الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر – 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

المنحى التداولي في فهم النص عند الأصوليين

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم

تخصص الدراسات اللغوية

إعداد الطالب:

إبراهيم ميهوبي

السنة الجامعية 2015/2014

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر – 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

المنحى التداولي في فهم النص عند الأصوليين

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم

تخصص الدراسات اللغوية

إعداد الطالب:

إبراهيم ميهوبي

إشراف أ.د : مسعود صحراوي

السنة الجامعية 2015/2014

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر – 2

كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها

المنحى التداولي في فهم النص عند الأصوليين

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم

تخصص الدراسات اللغوية

إعداد الطالب: إشراف أ.د : مسعود صحراوي

إبراهيم ميهوبي

اللجنة المشرفة

خولة طالب الإبراهيمي	أ.د	رئيسا
مسعود صحراوي	أ.د	مقررا
الأخضر جمعي	أ.د	عضوا
مفتاح بن عروس	أ.د	عضوا
آمنة بلعلى	أ.د	عضوا
طيب دبة	أ.د	عضوا

السنة الجامعية 2015/2014

الحمد لله رب العالمين

شكر وتقدير

بداية، أتوجه بالشكر لله وحده لا شريك القائل " وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها "

شكر المعترف بفضله وآلائه وأنعمه .

ثم أثني بالتوجه بالشكر والتقدير لأستاذي الفاضل الدكتور مسعود

صحراوي الذي نهلت من علمه طالبا ، وشرفت بمعرفته مشرفا ، إذ رعى هذا

البحث منذ أن كان فكرة إلى أن صار على الوجه الذي نقدمه به اليوم ، دون أن

أنسى ما غمرنا به من كريم أخلاقه و إحسانه،

أسأل الله أن يكرمه ويعلي مقامه و يبقيه ذخرا لهذه الأمة .

إهـــداء

إلى الوالدين الكريمين الذين وصى الله بالإحسان إليهما

إلى الزوجة الكريمة التي ما فتئت تيسر كل ما أمكنها من السبل ليخرج هذا المولود إلى الوجود

إلى أبنائي : محمد وسعاد، وصفية وحليمة، ونزين العابدين مع الحب الغامر

إلى إخواني من آل ميهوبي الذين أحاطوني بحبهم وحنانهم

إلى إخوان أحاطوني بحبهم، الله يعرفهم، وهم يعرفون أنفسهم، أدع مكافأتهم إلى الله خير المكافئين و المعطين والمتفضلين

مع الاعتذار لكل هؤلاء عما يكون قد تسبب فيه هذا البحث من تقصير حيالهم

إلى كل من يخدم العربية وهو يرجو بذلك وجه الله الكريم لأنها وعاء القرءان

إلى كل هؤلاء أهدى ثمرة هذا الجهد الذي أسأل الله أن ينفع به وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم .

مقدمة

ما أروع أن يجد الإنسان نفسه في حدائق غناء يقتني من ثمارها أشهاه وأطيبه، ويقتطف من أزهارها أحسنه وأفضله، ويشرب من مائها أحلاه وأعذبه.

لم أجد ما أمثل به لرحلتي مع كتب أصول الفقه والبحث التداولي سوى هذا التمثيل، على الرغم من المشاق التي اعترضت طريقي والصعوبات الجمة التي أجلت خروج هذا البحث إلى الوجود. والتي هونها بعد الغاية. ذلك أن بحثي هذا يدخل ضمن بحوث لسانيات التراث، والتي جعلت من أجل غاياتها إحياء التراث بإعادة قراءته في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة، مستفيدة من الوسائل التي توفرها نظرياتها، إذ الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

وقد اخترت من بين هذه الدراسات الدراسة التداولية التي بدا لي أنها تلتقي في بعض مفاصلها مع البحث اللغوي عند الأصوليين. ومنه جاء عنوان البحث " المنحى التداولي في فهم النص عند الأصوليين". فوجهت وكدي نحو هذه الوجهة في كتب علماء أصول الفقه، أبحث عندهم عن كل ما يمت إلى المجال التداولي بصلة.

فما هي التداولية؟

وما هو علم أصول الفقه؟

وما هي المفاصل التي يلتقي فيها البحث التداولي مع البحث اللغوي عند الأصوليين ؟

إن ما يهمنا في هذا البحث هو التعرف على مظاهر المنحى التداولي في فهم النص عند الأصوليين، كما سبق أن أشرنا إليه، وهم يعالجون النصوص ويسبرون أغوارها للتوصل إلى المعاني و المقاصد، واستنباط الأحكام. وهم في ذلك يتوسلون بوسائل وأدوات خادمة لهذا النص، منها ما يتعلق بمقتضيات الأحوال، حال المخاطِب، وحال المخاطَب، وحال الخطاب. وهي قضايا تناولها التداوليون وأخرجوا بها البحث اللغوي من دائرة إلى دائرة أخرى، ولكن هل كان تناول الأصوليين لها بنفس طريقتهم؟ ثم ماذا يستفيدون من معرفة هذه الأحوال؟.

ولم يقتصر بحث الأصوليين على هذه الأدوات بل اتجهوا إلى الاستفادة من معطيات السياق بشقيه. وقد تناوله الأصوليون بطريقتهم التي سيعمل هذا البحث على التعريف بها، كما

يعمل على بيان مكونات السياق وكيفية الاستفادة منه في بيان المعاني والمقاصد التي تعد في البحث التداولي غاية مطلوبة ومثوبة منوبة، فهل هي كذلك في البحث الأصولي؟ وما هي أنواعها؟ وهل يقف الأصوليون في بحثهم عند المقاصد أم إنهم يتجاوزون ذلك إلى استثمار المقاصد نفهسا في غايات أخرى ؟

هذا وقد تناولنا في بحثنا مفهوما تداوليا هاما هو الأفعال الكلامية. فما علاقته بالبحث الأصولي؟ وما هي أنواع الأفعال الكلامية عند الأصوليين؟ وهل يلتقون في تناولهم مع التداوليين أم أن خصوصيات بحثهم تجعل لهم سمتا خاصا في تناولها ؟

هذه بعض الأسئلة التي يحاول هذا البحث الإجابة عنها. وليس قصدنا بحال من الأحوال اعتبار اللسانيات التداولية أصلا اعتباريا ينبغي أن ينجذب إليه البحث اللغوي الأصولي، ولكن القصد هو بيان فضل السبق، والمساهمة في كشف الغطاء عن بعض الجوانب التي وصل إليها الأصوليون، وهي الآن تعد من آخر ما انتهى إليه الدرس اللغوي المعاصر، والتي قد تظل حبيسة الأدراج إذا لم تجد من ينبري لاستخراجها، ثم تقديمها في أبهى الحلل حتى يستسيغها أبناؤنا، وربما يتخذونها مطية لبعث جديد، وما ذلك على الله بعزيز.

أهداف البحث

- المساهمة في إحياء البحث اللغوي عند الأصوليين الذي لا يخلو من إضافات في غاية الأهمية تضاف إلى الدرسين النحوي والبلاغي .
- إبراز خصوصية البحث اللغوي الأصولي الذي يجمع بين مستويات ومقامات مختلفة انتهى إليها البحث اللغوي في عصرنا بعد لأي، وبشق الأنفس إذ كانت نتيجة تراكم معرفي دام قرابة القرن من العمل الجاد، وساهمت فيه مدارس لسانية اختلفت أزمنتها وأمكنتها.
- إبراز أهم الوسائل التي يتوسل بها الأصوليون إلى المعاني والمقاصد .

بعض الكتابات السابقة التي تمت الاستفادة منها

استفدت من كتابات من سبقني بالتأليف في هذا المجال، وبخاصة كتاب "التداولية عند العلماء العرب" للدكتور مسعود صحراوي الذي أفادني في ضبط المصطلحات من جهة وفي تيسير المقاربة بين التداولية والبحث اللغوي عند العلماء العرب عموما وعلماء أصول الفقه خصوصا، من جهة أخرى.

كما استفدت من كتاب "علم التخاطب الإسلامي" للدكتور محمد محمد يونس، الذي تناول مجموعة من المباحث التي لها علاقة بما أنا بصدده، إذ تناول ثنائية الوضع والاستعمال. والقصد والسياق، بيد أن تناوله للقصد كان مقتضبا، كما أنه لم يتعرض للأفعال الكلامية. إذ وجه وكده في البحث نحو الدلالة وطرقها عند الأصوليين .

هذا وقد استفدت من كتاب "الإنشاء في العربية" للدكتور خالد ميلاد وكتاب الأعمال اللغوية لشكري المبخوت وكتاب نظرية المقاصد عند الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، وكتاب نظرية السياق للدكتور نجم الدين قادر كريم وغيرها مما لا يتسع المجال لذكره في المقدمة.

أما الصعوبات التي اعترضت سبل البحث فيأتي على رأسها شساعة الموضوع واتساعه إذ يصلح كل فصل من الفصول الخمسة أن يبحث في مؤلف مستقل. هذا إذا لم أقل بعض أجزاء الفصل. ناهيك عن اتساع مجالي التداولية وعلم أصول الفقه. يضاف إلى ذلك عوائق الترجمة واختلاف المصطلحات.

وقد جاء البحث في مقدمة ومدخل وخمسة فصول:

- المدخل: وقد خصصناه للكلام عن النص عند الأصوليين و طرائق فهمه.
- الفصل الأول: وقد قسمناه إلى قسمين :
- أ- إرهاصات التداولية

ب- أهم المفاهيم التداولية

_ الأفعال الكلامية

_ متضمنات القول

_ الافتراضات المسبقة

_ القصد

الكفاءات المختلفة

- الفصل الثاني: وقد كان الكلام فيه عن أهم المنطلقات المنهجية لفهم النص عند الأصوليين والمتمثلة في:

أ- معقولية القرءان الكريم

ب-اعتبار القرءان الكريم وحدة خطابية واحدة

ت-التكامل بين القرءان والسنة

ث-التمييز بين الوضع والاستعمال

ج- مبدأ المصلحة

- الفصل الثالث: وخصص للسياق عند الأصوليين: وتم فيه تناول أركان عملية التخاطب:

- حال المخاطِب
- حال المخاطَب
- حال الخطاب

كما تناولنا فيه السياق بشقيه: السياق اللغوي وسياق الحال، وكذا الاستعمالات التداولية للسياق اللغوي عند الأصوليين و سياق الحال عندهم.

- الفصل الرابع: وقد تم فيه تناول مفهوم القصد واستعمالاته عند علماء الأصول بما في ذلك مقاصد الشريعة ومقاصد المكلفين وعلاقة المقام بالقصد، ثم مقارنة بين القصد عند التداوليين وعند الأصوليين.

- الفصل الخامس: وقد خصص للأفعال الكلامية:
- الإطار العام للأفعال الكلامية عند الأصوليين
- الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر
- الأفعال الكلامية المنبثقة عن الإنشاء
- الأبعاد التداولية في تقسيم الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر
- الأفعال الكلامية المنبثقة عن الإنشاء
- الأبعاد التداولية في تقسيم الأفعال الكلامية المنبثقة عن الإنشاء
- الخاتمة : وقد تضمنت أهم نتائج البحث

هذا ولا أزعم أنني وفيت الموضوع حقه، فلا شك أن هنالك جوانب أخرى لم نتعرض إليها، ولكني بذلت ما استطعت من جهد، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

مدخل

أولا: النص في اصطلاح الأصوليين

وردت عن الأصوليين في ذلك مجموعة من التعاريف، لخصها الكفوي (ت: 1094 هـ) في قوله : النص : "أصله أن يتعدى بنفسه لأن معناه الرفع البالغ، ومنه منصة العروس، ثم نقل إلى الكتاب والسنة وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحدا"[1]. وهذه بعض تعاريف النص عند الأصوليين :

- هو "ما دل على معنى كيفما كان، وهذا هو الغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا النص والمعنى، ودل النص على هذا الحكم"[2].
- "وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصا"[3]
- أنه" كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة "[4].
- "هو اللفظ الوارد في القرءان أو السنة المستدل به على حكم الأشياء"[5].
- أنه "خطاب يعلم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلا بنفسه أو علم المراد به بغيره"، حكاه أبو الحسين البصري عن الشافعي.[6]

ويتلخص مما سبق أن المقصود بالنص هو كل ما أفاد معنى أو هو كل كلام يورد كما قيل، وبالتالي يكون النص وصفا للفظ الدال على معنى وليس وصفا للمعنى أو للدلالة وأنه علم في كل ما يتصف بذلك. وقد خصه بعضهم بالكتاب والسنة.[7]

كما أنه يطلق على الخطاب أو اللفظ الذي يدل دلالة قاطعة على المعنى. يفهم من ذلك من تعريف الغزالي إذ يقول: "وهو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا على قرب، ولا على بعد، كالخمسة مثلا، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة ولا سائر الأعداد...فكل ما

---

[1] أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، ت:عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط 2، 1998، ص 908.

[2] عبد القادر بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1981، ص 187

[3] أبو محمد عي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة بيروت، طبعة محققة، 1979 ج1، ص 42. وينظر محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط، ت: عبد القادر عبد الله العاني، طبعة وزارة الأوقاف بالكويت، ط 2، 1992 ج 1، 462

[4] علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، وضع حواشيه، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997، ج 1، ص 106

[5] ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 42

[6] أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ت: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1964 ج 1، ص 319. وينظر الزركشي، البحر المحيط، ج 1، ص 462

[7] ينظر أيمن صالح، القرائن والنص، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط 1، 2010، ص 17

كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصا"[1]. كما يفهم من قول الشيرازي:" وهو كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحدا، كقوله صلى الله عليه وسلم: "في أربعين شاةً شاةٌ" فهو لا يحتمل غير الأربعين، فهو نص فيها."[2] قال عنه صاحب إيضاح المحصول: " وهو عند الأصوليين اللفظ الكاشف لمعناه الذي يفهم المراد به من غير احتمال، بل من نفس اللفظ" قال: "وهو عزيز وجوده في الألفاظ لا تكاد تجد لفظة عارية من الاحتمال"[3]

وقد يطلق النص في مقابل الدلالة كما هو الشأن عند الشافعي الذي نجده يصرح بذلك في أكثر من موضع. يقول الشافعي: " إن الله جل ثناؤه من على العباد بعقول، فدلهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصا ودلالة"[4]. ويقول محرضا على طلب علوم القرءان:" فحق على طلبة العلم بلوغ جهدهم في الاستكثار من علمه...و إخلاص النية لله في استدراكه نصا واستنباطا...فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصا واستدلالا...فاز بالفضيلة في دينه ودنياه[5]"

وبذلك يكون للنص معنى عام يقصد به كل خطاب، ومعنى خاص يقصد به الكتاب والسنة ومعنى أخص هو ما دل دلالة قاطعة على معنى معين والمعنيان الثاني والثالث يدخلان تحت المعنى الأول لكونه أشمل وأوسع ونحن نقصد في بحثنا كل ما يتناوله معنى لفظ النص عند علماء أصول الفقه. وهذا الذي اخترناه لا يبعد كثيرا عما يذهب إليه بعض المحدثين الذين نورد تعريفات بعضهم فيما يلي:

1- **تعريف قاموس اللسانيات:**

النص مجموعة من الملفوظات الخاضعة للتحليل: وهو بذلك نموذج للسلوك اللغوي الذي يمكن أن يكون مكتوبا أو منطوقا[6].

---

[1] أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول،ت: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1997، ج 2، ص 48، 49

[2] أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، شرح اللمع ، ت: عبد المجيد تركي،دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1988، ج 1، ص 449

[3] أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري،إيضاح المحصول، ت: عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي، د ط، د س، س، ص 305

[4] محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ت: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د س، ص 501

[5] محمد بن إدريس الشافعي، أحكام القرءان، ت: عبد الغني عبد الخالق، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1، 1990، ص 30

[6] Voir, Jean Dubois et autres, Larousse de linguistique et des sciences du langage, édition Larousse / Bordas, Paris, 1999, p 482

2- تعريف دي بوغراند:

يرى دي بوغراند أن "النص تشكيلة لغوية ذات معنى تستهدف الاتصال يصدر عن مشارك واحد ضمن حدود زمنية معينة"[1].

3- تعريف يلمسلف:

اتجه يلمسلف إلى توسيع مفهوم النص، إذ يرى أنه ملفوظ، مهما كان نوعه، منطوقا كان أو مكتوبا، طويلا أو قصيرا، قديما أو حديثا[2].

وإذا كان لنا أن نعلق على هذه التعاريف، قلنا أنها تلتقي في كونها لا تفرق بين ما هو مكتوب وما هو منطوق أو كونه قديما أو حديثا على الرغم من اختلافها في كونه يمكن أن يكون ملفوظا واحدا أو مجموعة من الملفوظات . مع التنويه بالملاحظة الهامة التي أوردها دي بوغراند والمتعلقة بالقصد إلى الاتصال من خلال النص.

ثانيا :فهم النص بين المعنى الحرفي وقصد المتكلم

يختلف الناس في فهم النص بقدر اختلاف كفاءاتهم ومستوياتهم واختلاف المعطيات المتوفرة لديهم واختلاف نظرهم إلى هذا النص؛ فمنهم من لا يتجاوز نظره الحروف، ومنهم من يسبر غوره سبرا ويقلبه تقليبا فيصل إلى أدق معانيه، ومنهم صاحب الخيال الذي يسبح بعيدا ويذهب به كل مذهب فيقوّل صاحبه ما لم يقل، ومنهم من تتوفر له أسباب معينة وقرائن تأخذ بيده إلى الغرض المقصود دون زيادة أو نقصان الخ...

وإذا كان هذا شأن عامة الناس فإن الباحثين اختلفوا كذلك في تناولهم لمستويات البحث اللساني بحسب أهميته عندهم. فهذا دوسوسير، مثلا،يحرص على دفع، الباحثين، قبل كل شيء، إلى تحديد موضوع البحث والتمييز بين ما هو شكل وما هو مادة يتمثل في مجموع الوقائع الفسيوليوجية والنفسية والاجتماعية، المرتبطة بالاستعمال اللغوي للمجموعة الاجتماعية. والمادة بهذا الشكل تتأبى على الدراسة المباشرة، نظرا لشساعة مواضيعها وتنوعها واختلافها[3].كل ذلك في محاولة لحصر الدرس اللغوي وتطويعه للدراسة العلمية.يقول

[1] روبرت دي بوغراند وآخرون، مدخل إلى علم لغة النص، دار الكتاب، نابلس، ط 1، 1992، ص 9

[2] ينظر Jean dubois et autres ,dictionnaire linguistique et des sciences du langage, p 482

3ينظر Ferdinand De Saussure, Cours de linguistique générale,Edition Talantikit, Béjaia, 2002, p 14,15

دوسوسير:" إن تعريفنا للغة يفترض استبعاد كل ما هو خارج عن كيانها، عن نظامها، وهو في كلمة واحدة كل ما يمكن أن يسمى لسانيات خارجية"[1] ودوسوسير لا يغفل عن أهمية هذه اللسانيات المستبعدة ولكنه مع ذلك يرفضها وهو يقول عنها: "هذه اللسانيات تتكفل بقضايا هامة هي أكثر ما نفكر فيه عند دراستنا للغة"[2] وتبعه في ذلك كثير من اللسانين الذين قصروا الدرس اللغوي على البحث في البنية اللغوية ووصفها وتصنيفها، ودراسة العلاقات الرابطة بين العناصر المختلفة المكونة للتركيب.

ودراسة النظام، ومعرفة العلاقات التركيبية، والوظائف التي تنجم عنها ركن أساسي لا غنى عنه في الدرس اللغوي، بل إنه الركن الأول في فهم أي كلام ولكن عملية الفهم تتطلب نوعين من العمليات، تتعلق أولاهما بفك الرموز وتتعلق الثانية بالاستدلال. ثم إن عملية الاستدلال قد لا يكفي فيها هذا المستوى، مما يدعو إلى الاستعانة بمجموعة من المعارف منها: معرفة حالة المتكلم النفسية، مستواه المعرفي، بعض المعارف المسبقة، الظروف المحيطة بالحدث اللغوي...الخ. بدليل أن نفس الجملة قد تنطق في مواقف مختلفة ويكون المراد مختلفا في كل مرة[3]، كقولنا: إلى كم تشير الساعة ؟ الذي قد يعني:

-السؤال عن الساعة.

-تنبيه المخاطب إلى أن الوقت متأخر.

-تقريعه على تأخره عن الموعد الخ...

ولا شك أن ما يمكن أن يرفع اللبس في هذا النوع من الجمل أمر خارج عن التركيب. وبالتالي فإن عملية الاستدلال تشمل كل الحوسبات الذهنية التي تنطلق من النص وتستفيد من المعارف التي أشرنا إلى بعضها سابقا للوصول إلى تأويل مناسب يوصل إلى المقصود.

هذه الحاجة الماسة إلى ما سماه دوسوسير " اللسانيات الخارجية" أدت إلى نوع من التململ من إخضاع اللسانيات لمناهج صارمة، أو ربما الإعراض عن هذا النوع من التناول، لأن الدرس اللغوي أوسع من ذلك، واللسانيات البنيوية ترفض أن تتجاوز الدائرة التي رسمت لها، إذ استبعدت الدلالة التي هي جوهر اللغة الإنسانية ومناط التواصل اللغوي وأقصت "أحوال

[1] المرجع السابق، ص 29

[2] نفس المرجع ونفس الصفحة

[3] ينظر Martine Bracops, Introduction à la pragmatique,De Boeck, Bruxelle, 1ère édition, 2006, p 18, 19

التخاطب أو الطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب"[1]. ولم تؤد الدراسة التوليدية التحويلية إلى توسيع المجال بما يكفي لاستيعاب كل قضايا الظاهرة اللغوية وخاصة قضية الدلالة. لأنها اتجهت إلى تفسير الحدث اللغوي[2] .ثم إن المدرسة التوليدية شأنها شأن البنيوية جعلت الجملة هي وحدة التعامل، فتناولت المستوى الفونولوجي والمستوى الصرفي والمعجمي والتركيبي في الجملة دون أن تتجاوزه، ولم تتناول قضايا الدلالة إلا في مستوى التركيب. ولا شك أن لكل مستوى من هذه المستويات دورا يؤديه في بيان المعاني إذا قلنا بتشقيق المعنى إلى معنى وظيفي هو معنى الصوت في الكلمة ومعنى المقطع، ومعنى النغمة، ومعنى الصيغة الصرفية، ومعنى الباب النحوي ومعنى معجمي هو معنى الكلمة بالنسبة لمدلولها الذي تدل عليه[3]. ولكن غاية ما يتمخض من هذه المستويات جميعا هو المعنى الحرفي الذي قد يفهم منه قصد المتكلم وقد لا يفهم. ذلك أن المعنى الحرفي للجملة، حسب سيرل، يتبين من خلال معاني "الكلمات (أو المورفيمات) التي تتكون منها، والقواعد التركيبية التي تم تأليف هذه العناصر بحسبها"[4].

لم يشبع هذا النوع من التناول نهم الدارسين بل رأوا فيه تضييقا للدرس اللغوي، فاتجه بعضهم إلى الكلام يتخذه موضوعا للدراسة، وقد كان ذلك مبكرا على يد شارل بالي، والكلام حدث إنساني وهو مثابة التفاعل النفسي والثقافي والاجتماعي، كما أنه لا يمتنع عن الدراسة البنيوية، وبهذه الرؤية تصبح اللسانيات مكونا يجمع العنصر اللغوي ومحيطه التفاعلي النفسي والثقافي، والاجتماعي، وقد كان بنفنست من بين الذين دعوا إلى هذا التوجه[5]. إذ وضع أسسا نظرية للسانيات التلفظ أعادت تأهيل العلاقات التي تنشأ بين الملفوظ والمقام والمتخاطبين[6].

وقد كان التقاطع بين المكونات المختلفة للحدث اللغوي أمرا تحتمه طبيعة الأشياء، ذلك أن هذا الحدث أمر معقد تلتقي فيه مكونات لغوية وغير لغوية ويقتضي ظروفا وملابسات معينة لا يتم إلا بها ولا يفهم إلا من خلالها. ثم إن المثلث الدلالي الذي اعتمدته اللسانيات نفسها في

---

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار التنوير، حسين داي الجزائر، ط 1، 2008، ص 18

[2] ينظر عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ط 2، 1986، ص 20

[3] ينظر تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2005، ص 330

[4] John. R. Searle, Sens et expression, Les éditions de Minuit, Paris,1982, p 167

[5] ينظر Emile Benveniste, problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris, 2012, p 16, 17

[6] ينظر Annick Duchène, la gestion des inférences chez les cérébrolésés droits, Sous la direction de Jean Luc Nespoulous, Université Claude Bernard, Lyon 1, 1997, p 12

تعريفها للحدث اللغوي (الدال والمدلول والمرجع)، يؤدي تقاطع عناصره إلى حقول متنوعة. يقول المسدي: " وإذا كان تفاعل الدال والمدلول يؤدي إلى إشكال لساني عام. فإن تفاعل الدال والمرجع – أي الحدث اللغوي الصرف مع الأشياء الخارجية– يفضي إلى فلسفة اللغة. وأما تفاعل المدلول والمرجع أي المتصورات الذهنية مع حقائق الأشياء– فإنه يفضي رأسا إلى نظرية المعرفة".[1]

أخذ التقاطع بين الحقول المعرفية، الذي أشار المسدي إلى بعضه، يتطور مع تطور الدرس اللغوي حتى تجسد فيما عرف بالتداولية التي ازدهرت مع ظهور نظرية أفعال الكلام من جهة، ولسانيات التلفظ، من جهة أخرى والتي صارت فيما بعد ملتقى تتضايف فيه مجموعة من العلوم المختلفة : علم النفس وعلم الاجتماع، والفلسفة واللسانيات بفروعها المختلفة[2]، الخ...ومع التداولية اتجه البحث اللغوي إلى دراسة استعمال اللغة متجاوزا مستويات التحليل التي درجت اللسانيات على جعلها موضوع الدرس اللساني، إلى الطبقات المقامية المختلفة التي يتم فيها الفعل الكلامي والتي ينفذ منها إلى المعاني والمقاصد[3].

وإذا كان ما جاء به دوسوسير قد عد بمثابة الثورة الكوبرنيكية التي فتحت الباب أمام اللسانيات على العلمية[4] فإن ما وصل إليه البحث اللساني عن طريق التداولية يعد فتحا كبيرا ومتنفسا واسعا، فتح ما أغلق، ووسع دائرة البحث اللغوي واتجه بالدرس اللغوي إلى ميدانه الفسيح الذي إنما وجد لأجله "الاستعمال"، قصد التواصل والتفاعل والتأثير والتأثر. ثم إنه يسر الإجابة عن بعض الأسئلة التي عجزت الدراسات البنيوية عن الإجابة عنها. ومن هذه الأسئلة: لماذا تحتمل بعض الملفوظات تأويلات عدة؟ ما الذي ينبغي أن نعرفه لتفادي اللبس في بعض الجمل؟ كيف يمكن أن نقول شيئا لا نقصده؟ كيف يمكن أن نفهم شيئا لا يقصده صاحبه؟ هل يمكن الوثوق في المعنى الحرفي والاكتفاء به؟ لماذا نسأل أحدهم هل بإمكانه فعل شيء ونحن نعلم أنه بإمكانه؟ إلى غير ذلك[5]. هذا وقد استفادت التداولية من كثير من العلوم التي اشتغلت

[1] عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 18

[2] ينظر مبحث " التداولية ملتقى تتضايف فيه مجموعة من العلوم" من الفصل الأول من هذا البحث، ص 30 وما بعدها

[3] ينظر مبحث " تعريف التداولية" من الفصل الأول من هذا البحث ص 24 وما بعدها

[4] ينظر John R ;Searle, les actes de langage, préface de Ducrot, Hermann, Paris, 1972, p8

[5] ينظر Françoise Armengaud, La pragmatique, presse universitaire, Paris,5ème édition,2007, p 3

بالاستعمال اللغوي وكل ما يمت إليه بصلة مهما كانت هذه الصلة، فاستفادت من النتائج التي توصل إليها من يتعرضون للدرس اللغوي بغض النظر عن تخصصهم.

بيد أن ما عد ثورة أو فتحا في الدرس اللغوي في تاريخنا المعاصر لا يلبث أن ينحني أمام حقائق البحث اللغوي في تراثنا العربي، نظرا لسبقه إلى كثير من القضايا التي تتداول اليوم. يقول المسدي:" فالعرب بحكم مميزات حضارتهم وبحكم اندراج نصهم الديني في صلب هذه المميزات قد أفضى بهم النظر لا إلى درس شمولي كوني للغة فحسب، بل قادهم النظر إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللسانية مما لم تهتد إليه البشرية إلا مؤخرا بفضل ازدهار علوم اللسان"[1].فقد توسعوا في دراسة الصوت حتى إنهم تعرضوا لبعض وظائفه سواء منها التأثيرية أو التمييزية، وإن لم يستعملوا هذه المصطلحات فقد تناولوا تأثير الصوت على الصوت كما تناولوا علاقة الصوت بالمعنى. ومؤلفات ابن جني (سر صناعة الإعراب، والخصائص) وغيرها، تشهد لذلك. كما انتبهوا إلى إحدى أخص خصائص الكلام أو العلامة اللغوية وهي فكرة الخطية المتعلقة بالبعد الزماني في وجود الكلام[2]، فالكلام عندهم: " مركب من حروف منتظمة وأصوات مقطعة تتعاقب وتتجدد، منها تكون الكلمة، ومن تركب الكلمات الكلام"[3]. وأن "الكلام إنما يفيد بأن يحدث بعضه في إثر بعض"[4] ويقارنون ذلك بالمكتوب والمنقوش الذي تحدث الفائدة منه مرة واحدة[5] مميزين بذلك بين العلامة اللغوية وغيرها. أما الدراسات الصرفية، فيكفي، للتنويه بها، أن نذكر رأي تمام حسان الذي يقول فيه:" وأما هذه الشعبة من الدراسة وإجادة القول فيها فقد أفردت الصرفيين العرب بمكان لا يدانيه أي مكان آخر في عالم اللغويين قديما وحديثا ولا يزال كشفهم عن النظام الصرفي موضع الإعجاب والاحترام وسيظل دائما كذلك في نظر اللغويين في مختلف أنحاء العالم"[6].وقد كان العرب من أول من ربط بين صيغة الكلمة على مستوى الصرف ووظيفتها في التركيب على مستوى النحو[7]ولا يخفى ما لهذه العلاقة من أثر في تجلية المعاني. يقول الجرجاني:" إذ كان قد علم أن

[1] عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 26

[2] ينظر نفسه، ص 271

[3] سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام ،ت: محمود حسن عبد اللطيف، مطابع الأهرام، القاهرة، 1971، ص 103

[4] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تقويم إبراهيم الأبياري وإشراف طه حسين، القاهرة د ط، 1960 ج7، ص 105

[5] ينظر نفسه، ج7، ص 105

[6] تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، د ط، 1994، ص 15

[7] ينظر لطيفة إبراهيم النجار، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية،دار البشير، الأردن، ط 1، 1994، ص 11

أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها"[1].

وفي الجانب النحوي تقف جهود النحويين القدماء عموما ونظرية النظم خصوصا، بكبرياء "كتفا إلى كتف مع أحدث النظريات اللغوية في الغرب" [2]، بما تقدمه من قضايا هامة في مجال الدراسات التركيبية، جعلت من نظرية الجرجاني في النظم، محط أنظار الباحثين اللغويين المحدثين الذين يعترفون لآرائه الذكية بقدر غير يسير من الفضل، خاصة ما تعلق منها بالمعنى النحوي والدلالي ومن هؤلاء تمام حسان[3] وأحمد خليل عمايرة الذي يبدو تأثره به واضحا واضحا في كتابه " في نحو اللغة العربية وتراكيبها، ولم يكتف بذلك بل نجده يقارن بين ما جاء في نظرية النظم وما جاء به تشومسكي. ذلك أن الجرجاني حين جاء بفكرة التعليق كان يسبق زمانه، وأن الباحثين الغربيين لم يهتموا كثيرا بالدراسات الخاصة بالمعنى إلا في أواخر الخمسينيات من القرن الماضي، ثم إن الباحثين المحدثين وجدوا أوجه اتفاق بين نظرية التعليق عند الجرجاني وما يطرحه علم اللغة الحديث اليوم من نظريات، وخاصة نظرية تشومسكي. وبعضهم يرى أن الجرجاني فرق ضمنيا بين اللغة والكلام مثل ما فعل دوسوسير أو الكفاءة والأداء كما هو الشأن عند تشومسكي. ومنهم من يرى أن الجرجاني تناول مستويين من النحو : البناء العقلي الباطني والبناء اللفظي الملموس وذلك يقابله عند تشومسكي: البنية العميقة والبنية السطحية.[4]كما أنه سبق عصره إلى فكرة المعنى الدلالي الواحد في الجملة، وارتباط عناصر التركيب في الجملة بمركز الجملة أو بؤرتها[5]. يقول عبد القاهر: " وذلك أنك إذا قلت:" ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا تأديبا له" فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم، هو معنى واحد لا عدة معان، كما يتوهمه الناس"[6]. كما أنه تناول قضية معنى المعنى التي لها علاقة بمفهومي الكفاءة اللغوية والكفاءة التواصلية، إذ يفهم المعنى الأول بالكفاءة

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، 1984، ص 28

[2] تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 18 وينظر مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة، ط 1، 1997، ص 65

[3] ينظر تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 18

[4] ينظر مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط، ص 65، 66

[5] ينظر خليل أحمد عمايرة، في نحو اللغة العربية وتراكيبها، دار المعرفة، جدة، ط1، 1984، ص 98. وينظر مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط، ص 130

[6] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 413

اللغوية، لصلته المباشرة بالألفاظ نفسها، وفقا لمفهوم المواضعة بينما يتوقف فهم معنى المعنى على استنتاج المستمع، بحسب الموقف التواصلي ومعرفته بالأعراف الكلامية، وحال من يخاطبه، ومن خلال استخدام اللغة في المواقف الفعلية.[1]يقول الجرجاني:" وكذا إذا قلت: "رأيت أسدا" ودلك الحال على أنه لم يرد السبع، علمت أنه أراد التشبيه. ويقول: "ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل... أولا ترى أنك إذا قلت: "هو كثير رماد القدر"، أو قلت: "طويل النجاد" أو قلت في المرأة: "نؤوم الضحى" فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال، معنى ثانيا هو غرضك"[2]. ولا شك أن الميراث الضخم الذي تركه القدماء لا يقتصر على جهود الجرجاني، وإنما هو نتاج تراكم معرفي لم يزل ينضجه مر السنين حتى بلغ إلى القمة التي يعرف بها.

و إذا كان علماء النحو والبلاغة قد تناولوا القضايا اللغوية التي أشرنا إليها، وغيرها، كل بحسب الدائرة التي رسمها لدراسته فإن علماء أصول الفقه قد استثمروها[3] وأضافوا إليها دوائر أخرى ترتبط خاصة، بالكلام في المواقف الفعلية، أو بتعبير التداوليين ترتبط بإنجاز الفعل الكلامي، بحكم تعاملهم مع نصوص الكتاب والسنة باعتبارها نصوصا يراد أن يكون لها أثر في واقع الناس، وهم بذلك يعالجون نصوصا صادرة عن مخاطب معلوم، وموجهة إلى مخاطبين معينين، كما أن لبعض النصوص ظروفا ومناسبات نزلت فيها لا تفهم إلا من خلالها، ثم إن وضع هذه النصوص في موضعها الذي أريد لها يعتمد على معرفة المقاصد، فكان لا بد لهم من استعمال السياق بشقيه السياق اللغوي ووسعوا مفهومه، وسياق الحال، وغير ذلك من المفاهيم التي يقتضيها تناول اللغة أثناء الاستعمال، ذلك أنهم لا يكتفون بفهم النص، وإن كانت "عنايتهم بدراسة المعنى تفوق عناية اللغويين والبلاغيين"[4] وقد تعرضوا بذلك إلى أنواع أخرى من الدلالات تعد من متضمنات القول في اصطلاح التداوليين، انظر إلى فهم ابن القيم لقول

[1] ينظر محمد محمد يونس، المعنى وظلال المعنى، دار المدار الإسلامي، ط2، 2007، ص 207

[2] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 262

[3] ينظر طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، الإسكندرية، ط 1983، ص 11

[4] نفسه، ص 11

النبي صلى الله عليه وسلم :"لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان[1]" يقول ابن القيم:" إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر، ويعمِّي عليه طرق العلم والقصد؛ فمن قصر النهي على الغضب وحده دون الهم المزعج والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشديد وشغل القلب المنع من الفهم فقد قل فقهه وفهمه"[2] فابن القيم هنا تجاوز ظاهر الألفاظ إلى ما توحي به من أسرار أو تشير إليها، تلتقي مع مقاصد الشارع التي تتحقق من خلالها مصالح الناس، وهذا هو ديدن علماء الأصول. "فالجانب اللغوي في الأبحاث الأصولية قوامه العناية بالألفاظ والتراكيب بحثا عن الدلالة، وضبط هذه الدلالة بما يتفق وقصد الشارع، حتى يستطيع الأصولي تحديد طريق منضبط يمكن انسحاب الحكم الصحيح عليه في المسائل المعروضة"[3]، ذلك أنهم يتعدون قضية الفهم إلى تنزيل هذه النصوص في واقع الناس. والأصوليون، في طريقة تناولهم للنصوص،يلتقون مع البحث التداولي في مجموعة من المفاصل سنعمل في هذا البحث على إماطة اللثام عن بعضها بإذن الله.

والمنهج الأصولي في فهم النص الشرعي، هو المنهج المعتمد لدى العلماء، في الوصول إلى معاني هذا النص ومقاصده، إذ نجده حاضرا عند المفسر والفقيه وشارح الحديث وغيرهم[4] .

[1] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، طبعة جديدة مضبوطة ومصححة ومفهرسة، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 2002، حديث رقم 7185، ص 1768

[2] أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن القيم، إعلام الموقعين،ت: أبو عبيدة مشهور أل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1423هـ ج 2، ص 384

[3] السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 1996،ص 116

[4]ينظر أيمن صالح، القرائن والنص، ص 7

الفصل الأول

الدرس التداولي المعاصر

تمهيد:

قبل الشروع في تعريف التداولية، واستعراض أهم المفاهيم التي تشكل بناءها، ارتأينا أن نتلمس إرهاصات الفكر التداولي، قبل استوائه واجتماعه في شكل تيار هادر، اختلفت مشاربه ونشأته وتعددت صلاته بغيره من العلوم الأخرى، وذلك من خلال التعرف على بعض الباحثين الذين وجدت لديهم لفتات تداولية، كما يلي:

أولا: ارهاصات التداولية

لم يستو عود التداولية دفعة واحدة وإنما سبق ذلك إرهاصات مهدت لاستوائه، ظهرت هنا وهناك في أنحاء مختلفة من العالم في ألمانيا وفي فرنسا وفي بريطانيا وفي أمريكا، وعلى يد علماء اختلفت مشاربهم كان منهم الفيلسوف وعالم الاجتماع وعالم النفس وعالم اللغة وغير ذلك، كل منهم ساهم بقسط في ظهور هذا العلم الواسع. ولم يكن أوستين هو أول من أكد بأن "القول" يعني أيضا "الفعل"، إذ سبقه إلى ذلك عدد من الباحثين، من تيارات فكرية مختلفة، وينتمون إلى حقول معرفية متنوعة كلهم أكد هذا المعنى ولكن بعبارات مختلفة ويأتي على رأسها،في العالم الغربي، تيار الخطابة الممتد من أرسطو إلى برلمان، باعتبار الخطابة فن الإقناع بواسطة الكلام، ومن مميزات الخطاب الإقناعي التكيف مع السياق الكلامي والظروف التي يراد التأثير فيها[1].

تعود جذور الأفكار التداولية في ألمانيا إلى أفكار "كانت" التي تطورت مع مرور الأيام بأفكار بيرس وأفكار نظرية أفعال الكلام ابتداء من سنة 1970. وكان للانتقادات الرافضة لتصورات لوك[2] عن فلسفة اللغة وفلسفة المعنى المشترك أثر في ظهور الأفكار التداولية في انجلترا، حيث ظهرت نظرية للأفعال الكلامية باعتبارها عمليات اجتماعية في السياق،كبديل عن الفكرة السائدة التي تعتبر الكلمات تمثيلات للأفكار أو الأشياء[3] . وللتداولية في فرنسا

---

[1] ينظر Catherine Kerbrat Orecchioni, Les actes de langage dans le discours, Armand Colin, 2008,Paris, p 5

[2] ظهرت النظرية التصورية في القرن السابع عشر . وهي نظرية تعتبر اللغة وسيلة أو أداة لتوصيل الأفكار، أو تمثيلا خارجيا ومعنويا لحالة داخلية . والتركيز فيها يكون على الأفكار أو التصورات الموجودة في عقول المتخاطبين حتى يتم تحديد معنى الكلمة، أو ما يعنيه المتكلم بكلمة استعملها في مناسبة معينة، باعتبار معنى الكلمة الفكرة أو الصورة الذهنية أو العلاقة بين الرمز والفكرة . ينظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط 5، 1998، ص 57، 58

[3] ينظر Brigitte Nerlick et Clarck David , la pragmatique avant Austin , in histoire épistémologie langage Tome 20,fasicule 2,1998,p 109,110

جذور تمتد من لوك (Loke) إلى بنفنست مرورا ببريال (Bréal) وبالي (Bally) متأثرة بأفكار بيرس، وموريس، وجاكوبسون وبنظرية أفعال الكلام. أما في أمريكا فتعود جذور التداولية هي الأخرى إلى أفكار لوك (Loke) و"كانت" (Kant) [1] وسنحاول فيما يلي تتبع بعض آثار أولئك الذين ظهرت على أيديهم بعض اللفتات التداولية التي تجمعت فيما بعد لتكون هذا السيل الهادر من المعلومات التي تتدفق في كل فج.

1. جوهان فاتير Johann Severin Vater (1771-1826)[2]

انطلق فاتير من أفكار "كانت" و"لوك" ليصل إلى التمييز بين اللغة باعتبارها وسيلة تواصل والكلام باعتباره فعلا للتواصل وللتمثيل وللدلالة،[3]هذا وقد تزامنت أعمال فاتير مع أعمال بنهاردي Benhardi، الذي كان يرى أن اللغة ليست مجرد نظام من العلامات يستعمل لتمثيل الفكر ولكنها فعل خارجي يربط بين دواخل المتكلم والمستمع وأنها حدث حواري، الرابط فيه بين المتكلم والمستمع هو الصوت[4].

2. فيليب ويجنر Philipp Wegener

حاول ويجنر ومعه آخرون من فلاسفة ولغويين في نهاية القرن 19صبغ علوم اللغة بصبغة وضعانية ليسلكوا بها سبيلا له أبعاد تداولية، يمثل فيها دور سياق الموقف ودور المتكلم شروطا أساسية في الدراسة اللغوية، يؤخذ فيها الواقع بعين الاعتبار لفهم معنى الرسالة، إذ كان يرى أن كل ظاهرة لغوية تحيل إما على شيء أو على وضعية في الواقع[5]. نجم عن هذه الأفكار نظريتان، نظرية الخطاب في السياق والمقام ونظرية الفعل الكلامي باعتباره فعلا action وهما نظريتان جاءتا لتجيبا عن سؤالين هما:

- ما هي وظيفة اللغة ؟
- كيف نفهم الكلام؟

---

[1] ينظر : Brigitte Nerlick et David Klark، ص 109

[2] مستشرق ألماني(1771-1876) وأستاذ جامعي له مؤلفات في النحو العربي ينظر :
Friedericke Spitzl-Dupic, Les deux grammaires de Johann Severin in Histoire épistémologie langage25/1,2003, p 130

[3] ينظر نفسه، ص 137

[4] ينظر Brigitte Nerlich et David Klark, la pragmatique avant Austin, p111

[5] ينظر Monique Vaneufille ,La théorie linguistique de Hermann Paul, cahier de L'ILSL n°25,2008,p169

ووظيفة اللغة عند ويجنر هي التأثير في الآخر وليس تمثيل الأفكار كما أنه يرى أن المستمع لا يفهم ما يقال إلا في سياق معرفي لغوي وسياق آخر غير لغوي، واللغة عنده ليست نظاما ثابتا من العلامات يستعمل لتمثيل الواقع وإنما هي نظام يتطور ويستوعب ويشكل جزءا من لغة الاستدلال يستند أساسا على التأويلات السياقية[1]، ولا شك أن هذه الأفكار تمثل رؤى تداولية لأن وحدة التحليل فيها هي الفعل الكلامي يؤخذ فيه بعين الاعتبار القصد والهدف الذي يتجه إليه.

3. هيرمان بولHermann Paul (1846 – 1921)

تميزت الدراسات اللغوية لهيرمان بول،هو الآخر،بأنها جاءت على خطى الوضعانية ولكن بأبعاد تداولية، من أهم سماتها الاعتماد على سياق الحال والمشاركين في عملية التخاطب، في محاولة جادة لربط المعنى الذي يحمله الخطاب بالواقع. وقد استطاع أن يوفق بين ما يتعلق بالتركيب وما يتعلق بالدلالة وما يتعلق بالتداولية أو يمكن القول بتعبير آخر أنه كان لديه تصور دلالي تداولي(pragmatico-sémantique) في الدراسة التركيبية . ويبدو البعد التداولي في اعتباره اللغة وسيلة خاصة بالتواصل بين أشخاص يجمعهم الزمان والتاريخ . وهو يرى أننا ننجز أفعالا بالكلام، وأن الفعل الكلامي هو إنتاج صوتي أو كتابي، وإنتاج لبنى تركيبية، كما أنه إنتاج للمعنى، والتواصل، عنده يخضع للمنفعة. والمعنى لا يفهم، بالضرورة بوسائل لغوية، فقد يفهم من خلال النظرة أو الإشارة أو المقام وغيرها.[2]

4. بول هان Paulhan, Fréderic (1856 – 1931)

تناول بول هان بالدراسة الأفعال التي يمكن للمتكلم أن ينجزها بالكلام فكتب سنة 1886 مقالا بعنوان "الكلام الداخلي والفكر" حلل فيه ما سماه "الفعل الكلامي" يرى فيه، مثله مثل غاردينر وويجنر، أن التكلم لا يقتصر على التعبير عن الأفكار، ويربط فيه بين الفعل الكلامي ورد فعل المستمع، إذ يعتقد أنه لا يمكن التأكد من فهم المستمع إلا من خلال رد فعله أو على الأقل محاولة رد الفعل . ومنه تبدو عملية التلفظ ذات دور عملي واجتماعي، فهي في ذات الوقت وسيلة تعبير عن الفكر ووسيلة فعل . وقد شرح ذلك في مقال سنة 1927 يوضح فيه الوظيفة المزدوجة للغة حلل فيه اللغة باعتبارها نظاما من العلامات وباعتبارها وسيلة للفعل

[1] ينظر Brigitte Nerlich et David.D Klark, la pragmatique avant Austin, p111

[2] ينظر Monique Vaneufille La théorie linguistique de Hermann Paul, ص 169/ 176

وأضاف إليهما وظيفة ثالثة هي الوظيفة الاقتراحية وهذه الوظائف الثلاث تتمثل فيها، حسب رأيه، كل الأدوار التي يمكن أن تؤديها اللغة في المجتمع، إذ تساهم اللغة باعتبارها علامات le) (langage –signe في توحيد الواقع الروحي أو النفسي للمجتمع، وتنشئ اللغة باعتبارها وسيلة) (elangage-moyenوضعيات وحقائق جديدة إذ تساهم في انجاز أفعال وفي تغيير الواقع، من ذلك، تغيير العلاقة بين المتكلم والمستمع. وتساهم، فضلا عن ذلك كله، في إنشاء فكر جديد، وهو الدور الذي تؤديه الوظيفة الشعرية إذ لا تمثل فيها العلامات واقعا في نظره وإنما تمثل ذريعةprétexte للابتكار وإذا كانت الوظيفة الرمزية تعمل على استقرار المجتمع فإن الوظيفة الشعرية تعمل على العكس من ذلك.[1]

5. غاردينر Alan.h Gardiner(1879 – 1963)

ميز غاردينر بين اللغة والخطاب تمييزا يشبه إلى حد ما تمييز دوسوسير بين اللغة والكلام. بيد أن دوسوسير يميز الكلام انطلاقا من اللغة، أما غاردينر فينطلق من الخطاب لوصف اللغة.

والخطاب، عنده، نشاط إنساني، غالبا ما يتسبب فيه حدث أو مثير خاص يتواصل من خلاله متكلم مع شخص آخر، مستعملا إشارات شفوية، تنتظم وفق نظام مشترك. أما اللغة فهي كم المعارف الذي يستعمل العلامات وفق نظام معين تتم به عملية التواصل. وعنده وحدة الخطاب هي الجملة ويعني بها ما عرف بعد ذلك بالملفوظ أما وحدة اللغة فهي الكلمة، لأن الجملة بناء نظري تجريدي له علاقة بالمظاهر التركيبية للغة. أما الملفوظ فهو جملة ينطقها شخص معين في ظروف خاصة [2] كما كان غاردينر ممن يرون بأن وظيفة اللغة لا تقتصر على تمثيل الفكر أو الواقع بل تتجاوز ذلك إلى التأثير على سلوك المستمع.[3] بل كان يرى أن هذا التأثير متبادل بينهما فالخطاب عنده إنتاج مشترك يستند إلى تفاعل ثابت بين المستمع والمتكلم.كما سبق مبكرا إلى اكتشاف الفرق بين "المحتوى القضوي" و"القوة المتضمنة في القول"، وذلك من خلال تمييزه بين الشكل والوظيفة، فالكلمة لا تؤدي إلى إنجاز فعل إلا من خلال استعمالها في فعل كلامي يكون القصد فيه محددا، هذا وقد لاحظ أن الفعل الكلامي

[1] ينظر Brigitte Nerlich et David.D Klark, la pragmatique avant Austin, p115.
[2] ينظر Jacques Moeshler, dictionnaire de la pragmatique, édition du seuil, 1994, p 29,30
[3] ينظر M.Bracops, introduction à la pragamatique, p 46

يمكن أداؤه بطرائق مختلفة، فنقول مثلا : إنها تمطر . إنها تمطر؟ إنها تمطر ! وهكذا يكون قد ميز بين المحتوى القضوي والقوة المتضمنة في القول وهو أمر لم يصل إليه البحث التداولي إلا فيما بعد بزمن[1].وترى أوركيوني أن غاردينر عرض في ثلاثينيات القرن الماضي "برنامجا كاملا للتداولية التفاعلية يقف أمام التصور التعبيري، يؤكد فيه أن الخطاب في أصله نشاط اجتماعي، يفترض في كل مستوياته تفاعلا متبادلا بين المتكلم والمستمع، ينبغي وضعه في إطاره الطبيعي المتمثل في التواصل العادي من الحياة اليومية، وهو ذو جوهر تحاوري، تعاوني وتعاقدي"[2].

وتؤكد، في كتاب آخر أن غاردينر كان ممن يرون بأن "اللغة ليست فقط مرآة للفكر ولكنها، أيضا، وسيلة للتأثير على سلوك الآخرين وأن الأفعال الكلامية ينبغي وضعها في إطارها الأصلي إطار الحياة اليومية وأن الخطاب في حقيقته ذو طابع تعاوني، يفترض في كل أحواله تفاعلا متبادلا بين المتكلم والمستمع".[3] هذا وقد تناول غاردينر مفهوم القصد وهو يدرس المكونات الأساسية للجملة (المسند والمسند إليه) واعتبر أن المسند حكم مقصود من قبل المتكلم على المسند إليه(أي يقصد به الإخبار) يمكن من خلاله بحث صدق هذا الحكم أو كذبه، كما تعرض إلى مفهوم القصد عند كلامه عن الهدف الذي لأجله تم التلفظ بالجملة والذي يظهر ابتداء من نوع الجملة المختارة. كما أنه تعرض للفعل الناتج عن القول وهو يعدد الآثار التي يمكن أن تنجم عن التلفظ بجملة ما، فالجملة الإخبارية، مثلا، تكون للإقناع أو للتفنيد أو لتأكيد معلومة سابقة أو للتضليل أحيانا[4]

6. مالينوفسكي Malinowski(1884-1942)

يدافع بقوة عن فكرة الكلام باعتباره فعلا langage-action إذ يمكن للملفوظات أن تنجز أفعالا خاصة. ويبين مالينوفسكي ذلك انطلاقا من تجربة خاضها في غينيا الجديدة، في عشرينيات القرن الماضي، بأن الكلام يتم نسجه بطريقة أو بأخرى في الأنشطة غير الشفوية non verbales وأنه يسمح بإنجاز مهام مختلفة يمكن أن ننجزها جماعيا على امتداد الحياة

[1] ينظر Brigitte Nerlick et Clarck David La pragmatique avant Austin,p114

[2] Catherine Kerbrat-Orecchioni, Les interactions verbales, Armand Colin/Masson,3ème edit,1998, tome1,p 56

[3] Catherine kerbrat-Orecchioni, Les actes de langage dans le discours, p7

[4] ينظر j.Moshler, dictionnaire de la pragmatique,p32-34

اليومية وإذا أردنا أن نختصر قلنا إن الوظيفة الأساسية للغة، عنده، ليس تمثيل الفكر ولكن اللغة هي وسيلة للفعل ويجب ملاحظتها في مقاماتها en situation [1].

7. فيتقنشتاين Ludwing Wittgenstein 1889 – 1951

يرى فيتغنشتاين أن "تكلم لغة ما هو جزء من نشاطactivité أو جزء من نمط حياة".[2]وقد استبدل نموذج"التعبيرية" بنموذج "التواصلية"، ويركز على أهمية الاستعمال. وهو يؤكد هذا المعنى من خلال مجموعة من التساؤلات كقوله، مثلا " ما الذي يعطي للعلامات حياتها؟ إنها إنما تحيى في الاستعمال. هل للعلامات نفس خاص بها؟ أم أن الاستعمال هو من يهبها ذلك النفس؟ والتركيز على الاستعمال، عند فيتغنشتاين، كما ترى أرمينغو Armengaud، لم يعد يقتصر على استعمال الكلمة في جملة بل يتجاوزه إلى استعمال الجمل في مواقف فعلية ملموسة. حيث تأخذ المرسلات معناها وقوتها في وحدات تتجاوز الجمل، وحدات كبرى غير مفصولة عن الموقف الذي استعملت فيه. يظهر ذلك، مثلا، في قوله : " سل نفسك في أي وضعية ولأي غرض نقول هذا؟ ما هو السلوك الذي يصاحب هذه الكلمات؟..." وذلك في التركيز على تأثير المشاركين بعضهم في بعض. ويضيف : "لا أقول بأننا من دون اللغة لا يفهم بعضنا بعضا ولكن أقول: إننا بدون اللغة لا يمكن أن يؤثر بعضنا في بعض بطريقة أو بأخرى"[3]و الذي يظهر من هذه التساؤلات أنها تركز كما أسلفنا على الاستعمال، ومنه على الواقع الفعلي الذي تستعمل فيه اللغة وبذلك تظهر الأهمية البالغة التي يوليها فيتغنشتاين للمقام، ولما يصاحب الكلمات من ملامح تظهر على الوجه أو إشارات تتزامن مع القول، ثم إنه فضلا عن ذلك يشير إلى قضية التفاعل بين المشاركين وتأثير بعضهم في بعض، هذه القضية التي ألفت فيها كتب فيما بعد، نذكر من بينها كتاب "les interactions verbales " لأوركيوني.

8. بيرس Peirce 1839 – 1914

يعد بيرس أحد السابقين المميزين إلى الفكر التداولي وأحد الأقطاب المؤثرين الذين تميزوا بتصور حديث للسانيات، خاصة منها ما يتعلق بنظرية التلفظ، يبدو ذلك جليا من خلال من تأثر به من اللغويين الذين ظهرت على أيديهم التداولية باعتبارها توجها جديدا في الدراسات

[1] ينظر Catherine kerbrat-Orecchioni, Les actes de langage dans le discours, p 7

[2] Ludwing Wittgenstein,philosophical investigations, transl. G.E.M.Anscombre,Basil Blackwell,Oxford , UK , 1986 , §23

[3] ينظر Françoise Armengaud, la pragmatique, p 23,24

اللغوية. وفي إحدى المخطوطات التي تحمل عنوان "تصنيف العلوم"، يقسم بيرس العلوم إلى ثلاثة أقسام:

1- الرياضيات وتعنى بدراسة البناءات النموذجية أو الفكرية التي لا يرجع فيها إلى الواقع

2- العلوم التجريبية أو دراسة الظواهر بغرض تحديد أشكالها مقارنة بما تمت دراسته في الرياضيات، وسماها فيما بعد الظاهراتية la phénoménologie

3- التداولية (pragmatics) ويعني بها دراسة السلوك الذي ينبغي أن ننتهجه في ضوء حقائق التجربة. والتداولية وفق هذا الوصف أمر عملي لأن موضوعها هو ماذا نفعل وكيف نفعله؟what to do and how to do it وهو تساؤل يشبه إلى حد ما سؤال أوستين(Austin) how to do things with words?. بيد أن بيرس وإن كان قد سبق إلى مثل هذه الأفكار فإن موضوعه لم يكن يخص اللغة وحدها[1]. ولكن هذا لا يعني أن الدراسة اللغوية لم تستفد أو تتأثر بما جاء به، بل بالعكس من ذلك، إذ من خلاله فهم الكلام من منظور إمكانية التواصل وصار المعنى يتوقف على الاستعمال. وترى أرمينغو أننا ندين لبيرس في التحليل اللغوي بمفهومين هامين يتعلقان بتحليل العلامات بصفة عامة والتحليل التداولي بصفة خاصة هما:"التمييز بين العبارة النموذج واستعمال هذه العبارة وتمييزه بين العلامة الإشارية signe- index والعلامة الرمز(signe-symbole) والعلامة الأيقونة signe-icone "[2]. وعموما فالتداولية عنده تعنى بكل ما يتعلق بظروف استعمال العلامة وتذكر أوركيوني أن معنى الملفوظ عنده يتوقف على الآثار التي يمكن أن ينتجها[3]

9. إدوارد سابير Edward Sapir 1884 - 1939

في الولايات المتحدة، نجد سابير من بين اللسانيين القلائل المحسوبين على البنيوية الذين كانت لديهم لفتات تداولية، ظهرت بوادرها في مؤتمر لاهاي 1928، من خلا ل تردده تجاه مبدأ المحايثة الذي أخذ يلقي بظلاله في ذلك الوقت، ليقف موقفا واضحا يعلن عنه سنة 1929 بصراحة، حين نادى آملا أن يتنبه اللسانيون شيئا فشيئا وبوضوح إلى أهمية موضوعهم لأجل العلم عموما، وأن لا ينغلقوا في تقليد مهدد بالتداعي إذا لم يتم إنعاشه بجرعات تتجاوز المظهر

[1] Joelle Réthoré, La pragmatique linguistique de Peirce,études littéraires,vol 23, n°3, 1989 p 52

[2] Françoise armengaud, la pragmatique, p17

[3] ينظر C.K.Orecchioni, les actes de langage, p8

التقني البحت للبحث اللساني(...) وأن عليهم أن يأخذوا بعين الاعتبار كثيرا من المسائل الاثنولوجية والاجتماعية والنفسية التي أخذت تغزو ميدان اللغة[1]

خلاصة :

ليس القصد مما ذكر آنفا تقصي أخبار كل من كانت لديهم لفتات تداولية وإنما بيان أن التداولية لم تظهر إلى الوجود فجأة وإنما مهد لها مر السنين وجهود المجتهدين من الباحثين عن المعاني ثم إن ما جمعناه يبين بعضا من الجوانب التي يلتقي فيها هؤلاء الباحثون من غير اتفاق مسبق، هذا من جهة، كما يبين بعضا من المشارب التي اتجهت توجها تداوليا ولو بجزء من الأجزاء، مما يجعل التداولية قريبة من بعض الميادين التي تأثرت بها أو أثرت فيها.

حاولنا فيما مضى أن نتلمس المناحي التداولية عند بعض الباحثين قبل أن تظهر التداولية باعتبارها علما . ويمكن أن نلخص ما سبق من أفكار فيما يلي :

1- التمييز بين اللغة باعتبارها وسيلة تواصل والكلام باعتباره فعل تواصل وتمثيل ودلالة، كما هو الشأن عند فاتير وبنهاردي. واعتبار الكلام فعلا تواصليا يندرج بالتأكيد ضمن تعبير أوستين how to do things with words ولا يكون بعد الفعل إلا التأثير في الواقع أو في الغير.

2- اعتبار سياق الحال ودور المتكلم شروطا أساسية في الدراسة اللغوية التي ينبغي أن يؤخذ فيها الواقع بعين الاعتبار لفهم معنى الرسالة، كما هو الشأن عند ويجنر.

3- و ظيفة اللغة هي التأثير على الآخر وليس تمثيل الأفكار، كما هو واضح من قول فاتير وويجنر وبول هان وغيرهم... وأن ما يقال لا يفهم إلا من خلال سياق لغوي وسياق آخر غير لغوي.

4- ينجز المتكلم بكلامه أفعالا وأن الفعل الكلامي هو في الوقت ذاته إنتاج صوتي أو كتابي وإنتاج للبنى التركيبية وإنتاج للمعنى، له علاقة بعالم الخبرات والواقع غير اللغوي كما هو واضح عند بول هان وهيرمان بول.

5- الربط بين الفعل الكلامي ورد فعل المستمع الذي يؤكد فهم المستمع أو يظهر ما يبدو لديه من غبش أو سوء فهم، كما يبدو عند بول هان .

[1] ينظر C.K.Orecchioni, les interactions verbales, p57

6- التمييز بين المحتوى القضوي والقوة المتضمنة في القول كما هو الشأن عند غاردينر.

7- التركيز على أهمية الاستعمال في وضعيات فعلية ملموسة. حيث تكتسب المرسلات معناها وقوتها في وحدات تتجاوز الجمل وحدات كبرى غير مفصولة عن الموقف الذي استعملت فيه، كما يبدو من رأي فيتغنشتاين وغيره.

1- أخذ الأطراف المشاركة في العملية التلفظية بعين الاعتبار وتحديد أحوالها ومواقفها.

2- اهتمام بعضهم بالبعد التفاعلي بين الأطراف المشاركة.

3- الإشارة إلى أن الكلام "فعل قصدي" كما يبدو من تحليل غاردينر.

و هي أفكار تعد في مجملها من صميم البحث التداولي الذي نأى بالدرس اللغوي عن البحث التجريدي الذي ما فتئ يدور حول مستويات التركيب المختلفة الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية، وأخرجه إلى عالم الواقع والاستعمال آخذا بعين الاعتبار أغراض ومقاصد المتكلمين ومدى تأثرهم بالكلام وتفاعلهم معه، مما ينجم عنه تأثير في الواقع وتغيير له.

وقد يبدو هذا التلخيص تحميلا لأقوال هؤلاء الأعلام ما لا تحتمل. ونقول أن مرد ذلك إلى كوننا سردنا ها مجتمعة حتى أوهمت من يقرأها بهذه الفكرة، أما في الواقع فهي أفكار تناولها هؤلاء الأعلام هنا وهناك في هذا العالم الفسيح وفي أزمنة مختلفة أو متباعدة أحيانا وإنما كانت مزية اللاحق الجمع والتنظيم والإضافة لتصل أن تكون نظرية.

ثانيا: تعريف التداولية

1- تعريف التداولية لغة

التداولية : من الفعل داول. "وداول الشيء: جعله متداولا"[1]. وتداولت الأيدي الشيء "أخذته هذه مرة وهذه مرة".[2] قال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ آل عمران: 140 قال الصاوي: "المداولة نقل الشيء من واحد لآخر. والمعنى إنما جعلنا الأيام دولا بين الناس يوما للكافرين ويوما للمسلمين".[3] و"التداول في الأصل تفاعل من دال، ويكون ذلك في الأشياء والكلام، يقال:

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق، ط 4، 2004، مادة " دول" ص 304

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة " دول" ، ص 1456

[3] أحمد الصاوي، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، ج 1، دار الفكر، 1977، ص 181

كلام مداول، ثم استعملوا داولت الشيء مجازا، إذا جعلت غيرك يتداولونه".[1] ومنه فإن المعنى اللغوي يحوم حول الانتقال والدوران ثم تأتي الصيغة لتضفي عليه معنى التفاعل وقد خلص طه عبد الرحمن من هذه المعاني إلى معنى التواصل والتفاعل ووصل القول بالفعل، فيقول: "فيكون التداول جامعا بين معنيين اثنين هما: التواصل والتفاعل؛ فمقتضى التداول إذن أن يكون القول موصولا بالفعل".[2] وذلك ينسجم تماما مع المعنى الاصطلاحي.

والتداولية ترجمة للمصطلح الإغريقي براجماتيكوس. جاء في قاموس علوم اللغة dict. des sciences du langage"أن مصطلح براجماتيك (pragmatique) يعود إلى الإغريقية (pragmatikos) أي ما يتعلق بالحركة، من (pragma) التي تعني حركة"[3] .و تدور معانيه، حول الفعل والإنجاز وكيفية التصرف وكذا ما ينجم عن الفعل، ويفهم منه بعض الباحثين ما يفهم من كلمة praxis التي تعني تغيير الواقع والنفس إذ يتعلق بقضايا الحياة والعالم المادي في مقابل ما هو معرفة نظرية بعيدة عن التطبيق الفعلي.[4] ويقترن بمصطلح pragmatique في اللغة الفرنسية معنيان :"محسوس" و" ملائم للحقيقة" أما في اللغة الإنجليزية فهو يشير في الغالب إلى ماله علاقة بالأعمال والوقائع الحقيقية [5].

2- تعريف التداولية اصطلاحا

اختلف الدارسون في تعريف التداولية وتحديد مجالها. فمنهم من وسع مجالها، ومنهم من ضيقه، ومنهم من كان بين المنزلتين .

فأما الذين وسعوا مجالها فيرون أن دور التداولية هو شرح الاستعمالات اللغوية وذلك بالعودة بها إلى شروط تحققها في الواقع، وهؤلاء لم يدخروا وسعا في الاستعانة بكل ما يمكن أن يساعد في تحقيق هذا الغرض، فهم يستعينون، مثلا بمعطيات علم الاجتماع وعلم النفس وغيرها من العلوم . [6]

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، 1984، ج4، ص 100

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، د س، ص 244

[3] Frank Neveu , Dictionnaire des sciences du langage,Armand Colin, Paris,2ème édition,2011,p 286.

[4]- ينظر Elfie POULAIN, Approche pragmatique de la littérature, L'Harmattan, Paris, 2006, p 19 et Martine BRACOPS, Introduction à la pragmatique, p 13

[5]ينظر فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان،ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع،سوريا، ط1، 2007، ص 14

[6]ينظر François Latraverse , La pragmatique , éd. Pierre Mardaga , Bruxelles,Belgique, 1987, p 23

وأما الذين ضيقوا مجالها، فيرى بعضهم أن موضوع الدراسة التداولية يتعلق بالجمل الحاوية على الإشاريات، والتي يحتاج في معرفتها إلى سياقاتها الاستعمالية، ويرى بعضهم أن يضاف إلى ذلك دراسة أفعال الكلام.[1]

وفيما يلي نحاول استعراض بعض التعاريف ثم مناقشتها واستخلاص أهم المفاهيم التي يدور حولها البحث التداولي.

2-1- تعريف شارل موريس 1901- 1979 .

يرى موريس بأن "التداولية هي ذلك الجزء من السيميوطيقا الذي يتناول،في الأصل، استعمالات العلامات وآثارها في السلوك الذي تظهر فيه".[2]أو هي بتعبير آخر "ذلك الجزء من السيميوطيقا الذي يتناول العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات".[3] وإذا أردنا أن نعلق على هذا التعريف قلنا إن هذا الجزء المشار إليه لا يعنى بالعلامات فقط من حيث هي علامات على أشياء كما كان شائعا من قبل في الدراسات اللسانية التي كانت تركز على مبدأ المحايثة ولا تتعداه وترفض ما تعتبره خارجا عن اللغة وإنما تتعداه إلى آثارها في الواقع. ثم إن لفظ العلامات جاء مطلقا من دون تحديد فيفهم منه أنه لا يقتصر على العلامات اللغوية و إنما العلامات كيفما كانت لغوية وغير لغوية. فضلا عن أن ذكر مستعملي العلامات جاء مطلقا هو الآخر مما يوسع مفهومه، فقد يكونون بشرا أو حيوانات أو آلات إذ لم يحدد التعريف مستعملي العلامات ومنه يبدو هذا التعريف واسعا وهو أمر مفهوم، لأن موريس ينطلق فيه من خلفيته المتأثرة ببيرس . لكن هذا لا يمنعنا من استخلاص إشارته إلى الآثار الناجمة عن استعمال العلامات مما نفهم منه إشارة إلى التفاعل التواصلي في واقع الحياة.[4]

2-2 - تعريف أوريكيوني.

ترى أوركيوني أنه "يمكن تعريف التداولية بأنها دراسة الكلام أثناء الفعل".[5] وهو تعريف جد عام، كما هو واضح من كلام أوركيوني نفسها، إذ يفتح الباب واسعا للفهوم المختلفة، فقد يفهم من عبارة "الكلام أثناء الفعل :

---

[1] ينظر François Latraverse , La pragmatique ص 26 ، 27

[2] Elfie Poulain , Approche pragmatique, p7

[3] Martine Bracops, introduction à la pragmatique,p13

[4] ينظر M. Bracops, introduction à la pragmatique, p 13, et Elfie Poulain, Approche pragmatique , p8

[5] C.K.Orecchioni, Les actes de langage,Armand Colin,Paris, 2008,p 1

أ- الكلام في سياقه الحالي والمتحقق من خلال فعل تلفظي خاص، وفي هذه الحال يتم التركيز على المشيرات المقامية أو ما يعبر عن القضايا الذاتية في الملفوظ، والتي يتطلب تصورها العودة إلى الموقف الكلامي

ب-و قد يفهم منها تناول الكلام باعتباره وسيلة تأثير في السياق التخاطبي ومن ثم يتم به إنجاز مجموعة من الأفعال الخاصة .

و مع ذلك فإن تعريف أوركيوني يضيق ما وسعه موريس إذ يخصص الدراسة التداولية باللغة أثناء الفعل وفي ذلك إشارة إلى أمور، منها:

- أن التركيز يكون على العلامات اللغوية.
- أن هذا الدراسة تأخذ بعين الاعتبار الموقف في الواقع لا في عالم الافتراض.
- أن الفعل لا بد أن يكون من ورائه أثر ولا بد للفعل من رد فعل كما هو معروف مما يشير إلى قضية التفاعل من جهة وإلى قضية التأثير في الواقع وتغييره .

2-3 - تعريف مانغينو.

يقول مانغينو"إن التداولية التي تدرس نجاعة الخطاب في سياقه الاستعمالي، تتدرج ضمن تفكير ضارب في القدم، قريب في ذات الوقت من المنطق ومن البلاغة. حيث يبحث الأول في شروط الملفوظ الصادق أو ظروفه من خلال تحليل القضية. بينما يضرب الثاني صفحا عن مسألة الصدقية ليتناول اللغة باعتبارها خطابا منتجا للآثار وقوة للتدخل في الواقع".[1] وفي ذلك إشارة إلى ما ورثته التداولية من القضايا التي لها علاقة بالمنطق ومن تلك التي لها علاقة بالبلاغة، ويركز هذا التحليل على مجموعة من القضايا، منها: نجاعة الخطاب، ونفهم منه الشروط التي ينبغي توافرها حتى يؤدي الخطاب الغرض المقصود منه، مشيرا إلى المحتوى الذي يحمله وعلاقته بالموقف الخطابي هذا من جهة ويشير إلى وظيفة من وظائف اللغة، كانت قد أقصيت من قبل وهي أثر الخطاب وأهمية الفعل الكلامي في تغيير الواقع، وهو تعريف يعززه مجموعة من التعاريف الأخرى منها ما ذكرناه آنفا عن أوريكيوني كما يعززه تعريف فرانسوا ريكاناتي وتعريف فرانسيس جاك الذين نورد تعرفيهما فيما يلي:

[1] Dominique Maingueneau, Pragmatique pour le discours littréraire, Paris, Ed Dunod p 1

2-4- فرانسوا ريكاناتي:

يرى ريكاناتي أن "التداولية تدرس اللغة من منظور خارجي، نوعا ما، إذ هي لا تدرس اللغة في حد ذاتها، وإنما تدرس استعمالها".[1]

2-5 - فرانسيس جاك:

يرى فرانسيس جاك أن "التداولية تتناول اللغة باعتبارها ظاهرة خطابية تواصلية واجتماعية في آن واحد".[2]

ويبدو لي أن من أشمل تعاريف التداولية ما ورد في قاموس اللسانيات لjean Dubois، حيث أشار إلى كل القضايا الواردة في التعاريف السابقة وأضاف إليها، إذ يقول "يجمع مصطلح التداولية توجهات مختلفة جدا، إذ تعلق الأمر في الأصل بخصائص الاستعمال اللغوي (دوافع المتخاطبين النفسية وردود أفعالهم، أنماط الخطاب ذات الطابع الاجتماعي socialisé وكذا موضوع الخطاب أو غرضه..الخ.) في مقابل المظهر التركيبي والدلالي. ثم توسع هذا العلم بدراسة الأفعال الكلامية والإنجازية ليتناول أنماط التقرير assertion والتلفظ والخطاب ليشمل بعد ذلك شروط الصدق والتحليل الحواري أو المحادثي"[3]، ثم جاء بعده تعريف قاموس علوم اللغة ليذكر أهم الميادين التي يمثل مجال التداولية ملتقى لها فيقول " والتداولية ميدان من ميادين اللغة التي يمكن القول إنها تمثل ملتقى لمجموعة من العلوم، حيث تلتقي فيه لسانيات التلفظ واللسانيات الاجتماعية والنفسية وعلم دلالة النص والسيميائيات والتحليل المحادثي وعلوم الاتصال والعلوم المعرفية"[4]. وهذان التعريفان يشيران إلى المساحة الواسعة التي يغطيها هذا العلم والمجالات المختلفة التي يتصل بها بسبب أو بآخر، مما كان سببا في اختلاف وتنوع التعاريف التي حاولت تحديد مجال التداولية إذ كانت تصدر في الغالب معبرة عن خلفيات أصحابها أو كيفيات استفادتهم من هذا التيار الجارف . وهم على درجات كما ترى أرمينعو : مناطقة فلاسفة أمثال فريجةFrege ،وروسلRussell وكارناب Carnap وبار هلال Bar-Hillel وكوين Quine، الذين تناولوا المستوى التداولي، أي أخذوا بعين الاعتبار المتخاطبين والسياق، باعتبارها قضايا ينبغي التحكم فيها، ومنهم طائفة ظهرت لديها أفكار قريبة من التداولية وهم

[1] François Récanati, Les énooncés Performatifs, Les editions de Minuit, 1979, p 15
[2] M.Bracops, introduction à la pragmatique, p13
[3] Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, p 375
[4] Frank Neveu, dictionnaire des sciences du langage, p 286

أولئك الذين عنوا بآثار الخطاب على المتخاطبين، من علماء الاجتماع والنفس والبلاغة ومن مستعملي قضايا التواصل ولسانيي تحليل الخطاب من أمثال ديكروDucrot وبيرلمان Perlman وكربرات Kerbrat وبورديو Bourdieu وغيرهم ممن كان قريبا جدا من منابع التداولية، يضاف إلى هؤلاء طائفة ثالثة من المنظرين اتجهت إلى ربط دلالة الكلمة أو الجملة بالاستعمال أمثال فيتقنشتاين Wittgenstein وسترا وسن Strawson وأولئك الذين اتخذوا من اللغة ميدانا خصيبا للبحث الدقيق أمثال أوستينAustin وسيرل Searle أو أولئك الذين يرون في التداولية تلك الوسيلة الناجعة لتجديد فكر فلسفة التواصل المتعالية أمثال هابيرماس Habermas وأبلApel ومنهم من اتجه إلى العناية بالعلاقة التخاطبية أمثال فرانسيس جاك Francis Jacques.[1]

فالأمر إذن يتعلق بحركة تخترق ميادين مختلفة تجعل من التداولية حلقة وصل هامة بينها ولكنها في ذات الوقت تزيد من حيرة الباحثين في تحديد هذا العلم وتوصيفه وأمام هذه الحيرة يقول مسعود صحراوي: "إن أقرب حقل معرفي إلى التداولية في منظورنا هو "اللسانيات". وإذا كان الأمر كذلك، فإنه من المشروع البحث في صلة هذا العلم التواصلي الجديد باللسانيات وبغير اللسانيات من الحقول المعرفية الأخرى التي يشترك معها في بعض الأسس المعرفية، نظرية كانت أو إجرائية، وذلك قبل وضع تعريف للتداولية أو تحديد مفهومها. ومن ثم نرى أنه من الواجب التساؤل عن المعيار الذي يكون أساسا في تحديد مفهوم "التداولية". فعلى أي معيار نحدد هذا المفهوم؟ هل نحدده بناء على معيار البنية اللغوية وحدها؟ إن هذا الصنيع يجعلها مساوية للسانيات البنيوية فلا يكون أي فرق بينهما، وليس هذا ما تقوله البحوث التداولية. هل نحدده على معيار الاستعمال اللغوي وحده؟ إن تحديده على هذا الضابط إقرار بأن لا صلة تذكر بينه وبين البنية اللغوية وهو ما يخالف أيضا النتائج التي انتهت إليها آخر الأبحاث التداولية. هل نحدده بناء على تعالق البنية اللغوية بمجال استعمالها ؟ إن هذا الصنيع يبدو مبررا ولكنه إذا ذكر من دون تفصيل قد يغفل بعض الصلات الرابطة بين العلوم المتشابكة والمتكاملة مفاهيميا، خاصة مجالات الفلسفة والتداوليات اللغوية وعلم النفس المعرفي وعلوم الاتصال"[2]. وفي محاولة للجمع بين الآراء المختلفة، يقول مسعود صحراوي :" وعلى الرغم من

[1] ينظر Françoise Armengaud, La pragmatique , p 4

[2] مسعود صحراوي التداولية عند العلماء العرب، ص 24، 25

اختلاف وجهات النظر بين الدارسين حول التداولية، وتساؤلاتهم عن القيمة العلمية للبحوث التداولية وتشكيكهم في جدواها فإن معظمهم يقر بأن قضية التداولية هي إيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي، وتصير التداولية، من ثم جديرة بأن تعرف بأنها علم استعمال اللغة، وقد نقول في تعريفها: بأنها نسق معرفي استدلالي عام يعالج الملفوظات ضمن سياقاتها التلفظية والخطابات ضمن أحوالها التخاطبية" [1].

ونستفيد مما أوردناه عن أرمينغو وصحراوي وتعريفي قاموس اللسانيات وقاموس علوم اللغة أن الأمر يتعلق بروابط وثيقة بين مجالات متعددة، وشبكة تتكامل فيها هذه العلوم حتى يتم شرح عملية التواصل على أكمل وجه بحيث يمكن الوصول إلى المقاصد المرادة، وبيان عمليات التفاعل والتأثير، باعتبارها ثمرة هذه الجهود مجتمعة، بين المشتركين في العملية التواصلية. وذلك كله يدعونا إلى التعريج على بعض الصلات أو الخلفيات الفكرية التي ساهمت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في بناء أو توسيع المجال التداولي وجعله ملتقى لمجالات مختلفة ومتنوعة.

ثالثا: التداولية ملتقى تتضايف فيه مجموعة من العلوم

تمهيد

رأينا فيما سبق أن الأفكار التداولية لم تزل مبثوثة هنا وهناك يتناولها الباحثون على اختلاف ميادينهم منذ زمن، وفي أنحاء مختلفة من المعمورة. ولم يكن يقتصر تناولها على الباحثين اللغويين فقط وإنما خرجت من أفكار الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس، واللسانيين، وكل من اتخذ من الدراسة اللغوية ميدانا ينفذ منه إلى عالمه، جمعها المجال الفسيح للتداولية وجعل منها روافد تساهم في توسيع مساحته وربما توسل بها إلى غيرها. وفيما يلي نحاول الإشارة إلى بعض الصلات التي تربط التداولية بغيرها من العلوم.

