وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر –بسكرة

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

نظرية المقاصد بين الأصوليين واللسانيات التداولية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علوم اللسان العربي

إعداد الطالبة: **إشراف الأستاذ الدكتور:**

فطومة لحمادي **محمد خان**

السنة الجامعية:2010–2011م

الموافق لـ1431هـ–1432هـ

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر لكل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا البحث حتى يخرج على هذه الصورة، وبالأخص الأستاذ المشرف الذي لم يبخل علي بتوجيهاته السديدة، كما لا يفوتني أن أوجه شكري للأستاذ محمد الأمين ملاوي الذي قام بتصحيح الأطروحة لغويا.

مقـــــدمة:

لم يعد التيار البنوي هو التيار الوحيد الذي يهيمن على ساحة الدراسات اللسانية، فقد أفرزت المعرفة المعاصرة نظريات ومفاهيم لغوية متباينة في الأسس المعرفية، انبثقت عنها تيارات لسانية جديدة، منها التيار التداولي الذي أعاد الاعتبار لمستعملي الخطاب، حيث إنه يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات التي تحيط بالعملية الكلامية؛ أي أن غايته هي معرفة كيفية حصول التفاهم بين المتخاطبين.

وجوهر فلسفة التداولية تقوم على التشديد على سمة " القصدية " والمرادية في الخطاب، وهو ما يؤول إلى القول بأن التفاهم الناجح لا يحدث إلا إذا أدرك المخاطَب مراد المخاطِب.

أما أصول مباحث التداولية فقد يجد الناظر منها بغيته في كتب الأصول، وفي كتب اللسانيات، والمنطق، والفلسفة، وغيرها. غير أن الدراسات الأصولية كان لها فضل السبق إلى الاهتمام بدراسة مقاصد الخطاب الشرعي، وذلك لإدراك مقاصد صاحب الرسالة؛ لأن من الخطورة بمكان غياب المقاصد، وغياب الإجابة عن السؤال الكبير دائما: لماذا هذا العمل، وما هي العواقب المحتملة له؟ ذلك أن غياب النظر في الحكم والعواقب والمآلات، والنظر إلى الأحكام على أنها قواعد ذهنية مجردة تمارس بشكل آلي بعيدا عن إدراك ما يترتب عليها، انتهى بالاجتهاد إلى العزلة عن واقع الحياة وتحقيق مصالح العباد.

وقد بحث الأصوليون عن المقاصد من خلال تعقبهم لدلالات الخطاب الشرعي التي تتجلى إما في العلاقة بين الدال والمدلول، أو في البحث عن مقاصد المتكلم من خلال تتبع القرائن السياقية المحيطة بالخطاب الشرعي. حيث تعد هذه العملية أساس نظرية التواصل التي تنطلق أساسا من معرفة كيف يتم التخاطب والتواصل، ومعرفة

الطرائق والآليات والتقنيات التي تتم بها صياغة الأقوال والخطابات، وهي معطيات تداولية بامتياز؛ لأنها تبحث عن المعرفة العميقة بمكونات عملية التخاطب وشروط التواصل الناجح. لذا كان سبب اختيارنا لموضوع " نظرية المقاصد بين الأصوليين واللسانيين التداوليين " هو استثمار النظريات التداولية المختلفة، وبالأخص النظرية القصدية في دراسة مباحث الأصوليين، ومحاولة صوغها من خلال ما تناثر في كتب الأصول، وغاب عنها السياق النظري الشمولي، ومحاولة مقابلة ما توصل إليه الأصوليون مع ما وصلت إليه النظريات التداولية الحديثة.

وقد تطلّب صوغ تلك الأصول قراءة معمقة ودقيقة للأصول الفلسفية والمعرفية التي انبثقت عنها النظرية القصدية للأصوليين، فوجدناها نظرية لها جميع مواصفات النظرية، من مسلمات، ومساطر، وجهاز مفاهيمي، وهي ليست بالأقل شأنا من نظريات تحليل الخطاب المعاصرة. وهذا ما زادنا عزما على مواصلة المسيرة، على درب الأصوليين، وتحت ظلالهم، ومع قطوفهم الدانية حينا، والصعبة العالية المتمنعة أحيانا أخرى.

وأي قراءة للتراث تتم في اللحظة الحضارية الحالية لا يشغلها هم الإجابة عن الإشكالات المعاصرة، ستحكم على نفسها ضرورة بالعجز، إذ لن نستطيع قراءة هذا التراث إلا قراءة مكرورة تعيده لغة ومحتوى، لذا سعينا إلى اقتباس منهجية مخصوصة أنتجتها الممارسة التراثية متمثلة في معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام وبخاصة الأصوليين، مع تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة التي تمكننا من تجاوز طور التقليد إلى طور الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات، وسعينا إلى خلق تزاوج في النظر بين التراث الأصولي والمنجز التداولي المعاصر.

بينما الإشكال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: ما طبيعة النظرية القصدية الأصولية؟ هل هي نظرية واحدة أم نظريات مختلفة ؟ هل استطاعت أن تجيب عن الإشكالات المطروحة في ساحة الدراسات التداولية المعاصرة؟ وما هي تجليات التداولية

في الفكر الغربي المعاصر؟ هل هناك نقاط اتفاق واختلاف بين النظريتين القصدية الأصولية العربية، والقصدية الغربية؟ وغيرها من الإشكالات.

ومن أجل الإجابة عن كل هذه الإشكالات، ارتأيت المزاوجة بين الوصف والتحليل المؤسس على المقارنة وسيلة مثلى لتوضيح التمايزات، والتشابهات مستعينة في ذلك بكل المناهج التي قاربت النص، والتقنيات والمساطر اللسانية والمنطقية التي اعتمدت في تفكيك خطابه اللغوي، وكان الاعتماد الأكبر على اللسانيات التداولية؛ لما بين هذا التيار وبين الخطاب الأصولي من نقط للاشتراك، وتقارب في الرؤيا.

وقد جاءت الأطروحة في بابين ومدخل، حيث يشتمل الباب الأول على ثلاثة فصول، والباب الثاني على فصلين.

أما المدخل فنقسمه إلى مبحثين: المبحث الأول نخصصه للمدخل الاصطلاحي الذي نعرض فيه التعريفات اللغوية والاصطلاحية لمصطلحات: الأصول، والفقه، والنظرية، والمقاصد، بينما نخصص المدخل التاريخي لنشأة علمي أصول الفقه و المقاصد وتطورهما. حيث كانت البداية الأولى في علم المقاصد عبارة عن مسائل متناثرة هنا وهناك في كتب أصول الفقه، وقد بدأ هذا العلم منذ الشافعي. أما البداية الحقيقية لهذا العلم فكانت من صنع «الشاطبي»، والمدرسة الشاطبية هي السباقة في بناء نظرية المقاصد، وإن كانت المدارس الأخرى قبل هذه المدرسة قد رسمت معالم الطريق كمدرسة «الجويني» و«الغزالي»، ولكنها لم تصل إلى مرحلة التأسيس الحقيقي للنظرية. فالشاطبي جدد في علم المقاصد بأسلوب علمي دقيق، ونقَّاه من كلام الفلاسفة والمتكلمين، بل أخذ ذلك من مصادر الشريعة ومقاصدها الأصلية، فكان بذلك حافظًا لحقيقة الشريعة من كل تحريف أو تزييف، أو تقوُّل دون علم ولا دليل، حجته في ذلك القرآن الكريم والسُنَّة النبوية الصحيحة.

أما الباب الأول فنخصصه لنظريات المقاصد عند الأصوليين، مؤكدين اشتمال علم المقاصد على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها: أولاها، نظرية المقاصد؛

وهي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي، والثانية نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي؛ ، نظرية القصود، وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية.

وعلى أساس هذه النظريات نقسم الباب الأول إلى ثلاثة فصول، تمثل الفصل الأول في نظرية المقاصد التي نعالج فيها مسلمة المقاصد، ونبرز الاعتبارات التي على أساسها تم تقسيم المقاصد إلى أقسام مختلفة. فقد تم تقسيمها بحسب المصالح إلى قسمين أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والثاني إلى قصد المكلف. أما باعتبار مرتبتها في القصد فقد تم تقسيمها إلى مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، بينما قسمت باعتبار الشمول إلى مقاصد عامة وجزئية، فيما قسمت باعتبار الحاجة إليها إلى : مقاصد قطعية، وظنية، ووهمية.

أما الفصل الثاني فيخصص لنظرية المقصودات التي تعد بحق نظرية تداولية قائمة بذاتها؛ لأننا إذا تأملنا فلسفة التعامل اللغوي عند علماء الأصول، أمكننا استنتاج رؤية متقدمة لما أنتجته الفلسفة اللغوية عند أمثال **الانكليزي أوستينJ.I.Austin ، والفرنسي دوكرو .O. Ducrot في انصباب الاهتمام على فرعين متصلين بأفعال الكلام: ماهيته، وكيفيته. بيد أن الماهية والكيفية لا يتحققان إلا من خلال الدلالة الوضعية. لذلك نجد الرازي يقول** » **:**اعلم أن البحث إما أن يقع عن ماهية الكلام أو عن كيفية دلالته .ولما كانت دلالته وضعية، فالبحث إما أن يقع عن الواضع، أو عن الموضوع أو عن الموضوع له، أو عن الطريق الذي به يعرف الوضع «.وكأن التوزيع الذي تسلكه التداولية العربية القديمة يضع في اعتباره أربع ركائز:

-1الوضع (دلالة الكلمات).

-2الموضوع (دلالة الخطاب، الكلام.)

-3الموضوع له (المتلقي).

-4الطريق الذي به يعرف الوضع (قواعد الاستعمال وطرائقه).

وهي الركائز التي تنتظم فعل الكلام في جملته، حين يحيط البحث بالدلالة في الألفاظ، وبالقواعد المستعملة في إنتاجه، وبالملفوظ الذي يرفد الخطاب، وبالمتلقي الذي يفترض فيه قابلية إدراكه. وهي الدعائم التي تقوم عليها التداولية الحديثة. حيث أن الفلسفة اللغوية لا تعطي الأولوية للغة في شكلها العام، بقدر ما تنصرف إلى الاستعمال الذي يكتنفه السياق المحدد نفسيا واجتماعيا.

ونخصص الفصل الثالث لنظرية القصود التي نعالج فيها قصد الشارع إلى رفع الحرج والمشاق عن المكلفين، وذلك بمراعاة قدراتهم وتجنب تكليفهم بما لا يطاق؛ لأنه كما قصد أن تكون عقولهم قادرة على فهم التكاليف؛ فقد قصد أيضا أن تكون جوارحهم قادرة على تطبيقها. ومقاصد الشارع في التكليفات لا تخلو من كُلفة، وأن المشقة النفسية غير معتبرة في التكليف، والمشقة الأخروية غير مقصودة. كما وضعت مقاصد الشريعة الأصلية أو التابعة للامتثال، حيث أن امتثال مقصود الشارع مناطه المقاصد الأصلية والأعمال المداومة، واطراد العادات والعوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعًا.

فيما نعرّج في الباب الثاني على المناخ الفكري والفلسفي الذي ظهرت فيه التداولية، فنوضح في الفصل الأول منه مفهوم الفلسفة التحليلية، ونستعرض أهم فروعها المعروفة على صعيد الفكر الغربي المعاصر، وموقف تلك الفروع من التداولية وموقعها منها.

