

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد خيضر " بسكرة "
كلية الآداب واللغات
قسم الآداب واللغة العربية

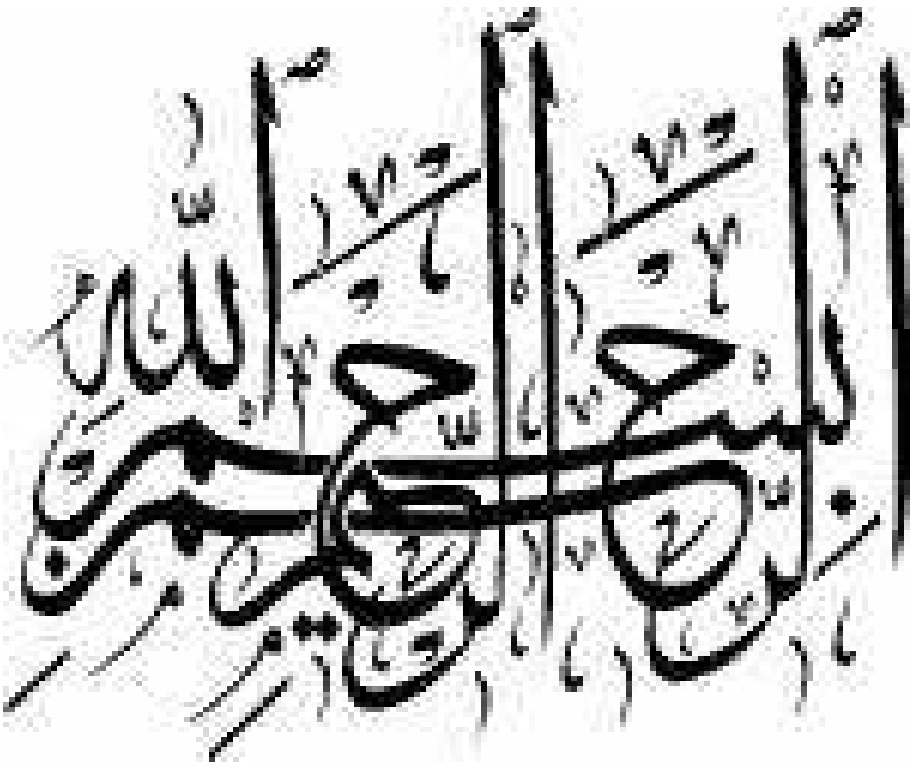
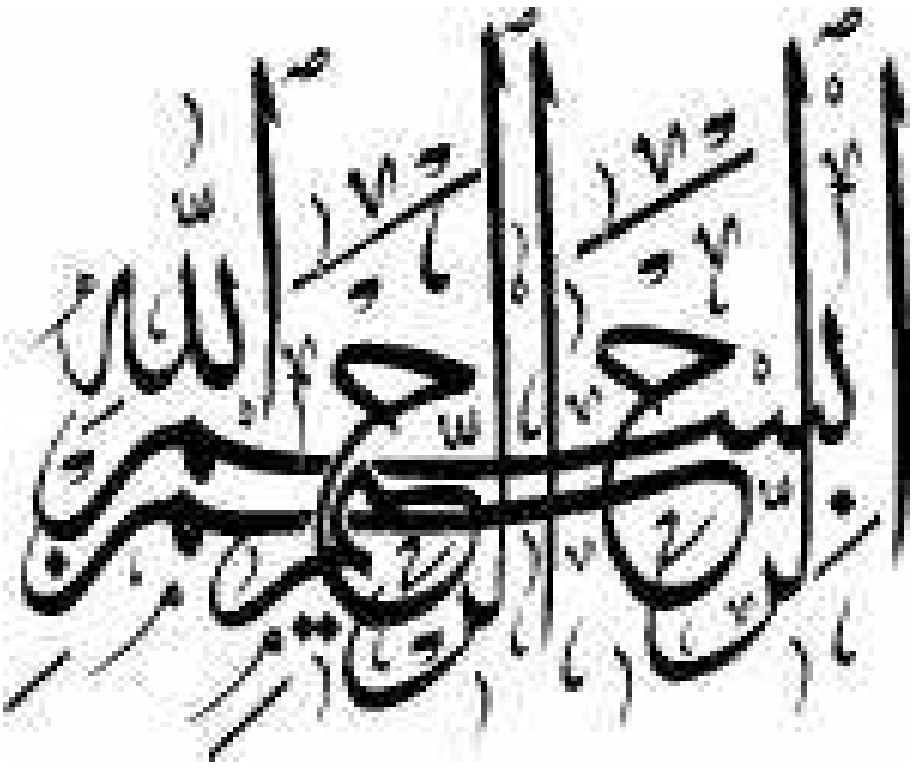
القضايا التداولية في كتاب
" المستقصى من علم الأصول "
لأبي حامد الغزالي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم
التخصص: علوم اللسان العربي

إشراف الدكتورة:
ليلى كادة

إعداد الطالبة:
سامية شودار

السنة الجامعية: 1440/1441 هـ - 2020/2019 م



شكرًا وعرفانًا

أقدم كلمة شكر وامتنان لله تعالى على فضله وكرمه وتوفيقه.

ثم أقدم خالص شكري وعرفاني لأستاذتي المشرفة، الأستاذة الدكتورة "ليلى كادة" التي غمرتني بفيض علمها، وكريم نصحتها، وبذلها لوقتها وجهدها ومتابعتها الدقيقة لكل كلمة من كلمات هذا البحث، حتى خرج بهذه الصورة، فلها مني خالص الشكر، ومن الله جزيل الثواب.

كما أشكر أعضاء اللجنة المناقشة على تفضلهم بقبول مناقشة هذا البحث وعلى ما سيغمروني به من خالص التوجيه والنصح، وكريم العفو والصفح وأسأل الله أن ينفعني بعلمهم.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل أساتذة قسم الآداب واللغة العربية بجامعة محمد خيضر.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الْبَيْتِ الْحَرَامِ

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ

دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

المجادلة، الآية 11

صِرْهُمُ لِيُفِيحَ

مقدمة

لقد نال الخطاب القرآني أهمية كبيرة، لم ينلها خطاب قبله ولا بعده؛ لأنه خطاب الله تعالى نزل به الروح الأمين على سيدنا "محمد" ﷺ، ليخرج الأمة من ظلمات الجهل إلى نور الإسلام، فكان لزاما على كل فرد من أفراد الأمة المؤمنة الانشغال به، والتفكير في آياته، لاستنباط أحكامه، والعمل بكل ما أمر به، والإعراض عن كل ما نهى عنه، ولهذا ظهرت العديد من العلوم التي انصب اهتمامها على دراسة القرآن الكريم، ومن بينها علم أصول الفقه.

ويعد علم أصول الفقه أكثر العلوم خدمة للخطاب القرآني؛ لأنه العلم الذي يختص باستنباط الأحكام العملية من نصوص الكتاب والسنة، بوصفها قوام الشريعة، التي تهدينا إلى مقاصد التشريع الإسلامي، لذلك تضافرت جهود العلماء على تطويره، والتأليف فيه فتعددت كتبه، وتشعبت قضاياها، وتنوعت موضوعاته.

ولعل من أهم الموضوعات التي ينطوي عليها هذا العلم موضوع اللغة؛ لأنها الأساس الوحيد في استنباط الأحكام، والسبيل لمعرفة مقاصد الشارع الحكيم، فدرست من حيث الوضع والاستعمال، خاصة ما يتعلق منها بالدلالة التي يعول عليها كثيرا في التوصل إلى المقصد الحقيقي من وراء استعمال اللفظ.

ولذلك لقيت دلالة الألفاظ على المعاني عناية بالغة من طرف علماء الأصول فدرسوا اللفظ ودلالته من حيث المنطوق والمفهوم والمعقول، وما تمخض عن هذه الدراسات من قضايا، نحو: المجمل والمبين، والعام والخاص، والظاهر والمؤول، ودلالة الاقتضاء والإشارة والتنبيه، ومفهوم الموافقة والمخالفة، والقياس التمثيلي، وغيرها من القضايا التي كانت همًّا أوليًّا في الدرس الأصولي.

ولعلماء الأصول دور كبير في عنايتهم بالسياق، واعتباره من أهم الأسس في فهم مضمون الخطاب، فكان التفاتهم على نحو معجب إلى فضل سياق الحال، والقرائن الخارجية الهادية إلى المعنى الخفي، وكل ما يكتنف الموقف الكلامي من ملابسات وأحوال.

وعليه فإن علماء الأصول لم ينظروا إلى الخطاب القرآني بمعزل عن الإطار العام الذي ورد فيه وعن متلقيه، بل نظروا إليه في نطاق استعماله وتداوله، فأولوا عناية بالغة لأقطاب العملية التواصلية من مخاطب ومخاطب، والظروف السياقية المحيطة بالفعل الكلامي.

والملاحظ على هذه المباحث أنها تمثل قطب الرحي في اللسانيات التداولية؛ لأن التداولية حقل لساني يهتم بالبعد الاستعمالي للكلام، ويأخذ بعين الاعتبار المرسل والمتلقي والسياق، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، وهذا الأمر يسمح بالقول أن الأصوليين قد استوت في دراساتهم الآليات التداولية لتحليل الخطاب الشرعي.

وهذا ما دفعني إلى البحث في كتابات علماء الأصول عن القضايا التداولية، ووقع اختياري على كتاب "المستصفي من علم الأصول"، نظرا لما يتضمنه هذا الكتاب من موضوعات وقضايا تداولية، وعليه وسمت البحث بـ : "القضايا التداولية في كتاب المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي".

ولعل السبب في اختيار هذا الموضوع راجع إلى اهتمام علماء الأصول بالجانب الاستعمالي للغة الوحي القرآني، كما أسهموا في تحديد ركائز القوى الإنجازية المصاحبة للعبارة، وبيان كيفية الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى المستلزم، وفصلوا القول في دلالة الألفاظ على المعاني من حيث المنطوق والمفهوم والمعقول، سعيا منهم إلى وضع

أصول لاستنباط أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا يدل على احتواء التراث الأصولي على مباحث وأفكار تعد من المرتكزات والأسس التي انبنى عليها الدرس التداولي، مثل: نظرية الأفعال الكلامية، ونظرية الاستلزام الحواري، والسياق وقرائن الأحوال، ونظرية الحجاج وغيرها من القضايا التي لها علاقة بالتداولية.

وهذا يقودنا إلى طرح جملة من الأسئلة ذكرها كالاتي:

-هل هناك علاقة بين التداولية وعلم الأصول؟ وإذا كان كذلك، فما هي القضايا التداولية الواردة في كتاب "المستصفى من علم الأصول"؟

-ما مقومات الفعل الكلامي عند "الغزالي" في كتاب "المستصفى؟ وهل ما ذكر بهذا الصدد يقوى على مجازاة ما تقرر عند علماء التداوليات اليوم؟

-كيف يتم الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى المستلزم في كتاب "المستصفى؟
-ما خصوصيات الطرح الحجاجي عند "الغزالي"؟ وما هي التقنيات الحجاجية التي اعتمدها في كتابه المستصفى؟

للتكفل بالإجابة عن هذه الأسئلة ارتسم البحث في هيكل تنظيمي قوامه: مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

أما الفصل الأول فخصصته للتداولية وعلم الأصول، وتطرقت في المبحث الأول منه لتعريف التداولية، ونشأتها وأهم روادها، أما المبحث الثاني فمخصص لعلم أصول الفقه وتحدثت فيه عن ماهية علم الأصول، وترجمة "بالغزالي" وكتاب "المستصفى من علم الأصول".

وجاء الفصل الثاني موسوماً بنظرية الأفعال الكلامية في كتاب "المستصفى من علم الأصول"، وتوزعت مادته على مبحثين؛ أما المبحث الأول المخصص للخبر في كتاب

"المستصفي" تحدثت فيه عن حد الخبر عند "الغزالي"، وأقسام الخبر، ثم الدلالات غير المباشرة للخبر، أما المبحث الثاني الذي خصص للإنشاء في كتاب "المستصفي" فقد تعرضت فيه لمفهوم الأمر، ودلالاته المباشرة وغير المباشرة، ثم مفهوم النهي، ودلالاته المباشرة وغير المباشرة.

أما الفصل الثالث فأفرده للحديث عن "نظرية الاستلزام الحواري في كتاب "المستصفي من علم الأصول"، ووقفت فيه على الدلالات الصريحة والدلالات المستلزمة التي يجسدها علماء الأصول في ثنائية المنطوق والمفهوم، فتحدثت في مبحث المنطوق عن حد المنطوق وأقسامه، وفصلت الحديث عن أقسام المنطوق عند "الغزالي"، ثم تطرقت لحد المفهوم وأقسامه عند "الغزالي"، والمتمثلة في: دلالة الاقتضاء، و دلالة الإشارة، ودلالة التنبيه، ودلالة مفهوم الموافقة، ودلالة مفهوم المخالفة.

وسيق الفصل الرابع لنظرية الحجاج في كتاب "المستصفي"، وتعرضت فيه لمفهوم الحجاج لغة واصطلاحاً، وتوقفت عند مفهومه لدى الغرب والعرب، ثم تطرقت لتقنيات الحجاج في كتاب "المستصفي"، والتي تمثلت في: القياس، والأدوات الحجاجية، والشاهد والتمثيل، وختمت الفصل بالسلم الحجاجي وتقنياته.

أما الخاتمة فضمنتها أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذا البحث.

وحري بالبيان أن المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي، بالإضافة إلى المنهج التداولي الذي يتماشى وطبيعة الموضوع ومتطلباته، لما يتمتع به من قدرة على إضاءة مختلف جوانبه، مستعينة في ذلك بمصادر ومراجع مختلفة، لعل أولها بالذكر: "كتاب المستصفي من علم الأصول" للغزالي، وكتاب "التداولية اليوم" "لأن رويول"

و"جاك موشلار"، وكتاب "استراتيجيات الخطاب" لعبد الهادي بن ظافر الشهري، ومعجم "مصطلحات أصول الفقه" لقطب مصطفى سانو، وتفسيره "ابن كثير"، و"السعدي".

ولا يسعني في الختام إلا أن أتقدم بخالص عبارات الشكر والعرفان لأستاذتي المشرفة الأستاذة الدكتورة "ليلى كادة"، فقد أمدتني بكثير من الإضافات العلمية والتوجيهات المعرفية، وكرمتني بنصحها وإرشاداتها على مدى مراحل البحث الطويلة والشاقة، فلها مني فائق الاحترام والتقدير.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

الفصل الأول:

ماهية التداولية وعلم الأصول

أولاً: ماهية التداولية.

1- تعريف التداولية.

2- نشأة التداولية وأهم روادها.

3- أقسام التداولية.

4- مجالات البحث التداولي.

ثانياً: علم الأصول وكتاب المستصفي من علم الأصول للغزالي.

1- ماهية علم الأصول.

2- ترجمة الغزالي.

3- ترجمة "المستصفي من علم الأصول".

أولاً: ماهية التداولية:

لقد استأثرت التداولية باهتمام الدارسين، وأضحت حدثاً معرفياً مهماً خلال النصف الثاني من القرن العشرين؛ لأنها تهتم بدراسة اللغة في مقامات التواصل، وهذا ما ميزها عن اللسانيات البنوية، التي عيّنت بدراسة النظام اللغوي بمعزل عن ظروف إنتاجه، وقد أفضى ذلك إلى انتقادها من طرف خصومها؛ لأنها عكفت على دراسة اللغة بمعزل عن سياقها التواصلية.

ولهذا جاءت التداولية كاتجاه جديد وبديل، يقوم على مبدأ أن اللغات الطبيعية لا تُدرس إلا في إطار ظروف استعمالها، فاهتمت بالسياق وملابسات القول، لضمان تواصل تام ونجاح بين المتخاطبين. وسنحاول فيما يلي من صفحات أن نستعرض هذا الاتجاه الجديد بدءاً بتعريفه، مروراً بنشأته وأهم رواده، وصولاً لأقسامه ومجالاته.

1- تعريف التداولية:

أ- التعريف اللغوي:

يرجع مصطلح التداولية إلى مادة (دَوَل)، التي تشير إلى عدد من الدلالات اللغوية في المعاجم العربية، فهي في لسان العرب من (1):

«دَوَل: الدَّوْلَةُ والدَّوْلَةُ: العُقْبَةُ في المال، والحرب سواء، وقيل: الدَّوْلَةُ بالضم في المال والدَّوْلَةُ بالفتح في الحرب، وقيل: بالضم في الآخرة، وبالفتح في الدنيا، والجمع دُؤْلٌ ودِؤْلٌ. والإدالة: الغلبة، يقال: أُدِيلُ لنا على أعدائنا؛ أي نُصِرْنَا عليهم، وكانت الدَّوْلَةُ لنا، ومنه حديث أبي سفيان وهرقل: نُدَالُ عليه ويُدَالُ علينا؛ أي نغلبه مرة، ويغلبنا أخرى.

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، م2، مادة «د.و.ل.»، ص 431.

وتداولنا الأمر: أخذناه بالدُّوْل، ودالت الأيام؛ أي دارت، والله يداولها بين الناس وتداولته الأيدي: أخذته هذه مرة وهذه مرة. ودال الثوب يدُول؛ أي بلي.»

وقد وردت في معجم مقاييس اللغة على أصليين: «أحدهما يدل على تحول شيء من مكان إلى مكان، والآخر يدل على ضَغْفٍ واسترخاء؛ فأما الأول فقال أهل اللغة: إن دال القوم، إذا تحوّلوا من مكان إلى مكان، ومن هذا الباب، تداول القوم الشيء بينهم: إذ صار من بعضهم إلى بعض، وأمر يتداولونه، فيتحول من هذا إلى ذلك، ومن ذلك إلى هذا، وأما الأصل الآخر: من دال الثوب يدُول، إذا بلي، ومن هذا الباب اندال بطنه؛ أي استرخى»⁽¹⁾.

من هذا المنطلق نستشف أن مادة (د.و.ل) ترتبط في المعاجم العربية بمعاني «التحول والتناقل الذي يقتضي وجود أكثر من حال، ينتقل بينها الشيء، وتلك حال اللغة متحوّلة من حال لدى المتكلم إلى حال أخرى لدى السامع، ومتنقلة بين الناس يتداولونها بينهم، ولذلك كان مصطلح (تداولية) أكثر ثبوتا - بهذه الدلالة- من المصطلحات الأخرى: الذرائعية، والنفعية، والسياقية»⁽²⁾.

وهذا ما أكدّه "طه عبد الرحمن" عندما حدد مفهوم المجال التداولي قائلا: «من المعروف أن الفعل " تداول " في قولنا: «تداول الناس كذا بينهم» يفيد معنى «تناقله الناس وأداروه فيما بينهم»؛ ومن المعروف أيضا أن مفهوم " النقل " ومفهوم " الدوران " مستعملان في نطاق اللغة الملفوظة، كما هما مستعملان في نطاق التجربة المحسوسة؛ فيقال: « نقل الكلام عن قائله » بمعنى رواه عنه، كما يقال: « نقل الشيء عن موضعه »؛ أي

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، م 1، ط 2، 2008، مادة "دول"، ص 426.

(2) خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، الجزائر، ط 1، 2009، ص 148.

حركه منه، ويقال: «دار على الألسن»، بمعنى جرى عليها، كما يقال: «دار على الشيء» بمعنى طاف حوله» (1).

وبذلك يتضح أن "النقل" و"الدوران" يدلان في استخدامهما اللغوي على معنى النقلة بين الناطقين، أو معنى "التواصل"، ويدلان في استخدامهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين، أو على معنى "التفاعل"، فيكون "التداول" جامعا بين جانبيين اثنين هما: التواصل والتفاعل، فمقتضى التداول إذن أن يكون القول موصولا بالفعل (2).

أي أنه جعل مصطلح (التداوليات) مقابلا للمصطلح الأجنبي (Pragmatique).

غير أن هناك من الباحثين من يرى أن مصطلح (التداول) (دون الياء الصناعية) هو الترجمة الحقيقية للمصطلح الأجنبي (Pragmatique).

أما مصطلح (تداولية) مع (الياء الصناعية) فهو ترجمة لمصطلح آخر هو (pragmatism)؛ وفي هذا الصدد يقول عبد الملك مرتاض: «نقترح أن نطلق على مقابل المفهوم الأول "التداول" (أي تداول اللغة) (دون لاحقة "ية")، وعلى المفهوم الآخر المنصرف إلى النزعة المذهبية: "التداولية"» (3).

ب- التعريف الاصطلاحي:

التداولية ترجمة للمصطلحين (Pragmatics) الإنجليزي، و (Pragmatique) الفرنسي، وهو مصطلح اقترن بحقل علمي جديد، يهتم بدراسة اللغة في سياقاتها

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج وتقييم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص244.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص244.

(3) عبد الملك مرتاض، تداولية اللغة بين الدلالية والسياق، اللسانيات، مجلة في علوم اللسان وتكنولوجياه، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، العدد 10، 2005، ص67.

الواقعية⁽¹⁾، إلا أن استعماله يمكن أن يُؤرَّخ له منذ القدم، حيث كانت تُستعمل كلمة (Pragmaticus) اللاتينية منذ سنة 1440م، ومعناها عملي⁽²⁾.

ولكن في اللغة العربية يجب أن نفرق بين مصطلح " التداولية " الذي نعني به هذا المذهب اللغوي التواصلية الجديد، الذي يهتم بقضايا الاستعمال اللغوي، ويقابله المصطلح الفرنسي (Pragmatique)، والبراغماتية أو الذرائعية « كمذهب فلسفي تجريبي عملي تجاوز المذهب العقلاني، وطور الاتجاه التجريبي، لا تقوم على معان عقلية ثابتة أو تصورات قبلية، بل ترتبط بالواقع التجريبي، كما تحاول أن تفسر الفكرة ليس بمقتضياتها العقلية أو الحسية، بل بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية، ويقابلها مصطلح (Pragmatisme) »⁽³⁾.

وتتلخص قصة البراغماتية (Pragmatisme) في الخطوات الآتية⁽⁴⁾:

- 1- زعم هربرت سبنسر (H.Spencer) بأن الفكرة التي لا صورة لها في الذهن تكون فكرة لا معنى لها في الواقع.
- 2- ثم أتى بعده تشارلز بيرس (ch.Pierce)، فزعم أن الفكرة التي تقود إلى العمل تكون فكرة صالحة وحقيقية.
- 3- وتبعه وليام جيمس (W. James)، فزعم أن هذا العمل الذي تؤدي إليه الفكرة إنما هو البرهان القاطع على صحتها.

(1) ينظر: بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التداولية، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص18.

(2) ينظر: نواري سعودي أبو زيد، في تداولية الخطاب الأدبي « المبادئ والإجراء»، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009، ص18.

(3) عبد الحليم بن عيسى، المرجعية اللغوية في النظرية التداولية، مجلة دراسات أدبية، مركز البصيرة، الجزائر، العدد الأول، 2008، ص10، 11.

(4) يعقوب فام، البراغماتية أو مذهب الذرائع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1998، ص150.

4- ثم خرج جون ديوي (J. Dewey) بنظريته من أن الأصل في الفكر أو العقل ليس المعرفة؛ فليس العقل أداة للمعرفة، وإنما أداة للحياة.

والجدير بالذكر أن تعدد المنطلقات واختلافها في البحث التداولي، أدى إلى نوع من التداخل مع حقول أخرى، فحدث تنوع في التسميات، وبالأخص في ترجمتها إلى اللغة العربية، منها⁽¹⁾: مصطلح البراغماتية، ومصطلح المقامية، ومصطلح السياقية، ومصطلح علم المقاصد، ومصطلح علم التخاطب، ولكن المصطلح المشهور لدى الباحثين هو مصطلح "التداولية" الذي وضعه الباحث المغربي: "طه عبد الرحمن"، فهو في نظره أوفى بالمطلوب، باعتبار دلالاته على معنيي الاستعمال والتفاعل معا⁽²⁾.

ويجب أن نشير إلى أن مصطلح التداولية قد تعددت مفاهيمه في الدراسات الغربية الحديثة، وأقدم تعريف له، هو تعريف الفيلسوف الأمريكي تشارلز موريس (Charles Morris) عام (1938) في كتابه "أسس نظرية العلامات"، حين أشار إلى أن دراسة السيميوزيس أو سيرورة الدليل لها ثلاثة مستويات هي: التركيب والدلالة والتداولية وأوضح أن هذه الأخيرة تبحث في العلاقة بين العلامات ومؤولياتها⁽³⁾، قائلا: «التداولية جزء من السيميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات، ومستعملي هذه العلامات»⁽⁴⁾.

(1) ينظر: عبد الحليم بن عيسى، المرجعية اللغوية في النظرية التداولية، ص10.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص28.

(3) ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص15.

(4) نقلا عن: فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب، ط1، 1987، ص12.

وهذا تعريف واسع، جعل فيه صاحبه " التداولية" جزءا من " السيميائية"، إذ لم يحدد طبيعة العلامة التي تعالجها، ومن ثم فهو يتجاوز المجال اللساني إلى السيميائي والمجال الإنساني إلى الحيواني والآلي⁽¹⁾.

وتعرفها آن ماري ديير (Anne Marie Diller) ، وفرانسواز ريكانتي (Francois Récanti) كالآتي: « التداولية هي دراسة استعمال اللغة في الخطاب، شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية، فهي إذن تهتم بالمعنى كالدلالية وبعض الأشكال اللسانية التي لا يتحدد معناها إلا من خلال استعمالها»⁽²⁾.

أي إن التداولية تدرس معنى العبارات من خلال العلاقة مع سياق التعبير، فهي بحث في الدلالات التي تفيدها اللغة في الاستعمال⁽³⁾.

كما تُحد التداولية عند أوستين (j. austin) بأنها « جزء من علم أعم هو دراسة التعامل اللغوي من حيث هو جزء من التعامل الاجتماعي، وبهذا المفهوم ينتقل باللغة من مستواها اللغوي إلى مستوى آخر هو المستوى الاجتماعي في نطاق التأثير والتأثر»⁽⁴⁾.

فالتداولية إذن - من هذا المنطلق - هي علم فرعي يهتم بدراسة اللغة المستعملة في إطارها الاجتماعي أثناء التواصل.

وحري بنا في هذا المقام أن نقف عند بعض التعريفات العربية، ويأتي في طليعتها تعريف "طه عبد الرحمن" الذي يقول: « وعلى هذا فالتداول عندنا متى تعلق بالممارسة

(1) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص12.

(2) نقلا عن: نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1، 2009، ص 162.

(3) ينظر: منذر عياشي، اللسانيات والدلالة « الكلمة »، دراسات لغوية، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط1، 1996، ص71.

(4) نقلا عن: سامية يامنة، الاتصال اللساني بين البلاغة والتداولية، مجلة دراسات أدبية، مركز البصيرة، الجزائر، العدد الأول، ماي، 2008، ص 57.

التراثية، هو وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم»⁽¹⁾.

مستصفي القول إن التعريفات السالفة للتداولية لا تخرج عن إطار ربط التداولية باستعمال اللغة، على اعتبار أن استعمال النسق يفرض النظر في ملابسات القول، من قبيل مقاصد المتخاطبين، ومسافة القرب والبعد الفاصلة بينهما سواء أكانت فيزيائية أم اجتماعية...⁽²⁾ وبالرغم من ذلك فهي تقع في مفترق الطرق، حيث تلتقي بعلوم معرفية عدة أهمها: اللسانيات، والمنطق، والفلسفة التحليلية، وعلم النفس، وعلم الاجتماع⁽³⁾.

ولكنها على الرغم من ذلك، فقد أخذت على عاتقها الإجابة عن الأسئلة الآتية: ماذا نصنع حين نتكلم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟ لماذا نطلب من جارنا حول المائدة أن يمدنا بكذا، بينما يظهر واضحا أن في إمكانه ذلك؟ فمن يتكلم إذن؟ وإلى من يتكلم؟ من يتكلم، ومع من يتكلم؟ من يتكلم، ولأجل من؟⁽⁴⁾ وغيرها من الأسئلة التي تعد قطب الرحي في الدراسة التداولية.

2- نشأة التداولية وأهم روادها:

تشير الجذور التاريخية لفكرة التداولية Pragmatique إلى «تأثرها بالمذهب الفلسفي وإن كانت جذورها الأولى ترجع إلى أبعد من ذلك بكثير، إذ ترجع إلى وشائج تربطها بعمق تاريخ الفكر الغربي، فعلى الرغم من أن التداولية فرع جديد نسبيا في

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 244.

(2) ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص 18.

(3) ينظر: علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري، من البنية إلى القراءة، دار الثقافة، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000، ص 57.

(4) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص 11.

اللسانيات الحديثة، فإن البحث فيها يمكن أن يرجع قديماً إلى اليونان والرومان»⁽¹⁾، فقد بدأت معالمها في التفكير الفلسفي على يد "سقراط"، ثم تبعه "أرسطو"، والرواقيون بعد ذلك لكنها لم تظهر إلى الوجود كنظرية في الفلسفة إلا على يد "هريبرت بيرلبي" (H. Berkley)، فقد كشف عنها بطريقة لم يسبقه فيها فيلسوف آخر⁽²⁾.

ثم توسعت بعد ذلك، فأضحت ملتقى لعدة تخصصات أهمها: الفلسفة، واللسانيات والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع⁽³⁾.

بناء على ما سبق فإن التداولية هي نتاج تيارات كثيرة، ويعود الفضل في ظهورها - بصفة خاصة - إلى أعمال فلاسفة اللغة التحليليين، ومن أهم هؤلاء الفلاسفة الذين أسهموا في بناء الصرح التداولي، نذكر على سبيل المثال:

أ- جون أوستين (J.L.Austin): الذي يعد رائد هذا الاتجاه الأول، إذ هناك من يُرجع نشأة التداولية إلى سنة (1955)، عندما ألقى محاضراته في جامعة هارفارد ضمن برنامج (محاضرات وليام جيمس)، لكنه آنذاك لم يكن يفكر في تأسيس اختصاص فرعي للسانيات؛ لأن هدفه كان تأسيس اختصاص فلسفي جديد، هو فلسفة اللغة⁽⁴⁾، كذلك كان يهدف أيضاً إلى تنظيم الدلالات؛ تنظيم، جديد، ومفيد⁽⁵⁾.

(1) عيد بلبع، التداولية البعد الثالث في سميوطيقا موريس من اللسانيات إلى النقد الأدبي والبلاغة، مكتبة بلنسية، مصر، ط1، 2009، ص 25.

(2) ينظر: نعمان بوقرة، الخطاب الأدبي ورهانات التأويل، قراءات نصية تداولية حجاجية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2012، ص 70.

(3) ينظر: نعمان بوقرة، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، منشورات جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، 2006، ص 175.

(4) ينظر: آن رويول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوش، و محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 29.

(5) ينظر: محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، ط2، 1984، ص 199، 200.

بالإضافة إلى ذلك يعد " أوستين " واضع أسس نظرية أفعال الكلام في محاضراته التي جمعت ونُشرت بعد وفاته في الكتاب المعروف (Hou to do things with words) كيف تتجزأ أشياء بالكلمات"، وذلك سنة (1962)، وتعرض فيه " أوستين " لعدة قضايا تتعلق بإنجاز الأفعال عن طريق استخدام اللغة⁽¹⁾.

كما أنه أنكر أن تكون الوظيفة الوحيدة للعبارات الإخبارية، هي وصف حال الوقائع وصفا يكون إما صادقا أو كاذبا، وأطلق عليه " المغالطة الوصفية"، ليميز بين نوعين من العبارات التي تكون أفعالا منجزة؛ فالأولى تخبر عن وقائع العالم الخارجي، ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، والثانية تتجزأ بها أفعالا، فهي لا تحتل صدقا أو كذبا⁽²⁾.

وبذلك قدم نظرية إجرائية للتداولية، وتحليل الخطاب، تسمى بنظرية أفعال الكلام وأكد أن كل ملفوظ يُخفي بُعدا كلاميا، وترتكز نظريته على مجموعة من الأفعال هي: أفعال الأحكام، وأفعال القرارات، وأفعال التعهد، وأفعال السلوك، وأفعال الإيضاح.

من خلال ما سبق يمكن تلخيص فكر "أوستين" في نقطتين اثنتين⁽³⁾:

*الأولى: تتمثل في رفضه ثنائية الصدق والكذب.

*الثانية: تتمثل في إقراره بأن كل قول عبارة عن عمل.

ب- جون سيرل (J.R Searle): الذي استفاد من دروس أستاذه، وعمل على

متابعة مشروع الفلسفي، وأسس نظريته على مقولاته⁽⁴⁾، إلا أنه طوّر بُعدين من أبعادها

(1) ينظر: عيد بلبع، التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس من اللسانيات إلى النقد الأدبي والبلاغة، ص 235.

(2) ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002، ص 61.

(3) الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة محمد يحياتين، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ص 22.

(4) levinson steven, pragmatics, combridje university press, united kingdom, 12th, 2 ed, 2000, p 238.

الرئيسية هما: المقاصد والمواضع، فاقترح بعض التعديلات وطور نظرية أفعال الكلام، حينما حدد مفهوم الفعل الإنجازي الذي غدا مفهوما محوريا في نظرية أفعال الكلام، وأحكم وضع الأسس المنهجية التي تقوم عليها⁽¹⁾، وارتكزت على: الإشارات، والافتراض المسبق، واستلزام الحوار، والأفعال الكلامية المتكونة من: الإخباريات، والتوجيهات، والالتزاميات، والتعبيريات، والإعلانات، ويتمثل إسهامه الرئيس في⁽²⁾:

- التمييز داخل الجملة بين ما يتصل بالعمل المتضمن في القول في حد ذاته وهو ما يسميه " واسمُ القوة المتضمنة في القول"، و ما يتصل بمضمون العمل؛ وهو ما يسميه " واسمُ المحتوى القضوي" (*).

- تحديد الشروط التي بمقتضاها يُكَلَّل عمل متضمن في القول بالنجاح.

3-أقسام التداولية:

أ- تصور هانسون (Hansson):

يعد "هانسون" أول من حاول التوحيد بين مختلف مكونات التداولية، وذلك من خلال تقسيمه التداولية إلى ثلاث درجات؛ فكل درجة تهتم بالسياق لكن توظيفه يختلف من درجة إلى أخرى، وهذه الدرجات هي⁽³⁾:

(1) ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص47.

(2) ينظر: آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 33، 34.

(*) واسم القوة المتضمنة في القول هي: القوة الإنجازية للعمل اللغوي، و واسم المحتوى القضوي: هو المحتوى الدلالي لقول ما، ففي قول من قبيل: "أعدك بأنني سأزورك غدا"، يعتبر لفظ "أعدك" واسما للقوة المتضمنة في القول، أما لفظ "سأزورك" فهو واسم المحتوى القضوي.

(3) ينظر: فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص52.

- تداولية الدرجة الأولى: وتتمثل في دراسة الرموز الإشارية، ضمن ظروف استعمالها، وتعتمد هذه التداولية السياق الوجودي؛ المتمثل في المخاطبين، ومحددات المكان والزمان.

- تداولية الدرجة الثانية: وتتمثل في دراسة الطريقة التي تعبر بوساطتها عن قضايا مطروحة، وهي تدرس كيفية انتقال الدلالة من المستوى الصريح إلى المستوى الضمني. وسياقها في هذه الحال يكون أوسع من السابق؛ لأنه لا يهتم بمظاهر المكان والزمان بل يتعداها إلى الاعتقادات المتقاسمة بين المتخاطبين.

وأهم نظرياتها: قوانين الخطاب، والأقوال المتضمنة، ومبادئ المحادثة، والحجاج.

- تداولية الدرجة الثالثة: وتتمثل في نظرية أفعال الكلام لأوستين، وطورها فيما بعد سيرل، ومفادها أن الأقوال المتلفظ بها لا تصف الحالة الراهنة للأشياء فحسب، بل إنها تنجز أفعالا، والسياق هو الذي يحدد فيما إذا تم التلفظ بأمر، أو نهى، أو استفهام.

ب- تصور "فرنسواز أرمينكو": قسمت فرنسواز أرمينكو التداولية إلى اتجاهين هما (1):

- تداولية اللغات الشكلية وتداولية اللغات الطبيعية: نشأت التداولية الشكلية من الاتجاه الكانطي في اللغة، وفي فترة السبعينات التقت بتحليل فلاسفة اللغة العادية، لا سيما عند " ستالناكر" (Stalnaker) (1972)، ثم "هانسون" (Hanson) سنة 1974 وقامت على مبادئ الفلسفة والمنطق في معالجة العلاقة بين التلفظ وملفوظه، وبين الجمل وسياقاتها، من خلال أعمال (فيتجنشتاين)، و (شترابوس)، واهتمت هذه

(1) ينظر: فرنسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص17، وخليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص 77، 78.

التداولية بدراسة شروط الحقيقة وقضايا الجمل، ودراسة حدس المتخاطبين والاعتقادات المتقاسمة.

أما تداولية اللغات الطبيعية: فتشمل كل البحوث التي اهتمت بدراسة اللغة بوصفها وسيلة وحيدة للتعبير عن مشكلات الفلسفة والمجتمع.

- تداولية التلفظ: تنفرع بدورها إلى:

• تداولية صنيعة التلفظ: وتمثلها فكرة ألعاب اللغة "لفيتجنشتاين"، ومفهوم الأفعال لدى "أوستين"، ثم "سيرل".

• تداولية صيغ الملفوظ: التي تهتم بشكل الملفوظ و عبارته، ومد علاقته بالدلالة المرتبطة بهذا الشكل أو هذه العبارة، كما تتسع لتضم العوالم الممكنة عند "مونتاك" (Montaque)، و"كوشي" (Gochet).

ج- تصور "جان سرفوني": ذكر أن التداولية بعد "أوستين" تتلخص في ثلاثة اتجاهات هي (1):

- وجهة نظر "أوزوالد ديكرود" (Oswald Ducrot):

تتمثل في دراسته للسان والعلاقات المتبادلة بين القول واللاقول، واللسان في نظره ليس مجرد وسيلة للتواصل فحسب، بل يقوم بمجموعة من الأدوار التي يسيرها جهاز كامل من القوانين التي تنظم التواصل بين الأفراد.

كما يتناول القول الفاعل الذي يتجاوز تصور "أوستين" للأفعال، فهو يتضمن أيضا الافتراض المسبق الذي هو وسيلة للقول أو عدم القول، وكذلك دراسة المضمرة والحجاج.

(1) جان سيرفوني، الملفوظية، ترجمة: قاسم مقداد، منشورات الكتاب العربي، دمشق، 1998، ص 110 وما بعدها، وخليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 83-85.

- وجهة نظر "آلان بيريندونييه" (Alain Berrendonner):

تتضح من خلال تحديده لماهية الفعل، ومخالفته لطرح "أوستين" القول هو الفعل، بمذهبه بأن «حينما نقول فنحن لا نفعل شيئاً؛ حيث يمكن أن نتخلى عن مفهوم القول الفاعل، حين نعلم بأن قيمة أي فعل، تنتجها الملفوظية بين القيمة الوصفية وبعض شروط السياق النوعية».

والأفعال الإنجازية في نظره ليست مهمتها الإنجاز، بل عدم إنجاز الفعل، حيث تستخدم (إحلال) الكلام محل الفعل المادي، والفعل الوحيد المنجز في نظره حين التلفظ هو حركة صوتية؛ أي ملفوظ بالمعنى الحرفي للكلمة.

- وجهة نظر "روبير مارتان" (R.Martine): تتحدد في كتابه (في سبيل منطق للمعنى)، وتتضح من خلال تمييزه بين (1):

*المركبة الجمالية: التي هي مجال شروط الحقيقة، حيث تحدد قابلية الجمل في ذاتها، ومعناها، وعلاقات الحقيقة التي توحد بينها.

*المركبة الخطابية، حيث تنصهر الجملة في تماسك النص.

*المركبة التداولية: وهي مجال الحق والباطل، حيث الجملة التي أصبحت لفيظاً تؤول في الوضع التلفظي، ويذهب "مارتان" إلى أن مجال البراغماتية ليس الجملة ولكنها تتداخل على مستوى الملفوظ، وهي نتيجة للآلية الدلالية المنطقية التي تشكل هذه الكلمة علامة لها (2).

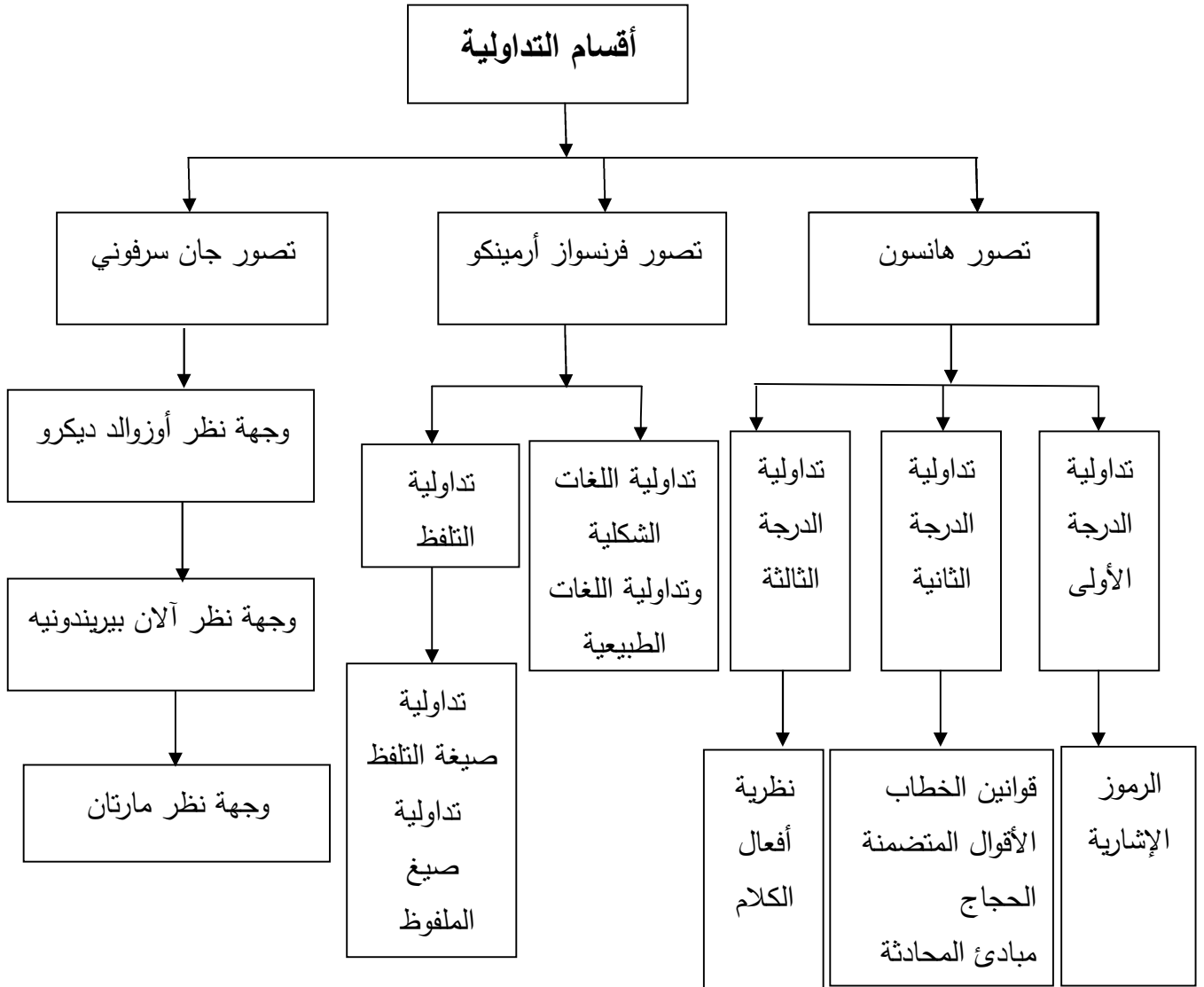
نستخلص مما سبق أنه من الصعوبة بمكان أن نحصر امتدادات التداولية في تصور معين، نظراً لتعدد المجالات، ولأجل ذلك يسعى الدارسون منذ القديم إلى تحقيق

(1) روبير مارتان، في سبيل منطق للمعنى، ترجمة الطيب البكوش، صالح الماجري، المنظمة العربية لترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص297

(2) خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص85، 84.

ذلك على اختلاف مشاربهم، بيد أن هذا الاختلاف ساهم في تطور الدرس التداولي وتوسيع مجالات البحث التداولي.

ويمكننا تلخيص ما سبق في المخطط الآتي:



الشكل (01): أقسام التداولية.

4- مجالات البحث التداولي:

أ- الإشارات (dèictiques) :

من المعلوم أن البداية الأولى للتداولية اللسانية ارتبطت بمجال الإشارات، فقد أشار "شارل موريس" إلى أن البعد الثالث في دراسة السيميوطيقا يبحث العلاقة بين العلامات ومستعمليه، وقد اتضح له بعد ذلك أن مجال التداولية لا يعدو العناية بضمائر الكلام والظروف الزمنية والمكانية، ومختلف التعبيرات التي تستقي مرجعيتها من سياق الكلام⁽¹⁾.

والإشارات هي مفهوم لساني يجمع كل العناصر اللغوية التي تحيل مباشرة على المقام، من حيث وجود الذات المتلفظة أو الزمن أو المكان، حيث يُنجز الملفوظ والذي يرتبط به معناه، من ذلك: الآن، وهنا، وهناك، وأنا، وأنت، وهناك، وهذا، وهؤلاء، وهذه العناصر كلها تلتقي في مفهوم التعيين، أو توجيه الانتباه إلى موضوعها بالإشارة إليه⁽²⁾.

فهي إذن علامات لغوية، لا يتحدد مرجعها إلا في سياق الخطاب؛ لأنها خالية من أي معنى في ذاتها، ولذلك فقد كان النحويون سابقا يطلقون عليها اسم "المبهمات"، فإذا أردنا أن نفهم مدلول هذه الوحدات، استوجب منا ذلك -على الأقل- معرفة هوية المتكلم والمتلقي والإطار الزمني والمكاني للحدث اللغوي⁽³⁾، وإلا أدى ذلك إلى الغموض، وهذا ما أشار إليه ليفنسون (Levinson) لما قال: « الإشارات تذكير دائم للباحثين النظريين في اللسانيات، بأن اللغات الطبيعية وُضعت في الأساس من أجل التواصل المباشر بين

(1) ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص76.

(2) ينظر: الأزهر الزناد، نسيج النص، بحث ما يكون به الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ص116

(3) براون، يول، تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1997، ص35.

الناس وجها لوجه، وتظهر أهميتها حين يغيب عنا ما تشير إليه، فيسود الغموض ويصعب الفهم»⁽¹⁾.

وقد قسمها الدارسون إلى خمسة أنواع تمثلت في:

- الإشارات الشخصية:

وهي العناصر التي تشير إلى شخص ما (Person)، وتشمل ضمائر الحاضر مثل: أنا و نحن، وأنت، و أنتما، وأنتم، و ضمائر الحاضر هي دائما عناصر إشارية لأن مرجعها يعتمد اعتمادا تاما على السياق الذي تستخدم فيه⁽²⁾.

أما ضمائر الغائب فلا تدخل في مجال الإشارات، إلا إذا لم يُذكر مرجعها في السياق، باعتبار أن المرجعيات في هذا النوع من الضمائر لا دلالة لها؛ لأنها لا تقترن بسياق كلامي محدد⁽³⁾.

- الإشارات الزمانية: هي عناصر إشارية تدل على زمان يحدده السياق بالقياس

إلى زمان التكلم، فزمان التكلم هو مركز الإشارة الزمنية في الكلام، فإذا لم يعرف هذا الزمان التبس الأمر على المتلقي⁽⁴⁾، فمن أجل «تحديد مرجع الأدوات الإشارية، وتأويل الخطاب تأويلا صحيحا، يلزم المتلقي أن يدرك لحظة التكلم، فيتخذها مرجعا يحيل عليه ويؤول مكونات التلفظ اللغوية بناء على معرفتها⁽⁵⁾»، كما في الخطاب الآتي: «أنا قادم بعد ساعة»، فلا يستطيع القارئ أن يعرف وقت القدوم بالتحديد؛ فهو الساعة الرابعة أو الخامسة أو السادسة؛ لأن زمان التكلم وسياقه هما اللذان يحددان المقصود من عبارة (بعد

⁽¹⁾ Levinson Stephen, pragmatics, P54.

⁽²⁾ ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 17، 18.

⁽³⁾ ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص 79.

⁽⁴⁾ ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 19.

⁽⁵⁾ عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 83.

ساعة)، فربما حدث التلفظ قبل ساعة أو ساعتين؛ لأن لحظة التلفظ هي المرجع، وهذه العبارة لا تتضمن مرجعا زمانيا يمكن أن يسهم في تحديد زمن القدوم، ومن أجل ذلك يلجأ المتكلم في خطابه إلى توظيف الإشارات الزمانية في سياق التلفظ.

- **الإشارات المكانية:** هي عناصر تشير إلى أماكن، يعتمد تفسيرها على مكان المتكلم لحظة التكلم، ويكون لتحديد المكان أثره في اختيار العناصر التي تشير إليه قريبا أو بعدا، أو وجهة.

ويصعب على المتكلمين باللغة «أن يفسروا أو يستعملوا كلمات مثل: هذا، وهذه وذلك، وهنا، وهناك إلا إذا وقفوا على ما تشير إليه بالقياس إلى مركز الإشارة إلى المكان، فهي تعتمد على السياق المادي المباشر الذي قيلت فيه»⁽¹⁾.

فلو قال شخص "أريد أن أدرس هنا"، قد يعني "هنا": في هذه الجامعة، أو في هذه الغرفة، أو في هذه المدينة؛ لأن "هنا" عنصر إشاري لا يمكن تفسيره إلا بمعرفة المكان الذي يقصد المتكلم الإشارة إليه.

وتجدر الإشارة إلى أن الإشارات المكانية «تختص بتحديد المواقع بالانتساب إلى نقاط مرجعية في الحدث الكلامي، وتقاس أهمية التحديد المكاني بشكل عام، انطلاقا من الحقيقة القائلة إن هناك طريقتان رئيستان للإشارة إلى الأشياء هما: إما بالتسمية أو الوصف من جهة أولى، وإما بتحديد أماكنها من جهة أخرى»⁽²⁾.

- **الإشارات النصية:** قد يلتبس هذا النوع من الإشارات بالإحالة إلى سابق أو لاحق، لذلك أسقطها البعض من الإشارات، ولكن منهم من فرق بينهما؛ فرأى أن الإحالة يتحد فيها المرجع بين ضمير الإحالة وما تشير إليه مثل: «محمد طالب وهو من

(1) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 21، 22.

(2) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 84.

الطلبة المجتهدين»، فالمرجع الذي يعود إليه الاسم (محمد) والضمير المنفصل (هو) واحد، أما الإشارات الخطابية فهي لا تشير إلى ذات المرجع، بل تخلق مرجعا جديدا مثل: شخص يروي حكاية ثم ذكرته بحكاية أخرى، فيشير إليها بقوله: « لكن تلك حكاية أخرى»، فالإشارة هنا إلى مرجع جديد⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن هناك إشارات نصية تُعد من خواص الخطاب، وتتمثل في العبارات التي تُذكر في النص مشيرة إلى موقف خاص بالمتكلم، فقد يحتار في ترجيح رأي على رأي أو الوصول إلى مقطع اليقين في مناقشة أمر فيقول: " ومهما يكن من أمر"، وقد يستدرك على كلام سابق، أو يضرب عنه، فيستعمل: "لكن" أو "بل"، وقد يضيف، فيقول: " فضلا عن ذلك"، وقد يريد أن يرتب أمرا، فيقول: "من ثم" ⁽²⁾.

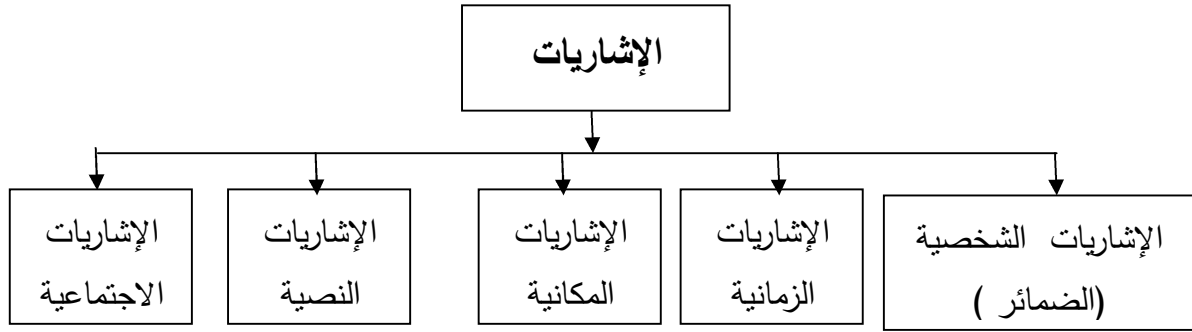
- **الإشارات الاجتماعية:** وهي ألفاظ وتراكيب تشير إلى العلاقة الاجتماعية بين المتكلمين والمتخاطبين، من حيث هي علاقة رسمية أو علاقة ألفة و مودة، ويدخل في العلاقة الرسمية صيغ التبجيل في مخاطبة من هم أكبر سنا من المتكلم، نحو استعمال " أنتم " للمفرد المخاطب، و "نحن" للمفرد المعظم لنفسه، وتشمل أيضا الألقاب نحو: حضرتك، وسيادتك، ومعالي الوزير، وفخامة الرئيس، والسيد، والسيدة، والآنسة⁽³⁾.

(1) ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 24.

(2) المرجع نفسه، ص 24، 25.

(3) المرجع نفسه، ص 25.

ويمكننا تلخيص أصناف الإشارات في المخطط الآتي:



الشكل (02): أنواع الإشارات.

ب- نظرية أفعال الكلام: (actes de parole):

تعد نظرية الأفعال الكلامية من بين النظريات التداولية التي استأثرت باهتمام الباحثين في مجال الدرس التداولي، وقد تأسست هذه النظرية على يد الفيلسوف الإنجليزي "أوستين"، الذي « يرى أن وظيفة اللغة الأساسية ليست إيصال المعلومات والتعبير عن الأفكار، إنما هي مؤسسة تتكفل بتحويل الأقوال التي تصدر ضمن معطيات سياقية إلى أفعال ذات صبغة اجتماعية»⁽¹⁾.

وانطلق "أوستين" في تأسيس هذه النظرية من انتقاده للرأي القائل إن اللغة تهدف بالخصوص إلى وصف الواقع، وأن وصف شيء معين، لا يمكن له أن يخرج عن إطار الخطأ والصواب، ولهذا « كانت آراؤه التي حاضرها فيها ترمي إلى تفكيك أواصر تلك النظرية، وتفنيد مزاعمها التي تحصر مهمة اللغة الوحيدة في إنتاج تراكيب خبرية صادقة

(1) عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003، ص 155.

أو كاذبة»⁽¹⁾، وصرح أن هناك بعضاً من الجمل لا يمكننا الحكم عليها بمعيار الصدق أو الكذب، ولا تصف الحالة الراهنة أو السابقة، وإنما تغيرها أو تسعى إلى تغييرها كجمل الاستفهام، والتعجب، والأمر.

انطلاقاً من ذلك ميّز " أوستين " بين نوعين من المنطوقات « هي المنطوقات التقريرية الوصفية، ونوع آخر يتشابه مع النوع الأول تشابهاً ظاهرياً في البنية، غير أنه لا يقوم بالوظيفة التي يقوم بها هذا النوع [...] ويسمي "أوستين" هذا النوع بالمنطوقات الأدائية»⁽²⁾.

وإذا كانت المنطوقات الأولى - التقريرية - تخضع لمعيار الصدق والكذب، من مثل قولنا: « محمد طالب مجتهد»، فإن النوع الثاني من المنطوقات - الأدائية - لا تخضع لهذا المعيار، من مثل قولنا: « كم الساعة»؛ لأن هذا النوع من المنطوقات « يتيح للمتكلم أو الكاتب إنجاز عمل أكثر من التلفظ بقول فقط»⁽³⁾.

والجدير بالذكر أن الأفعال الأدائية، قد تكون موفقة، أو غير موفقة، ولا تكون موفقة إلا إذا تحققت لها نوعين من الشروط هي⁽⁴⁾:

1- الشروط التكوينية (الملاءمة): ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

أ- وجود إجراء عرفي مقبول اجتماعياً كالزواج والطلاق.

(1) عبد القادر عبد الجليل، المعجم الوظيفي لمقاييس الأدوات النحوية والصرفية، دار صفاء، عمان، الأردن، ط1، 2006، ص 193.

(2) صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 137.

(3) John Lyons , linguistic Semantics, an introduction combridje university press, 2nd Published 1996, p238.

(4) نعمان بوقرة، الخطاب الأدبي ورهانات التأويل قراءة نصية تداولية حجاجية، ص 90.

ب-تضمن الإجراء نطقا لكلمات معينة، من طرف أشخاص معينين في ظروف معينة.

ج- أن يكون الشخص المنجز مؤهلا لإنجاز الفعل، وأن يكون تنفيذه صحيحا وكاملا.

2- **الشروط القياسية:** وهي ليست لازمة لأداء الفعل بل هي مكملة له، لتحقيق صورته المثالية الخالية من العيوب والإساءات، وهي (1):

أ- أن يكون المشارك في الفعل صادقا في أفكاره، ومشاعره، ونواياه.

ب- أن يلتزم بما يلزم نفسه به.

وحرى بالبيان أن هذا التقسيم لم يقنع " أوستين"، وتبين له أن كثيرا مما تنطبق عليه شروط الأفعال الأدائية ليس منها، وأن كثيرا من الأفعال الإخبارية تقوم بوظيفة الأدائية (2)، وفي سبيل تعديل رؤيته تلك، راح يحلل ويصف بنية الفعل الكلامي نفسه فبان له تكونه من ثلاثة أفعال بسيطة (3)، لا يفصل أحدها عن الآخر، وهي (4):

أ- **الفعل القولى:** الذي يتحقق ما إن نتلفظ بشي ما.

ب- **الفعل الإنجازي:** وهو الذي يتحقق بقولنا شيئا ما؛ أي ما يؤديه الفعل القولى من وظيفة في الاستعمال كالوعد، والتحذير، والأمر، والنصح.

ج- **الفعل التأثيري:** وهو الأثر الذي يحدثه الفعل الإنجازي في المتلقي.

(1) صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة إكسفورد، ص143.

(2) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص45.

(3) نعمان بوقرة، الخطاب الأدبي ورهانات التأويل، ص 91.

(4) آن رويول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 31، 32.

وتجدر الإشارة إلى أنّ « الفعل الإنجازي يتعلق بالمرسل، أما الفعل التأثيري فإنه يتعلق بالمرسل إليه؛ لأنه يتوجه إليه، وقد لا تكتمل دائرة التأثير فيه إلا عند حدوث رد فعل من المرسل إليه»⁽¹⁾.

ويمكننا أن نجمل أنواع الفعل الكلامي الثلاثة في المثال الآتي:

أ- **فعل القول:** كالمفوض « أقم الصلاة»؛ أي أن المتكلم نطق بهذه الجملة التي تعني إقامة الصلاة.

ب- **فعل الإنجاز:** أي أن المتكلم أنجز أمراً، وهو الأمر بإقامة الصلاة.

ج- **فعل التأثير:** إقناع متلقي الخطاب بإقامة الصلاة ترغيباً في الثواب، أو ترهيباً من العذاب.

وبالرغم من هذه الأفعال الثلاثة، إلا أن " أوستين" وجه اهتمامه (للفعل الإنجازي) وراح يبحث عن أصناف تتفرع عنه في ضوء قياس القوة الإنجازية للفعل المؤدي، ووجدتها تشتمل على خمسة أصناف هي⁽²⁾:

1- **أفعال الأحكام (Verdictivs):** وهي التي تعبر عن حكم؛ سواء أكان ذلك الحكم من هيئة قضائية، أم من مُحَكِّم تختاره الأطراف، أم من حَكَمٍ، غير أنه ليس من الضروري أن تكون هذه الأحكام نهائية أو نافذة، فقد تكون تقديرية أو ظنية، نحو: يعترف، ويعين، ويصف، ويحلل.

(1) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب « مقارنة لغوية تداولية»، ص 75.

(2) أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر فينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 1991، ص 174.

2- أفعال الممارسات التشريعية (Exercitives): وهي التي تعبر عن اتخاذ قرار في صالح شيء أو شخص، أو ضده⁽¹⁾، نحو: يأمر، ويختار، ويحذر، ويعلن.

3- أفعال الإباحة (Commissives): وهي التي تعبر عن التزام المتكلم بتصرف أو نشاط معين، نحو: أعد، وأتعهد، وأقرر، وأقترح.

4- أفعال السلوك (Behabitives): وهي التي تعبر عن رد فعل سلوك الآخرين، ومواقفهم، ومصائرهم كالاعتذار، والشكر، والتعاطف، والمواساة، والتحية.

5- أفعال المعروضات الموصوفة (Expositives): وهي التي تستخدم لتوضيح وجهة النظر، أو بيان الرأي وذكر الحجة كالإثبات، والإنكار، والمطابقة، والاعتراض والاستفهام، والتشكيك⁽²⁾.

بيد أن تلميذه "سيرل" انتقد هذا التقسيم؛ لأنه لم يراع مجموعة من المعايير أهمها: غاية الفعل، ووجهة الإنجاز، وأسلوب إنجاز الفعل الإنجازي وغيرها⁽³⁾، لذا اقترح تعديلا لتقسيم "أوستين"، يقوم على ثلاثة أسس منهجية هي: الغرض الإنجازي، واتجاه المطابقة وشرط الإخلاص⁽⁴⁾، وجعلها خمسة أصناف: التقريريات، والالتزاميات، والتوجيهات والتعبيريات، والإعلانيات.

كما أنه ميز بين الفعل الإنجازي المباشر أو الحرفي وهو الذي تطابق قوته الإنجازية مراد المتكلم، مثل قولنا: «هل أنت محمد» التي تعني طلب الحصول على معرفة بخصوص هوية المخاطب، وبين الفعل الكلامي غير المباشر وهو الذي يخالف

(1) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 69.

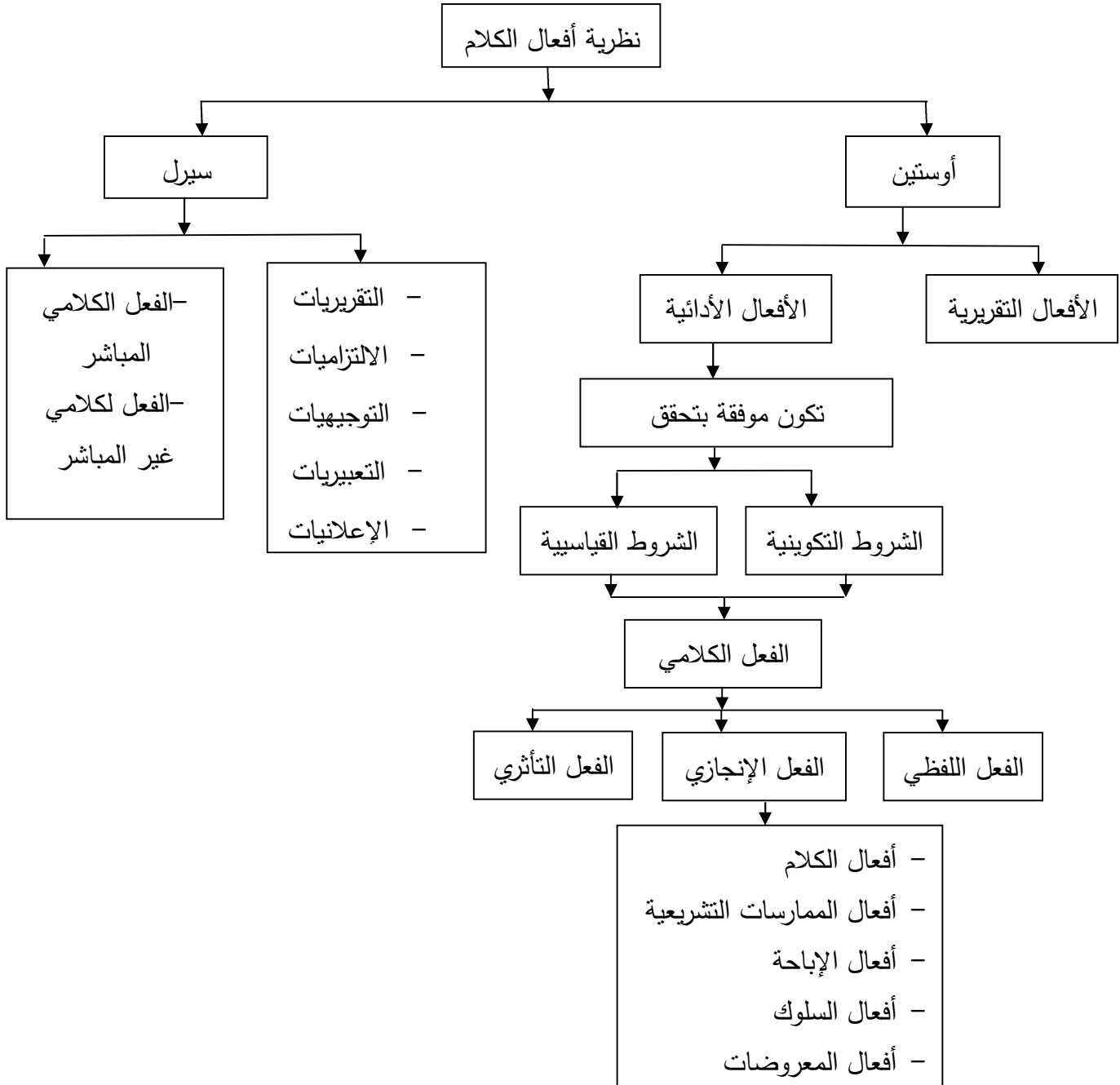
(2) المرجع نفسه، ص 70.

(3) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص 84-88.

(4) المرجع نفسه، ص 49.

مراد المتكلم فيه مقتضى الفعل⁽¹⁾، مثل قولنا: «اللهم ارحمني برحمتك» الذي ظاهره أمر لكن دلالاته الضمنية والمقصودة هي الرجاء والدعاء.

ويمكننا تلخيص ذلك في المخطط الآتي:



الشكل (03): نظرية أفعال الكلام عند أوستين وسيرل.

(1) نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، ص 189.

ج- الافتراض المسبق أو الإضماتر التداولية (pre-suposition)⁽¹⁾:

وهو مفهوم تداولي إجرائي؛ مفاده « انطلاق المتخاطبين من معطيات معرفية قاعدية لتحقيق الفهم»⁽²⁾؛ أي عند كل عملية من عمليات التبليغ، ينطلق المتخاطبون من معطيات أساسية معترف بها، ومتفق عليها بينهم.

وهذه الافتراضات المسبقة لا يصرح بها المتكلمون، وهي تشكل خلفية التبليغ الضرورية لنجاح العملية التواصلية وهي محتواة في القول، سواء تلفظ بهذا القول إثباتاً أو نفيًا، وهكذا لو قمنا باختبار قول ما- ويدعى هذا الاختبار اختبار النفي- فإن الافتراض المسبق يظل صالحاً:

- أغلق النافذة.

- لا تغلق النافذة.

يتمثل الافتراض المسبق هنا كون النافذة مفتوحة⁽³⁾.

ومن أمثلة الافتراض المسبق أيضاً قولنا لشخص في مقام تواصلية معين:

«كيف حال أولادك»، فالافتراض المسبق لهذا القول هو أن هذا الشخص متزوج وله أولاد.

وحري بنا أن نشير إلى أنه يتصل بالافتراض المسبق "الأقوال المضمرة" (les sous-entendus)، وكلاهما من متضمنات القول؛ والأقوال المضمرة «تمثلها جملة

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكرثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص113.

(2) نعمان بوقرة، الخطاب الأدبي ورهانات التأويل، ص99.

(3) الجبالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص34.

المعلومات الخطابية غير الظاهرة على السطح، إلا بفعل التأويل السياقي للحديث»⁽¹⁾ وتشير "أركيوني" (orecchèoni) إلى أن «القول المضمّر هو كتلة المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها، ولكن تحقيقها في الواقع يبقى رهن خصوصيات سياق الحديث»⁽²⁾ مثل قولنا لشخص ما: «إن الجو بارد»، فإن السامع لهذا الملفوظ قد يعتقد أن القائل أراد أن يدعوّه إلى تشغيل المدفأة، أو غلق النوافذ.

د - الاستلزام الحواري: (conversational implicature)

وهو من المفاهيم الأساسية في التداولية، وقد صاغ تصوراته الفيلسوف اللغوي الأمريكي "بول غرايس" (Paul Grice)، وذلك عندما كان يحاضر في جامعة هارفارد الأمريكية منذ "1967"، في موضوعين مهمين هما: نظرية المعنى غير الطبيعي وكيف يستعمل الناس اللغة؟⁽³⁾.

وقد أوضح "غرايس" أن فهم الملفوظات وتأويلها أثناء عملية التخاطب، لا يعتمد دائما على دلالتها الطبيعية التوضعية⁽⁴⁾، وتوصل إلى نتيجة مفادها «أن الناس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فجعل كل همّة إيضاح هذا الاختلاف بين ما يُقال، وما يُقصد، فأراد أن يقيم معبرا بين ما يحمله القول من معنى صريح، وما يحمله من معنى متضمن، فنشأت عنده فكرة الاستلزام»⁽⁵⁾.

(1) نعمان بوقرة، الخطاب الأدبي ورهانات التأويل، ص 99.

(2) المرجع نفسه، ص 99.

(3) بنعيسى أزليط، مداخلات لسانية، "منهاج ونماذج"، سلسلة دراسات وأبحاث، جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب، رقم 26، 2008، ص 57، 58.

(4) جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص 99.

(5) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 33.

وقد عرّفه أحد الباحثين بأنه « المعنى التابع للدلالة الأصلية للعبارة »⁽¹⁾، أو « ما يرمي إليه المتكلم بشكل غير مباشر، جاعلا مستمعه يتجاوز المعنى الظاهري لكلامه إلى معنى آخر »⁽²⁾، يكشف عنه المقام التواصلية.

من هذا المنطلق عمل "غرايس" على التمييز بين نوعين من الدلالة هما الدلالة الحرفية، والدلالة المستلزمة؛ أما الأولى فهي المدركة مقاليا، والتي يدل عليها بصيغة الفعل، دون الحاجة إلى تأويل الملفوظ، ويراد بالدلالة المستلزمة؛ الدلالة المدركة مقاميا والتي تستلزمها الجملة في سياقات مقامية معينة، فهي تعتمد أساسا على قصد المتكلم ونواياه من جهة، وعلى فهم المخاطب لهذه النوايا من جهة ثانية، وعلى سياق الكلام وقرائن الأحوال من جهة أخيرة⁽³⁾.

ولتحديد الآليات التي يُتَّوَسَّلُ بها في الانتقال من الدلالة الصريحة إلى الدلالة المستلزمة، اقترح " غرايس " "مبدأ التعاون" ، الذي يقول فيه «اجعل إسهامك التخاطبي كما يتطلبه - عند المرحلة التي يحدث فيها- الغرض أو الاتجاه المقبول لتبادل الكلام الذي تشارك فيه»⁽⁴⁾، ثم وسَّع " غرايس " هذا المبدأ العام للسلوك التخاطبي في مجموعة من القواعد، أطلق عليها اسم القواعد التخاطبية، وصنف هذه القواعد تحت أربع مقولات هي⁽⁵⁾:

- **مقولة الكم:** وترتبط بكمية المعلومات التي يجب تقديمها في التخاطب، وتتحقق بقاعدتين:

(1) العياشي أدرواي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، الهامش، ص18.

(2) المرجع نفسه، ص18.

(3) جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص100.

(4) صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية، القاهرة، مصر، 2005، ص87.

(5) المرجع نفسه، ص87، 88.

*اجعل إسهامك التخاطبي إخباريا بالقدر المطلوب) بغية تحقيق الأغراض
الحالية للتخاطب).

*لا تجعل إسهامك التخاطبي إخباريا أكثر مما هو مطلوب.

- مقولة الكيف: وتحت هذه المقولة تأتي قاعدة عامة " حاول أن تجعل إسهامك
التخاطبي صادقا"، وتتجلى في قاعدتين⁽¹⁾:

*لا تقل ما تعتقد أنه كاذب.

*لا تقل ما تفتقر إلى دليل كاف عليه.

- مقولة الإضافة: تحت هذه المقولة توجد قاعدة واحدة تقول:

*كن ملائما.

- مقولة الجهة: ينظر " غرايس" إلى هذه المقولة على أنها لا ترتبط بالمقول -
مثل المقولات السابقة- وإنما ترتبط بكيفية قول المقول، والقاعدة العامة التي تمثل

هذه المقولة هي " كن واضحا"، ويندرج تحتها قواعد متنوعة مثل:

*اجتنب غموض التعبير.

*اجتنب اللبس.

*كن واضحا.

*كن مرتبا.

ولتوضيح هذه المبادئ الأربعة نسوق الحوار الآتي بين الأستاذ (أ) والطالب (ب):

(1) صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية، القاهرة، مصر، 2005، ص 87.

أ- من استعمر الجزائر؟

ب- فرنسا.

نلاحظ في هذا التساؤل أن الطالب (ب) قدم القدر الصحيح المطلوب من المعلومات (الكم) ، وأجاب بصدق أيضا (الكيف)، وأدرك هدف الأستاذ (أ) من طرح السؤال، واتجه بإجابته نحوه؛ أي أن الإجابة هنا ملائمة (الإضافة)، وجاءت إجابته واضحة (الجهة)، وفي مثل هذه الحالة لا يوجد استلزام تخاطبي طالما أنه لا يوجد تمييز بين ما قاله وما يعنيه.

وإنما تنتج ظاهرة الاستلزام الحواري، عندما يتم انتهاك إحدى القواعد الأربع السابقة من قبل المتكلم، وعدم احترامه مبدأ التعاون، وعلى المخاطب أن يدرك هدف المتكلم من هذا الانتهاك⁽¹⁾، ولنوضح ذلك بالأمثلة الآتية:

1- في حوار يجري بين الأب (أ) وولده (ب):

أ- هل كتبت وحضرت دروسك؟

ب- كتبتُ.

في هذا الحوار خرق لمقولة الكم؛ لأن الأب سأله عن أمرين فأجاب عن واحد وسكت عن الثاني؛ أي أن إجابته أقل من المطلوب، ويستلزم هذا أن يفهم الأب أنه لم يحضر دروسه، وأنه لم يرد أن يجيب بنعم حتى لا تشمل الإجابة شيئا لم يقم به.

2- في حوار بين تلميذ (أ) وأستاذ (ب):

أ- نهر النيل في تونس، أليس هذا صحيحا يا أستاذ؟

(1) صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرابيس، الدار المصرية السعودية، القاهرة، مصر، 2005، ص 87.

ب- طبعا، ودجلة في الجزائر!

في هذا الحوار انتهك الأستاذ مقولة الكيف، التي تقتضي ألا يقول إلا ما يعتقد صوابه، وألا يقول ما لا دليل عليه، وقد انتهكه الأستاذ عمدا ليظهر للتلميذ أن إجابته غير صحيحة، والتلميذ قادر على الوصول إلى مقصد الأستاذ؛ لأنه يعلم أن نهر "دجلة" غير موجود في الجزائر، وذلك يستلزم أن الأستاذ يقصد بقوله شيئا غير ما تقوله كلماته وهو أن قول التلميذ غير صحيح.

3- في حوار بين زميلين:

أ- هل الطالب (ج) مستعد للدراسة في كلية العلوم؟

ب- الطالب (ج) يحب الفلسفة .

ما قاله (ب) بمعناه الحرفي ليس إجابة عن السؤال، فهو انتهك مقولة الملاءمة، وهذا يؤدي بالسامع إلى الوصول إلى أن هناك معنى مستلزما؛ وهو أن الطالب (ج) ليس مستعدا للدراسة في كلية العلوم .

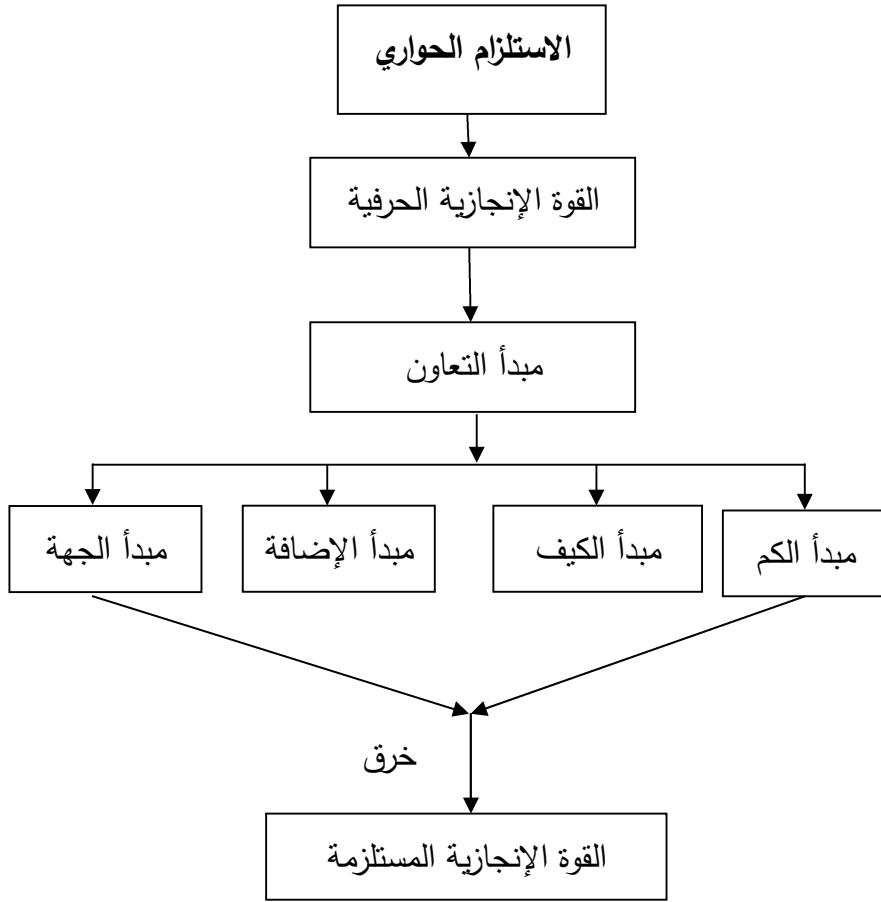
4- في حوار بين صديقين :

أ- هل جهزت السيارة؟

ب- نعم جهزتها، وهي أمام المنزل، قرب الرصيف.

في هذا الحوار انتهك الصديق (ب) مبدأ الطريقة، الذي ينص على الوضوح والإيجاز، وتجنب الغموض واللبس، ولهذا كان على الصديق (ب) أن يكتفي بقوله: نعم.

ويمكننا إجمال هذه المبادئ في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (04): مبدأ التعاون وقواعده عند غرايس.

وتجدر الإشارة إلى أن الهدف الأسمى من وضع هذه الضوابط، هو أن يبلغ المتخاطب ذروته في الوضوح، فتكون المعاني مباشرة وحقيقية، إلا أن المتخاطبين قد يخالفان بعض هذه القوانين؛ لأن الإفادة من الخطاب تنتقل من ظاهرها الصريح إلى الضمني والمجازي، وإن أخل المتخاطب بقانون ما، فإن باطنه يفترض مبدأ التعاون⁽¹⁾.

(1) ينظر: آمنة بلعلی، المنطق التداولي عند طه عبد الرحمن وتطبيقاته، مجلة ملتقى علم النص، اللغة والأدب، العدد 17، جانفي 2006، جامعة الجزائر، ص 281.

وقد فتح هذا المبدأ باباً واسعاً في تطوير التداولية اللسانية وتتنوع الدراسات المتعلقة بموضوع التواصل اللساني، وخضع لنوع من التطوير والتعديل والنقصان والإضافة، وذلك بفضل جهود باحثين في مجال علم التخاطب⁽¹⁾، ومحاولتهم وضع قواعد ومبادئ بديلة عن مبدأ التعاون تمثلت في:

• **مبدأ التأدب:** الذي أورده الباحثة الفرنسية "روبين لاكوف" (Robin Lakoff) في مقالتها (منطق التأدب)، وصيغة هذا المبدأ هي " لتكن مؤدباً"، ويقضي هذا المبدأ بأن يلتزم كل من المتكلم والمخاطب في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام، من ضوابط التهذيب ما لا يقل عما يلتزمان به من ضوابط التبليغ⁽²⁾، ويتفرع هذا المبدأ إلى ثلاث قواعد هي⁽³⁾:

- قاعدة التعف: ومقتضاها "لا تفرض نفسك على المخاطب"، وهي توجب على المتكلم ألا يستعمل من العبارات، إلا ما يمكنه من حفظ مسافة بينه وبين المخاطب، ولا يحمله على فعل ما يكره، ولا يستعمل عبارات الطلب مباشرة، ولا يقتحم عليه شؤونه الخاصة إلا بالاستئذان.

- قاعدة التشكك: ومقتضاها " لتجعل المخاطب يختار بنفسه"، وتقتضي أن يتجنب المتكلم أساليب التقرير، ويأخذ بأساليب الاستفهام كما لو كان متشككاً في مقاصده⁽⁴⁾

(1) ينظر، قويدر شنان، قويدر شنان، التداولية في الفكر الانجلوسكسوني المنشأ الفلسفي والمآل اللساني، مجلة اللغة والأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، العدد 17، جانفي 2006، ص210، ص19، وجميل حمداوي، المقاربة التداولية في الأدب والنقد، مجلة العربية والترجمة، السنة الرابعة، العدد 9، ربيع 2012، إصدار المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ص9.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص241، وأمنة بلعلی، المنطق التداولي عند طه عبد الرحمن، ص282.

(3) أمينة بلعلی، المنطق التداولي عند طه عبد الرحمن، ص282.

(4) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ص103، وطه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص241.

كأن أقول: «ألا يكون من المفيد أن تراجع دروسك»، بدل قولي: «يجب عليك مراجعة دروسك».

- قاعدة التودد: ومقتضاها هو "لتظهر الود للمخاطب"، وتتمثل في معاملة المخاطب بالمثل؛ أي الند للند، مستعملا ألفاظ الأُنس، والأدوات والأساليب والصيغ التي تقوي علاقات التضامن، والصدقة بينهما: كضمير المخاطب، والاسم والكنية، واللقب⁽¹⁾.

وترى "لاكوف" أن هناك علاقة بين مبدأي "التعاون" و"التأدب"؛ وذلك من ناحيتين فالأولى تتمثل في علاقة الاتفاق، وتجسدها قاعدة "التعفف"، وذلك من خلال إنتاج الخطاب بصورة رسمية، مما يقتضي وضوحه، وهذا ما يؤدي إلى إدراج قواعد مبدأ "التعاون" تحتها، انطلاقا من اعتماد المخاطب على أقصر الطرق في تبليغ المعلومات إلى المخاطب، تجنباً لإضاعة وقته.

أما الثانية فتتمثل في علاقة الاختلاف، الذي يكمن في أن إنتاج الخطاب وفق مقتضى قاعدتي "التشكك" و"التودد"، هو خرق لقواعد مبدأ التعاون⁽²⁾.

من هذا المنطلق إذن يتضح أن مبدأ "التأدب" الذي جاءت به "لاكوف" يفضل مبدأ "التعاون" الذي أورده "غرايس"؛ لأنه يأخذ بالجانب التبليغي والتهذيبي للتخاطب⁽³⁾.

وعلى الرغم من أهمية هذا الجانب في عملية التخاطب، فإنه يفتقر إلى ركن "المقاصد الإصلاحية"، وركن "الوسائل العملية"، الموصلة إلى هذه المقاصد، ولما أهمل

(1) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، ص102.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص242.

(3) المرجع نفسه، ص243.

الجانب الإصلاحي والعملي من مبدأ "التأدب"، لجأ بعض الباحثين إلى استعاضته بمبدأ آخر يأخذ بهذا الجانب (1).

*مبدأ التوجه واعتبار العمل: الذي ورد عند اللسانيين "بنيلوب براون" (Penelope Brown) و"ستيفن لفسون" (Stephen Levinski) في عملهما التداولي "الكليات في الاستعمالات اللغوية: ظاهرة التأدب"، وصيغة هذا المبدأ هي "لتصن وجه غيرك" (2).

وارتكز هذا المبدأ على عاملين هما (3):

أ- قيمة الوجه الاجتماعية: يجب على المخاطب أن يصون وجه غيره، لأن في ذلك صيانة لوجهه هو، وذلك علامة على الاحترام والتعاون المتبادل بينهما ويقسمانه إلى قسمين رئيسيين هما:

*الوجه الدافع: وهو رغبة الإنسان ألا يعترض الغير على أفعاله.

*الوجه الجالب: وهو رغبة كل واحد في أن يعترف الغير بأفعاله.

ب- نسبة تهديد الوجه: يبتغي الباحثان تصنيف عدد من استراتيجيات التخاطب لضمان الاحترام المتبادل بين المتخاطبين، مما لزم عنه تصنيفاً للأفعال التي تهدد الوجه، ولهذا يربطان بين الأفعال اللغوية وبين نسبة تهديدها للوجه.

وتنتزع عن مبدأ "التواجه" خمس خطط تخاطبية، على المتكلم أن يختار ما يراه مناسباً لقوله، وهذه الخطط الخمس هي (4):

*أن يمتنع المتكلم عن إيراد القول المهدد.

(1) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، ص103.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص244.

(3) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، ص103.

(4) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص244.

* أن يصرح بالقول المهدد من غير تعديل يخفف من جانبه التهديدي.

* أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الدافع.

* أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الجالب.

* أن يؤدي القول بطريق التعريض، تاركا للمستمع أن يتخير أحد معانيه

المحتملة.

وإذا ما أردنا تحديد العلاقة بين هذه القواعد الخمس، وبين القواعد التخاطبية "لغرايس" وقواعد التأدب عند "لاكوف"، فإننا نجد أن الخطة الثانية التي تقضي التصريح بالقول المهدد من غير تعديل، تقابل قواعد التعاون "لغرايس" وقاعدة التعفف عند "لاكوف"، في حين أن خطة التصريح مع التعديل الحافظ للوجه الدافع، وخطة التعريض مقابلتين لقاعدة "التشكك"، أما خطة التصريح مع التعديل الحافظ للوجه الجالب مقابلة لقاعدة "التودد" (1).

يتبين إذن أن «مبدأ "التواجه" عند "براون" و"ليفنسن"، يفضل مبدأ "التأدب" عند "لاكوف"، حيث إنه يأخذ بالدلالة العملية لعنصر التهذيب من عناصر التخاطب، فضلا عن أخذه بعنصر التبليغ، ويظهر تمسكه بالدلالة العملية في الاشتغال بمفهوم الوجه ومفهوم "الخطة"» (2).

وبالرغم من أن مبدأ "التواجه" يفضل مبدأ "التأدب" من جهة أخذه بالجانب العملي من التهذيب، فإنه يقصر عن تبين الجهات غير التهديدية، التي يشتغل عليها العمل التهديبي، وهذا ما دفع "ليتس" إلى استعاضته بمبدأ آخر يهتم بهذا الجانب (3).

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص244.

(2) المرجع نفسه، ص245.

(3) المرجع نفسه، ص245، 246.

*مبدأ التأدب الأقصى: إن قصور مبدأ "التواجه" عن الاشتغال بالبعد التقريبي من العمل التهذيبي استلزم مبدأ آخر، وهو مبدأ "التأدب الأقصى" الذي يورده "جيوفري ليتش" (Geoffrey Leech) في كتابه "مبادئ التداوليات" ⁽¹⁾، ويعدده مكملاً لمبدأ "التعاون" ويصوغه في صورتين ⁽²⁾:

- الأولى سلبية هي: قلة من الكلام غير المؤدب.

- والثانية إيجابية هي: أكثر من الكلام المؤدب.

وفرق "ليتش" بين نوعين من أنواع التأدب وهما: التأدب النسبي، والتأدب الأقصى ثم ركز على النوع الثاني في دراسته، ففنه في قواعد ذات صورتين: سلبية وإيجابية وهي ⁽³⁾:

1- قاعدة اللباقة، وصورتها هما:

أ- قلة من خسارة الغير.

ب- أكثر من ربح الغير.

2- قاعدة السخاء، وصورتها هما:

أ- قلة ربح الذات.

ب- أكثر خسارة الذات.

3- قاعدة الاستحسان، وصورتها هما:

أ- قلة من ذم الغير.

ب- أكثر من مدح الغير.

(1) أمنة بلعلی، المنطق التداولي عند طه عبد الرحمن، ص 283.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 246.

(3) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 111، 112.

4- قاعدة التواضع، وصورتها هما:

أ- قلة من مدح الذات.

ب- أكثر من ذم الذات.

5- قاعدة الاتفاق، وصورتها هما:

أ- قلة الاختلاف بين الذات وبين الغير.

ب- أكثر من موافقة الذات مع الغير.

6- قاعدة التجانس، وصورتها هما:

أ- قلة كراهية الذات للغير.

ب- أكثر انسجام الذات مع الغير.

والجدير بالذكر أن "ليتش" صاغ قواعده بناء على مقتضى قانون الربح والخسارة انطلاقاً من ربح الغير، مقابل خسارة الذات، فجعل قاعدة اللباقة هي القاعدة الرئيسية، ويرد إليها قواعد التأدب "للاكوف"، و"خطط التواجه" لبراون" و"ليفنسن"، أما القواعد الأخرى فتفيد حصول عمل تهذيبي متصف بوصف التقرب (1).

من هذا المنطلق يتبين أن مبدأ التأدب الأقصى يفضل مبدأ التواجه من جهة اعتباره للبعد التقريبي من العمل التهذيبي الخاص بالمخاطبة، بيد أن هذا التقرب يشوبه الميل إلى التظاهر، وتحصيل الأغراض، ولهذا جاء "طه عبد الرحمن" بمبدأ آخر، يأخذ بالتقرب لكنه يرفع عنه التظاهر، ويجرده من الغرضية (2).

(1) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص112، وطه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص248.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص248، 249.

*مبدأ التصديق واعتبار الصدق والإخلاص:

وقد جاء به "طه عبد الرحمن"، ويقر أنه مبدأ راسخ في التراث الإسلامي، واتخذ عدة صور مثل مطابقة القول للفعل وتصديق العمل للكلام، وصياغته كما يلي: "لا نقل لغيرك قولاً لا يصدقه فعلك"، وصاغ له قواعد وردت عند "الماوردي" وهي:

- ينبغي للكلام أن يكون بداع يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.
- ينبغي أن يأتي به المتكلم في موضعه ويتوَّخَّى به إصابة فرصته.
- ينبغي أن يقتصر من الكلام قدر حاجته.
- يجب أن يتخير اللفظ الذي به يتكلم (1).

ويرى أن هذه القواعد، تعد جامعة لمبدأ التعاون، والقواعد المتفرعة عليه، التي اشتهرت عند المحدثين بتنظيم الجانب التبليغي، ثم تتفرع عن هذا المبدأ ثلاث قواعد تعاملية استقرأها من التراث الإسلامي؛ وهي:

- قاعدة القصد: لتتفقد قصدك في كل قول تلقي به إلى الغير.
- قاعدة الصدق: لتكن صادقاً فيما تتقله إلى غيرك.
- قاعدة الإخلاص: لتكن في توددك للغير متجرداً عن أغراضك (2).

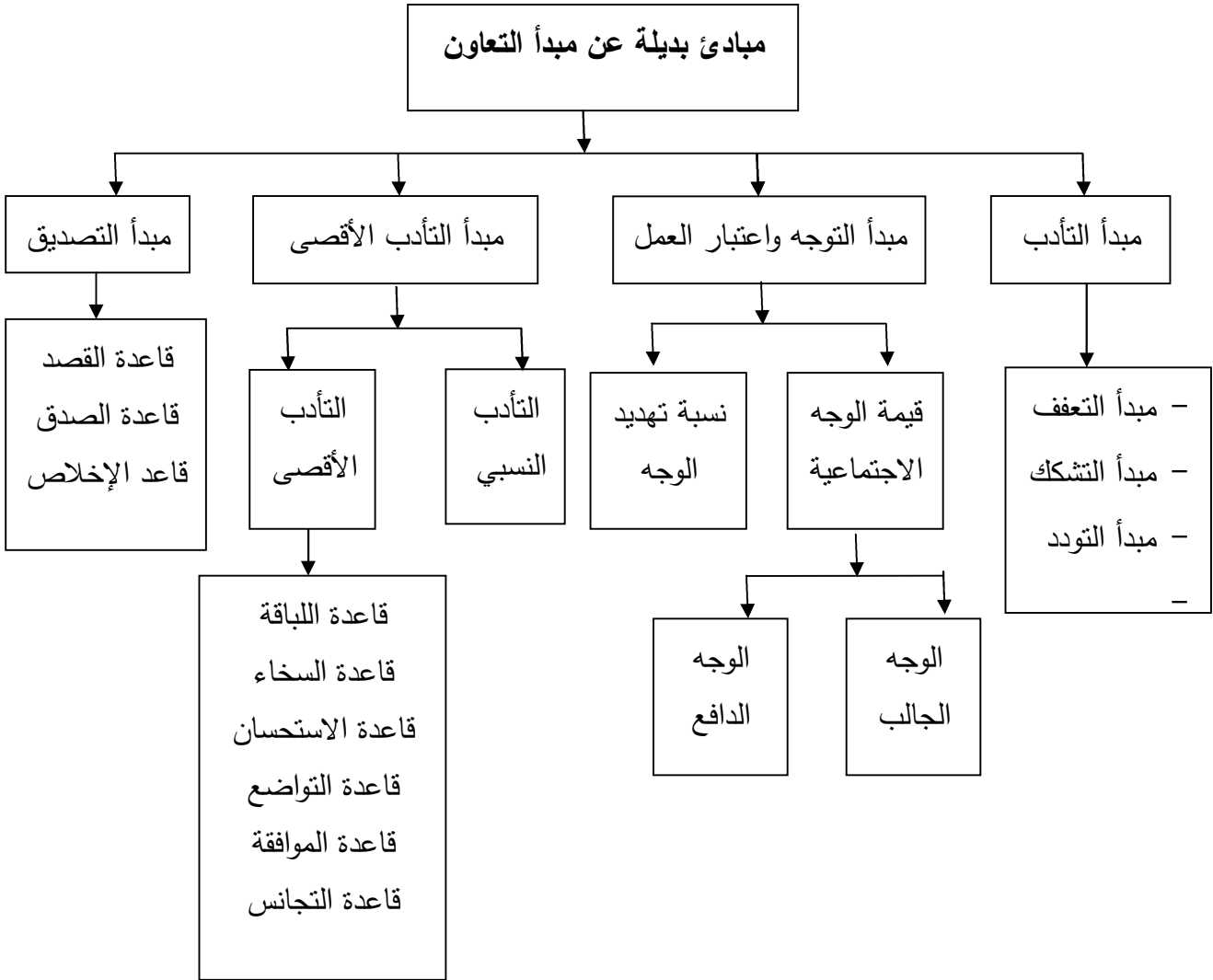
ومستصفي القول إن هذه المبادئ تتفاضل فيما بينها، فمبدأ "التأدب" يفضل مبدأ "التعاون" بتصعيده الجانب التهذيبي، ومبدأ "التواجه" يفضل مبدأ "التأدب" بتعرضه لعنصر العمل من الجانب التهذيبي، ومبدأ "التأدب الأقصى" يفضل مبدأ "التواجه" لوقوفه على وظيفة التقرب من الغير التي يؤديها العمل، ومبدأ "التصديق" يفضل مبدأ "التأدب

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 249.

(2) المرجع نفسه، ص 250.

الأقصى"؛ لأنه يقوم بشرطي التقرب من الغير؛ وهما الصدق والإخلاص، فيكون بذلك أفضل المبادئ وأكملها جميعاً (1).

ويمكننا تلخيص هذه المبادئ في المخطط الآتي:



الشكل (05): المبادئ التي انتقدت مبدأ التعاون.

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 253.

هـ - **الملفوظية (L'énonciation)**: وهي إحدى نظريات التداولية، انطلقت من تفرقة "دي سوسير" بين "اللغة والكلام"، إذ جعل من اللغة لا الكلام محور موضوع علم اللغة، لأن الكلام يتحقق في صور مختلفة لا حصر لها، ويتعدى دراسة هذه الصور في الواقع، في حين أن اللغة ظاهرة عامة، تنتقل من جيل إلى جيل دون أي تحقق فعلي ولهذا يحصر "دي سوسير" اهتمامه في اللغة، ويتخذها أساسا للحكم على كل الظواهر الكلامية الأخرى (1).

من هذا المنطلق جاءت نظرية التلفظ لتوسع من مجال اللسانيات السوسيرية التي تعد في نظرها لسانيات غير ملفوظية (2)، وذلك بإعادة الاعتبار للكلام الذي كان عنصرا ثانويا في الدراسة اللسانية، التي رفع شعارها كل النظريات البنوية على اختلاف مشاربها.

ولولا وجود عدد من الباحثين ممن حادوا عن فكر "دي سوسير"، لبقيت اللغة هي محور الدراسة اللسانية، ولأهمل الجانب المستعمل منها (الكلام)، من بينهم "بنفست" (Benveniste)، الذي قام بشرح ثنائية (اللغة والكلام)، وبيّن أن ثمة فرقا عميقا بين اللغة بوصفها نظاما من العلامات، واللغة بوصفها نشاطا كلاميا فرديا، إذ يقول: « فثمة فرق عميق بين اللغة بحسبانها نظاما من الأدلة، واللغة كتمارساة يضطلع بها الفرد، والفرد حينما يمتلكها تتحول إلى إنية(*) من الخطاب Instance de discours » (3).

ومن جملة ما أكد عليه "بنفست" أيضا أن اللغة لا يمكن أن تتحقق فعليا إلا بواسطة التلفظ Enonciation، « فقبل التلفظ لا تكون سوى عبارة عن إمكانية لغوية وبعد التلفظ تصبح بمثابة الخطاب الذي يصدر عن متكلم في شكل صورة ناطقة

(1) ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل، تيزي وزو، ص 76-79.

(2) جان سرفوني، الملفوظية، ص 11 وما بعدها.

(*) إنية: تمثل: أنا، أنت، الآن. نقلا عن: ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص 87.

(3) ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص 87.

تستهدف مستمعا، يبعث تلفظا آخر ارتجاعيا»⁽¹⁾، وحينئذ تتحول اللغة إلى خطاب يجسد علاقة بين متكلم ومخاطبه⁽²⁾.

ويعرف "بنفست" التلفظ بقوله: «إجراء اللغة بمقتضى فعل فردي في الاستعمال»⁽³⁾، وبهذا المفهوم يكون التلفظ نشاطا كلاميا يجري بين متكلم ومستمع، في ظروف زمانية ومكانية خاصة.