1- علاقة التداولية بعلم النفس وعلم الاجتماع

يلاحظ أن التلفظ ذو طبيعة انعكاسية ارتدادية يظهر من خلال ما يبدو من ردود أفعال يبديها المشاركون في العملية التواصلية إذ يتحرى المتكلم بداية ما يقوله آخذا بعين الاعتبار مجموعة من المعطيات التي تتعلق به وبمن يخاطبه، أما المستمع فينطلق في الغالب متأثرا بما

[1] مسعود صحراوي التداولية عند العلماء العرب ، ص 25

سمع سلبا أو إيجابا ليعود الأمر مرة ثانية إلى المتكلم الأول وهكذا دواليك وهو أمر يندرج ضمن إطار واسع يسمى التفاعل(l'interaction) ،ومن هذا المنظور الذي يتناول سلوك المشاركين تلتحق التداولية بالمستويين النفسي أو الاجتماعي، كما يبدو عند فرانسوا ريكاناتي François Récanati، الذي يرى أن التداولية لا تدرس اللغة في حد ذاتها وإنما تدرس استعمالاتها.وهي بدراستها لسلوك المشاركين "تكون أقرب إلى علم النفس أو علم الاجتماع منها إلى المنطق أو اللسانيات"[1].وترى أوركيوني أنه "إذا تم تجاوز مفهوم الشكلية في الملفوظات، لتوضع في سياقها التواصلي، فإن تحليلها ينتهي، حتما، إلى اعتبارات نفسية واجتماعية"[2] .

وقد تمت الاستفادة، في هذا الصدد بالنتائج التي توصلت إليها مدرسة بالو آلتو Palo Alto التي تناولت أهمية الإطار الاجتماعي وأثره على سلوك الفرد، الذي يظهر، حتما، من خلال طريقة تواصله مع الآخرين، وقد ميزت هذه المدرسة بين مستويين في كل عملية تواصل: مستوى المحتوى ومستوى العلاقة، إذ كل تواصل ينطلق من محتوى ليربط علاقة [3]"والتواصل حسب هذه المدرسة هو إنشاء علاقة والمحافظة عليها، من خلال تبادل المعلومات، والعلاقة هي التي تحدد المحتوى وسلوك المشاركين في العملية التواصلية" [4]. وقد سمحت الدراسات في هذه المدرسة بالانتقال من التواصل إلى التفاعل، والتحول من التصور الخطي للتواصل إلى التصور الدائري ؛ فهم يرون بأن تصرفات المشاركين في التواصل تندرج ضمن إطار معقد من الأفعال وردود الأفعال، التي تتجه إما إلى التصعيد أو إلى التهدئة، إذ إن مبدأ المسار الدائري للتواصل يفترض أن نفس السلوك قد يكون مثيرا للمشارك أو جوابا عن سلوك سابق له [5]. وقد ازدادت صلة التداولية بعلم النفس توثقا مع أبحاث سبربر وولسون وتناولهم لقضايا التأويل ووسائله وعندما يتكلمون عن عمليات الاستدلال والتفاعل بين المشاركين في عملية التواصل وحينما يعتبرون السياق بناء نفسيا يتكون من الفرضيات التي يكونها المستمع عن العالم الخارجي، إذ إن هذه الفرضيات هي التي تساهم في تأويل الملفوظات وليس حالات الأشياء في الواقع، والسياق بذلك لا يتكون من معلوماتنا عن المحيط فقط، وإنما هو عبارة عن توقعات،

[1] Récanati, les énoncés performatifs, p15
[2] C.K.Orecchioni, Les interactions verbales, p 48
[3] – ينظر Véronique Traverso, L'analyse des conversations, Armand Colin, Paris, 2007, p8 et C.K Orecchioni, les interactions verbales, p 58
[4] Philippe Verhaegen, Signe et communication, edition de Boeck, Bruxelles,1ère éditon, 2010, p 98
[5] ينظر Dominique Picard, de la communication à l'interaction, in communication et langages ;N°93,1992,p72

وفرضيات علمية، ومعتقدات دينية، وذكريات، وأحكام ثقافية مسبقة، وافتراضات أو تصورات عن حالة المتكلم[1] .

2- التداولية والمقاربة الاثنواجتماعية

يرى هايمس Hymes " أن الكلام مسار processus تواصلي ينبغي دراسته في سياق اجتماعي بطريقة الاثنوغرافيين(...) ذلك أن المجموعة (communauté) اللغوية لا تحدد من خلال الكفاءة اللغوية المثالية وإنما من خلال الكفاءة التواصلية التي تجمع بين المنابع الكلامية الشفوية (verbales) لهذه المجموعة وقواعد التفاعل والتواصل لديها"[2]، وقد وضع هايمس نموذجا للتواصل من ثمانية عناصر (speaking model)، نوردها فيما يلي:

- سياق الحال ويتضمن الإطار الزماني والمكاني للتواصل والمشهد (la scène) ويقصد به نوع اللقاء (لقاء مصالح، لقاء أخوي ...الخ) .

- المشاركون، ويعني بهم : المتخاطبين وكل الحاضرين في اللقاء، الذين يؤثرون في جريان عملية التواصل.

- الغايات : وتتضمن الأهداف والمقاصد المراد تحقيقها من التواصل.

- الأفعال : وتجمع بين محتوى الخطاب وشكله .

- النغمة باعتبارها عنصرا في التمييز بين الأفعال الكلامية المختلفة .

- الوسائل ويعني بها : القنوات المختلفة (الإنشاد، مثلا) والأشكال ويعني بها اللغة المختارة أو الشفرة المختارة .

- المعايير وتتعلق بمعايير التفاعل (الانتباه، مثلا، أو مقاطعة المتكلم الخ...) وكذا معايير التأويل التي تعود إلى العرف المستعمل، فقول بعضهم: كيف حالك ؟، مثلا، قد لا يقصد به الاطمئنان على صحته، كونها عبارة روتينية، يفتتح بها التخاطب.

- النوع، أي نوع الخطاب (شعر، محاضرة، رسالة الخ...) [3]

---

[1] ينظر Dan sperber et Deirdre Wilson, la pertinence,les éditions de minuit,Paris, 1989, p 31

[2] C.K.Orecchioni , les interactions verbales, p 59

[3] ينظر Dominique Picard , de la communication à l'interaction, p 75, 76

وليس هايمس وحده من نحا هذا النحو، فقد انتهج هذا النهج كل من "غامبرز وغوفمان وغيرهم، وأرسوا بذلك أسس علم جديد يسمى اثنوغرافية التواصل (Ethnographie de la communication)، يهدف إلى وصف الاستعمال اللغوي في الحياة الاجتماعية".[1] ومن أهم مميزات هذا التيار ما يلي:

- يولي اهتماما كبيرا للكفاءة التواصلية .
- يولي أهمية كبرى للسياق الفيزيائي والسوسيوثقافي الذي يجري فيه التفاعل.
- حقل البحث لا يقتصر على تحليل التواصلات الشفوية اليومية بل يتعداها إلى التواصلات المؤسساتية institutionnel والجماعيةcérémoniale ومختلف أشكال الإنتاج الجمالي للغة وغير ذلك .
- يعنى بما يمكن أن يتأثر به النظام الترميزي لمجموعة ما بحكم تواجدها ضمن مجموعة أكبر .
- يولي اهتماما بالاستعمالات الناجمة عن طريقة التفكير التي تختلف من فئة إلى أخرى ومن عرق إلى آخر.
- اعتماد طريقة استدلالية وتجريبية وطبيعية: يمكن من خلالها ملاحظة الأحداث التواصلية في وسطها الطبيعي، وجمع أكبر قدر ممكن من المعطيات من خلال عمل جاد على أرض الواقع.[2]

3- صلة التداولية بالفلسفة

أخذت فلسفة اللغة تنمو في نهاية ق19 إلى جانب اللسانيات التاريخية والمقارنة ومن ثم، تم توريثها إلى الأجيال اللاحقة، ولا بد أن نذكر في هذا الصدد أن الفلسفة الأوستينية للغة التي كانت سببا في وصول التداولية إلى ما هي عليه، إنما تولدت عن "الفلسفة التحليلية التي نشأت في العقد الثاني من القرن العشرين بالنمسا على يد الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجة ((Gottlob frege) 1848 – 1925)" [3] والتي أدت "إلى "الفصل الواضح للغة العلمية عن اللغة العادية، فالأولى ضرورية في البرهنة الحسابية، ويجب أن تكون أحادية المعنى صريحة، وليس

[1] K.Orecchioni, les interactions , p 59

[2] ينظر K.Orecchioni, les interactions verbales ص 59، 60

[3] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 27

لها من هدف سوى وضع حقيقة ما. أما اللغة العادية فيجب أن تكون متعددة المعاني كي تتمتع بثراء الممكنات التي تمكنها من أداء وظائفها التواصلية بالشكل الملائم. وبالمرة فقد وضع فريجة حجر الأساس لعلم الدلالة، ومن ورائها التداولية"[1] وبين فريجة وأوستين تأتي أعمال فيتغنشتاين التي ساهمت في نشأة التداولية والتي اهتم فيها باللغة العادية ووجه وكده فيها نحو "وصف الاستعمال الشائع للغة، ودراسة حالات ورودها occurrences ".[2] ذلك أن أهم ما يميز ما جاء به فتغنشتاين هو بحثه في المعنى، وذهابه إلى أنه ليس ثابتا وأن حالات الورود هي من يتحكم في توجيهه. كان لهذه الأفكار (أفكار فلسفة اللغة العادية) أثر على أعمال أوستين، حيث نجم عنها ظاهرة الأفعال الكلامية عند أوستين Austinَ، ومن بعده سيرل Searle .[3] وقد قادت هذه الظاهرة أوستين إلى تمييز جديد، لا يزال مقبولا إلى اليوم مفاده أن كل جملة تامة مستعملة يقابلها انجاز فعل كلامي. وهو يميز بين ثلاثة أنواع من الأفعال الكلامية هي فعل القول والفعل المتضمن في القول والفعل الناتج عن القول .[4] تطورت هذه الأفكار فيما بعد على يد كل من سيرل وغرايس لتساهم في نشوء التداولية المعرفية لسبربر وولسن من جهة، كما تطورت على يد أمثال بنفنست وجاكوبسون وديكرو وغيرهم ليتولد عنها ما عرف بالتداولية المدمجة أو التداولية اللسانية من جهة أخرى.

4- صلة التداولية باللسانيات.

قبل أن نورد علاقة التداولية باللسانيات نحاول أن نتلمس بعض الإشارات ممن حاولوا وصف هذه العلاقة. جاء في كتاب التيارات اللسانية الكبرى " les grandes théories linguistiques " تأخذ التداولية اتجاها معاكسا لما ورد من أفكار في كتاب دوسوسير. بيد أن علاقتها باللسانيات أخذت تتوثق انطلاقا من مناقشات بنفنست/أوستين، وديكرو /سيرل حيث تم تكييفها ليكون اللقاء مع اللسانيات"[5].

---

[1] فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص 30

[2] نفسه، ص 31

[3] ينظر مسعود صحراوي،التداولية عند العلماء العرب، ص 29-34

[4] ينظر آن روبول وجاك موشلر،التداولية اليوم،ت.د. سيف الدين دغفوس،محمد الشيباني المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت،ص32، 33

[5] Marie-Anne Paveau et Georges-Elia Sarfati, Les grandes théories de la linguistique,Armand colin,France , 2003,p 208.

تقول أرمينعو في هذا الصدد" ورثت التداولية ميراث لسانيات التلفظ"[1] كما تذكر أن "التداولية تقتضي التركيب والدلالة.إذ يجب معرفة العلاقات بين العلامات والعلاقة بين العلامات والأشياء لنصل إلى العلاقة بين العلامات ومؤوليها"[2].

وجاء في "كتاب التداولية اليوم" ما مفاده أن التداولية تطورت في أوربا القارية إثر أعمال أوستين وسيرل وكان ذلك بفضل اللسانيين، وأن التفكير في التداولية المسماة مندمجة كما عرضها ديكرو، مثلا، انطلق من ملاحظة تأثر الدلالات اللغوية بظروف الاستعمال [3].

ولعل في ذلك إشارة إلى ما تمت مراجعته من أفكار دو سوسير بصفة خاصة والتي نذكر منها ما يلي:

إعادة تعريف اللغة، يقول ديكرو "لن نعرف اللغة بأنها ترميزcode، على طريقة دو سوسير، أي إنها وسيلة تواصل. ولكننا سننظر إليها با عتبارها لعبة، وإذا أردنا أن نتحرى الدقة قلنا: إن اللغة تضع قواعد لعبة، لعبة تلتبس بشكل كبير مع الواقع اليومي."[4]

– إعادة إدراج المرجع والسياق اللذين أقصاهما دو سوسير، في إنتاج وتأويل الملفوظات.

– تناول الإشاريات التي مثلت أساس اللسانيات التلفظية.

– النظر إلى الملفوظ بأنه حامل لآثار منتجه وأن هذا المنتج ينجز، بما يقوله، أفعالا كلامية تكون سببا في تغيير الواقع.

– إعادة تحديد مفهوم المخاطِب واعتباره كائنا اجتماعيا يتشكل من خلال ما يقوله ومن خلال علاقته بمن يخاطبه. ومن ثم إرساء قضية الذاتية المتبادلة بين المشاركين في العملية التواصلية وإقرار المظهر الحواري للخطاب.[5]

يفهم مما سيق أن الغموض واللبس اللذين يعتريان بعض الملفوظات ألجأ اللسانيين إلى مراجعة قناعاتهم حول المحايثة، وتغيير مواقفهم التي ما كادوا يتزحزحون عنها إلا بضغط من الأفكار التداولية التي ما فتئت تتوسع وتكسب مساحات بطرحها أسئلة لم يكن بالإمكان الإجابة

[1] Françoise Armengaud, La pragmatique, p 10
[2] Ibid , p 33
[3] ينظر آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم ص 47
[4] Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, Hermann, Paris, 2ème éd , 1972, p 4,5
[5] ينظر Nathalie Garric et Frederic Calas, introduction à la pragmatique, hachette, Paris,2007, p 8,9

عنها لو أن اللسانيين تشبثوا بمواقفهم واكتفوا بها، ففي قولهم "أنا لن أعود غدا "، يطرح السؤال حول المعني بـ "أنا" وإلى من يتكلم وأين وفي أي ظرف وإلى أي زمن يحيل لفظ "غدا" وما المقصود بـ " لن أعود " هل هو إخبار أم إنذار أم تهديد أم غير ذلك، باختصار ما ذا يعني صاحب هذا الملفوظ وماذا يريد أن يفعل بقوله هذا بهذه الطريقة؟ في محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات يتكلم بعضهم عن وجود مستويين من المعنى أو نوعين : المعنى الدلالي أو المعنى القضوي الخاص بالجملة من جهة والمعنى التداولي المرتبط بالأحاسيس والأفكار والظروف، من هؤلاء ريكاناتي الذي يرى أن الأمر يتعلق بمعنى يضاف إلى المعنى الدلالي،إذ "إن معنى الجملة الذي يعبر عن حالة الأشياء هو المعنى الدلالي أما نطق الجملة من قبل شخص معين في وضعية معينة فيجلب معنى إضافيا يتغير بتغير الوضعية التلفظية ولا ينسب إلى الجملة نفسها"[1]

ولكن، هل التداولية تقتصر حقا على ذلك ؟ لو اقتصر الأمر في التداولية على إضافة معنى لما اضطرب النمط الدلالي الذي تقدمه اللسانيات البنيوية بل بالعكس كان ذلك أحرى بأن يعزز أفكار اللسانيين، إذا اعتبرنا أن سياق الحال إنما يجلب معلومات مكملة للمعنى الأول دون أن تغيره جذريا بيد أن الأمثلة تبين أن المعنى الحرفي نفسه يمثل إشكالا يقتضي اللجوء إلى السياق لتحديده مما يدعو إلى إعادة النظر في ما يعنيه "معنى الجملة" باعتباره يعتمد على اختيار الوحدات وترتيبها ففي قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَايْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾. الرعد: 31 يحق لنا أن نسأل لماذا تم اختيار الفعل "ييأس" في هذا التعبير دون غيره لماذا لم يستعمل الفعل "يعلم" مثلا؟ . يقول الطاهر بن عاشور" ييأس بمعنى يوقن ويعلم ... وأصله مشتق من اليأس الذي هو تيقن عدم حصول المطلوب بعد البحث، فاستعمل في مطلق اليقين [2] ؟ وقول الحجاج للقبعثري : لأحملنك على الأدهم(يريد القيد). فأجابه القبعثري بأن قال: مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب، فصرفه إلى الفرس.فهل هو لعب بالكلام بين الحجاج والقبعثري ؟ أم أن المعنى الحرفي نفسه يحتاج إلى ما يؤكده ويوضحه ؟ ومن ثم فإن اختيار الوحدات المكونة للخطاب وعلاقة الجملة بحالة الأشياء التي تمثلها وقيمة الجملة الخطابية، التي تكتسبها في موقف محدد كل ذلك يساهم في تحديد المعنى. تندرج هذه المساءل ضمن ما

[1] Françoid Récanati , les énoncés performatifs, p 13

[2] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ، ج 13، ص 145

عرف، عند كوليولي وديكرو، بتطوير التداولية المدمجة أي التداولية التي تعنى في الجملة بما له علاقة باستعمالها.[1] وهو أمر يقتضي إعادة النظر في التصور الذي قدمه دوسوسير عن الكلام، فلا ينبغي اعتباره مبادرة فردية، وإنجازا للغة يجري على هامش أي ضغط اجتماعي. بل ينبغي اعتباره تحقيقا للغة يحكمه إطار اجتماعي شديد التعقيد، يحدد لماذا يتم اختيار هذا الفعل أو ذاك من قبل المتكلم.[2] ولماذا تم اختيار الفعل وليس الاسم أو الصفة؟ ومنه يفهم لماذا يتم هذا النوع من التعبير دون غيره سواء تعلق الأمر بنوع الجملة (اسمية أو فعلية) أم تعلق الأمر بترتيب الوحدات أم باختيار وحدات معينة دون غيرها...الخ

والحق أن محاولة تحديد علاقة التداولية بعلم الدلالة بدأت مع ولادة هذا العلم مع موريس الذي آل إليه ميراث بيرس، عندما جعل التداولية أحد الأبعاد الثلاثة في السيميوطيقا فاتجه إلى إنشاء نظرية عامة للعلامات ثلاثية الميادين، علم التركيب الذي يتناول العلاقة بين العلامات، وعلم الدلالة الذي يتناول علاقة العلامات بما تمثله، والتداولية التي تدرس علاقة العلامات بمستعمليها. كل ذلك ولد جدلا حول علاقة التداولية بعلم الدلالة وحول مكانة التداولية بالنسبة للسانيات تمخض عنه رأي يرى أن التداولية علم مستقل عن علم الدلالة، وهو يندرج ضمن التقليد الفلسفي المنطقي للمدرسة الأنجلوسكسونية يأخذ طريقا غير طريق اللسانيات ولكنه مكمل له تتوج بأعمال سبربر وولسن فيما بعد . أما الرأي الثاني، فيندرج ضمن التقليد الفرنكوفوني المتمثل في أعمال بنفنست وديكرو، ومن نحا نحوهم، الذين يرون أن معنى الملفوظ يعني الولوج إلى محتواه الوضعي وإلى المعنى الذي توجه إليه علاقته بالمستعملين. وهذا النوع ليس غريبا عن الأشكال اللسانية إذ ينظر إلى المعلومة المتعلقة بما يفعله المتكلم عندما يتكلم ويرى أن التداولية اللسانية والدلالة يتقاطعان في مساحة تسمى التداولية المدمجة تعمد إلى إحصاء الأشكال اللسانية التي يكون المعنى فيها تداوليا وليس وضعيا[3]، إذ لاحظوا أن بعض الوحدات اللغوية "الإشاريات" مثلا لا يمكن تأويلها إلا من خلال ربطها بالفعل التلفظي الذي تم إنتاجها فيه، وهي وحدات تشير إلى الأشخاص والأزمنة والأمكنة. يؤكد هذا المعنى ريكاناتي عندما ينقل لنا رؤية ديكرو الذي ينظر إلى علم الدلالة على أنه ذلك العلم الذي يعنى بمعاني الأشكال اللسانية؛ وينبغي أن يضاف إليه مكون تداولي يعنى بالعناصر التي تحيل على ما يفعله المتكلم

[1] ينظر Philippe Verhaegen,Signe et communication p 98, 99, 100 و François Récanati, Les énoncés performatif , p 29

[2] ينظر Philippe verhaegen, signe et communication, p 100

[3] ينظر Nathalie Garric et François calas, Introduction à la pragmatique, p 7

عندما يتلفظ بالجمل.[1] ومنه يتبين أن أصحاب هذا التوجه أدرجوا المرجع الذي أقصي من قبل، كما أخذوا بعين الاعتبار المتكلم باعتباره يؤثر بخطابه على من يخاطب وينتقدون من يحصر وظيفة اللغة في تمثيل الواقع[2].

مما سبق تبدو علاقة التداولية باللسانيات علاقة وثيقة، إذ تلتقي معها في الوسيلة المستعملة ألا وهي اللغة ثم إنها أقرب الحقول المعرفية للسانيات على رأي من يرى التداولية علما مستقلا أو أنها ثمرة جهود البحث اللساني الذي ما فتيء ينتقل من مرحلة إلى أخرى ينشد التطور والكمال في الدرس اللغوي على رأي أصحاب التداولية المدمجة.

وإذا أردنا أن نلخص قلنا:

- إن اللسانيات، هي أقرب الحقول المعرفية إلى التداولية أو رافد من روافدها، ذلك أن التداولية تطورت في أوروبا عموما انطلاقا من أعمال أوستين وسيرل وأن ذلك كان بمجهود اللسانيين، أما في المدرسة الفرنسية، فهو نوع من التطور الطبيعي، حصل للسانيات بعد عجزها عن تحليل بعض أجزاء التركيب التي يحتاج فيها إلى مقامات الاستعمال، كما هو الشأن عند بنفنست وكيليولي وديكرو وغيرهم الذين تولدت من جهودهم التداولية المدمجة .

- إن اللسانيات باتصالها بمجموعة من الميادين، حتى صارت تنسب إليها، كاللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية وعلم الدلالة والسيميائيات وعلوم الاتصال وغيرها، يسرت سبل التقارب بينها وبين التداولية، كونهما يشتركان في هذه الحقول المعرفية .

- إن النظر إلى الكلام باعتباره حدثا ووسيلة تغيير وتأثير في الواقع وتفاعل في المجتمع، يغير النظرة إلى الدرس اللغوي، ويوسع مجاله، فالحدث له أسباب، وله فاعلون، وله زمان ومكان يقع فيه، ولهؤلاء الفاعلين خصوصياتهم، ولهم مقاصدهم ودوافعهم الخ... مما يوجد جوانب مختلفة تحيط بهذا الحدث تتعدى اللغوي إلى النفسي، والاجتماعي، والفلسفي، وغيرهم. وهي أمور أخذتها التداولية بعين الاعتبار فكانت أوفر حظا في الإحاطة بجوانب الفعل الكلامي .

[1] ينظر François Récanati, les énoncés performatifs, p 29

[2] ينظر Nathalie Garric et françois Calas, introduction à la pragmatique, p 8 , 13

هذا ولا يتسع المجال لتناول كل الصلات التي تربط التداولية بغيرها من العلوم لأن ذلك يستغرق بحوثا مستقلة وحسبنا أننا ذكرنا بعضها، مما يخدم البحث ويبين سعة مجالها، لننتقل إلى أهم المفاهيم التداولية .

رابعا: أهم المفاهيم التداولية :

من أهم المفاهيم التداولية التي تساهم في فهم وقائع اللغة(الأفعال الكلامية)، تلك التي ترى "أن سلوكاتنا اللغوية تحكمها قواعد أو مبادئ عامة ذات طبيعة عقلية وهي أفكار تنسجم تماما مع الرؤية التقليدية التي تربط بين اللغة والاستعمال. والتي ترى أن ما يحدد القيمة الاستعمالية لملفوظ ما في السياق هي مجموع المعطيات التداولية (الزمانية والمكانية والشخصية يضاف إليها كم من المعارف المشتركة بين المشاركين في العملية التواصلية".[1] بدأت مثل هذه الأفكار على يد أوستين، كما سبق أن ذكرنا، ثم نمت وتطورت على يد سيرل وغرايس، ولم تزل بعد هؤلاء تكسب مساحات واسعة وتتطور، يتناولها كل من يتعرض لتحليل الخطاب أو يتناول المعنى أو دراسة الأبعاد التفاعلية بين المتخاطبين وغيرها... وفيما يلي نحاول استعراض أهم هذه المفاهيم، مبتدئين بالفعل الكلامي .

1- الفعل الكلامي

1-1-تعريفه

يطلق مصطلح الفعل الكلامي على الملفوظ الذي ينجزه متكلم معين في موقف معين. كما يطلق على استعمال اللغة باعتبارها فعلا وليس مجرد رسالة . وهو مصطلح مترجم عن الانجليزية speech act، اختلف في إسناده إلى اللغة أو إلى الكلام، إذ لم تكن الانطلاقة عند المؤسسين وبخاصة أوستين، لغوية بحتة، إذ انطلق من ملاحظة الأفعال الإنشائية (الوعد، التعميد أو التسمية وغيرها...)، التي إذا استعملت مع الشخص المناسب في موقف اجتماعي معين يتم بها انجاز أفعال، فإذا قال الأب، مثلا، عن مولوده الجديد:" سميته أحمد" فإنه يكون بهذا الملفوظ قد أنجز فعلا "إسناد الاسم إلى الولد" وسيحمل هذا المولود آثاره مدى الحياة، ثم تم تعميم المسألة على كل فعل لغوي.[2]

[1] Dict. pragmatique Jacques Moeshler,p178

[2] ينظر Jean Dubois et autres , dict. linguistique، ص 14،15

ولد هذا المصطلح (الفعل الكلامي) في أحضان الفلسفة التحليلية بيد أنه تم تبنيه من قبل اللسانيين ليصبح الوحدة الأقرب لديهم، وهو يمثل الوحدة الصغرى لنحو المحادثة [1].

1-2- تطور مفهوم الفعل الكلامي

1-2-1- البداية: مع أوستين

مع بداية خمسينيات القرن الماضي ارتسم أفق تيار جديد للتفكير تحولت من خلاله أهداف فلاسفة اللغة من المنطق إلى اللغات الطبيعية مع التركيز على التواصل أي تناول اللغة أثناء الاستعمال والتوجه إلى استعمالات المتكلم المختلفة للكلمات، ويعتبر أوستين أحد أهم الأعلام الذين نشأ على أيديهم هذا النوع من الفلسفة التحليلية الأنجلوساكسونية[2].

ولدت مع أوستين العناية الحقة بأفعال الكلام وتسببت أفكاره في وضع الأسس الأولى للتداولية. كان هم أوستين دحض الفكرة التي عرفت انتشارا واسعا في الفكر الفلسفي الأنجلوساكسوني، والتي تحصر وظيفة اللغة عموما والجمل الإخبارية خصوصا في وصف الواقع، ومنه يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب.[3]

فقد لاحظ أوستين أن الكثير من الجمل عدا الاستفهامية والأمرية والتعجبية تصف الواقع فعلا ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، فهي صادقة إذا كان الوضع الذي تصفه قد تحقق فعلا وهي كاذبة إذا كان الأمر على العكس من ذلك. كما لاحظ أن الكثير من الجمل لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب كقولنا : أقسم بأن أقول الحق. وآمرك بالصمت وأعدكم بان أقلع عن التدخين، وقول القاضي " رفعت الجلسة " وغيرها ...، إذ هي جمل لا تصف حالة راهنة أو ماضية وإنما تتجه إلى التأثير فيها أو تغييرها وسمى هذا النوع من الجمل الذي يتجه إلى إنجاز أفعال "الجمل الإنشائية" performatif في مقابل النوع الأول " الجمل التقريرية" أو الوصفية [4]. وفي مرحلة ثانية، حاول أوستين وضع بعض المقاييس للتمييز بين الجمل الإخبارية والإنشائية إلا أن تلك المقاييس لم تكن لتنطبق على كل الجمل. ولكن محاولاته كانت

[1] ينظر K.Orecchioni. Les interactions verbales، ص 229، 230

[2] ينظر M. Bracops, introduction à la pragmatique, p31

[3] ينظر Jacques Moeshler, dictionnaire de la pragmatique, p 35

[4] ينظر التداولية اليوم ص 29، 30، 31، و Martine bracops ص 33

سببا في تجاوز هذه القضية ووضع أسس نظرية كاملة لأفعال الكلام اقتصر دور من جاء بعده على تهذيبها وصقلها وتعميقها، من ذلك :

- تأكيده على أن كل الملفوظات مزودة بقوة متضمنة في القول(force illocutoire) أي قيمة إنجازية valeur d'acte، بما في ذلك الجمل الإخبارية أو الواصفة التي لا تمثل في الواقع إلا نوعا من أنواع الأفعال الكلامية

- تصنيف مختلف أنواع الإخفاقات التي يمكن أن تطال الملفوظات الإنشائية والأفعال المختلفة المتضمنة في القول بصفة عامة.

- التمييز بين ثلاثة أنواع من الأفعال: فعل القول، والفعل المتضمن في القول، والفعل الناتج عن القول.

- اقتراح إحصاء وتصنيف للقيم (القوى) المختلفة المتضمنة في القول. valeurs illocutoires.[1]

1-2-2-رؤية سيرل

شأنه شأن سلفه أوستين، يرى سيرل أن تكلم لغة يعني إنجاز أفعال كلامية، نحو : إعطاء أمر، الاستفهام، والوعد...الخ[2] . أي أنه يربط بين الملفوظ والفعل الخاص الذي يمكن إنجازه من خلال الكلام، إذ يرى أن الملفوظ يهدف إلى إيجاد أثر أو إحداث بعض التغييرات في الموقف الكلامي، ويسمي المكون الذي يعطي للملفوظ قوة الفعل، القوة المتضمنة في القول، هذه القوة تطبق على المحتوى القضوي للملفوظ. فإذا أخذنا الأمثلة التالية:

- فلان يقرأ كتبا مفيدة
- هل يقرأ فلان كتبا مفيدة
- هلا قرأت كتبا مفيدة

وجدنا أنها تشترك في المحتوى القضوي المتمثل في إسناد الفعل"قرأ" إلى الفاعل ووقوع الفعل على المفعول به "كتبا" ولكن يتميز كل ملفوظ بقوة متضمنة في القول خاصة به، وهي

[1] ينظر les actes de langage , K. Orecchioni, p15....و صلاح إسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية (حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية)، الحولية السابعة والعشرون المجلس العلمي للنشر، الكويت، 2007، ص 49

[2] ينظر Johne . R Searle, les actes de langage, p 52

على الترتيب: التقرير، الاستفهام، والتحريض. [1] يقول سيرل"(في كل جملة يتلفظ بها) يمكن التمييز بين عنصرين ... من عناصر البنية التركيبية للجملة، نسميهما: المؤشر القضوي (marqueur) ومؤشر القوة المتضمنة في القول. يبين مؤشر القوة المتضمنة في القول الطريقة التي ينبغي النظر إلى الجملة من خلالها أي ما هي القوة المتضمنة التي تسند إلى التلفظ أو ما هو الفعل المتضمن الذي ينجزه المتكلم عندما يتلفظ بجملة؟و تتجسد هذه القوة في اللغة الانجليزية، من خلال : ترتيب الكلمات، النبر، التنغيم، الترقيم، صيغة الفعل، الأفعال الإنشائية... الخ وتتحدد هذه القوة، في الغالب من خلال السياق، دون اللجوء إلى استعمال المشيرات الصريحة الخاصة"[2] وبالتمييز بين المحتوى القضوي والقوة المتضمنة في القول نفهم من جملة" أعدك بأن أحقق نتائج جيدة في المرة القادمة" أن القائل يحقق هدفين أولهما الوعد باستعمال الفعل "أعدك"، وثانيهما تبليغ هذه النية باستعمال قواعد لسانية تواضعية تحدد دلالة الجملة .

وإذا كان أوستين يرى أن كل جملة تنطق بجد يقابلها على الأقل إنجاز فعل للقول وفعل متضمن في القول وأحيانا فعل ناتج عن القول، فإن سيرل لا يركز إلا على الفعل المتضمن في القول، إذ يرى أن فعل القول قليل الجدوى ويشكك في وجود فعل ناتج عن القول[3]. وهو ينطلق فيما يقرره من "أن تكلم لغة يعني اعتماد شكل من أشكال السلوك الذي تضبطه قواعد"[4] معينة وقد صدق القول بالفعل حيث وضع بالفعل مجموعة من القواعد التي تسمح بإنجاز الفعل المتضمن في القول سماها القواعد التأسيسية يرى أنها تنشئ أشكالا جديدة للسلوك، وهو يشبه هذه القواعد بقواعد كرة القدم أو الشطرنج التي لا يقتصر دورها على تحديد طريقة اللعب ولكنها تهيئ إمكانية لعبها، وكذلك الشأن بالنسبة لهذه القواعد التأسيسية، فهي تسمح بنجاح الفعل المتضمن في القول[5] وهي تعتمد في نجاعتها على مجموعة من القواعد[6] نوردها فيما يلي:

[1] ينظر ,K.Orecchioni, les actes de langage ، ص16

[2] John Searle, Les actes de langage, p 68

[3] ينظر Martine .bracops , introduction à la pragmatique، ص 48

[4] John Searle, Les actes de langage, p52

[5] ينظر ,J.searle, les actes de langage، ص 72،73

[6] يستعمل طه عبد الرحمن لفظ " شروط " وآثرنا استعمال لفظ " قواعد " ترجمة لـ " règles " في كتاب سيرل (الترجمة الفرنسية) وهو ما استعمله مترجما كتاب التداولية اليوم .

أ- القواعد التحضيرية

تتعلق هذه القواعد بالموقف التواصلي، وتفترض أن يكون المتخاطبان في هيئة تخول لهما إمكانية التفاهم فتشترط مثلا السلامة من العيوب التي تمنع من التواصل، تكلم نفس اللغة، الجدية ...الخ[1].

ب- قاعدة المحتوى القضوي

ينبغي وفق هذه القاعدة أن يكون المحتوى القضوي محددا يمكن التعرف عليه كما يمكن فصله عن الفعل المتضمن في القول.[2]

ت- القاعدة الأساسية(الجوهرية)

ويتعين بموجب هذه القاعدة الغرض التواصلي من الفعل المتضمن في القول. هذا الغرض يلزم المتكلم بقواعد أو واجبات معينة [3].

ث- القواعد الأولية

تشترط أن يتقاسم المتخاطبان مجموعة من المعارف(يسميها سيرل الخلفية الاعتقادية) ويتفقان على مجموعة من الشروط المسبقة اللازمة لإنجاز الفعل المتضمن في القول، منها قدرة المستمع على إنجاز ما يطلب منه، وأن هذا الإنجاز يقتضي أمرا من المتكلم. كما تحدد القواعد الأولية القوة المتضمنة في القول المتعلقة بقوة الأداء، إذ يختلف الأمر عن الالتماس، مثلا.

ج- قاعدة الصدق

وتتعلق بالحالة النفسية للمتكلم أثناء الكلام وتشترط الصدق.

ح- قواعد القصد

وهي تحدد مقاصد المتكلم(الوعد، الأمر، الاستفهام، الافتراض ...) والكيفية التي تنفذ بها وتوجب على المتكلم أن تكون لديه الإرادة لتبليغ قصده إلى من يخاطبه بواسطة الجملة المنطوقة.

---

[1] ينظر Martine bracops, introduction à la pragmatique, p 50 وينظر آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، ص 34

[2] ينظر Martine bracops, introduction à la pragmatique, p 50

[3] ينظر طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط د ط، 1993، ص 11

خ- قواعد المواضعة

تحدد هذه القواعد الوسائل اللغوية التي يمتلكها المتكلم للتعبير عن مقاصده من ذلك مثلا استعمال الفعل "أعد" للوعد وغير ذلك، كما تحدد الكيفية التي تستعمل بها.[1]

كما يشير سيرل إلى وجود قواعد معيارية تتعلق بالبعد الاجتماعي، من ذلك، مثلا، قواعد الآداب التي تتمظهر في سلوكات وأفعال معينة في مواقف معينة[2] .

1-2-3-الفعل الكلامي غير المباشر

إن أبسط طريقة لأداء المعاني هي تلك التي يقول فيها المتكلم شيئا وهو يقصد إبلاغ معناه الحرفي دون زيادة أو نقصان. ولكن الأمر، في الواقع، أعقد من ذلكّ إذ يضمن المتكلمون أقوالهم معاني غير صريحة يتوصل إلى فهمها بطرائق مختلفة. يسمى هذا النوع من التواصل أفعالا كلامية غير مباشرة يبلغ فيها المتكلم المستمع أكثر مما يقول معتمدا على الخلفية المشتركة بين المتكلمين، اللسانية وغير اللسانية وكذا على الكفاءات العقلية العامة والكفاءة الاستدلالية لدى المستمع[3]. من ذلك، مثلا، قولنا لأحدهم هل يمكن أن تغلق النافذة ؟ ونحن نعلم أن ذلك في إمكان من نخاطبه. مما يجعل فعل الاستفهام، وهو الفعل المباشر، غير مقصود، دعا إلى استعماله قواعد العرف المستعمل في مثل هذه الحالات وهي هنا قواعد لها علاقة بآداب الطلب في هذه الحالة. وقد يدعو عرف الاستعمال إلى استخدام أفعال أخرى لها علاقة باستراتيجيات التخاطب تسمح للمتكلم بتبليغ ما يقصده إلى ذهن المستمع من دون أن يصرح بذلك لأسباب مختلفة، منها، مثلا، عدم إحراج المخاطب أو الضغط على المستمع وغير ذلك.[4] وقد يكون الدافع هو إيجاد مساحة يمكن من خلالها نفي الفعل أو التهرب من تحمل مسؤولية ما يقال، كونه غير صريح ومعناه محتمل إذ نجد، كما يرى ديكرو، حتى في أكثر البلاد ليبرالية مجموعة معتبرة من الموانع اللغوية، كلمات وعبارات بل وحتى مواضيع بكاملها، محظور تناولها ومحفوظة بنوع من قوانين الصمت كما أن للمتكلم نفسه، في كل موقف،

[1] ينظر في القواعد(من ث إلى خ) M.bracops, introduction à la pragmatique, p 50-52 و Searle, les actes de langage p 105.

[2] ينظر J. Searle, les actes de langage, p 73

[3] ينظر John.r searle, sesns et expression، ص 72،73

[4] ينظر Philppe Verhagen, Signe et communication p143

مواضيع معينة لا يحق له التكلم فيها حفاظا على شعور المخاطب أو خشية استفزازه أو إحراجه أو خشية فتح باب يصعب إقفاله أو غير ذلك، مما يستدعي التلميح دون التصريح والإشارة دون العبارة أو الغموض دون الوضوح .[1]

2- متضمنات القول

جمع غرايس، تحت مصطلح التضمين(l'implicitation) ، كل ما يمكن أن تحمله الملفوظات من مفهومات أو أقوال مضمرة[2]. والقول المضمر كما تعرفه أوركيوني، "يشمل كتلة المعلومات التي يمكن أن يحملها الخطاب، ولكن تحقيقها يبقى مرتهنا بخصوصيات السياق التلفظي". [3]

و هي عند غرايس على نوعين : أقوال مضمرة عرفية وأقوال مضمرة غير عرفية.

أ – الأقوال المضمرة العرفية: وتكفي فيها الكلمات المستعملة وشكل الجملة في تبليغ ما يراد تبليغه، ولا يلعب فيها الموقف التواصلي دورا. نمثل لذلك بقولنا : علي مسلم هو إذن لا يأكل لحم الخنزير والقول المضمر في هذه الحالة هو أن المسلم لا يأكل لحم الخنزير دل على ذلك استعمال كلمة "إذن" التي تستعمل في الاستنتاج.[4]

ب – الأقوال المضمرة غير العرفية (الاستلزام الحواري):و يعتمد هذا النوع على العلاقة التي تتم بين الملفوظ وبعض العناصر المرتبطة بالسياق وبالظروف الخاصة بالموقف التواصلي. ويعرف هذا النوع، عند سيرل، بالأفعال اللغوية غير المباشرة وغير العرفية.[5] كقول أحدهم في غرفة قد أغلقت أبوابها ونوافذها "الجو خانق في الغرفة" فيكون الاستلزام الحواري هو: " افتحوا الأبواب والنوافذ" .

ويقسم ديكرو بدوره الأقوال المضمرة إلى قسمين أساسيين، يعتمد في الأول على محتوى الملفوظ ويعتمد القسم الثاني على العملية التلفظية.

[1] ينظر Ducrot , dire et ne pas dire p 5,6

[2] ينظر Philppe Verhagen, Signe et communication ,143

[3] C.K.Orecchioni, L'implicite, Armand Colin, Paris, 1986, p 39

[4] ينظر M . Bracops , introduction à la pragmatique, p69

[5] ينظر نفس المرجع، ص 71

أ- ما يعتمد على الملفوظ: ويكون بتقديم وقائع تظهر في شكل أسباب أو نتائج للوقائع التي لا نرغب في التصريح بها، كقولنا الطقس جميل للتلميح إلى اعتزام الخروج أو كالكلام عن أشياء رأيناها في مكان ما ليعلم أنا قد ذهبنا إلى ذلك المكان أو قول أحدهم فلان قادم، ما جاء به إلا أمر عظيم ليفهم أن هذا القادم ليس من عادته المجيء الخ... وهي إجراءات تعتمد على التنظيم الداخلي للملفوظ تتم بعدم التعبير عن بعض القضايا الضرورية لتكملة العبارة أو لانسجامها ولكنها تفهم من خلال الإستراتيجية المستعملة .[1]

ب- ما يعتمد على عملية التلفظ (الأقوال المضمرة الخطابية) : والقول المضمر هنا لا يبحث عنه في مستوى الملفوظ باعتباره امتدادا أو تكملة له وإنما يبحث عنه في مستوى أعمق، باعتباره شرط وجود للعملية التلفظية ومنه يفهم أن القول المضمر يختلف من حالة إلى أخرى إذ لكل قانون خطابي ما يلائمه من الأقوال المضمرة. من ذلك مثلا أننا عندما نكلم أحدا فإننا نطلب انتباهه فلا يحق تكليم الناس إلا بما يهمهم وإلا عرضنا العملية التلفظية إلى ما ينقضها، وهو أمر قد تشذ عنه بعض الوضعيات ولكن ذلك لا ينقض المبدأ الذي يمكن أن يفهم منه أحيانا أن كلام (س) مع (ع) عن موضوع (ص) يعني أن (ع) يهتم ب (ص) والعكس وأن إفساح المجال للمتكلم في موضوع، إشارة إلى الاهتمام به. والحق أن لكل صنف من الأفعال الكلامية قوانين تضبطه، من ذلك، مثلا، أن الأمر يقتضي علاقة معينة تسمح بالأمر بطريقة يفهم منها ضمنيا أن الآمر في موقع يخول له ذلك وكذلك الشأن بالنسبة للاستفهام فلا يحق أن نسأل أي سؤال لأي كان، مما يولد هنا في مستوى التضمن معنى إضافيا هو حق السؤال ووجوب الإجابة . نضيف إلى ما سبق أمرا آخر يتعلق بارتباط الكلام بالمنفعة، ومنه فإن الكلام قد يحمل بواعثه في طياته، من ذلك، مثلا أن مدح شخص معين أمام شخص قد يعني تقديمه كنموذج كما أن الإشارة إلى الساعة قد تعني طلب الانصراف[2]. يرى ديكرو أن أهم شيء في نظره هو أن الدلالة المتضمنة تبدو كأنها دلالة مضافة إلى دلالة أخرى يسميها الدلالة الحرفية وأن هذه الدلالة المضافة تقبل بوجود الدلالة الحرفية إلى جانبها فإذا كانت الإشارة إلى الساعة تعني طلب الانصراف فإن ذلك لا يمنع من أن الساعة تشير إلى الوقت المذكور، أضف إلى ذلك وجود علاقة غير عكسية بين الدلالتين تتمثل في اعتماد الدلالة المتضمنة على الدلالة

[1] ينظر Ducrot, dire et ne pas dire, p 6,7
[2] ينظر نفسه ص 8، 9، 10

الحرفية فإذا لم نفهم من عبارة " الساعة تشير إلى الثامنة" الإشارة إلى الساعة المذكورة، لم نفهم أنه يطلب منا الانصراف، بيد أن ذلك لا يمنع من فهم الدلالة الأولى وعدم الوصول إلى الدلالة الثانية[1] إن ديكرو بهذه الطريقة يسند أمر الدلالة المتضمنة إلى المخاطب فهو من يركبها حسب رأيه ، في الوقت الذي يجعلها سبربر وولسون من مسؤولية المتكلم قبل أن يتحملها المخاطَب.[2] هذا النوع من التفسير يستند إلى رؤية منطقية يتم بموجبها الانتقال من دلالة إلى أخرى دون التمييز بين أن يكون ذلك هو قصد المتكلم أو هو تأويل المستمع.

3- الافتراضات المسبقة

هي مجموع المعارف المكتسبة التي ينطلق منها المتخاطبون لإجراء محادثاتهم[3]. فنحن لا نسأل غريبا ليس لنا به سابق عهد أو صلة، بقولنا : لماذا لم تتصل بي أمس؟ لأن هذا النوع من التخاطب يحتاج إلى أرضية مشتركة مسبقة (حوارية أو تواضعية) كما سنبينه من خلال المثال التالي:

علي : السلام عليكم، مالي أراك وحيدا؟

خالد : لقد أصر الجميع على استقبال الوفد.

واضح في هذا النوع من التفاعل وجود الأرضية المشتركة التي سمحت بإجراء الحوار، وواضح أنه ليس اللقاء الأول وأن عليا قد تعود على رؤية خالد في رفقة، مما يمثل خلفية مشتركة يطلق عليها الافتراض المسبق المحادثي، وقد استعمل في هذه المحادثة أدوات لغوية أو نحوية تثبت ذلك كاستعماله "ال "في كلمة "الوفد" إذ كل من يعرف اللغة يفهم أن الأمر يتعلق بشيء سبقت معرفته مما يضعنا أمام ما يسمى الافتراضات المسبقة التواضعية.

قد تتجاوز الأرضية المشتركة ما سبق أن أشرنا إليه، ذلك أن أفراد المجموعة الاجتماعية، حتى وإن لم يكن بعضهم يعرف بعضا يتقاسمون كثيرا من القضايا التي تمثل خلفية يستند إليها في التفاهم، فإذا قال المذيع في مجتمع مسلم : كل النفوس تتهيأ لاستقبال الشهر الفضيل، فإن المشاهدين لا يصعب عليهم معرفة المقصود بالشهر والنفوس وتحديد نوع

[1] ينظر Ducrot Dire et ne pas dire p,11

[2] ينظر M.bracops, introduction à la pragmatique, p 158

[3] ينظر Nicole Delbecque, Linguistique cognitive, p 203

التهيؤ، نظرا لما يتقاسمونه من قضايا دينية وثقافية واجتماعية مشتركة بينهم تيسر هذا الفهم. وهو نوع آخر من أنواع الافتراضات المسبقة التواضعية.

لا شك أن ما سبق من كلام عن متضمنات القول يتعلق بأدوار مهمة يلعبها كل من المتكلم والمستمع حتى تتم عملية التواصل بنجاح وهو نوع من التعاون يتكفل أو يلتزم به الطرفان. وقد تناول هذه المسألة غرايس ولكن بطريقته، تحت عنوان "مبدأ التعاون" جاء في شكل أوامر أو تعليمات ولكنها تعكس في الواقع قواعد السلوك التي ينبغي أن يكتسبها كل من يشارك في عملية التخاطب ويطبقها.

و يتكون مبدأ التعاون من أربع قواعد.

1-قاعدة الكم وتتعلق بكم المعلومات الذي ينبغي تقديمه وتتكون بدورها من تعليمتين:

ا-لتكن مساهمتك غنية بالمعلومات اللازمة للتواصل.

ب-لا تحمل مساهمتك من المعلومات أكثر مما ينبغي.

2-قاعدة النوع

أ-لتكن مساهمتك صادقة . وتتكون من تعليمتين:

أ-لا تقل ما تعتقد أنه خاطئ.

ب- لا تقل شيئا لا تملك ما يكفي للبرهنة عليه.

3-قاعدة الملاءمة.

لتكن مساهمتك ملائمة

4-قاعدة الكيف.و تتعلق بالطريقة التي نقول بها ما نقوله.وتتألف من أربع تعليمات:

أ-تحاش الغموض

ب-تحاش اللبس

ج-أوجز

د-كن منهجيا[1]

وقد ساهمت نظرية غرايس بهذا النوع من التناول في إدراج مجموعة من المفاهيم التي فتحت نافذة جديدة ينظر من خلالها إلى مسألة التواصل حيث وجهت البحث التداولي نحو

[1] ينظر H.Paul Grice, logique et conversation, ln Communication,1979,v30, p 61,62

العلوم المعرفية، نذكر منها مفهوم الحالة النفسية أي مقاصد المتكلمين أثناء التواصل ومفهوم الاستدلال أي التفكير الاستنباطي باعتباره أداة فعالة لدى المتخاطبين هذا فضلا عن إعطائه أهمية بالغة للسياق والوضعية التواصلية[1] يضاف إليهما مفهوم ثالث هو التضمين وقد رأينا بعضا من جوانبه فيما سبق، وفيما يلي نحاول التعرف على بعض هذه المفاهيم.

4- القصد في الفعل الكلامي

والقصد هو ما يميز السلوك البشري فيخرجه من حيز الفعل اللاإرادي والعفوي إلى حيز الفعل الإرادي الذي يراد من خلاله تحقيق أهداف والفعل الكلامي باعتباره سلوكا لا يخرج عن هذا الإطار، ولذلك لا يفتأ المتخاطبون يسأل بعضهم بعضا "ما ذا تقصد بما تقول؟" إما عجزا عن الوصول إلى المقصود أو إنكارا لما نكون قد استخلصناه من قصد أو طلبا للتأكد من ذلك. كل ذلك يجعل إبلاغ القصد من قبل المتكلم والوصول إليه من قبل المستمع هو الغاية المطلوبة ولحمة التواصل وأساس التفاعل في العملية التواصلية. لأجل ذلك يركز التداوليون على القصد وهم يتناولون بالدراسة عملية التواصل. وفيما يلي بيان لذلك:

4-1- القصد التواصلي عند غرايس

تظهر عناية غرايس بالقصد من خلال كلامه عن مبدأ التعاون إذ يرى أن تناولنا للحديث يتم نتيجة نوع من التعاون يعترف فيه كل مشارك بوجود هدف أو مجموعة من الأهداف أو التوجهات المشتركة يمكن تحديدها منذ البداية، وقد تظهر هذه الأهداف أو التوجهات أثناء الكلام.[2]و يبدو لي أنه يشير هنا إلى نوعين من القصد أولهما يتمثل في القصد إلى التواصل ويتمثل في التعاون الذي يبديه المتخاطبان وثانيهما هو ما يمكن تبليغه من مقاصد إلى من نخاطبهم إذ يرتبط تأويل الملفوظات بمعرفة القصد الذي سيق لأجله الكلام، بما يحمله من رموز تساهم في فكها ظروف التلفظ. يقول ج.سارفاتي وم.بافو:" وضع غرايس معالم نظرية دلالية ونظرية تداولية، بنيتا على فرضية الطابع القصدي للتواصل" [3] وهما يشيران إلى مفهوم الدلالة غير الطبيعية عند غرايس الذي مفاده أننا في العملية التواصلية عندما نعني شيئا فنحن بذلك نرسي علاقة قصدية وذلك يعني أن الدلالة غير الطبيعية تتضمن قصدا يراد إبلاغه أو

[1] ينظر Martine Bracops, introduction à lapragmatique, p 67

[2]- ينظر H. Paul grice, Logique et conversation, p 60

[3]- G.Sarfati et A . m Paveau, Les grandes théories de la linguistique.. P 216.

قصدين في الواقع (القصد إلى إحداث أثر لدى المستمع والقصد إلى التعريف بهذا القصد) فإذا قال أحدهم لصديقه إن غرفتك زريبة خنازير فإنه لا يصفها ليكتب موضوعا أدبيا وإنما يصفها وهو يقصد أنها وسخة وغير مرتبة، ويقصد أيضا التأثير على صاحبها ليقوم بترتيبها وتنظيفها . وهذا يجعل هذه الدلالة تختلف عن الدلالة الطبيعية التي تستعمل في الإشارة إلى العلاقات السببية التي تجري في الطبيعة كدلالة السحاب على المطر وصفرة الوجه على المرض[1]

4-2- عند سيرل

يميز سيرل بين القصد والقصدية ويرى أن مفهومها أوسع ففي الوقت الذي يمثل القصد عنده ذلك المعنى العادي الذي نفهمه من قولنا قصد فلان إلى المسجد مثلا، وهو ما يستفاد من لفظتي المقصِد أي موضع القصد والمقصَد أي الوجهة وهو لا يمثل إلا صورة واحدة من صور القصدية التي تشمل الاعتقاد والرغبة والأمل والخوف والرجاء وهلم جرا[2] وينقل صلاح فضل عن سيرل قوله" هي تلك الخاصية لكثير من الحالات والحوادث العقلية التي تتجه عن طريقها إلى كثير من الأشياء وسير الأحوال في العالم أو تدور حولها أو تتعلق بها"[3]و ينطلق سيرل في تناول قضية القصد من تراث غرايس ويربط القصد بالدلالة إلا أنه ينتقده ويخالفه بالتركيز على الوسيلة الموصلة إلى القصد، ففي الوقت الذي يركز سيرل على القواعد التواضعية اللغوية يترك غرايس الباب مفتوحا على كل الوسائل الموصلة إلى القصد سواء اللغوية منها أو غير اللغوية[4]

4-3- القصد عند سبربر وولسون

ينسب سبربر وولسن، إلى المتكلم نوعين من القصد: قصد إخباري وقصد تواصلي، كما هو الشأن عند غرايس وسيرل. يتمثل القصد الإخباري في القصد إلى تبليغ معلومة ما إلى المستمع أما القصد التواصلي فيتمثل في إعلام المستمع بهذا القصد الأول، ويضيفان إلى ما سبق مفهوم التواصل الإشاري الاستدلالي، الذي يتم عندما يتمكن أحدهم من إبلاغ شخص ثان نيته في إبلاغه معلومة معينة باستعمال أي فعل ممكن لغوي أو غير لغوي يسمى المناسب الاستدلالي.ذلك أن بعض الأفعال لا يمكن إنجازها إلا من خلال الوسائل الكلامية وبعضها

---

[1]- ينظر G.Sarfati et A . m Paveau, les grandes théories p 216, la pragmatique du discours,Jacques Moeshler 1998,p148 . وآن ريول وجاك موشلر، التداولية اليوم، ص53

[2] ينظر صلاح فضل "القصدية عند سيرل، ص56

[3] نفسه ص 54

[4]- ينظر J.R.Searle, les actes de langage , p 90, Jacques Moeshler, la pragmatique du discours, p 149

يتطلب أفعالا لغوية وأخرى غير لغوية توازيها في الغالب ويفضل في بعضها الآخر الأفعال غير اللغوية، مثل الحركات والإشارات والنظرات وغيرها. والكلام عن التواصل الإشاري الاستدلالي يقودنا إلى الكلام عن مكونين أساسيين يرتبط بهما هذا المفهوم هما : المكون الإشاري ويكون من جانب المخاطِب والمكون الاستدلالي ويكون من جانب المخاطَب[1]. والجديد في كل ذلك هو ربط القصدين التواصلي والإخباري بمبدأ المناسبة السياقية التي تستعمل كوسيلة يتم بها الاستدلال على المقصود. ويكون الاستدلال نوعا من الاستلزام الحواري بالمعنى الغرايسي بيد أنه يتم الوصول إليه بواسطة فرضيات يتم ربطها بالوضعية التلفظية[2]

5- الفعل الكلامي والتفاعل بين المشاركين

يحاول المتخاطبون، تطبيقا لمبدأ التعاون، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، تلمس المساحات أو الدوائر المشتركة التي تيسر سبيل التواصل، سواء منها ما تعلق بالمفردات أو بطريقة التعبير أو بما يوازي ذلك من حال الشخص لأن لها علاقات بالسن وبالمستوى العلمي أو بالمجتمع أو بالثقافة أو بالاعتقاد أو الحالة النفسية وغير ذلك... فليس من يخاطب صبيا كمن يخاطب بالغا، وليس الخطاب بين متخصصين في علم معين كالخطاب بين عالم متخصص ومبتدئ، كما يختلف خطاب عامل في مصنع عن خطاب الفلاح، إلى غير ذلك من الوضعيات الخطابية التي لا حد لحصرها، إذ لكل منها خصوصية. دفعت هذه المعطيات بعض الباحثين، ومنهم أوركيوني، إلى توسيع مخطط جاكوبسون المعروف أو إثرائه بإضافة مجموعة من العناصر ترى أنها ضرورية لعملية التواصل نبينها فيما يلي[3] :

5-1- الكفاءة اللغوية :

وتتمثل في قدرة المتكلم على فهم وإنتاج عدد لا نهائي من الجمل بفضل ما يعرفه ضمنيا من قواعد لغته .

5-2- الكفاءة شبه اللغوية paralinguistique

وتتعلق بما يصاحب الأقوال من إشارات أو حركات أو أمارات ترتسم على الوجه تساهم في معرفة المقصود.

[1] ينظر Martine Bracops, Introduction à la pragmatique, p 100et 101

[2] ينظر G Sarfati et A M Paveau ,Les grandes théories de la linguistique, p 229

[3] ينظر Catherine Kerbrat Orecchioni, L'énonciation, Armand Colin, Paris , 2006,p 16-22

5-3- الكفاءات غير اللغوية

ومنها الاجتماعية والاعتقادية، وتضيف أوركيوني إلى ذلك كله المحددات النفسية وترتبط هذه المحددات بالكفاءة اللغوية ارتباطا وثيقا يحدد مكونات الخطاب وترتيب عناصره؛ إذ لكل شخص علاقة معينة بلغته، تختلف عن غيره، سواء تعلق الأمر بالألفاظ المستعملة أو طريقة التعبير. وقد أشار إبراهيم أنيس إلى ذلك من خلال كلامه عما سماه الدلالة الهامشية التي يقول عنها " أما الدلالة الهامشية فهي تلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم وأمزجتهم وتركيب أجسامهم وما ورثوه عن آبائهم وأجدادهم"[1] فينتج عن ذلك أنواع من الاستعمالات الخاصة بالمتكلم، تحددها حالته النفسية سواء منها الملازمة أو العابرة، تساهم في تشكيل أسلوبه. من ذلك، مثلا، التعود على قول أحسن الكلام بالنسبة للبعض أو غليظه بالنسبة لطائفة أخرى، ومن ذلك الأسماء التي نطلقها جزافا عند التنابز بالألقاب أو عندما يرتبط لفظ ما بشعور معين، معاناة مثلا، كمن يطلق لفظ "الهم" على الأخوة انطلاقا مما عاناه من بعض إخوانه أو لفظ "المصيبة" على كائن معين سبب له متاعب، وغير ذلك مما ينبغي معرفته لفهم ما يقال أو مما يكون سببا في استعمالات تخرج باللغة من الإطار العام إلى الإطار الخاص بالشخص أو مما يمكن أن يساهم في فهم المقصود من خلا ل الحالة النفسية للمتكلم. وإذا كانت المحددات النفسية لها هذه الأهمية فإن للكفاءتين الاجتماعية والإيديولوجية كذلك ارتباطا وثيقا بالكفاءة اللغوية إذ تساهم كل هذه العناصر في تأطير قول المتكلم من جهة، وفهم ما يقوله من جهة أخرى، فلا يفهم كثير من الكلام إلا إذا وضع في إطاره النفسي والاجتماعي والاعتقادي، خذ مثلا كلمة "أزرق" التي يستعاض بها عن كلمة "أسود" التي يتشاءم بها في منطقتنا كما يستعملون عبارة "زيّن الضوء " أو" واسي الضوء " عوضا عن عبارة " أطفئ النور"، تفاؤلا وغير ذلك من المفردات أو العبارات التي لا يفهمها إلا من كان له احتكاك بالمجتمع الذي تستعمل فيه، وكذلك الشأن بالنسبة للكفاءة الاعتقادية، ولنأخذ عبارة" امسلّم وامكتّف" التي تعودت عجائزنا على قولها عندما يذكر لديهم شيخ ممن يعتقدون أنه يملك لهم الضر أو النفع أو عند ذكر الجن، وهي عبارة تدل على الاستسلام التام لهذا المذكور، المصاحب للخشية الشديدة وهي عبارة لا تكون مفهومة إذا خرجت عن الحيز الاجتماعي الذي تستعمل فيه.

[1]- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو مصرية، ط 5، 1984، ص 107

5-4- محددات عالم الخطاب

وتشمل الموقف التواصلي ومحددات الموضوع والأسلوب .و لتوضيح تأثير هذه المحددات نأخذ المثال التالي: إن تحليل خطاب أستاذ في اللسانيات يقتضى أن نأخذ بعين الاعتبار القضايا التالية:

- الطبيعة الخاصة للمخاطِب، وطبيعة المخاطَبين (العدد، السن، المستوى، السلوك)
- طبيعة المؤسسة الاجتماعية والسياسية والفضاء الذي تجري فيه العلاقة التعليمية الخ
- الطبيعية التعليمية للخطاب وهل يجري في شكل إلقاء أو حوار أو يبث من خلال شاشة الخ...
- نمط الخطاب (سردي أو وصفي أو شعري) [1]

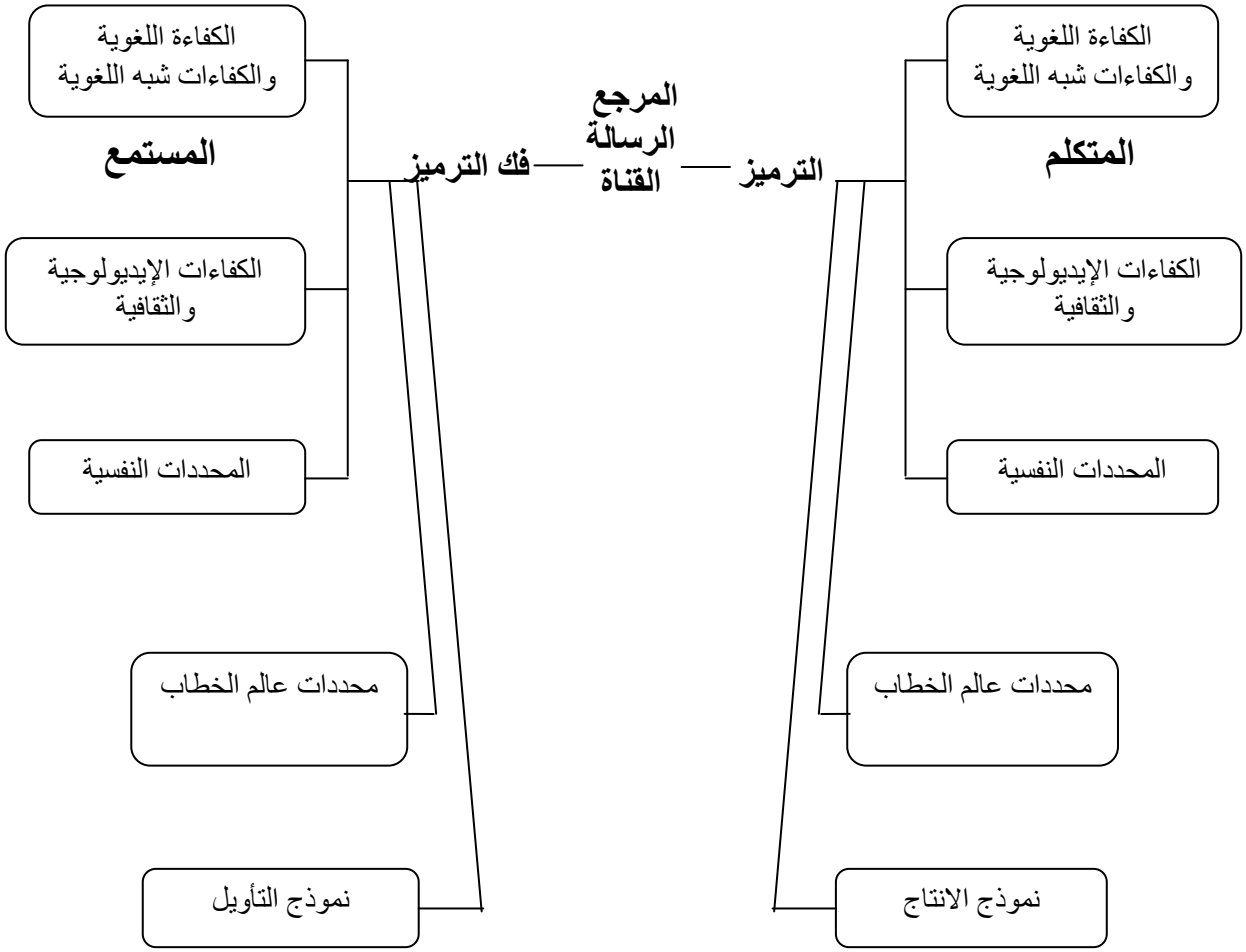
و هي كلها قضايا تفرض نفسها إن في إنتاج ما يقال أو في تأويله.

5-5- نماذج الإنتاج ونماذج التأويل

وهي ثمرة كل المعطيات السابقة معا[2].

مما سبق يتبين أن: الكفاءة اللغوية، والكفاءة شبه اللغوية، والكفاءة الاجتماعية، والكفاءة الاعتقادية، والمحددات النفسية، ومحددات عالم الخطاب. كلها تساهم في إنتاج النماذج الخطابية الخاصة بالمتكلم أو نماذج التأويل الخاصة بالمستمع.وتقترح أوركيوني لذلك كله الشكل التالي [3]

[1] ينظر Catherine Kerbrat Orecchioni, L'énonciation, p 20
[2] ينظر نفس المرجع ص 21
[3] ينظر نفس المرجع ص 22



وقد أغفلت أوريكيوني ذكر الكفاءتين التواصلية والمنطقية في هذا المخطط لتنوه بهما في موضع آخر، وهما كفاءتان مهمتان يجدر بنا ذكرهما فيما يلي:

5-6- الكفاءة التواصلية

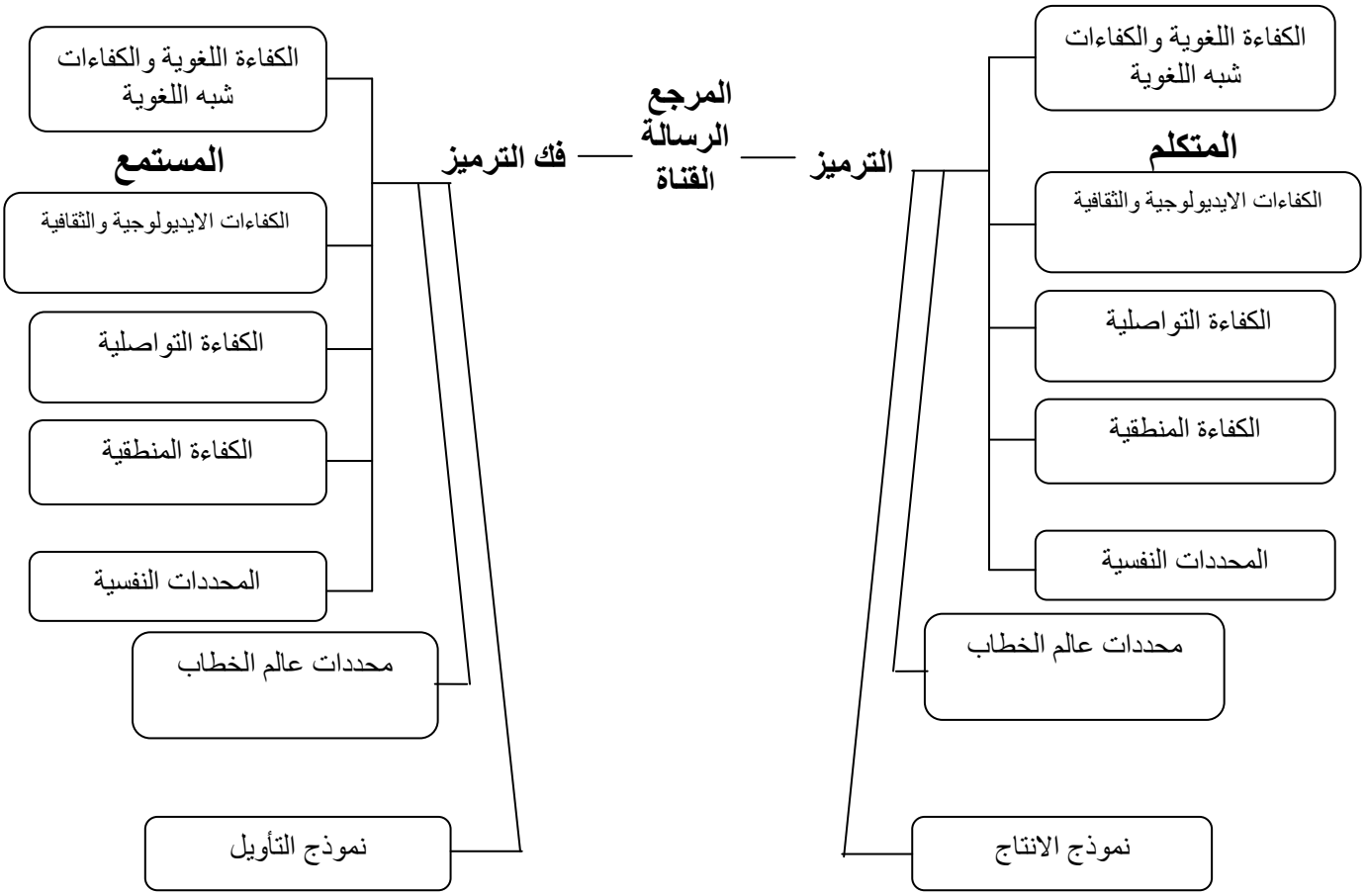
والكفاءة التواصلية أمر معقد تتشابك فيه المعارف اللغوية والمعارف السوسيوثقافية، أو هي قدرات ضمنية في شكل قواعد ذات طابع تفاعلي أو قل هي نوع من الشفرات السرية تسمح بتكييف الخطاب وتغييره ليناسب الوضعيات التواصلية المختلفة هي باختصار تلك القدرة على استعمال اللغة وفهمها في الوضعيات الخطابية المختلفة[1].

[1] ينظر , Catherine Kerbrat Orrecchioni, Les interactions verbales p 31-35، و ينظر محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، ص 148، 149

5-7- الكفاءة المنطقية

وهي ملكة تيسر لمستعمل اللغة الطبيعية سبل اشتقاق معارف إضافية انطلاقا من معارفه الأخرى باستخدام قواعد استدلالية تحكمها مبادئ المنطق الاستنباطي[1].

وبعد إضافة هاتين الكفاءتين يكون الشكل المعدل كما يلي :



كل ما ذكرناه آنفا يجرنا إلى الكلام عن مبدإ تداولي هام هو مبدأ الملاءمة الذي ستناوله فيما يلي :

6- الملاءمة

يرتبط مفهوم الملاءمة في الدرس التداولي بمجموعة من القضايا، منها:

- ارتباط مفهوم الملاءمة بالأفعال الكلامية وغير الكلامية التي تجسد قصد المتكلم أو بعبارة أخرى هو ارتباط بين القول وما يصاحبه وإرادة القول .

[1] ينظر أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية(بنية الخطاب من الجملة إلى النص)، دار الأمان، الرباط،2001،ص 37 وينظر C.K.Orecchioni, L'implicite, Armand Colin, Paris, 1986, p 165, 166

– العلاقة الوطيدة بين القول والموقف الخطابي وكذا الكفاءة اللازمة لاستعمال القرائن أو المؤشرات المناسبة للتعبير عن الأغراض.كما يتعلق الأمر بكفاءة التأويل لدى المتلقي.[1] هذا من جهة، أما عند سبربر وولسون فإن مفهوم الملاءمة ينطلق من مجموعة من الأفكار البسيطة، يبدو من خلالها الإنسان جهازا فعالا أو ناجعا لتحليل المعلومة. وهو يعمل، بطريقة تلقائية، على بلوغ أقصى مدى في تحليل المعلومات. وهما في هذا الصدد يؤكدون على فكرة أساسية يدور حولها كتابهما، تتمثل في وجود خاصية فريدة تسمى الملاءمة– تساعد على تحديد أكثر المعلومات تميزا في شد انتباه المخاطَب، في لحظة معينة، اصطلح على تسميتها ب"المناسب الاستدلالي".[2] يقول مسعود صحراوي عن هذا المصطلح " هو مناسب لأنه المثير الأكثر ملاءمة لإبلاغ الافتراضات" أو هو بالأحرى الأكثر ملاءمة لإثارة الافتراضات المناسبة وإحداث التعالقات بين معارفنا المختلفة قديمها وحديثها واضحها ومبهمها، الراجح منها والمرجوح ...الخ . وهو استدلالي لأن المتلقي يستدل به على ما يراد تبليغه.[3] وإذا كان المناسب الاستدلالي يلعب هذا الدور فإن الاستدلال يتم أيضا بربط أول الكلام بآخره وباستحضار مخزون المعلومات قديمه وحديثه لينجم عن ذلك أنواع من العمليات الذهنية تستخلص منها معلومات جديدة تصحح أفكارا سابقة أو تؤكدها أو تضيف إليها الخ...

يقول سبربر وولسون" عندما تتعالق معلومات جديدة مع معلومات أقدم منها تبدأ عملية استدلال، فينجم عنها معلومات جديدة لم يكن بالإمكان الوصول إليها من دون هذا التعالق".[4] وهذا التعريف يضيف إلى مفهوم الملاءمة شيئا جديدا يتعلق بتلاؤم المعارف لدى المتكلم، بعضها ببعض، ولدى المستمع وبذلك يتم تصحيحها أو الإضافة إليها أو رفضها.

هذا ما أمكن جمعه من المفاهيم التداولية، التي لها علاقة وطيدة بموضوع بحثنا، إذ لا يتسع المجال لذكرها جميعا، نظرا لشساعة البحث التداولي، ثم إنه ليس من أهدافنا رصدها جميعا، وإنما أشرنا إلى أهمها مما له صلة بالبحث. هذا وسنتعرض لبعضها في الفصول القادمة بإذن الله، تفاديا للتكرار كما هو الشأن في مفهوم السياق مثلا.

[1] – ينظر Annick Duchène, les gestions des inférences chez les cérébrolésés droits , p 25

[2]–ينظر Dan Sperber et Deirdre Wilson, La Pertinence, p 76.

[3]– ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 52

[4] Dan Sperber et Deirdre Wilson, la pertinence, p 79

الفصل الثاني

المنطلقات المنهجية لفهم النص عند الأصوليين

تمهيد

يجدر بنا قبل أن نتناول التفاصيل المتعلقة بالمنطلقات التي ينطلق منها الأصوليون في فهم النص، أن نعرف ولو بإيجاز، هذا العلم الذي عرف بهم وعرفوا به، علم أصول الفقه، إذ الخوض في أي فن من فنون العلوم يتطلب الإحاطة بالمقصود منه وبالمواد التي يستفاد منها ذلك الفن، وهو ما سنحاول الإشارة إليه، فيما يلي:

أولا: تعريف علم أصول الفقه وأهم اتجاهاته:

1- تعريف أصول الفقه

أصول الفقه: "مركب إضافي، وهو في ذاته، اسم لعلم خاص، ولكن تركيبه الإضافي، يكون جزءا من حقيقته، فهو ليس اسما خالصا قد انقطع عن أصل الإضافة التي تتكون من المضاف والمضاف إليه"[1]، ومنه فإنه تعريفه يقتضي تعريف جزئيه.

جاء قي لسان العرب: "**الأصل:** أسفل كل شيء وجمعه أصول".[2] وجاء في أقرب الموارد: "الأصل أسفل الشيء وهو ما يقابل الفرع".[3] وفي معجم التعريفات: "الأصل: ما يبتنى عليه غيره. والأصول: جمع أصل، وهو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه ولا يفتقر هو إلى غيره"،[4]. وهو "في الاصطلاح، يقال على: الدليل، والقاعدة الكلية والصورة المقيس عليها، والراجح، المستصحب".[5] "والمقصود هنا هو الدليل" [6].

---

[1] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي،1958 د ط، ص 6

[2] جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب، ت:عبد الله علي الكبير،محمد أحمد حسب الله،هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة،طبعة جديدة، دس ، ص 89

[3] سعيد الخوري الشرتوني اللبناني،أقرب الموارد،مكتبة آية الله العظمى المرعشي،قم، إيران،1403 هج،مادة: أصل

[4] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني،معجم التعريفات، ت: محمد الصديق المنشاوي،دار الفضيلة،القاهرة، 2004، ص 26

[5] محمد بن علي الشوكاني،إرشاد الفحول ت: سامي بن العربي الأثري دار الفضيلة ط 1، 2000، ص 57 وو هبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي،دار الفكر، ط1، 1986،ح1، ص 16

[6] وهبة الزحيلي، أصول افقه الإسلامي، ج1 ص 16

أما **الفقه** فيعرفونه لغة بقولهم: "العلم بالشيء والفهم له".[1] أمااصطلاحا:فهو عند الغزالي: "العلم بالأحكام الشرعية، الثابتة لأفعال المكلفين خاصة"[2]، وهو، عند القرافي، "العلم بالأحكام الشرعية العملية بالاستدلال".[3] وهو عند الشوكاني، "العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال".[4] وهذه التعاريف وإن كانت متفاوتة من حيث ألفاظها إلا أنها تكاد تكون متطابقة من حيث المقصود، بدليل قول الغزالي بعد تعريف الفقه والكلام عن الأحكام،"فإذا فهمت هذا فاهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل.[5] مميزا بذلك، بين الفقه وأصوله، من حيث الإجمال والتفصيل. وقول القرافي، بعد الإسهاب في تفسير تعريفه للفقه، "الحق ما ذكره سيف الدين الآمدي وهو العلم بالأحكام الشرعية الفروعية الخ، ولا نقول العملية، فإن الفروعية تشمل ما يتعلق به الفقه"[6].ويقرر جمهور الأصوليون، أن الأدلة التي تستمد منها الأحكام الشرعية هي: القرءان والسنة والإجماع والقياس، وأن أساس هذه الأدلة والمصدر التشريعي الأول منها هو القرءان ثم السنة التي جاءت لتبينه وتتممه وتفصل مجمله وتقيد مطلقه وتخصص ما كان عاما منه[7]. ونظرا للأهمية التي تكتسيها هذه الأدلة الإجمالية، كانت هي المحور الذي تدور عليه مباحث الأصوليين إذ نجدهم يعرفون أصول الفقه بأنه:"معرفة أدلة الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"[8]. أو هو مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال، الإجمال، وكيفية الاستدلال وحالة المستدل بها"[9].وقد اشتمل هذان التعريفان على ثلاثة من مباحث علم أصول الفقه وهي :

---

[1] ابن منظور، لسان العرب،ص 3450

[2] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي،المستصفى من علم الأصول، ج1، ص35

[3] شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، بعناية مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر دار الفكر،بيروت، طبعة منقحة، 2004، ص 21

[4] محمد بن علي الشوكاني،إرشاد الفحول ص 58

[5] الغزالي، المستصفى، سليمان، ج1، ص 36

[6] القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 23

[7] ينظر عبد الوهاب خلاف،علم أصول الفقه مكتبة الدعوة الإسلامية، ط8،ص 12 وينظر بدر الدين محمد الزركشي، البحر المحيط،ج1، ص 17 وينظر ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير،المطبعة الأميرية، بولاق، ط 1، 1316 هج ص 17

[8] وهبة الزحيلي ، أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 23

[9] الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص 24

1- أدلة الفقه الإجمالية وهي الأدلة الشرعية سواء المتفق عليها أو المختلف فيها.

2- كيفية الاستدلال: أي طرق استنباط الأحكام من الأدلة وذلك يتطلب معرفة شرائط صحتها وثبوتها ومعرفة وجوه دلالتها الجملية على الأحكام، إما من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو فحوى لفظها، أو معقول لفظها.[1]

3- حال المستفيد: ويشمل حال المقلد والمجتهد إذ المجتهد يستفيد الحكم من الأدلة والمقلد يستفيدها من المجتهد والأمر في هذا المبحث يتعلق بشرائط الاجتهاد وشرائط التقليد .