أما الفصل الثاني من هذا الباب فنخصصه لاستعراض النظريات التداولية القصدية عند كل من الفلاسفة: أوستينAUSTIN الذي فتح آفاق المرحلة التداولية من خلال انتقاده للنظريات الصورية التي لا تهتم إلا بالجمل الخبرية؛ ساعيا إلى رسم مسالك جديدة لدراسة اللغة التي لا تعد مجرد أداة للإخبار والوصف، بل وسيط لبناء الواقع والتأثير فيه وتحويله (نظرية أفعال الكلام)، وسيرل Searle الذي أعاد صياغة نظرية أفعال الكلام بغية تدعيم البعد التواصلي، وتنطلق أعماله من فكرة مفادها أن فلسفة اللغة جزء أساسي من فلسفة العقل؛ لأن هناك تماثلا شديدا بين البنى العقلية والبنى اللغوية، أو بين بنية الأفعال الكلامية وبنية الحالات القصدية، و انطلاقا من القصدية العقلية فسر

سيرل قصدية الأفعال الكلامية أو قصدية المعنى وأكد أن قصدية اللغة هي قدرة أفعال الكلام على تمثل الأشياء في العالم عن طريق حالات عقلية. أما غرايسGrice فقد وضع أسسا للحوار متمثلة في وجوب احترام المتخاطبين لمبدأ عام هو مبدأ التعاون، بالإضافة إلى قواعد أخرى حوارية فرعية. وهي النظرية التي شهدت تطورات عدة بين رافض لها وبين معدل إما بالزيادة أو بالنقصان. وصولا إلى النظرية الحجاجية عند ديكروDucrot التي استهدف فيها ربط قواعد الخطاب بالعلامات اللسانية والمعنى بالتلفظ، وعمدت هذه النظرية إلى دراسة الحجاج انطلاقا من مجموعة من المفاهيم . وفي الأخير نذيل بحثنا بخاتمة نلخص فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها.

وبعد هذه المحطات لا بد أن أقف لحظة لأتوجه بالشكر لله سبحانه وتعالى على عونه وتوفيقه، وأوجه خالص شكري وامتناني وعرفاني إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور محمد خان على توجيهاته السديدة ورؤيته الثاقبة، وتشجيعه المستمر حتى ينجز هذا العمل على الصورة اللائقة.

المبحـــث الأول: قراءة في جينيالوجيـــــا المصطلـــح

لقد دعا أصحاب الدراسات الأصولية " إلى دراسة اللغة والاهتمام بها لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص القرآنية، والسنة مستهدفين قصد الشارع من هذا التنزيل"[1]. فنشأ بذلك علم أصول الفقه الذي بين الغزالي فضله بقوله:"هذا العلم من أجل الفنون قدرا، وأدق العلوم سرا، عظيم الشأن، باهر البرهان، أكثرها للفضائل جمعا، وفي تخريج الأحكام الإلهية نفعا، ويكون الرجل فيه في الأسرار الربانية بصيرا، وعلى حل غوامض القرآن قديرا"[2].

فهذا العلم أرسى قواعد لاستنباط الأحكام ظهرت روافده مع بداية الإسلام، إلا أن الحاجة كانت ملحة إلى إنشائه بخاصة في أعقاب الفتوحات الإسلامية التي اختلط فيها العجم بالعرب؛ هذه الأعاجم التي رغبت في فهم تعاليم الإسلام ونظمه، وما كان ذلك ليتأتى لها دون معرفة باللغة العربية. وفي هذا السياق يقول ابن خلدون:"إن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية...فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه"[3].

ولا شك أن نشأة هذا العلم، لم تأت عرضا، أو وليدة صدفة، إنما كان يمارس جزئيات متناثرة من قبل الفقهاء والمشرعين على اختلاف بيئاتهم ومناهجهم في المدينة والعراق، ولما كثر الخلاف بين الفقهاء (أهل النقل في المدينة، وأهل الرأي–العقل–في العراق)

1_ أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين، مكتبات عكاظ، القاهرة، مصر، ط1، 1981، ص03.
2_ الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص03.
3_ابن خلدون، المقدمة، مطبعة التحرير، القاهرة، 1966، ص371.

هيأ الله للإمام الشافعي (ت204هـ) أسباب تدوين رسالته الأصولية على التصنيف في هذا العلم مسترشدا بمعالم منهجية أسهمت في بلورة العطاء الأصولي بشكل ناضج[1].

وقد أرسى الشافعي أصوله على هدي من منطق اللغة ولم يتأثر بأي منطق آخر كمنطق اليونان مثلا، فهذا السيوطي يستشهد بقول أبي الحسن بن مهدي:"حدثنا محمد بن هارون حدثنا هميم بن همام، حدثنا هرملة بن يحي قال: سمعت الشافعي يقول: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس(...)، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح"[2].

فهو بذلك يشير إلى ضرورة الاهتمام بمنطق اللغة وليس بالمنطق الصوري، لذا تراه قد وظف مصطلحات: اللسان والمحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال التي تصب في دائرة الدراسات اللغوية وحتى البلاغية الحديثة.

لكن السؤال الذي يطرح هو: ما معنى مصطلح " أصول الفقه"، ومتى ظهر، وكيف تطور حتى وصل إلى ما وصل إليه؟

المطلـــب الأول: أصول الفقــه (تعريفات ومفــاهيــم)

1_ ينظر:عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المملكة المغربية، (د.ط)،2001 ، ص08.

2_ السيوطي، صون الكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق: علي سامي النشار، مطبعة السعادة، القاهرة، 1947، ط1 ص45.

1.الأصـول لغة واصطلاحـا:

1.1.الأصول لغة:

تعني كلمة "أصل" "أصل الشيء أسفله أو جذوره أو قاعدته"[1]. وتعني الهمزة والصاد واللام في معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ت395هـ) " ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، أحدها أساس الشيء، والثاني الحية، والثالث ما كان من النهار بعد العشي. فأما الأول فالأصل أصل الشيء، قال الكسائي في قولهم:" لا أصل له ولا فصل له": إن الأصل الحسب."[2]

وعرّفها ابن منظور(ت711هـ) بقوله:" الأصل: أسفل كل شيء وجمعه أصول(...)، وهو اليأصول، يقال: أصل مؤصل، واستعمل ابن جني الأصلية موضع التأصل، فقال: الألف وإن كانت في أكثر أحوالها بدلا أو زائدة، فإنها إذا كانت بدلا من أصل جرت في الأصلية مجراه، وهذا لم تنطق به العرب إنما هو شيء استعملته الأوائل في بعض كلامها، وأصل الشيء صار ذا أصل؛ قال أمية الهذلي:

وما الشُغْلُ إلا أنني متهيب لعرضك، ما لم تجعل الشيء يأصُلُ"[3].

أما في المعجم الوسيط فوردت كلمة " أصل الشيء: أساسه الذي يقوم عليه. و– منشؤه الذي ينبت منه."[4]

إذن تعريف الأصل في اللغة يفيد ما يبنى عليه غيره، مثل قولنا للأساس أنه أصل البناء، فالأصل ما يبنى عليه غيره ، والأساس المستور تحت التراب، هذا يسمى أصلا، ثم يبنى عليه غيره ويتفرع عنه، كذلك أصل الشجرة جذعها وتتفرع عنه فروع كثيرة، ولولا

1_الفيروزبادي، القاموس المحيط(مادة أصل)، مطبعة الحلبي، القاهرة، (د.ط)،1952 ، ص338.

2_أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص77.

3_ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، (مادة أصل)، ص80.

4_إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، المعجم الوسيط، مؤسسة صادق، طهران، إيران، ط5، ج1، ص20.

هذا الأصل ما وجدت هذه الفروع ولا استقامت. فهو في اللغة ما يبنى عليه غيره، وتعني الأصول أيضا الأدلة. فمصطلح الأصل يدور حول ثلاثة معاني:

_ الأساس وما يبنى عليه غيره.

_ ما يتفرع عنه.

_ الأدلة.

2.1 الأصول اصطلاحا:

يطلق لفظ الأصول في الاصطلاح على معان عدة، أهمها:

- **الدليل الشرعي:** فيقال أصل وجوب الصوم قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾ (البقرة:185)؛ أي دليله.
- **الراجح،** كقولهم: القرآن والسنة أصل للقياس والإجماع؛ أي راجحان عليهما.
- **القاعدة،** كقولنا: (الضرر يزال) أصل من أصول الشريعة؛ أي قاعدة من قواعدها.
- **الحال المستصحب،** كأن يقال: الأصل في الأشياء الطهارة؛ أي الحال المستصحب فيها كذلك.
- **المسألة الفقهية المقيس عليها،** كأن يقال: الخمر أصل لكل مسكر غيره؛ أي أن كل المسكرات فروع تقاس على الخمر[1].

والمعنى المراد عند الأصوليين من إطلاق كلمة أصل هو المعنى الأول، وهو الدليل، وعلى ذلك فإن معنى أصول الفقه هو أدلة الفقه، وقد قصره الأصوليون على الأدلة الإجمالية دون الأدلة التفصيلية التي تدخل في تعريف الفقه.

1_ينظر: علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1339هـ، ص.6

2.**الفقه:**

يعني مصطلح الفقه الفهم ويقصد به الفهم العميق النافذ، ومنه قوله تعالى: ﴿**مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَا تَقُولُ**﴾(هود/91)، وقوله أيضا: ﴿**وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي**﴾(طه/27-28).

وقد وردت كلمة الفقه في لسان العرب بمعنى" العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم كما غلب النجم على الثريا والعود على المندل، قال ابن الأثير: واشتقاقه من الشق والفتح، وقد جعله العرف خاصا بعلم الشريعة، شرفها الله تعالى، وتخصيصا لعلم الفروع منها. قال غيره: والفقه في الأصل الفهم، يقال أوتي فلان فقها في الدين؛ أي فهما فيه،ودعا النبي(ص) لابن عباس بأن يفقهه في الدين؛ أي فهمه وتأويل معناه، فاستجاب الله دعاءه، وكان من أعلم الناس في زمانه بكتاب الله تعالى. وفقه فقها: بمعنى علم علما.قال ابن سيده: " وقد فقه فقاهة وهو فقيه من قوم فقهاء، والأنثى فقيهة من نسوة فقائه". وحكى اللحياني: نسوة فقهاء، وهي نادرة، قال: وعندي أن قائل فقهاء من العرب لم يعتد بها التأنيث، ونظيرها نسوة فقراء. وقال بعضهم: فقه الرجل فقها وفقها وفقه، وفقه الشيء: علمه. وفقهه وأفقهه:علمه. وفي التهذيب: وأفقهته أنا أي بينت له تعلم الفقه (...) قال الأزهري: قال لي رجل من كلاب وهو يصف لي شيئا فلما فرغ من كلامه قال أفقهت؟ يريد أفهمت(...)"[1].

وجاء في المعجم الوسيط " فقه الأمر- فَقَهًا، وفِقْهًا: أحسن إدراكه. يقال: فقه عنه الكلام ونحوه: فهمه. فهو فَقِهٌ.(...) الفقه: الفهم والفطنة. و- العلم، وغلب في علم الشريعة وفي علم أصول الدين."[2]

إذن يعني الفقه في اللغة مطلق الفهم، ويأتي بالكسر والضم بالمعنى نفسه، فيقال: فقُه وفقِه، و يأتي بالفتح بمعنى الفهم وبالضم بمعنى الاعتياد على الفهم، فيقال: فقِه إذا فهم، وفقُه إذا أصبح الفهم سجية له. وقيل الفقه هو الفهم العميق الناتج عن التفكر

1_ ابن منظور، لسان العرب، (مادة فقه)، ص150.

2_ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج2، ص698.

والتأمل، لا مطلق الفهم، مع أن مطلق الفهم متيسر لهم بدون ذلك، مما دل على أن الفقه هو الفهم العميق لا مطلق الفهم.

وقد عرّف أبو حنيفة (ت150هـ) الفقه بأنه "معرفة النفس مالها وما عليها"[1]، وإلى هذا المدلول يشير حديث رسول الله (ص):" **نَضرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَى يُبَلِّغَهُ، فَرُبَّ حَامِلِ فقه إلى من هو أفقه منه**"[2]، ولكن هذا التعريف يدخل الأحكام الاعتقادية فيه، وهي ليست من الفقه عند جمهور الفقهاء؛ لأن هذا التعريف يتماشى مع عصر أبي حنيفة الذي لم يكن الفقه فيه قد استقل عن غيره من العلوم الشرعية، فأصبح بعدئذ علم الكلام أو علم التوحيد يبحث في الاعتقادات، وعلم الأخلاق يبحث في الوجدانيات[3]، غير أن أبا حنيفة في تعريفه السابق للفقه، قصد إدراج الأحكام الاعتقادية في الفقه، وكان يعده كذلك، حتى أنه ألف كتابا في التوحيد سماه (الفقه الأكبر) إلا أن المتأخرين من الفقهاء رأوا قصر الفقه على الأحكام العملية دون الاعتقادية تيسيرا على الدارسين، وذلك دون شك اصطلاح، ولا مشاحَّة في الاصطلاح. لذلك زاد الحنفية على هذا التعريف كلمة: (عملا) لإخراج الأحكام الاعتقادية.[4]

وعرّف الشافعي الفقه بأنه: " العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية"[5]، والمقصود من العلم بالأحكام:" هو الاحتراز عن العلم بالذوات والصفات والأفعال"[6]، وارتباط الأحكام بالشرعية لإخراج الأحكام العقلية، كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، والأحكام الحسية مثل: السماء تمطر، وتقييد الأحكام بالعملية للاحتراز عن العلم

1_التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د،ط)، (د.ت)، ص32.