ومما ورد في تعريف الملفوظية أيضا أنها «فعل إنتاج ملفوظ إنساني»⁽⁴⁾، وهذا يلقي على عاتقنا ضرورة التمييز بين الفعل ونتيجة الفعل؛ أي بين فعل الملفوظ (L'énoncé)، والملفوظية (L'énonciation)، فالملفوظ هو «تتابع من الجمل المحققة؛ أي كل ما يتلفظ به الإنسان منطوقا أو مكتوبا، يتحدد ضمن إثية من التلفظ عن طريق ضمائر الشخص، وضمائر الملكية، والصفات والظروف، والمبهمات الزمانية والمكانية»⁽⁵⁾، أما الملفوظية فهي العملية ذاتها لإنتاج الملفوظ؛ أي عملية تحول اللغة إلى خطاب، تتحقق من طرف متلفظ في زمان ومكان معينين⁽⁶⁾.

و- نظرية الملاعمة (Théorie de la pertinence):

تعد نظرية الملاعمة نظرية تداولية معرفية، أرسى معالمها كل من اللساني البريطاني "ديردر ولسن" (D.Wilson) والفرنسي "دان سبرير" (d.Sperber) سنة (1986)، وهي

(1) ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص79.

(2) الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010، ج3، الحجاج وحوار التخصصات، ص 104.

(3) ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص84.

(4) خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصلية في الدرس العربي القديم، ص104.

(5) ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص14.

(6) المرجع نفسه، ص14.

تدمج بين نزعتين كانتا متناقضتين؛ فهي نظرية تفسر الملفوظات وظواهرها البنيوية في الطبقات المقامية المختلفة، وتعد في الوقت نفسه نظرية إدراكية⁽¹⁾.

وقد انطلق "سبربر" و"ولسن" في تأسيس نظريتهما من مجالين معرفيين هما⁽²⁾:

*الأول: مستمد من مجال علم النفس المعرفي، خاصة النظرية القالبية "لفودور" (Fodor).

*الثاني: مستمد من مجال فلسفة اللغة، وبخاصة نظرية الاستلزام الحواري "لجرايس" (Grice).

وقد أخذت نظرية الملاءمة من النظرية القالبية "لفودور" ما يتعلق برصد وقائع الحياة الذهنية، وتفسير طرق جريان المعالجة الإخبارية⁽³⁾، إذ يرى "فودور" أن اشتغال الذهن البشري اشتغال ترانزيبي، وتجري فيه معالجة المعلومة عبر مراحل متلاحقة، وكل مرحلة منها تقابل مكونا من مكونات الذهن وهي⁽⁴⁾:

*أولا (المحولة): تعالج معطيات الإدراك الحسي مهما كان مصدرها (مرئي، أو سمعي، أو لغوي)، وترجمتها إلى نسق يقرأه النظام التي سيشتغل في المرحلة التالية.

*ثانيا (النظام الطرفي): يعالج الترجمة التي قامت بها المحولة بواسطة نظام طرفي يتمثل في منظومة مختصة بمعالجة المعطيات التي تدركها هذه الحاسة أو تلك، ويمكن هذا النظام من تقديم تأويل أول لمعطيات المدركة.

(1) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، درا الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص36. وأن رويول، وباك موشلار، التداولية علم جديد في التواصل، ص274.

(2) المرجع نفسه، ص37.

(3) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص37.

(4) آن رويول، جاك موشلار، التداولية علم جديد في التواصل، ص73.

*ثالثا (النظام المركزي): يصل التأويل الأول الذي يوفره النظام الطرفي المتخصص إلى النظام المركزي، الذي تقع عليه مهمة هذا التأويل.

وينزل "سبرير" و"ولسن" تداوليتهما ضمن مقاربة "فودور"، التي تتدرج بوضوح ضمن النظام المركزي؛ لأن في هذه المرحلة الأخيرة «تتكون وتترسخ الفرضيات، وتظفر الأقوال بتأويل تام»⁽¹⁾.

وقد تطور موقف "سبرير" و"ولسن" منذ نشر مؤلفهما سنة (1989) "المنظومية المعقدة" (Relevance communication and cognition)، وهو موقف مختلف عن تصور "فودور" الذي يميز تمييزا واضحا بين النظام المركزي، والمنظومات الطرفية التي مدخلها معطيات الإدراك، ومخرجها معطيات تصويرية تمثل مدخل النظام المركزي.

في حين أن قوام نظرية "سبرير" و"ولسن" أنه لا يوجد نظام مركزي، بل هناك فضلا عن المنظومات المتخصصة بمعالجة معطيات الإدراك، منظومات أخرى، مدخلها ومخرجها معطيات تصويرية⁽²⁾.

ومثلما أفادت نظرية الملائمة من النظرية القابلية، فقد أخذت أيضا عن النظرية الحوارية "لغرايس" التي تنص - كما أشرنا سابقا - على أن الحوار بين المتخاطبين محكوم بمبدأ عام؛ أطلق عليه "لغرايس" اسم "مبدأ التعاون"، وصاغ قواعد أربعة تحكم هذا المبدأ وهي (قاعدة الكيف، وقاعدة الكم، وقاعدة المناسبة، وقاعدة الأسلوب أو الكيفية).

غير أن نظرية الملائمة أعادت النظر في النظرية الحوارية، وقلصت قواعدها الأربعة، مقتصرة على مبدأ المناسبة أو الملائمة، واعتبرته أساسا مركزيا يختزل جميع المسلمات الحوارية⁽³⁾ المذكورة سابقا.

(1) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 37.

(2) آن رويول، جاك موشلار، التداولية علم جديد في التواصل، ص 75.

(3) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 38.

إذ يرى "سبرير" و"ولسن" أن قاعدة "العلاقة" تكفي لتتوب عن «قاعدة "الكم" التي تتطلب أن تحوي مساهمة القائل كمًّا مناسباً من المضمون [...] وعن قاعدة "النوع" التي تفرض على القائل أن يعتقد فيما يقوله، وأن تكون له أسباب معقولة ليعتقد في ذلك، وعن قاعدة "الكيف" التي تفرض أن نتحدث بوضوح وبطريقة لا لبس فيها، ويمكن تعويض جميع هذه القواعد بقاعدة واحدة؛ هي قاعدة "العلاقة" التي تلزم بأن يكون حديثنا مناسباً»⁽¹⁾.

ومن نافلة القول أن مبدأ "المناسبة" ليس مبدأً معيارياً، يفرض على المتلفظ أن يتلفظ بأقوال مناسبة فقط، بل إنه مبدأ تأويل، يستعمله المخاطب بغير وعي أثناء عملية التأويل⁽²⁾.

ولهذا يتحدد مفهوم المناسبة انطلاقاً من مسألة "الجهد"، و "النتائج"، كما يلي⁽³⁾:

*أولاً: كلما تطلبَ عمل التواصل الإشاري الاستدلالي جهداً أقل في تأويله، ازدادت مناسبته.

*ثانياً: كلما كان لعمل التواصل الإشاري الاستدلالي نتائج أكثر، ازدادت مناسبته.

وبعبارة أخرى فإن المناسبة هي إلى حد كبير مسألة مردودية⁽⁴⁾؛ أي كلما قل الجهد المعرفي المبذول في معالجة الملفوظ، ازدادت درجة "ملاءمة" هذا الملفوظ، وكانت النتائج أكثر، وكلما استدعى التعامل مع ملفوظ ما جهداً كبيراً، كانت ملاءمته ضعيفة⁽⁵⁾.

(1) آن رويول، جاك موشلار، التداولية علم جديد في التواصل، ص 82.

(2) المرجع نفسه، ص 86.

(3) المرجع نفسه، ص 85.

(4) المرجع نفسه، ص 86.

(5) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 40.

ثانيا: علم الأصول وكتاب المستصفي من علم الأصول للغزالي:

1- ماهية علم الأصول:

إن علم أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها قدرا، وأكثرها فائدة؛ لأنه «العلم الذي وضعه المجتهدون أساسا للاجتihad، واستنباط الأحكام الشرعية من المصادر والأدلة الشرعية النصية والاجتهادية، فكان هو الضابط الدقيق لأصول الاجتهاد، والعمدة في فهم الشريعة، والحجة في سلامة التفكير والتعرف على الأحكام، سواء المنصوص عليها أم الناجمة عن الاجتهاد»⁽¹⁾، لذا قال الأصوليون « إن علم أصول الفقه هو قاعدة الأحكام الشرعية، وأساس الفتاوى الفرعية، وركيزة الاجتهاد والتخريج، وقانون العقل والترجيح»⁽²⁾.

أ- تعريف علم أصول الفقه:

لقد عرّف الأصوليون هذا العلم بقولهم: «هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية»⁽³⁾.

يتضح من ذلك أن علم أصول الفقه في الاصطلاح الشرعي هو القواعد التي تُبين طريقة استخراج الأحكام من الأدلة، يقول "إمام الحرمين الجويني": «فإن قيل: فما أصول

(1) وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1999م، ص5.

(2) المرجع نفسه، ص6.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أبي حفص سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2000، ج1، ص59، والسرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، ج1، ص3.

الفقه؟ قلنا هي أدلته، وأدلة الفقه: هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى» (1).

أما "الإمام الغزالي" فقد تحدث عن تعريف علم أصول الفقه في كتابه "المستصفى من علم الأصول"، تحت عنوان "بيان حد أصول الفقه" قائلا: «اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولاً معنى الفقه، والفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع [...]، ولكن صار يعرف العلماء، عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، كالوجوب، والحظر، والإباحة، والندب والكراهة [...]، فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجود دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل» (2).

تبين من قول "الغزالي" وجود ارتباط وثيق بين أصول الفقه والفقه، غير أن الفارق بينهما هو أن الفقه يبحث في أدلة الأحكام ووجوه دلالتها، ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسألة النكاح بلا وليٍّ على الخصوص، ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية على الخصوص، وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل، ولا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجود دلالتها الجمالية، فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه (3).

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ج1، ص85.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، إعداد محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط2، 2010، ج1، ص9.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص9، 10.

وبذلك يتضح أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الإجمالية؛ أي الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية العملية، وأقسامها واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها على وجه كلي (1).

فالأصولي إذن يبحث في القياس وحجبيته، والعام وما يقيد، والأمر وما يدل عليه وهكذا.

فمثلا الكتاب هو الدليل الشرعي الأول على الأحكام، ونصوصه التشريعية لم ترد على حال واحدة، بل منها ما ورد بصيغة الأمر، ومنها ما ورد بصيغة النهي، ومنها ما ورد بصيغة العموم، فصيغة الأمر، وصيغة النهي، وصيغة العموم، أنواع كلية من أنواع الدليل الشرعي العام وهو القرآن، فالأصولي يبحث في كل نوع من هذه الأنواع ليتوصل إلى نوع الحكم الكلي الذي يدل عليه، فإذا وصل ببحثه إلى أن صيغة الأمر تدل على الإيجاب، وصيغة النهي تدل على التحريم، وصيغة العموم تدل على شمول جميع أفراد العام قطعا، وضع القواعد الآتية: الأمر للإيجاب، والنهي للتحريم، والعام ينتظم جميع أفرادها قطعا (2).

وهذه القواعد الكلية وغيرها مما يتوصل الأصولي ببحثه إلى وضعها يأخذها الفقيه قواعد مسلمة، ويطبقها على جزئيات الدليل الكلي، ليتوصل بها إلى الحكم الشرعي العملي التفصيلي، فيطبق قاعدة الأمر للإيجاب على قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ويحكم على إقامة الصلاة بأنها واجبة، ويطبق قاعدة النهي للتحريم على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا﴾

(1) ينظر: عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1999، م1، ص38.

(2) ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، دار القلم، القاهرة، مصر، ط8، ص13.

الزنا⁽¹⁾، ويحكم بأن الزنا محرمة، ويطبق قاعدة العام ينتظم جميع أفرادها قطعاً على قوله تعالى: ﴿وحرمت عليكم أمهاتكم﴾، ويحكم بأن كل أم محرمة⁽¹⁾.

مستصفي القول إن أصول الفقه هي المناهج التي تحد وتبين الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلتها، ويرتب الأدلة من حيث قوتها، فيقدم القرآن على السنة، والسنة على القياس، وسائر الأدلة التي لا تقوم على النصوص مباشرة، أما الفقه فهو استخراج الأحكام مع التقيد بهذه المناهج⁽²⁾.

ب - نشأة علم أصول الفقه وتطوره:

لقد نشأ علم أصول الفقه إبان ظهور الحركة الاجتهادية في عهد الخلفاء الراشدين وبقية الصحابة الذين كانوا يستفتون في المسائل المستجدة، فيبحثون عن حكمها الشرعي في نصوص القرآن الكريم، ثم في السنة المتواترة⁽³⁾، فإذا لم يجدوا حكمها فيهما اجتهدوا وبحثوا عن الأشباه والأمثال ثم أفتوا بما ظهر لهم من الأدلة، وربما وقع اتفاق المجتهدين منهم على بعض المسائل، فيعتبر هذا الاتفاق حجة، وهو المسمى بالإجماع، وعلى هذا فقد وجد دليل آخر في عصر الصحابة وهو الإجماع، فأصبحت مصادر التشريع في عصر الصحابة هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس⁽⁴⁾.

وإذا انتقلنا إلى عصر التابعين فإننا نجد أن المجال يتسع؛ لكثرة الحوادث، واتساع دائرة التشريع، أمام التابعين، فقد كانت مصادر التشريع هي ما تقدم في عصر الصحابة

(1) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص13.

(2) ينظر محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، 1958، ص8، وعبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، م1، ص34.

(3) ينظر وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، ص16، وعبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2000، ص57.

(4) شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، دار السلام، المكتبة المكية، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط2، 1998، ص25.

من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، بالإضافة إلى فتاوى الصحابة، فكثر الاجتهاد وتشعبت طرق المفتين⁽¹⁾ :

فمنهم من كان ينحو نحو التمسك بظواهر النصوص، ولا يأخذون بالقياس إلا نادرا وكانوا يعرفون بأهل الحديث بالحجاز، وعلى رأسهم من الصحابة عبد الله بن عمر، وخلفه من التابعين سعيد بن المسيب، فقد كان أجمع الناس لحديث رسول الله ﷺ، وفتاوى أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم جميعا.

وعلى العكس من ذلك كان فقهاء العراق، الذين كانوا يرون أن أكثر الأحكام الشرعية معقولة المعنى، وأن جميع الأحكام شرعت لمصالح العباد، فكانوا يبحثون عن علل تلك الأحكام، ويجرون عليها الأحكام وجودا وعدما.

حتى إذا انتقلنا إلى عصر أئمة المذاهب في القرن الثاني الهجري، فإننا نجد مناهج الاستنباط وقواعد استخراج الفروع الفقهية تتميز بشكل أوضح؛ إذ أصبح لكل إمام قواعد قد اعتمدها في الفتوى والاجتهاد، وهؤلاء الأئمة لم يدونوا تلك القواعد التي اعتمدها في اجتهاداتهم سوى الإمام "محمد بن إدريس الشافعي" المتوفى سنة (204هـ)، فقد دون في رسالته الأصولية قواعد هذا العلم وبحثه مجموعة مستقلة مرتبة، مؤيدا كل ضابط منها بالبرهان ووجهة النظر، ولهذا اشتهر على السنة العلماء أن واضع أصول علم الفقه الإمام "الشافعي"، وبعده تتابع العلماء على التأليف في هذا العلم بين إسهاب وإيجاز⁽²⁾.

والجدير بالذكر أن الإمام الشافعي ألف رسالته الأصولية بطلب من الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي المتوفى سنة 198هـ، وهو أحد أئمة الحديث في الحجاز، بعد أن

(1) شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص25.

(2) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص17.

أرسل إليه أن يضع كتابا يبين فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجية الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة⁽¹⁾.

على أن الإمام الشافعي لم يسم كتابه بالرسالة، وإنما كان يطلق عليه لفظ "الكتاب" أو يقول "كتابي" أو "كتابنا"، وإنما أطلق عليها اسم الرسالة بسبب إرسالها إلى الإمام "عبد الرحمن بن مهدي"⁽²⁾.

ج- طرق التأليف في أصول الفقه وأهم الكتب المؤلفة على كل طريقة:

لقد اختلف العلماء والباحثون في أصول الفقه في الطرق التي اتبعوها في التأليف فيه، فنشأ عن ذلك ثلاث طرق:

الطريقة الأولى: وهي طريقة المتكلمين وهم جمهور الأصوليين - وهم المالكية والشافعية، والحنابلة، والمعتزلة - وتتميز هذه المدرسة بالميل الشديد إلى الاستدلال العقلي والبسط في الجدل والمناظرات، وتجريد المسائل الأصولية عن الفروع الفقهية، وإمام هذه المدرسة "محمد بن إدريس الشافعي"، ومن أشهر كتب هذه الطريقة: كتاب "العمدة" للقاضي عبد الجبار المعتزلي، و"المعتمد" لأبي الحسين البصري المعتزلي، و"البرهان" لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، و"المستصفى" لأبي حامد الغزالي - الذي يعتبر مدونة التطبيق في هذا البحث - و"المحصول" لفخر الدين الرازي، و"الإحكام في أصول الأحكام" لأبي حسن الآمدي⁽³⁾.

(1) ينظر شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص 30.

(2) المرجع نفسه، ص 30.

(3) ينظر: عبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، ص 16.

ومنهاج هذه الطريقة إيراد التعريفات المنطقية واللغوية، ثم الأحكام الشرعية، ثم الأدلة ودلالات الألفاظ، ثم الاجتهاد والتقليد⁽¹⁾.

أما الطريقة الثانية فهي طريقة الحنفية، وتتميز بتقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع والفتاوى الصادرة عن أئمة الحنفية المتقدمين، وتكون القاعدة الأصولية منسجمة مع الفرع الفقهي بغض النظر عن مجرد البرهان النظري، وأدى ذلك إلى تعديل صياغة القاعدة الأصولية لتنسجم مع الفرع الفقهي إذا حدث تعارض بينهما ومن أهم كتب هذه الطريقة التي يعد رائدها "أبو منصور الماتريدي": "أصول الجصاص" للرازي، و"تقويم الأدلة وتأسيس النظر" لأبي زيد الدبوسي، و"تمهيد الفصول في الأصول" للسرخسي، وأصول فخر الإسلام للبردوي.

ومنهاج هذه الطريقة: تعريف علم الأصول، ثم بيان الأدلة الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها، ثم أحوال المجتهدين، ثم التعارض والترجيح، وأخيرا مباحث الحكم الشرعي⁽²⁾.

أما الطريقة الثالثة: فهي طريقة المتأخرين بالجمع بين الطريقتين، وقد عني أصحابها بتحقيق القواعد الأصولية وإثباتها بالأدلة، ثم تطبيقها على الفروع الفقهية، ومن أهم كتب هذه الطريقة: كتاب "بديع النظام" لابن الساعاني، وكتاب "جمع الجوامع" لتاج الدين السبكي، وكتاب "التحرير" لكمال الدين بن الهمام الحنفي، وكتاب "سلم الثبوت" لمحَب الله بن عبد الشكور الهندي⁽³⁾.

ثم ظهرت مصنفات كثيرة حديثة مثل كتاب "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول" للإمام الشوكاني، وكتاب "أصول الفقه" للشيخ محمد الخضري، وكتاب "تسهيل

(1) ينظر: وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، ص 18.

(2) المرجع نفسه، ص 18، 19.

(3) المرجع نفسه، ص 19، 20.

الوصول إلى علم الأصول" للشيخ عبد الرحمن الحملوي، وغيرها من الكتب السهلة الميسرة التي تجمع بين طريقتي الشافعية، والحنفية⁽¹⁾.

د - استمداده:

استمد أصول الفقه مادته من ثلاثة علوم هي⁽²⁾:

المصدر الأول: علم الكلام.

المصدر الثاني: اللغة العربية.

المصدر الثالث: الأحكام الشرعية.

أما علم الكلام فلتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وتعالى، وصدق المبلغ وهو الرسول ﷺ، وهذه المعرفة لا تكون إلا بعلم الكلام، وقد استمد منه مسائل من أهمها: مسألة الحاكم، والتحسين والتقبيح العقليين، والتكليف بما لا يطاق، وتكليف المعدوم، وحكم الأشياء قبل البعثة، والمجتهد يخطئ ويصيب، وخلو الزمان من مجتهد وشكر المنعم، وبعض مسائل النسخ، وشرط الإرادة في الأمر وغيرها.

وأما اللغة العربية فلأن القرآن الكريم عربي، فيحتاج إلى معرفة قدر كبير من اللغة العربية، يستطيع بسببها معرفة دلالة الأدلة وفهمها وإدراك معانيها، فلا يمكنه فهم دلالة الألفاظ من الكتاب والسنة والأقوال المنقولة عن مجتهد الأمة، وأقوال السلف والخلف إلا إذا كان فاهما للغة العربية، واستعمالاتها، وقد استمد منها مسائل، نحو: الأوامر

(1) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 19.

(2) ينظر: شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص 19، و عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، م 1، ص 55.

والنواهي، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمنطوق والمفهوم، ومعاني الحروف، والاستثناء، وغير ذلك.

وأما الأحكام الشرعية فإن علم الأصول قد استمد منه بسبب أن الغرض من هذا العلم هو إثبات الأحكام الشرعية، وهذا يستدعي أن يعرف الأصولي قدرا ليس بالقليل من الفقه والأحكام الشرعية، ليتمكن من إيضاح المسائل، وضرب أمثلة لتصوير القاعدة الأصولية، وليتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال.

2- ترجمة الغزالي:

أ- مولده ونشأته:

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي^(*)، الملقب بحجة الإسلام، وزين الدين الطوسي، وكنيته: أبو حامد، الفقيه الشافعي، الأصولي المتصوف، الشاعر الأديب مربي السالكين إلى الطريق المستقيم، جامع أشتات العلوم في المنقول والمعقول⁽¹⁾.

ولد الإمام "الغزالي" بطوس سنة خمسين وأربعمائة (450هـ)، وقد نشأ يتيما؛ إذ كان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس، فلما حضرته الوفاة وصّى به وبأخيه أحمد، إلى صديق له متصوّف من أهل الخير، وقال له: إن لي لتأسفا عظيما على تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين فعلمهما، ولا عليك أن تُنفذ في ذلك جميع ما أخلفه لهما.

^(*) ذكر العلماء أن لقب الغزالي بالتشديد نسبة إلى حرفة (غزال)؛ أي غزال الصوف، وهي حرفة أبيه وجدّه، وهناك من يقول أنه بالتخفيف نسبة إلى "غزالة" وهي قرية من قرى طوس، والمعتمد عند المتأخرين من أئمة التاريخ والأنساب القول قول ابن الأثير أنه بالتشديد، ينظر تفصيل ذلك: مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ج1، 1994م، ص18.

⁽¹⁾ عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، مطبعة أنصار السنة المحمدية، ج2، 1947م، ص8.

فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما إلى أن فني ذلك النزر اليسير، الذي خلفه لهما أبوهما، وتعذّر على الصوفي القيام بقوتهما، فقال لهما: اعلموا أنني قد أنفقت عليكم ما كان لكما، وأنا رجل فقير لا مال لي، فأواسيكم به، وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة، كأنكما من طلبة العلم، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما، ففعلا ذلك، وكان هو السبب في سعادتهما، وعلوّ درجتهم.

وكان "الغزالي" يحكي هذا، ويقول: طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا الله (1).

ويحكي أن أباه كان فقيرا صالحا، لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف، ويطوف على المتفقهة، ويجالسهم، ويتوفّر على خدمتهم، ويجدّ في الإحسان إليهم، والنفقة بما يمكنه، وأنه كان إذا سمع كلامهم بكى، وتضرّع وسأل الله أن يرزقه ابنا ويجعله فقيها، ويحضر مجالس الوعظ، فإذا طاب وقته، بكى، وسأل الله أن يرزقه ابنا واعظا، فاستجاب الله دعوتيه.

أما أبو حامد، فكان أفاقه أقرانه، وإمام أهل زمانه، وفارس ميدانه، كلمته شهد بها الموافق والمخالف، وأقرّ بحقيقتها المعادي والمخالف.

وأما أحمد، فكان واعظا، تتفلق الصم الصخور عند استماع تحذيره، وتُرعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره (2).

(1) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الطلو، محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، ج6، ص 193، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ج6، ص19.

(2) المرجع نفسه، ص8.

ب - طلبه للعلم:

قرأ في صباه طرفاً من الفقه ببلده طوس على "أحمد بن محمد الراذكاني"، ثم سافر في طلب العلم إلى جرجان لاستماع دروس الإمام "أبي نصر الإسماعيلي"، وعلق عليه التعليقة، ثم رجع إلى طوس، وأقبل على الاشتغال بهذه التعليقة ثلاث سنين حتى حفظها ثم سافر إلى نيسابور، وتردد على دروس إمام الحرمين "أبي المعالي الجويني"، وجدّ واجتهد حتى برع في المذهب، والخلاف، والجدل، وأصول الدين، وأصول الفقه والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة، وأحكم كل ذلك، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها، وأجاد وضعها، وترصيفها⁽¹⁾.

وكان - رحمه الله - شديد الذكاء، شديد النظر، عجيب الفطرة، مفرط الإدراك، قويّ الحافظة، غوّاصاً على المعاني الدقيقة، مناظراً، محجاجاً⁽²⁾.

قال عبد الغافر الفارسي: « حجة الإسلام والمسلمين، إمام أئمة الدين، لم تر العيون مثله لساناً وبياناً ونطقاً وخاطراً وذكاءً وطبعاً »⁽³⁾.

كما يؤثر عن الشيخ المراغي قوله: « إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم، وشعب المعرفة، فإذا ذكر ابن سينا أو الفارابي خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام، وإذا ذكر ابن عربي خطر بالبال رجل صوفي له في التصوف آراء لها خطرهما، وإذا ذكر البخاري ومسلم وأحمد خطر بالبال رجال لهم أقدراهم في الحفظ، والصدق، والأمانة، والدقة، ومعرفة الرجال.

(1) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، ص 195، 196.

(2) عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ج2، ص 9.

(3) عبد الغافر الفارسي، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص73.

إما إذا ذكر "الغزالي" فقد تشعبت النواحي، ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمته.

يخطر بالبال "الغزالي" الأصولي الحاذق الماهر، و"الغزالي" الفقيه الحر، و"الغزالي" المتكلم، و"الغزالي" المتكلم إمام السنة وحامي حماها، و"الغزالي" الاجتماعي... و"الغزالي" الفيلسوف أو الذي ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف، و"الغزالي" المرابي و"الغزالي" الصوفي الزاهد.

وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره، رجل متعطش إلى معرفة كل شيء نهم إلى جميع فروع المعرفة...» (1).

ج- رحلاته:

بعد وفاة "الجويني" خرج "الغزالي" من نيسابور إلى العسكر، ولقي نظام الملك فأكرمه وعظّمه، وكان بحضرة الوزير جماعة من الفضلاء فناظروه وظهر عليهم، واعترفوا بفضله، وتلقاه الوزير بالتعظيم والتبجيل، وولاه تدريس مدرسته ببغداد، وأمره بالتوجه إليها (2).

وفي سنة (484هـ) رحل إلى بغداد، ودرّس بالنظامية، وأعجب الخلق حسن كلامه وكمال فضله، وفصاحة لسانه، ونكته الدقيقة، وإشارات اللطيفة، وأحبوه، حتى صار تضرب به الأمثال، وتشدّ إليه الرّحال إلى أن عزفت نفسه عن رذائل الدنيا، فرفض ما فيها من التقدم، والجاه، وترك كل ذلك وراء ظهره، وقصد بيت الله الحرام.

(1) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1983، ص324.

(2) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، ص196.

فخرج إلى الحج في ذي القعدة سنة (488هـ)، واستتاب أخاه في التدريس، ودخل دمشق، في سنة (489هـ)، بضع أيام، ثم توجه إلى بيت المقدس، فجاور به مدة.

ثم عاد إلى دمشق، واعتكف في الجامع الأموي، وكان يكثر الجلوس في زاوية الشيخ نصر المقدسي التي أصبحت تعرف اليوم بالغزالية نسبة إليه، وكانت تعرف قبله بالشيخ نصر المقدسي⁽¹⁾.

ثم رحل من دمشق إلى مصر، ومن ثم إلى الإسكندرية، واستمر في السفر إلى أن عاد إلى خرسان، ودرّس بالمدرسة النظامية بنيسابور، ثم عاد إلى وطنه بطوس، وابتنى رباطا واتخذ دارا حسنة، وغرس فيها بستانا أنيقا، وأقبل على تلاوة القرآن، وحفظ الأحاديث الصحاح، واشتغل بالعلم والعبادة وتصنيف الكتب المفيدة⁽²⁾.

د - شيوخه:

تعددت مناهل الإمام الغزالي العلمية، تبعا لتعدد أساتذته وشيوخه في مختلف العلوم والفنون، ومن أشهر شيوخه:

أبو القاسم الإسماعيلي: إسماعيل بن مسعدة بن إسماعيل الجرجاني، ولد سنة (407هـ)، كان إماما واعظا بليغا، له النظم والنثر وسعة العلم، سمع أباه وعمه المفضل وغيرهم، أخذ عنه "الغزالي" وغيره، وكان يدون ما يتلقاه منه في مذكراته وكتبه سافر البلاد ودخلها، وروى الحديث بها، مثل نيسابور، والري، وأصبهان، ودخل بغداد

(1) ينظر : السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، ص197.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1991، ج12، ص174، وعبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ص9.

حاجا، وحدّث "بالكامل" لابن عدي، و"تاريخ جرجان"، وغيرهما، توفي بجرجان سنة (477هـ) رحمه الله تعالى⁽¹⁾.

إمام الحرمين الجويني: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني النيسابوري ضياء الدين إمام الحرمين، شيخ الشافعية، وصاحب التصانيف في الفقه والأصول والكلام، لقب بإمام الحرمين؛ لأنه سافر إلى مكة وجاور بها أربع سنوات، والجويني نسبة إلى جوين وهي ناحية من نواحي نيسابور، ولد سنة (419هـ)، تفقه على والده، رحل إلى المعسكر، وبغداد، ومكة، ثم نيسابور، مسلماً له المحراب والخطبة والتدريس ثلاثين سنة بلا مزاحم، توفي سنة (478هـ)، تاركا جملة من المؤلفات أهمها: البرهان والورقات كلاهما في علم أصول الفقه، ونهاية المطلب ومختصر النهاية كلاهما في الفقه، والإرشاد والشامل كلاهما في علم الكلام⁽²⁾.

الفارمذي: الفضل بن محمد بن علي الزاهد الصوفي أبو علي الفارمذي، من أهل طوس، ولد سنة (407هـ)، سمع من أبي عبد الله بن باكويه، وأبي منصور عبد القاهر البغدادي وطائفة، دخل نيسابور وصحب زين الإسلام أبا القاسم القشيري، وصحبه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، وجماعة من الأئمة، توفي بطوس سنة (477هـ)، رحمه الله تعالى⁽³⁾.

نصر المقدسي: أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم النابلسي المقدسي الفقيه المحدث، صاحب التصانيف والأمالي، ولد قبل سنة (410هـ)، رحل إلى دمشق وسمع بها صحيح البخاري من أبي الحسين بن السّمار وطبقته، وسمع الموطأ بغزة من

(1) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص 194، والحسين بن رشيق المالكي، لباب المحصول في علم الأصول، تحقيق محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2001، ج1، ص 102.

(2) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج5، ص 170.

(3) المرجع نفسه، ص 304.

محمد بن جعفر الميماسي، وغيرهم، في بغداد ومكة، حدث عنه خلق كثير منهم الخطيب البغدادي، وتفقه به "الغزالي" في دمشق، توفي سنة (490هـ)، تاركاً جملة من الكتب أهمها: "الحجة على تارك المحجة"، و"الانتخاب الدمشقي"⁽¹⁾.

هـ - مصنفاًته⁽²⁾:

كان التعطش إلى معرفة حقائق الأمور الهدف الأسمى للإمام "الغزالي" ودينه من صغره إلى كبره، وذلك لاستكشاف مذهب كل طائفة؛ كالظاهرية والفلاسفة، والمتكلمين والصوفية، للوقوف عن كثب على حقيقة عقائدهم، ولهذا خلف مصنفاًت كثيرة في معارف وفنون متنوعة، شملت الفقه وأصوله، والتصوف، والعقائد، والفلسفة والمنطق، والجدل والخلاف، كما له مصنفاًت حتى في علوم الحرف، وأسرار الروحانيات، وخواص الأعداد ولطائف الأسماء الإلهية وغيرها⁽³⁾، وفيما يلي أسماء بعض كتبه المطبوعة، والمخطوطة:

الفقه والأصول:

- المنحول من تعليق الأصول، وهو أول كتاب ألفه في الأصول، وقد صنفه في أول حياته العلمية، قبل توليه التدريس بالنظامية، وقبل وفاة شيخه إمام الحرمين "الجويني".

- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل.

- أساس القياس.

- تهذيب الأصول وقد ذكره الغزالي في المستصفي.

(1) الحسين بن رشيق المالكي، لباب المحصول في علم الأصول، ص103.

(2) الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط5، 1981، ص15-22.

(3) مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ص27.

- المستصفي من علم الأصول، والذي سيأتي الحديث عنه بالتفصيل في العنصر
اللاحق.

- أسرار الحج: في الفقه الشافعي.

- البسيط في الفروع على "نهاية المطلب" لإمام الحرمين.

- الوسيط المحيط بأقطار البسيط.

- الوجيز في الفروع: في الفقه الشافعي.

- غاية مسائل الدرر.

- التصوف:

- آداب الصوفية.

- الأدب في الدين.

- الأربعين في أصول الدين.

- الإملاء عن إشكالات الإحياء.

- إحياء علوم الدين.

- أيها الولد.

- بداية الهداية وتهذيب النفوس بالآداب الشرعية.

- جواهر القرآن ودرره.

- الحكمة في مخلوقات الله.

- العقائد:

- الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية.

- الاقتصاد في الاعتقاد.

- إجماع العوام عن علم الكلام.

- الرسالة القدسية في قواعد العقائد.

- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

- القسطاس المستقيم.

- الفلسفة والمنطق:

- تهافت الفلاسفة.

- محك النظر في المنطق.

- مشكاة الأنوار.

- معيار العلم في المنطق.

- مقاصد الفلاسفة.

- المنقذ من الضلال.

هذا وإن مؤلفات "الغزالي" أكثر من مائتي كتاب، عدا الكتب المشكوك في صحة نسبتها إليه، وقد عد "الزبيدي" منها ما يقرب من ثمانين كتابا ورسالة، و"السبكي" ما يقرب من ستين كتابا.

و- وفاته:

توفي "الغزالي" يوم الاثنين الرابع عشر من جمادي الآخرة سنة خمس وخمسمائة (505هـ)، ودفن بظاهر قسبة طابران.

وقد حكى "أبو الفرج بن الجوزي" عن أخيه "أحمد" في قصة وفاته قال: «لما كان يوم الاثنين وقت الصبح، توضأ أخي "أبو حامد" وصلى، وقال: عليّ بالكفن، فأخذه، وقبله ووضع على عينيه، وقال سمعا وطاعة للدخول على الملك، ثم مدّ رجله، واستقبل القبلة، وانتقل إلى رحمة الله تعالى» (1).

وقد رثاه "أبو المظفر محمد الأبيوردي" بأبيات فائية (البيسط):

مَضَى وَأَعْظَمَ مَفْقُودٍ فُجِعْتُ بِهِ مَنْ لَا نَظَرَ لَهُ فِي النَّاسِ يَخْلُفُهُ (2).

وتمثل الإمام "إسماعيل الحاكمي" بعد وفاته بقول "أبي تمام الطائي" (الطويل):

عَجِبْتُ لَصَبْرِي بَعْدَهُ وَهُوَ مَيِّتٌ وَكُنْتُ امْرُءًا أَبْكِي دَمًا وَهُوَ غَائِبٌ

عَلَى أَنَّهَا الْأَيَّامُ قَدْ صَرْنَ كُلَّهَا عَجَائِبٌ حَتَّى لَيْسَ فِيهَا عَجَائِبٌ (3).

3- ترجمة "المستصفي من علم الأصول":

يعتبر كتاب المستصفي من أمهات الكتب الأصولية، كما أشار إلى ذلك "ابن خلدون" في مقدمته حيث قال: «وكان من أحسن ما كتب فيه، المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفي للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العمدة لعبد الجبار

(1) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج6، ص 201.

(2) الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص213.

(3) المصدر نفسه، ص 213.

وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة، وكانت الأربع قواعد هذا الفن وأركانها»⁽¹⁾.

يتضح من القول أعلاه أن كتاب "المستصفى" يعتبر من أمهات الكتب المشهورة في علم أصول الفقه، نظرا لاشتماله على جميع مباحث علم الأصول التي تطرق إليها المتقدمون والمتأخرون، وكل ذلك في أسلوب بليغ، وعبارات عالية، وفكر أصيل، ومنهج مستقل فريد، وتحقيقات وأراء خاصة به في مسائل كثيرة خالف فيها الفحول في علم الأصول، ولا غرو في ذلك، فالمستصفى من آخر ما ألفه "الغزالي"، بعد بلوغه قمة النضج الفكري في الإبداع والتأليف⁽²⁾.

أ- توثيق اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه:

كما هو متفق عليه عند العلماء أن اسم الكتاب هو: "المستصفى من علم الأصول" فقد كتب بهذا العنوان على الورقة الأولى في كل النسخ للكتاب على اختلاف محققها.

كما ذكره المؤلف نفسه في مقدمة الكتاب بقوله: « فصنفت كتبا كثيرة في فروع الفقه وأصوله، ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة، ومعرفة أسرار الدين الباطنة، فصنفت فيه كتبا بسيطة ككتاب "إحياء علوم الدين"، ووجيزة ككتاب "جواهر القرآن"، ووسيلة ككتاب "كيمياء السعادة" [...] فاقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفا في أصول الفقه [...] فأجبتهم إلى ذلك مستعينا بالله [...] وقد سميته "كتاب المستصفى من علم الأصول" والله تعالى هو المسؤول لينعم بالتوفيق، ويهدي إلى سواء الطريق، وهو بإجابة السائلين حقيق»⁽³⁾.

(1) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ج2، ص201.

(2) ينظر: الحسين بن رشيق المالكي، لباب المحصول في علم الأصول، ج1، ص 10.

(3) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 8.

فالملاحظ على هذا القول أن "الغزالي" يصرّح باسم الكتاب ويؤكد نسبته إليه، ويشير إلى أنه ألفه بعد كتاب "إحياء علوم الدين"، وكتاب "جواهر القرآن"، وكتاب "كيمياء السعادة".

وحري بنا أن نشير إلى أن هناك من العلماء من يذكر الكتاب باسم "المستصفي في أصول الفقه" كقول "مصطفى بن عبد الله القسطنطيني": «المستصفي في أصول الفقه للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي»⁽¹⁾.

فهذا النص إذن وإن كان فيه اضطراب في تسمية الكتاب، إلا أنه يدل دلالة قاطعة على نسبته إلى الإمام "أبي حامد الغزالي".

والجديد بالذكر أن السواد الأعظم من العلماء الذين أثبتوا الكتاب وأخذوا عنه يذكرونه بالاسم المختصر؛ أي باسم "المستصفي"، كقول "ابن رشد" (ت 595هـ) في كتابه "الضروري في أصول الفقه" أو "مختصر المستصفي": «فإن غرضي في هذا الكتاب أن اثبت لنفسي على جهة التذكرة، من كتاب أبي حامد -رحمه الله- في أصول الفقه الملقب بالمستصفي»⁽²⁾.

وكذلك قول "الزركشي" (ت 794هـ) في كتابه "البحر المحيط في أصول الفقه": «... والمستصفي للغزالي، وقد اعتنى به المالكية أيضا، فشرحه أبو عبد الله العبدري في كتابه المسمى "بالمستوفى"، ونكت عليه ابن الحاج الأشبيلي وغيره...»⁽³⁾.

ولأجل هذه القرائن مجتمعة، تأكد لدينا أن كتاب "المستصفي من علم الأصول" مقطوع بصحة نسبته إلى حجة الإسلام "أبي حامد الغزالي" باتفاق العلماء.

(1) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، م 1، ص 1673.

(2) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1994، ص 34.

(3) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، الكويت، ط 2، 1992، ج 1، ص 8.

ب- زمان تأليفه وسببه:

سبق وأن أشرنا إلى أن كتاب "المستصفى من علم الأصول" من أواخر مؤلفات "الغزالي"، فقد ألفه في أواخر عمره؛ وقد ذكر "ابن خلكان" أنه فرغ من تصنيفه في السادس من الشهر المحرم سنة خمسمائة وثلاثة هجرية (503هـ)⁽¹⁾؛ أي قبل وفاته بسنتين، وهذا يدل على أن تأليف كتاب "المستصفى" كان بعد بلوغ صاحبه قمة النضج الفكري في علم الأصول.

وقد ذكر "الغزالي" سبب التأليف في مقدمة الكتاب قائلاً: «ثم ساقني قدر الله تعالى إلى معاودة التدريس والإفادة، فاقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفاً في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجه يقع في الفهم دون كتاب "تهذيب الأصول"، لميله إلى الاستقصاء والاستكثار، وفوق كتاب "المنحول"، لميله إلى الإيجاز والاختصار، فأجبتهم إلى ذلك مستعيناً بالله، وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني»⁽²⁾.

فالناظر إلى هذا القول يكتشف أن "الغزالي" ألف كتابه "المستصفى" بعد عودته إلى التدريس مرة أخرى في نيسابور، ويطلب من طلبة العلم من فقهاء زمانه، ف جاء كتاب "المستصفى" جواباً لطلبهم.

كما ذكر "الغزالي" منهجه الذي التزمه في كل مباحث الكتاب؛ وهو الجمع بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني، وبذلك استقل كتاب "المستصفى" عن سائر كتب الأصول، «واشتهر بين الأصوليين بتحقيق المسائل، وتحرير النزاع»⁽³⁾.

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ج4، ص217، 218.

(2) الغزالي، المستصفى، ج1، ص8.

(3) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية، ص326.

ج- مميزات كتاب المستصفي وأهم شروحه ومختصراته:

يعتبر كتاب "المستصفي من علم الأصول" أحد الكتب الأربعة التي تمثل عمدة أصول الفقه، نظرا لاتصافه بخصائص علمية جعلته ظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ الفكر الإسلامي الأصولي.

ولعل أولى هذه الخصائص جمعه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني، فأول ما يلفت نظر الدارس لكتاب "المستصفي" انتظام موضوعات الكتاب في تسلسل منطقي ملائم، بحيث تبدو العلاقة واضحة بين الموضوع والموضوع قبله وبعده، وسابقه ولاحقه فإذا جنح إلى ترتيب جديد نبه إلى الأسباب الباعثة لذلك، وبين ما يوضحه (1).

بالإضافة إلى ذلك توسطه بين الإخلال والإملا، فجاءت عباراته وسط في أداء المعاني، ليست مقتضبة ولا مسهبة.

كما نجد "الغزالي" في كتاب "المستصفي" يغلب جانب المعاني على الألفاظ، وقد وضع لنفسه قانونا علميا التزمه على مدى عرضه مباحث وقواعد علم الأصول في هذا الكتاب (2)، وذلك هو قوله: «فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدير المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولا في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى» (3)، فهو بذلك يرى أن العبرة في المسائل الأصولية تستخلص من المعاني لا المباني.

ومما يزيد "المستصفي" قيمة وأهمية إلى جانب خصائصه العلمية أنه مدونة مستوفية لجميع مباحث ومسائل علم الأصول.

(1) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، ص 330.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 1، ص 329.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 31.

وقد جمع "ابن رشيق" خصائص كتاب "المستصفي" في قوله: «جمع فيه بين الترتيب والتحقيق، وعذوبة اللفظ، وصواب المعنى، مع الاحتواء على جميع مقاصد العلم»⁽¹⁾، ويضيف "ابن رشد" بأن: «كتاب المستصفي أحسن الكتب نظراً، وأحرى أن يكون علمياً»⁽²⁾، فلا بدع أن يكون نموذجاً في التأليف، وحسن العرض، طوع لبناؤه المعاني، وأبدع في تحقيق المسائل والموضوعات⁽³⁾.

ولذلك فقد أقبل عليه العلماء واعتنوا به درسا وشرحا، واختصارا، وتعليقا، فممن شرح "المستصفي" :

- أبو علي حسين بن عبد العزيز الفهري البلنسي المتوفى سنة (679هـ)⁽⁴⁾.
- أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن مسعدة العامري الغرناطي المكنى بأبي جعفر المتوفى سنة (699هـ)، وقد شرحه شرحا حسنا⁽⁵⁾.
- زين الدين سريجا بن محمد الملطي المتوفى سنة (788هـ)، شرحه فسماه "مستقصى الوصول إلى مستصفي الأصول"⁽⁶⁾.
- أبو عبد الله العبدري، فقد شرح المستصفي في كتابه المسمى "بالمستوفى"⁽⁷⁾.

كما اختصره وعلق عليه جملة منهم:

- محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رشد المتوفى سنة (595هـ) في كتاب "الضروري".

(1) الحسين بن رشيق المالكي، لباب المحصول إلى علم الأصول، ص 11.

(2) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، ص 25.

(3) عبد الوهاب إبراهيم أبو سلمان، الفكر الأصولي، ص 325.

(4) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص 1673.

(5) عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ص 98.

(6) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص 1675.

(7) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفة، الكويت، ط 2، 1992م، ج 1، ص 8.

- فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري المتوفى سنة (606هـ) في كتاب "المحصل" (1).
- سيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد المتوفى سنة (631هـ) في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" (2).
- أبو العباس أحمد بن محمد الأزدي الأشبيلي، المعروف بابن الحاج، المتوفى سنة (647هـ)، له "مختصر المستصفي" و"حواشي على مشكلاته" (3).
- ابن قدامة الحنبلي، اختصر "المستصفي" في كتابه "روضة الناظر وجنة المناظر".

د- موضوعات علم الأصول في كتاب "المستصفي من علم الأصول":

يكاد يتفق علماء الفقه والأصول على أن كتاب "المستصفي" واحد من أهم كتب علم الأصول، فقد ضمنه صاحبه كل المسائل والمباحث في علم الأصول، مع عرضها بأسلوب رائع شيق «حيث عقد تشبيها تمثيلا لعلم أصول الفقه، وموضوعات، ومباحث ومقاصد، ووسائل، فشبهه بهيئة متمثلة في شجرة مثمرة بالثمار اليانعة، تمد صاحبها المحترف، المستعد قوة وآلية لقطف ثمارها بطرق صحيحة» (4)، حيث قال: «اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، لم يخف عليك أن المقصود معرفته بكيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها، ولها ثمرة، ومستثمر، وطريق في الاستثمار.

(1) البيضاوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، ج1، ص 4.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص201.

(3) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، م2، ص1673.

(4) عبد الوهاب إبراهيم أبو سلمان، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، ص328.

والثمرة: هي الأحكام، أعني الوجوب، والندب، والكرهية، والإباحة، والحسن، والقبح والقضاء، والأداء، والصحة، والفساد، وغيرها.

والمثمر: هي الأدلة، وهي ثلاثة، الكتاب، والسنة، والإجماع فقط.

وطرق الاستثمار: هي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة؛ إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، وباقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستتبط منها.

والمستثمر: هو المجتهد، ولا بد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه.

فإذا جملة الأصول تدور على أقطاب أربعة:

القطب الأول: في الأحكام والبداءة بها أولى؛ لأنها الثمرة المطلوبة.

القطب الثاني: في الأدلة وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، وبها التثنية إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمر.

القطب الثالث: في طريق الاستثمار، وهو وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة: دلالة بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول.

القطب الرابع: في المستثمر، وهو المجتهد الذي يحكم بظنه، ويقابله المقلد الذي يلزمه إتباعه، فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما⁽¹⁾.

لقد عرض "الغزالي" في هذه المقدمة تصورا عاما لموضوعات علم الأصول بطريقة ذهنية متسلسلة، تدل على فكره الأصولي، وهو يرى أن ذكر التصور العام ضروري في

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص12.

كل عمل علمي؛ إذ يقول: «فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبادئه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه»⁽¹⁾.

وبعد عرضه الموجز لمباحث علم الأصول بداية بالثمره وهي الأحكام، وبالمثمر وهي الأدلة، ثم طرق الاستثمار وهي وجوه دلالة الأدلة، وأخيرا المستثمر وهو المجتهد أخذ يفصل القول في الموضوعات التي يتضمنها كل قطب من الأقطاب الأربعة تحت عنوان: «بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة»⁽²⁾.

وهذا ما يدفعنا إلى القول أن كتاب "المستصفي من علم الأصول" استوفى كل موضوعات علم الأصول، بحيث لم يترك صاحبه شاردة ولا واردة إلا وسلط الضوء عليها ولا غرو في ذلك، فقد كان من أواخر ما ألفه؛ أي بعد بلوغه قمة النضج الفكري في علم الأصول.

في ختام هذا الفصل نقول إن التداولية هي اتجاه لغوي تواصلية جديد، يهتم بقضايا الاستعمال اللغوي، بمراعاة المقاصد وسياق التلفظ، وقوامها مجموعة من الآليات التحليلية تعتمد على مفاهيم إجرائية، مثل: نظرية أفعال الكلام، والاستلزام الحوارية، والحجاج والسياق، وقرائن الأحوال.

وبعد كتاب المستصفي من أمهات الكتب الأصولية التي تضمنت هذه المفاهيم التداولية، لاهتمام صاحبه بالجانب الاستعمالي للغة الخطاب الشرعي، فاهتم بالفعل اللغوي، والدلالات الصريحة والمستلزمة، والمقامات التخاطبية، والتقنيات الحجاجية، وهذا يدل على التقاء التداولية وعلم الأصول في كثير من الأفكار، وهذا ما سنحاول إيضاحه من خلال الفصول اللاحقة.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 8.

(2) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، ص25.

الفصل الثاني:

نظرية أفعال الكلام في كتاب المستصفي

من علم الأصول.

أولاً: الخبر في كتاب المستصفي من علم الأصول.

1- حد الخبر عند الغزالي.

2- أقسام الخبر.

3- الدلالات غير المباشرة للخبر.

ثانياً: الإنشاء في كتاب المستصفي من علم الأصول.

1- الأمر:

أ- مفهوم الأمر.

ب- الدلالة المباشرة لفعل الأمر.

ج- الدلالات غير المباشرة لفعل الأمر.

2- النهي:

أ- مفهوم النهي.

ب- الدلالة المباشرة لفعل النهي.

ج- الدلالات غير المباشرة لفعل النهي.

إن عملنا في هذا الفصل سيكون محاولة الكشف عن الوعي الأصولي بظاهرة الأفعال الكلامية (التي بحثوها ضمن نظرية الخبر والإنشاء)، وكيف تم التعامل مع هذه النظرية في الخطاب الشرعي؛ المتمثل في نصوص القرآن والسنة بصفة خاصة لاستخلاص الأحكام الشرعية منها.

ويذهب الدارسون المحدثون إلى أن ما قدمه علماء الأصول في باب الخبر والإنشاء، لا يختلف عما تعرضه نظرية الأفعال الكلامية الغربية التي قدمها "أوستين" وطورها "سورل"، إذ يقول "أحمد المتوكل" «من المعلوم أن الفكر اللغوي العربي القديم يتضمن ثنائية (الخبر/الإنشاء) التي تشبه إلى حد بعيد الثنائية الأوستينية (الوصف/الإنجاز)، كما يدل على ذلك تعريف القدماء للخبر والإنشاء»⁽¹⁾ وذلك من جراء فهمهم لطرق تأليف الكلام وأوجه استعماله، وإدراك مقاصده وأغراضه وما يطرأ عليه من تغيير ليؤدي معاني متعددة⁽²⁾، بحسب ما يقتضيه سياق القول، ومقام الخطاب، ومقاصد المخاطبين ونياتهم؛ لأن الأصوليين - كما هو معلوم - «عمدوا إلى دراسة الخطاب استناداً إلى نوعين من المبادئ:

- مبادئ لغوية تتصل بوجوه دلالة الخطاب.

- ومبادئ مقامية تتصل بأغراض الشارع، وبمقاصد الشريعة»⁽³⁾.

ويبدو أنهم من هذا المنطلق قد استأثروا بالبحث في مفهوم الفعل الكلامي؛ لأن «المتأمل في الخطاب الأصولي يدرك أنهم لم يقتصروا على تحديد وسائل فهم الخطاب

(1) أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية، دار الكتاب الجديد، (دط)، بيروت، لبنان، 1987، ص37.

(2) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، ص132.

(3) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001، ص314.

وإنما عملوا على إبراز الوسائل التي تساعد على ترجيح معنى دون آخر، وتقوية دلالة على حساب غيرها من الدلالات المحتملة، إذ لا يكفي بالدلالات اللغوية المجردة، بل لابد من مراعاة القرائن»⁽¹⁾.

ومن جراء هذا البحث توصل علماء الأصول إلى استكشاف أفعال كلامية فرعية مشتقة من الأفعال الكلامية الأصلية ألا وهي الخبر والإنشاء، وسنحاول -في الفقرات الآتية- تفصيل القول في مفهوم الخبر والإنشاء، والأفعال الكلامية الضمنية لهما من خلال نموذج "الغزالي" في كتابه "المستصفي من علم الأصول".

مفهوم الخبر والإنشاء:

لقد اهتم علماء الأصول بموضوع الخبر والإنشاء اهتماما كبيرا، ويظهر ذلك أثناء تقسيمهم للكلام -كما يقول الغزالي- إلى أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، فنجد ذلك واضحا في بحثهم عن الأخبار المنقولة عن النبي ﷺ، وتأثير ذلك على الحجة والخبر المتواتر والآحاد، ودرجة إفادة كل منهما، والخبر في بعده السياقي، والأمر والنهي باعتبارهما مدار التكليف و بهما تثبت الأحكام، والمعاني المباشرة وغير المباشرة لصيغتي الأمر والنهي إذا تجردت عن القرائن؛ لأن القرائن قد تعدل بالخطاب إلى ظاهره وقد تكون مكملة لظاهره، حتى «تميز بحثهم للظاهرتين الأسلوبيتين معا برؤية تداولية محكومة بآلية البعد المقاصدي»⁽²⁾.

(1) يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2007، ص291.

(2) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، ص57.

أولاً: الخبر في كتاب المستصفي من علم الأصول:

قبل الحديث عن حد الخبر عند الإمام "الغزالي"، سنحاول أن نتطرق لمفهوم الخبر عند علماء الأصول، علماً أن تعبيرات الأصوليين حول مفهوم الخبر قد تنوعت لتنوع اتجاهاتهم الفكرية، ويجملها "الرازي" في قوله: « وذكروا في حده أموراً ثلاثة: أحدها أنه الذي يدخله الصدق أو الكذب، وثانيها أنه الذي يحتمل التصديق أو التكذيب، وثالثها ما ذكره "أبو الحسين البصري" وهو: أنه كلام يفيد -بنفسه- إضافة أمر من الأمور، إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتًا... واعلم أن هذه التعريفات رديّة... وإذا بطلت هذه التعريفات، فالحق -عندنا- أن تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم» (1).

والمختار عند "الآمدي" أن يقال: «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» (2).

ويرى "الشوكاني" أن «الأولى أن يقال في حد الخبر ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته» (3).

وأكتفي بما ذكرته لبيان تنوع مفاهيم الخبر من خلال تعبيرات واصطلاحات علماء الأصول على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية.

(1) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ج4، ص217.

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ج2، ص15.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج1، ص231.

الخبر عند الغزالي:

لقد تحدث "الغزالي" عن الخبر في الأصل الثاني من أصول الأدلة، وهو سنة رسول الله ﷺ؛ لأن الخبر في الشريعة الإسلامية مرتبط بالدرجة الأولى بالرسول ﷺ، إذ يقول "الغزالي": «إن أصل الأحكام واحد، وهو قول الله تعالى، إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكم ولا ملزم، بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حَكَمَ بكذا وكذا[...]; لأننا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا جبريل، فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول ﷺ، فإذن إذا اعتبرنا المظهر لهذه الأحكام فهو قول الرسول فقط، إذ الإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله»⁽¹⁾.

لا شك أن ما يفصح عنه هذا القول، هو أن السنة النبوية جاءت شارحة لكلام الله تعالى، وموضحة له، ومبينة لأحكامه، وقد بين ذلك الكتاب والسنة، إذ قال الله تعالى في سورة النحل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٦﴾﴾ (44/16)، وقال في سورة الحشر: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٥٩﴾﴾ (07/59)، ومن الحديث قوله ﷺ «ما جاءكم عني من حديث فاعرضوه على القرآن، فإن وجدتم له أصلاً فخذوا به وإلا فردوه»⁽²⁾.

وإذا كان علماء الأصول يطلقون لفظ الخبر على كل ما نقل وروي عن النبي ﷺ، فإن أهل الحديث المشتغلون بالسنة النبوية يطلقون لفظ الخبر مرادفاً للحديث، فيدل عندهم على كل ما روي عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وما روي عن الصحابة من قول أو فعل، وربما يفرقون بينهما فيطلق لفظ الخبر على ما جاء عن غير النبي ﷺ، ويختص لفظ الحديث بما جاء عنه، وقد يطلقون لفظ الخبر على كل ما يروى - كعلماء

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص119.

(2) السيوطي، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، دار شهاب، الجزائر، ص4.

الأصول- فيشمل الحديث النبوي وقول الصحابي والتابعي وغيرهم⁽¹⁾، قال "السيوطي": «الخبر عند علماء الفن مرادفا للحديث، فيطلقان على المرفوع وعلى الموقوف والمقطوع، وقيل الحديث ما جاء عن النبي ﷺ، والخبر ما جاء عن غيره»⁽²⁾.

ومهما يكن من أمر، وكيفما كانت المواقف بخصوص هذا الاختلاف، فإن الأمر المتيقن منه هو أن «قول رسول الله ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه، ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه؛ ولأنه "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى"، لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتابا، وبعضه لا يتلى وهو السنة، وقول رسول الله ﷺ حجة على من سمعه شفاها، فأما نحن، فلا يبلغنا قوله إلا على لسان المخبرين، إما على سبيل التواتر، وإما بطريق الآحاد»⁽³⁾.

1- حد الخبر عند الغزالي:

حدُّ الخبر عند "الغزالي" هو «القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب، أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب، وهو أولى من قولهم: يدخله الصدق والكذب، إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما، بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا، والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالذات، وأما العبارة فهي الأصوات المقطعة التي صيغتها مثل قول القائل: زيد قائم وضارب، وهذا ليس خبرا لذاته، بل يصير خبرا بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس، ولهذا إذا صدر من

(1) محمد بن مشيب حبتر، الأسلوب الخبري وأثره في الاستدلال واستنباط الأحكام الشرعية، دار المحدثين، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص27.

(2) السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1415هـ، ج1، ص29.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص152.

نائم أو مغلوب لم يكن خيرا، وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وجنسه، إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد»⁽¹⁾.

ومن الواضح أن "الغزالي" يبدو دقيقا في صوغه لمفهوم الخبر، فقد جاء تعريفه -المذكور آنفا- مشتملا على جميع أقسام المعرف؛ فتناول المقطوع بصدقه ككلام الله تعالى، كما تناول المقطوع بكذبه كالخبر عن الاحتمالات.

ومن دون أدنى شك أن في قول "الغزالي" الخبر هو «القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب» إشارة إلى أن الخبر قد يكون صادقا إذا طابق الواقع، ويكون كاذبا إذا خالفه، مع العلم أن صدق الخبر أو كذبه مرتبط بالمتكلم أساسا، فيما يراه في الواقع أو ما يعتقد في نفسه⁽²⁾.

ويجب أن نشير في هذا المقام إلى أن صاحب المستصفي قد احتكم في ذلك إلى المعيار نفسه الذي احتكم إليه " أوستين " في مبحث الأفعال الكلامية حين ثار على الوضعيين؛ وهو معيار الصدق والكذب، ومن خلاله ميز بين صنفين من الملفوظات الصنف الأول يضم الأفعال الإنشائية، ويضم الصنف الثاني الملفوظات الخبرية، وأهم ما يميز الملفوظات الخبرية هي احتمالها للصدق والكذب، أما الأفعال الإنشائية «بخلاف ذلك ليس لها قيمة للحقيقة»⁽³⁾، فلا هي «كاذبة ولا هي صادقة»⁽⁴⁾، إنما تستعمل «من أجل فعل شيء ما، وليس من أجل أن تقول شيئا ما صادق أو كاذب»⁽⁵⁾.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص155.

(2) ينظر: خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص 172.

(3) John Lyons, Linguistic Semantics, P346.

(4) AUSTIN, Quand dire cest faire traduction de Gilles Lane, postface de François Recanati, ed du seuil, Paris, France, 1970, p40

(5) John Lyons, Linguistic Semantics, P346.

ويرجع هذا التقارب المشترك بين تصنيف "الغزالي" وتصنيف "أوستين"-رغم اختلاف الوضعية الابدستيمولوجية- إلى الأصل الذي يمتح منه كلا التصنيفين، ولاسيما قسم الخبر الذي يعود فيه كلا التصنيفين للتراث الأرسطي⁽¹⁾، حتى كاد يتحد تعريفهما له.

وإذا كان "الغزالي" يتفق مع "أوستين" في احتكامه لمعيار الصدق والكذب في مفهوم الخبر، فإن الفكرة نفسها نجدها عند "سورل" في نظرية "المطابقة مع الحقيقة" أو "الواقعية الخارجية"، والفكرة الأساس فيها «هي أن الأحكام تكون صحيحة إذا كانت تتطابق أو تصف أو تتلاءم مع الكيفية التي توجد عليها الأشياء فعلا في العالم، وزائفة إذا لم تكن كذلك»⁽²⁾.

وبهذه النظرة أيضا نستشعر أحد مبادئ "غرايس" التعاونية؛ وهي قاعدة "الكيف" التي تحث المتكلم على أن يكون صادقا في أقواله وأخباره، وعدم ادّعاء الكذب أو إثبات الباطل، ولهذا يطلب من المتكلم، ألا يورد من العبارات سوى التي وقف على دليل يثبت صدقها⁽³⁾.

وإذا تأملنا تعريف "الغزالي" للخبر لاحظنا أنه مرتبط أيضا بمعيار القصد؛ إذ يقول: «يصير-الخبر- خبرا بقصد القاصد إلى التعبير عما في النفس»، فهو إذن يميز بين الكلام المنجز فعلا وحديث النفس بمعيار القصد.

وحري بنا أن نشير إلى أن معيار القصد في الشريعة الإسلامية هو قبلة التكليف والمكلفين، إذ هو الآصرة الكبرى والعروة الوثقى التي تربط بين الأحكام والحكم والحاكم

(1) يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص269.

(2) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص29.

(3) ينظر: أدراوي العياشي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص99، ومحمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص36.

والمحكوم، ولهذا نجد علماء الأصول قد اهتموا بعنصر القصد «لكي يصلوا إلى غرضهم الذي هو فهم الخطاب من خلال تأويل ظاهر الألفاظ»⁽¹⁾؛ لأن دلالات الألفاظ ليست لذواتها بل هي تابعة لقصد المتكلم، واهتمامهم ذلك يعبر عن نظرهم للخطاب كما يتداول طبيعياً؛ أي «في نطاق استعماله وتداوله، ومن ثم لزمهم الاعتناء بشروط تحققه من وجود المخاطب (الحاكم)، والمخاطب (المكلف)، ومعرفة المكلف لمقاصد المخاطب»⁽²⁾.

ويبدو أن في قول "الغزالي": «وأما العبارة، فهي الأصوات المقطعة التي صيغتها مثل قول القائل: زيد قائم وضارب، وهذا ليس خبراً لذاته، بل يصير خبراً بقصد القاصد إلى التعبير عما في النفس» إشارة إلى أن العبارة لا تعد خبراً إلا بقصد القاصد؛ لأن الجملة تدل بنفسها نحو قولنا: زيد قائم وضارب، وقد «تدل بقصد الدال بها، فيعلم بها قصده وقصده هو الدال بها، كالكلام فإنه يدل بقصد المتكلم به وإرادته وهو يدل على مراده وهو يدلنا بالكلام على ما أراد»⁽³⁾، و لهذا فالكلام «إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبراً» في نظر صاحب المستصفي؛ لأنه يفتقر إلى عنصر القصد.

والجدير بالذكر أن مفهوم القصد قد اتخذ في النظرية التداولية الغربية اهتماماً كبيراً وقد عرف "سورل" القصدية بأنها «الطريقة الخاصة التي يمتلكها العقل لربطنا بالعالم»⁽⁴⁾.

كما شدد "سورل" على ضرورة الأخذ بالقصد، وجعله شرطاً في الأفعال الإنجازية على خلاف الأفعال التأثيرية حيث يقول: «يجب أن تؤدي الأفعال الإنجازية قصدياً، إذا لم تقصد أن تعطي وعداً، أو تصدر حكماً، إذا فأنت لم تطلق وعداً أو حكماً، غير أن

(1) سعيد النكر، المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012، ص192.

(2) أدراوي العياشي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص42.

(3) حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص117.

(4) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ص151.

الأفعال التأثيرية لا يجب أن تؤدي قصديا بالضرورة؛ قد تقنع شخصا بشيء ما أو تدفعه إلى فعل شيء، أو تزججه، أو تحيِّره دون أن تقصد ذلك»⁽¹⁾.

كما نجد تصريحاً بيِّنا عن أهمية القصد في تحديد معنى المتكلم عند "سورل" حيث يقول: «يجب التمييز بين معنى الجملة أو معنى الكلمة من ناحية، ومعنى المتكلم أو معنى المنطوق من ناحية ثانية، فللجمل والكلمات معان بوصفها أجزاء من الجملة ويتحدد معنى الجملة بمعاني الكلمات والترتيب النحوي للكلمة في الجملة، غير أن ما يعنيه المتكلم بمنطوق الجملة يعتمد ضمن حدود معينة على مقاصده»⁽²⁾.

نستخلص من هذا القول أن "سورل" يميز بين نوعين من المعنى؛ أولاهما: معنى الجمل الذي يتحدد بالترتيب النحوي للكلمات في الجمل؛ كجملة "السماء ممطرة"؛ التي تعني أن السماء تمطر، وهناك معنى المتكلم بالمنطوق الذي يعتمد تحديده على مراد المتكلم ومقاصده في سياق تواصله معين؛ ففي جملة "السماء ممطرة" قد يقصد المتكلم بهذا المنطوق تنبيه المخاطب بعدم الخروج، والبقاء في البيت، أو بارتداء المعطف وحمل المظلة، وبالتالي فإن المتكلم «حين يقول شيئاً ويعني آخر، فإنه يؤدي فعلاً قصدياً»⁽³⁾ عند "سورل".

ويظهر الاهتمام بعنصر القصد أيضاً عند "غرايس" الذي اعتبره أساس نظريته التي تقوم على استحضار المقاصد حتى يقوم تعاون بين المتحاورين، ويفهم كل منهما الآخر، باعتبار أن «مدلول العبارة قد يتجاوز المعنى الحرفي لمجموع ألفاظها، وقد يتولد المعنى لدى المخاطب قبل أن ينتهي المتكلم من التلفظ بالعبارة، دون أن يكتمل معناها

(1) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ص 203.

(2) المرجع نفسه، ص 206.

(3) المرجع نفسه، ص 208.

بعد لدى المخاطب، وكل هذا يكشف على أن المعنى الحرفي والمصرح به، ليس سوى جزء من المعنى، أما الجزء المتبقي فيتوقف على كل من المتكلم والمخاطب»⁽¹⁾.

ولأجل ذلك اقترح "غرايس" مبدأ التعاون بين المتحاورين حتى يتم التفاهم والتواصل في ضوء مقاصد المتكلم وسياق التكلم.

والجدير بالذكر أن القصد عند "غرايس" مركب من ثلاثة مقاصد متداخلة حددها في⁽²⁾:

-القصد الأول: قصد المتكلم إبلاغ المخاطب محتوى دلاليا معينا.

-القصد الثاني: قصده أن يتعرف المخاطب على القصد الأول.

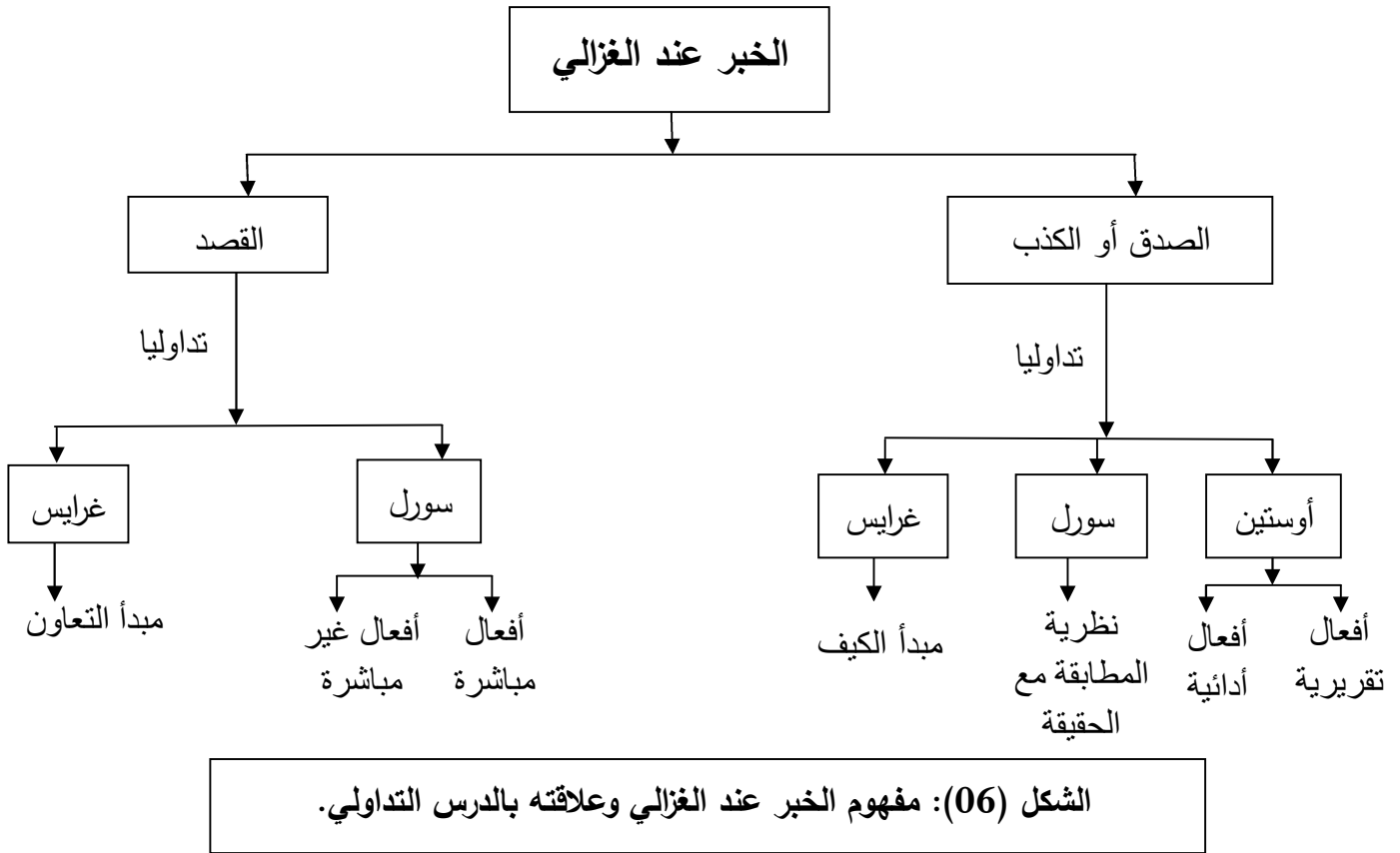
-القصد الثالث: قصده أن يبلغ المخاطب أن القصد الأول يتحقق بتعرف المخاطب على القصد الثاني.

وكان "غرايس" تحدث على ثلاثة أشكال للقصد هي: القصد، وقصد القصد، وقصد قصد القصد.

صفوة القول في مفهوم الخبر عند "الغزالي" أنه اعتمد على معايير تداولية، إذ لم يتوقف في صوغه لمفهوم الخبر على معيار التصديق والتكذيب وحده، بل تعداه إلى معيار القصد، ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط الآتي:

(1) أدراوي العياشي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص101.

(2) المرجع نفسه، ص102.



2- أقسام الخبر: يقسم "الغزالي" الخبر - في كتابه المستصفي - وفق معايير منطقية وتداولية، وذلك في الباب الثالث من الدليل الثاني (السنة النبوية) تحت عنوان: في تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه، وإلى ما يجب تكذيبه، وإلى ما يجب التوقف فيه، وهي ثلاثة أقسام⁽¹⁾:

القسم الأول: خبر يجب تصديقه ويضم سبعة أنواع:

1- ما أخبر عنه عدد التواتر.

2- وما أخبر الله تعالى عنه.

3- وخبر الرسول ﷺ.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص166-171.

4- وما أخبرت عنه الأمة.

5- وكل خبر يوافق ما أخبر الله تعالى عنه، أو رسوله ﷺ، أو الأمة.

6- وكل خبر صحَّ أنه ذكره المُخبر بين يدي رسول الله ﷺ وبمسمع منه، ولم يكن غافلاً فسكت عليه.

7- وكل خبر دُكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه.

القسم الثاني: خبر يعلم تكذيبه ويضم أربعة أنواع:

1- ما يعلم خلافه بضرورة العقل أو نظره أو الحس والمشاهدة أو أخبار التواتر.

2- وما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة.

3- ما صرَّح بتكذيبه جَمْعٌ كثير يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب.

4- ما سكت الجمع عن نقله والتحدّث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم، ومع إحالة العادة السكوت عن ذكره لتوفر الدواعي على نقله.

القسم الثالث: ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فيجب التوقف فيه، وهو جملة الأخبار

الواردة في أحكام الشرع والعبادات، مما عدا القسمين المذكورين، وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه.

فالخبر في نظر "الغزالي" لا يتقبل كله مقياس الصدق والكذب، فمن الخبر الذي لا يقبل الكذب، ومن الخبر الذي لا يقبل الصدق، وهذه الفكرة تذكرنا بمنطلق "أوستين" «حين أقر بأن هناك جملاً ليس بالضرورة أن توصف بالصدق أو الكذب، بل إن حكمها مثل الإنشائية ينظر إليه بما تنشئه في الخارج»⁽¹⁾.

(1) خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص208.

ومن جانب آخر نجد "الغزالي" في كتابه "المستصفي" يقسم الخبر بحسب مقياس القلة والكثرة إلى خبر تواتر و خبر آحاد، وخبر التواتر هو «ما نقله قوم لا يتوهم اجتماعهم و تواطؤهم على الكذب، لكثرة عددهم، وتباين أمكنتهم، عن قوم مثلهم إلى منتهى الخبر»⁽¹⁾، ويشير صاحب المستصفي إلى أن قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان:

إحداهما: أن هؤلاء: مع اختلاف أحوالهم، وتباين أغراضهم ومع كثرتهم: على حال لا يجمعهم على الكذب جامع، ولا يتفقون إلا على الصدق، والثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، فبيتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين⁽²⁾.

أما خبر الآحاد فقد عرفه "الغزالي" بقوله: «اعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلا، فهو خبر الواحد[...] وخبر الواحد لا يفيد العلم»⁽³⁾.

ويجب أن نشير في هذا المقام إلى أن مقياس القلة والكثرة الذي اعتمده "الإمام الغزالي" في تقسيمه للخبر يعد بمعايير المعاصرين يندرج «ضمن درجة الشدة للغرض المتضمن في القول»؛ فخير الآحاد الذي يرويه جمع قليل ليس في قوة الخبر المتواتر الذي يرويه جماعة كثر يستحيل تواطؤهم على الكذب⁽⁴⁾.

وهذه إحدى نتائج النظر الأصولي في الخطاب الشرعي، فقد استند "الغزالي" في تقسيمه ذلك إلى نظرة لغوية شرعية مدعومة بالبعد التداولي للخطاب الشرعي.

(1) السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ص3.

(2) الغزالي، المستصفي، ج1، ص156.

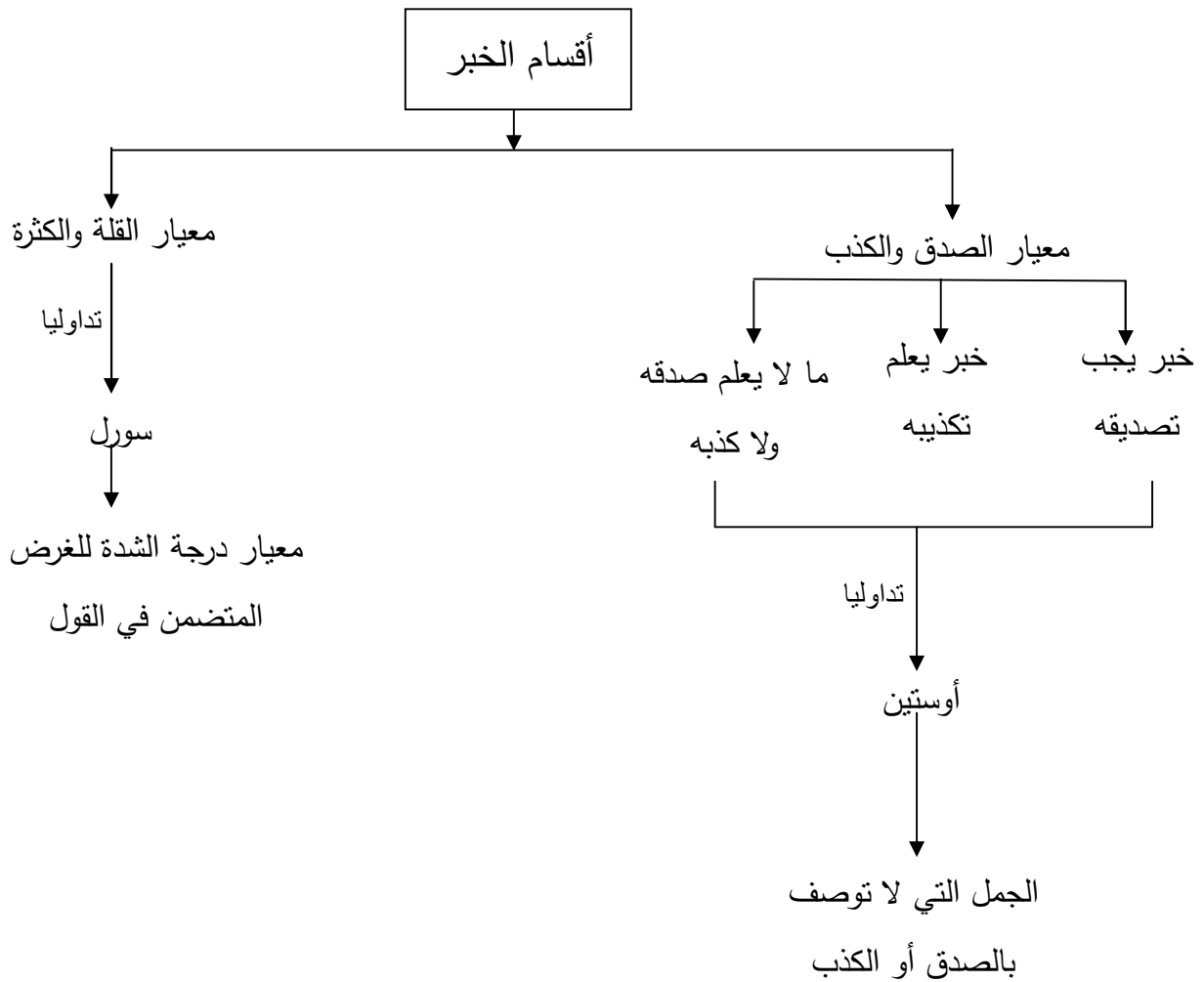
(3) المرجع نفسه، ص156.

(4) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي،

والجدير بالذكر أن كل أنواع الخبر التي سبق ذكرها تتدرج -بلغة سورل- ضمن صنف التقريريات، والغرض المتضمن في القول لهذه الأفعال الكلامية هو " التقرير " الذي عرفه سورل بأنه «إدراج مسؤولية المتكلم عن صحة ما يتلفظ به»⁽¹⁾.

بعد أن تحدثنا عن أقسام الخبر عند "الإمام الغزالي"، يمكننا تلخيصها في المخطط

الآتي:



الشكل (07): أقسام الخبر عند الغزالي وعلاقتها بالدرس التداولي.

⁽¹⁾مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي،

3- الدلالات غير المباشرة للخبر:

بعد أن تحدثنا عن مفهوم الخبر وأقسامه عند "الغزالي"، وبيننا كيف وفق في تعريفه وتوضيحه لأقسامه وفق معايير تداولية صارمة، سنحاول في الفقرات اللاحقة الحديث عن الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر في كتاب "المستصفي من علم الأصول" باعتبار، «أن الفعل اللغوي، قد ينقلب ضد لفظه وصيغته، فيصبح الفعل اللغوي الخبري فعلا إنشائيا والعكس أيضا صحيح»⁽¹⁾.

ومن المعلوم المؤكد لدينا أن الخبر قد وضع في الأصل للدلالة على تقرير حكم، أو وصف وقائع، إلا أنه «قد يتحول من الدلالة التقريرية الوصفية التي هي له من الناحية الوضعية إلى فعل كلامي مضبوط بالسياق»⁽²⁾، فما هي الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر في كتاب "المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي"؟

أ- الرواية والشهادة: لقد تحدث صاحب المستصفي عن الرواية باعتبارها خبرا وبيّن درجات ومراتب الأفعال الكلامية التي تدل على الرواية؛ أي أن هناك أفعالا كلامية أقوى في الحجية من الأخرى، وهذا ما عبر عنه "سورل" بدرجة الشدة للغرض المتضمن في القول، وبيان هذه الأفعال حسب مراتبها- في كتاب المستصفي- كما يأتي:

الأولى: «وهي أقواها، أن يقول "الصحابي": سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا أو أخبرني أو حدثني أو شافهني، فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال، وهو الأصل في الرواية والتبليغ»⁽³⁾.

(1) يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص292.

(2) نعمان بوقرة، ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين، بحوث ودراسات، إسلامية المعرفة، السنة الرابعة عشرة، العدد 54، خريف 1429هـ / 2008م، ص23.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص152.

أي إن هذه الأفعال: سمعت، ويقول، وحدثني، وشافهني هي الأقوى في الحجية والأصل في الرواية ونقل الأخبار، وهي أفعال كلامية صادرة عن الراوي أو الصحابي إلا أن مضمونها أقوال وأفعال الرسول ﷺ الواجب علينا اتباعها؛ لأن «الرواية حكمها عام لا يختص بشخص»⁽¹⁾، وإنما بالأمة الإسلامية جمعاء، كما أن قول الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا وكذا أو حدثني أو شافهني، هي أفعال كلامية لها معنى ظاهر وهو نقل الأخبار، ورواية أحاديث الرسول ﷺ، ومعنى آخر خفي هو الحث على الاقتداء بأقوال وأفعال الرسول ﷺ؛ لأن التمسك بالسنة أمر واجب أمرنا به الله العلي القدير في كتابه العزيز ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران/31).

الثانية: «أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا أو أخبر أو حدثت، فهذا ظاهره النقل إذا صدر من الصحابي، وليس نصا صريحا، إذ قد يقول الواحد منا، قال رسول الله ﷺ اعتمادا على ما نقل إليه وإن لم يسمعه [...]، ودليل الاحتمال ما روى " أبو هريرة " عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من أصبح جنبا فلا صوم له»، فلما استكشف، قال حدثني به الفضل بن عباس، فأرسل الخبر أولا ولم يصرح...»⁽²⁾.

أي إن " الغزالي " أراد أن ينبه إلى أن في قول الصحابي، سمعت، وحدثني، وشافهني هي أفعال حدثت مباشرة من دون وسائط، في حين أن في قول الصحابي: قال رسول الله ﷺ، وأخبر، وحدثت هي أفعال غير مباشرة؛ لأنها ليست مسموعة مباشرة من الرسول عليه السلام، ثم يقول: «وإن كان محتملا فهو بعيد، بل الظاهر أن الصحابي إذا

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص190.

(2) المصدر نفسه، ص152.

قال قال رسول الله ﷺ، فما يقوله إلا وقد سمع رسول الله ﷺ، بخلاف من لم يعاصر [...]، هذا هو الظاهر وجميع الأخبار إنما نقلت إلينا كذلك»⁽¹⁾.

الأمر الذي يسمح لنا بالقول أن كل الأفعال الكلامية الصادرة من الصحابي، سواء بطريقة مباشرة (كسمعت، وحدثني، وشافهني)، أو غير مباشرة (كقال، وحدث، وأخبر) هي أفعال تحمل معنى ظاهراً هو رواية الأخبار عن الرسول ﷺ، وآخر ضمني هو ضرورة التمسك بسنة رسول الله ﷺ، والافتداء به؛ «لأن التارك للسنة يعد تاركاً للشرع في عمومه؛ لأن كلمة السنة في عرف أهل الحديث تشمل دين الله عقيدة وعبادة وعملاً وواجباً ونقلاً وأخلاقاً»⁽²⁾، ولهذا يقول الرسول ﷺ: «من اقتدى بي فهو مني، ومن رغب عن سنتي فليس مني»⁽³⁾.

الثالثة: «أن يقول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا»⁽⁴⁾، فهذا القول أيضاً ليس نصاً صريحاً «لاحتمال التوسط بين الصحابي والرسول ﷺ بصحابي آخر»⁽⁵⁾، ولكن في هذه الدرجة الخبر يتمثل في رواية أوامر ونواهي الرسول ﷺ، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الدرجة كما جاء في الإبهاج «فإن قلت: لم سمي الأصوليون ما نقل عن النبي ﷺ أخباراً، مع أن معظمها أوامر ونواه، قلت: أجاب القاضي بوجهين:

أحدهما: أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر، فالمأمور به في حكم المخبر عن وجوبه، وكذا القول في النواهي، والسر فيه: أنه ﷺ ليس أمراً على سبيل الاستقلال، وإنما الأمر حقاً الله تعالى، وصيغ الأمر من المصطفى ﷺ في حكم الإخبار عن الله تعالى.

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص153، 152.

(2) علي أحمد الطهطاوي، مفتاح الجنة شرح عقيدة أهل القرآن والسنة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص26.

(3) المرجع نفسه، ص34.

(4) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص153.

(5) أحمد بن محمد بن علي الوزير، المصطفى في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2002، ص278.

والثاني: أنها سميت أخباراً لنقل المتوسطين، وهم يخبرون عن يروي لهم»⁽¹⁾.

أي أن قول الراوي: سمعته «يقول: أمرتكم بكذا، أو يقول: افعلوا»⁽²⁾، هي في ظاهرها أمر، إلا أنها ذكرت في سياق الإخبار ونقل أوامر ونواهي الرسول ﷺ، علماً أن هذه الرواية وإن كانت مضمونها أوامر ونواهي، إلا أنها تحمل معنى ظاهر، وهو الإخبار بهذه الأوامر والنواهي، وآخر خفي، هو وجوب القيام بهذه الأفعال (في الأوامر)، ووجوب الترك (في النواهي).

الرابعة: «أن يقول: أمرنا بكذا، ونهينا عن كذا»، بصيغة المبني للمجهول، وهذه الدرجة هي دون ما قبلها، لاحتمال التوسط واحتمال آخر هو الأمر، فإنه لا يُدرى أنه رسول الله ﷺ أو غيره من الأئمة والعلماء، وذهب الأكثرون إلى أنه لا يُحمل إلا على أمر الله تعالى، أو أمر رسول الله ﷺ؛ لأنه يريد به إثبات شرع، وإقامة حجة، فلا يحمل على قول من لا حجة في قوله⁽³⁾.

الخامسة: «أن يقول: كانوا يفعلون كذا، فإن أضاف ذلك إلى زمن الرسول عليه السلام، فهو دليل على جواز الفعل؛ لأن ذكره في معرض الحجة، يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله ﷺ وسكت عليه دون ما لم يبلغه، وذلك يدل على الجواز، مثل قول ابن عمر رضي الله عنهما عنه: كنا نخابر على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة، حتى روى لنا " رافع بن خديج " الحديث»⁽⁴⁾.

(1) محمد بن مشيب حبتر، الأسلوب الخبري وأثره في الاستدلال واستنباط الأحكام الشرعية، دار المحققين، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص69.

(2) الغزالي، المستصفي، ج1، ص153.

(3) المصدر نفسه، ص153، 154.

(4) المصدر نفسه، ص154.

أي أن قول الراوي في هذه الدرجة، هي دون ما قبلها؛ لأنها مرتبطة بالزمن؛ أي لا يحتج بهذه الصيغة إلا إذا أضيفت إلى عهد الرسول عليه السلام، كأن يقول «كنا نفعل أو كانوا يفعلون على عهد رسول الله ﷺ، أو حياته، ليكون العمل بذلك من باب التقرير أي أن رسول الله ﷺ علم بذلك وأقره، وأما إذا لم يضاف إلى عهد الرسول فلا يقوم به حجة»⁽¹⁾.

والملفت للانتباه أن الفعل اللغوي في هذه الدرجة يتغير حاله بين موقفين يقفهما المتكلم فإذا قال الراوي "كانوا يفعلون كذا" في زمن الرسول ﷺ، فيصبح الفعل الخبري "كانوا يفعلون" جائزا ومباحا العمل به، وإذا كان غير مرتبط بزمن الرسول فلا حجة فيه عند علماء الأصول، «الأمر الذي رسخ عندهم أهمية الظروف المحيطة بفهم هذا الفعل وتأويله»⁽²⁾.

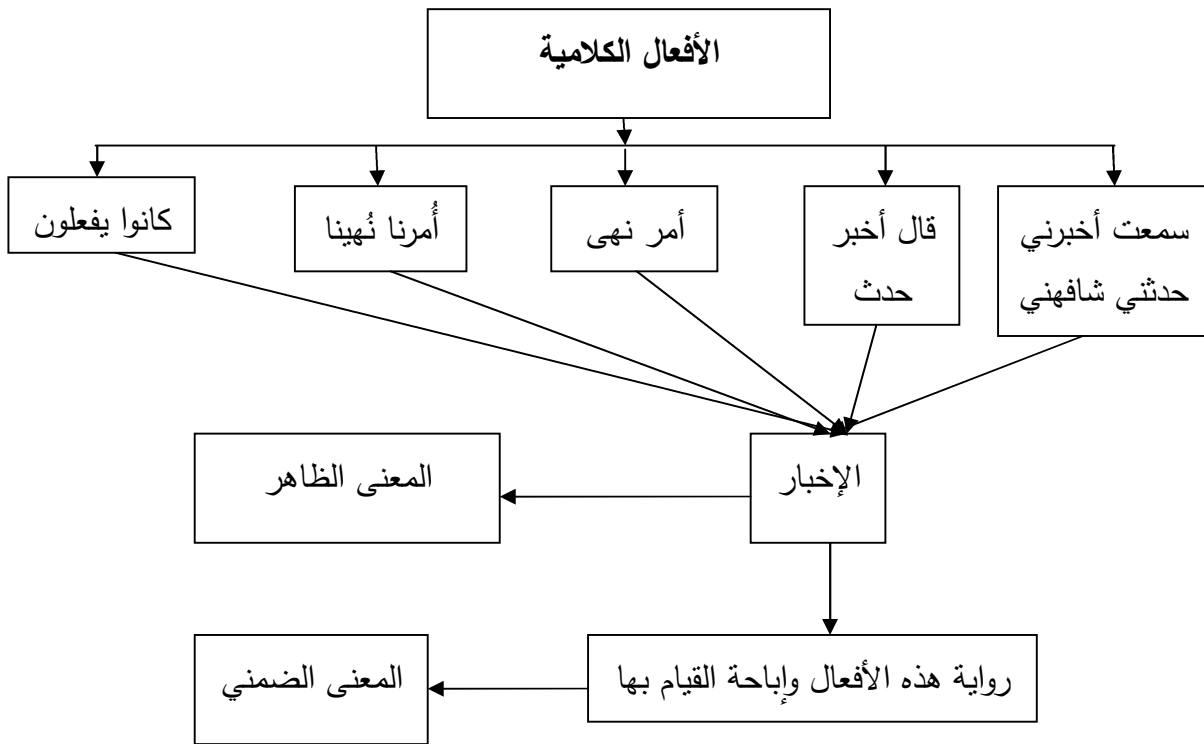
وصفوه القول فيما سبق أن الفعل اللغوي المتجسد في الرواية ليس أحادي المعنى، بل له قوة إنجازية ظاهرة وهي نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ وروايتها، وأخرى ضمنية هي جواز وإباحة القيام بمثل هذه الأفعال، إذ يقول "الغزالي" : «وبالجملة بمناشدتهم في طلب الأخبار لا داعي لها إلا العمل بها»⁽³⁾.

ولتلخيص ما سبق ذكره نرسم الخطاطة الآتية:

(1) أحمد بن محمد بن علي الوزير، المصفي في أصول الفقه ، ص 279.

(2) يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ص 292.

(3) الغزالي، المستصفي، ج 1 ، ص 280.



الشكل (08): أفعال الرواية المنبثقة عن الخبر في كتاب المستصفي من علم الأصول.

بعد أن تحدثنا في الفقرات السابقة عن فعل الرواية وأوضحنا كيف يخرج الخبر إلى فعل الرواية سنتحدث في الفقرات اللاحقة عن فعل الشهادة باعتبارها من الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر.

لقد تحدث "الغزالي" عن فعل الشهادة في كتابه "المستصفي من علم الأصول" أثناء حديثه عن أخبار الأحاد، إذ يقول «إن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به، لأن المراد بالآية: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء/36) منع الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما يتحقق...»⁽¹⁾؛ لأن

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص172.

الشهادة شأنها عظيم، إذ تبنى عليها الأحكام الشرعية، أو القضائية، إذ يقول: «فأما الرواية والشهادة، فأمرهما أرفع وخطرهما عام، فلا يقاسان على غيرهما»⁽¹⁾.

إلا أننا نجد في موضع آخر من الكتاب يفرق بين الرواية والشهادة بقوله «اعلم أن التكليف والإسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة، فهذه أربعة، أما الحرية والذكورة والبصر والقربة والعدد والعداوة، فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية؛ لأن الرواية حكمها عام، لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه الصداقة والقربة والعداوة [...] والضرير الضابط للصوت تقبل روايته وإن لم تقبل شهادته»⁽²⁾.

وبالتالي فإن فعل الرواية يختلف عن فعل الشهادة في كون الرواية متصلة بعموم المخبر عنه، بينما تكون الشهادة في الخاص منه، ومن جهة السياق الاجتماعي يمكن ربط الرواية بالمقام غير الرسمي، في حين تناط الشهادة بالمقام الخاص المتمثل في القضاء، وشهادة الشهود التي يشترط لها شروط صحة هي: الحرية والذكورة والعدد والبصر والتكليف⁽³⁾.

وقد ذكر "الغزالي" الكثير من الأخبار التي تحمل معنى الشهادة، فمنها ما روي عن "عمر رضي الله عنه" في وقائع كثيرة، من ذلك قصة "الجنين وقيامه"، في ذلك يقول: أذكر الله أمراً سمع من رسول الله صلوات الله عليه شيئاً في الجنين، فقام إليه " " حمل بن مالك ابن النابغة" وقال: كنت بين جارتين -يعني ضربتين- فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا، ففضى فيه رسول الله صلوات الله عليه بغرة عبد أو وليدة، فقال "عمر" لو لم نسمع هذا لقضينا

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص188.

(2) المصدر نفسه، ص190.

(3) ينظر: نعمان بوقرة، ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين، ص23، ومسعودة صحراوي التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، ص176.

فيه بغير هذا، أي لم نقض بالغرة أصلاً، وقد انفصل الجنين ميتاً، للشك في أصل حياته»⁽¹⁾؛ أي يحتمل أنه كان ميتاً قبل الضرب، ويحتمل أنه مات منه⁽²⁾.

إذا تأملنا هذه الواقعة لاحظنا أنها تقرر حكماً خاصاً؛ لأن المخبر عنه أمر خاص يتعلق بقصة الجنين وقيامه، ولهذا جاءت الأفعال الكلامية في هذه الرواية بصيغة الإخبار، إلا أن هذا الإخبار متعلق بمقام رسمي خاص؛ هو مقام الشهادة الذي يتضمن الشاهد (حمل بن مالك بن النابغة)، والحاكم (عمر رضي الله عنه)، والمحكوم عنه (قصة الجنين وقيامه)، والمحكوم عليه (الجنين)، والحكم (غرة عبد أو وليدة).

وهذا الأمر يسمح لنا بالقول أن الأفعال الكلامية الواردة في هذه الواقعة تحمل قوة إنجازية مباشرة هي نقل الأخبار، وأخرى خفية تستفاد من سياق الكلام وهي فعل الشهادة.

ومن الروايات التي وردت في نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما روي أيضاً عن " عمر رضي الله عنه " أنه كان « لا يرى توريث المرأة من دية زوجها، فلما أخبره " الضحاك " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن يورث امرأة " أشيم الضبابي " من ديته رجع إلى ذلك »⁽³⁾.

يظهر لنا من هذا القول أنها وردت في سياق الشهادة التي تتحقق بأربعة عناصر الحاكم (عمر رضي الله عنه)، والشاهد (الضحاك)، والمحكوم عنه (توريث المرأة من دية زوجها) والمحكوم عليه (امرأة أشيم الضبابي).

ونود أن نشير في هذا المقام إلى إمكان التأليف بين فعلي الرواية والشهادة في فعل كلامي مركب، من ذلك ما تظاهرت به الأخبار عن " عمر رضي الله عنه " -أيضاً- في قصة المجوس أنه قال: «ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم، وقال: أنشد الله أمراً سمع فيهم

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص175.

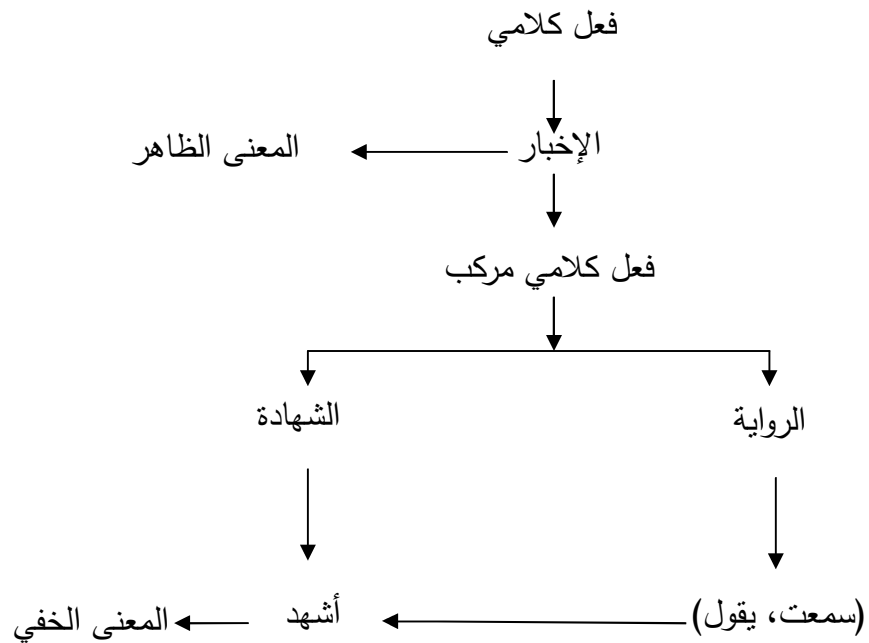
(2) ينظر: المصدر نفسه، الهامش، ص277.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص175.