هذا هو شرح تعريف أصول الفقه عند الشافعية.[2]

وعرفه علماء الأصول من الحنفية والمالكية والحنابلة بأنه: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية أو هو العلم بهذه القواعد.[3] ومعنى ذلك "أن أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية. فمثلا يقرر علم الأصول أن الأمر يقتضي الوجوب، وأن النهي يقتضي التحريم، فإذا أراد الفقيه أن يستخرج حكم الصلاة، أهي واجبة أم غير واجبة تلا قوله تعالى:(وأقيموا الصلاة) وكذلك الزكاة"[4]، وإذا أراد أن يعرف حكم الزنا، مثلا، أخذه من قوله جل شأنه : ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ الإسراء: 32 فإن النهي عن القرب هو نهي عن أقل الملابسة، وهو كناية عن أشد النهي عن ملابسة هذه الجريمة[5]

ومنه يتبين أن ما يميز الفقه عن أصوله، هو "أن الأصول هي المناهج التي تحدد وتبين الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلتها، ويرتب الأدلة من حيث قوتها،

---

[1] ينظر الغزالي، المستصفى،ج1، ص 36

[2] ينظر وهبة الزحيلي،أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 23، 24

[3] ينظر عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى،ضبط : فادي نصيف وطارق يحي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000 ص 9 ومحمد بن أحمد بن النجار، شرح الكوكب المنير،ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان،الرياض، د ط، 2000، ص 44 وابن الحاج، التقرير والتحبير، ج1، ص 26

[4] أبو زهرة، أصول الفقه، ص 7

[5] ينظر الطاهر بن عاشور،التحرير والتنوير، ج15، ص 90

فيرتب القرءان على السنة والسنة على القياس وسائر الأدلة التي لا تقوم على النصوص مباشرة، أما الفقه فهو استخراج الأحكام مع التقيد بهذه المناهج".[1]

ومما سبق يبدو اختلاف تعريف الشافعية لأصول الفقه، عن غيرهم .ففي الوقت الذي يركز الشافعية على الأدلة الإجمالية وما يتبعها، يركز الحنفية والمالكية والحنابلة على القواعد الموصلة إلى استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية، مما دعا بعض المتأخرين إلى التوفيق بين الاتجاهين ليجمع موضوع أصول الفقه، بذلك، بين الأدلة الشرعية الكلية من حيث ما يثبت بها من أحكام والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة. وبذلك لا يكون تعرض الأصولي إلى الأحكام الشرعية تطفلا، وإنما هو من صميم اختصاصه، ذلك أن البحث في الأحكام والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه يشغل جانبا كبيرا من علم الأصول، إذ لا مرجح للبحث في الأدلة على البحث في الأحكام حتى يعتبر هو المقصود أصلا بموضوع هذا العلم، وأن الآخر تابع له. لأن موضوع كل علم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته أي الأحوال المنسوبة إليه[2] وهو ما ذهب إليه الشوكاني[3] وما أحسن ما قاله أبو زهرة وهو يحدد موضوع أصول الفقه " إن موضوع أصول الفقه كل ما يتعلق بالمنهاج الذي يرسم للفقيه ليتقيد به في استنباطه حتى لا يخرج عن الجادة فهو يرتب الأدلة، ويبين من يخاطب بأحكام الشرع، وينطبق عليه ما تقتضيه هذه الأدلة، ويبين من هو أهل للاستنباط ومن ليس بأهل للاستنباط، ويبين القواعد اللغوية التي ترشد الفقيه إلى استخراج الأحكام من النصوص، ويبين الموازين التي تضبط القياس وتفيد طرق استخراج العلل الجامعة بين الأصل المقيس عليه، والفرع المقيس. ويبين المصالح المعتبرة شرعا، وقواعدها العامة التي تبنى عليها الأقيسة...ثم هو العلم الذي يبين الأحكام وغاياتها ويميز أقسامها، فيبين رخصها وعزائمها، وغير ذلك مما يتصدى له ويكون له دخل في رسم المنهاج الذي يتقيد به الفقيه في الاستنباط".[4]

[1] أبو زهرة، أصول الفقه، ص 7، 8

[2] ينظر وهبة الزحيلي،أصول الفقه الإسلامي،ج1، ص 26، 27

[3] ينظر الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 59، 60

[4] أبو زهرة، أصول الفقه، ص 9

2- أهم الاتجاهات في علم أصول الفقه :

تشعبت المباحث الأصولية بعد الشافعي إلى اتجاهين رئيسيين هما:

2-1- اتجاه الأحناف:

وهو "اتجاه متأثر بالفروع ويعمل على خدمتها، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها، بمعنى أنهم يعمدون إلى تقرير القواعد التي انتهى إليها المتقدمون من أصحاب مذهبهم، فيذكرون القواعد التي تؤيد مذهبهم"[1]. "وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه، فكأنهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها"[2]، تسمى هذه الطريقة بطريقة الحنفية، مع أن المنتمين إليه من كل المذاهب، لأن الفقهاء الذين أكثروا ابتداء من هذا الاتجاه هم الحنفية"[3].

2-2- اتجاه الشافعية أو المتكلمين:

وهو اتجاه نظري، يتجه أصحابه إلى تقرير الأصول، دون الالتفات إلى موافقة الفروع أو مخالفتها، فهو يقرر المقاييس من غير تطبيقها على أي مذهب تأييدا أو نقضا. وتسمى هذه الطريقة، أيضا، طريقة الشافعية أو أصول الشافعية، مع أن المنتمين إليها من مذاهب مختلفة، منهم المعتزلي ومنهم الأشعري، ومنهم الشافعي والمالكي[4]وينتمي كثير من المتكلمين إلى هذا الاتجاه، لأنه يتفق مع دراساتهم العقلية ونظرهم إلى الحقائق مجردة، وبحثوا فيه كما يبحثون في علم الكلام لا يقلدون، ولكن يحصلون ويحققون. وقد كثرت في هذا المنهج الفروض النظرية والمناحي الفلسفية والمنطقية، من ذلك، مثلا إثارتهم لبحوث نظرية، كقضية التحسين والتقبيح العقليين، مع اتفاقهم جميعا أن الأحكام في غير العبادات معللة معقولة المعنى.ومع كل ذلك فقد أفاد هذا الاتجاه علم الأصول، إذ كان لا يعمد فيه إلى تعصب مذهبي ولم تكن القواعد فيه تخضع إلى فروع المذاهب، بل كانوا ينظرون إلى أن القواعد حاكمة على الفروع، وعلى أنها

[1] أبو زهرة، أصول الفقه ، ص 18

[2] محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط 6، 1969، ص 8

[3] ينظر أبو زهرة، أصول الفقه، ص 18

[4] ينظر السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص 28 وينظر أبو زهرة أصول الفقه، ص 18

دعامة الفقه وطريق الاستنباط، ثم إن ذلك النظر المجرد أدى إلى دراسة قواعد أصول الفقه دراسة عميقة، مما دفع العلماء إلى تنقيحها وتحريرها.[1]

ثانيا:المنطلقات المنهجية لفهم النصوص عند الأصوليين

تمهيد

مع ما تقرر من اختلافات، تبدو بعض المنطلقات ظاهر فيها الاتفاق بين جمهور الأصوليين، مهما شذ من شذ. من ذلك، مثلا، اعتبار القرءان والسنة المصدرين الرئيسيين الذين تعود إليهما كل الأدلة واعتبار ما ثبت عن الشارع الحكيم سواء أكان قرءانا أم سنة، وحدة خطابية واحدة. ومن ثم كان الاهتمام بعلاقة الكتاب الكريم بالسنة المطهرة واعتبار أن ما جاء فيهما إنما جاء ليحقق مصالح العباد، فلا يخرج الاجتهاد فيها عن تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، ومن هذه الاعتبارات أو المنطلقات مسألة تقدير العقل في الشريعة الإسلامية وبحث قضية العقل وعلاقته بالدين وأن ليس هنالك أصل ديني فوق العقل أي يستحيل في العقل تصوره، على عكس ما في المسيحية،كما أنه ليس هنالك عقل فوق الدين، وإن شذ بعض المعتزلة في هذه القضية، وإنما هنالك دين مطابق للعقل وعقل مساند للدين، وليس هنالك دين معارض للعلم، وإنما هنالك دين يدعو إلى اكتشاف حقائق الكون ودلالاتها على خالقها. فالعقل السليم لا يتجاوز حدوده وما ينبغي له والعلم الصحيح لا يتعدى ميدانه وما ينبغي له؛كما أن الدين الصحيح لا يناقض العلم الصحيح. ويبقى بعد كل ذلك قضايا لا مناص فيها من الوحي والنبوة وهي ما لا يستقل العقل ولا العلم بإدراكها، ولكنهما لا يمكن أن يدركا استحالتهما أو مناقضتهما لقوانين العلم أو أصول العقل [2]

ومنها أيضا قضية التمييز بين ما وضع له اللفظ واستعماله، هذه المسألة التي نتج عنها مجموعة من المباحث اللغوية التي تشغل حيزا كبيرا من مباحث أصول الفقه. هذه بعض المنطلقات وهي عبارة عن قضايا كلية تندرج ضمن المنهاج العام الذي يرسمه علم أصول الفقه، وتندرج تحت كل منها مجموعة من القضايا التي يأخذها علماء الأصول بعين الاعتبار وهم يعالجون النصوص الشرعية، وفيما يلي تفصيل ذلك.

[1] ينظر أبو زهرة، أصول الفقه، ص 18، 19، 20

[2] ينظر علال الفاسي مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي ط5، 1993،ص 67، 68

1- منطلق المعقولية

1-1 تعريف المعقولية

المعقول "ما تعقله بقلبك" [1]والمعقول "ما يقبله العقل ويمكن تصوره أو إدراكه وتصديقه"[2] ومنه فإن من معاني المعقولية إمكانية "إرجاع ما هو موجود إلى قوانين العقل الأساسية، سواء أكان هذا العقل عقلا إنسانيا أم عقلا أعلى من عقل الإنسان، فإذا شك الفيلسوف في أحد الموضوعات لم يشك في معقوليته في ذاته، بل شك في قدرته هو على إدراك ذلك الموضوع ومعرفته. وإذا قال إن للشيء معقولية عنى بذلك أن له صورة عقلية تفسره".[3]

والقول بأن شيئا ما معقول يعني أن له نظاما وبناء معينين، نستطيع بهما فهمه، كما يعني من حيث إنه معقول أنه يمكن نقله للآخرين بوساطة لغة وبراهين عقلانية. ومنه نفهم أن البحث في معقولية موضوع ما هو التوجه إلى فهم هذا الموضوع باستعمال القدرات العقلية لبيان مبررات وجوده أحيانا واستكناه بواطنه وأسرار بنائه ومحاولة التعرف على نظامه أحيانا أخرى.

1-2- القرآن يدعو إلى استعمال العقل والتدبر:

وقد عني القرءان بالتوجيه إلى استعمال العقل في فهم القضايا واستثارة همم الناس إلى التفكير والتدبر لفهم ما يوحى إليهم . ذلك أن "من خصائص العقل ملكة الإدراك التي يناط بها الفهم والتصور. ومن خصائصه أنه يتأمل فيما يدركه ويقلبه على وجوهه ويستخرج منه بواطنه وأسراره ويبني عليها نتائجه وأحكامه"[4] بما أوتي من ملكة الحكم، التي بها يحكم على الأشياء. وخير ما تثبت به معقولية القرءان الكريم هو القرءان نفسه. فقد جاءت آيات القرءان تستفز هذا العقل وأهله. بصور مختلفة من التعبير وصيغ متنوعة منها ما استعمل فيه مادة ع،ق،ل التي ذكرت في القرءان 49 مرة في مواضع مختلفة من ذلك، مثلا، صيغة الاستفهام الإنكاري" أفلا تعقلون" الدالة على التحريض والإلهاب ومنها صيغة الفعل المضارع للجمع الغائب "يَعْقِلُونَ" المنفية، لذم أولئك الذين لا يستخدمون عقولهم ويعطلونها إما جمودا وتقليدا أو جحودا وعنادا أو

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ، مادة عقل، ص 3046

[2] أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2008، مادة عقل، ص 1533

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني،بيروت، دط،1982، ج2، ص 396

[4] عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، منشورات المكتبة العصرية صيدا – بيروت، دط، دس، ص8

غباء أحيانا. كما في قوله تعالى:﴿ صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾ البقرة 171، وقوله عز وجل : ﴿ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴾ البقرة 170 وقوله جل شأنه : ﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾ الأنفال 22 وقوله تعالى:أَرَءَيۡتَ ﴿ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيۡهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ أَمۡ تَحۡسَبُ أَنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَسۡمَعُونَ أَوۡ يَعۡقِلُونَۚ إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِۖ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ الفرقان: 43، 44 حيث وردت " "يعقلون" منفية معنى[1].

ولم يقتصر في الدعوة إلى استعمال العقل على ما اشتق من مادة "ع ق ل" بل تجاوز ذلك إلى قضايا هي من خصوصيات العقل كالتدبر والتفكر وغيرها، تم فيها التنبيه إلى مجالات مختلفة تقتضي الاستفادة من قدرات العقل في فهمها، منها ما يتعلق بآيات الله في الكون، كقوله تعالى :﴿:إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ البقرة: 164. وقوله تعالى:﴿ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ الرعد4 وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗۖ نُّسۡقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿٦٦﴾ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًاۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴿٦٧﴾ وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ

[1] ينظر يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرءان الكريم، مكتبة وهبه، القاهرة، ط1، 1996،ص 16، 17، 19

مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً لِّقَوۡمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ النحل: 66،67،68،69 وقوله سبحانه:﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَيُحۡيِۦ بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ الروم: 24. يقول الطاهر ابن عاشور عند هذه الآية " ونيط الانتفاع بهذه الآيات بأصحاب صفة العقل لأن العقل المستقيم غير المشوب بعاهة العناد والمكابرة كاف في فهم تلك المذكورات من الدلائل".[1]ومنها ما يوجه إلى التفكر في خلق الإنسان، وبديع صنعته وحسن تسويته ولما ركب فيه من أجهزة شديدة التعقيد والدقة عجيبة في أداء وظائفها، يعجز قي كثير من الأحيان أمهر الأطباء عن مجرد إصلاحها وتتبعث منها الأحاسيس المختلفة المودة والرحمة والحب الكره والخوف والرجاء وغيرها. نذكر منها قوله تعالى:﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ الذاريات:21 وقوله جل شأنه: ﴿ وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ﴾ الشمس:7 ،8 وقوله عز وجل:﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةًۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ الروم: 21 وقوله تعالى :﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ الزمر: 42.

ومنها ما يدعو إلى النظر في أحداث التاريخ وقصص الغابرين، وآثارهم، والاعتبار، والاستفادة من أسباب النجاح لديهم، وتفادي أسباب الإخفاقات.نذكر في ذلك قوله تعالى:﴿ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ﴾ آل عمران:137، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۗ وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْۗ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾ يوسف: 109، وقوله عز وجل:﴿ لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ يوسف: 111 وقوله تعالى:﴿ أَيَوَدُّ

[1]– محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج21، ص79

أَحَدُكُمۡ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَابٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلۡكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٞ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعۡصَارٞ فِيهِ نَارٞ فَٱحۡتَرَقَتۡۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ البقرة: 266 وقال عز وجل:﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾.الحشر:21 وقال جل شأنه:﴿ أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا كَلِمَةٗ طَيِّبَةٗ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصۡلُهَا ثَابِتٞ وَفَرۡعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ٢٤ تُؤۡتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذۡنِ رَبِّهَاۗ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ إبراهيم:24، 25 وقال عز وجل: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۖ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٤١ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٖۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ٤٢ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِۖ وَمَا يَعۡقِلُهَآ إِلَّا ٱلۡعَٰلِمُونَ ﴾ العنكبوت: 41، 42، 43 يقول ابن تيمية" والأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين"[1]

ومنها ما يقرر أحكاما ويدعو إلى التفكر فيها لاستخلاص الحكمة من تشريعها كقوله تعالى:﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ البقرة: 219 وقال تعالى:﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩ ﴾ البقرة 179

ومنها ما جاء في شكل وقائع جدلية محملة بقواعد الاستدلال العقلية. أفرد لها الطوفي[2] الباب الخامس من كتابه علم الجذل في علم الجدل بعد أن ذكر أركان الجدل: الدال والدليل

[1] أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية،درء تعارض العقل والنقل ت: محمد رشاد سالم، مطبعة جامعة محمد بن سعود، ج1، ص29

[2] الطوفي فقيه أصولي ت : سنة 716 هـ، من مؤلفاته مختصر روضة الناظر في أصول الفقه ورسالة في رعاية المصلحة .

والمستدِل والمستدَل عليه والمستدَل له ووضحها في الباب الثالث وبين أقسام الاستدلال في الباب الرابع، وعمد في الباب الخامس إلى استقراء ما في الكتاب العزيز من آيات محملة بالوقائع الجدلية التي تحث العقل وتستنهضه ليقوم بهمته خير قيام ويستدل على ما خفي ابتداء بسورة البقرة وانتهاء بسورة "الكافرون"[1]. ومما سبق يتبين أن العقل يغطي كل جوانب الكون وكل مجالات الحياة المختلفة وما ذلك إلا لأنه وسيلة لإدراك مناط التكليف[2] .

1-3- الأدلة الشرعية وعلاقتها بقضايا العقل:

إن علاقة العقل بالنصوص الشرعية ترتبط من خلال مجموعة من المفاصل: نذكرها فيما يلي:

- العقل شرط في التكليف لأنه وسيلة الإدراك عند الإنسان، ولم تأت النصوص الشرعية لغير المكلفين.[3]

- من جهة الوظيفة: وظيفة النصوص الشرعية هي البيان لقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ النحل: 44 أما وظيفة العقل فهي إدراك هذا البيان. والعلاقة واضحة جلية في الآية الكريمة.

- العقل آلة الاستنباط والشريعة إنما جاءت ليتدبر فيها ويستنبط منها الأحكام التي بها قوام الحياة.

- للعقل موقع سابق على الإرادة ومؤثر فيها وإنما يقوى تأثيره إذا قويت حججه، والنصوص الشرعية كلها حجج.

من حيث المقصد: من أهم وظائف العقل هداية صاحبه إلى ما ينفعه، وتلك لعمري هي وظيفة النصوص الشرعية.

- الشريعة جاءت لتنفذ ولتغير واقع الناس فتخرجهم من الظلمات إلى النور، والعقل من أهم وسائل تنفيذ الإرادة عند الإنسان .

---

[1] ينظر نجم الدين الطوفي، علم الجذل في علم الجدل، ت: قولفهارت هاينريشس، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، دط، 1987، ص 93 وما بعدها

[2] ينظر يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرءان الكريم، ص 20، 21

[3] ينظر الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص 349 .

ولذلك نجد من علماء الأصول من يرى "أن معقول المعنى هو "ما ظهر أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة أو جالب دارئ".[1]و معقول المعنى بتعبير آخر هو "ما كانت علته ظاهرة ومن ثم فإن معقولية النص تسمح بإدراك المقصد الشرعي وفهمه".[2]

والعقل الذي جاء الإسلام ليبنيه ، "والذي يمثل علماء الأصول نموذجا له، هو عقل غائي تحليلي برهاني استقرائي استنتاجي قائس مقاصدي، يدرك أن الله لم يخلقنا عبثا، وأنه ما من شيء في الوجود من المخلوقات فضلا عن أحكام الشريعة وتنظيم الحياة، إلا وله علة وسبب، تحكم مسيره سنة وقانون، ويسير إلى هدف وغاية . فلا مكان في العقل المسلم للمصادفة والعشوائية في هذا الوجود الكوني"[3]. ولا شك أن ذلك كان نتيجة طبيعية للمعجزة الإسلامية (القرءان) التي "تميزت عن سائر المعجزات السماوية بأنها معجزة عقلية، تخاطب العقل وتشحذ همته، وتقوده للاجتهاد والتفكير والإيمان".[4]

مما سبق يتبين أن الأصوليين يتناولون النصوص انطلاقا من أن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، وذلك لأسباب عديدة منها :

- لأنها إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين فيعملوا بمقتضاها كونها أدلة ولو لم تكن جارية على قضايا العقول لم تكن أدلة [5].
- و لأنها لو نافت قضايا العقول لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل ربما تصور خلافه وصدقه، فإذا كان ذلك كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة [6].
- إن مورد التكليف هو العقل، فإذا ما فقد ارتفع التكليف واعتبر فاقده كالبهيمة المهملة، وذلك يظهر بوضوح قضية اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو كانت على

[1] عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ت: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة، دار القلم، دمشق،د ط، د س، ج1،ص 28

[2] عاشوري محمد، الترجيح بالمقاصد ضوابطه وأثره الفقهي، رسالة ماجستير، إشراف سعيد فكرة، جامعة باتنة، 2008/2007 ص 266

[3] نورالدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي (مقدمة عمر عبيد حسنة)، دار الكتب القطرية، ط 1، 1998،ج1، ص 12

[4] نورالدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج1، ص 14

[5] ينظر محمد الخضري، أصول الفقه، ص 205

[6] نفس الصفحة والمرجع

خلاف ما يقتضيه، لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم.[1]

في هذه الآفاق الرحبة يتناول علماء الفقه وأصوله نصوص الشريعة.يقول ابن رشد: " فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله :﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾ الحشر: 2 وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا. ومثل قوله تعالى:﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ﴾ الأعراف: 185 واعلم أن ممن خصه الله بهذا العلم وشرفه به، إبراهيم عليه السلام. فقال تعالى:﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ الأنعام 75[2]." ويقول ابن عاشور عند الكلام عن الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية: " المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية ومعان عرفية...فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحققٌ في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها أي تكون جالبةً نفعا عاما أو ضررا عاما_ إدراكا مستقلا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعا، وكون الاعتداء على النفوس ضارا... والتقييد بالعقول السليمة لإخراج مدركات العقول الشاذة، كمحبة الظلم في الجاهلية" .[3]

والسنة في ذلك تبع للقرآن الكريم باعتبار النبي صلى الله عليه وسلم مبلغا عن الله لقوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۝٤٥ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا ﴾ الأحزاب: 46/45 وقوله عز وجل: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾. النجم: 4/3. والأصوليون ينظرون إلى أن السنة مبينة للقرآن وامتداد لخطاب الله سبحانه إذ ليس في السنة أمر إلا وأصله في القرءان، وإنما هي تبيين له وتفصيل. يقول الشاطبي"السنة راجعة في معناها إلى الكتاب. فهي تفصيل مجمله وبيان مشكله، وبسط

[1] محمد الخضري، أصول الفقه، ص 205

[2] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ت: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت لبنان،ط2، 1968،ص 28

[3] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ت: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط 2، 2001، ص 251، 252 .

مختصره. وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى:﴿ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ ﴾ النحل:44 فلا تجد في السنة أمرا إلا والقرءان قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية"[1].

بعد أن بينا أهمية استعمال العقل، يجدر بنا أن نتساءل هل المقصود هو جعل العقل حاكما على النص (الوحي) أم وسيلة استبصار واستنباط تمكن من فتح ما استغلق وأشكل، مع الاعتراف بأن لهذا الاستعمال للعقل حدودا قد رسمها العقل ذاته لنفسه، وهي تختلف بين فرد وآخر؟ يقول الغزالي وهو بصدد الكلام عن المتكلمين وتناولهم للذات الإلهية، بعد أن يذكر مجموعة من القضايا " وهنا ينقطع كلام المتكلم وينتهي تصرف العقل. بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه ويعترف أنه يتلقى من النبي – بالقبول– ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحالته. فلا يرد الشرع بما يخالف العقل، ولكن يرد بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه."[2] وعند قول الغزالي نتساءل إذا كان هذا هو رأي جميع علماء أصول الفقه؟ وهو ما نحاول الإجابة عنه فيما يلي:

1-4- مسألة تحكيم العقل عند الأصوليين

اختلف علماء أصول الفقه في مسألة تحكيم العقل في الأحكام، مع اتفاقهم بأن "مصدر الأحكام الشرعية لجميع أفعال المكلفين هو الله سبحانه، سواء أظهر حكمه في فعل المكلف مباشرة من النصوص التي أوحى بها إلى رسوله، أم اهتدى المجتهدون إلى حكمه في فعل المكلف، بواسطة الدلائل والأمارات التي شرعها لاستنباطه"[3] "لأن المجتهد مظهر للحكم وليس منشئا له من عنده؛ وهم يعرفون الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ويتفق المعتزلة مع أهل السنة بأن لا حكم إلا لله لقوله تعالى ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾ يوسف:67"[4] ولكنهم يختلفون في معرفة أحكامه سبحانه، فمنهم من يرى "ألا سبيل لدرك حكم الله بالعقل قبل بعثة

[1] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ت: عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د ط، د س ج 4، ص 12

[2] الغزالي،المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 37

[3] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 96

[4] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1 ص115

نبي ومنهم من يرى أن العقل يمكنه أن يستقل بدرك حكم الله في الفعل بناء على ما يدركه من حسن فيه أو قبح."[1] ولهم في ذلك ثلاثة مذاهب نلخصها فيما يلي:

المذهب الأول

وقد اشتهر هذا المذهب عند بعض الأشاعرة وبخاصة المتقدمين منهم، ومن تبعهم من أصحاب المذاهب الأربعة وهؤلاء ينفون إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها ويرون أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وإنما يستفاد حسن الأفعال وقبحها من النصوص الشرعية[2]. يقول الأشعري " فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه؟ قيل له، أجل ولو حسنه لكان حسنا، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض"[3]. ومنهم طائفة يقرون بالإدراك العقلي لحسن ما هو ملائم وقبح ما هو منافر، وكذا حسن ما هو كمال من الصفات كحسن العلم والقدرة ونحو ذلك، وقبح ما هو نقص من الصفات، كقبح الجهل والعجز ونحو ذلك. ولكنهم لا يرون المدح والذم بما حسن أو قبح عقلا في الدنيا، كما أنهم يرون أنه لا يترتب على إدراك الحسن والقبح ثواب أو عقاب في الآخرة، إذ مرد ذلك كله إلى النصوص الشرعية .[4] وذلك يعني أن الانطلاق في استخلاص الأحكام لا يكون أمرا سابقا للنصوص بل مستنبطا منها .

المذهب الثاني

واشتهر به المعتزلة ومن نحا نحوهم من الذين يرون أن "الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة: فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى، وشكر المنعم، ومعرفته، والصدق، وكقبح الكفران، وإيلام البريء والكذب الذي لا غرض فيه. ومنها ما يدرك بنظر العقل، كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع. ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة، والحج وسائر العبادات. وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه".[5]

---

[1] محمد الخضري، أصول الفقه، ص 21

[2] ينظر عائض بن عبد الله الشهراني، التحسين والتقبيح العقليان،كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع،ط2008،1،ص310، 325

[3] أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع،تص: حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955 دط، ص 117

[4] ينظر عائض عبد الله الشهراني، التحسين والتقبيح، ص 325.

[5] أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج1، ص 112 . وينظر علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تص : عبد الرزاق عفيفي،دار الصميعي السعودية،ط1، 2003ج1،ص 113

ويتبين مما سبق أن طائفة من الأشاعرة والمعتزلة متفقون على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين أو معنيين:

1- إطلاق الحسن على ملائم الطبع والقبح على منافر الطبع

2- صفات الكمال والنقص، فصفات الكمال حسنة عند العقل وصفات النقص قبيحة عنده ويبقى النزاع بينهم فيما يترتب على ذلك من مدح أو ذم في الدنيا وثواب أو عقاب في الآخرة.[1]

و يبدو أن الذين يرون أن المدح في الدنيا أو الذم وترتب الثواب والعقاب، ولو من غير نص، ينطلقون من خلفيات عقلية مسبقة يحكمون بها على القضايا ولو من غير نص.

المذهب الثالث

يقول أصحاب هذا الرأي، وهم الماتريدية ومن نهج نهجهم: أن للأشياء حسنا ذاتيا وقبحا ذاتيا، وأن الله لا يأمر بما هو قبيح في ذاته، ولا ينهى عن أمر هو حسن لذاته، وهم يقسمون الأشياء إلى حسن لذاته وقبيح لذاته وما هو بينهما وهو تابع لأمر الله ونهيه. وفي هذا القدر يتفق الماتريدية مع المعتزلة، ولكنهم يختلفون بعد ذلك عنهم، فالحنفية يرون أن لا تكليف ولا ثواب بحكم العقل المجرد، بل إن الأمر في التكليف والثواب والعقاب إلى النص والحمل عليه. وهذا الرأي يراه كثير من الفقهاء من الطوائف الأربع يقولون: قبح الأفعال ثابت بالعقل والعقاب متوقف على ورود الشرع وقد زكى هذا الرأي الزركشي في البحر المحيط والشوكاني في إرشاد الفحول[2] وابن القيم (ت: 571) في مدارج السالكين، إذ يقول " والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل:أنه لا تلازم بينهما، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها ضارة ونافعة. والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرئيات. ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي"[3]و رجحه ابن تيمية، في كتابه درء تعارض العقل والنقل، إذ يقول معقبا بعد أن يورد رأي هذه الطائفة "وهذا أصح الأقوال، وعليه يدل الكتاب والسنة، فإن الله أخبر عن

[1] ينظر محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، ج1، ص78، 79 وينظر وهبةالزحيلي أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 116 .

[2] ينظر الزركشي، البحر المحيط، ج 1، صً 146 والشوكاني، إرشاد الفحول، ص 83

[3] محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، راجعه لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، دس، ج1، ص 254

أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة، قبل مجيء الرسول إليهم، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم"[1]قال تعالى :﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ الإسراء 15. و الحق أن في القرءان الكريم أدلة على حسن الأفعال وقبحها يظهر ذلك في قوله تعالى:﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَـٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ الأعراف: 28 . يقول ابن القيم عند هذه الآية: " أي لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر ولو كان إنما علم كونه فاحشة بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به، لصار معنى الكلام إن الله لا يأمر بما ينهى عنه. وهذا يصان عن التكلم به آحاد العقلاء، فضلا عن كلام العزيز الحكيم. وقوله تعالى: "قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق" دل على أنه طيب قبل التحريم، وأن وصف الطيب فيه مانع من تحريمه، مناف للحكمة. وقوله تعالى " قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن. ولو كان كونها فواحش إنما هو لتعلق التحريم بها، وليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام قل إنما حرم ربي ما حرم".[2]

ولا شك أن استخلاص الأحكام عند هذه الطائفة يستفيد من الخلفية المعرفية ويسخرها في خدمة النصوص الشرعية .

ويبدو من خلال ما سبق أن هذه الطوائف لا تختلف في قضية استعمال العقل، في حد ذاتها، ولكنها تختلف في حدود استعماله. ففي الوقت الذي يفسح بعضهم المجال للعقل واسعا حتى يصل به إلى مسألة ترتب الثواب والعقاب، بمجرد إدراكه للحسن والقبح، ولو من دون ورود نصوص ترتب الثواب والعقاب، يرسم آخرون للعقل حدودا يكون فيها تابعا للنصوص، لا يتعداها، وفي ذلك يقول الشاطبي: " إذا تعاضد النقل والعقل في المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل"[3]. وذلك لا يعني التهوين من مهمة العقل، إذ يجعل الشاطبي كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية أو إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وهو يقول في

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج8، ص493

[2] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين،ج1 ص 257

[3] الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 87

ذلك"إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطع. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني من أوجه: أحدها: إنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي وذلك أصول الفقه."[1] ولم يربط يعضهم بين الحسن والقبح الشرعيين والإدراك العقلي لما أقروا بحسنه أو قبحه، وعلاقة ذلك بمصالح المكلفين. يقول ابن تيمية" وظن من ظن من هؤلاء أن الحسن والقبح المعلوم بالشرع خارج عن هذا، وهذا ليس كذلك بل جميع الأفعال التي أوجبها الله وندب إليها هي نافعة لفاعليها ومصلحة لهم وجميع الأفعال التي نهى الله عنها هي ضارة لفاعليها ومفسدة في حقهم، والحمد والثواب المترتب على طاعة الشارع نافع للفاعل ومصلحة له، والذم والعقاب المترتب على معصيته ضار للفاعل ومفسدة له"[2] .

رأي وسط

وقد عملت فئة كبيرة على الربط بين ما هو شرعي وما هو عقلي ودرء التعارض بين العقل والنقل. يقول ابن تيمية وهو بصدد الكلام عن تعارض الأدلة" فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين أو أحدهم عقليا والآخر سمعيا، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله: ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة".[3] ويقول أيضا : "...و بينا أن كل ما يدل عليه الكتاب والسنة فإنه موافق لصريح المعقول، وأن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح...وليس في المعقول ما يخالف المنقول ". ويقول : " وكذلك العقليات الصريحة إذا كانت مقدماتها وترتيبها صحيحا، لم تكن إلا حقا، لا تناقض شيئا مما قاله الرسول. والقرءان قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع وتوحيده، وصفاته وصدق رسله "[4].

---

[1] السابق ج1، ص 19، 20

[2] أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية،جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،مجمع الملك فهد،دط،2004،ج8، ص90

[3] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1 ص 79

[4] نفسه ج 12، ص 81

1-5- الأبعاد التداولية في هذا التناول

وهذه الطريقة في تناول النصوص ذات منحى تداولي بامتياز يظهر ذلك من خلال الأبعاد التالية:

البعد الأول: ويتمثل في اعتبار المخاطِب والتركيز على معرفته باعتبارهم النص القرءاني يصدر عن مخاطب معين هو الله سبحانه وأن من صفاته تعالى أنه حكيم لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عما هو قبيح.

البعد الثاني: ويتمثل في أن هذا الحسن الذي أمر به أو ندب إليه كما سبق أن رأينا في تحليل ابن تيمية هو نافع لفاعليه ومصلحة لهم وأن القبيح الذي نهى عنه ضار لفاعليه ومفسدة لهم وهو كلام واضح بين عن اعتبار آثار الأفعال على مستعمليها هذا الاعتبار الذي هو عنوان البحث التداولي.

البعد الثالث: أن هذه الأفعال المأمور بفعلها أو المنهي عنها تتبني على مقاصد معينة تتعلق بتحقيق مصالح العباد.

البعد الرابع: ويتمثل في اعتبار المخاطَب، وأن نصوص الشريعة موجهة نحو مخاطبين معينين لإفادتهم.

البعد الخامس: ويتعلق بتعليل الأحكام الشرعية. إن اعتبار "معقولية النصوص الشرعية" عند الأصوليين ترتب عنه تعليل الأحكام وبخاصة أحكام العادات والمعاملات.يقول الشاطبي" وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني فلأمور : أولها : الاستقراء، فإنا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد والأحكام العادية تدور معه حيثما دار. فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض....قال تعالى:﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ البقرة: 179... و في الحديث"لا يقضي القاضي وهو غضبان"[1]...و قال : "لا ضرر ولا ضرار"[2] وقال : "كل مسكر حرام"...إلى غير ذلك. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار مصالح للعباد، وأن

[1] البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث 7158، ص 1768، ونص البخاري: "لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان"

[2] محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن بن ماجة، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1997، رقم الحديث 1910، ج 2، ص 258

الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة... والثاني أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول".[1] وما أجمل ما قاله أحد الأعراب حين سئل عن أي شيء أسلم؟ وعما رآه مما دله على أنه رسول الله فقال:"ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه. ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به. ولا أحل شيئا فقال العقل ليته حرمه، ولا حرم شيئا فقال العقل ليته أباحه"[2]

البعد السادس وهو اعتبار حال المخاطَب فقد يكون الأمر قبيحا في حال وحسنا في حال أخرى وهو ما نفهمه من كلام الشاطبي السابق حين يصرح بأن الشيء الواحد يمنع في حال ويباح في أخرى بحسب حال المستعمل للفعل.

البعد السابع : اعتبار المقام الذي يرد فيه النص، وهو مفهوم من امتناع الشيء في حال وجوازه في حال. أو كونه حسنا أو أحسن أو قبيحا أو أقبح.

البعد الثامن : الاستفادة من الكفاءات المختلفة، ومن بينها الكفاءة المنطقية والمعرفية في تناول النصوص .

2- منطلق وحدة النص الشرعي

2-1- وحدة النص القرءاني

يتناول الأصوليون الخطاب القرءاني باعتباره وحدة واحدة يصدق بعضه بعضا لقوله تعالى:﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ النساء: 82 وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد خرج على أصحابه وهم يتدارؤن : "إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، فلا تكذبوا بعضه ببعض، فما علمتم منه فقولوا، وما جهلتم فكلوه إلى عالمه" [3] ويفسر بعضه بعضا كما في قوله تعالى:﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ ﴾

[1] الشاطبي، الموافقات،ج2، ص 305، 306

[2] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين،ج1، ص 259

[3] أحمد بن حنبل، المسند، ت : أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، د ط، 1972، رقم 6741، ج 11، ص 26

النحل: 118 في إشارة إلى قوله جل من قائل:﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ﴾ الأنعام: 146[1] ويخصص بعضه بعضا كتخصيص قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ المائدة: 5 لقوله جل شأنه:﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾ البقرة: 221[2] ويفصل بعضه البعض المجمل، وغير ذلك مما يدل على وحدته وانسجامه وتناسق كلام الله سبحانه وتماسكه، بحيث يترابط فيه أوله مع آخره ويتفاعل فيه الأول مع الآخر ولا يند منه شيء أينما كان، في أوله أو في أوسطه أو في آخره كما أن بعضه قد ينسخ البعض الآخر مراعاة لأحوال الناس وتدرج التشريع قال تعالى:﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ البقرة:106. يقول الشافعي"فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على بعض هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاما ظاهرا يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره".[3] ويقول ابن حزم:" وهو يناقش من أبطل الجدال والمناظرة مستشهدين بقوله تعالى:﴿ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾ الشورى:16/15 فيرد عليهم بقوله: وهذه الآية مبينة وجه الجدال المذموم وهو قوله تعالى فيمن يحاج بعد ظهور الحق. وهذه صفة المعاند للحق، الآبي

[1] ينظر أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي،مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأولى، 1946 ج14، ص 156

[2] ابن الحاجب جمال الدين بن عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر، منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل،ت: نذير حمادو، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر،ط1، 2006 ج1،ص 828

[3] محمد ابن إدريس الشافعي، الرسالة، ص 51، 52

من قبول الحجة بعد ظهورها، وهذا مذموم عند كل ذي عقل. ومنها قوله تعالى:﴿ وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ﴾ الزخرف:58.قال أبو محمد: "وإنما ذم تعالى في هذه الآية من خاصم وجادل في الباطل وعارض الآلهة التي كانوا يعبدون من حجارة لا تعقل، بعيسى النبي العبد المؤيد بالمعجزات من إحياء الموتى وغير ذلك، ومنها قوله تعالى:﴿ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ ﴾ الشورى 35. ومنه قوله تعالى: ﴿ فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ﴾ آل عمران:20. قال أبو محمد:قال تعالى :﴿ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ النساء:82 فصح بهذه الآية أن كلام الله تعالى لا يتعارض ولا يختلف. فوجدناه تعالى أثنى عل الجدال بالحق وأمر به. فعلمنا يقينا أن الذي أمر به هو غير الذي نهى عنه بلا شك. فنظرنا في ذلك لنعلم وجه الجدال المنهي عنه المذموم، ووجه الجدال المأمور به المحمود، لأنا قد وجدناه تعالى قد قال :﴿ وَمَنۡ أَحۡسَنُ قَوۡلٗا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ﴾ فصلت: 32 ووجدناه تعالى قد قال:﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾ النحل:125 فكان تعالى قد أوجب الجدال في هذه الآية وعلم فيها تعالى جميع آداب الجدال كلها، من الرفق والبيان والتزام الحق، والرجوع إلى ما أوجبته الحجة القاطعة".[1]. ويقول الشاطبي"الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك. والدليل عليه أمور.أحده أدلة القرءان. من ذلك قوله تعالى:﴿ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ النساء:82" [2] وللأصوليين مجموعة من الطرق في رفع ما يبدو من تعارض بين النصوص نلخصها فيما يلي:

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ص 19،20

[2] الشاطبي، الموافقات ج4، ص 118، 119

عند التعارض يسلك المجتهد أربع مراحل على الترتيب:

أ-النسخ:

ويتم بالبحث في تاريخ النصين، فإذا علم تقدم أحدهم وتأخر الآخر، حكم بأن المتأخر ينسخ المتقدم، مثل آيتي عدة الوفاة وعدة الحامل، فالآية الأولى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ البقرة:234 التي تفيد أن عدة المتوفي عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام، سواء أكانت حاملا أم غير حامل، والآية الثانية هي:﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ الطلاق:4 التي تفيد أن عدة المرأة الحامل تنقضي بوضع الحمل، سواء في ذلك المتوفي عنها زوجها أو المطلقة. وهما آيتان تبدوان متعارضتين بيد أن البحث يبين أن الآية الثانية متأخرة في النزول فتكون ناسخة للأولى في القدر الذي تعارضتا فيه وهو الحامل المتوفي عنها زوجها لتصبح عدتها منتهية بوضع الحمل.[1]

ب- الترجيح

إذا خفي تاريخ النصين يلجأ إلى ترجيح أحدهما على الآخر بأحد طرق الترجيح المعروفة لديهم: ترجيح المحكم على المفسر، وترجيح العبارة على الإشارة، وترجيح المحرم على المبيح..الخ.[2]

ت- الجمع والتوفيق

ويلجأ إلى هذه الطريقة عند تعذر الترجيح، كالجمع والتوفيق بين قوله تعالى:﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ البقرة:180 وقوله تعالى:﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ النساء:11إلى آخر آية المواريث. "الآية الأولى توجب على الموروث إذا قارب الموت أن يوصي من تركته لوالديه وأقاربه بالمعروف. والآية الثانية توجب لكل واحد من الوالدين والأولاد

[1] ينظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج2، 1176، 1177

[2] ينظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج2، 1177، 11826-1184 وينظر أبو زهرة أصول الفقه، ص310

والأقربين من التركة بوصية الله لا بوصية المورث. فهما متعارضتان ظاهرا، ويمكن التوفيق بينهما بأن يراد في سورة البقرة الوالدان والأقربون الذين منع من إرثهم مانع كاختلاف الدين".[1]

وهذا النوع من التناول للنص القرءاني واعتباره وحدة واحدة ينسجم مع إحدى خطوات مبدأ الملاءمة، والمتمثلة في تأويل الأقوال السابقة، إذ ينطلق هذا المبدأ من اعتبار الكلام كلا متكاملا ينبغي أن ينسجم أوله مع آخره، ويعتمد في ذلك على وسيطين هما : الآثار المعرفية والجهد المعرفي. ويراد بالمفهوم الأول كل تعالق بين معلومتين إحداهما قديمة والثانية جديدة، يتم الربط بينهما من خلال مجموعة من الحوسبات الذهنية التي تعدل أو تثبت أو تقصي ما يمكن أن يوجد من افتراضات في ذاكرتنا التصورية ولا شك أن ذلك لا يتم إلا برد أول الكلام على آخرة بل لا يتم إلا بعرض كل أجزاء الكلام بعضها على بعض ليعلم ما فيه من تعارض أو تناقض أو يتم الإقرار بانسجام بعضه مع بعض. أما المفهوم الثاني فله دور في تقويم مدى ملاءمة الأقوال بعضها مع بعض[2]. وهي خطوات لا بد منها عند الأصوليين قبل استخلاص أي حكم[3] إذ يقابلون نصوص القرءان بعضها ببعض تحت عناوين مختلفة منها ما تم ذكره ويضيفون إلى ذلك عناوين أخرى منها : الناسخ والمنسوخ، العام والخاص المطلق والمقيد وغير ها بل إنهم لا يقتصرون في ذلك على القرءان الكريم وإنما ينتقلون من نصوصه إلى نصوص السنة باعتبار ها مكملة له، وسنتناول فيما يلي هذه المسألة .

2-2- التكامل بين القرءان والسنة

2-2-1- تعريف السنة:

السنة في اصطلاح أهل الشرع هي "قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره".[4] وينظر الأصوليين إلى السنة باعتبارها الأصل الثاني للتشريع، إذ هي أيضا وحي من الله لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾ النجم:4/3إلا أن

[1] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص230، 231

[2] ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 54

[3] سنعود إلى بحث هذه القضايا في الفصل الثالث بإذن الله

[4] الشوكاني، إرشاد الفحول ج1 ن ص 186،، وينظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 227

"بعض الوحي يتلى فيسمى كتابا وبعضه لا يتلى وهو السنة"[1]، وتأتي، عندهم، مكملة للكتاب أو مبينة له[2]. يقول الشاطبي: "يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص، مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بيانا لما في الكتاب أو لا"[3] ويقول الشافعي وهو بصدد الكلام عن أنواع البيان: "منه ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه. مثل عدد الصلاة والزكاة وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه. ومنه ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم والانتهاء إلى حكمه فمن قبل رسول الله بفرض الله قبل".[4] ويؤكد هذا المعنى الشوكاني إذ يقول" اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرءان في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه، صلى الله عليه وسلم، أنه قال:" ألا وإني أوتيت القرءان ومثله معه"[5] وقوله صلى الله عليه وسلم"لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه"الترمذي[6]وقال حسن صحيح. والسنة كما يقرر الأصوليون سواء استقلت بأحكامها أو جاءت مبينة لما في الكتاب لا يمكن أن تخالف نصوص القرءان الكريم. وفيما يلي، نحاول تفصيل ذلك.

2-2-2- منزلة السنة من الكتاب

يقول ابن القيم: " والذي يجب على كل مسلم اعتقاده: أنه ليس في سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيحة سنة واحدة تخالف كتاب الله تعالى ويقول"و الذي نشهد الله ورسوله به أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول الله صلى الله علية وسلم تناقض كتاب الله تعالى

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى، ت: سليمان الأشقر،ج1، ص 246

[2] ينظر أبو زهرة أ أصول الفقه، ص105

[3] ألشاطبي، الموافقات،ج4، ص 3

[4] الشافعي، الرسالة، ص22

[5] الشوكاني إرشاد الفحول، ج1، ص 187

[6] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ت : أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، د ط، د س، رقم 2663، ج 5، ص 37

وتخالفه البتة كيف ورسول الله هو المبين لكتاب الله، وعلية أنزل، وبه هداه الله، فهو مأمور باتباعه، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده."[1] وهي في ذلك على ثلاث منازل:

المنزلة الأولى:سنة موافقة شاهدة بنفس ما شهد به الكتاب المنزل. فتأتي لتؤكد ما ورد في التنزيل كون الحكم ورد من مصدرين : القرءان ابتداء والسنة توكيدا وتأييدا.

المنزلة الثانية: سنة تفسر الكتاب، وتبين مراد الله منه، وتقيد مطلقه. من ذلك، مثلا، بيان حكم السارق في قوله تعالى:﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ المائدة: 38 إذ بينت السنة أي اليدين تقطع وأن موقع القطع هو الكوع ومنه، أيضا تخصيص معنى الظلم في قوله تعالى:﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾ الأنعام: 82 إذ بينت السنة أنه الشرك.

المنزلة الثالثة: سنة متضمنة لحكم سكت عنه الكتاب فتبينه بيانا مبتدأ. من ذلك، مثلا، تحريم الحمر الأهلية الذي وردت به السنة ولم يرد في القرءان[2] .

وهذه النظرة إلى مصدري التشريع الأساسيين : القرءان والسنة واعتبارهما خطابا واحدا ينسجم بعضه مع بعض ويكمل بعضه بعضا فيفسره أو يفصله أو يطلقه أو يقيده أو ينسخه ولا يختلف بعضه مع بعض، تنسجم هي الأخرى مع مبدأ الملاءمة الذي أشرنا إليه سابقا .

3- منطلق التمييز بين الوضع والاستعمال

1.3 تعريف الوضع: يقول الشريف الجرجاني :"الوضع في اللغة، جعل اللفظ بإزاء المعنى"[3] أما عند الأصوليين، فيعرفه الزركشي بقوله:"يطلق الوضع على أمرين :

أحدهما جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الإنسان ولده زيدا، وكإطلاقهم على الحائط، مثلا، الجدار، وما في معناه، وذلك بأن يخطر ببال الواضع فيستحضر لفظا يعبر به

---

[1] ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ت: نايف بن أحمد الحمد،دار عالم الفوائد،جدة،دط، دس،ج1 ص186،

[2] ينظر تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب،ت:علي محمد معوض،عادل أحمد عبد الموجود،عالم الكتب، بيروت،ط1999،1،ج1،ص 138-141 وينظر ابن القيم، الطرق الحكمية ج1 ص186، 187 وينظر الشافعي، الرسالة، ص 91، 92

[3] الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 211

عن ذلك المعنى، ثم يعرفه غيره بطريق من الطرق، فمن تكلم بلغته يجب أن يحمله على ذلك المعنى عند عدم القرائن.

و الثاني: غلبة استعمال اللفظ على المعنى حتى يصير هو المتبادر إلى الذهن حال التخاطب به، وذلك في العرف الشرعي، كإطلاقهم الصلاة على الحركات المخصوصة وفي العرف العام كإطلاقهم الدابة على ذوات الأربع وفي العرف الخاص كاصطلاح كل ذي علم على ألفاظ خصوها بمعان مخالفة للمفهوم اللغوي[1].

ويرى الغزالي أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية وأن الاسم يكون عرفيا باعتبارين:

"أحدهما: أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته، كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم "المتكلم" بالعالم بعلم الكلام، مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم...الخ

الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعا في غير ما وضع له أولا، بل فيما هو مجاز فيه، كالغائط والعذرة فالغائط للمطمئن من الأرض، والعذرة للفناء الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه، فصار أصل الوضع منسيا والمجاز معروفا سابقا إلى الفهم بعرف الاستعمال، فيسمى هذا عرفيا وهو من اللغة. إلا أنه ثبت هذا بعرف الاستعمال،وذلك بالوضع الأول"[2] والغزالي في هذا يلتقي مع أبي الحسين البصري المعتزلي الذي يرى أن "أمارة انتقال الاسم بالعرف، أن يسبق إلى الأفهام عند سماعه معنى غير ما وضع له في الأصل".[3]و عند النظر في تعريف الزركشي وتعريف الغزالي نلاحظ أن الزركشي قد جعل كلا قسمي الاسم العرفي، عند الغزالي، تحت عنوان "الوضع" في الوقت الذي نسبهما الغزالي إلى المعنى العرفي ويبدو أن الأمر لا يتجاوز قضية التفسير والتفصيل إذ لا يحتاج في كل ذلك إلى القرائن في الفهم، كما يشير إلى ذلك قول سليمان الأشقر وهو يعقب على قول الغزالي "العرفي من الأسماء ليس مجازا بل هو نوع من أنواع الحقيقة، لأن حقيقة اللفظ هي ما يتبادر إلى الذهن من ذلك اللفظ دون توقف

[1] الزركشي، البحر المحيط، بتصرف بسيط ج2، ص 7 وينظر شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 24

[2] الغزالي، المستصفى، ج2، ص14

[3] أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص28

على قرينة".[1] والمجاز هو ما توقف فهمه على القرينة وهو ما يؤكده القرافي بقوله" فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المتقولات الثلاثة، الشرعي نحو: الصلاة والعرفي العام نحو: الدابة والعرفي الخاص نحو: الجوهر والعرض عند المتكلمين".[2]

3-2- تقسيمات اللفظ بحسب الوضع والاستعمال

3-2-1- تقسيم اللفظ بحسب الوضع:

ينقسم اللفظ بحسب الوضع إلى أربعة أنواع: الخاص والعام والمشترك والمؤول.

أ- الخاص

و"هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد. وهو إما أن يكون موضوعا لشخص معين كأسماء الأعلام مثل خالد، ومحمد، أو يكون موضوعا للنوع مثل رجل وفرس أو يكون موضوعا لكثير محصور كأسماء الأعداد كاثنين وثلاثة وعشرة وعشرين وثلاثين ومائة وألف وقوم ورهط، أو موضوعا للجنس كإنسان، أو لواحد بالمعاني كالعلم والجهل".[3]

والخاص، عند جميع الأصوليين، "يدل على معناه الذي وضع له على سبيل القطع واليقين، ما لم يدل دليل على صرفه عن معناه وإرادة معنى آخر".[4]

ب- العام:

وهو، عند أبي الحسين البصري وبعض الشافعية، اللفظ الذي يستغرق جميع ما يصلح له[5] ويعرفه السرخسي بقوله "العام كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى، ونعني بالأسماء

---

[1] الغزالي، المستصفى، ج2، ص14

[2] القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص 24

[3] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي،ج1،ص 204 وينظر أبو زهرة، أصول الفقه، ص 158، والآمدي، الإحكام، ج2، ص 242 وما بعدها، وعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار، وضع حاشيته عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1997، ج 1، ص 49 وما بعدها

[4] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي،ج1،ص205

[5] ينظر أبو الحسين البصري، المعتمد،ج1،ص204، وينظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2،ص 240

هنا المسميات، وقولنا لفظا أو معنى تفسير للانتظام: أي ينتظم جمعا من الأسماء لفظا مرة كقولنا زيدون، ومعنى تارة كقولنا من وما، وما أشبههما...فكل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء سمي عاما لمعنى الشمول وذلك نحو اسم الشيء فإنه يعم الموجودات كلها عندنا".[1]

وحكم العام، عند جمهور الأصوليين، أن يبقى على عمومه، يدل على جميع أفراده، وحكمه يثبت لجميع ما يتناوله من الأفراد ما لم يدل دليل على تخصيصه، أما العام المخصوص فيدل على ما بقي من الأفراد بعد التخصيص[2].

ت- **المشترك:**

"المشترك لفظ وضع لمعان متعددة بأوضاع متعددة"[3]. يعرفه القرافي بقوله" هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر كالعين"[4]. ويقول عنه السرخسي" هو كل لفظ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مرادا به انتفى الآخر".[5]و هي تعريفات وإن اختلفت في شكلها لا تختلف في تحديد معنى اللفظ المشترك. ويتم ترجيح المعنى المحتمل في اللفظ المشترك من خلال القرائن اللفظية أو الحالية أما عند غياب القرينة المرجحة فقد اختلف علماء الأصول في ذلك، إذ يرى أكثر الحنفية والآمدي، من الشافعية، التوقف حتى يقوم الدليل على تعيين معنى من معاني المشترك. لأن المشترك، عندهم لا يفيد العموم. أما جمهور الشافعية، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، وابن الحاجب فيرون انه يصح استعمال المشترك في معانيه، ويجوز إرادة كل واحد من معانيه، لأنهم يقولون بعموم المشترك أي أن يطلق ويراد منه جميع معانيه، ولا يحمل على أحد المعاني إلا بقرينة[6].

---

[1] أبو بكر أحمد بن أبي سهل السر خسي، أصول السرخسي، ت: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993 ج1، ص 125

[2] ينظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي،ج1،ص 248،249

[3] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص177

[4] القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص30

[5] السرخسي، أصول السرخسي،ج1،ص126

[6] ينظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي،ج1،ص 287 وينظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص297-303 303

ث- **المؤول:**

"هو ما تصير إليه عاقبة المشترك بواسطة الرأي"[1]أي أنه المشترك الذي ترجح أحد معانيه بغالب الرأي والاجتهاد[2].

3-2-2- تقسيم اللفظ بحسب الاستعمال:

يقسم العلماء اللفظ "باعتبار استعماله في المعنى إلى أربعة أنواع: حقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية. فلا يوصف لفظ بأحد هذه الأنواع إلا بالاستعمال؛ لأن هذه الصفة من عوارض الألفاظ لا تظهر إلا عند الاستعمال".[3]

أ- **الحقيقة**

تعريف الحقيقة لغة: جاء في أقرب الموارد:"حقيقة الشيء منتهاه وأصله المشتمل عليه".[4] وفي معجم التعريفات : "هي اسم لما أريد به ما وضع له " فعيلة " من حق الشيء إذا ثبت، بمعنى فاعلة أي حقيقة، والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية. وفي الاصطلاح : هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في للاصطلاح الذي به التخاطب".[5]و هذا المعنى هو المقصود عند الأصوليين. بل يكاد يتطابق مع تعرف الآمدي:"الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به التخاطب" [6].و يعرفها الشيرازي بقوله :"وحدُّها كل لفظ استعمل فيما وضع له من غير نقل".[7] والزركشي بقوله: وتطلق الحقيقة ويراد بها ذات الشيء وماهيته... وتطلق بمعنى اليقين... وتطلق ويراد بها المستعمل في أصل ما وضعت له في

[1] السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ص 127

[2] ينظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الاسلامي، ج1،ص 289

[3] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الاسلامي ج1، ص 292

[4] سعيد الخوري، أقرب الموارد، مادة " حقق "، ص 215

[5] الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ص 79

[6] علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام،ج1، ص 47

[7] أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، اللمع في أصول الفقه،،ت: محي الدين ديب مستو ويوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب،دمشق، ط 1، 1995، ص 39

اللغة، وهو مرادنا".[1] ويميز بين هذه التعاريف زيادة " في الاصطلاح الذي به التخاطب " الذي يشير إلى أقسام الحقيقة جميعا بوضوح.

و يقسم العلماء "الحقيقة، إلى لغوية وعرفية وشرعية: لأن الوضع المعتبر فيه إما وضع اللغة وهي اللغوية كالأسد للحيوان المفترس أولا، وهو إما وضع الشارع وهي الشرعية كالصلاة، للأركان وقد كانت في اللغة للدعاء أولا، وهي العرفية المنقولة عن موضوعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال.[2]و تنقسم العرفية، بدورها إلى خاصة وعامة فإن كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة وإن كان عامة الناس سميت عامة".[3]

ب- المجاز:

تعريفه : "هو كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها" [4] وهو عند الزركشي "اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له أولا يناسب المصطلح"[5] أي أنه مخصوص في اصطلاح الأصوليين بانتقال اللفظ من الجهة الحقيقية-بأقسامها الأربعة السابقة- إلى غيرها إذا أخذنا برأي من يجعلها جميعا وضعية كما سبق بيانه عند الزركشي وسليمان الأشقر؛ وهو ما يذهب إله أبو الحسين البصري الذي يعرف المجاز بقوله: "هو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع فيه التخاطب" وقد اختاره الرازي[6] .

ت- الصريح:

"هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازا"[7].

---

[1] الزركشي، البحر المحيط، ج2 ص 152

[2] نفسه ج2، ص 154

[3] الزركشي، البحر المحيط ج2، ص 156. وينظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 292، 293

[4] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة ص 267

[5] الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص 178

[6] أبو الحسين البصري،المعتمد،ج1، ص 16 وينظر فخر الدين الرازي، المحصول، ت: طه جابر العلواني،مؤسسة الرسالة،د ط، د س، ج1، ص 286

[7] السرخسي، أصول السرخسي،ج1، ص 187

ث- الكناية:

والكناية "ما يكون المراد به مستورا إلى أن يتبين بالدليل"[1].

و لا نريد التفصيل في هذه المباحث الآن لأن ما يهمنا هو هذه الثنائية الهامة (الوضع والاستعمال) وما يتعلق منها بإفادة المعاني التركيبية؛ وهو ما يركز عليه الأصوليون الذين يرون "أن المقصود من وضع المفردات ليس إلا إفادة المعاني التركيبية"[2] ويفهم من ذلك أن واضع الألفاظ أراد من تلك الألفاظ دلالاتها عند الاستعمال وكذلك الشأن بالنسبة للمتكلم فهو يريد من تلك الألفاظ دلالاتها عند الاستعمال.[3]

وقد نظر الأصوليون إلى الدلالات التركيبية من وجهين: اللفظ المركب من جهة والمتكلم والسامع من جهة أخرى وقد اختلفوا في المصطلحات المعبرة عن ذلك إذ سماها الآمدي والدين: الدلالة اللفظية والدلالة غير اللفظية أما الرازي فاستعمل مصطلحي " الدلالة الوضعية والدلالة العقلية"[4] أما أبو إسحاق الشاطبي فقد اختار مصطلحين آخرين هما :"الدلالة الأصلية" وهو يقابل مصطلح الدلالة اللفظية السابق ومصطلح" الدلالة التابعة"و هو يقابل مصطلح الدلالة العقلية[5]. ويبدو أن ما وضعه الشاطبي أقرب إلى البحث اللغوي بل هو أقرب إلى المفاهيم التداولية وبخاصة إلى مفهوم المعنى الإضافي عند كل من ريكاناتي وديكرو، فما يسميه الشاطبي "المعنى التابع" يشبه ما يسميه ريكاناتي المعنى الإضافي، الذي هو عنده معنى يضاف إلى المعنى الدلالي الأصلي، وهو لا يغير المعنى الدلالي التقليدي إذ إن معنى الجملة الذي يعبر عن حالة الأشياء هو المعنى الدلالي أما المعنى التي يجلبه استعمال شخص معين لهذه الجملة في ظروف معينة فهو معنى إضافي، يتغير بتغير سياق الحال ولا ينسب إلى الجملة نفسها.[6] وهو أيضا ما يذهب إليه ديكرو، حين يقول"إن أهم شيء في نظرنا هو أن الدلالة المتضمنة تبدو كأنها دلالة مضافة إلى دلالة أخرى نسميها الدلالة الحرفية وأن هذه الدلالة المضافة تقبل بوجود الدلالة الحرفية إلى جانبها فإذا كانت الإشارة إلى الساعة تعني

---

[1] السرخسي، أصول السرخسي ، ج1، ص 187

[2] ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير،دار الكتب العلمية، بيروت،ط1983،2، ج1،ص87

[3] ينظر موسى بن مصطفي العبيدان،دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين،دط، دس، ص97

[4] ينظر الآمدي، الإحكام في لأصول الأحكام، ج1 ص32،33 وينظر الرازي، المحصول،ج1، ص 219، 220

[5] ينظر الشاطبي الموافقات، ج2، ص 66

[6] ينظر François Récanati, les énoncés performatifs, p 13

طلب الانصراف فإن ذلك لا يمنع من أن الساعة تشير إلى الوقت المذكور، أضف إلى ذلك وجود علاقة غير عكسية بين الدلالتين تتمثل في اعتماد الدلالة المتضمنة على الدلالة الحرفية فإذا لم نفهم من عبارة "الساعة تشير إلى الثامنة" الإشارة إلى الساعة المذكورة، لم نفهم أنه يطلب منا الانصراف، بيد أن ذلك لا يمنع من فهم الدلالة الأولى وعدم الوصول إلى الدلالة الثانية".[1]

3-3- الدلالة باعتبار الوضع (الدلالة الوضعية أو الأصلية)

وقد اختلف الأصوليون فيما يندرج تحت هذا النوع من الدلالة، فذهب الزركشي إلى أنها تشمل المطابقة والتضمن والالتزام[2]، وذهب الآمدي إلى أنها تشمل دلالة المطابقة ودلالة التضمن إذ يرى أنهما لفظيتان، ودلالة المطابقة كدلالة لفظ الإنسان على معناه، ودلالة التضمن كدلالة لفظ الإنسان على ما في من معناه من الحيوان أو الناطق، ويرى أن دلالة الالتزام غير لفظية،إذ يتم فيها الانتقال من اللفظ إلى لازمه.[3]

أما الرازي فذهب إلى أن الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة أما دلالة التضمن والالتزام "فعقليتان، لأن اللفظ إذا وضع للمسمى، انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه. ولازمه إن كان داخلا في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجا فهو الالتزام"[4] وهو خلاف لفظي كما يرى محمد بخيت المطيعي إذ يقول "فإننا إذا نظرنا إلى أن الدلالات الثلاث إنما هي بتوسط وضع اللفظ للمسمى كانت كلها وضعية وإذا نظرنا إلى أن فهم اللازم الداخل أو الخارج إنما هو بواسطة الانتقال من المسمى إلى اللازم بقسميه وهو أمر عقلي كانت المطابقة وضعية والأخريان عقليتان فلا خلاف في المعنى"[5] ولسنا بصدد مناقشة هذا الاختلاف الآن، لأن ما يهمنا هو جعلهم بعض الدلالة أصليا وبعضها تابعا وعلاقة ذلك بثنائية الوضع والاستعمال، إذ الوضع، كما سبق بيانه وكما يعرفه القرافي، يطلق على جعل اللفظ دليلا على المعنى كما يطلق على استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع

---

[1] ينظر Ducrot, dire et ne pas dire, p 9,10,11

[2] ينظر الزركشي، البحر المحيط،ج2، ص 37

[3] ينظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 32

[4] الرازي، المحصول، ج1، ص 219

[5] جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، نهاية السول، (حاشية محمد بخيت المطيعي)، عالم الكتب، القاهرة، 1343،ج2، ص31

المنقولات الثلاثة : الشرعي والعرفي العام والعرفي الخاص[1]، كما تم بيانه؛ وذلك يمثل نوعا من أنواع الوضع وهو المتعلق بوضع اللفظ، أما النوع الثاني فيتعلق بالتركيب.

يرى جمهور الأصوليين أن المركبات موضوعة هي الأخرى وخالف بعضهم، فذهب إلى أن دلالة المركبات على معناها بالعقل لا بالوضع، ورد ذلك بأنه لو كان الأمر كذلك للزم أن لا تختلف المركبات باختلاف اللغات فالمضاف مثلا مقدم على المضاف إليه في بعض اللغات ومؤخر في بعضها ولو كانت عقلية لفهم المعنى واحدا سواء تقدم أو تأخر[2] وهي حجة ظاهرة في إثبات وضع المركبات. وهذا الرأي، كما يصرح السيوطي، هو الصحيح عند القرافي وهو ظاهر مذهب ابن الحاجب وعزاه بعضهم إلى جمهور الأصوليين. ويستدل على ذلك بقولهم إن من قال "إن قائم زيدا" ليس من كلامنا ومن قال " إن زيدا قائم" فهو من كلامنا، ومن قال "في الدار رجل"، فهو من كلامنا، ومن قال" رجل في الدار، فليس من كلامنا، إلى ما لا نهاية له في تراكيب الكلام، وذلك يدل على تعرضها بالوضع للمركبات.[3]

ويجزم الزركشي بأن العرب وضعت أنواع المركبات، فوضعت، مثلا، باب الفاعل لإسناد كل فعل إلى من صدر منه، وكذلك سائر أنواع التركيب، وأحالت المعنى على اختيار المتكلم[4] وهذا الكلام يلتقي مع تمييز دو سوسير بين ما هو لغة وما هو كلام، بين ما هو قواعد وما هو استعمال للقواعد، بين ما هو وضع وما هو استعمال. إذ كان يهدف دوسوسير إلى وضع إطار علمي لدراسة اللغة البشرية باعتبار اللغة نظاما من العلامات مشتركا بين جميع المتعاملين بتلك اللغة أو لنقل أساسا يتم انطلاق الأفراد منه للتواصل فيما بينهم، ومنه اعتبر أن للسان البشري وجهين يتمثل أحدهما قي اللغة أو الجزء النظامي المجرد، المشترك بين أفراد المجموعة الاجتماعية وثانيها الكلام باعتباره التطبيق الفعلي والفردي لقواعد اللغة، وقد اختار أن يكون الجزء النظامي الذي يرفض إدخال الاعتبارات غير اللغوية هو موضوع دراسته واختار غيره الجزء الثاني المنفتح على الاستعمالات والدلالات المختلفة والسياقات المختلفة، الجزء الذي نمت من خلاله التداولية .

---

[1] ينظر القرافي شرح تنقيح الفصول،ص24

[2] ينظر الزركشي، البحر المحيط، ج2 ص 10

[3] ينظر عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة،مكتبة دار التراث، القاهرة،شرح وضبط محمد أحمد جاد،محمد أبو الفضل إبراهيم،علي محمد البجاوي،ط3،ج1،ص 44، 45

[4] ينظر الزركشي، البحر المحيط،ج2، ص11

وتناول الأصوليين للدلالات المختلفة يشير إلى علاقة الوضع بالاستعمال إذ يعرف الأصوليون الاستعمال بقولهم"هو إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز"[1]، ذلك أن "استخدام قولة ما يمكن أن يعزى، جزئيا إلى اللغة وجزئيا للاستعمال، فما ينتمي إلى اللغة هو مجموعة المناويل القواعدية والوحدات المعجمية المستخدمة طبقا للوضع، أما ما ينتمي إلى الاستعمال فهو اختيار الوحدات المعجمية المعينة فضلا عن اختيار المناويل القواعدية المعينة، وهذا الاختيار محكوم، عادة، بمراد المتكلم التخاطبي"،[2] الذي يمكن ألا يتجاوز الدلالة الحرفية للكلمات كما يمكن أن يتجاوز الدلالة الوضعية إلى دلالة أخرى تبينها القرائن بشتى أنواعها، هذا وقد يحمل التركيب أوجها أخرى من الدلالات لا يقصدها المتكلم بالضرورة ويبقى على المخاطَب في كل الحالات، استعمال قدراته الاستدلالية المختلفة للوصول إلى المراد وقد استعمل الأصوليون مصطلح "الحمل" لهذا النوع من الدلالة المتعلق بالمستمع ويعرفونه بقولهم" والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده.[3] الذي قد يكون دلالة أصلية، كما بينا أو دلالة تابعة.

3-4- الدلالة باعتبار الاستعمال (الدلالة التابعة)

وينظر فيها إلى الألفاظ وما يتعلق بها من توابع وإضافات وذلك بالنظر في القرائن والمساقات. وهي دلالة ينتقل فيها ذهن السامع من اللفظ إلى معناه ومن معناه إلى معنى آخر، أي أنها دلالة تابعة ولا تدل فيها الصيغة على معناها الحرفي بل هي دلالة يدركها ذهن السامع بمساعدة القرائن المختلفة. وتكون من طريقين : السياق المقالي والسياق المقامي. ومثال الأول ما يشير إليه الشاطبي يقوله" وذلك أنك تقول في ابتداء الأخبار (قام زيد) إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر.فإن كانت العناية بالمخبر عنه، قلت: (زيد قام) وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة:(إن زيدا قام). وفي جواب المنكر لقيامه: (و الله إن زيدا قام) وفي إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه :(قد قام زيد)...ثم يتنوع أيضا، بحسب تعظيمه أو تحقيره...و جميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد. فمثل هذه التصرفات التي يختلف

[1] القرافي،شرح تنقيح الفصول،ص24

[2] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي،دار المدار الإسلامي،ط2006،1،ص54

[3] القرافي،شرح تنقيح الفصول، ص 24

معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته ومتمماته".[1] ومن ذلك أيضا استدلال الشافعي على تنجيس الماء بنجاسة لا تغيره، بقوله عليه السلام" إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده[2]."وكاستدلالهم على جواز الإصباح جنبا وصحة الصيام من قوله تعالى:﴿ فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ ﴾ البقرة: 187لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي ذلك [3].

كما يدخل في هذا النوع الدلالات الناتجة عن التعبيرات المجازية المختلفة، والكنايات، حيث يكون للتركيب معنيان : معنى ظاهر غير مقصود ومعنى باطن مقصود يوجه إليه المعنى الظاهر، كما في قوله تعالى:﴿ وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا ﴾ مريم 4.إذ المعنى الظاهر هو إسناد الاشتعال إلى شيب الرأس، وهذا المعنى غير مقصود لذاته وإنما هو مرحلة ضرورية توصل إلى أخرى وهي الدلالة على الوهن والضعف اللذين وصل إليهما نبي الله زكرياء من جراء فعل الشيخوخة.[4]

أما عن الثاني المتعلق بالمقام فيقول الشاطبي وهو بصدد الكلام عن الدلالة التابعة"فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب المخِبر والمخَبر عنه، والمخَبر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق"[5] ويقول أبو حامد الغزالي"إن اللفظ إن كان لا يحتمل إلا معنى واحدا كفى في معرفته العلم باللسان وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ والقرينة إما لفظ مكشوف وإما إحالة إلى دليل العقل وإما قرائن من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر يختص بدركها المشاهد لها

[1] الشاطبي، الموافقات،ج2، ص67

[2] أبو عبد الله مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، رواية يحي الليثي،دار النفائس،بيروت،ط5، 1981،ص25

[3] ينظر الشاطبي، الموافقات، عبد الله دراز،ج2 ص 96،97

[4] ينظر موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، ص 113

[5] الشاطبي، الموافقات،ج2، ص67

[1] وفي قول الشاطبي:"أمورا خادمة لذلك الإخبار"، وقول الغزالي :"فلا يعرف المراد منه إلا بانضمام قرينة"، دلالة على الانتقال من المعنى الأصلي إلى معنى جديد يحدده الاستعمال.

ويركز ابن القيم على قصد المتكلم الذي قد ينقل المعنى العام إلى معنى خاص والمعنى الخاص إلى معنى عام من ذلك قول أحدهم "إذا دعي إلى غذاء، فقال:"والله لا أتغذى، أو قيل له نم، فقال:"والله لا أنام، أو اشرب هذا الماء، فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها ألفاظ عامة نقلت إلى معنى مخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر... والعارف يقول ماذا أراد واللفظي يقول ماذا قال"؟[2]

ونفهم مما سبق كيف ضبط الأصوليون العناصر التي تتألف منها الدلالة اللفظية من جهتين: جهة الشروط التداولية للحدث التواصلي وجهة التحديد الصوري. فوضعوا للأولى: اللفظ الدال والمتكلم المرسل والسامع المتهيئ للفهم ومجموعة من القرائن المختلفة (لغوية وغير لغوية) توجه إلى المعنى ويضاف إلى كل ذلك قصد المتكلم[3] الذي يجعله يختار ألفاظا معينة دون غيرها واختيارات تركيبية معينة دون غيرها مع ما يصحب ذلك من قرائن لا تدخل تحت الحصر كما قال الغزالي. أما الجهة الثانية فينظر فيها إلى الألفاظ بوضعها الأصلي مجردة من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

ومما تقدم تظهر أهمية ثنائية الوضع والاستعمال عند الأصوليين التي تجعل من الوضع أساسا في فهم النص لا يتجاوز إلى غيره إلا بقرائن صارفة، وتجعل من الاستعمال بابا مفتوحا لمستعملي اللغة ينفذون منه إلى المعاني التي يبتغون تبليغها، باستعمال كل الوسائل الممكنة : السياق المقالي وما يتضمنه من قرائن، وحال المتكلم وكفاءته اللغوية والتواصلية، دون إغفال لقدرات المستمع الاستدلالية تارة أخرى. وأخيرا باعتبار المقام، ككل، وما يوجه إليه من دلالات. هذا وسوف نتناول ما يترتب على هذين الاعتبارين من دلالات في موضعه بإذن الله وحسن عونه.

---

[1] الغزالي، المستصفى، ج2، ص 22، 23

[2] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت:مشهور بن حسن آل سلمان، دار بن الجوزي، الدمام السعودية ، ط 1، 1423 هـ، ج2، ص385، 386

[3] ينظر الطيب دبة، نظام العربية وخصائصه في الدرس اللغوي لعلماء أصول الفقه،رسالة دكتوراه،تحت إشراف أحمد حساني،جامعة الجزائر،2007/ 2008، ص90

4- منطلق تحقيق المصلحة (المنفعة)

جاءت أحكام الشريعة الإسلامية لتحقيق مصالح العباد. يظهر ذلك من خلال الآيات المعبرة عن الغايات العامة من إنزال القرءان الكريم وإرسال الرسول صلى الله عليه وسلم، كما في قوله تعالى:

﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ البقرة الآية: 2 وقوله تعالى:

﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ إبراهيم:1 وقوله تعالى:﴿ الٓمٓ ۝١ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ۝٢ هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ لقمان الآيات:1-3 ،وقوله عز من قائل: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ ﴾ الإسراء:9 وقوله عز وجل: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾.الأنبياء:107

ويظهر ذلك، أيضا، مع الأوامر والنواهي. كما في قوله تعالى:﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ المائدة:6 بعد تشريع الوضوء. وقوله عز وجل مبينا الحكمة من النهي عن الخمر والميسر: إِنَّمَا ﴿ يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ المائدة91. وقوله تعالى:﴿ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۝٢٨ قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِ"الأعراف:29/28 وقوله تعالى:﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ﴾ النساء105.وقوله تعالى:﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ البقرة:179، وقوله جل شأنه:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ﴾ الحجرات:6.

أخذ الأصوليون هذه الغاية العظمى بعين الاعتبار وهم يتناولون نصوص الشريعة لاستنباط الأحكام أو تأويل بعضها، فلا ينبغي أن يخرج الاجتهاد فيها عن تحقيق المصلحة أو درء المفسدة. يقول العز بن عبد السلام: " والشريعة كلها نصائح؛ إما بدرء مفاسد أو بجلب مصالح. فإذا سمعت الله يقول:(يا أيها الذين آمنوا) فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه، أو شرا يزجرك عنه أو جمعا بين الحث والزجر".[1] ويقول الشاطبي: "المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا"[2]

4-1- تعريف المصلحة:

لغة: جاء في لسان العرب في مادة صلح: "الصلاح ضد الفساد...والمصلحة: الصلاح"[3] وجاء قي أقرب الموارد"المصلحة ما يترتب على الفعل ويبعث على الصلاح، يقال رأى الإمام المصلحة في ذلك، أي هو ما يحمل على الصلاح، ومنه سمي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه مصلحة"[4]. وجاء في المعجم الوسيط: "صلح يصلح صلاحا وصلوحا: زال عنه الفساد. والشيء كان نافعا أو مناسبا...والمصلحة: الصلاح والمنفعة"[5]

اصطلاحا: أما المصلحة عند علماء الأصول فنبينها فيما يلي:

1- عند الغزالي (ت: 550)

يقول الغزالي: " أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحقيق مقاصدهم. لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة:وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه

[1] عزالدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، ج1،ص14

[2] الشاطبي، الموافقات،ج1،ص199

[3] ابن منظور، لسان العرب، ص 2479

[4] سعيد الخوري الشرتوني اللبناني،أقرب الموارد، مادة صلح

[5] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط،مكتبة الشروق الدولية،القاهرة،ط2003،4، ص 520

الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة "[1] وهو يتفق مع الشاطبي في هذا التحديد للمصلحة.[2]

2- عند العز بن عبد السلام (ت: 660)

أما العز فيتجه إلى تعريف المصلحة بما يعبر عنها عادة، فيقول"ويعبر عن المصالح والمفاسد، بالخير والشر والنفع والضر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات. وقد غلب في القرءان استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد".[3]

3- ومنهم من عرفها بقوله: "المصلحة هي النعيم وما يفضي إليه، والمفسدة هي العذاب والألم وما يفضي إليه".[4]

4- وهي عند علال الفاسي، من المحدثين: "المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق". [5]

5-ويعرفها الطاهر بن عاشور، من المحدثين أيضا، بقوله: " ويظهر لي أن نعرفها بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائما أو غالبا، للجمهور أو للآحاد."[6]

وقد جمع هذه المعاني صاحب نظرية المصلحة بقوله: "الذي يؤخذ من تتبع كتب اللغة أن المصلحة تطلق بإطلاقين:

الأول: أن المصلحة كالمنفعة لفظا ومعنى، فهي على هذا الإطلاق إما مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، وإما اسم للواحدة من المصالح، كالمنفعة اسم للواحدة من المنافع.

---

[1] الغزالي، المستصفى،ج1، ص416، 417

[2] ينظر الشاطبي، الموافقات (دراز)،ج2 ص 168 - 172

[3] عزالدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ج1،ص7

[4] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم، مفتاح دار السعادة،ضبط علي بن حسن الحلبي الأثري،دارعفان،السعودية ط1، 1996،ج2 ص 344

[5] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 142

[6] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 278

الثاني: تطلق المصلحة على الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع، مجازا مرسلا، من باب إطلاق اسم المسبب على السبب، فيقال إن التجارة مصلحة، وطلب العلم مصلحة، وذلك لأن التجارة وطلب العلم سبب للمنافع المادية والمعنوية... والمناسبة بين معنى المصلحة لغة ومعناها شرعا مناسبة واضحة"[1] تظهر من تعريفاتهم التي ذكرناها سابقا، ولكن لا بد من الإشارة إلى أن بعضهم، كما هو واضح من تعريف الغزالي، يشترط أن تلتقي المصلحة مع مقصود الشرع، لأن الناس قد يعدون الأمر نافعا وهو في نظر الشرع ضار، وبالعكس، لأن مخالفة مقصود الشارع في نظره اتباع للشهوات والأهواء[2] "فقد كان أهل الفترة يرون المصلحة في وأد البنات...والقانون الإنجليزي ظل قرابة عشرة قرون يرى أن المصلحة في حرمان الإناث من الميراث... ولا زال القانون الأمريكي يرى المصلحة في إطلاق حرية الموصي ولو أدى ذلك إلى أن يوصي الشخص بكل ثروته إلى خليلته تاركا ورثته عالة يتكففون الناس[3]. ولا يخفى ما في هذه القضايا من مفاسد تضيع بها مصالح كثير من الناس.