2_الترمذي، السنن، كتاب العلم باب الحث على تبليغ السماع، تحقيق:أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 5/34.

3_ ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، 1/91.

4_ينظر: علي حسن الطويل، الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص35-36.

5_الشافعي، الرسالة، تحقيق: خالد السبع العلمي، وزهير الشفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)،2004، ص6.

6_الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)،1/24

بالأحكام العلمية أو الاعتقادية (أصول الدين)، ووصف العلم بأنه مكتسب احتراز عن علم الله تعالى وعلم الوحي المنزل على رسوله من غير اجتهاد، وارتباط الأدلة بالتفصيلية: يخرج علم المقلدين من العلماء والعامة لأئمة المذاهب في هذه الأحكام؛ لأن علمهم مستفاد من دليل إجمالي."[1]

وقد درج الأصوليون على اختيار تعريف الشافعي للفقه لما فيه من زيادة تفصيلية وتوضيحية لمعنى الفقه تتناوله بالتحليل، مع الإشارة إلى أنه مطابق لتعريف الحنفية للفقه ولا يخالفه، إلا في أنه ينص على ضرورة استخراج الحكم من الدليل، فلا تسمى معرفة الحكم فقها إلا إذا كانت هذه المعرفة تصل بين الحكم ودليله، فيقال: حكم الصلاة الوجوب، ودليله قوله تعالى:﴿ **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** ﴾ **(البقرة/43)**، وهي نقطة هامة حرية بالاعتبار، وإلا دخل كثير من العوام في زمرة الفقهاء، وهذا المعنى ملحوظ أيضا في تعريف الحنفية للفقه، وإن لم ينص عليه لفظا.[2]

هذا وقد أطلق الفقه أخيرا على الأحكام نفسها بعد أن كان عَلَما على العلم بهذه الأحكام، ومنه قولهم: هذا كتاب فقه، أي يضم أحكاما فقهية، وذلك من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول.[3]

إذن في الاصطلاح كادت كلمة العلماء تتفق على تعريف واحد، وكان الاختلاف بينهم في التعريف هو اختلاف عبارة لا اختلاف اعتبار، وعلى ضوء هذا كان تعريفهم للفقه، أنه" العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية"[4]؛ أي أنه العلم بالأحكام الشرعية المكتسبة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

3. تعريف علم أصول الفقه:

1_زيدان عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط6، 1981، ص63.

2_ينظر: المرجع نفسه، ص63.

3_ينظر: علي حسن الطويل، الدلالات اللفظية، ص34.

4_محمد شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، دار النهضة، بيروت، لبنان، 1985، ص32.

عرّف الأصوليون علم أصول الفقه تعريفات متعددة، نظرا لتعدد منطلقاتهم، فعرفه الجمهور بأنه:" القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام ووجوه دلالتها"[1]، أو هو:" القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية أو العلم بهذه القواعد "[2].

أما الشافعية فعرفته بقولها:"هو معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"[3]. وقد أسهب الآمدي(631هـ) في التعريف به، حيث يقول:"وأما أصول الفقه فاعلم أن أصل كل شيء هو ما يستند تحقق ذلك الشيء إليه؛ فأصول الفقه هي أدلة الفقه وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل بخلاف الأدلة الخاصة المستعملة في آحاد المسائل الخاصة"[4].

فنرى أن الجمهور ربط بين أصول الفقه وبين قواعده، كأنهما شيء واحد، وفي هذا تجوز؛ لأن القواعد الأصولية أخص من علم أصول الفقه، " فالقواعد هي ما تعرف منها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعاتها، إما على سبيل القطع وإما على سبيل الظن. وهي للاحتراز الأمور الجزئية التي ليست بقواعد كالاستدلال على إباحة البيع وحرمة الربا في قوله تعالى:﴿ **وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾ **(البقرة/274)**؛ لأن الأصولي لا يبحث عن الأدلة الجزئية ولا عن دلالتها، وإنما يبحث في الأدلة الكلية ودلالتها لوضع القواعد الكلية، مثل: الكتاب والسنة أدلة يحتج بها، والنص مقدم على الظاهر، والمتواتر مقدم على الآحاد، والمطلق يحمل على المقيد، وكل ما أمر به الشارع فهو واجب، ونحوها"[5].

ووصف القواعد بأنها توصل إلى استنباط الأحكام يخرج القواعد التي لا توصل إلى شيء، أو القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط غير الأحكام، كقواعد الجبر

1_الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تح: محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط 4، 1993، ص18.

2_ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، مصر، 1316هـ، ط1، 1/26

3_البيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج، تح: محمد شعبان سلام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، 1981، (د.ط)، 1/16.

4_الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1983، ص06.

1_التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د،ط)، (د.ت)، 1/22.

والهندسة، وعلى ذلك انطلق الأصوليون في استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية. فغاية هذا العلم الوصول إلى هذه الأحكام الشرعية وبشكل عام حكم الله تعالى في كل شأن من شؤون الحياة.

أما عن الأدلة التفصيلية: فهي الأدلة الجزئية، والأدلة الجزئية هي ما تتعلق بمسألة بخصوصها، ويدل كل واحد منها على حكم بعينه، كقول الله تعالى:﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ**﴾ **(النساء/23)**، فهذه الآية تدل على حكم بعينه هو حرمة الزواج بالأم أو البنت.

أما المراد من الأدلة عند الشافعية فهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ومعرفتها من حيث الإجمال، ككون الإجماع حجة مثلا. وأما معرفة كيفية الاستفادة: فمعناه استفادة الفقه من دلائله؛ أي استنباط الأحكام الشرعية منها، وذلك يتطلب معرفة شرائط الاستدلال كتقدم النص على الظاهر، والمتواتر على الآحاد...وغيرها، و معرفة حال استفادة المجتهد الأحكام من الأدلة، وكذا استفادة المقلد الأحكام من المجتهد[1].

ومن هذه التعريفات يتبين أن علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد الكلية التي يستعين بها المجتهد، وبوساطتها تتم معرفة الأحكام الشرعية واستخراجها من الأدلة التفصيلية، لكن يلاحظ أن مدلول أصول الفقه قد يراد به العلم نفسه لا المعلوم، وقد يراد به نفس قواعد الدلائل، وربما لهذين الاعتبارين نرى الأصوليين يطلقون "أصول الفقه"على أدلة الأحكام من كتاب وسنة وإجماع...إلخ، كما يطلقونها على القواعد التي بها يتوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية.

المطلب الثاني: المفـاهيم العـــــــــــامة للمقـــــــاصد

يتصل هذا المطلب بمسألة المقاصد التي وردت في كتب الأصوليين العرب، والتي تتوفر على جميع مواصفات النظرية، من مسلمات، ومساطر، وجهاز مفاهيمي، وهي ليست بالأقل شأنا من نظريات تحليل الخطاب المعاصرة ، وهي من ثم بحاجة إلى بيان المفاهيم الأساسية لتحديدها وتطبيقاتها في الدرس الأصولي.

1_ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه،1/23-24

1. مفهوم النظرية لغة واصطلاحا:

1.1 النظرية لغة:

ورد لفظ " نظر " في لسان العرب في قوله:" إذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكرا فيه وتدبرا بالقلب (...)، والنظر يقع على الأجسام والمعاني، فما كان بالأبصار فهو للأجسام، وما كان بالبصائر كان للمعاني."[1]

وعرّفه صاحب المقاييس بقوله:" النون والظاء والراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد، وهو تأمل الشيء ومعاينته."[2] ومن هنا كان النظري عند الشريف الجرجاني " هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور النفس والعقل والتصديق بأن العالم حادث."[3]

و قد أثبت المجمع في معجمه تعريفا للنظرية بأنها " طائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية أو الفنية."[4] هذه الآراء التي تحتاج إلى تفكر وتدبر.

ومنه فالنظرية تفيد النظر، والتفكر، والتدبر، وإعمال الفكر في الظواهر التي تحيط بنا.

2.1 النظرية اصطلاحا:

يستعمل مصطلح نظرية بمعان مختلفة، ذكر منها الدكتور " جميل صليبا " خمسة، أقربها إلى المعنى المراد اثنان منها، وهما اللذان بينهما بقوله:" وإذا أطلقت (يعني النظرية) على ما يقابل المعرفة العامية، دلت على ما هو موضوع تصور منهجي ومتناسق، تابع في صورته لبعض المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس.

---

1 _ابن منظور: لسان العرب، مادة نظر، 5/217-218.

2_ ابن فارس، المقاييس في اللغة، ص1034.

3_الجرجاني، التعريفات، ص251.

4_ المعجم الوسيط، 2/970.

وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق الجزئية دلت على تركيب واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر..."[1].

فالنظرية هي الوجه المقابل للنظام أو النسق، ذلك أن العلماء يستنتجون الأنظمة التي تشتمل عليها الظواهر، فيقدمون مجموعة من الفروض التي تصف هذه الأنظمة، لينتهوا إلى مجموعة من النتائج التي تؤيدها الوقائع والتجارب.[2]

2.مفهوم المقاصد:

وجدنا من الطبيعي أن تهتم الفاعليات الإسلامية بالنص القرآني بمحاولة إدراك مقاصد صاحب الرسالة؛ لأن "من الخطورة بمكان غياب المقاصد، وغياب الإجابة عن السؤال الكبير دائما: لماذا هذا العمل، وكيف يكون الأداء، وما هي العواقب المحتملة له؟ ذلك أن غياب النظر في الحكم والعواقب والمآلات، والنظر إلى الأحكام على أنها قواعد ذهنية مجردة تمارس بشكل آلي بعيدا عن إدراك ما يترتب عليها، انتهى بالاجتهاد إلى العزلة عن واقع الحياة وتحقيق مصالح العباد."[3]

وقد سعى الفقهاء إلى ممارستها–المقاصد– "تطبيقا وتفصيلا، ومارسها الأصوليون تنظيرا وتأصيلا، مما يحتم أن الشاطبي–مؤسس علم المقاصد– قد استفاد من كلا الفريقين وبنى علمه على ما أصلوه ومهدوه"[4]، حيث " أفرد لفقه المقاصد فصولا خاصة به، وجعله بابا من أبواب أصول الفقه، فانعكس ذلك على كثير من قواعد الأصول، بما في ذلك التعامل مع دلالات اللغة؛ بل لعل دلالات اللغة كانت خير معين له لاكتشاف هذا النظر

1_جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1973، 2/477–478.

2_ينظر: محمد عبد العزيز عبد الدايم، النظرية اللغوية في التراث العربي، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص19.

3_صالح سبوعي، النص الشرعي وتأويله " الشاطبي أنموذجا "، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،الدوحة، قطر، ط1، 2007، ص14.

4_أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (د،ط)، 1995، ص35.

الفقهي الدقيق؛ ونظرا لأهمية مباحث المقاصد، التي أصل لها الشاطبي فقد جعلها الإمام الطاهر بن عاشور، علما قائما بذاته، وليس أحد مباحث أصول الفقه"[1].

ويمكننا القول بأن الاهتمام بمقاصد الشريعة دفع كثيرا من الدارسين للتنبه إلى هذا الجانب المهم من العملية الاجتهادية، حيث شكلت المقاصد عند الشاطبي، وهي: العقل، والدين، والنفس، والنسل، والمال الذي جاء الشرع لحفظها وحمايتها، الأساس الذي انطلق منه الباحثون والدارسون لبيان أبعادها في المجالات الإنسانية المتعددة، ومحاولة اعتبار أن الأولويات تقتضي الامتداد بالمقاصد.