شيئاً إلا رفعه إلينا، فقال " عبد الرحمن بن عوف " أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: سئوا بهم سنة أهل الكتاب، فأخذ الجزية منهم، وأقرهم على دينهم»⁽¹⁾.

فقول " عبد الرحمن بن عوف " (أشهد لسمعت) هو فعل كلامي مركب بين الشهادة والرواية في سياق الفعل الإخباري الكلي؛ لأنه تلفظ بالصيغة اللغوية التي تدل على الشهادة وهي (أشهد)، والصيغة اللغوية التي تدل على الرواية وهي (لسمعت، ويقول) لأن «الشهادة نوع من الرواية مؤكد بلفظ (أشهد)، و الشاهد لا يزيد عن أن يكون مخبراً عما رأى بعينه، كما أن الراوي مخبر عما سمع بأذنه»⁽²⁾.

يمكننا تمثيل ذلك في المخطط الآتي:



الشكل (09): الفعل الكلامي المركب بين الشهادة والرواية.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، الهامش، ج 1، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 284.

ب-صيغ العقود: هي عبارة عن صيغ كلامية مفيدة، يحدث من التلفظ بها فعل اجتماعي تواضعي، وسميت كذلك لإيقاع العقد بالصيغة اللفظية، وقد ناقش الأصوليون طبيعة هذه الصيغ انطلاقاً من تركيبها، فوجدوا أنها صيغ خبرية في المبنى، لكنها إنشائية في المعنى⁽¹⁾، وهذا ما رسخ لديهم أن من الأحكام ما لم يوضع له صيغة إنشائية خاصة به، وأن الشرع أو العرف هو الذي جعلها ذات طبيعة إنشائية⁽²⁾.

ولنحاول الوقوف على هذا الأمر من خلال قول "الغزالي" في كتابه "المستصفي من علم الأصول"، إذ يقول: «البيع والإجارة والنكاح، إذ ليس لها إلا صيغة الإخبار، كقولهم: بعث، وزوجت، وقد جعله الشرع إنشاءً، إذ ليس لإنشائه لفظ»⁽³⁾.

لا شك أن ما يفصح عنه هذا القول، هو أن البيع والإجارة و النكاح هي أخبار في صيغتها، إلا أنها إنشاءات في معناها؛ أي يقع الفعل بمجرد النطق بها، فلو تلفظ شخص بالفعل اللغوي "بعث" يكون بذلك قد أنجز فعلاً كلامياً بمجرد التلفظ به، وهو البيع، ويتم انتقال ملكية الشيء المباع من البائع إلى المبتاع، مثلما ينشأ عن التلفظ باللفظ "زوجت" عقداً جديداً ينشأ عن هذا اللفظ هو الزواج، والربط بين شخصين كانا من قبل متباعدين لأن الأفعال الإنشائية كما يعبر "مانغنو" «تؤسس واقعاً جديداً بفعل التلفظ بها وحدها»⁽⁴⁾.

(1) ينظر: محمود طلحة، مبادئ تداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2014، ص79-82.

(2) ينظر: خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، ص351.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص309.

(4) Maingueneau, pragmatique pour le discours . p5.

وقد أفصح صاحب المستصفي عن سبب التحول في دلالة صيغة الخبر على الإنشاء، استنادا إلى مبدأ عام يتصل بالدلالات الخاصة التي أوجدها الشرع في بعض ألفاظ اللغة واستعمالاتها⁽¹⁾، إذ يقول: «للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب»⁽²⁾.

ومن ثم فهو يرى أن لفظ الإخبار قد جُعل لإنشاء بواسطة الشرع لا العرف، كما أن

الأعراف الشرعية في استخدام اللغة ليست منقطعة انقطاعا كاملا عن أصل دلالاتها⁽³⁾ إذ يقول «والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم»⁽⁴⁾.

وحري بنا أن نشير في هذا المقام إلى أن صيغ العقود في التصور الأصولي تتدرج ضمن الأفعال الكلامية، وتصنف ضمن الإيقاعات بلغة "سورل"، الذي أوضح مفهومها بأنها «التي يكون إيقاع الفعل فيها مقارنا للفظه في الوجود»⁽⁵⁾.

تحقيق القول فيما سبق إن صيغ العقود عند "الغزالي" كعبت، وزوجت، وطلقت... لها وجه ظاهري، وآخر باطني؛ لأن ظاهرها خبرية، إلا أن في معناها تنجز أفعالا بمجرد النطق بها، والشرع هو الذي جعلها في صنف الإنشاءات بلغة "الغزالي"، والإيقاعات بلغة "سورل".

(1) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، ص 351.

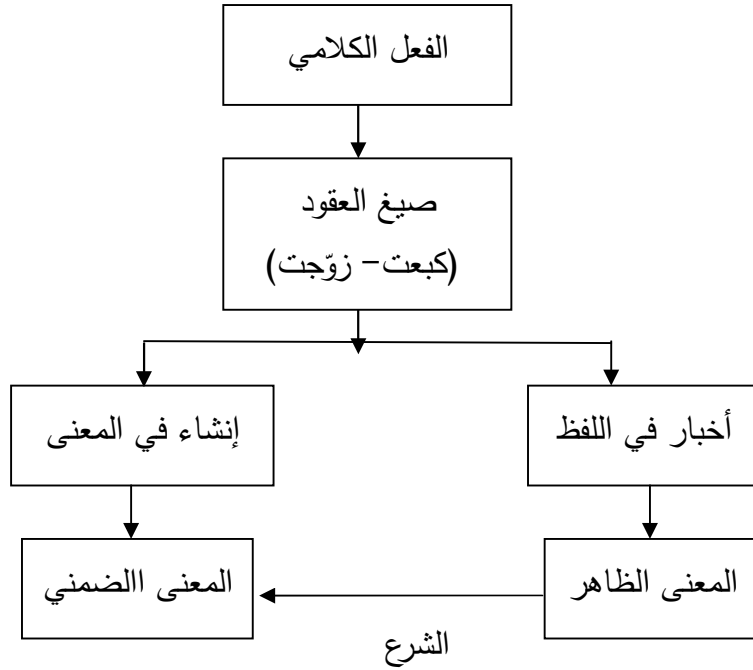
(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 1، ص 274.

(3) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، ص 351.

(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 1، ص 274.

(5) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 98.

ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (10): صيغ العقود خبرية المبنى إنشائية المعنى عند الغزالي.

ج-الأمر: اتفق علماء الأصول على أن صيغة الأمر (افعل) هي إنشاء باعتبار وضعها اللغوي، واختلفوا فيما إذا استعملت في الشرع بهذه الصيغة الإنشائية (افعل) فقط أم لها صيغ أخرى خبرية، الأمر الذي دفعهم إلى «تقصي الإنشاء الواقع بألفاظ الخبر من زوايا مختلفة، تتناسب في الغالب الأعم مع مذهبهم في السعي إلى اجتناء الأحكام من الألفاظ، وإن اختلفت أساليبها وأشكال أبنيتها»⁽¹⁾، وقد أدى بهم ذلك إلى اعتبار أن الأمر لا يتوَدَى بهذه الصيغة الإنشائية (افعل) فقط، وإنما بصيغة الخبر أيضاً، كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ (البقرة/233)؛ أي ليرضعن⁽²⁾.

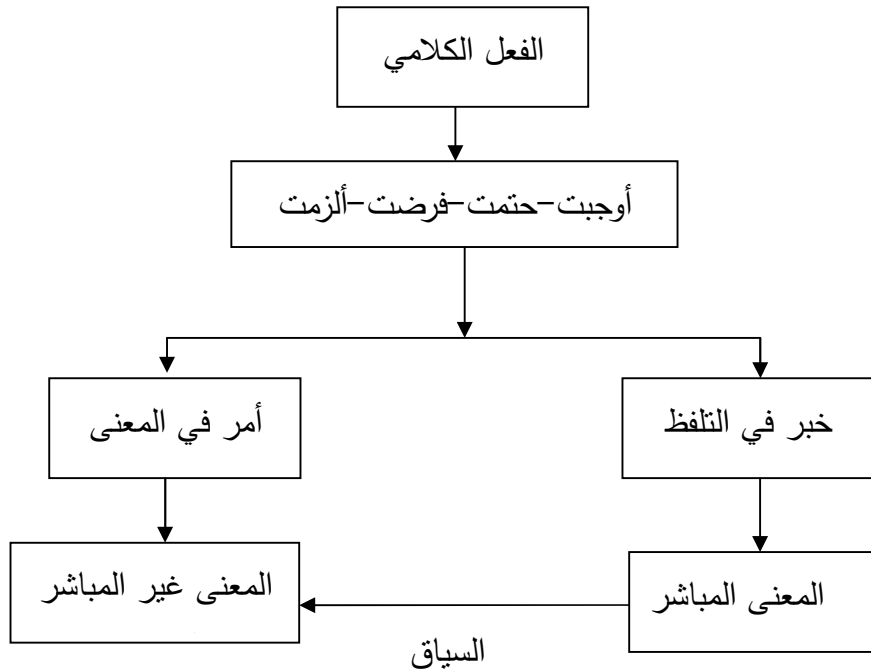
تنبه "الغزالي" إلى هذه الفكرة وأشار إليها في كتابه "المستصفي"، إذ يقول «وقد حكى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر هل له صيغة؟ وهذه الترجمة خطأ، فإن قول الشارع: أمرتكم بكذا، أو أنتم مأمورون بكذا، أو قول الصحابي: أمرت بكذا، كل ذلك

(1) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، ص 465.

(2) يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، ص 286.

صيغ دالة على الأمر، وإذا قال: أوجبت عليكم، أو فرضت عليكم، أو أمرتكم بكذا، وأنتم معاقبون على تركه، فكل ذلك يدل على الوجوب»⁽¹⁾، ثم قال «فدلالة الوجوب قولهم: أوجبت، وحثمت، وفرضت، وألزمت، فإن زعموا أنه صيغة إخبار، فأين صيغة الإنشاء؟ عورضوا بمثله في النذب ثم يبطل عليهم بالبيع، والإجارة، والنكاح، إذ ليس لها إلا صيغة الإخبار، كقولهم: بعته، وزوجته، وقد جعله الشرع إنشاء، إذ ليس لإنشائه لفظ»⁽²⁾.

والمتمامل في قول "الغزالي" يدرك أن الخبر قد يستعمل لإرادة الأمر في سياق كلامي معين، وهذا يسمح لنا بالقول أن «الخبر والإنشاء ضدان، إلا أن المجاز يتسع لإطلاق أحدهما على الآخر، وذلك في الجملة التي تكون خبرية لفظاً إنشائية في المعنى»⁽³⁾ علماً أننا سنفصل الحديث عن فعل الأمر في العنصر اللاحق من هذا الفصل، ويمكننا توضيح ما سبق ذكره في المخطط الآتي:



الشكل (11): الأمر الواقع بألفاظ الخبر في كتاب المستصفي من علم الأصول.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول ، ج 1 ص 302، 303.

(2) المصدر، نفسه، ص 308، 309.

(3) محمد بن مشيب حنبل، الأسلوب الخبري وأثره في الاستدلال واستنباط الأحكام الشرعية، ص 65.

في الختام تم استخلاص جملة من النتائج هي كالآتي:

- أن "الغزالي" كان دقيقاً في تحديد مفهوم الخبر، وقد استند في مفهومه ذلك إلى معايير تقوم عليها التداولية المعاصرة، وهي معيار الصدق والكذب، ومعيار القصد.

- قسّم الخبر بحسب معيار الصدق والكذب إلى ثلاثة أقسام: خبر يجب تصديقه وخبر يعلم كذبه، وخبر لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه، وهذه الفكرة تعرض لها "أوستين" لما أقر بأن هناك جملاً لا توصف بالصدق أو الكذب، وحكمها كالجملة الإنشائية.

- قسّم الخبر بحسب معيار القلة والكثرة إلى: أخبار تواتر وأخبار آحاد؛ وهي بمعايير التداولية المعاصرة تتدرج ضمن "درجة الشدة للغرض المتضمن في القول"؛ أي أن خبر التواتر ليس في قوة خبر الآحاد في الحجة.

- الأصل في الخبر الدلالة على تقرير حكم، أو وصف واقع معين.

- قد يخرج الخبر من دلالاته الأصلية إلى دلالات أخرى فرعية يكشف عنها السياق وقرائن الأحوال.

- تتوعدت الدلالات غير المباشرة للخبر في كتاب "المستصفي من علم الأصول"

بين: الرواية والشهادة، وصيغ العقود، والأمر.

ثانياً: الإنشاء في كتاب المستصفي من علم الأصول:

لقد أولى علماء الأصول الإنشاء باهتمام خاص، وأفردوه دون غيره من أفعال الكلام بالعناية، لما له من علاقة بالجانب التشريعي هدف الوحي الإلهي موضوع الدراسة عندهم، والهدف الأسمى من علمهم وقراءتهم، يقول "الإسنوي": «لكن نظر الأصولي في الإنشاء دون الإخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً»⁽¹⁾، فكانت دراسة الأحكام الشرعية المعروفة لدى الأصوليين بصيغ التكليف المدخل الرئيس لديهم لدراسة الإنشاء⁽²⁾.

والجدير بالذكر أن ذلك ما وقف عليه المعاصرون أيضاً، لما كان هدف "أوستين" أن يتحدى ما كان يعتبره مغالطة وصفية، وهي فكرة أن الوظيفة الوصفية الفلسفية المهمة والوحيدة للغة هي إنتاج عبارات خبرية صادقة أو كاذبة، وأن يرفض التحديد الضيق للدلالة المدافع عنه من قبل أنصار الفلسفة الوضعية المنطقية الذين يعتبرون أن العبارات القابلة للاختبار على المستوى التجريبي هي وحدها التي يمكن أن يكون لها معنى، وأن يولي وجهته من ثم نحو الفعل الإنشائي⁽³⁾.

ومن المعلوم أن الإنشاء هو قسيم الخبر، وهو في اصطلاح الأصوليين الكلام الذي لا يحتمل الصدق ولا الكذب لذاته⁽⁴⁾، يقول الإسنوي: «هو الكلام الذي ليس له متعلق خارجي يتعلق الحكم النفساني بالمطابقة وعدم المطابقة»⁽⁵⁾.

(1) نقلا عن: يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، ص283.

(2) ينظر: خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، ص344.

(3) ينظر: جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1987، ص191. ويحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، ص270.

(4) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص90.

(5) يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، ص283.

وإذا عدنا إلى "الغزالي" في كتابه "المستصفي" نجده قد أشار إلى الإنشاء عند حديثه عن أقسام الكلام، فقال: «أقسام الكلام الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار»⁽¹⁾.

وفق هذا التصنيف المحدد من قبل صاحب المستصفي يمكن القول إن الفعل اللغوي إما أن يكون إنشائياً متمثلاً في الأمر، والنهي، والاستخبار، وإما أن يكون خبرياً.

وحرى بنا أن نشير إلى أن "الغزالي" قد تحدث عن مصطلح الإنشاء صراحة، عندما توقف عند صيغ العقود قائلًا: «البيع والإجارة والنكاح، إذ ليس لها إلا صيغة الإخبار كقولهم: بعث، وزوجت، وقد جعله الشرع إنشاءً، إذ ليس لإنشائه لفظ»⁽²⁾.

ويذكر خالد ميلاد -انطلاقاً من قول "الغزالي"- أن مصطلح الإنشاء قد استخدم بمعناه الشرعي في أوساط الأصوليين النحاة قبل أن يصبح شائعاً في مصنفات النحو والبلاغة، يقول: «الظاهر أنه رغم اتضاح مفهوم الإنشاء وترسخه لدى النحاة في جميع مصنفاتهم، فإن مصطلح الإنشاء ذاته لم يظهر إلا في موفى القرن الخامس الهجري ويعتبر نص المستصفي من أول النصوص التي ورد فيها الإنشاء مصطلحاً صريحاً»⁽³⁾ وهذا يدل على أن "الغزالي" عَلمَ من أعلام الفكر الإنساني بثتى نواحيه ومراميه.

والجدير بالذكر أن عامة خطاب الله عز وجل، وخطاب رسوله ﷺ -غالبه على سبيل التكليف- لا يخلو إما أن يكون أمراً أو نهياً، ولهذا حظي هذان الفعلان من الأفعال اللغوية باهتمام علماء الأصول، إلى الحد الذي صُدِّرَ بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهي، ولم يفعل الأصوليون ذلك إلا لأنهم رأوا أن «أحق ما يبتدأ به في البيان الأمر

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص300.

(2) المصدر نفسه، ص309.

(3) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، ص352.

والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام»⁽¹⁾.

وحرري بنا أن نشير إلى «أن فعلي الأمر والنهي في الدراسات التداولية يُنظر إليهما على أساس كونهما أفعالا إنجازية؛ فالمخاطب عندما يأمر أو ينهى في مقامات خطابية فإنه ينجز مباشرة وبواسطة عملية التلطف ذاتها فعل أمر أو نهي»⁽²⁾.

ونشرع الآن في فعل الأمر، ونذكر حده وصيغته، والدلالات المباشرة لصيغة الأمر ثم الدلالات غير المباشرة -لصيغة الأمر- التي ذكرها "الغزالي" في كتابه "المستصفي من علم الأصول".

1-الأمر:

أ- مفهوم الأمر: لقد أولى الأصوليون فعل الأمر بالغ عنايتهم، حتى «عد عندهم من أعظم المقاصد، إذ الثواب والعقاب مبنيان عليه، وثبتت أكثر الأحكام به»⁽³⁾.

وزهد جمهور الأصوليين إلى أن الأمر هو «استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»⁽⁴⁾، أما "الغزالي" فإنه يعرف الأمر «أنه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به [...]»، وقيل في حد الأمر، إنه طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسألة

(1) السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ص11.

(2) كادة ليلي، أسلوبا الأمر والنهي في النظرية اللسانية العربية مقارنة تداولية، مجلة مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، مكة المكرمة، السنة(5)، العدد (13)، مارس-أفريل 2017، ص407.

(3) يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، ص283.

(4) ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، الدار السلفية، الجزائر، ط1، 1991، ص189.

وممن هو دون الأمر في الدرجة احترازا عن قوله: اللهم اغفر لي، وعن سؤال العبد من سيده، و الولد من والده»⁽¹⁾.

نلمح من خلال هذا القول أن "الغزالي" قد تطرق في مفهومه للأمر إلى عنصر مهم في اللسانيات التداولية، وهو عنصر السياق الذي يجسده قوله: «طلب الفعل واقتضائه على غير وجه المسألة وممن هو دون الأمر في الدرجة»؛ لأن الأمر إذا كان أقل درجة وسلطة من المأمور، يخرج الأمر في هذه الحالة إلى أغراض أخرى غير الأمر، تفهم من سياق الخطاب، كالدعاء الذي هو طلب الأدنى من الأعلى، والالتماس الذي هو طلب الند من الند⁽²⁾.

ومن ثمة فإن مفهوم الأمر عنده يقوم على معطيات سياقية «كمعطى القول والطاعة، والأمر والمأمور، وموضوع الأمر (المأمور به)»⁽³⁾، وهذا يسمح بالقول أن علماء الأصول كان لهم وعي عميق بمفهوم السياق، ودوره في الكشف عن المعاني الضمنية التي تفيدها صيغة الأمر في النص الشرعي، والتي ستكون محور العنصر القادم الذي خصصناه للبحث في المعاني غير المباشرة لصيغة الأمر في كتاب المستصفي من علم الأصول.

ومن المفيد جدا أن نشير إلى أن علماء الأصول قد اختلفوا حول صيغة الأمر وهل تكفي وحدها للدلالة على الأمر، أو لا بد من محددات أخرى حتى تدل على ذلك وانقسموا حسب رأي "الغزالي" إلى فريقين اثنين، يختلف كل منهما عن الآخر باختلاف الانتماءات المذهبية، يقول "الغزالي" في هذا الشأن: «فإن قيل قولكم الأمر هو القول

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص300.

(2) ينظر: زكريا عبد الرزاق المصري، طريق الوصول إلى علم الأصول، دار لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص197.

(3) العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص45.

المقتضى طاعة المأمور، أردتم به القول باللسان أو كلام النفس، قلنا: الناس فيه فريقان الفريق الأول، هم المثبتون لكلام النفس، وهؤلاء يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة، وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليلاً عليه، وهو قائم بالنفس، وهو أمر بذاته وجنسه، ويتعلق بالمأمور به [...] ويدل عليه تارة بالإشارة، والرمز، والفعل، وتارة بالألفاظ»⁽¹⁾.

يرى أصحاب هذا المذهب أنه لا صيغة للأمر، بناء على خيالهم أن الكلام معنى قائم بالنفس، بمعنى أنهم يعطون الأولوية للأمر القائم في النفس، أما الصيغ الدالة عليه في النفس، ما هي إلا دلائل وأمارات للمعنى القائم في النفس.

أما الفريق الثاني: فهم المنكرون لكلام النفس، وهؤلاء انقسموا حسب رأي "الغزالي" إلى ثلاثة أصناف، وتحزبوا ثلاثة مراتب:

الحزب الأول: وهم الذين «قالوا: لا معنى للأمر، إلا حرف وصوت، وهو مثل قوله: افعل، أو ما يفيد معناه، وإليه ذهب "البلخي" من المعتزلة، وزعم أن قوله افعل، أمر لذاته وجنسه، وأنه لا يتصور أن لا يكون أمراً»⁽²⁾.

ينطلق أصحاب هذا الرأي من كون أن الأمر موجود في النفس، ولا بد من النطق به في مستوى البنية اللغوية للنص فقط، إلا أن أصحاب هذا التوجه عورضوا بأن صيغة (افعل) قد تصدر للتهديد كقوله تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت 40)، وقد تصدر للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة 2)، «فقال: ذلك جنس آخر، لا

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص300.

(2) المصدر نفسه، ص301.

من هذا الجنس»⁽¹⁾؛ أي أن صيغة (افعل) موضوعة في الأصل للدلالة على الأمر، إلا أن هذه الصيغة قد تدل بحكم الاستعمال على معاني أخرى فرعية كالتهديد والإباحة.

الحزب الثاني: يقولون «إن قوله: (افعل) ليس أمرا بمجرد صيغته ولذاته، بل لصيغته وتجرده عن القرائن الصارفة له عن جهة الأمر، إلى التهديد والإباحة وغيرهما وزعموا أنه لو صدر من النائم والمجنون أيضا، لم يكن أمرا للقرينة، وهذا يعارضه قول من قال إنه لغير الأمر، إلا إذا صرفته قرينة إلى معنى الأمر؛ لأنه إذا سلم إطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة، فحوالة البعض على الصيغة، وحوالة الباقي على القرينة»⁽²⁾.

وبالتالي فإن هؤلاء الجماعة يرون أن صيغة (افعل) التي تدل في أصل وضعها اللغوي على الأمر ليس أمرا بمجرد الصيغة، بل لا بد من التجرد من القرائن -أيضا- الصارفة إلى معان أخرى؛ لأن الصيغة إن كانت أمرا لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد والإباحة، أو لتجردها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والمجنون، ومن ثم فإن أصحاب هذا التوجه يعطون الأولوية للقرينة الصارفة لا للصيغة، بمعنى أنه عندما تكون صيغة (افعل) تدل على الأمر صراحة، فإن القرينة الصارفة هي التي تجعل الصيغة محتفظة بدلالاتها الأصلية، دون الخروج إلى معان أخرى فرعية كالتهديد والإباحة مثلا، وعندما تخرج إلى مثل هذه المعاني فإن القرائن الصارفة هي التي تصوغ ذلك⁽³⁾.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص301.

(2) المصدر نفسه، ص301.

(3) ينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص48.

الحزب الثالث: وهو من محققي المعتزلة، يرون «أن الأمر ليس أمراً لصيغته وذاته ولا لكونه مجرداً عن القرائن مع الصيغة، بل يصير أمراً بثلاث إرادات: إرادة المأمور به وإرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بالصيغة على الأمر، دون الإباحة والتهديد»⁽¹⁾.

يتضح من القول أعلاه أن الأمر في رأي المعتزلة لا يكون أمراً إلا بتوفر ثلاث إرادات: إرادة المأمور به، وإرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بالصيغة على الأمر فبالنسبة للإرادة الأولى هي إرادة المأمور به من المأمور، أو ما عبر عنه البعض بشرط الامتثال، والمقصود بها إرادة الفعل بالقول، واعتبروها الشرط الأساس في وقوع الأمر لأنه لا يتصورون أمراً بشيء من غير إرادة له.

وينبغي أن نشير إلى أن إرادة الامتثال «تُشترط خصوصاً في ما يسمى بالتوجيهيات في تصنيف نظرية الأفعال الكلامية المعاصرة، ولا نستطيع تحديد درجة الامتثال إلا إذا أدخلنا معياراً يضاف إلى معيار القصد وهو معيار السياق سواء كان لغوياً أو حالياً»⁽²⁾.

أما الإرادة الثانية فهي إرادة إحداث الصيغة، احترازاً عن النائم إذا وجدت هذه الصيغة، باعتبار أن الإنسان قد يهذي في نومه، فيجري صيغة الأمر، وهو لا يريد وجودها، لمنافاة النوم حالة الإرادة والعلم، ومن ثم اشترطوا في الأمر إرادة وجوب اللفظ لإخراج هذه الحالة، ومثال ذلك «أن الله تعالى أمر إبراهيم -عليه السلام- بذبح ولده، ولم يرده منه، وأمر إبليس بالسجود، ولم يرده منه، إذ لو أراد لوقع، فإن الله تعالى فعال لما يريد»⁽³⁾.

أما الإرادة الثالثة فهي إرادة الدلالة بالصيغة على الأمر؛ لأن الصيغة - كما قلنا سابقاً - مترددة بين أشياء فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة، باعتبار أن

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص301.

(2) محمود طلحة، مبادئ تداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين، ص99.

(3) ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ص192.

صيغة الأمر قد تدل على معان أخرى فرعية، يكشف عنها السياق وقرائن الأحوال كمعنى التهديد والإباحة.

وإذا كان هؤلاء يرون أن الكلام إنما يصير أمراً بثلاث إرادات، فإن "الشاطبي" يبين أن الإرادة في الشريعة جاءت على معنيين⁽¹⁾:

الأول: الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد ألا يكون فلا سبيل إلى كونه.

الثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع الأمور به، وعدم إيقاع المنهي عنه ومعنى هذه الإرادة أن يجب فعل ما أمر به ويرضاه، ويجب أن يفعله الأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به، وكذلك النهي يجب ترك المنهي عنه ويرضاه.

والملاحظة التي نود أن نسجلها في هذا المقام هي أن الإرادة عند علماء الأصول تقترب إلى حد بعيد بمفهوم القصدية عند علماء التداولية، باعتبار أن التداوليين يفترضون أن ما يتم إيصاله بواسطة الأقوال هو إرادة القول، أما المضمون فيتم حل عقده ترميزياً أما التضمينات (Emplication) فتستنتج من الإمكانيات التي يوفرها القول بدلالة كلماته، وطريقة تركيبها وأبعادها وإيحاءاتها⁽²⁾.

ب- الدلالة المباشرة لفعل الأمر:

مما لا شك فيه أن فعل الأمر من منظور تداولي، هو فعل إنجازي، وظيفته المباشرة هي طلب القيام بالفعل، وهذا متفق عليه أيضاً عند علماء الأصول، باعتبار أن فعل

(1) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3، ص91.

(2) ينظر: سعيد النكر، المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012، ص195.

الأمر عندهم، هو طلب الفعل واقتضاؤه⁽¹⁾، ولكن مدار الخلاف بينهم هو دلالة الأمر في أصل الوضع؛ إي إذا ورد أمر من الأوامر في الخطابات الشرعية، فهل يدل على الوجوب، أم أنه للندب، أم هو للإجابة، أم هو لغير ذلك من المعاني، يقول "الغزالي": « وإنما الخلاف في أن قوله: افعل، هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن، فإنه قد يطلق على أوجه منها: الوجوب، والندب، والإرشاد، والإباحة... »⁽²⁾.

ونظرا لذلك بذل علماء الأصول مجهودا غير يسير في سبيل البحث عن الدلالة الحقيقية لفعل الأمر، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى، حملتها إلينا كتب الأصول نذكر أهمها⁽³⁾:

-المذهب الأول: وهو مذهب الجمهور والفقهاء، وبعض المتكلمين، وهو أن الأمر يدل على الوجوب حقيقة وإنما يصرف إلى غيره بقريضة، وقد ذكر "الجويني" و"الآمدي" أنه مذهب "الشافعي".

-المذهب الثاني: أن الأمر حقيقة في الندب، مجازا في غيره⁽⁴⁾، «وقد ذهب إليه كثير من المتكلمين، وهم من المعتزلة، وجماعة من الفقهاء، ومنهم من نقله عن "الشافعي"»⁽⁵⁾.

-المذهب الثالث: الوقف في تعيين مدلول الأمر حقيقة، وأصحاب هذا المذهب يسمون بالواقفية، وهؤلاء يرون أن الأمر مادام يستعمل في معان كثيرة؛ بعضها على الحقيقة اتفاقا، وبعضها على المجاز اتفاقا، فعند الإطلاق يكون محتملا للكثير من

(1) الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حمادي، مؤسسة الزعبي، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص 52.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 303.

(3) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط4، 1993، م1، ص 240-244.

(4) الغزالي، المستصفي، من علم الأصول ج1، ص306.

(5) رافع بن طه الرفاعي العاني، الأمر عند الأصوليين، دار المحبة، سوريا، دمشق، ط1، 2006-2007، ص 121.

المعاني، وبسبب هذا الاحتمال يتوقفون حتى يرد دليل، أو قرينة تدل على المعنى المراد و قد صرح بهذا المذهب "الغزالي" في "المستصفي" واختاره، بالإضافة إلى "أبي الحسن الأشعري"، و"القاضي الباقلاني"، و"الآمدي" (1) .

- المذهب الرابع: وهو مذهب القائلين بالاشتراك؛ أي أن الأمر مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا، «كاشتراك لفظ الجارية بين المرأة والسفينة، والقرء بين الطهر والحيض» (2) وهو قول "الشافعي"، وقيل إنه مشترك اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والإباحة، وهو منسوب إلى بعض الشيعة (3).

-المذهب الخامس: القول بأن الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب؛ أي ترجيح الفعل على الترك، وهو منسوب إلى "منصور الماتريدي" (4) ، ومشايخ "سمرقند".

-المذهب السادس: القول بأن الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة وهو الإذن برفع الحرج عن الفعل، وعلى هذا فموجب الأمر حينئذ واحد أيضا وهو الإذن فهو حقيقة فيه، وهو منسوب لبعض الشيعة (5).

ولقد لخص "الغزالي" هذه المذاهب في كتابه "المستصفي" قائلا: «وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب، وقال قوم هو للندب، وقال قوم يتوقف فيه، ثم منهم من قال هو

(1) عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ص 1347.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 306.

(3) رافع بن طه الرفاعي العاني، الأمر عند الأصوليين، ص 122.

(4) المرجع نفسه، ص 123.

(5) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص 244، و رافع بن طه الرفاعي، ص 123.

مشارك كلفظ العين، ومنهم من قال لا ندري أيضا أنه مشترك، أو وضع لأحدهما واستعمل في الثاني مجازا، والمختار أنه متوقف فيه»⁽¹⁾ .

فبعد أن ذكر "الغزالي" مذاهب العلماء حول الدلالة الحقيقية لفعل الأمر، اختار التوقف في دلالة الأمر المتجرد من القرائن، ثم يذكر الدليل على ذلك قائلا: «والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لواحد من الأقسام، لا يخلو إما أن يعرف عن عقل، أو نقل؛ لأن أهل اللغة أطلقوا هذه الصيغة للندب مرة وللجوب أخرى، ولم يُوقفونا على أنه موضوع لأحدهما دون الثاني، فسبيلنا أن لا ننسب إليهم ما لم يصرحوا به، وأن نتوقف عن التقول والاختراع عليهم، وهذا كقولنا بالاتفاق إنا رأيناهم يستعملون لفظة الفرقة والجماعة، والنفر، تارة في الثلاثة، وتارة في الأربعة، وتارة في الخمسة، فهي لفظة مرددة ولا سبيل إلى تخصيصها بعدد على سبيل الحكم، وجعلها مجازا في الباقي»⁽²⁾ .

نخلص إلى القول إن صاحب المستصفي اختار التوقف في الدلالة الحقيقية لفعل الأمر، لعدم وجود دليل قطعي يبين أن صيغة (افعل) قد وضعت للدلالة على الجوب أو الندب، أو الإباحة أو غير ذلك، يقول "الشاطبي": «لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب، وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحببتها»⁽³⁾ .

والجدير بالذكر أن الأمر قد يرد في النصوص الشرعية بصيغ متعددة، منها صيغة فعل الأمر (افعل)، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة/43)، وبصيغة الفعل المضارع المقرون بلام الأمر، كقوله تعالى:

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 305.

(2) المصدر نفسه، ص 305، 306.

(3) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ص 305، 306.

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة/185)، وبالجملة الخبرية التي يقصد منها الطلب كقوله سبحانه: «﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾» (البقرة/233) فالمقصود الأمر بالرضاع، وطلبه من الوالدات⁽¹⁾، والمصدر النائب عن فعله⁽²⁾، كقوله عز وجل: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ (محمد/4).

بالإضافة إلى ذلك «فإن قول الشارع: أمرتكم بكذا، أو أنتم مأمورون بكذا، أو قول الصحابي: أمرت بكذا، كل ذلك صيغ دالة على الأمر»⁽³⁾.

ونحن إذ ذكرنا هذه الصيغ، إلا أن الصيغة التي خصها علماء الأصول بالذكر في كتبهم هي صيغة (افعل)، نظرا لكونها أكثر شيوعا من بقية الصيغ، ولكثرة دورانها في الكلام.

وحرى بنا أن نشير إلى أنه ينبغي أن تتوافر جملة من الشروط لإجراء الأمر على حقيقته، علما أن تخلف أي منها تم الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى المجازي وتتمثل هذه العناصر المكونة لدلالة الأمر فيما يلي⁽⁴⁾:

- **عنصر العلو:** والمقصود به أن تكون مكانة الأمر أعلى من مكانة المأمور
مكانة السيد بالنسبة لخدمه، ومكانة المدير بالنسبة لعماله.

- **عنصر الاستعلاء:** وهو عنصر مقامي يتصل بهيئة النطق، وطبيعة الأداء الصوتي للأمر.

(1) رافع بن طه الرافعي العاني، الأمر عند الأصوليين، ص 85، و وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 219.

(2) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 83.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 302.

(4) حسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص 47-63.

-**عنصر الإمكان:** والمقصود به أن يكون القيام بالفعل المأمور به في قدرة المخاطب.

-**عنصر الزمان:** وهو أن يكون المطلوب بالأمر هو القيام بالفعل في المستقبل؛ أي ينبغي ألا يكون الفعل المأمور به حاصلًا وقت الطلب.

-**عنصر المصلحة:** يؤدي هذا العنصر دورًا مهمًا في تحديد دلالة صيغة الأمر فالأصل أن الفعل المأمور به يمثل مصلحة بالنسبة للأمر.

-**عنصر التفويض:** والمقصود به أن يكون تنفيذ الأمر موكولًا إلى المأمور.

-**عنصر الإرادة:** والمقصود بها إرادة الفعل المأمور به كما أوضحناها سابقًا.

وبذلك نستطيع أن نقول إن هذه العناصر مجتمعة هي التي تجعل الأمر يدل على معناه الحقيقي، وغياب أي عنصر منها يؤدي إلى تحول الأمر من دلالاته المباشرة إلى دلالات أخرى غير مباشرة تفهم من سياق القول.

ج-الدلالات غير المباشرة لفعل الأمر:

بعد أن تحدثنا فيما سبق عن الدلالة المباشرة والحقيقية لفعل الأمر، سنحاول فيما يلي أن نكتشف الدلالات غير المباشرة لفعل الأمر، والتي حددها "الغزالي" في كتابه "المستصفي" كالاتي:

1-الوجوب: وهو من الدلالات الاستعمالية لصيغة الأمر (افعل) حسب رأي "الغزالي"، وقد اختلف جمهور العلماء في تحديد مفهومه، إذ يقول "الغزالي" في هذا الشأن «اختلفوا في حد الواجب، فقبل ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، وقيل ما يجب

بتركه العقاب، وقيل مالا يجوز العزم على تركه، وقيل ما يصير المكلف بتركه عاصيا وقيل ما يلام تاركه شرعا»⁽¹⁾.

وبعد أن أشار "الغزالي" في مستصفاه لمجمل تعريفات علماء الأصول للواجب، أقر بأن الواجب هو «أمر يقترن به الإشعار بعقاب على الترك [...] فإن قلت فما معنى قولك أشعر؟ فمعناه أنه عُرِفَ بدلالة من خطاب صريح، أو قرينة، أو معنى مستنبط، أو فعل أو إشارة، فالإشعار يعم جميع المدارك، فإن قلت فما معنى قولك عليه عقاب؟ قلنا: معناه أنه أخبر أنه سبب العقاب في الآخرة»⁽²⁾.

وحرى بنا أن نشير إلى أن "الغزالي" قد ربط الواجب بمعيار إنجاز الفعل أو الترك أي أن المكلف يثاب إذا قام بإنجاز الفعل، ويعاقب على تركه، وحينئذ يكون عاصيا لمخالفة خطاب الشارع الموجه إليه، والذي يحمل معنى الوجوب والإلزام.

ثم يذكر "الغزالي" في كتابه المستصفي الصيغ التي تدل على الوجوب قائلا: «فدلالة الوجوب قولهم: أوجبت، وحتمت، وفرضت، وألزمت»⁽³⁾.

وهذا يعني أن الأمر الذي يدل على الوجوب، يوحي إلى أن المخاطب لا يملك الخيار، وأنه مجبور على تنفيذ هذا الأمر الموجه إليه، وبهذا يكون الواجب -كما يقول السرخسي- هو ما يكون لازم الأداء، ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة⁽⁴⁾، وقد مثل له "الغزالي" بقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ (لقمان/17).

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص37.

(2) المصدر نفسه، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص308.

(4) السرخسي، أصول السرخسي، ص111..

إذا تأملنا هذا الخطاب أمكننا القول مباشرة أنه يحمل دالتين: الدلالة الصريحة ويشكلها محتواها القضوي، وقوتها الإنجازية الحرفية، وهي قوة الأمر، بموجب أسلوب الأمر المؤشر له بالفعل الكلامي (أقم)، والدلالة الضمنية المتمثلة في وجوب إقامة الصلاة.

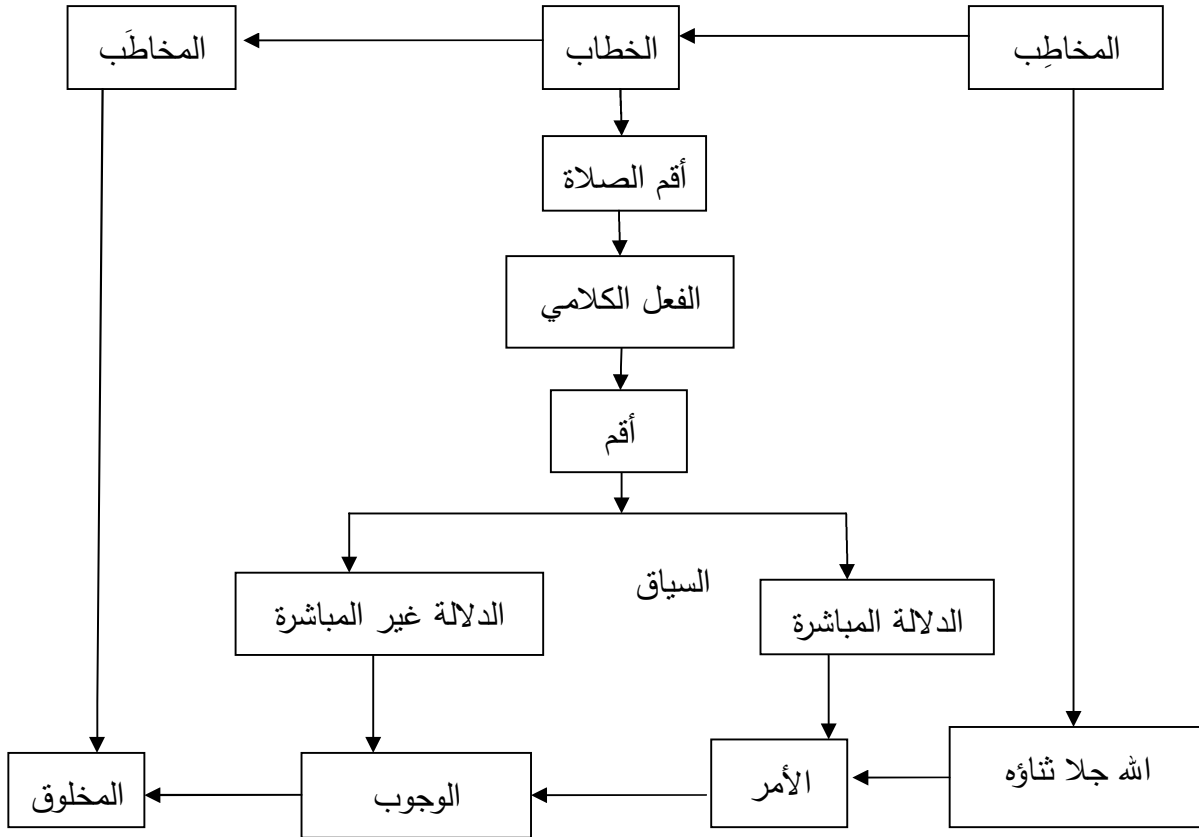
ومن ثم فإن فعل الأمر (أقم) الموجه من الخالق الذي هو أعلى سلطة إلى المخلوق الذي هو أدنى سلطة، لم يتوقف عند دلالة الأمر بإقامة الصلاة، بل يتعداه إلى دلالة وجوب إقامة الصلاة؛ لأن «للصلاة في الإسلام منزلة لا تعدلها منزلة أية عبادة أخرى فهي عماد الدين الذي لا يقوم إلا به، وهي أول ما أوجبه الله تعالى من العبادات، وأول ما يحاسب عليه العبد، قال رسول الله ﷺ: "أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة الصلاة فإن صلحت صلح سائر عمله، وإن فسدت فسد سائر عمله" (1)» (2).

ونظراً لهذه الأهمية لم يأمر الله سبحانه وتعالى عباده بفعل إقامة الصلاة فقط، بل أوجبها عليهم بما فيها من خير ومنفعة لهم، وعلى المخلوق أن يمثل طاعة خالقه بالقيام بالفعل المكلف به، حتى ينال الثواب والأجر، وإن امتنع فسينال العقاب، إذ يقول الله جلا وعلا: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (الماعون 4، 5).

وصفوة القول إن الفعل الكلامي (أقم) حمال لمعنيين، معنى مباشر وهو الأمر ومعنى غير مباشر ناشئ عن السياق اللغوي، وهو الوجوب، ويمكننا التمثيل لذلك بالمخطط التوضيحي الآتي:

(1) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجة، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، مج1، ص427.

(2) سيد سابق، فقه السنة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2008، ج1، ص56.



الشكل رقم (12): خروج فعل الأمر إلى معنى الوجوب.

2-الندب: وهو من الدلالات الاستعمالية لفعل الأمر أيضا، وقد عرفه "الجويني" بأنه «الفعل المقتضى شرعا من غير لوم على تركه»⁽¹⁾، أما "الغزالي" فقد قال: «في حده أنه المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه، من حيث هو ترك له، من غير حاجة إلى بدل احترازا عن الواجب المخير والموسع»⁽²⁾.

يتضح لنا أن فعل الوجوب يتميز عن المندوب بأن في تركه عقاب ولوم، وليس في ترك المندوب عقاب أو ذم، باعتبار أنه مراد على سبيل التفضيل، وليس فيه إلزام وإجبار

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص310.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص81.

من طرف الأمر، ولهذا يعد المأمور - في الندب - المخالف للمندوب إليه من وجهة نظر الأمر مخالفاً لأفضل، وهو عند الشارع غير مستوجب للعقاب⁽¹⁾.

وقد ذكر "الغزالي" صيغة الندب قائلاً: «ولو قال: أنتم مثابون على فعل كذا، ولستم معاقبين على تركه، فهو صيغة دالة على الندب»⁽²⁾، ومثل له بقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُهُمْ﴾ (النور/33)؛ لأن الفعل الكلامي (كاتبوهم) يحمل معنيين، معنى ظاهر؛ وهو الأمر المشار له بالفعل (كاتبوهم)، وهذا الأمر موجه من الله تعالى للسادة «إذا طلب عبيدهم منهم الكتابة أن يكاتبوهم، بشرط أن يكون للعبد حيلة وكسب يؤدي إلى سيده المال الذي شارطه على أدائه»⁽³⁾.

واللافت للانتباه أن "الغزالي" وغيره من علماء الأصول ذهبوا إلى أن هذا الأمر هو أمر ندب واستحباب، لا أمر تحتم وإيجاب، والضابط في ذلك هو السياق اللغوي الذي وردت فيه الآية؛ أي أن المراد من الخطاب الشرعي -الوارد بصيغة الأمر- "كاتبوهم" «أن السيد مخير إذا طلب منه عبده الكتابة، إن شاء كاتبه وإن شاء لم يكتبه»⁽⁴⁾ وبالتالي فإن مكاتبة المماليك ليست واجبة، وإنما هي مندوبة بقريضة أن المالك حر التصرف في ملكه⁽⁵⁾.

نخلص إلى القول إن الفعل الكلامي (كاتبوهم) يحمل دلالتين؛ الأولى: صريحة وتتمثل في الأمر، ويحدد هذه الدلالة الحرفية المحتوى القضوي للجملة، وقوتها الإنجازية

(1) حسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص 69.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 1، ص 303.

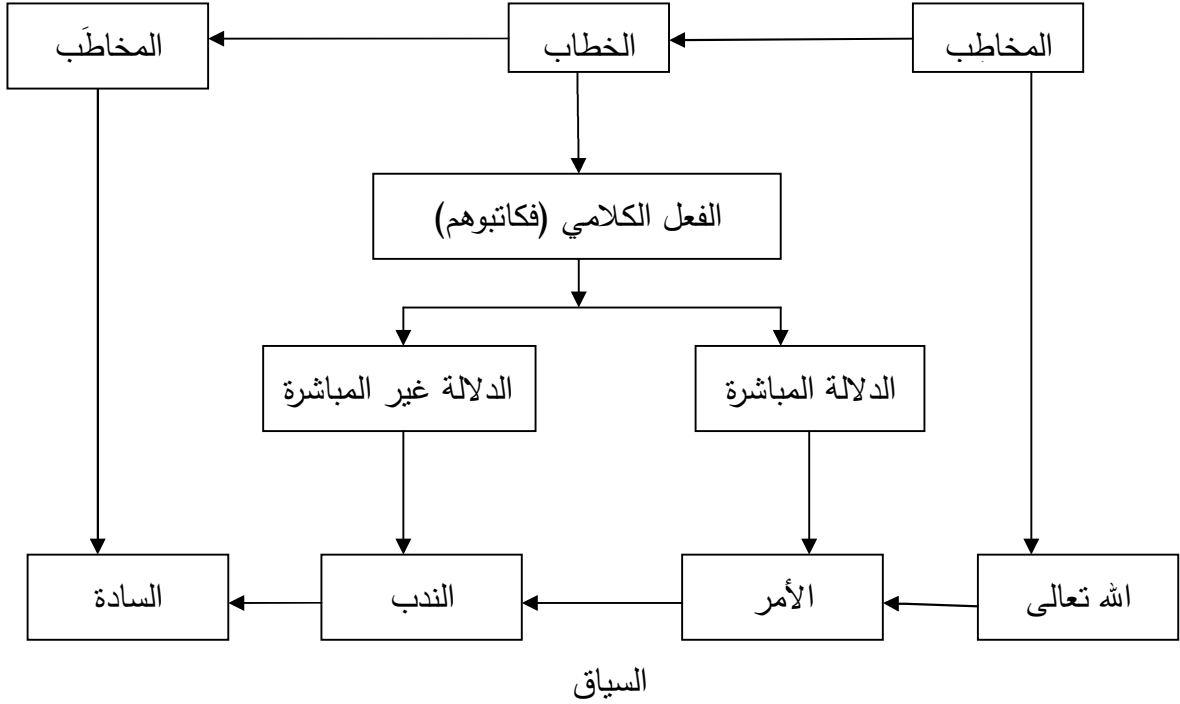
(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 2002، ص 545.

(4) المصدر نفسه، ص 545.

(5) ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 1، ص 220.

الحرفية، أما الدلالة الثانية فضمنية، وتتجلى في الندب، والسياق اللغوي الذي يكمل الآية يدل على ذلك وبدعمه، وذلك في بقية الآية ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور/33).

ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط الآتي:



الشكل رقم (13): خروج فعل الأمر إلى دلالة الندب.

3-الإرشاد: هو تقديم النصيحة للمأمور من خلال إنجاز فعل معين يعود عليه بالمصلحة، «وكون المصلحة للمأمور يؤثر على هيئة النطق، فيتخلف الإلزام والجزم، أو تقل درجته، والإرشاد من الشارع ندب، ذلك أن الشارع أحرص على مصلحة المأمور»⁽¹⁾.

(1) حسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص71.

وحري بالبيان أن "الغزالي" في مستصفاه فرق بين الندب والإرشاد بقوله: «إن الإرشاد يرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا، والندب لمصلحته في الآخرة، والوجوب لنجاته في الآخرة»⁽¹⁾.

ومن ثمة فإن "الغزالي" يرى أنه لا فرق بين الإرشاد والندب؛ إلا أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية، يقول "الأمدي" في هذا الشأن «الإرشاد قريب من معنى الندب، لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة، غير أن الندب لمصلحة أخروية، والإرشاد لمصلحة دنيوية»⁽²⁾.

وبالتالي فإن الإرشاد هو أمر بما فيه مصلحة للمأمور في الدنيا، وقد مثل له "الغزالي" بقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة/282).

إذا تأملنا الخطاب القرآني «واستشهدوا» لاحظنا أنه يتضمن معنيين-حسب رأي الغزالي- معنى مباشر ينبئ عنه الفعل الكلامي (استشهدوا)، الذي يدل بالنظر لمحتواه القضوي على الأمر بفعل الشهادة، ومعنى غير مباشر وهو المقصود؛ ويتمثل في الإرشاد.

والجدير بالذكر أن السياق هو الذي حدد المعنى الحقيقي من فعل الأمر (استشهدوا)، حيث يوجد لدينا دائما دلالة واحدة محددة للكلمة الواحدة هي الدلالة التي يفرضها السياق، والتي تمثلت في الإرشاد.

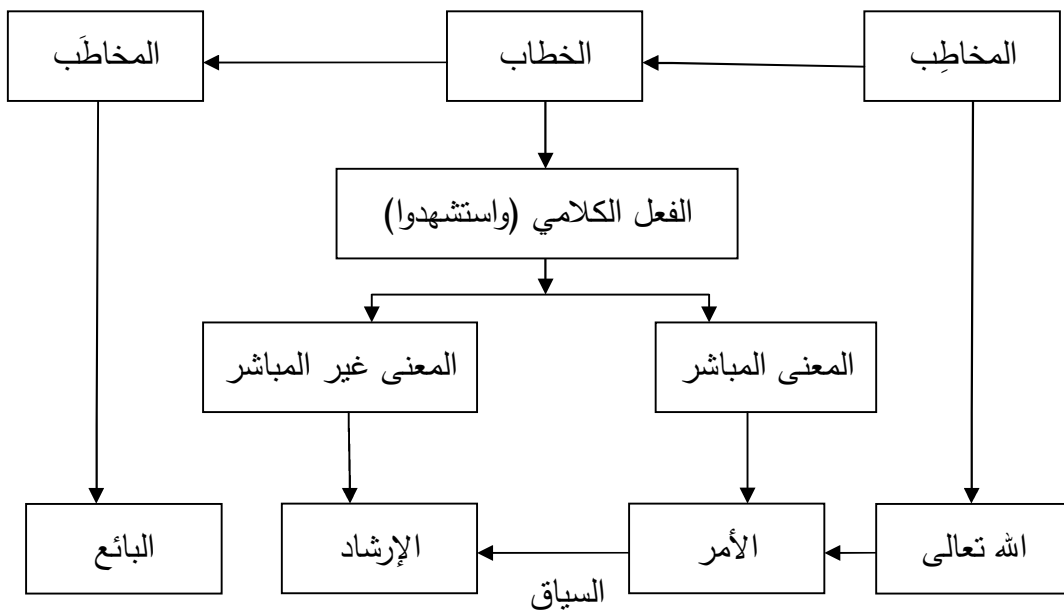
من خلال ما تقدم يتضح لنا أن فعل الأمر في خطاب الشارع (واستشهدوا) يُحمل على الإرشاد، والدليل على ذلك «أن جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إسهاد، وذلك إجماع على عدم وجوبها؛ ولأن في

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص305.

(2) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج2، ص175.

إيجابهما أعظم التشديد على المسلمين، والنبي ﷺ يقول: «بعثت بالحنفية السهلة السمحة»، وكذلك لم ينقل عن الصحابة والتابعين وفقهاء الأنصار أنهم كانوا يتشددون فيهما، بل كانت تقع المداينات والمبايعات بينهم من غير كتابة ولا إسهاد، ولم يقع نكير منهم»⁽¹⁾.

ويمكننا التمثيل لذلك بالمخطط التالي:



الشكل رقم (14) خروج فعل الأمر إلى دلالة الإرشاد.

4-الإباحة: وهي في اصطلاح الأصوليين خطاب الشارع الدال على تخيير المكلف بين الفعل والترك⁽²⁾، وقد عرفها "الباجي" بقوله: «المباح ما ثبت من جهة الشرع أن لا ثواب في فعله، ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما»⁽³⁾

(1) مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 7، 1998، ص303، 304.

(2) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص220.

(3) الباجي، كتاب الحدود في الأصول، ص55.

أما "الغزالي" فقد عرفها بقوله: «حد المباح أنه الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله، وتركه غير مقرون بدم فاعله ومدحه، ولا بدم تاركه ومدحه»⁽¹⁾.

فالإباحة إذن عند "الغزالي" هي أمر موجه من الله تعالى إلى المكلف بصيغة التخيير بين الفعل والترك، فلم يطلب منه إنجاز الفعل، ولا الكف عنه؛ لأنه «لا ضرر عليه في تركه ولا فعله، ولا نفع من حيث فعله وتركه»⁽²⁾، وقد مثل له بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة/2).

فهذا الخطاب يصرح فيه الشارع بالتخيير بين الفعل والترك، وقد ورد بصيغة الأمر، الذي يدل عليه الفعل (اصطادوا).

واللافت للانتباه أن الفعل الكلامي (فاصطادوا) عند "الغزالي" حمال معنيين، معنى حرفي تدل عليه صيغة الملفوظ ذاتها، وهي الأمر بالصيد، ومعنى غير مباشر وهي الإباحة؛ أي «إذا تحللتم من إحرام الحج، فالصيد مباح لكم»⁽³⁾.

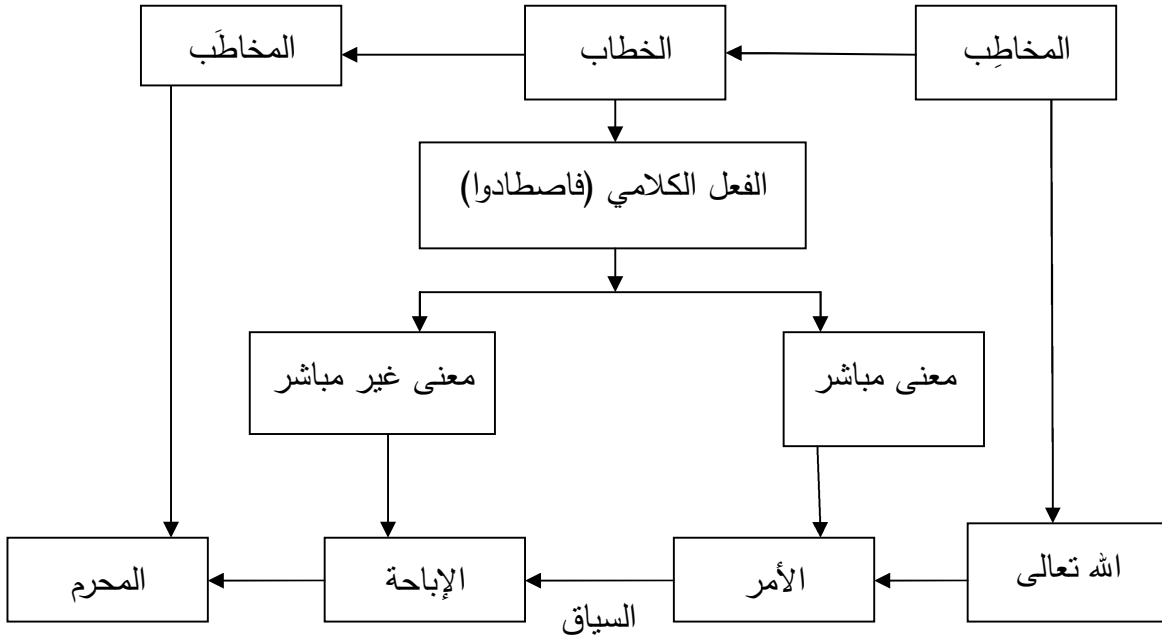
إذا نستطيع أن نقول إن فعل الأمر قد يدل في سياقات معينة على فعل الإباحة كما في قوله تعالى (فاصطادوا)، فيكون الأمر بذلك قوة إنجازية أولى ظاهرة بصيغتها الدالة عليها، والإباحة قوة إنجازية ثانية ناشئة عن السياق اللغوي.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص80.

(2) المصدر نفسه، ص80.

(3) خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه، الروضة للنشر والتوزيع، مصر، 1997، ص20.

ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل رقم (15): خروج فعل الأمر إلى معنى الإباحة.

5-التأديب: ويكون في مقام النصيحة، بأن يطلب الأمر من المأمور القيام بفعل معين يعود عليه بالخير والفائدة، ويشير "الغزالي" في كتابه المستصفي إلى أن «التأديب داخل في الذنب، والآداب مندوب إليها»⁽¹⁾، فإذا امتثل المأمور، وقام بإنجاز الفعل المأمور به، فإن في فعله ثواباً ومدحاً، وليس في تركه عقاب، وذم، غير أن الفرق بينهما يكمن في «أن الذنب خاص بالمكلفين، أما التأديب فهو عام للمكلفين وغيرهم»⁽²⁾، وقد مثل له "الغزالي" بقول الرسول ﷺ لابن عباس «كل مما يليك»⁽³⁾.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص303.

(2) عبد الكريم بن علي من علم الأصول بن محمد النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، ص219.

(3) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، مج3، باب الأكل باليمين، ص119.

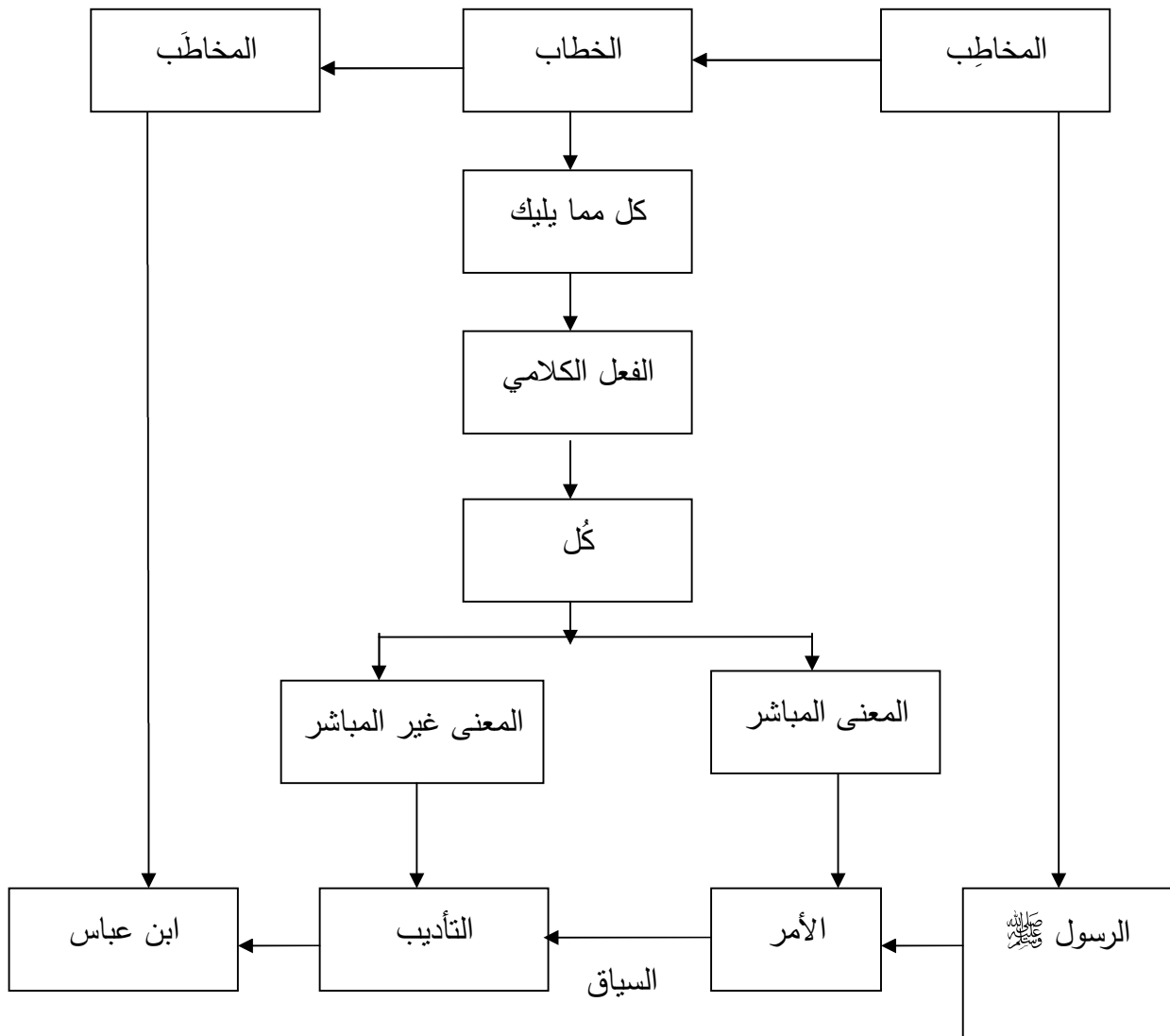
يتجلى هذا المنجز الخطابي في بنية لغوية تتضمن فعلا طلبيا جاء في بداية الخطاب في قوله ﷺ «كل»، وهو يفيد الأمر بالأكل، ذلك أن الرسول ﷺ بحكم مكانته الخاصة تخوله أن يمارس فعل الأمر على من هو أدنى منه منزلة.

إذن فالخطاب موجه من الرسول ﷺ إلى ابن عباس، يأمره بالقيام بفعل الأكل بطريقة مخصوصة، غير أن الوقوف عند المعنى الحرفي للقول، يعد إغفالا لمقتضيات السياق؛ لأن البنية الخطابية وحدها غير كافية للدلالة على قصد المتكلم، للتفاوت الموجود بينهما (بين الشكل، والقصد).

فبالنظر إلى عناصر السياق اتضح أن الرسول ﷺ لم يكن يقصد الدلالة الحرفية للملفوظ (كل)، بل هو يرمي إلى معنى آخر، ألا وهو التأديب.

نخلص إلى القول إن المراد من الفعل الكلامي (كل) التأديب، وتقديم النصيحة للمأمور، رغم أنه ورد بصيغة الأمر، وبذلك يكون الأمر قوة إنجازية صريحة، يدل عليها المؤشر اللساني (كل)، والتأديب قوة إنجازية ضمنية ناشئة عن المقام التواصلي.

ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط الآتي:



الشكل رقم (16): خروج فعل الأمر إلى معنى التأديب.

6- الامتتان: وهو طلب يتضمن تقديم الشكر، كون هذا الطلب خارجاً عن إرادة المأمور، وغير قادر على الإتيان به، وهو في أشد الحاجة إليه، وعلى هذا الأساس يكون الامتتان في مقام الشكر، لمن أنعم علينا بنعمة كبيرة، ولهذا جاء في الذكر الحكيم ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران/164).

وحري بنا أن نشير إلى أن "السبكي" جعل الامتتان قسما من أقسام الإباحة، إذ يقول: «والظاهر أنه قسم من الإباحة، لكن معه امتتان»⁽¹⁾، إلا أن الفرق بين الإباحة والامتتان يكمن في «أن الإباحة مجرد إذن، أما الامتتان فلا بد من اقترانه بذكر احتياج الخلق إليه أو عدم قدرتهم عليه»⁽²⁾.

وقد مثل "الغزالي" لمعنى الامتتان بقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ (الأنعام/142).

والملاحظ في هذا الخطاب القرآني أنه جاء بصيغة الأمر المؤشر إليه بالفعل الكلامي (كلوا)، وهو موجه من الله تعالى إلى هؤلاء المؤمنين الذين نهاهم أن يحرموا طبيبات ما أحل الله لهم، بأن يأكلوا من رزق الله الذي رزقهم، وأحله لهم⁽³⁾.

يتضح أن المعنى الظاهر لقوله: (وكلوا) أن يأكل الإنسان من الحلال الطيب، وقد خص الأكل بالذكر؛ لأنه أعظم المقصود وأخص الانتفاعات بالإنسان، غير أن المعنى المقصود والذي رجحه "الغزالي" هو الامتتان، لكون الأمر اقترن في هذا السياق بذكر ما يحتاج إليه، وهو رزق الله.

وصفوة القول إن فعل الأمر (كلوا) خرج عن معناه الأصلي، الذي هو الأمر بالأكل، إلى معنى آخر يفهم من السياق الذي وردت فيه الآية وهو الامتتان، والقرينة التي صرفت هذا الأمر إلى دلالة الامتتان تنمة الآية نفسها، وهي قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا مِمَّا

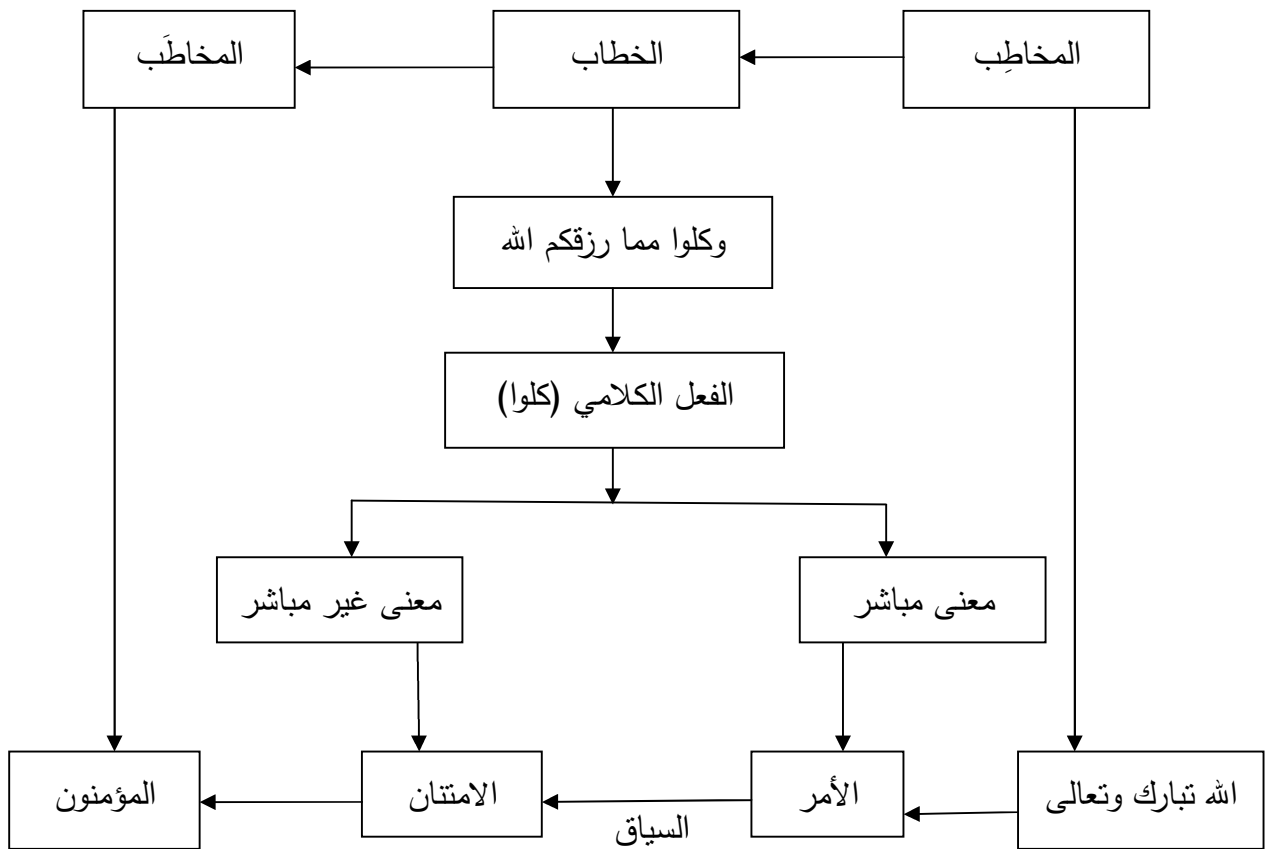
(1) أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1983، ص317. مأخوذ عن عروس الأفراح، ج1، ص321.

(2) عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ص1331.

(3) الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، حققه محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ج12، ص182.

رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِءِ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ (المائدة / 88)، فهو إذن أمر ليس على سبيل الإلزام، وإنما هو دعوة إلى حمد الله تعالى، وشكره على نعمه التي لا تحصى.

وبذلك نقول إن الفعل الكلامي (كلوا) يحمل معنيين؛ معنى مباشر وهو الأمر ومعنى غير مباشر، وهو الامتنان، ويمكننا توضيح ذلك في المخطط الآتي:



الشكل رقم (17): خروج فعل الأمر إلى معنى الامتنان.

7-الإكرام: وهو الأمر من الأعلى مكانة بما فيه مصلحة للمأمور مع مشاركة الأمر في تنفيذ الأمر بإتاحة المفعول به، ومن ثم ينتفي التكليف، وما يرتبط به من مشقة بالنسبة للمأمور⁽¹⁾، وقد مثل له "الغزالي" في كتابه المستصفي بقوله تعالى: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ﴾ (الحجر/46).

فالخطاب كما يظهر لنا يتضمن فعلا طلبيا أمريا، جاء بصيغة الجمع (أدخلوها) وهو موجه -هنا- من الملائكة إلى المتقين، والطلب منهم الدخول إلى الجنة سالمين، من كل داء وآفة، وآمنين من الموت والعذاب، والعزل والزوال⁽²⁾.

وبذلك يكون المعنى الظاهر لهذا الخطاب هو وجوب دخول المتقين إلى الجنة والذي أكد هذا المعنى استعمال فعل الأمر (أدخلوها) الذي يدل في ظاهره على الوجوب والإلزام.

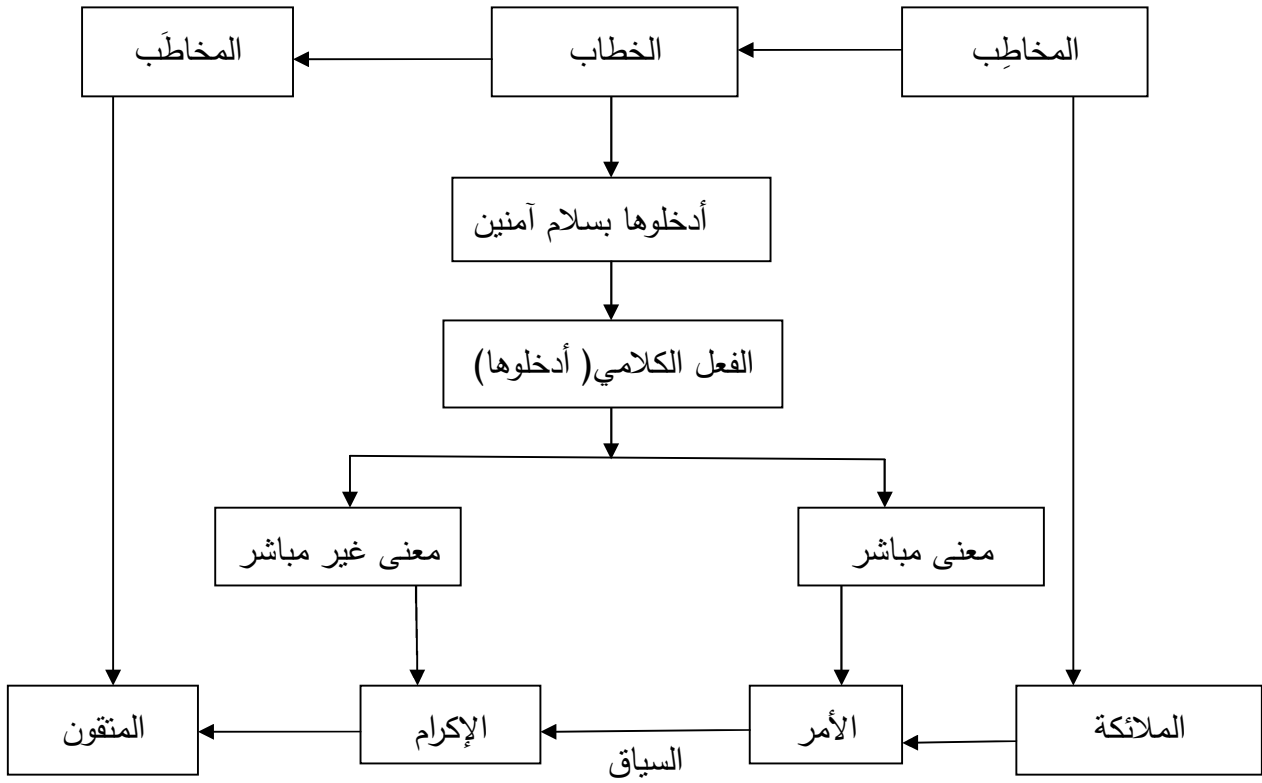
واللافت للانتباه أن الله تعالى ربط فعل الأمر (أدخلوها) بجملة (سلام آمنين) والسلام والأمن-كما هو معلوم- هو نجاة من عقاب الله تعالى والفوز بالجنة، وبهذه الدلالة لا يكون المراد هو الجزم والإلزام، وإنما يكون المعنى المقصود من هذا الخطاب والذي رجحه "الغزالي" وغيره من علماء الأصول؛ هو التأكيد على الإكرام الذي سيحظى به المتقون من جنات وعيون، والقرينة التي صرفت هذا الفعل إلى معنى الإكرام، هي الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية، إذ كلها تتحدث عن الجنة وأهلها، والجنة كما هو معلوم؛ هي دار جزاء وإكرام للمؤمنين، وليست دار تكليف وبلاء.

(1) ينظر: حسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص73.

(2) القرطبي، مختصر تفسير القرطبي، اختصار وتعليق محمد كريم راجح، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1،

ختاماً نقول إن الجملة الطلبية «أدخلوها بسلام آمنين» حمالة لمعنيين، معنى مباشر، وهو الأمر الذي يدل عليه المؤشر اللساني (أدخلوها)، ومعنى غير مباشر هو إكرام الله تعالى للمؤمنين، بمنحهم الجنة في الآخرة، وهذا المعنى مستوحى من السياق وتتبع التراكيب، فعلى أساسهما يتوصل إلى المعنى المقصود، وهنا تصبح البنية اللغوية ممر ومعبّر للوصول إلى المعنى المستلزم الذي يقصد إليه المتكلم⁽¹⁾.

ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل رقم (18): خروج فعل الأمر إلى دلالة الإكرام.

⁽¹⁾ ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 370.

8- التهديد: ويستعمل الأمر للدلالة على التهديد «عندما تنعكس الإرادة فيستعمل الأمر بالفعل للدلالة على الأمر بالامتناع عن طريق التهديد على الفعل»⁽¹⁾، وقد مثل له "الغزالي" بقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت/40).

ففي هذا الخطاب الأمر موجه إلى (الكفرة)، ودعوتهم إلى القيام بكل الأعمال التي رغبوا في القيام بها، وهذا يشمل أفعال الخير والشر؛ لأن قوله (اعملوا ما شئتم) يقتضي الإطلاق في العمل، وكما هو معلوم أن الأمر بأفعال الشر يستحيل على الله تعالى، وهذا ما جعل "الغزالي" يرجح أن المراد من الفعل الكلامي (اعملوا) هو التهديد، وليس الأمر على سبيل الإلزام.

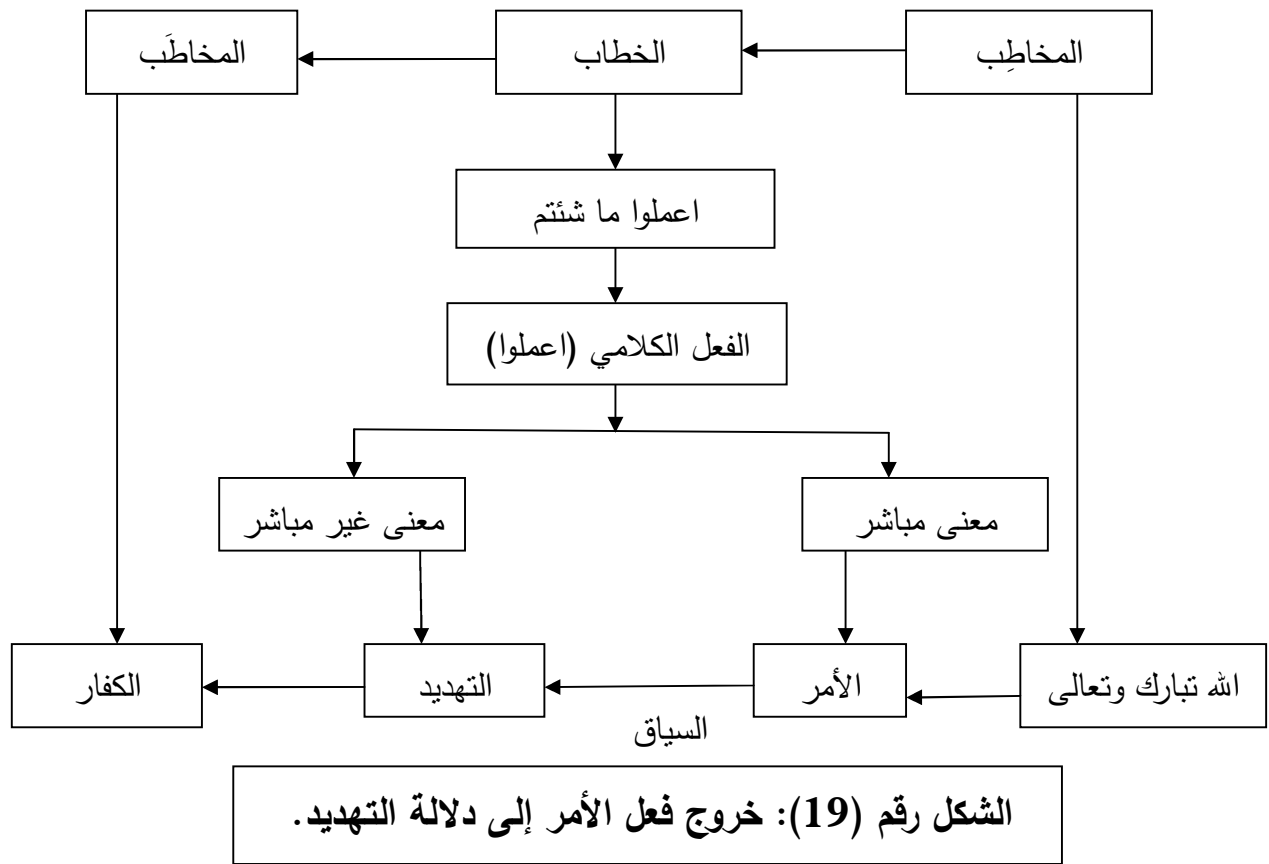
فبالنظر إلى السياق يتضح أن الله عز وجل لم يكن يقصد الدلالة الحرفية للملفوظ (اعملوا)، بدا ذلك بوضوح من خلال قوله: (إنه لما تعملون بصير)؛ أي أنه عالم بكم وبصير بأعمالكم، خيرها وشرها على سبيل التهديد والوعيد⁽²⁾.

فالخطاب إذن (اعملوا ما شئتم) يحمل دلالتين؛ دلالة حرفية غير مقصودة، تتمثل في طلب القيام بكل الأعمال بما فيها الشريرة، ودلالة غير مباشرة ومقصودة تتمثل في التهديد بعاقبة القيام بهذه الأعمال.

ويمكننا تلخيص ذلك في المخطط التوضيحي الآتي:

(1) حسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص 76.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 383.



9-التسخير: وهو أمر المخاطب وإجباره على القيام بفعل خارج عن إرادته، وبعد

نوعاً من أنواع الإكراه⁽¹⁾، ومثل له "الغزالي" بقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ ﴿٦٥﴾ (البقرة/65).

يتضمن هذا الخطاب فعلاً طلبياً أمرياً، مفاده أن الله تعالى طلب من الذين خالفوا أوامره، أن يصبحوا قروداً أذلاء صغراء، وهذه العقوبة بسبب اعتدادهم في يوم السبت وتحاييلهم على استحلال محارم الله تعالى⁽²⁾.

بيد أن هؤلاء الذين اجتروا على مخالفة أوامر الله ليس باستطاعتهم أن يكونوا كذلك، إذ إن الأمر المطلوب وهو فعل الكون، إنما هو فعل الله تبارك وتعالى وحده،

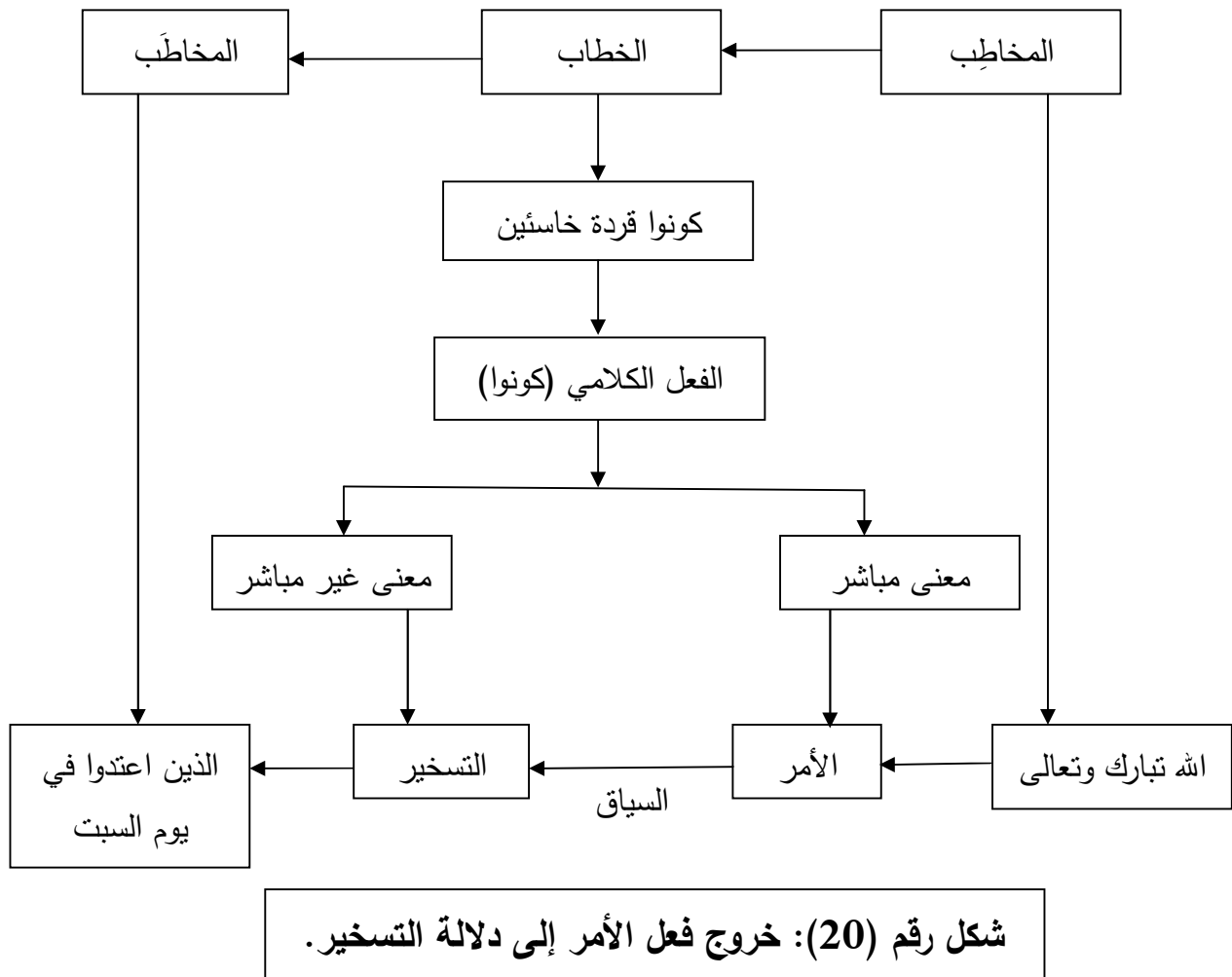
(1) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، 133.

(2) الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، ج2، ص174، 175.

فيفعل بمن شاء كما يشاء، ويحوله كما شاء⁽¹⁾، ونظرا لذلك يكون المعنى المقصود من الفعل الكلامي (كونوا) ليس طلب القيام بالفعل، وإنما هو التسخير من هؤلاء القوم الذين انقادوا لأمر ربهم، وأصبحوا قردة بمجرد توجيه هذا الخطاب إليهم، وبذلك جعلهم عبرة لمن عاصرهم، ولمن أتى بعدهم.

نخلص إلى القول إن الخطاب القرآني (كونوا قردة خاسئين) يحمل معنيين، معنى حرفي مباشر، وهو الأمر الذي ينبئ عنه الملفوظ (كونوا)، ومعنى غير مباشر وهو التسخير، والضابط في ذلك هو المقام الذي ورد فيه هذا الخطاب.

ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط الآتي:



⁽¹⁾ الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، ج2، ص174، 175.

10- الإهانة: وهي أن يؤتى بلفظ دال على الإكرام، و المراد ضده⁽¹⁾؛ أي أن يقصد المخاطب تحقير وإهانة المخاطب من خلال الأمر الموجه إليه، وقد مثل له "الغزالي" في كتابه المستصفي بقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان/49).

يبدو أن الغرض من هذا الخطاب هو الأمر، ويظهر ذلك من خلال استعمال الفعل الكلامي (ذق)، غير أن هذا الأمر ليس أمراً حقيقياً، ويتضح ذلك من خلال ربطه بالقول (إنك أنت العزيز الكريم) الذي أنتج معنى غير مباشر، وهو الإهانة؛ لأن جملة (العزيز الكريم) كما هو معلوم تستعمل في سياق الإكرام والمدح، غير أنها استعملت في هذا المقام لوصف الكفار إهانة لهم.

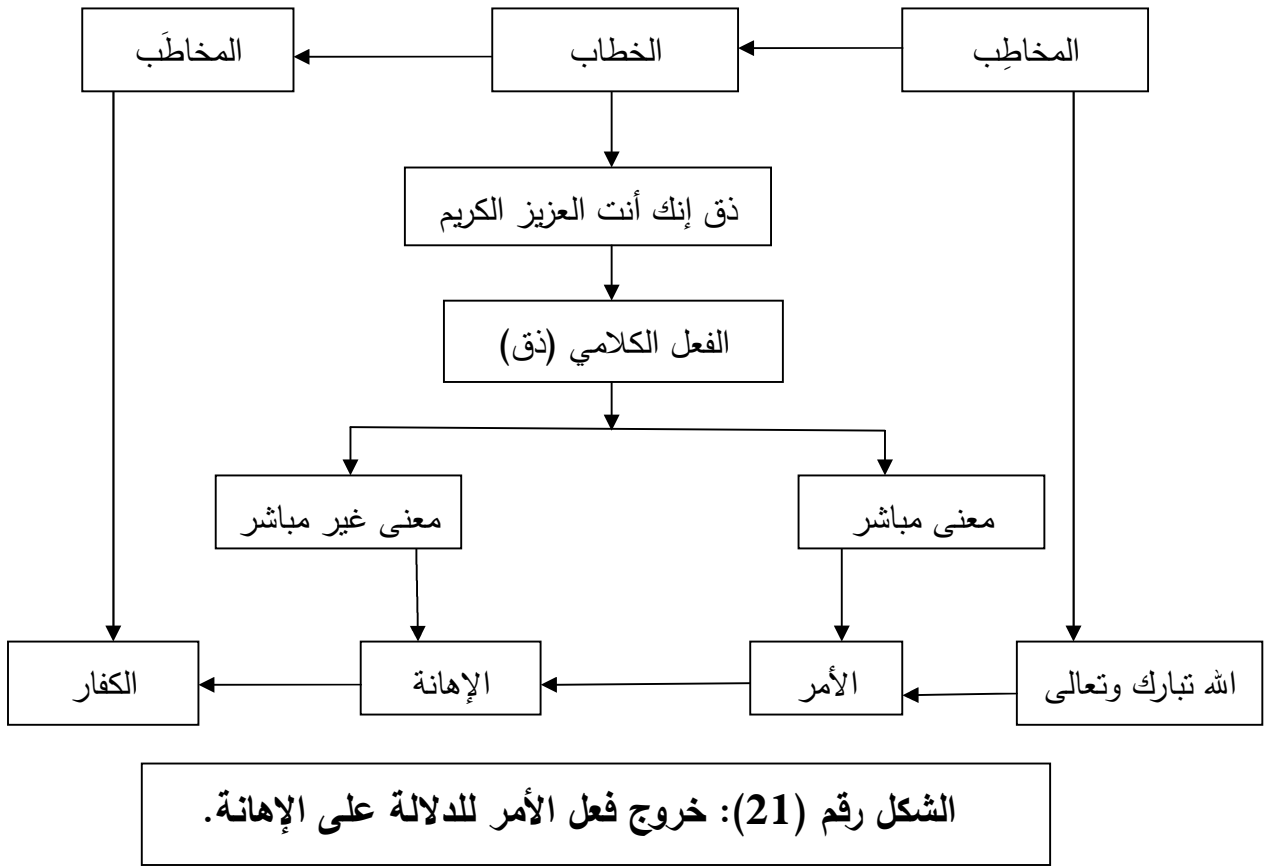
فبنظر الأصوليين إذن ومن بينهم "الغزالي" إلى هذه العبارة، رجحوا أن المراد هو الإهانة، وليس الأمر؛ لأن هذا الخطاب نزل في الكفار، وبالتحديد في "أبي جهل" الذي كان يصف نفسه بالعزة والكرامة، فجاءت الآية تبين أن مصيره إلى النار، وأن خزنة جهنم سيقولون له «ذق إنك أنت العزيز الكريم» على سبيل الإهانة والتهكم⁽²⁾.

نخلص إلى القول إن الفعل الكلامي (ذق) يدل على معنيين، معنى مباشر وهو الأمر، ومعنى غير مباشر وهو الإهانة، والضابط في ذلك هو السياق.

ويمكننا تلخيص ما سبق في المخطط الآتي:

(1) عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، ص220.

(2) الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، ج25، ص80.



11-التسوية: وهي من الدلالات السياقية لفعل الأمر، وذلك عندما يتوهم المخاطب أن أحد الفعلين أرجح من الآخر، نحو قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ (الطور/16).

فإذا تأملنا هذا الخطاب أمكننا القول مباشرة أنه يتضمن جملة طلبية أمرية، مفادها أن الله تعالى يأمر الكفار بالصبر، ويلزمهم القيام بهذا الفعل الموجه إليهم؛ لأن المعنى الظاهر لقوله (فاصبروا)؛ هو «اصبروا أيها الكافرون على حر هذه النار، وعلى ألمها؛ لأنكم كنتم بها تكذبون»⁽¹⁾.

(1) الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، ج25، ص80.

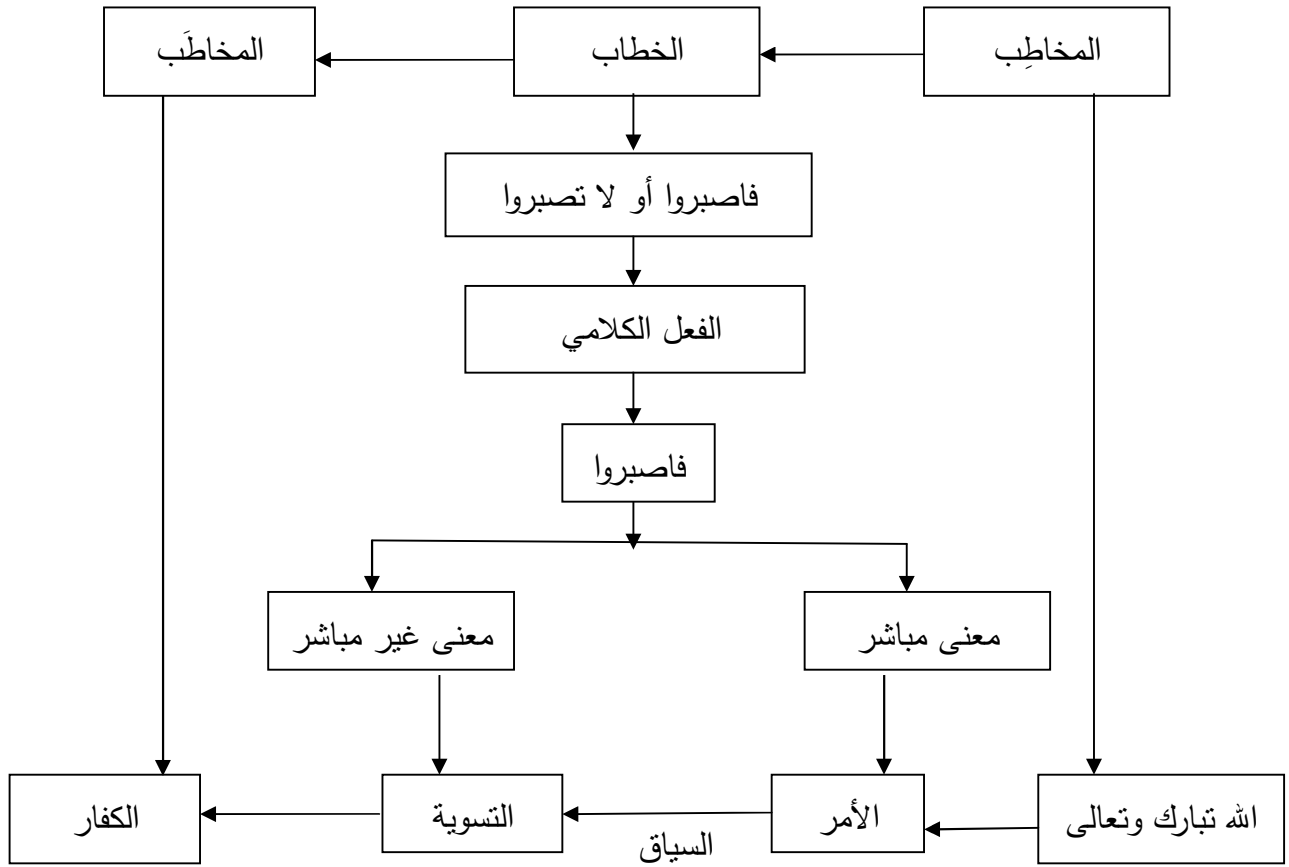
يبد أن "الغزالي" يرى أن الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا﴾ ليس أمراً حقيقياً، ولا يراد به الامتثال للفعل، وإنما جاء في هذا السياق للدلالة على التسوية، وبذلك يكون المعنى المقصود هو أن صبر الكافرين على النار أو عدمه سيان بالنسبة لله تبارك وتعالى.

وبهذا يكون «الأمر في (اصبروا) أمر للتسوية بين صبرهم على حرها، وبين عدم الصبر وهو الجزع؛ لأن كليهما لا يخففان عنهم شيئاً من العذاب»⁽¹⁾؛ أي أن العقوبة واقعة بهم بغض النظر عن ذلك، ولهذا جاءت بعدها قوله: «سواء عليكم» كجملة مُبيِّنة، ومؤكدة، ومبالغة في الحسرة عليهم⁽²⁾.

نخرج مما تقدم بنتيجة مفادها أن الفعل الكلامي (فاصبروا) يحمل دالتين، دلالة أولى وهي الأمر، ودلالة ثانية ناشئة عن السياق اللغوي وهي التسوية. ويمكننا توضيح ذلك في المخطط الآتي:

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار التونسية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1984، ج27، ص44.

(2) عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ص131.



الشكل رقم (22): خروج فعل الأمر إلى دلالة التسوية.

12- الإنذار: وهو التحذير من عواقب الأمر قبل وقوعه، وقد عرفه السبكي بقوله «ومنهم من عدّه من التهديد، ومنهم من جعله قسماً آخر، وأهل اللغة قالوا: التهديد التخويف، والإنذار الإبلاغ، فهما متقابلان»⁽¹⁾، وقد مثل له "الغزالي" بقوله تعالى: ﴿كُلُوا

وَتَمَتَّعُوا قَلِيلاً إِنَّكُمْ جَرْمُونَ﴾ (المرسلات/46).

(1) إنعام فوال عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص223.

مما لا شك فيه أن خطاب الشارع في هذا السياق موجه للمكذابين بيوم الدين، الذين خوطبوا بقوله تعالى: «ويل يومئذ للمكذبين»، فقيل لهم: «كلوا وتمتعوا»، وهذه الجملة الطلبية تتضمن فعلين يحملان قوة إنجازية أمرية، مفادها أن الله تعالى يأمر هؤلاء المكذابين بالقيام بفعل الأكل المؤشر له بالملفوظ (كلوا)، والقيام بفعل التمتع المشار له بالملفوظ (تمتعوا)، وبذلك يكون المعنى الظاهر لهذا الخطاب هو وجوب الأكل والتمتع بملذات الدنيا.