ونظرا لأهمية هذا المنطلق، لم يختلف الأصوليون في أن استنباط القواعد الشرعية يستند في كثير من مصادره إلى البحث عن الحكمة أو المناسبة التي راعاها الشارع وجعل بعض الأوامر والنواهي أمارة عليها."وهذه الحكم هي ما يعبر عنها بالمصلحة".[4] يؤكد حسين حامد هذا المعنى، أي ضرورة استصحاب المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها، عند تفسير النصوص، بقوله:"ويجد الفقيه أن فهم النص وتحديد مضمونه، ونطاق تطبيقه، يتوقف على معرفة هذه المصلحة فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف على هذه المصلحة، أو الحكمة أو العلة، أو الوصف المناسب، مسترشدا بما عرف من عادة الشرع وتصرفه في الأحكام، مستعينا بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وقواعدها أو مصالحها المستنبطة. فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة، وتعرف على تلك المصلحة، فسر النص في ضوئها، وحدد نطاق تطبيقه على أساسها".[5]

---

[1] حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي،مكتبة المتنبي، القاهرة،1981، ص3،4

[2] ينظر الغزالي، المستصفى،ج1، ص416، 417

[3] حسين حامد، نظرية المصلحة، ص 6،7

[4] علال الفاسي مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص142

[5] نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي صفحة م

4-2- نماذج في البحث عن المصلحة

يقول ابن القيم، عند قوله تعالى:﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ البقرة: 216 "فبين أن الجهاد الذي أمروا به وإن كان مكروها للنفوس شاقا عليها فمصلحته راجحة، وهو خير لهم، وأحمد عاقبة، وأعظم فائدة من التقاعد عنه، وإيثار البقاء والراحة، فالشر الذي فيه مغمور بالنسبة إلى ما تضمنه من الخير."[1]ويقول الطاهر بن عاشور عند هذه الآية:"فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومنافرته، إذ يكره الطبع شيئا وفيه نفعه، وقد يحب شيئا وفيه هلاكه، وذلك باعتبار العواقب والغايات".[2]

ويقول في كتابه مقاصد الشريعة:" ويحق على العالم أن يغوص برأيه في تتبع المصالح الخفية، فإنه يجد معظمها مراعى فيه النفع العام للأمة والجماعة أو لنظام العالم، مثل الدية في قتل الخطأ فإنها وجبت على القرابة من القبيلة، في إشارة إلى قوله تعالى:﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ ﴾ النساء: 92، وإلى الخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن امرأتين من هزيل اقتتلتا، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بدية المرأة على عاقلتها"[3]. يقول وليس فيها في ظاهر الأمر نفع لدافعيها... وفيها مصلحة خاصة للقاتل إذ استبقي ماله ولو كان النظر إلى تلك المصلحة الخاصة، لكان النظر يوجب إلغاء مصلحة القاتل في مقابل مضرة أقاربه من قبيلته ولكن غوص النظر ينبئنا بأنها روعي فيها نفع عام، وهو حق المواساة عند الشدائد، ليكون ذلك سنة بين القوم في تحمل جماعاتهم بالمصائب العظيمة، فهي نفع مدخر لهم في نوائبهم، كما قال تعالى:﴿ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡ ﴾البقرة: 237، مع ما في ذلك من إرضاء أولياء القتيل حتى تنزع الإحن من قلوبهم، تلك الإحن التي قد

[1] ابن القيم، مفتاح دار السعادة،ج2، ص 346، 347

[2] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2، ص 319

[3] البخاري، صحيح البخاري، باب جنين المرأة وأن العقل على الوالد وعصبة الوالد رقم : 6910، ص 1709

تدفعهم إلى الاجتراء على إذاءة القاتل، فإن فرحهم بمال الدية الكثيرة يجبر صدعهم، ولو كلف القاتل دفع ذلك لأعوزه أو لصار بحالة فقر. فبذلك كله حصلت مقاصد الأمن والمواساة والرفق".[1]

و من الأمثلة أنهم يربطون حفظ النفس بشرعية القصاص ولولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح، لقوله تعالى :﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ البقرة 179.

ويربطون حفظ النسل بتحريم الزنى وإيجاب العقوبة عليه، لقوله تعالى:﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ الإسراء: 32وقوله جل شأنه:ٱلزَّانِيَةُ ﴿ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ ﴾النور: 2 وحفظ العقل بتحريم الخمر وإيجاب الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله مؤد إلى مفسدة عظمى. إلى غير ذلك من النصوص وما يرتبط بها من تعليلات ...الخ [2]. وفي كل هذه الأمثلة هم يحققون مجموعة من المفاهيم التداولية نذكر منها :

4-3- منطلق المصلحة وعلاقته ببعض المفاهيم التداولية

أ- **مفهوم المناسبة** الذي"يقوم على أساس تعليل الأحكام الشرعية بما تتضمنه أو تفضي إليه من جلب مصلحة أو دفع مفسدة"[3]. "وهي من الطرق المعقولة ويعبر عن المناسبة بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد"[4] يقول الغزالي: "المعاني المناسبة:ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها...والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة. والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود."[5]، ونرى أن هذا المبدأ له علاقة بمفهوم الملاءمة عند كل من غرايس وسبربر وولسون ولئن كان هذا المبدأ عند سبربر وولسون يتعلق بالاستدلال على فهم مقصود المتكلم فإن الأصوليين يستعملونه للربط بين النص والعلة أو المصلحة التي هي مقصود الشارع كما تبين من الأمثلة السابقة، هذا من جهة وللربط بين نظم الكلام وهذا

[1] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 280

[2] ينظر الزركشي، البحر المحيط،ج5،ص209

[3] أحمد الريسوني،نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،دار الأمان، الرباط، ط3، 2009 ص 37، 38

[4] الزركشي، البحر المحيط،ج5، ص 206

[5] أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل،ت: حمد الكبيسي،مطبعة الإرشاد،بغداد، 1971، ص 159

يلتقي مع مفهوم الملاءمة الذي تنظمها إحدى قواعد غرايس، من جهة أخرى. ثم إنهم يستعملون هذا المفهوم في مواجهة ما يستجد من وقائع تتطلب استنباط أحكام ملائمة لها.

ب- القصد:

ما أكثر ما يربط الأصوليون بين المقاصد والمصالح والمفاسد وهم يتناولون الأحكام إذ كان من أبرز أهدافهم بيان أن لكل حكم من أحكام الإسلام وظيفة يؤديها وغاية يحققها ومقصدا تتحقق من خلاله مصلحة الإنسان أو يدفع عنه مفسدة ومضرة.[1] يقول الطاهر بن عاشور: " فموارد الأحكام ضربان : أحدهما مقاصد والثاني وسائل.فالمقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها.[2] ويقول في موضع آخر: " وللمصالح والمفاسد تقسيم آخر باعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد".[3]

ت- **التأثير**:باعتبار النصوص أفعالا كلامية تنتج عنها آثار على مستعمليها أفرادا كانوا أو مجتمعات وهذه الآثار هي المصالح المترتبة على الأوامر والنواهي.

ث- اعتبار المقام في تحديد المصلحة .

يولي الأصوليون أهمية بالغة للواقع الذي تتحقق فيه المصلحة فقد يكون الأمر مباحا في ظرف معين وقد يكون ممنوعا أو واجبا في ظرف آخر. من ذلك، مثلا، إلزام عمر بن الخطاب للمطلق ثلاثا مرة واحدة بالطلاق وهو يعلم أنها واحدة، ولكن لما أكثر الناس منه، رأى عقوبتهم بإلزامهم به، ووافقه على ذلك رعيته من الصحابة رعاية لمصلحة المجتمع والأسرة، حتى يمسك الناس عن الطلاق ولا يستعجلوا.[4] وواضح أنها مصلحة ظرفية. وينقل ابن القيم عن ابن تيمية قوله معقبا بعد أن شاع أمر التحليل: " ولو علم عمر أن الناس يتتايعون في التحليل لرأى أن إقرارهم على ما كان عليه الأمر في زمن رسول الله صلى الله عليه، وأبي بكر وصدر من خلافته أولى"[5] وتعقيب ابن تيمية على فعل عمر يؤكد أن تنزيل الأحكام يخضع للمصلحة المترتبة عليها. ومن ذلك التجاوز عن بعض الحدود في بعض الظروف كالتجاوز عن قطع يد

[1] ينظر أحمد الريسوني،نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص1

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة،ص 413

[3] نفس المرجع ص 316

[4] ينظر ابن القيم، الطرق الحكمية،ج1، ص 42

[5] ابن القيم، الطرق الحكمية ، ج1، ص 44

السارق في عام المجاعة[1]، ومن ذلك ما يدخل تحت القاعدة الأصولية الهامة "الضرورات تبيح المحظورات".

وسنشرع فيما يلي من فصول في بيان أهم الأبعاد التداولية التي تبدو في طريقة تناول الأصوليين للنصوص وفهمها.

[1] ينظر السيد سابق، فقه السنة، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1977، ج 2، ص 416

الفصل الثالث

السياق عند الأصوليين

أولا: أركان عملية التخاطب

تمهيد:

يدور علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرءان فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب "على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك" [1]. وهي مسائل تناولها الأصوليون والبلاغيون ولكن كل بحسب الوجهة التي يوليها دون أن يمنع ذلك من وجود تقاطعات، كونهم يشتركون في تناول النصوص ويجعلون البحث عن المعاني من أهم غاياتهم. فعلماء المعاني يعرفون علم المعاني بقولهم: " وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي يطابق بها مقتضى الحال. وينحصر في ثمانية أبواب: أحوال الإسناد الخبري، أحوال المسند إليه، أحوال المسند، أحوال متعلقات الفعل، القصر، الإنشاء، الفصل والوصل، الإيجاز والإطناب والمساواة" [2] ويربطون بين الخطاب والمخاطَب ربطا وثيقا حتى يلائم حاله، يقول القزويني:"لا شك أن قصد المخبر بخبره إفادة المخاطب. إما الحكم، أو كونه عالما به، ويسمى الأول فائدة الخبر، والثاني لازمها، وقد ينزل العالم بهما منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم ؛ فينبغي أن يقتصر من التركيب على قدر الحاجة، فإن كان خالي الذهن من الحكم والتردد فيه استغني عن مؤكدات الحكم، وإن كان مترددا فيه طالبا له، حسن تقويته بمؤكد، وإن كان منكرا وجب توكيده بحسب الإنكار"[3]. وهي أمور يعتمد عليها الأصوليون كما هو واضح في قول الشاطبي السابق وفي قوله: "فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب المخبِر والمخبَر عنه، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، وفي نوع الأسلوب: من الإيضاح والخفاء والإيجاز والإطناب،

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج 3، 347

[2] –جلال الدين محمدبن عبدالرحمن القزويني الخطيب،التلخيص في علوم البلاغة ش:عبدالرحمن البرقوقي،دارالفكر،العربي ط1932،2، ص37،38

[3] نفسه، ص 40، 41

وغير ذلك" [1] وهي معان يعتمد عليها في تناول النصوص عند الشافعي وعند الغزالي والسرخسي وابن القيم وغيرهم[2] .

ويتضمن ما سبق ذكره من نصوص مجموعة من المبادئ التداولية نبينها فيما يلي:

أ-التأكيد على القصد في الكلام أي القصد إلى إفادة المخاطَب الذي يتأكد عند الأصوليين مع تعريف الآمدي للخطاب بقوله:" والحق أنه اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه[3]." وسنتناول قضايا القصد في فصل خاص بإذن الله.

ب- أخذ حال المستمع بعين الاعتبار بالتمييز بين من كان خالي الذهن، والمتردد، والمنكر.

ج-اعتبار الخبر فعلا كلاميا يراد منه الإفادة والإفهام كما سبق بيانه في تعريف الآمدي. لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب ومن لم يقصد ذلك انتفى كونه مخاطِبا في نظر أبي الحسين البصري.[4]

د- الاقتصار على قدر الحاجة من الكلام حسب ما يقتضيه الحال.

هـ- مبدأ الملاءمة الذي يقتضي مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

و قد تناول غرايس هذه القضايا في القواعد التي تضمنها مبدأ التعاون[5] والتي يشترط فيها مجموعة من الشروط من بينها:

-أن يتوفر خطاب المتكلم على المعلومات اللازمة للتواصل وأن لا يحمل خطابه من المعلومات أكثر مما ينبغي

- تحاشي الغموض
- الإيجاز الذي لا يخل بإبلاغ المقصود

---

[1] الشاطبي، الموافقات د، ج2 ص 67

[2] ينظر على سبيل المثال : الشافعي، الرسالة، ص 62، 63، 213، 214 وينظر السرخسي، أصول السرخسي، ت : أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية،بيروت، ط1، 1993، ج1، ص 164 وينظر الغزالي، المستصفى، ج2، ص 22، 23

[3] الآمدي، الإحكام، ج 1، ص 132

[4] ينظر أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 1، ص 343

[5] تناولنا مبدأ التعاون في الفصل الأول عند تناولنا للفعل الكلامي وتطور مفهومه

– ترتيب عناصر الخطاب ترتيبا منهجيا يتم به البلاغ على أكمل وجه

و هذه القضايا وإن كانت موجهة إلى المتكلم إلا أنها تتعلق بحال الخطاب من حيث الكم والكيف.

كما يمكن ملاحظة أنها أشارت إلى أهم الأركان التي تتم بها عملية التخاطب : المخاطِب والمخاطَب والخطاب وسياق الحال وهي نفس الأركان التي يوليها التداوليون عناية بالغة. ولكن لا بد من ملاحظة أن استعمال البلاغيين لهذه الأركان يتجه أكثر إلى رصد مراتب الكلام البليغ وبيان الجوانب الفنية التي يبلغ بها الكلام ذروته وغايته، في الوقت الذي يتخذ الأصوليون من كل عنصر من عناصر التركيب قرينة ينفذون منها إلى دلالة النصوص لمعرفة قصد المخاطِب، ويتناولون النصوص باعتبارها أفعالا كلامية يراد لها أن تكون لها آثار في واقع المكلفين. وهم في ذلك يلتقون مع التداوليين الذين خرجوا بالبحث اللغوي من دائرة التركيب إلى دائرة الفعل لأنه إذا كان الكلام يراد به تبليغ رسالة ما فإنه يعني كذلك محاولة التأثير في الغير وتغيير الواقع، فأصبح المعنى بذلك نمطا من أنماط الفعل، الذي يتم بواسطته التدخل فيحصل به التأثير والمقاومة والتغيير.[1]حتى من دون إرادة المستمع أحيانا ولعله لأجل ذلك نزل القاضي الجرجاني، حسب ما ينقله عنه المسدي، "إدراك الكلام منزلة الضرورة الطبيعية شأنه في ذلك شأن القانون الفيزيائي الذي يأخذ مجراه بفرض وضرورة".[2] ولكن هذا التأثير يكون أبلغ عندما يضاف إليه القصد إلى الفعل ويعمل لأجل ذلك على تنويعه حتى يقع الموقع المقصود، وهو ما سنعمل على بحثه فيما يلي، ضمن ما نتناوله من أركان الخطاب :

1– الخطاب:

يتعلق غرض الأصوليين،كما هو معروف، بدلالة نصوص الكتاب والسنة على الأحكام والتكاليف، ومعرفة هذه الدلالة تتوقف على فهمهم طرق العرب في تأليف الكلام وما يتوسلون به من أساليب ونظم وأدوات، تدل على المعاني التي تطرأ على الكلام "من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، والحذف، والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة والتنبيه، والإيماء وغيره"[3] ذلك أن المخاطب يلون خطابه بحسب ما يقتضيه

[1] ينظر C.K. Orecchioni, Les interactions verbales p 10

[2] عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 299

[3] الآمدي، الإحكام، ج 1، ص 22

الحال أو ما يتطلبه الموقف، فقد يستعمل الاستفهام وهو لا يريده، وقد يستعمل التعجب وهو يريد أن يقرر في ذهن سامعه شيئا، وقد يخبر ليوقع مجموعة من الاستفهامات في ذهن من يخاطبه، وقد يورد كلاما بصيغة الأمر وهو لا يقصد الأمر. وهو في كل ذلك يتردد بين الإطناب والإيجاز، بين إلقاء الكلام مجملا أو مفصلا إلى غير ذلك مما يتخاطب به الناس ويؤثر بسببه بعضهم في بعض. ومن هنا كانت عناية المشتغلين بدراسة الخطاب وتحليله تتجه إلى تناول حال الخطاب. والأصوليون بحكم تناولهم للأدلة المختلفة التي يتم بها استنباط الأحكام وعلى رأسها الكتاب والسنة، يولون اهتماما خاصا لحال الخطاب. فما هو مفهوم الخطاب عندهم وما هي الأحوال التي يراعونها فيه ؟

1-1- مفهوم الخطاب:

جاء في لسان العرب "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام"[1]. وهو عند الزمخشري "المواجهة بالكلام"[2] وهو في المصباح المنير:"الكلام بين متكلم وسامع"[3] ومنه يمكن القول بأن الخطاب هو الكلام. وهو لا يختلف كثيرا عما يذهب إليه الأصوليون، إذ يرى الجويني أن الكلام والتكلم والتخاطب والنطق واحد في حقيقة اللغة وهو ما يصير به الحي متكلما[4]، لكنه لا يلبث أن يرى أنه قد وسع الأمر فلم يفرق بين ما يراد به الإفهام وما لا يراد به الإفهام فيقول: وقد قيل: حقيقته ما يفهم منه الأمر والنهي والخبر"[5]. وهذا التعريف يقترب مما ذهب إليه الآمدي في تعريفه للخطاب، إذ يقول:"هو الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئا"[6]. ثم يرى أنه غير مانع لأنه يدخل فيه من يفهم من كلامه شيء ولكنه لم يقصد الإفهام، فعرفه مرة أخرى بأنه "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"[7] .ومنهم من يخصصه فيرى فيرى بأن "المراد من الخطاب ما هو المبحوث عنه في علم الأصول مما يقع به التخاطب ويصح فيه التساؤل والتجاوب ويمكن توجيهه للإفهام وبيان المقصد والإفهام، وذلك إنما هو

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (خطب) ج 2، ص 1194

[2] جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، ت : محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1 / 1998، ج 1، ص 255

[3] رجب عبد الجواد إبراهيم، المصطلحات الإسلامية في المصباح المنير، دار الآفاق العربية، مصر، ط1، 2001، ص 81

[4] الجويني، الكافية في الجدل، ت: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د ط، 1979، ص 32

[5] نفسه، ص 32

[6] الآمدي الإحكام، ج 1، ص 131

[7] نفسه / ج 1، ص 132

خطابات الله تعالى التي تضمنها كتابه وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وخطابه".[1] وهذا صحيح لأن مرجع الأدلة كلها يتجه إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ولكن الأصوليين يتناولون الخطابات المختلفة الأخرى سواء من ذلك، مثلا، الخطابات المتعلقة بما يحصل بينهم من مناقشات ومناظرات كما يتناولون ما يصدر عن المكلفين من خطابات، بدليل أنهم يتناولون مقاصد المكلفين عموما ومنها مقاصدهم في أفعالهم الكلامية .

والخطاب مهما كان سواء قصد به كلام الله عز وجل أو كلام رسول الله صلى اله عليه وسلم، أو قصد به خطاب غيرهما، يتنوع كما ذكرنا. وقد حاول علماء الأصول تناول كل أنواعه، فكانت البداية بتقسيمه إلى قسمين كبيرين هما : الخبر وما في معناه والأمر وما في معناه، يقول أبو الحسين البصري : "فبان أن الخطاب المفيد إما أن يكون أمرا وما في معناه أو خبرا أو ما في معناه "[2] وليس بعيدا عنه قول أبي حامد الغزالي: " الكلام ينقسم إلى أمر ونهي وخبر واستخبار"[3] وكان ذلك قبل شيوع مصطلح الإنشاء، الذي نجد الآمدي يستعمله في مقابل الإخبار أو الخبر [4] وكذلك القرافي الذي يستعمله ويميز بينه وبين الخبر من أربعة أوجه، نبينها نبينها فيما يلي :

"الوجه الأول : أن الإنشاء سبب لمدلوله، والخبر ليس سببا لمدلوله"[5]، مثال ذلك أن منافع منافع العقود التي هي إنجاز لمدلولات العقد، لا تحصل إلا بسبب العقد[6] .

"الوجه الثاني : أن الإنشاءات يتبعها مدلولها والأخبار تتبع مدلولاتها، فالطلاق لا يقع إلا بعد صدور صيغته من قبل المطلق، أما الخبر فهو تابع لتقرر مخبره في زمانه، فإن قولنا قام زيد، تابع لقيامه في الزمن الماضي، وقولنا هو قائم تبع لقيامه في الحال، وقولنا سيقوم الساعة تبع لتقرر قيامه في الاستقبال، وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود".[7]

---

[1] جمال الدين الأسنوي، نهاية السول، (حاشية محمد بخيت المطيعي)، سلم الوصول شرح نهاية السول، ج 1، ص 55

[2] أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ص 21

[3] أبوحامد الغزالي، المستصفى، ج 2، ص 61

[4] ينظر الآمدي، الإحكام، ج 2، ص 174

[5] القرافي، الفروق، ج 1 ، ص 27

[6] ينظر نفسه ج 1، ص 27، وينظر إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص 28

[7] القرافي، الفروق، ج 1، ص 27

"الوجه الثالث : أن الإنشاء لا يقبل التصديق والتكذيب فلا يحسن أن يقال لمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثا صدق ولا كذب إلا أن يريد به الإخبار عن طلاق امرأته"[1] .

الوجه الرابع : أن الإنشاء لا يقع إلا منقولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها، فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاق امرأته بالوضع الأول، لأن أصل هذه الصيغة إخبار عن طلاقها ثلاثا، ولم تفد الطلاق إلا بسبب النقل العرفي عن الإخبار إلى الإنشاء. ولكن ذلك ليس عاما في جميع صور الإنشاء فقد يقع إنشاء في الوضع الأول كالأوامر والنواهي فإنها تنشئ الطلب بالوضع اللغوي الأول[2] .

هذا وقد قسموا الخطاب، باعتبار وضع الألفاظ واستعمالها، إلى حقيقة ومجاز، ذلك أن بحث الحقيقة والمجاز مهم في أصول الفقه، كون الأحكام المستنبطة تعتمد اعتمادا كليا على الترجيح بينهما. وقد اتسم بحثهم لهذه المسألة بالدقة والشمول فيما يخص النصوص الشرعية، فهم لم يبحثوا مواطن الجمال، وإنما بحثوا المجاز ليفيد في فهم النص وقد وضعوا لذلك قواعد يستعان بها في إعمال النص يرجع إليها في مظانها[3] . هذا وقد قسم الحنفية الخطاب من حيث حيث دلالة ألفاظه على المعنى بحسب ظهور المعنى وخفائه ومراتب هذا الظهور والخفاء إلى ثمانية أنواع، أربعة منها هي مراتب الظهور، وهي :

– الظاهر : وهو "اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته كقوله تعالى " فانكحوا ما طاب لكم من النساء" النساء:3 فإنه ظاهر في الإطلاق"[4].

– النص :وهو "ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة... كقوله تعالى :" فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع " فإنه ظاهر في الإطلاق، نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الأول بأن قصد به وسيق له"[5].

---

[1] القرافي، الفروق، ج 1، ص 28.

[2] ينظر القرافي، الفروق ، ج 1، ص 28.

[3] ينظر، نشأت علي محمود عبد الرحمن، المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2006، ص 210 وص 243 ما بعدها، وينظر الزركشي، البحر المحيط، ج 2، ص 192 وما بعدها والمستصفى، ج 2، ص 23 وما بعدها.

[4] علاء الدين عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ج 1، ص 72.

[5] نفسه ، ص 73، 74

– المفسر : وهو "ما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص أو بغيره بأن كان مجملا فلحقه بيان قاطع، فانسد به التأويل. أو كان عاما فانسد باب التخصيص، كقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ الحجر: 30 فإن الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فانسد باب التخصيص بذكر الكل، وذكر الكل احتمل تأويل التفرق فقطعه بقوله أجمعون فصار مفسرا"[1].

و المحكم : وهو ما ازداد قوة وأحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل... كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ المجادلة : 7[2]

وأربعة أخرى هي مراتب خفاء، وهي :

– الخفي وهو" كل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب"[3] وهو يقابل الظاهر.

– المشكل : وهو "الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعانى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض"... "كقوله تعالى: ﴿ قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ ﴾ الإنسان:16 فالقوارير لا تكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير، فعرف بعد التأمل أن المراد من كل واحد صفة كماله وأن معناه أنها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها"[4].

والمجمل : وهو "ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل، مثل قوله تعالى:﴿ وحَرّمَ الرّبَا ﴾ البقرة:47 فإنه لا يدرك بمعاني اللغة بحال"[5].

والمتشابه :و هو ما اشتبه المراد فيه "على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقيقة فيه"[6]. وهذا تقسيم الحنفية . أما غير الحنفية فقد اقتصروا على قسمين هما : النص والظاهر والنص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمله[1] .

[1] علاء الدين عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ج 1، ص 77، 78 .
[2] نفسه، ص 80
[3] نفسه، ص 82
[4] نفسه ، ص 83، 84
[5] نفس المرجع ، ص 86
[6] نفسه، ص 88

ولا شك في وضوح المنحى التداولي في هذه الطريقة من التعامل مع النص الذي يجعل شغله الشاغل الإفادة، إذ كل هذه التقسيمات تنصب على المعاني من حيث وضوحها وخفاؤها، كونهم يشترطون، في الخطاب القصد إلى الإفهام من جهة المتكلم ويشترطون الاستعداد للفهم من جهة السامع وذلك ينسجم مع مبدأ التعاون عند غرايس. كما أنهم يعالجون قضية اللبس في النصوص التي تحتاج إلى غيرها حتى يزول عنها اللبس، وهم بذلك يعتبرون التشريعات وحدة واحد، فيرد بعض الكلم على بعض حتى ينسجم الكل ويظهر المراد.

2- المخاطِب:

المخاطِب هو منتج الخطاب وهو يمثل في عملية التخاطب ركنا ركينا، إذ تعزى إليه المسؤولية عن الخطاب الذي يصدر عنه.[2] وتتعلق بالمخاطِب مجموعة من الخصائص يساهم كل منها بقسط معين في صبغ الخطاب بصبغة معينة. وقد حاول بعضهم تحديدها ضمن مجموعة من الأطر، يتعلق بعضها بالكفاءة اللغوية والكفاءة المصاحبة لها والكفاءة الإيديولوجية والثقافية والمحددات النفسية والاجتماعية وغيرها مما يساعد المستمع في تحديد ما يقصده من يخاطبه[3].فإذا ما عدنا إلى الأصوليين وجدناهم يستفيدون من معرفة المخاطب أربعة أمور لها علاقة وثيقة بالمفاهيم التداولية:

أ- صدق الخطاب من كذبه

ب-مدى التزام صاحب الخطاب بما يقول.

ج- موقعه ممن يخاطبه

د- مدى التأثير في المخاطَب

فهم ينطلقون مثلا من أن صحة القرءان لا تعلم إلا بعد معرفة الله تعالى، لأن الخبر لا يعلم بصيغته أنه صدق أو كذب حتى يعلم بحال المخبِر انظر مثلا إلى قوله تعالى:﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ يونس 59 وإلى قوله عز وجل:﴿ هَلْ جَزَآءُ

[1] الغزالي، المستصفى، ج 2، ص 48، وينظر طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 130

[2] ينظر .Julien Longhi, Georges Sarfati , Dictionnaire de pragmatique ,Armand Colin ,Paris , 2011,p 98

[3] ينظر C.K.Orecchioni,l'énonciation,p20,21,22

ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ ﴾ الرحمن 59. فقد جاء الاستفهام في الأولى للإنكار وفي الثانية للنفي وهذا الفهم لا يتأتى من خلال التحليل اللغوي إذا ما تم التغاضي عن معرفة المخاطِب(الله جل شأنه) الذي لا يصدر عنه الاستفهام الحقيقي، لأن الاستفهام طلب الفهم وذلك يقتضي الجهل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ مما يدعو إلى التماس معنى آخر يليق بمقامه سبحانه[1]؛ ويجعلون على رأس الأخبار المقطوع بصدقها "خبر من دل الدليل على أن الصدق وصف واجب له، وهو الله عز وجل".[2] ومنه فإن معرفة الله سبحانه وتعالى معرفة حقة تدل على أن كلامه يصدر عن حكيم لا يجوز في حقه أن يختار الكذب والأمر القبيح، وأنه لا يقول ولا يفعل إلا لحكمة[3] و**رتبوا** على ذلك قضايا استنباط الأحكام وارتباط هذه الأحكام بمصالح العباد. يقول ابن القيم وهو يعدد بعض ما تضمنته الفاتحة من أمور :" أحدها: كونه رب العالمين. فلا يليق به أن يترك عباده سدى هملا لا يعرفهم ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم وما يضرهم فيهما، فهذا هضم للربوبية، ونسبة الرب تعالى إلى ما لا يليق به.وما قدره حق قدره من نسبه إليه"[4]، وأنه لا يمكن أن يقع في كلامه، جل شأنه تناقض، فترتب على ذلك مسائل منها البحث عن الناسخ والمنسوخ ومعرفة الخاص والعام ودرء التعارض بين النصوص. ثم إن معرفته، سبحانه، تدل على أن وعده ووعيده لا بد حاصلان وبحسب هذه المعرفة يكون إنجاز الأفعال من قبل المخاطبين بالائتمار بأمره والانتهاء عما نهى عنه، سبحانه.

وخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كخطاب الله تعالى؛ ويكون ذلك كذلك متى ثبت أنه يبلغ عن الله تعالى. يقول أبو الحسين البصري:" والشرط في الاستدلال بخطاب النبي صلى الله عليه وسلم هو أن نعلم فائدة الخطاب، ونعلم أن الله سبحانه لا يبعث من يخبر بالكذب، ولا ينهى عن حسن، ولا يأمر بقبيح".[5]

ويأتي بعد ذلك معرفة حال رواة الأحاديث النبوية والمجتهدين ممن يتناولون النصوص بالتأويل ويستنبطون منها الأحكام، والمتمثلة في الإحاطة بمدارك الشرع والتمكن من استثارة

[1]ينظر محمد محمد يونس علي،المعنى وظلال المعنى، ص 162، وينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير،ج2، ص 209، ج 27، ص 271 .

[2]الشوكاني، إرشاد الفحول،ج1، ص 238.

[3]ينظر ابن تيمية، منهاج السنة النبوية،ج1 ن ص 465

[4]ابن القيم، مدارج السالكين، ج1، ص 12، 13

[5]أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص 910

الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره كل ذلك مع ما ينبغي من معرفة اللغة وعلومها، يضاف إلى ذلك كله بعض الصفات كالعدالة واجتناب المعاصي، التي تخول للمجتهد الحق في الاجتهاد وإصدار الأحكام والفتاوى ومن ثم نيل ثقة طلبة العلم والمستفتين، أو تجعل رواية الحديث مقبولة .

يقول الزركشي: عن المجتهد الفقيه"وهو البالغ العاقل ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها وإنما يتمكن من ذلك بشروط:

أولها إشرافه على نصوص الكتاب والسنة.فإن قصر في أحدهما لم يجز له أن يجتهد...وثانيها معرفة ما يحتاج إليه من السنن المتعلقة بالأحكام...وثالثها الإجماع، فليعرف مواقعه فلا يفتي بخلافه...ولا بد مع ذلك أن يعرف الاختلاف...ورابعها القياس ...فإنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي. ومنه يتشعب الفقه... وخامسها:كيفية النظر...وسادسها: أن يكون عارفا بلسان العرب وموضوع خطابهم: لغة ونحوا وتصريفا.وسابعها: معرفة الناسخ والمنسوخ. وثامنها: معرفة حال الرواة في القوة والضعف"[1] .

وبحسب حال الرواة في القوة والضعف والكثرة والقلة والعدالة وغيرها رتبوا درجات الأحاديث باعتبارها أخبارا : فجعلوا منها:

أ- **المتواتر**:و هو خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم. وهذا النوع يحصل منه علم ضروري عند جمهور العلماء.[2]

ب-**الآحاد**: وهو ما لم ينته إلى التواتر سواء كثر رواته أو قلوا.[3]

"وحكمها أنها تفيد الظن لا اليقين ولا الطمأنينة، ويجب العمل بها لا الاعتقاد للشك في ثبوتها".[4]

وجعلوا منها الصحيح والحسن والضعيف والمنكر وهم في كل ذلك يعودون إلى قضايا تعود في الغالب إلى المخبِر، ثم يكون أثر الخبر بحسب ذلك. ويؤكد ابن القيم على أهمية معرفة المخاطب ومعرفة عاداته وما يحب وما يكره وطريقة تناوله للقضايا، وطرائقه في

[1] الزركشي، البحر المحيط، ج6، ص 199 – 203

[2] ينظر الشوكاني، إرشاد الفحول، ج1 ن ص 239، 240

[3] ينظر نفسه، ج1، ص 249

[4] وهبة الزحيلي،أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 455.

الاستدلال باعتبارها قضايا لها أهمية بالغة في التعرف على مراده، فيقول بعد أن يذكر مجموعة من القضايا التي تساعد على فهم مقصود المتكلم : أو"عادة له مطردة لا يخل بها أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره وشبهه، فيقطع العارف به وبحكمته وأوصافه على أنه يريد هذا ويكره هذا ويحب هذا ويبغض هذا، وأنت تجد من له اعتناء شديد بمذهب رجل وأفتى له كيف يفهم مراده من تصرفه ومذهبه ويخبر عنه بأنه يفتي بكذا، ويقوله، وأنه لا يقول بكذا ولا يذهب إليه، لما لا يجد في كلامه صريحا، وجميع أتباع الأئمة مع أئمتهم بهذه المثابة"[1] .

وهي قضايا تعتبر من صميم البحث التداولي الذي يجعل من المخاطب ركنا أساسيا في عملية التخاطب

فهم يعنون بحال المخاطِب ويعملون على تحديد موقعه أو علاقته بمن يخاطبه وبموضوع الخطاب إذ يختلف خطاب الحاكم إلى المحكوم عن خطاب المحكوم إلى الحاكم وخطاب الوالدين إلى أبنائهم عن خطاب الأبناء إلى الوالدين كما يختلف خطاب من يخول له موقعه الأمر ومن ليس في مقدوره ذلك فليس كل من يأمر يؤتمر بأمره، من ذلك، مثلا، موقف المشاهدين من ممثل على خشبة المسرح وهو يعلن النفير العام، الذي قد يكون مثار ضحك الجمهور أو تصفيقهم في الوقت الذي يختلف ذلك عندما يعلن رئيس البلاد ذلك في ظرف معين وما ينجم عن ذلك من آثار. فلا يمكن، إذن، لأي كان أن يقول ما يقول ومن أي موقع كان وهي اعتبارات تحدد ملاءمة الفعل الكلامي ومصداقيته إذ إن التلفظ إنما ينصبغ بطابع الجدية عندما يتحمل المتكلم مسئوليته [2] كما أنه إنما يتحدد شكلا وتأويلا من خلال أحوال المتخاطبين، بكل ما تشمله هذه الكلمة من معطيات تتعلق بهما إن على المستوى النفسي أو الاجتماعي أو الثقافي أو غير ذلك وكذا من خلال الصورة التي يكونها المتخاطبان كل منهما عن الآخر[3]. وتنقل في هذا الإطار أوركيوني تصور ميشال بيشو Michel pêcheux

[1] ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 2، ص 385

[2] ينظر John Searle ,sens et expression ,p7.

[3] ينظر C.K.Orecchioni, L'énonciation, p 23

لهذا الأمر في شكل تساؤلات أوردها على لسان المتخاطبين، في محاولة لبيان المخاطِب من المخاطَب ومدى ملاءمة الخطاب لكل وضع، وقد جاءت التساؤلات على النحو التالي:[1]

1- من أنا حتى أخاطبه هكذا؟

2- من هو حتى أخاطبه هكذا؟

3- من أنا حتى يخاطبني هكذا؟

4- من هو حتى يخاطبني هكذا؟

ولسنا في هذا المقام بصدد الكلام عن كل محددات الخطاب، فهي أعقد من ذلك وإنما هي إشارة إلى جزء منها يتعلق بالعلاقة بين المتخاطبين، وقد أشرنا إليها في الفصل الأول. ونحن ننفذ منها إلى الكلام عن حال المخاطَب

3- **المخاطَب:**

يتفق الأصوليون والتداوليون على أنه لا خطاب من دون مخاطَب، وأن الملفوظ من دون مخاطَب يكون رسالة ميتة حيث يركب كل ملفوظ بحسب من يوجه إليه مع اعتبار كل أحواله النفسية والاجتماعية والثقافية أو بحسب ما ينتظر منه من ردود أفعال أو بتعبير آخر بحسب التصور التقويمي للمستمع ...ذلك أن كل خطاب هو في جوهره تحاوري، يوجه إلى شخص معين يمكنه فهمه أو الإجابة عنه حقيقة أو افتراضا[2] . وتظهر أهمية المخاطَب من خلال عملية التفكيك التي يتوصل بها إلى فهم الرسالة التي يستقبلها مستعملا كافة ملكاته ومستفيدا من كل الظروف التي يتولد الخطاب في رحمها وقد يتسم دوره بإيجابية أكبر حين يتمكن من استحضار الأقوال المضمرة أو إكمال النقص الذي قد يعتري بعض الخطابات سواء أكان هذا النقص لغرض أو كان غير مقصود كما هو الشأن في تحقيق النصوص أي حين يتجاوز عتبة التفسير والتأويل. وقد يتجاوز هذا الدور إلى بعد تفاعلي آ خر يساهم إما في إطالة العملية التخاطبية أو تقصيره[3] يشهد بذلك قول الله تعالى:﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ ﴿١٨﴾ ﴾ طه 18/17يقول ابن عاشور:"ومن لطائف معنى الآية ما أشار إليه بعض الأدباء من أن موسى أطنب في جوابه

[1] ينظر C.K.Orecchioni, L'énonciation, p 23

[2] Dominique Maingueneau , Pragmatique pour le discours littéraire , p8

[3] ينظر محمد محمد علي يونس، المعنى وظلال المعنى، ص 155- 157

بزيادة على ما في السؤال لأن المقام مقام تشريف ينبغي فيه طول الحديث".[1] وقد يساهم في إنهائها بطريقة أو بأخرى، من ذلك، مثلا، استعمال الإجابات المقتضبة التي لا تسمح باستمرار عملية التخاطب. ومما سبق بيانه نفهم لِمَ ينبه التداوليون إلى أهمية تحديد القارئ للنصوص الأدبية ليتلاءم النص مع نوع القارئ الذي يوجه إليه ونجدهم يقسمون القراء فيذكرون من بينهم القارئ النموذجي والقارئ المتعاون والقارئ المؤطر.[2]

و الأصوليون يولون المخاطَب أهمية بالغة، يفهم ذلك من خلال تعريفهم للخطاب إذ يرون أنه "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"[3]؛ ولأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطَب ومن لم يقصد ذلك انتفى كونه مخاطِبا.[4]،يقول الزركشي:" الصحيح أنه يسمى خطابا عند وجود المخاطَب".[5] ومن هنا يكون وجود المخاطب شرطا في عملية التخاطب إذ هو الذي يمده بالبعد التفاعلي، حتى أن المخاطَب إذا لم يكن له وجود حسي فإن المتكلم يعمد إلى استحضاره في نفسه فتجده يخاطبه وكأنه ماثل أمامه. ونظرا لأهمية المخاطب عندهم يعمدون إلى تحديد الشخصية التي يقصدها المجتهد، فلا بد أن تكون لها القدرة على فهم ما يخاطب به، والقدرة على الاختيار والقدرة على العمل، إضافة إلى مواصفات أخرى يغوصون بها في خصوصيات نفس من يخاطبونه قبل الفتوى أو بيان الحكم، أو إلقاء الموعظة، انطلاقا من أن النفوس ليست في قبول الأعمال على وزان واحد. وهم يرون أن ذلك هو مقصود الشارع الحكيم. يقول الشاطبي:" وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره. ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر في ما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فتنة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب

[1] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 16، ص 206

[2] ينظر Dominique Maingueneau pragmatique pour le discours littéraire ,p 30,32,36

[3] الآمدي الإحكام، ج1، ص 132.

[4] ينظر أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 1، ص 343

[5] الزركشي، البحر المحيط، ج 1، ص 126

عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل دون عمل آخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف"[1].

ونفهم مما سبق أن الخطاب يتنوع لتنوع المخاطَب وتتنوع الأحكام والتكاليف تبعا لذلك، بحسب علمه أو جهله، مرضه أو صحته في حال السعة أو في حال الاضطرار إلى غير ذلك، فيكون الخطاب مقتضبا تكثر فيه المحذوفات أو فيه إطناب تتطلبه عملية الإفهام أو يحمل في طياته التلطف تقديرا لوضعية المكلف وقد يحمل عكس ذلك زجرا وردعا الخ...ومن ثم نفهم لم كان الخطاب الذي نزل بمكة غير الذي نزل بالمدينة. وذلك يفتح لنا المجال للكلام عن السياق وأهميته.

4- السياق :

4-1- السياق لغة:

يقول ابن فارس "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء".[2]

جاء في لسان العرب عن السياق:"وأصله سواق، فقلبت الواو ياء لكسرة السين، وهما مصدران من ساق يسوق...و قد انساقت الإبل وتساوقت إذا تتابعت."[3]

وفي أساس البلاغة: "وتساوقت الإبل: تتابعت. وهو يسوق الحديث أحسن سياق. وهذا الكلام مساقة إلى كذا، وجئتك بالحديث على سَوْقِه:على سرده"[4]

وفي المعجم الوسيط:"سياق الكلام : تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه"[5]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج4، ص 98

[2] أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة،ت: عبد السلام هارون،دار الفكر، القاهرة،1979، ط2، ج3 ص 117،

[3]ابن منظور، لسان العرب، مادة "سوق"، ص 2145

[4] جار الله محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، مادة"سوق"، ص484

[5] مجمع اللغة العربية (القاهرة)، المعجم الوسيط، ص 465

وفي معجم العربية المعاصرة ":تعاقب سلسلة من الظاهرات في وحدة ونظام كتعاقب الظاهرات الفيسيوليوجية والسيكولوجية".[1]

4-2- السياق اصطلاحا:

تتفق التعاريف السابقة جميعا على معنى التتابع وهو معنى واضح في السياق المقالي، إذ تصدر الكلمات أو الجمل أو الخطابات متتابعة عن المتكلم ولا تحدث دفعة واحدة، ويرى تمام حسان أن معنى التتابع يتعلق أيضا بتوالي الأحداث المحيطة بالكلام، إذ يقول " المقصود بالسياق التوالي، ومن ثم ينظر إليه من ناحيتين: أولاهما توالي العناصر التي يتحقق بها التركيب والسبك، والسياق من هذه الزاوية يسمى سياق النص، والثانية توالي الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي وكانت ذات علاقة بالاتصال ومن هذه الناحية يسمى السياق "سياق الموقف context of situation "[2] وسياق الموقف ترجمة لعبارة عالم الاجتماع والأجناس البشرية مالينوفسكي الذي اضطر إلى استعمال هذا النوع من السياق عند ما صادف صعوبات في ترجمة بعض الكلمات والجمل في اللغات البدائية، فكان يحلل السياقات الكلامية حسب المواقف الخارجية أو الظروف غير اللغوية المصاحبة للأداء. وقد مثل ذلك نقطة انطلاق لنظرية السياق عند فيرث[3] . وهذه الرؤية لا تختلف كثيرا عما يأتي في تعاريف الغربيين للسياق.

جاء في قاموس اللسانيات:

السياق أو السياق الشفوي (verbal): "هو النص الذي تتواجد فيه وحدة معينة، أي انه مجموع العناصر التي تسبق أو تلحق وحدة ما، أي محيطها son environnement".

أما سياق الموقف أو سياق الحال: فيتمثل في مجموع الظروف الطبيعية والاجتماعية والثقافية التي يرد فيها ملفوظ أو خطاب. إنه المعطيات الثقافية والنفسية، المشتركة بين المخاطِب والمخاطَب وكذا الخبرات والمعارف المتعلقة بكل منهما".[4]

---

[1] أحمد مختار عمر، معجم العربية المعاصرة، ج2 ، ص 1139

[2] تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، ج2، ص 65

[3] ينظر عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الكتب، 1991، ص 48

[4] Jean Dubois et autres ; Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage , p 116

ويقابل بعضهم بين نوعي السياق المذكورين واضعا مصطلحا خاصا لكل منهما فجعلوا cotexte لما يتعلق بالمحيط اللغوي لوحدة لغوية ما، أي سباقها ولحاقها. وcontexte لسياق الموقف (المشاركين، المعارف، الأدوار المؤسساتية institutionnels والخطابية، والإطار الزماني والمكاني، وغرض التواصل، ونوع الخطاب، الخ...)، [1]

ويبدو أن مفهوم السياق واسع جدا يشمل معطيات مختلفة، تتأبى على الحصر، منها ما هو مادي ومنها ما هو اجتماعي ومنها ما هو نفسي، ومنها ما هو معرفي، وغير ذلك، نظرا لطبيعة السياق التي تتغير باستمرار والذي يبنى تدريجيا حتى من خلال الكلام نفسه.

وهو معنى يتأكد في نظرية الملاءمة إذ يرى أصحابها أن "السياق بناء نفسي،كما أنه فرع عن تصور المتكلم عن العالم، بما في ذلك التوقعات والفرضيات العلمية والاعتقادات الدينية، والذكريات، والتصورات الثقافية وكذا الافتراضات المتعلقة بالحالة النفسية للمتكلم [2] وقد لخص صاحب قاموس علوم اللغة ذلك بقوله: " هو مجموع المعطيات المتوفرة لدى المشاركين واللازمة لتأويل الخطاب... والسياق فيها ليس معطى وإنما يتشكل باستمرار مع جريان العملية التخاطبية"[3]

ويتأكد كذلك عند أوركيوني التي ترى أن السياق معطيات غير متجانسة ويصعب حصرها، نظريا، كونها تشمل كافة الجوانب المادية والاجتماعية، كما يضم السياق، عندها، الهدف من العملية التخاطبية وأنه يعرف مع بداية العملية التفاعلية بيد أنه لا يفتأ يتشكل فيها ومن خلالها بواسطة الوقائع الحوارية. وتشمل هذه الحركية:

- الكفاءة المعرفية encyclopédique للمشاركين التي تتجدد بالإضافات الجديدة.
- الهدف المسبق من التخاطب الذي لا يسلم بدوره من التغير مع تطور العملية التواصلية.
- حال المتخاطبين والعلاقة التي تربط بينهم والتي يأخذها المتخاطبون بعين الاعتبار:

من أنا حتى أخاطبه بهذه الطريقة ؟

[1] ينظر .Frank Neveu, Dictionnaire des sciences du langage, p 97

[2] ينظر Sperber et Wilson , La pertinence , p 31

[3] Frank Neveu, Dictionnaire des sciences du langage p 97

من هو حتى أخاطبه بهذه الطريقة؟[1]

وهي تذكر في موضع آخر ضمن معطيات عالم الخطاب (ما يصاحب الأقوال من إشارات وحركات وأحوال ترتسم على الوجه أو تبدو في هيأة المتكلم) ما يتعلق بالمشاركين من كفاءات إيديولوجية وثقافية وكذا الحالة النفسية للمتخاطبين[2] .

كانت هذه لمحة سريعة عن السياق عند بعض الغربيين، نتبعها فيا يلي بنظرة الأصوليين إليه.

ثانيا : الإشارة إلى السياق وأهميته عند الأصوليين

1- الإمام الشافعي (ت 204)

ذكر الإمام الشافعي السياق ويقصد به السياق المقالي، تحت عنوان:" الصنف الذي يبين سياقه معناه" فذكر قوله تعالى : ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ ﴾ الأعراف: 163 لبيان أن في الآية حذفا أو قولا مضمرا بتعبير التداوليين، يعتمد في بيانه على الملفوظ نفسه. قال الشافعي: " فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: إذ "يعدون في السبت" الآية. دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان لا في السبت ولا في غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون".[3]

ويشير إلى أهمية الحال التي تصاحب النص، في رفع اللبس عما يبدو متعارضا من السنن، ويعدد الإمكانيات التي تجعل السنن تبدو متعارضة، ومنها:

- عدم إدراك الراوي للمسألة التي كان عنها جواب النبي صلى الله عليه وسلم، فيقول: "ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب.

- عدم معرفة الحال التي تم فيها سن سنة ما، فيقول في ذلك " ويسن في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما.

[1] ينظر C.K.Orecchionni, les interaction verbales, p 106 et L'Enonciation, p 23.

[2] ينظر C.K.Orechionni, L'Enonciation, p 20-22

[3] الشافعي، الرسالة، ص 62، 63

ويقول: "و سن سنة في نص معناه، فيحفظها حافظ، ويسن في معنى يخالفه في معنى ويجامعه في معنى، سنة غيرها، لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كل ما حفظ بعض السامعين اختلافا، وليس منه شيء مختلف".[1]

وهي لفتات بارعة من الشافعي، جاءت في وقت مبكر، يتبين من خلالها أهمية سياق الموقف في الدلالة على معنى الخطاب وتوجيه المستدل إلى وضعه في الموضع الذي يتناسب مع ما ورد له الخطاب أو سن لأجله الحكم الذي يتضمنه هذا الخطاب.

2- السرخسي (ت:483)

ذكر السرخسي السياق وهو بصدد التمييز بين بعض صيغ الخطاب، وجعله مقارنا للفظ وسماه قرينة، في قوله: " وأما النص فما يزداد وضوحا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة" وذكره بلفظ " السبب" في قوله: " النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له، وفي قوله: " فيكون النص ظاهرا لصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها".[2]

ونفهم من قول السرخسي السابق أنه يقصد بالقرينة أمرا خارج اللفظ، كما هو واضح من قوله تقترن باللفظ وقد ذكر القرينة بمعنى السبب في النص الثالث وسماها سببا في النص الثاني ولا شك أن الأمر ههنا يتعلق بسياق الموقف الذي تكون الأسباب من جملة مكوناته. بيد أننا نلاحظ أنه استعمل لفظ السياق في النصين الأخيرين وهو يقصد به سياق المقال في قوله: " القرينة التي كان السياق لأجلها وقوله: " مختصا بالسبب الذي كان السياق له.

3- أبو حامد الغزالي (ت: 505)

يشير الغزالي إلى أهمية السياق بنوعيه في فهم المراد فيقول: "يكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة. ثم إن كان نصا لا يحتمل كفى معرفةُ اللغة. وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة. والقرينة إما لفظ مكشوف

[1] الشافعي، الرسالة ، ص 213، 214

[2] السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ص 164

...وإما إحالة على دليل العقل...وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتجنيس، يختص بدركها المشاهد لها"[1].

ويقول في موضع آخر: " إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن وأحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عاداته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل، ووجل الوجل، وجبن الجبان، ويعلم قصد المتكلم إذا قال: " السلام عليكم " أنه يريد التحية أو يريد الاستهزاء واللهو. ومن جملة القرائن فعل المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة:" هات الماء " فهم أنه يريد الماء العذب البارد" دون الحار والمالح...أما قولهم: ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ، فهو فاسد، فمن سلم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطب وجهه وجبينه وحركة رأسه وتقليب عينيه تابع للفظه؟ بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوما ضرورية"[2]

ويجدر بالذكر التنويه بأن الغزالي قد سبق المحدثين في بيان أن السياق لا يدخل تحت الحصر والتجنيس وأنه يتناول كل ما يمكن أن يكون قرينة توجه إلى الفهم.

4- ابن القيم (ت : 751)

يذكر ابن القيم أهمية السياق في توجيه الفهم، فيقول: " السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى:﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ الدخان 49. كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير".[3]والأمر ههنا محتمل بين أن يكون ابن القيم يقصد السياق المقالي، لأن ما قبل الآية الكريمة وصف لعذاب هذا العزيز وما يلاقيه من الهوان، بصب الحميم فوق رأسه وصهر ما في بطنه وجلده، كما أنه قد يقصد به سياق الحال؛ إذ الآية نزلت في أبي جهل الذي قال له رسول الله، يوما، "إن الله تعالى أمرني أن أقول لك:﴿ أَوْلَىٰ لَكَ

[1]الغزالي، المستصفى،ج2، ص 22، 23

[2]الغزالي، المستصفى، ج2 ص 115، 116

[3]ابن القيم، بدائع الفوائد، ت: علي بن محمد العمران، دار علم الفوائد، مكة المكرمة، دط، 1424 هـ، ج4، ص 1314

فَأَوْلَىٰ ﴿٣٤﴾ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ﴾ القيامة 34، 35 فنزع أبو جهل ثوبه من بدنه وقال: " ما تستطيع لي أنت ولا صاحبك من شيء. ولقد علمت أني أمنع أهل البطحاء، وأنا العزيز الكريم. فقتله الله يوم بدر وأذله وعيره بكلمته، وأنزل عز وجل : (ذق إنك أنت العزيز الكريم)".[1] ويقول أيضا: " والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضح بأي طريق كان؛ عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة أو إيماء أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية أو عادة له مطردة لا يخل بها "[2].

5- الشاطبي (ت:790)

ذكر الشاطبي السياق بنوعيه وهو بصدد الكلام عن الدلالة التابعة في قوله: " فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب المخبِر والمخبَر عنه، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، وفي نوع الأسلوب: من الإيضاح والخفاء والإيجاز والإطناب، وغير ذلك" [3]

وقد توسع في الكلام عن سياق المقال وعلاقته بالأحوال بقوله" المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات، والنوازل. وهذا معلوم في علم المعاني والبيان. فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد. فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في المكلف. فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده".[4]

وذكر سياق الحال وأشار إلى أنه أمور خارجة أي غير لغوية وجعل عمدتها مقتضى الحال، وهو ينوه بأهمية معرفة أسباب النزول لفهم القرءان الكريم إذ يقول "معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرءان. والدليل على ذلك أمران:

---

[1] ابن كثير، تفسير القرءان العظيم ت : سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر، الرياض، ط2، 1999، ج7، ص 261

[2] ابن القيم، أعلام الموقعين، ج 2، ص 385

[3] الشاطبي، الموافقات د، ج2 ص 67

[4] الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 413

أحدهما أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرءان، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب،أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمدتها مقتضيات الأحوال...و معرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال" .[1]

والشاطبي في هذين النصين يجعل مدار الفهم على السياقين معا سياق المقال باعتباره الإخبار أي المقال مخدوما من وجهين :

من جهة الخطاب نفسه من حيث شكله إيجازا وإطنابا ومن حيث معناه وضوحا وخفاء وغير ذلك مما يتعلق بالمقال نفسه.

و من جهة ما يحيط بالمقال من أمور خارجة عنه تتعلق بـ:

– الخطاب : من حيث تعظيم ما يخبر عنه أو تحقيره، التصريح به أو الكناية عنه بحسب مقتضى الحال

– المخاطِب والمخاطَب وأحوالهما وموقع أحدهما من الآخر بينهما فلا يكون خطاب المُنكِر كخطاب السائل، مثلا. [2]

6– محمد الطاهر بن عاشور

يرى ابن عاشور أن" دلالة ألفاظ اللغات تتفاوت وكذا أنواع كلام اللغة الواحدة تتفاوت في تطرق الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام، فبعض أنواع الكلام يتطرق إليه احتمال أكثر مما يتطرق إلى بعض آخر، وبعض المتكلمين أقدر على نصب العلامات في كلامه على مراده منه من بعض آخر... على أن حظ السامعين إلى الكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت أيضا... ولذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحف بالكلام ملامح من سياق الكلام،

[1] الشاطبي، الموافقات ، ج3، ص 347

[2] ينظر نفسه، ج2 ص 67

ومقام الخطاب، ومبينات من البساط، لتتضافر تلك الأشياء الحافة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه".[1]

وهذا كلام واضح من ابن عاشور مفاده أن تقليب الألفاظ وتحليلها لأجل اعتصارها واستكناه الأغراض المضمنة فيها لا يكفي، بل لا بد من الاستعانة بما يحف الكلام من قرائن يساهم كل منها بقسط في التوجيه إلى المعنى المراد.

نلاحظ فيما سبق من كلام هؤلاء الأعلام عن السياق أنهم يقرنونه بذكر مصطلح القرينة، في الغالب مما يدفعنا إلى التعرف على بعض القرائن التي أشار إليها الأصوليون والتي لها علاقة وطيدة بطبيعة بحثهم، فيما يلي.

6-1 تعريف القرينة

"القرينة، في اللغة، فعيلة بمعنى المفاعلة مأخوذ من المقارنة وفي الاصطلاح أمر يشير إلى المطلوب"[2]

تعريفها عند الفقهاء والأصوليين:

التعريف الأول: هي "كل أمارة ظاهرة تقارن شيئا خفيا فتدل عليه. وهي مأخوذة من المقارنة أي المرافقة والمصاحبة...والقرينة قد تكون عقلية وقد تكون عرفية".[3]

التعريف الثاني: "القرينة بيان لما أريد باللفظ في عرف الشرع والعادة"[4]

التعريف الثالث: هي "ما يذكره المتكلم لتعيين المعنى المراد، أو لبيان أن المعنى الحقيقي غير مراد. وتسمى الأولى قرينة معينة، وتجري في الحقيقة والمجاز، والثانية قرينة مانعة، وتختص بالمجاز".[5]

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 203

[2] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 146

[3] مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط 1، 1998، ج 2، ص 936

[4] محفوظ بن أحمد الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، ت: مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني، جدة، ط 1، 1985، ج 1، ص 183

[5] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 1، ص 297

التعريف الرابع: "القرينة دليل يقترن(يُصاحِب أو يُضَم) بالنص فيؤثر في دلالته أو ثبوته أو إحكامه أو ترجيحه"[1]. ويمكن القول بعد استعراض هذه التعاريف أنها تكاد تلتقي في معنى المقارنة من جهة وكونها أمارة أو دليلا يتم به بيان المعنى المراد سواء أكان ذلك ببيان ثبوت النص أو بيان نسخه أو ترجيح معنى دون آخر أو توجيهه نحو المجاز، من جهة أخرى. والمهم في كل ذلك هو الوصول إلى المقصود. وأنها قد تكون لفظية أو غير لفظية. ويلتقي تعريف القرينة عند الأصوليين، في بعض أجزائه، مع مفهوم المناسب الاستدلالي في نظرية الملاءمة الذي هو عبارة عن مشير يسوقه المتكلم يساعد المتلقي على الاستدلال على المقصود. وهو يشمل ما هو لفظي وما هو غير لفظي، وفيما يلي بيان لأنواع القرائن:

6-2 أنواع القرائن عند الأصوليين

يذكر الأصوليون أنواعا من القرائن يخصصون بها الدلالة منها

6-2-1القرينة العقلية :

" وهي التي تكون النسبة بينها وبين مدلولها ثابتة يستنتجها العقل دائما[2].ويستعملها علماء الأصول في تخصيص الدلالة. ويستعملونها، في الغالب، مقابل الدليل السمعي أو الشرعي. فيقولون هذا دل عليه الشرع وهذا دل عليه العقل. وهم يقدمون الأدلة السمعية أو النقلية على الأدلة العقلية عند الاستدلال.[3]

يقول الرازي: " مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي، خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين"[4]. ويقول أبو الحسين البصري: "فالعقل يخص به عموم الكتاب والسنة. وذلك أنا نخرج بالعقل الصبي والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات في الحال".[5] كما في قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ﴾ البقرة: 2 وقوله عز وجل:ﷻ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾آل عمران:97 ويذهب

[1] أيمن صالح، القرائن والنص، ص 50

[2] مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج2، ص 936

[3] ينظر أيمن صالح، القرائن والنص، ص 405

[4] الرازي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2 ص 384.

[5] أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 1 ص 272

الغزالي إلى نفس الرأي[1]. ومن أمثلة التخصيص بالعقل تخصيص لفظ الناس في قوله تعالى: " الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم" فإنه بالعقل لا يمكن أن تكون كلمة الناس الأولى أو الثانية تشمل كل الناس لأن المتكلمين غير المتحدث عنهم".[2]

6-2-2- قرينة الحس

ويتم من خلال الحواس الخمسة : "الشم والذوق والبصر واللمس والسمع. فإن هذه الحواس تخصص حيث تفيد أن بعض أفراد العام لم تتدرج تحت حكمه".[3]

كتخصيص قوله تعالى :﴿ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ النمل:23 بواقع الحال في ذلك الوقت، "فإن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها. وهو شيء".[4] وقوله تعالى:﴿ مَا تَذَرُ مِن شَيۡءٍ أَتَتۡ عَلَيۡهِ إِلَّا جَعَلَتۡهُ كَٱلرَّمِيمِ ﴾ الذاريات :42 "وقد أتت على الأرض والجبال ولم تجعلها رميما بدلالة الحس"[5].

6-2-3-القرينة العرفية: ويقسمونها إلى قولية وعملية :

أ- القرينة العرفية القولية: يقول ابن أمير الحاج عن العرف القولي" وهو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذاك المعنى".[6] ويكون بهجر المعنى الأصلي للفظ وشيوع المعنى الثاني بالاستعمال. وهذا النوع متفق على أنه يخصص العام [7].

ب-القرينة العرفية العملية: وهو ما تعارف عليه الناس وجرى عليه العمل عندهم كتعارف أهل البوادي على اعتبار الأنعام رأس المال عندهم أو كجعل العيد الأسبوعي للمسلمين يوم الجمعة، وسبب هذا العرف هو التعامل. وقد ذهب إلى التخصيص بهذا النوع من القرائن الحنفية وجمهور المالكية.[8]

---

[1] ينظر المستصفى، ج2 ص 153 .

[2] أبو زهرة، أصول الفقه، ص 164

[3] عمر بن عبد العزيز الشيلخاني، مباحث التخصيص عند الأصوليين، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2000، ص 231

[4] الغزالي، المستصفى، ج2، ص 153 وينظر البحر المحيط للزركشي ج3، ص 360

[5] الرازي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2 ص 388

[6] ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج1، ص 282

[7] ينظر محمد أديب صالح، تفسير نصوص الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي بيروت ط 4، 1993 ج2، ص 88

[8] ينظر نفسه ج2 ص 89

ومن أمثلة ذلك تخصيص لفظ الوالدات في قوله تعالى : ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ ﴾ البقرة:233 فلفظ" الوالدات " في هذا النص عام، ولكن العرف خص منه الوالدة الرفيعة القدر التي ليس من عادة مثيلاتها إرضاع أولادهن إن كان يقبل ثدي غيرها للمصلحة العرفية كما ذهب إلى ذلك الإمام مالك رحمه الله.[1] يقول أبو بكر ابن العربي:" استثنى مالك–دون فقهاء الأنصار– الحسيبة، فقال لا يلزمها إرضاعه فأخرجها من الآية ... والأصل البديع فيه هو أن هذا أمر كان في الجاهلية في ذوي الحسب، وجاء الإسلام عليه فلم يغيره، وتمادى ذوو الثروة والأحساب على تفريغ الأمهات للمتعة بدفع الرضعاء إلى المراضع، فقال به، وإلى زماننا؛ فحققناه شرعا".[2]

وقد جعل الشاطبي معرفة عادات العرب من الأمور الضرورية لفهم النص القرءاني، فقال: " ومن ذلك معرفة عادات العرب في أفعالها وأقوالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرءان منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة".[3] ونفهم من كلام الشاطبي أن هذا النوع من القرائن يؤخذ به إذا وجد عند تنزل القرءان. وهو خاص في قهم نصوص القرءان والسنة. ويبدو أن في المسألة خلافا. يقول ابن عابدين، من الحنفية.:" واعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة. تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة".[4] يقول يوسف القرضاوي: " ومن أمثلة ما بني من النصوص النصوص على عرف زمني تغير فيما بعد، قضاؤه صلى الله عليه بالدية في القتل الخطأ وشبه العمد على العاقلة وهم(عَصَبة الرجل) فأخذ بظاهر ذلك بعض الفقهاء، وأوجبوا أن تكون العاقلة هي العصبة أبدا، ولم ينظروا إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم، إنما ناط الدية بالعصبة لأنها في ذلك الزمن كانت محور النصرة والمعونة.وخالفهم آخرون كالحنفية، مستدلين بفعل أمير المؤمنين عمر الذي جعلها في عهده على أهل الديوان"[5]. وقد تناول ابن تيمية هذه المسألة

[1] محمد أديب صالح، تفسير نصوص الفقه الإسلامي،ج2، ص 90

[2] أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرءان، راجع أصوله وخرج أحاديثه: محمد عبد القادر عطا، ط.جديدة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص 278

[3] الشاطبي، الموافقات، ج 3، ص 351

[4] ابن عابدين محمد أمين أفندي، مجموعة رسائل ابن عابدين، ج2 ص 115

[5] يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية،دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002 ص 154

بالبحث، ووضح سبب الاختلاف، فقال: "النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالدية على العاقلة، وهم الذين ينصرون الرجل ويعينونه، وكانت العاقلة على عهده هم عصبته، فلما كان في زمن عمر جعلها في أهل الديوان، ولهذا اختلف فيها الفقهاء، فيقال أصل ذلك أن العاقلة هل هم محددون بالشرع أو هم من ينصره ويعينه من غير تعيين؟ فمن قال بالأول لم يعدل عن الأقارب؛ لأنهم العاقلة على عهده. ومن قال بالثاني جعل العاقلة في كل زمان ومكان من ينصر الرجل ويعينه في ذلك الزمان والمكان"[1]. فلا غرابة إذن أن يفتي بعض المعاصرين بأن العاقلة اليوم يمكن أن تنقل إلى النقابات المهنية، فإذا قتل الطبيب خطأ فديته على نقابة الأطباء، والمهندس على نقابة المهندسين... وهكذا".[2]

ومن أمثلة ذلك تغير توقيت إخراج زكاة الفطر فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر بإخراجها بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العيد من يوم الفطر. وكان الوقت كافيا نظرا لصغر حجم المجتمع ومعرفة أهله بعضهم لبعض. فلما اتسع المجتمع في عصر الصحابة وكثر أفراده واتسعت المساحة، لم تعد فترة ما بين صلاة الصبح وصلاة العيد كافية، فكان من فقه الصحابة أن كانوا يعطونها قبل العيد بيوم أو يومين.

و في عصر الأئمة المتبوعين من المجتهدين، أجازوا إخراجها من منتصف رمضان،كما في المذهب الحنبلي ومن أول رمضان عند الشافعية، بعد أن ازداد المجتمع تعقدا. ولم يقفوا عند الأطعمة المنصوص عليها في السنة، بل قاسوا عليها كل ما هو غالب قوت البلد. بل زاد الحنفية جواز إخراج القيمة لأن المقصود هو إغناء المساكين في هذا اليوم الكريم".[3]وهو نوع من التعامل يضع النصوص وجها لوجه مع سياقات أخرى تختلف عن تلك التي ورد فيها الوحي، وإنما هي سياقات تأخذ بعين الاعتبار حال المخاطبين في فترة ما بعد الوحي من جهة كما تأخذ بعين الاعتبار مقاصد الشريعة التي إنما جاء لتحقق مصالح العباد. وهو نوع من السياق لا أحسب أن التداوليين انتبهوا إليه.

وفي ما سبق ذكره من اعتبار العرف والعادة نلمح مجموعة من الأبعاد التداولية نذكرها فيما يلي:

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 255، 256

[2] يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص 155

[3] ينظر نفسه، ص 155

1-اعتبار أحوال المكلفين الاجتماعية والسياسية كما هو الشأن في تغير العاقلة بوضع مصلحة الديوان في عهد عمر رضي الله عنه وتغير أحوال المجتمع في العهود التالية مما جعلهم يفهمون العاقلة على أنها من تكون منهم النصرة والمعونة في ذلك المجتمع وليس فقط عصبة الرجل. وكذلك الشأن في تغيير توقيت إخراج زكاة الفطر .

2-اعتبار قصد الشارع الحكيم فنظروا إلى روح النص أن المقصود هو إعانة المكلف ومشاركة المصاب في مصيبته وتخفيف وطأتها عليه وفعل ذلك بأحسن الطرق الممكنة.

3- النظر في المناسب الاستدلالي وهو مصلحة المكلفين، ففي العاقلة المصلحة تتمثل في إعانة المكلف وتيسير الأمر عليه حتى يتمكن من جمع الدية التي تخفف من ألم المصاب وترفع ما يمكن أن يقع في خلده من حب الانتقام. أما في الزكاة فتتمثل في الوصول إلى المحتاجين في ذلك اليوم وإغنائهم حتى لا ينغص ألم الفاقة والحاجة على أهل الفاقة فرحتهم بالعيد، ويفرح كل مسلم بعيد المسلمين.

و لسنا ههنا بصدد استعراض كل القرائن، فقد ذكر أصحابها أنها لا تدخل تحت الحصر ولكننا ذكرنا ما تردد ذكره كثيرا في كتب علماء الأصول وفي أماكن مختلفة بحسب الحاجة إليها كونها لا تنفك عن العناصر المكونة لعملية التخاطب .والسياق أوسع من ذلك .

ثالثا: السياق وأثره في فهم النص عند الأصوليين:

1- المنحى التداولي في استعمال السياق اللغوي

1-1-التعالقات بين النصوص:

رأينا كيف يعرف أصحاب نظرية الملاءمة السياق الذي يشمل، عندهم، كل معارف المتكلم وتصوراته، التي تجمع بين ما هو قديم وما هو حديث، فيحدث بينها تفاعل باستعمال الجهود المعرفية حتى يتم الوصول إما إلى إنتاج نص أو فهمه، وهم يؤكدون هذا الأمر في أكثر من موضع بقولهم :" نحن الآن قادرون على تمييز الحدس الذي يتم من خلاله الانتقال من المعلومات القديمة إلى المعلومات الحديثة".[1]وقولهم:" أصبح من المتعارف عليه أن الوظيفة التداولية للموضوع le thème في الجملة هي فتح المجال للوصول إلى المعارف الموسوعية

[1] Sperber et Wilson , La pertinence , p 314

اللازمة لعملية الفهم".[1]ومنه فإن التحليل لا يحصر التعامل مع النصوص في البنية اللغوية الحاضرة وإنما يعتمد في تناولها على المجهود المعرفي الذي يستحضر كل المعلومات المتعلقة بها للوصول إلى مراد المتكلم من خلال مجموعة من الحوسبات الذهنية، وذلك لأن السياق، عندهم ليس معطى ثابتا، ثم إنه واسع كما بينا، ويبنى بالتدرج. ولا يفوتنا هاهنا أن نستفيد، فيما نود بيانه، من تعريف ستيفن أولمان للسياق بأنه:"النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم، بأوسع معاني هذه العبارة. إن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل – لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب – بل والقطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل، بوجه من الوجوه، كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات. والعناصر غير اللغوية الذي تنطق فيه الكلمة، لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن"[2] والشاهد في هذا التعريف هو ما يتعلق بالسياق اللغوي الذي يرى أنه يشمل القطعة والكتاب كله وقد رأينا في الفصل الثاني – المنطلق الثاني– كيف يتناول الأصوليون النص الشرعي باعتباره وحدة واحدة، يصدق بعضه بعضا لقوله تعالى﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ النساء: 82 وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد خرج على أصحابه "وهم يتناظرون في القدر، ورجل يقول ألم يقل الله كذا؟ ورجل يقول ألم يقل الله كذا؟ فكأنما فقئ في وجهه حب الرمان فقال: أبهذا أمرتم؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، لا ليكذب بعضه بعضا"[3]

وفي اعتبار النص الشرعي وحدة واحدة يقول الشافعي:" فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على بعض هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاما ظاهرا يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره".[4]ويقول في موضع آخر: " وقد سن رسول الله مع كتاب الله،

[1] Sperber et Wilson , La pertinence, p 324

[2] ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، د ط، د س، ص 57

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج3، ص311، درء التعارض، ج 1، 49

[4] محمد ابن إدريس الشافعي، الرسالة، ص 51، 52

وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب. وكل ما سن فقد ألزمنا الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العنود عن اتباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقا "[1]

ويقول الشاطبي:"الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك. والدليل عليه أمور. أحده أدلة القرءان. من ذلك قوله تعالى:﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ النساء:82[2]. ويقول: " فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المرتب على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها".[3]

ومنه يظهر بوضوح أن نصوص الشريعة عند الأصوليين تمثل في نظرهم سياقا لغويا واحدا، يرد فيه أول الكلام على آخره وأخره على أوله ولذلك فإننا نعتبر أن كلام الأصوليين عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر وغيرها... كل ذلك يدور في فلك سياق لغوي واحد يستعمله الأصوليون كما يستعمل التداوليون الكلام الواحد بحيث يرد أوله على أخره وبالعكس أو كما هو شأن التعالق بين المعارف القديمة والجديدة حتى الاستدلال النهائي من خلال الحوسبات الذهنية وقد أشرنا إلى ذلك من قبل عند ذكر تعريف سبربر وولسون للسياق[4] . لأنه قد يتسنى للمجتهد استنباط الحكم من آية واحدة أو حديث واحد، بيد أن ذلك لا يتسنى في كل الأحوال فإن بعض الأحكام تتطلب وضع الآية في منظومة معينة تجتمع فيها كل الآيات المتعلقة بذلك الحكم وكذا الأحاديث الواردة في ذلك، مما يجعلها عندما تجتمع سياقا لغويا ترجع إلى مصدر واحد هو الشارع الحكيم، كما تتطلب معرفة أقوال العلماء فيها، فيحدث من ذلك حوسبات ذهنية تكون نتيجة التعالقات التي تحدث بين نصوص مختلفة، يوهم ظاهرها أن بينها تناقضا أو تعارضا، وينجم عن هذه التعالقات والحوسبات الذهنية بيان الحكم الذي شرعه الشارع الحكيم،كما هو الشأن في:

---

[1] الشافعي، الرسالة، ص 88

[2] الشاطبي، الموافقات ،ج4، ص 118، 119

[3]الشاطبي، الاعتصام، ت : سعد بن عبد الله آل حميد، دار بن الجوزي، ط 1، 2008، م.ع.السعودسة ج 2، ص 62،

[4] ينظر Dan Sperber et Deirdre Wilson, La pertinence, P 79و ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 52

1-1-1- مقابلة الناسخ بالمنسوخ:

و النسخ لغة: "إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه"[1]

أما اصطلاحا فهو "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه.[2] وذكر التراخي للتمييز بين النسخ والتخصيص. يقول الغزالي:" وإنما يكون رافعا إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر، بحيث يدوم لولا الناسخ.[3]. ويكون النسخ إذا تعذر التوفيق بين النصوص التي تبدو متعارضة.

قال تعالى:﴿ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآ ﴾ البقرة:106. وقال جل شأنه :﴿ وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ ۙ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرِۭ ﴾ النحل:101

ومن أمثلة ذلك:

نسخ تربص الوفاة حولا بأربعة أشهر .قال تعالى:﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ البقرة:234 فقد جزم ابن العربي أنها ناسخة لقوله تعالى:﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٖ ﴾ البقرة:240 يقول:" وقد كانت عدة الوفاة في صدر الإسلام حولا، كما كانت في الجاهلية، ثم نسخ الله تعالى ذلك بأربعة أشهر وعشر"[4]

ونسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم. قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ ﴾ المجادلة:12 لينتهي

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص 4407

[2] الغزالي، المستصفى، ج 1.، ص 207

[3] الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 208.

[4] ابن العربي، أحكام القرءان، ج 1 ص 279

"أهل الباطل عن مناجاة رسول الله صلى الله عليه وسلم...وشق ذلك على أصحاب الحوائج والمؤمنين، فشكوا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا لا نطيقه، فخفف الله ذلك عنهم ونسختها آية:﴿ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ المجادلة:13"[1]

فالحكم الذي استقر هو إمكانية مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم من دون تقديم صدقة.

1-1-2- حمل المطلق على المقيد:

اتفق الفقهاء على أنه إذا اتحد الحكم والموضوع فإن المطلق يحمل على المقيد كما في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ المائدة:3 فإن الدم هنا ذكر مطلقا فيحمل هذا المطلق على المقيد في قوله تعالى :﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ الأنعام:145.فإن الموضوع هنا هو الدم، والحكم هو التحريم، فيحمل المطلق هناك على المقيد هنا ويكون المحرم هو الدم المسفوح، أما الكبد والطحال، وهما دم غير مسفوح فإن التحريم لا يشملهما".[2]وإنما تم استخلاص الحكم بعد مقابلة الآيتين، وهذا يطابق تما ما يشير إليه سبربر وولسون بقولهما:" يقول سبربر وولسون" عندما تتعالق معلومات جديدة مع معلومات أقدم منها تبدأ عملية استدلال، ينجم عنها معلومات جديدة لم يكن بالإمكان الوصول إليها من دون هذا التعالق".[3]

1-1-3- مقابلة الخاص بالعام:

مثال قوله صلى الله عليه وسلم :" ما سقته السماء ففيه العشر"[4]

وقوله صلى الله عليه وسلم : "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"[5]

و قد تعامل العلماء مع النصين بطريقتين مختلفتين تبعا لمنهج كل من الفريقين:

---

[1] ابن العربي، أحكام القرءان،ج 4، ص 202، 203

[2]أبو زهرة، أصول الفقه، ص 171.

[3] Dan Sperber et Deirdre Wilson, la pertinence, p 79

[4] أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود،ت: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية،بيروت، حديث رقم:1597 ج2، ص 108 رواه بلفظ " فيما سقت الأنهار والعيون العشر"

[5] مسلم، صحيح، مسلم، حديث رقم:979، ص 435

فالحنفية يرون أن الخاص والعام إذا اقترنا في الزمان خصص الخاص العام لأن الاقتران شرط عندهم في ذلك، أما إذا لم يقترنا فإن العام إن كان متأخرا نسخ الخاص وإن كان الخاص هو المتأخر نسخ العام في بعض أفراده، التي تقابل الخاص، وفي هذه الحال تم نسخ الحديث الثاني بالأول باعتباره متأخرا عنه، فنجم عن ذلك، عدم اعتبار النصاب في زكاة الزرع عند أبي حنيفة.

أما جمهور الفقهاء فلا يتصورون تعارضا بين الخاص والعام، وأنهما إذا تواردا يكون الخاص مبينا للعام، ومنه فقد اعتبروا الحديث الثاني مبينا للحديث الأول، إذ الأول عام بين أصل الوجوب ومقدار الخارج من الزكاة أما الثاني فبين النصاب.[1]

وهذا يدخل أيضا في إطار تعالق المعلومات القديمة والحديثة وحصول الحوسبات الذهنية التي يكون من جرائها إما إلغاء المعارف الأولى أو إلغاء بعض أجزائها أو بيانها وتوضيحها أو إيراد تفصيلات على ما كان منها مجملا، وهكذا. وهي إجراءات تداولية أكد عليها أصحاب التداولية المعرفية، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

1-2- متضمنات القول:

وقد تناولنا هذا المفهوم من قبل عند غرايس ورأينا أن من عناصره "الأقوال المضمرة العرفية" وهي أقوال تكفي في معرفتها الكلمات المستعملة وشكل الجملة، ولا يكون لسياق الحال في معرفتها دور.[2]وقد تناول ديكرو بدوره، هذا المفهوم وقسمه إلى ما يعتمد على الملفوظ وما يعتمد على العملية التلفظية نفسها. وما نحن بصدده ههنا هو الأول. وهو يقول في ذلك:" ويكون بتقديم وقائع تظهر في شكل أسباب أو نتائج للوقائع التي لا نرغب في التصريح بها كقولنا الطقس جميل للتلميح إلى اعتزام الخروج أو كالكلام عن أشياء رأيناها في مكان ما ليعلم أنا قد ذهبنا إلى ذلك المكان أو قول أحدهم فلان قادم، ما جاء به إلا أمر عظيم ليفهم أن هذا القادم ليس من عادته المجيء الخ... وهي إجراءات تعتمد على التنظيم الداخلي للملفوظ تتم بعدم التعبير عن بعض القضايا الضرورية لتكملة العبارة أو لانسجامها ولكنها تفهم من خلال

[1] ينظر أبو زهرة، أصول الفقه، ص 166، 167 .

[2] ينظر Martine Bracops, introduction à la pragmatique, p 69

الإستراتيجية المستعملة".[1]وهو أمر موكول إلى المستمع الذي يركب الدلالة المتضمنة باستعمال الوسائل الداخلية للغة، ويتم بالانتقال من دلالة إلى أخرى، قد تكون مقصودة لدى المتكلم أو لا.