ومن هذا المنطلق نحاول أن نعرج على أهم تعريفات مصطلح المقاصد:

عرّف صاحب الكامل مصطلح المقاصد على أنه "اسم جامد يدل على حدث مجرد عن الزمان والمكان، ولكن فيه ميما زائدة تفرقه عن المصدر قصد، تفيد هذه الميم قوة الدلالة والتأكيد"[2]. حيث يقال: قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْدًا ومَقْصِدًا، وقد عرفها ابن فارس بقوله:" القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأَمِهِ، والآخر (على كسر وانكسار، والآخر على اكتناز في الشيء). فالأصل: قصدته قَصْدًا ومَقْصَدًا، ومن الباب: أقصده السهم، إذا أصابه فقتل مكانه. والأصل الآخر: قصدت الشيء: كسرته، والقِصْدَةُ القطعة من الشيء إذا انكسر والجمع قِصَدٌ[3]. وعرف المصطلح في المعجم الوسيط على هذا النحو:" قصد الطريق قصدا: استقام(...)، ويقال: قصده وقصد في **الأمر**: توسط لم يُفرِط ولم يُفرَط.

القصد: يقال: هو على القصد، وعلى قصد السبيل: إذا كان راشدا. والقصد استقامة الطريق.

المَقصِدُ: موضِع القصد.

المَقصَدُ:يقال: إليه مقصدي: وجهتي.

1_ صالح سبوعي، النص الشرعي وتأويله، ص16.

2_الكامل في النحو، ص324.

3_ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ت: شهاب الدين أبو عمرو، ص891.

المُقْصَدُ: الذي يمرض ثم يموت سريعا"[1].

إذن فلفظ القصد في اللغة يأتي في اللغة لمعان:

- **المعنى الأول**:الاعتماد والأم، وإتيان الشيء، والتوجه، تقول:قصده، وقصد له، وقصد إليه إذا أمه.
- **المعنى الثاني:** استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ**﴾ **(النحل/9)**.
- **المعنى الثالث:** العدل، والتوسط وعدم الإفراط، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَاْقْصِدْ فِي مَشْيِكَ** ﴾ **(لقمان/19)**.
- **المعنى الرابع:** الكسر، تقول: قصدت العود قصدا كسرته، وقيل هو الكسر بالنصف.

وبعد عرض المعاني اللغوية يظهر أن المعنى الأول هو المعنى المناسب؛ لأن فيه الأم، والاعتماد، وإتيان الشيء، والتوجه، وكلها تدور حول إرادة الشيء والعزم عليه، مع أن المعنيين الثاني والثالث لا يخرجان عن هذا المعنى.

وهذا ما ذهب إليه طه عبد الرحمن في تمييزه بين معاني لفظ مقصد، في قوله :

" المقصد" لفظ مشترك بين معان ثلاثة لا أحد، حسب علمنا، سبق إلى تفصيل الفروق بينها. ولكي نتبين بوضوح هذه الفروق، نتوسل في ذلك بطريق التعريف بالضد، فنقابل معاني المقصد بأضدادها، واحدا واحدا.

يستعمل الفعل: "قصد" بمعنى هو ضد الفعل:"لغا" **(يلغو)**. لما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون، على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم"المقصود"، فيقال:"المقصود بالكلام" ويراد مدلول الكلام، وقد يجمع على "مقصودات"، وسنستعمل هذا الجمع حرصا على التمييز؛ أو قل بإيجاز، إن المقصد بمعنى المقصود هو المضمون الدلالي. تناول

1_ المعجم الوسيط، 738/2.

الشاطبي موضوع المقصودات في النوع الثاني من القسم الأول من كتاب المقاصد، وذلك تحت عنوان:"مقاصد وضع الشريعة للإفهام".

يستعمل الفعل:"قصد" أيضا بمعنى هو ضد الفعل:"سها" (يسهو). لما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون، على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم "القصد"، وقد يجمع على "قصود"؛ أو قل بإيجاز، إن المقصد بمعنى القصد هو المضمون الشعوري أو الإرادي. وعالج الشاطبي مبحث القصود في مواضع عدة من كتاب المقاصد، وهي النوع الثالث من القسم الأول بعنوان:"مقاصد وضع الشريعة للتكليف" والنوع الرابع من القسم الأول بعنوان :"مقاصد وضع الشريعة للامتثال"، وأخيرا القسم الثاني بعنوان:"مقاصد المكلف".

وعلى الجملة، فإن الفعل:"قصد"، قد يكون بمعنى "حصل غرضا"، فيشتمل"علم المقاصد" إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها:أولاها، نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي؛ والثانية، نظرية القصود، وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية، والثالثة، نظرية المقاصد؛ وهي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي[1].

ولم يهتم القدامى، من أصوليين وغيرهم، بتعريف المقاصد بقدر ما اهتموا بها بحثا واستنباطا، وتطبيقا، واكتفوا بالتنصيص على بعض مقاصد الشريعة، أو التقسيم لأنواعها، فنجد مثلا الغزالي يذكر المقاصد في قوله:" ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة..."[2].

ومن الواضح أن الغزالي لم يرد أن يعرف المقاصد بقدر ما كان مهتما بحصرها في الأمور التي ذكرها. أما شيخ المقاصد "أبو إسحاق الشاطبي" فإنه لم يحرص على

1_ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2005،2،ص98-99

2_الغزالي، المستصفى، ص251.

إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية، وهو ما حاول الريسوني أن يجد له تعليلا، فافترض لذلك افتراضين هما:

" لعل الشاطبي اعتبر ذلك الأمر واضحا مما يغني عن تعريفه. أوكونه كتب كتابه "الموافقات " للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة"[1].

فـ"لا شك أن المقاصد وإن كانت مجال اهتمام القدماء، ومناط رعايتهم فإنها لم تأخذ شخصيتها العلمية المستقلة التي تستدعي التعريف وتتطلبه بإلحاح. لقد كانت المقاصد تلك الروح التي تسري بين القضايا، وتشمل التشريع بغائيتها، توجه الفهم، وتسند الفتوى، ولم تكن تلك الأداة المحددة، التي يمكن فصلها عن هاته القضايا، وهذا التشريع، بشكل يجعل منها مفهوما محدد الملامح بكيفية متميزة. فهي ليست دليلا قائم الذات، كالإجماع أو القياس مثلا، وإنما هي ما يفهم من نفس الشرع(...) ولعل هذا النقص هو ما أحس به الشاطبي في القرن الثامن فقام لتداركه في الموافقات التي لم يجرها بسبب ذلك على عادة مؤلفات علم الأصول"[2].

فهو– الشاطبي– لم يشر في كتابه إلى مبحث من المباحث المدونة في كتب الأصول، إلا إشارة لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل؛" لأن قصده بناء الشخصية النظرية العلمية للمقاصد، التي لم يكتب لها قبلا التأسيس رغم المحاولات الجادة من قبل العلماء الأفذاذ، أمثال: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام في " قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي في كتابه" الفروق "[3].

غير أن المتأخرين اهتموا بوضع تعريف للمقاصد أمثال الشيخ " محمد الطاهر بن عاشور"، والعلامة" علال الفاسي"، رحمهما الله. فقد عرف الشيخ ابن عاشور مقاصد

1_أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (د.ط)، 1995، ص17.

2_يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي" الاستراتيجية والإجراء "، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص162.

3_ ينظر: المرجع السابق، ص163.

الشريعة بقوله:" مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[1].

فهو في تعريفه هذا عرّف المقاصد العامة وليس المقاصد الخاصة التي عرفها في موضع آخر بقوله:" هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة..."[2].

حيث يلاحظ أن الشطر الأول من تعريف المقاصد الخاصة صالح لتعريف المقاصد العامة، وهو قوله:" هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة." وقد جمع الأستاذ علال مقاصد الشريعة – العامة منها والخاصة – في تعريف موجز، قال فيه:" المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها."[3]

وهذا التعريف شامل لمقاصد الشريعة بنوعيها: العامة والخاصة، لأنه أشار إلى العامة في قوله:" الغاية منها" أي الشريعة، وإلى الخاصة بقوله:" والأسرار التي وضعها.

أما الريسوني فقد عرفها بقوله:" إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"[4].

1_محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، الأردن، ط2، 2001، ص154.

2_المرجع نفسه، ص146.

3_علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة الرسالة، الرباط، المغرب، ط2، 1979، ص3.

4_أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص19.

وهذا التعريف يلتقي ويتقاطع مع تعريف وهبة الزحيلي في قوله:" مقاصد الشريعة: هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[1]. فتعريف كل منهما- الريسوني والزحيلي- مستوحى من تعريفي الفاسي والطاهر بن عاشور، وإن اختلفت التعابير.

إذن يمكن أن نستنتج من التعريفات السابقة أن مقاصد الشريعة هي المعاني والحِكم والغايات التي رعاها الشارع في التشريع من حيث العموم والخصوص، وذلك لتحقيق مصالح العباد. فالمقاصد مقترنة بمصالح العباد؛ لأن الشريعة موضوعة لتحقيق مصالح الناس عاجلا أم آجلا، إما بجلب النفع لهم، أو لدفع الضرر والفساد عنهم، كما دل عليه الاستقراء وتتبع مراد الأحكام[2]، والشريعة تريد من المكلفين أن يقصدوا إلى ما قصدت هي، وأن يسعوا إلى ما هدفت وتوخت. وهذا يجعلنا أمام مصدرين للمقاصد: الشرع من جهة، والمكلفون من جهة أخرى، ولكن يجمعهما اتحاد المصب، بحيث يجب أن تصب مقاصد المكلف حيث تصب مقاصد الشارع.

المطلب الثالث: إشكاليـة مفهوم مصطلح المقاصد

لعل من الملاحظ أن مصطلح المقاصد كثيرا ما يترافق مع مصطلحات عديدة منها: المعاني، والغايات، والحِكم، والعِلل...، وغيرها من المصطلحات، إلا أن بعض الدارسين لا يفرقون بينها، ويعتبرونها ذات معنى واحد. بيد أننا نلاحظ فرقا كبيرا بينها.

فمصطلح "المعاني" أو "المعنى" من الألفاظ التي كثيرا ما يتداولها الفقهاء، فيقولون:" شرع هذا الحكم لهذا المعنى، أو: المصلحي لهذا الحكم هو كذا (...) وقد ورد استعمالها عند الطبري في تحديده لمقاصد الزكاة في مقصدين أساسين، في قوله:"

1_وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 1017/2.

2_ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق: عبد الله الدراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2003، 4/2.

والصواب من ذلك عندي: أن الله جعل الصدقة في معنيين، أحدهما: سد خلة المسلمين، والآخر: معونة الإسلام وتقويته"[1].

وذكر الغزالي هذا المصطلح قائلا:" وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة إتباع المعاني، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين"[2].

إلا أننا نلاحظ كثرة وروده تعبيرا عن المقاصد عند الشاطبي، من خلال قوله:" الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمورا أخرى، هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها..."[3]. حيث عقد فصلا موسوما بـ" المعاني هي المقصودة[...]، ومنها: أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية؛ فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود."[4]

فهو يعتبر أن المقاصد هي المعاني نفسها، في حين عرف الجرجاني المعنى بأنه" الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ، سميت: مفهوما، ومن حيث إنه مقول في جواب ما هو، سميت: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، سميت: حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار، سميت: هوية"[5].

إذن تتجسد المعاني من خلال الألفاظ، إذ جعلت عليها دليلا؛ لأن" الله تعالى وضع الألفاظ بين عباده تعريفا ودلالة على ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الآخر

1_الطبري، جامع البيان، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1978، 113/10.

2_نقلا عن: الريسوني، نظرية المقاصد، ص26. الغزالي، شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق، (د.ط)، 1971، ص195.

3_الشاطبي، الموافقات، 154/2.

4_المرجع نفسه، 396/2.

5_الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسنى، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص121.

شيئا عرفه بمراده وما في نفسه بلفظه، ورتب على تلك الإرادات والمقاصد أحكامها بواسطة الألفاظ، ولم يرتب تلك الأحكام على مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرد ألفاظ."[1]

وقد فصل ابن القيم الكلام في علاقة الملفوظ بالقصد بقوله:" الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام:

1-أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه، وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك.