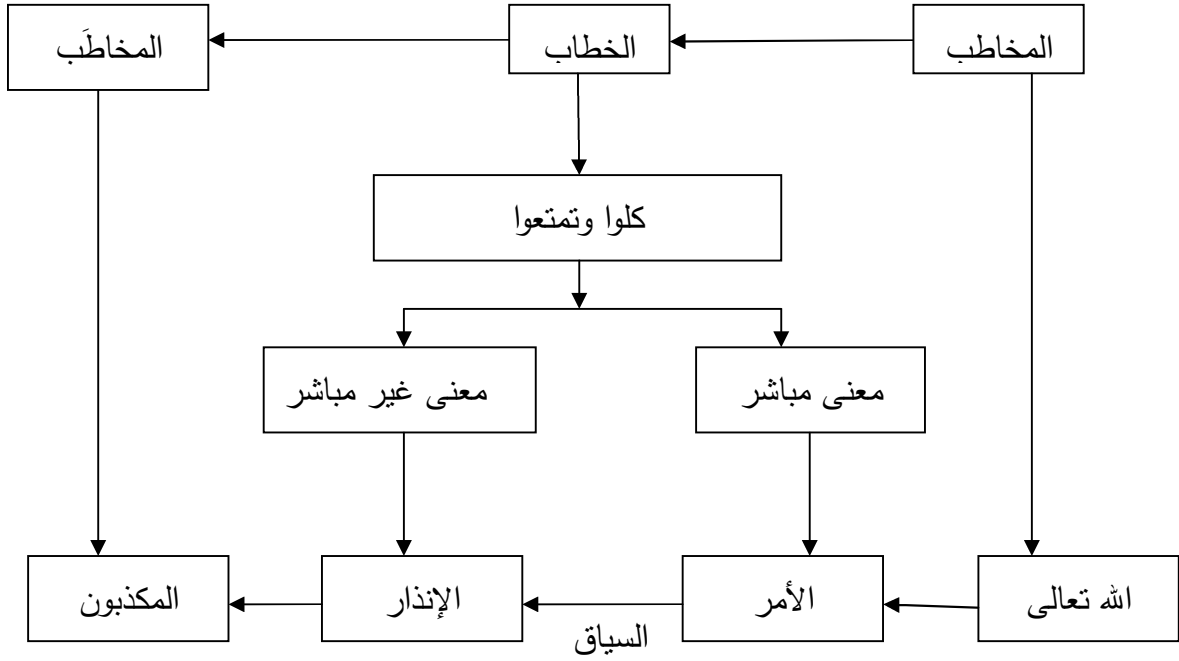
والجدير بالذكر أن "الغزالي" يرى أن الأمر في قوله: «كلوا وتمتعوا» ليس أمراً حقيقياً، وإنما خرج عن معناه الأصلي وهو وجوب القيام بالفعل، للدلالة على معنى آخر وهو الإنذار.

وبذلك يكون الأمر في قوله (كلوا وتمتعوا) مستعملاً في الإمهال والإنذار؛ أي ليس أكلهم وتمتعهم بملذات الدنيا بشيء؛ لأنه تمتع قليل، ثم مأواكم العذاب الأبدي⁽¹⁾، ولعل هذا المعنى المقصود لا يتجلى إلا بالاتكاء على قرار مكين؛ وهو السياق الذي وردت فيه هذه العبارة.

نستخلص مما سبق أن قوله تعالى: «كلوا وتمتعوا» حمّالٌ معنيين، معنى مباشر وهو الأمر بالأكل والتمتع، ومعنى غير مباشر وهو الإنذار.

ويمكننا توضيح ذلك أكثر من خلال المخطط الآتي:

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص445.



الشكل رقم (23): خروج فعل الأمر للدلالة على الإنذار

13-الدعاء: وهو الطلب مع التذلل والخضوع، ويعد معنى من المعاني التي يدل عليها لفظ الأمر عندما يكون من الأدنى إلى الأعلى⁽¹⁾؛ أي يكون المأمور فيه أعلى منزلة من الأمر، وقد مثل له "الغزالي" بقولنا: (اللهم اغفر لي)⁽²⁾.

نلاحظ أن هذا المنجز الكلامي قد ورد بصيغة الأمر، ويظهر ذلك من خلال استعمال المتكلم للفعل الكلامي (اغفر)، وبذلك يكون المعنى الظاهر هو طلب المغفرة من الله تعالى؛ لأنه وحده القادر على القيام بهذا الطلب وتحقيقه.

والملفت للانتباه أن "الغزالي" يرى أن المقصود بالفعل (اغفر) هو الدعاء، والقريئة التي صرفت هذا الأمر إلى الدعاء، كون هذا الأمر صادر من العبد إلى الله تبارك

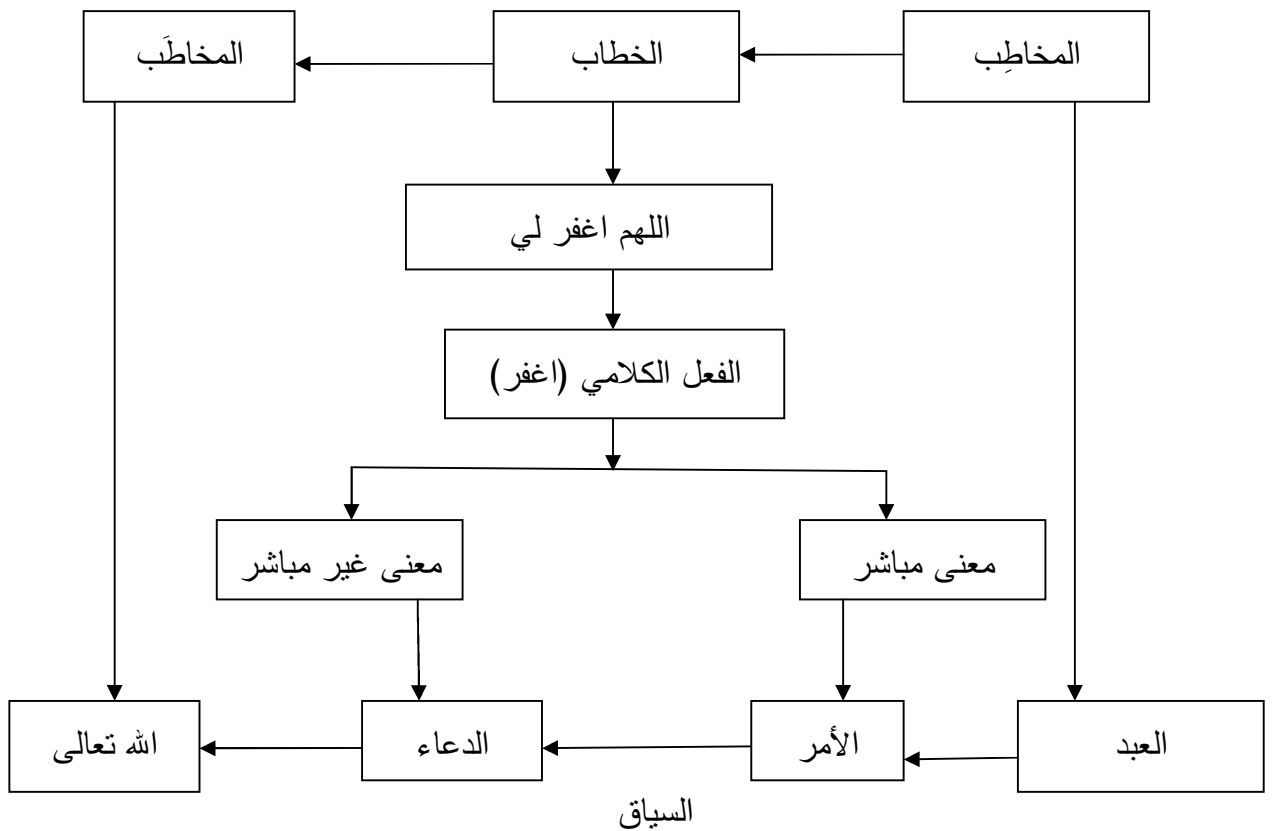
(1) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص200.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص303.

وتعالى؛ أي من الأدنى إلى الأعلى، ونظرا لهذا التناقض لم يكن المعنى الحقيقي للفعل الكلامي (اغفر) هو الأمر، وإنما هو الدعاء.

وصفوة القول فيما سبق أن الملفوظ (اغفر) يحمل دلالتين؛ الدلالة الأولى هي الأمر بالفعل، ويحدد هذه الدلالة الحرفية المحتوى القضوي للجملة، وقوتها الإنجازية الحرفية، ودلالة ثانية تفهم من السياق الذي ورد فيه القول؛ وهي الدعاء.

ويمكننا تلخيص ذلك في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (24): خروج فعل الأمر للدلالة على الدعاء.

14-التمني: ويكون في مقام طلب أمر بعيد المنال، ولا يتوقع الأمر حدوثه، كونه قاصرا على أن يأمر من لا يعقل⁽¹⁾، ولهذا مثل له "الغزالي" بقول امرؤ القيس: «ألا أيها الليل الطويل ألا أنجلي».

ففي هذا المنجز الكلامي الشاعر يخاطب الليل، ويأمره بالقيام بفعل الانجلاء، وذلك من خلال استعماله لفعل الأمر (انجلي)، بيد أن الليل كما هو معلوم ليس شخصا يمكن مخاطبته، وهو بذلك يكون قد خاطب من لا يعقل خطاب من يعقل⁽²⁾، مما جعل الأمر في هذا الخطاب يخرج عن معناه الأصلي، وهو طلب القيام بالفعل، إلى معنى آخر يفهم من السياق اللغوي وهو التمني.

وبالتالي فإن فعل الأمر (انجلي) الموجه من الشاعر إلى الليل، لم يأت في هذا السياق على حقيقته، ولا يراد به طلب الامتثال للفعل، وإنما جاء للدلالة على معنى آخر هو التمني، وتم التوصل إلى هذا المعنى الخفي بالنظر إلى طبيعة المأمور، وطبيعة الأمر المطلوب منه.

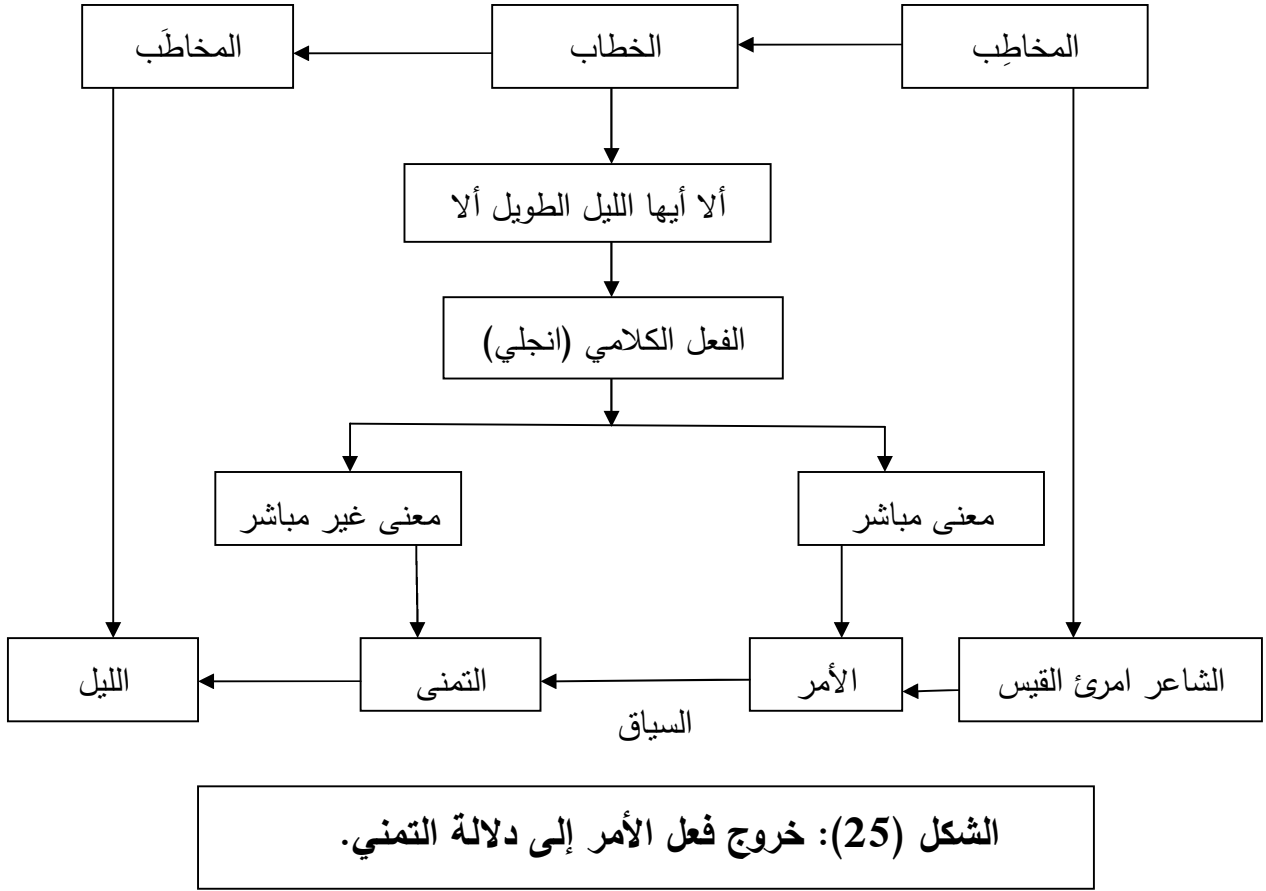
نخلص إلى القول إن الفعل الإنجازي (انجلي) يحمل معنى ظاهر وهو الأمر ومعنى ضمني وهو التمني.

(1) ينظر: خديجة محمد الصافي، نسخ الوظائف النحوية في الجملة العربية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1،

2008، ص140، وحسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص75.

(2) ينظر: خديجة محمد الصافي، نسخ الوظائف النحوية في الجملة العربية، ص140.

ويمكننا تلخيص ذلك في المخطط الآتي:



15-التكوين: ويكون في مقام انقياد المأمور لما أمر به، مع عدم قدرته على القيام

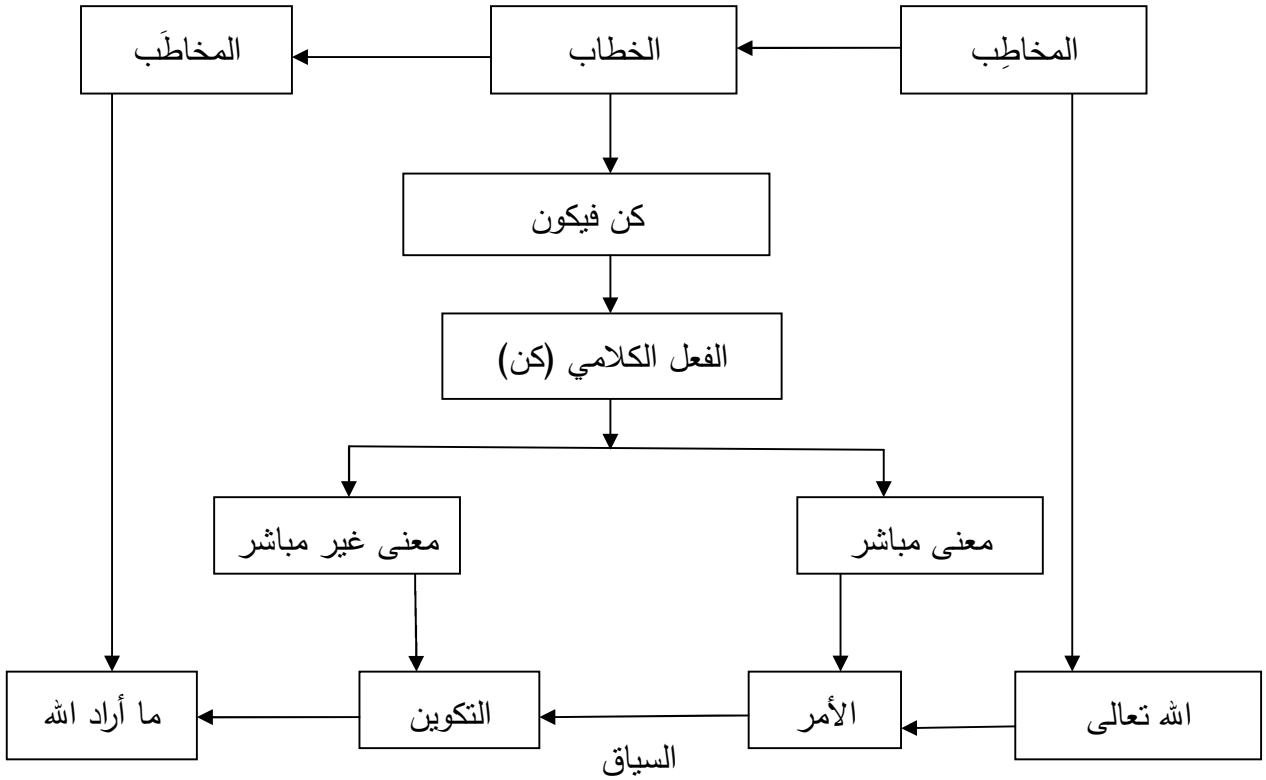
بالفعل، نحو قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة 117).

يبدو أن الغرض من هذه الآية هو الأمر، ويظهر ذلك من خلال استخدام المخاطب للفعل الكلامي (كن)، غير أن المأمور ليس باستطاعته القيام بهذا الفعل الموجه إليه، باعتبار أنه فعل مرتبط بالخالق دون غيره؛ أي هذا الأمر الذي ينجزه هو الله تبارك وتعالى.

ومن ثمة ذهب "الغزالي" إلى أن المراد من الملفوظ (كن) ليس الأمر، وإنما خرج في هذا السياق عن معناه الحقيقي، وهو طلب القيام بالفعل إلى معنى آخر هو التكوين.

فبالنظر إلى عناصر السياق اتضح لنا أن المقصود الحقيقي من الفعل الكلامي (كن) ليس الدلالة الحرفية للملفوظ (كن) وهي الأمر، وإنما الدلالة الضمنية وهي التكوين؛ أي أنه تعالى إذا أحكم أمراً، وأراد تكوينه، قال له (كن)، فيكون موجوداً كما أراه وشاءه في الحال من غير تمناع⁽¹⁾.

وصفوة الحديث إن قوله تعالى (كن فيكون) يحمل معنيين، معنى مباشر وهو الأمر، ومعنى غير مباشر ومقصود وهو التكوين، ويمكننا توضيح ذلك في المخطط الآتي:



الشكل (26): خروج فعل الأمر إلى دلالة التكوين.

(1) ينظر: محمد علي الصابوني، صالح أحمد رضا، مختصر تفسير الطبري، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1987، م1، ص41.

وبعد ذكر "الغزالي" الدلالات غير المباشرة لفعل الأمر في كتابه "المستصفي" يرى أن بعضها يتداخل مع البعض الآخر، إذ يقول: «وهذه الأوجه عدّها الأصوليون شغفا منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل؛ فإن قوله: كل مما يليك، جعل للتأديب، وهو داخل في النذب، والآداب مندوب إليها وقوله: تمتعوا، للإنذار، قريب من قوله: اعملوا ما شئتم الذي هو للتهديد»⁽¹⁾.

2- النهي:

أ- مفهوم النهي:

يعد النهي من الأبواب المهمة في أصول الفقه، باعتباره أحد ركني التكليف الشرعي، إذ يقابل الأمر، ونظرا لذلك فقد اكتفوا بما قيل في الأمر عن إعادته في النهي إذ يقول "الغزالي" في مستصفاه «اعلم أن ما ذكرناه من مسائل الأوامر تتضح به أحكام النواهي، إذ لكل مشكلة وزان من النهي على العكس، فلا حاجة إلى التكرار»⁽²⁾.

لذا عرفوا النهي على أوزان تعريفات الأمر، قال إمام الحرمين: «النهي قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس، وهو في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه، بمثابة الأمر في اقتضاء المأمور به، والقول في صيغته كالقول في صيغة الأمر»⁽³⁾، وقال "الشوكاني" هو: «القول الإنشائي الدال على طلب كف عن الفعل على جهة الاستعلاء»⁽⁴⁾، أما "الغزالي" فإنه يعرف النهي بقوله: «هو القول المقتضي ترك الفعل»⁽⁵⁾.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 303.

(2) المصدر نفسه، ص 300.

(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص 283.

(4) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 495.

(5) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 300.

والملاحظة التي نود أن نسجلها في هذا المقام هي أن "الغزالي" لم يقيد النهي بشرطي العلو والاستعلاء، بخلاف علماء الأصول؛ فمنهم من اشترط عنصر الاستعلاء ومنهم من اشترط عنصر العلو، قال الشيخ "البخاري" في هذا الشأن: «النهي في اصطلاح أهل الأصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه، و قيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء، وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء، وهذه العبارات بعضها قريب من بعض»⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن علماء الأصول متفقون في كون النهي هو طلب الامتناع عن الفعل، بخلاف الأمر الذي هو طلب القيام بالفعل، وهذا الطلب يكون بصيغة (لا تفعل)⁽²⁾ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ (الأنعام/ 151). ويكون فيما يجري مجراها كما في صيغة الأمر الدال على الكف كقوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج/30).

وكما في مادة النهي مثل قوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل/90)، وكما في الجمل الخبرية المستعملة في النهي من طريق التحريم، أو نفي الجل، كقوله سبحانه: في شأن المحرمات من النساء ﴿حُرِّمَتْ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ...﴾ (النساء/23)، وقوله تعالى: في شأن أخذ عون من المطلقات ﴿وَلَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ (البقرة/229).

(1) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيهقي، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، 1308هـ، ص 256.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 192.

ولكن الصيغة الأصلية التي يذكرها الأصوليون هي الفعل المضارع المقرون بلا الناهية، يقول الشوكاني: « وأوضح صيغ النهي (لا تفعل كذا) ونظائرها، ويلحق بها اسم (لا تفعل) من أسماء الأفعال "كمه" فإن معناه لا تفعل، و"صه" فإن معناه لا تتكلم»⁽¹⁾.

ب-الدلالة المباشرة للنهي:

يعد النهي من الأفعال الكلامية المتعلقة بأفعال المكلفين في خطاب الشرع، لذلك كان للأصوليين بالغ الاهتمام بالنهي وصيغته، ومدلولات تلك الصيغ المباشرة في السياق والمنجزة في المقامات النمطية، ثم بما تخرج له الصيغ استتباعا لمقتضيات الأحوال.

وقد اتفق علماء الأصول على أن الأصل في النهي الشرعي المطلق هو الكف عن المنهي عنه، أو طلب الترك واقتضاؤه كما يقول "الغزالي"، غير أنهم اختلفوا في دلالة النهي المباشرة؛ أي دلالة النهي المجرد من القرائن، على التحريم أو غيره، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى⁽²⁾:

-المذهب الأول: أنها تقتضي التحريم حقيقة، مجازا في غيره، ولا يحمل على غيره من المعاني إلا بقريئة، وهو مذهب جمهور العلماء.

-المذهب الثاني: أن صيغة النهي تقتضي الكراهة التنزيهية، ولا يحمل على التحريم ولا على غيره إلا بقريئة، وهو مذهب بعض العلماء.

-المذهب الثالث: التوقف حتى يرد دليل يبين المراد من تلك الصيغة، وبه قال "الغزالي"، و"الأشعرية".

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 192.

(2) عبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، ج4، ص 1433 و ما بعدها.

المذهب الرابع: أن صيغة (لا تفعل) مشتركة بين التحريم والكرهة بالإشتراك اللفظي أو المعنوي (1).

والراجح قول الجمهور أنه يفيد الحرمة لأدلة منها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (الحشر/7)، فالأمر بالانتهاء عما نُهي عنه يقتضي وجوب الانتهاء، ومن لازم ذلك تحريم الفعل.

ومن الأدلة على أنه يقتضي الفساد قوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد».

وتجدر بنا أن نشير في هذا المقام إلى العناصر الدلالية المكونة لمعنى النهي والمتمثلة في (2):

عنصري العلو والاستعلاء وأهميتهما في التفرقة بين دلالات التحريم، والدعاء والالتماس.

عنصري الزمان والإمكان إذ ينبغي أن يكون طلب ترك الفعل متعلقا بالمستقبل.

ينبغي أن يكون الانتهاء عن الفعل ممكن الحصول، بأن يكون في قدرة المخاطب بالنهي.

اشتراط الإمكان ليكون النهي على حقيقته، فالمخاطب لا ينهى عما لا يمكن أن يقع منه، سواء كان امتناع الوقوع لعدم استطاعته، أو لأن الفعل لا يُتخيل أن يقع من مثله.

(1) البخاري، كشف الأسرار عن أصول البيهقي، ج1، ص 256. و الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 215.

(2) حسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص 83-85.

عنصر المصلحة والذي يشير إلى أن النهي لا يكون للوجوب إذا لم يكن ثم دافع إليه سوى مصلحة المطلوب منه.

يؤدي عنصر الإرادة دورا مهما في تحديد دلالات صيغة النهي، فهو -ابتداء- يفرق بين الدلالات الطلبية للصيغة، والدلالات غير الطلبية لها كالتهديد.

فهذه إذن مجمل العناصر التي تجعل فعل النهي يرد على حقيقته، وإذا تخلف أي عنصر منها خرج النهي من دلالاته المباشرة إلى دلالات أخرى غير مباشرة يكشف عنها السياق وقرائن الأحوال.

ج-الدلالات غير المباشرة لفعل النهي:

بعد أن تحدثنا -فيما سبق- عن دلالة النهي المباشرة، سنحاول فيما يلي من صفحات أن نوضح دلالات النهي غير المباشرة، باعتبار أن صيغة النهي قد تخرج عن استعمالاتها الأصلية فتدل على معان ثنائية، حددها الغزالي في كتابه المستصفي كما يلي :

1-التحريم: وهو في اصطلاح الأصوليين طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله على وجه الحتم والإلزام، بحيث يكون تاركه مأجورا مطيعا، ويكون فاعله بلا عذر، أما عاصيا معاقبا (1).

أما "الغزالي" فإنه يعرفه بأنه خطاب الشارع الذي ورد باقتضاء الترك، مع الإشعار بالعقاب على الفعل (2).

(1) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 392.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 79.

ومن ثمة فإن دلالة التحريم أو المحذور -بلغة الغزالي- ترتبط بخطاب الشارع، وتعني وجوب الامتناع عن الفعل؛ أي لا يجوز للمكلف فعل المنهي عنه، وإلا لحقه الإثم والعقاب في الآخرة، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ (آل عمران/130).

ففي هذا الخطاب ينهى الله تعالى عباده المؤمنين عن تعاطي الربا، وأكله أضعافاً مضاعفة، كما كانوا يقولون في الجاهلية؛ إذا حَلَّ أجل الدين إما أن يقضي وإما أن يربي فإن قضاؤه وإلا زاده في المدة، وزاده الآخر في القدر؛ أي زيادة المال، وتأخير الطلب وهكذا كل عام، فيتضاعف القليل حتى يصير كثيراً مضاعفاً⁽¹⁾.

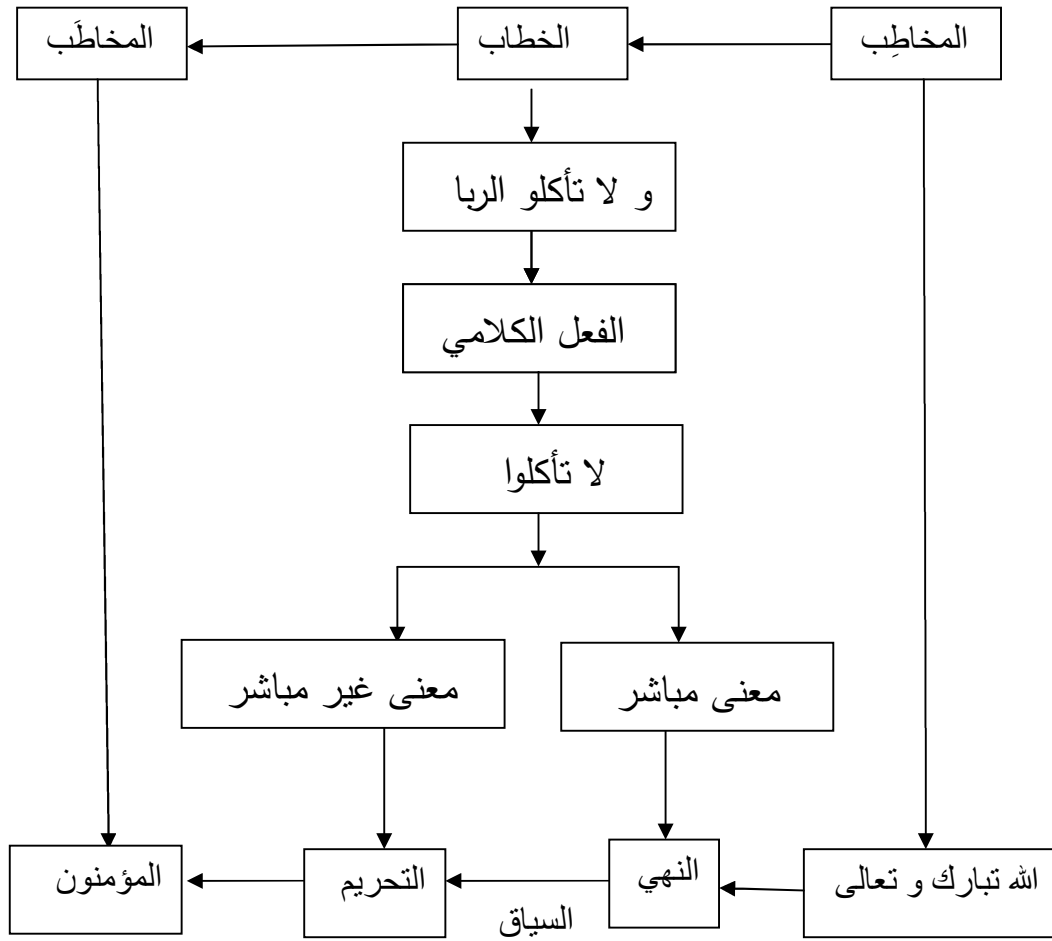
وبذلك يكون المعنى الظاهر لهذه الآية هو النهي عن أكل الربا، الذي ينبئ عنه المؤشر اللساني (لا تأكلوا)، والمراد من الأكل الأخذ، وعبر عنه بالأكل، لشيوعه في المأكولات، غير أن المعنى المقصود هو التحريم، فيتعين على المؤمن وجوب تركه وعدم قربانه، وبذلك الترك ينال الفلاح في الدنيا والآخرة.

وحري بنا أن نشير في هذا المقام إلى أن حكمة تحريم الربا هي مقصد الشريعة حمل الأمة على مواساة غنيها محتاجها، وإبعاد المسلمين عن الكسل في استثمار المال وإجرائهم إلى التشارك والتعاون في شؤون الدنيا⁽²⁾.

نخلص إلى أن قوله تعالى (ولا تأكلوا الربا) يحمل معنيين؛ المعنى الأول هو النهي المعبر عنه بالفعل الكلامي (لا تأكلوا)، والمعنى الثاني هو التحريم؛ أي تحريم أكل الربا ويمكننا التمثيل لذلك في المخطط التوضيحي الآتي:

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، ص 104.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص87.



الشكل (27): خروج معنى النهي للدلالة على التحريم

2- الكراهة: وهي عند جمهور الأصوليين طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله طلباً غير جازم، ويثاب المكلف على الكف، ولكنه لا يعاقب على الفعل، وإنما يمكن أن يعاتب⁽¹⁾.

ويعرف "الغزالي" الفعل المكروه بأنه خطاب الشارع الذي ورد باقتضاء الترك، مع عدم الإشعار بالعقاب على الفعل⁽²⁾.

(1) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 361.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص79.

وبذلك تكون دلالة الكراهة في النواهي الشرعية مرادة لا على سبيل الجزم والإصرار على القيام بالفعل، وإنما على سبيل الحث على الامتناع عن الفعل وتفضيل ذلك، ولا يعد القائم بالفعل -في دلالة الكراهة- عاصيا يستحق العقاب، بخلاف دلالة التحريم، فإنه يستحق فاعله العقاب، ولهذا عرف بعض الأصوليين المحرم بأنه «ما استحق فاعله العقوبة، والمكروه بأنه ما لا يستحق فاعله العقوبة، وقد يستحق اللوم»⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن "الغزالي" قد ذكر في مستصفاه أربعة معان للمكروه قائلًا: «وأما المكروه فهو لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين معان :

أحدها: المحذور، فكثيرا ما يقول "الشافعي" -رحمه الله- (وأكره كذا)، وهو يريد التحريم.

الثاني: ما نُهي عنه نهي تنزيه، وهو الذي أشعر بأن تركه خير من فعله، وإن لم يكن عليه عقاب، كما أن الندب هو الذي أشعر بأن فعله خير من تركه.

الثالث: ترك ما هو الأولى وإن لم ينه عنه، كترك صلاة الضحى مثلا، لا لنهي ورد عنه، ولكن لكثرة فضله وثوابه، قيل فيه إنه مكروه تركه.

الرابع: ما وقعت الريبة والشبهة في تحريمه، ك لحم السبع، وقليل النبيذ»⁽²⁾.

وإذا كان "الغزالي" قد ذكر أربعة معان للمكروه، فإن الأصوليين يذكرون نوعين من الكراهة، الكراهة التحريمية وهي خطاب الشارع الدال على طلب الكف عن الفعل طلبا جازما، والكراهة التنزيهية وهي خطاب الشارع الدال على طلب الكف عن الفعل طلبا غير

(1) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 114.

(2) الغزالي، المستصفي، من علم الأصول، ج1، ص 81.

جازم، وهذه الكراهة هي المرادة بلفظ الكراهة عند إطلاقها ⁽¹⁾، ومثالها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسْأُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ (البقرة / 237).

فهذا الخطاب القرآني موجه من الله تبارك وتعالى إلى الزوجين، وحثهما على العفو وعدم إغفال الفضل بينهما، والفضل في هذا السياق هو النصف من الصداق؛ أي أن تتفضل المرأة المطلقة وتعفو عن نصف صداقها للزوج، أو أن يتفضل الزوج المطلق زوجته ويعفو بإتمام الصداق للزوجة، وإن هما لم يفعلا ذلك، وتركما ما ندبهما الله إليه من أخذ أحدهما على صاحبه بالفضل، فلكل واحد منهما نصف الصداق المتفق عليه في عقدة النكاح.

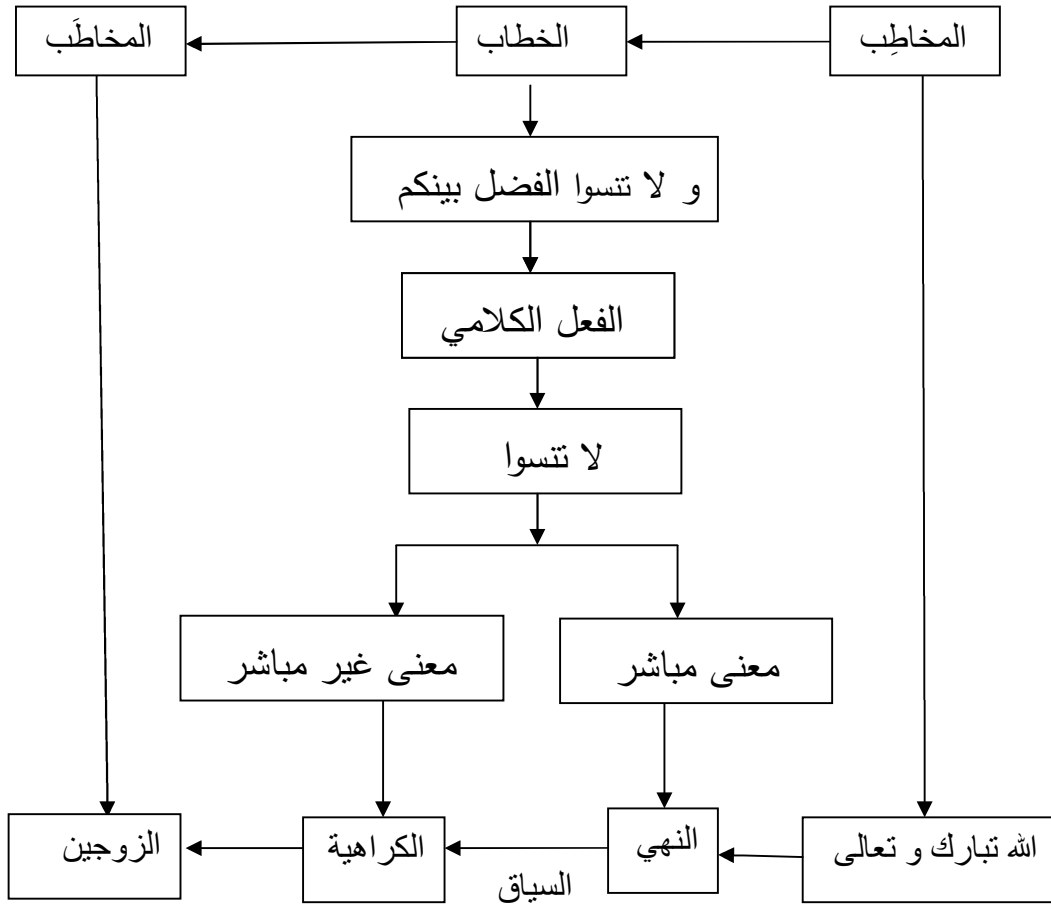
وبذلك يكون المعنى الظاهر لهذا الخطاب هو الطلب من كلا الزوجين أن يتعاهدا الفضل ولا ينسوه، بيد أن هذا الطلب، هو طلب لا على سبيل الحتم والإلزام؛ لأن الفضل أمر مندوب إليه و ليس بواجب، وترك المندوب يعتبر مكروهاً، يقول "الشوكاني": «النهي في هذه الآية قد اقترن بترك أمر مندوب، فيكون للكراهية» ⁽²⁾.

نخلص إلى القول إن الخطاب القرآني «ولا تتسوا الفضل» حمال معنيين؛ المعنى الأول هو النهي عن إغفال الفضل بينهم، والمعنى الثاني غير مباشر ومقصود وهو الكراهة، وعُدَّ هذا الخطاب دالاً على الكراهة بقريظة مانعة من إرادة النهي بهذا اللفظ تتمثل في سياق الآية.

⁽¹⁾ قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 361، 362.

⁽²⁾ الشوكاني (محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، ج1 1414 هـ ج1، ص254.

و يمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (28): خروج معنى النهي للدلالة على الكراهة.

3-التحقيق: ويستعمل في سياق الاستهزاء بالآخر واستصغاره، والحط من شأنه،

ولقد مثل له "الغزالي" بقوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ (الحجر / 88).

ففي هذا الخطاب القرآني نهى الله تعالى المسلمين في شخص نبيهم ﷺ عن التطلع

إلى زينة الحياة الدنيا، وذلك من خلال استعمال الفعل الكلامي (لا تمدن).

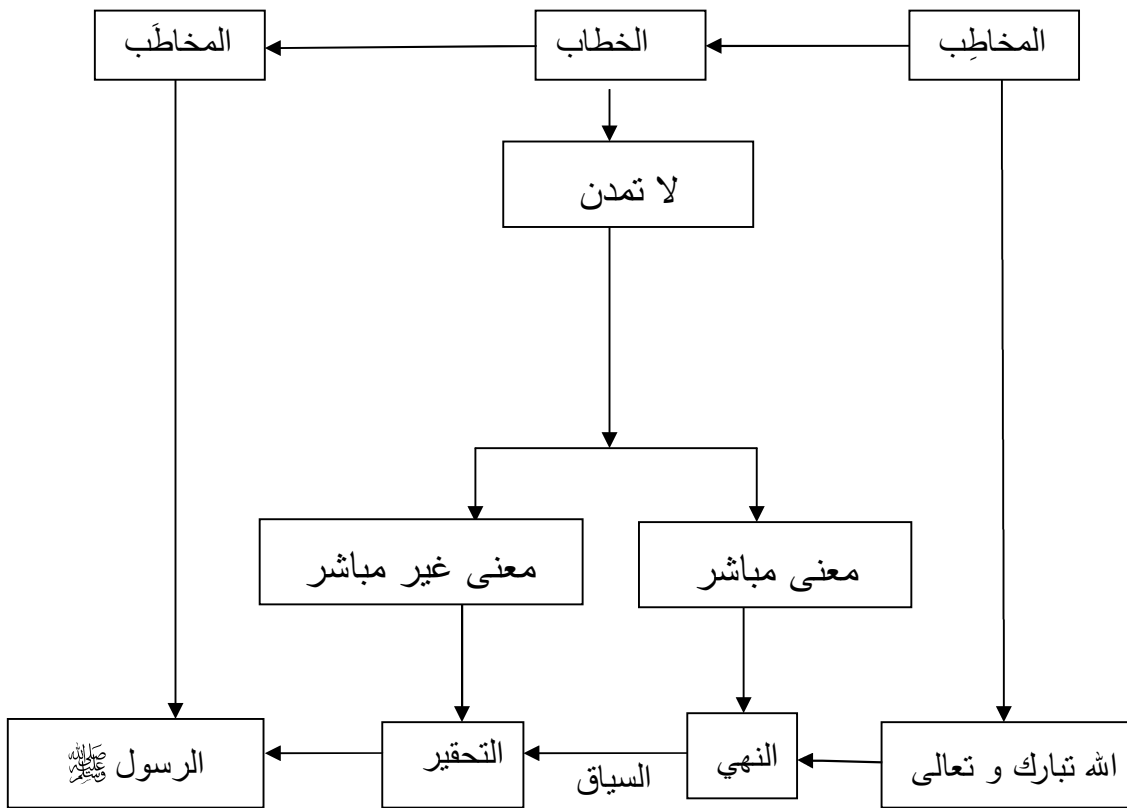
ومن ثمة فإن المعنى الحرفي لهذا الخطاب هو النهي؛ أي لا تحفل أيها الرسول

الكريم، ولا تطمح ببصرك طموح الراغب في ذلك المتاع الدنيوي الزائل، الذي متّع الله

تعالى به أصنافاً من المشركين، وقد آتاهم الله تعالى إياه على سبيل الاستدراج والإملاء وقد أعطاك، ما هو خير منه وأبقى، وهي النعمة العظمى، التي كل نعمة وإن عظمت فهي إليها حقيرة ضئيلة، وهي القرآن العظيم .

وذهب "الغزالي" إلى أن المعنى المقصود من وراء هذا النهي هو التحقير؛ أي تحقير هذه الدنيا ومتاعها التي لا تساوي عند الله تعالى جناح بعوضة، وبذلك يكون النهي في هذا السياق قد خرج من معناه الحقيقي وهو طلب الكف عن الفعل، إلى معنى آخر ضمنى هو التحقير.

نستخلص مما سبق أن الملفوظ «لا تمدن» يحمل دالتين، دلالة صريحة ويشكلها محتواها القضيوي، وقوتها الإنجازية الحرفية، وهي قوة النهي المؤشر لها بالفعل الكلامي (لا تمدن)، ودلالة خفية وهي التحقير. ويمكننا توضيح ذلك في المخطط الآتي:



الشكل (29): خروج معنى النهي للدلالة على التحقير.

4- بيان العقاب: وهي طلب يتضمن في طياته نتيجة العمل، ومثل له "الغزالي"

بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِيلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ (إبراهيم/42).

هذا الخطاب موجه من الله تبارك وتعالى إلى نبيه محمد ﷺ، وظاهر معناه ولا تحسبن أيها الرسول الكريم أن الله تعالى تارك عقاب هؤلاء الظالمين، الذين كذبوك في دعوتك، ويجحدون نبوتك، وبذلك تكون صيغة (ولا تحسبن) ظاهرها نهي عن حساب أن الله ساهيا عما يعمل المشركون.

وبما أن دلالة الأفعال اللغوية تتنوع بتنوع المقاصد، فتتوعدا ليس محكوما بشكلها اللغوي، بل بما يقصده متكلم الخطاب بالدرجة الأولى، من خلال الملائمة بين الشكل اللغوي وبين العناصر السياقية، وهذا أحد دواعي الدراسات التداولية التي لم تقف عند المعنى الحرفي للخطاب، أو عند إنجاز الفعل بشكله اللغوي المباشر، كما هو الحال عند "أوستين"، بل اهتمت الدراسة بالمعنى التداولي المنجز، وكيفية التعبير عنه بالفعل اللغوي غير المباشر، وهذا ما يمثل إحدى استراتيجيات الخطاب لتعبير المرسل عن قصده⁽¹⁾.

بناء عليه فإن الغرض الذي يقصده الشارع الحكيم من قوله (ولا تحسبن) هو بيان عقاب هؤلاء الظالمين الذين انحرفوا عن طريق الحق، واتبعوا طريق الباطل، وهو العقاب الذي يؤخره لهم ليوم تشخص فيه الأبصار، وهو يوم القيامة.

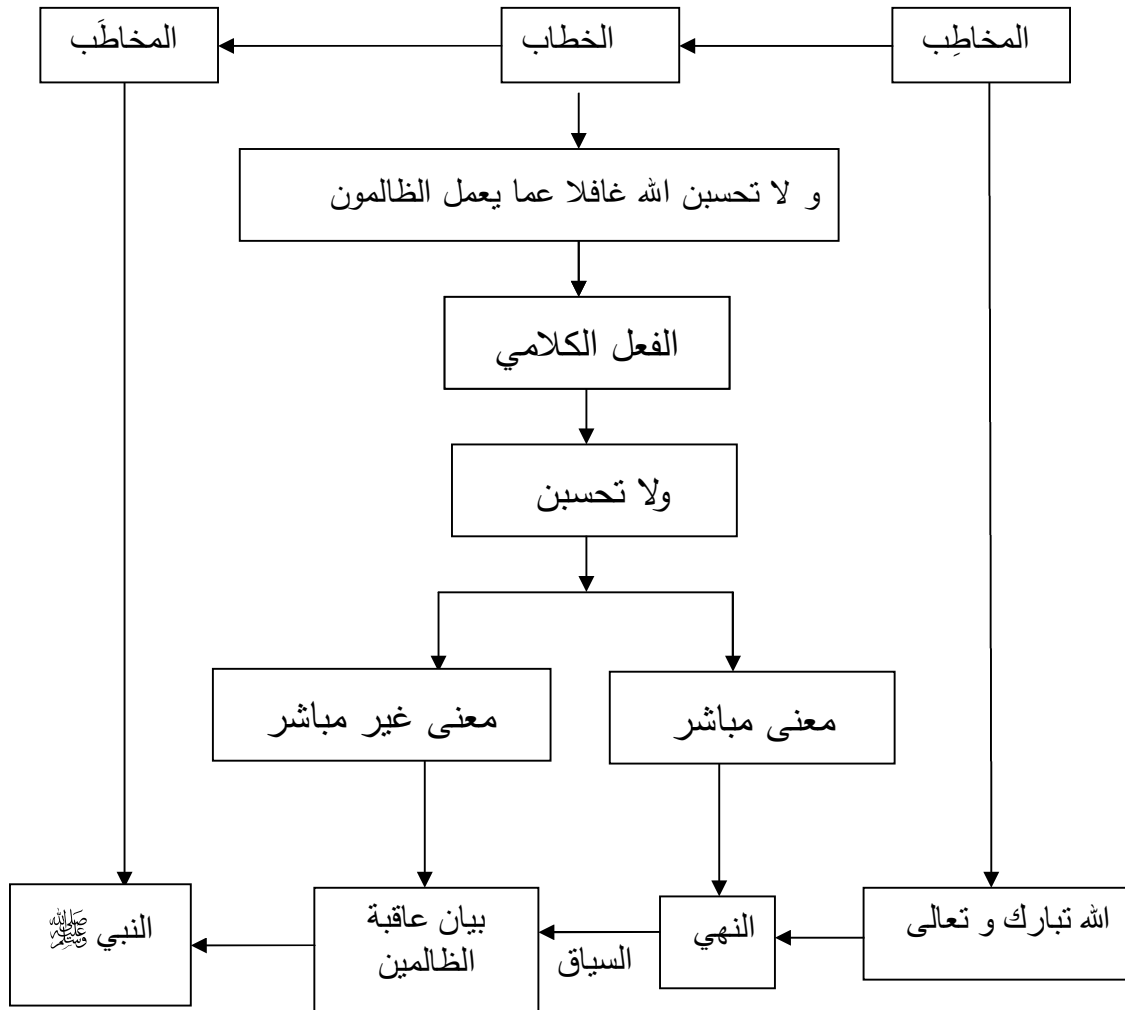
يتضح مما قدم آنفا أن الملفوظ (لا تحسبن) يحمل دلالتين، دلالة مباشرة وهي النهي عن حساب أن الله تعالى تارك الكافرين دون إنزال العقاب بهم، ودلالة غير مباشرة وهي بيان عقاب هؤلاء الظالمين المشركين الذين سينالون جزاءهم في يوم هائل شديد، هو

(1) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 78.

يوم القيامة، والسياق اللغوي الذي يكمل الآية يدل على ذلك ويدعمه، و هذا في بقية الآية

﴿ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴾ (إبراهيم/ 42).

و يمكننا توضيح ما ذكرناه سابقا في المخطط الآتي:



الشكل (30): خروج معنى النهي إلى دلالة بيان العاقبة.

5-الدعاء: ويكون صادرا من الأدنى منزلة إلى الأعلى منزلة وشأننا، طلبا للعون أو الاستغاثة أو ما إلى ذلك، وقد مثل له "الغزالي" بقوله: « ولا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين»⁽¹⁾.

فالملاحظ على هذا الخطاب أنه ورد بصيغة النهي عن فعل (الكلّ) بدا ذلك جليا من خلال استعمال المخاطب للفعل الإنجازي (لا تكلنا)، ومعناه الظاهر لا تتركنا إلى أنفسنا لمحّة عين.

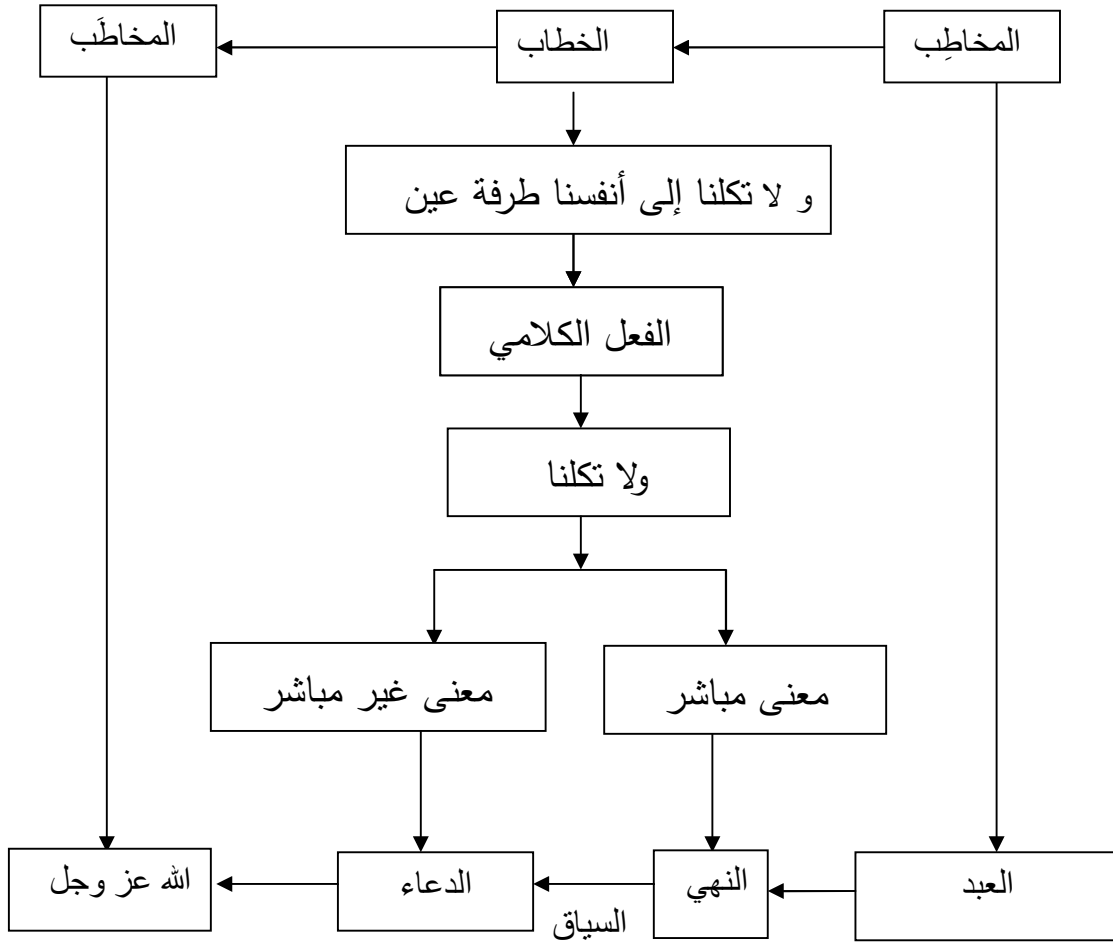
والجدير بالذكر أن النهي في هذا السياق لم يأت جاريا على صريح معناه؛ لأنه صادر من العبد إلى خالقه؛ أي من الأدنى منزلة إلى الأعلى منزلة، وبذلك يكون المعنى المقصود من هذا القول ليس النهي عن القيام بالفعل، وإنما هو الدعاء.

فبنظر "الغزالي" إلى السياق رجح أن المراد من الفعل الكلامي (لا تكلنا) الدعاء ومن ثمة فإن المعنى الحقيقي لهذا الفعل هو ألا تصرف أمورنا وأعمالنا إلى تدبير أنفسنا لأن تدبيرك خير من تدبير النفس.

نلخص إلى القول إن الفعل الكلامي (لا تكلنا) يحمل معنيين، معنى النهي المستفاد من الصيغة (ولا تكلنا)، ومعنى الدعاء، باعتبار أنه فعل موجه من الإنسان الذي هو أدنى مرتبة إلى الله عز وجل الذي هو أعلى مرتبة، ويصنفه "سورل" ضمن التعبيرات.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 303.

ويمكننا التمثيل لذلك في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (31): خروج فعل النهي لدلالة على الدعاء.

6- اليأس: وهو ردع المخاطب عن القيام بعمل لا قدرة له عليه بنظر المتكلم، أو

لا نفع له منه، وقد مثل له "الغزالي" في مستصفاه بقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾^ط

(التحریم/7).

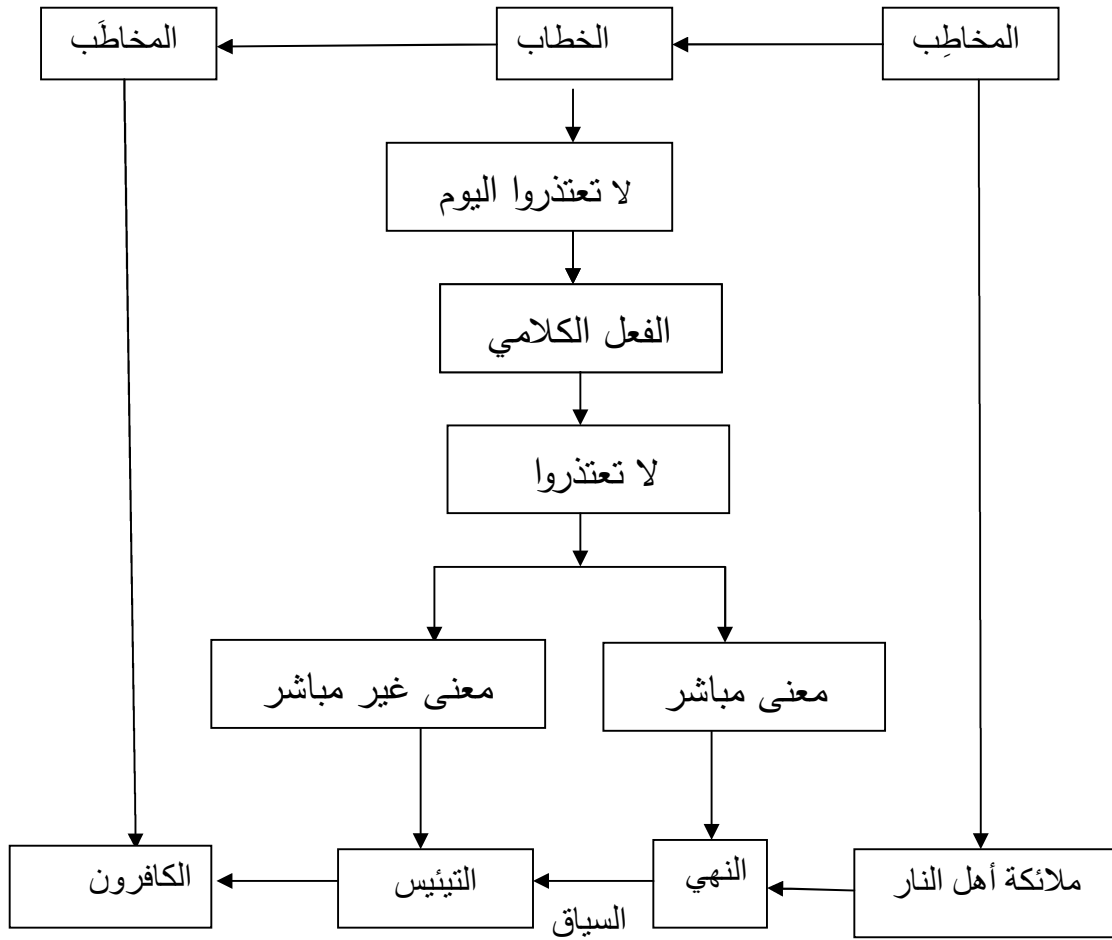
فهذا القول موجه من الملائكة إلى أهل النار، ونهيبهم عن القيام بفعل الاعتذار وهذا واضح من خلال استعمال الفعل الكلامي (لا تعتذروا)، وبذلك يكون المعنى الظاهر لهذا القول هو نهى الكافرين عن الاعتذار؛ لأنه «ذهب وقت الاعتذار، وزال نفعه، ولم يبق الآن إلا الجزاء على الأعمال»⁽¹⁾.

وإذا ربطنا هذه الآية بسياقها اللغوي، وجدنا أن المراد من الفعل الكلامي (لا تعتذروا) ليس النهي، وإنما هو لتحقيق اليأس، وبذلك يكون المعنى المقصود هو تئيب الكافرين من قبول أعتابهم الكاذبة، والقرينة التي صرفت هذا القول إلى معنى التئيب هو استعمال الملفوظ الإشاري (اليوم)، الذي وُظف في هذا السياق توظيفاً تداولياً؛ لأنه يقصد به اليوم الذي تقوم فيه الساعة التي لا ريب فيها، والتي لا يعلم وقتها إلا الله سبحانه وتعالى، وكما هو معلوم أن هذا اليوم هو يوم جزاء وحساب، لا يوم تقديم المعاذير، ولهذا قال بعدها: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التحریم / 7)؛ أي التأكيد على مجازاتهم بأفعالهم السيئة، وهذا يجعلهم في منتهى اليأس.

نخلص إلى أن قوله تعالى «لا تعتذروا اليوم» قد تضمن فعلاً طلباً يحمل معنيين معنى حرفي وهو النهي عن فعل الاعتذار، ومعنى خفي هو تئيب الكافرين، وقطع الأمل في قبول أعتابهم.

و يمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط التوضيحي الآتي:

(1) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 922.



الشكل (32): خروج فعل النهي للدلالة على اليأس.

7-الإرشاد: و يكون في سياق النصح والوعظ، وتوجيه المخاطب إلى الامتناع عن فعل في المستقبل هو قادر على الامتناع عنه، ويكون من الأعلى سلطة إلى الأدنى سلطة، نحو قوله تعالى: ﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ ﴾ (المائدة/ 101).

فإذا تأملنا هذا الخطاب الرياني لا حظنا أنه يتضمن جملة طلبية، مفادها نهي الله تعالى عباده المؤمنين عن السؤال عن أشياء مما لا فائدة لهم في السؤال والتتقيب عنها لأنها إن أظهرت لهم تلك الأمور، ربما ساءت لهم، وشق عليهم سماعها⁽¹⁾.

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، ص627.

والقصد الذي يبتغيه الله عز وجل وأراد إبلاغه للمخاطب من خلال هذا الخطاب القرآني، هو الإرشاد؛ أي حث المؤمنين على أن لا يكثرُوا من الأسئلة التي لا خير لهم في السؤال عنها، لما فيه من منفعة لهم؛ لأن كثرة السؤال فقد تؤدي بهم إلى المشقة بالزامهم بما لم يكن ملزماً عليهم.

وهذا يستلزم علينا أن نفترض أفعالاً مسبقة كان يقوم بها بعض المسلمين، وهي كثرة الأسئلة الموجهة إلى النبي ﷺ، في أمور لا تتعلق بشؤون الدين، وإنما تتعلق بأمور ذاتية خاصة، كسؤال بعض المؤمنين عن آبائهم، وعن حالهم في الجنة أو النار؛ إذ روي عن "أبي هريرة" «قال: خرج رسول الله ﷺ، وهو غضبان محمار وجهه حتى جلس على المنبر، فقام إليه رجل، فقال: أين أبي؟ فقال: في النار، فقام آخر فقال: من أبي؟ فقال: أبوك حذافة...» (1).

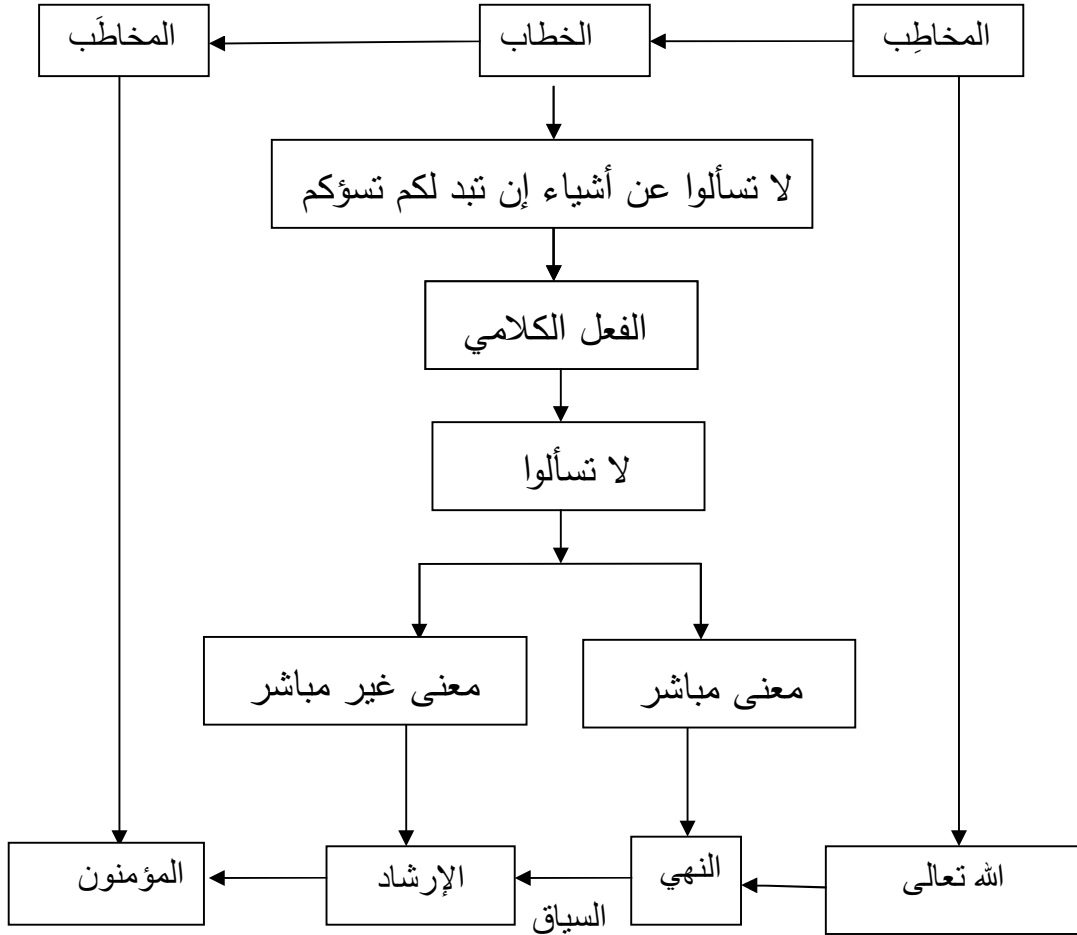
والجدير بالذكر أن الله تعالى في هذا الخطاب ينهى المؤمنين عن السؤال في أمور لا تتعلق بشؤون دينهم، وفي المقابل يحثهم عن السؤال عما يفيدهم في دينهم، إذ يقول: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل/43)، ويقول في الآية نفسها: ﴿وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ﴾ (المائدة/101).

نخلص إلى القول إن النهي في هذا السياق مراد به إرشاد المؤمنين إلى عدم السؤال في أمور لا فائدة من السؤال عنها، والأولى الإعراض عنها وتركها، وأن المطلوب السؤال عما يفيدهم في دينهم، وبذلك يكون قوله تعالى (لَا تَسْأَلُوا) يحمل معنيين، معنى مباشر وهو النهي، ومعنى غير مباشر رجحه "الغزالي" وغيره من علماء الأصول وهو الإرشاد والقرينة التي صرفت هذا النهي إلى معنى الإرشاد قوله تعالى: ﴿إِنْ تَبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، ص628.

أي لو ظهرت لهم هذه الأشياء، وبُينت لهم بالإجابة عنها وكلفوا بها، لشقت عليهم وساءت لهم، وفي هذا وعظ للمؤمنين، وإرشادهم إلى ما يفيدهم في دينهم ودنياهم.

ويمكننا تلخيص ما سبق في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (33): خروج فعل النهي للدلالة على الإرشاد.

نصل في الختام إلى جملة من النتائج نوجزها كالآتي:

- إن فعل الأمر هو فعل إنجازي، وظيفته المباشرة هي طلب القيام بالفعل طلباً إلزامياً غير أن هذا الفعل قد يخرج في مقامات معينة إلى معانٍ ودلالاتٍ أخرى غير الوجوب والإلزام، وهذه المعاني لا تتضح إلا في إطار السياق؛ لأنه هو الذي تستمد منه صيغة

الأمر دلالتها الحقيقية والمقصودة، والتي يجد القارئ نفسه مشدوداً إليها، لا إلى المعاني القريبة الظاهرة التي تحملها الكلمات بحكم وضعها اللغوي.

- ذكر "الغزالي" الدلالات غير المباشرة لفعل الأمر في كتابه "المستصفي"، وحددها في خمسة عشر معنى منها: الندب، والإباحة، والتأديب، والتهديد، والإنذار، والدعاء.

- النهي فعل إنشائي، يدل في أصل وضعه اللغوي على الإلزام بترك الفعل، غير أنه في مقامات أخرى يستعمل للدلالة على معانٍ متعددة، وسياق الكلام ودلالة القرائن هما اللذان يعينان ما إذا كان المراد بصيغة النهي حقيقة الإلزام، أم المعاني الباطنية الخفية.

- ذكر "الغزالي" الدلالات غير المباشرة لفعل النهي، وحددها في سبعة معاني غير مباشرة تمثلت في: التحريم، والكراهية، والتحقير، وبيان العاقبة، والدعاء، واليأس والإرشاد.

- إن "الغزالي" فضل السبق في كثير من الأفكار التي قام عليها الدرس التداولي وإن اختلفت المصطلحات، والظروف والأزمنة، نحو: مفهوم الإنشاء، والدلالات الظاهرة والدلالات الخفية، والسياق ودوره في تحديد المعنى المقصود من الفعل الكلامي.

الفصل الثالث:

الاستلزام الحواري

في كتاب المستصفي من علم الأصول

أولاً: الدلالات الصريحة في كتاب المستصفي من علم الأصول.

1- حد المنطوق.

2- أقسام المنطوق

القسم الأول: المجمل والمبين.

القسم الثاني: النص والظاهر والمؤول.

القسم الثالث: الأمر والنهي.

القسم الرابع: العام والخاص.

ثانياً: الدلالات المُستلزمة في كتاب المستصفي من علم الأصول.

1- حد المفهوم.

2- أقسام المفهوم.

الضرب الأول: دلالة الاقتضاء.

الضرب الثاني: دلالة الإيماء.

الضرب الثالث: دلالة الإشارة

الضرب الرابع: دلالة مفهوم الموافقة.

الضرب الخامس: دلالة مفهوم المخالفة.

توطئة:

يعد الاستلزام الحواري نموذجاً لتنظيم السلوك التخاطبي البشري من خلال إستراتيجية التلميح في الحوار، لكونه يهتم بنوع خاص من التواصل؛ هو التواصل غير المعلن، ويعد "بول غرايس" أول من صاغ أسسه من خلال طرحه التمييز بين مقول القول من جهة والمعنى المستلزم من القول من جهة أخرى، «إذ تشي العبارة بمعنيين؛ أحدهما ظاهر وحرفي دلالي، وثانيهما قضوي تستلزمه بشكل غير ظاهر»⁽¹⁾.

ومن ثم درس أنواع المعنى، «وقسمه إلى منطوق ومفهوم، وفرّع المفهوم إلى الوضعي وغير الوضعي، وغير الوضعي إلى تخاطبي وغيره، وتفرّيع التخاطبي إلى عام وخاص»⁽²⁾، ويقوم الفرق بينهما على تعلق الاستلزام التخاطبي العام بالوحدات اللغوية المستعملة في العبارات، بينما يتعلق الاستلزام التخاطبي الخاص بالمقام التواصلية⁽³⁾.

والجدير بالذكر أن المنطوق عند "غرايس" هو «المحتوى الدلالي للقولة اللغوية، أو النسبة الخارجية التي تشير إليها في الخارج، وكل ما يخرج عن هذه النسبة فهو داخل في المفهوم»⁽⁴⁾.

إلا أننا لو نظرنا إلى ذلك الطرح لوجدناه مدروساً عند علماء الأصول، فهم أول من اهتم بتصنيف المعنى، وتفريعه، باعتباره ركيزة عملهم ومناطق الحكم الشرعي؛ قناعة منهم

(1) نعمان بوقرة، الخطاب الأدبي ورهانات التأويل، ص 99.

(2) محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 39-41.

(3) ينظر: محمود طلحة، مبادئ تداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2014، ص 117.

(4) إدريس بن خويا، البحث الدلالي عند الأصوليين، قراءة في مقصدية الخطاب الشرعي عند الشوكاني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011، ص 49.

أن المعنى لا يتأتى إلا برصد لكل اعتبارات المعنى، سواء ما تعلق بالنص الشرعي، أو ما تعلق بالدرس اللغوي، أو ما تعلق بمقصود المتكلم والمخاطب⁽¹⁾.

فذلك فإننا نجدهم قد درسوا طرق دلالة الألفاظ على المعاني من جوانب عديدة منها: المجلد والمبين، والعام والخاص، والأمر والنهي، والمطلق والمقيد، كما ميزوا بين نوعين من الدلالة: الدلالة اللفظية، والدلالة غير اللفظية، وقسموا كل نوع إلى أنواع أخرى، فالدلالة اللفظية تصنف إلى دلالة طبيعية كدلالة "أخ" على وجع الصدر وعقلية كدلالة الصراخ على مصيبة نزلت على الصارخ، ووضعية تظهر على أجزاء.

أما الدلالة غير اللفظية فتقسم إلى طبيعية كدلالة احمرار الوجه على الخجل، وعقلية كدلالة الأثر على المسير، ووضعية كدلالة الضوء الأحمر على الخطر⁽²⁾.

لكن عند "الغزالي" وجمهور العلماء تم التأكيد على الدلالة اللفظية الوضعية وحصرها في ثلاثة أوجه « وهي دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام؛ لأن الكلام منه ما يساق ليبدل على تمام معناه، ومنه ما يساق ليبدل على جزء من معناه، ومنه ما يساق ليبدل على معنى خارج عن معناه، ولكنه كالرفيق الملازم الذي لا ينفك عنه»⁽³⁾.

ومن هذا المنطلق كان مبحث الدلالة من المباحث الغنية التي عني بها العلماء المسلمون باعتبارها طريقاً من الطرق التي تتم عن مقصد الشارع- المشرع- الحكيم وتكشف عن مراده من خلال نصوصه، فوقفوا على دقائق المعاني، ووضحوا ما غمض

(1) ينظر: مختار درقاوي، نظرية الاقتضاء في المدونة الأصولية مقارنة تداولية، مجلة علامات، مكناس، المغرب، العدد 38، 2012، ص 149.

(2) ينظر: مغربي بن زيد العابدين، التقعيد اللغوي للاستثمار الفقهي عند "أبي حامد الغزالي"، اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة، إعداد مخلوف سيد أحمد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص63.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص40، 41.

بيانه، وشرحوا ما قصر فهمه، فخلفوا وراءهم زحماً دلالياً هاما يشهد لهم على ضخامة أبحاثهم، وغازرة مادتهم، وعمق اطلاعهم، ودقة دراساتهم⁽¹⁾، «ويمكن للمرء أن يزعم دون وهمٍ أو مبالغة أن علم الأصول على وجه الإجمال إنما هو بحث في الدلالة لفظاً وجملَةً نصاً وسياقاً، وهذه أمور تشكل موضوع الدرس الدلالي المعاصر ومادة البحث فيه»⁽²⁾.

والمتتبع كذلك للبحوث الدلالية الأصولية يلفي أنهم يقسمون المعنى إلى منطوق ومفهوم، وبهذا تبين أنهم يلتقون مع المنظور التداولي الحديث، الذي وقف على استعمال المعنى، وتفطن إلى أن هناك نوعين من المعنى، هما المعنى الصريح (الحرفي)، والمعنى المستلزم.

وبذلك نتبين أن ثنائية (المنطوق و المفهوم) عند الأصوليين تقابلها ثنائية (الدلالات الصريحة والدلالات المستلزمة) عند "غرايس"، وهذا ما سيتم إثباته من خلال نموذج "الغزالي" في كتابه "المستصفي" باعتباره من أهم علماء الأصول تناولوا للعملية الدلالية إذ كانت له نظرة خاصة للمعنى، وهو ما سنحاول بيانه في المباحث اللاحقة.

(1) ينظر: إدريس بن خويا، البحث الدلالي عند الأصوليين قراءة في مقصدية الخطاب الشرعي عند الشوكاني، ص261.

(2) منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1991، ص7.

أولاً: الدلالات الصريحة في كتاب المستصفي من علم الأصول:

يعد الاستلزام الحواري أحد المبادئ المهمة في الدرس التداولي، والذي من خلاله صنف "غرايس" بين نوعين من المعنى؛ هما: المعنى الصريح وهو المعنى الوضعي للجملة، والمعنى المستلزم وهو معنى ضمني يفهم من التركيب اللغوي بمعونة السياق وقرائن الأحوال، «إن نقطة الفصل-إذن- بين المعنيين الصريح والمستلزم أن الأول تدل عليه العبارة بلفظها، وأن الثاني تدل عليه العبارة باستعمالها في موقف تواصلية معين»⁽¹⁾. وهذا التفريق الغرايسي يقابله في الدرس الأصولي التمييز بين المنطوق والمفهوم وسنسلط الضوء فيما يأتي على المنطوق باعتباره المعنى الصريح للكلام.

1-حد المنطوق:

المنطوق لغة هو اسم مفعول مأخوذ من نطق ينطق نطقاً إذا تكلم، فالمنطوق هو الملفوظ⁽²⁾.

أما في اصطلاح المتكلمين هو الحكم المستتبط من دلالة اللفظ المنطوق به، وقد عرفه "ابن الحاجب" (ت646هـ) بقوله: «هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق»⁽³⁾.

أما عند "الشوكاني" فهو: «ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله»⁽⁴⁾.

(1) كادة ليلي، ظاهرة الاستلزام التخاطبي في التراث اللساني العربي، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، المركز الجامعي، الوادي، الجزائر، العدد الأول، مارس 2009، ص106.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج10، مادة (ن.طق)، ص354.

(3) ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ج2، ص171.

(4) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص763.

وإذا استقرأنا هذا المصطلح عند "الغزالي" لألفيناه يذكره تحت عنوان « في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع»، ويعرفه بقوله: «هو دلالة اللفظ على معناه من حيث اللغة والوضع»⁽¹⁾.

والمراد من ذلك أن المنطوق -أو المنظوم- هو المعنى الأصلي للعبارة، ويستمد من الوضع الأول والصيغة؛ وبلغة المحدثين هو المعنى الحرفي والصريح، الذي يُكتشف من معاني الألفاظ المكونة لعبارة ما، والذي يفهم مباشرة من الصيغة.

وهذا يقودنا إلى القول إن "الغزالي" يتفق مع علماء التداولية في كون أن للملفوظ معنى صريحا وهو المعنى المنطوق به، ومعنى خفيا، وهو المعنى المفهوم من الصيغة وفيما يلي سنتطرق إلى أقسام المنطوق.

2- أقسام المنطوق:

أ- عند الأصوليين:

لقد قسم علماء الأصول المنطوق إلى قسمين:

الأول: المنطوق الصريح.

الثاني: المنطوق غير الصريح.

فالمنطوق الصريح: هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة أو التضمن، إذ أن اللفظ قد وضع له.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص81.

وقد عرفه "الشوكاني" بقوله: «المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق [...] ومنه الصريح وهو ما دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن»⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن المنطوق الصريح بلغة الحنفية هو "عبارة النص" أو "دلالة العبارة"، وإن كانت عندهم تشمل دلالة اللفظ بالمطابقة والتضمن والالتزام.

ويعرفها "السرخسي" بقوله: «فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له»⁽²⁾، فهي إذن دلالة صريحة بلا نظر ولا بحث وهي دلالة على ما سيق لأجله الكلام، سواء سيق له أصالة أو تبعاً⁽³⁾.

وأما المنطوق غير الصريح: «فهو ما لم يوضع اللفظ له، بل هو لازم لما وضع له»⁽⁴⁾.

أي إن المنطوق غير الصريح هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام، إذ أن اللفظ مستلزم لذلك المعنى والحكم، فاللفظ - هنا إذن - لم يوضع للحكم، ولكن الحكم فيه لازم المعنى الذي وضع له ذلك اللفظ، ولهذا سمي «بالمنطوق غير صريح».

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾

(البقرة/233)، فالحكم بالمنطوق به بالصراحة هو: أن نفقة الولد من رزق وكسوة واجبة على الآباء، فهذا هو المتبادر من ظاهر اللفظ، وهو المعنى الحرفي المستنبط من البنية السطحية، وهذا ما سيقّت الآية لأجله.

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص763.

(2) السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ص236.

(3) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص469.

(4) مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص139.

ولكن الآية دلت بالالتزام على أن النسب يكون للأب، لا للأم، وعلى أن نفقة الولد على الأب، دون الأم، فإن "اللام" لم يوضع لإفادة هذين الحكمين، ولكن كل منهما لازم للحكم المنصوص عليه في الآية⁽¹⁾.

ويقسم جمهور الأصوليين المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام:

1- دلالة الاقتضاء.

2- دلالة الإيماء.

3- دلالة الإشارة.

إلا أن "ابن السبكي" من الشافعية شذ عن الجمهور فقسمه إلى فرعين فقط؛ هما دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة في قوله: «ثم إن المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار فدلالة اقتضاء، وإن لم يتوقف ودل على ما لم يقصد فدلالة إشارة»⁽²⁾.

وأساس التفريق بين الدلالات الثلاث أن المعنى اللازم من اللفظ قد يكون مقصودا للمتكلم وقد يكون غير مقصود، فإن كان مقصودا له وتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، فدلالته عليه تسمى دلالة اقتضاء.

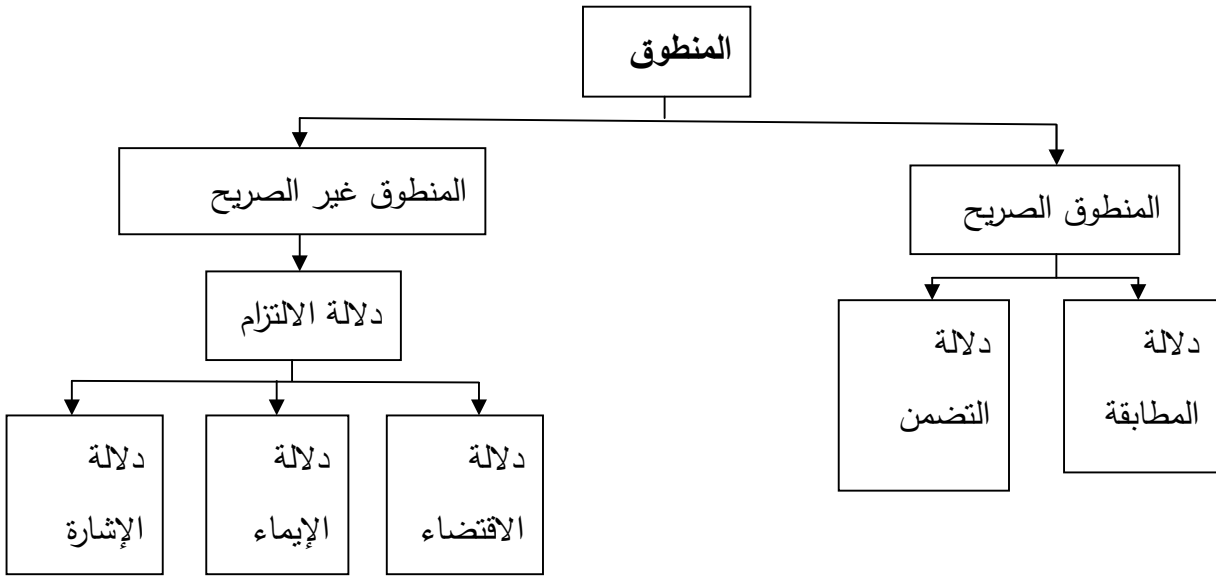
أما إن كان مقصودا له ولم يتوقف عليه صدق الكلام، ولا صحته العقلية أو الشرعية، فدلالته عليه تسمى دلالة إيماء أو دلالة تنبيه، وإن لم يكن مقصودا للمتكلم فدلالته عليه تسمى دلالة إشارة⁽³⁾.

(1) عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، م4، ص1722.

(2) محمد أفصري، المنطوق والمفهوم بين مدرستي المتكلمين والفقهاء، دراسة مقارنة في القواعد الأصولية اللغوية، فاس، المغرب، ط1، 2005، ص14.

(3) ينظر: أحمد بن محمد بن علي الوزير، المصفي في أصول الفقه، ص693.

وإذا أردنا تلخيص ما سبق ذكره نرسم المخطط الآتي:



الشكل (34): أقسام المنطوق عند علماء الأصول

ب- أقسام المنطوق عند الغزالي:

بعد أن تطرقنا فيما سبق إلى أقسام المنطوق عند جمهور الأصوليين، ولاحظنا أنهم يقسمونه إلى منطوق صريح، ومنطوق غير صريح، سنحاول فيما يأتي الحديث عن أقسام المنطوق عند "الغزالي" في كتابه "المستصفي"، علما أنه سلك مسلكا مغايرا لجمهور الأصوليين، حيث قسم دلالة المنطوق، أو المنظوم إلى أربعة أقسام وهي:

القسم الأول: في المجمل والمبين

القسم الثاني: في الظاهر والمؤول

القسم الثالث: في الأمر والنهي

القسم الرابع: في العام والخاص.

القسم الأول: المجمل والمبين:

1-المجمل:

أ-حده عند الأصوليين:

المجمل في اللغة: هو من أجمل الكلام، إذا أوجزه⁽¹⁾.

وفي الاصطلاح تعددت تعريفات الأصوليين للمجمل منها تعريف "الباجي" (ت474هـ) بقوله: «معنى المجمل أن يكون اللفظ يتناول جملة المعنى دون تفصيله وورد على صفة تقع تحتها صفات وأجناس متغايرة»⁽²⁾.

وعرفه "الحسين بن رشيق المالكي" (ت632هـ) بأنه «ما لا يفيد مدلوله إلا بقرينة ويتعارض فيه وجوه الاحتمالات كقوله ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ﴾ (البقرة/237) فإنه متردد بين الولي والزوج»⁽³⁾.

ونجد له مفهوماً آخر عند "الأمدي" حيث يقول: «المجمل ما له دلالة على أحد أمرين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»⁽⁴⁾.

يتضح من خلال التعريفات السابقة أن المجمل هو اللفظ الذي احتمل معنيين أو جملة معانٍ، ولتحديد المعنى المقصود منه لا بد من قرينة توضحه، فالمجمل إذن يحمل دلالات صريحة، تفهم من ظاهر اللفظ، ولكنه يحتاج في تعيين أحدهما إلى دليل يبين المراد منه.

(1) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص389.

(2) الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص45.

(3) الحسين بن رشيق المالكي، اللباب المحصول في علم الأصول، ج2، ص472.

(4) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ج3، ص12.

ونظرا لذلك بيّن علماء الأصول أسباب الإجمال في النقاط الآتية: (1)

- قد يكون سبب الإجمال كون اللفظ من المشترك الذي لا توجد معه قرائن تعيّن المعنى المطلوب منه، نحو: لفظ (العين)، فإنه متردد بين معاني كثيرة، فهي تطلق على الشمس، وعين الإرواء، والذهب وغيرها.
- وقد يكون السبب غرابة اللفظ كما في لفظ (هلوع) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾ (المعارج/19)، ولهذا فسرت الآية، إذ جاء فيها بعده ﴿ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴾ ﴿ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾ .
- وقد يكون سبب الإجمال نقل اللفظ عن معناه اللغوي إلى معناه الاصطلاحي كلفظ الحج، والصلاة، والزكاة، ولهذا بينت السنة النبوية المعاني الشرعية المرادة من هذه الألفاظ، ولولا بيان الشارع لما أمكن معرفة المعنى الشرعي الذي أراده الشارع من هذه الألفاظ.

ب-المجمل عند الغزالي:

حده: المجمل هو أحد أقسام دلالة المنطوق الصريح، وقد عرفه "الغزالي" بقوله: «والمجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين، الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة، ولا بعرف الاستعمال»⁽²⁾، وهو أيضا: «أن يتردد اللفظ بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح معنى على معنى»⁽³⁾.

أي إن اللفظ المجمل قد يدل على أكثر من معنى صريح دون ترجيح لأحدها، لعدم وجود القرينة التي تهيب ترجيح الميل إلى الأخذ بمعنى دون آخر، فهو لا يتعين بوضع

(1) خالد رمضان حسن، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص252.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص279.

(3) المصدر نفسه، ص279.

اللغة، ولا يعرف الاستعمال، وإنما يتولى توضيح المعنى المقصود منه ببيان ممن صدر عنه الإجمال.

وقد تطرق "الغزالي" في مستصفاه إلى مواضع الإجمال قائلا: «اعلم أن الإجمال تارة يكون في لفظ مفرد، وتارة يكون في لفظ مركب، وتارة في نظم الكلام، والتصريف وحروف النسق، ومواضع الوقف، والابتداء»⁽¹⁾.

ثم يفصل ذلك كما يلي:

* **اللفظ المفرد:** فقد يصلح لمعان مختلفة؛ كالعين للشمس، والذهب، والعضو الباصر، والميزان، وهو ما يطلق عليه بالمشترك اللفظي.

وقد يصلح لمتضادين، كالقراء " للظهر، والحيض"، والناهل "للعطشان، والريان".

وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما، كالنور للعقل، ونور الشمس.

* **اللفظ المركب:** فكقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ﴾

(البقرة/237)؛ فإن جميع هذه الألفاظ مرددة بين الزوج والولي.

* **بحسب التصريف:** كالمختار للفاعل والمفعول.

* **بحسب نسق الكلام:** فكقولك: "كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه"، فإن قولك:

فهو كما علمه، متردد بين أن يرجع إلى "كل ما"، وبين أن يرجع إلى الحكيم.

⁽¹⁾الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص284.

* وقد يكون بحسب الوقف والابتداء⁽¹⁾، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾

﴿ (آل عمران/7)، قالوا وفي قوله "والراسخون" متردد بين العطف والابتداء، والمعنى يكون مختلفاً⁽²⁾.

وعليه فإن الإجمال لا يقتصر على المشترك اللفظي، والمجازات المتساويات، بل إنه مرتبط بكل قول كان متساوياً للدلالة بالنسبة إلى المعاني المتعددة⁽³⁾.

إن هذا التعدد في المعاني، والتساوي في الدلالة عليها كلها، هو ما أدى به إلى الاحتمال الذي وصل حد الإبهام، مما يجعله دائماً يحتاج إلى معين ومبين كي يستقر في إحدى دلالاته الممكنة، يقول "الشوكاني": «المجمل هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين»⁽⁴⁾، كي يوضحه، ويزيل إبهامه، وذلك بمعونة القرائن، التي تساهم في ترجيح أحد الاحتمالات الممكنة للقول المجمل.

غير أن عدم اختيار القرينة المناسبة، أو عدم اعتبارها أصلاً، أدى إلى اختلاف الأصوليين حول بعض النصوص التي اعتبرها بعضهم مجملة، بينما ذهب بعض آخر إلى عدم إجمالها، وقد ناقش "الغزالي" هذه النصوص في شكل مسائل:

المسألة الأولى: قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (النساء/23)

و ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (المائدة/3)، ليس بمجمل في رأي "الغزالي"، وقال قوم من القدرية هو مجمل؛ لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين وليس يُدري ما ذلك الفعل، فيحرم من الميتة مسّها، أو أكلها، أو النظر إليها، أو بيعها

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص284، 285.

(2) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص13.

(3) ينظر: يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، ص367.

(4) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص722.

أو الانتفاع بها، فهو مجمل بين هذه الأفعال التي يحتملها الفعل «حرمت»، والآن يحرم منها النظر، أو المضاجعة، أو الوطء، ولا يُدرى أي فعل مقصود من ذلك، ولا بد من تقدير فعل، وتلك الأفعال كثيرة، وليس بعضها أولى من بعض.

وصاحب المستصفي يقول بفساد هذا الرأي مستندا في ذلك إلى أن عرف الاستعمال كالوضع، ولذلك قسمت الأسماء إلى عرفية ووضعية، ومن أنس بتعارف أهل اللغة واطلع على عرفهم، علم أنهم لا يستريبون في أن من قال: «حرمتُ عليك الطعام والشراب»، أنه يريد الأكل دون النظر واللمس.

وإذا قال: «حرمت عليك هذا الثوب»، أنه يريد اللبس.

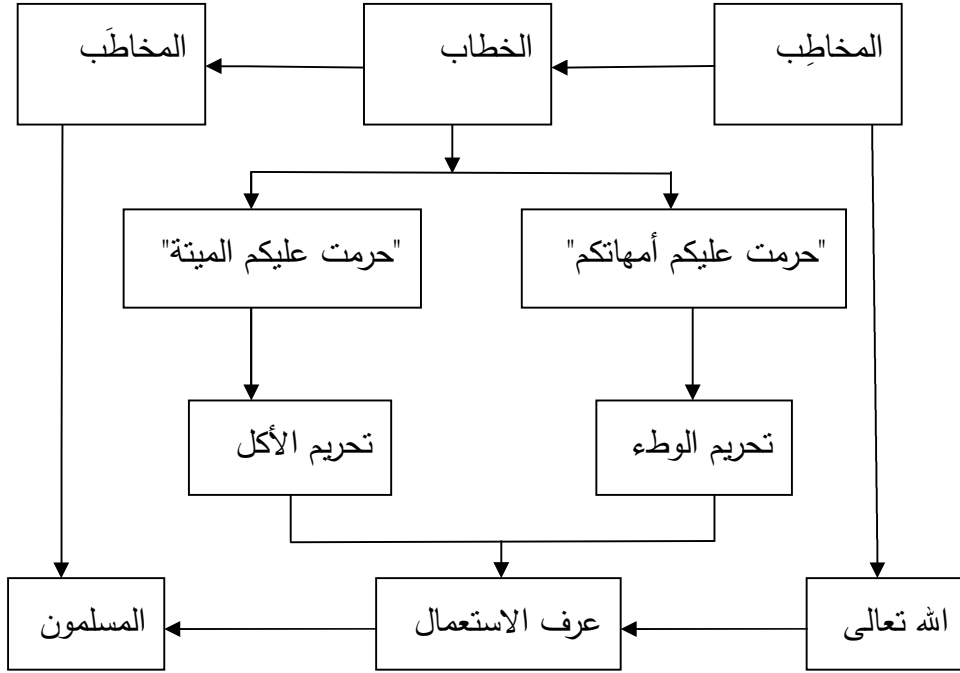
وإذا قال: «حرمت عليك النساء»، أنه يريد الوقاع، وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجملا؟ والصريح تارة يكون بعرف الاستعمال، وتارة بالوضع، وكل ذلك واحد في نفي الإجمال⁽¹⁾.

يتضح لنا مما سبق أن "الغزالي" يتفق مع الجمهور في أن الفعل (حُرِمَتْ) - في الآيتين السابقتين - يحمل دلالة صريحة وواضحة، كونه يدل على تحريم الوطء دون غيره من الدلالات - في الآية الأولى - وعلى تحريم أكل الميتة - في الآية الثانية - دون غيره من التأويلات.

ومن المفيد جدا أن نشير إلى أن "الغزالي" يؤكد على أهمية عرف الاستعمال والوضع في تحديد الدلالة المقصودة من الألفاظ، وهي الفكرة نفسها التي يقوم عليها الدرس التداولي، ويحاول إثباتها من خلال نظرياته المتعددة والمتنوعة.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص279.

وإذا أردنا تلخيص ما سبق ذكره نرسم المخطط الآتي:



الشكل (35): دلالة الفعل الكلامي "حرمت". "حرمت"

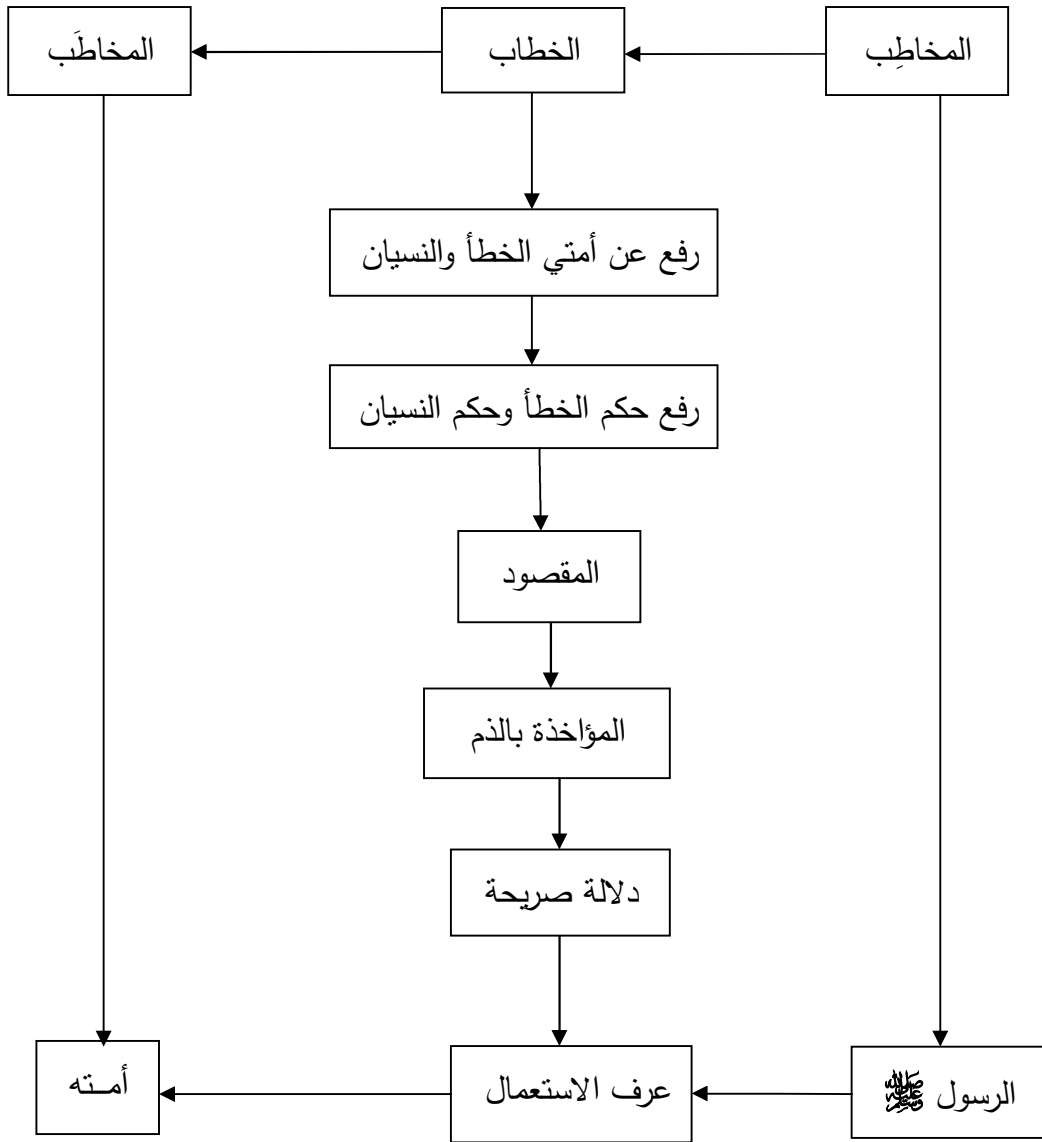
المسألة الثانية: قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، هو نص صريح، حيث إن المراد به رفع حكم الخطأ، ورفع حكم النسيان؛ وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة⁽¹⁾، علماً أن الحكم المرفوع والمنفي في الحديث هو حكم خاص، وهو الإثم والمؤاخذة فقط، وليس المراد هو نفي جميع أحكام الخطأ والنسيان، فلا يدخل ضمان المتلفات، ولا يدخل قضاء العبادات⁽²⁾، وهذا «مأخوذ من عرف الاستعمال عند أهل اللغة، فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره: رفعت عنك الخطأ والنسيان، إذ يفهم منه رفع حكمه، لا على الإطلاق، وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة»⁽³⁾.

(1) الغزالي، المستصفي، ج1، ص280.

(2) ينظر: عبد الكريم النملة، المهذب غي علم أصول الفقه، المقارن، ج3، ص1231.

(3) الغزالي، المستصفي، ج1، ص280.

وبذلك نستطيع أن نقول إن نص الحديث في نظر "الغزالي" دلالاته صريحة وواضحة؛ لأن المراد منه رفع المؤاخذة والعقاب في حال الخطأ والنسيان، ولكن هذا الحكم خاص عُرف بعرف الاستعمال، حيث إن العارف باللغة عند سماعه " رفعت عنك الخطأ والنسيان " لا يتردد في أن المراد من ذلك رفع المؤاخذة والعقاب، ونلخص ذلك في المخطط الآتي:



الشكل (36): دلالة المنطوق " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان "

المسألة الثالثة: في قوله ﷺ «لا صلاة إلا بطهور»، و«لا صلاة إلا بفاحة الكتاب»، و«لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، و«لا نكاح إلا بولي»، و«لا نكاح إلا بشهود»، و«لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» و«لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»⁽¹⁾.

الملاحظ على هذه الأحاديث جميعا أنها تضمنت ألفاظا شرعية؛ وهي الصلاة والصوم، والوضوء، والنكاح؛ لأنها ألفاظ نقلت من الوضع اللغوي وتصرف الشرع فيها فأصبحت لها دلالة شرعية بالإضافة إلى دلالتها الوضعية.