وقد تناول الأصوليون "متضمنات القول" أو بالأحرى الأقوال المضمرة، وهم يبحثون في دلالات النصوص من خلال الاستراتيجيات المستعملة في كل سياق لغوي. ونود قبل الكلام عن هذه الأقوال المضمرة أن نعرج على ما يقابل ذلك أي الأقوال الظاهرة أو الصريحة مما يسميه الأصوليون "دلالة العبارة" حتى يظهر الفارق جليا بين مختلف الدلالات التي سنتناولها فيما يلي، فقد يسفر النص عن معناه والمقصود منه بعبارته إسفارا واضحا من خلال صيغته المكونة من مفرداته وجمله وما ينجم عن ذلك هو المعنى الحرفي أو دلالة عبارة النص، وهي دلالة الصيغة،كما أسلفنا، "على المعنى المتبادر فهمه منها، المقصود من سياقها، سواء أكان مقصودا من سياقها أصالة أو مقصودا تبعا"[2]. ومن أمثلته :

قوله تعالى:﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ ﴾ النساء:3 "فإنه دل بلفظه وعبارته على معنيين: أحدهما- إباحة الزواج، والثاني – قصر عدد الزوجات على أربع، وكلا المعنيين سيقت الآية لإفادته، إلا أن المعنى الأول مقصود تبعا؛ والثاني مقصود أصالة"؛[3]"لأن الآية ناسخة لما كان في الجاهلية وفي أول الإسلام، من أن للرجل أن يتزوج من الحرائر ما شاء، فقصرتهن الآية على أربع"[4]

ولكن ما أكثر النصوص التي يفهم منها معاني تتجاوز المعنى المباشر ويكون ذلك إما من إشارته أو دلالته أو اقتضائه وهذه الطرق الأربعة كلها من مدلولات النص.

بيد أن هذه الأنواع من الدلالة ليست على مستوى واحد، فإذا تعارض بعضها مع بعض رجح المفهوم بالعبارة على المفهوم بالإشارة، ورجح المفهوم من أحدهما على المفهوم من الدلالة[5]

[1] Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, p6,7

[2] عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، 144

[3] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 349

[4] القرطبي، الجامع لأحكام القرءان، ج 6، ص 24

[5] ينظر عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 143

وسنتناول فيما يلي الأقوال المضمرة والعناوين المختلفة التي استعملها الأصوليون وهم يتناولونها :

1-2-1- تقسيم الحنفية

أ- دلالة الإشارة:

ويراد بها المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه، ولا يقصد من سياقه ولكنه معنى لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه، فهو مدلول اللفظ بطريق الالتزام. ولكونه معنى التزاميا وغير مقصود من السياق كانت دلالة النص عليه بالإشارة لا بالعبارة"[1] ومنه قوله تعالى:﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ البقرة:233 إذ العبارة تدل على أن نفقة الوالدات من رزق وكسوة، واجبة على الآباء، وهو المقصود من سياق الآية. أما ما يتضمنه هذا السياق ويفهم من إشارته أن الأب لا يشاركه أحد في وجوب النفقة لولده عليه، لأن ولده له لا لغيره.[2] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ الأحقاف:15 الذي يفهم بالإشارة "أن أقل مدة الحمل ستة أشهر؛ لأن آية أخرى وهي قوله تعالى:﴿ وَفِصَالُهُۥ فِي عَامَيْنِ ﴾ لقمان:14جعلت مدة الفصال عامين فيبقى للحمل ستة أشهر، من مجموع مدة الثلاثين شهرا"[3] وهو معنى متضمن ولا تدل عليه العبارة دلالة مباشرة كما في قوله تعالى: "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة " النساء:3 . ويفهم من الآية الكريمة "بالعبارة أنه لا يحل له دينيا لا قضائيا أكثر من واحدة، إذا تأكد أنه لا يعدل بين أزواجه ويفهم بالإشارة أن العدل مع الزوجة واجب دائما، سواء كان متزوجا واحدة أو كان متزوجا أكثر من واحدة وأن ظلم الزوجة حرام"[4].

ب- دلالة النص:

وهي دلالته على ثبوت حكم المنطوق به لما سكت عنه لاشتراكهما في المناط، أي علة الحكم، التي تفهم بمجرد فهم اللغة وذلك ما يسمى في اصطلاح آخر بالقياس الجلي، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ الإسراء:23 الذي يدل بعبارته على النهي

---

[1] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 145

[2] ينظر نفسه، ص 145، 146

[3] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 351

[4] أبو زهرة، أصول الفقه، ص 140

عن التأفف ومناط هذا النهي يفهم بمجرد فهم اللغة وهو الأذى فيدل على ما تضمنه القول ولم يذكر كالضرب والشتم والسب وغير ذلك.[1]

ج- دلالة الاقتضاء :

وهي "دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام عليه"[2]و من ذلك قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ النساء 23 يرى الأصوليون فيها قولا مضمرا والتقدير هو حرم عليكم الزواج بهن. ومثله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ﴾المائدة:3 يرون فيها قولا مضمرا يقتضيه القول ويتوقف عليه صدقه هو أكل هذه المذكورات والانتفاع بها.[3] ومن أمثلته:قوله صلى الله عليه وسلم:"رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[4] إذ يرون أن في القول مضمرا، لأن المرفوع ليس هو الخطأ والنسيان، "فلا بد من إضمار نفي حكم يمكن نفيه؛ كنفي المؤاخذة والعقاب"[5]. فيكون المعنى المراد: رفع عن أمتي المؤاخذة عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. وعند قوله صلى الله عليه وسلم:" لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"[6] يرون أن المضمر هو "نفي الصحة أو الكمال"[7] أي "لا

[1] ينظر الخضري، أصول الفقه، ص 121 وينظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 353

[2] الخضري، أصول الفقه، ص 121

[3] ينظر عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 150

[4] أبوبكر بن العربي، القبس،ت: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي،بيروت، ط 1، 1992، ج3، ص 1055 وقال عنه لم يثبت به قدم في الصحة ولكن معناه صحيح قطعا

[5] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 82

[6] الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم: 730، ج3، ص 99 رواه بقوله: " من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له"

[7] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ، ج3، ص 83

"لا يقع الصيام صحيحا لمن لا يبيت النية، فتقدر الصحة ليصدق الكلام، إذ أنه لا يمكن أن يصدق الكلام إلا بذلك"[1]

وما ذكرناه آنفا هو تقسيم الحنفية.

أما الشافعية وإن كانوا يلتقون مع الحنفية في هذه الدلالات إلا أنهم يختلفون في تقسيمها فقد قسموا الدلالة إلى قسمين، هما: دلالة المنطوق ودلالة المفهوم.

1-2-2- تقسيم الشافعية

أ-دلالة المنطوق:

وهي "دلالة اللفظ على حكم شيء مذكور في الكلام. وهي تشمل دلالة العبارة والإشارة والاقتضاء عند الحنفية"[2]. ويعرف الآمدي المنطوق بقوله:" المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق"[3].

ب-دلالة المفهوم:

وهي "دلالة اللفظ على حكم لم يذكر في الكلام أو هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه"[4] ويعرفه الخضري بقوله: "هو دلالة اللفظ لا في محل النطق على ثبوت حكم ما ما ذكر لما سكت عنه أو على نفي الحكم عنه، وبهذا انقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة"[5].

- **مفهوم الموافقة:**

وهو "أن يدل اللفظ على مساواة المسكوت عنه للمذكور، والحكم وقد يسمى فحوى الخطاب ولحنه، وهذا هو الدلالة في اصطلاح الحنفية".[6]

---

[1] أبو زهرة، أصول الفقه، ص 144

[2] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 360

[3] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 84

[4] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 1، ص 360 و361

[5] الخضري، أصول الفقه، ص 122

[6] الخضري، أصول الفقه، ص 122

- **مفهوم المخالفة:**

وهو "إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه"[1] أي "أن يدل اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه للمذكور".[2]"لانتفاء قيد من قيود المنطوق"[3].

وما يهمنا هنا هو مفهوم المخالفة الذي هو نوع آخر من متضمنات القول، لأنا قد تناولنا فيما سبق ذكره ما اندرج تحت عنواني دلالة المنطوق ومفهوم الموافقة. ولمفهوم المخالفة أنواع نذكر منها ما يلي:

- **مفهوم الصفة:**

وهو دلالة اللفظ الموصوف بصفة على نقيض حكمه عند انتفاء ذلك الوصف ولهم في ذلك شروط يرجع إليها في مظانها[4].لأن ما نقصد إليه في هذه المسألة هو نتيجته المتمثلة في الأحكام المستخلصة والتي لم تذكر في التركيب وهي تلتقي مع البحث التداولي.

ومن أمثلته:

قوله تعالى:" ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات" فإنه يدل على قول مضمر مفاده تحريم الزواج بالإماء عند عدم الإيمان.[5]

ومن قول الواقف: جعلت ربع وقفي لأقاربي الفقراء، يفهم قول مضمر يناقض المذكور، مفاده نفي استحقاق غير الفقراء[6]. ويقول بهذا النوع الجمهور من الشافعية والحنابلة ولا يرى ذلك ذلك أبو حنيفة ومالك والمعتزلة.[7]

---

[1] الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص 13

[2]الخضري، أصول الفقه، ص 122

[3]وهبة الزحيلي، أصول الفقه، ج1، ص 362

[4] ينظر الخضري، أصول الفقه، ص 122

[5] ينظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1 ص 362، 363

[6] ينظر عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 156

[7]ينظر وهبة الزحيلي، لأصول الفقه الإسلامي، ج1، ص 363

- **مفهوم الغاية:**

وهو إثبات الحكم المقيد بغاية لما بعد الغاية. كما في قوله تعالى:" فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" ويستفاد من هذا النص قول مضمر مفاده أن المطلقة تحل لزوجها إذا تحققت الغاية المذكورة، وهي أن تتزوج زوجا غيره ثم طلقها.[1]

- **مفهوم الشرط:**

وهو دلالة اللفظ المعلق فيه الحكم على شرط على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.كما في قوله تعالى: ﴿ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ النساء:4. إذ يستفاد منه قول مضمر هو إذا لم تطب أنفسهن لكم عن شيء فلا تأكلوه[2].

نكتفي بهذا القدر من المتضمنات التي يرى بعضهم أنها أربعة ويوصلها البعض إلى ثمانية، وحسبنا أن نشير إلى بيان بعض الطرق التي يتوسل بها الأصوليون إلى فهم النص واستنباط الأحكام، باستعمال السياق اللغوي لننتقل إلى ما هو أفسح رحابا ألا وهو السياق غير اللغوي وقد تناولنا منه جزءا فيما سبق، عند كلامنا عن القرائن : العقلية والعرفية وقرينة الحس، وسنتجاوز ذلك فيما يلي إلى أسباب النزول وأسباب ورود الحديث وعلاقة كل منهما بفهم النص واستنباط الأحكام، ولا شك أن هذا الجزء هو من صميم البحث التداولي.

رابعا: سياق الحال:

سبق أن أشرنا إلى أقوال الأصوليين التي مؤداها أن الاقتصار على المستوى اللغوي (الصوتي والصرفي والنحوي والمعجمي) لا يكفي في فهم كل النصوص. ومن ذلك قول الغزالي: "يكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة. ثم إن كان نصا لا يحتمل كفى معرفة اللغة. وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة. والقرينة إما لفظ مكشوف ...وإما إحالة على دليل العقل...وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتجنيس، يختص بدركها المشاهد لها

[1] ينظر أبو زهرة، أصول الفقه، ص 154

[2] ينظر وهبة الزحيلي، ج1، ص 363

فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد، أو توجب ظنا "[1]و منه فإن معرفة اللغة وحدها كما هو واضح في كلام الغزالي لا تكفي إلا في حال النص الذي لا يحتمل وجوها عدة، أما ما يحتمل وجوها متعددة فلا بد من اللجوء إلى معطيات سياق الحال المختلفة التي تساعد على ترجيح المعاني.ولا شك أن الغزالي هنا يشير إلى أسباب النزول أو أسباب ورود الأحاديث وكذا ما يمكن أن يصاحب القول من إشارات أو ملامح أو أفعال تيسر سبل الفهم .

و هو ما نحاول الإفاضة فيه فيما يلي:

1- معرفة أسباب النزول و أهميتها

يمتنع أحيانا تفسير آي القرءان الكريم من دون معرفة أسباب نزوله ذلك أن سبب النزول يشير إلى الحال التي ورد فيها النص الشريف. وسياق الحال لا تخفى قوة أثره في بيان المراد من الخطاب ولذلك نجد علماء الأصول، بحكم تعاملهم مع النصوص، يولون أسباب النزول أهمية بالغة، ذلك لأنها من بين أهم القرائن التي تعيِّن دلالة اللفظ وتوجه معناه إلى جهة دون أخرى، قد لا تفهم من ظاهر الخطاب، لأن بعض آيات القرءان كانت تتنزل لتعالج بعض النوازل، وتشرع أحكاما لبعض ما كان يحدثه معاصرو نزول الوحي، أو تقص حوادث وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو تجيب عن سؤال وجه إليه أو تبين حكمة الله فيما شرعه[2]

وهذه مقالاتهم تشهد على ذلك:

يقول ابن تيمية: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب".[3] ويقول ابن عاشور:" إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيرا. ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك".[4]

---

[1] الغزالي، المستصفى، ج2، ص 22، 23

[2] ا ينظر محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ت: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، ط 1، 1995، ج 1، ص 91

[3] تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ت: عدنان زرزور، ط2، 1972، ص 47

[4] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص 47 .

ويرى الزركشي أن من فوائد أسباب النزول:

-" بيان وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم

- تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.

- الوقوف على المعنى".[1]

ويقول الشاطبي : "وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال"[2]

ويقول السيوطي معددا فوائد أسباب النزول: "ومنها أن اللفظ قد يكون عاما ويقوم الدليل على تخصصه فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته، فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد ممنوع...ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال"[3].

ويرى بعضهم أن معرفة أسباب النزول تفيد في أمرين، أحدهما :تحديد دلالة اللفظ داخل النص، وثانيهما: معرفة المقصود من الآية أو النص كاملا. و أضاف بعضهم عنصرا ثالثا هو دفع توهم الحصر، وفيما يلي تفصيل ذلك.

1-1- تحديد دلالة اللفظ:

إذا كان اللفظ مشتركا له معان عدة فإن أسباب النزول تحدد المعنى المراد في ذلك الموضع، وأحيانا تمنح اللفظ دلالة جديدة لم تكن له من قبل يفرضها سياق الحال[4] الذي يبينه سبب النزول. من ذلك، مثلا، دلالة لفظ "القنوت".جاء في معجم مقاييس اللغة:" القاف والنون والتاء أصل صحيح يدل على طاعة وخير ودين، لا يعدو هذا الباب. والأصل فيه الطاعة"[5] .قال ابن العربي عند قوله تعالى:﴿ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ البقرة238، "اعلموا وفقكم الله تعالى أن القنوت يرد على معان أمهاتها أربع :

---

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1972، ج1، ص 22

[2] الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 347

[3] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ت: محمد أبوالفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 1، 1988، ج1، ص 82

[4] حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرءان الكريم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص 132

[5] أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د ط، 1979، ج5، ص 31

الأول : الطاعة ؛ قاله ابن عباس.

الثاني: القيام؛ قاله ابن عمر، وقرأ ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ سَاجِدٗا وَقَآئِمٗا ﴾ الزمر 9. وقال النبي صلى الله عليه وسلم:" أفضل الصلاة طول القنوت"[1].

الثالث : إنه السكوت، قاله مجاهد.

الرابع : أن القنوت الخشوع[2].

وقد رجح ابن العربي القول الثالث مستندا إلى ما روي في الصحيح من سبب نزول هذه الآية. قال زيد: "كان الرجل يكلم صاحبه في الصلاة بالحاجة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزلت هذه الآية :﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾ البقرة 238، فأمرنا بالسكوت".[3]

ومن الأمثلة التي خصص فيها بعضهم اللفظ بسبب النزول لفظ الإيمان في قوله تعالى:﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾ البقرة:143 . ينقل ابن العربي قول مالك : أن "المراد به صلاتكم"[4].و ذلك لأن سبب نزولها، كما يروى عن ابن عباس أنه قال: " لما وجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى الكعبة قالوا:يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس؟ فأنزل الله تعالى : وما كان الله ليضيع إيمانكم"[5]

1-2-معرفة المقصود من النص كاملا

يرى الواحدي ت (468 هـ) أن "أسباب النزول هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف غلى قصتها وبيان نزولها"[6]ذلك أن بعض الآيات قد يذهب الناس فيها كل مذهب لما يوهم به ظاهرها

[1] مسلم، صحيح مسلم حديث رقم 756، ص 341

[2] أبو بكر بن العربي، أحكام القرءان، ج1، ص 301، 302

[3]أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، ت : عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991ج1، ص 362، 363.

[4] أبو بكر بن العربي، أحكام القرءان، ج1، ص 62

[5] الترمذي، سنن الترمذي، الحديث رقم 2964، ج 5، ص 208

[6] علي بن أحمد الواحدي، ت: كمل بسيوني زغلول، أسباب نزول القرءان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1991، ص 10

أحيانا، أو لتعدد معاني ألفاظها، أو لأنها جاءت لتعالج قضية معينة أو لغير ذلك من الأسباب التي تؤدي إلى الاختلاف في التأويل، فيأتي سبب النزول ليضع حدا لذلك. وهذه أمثلة يتوضح من خلالها ما ذكرناه:

أشكل على مروان بن الحكم معنى قوله تعالى:﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ آل عمران: 188.فأرسل إلى ابن عباس يقول له: "لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعون. فقال ابن عباس مالكم ولهذه؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء، فكتموه إياه وأخبروه بغيره فأروه أنهم قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أتوا من كتمانهم"[1]

"وحكي عن عثمان بن مظعون وعمرو بن معدي كرب، أنهما كانا يقولان: الخمر مباحة، ويحتجان بقوله تعالى:﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ ﴾ المائدة 93. ولو علما سبب نزولها لم يقولا ذلك، وهو أن ناسا قالوا لما حرمت الخمر: كيف بمن قُتلوا في سبيل الله وماتوا وكانوا يشربون الخمر وهي رجس؟ فنزلت"[2].

ومن ذلك قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾ البقرة 158.

فإن ظاهر لفظها لا يقتضي أن السعي فرض،وقد ذهب أبو حنيفة إلى "أنه ليس بركن"[3] تمسكا بذلك ولذلك نجد ابن العربي يستعين بسبب النزول ليصل إلى المقصود، فيروي سبب النزول الذي مفاده أن الأنصار كانوا يهلون لمناة التي كانوا يعبدونها، فكان من أهلّ لمناة، يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله عن ذلك، فقالوا يا رسول الله، إنا كنا نتحرج أن نطوف بالصفا والمروة، فأنزل الله :"إن الصفا والمروة ...الآية "...ثم يذكر أن السيدة عائشة رضي الله عنها، وضحت الأمر بذكر سبب النزول فقالت لمن أشكل عليه فهم الآية أنه :إنما جاء لمن كان يتحرج منه في الجاهلية ...فأعلمهم الله تعالى أن الطواف ليس

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، الحديث رقم: 4568.، ص 1121، 1122

[2] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج 1، ص83، وينظر أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، ج 3، ص 253

[3] ابن العربي، أحكام القرءان، ص 71

بمحظور إذا لم يقصد الطائفُ قصدا باطلا "[1] ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ البقرة 114 الذي لا يفهم من ظاهره أن المقصود به الصلاة، وإن تم فهم ذلك فهل يكون في كل صلاة، ولذلك وجدنا علماء الأصول يستعينون في فهم المقصود، بما رواه مسلم في صحيحه أن ابن عمر : " قال كان رسول الله يصلي، وهو مقبل من مكة إلى المدينة، على راحلته حيث كان وجهه. قال: وفيه نزلت:"فأينما تولوا فثم وجه الله "[2] .[3]

1-3-دفع توهم الحصر :

كما في قوله تعالى : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ الأنعام:145 الذي يوهم ظاهره أن المقصود حصر المحرمات فيما ذكر . يذكر السيوطي أن الشافعي قال في ذلك : " إن الكفار لما حرموا ما أحل الله وأحلوا ما حرم الله، وكانوا على المضادة والمحادة، فجاءت الآية مناقضة لغرضهم، فكأنه قال لا حلال إلا ما حرمتموه، ولا حرام إلا ما أحللتموه نازلا منزلة من يقول : لا تأكل اليوم حلاوة، فتقول لا آكل اليوم إلا حلاوة، والغرض المضادة لا النفي والإثبات على الحقيقة، فكأنه تعالى قال: لا حرام إلا ما أحللتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، ولم يقصد حل ما وراءه، إذ القصد إثبات التحريم لا إثبات الحل".[4]

مسائل تتعلق بالحديث الشريف والحال التي ورد فيها النص :

يرى علماء الأصول أن النصوص الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تختلف في استعمالها بحسب الحال التي ورد فيها النص، ويرون أن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم تتنقل بين حال التشريع وحال الإفتاء وحال القضاء وحال الإمارة وحال الهدي والإرشاد وحال

[1] ابن العربي، أحكام القرءان، ص 70، 71 وانظر الإتقان، ج 1، ص 84

[2] مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 316

[3] ينظر الشوكاني، فتح القدير، راجعه يوسف الغوش، دار المعرفة، ط 4، 2007، ص 87 . وابن العربي، أحكام القرءان، ص 54

[4] السيوطي، الإتقان، ج 1، ص 84

المصالحة بين الناس وحال الإشارة على المستشير[1]. وسنأتي إلى ذكر أمثلة عن هذه الأحوال في الفصل الرابع في مبحث " المقام " وعلاقته بالقصد.

خلاصة :

بعد بيان أهمية السياق واستعراض بعض استعمالاته عند الأصوليين، يمكن أن نستنتج ما يلي :

- لا يختلف الأصوليون عن التداوليين في كون السياق اللغوي هو المحيط الذي يتواجد في لفظ ما أو جملة ما أو فقرة أو غير ذلك، بحسب طول النص أو قصره.
- لا يختلف الفريقان في وجوب رد أول الكلام على آخره حتى يتم فهم النص، وقد رأينا كيف سبق الشافعي غرايس وأصحاب نظرية الملاءمة، إلى هذه القضية.
- إن طريقة الأصوليين في استنباط الأحكام، التي تتمثل في وضع النصوص في منظومة من النصوص التي تتناول نفس الموضوع سواء أكانت قرءانا أو سنة، بحيث يتم تخصيص النص أو بيانه أو الحكم بنسخه أو تعديل حكم سابق، ليلتقي مع فكرة الحوسبات الذهنية التي جاءت في نظرية الملاءمة والتي يتم من خلالها إلغاء معلومة أو تعديلها أو تصحيحها أو تخطئتها، بتعالق المعلومات القديمة والجديدة.
- سبق الأصوليين إلى بيان اتساع مجال المقام وتعذره عن الحصر.
- في الوقت الذي نجد التداوليين ينظِّرون لقضايا المقام مستعينين ببعض الأمثلة المصنوعة، نجد الأصوليين قد خاضوا غمار التطبيق بجعله آلة طيعة ينفذون منها إلى المعاني والأحكام المختلفة.
- إذا كان التداوليون قد استفادوا من معطيات علم النفس وعلم الاجتماع وغيرها في بيان أحوال المخاطب والمخاطب، فقد استفاد الأصوليون من تناولهم لنصوص القرءان والسنة، معرفة الله وصفاته ومقاصده والطريقة التي ينبغي أن يتناول بها كلامه، ذلك أن وجود اللفظ وجودا شرعيا يقتضي معرفة عادات الشارع وأحواله ومقاصده، كما استفادوا من المواقف المختلفة التي وردت فيها أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختلفت طرائق الأخذ بها واستنباط الأحكام منها.

[1] يراجع ذلك في مبحث " المقام" ص 184 وما بعدها (من هذا البحث)

- وما ذكرناه آنفا لم يمنع من استفادة الأصوليين من معطيات علم الحديث وعلم الكلام وعلم المنطق والفلسفة وغيرها. فقد سخروا كل ذلك في الغاية التي ابتغوها. ناهيك عن استفادة المحدثين من العلوم المعاصرة.

الفصل الرابع

القصد عند

علماء الأصول

تمهيد :

الفعل الإنساني لا بد أن يصدر عن قصد حتى يخرج من حيز الفعل اللاإرادي إلى الفعل الإرادي ومن حيز الغفلة إلى حيز الحضور، ومن دائرة الفعل العبثي إلى دائرة الفعل الجاد. والكلام باعتباره فعلا لا يخرج عن هذا الإطار، إذ يختلف كلام النائم عن كلام المستيقظ وكلام المجنون عن كلام العاقل وكلام الهازل عن كلام الجاد وكلام المكره عن غيره، من حيث الآثار المترتبة، سواء منها ما تعلق بالمتكلم نفسه أو بمن يخاطبه؛ مما يضفي على قضية القصد أهمية بالغة في حياة البشر جميعا. وهي في البحث الأصولي غاية مطلوبة ومثوبة منوبة، إذ هم الأصوليين في تناولهم للنصوص الشرعية هو معرفة قصد الشارع يتحرونه ويتوسلون إليه بكل ما أمكنهم. وهو بعد ذاك وسيلة تستنبط الأحكام الشرعية في إطارها، هذا من جهة، ثم إنهم يولون اهتماما كبيرا لقصد المكلف كونه ينبغي أن يوافق قصد الشارع وعليه تترتب الأحكام المتعلقة بالمكلفين ثم إنهم يجعلون القصد ركنا يتحقق به معنى الخبر، يقول الآمدي : " الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى تمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها " ثم يقول موضحا لذلك : " وقولنا (مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها) احتراز عن صيغة الخبر إذا وردت. ولا تكون خبرا كالواردة على لسان النائم والساهي"[1].و هذا يجعلنا أمام نوعين من القصد، قصد يتعلق بالغايات التي جاءت الشريعة لتحقيقها سماها العلماء مقاصد الشريعة، وقصد يتعلق بالفرد سموه مقاصد المكلفين. وسنعمل على بسط ذلك فيما يلي:

1- مقاصد الشريعة

تمهيد:

لم تزل مقاصد الشريعة، منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم إلى يومنا هذا، إحدى أهم الوسائل التي تفهم نصوص الشرع في إطارها وتستنبط الأحكام في رحابها. ولقد كان علماء أصول الفقه في غرة من نحا هذا النحو باعتبارهم الفئة التي شغلت باستنباط الأحكام فلم تكن تأسرهم الألفاظ إذا ظهر لهم ما وراءها من حكمة وقصد، بل إن بعضهم ليعزو انحطاط الفقه

[1] الآمدي، الإحكام، ج 2، ص 15

في بعض العصور وتخلفه، إلى افتقاده إلى روح المقاصد[1]، من هؤلاء ابن عاشور الذي يرى أن من أسباب التأخر في ذلك إهمال النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها، وقد كانت عناية السلف بهذه المقاصد واضحة ولعلها كانت الداعي إلى وضع علم أصول الفقه، وإن النظر في المقاصد كان سببا في تأويل كثير من الأحاديث، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم:" لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة"[2]. بدليل تصويب النبي صلى الله عليه وسلم لمن فهم المقصد فبادر بتقديم الصلاة مع أنه مخالف مدلول لفظ النهي[3] ويؤكد علال الفاسي على أهمية المقاصد ومنزلتها في التشريع وتوجيه النصوص فيقول: " وإنما أطلت في هذا الموضوع لأبين أن مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي".[4] ويضيف في موضع آخر: " وقد بينت لك أن مقاصد الشريعة تؤثر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء وليس توقيف عمر بن الخطاب عقوبة السارق عام المجاعة، مع أنها منصوص عليها في القرءان، إلا لأن قصد الشارع معاقبة السارق؛ لا الذي تفرض عليه الحاجة أن يظهر بمظهر السارق؛ لأنه إذا جاع الناس وكان عند غيرهم ما يزيد على حاجته أصبح من حقهم أن يأخذوه وأن يقاتلوه عليه"[5]. ولكن ما هي هذه المقاصد التي تتبوأ هذه المكانة الخطيرة في عملية التشريع الإسلامي ؟

1-1- المقاصد لغة

"القاف والصاد والدال أصول ثلاثة يدل أحدها على إتيان الشيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء.

فالأصل قصدته قصدا ومقصَدا. ومن الباب أقصده السهم إذا أصابه فقُتِل مكانه، وكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه".[6]

وجاء في لسان العرب :" هو قصدُك وقصدَك : أي تجاهك"[7]

---

[1] ينظر أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 2

[2] البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم 4119، ص 1011

[3] ينظر محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 2006، ص 173

[4] علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 55

[5] نفسه ص 56

[6] أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص 95

[7] ابن منظور، لسان العرب، ص 3642.

وقال الزبيدي : " وفي سر الصناعة لابن جني: أصل ق ص د ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يُخص في بعض المواقع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى ؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعا"[1]

وفي المصباح المنير:"قصدت الشيء وله وإليه قصدا من باب ضرب طلبته بعينه وعليه قصدي ومقصَدي بفتح الصاد، واسم المكان بكسرها نحو مقصِد معين.[2] "فالقصد والمقصَد بمعنى واحد"[3]

والمقصِد : موضع القصد . والمقصَد : الوجهة، يقال إليه مقصدي : وجهتي [4]

ولهذه المادة معان أخرى ذكرتها المعاجم، أخذنا ما ينسجم منها مع البحث وهو الأم والإتيان والاعتزام والتوجه، التي "تدور حول إرادة الشيء والعزم عليه"[5]؛ إذ إن الذي يهم من هذه الدلالة اللغوية هو المعنى الملح على السمة الهدفية أو الغرضية في السلوك الذي يأتي به الإنسان وهذا المعنى ينسجم غاية الانسجام مع الوظيفة الأولى للتشريع، ومنه التشريع الإسلامي، وهي توجيه السلوك الإنساني بالعمل على أن يكون قصد المكلف منه موافقا لقصد الشارع من التشريع.[6] وقد حاول طه عبد الرحمن الغوص في معاني القصد فذكر أنه يأتي بمعنى هو ضد الفعل "لغا" "يلغو"، ويقصد من ذلك حصول الفائدة المقصودة بالكلام وهذا يقابله، عنده لفظ "المقصود" ويستعمله للإشارة إلى المضمون الدلالي.ثم ذكر أن الفعل "قصد" يأتي بمعنى هو ضد الفعل " سها " "يسهو" وقصد منه حصول التوجه والخروج من النسيان ويستعمله في الإشارة إلى المضمون الشعوري أو الإرادي، ويقابل هذا المعنى، عنده، لفظ " القصد" أما المعنى الثالث للفعل "قصد" فيستعمله بمعنى هو ضد الفعل "لها" "يلهو" ويعني عنده، حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث ويخصص له لفظ "المقاصد" بصيغة الجمع

[1] محمد مرتضى الحسيني الزبيدي تاج العروس ،ت: عبد الستار أحمد فراج ،مطبعة حكومة الكويت، د ط، 1965، ج 9، ص 36، 37

[2] أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة ميسرة، 1987، ص 192

[3] محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1998، ص 25

[4] مجمع اللغة العربية (القاهرة)، المعجم الوسيط ، مادة صدق ص738

[5] محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 29

[6] ينظر إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط1، 1995، ص 114

ويستعمله للكلام عن المضمون القيمي.[1] وهذا التمييز يلتقي، في بعض جوانبه، مع مفهوم القصدية عند سيرل، وسنعود إليه عند كلامنا عن القصد بين التداوليين والأصوليين بإذن الله تعالى.

1-2- مقاصد الشريعة اصطلاحا:

يبدو أن القدماء لم يعرِّفوا المقاصد[2] ولكن بعضهم ذكرما تحصل به،كما حصروا أقسامها، كقول الغزالي:"فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء"[3]. وقال عن المقصود أنه" ينقسم إلى ديني ودنيوي . وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء . ويعبر عن التحصيل بجلب المنفعة. وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة".[4]ويظهر أنه "ليس تعريفا للمقاصد وإنما هو ذكر لما تحصل به رعايتها من جلب المصلحة ودفع المفسدة".[5] المفسدة".[5] أما العبارات التي حاولوا فيها حصر أقسامها، فمنها قول الغزالي: " ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم"[6]. وقول الشاطبي: " تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية".[7]

وإذا كان القدماء لم يقدموا تعريفا للمقاصد، مع حرصهم الشديد على وضع الحدود للمصطلحات، فإننا نجد بعض التعاريف للمقاصد عند المتأخرين من علماء أصول الفقه، نذكر منها:

أ- تعريف محمد الطاهر بن عاشور :

يميز ابن عاشور بين المقاصد العامة والمقاصد الخاصة ويخص كلا منها بتعريف، كما يلي:

---

[1] ينظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2 ،ص 98

[2] ينظر يوسف أحمد محمد البدوي ،مقاصد الشريعة عند ابن تيمية،دار النفائس،الأردن، ط1، 2000، ص 45 والريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 5 ومحمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 33

[3] الغزالي، شفاء الغليل، ص 159.

[4] نفس المرجع ونفس الصفحة.

[5] محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 34

[6] الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 417

[7] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 8

مقاصد التشريع العامة:

و"هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها" .[1]

مقاصد التشريع الخاصة:

و"هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة... ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق".[2]

ب-**تعريف علال الفاسي:**

يعرف علال الفاسي مقاصد الشريعة بقوله: " المراد بمقاصد الشريعة؛ الغاية منها؛ والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها".[3] ويبدو أنه يريد بـ "الغاية" في التعريف، المقاصد العامة للتشريع والتي يذكرها في موضع آخر، حيث يقول:" والمقصد العام للشريعة هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع "[4] أما الأسرار فيقصد بها المقاصد الخاصة، أو الجزئية.[5]

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 251

[2] نفسه، ص 415

[3] علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 7

[4] علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها ، ص 45، 46 وينظر الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص 118

[5] الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص 6

ت- **تعريف الريسوني:**

هذا التعريف، في الواقع مستخلص من تعريفي ابن عاشور وعلال الفاسي، باعتراف صاحبه؛ إذ نجده بعد استعراضه لأقوالهما، يقول:" يمكن القول: إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد".[1]

ث- **يعرفها الحسني بقوله:** "إنها الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب".[2]

ج- **يعرفها محمد اليوبي بقوله:** "المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد".[3]

ح- **تعريف الخادمي:**

هي "المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين".[4]

بعد هذا التمهيد وهذه الجولة مع التعاريف التي تبدو متقاربة فيما ترمي إليه، من حيث إنها، في مجملها تقسم مقاصد الشريعة إلى عامة وخاصة أو جزئية ومن حيث تعليقها المقاصد بمصالح العباد، يمكن القول إن هذه المقاصد بنوعيها، لا ينبغي أن تغيب عن ذهن من يتناول النصوص الشرعية واستنباط الأحكام إذ هي تمثل وسيلة من وسائل استنباط الأحكام وفهم النصوص، بيد أن المقاصد العامة، يهدف الشارع إلى تحقيقها في أغلب أو كل أبواب الشريعة ولذلك ينبغي أخذها بعين الاعتبار في عامة النصوص باعتبارها إطارا عاما.أما المقاصد الخاصة والجزئية فتتحقق من خلال مجال تشريعي محدد أو من خلال كل حكم مستقل من الأحكام الجزئية أي مقصود خاص في النص الذي يتناول قضية معينة."وترجع التفرقة بين

[1] الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص 7.

[2] الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص 119

[3] محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية ، ص 37

[4] نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، دار الكتب القطرية، الدوحة، ط1، 1998، ص 52، 53

هذين القسمين إلى اختلاف طرق إثباتهما، فإذا كان من أبرز طرق إثبات القسم الأول التعليل والاستقراء، فإن القسم الثاني يختص بكونه ثابتا عن طريق استحضار مقامات النصوص". [1]

هذا وقد استعمل العلماء ألفاظا أخرى لها صلة بالمقاصد هي: الحكمة والمعنى والعلة والمناسبة والمصلحة وغيرها. بيد أن هذه الألفاظ تختلف في صلتها بالمقاصد قوة وضعفا ولذلك عندما نتكلم عن عناية الأوائل بالمقاصد فإن هذه العناية لم تتخلف منذ عصر الصحابة،كما بينا سابقا، ولكن التعبير عنها هو الذي يختلف من عالم إلى آخر وقد يتم استعمال المقاصد في عملية الاستنباط دون أن يذكر لها مصطلح[2] .

2- مقاصد القرءان

بدا لي في أول الأمر أن مقاصد الشريعة هي نفسها مقاصد القرءان الكريم، لكن هناك من يميز بينهما انطلاقا من أن نصوص الأحكام قليلة إذا ما قورنت بتلك التي تتناول جوانب أخرى تتعلق بالكون أو بالنفس أو بالأخلاق وغيرها، ثم إن مقاصد القرءان هي الأصل الذي تدور عليه مقاصد الشريعة والنبع الذي منه تستقى لذلك أجدني مدفوعا إلى تناولها في مبحث خاص.

وتناول مقاصد القرءان بهذه الطريقة لا يعني عدم وجود تقاطعات بين إشارات العلماء إلى مقاصد القرءان وتعاريفهم المختلفة لمقاصد الشريعة بوصفها جزءا من تلك، ومن ذلك إشارة الغزالي وهو يتناول محاور القرءان الكبرى في كتابه جواهر القرءان، التي يخصص لها الفصل الثاني من الكتاب تحت عنوان: "الفصل الثاني في حصر مقاصد القرءان ونفائسه" ويقول:" سر القرءان ولبابه الأصفى ومقصده الأقصى، دعوة العباد إلى الجبار الأعلى".[3] ثم يبين أن سور القرءان وآياته انحسرت في ستة أنواع:ثلاثة منها. تتعلق بتعريف المدعو إليه وتعريف الصراط المستقيم وتعريف الحال عند الوصول إليه. وأما الثلاثة الباقية، فيتناول أحدها أحوال المجيبين للدعوة ولطائف صنع الله فيهم، والمقصود منه التشويق والترغيب، وتعريف أحوال الناكبين والناكلين عن الإجابة، والمقصود منه الاعتبار والترهيب.ويتناول ثانيها حكاية أحوال الجاحدين وكشف فضائحهم وجهلهم بالمجادلة والمحاجة على الحق، والمقصود منه في جنب الباطل

[1] الحسيني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص 119، 120

[2] ينظر الريسوني، مقاصد الشريعة، ص 8 وما بعدها . الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 48 وما بعدها . يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص 55 وما بعدها

[3] أبو حامد الغزالي، جواهر القرءان،ت: محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 2، 1986، ص 23

الإفضاح والتنفير، وفي جنب الحق الإيضاح والتثبيت والتقهير. ويتجه الثالث إلى تعريف عمارة منازل الطريق وأخذ الزاد والأهبة والاستعداد.[1].

أما الرازي:ت (605) فقد أشار إلى مقاصد القرءان بقوله:"العلوم البشرية إما علم ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وهو علم الأصول، وإما علم أحكام الله وتكاليفه، وهو علم الفروع، وإما علم تصفية الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الإلهية. والمقصود من القرءان بيان هذه الأنواع الثلاثة ". [2]

ومنها أيضا إشارة العز بن عبد السلام إليها بقوله : " ومعظم مقاصد القرءان الأمر باكتساب المصالح وأسبابها والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها "[3]

ومن الذين أشاروا إلى مقاصد القرءان الألوسي: ت (1270 هـ) الذي يقول :" وإن معاني القرءان العظيم لا تنحصر في الأمر والنهي...بل هو مشتمل على مقاصد أخرى كأحوال المبدأ والمعاد، ومن هنا قيل لعل الأقرب أن يقال إن مقاصد القرءان التوحيد والأحكام وأحوال المعاد".[4] وفي قوله معاني القرءان لا تنحصر في الأمر والنهي دلالة واضحة على تمييزه بين مقاصد القرءان ومقاصد الشريعة كما يظهر هذا التمييز بجعله الأحكام جزءا من المقاصد في قوله مقاصد القرءان التوحيد والأحكام وأحوال العباد وكذلك الشأن بالنسبة لقول الرازي قبله إذ نجده يفرد علم الأحكام بالذكر ويجعله واحدا من الأنواع المقصود بيانها.

وقد جمعها رشيد رضا في عشرة مقاصد، وهي :

-المقصد الأول: الإصلاح الديني لأركان الدين الثلاثة (الإيمان بالله تعالى وعقيدة البعث والجزاء والعمل الصالح).

-المقصد الثاني: بيان ما جهل البشر من أمر النبوة والرسالة ووظائف الرسل.

-المقصد الثالث: بيان أن الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال.

---

[1] أبو حامد الغزالي ، جواهر القرءان ، ص 24

[2] محمد الرازي فخر الدين، التفسير الكبير ،دار الفكر ،بيروت، ط 1، 1981، ج 1، ص 180

[3] عزالدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج 1، ص 11، 12

[4]محمود شكري الألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ،ج 30، ص 250

-المقصد الرابع: الإصلاح الاجتماعي الإنساني والسياسي.

-المقصد الخامس: تقرير مزايا الإسلام العامة في التكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات .

-المقصد السادس: بيان حكم الإسلام السياسي الدولي.

-المقصد السابع: الإرشاد إلى الإصلاح المالي.

-المقصد الثامن: إصلاح نظام الحرب ودفع مفاسدها وقصرها على ما فيه الخير للبشر.

-المقصد التاسع: إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية.

-المقصد العاشر: تحرير الرقبة.[1]

وقد جعلها ابن عاشور ثمانية، إذ يقول: " أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرءان لتبيانها؛ فلنلم بها الآن بسب ما بلغ إليه استقراؤنا وهي ثمانية أمور"[2] : رتبها كما يلي :

- إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح .
- تهذيب الأخلاق.
- التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة.
- سياسة الأمة.
- القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم
- التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين ويؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها... وقد زاد القرءان على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال.
- المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير.
- الإعجاز بالقرءان ليكون آية دالة على صدق الرسول. [3]

و مما سبق يتضح جليا كيف يميز العلماء بين مقاصد القرءان التي حرصوا على بيان غاياتها وشمولها واتساعها الذي يشمل قضايا الاعتقاد ومكارم الأخلاق والإصلاح السياسي

[1] ينظر محمد رشيد رضا، تفسير القرءان الحكيم، دار المعرفة، بيروت، ط 2، ج 11، 207 – 288

[2] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 1، ص 39

[3] انظر محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1، ص 40، 41

والاجتماعي، وغيرها، أما مقاصد الشريعة فلا تمثل إلا جزءا من هذا الكل الشاسع الواسع، وهو خاص بالأحكام. والعلماء لا يستغنون عن أي من النوعين في توجيه النصوص وفهمها إذ هما يمثلان الإطار العام الذي تفهم النصوص من خلاله.

3- المقاصد وسيلة من وسائل فهم النص والقياس وترجيح الأقوال

يؤكد علماء الأصول على ضرورة التمكن من المقاصد واستيعابها لمن أراد أن يتناول نصوص الشريعة وفهمها، بل ويجعلون ذلك شرطا لازما لا ينبغي الإخلال به، يقول الشاطبي : " إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"[1]ويقول أيضا: " فإن القرءان والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي . كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة.[2] ويقول الطاهر بن عاشور، بعد أن يذكر مجموعة من الأنحاء يقع تصرف المجتهدين عليها وهم يتعاملون مع نصوص الشريعة :" فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها".[3]

ويقول الريسوني : "والفكر المقاصدي هو الذي يفهم نصوص الشريعة ويفقه أحكامها في ضوء ما تقرر من مقاصدها العامة والخاصة. والفكر المقاصدي _ في بعض مستوياته _ يصبح مسلحا بالمقاصد ومؤسسا على استحضارها واعتبارها في كل ما يقدره أو يقرره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية".[4]

وهنا نجد أنفسنا أمام نوعين من الاستعمال المقاصدي، يتعلق النوع الأول بمن يعالج نصوص الشريعة، الذي ينبغي له استحضار مقاصد الشريعة عند التعامل مع الخطاب الشرعي أي أثناء تفسير نصوصه أو استنباط أحكامه . ويسمي الريسوني هذا النوع التفسير المصلحي للنصوص، وهو يقول في ذلك :" وقد ينفر بعض الناس من هذه العبارة، وقد يتوجسون منها

[1] الشاطبي، الموافقات، ج4، ص 105، 106

[2] الشاطبي، ج 3، ص 31

[3] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 184

[4] الريسوني، الفكر المقاصدي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1999، ص 35

خيفة، ولهذا أبادر فأقول: إنني لا أفعل أكثر من تقرير أمر واقع مستقر في عمل الفقهاء جميعا، باستثناء الظاهرية. وأعني بذلك أن تفسير الفقهاء للنصوص، واستنباطهم منها تستحضر فيه وتستصحب المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها. وهو ما يكون له أثر في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، فقد يصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره الخصوصية. ودور العقل هنا يتمثل في تقدير المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها، إذا لم يكن مصرحا بها طبعا، ثم تفسير النص بما يحققها، مع عدم الغفلة عن المصالح والمفاسد التي لها صلة بموضوع ذلك النص".[1] ويقول الزحيلي : " ومعرفتها، أي مقاصد الشريعة، أمر ضروري على الدوام ولكل الناس، للمجتهد عند استنباط الأحكام وفهم النصوص، ولغير المجتهد للتعرف على أسرار التشريع، فإذا أراد المجتهد معرفة حكم واقعة من الوقائع احتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الواقع، وإذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة استعان بمقصد التشريع".[2] ويقول حسين حامد: " ويجد الفقيه أن فهم النص وتحديد مضمونه، ونطاق تطبيقه، يتوقف على معرفة هذه المصلحة فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف على هذه المصلحة، أو الحكمة أو العلة، أو الوصف المناسب، مسترشدا بما عرف من عادة الشرع وتصرفه في الأحكام، مستعينا بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وقواعدها أو مصالحها المستنبطة. فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة، وتعرف على تلك المصلحة، فسر النص في ضوئها، وحدد نطاق تطبيقه على أساسها".[3]

أما النوع الثاني فيتعلق بمستعمل القياس الذي ينبغي عليه أن يتبنى هذه المقاصد فيما يقرره أو يقدره .يقول ابن عاشور:" أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية" ويقصد بالعلل الأوصاف الفرعية القريبة مثل الإسكار، ويقصد بالمقاصد القريبة الكليات مثل حفظ العقل، ويقصد بالمقاصد العالية الكليات العالية وهي نوعان مصلحة ومفسدة"[4] وينقل الخادمي عن حسن الترابي قوله: "ولربما يجدر بنا أيضا أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد

[1] الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 258

[2] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 2، ص 1017

[3] حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، صفحة م

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 350

الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة"[1].

ويجعل يوسف القرضاوي المقاصد وسيلة من وسائل الاجتهاد الانتقائي الذي يعمد إلى استعراض أقوال العلماء والعمل على انتقاء بعضها اعتمادا على الفكر المقاصدي، وهو يقول في ذلك : " إنما الذي ندعو إليه هنا (يعني من الاجتهاد) : أن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض، ونراجع ما استندت إليه من أدلة نصية أو اجتهادية لنختار في النهاية ما نراه أقوى حجة وأرجح دليلا، وفق معايير الترجيح، وهي كثيرة. ومنها أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة، وأولى بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم".[2]

ومما سبق نفهم أن مقاصد الشريعة تستعمل عموما كمرجعيات يرجع إليها في فهم نصوص الشريعة وفي ضبط القضايا، وفي عملية القياس أي أنها تراعى عند استنباط أحكام تتعلق بما يستجد من حوادث، باستعمال ما يسمى "المناسب". ويجدر بنا أن نقف عند معنى هذا المصطلح، نظرا لارتباطه الوثيق بالفكر المقاصدي واستعمالاته، من جهة، ثم إننا نرى أنه يشبه، إلى حد ما، المناسب الاستدلالي عند التداوليين[3] أو يلتقي معه في كونه أمارة[4] يتم بها الاستدلال على القصد، بيد أنه يختلف معه في طريقة الاستعمال.

جاء في المصباح المنير: "المناسب : القريب وبينهما مناسبة وهذا يناسب هذا أي يقاربه شبها"[5] وفي المعجم الوسيط : "ناسب فلانا : شرِكه في نسبه وشاكله ...وناسب الأمر أو الشيء فلانا أي لاءمه.[6] ومنه فإن معاني المناسبة تدور حول المقاربة والمشاكلة والملاءمة".

أما اصطلاحا فالمناسب "عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم"[7]. والمناسبة عند الشوكاني هي:

---

[1] الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 157

[2] يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ،دار القلم، الكويت، ط 1، 1996، ص 115

[3] ينظر .Dan Sperber et Deirdre Wilson, La Pertinence, p 76

[4] ينظر أبو زهرة، أصول الفقه، ص 240

[5] الفيومي، المصباح المنير، ص 230

[6] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص 916

[7] الآمدي، الإحكام في لأصول الأحكام، ج3، ص 339

هي: تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، مع السلامة من القوادح، لا بنص ولا غيره. ولذلك فهي، عنده، عمدة كتاب القياس، ومحل غموضه ووضوحه.[1] وبعبارة أخرى، المناسبة : هي أن يكون بين الوصف (الإسكار مثلا) وبين الحكم ملاءمة، بحيث يترتب على تشريع الحكم عندها تحقيق مصلحة مقصودة للشارع من جلب منفعة أو دفع مفسدة.

و"المعاني المناسبة تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها"[2] وتقوم "على أساس تعليل الأحكام الشرعية بما تتضمنه أو تفضي إليه من جلب مصلحة أو دفع مفسدة"[3]. ويعبر عن المناسبة "بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد"[4] ويتم تحديد الحكم باستعمال المناسبة من خلال استحضار مقاصد الشريعة،ويدخل هذا في القياس كما يدخل فيما يسمى، عند الأصوليين، بالمصالح المرسلة، وهي "مصالح ملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فإن كان يشهد لها أصل خاص دخلت في عموم القياس"[5]

ووصفنا لها بالمناسب الاستدلالي، استعرناه من المفاهيم التداولية التي تعتمد على هذا المناسب، في فهم ما يقال، في الوقت الذي يعتمد عليه عند علماء أصول الفقه في ترتيب الأحكام على وفقه كما هو ظاهر في تعريف الآمدي السابق أي أن المجتهد لا ينبغي له أن يغفل عن المعاني المناسبة المرتبطة بمقصود الشارع وهو يستنبط الأحكام لما يستجد من وقائع.

وإذا كان استعمال المقاصد بهذه الدرجة من الأهمية، فإن عدم اعتبار المقاصد في تناول نصوص التشريع أمر خطير، لأن النصوص متناهية والحوادث والوقائع متجددة. وعدم اعتبار المقاصد هدفا وغاية قد يكون سببا في تعطيل بعض النصوص كما قد يكون سببا في وصفها بالجمود وعدم الصلاحية لكل زمان ومكان والحكم عليها بالانقراض والعجز والإفلاس. ومن هنا كانت العناية بها عند العلماء عموما وعند الأصوليين خاصة الذين سنذكر بعضا منهم على سبيل المثال فيما يلي :

---

[1] الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص 896

[2] أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص 159

[3] أحمد الريسوني،نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 37، 38

[4] الزركشي، البحر المحيط،ج5، ص 206

[5] أبو زهرة، أصول الفقه، ص 279

4- المسار التطوري للفكر المقاصدي عند الأصوليين

ذكرنا، سابقا، أن استعمال المقاصد كإطار تفهم نصوص الشريعة من خلاله، بدأ منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم ثم تتابعت حلقات هذا الفكر المقاصدي على مر العصور حتى ظهرت التآليف التي تعنى بالمقاصد ابتداء من القرن الثالث وكان من بين من برز في هذا الميدان الترمذي الحكيم وهو من أهل القرن الثالث، وأبو منصور الماتريدي ت: 333هـ وأبو بكر القفال الشاشي، ت:365، وأبوبكر الأبهري، ت:375 .[1]

هذا وقد اشتد عود هذا الفكر على يد مجموعة من الأصوليين ابتداء من القرن الخامس نذكر بعضهم فيما يلي:

4-1- إمام الحرمين الجويني ت:478

يعتبر الجويني واحدا من رواد الفكر المقاصدي وتتجلى هذه الريادة، أولا، في تأثيره على الغزالي الذي يدين إلى حد كبير لشيخه، ثم في كثرة ذكره لها(أي المقاصد) وتنبيهه عليها؛ فقد استعمل لفظ المقاصد والمقصود والقصد، عشرات المرات في كتابه (البرهان) وقد يعبر عنها أحيانا بلفظ الغرض[2]، والأغراض أو العلة. وقد قسم العلل والمقاصد إلى خمسة أضرب، نذكرها فيما يلي:

الضرب الأول : وهو ما يستند إلى الضرورة، ويمثل له بالقصاص، المعلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها. [3]

الضرب الثاني : "وهو ما يتعلق بالحاجة العامة، مثل تصحيح الإجارة، فالقصد منه فتح الأبواب أمام القاصرين عن التملك لمسيس الحاجة إلى اقتناء المساكن ".[4]

الضرب الثالث: "ما لا يتعلق بضرورة ولا حاجة عامة، ويتعلق الغرض منه بجلب مكرمة أو نفي نقيض لها مثل طهارة الحدث، وإزالة الخبث"[5]

---

[1] ينظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 26 وما بعدها

[2] ينظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، ص 33

[3] ينظر أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله الجويني، ت:عبد العظيم الديب، البرهان في أصول الفقه، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط 1،1399 هـ، ج2، ص 923

[4] ينظر الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 2، ص 924

[5] ينظر نفسه، ج2، ص 224، 225

الضرب الرابع: وهو ملحق بالسابق ولكن المقصود فيه مندوب إليه تصريحا ويمثل له بالكتابة التي يكون منها تحصيل العتق، وهو مندوب إليه.[1]

الضرب الخامس: وهو ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ولا مقصد محدد، وهو نادر الوجود، لأن أحكام الشريعة مبنية على مقاصد تتعلق بجلب مصلحة أو دفع مفسدة، ويمثل لهذا النوع بقسم العبادات البدنية المحضة، ولكن الجويني لا يستبعد التماس قصد أو علة له، فيقول: "ولكن لا يبعد أن يقال:تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر"[2]،ثم يقول في موضع آخر عنها:" فهذه أمور كلية، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية.وقد أشعر بذلك نصوص من القرءان العظيم في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ العنكبوت : 45"[3]

يبدو مما سبق اهتمام الجويني واضحا بالبحث عن المقاصد من خلال هذا المسح الشامل لأضربها، ثم إننا نلحظ أنه لا يدخر وسعا في تلمسها حتى وإن كانت غير واضحة.

4-2- أبو حامد الغزالي :

لم يقتصر أبو حامد الغزالي في تناوله لأمر المقاصد على البحث عنها في نصوص الشريعة ولكنه تجاوز ذلك إلى استعمال هذه المقاصد كمناسب استدلالي يتبنى في عملية القياس وفي مباحث المصالح المرسلة. إذ نجده يستخرج هذه المقاصد باستقراء نصوص الشريعة ثم يذكر النصوص التي تعضد ما وصل إليه، فيقول: "فقد علم أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال، مقصود الشارع"[4]. ويقول: "فجعل القتل سببا لإيجاب القصاص، لمعنى معقول مناسب، وهو حفظ النفوس والأرواح المقصود بقاؤها في الشرع، وعرف كونها مقصودة على

[1] ينظر الجويني، البرهان في أصول الفقه ، ج 2، ص 225

[2] نفسه، ج 2، ص 926

[3] الجويني، البرهان في أصول الفقه ، ج2، ص 958

[4] أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص 160

القطع"[1] .ويقول: "وحرم الشرع شرب الخمر لأنه يزيل العقل؛ وبقاء العقل مقصود للشرع... والبضع مقصود الحفظ...والأموال مقصودة بالحفظ على ملاكها".[2]

وهذه المقاصد التي ذكرها الغزالي بينتها نصوص الشريعة . يقول الغزالي: "وقد نبه الرب تعالى على مقصود القصاص، بقوله:﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾البقرة 179. ونبه على فساد الخمر، بقوله :﴿ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ ﴾ المائدة 91. وقد نبه على مصالح الدين، في قوله في الصلاة :﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ ﴾ العنكبوت:45 وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين، وقد تقترن به مصالح الدنيا أيضا"[3].

أما اتخاذ المقاصد كمناسب استدلالي فيكون، عنده، في القياس، وفي المصالح المرسلة التي يراعى فيها مقصود الشارع، كما بيناه في المبحث السابق. من ذلك، مثلا، أنا نجده يقول عند الكلام عن المصالح المرسلة: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع"[4]. ويقول: "فكل مصلحة لا ترجع إلى فهم مقصود فُهِمَ من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مُطرَحة ... وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا بل يسمى مصلحة مرسلة ".[5]

وما يمكن أن نستخلصه مما أوردناه عن الغزالي هو أهمية مراعاة مقاصد الشريعة، عنده، ويظهر ذلك من خلال اجتهاده في البحث عنها وتصنيفها أولا ثم في اتخاذها وسيلة للاستفادة من نصوص الشريعة عند مواجهة الوقائع الجديدة.

---

[1] أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل ، ص 160

[2]. نفسه، ص 160

[3] الغزالي، شفاء الغليل، ص 161

[4] أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 415، 416

[5] نفسه، ج1، ص 430

4-3- عز الدين بن عبد السلام (ت:660)

يرى عز الدين بن عبد السلام "أن الشريعة الإسلامية كلها معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد، سواء منها ما وقع النص على تعليله أو لم ينص عليه. فما نص على تعليله فيه تنبيه على ما لم ينص عليه"[1] وهذه أقواله تشهد على عنايته بالمقاصد وخاصة في كتابه قواعد الأحكام الذي يكاد يكون كتابا "خاصا في مقاصد الشريعة"[2]، فهو يقول:"ومعظم مقاصد القرءان الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها"[3] ويقول:" الشريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها، دقها وجلها، وعلى درء المفاسد بأسرها دقها وجلها، فلا تجد حكما لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة أو عاجلة وآجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة أو عاجلة وآجلة".[4]كما أننا نجده يتتبع التعليلات والمقاصد الجزئية. وخير مثال على ذلك ما تناوله في الجزء الذي سماه :" قاعدة في بيان اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها" الذي يبدأه بقوله :"اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه، فشرع في كل باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة فإن عمت المصلحة جميع التصرفات، شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به. ثم يأخذ في تعداد مجموعة من الأحكام ثم يذكر مقصود الشارع فيها".[5]هذا وقد ألف كتابا خاصا بمقاصد العبادات، يبدأه بقوله :" مقصود العبادات كلها التقرب إلى الله عز وجل"[6] يتناول فيه مقاصد الصلاة والصوم والحج.

4-4- شهاب الدين القرافي (ت: 684)

يعد القرافي واحدا من مؤسسي علم المقاصد[7] يشهد لذلك كتاب الفروق، الذي يذكر في مقدمته أن الشريعة اشتملت على أصول وفروع وأصولها قسمان : احدهما : المسمى أصول الفقه... والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار

---

[1] الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 51

[2] نفسه، ص 50

[3] عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص 11، 12

[4] نفسه، ج1 ، ص 39

[5] عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام ج2، ص 249

[6] عز الدين بن عبد السلام، مقاصد العبادات ت:عبد الرحيم أحمد قميحة، مطبعة اليمامة، حمص، ط1 ،1995 ،ص 11

[7] ينظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 174

الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى...ثم يقول : فوضعت هذا الكتاب للقواعد خاصة"[1] كما أفرد في هذا الكتاب الفرق الثامن والخمسين لقاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل وذكر أن "موارد الأحكام على قسمين : مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها".[2] هذا وقد عني بتعريف المقاصد وأقسامها المعروفة، وتوظيفها حين تعارض الأدلة والأقيسة والترجيح بينها، كما عني بربط الأحكام غالبا بمقاصدها[3].

4-5- نجم الدين الطوفي (ت : 716)

ينطلق الطوفي في عنايته بالمقاصد باعتبار رعاية المصالح من أصول الشرع، استنادا إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم:" لا ضرر ولا ضرار"[4] ولكنه يقدم رعاية المصلحة حتى على أقوى الأدلة، بما في ذلك النص والإجماع فيقول: "وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها. فإن وافقاها فبها ونعمت ولا تنازع ... وإن خالفاها وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرءان بطريق البيان ".[5]

وهو يؤسس لما يقول من اهتمام الشرع بالمصلحة بمجموعة من النصوص يرى أن بعضها جاء من جهة الإجمال وبعضها من جهة التفصيل:أما الإجمال فقوله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ يونس: 57، ودلالتها من وجوه: أحدها: قوله عز وجل: "قد جاءتكم موعظة " حيث إنه توعدهم وفيه أكبر مصالحهم، إذ في الوعظ كفهم عن الأذى وإرشادهم إلى الهدى. ثم يأخذ في تفسير الآيتين 58/57 من سورة يونس، إلى أن يصل إلى إثبات ما أراد من سبعة أوجه[6].وهو يرى أن "رعاية المصالح في المعاملات هي قطب مقصود الشرع "[7] ويذكر في تفصيل الكلام أن أفعال الله عز

---

[1] القرافي، الفروق ج1، ص 5

[2] نفسه، ج2، ص 38

[3] ينظر أحمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص 89

[4] الإمام مالك الموطأ ، ص 529

[5] نجم الدين الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، ت : أحمد عبد الرحيم السائح، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، 1993، ص 23، 24

[6] ينظر الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة ، ص 25- 26

[7] نفسه، ص 27

عز وجل معللة بحكم غائية، تعود بنفع المكلفين وكمالهم، لا بنفع الله عز وجل، لاستغنائه بذاته عما سواه، ويضيف "أن رعاية المصالح تفضل من الله عز وجل على خلقه، واجبة عليه عند المعتزلة. ويؤيد ما يذهب إليه بمجموعة من الآيات، على سبيل المثال إذ يرى أنه ما من آية من كتاب الله عز وجل، إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح، والسنة في ذلك تبع للكتاب لأنها بيان له[1] . وقد كتب في ذلك رسالة، بعنوان " رسالة في رعاية المصلحة " اقتطفنا منها ما سبق بيانه.

4-6- ابن تيمية (ت:728)

كان اهتمام ابن تيمية بمقاصد الشريعة اهتماما بالغا، ظهر ذلك من خلال أبحاثه الكثيرة التي ضمنها كتبه ومن عنايته بها أنه جعل العلم بمقاصد الشريعة من خاصة الفقه في الدين[2] وهو يقول وهو بصدد الكلام عن الحسن والقبح في الأفعال:" ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشرائع من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها"[3] ويجعل معرفة أسرار الشريعة ومقاصدها شرطا لمعرفة صحيح القياس وفاسده، فيقول: " ...لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده"[4]ونذكر ههنا بعض النماذج التي أشار فيها إلى المقاصد على سبيل المثال لا الحصر: من ذلك مقاصد الولايات الشرعية. يقول عند قاعدة الحسبة : "أصل ذلك أن تعلم أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله؛ وأن تكون كلمة الله هي العليا".[5] وفي موضع آخر يقول: " فالمقصود أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه، وهكذا قال الله تعالى:﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا

[1] ينظر الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة ، ص 28 – 30

[2] ينظر مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 60

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، 354

[4] نفسه ج 20، ص 583

[5] نفسه ج 28، ص 61

رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ الحديد:25 فالمقصود من إرسال الرسل، وإنزال الكتب، أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله، وحقوق خلقه".[1]

ومن ذلك إشارته إلى أن "مقصود النكاح المودة والرحمة والسكن"[2] وأن المقصود "بالعقود هو التقابض ، وبالقبض يتم العقد"[3]، وأن "مقصود النبوة هو الإخبار بما أمر الله به وبما أخبر به[4] " إلى غير ذلك من القضايا التي ذكر فيها ابن تيمية مقصود الشارع مستخلصا من نصوص القرءان أو من نصوص السنة.

4-7- الشاطبي (ت:790)

يلقب الشاطبي بشيخ المقاصديين لأنه فتح من علم المقاصد ما أغلق منه، وحل ما أشكل منه وفصل ما أجمل منه، وبسط مسائله، وشرح قواعده، ورتب أبوابه، هذا فضلا عما أضافه من إضافات حسنة.[5] والكلام عن المقاصد عند الشاطبي يستغرق المؤلفات، لكننا سنكتفي ببعض الإشارات نجمل فيها بعض ملامح الفكر المقاصدي عنده، فيما يلي:

قسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين : قصد الشارع وقصد المكلف

و قد قسم القسم الأول إلى أربعة أقسام، منها:

1- قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، هذا القصد الذي يوضحه محقق كتاب الموافقات عبد الله دراز بقوله: وهذا القصد الأول: هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين..."[6] ويوضحها الشاطبي نفسه بقوله: " تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق . وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية. والثاني أن تكون حاجية. والثالث أن تكون تحسينية".[7] ثم يأخذ في بيانها، فيذكر أن مجموع الضروريات خمسة.

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 28، ص 263

[2] نفسه، ج 32، ص 108

[3] نفسه ج 29، ص 402

[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 17، ص 124

[5] ينظر محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية ص 68، وينظر يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ص 95، وينظر الريسوني، مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، ص 5

[6] الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 5

[7] نفسه، ج 2، ص 8

وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج ورفع المشقة اللاحقة بفوت المطلوب"[1]. "وأما التحسينيات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات".[2]

2- قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، ويأتي على رأس ذلك:"أن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالمشقة والإعنات فيه والدليل على ذلك أمور: منها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ الأعراف 157، وقوله:﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾ البقرة:286 ... وقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ ﴾ البقرة:286 ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ البقرة 185 ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ النساء 28 ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾ المائدة :6

ومنها أيضا : ما ثبت من مشروعية الرخص ...كرخص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار[3]

3-قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، الذي يبدأه الشاطبي بقوله : "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ،حتى يكون عبد الله اختيارا،كما هو عبد الله اضطرارا"[4]، ويستدل على ما يذهب إليه بقوله تعالى :﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الذاريات: 56... وقوله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ ص: 26 .

[1] الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 10

[2] نفسه، ج2، ص 11

[3] ينظر الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 121، 122

[4] الشاطبي،الموافقات، ج 2،ص 168وما بعدها

ولم نتعرض لمبحث قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، لأنها عبارة عن ضوابط لفهم مقاصد الشارع.[1]

تناولنا فيما سبق شيئا يسيرا مما تناوله الشاطبي من مباحث تتعلق بقصد الشارع تعرض لها في القسم الأول من المقاصد الذي أعقبه بقسم ثان يتعلق بمقاصد المكلف[2]، سنتعرض له،بإذن الله، لاحقا.

4-8- محمد الطاهر بن عاشور

بعد التراث الهائل الذي خلفه أعلام الأصوليين، يمكن القول إن ابن عاشور كان في غنى عن إثبات المقاصد في الشريعة، أو إبراز أهميتها في استخلاص الأحكام وتوجيه النصوص مع أن كتابه "مقاصد الشريعة لا يخلو من ذلك حيث أفرد له القسم الأول من كتابه " مقاصد الشريعة"[3] إلا أن الرجل فيما يبدو كان يدعو إلى إنشاء "علم المقاصد الشرعية" كما يصرح بذلك الحسيني، استخلاصا من ثلة من الأصول القطعية في التفقه الشرعي، حيث ارتبط بحثه في المقاصد بتلك الدعوة، وانشغل بالتنظير لتلك الأصول المقاصدية.[4] بل إن ابن عاشور نفسه يصرح بذلك، حين يقول، وهو بصدد الكلام عن تدوين أصول الفقه القطعية: "...أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة".[5]

هذا وقد اتجه ابن عاشور إلى البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب وربطها بآثارها في سياسة النفس إصلاح الفرد والمجتمع، وسماها "نظام المجتمع الإسلامي"[6]. وقد أسس ابن عاشور لنظريته من خلال مجموعة من المفاهيم هي الفطرة والمصلحة والتعليل.

---

[1] ينظر الريسوني، نظرية مقاصد الشريعة، ص 129

[2] ينظر الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 323 وما بعدها

[3] ينظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 177 وما بعدها

[4] ينظر الحسيني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص 98

[5] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 172

[6] نفسه، ص 175

وقد حاول ابن عاشور الربط بين الفطرة وما جاء في النصوص الشرعية من تكاليف:

فربطها مرة بالاعتقاد، فقال:" فوصف الإسلام بأنه فطرة الله معناه أن أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية"[1] وربطها ثانية بالتشريعات المختلفة، وهو يقول في ذلك: " أما تشريعاته وتفاريعه فهي: إما أمور فطرية أيضا أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته".[2] كما ربط بين الفطرة والمصلحة وصرح "أن طلب المصلحة من الفطرة".[3]

ويرى ابن عاشور أن المقصد العام من التشريع هو مراعاة مصلحة المجتمع، وهو في ذلك يقول: " إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان".[4]

هذا وإن ابن عاشور يقول بضرورة الاعتماد على التعليل عند تناول النصوص التشريعية،"ذلك أن المستدل عندما يدخل حقل الاستدلال يدخله وهو مستند إلى تعليلات في المصالح والمفاسد وإلى تبصرات في المآلات والنتائج. والتعليل طور من أطوار الارتقاء العلمي الذي يصل إليه الذهن في تعامله مع الأشياء والأشخاص والأفكار".[5]

وقد اتخذ ابن عاشور مجموعة من الوسائل للوصول إلى المقاصد، هي :

1- المقام : فهو يدعو إلى "الاستعانة بما يحف الكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. ويرى أن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع" [6].

2- الاستقراء : وهو "يمثل أحد الأدوات الإجرائية التي انبنى عليها تفكير ابن عاشور في مقاصد الشريعة".[7] وهو عند ابن عاشور أعظم وسائل إثبات مقاصد الشريعة ويتمثل في استقراء استقراء الأحكام المعروفة عللها واستقراء أدلة أحكام اشتركت في علة.[8]

---

[1] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 21، ص 91

[2] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 21، ص 91

[3] ينظر نفس المرجع ونفس الصفحة

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 273

[5] الحسيني، نظرية المقاصد، ص 308

[6] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 204

[7] الحسيني، نظرية مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، ص 357

[8] ينظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 190، 192

3- التمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام.

ومما سبق يمكن لنا تصور مراحل تطور الفكر المقاصدي عند الأصوليين كما يلي :

أ- البحث عن المقاصد في النصوص الشرعية،ومحاولة تصنيفها كما هو الشأن عند الجويني.

ب- استعمال المقاصد كوسيلة استدلال في القياس والمصالح المرسلة، كما هو الشأن عند الغزالي.

ت- إفراد المقاصد بتآليف خاصة كما هو الشأن عند العز بن عبد السلام في كتابيه "قواعد الأحكام" و"مقاصد العبادات". ونجم الدين الطوفي في رسالته " رعاية المصلحة ".

ث- اشتراط معرفة مقاصد الشريعة للفقيه، وهو رأي ابن تيمية الذي يشترط معرفة أسرار الشريعة ومقاصدها لمعرفة صحيح القياس من فاسده.

ج- التوجه إلى التأسيس لعلم المقاصد بترتيب أبوابه وتفصيل مجمله وحل مشكلاته وبسط مسائله .

ح- الدعوة إلى إعادة النظر في أصول علم المقاصد، بالدعوة إلى استخلاصه من ثلة من الأصول القطعية وربط ذلك بإصلاح النظام الاجتماعي للأمة.

5- مقاصد المكلفين

بعد أن فرغنا من تناول مقاصد الشريعة والقرءان وتعاريفهما، وأثرهما في فهم النصوص وتوجيهها واستعمالاتها المختلفة عند الأصوليين، نتجه فيما يلي من مباحث إلى تناول مقاصد المكلفين وأهميتها في الأفعال عامة والأفعال الكلامية خاصة مبتدئين بعلاقة القصد بنية المكلف وذلك نظرا لاستعمال مصطلح النية بمعنى القصد، في كثير من الأحيان، عند العلماء[1].

5-1- القصد والنية:

خلصنا، عند تعريف القصد إلى أن الأم والإتيان والاعتزام والتوجه، وما يدور حول إرادة الشيء والعزم عليه هي المعاني التي يحوم حولها تعريف القصد، وإذا كان العلماء يستعملون مصطلح القصد فإنهم يستعملون أيضا مصطلح النية لنفس المعنى فهل هما شيء واحد أم أن

[1] ينظر عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1981، ص 19

العلماء يستعملونهما بمعنى واحد في بعض المواضع ويميزون بينهما في مواضع أخرى، هذا ما سنعمل على توضيحه فيما يلي:

5-1-1- تعريف النية عند علماء الأصول

يعرف القرافي النية بقوله : "هي قصد الإنسان بقلبه ما يريده بفعله "[1]

وينقل أحمد الحسيني صاحب كتاب نهاية الأحكام عن إمام الحرمين قوله" فالنية من قبيل القصود والإرادات وتتعلق بما يجري في الحال والاستقبال فما تعلق بالحال فهو القصد تحقيقا وما يتعلق بالاستقبال فهو الذي يسمى عزما"[2]ليخلص صاحب الكتاب إلى أن كليهما قصد فيقول:"فالنية إن أريد بها إرادة الفعل الكلية والقصد الكلي كانت المقارنة خارجة وإن أريد بها القصد التحقيقي أي الإرادة المقارنة المؤثرة في الفعل من حيث خصوصها لا من حيث اندراجها كانت المقارنة جزءا منها"[3]

وينقل السيوطي عن البيضاوي قوله:" النية عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع أو دفع ضر حالا أو مآلا"[4] وهو تعريف لا يتنافى مع ما قدمناه عن تعريف القصد".

ويرى الزركشي أن النية هي ربط القصد بمقصود معين، ويقول:"والمشهور أنها مطلق القصد "[5] وينقل عن الغزالي قوله :" فحقيقة النية القصد إلى الفعل ".[6]

تعريف ابن القيم: يرى ابن القيم أن النية "هي القصد بعينه، ولكن بينها وبين القصد فرقان:

أحدهما: أن القصد يتعلق بفعل الفاعل نفسه، وبفعل غيره، والنية لا تتعلق إلا بفعله نفسه، فلا يتصور أن ينوي الرجل فعل غيره، ويتصور أن يقصده ويريده.

الفرق الثاني: أن القصد لا يكون إلا لفعل مقدور يقصده الفاعل، وأما النية فينوي الإنسان ما يقدر عليه وما يعجز عنه".[7]ويؤسس ابن القيم لما يقرره انطلاقا من حديث أبي كبشة

---

[1] القرافي، الذخيرة، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994، ج 1، ص 240

[2] أحمد الحسيني، نهاية الإحكام في بيان ما للنية من الأحكام، طبعة بولاق،ط1، 1903، ص 7

[3] نفسه، ص 8

[4] جلال الدين السيوطي، منتهى الآمال، ت: محمد عطية، دار بن حزم، بيروت، ط 1، 1998، ص 81

[5] الزركشي، المنثور في القواعد، ت: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف، الكويت، ط 2، 1982، ج 3، ص 284

[6] نفسه، ج3، ص 284

[7] ابن القيم، بدائع الفوائد، ت : علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، جدة، ج3، ص 1143

الأنماري الذي رواه أحمد والترمذي وغيرهما عن النبي صلى الله عليه وسلم : " إنما الدنيا لأربعة نفر : عبد رزقه الله مالا وعلما، فهو يتقي في ماله ربه، ويصل فيه رحمه، ويعلم لله فيه حقا، فهذا بأفضل المنازل عند الله، وعبد رزقه الله علما ولم يرزقه مالا، فهو يقول لو أن لي مالا لعملت فيه بعمل فلان فهو بنيته، وأجرهما سواء. وعبد رزقه الله مالا وم يرزقه علما...فذكر شر منزلته عند الله...و عبد لم يزقه الله مالا ولا علما فهو يقول لو أن لي مالا لعملت فيه بنية فلان فهو بنيته، وهما في الوزر سواء."[1] الترمذي حسن صحيح .

والذي يبدو من خلال ما سبق بيانه من أقوال العلماء أن استعمال النية، في الغالب، يكون بمعنى القصد. يقول عمر سليمان الأشقر: " وتعريف النية بالعزم والقصد مذهب قوي يدل عليه أنه مدلول الكلمة في لغة العرب ".[2] ومع أن بعضهم يرى أن النية أعم من القصد كما هو الشأن عند إمام الحرمين أو أنها نوع من أنواع القصد كما هو الشأن عند ابن القيم، إلا أن النية لا تخرج عن كونها تعبر عن انبعاث القلب نحو وجهة ما سواء قارنت الفعل أم لم تقارنه أو تعلقت بما هو مقدور عليه أو بما هو معجوز عنه، فهي لم تخرج عن كونها قصدا بالمعنى اللغوي الذي رجحه سليمان الأشقر، وقد اخترنا هذا المذهب القوي الذي يعرف النية بالقصد.

5-2- اعتبار قصد المكلف في الفعل الكلامي عند الأصوليين

تكمن أهمية القصد، في فعل المكلف، عند الأصوليين، في كونه ينقل الفعل من اعتبار إلى اعتبار؛ فهو ينقل الفعل من العادة إلى العبادة، وفي العبادة يفرق بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا؛ وأيضا "فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون".[3]

[1] محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ت: أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د ط، د س، ج4، ص 563

[2] عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين، ص 24

[3] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 324

وكل ما تقدم إنما ينضبط باتفاق قصد المكلف مع قصد الشارع أو اختلافه معه لأن العمل على وفق مقصود الشارع "هو محصول العبادة"[1]

والفعل الكلامي لا يخرج عن إطار أفعال المكلفين الأخرى فمنه ما هو عادة ومنه ما هو عبادة ومنه ما هو واجب ومنه ما هو مندوب ومنه ما هو مباح ومنه ما هو مكروه ومنه ما هو حرام ومنه ما يتحمل صاحبه تبعاته ومنه غير ذلك، بل إن الفعل الكلامي الواحد قد يقال بقصد معين فيكون طاعة ويقال بقصد آخر فيكون معصية وقد يصدر الفعل نفسه من شخص فيكون له آثار معينة ويصدر من شخص آخر فلا يكون له أية آثار كل ذلك بحسب حضور القصد أو غيابه، ومما يميز العلاقة بين الفعل الكلامي والنية أو القصد عن الأفعال الأخرى أنها تقيد المطلق وتخصص العام والعكس وتصرف اللفظ إلى المجاز. يقول القرافي : " اعلم أن النية تكفي في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات وتعميم المطلقات وتعيين أحد مسميات الألفاظ المشتركة وصرف اللفظ عن الحقائق إلى المجازات"[2]

وسنحاول بسط ذلك فيما يلي :

وقصد المتكلم يختلف باختلاف حال الشخص ولكنه فيما يبدو لا يتجاوز حالات ثلاث تشمل ذلك كله وهي:

- غياب القصد: ويمكن التمثيل له بحال النائم والمجنون والسكران وغيرهم.
- الحيلولة بين المكلف وقصده ويمكن التمثيل له بحال المكره.
- حضور القصد وله حالتان: تتمثل الأولى في موافقة القصد للفظ وتتمثل الثانية في مخالفة القصد للفظ، وكل ذلك ينضبط بموافقة قصد المكلف لقصد الشارع أو مخالفته له، ولكل من هذه الحالات المشار إليها أحكام عند علماء الأصول، نبينها فيما يلي:

5-2-1-غياب القصد

ويكون غياب القصد بالإكراه أو بالنوم أو بالسكر أو الخطأ وغيرها ...

[1] الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 331

[2] القرافي، الفروق، ج 3، ص 66

ويترتب على غياب القصد في الفعل الكلامي مجموعة من المسائل منها عدم إجزاء الفعل، يقول ابن تيمية: "ولو تكلم بلسانه ولم تحصل النية في قلبه لم يجزئ ذلك باتفاق أئمة المسلمين ".[1]

ومنها عدم تحمل تبعات الفعل الكلامي، ومن التبعات التي ترفع عن المكلف: أمور تتعلق بالمسؤولية القضائية والاجتماعية، من ذلك، مثلا،أن الطلاق لا يقع إلا بوجود القصد، يقول السيوطي : " المراد في الكناية : قصد إيقاع الطلاق، وفي الصريح قصد معنى اللفظ بحروفه، لا الإيقاع، ليخرج، ما إذا سبق لسانه، وما إذا نوى غير معنى الطلاق الذي هو قطع العصمة كالحل من وثاق".[2]ومعنى ذلك أن من سبق لسانه إلى لفظ الطلاق وهو لا يقصده لا يقع طلاقه، وكذلك الشأن فيمن قال لزوجته أنت طالق، وهو يقصد طالق من وثاق حلت منه [3] كما أن من استعمل بعض كنايات الطلاق لا يقع طلاقه إلا إذا كان يقصد الطلاق، كمن قال لزوجته حبلك على غاربك، وكان ذلك من كنايات الطلاق، في العصور السابقة، سئل عما أراد بذلك، فإن كان يقصد إيقاع الطلاق وقع طلاقه وتحمل بذلك تبعات فعله الكلامي[4]هذا مع أن ظاهر اللفظ لا علاقة له بقضية الطلاق مما يشير إشارة واضحة إلى قضية الاهتمام بالقصد في الفعل الكلامي وأن الآثار المترتبة عليه إنما تكون بحسب القصد.