2-ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين، بحيث لا يشك السامع فيه، وهذا القسم نوعان؛ أحدهما: لا يكون مريدا لمقتضاه ولا لغيره كالمكره والنائم والمجنون ومن اشتد به الغضب والسكران، والثاني: أن يكون مريدا لمعنى يخالفه كالمعرض والموري والملغز والمتأول.

3-ما هو ظاهر في معناه ويحتمل إرادة المتكلم له ويحتمل إرادته غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين، واللفظ دال على المعنى الموضوع له، وقد أتى به اختيارا.[2]

محصول قول ابن القيم أن القصد خلاف المعنى. فالمعنى مرتبط باللفظ بينما القصد مرتبط بإرادة المتكلم وبنيته، حيث أن القصد أو المراد [وهو مفعول الإرادة ونتاجها] كثيرا ما يستخدم في مقابل المعنى، وفي هذه الحال، يصبح المعنى أعم من القصد: وبعبارة أخرى، فكل لفظ له معنى، ولكن لا يشتمل بالضرورة على مراد أو قصد؛ أي أن المعنى هو المحتوى الحرفي للكلام، في حين أن القصد هو الرسالة التي يريد إبلاغها المتكلم للسامع لتحدث فيه تأثيرا معينا، فالمعنى محكوم بالوضع والقصد محكوم بالاستعمال، وهذا ما سنتعرف عليه في الفصول القادمة إن شاء الله.

1_ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 2003، ط1، 117/3.

2_المرجع السابق، 119/3-120.

أما مصطلح الحِكَمِ التي كثيرا ما استعملت مرادفة للمقاصد، فيقال هذا مقصوده كذا، أو حِكْمَتُهُ كذا، فلا فرق، وإن كان الفقهاء يستعملون لفظ الحِكْمَة أكثر مما يستعملون لفظ المقصد. يقول الونشريسي:"... والحكمة في اصطلاح المتشرعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها"[1].

فالمراد من كلامه أن رفع المشقة عن المسافر هو مقصود الحكم وحكمته، غير أنه وقع حذف في كلامه.

وقد ورد لفظ الحكمة في المعجم الوسيط في قولهم:" الحكمة: معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، وفي التنزيل الحكيم: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الحِكْمَةَ**﴾ **(لقمان/12)**، والحكمة: العلة، يقال: حكمة التشريع...، والحكمة: الكلام الذي يقل لفظه ويجل معناه"[2].

ويستعمل مصطلح الحكمة كذلك عند الأصوليين بمعنى العلة، "أو هي – الحكمة – ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة وتكميلها، ودرء مفسدة وتقليلها."[3]

إذن تبنى الحكمة عند الأصوليين على جلب المصلحة ودرء المفسدة، أو كما يقول الشيخ "بدران أبو العينين بدران":" على أن جمهور الفقهاء كانوا يذهبون في اجتهاداتهم إلى أن ما شرعه الله إلا لمصلحة جلب منفعة لهم، أو دفع مضرة عنهم. فلهذا كانت تلك المصلحة هي الغاية المقصودة من التشريع، وتسمى حكمة"[4].

فيم ذهب الشريف الجرجاني في تعريفاته إلى تعريف الحكمة بقوله:" علم يبحث في حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي، والحكمة أيضا: هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الغريزة التي هي إفراط هذه القوة، والبلادة التي هي تفريطها(...)، وقد فسر ابن عباس – رضي الله عنه –

1_الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج: محمد حجي وجماعة من الفقهاء، وزارة الأوقاف، المغرب، 349/1.

2_المعجم الوسيط، 190/1.

3_مباحث العلة في القياس، ص105.

4_بدران أبو العينين، أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص242-243.

الحكمة في القرآن، بتعلم الحلال والحرام، وقيل: الحكمة في اللغة: العلم مع العمل، وقيل: الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان، وقيل: كل كلام وافق الحق فهو حكمة، وقيل: الحكمة هي الكلام المقول المصون عن الحشو."[1]

و كل هذه المعاني تلتقي في معنى واحد، هو بحث الحكمة عن الحق؛ أي المصلحة وتجنبها الظلم والمفسدة، والفرق بينها وبين المقصد أن الحكمة تتقاطع مع علم الأخلاق؛ لأن للمقاصد الشرعية أوصافا خلقية– كما يقول طه عبد الرحمن – ومن بينها الصبغة الحِكمية، حيث "يقترن الحكم الشرعي بغاية معينة تنزل منزلة القيمة التي يتوجه فعل المكلف إلى تحقيقها والتي تبلغ النهاية في الإتقان والكمال، حتى اختصت باسم الحكمة."[2]؛ أي أن طه عبد الرحمن بين أن قيمة الحكمة تكمن في كمال الإتقان، فكأنه قصد أن القصد عام والحكمة صبغة خاصة به؛ لذلك لا يمكن المساواة بين الكل والجزء لأن الكل يتضمن الجزء.

أما مصطلح **العلة** : فقد استعمل استعمالات متعددة، وكثر حوله الجدال، حيث كان يستعمل عند الفقهاء والأصوليين مرادفا للفظ الحكمة، " لكن غلب استعماله فيما بعد بمعنى الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به الأحكام الشرعية."[3]. وقد عرف الجرجاني العلة بقوله:" لغة: عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمى المرض، علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف، وقيل: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجا مؤثرا فيه، وشريعة: عبارة عما يجب الحكم به معه."[4]

وهو ما ذهب إليه "طه عبد الرحمن" في قوله:" وقد أدى النظر في الحِكم التي تقترن بالأحكام الشرعية إلى اتخاذ طريق خاص في تعليل الأحكام وهي الاستدلال عليها،

1_الجرجاني، التعريفات، ص56.

2_طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص101-102.

3_أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص23.

4_الجرجاني، التعريفات، ص88.

حيث كان التعليل الذي غلب استعماله على الفقهاء والأصوليين هو التعليل بالأوصاف، ومثاله في الآية القرآنية:﴿ **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ **(البقرة/185)** هو شهود الشهر، فقد جعل الشارع وصف الشهود سببا لوجوب الصيام (فسمى التعليل باسم) "التعليل السببي".(...)، أما التعليل بالحِكَمِ فهو تعليل بالغايات، ومثاله في حالة إباحة الإفطار عند المرض هو دفع المشقة والتيسير، لذا سمى هذا النوع من التعليل " التعليل الغائي"."[1]

ففي باب الرخص لاحظنا أن رفع المشاق عن الناس والتخفيف عنهم، هو الحكمة المقصودة، والعلل الحقيقية للرخص الشرعية، لكن الشارع لم يقل للناس كلما وجدتم تعنتا ترخصوا، وإنما حدد لهم أسبابا وأمارات معينة إن وجدت ولوحظت وقع الترخيص. كالسفر، والمرض، والعجز...إلخ. أما ما سواها فقد ترك الشارع تقديرها للعلماء والمجتهدين معتمدين في ذلك على القياس.

وقد تتبع " محمد مصطفى شلبي" استعمالات الأصوليين لمصطلح العلة، وحصرها في ثلاثة استعمالات فقال:" أطلقت لفظة العلة في لسان أهل الاصطلاح على أمور:

- ✓ **الأمر الأول:** هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر.
- ✓ **الأمر الثاني:** ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مفسدة.
- ✓ **الأمر الثالث:** وهو الوصف الظاهر المنضبط، الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة العباد.

فإنه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة (...) ولكن أهل الاصطلاح– فيما بعد – خصوا الأوصاف باسم العلة، وإن قالوا: إنها علة مجازا، لأنها ضابط للعلة الحقيقية، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة، مع اعترافهم بأنها العلة الحقيقية."[2]

فالأصوليون استعملوا لفظ العلة باعتبارها الأوصاف الضابطة لمقصود الشرع، وسبيل الظفر به (المقصود) يؤتى من تتبع الألفاظ والمساقات، وتلمس أوجه هذه العلل

1_طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص102.

2_محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1981، ص13

والأمارات، أما الحكمة فهي ، كما يقولون، العلة الحقيقية المتمثلة في جلب المصالح ودرء المفاسد. فقاعدة المصالح هي منشأ فكرة التعليل عندهم وبخاصة عند الشاطبي. فقد "وطأ الشاطبي لحديثه عن كتاب المقاصد بمقدمة رام فيها التسليم الابتدائي بالقول بالتعليل؛ لأن أمر العمل بالمقاصد لا يستقيم إلا بالاقتناع به والمشي على وزانه."[1] والحقيقة أننا لو أردنا أن نبحث عن مصطلح مرادف للتعليل، لكان هذا المرادف هو:

" مصطلح التقصيد "؛ لأن تعليل الأحكام هو تقصيد لها، أي تعيين لمقاصدها، وقد ورد هذا المصطلح في الجزء الثالث من" الموافقات ".

غير أن مفهوم المصلحة شابه الكثير من اللبس؛ لأن بعض الناس يعتقدون أن المصلحة هي المنفعة المادية الصرف، لكن الحقيقة أن الأصل في المصلحة هو"مكارم الأخلاق"" ذلك أن لفظ " المصلحة " الذي اشتق من الفعل:"صَلَحَ" أو الفعل:"صَلُحَ" على وزن دال على اسم المكان، يراد به أساسا المحل المعنوي الذي يقع فيه صلاح المكلف."[2]، وهو القلب أو السريرة.

إذن محصول القول أن مصطلحات: المقاصد، والمعاني، والعلل، والحِكم استعملها الأصوليون على أنها مترادفة غير أنها تختلف فيما بينها، حيث نجد أن المقاصد هي اللفظ الجامع للمصطلحات السابقة، وهي تحمل أقوم وأسمى القيم الخلقية، بينما لفظ المعاني يدل على المحتوى الحرفي للكلام الذي يختلف عن المقصد الذي يعني الرسالة التي يريد توصيلها المتكلم للسامع، المتمثلة في جلب المصلحة ودرء المفسدة، أما الحِكمة فهي غاية الحكم الشرعي المتمثلة في عبادة الله وحده، والامتثال لأوامره والانتهاء عن نواهيه، أما العلة فهي بمثابة الوسيلة التابعة للمقصد؛ لأنها تعتمد على الأسباب والأوصاف الظاهرة، وهو ما يعرف بـ"التعليل السببي"، فيما يعتمد المقصد على التعليل الغائي، وهو الحقيقة الأصلية.

1_عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص299.

2_ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص102-103.

المطلب الرابع: التداولية: مفـــــــــــــاهيم وتحديدات

1.لغــة:

يرجع مصطلح التداولية إلى مادة (دول) التي وردت في مقاييس اللغة على أصلين:" أحدهما يدل على تحوّل شيء من مكان إلى آخر، والآخر يدّل على ضعف واسترخاء. فقال أهل اللّغة: إندال القوم، إذا تحوّلوا من مكان لآخر. ومن هذا الباب، تداولَ القوم الشيء بينهم: إذا صار من بعضهم إلى بعض. والدّولة لغتان ويقال بل الدُّولة في المال والدُّولة في الحرب، وإنما سُمِّيَا بذلك من قياس الباب، لأنه أمر يتداولونه، فيتحول من هذا إلى ذلك، ومن ذلك إلى هذا."[1]

وورد في لسان العرب قوله:" دول: الدولة والدولة، العقبة في المال والحرب سواء، وقيل الدولة بالضم في المال والدولة بالفتح في الحرب، وقيل: هما سواء فيهما: يضمان ويفتحان الدولة بالفتح في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، يقال كانت لنا عليهم الدولة، والجمع الدول، والدولة بالضم في المال.

والدولة: اسم الشيء الذي يتداول (...)، وفي حديث الدعاء: حدثني بحديث سمعته من رسول الله– صلى الله عليه وسلم – لم يتداوله بينك وبينه الرجال، وترويه واحدا عن واحد، إنما ترويه أنت عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – دالت الأيام أي دارت، والله يداولها بين الناس.

دواليك: ما تداولوا الأمر بينهم يأخذ هذا دولة وهذا دولة، وقولهم دواليك أي تداولا بعد تداول."[2]

1_ابن فارس، مقاييس اللغة، 314/2.

2_ابن منظور، لسان العرب، 432/2.