والجدير بالذكر أن للشارع عرف في تنزيل هذه الأسماء الشرعية على مقاصده كعرف اللغة، وبذلك يكون يقصد بكلامه -في هذه النصوص- نفي الوضوء، والصوم والنكاح الشرعي؛ أي لا بد من توفر كل شروط وأركان الصلاة، والصوم، والنكاح الشرعي لأن الشرعي هو تام الأركان والشروط، وإذا اختل ركن أو شرط انتفت صحتها، لانتهاء فائدتها⁽²⁾.

ويذهب "الغزالي" وجمهور العلماء إلى أن هذه الأحاديث تحمل دلالات صريحة لأن المقصود منها انتفاء الصحة، إذ يقتضي عرف الشرع الصحة في الصوم، والصلاة وبذلك يصبح المعنى: «لا صلاة صحيحة بلا طهور»، و«لا صلاة صحيحة بدون فاتحة الكتاب»، و«لا نكاح صحيح بلا ولي»... فانتفت صحتها، نظرا لانتهاء فائدتها.

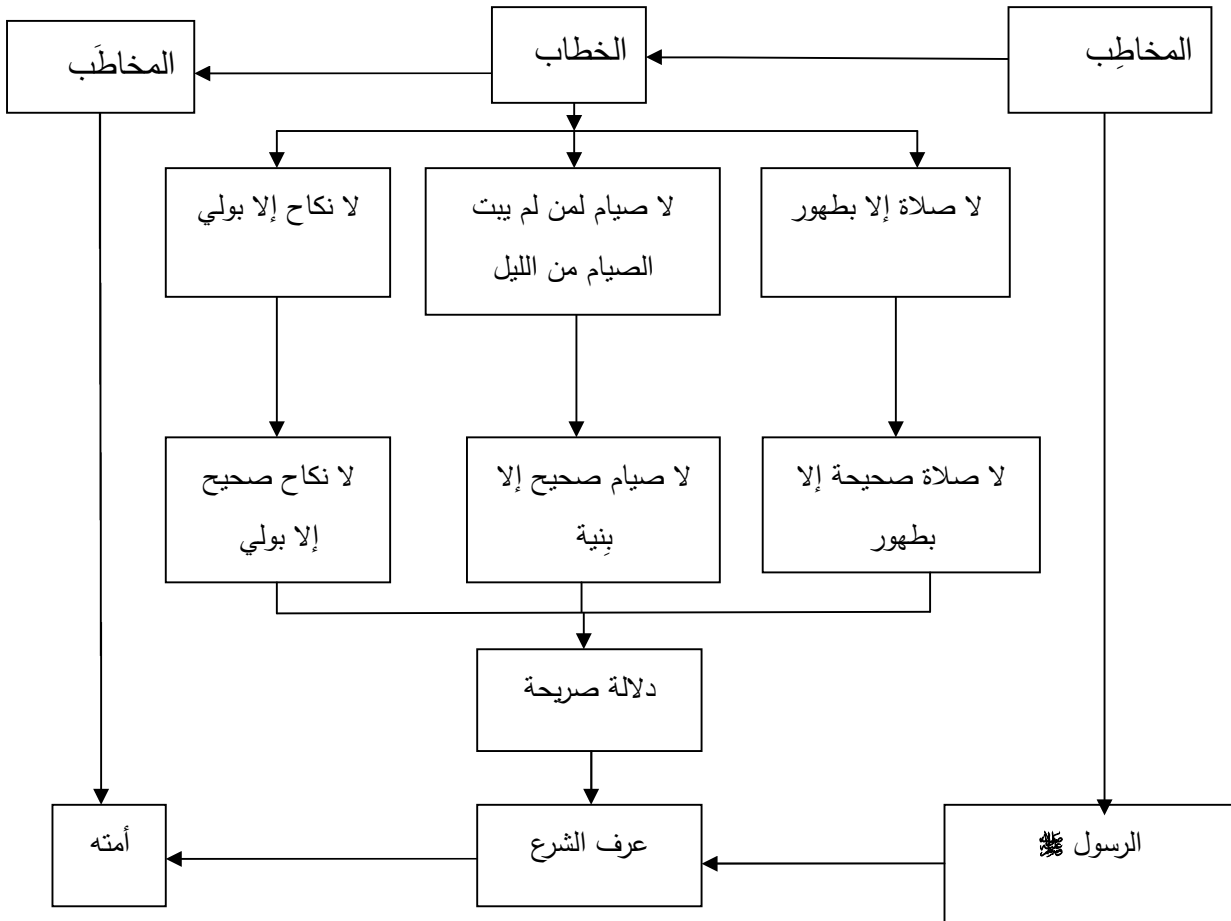
ويضيف "الغزالي" قائلا: «بل من المؤلف في عرف الاستعمال، قولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا كلام إلا ما أفاد، ولا حكم إلا لله، ولا عمل إلا ما نفع وأجدى، وكل ذلك نفي لما لا ينتفي، وهو صدق؛ لأن المراد منه نفي مقاصده»⁽³⁾.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص281.

(2) ينظر: عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ج3، ص1235.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص281، 282.

بمعنى أنه يقال ذلك وإن كان العلم غير النافع يسمى علماً، والكلام غير المفيد يسمى كلاماً، والحكم لغير الله يسمى حكماً، والعمل غير النافع يسمى عملاً، لكن نفي ذلك في الأمثلة السابقة هو نفي لفائدها؛ أي عدم فائدة العلم غير النافع، وعدم فائدة الكلام غير المفيد، وعدم صحة الحكم لغير الله، وعدم فائدة العمل غير النافع⁽¹⁾ و«عرف الاستعمال هو الذي اقتضى نفي جدواها وفائدها، كما يقتضي عرف الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة»⁽²⁾. ويمكن تلخيص ذلك في المخطط الآتي:



الشكل (37): الدلالة الصريحة للأسماء الشرعية في السنة النبوية الشريفة

(1) عبد الكريم النملة، المذهب من علم أصول الفقه المقارن، ج3، ص1236.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1 ص281.

المسألة الرابعة: مسألة المجمل إذا دار بين إفادة الحكم الشرعي المتجدد وإفادة غيره؛ من الحكم الأصلي والحكم العقلي والاسم اللغوي:

ذهب "الغزالي" إلى أنه مجمل بين هذه الاحتمالات إذ يقول: «ما أمكن حمله على حكم متجدد، فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي، والحكم العقلي، والاسم اللغوي؛ لأن كل واحد محتمل وليس حمل الكلام عليه ردّ له إلى العبث»⁽¹⁾.

وذهب الجمهور إلى أنه يحمل على الحكم الشرعي؛ لأن الرسول ﷺ إنما بعث لتعريف الأحكام الشرعية التي لا تعرف إلا من جهته، لا لتعريف ما هو معروف لأهل اللغة، فوجب حمل اللفظ عليه لما فيه من موافقة مقصودة البعثة⁽²⁾.

وينقد "الغزالي" الرأي بقوله: «وقال قوم: حمله على الحكم الشرعي، الذي هو فائدة خاصة بالشرع أولى، وهو ضعيف، إذ لم يثبت أن رسول الله ﷺ لا ينطق بالحكم العقلي ولا بالاسم اللغوي، ولا بالحكم الأصلي، فهذا ترجيح بالتحكم.

مثاله قوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه يسمى جماعة، و يحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة، أو حصول فضيلتها».

ومثاله أيضا، قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»، إذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار إلى الطهارة؛ أي هو كالصلاة حكما، ويحتمل أن فيه دعاء كما في الصلاة ويحتمل أنه يسمى صلاة شرعا، وإن كان لا يسمى في اللغة صلاة، فهو مجمل بين هذه الجهات ولا ترجيح⁽³⁾.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص282.

(2) ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص28.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص282، 283.

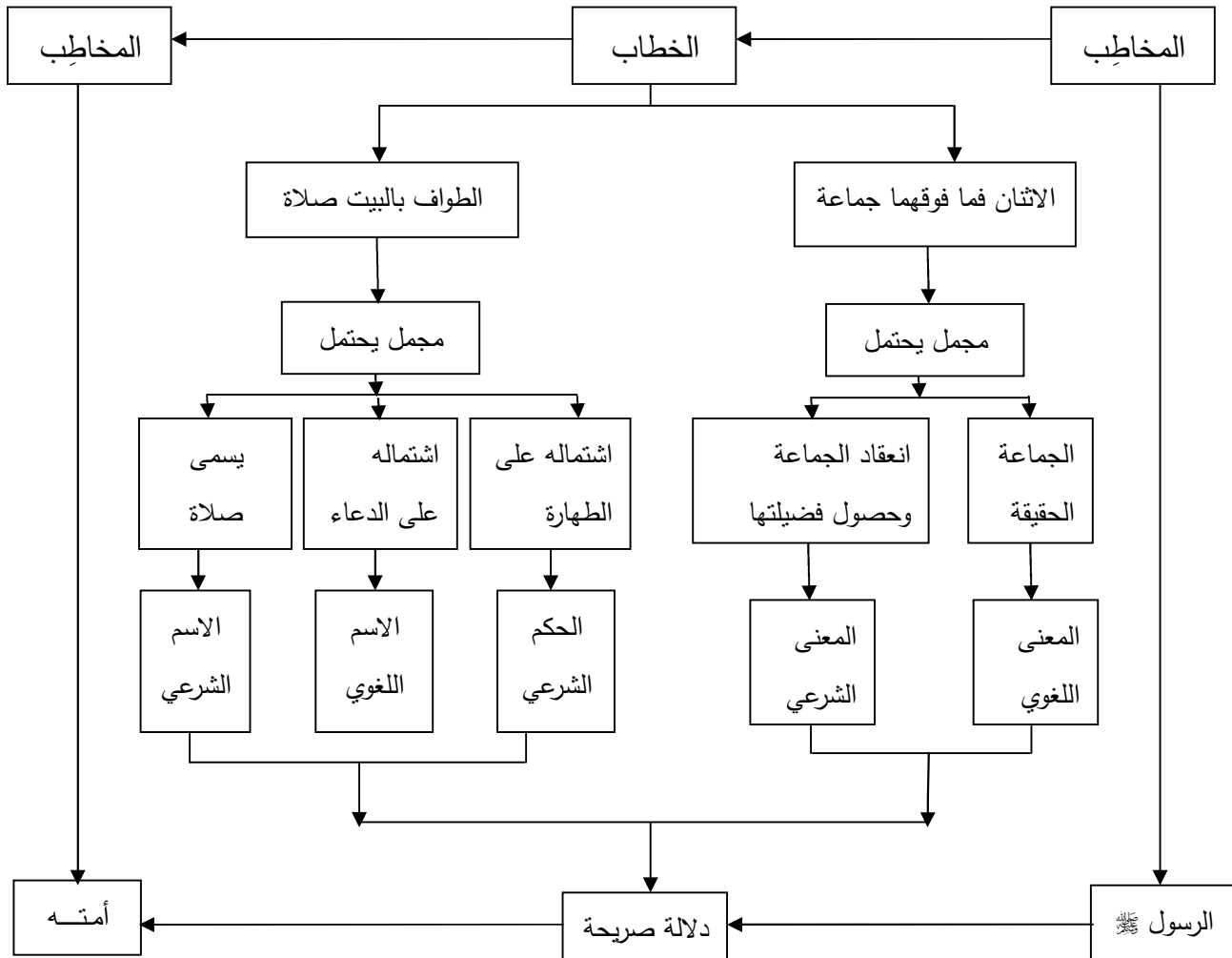
ومن خلال ذلك يمكننا القول أن "الغزالي" اعترض على رأي الجمهور واعتبره ضعيفا، مؤسسا هذا الاعتراض على أن الرسول ﷺ كان يخاطب الناس باللغة التي ألفوها، كما يخاطبهم بعرف الشرع كذلك، موضحا ذلك بأمثلة من أقوال الرسول ﷺ:

المثال الأول: قول الرسول ﷺ «الاثنتان فما فوقهما جماعة»، فذهب "الغزالي" إلى أن لفظ (جماعة) يدل على أكثر من معنى صريح، دون ترجيح لأحدها، فهو من قبيل المجمل، لتردده بين المعنى اللغوي «وهو الجماعة الحقيقية»، وبين المعنى الشرعي، وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها، وقد يقصد الشارع بلفظه ما يمكن حمله على أحد تلك الأوجه⁽¹⁾.

المثال الثاني: «الطواف بالبيت صلاة»، يرى "الغزالي" أن لفظ "صلاة" يحمل معنيين كل منهما صريح ومنطوق به، فهو مجمل، إذ يحتمل أن يكون كالصلاة في افتقارها إلى الطهارة، ويحتمل أن يكون مشتملا على الدعاء الذي يطلق عليه صلاة في اللغة، وهو متردد بين هذين المعنيين دون ترجيح لأحدهما.

⁽¹⁾ ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، التصور الغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2003، ص182.

ويمكننا توضيح ما سبق ذكره في المخطط الآتي:



الشكل (38): مسألة المجمل إذا دار بين إفادة الحكم الشرعي المتجدد وإفادة غيره.

2-البيان: بعد أن تحدثنا فيما سبق عن المجمل، سنحاول فيما يلي من صفحات أن نتطرق للمبين الذي يمثل الوجه المقابل "للمجمل" ضمن ثنائية المجمل والمبين، وقد ربط علماء الأصول مفهوم البيان بمفهوم المجمل؛ لأنه المفتقر إلى مُعَيَّن ومُبيِّن كي يوضح دلالاته المقصودة، علماً أن كلاً المفهومين من صفات الخطاب الشرعي، فقد يكون الخطاب واضح الدلالة، بحيث لا يحتمل غيره، فيسمى مبيناً، وإما أن يتردد بين معنيين

فصاعدا من غير ترجيح، فيسمى مجملا⁽¹⁾، فالإجمال «مرتبط بكل قول كان متساويا للدلالة بالنسبة إلى المعاني المتعددة، وهذا التساوي في الدلالة هو ما جعله محتاجا إلى مبين يخرج من دائرة الاحتمال إلى التعيين، إلى الاستقرار في إحدى دلالاته الممكنة»⁽²⁾.

ونظرا لذلك استقر لدى الأصوليين وصف الخطاب الواضح الدلالة بالمُبين، وبلغة المحدثين هو من الدلالات الصريحة، التي يطابق معناها منطوق المتكلم ومقصوده، كما سنطرقه في هذا البحث.

أ- حد البيان:

البيان في اللغة هو «الظهور والإيضاح، والبيان ما بُين به الشيء من الدلالة وغيرها، وبان الشيء بيانا اتضح فهو بَيَّنَّ، والتبيين الإيضاح، والتبيين أيضا الوضوح»⁽³⁾ أي إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب.

أما في الاصطلاح فقد تعددت تعريفات الأصوليين لمصطلح البيان، فهو عند "الباجي" «الإيضاح، ومعنى ذلك أن يوضح الأمر والناهي أو المخبر أو المجاب عما يقصد إلى إيضاحه، ويزيل اللبس عنه، وسائر وجوه الاحتمال الذي يمنع تبيينه»⁽⁴⁾.

ويعرفه "الشيرازي" بالدليل في قوله: «اعلم أن البيان هو الدليل الذي يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى ما هو دليل عليه»⁽⁵⁾، وإلى هذا ذهب أكثر المعتزلة، و "الآمدي" و"الفخر الرازي"، و"الغزالي" كما سنوضحه في العنصر اللاحق.

(1) ينظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص279.

(2) يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، ص366.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ب.ي.ن)، م1، ص284.

(4) الباجي، كتاب الحدود في الأصول، ص41.

(5) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر الخطيب الحسني، دار الحديث الكتانية، المملكة المغربية، ط1،

2013، ج3، ص160.

ويلخص "السرخسي" تعريفات الأصوليين قائلاً: «اختلف أصحابنا في معنى البيان فقال أكثرهم: هو إظهار المعنى، وإيضاحه للمخاطب، وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب، والعلم الذي حصل له عند الخطاب.

قال: وهو اختيار أصحاب "الشافعي"؛ لأن الرجل يقول: بان هذا المعنى؛ أي ظهر (والأصح الأول)؛ أي الإظهار»⁽¹⁾.

فالسرخسي بعد تعليقه على بعض التعريفات، فقد أرجع البيان إلى معناه اللغوي وهذا ما قاده إلى التمييز بين خمسة أنواع من البيان، وهذا بقوله: «ثم البيان على خمسة أوجه، بيان تقرير، وبيان، تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل، وبيان ضرورة»⁽²⁾.

ب-البيان عند الغزالي:

يعد "الغزالي" من بين العلماء الذين تناولوا قضية البيان بالبحث والتقصي، وقد عرفه بقوله: «اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام، وإنما يحصل الإعلام بدليل، والدليل مُحصّل للعلم، فههنا ثلاثة أمور: إعلام، ودليل به الإعلام، وعلّم يحصل من الدليل»⁽³⁾.

"قالغزالي" يربط مدلول البيان بثلاثة أمور:

- الإعلام: بحيث يكون التعريف والإعلام لأمر مفنقر لذلك.
- الدليل: بحيث لا يحصل الإعلام إلا عن طريق دليل.
- العلم: الذي يحصل من الدليل؛ أي الوصول إلى المعنى الحقيقي للأمر المراد

بيانه.

(1) السرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص27.

(2) المصدر نفسه، ص27.

(3) الغزالي، المستصفي، ج1، ص285.

ثم يشير صاحب المستصفي إلى بعض التعريفات التي فيها تقييد للبيان فتربط البيان بالتعريف، ومنها من يربط البيان بالدليل، ومنها من يخص البيان بالعلم، قائلاً: « فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف، فقال في حده: إنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة، أعني الأمور التي ليست ضرورية، وهو الدليل، فقال في حده: إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم، بما هو دليل عليه، وهو اختيار "القاضي"، ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم، وهو تبيين الشيء، فكأن البيان عنده والتبيين واحد، ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، إلا أن الأقرب إلى اللغة وإلى المتداول بين أهل العلم ما ذكره "القاضي" (1).

يظهر لنا من خلال تلك التعريفات التي قدمها "الغزالي"، أن هناك من العلماء من عرف البيان بتعريف يخص المجرى فقط، منهم "أبو بكر الصيرفي" فقد عرفه بأنه «إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي»، وهذا ضعيف، حيث إن البيان شامل لما سبقه إجمالاً، ولما جاء ابتداءً من غير أن يسبقه إجمال، وذلك لأمر حددها "الغزالي" في (2):

الأمر الأول: إذ يقال لمن دلَّ غيره على الشيء أنه "بيِّنُهُ له"، ويوصف بأنه "بيان حسن"، فهذا يطلق وإن لم يسبقه لفظ مجمل، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

الأمر الثاني: أن النصوص الشرعية التي أوردت الأحكام ابتداءً تسمى بياناً، مثل قوله تعالى: ﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ ﴾ (آل عمران/138)، وأراد به القرآن، فلا يشترط فيه أن يكون بياناً لمشكل.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص285.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص285، وعبد الكريم النملة المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ص1247.

الأمر الثالث: أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سُمِعَ وتُوصِّلَ وعُرِفَت المواضعة صح أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه.

ومن علماء الأصول أيضا من جعل البيان عبارة عن نفس العلم، وهو تبيين الشيء، وقد تعرض هذا التعريف لنقد بعض الأصوليين، فذكر "الغزالي" أن من ذهب إلى ذلك فقد جعل البيان والتبيين بمعنى واحد، ولكن معنييهما يختلف، فالبيان هو وضع الفكرة، والتبيين هو العملية الموصلة إلى ذلك⁽¹⁾.

ومن علماء الأصول من ذهب إلى أن المراد بالبيان هو الدليل، الذي يوصلنا بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه، وإلى هذا ذهب أكثر علماء الأصول لكونه شاملا لبيان الإجمال، وما يدل على الحكم ابتداء.

يتضح لنا مما سبق أن التبيين عملية يقوم بها المبين لإيضاح المعنى، وتشتمل أطرافا أربعة⁽²⁾:

-المبيِّن: وهو الذي يقوم بعملية الإبانة كالشارع في النص الديني من قرآن وسنة، أو المجتهد الذي تمرّس بحياة الشريعة وبلغتها.

-البيان: وهو الدليل الموصل إلى معرفة الحكم المطلوب، ويتناول الكشف عن المقاصد.

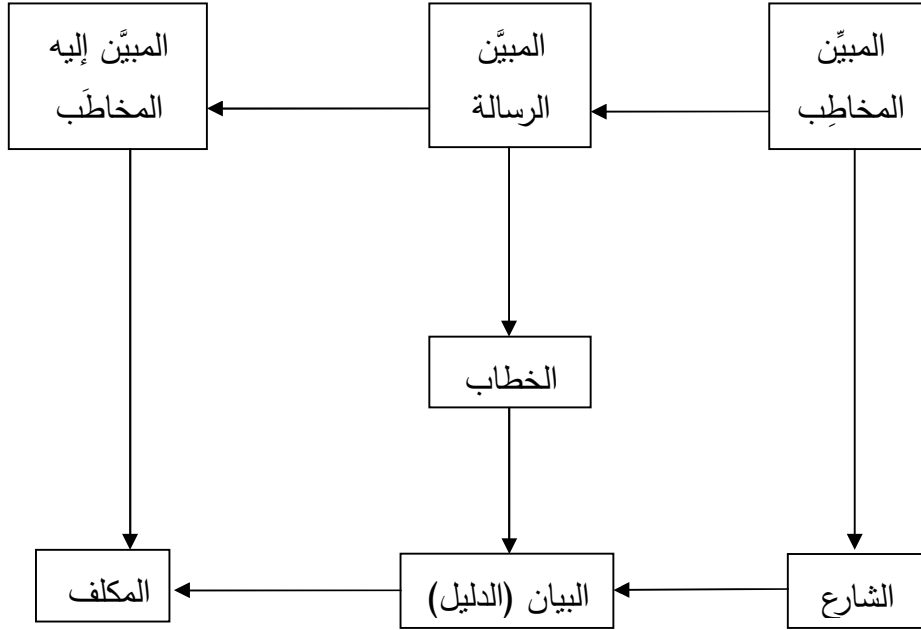
-المبيِّن: وهو عبارة عن اللفظ الذي تتضح دلالاته بحيث يعرف المعنى المقصود منه.

(1) السيد عبد الغفار، التصور الغوي عند الأصوليين، ص153.

(2) المرجع نفسه، ص158.

-المبيّن إليه: وهو المتلقي للأحكام والسامع لها؛ أي المكلف بالأحكام الشرعية.

علما أن هذه الأركان استنبطها الدارسون من تعريفات "الغزالي" للبيان، وهذا يدل على وعيه العميق لحقيقة العملية التخاطبية، من خلال نموذج متميز هو الخطاب الشرعي. وتلخيص ذلك في المخطط الآتي:



الشكل(39): أركان العملية التخاطبية (البيان).

ويضيف "الغزالي" بعض إشارات دقيقة فيما يتعلق بالمبين إليه، تظهر في قوله: «واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سُمع وتؤمل وعُرفت المواضعة صح أن يعلم به».

وفي هذا تنبيه إلى ضرورة معرفة المستمع بلغته وباستعمالاتها التخاطبية؛ لأن الألفاظ ذات دلالات صريحة إذا استعملت وفق وضعها اللغوي، فإذا تحقق هذا العلم بالوضع اللغوي، تحقق الفهم من غير بيان، حيث ذهب الأصوليون إلى أن القصد من المواضعة في المفردات تمييز المعاني بالأسماء ليقع بها الإفهام، ويرون أيضا أن المواضعة تابعة للأغراض، وانطلاقا من هذا المبدأ تتم عملية الاتصال بين المتكلم

والمتلقي من غير بيان، وهذا نابع من قناعتهم بأن العبارات إنما وضعت دلالات على المعاني المقصودة ليقع العلم لغيره (أي المتلقي)، بما في ضميره (أي المتكلم)، و باشتراط الأصوليين لمبدأ القصد في المواضع والعبارات، فقد وضعوا حداً فاصلاً بين اللغة الطبيعية، وغيرها من الأصوات الأخرى، وبين مستعملها ومهملاً⁽¹⁾.

وهذه الفكرة قد توسع في طرحها علماء الدرس التداولي، نذكر على سبيل المثال: "بول غرايس" الذي ميز بين نوعين من المعنى^(*) - والذي يهمننا في هذا المقام - المعنى الوضعي أو الدلالة الطبيعية التي يفهمها المتلقي بمجرد معرفة وضع اللغة التي بها يتم التخاطب.

علماً أنه لا يتأتى له هذا الفهم إلا بالتعاون بين طرفي الخطاب، وذلك باحترام مبدأ التعاون الذي ينص على أن يكون الحوار بالقدر المطلوب، وبما يتوافق مع الغرض المتعارف عليه، وهذا كفيل بنقل المعنى نحو الإفهام، وضمان قدرة المستمع على تأويله وفهمه⁽²⁾.

والجدير بالذكر أن "الغزالي" ذكر أنواع البيان في كتابه "المستصفي" قائلا: «فبيان الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح، فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضع، وقد يكون بالفعل، والإشارة، والرمز، إذ الكل دليل ومبين، ولكن صار

(1) ينظر: موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، الأوائل للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2002، ص 27، 28.

(*) ميز "غرايس" بين نوعين من المعنى، المعنى الوضعي والمعنى التخاطبي أو الدلالة الطبيعية والدلالة غير الطبيعية، فالأولى تنتج عن احترام مبدأ التعاون، والقواعد المتفرعة عنه، والثانية تنتج عن خرق أحد القواعد المتفرعة عن مبدأ التعاون.

(2) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 96.

في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول، فيقال له بيان حسن أي كلام حسن، رشيح الدلالة على المقاصد»⁽¹⁾.

من هذا القول نتبين أن للبيان (الدليل) أربعة أنواع هي: البيان بالقول، والبيان بالفعل، والبيان بالإشارة، والبيان بالرمز.

ومن نماذج المبيّن التي ذكرها "الغزالي" في كتابه "المستصفي" نذكر:

1- قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام/141)، فالملاحظ على هذا الخطاب القرآني أنه واضح الدلالة على معناه، حيث «يعرف منه وجوب الإيتاء ووقته، وأنه حق في المال، فيمكن العزم فيه على الامتثال والاستعداد له، ولو عزم على تركه عصى»⁽²⁾.

وبذلك يتضح أن قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ هو صريح الدلالة على المراد، وهو أمرهم بإعطاء الزكاة يوم حصادها، والقرينة التي دلت على فهم المعنى المراد هي قرينة لفظية، حيث يقول "الغزالي": «فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ والحق هو العُشْر»⁽³⁾.

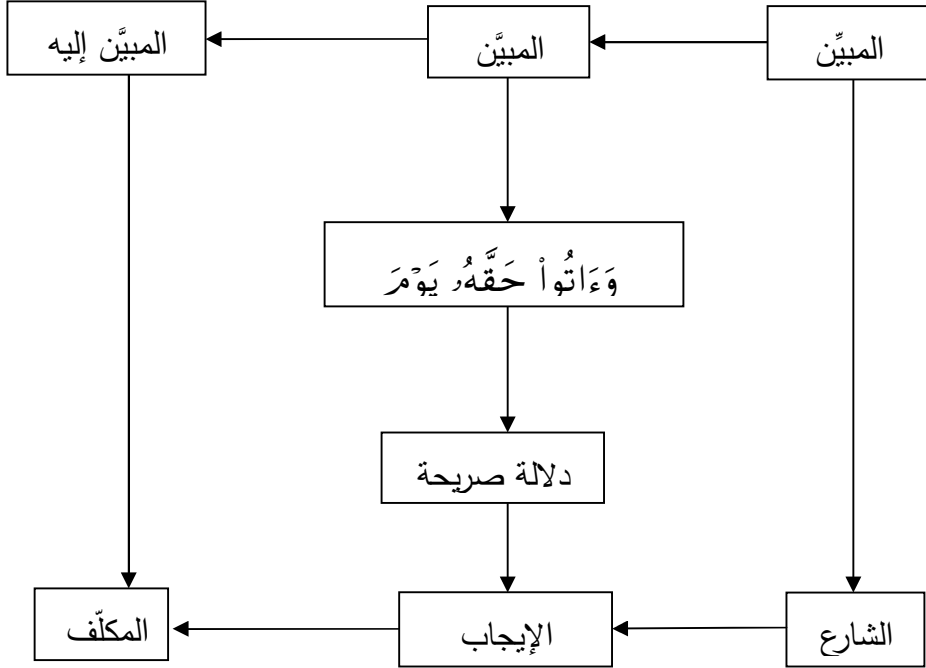
من خلال ما تقدم تنبيه "الغزالي" لأهمية القرائن في فهم المعنى المقصود، والمتمثل في وجوب الزكاة بصيغة الأمر الصريح، والدعاء بصورة واضحة إلى إيتائها يوم حصادها، ومقصد الشارع من فرض الزكاة وإيجابها هو تحقيق التكافل الاجتماعي، وذلك

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص285.

(2) المصدر نفسه، ص289.

(3) المصدر نفسه، ص289.

برعاية الفقراء والمساكين، وإيتائهم حقوقهم من المال، حتى يستوي غنيهم وفقيرهم، ولا يضيعوا في مجتمع إسلامي. ونلخص ما سبق ذكره في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (40): أركان البيان في قوله تعالى: وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ

2- قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي

الْقُرْبَىٰ﴾ (الأنفال /41)، ففي هذا الخطاب القرآني «يُبيّن تعالى تفصيل ما

شرعه مخصصا لهذه الأمة الشريفة، من بين سائر الأمم المتقدمة، من إحلال

المغانم»⁽¹⁾، وهو معنى متبادر فهمه من اللفظ، لتطابق دلالاته الحرفية لمنطوق

المتكلم ومقصوده.

وبذلك نستطيع أن نقول إن الخطاب هنا يحمل دلالة صريحة؛ لأنه يبين كيفية قسمة

الغنيمة، فقال: لله خمسه، وللرسول، ولذي القربى، ويوضح "الغزالي" المقصود بالملفوظ

"ذي القربى" قائلا: «وإنما أراد بذِي القربى، بني هاشم، وبني المطلب، دون بني أمية وكل

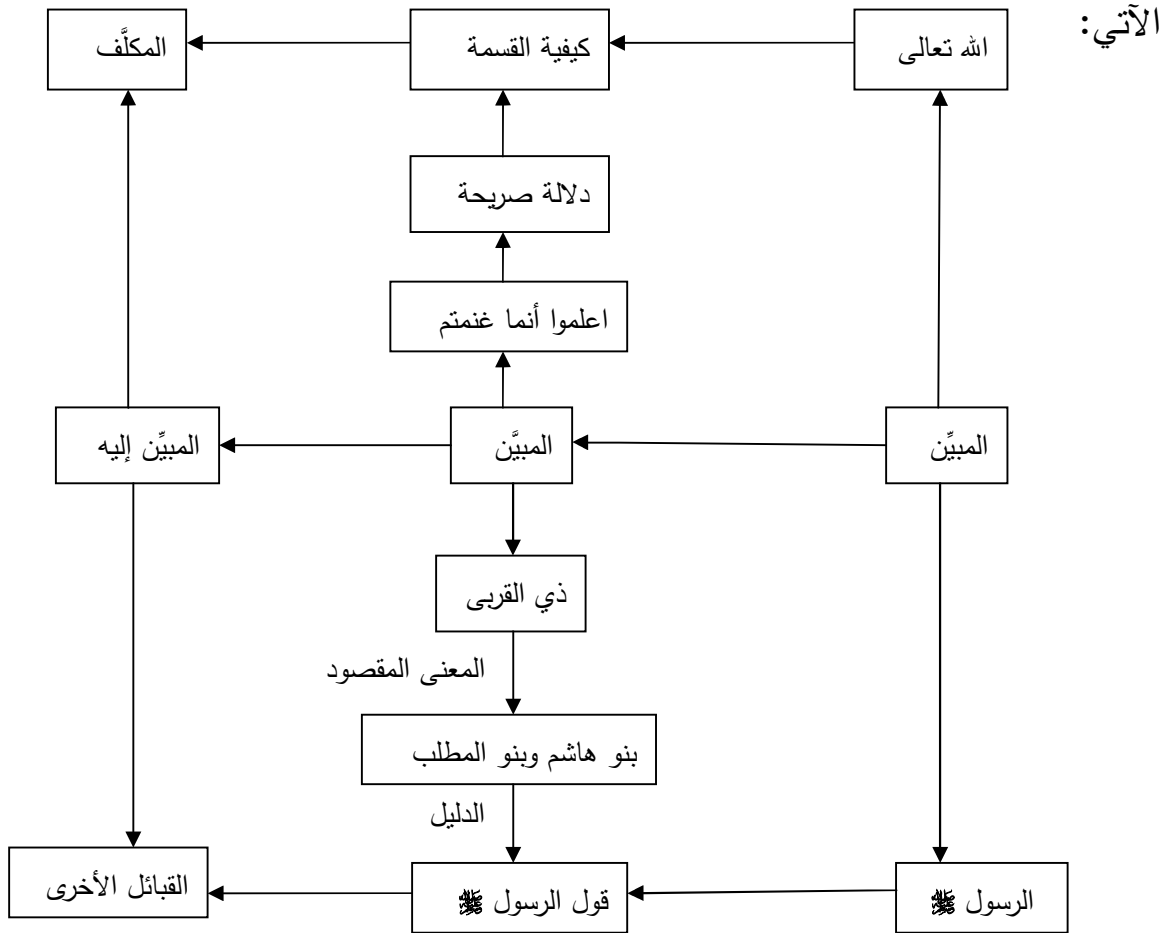
(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م3، ص 310.

من عدا بني هاشم، فلما مُنِعَ بني " أمية " ، وبني نوفل، وسئل عن ذلك، قال: " أنا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام ولم نزل هكذا؛ وشبك بين أصابعه«⁽¹⁾.

فقول الرسول ﷺ بيان للمفوض "ذي القربى"، وتأكيد على شدة التلاحم بين بني هاشم وبني المطلب، ولهذا خصص لهم الله تعالى خمس الغنيمة؛ لأنهم قرابة النبي ﷺ الذين لا تجب فيهم الصدقة.

نخلص إلى القول إن قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ﴾

وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴿ واضح الدلالة، فقد دل على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف فهم المراد منه على أمر خارجي، ويمكننا تلخيص ذلك في المخطط التوضيحي



الشكل (41): أركان البيان في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ﴾

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 287.

3- قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْخُوا بَقْرَةً ﴾ (البقرة/67).

إذا تأملنا هذا الخطاب القرآني لاحظنا أنه يحمل معنى صريحا وواضحا، ينبئ عنه الفعل الكلامي "يأمركم"، الذي يدل بالنظر إلى محتواه القضوي على الأمر بفعل الذبح فقد أمر الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه موسى بني إسرائيل أن يذبحوا بقرة، لبيان القاتل، وإحياء الله المقتول، ونصه على من قتله منهم، وكان من الواجب المبادرة إلى امتثال أمره، وعدم الاعتراض عليه؛ لأن مقام الطلب يقتضي ذلك.

بيد أن بني إسرائيل أبوا إلا الاعتراض «فلو لم يعترضوا لأجزأت عنهم أدنى بقرة، ولكنهم شددوا، فشدد عليهم، حتى انتهوا إلى البقرة التي أمروا بذبحها»⁽¹⁾، ﴿ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ^ج قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ ^ط فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾ (البقرة/68).

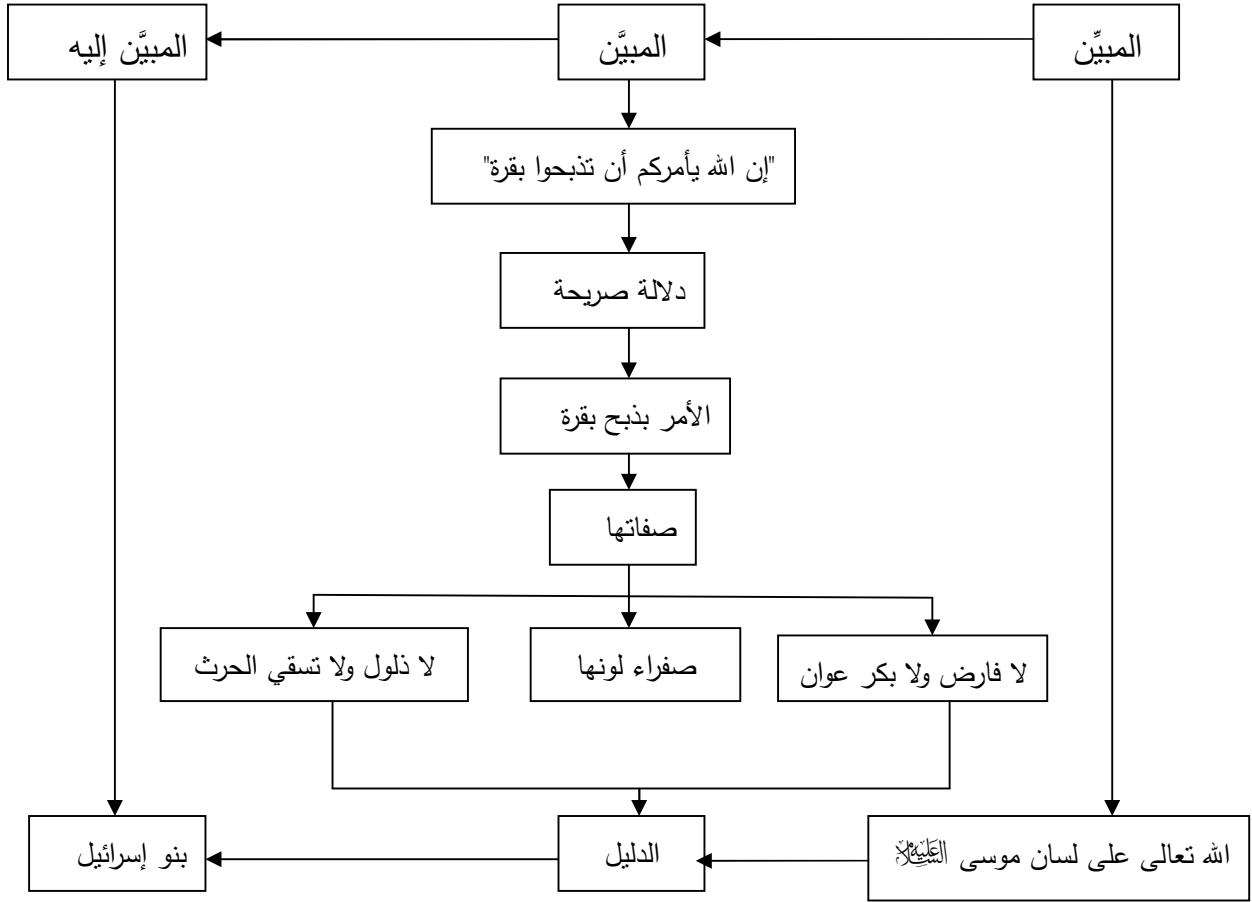
وفي هذا الخطاب دعوة جديدة إلى القيام بالأمر الإلهي في حدود بيانه الجديد ولكنهم لم يكتفوا بذلك بل عادوا إلى السؤال مرة أخرى؛ ﴿ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَا ^ج قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴿٦٩﴾ ﴾ (البقرة/69).

ففي هذا القول جواب لسؤالهم يحدد لهم لون البقرة، وبضيق عليهم في الآن نفسه نظرا لتشددهم وتعنتهم، وبالرغم من ذلك لم يكتفوا بالجواب، بل عادوا للسؤال من جديد ﴿ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ^ج إِنَّ الْبَقْرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ ﴾ (البقرة/70) ﴿ قَالُوا أَلَكُنْ جِئْتَ بِالْحَقِّ ^ج فَذْخُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ (البقرة/71)؛ أي

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م1، ص262.

الآن جئت بالبيان الواضح، وهذا من جهلهم، وإلا فقد جاءهم بالحق أول مرة، فلو أنهم استعرضوا أي بقرة لحصل المقصود، ولكنهم شددوا بكثرة الأسئلة فشد الله عليهم⁽¹⁾.

نخلص إلى القول إن الحوار الذي دار بين موسى عليه السلام وبنو إسرائيل كان منصبا حول بيان صفات البقرة المراد ذبحها، فبين الله لهم المراد من ذلك بالقول حيث قال: «إنها بقرة صفراء»، و«إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان»، و«إنها بقرة لا ذلول» فهذه أدلة تدل دلالة صريحة على المقصود بالملفوظ (البقرة)، علما أن البيان جاء مؤخرا بعد سؤال اليهود عن صفاتها، يقول "الغزالي": «إنما أراد بقرة معينة، ولم يفصل إلا بعد السؤال»⁽²⁾. ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط التوضيحي الآتي:



شكل (42): عناصر البيان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾

⁽¹⁾ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 41، 42.

⁽²⁾ الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 1، ص 287.

4-ومن السنن ذكر "الغزالي" العديد من الأحاديث التي جاءت لتبيين الأحكام الواردة في النص القرآني، وتفصيلها بالقول والفعل، حيث يقول "الغزالي": «وأعلم أن كل مفيد من كلام الشارع، وفعله وسكوته واستبشاره، حيث يكون دليلاً، كل ذلك بيان؛ لأن جميع ذلك دليل»⁽¹⁾.

نذكر على سبيل المثال قوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»، ففي هذا الحديث يبين النبي ﷺ بفعله كيفية الحج؛ من وقوف بعرفات، وطواف إفاضة، وسعي، ومبيت بمزدلفة ومنى.

فخطاب النبي ﷺ دلالاته صريحة؛ لأنه جاء ليوضح قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (آل عمران/97)، فهو بيان لقول الله تعالى بالفعل؛ لأن مشاهدة أفعال الحج أدل على معرفة تفاصيلها من الإخبار عنها بالقول.

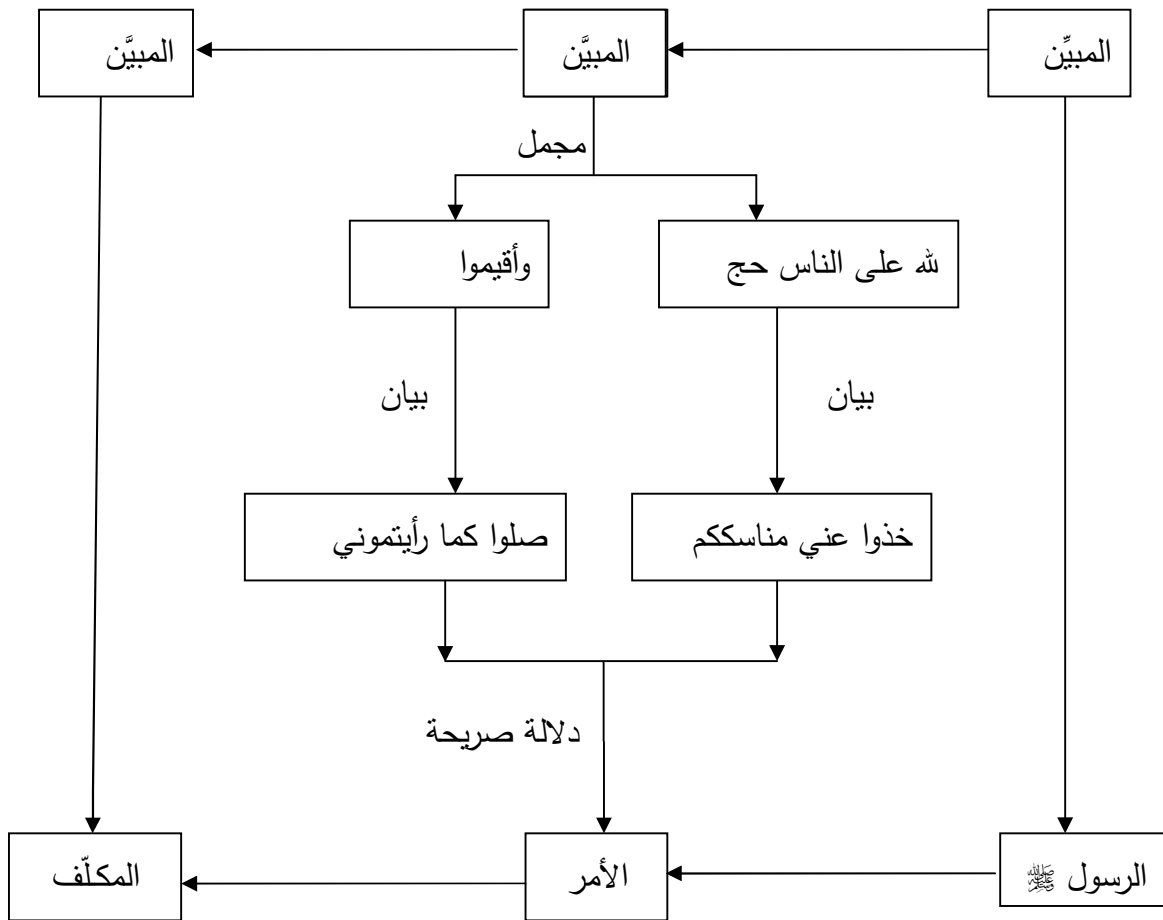
وكذلك قول الرسول ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» جاء ليبين للناس كيفية أداء الصلاة التي أوجبها الله تعالى على عباده من خلال قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (البقرة/110).

فقول النبي ﷺ -إذن- فيه دعوة صريحة لإقامة الصلاة بالكيفية التي يبينها لهم؛ فهو خطاب واضح الدلالة؛ لأن المراد منه اتباع الرسول ﷺ في أقواله وأفعاله وحركاته أثناء أداء فريضة الصلاة، فكان فعله ﷺ للصلاة، من ركوع وسجود، وقيام وتسليم، هو المبين لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، يقول "الغزالي": «قصد بفعله امتثال الواجب وبيانه»⁽²⁾؛ لأن الفعل في إفادة المقصود أولى من الإخبار عنه بالقول.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص286.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص101.

نخلص إلى القول إن السنة الشريفة جاءت لتبين وتوضح ما ورد مجملا من أحكام الخطاب القرآني، وبذلك كانت أقواله ﷺ وأفعاله هي البيان لهذه الأحكام المجملة، فمثلا «أمر النكاح، والبيع، والإرث، ورد أولا أصلها، ثم بين النبي ﷺ بالتدرج، من يرث ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه، ومن لا يحل، وما يصح بيعه وما لا يصح»⁽¹⁾ في خطابات صريحة الدلالة، كي يقع الفهم والإفهام، ومن ثم الامتثال من قبل المكلفين، ونلخص ما سبق ذكره في المخطط التوضيحي الآتي:



شكل (43): نماذج من بيان المجمال في الخطاب القرآني بالسنة النبوية.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص288.

القسم الثاني: النص والظاهر والمؤول:

قسم الأصوليون اللفظ بحسب درجات ظهور المعنى وخفائه إلى واضح الدلالة، وخفي الدلالة- وبلغة المحدثين- الدلالة الصريحة، والدلالة الضمنية.

وواضح الدلالة هو ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي، وهو أربعة أنواع عند علماء الحنفية وهي: الظاهر، والنص، والمفسر والمحكم⁽¹⁾.

وأما عند الجمهور هو نوعان فقط هما: الظاهر والنص، وهو ما ذهب إليه " الغزالي " في كتابه " المستصفي " قائلاً: « اعلم أن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل، إما أن يكون نصاً، وإما أن يكون ظاهراً، والنص هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله»⁽²⁾.

وبذلك تكون مراتب الألفاظ من حيث وضوح الدلالة على المعنى المراد على النحو الآتي: النص، ثم الظاهر، ثم المجمل، ثم المؤول، وسبق وأن تحدثنا عن المجمل، والآن سنخصص الحديث عن النص، والظاهر، والمؤول.

1-النص: وهو في اللغة: بمعنى الظهور، يقول "الغزالي":«النص في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب: نصتَ الطَّبِيبةَ رأسها إذا رفعتَه وأظهرته، وسُمِّيَ الكرسي منصّة، إذ تظهر عليه العروس»⁽³⁾.

وفي الاصطلاح يشير "الغزالي" إلى أن النص يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه⁽⁴⁾:

(1) السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ص 136، و هبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، ص175.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص291.

(3) المصدر نفسه، ص291.

(4) المصدر نفسه، ص292.

-الأول: ما أطلقه الشافعي رحمه الله، فإنه سمى الظاهر نصاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع.

فالإمام "الشافعي" إذن كان يسوي بين النص والظاهر، ومنطلقه في ذلك المعنى اللغوي، إذ يدل كل منهما في اللغة على الظهور والإيضاح.

-الثاني: وهو الأشهر، ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب، ولا على بعد.

-الثالث: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل.

والوجه الثاني هو الذي يحظى بقبول الإمام "الغزالي" إذ يقول: «ولكن الإطلاق الثاني أوجه، وأشهر، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد»⁽¹⁾.

فالنص إذن في نظر صاحب المستصفي هو اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً صريحاً «كالخمسة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة، ولا الأربعة، وسائر الأعداد ولفظ الفرس، لا يحتمل الحمار، والبعير وغيره»⁽²⁾.

فعلى هذا حده: «اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى»⁽³⁾.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَ﴾ (الإسراء/32)، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾

(النساء/29)، وذلك يسمى "نصاً" لظهوره⁽⁴⁾.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص292.

(2) المصدر نفسه، ص292.

(3) المصدر نفسه، ص292.

(4) المصدر نفسه، ص275.

فأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ﴾^ط فهو نص لظهور معناه، إذ يقول تبارك وتعالى ناهيا عباده عن الزنا وعن مقاربتة، وهو مخالطة أسبابه ودواعيه، وهو المعنى الذي سيق الكلام لأجله⁽¹⁾.

وبذلك يكون الخطاب التكليفي ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ﴾^ط من قبيل واضح الدلالة، وبلغه "غرايس" دلالاته صريحة وحرفية، إذ دل بنفس صيغته على المعنى المقصود أصالة من سياقه، وهو: النهي عن قربان الزنى، والنهي عن قربانه أبلغ من النهي عن مجرد فعله لأن ذلك يشمل النهي عن جميع مقدماته ودواعيه⁽²⁾.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ فهو نص؛ لأنه لفظ دال في محل النطق على معنى لا يحتمل غيره، وهو نهي الله تبارك وتعالى عباده المؤمنين عن قتل النفس وبذلك يكون المعنى المقصود: لا يقتل بعضكم بعضا، ولا يقتل الإنسان نفسه⁽³⁾، وهو معنى متبادر فهمه من اللفظ المنطوق به.

وبذلك يتضح أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ هو نص يحمل دلالة صريحة وواضحة، باعتبار تركيبه اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقا تاما لا يقبل التأويل⁽⁴⁾.

نستخلص مما سبق أن النص عند "الغزالي" هو من أقسام المنطوق الصريح؛ لأن «إفادته ظاهرة بنفسه»⁽⁵⁾ كما يقول "الشوكاني"؛ أي أنه الملفوظ الدال على المراد منه

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م4، ص141.

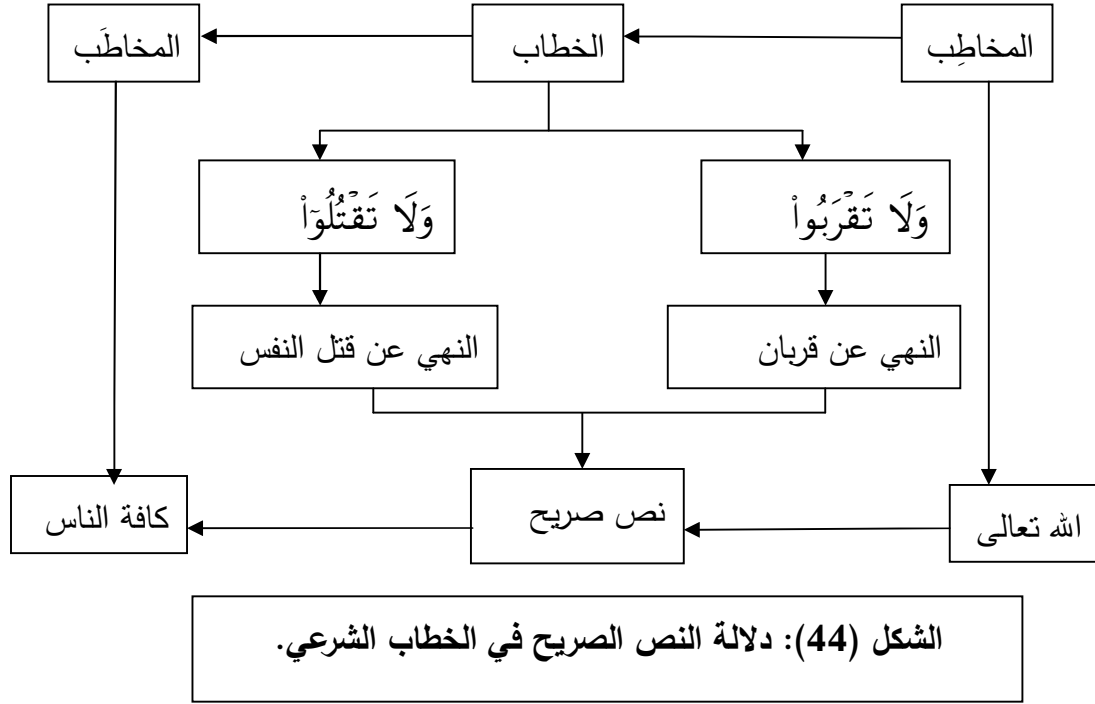
(2) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص480.

(3) المصدر نفسه، ص141.

(4) إدريس بن خويا، البحث الدلالي عند الأصوليين، ص71.

(5) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص753.

بنفس صيغته، وهو ما أطلق عليه "غرايس" بالمعنى الحرفي للجملة، وهو المعنى الوضعي الذي يشمل مجموع المعاني الصرفية والنحوية والمعجمية، والتي تشير في مجموعها إلى البنية الخارجية⁽¹⁾. وإذا أردنا تلخيص ما سبق ذكره نرسم المخطط الآتي:



2-الظاهر: فالظاهر في اللغة هو الواضح، من ظهر الشيء، إذا تبيّن وبرز بعد

خفاء⁽²⁾.

وأما في الاصطلاح: فهو ما دل على المعنى الذي وضع له، دلالة ظنية، مع احتمال غيره، سواء أكانت دلالاته الظنية على المعنى بالوضع، كدلالة "الأسد" على الحيوان المفترس، دلالة ظنية راجحة، مع احتمال دلالاته على الرجل الشجاع احتمالاً مرجوحاً⁽³⁾.

(1) ينظر: محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص41.

(2) ينظر: قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص272.

(3) محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص230.

يتضح من خلال ذلك أن الظاهر هو اللفظ المتردد بين معنيين، أحدهما حقيقي والآخر مجازي، قال "القاضي أبو بكر" «فأما الظاهر هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجازا، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهرا، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة»⁽¹⁾.

وقد عرفه "الآمدي" بقوله: «اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الأصلي، أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا»⁽²⁾.

ويشير "الجويني" إلى أن «الظهور قد يقع في الأسماء، وقد يقع في الأفعال، وقد يقع في الحروف، فوقوعه في الأسماء والأفعال بيّن، ووقوعه في الحروف مثل: (إلى) فإنه ظاهر في التحديد والغاية، ومؤول في الحمل على الجمع»⁽³⁾.

وإذا انتقلنا إلى كتاب "المستصفي" ألفينا الإمام "الغزالي" يعرف مصطلح الظاهر بقوله: «الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع»⁽⁴⁾.

والمراد من ذلك أن الظاهر لفظ يتضح معناه بمجرد النطق به، لكن دلالاته غير قطعية، كونه يتأرجح بين معنيين، إذ يقول "الغزالي": «الظاهر أن يتردد بين معنيين هو في أحدهما أظهر»⁽⁵⁾، فهو بذلك يحتمل التأويل، ونظرا لذلك لم يسهب "الغزالي" في بيانه إلا في مبحث التأويل.

من هنا يتضح الفرق بين النص والظاهر، إذ بينهما مشتركا جامعا، وفارقا مميزا أما المشترك فهو الرجحان، وأما الفارق المميز فهو الاحتمال، بمعنى أن النص ظاهر

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص416.

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص65.

(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص419.

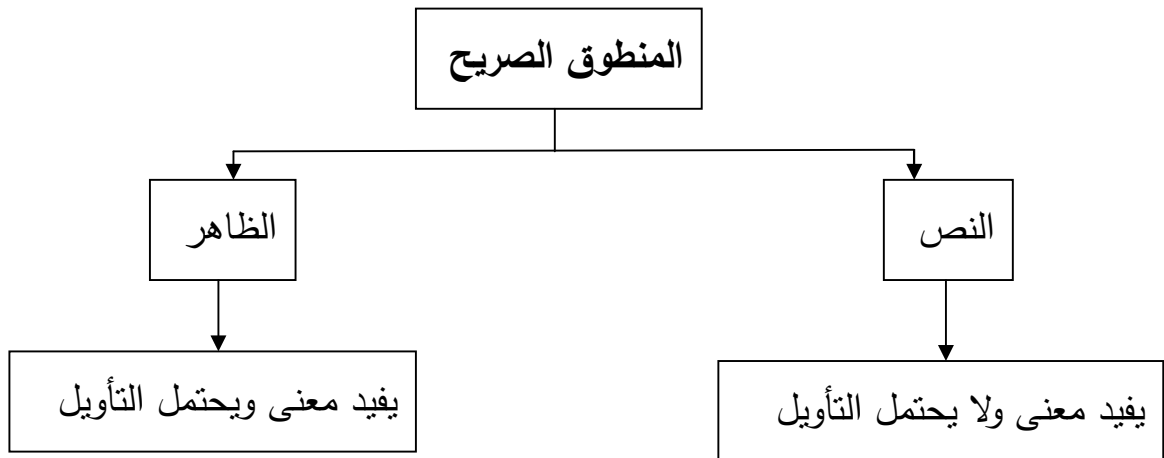
(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص291.

(5) المصدر نفسه، ص279.

معناه ظهورا تاما مطلقا غير قابل للتأويل، بينما الظاهر تردّد بين أمرين أو أمور هو في أحدهما أظهر وأرجح، فهو بذلك على عكس سابقه يدخله الاحتمال ويقبل التأويل⁽¹⁾ يقول "الباجي": «الظاهر هو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ، ومعنى ذلك أن يكون اللفظ يحتمل معنيين فزائدا، إلا أنه يكون في بعضها أظهر منه في سائرها [...] ولا يدخل على هذا النص؛ لأن النص ليس له غير معنى واحد وبذلك يتميز من الظاهر»⁽²⁾.

إن النص والظاهر بحسب هذه الخلاصة لا تخرج عن ثنائية الاحتمال، وعدم الاحتمال، إذ يقول "الغزالي": «اعلم أن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل، إما أن يكون نصا وإما أن يكون ظاهرا، والنص هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله»⁽³⁾.

ولتوضيح ذلك نرسم الخطاطة الآتية:



الشكل (45): الفرق بين النص والظاهر

(1) يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، ص322.

(2) الباجي، كتاب الحدود في الأصول، ص43،

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص291.

تبين لنا مما سلف أن علماء الأصول كانوا أكثر دقة أثناء دراستهم لما أطلق عليه التداوليون اليوم بالدلالة الحرفية، إذ حددوا المعنى الحرفي تحديدا دقيقا، من خلال التمييز بين مصطلح "النص" الذي أطلقوه على ما يدل بألفاظه على معناه الواضح الذي لا يقبل تأويلا، ومصطلح "الظاهر" على ما يدل بألفاظه على معناه الواضح ولكنه يقبل التأويل وهدفهم من ذلك فهم النص القرآني فهما صحيحا، والوصول إلى مقاصده الحقيقية.

ومن نماذج الظاهر التي ذكرها "الغزالي" في كتاب "المستصفي"، قول الرسول ﷺ "الغيلان" حين أسلم على عشر نسوة «أمسك أربعا، وفارق سائرهن».

يقول "الغزالي" «فإن ظاهر هذا يدل على دوام النكاح، فقال أبو حنيفة: أراد به ابتداء النكاح؛ أي أمسك أربعا فأنكحهن، و فارق سائرهن؛ أي انقطع عنهن، ولا تنكحهن.

ولا شك أن ظاهر لفظ الإمساك الاستصحاب والاستدامة، وما ذكره أيضا محتمل ويعتضد احتمالاه، إلا أن جملة من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل:

أولها: أنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة في النكاح، وهو السابق إلى أفهامنا، فإننا لو سمعناه في زماننا، لكان هو السابق إلى أفهامنا.

الثاني: أنه قَابِلَ لفظ الإمساك بلفظ المفارقة، وفوضه إلى اختياره، فليكن الإمساك والمفارقة إليه، وعندهم الفراق واقع، والنكاح لا يصح إلا برضا المرأة.

الثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه، فإنه كان لا يؤخّر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج جديد العهد بالإسلام إلى أن يعرف شروط النكاح.

الرابع: أنه لا يتوقع في اطراد العادة، انسلاكه في ريقة الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن، فكيف أطلق الأمر مع هذا الإمكان؟

الخامس: أن قوله «أمسك» أمر وظاهره الإيجاب، فكيف أوجب عليه ما لم يجب؟ ولعله أراد أن لا ينكح أصلا.

السادس: أنه ربما أراد أن لا ينكحهن، بعد أن قضى منهن وطرا، فكيف حصره فيهن؟ بل كان ينبغي أن يقول: انكح أربعا ممن شئت من نساء العالم من الأجنبيةات فإنهن عندكم كسائر نساء العالم»⁽¹⁾.

يتضح من هذا القول أن اللفظ واضح الدلالة على المعنى المراد، وهو استدامة النكاح؛ لأن السابق إلى الفهم في لفظ الإمساك، الاستدامة لا الابتداء، وهو قصد صريح يحتمله اللفظ بشكل مباشر.

وإذا تأملنا الحديث من خلال سياقه اللغوي لاحظنا أنه يصور لنا الواقع، ويبين الحالة التي كان عليها الناس في الجاهلية، أو قبل نزول الحصر في الإسلام، وهو النكاح بأكثر من أربع نساء، إلى أن جاء أمر الله، وبعده سنة نبيه بتحريم ذلك، من خلال قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ ۗ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ۗ﴾ (النساء/3).

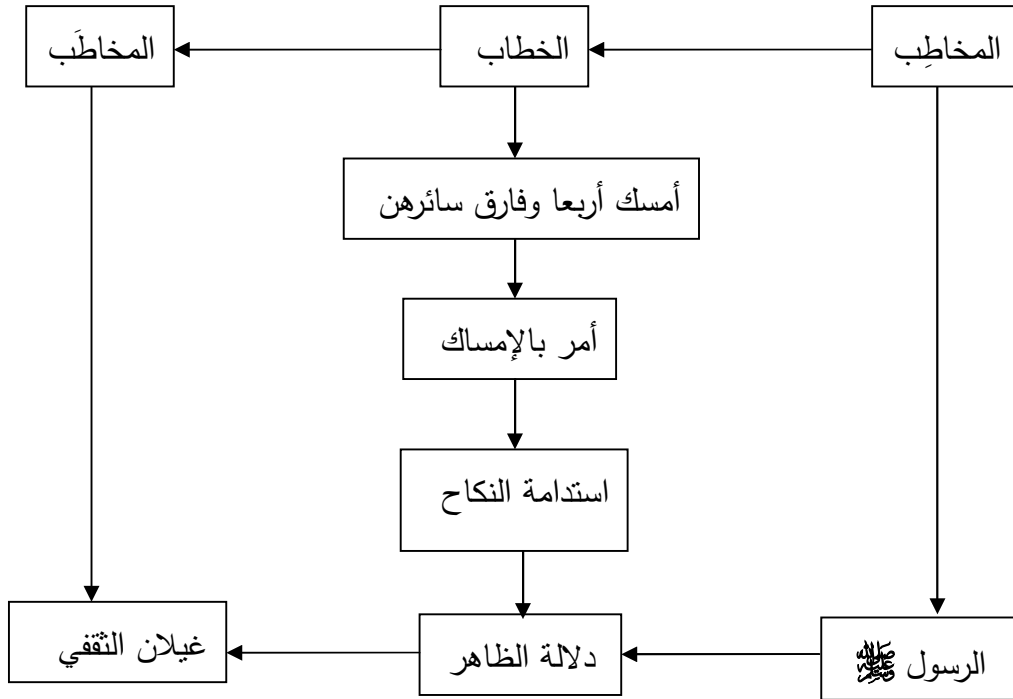
والجدير بالذكر أن "الغزالي" كان على وعي عميق بأهمية القرائن التي توصلنا إلى المعنى المقصود من النصوص، وتبعدنا عن التأويل الفاسد، فنقل لنا الحديث مقرونا بجملة من القرائن، وفي هذا إشارة إلى أهمية الظروف والملابسات المحيطة بالحدث الكلامي، وهو التصور التي جاءت من أجله التداولية؛ لأنها «العلم الذي يدرس جميع

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص293.

المجالات التي توجد في تحليل الجملة أساسا، فضلا عن تلك الموجودة، وذلك وفق الظروف المحيطة بالواقع، التي تعين على التمكن من عمليات الفهم والتأويل والتواصل بشكل مناسب»⁽¹⁾.

حاصل النظر فيما مضى أن المعنى الظاهر المتبادر فهمه من كلمة أمسك في الحديث النبوي هو استدامة النكاح، وهو المعنى الراجح لدى "الغزالي"، ويعتضد احتمالاه بجملة من القرائن «التي يصير إتباع الظاهر أقوى من النفس من إتباع القياس»، يقول "الآمدي": "أمسك" «هو أمر بالإمساك، وهو ظاهر في استصحاب النكاح، فالمتبادر إلى الفهم من لفظ (الإمساك)، إنما هو الاستدامة دون التجديد»⁽²⁾.

ويمكننا توضيح ما سبق ذكره في المخطط الآتي:



الشكل (46): دلالة الظاهر في الحديث النبوي "أمسك أربعا وفارق سائرهن".

(1) عيد بلبع، التداولية، ص152.

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص68.

3- المؤول /التأويل:

أ- عند الأصوليين: المؤول في اللغة اسم مفعول من فعل آل/يؤول: أي رجع وأولئته بكذا، إذا رجعتة وصرفته إليه، ومآل هذا الأمر كذا، أي تصير عاقبته إليه فالمؤول ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الأمر⁽¹⁾.

قال "الليث"، التأؤل والتأويل": تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا تصلح إلا ببيان غير لفظه، وقال "أبو منصور" : «يُقَالُ أَلَّتْ الشَّيْءُ أَوْوُلَهُ، إِذَا جَمَعْتَهُ وَأَصْلَحْتَهُ»، فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح، لا إشكال فيه⁽²⁾.

تبين لنا أن المعنى اللغوي الذي استقر عليه مصطلح التأويل هو العافية والمآل والمصير؛ لأنه بحث في الدلالة المتعددة والمتشابهة والمختلفة⁽³⁾.

أما مفهوم التأويل عند الأصوليين هو حمل اللفظ الظاهر على المعنى المرجوح، فقد عرفه "الجويني" بأنه «ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»⁽⁴⁾، وعرفه "الباجي" بقوله: «هو صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله»⁽⁵⁾، وعرفه "الأمدي" بأنه «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له»⁽⁶⁾.

ويذهب "الشوكاني" إلى أن حد التأويل بأنه حمل الظاهر المحتمل المرجوح هو مفهوم عام؛ لأنه يضم التأويل الصحيح والفاسد، ويقول: «فإن أردت تعريف التأويل

(1) السرخسي، أصول السرخسي، م1، ص 127.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أ.و.ل)، م1، ص 134.

(3) ينظر: هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، أبو ظبي، ط1، 2012، ص88.

(4) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص511.

(5) الباجي، كتاب الحدود، ص48.

(6) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 66.

الصحيح زدت في الحد: بدليل يصيره راجحاً؛ لأنه بلا دليل، أو مع دليل مرجوح، أو مساو فاسد»⁽¹⁾.

فالملاحظ على هذه التعريفات وغيرها أن القاسم المشترك بينها أن التأويل يتناول ألفاظاً لها ظاهر راجح، وآخر مرجوح، فيصرف اللفظ عن معناه الراجح إلى الاحتمال المرجوح، لوجود دليل يدل على ذلك⁽²⁾.

انطلاقاً من هذه الخلاصة قسم علماء الأصول التأويل إلى ثلاثة أقسام⁽³⁾:

الأول: التأويل الصحيح: وهو التأويل الذي يصار إليه بدليل؛ أي هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال له بدليل يعضده.

الثاني: التأويل الفاسد: وهو التأويل الذي يصار إليه بما يظنه المؤول باعتقاده دليلاً، وهو ليس كذلك في الواقع ونفس الأمر.

الثالث: التأويل الباطل المردود: وهو الذي يصار إليه بلا دليل، وهذا يؤدي إلى الابتعاد عن مقاصد الشريعة، ومن ثم ضياع الشريعة؛ لأنه حمل للكلام على غير مدلولاته.

ونظراً لذلك وضع علماء الأصول شروطاً للتأويل الصحيح، تمثلت فيما يأتي⁽⁴⁾ :

- أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل كالظاهر .
- أن يكون المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ لغة، أو استعمل فيه شرعاً.

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص755.

(2) أحمد قوشتي، الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، دار الفكر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1435هـ، ص500.

(3) محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، ص231.

(4) زكريا عبد الرزاق المصري، طريق الوصول إلى علم الأصول، ص238.

- أن يكون الصرف عن ظاهره بدليل صحيح من نص، أو إجماع، أو قياس، أو غير ذلك من الأدلة الصحيحة.

- أن يكون المؤول أهلاً لذلك، بأن كان مجتهداً، وإلا فلا يُقبل.

ب- عند الغزالي:

- حدّ التأويل:

عرف "الغزالي" مصطلح التأويل بقوله: «عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم، يرد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق، فهو مجاز في الاقتصار على البعض، فكأنه رد إلى المجاز»⁽¹⁾.

فالتأويل عنده هو الاحتمال الذي يغلب عليه الظن بأنه المعنى الذي يدل عليه ظاهر القول، فهو صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي؛ كتخصيص العموم؛ لأنه مجاز في الاقتصار على البعض، إذا ثبت أنه يفيد الاستغراق.

والملاحظ من قول صاحب المستصفي أنه خص الحديث عن التأويل الصحيح انطلاقاً من قوله: «التأويل احتمال يعضده دليل»، وفي هذا إشارة للتأويل الصحيح دون غيره؛ لأن «التأويل أعم من ذلك؛ فهو تأويل بدليل، وتأويل من غير دليل، فتعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفاً للتأويل المطلق»⁽²⁾.

بالإضافة إلى ذلك فقد وسع "الغزالي" مفهوم التأويل ليدخل فيه عدول اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، وتخصيص العموم، وتقييد المطلق.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 292.

(2) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص66.

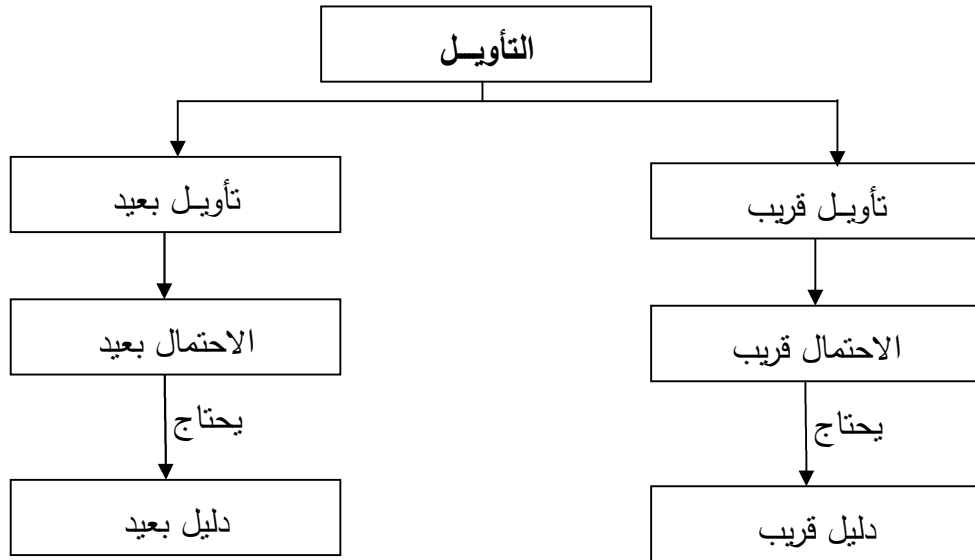
-أنواع التأويل عن "الغزالي":

قسم الغزالي التأويل إلى نوعين⁽¹⁾:

- **تأويل قريب:** وهو ما إذا كان المعنى المؤول إليه اللفظ قريباً جداً، وهذا يُفهم بأدنى تأمل، ويكفي فيه أي دليل.
- **تأويل بعيد:** وهو ما إذا كان المعنى المؤول إليه اللفظ بعيداً جداً، لا يُفهم إلا بتعمق، ويحتاج لدليل قوي.

إذ يقول: «إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد، فإن قُرب كفى في إثباته دليل قريب، وإن لم يكن بالغاً في القوة، وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قوي يجبره بعده، حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل»⁽²⁾.

يتضح من القول أعلاه اهتمام "الغزالي" بالدليل وتحكيم القرائن في دلالة النصوص فإن كان الاحتمال الذي ذهب إليه المؤول قريباً كفى في إثباته دليل قريب، وإن كان الاحتمال بعيداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، ويمكن تلخيص ذلك كما يأتي :



الشكل (47):أنواع التأويل عند الغزالي

⁽¹⁾ الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 292.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 292.

- أهمية الدليل وأنواعه عند "الغزالي" :

أشار "الغزالي" إلى أهمية الدليل في عملية التأويل الصحيحة؛ لأن صرف اللفظ عن معناه الظاهر بدون دليل فهو تأويل فاسد وغير مقبول، لاسيما وأن القول المخصوص بالتأويل بالنسبة للأصوليين، قول له من الهيبة والقدسية ما يستوجب الكثير من الحيطة، وعدم التسرع، كما يقتضي عدم الركون لرغبات النفس في الوصول إلى تأويلات مشتتة وغير سليمة⁽¹⁾.

ونظرا لذلك نبه علماء الأصول بضرورة اعتضاد كل احتمال بدليل، واعتبروه شرطا من شرائط العملية التأويلية، بل مركز هذه الشرائط كلها «باعتباره طريقا موصلا إلى سلامة النص، وأنه سياج حوله يمنع تحريف النص، ويبطل زيف المتعرضين له»⁽²⁾.

ومن المفيد جدا أن نشير إلى أن صحة التأويل لم تقف عند إظهار الدليل فقط ولكنها تمتد أيضا إلى ما بعد الانتهاء من التأويل، بشرط موافقة الدلالة الجديدة المؤول إليها اللفظ الظاهر للتركيب الأسلوبي⁽³⁾.

فمناطق الصحة في التأويل إذن هو اعتماد الدليل الصحيح إذ يقول "الغزالي": «فليس كل تأويل مقبولا بوسيلة كل دليل»⁽⁴⁾، بل لا بد للتأويل حتى يحقق ائتلافا معرفيا، من الاحتكام إلى أدلة وقرائن تنتمي إلى نسيج النص وبنيته الكلامية، وبالاستناد إلى مجموع القرائن والدلائل ينكشف القصد، ويتضح المراد⁽⁵⁾.

(1) ينظر: يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، ص 347.

(2) السيد أحمد عبد الغفار، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، 2005، ص 153.

(3) ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، التأويل الصحيح للنص الديني، ص 152.

(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 1، ص 293.

(5) ينظر: هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ص 106.

ولما كان الدليل قطب الرحي في عملية التأويل ، فقد حدد "الغزالي" أنواعه قائلا:
«وقد يكون ذلك الدليل قرينة، وقد يكون قياسا، وقد يكون ظاهرا آخر أقوى منه»⁽¹⁾.

يتضح من القول أعلاه أن الدليل الصارف للفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر
مرجوح فيه، يرد على ثلاثة أنواع هي :

النوع الأول: القرينة: إذ يقول: «ورب تأويل لا ينقد إلا بتقدير قرينة، وإن لم تنقل
القرينة، كقوله -عليه السلام-: "إنما الربا في النسيئة"، فإنه يحمل على مختلفي
الجنس، ولا ينقدح هذا التخصيص إلا بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس

ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة إذا اعتضد بنص، وقوله -عليه السلام- «لا
تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء» نص في إثبات ربا الفضل.

وقوله: «إنما الربا في النسيئة» حصر للربا في النسيئة، ونفي لربا الفضل، فالقرينة
التي أثبتت ربا الفضل، وإن كانت تأويلا بعيدا، إلا أنها أولى من مخالفة النص الذي
حصر فيه الربا في النسيئة.

فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرنا. أولى من مخالفة النص، ولهذا المعنى كان
الاحتمال البعيد، كالقريب في العقليات.

ومهما كان الاحتمال قريبا وكان الدليل أيضا قريبا، وجب على المجتهد الترجيح
والمصير إلى ما يغلب على ظنه»⁽²⁾.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 292.

(2) المصدر نفسه، ص 292.

النوع الثاني: قد يكون الدليل قياساً: مثل أن «الشارع ذكر في كفارة الظهر والصيام «الإطعام»، ولكنه لم يذكر تلك الكفارة في «القتل الخطأ»، وترك ذلك ظاهراً في عدم وجوبه؛ لأنه لو كان واجباً لذكره، كما ذكر تحرير الرقبة، والصيام، ويمكن إثبات «الإطعام» في كفارة الخطأ؛ قياساً على إثباته في كفارة الظهر والصيام، والجامع: أن الكفارات حقوق لله تعالى، وحكم الامتثال واحد، فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على إثباته في كفارة القتل، هذا على مذهب من يرى جواز القياس في الكفارات»⁽¹⁾.

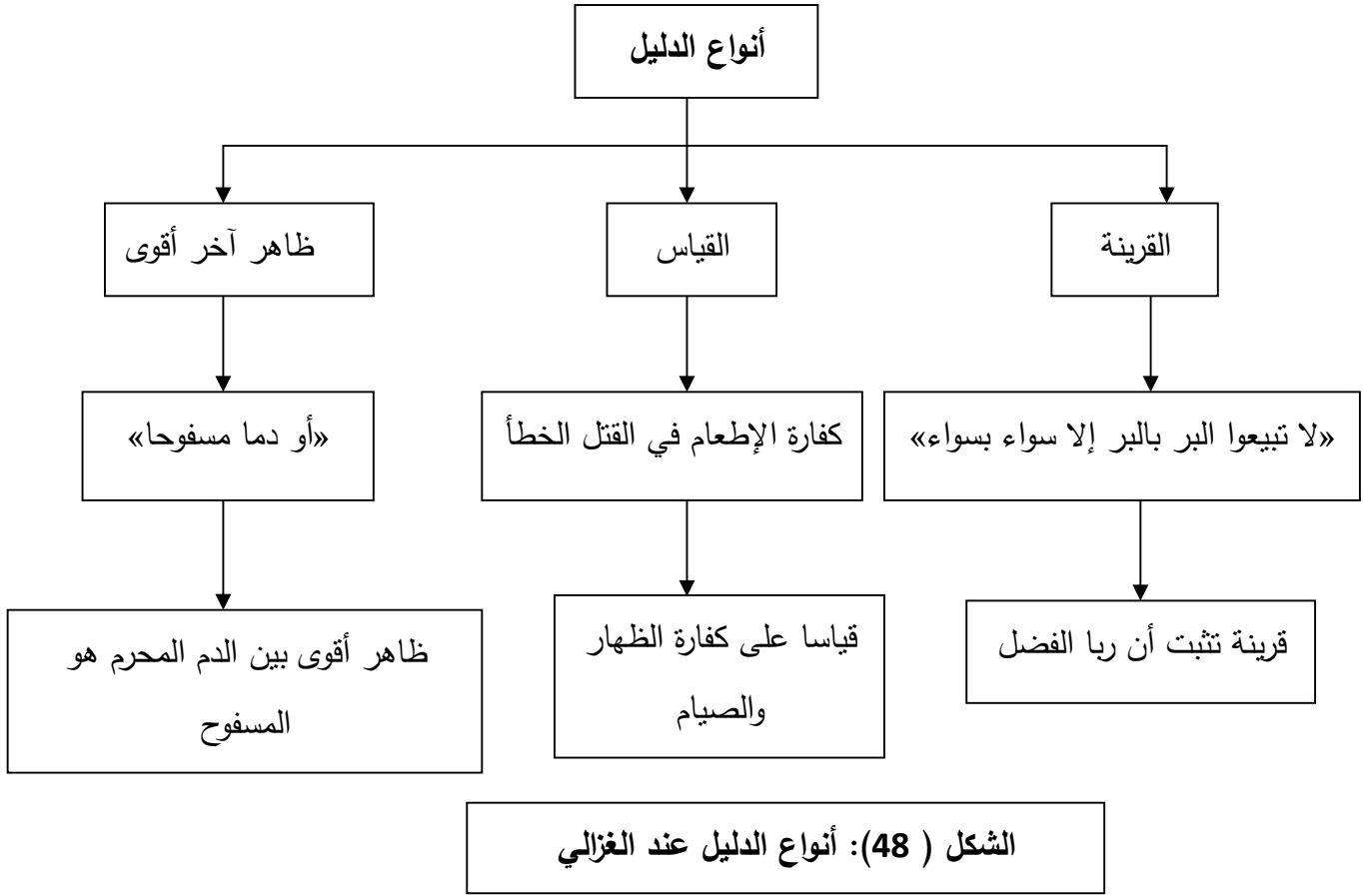
النوع الثالث: ظاهر آخر أقوى: ويأتي عند احتمال معنيين أحدهما أقوى في الظهور من الآخر، فيجب الحمل على الظاهر الأقوى، ومثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ﴾ (المائدة/3)، فإن لفظ «الدم» عام؛ يشمل الدم المسفوح وغير المسفوح، وهو المعنى الظاهر من النص القرآني.

ولكن صرف هذا اللفظ عن ظاهره، وهو العموم، بنص ظاهر آخر، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحْرَمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ (الأنعام/145) فخصت هذه الآية الثانية الآية الأولى؛ لأنها بينت أن الدم المحرّم هو الدم المسفوح⁽²⁾.

(1) عبد الكريم النملة، المهذب في علم الأصول الفقه المقارن، ص 1210.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 1208.

ويمكن تلخيص ذلك في المخطط الآتي:



وبعد أن حدد لنا "الغزالي" أنواع الدليل يورد لنا نماذج من التأويلات الصحيحة، مع مناقشة موقف الحنفية من ذلك، ومن نماذج التأويل التي ذكرها في كتابه "المستصفى" نذكر على سبيل المثال:

المسألة الأولى: قال الرسول ﷺ: «في أربعين شاة شاة»⁽¹⁾.

فقال "أبو حنيفة" الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان ودليلهم في ذلك هو سد الخلة أي أن «الغرض من إيجاب الشاة لزكاة الأربعين هو سد حاجة، الفقراء، وقد تكون القيمة أيسر لهم»⁽²⁾.

(1) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، مج2، باب صدقة الغنم، ص104.

(2) زكريا عبد الرزاق، طريق الوصول إلى علوم الأصول، ص239.

وذهب "الشافعي" إلى أن هذا التأويل باطل؛ لأن اللفظ نص في وجوب الشاة، وهذا رَفَع وجوب الشاة فيكون رفعا للنص، فإن قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة/43) للإيجاب، وقوله عليه السلام: «في أربعين شاة شاة» بيان للواجب، وإسقاط وجوب الشاة رفع للنص، وكل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل.

وإنكار "الشافعي" لهذا التأويل، لا من حيث إنه نص لا يحتمل، لكن لقصور الدليل الذي يعضده، وهذا من وجهين:

أحدهما: أن دليل الخصم (أي الحنفية) أن المقصود سد الخلة، ومُسَلَّم أن سد الخلة مقصود، لكن غير مسلَّم أنه كل المقصود؛ فلعله قصد مع ذلك التعبد باشتراك الفقير في جنس مال الغني.

الثاني: أن التعليل بسد الخلة مستنبط من قوله «في أربعين شاة شاة»، وهو استنباط يعود على أصل النص بالإبطال، أو على الظاهر بالرفع؛ لأن ظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة، وهذا التعليل (أي تعليل سد الخلة) يدفع هذا الظاهر⁽¹⁾.

وبعد ذكر "الغزالي" لموقف كل من "أبي حنيفة" و "الشافعي" يذهب إلى أن القول بالبدل بقيمة الشاة، غير مرض، ودليله في ذلك أن معنى سد الخلة ما سبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء، وتعيين الشاة، يحتمل أن يكون للتقيد كما ذكر "الشافعي" ويحتمل أن لا يكون متعينا، لكن الباعث على تعيينه شيآن:

أحدهما: أنه الأيسر على الملاك، والأسهل في العبادات، فيكون ذلك باعثا على تخصيصه.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص295.

والثاني: أن الشاة معيار لمقدار الواجب، فلا بد من ذكرها، إذ القيمة تعرف بها⁽¹⁾.

بالإضافة إلى تلك الأدلة التي ذكرها يضيف حجبا أخرى قائلا: «ولأنه ﷺ ذكر الشاة في خمسة من الإبل، وليست من جنسه حتى يكون للتسهيل، ثم في الجبران رد بين شاة وعشرة دراهم، ولم يردهم إلى قيمة الشاة، وفي خمسة من الإبل لم يردد، فهذه قرائن تدل على التعبد، والباب باب التعبد والاحتياط فيه أولى»⁽²⁾.

وخلص في الأخير إلى أن « هذا كله في محل الاجتهاد، وإنما تشمئز عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام، وظن اللفظ نسا في كل ما يسبق إلى الفهم منه»⁽³⁾.

وفي هذا إشارة إلى احتكام "الغزالي" في تأويله ذاك إلى سياق الحال، وما يكتنف الموقف الكلامي من ملابسات وأحوال، إذ ترجيحه لمعنى (الشاة) دون قيمتها، مستنبط من الأحوال والقرائن المحيطة بذلك القول، وهو أنه الأيسر على أصحاب المواشي.

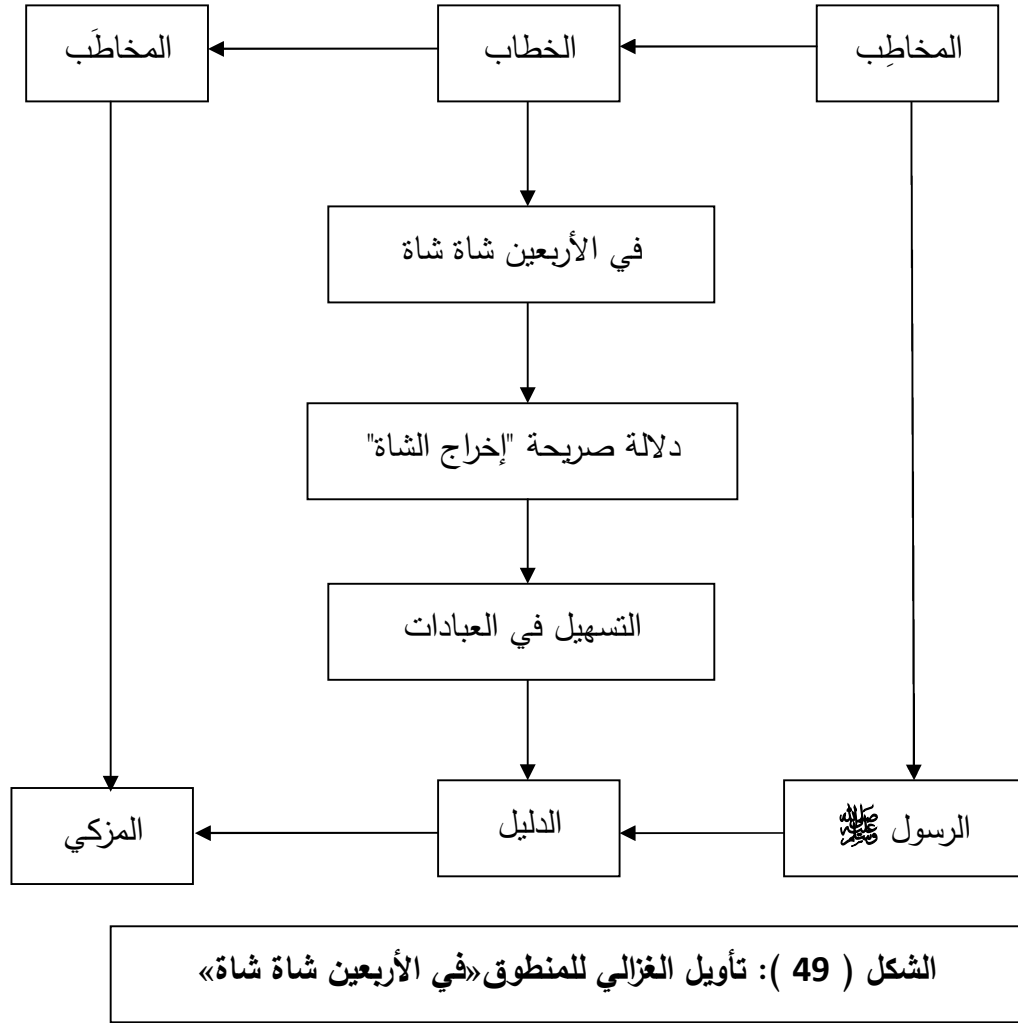
وهو بذلك راعى السياق الثقافي والاجتماعي في تأويله للفظ (الشاة) الوارد في الحديث النبوي، علما أنه أجراه على ظاهره، وهو التزام الشاة في الإخراج.

بمعنى أن الحديث النبوي «في الأربعين شاة شاة» يحمل دلالة صريحة وظاهرة وهي وجوب التزام (الشاة) في الإخراج، دون قيمتها، تسهيلا على الملاك، وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص295.

(2) المصدر نفسه، ص295.

(3) المصدر نفسه، ص296.



المسألة الثانية: يقول "الغزالي": «قال قوم قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾ (المجادلة /04)، نص في وجوب رعاية العدد، ومنع الصرف إلى مسكين واحد في ستين يوماً، وقطعوا ببطلان تأويله، ودليلهم تجريد النظر إلى سد الخلة (الحاجة والفقير). وهو عندنا غير مرض، فإنه يجوز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب ومعناه: «فإطعام طعام ستين مسكيناً»، وليس هذا ممتنعاً في توسع لسان العرب. و"الشافعي" يقول: لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لإحياء ستين مهجة، تبركا بدعائهم وتحصنا عن حلول العذاب بهم.

ولا يخلو جمع من المسلمين عن ولي من الأولياء يُغْتَمَّ دعاؤه، ولا دليل على بطلان هذا المقصود»⁽¹⁾.

الملاحظ على هذا القول أنه ينتقد الحنفية في تأويلهم، ويرى أنه من التأويلات البعيدة، كونهم يعتبرون الآية نصا لا تحتل «مصيرا منهم إلى أن المقصود إنما هو دفع الحاجة، ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا، ودفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما»⁽²⁾.

ويذهب "الغزالي" مع موقف "الشافعي" كون الآية تحتل التأويل، والدليل في ذلك أنه لا يبتعد أن يقصد الشارع من رعاية العدد دفعا لحاجة ستين مسكينا، لما يناله المكفر من دعائهم له، واغتنامه لبركتهم، من خلال مواساته لهم.

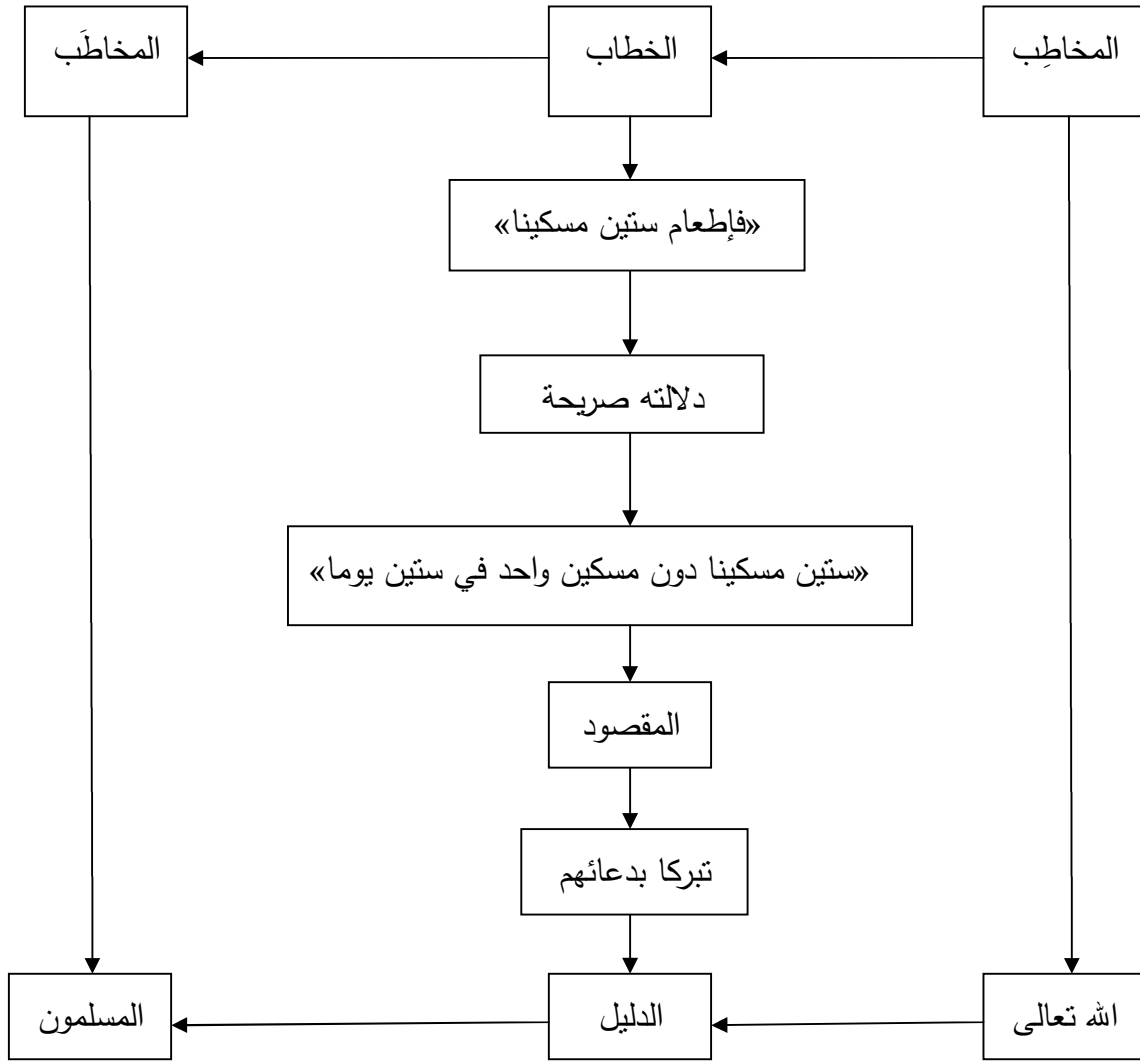
وبذلك يتضح أن الاختلاف بين الحنفية والشافعية في تأويل قوله تعالى: «فإطعام ستين مسكينا» يكمن في الدليل ومقصود الشارع:

- دليل الحنفية: المقصود من «إطعام ستين مسكينا»، سد الخلة والفقير.
- دليل الشافعية ومن بينهم "الغزالي": مقصود الشارع -بالإضافة إلى سد الخلة والفقير- إحياء ستين مهجة تبركا بدعائهم.

وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص296.

(2) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص71، 72.



الشكل (50): الدلالة الصريحة لقوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾

المسألة الثالثة: قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل».

أولّه بعض الحنفية، وحمله على الأمة، وأولّه بعض آخر على المكاتبية.

وينتقد "الغزالي" هذا التأويل إذ يقول: «وهذا تعسف ظاهر؛ لأن العموم قوي والمكاتبية نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم، إلا بقريضة تقترب باللفظ، ودليل ظهور قصد التعمم بهذا اللفظ أمور:

الأول: أنه صدر الكلام بـ «أي»، وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن توقف في صيغ العموم.

الثاني: أنه أكد بـ «ما» فقال «أيما»، وهي من المؤكدات المستقلة بإفادة العموم أيضا.

الثالث: أنه قال: «فنكاحها باطل»، رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك أيضا يؤكد قصد العموم.

ونحن نعلم أن العربي الفصيح، لو اقترح عليه بأن يأتي بصيغة عامة دالة على قصد العموم، مع الفصاحة والجزالة، لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة، ونحن نعلم قطعا أن الصحابة رضي الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة، وأنا لو سمعنا واحدا منا يقول لغيره: أيما امرأة رأيتها اليوم فأعطاها درهما، لا يفهم منه المكاتبة، ولو قال أردت المكاتبة نُسب إلى الإلغاز والهزء»⁽¹⁾.

يتضح من القول أعلاه أن تأويل الحنفية للحديث النبوي من التأويلات البعيدة؛ لتخصيصهم لفظ (امرأة) وحملها على المكاتبة؛ لأن لفظ (امرأة) «عام قوي يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليل قاطع»⁽²⁾.

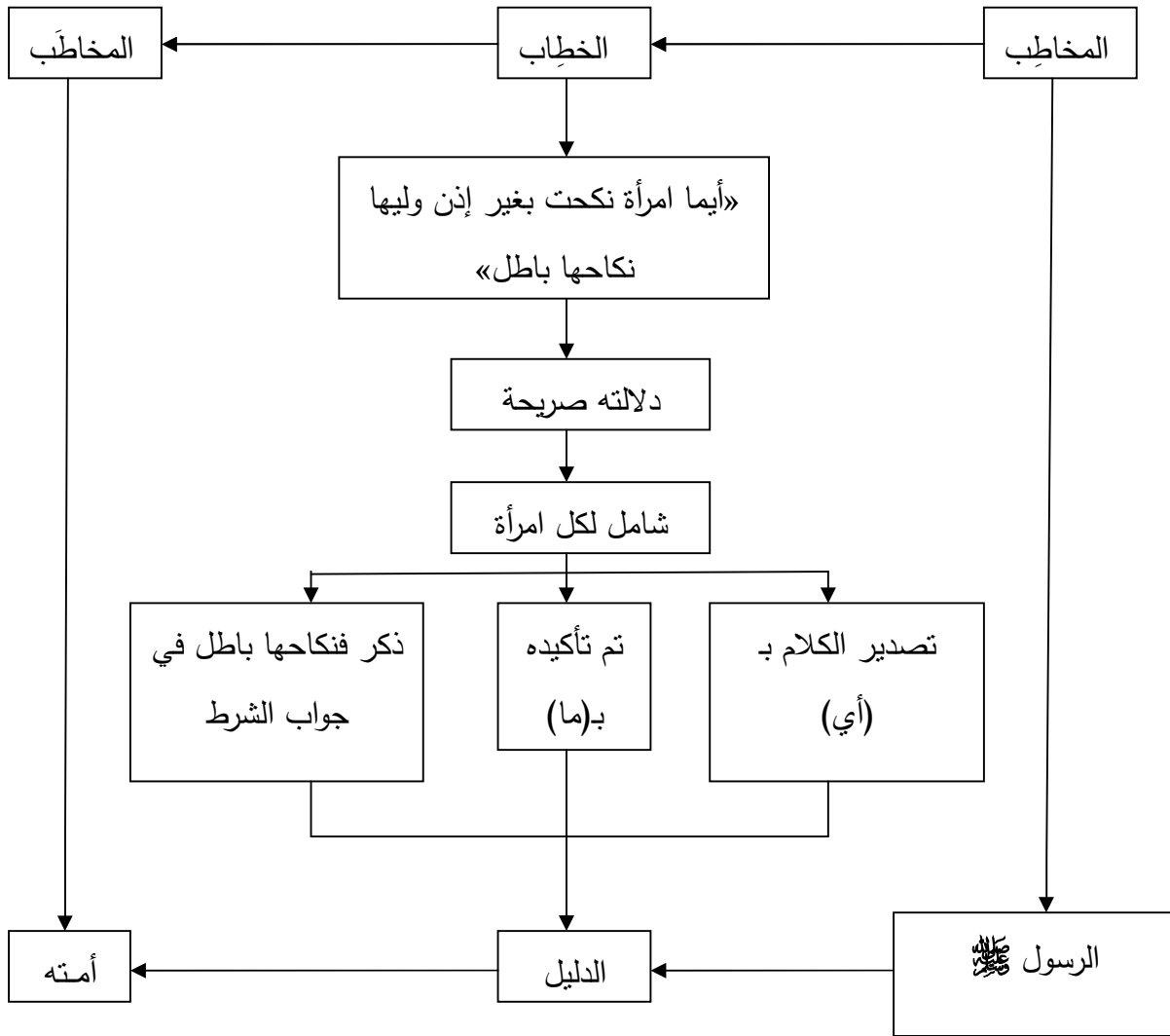
وقد أورد صاحب المستصفي جملة من القرائن التي تعضد المعنى الظاهر وتبطل التأويل، وأهمها تصدير الكلام بـ «أي» التي هي من أعم الصيغ، ثم أكد بـ «ما» التي هي من المؤكدات المستقلة بنفسها، ثم قال: «فنكاحها باطل» جوابا للشرط في الجملة الأولى،

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص297.