ومن التبعات التي ترفع عن المكلف في حال غياب القصد، ما يتعلق بالكفارات: يقول الزركشي وهو يعدد الأمور التي تسمح بالعدول عن مدلول اللفظ إلى غيره: " أن يسبق لسانه إليه كما في لغو اليمين...لكن لا يقبل منه في الظاهر إلا بقرينة."[5]

ويورد السيوطي قولا للبخاري ينقله عن العراقي، في المخطئ والناسي في الطلاق والعتاق فيقول: "قال أيضا (أي العراقي)، استدل به البخاري على أنه لا يؤاخذ الناسي والمخطئ في الطلاق والعتاق ونحوهما لأنه لا نية لناس ولا مخطئ ".[6]

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج22، ص 218

[2] جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر،إعداد مركز الدراسات بمكتبة نزار الباز،مكتبة نزار الباز،مكة المكرمة،ط 2 ،1997، ج2، ص42

[3] ينظر أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقاصد، دار الفكر، دط، دس، ج 2، ص 56

[4] انظر ابن العربي، القبس، ج 2، ص 729

[5] الزركشي، المنثور في القواعد، ج 3، ص 124

[6] جلال الدين السيوطي، منتهى الآمال في شرح حديث إنما الأعمال، ت : محمد عطية، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1998 ،ص 103

وقد أفرد ابن القيم لمسألة الغضب الذي يغيب معه القصد مبحثا جعل عنوانه: لا يؤاخذ الإنسان حين يخطئ من شدة الغضب، يقول:"لأن الغضبان قد أغلق عليه باب القصد لشدة غضبه"[1] وقد أتبع هذا المبحث بمباحث أخرى تتعلق بعدم وقوع طلاق الغضبان الذي أغلق باب قصده ومنها أيضا، مسألة لغو اليمين وهو يقول في ذلك: " ولهذا لم يؤاخذنا الله باللغو في أيماننا، ومن اللغو ما قالته أم المؤمنين عائشة وجمهور السلف أنه قول الحالف لا والله، وبلى والله من غير عقد اليمين، وكذلك لا يؤاخذ الله باللغو في أيمان الطلاق، كقول الحالف في عرض كلامه: علي الطلاق لا أفعل، والطلاق يلزمني لا أفعل، من غير قصد لعقد اليمين"[2]

ومن الحالات التي يغيب فيها قصد المتكلم فلا يؤاخذ بما يقول، حال السكران الذي لا يعلم ما يقول، أو حيل بينه وبين قصده ويستدل ابن القيم برفع المؤاخذة عنه بقول حمزة للنبي صلى الله عليه وسلم، وكان نشوانا من الخمر: " هل أنتم إلا عبيد لأبي، فلم يكفره بذلك، وكذلك الصحابي الذي قرأ : " قل يا أيها الكافرون أعبد ما تعبدون، ونحن نعبد ما تعبدون " وكان ذلك قبل تحريم الخمر، ولم يعد بذلك كافرا؛ لعدم القصد وجريان اللفظ على اللسان من غير إرادة لمعناه".[3]

وهذه المسائل كلها تؤكد على الأهمية التي يوليها الأصوليون لمسألة القصد عند إصدار الأحكام التي تعود آثارها على المتكلم أو غيره ممن له علاقة بالفعل الكلامي الصادر عنه، حتى إنهم ليعدون إهمال قصد المتكلم،عند النظر في قوله، جناية على المكلف وجناية على الشريعة [4].

5-2-2-الإكراه

و من التبعات التي تسقط عن المكلف، في حال غياب القصد أو الإكراه، ما يتعلق بقضايا العقيدة والأيمان: من ذلك، مثلا، أن من نطق، مكرها، بكلمة الكفر، لا يكفر بذلك وأن من حلف مكرها، لا ينعقد يمينه، ومن حنث مكرها، لا يعد ذلك حنثا، لأن ذلك كله كان في غياب القصد إلى الفعل الكلامي.

---

[1] ابن القيم ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 4، ص 430

[2] نفسه، ج 4، ص 431

[3] نفسه، ج 4، ص 432، 433

[4] ينظر ابن القيم ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج 4، ص 433

يقول الزركشي عن الإكراه: "إنه يسقط أثر التصرف، فيباح للمكره التلفظ بكلمة الكفر ... ولا ينعقد يمين المكره، ولا يحنث بالإكراه على الفعل بعد عقدها اختيارا في الأظهر. وحيث أبيح التلفظ بكلمة الكفر فيشترط أن يكون قلبه مطمئنا بالإيمان"[1]. وفي كل ما سبق يشترط، عدم القصد إلى ما يتلفظ به

5-2-3-حضور القصد

ويكون حضور القصد بطريقين: أحدهما أن يتوافق اللفظ مع النية وثانيهما أن يختلف اللفظ مع النية، وفيما يلي نحاول بيان ذلك :

أ-موافقة اللفظ للقصد

إذا توافق ظاهر اللفظ مع القصد، وهي أمثل الحالات، فإن الإشكالات جميعها تزول، لأن الأصل أن يحمل اللفظ على ظاهره لغة أو شرعا أو عرفا ولا يحمل على الاحتمال الخفي إلا بشروط أو قرائن، يطول ذكرها عند علماء الأصول .[2]

ب-مخالفة اللفظ للقصد:

ويبدو أن له حالتين: الخطأ في اللفظ أو إرادة اللفظ المخالف للقصد، ولكل منهما أحكام. يقول ابن تيمية: "ولو تكلم بلسانه بخلاف ما نوى في قلبه كان الاعتبار بما نوى بقلبه، لا باللفظ".[3] ويفصل ابن القيم في هذا الأمر فيقول: " والصريح لم يكن موجبا لحكمه لذاته، وإنما أوجبه لأنا نستدل على قصد المتكلم به لمعناه؛ لجريان اللفظ على لسانه اختيارا؛ فإذا ظهر قصده بخلاف معناه لم يجز أن يلزم بما لم يرده، ولا التزمه، ولا خطر بباله بل إلزامه بذلك جناية على الشرع وعلى المكلف ."[4]

---

[1] الزركشي، المنثور في القواعد، ج 1، ص 188

[2] ينظر نفسه، ج 3، ص 121، 122

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 22، ص 218

[4] ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 4، 428

5-3- أثر القصد في الفعل الكلامي عند الأصوليين

5-3-1-القصد يقيد الكلام المطلق ويعممه

يرى علماء الأصول أن النية أو القصد من مقيدات الكلام المطلق أو مخصصاته، ويوردون، في ذلك أمثلة نذكرها فيما يلي:

- من "حلف ليكرمن رجلا ونوى به زيدا، فلا يبرأ بإكرام غيره، لأن "رجلا" مطلق وقد قيده بخصوص زيد، فصار معنى اليمين لأكرمن زيدا، وكذلك إذا قيده بصفة في نيته ولم يلفظ بها، كقوله والله لأكرمن رجلا، وينوي به فقيها أو زاهدا فلا يبرأ بإكرام غير الموصوف بهذه الصفة.

- من قال: " والله لا لبست ثوبا"، وينوي إخراج الكتان من يمينه، فيصير هذا العموم مخصوصا بهذه النية، ولا يحنث إذا لبس الكتان".[1]

- ومن أمثلة تعميم المطلق:أن تقول:"والله لأكرمن أخاك، وتنوي بذلك، جميع إخوتك ... ومثله قوله تعالى: " ثم نخرجكم طفلا " الحج:5، فإن "طفلا" مطلق مفرد لا يتناول إلا فردا واحدا...و مع ذلك فالمراد به جميع الأطفال على سبيل العموم".[2]

5-3-2-القصد يصرف اللفظ عن الحقيقة

يصرف القصد بالصرف إلى "المجازات، وترك حقيقة اللفظ بالكلية، كقول أحدهم: "و الله لأضربن أسدا وهو يريد رجلا شجاعا، فلا يبرأ إلا بضرب رجل شجاع، ولو ضرب الأسد الحقيقي ما بر"[3] .

5-3-3-القصد يغير الحكم على الفعل الكلامي

ينطلق الأصوليون في اهتمامهم بأمر النية من قول النبي صلى الله عليه وسلم :" إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه."[4]ويفهم من الحديث مجموعة من المسائل أطال أهل العلم

---

[1] القرافي، الفروق، ج 3، ص 66

[2]القرافي، الفروق، ج 3، ص 71

[3] نفسه، ج3، ص 72

[4] البخاري ،صحيح البخاري، الحديث رقم 01 ،ص 7

البحث فيها، يهمنا في هذا المبحث منها أن ما يعود على المكلف من عمله هو ما اتجه إليه بقلبه وقصده وهو حكم عام في جميع الأعمال[1] ومنها الفعل الكلامي الذي قد يقال بنية معينة فيكون طاعة ويقال بنية أخرى فيكون معصية. ومما يذكر في هذا الإطار من الأمثلة الغيبة والنميمة باعتبارهما أفعالا تتم بالكلام.

والغيبة كما عرفها النبي صلى الله عليه وسلم: هي " أن تذكر من المرء ما يكره أن يسمع "[2]والغيبة بهذا الشكل فعل منهي عنه، بيد أن العلماء يستثنون منها بعض الصور يتعلق بعضها بالقصد، نذكرها فيما يلي :

-إذ كان القصد هو النصيحة، لقول النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس حين شاورته لما خطبها معاوية بن لأبي سفيان وأبو جهم: " أما معاوية فرجل صعلوك لا مال له، وأما أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه"[3].

فذكر عيبين فيما يكرهانه لو سمعاه، وأبيح ذلك لأن القصد كان النصيحة لهذه المرأة[4]

-إذا كان القصد هو التجريح والتعديل،في رواة الحديث، لضبط السنة، وعند الحاكم عند توقع الحكم بقول المجروح.[5]

- إذا كان القصد إقامة دعوى عند ولي الأمر، "لضرورة دفع الظلم عن النفس".[6]

وكذلك شأن النميمة فإنها وإن كانت فعلا منهيا عنه إلا أنه يستثنى منها بعض الصور، منها ما يتعلق بقصد الإنسان ويتمثل في النصيحة، كأن تقول لأحدهم:"إن فلانا يقصد إيذاءك " لأن ذلك من النصيحة الواجبة".[7]

[1] حمزة محمد قاسم، منار القارئ، مكتبة دار البيان، دمشق، د ط، 1990، ج 1، 146

[2] مالك بن أنس، الموطأ، ص 698

[3] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ت: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، 1426 هـ، ج 2، ص 686

[4] ينظر القرافي، الفروق، ج 4، ص 159

[5] نفسه،ج 4، ص 159

[6] نفسه، ج 4، ص 160

[7] القرافي، الفروق، ج 4، ص 161

6- بعض جوانب الفكر المقاصدي :

تمهيد :

الفكر المقاصدي، هو الفكر الذي تشبع بمعرفة "معاني مقاصد الشريعة وأسسها ومضامينها من حيث الاطلاع والفهم والاستيعاب،.. وهو الفكر الذي آمن استيقن مقصدية الشريعة في كلياتها وجزئياتها، كما أنه الفكر الذي يفهم نصوص الشريعة ويفقه أحكامها في ضوء ما تقرر من مقاصدها العامة والخاصة "[1].

وينظر أصحاب هذا الفكر إلى أن كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته. والتعليل استجلاء لمراد الشارع من الحكم ولذلك فهو يمثل أساسا ممتازا للتفكير التشريعي، أو أنه بحسب تعبير الشاطبي "تقصيد" [2] من الباحث للأحكام. والبحث عن العلة لا يعنى بالبحث في معاني النصوص الظاهرة، بقدر ما يعنى بإدراك المقاصد التي تضمنتها النصوص.[3]إذن فقضية التعليل تعد مرتكزا هاما يفصل بين الحرفيين والمقاصديين، يذكر الشاطبي: " أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات...، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص".[4]

وتعليل الشريعة برعاية المصالح مسألة قطعية عند الشاطبي وغيره، ولذلك نجده يمضي بعبارات جازمة في كون الأحكام الشرعية كلها، إنما هي لمصالح العباد[5]، فيقول: " المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد. فالتكليف كله إما درء لمفسدة أو جلب لمصلحة أو لهما معا"[6] ويجعل ذلك أول أقسام المقاصد ويتمثل في قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء ويزيد ذلك توضيحا بقوله:"تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا

[1] الريسوني، الفكر المقاصدي، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، د ط، 1999، ص 34، 35

[2] الشاطبي، الموافقات، ج 3، ص 424

[3] ينظر الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص 308

[4] الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 306

[7] الريسوني، نظرية المقاصد، ص 187

[6] الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 199

تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية . والثاني أن تكون حاجية. والثالث أن تكون تحسينية".[1]

وليس الشاطبي وحده من عني بهذه المسألة، فإن الجمهور ينظرون إلى النصوص على أنها معقولة المعنى شرعت أحكامها لأغراض ومقاصد تنظم أحكام الدين والدنيا وإن مجموع هذه القواعد يستنبط منها قواعد كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة، يستفاد منها في معرفة الأحكام التي تجد، مما يجعل الشريعة تتسع لكل طارئ فالنصوص متناهية،كما أشرنا إليه من قبل، والحوادث لا تتناهى، ويلزم لذلك استخراج علل الأحكام المعقولة، ليكون القياس بينها، ذلك"أن البحث عن علة النص هو البحث عن مقصد الشارع من الحكم الذي اشتمل عليه النص، وإذا عمم الحكم في كل أمر يتحقق فيه مقصد الشارع، فإن ذلك يكون تنفيذا لمقصد الشارع في أبعد مدى".[2]

ويمكن ملاحظة مرحلتين هامتين في تناول المقاصد:أولاهما معرفة المقاصد وثانيتهما تنزيل أو استثمار هذه المقاصد :

6-1- بماذا تعرف المقاصد ؟

6-1-1-البنية اللغوية وأعراف مستعمليها

ينبه الشاطبي إلى مسألة هامة في بلوغ المقصود من أي خطاب، ويتعلق ذلك بمعرفة أعراف أهل كل لغة وعاداتهم في استعمال لغتهم في المواقف المختلفة، ولذلك فهو يجعل معرفة اللسان العربي الركيزة الأولى التي تعرف بها المقاصد المختلفة للشريعة فيقول: فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان بعض العجم، لاختلاف الأوضاع والأساليب"[3] ويؤكد على"أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم...فإذا فرضنا مبتدئا فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة"[4]. ويذكر كلما اقتضى الأمر أن "القرءان عربي والسنة عربية، لا بمعنى أن القرءان يشتمل في الأصل على

[1] الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 8

[2] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره –آثاره الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 1978 ،ص 392

[3] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 66

[4] الشاطبي، الموافقات، ج 4، ص 115

ألفاظ أعجمية أو لا يشتمل، لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق به هذا التحقيق سلك به في الاستنباط مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة، فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرءان بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع"[1].

وهذه الرؤية في تناول الكلام تلتقي مع دعوة اللسانيين الذين يدعون إلى إعادة النظر في التصور الذي قدمه دوسوسير عن الكلام، فلا ينبغي اعتباره مبادرة فردية، وإنجازا للغة يجري على هامش الضغط الاجتماعي. بل ينبغي اعتباره تحقيقا للغة يحكمه إطار اجتماعي شديد التعقيد، يحدد لماذا يتم اختيار هذا الفعل أو ذاك من قبل المتكلم ولماذا تم اختيار الفعل وليس الاسم أو الصفة ولماذا استعمل هذا الأسلوب دون غيره أو هذه العبارة بدل أخرى ...الخ.[2]

6-1-2-المقام

لم يعد خافيا أن كثيرا من الكلام يكون محتمل المعنى ولا يظهر المقصود منه إلا إذا ذكر الموقف الذي تم فيه، يقول ابن عاشور:" يقصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبّه ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف الكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع"[3]، وقد تم تناول مسائل المقام في الفصل السابق، ولكننا نعود إلى بعضها ههنا، على سبيل الإشارة لبيان دور المقام في معرفة المقاصد، ذلك أن إدراك المقام، عند علماء الأصول، يحقق أمرين:

-"يرفع الاحتمالات المتعددة التي يمكن أن تعرض للنصوص، فيحسم الأمر لصالح مقصود المتكلم.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 44

[2] ينظر Philippe Verhaegen, signe et communication , p 100

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعةالإسلامية، ص 204

-يساعد على تبين العلة التي قصدها الشارع حتى تناط في ضوئها الأحكام غير المنصوصة"[1] .

من ذلك مثلا مقام أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وما يصاحب ذلك من أقوال، تنزل بحسب المقام الذي قالها فيه صلى الله عليه وسلم.

وقد تناول القرافي هذه المسألة، فذكر مجموعة من المقامات التي كانت أقواله ترد فيها، فيقول:"...غير أن غالب تصرفه بالتبليغ؛ لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته صلى الله عليه وسلم منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة...ثم تصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة".[2] وفيما يلي بعض هذه المقامات

- **مقام التبليغ**

يؤكد القرافي أن "كل ما قاله صلى الله عليه وسلم "على سبيل التبليغ، كان ذلك حكما على الثقلين، إلى يوم القيامة، فإن كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه".[3]

- **مقام الإمامة**

وهذا المقام يختلف عن المقام السابق ولذلك تختلف الاستفادة من الأحكام الصادرة في مثل هذا المقام. وفي ذلك يقول القرافي: " وكل ما تصرف فيه، عليه السلام، بوصف الإمامة، لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام"[4]، من ذلك مثلا قوله صلى الله عليه وسلم :" من أحيا أرضا ميتة فهي له"[5].

- **مقام الفتوى:**

وهو مقام يختلف عن سابقه كذلك من حيث عموم الحكم المستفاد منه أو خصوصه، حيث إن حديث إحياء الأرض الموات إذا وضع في مقام الفتوى جاز لكل أحد أن يحي، أذن

[1] الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص 347

[2] القرافي، الفروق، ج 1، ص 221

[3] نفس المرجع ونفس الصفحة

[4] القرافي، الفروق ، ج1، ص 222

[5] أبوداود سليمان ابن الأشعث، سنن أبي داود، جديث رقم: 3073، ج3، ص 178

الإمام في ذلك أم لا. وإذا كان قال ذلك في مقام الإمامة، لم يجز لأحد أن يحي إلا بإذن الإمام.[1]

- **مقام القضاء**

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة، لما قالت له:"إن أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني وولدي ما يكفيني، فقال لها عليه الصلاة والسلام:" خذي من ماله بالمعروف، ما يكفيك ويكفي بنيك[2]"، إذ يرى بعضهم أنه صلى الله عليه وسلم قاله في مقام القضاء لأنها دعوى في مال على معين فلا يدخله إلا القضاء، فيستفاد منه أن لا يأخذ "أحد جنس حقه أو حقه إذا تعذر أخذه من الغريم إلا بقضاء قاض".[3]

وهذا نوع آخر من استثمار المقاصد انتبه إليه الأصوليون وهو يتعلق بفقه تنزيل المقاصد، وهو ينبئ عن الدقة التي تميز بها علماء الأصول في تتبع مقاصد المتكلم وتتبع مقامه الذي قال فيه ما قال، ومن ثم استثمار ذلك في وقائع تشبهها. وهي علاقة أخرى للقصد بمقام المتكلم.

ولا يكتفي علماء الأصول بما سبق ذكره من مقامات، بل إنهم ليميزون بين أنواع أخرى من المقامات التي تساهم في بيان القصد وإلا تعذر تنزيل النصوص منازلها التي وردت لأجلها، يقول الطاهر بن عاشور: " ثم إن على العالم المتشبع بالاطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريفها أن يفرق بين مقامات خطابها فإن منها مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير، ومنها مقام تعليم وتحقيق، فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق[4] ويذكر في هذا الصدد مقام الهدي والإرشاد، فقد يأمر النبي صلى الله عليه وسلم وينهى، وليس مقصوده العزم، إنما مقصوده الإرشاد إلى طرق الخير ومكارم الأخلاق والإصلاح بين الناس وغيرها، من ذلك مثلا قول النبي صلى الله عليه وسلم للزبير حين اختصم إليه هو وحميد الأنصاري: "اسق يا زبير ثم أرسل إلى جارك ". فلما غضب الأنصاري، قال رسول الله للزبير: "اسق، ثم احبس حتى يبلغ الماء الجدر " . قال عروة بن الزبير : وكان رسول الله قبل ذلك

[1] ينظر القرافي، الفروق، ج1، ص 222

[2] مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم 1714،ج2، ص 819

[3] ينظر القرافي، الفروق، ج 1، ص 222

[4] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 1، ص 273

أشار على الزبير برأي سعة له وللأنصاري، فلما أحفظ الأنصاري رسولَ الله استَوْعى رسولُ الله للزبير حقه في صريح الحكم"[1]. والفرق واضح بين القولين ومقاميهما فالأول كان رأيا أريد به الإصلاح بين المتخاصمين، ويسعهما، أما القول الثاني فقصد به استيفاء الحق لصاحبه، وهما مقامان مختلفان في استفادة الأحكام منهما. ومثاله في النصيحة، قول النبي صلى الله عليه وسلم للنعمان بن بشير حين أراد أن ينحل أحد أبنائه غلاما من ماله دون بقية أبنائه، فقال :لا تشهدني على جور"[2]. قال ابن عاشور معقبا[3] : فقال مالك وأبو حنيفة والشافعي: "إن رسول الله نهى بشيرا عن ذلك نظرا إلى البر والصلة لأبنائه، ولم يرد تحريمه ولا إبطال العطية. ولذلك قال مالك: يجوز للرجل أن يهب لبعض ولده ماله. وما نظروا إلا إلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما لم يشتهر عنه هذا النهي علمنا أنه نهي نصيحة لكمال إصلاح أمر العائلة وليس تحجيرا. ويؤيد ذلك ما في بعض روايات الحديث، قال : فأشهد على هذا غيري". [4] ومن راعى هذه المقامات وعلاقتها بقصد الشارع، تيسرت له سبل الاهتداء إلى الأحكام واهتدى بها إلى مسالك تنزيل النصوص في مواقعها بحسب ما وردت له. يقول ابن عاشور في ذلك : "وبالاهتداء إلى هذا (أي إلى التمييز بين هذه الأحوال المختلفة) اندفعت عني حيرة عظيمة في تلك المسائل"[5].

6-1-3-الاستقراء

الاستقراء من أهم الوسائل التي تفيد في معرفة مقاصد الشريعة، "ويحصل بتتبع نصوص الشريعة، وأحكامها ومعرفة عللها [6]، وهو على نوعين :

النوع الأول : استقراء الأحكام المعروفة عللها الآئل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، لأن استقراء العلل يساهم بحظ وافر في معرفة مقاصد الشريعة، من ذلك مثلا أن استقراء علل كثيرة متماثلة في كونها ضابطا لحكمة متحدة، يستخلص منه أن تلك الحكمة هي

[1] البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلح، الحديث رقم 2708، ص 662

[2] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الهبات، الحديث رقم 1623، مج 2، ص 763

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 220

[4] مسلم، صحيح مسلم، مج 2، الحديث رقم 1623، مج2، ص 764

[5] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص 221

[6] محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 126

مقصد شرعي، كما يستخلص من استقراء الجزئيات مفهوم كلي حسب قواعد المنطق[1]، مثال ذلك أن علة النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة مسلم آخر، والنهي عن أن يسوم على سومه، هي ما يمكن أن يقع من وحشة بسبب السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة، فيستخلص من ذلك مقصدا هو دوام الأخوة بين المسلمين.[2]

النوع الثاني : استقراء أدلة أحكام مشتركة في علة بحيث يحصل للمستدل اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع. مثاله : التقاء مجموعة من النصوص المتعلقة بالطعام في علة واحدة كالنهي عن بيع الطعام قبل قبضه والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة(إذا حمل على إطلاقه)، والنهي عن احتكار الطعام، ونصوص النهي المقصودة تجمع بينها علة طلب توفير الطعام ورواجه وعدم إقلاله في الأسواق، فيحصل بذلك العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد شرعي[3] .

6-1-4- تقسيم المقاصد إلى أصلية ومقاصد تبعية

يرى الشاطبي أن هنالك مقاصد أصلية وأخرى تابعة لها، وقد استعمل ذلك في مواضع كثيرة من كتابه الموافقات، من ذلك قوله بصراحة وهو يعدد الجهات التي يعرف مقصود الشارع: " والجهة الثالثة أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة "[4]،من ذلك مثلا أن المقصد الأصلي من العبادات هو التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سرا وجهرا"[5] ومن ذلك قوله عن العلم: " ولا ينكر فضل العلم إلا جاهل ولكن له قصد قصد أصلي وقصد تابع"[6]،ومن ذلك قوله عن الرخصة والعزيمة، إذ يرى أن العزيمة هي القصد القصد الأول وأما الرخصة فمقصودة بالقصد الثاني[7].

---

[1] ينظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص 190، 191

[2] ينظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص 192

[3] ينظر نفسه، ص 192

[4] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 396

[5] نفسه، ج 2، ص 398

[6] الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 67

[7] ينظر نفسه، ج 1، ص 351

و من الذين يذهبون هذا المذهب ابن تيمية الذي يرى أن فعل المأمور مقصود أصالة، وترك المعدوم مقصود تبعا، عند كلامه عن جنس فعل المأمور به وأنه أعظم من جنس المنهي عنه، إذ يقول: " وقد ذكرت بعض ما يتعلق بهذه القاعدة فيما تقدم، لما ذكرت أن العلم والقصد يتعلق بالموجود بطريق الأصل، ويتعلق بالمعدوم بطريق التبع".[1]و من هؤلاء الآمدي الذي يقول عند تفصيله لأنواع المقاصد: "فإما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية أو لا من قبيل المقاصد الضرورية. فإن كان من قبيل المقاصد الضرورية، فإما أن يكون أصلا أو لا يكون أصلا... وأما إن لم يكن أصلا فهو التابع المكمل للمقصود الضروري"[2] وهكذا يفعل مع بقية الأقسام [3] .

7-نماذج عن استثمار المقاصد في تفسير النصوص واستنباط الأحكام

7-1-استعمال المقاصد في فهم النص

وردت في وجوب الزكاة نصوص عدة، منها قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ المزمل :20، ومنها قوله تعالى:﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ ﴾ الأنعام:141، ومنها قوله تعالى: ﴿ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ ﴾ البقرة : 267، وغيرها، بيد أن بعض العلماء استثنى من الوجوب من عليه دين، آخذا بعين الاعتبار مقاصد الشارع الحكيم، يقول ابن رشد، بعد أن استعرض آراء المذاهب: " والأشبه بغرض الشرع، إسقاط الزكاة عن المديان لقوله عليه الصلاة والسلام: فيها صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم. والمدين ليس بغني"[4] فمقصود الشارع هو تحقق معنى الغنى في باذل الزكاة حتى يمكنه تأديتها وإلا قد يصير بالدين فقيرا مما يوقعه في حرج من أدائها وذلك بعيد عن مقاصد الشرع، ويقول يوسف القرضاوي معقبا: وما رجحه ابن رشد هو ما تعطيه نصوص الشريعة وروحها ومبادئها بالنسبة للأموال كلها ظاهرة وباطنة".[5]

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 20، ص 85

[2] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 343، 344

[3] ينظر نفسه، ج 3، ص 344، 345

[4] أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، د ط، دس، ج 1، ص 179

[5] يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مكتبة رحاب، ط 20، 1988، ج 1، ص 167

ومن ذلك، فهمهم للنص الوارد عن ثمن الكلب، في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ثمن الكلب خبيث ..."[1] حيث لم يفهمه بعضهم على ظاهره، وإنما فسروه تفسيرا مقاصديا، مثل ابن العربي الذي يقول:، بعد استعراض آراء العلماء :" والصحيح عندي جواز بيعه وحل ثمنه لأنها عين يجوز اتخاذها والانتفاع بها"[2]حيث ربط النص بقضية الانتفاع، فكان له هذا الفهم للنص، ويزيد القاضي عياض ذلك توضيحا فيقول عن المبيع عموما: " وأما ما فيه منفعة مقصودة فلا يخلو من ثلاثة أقسام:

أحدها : أن يكون سائر منافعه محرمة . والثاني: أن يكون سائر منافعه محللة . والثالث: أن يكون بعضها محللا وبعضها محرما. فإن كانت سائر منافعه محرمة صار هو القسم الأول الذي لا منفعة فيه كالخمر والميتة، وإن كانت سائر منافعه محللة جاز بيعه إجماعا، ...فإن كانت منافعه مختلفة فهذه المواضع المشكلات في الإفهام...فاعلم أنه قد تقدم لك أصلان: جواز البيع عند تحليل سائر المنافع وتحريمه عند تحريم جميعها، فإذا اختلفت عليك فانظر فإن كان جل المنافع والمقصود فيها محرما حتى صار المحلل من المنافع كالمطرح فإن البيع ممنوع...وإن كان الأمر بعكس ذلك كان الحكم بعكسه"[3]فانظر كيف كان القصد إلى جلب المنفعة هو الضابط الذي بني عليه الحكم.

ومن ذلك تفسير ابن العربي لـ"العفو" في قوله تعالى :﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾ البقرة:215 .بعد استعراض أقوال العلماء، مستندا إلى المعنى اللغوي من جهة، ثم إلى أثر يرويه عن رسول الله صلى اله عليه وسلم يقول:"وأسعد هذه الأقوال بالتحقيق وبالصحة ما عضدته اللغة، وأقواها، عندي الفضل، للأثر المتقدم. ثم للنظر وهو أن الرجل إذا تصدق بالكثير ندم واحتاج، فكلاهما مكروه شرعا، فإعطاء اليسير حالة بعد حالة أوقع في الدين وأنفع في المال"[4] فانظر كيف استعان بالنظر في المقاصد، في ترجيح قوله، بالتركيز على ما هو أنفع للمؤمن في أمر دينه ودنياه. ويؤكد هذا التوجه، أي الاستعانة بالمقاصد في تأويل النصوص، الطاهر بن عاشور في تفسير الآية المذكورة، فيقول:" ...لأن مقصد الشريعة من

[1] مسلم، صحيح مسلم، حديث 1568، ص 737

[2] ابن العربي، القبس، ،ت : محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1992، ص 842

[3]عياض بن موسى، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ت: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المصورة، ط 1، 1998، ج 5، ص 130

[4] أبو بكر بن العربي، أحكام القرءان، ص 215

الإنفاق إقامة مصالح ضعفاء المسلمين، ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتعميمه ودوامه لتستمر منه مقادير متماثلة في سائر الأوقات، وإنما يحصل التعميم والدوام بالإنفاق من الفاضل عن حاجات المنفقين فحينئذ لا يشق عليهم ولا يتركه واحد منهم ولا يخلون به في وقت من أوقاته، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادي عمراني".[1]

و من ذلك فهم علال الفاسي لقوله تعالى : ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾ النساء:3 .إذ يقول عنده : " وقد أخذنا نحن بمبدأ توقيف العمل بتعدد الزوجات في العصر الحاضر بناء على أن الأمر الوارد في القرءان يشتمل على أمر إرشاد للمسلمين أن يواصلوا ما بداه الشرع من تقييد التعدد كلما خافوا عدم العدل؛ ولم نحمل العدل المذكور في الآية على العدل في القسم بين الزوجات كما حمله عامة الفقهاء...وإنما حملناه على العدل العام وهو ما يدفع الإضرار بالطائفة الإسلامية...قال وحينما قال سبحانه :" فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم" أرشدنا إلى التبصر في كل وقت بما يناسبه فإن كان التعدد إلى أربع غير مضر بالدين ولا بالمجتمع الإسلامي أقررناه وإلا أوقفنا العمل به دفعا للضرر العام"[2] وهذا الفهم للنص لم يستند على البنية اللغوية وحدها وإنما استند فيه إلى أصل عام في المقاصد هو دفع الضرر عن المسلمين، الذي ينبغي أن يكون معلما هاديا، كما يبدو من كلامه يهتدى به في تناول نصوص الشريعة.

و من ذلك اختلافهم في حكم النكاح والتجاء بعضهم إلى النظر في المقاصد للترجيح إذ وردت فيه مجموعة من النصوص منها قوله تعالى :﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ النساء:3، ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم : تناكحوا تناسلوا فإني مكاثر بكم الأمم"[3] فقال بعض المتأخرين من المالكية، هو في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب إليه، وفي حق بعضهم مباح، وذلك عندهم بحسب ما يخاف على النفس من العنت، وهذا منهم

[1] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 2، ص 351

[2] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 183

[3] ابن ماجة، سنن ابن ماجة،كتاب النكاح، حديث رقم 1846، ص 321 بلفظ " و تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم"

التفات إلى تحقيق المصلحة لكل فريق .[1]وإلى مثل هذا ذهب السرخسي، من الحنفية، إذ يقول : " وتأويل ما روي، في حق من تتوق نفسه إلى النساء، على وجه لا يصبر عنهن وبه نقول إذا كان بهذه الصفة، فأما إذا لم يكن بهذه الصفة فالنكاح سنة له" [2]

7-2- استعمال المقاصد في القياس

يستنبط علماء الأصول الأحكام من النصوص مباشرة، عندما يتيسر لهم ذلك، أو"بتحري معاني النص ومقاصده وذلك يكون بالقياس"[3]، ذلك أنهم يرون أن"الأحكام معللة معقولة المعنى ولها مقاصد، فإذا تحققت المقاصد والعلل في غير مواضع النصوص ثبت الحكم المقرر في النصوص عند تحقيق هذه المقاصد"[4] و"أساس القياس هو العلة (على اختلاف بينهم فيما يكون به التعليل)[5] المشتركة بين الأصل والفرع التي أوجبت التساوي في الحكم"[6] ويمكن اعتبار العلة مناسبا استدلاليا، ينجم عنه نص يتلفظ به المجتهد، يتضمن الحكم الذي وصل إليه باستعمال المقاصد التي تضمنها النص الأصلي، لأنهم يشترطون "أن يكون بين الحكم والعلة ملاءمة تجعلها صالحة لأن تكون علة له" .[7] ومثاله قياس عقوبة العبد الزاني على عقوبة الأمة بعلة المملوكية. قال تعالى :﴿ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَـٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَـٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾ النساء:25 .[8]

---

[1] ينظر ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2، ص 2

[2] شمس الدين السرخسي، المبسوط، تصحيح : جمع من العلماء، دار المعرفة، بيروت، 1989، ج 4، ص 193

[3] أبو زهرة، أصول الفقه، ص 218

[4] نفسه، ص 223

[5] اختلفوا فيما يتم به التعليل، فمنهم من يرى أنه يكون بالوصف الظاهر المنضبط المناسب، وهو جمهور الأصوليين، ومنهم من يرى أن التعليل يكون بالوصف المناسب، من غير أن ينظروا إلى انضباطه وهو منهاج طائفة من المالكية والحنابلة على رأسهم ابن تيمية وابن القيم، والمقصود بالانضباط في الوصف، أن لا يختلف باختلاف الأشخاص ولا باختلاف الأحوال، ولا باختلاف البيئات، بحيث يكون محدود المعنى في كل ما يتحقق فيه/ ينظر أبوزهرة : أصول الفقه، ص 238، 239

[6]أبو زهرة، أصول الفقه، ص 225

[7] نفسه، ص 240

[8] ينظر ابن العربي، أحكام القرءان، ص 519

7-3-استعمال المقاصد في الاستحسان [1]

و من ذلك الترخيص في كشف بدن المرأة للضرورة إذ جاءت بعض نصوص الشريعة تأمر المرأة بستر بدنها كقوله تعالى :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ﴾ الأحزاب : 59 وقوله تعالى :﴿ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ النور :31 ولكن العلماء أباحوا النظر إلى بعض المواضع للحاجة كرؤية الطبيب رفعا للمشقة في بعض الأحوال كحال العلاج [2] وفي هذا هذا عدول عن حكم الدليل إلى ما يلائم مصلحة المرأة المريضة. إذ الحكم العام في حق المرأة هو ستر بدنها ولكن ترك هذا الحكم هو لحكم أولى منه دعت إليه الضرورة وقصد به رفع الحرج.

7-4-رد بعض الأخبار إذا خالفت المقاصد

يمعن علماء الأصول النظر في خبر الآحاد "الذي قد يأتي معارضا لقياس شهدت له عدة أصول، ولم تكن علته مأخوذة من أصل واحد بل مأخوذة من مجموعة نصوص أحكام مختلفة، كعلة دفع الحرج باعتبارها سببا للتيسير، وهذه قالت المالكية وبعض الحنابلة إن القياس يقدم ويرد خبر الآحاد، ويكون هذا دليلا على أن الحديث ليس صحيح النسبة للنبي صلى الله عليه وسلم ".[3]

و في هذا الصدد يذكر الشاطبي أن مالكا "أنكر حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم، تعويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه. ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه، تعويلا على أصل سد الذرائع"[4] **حيث** جاء عن مالك :" وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون

---

[1] للاستحسان تعاريف عدة منها : أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، ومنها أنه القول بأقوى الدليلين، ومنها أنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس . ويأخذ به الحنفية والحنابلة والمالكية، وينكره الإمام الشافعي . الشوكاني، إرشاد الفحول، ج 2، ص 986. ووهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 2، ص 735- 738، وينظر الآمدي، الإحكام، ج 4، ص 190 - 195

[2] ينظر أبو زهرة، أصول الفقه، ص 265

[3] نفسه، ص 258

[4] الشاطبي، الموافقات، ج3، ص 22، 23

بدعته، وأن يُلحِق برمضان ما ليس منه، أهلُ الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك "[1]و في ذلك توجه إلى حفظ الدين من التبديل والتغيير.

و منها تضعيف حديث المصراة، إذ روي أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال :" لا تُصَرّوا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاع تمر "[2] وقد رد هذا الحديث الحنفية وبعض المالكية لأنه مخالف لقاعدة تعويض الاعتداء بمثله المأخوذ من قوله تعالى : ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾ البقرة:194 والمثل يضمن بمثله لا بغير جنسه والمطلوب هنا هو رد صاع من تمر بإزاء اللبن[3]، يقول بن عاشور عند قوله تعالى : بمثل ما اعتدى عليكم" يشمل المماثلة في المقدار وفي الأحوال"[4] وكأنهم رأوا أن ذلك يتنافى مع مقصود الشارع في تحقيق العدل . ومما سبق يتضح كيف يتجاوز مستعملوا هذه الطريقة، في تناول النصوص، فهم النص إلى قبوله أو رفضه بناء على موافقته لمقاصد الشريعة أو عدمه.

8- القصد بين التداوليين والأصوليين

تمهيد :

هنالك علاقة وطيدة بين القصد والدلالة والفهم الذي يعني توصل المخاطَب إلى معرفة مقاصد المخاطِب ذلك أن القصد الذي يتبلور من خلال عملية التلفظ يضيف معنى آخر خارجيا ومتغيرا أي معنى تداوليا[5]و لذلك فإن إبلاغ القصد من قبل المتكلم أو الوصول إليه من قبل المخاطَب يكتسي أهمية بالغة عند التداوليين كونه يمثل ذروة سنام الفعل الكلامي وتستعمل كافة الوسائل الممكنة اللغوية وغير اللغوية، لإبلاغه أو للوصول إليه وهذه مسألة لا يختلف فيها الأصوليون مع التداوليين، وما رأيناه من عناية الأصوليين بمقاصد الشريعة سواء العامة منها أو الخاصة وكذا عنايتهم بمقاصد المكلفين التي تبنى عليها الأحكام المترتبة عن الفعل الكلامي، يدل على ذلك دلالة بينة واضحة لا يمكن المماراة فيها ولا يعني ذلك أبدا أن

[1] مالك بن أنس، الموطأ، ص 211

[2] البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: 2148، ص 516

[3] ينظر أبو زهرة، أصول الفقه، ص 251

[4] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 2، ص 211

[5] ينظر Elfie Poulain, approche pragmatique de la littérature, p31

التوجهين يمثلان صورة طبق الأصل فهما يلتقيان في بعض المفاصل ويختلفان في البعض الآخر وسنحاول بحث ذلك فيما يلي :

يرى التداوليون أن مسألة القصد تكتسي أهمية أكبر في الأفعال الكلامية غير المباشرة، ويقابلون بين المعنى الحرفي للجملة وبين ما يريد المتكلم إبلاغه من خلال هذه الجملة، فما أكثر ما يختلف المعنى الحرفي للجملة عن المعنى الذي يريد المتكلم إبلاغه [1] ويتكلمون بالموازاة عن نوعين من القصد : قصد ابتدائي وينسب إلى المعنى الحرفي، وقصد ثانوي وينسب إلى المعنى التداولي [2]، ويرون أن مما يميز التحليل التداولي، التركيز على المحور الذي يربط بين المتكلم والمستمع أي على التبادل الكلامي، ويبحث فيما نفعله بالكلمات، في الوقت الذي يبحث علم الدلالة في معاني هذه الكلمات [3]، والبحث في ما نفعله بالكلمات يؤدي بنا إلى البحث عن آثار الأفعال الكلامية فإذا قال الأستاذ للطالب، مثلا : أعدك بأن تنال علامة ضعيفة إذا لم تنجز الفرض في وقته . فإن ما ينتج عن هذا الفعل الكلامي من آثار يختلف من حال إلى حال ومن شخص إلى آخر، فقد يكون في بعض الأحوال باعثا على سرعة الإنجاز لا غير ولا يقصد منه تنفيذ الموعود به، وقد يعتبر تهديدا حقيقيا قصد صاحبه كل كلمة فيه، ثم هل يعبر الفعل "وعد" حقا عن وعد؟ ولذلك فهم يشترطون الصدق، في مثل هذا الفعل، ووجود القصد إلى الفعل وتحمل مسؤولية الإنجاز الفعلي . [4]و يلتقي التداوليون مع الأصوليين في التمييز بين هذه المقامات وقد رأينا كيف يميز الأصوليون بين مقامات رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتختلف الأحكام المستنبطة وفقا لذلك .كما أن البحث في أثر الفعل الكلامي مما يلتقي فيه الأصوليون بالتداوليين لأن الأحكام إنما جاءت لتطبق في أرض الواقع.

بيد أن المنطلقات التي ينطلق منها كل فريق تختلف، كما أن الغايات المتوخاة، هي الأخرى تختلف، ففي الوقت الذي يجعل فيه التداوليون نجاح العملية التخاطبية هي الغاية المطلوبة يجعل الأصوليون من نجاح العملية التخاطبية منطلقا لإرساء الأحكام الشرعية بنى عليه بعضهم نظرية بأكملها هي نظرية المقاصد وأرسى بعضهم منهجا سمي بالمنهج المقاصدي، وذلك يقتضي منا بسطا وبيانا، نأتي إليه بعد التذكير بقضية القصد عند التداوليين.

---

[1] ينظر Elfie Poulain, approche pragmatique, p 31

[2] ينظر C.K.Orechioni, l'implicite,Armand Colin,Pris, 1986, p 316

[3] ينظر François Récanati , Les énoncés performatifs , p 12

[4] ينظر Elfie Poulain, approche pragmatique, p 32

8-1 –غرايس

يربط غرايس بين المعنى والقصد، ويرى أن محاولة إبلاغ أي معنى لأي شخص يعني إرساء علاقة قصدية ويتم ذلك، حسب، غرايس، بضرورة إبداء نوع من التعاون يكون من الطرفين المتخاطبين، وهو ما يعبر عنه بنوعين من القصد، سبق أن أشرنا إليهما، في الفصل الأول، في مبحث "القصد عند غرايس"، وهما القصد إلى التواصل والقصد الإخباري والمتعلق بما يراد إبلاغه إلى من نخاطبهم، لإحداث أثر لدى المستمع، ومنه نستخلص أن غاية المراد من مبدأ التعاون لدى غرايس هو نجاح العملية التواصلية وذلك لا يكون إلا إذا تم نقل المقصود إلى المخاطَب.

8-2 –سيرل:

يوسع سيرل من مفهوم القصد ليشمل الاعتقاد والرغبة والأمل والخوف والرجاء وهلم جرا[1]لينتقل بذلك إلى مفهوم جديد هو مفهوم القصدية الذي يعني تلك الخاصية لكثير من الحالات والحوادث العقلية التي نتجه عن طريقها إلى كثير من الأشياء وسير الأحوال في العالم أو تدور حولها أو تتعلق بها"[2]ذلك أن وجود القصد لدى الشخص، عند سيرل لا يمثل إلا شكلا من مجموعة أشكال يشملها مفهوم القصدية[3] وينطلق سيرل في هذا التحليل اعتقادا منه أن الحالة القصدية الواحدة تحتاج إلى عدد كبير من الحالات القصدية الأخرى وذلك يعني أن الحالة القصدية تمثل جزءا من شبكة من الحالات القصدية من ذلك، مثلا، أن القصد إلى تناول وجبة في مطعم يرتبط بمجموعة من الحالات النفسية منها اعتقاد وجود المال الكافي للذهاب إلى المطعم، الاعتقاد بوجود مطاعم، الرغبة في أكل شيء معين دون شيء آخر، الخوف من التسمم أو من عدم وجود الطعام المناسب، الذي يدفع صاحبه إلى اختيار مطعم بعينه إلى غير ذلك من الاعتقادات أو الرغبات أو التخوفات، التي قد لا يمكن حصرها والتي قد لا يشعر بها صاحبها أحيانا، ولا تظهر له إلا حين يركز انتباهه عليها، ولكنها مع ذلك تساهم في تكوين قصده أو تحديده، ثم إن هذه المقاصد جميعا، ترتبط بما يسمى خلفية ما قبل مقاصدية لها

[1] ينظر صلاح فضل "القصدية عند سيرل، ص56

[2] نفسه ص 54

[3] ينظر Eric Pépin, La nature de l'intentionnalité dans la philosophie de John.R.Searle, Mémoire de maitrise en philosophie, Université du Quebec,2009 , p 24 .

مستويان، أحدهما عميق ويجمع القدرات المشتركة بين الناس وتتعلق بالقدرة، مثلا على المشي، والنظر والسمع وغيرها، أما المستوى الثاني من هذه الخلفية فيتكون من القدرات الذهنية التي يساهم في تكوينها المعتقد والثقافة والخبرات المختلفة، كما أن لهذه الخلفية مظهرين يعبر أحدهما عن حالة الأشياء، ويعبر الثاني عن كيفية فعل الأشياء. ويستند سيرل في إثبات هذه الخلفية إلى ثلاث حجج أولها :الحجة الناجمة عن فهم الدلالة الحرفية للنص الذي يتطلب وجود هذه الخلفية، ذلك أن تغير الخلفية يجعل الجمل التي لها دلالات حرفية متطابقة، تتغير شروط الصدق المتعلقة بها وكذا شروط الاستيفاء، إذ إن الوصول إلى دلالة نص أو جملة لا يتم بمعزل عن السياق ويرتبط بكثير من القضايا المكونة للخلفيات المذكورة فإذا ما تغيرت الخلفيات، تغيرت معها الدلالات، ومنه فإن الدلالة الحرفية لا تعني بالضرورة فهم مقصود المتكلم فالفهم يتجاوز هذه الدلالة، فقد يمكن الوصول إلى المكونات الدلالية للجملة دون فهم مقصود صاحبها، ففي قولنا، مثلا، فلان يغرف من نهر، يمكن الوصول إلى الدلالة الحرفية ولكن المقصود يختلف بحسب خلفية المتكلم الذهنية. وثاني هذه الحجج، يتعلق بفهم الاستعارة الذي لا يرتبط بقوانين صارمة ولكن يعمد في فهمها إلى التوفيق بين مجموعة من العلاقات التي يستند في ربطها إلى الخلفية الذهنية. أما الحجة الثالثة فتتعلق بالكفاءات الفيزيائية، ويمثل لها بتلك القواعد المرتبطة ببعض الأعمال التي نؤديها والتي لا تلبث أن تستقر في أذهاننا مع التكرار، فتؤدى مع مرور الوقت بشكل عفوي، لتصبح بدوره جزءا من الخلفية الذهنية [1].

8-3 -سبربر وولسون

تقوم نظرية الملاءمة على فرضيتين، تتعلق إحداهما بالمعرفة(la cognition) والثانية بالتواصل وتشير الأولى إلى توجه النفس الإنسانية نحو البحث عن المؤثرات المعرفية الملائمة، مما يتطلب استعمال المجهود المعرفي في التواصل. أما الثانية فتشير إلى أن التواصل الكلامي (verbal) عملية قصدية استدلالية فهو قصدي باعتبار أن أفعال التواصل سلوكات قصدية، ويعني ذلك أنها تتضمن قصدا إخباريا يحققه المخاطِب عندما يتعرف المخاطَب على قصده التواصلي. ومنه فإن نظرة سبربر وولسون إلى القصد لا يختلف كثيرا عن غرايس وسيرل، إذ ينسب كل منهما قصدين إلى المتكلم : القصد التواصلي والقصد الإخباري ولكنها مع ذلك لا

[1] ينظر Eric Pépin La nature de l'intentionnalité dans la philosophie de John.R.43,44,45

تعتمد على مبدأ التعاون ولا على شروط التواصل[1]، أما الجديد عندهما فيتعلق بإضافة مفهوم المناسب الاستدلالي في التواصل الذي يتعلق بما يستعمله المتكلم من مثيرات تسمح للمخاطَب بالتعرف على مجموعة من الفرضيات الملائمة، وتوجهه إلى قصده معتمدا في ذلك على شحنة المعارف المشتركة الظاهرة بين المتخاطبين والتي تعرف من خلال مفهومين: مفهوم المعارف الظاهرة ومفهوم المحيط المعرفي المشترك، وتكون المعارف ظاهرة عندما يكون حال المتخاطبين معروفا.[2] وهذه الفرضيات ترتبط بالسياق التلفظي، حيث يعمد المخاطب إلى بعض الحوسبات التأويلية وهي عبارة عن عمليات منطقية واستثمار للمعارف المختلفة، ينجم عنها استنتاجات مرتبطة بالسياق. ويكون ذلك باستعمال **قاعدة** الملاءمة .

خلاصة

و إذا أردنا أن نلخص ما سبق قلنا إن بعض التداوليين جعل القصد مكونا من مبدأ هام هو مبدأ التعاون والمتمثل في الخطوات اللازمة لإنجاح العملية التخاطبية، وهو شأن غرايس ؛ أما سبربر وولسون فلم يخرجا عن هذا الإطار، إذ إن مبدأ الملاءمة، عندهما، يركز بالدرجة الأولى، هو الآخر، على إنجاح عملية التخاطب، وأما كلامهما عن المناسب الاستدلالي فيبدو وكأنه شرح لعملية التخاطب وإبلاغ القصد أو الاستدلال عليه. وهو ما يعترف به المؤلفان في مقدمة الكتاب، حين يصرحان بأنهما يقدمان تصورا جديدا للتواصل الإنساني، إذ يتم تقديم هذا التصور في الفصل الأول، وهو يعتمد على تصور عام للمعرفة، يتم تفصيله في الفصلين الثاني والثالث، ويخلصان إلى أن الإجراءات المعرفية يتم تنظيمها بشكل يسمح بإنتاج أكبر المؤثرات المعرفية الممكنة، من خلال أقل مجهود ذهني ممكن . وأنه ينبغي على الإنسان أن يوجه انتباهه إلى المعلومات الأكثر ملاءمة، من بين ما يمتلكه من معلومات. ولذلك فهما يلخصان العملية التخاطبية في جملتين : التواصل أو الإبلاغ communiquer هو جلب انتباه الآخرين ، وعليه فإن التواصل هو بيان أن ما نريد إبلاغه ملائم...و يؤكدان على أن لمبدأ الملاءمة دورا أساسيا في شرح عملية التواصل الإنساني[3]

[1] ينظر Julien Longhi et Georges Sarfati , dictionnaire de pragmatique, p 83 , 84

[2] ينظر Martine Bracops, Introduction à la pragmatique, p100 et Jacques Moshler, Dictionnaire de la pragmatique p 121

[3] ينظر Dan Sperber et Deirdre Wilson, La pertinence,p7

نعود إلى سيرل الذي كان أكثرهم تصديا لدراسة القصد، يظهر ذلك من خلال أعماله المتعددة المتعلقة بفلسفة العقل التي نشأت من عمله في فلسفة اللغة، وبصفة خاصة نظرية أفعال الكلام، وقد كان تركيزه على موضوع القصدية وبنيتها، وعلاقة قصدية العقل بقصدية اللغة، واضحا، حيث أسهم فيه بمجموعة من المقالات منها : ما هي الحالة القصدية ؟ عام 1979، والقصدية الباطنية عام 1980، والقصدية والمنهج عام 1981، ليتوج ذلك بكتاب " القصدية" : مقال في فلسفة العقل عام 1983[1]

يربط سيرل، وهو يعالج قضية القصدية بين الحالات القصدية والأفعال الكلامية، فيقول: "إن الحالات القصدية تمثل الأشياء وحالاتها، تماما، كما تمثل الأفعال الكلامية الأشياء وحالاتها"[2] إن هذا الربط يشير إلى مفهومين أساسيين في نظرية أفعال الكلام وهما مفهوم القصد ومفهوم المواضعة، إذ يعمد المخاطِب إلى استعمال قواعد التواضع اللغوي لتبليغ مقاصده إلى من يخاطبه، ومنه فإن كل خطاب يتضمن محتوى قضويا وقوة متضمنة في القول هي جزء من مقصود المتكلم من فعله الكلامي[3] ولكن هل يتوافق المحتوى القضوى في كل الحالات مع مقصود المتكلم ؟ يعتمد ذلك حسب سيرل على قضية الصدق الذي يجعله سيرل شرطا من شروط نجاح الفعل الكلامي المتعلق بالاعتقاد[4] وهو يقول في ذلك :" بإنجازنا للفعل المتضمن في القول، عندما نستعمل محتوى قضويا ما، نحن نعبر عن حالة قصدية ترتبط بهذا المحتوى القضوي : وهذه الحالة القصدية شرط في صدق أي فعل كلامي"[5] وإذا كان الصدق من شروط استيفاء الفعل الكلامي المعبر عن اعتقاد ما، فإن الإنجاز شرط في استيفاء الفعل الكلامي المعبر عن الرغبة، والتحقيق شرط في استيفاء المقاصد .[6]

هذا وإن هذه الموازنة بين ما يجري على مستوى اللغة وما يجري في العقل تظهر تماثلا في بنية أفعال الكلام والحالات القصدية . فالاعتقادات تستوفى عندما يكون الشيء المعتقد فيه صادقا . وتستوفى المقاصد عندما يتحقق المقصود ،كما تم بيانه من قبل، ولذلك يقرر سيرل

[1] ينظر صلاح اسماعيل، نظرية سيرل في القصدية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية 27، ص 51، 52

[2] Eric Pépin La nature de l'intentionnalité dans la philosophie de John.R.Searle, p 24

[3] voir F. Récanati, les énoncés performatifs, p 21

[4] ينظر M. Bracops, introduction à la pragmatique ص 50-52

[5] Eric Pépin La nature de l'intentionnalité dans la philosophie de John.R.Searle , p 27

[6] ينظر صلاح اسماعيل، نظرية سيرل في القصدية، ص 116، 117 مع ملاحظة أن سيرل يجعل لكل نوع شرطا فيجعل شرط الصدق للاعتقاد، وشرط الإنجاز للرغبات، وشرط التحقيق للمقاصد

أن مفتاح القصدية هو شروط الاستيفاء، ومنه فإن سيرل يميز بين نوعين من القصدية :القصدية الأصلية (قصدية العقل) وهي الأساس الذي تشتق منه الصور الأخرى من القصدية، والقصدية المشتقة، مثل قصدية اللغة أو الصور والرموز وغيرها ،[1].

أما الأصوليون، فقد اتخذوا من مقاصد الشريعة معلما هاديا يتناولون نصوص القرءان والسنة في ضوئه ويجعلونها مرتكزا لبناء اجتهاداتهم وهي تمثل جزءا من الخلفية الذهنية التي رأيناها عند سيرل . وهم بأخذهم القصد بعين الاعتبار، يلتقون مع التداوليين الذين خالفوا، بذلك، مبدأ المحايثة الذي يقتصر على فحص النص وحده، دون اعتبار لقصد صاحبه، إذ المهم عندهم هو ما يبدو للقارئ من خلال التركيب؛ فعُزل النص عن كل شيء عداه، وتمت معاملته بوصفه نصا من دون عالم ومن دون مؤلف، فانغلق على ذاته وغدت قراءته، بناء على ذلك حدثا داخليا، تعتمد قراءته على علاقاته الداخلية، على بنيته، ونسوا أن معارف القارئ المختلفة، الذي مهما كان متشبثا بالفكر البنيوي تؤثر في القراءة فتجعلها تختلف من قارئ إلى أخر، فينقطع التواصل رغم أنهم يصرون على أن اللغة هي وسيلة التواصل. و لكن هذه الطريقة في تناول النصوص، وإن خيم دخانها،على مجال الدراسات ردحا من الزمن، لم تفتأ أن خبت جذوتها وانقشع سحابها، مؤذنا بإعادة النظر في تناول النص ومعيدا إليه عالمه ومحيطه الذي لا يمكن سبر أغواره إلا به[2] وإذا كان البحث التداولي قد عد فتحا فتحت به آفاق الدراسات النصية وتحليل الخطاب، نظرا للتوسع الذي تشهده الدراسات التداولية في عصرنا، فإن هذا النوع من التحليل الذي يعرف بالتحليل التداولي، والذي يعتبر القصد واحدا من أهم عناصره، قد جعله الأصوليون أساسا متينا في تناولهم للنصوص وذلك ينبئ على مقدار السبق الذي حققه الأصوليون في هذا المجال .

و لا يقتصر الأمر فقط على اعتبار القصد الإخباري وحده ولكن الأمر يتجاوز ذلك إلى القصد إلى إحداث الأثر، انطلاقا من علاقة موضوع التداولية بالإنجاز وبتغيير الواقع، وذلك يتناغم مع موضوع البحث عند الأصوليين ألا وهو استنباط الأحكام الشرعية التي لها ارتباط مباشر بواقع المكلفين، فليس المقصود هو تناول النصوص لذاتها ولأجل ذاتها .

[1] ينظر صلاح اسماعيل، نظرية سيرل في القصدية ،ص 117 وما بعدها .

[2] ينظر يحي رمضان القراءة في الخطاب الأصولي، عالم الكتب الحديثة، إربد، ط1، 2007، ص 133، 134، 135

هذا وإن تناول مسألة القصد عند الأصوليين، تتم ،كما أسلفنا، من خلال مبحثين أساسيين هما مقاصد الشريعة ومقاصد المكلفين.

فإذا بدأنا بمقاصد الشريعة وجدنا أنها تمثل شبكة من المقاصد المتعلقة بجلب المصالح ودفع المضار، ثم إن تنزيلها عند التعامل مع النصوص أو عند استنباط الأحكام الجديدة يمر هو الآخر عبر شبكة من المقاصد. وهو ما يقرره ابن عاشور في قوله:" أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية "[1]ورأيناه من قبل في تصريح الريسوني حين يقول :" وأعني بذلك أن تفسير الفقهاء للنصوص، واستنباطهم منها تستحضر فيه وتستصحب المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها. وهو ما يكون له أثر في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، فقد يصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره الخصوصية. ودور العقل هنا يتمثل في تقدير المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها، إذا لم يكن مصرحا بها طبعا، ثم تفسير النص بما يحققها، مع عدم الغفلة عن المصالح والمفاسد التي لها صلة بموضوع ذلك النص".[2] وحين يقول : والفكر المقاصدي هو الذي يفهم نصوص الشريعة ويفقه أحكامها في ضوء ما تقرر من مقاصدها العامة والخاصة. والفكر المقاصدي _ في بعض مستوياته _ يصبح مسلحا بالمقاصد ومؤسسا على استحضارها واعتبارها في كل ما يقدره أو يقرره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية".[3]

ورأيناه عند الترابي حين تكلم عن التوسع في الاجتهاد الانتقائي، وتناولنا منه بعض الاستعمالات عند ابن العربي والقاضي عياض والسرخسي .

هذا وقد رأينا سابقا كيف جمع الشاطبي بين مجموعة من المقاصد المتداخل بعضها مع بعض في آن واحد : قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء وقصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها وقصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة وقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، لنخلص إلى أن الأصوليين تناولوا القصد بطريقتين أو بمفهومين: مفهومه العادي المعبر عن الوجهة ومفهومه المركب الذي تتداخل فيه مجموعة من القصود.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 350

[2] الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 258

[3] الريسوني، الفكر المقاصدي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1999، ص 35

و في موضع آخر يقسم الشاطبي المقاصد إلى أصلية وتبعية، أو أولى وثانية . ويعني بذلك الأحكام الشرعية إذ يرى أن لها "مقاصد أساسية، تعتبر الغاية الأولى والعليا للحكم، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى ومكملة لها"[1]. "مثال ذلك النكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء...و التحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد من النعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك . فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص . وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقوم لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته"[2]. وهذا المثال يبين بوضوح كيف تجتمع مجموعة من المقاصد تشمل ما هو أمل وما هو رغبة وما هو رجاء وما هو تخوف لتشكل شبكة من المقاصد تؤسس للمقصد الأول وتثبته وتعمل على إدامته.

و هذا النوع من تناول المقاصد عند الشاطبي وغيره ممن سبق ذكرهم، يلتقي ،مع مبدأ القصدية عند سيرل الذي ينطلق في تحليله للمقاصد من أن الحالة القصدية الواحدة تمثل جزءا من شبكة من الحالات القصدية الأخرى، ويمكن أن نعزز هذه الفكرة بما سبق أن أشرنا إليه من قبل عند طه عبد الرحمن، وهو يميز بين المعاني المختلفة للقصد : حصول الفائدة أو المضمون الدلالي وقد تناوله الشاطبي، حسب طه عبد الرحمن تحت عنوان " مقاصد الشريعة للإفهام " وحصول التوجه والحكمة، وقد تناولها الشاطبي تحت مجموعة من العناوين منها: مقاصد وضع الشريعة للتكليف ومقاصد وضع الشريعة للامتثال ثم المضمون القيمي، وقد تناوله الشاطبي تحت عنوان " مقاصد وضع الشريعة ابتداء "[3]

هذا مع الفارق في الخلفية الفكرية وفي الغاية من تناول المقاصد وفي الأرضية التي ينطلق منها كل فريق لدراسة المقاصد .

[1] الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 275

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2 396، 397

[3] ينظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 98

إذ ينطلق سيرل من خلفيته الفلسفية التي عمل من خلالها على ربط فلسفة العقل بفلسفة اللغة في محاولة لتفسير ما هو باطني بما هو فيزيائي مادي فتم له ذلك من خلال استفادته من أفعال الكلام وما تحمله من مقاصد ليخلص إلى أن قصدية العقل أساس تشتق منه باقي أنواع القصديات الأخرى ومنها قصدية اللغة.

أما علماء الأصول فهم ينطلقون من نصوص الكتاب والسنة يستقرئونها ليجمعوا ما أمكن من مقاصد عامة تنضوي جميعا تحت عنوان واحد هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، فيكون من ذلك ما يسميه سبربر وولسون محيطا معرفيا، تفهم النصوص في ضوئه.

و من هنا يبدو اختلاف الخلفية الفكرية واضحا بين الفريقين، ثم إن طريقة التناول تختلف ففي الوقت الذي يعتمد سيرل على التحليل الفلسفي، الذي يوصل إلى التعرف على المقاصد، وينتهج نهجا تفسيريا يبين به كيف يحدث القصد، يتجه الأصوليون إلى الاستقراء كمرحلة أولية لجمع المقاصد العامة. ولا ينتهي الأمر عند هذا الحد، بل إن ذلك ليهيئ لمرحلة أهم هي تنزيل هذه المقاصد لاستنباط الأحكام وفهم النصوص، باعتبار المقاصد محيطا معرفيا لا غنى عنه لفهم النصوص أو قل نوعا جديدا من أنواع السياق، يضاف إلى الأنواع المذكورة، تفهم النصوص في ضوئه .

لم يقتصر الأصوليون على إثبات المقاصد في الشريعة ومعرفة طرقها، كما سبق، وإنما تجاوزوا ذلك إلى استثمارها في استنباط الأحكام، كما ذكرنا، والاستدلال بها على أحكام لم ينص عليها كما تناولوا أيضا، مباحث القصد على مستوى المكلف ثم اتجهوا إلى بيان الحالات المختلفة للقصد والأحكام المترتبة عليها.

و لم تخل دراستهم لمقاصد المكلفين هي الأخرى من بعض نقاط التقاطع بينها وبين تناول التداوليين للقصد. فهذا سيرل، أثناء تحليله للقصد، يفصل بين المحتوى القضوي والقوة المتضمنة في القول التي تعبر في الواقع عن جزء معتبر من قصد المتكلم، وهذا يقابله عند علماء الأصول التمييز بين قصد المتكلم أو نيته وما يتلفظ به وقد رأينا كيف تناولوا الحالات المختلفة لهذه الظاهرة بل وما يترتب على ذلك من أحكام تعود على المتلفظ أو على غيره كما هو الشأن في قضايا الأيمان والنذور والطلاق والإيمان والكفر وغيرها، هذا فضلا عن غياب القصد تماما كما هو الشأن بالنسبة للنائم وغيره.

ولا يفوتنا أن نذكر ها هنا كلام ابن القيم عن النية حين ميز بينها وبين القصد، فيقول : "وأما النية فينوي الإنسان ما يقدر عليه وما يعجز عنه . ويبدو أنه يشير إلى ما سماه سيرل الرجاء والرغبة والأمل وغيرها يظهر ذلك من المثال الذي استند إليه، وهو قول الرجل :" لو أن لي مالا لعملت فيه بعمل فلان " وهي مسائل لم تخف عن الأوائل، وهو أمر مفهوم كونهم يتناولون الأحكام التي لها علاقة مباشرة بحياة الإنسان، براءته أو إدانته، شقائه أو سعادته الخ...

الفصل الخامس

الفعل الكلامي عند علماء أصول الفقه

تمهيد

رأينا في الفصل الأول أن التداولية تعني ذلك العلم الذي يعنى بقضايا الاستعمال اللغوي: الفعل الكلامي، ورد فعل المخاطب، والتفاعل بين المتخاطبين وغيرها، وأنه من العلوم المعاصرة، إلا أن هذا النوع من الدراسات في الواقع ليس وليد هذا الزمان، وإنما هو وليد أزمنة وأمكنة مختلفة، منها مثلا ، تلك المتعلقة بالبحث اللغوي العربي الذي ترعرع ونما في ظل القرءان والسنة ، ونخص بالذكر منها البحث اللغوي عند الأصوليين الذي تناول مجموعة من القضايا تلتقي في بعض مفاصلها مع البحث التداولي، منها مفهوم الإنشاء المقابل العربي لـ (performatif) عند أوستين، الذي نجد الغزالي يستعمله، وهو يناقش بعض الصيغ التي تفيد الإنشاء ، كقولهم : "أوجبت" و"حتمت" و"فرضت"،فيقول :" فإن زعموا أنها صيغة إخبار فأين صيغة الإنشاء ؟...." كما استعمله وهو يشير إلى أن بعض الصيغ تم نقلها من الإخبار إلى الإنشاء، كالبيع والإجارة والنكاح ، التي ليس لها إلا صيغة الأخبار،كقولهم : "بعت" و"زوجت" وقد جعله الشرع إنشاء إذ ليس لإنشائه لفظ"[1] :كما استعمله الآمدي وهو بصدد الكلام عن الأمر وتعريفاته وصيغه ويذكر مقابله "الإخبار" و" الخبر" ، فيقول : " ... إذ الخلاف إنما هو في صيغة الأمر الموضوعة للإنشاء ، وما مثل هذه الصيغ أمكن أن يقال : إنها إخبارات عن الأمر لا إنشاءات، وإن كان الظاهر صحة استعمالها للإنشاء، فإنه لا مانع من صحة استعمالها للإنشاء، فإنه مانع من استعمال صيغة الخبر للإنشاء ".و يقول وهو يناقش إحدى صيغ الأمر : " وإذا بطل كونه إخبارا تعين أن يكون إنشاء، إذ الإجماع منعقد على امتناع الخلو منهما، فإذا بطل أحدهما تعين الآخر".[2] كما نجد القرافي يستعمل هذين المصطلحين ويميز بينهما تمييزا واضحا من أربعة أوجه[3] وهذان العنوانان الكبيران (الخبر والإنشاء) تندرج تحتهما كل الصيغ الكلامية الممكنة للتواصل أي كل الأفعال الكلامية ، وتحت هذين العنوانين تناول علماء الأصول الأفعال الكلامية بحيث تم لهم ذلك وهم يتقصون كل الطرائق الممكنة للإخبار أو للإنشاء وهو نفس المبدأ الذي قامت عليه نظرية الإنشاء عند أوستين ، مبدأ التقصي لكل ما يمكن أن نفعله بالكلام .

---

[1] الغزالي ، المستصفى ، ج2 ، ص 75

[2] الآمدي ، الإحكام ، ج 2 ، ص 174

[3] ينظر القرافي ، الفروق ، ج 1 ، ص 27 ، 28

وقد بدأ ذلك ، كما بيناه في الفصل الأول ، عندما لاحظ أوستين أن بعض الأشكال الخبرية الإثباتية لا تدل في حقيقتها على وصف الوقائع الموجودة في الكون الخارجي ، وإنما هي إيقاع لأعمال لا تنجز إلا بتلك الألفاظ في تلك الأشكال الخبرية ، وذلك مثل : سميت وبعت وأقبل الزواج ... وقد قسم الكلام في محاضراته الأولى إلى قسمين ، سمى القسم الأول تقريرا وسمى القسم الثاني إنجازا ويتعلق القسم الأول بالأخبار المحضة التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، أما القسم الثاني فيتعلق بإيقاع الأفعال التي لا يتم إنجازها إلا بواسطة الكلام[1] وهو ما يقابل الخبر والإنشاء عند الأصوليين .وفيما يلي تفصيل ذلك:

1- الخبر والإنشاء عند الأصوليين

اختلف علماء الأصول في تعريف الخبر وهم يحاولون وضع حد له يعرف به ويتميز به، فيعرفه الشيرازي بقوله: " هو الذي لا يخلو من أن يكون صدقا أو كذبا"[2]ومنهم من يرى "أنه الذي يدخله الصدق أو الكذب"[3]، وقد نقل أبو إسحاق الشيرازي ت:(476) إنكار الباقلاني لذلك ، لأن "خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم ،وكذلك الأخبار المتواترة لا يدخلها الكذب"[4] وأما القرافي فيرى أن الخبر "هو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته"[5]، وهذه التعريفات الثلاثة متقاربة في ألفاظها ولكن يعود سبب الاختلاف في بعضها إلى علاقتها بكلام الله وخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنسب القرافي الأمر إلى المتكلم ، وهو يقول في ذلك:" فإن المتكلم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع، وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع"[6] ولم ينسبه إلى الخبر نفسه لأن كلام الله لا يدخله الكذب، وهو منحى تداولي يأخذ بعين الاعتبار المخاطب وطريقة استعماله لخطابه، ويؤكد هذا التوجه إنكار الباقلاني السابق الذي يأخذ بعين الاعتبار صاحب الخطاب، وذلك واضح في قوله خبر الله تعالى، وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم والخبر المتواتر، فقد راعى في كل ذلك حال المتكلم .كما يتأكد ذلك مع

[1]ينظر جون أستين ، نظرية الأفعال الكلامية ، ص 15 – 17 ، وينظر خالد ميلاد ، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، المؤسسة العربية للتوزيع ، ط 1 ، 2001 ،ص

[2]أبو إسحاق ابن علي الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص 151

[3]الرازي محمد بن عمر بن الحسين ، المحصول ، ت: طه جابر العلواني ، مؤسسة الرسالة ، د ط ، د س ، ج 4 ، ص 217

[4]الشيرازي ، شرح اللمع، ج 2، ص 567

[5]القرافي ، الفروق ، ج 1 ، ص 23

[6]نفسه ، ج1 ، ص 29

قول الأسنوي :" وإنما عدل المؤلف عن الصدق والكذب (في تعريف الخبر)، إلى التصديق والتكذيب، لأن الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته، ونحن نجد من الأخبار ما لا يحتمل الكذب، كخبر الصادق، وقول محمد رسول الله، وما لا يحتمل الصدق، كقول القائل : مسيلمة صادق، مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب، لأن التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله: صدق ، وكذلك التكذيب، وقد وقع ذلك فالمؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذب به"[1]

و قد ذهب بعضهم إلى أن الخبر غني عن الحد والرسم [2] أو أنه "لا يحد لتعسره" [3].

ومن الأصوليين من استعمل النسبة في حد الخبر فقال :" الخبر الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية"[4].كما هو الشأن عند الآمدي الذي يعرف الخبر بقوله: " الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى تمام ، مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها"[5] . ومثله أبو الحسين البصري الذي يعرف الخبر بقوله :" الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيا أو إثباتا " [6]الذي نلمح فيه الإشارة إلى النسبة وإن كانت أقل وضوحا.

والذي يبدو أن ما ذكر من تعريفات لا يتجه إلى تعريف الخبر وإنما هي محاولات للتمييز بينه وبين الإنشاء، فهم في الغالب يضيفون عبارة : "وإلا فإنشاء" وسنأتي إلى ذلك لاحقا. وقد صرح به صاحب المعتمد بذلك في قوله:" ولسنا نريد بتحديده(أي الخبر) أن نعرفه وإنما نريد أن نفصله عن غيره "[7]، ولذلك سنعمل، فيما يأتي، على استخلاص بعض المعايير التي يشترطها الأصوليون في الخبر أو في الإنشاء من هذه التعاريف وغيرها، ونضيف إليها شروطا أخرى لم تذكر في التعاريف وإنما ذكرت هنا وهناك متفرقة .