فمدار اللفظ هو التناقل والتحول، بعد أن كان مستقرا في موضع ومنسوبا إليه، وقد اكتسب مفهوم التحول والتناقل من الصيغة الصرفية (تفاعل) الدالة على المشاركة وتعدد حال الشيء، كما ينتقل المال من هذا إلى ذاك أو الغلبة في الحرب من هؤلاء إلى هؤلاء. ولا تكاد المعاجم الأخرى تخرج عن هذه الدلالات.

وخلاصة القول أن المعنى المعجمي للفظ (دول) يدور حول المعاني الآتية:

_التحوّل من مكان إلى مكان.

_الضعف والاسترخاء (اندال البطن؛ أي استرخى بعد أن كان ممتلئا).

_تناقل المال بين أيدي الناس.

_الانتقال من حال إلى حال (حال الحرب).

_الاشتراك في الفعل (المشاركة في الحديث).

وقد تناول طه عبد الرحمن مصطلح (تداول) بالتوصيف في قوله:" تداول الناس كذا بينهم "، يفيد معنى " تناقله الناس وأداروه فيما بينهم "؛ ومن المعروف أيضا أن مفهوم النقل ومفهوم الدوران مستعملان في نطاق اللغة الملفوظة (...) فيقال:" نقل الكلام عن قائله." بمعنى رواه عنه، (...) ويقال: " دار على الألسن " بمعنى جرى عليها،... فالنقل والدوران يدلان في استخدامهما اللغوي على معنى التواصل، وفي استخدامهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين، (...) فيكون التداول جامعا بين اثنين هما: التواصل والتفاعل، فمقتضى التداول يكون القول موصولا بالفعل"[1]

إذن مجال دلالة التداول هو التفاعل والتواصل بين المتخاطبين، الذي يفيد معنى المشاركة وتعدد مواضع التداول.

2.اصطلاحا:

1_ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص244.

يقابل المصطلح العربي" التداولية " المصطلحين: الفرنسي pragmatique والإنجليزي pragmatics على التوالي، وقد وضعه (مصطلح التداولية) طه عبد الرحمن سنة 1970؛"لأنه يوفي المطلوب حقه، باعتبار دلالته على معنيين "الاستعمال"و"التفاعل" معا، ولقي منذ ذلك الحين قبولا من لدن الدارسين الذين أخذوا يدرجونه في أبحاثهم."[1]

وجاء في موسوعة كمبريدج تعريف لمصطلح pragmatics كما يلي:

" [2] "Pragmatics : the study of the factors influencing a person's choice of language"

من خلال هذا التعريف نستخلص أن التداولية تعني دراسة العوامل التي تؤثر في اختيارات الشخص للغة، ثم ينتقل هذا الاختيار إلى الآخرين عن طريق التواصل حسب قصد المرسل ورغبة المتلقي.

غير أن التداولية ليست علما لغويا محضا؛ يكتفي بوصف وتفسير البنى اللغوية، ولكنها علم جديد للتواصل يدرس الظاهرة اللغوية في مجال الاستعمال، كما ذهبت إليه أوركيوني، وتكمن وظيفتها في استخلاص العمليات التي تمكن الكلام من التجذر في إطاره الذي يشكل الثلاثية الآتية: المرسل، المتلقي، الوظيفة التبليغية، أي تحليل تداولي يستلزم بالضرورة التحديد الضمني للسياق الذي تؤول فيه الجملة.[3]

1_طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص27.

2_Cristal David, The Cambridge Encyclopedia of Language, Cambridge University press, 1989, p120

3_Catherine Orecchioni, Science de l'utilisation du langage, L'information grammaticale, Paris, N 66 , Juin 1995, p5

المبحث الثاني: علم أصول الفقه ومسألة المقاصد بين النشأة والتطور

المطلب الأول: نشأة علم أصول الفقه وتطوره.

تنبه الأئمة إلى أهمية أصول الفقه، فظهرت في عهدهم أهم المصطلحات والقواعد الأصولية، وأول عصر ظهرت فيه هذه القواعد هو عصر النبوة.

1.عصر النبوة: (عصر التأسيس)

يعتبر هذا العصر أهم العصور على الإطلاق، فقد تم فيه التشريع الإلهي، وكان الوحي يدير الأحكام ويفصل فيها، فكلما طرأت مسألة واحتاج الناس إلى حكم الشرع فيه، قضى فيها الوحي بما يناسب ذلك لذا لم تكن الحاجة داعية إلى إبراز قواعد بصورة منهجية، أو حتى إلى التحقق من الأخذ المنهجي في الاجتهاد- على الأقل – في بيئة النبوة، فهذا النبي صلى الله عليه وسلم يبعث بمعاذ بن جبل إلى اليمن، ثم يستفسره عن كيفية استخراج الأحكام من أدلة الشريعة الإسلامية بما ينظم حياة الجماعة في بيئة اليمن الموفد إليها، وفي هذا الصدد تطالعنا المرويات بذلك الحوار الذي دار بين رسول الله وبين معاذ بما لا يدع مجالا للشك بأن إرهاصات هذا العلم كانت موجودة.

يقول رسول الله(ص):"كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال معاذ: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب صدره، وقال:الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضي الله ورسوله."[1]

فقد درب رسول الله صحابته على الاجتهاد والقضاء، ومن شواهد ذلك أيضا، أنه لما كان علي بن أبي طالب – كرم الله وجهه – باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون في

1_ابن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1967، ج2، ص55،56.

غلام، فقال كل منهم: هو ابني، فأقرع علي بينهم، فجعل الولد للقارع، وجعل عليه للرجلين ثلثي الدية، فبلغ ذلك النبي(ص) فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء علي رضي الله عنه."[1]

وقد مر التشريع في هذه المرحلة بمرحلتين:

1.1 **تشريع بمكة:** ويسمى التشريع المكي:

اعتنى بالناحية العقدية والأخلاق، ولم يتعرض إلى الأحكام العملية إلا قليلا. وبشكل كلي غالبا، فكان جل ما نزل من كتاب الله يتعلق بأصول الدين من توحيد الله تعالى، وترك الشرك وعبادة الأوثان، وما يؤدي إلى ذلك من عقاب الكفار، والجنة والنار وقصص الأمم السابقة.

2.1 **تشريع بالمدينة:**التشريع المدني

فقد كان المنهج فيه على إحدى الطريقتين:

أ.تقع حوادث تقتضي حكما شرعيا فيها فينزل الوحي مبينا الحادثة، سواء أكان جوابا أو سؤالا، وكان مصدر الاجتهاد في هذا العصر هو الوحي– القرآن والسنة.

ب.ورود بعض الأحكام بدون سبق السؤال ولا الجواب، وإنما مراعاة للمصلحة، وتحقيقا لما يصبو إليه التتشريع من إنشاء مجتمع متكامل الأطراف، فيرى الوحي أن الأوان قد حان في تشريع هذه الأحكام مثل الشورى وتبيان مقادير الزكاة، ولهذا العصر أسلوب خاص ومميزات خاصة.

وكان معظم الوحي فيها يتعلق بأمور الشريعة وأحكامها من الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والحلال، ولذلك يمكن أن تسمى الفترة ما بعد الهجرة عصر التشريع، ففيه بالإضافة إلى آيات الأحكام، الأحاديث المبينة لآيات الله تعالى[2].

1_ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين،ج1، ص203.

2_ينظر: الشافعي،الرسالة، تحقيق:خالد السبع العلمي، وزهير الشفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)،2004، ص09.

لك ولا شك إرهاصات تفيد أن بدايات علم الأصول كانت تعايش الحياة الإسلامية منذ النشأة، وإن لم تقعد له القواعد إلا بعد انفساح رقعة الدولة الإسلامية، واحتياج الأجيال اللاحقة له وهو في ذلك شبيه بعلم النحو من حيث تأخر النشأة.[1]

2.عصر الصحابة: (الخلفاء الراشدون)

لمّا انتقل الرسول(ص) إلى الرفيق الأعلى انقطعت الصلة بين الأرض والسماء، غير أن الرسول(ص) درب أصحابه على الاجتهاد(حديث معاذ وعلي رضي الله عنهما) تمهيدا لما هو آت، وإعدادا لهم للخلافة، فما إن انتهى هذا الدور، بدأ الفقه بالنمو والاتساع وطرحت حوادث ووقائع، لم تمر على عهد النبي(ص) فكان لزاما على الصحابة أن يجعلوا الشريعة تحتكم في سير هذه الأحداث مستمدين لها الأحكام من الأدلة التي حفلت بها النصوص الدينية الثابتة، واتسم هذا الدور بطابع الاجتهاد.

فقد روى ميمون بن مهران أن أبا بكر الصديق"إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله(ص) قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي(ص) جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإن اجتمع رأيهم على شيء قضى به"[2].

من خلال هذه الرواية ظهر دليل جديد من أدلة الأحكام وهو الإجماع، أما القياس فقد روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه عمل به بلا خلاف، وهو ما عمل به عمر بن الخطاب في خطابه الشهير في القضاء، عندما أمر أبا موسى الأشعري، وفيه يقول:"...ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق"[3].

1_ ينظر:أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين، ص15.

2_ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج1، ص62.

3_المرجع السابق،ج1، ص86.

وقد قاس علي – رضي الله عنه – بنفسه في حادثة مشهورة حينما استشاره عمر بن الخطاب في شارب الخمر فقال:"نرى أن نجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى، أو كما قال: فجلد عمر في الخمر ثمانين."[1]

فكان الصحابة – رضوان الله عليهم – يعتمدون في الاجتهاد الفقهي على معرفتهم باللغة العربية ومضامينها البيانية بحكم سليقتهم، بالإضافة إلى حدة ذكاء وجودة فطنة، كما كان لهم معرفة بأسباب النزول ومقاصد الشرع، لصحبتهم الرسول (ص) فكانوا بذاك على استغناء عن قواعد مصنوعة يسيرون عليها، وعن ضوابط منهجية يحتكمون إليها، وقواعد لغوية مصنوعة يستندون إليها[2]. فكانوا إذا نزلت بهم حادثة لجأوا إلى الكتاب العزيز فإن لم يجدوا فيه الحكم انتقلوا إلى السنة، فإن لم يجدوا اجتهدوا بشتى أنواع الاجتهاد.

وقد دل على ذلك حديث معاذ حينما بعثه النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى اليمن (المذكور سابقا). فهذا الحديث يدل على أن الاجتهاد معمول به عند الصحابة، ومن تلك الأمثلة أيضا أن أبا بكر عندما أراد قتال مانعي الزكاة والمرتدين عارضه عمر بقوله صلى الله عليه وسلم " **أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله...**"؛ فكلمة الناس من صيغ العموم وخصصت هذه الصيغة بقول الشهادة.

أما أبا بكر لم ينكر على عمر ما فهم لأن فهمه صحيح، ولكن بحث له عن مخصص وهو قوله صلى الله عليه في نهاية الحديث:" **إلا لحقها**". ومن حقها الصلاة والزكاة[3].

3.عهد التابعيـن :

1_الإمام مالك، موطأ الإمام، صححه وخرج أحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، حديث رقم 1325.

2_علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1339هـ ، ص6.

3_ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 63/1.

تربى التابعون في أحضان الصحابة وأخذوا عنهم كثيرا من الأحكام، وساروا على ما سار الصحابة فكانوا يفهمون اللغة العربية سليقة وكانوا على عهد قريب بالوحي وأسباب النزول والأحكام. فكانت القواعد الأصولية تجري على ألسنتهم جبلة وملكة عندهم. إلا أن المناهج الفقهية ظهرت بينها فروق في طرق الاستدلال، فوجد بذلك أهل حديث وأهل رأي.

أما أهل الحديث فإنهم يقفون عند ظواهر النصوص دون بحث في عللها، وأما أهل الرأي فإنهم يبحثون عن علل الأحكام، وربط المسائل بعضها ببعض. ومن أهم أعلامهم: الإمام سعيد بن المسيب، وعلقمة النخعي، وإبراهيم النخعي، من فقهاء العراق، الذين كانوا يلجئون في معرفة الأحكام إلى كتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وفتاوى الصحابة فإذا لم يجدوا لجأوا إلى القياس. أما فقهاء الحجاز فإنهم إذا لم يجدوا في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ولا في فتاوى الصحابة لجئوا إلى العمل بالمصلحة وسد الذرائع[1].