(2) المصدر نفسه، ص297.

وهذه القرائن الثلاث تدل على أن المراد من الكلام العموم قطعاً، وهو شامل لكل امرأة ومن البعيد أن يأتي رسول الله بأعم الصيغ المؤكدة ويعني بها أخص الصور⁽¹⁾.

نخلص ختاماً إلى أن المنطوق «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» معناه صريح وواضح؛ لأن المتبادر إلى الفهم من لفظ (امرأة) إنما هو العموم دون التخصيص، ولهذا حمله "الغزالي" على معناه الظاهر، وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:



الشكل (51): تأويل منطوق الحديث «وأيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»

(1) محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، ص234.

وحرى بنا أن نشير إلى أن التأويل من القضايا الجوهرية فى الدرس التداولى، إذ يقوم البحث التداولى على تأويل الملفوظات للوقوف على المعنى المقصود؛ لأن «البحث التداولى هو بحث فى المقصود الذى قد يختفى وراء الملفوظ»⁽¹⁾، ذلك أن المتكلم قد يعنى شيئاً وراء المعنى الحرفى الذى يمكن أن يفهم من الجملة، ولهذا تعتمد التداولية على آلية التأويل فى الخطاب، لذلك عرف "شارل موريس" التداولية بأنها «علاقة العلامة بمؤولها»، وهو أول تعريف للتداولية.

ولعل أهم نظرية تداولية قامت على التأويل هى نظرية "غرايس" التى نحن بصدد دراستها فى هذا الفصل- الذى أشار إلى أن عملية تأويل الملفوظات تقوم على الاستنباطات، وذلك أثناء وضعه لنظرية أحكام المحادثة⁽²⁾.

ثم يليه "ويلسون" و "سبرير" فى نظرية الملاءمة، ومفادها أن تأويل الأقوال يقوم على استدلالات تُستند إلى السياق، وتفضى إلى نتائج، بحيث يكون القول ملائماً كلما كان الجهد المبذول فى تأويله أقل، والنتائج التى نتوصل إليها أكثر، وتضعف درجة الملاءمة كلما كان جهد التأويل كبيراً⁽³⁾.

كما يرى "سبرير" و "ولسن" «أن الملفوظ فى مستوى التحليل التداولى لا يؤول بمعزل عن ظروف إنتاجه، وإنما يرتبط تأويله بعدد من المعلومات السياقية»⁽⁴⁾.

(1) عيد بلبع، التداولية، ص335.

(2) ينظر: عمر بلخير، مقالات فى التداولية والخطاب، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر، ص240.

(3) ينظر: آن روبرول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد فى التواصل، ص274.

(4) نصيرة محمد غماري، النظرية التداولية عند الأصوليين دراسة فى تفسير الرازي، عالم الكتب الحديث، الجزائر، (دط)، 2014، ص216.

وبذلك يتضح أن التداولية آلية تأويل في البحث اللغوي الحديث، تأخذ في حسابها العناصر السياقية المختلفة المرتبطة بعملية الإنتاج والتلقي⁽¹⁾.

القسم الثالث: الأمر والنهي:

وهما القسم الثالث من أقسام المنطوق، وقد صنفهما " الغزالي " ضمن المنطوق انطلاقاً من معنييهما في أصل الوضع اللغوي؛ فكل منهما لفظ وضع للدلالة على معنى صريح، فإما أن يكون لطلب الفعل، أو لطلب الكف عنه، ولهذا صنفهما "سورل" ضمن الأفعال التوجيهية أو الطلبية، التي تحمل قوة إنجازية حرفية هي الطلب، وهذا ما سنحاول إيضاحه في الفقرات اللاحقة باختصار، بحكم أننا تطرقنا إلى الأمر والنهي في الفصل السابق بالتفصيل.

1-الأمر:

يكاد يتفق علماء الأصول على أن الأمر في الاصطلاح هو «طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء»⁽²⁾.

ويعرفه "الغزالي" بأنه: «القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به»⁽³⁾.

وصيغة الأمر الأصلية هي (افعل)، بيد أن صاحب المستصفي يذكر صيغاً أخرى صريحة، تدل على الأمر في قوله: «فإن قول الشارع: أمرتكم بكذا، أو أنتم مأمورون بكذا، أو قول الصحابي: أمرتُ بكذا، كل ذلك صيغ دالة على الأمر»⁽⁴⁾.

(1) ينظر: عيد بليغ، التداولية، ص24.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص436.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص300.

(4) المصدر نفسه، ص303.

ويذهب -خلافًا للجمهور- إلى أن الأمر ينقسم إلى «إيجاب وندب، ويدل على معنى الندب بقوله: نديتك ورغبتك فافعل فإنه خير لك، وعلى معنى الوجوب، بقوله: أوجبت عليك أو فرضت أو حتمت، فافعل، فإن تركت فأنت معاقب، وما يجري مجراه، وهذه الألفاظ الدالة على معنى الأمر، تسمى أمراً»⁽¹⁾.

وبذلك يتضح أن الأوامر الدينية - في نظر "الغزالي" - قد تدل على طلب الفعل، إما على وجه اللزوم، أو على وجه الندب، إذا تجرد عن القرائن، أما إذا وردت معها قرينة فهي تحدد المراد منه، ومن نماذج الأمر الصريح في كتاب "المستصفي" قوله تعالى: ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (البقرة/34).

إذا تأملنا هذا الخطاب أمكننا القول مباشرة أنه يحمل دلالة حرفية تدل عليها صيغة الملفوظ ذاتها، وهي الأمر بالسجود؛ إذ أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، إكراماً له وتعظيماً، وعبودية لله تعالى، فامتثلوا أمر الله وبادروا كلهم بالسجود، إلا إبليس امتنع عن السجود، واستكبر عن أمر الله وعلى "آدم"، فتبينت حينئذ عداوته لله تعالى ولآدم، وكفره واستكباره⁽²⁾.

وبالتالي فإن فعل الأمر (اسجدوا) الموجه من الله تعالى إلى الملائكة يدل على الوجوب كما يقول "الغزالي": «وجوب السجود لآدم بقوله ﴿أَسْجُدُوا﴾»⁽³⁾.

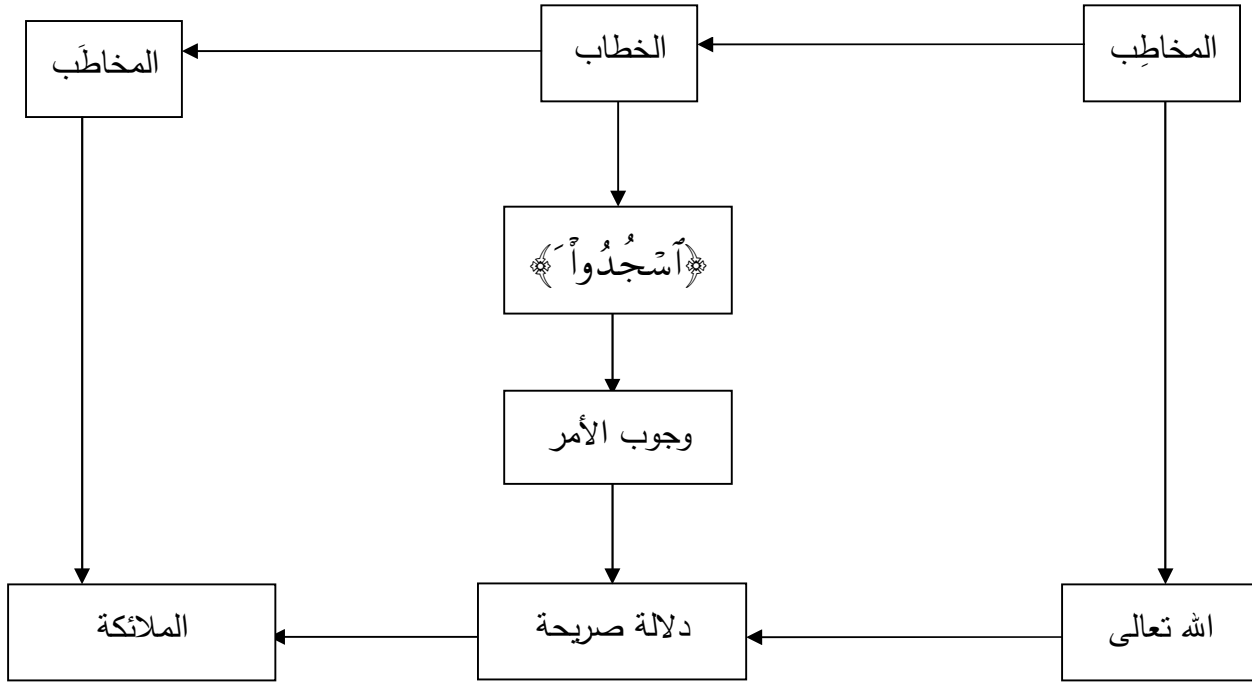
نخلص إلى القول إن الملفوظ ﴿أَسْجُدُوا﴾ دلالاته صريحة، وهي وجوب السجود، المؤشر لها بفعل الأمر (اسجدوا).

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 300.

(2) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 35.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 308.

ويمكننا التمثيل لذلك بالمخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (52): الدلالة الصريحة للأمر في قوله تعالى: ﴿أَسْجُدُوا لِأَدَمَ﴾

2- النهي: لقد عرف جمهور العلماء النهي في الاصطلاح بأنه: «استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه»⁽¹⁾.

أما " الغزالي " فإنه يعرف النهي بأنه «القول المقتضي ترك الفعل»⁽²⁾، وإذا كان للأمر صيغة أصلية، فإن النهي له صيغة أصلية، يتلفظ بها المرسل في خطابه وهي (لا تفعل)، وتدل في أصل وضعها على طلب الكف عن الفعل .

واتفق جمهور العلماء أن صيغة النهي الحقيقية في التحريم، مجازا في غيره؛ أي إذا وردت صيغة النهي مجردة عن القرائن، حملت على التحريم؛ إذ هو الأصل في الإطلاق

(1) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيهقي، م1، ص256.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص300.

ولا يعدل بها عن التحريم، إلا عند قيام القرينة الصارفة لها عن التحريم إلى غيره من المعاني التي ترد لها⁽¹⁾.

ويذهب بعض العلماء أمثال " الغزالي " إلى أن النهي إذا ورد في الخطاب الشرعي فإنه يدل على طلب الكف ، سواء أكان حتمياً، أم كان غير حتمي، ليشمل الحرام، ويشمل المكروه، والقرائن هي التي تعين مقصود الشارع من الخطاب⁽²⁾.

ومن نماذج النهي الوارد في كتاب "المستصفي" نذكر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ (الأنعام /151).

جاءت هذه الآية لتبيان الدلالة على تحريم قتل النفس، وهذا الحكم دلّ عليه منطوق الآية على سبيل التصريح، الوارد بصيغة النهي: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا ﴾ ، التي تدل على طلب الكف عن الفعل، فيكون الانتهاء واجبا في هذا المقام، وبالتالي فإن هذا الخطاب صريح الدلالة على معناه؛ إذ يصرح فيه الشارع بتحريم قتل النفس، والنفس المقصودة هنا؛ هي النفس المسلمة من ذكر وأنثى، صغير وكبير، برّ وفاجر، والكافرة التي عصمت بالعهد والميثاق، ﴿ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ كالزاني المحصن، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة⁽³⁾.

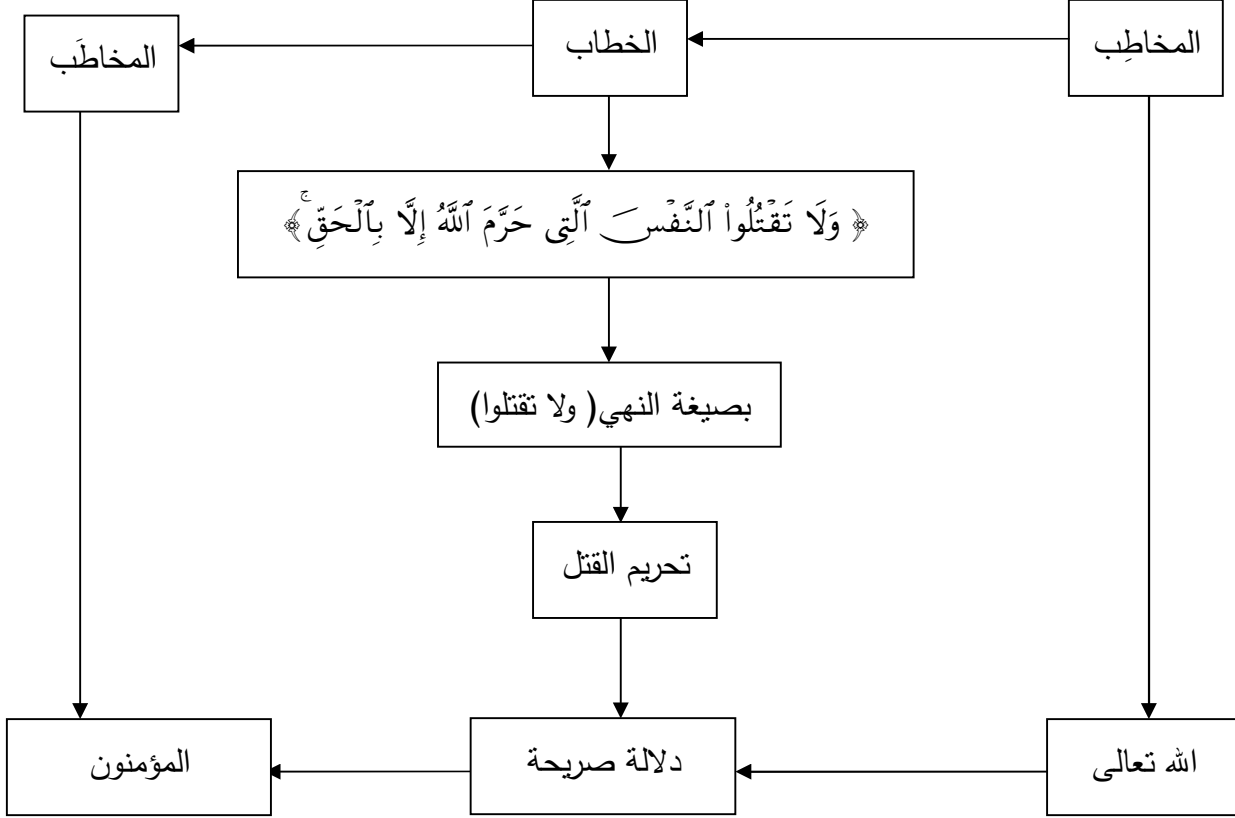
وبذلك يتضح أن قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ يحمل دلالة حرفية، يشكلها محتواها القضوي، وقوتها الإنجازية الحرفية؛ وهي قوة النهي

(1) ينظر: محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، ص150.

(2) ينظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 303، وأبو زهرة، أصول الفقه، ص181.

(3) ينظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص284.

بموجب أسلوب النهي، المؤشر له بالملفوظ اللساني (لا تقتلوا)، الذي يدل على تحريم قتل النفس إلا بالحق، وتمثيل ما سبق يوضحه المخطط الآتي:



الشكل (53): الدلالة الصريحة للنهي في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾

القسم الرابع: العموم والخصوص: وهما من صيغ المنطوق عند " الغزالي " ؛ أي إن معناهما يستتبط من البنية السطحية للعبارة، وهو ما عبر عنه " غرايس " بالدلالة الصريحة؛ لأنها تستفاد من اللفظ على سبيل التصريح، ويفهم المراد منها بمجرد النطق بها.

وبذلك يتضح أن العام والخاص من الدلالات الحرفية للملفوظ، وبيان ذلك في الفقرات اللاحقة.

1- العام:

أ- حد العام: العام في اللغة الشمول والاستغراق⁽¹⁾، تقول العرب: «عمهم الصلاح والعدل؛ أي شملهم، وعم الخصب: أي شمل البلدان أو الأعيان، ومنه سميت النخلة الطويلة عميمة، والقراية إذا اتسعت انتهت إلى العمومة، فكل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء سمي عاما بمعنى الشمول»⁽²⁾.

أما في تصور الأصوليين فهو لفظ دال على جميع أجزاء ماهية مدلوله⁽³⁾، وقد عرفه "الأمدي" بقوله: «هو اللفظ الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا»⁽⁴⁾، وعرفه "البيضاوي": «بأنه اللفظ المستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد»⁽⁵⁾.

أما "الغزالي" فقد عرف العام بأنه: «عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا، مثل: الرجال، والمشركين، ومن دخل الدار فأعطه درهما»⁽⁶⁾.

ويذهب خلافا للحنفية^(*)، إلى أن العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال، ويوضح ذلك بقوله: «فإن قيل: فلم قلت إن العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال، والعطاء فعل، وقد يعطي عمرا وزيدا، ونقول: عمّهما بالعطاء، والوجود معنى، وهو يعم الجواهر والأعراض؟

(1) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 299.

(2) المرادوي، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تحقيق عبد الله هاشم، إصدارات إدارة الشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 2013، ص 205.

(3) السرخسي، أصول السرخسي، م1، ص 125.

(4) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص 241.

(5) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج2، ص 80.

(6) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 25.

(*) يذهب الحنفية إلى أن العام من عوارض الألفاظ والمعاني، يقول السرخسي: «العام كل لفظ ينتظم جمعا من

الأسماء لفظا أو معنى»، السرخسي، أصول السرخسي، م1، ص 125.

قلنا: عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو من حيث إنه فعل، فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء، وتكون نسبته إلى زيد وعمر واحدة.

وكذلك وجود السواد يفارق وجود البياض، وليس الوجود معنى واحدا حاصلا مشتركا بينهما وإن كانت حقيقته واحدة في العقل، وعلوم الناس وقدرتهم، وإن كانت مشتركة في كونها علما وقدرة، لا يوصف بأنه عموم⁽¹⁾.

فالغزالي في هذا القول ينتقد رأي القائلين بأن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني، ويرد عليهم بأن العموم لا يقع في الأفعال مثل: العطاء، فلا يقال عطاء فلان عام، كون عطاؤه زيدا متميز عن عطاء عمرا، فليس إذن في الوجود فعل واحد هو عطاء، وتكون نسبته إلى زيد وعمر واحدة.

كما أنه لا يقع في المعاني مثل علوم الناس وقدرهم، لا توصف بالعموم، وإن كانت مشتركة في المعنى كونها علما وقدرة واحدة في الوجود، ولكنهما يختلفان من شخص لآخر؛ لأن علم وقدرة زيد مثلا تختلف عن علم وقدرة عمرو، ثم يوضح هذا الرأي بالتفريق بين الوجود العيني، والوجود الذهني، والوجود اللفظي، قائلا: «فقولنا: الرجل له وجود في الأعيان، وفي الأذهان، وفي اللسان:

- أما وجوده في الأعيان فلا عموم فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمر، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية.

- وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمر واحدة، يسمى عاما باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة.

- أما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كليا من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل؛ فإذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 25.

من قبل نسبته إلى عمر الذي حدث الآن، كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فهذا معنى كليته، فإن سمي عاماً بهذا فلا بأس»⁽¹⁾.

من خلال هذا القول نجد أن " الغزالي " يتجه إلى أن الوجود اللفظي هو الذي يتصف بالعموم، بالإضافة إلى الوجود الذهني، لأن العام هو لفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورة على سبيل الشمول والاستغراق⁽²⁾، مثل (الرجل) فهو لفظ عام يدل على استغراق أفراد مفهومه، نحو زيد، وعمر...إلخ.

وحرى بنا أن نشير إلى أن " الغزالي " قد تنبه إلى أن الدليل اللغوي هو عبارة عن دال هو (الوجود اللفظي)، ومدلول (هو الوجود الذهني)، و مرجع هو (الوجود العيني)، وهو ما أثبتته الدرس اللساني الحديث.

ب-صيغ العموم:

فصل صاحب المستصفي في صيغ العموم، وذكر خمسة أنواع، وهي⁽³⁾ :

*الأول: ألفاظ الجموع؛ إما المعرفة كالرجال، والمشركين، وإما المنكرة كقولهم : رجال، ومشركون، والمعرفة للعموم إذا لم يقصد بها تعريف المعهود كقولهم: أقبلَ الرجل، والرجال؛ أي المعهودون المنتظرون.

* الثاني: "من" و "ما" إذا ورد للشرط والجزاء؛ كقوله عليه السلام: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»، و «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»، وفي معناه " متى " و "أين" للمكان والزمان، كقوله : متى جئتني أكرمتك، وأينما كنت أتيتك.

* الثالث: ألفاظ النفي كقولك: ما جاءني أحد.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 26.

(2) ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص98.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 28.

* الرابع: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ

الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ ﴿العصر/2﴾.

* الخامس: الألفاظ المؤكدة كقولهم: كل وجميع وأجمعون، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ

نَفْسٍ ذَايِقَةٌ الْمَوْتِ﴾ ﴿آل عمران/185﴾.

وتلخيص هذه العناصر، يوضحها الجدول الآتي:

المثال	الصيغة
الرجال (معرفة) - المؤمنون (نكرة)	ألفاظ الجموع
كقوله عليه السلام: «من أحيا أرضا ميتة فهي له وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه».	من - ما للشرط والجزاء
متى جئتي أكرمك - أينما كنت أتيتك	متى وأين للمكان والزمان
ما جاءني أحد.	ألفاظ النفي ما - لم - لن - ليس
كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ ﴿النور/2﴾.	الاسم المفرد المعرف بأد الاستغرافية
كقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ ﴿الأعراف/34﴾.	الألفاظ المؤكدة " كل - جميع "

الجدول (1): صيغ العموم عند "الغزالي"

ومن نماذج العام التي ذكرها الغزالي في كتابه " المستصفي"، قوله تعالى:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ﴿المائدة/38﴾.

فهذه الآية تدل بمنطوقها على أمر الله سبحانه وتعالى بقطع يد السارق والسارقة وهو خطاب عام، فقطع اليد يعم كل سارق وسارقة، ولا يعني رجلا وامرأة فقط قد سرقا⁽¹⁾ لأن (السارق) و (السارقة) كل منهما لفظ مفرد معرف بالألف واللام التي لا يقصد بها (أد) التعريف.

فقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ دلالاته حرفية، وهي وجوب قطع يد كل سارق وسارقة، وهذه الدلالة مستفادة من معاني الألفاظ المكونة للنص القرآني، الوارد بصيغة العموم، المستفاد من (ال) الاستغراقية.

ونظرا لذلك جعل "الغزالي" العموم من أنواع المنطوق؛ لأن دلالاته تفهم مباشرة من اللفظ بمجرد النطق به، ولهذا كان النص القرآني ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ يحمل دلالة صريحة، كونه يفيد العموم الذي يشمل كل سارق وسارقة بدون حصر في عدد معين.

وحري بنا أن نشير في هذا المقام إلى أن قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ يعم قطع كل يد سرقت، ولكن السنة قيدت عموم هذه الآية من عدة أوجه (2) :

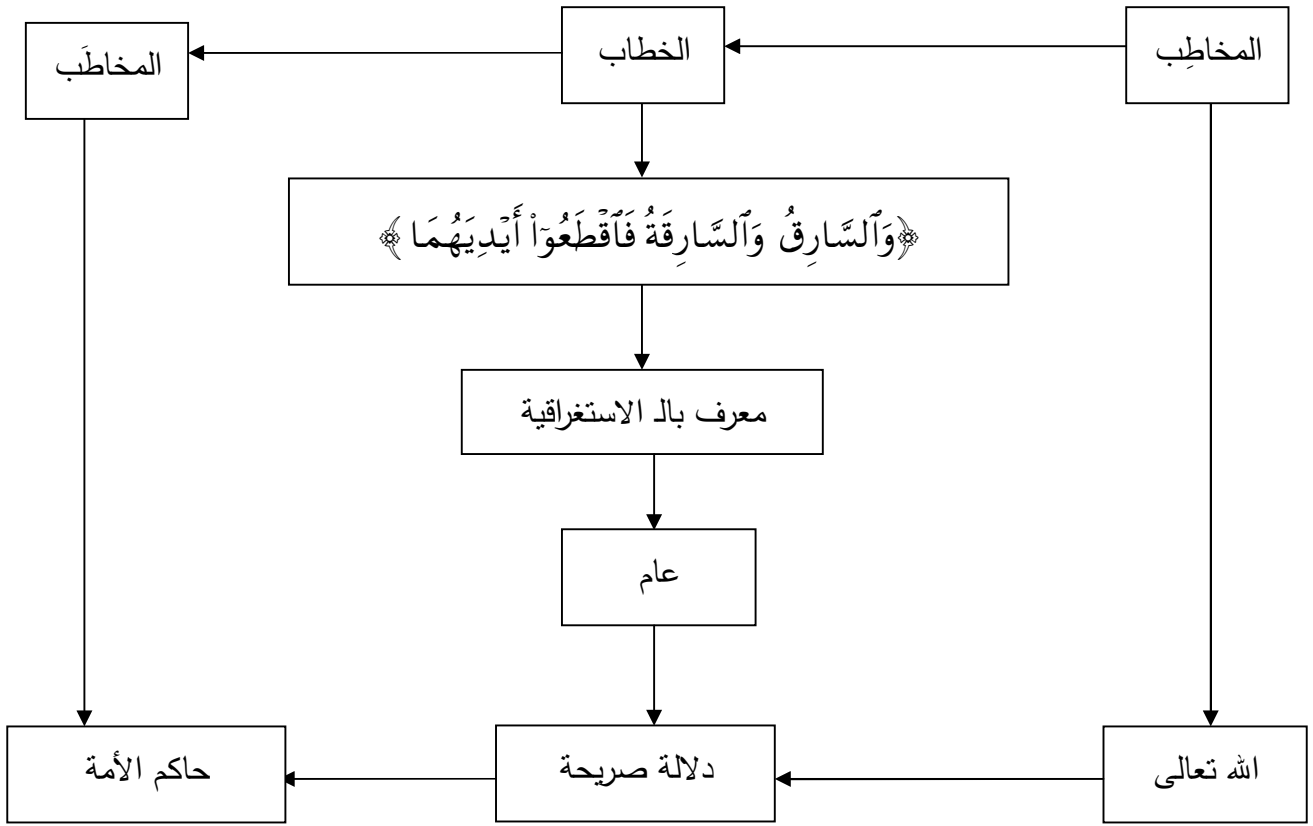
- منها الحرز، فإنه لا بد أن تكون السرقة من حرز، وحرز كل مال: ما يحفظ به عادة، فلو سرق من غير حرز فلا قطع عليه.

(1) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، ص539، ومحمود عكاشة، الدلالة اللفظية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ص125.

(2) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص232.

- ومنها: لا بد أن يكون المسروق نصاباً، وهو ربع دينار، يقول الإمام " الغزالي " «وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ يعم كل مال، وخرج ما دون النصاب بقوله عليه السلام: " لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا" ⁽¹⁾ ، فمن الحكمة إذن أن لا تقطع اليد في الشيء النزر التافه، فلما كان لا بد من التقدير، كان التقدير الشرعي مخصصاً للكتاب.

وإذا أردنا تلخيص ما سبق ذكره نرسم المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (54): الدلالة الصريحة للعام في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 57.

ويورد لنا " الغزالي " مثالا يوضح لنا من خلاله العام الذي لا يخصص كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝١١ ﴾ (الأنعام/101)، فإنه باق على العموم (1).

بمعنى أن النص القرآني ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝١١ ﴾ عام لا يخصص لتضمنه (كل) «التي تقتضي الاستغراق والعموم مطلقا، ولذلك كانت (كل) أصرح صيغ العموم لشمولها العاقل وغيره، والمذكر المؤنث، والمفرد، والمثنى، والجمع، وسواء ذكر المضاف إليه، أو حذف نحو قوله تعالى: ﴿ كُلُّ ءَٰمَنٍ بِٱللَّهِ ۝٢٨٥ ﴾ (البقرة/285)» (2).

أما في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝١١ ﴾ فالمضاف إليه مذكور؛ وهو (شيء)، والملفوظ (شيء) هو بدوره عام؛ لأنه يدل على استغراق جمع من الأسماء، يقول "السرخسي": «فكل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء يسمى عاما لمعنى الشمول، وذلك نحو اسم "الشيء" فإنه يعم الموجودات كلها» (3).

فمنطوق الآية دلّ على أن الله تعالى عليم بكل شيء، وهذه الدلالة حرفية- كما يقول "غرايس"- لأنها الدلالة الأصلية نفسها التي يعبر عنها فعل الكلام القولي، أو البنية السطحية للنص القرآني (4).

وبذلك يتضح أن قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝١١ ﴾ يفيد العموم؛ أي عموم العلم بكل الأشياء، وهذا المعنى مستفاد من صيغة (كل)؛ لأن «أهل اللغة واللسان إذا

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 56.

(2) عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ص1492.

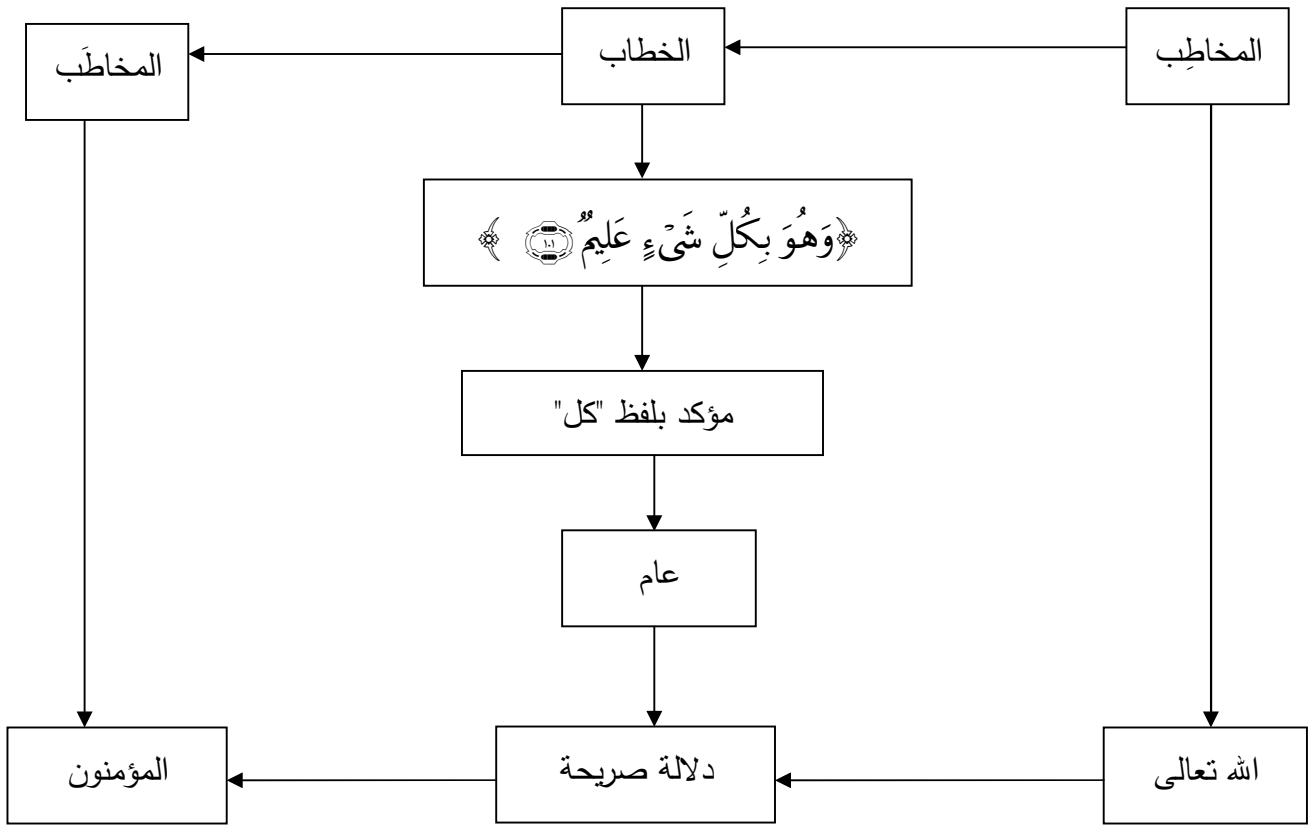
(3) السرخسي، أصول السرخسي، م1، ص125.

(4) ينظر: نصيرة محمد غماري، النظرية التداولية عند الأصوليين دراسة في تفسير الرازي، ص210.

أرادوا التعبير والغوص في الاستغراق، فإنهم يفرعون إلى استعمال لفظ (كل)»⁽¹⁾؛ لأنها تدل على العموم مطلقاً.

نخلص إلى القول إن النص القرآني ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ يحمل دلالة

صريحة؛ لأنه ورد بصيغة العموم، وذلك باستعمال لفظ (كل)، التي هي من الألفاظ المؤكدة للعام، كما يقول "الغزالي"، وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:



الشكل (55): الدلالة الصريحة للعام في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

(1) عبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه، ص245.

2 - الخاص:

لقد تناول الأصوليون اللفظ الخاص الذي يقابل العام ضمن ثنائية (العام/الخاص)، فهو نقيض العام، ونظرا لذلك كانت مجمل تعريفات العلماء للفظ الخاص بمقابلته للفظ العام.

أ- حد الخاص:

الخاص في اللغة: هو المنفرد، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد يقال له خاص، ومنه خصه بالشيء أفرده به دون غيره، ويقال اختص فلان بكذا؛ أي انفرد به⁽¹⁾.

ولا يبدو في تعريف الخاص في الاصطلاح ابتعاد عن المعنى اللغوي، فهو اللفظ الذي وضع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد، أو على كثير محصور⁽²⁾.

وقد عرفه "فخر الإسلام البزدوي" بأنه: «كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد أو هو قصر العام على بعض أفراده»⁽³⁾.

أما "الأمدي" فقد عرفه بأنه: «اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، وما هو خاص بالنسبة إلى ما هو أعم منه»⁽⁴⁾.

ويذهب "الغزالي" إلى أن اللفظ الخاص إما خاصا في ذاته مطلقا كقولك: زيد، وهذا الرجل، وإما باقتصاره على بعض أفراد العام مثل: المؤمنين، فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين، خاص بالإضافة إلى جملتهم؛ إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمى عاما

(1) ينظر: خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه، ص121.

(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، م2، ص 161.

(3) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ص 30 و 306.

(4) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص 243.

من حيث شموله لها شمله، خاصا من حيث اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله⁽¹⁾.

وما دام المراد بالخصوص الانفراد وقطع الاشتراك، فهو على ثلاثة أنواع⁽²⁾:

- خاص شخصي: كأسماء الأعلام، مثل: زيد، ومحمد.
- خاص نوعي: مثل: رجل، وإنسان.
- خاص جنسي: مثل: لفظ حيوان.

فاللفظ الخاص -إذن- إما أن يكون خصوص عين، أو خصوص جنس، أو خصوص نوع.

والجدير بالذكر أن اللفظ الخاص يوضع للمعاني كالعلم والجهل، بخلاف العام، كما يوضع للشيء المحصور، كأسماء الأعداد⁽³⁾، نحو: الثلاثة، والعشرة، والعشرين، والمائة باعتبار أنها من الخاص النوعي.

بالإضافة إلى ذلك فإن «اللفظ الخاص بيِّن في نفسه، فلا إجمال فيه ولا إشكال ولهذا فهو يدل على معناه الموضوع له دلالة حرفية وقطعية؛ أي بدون احتمال ناشئ عن دليل، ويثبت الحكم لمدلوله على سبيل القطع لا الظن»⁽⁴⁾، مثل قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْتُهُ^ط إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَحِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ^ع﴾ (المائدة/89).

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص25.

(2) ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين، ص99.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص100.

(4) خالد رمضان حسن، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص122.

فإذا أخذنا بظاهر هذه الآية نجدها تدل على أن كفارة اليمين المنعقدة بقصد ونية هي إطعام عشرة فقراء من أوسط الطعام الذي تطعمون منه أهلكم، أو كسوة عشرة فقراء أو فك عبد من أسر العبودية وإعتاقه لوجه الله⁽¹⁾، فهذه خصال ثلاث في كفارة اليمين أيها فعل الحانث أجزأ عنه بالإجماع، قال " الغزالي " : «فقوله "فمن لم يجد" يرجع إلى الخصال الثلاثة ؛ أي فمن لم يجد ما يكفر به من الطعام، أو الكسوة، أو الرقبة، فعليه صيام ثلاثة أيام»⁽²⁾.

انطلاقاً من ذلك نتبين أن هذه الآية دلت بمنطوقها على المعنى المقصود بكامله وهو قصد صريح تحتمله ملفوظات الآية بشكل مباشر؛ لأنه ناتج عن العلاقة بين دال ومدلول البنى اللغوية المشكلة لهذه الآية الكريمة.

والملاحظ على هذا النص القرآني الموجه من الله تعالى إلى الحانث في يمينه، أنه تضمن ألفاظاً تدل على الخصوص وهي (رقبة)، و(عشرة مساكين)، و(ثلاثة أيام)، ولهذا دلت الآية دلالة قطعية وصريحة على أن كفارة اليمين المنعقدة هي عتق رقبة، أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم، أو صيام ثلاثة أيام من غير زيادة أو نقصان؛ لأن هذه الألفاظ تناولت الحكم المخصوص قطعاً حسبما وضعت له بلا شبهة⁽³⁾، قال "فخر الإسلام البزدوي": «اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً ويقينا بلا شبهة لما أريد به الحكم، ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع وإن احتمل التغير عن أصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له»⁽⁴⁾.

(1) ينظر: محمد علي الصابوني، صالح احمد رضا، مختصر تفسير الطبري، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1987م، م1، ص 212، 213.

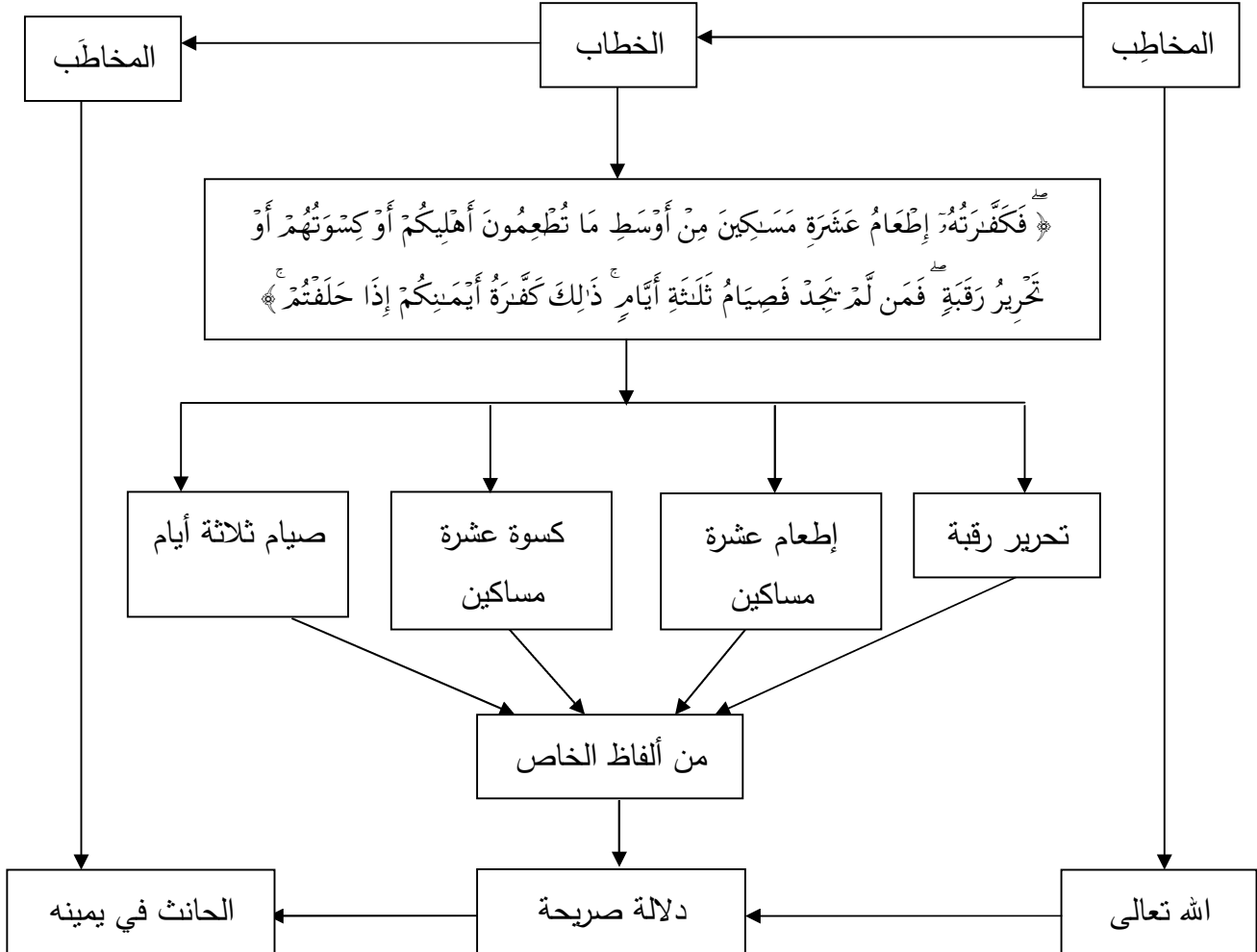
(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص79.

(3) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص163.

(4) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، م1، ص 79.

وبذلك يتضح أن قوله تعالى: ﴿ فَكَفَّرْتُهُ^ط إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ^ط أَوْ كِسْوَتُهُمْ^ط أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ^ط فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ^ط ﴾ دلالاته صريحة وحرفية؛ لأنه ورد بصيغة الخصوص المستفادة من الألفاظ (رقبة، وعشرة مساكين، وثلاثة أيام)؛ فلفظ (رقبة) خاص؛ لأن المقصود منه (الرقبة المؤمنة)، أما الألفاظ (عشرة مساكين، وثلاثة أيام) فهي من الخاص؛ لأنها من أسماء العدد الموضوعة لنفس هذا العدد الذي لا يحتمل زيادة ولا نقصان، "عشرة" اسم عدد لا يحتمل الحادية عشر ولا التسعة، و"ثلاثة" لا يحتمل الأربعة ولا الاثنان، وهذا ينطبق على سائر الأعداد.

ولتلخيص ما سبق ذكره نرسم المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (56): الدلالة الصريحة للخاص في قوله تعالى: ﴿ فَكَفَّرْتُهُ^ط إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا

تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ^ط أَوْ كِسْوَتُهُمْ^ط أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ^ط فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ^ط ﴾

وصفة الحديث أن المنطوق عند "الغزالي"، هو واضح الدلالة على معناه المقصود لأنه يستفاد من اللفظ بمجرد النطق به، وهو نفسه ما عبر عنه "غرايس" بمصطلح "الدلالة الصريحة" «وهي المعنى الوضعي للجملة»؛ أي دلالة اللفظ على ما وضع له في أصل الوضع اللغوي.

وقد قسم "الغزالي" المنطوق الذي يدل بنفس صيغته على معناه إلى أربعة أقسام وهي: (المجمل والمبين)، و (الظاهر والمؤول)، و (الأمر والنهي)، و (العام والخاص) لأن كلها وضعت للدلالة على معنى معلوم، يفهم مباشرة من السياق اللغوي.

ثانياً: الدلالات المستلزمة في كتاب المستصفي من علم الأصول:

تقدم سابقاً أن الدلالات المستلزمة هي الدلالات الضمنية التي تستلزم من الصيغة اللغوية لجملة ما، فهي دلالات غير مصرح بها من قبل المتكلم، ولكنها تفهم من سياق الكلام، ولهذا اصطلح عليها علماء الأصول بالمفهوم، وهو ما سنتطرق إليه في الفقرات اللاحقة.

1- حد المفهوم:

المفهوم لغة: اسم مفعول من فَهَمَ؛ إِذَا فَهَمَ وَعَقَلَ وَعَزَفَ، فالمفهوم هو المعقول والمعلوم⁽¹⁾.

وفي الاصطلاح: هو دلالة اللفظ على حكم لا في محل النطق، وقد عرفه "الأمدي" بقوله: «وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق»⁽²⁾.

وأما "الشوكاني" فيعرفه بأنه: «ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق؛ أي يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله»⁽³⁾.

انطلاقاً من ذلك نتبين أن المفهوم لا يتم إلا بإدراك المنطوق، غير أن هذا الإدراك لا يتحقق إلا من جهة أن المفهوم يشعر به المنطوق، أو يفهم منه⁽⁴⁾، إذ يقول "الجويني": «وأما ما ليس منطوقاً به، ولكن المنطوق يشعر به، فهو الذي سماه الأصوليون مفهوماً»⁽⁵⁾.

(1) محمد أقصري، المنطوق والمفهوم بين مدرستي المتكلمين والفقهاء، ص 26.

(2) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 84.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 763.

(4) إدريس بن خويا، البحث الدلالي عند الأصوليين، ص 125.

(5) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص 449.

أما "الغزالي" فإنه يخالف جمهور العلماء، ويطلق مصطلح دلالة المفهوم على كل معنى دل عليه الكلام في غير محل النطق، ويذكره في الفن الثاني تحت عنوان «فيما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها بل من حيث فحواها وإشارتها». وفحوى الخطاب في اللغة هي « ما ظهر للفهم من مطاوي الكلام ظهور رائحة الفحاء من القدر، كفهم الضرب من الألف»⁽¹⁾، وفي الاصطلاح «هو أن يعلم أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به»⁽²⁾، يقول "الغزالي": «فهو مسكوت فهم من منطوق، بشرط أن يفهم أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق»⁽³⁾.

نفهم من هذه المعاني أن دلالة الفحوى والمفهوم هي دلالة اللفظ على حكم مسكوت عنه، ولكنه مفهوم من المنطوق، وهو ما اصطلح عليه "غرايس" بـ «الدلالة المستلزمة من المنطوق».

2- أقسام المفهوم:

يقسم علماء الأصول المفهوم إلى قسمين هما: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة؛ بمعنى أن دلالة اللفظ على حكم شيء، إذا كان هذا الحكم موافقا للمنطوق به سمي مفهوم موافقة، وإذا كان مخالفا للمنطوق به، سمي مفهوم مخالفة.

أما صاحب المستصفي فإنه يخالف الجمهور، ويقسم المفهوم إلى خمسة أضرب وهي :

الضرب الأول: دلالة الاقتضاء.

الضرب الثاني: دلالة الإشارة.

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، م2، ص343.

(2) الباجي، كتاب الحدود في الأصول، ص51، وابن رشيق المالكي، لباب المحصول في علم الأصول، ج2، ص617.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص84.

الضرب الثالث: دلالة الإيماء.

الضرب الرابع: دلالة مفهوم الموافقة.

الضرب الخامس: دلالة مفهوم المخالفة.

الضرب الأول: دلالة الاقتضاء:

وهي دلالة اللفظ على معنى لازم مقصود للمتكلم، يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته العقلية، أو صحته الشرعية⁽¹⁾.

وهي عند "السرخسي" «عبرة عن زيادة على المنصوص عليه، يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا، أو موجبا للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم»⁽²⁾.

ويعرفها "الأمدي" بقوله: «فهي ما كان المدلول فيه مضمرا، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به»⁽³⁾.

أما "الغزالي" فإنه لا يبتعد كثيرا عن التعريفات السابقة، إذ يعرف دلالة الاقتضاء بقوله: «الاقتضاء هو الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقا إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلا إلا به»⁽⁴⁾.

ومما ينبئ من خلال تلك التعاريف السابقة أن دلالة الاقتضاء تشير إلى المحتوى الدلالي المسكوت عنه في الكلام، ولكن تقديره ضروري ليتحقق صدق الكلام، أو صحته العقلية أو الشرعية، بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الدلالة لا يدل عليها اللفظ أو الصيغة كما

(1) عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ص 1727.

(2) السرخسي، أصول السرخسي، م1، ص 248.

(3) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 81.

(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص82.

يقول "الغزالي"، بل تستلزم من ضرورة اللفظ حتى يستقيم معنى النص؛ لأن استقامة الكلام تقتضي هذا المعنى المستلزم وتستدعيه، ولهذا سميت "بدلالة اقتضاء"؛ «لأن الاقتضاء معناه الاستدعاء والطلب، والمعنى الذي يدل عليه الكلام يتطلبه ويستدعيه صدق الكلام أو صحته شرعا»⁽¹⁾.

والمقتضى عند "الغزالي" وعامة الأصوليين له ثلاثة أنواع:

• المقتضى الذي يجب تقديره حتى يصدق كلام المتكلم، كقوله ﷺ «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل».

يذهب "الغزالي" إلى أن ظاهر الحديث ومنطوقه يفيد نفي الصوم الذي لم يُنَوَّ بالليل، ولكنه في الواقع قد يوجد صيام بدون نية له من الليل، فلكي يصدق هذا الكلام وهو واقع من الرسول المعصوم عليه الصلاة والسلام، لا بد من تقدير محذوف وهو الصحة، فمعناه: لا صيام صحيح أو كامل، وبهذا التقدير يتحقق الكلام مع الواقع ولا يخالفه.

وعليه فإن حكم الصوم هو المنفي لا نفسه، والحكم غير منطوق به، لكن لا بد من تقديره ليتحقق صدق الكلام⁽²⁾.

والملاحظة التي نود أن نسجلها في هذا المقام هو أن مبدأ صدق المتكلم الذي اشترطه علماء الأصول في دلالة الاقتضاء نجده في اللسانيات التداولية عند "غرايس" باعتباره أحد مبادئ التعاون، وهو مبدأ "الكيف" الذي ينص على قاعدة جوهريّة «حاول أن تجعل إسهامك التخاطبي صادق»، فالصدق إذن عند "غرايس" هو شرط من شروط التخاطب.

(1) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 355.

(2) ينظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 82.

*وأما الثابت اقتضاءً لتصور المنطوق به شرعا، كقول القائل "أعتق عبدك عني" فإن هذا يدل اقتضاءً على التملك بعد البيع، «فكأنه قال: مَلَكْنِي إِيَّاهُ، - أي بع عبدك لي - ثم اعتقه عني»⁽¹⁾، غير أن التملك لم ينطق به، لكن العتق المنطوق به شرط نفوذه شرعا تقدّم المُلْك، فكان ذلك مقتضى اللفظ⁽²⁾.

*وأما ما ثبت اقتضاءً لتصور المنطوق به عقلا: مثل قوله تعالى: ﴿وَسَأَلَ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف/82).

لقد دلّت الآية بمنطوقها على سؤال القرية، وهذا لا يستقيم عقلا، ولهذا لا بد من تقدير محذوف حتى يصح الكلام من الوجهة العقلية، واللفظ المناسب تقديره في هذا السياق هو (أهل)، وبذلك يكون المعنى المقصود، اسأل أهل القرية؛ لأنه لا بد من الأهل حتى يعقل السؤال فلا بد من إضماره⁽³⁾.

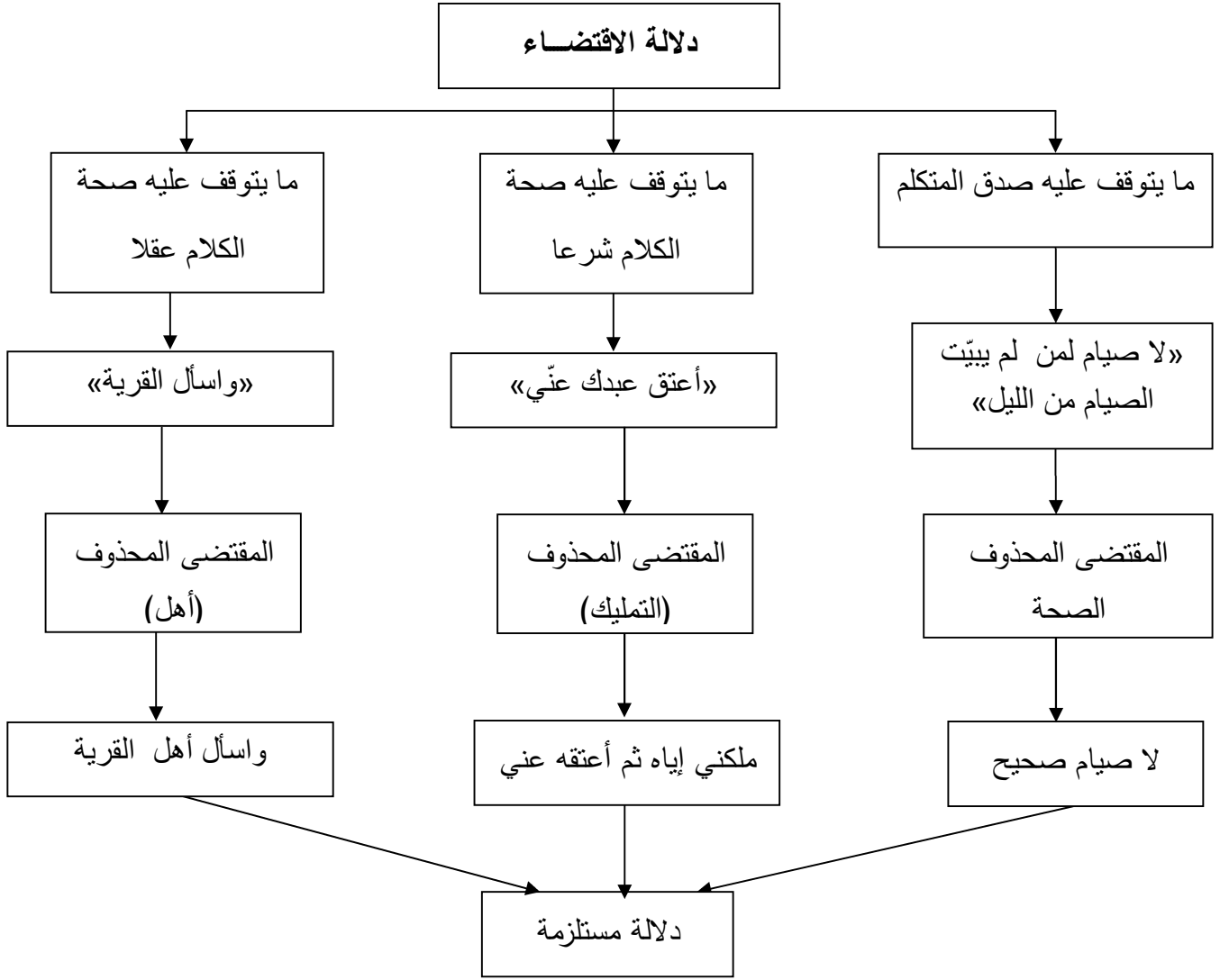
انطلاقا مما سبق، نتبين أن دلالة الاقتضاء هي دلالة التزامية؛ أي دلالة تستلزم عقلا أو شرعا تقدير مضمّر في الكلام، ليتم به صدق المعنى أو صحته.

وتلخيص ما سبق يوضحه المخطط الآتي:

(1) مغربي زين العابدين، التقعيد اللغوي للاستثمار الفقهي عند "أبي حامد الغزالي"، ص 67.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 82.

(3) المصدر نفسه، ص 83.



الشكل (57): أقسام دلالة الاقتضاء عند الأصوليين

وحري بنا أن نشير إلى أمر نراه على درجة بالغة من الأهمية، وهو أن مبدأ الاقتضاء الذي بُحث في درس الأصولي، يحتل مكانة هامة في الدرس التداولي؛ إذ هو السبب الرئيس في تطور تداولية "ديكرو" المسماة بالتداولية المندمجة، التي انطلق التفكير فيها من ملاحظة أن الدلالات اللغوية تتأثر بشروط استخدام اللغة، وقد عرّفها "آن بول" و"جاك موشلار"، بأنها: «المضمون الذي تبلغه الجملة بكيفية غير صريحة»⁽¹⁾.

(1) آن رويول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 47.

فالملاحظ على هذا التعريف أنه قيد مبدأ الاقتضاء بالمعنى المستتبب بكيفية غير صريحة، وهذا ما نجده عند علماء الأصول، كونهم يقيدون الاقتضاء بالدلالة غير المصرح بها في الكلام، ولكن لا بد من تقديرها كي يتحقق صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، وهذا يدل على وعي الأصوليين بدلالة الاقتضاء وبشكل يفوق النموذج التداولي.

أما "بول غرايس" صاحب نظرية الاستلزام التخاطبي فإنه يعرف الاقتضاء بقوله: «هو شيء يعنيه المتكلم، ويوحي به، ويقترحه، ولا يكون جزءا مما تعنيه الجملة بصورة حرفية»⁽¹⁾.

والملاحظ على هذا التعريف أنه يلتقي بل يتناس كليا مع التعريف الذي قدمه علماء الأصول⁽²⁾، وبخاصة مع "الغزالي"، ويمكن إثبات ذلك من خلال الجدول الآتي:

دلالة الاقتضاء	
تعريف "الغزالي"	شيء يعنيه المتكلم ويوحي به
يقترحه المتكلم ليتحقق صدق الكلام أو صحته عقلا أو صحته شرعا	يقترحه المتكلم
لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به	لا يكون جزءا مما تعنيه الجملة بصورة حرفية

الجدول (2): دلالة الاقتضاء بين "الغزالي" و "غرايس"

(1) صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، ص 78.

(2) مختار درقاوي، نظرية الاقتضاء في المدونة الأصولية مقارنة تداولية، ص 157.

انطلاقاً مما سبق يمكننا القول إن علماء الأصول كان لهم وعي عميق بدلالة الاقتضاء وبشكل يفوق النموذج التداولي كونهم يحددون ثلاثة أنواع للمقتضى المحذوف وهي:

- المقتضى الذي يجب تقديره لصدق الكلام.
- المقتضى الذي يجب تقديره لصحة الكلام عقلاً.
- المقتضى الذي يجب تقديره لصحة الكلام شرعاً.
- **الضرب الثاني: دلالة الإشارة.**

وهي دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم، ولا يتوقف عليه صدق الكلام، ولا صحته⁽¹⁾، وقد عرفها "البزدوي" بقوله: «هي العمل بما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه»⁽²⁾.

وعرفها "الشوكاني" بأنها: «دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم»⁽³⁾.

نتبين من خلال ذلك أن دلالة الإشارة دلالة التزامية، لكنها غير مقصودة المعنى، ولا تتوقف على إضمار، ولهذا عرفها "طه عبد الرحمن" بقوله: «دلالة الإشارة هي عبارة عن استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العباري من غير توسط دليل، ولا توقف فائدة القول عليه»⁽⁴⁾.

أما "الغزالي" فيعرفها بقوله: «هي ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به، ويُنَبَّه له»⁽⁵⁾.

(1) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، م1، ص605.

(2) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج1، ص68.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص764.

(4) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص120.

(5) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص83.

والمتمأمل في هذا التعريف الدقيق لدلالة الإشارة يجده يقوم على أصول تداولية نوضحها في النقاط الآتية:

- أن دلالة الإشارة هي دلالة تبعية؛ أي دلالة فرعية استلزامية، لا دلالة أصلية.
 - دلالة الإشارة هي دلالة غير مقصودة من قبل المتكلم.
 - تفهم من إشارة المتكلم، وحركته في كلامه.
 - لا يدل عليها اللفظ بصيغته ومنطوقه، بل بفحواه ومفهومه.
- يتضح من خلال ذلك أن دلالة الإشارة هي ما يدل عليه اللفظ بغير صيغته، ولكنه يجيء تبعاً لهذه الصيغة، فهو يفهم من الكلام، ولا يكون مقصوداً به، ولا مسوقاً لأجله الكلام.

وقد مثل لها "الغزالي" بقوله تعالى: ﴿ وَحَمَلُهُ وَفَصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ (الأحقاف/15)، فقد دلّ هذا مع قوله تعالى: ﴿ وَفَصْلُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾ (لقمان/14) على تقدير أقل مدة الحمل بستة أشهر⁽¹⁾.

فدلالة الآيتين على هذا الحكم دلالة غير صريحة ولا مقصودة من لفظ الآيتين؛ لأن المقصود من الآية الأولى هو بيان مدتي الحمل والفصال، وهي ثلاثون شهراً، والمقصود من الآية الثانية، هو بيان أكثر مدة الفصال؛ أي تربيته وإرضاعه بعد وضعه في عامين⁽²⁾.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص83.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م5، ص105.

ولكن لزم من مجموع الآيتين أن أقل مدة للحمل ستة أشهر، وهذه دلالة مستلزمية لأن مدة الرضاع - وهي سنتان - إذا سقطت منها السنان ، بقي ستة أشهر مدة للحمل⁽¹⁾ فلذلك قال "ابن عباس" رضي الله عنه : «إذا وضعت المرأة لتسعة أشهر كفاه من الرضاع أحدٌ وعشرون شهراً، وإذا وضعته لسبعة أشهر كفاه من الرضاع ثلاثة وعشرون شهراً، وإذا وضعته لستة أشهر فحولين كاملين؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾»⁽²⁾.

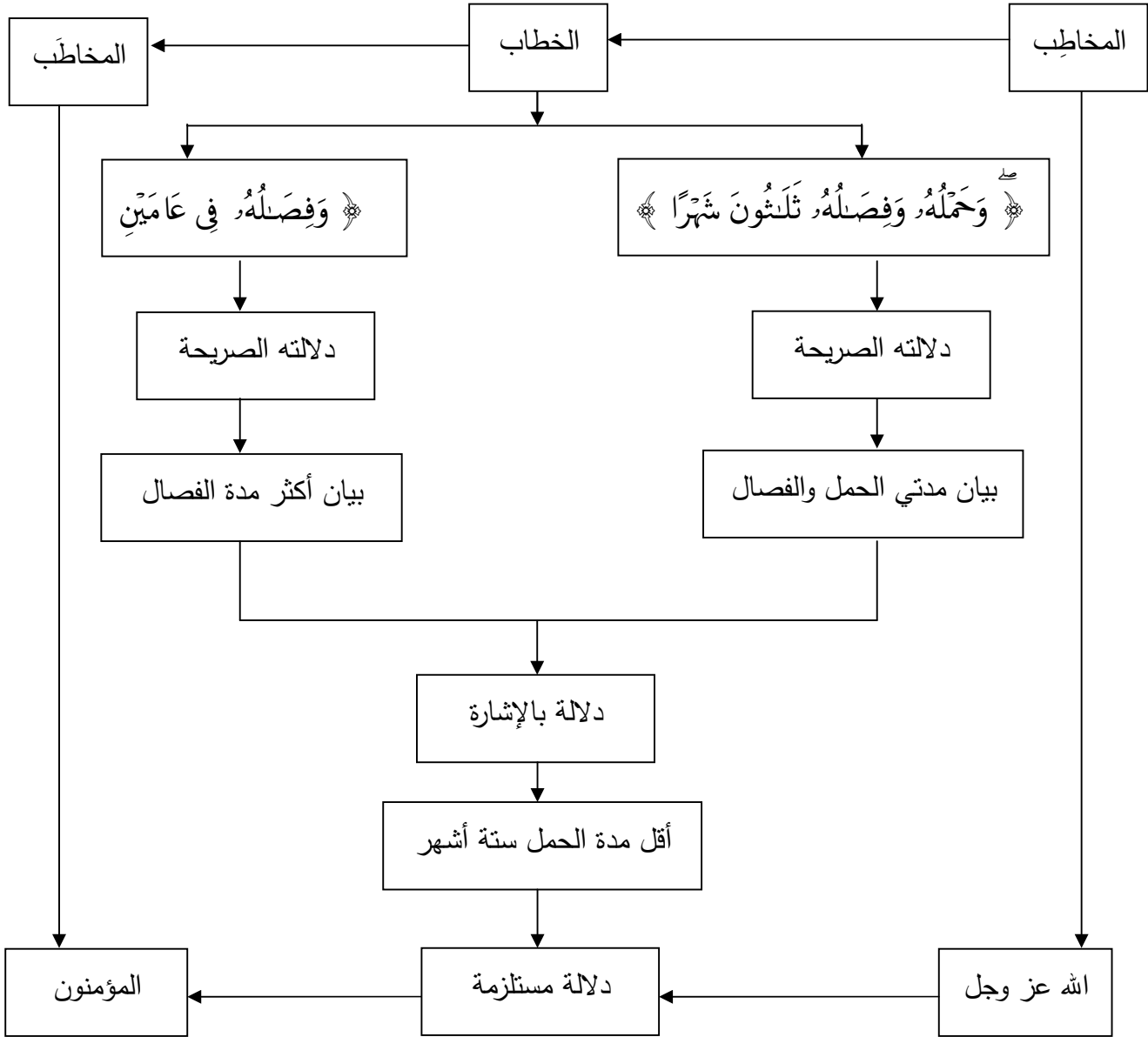
ويذهب "الرازي" إلى أن المقصود من تقدير مدة الحمل ستة أشهر، وتقدير أكثر الرضاع حولين كاملين، السعي في دفع المضار والفواحش وأنواع التهمة عن المرأة فقد روي عن "بعجة بن عبد الله الجهني" قال: تزوج رجل منا امرأة من جُهينة، فولدت له لتمام ستة أشهر، فانطلق زوجها إلى "عثمان" رضي الله عنه فذكر ذلك له فبعث إليها، فلما أتى بها "عثمان" أمر برجمها، فبلغ ذلك "علياً" رضي الله عنه فأتاه ، فقال له: ما تصنع؟ قال: ولدتُ تماماً لستة أشهر، وهل يكون ذلك؟! فقال له "علي": أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿ وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾، وقال: ﴿ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾، فلم نجده بقي إلا ستة أشهر، فسبحان من له تحت كل كلمة من هذا الكتاب الكريم أسرار عجيبة ونفائس لطيفة، تعجز العقول عن الإحاطة بكمالها⁽³⁾.

(1) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 830.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م5، ص 568.

(3) الرازي، تفسير الفخر الرازي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ج28، ص 16.، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م5، ص 568.

وتلخيص ما سبق ذكره نوضحه في المخطط الآتي:



الشكل (58): الدلالة المستلزمة لقوله تعالى: ﴿ وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ مع قوله: ﴿ وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾

- الضرب الثالث: دلالة الإيماء:

وهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم، لا يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته عقلا أو شرعا، بسبب اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل، لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغ، فيفهم منه التعليل، وبديل عليه وإن لم يصرح به⁽¹⁾.

ويعرفها "الأمدي" بقوله: «هي أن يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا، لا أن يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل»⁽²⁾.

ويعرفها "الشوكاني" بقوله: «ودلالة الإيماء أن يقترن اللفظ بحكم، لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا»⁽³⁾.

أما "الغزالي" فإنه لا يختلف عن هذه التعريفات، ويعرفها بقوله: «هي فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب»⁽⁴⁾.

وحاصل هذه التعريفات أن دلالة الإيماء هي دلالة مقصودة في النص، تومىء إلى علة الحكم، وذلك إذا اقترن الحكم بوصف مناسب؛ لأنه لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه بعيدا عن الفائدة، يقول "الشوكاني": «وضابطها الاقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد، وذكرها يمتنع أن يكون لا لفائدة لأنه عبث، فيتعين أن يكون لفائدة، وهي كونه علة»⁽⁵⁾.

(1) مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص 141.

(2) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 319.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 765.

(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 84.

(5) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 886.

وقد مثل لها "الغزالي" بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة/38)، و ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ (النور/02).

يقول "الغزالي": «فإنه كما فهم وجوب القطع والجلد على السارق والزاني، وهو المنطوق به، فهم كون السرقة والزنا علة للحكم، وكونه علة غير منطوق به، لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام»⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أن الآية الأولى دلت بمنطوقها الصريح على حكم، وهو وجوب قطع يد السارق والسرقة، وتومئ إلى علة هذا القطع؛ هو الوصف المناسب (السرقة)، وهذه العلة لم يصرح بها في الآية، وإنما فهمت من فحوى الكلام.

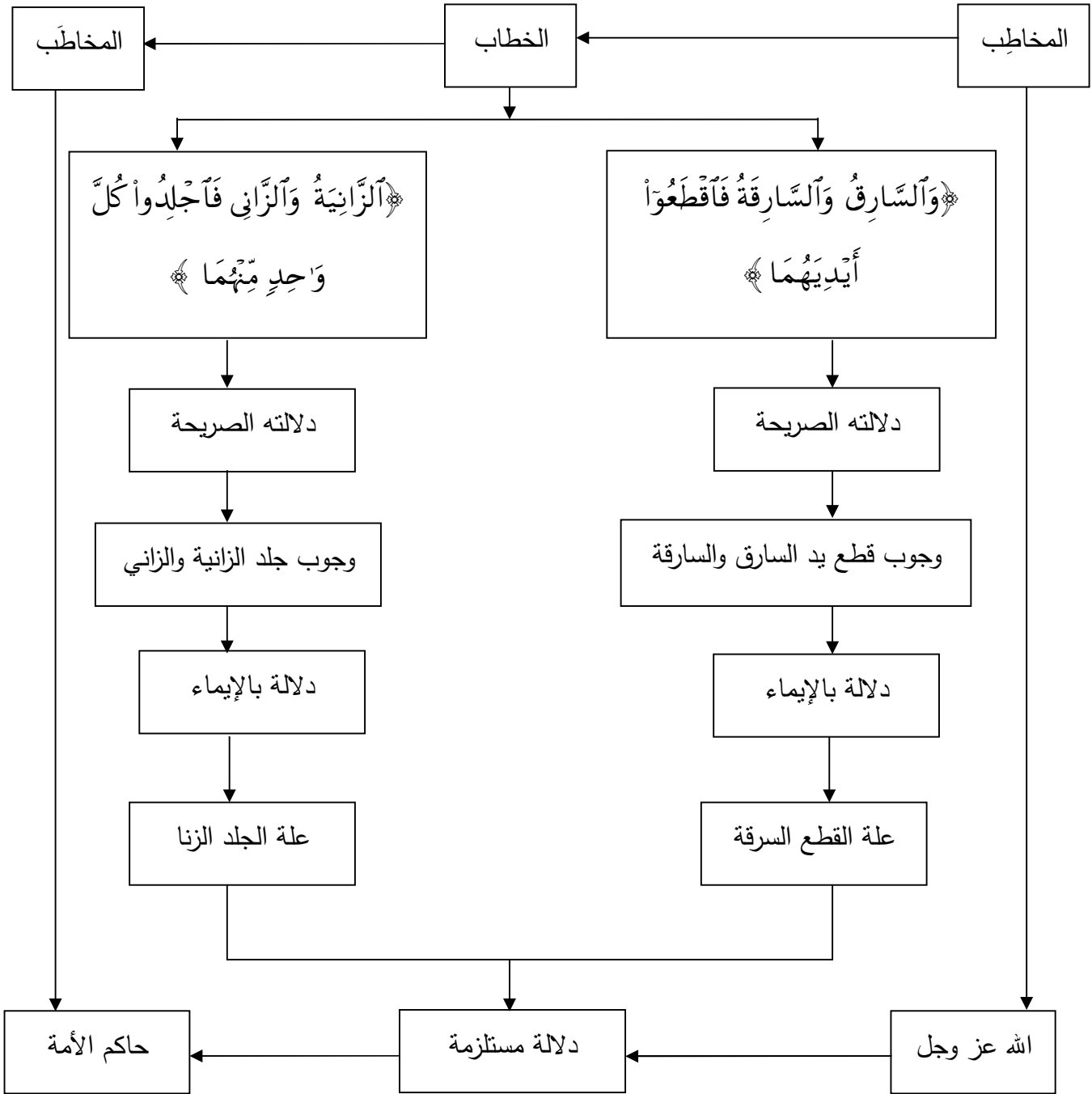
وهذا يقودنا إلى القول إن الخطاب القرآني ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ حمال معنيين؛ معنى صريح ومنطوق به، هو وجوب قطع يد السارق والسرقة، ومعنى مستلزم ومفهوم من السياق، وهو علة القطع، وهي السرقة.

أما في الآية الثانية فقد دلت بمنطوقها على حكم شرعي، وهو وجوب جلد الزانية والزاني، وتومئ إلى أن علة هذا الحكم، هو الوصف المناسب (الزنا)، والذي دلّ على هذه العلة، هو اقتران الحكم؛ أي الجلد، بالوصف؛ أي الزنا بطريق دلالة الإيماء.

وهكذا فإن الخطاب القرآني ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ يحمل دالتين؛ دلالة صريحة، وهي وجوب جلد الزناة، ودلالة مستلزمة ومقصودة، وهي علة الجلد، وهي الزنا.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص84.

وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:



الشكل (59): الدلالة المستلزمة بالإيماء في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

أَيْدِيَهُمَا﴾، وفي قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾

- الضرب الرابع: دلالة مفهوم الموافقة:

وهي ما يدل على أن المسكوت عنه موافق لحكم المنطوق من جهة التنبيه بالنطق على ما هو أولى⁽¹⁾.

ويعرفها "الجويني" بقوله: «أما مفهوم الموافقة، فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى»⁽²⁾.

وعرفها "الأمدي" بقوله: «وهي ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق»⁽³⁾.

أما "الغزالي" يعرفها بقوله: «هي فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده»⁽⁴⁾.

إذا نظرنا إلى هذه التعاريف وجدناها تتفق جميعا في تحديد مفهوم الموافقة واعتبارها دلالة على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه، وسميت مفهوم موافقة؛ لأن معنى اللفظ في محل السكوت موافق لمعناه في محل النطق.

وإذا دققنا النظر في تعريف "الغزالي" لوجدناه يقوم على معطيات تداولية، هي :

- المنطوق ← المعنى الحرفي.
- غير المنطوق به ← المعنى المستلزم.
- سياق الكلام.
- مقصود الكلام .

(1) المازري، إيضاح المحمول من برهان الأصول، تحقيق عمار الطالب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 333.

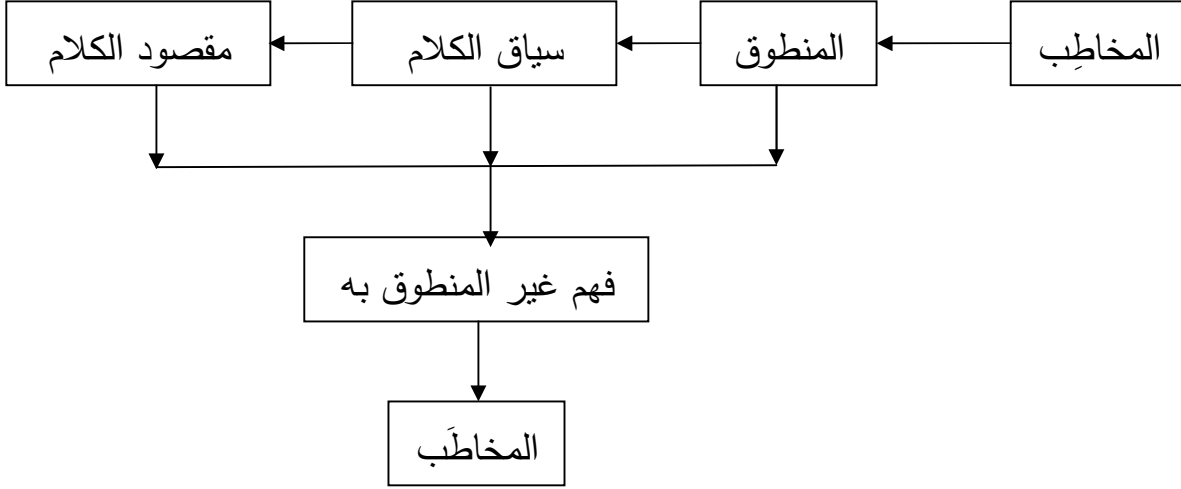
(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص449.

(3) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص84.

(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص84.

وهكذا فإن استتباط دلالة مفهوم الموافقة- حسب الغزالي- يسير وفق التسلسل

الآتي:



الشكل (60): دلالة مفهوم الموافقة عند "الغزالي"

والملاحظ على هذه المعطيات أنها تمثل مرتكزات الدرس التداولي وعموده الفقري فقد أشار " جيفري ليتش " (G.Leech) إلى أن التداولية تهتم بدراسة المعنى في علاقته بمواقف الكلام، وقد ذكر أن العناصر المكونة لهذه المواقف تتمثل في المخاطب والمخاطب، والسياق، والأهداف، والمقاصد، و قوة فعل الكلام، والملفوظ (1).

وإذا نظرنا إلى نظرية "غرايس" التخاطبية أمكننا القول مباشرة أن مفهوم الموافقة عند الأصوليين يفيد تماما ما يقصده "غرايس" بالاستلزام، في أثناء الحوار الذي يدور بين طرفي الخطاب، فهو نتيجة لما يدور بينهما(2)، ويلخص "طه عبد الرحمن" نظرية "غرايس" قائلا: «نظرية "غرايس" تجعلنا بين أمرين اثنين: إما أن نتبع القواعد المتفرعة على مبدأ التعاون، وإما أن نخرج عنها؛ فإن اتبعناها، حصلنا فائدة قريبة، هي أقرب إلى ما أسماه الأصوليون بـ "المنطوق"، وإن خرجنا عن هذه القواعد، حصلنا فائدة بعيدة، هي

(1) ينظر: عيد بلبع، التداولية، ص132.

(2) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 430.

أقرب إلى أسماء الأصوليين بـ "المفهوم"، أو "المسكوت عنه"، أو دلالة مفهوم الموافقة" (1).

انطلاقاً من ذلك نستطيع القول إن لعلماء الأصول فضل السبق فى كثير من البحوث التى قام عليها الدرس التداولى وإن اختلفت المصطلحات، كبحت المنطوق والمفهوم ومبدأ القصد، ومبدأ السياق والقرائن.

ولتوضيح دلالة مفهوم الموافقة يضرب لنا صاحب المستصفى العديد من الأمثلة نذكر منها قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ وَلَا تَهَرَّهُمَا﴾ (الإسراء/23).

فالملاحظ على هذه الآية أنها دلت بالمنطوق على تحريم التأفف للوالدين من الولد وهذا المعنى موجود فى الصيغة الوضعية للكلام، ولكن هذا المعنى المصرح به تصريحاً واضحاً، يرمى إلى معان أخرى مفهومة من سياق الكلام، وهى تحريم ضرب الوالدين وشتمهما، ونحو ذلك (2)، يقول "الغزالي": «فهم تحريم الشتم والضرب والقتل من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ﴾» (3).

وبالتالى فإن هذه الآية دلت بالمعنى الصريح على مقصود سياقى، هو النهى عن التأفف والنهر للوالدين، ودلت بالمعنى المستلزم على تحريم سبهما، أو شتمهما، أو ضربهما من باب أولى؛ لأن المقصود من تحريم التأفف عدم إذائتهما بأذى شىء، فما كان أعلى منه كان أولى بالتحريم، وهذا يدخل من قبيل التنبيه بالأدنى وهو التأفف، على الأعلى وهو الضرب والشتم ونحوهما (4)، ويبرر "الغزالي" هذا فى قوله: «فلولا معرفتنا بأن

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلى، ص 239.

(2) محمد محمد يونس على، علم التخاطب الإسلامى، دار المدار الإسلامى، بيروت، لبنان، ط 1، 2006، ص 214.

(3) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 2، ص 84.

(4) عمرو خاطر عبد الغنى وهدان، استكشاف البنية الدلالية فى الخطاب الأصولى، مؤسسة حورس الدولية، مصر، 2010، ص 111.

الآية سبقت لتعظيم الوالدين واحترامهما، لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفف»⁽¹⁾.

وبذلك يتضح أن الخطاب القرآني ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ ﴾ دلّ بمفهوم الموافقة على تحريم فعل الضرب، والشتم، والقتل - وهو المسكوت عنه - وهذا الحكم مأخوذ من منطوق الآية، التي دلت على تحريم التأفف، لاشتراك المنطوق والمسكوت عنه في الإيذاء والإهانة، بل تلك الأفعال المسكوت عنها أبلغ وأشد فكانت بالتحريم أولى⁽²⁾، يقول "طه عبد الرحمن" «وهذه قاعدة تخاطبية ذات صبغة سلمية يرجع مقتضاها إلى ما يلي: "إن نفي الأقل يلزم عنه نفي الأكثر ما لم يوجد ما يمنع من ذلك"، وظاهر أن النهي عن التأفف هو نفي لأقل مرتبة في سلم الإيذاء؛ فيستلزم بذلك نفي ما فوّه من مراتب؛ أي النهي عما سواه»⁽³⁾.

ويشير صاحب المستصفي إلى أن المسكوت عنه في دلالة مفهوم الموافقة قد يكون أسبق في الفهم من المنطوق - كما في الآية السابقة - وقد يكون معه وليس متأخرا عنه⁽⁴⁾، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا ﴾ (النساء/10).

فإن هذه الآية دلت بمنطوق ألفاظها على تحريم أكل مال اليتيم ظلما، ودلت بفحواها على تحريم إحراقه وإهلاكه، وهذا المسكوت عنه مساو للمنطوق لتلاقيهما في معنى الإيتلاف، يقول "الرازي": «أنه تعالى وإن ذكر الأكل، وإن المراد منه كل أنواع الإيتلافات

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص84.

(2) مغربي زيد العابدين، التقعيد اللغوي للاستثمار الفقهي عند أبي حامد الغزالي، ص70.

(3) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ص117.

(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص84، 85..

فإن ضرر اليتيم لا يختلف بأن يكون إتلاف ماله بالأكل، أو بطريق آخر، وإنما ذكر الأكل، وأراد به كل التصرفات المتلفة»⁽¹⁾.

نتبين من خلال ذلك أن الخطاب القرآني ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ حمال معنيين؛ معنى صريح وهو تحريم أكل مال اليتيم، ومعنى مستلزم من سياق الكلام وهو تحريم إحراقه أو صرفه في غير مصلحة اليتيم، وبذلك يكون مقصود الكلام هو تحريم كل ما يؤدي إلى إتلاف مال اليتيم؛ لأن من أكل أموال اليتامى بغير حق، وإنما يأكل نارا محرقة متوقدة، وهذا يدل على شناعة أكل أموال اليتامى وقبحها وأنها موجبة لإدخال النار، فدل ذلك على أنها من اكبر الكبائر⁽²⁾، فقد «روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "اجتنبوا السبع الموبقات"، قيل: يا رسول الله، وما هن؟ قال: "الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات"»⁽³⁾.

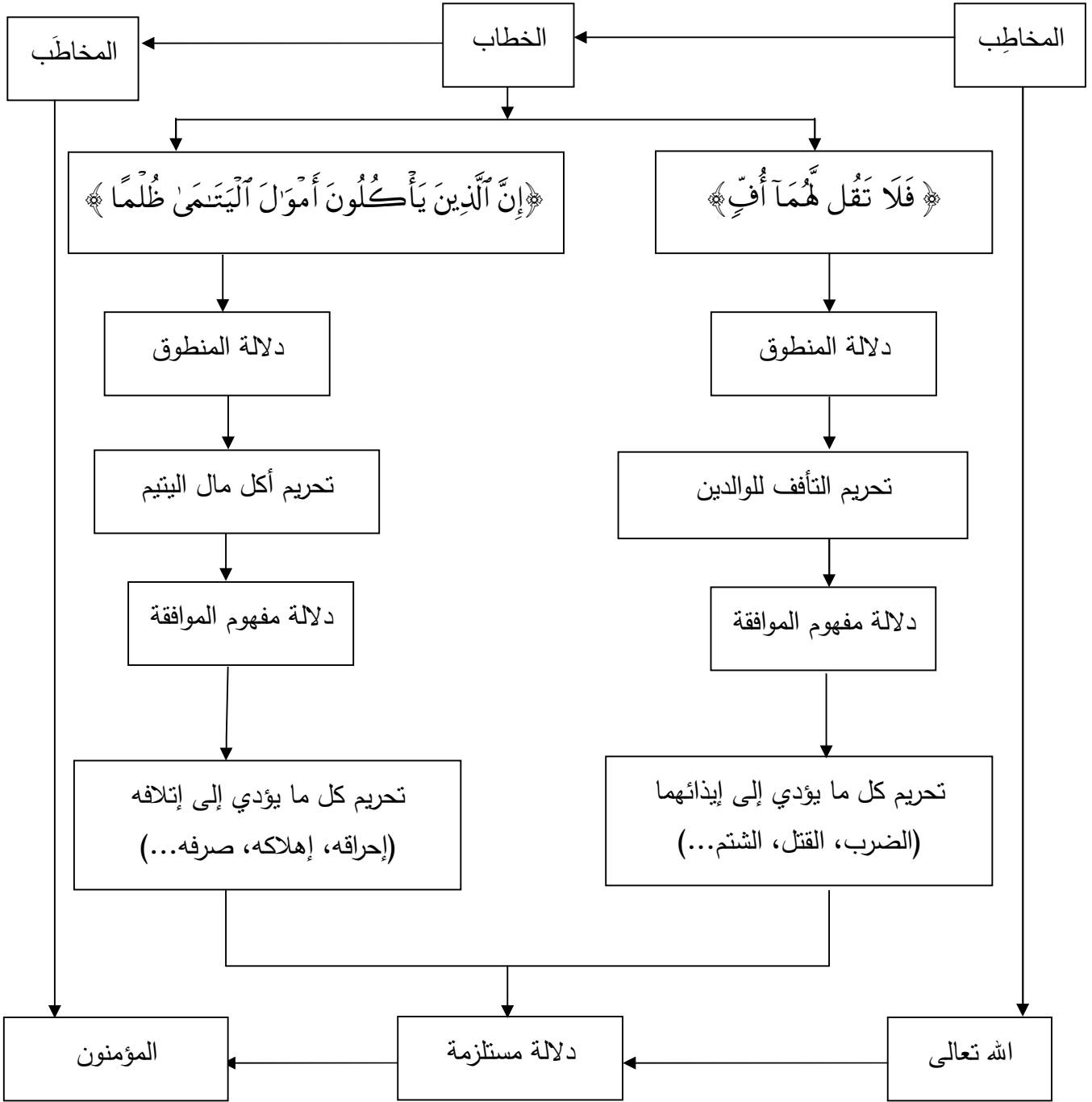
نخلص إلى القول إن دلالة مفهوم الموافقة عبارة عن دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، بسبب اشتراك كل منهما في معنى قصده المتكلم في الخطاب، حيث يفهم هذا المعنى المستلزم من سياق الكلام ومقصوده.

ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره في المخطط التوضيحي الآتي:

(1) الرازي، تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيب)، ج9، ص 208.

(2) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 161.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، ص 199.



الشكل (61): الدلالة المستلزمة لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٍّ﴾ ، وفي

قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾

- الضرب الخامس: دلالة مفهوم المخالفة:

وهي دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه؛ أي أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق به في الحكم⁽¹⁾، وقد عرفها "الأمدي" بقوله: «وأما مفهوم المخالفة؛ فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت، مخالفاً لمدلوله في محل النطق ويسمى دليل الخطاب»⁽²⁾.

وقال "الشوكاني": «مفهوم المخالفة وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً ونفيًا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به، ويسمى دليل الخطاب؛ لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه»⁽³⁾.

ويعرفها "الغزالي" بأنها: «الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، وتسمى مفهوماً؛ لأنها مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق»⁽⁴⁾.

بمعنى أن دلالة مفهوم المخالفة- عند "الغزالي"- تستتبط من المنطوق بآلية الاستدلال، وهذه الفكرة نفسها نجدها في الدرس التداولي عند "ديكرو"، الذي يقر بضرورة توخي طرق مخصوصة من الاستدلال للظفر بالمفهوم⁽⁵⁾.

نتبين مخ خلال هذه التعريفات أن دلالة مفهوم المخالفة هي عبارة عن إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، وهذا الإثبات ليس على إطلاقه، وإنما يكون في التراكيب

(1) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط7، 1998، ص366.

(2) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج3، ص88.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص766.

(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص85.

(5) ينظر: عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، 2011، ص44.

التي يتم فيها تقييد المنطوق، بقيد يجعل الحكم مقصورا على الواقعة المنصوص عليها ويثبت نقيض هذا الحكم في الواقعة نفسها إذا انتفى ذلك القيد عنها⁽¹⁾.

فعلى سبيل المثال: إذا قال الأب لابنه: " لك أن تسهر حتى الساعة العاشرة" استلزم خطابه ضمنا معنى مخالفا: "لا تسهر بعد الساعة العاشرة".

فقد أوجز المتكلم ذلك بخطاب واحد، فاستغنى بذلك عن إنتاج خطابين في آن واحد، مستفيدا من خصوصية في تركيب الجملة، تجعل منطوقها يستلزم مفهومها؛ أي تقييد الحكم في الجملة بقيد معين، يستلزم انتفاء ذلك الحكم في الجملة عند انتفاء قيده⁽²⁾، والقيد في هذا الخطاب هو قيد الغاية- الذي سنوضحه لاحقا-.

وقد تنوعت وتعددت القيود التي تُقيد بها الأحكام عند الأصوليين وهي عند "الغزالي" ثماني درجات نذكر أهمها:

***الأولى: مفهوم اللقب:** وهو دلالة منطوق اسم الجنس الجامد، أو اسم العلم على نفي الحكم المذكور عما عداه⁽³⁾.

ومثال اسم الجنس كتخصيص الأشياء الستة في الربا في قول الرسول ﷺ: « الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثل بمثل، يدا بيد، فمن زاد أو استزاد، فقد أربى الآخذ والمعطي سواء»⁽⁴⁾.

(1) ينظر: عمرو خاطر عبد الغنى وهدان، استكشاف البنية الدلالية في الخطاب الأصولي، ص15.

(2) ينظر: فضاء نياح غليم الحساوي، الأبعاد التداولية عند الأصوليين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص 189.

(3) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص735.

(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 92.

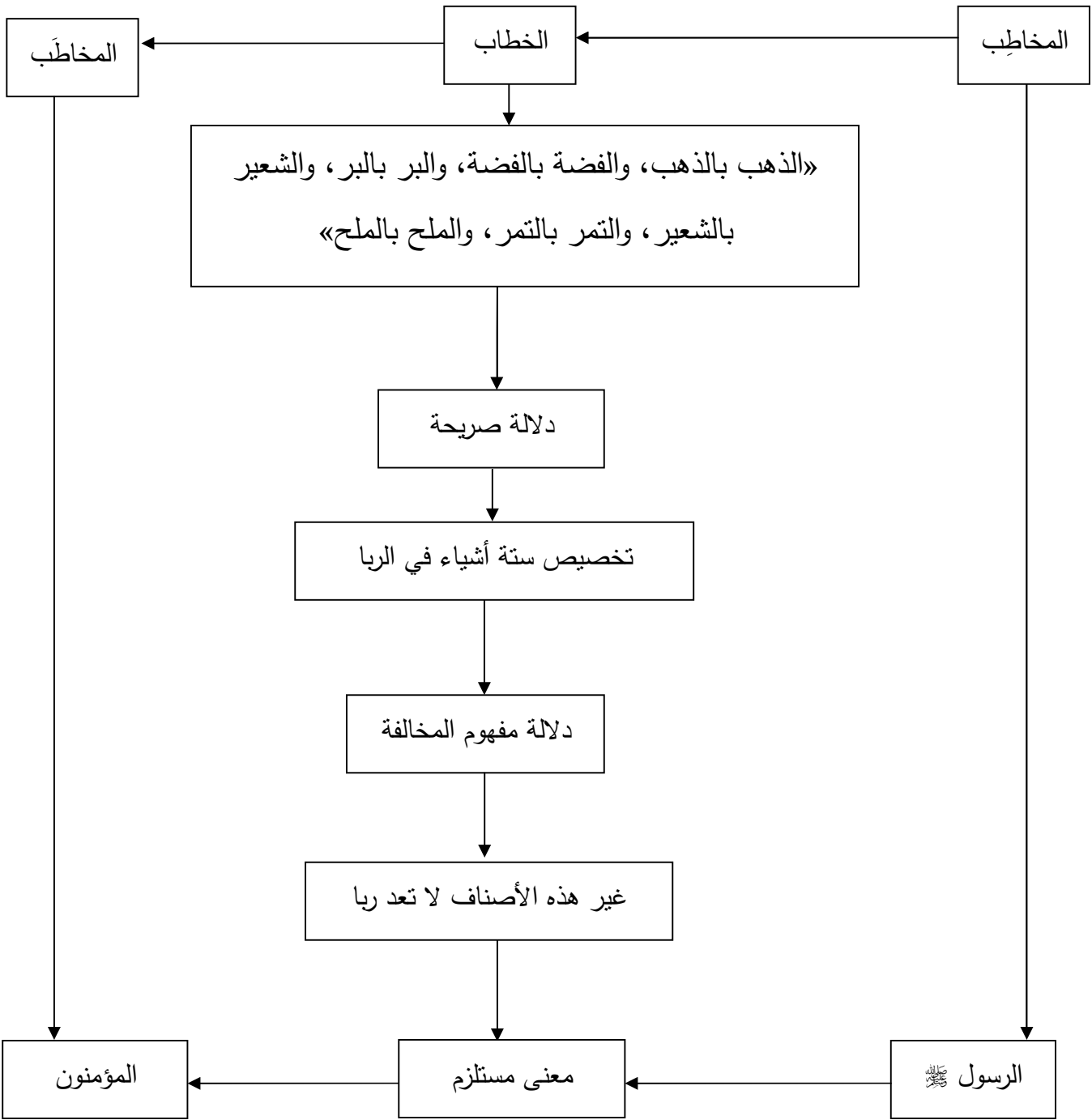
فالملاحظ على هذا الحديث أنه دل بصيغته على تخصيص ستة أشياء في الربا ودل بمفهوم المخالفة أن ما عدا هذه الأصناف الستة التي تناولها الحديث لا تعد أصنافا ربوية، لانتفاء القيد المتمثل في اللقب.

ومثال اسم العلم قولنا: "محمد رسول الله"؛ فهذا القول يحمل معنيين، معنى صريح وهو أن "محمدًا" رسول الله، ومعنى بالمفهوم المخالف، أن غير "محمد" ليس رسول الله.

ويشير "الغزالي" إلى أن هذا النوع من المفهوم، أقر ببطلانه الغالبية العظمى من الأصوليين؛ لأنه لا يفهم منه لغة ولا شرعا نفي الحكم عما سواه، فلا يفهم من دلالة تركيب الحديث أن غير الأصناف الستة لا يجري فيها الربا، ولا من العبارة عدم تعلق الرسالة بغير "محمد ﷺ"، ومن ثم اتفق الأصوليون - ما عدا "الدقاق"، وبعض الحنابلة - على أن مفهوم اللقب ليس بحجة؛ لأنه لا يفيد ذكره تقييدا ولا تخصيصا ولا احترازا عما عداه (1).

وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:

(1) ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 366.



الشكل (62): المعنى المستلزم بمفهوم اللقب في قوله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح».

***الثانية: مفهوم الصفة:** وهو دلالة الكلام الموصوف بصفة، على ثبوت نقيض حكم الموصوف للخالي من تلك الصفة⁽¹⁾، والمقصود بالوصف هنا ما هو أعم من النعت النحوي؛ إذ أنها عند الأصوليين تشملها، وتشمل: العدد، والظرف بنوعيه، والحال والإضافة، وجميع معمولات الفعل، فذلك كله من قبيل تخصيص الصفة بالذكر في سياقها؛ فالمعدود موصوف بالعدد، والمخصوص بالكون في زمان أو مكان موصوف بالاستقرار فيه، والحال صفة لصاحبه، والمضاف إليه كالوصف للمضاف⁽²⁾، يقول "الغزالي": «مفهوم الصفة هي أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان كقوله ﷺ: " في الغنم السائمة زكاة"»⁽³⁾.

فقد دل الحديث بمنطوقه على وجوب الزكاة في السائمة من الغنم، فصفة (السوم) قرينة قيد بها حكم إيجاب الزكاة في الغنم السائمة دون غيرها، فإذا انتفت هذه الصفة عن الغنم، ثبت نقيض الحكم الأول، وهو عدم وجوب الزكاة في غير السائمة؛ لأن التقييد بالسوم - وهو الرعي في الكلاً المباح دون إرهاب صاحب الماشية بثمن - يشعر بسهولة الانتفاع ووفرته، وهذا يناسب فرض الزكاة في الغنم التي ترعى في ذلك الكلاً المباح يقول " الجويني" في هذا الصدد: «فالسوم يشعر بخفة المؤن، ودرور المنافع، واستمرار صحة المواشي، في صفو هواء الصحاري، وطيب المياه والمسارح، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالمحاويج، عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك في الزكاة»⁽⁴⁾.