---

[1] جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي ، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، ج2، ص 65

[2] الرازي ، المحصول ، ج 4 ، ص 221

[3] الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ج 1 ، ص 230

[4] نفسه ، ج 1 ، ص 230

[5] الآمدي ، الإحكام ، ج 2 ، ص 15

[6] أبو الحسين البصري ، المعتمد ، ج2 ، ص 544

[7] نفس المصدر، ج 2 ، ص 544

1-1-معيار قبول الصدق والكذب

يبدو التركيز فيما سبق من تعاريف على قضية الصدق والكذب ، إذ يذهب أكثر علماء الأصول إلى "أن الخبر لا بد وأن يكون إما صدقا أو إما كذبا" [1]، ومنه فهم يجعلون قبول الصدق والكذب واحدا من المعايير التي يمكن بها تمييز الخبر عن الإنشاء

1-2-قصد المتكلم

يعود معيار قبول الصدق إلى مطابقة الكلام للمخبر به أما الكذب فيعني عدم مطابقته[2]. ويرى بعض الأصوليين أن لا واسطة بينهما، لكن هناك من يقول بوجود هذه الواسطة ، وهؤلاء يدخلون اعتقاد المتكلم بصدق ما يقول، أو عدم اعتقاده بذلك، وذلك لأنهم يرون أن "الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد، والكذب عدم مطابقته للاعتقاد"[3]وقد جزم الرازي أن المسألة لفظية لأن الخبر لابد أن يكون إما مطابقا للمخبر عنه أو لا يكون . والذي يبدو أنهم يختلفون في نسبة الصدق إلى الخبر أو إلى المخبِر لأن المخبر هو من يعتقد بصدق ما يقول أو لا، و منه يكون صادقا أو لا؛ ويشير الرازي، وهو يناقش هذه المسألة، إلى صنف ثالث من المخبرين ، وهو الذي ينقل الخبر "ولا يعلم أنه مطابق أو لا"[4] .و من المتأخرين من جمع بين الأمرين، أي أي مطابقة الخبر للواقع واعتقاد المتكلم فيقول، بعد استعراض آراء المتقدمين :" والذي يظهر لي أن الخبر لا يتصف بالصدق إلا إذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد، فإن خالفهما أو أحدهما فكذب، فيقال في تعريفهما هكذا: الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد، والكذب ما خالفهما أو أحدهما، ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة"[5]

وإذا كان الخبر يحتمل التصديق والتكذيب أو الصدق والكذب عند الأصوليين فإن الإنشاء لا يحتمل ذلك، يقول الأسنوي: " والفرق بين الإنشاء والخبر من وجوه: أحدها أن الإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر".[6] ويقول القرافي، وهو يحاول التمييز بين

---

[1]الرازي ، المحصول ، ج 4 ، ص 224 ، وينظر الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ج 1 ، ص 232

[2]ينظر القرافي ، الفروق ، ج 1 ، ص 23 ، وينظر الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ج 1 ، ص 232

[3]الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ج 1 ، ص 233 ، 234

[4]الرازي ، المحصول ، ج 4 ، 225

[5]صديق بن حسن القنوجي، تحصيل المأمول من علم الأصول، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ص 299، 300

[6]جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي ، نهاية السول في شرح منهاج الأصول ، ج 2 ، ص 161 ،

الخبر والإنشاء: "...أن الإنشاء لا يقبل التصديق والتكذيب فلا يحسن أن يقال لمن قال لامرأته: أنت طالق ثلاثا صدق ولا كذب إلا أن يريد به الإخبار عن طلاق امرأته "[1]

وإذا كانت قضية الصدق تتعلق بالمتكلم فإن الأمر ينتقل إلى الإنشاء حتما، لأنه يطال نية المتكلم في هذا المستوى ، يظهر ذلك من خلال أفعال كلامية ، مثل الوعد أو الإنذار أو غيرها من الأفعال الكلامية التي قد لا يقصد فيها المتكلم ما يقول، أو ليس لديه نية الوفاء أو الالتزام بما ألزم نفسه به، وقد ناقش سيرل هذه المسألة في ثنايا كلامه عن بنية الفعل الكلامي، تحت عنوان "الوعد غير الصادق"، وأشار إلى فقدان نية الوفاء أو الالتزام بالفعل، ولكنه لم يحل الإشكال واكتفى بالإشارة إلى أن ظاهر القول يكفي في كونه وعدا، ورأى أن مجرد القول يلزم صاحبه بالمسؤولية تجاه ما يقول ولكنه في الصفحة الموالية يجعل نية الإنجاز شرطا من الشروط التي تقوم عليها القوة المتضمنة في القول، وما يهمنا هنا هو أن سيرل سماه وعدا كاذبا باعتبار قصد صاحبه[2]، وإذا كان ذلك كذلك فإن النظر إلى هذا المعيار بهذه الطريقة لا يكفي في التمييز بين الخبر والإنشاء،بل إنه لا يميز حتى بين بعض الأخبار، ذلك أن المتكلم قد ينقل أخبارا كاذبة وهو لا يقصد نقل ما هو كذب. ولكن هذا لا يقلل من أهمية معيار الصدق فيما لو نظر إليه بطريقة مختلفة، خاصة وأن له علاقة بمعيار النسبة الخارجية، وسيأتي تفصيل ذلك فيما يلي :

1-3-معيار النسبة الخارجية

جاء في كتاب التقرير والتحبير : " والجملة خبر إن دل على مطابقة خارج...و إلا فإنشاء ولا حكم فيه"[3] وفي هذا التعريف يتضح اشتراط النسبة الخارجية بين طرفي الإسناد في الجملة حتى تصير خبرا ، يقول ابن أمير الحاج شارحا : أي والمركب الذي هو جملة، خبر إن فهم منه نسبة بين طرفيه مطابقة للنسبة التي بينهما في نفس الأمر، بأن تكونا ثبوتيتين أو سلبيتين...وإن لم يدل المركب الذي هو الجملة على مطابقة خارج بأن يكون لا خارج لنسبته فإنشاء".[4] يؤكد ذلك صاحب التيسير والتحرير بقوله:" أي وإن لم تدل الجملة على مطابقة خارج

---

[1] القرافي ، الفروق ، ج 1 ، ص 28

[2] ينظر J. Searle , les actes de langage , p 104, 105

[3] ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير، ص 88

[4] نفسه ص 88

خارج بأن لم تكن نسبتها المدلولة حاكية عن نسبة خارجية ، فالجملة حينئذ إنشاء"[1]،كما يؤكد ذلك قول التفتازاني عن الكلام والنسبة الحاصلة من اللفظ:" أو يكون نسبته بحيث يقصد أن لها نسبة خارجية تطابقها أو لا تطابقها فهو الخبر"[2]، ويذكر الأسنوي أن "الإنشاء هو الكلام الذي ليس له متعلق خارجي يتعلق الحكم النفساني به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر"[3]، وكل ذلك يؤكد على أهمية هذا المعيار في التمييز بين الخبر والإنشاء، ولكن هل حقا يكفي ما سبق في الفصل بين الخبر والإنشاء على حد تعبير أبي الحسين البصري؟ الظاهر أن ذلك لا يكفي لأن هناك من يتكلم عن وجود نسبة في الجملة الإنشائية أيضا. ومن هؤلاء شكري المبخوت الذي يرى أنه يمكن "الخروج بمسألة المطابقة، صدقا وكذبا من إطار الخبر لتعميمها على القول الإنشائي خصوصا حين نسلم بأن بنية القول تقوم على قوة ومحتوى قضوي يقبل بإقامة علاقة مع الخارج تتحدد بمعيار التصديق والتكذيب، وهو يرى بأن المحتوى القضوي نسبة إسنادية مفصولة عن الحكم في الخبر وعن الطلب في الإنشاء، وهذه النسبة مما يقوم عليه القول الإنشائي، ومنه لا يرى موجبا بأن نجعل للإنشاء خارجا آخر غير الخارج الذي للخبر.[4] وقد سبق التفتازاني المبخوتَ في الإشارة إلى وجود النسبة في الإنشاء إذ يقول:"وتحقيق ذلك أن الكلام إما أن تكون له نسبة بحيث تحصل من اللفظ، ويكون اللفظ موجدا لها من غير قصد إلى كونه دالا عن نسبة حاصلة، في الواقع بين الشيئين وهو الإنشاء أو يكون نسبته بحيث يقصد أن لها نسبة خارجية تطابقها أو لا تطابقها فهو الخبر"[5]. وفي كلام التفتازاني إشارة واضحة إلى بعد تداولي هو وجود القصد إلى الدلالة عن نسبة حاصلة في الواقع أو عدم وجوده، كمميز بين الخبر والإنشاء، وقد أشار المبخوت إلى مسألة القصد في كتابه إنشاء النفي، إذ يقول :"فالإنشاء قائم لا محالة مقابل الخبر لا على اعتبار وصف الواقع أو عدم وصفه، بل على أساس أن المطابقة قصد في الخبر وليست قصدا في الإنشاء، وعلى أساس أن في الخبر قصدا إلى حكاية شيء باللفظ، وأن في الإنشاء قصدا إلى إيجاد مدلول اللفظ"[6]. وقد

---

[1] محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير، طبعة محمد أمين عمران ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، 1350 هـ، ج1 ، ص 67

[2] مسعود بن عمر التفتازاني، مختصر المعاني، ت:جمعية شودهري محمد علي الخيرية، مكتبة البشرى، ط 1، 2010، ص 79

[3] جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي ، نهاية السول في شرح منهاج الأصول ، ج 2 ، ص 161 ،

[4] ينظر شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغوية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، 2010، ص 120

[5] مسعود بن عمر التفتازاني، مختصر المعاني، ص 79

[6] شكري المبخوت، إنشاء النفي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006ص 21

وقد انتقد بعضهم هذا الرأي بدعوى أنه يفترض للأشياء نسبة خارجية هي غير موجودة قبل زمن التلفظ بالملفوظ الإنشائي، وقد يكون هذا مفهوما في جل الإنشاءات الطلبية، ولكنه لا يبدو كذلك في غيرها كإنشاء التعجب مثلا، وفي أفعال المدح والذم، ففي قولنا ما أوسع فناء البيت، إخبار بسعة البيت ولكن بإضافة شيء إلى الخبر الأصلي هو الإعلان عن التعجب من هذه السعة، وفي قولنا نعم القائد عمر ، إقرار بأمر موجود وفي قولنا "بعت" وصف لحالة ما، وبالتالي فهي في ذات الوقت إنشاء لفعل ووصف لحال البائع الذي قبل بالصفقة، وليس في ذلك ما يستغرب لأن بعض الإنشاءات هي في الأصل أخبار نقلت بالقصد، وربما لأجل ذلك جنح بعضهم إلى جعل جل الجمل جملا إخبارية، فقالوا:"إن التعجب خبر، والمتعجب من علم زيد، مخبر بسعة علمه، وانفراده في العلم، وكذلك القسم من جملة الأخبار لأنه إنما يستقل مفيدا، عند ذكر قسم ومقسم عليه، فإذا قال: والله لأضربن زيدا فقد التحق هذا بالأخبار، لأنه أخبر بما يفعل، فأشبه المخبر بما فعل. وأما التمني والترجي، والتلهف فإنما يقدر فيها معنى الخبر، والإعراب عما في النفس من هذه المعاني"[1]، وهذا الرأي ، وإن بدا فيه بعض التخيل وقد تم رده[2]، إلا أنه لا يخلو، في رأينا، من وجاهة تقتضي الاستفادة منه في تمييز بعض الأنواع، فلا ينبغي الحكم على هذه الأنواع بمعيار واحد جملة واحدة، خاصة وأن العلماء يختلفون أحيانا في التعرف على الخبر أو الإنشاء كما في قوله تعالى:﴿والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ البقرة :226 ، قال الزركشي: "المشهور جواز ورود صيغة الخبر والمراد به الأمر"[3]، وقال ابن العربي:" وقال جماعة: هو خبر ومعناه الأمر، وهذا باطل، بل هو خبر عن حكم الشرع؛ فإن وجدت امرأة لا تتربص فليس من الشرع"[4]، وقال ابن عاشور: "خبرية مراد بها الأمر، فالخبر مستعمل في الإنشاء"[5]. يقول ابن القيم وهو يناقش آراء العلماء حول من قال لامرأته : أنت طالق " وفصل الخطاب أن لهذه الصيغ نسبتين؛ نسبة إلى متعلقاتها الخارجية، فهي من هذه الجهة إنشاءات محضة كما قالت الحنابلة والشافعية ونسبة إلى قصد المتكلم وإرادته، وهي من هذه الجهة خبر

[1] محمد بن علي بن عمر المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول،ت: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، دط، دس، ص 163

[2] ينظر نفس المصدر ص 163

[3] الزركشي، ج2 ، ص 372

[4] ابن العربي ، أحكام القرءان، ج1 ، ص 253

[5] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2 ، ص 388

عما قصد إنشاءه كما قالت الحنفية؛ فهي إخبارات بالنظر إلى معانيها الذهنية، إنشاءات بالنظر إلى متعلقاتها الخارجية"[1]

ومنه يحق لنا أن نقول أنه مع وجود هذه الاختلاف في تعيين الجمل الخبرية أو الإنشائية، لا يمكن الجزم بأن النسبة الخارجية تمثل معيارا فارقا بين الخبر والإنشاء، وإن ما يحكم ذلك هو القصد والسياق[2].ينقل الشيرازي عن المعتزلة قولهم:"الخبر يصير خبرا إذا انضم إلى اللفظ قصد المتكلم إلى الإخبار به، كما قالوا في الأمر"[3].وهو ما يرجحه مسعود صحراوي الذي يرى بأن هذا التصور يؤسس لفكرة تداولية صريحة تعتمد هذا المعيار وحده وتعتبره قرينة أساسية في التفريق بين الظاهرتين الأسلوبيتين[4]، وقد رأينا سابقا قول التفتازاني الذي يتجه هذا الاتجاه وهو أمر يشهد له الواقع والاستعمال اليومي لمختلف الصيغ، وقد لا حظ الأصوليون "أن من الأحكام ما لم يوضع له صيغة إنشائية خاصة به وأن الشرع أو العرف هو الذي جعل منها دليلة على الإنشاء"[5] من ذلك مثلا، قول الغزالي السابق أن البيع والإجارة والنكاح، ليس لها لها إلا صيغة الأخبار،كقولهم:"بعت"و"زوجت"،وقد جعله الشرع إنشاء إذ ليس لإنشائه لفظ"[6] وبذلك يظهر التداخل الكبير بين الأسلوبين مما جعل وضع حد جامع مانع بينهما أمرا غير يسير.

1-4- إيجاد النسبة وإيقاعها

يرى القرافي "أن الإنشاء سبب لمدلوله، والخبر ليس سببا لمدلوله، فإن العقود أسباب لمدلولاتها ومتعلقاتها بخلاف الأخبار"[7]، ويقول الأسنوي في ذلك: " الإنشاء سبب لثبوت متعلقه وأما الخبر فمظهر له"[8]ويقول ابن القيم "السبب نوعان: فعل وقول، فمتى كان قولا لم يكن إلا إنشاء"[9]. وقد جاء تعريف الزركشي أشد وضوحا في هذا المعنى إذ صرح بلفظ الإيقاع إذ يعرف

---

[1]ابن القيم ، بدائع الفوائد، ج 1، ص 20

[2]ينظر خالد ميلاد، الإنشاء في العربية، ص 356

[3]الشيرازي، شرح اللمع، ج 2 ، ص 568

[4]مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص106

[5]خالد ميلاد ، الإنشاء في العربية، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001 ص 351

[6]الغزالي ، المستصفى ، ج2 ، ص 75

[7]القرافي، الفروق، ج1 ص 27

[8]الأسنوي، نهاية السول، ج2 ، ص 161

[9]ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1، ص 26

يعرف الإنشاء بقوله:"الإنشاء إيقاع لفظ لمعنى يقاربه في الوجود، كإيقاع البيع ببعت، والنكاح بتزوجت، والطلاق بطلقت".[1]

وهذه التعاريف تنسجم مع التعريف اللغوي للإنشاء، الذي يشير إلى الابتداء والإحداث والإيجاد، يقول صاحب "أقرب الموارد" :" أنشأه إنشاء: رباه، والشيء أحدثه...وفلان الحديث وضعه وأوجده وابتدأه، ومنه علم الإنشاء"[2]وفي تعريف القرافي والأسنوي، وابن القيم، إشارة إلى الإيجاد والإيقاع بالكلام وهو ينسجم تماما مع المنحى التداولي الذي يربط الكلام بالفعل وأثره، فالفعل الكلامي واقع سواء في الخبر أو في الإنشاء، يظهر ذلك في قول القرافي : أسباب لمدلولاتها ومتعلقاتها، وفي قول الأسنوي وأما الخبر فمظهر له، وفي تصريح الزركشي بلفظ الإيقاع، ومنه فالفعل الكلامي إما سبب للمدلول أو للمتعلق أو مظهر لهما، فالأمر، مثلا، إيقاع يقترن فيه اللفظ بالمعنى، فيكون اللفظ سببا في المدلول، كما في قولنا: خذ، إذ يكون طلب الأخذ مقترنا باللفظ، أما الأخذ نفسه إن كان، فهو متعلق الطلب[3].

ويزداد ما سبقت الإشارة إليه تأكدا باعتبار "الحنابلة والشافعية الإنشاء ما ترتب عليه حكم شرعي يمثل الأثر الذي يسببه اللفظ بالإنشاء"[4]، ففي قوله تعالى:" فطلقوهن لعدتهن" الطلاق:1، الطلاق:1، "ليس المراد بالأمر أخبروا عن طلاقهن، وإنما المراد إنشاء أمر يترتب عليه تحريمهن، وهم لا يعنون بالإنشاء إلا ذلك"[5].وهو أمر يثمنه مسعود صحراوي الذي يرى أن هذا التوجه الذي يعتمد على الإيجاد وعدمه سديد، يمكن به التفرقة بين الخبر والإنشاء "فالنسبة الخارجية للإنشاء يوجدها الإنشاء نفسه لأنها لم تكن موجودة قبله، أو يتسبب في إيجاده، وأما النسبة الخارجية للخبر فلا يوجدها لفظ الخبر وإنما كانت موجودة قبله"[6]، كما يؤكد هذا المعنى

[1]الزركشي، المنثور في القواعد، ج1 ، ص 205

[2]سعيد الخوري الشرتوني، أقرب الموارد، مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم، إيران، 1403 هـ، ص 1298

[3]ينظرخالد ميلاد،الإنشاء في العربية، ص 247. وينظر السيوطي، همع الهوامع، ت:أحمد شمس الدين،دار الكتب العلمية،بيروت، ط 1 ، 1998 ج1 ، ص 47

[4]خالد ميلاد، الإنشاء في العربية، ص 349

[5]ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1 ، ص 17، 18

[6]مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 100

مصطفى جمال الدين في كتابه " البحث النحوي عند الأصوليين"[1] . كما يؤكده الطبطبائي في كتابه نظرية الأفعال الكلامية[2].

تلخيص:

مما سبق يمكن القول أن معيار التصديق والتكذيب لا يمكن اتخاذه وحده مميزا بين الخبر والإنشاء لأن هذا المعيار يمكن أن يتجاوز الخبر إلى الإنشاء في حال اعتبار قصد المتكلم وقد رأينا اضطراب تعاريف الأصوليين في تعريف الخبر، ونسبة الصدق والكذب إلى الخبر أحيانا أو إلى المتكلم أحيانا أخرى، كما رأينا قول سيرل عن الوعد غير الصادق.وكذلك الشأن في معيار النسبة التي نجدها في الخبر كما نجدها في الإنشاء بالنظر إلى المحتوى القضوي والتي قد تتعدد كما هو واضح من تحليل ابن القيم السابق. ليبقى بذلك معياران مهمان يمكن من خلالهما التمييز بين الخبر والإنشاء هما معيارا القصد وإيجاد النسبة أو إيقاعها، وهما بعدان تداوليان أولاهما البحث التداولي أهمية بالغة، فأما الإيقاع فمفهوم تغيرت من خلاله النظرة إلى اللغة، حيث تم تجاوز مسألة العناية بالنظام على حساب الاستعمال، فقد اعتبر ديكرو اكتشاف الإنشاء مرحلة أولى للتقارب بين اللغة باعتبارها مؤسسة اجتماعية والنشاط اللغوي[3] المتمثل في الفعل الكلامي وأما القصد فقد رأينا أهميته عند التداوليين في بحث مستقل، مما أغنى عن إعادة التنويه به مرة أخرى .

2- الخبر والإنشاء عند أوستين Austin

يبدو أن أوستين قد وصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها بعض الباحثين من قدماء ومحدثين في أن معيار الصدق والكذب لا يكفي للتمييز بين الخبر والإنشاء، وهو يرى أن الفلاسفة كانوا متوهمين حين افترضوا أن الحكم في القضية إما أن يصف أو يثبت واقعة معينة مما يجرنا إلى ثنائية الصدق والكذب بل إن أوستين قام ضد هذه الثنائية ورأى أنها غير مبررة، وأنها تختزل الكثير من القضايا، لأن كثيرا من الملفوظات لا تحكمها هذه الثنائية ثم إنه ليس من السهل دائما تمييز الجمل الإنشائية من الخبرية بسبب الافتقار إلى العلامات النحوية التي تضبط نظم الألفاظ وترتيبها وهي نفس العوائق التي اعترضت البحث عند الأصوليين في هذه

[1] ينظر مصطفى جمال الدين ، البحث النحوي عند الأصوليين، دار الهجرة، ، قم إيران، ط2، 1405 هـ، ص 258

[2] ينظر طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية، الكويت، 1994، ص 57

[3] J.R.Searle, les actes de langage, (l'introduction de Ducrot),p 12

المسألة، كما بيناه سابقا، وقد كان ما وصل إليه أوستين ثورة نشأت من جرائها نظرية الإنشاء[1] تركز على ما يمكن أن نفعله بالكلام. وقد اشتق لفظ الإنشاء من الفعل "أنشأ" perform وهو فعل يستخدم في اللغة الانجليزية عادة مع اسم الحدثactionويدل على أن التلفظ بجملة ما هو إنجاز لفعل، وإنشاء لحدث.[2]واختيار مصطلح الإنشاء، في العربية، في المقابل، يرى شكري المبخوت أنه موفق فيقول:" إن استعمال مصطلح الإنشاء لتعريب مفهوم le performatif perfomatives/ لدى أوستين يبدو لنا موفقا من جهتين على الأقل. فدلالة اللفظ الإنكليزي، من ناحية أولى، دائرة على التنفيذ والإحداث والإنجاز والتحقق في الكون ويؤدي لفظ الإنشاء في العربية معنى الإيجاد والإيقاع. ومقصود أوستين من اللفظ الإنكليزي، من ناحية ثانية، هو أن ننجز بالقول عملا لا يصح فيه مبدئيا اختبار التصديق والتكذيب"[3].

وقبل أن يصل أوستين إلى قمة نظريته لاحظ أن الأفعال الكلامية لا يمكن أن تنجز إلا بتوفر شروط معينة كالإرادة والقصد وصدق النية وتوفر الظروف الطبيعية والمقتضيات الاجتماعية المختلفة لأن عدم توفر هذه الشروط يجعل من الإنشاءات أفعالا خائبة .[4]

على "أن أوستين لاحظ، مع تواصل البحث أن ذلك يطرح مجموعة من العقبات تحول دون تحديد الإنشاءات تحديدا واضحا"[5].وكان خلاصة ما وصل إليه أوستين في تمييزه بين الخبر والإنشاء ما يلي :

أ- أننا باستعمال الجمل الإنشائية نقول ونفعل في ذات الوقت وأن الإنشاء لا يحتمل بالضرورة التصديق والتكذيب على عكس الخبر الذي لا يخلو من ذلك[6].

ب- أن صدق الخبر وكذبه مرتبطان بالظروف المعينة المخصوصة التي ينجز فيها[7].

ب-أن الإنشاء ينبني أساسا على القوة المتضمنة في القول أما الخبر فالأساس فيه فعل القول، وإن كان لا يخلو من قوة متضمنة في القول.[8]

---

[1]ينظر أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة ، ص 13، وينظر K.Orecchionni, les actes de langage, p 9

[2]ينظر أوستين ، نظرية أفعال الكلام ، ص 17

[3]شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغوية، ص 123

[4]ينظر خالد ميلاد ، الإنشاء في العربية، ص 494

[5]C.K.Orecchioni, les actes de langage, p 10

[6] ينظر J.L Austin,Quand dire c'est faire,édition du seuil, 1970, p 144

[7] ينظر نفس المرجع ص 148

[8]ينظر خالد ميلاد، الإنشاء في العربية، ص 498

و إذا كانت المحاضرات الأولى لأوستين قد بحثت قضية الإنشاءات، فإن المحاضرات الأخيرة اتجهت إلى وضع أسس نظرية عامة للأفعال الكلامية. هذا وقد عمل من جاء بعد أوستين على تهذيب وتعميق أفكار هذه النظرية[1].

3- الإطار العام للأفعال الكلامية عند الأصوليين

تعتبر "نظرية الخبر والإنشاء" عند العرب- من الجانب المعرفي العام – مكافئة لمفهوم "الأفعال الكلامية"[2] حتى وإن بدا أن أوستين تجاوزها بتأسيسه لنظرية تحمل عنوانا جديدا، ذلك أن التمييز بين الخبر والإنشاء كان هو السبب في بزوغ فجر هذه النظرية، ثم إن هذا التجاوز نفسه يبدو شكليا لأن الأفعال الكلامية هي زبدة هذه الظاهرة، التي شهد البحث فيها مجموعة من المراحل، ميز فيها أوستين بين الجمل الوصفية والإنجازية، بعد أن أخرج ضربا "من الأقوال الخبرية من الخبر نفسه بموجب استحالة الحكم عليه بالصدق أو الكذب"[3] وصنيع أوستين هذا أي تفريعه للخبر باعتبار ما ينجز من خلاله من أفعال، انتبه إليه علماء أصول الفقه قبله، ومن هؤلاء القرافي وهو يحدد ما يميز الخبر عن الإنشاء، فيقول:" والوجه الرابع أن الإنشاء لا يقع إلا منقولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها"[4]، وقبل ذلك قول الغزالي في البيع والإجارة والنكاح وأنها صيغ أخبار جعلها الشرع إنشاء[5] .هذا وقد بدا لأوستين أن المعايير المقترحة في هذه المرحلة ليست جامعة ولا مانعة، فحاول، في مرحلة تالية، التمييز بين درجات الإنجاز فقسمها إلى جمل إنشائية محضةperformatifs purs نحو "أراهن " و"أشكرك" وجمل شبه إنشائية، نحو "رفعت الجلسة" وجمل إنشائية غير صريحة أو أولية، نحو " افتح الباب" حتى شمل مفهوم الإنشاء كل الملفوظات المزودة بقوة متضمنة في القول مما أدى إلى استيعاب كل الأفعال الكلامية، التي صارت فيما بعد هي محور الدرس اللغوي عنده[6]. إذ نجد سيرل بعده يؤكد على أن استعمال اللغة هو إنجاز لأفعال كلامية مختلفة، يمكن أن تظهر في شكل تقريرات أو أوامر أو استخبار أو وعد أو وعيد أو غير ذلك مما يتجسد من خلاله

---

[1] ينظر C.K.Orecchioni, les actes de langage, p 15

[2] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 74،75

[3] شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغوية، ص 134

[4] القرافي، الفروق ج1 ، ص 28

[5] ينظر الغزالي، المستصفى، ج2 ، ص 75

[6] ينظر C.K.Orecchioni, les acts de langage, p 10,11,12

الفعل الكلامي، كما يؤكد على أن الأفعال الكلامية لا يمكن أن تتجسد إلا باستعمال القواعد التي تنظم العلاقات بين العناصر اللغوية المختلفة[1] وهو يرى أن دراسة المعنى في الجمل لا تتميز ، مبدئيا، عن دراسة الأفعال الكلامية، ذلك أنهما يمثلان نوعا واحدا من الدراسة، إذ يمكن لأي جملة مزودة بمعنى معين أن تستعمل في إنجاز فعل أو مجموعة من الأفعال الكلامية الخاصة، من خلال ذلك المعنى [2] ويخلص سيرل إلى أن "دراسة المعنى في الجمل ودراسة الأفعال الكلامية لا ينتميان إلى مجالين مختلفين، بل يشكلان مجالا واحدا، يتم النظر إليه من وجهين مختلفين"[3]

أما علماء الأصول فقد كان المدخل الرئيسي لديهم لدراسة الخبر والإنشاء هو دراسة الأحكام الشرعية انطلاقا من تناول خطاب الشارع وتمييزه عن غيره من الخطابات، فتكون البداية الطبيعية هي معرفة أنواع الخطاب عند بعضهم، كقول أبي الحسين البصري:فبان أن الخطاب المفيد إما أن يكون أمرا أو ما في معناه أو خبرا أو ما في معناه"[4]أو معرفة أقسام الكلام عند البعض الآخر، كقول الغزالي :" الكلام ينقسم إلى أمر ونهي وخبر واستخبار"[5]، إلى إلى أن شاع استعمال مصطلح الإنشاء،كما بيناه سابقا، وواضح أن المدخل كان هو معرفة الصيغ التي يتم بها تبليغ مراد الله من عباده والتي لا تتجاوز هذين القسمين الكبيرين الذين يتفرعان إلى أقسام تشمل كل الطرائق الممكنة للكلام، يظهر ذلك واضحا من تصريح السيوطي بانحصار الكلام فيهما[6] أي في الخبر والإنشاء الذين تنبثق منهما كل الأفعال الكلامية.يقول مسعود صحراوي وهو يشير إلى المنحى التداولي في البحث الأصولي للأفعال الكلامية: " ونعني به كيفية استثمارهم للمفاهيم والمقولات التداولية كـ"نظرية الأفعال الكلامية" التي بحثوها ضمن نظرية الخبر والإنشاء، أثناء بحثهم عن الدلالات وعن الطرق التي يتخذها النص لإفادة

[1] ينظر John.R.Searle, les actes de langage, p 52

[2] ينظر نفسه ص 54

[3] نفسه ، ص 55

[4] أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ص 21

[5] أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج2، ص 61

[6] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج3، ص 225

معنى أو لصناعة أفعال دينية- فردية كانت أو اجتماعية- بالكلمات، وكيفية تعاطيهم للأساليب اللغوية والأغراض الإبلاغية التواصلية المنبثقة عنها"[1].

فهو إذن بحث في "طرق تأليف الكلام وأوجه استعمالاته وإدراك مقاصده وأغراضه، وما يطرأ عليه من تغيير ليؤدي معاني متعددة"[2]،والأصوليون في انتهاجهم هذا النهج لا يختلفون كثيرا عن التداوليين، وقد رأينا من أقوال سيرل وأوستين، فيما سبق من مباحث، ما يثبت ذلك.

وسنعمل فيما يلي من هذا الفصل على بسط طريقة علماء الأصول في تناول الأفعال الكلامية، منبهين على أن ما يهمنا منها هو المنحى التداولي في التناول.

4-الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر

قسم علماء الأصول الخبر وفق اعتبارات تداولية تنطلق من علاقة الخبر بالواقع الخارجي، والمتمثلة في مطابقته لهذا الواقع أو عدم مطابقته له.وقد فرعوا على قضية الصدق تفريعات تتعلق بدرجة صدق الخبر، يمكن أن تنزل إلى درجة الظن أو الخبر الضعيف. وقد طبقوا ذلك خاصة على أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، ويبدو فيها المنحى التداولي واضحا إذ نجدهم يأخذون مجموعة من الاعتبارات لتعيين الفعل الكلامي المقصود، منها:

أ- حال الخطاب المخبر به

ب-حال المخبِر

جـ- علاقة ما يخبر عنه بالمشاركين

د- نوع المخبر به

ومن العلماء الذين قسموا الخبر بحسب هذه الأبعاد محمد بن علي المازري (ت:536)، وشهاب الدين القرافي وبدر الدين الزركشي، الذين نورد أقوالهم فيما يلي، ثم نستخلص منها ما يمكن استخلاصه :

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 167

[2] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 167

أ- القرافي

يقسم القرافي الخبر إلى ثلاثة أقسام:

- رواية محضة كالأحاديث النبوية
- شهادة محضة كأخبار الشهود عن الحقوق على المعينين عند الحكام.
- مركب من الشهادة والرواية، كالإخبار عن رؤية الهلال، وإثبات القائف للأنساب ، والمترجم للفتاوى والخطوط، الخ....[1]

والقرافي في هذا التقسيم يستند إلى بعض أفكار المازري التي تناول فيها الخبر وذكر ما يميز بين الشهادة والرواية عند بعض الأصوليين، فقال:"والعلة الجامعة بين الشهادة والخبر، عند هؤلاء، أن الشهادة هي ما يختص برجل واحد بعينه، أو قوم بأعيانهم، ويتطلب فيه فصل القضاء، ويمكن الترافع فيها إلى الحكام والتخاصم، ألا ترى أن من شهد على رجل بدين، أو وديعة، أو طلاق، أو نكاح، أو عتاق، أو قتل، أو سرقة، أو قذف، فإن جميع هذا مما يختص ضرره بالمشهود عليه، وما يتطلب فيه فصل القضاء، ويمكن فيه المرافعة إلى الحكام، يتطلب فيه الشرع العدد استظهارا لمزيد الظن وقوته، وانتفاء التهمة عنه، والخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يختص ضرره بشخص واحد ولا يقف حكمه على معين، بل يعم سائر المسلمين، وكل من سواه، فحسن ألا يتطلب فيه استظهارا بالعدد"[2].

لكن القرافي الذي رأيناه يقسم الخبر إلى أقسام ثلاثة : رواية محضة، وشهادة محضة، ومركب من الشهادة والرواية، لا يلبث أن يذكر لنا أنواعا أخرى من الأخبار فيقول:الشهادة خبر، والرواية خبر، والدعوى خبر والإقرار خبر...[3]

ويعرف القرافي كلا منها كما يلي:

- "الشهادة والرواية خبران، غير أن المخبر عنه إن كان أمرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية، كقوله عليه الصلاة والسلام:" إنما الأعمال بالنيات"...لا يختص بشخص معين، بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار والأمصار، بخلاف قول العدل عند الحاكم: لهذا

[1] ينظر القرافي، الفروق، ج 1، ص 12 وما بعدها

[2] محمد بن علي المازري، إيضاح المحصول، ص 475

[3] القرافي، الفروق، ج 1، ص 21

عند هذا دينار، إلزام لمعين لا يتعداه إلى غيره. فهذا هو الشهادة المحضة، والأول هو الرواية المحضة، ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك".[1]

- "الدعوى: خبر عن حق يتعلق بالمخبِر على غيره".
- "الإقرار: خبر عن حق يتعلق بالمخبِر ويضر به وحده"[2].

ب- الزركشي

يبدو أن الزركشي، بدوره قد استفاد من أفكار المازري والقرافي في تقسيم الخبر إذ نجده يقسمه عموما إلى قسمين كبيرين ، انطلاقا من المبادئ التداولية المتعلقة بالمتكلم والمتلقي أو الخطاب نفسه، وهو في ذلك يقول:"الخبر إما أن يكون عن خاص أو عام .

الأول: منحصر في ثلاثة: الإقرار والبينة والدعوى، لأنه إن كان بحق عن المخبر فهو الإقرار، أو على غيره فهو الدعوى، أو لغيره فهو الشهادة".[3]

ويضيف الزركشي ضابطا آخر ينقله عن العز بن عبد السلام[4]، "وهو أن القول إن كان ضارا لقائله فهو الإقرار، وإن لم يكن ضارا به، فإما أن يكون نافعا له أو لا، والأول هو الدعوى والثاني الشهادة".[5]

والثاني: وهو أن يكون المخبر عنه عاما، لا يختص بمعين، وينحصر أيضا في ثلاثة: الرواية، والحكم، والفتوى، لأنه إن كان خبرا عن محسوس فهو الرواية، وإن لم يكن فإن كان فيه إلزام فهو الحكم، وإلا فالفتوى"[6].

---

[1] القرافي، الفروق، ج1 ، ص9 ،10

[2] نفسه ج1 ، ص21

[3] بدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد، ج 2 ، ص 116

[4] في ذلك إشارة إلى قول العز : " ومن أخبر بما يضر بغيره لنفسه كان مدعيا، وإن أخبر بما يضر بنفسه كان مقرا، وإن أخبر بما يضر بنفسه وبغيره كان مدعيا في حق غيره، مقرا في حق نفسه " قواعد الأحكام ، ج 2 ، ص 93

[5] بدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد، ج 2 ، ص 116

[6] نفسه، ج 2 ، ص 116

هذا ولا تنحصر أقسام الخبر فيما تم ذكره بل إن هنالك أقساما أخرى ذكرها القاضي عبد الجبار المعتزلي والقرافي، هي الوعد والوعيد والخلف[1] ،وقد تابعهما السيوطي في بعضها[2]

و عند التأمل في أقوال المازري والقرافي والزركشي والقاضي عبد الجبار يمكن استخلاص مجموعة من القضايا:

أ- الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر هي:الرواية، والشهادة، والدعوى، والإقرار، والحكم، والفتوى، والبينة، والوعد، والوعيد، والخلف

ب – أن هذا التقسيم يستند إلى مجموعة من الاعتبارات التداولية، يتميز بها كل فعل عن غيره نذكرها فيما يلي حسب كل فعل :

4-1- الرواية :

شروطها :

1- المخبر: ويشترطون فيه شروطا معينة تتعلق بحاله (عدالته وصدقه ...الخ) وهم لا يشترطون في الرواية عددا معينا لقبول الرواية، كما هو واضح من قول المازري:"فحسن ألا يتطلب فيه استظهارا بالعدد" ولكن شرط العدد له علاقة بقوة صدق الخبر أو ضعفه، إذ يختلف خبر الواحد عن الخبر المتواتر. وسنأتي إلى ذلك في أوانه بإذن الله .

2- : نوع المخبر عنه، والكلام عن نوع المخبر عنه يتصل بكون الرواية لها علاقة بعموم الناس، ولا تختص بشخص معين.

3- أن أثرها (حكمها) يعم "الراوي وغيره على ممر الأزمان"[3]

4-2- الشهادة :

شروطها:

1- : المخبِر ويشترطون فيه شروطا تتعلق بحاله،كما يشترطون فيه العدد لتقوية الخبر

2- : المخبر عنه ويشترطون أن يكون خاصا بفرد معين أو مجموعة من الأفراد.

---

[1]ينظر عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 134، وينظر القرافي، الفروق، ج 1 ، ص 63، 64

[2]ينظر السيوطي، الإتقان، ج 3 ، ص 229

[3]ابن القيم، بدائع الفوائد، ج1 ، ص 8

3- : ظرف الإنجاز الذي تكون فيه الشهادة ، وهو ظرف رسمي، فقد يكون مجلس قضاء، أو ظرف يشبهه يسمح بالتقاضي والتخاصم كأن يكون عند الحاكم، مثلا.

أثر هذا الفعل على المشاركين :

أ- النفع ويعود على المشهود له.

ب- الضرر ويعود على المشهود عليه حسب قول المازري.

ت- لا يعود بنفع على الشاهد حسب قول القرافي، وهي مسألة فيها نظر، لأن الشاهد قد يشهد لأن في ذلك مصلحة له.

ث- فيه إلزام بأمر معين على شخص معين وهو المشهود عليه، كقول العدل عند الحاكم: لهذا عند هذا دينار، كما هو واضح من قول القرافي.

4-3- الدعوى

شروطها:

1- المخبِر: ولا يشترطون فيه عددا ولا صفة معينة.

2- المخبَر عنه: وهو حق يدعيه المخبِر على غيره.

3- الأثر: ويتعلق بجلب نفع للمدعي.

4-4- الإقرار

شروطه:

1- المخبِر: ولا يشترطون فيه عددا ولا صفة معينة.

2- المخبَر عنه: وهو حق يقر به المخبر للغير على نفسه.

3- الأثر: ويتعلق بما يجلبه الإقرار من ضرر على صاحبه، كما هو واضح من قول القرافي السابق، الإقرار: خبر عن حق يتعلق بالمخبِر ويضر به وحده. وقول ابن عبد السلام: والقول إن كان ضارا بصاحبه فهو الإقرار.

4-5- البينة

لم أجد للبينة تعريفا عند القرافي، وقد عرفها ابن القيم بقوله : " البينة في الشرع : اسم لما يبين الحق ويظهره، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثا بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين، وشاهدا وامرأتين، وشاهدا ويمين المدعي، وشاهدا واحدا، وامرأة واحدة...وتكون نكولا ويمينا..."[1]وهي بالتالي تدخل في إطار الشهادة إلا أنها تتميز بتخصيص العدد في بعض أنواع الشهادات، ثم إن فيما ذكره ابن القيم فعل كلامي آخر هو النكول الذي يكون من خلال التراجع عن شهادة معينة أو عن أداء اليمين، إذ يعني الفعل "نكل" جبُن [2]، ومنه فهو جبن عن أداء الشهادة سببه أمر حادث تجعل الشاهد ينكل عن أداء شهادته.وقد يكون النكول قولا مخالفا للحق.

4-6- الحكم : وهو "وصف ثابت للأمر المحكوم فيه عقليا كان أم شرعيا" [3]

شروطه:

1- المخبِر: وهو الحاكم

2- المحكوم عليه

3- المخبر عنه: وهو الحكم

4- الأثر: ويتعلق بإلزام المحكوم عليه بأمر معين

4-7 - الفتوى

وتختلف الفتوى عن الحكم في أمرين مهمين هما:

أ- ظروف الإنجاز: التي تكون رسمية بوجود الحاكم في الحكم ولا يوجد ذلك في الفتوى، وإن كانوا يشترطون في المفتي مواصفات معينة تخول له الفتوى.

ب-الأثر: ويتعلق بالإلزام الذي يكون مع وجود السلطة المخولة ولا يكون مع غيرها

ت-الشروط التي ينبغي توافرها في المفتي حتى تعتبر فتواه .

ث-الشروط التي ينبغي توافرها في الحاكم حتى يحق له بها إلزام المعنيين.

---

[1]ابن القيم، الطرق الحكمية، ت : نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، جدة، د ط ، دس، ص 64

[2]ينظر ابن منظور، لسان العرب، مادة نكل ، ص 4544

[3]أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 3، 2001 ، ص 14

4-8 - الوعد

ويعرفه القاضي عبد الجبار بقوله:" أما الوعد فكل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل"[1]، فيتحصل في شروط الإنجاز وجود مخاطِب ومخاطب ومخبَر عنه هو الوعد ويشترط فيه أمران: أحدهما : أن يكون في المستقبل، وثانيهما يتعلق بما ينجم عنه من أثر مرتقب يتمثل في جلب نفع أو دفع ضرر.

4-9- الوعيد

و يختلف الوعيد عن الوعد، عند القاضي عبد الجبار، في الأثر الناتج عنه، إذ الوعيد يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل[2]، في حين أن الوعد يتضمن جلب نفع أو دفع ضرر.

4-10 - الخلف

ويعرفه القاضي عبد الجبار بقوله:" وأما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله"[3] ويربط عبد الجبار الخلف بالقصد، فيميز بين من يعد كاذبا ثم يخلف، ومن يعتزم الفعل صادقا ولكنه يخلف لسبب آخر[4]. ومنه فإن الخلف لا يعدو كونه وعدا أو وعيدا تم إخلافه .

5- الأبعاد التداولية في تقسيم الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر

يبدو في تقسيم الأفعال التداولية، عند الأصوليين مجموعة من الأبعاد التداولية، يتعلق بعضها بأركان العملية التخاطبية، وبعضها بشروط إنجاز الفعل، وبعضها يرتبط بالآثار الناجمة عنها في الواقع، وفيما يلي تفصيل ذلك:

5-1-الاهتمام بحال المخاطِب (المخبِر)

أولى الأصوليين اهتماما واضحا بحال المخاطِب(المخبِر)، إذ نجدهم يشترطون العدد في الشهادة، تحريا للصدق، وفي ذلك يقول القرافي:" إن إلزام المعين تتوقع فيه عداوة باطنية لم

[1] عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة ، ص 134

[2] ينظر نفسه، ص 135

[3] نفسه ،ص 135

[4] ينظر نفسه، ص 135

يطلع عليها الحاكم، فتبعث العدو على إلزام عدوه ما لم يكن لازما، فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر إبعادا لهذا الاحتمال. فإذا اتفقا في المقال قرب الصدق جدا بخلاف الواحد"[1]وهو ما يؤكده المازري ، في كلامه عن الشهادة بقوله :" يتطلب فيه الشرع العدد استظهارا لمزيد الظن وقوته، وانتفاء التهمة عنه"[2]. ولا يعني ذلك أنهم لا يهتمون بالعدد في الرواية، فقد قسموا الخبر عموما إلى متواتر وآحاد، ويشترطون في "التواتر أن يكون النقلة عددا لا يصح منهم التواطؤ على الكذب"[3]، وقد أخذت الرواية في البحث نصيب الأسد لتعلقها بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم. وذلك مما يتعلق بدرجة صدق الخبر؛ ومراعاة القلة والكثرة في قبول الأخبار، يرى مسعود صحراوي أنها تتدرج، بمعايير المعاصرين، ضمن " درجة الشدة للغرض المتضمن في القول؛ فخبر الآحاد– وهو الذي يرويه واحد أو أفراد قليلون – ليس في قوة الخبر الذي يرويه العشرات أو المئات من الناس"[4] وهذا صحيح، فسيرل ، وإن كان يربط شدة الغرض بالفعل المتضمن في القول والمعبر عنها بالفعلين "أقترح" و" أصر" في المثالين التاليين :

– أقترح أن نذهب إلى المسجد.

– أصر على الذهاب إلى المسجد.

إلا أنه يربط كلامه عن الشدة، بالشروط التي ينبغي توافرها في المخاطِب، باعتبارها تؤكد القوة المتضمنة في القول،[5] وهي هنا العدد. واعتبار العدد الذي نجم عنه تقسيم الخبر إلى خبر متواتر وخبر آحاد، يبدو أنه مما تميز به البحث الأصولي والبحوث التي لها علاقة به.

واهتمام الأصوليين بحال المخبِر لا يقتصر على العدد بل يتجاوزه إلى صفات معينة تشترط في وجوب العمل بالخبر أو لا ، وهذه الصفات تختلف بحسب سياقاتها الاجتماعية، فقد يشترطون الذكورة أو الحرية أو العدالة أو الإسلام وغيرها بحسب ما يتطلبه الموقف وهي كلها اعتبارات تداولية لا شك فيها.

---

[1]القرافي، الفروق، ج 1 ، ص10

[2]المازري، إيضاح المحصول، ص 475

[3]الشيرازي، شرح اللمع، ج 2 ، ص 571

[4]مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 170 ، 171

[5]ينظر John.r.Searle ; sens et expression, p44

5-2- الخبر وعلاقته بالمشاركين في عملية التخاطب

قسم الأصوليون الخبر إلى قسمين كبيرين انطلاقا من نوع المخبر عنه وعلاقته بمن يهمه أمر الخبر فقسموه إلى ما له علاقة بعموم الناس وما له علاقة بشخص أو أشخاص معينين ومنه ميزوا بين الرواية والشهادة كما بيناه سابقا. وهذا التناول هو من صميم البحث التداولي الذي ينظر إلى علاقة العلامات بمؤوليها.

ولا تقتصر هذه العلاقة على العموم والخصوص بل تنظر في الأثر الذي يكون من هذه العلاقة على كل من يتصل بالعملية التخاطبية بسبب أو بآخر، والأثر المقصود ههنا هو جلب المنفعة أو دفع الضرر مما يميز الشهادة التي تجلب نفعا أو ضررا للغير والدعوى التي ينجم عنها جلب نفع لصاحبها والإقرار الذي يكون منه جرائه ضرر على صاحبه. وهذا يندرج عند سيرل ضمن ما يسميه " الطريقة التي يرتبط بها الفعل الكلامي بالمصالح الخاصة للمخاطب والمخاطب.[1]

ومن الآثار الإلزام الذي هو النتيجة الطبيعية لأي حكم والذي يتطلب ظروفا معينة تسمح بذلك وهو ما نتناوله في المبحث التالي.

5-3- شروط الإنجاز

إن من أهم ما يميز الشهادة عن الرواية هو حدوثها في سياق اجتماعي رسمي[2] يتمثل في مؤسسات ذات سلطة، كمجلس القضاء أو مجلس الحكم، لأن فيها إلزاما بأمر بمعين كما هو واضح من كلام المازري السابق، والإلزام لا يكون إلا من سلطة مخولة لذلك . وهو أمر يؤكد عليه التداوليون الذين يرون أن من يلزم غيره بأمر ما لابد وأن يتوفر على نوع من المصداقية والسلطة التي تسمح له بذلك[3]

6 - الأفعال الكلامية المنبثقة عن الإنشاء

يتناول الأصوليون بعض الأفعال المنبثقة عن الإنشاء تحت مجموعة من العناوين هي: الأمر والنهي والاستخبار والنداء ويتناولون بقية الأفعال الأخرى ضمن ما يتحول من الخبر إلى الإنشاء بالقصد، يظهر ذلك من تقسيمهم "الكلام إلى:أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد

[1] ينظر John.r . Searle , sens et expression, p 44

[2] ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 172

[3] ينظر C.K.Orecchioni, les actes de langage, p 29 و ينظر John.r.Searle, sens et expression, p 58

ونداء".[1] هذا وإن أقسام الإنشاء عندهم هي: الأمر والنهي، والاستفهام، والتمني، والترجي، والعرض والتحضيض، والنداء، والقسم، وألفاظ العقود[2]، وستناول فيما يلي بعض هذه الأقسام مركزين على الأبعاد التداولية :

6-1- الأمر والنهي

تعريفهما:

يعرف الغزالي الأمر بقوله:" القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به "[3]، وهو المشهور عند أكثر الأصوليين[4]والمقصود "بالاقتضاء الطلب"[5]. ويعرفه الرازي بقوله:" الأمر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء"[6]. ويعرفه الشيرازي بقوله:" حقيقة الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه "[7].

وواضح أن هنالك نوعا من الاتفاق على تعريف الأمر بأنه طلب الفعل بالقول، سواء باستعمال لفظ الطلب الصريح أو لفظ الاقتضاء الذي فسره الزركشي بالطلب كما سبق بيانه، إلا أننا نجد أن تعريف الشيرازي يختلف عن غيره من التعريفات إذ استعمل لفظ " الاستدعاء" ليميز بين صيغ الأمر المختلفة، وهو يرى في ذلك ما يلي:

- هنالك صيغ تبدو في ظاهرها أوامر إلا أنها لا تستدعي فعلا بالقول وبالتالي فهي ليست أوامر على الحقيقة، كقول الله تعالى : ﴿ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ هود: 13، المراد منه التعجيز، وقوله تعالى: ﴿ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ ﴾. فصلت :40، المراد منه التهديد.[8]

---

[1]الآمدي، الإحكام، ج 2 ، ص 160

[2]ينظر القرافي، الفروق، ج 1، ص 31، 32، وينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج 3، ص 234 وما بعدها

[3]الغزالي، المستصفى، ج2 ، ص 61

[4]ينظر الآمدي، الإحكام، ج2 ، ص 172

[5]الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص 345

[6]الرازي، المحصول، ج2 ، ص 17

[7]الشيرازي، شرح اللمع، ج1 ، ص 191

[8]ينظر نفسه، ج 1 ، ص 191

وقد استنتج مسعود صحراوي من تعريف الشيرازي السابق تفريعا جديدا للفعل الكلامي هو الفعل المستدعى بالقول، ويبدو لي أنه يرتب ثالثا قبل الأفعال الناتجة عن القول كونه فعلا مستدعى بالقول[1].

- يميز الشيرازي بين الطلب والأمر، فيرى أن استدعاء الفعل بالقول من النظير وممن هو أعلى منه لا يسمى أمرا على الحقيقة، وإن كانت صيغته صيغة الأمر، وإنما يسمى طلبا ومسألة.[2]

أما النهي فهو عند الغزالي:" القول المقتضي ترك الفعل "[3]و هو عند الزركشي: " اقتضاء اقتضاء كف عن فعل"[4]. وهو عند الشيرازي :" استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه"[5] وهو عند عند الشوكاني:" القول الإنشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء"[6]وواضح أنهم يعرفون النهي بما يقابل الأمر.

وإذا كان الأصوليون قد استنبطوا مجموعة من الأفعال الكلامية بانتهاجهم النهج التداولي وذلك من خلال اعتبار المشاركين في عملية التخاطب، وأثر الفعل الكلامي عليهم، وكذا اعتبار السياق الاجتماعي الذي تجري فيه هذه الأفعال، فإنهم قد اتخذوا من البحث في المقاصد واعتماد القرائن اللفظية والمعنوية والحالية[7] سبلا تهدي إلى استنباط مجموعة من الأفعال الكلامية التي تنضوي تحت عنواني الأمر والنهي، جاءت تعبر عن درجات الأمر أو درجات النهي، ذلك أن خطاب التكليف إما أن يرد باقتضاء الفعل، أو باقتضاء الترك، أو التخيير بين الفعل والترك، والأول هو الأمر والثاني هو النهي، فإن اقترن الأمر بالإشعار بعقاب على الترك كان واجبا، فإذا لم يقترن كان ندبا، أما النهي فإن أشعر بعقاب على الفعل دل على الحظر، فإن لم يشعر بذلك دل على الكراهة، فإن ورد الخطاب بالتخيير دل على الإباحة[8].

[1] ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 186، 187

[2]الشيرازي، شرح اللمع ج1 ، ص 192

[3]الغزالي،المستصفى، ج2 ، ص 61

[4]الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص 426

[5]الشيرازي، شرح اللمع ج1، ص 197

[6]الشوكاني، إرشاد الفحول، ج1، ص 495

[7]ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 185

[8]ينظر، الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 127، وينظر الزركشي، البحر المحيط، ج 1، ص 127

مما سبق يتبين أن الأصوليين قد قسموا الأفعال الكلامية المتعلقة بالحكم الشرعي إلى: إيجاب، وندب وحظر(تحريم) وكراهة، وإباحة. ومنهم من يرى أن صيغة " افعل " ترد لستة عشر معنى، منها: الإيجاب والندب والإرشاد، والإباحة، والتهديد، والامتنان، والإكرام، والتسخير، والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء، والتمني والاحتقار، والتكوين، والخبر[1]. وقد ذكر المازري أن صيغة الأمر تختلف بحسب القصد، وذكر منها خمسة عشر وجها، منها: الإيجاب والندب والإباحة...وغيرها ، وأما النواهي، عنده، فمطلقها للتحريم، ومقيدها للتنزيه والدعاء، والإرشاد، والتحقير والتقليل [2]

أ- الإيجاب:والإيجاب من الفعل أوجب، جاء في لسان العرب:"وأوجبه إيجابا أي لزم وألزمه[3] وأوجب الشيء أي جعله لازما[4] أي واجبا. و"الإيجاب معنى يختص بالأمر المطلق"[5]، المطلق"[5]، كقوله تعالى:﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ البقرة:43. والمختار في تعريف الواجب"أنه ما يذم تركه شرعا على بعض الوجوه"[6]. ويميز الأصوليون الواجب بوجود الحتم فيه، فقد جاء في كتاب فواتح الرحموت:" ثم الاقتضاء الذي في الحكم إن كان حتما لفعل غير كف فالإيجاب "[7]. كما يشترطون فيه الجزم. يقول الرازي :" خطاب الله تعالى إذا تعلق بشيء: فإما أن يكون طلبا جازما، أو لا يكون كذلك. فإن كان جازما فإما أن يكون طلب الفعل وهو: الإيجاب أو طلب الترك وهو التحريم."[8]

ب- **الندب** : من الفعل ندب، "وندب القوم إلى الأمر يندبهم ندبا: دعاهم وحثهم"[9] والمندوب "هو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه من حيث هو تارك له"[10].كقوله تعالى:﴿ **فَكَاتِبُوهُمْ**

---

[1]ينظر كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول، ت: عبد الفتاح أحمد قطب الدخميسي، طباعة الفاروق الحديثة، ط 1، 2002 ، ج 3، ص 145 ، 156

[2]ينظر المازري، إيضاح المحصول، ص 247 ، 249

[3]ابن منظور، لسان العرب، مادة " وجب " ص 4766

[4]مجمع اللغة العربية المعجم الوسيط، ص 1012

[5]المازري، إيضاح المحصول، ص 248

[6]الرازي، المحصول، ج 1 ، ص 95 ، وينظر الآمدي، الإحكام، ج 1، ص 134 ، وينظر الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ، ص 185

[7]فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج 1، ص 48

[8]الرازي، المحصول، ج1 ، ص 93

[9]ابن منظور، لسان العرب، مادة " ندب" ص 4380

[10]الزركشي، البحر المحيط، ج 1، ص 284، وينظر الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 130

﴿ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ النور:33 ، وقد عرفه الآمدي بقوله: "هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا، فالمطلوب فعله"[1]. وبذلك يتميز بانتفاء مسألة الحتم فيه، فالاقتضاء فيه ترجيح لفعل[2].

ت- **الإباحة**[3] :"هي الإذن في إتيان الفعل كيف شاء الفاعل"[4]، والمباح عند الأصوليين هو هو ما أذن في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء مدح أو ذم.[5]ومنه فإن ما يميز المباح هو التخيير بين الفعل والترك[6]. يقول الآمدي :" هو ما دل الدليل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل "[7]. كقوله تعالى : ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ المائدة:2 . يقول ابن عاشور عند هذه الآية :" فالأمر فيه للإباحة...فالصيد مباح بالإباحة الأصلية، وقد حرم في حالة الإحرام، فإذا انتهت تلك الحالة رجع إلى إباحته "[8]

والكلام عن الإباحة الذي يرى الأصوليون أنه الإذن في إتيان الفعل، مع شبه اتفاق بينهم على أن الإباحة ليست أمرا، لما يبدو فيه من معنى التخيير بين الفعل والترك، يجرنا إلى تفريع جديد هو الإذن الذي يختلف عن الأمر والنهي، وقد نص على ذلك صاحب شرح الكوكب المنير صراحة عند كلامه عن الأمر والنهي بقوله : والنص إما أن يكون أمرا أو نهيا أو إذنا أو خبرا بمعناها أو إخبارا بالحكم[9] . وقد تم استعمال لفظي الإذن والتخيير دون التفريق بينهما

---

[1]الآمدي، الإحكام، ج 1، ص 161

[2] ينظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج 1، ص 48

[3]يرى أغلب الأصوليين أن المباح غير مأمور به وأن الإباحة من الأحكام الشرعية وهم يستعملون الفعل "أذن" عند تعريف المباح. ويرى بعضهم أن المباح مأمور به (ينظر الآمدي ، الإحكام ، ج 1 ، ص 166 والزركشي ، البحر المحيط ، ج 1، ص241) وما يهمنا هنا أنها تدخل ضمن إطار الأفعال الكلامية بدليل قول الآمدي " هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه...) الذي أوردناه

[4]الجرجاني ، معجم التعريفات، ص 10

[5]الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ، ص 275

[6]ينظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج 1، ص 48

[7]الآمدي، الأحكام / ج 1، ص 165، 166

[8]ابن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير، ج 6، ص 85

[9]ابن النجار محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993، شرح الكوكب المنير، ج 1، ص 343

لتشابههما رغم اختلافهما في الآثار المترتبة عنهما إذ يمكن الجمع بين المباحات مهما كثرت ولا يمكن ذلك في التخيير.[1]

ث- الحظْر

جاء في لسان العرب:"حظر الشيء يحظره حظرا وحِظارا وحظر عليه منعه [2]. والمحظور كما يعرفه الآمدي بقوله:" ما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له"[3].

أما الغزالي فقد اكتفى بمقابلته بالواجب، فقال :" وإذا عرفت حد الواجب فالمحضور في مقابلته"[4] وذلك يعني أنهم يشترطون فيه الحتم والجزم .

ج- الكراهة

"أصل هذه الكلمة في اللغة مأخوذ من التنفير، كما في قوله تعالى:﴿ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ ﴾ الحجرات:7 ،أي نفركم عنه وبغضكم فيه"[5].و"المكروه عند جمهور الفقهاء هو ما طلب الشارع الكف عنه طلبا غير ملزم بأن كان منهيا عنه، واقترن فقط النهي بما يدل على أنه لم يقصد به التحريم، من ذلك قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ ﴾ المائدة:101 "[6] وقد جعله المازري في مقابل المندوب، فيقول: "وأما حد المكروه فاعمل فيه بما قلنا لك في حد المحظور، فإن المكروه نقيض المندوب إليه..."[7]

---

[1] ينظر مسعود صحراوي، ص193

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة "حظر " ص 918

[3] الآمدي، الإحكام، ج 1، ص 153

[4] الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 129

[5] المازري، إيضاح المحصول، ص 243

[6] أبو زهرة، أصول الفقه، ص 45

[7] المازري، إيضاح المحصول،ص 244

6-1-1- الأبعاد التداولية في هذا التقسيم:

يبدو البعد التداولي في تقسيم هذه الأفعال من خلال النقاط التالية :

1- اعتبار المخاطِب والمخاطب.يقول الزركشي عن الفعل الواجب مثلا:" فالإيجاب الطلب القائم في النفس...والوجوب تعلقه بأفعال المكلفين)"[1]كما أنهم ينظرون إلى حال المخاطِب، فهم لا يعتبرون صيغ الأمر الصادرة عن النائم والحاكي لأمر غيره، أوامر[2]و يدخل في ذلك صيغ الأمر الواردة من المهدد، كما في قوله تعالى : ﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾ فصلت:40 أو المعجز، كما في قوله تعالى:﴿ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ﴾ الإسراء:50 ومن المبيح، كما في قوله تعالى:﴿ وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ ﴾ المائدة:2، وغيرها .

2- من الصيغ التي يتغير المقصد منها بحسب حال المخاطِب.

3- النظر في العلاقة بين المخاطِب والمخاطب، هل هو أعلى درجة أو أدنى ممن يخاطبه، إذ نجدهم يميزون بين الأمر ويكون لمن هو أدنى درجة والطلب والمسألة الذين يكونان مع النظير ومع من هو أعلى درجة .

4- النظر في درجة شدة الفعل التي جعلها سيرل من المقاييس التي تميز بين الأفعال الكلامية المختلفة[3]، إذ نجد الفعل الكلامي، عند الأصوليين يتدرج من الوجوب إلى الندب إلى الإباحة، أو من الحظر إلى الكراهة إلى الإباحة، فيشترطون الجزم والحتم في الإيجاب والحظر ولا يشترطونهما في المندوب والمكروه . فالمعنى الملازم للإباحة هو الإذن والتخيير، أما الكراهة فالمعنى الملازم لها فهو التنفير .

5- النظر في الآثار الناتجة عن الفعل كالإقبال على الفعل أو الامتناع عنه، وكذا النظر فيما يشعر به الفعل الكلامي من عقوبة على الفعل أو الترك، ومن الآثار ما يلحق تارك الواجب من مدح أو ذم[4] .كما أنهم يميزون بين الأوامر التي تستدعي أفعالا وتلك لا تستدعي أفعالا، وقد تم الكلام عنها في العنصر الأول .

---

[1]الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ، ص 176

[2]ينظر المازري، إيضاح المحصول، ص 194

[3]ينظر John.r.Searle, sens et expression, p 44

[4]ينظر الزركشي، البحر المحيط، ج 1، ص 177

6- تناول الأصوليون مفهوم الأفعال الكلامية غير المباشرة، بطريقتهم الخاصة، والتي مفادها أن المتكلم ينجز أفعالا كلامية معينة غير صريحة من خلال أفعال كلامية ظاهرة[1]، كما هو الشأن فيما أوردناه من معاني الأمر والنهي عند المازري وغيره ، التهديد والتعجيز والندب ، والتنزيه والدعاء والإرشاد وغيرها .

6-2- الاستفهام

الاستفهام "طلب الفهم"[2]وهو تعريف يلتقي فيه الأصوليون مع التداوليين الذي يرون أن الاستفهام يستعمل في طلب المعلومات في مقابل التقرير الذي تقدم من خلاله معلومات.[3] وقد يخرج الاستفهام عن حقيقته؛ بأن يقع ممن يعلم ويستغني عن طلب الفهم . ويأتي بمعنى الخبر كما يأتي بمعنى الإنشاء ولكل منهما أقسام عدة[4] . ولا يختلف التداوليون عن الأصوليين في ذلك، فهم يقرون بوجود صيغ لا يمكن الجزم في كونها استفهاما، لأنها تجمع بين الاستفهام وغيره.[5] وما يهمنا في هذا البحث هو إماطة اللثام عن الأبعاد التداولية في تناول الأصوليين للاستفهام وأقسامه . إذ نجدهم يراعون قصد المتكلم والظروف المحيطة بهذا الفعل الكلامي ولا يكتفون بوصف البنية اللغوية في دراسة الاستفهام. وسنعمل فيما يلي على بيان ذلك.

6-2-1-الأبعاد التداولية في تقسيم الاستفهام

أ- الاستفهام وعلاقته بحال المخاطِب والمخاطَب

من أهم ما يتناوله الأصوليون تحت هذا العنوان صدور صيغ الاستفهام عن رب العالمين.وهم ينبهون من هذا المنطلق على مجموعة من المسائل، منها :

- أن "الرب تعالى لا يستفهم خلقه عن شيء"[6]، وهم يقررون ذلك انطلاقا مما يعرفونه من صفات الله جل وعلا ، ومنه فإن فهم الاستفهام بهذا الشكل هو مما يليق بكماله وجلاله. وبالتالي فهم يأخذون بعين الاعتبار حال المخاطِب في دراسة الاستفهام.

---

[1] ينظر John.r. Searle, sens et expression, p 72

[2] السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج 3، ص 234، والزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج2، ص 327

[3] ينظر C.K.Orecchionni, les actes de langage, p 86

[4] ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 2، ص 328

[5] ينظر C.K.Orecchionni, les actes de langage p 91

[6] الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 2، ص 327

- أن هذا النوع من الاستفهام يخاطب به من حصل عنده علم يمكنه به إثبات أو نفي ما ورد بلفظ الاستفهام، يجده إذا استفهم نفسه عن ذلك[1]. فنحن نجد عند الزركشي والسيوطي أن "الاستفهام التقريري هو "حمل المخاطَب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده"[2]وفي ذلك التفات إلى مراعاة حال المخاطَب، يقول الطاهر بن عاشور عند قوله تعالى: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ﴾ الإنسان:1 " استفهام تقريري ... ومستعمل في تحقيق الأمر المقرر به على سبيل الكناية لأن الاستفهام طلب الفهم، والتقرير يقتضي حصول العلم بما قرر به وذلك إيماء إلى استحقاق الله أن يعترف الإنسان له بالوحدانية في الربوبية إبطالا لإشراك المشركين"[3]
- أن هذا النوع من الاستفهام يخرج عن حقيقته التي هي طلب الفهم إلى أغراض أخرى تفهم من خلال السياقات المختلفة.[4] وفي ذلك اتجاه إلى معرفة قصد المتكلم بخلاف من يتجه إلى تحليل الجملة الاستفهامية ، بالنظر في طرف الإسناد الذي يقع عليه الاستفهام.

ب- الاستفهام والأفعال الكلامية غير المباشرة

رأينا أن الاستفهام يأتي بمعنى الخبر ويأتي بمعنى الإنشاء وأن لكل منهما أقساما ، وهذه الأقسام في الواقع تعبر عن معان تصاحب الاستفهام، وقد تجرد اللفظ عن الاستفهام، يقول السيوطي مرجحا الرأي الأول: " هل يقال إن معنى الاستفهام في هذه الأشياء موجود وانضم إليه معنى آخر، أو تجرد عن الاستفهام بالكلية؟ " [5]ويستشهد بمجموعة من أقوال العلماء يترجح يترجح معها أن الاستفهام يكون موجودا وينضم إليه معنى آخر، من ذلك مثلا أن "لعل" تكون للاستفهام مع بقاء الترجي، فيقول : وأما التعجب فالاستفهام معه مستمر، فمن تعجب من شيء فهو بلسان الحال سائل عن سببه"[6].وهذه الطريقة في التناول تأتي عند التداوليين تحت عنوان الأفعال الكلامية غير المباشرة[7]. والحق أن الأمر لا يقتصر على الترجي والتعجب بل يتجاوزه

[1] ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 2 ، ص 327

[2]الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 2، ص 330والسيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج 3 ، ص 236

[3]ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 29، ص 371

[4]ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 2، ص 327

[5]السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج 3، ص 240

[6]نفسه، ج 3، ص 240

[7]ينظر John.r. Searle, sens et expression, p 72

إلى عدة أفعال أخرى منها : الإنكار والتقرير، والافتخار، التهويل والتخويف، والتذكير، والعرض، والتحضيض، والتحقير، وغيرها...[1] ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ ﴾ البقرة : 255التي يؤدي فيها فعل الاستفهام معنى آخر هو التعظيم لله رب العلمين. ومن ذلك قوله تعالى على لسان فرعون :﴿ أَلَيۡسَ لِى مُلۡكُ مِصۡرَ ﴾ الزخرف: 51 الذي يحمل فيه فعل الاستفهام معنى الإثبات لما يعرفه الناس عن ملك فرعون ، والافتخار بذلك، ومن ذلك قوله تعالى: (ألا تحبون أن يغفر الله لكم) النور: 22 الذي يؤدي فيه فعل الاستفهام معنى آخر هو العرض والتحضيض. [2]

6-3- التمني والترجي والنداء

هذا وقد تناول الأصوليون التمني والترجي والنداء والقسم وجعلوهامن أقسام الإنشاء[3] باعتبار أفعالها تنشأ مع القول وواضح ما في ذلك من الأبعاد التداولية إذ يتجاوز هذا التناول المستوي البنيوي للملفوظات وينظر إلى الكلام باعتباره فعلا له علاقة بالواقع الخارجي.

والتمني، نحو قولهم: ليت لي مالا فأنفق منه .

والترجي، نحو قولهم:لعل الله يأتينا بخير .

وهم يميزون بينهما من خلال العلاقة بالواقع الخارجي، فالترجي يكون في الممكن، والمتوقع، والقريب، أما التمني فيكون في المستحيل، وغير المتوقع، والبعيد[4].

ولسياق الحال دور في تمييز الفعل الكلامي المقصود، لتنوع دلالة بعض الأدوات، فقد يتمنى بـ"هل" كما في قوله تعالى عن أهل الشقاء في الآخرة: ﴿ فَهَلۡ لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ ﴾ الأعراف: 53 ، وقد يتمنى بـ"لعل"، كما في قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿ لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ۝٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ ﴾ غافر: 37/36، ونحن ههنا نكتفي

[1] ينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج 3، ص 235- 239 ، وينظر الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 2، ص 328 – 344

[2] ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 2 ، ص 335 – 342

[3] ينظر القرافي، الفروق، ج 1 ،ص 31، 32

[4] ينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج 3، ص 245، وينظر القرافي، الفروق، ج 1، ص 32

بذكر هذين المثالين لبيان أن الأصوليين لا يكتفون في تناول النصوص بالبنية اللغوية أو العناية بالنظام اللغوي ولكنهم يتجاوزون ذلك باستعمال وسائل أخرى لها علاقة بالأبعاد التداولية تساهم في فهم النص.

6-4- ألفاظ العقود

اختلف علماء الأصول في ألفاظ العقود هل هي إنشاء أو خبر فقالت الحنفية "هي إخبارات على أصلها اللغوي. وقال غيرهم: إنها إنشاءات منقولة عن الخبر"[1]. وقد حاول ابن القيم أن يفصل بين الفريقين فميز بين نسبيتين تتضمنهما ألفاظ العقود:

الأولى: النسبة إلى المتعلقات الخارجية، وبها تكون هذه الأفعال إنشاءات محضة أي أنها أفعال ينشأ معها فعل يؤثر في الواقع ويغيره.

الثانية: النسبة إلى قصد المتكلم وإرادته، هي في هذه الحال إخبار عما قصد المتكلم إنشاءه.[2] ولا يخفى ما في هذا التحليل من الأبعاد التداولية ، حتى وإن لم يفصل حقا في المسألة. فقد نظر ابن القيم في المتعلقات الخارجية وهي بعد تداولي ونظر في القصد والإرادة وهما بعدان تداوليان.

ونجد ما يشبه هذا المعنى، عند ابن تيمية، الذي يرى أن "هذه الصيغ إخبارات عما في النفس من المعاني التي هي أصل العقود ومبدأ الكلام، والحقيقة التي بها يصير اللفظ قولا، ثم إنها إنما تتم قولا وكلاما باللفظ المقترن بذلك المعنى، فتصير الصيغ إنشاءات للعقود والتصرفات من حيث إنها هي التي أثبتت الحكم وبها تم...وهذه الأقوال إنما تفيد الأحكام إذا قصد المتكلم بها حقيقة أو حكما ما جعلت له"[3].

هذا وإن المتأمل يجد أن الفروق التي أوردها القرافي ليميز بها الإنشاء تنطبق على هذه الأفعال، ومن هذه الفروق[4]:

- أن الإنشاء سبب لمدلوله والعقود سبب لمدلولاتها ومتعلقاتها.

---

[1] القرافي، الفروق ، ج 1، ص 32 ، وينظر ابن القيم، بدائع الفوائد ، ص 16

[2] ينظر، ابن القيم، بدائع الفوائد، ص 20

[3] ابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، ط 1، 1998 ، ص 407

[4] ينظر القرافي، الفروق، ج 1 ، ص 27 ، 28

- أن الإنشاء لا يقبل التصديق والتكذيب فلا يقال لمن قال لامرأته أنت طالق أو قال للمشتري بعتك صدق ولا كذب إلا أن يريد بذلك أن يخبر عن أمر سابق.

وقد ذكر القرافي أن هذا النوع من الإنشاء يقع منقولا عن الخبر ومنه فإن نوع الفعل الكلامي، سواء أكان خبرا أو إنشاء، يتحقق من خلال قصد المتكلم ، يؤيد ذلك قولهم:"الخبر يصير خبرا إذا انضم إلى اللفظ قصد المتكلم إلى الإخبار به، كما قالوا في الأمر"[1]، كما يؤيده قول ابن تيمية السابق، وقصد المتكلم إنما يظهر من خلال الظروف المحيطة بالفعل (سياق الحال) وهي كلها أبعاد تداولية.

ومن أمثلة هذا النوع من الأفعال ما يعرف بألفاظ أو صيغ الزواج والطلاق والبيع والتمليك. وهذا النوع من الأفعال يكتسي أهمية بالغة في البحث التداولي وهو عند أوستين يمثل بداية الانطلاقة التي ميز بها بين الجمل التي تصف وتلك التي يمثل النطق بها إنجازا لفعل وهو يصرح بذلك فيقول: " أقترح أن أطلق عليها جملة إنجازية أو عبارة إنشائية أو اختصارا الإنشاء "[2].

" ويقع العقد في اصطلاح الفقهاء على إنشاء تسليم أو تحمل من جانبين؛ فقد يكون إنشاء تسليم كالبيع بثمن ناض[3]؛ "وقد يكون إنشاء تحمل كالإجارة بأجر ناض، وكالسلم والقراض؛ وقد يكون إنشاء تحمل من جانبين كالنكاح...والعقود كلها تحتاج إلى إيجاب وقبول"[4]

و إذا أخذنا ألفاظ الطلاق كنموذج لهذا النوع من الأفعال الكلامية، فإن الأصوليين يتناولونها من خلال مجموعة من الأبعاد التداولية، نذكر منها:

---

[1]الشيرازي، شرح اللمع، ج2 ،ص 568

[2]أوستين، نظرية الأفعال الكلامية، ص 17

[3]النض: الإظهار، والنض: الحاصل. ونضنض الرجل إذا كثر ناضه، وهو ما ظهر وحصل من ماله :ابن منظور، لسان العرب: مادة: نضض، ص 4456

[4]ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 6، ص 75

6-4-1- الأبعاد التداولية في التقسيم السابق

أ- القصد

يشترط علماء الأصول النية (القصد) في إيقاع الطلاق، ولو كان اللفظ صريحا في إيقاعه، وهم يريدون بذلك "القصد لإنشاء الصيغة احترازا من سبق اللسان لما لم يقصد، مثل أن يكون اسم المرأة طارقا فيناديها يا طالق فلا يلزمه شيء لأنه لم يقصد اللفظ".[1]

ب-حال المخاطِب والمخاطَب

يأخذ الأصوليون حال الموقع للطلاق وحال من يقع عليها الطلاق من النساء بعين الاعتبار، إذ ينبغي لمن يقع منه الطلاق أن يكون عاقلا بالغا حرا غير مكره. وينبغي لمن يقع عليها الطلاق أن تكون في عصمة الزوج وأن يكون ذلك قبل أن تنقضي عدتها في الطلاق الرجعي.[2]هذا في الطلاق أما في غيره فإن جميع العقود تحتاج إلى إيجاب وقبول، ولا يكون الإيجاب والقبول إلا ممن هو مخول لذلك مما يقتضي شروطا معينة ينبغي توافرها في الطرفين وذلك حسب كل عقد.

ت-القرائن المحيطة بالفعل

ينظر الأصوليون إلى القرائن المحيطة بهذا الفعل بعين الاعتبار. فهم لا يرون وقوع الطلاق، مثلا، في كل حال، فطلاق المخطئ حين يبدو من خلال القرائن خطؤه لا يقع ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ... كأن يحدث ذلك في مذاكرة الطلاق[3]،فالقرينة عندهم تعتبر، سواء في وقوع الطلاق أو عدم وقوعه. يقول ابن رشد:" ومذهب مالك أنه من ادعى في الكناية الظاهرة أنه لم يرد طلاقا لم يقبل قوله إلا أن تكون هنالك قرينة تدل على ذلك كرأيه في الصريح"[4].

ث-الفعل الناتج عن القول

يميز الأصوليون بين أنواع من الطلاق يرجع اختلافها إلى أسباب مختلفة منها اللفظ ومنها القصد ومنها القرائن ومنها حال المطلقة، فقد يكون طلاقا رجعيا، ويشترطون لذلك

---

[1]القرافي، الفروق، ج 3 ، ص 159

[2]ينظر ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2 ، ص 61- 63

[3]ينظر ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ج 2 ، ص 57

[4]نفسه، ج 2 ، ص 57

شروطا تتعلق بكل ما ذكرنا كما ينظرون إلى الظروف التي تحيط بهذا الفعل فتحدد الفعل الناتج، كأن تكون الطلقة الأولى أو الثانية وأن يسمح اللفظ المستعمل بذلك إلى غير ذلك، لأن الفعل الناتج عن القول يختلف بحسب الحالة، فقد يكون طلاقا رجعيا أو طلاقا بائنا ببينونة صغرى، أو بائنا ببينونة كبرى[1].

ج- السياق الاجتماعي

يرى بعضهم أن الإشهاد على الطلاق واجب في وقوعه، لقوله تعالى: " وأشهدوا ذوي عدل منكم " الطلاق:2. يقول محمد الطاهر بن عاشور: " وظاهر صيغة الأمر الدلالة على الوجوب، فيتركب من هذين أن يكون الإشهاد على المراجعة وعلى بت الطلاق واجبا على الأزواج لأن الإشهاد يرفع أشكالا من النوازل"[2]. وقد جاء في الدر المنثور للسيوطي: " النكاح بالشهود، والطلاق بالشهود، والمراجعة بالشهود "[3]. ونفهم من هذا أن هذا الفعل الكلامي من شروط نجاحه الإشهاد الذي من دونه تحدث أشكال من النوازل كما هو واضح من قول ابن عاشور، وذلك نظرا لما يترتب على عقد النكاح من آثار، قد تذهب أدراج الرياح إذا لم يتأكد العقد الناجم عن الفعل الكلامي بأقوال الشهود.

وقد أخذنا الطلاق كمثال على هذا النوع من الأفعال دون أن يعني ذلك اقتصار هذه الأبعاد التداولية عليه، لأن باقي الأفعال قد يضاف إليها أبعاد أخرى وقد يتخلف بعضها بحسب نوع الفعل، ولسنا ههنا بصدد مناقشة القضايا الفقهية واختلاف العقود بعضها عن بعض، فما يهمنا هو الطريقة التي ينظر بها إلى هذه الأنواع من الأفعال.

تلخيص

مما سبق يتبين أن الإطار العام للأفعال الكلامية عند الأصوليين هو الخبر والإنشاء، وأن هذه الثنائية هي الإطار الذي انطلق منه أوستين قبل أن يخرج إلى الدنيا بنظرية الأفعال الكلامية، وإذا كان أوستين في رحلته مع الأفعال الكلامية يبحث عما يمكن فعله بالقول فإن علماء الأصول كانوا همهم البحث عن الأحكام الشرعية وذلك لا يتأتى إلا بمعرفة الطرق المختلفة لتأليف الكلام وسبر أغوارها للوصول إلى المعاني والمقاصد التي تضمنتها نصوص

[1] ينظر ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2 ، ص 63 وما بعدها

[2] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 28، ص 309

[3] السيوطي، الدر المنثور، ج 14، ص 536

الشريعة، باعتبارها نصوصا موجهة إلى متلق فعلي أو محتمل، القصد منها تغيير واقع الناس وهي النقطة التي يلتقي فيها القول بالفعل ويلتقي فيها البحث التداولي بالبحث الأصولي. وهو ما يبرر اعتماد الأصوليين في دراستهم الأفعال الكلامية على مجموعة من الأبعاد التداولية، كأخذهم أحوال المخاطبين بعين الاعتبار والنظر في علاقة الفعل الكلامي بالواقع الخارجي وعلاقته بالمشاركين، وكذا النظر في الآثار الناجمة عن الأفعال الكلامية المختلفة والتي تساهم في تمييز هذا الفعل عن ذاك، دون أن يغفلوا النظر عن بعض السياقات الاجتماعية التي هي بمثابة شروط إنجاز تتحقق من خلالها الأفعال الكلامية المختلفة.

7- حجاجية الفعل الكلامي وعلاقة ذلك بالبحث الأصولي

اختلف الباحثون في تعريف واستعمال الحجاج فمنهم من جعله مرادفا للجدل[1]"ومداره على مناقشة الآراء مناقشة نظرية محضة لغاية التأثير العقلي المجرد."[2]ومنهم من ربطه بالخطابة (الحجاج الخطابي) وهو خطاب موجه إلى جمهور معين في مقامات معينة، والغرض منه ليس التأثير النظري العقلي فقط بل يتجاوزه إلى التأثير العاطفي وإلى إثارة المشاعر والانفعالات، كل ذلك لأجل إرضاء الجمهور واستمالته ولا يهم ما يستعمل فيه من مغالطات وخداع[3] ولكن الأمر المشترك بين هذين النوعين هو إقناع المخاطب ولأجل ذلك ربما يرى بعضهم أن الحجاج عموما يتمثل في إقناع أو استمالة المخاطَب"[4]ومنهم من يرى بأننا نتكلم بقصد التأثير في الغير،فينطلق من ملاحظة أن "كثيرا من الأفعال التلفظية هي ذات وظيفة حجاجية، يراد من خلالها جر المخاطب إلى استخلاص معين أو دفعه إلى التخلص من قناعة معينة"[5].و المحاجة عنده تكمن في "طريقة تقديم الحجج والإفادة منها"[6] وهذه الطريقة تتجلى في بنية الأقوال نفسها، وفي المعنى، وفي كل الظواهر الصوتية والصرفية، والمعجمية، والتركيبية والدلالية[7] وقد شاع في وقتنا أمر تأصل الحجاج في الاستعمال اللغوي عموما، "فلا تواصل

[1]ينظر أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص 8

[2]عبد الله صولة، الحجاج في القرءان، دار الفارابي، ط 1، 2007، ص 18

[3]ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرءان ، ص 18

[4]ينظر Julien Longhi,Georges Sarfati, Dictionnaire de pragmatique, p 21

[5] Oswald Ducrot ? les échelles argumantatives, éditions de minuit, 1980,Paris, p 15

[6]مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983 ص 67

[7]أبوبكر العزاوي، الحجاج واللغة، العمدة في الطبع، ط 1، 2006 ص 8

باللسان من غير حجاج"[1]وهؤلاء يرون أن "الحجاج ظاهرة لغوية نجدها في كل قول وفي كل خطاب، سواء أكان الخطاب فلسفيا أو أدبيا أو دينيا أو اقتصاديا أو سياسيا"[2]. وإنما يختلف مستعملوا اللغة في الاستراتيجيات والتقنيات التي يتم بها هذا التواصل ، والناس في ذلك مختلفون اختلافا بينا فمنهم الماهر الذي يحيط بفكرته ويختار له من الاستراتيجيات والتقنيات ما يوقعها الموقع المأمول لدى من يخاطبه ومنهم العاجز الذي لا يكاد يبين ومع ذلك فهو لا يعدم من وسائل الإفهام ما يمكنه من إقناع من يخاطبه، وبين هذا وذاك تتفاوت قدرات الناس في التواصل.

وإذا ثبت لدينا أن اللغة ذات وظيفة حجاجية، المراد منها الإقناع لبلوغ الغايات المختلفة، وهذا الإقناع لا يتأتى من دون إفهام، فإن علماء الأصول قد جعلوا ذلك أمرا أساسيا في الخطاب عموما، إذ نجدهم يعرفون الخطاب بأنه "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه".[3]وقد أوصلهم بحثهم في النصوص إلى البحث في طرائق التعبير المختلفة التي تنبثق عنها مقاصد الشريعة وأحكامها. ومنه يكون الأصوليون قد تناولوا قضايا الحجاج من وجهين: أما الأول فقد عرف عندهم بالجدل ولهم في ذلك مؤلفات خاصة، منها: كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي، وكتاب " الكافية في الجدل " للجويني. أما الوجه الثاني فيتجلى من خلال بحثهم في آليات الحجاج أو تقنياته التي بها يكون الإفهام والاستراتيجيات التي يتوصل بها إلى ذلك ، ولكن دون أن يسموه حجاجا وإنما كان بحثهم يتناول أوجه التعبير وتنوعاتها وعلاقتها بقصد المتكلم والموقف الكلامي لأجل استخلاص مقاصد الشريعة وأحكامها بدقة أو لأجل إثبات وجهة نظر معينة . وكلا الوجهين له علاقة بالبحث التداولي. وسنعمل فيما يلي على بيان ذلك.

7-1- الوجه الأول

شاع عند القدماء استعمال الحجاج بمعنى الجدل أو العكس. باعتبار "الجدل مقابلة الحجة بالحجة"[4] كما أنه "رد الخصم عن رأيه إلى غيره بالحجة"[5] وقد جاء في لسان العرب "هو رجل

---

[1]طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، ص 5

[2]أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص 37

[3]الآمدي، الإحكام، ج 1 ، ص 132

[4]ابن منظور، لسان العرب، مادة " جدل" ص 571

[5]نجم الدين الطوفي، عَلَم الجذل في علم الجدل، ص 4

محجاج أي جدل"[1]. وقد يكون عنوان المبحث هو الجدل أما الكلام داخل المبحث فيكون عن الحجج والمحاجة كما هو الشأن عند الزركشي والسيوطي[2]

وإذا أخذنا كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي، كمثال وجدنا أن الحجاج المقصود يعني الجدل والمناظرة، إذ يقول صاحب الكتاب:" أما بعد فإني لما رأيت أهل عصرنا عن سبل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين... أزمعت على أن أجمع كتابا في الجدل يشتمل على جمل أبوابه وفروع أقسامه وضروب أسئلته وأنواع أجوبته "[3].