4.بعد عهد التابعين:

اتسعت رقعة الدول الإسلامية وكثر اختلاط العرب بغيرهم من العجم وبعُد العهد عن زمن النبوة، وترجمت كثير من الكتب اليونانية إلى اللغة العربية، وتزاوج العرب بغيرهم من العجم، فبدأ الضعف يستشري في اللغة العربية وتأثرت أذواقهم واختلفت مناهجهم، وصار أهل الأهواء يتكلمون بما لا يصح. الأمر الذي دفع الغيورين من علماء الأمة إلى وضع قواعد يسار عليها عند إصدار الأحكام. فبعث الإمام "عبد الرحمن بن مهدي" من بلاد خراسان إلى الإمام الشافعي بمصر يطلب منه قواعد يسير عليها عند إصدار الأحكام. فما كان من الشافعي إلا أن استجاب لطلبه وكتب له رسالة يوضح له مراده،

1_ينظر:مولود السريري، منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص26.

وقد كتبها عن الإمام الشافعي الربيع بن سليمان المرادي، فكانت هذه الرسالة وهذا الجواب أول مؤلف في علم أصول الفقه.[1]

وخلاصة القول أن علم أصول الفقه يعد أرحب مجال عبر فيه العلماء عن قدرتهم على التفكير المنهجي المنظم. وذلك بفضل ما ضمنوه من قوانين جامعة وقواعد ضابطة. وقد دأب الأصوليون، بعد رسالة الشافعي، على التصنيف في هذا العلم مسترشدين بالمعالم المنهجية التي رسمها هذا الإمام في مصنفه، والتي أسهمت في بلورة العطاء الأصولي الذي تمثل بالخصوص في بيان علل الأحكام ومقاصد الشريعة وأهدافها من خلال مباحث أصول الفقه، وبذلك ظهر علم المقاصد، بعد أن كان مجرد أفكار مبثوثة في تصانيف أصول الفقه، منحت له الشرعية على يد الإمام الشاطبي.

المطلب الثاني: نشأة مسألة المقاصد وتطورها

لقد أجمع الأصوليون على أن الشريعة إنما هي حكمة ورحمة ومصلحة للعباد في دنياهم وأخراهم، وأن أحكامها كلها على هذا المنوال استنادا إلى قوله تعالى:﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينْ**﴾ **(الأنبياء/107)**.

ومن هذا المنطلق جزم الإمام ابن القيم بأن " الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل."[2]

وهذا الإجماع قديم يرجع إلى الصحابة – رضوان الله عليهم – الذين كانوا أفهم الأمة لمراد نبيهم وأتبع له، وكانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده [3]، واستمر الحال إلى المتأخرين الذين سعوا إلى تتبع مقاصد الشريعة، وبذلك بدأ الفكر المقاصدي في

1_ينظر: أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين، ص16.

2_ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، 64/2.

3_ينظر: المرجع نفسه، 64/2.

النشوء والتطور حتى استوى على سوقه مع العلامة الإمام الشاطبي (ت790هـ) في كتابه" الموافقات".

لكن قبل الحديث عن علم المقاصد وعن النظرية القصدية علينا أن نعرّج على المحطات الثلاث التي مر بها الفكر المقاصدي، المتمثلة في:

_إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المتوفى سنة 478هـ.

_أبو إسحاق الشاطبي.

_محمد الطاهر بن عاشور، المتوفى سنة 1973م.

1.الجويـنـي:

لم يفرد الإمام مقاصد الشريعة بمؤلف خاص أو شبه خاص، بل جاءت مؤلفاته مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة، كلياتها وجزئياتها. وجاءت شاهدة على نظر مقاصدي ثاقب وفكر مقاصدي ناضج، وهذه حقيقة لا تحتاج إلى برهان أكثر من"البرهان". فقد أصبح منطلق الكتابة والتأليف في أصول الفقه لمن بعده، مثلما كانت الرسالة منطلق الكتابات الأصولية[1].

وريادة الجويني في موضوع المقاصد تتجلى في كثرة ذكره لها؛ فقد استعمل لفظ المقاصد، والمقصود، والقصد عشرات المرات في كتابه، ومن تنبيهاته على أهمية مراعاة المقاصد، أنه قال:" ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"[2]

ويعد ما أورده الجويني في باب: تقاسيم العلل والأصول، من كتاب القياس أهم ما أسهم به في هذا السياق، وقد قسم التعليلات الشرعية إلى خمسة أقسام، هي:

–ما يتعلق بالضرورات، كالقصاص، فهو معلل بحفظ الدماء.

–ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، ومثله بالإجارات بين الناس.

1_ ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص47.

2_الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، مصر، 1400هـ، ط2، 295/1.

-ما ليس ضروريا ولا حاجيا حاجة عامة، إنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، ومثله بالطهارات.

-ما لا يتعلق بحاجة أو ضرورة، ولكنه ينحصر في المندوبات.

-ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد، وهذا يندر تصوره[1].

وحسبنا من أهمية الإمام أنه صاحب أكثر تأثير وأعمقه على تلميذه الإمام أبي حامد الغزالي(ت505هـ) من خلال كتابه "المنخول" الذي يعد تلخيصا لآراء أستاذه الجويني.

ونخلص في الأخير إلى أن الإمام الجويني صاحب السبق في التقسيم لمقاصد الشريعة، وهو التقسيم الذي أصبح من أسس الكلام في المقاصد.

2.**الشاطبي:**

لا شك أن الشاطبي يعد بحق مؤسس علم المقاصد، من خلال كتابه الشهير " الموافقات" نظرا لما تضمنه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفة، وقد قسم كتابه إلى خمسة أقسام، "هي:

_في المقدمات التي يحتاج إليها في تمهيد المقصود.

_في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها، كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف.

_في المقاصد الشرعية وما يتعلق بها من الأحكام،

_في حصر الأدلة الشرعية، وبيان ما يضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل.

_في أحكام الاجتهاد والتقليد المتصفين بكل واحد منهما، وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح، والسؤال والجواب."[2].

1_المرجع السابق، 2/623-647.

2_الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق: عبد الله الدراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2003.

وقد حظي الكتاب بالتقدير الكبير، والعناية الفائقة، قديما وحديثا؛ فقديما قام تلميذه أبو بكر بن عاصم بتلخيصه، وسمى تلخيصه" المنى في اختصار الموافقات"، أما حديثا فقام بتحقيقه أول مرة عبد الله دراز الذي طبعه في تونس سنة 1302هـ، وقال رشيد رضا – البغدادي الأصل – في فضل كتاب الموافقات :" لولا أن هذا الكتاب أُلِّف في عصر ضَعْف العلم والدين في المسلمين : لكان مبدأ نهضة جديدة لإحياء السُّنّة ، وإصلاح شؤون الأخلاق والاجتماع،ولكان المصنف بهذا الكتاب– يعني:((الاعتصام)) – وبصِنْوه كتاب : ((الموافقات)) – الذي لم يَسْبق إلى مثله سابق أيضاً – من أعظم المجددين في الإسلام ، فمثله كمثل الحكيم الاجتماعي : عبد الرحمن بن خلدون ، كل منهما جاء بما لم يُسْبق إلى مثله ، ولم تنتفع الأمة – كما كان يجب – بعلمه . كتاب : "الموافقات " لا نِدَّ له في بابه (أصول الفقه ، وحكم الشريعة وأسرارها) . وكتاب : "الاعتصام " لا نِدّ له في بابه ، فهو مُمْتع مُشْبِع ، وإن لم يُتمَّه المصنف رحمه الله تعالى"[1].

وبناء على هذا، فقد اعتنى الشاطبي في كتابه الموافقات بالمقاصد أيما عناية لم يسبقه أحد إليها؛ لأن الأصوليين السابقين، أمثال: " الجويني" و" الغزالي "، وغيرهما لم يخصصوا فصلا خاصا بالمقاصد بل أشاروا إليها فقط في تضاعيف كتبهم.

3.**الطاهر بن عاشور:**

لقد اقتفى ابن عاشور أثر الشاطبي، وبنى على أساسه كتابه" مقاصد الشريعة الإسلامية" الذي نادى من خلاله إلى تأسيس علم جديد هو "علم المقاصد"[2]، أين قسم المقاصد إلى:

- مقاصد التشريع العامة.
- مقاصد التشريع الخاصة.
- مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات التي أدرج ضمنها:

_مقاصد أحكام العائلة.

1_االشاطبي، مقدمة الإعتصام، تح: أبو الفضل الدمياطي، دار الوعي، الجزائر، 2006، (د.ط)، ص3.

2_الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريع الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، 2001، ط2، ص8.

_مقاصد التصرفات المالية.

-مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان.

-مقاصد أحكام القضاء والشهادة.

-المقصد من العقوبات."[1]

و يمكننا تلخيص المحطات التي مرت بها المقاصد في المراحل الثلاث الآتية:

- **المرحلة الأولى: مرحلة بداية ونَشْأة**

وتتمثل هذه المرحلة في ما قام به الأصوليون من إظهار بعض مباحث ومسائل مقاصد الشريعة في ثنايا تآليفهم ، ومن أبرز أولئك : أبو المعالي الجويني – رحمه الله– في كتابه " البرهان " ، وأبو حامد الغَزَّالي في كتابه "المستصفى " و"شفاء الغليل ".

ولهذه المرحلة مِيزتان :

- الأولى: إظهار بعض مباحث علم المقاصد ومسائله .
- الثانية: عدم الإسهاب في مباحث علم المقاصد بياناً وتحقيقاً .

- **المرحلة الثانية: مرحلة الاكتمال والنضج**

وتتمثل فيما قام به الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات؛ حيث جمع مسائل هذا العلم، وأصَّل قواعده، وحَقَّق مباحثه ، حتى قيل : ((هو مخترع المقاصد)) .

ولهذه المرحلة ميزة واحدة هي: اكْتِمال (المقاصد) في جملة مسائله مع تأصيل .

- **المرحلة الثالثة:**

وهي مرحلة تَحَوُّل : دعا فيها الشيخ الطاهر بن عاشور إلى التوسع في مباحث المقاصد لاستخلاص مقاصد الدين وقطعياته، مناديا بذلك إلى تأسيس علم مقاصد الشريعة من خلال تأليفه لكتاب في علم المقاصد سماه :((مقاصد الشريعة الإسلامية)) حاول فيه أن يُلخِّص كلام من سبقه في علم المقاصد مع تحقيق، وأن يأتي بجديد، ولكنه

1_المرجع السابق، ص127.

في الجملة لم يخرج عما قرره السابقون في أصول (المقاصد)، ولكنه حقق وهذَّب ورتَّب، وجملة أمثلته في باب المعاملات، وقد قامت الأدلة القاطعة على كون الشريعة ذات مقاصد بنيتْ عليها .

الفصل الأول:نظرية المقاصد

المبحث الأول:المقاصد بين التسليم والتعدّد

المطلب الأول: أهمية المقاصد عند الأصوليين

لا يتحقق أي تواصل دون وجود مرسل هو مصدر الرسالة ومنتجها، ومستقبل عليه مهمة قراءتها وفهمها، فهو أيضا محكوم وقبل كل شيء بامتلاك هذه الرسالة أولا؛ أي امتلاك محتوى للمعنى يراد تبليغه سواء من أجل الإخبار، أوالتأثير...[1]، وهو – التواصل – كما عرّفه "جون دوبواJ .DUBOIS" بقوله:" هو تبادل كلامي بين متكلم محدث لملفوظ موجه إلى متكلّم آخر، وهذا المخاطب interlocuteur يلتمس الاستماع إليه جوابا ظاهرا أو باطنا، وذلك حسب نوع ملفوظه"[2].

يقول الغزالي عن أركان التواصل الشرعي : " إن أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى، ثم إن القرآن الذي هو قول الله خطاب، المتكلم فيه هو الشرع، والمتلقي للخطاب هو المكلف، ومضمون الخطاب هو الكلام، والكلام في قسمة الأصولي، أمر ونهي وخبر واستخبار، والكلام من حيث هو أحكام ، أمر ونهي، والحكم هو خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين."[3]

ولما كان التكليف وفهم التكليف، والعمل بالتكليف، قضايا إبلاغية وتواصلية خاصة، تتم عبر اللغة الطبيعية، كان الإبلاغ والتواصل الشرعي ينتمي إلى جنس أعم هو الإبلاغ والتواصل اللغوي، وبذلك لابد للعملية التواصلية، في نظر الأصوليين، من عدة أركان يستلزم بعضها البعض الآخر، ومجرد الإخلال بركن من الأركان، أو شرط من الشروط، يجعل العملية لاغية وغير ممكنة. فلا بد للعملية التخاطبية في النظرية الأصولية أن تتوفر فيها عدة أركان متمثلة في:

1_ينظر: يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي"الاستراتيجية والإجراء"، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص25

2 _Dictionnaire de linguistique ,p96

3_الغزالي، المستصفى، 100/1.