وبذلك يتضح أن الحديث النبوي: «في الغنم السائمة زكاة» يحمل دالتين؛ دلالة حرفية، وهي وجوب الزكاة في الغنم السائمة، ودلالة مستلزمة بالمفهوم المخالف، وهي أن

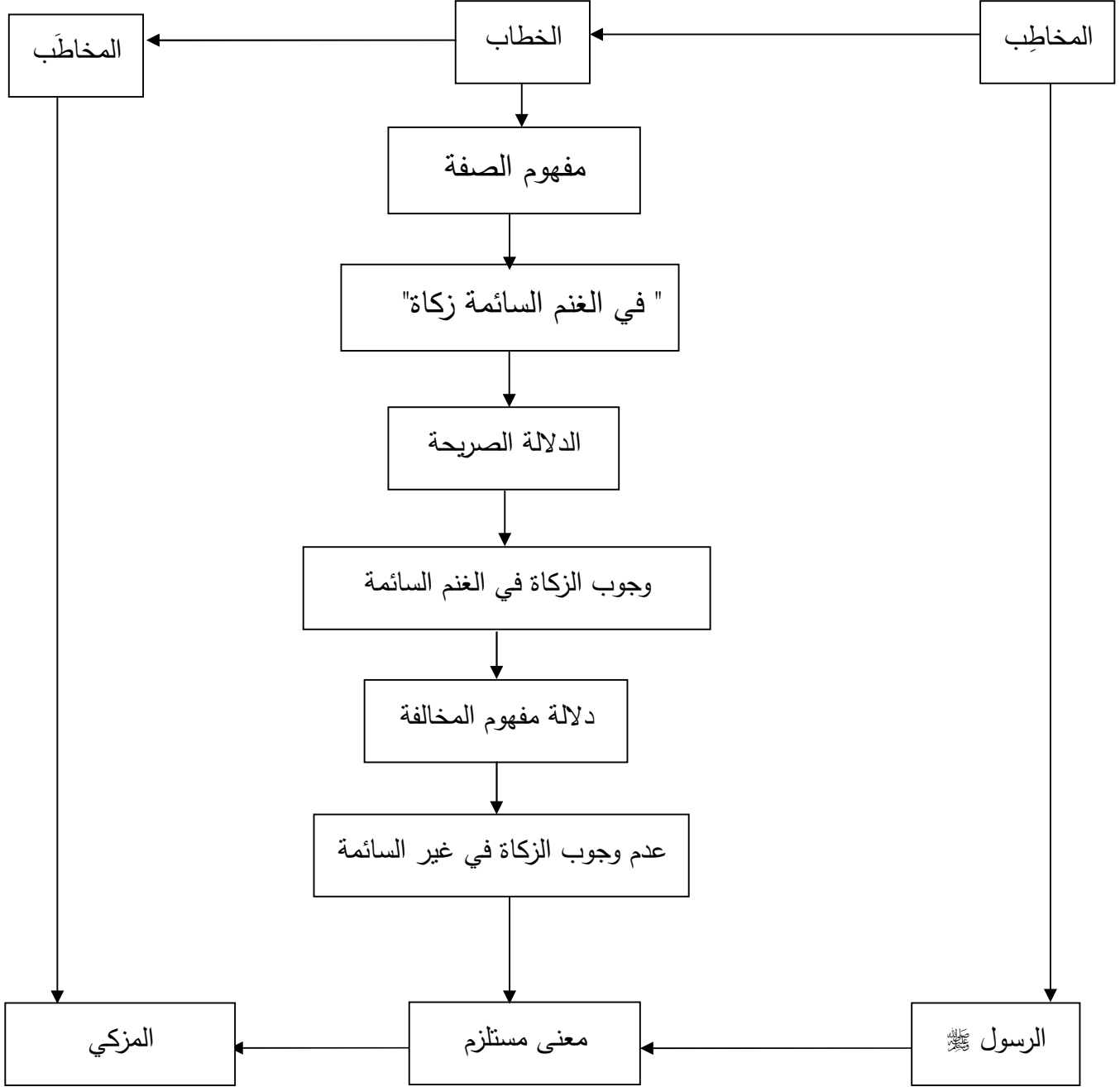
(1) محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1986، ص495.

(2) عمرو خاطر عبد الغني وهدان، استكشاف البنية الدلالية في الخطاب الأصولي، ص31.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص92.

(4) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص467.

غير السائمة- وهي المعلوفة- لا زكاة فيها؛ لأن تكلفة الغنم السائمة أقل بكثير من تكلفة المعلوفة، وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:



الشكل (63): المعنى المستلزم بمفهوم الصفة في قوله ﷺ : « في الغنم السائمة زكاة »

*الثالثة: مفهوم الشرط: وهو دلالة الكلام المفيد لحكم معلق على شرط ثبوت نقيض هذا الحكم عند انعدام الشرط، والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي، وهو ما دخل عليه أدوات الشرط كإن وإذا⁽¹⁾، يقول "الغزالي": « مفهوم الشرط وذلك أن يقول إذا كان كذا فافعل كذا، كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (الطلاق/6)»⁽²⁾.

فسياق الآية يدل بمنطوقه على وجوب النفقة للمطلة طلاقاً بائناً، إذا كانت حاملاً، ونفهم بمفهوم المخالفة أن المطلقة التي لا يتوفر فيها شرط الحمل تكون حائلاً لا تجب لها نفقة؛ لانتهاء الشرط الذي علق عليه الحكم في المنطوق، فانتهى الحكم، وهو النفقة بانتفاء الشرط وهو الحمل⁽³⁾.

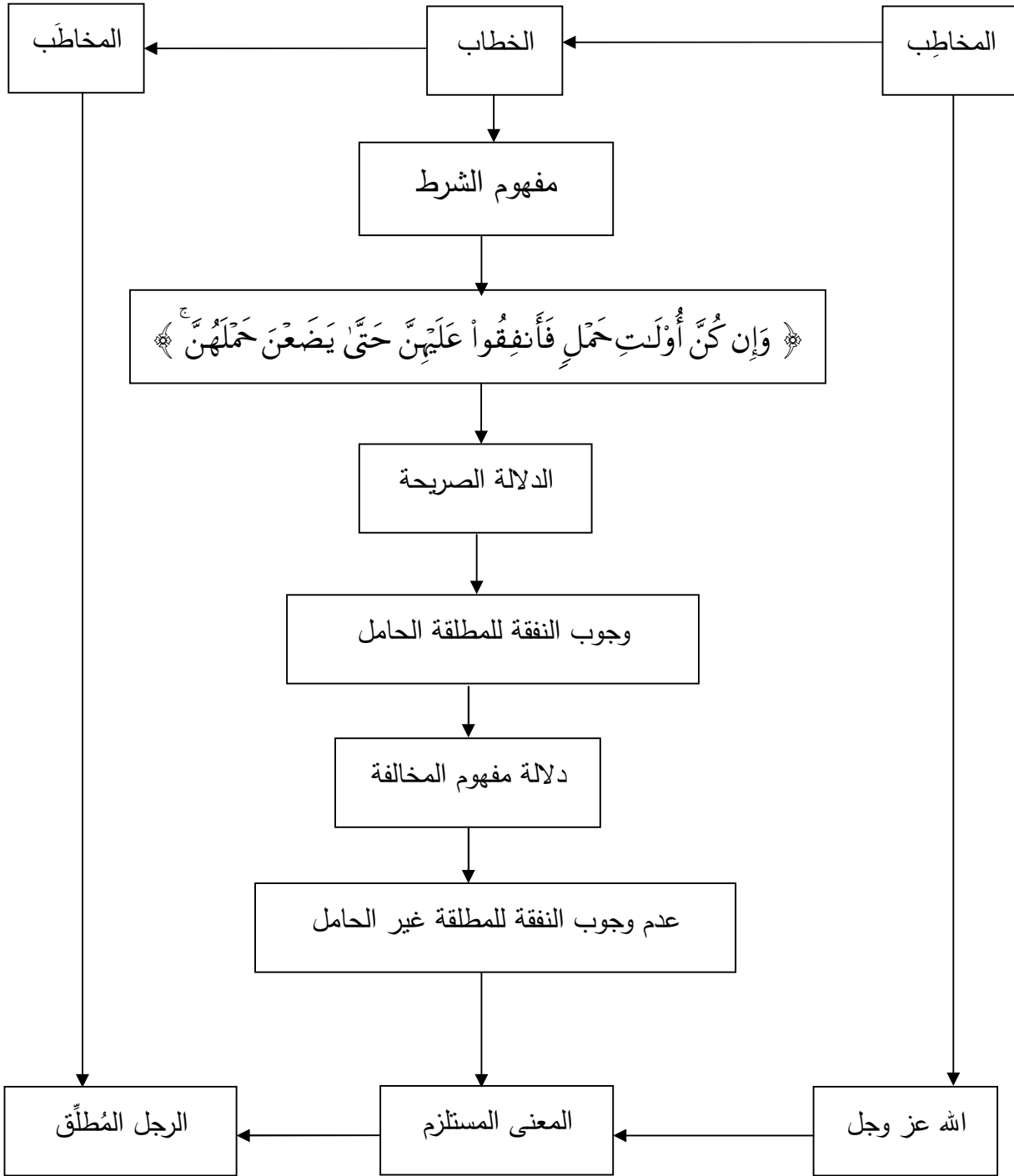
وبذلك نستطيع القول إن الخطاب القرآني: ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ حمل معنيين، معنى صريح، وهو وجوب النفقة للمعتدة إذا كانت حاملاً، ومعنى مستلزم، وهو عدم وجوبها عند عدم الحمل، وهذا المعنى مفهوم من السياق وقرينة الشرط؛ لأن التعليق بالشرط يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط، ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط.

وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:

(1) محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص 496.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 93.

(3) عمرو خاطر عبد الغنى وهدان، استكشاف البنية الدلالية في الخطاب الأصولي، ص 37.



الشكل (64): المعنى المستلزم بمفهوم الشرط في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ

حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾

*الرابعة: مفهوم الحصر: وهو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه وانتفاء المحصور عما حصر فيه، وأدواته كثيرة منها: «إنما وإلا»⁽¹⁾.

وقد مثل له " الغزالي" بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾^ط
(فاطر / 28).

فالتأمل في هذا الخطاب القرآني يلاحظ أن الله - سبحانه وتعالى - قصر الخشية له على العلماء العارفين، فبفقد العلم بالله وصفاته ونعمائه ورسله وشرائعهم تكون الخشية⁽²⁾ يقول "ابن كثير": «إنما يخشاه حق خشيته العلماء العارفون به؛ لأنه كلما كانت المعرفة للعظيم القدير العليم الموصوف بصفات الكمال المنعوت بالأسماء الحسنى، كلما كانت المعرفة به أتم، والعلم به أكمل، كانت الخشية له أعظم وأكثر»⁽³⁾.

وبذلك نتبين أن قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾^ط، قد حصر الخشية على العلماء، وإن كان يوجد من العباد من يخشاه سبحانه وتعالى من غير العلماء، ولكنه حصر ذلك في العلماء لكونهم أشد خشية لله بسبب علمهم بآياته⁽⁴⁾.

انطلاقاً من ذلك نستطيع القول إن الخطاب القرآني ﴿ إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾^ط يحمل دالتين، دلالة صريحة وهي حصر الخشية لله على العلماء، ودلالة مستلزمة، وهي أن غير العلماء لا يخشون الله كما يجب، بل العلماء أشد خشية؛ لأن كل من كان بالله أعلم، كان أكثر له خشية، وأوجبت له خشية الله الانكفاف عن المعاصي،

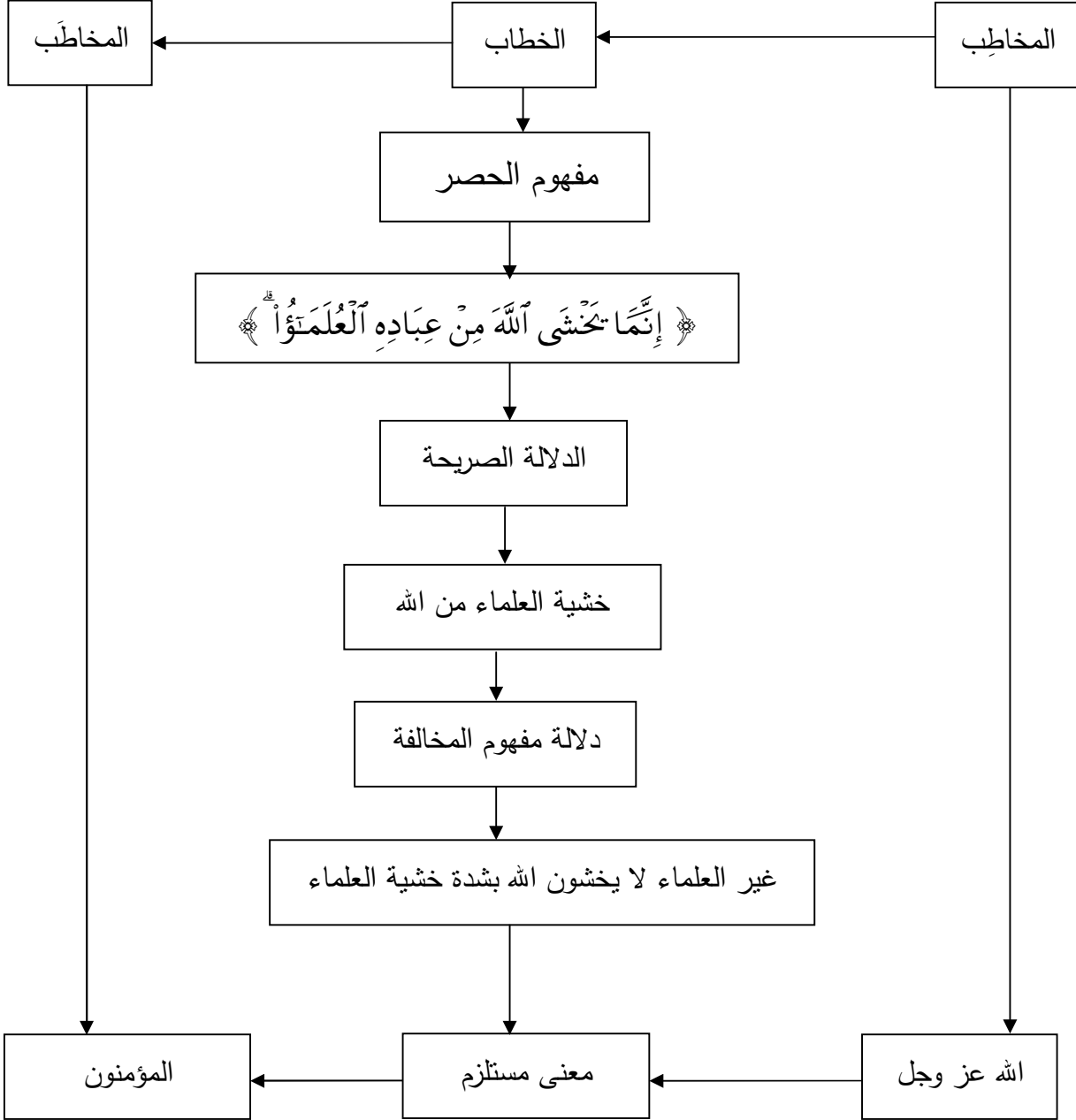
(1) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 426.

(2) ينظر: أحمد بن محمد بن علي الوزير، المصفي في أصول الفقه، ص 718.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م 5، ص 283.

(4) ينظر: عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ص 1794.

والاستعداد للقاء من يخشاه ⁽¹⁾. والقرينة التي أفادت معنى الحصر هي (إنما)، وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:



الشكل (65): المعنى المستلزم بمفهوم الحصر في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾

(1) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 729.

*الخامسة: مفهوم الغاية: وهو دلالة الكلام المقيد بغاية، على انتفاء الحكم المستفاد منه، وثبوت نقيضه لما بعد الغاية⁽¹⁾.

ويقول مثبتو مفهوم الغاية -كالغزالي- إن ذكر الغاية تصريح من المتكلم بأن الحكم ينتهي عند بلوغ الغاية، فإذا أعطي ما بعد الغاية الحكم نفسه فلا جدوى من ذكر الغاية، وسيكون كلام المتكلم لغوا، وهو أمر متجنب في التخاطب⁽²⁾.

ويشير " الغزالي " إلى أن « مد الحكم إلى غاية يكون بصيغة "إلى" و "حتى"، كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ ﴾ (البقرة/230)»⁽³⁾.

دلت هذه الآية بمنطوقها في الجزء الأول منها على عدم حل المطلقة ثلاثا لمطلقها، وهذا الحكم مقيد بغاية، وهي زواجها بغير مطلقها، وتدل بمفهوم المخالفة أنها تحل لزوجها الأول بعد هذه الغاية؛ أي بعد فرقتها من زوجها الثاني وانتهاء عدتها منه⁽⁴⁾، فالمقصود كما يقول " الغزالي " : « حتى تنكح غيره فتحل له »⁽⁵⁾.

وعليه فإن قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ ﴾ يحمل معنيين، معنى صريح وهو حرمة المطلقة ثلاثا على مطلقها، ومعنى مستلزم وهو حلها له بعد نكاحها من زوج آخر وطلاقها منه، وهذا المعنى مفهوم من قرينة الغاية المستفاد في هذا السياق من الأداة (حتى)؛ لأن الحكم المعلق على ما قبل الغاية يخالف حكم ما بعد الغاية.

(1) محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص 497.

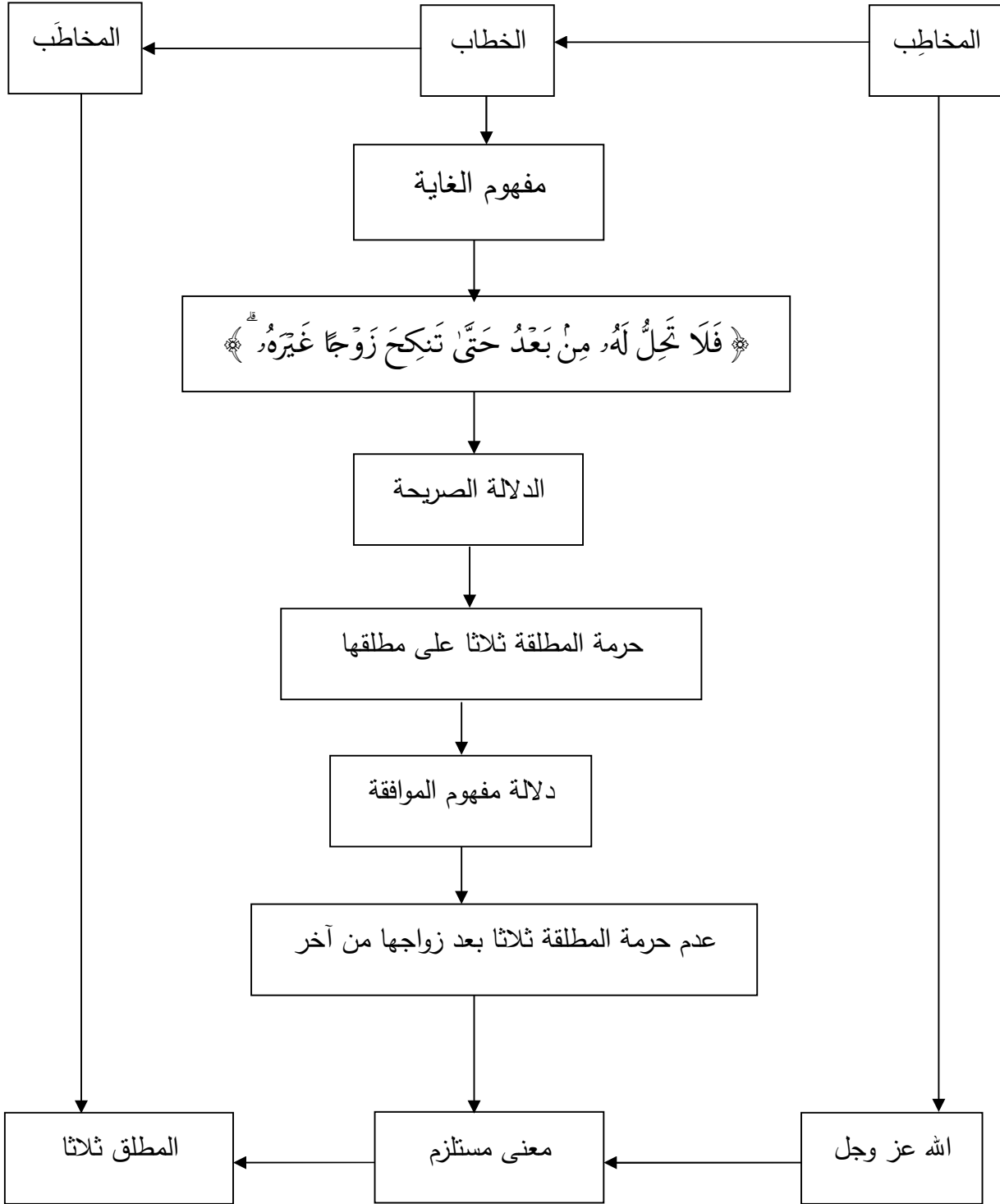
(2) محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 271.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 94.

(4) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص 368.

(5) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 94.

ويمكننا تلخيص ذلك في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (66): المعنى المستلزم بمفهوم الغاية في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ

زَوْجًا غَيْرَهُ﴾

*السادسة: مفهوم النفي والإثبات: وهو انتقاء المحصور عن غير ما حصر فيه، فثبوت نقيضه له، فهو إذن نوع من أنواع الحصر⁽¹⁾.

واختلف الأصوليون في عده من قبيل المنطوق، أو المفهوم؟ وذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم، وأن العمل به معلوم من لغة العرب، واعتبروه أعلى أنواع مفهوم المخالفة⁽²⁾، يقول "الغزالي": «وهذا قد أنكره غلاة منكري المفهوم، وقالوا: هذا نطق بالمستثنى عنه وسكوت عن المستثنى، فما خرج بقوله (إلا) فمعناه أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصورا على الباقي، وهذا ظاهر البطلان؛ لأن هذا صريح في النفي والإثبات»⁽³⁾.

ثم يمثل له بقوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد/19).

إن منطوق تركيب هذه الآية يدل على نفي الألوهية عن غيره عز وجل، ولكن يدل بمفهوم المخالفة على إثبات الألوهية له وحده سبحانه وتعالى، يقول "الغزالي": «فمن قال: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ لا يقتصر على النفي، بل أثبت لله تعالى الألوهية، ونفاها عن غيره؛ لأنه إثبات ورد على النفي؛ والاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي»⁽⁴⁾.

نخلص إلى القول إن الخطاب القرآني ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ يدل على معنيين، معنى صريح وهو نفي الألوهية عن غير الله عز وجل، ومعنى مستلزم وهو إثبات الألوهية لله عز وجل، وهذا المعنى مفهوم بقريئة الحصر بالنفي والإثبات، المستفادة من صيغة (لا وإلا).

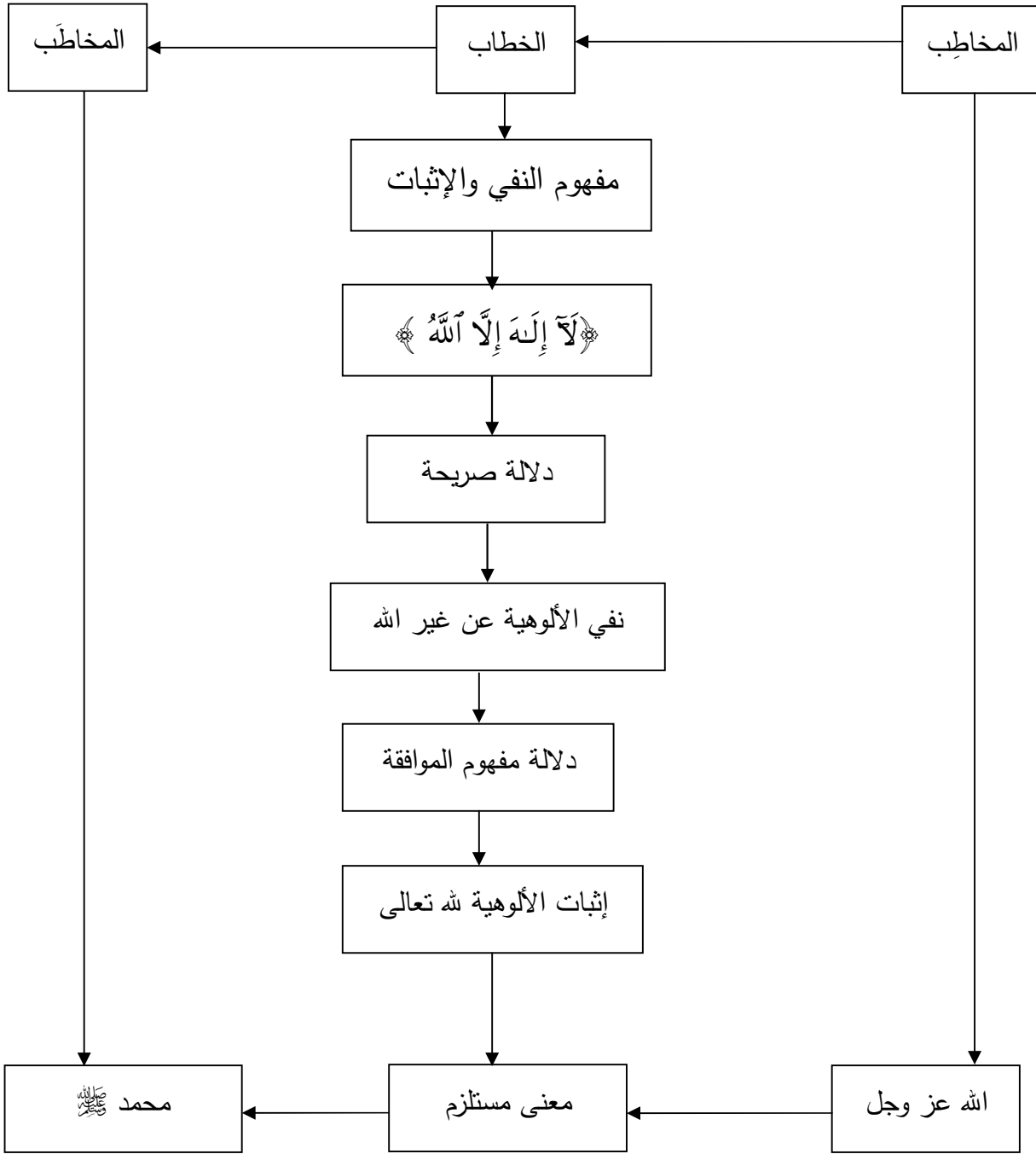
(1) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 366.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 779.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 94، 95.

(4) المصدر نفسه، ص 95.

وتلخيص ذلك يوضحه المخطط الآتي:



الشكل (67): المعنى المستلزم بمفهوم النفي والإثبات في قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾

وهكذا فإن هذه أهم درجات الخطاب التي ذكرها "الغزالي" في كتابه "المستصفي من علم الأصول"، علما أن هذه القرائن اللغوية المكونة لدليل الخطاب ليست على درجة واحدة في الحجية، فإن بعضها أقوى من بعض، وقد رتبها بعضهم من ناحية الأولوية على النحو الآتي: قرينة الغاية، ثم يأتي بعدها قرينة الشرط، ثم قرينة الصفة، ثم قرينة الحصر⁽¹⁾.

وما يسترعي الانتباه النقاء الأصوليين مع بعض اللسانيين التداوليين أمثال "ديكرو" و "أوركينيوني" في بعض ما يتعلق بالمفهوم المخالف، من ذلك اعتبار الطرفين المفهوم عنصرا لغويا، وركونهما إلى آليات ومعايير لغوية محضة في استخراجها⁽²⁾.

ف"ديكرو" مثلا يعتبر بنية الشرط في جملة من قبيل: "إذا جاء زيد فسينطلق عمرو" محققة المفهوم، فيقول في التعليق عليها «في مجمل المقامات المفترضة فإن من يسمع هذه الجملة، لا يستنتج فحسب أن مجيء "زيد" ينشأ عنه انطلاق "عمرو" باعتبار ذلك شرطا كافيا لهذا، وإنما يستنتج أيضا أن انطلاق "عمرو" رهين بمجيء "زيد"، فهذا شرط ضروري لذلك، فيكون من غير الطبيعي أن نتلفظ بجملة "إذا جاء زيد فسينطلق عمرو" دون أن نفكر في المفهوم منها؛ وهو "إذا لم يأت زيد فلن ينطلق عمرو"»⁽³⁾.

وعليه فإن الشرط وأداته المحققة له في الجملة وهي (إذا)، هما المسؤولان عن ظهور ما يسميه "ديكرو" بـ(المفهوم)، وهو نفسه (مفهوم المخالفة) عند الأصوليين الناجم عن عامل الشرط في الآية القرآنية-السالفة الذكر- ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ

(1) عمرو خاطر عبد الغنى وهدان، استكشاف البنية الدلالية في الخطاب الأصولي، ص47.

(2) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص45.

(3) المرجع نفسه، ص45.

حَتَّى يَضَعَنَّ حَمَلَهُنَّ ﴿٤٦﴾، وهذا يدل على تطابق كلام "ديكرو" وكلام الأصوليين على المفهوم في بنية الشرط.

وتعمد "أوركينيوني" شأن "ديكرو" إلى اعتبار "الشرط" حاملا للمفهوم، وتضيف إلى ذلك بعض التراكيب وبعض الكلمات المعبرة عن النفي، وغير ذلك⁽¹⁾.

وفي الختام نقول إن المفهوم عند "الغزالي" يخالف المفهوم عند جمهور العلماء، ذلك أن جمهور العلماء يصنفون دلالة الاقتضاء، والإشارة، والإيماء ضمن المنطوق، في حين أن مصطلح المفهوم يقتصر عندهم على مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة.

أما "الغزالي" فإنه يصنف هذه الدلالات كلها ضمن دلالة اللفظ على المعنى، لا بصيغته ومنطوقه، بل بفحواه ومفهومه.

وهذا يقودنا إلى القول إن صاحب المستصفي يلتقي مع "غرايس" في مصطلح المفهوم، الذي هو أوسع من المراد به بمصطلح (المفهوم) الشائع عند الأصوليين.

(1) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص46.

الفصل الرابع:

الحجاج وتقنياته

في كتاب "المستصفى من علم الأصول"

أولاً: مفهوم الحجاج.

1- مفهوم الحجاج في اللغة.

2- مفهوم الحجاج في الاصطلاح.

أ- عند الغرب.

ب- عند العرب.

ثانياً: تقنيات الحجاج.

1- حجاجية القياس.

2- الأدوات الحجاجية.

3- حجاجية الشاهد.

4- حجاجية التمثيل.

5- السلم الحجاجي.

توطئة:

بما أن التداولية هي العلم الذي يهتم بدراسة اللغة المستعملة، فإن الحجاج يعد أحد مباحثها الرئيسية؛ لأننا عندما نتكلم في حياتنا اليومية، فنحن نسعى من خلال كلامنا إلى التأثير في أفكار المتلقي ومعتقداته ، ونعمل على إقناعه، وحثه على قبول شيء معين أو القيام به ، وهذا ما أشار إليه "جان ميشال أدام" (J . M. Adam) لما صرح بأننا حينما نتكلم فنحن نسعى من جهة إلى حمل المتخاطب على أن يتقاسم آراءنا أو التمثيلات المتعلقة بموضوع معين ، ونسعى من جهة أخرى إلى حمل الآخرين (المستمعين) على الاقتداء بأكبر عدد ممكن من آرائنا⁽¹⁾، ونحن إذ نقوم بذلك « وكأننا نلبس قناعا يخفي وراءه إنسانا محرضا، مشجعا ، مقنعا ... عمليات يصطلح عليها بما يدعى الحجاج أو المحاجة (Argumentations) »⁽²⁾.

أولا : مفهوم الحجاج :

1 - لغة:

تشير مادة " حَجَجَ " في المعاجم اللغوية إلى عدد من الدلالات، يمكن إجمالها

في:⁽³⁾

حَاجَجْتَهُ : أي غلبته بالحجج التي أدليت بها .

(1) ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية ، ص 121.

(2) ذهبية حمو الحاج ، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب ، ص 125.

(3) ابن منظور، لسان العرب ، م 2 ، مادة حجج ، ص 27 ، 28.

والْحُجَّةُ : البرهان، أو ما دُفِعَ به الخصم ، وجمعها حُجَجٌ وَحِجَاجٌ . ويقال : حَاجَّه مَحَاجَّةً وَحِجَاجًا: أي نازعه الحجة. وَالتَّحَاجُّ : هو التخاصم . ويقال : رجلٌ مَحِجَّاجٌ : أي جَدِلٌ.

والاحتجاج : من احتج بالشيء؛ أي اتخذ حجة . ويقال : أنا حاججته ، فأنا محاجة وحجيجه ؛ أي مغالبه بإظهار الحجة التي تعني الدليل والبرهان.

نلاحظ من خلال هذه التحديدات المعجمية أن لفظ الحجاج يدور حول: التنازع، والتخاصم، والجدل، والغلبة، والوسيلة المتمثلة في الأدلة والبراهين.

وبحسب استعمالات القرآن الكريم لهذه الكلمة، نجد أنها لا تكاد تخرج عن معارضة الخصم بالخطاب، وإقامة الحجج والبراهين لتغيير القناعات والمفاهيم التي عنده، وإمالاته عنها إلى ضدها، قال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾ (الأنعام / 149)، وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ (البقرة/ 258)، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُمْ حَتَّىٰ دَاخِرَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ (الشورى / 16)، وبهذا يتبين بأن الحجاج في الاستعمالات القرآنية لم يخرج عن معناه اللغوي، بمعنى أن ليس له معنى اصطلاحيا زائدا أو مغايرا للمعنى اللغوي⁽¹⁾.

(1) عبد المنعم سمارة، التأصيل للحوار والجدال والحجاج إسلاميا، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2015، ص36.

2- اصطلاحا:

أ- عند الغرب:

الحجاج هو تلك « الخطوات التي يحاول بها الفرد أو الجماعة أن تقود المستمع إلى تبني موقف معين ، وذلك بالاعتماد على تمثيلات [ذهنية مجردة أو حسية ملموسة] Representation ، أو على قضايا جازمة Assertions- حجيات Arguments - تهدف إلى البرهنة على صلاحية رأي أو مشروعيته »⁽¹⁾.

وقد كان الحجاج محل اهتمام منذ القدم، وخصصت له عدة مجالات؛ سياسية وقانونية، وفنية، وأدرج ضمن البلاغة باسم فن الجدل⁽²⁾، ويعد "أرسطو" من الأوائل الذين تطرقوا للحجاج في كتابه الموسوم بـ " الخطابة "؛ إذ كان ينطلق من كون الخطابة إنما هي « الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع »⁽³⁾، وهذا الإقناع يتوقف عنده على ثلاثة أركان هي:

«*أولا : أخلاق القائل ، وهو ما يمكن أن نسميه بحجة الإيتوس (Ethos).

*ثانيا : تصيير السامع في حالة [نفسية] ما، وهو ما يمكن أن نسميه بحجة

الباتوس (Pathos).

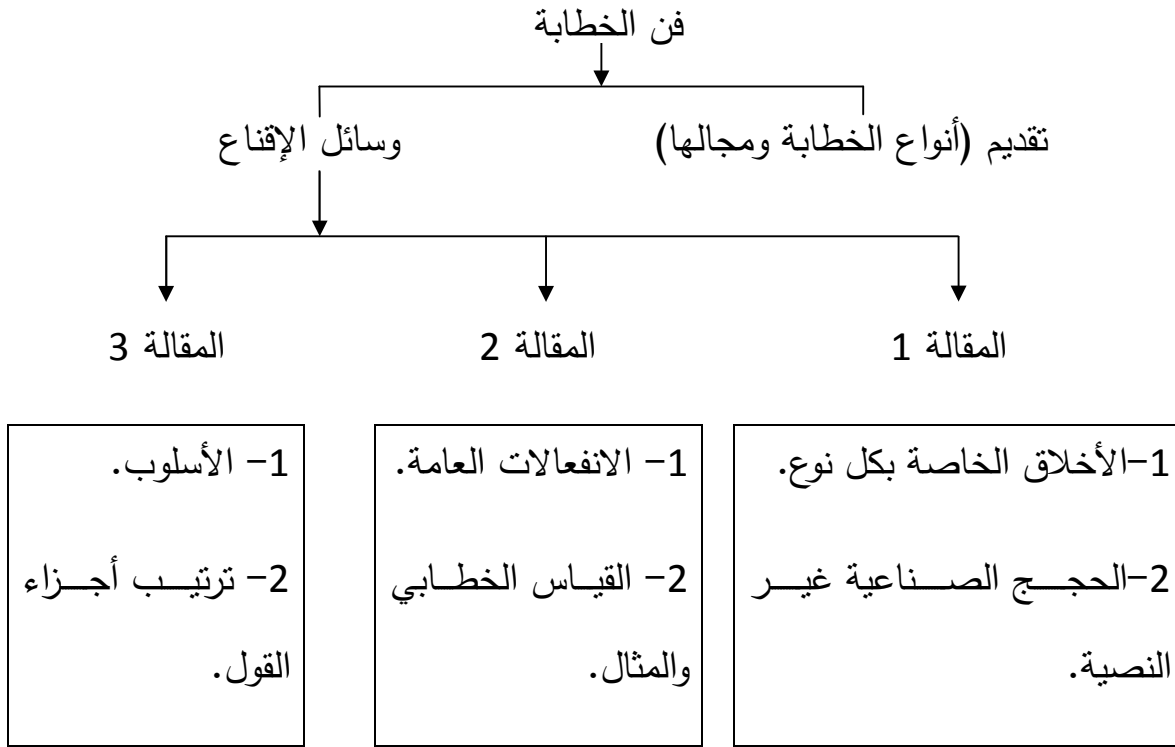
(1) بنعيسى أزابيط، مداخلات لسانية "مناهج ونماذج" ، سلسلة دراسات وأبحاث، مطبعة مكناس، جامعة مولاي إسماعيل ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، 2008، رقم 26 ، ص 78.

(2) ينظر: وحيد بن بوعزيز، التداولية في الخطاب العربي المعاصر، مفهوم المناظرة الأسس والمساءلات، مجلة اللغة و الأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب و اللغات ، جامعة الجزائر، العدد 17 ، جانفي 2006، ص 226.

(3) عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، ج1، الحجاج: حدود وتعريفات، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2010، ص1، ص28.

* ثالثاً: القول نفسه من حيث هو يُثبت، أو يبدو أنه يثبت ، وهو ما يمكن أن نسميه بحجة اللوغوس (Logos)؛ أي الكلام و/ أو العقل»⁽¹⁾.

وقد مثل " محمد العمري" لمكونات الخطابة عند " أرسطو" على النحو الآتي:⁽²⁾



الشكل (68): مكونات الخطابة عند أرسطو.

يتضح لنا من خلال هذا الشكل أن الحجاج عند "أرسطو" هو فن الإقناع، أو مجموع التقنيات التي تحمل المتلقي على الاقتناع أو الإذعان⁽³⁾، وهذا الكلام يقودنا إلى التفريق بين الحجاج في الجدل ، والحجاج في الخطابة؛ لأن « كلتيهما تؤمان غاية واحدة

(1) عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ص 28 .

(2) محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (دط)، 1999 م، ص 272.

(3) سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن ، ط1، 2008، ص 18.

وهي مخاطبة الغير [...] وكتاهما تتعاطى النظر في جميع الأشياء، ويوجد استعمالهما مشتركا للجميع» (1).

غير أن هناك وجوه اختلاف دقيقة بينهما؛ «فالحجاج الجدلي أوثق صلة بالأمر الفكرية العقلية السلوكية؛ لأنه عادة ما يكون بين شخصين يحاول كل منهما إقناع صاحبه بوجهة نظر معينة، أما الحجاج الخطابي فمجاله توجيه الفعل والتوجيه إليه» (2)؛ لأنه حجاج موجه للجماهير (الجماعة).

من هنا كانت آراء "أرسطو" بمثابة الركيزة التي قامت عليها نظرية الحجاج المعاصرة، أو البلاغة الجديدة، وهو العنوان الفرعي الذي اختاره "شايم بيرلمان" (CH.perelman) "وتيتيكا" (L.O.Tytéca) لكتابهما مصنف في الحجاج، الصادر سنة 1958م، ومن خلاله يعرف الباحثان الحجاج انطلاقاً من موضوعه بقولهما: «موضوع الحجاج هو درس تقنيات الخطاب، التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم» (3).

وفي موضع آخر من الكتاب يحددان الغاية من الحجاج بقولهما: «غاية كل حجاج أن يجعل العقول تدعن لما يطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على

(1) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 32.

(2) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 52.

(3) حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، سلسلة آداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، منوبة، تونس، ص 299.

العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهيبين لذلك العمل في اللحظة المناسبة»⁽¹⁾.

نستخلص من هذين القولين أن الحجاج في تصور "بيرلمان" يتميز بخمسة ملامح رئيسية⁽²⁾:

- 1- أن يتوجه إلى مستمع- مخاطب- معين.
- 2- أن يعبر عنه بلغة طبيعية .
- 3- مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية، أي أن مسلماته نسبية.
- 4- لا يفتقر تقدمه - تتاميه- إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة.
- 5- نتائجه ليست ملزمة (احتمالية غير حتمية).

وبالتالي « فالحجاج عبارة عن تصور معين لقراءة الواقع اعتمادا على بعض المعطيات الخاصة بكل من المحاجج، والمقام الذي ينبج هذا الخطاب، ومن ثم فالحجاج عرضة للتغير في بنائه و أنساقه التي يقوم عليها، وذلك تبعا لتغير المقام، وتغير ظروف المحاجج، حتى وإن ظل موضوع النقاش هو ذاته »⁽³⁾.

و إذا كان "بيرلمان" قد عرف الحجاج باعتباره مجموعة أساليب وتقنيات في الخطاب، تكون شبه منطقية، أو شكلية، أو رياضية⁽⁴⁾، فإن "أوزوالد ديكرو" (O. Ducrot) قد تحدث عن حجاج مختلف عن الحجاج عند "بيرلمان"؛ لأنه « ينطلق

(1) حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، ص 299، 300.

(2) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 108.

(3) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة ، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، ج 2، مدارس وأعلام، ص 182.

(4) سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته و أساليبه، ص 22.

أولاً من تأكيد الأبعاد التداولية والدلالية الكامنة في اللغة التواصلية اليومية، وكذا اللغة الإبداعية، باعتبار اللغة في معناها العام " قيد" يضبط نسق ترتيب الأقوال وترابطها، هذا الترابط الذي لا يستند إلى قواعد الاستدلال المنطقي وإنما هو ترابط حجاجي؛ لأنه مسجل في أبنية اللغة بصفة علاقات توجه القول وجهة دون أخرى، وتفرض ربطه بقول دون آخر» (1).

من هنا نتبين أن « موضوع الحجاج في اللغة هو بيان ما يتضمنه القول من قوة حجاجية، تمثل مكوناً أساسياً لا ينفصل عن معناه، يجعل المتكلم في اللحظة التي يتكلم فيها يوجه قوله وجهة حجاجية ما » (2).

وقد لخص "أبو بكر العزاوي" النظريات الحجاجية في الفكر الغربي الحديث على الشكل الآتي (3):

- نظرية " برلمان" (C.Perlman): ويتمثل الحجاج بالنسبة إلى " برلمان" في مجموعة من التقنيات الخطابية الموجهة إلى إقناع المتلقي والرأي العام، وهو إن كان يلح على ضرورة التمييز بين البرهنة والحجاج، فإنه يعتبر البرهنة شكلاً من أشكال الحجاج، إلا أنها تختلف عنه من حيث إنها تركز على جانب واحد هو الجانب الصوري الإستنتاجي، فإذا كانت البرهنة يمكن أن تقدم على شكل حساب، فإن الحجاج يهدف إلى الإقناع والتأثير والاتفاق، ولا يمكن تصوره إلا في إطار نفسي اجتماعي.

- نظرية "جون بليز غريس": أما "غريس" فإنه ينظر إلى الحجاج باعتباره نشاطاً منطقياً خطابياً، إنه نشاط خطابي لأن الأمر يتعلق بتفكير كلامي؛ أي أن الوسيلة

(1) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 192.

(2) المرجع نفسه، ص 192.

(3) أبو بكر العزاوي، من المنطق إلى الحجاج، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2016، ص24، 25.

المستعملة للتواصل هي اللغة، وهو نشاط منطقي لأنه يتمثل في مجموعة من العمليات الذهنية، ولأنه ينتمي بالتالي إلا ما يعرف بالمنطق الطبيعي، إن الحجاج بالنسبة إلى "غريس" إذن هو مجموعة من الاستراتيجيات الخطابية لتكلم ما يتوجه بخطابه إلى مستمع معين، من أجل تغيير الحكم الذي لديه عن وضع محدد.

- نظرية " ديكرود": أما النموذج الذي اقترحه " ديكرود" فهو نظرية لسانية تدرس الحجاج في اللغة، باعتباره ظاهرة لغوية، فالحجاج بالنسبة إليه هو فعل لغوي ووظيفة أساسية للغة الطبيعية، ثم إنه مؤشر له في بنية اللغة، فهناك أدوات وروابط وعبارات لغوية يتمثل دورها الوحيد أو الأساس في القيام بالعمليات الحجاجية.

ب - عند العرب:

لقد ورد الحجاج بمعناه الحديث عند علمائنا الأجلاء، ولكن بتسميات اختلفت باختلاف مطلقها وتوجهاتهم، فنجد أن "الجاحظ" قد أطلق عليه اسم " البيان" في قوله: « مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم و الإفهام؛ فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»⁽¹⁾.

بالإضافة إلى "الجاحظ" نجد "ابن خلدون" الذي يقر بضرورة استعمال الحجاج بوصفه آلية الإقناع المثلى، في زمن كثرت فيه أسباب الخلاف، فاستتبعت كثرة المناظرات⁽²⁾، وهذا ما دفعه إلى الحديث عن الجدل ، معتبرا الحجاج وجها من وجوهه، إذ يقول: « وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، وضع حواشيه موفق شهاب الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط 1، 1998، م1، ص 60.

(2) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، ص 449.

وغيرهم [...] ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب، في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»⁽¹⁾.

أما الحجاج عند علماء الأصول فلا يخفى على من له أدنى صلة بعلم أصول الفقه أن هذا العلم من أكثر العلوم الإسلامية توظيفاً للحجاج والجدل، وأن علماء الأصول من أكثر أرباب العلوم الإسلامية براعة في استثمار قوانين هذا العلم في تقرير القواعد الأصولية واستنباط الأحكام الشرعية، والاحتجاج لها، والدفاع عنها، ونقض شبه المخالفين، ودحض آرائهم، وما يتبع ذلك من ضبط الحدود والمصطلحات والمفاهيم والمبادئ التي لا يستغنى عنها في هذا العلم، وما ذاك إلا لأن أصول الفقه يقوم على المزوجة بين العقل والسمع⁽²⁾؛ لأن أشرف العلوم كما يقول " الغزالي " ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع⁽³⁾.

بهذا الطرح تكون المسائل الأصولية والقواعد الشرعية ذات طبيعة حجاجية استدلالية؛ لأنها تستتبط الحكم وتثبت الدليل على ذلك، « ومن طريف ما أتوا به، أنهم قابلوا بين القياس التمثيلي في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلال البرهاني والصوري في ضروبه وقوانينه، وخلصوا بعد تقليب النظر فيهما إلى وجوب الأخذ بقياس التمثيل في تحليل الخطاب الطبيعي، الذي يمثله في أجلى مظاهره المصدران الإسلاميان القرآن الكريم والحديث الشريف، وذلك لما ينطوي عليه هذا الخطاب من خصوصيات تعبيرية ومميزات مضمونية تقصر عن آدائها إمكانات البرهان الصوري»⁽⁴⁾.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 203.

(2) ينظر: أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي، العلاقة بين علم الحجاج وعلم أصول الفقه، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1436 هـ، ص 11.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 8.

(4) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 285.

بالإضافة إلى ذلك فإن المتأمل في كتب علماء الأصول يدرك توظيف آليات الحجاج بوضوح، من خلال عناية الأصوليين بترتيب المادة الأصولية على وجه الإجمال والتفصيل، وبناء القواعد على أسس منهجية سليمة، مع الحرص على إقامة الحجج و البراهين على كل قاعدة بما يناسبها من الدلائل الشرعية، أو العقلية أو اللغوية، وبيان حجج المخالفين⁽¹⁾.

ولنستدل على أن علماء الأصول قد أفاضوا في البحث الحجاجي، نذكر المثال الآتي من كتاب "المستصفي":

يقول "الغزالي": « حجاج من قَدَمَ العموم ثلاث:

الحجة الأولى: أن القياس فرع والعموم أصل فكيف يقدم فرع على أصل.

الاعتراض: من وجوه الأول، أن القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصوص به.

الثاني: أنه يلزم أن لا يخصص القرآن بخبر واحد لأنه فرع، فإنه يثبت بأصل من كتاب وسنة فيكون فرعا له.

الحجة الثانية: أنه إنما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقا به، فما هو منطوق به كيف يثبت بالقياس؟

الاعتراض: أنه ليس منطوقا به كالنطق بالعين الواحدة؛ لأن زيدا في قوله: « فاقتلوا المشركين » ليس كقوله: اقتلوا زيدا.

وحجاج القائلين بتقديم القياس اثنتان:

(1) ينظر: أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي، العلاقة بين الحجاج و علم أصول الفقه، ص 11.

الحجة الأولى: أن العموم يحتمل المجاز والخصوص والاستعمال في غير ما وضع له، والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك.

الاعتراض: أن احتمال الغلط في القياس ليس بأقل من احتمال ما ذكر في العموم من احتمال الخصوص والمجاز.

الحجة الثانية: قولهم تخصيص العموم بالقياس جمع بين القياس وبين الكتاب، فهو أولى من تعطيل أحدهما أو تعطيلهما.

وهذا فاسد، لأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع، بل هو رفع للعموم، وتجريد للعمل بالقياس.

حجة الواقفية: قالوا: إذا بطل كلام المرجحين، فهل يبقى إلا التوقف؛ لأن الترجيح إما أن يدرك بعقل أو نقل.

حجة من فرق بين جلي القياس وخفيه، وهو أن جلي القياس قوي وهو أقوى من العموم، والخفي ضعيف»⁽¹⁾.

وهكذا منهج " الغزالي " في جل مواضيعه و قضاياها ومسائله جاءت على هذا المنوال، وهذا يدل على أنه كتاب حجاجي بامتياز، فقد تعرض إلى طرق دلالة الألفاظ على معانيها، وفرق بين دلالة الاقتضاء، والإشارة والتنبيه، ودلالة مفهوم الموافقة والمخالفة، وحدد مفهوم النص والظاهر وعلاقتهما بالتأويل، وتطرق لمصطلحات من قبيل البرهان والحجاج، وقياس الشبه، وحجج المخالفين والاعتراض عليهم بالأدلة، وألفاظ التعليل، والشواهد، فهذه كلها تمثل إرهاصات لبحث لغوي ألا وهو البحث الحجاجي.

(1) الغزالي، المستصفي من علوم الأصول، ج2، ص 64،65.

وحري بنا أن نشير إلى أن الحجاج في الفكر العربي الإسلامي القديم انحصر في لونين خطابيين، هما: « خطابة الجدل والمناظرة فيما بين زعماء الملل والنحل وفيما بين النحاة والمناطق، وفيما بين الفلاسفة والمتكلمين، والخطابة التعليمية متمثلة في الدروس التي كان يلقيها العلماء في مختلف العلوم آنذاك»⁽¹⁾.

أما حديثاً فقد أصبح الحجاج موضوعاً مستقلاً تدور حوله الأبحاث كمحاولة "محمد العمري" في كتابه « في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية»، فقد قام فيه « بتطبيق نظرية الإقناع عند "أرسطو" على نماذج من خطابة القرن الهجري الأول، متبعاً في ذلك تقسيم "أرسطو" الثلاثي لعناصر الخطابة وهي: وسائل الإقناع، والأسلوب، وترتيب أجزاء القول»⁽²⁾.

وصنف المقامات إلى ثلاثة أنواع⁽³⁾:

* مقامات الخطابة الدينية: وقد قسمها إلى ثلاثة أصناف، وذلك حسب المتلقي، وحسب الرسالة الموجهة إليه؛ فإذا كان المتلقي خالي الذهن، يتقبل المعرفة الملقاة إليه؛ كانت الخطابة تعليمية، وإذا كان المتلقي متناسياً لما تعلم، غافلاً عما ينتظره، فيتطلب حالة الحث على العمل، والتخويف من العقاب؛ كانت الخطابة وعظية، وإذا كان المتلقي عالماً، مخالفاً، وجاحداً لوجهة نظر الخطيب، فإنه يتطلب المحاجة والبرهنة، ولهذا أطلق على هذا النوع اسم الخطابة الحجاجية أو المناظرات.

(1) جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، مصر، (دط)، 2000، ص 126.

(2) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ص 450.

(3) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجاً، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002، ص 40، 41.

* مقامات الخطابة السياسية: وقد صنفها حسب العلاقة بين المتحاورين إلى صنفين هما: الحوار بين الأنداد، والحوار بين الراعي والرعية. وتقل فيها الحجج، وتسود فيها المواعظ، و الوعد، والوعيد.

* مقامات الخطابة الاجتماعية: وقد صنفها إلى صنفين:

- خطب في موضوعات اجتماعية تتناول العلاقة بين الناس، و تنظيم المجتمع مثل: خطب الإملاك، الصلح والمخاصمات القضائية، ويعتمد هذا الصنف الحجة المقنعة، والتأثير الأسلوبي.

- خطب ذات طبيعة وجدانية: هدفها المشاركة و الاشتراك في المسرات والأحزان، كالتعزية، والتهنئة، ويعتمد هذا الصنف الاستمالة أكثر من الحجة في الغالب.

وجعل الحجاج في صور ثلاث⁽¹⁾:

* القياس: وهو القياس المضمّر القائم على الاحتمالات التي تكفي في معالجة الأمور، ومنها: التعارض، والتضاد، والمستقصي.

* المثل: هو استقراء بلاغي، أو حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتهما، ويراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها.

* الشاهد: ويسمى عند " أرسطو " الحجج الجاهزة أو غير الصناعية، و يدخل في نطاقها القوانين والشهود، والاعترافات، وأقوال الحكماء، وتختص إجمالاً بالخطابة القضائية.

(1) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجاً، ص 71، 82، 90.

ويتمثل الشاهد في الخطابة العربية في تضمين الآيات القرآنية، و الأحاديث وأبيات الشعر، والأمثال، والحكم، علما أن الشواهد القرآنية استعملت في الخطابة القديمة ثلاثة استعمالات⁽¹⁾:

- الاحتجاج لقضية مختلف فيها.

- تمثيل حالة مشابهة.

- الاستئناس وخلق جو ديني، وهذه الوظيفة غالبية في خطب المناسبات الدينية والاجتماعية.

نستخلص - مما سبق ذكره- أن مفهوم الحجاج في الفكر القديم ، كان تابعا تبعية عضوية واستعملية لمجالات وأفعال تتطلبه وتستدعيه⁽²⁾ ، أما حديثا فقد أصبح الحجاج موضوعا مستقلا تدور حوله الأبحاث والكتابات؛ لأنه بعد جوهري في اللغة الهدف منه الإقناع والإفحام معا، و هذا ما صرح به "ميشال مايير" (M. Meyer) في قوله: « يعرف الحجاج عادة بكونه جهدا إقناعيا (إفحاميا)، ويعتبر البعد الحجاجي بعدا جوهريا في اللغة، لكون كل خطاب يسعى إلى إقناع من يتوجه إليه»⁽³⁾؛ أي إن أهم ميزة في الحجاج اللغوي هي إقناع المرسل إليه، والتأثير في أفكاره ومعتقداته.

(1) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا،، ص93.

(2) الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي " عناصر استقصاء نظري"، ص32.

(3) المرجع نفسه، ص 33 .

ثانياً: تقنيات الحجاج في كتاب " المستصفي من علم الأصول":

هي مجموعة من الأدوات التي يعمد المخاطب إلى توظيفها في خطابه « بغية خدمة وجهة نظره ، على طريق حمل المتلقي على التسليم بصحة موقفه أولاً، والإذعان لمراده ، والتبني لما يطرحه من وجهات نظر ثانياً»⁽¹⁾.

غير أن هذه الأدوات ليست هي الحجج بعينها، إنما هي قوالب لها أدوارها التي تنظم العلاقات بين الحجج والنتائج، أو تعين المرسل على تقديم حججه في الشكل الذي يناسب السياق⁽²⁾.

وحرري بنا أن نشير إلى تنوع التقنيات الحجاجية في كتاب "المستصفي"، وذكرها كالاتي:

1- حجاجية القياس:

يعد القياس آلية أساس من آليات التداول الحجاجي، باعتباره قائم على توليد الخطاب الطبيعي، انطلاقاً من مهمته المتمثلة في الربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما، للوصول إلى استنتاج ما⁽³⁾.

والذي يظهر «قوة القياس في الخطاب الحجاجي عند من يحسن استعماله تحقيق الإقناع، نظراً للمكانة التي يحتلها القياس بكل أنواعه في نجاعة الخطاب الحجاجي، بل

(1) نوري سعودي أبو زيد، في تداولية الخطاب الأدبي " المبادئ والإجراء"، ص 96.

(2) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري ، استراتيجيات الخطاب ، مقارنة لغوية تداولية، ص 477.

(3) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 98،99.

هناك من يرجع حاجية الخطاب لاعتماده على القياس؛ لأن المحاجج الذي يوظف القياس لا ينفي الحكم، بل يزيد الحكم إثباتاً أو نفيًا على حسب الخطاب»⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن علماء أصول الفقه «انفردوا بالدراسة المستفيضة لمفهوم القياس وخصائصه، فقد وصفوا البنية القياسية، وحددوا عناصرها، وبيّنوا مسالك الوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه، وصنفوا أشكال هذه المسالك، ورتبوا خصائص كل صنف منها، ورسموا مختلف وجوه الاعتراض عليها، ووجود دفع هذا الاعتراض، كما وصفوا شروطها وأحكموا تفصيلها»⁽²⁾.

أ- مفهوم القياس:

لقد عرف علماء الأصول القياس بتعريفات كثيرة مختلفة العبارات، إلا أنهم أجمعوا على أن القياس إلحاق ما لم يرد فيه نص على حكمه في الحكم، لاشتراكهما في علة ذلك الحكم⁽³⁾.

أما " الغزالي " فقد عرفه بقوله: « وحد القياس أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما»⁽⁴⁾.

فالقياس إذن هو إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لأجل اشتباههما في علة الحكم، ولهذا « لا بد في كل قياس من فرع، وأصل، وعلة، وحكم»⁽⁵⁾.

(1) عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية، دراسة في نتاج بن باديس الأدبي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2014، ص 188.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 97.

(3) ينظر: خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه، ص 226.

(4) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 106.

(5) المصدر نفسه، ج 2 ص 106.

كما يتألف كل قياس من مقدمتين؛ مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، يقودان إلى نتيجة، يقول "الغزالي": «لا ينتظم القياس إلا بمقدمتين معلومتين، تؤلف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص، فيتولد بينهما نتيجة»⁽¹⁾، فالمقدمة الكبرى هي من المسلمات عند المتلقي، وتعتبر هي منطلق المحاجج، وبإضافة الاستدلال نحصل على نتيجة القياس وهذا راجع لمقاصد المحاجج، فقد يغير أو يقدم حسب ما يقتضيه المخاطب أو الخطاب⁽²⁾، يقول " ويليام برانت " «إذا لم يقبل المخاطب المقدمة الكبرى كان الحجاج -إذ ذاك- سدى»⁽³⁾.

ب-أنواع القياس في كتاب المستصفى من علم الأصول:

لقد قسم "الغزالي" القياس إلى نوعين:

النوع الأول: قياس العلة: وقد عرفه "ابن جزري" بقوله:«قياس العلة هو الذي يكون الجامع فيه بين الأصلي والفرعي وصفا هو علة الحكم، وموجب له»⁽⁴⁾.

أما "الغزالي" فقد عرفه بأنه: «رد فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما»⁽⁵⁾.

فقياس العلة إذا هو الذي يحمل فيه الفرع على الأصل، بالعلة التي عُلق الحكم عليها في الشرع، وسمي قياس علة؛ لأن العلة فيه منصوص عليها، أو مجمع عليها⁽⁶⁾.

وقد مثل له صاحب المستصفى بقوله: «كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فلزم أن كل نبيذ حرام، فهاتان مقدمتان إذا سلمتا على هذا الوجه لزم بالضرورة تحريم النبيذ، ولا

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 48.

(2) ينظر: عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية، ص 188.

(3) محمد العبد، النص الحجاجي العربي، دراسة في وسائل الإقناع، مقال ضمن كتاب "الحجاج" مفهومه ومجالاته، ج4، ص 24،25.

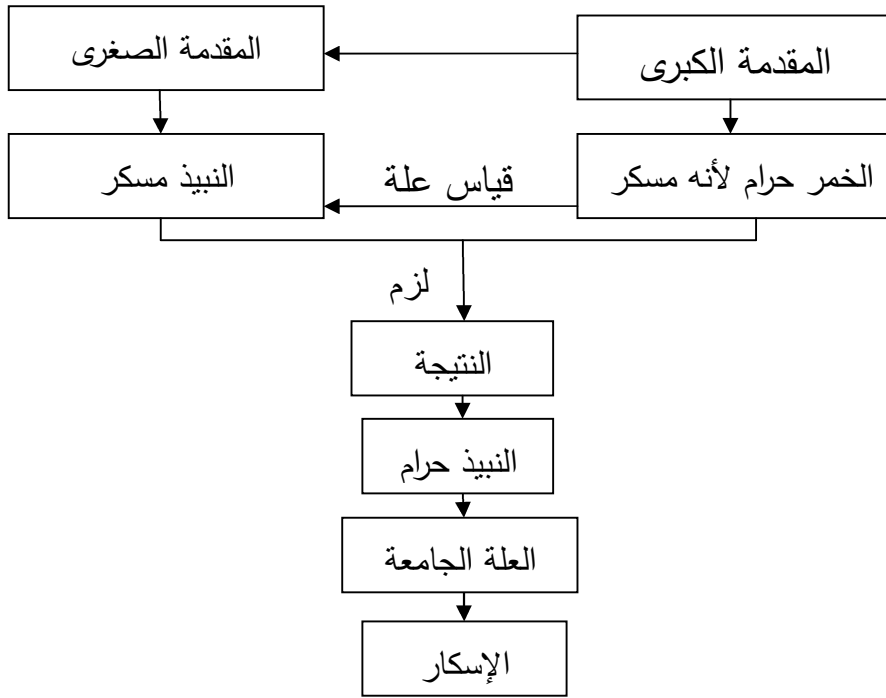
(4) ابن جزري، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص 357.

(5) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 144.

(6) ينظر: قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 354.

تلتزم النتيجة إلا بإقامة الدليل، حتى يثبت كونه مسكرا، وكون المسكر حراما بالخبر، وهو قوله ﷺ: "كل مسكر حرام"⁽¹⁾ «⁽²⁾».

نتبين من قول "الغزالي" أن النبيذ حُرْم بالقياس على الخمر، والجامع بينهما الإسكار، وهو علة التحريم، وبذلك بني هذا القياس على مقدمتين، إحداهما أن علة تحريم الخمر الإسكار، والثانية أن الإسكار موجود في النبيذ، فلزم أن النبيذ حرام، وهي النتيجة المستتبطة من هذا القياس، والحجة في ذلك هي الإسكار؛ أي قيس النبيذ على الخمر بحجة الإسكار، وتلخيص ذلك توضحه الخطاطة الآتية:



الشكل (69): أركان قياس العلة في القول " كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام".

أما المثال الثاني يجسده قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آءَاهَةُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ

اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ (الأنبياء /22).

(1) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجة، مج3، باب كل مسكر حرام، ص1469.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص48.

ففي هذا الخطاب القرآني يبين الله - عز وجل - أنه لو كان في السموات والأرض أكثر من إله واحد لفسد من فيهما من المخلوقات، ومرد ذلك أنه « لو كان فيهما مدبران وربان أو أكثر من ذلك، لاختل نظام الوجود، وتقوضت أركانه، فإنهما يتمانعان ويتعارضان وإذا أراد أحدهما تدبير شيء وأراد الآخر عدمه، فإنه محال وجود مرادهما معاً، ووجود مراد أحدهما دون الآخر، يدل على عجز الآخر وعدم اقتداره، واتفاقهما على مدار واحد في جميع الأمور غير ممكن، فإذا يتعين أن القاهر الذي يوجد مراده وحده من غير ممانع ولا مدافع، هو الله الواحد القهار» (1).

وبذلك يتضح أن هذا القياس مبني على مقدمة كبرى؛ وهي أنه لو كان في السماوات والأرض إلهان لفسدتا، ومقدمة صغرى محذوفة، وهي أنهما صالحان ولم تفسدتا، يقول " الغزالي ": « فينبغي أن يضم إليها ومعلوم أنهما لم تفسدا» (2)، وإنما حذف لوضوحها في السياق، والنتيجة المستنبطة من هذا القياس هي أن الله واحد لا يوجد سواه.

وقد اهتم المحدثون أمثال بيرلمان (Berelman) و " أولبرشت" (Olpreshts) بهذا النوع من القياس، وسموه بالقياس المضمّر، ومرجعه إضمار نتيجته أو إحدى مقدمتيه، ويستدعى لتقوية حجة أو لدحض طرح وتقنيده (3)، وهو حسب " برلمان " حجة ودليلاً شبه منطقي يقدم في شكل قياس (4).

وهذا ما نجده في هذا الخطاب القرآني الذي جاء لدحض دعوى المشركين الذين اتخذوا من دون الله آلهة من الأرض، فجاء كلامه - عز وجل - كحجة تنفي تعدد الآلهة

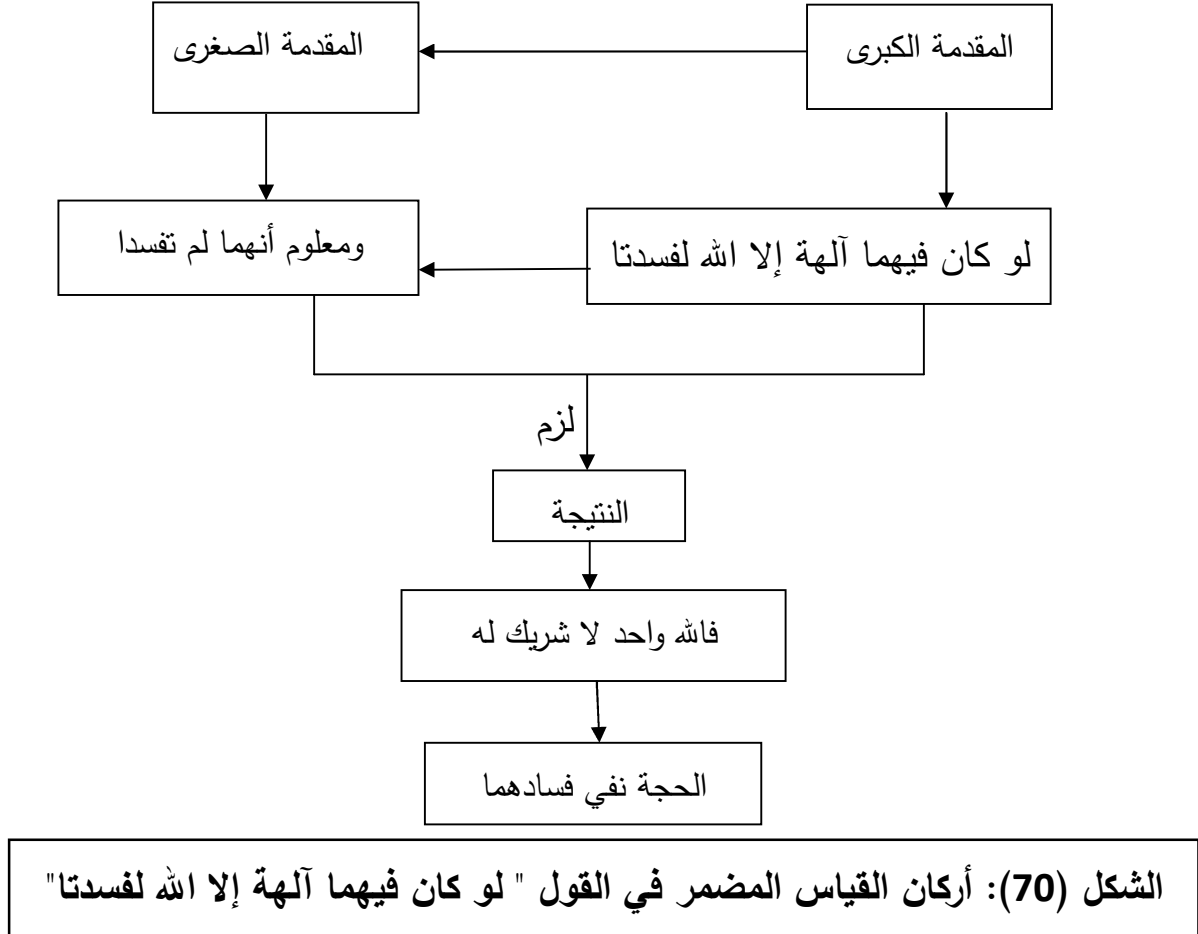
(1) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 548.

(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 60.

(3) ينظر: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 71.

(4) ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة" لبرلمان وتبتيكاه، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، ص 330.

وإثبات وحدانيته وإفراده بالربوبية والعبودية، فقال: « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ولكنهما في أكمل ما يكون من الصلاح والانتظام، فدل ذلك على أن مدبره واحد وربه واحد، وإلهه واحد⁽¹⁾، وهذه هي النتيجة المستلزمة من هذا القياس، وشكله كالآتي:



النوع الثاني: قياس الشبه: هو إلحاق فرع بأصل، لكثرة شبيهه للأصل في الأوصاف، من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل، علة حكم الأصل⁽²⁾.

(1) ينظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 548.

(2) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 340.

وقد عرفه " الشيرازي " بقوله: «وهو أن تحمل فرعا على أصل بضرب من الشبه»⁽¹⁾.

أما " الغزالي " فقد عرفه بقوله: «معنى التشبيه الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس عل للحكم، بخلاف قياس العلة، فإنه جمع بما هو علة الحكم»⁽²⁾.

ويشير إلى أن كل قياس يتضمن الشبه بين الفرع والأصل، إذ يقول: «فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه إذا يشبهه»⁽³⁾.

وهذا ما أكده " الزركشي " بقوله: «وهو عام أريد به خاص، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس؛ لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما إلا أن الأصوليين اصطالحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع من الأقيسة، وهو من أهم ما يجب الاعتناء به»⁽⁴⁾.

ومن نماذج قياس الشبه التي ذكرها الغزالي في " كتاب المستصفي ":

المثال الأول: «قول أبي حنيفة: مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم، والجامع أنه مسح، فلا يستحب فيه التكرار قياسا على التيمم ومسح الخف»⁽⁵⁾.

يتضح من هذا القول أن مسح الرأس بما أنه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح على الخف والتيمم، لاجتماعهم في صفة المسح، وبذلك نتبين أن التيمم ومسح الخف لا يتكرر فيهما المسح وهما الأصل، قياس عليهما مسح الرأس وهو الفرع، وهو بذلك لا يتكرر لاشتباههم في صفة المسح.

(1) الشيرازي، اللع في أصول الفقه، ص 251.

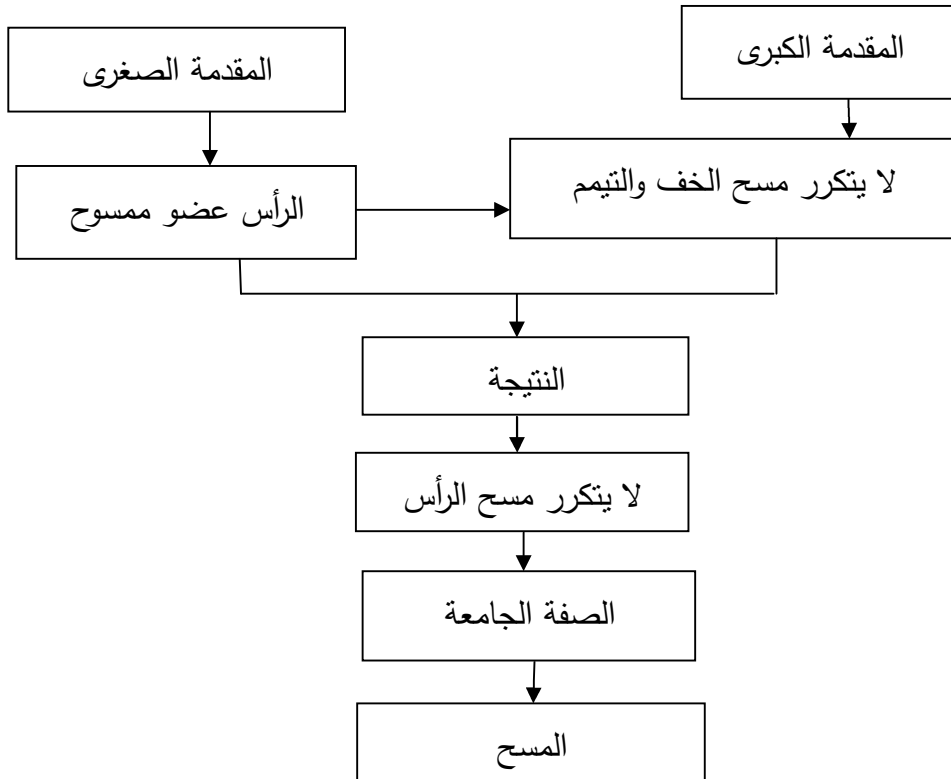
(2) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 160.

(3) المصدر نفسه، ص 159.

(4) ابن رشيقي المالكي، اللباب المحصول في علم الأصول، ج2، ص 697.

(5) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 160.

وعليه نستطيع القول، إن هذا القياس بني على مقدمة كبرى هي عدم التكرار في التيمم ومسح الخف، ومقدمة صغرى هي أن الرأس عضو ممسوح، والنتيجة المستتبطة من هذا القياس هي عدم التكرار في مسح الرأس، والحجة التي أدت إلى استلزام هذه النتيجة هي صفة المسح، وبذلك يكون هذا القياس على المنوال الآتي:



الشكل (71): أركان قياس الشبه في قول أبي حنيفة " مسح الرأس لا يتكرر "

المثال الثاني: « قول الشافعي رحمه الله في مسألة النية: طهارتان فكيف يفرقان؟

وقد يقال طهارة موجبها في غير محل موجبها، فتفتقر إلى النية كالتيمم، وهذا يوهم

الاجتماع في مناسب هو مأخذ النية، وإن لم يطلع على ذلك المناسب»⁽¹⁾.

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 160.

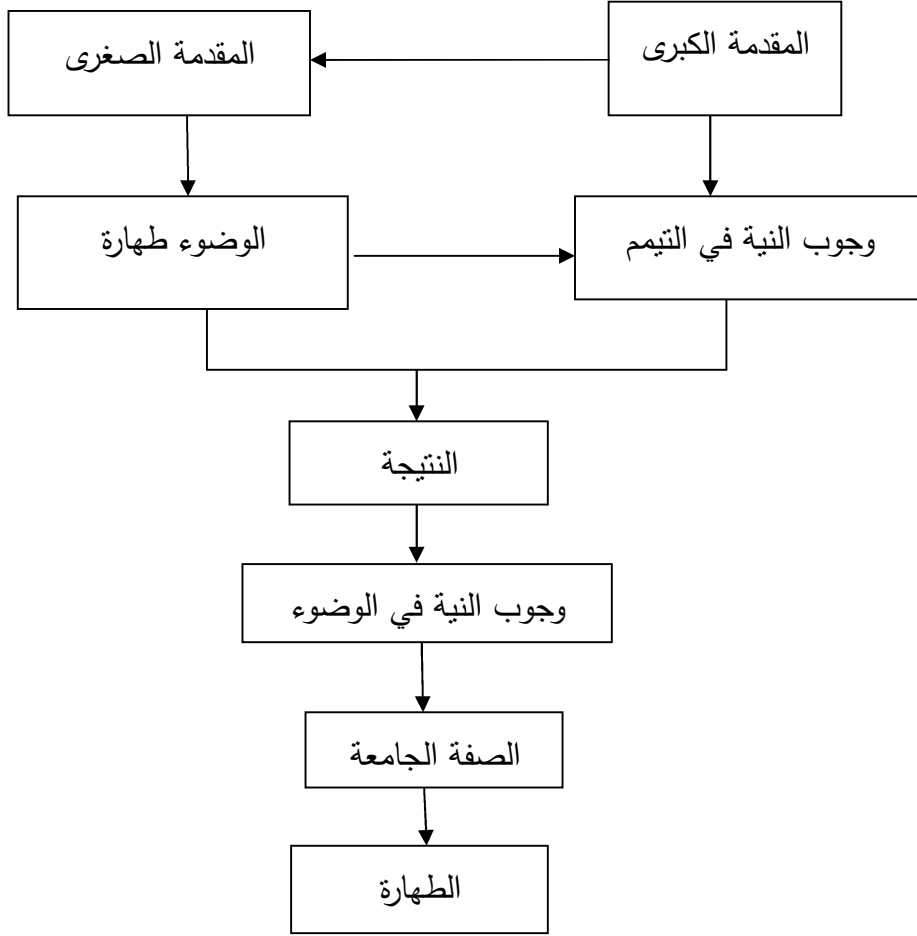
والمقصود من هذا القول أن قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية «بأنهما طهارة تتراد للصلاة، أو بتساويهما في كون كل واحد منهما موجب في غير محل موجب أو باجتماعهما في وصف العبادة، فإنه قد علم من عادة الشرع اشتراط النية في العبادات فهذه كلها أوصاف شبيهة يقع بها التشبيه»⁽¹⁾.

وبذلك يتضح أن المقيس هو الوضوء حيث أتفق على وجوب النية فيه، قياساً على الأصل وهو التيمم، تشبيهاً له في صفة الطهارة.

نخلص إلى القول إن هذا القياس بني على مقدمتين، مقدمة كبرى هي وجوب النية في التيمم؛ لأنه طهارة، ومقدمة صغرى هي أن الوضوء طهارة، والنتيجة المستلزمة من هذا القياس هي وجوب النية في الوضوء، والحجة التي أدت إلى هذه النتيجة هي اشتراكهما في صفة الطهارة.

وبذلك يكون شكل هذا القياس كالاتي:

(1) ابن رشيقي المالكي، اللباب المحصول في علم الأصول، ج2، ص 699.



الشكل (72): أركان قياس الشبه في قول الشافعي " طهارتان فكيف يفرقان "

بعد أن تطرقنا إلى القياس في " كتاب المستصفي من علم الأصول " تبين لنا أن القياس بكل أنواعه آلية تداولية حجاجية يسعى المخاطب من خلاله إلى الإقناع، ومن ثم التأثير في الآخر بإبطال دعوى أو دحض طرح وتنفيذه، ومبناه على مقدمتين ونتيجة يسعى المتلقي إلى التوصل بنفسه وباستدلالاته إليها، يقول " بيرلمان وتتيكاه " « إن للخطاب منطلقات حجاجية، مدارها على مقدمات، تؤخذ على أنها مسلمات يقبل بها الجمهور، واختيار هذه المقدمات وطريقة صوغها، وترتيبها له في حد ذاته قيمة حجاجية»⁽¹⁾، وهذا ما ثبت بيانه من خلال الصفحات السابقة.

(1) عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات و تطبيقات، مسكيلياني للنشر، تونس، ط1، 2011، ص 23.

2- الأدوات الحجاجية: لما كانت اللغة الطبيعية وظيفة حجاجية، وكانت التسلسلات الخطابية محددة بواسطة بنية الأقوال اللغوية، وبواسطة العناصر والمواد التي تم تشغيلها، فقد اشتملت هذه اللغات على أدوات لغوية خاصة بالحجاج، فاللغة العربية مثلا تشتمل على عدد كبير من الأدوات الحجاجية، التي لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية التأثيرية نذكر من هذه الأدوات: أدوات التعليل، لكن، بل، إذن، لا سيما، إذ، لأن، مع ذلك، ما ... إلا... إلخ⁽¹⁾.

ويعد قيقليون (R.Ghiglioni) أول من عرف الأدوات الحجاجية في مقال له بعنوان " العوامل الحجاجية والخطط القولية"، ضمن مصنفه " الحجاج والبلاغة"، معتبرا إياها عناصر لغوية تنتظمها غاية واحدة، وهي تحقيق الخطاب للإقناع في عملية التواصل.

إذ يرى أنه يوجد في اللغة عناصر لغوية تساعد على تحقيق إحدى وظائف اللغة وإتمام اللعبة الحجاجية، وعلى هذا المعنى تكون العوامل عنصرا مساعدا لإظهار المنحى الحجاجي في اللغة، وأداة لتحقيق جل وظائفها⁽²⁾.

ونظرا لذلك يربط " ديكرو" و "انسكومبر" مفهوم الأدوات الحجاجية بـ " الوجهة أو الاتجاه الحجاجي"، ويعني أنه إذا كان قول ما يمكن من إنشاء فعل حجاجي، فإن القيمة الحجاجية لهذا القول يتم تحديدها بواسطة الاتجاه الحجاجي، وقد أدرج "ديكرو" مفهوم الأدوات الحجاجية لأول مرة في مقاله المنشور سنة 1982، ثم فصل فيه القول بعد ذلك في مقاله المنشور سنة 1983، ومن خلاله ميز بين صنفين من الأدوات الحجاجية: الروابط الحجاجية، والعوامل الحجاجية⁽³⁾.

(1) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، الأحمديّة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 26.

(2) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 16.

(3) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 28.

- الروابط الحجاجية: هي التي تربط بين قولين، أو بين حجتين على الأصح (أو أكثر)، وتسد لكل قول دورا محددًا داخل الإستراتيجية الحجاجية العامة، ويمكن التمثيل للروابط بالأدوات الآتية: بل، لكن، حتى، لا سيما، إذن، لأن، بما أن، إذ، وكل أدوات التعليل.

وقد تم التمييز بين أنماط عديدة من الروابط:

- * الروابط المدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن...).
- * الروابط المدرجة للنتائج (إذن، لهذا، بالتالي).
- * الروابط التي تدرج حججا قوية (حتى، بل، لكن).
- * روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك).
- * روابط التساوق الحجاجي (حتى، لا سيما⁽¹⁾).

- العوامل الحجاجية : هي مورفيمات إذا وجدت في ملفوظ تحول وتوجه الإمكانيات الحجاجية لهذا الملفوظ، فهي إذن مشيرات لغوية لا تربط بين متغيرات حجاجية أي بين حجة ونتيجة، أو بين مجموعة حجج، ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لقول ما، وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا ما ... إلا، وجل أدوات النفي والاستثناء والشرط والجزاء وغيرها⁽²⁾.

وإذا نظرنا في كتاب المستصفي لاحظنا أنه فصل القول في هذه الأدوات الحجاجية في القسم الأول من باب القياس تحت عنوان " إثبات العلة بأدلة نقلية"، إذ يقول "الغزالي": « وذلك إنما يستفاد من صريح النطق، أو من الإيماء، أو من التنبيه على الأسباب، وهي ثلاثة أضرب:

(1) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج ، ص 30.

(2) قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012، ص 36.

الضرب الأول: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل، كقوله: " لكذا"، أو " لعلّة كذا"، أو " لأجل كذا " أو " لكيلا يكون كذا"، وما يجري مجراه من صيغ التعليل، مثل قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر / 07)، و﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة / 32)، وقوله عليه السلام: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر»، فهذه صيغ التعليل» (1).

إن ما يمكن ملاحظته في هذه النماذج التي أوردها " الغزالي " هو اشتغالها على أدوات حجاجية، مجسدة في ألفاظ التعليل، التي «تعد من الأدوات اللغوية التي يستعملها المرسل لتركيب خطابه الحجاجي، وبناء حججه فيه» (2).

فإذا تأملنا قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ أمكننا القول مباشرة أنها حجة سببية تقتضي نتيجة قدمها الله تعالى في بداية كلامه قائلا: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾.

فالسباق الذي ورد فيه هذا الخطاب القرآني هو سياق بيان لمال الفيء، «والفي كل مال أخذ من الكفار بغير قتال، ولا إيجاب خيل، ولا ركاب» (3)، فهذا الفيء يقسم خمسة أقسام خمس لله ولرسوله يصرف في مصالح المسلمين العامة، وخمس لذوي القربى، وهم

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 145.

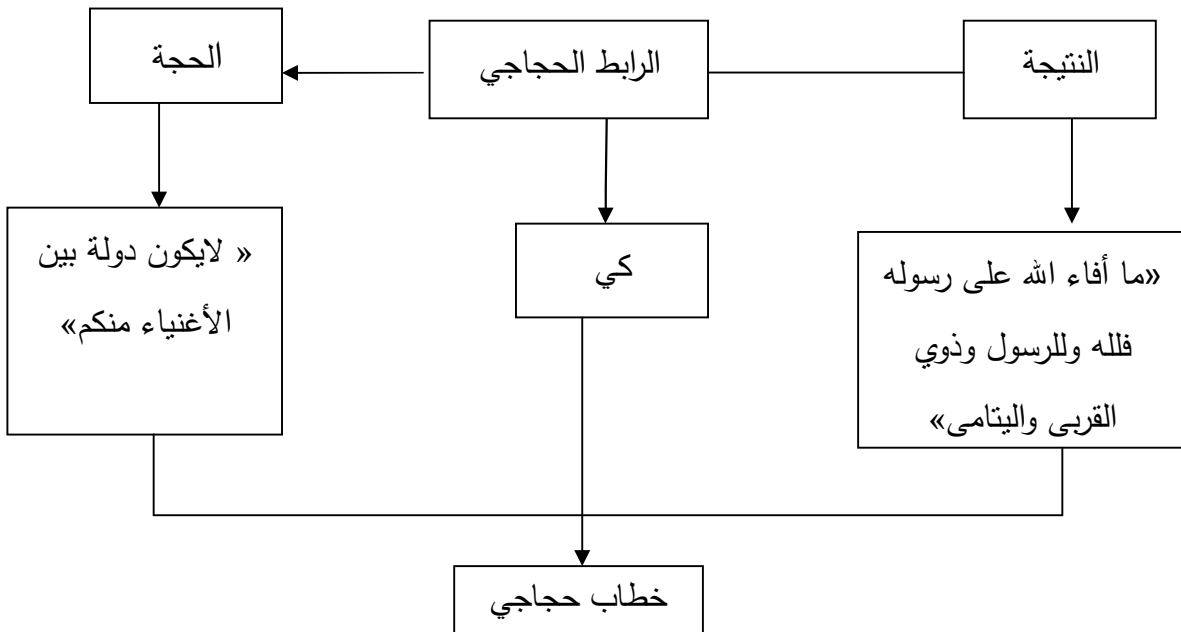
(2) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، في 478.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م5، ص 167.

بنو هاشم وبنو المطلب، وخمس لفقراء اليتامى، وخمس للمساكين، وخمس لأبناء السبيل وهم الغرباء المنقطع بهم في غير أوطانهم⁽¹⁾.

وإنما قدر الله هذا التقدير، و«حصر الفيء في هؤلاء المعينين لكي لا يبقى مداولة بين الأغنياء الأقوياء، يتصرفون فيه بمحض الشهوات والآراء، ولا يصرفون منه شيئاً إلى الفقراء، وفي ذلك من الفساد ما لا يعلمه إلا الله»⁽²⁾.

وهكذا يتضح أن هذا الخطاب القرآني تضمن حجة ونتيجة لها، فالجزء الأول منه نتيجة لحجة وردت في الجزء الثاني من الخطاب، والعلاقة بين هذه الحجة ونتيجتها هي علاقة سببية تعليلية، ضمنها الرابط (كي) المستعمل للحجاج والتعليل، وبذلك نحصل على الخطاطة الآتية:



الشكل (73): الرابط الحجاجي "كي" في قوله تعالى ﴿كَيَّ لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾

(1) ينظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 899.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م5، ص 169.

وإذا نظرنا في النموذج الثاني الذي أورده " الغزالي"، سنجد أن الله تعالى بين من خلاله لبني إسرائيل سبب وعلّة تحريم القتل العمد، إذ يقول: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة/ 32).

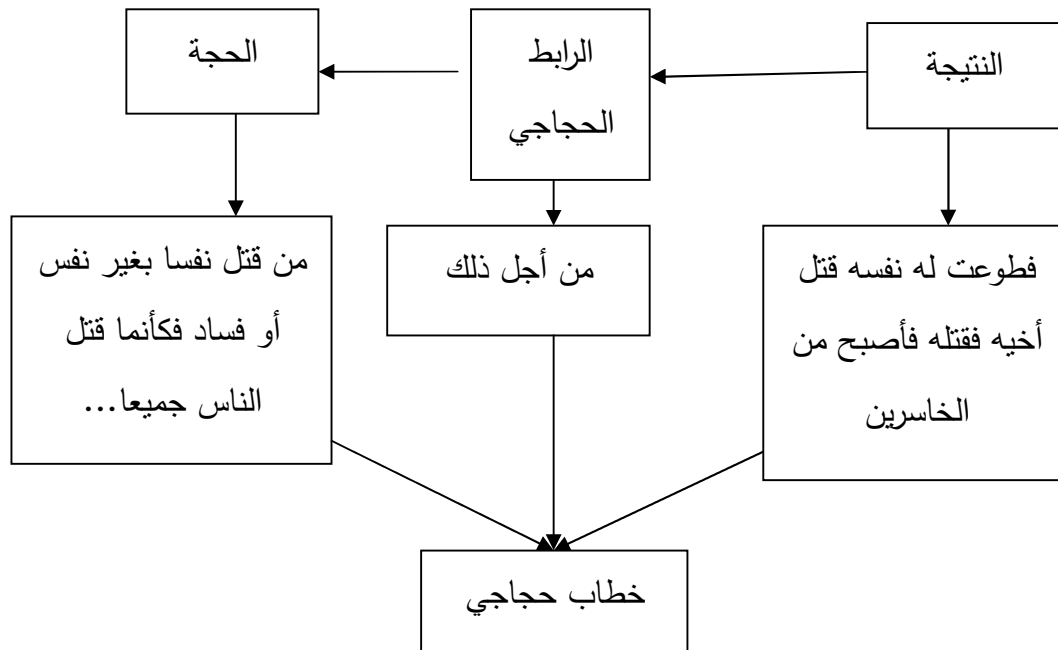
يعرض السياق القرآني في هذا الجزء من سورة المائدة قصة من القصص القرآني وهي قضية ابني آدم -عليه السلام- (قابيل وهابيل)، « حيث عدا أحدهما على الآخر فقتله بغيا عليه وحسدا له، فيما وهبه الله من النعمة، وتقبّل القربان الذي أخلص فيه الله عز وجل، ففاز المقتول بوضع الآثام والدخول إلى الجنة، وخاب القاتل ورجع بالصفقة الخاسرة في الدنيا والآخرة»⁽¹⁾، فقال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۗ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنَّي أَخَافُ أَنَّهُ يَكُونُ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ﴿٢٨﴾ إِنَّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمُكَ فَتَكُونَ مِنَ أَصْحَابِ النَّارِ ﴿٢٩﴾ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٣٠﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٣١﴾﴾ (المائدة/ 27/32).

فقد أخبرنا الله تعالى في هذه الآيات المحكمات نتيجة البغي والحسد والظلم؛ وهي القتل الحرام ومن ثم الخسران المبين في الدنيا والآخرة، ثم قال ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛ أي «من أجل قتل ابن آدم أخاه ظلما وعدوانا، شرعنا لهم وأعلمناهم

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، ص 517.

أن من قتل نفسا بغير سبب من قصاص، أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا ومن حرم قتلها فكأنما أحيا الناس جميعا»⁽¹⁾، وبذلك يكون ذكر الحجة والسبب من تحريم القتل بغير حق، كي يعتبر الخلف من السلف، وهي حجة سببية تعليلية مستفادة من الملفوظ (من أجل ذلك).

وهكذا يتضح أن الخطاب القرآني الذي صيغ فيه الملفوظ (من أجل ذلك) تضمن حجة ونتيجة لها، فقوله تعالى: ﴿ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ حجة سببية لنتيجة قدمها الخطاب في قوله: ﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾، ويمكن توضيح هذه العلاقة الحجاجية بالرسم البياني الآتي:



الشكل (74): الرابط الحجاجي " من أجل ذلك" في قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾

⁽¹⁾ بن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، ص 526.

أما قوله عليه السلام: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر»⁽¹⁾، فهو ملفوظ تقريري، يشتمل على حجة ونتيجة لها، والرباط الحجاجي (لأجل) الذي يفيد التبرير؛ إذ برر الرسول -عليه السلام- علة جعل الاستئذان وهو البصر، وقد تناول القرآن الكريم موضوع الاستئذان من جانبين: استئذان الأجانب مطلقاً، واستئذان الصغار والكبار، إذ يقول سبحانه و تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ؕ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ ۗ ﴿٢٨﴾ (النور / 27-28)، وقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَأْذِنَ كُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ۗ﴾ (النور/58).

ولهذا جاء قول الرسول ﷺ مؤكداً (بأنما) لبعد حجاجي تمثل في أهمية القضية المطروحة، وهي الاستئذان قبل الدخول، « إذ فيه حفظ للعورات، وكف الأذى عن الناس، واطمئنان للقلوب حتى لا يدخلها الشك والريبة بدخول الأجنبي»⁽²⁾.

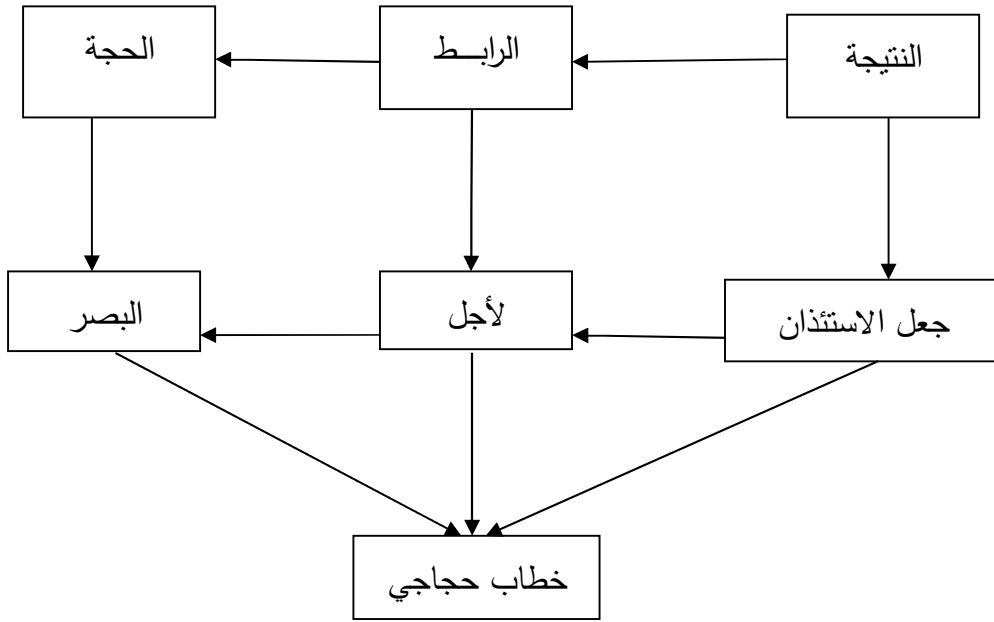
نخلص إلى القول إن خطاب الرسول عليه السلام تضمن حجة جعل الاستئذان وهي البصر، وبذلك تكون النتيجة هي شرعية الاستئذان، والعلاقة التي ربطت الحجة بالنتيجة هي علاقة سببية، « وهي من أبرز العلاقات الحجاجية، وأقدرها على التأثير في المتلقي، حيث يعمد فيها الباحث أو المحاجج لجعل بعض الأحداث أسباباً لأحداث، ويجعل فعلاً ما نتيجة متوقعة لفعل سابق، و يجعل موقفاً معيناً سبباً مباشراً لموقف لاحق»⁽³⁾.

(1) البخاري (عبد الله محمد بن إسماعيل)، صحيح البخاري، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2004م، ج4، باب الاستئذان من أجل البصر، ص157.

(2) عبد الجليل العشراوي، آليات الحجاج القرآني دراسة في نصوص الترغيب والترهيب، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2016، ص 135.

(3) قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، ص 122.

ويمكن توضيح ما سبق في الرسم البياني الآتي:



الشكل (75): الرابط الحجاجي " لأجل " في قوله ﷺ: « إنما جعل الاستئذان لأجل البصر »

«الضرب الثاني: التنبيه والإيماء على العلة كقوله جل جلاله: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ

أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ ﴾ [المائدة/91]»⁽¹⁾.

إن ما يمكن ملاحظته في هذا الخطاب القرآني «أنه بيان لتعليل تحريم الخمر حتى يطرد في كل مسكر»⁽²⁾، فإنه وإن لم يذكر الرابط الحجاجي، لكنه أوماً إلى الحجج من تحريم الخمر؛ وهي⁽³⁾:

-أنها من عمل الشيطان الذي هو أعدى الأعداء للإنسان.

-أنها موجبة للعداوة والبغضاء بين الناس، والشيطان حريص على بثها، ليوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، لما في الخمر من انغلاق العقل، وذهاب حباه، ما يدعو إلى

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 145.

(2) المصدر نفسه، ص 146.

(3) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 245.

البغضاء بينه وبين إخوانه المؤمنين، خصوصا إذا اقترن بذلك من السباب ما هو من لوازم شارب الخمر، فإنه ربما أوصل إلى القتل.

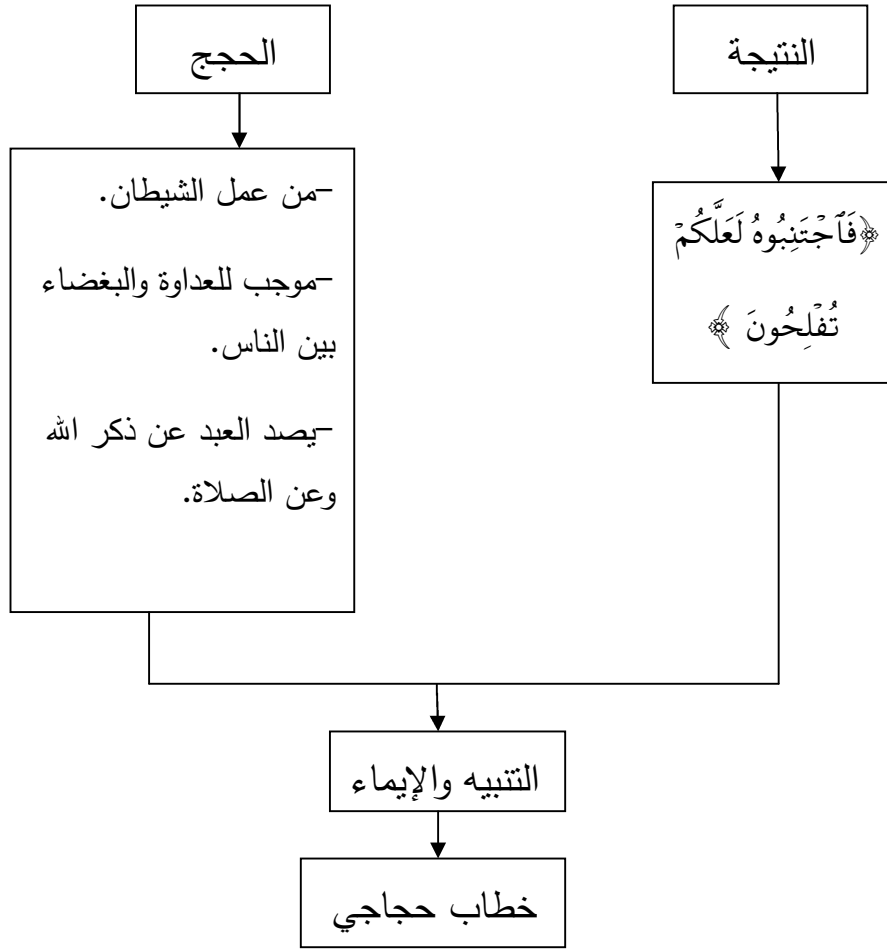
-أنها تصد القلب، ويتبعه البدن عن ذكر الله وعن الصلاة.