والجدل كما يعرفه ابن خلدون: " هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم ".[4] والقصد من هذه الآداب أن "يقف المتناظران عند حدودها، كما أنها تبين كيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا، وكيف يكون مخصوما منقطعا، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد، من الحدود والآداب، في الاستدلال، التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه".[5]

والجدل بهذا الشكل يلتقي مع بعض القواعد التي تضمنها مبدأ التعاون عند غرايس [6]. مع الفارق في السياق الاجتماعي الذي يجري فيه الفعل الكلامي ففي الوقت الذي نجده يتخصص في المناظرات عند علماء أصول الفقه ويقتصر على طبقة معينة هي طبقة العلماء ، نجد المبادئ التي جاء بها غرايس تعمم على كل حوار، كما يلتقي هذا النوع من البحث مع مبدأ التأدب عند ليتش الذي يهتم بما ينبغي أن يكون عليه المتحاوران من آداب[7].وفيما يلي بعض من هذه الآداب التي يوردها أبو الوليد الباجي تحت عنوان "باب ذكر ما يتأدب به المناظر" :

- ينبغي للمناظر أن يقدم على جدله تقوى الله... ويقصد بنظره طلب الحق ولا يقصد به المباهاة والمفاخرة... ويدخل في المناظرة على جد واجتهاد.
- ويحسن الاستماع إلى كلامه

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة "حجج" ص 779

[2] ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 2، ص 24 ، 25 وينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج 4، ص 52

[3] أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص 1

[4] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر – المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، د ط ، 1984 ، ج 2، ص 556

[5] نفسه، ج 2 ، ص 556

[6] Voir H.PaulGrice logique et conversation, , Communication,1979,v30, p 61,62

[7] ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 246

- ولا يتكلم على ما لم يقع له العلم به من جهته
- ولا يتكلم إلا على المقصود من كلامه، لأن الكلام على ما لم يقصده عدول عن المطلوب.

هذا وقد أفرد الباجي بابا يحدد فيه حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين.[1]

وهي قواعد تلتقي، كما أسلفنا، مع قواعد غرايس، فهي تركز على ما يساهم في نجاح عملية التخاطب، إذ تركز على قضية الصدق من خلال توجيهه إلى تقديم تقوى الله عز وجل، وطلب الحق، وعدم القصد إلى المباهاة، وأن لا يتكلم على ما لم يقع له العلم به وأن يقبل على المناظرة بجد. كما تركز على قضية القصد إلى التواصل إذ يطلب من المناظر حسن الاستماع ويصير له حتى يفرغ من كلامه. كما تؤكد على الكلام في الموضوع وعدم الخروج عنه كما هو واضح من قوله: ولا يتعرض لما لم يقصده لأن الكلام على ما لم يقصده عدول عن المطلوب كما أن الاتفاق على حدود الألفاظ أو المصطلحات هو نوع من الاتفاق على موضوع الكلام باستعمال الافتراضات المسبقة التي تمثل الأرضية التي ينطلق منها المتخاطبون في عملية التخاطب. وهي تنسجم تماما مع القواعد التي يشترطها سيرل لنجاح الفعل الكلامي: القواعد التحضيرية، وقاعدة المحتوى القضوي، والقواعد التمهيدية، وقاعدة الصدق، وقاعدة القصد، وقواعد المواضعة.[2] وهي في مجملها قواعد تهيئ الظروف المناسبة لنجاح عملية الحجاج. وقد أشار إلى بعضها عبد الهادي بن ظافر الشهري تحت عنوان"ضوابط التداول الحجاجي[3]" نذكر منها:

- أن يكون ضمن إطار ثابت مثل الثوابت الدينية
- أن تكون دلالة الألفاظ محددة، والمرجع الذي يحيل عليه الخطاب محددا.
- توفر المعارف المشتركة بين طرفي الخطاب.
- مناسبة الخطاب الحجاجي للسياق العام

[1] ينظر أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج ص 9 وما بعدها

[2] ينظر M. Bracops, introduction à la pragmatique, p 50,51,52, voir J.Searle , les actes de langage, p105 وينظر طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، ص 11 ، وينظر آن روبول وجاك موشلير، التداولية اليوم ، ص 34 ، فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان ،ص ، 71

[3] ينظر عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1 ، 2004 ، ص 465 وما بعدها

- ضرورة خلو الحجاج من الإيهام والمغالطة
- أن يأخذ المرسل في اعتباره تكوين صورة عن المرسل إليه.

ولم يفت الباجي في كتابه، الإشارة إلى بعض الاستراتيجيات التي تتم بها المناظرة، من ذلك ، إثبات مذهب المسؤول في الحادثة إن وجد، ثم السؤال عن ماهية المذهب والسؤال عن دليل المذهب...الخ وهي إستراتيجية تركز على الأسئلة وطرق طرحها وبيان كيفية الإجابة عنها.

و يمكن تصنيف كثير من الحجاج عند الأصوليين تحت عنوان الحجاج التقويمي المقصود به إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه، يستبق بها اعتراضات المعترض واستفساراته، مستحضرا مختلف الأجوبة عليها[1]، مثال ذلك ما ورد عند الغزالي في المستصفى على منكري النسخ، واستشهاده بقوله تعالى:﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾ النحل : 101.

قال فإن قيل : ليس المعنِيُّ به رفع المنزل...لكن المعنِي به تبديل مكان الآية بإنزال آية بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالمبدل عما أنزل.

قلنا هذا تعسف بارد.

ثم يورد دليلا ثانيا هو قوله تعالى : ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ النساء: 160 ، ويردف قائلا: "فإن قيل لعله أراد به التخصيص.

قلنا: قد فرقنا بين التخصيص والنسخ فلا سبيل إلى تغيير اللفظ، كيف والتخصيص لا يستدعي بدلا منه أو خيرا منه"[2] .

كما قد يكون الحجاج التقويمي بالتلميح إلى مرسل معين بالأداة الإشارية.

7-2- الوجه الثاني

تناول علماء الأصول الكثير من تقنيات الحجاج[3] ولم يكن الكلام في تناولها عن الحجاج وإنما كان القصد منه الوصول إلى المعاني لاستنباط الأحكام أو الإفهام، بالتعرف على الطرق

[1] ينظر عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب ، ص 473

[2] الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 214

[3] لمعرفة هذه التقنيات، ينظر عبد الهادي بن ظافر الشهري ، استراتيجيات الخطاب ، ص 476 وما بعدها

المختلفة للتعبير وبيان ما يميز بعضها عن بعض، لأن ذلك هو الغاية المبتغاة من الخطاب عندهم. فهم يهتمون بالأدوات اللغوية المستعملة في النصوص نظرا لأهميتها في أداء المعاني من ذلك مثلا اهتمامهم بالكلمة وصيغتها وبحروف المعاني، وألفاظ التعليل؛ كما يهتمون للآليات البلاغية كتقسيم الكل إلى أجزائه، والاستعارة، والتمثيل وغيرها مما يجعل الخطاب أبلغ في إيصال المقصود، وهذا النوع من التناول زخرت به كتب علوم القرءان وإعجاز القرءان وكذلك كتب بعض المفسرين من الأصوليين كما زخرت بها كتب البلاغة المختلفة. وما يميز بحث الأصوليين لها هو أنهم لا يتناولون نصوصا مصنوعة أو افتراضية أو مقطوعة عن سياقها، ولكنهم يتناولون نصوص الشريعة باعتبارها نصوصا يقصد بها تغيير واقع الناس، وذلك لا يتأتى إلا باستعمال الآليات الحجاجية المختلفة التي بها يكون الإقناع أو إقامة الحجة على المخاطَب.وفيما يلي بعض الجوانب التي تناولها علماء الأصول باعتبارها أدوات لها أثر بالغ في أداء المعاني وبالتالي لها أثر حجاجي.

7-2-1- حركة الكلمة الحجاجية

للكلمة خصائص في ذاتها تستمدها من اللغة ومن التداول تؤهلها لتكون ذات صبغة حجاجية، كما أن لها حركة في الخطاب تستمدها من تلك الخصائص، من ذلك أن المتكلم إنما يستعمل هذه الكلمة دون غيرها ليبلغ بها مبلغا لم يكن ليصل إليه من دونها، فيكون الخطاب بها أوغل في الحجاج وأذهب في الإقناع . لأن السياق يتطلبها أكثر مما يتطلب غيرها وأن هدف الإقناع يقتضيها[1]، وهو أمر يؤكد عليه أصحاب مبدأ الملاءمة في البحث التداولي الذي يركزون على العلاقة الوطيدة بين القول والموقف الخطابي وكذا الكفاءة اللازمة لاستعمال القرائن أو المؤشرات المناسبة للتعبير عن الأغراض[2].كما يؤكد عليه ديكرو الذي يرى أن للوظيفة الحجاجية مؤشرات أو علامات في بنية الجملة. وأن قيمة الملفوظ الحجاجية لا تبدو من خلال المحتوى الذي يحمله فقط ، فقد تتضمن الجملة مورفيمات مختلفة أو عبارات تساهم في توجيه الملفوظ نحو وجهة حجاجية معينة، وفى توجيه المخاطَب إلى هذه الوجهة أو تلك[3].

[1] ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرءان، ص 74 ، 169

[2] ينظر Annick Duchène, les gestions des inférences chez les cérébrolésés droits, p 25

[3] ينظر Oswald Ducrot, Les échelles argumentatives, p 13

وقد انتبه علماء الأصول إلى هذا النوع من المباحث، فقد اهتموا بالكلمة وقيمتها في إبلاغ المقصود كما اهتموا بالتركيب وقضاياه، ومن الأمثلة التي نوردها للدلالة على اهتمامهم بقيمة الكلمة وأهمية اختيار اللفظ المناسب في أداء المعاني، ما يتعلق بالألفاظ التي يظن بها الترادف وليست منه ولهذا يتم استعمالها بحسب المقامات، إذ لا يقوم مرادف فيما استعمل فيه مقام الآخر[1]. وفيما يلي بعض الأمثلة التي توضح ما سماه عبد الله صولة "حركة الكلمة الحجاجية" التي يتصورها في نوع من التنافس ينشأ بين الكلمات وحركة تدب في صفوفهن لأجل الظفر بمكان في الملفوظ تتحقق فيه وتستبد به عوضا عن أخواتها[2].

من ذلك ما نجده عند الزركشي وهو يميز بين استعمال كلمتي "السبيل" و"الطريق" يقول الزركشي: " وقد كثر استعمال السبيل في القرءان؛ حتى إنه وقع في الربع الأول منه في بضع وخمسين موضعا، أولها قوله تعالى:﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ البقرة 273، ولم يقع ذكر الطريق مرادا به الخير إلا مقترنا بصفة أو بإضافة، كقوله تعالى:﴿ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ الأحقاف : 30.

ومن ذلك "القعود" و"الجلوس"، والعدول عن إحدى الكلمتين إلى الأخرى بحسب المعنى المقصود، لأن القاف والعين والدال تدل على اللبث فاستعملت فيما يؤدي هذا المعنى، كما في قوله تعالى:(مقاعد للقتال) آل عمران:121 المقصود فيها الثبات[3]، يقول الطاهر بن عاشور:" وإضافة مقاعد لاسم (القتال) قرينة على أنه أطلق على المواضع اللائقة بالقتال التي يثبت فيها الجيش ولا ينتقل عنها...فأطلق المقاعد على مواضع القرار"[4]،وقوله تعالى:﴿ ٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْقَـٰعِدِينَ ﴾ التوبة: 46 "أي لا زوال لكم، ولا حركة عليكم بعد هذا، وقوله تعالى: (في

[1]ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 4، ص 78

[2]ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرءان الكريم، ص 169

[3]ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج4، ص84

[4]ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 4، ص 71

مقعد صدق) ولم يقل "مجلس " إذ لا زوال عنه . وقال جل شأنه :﴿ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ ﴾ المجادلة: 11 ، إشارة إلى أنه يجلس فيه زمانا يسيرا ليس بمقعد"[1].

ومثل ذلك العدول عن كلمة إلى أخرى لأنها تتضمن معناها وتضيف إليه معنى آخر يريده المتكلم إلى جانب المعنى الأول، وهو ما يعرف بالتضمين. وقد أفرد ابن القيم لهذا النوع قسما كاملا في كتابه "الفوائد" بعنوان " التضمين وهو أن يضمن اسما معنى اسم لإفادة معنى الاسمين". وقد تناول منها أربعة أقسام نكتفي بواحد منها، من ذلك ما جاء في قوله تعالى: (حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ) الأعراف:105 قال ابن القيم:" ضمن حقيقا معنى حريص ليفيد أنه محقوق يقول الحق وحريص عليه"[2]

ويمكن أن يضاف إلى هذا المبحث بحث علماء الأصول للمجاز وأثر ذلك في بلاغة الخطاب، ولم يكن تناولهم بحثا عن مواطن الجمال في التعبير وإنما بحثوا المجاز ليفيد في فهم النص وضبط القواعد التي تعين على إعمال النص[3].

هذا وقد بحثوا جوانب أخرى تتعلق بحركة الكلمة الحجاجية، وهم يلتقون في ذلك مع البلاغيين وغيرهم، منها العدول عن استعمال الاسم إلى الصفة أو الفعل ومنها العدول عن المفرد إلى الجمع إلى غير ذلك مما يتطلبه الموقف الكلامي مما يكون به الإفهام والإقناع. والأصوليون لم يتناولوا حركة الكلمة الحجاجية تحت هذا العنوان ولكن تناولهم لمباحث الكلمة، مع أنه كان مبثوثا هنا وهناك، يرتبط ارتباطا وثيقا بقضية التداول والاستعمال نظرا لطبيعة بحثهم التي تتناول النصوص التي لها ارتباط مباشر بتغيير واقع الناس[4].

7-2-2- الأبعاد الحجاجية في التركيب

يمكن أن تصنف المباحث التي تضمنها كتاب ابن القيم "الفوائد المشوق إلى علوم القرءان" ضمن المباحث البلاغية، بيد أن الجديد فيها هو قصد صاحبها منه؛ فهو إنما أراد أن

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج4، ص 84

[2] ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرءان، تصحيح: محمود بدر الدين النعساني، ط1، 1327 هـ، مطبعة السعادة، مصر، ص 27

[3] نشأت علي محمود عبد الرحمن، المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه، ص 210

[4] من الكتب التي تناولت هذه المباحث: كتاب الفوائد الشوق إلى علوم القرءان، وكذا بدائع الفوائد لابن القيم، وكتاب البرهان في علوم القرءان للزركشي.

ينوه بأن كلام الله وطرائق التركيب المختلفة فيه جاءت لتقوم بها الحجة على المخاطَب، وهو يصرح بذلك فيقول:"فإذا علم ذلك ونظر في هذا الكتاب العزيز ورأى ما أودعه الله سبحانه فيه من البلاغة والفصاحة وفنون البيان فقد أوتي العجب العجاب والقول الفصل اللباب والبلاغة الناصعة التي تحير الألباب وتغلق دونها الأبواب فكان خطابه للعرب بلسانهم لتقوم به الحجة عليهم"[1]و يضيف:"ولذلك يقع في النفوس عند تلاوته وسماعه من الروعة ما يملأ القلوب هيبة والنفوس خشية وتستلذه الأسماع وتميل إليه بالحنين الطباع"[2] وكان دور ابن القيم في هذا الكتاب بيان بعض ما تضمنه القرءان من هذه القضايا التي تقوم بها الحجة على المخاطبين، فتلين قلوبهم وتميل إلى ما توجه إليه، فأشبه بذلك الكتب التي تبحث في تقنيات الحجاج.

وقد كان من بين المباحث التي تناولها ابن القيم : التقديم والتأخير الحذف والزيادة والإطناب والاعتراض والحشو والتذييل والتكرار والقسم وغيرها. وقد تناول عبد الله صولة في كتابه " الحجاج في القرءان" بعض هذه المباحث، في ثنايا كلامه عن العدول الكمي، مميزا بين ما يكون عدولا بالزيادة أو عدولا بالنقصان أو عدولا نوعيا، وبين أثر ذلك على القيمة الحجاجية للتركيب. يرى عبد الله صولة أن العناصر التي تدخل تحت عنوان الزيادة هي عناصر التوكيد الثمانية: إن واللام والقسم والقصر والبدل والمفعول المطلق وبعض حالات العطف بالواو. وأن "هذه العناصر تجعل الكلام بدخولها عليه ذا بعد حواري تفاعلي، فهي دليل على وجود خصومة وتناحر وصراع. كما أنها تمثل في الجملة التي تدخل عليها شارات (مؤشرات) حجاجية، تستدعي الضمني وتفتح عليه وتومئ إلى النتيجة وتدفع إلى استنتاجها"[3].

ولا شك أن الأمر لا يقتصر على عناصر التوكيد وأنه أوسع من ذلك، إذ إن ما يلفت انتباه المخاطب أو يوجه تفكيره أو يدعوه إلى استنتاج معين يتجاوز قضايا التوكيد، ويمكن أن نذكر ههنا أهمية استعمال أدوات الوصف، كالصفة واسم الفاعل واسم المفعول،أو جملة الصفة، لأن المرسل يطلق الصفة وهو يريد بها إقناع المرسل إليه كونها نوعا من التقويم والتصنيف واقتراح النتائج التي يريد الحصول عليها أو فرضها كما هو واضح في قوله تعالى على لسان فرعون: " أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكيد يبين" الزخرف:52 .قال

[1]ابن القيم، الفوائد، ص 7

[2]نفسه ، ص7

[3]عبد الله صولة، الحجاج في القرءان بتصرف طفيف، ص 260

الزمخشري:" يريد أنه ليس له من العدد وآلات الملك والسياسة ما يعتضد به"[1] وذلك قمين بأن يزهد قومه في اتباعه، فهو بذلك قد حكم ووجه ودفع المستمعين إلى الاستنتاج. ومثل الصفة أدوات التعليل والتفسير والأدوات الرابطة بين المقدمات ونتائجها إلى غير ذلك، لأن "مفهوم العلاقة الحجاجية مفهوم واسع يشمل كل هذه الأنماط وغيرها"[2] وهو ما أكده ديكرو حين عمم أمر العناصر التي تتكفل بأداء الوظائف الحجاجية المختلفة، وقد كان وجود هذا النوع من العناصر في عملية التخاطب محور نظرية الملاءمة عند سبربر وولسون كما هو معلوم. ومنه فإن البحث في قضايا التركيب المختلفة قد يؤكد أمرا ما أو يدفعه أو يجيب عن سؤال أو يؤدي إلى استنتاج معين أي أنه يوجه تفكير المخاطَب، وذلك كله يساهم في أداء الوظيفة الحجاجية للغة، التي تكلم عنها ديكرو. وسنعرض فيما يلي إلى بعض هذه القضايا على سبيل المثال لا الحصر.

أ- الأبعاد الحجاجية في التقديم والتأخير

من أهم الأبعاد الحجاجية التي تستفاد من التقديم والتأخير: زيادة المعنى "ودحض آراء الخصوم والاعتراض عليها"[3]وقد تعرض إليها علماء الأصول وهم يعالجون قضايا التقديم والتأخير في نصوص الشريعة.

- **التقديم والتأخير لزيادة المعنى:**

من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾الفاتحة:5 .يرى ابن القيم أن التقديم والتأخير في الآية الكريمة مما يلزم فيه الزيادة فيقول معقبا: "فإن المقصود بتقديم "إِيَّاكَ" تعظيم الله سبحانه وتعالى والاهتمام بذكره مع إفادة اختصاص العبادة والاستعانة بالله تعالى"[4].ويورد ابن القيم مجموعة من الأمثلة التي يستفاد من التقديم والتأخير فيها زيادة في المعنى، منها قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾. القيامة: 22،23الذي يفيد أن نظر الوجوه لا يكون إلا لله تعالى، ومثله قوله تعالى: ﴿ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ ﴾

[1]جار الله الزمخشري، الكشاف،ت: مجموعة من العلماء، مكتبة العبيكان، الرياض ، ط1، 1998، ج5، ص 450

[2]أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، ط 1، 2010، ص 22

[3]ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرءان، ص 445، 446

[4]ابن القيم، الفوائد ، ص 82

القيامة:30 .وقوله تعالى:" فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا " الأنبياء:97 الذي يفيد اختصاص الذين كفروا بالشخوص، ولو قال : فإذا أبصار الذين كفروا شاخصة، ما أفاد ذلك[1].

- **التقديم والتأخير لزيادة المعنى ودحض آراء الخصوم والاعتراض عليها**

من ذلك قوله تعالى:﴿ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعۡبُدۡ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ الزمر:66 قال ابن عاشور: وتقديم المعمول على "فاعبد" لإفادة القصر... أي اعبد الله لا غير وهذا في مقام الرد على المشركين[2].

ومن ذلك قوله تعالى:﴿ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنۡ ءَالِهَتِي ﴾ مريم 46."ولو قال أأنت راغب عنها ما أفاد زيادة الإنكار على إبراهيم بالرغبة عنها"[3].

ويرى عبد الله صولة أن للتقديم والتأخير بالمقياس النحوي وظيفة حجاجية من نوع أخر، وهي "أنه إذا دخل عليه استفهام أفاد التشنيع على الخصوم إفادة لا يمكن أن تحصل لولا استعمال التقديم والتأخير".[4] وهو ما يؤكده ابن عاشور عند قوله تعالى:﴿ قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ ﴾ يونس:59 ؛بقوله" والاستفهام تقريري باعتبار إلزامهم بأحد الأمرين: إما أن يكون الله أذن لهم، أو أن يكونوا مفترين على الله، وقد شيب التقرير في ذلك بالإنكار على الوجهين"[5]. وتقديم اسم الجلالة وهو مسند إليه على خبره الفعلي في قوله آلله أذن لكم لتقوية الحكم مع الاهتمام. وتقديم المجرور على عامله في قوله أم على الله تفترون للاهتمام بهذا المتعلق تشنيعا لتعليق الافتراء به. وأظهر اسم الجلالة لتهويل الافتراء عليه"[6].

ب- الأبعاد الحجاجية في الحذف

الحذف، كما يراه الجرجاني، "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك

[1] ينظر ابن القيم، الفوائد ، ص 82، 83

[2] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 24، ص 60

[3] ابن القيم، الفوائد، ص 83

[4] عبد الله صولة، الحجاج في القرءان، ص446

[5] ابن عاشور تفسير التحرير والتنوير، ج 11، ص 208

[6] نفسه، ج 11، ص 210

أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياتا إذا لم تبن"[1] وهي قضايا تنبئ عن أهمية الحذف الحجاجية، التي يكون بها الحذف أبلغ وأوصل للحجة من الذكر، فما أكثر ما يورد المتكلم أسباب الوقائع أو مقدماتها، ويفسح المجال لخيال المستمع في تصور النتائج، فيصل بها مدى لم يكن ليصله بالذكر، والعكس؛ وقد يكون ترك الذكر أبلغ في تمرير بعض القضايا التي لا نريد الإفصاح عنها، لنوهم من يستمع أنا نريد أمرا ونحن نريد آخر، كل ذلك بحسب الإستراتيجية التي يتطلبها المقام. وقد ذكر البلاغيون مجموعة من الأغراض التي يكون لها حذف المسند إليه مثلا، منها: "اختبار تنبه السامع أو مقدار تنبهه، وإيهام صون المحذوف عن اللسان تعظيما له أو تحقيرا، وتأتي الإنكار لدى الحاجة"[2].وما ذكره البلاغيون ينبئ عن أهمية تقنية الحذف في إقناع المخاطَب أو دفعه إلى تبني رأي معين وهي مهمة الحجاج الأولى.

ويلتقي علماء الأصول في هذه الرؤية مع البلاغيين[3]، فهذا الزركشي يذكر أن من فوائد الحذف التفخيم والإعظام؛ لما فيه من الإبهام، لذهاب الذهن في كل مذهب، وتشوفه إلى ما هو المراد، فيرجع قاصرا عن إدراكه، فعند ذلك يعظم شأنه، ويعلو في النفس مكانه. ويختم بقوله: "ألا ترى أن المحذوف إذا ظهر في اللفظ زال ما كان يختلج في الوهم من المراد، وخلص للمذكور"[4].وقد بدا لعبد الله صولة أن من أهم الغايات الحجاجية لحذف الفاعل التبئير التي تفيد تفيد "انحصار الكلام في معنى معين بإلقاء الأضواء على العنصر الأساسي فيه"[5]. وقد تناول البلاغيون والأصوليون مسألة انحصار الكلام ولكن دون أن يقصروها على حذف الفاعل. إذ نجد ابن القيم يذكر قاعدة في هذا الشأن، فيقول: "ونذكر ههنا قاعدة ينبني عليها ذكر الفاعل والمفعول وهو أن العرب ينظرون إلى مقصود الإفادة في ها الباب ونحوه فإن كان المقصود نسبة المفعول إلى الفاعل اقتصروا عليه- فقالوا فلان يعطي ويمنع ويصل ويقطع. والله يحي ويميت. لأنه ليس الغرض ذكر المعطى والممنوع والموصل والمقطوع والمحيا والممات ولكن الغرض وصف الفاعل بهذه الأفعال. فإن كان الغرض ذكر المفعول لا غير لم يتعرضوا لذكر

[1] أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز،ت.محمود محمد شاكر ص 146

[2] ينظر ابن يعقوب المغربي، شرح مواهب الفتاح، ت: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ج1، ص153، 154

[3] ينظر ابن القيم، الفوائد المشوق إلى علوم القرءان، ص 73 وما بعدها

[4] الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج3، 104

[5] عبد الله صولة، الحجاج في القرءان، ص 390

الفاعل، كقوله تعالى: ﴿ قُتِلَ ٱلۡخَرَّٰصُونَ ﴾ الذاريات:10، وقوله تعالى: ﴿ قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ﴾ عبس:17، وقوله تعالى:﴿ كُبِتُواْ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ ﴾ المجادلة:5"[1].

وإذا كنا قد تناولنا الأبعاد الحجاجية في التقديم والتأخير والحذف فإن ذلك لا يعني أن هذه الأبعاد تقتصر عليهما فإن الظواهر التركيبية النحوية والبلاغية كثيرة، سواء منها ما تعلق بالعلاقات بين مكونات الجملة الواحدة أو ما تعلق بالعلاقات بين الجمل؛ ولكل منها أبعاده . ويمكن أن نذكر ههنا ولو على عجل،"التذييل"كمثال على ما يكون بين الجمل من علاقات. والتذييل "هو أن يؤتى بجملة عقب جملة، والثانية تشتمل على المعنى الأول"[2]؛وقد ذكر ابن القيم منه قسمين:"قسم يؤتى به للتأكيد والتحقيق، وقسم يخرجه المتكلم مخرج المثل السائر ليحقق به ما قبله"[3].وذلك يساهم في"أداء وظيفة الإقناع وبسط الحجة وإقامتها على المتلقين"[4].كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَ ﴾ التوبة: 111 *. يقول ابن القيم:"ففي الآية الكريمة تذييلان: أحدهما قوله تعالى: "وعدا عليه حقا" فإن الكلام تم قبل ذلك. ثم أتى سبحانه وتعالى بتلك الجملة ليحقق بها ما قبلها، والآخر قوله سبحانه "ومن أوفى بعهده من الله" فأخرج هذا مخرج المثل السائر ليحقق ما تقدم"[5].يقول ابن عاشور: "وتفرع على كون الوعد حقا من الله وعلى أن الله أوفى بعهده من كل واعد أن يستبشر المؤمنون ببيعهم هذا"[6].

---

[1] ابن القيم ، الفوائد ، ص 75، 76

[2] السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، ج3، ص 221

[3] ابن القيم ، الفوائد ، ص 121

[4] عبد الله صولة، الحجاج في القرءان، ص 360

* تتمة الآية : (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الفَوْزُ العَظِيمُ).

[5] ابن القيم، الفوائد، ص 121

[6] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج11، ص 40

ومثل التذييل الاعتراض والتكرار، والالتفات وبراعة الاستهلال،يضاف إلى ذلك استعمال الاستعارات والتمثيل[1]، وغير ذلك مما يكون له أثر في بسط الحجج، أو دفع المخاطَب إلى تبني وجهة نظر معينة، أو تصحيح فكرة، أو استمالته إلى عمل معين.ويتم ذلك بشكل أفضل عندما يحسن المخاطِب اختيار الأفعال الكلامية ويحسن ترتيبها. وسنحاول إلقاء بعض الضوء على ذلك فيما يلي:

7-2-3- حسن اختيار الأفعال الكلامية

يختلف الناس في اختيار أفعالهم الكلامية، بحسب أغراضهم وبحسب قدراتهم التواصلية،وبحسب المقامات، إذ لكل فعل كلامي دور يختلف فيه عن غيره في إفهام المخاطب أو إقناعه، ومقام يحسن فيه فيكون أبلغ في أداء المقاصد.

وقد كان ابن عاشور من بين الذين تناولوا بعض هذه القضايا بطريقته في تفسيره. وهذه بعض الأمثلة :

عند قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَرِهِينَ ﴾ الأعراف:88 *

لاحظ ابن عاشور:

"أن الاستفهام مستعمل في التعجب تعجبا من قولهم " أو لتعودن في ملتنا"

- أن هذا التعجب تمهيد لبيان تصميمه ومن معه على الإيمان ليعلم قومه أنه أحاط خبرا بما أرادوا من تخييرهم بين الإخراج أو الرجوع إلى ملة الكفر.
- أن هذه الإجابة إجابة الخصم اللبيب الذي يأتي في جوابه بما لا يغادر شيئا مما أراده خصمه في حواره.
- أن في إجابته تعريض بحماقة خصومه الذين يحاولون حمله على الكفر بالإكراه".[2]

---

[1] لا يقتصر بحث ابن القيم للقضايا الحجاجية على كتاب الفوائد المشوق، وإنما بحثها في كتب أخرى منها كتاب "إعلام الموقعين حيث تناول قضايا التمثيل ص 257 وما بعدها ، وقضايا التعليل ص 333 وما بعدها الخ... ومنها كتاب بدائع الفوائد وخاصة ج4، ص 1305 وما بعدها ، وص 1540 وما بعدها.

* الآيات المشار إليها هي : قوله تعالى (قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ (88) قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِباً إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الفَاتِحِينَ)

[2] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 9، ص 7

وإذا كان قد سمى ما سبق تمهيدا فإنه وسم ما بعده بالارتقاء، فقال: "واستأنف مرتقيا في الجواب فبين استحالة عودهم إلى ملة الكفر"[1] لأنه قال بعدها ﴿ قَدِ ٱفۡتَرَيۡنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنۡ عُدۡنَا فِي مِلَّتِكُم ﴾ الأعراف:89 وذلك يستلزم الكذب فيم يبلغه عن ربه عز وجل[2]. ويضيف : وقد رتب على مقدمة لزوم الافتراء نتيجة تيئيس قومه من أن يعود المؤمنون إلى ملة الكفر بقوله "وما يكون لنا أن نعود فيها"[3].

وإذا تأملنا هذا التحليل وجدناه ينوه باختيار الفعل الكلامي " الاستفهام " الذي يحمل معنى التعجب وينوه باختيار المكونات التي لا تغادر شيئا مما جاء عند الخصم ولا تكتفي بذلك بل تعرض بحماقته. كما تنوه باستعمال التدرج في الحوار الذي يبدأ بتمهيد يكون بعده شرح ضاف لما يمنع من عودة المومنين إلى ملة الكفر والكلام عن التمهيد والارتقاء والمقدمة والنتائج يذكرنا بما يسمى" السلم الحجاجي".أو ما يسميه طه عبد الرحمن " مسلمة بنائية الخطاب" التي "مقتضاها أن الخطاب ينشئ موضوعاته إنشاء تدريجيا بحيث تتقلب فيه هذه الموضوعات في أحوال دلالية متباينة تنتقل فيها من الإجمال إلى التفصيل، ومن الإشكال إلى التبيين، ومن الخفاء إلى الظهور..."[4] وقد تنبه ابن عاشور إلى ذلك ونوه به. وهذا النوع من التحليل كثير في تفسير التحرير والتنوير

ومثل ذلك كلام الزركشي عن أول سورة الحج وبيان كيفية إلجام الخصم بالحجة، إذ يقول :" ومنه نوع منطقي وهو استنتاج النتيجة من مقدمتين، وذلك في أول سورة الحج إلى قوله: "وأن الله يبعث من في القبور" الحج:7 فنطق على خمس نتائج من عشر مقدمات... وتفصيل ترتيب المقدمات والنتائج كما يلي:

- أخبر الله أن زلزلة الساعة شيء عظيم، وخبره هو الحق.
- من أخبر عن الغيب بالحق فهو حق بأنه هو الحق.

[1] نفسه ج9، ص 8

[2] ينظر نفسه ، ص 8

[3] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 9، ص 9

[4] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 279

- أنه يأتي بالساعة على تلك الصفات ولا يعلم صدق الخبر إلا بإحياء الموتى، ليدركوا ذلك.
- من يأتي بالساعة يحي الموتى، فهو يحي الموتى.
- أخبر أنه يجعل الناس من شدة هول الساعة سكارى لشدة العذاب، ولا يقدر على عموم الناس لشدة العذاب إلا من هو على كل شيء قدير؛ فإنه على كل شيء قدير.
- أخبر أن الساعة يجازى فيها من يجادل في الله بغير علم، ولابد من مجازاته، ولا يجازى حتى تكون الساعة آتية، ولا تأتي الساعة حتى يبعث من في القبور، فهو يبعث من في القبور.
- الله ينزل الماء على الأرض الهامدة فتنبت من كل زوج بهيج، والقادر على إحياء الأرض بعد موتها يبعث من في القبور".[1]

ومثله قوله تعالى "ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد"ص:26 "مقدمتان ونتيجة لأن اتباع الهوى يوجب الضلال، والضلال يوجب سوء العذاب؛ فأنتج أن اتباع الهوى يوجب سوء العذاب"[2].

خلاصة

إن البحث في مكونات التركيب ووظائفها المختلفة التي تفضي إلى المعاني والمقاصد المختلفة كان من صميم البحث الأصولي، وهو يبحث الآن عند بعضهم تحت عنوان الوظائف الحجاجية للغة، وقد حاولنا استعراض بعض النماذج التي تناولها الأصوليون وهي غيض من فيض إذ إن بحثهم اللغوي كان شاملا لكل ما يمت إلى التركيب بصلة وكل ما يتوسل به إلى المعاني والمقاصد ، كما أنهم في كل ذلك لا يغفلون عن علاقة تلك النصوص بواقع الناس والآثار التي يمكن أن تحدثها.

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرءان، ج 3، ص 469، 470 بتصرف طفيف

[2] نفسه ج3، ص 470

خاتمة

نتائج البحث

يمكن أو نوجز ما وصلنا إليه من نتائج فيما يلي:

- إذا كان التداوليون يرون أن دور التداولية هو شرح الاستعمالات اللغوية وذلك بالعودة بها إلى شروط تحققها في الواقع، فإن الأصوليين طبقوا ذلك في الواقع منذ آماد بعيدة حيث انطلقوا من نصوص إنما جاءت لتغيير واقع الناس بدليل قوله تعالى " هدى للناس" . وذلك يتطلب معرفة شرائط صحة الأدلة وثبوتها ومعرفة وجوه دلالتها الجملية على الأحكام، إما من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو فحوى لفظها، أو معقول لفظها.

- ومما سبق يتبين أن الأصوليين ينظرون إلى النصوص باعتبارها أفعالا كلامية يراد أن تكون لها آثار في واقع الناس، فيكونون بذلك قد تجاوزوا دائرة الدوران حول التركيب والبحث عن النظام اللغوي والاكتفاء بذلك.

- ومما يترتب على العنصر السابق أن الأصوليين بحثوا في أركان عملية التخاطب : حال الخطاب، وحال المخاطِب وحال المخاطَب، والسياق.

- لم يتناول الأصوليون أركان عملية التخاطب على سبيل العرض وإنما تناولوها باعتبارها أركانا أساسية يعتمد عليها في وضع النصوص المواضع التي تليق بها وتنزيلها إلى وقع الناس بحسب أحوالهم.

- أولى الأصوليون السياق اهتماما كبيرا باعتباره ركيزة أساسية تفهم من خلالها النصوص وقد سبقوا التداوليين في توسيع مفهومه واعتباره أمرا لا يمكن حصره يفهم ذلك من كلامهم عن حصول العلم الضروري من خلال قرائن وأحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عاداته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف

- سبق الأصوليون التداوليين والباحثين واللغويين المعاصرين في توسيع السياق اللغوي، إذ تجاوز عندهم النص والكتاب إلى التكامل بين نصوص الكتاب والسنة، ومن ثم فهم النص في ظل منظومة من النصوص القرءان والسنة التي لها علاقة بالنص المدروس.

- ويترتب على العنصر السابق تطبيق مفهوم تداولي هام يتعلق برد أول الكلام على آخره لينجم عن ذلك تعالق وتفاعل بين المعلومات السابقة واللاحقة يتلوه حوسبات ذهنية تصحح من خلالها المعلومة أو يضاف إليها أو تجدد ألخ...

- تناول الأصوليون متضمنات القول تحت مجموعة من العناوين منها:دلالة الإشارة ، ودلالة النص ودلالة الاقتضاء، أو دلالة المفهوم، ودلالة الموافقة، ودلالة المخالفة.

- القصد مفهوم تداولي، وقد تناوله الأصوليون من أوجه مختلفة منها :

– البحث عن مقاصد الشريعة العامة، وقد جعلوا منها إطارا عاما يفهمون النصوص من خلاله والخاصة حتى صارت عندهم بمثابة السياق الذي به تفهم النصوص ويرجح بينها بل وحتى القياس عليها ، وهو أمر أحسب أنهم تفردوا فيه.

– البحث عن المقاصد الخاصة

– البحث عن مقاصد المكلفين

– لقد كان لتناول الأصوليين لنصوص الشريعة باعتبارها نصوصا جاءت لتغيير الواقع أثر في تعرض الأصوليين لبعض قضايا الأفعال الكلامية التي درسوها ضمن إطار عام يتمثل في نظرية الخبر والإنشاء، فاستنتجوا من ذلك أفعالا تنبثق عن الخبر هي: الرواية، والشهادة، والدعوى، والإقرار، والبينة، والحكم، والفتوى، والوعد والوعيد،، والخلف، وأما الأفعال التي تنبثق عن الإنشاء فهي: الأمر والنهي، ويندرج تحتها(الإيجاب والندب والكراهة والإباحة والحظر) ، والاستفهام، والتمني والترجي، والنداء، وألفاظ العقود. هذا وقد ميزوا بين هذه الأفعال باستعمال كثير من الأبعاد التداولية التي تتعلق بصميم بحثهم.

– تناول الأصوليون قضايا الحجاج المختلفة من خلال تناولهم للمعاني والمقاصد والتمييز بين طرائق التعبير وما ينجم عنها, مما جرهم إلى تناول آليات التعبير والإفهام والإقناع المختلفة اللغوية والبلاغية والمنطقية ابتداء بالكلمة والتركيب مرورا بالصور البيانية والمقدمات المنطقية ونتائجها الخ...

قائمة المراجع

1) القرآن الكريم
2) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو مصرية، ط 5، 1984.
3) ابن الحاجب جمال الدين بن عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر، منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل،ت: نذير حمادو، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر،ط1، 2006
أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي،
4) أحكام القرءان، راجع أصوله وخرج أحاديثه: محمد عبد القادر عطا، ط.جديدة، دار الكتب العلمية، بيروت.
5) القبس ، ت : محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1992
محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم
6) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت:مشهور بن حسن آل سلمان، دار بن الجوزي، الدمام، ط 1، 1423 هـ، السعودية .
7) الفوائد المشوق إلى علوم القرءان، تصحيح: محمود بدر الدين النعساني، ط1، 1327، هـ، مطبعة السعادة، مصر.
8) الطرق الحكمية، ت: نايف بن أحمد الحمد،دار عالم الفوائد،جدة،دط، دس.
9) بدائع الفوائد، ت: علي بن محمد العمران، دار علم الفوائد، مكة المكرمة، دط، 1424 هـ
10)مفتاح دار السعادة،ضبط علي بن حسن الحلبي الأثري،دارعفان،السعودية ط1، 1996.
11)ابن النجار محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993.
ابن أمير الحاج
12)التقرير والتحبير،المطبعة الأميرية، بولاق، ط 1، 1316 هج .
13)التقرير والتحبير،دار الكتب العلمية، بيروت،ط2 ،1983.
أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد،
14)بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، د ط، دس.
15)فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ت: ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت لبنان،ط2، 1968 .

16) ابن كثير، تفسير القرءان العظيم ت : سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر، الرياض، ط2، 1999.

17) ابن منظور،لسان العرب،ت:عبد الله علي الكبير،محمد أحمد حسب الله،هاشم محمد الشاذلي،دار المعارف،القاهرة،طبعة جديدة.

18) ابن يعقوب المغربي، شرح مواهب الفتاح، ت: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي،

19) الاعتصام، ت : سعد بن عبد الله آل حميد، دار بن الجوزي، ط 1، 20082، م.ع.السعودية.

20) الموافقات، ت: عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د ط، د س .

21) أبو إسحاق ابن علي الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ت:محي الدين ديب مستو ويوسف علي بدوي دار الكلم الطيب، ط 1، 1995، دمشق

22) أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، ت:عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة لبنان، ط 2، 1998.

23) أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع،تص: حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955 دط.

24) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ت: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1964 .

أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية

25) بيان الدليل على بطلان التحليل، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، ط 1، 1998

26) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية،جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،مجمع الملك فهد،دط،2004.

27) درء تعارض العقل والنقل ت: محمد رشاد سالم مطبعة جامعة محمد بن سعود.

28) مقدمة في أصول التفسير، ت: عدنان زرزور، ط2 1972.

29) أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله الجويني، ت:عبد العظيم الديب، البرهان في أصول الفقه، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط 1 ،1399هـ.

30)أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 3، 2001 .

31)أبو بكر أحمد بن أبي سهل السر خسي، أصول السرخسي، ت: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1993 .

32)أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، ط 1، 2010.

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي

33)جواهر القرءان،ت: محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت ط 2، 1986.

34)شفاء الغليل،ت: حمد الكبيسي،مطبعة الإرشاد،بغداد، 1971.

35)المستصفى من علم الأصول، ت:محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط1، 1997.

36)أبو عبد الله مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، رواية يحي الليثي،دار النفائس،بيروت،ط5، 1981.

37)أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة بيروت، طبعة محققة، 1979 .

38)أبوبكر العزاوي، الحجاج واللغة، العمدة في الطبع، ط 1، 2006.

39)أبوداود سليمان ابن الأشعث، سنن أبي داود، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت د ط، دس.

40)أحمد الحسيني، نهاية الإحكام في بيان ما للنية من الأحكام، طبعة بولاق،ط1، 1903.

أحمد الريسوني،

41)نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الأمان، الرباط، ط 3، 2009.

42)الفكر المقاصدي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1999.

43)أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية(بنية الخطاب من الجملة إلى النص)، دار الأمان الرباط،2001.

44)أحمد بن حنبل، المسند، ت : أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، د ط، 1972.

45)أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، ت : عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991.

46)أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة،ت: عبد السلام هارون،دار الفكر، القاهرة،1979، ط2.

47)أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة ميسرة، 1987.

48)أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2008.

أحمد مختار عمر،

49)علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط 5، 1998.

50)معجم العربية المعاصرة،عالم الكتب،القاهرة،ط1، 2008 .

51)أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي،مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأولى، 1946 .

52)إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط1 1995.

53)الإمام مالك الموطأ ،رواية يحي الليثي، إعداد أحمد راتب عمروش، دار النفائس، بيروت، ط 5، 1981.

54)آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم،ت. د. سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت.

55)أيمن صالح، القرائن والنص، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية،ط 1، 2010.

بدر الدين محمد الزركشي،

56)البحر المحيط،تحرير، عبد الله عبد القادر العاني، دار الصفوة، الكويت، ط 2 1992.

57)المنثور في القواعد، ت: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف، الكويت، ط 2، 1982،ج 3.

58)البرهان في علوم القرءان، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1972، ج1.

59) الترمذي، سنن الترمذي، ت : أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، د ط، د س.

تمام حسان،

60) اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، د ط، 1994.

61) مقالات في اللغة والأدب، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2005.

62) مقالات في اللغة والأدب،عالم الكتب،القاهرة،ط،2006.

جار الله الزمخشري،

63) أساس البلاغة، ت : محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1 / 1998.

64) الكشاف،ت: مجموعة من العلماء، مكتبة العبيكان، الرياض ، ط1، 1998.

جلال الدين السيوطي،

65) الإتقان في علوم القرءان، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت د ط ، 1988 .

66) الأشباه والنظائر،إعداد مركز الدراسات بمكتبة نزار الباز،مكتبة نزار الباز،مكة المكرمة،ط 2، 1997.

67) المزهر في علوم اللغة،مكتبة دار التراث، القاهرة،شرح وضبط محمد أحمد جاد،محمد أبو الفضل إبراهيم،علي محمد البجاوي،ط3.

68) منتهى الآمال في شرح حديث إنما الأعمال، ت : محمد عطية، دار ابن حزم بيروت، ط 1، 1998 .

69) همع الهوامع، ت:أحمد شمس الدين،دار الكتب العلمية،بيروت، ط 1 ، 1998

70) جلال الدين محمدبن عبدالرحمن القزويني الخطيب،التلخيص في علوم البلاغة ش:عبدالرحمن البرقوقي،دارالفكر،العربي ط2.

71) جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، عالم الكتب، القاهرة، 1343.

72) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني،بيروت، دط،1982 .

73) الجويني، الكافية في الجدل، ت: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د ط، 1979.

74)حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرءان الكريم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005.

75)حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي،مكتبة المتنبي، القاهرة،1981.

76)حمزة محمد قاسم، منار القارئ، مكتبة دار البيان، دمشق، د ط، 1990.

77)خالد ميلاد ، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة ، المؤسسة العربية للتوزيع ، ط 1 ، 2001 .

78)خليل أحمد عمايرة، في نحو اللغة العربية وتراكيبها، دار المعرفة، جدة، ط1، 1984.

79)رتاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب،ت:علي محمد معوض،عادل أحمد عبد الموجود،عالم الكتب، بيروت،1999 .

80)رجب عبد الجواد إبراهيم، المصطلحات الإسلامية في المصباح المنير، دار الآفاق العربية، مصر، ط1 2001

81)ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، د ط، د س.

شمس الدين السرخسي،

82)أصول السرخسي، ت : أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية،بيروت، ط1، 1993.

83) المبسوط، تصحيح : جمع من العلماء، دار المعرفة، بيروت، 1989، ج 4

84)سعيد الخوري الشرتوني اللبناني،أقرب الموارد،مكتبة آية الله العظمى المرعشي،قم، إيران،1403 .

85)السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط 1996.

86)السيد سابق، فقه السنة، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1977.

87)سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام ،ت: محمود حسن عبد اللطيف، مطابع الأهرام، القاهرة 1971.

88)السيوطي، الدر المنثور، ت، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات الإسلامية،ط1، 2003 .

شكري المبخوت،

89)دائرة الأعمال اللغوية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، 2010.

90)إنشاء النفي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006.

شهاب الدين القرافي،

91)الذخيرة، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994، ج 1.

92)الفروق، ت:عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا–بيروت، د ط، 2003.

93)شرح تنقيح الفصول، بعناية مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر دار الفكر،بيروت، طبعة منقحة، 2004.

94)شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت،طبعة حديثة ومنقحة،2004 .

95)أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، شرح اللمع، ت:عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1988.

96)صديق بن حسن القنوجي، تحصيل المأمول من علم الأصول، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2003.

97)طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية، الكويت، 1994.

98)طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، الإسكندرية، ط 1983.

طه عبد الرحمن،

99)التواصل والحجاج ،مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط د ط ،1993.

100) تجديد المنهج في تقويم التراث ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2.

101) عائض بن عبد الله الشهراني، التحسين والتقبيح العقليان،كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع،ط2008،1.

102) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، منشورات المكتبة العصرية صيدا – بيروت، دط، دس.

103) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة.

104) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر– المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، د ط 1984.

105) عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، طرابلس ليبيا، ط 2 1986 .

106) عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الكتب، 1991.

107) عبد القادر بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1981.

108) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط 1984.

109) عبد الله صولة، الحجاج في القرءان، دار الفارابي، بيروت، ط 2، 2007.

110) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1 ، 2004 .

111) عبد الوهاب خلاف،علم أصول الفقه مكتبة الدعوة الإسلامية، ط8 .

عز الدين بن عبد السلام،

112) مقاصد العبادات ت:عبد الرحيم أحمد قميحة، مطبعة اليمامة، حمص، ط1 ،1995 .

113) قواعد الأحكام،ت: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة، دار القلم دمشق،د ط، د س .

114) قواعد الأحكام في إصلاح الأنام،ت: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق.

115) عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي،شرح العضد على مختصر المنتهى،ضبط: فادي نصيف وطارق يحي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط، 2000 .

116) علاء الدين عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، وضع حواشيه: عبد الله محمود بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997.

117) علال الفاسي مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي ط5، 1993.

118) علي بن أحمد الواحدي، ت: كمل بسيوني زغلول، أسباب نزول القرءان، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1، 1991،.

119) علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تص : عبد الرزاق عفيفي،دا الصميعي السعودية،ط1، 2003.

120) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني،معجم التعريفات، ت: محمد الصديق المنشاوي،دار الفضيلة،القاهرة، 2004،.

121) عمر بن عبد العزيز الشيلخاني، مباحث التخصيص عند الأصوليين، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن ط1، 2000.

122) عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1981.

123) عياض بن موسى، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ت: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المصورة، ط 1، 1998.

فخر الدين الرازي،

124) المحصول، ت: طه جابر العلواني،مؤسسة الرسالة،د ط، د س.

125) التفسير الكبير ،دار الفكر ،بيروت، ط 1، 1981.

126) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تقويم إبراهيم الأبياري وإشراف طه حسين، القاهرة د ط، 1960 .

127) كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول، ت: عبد الفتاح أحمد قطب الدخميسي، طباعة الفاروق الحديثة، ط 1، 2002 .

128) لطيفة إبراهيم النجار، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية،دار البشير، الأردن، ط 1، 1994.

129) مالك بن أنس، الموطأ، إعداد أحمد راتب عرموش، دار النفائس، ط 5.

مجمع اللغة العربية ،

130) المعجم الوسيط ، ، ط4، دار الشروق، 2004.

131) المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983 .

132) المعجم الوسيط،مكتبة الشروق الدولية،القاهرة،ط،2003 .

133) محفوظ بن أحمد الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، ت: مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني، جدة، ط 1 1985.

134) محمد ابن إدريس الشافعي، الرسالة، ت: محمد أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دس.

محمد أبو زهرة،

135) ابن حزم حياته وعصره –آثاره الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 1978.

136) أصول الفقه،دار الفكر العربي،1958 د ط .

137) محمد أديب صالح، تفسير نصوص الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي بيروت ط 4، 1993 .

138) محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، ط6، 1969.

محمد الطاهر بن عاشور،

139) تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، 1984، ج 13، ص 145.

140) مقاصد الشريعة، ت: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط 2 2001.

141) أليس الصبح بقريب، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2006.

142) محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير، طبعة محمد أمين عمران ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1350 هـ.

143) محمد بن أحمد بن النجار، شرح الكوكب المنير،ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان،الرياض د ط، 2000 .

محمد بن إدريس الشافعي،

144) أحكام القرءان، ت: عبد الغني عبد الخالق، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1 1990.

145) الرسالة ، ت: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د س.

146) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 2002.

محمد بن علي الشوكاني

147) فتح القدير، راجعه يوسف الغوش، دار المعرفة، ط 4، 2007.

148) إرشاد الفحول ت: سامي بن العربي الأثري دار الفضيلة ط 1، 2000.

149) محمد بن علي بن عمر المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول،ت: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، دط، دس.

150) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ت : أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د ط، د س.

151) محمد رشيد رضا، تفسير القرءان الحكيم، دار المعرفة، بيروت، ط 2.

152) محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1995.

153) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ت: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، ط 1، 1995.

محمد محمد يونس علي،

154) علم التخاطب الإسلامي،دار المدار الإسلامي،ط،2006.

155) المعنى وظلال المعنى،دار المدار الإسلامي،ط2، 2007.

156) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي تاج العروس ،ت: عبد الستار أحمد فراج ،مطبعة حكومة الكويت، د ط 1965.

157) محمد ناصر الدين الألباني،صحيح سنن بن ماجة، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1997.

158) محمود شكري الألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت .

159) مسعود بن عمر التفتازاني، مختصر المعاني، ت:جمعية شودهري محمد علي الخيرية، مكتبة البشرى، ط 1 2010.

160) مسعود صحراوي التداولية عند العلماء العرب، دار التنوير للنشر والتوزيع الجزائر، الطبعة الأولى،2008.

161) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ت: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، 1426 هـ.

162) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط 1، 1998.

163) مصطفى جمال الدين ، البحث النحوي عند الأصوليين، دار الهجرة، ، قم إيران، ط2، 1405 هـ.

164) مصطفى حميدة ، نظام الارتباط والربط ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، الجيزة ، ط 1 ، 1997.

165) ناصر الدين محمد بن عبد الله بن عمر البيضاوي، نهاية السول، (حاشية محمد بخيت المطيعي)، سلم الوصول شرح نهاية السول، عالم الكتب، د ط، 1343هـ .

نجم الدين الطوفي،

166) رسالة في رعاية المصلحة، ت : أحمد عبد الرحيم السائح، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، 1993.

167) علم الجذل في علم الجدل، ت: قولفهارت هاينريشس، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، دط، 1987.

168) نشأت علي محمود عبد الرحمن، المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2006.

169) نورالدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، دار الكتب القطرية، الدوحة، ط1، 1998.

170) و هبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي،دار الفكر، ط1، 1986.

171) يحي رمضان القراءة في الخطاب الأصولي، عالم الكتب الحديثة، إربد، ط1، 2007.

172) يوسف أحمد محمد البدوي ،مقاصد الشريعة عند ابن تيمية،دار النفائس،الأردن، ط1، 2000.

يوسف القرضاوي،

173) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ،دار القلم، الكويت، ط 1، 1996.

174) العقل والعلم في القرءان الكريم، مكتبة وهبه، القاهرة، ط1، 1996.

175) كيف نتعامل مع السنة النبوية،دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002 .

الرسائل الجامعية

176) عاشوري محمد، الترجيح بالمقاصد ضوابطه وأثره الفقهي، رسالة ماجستير، إشراف سعيد فكرة، جامعة باتنة، 2008/2007 .

177) الطيب دبة، نظام العربية وخصائصه في الدرس اللغوي لعلماء أصول الفقه،رسالة دكتوراه،تحت إشراف أحمد حساني،جامعة الجزائر،2007/ 2008.

المجلات :

178) صلاح إسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية (حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية)، الحولية السابعة والعشرون المجلس العلمي للنشر، الكويت، 2007يونيو،

المراجع الاجنبية:

179) Armengaud Françoise, La pragmatique, presse universitaire, Paris,5ème édition,2007,
180) Benveniste Emile, problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris, 2012
181) Bracops Martine, Introduction à la pragmatique,De Boeck, Bruxelle, 1ère édition, 2006, Catherine Kerbrat Orecchioni,
182) Dan Sperber et Deirdre Wilson, La Pertinence,traduit par Abel .G et Dan Sperber, les édition de Minuit,Paris
183) Dominique Maingueneau , Pragmatique pour le discours littéraire ,Bordas,Paris,1990.
184) Dubois Jean et autres, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Larousse, Paris, 1999
185) Ducrot Oswald ? les échelles argumantatives, éditions de minuit, 1980,Paris.
186) Garric Nathalie. et F Calas, Hachete , 2007 Paris .
187) L'implicite, Armand Colin, Paris, 1986, p 39
188) Latraverse François, La pragmatique , éd. Pierre Mardaga , Bruxelles,Belgique, 1987
189) L'énonciation, Armand Colin, Paris , 2006
190) Les actes de langage dans le discours, Armand colin,Paris,2008
191) Les actes de langage, Hermann, Paris; 1972.
192) Les actes de langage, préface de Ducrot
193) Les interactions verbales, Armand Colin/Masson,3ème edit,1998
194) Longhi Julien, Georges Sarfati , Dictionnaire de pragmatique ,Armand Colin ,Paris , 2011
195) Marie-Anne Paveau et Georges-Elia Sarfati, Les grandes théories de la linguistique,Armand colin,France , 2003
196) Moeshler Jacques, dictionnaire de la pragmatique édition du seuil
197) Neveu Frank , Dictionnaire des sciences du langage,Armand Colin, Paris,2ème édition,2011
198) Poulain Elfie, Approche pragmatique de la littérature, L'Harmattan, Paris, 2006,
199) Récanat François i, les énoncés performatifs, éd. De Minuits, Paris, 1981,
200) Saussure Ferdinand, Cours de linguistique générale,Edition Talantikit, Béjaia, 2002, Searle John
201) Sens et expression, Les éditions de Minuit, Paris,1982.
202) Traverso Véronique, L'analyse des conversations, Armand Colin, Paris, 2007
203) Wittgenstein Ludwing,philosophical investigations, transl. G.E.M .Anscombre ,Basil Blackwell,Oxford UK , 1986

MEMOIRES

204) Duchène Annick, la gestion des inférences chez les cérébrolésés droits, Thèse de doctorat, Sous la direction de Jean Luc Nespoulous, Université Claude Bernard, Lyon 1, 1997

205) Pépin Eric, La nature de l'intentionnalité dans la philosophie de John.R.Searle, Mémoire de maitrise en philosophie, Université du Quebec,2009.

REVUES :

206) Dominique Picard, de la communication à l'interaction, in communication et langages ;N°93,1992,

207) Friedericke Spitzl-Dupic, Les deux grammaires de Johann Severin in Histoire épistémologie langage,25/1,2003.

208) Grice H.Paul, logique et conversation, ln Communication,1979,v30.

209) Nerlick Brigitte et David Clarck , la pragmatique avant Austin , in histoire épistémologie langage Tome 20,fasicule 2,1998,

210) Réthoré Joelle, La pragmatique linguistique de Peirce, études littéraires,vol 23, n°3, 1989.

211) Vaneufille Monique ,La théorie linguistique de Hermann Paul, cahier de L'ILSL n°25,2008,

فهرس

الآيات

والأحاديث

فهرس الآيات

السورة	الايـــــة	رقمها	رقم الصفحة
آل عمران	وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ	140	24
الرعد	أَفَلَمْ يَأْيْئَسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا	31	36
الإسراء	وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا	32	60
البقرة	صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ	171	65
البقرة	أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ	170	65
الأنفال	إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ	22	65
الفرقان	أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا	44-43	65
البقرة	إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ	164	65
الرعد	وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَـٰوِرَٰتٌ وَجَنَّـٰتٌ مِّنْ أَعْنَـٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ	4	65
النحل	وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَـٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّـٰرِبِينَ	69-67	65
الروم	وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا	24	66
الذاريات	وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ	21	66
الشمس	وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا	8-7	66
الروم	وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا	21	66
الزمر	ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا	42	66

آل عمران	قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ	137	66
يوسف	أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ	109	66
يوسف	لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ	111	66
البقرة	أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ	266	67
الحشر	لَوْ أَنزَلْنَا هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَـٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ	21	67
إبراهيم	أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ	26-24	67
العنكبوت	مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا	43-41	67
البقرة	يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ	219	67
البقرة	وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	179	67
النحل	وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ	44	68
الحشر	فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ	2	69
الأعراف	"أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ	185	69
الأنعام	"وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ	75	69
الأحزاب	يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا	46-45	69
النجم	وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ	4-3	69
النحل	بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ	44	70
يوسف	إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ	67	71

الإسراء	وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا	15	72
الأعراف	وَإِذَا فَعَلُواْ فَـٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا	28	74
البقرة	وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ	179	76
النساء	أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا	82	77
النحل	وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ	118	77
الأنعام	وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ	146	78
المائدة	وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ	5	78
البقرة	وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ	221	78
البقرة	مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ	106	78
الشورى	لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ	16-15	78
الزخرف	وَقَالُوٓاْ ءَأَلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ	150	79
الشورى	ٱلَّذِينَ يُجَـٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ	35	79
آل عمران	فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ	20	79
النساء	وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا	82	79
فصلت	وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا	32	79
النحل	ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ	125	79
النساء	وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا	82	79
البقرة	وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا	232	80

الطلاق	وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ	4	80
البقرة	كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ	180	80
النساء	يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ	11	80
النجم	وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ	4-3	81
المائدة	وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا	38	83
الأنعام	ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم	82	83
البقرة	فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ	187	92
مريم	وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا	4	93
البقرة	ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	2	95
إبراهيم	كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ	1	95
لقمان	الٓمٓ ﴿١﴾ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ	3-1	95
الإسراء	إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ	9	95
الأنبياء	وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ	107	95
المائدة	مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ	6	95
المائدة	إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ	91	95
الأعراف	قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ	29-28	95
النساء	إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ	105	95
البقرة	وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ	179	95
الحجرات	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ	6	95
البقرة	كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ	216	98
النساء	وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ	92	99

	مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ		
البقرة	وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ خَطَٰٓـًٔا	237	99
البقرة	وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ	179	100
الإسراء	وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ	32	100
النور	ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ	2	100
الحشر	فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ	30	110
المجادلة	إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ	7	110
الإنسان	قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٖ قَدَّرُوهَا تَقۡدِيرًا	16	110
البقرة	وحَرَّمَ الرِّبَا	47	110
يونس	آللهُ أَذِنَ لَكُمۡ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ	59	111
الرحمن	هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ	59	111
طه	وَمَا تِلۡكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيۡهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخۡرَىٰ	18-17	115
الأعراف	وَسۡـَٔلۡهُمۡ عَنِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِي كَانَتۡ حَاضِرَةَ ٱلۡبَحۡرِ	163	120
الدخان	ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ	49	122
القيامة	أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰ ثُمَّ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰٓ	35-34	122
البقرة	يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ	2	126
آل عمران	وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا	97	126
سبأ	وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ	23	127
الذاريات	مَا تَذَرُ مِن شَيۡءٍ أَتَتۡ عَلَيۡهِ إِلَّا جَعَلَتۡهُ كَٱلرَّمِيمِ	42	127
البقرة	وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ	233	128
النساء	أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ	82	131
البقرة	مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآ	106	133
النحل	وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ	101	133

		قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرِۭ	
البقرة	234	وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗا	133
البقرة	240	وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٖ	133
المجادلة	12	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗ	133
المجادلة	13	فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ	134
المائدة	03	حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ	134
الأنعام	145	قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ	134
النساء	03	فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ	135
البقرة	233	وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ	137
الأحقاف	15	وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًاۚ	137
لقمان	14	وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ	137
الإسراء	123	فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا	137
النساء	23	حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ	138
المائدة	3	حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ	138
النساء	4	فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ	141
البقرة	238	وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ	143
الزمر	9	أَمَّنۡ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ	144
البقرة	238	حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ	144
البقرة	143	وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ	144
آل عمران	188	لَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحۡمَدُواْ بِمَا لَمۡ يَفۡعَلُواْ	145
المائدة	93	لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٞ	145

	فِيمَا طَعِمُوٓاْ		
البقرة	إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ	158	145
البقرة	وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ	114	146
الأنعام	قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً	145	146
العنكبوت	إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ	45	164
البقرة	وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ	179	165
يونس	يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ	57	167
الحديد	لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ	25	168
الأعراف	وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡ	157	170
البقرة	رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَا	286	170
البقرة	لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ	286	170
البقرة	يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ	185	170
النساء	يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا	28	170
المائدة	"مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ	6	170
الذاريات	وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ	56	170
ص	يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ	26	170
المزمل	وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ	20	189
الأنعام	وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ	141	189
البقرة	أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ	267	189
البقرة	وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَۗ	219	190

النساء	فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ	3	191
النساء	فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ	25	192
الأحزاب	يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ	59	193
النور	وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَا	31	193
البقرة	فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ	194	194
البقرة	والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ	226	212
هود	فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ	13	228
فصلت	ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُم	40	228
البقرة	وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة	43	230
النور	فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗا	33	231
المائدة	وإذا حَلَلْتُمْ فاصْطَادُوا	2	231
الحجرات	وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ	7	232
المائدة	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ	101	232
فصلت	ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ	40	233
الإسراء	كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا"	50	233
المائدة	وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ	2	233
الإنسان	هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ	1	235
البقرة	مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ	225	236
الزخرف	أَلَيۡسَ لِي مُلۡكُ مِصۡرَ	51	236
النور	"أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَكُمۡ	22	236

الأعراف	فَهَلْ لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَآ	53	236
غافر	لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَبَ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ	37/36	236
النحل	وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ	101	245
النساء	فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ	160	245
البقرة	لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ	273	247
الأحقاف	يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيق مُّسْتَقِيمٍ	30	247
التوبة	ٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ	46	247
المجادلة	إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِى ٱلْمَجَٰلِسِ	11	248
الأعراف	حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ	105	248
الفاتحة	وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	5	250
القيامة	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ	23-22	250
القيامة	إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ	30	251
الأنبياء	فَإِذَا هِىَ شَٰخِصَةٌ أَبْصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ	97	251
الزمر	بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ	66	251
مريم	قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى	46	251
يونس	قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ	59	251
الذاريات	قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ	10	253
عبس	قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ	17	253
المجادلة	كُبِتُواْ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ	5	253
التوبة	إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ	11	253
الأعراف	قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَرِهِينَ	88	254
الأعراف	قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم	89	254

فهرس الأحاديث

الحـــــــــديث	رقم الصفحة
في أربعين شاةً شاةٌ	6
لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان	14
إنما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، فلا تكذبوا بعضه ببعض، فما علمتم منه فقولوا، وما جهلتم فكلوه إلى عالمه	77
ألا وإني أوتيت القرءان ومثله معه	82
لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه	82
ما سقته السماء ففيه العشر	134
ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة	134
لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة	151
رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه	138
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل	138
أفضل الصلاة طول القنوت	144
قال كان رسول الله يصلي، وهو مقبل من مكة إلى المدينة، على راحلته حيث كان وجهه. قال: وفيه نزلت:"فأينما تولوا فثم وجه الله	146
إنما الدنيا لأربعة نفر عبد رزقه الله مالا وعلما، فهو يتقي في ماله ربه، ويصل فيه رحمه،	175
إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه	180
أن تذكر من المرء ما يكره أن يسمع	181
من أحيا أرضا ميتة فهي له	182
خذي من ماله بالمعروف ، ما يكفيك ويكفي بنيك	182

اسق، ثم احبس حتى يبلغ الماء الجدر	186
لا تشهدني على جور	187
ثمن الكلب خبيث	190
تناكحوا تناسلوا فإني مكاثر بكم الأمم	191
لا تُصَرّوا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاع تمر	194

فهرس

المصطلحات

ثبت المصطلحات

les présupposés	الافتراضات المسبقة
les implicites	الأقوال المضمرة
la pragmatique	التداولية
pragmatique intégrée	التداولية المدمجة
l'implicitation	التضمين
l'interaction	التفاعل
l'argumentation	الحجاج
le contexte	السياق
l'acte performatif	الفعل الإنشائي
acte locutoire	فعل القول
speech act	الفعل الكلامي
acte illocutoire	الفعل المتضمن في القول
acte perlocutoire	الفعل الناتج عن القول
règle essentielle	قاعدة أساسية (جوهرية)
règle préparatoire	القاعدة التحضيرية
règle de sincérité	قاعدة الصدق
règle du contenu propositionnel	قاعدة المحتوى القضوي
règle de convention	قاعدة المواضعة
règle préliminaire	قاعدة أولية
l'intention	القصد
l'intention informative	القصد الإخباري
l'intention communicationnelle	القصد التواصلي
l'intentionnalité	القصدية
la compétence idéologique	الكفاءة الإيديولوجية
la compétence communicative	الكفاءة التواصلية
la compétence linguistique	الكفاءة اللغوية
la compétence logique	الكفاءة المنطقية
la compétence paralinguistique	الكفاءة شبه اللغوية
les sous entendus	متضمنات القول
le contenu propositionnel	المحتوى القضوي
la pertinence	الملاءمة

الفهارس

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
إهداء	
كلمة شكر	
مقدمة	1
مدخل	
أولا : النص في اصطلاح الأصوليين	5
ثانيا: فهم النص بين المعنى الحرفي وقصد المتكلم	7
الفصل الأول: الدرس التداولي المعاصر	
تمهيد	16
أولا: ارهاصات التداولية	16
ثانيا: تعريف التداولية	24
1- تعريف التداولية لغة	24
2- تعريف التداولية اصطلاحا	25
ثالثا: التداولية ملتقى تتضايف فيه مجموعة من العلوم	30
1- علاقة التداولية بعلم النفس وعلم الاجتماع	30
2- التداولية والمقاربة الاثنواجتماعية	32
3- صلة التداولية بالفلسفة	33
4- صلة التداولية باللسانيات	34
رابعا: أهم المفاهيم التداولية	39
1- الفعل الكلامي	39
1-1-تعريفه	39
1-2- تطور مفهوم الفعل الكلامي	40
1-2-1- البداية مع أوستين	40
1-2-2-رؤية سيرل	41
1-2-3-الفعل الكلامي غير المباشر	44

2- متضمنات القول	45
3- الافتراضات المسبقة	47
4- القصد في الفعل الكلامي	49
4-1- القصد التواصلي عند غرايس	49
4-2- عند سيرل	50
4-3- القصد في نظرية الملاءمة	50
5- الفعل الكلامي والتفاعل بين المشاركين	51
5-1- الكفاءة اللغوية	51
5-2- الكفاءة شبه اللغوية (المصاحبة للغة) paralinguistique	51
5-3- الكفاءات غير اللغوية	52
5-4- محددات عالم الخطاب	53
5-5- نماذج الإنتاج ونماذج التأويل	53
5-6- الكفاءة التواصلية	54
5-7- الكفاءة المنطقية	55
6- الملاءمة	55
الفصل الثاني: المنطلقات المنهجية لفهم النص عند الأصوليين	
تمهيد	58
أولا: تعريف علم أصول الفقه وأهم اتجاهاته	58
1- تعريف أصول الفقه	58
2- أهم الاتجاهات في علم أصول الفقه	62
2-1- اتجاه الأحناف	62
2-2- اتجاه الشافعية أو المتكلمين	62
ثانيا:المنطلقات المنهجية لفهم النصوص عند الأصوليين	63
1- منطلق المعقولية	64
1-1- تعريف المعقولية	64

1-2- القرآن يدعو الى استعمال العقل والتدبر	64
1-3- الأدلة الشرعية وعلاقتها بقضايا العقل	68
1-4- مسألة تحكيم العقل عند الأصوليين	71
1-5- الأبعاد التداولية في هذا التناول	76
2- منطلق وحدة النص الشرعي	77
2-1- وحدة النص القرءاني	77
2-2- التكامل بين القرءان والسنة	81
2-2-1- تعريف السنة	81
2-2-2- منزلة السنة من الكتاب	82
3- منطلق التمييز بين الوضع والاستعمال	83
3-1- تعريف الوضع	83
3-2- تقسيمات اللفظ بحسب الوضع والاستعمال	85
3-2-1- تقسيم اللفظ بحسب الوضع	85
3-2-2- تقسيم اللفظ بحسب الاستعمال	87
3-3- الدلالة باعتبار الوضع (الدلالة الوضعية أو الأصلية)	90
3-4- الدلالة باعتبار الاستعمال (الدلالة التابعة)	92
4- منطلق تحقيق المصلحة (المنفعة)	95
4-1- تعريف المصلحة	96
4-2 نماذج في البحث عن المصلحة	99
4-3 منطلق المصلحة وعلاقته ببعض المفاهيم التداولية	100
الفصل الثالث: السباق عند الأصوليين	
أولا: أركان عملية التخاطب	104
تمهيد	104
1- حال الخطاب	106
1-1- مفهوم الخطاب	107

2- حال المخاطِب	111
3- حال المخاطَب	115
4- السياق	117
4-1-السياق لغة	117
4-2- السياق اصطلاحا	118
ثانيا:الإشارة إلى السياق وأهميته عند الأصوليين	120
1- الإمام الشافعي	120
2- السرخسي	121
3- أبو حامد الغزالي	121
4- ابن القيم	122
5- الشاطبي	123
6- محمد الطاهر بن عاشور	124
6-1- تعريف القرينة	125
6-2- أنواع القرائن عند الأصوليين	126
6-2-1-القرينة العقلية	126
6-2-2- قرينة الحس	127
6-2-3 القرينة العرفية	127
ثالثا:السياق وأثره في فهم النص عند الأصوليين	130
1- المنحى التداولي في استعمال السياق اللغوي	130
1-1-التعالقات بين النصوص	130
1-1-1-مقابلة الناسخ بالمنسوخ	133
1-1-2- حمل المطلق على المقيد	134
1-1-3- مقابلة الخاص بالعام	134
1-2- متضمنات القول	135
1-2-1 – تقسيم الحنفية	137

أ- دلالة الإشارة	137
ب - دلالة النص	137
ج - دلالة الاقتضاء	137
1-2-2- تقسيم الشافعية	139
رابعا: سياق الحال	141
1- معرفة أسباب النزول وأهميتها	142
1-1- تحديد دلالة اللفظ	143
1-2- معرفة المقصود من النص كاملا	144
1-3- دفع توهم الحصر	146
خلاصة	147
الفصل الرابع: القصد عند علماء الأصول	
تمهيد	150
1- مقاصد الشريعة	150
1-1- المقاصد لغة	151
1-2- مقاصد الشريعة اصطلاحا	153
2- مقاصد القرآن	156
3- المقاصد وسيلة من وسائل فهم النص والقياس وترجيح الأقوال	159
4- المسار التطوري للفكر المقاصدي عند الأصوليين	163
4-1-إمام الحرمين الجويني	163
4-2-أبو حامد الغزالي	164
4-3 -عز الدين بن عبد السلام	166
4-4 -شهاب الدين القرافي	166
4-5-نجم الدين الطوفي	167
4-6 -ابن تيمية	168
4-7 -الشاطبي	169

4-8 - محمد الطاهر بن عاشور	171
5- مقاصد المكلفين	173
5-1- القصد والنية	173
5-1-1- تعريف النية عند علماء الأصول	174
5-2- اعتبار قصد المكلف في الفعل الكلامي عند الأصوليين	175
5-2-1-غياب القصد	176
5-2-2-الإكراه	178
5-2-3-حضور القصد	179
5-3- أثر القصد في الفعل الكلامي عند الأصوليين	180
5-3-1-القصد يقيد الكلام المطلق ويعممه	180
5-3-2-القصد يصرف اللفظ عن الحقيقة	180
5-3-3-القصد يغير الحكم على الفعل الكلامي	180
6- بعض جوانب الفكر المقاصدي	182
6-1- بماذا تعرف المقاصد ؟	183
6-1-1-البنية اللغوية وأعراف مستعمليها	183
6-1-2-المقام	184
6-1-3-الاستقراء	187
6-1-4-تقسيم المقاصد إلى أصلية ومقاصد تبعية	188
7-نماذج عن استثمار المقاصد في تفسير النصوص واستنباط الأحكام	189
7-1-استعمال المقاصد في فهم النص	189
7-2- استعمال المقاصد في القياس	192
7-3-استعمال المقاصد في الاستحسان	193
7-4-رد بعض الأخبار إذا خالفت المقاصد	193
8- القصد بين التداوليين والأصوليين	194
8-1-غرايس	196

8-2-سيرل	196
8-3-سبربر وولسون	197
خلاصة	198
الفصل الخامس: الفعل الكلامي عند علماء أصول الفقه	
تمهيد	206
1- الخبر والإنشاء عند الأصوليين	207
1-1-معيار قبول الصدق والكذب	209
1-2-قصد المتكلم	209
1-3-معيار النسبة الخارجية	210
1-4- إيجاد النسبة وإيقاعها	213
2-الخبر والإنشاء عند أوستين Austin	215
3- الإطار العام للأفعال الكلامية عند الأصوليين	217
4- الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر	219
4-1 -الرواية	222
4-2- الشهادة	222
4-3 - الدعوى	223
4-4 – الإقرار	223
4-5 – البينة	224
4-6 - الحكم	224
4-7 – الفتوى	224
4-8 – الوعد	225
4-9 – الوعيد	225
4-10 – الخلف	225
5-الأبعاد التداولية في تقسيم الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر	225
5-1- الاهتمام بحال المخاطِب (المخبِر)	225

5-2- الخبر وعلاقته بالمشاركين في عملية التخاطب	227
5-3- شروط الإنجاز	227
6 -الأفعال الكلامية المنبثقة عن الإنشاء	227
6-1- الأمر والنهي	228
6-1-1- الابعاد التداولية في التقسيم السابق	233
6-2-الاستفهام	234
6-2-1- الابعاد التداولية في تقسيم الاستفهام	234
6-3- التمني والترجي والنداء	236
6-4- ألفاظ العقود	237
6-4-1 الابعاد التداولية في التقسيم السابق	239
7- حجاجية الفعل الكلامي وعلاقة ذلك بالبحث الأصولي	241
7-1- الوجه الأول	242
7-2- الوجه الثاني	245
7-2-1- حركة الكلمة الحجاجية	246
7-2-2- الأبعاد الحجاجية في التركيب	248
7-2-3- حسن اختيار الأفعال الكلامية	254
خلاصة	256
خـــــاتمـــــة	258
قائمة المراجع	261
فهرس الأحاديث	
فهرس المصطلحات	
الفهرس	

Résumé

Le présent travail s'inscrit dans le cadre de la linguistique arabe, visant la rénovation de notre patrimoine arabo- islamique en faisant sa relecture en utilisant les moyens que mettent les nouvelles théories linguistiques à notre disposition

Ayant pour titre le traitement pragmatique du texte chez les" "Oussoulyines", cette recherche tend à découvrir les différents procédés pragmatiques que les Oussoulyines ont pratiquésen traitant les Textes Saints.

Sachant que ces textes ont été révélés dans le but d'agir sur le monde , de créer des changements etc, les Oussoulyines considèrent la parole comme étant une forme d'action. Etc'est cela, justement, qui rend leur traitement des textes très proches de l'étude pragmatique.

Ainsi, ils ont traité les différents actes de langage, sans pour cela se suffire du sens littéral du texte, sauf si celui-ci représente l'intention du locuteur.

En effet, le traitement des textes chez les Oussoulyines est axé sur le sens visé par le lecture , son intention. Pour cela, ils n'ont épargné aucun moyen qui permette d'y parvenir.

Ce qui explique leur emploi effectif de tous les éléments du cercle de la communication:

Le destinateur, le destinataire, le discours, le contexte etc…, quant au contexte linguistique, ils ont élargi son emploi, dépassant ainsi la phrase, le paragraphe et même le livre en considérant la complémentarité existant entre le Coran et La Sunna, étant des révélations provenant de la même source. Pour eux, chaque texte ne doit être lu et compris que dans la lumière des autres textes ayant rapport avec lui, qui puissent le compléter,l'expliquer ou le spécifier. Cette vision est partagé par les pragmaticiens qui voit qu'un énoncé et son traitement se déploient dans le temps, l'auditeur est en mesure d'activer certains des concepts constitutifs de l'énoncé, avec leurs entrées logiques et encyclopédiques.

Pour le contexte situationnel, les Oussoulyines et les pragmaticiens partagent à peu près la même vision, il est un ensemble de donnés aussi hétérogènes qu'étendu, il en vient à englober la totalité de l'univers physique et social, il est soumis à un remodelage incessant au cours du déroulement.

Les Oussoulyines ont traité " l'intention" d'une manière très large qui converge avec le concept de l'intentionnalité, mais ils ont dépassé ce stade en faisant des intentions de La Charia des composantes ostensives – inférentielles.

En résumé on ne pourrait dire que la manière de traiter les textes ou les discours chez les Oussoulyines et les pragmaticiens est identique, mais on pourrait bien dire qu'elle converge dans bien des points, parmi lesquels, on pourrait citer: l'étude du langage en acte, les actes de langage, l'implicite, le contexte, l'intentionnalité, etc, et et c'est sur ces points qu'est axée la présente recherche.