ولهذا أمر الله تعالى باجتتاب كل الأمور الخبيثة التي هي من عمل الشيطان، إذ يقول: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة/90].

فالسباق الذي ورد فيه هذا الخطاب هو سياق إخبار؛ إذ يخبرنا الله تعالى أن هذه الأشياء القبيحة من عمل الشيطان، مضيئا قيمة حاجية أكبر، وهي أنه لا يمكن الفلاح للعبد إلا باجتتابها، وهي بمثابة النتيجة التي يسعى الخطاب إلى تحقيقها.

وبذلك نتبين أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾، حجة لنتيجة سابقة، وهي أن الخمر من عمل الشيطان لا بد اجتنابها؛ ﴿إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾.

ولتوضيح ذلك نرسم الخطاطة الآتية:



الشكل (76): أركان الحجاج في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾

«الضرب الثالث: التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء

والشرط، وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب، كقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾

[المائدة/6] «(1).

فالملاحظ على هذه الآية الكريمة أنها فعل خطاب مركب، مضمونه القضوي يشير

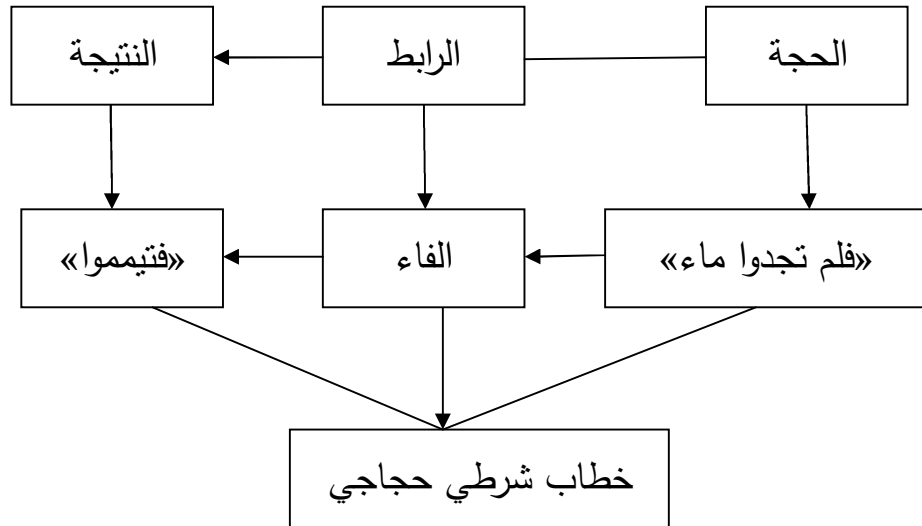
إلى أن الله تعالى أباح التيمم في حال عدم حضور الماء.

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص146.

فهي إذن جملة شرطية، والقيمة الحجاجية لهذا النوع من الجمل «أنها تقوم على التلازم، والتعلق السببي بين الشرط والجواب؛ أي أن الشرط يستوجب ضرورة الجواب، وهو في الآن ذاته مسبب لهذا الجواب؛ أي أنه مسبب لنتيجة هي الجواب»⁽¹⁾.

وهكذا يتضح أن قوله «فلم تجدوا ماء» حجة، وهي بمثابة جملة الشرط، وقد سبقت برابط حجاجي (فلم)، أما قوله «فتيمموا» نتيجة الحجة، وهي جملة الجواب، وقد ربط بين الحجة والنتيجة "بالفاء" التي هي للتعقيب والتسبيب.

وتمثيل ذلك يوضحه المخطط الآتي:



الشكل (77): أركان الحجاج في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾

3- حجاجية الشاهد:

يعد الشاهد من أقوى الحجج والبراهين التي يلجأ إليها المخاطب لدعم فكرته أو لدحض حجج الخصم، أو للإجابة على ردوده وافتراضاته⁽²⁾، ولهذا اعتبره "برلمان" من

(1) سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص 335.

(2) ينظر: مليكة ناعيم، المقصد الحجاجي في النقد النحوي قراءة في نص لأبي حيان التوحيدي، ضمن كتاب التحليل الحجاجي للخطاب، بحوث محكمة، إشراف أحمد قادم، سعيد العوادي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، ص 724، 2016.

الحجج الاتصالية التي تستخدم لتُدعم رأياً ما، إذ «يرى أن الاستشهاد من شأنه أن يقوي درجة التصديق بقاعدة ما معلومة، وذلك بتقديم حالات خاصة توضح القول ذا الطابع العام، وتقوي حضور هذا القول في الذهن، وعلى هذا فإن الاستشهاد -حسب رأيه- يؤتى به للتوضيح، والهدف منه تقوية حضور الحجة بجعل القاعدة المجردة ملموسة بواسطة الحالة الخاصة يستشهد بها عليها، فقد نظر إلى هذا الاستشهاد على أنه صورة تدعم القاعدة وتوضحها» (1).

ويتنوع الشاهد بحسب الموضوع الذي سيق من أجله، ولما كان كتاب المستصفي كتاباً أصولياً، فقد ثبت أن الشواهد التي تم توسلها، تعتمد أساساً على الشاهد الديني من القرآن الكريم، والحديث الشريف، بحيث كان استحضارهما مكثفاً، أما الشواهد الأخرى من اللغة والشعر، فلم يكن استدعاؤها إلا لماماً، وتوضيح ذلك كالآتي:

أ- الشاهد القرآني:

من المعلوم أن القرآن الكريم «أعلى وأكبر وسائل الاستشهاد في الثقافة العربية الإسلامية، بوصفه الأداء الأمثل لإيقاع التصديق، وهذا التفوق الدرجي يجعل منه الحجة العليا، مما يجعل الفعل الحجّي الذي يتم به أكثر إقناعاً» (2).

والشاهد القرآني سلطة غير شخصية؛ لأن القرآن الكريم لعموم المسلمين، لذلك يشكل محط إجماع عام، دونه كل الحجج، وبالتالي فقد عد العلماء العرب «الاستشهاد بالقرآن الكريم شرفاً، لما فيه من إقامة الحجة، وقطع النزاع، وإذعان الخصم، وبلوغ الغرض، وتوفية المقاصد ما لا تقوم به الكتب المطولة والأدلة القاطعة» (3).

(1) عبد الله صولة، في نظرية الحجج دراسات وتطبيقات، ص 55.

(2) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 234.

(3) نور الدين أجمعيت، مناظرة علي للخوارج مقارنة تداولية، ضمن كتاب التحليل الحججي للخطاب، ص 413.

ويمكن التدليل على توظيف "الغزالي" للشاهد القرآني توظيفا حجاجيا نسوق المثال الآتي:

- قال: « ذهب الحشوية والتعليمية إلى أن طريق معرفة الحق التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحث حرام، وتمسك بقوله تعالى: ﴿ مَا تُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (غافر/4)، وبأنه نهى عن الجدل في القدر، والنظر يفتح باب الجدل.

قلنا: نهى عن الجدل بالباطل، كما قال تعالى: ﴿ وَجَادِلُوا بِالْبَطْلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ (غافر/5) بدليل قوله تعالى: ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل/125)، فأما القدر فنهاهم عن الجدل فيه إما لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص، فمنعهم عن الممارسة في النص، أو كان في بدء الإسلام فاحترز عن أن يسمعه المخالف، فيقول: هؤلاء بعد لم تستقر قدمهم في الدين؛ أو لأنهم كانوا مدفوعين إلى الجهاد الذي هو أهم عندهم.

ثم إنا نعارضهم بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (الإسراء/36)، ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ ﴾ (الأعراف/33) ﴿ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا ﴾ (يوسف/81) ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ (البقرة/111)، هذا كله نهى عن التقليد، وأمر بالعلم، ولذلك عظم شأن العلماء، فقال تعالى: ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ (المجادلة/11) «⁽¹⁾.

ما يمكن ملاحظته على قول "الغزالي" أنه وظف الشواهد القرآنية توظيفا حجاجيا كونه المصدر الأول من مصادر التشريع، والمصدر الأول في الإقناع والتأثير.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 239.

كما يتضح من خلال هذه الشواهد القرآنية أن "الغزالي" وظف القرآن باعتباره حجة رئيسة تنوعت وظيفتها بين الإثبات والإبطال:

أما بوصفها حجة مثبتة فتظهر في الشواهد القرآنية التي ساقها "الغزالي" لإثبات رأيه؛ وهو النهي عن التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد.

وأما بوصفها حجة مبطله فتظهر في الشواهد القرآنية التي تبطل آراء الفرق التي تقول بإقفال باب الاجتهاد والرد على حكمهم بوجوب التقليد، وحببتهم في ذلك أن الله تعالى نهى عن الجدل في القدر؛ لخفائه ولكونه سر الله في خلقه، والنظر فيه يؤدي إلى الجدل الذي لا يوصل إلى نتيجة.

هكذا لم يطلق "الغزالي" رأيه مجردا عن الحجة، بل أحاطه عبر الشاهد القرآني بكل وسائل الإقناع وإفحام الرأي الآخر، وتمثيل هذه الحجج كالاتي:

-الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾، وفي

هذه الآية يخبر تبارك وتعالى أنه ما يجادل في آياته إلا الذين كفروا، والمراد بالمجادلة هنا؛ المجادلة لرد آيات الله ومقابلتها بالباطل، فهذا من صنع الكفار (1)، يقول "الفخر الرازي": «﴿وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ﴾ معناه أن هؤلاء جادلوا رسلهم بالباطل؛ أي بإيراد الشبهات، ليزيلوا بسبب إيراد تلك الشبهات الحق والصدق» (2)، ولهذا وظفها "الغزالي" في هذا السياق ليبين أن الجدل المنهي عنه هو الجدل بالباطل.

-الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَجَدَلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، وهنا يوجه الله

سبحانه وتعالى رسوله محمد ﷺ، أن تكون دعوته بالحكمة والموعظة الحسنة، فإن

(1) ينظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 755.

(2) الفخر الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج 27، ص 31.

جادلوك رد عليهم بالتي هي أحسن، (1) ومن الحكمة «الدعوة بالعلم لا بالجهل والبداءة بالأهم فالأهم، وبالأقرب إلى الأذهان والفهم، وقد وظف "الغزالي" هذا الشاهد القرآني ليبين أن الجدل يكون بالحكمة والموعظة الحسنة، لا المجادلة التي تؤدي إلى خصام أو مشاتمة تذهب بمقصودها، ولا تحصل الفائدة منها، بل يكون القصد منها هداية الخلق إلى الحق، لا المغالبة ونحوها» (2).

-الحجة الثالثة: وتمثلها الشواهد القرآنية الآتية: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ

بِهِ عِلْمٌ﴾، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا﴾ و﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، وقد وظف "الغزالي" هذه الحجة للرد على الخصم من خلال هذه الشواهد القرآنية التي تدل على أن كل من ادعى دعوى لابد أن يقيم الحجة والبرهان على صحة دعواه، وأن لا يتبع ما ليس له به علم، وأن يتثبت في كل ما يقوله ويفعله بالبرهان، فالبرهان هو الذي يصدق الدعاوى أو يكذبها (3).

-الحجة الرابعة: قوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ

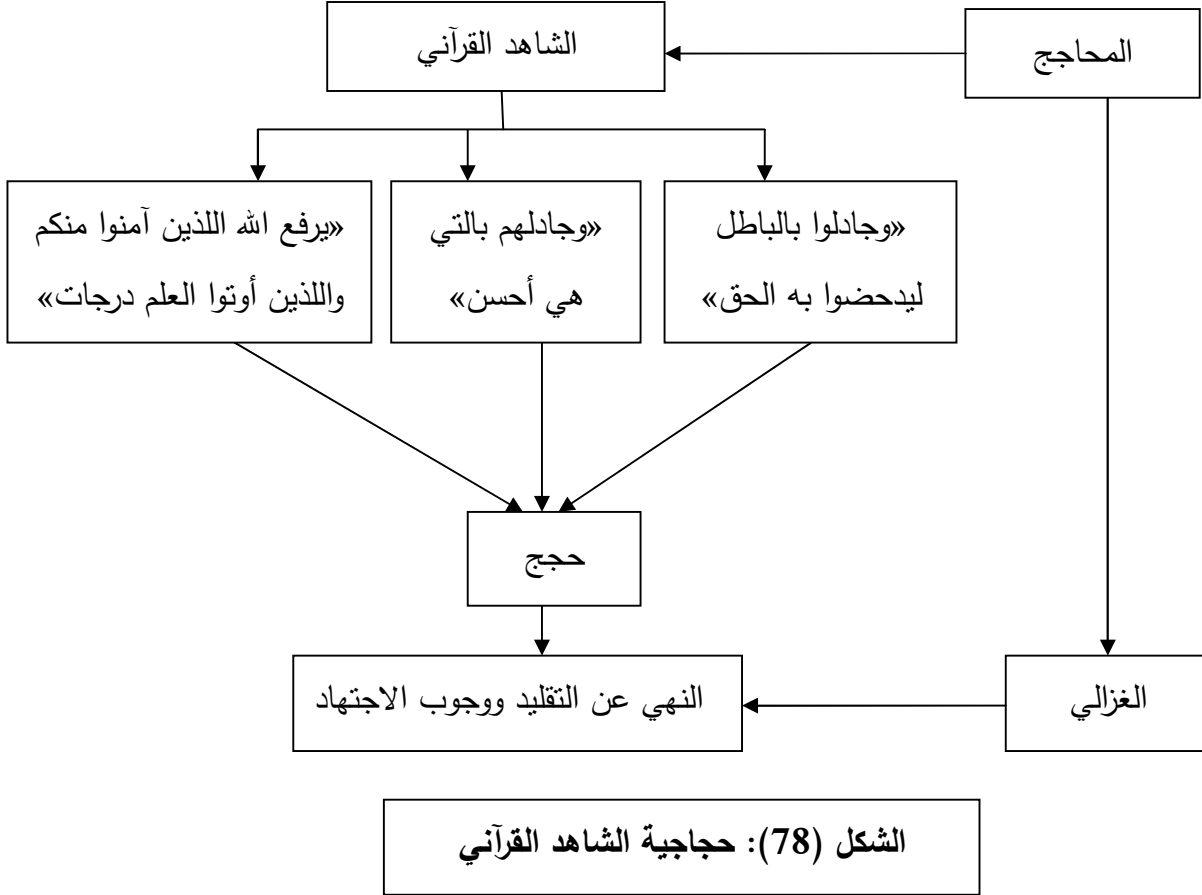
دَرَجَاتٍ﴾، فقد ختم "الغزالي" حجته بهاته الحجة الدامغة التي تدل على تعظيم الله سبحانه وتعالى لشأن العلماء؛ لأن في هذه الآية إشارة إلى فضيلة العلم وأن زينته وثمرته التأدب بآدابه، والعمل بمقتضاه.

(1) ينظر: عبد المنعم سمارة، التأصيل للحوار والجدال والحجاج إسلامياً، ص 43.

(2) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، ص 475.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 50.

نخلص مما سبق إلى أن "الغزالي" قد وظف كل هذه الحجج لإبطال رأي الفرق القائلة بوجوب التقليد وحرمة الاجتهاد، من خلال توسله لكل هذه الشواهد القرآنية التي تدل على النهي عن التقليد، والأمر بالعلم والاجتهاد، وتوضيح ذلك في المخطط الآتي:



ب-الشاهد الحديثي:

من أهم الحجج التي استثمرها "الغزالي" في كتابه "المستصفى" استناده إلى الشاهد الحديثي، والذي يأتي في المنزلة الثانية بعد القرآن الكريم، فقد كان «الصدر الأول من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم يحتجون بالحديث، ويستدلون به في مواطن الخلاف والنزاع فينقاد الجموح، ويستسهل الصعب»⁽¹⁾.

(1) نور الدين أجييط، مناظرة علي للخوارج مقارنة تداولية، ص 413.

وبذلك يتضح أن الحديث النبوي الشريف حجة، لا يقل أهمية عن القرآن الكريم، فهو ترجمة له، وتفصيلاً لمجمله⁽¹⁾، ولهذا يقول "الغزالي": «وقول رسول الله ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه، ولأمر الله تعالى إيانا بأتباعه؛ ولأنه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم/3-4)، لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً، وبعضه لا يتلى وهو السنة، وقول رسول الله ﷺ حجة على من سمعه شفاهاً، فأما نحن فلا يبلغنا قوله إلا على لسان المخبرين، إما على سبيل التواتر وإما بطريق الآحاد»⁽²⁾.

ومن نماذج الحديث النبوي الشريف التي ذكرها كحجة في كتابه المستصفى نذكر المثال الآتي:

قال "الغزالي": «إقامة الحجة على استحالة الخطأ على الأمة إنما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل، وأقواها السنة، والتمسك بقوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود، وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، «ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة» «وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها»، «ومن سره أن يسكن بحبوبة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم، وإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد»، «ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية»، وهذه الأخبار لم تنزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها، ولم تنزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه»⁽³⁾.

(1) ينظر: مصطفى العطار، لغة التخاطب الحجاجي، دراسة في آليات التناظر عند ابن حزم، دار كنوز، عمان، الأردن، ط1، 2017، ص 309.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 152.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 206، 207.

ففي هذا القول أراد "الغزالي" أن يبين أن الإجماع حجة على منكره، فتوسل بالشاهد الحديثي، الذي يعتبر من أقوى الحجج التي يلجأ إليها المتكلم لدعم فكرته، ودحض حجج الخصم.

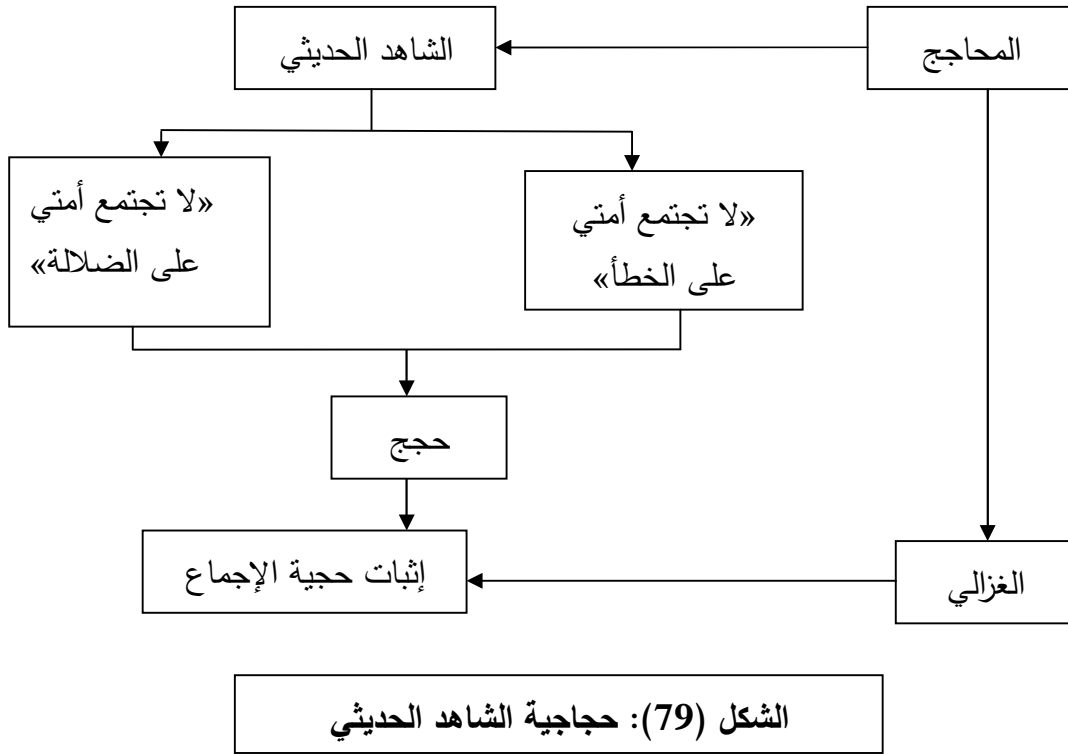
وتتضح المقصدية الحجاجية في هذا الشاهد كونه حجة مثبتة؛ أي إثبات أن الإجماع أصل من أصول الدين، والمصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والإجماع هو «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»⁽¹⁾.

وبذلك نتبين أن "الغزالي" يعتبر الإجماع حجة، ولكي يثبت ذلك استعان بجملته من الأحاديث النبوية الشريفة، التي تدل بمجموعها على تعظيم شأن هذه الأمة، وتزويها عن الخطأ والزلل والضلال بألفاظ صريحة صحيحة.

نخلص إلى القول إن صاحب المستصفي من القائلين بحجية الإجماع، والدعوة إلى اعتماده عندما لا يوجد دليل من الكتاب والسنة الشريفة، ورده على الفرق التي تنكر بأن الإجماع حجة باعتماده على الشاهد الحديثي، وقد كان هذا الشاهد كافياً لرد دعواهم؛ لأنه سلطة تحظى بنفوذ ومصداقية، نظراً لكونه صادراً على خير البرية محمد ﷺ، لا غرو إذن أن يوظفه "الغزالي" بوصفه الأداة الأمثل والأقوى للإقناع وإفحام الرأي الآخر.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 204.

وتوضيح ما سبق في المخطط الآتي:



ج-الشاهد اللغوي:

يعد الشاهد اللغوي من الحجج المؤسسة لبنية الواقع بتعبير "برلمان"، ويبرز من خلال توظيف المادة اللغوية المعجمية، وقدرة المحاجج على استعمالها في بناء الحجج والبراهين، لدفع ادعاء وإقرار طرح، أو دحض رأي وتفنيده.

ومن المعلوم أن هذا النوع من الشواهد هو من «الحجج الجاهزة التي تكتسب قوتها من مصدرها، ومن مصادقة الناس عليها وتواترها، وتدخل المحاجج ينحصر في اختيارها وتوجيهها إلى الغرض المرصود للاستدلال عليه، لكي تؤدي نجاعتها الحجاجية»⁽¹⁾.

وقد كان للشاهد اللغوي حظوته في كتاب "المستصفي من علم الأصول"، وقد اتخذه "الغزالي" كشاهد مكمل في الكثير من المواقف؛ أي ذكره بعد الشاهد القرآني أو الحديثي

(1) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 90.

ويمكن التمثيل لذلك بالمثال الآتي: «قالت بعض الفرق أن تأويل قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» ينبئ عن الكفر والبدعة، فلعنه أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة، وقوله على الخطأ لم يتوافر وإن صح، فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر، قلنا: الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر، قال الله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ (الضحى/7)، وقال تعالى إخبارا عن موسى عليه السلام: ﴿فَعَلَّمَهَا إِذَا مَا ضَلَّتْ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (الشعراء/20) وما أراد من الكافرين، بل أراد من المخطئين، يقال: ضل فلان عن الطريق وضل سعي فلان»⁽¹⁾.

الملاحظ على هذا القول أن "الغزالي" استدعى الشاهد القرآني والشاهد اللغوي لتبرير موقفه من تأويل بعض الفرق للحديث النبوي الشريف «لا تجتمع أمتي على الضلالة» بالكفر والبدعة، فأراد أن يبطل دعواهم من خلال تعزيز موقفه بحجتين:

* حجة قرآنية: قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ وقوله تعالى: ﴿قَالَ فَعَلَّمَهَا إِذَا مَا ضَلَّتْ مِنَ الضَّالِّينَ﴾.

* حجة لغوية: الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر، يقال ضل فلان عن الطريق، وضل سعي فلان.

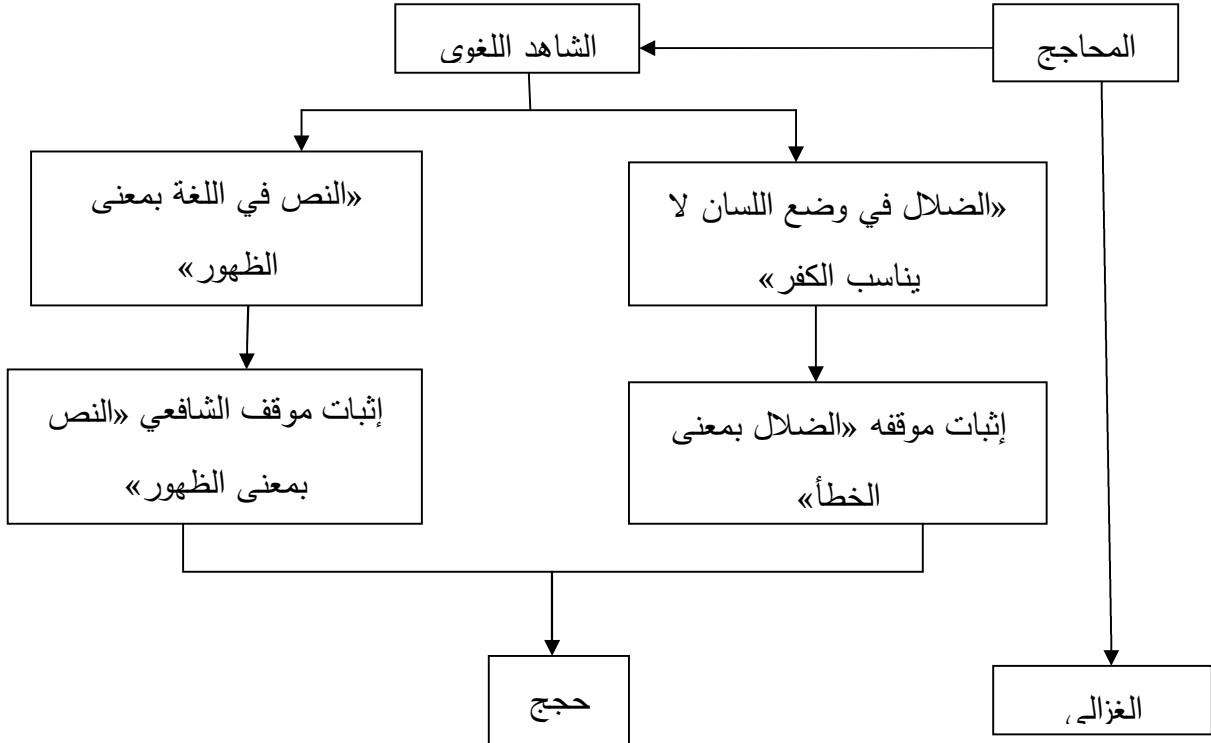
وبذلك يتضح أنه يرد على موقف هؤلاء الفرق بالحجة الدامغة، ويثبت بأن الضلال في الوضع اللغوي لا تناسب الكفر، وإنما هي بمعنى الخطأ، وبذلك يكون الشاهد اللغوي من أقوى الحجج التي تساهم في تداولية الخطاب.

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 209.

ومن أمثلة الشاهد اللغوي أيضا قول "الغزالي": «ما أطلقه "الشافعي" -رحمه الله- فإنه سمي الظاهر نصا، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب: نصت الظبية رأسها إذا رفعت، وأظهرته، وسمي الكرسي منصّة، إذ تظهر عليه العروس، فعلى هذا حده حد الظاهر»⁽¹⁾.

ففي هذا القول استعان بالشاهد اللغوي كي يثبت أن "الشافعي" صحيح في موقفه والمتمثل في أن مصطلح النص قد يطلق على الظاهر؛ لأن النص في الوضع اللغوي يدل على الظهور.

وعليه نستطيع القول إن "الغزالي" يوافق "الشافعي" ويؤيده في موقفه، إذ سمي الظاهر نصا، على الرغم من أن هناك بينهما فروقا سبق التطرق إليها، وهو في ذلك يستند إلى الشاهد اللغوي، الذي يعد من الحجج القوية التي تؤدي إلى الإقناع، وتلخيص ذلك في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل (80): حجاجية الشاهد اللغوي

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 291.

د-الشاهد الشعري:

لما كان الشعر ديوان العرب، فلا تخفى أهميته في الحضارة العربية الإسلامية لقيمه الإقناعية في تقوية موقف أو ترجيحه، أو دحض فكرة وتفنيدها، وليس أدل على ذلك من اعتماده آلة لتفسير القرآن الكريم وكشف مقاصده، هذه المنزلة السامية التي تبوأها الشعر في علاقته بكتاب الله أكسبته حجية قوية وفعالة في تحقيق الترجيح، وإفحام الآخر بحمله على الإقناع، ومن ثم التأثير فيه⁽¹⁾.

فالشاهد الشعري إذن يستدعي كحجة مرجحة، وكشاهد عدل خلال المناظرة والمخاصمة،⁽²⁾ لذلك اتخذه "الغزالي" شاهدا في بعض المواقف لردع الخصم وإفحامه، ويمكن الاستشهاد على ذلك بالمثال الآتي:

قال "الغزالي" في تعريفه للكلام أثناء تعريفه لكلام الله تعالى «والكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس، تقول سمعت كلام فلان وفصاحته، وقد يطلق على مدلول العبارات، وهي المعاني التي في النفس كما قيل:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

فلا سبيل إلى إنكار كون هذا الاسم مشتركا، وقد قال قوم وضع في الأصل للعبارات وهو مجاز في مدلولها، وقيل عكسه، ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك»⁽³⁾.

(1) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 234.

(2) المرجع نفسه، ص 239.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص 120.

ما يمكن ملاحظته على قول "الغزالي" أنه عزز رأيه والمتمثل في أن الكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ، وقد يطلق على المعاني، بحجتين؛ حجة لغوية على أن الكلام يطلق على الألفاظ، وحجة شعرية على أن الكلام يطلق على المعاني.

فقد اشتغل الشاهد الشعري -إذن- في هذا المقام بوصفه سلطة حجاجية في إثبات أن الكلام قد يطلق على المعاني أيضا؛ لأن «الشاهد الشعري كفيل بأن ينقل القول من مجرد رأي خاص إلى اعتقاد مشترك، ومعلوم أن الجمعي أكثر مصداقية، وأقرب للإقناع»⁽¹⁾.

انطلاقا مما سبق نستخلص أن صاحب المستصفي قام بتعزيز رأيه بحجة أدبية، تمثلت في الشعر لقوته في البناء اللغوي والمعرفي والإقناعي داخل الثقافة العربية الإسلامية⁽²⁾، والرد على آراء القائلين بأن "الكلام" يطلق على العبارات فقط، والقائلين بالعكس؛ بأن مصطلح "الكلام" يطلق على المعاني فقط.

وتلخيص الحجج التي وظفها "الغزالي" لدعم رأيه، ودحض آراء الآخرين كالاتي:

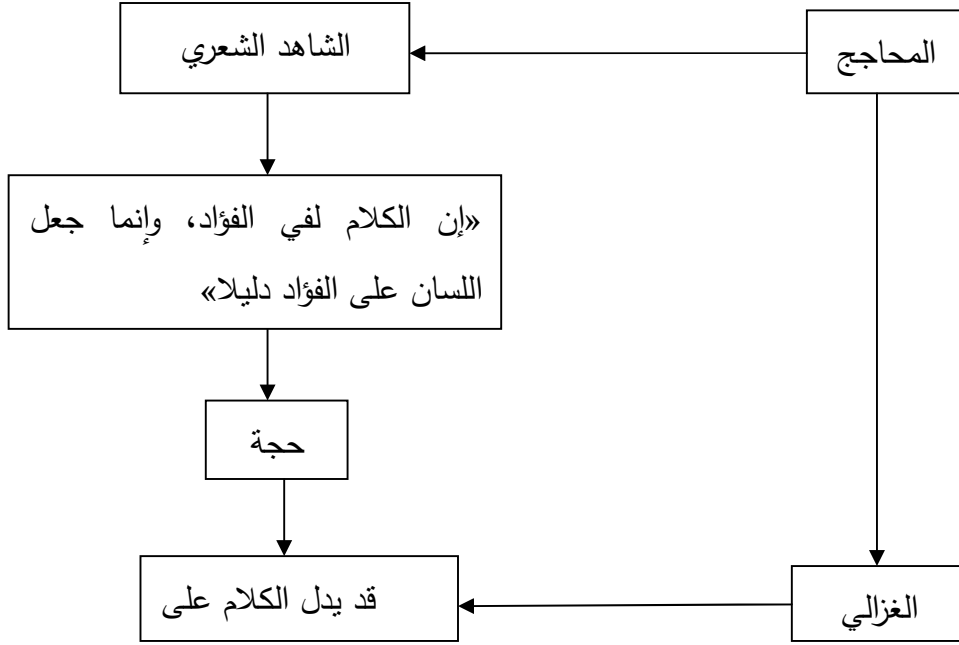
-الكلام يطلق على الألفاظ ← الحجة لغوية ← تقول سمعت كلام فلان وفصاحته.

-الكلام يطلق على المعاني ← حجة أدبية شعرية ← الشاهد الشعري.

والتمثيل لذلك يوضحه المخطط الآتي:

(1) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 241.

(2) المرجع نفسه، ص 234.



الشكل (81): حجاجية الشاهد الشعري.

ومحصول الحديث أن "الغزالي" قد استند في مستصفاه إلى كل أنواع الشاهد التي تعد من أقوى الحجج التي تؤدي إلى الإقناع، وقد أدت هذه الشواهد نجاعتها الحجاجية، باعتبارها حجة مثبتة أو مبطلّة، أي إثبات موقف "الغزالي" وإبطال ودحض موقف الرأي الآخر.

4- حجاجية التمثيل:

يعد التمثيل آلية من الآليات الحجاجية التي لها دور فعال في إحداث الإقناع، ولهذا قال "بارت" (R.Parte) «إنه تشبيه إقناعي، وحجة بواسطة التشابه»⁽¹⁾، وذلك بعقد الصلة بين صورتين، ليتمكن المرسل من الاحتجاج، وبيان حججه، قال "الغزالي": «الحجة إما قياس، وإما تمثيل واعتبار الغائب بالشاهد يسمى مثالا»⁽²⁾.

(1) رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمر أوكان، إفريقيا الشرق، 1994، ص53.

(2) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، مطبعة الصباح، ط1، 2000، ص29.

فالتمثيل إذن حجة يوظفه المرسل في خطابه ليعقد الصلة بين السياق المشاهد وبين السياق الغائب، وبذلك يستحضر بهذا مصداقية الحجة التي أدخلها في خطابه⁽¹⁾.

ولهذا يرى "بيرلمان" أن التمثيل في الحجاج ينبغي أن يكون له مكانته باعتباره أداة برهنة، فهو ذو قيمة حجاجية، وتظهر قيمته الحجاجية هذه، حين تنتظر إليه على أنه تماثل قائم بين البنى⁽²⁾، وفي هذا الصدد يقول: «يجب على كل دراسة مجملة للحجاج أن تعطي للتمثيل مكانته كدليل»، ويعرفه بأنه «تأسيس علاقة بين ما يراد الدفاع عنه (ما يسميه الموضوع)، وبين عنصر يجري البحث عنه في موقع آخر من الواقع هو المثل» فالعملية إذن عبارة عن توضيح موضوع بواسطة مثل له⁽³⁾.

وقد حدّد "بيرلمان" سمات التمثيل بقوله: «يجب أن ينتمي الموضوع والمثل إلى مجالين مختلفين، وإلا فإن الأمر لن يعدو أن يكون ببساطة حالتين لقاعدة واحدة، والسمة الأخرى التي تميز التمثيل بالنسبة "لبرلمان"، هي أن الأمر يتعلق "بتشابه في العلاقة" أكثر منه علاقة تشابه، بمعنى أن التمثيل يقيم علاقة في داخل الموضوع، وعلاقة في داخل المثل»⁽⁴⁾، وصيغة هذا التمثيل العامة هي: أن العنصر (أ) يمثل إلى العنصر (ب) ما يمثله العنصر (ج) بالنسبة إلى العنصر (د)⁽⁵⁾، ولتوضيح ذلك نسوق المثال الآتي:

قال "الغزالي": «وقد كثر ضلال المقلدين من اليهود والنصارى، فبم تفرقون بين تقليدكم، وتقليد سائر الكفار حيث قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ (الزخرف/23)، ثم

(1) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص542.

(2) عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص56.

(3) فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي، جدة، المملكة العربية السعودية، 1432هـ، ص 55.

(4) فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ص 55.

(5) عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص56.

نقول: إذا وجبت المعرفة كان التقليد جهلا وضلالا، فكأنكم حملتم هذا خوفا من الوقوع في الشبهة، كمن يقتل نفسه عطشا وجوعا خيفة من أن يغصّ بلقمة أو يشرق بشرية لو أكل وشرب، وكالمريض يترك العلاج رأسا خوفا من أن يخطئ في العلاج، وكمن يترك التجارة والحراثة خوفا من نزول صاعقة، فيختار الفقر خوفا من الفقد»⁽¹⁾.

يتضح من سياق الكلام أن " الغزالي " عقد تشبيها تمثيلا بين أنصار التقليد الذين يقولون بوجوب التقليد، خوفا من الوقوع في الشبهة، بالشخص الذي يقتل نفسه عطشا وجوعا خوفا من أن يغص بلقمة، أو يشرق بشرية ، وبالمريض الذي يترك العلاج خوفا من الخطأ في العلاج، وبالتاجر والحراث الذي يترك التجارة والحراثة خوفا من نزول صاعقة.

وبذلك نتبين أن التمثيل كما يقول "برلمان" مواجهة بين بنى متشابهة وإن كانت من مجالات مختلفة⁽²⁾، حيث نجد:

أ= أنصار التقليد

ب= الخوف من الوقوع في الشبهة.

ج= كالعطشان	- كالجائع	- كالمريض	- كالتاجر والحراث
↓	↓	↓	↓
د= الخوف من الشرق	الخوف من	الخوف من الخطأ	الخوف من نزول
بشرية	الغص بلقمة	في العلاج	صاعقة

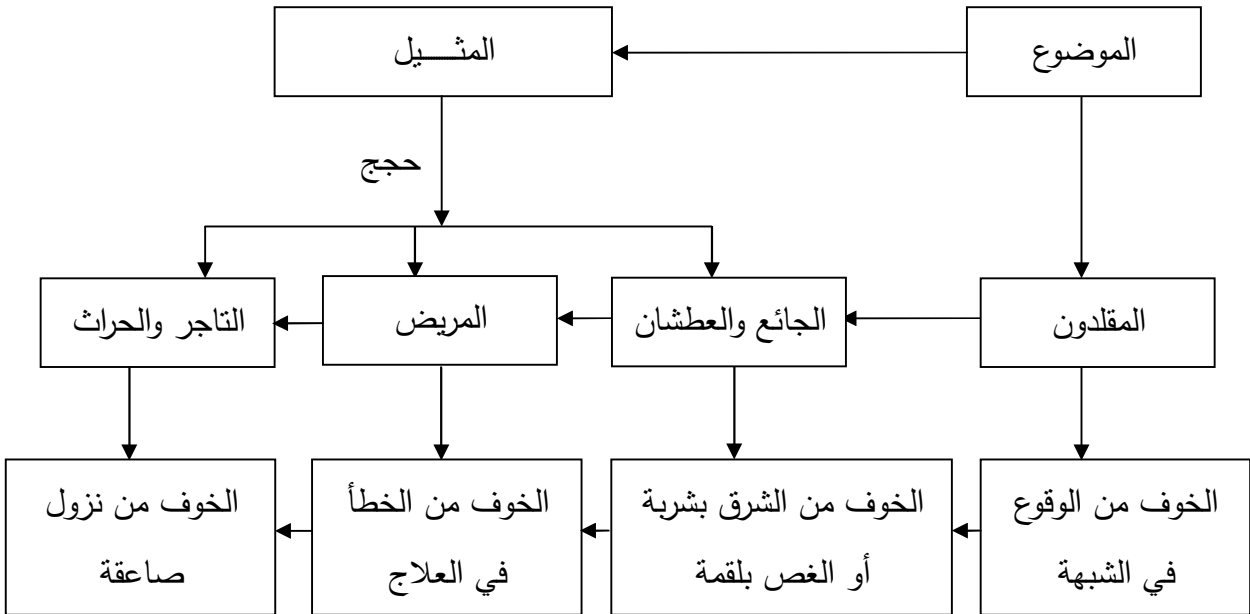
وعليه نستطيع القول إن عناصر التمثيل الأربعة التي تحدث عنها "برلمان" حاضرة في هذا المثال، والعلاقة بين هذه العناصر ليست علاقة تشابه بل تشابه علاقة؛ وذلك أن

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص239.

(2) عبد الله صولة ، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص57.

علاقة (أ) ب (ب)؛ أي علاقة المقلدين وتخوفهم من الوقوع في الشبهة، تشبه علاقة (ج) ب (د)؛ أي علاقة العطشان والجائع والتخوف من الشوق بشرية أو الغص بلقمة، وعلاقة المريض وتخوفه من الخطأ في العلاج، وعلاقة التاجر والحراث والتخوف من نزول الصاعقة.

هذه إذن مجمل التشبيهات التي وظفها " الغزالي " كحجج، ليوضح الموضوع (أنصار التقليد)، بمثل له من الواقع (العطشان، والجائع، والمريض، والتاجر، والحراث)، وقد جرت العادة أن يكون المثل أشهر وأوضح من الموضوع، ولهذا «كان الشبه ليس حاصلًا بين (أ) و (ب) ، أو بين (ج) و (د)، وإنما هو حاصل بين عناصر البنية الأولى التي تكون غامضة، بالنسبة للمتلقي (أ بالنسبة لـ : ب)، في علاقتها بعناصر البنية الثانية التي تأتي لتوضحها (ج بالنسبة لـ: د)»⁽¹⁾، ولهذا قال " الغزالي ": «اعتبار الغائب بالشاهد يسمى مثالا»، ولتوضيح ما سبق نرسم المخطط الآتي:



الشكل (82): حجاجية التمثيل.

(1) كمال الزماني، حجاجية الصورة البلاغية في الخطابة السياسية لدى الإمام علي ؑ، ضمن كتاب التحليل الحجاجي للخطاب، ص474.

5- السلم الحجاجي:

أ- مفهومه: ويفيد « أن كل فئة حجاجية، يلزم أن تتشكل من حجج، تكون العلاقة اللاحمة فيما بينها؛ علاقة ترتيبية باعتبار وجهتها، وقوتها الحجاجية»⁽¹⁾، يقول " ديكرود": «إن أي حقل حجاجي ينطوي على علاقة ترتيبية (الحجج) نسميه سلما حجاجيا»⁽²⁾.

ويمكن تعريف السلم الحجاجي بأنه « عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية، و موفية بالشرطين الآتيين:

- كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

- كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه «⁽³⁾.

وللسلم الحجاجي ثلاثة قوانين تمثلت في:

- **قانون النفي:** و مقتضاه «أنه إذا كان القول دليلا على مدلول معين، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله»⁽⁴⁾.

ويمكن أن نمثل لهذا بالمثالين الآتيين:

- زيد عدا، لقد فاز في سباق العدو.

(1) خالد يعقوبي، خطبة طارق بن زياد، من الإقناع العقلي إلى الاندفاع العاطفي، بحث في الحال والمقام، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية و تطبيقية في البلاغة الجديدة، ج4، الحجاج والمراس، ص 335.

(2) المرجع نفسه، ص 335.

(3) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 277.

(4) المرجع نفسه، ص 278.

-زيد ليس عدا، إنه لم يفز في سباق العدو.

فإذا قبلنا الحجاج الوارد في المثال الأول، وجب أن نقبل كذلك الحجاج الوارد في

المثال الثاني.

- **قانون القلب:** ومقتضى هذا القانون « أنه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر

في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على

نقيض المدلول « (1).

ولنوضح هذا بالمثالين الآتيين:

- يحب زيد والديه، وحتى جيرانه.

- لا يحب زيد جيرانه، بل لا يحب والديه.

فحب زيد لجيرانه أقوى دليلاً على تخلقه من حبه لوالديه، في حين أن عدم حبه

لوالديه هو الحجة الأقوى على عدم تخلقه من عدم حبه لجيرانه.

- **قانون الخفض:** ومقتضاه « أنه إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإن

نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها « (2)، مثل قولنا:

- اليوم ليس يوم عطلة.

- لم يحضر كثير من الطلبة إلى الجامعة.

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 278.

(2) المرجع نفسه، ص 277.

فنحن نستبعد التأويلات التي ترى أن اليوم عطلة (المثال الأول)، أو أن الطلبة كلهم حضروا إلى الجامعة (المثال الثاني).

وسيؤول القول الأول على النحو الآتي:

- إذا لم يكن اليوم عطلة، فهو يوم دراسة.

و سيؤول القول الثاني كالاتي:

- لم يحضر إلا القليل من الطلبة إلى الجامعة.

وتتجلى صعوبة صياغة هذه المواقع، « في أن الخفض الذي ينتج عن النفي لا يتموقع في السلم الحجاجي، ولا يتموقع أيضا في سلمية تدريجية موضوعية يمكن تعريفها بواسطة معايير فيزيائية⁽¹⁾»، فلا تتدرج الأقوال الإثباتية (من نمط "اليوم عطلة") والأقوال المنفية (من نمط "اليوم ليس عطلة ") في الفئة الحجاجية نفسها، ولا في السلم الحجاجي نفسه.

وبما أن القانون الذي يسمح ببناء السلم يعتمد أساسا علاقة الترتيب، فإن هذه العلاقة نجدها في كتاب "المستصفى" مجسدة في العديد من المسائل، نذكر منها:

(1) أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، الحجاج: حدود وتعريفات، ص 62.

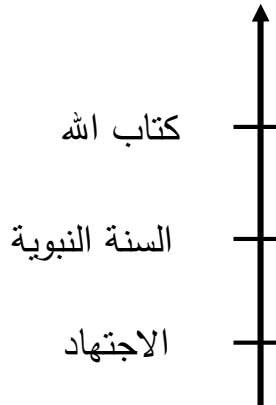
-الترتيب السلمي وترتيب أصول الدين: ويجسده قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لمعاذ: بم تحكم؟ فقال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، فجعل الاجتهاد مؤخرا» (1).

يظهر من هذا القول الذي هو على شكل حوار دار بين النبي عليه الصلاة والسلام والصحابي "معاذ" ؓ، تضمنه قانون الترتيب السلمي، فقد سلك "معاذ" ؓ في الإقناع بحججه مسلكا متدرجا، معتمدا تراتبية في الاحتجاج تنطلق من الأقوى إلى الأدنى في استنباط الأحكام الشرعية.

وقد صيغ هذا القول بأسلوب الاستفهام، وهو من الأساليب التي يتوارد ذكرها في سياقات التخاطب الحجاجي، ويرجع السبب في ذلك إلى القيمة الحوارية التي يضيفها على المبادلات الكلامية بين المتحاورين للتداول في القضايا محل النزاع (2).

والقضية التي هي محل النزاع في هذا القول هي الأصول التي يتم بها استثمار الأحكام الشرعية، وكانت إجابة معاذ ؓ على النبي ﷺ موظفا مبدأ التدرج، أن أول الأصول كتاب الله، ثم يليه سنة رسول الله، ثم يليه الاجتهاد، وبذلك يكون الكتاب في أعلى السلم الحجاجي، والاجتهاد في أدنى السلم، بينهما السنة النبوية، وتمثيل ذلك

كالآتي: أصول استنباط الأحكام الشرعية



(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص64.

(2) ينظر: نور الدين أجييط، مناظرة علي للخوارج، مقارنة تداولية، ص400.

-الترتيب السلمي وترتيب الأحكام الشرعية: ويجسده قول " الغزالي ":«أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة: الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل، أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك، فإن ورد باقتضاء الفعل، فهو أمر، فإما أن يقترن به الإشعار بعقاب على الترك، فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر، وإلا فكراهة وإن ورد بالتخيير فهو مباح»⁽¹⁾.

فالملاحظ على هذا القول أنه اعتمد مبدأ التدرج في ترتيب الأحكام الشرعية، وذلك بالاستناد إلى قوة الحجة أو ضعفها؛ «لأن الأقوال المثبتة للمدلول الواحد لا تتعدد فحسب بل إنها تتفاوت في قوتها التدليلية، أو قل في "حجبتها"، بحيث يعلو بعضها على بعض منشئة بذلك سلما حجاجيا»⁽²⁾.

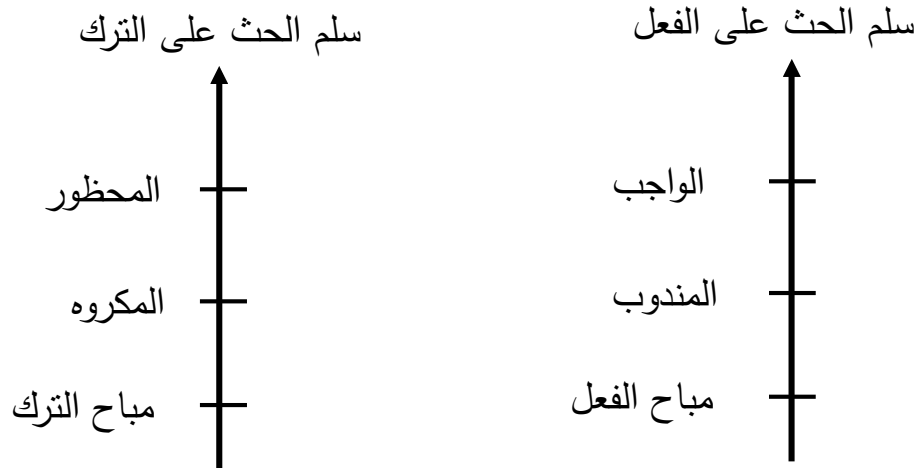
وهذا ما نجده في قول "الغزالي" الذي وضع أحكام المكلفين، وصنفها تصنيفا سلميا؛ فجعل الواجب والمحظور في أعلى السلم ثم يليها المباح والمندوب والمكروه.

وبذلك يتضح أن هذا الترتيب السلمي يدخل في الصنف الذي يجمع بين حدين متباينين كما يقول " طه عبد الرحمن " ، والذي يتعذر تطبيق قوانين السلم الحجاجي عليه لعدم خضوعه لاتجاه معين، مثل القانون الذي ينص على أن كل قول في السلم الموجه يلزم عنه ما قبله فيه، وقانون الخفض، لكن يجوز أن نحوله إلى سلمين موجهين أحدهما موجه إلى الحث على الفعل، والثاني موجه إلى الحث على الترك كالاتي⁽³⁾:

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج2، ص79.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص276.

(3) المرجع نفسه، ص286.



- الترتيب السلمي وترتيب الأخبار المنقولة عن النبي ﷺ، وفي ذلك يقول "الغزالي": «ففي بيان ألفاظ الصحابة ؓ في نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ، وهو على خمس مراتب:

* الأولى: وهي أقواها، أن يقول "الصحابي" سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا، أو أخبرني، أو حدثني، أو شافهني.

* الثانية: أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا، أو أخبر، أو حدث.

* الثالثة: أن يقول الصحابي، أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا.

* الرابعة: أن يقول: أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا.

* الخامسة: أن يقول: كانوا يفعلون كذا» (1).

ما يمكن ملاحظته على هذا القول أن " الغزالي " اعتمد مبدأ التدرج في ترتيب ألفاظ الصحابة ؓ في نقل الأخبار عن رسول ﷺ، غير أنها تتمايز حسب درجة القوة؛ «لأن

(1) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص153، 154.

بعض الحجج هي أقوى من بعض، وبعضها أضعف من بعض، وهذا ما سماه "ديكرو" بالقوة الحجاجية»⁽¹⁾.

وعليه نستطيع القول إن صاحب المستصفى نقل لنا ألفاظ الأخبار المنقولة عن النبي عليه السلام، وقام بترتيب درجاتها، بوصفها حججا في الخطاب، معتمدا الأقوى حجية في الإقناع وصولا إلى الأدنى حجية؛ لأن نتيجتها واحدة، وهي أنها كلها من ألفاظ الصحابة الناقلة للسنة النبوية، منشأ بذلك سلما حجاجيا توضيحه كالآتي:

ألفاظ الصحابة الناقلة لأخبار الرسول ﷺ

سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا، أو أخبرني، أو حدثني.

قال رسول الله ﷺ كذا ، أو أخبر، أو حدث.

أمر رسول الله ﷺ بكذا ، أو نهى عن كذا

أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا.

كانوا يفعلون كذا.

ب- أدوات السلم الحجاجي:

هناك بعض الأدوات اللغوية التي يكون دورها هو الربط الحجاجي بين قضيتين وترتيب درجاتها، بوصف هذه القضايا حججا في الخطاب، ومن هذه الروابط الواردة في كتاب " المستصفى ": " الواو"، و " بل"، و " فضلا عن".

(1) جاك موشلار، آن رويول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة، بإشراف عز الدين المجذوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، ص298.

- الواو: اتفق أكثر علماء الشريعة على أنها تفيد الجمع والتشريك في العطف⁽¹⁾ وتكمن حجاجيتها في أنها من الأدوات الحجاجية التي تعمل على ترتيب الحجج على شكل سلمية تراتبية، وليبيان ذلك نسوق المثال الآتي الذي وظفه " الغزالي " في كتابه "المستصفى":

قال تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (فصلت/37).

فالملاحظ على هذا الخطاب القرآني أنه ورد بصيغة النهي، إذ ينهى الله تعالى عباده على السجود للشمس والقمر؛ لأنهما مخلوقان كغيرهما من سائر المخلوقات، وإنما الواجب السجود لله تبارك وتعالى؛ لأنه الخالق العظيم لكل شيء، يقول "الغزالي" «إذ مقصود هذا السجود تعظيم الشمس والقمر دون تعظيم الله، والإجماع منعقد على أن الساجد للشمس والقمر عاص»⁽²⁾.

وبذلك يتضح أن فعل السجود في هذا الخطاب ورد على شكل تراتبية سلمية والعامل الحجاجي الذي أدى إلى ذلك هو " الواو"، الذي عمل على تجزئة الملفوظ وإعطائه درجته في السلم الحجاجي؛ لأن السجود للصنم كما يقول "الغزالي" وسائر المخلوقات غير السجود لله تعالى⁽³⁾؛ لأن السجود لله واجب، في حين أن السجود للمخلوقات الأخرى منهي عنه.

نخلص إلى القول إن الخطاب القرآني ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا

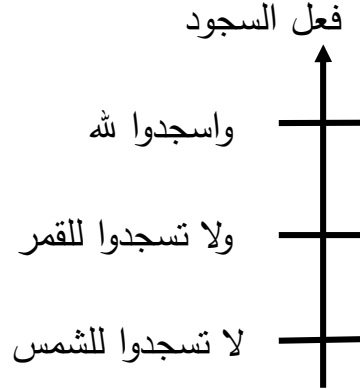
لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾، اعتمد مبدأ التدرج في ترتيب الحجج الموصلة إلى حكم

(1) ينظر: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص 183.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 91.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 91.

واحد، وهو النتيجة المتمثلة في فعل السجود؛ أي أن السجود لله يقع في درجة عليا من السلم الحجاجي، في حين أن السجود للشمس والقمر يقع في أدنى السلم الحجاجي والتمثيل لذلك كالآتي:



- بل: وهو حرف من حروف المعاني يستعمل في اللفظ المفرد الذي تقدمه أمر أو إيجاب لإثبات ما بعده، وللإعراض عما قبله إن كان صالحا للإعراض عنه، كقول قائل اضرب زيدا، بل عمرا، وأما في المفرد الذي تقدمه نهي أو نفي أو شرط فإنه يأتي لتقرير ما قبله على حالته، وجعل ضده لما بعده، كقول قائل: ما قام زيد بل عمرو.

وأما في الجمل فإنه يستعمل لإفادة الإضراب الإبطالي الذي يفيد إبطال ما قبله، أو للإضراب الانتقالي الذي يفيد الانتقال من قضية إلى أخرى⁽¹⁾.

وتكمن حجاجية (بل) في أن المرسل يرتب بها الحجج في السلم، بما يمكن تسميته بالحجج المتعاكسة، وذلك بأن بعضها منفي وبعضها مثبت⁽²⁾، كما في قول "الغزالي" أثناء حديثه عن أفعال النبي عليه السلام: «فما عرف بقوله أنه تعاطاه بيانا للواجب كقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، أو علم بقريضة الحال أنه إمضاء لحكم نازل: كقطع يد السارق من الكوع، فهذا دليل وبيان، وما عرف أنه خاصيته فلا يكون دليلا في

(1) ينظر: قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 108.

(2) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 514.

حق غيره، وأما ما لم يقترن به بيان في نفي ولا إثبات فالصحيح عندنا أنه لا دلالة له بل هو متردد بين الإباحة والندب والوجوب، ولا يتعين واحد من هذه الأقسام إلا بدليل زائد بل يحتمل الحظر أيضا عند من يجوز عليهم الصغائر»⁽¹⁾.

يتضح من سياق هذا الكلام أن أفعال النبي عليه السلام على ثلاث مراتب؛ فأما ما عرف أنه خاصا به فلا يكون دليلا على غيره من الأمة، وأما ما عرف بقوله أنه تعاطاه لبيان الواجب فهذا دليل وبيان، وأما ما لم يقترن به بيان في نفي ولا إثبات، فهذا لا دلالة له، بل متردد بين الإباحة والندب والوجوب، بل يحتمل الحظر (الحرام) أيضا.

وبذلك نتبين أن أفعال النبي عليه السلام التي لم يقترن بها بيان هي عند " الغزالي " على ثلاث درجات، والذي أفاد هذا الترتيب الدرجي، استعماله لـ (بل) التي توجه ترتيب درجات الحجج في السلم، ولفهم ذلك نقسم القول إلى حجج صغرى:

* الأفعال التي لم يقترن بها بيان لا دلالة لها.

* بل هي مترددة بين الإباحة والندب والوجوب.

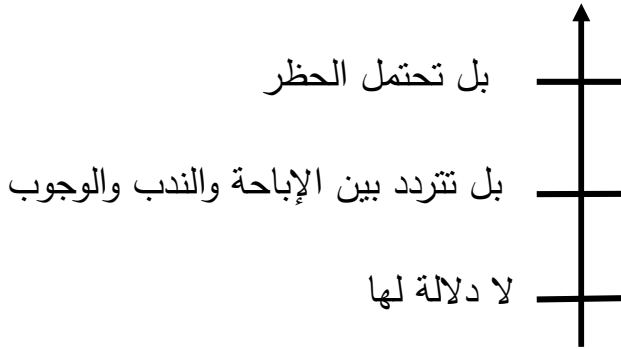
* بل تحتل الحظر.

بناء على ذلك نستخلص أن (بل) من الأدوات الحجاجية التي تساهم في إنشاء السلم الحجاجي « بذلك النفي لما يسبقها وهو درجة أولى في السلم، والإثبات لما يليها وهو أرقى درجة في الحجج لما له من قيمة إقناعية»⁽²⁾، وعليه يمكن رسم السلم الآتي لتوضيح ما تقدم ذكره:

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 98.

(2) عز الدين الناجج، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 142.

أفعال النبي عليه السلام التي لم يقترن بها بيان

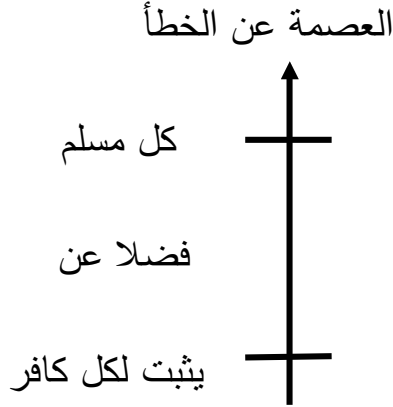


- **فضلا عن:** تعد عبارة (فضلا عن) من الأدوات الحجاجية التي يعمد المرسل إلى استعمالها في خطابه، لترتيب الحجج في سلم حجاجي، كقول " الغزالي " أثناء حديثه عن حجية الإجماع: « فلو لم يكن ما فيه العصمة معلوما، استحال الإتياع، إلا أن نُبِّت العصمة مطلقا وبه ثبتت فضيلة الأمة وشرفها، فأما العصمة عن البعض دون البعض فهذا يثبت لكل كافر **فضلا عن** المسلم، إما من شخص يخطئ في كل شيء، بل كل إنسان فإنه يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء»⁽¹⁾.

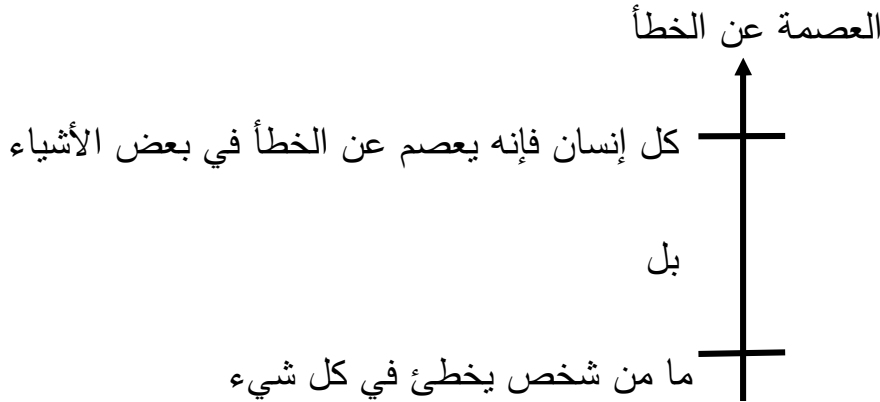
الملاحظ على هذا القول أنه اعتمد مبدأ التدرج في كلامه، فقد انطلق من الحجة الأضعف إلى الحجة الأقوى إلى الحجة الأكثر قوة، وهكذا فينتدرج في بناء الاقتناع لدى المتلقي شيئا فشيئا؛ لأنه أراد أن يبين أن الإجماع حجة لمن أنكره، فأثبت ذلك بحجة إثبات العصمة، التي ثبتت بها فضيلة الأمة وشرفها، ثم ذكر الحجة الأكثر إقناعا، وهي أن العصمة عن البعض دون البعض فهذا يثبت لكل كافر، فضلا عن كل مسلم، بل إن كل إنسان يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء.

فعبارة (فضلا عن) إذن هي التي أدت إلى ترتيب الحجج و تنظيمها، بإعطاء كل حجة درجتها في السلم الحجاجي، وتوضيح ذلك كالاتي:

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 210.



وإذا تأملنا قول " الغزالي " أيضا لاحظنا أنه اعتمد أداة حجاجية أخرى، وهي (بل) وذلك بعد أن بين أن العصمة تثبت لكل كافر فضلا عن كل مسلم، أثبت أيضا أن ما من شخص يخطئ في كل شيء، بل كل إنسان يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء ولتوضيح ذلك نرسم السلم الحجاجي الآتي:



نخلص إلى القول إن صاحب المستصفي اعتمد في إثبات موقفه؛ وهو أن الإجماع حجة لمن أنكر حجيته، على توظيف الأداة (فضلا عن)، والأداة (بل)، إلا أنهما وإن اشتركا في ترتيب الحجج وإنشاء السلام الحجاجية لكن كل على شاكلته في إنشاء السلام الحجاجية، والبرهنة على سلمية اللغة، وإثبات حجيتها.

وفي ختام هذا الفصل أقول إن "الغزالي" قد عمد إلى توظيف أغلب آليات الحجج التي سوغت له تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتائج، قصد إبلاغها إلى المتلقي لإقناعه، ومن ثم التأثير فيه.

بالإضافة إلى ذلك، وبعد تطبيق نظرية الحجج في كتاب "المستصفى من علم الأصول"، لا أدعي أنني استوفيت جميع آليات هذه النظرية في الكتاب، وإنما وقفت على بعض النماذج التي تبين قدرة "الغزالي" على توظيف الحجج، مما جعل كتابه كتابا حجاجيا بامتياز.

خاتمة

نصل في ختام هذا البحث إلى مجموعة من النتائج ملخصها في الآتي:

-تعد التداولية حقلاً لسانياً يهتم بقضايا الاستعمال اللغوي، وتأخذ بعين الاعتبار المخاطب والمخاطب، والظروف السياقية المحيطة بالقول، لضمان تواصل تام ونجاح بين المتخاطبين.

-تدرس التداولية الخطابات على ضوء ارتباطها بالمقامات التخاطبية، وبمراعاة المقاصد، وسياق التلفظ.

-للتداولية العديد من المجالات، لعل أهمها: نظرية أفعال الكلام، والافتراض المسبق، ونظرية الاستلزام الحوارية، والحجاج، ونظرية الملاءمة.

-لقد اختلف العلماء في طرق التأليف في أصول الفقه، فنشأ عن ذلك ثلاث طرق وهي: طريقة المتكلمين، وطريقة الحنفية، وطريقة المتأخرين بالجمع بين الطريقتين.

-استمد علم أصول الفقه مادته من ثلاثة علوم ؛ وهي: علم الكلام، واللغة العربية والأحكام الشرعية.

-يلتقي علماء أصول الفقه في باب الخبر والإنشاء مع نظرية أفعال الكلام، وهذا يدل على الوعي الأصولي بظاهرة الأفعال الكلامية في دراسة الخطاب الشرعي.

-توصل علماء الأصول إلى استكشاف أفعال كلامية فرعية، مشتقة من الأفعال الكلامية الأصلية، والمتمثلة في الخبر والإنشاء.

-عرف "الغزالي" الخبر استناداً إلى معايير تداولية، تمثلت في: معيار الصدق والكذب، و معيار السياق، و معيار القصد.

-يلتقي "الغزالي" مع "أوستين" في فكرة أن الخبر لا يتقبل كله مقياس الصدق والكذب.

-اعتمد "الغزالي" في تقسيمه للخبر إلى مقياس القلة والكثرة، والذي يندرج بمعايير المعاصرين ضمن "درجة الشدة للغرض المتضمن في القول".

-الأصل في الخبر الدلالة على تقرير أحكام، أو وصف وقائع، وقد يخرج الخبر من دلالاته الأصلية إلى دلالات أخرى فرعية، يكشف عنها السياق وقرائن الأحوال.

-تمثلت الدلالات الفرعية للخبر في "كتاب المستصفي من علم الأصول" في: الرواية والشهادة، وصيغ العقود، والأمر.

-يعد "الغزالي" من الأوائل الذين تطرقوا إلى مصطلح الإنشاء، وذلك في كتاب "المستصفي"، الذي ورد فيه الإنشاء كمصطلحاً صريحاً.

-اهتم علماء الأصول ضمن باب الإنشاء بفعلي الأمر والنهي؛ لأنهما مدار التكليف الشرعي، وبمعرفة الأحكام الشرعية.

-لقد حدد "الغزالي" مفهوم الأمر وفق معطيات سياقية، وهذا يدل على وعيه العميق بمفهوم السياق، ودوره في تحديد الدلالة.

-تنوعت الدلالات غير المباشرة لفاعل الأمر في كتاب "المستصفي"، فقد ذكر "الغزالي" خمسة عشر معنى للأمر المتجرد عن القرائن، نذكر منها: الوجوب، والندب والإرشاد، والإباحة، والتأديب، والامتنان، والإكرام، والتهديد، والتسخير، والإهانة.

-تعددت الدلالات غير المباشرة لفعل النهي في كتاب "المستصفي"، فهي عند "الغزالي" سبع دلالات، تمثلت في: التحريم، والكراهية، والتحقير، وبيان العاقبة، والدعاء واليأس، والإرشاد.

-يلتقي علماء الأصول في تقسيمهم للمعنى إلى منطوق ومفهوم، مع "غرايس" في تقسيمه للدلالة إلى دلالات صريحة ودلالات مستلزمة، وهذا يدل على الوعي الأصولي بنظرية الاستلزام الحوارية.

-يتفق "الغزالي" أثناء تحديده لمفهوم المنطوق مع علماء التداولية في كون أن للمفوض معنى صريحا، وهو المعنى المنطوق به.

-قسم "الغزالي" المنطوق بخلاف الأصوليين إلى أربعة أقسام؛ وهي: المجمل والمبين، والظاهر والمؤول، والأمر والنهي، والعام والخاص، في حين قسم جمهور العلماء المنطوق إلى منطوق صريح، ومنطوق غير صريح.

-يقابل المفهوم عند الأصوليين الدلالات المستلزمة عند "غرايس".

-خالف "الغزالي" الجمهور في تقسيمه للمفهوم، فقد قسمه إلى خمسة أضرب وهي: دلالة الاقتضاء، و دلالة الإشارة، و دلالة الإيماء، و دلالة الموافقة، و دلالة مفهوم المخالفة، في حين أن علماء الأصول قسموا المفهوم إلى مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة.

-التقاء علماء الأصول مع "ديكرو" و "أركيوني" في بعض ما يتعلق بالمفهوم المخالف، وذلك من خلال اعتبارهم المفهوم عنصرا لغويا، وركونهم إلى آليات ومعايير لغوية محضة في استخراجها.

-يعرف الحجاج في الفكر الغربي بأنه تقديم مجموعة من الحجج والأدلة التي تؤدي إلى نتيجة معينة، والتي يكون القصد منها التأثير في المتلقي، وإقناعه بخصوص موضوع ما، وأهم النظريات الحجاجية نظرية "برلمان"، ونظرية "غرايس"، ونظرية "ديكرو".

-يتجلى الحجاج عند علماء الأصول من خلال استثمار الآليات الحجاجية في استنباط الأحكام الشرعية، والاحتجاج لها، ونقض شبه المخالفين، ودحض آرائهم.

-ظهرت ملامح الحجاج بشكل واضح وجلي في "كتاب المستصفي من علم الأصول"، من خلال توظيف آليات الحجاج في المسائل الأصولية، وبناء القواعد الشرعية.

-يلتقي توجه "الغزالي" مع الدرس الحجاجي الغربي، انطلاقاً من حديثه عن القياس بنوعيه؛ قياس العلة، وقياس الشبه.

-يظهر البعد الحجاجي عند "الغزالي" في كتابه "المستصفي" أثناء حديثه عن الروابط والعوامل الحجاجية التي أتى بها "ديكرو".

-وظف "الغزالي" التمثيل توظيفا حجاجيا، ويظهر ذلك بشكل واضح وجلي في كتابه "المستصفي من علم الأصول".

-يتجلى الحجاج في كتاب المستصفي" أيضا من خلال توظيف الشاهد بكل أنواعه والذي تمثل في الشاهد القرآني، والشاهد الحديثي، والشاهد اللغوي، والشاهد الشعري.

-تبرز ملامح السلم الحجاجي عند "الغزالي" من خلال اعتماده مبدأ التدرج في بعض المسائل، مثل: ترتيب أصول الدين، وترتيب الأحكام الشرعية، وترتيب الأخبار المنقولة عن النبي عليه السلام، بالإضافة إلى توظيفه لبعض الأدوات الحجاجية التي لها

دور فعال في الترتيب السلمي، نحو: "الواو"، و"بيل"، و"فضلا عن"، وهذا يدل على وعي "الغزالي" بأهمية الحجاج، ولا غرو في ذلك فهو حجة الإسلام والمسلمين، والمناظر المحاجج، والمجدد في علم أصول الدين، الذي بنى كتابه "المستصفي" على قوة البراهين والأدلة والحجج لتحقيق الإقناع، ودحض آراء المخالفين.

وفي الختام أسأل الله العلي القدير، أن يجعلني من المفلحين الناجحين في الدنيا والفائزين الناجحين في الآخرة، إنه سميع مجيب.

المصادر والمراجع:

*القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط6، 1404هـ.

أولاً: المصادر والمراجع باللغة العربية:

1. أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية، دار الكتاب الجديد، (د.ط)، بيروت، لبنان، 1987.
2. أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي، العلاقة بين علم الحجاج وعلم أصول الفقه، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1436 هـ.
3. أحمد بن محمد بن علي الوزير، المصنف في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2002.
4. أحمد قوشتي، الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، دار الفكر الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1435هـ.
5. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، العراق، 1983.
6. أدراوي العياشي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.
7. إدريس بن خويا، البحث الدلالي عند الأصوليين قراءة في مقصدية الخطاب الشرعي عند الشوكاني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011.
8. الأزهر الزناد، نسيج النص، بحث ما يكون به الملفوظ نصاً، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب.

9. الأمدي (علي بن محمد)، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ج2، ج3.
10. أمنة بلعلی، المنطق التداولي عند طه عبد الرحمن وتطبيقاته، مجلة اللغة والأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، العدد17، جانفي2006.
11. آن روبول، جاك موشار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوش، و محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
12. إنعام فوال عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
13. أوستين، نظرية أفعال الكلام، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1991.
14. الباجي (الحافظ أبو الوليد سليمان ابن خلف)، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حمادي مؤسسة الزعبي، بيروت، لبنان، ط1، 1973.
15. البخاري (عبد العزيز أحمد بن محمد علاء الدين)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، 1308هـ، م1.
16. البخاري (عبد الله محمد بن إسماعيل)، صحيح البخاري، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2004م.
17. براون، يول، تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1997.

18. أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إريد، الأردن، ط2010، 1، ج1: الحجاج حدود وتعريفات.
19. _____، اللغة والحجاج، الأحمديّة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
20. _____، من المنطق إلى الحجاج، عالم الكتب الحديث، إريد، الأردن، ط1، 2016.
21. بنعيسى أزيبيط، مداخلات لسانية، " منهاج ونماذج"، سلسلة دراسات وأبحاث، جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب، رقم 26، 2008.
22. بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التداولية، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2010.
23. البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر)، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1343هـ، ج1.
24. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، وضع حواشيه موفق شهاب الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط 1، 1998، م1.
25. جاك موشار، آن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة، بإشراف عز الدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس.
26. جان سيرفوني، الملفوظية، ترجمة: قاسم مقداد، منشورات الكتاب العربي، دمشق، 1998.

27. ابن جزري (أبو القاسم محمد بن أحمد المالكي) ، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد المختار الشنقيطي، المدينة المنورة، ط2، 2002.
28. جميل حمداوي، المقاربة التداولية في الأدب والنقد، مجلة العربية والترجمة، السنة الرابعة، العدد 9، ربيع 2012، إصدار المنظمة العربية للترجمة، لبنان.
29. جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2000 .
30. جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2016.
31. جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.
32. جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1987.
33. الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، 1399هـ، ج1.
34. الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة محمد يحياتين، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر.
35. ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1983.

36. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، م1.
37. الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي "عناصر استقصاء نظري"، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010، ج3: الحجاج وحوار التخصصات.
38. حسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2007.
39. الحسين بن رشيق المالكي، اللباب المحصول في علم الأصول، تحقيق محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2001، ج1، ج2.
40. حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، سلسلة آداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، منوبة، تونس.
41. حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
42. خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه، الروضة للنشر والتوزيع، مصر، 1997.
43. خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001.

44. خالد يعقوبي، خطبة طارق بن زياد، من الإقناع العقلي إلى الاندفاع العاطفي، بحث في الحال والمقام، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية و تطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010، ج4: الحجاج والمراس.
45. خديجة محمد الصافي، نسخ الوظائف النحوية في الجملة العربية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2008.
46. ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، سوريا، ط1، 2004.
1. ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، (دت)، ج4.
47. خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، العلمة، الجزائر، ط1، 2009.
48. ذهبية حمو الحاج ، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر.
49. الرازي(فخر الدين محمد ابن عمر)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ج4.
50. _____، تفسير الفخر الرازي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1981 ج27.
51. رافع بن طه الرفاعي العاني، الأمر عند الأصوليين، دار المحبة، سوريا، دمشق، ط1، 2006-2007.

52. ابن رشد (أبو الوليد محمد)، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
53. روبر مارتن، في سبيل منطق للمعنى، ترجمة الطيب البطوش، صالح الماجري، المنظمة العربية لترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
54. رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ترجمة عمر أوكان، إفريقيا الشرق 1994.
55. الزركشي (بدر الدين محمد بن بهاء بن عبد الله)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفة، الكويت، ط2، 1992م، ج1.
56. زكريا عبد الرزاق المصري، طريق الوصول إلى علم الأصول، دار لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
57. سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إريد، الأردن ، ط1، 2008.
58. سامية يامنة، الاتصال اللساني بين البلاغة والتداولية، مجلة دراسات أدبية، مركز البصيرة، الجزائر، العدد الأول، ماي، 2008.
59. السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، ج6.
60. _____، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995 ، ج2.

61. السرخسي (أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل)، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، الهند، 1372هـ، ج1.
62. سعيد النكر، المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012.
63. السيد أحمد عبد الغفار، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، 2005.
64. السيد أحمد عبد الغفار، التصور الغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2003.
65. سيد سابق، فقه السنة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2008، ج1.
66. السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1415هـ، ج1.
67. السيوطي، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، دار شهاب، الجزائر.
68. الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3.
69. شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، دار السلام، المكتبة المكية، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط2، 1998.
70. الشوكاني (محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البزري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1997 م.

2. _____، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، ج1 1414 هـ.
71. الشيرازي(أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزبادي)، اللع في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر الخطيب الحسني، دار الحديث الكتانية، المملكة المغربية، ط1، 2013.
72. الصفدي (صلاح الدين خليل)، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
73. صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة إكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
74. صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية، القاهرة، مصر، 2005.
75. الطبري(أبو جعفر محمد بن جرير)، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، حققه محمود محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ج12.
76. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.
77. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994.
78. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.
79. عاشور ابن (الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1984.

80. عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية، دراسة في نتاج بن باديس الأدبي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2014.
81. عبد الجليل العشاوي، آليات الحجاج القرآني دراسة في نصوص الترغيب والترهيب، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2016.
82. عبد الحليم بن عيسى، المرجعية اللغوية في النظرية التداولية، مجلة دراسات أدبية، مركز البصيرة، الجزائر، العدد الأول، 2008.
83. عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط2، 2013.
84. عبد الغافر الفارسي، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1989.
85. عبد القادر عبد الجليل، المعجم الوظيفي لمقاييس الأدوات النحوية والصرفية، دار صفاء، عمان، الأردن، ط1، 2006.
86. عبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2000.
87. _____، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1999، م1.
88. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط7، 1998.
89. عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

90. عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة ، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، ج1، الحجاج : حدود وتعريفات، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010.
91. _____، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكاه، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس.
92. _____، في نظرية الحجاج، دراسات و تطبيقات، مسكيلاني للنشر، تونس، ط1، 2011.
93. عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، مطبعة أنصار السنة المحمدية، 1947، ج2.
94. عبد الملك مرتاض، تداولية اللغة بين الدلالية والسياق، اللسانيات، مجلة في علوم اللسان وتكنولوجياه، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، العدد 10، 2005.
95. عبد المنعم سمارة، التأصيل للحوار والجدال والحجاج إسلاميا، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2015.
96. عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
97. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1983.

98. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه،، مكتبة الدعوة الإسلامية، دار القلم، القاهرة، مصر، ط8.
99. عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2011.
100. علي أحمد الطهطاوي، مفتاح الجنة شرح عقيدة أهل القرآن والسنة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
101. علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري، من البنية إلى القراءة، دار الثقافة، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
102. ابن العماد الحنبلي (شهاب الدين عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ج6.
103. عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003.
104. _____، مقالات في التداولية والخطاب، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر، (دت).
105. عمرو خاطر عبد الغنى وهدان، استكشاف البنية الدلالية في الخطاب الأصولي، مؤسسة حورس الدولية، مصر، 2010.
106. العياشي أدرواي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

107. عيد بلبع، التداولية البعد الثالث في سميوطيقا موريس من اللسانيات إلى النقد الأدبي والبلاغة، مكتبة بلنسية، مصر، ط1، 2009.
108. الغزالي(أبو حامد محمد بن محمد)، المستصفى من علم الأصول، إعداد محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 2010، ج1، ج2.
109. _____، جواهر القرآن، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط5، 1981.
110. _____، مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، مطبعة الصباح، ط1، 2000.
111. ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس)، مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، م 1، ط 2، 2008.
112. فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب، ط1، 1987.
113. فضاء ذياب غليم الحسناوي، الأبعاد التداولية عند الأصوليين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
114. فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي، جدة، المملكة العربية السعودية، 1432هـ.
115. قدامة ابن المقدسي (موفق الدين عبد الله بن أحمد)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، الدار السلفية، الجزائر، ط1، 1991.
116. قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012.

117. القرطبي(أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري)، مختصر تفسير القرطبي،
اختصار وتعليق محمد كريم راجح، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1،
1985، ج3.
118. قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق
سوريا، ط1، 2000.
119. قويدر شنان، التداولية في الفكر الأنجلوسكسوني، المنشأ الفلسفي في المآل
اللساني، مجلة اللغة والأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات،
جامعة الجزائر، العدد17، جانفي2006.
120. ابن كثير (الحافظ أبو الفداء إسماعيل الدمشقي)، البداية والنهاية، مكتبة
المعارف، بيروت، لبنان، 1991، ج12.
121. _____، تفسير القرآن العظيم، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب
العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2002.
122. كادة ليلي، أسلوب الأمر والنهي في النظرية اللسانية العربية مقارنة تداولية،
مجلة مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، مكة المكرمة، السنة(5)، العدد
(13)، مارس-أفريل 2017.
123. _____، ظاهرة الاستلزام التخاطبي في التراث اللساني العربي، مجلة
علوم اللغة العربية وآدابها، المركز الجامعي، الوادي، الجزائر، العدد الأول، مارس
2009.
124. كمال الزماني، حاجية الصورة البلاغية في الخطابة السياسية لدى الإمام
علي رضي الله عنه، ضمن كتاب التحليل الحجاجي للخطاب، بحوث محكمة،

- إشراف أحمد قادم، سعيد العوادي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1،
2016.
125. المازري (أبو عبد الله محمد بن علي التميمي)، إيضاح المحمول من برهان
الأصول، تحقيق عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1،
2001.
126. محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، 1958.
127. محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي،
بيروت، لبنان، ط4، 1993، م1.
128. محمد أقصري، المنطوق والمفهوم بين مدرستي المتكلمين والفقهاء، دراسة
مقارنة في القواعد الأصولية اللغوية، فاس، المغرب، ط1، 2005.
129. محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار
البيضاء، المغرب، د.ط ، 1999 م.
130. _____، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي
لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجاً، أفريقيا الشرق، الدار
البيضاء ، المغرب، ط2، 2002.
131. محمد العيد، النص الحجاجي العربي، دراسة في وسائل الإقناع، مقال ضمن
"الحجاج" مفهومه ومجالاته، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث،
إربد، الأردن، ط1، 2010، ج4.
132. محمد بن مشيب حبتر، الأسلوب الخبري وأثره في الاستدلال واستنباط الأحكام
الشرعية، دار المحدثين، القاهرة، مصر، ط1، 2008.

133. محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
134. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
135. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد حافظ إسماعيلي علوي، ج 2: مدارس وأعلام.
136. محمد علي الصابوني، صالح أحمد رضا، مختصر تفسير الطبري، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1987، م1.
137. محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
138. _____، علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
139. محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1986.
140. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، ط2، 1984.
141. محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجة، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، مج3، (د ط)، (دت).

142. محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002.
143. محمود طلحة، مبادئ تداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2014.
144. محمود عكاشة، الدلالة اللفظية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.
145. مختار درقاوي، نظرية الاقتضاء في المدونة الأصولية مقارنة تداولية، مجلة علامات، مكناس، المغرب، العدد 38، 2012.
146. مرتضى الزبيدي (محمد بن محمد الحسيني)، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ج1، 1994م.
147. المرادوي(علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان)، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تحقيق عبد الله هاشم، إصدارات إدارة الشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 2013.
148. مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، درا الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
149. مصطفى العطار، لغة التخاطب الحجاجي، دراسة في آليات التناظر عند ابن حزم، دار كنوز، عمان، الأردن، ط1، 2017.
150. مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط7، 1998.

151. مغربي بن زيد العابدين، التقعيد اللغوي للاستثمار الفقهي عند "أبي حامد الغزالي"، اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة ، إعداد مخلوف سيد أحمد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
152. مليكة ناعيم، المقصد الحجاجي في النقد النحوي قراءة في نص لأبي حيان التوحيدي، ضمن كتاب التحليل الحجاجي للخطاب، بحوث محكمة، إشراف أحمد قادم، سعيد العوادي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2016.
153. منذر عياشي، اللسانيات والدلالة « الكلمة »، دراسات لغوية، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط1، 1996.
154. ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
155. موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، الأوائل للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2002.
156. نصيرة محمد غماري، النظرية التداولية عند الأصوليين دراسة في تفسير الرازي، عالم الكتب الحديث، الجزائر، (دط)، 2014.
157. نعمان بوقرة، الخطاب الأدبي ورهانات التأويل، قراءات نصية تداولية حجاجية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2012.
158. _____، اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2009.
159. _____، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، منشورات جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، 2006.

160. _____، ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين، بحوث ودراسات، إسلامية المعرفة، السنة الرابعة عشرة، العدد 54، خريف 1429هـ/ 2008م.
161. نوري سعودي أبو زيد، في تداولية الخطاب الأدبي «المبادئ والإجراء»، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009.
162. نور الدين أجيظ، مناظرة علي للخارج مقارنة تداولية، ضمن كتاب التحليل الحجاجي للخطاب، بحوث محكمة، إشراف أحمد قادم، سعيد العوادي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2016.
163. هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، أبو ظبي، ط1، 2012.
164. وحيد بن بوعزيز، التداولية في الخطاب العربي المعاصر، مفهوم المناظرة الأسس والمساءلات، مجلة اللغة و الأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب و اللغات، جامعة الجزائر، العدد 17، جانفي 2006.
165. وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1999م.
166. يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، إريد، الأردن، ط1، 2007.
167. يعقوب فام، البراغماتية أو مذهب الذرائع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1998.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية:

168. AUSTIN, Quand dire cest faire traduction de gilles lane, postface de François recanati, ed du seuil, paris, France, 1970.
169. Dominique Maingueneau, pragmatique pour le discours littéraire, Nathan, paris, France, 2003.
170. John lyons an introduction combridje university press, linguistic Semantics, ,2nd, Published 1996.
171. levinson Steven, pragmatics, Cambridge university press, united kingdom, 12th, 2 ed, 2000.

الفهارس

فهرس الجداول:

الصفحة	عنوان الجدول	رقم الجدول
234	صيغ العموم عند "الغزالي"	الجدول (1)
250	دلالة الاقتضاء بين "الغزالي" و "غرايس"	الجدول (2)

فهرس الأشكال :

الصفحة	عنوان الشكل	رقم الشكل
20	أقسام التداولية	الشكل (01)
25	أنواع الإشارات.	الشكل (02)
30	نظرية أفعال الكلام عند أوستين وسييرل.	الشكل (03)
37	مبدأ التعاون وقواعده عند غرايس	الشكل (04)
45	المبادئ التي انتقدت مبدأ التعاون.	الشكل (05)
88	مفهوم الخبر عند الغزالي وعلاقته بالدرس التداولي	الشكل (06)
91	أقسام الخبر عند الغزالي وعلاقتها بالدرس التداولي.	الشكل (07)
97	أفعال الرواية المنبثقة عن الخبر في كتاب المستصفي من علم الأصول	الشكل (08)
100	الفعل الكلامي المركب بين الشهادة والرواية.	الشكل (09)
103	صيغ العقود خبرية المبني إنشائية المعنى عند الغزالي.	الشكل (10)
104	الأمر الواقع بألفاظ الخبر في كتاب المستصفي من علم الأصول.	الشكل (11)
121	خروج فعل الأمر إلى معنى الوجوب	الشكل (12)
123	خروج فعل الأمر إلى دلالة الندب.	الشكل (13)

125	خروج فعل الأمر إلى دلالة الإرشاد	الشكل (14)
127	خروج فعل الأمر إلى معنى الإباحة	الشكل (15)
129	خروج فعل الأمر إلى معنى التأديب	الشكل (16)
131	خروج فعل الأمر إلى معنى الامتتان	الشكل (17)
133	خروج فعل الأمر إلى دلالة الإكرام	الشكل (18)
135	خروج فعل الأمر إلى دلالة التهديد.	الشكل (19)
136	خروج فعل الأمر إلى دلالة التسخير	الشكل (20)
138	خروج فعل الأمر للدلالة على الإهانة.	الشكل (21)
140	خروج فعل الأمر إلى دلالة التسوية	الشكل (22)
142	خروج فعل الأمر للدلالة على الإنذار	الشكل (23)
143	خروج فعل الأمر للدلالة على الدعاء	الشكل (24)
145	خروج فعل الأمر إلى دلالة التمني	الشكل (25)
146	خروج فعل الأمر إلى دلالة التكوين	الشكل (26)
153	خروج معنى النهي للدلالة على التحريم	الشكل (27)
156	خروج معنى النهي للدلالة على الكراهة	الشكل (28)
157	خروج معنى النهي للدلالة على التحقير	الشكل (29)
159	خروج معنى النهي إلى دلالة بيان العقاب	الشكل (30)
161	خروج فعل النهي لدلالة على الدعاء	الشكل (31)
163	خروج فعل النهي للدلالة على اليأس	الشكل (32)
165	خروج فعل النهي للدلالة على الإرشاد.	الشكل (33)
175	أقسام المنطوق عند علماء الأصول	الشكل (34)
181	دلالة الفعل الكلامي "حُرمت".	الشكل (35)

182	دلالة المنطوق " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان "	الشكل (36)
184	الدلالة الصريحة للأسماء الشرعية في السنة النبوية الشريفة	الشكل (37)
187	مسألة المجلد إذا دار بين إفادة الحكم الشرعي المتجدد وإفادة غيره.	الشكل (38)
192	أركان العملية التخاطبية (البيان).	الشكل (39)
195	أركان البيان في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾	الشكل (40)
196	أركان البيان في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ﴾	الشكل (41)
198	عناصر البيان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْخَبُوا بَقْرَةَ﴾	الشكل (42)
200	نماذج من بيان المجلد في الخطاب القرآني بالسنة النبوية.	الشكل (43)
204	دلالة النص الصريح في الخطاب الشرعي.	الشكل (44)
206	الفرق بين النص والظاهر	الشكل (45)
209	دلالة الظاهر في الحديث النبوي "أمسك أربعا وفارق سائرهن".	الشكل (46)
213	أنواع التأويل عند الغزالي	الشكل (47)
217	أنواع الدليل عند الغزالي	الشكل (48)
220	تأويل الغزالي للمنطوق «في الأربعين شاة شاة»	الشكل (49)
222	الدلالة الصريحة لقوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾	الشكل (50)

224	تأويل منطوق الحديث «وأبما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»	الشكل (51)
228	الدلالة الصريحة للأمر في قوله تعالى: ﴿أَسْجُدُوا لِأَدَمَ﴾	الشكل (52)
230	الدلالة الصريحة للنهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا الْنَفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾	الشكل (53)
236	الدلالة الصريحة للعام في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَأَقْطَعُوهَا أَيْدِيَهُمَا﴾	الشكل (54)
238	الدلالة الصريحة للعام في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	الشكل (55)
242	الدلالة الصريحة للخاص في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْتُمُوهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾	الشكل (56)
249	أقسام دلالة الاقتضاء عند الأصوليين	الشكل (57)
254	الدلالة المستلزمة لقوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ مع قوله: ﴿وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾	الشكل (58)
257	الدلالة المستلزمة بالإيماء في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَأَقْطَعُوهَا أَيْدِيَهُمَا﴾، وفي قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾	الشكل (59)
259	دلالة مفهوم الموافقة عند "الغزالي"	الشكل (60)

263	الدلالة المستلزمة لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ﴾ ، وفي قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾	الشكل (61)
267	المعنى المستلزم بمفهوم اللقب في قوله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح».	الشكل (62)
269	المعنى المستلزم بمفهوم الصفة في قوله ﷺ: « في الغنم السائمة زكاة»	الشكل (63)
271	المعنى المستلزم بمفهوم الشرط في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾	الشكل (64)
273	المعنى المستلزم بمفهوم الحصر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَخَشَىٰ اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾	الشكل (65)
275	المعنى المستلزم بمفهوم الغاية في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾	الشكل (66)
277	المعنى المستلزم بمفهوم النفي والإثبات في قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾	الشكل (67)
284	مكونات الخطابة عند أرسطو.	الشكل (68)
298	أركان قياس العلة في القول " كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام".	الشكل (69)
300	أركان القياس المضمرة في القول " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا"	الشكل (70)

302	أركان قياس الشبه في قول أبي حنيفة " مسح الرأس لا يتكرر "	الشكل (71)
304	أركان قياس الشبه في قول الشافعي " طهارتان فكيف يفترقان "	الشكل (72)
308	الرابط الحجاجي "كي" في قوله تعالى ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾	الشكل (73)
310	الرابط الحجاجي " من أجل ذلك " في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾	الشكل (74)
312	الرابط الحجاجي " لأجل " في قوله ﷺ: « إنما جعل الاستئذان لأجل البصر »	الشكل (75)
314	أركان الحجاج في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾	الشكل (76)
315	أركان الحجاج في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَحْدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾	الشكل (77)
320	حجاجية الشاهد القرآني	الشكل (78)
323	حجاجية الشاهد الحديثي	الشكل (79)
325	حجاجية الشاهد اللغوي	الشكل (80)
328	حجاجية الشاهد الشعري.	الشكل (81)
331	حجاجية التمثيل.	الشكل (82)

فهرس المحتويات

الصفحة	العنوان
أ-هـ	مقدمة
الفصل الأول: التداولية وعلم الأصول	
7	أولاً: ماهية التداولية.
7	1- تعريف التداولية.
13	2- نشأة التداولية وأهم روادها.
16	3- أقسام التداولية.
21	4- مجالات البحث التداولي.
21	أ- الاشارات
25	ب- نظرية أفعال الكلام
31	ج- الافتراض المسبق أو الإضمارات التداولية
32	د- الاستلزام الحوارى
46	هـ- الملفوظية
47	و- نظرية الملاعمة
51	ثانياً: علم الأصول وكتاب المستصفى من علم الأصول للغزالي.
51	1- ماهية علم الأصول.
51	أ- تعريف علم أصول الفقه
54	ب- نشأة علم أصول الفقه وتطوره

56	ج- طرق التأليف في أصول الفقه وأهم الكتب المؤلفة على كل طريقة
58	د- استمداده
59	2- ترجمة الغزالي.
59	أ- مولده ونشأته
61	ب- طلبه للعلم
62	ج- رحلاته
63	د شيوخه
65	هـ- مصنفاته
68	و - وفاته
68	3- ترجمة "المستصفى من علم الأصول".
69	أ- توثيق اسم الكتاب ونسبه إلى مؤلفه
71	ب- زمان تأليفه وسببه
72	ج- مميزات كتاب المستصفى وأهم شروحه ومختصراته
74	د- موضوعات علم الأصول في كتاب المستصفى من علم الأصول
الفصل الثاني: نظرية أفعال الكلام في كتاب المستصفى من علم الأصول.	
80	أولاً: الخبر في كتاب المستصفى من علم الأصول.
82	1- حد الخبر عند الغزالي.
88	2- أقسام الخبر.
92	3- الدلالات غير المباشرة للخبر.

92	أ- الرواية والشهادة
101	ب- صيغ العقود
103	ج-الأمر
106	ثانيا: الإنشاء في كتاب المستصفي من علم الأصول.
108	1- الأمر:
108	أ- مفهوم الأمر.
113	ب-الدلالة المباشرة لفعل الأمر.
118	ج- الدلالات غير المباشرة لفعل الأمر.
118	1- الوجوب
121	2-الندب
123	3-الإرشاد
125	4-الإباحة
127	5- التأديب
129	6- الامتتان
132	7- الإكرام
134	8- التهديد
135	9- التسخير
137	10- الإهانة
138	11- التسوية

140	12- الإنذار
142	13- الدعاء
144	14- التمني
145	15- التكوين
147	2- النهي:
147	أ- مفهوم النهي.
149	ب- الدلالة المباشرة لفعل النهي.
151	ج- الدلالات غير المباشرة لفعل النهي.
الفصل الثالث: الاستلزام الحواري في كتاب المستصفى من علم الأصول	
171	أولاً: الدلالات الصريحة في كتاب المستصفى من علم الأصول.
171	1- حد المنطوق.
172	2- أقسام المنطوق
176	القسم الأول: المجمل والمبين.
201	القسم الثاني: النص والظاهر والمؤول.
226	القسم الثالث: الأمر والنهي.
230	القسم الرابع: العام والخاص.
244	ثانياً: الدلالات المُستلزمة في كتاب المستصفى من علم الأصول.
244	1- حد المفهوم.

245	2- أقسام المفهوم.
246	الضرب الأول: دلالة الاقتضاء.
251	الضرب الثاني: دلالة الإشارة
255	الضرب الثالث: دلالة الإيماء.
258	الضرب الرابع: دلالة مفهوم الموافقة.
264	الضرب الخامس: دلالة مفهوم المخالفة.
الفصل الرابع: الحجاج وتقنياته في كتاب " المستصفى من علم الأصول".	
281	أولاً: مفهوم الحجاج.
281	1- مفهوم الحجاج في اللغة.
283	2- مفهوم الحجاج في الاصطلاح.
283	أ- عند الغرب.
288	ب- عند العرب.
295	ثانياً: تقنيات الحجاج في كتاب " المستصفى من علم الأصول".
295	1- حجاجية القياس.
305	2- الأدوات الحجاجية.
315	3- حجاجية الشاهد.
316	أ- الشاهد القرآني
320	ب- الشاهد الحديثي

323	ج-الشاهد اللغوي
326	د-الشاهد الشعري
328	4- حجاجية التمثيل.
332	5- السلم الحجاجي.
332	أ- مفهومه
338	ب- أدوات السلم الحجاجي
346	خاتمة
352	قائمة المصادر والمراجع
373	فهرس الجداول
373	فهرس الأشكال
379	فهرس المحتويات

الملخص:

تمثل موضوع هذا البحث في "القضايا التداولية في كتاب المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي"؛ لأن في هذا الكتاب العديد من القضايا التي لها صلة وثقى بالتداولية، فقد تحدث عن الدلالات المباشرة وغير المباشرة لفعلي الأمر والنهي، كما أسهم في تحديد ركائز القوى الإنجازية المصاحبة للعبارة، وبيان كيفية الانتقال من القوة الإنجازية الحرفية إلى القوة الإنجازية المستلزمة، وفصل القول في الحجاج وتقنياته. ولهذا ضم البحث أربعة فصول: الفصل الأول بعنوان: التداولية وعلم الأصول، والفصل الثاني موسوما ب: نظرية أفعال الكلام في كتاب المستصفي من علم الأصول، وجاء الفصل الثالث معنونا ب: الاستلزام الحوارية في كتاب المستصفي من علم الأصول، أما الفصل الرابع فخصص للحجاج وتقنياته في كتاب المستصفي من علم الأصول.

Abstract:

This research topic deals with the "pragmatic issues in Abi Hamid Elghazali's book –Elmoustasfa" because the book contains several relevant issues to pragmatics. It discusses the direct and indirect significance of the imperative and negation verbs as it also contributes to identify the fundamentals of the performance actions accompanying the sentence and clarify the shifting method from the literal performance action to the required performance action, in addition to accounting for the argumentation and its techniques. Therefore, this research contains four chapters: the first one is entitled: pragmatics and the Principles of Islamic jurisprudence. The second chapter is entitled speech act theory in the book Elmoustasfa, while the third chapter's title is conversational presupposition. The fourth chapter is about the argumentation and its techniques.