- **الركن الأول:** الحاكم، وهو المخاطب، فالحكم خطاب وكلام، فاعله كل متكلم.
- **الركن الثاني:** الحكم، وهو الخطاب.
- **الركن الثالث:** المحكوم عليه، وهو المكلف أو المخاطب، وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب، فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة، ولا خطاب المجنون والصبي، لأن التكليف مقتضاه الطاعة وقصد الامتثال، وشرط القصد، العلم بالمقصود، والفهم للتكليف.
- **الركن الرابع:** المحكوم فيه وهو الفعل، وللداخل تحت التكليف شروط:

– الأول: صحة حدوثه.
– الثاني: جواز كونه مكتسبا للعبد حاصلا باختياره.
– الثالث: كونه معلوما للمأمور.
– الرابع: أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة، وهو أكثر العبادات[1].

فكل إخلال بشرط من هذه الشروط يفسد العملية التخاطبية، ويجعلها، كما يقول الشاطبي" في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات"[2]. وهذه الشروط هي ذاتها التي أشار إليها فلاسفة اللغة أمثال "أوستين" و" سيرل" و" بول غرايس"، وهي معيار نجاح أو إخفاق العملية التخاطبية.

إذن فعملية التخاطب تتحقق من خلال عناصر تتفاعل فيما بينها، وتشكل نسقها العام، وهي أساس نظرية التواصل التي تنطلق أساسا من معرفة كيف يتم التخاطب والتواصل، ومعرفة الطرائق والآليات والتقنيات التي تتم بها صياغة الأقوال والخطابات، والبحث عن الخلفيات السياقية التي تحكم التواصل التفاعلي الإيجابي بين المتخاطبين، وهي معطيات تداولية بامتياز؛ لأنها تبحث عن المعرفة العميقة بمكونات عملية التخاطب

1_ينظر: مولاي إدريس ميموني، وظيفة القول الأصولي في النظرية اللغوية العربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996، ص57–58.
2_الشاطبي، الموافقات، 149/1.

وشروط التواصل الناجح. ومن هنا تظهر أهمية البحث عن مقاصد الخطاب الشرعي التي تعد المحور الذي تدور حوله قراءة النصوص الشرعية.

حيث يختلف إدراك معنى الخطاب المراد تبليغه بحسب وضعيات إنتاج الكلام وتأويله، وبحسب طرفي الرسالة من منتج ومتلق وطبيعة العلاقة التي تربط بينهما، وبحسب طبيعة الرسالة ذاتها؛ لأن الرسائل متعددة ومتنوعة، فمنها: الرسالة اللغوية ذات البعد النفعي العملي التي تختلف عن الرسالة الأدبية ذات البعد الجمالي التأثيري، وهناك الرسالة التشريعية أو النص الشرعي الذي جاء لتحقيق مقاصد الشارع الراجعة إلى الحفاظ على مصلحة الخلق ودفع المفسدة عنهم. وهذه المقاصد ليست بخارجة أو منفكة عن نطاق النصوص ذاتها، بل إن النصوص جاءت لتحقيقها، فلا ينبغي أن تفهم أو تؤول تأويلا بعيدا عن تلك المقاصد والأهداف العامة؛ لأن معيارها الذي تخضع له يختلف عن المعيار أو المقياس الذي تقاس به النصوص الأخرى؛ فإدراك المخاطبين للنص الإلهي لا يكمن في مفارقة الله تعالى(المرسِل) للمخلوقات فحسب، ولكن بسبب طبيعة نسيجه اللغوي المعجز[1].

فكل نص يحمل تحقيق مقصد إلهي ينبغي أن يعين ذلك المقصد ويجري على أساسه فهم النص. ذلك أن تعيين مقصد معين من خارج محتوى النص، ثم يفهم النص على أساسه، يمكن أن يؤدي إلى الحيدة، والزيغ في الفهم والانحراف في التأويل، وهنا على المتلقي أو المؤول استفراغ وسعه وجهده في التدبر في النصوص الشرعية لاستخراج قصد الشارع منها– وهو أمر صعب المنال – لأن الخطاب الإلهي ليس كباقي الخطابات البشرية.

فهذا الأصولي شمس الدين الخويي يحاول استجلاء الفرق بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري بقوله:"علم التفسير عسير يسير، أما عسره فظاهر من وجوه، أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار، فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع ممن

1_ينظر: يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص148

سمع منه، أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل. فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن بتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد"[1].

وقد قام الشاطبي باستقراء الخطاب القرآني قصد استجلاء مقاصده، محاولا بذلك العمل تأسيس "علم المقاصد" الذي بمكنته توجيه القراءة الصحيحة لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ لأن الحرص على استقصاء المقاصد أمر يصل حد الضرورة. فالأصل أن ترتبط الأسباب بمسبباتها، والمقدمات بنتائجها. والعجز عن توقع النتائج البعيدة من جراء التوغل والإفراط في التوجه المقاصدي على غير ضابط أو رابط، يمكن أن يسوق إلى تقصير أو خلل كبير يصل حد منازلة المقاصد الأساسية ذاتها بناءً على فهم مخلّ أو تأويل فوضوي قاصر.

وبهذا تصبح المقاصد وفق ما يراها الشاطبي وحدها، المرجعية المركزية لكل التأويلات والأفهام. وهي بمثابة مسلمة لا تقبل التشكيك، "ولا يرتاب في ثبوتها أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع"[2]، وقد قام بالبرهنة على ذلك فضلا عن مناقشة المخالفين لها. معتمدا على آليات منطقية ومعرفية.

المطلب الثاني: الآليات المنطقية والمعرفية لإثبات مسلمة المقاصد

1_نقلا عن: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: يوسف المرعشلي وآخرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1990، 1/16.

2_الشاطبي، الموافقات، 2/39.

1.آليـة التعليـل:

اعتمد الشاطبي على آلية التعليل في إظهاره لمقاصد الشرع؛ لأن أمر العمل بالمقاصد لا يستقيم إلا بالاقتناع به والمشي على وزانه فهو أساس فكرة المقاصد، وقد رفض الرازي فكرة تعليل أحكام الله، ورأى أن التعليل مس بكمال الله وإنقاص منه، من خلال قوله:"إن فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة(...)،(كما) لا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة"[1].

ونقل ابن القيم قول الرازي (ت606هـ) غير أنه نبه إلى أن" القرآن وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكن يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"[2] . فالله حكيم لا يفعل شيئا عبثا، بل أفعاله سبحانه وتعالى صادرة عن حكمة بالغة.

وقام الشاطبي أيضا بتفنيد زعم الرازي بقوله:" وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك"[3]، مؤكدا أن :" المعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"[4]، فهو مؤمن بجريان الشريعة على قانون رعي المصالح بما يضمن النجاة للخلق في الدارين، ويسوق الريسوني ارتباك رأي الرازي الذي اختار في المفاتيح منع التأويل إلا أنه مال إلى تجويزه في المحصول[5].

1_الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، (د.ت)، ط2، 122/5.

2_ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تح: علي بن حسن الحلبي الأثري، دار ابن عفان، ط1، 1996، 363/2.

3_الشاطبي، الموافقات، 6/2.

4_ المرجع نفسه، 4/2.

5_الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص234.

و منشأ الخلاف في التعليل يعود إلى علم الكلام، ومنه انتقل إلى علم الأصول، وهو لا يخرم قاعدة العمل بالمصالح، وذلك من خلال تضافر الأدلة على إمكان التماسه من أحكام الشريعة وتكاليفها.

ففكرة التعليل تعد وسيلة لفقه استنباط مقاصد الشارع، وقد عدها الشاطبي أساس المقاصد ولا خلاف فيها " إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات (...) فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين، وجميع الأحوال. وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله".[1]

وقد أورد الشاطبي نصوصا كثيرة تثبت تعليل مقاصد الشريعة، منها ما يتعلق بأصول العبادات، كقوله تعالى في بعثة الرسل: ﴿ **رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** ﴾ **(النساء/165)**، وقوله في أصل الخلقة:﴿ **وَهُو الذي خَلَقَ السمَواتِ وَالأَرْضِ فِي سِتةِ أَيامٍ وَكَانَ عَرِشُهُ عَلَى المَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾**(هود/7)**.

أما فيما يتعلق بالعادات أو تفاصيل الأحكام، فيورد قوله تعالى في الوضوء:

﴿**مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ**﴾(المائدة/7)، وقوله في الصيام:﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِيَّامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة/182)، وفي الصلاة:﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشاَءِ وَالمُنْكَرِ**﴾(العنكبوت/45).

فالشاطبي مطمئن لمبدأ التعليل في العادات والمعاملات، وإن كان "الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني"[2]، أما فيما يتعلق بالعبادات فإعمال الرأي فيها "لا يمنع من

1_الشاطبي، الموافقات، 7/2.

2_الشاطبي، الموافقات، 307/2.

تلمس معنى كلي جازم خاضع لأوجه الحكمة فيها"[1]، وهو"الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضوع"[2]. فالفرق بين التعليل في العادات والعبادات أنها أظهر في الأولى بينما يبقى التعليل في العبادات مرتبطا بالامتثال والخضوع لأوامر الله تعالى.

2.آليـة المصلحـة:

من البديهي أن المصلحة تعني كل خير ومنفعة يسعى إلى تحقيقها الإنسان العاقل وهي "خلاف الفساد"[3]، وهذا المفهوم هو مدار تعريفات الأصوليين، حيث عرفها ابن قدامة الحنبلي بقوله:" المصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة"[4]، أو كلاهما معا، والمصلحة أساس التشريع، وليست أحد مصادره فقط، فجلب المصلحة ودرء المفسدة هما أساس نظام كوني تشريعي ووجودي، نظام البشر ونظام الكون، وهو أقرب إلى القانون الكلي الشامل الذي ينظم الحياة كلها[5].

فهي على حد قول الشاطبي:" ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق"[6].

وقد قسم الأصوليون المصلحة بالنظر إلى حكم الشرع فيها إلى ثلاثة أقسام: "قسم شهد الشرع لها بالاعتبار فهي حجة، ويبرز ذلك في استنباط الحكم من معقول النص أو الإجماع، والقسم الثاني: ما شهد الشرع ببطلانها، وذلك كقول أحد العلماء لأحد الخلفاء لما واقع أهله في نهار رمضان:" إن عليك صوم شهرين متتابعين"، فلما أنكر عليه ذلك حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال:" لو أمرته بتلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به". فهذا قول باطل مخالف لنص السنة الذي بدأ فيه الرسول (ص) بالإعتاق، ثم الصيام، ثم

1_عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص302.

2_الشاطبي، الموافقات، 301/2.

3_ابن فارس، المقاييس في اللغة، مادة صلح، ص574.

4_ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجُنة المُناظر، مكتبات الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت)، (د.ط)، 412/1.

5_ينظر: حسن حنفي، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، 571/2.

6_الشاطبي، الموافقات، 25/2.

الإطعام دلالة على أهمية الترتيب، والقسم الثالث: ما لم يشهد له الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار، وهو ما أطلق عليه اسم" المصالح المرسلة"[1]. وبناء على هذا التقسيم فإن الشريعة لم تتضمن إلا حفظ النوع الأول من المصالح، وأهدرت القسم الثاني، بينما سكتت عن القسم الأخير.

إذن فالمصلحة مقترنة بجلب المنفعة أو دفع المضرة، وهذه المنفعة هي كل لذة ومتعة، كانت جسمية أو نفسية أو عقلية أو روحية، بحيث لا تتعارض مع العقل نظرا للوحدة بين المصلحة والعقل والشرع، فالمصلحة أساس التشريع، والشريعة جاءت لحفظ المقاصد الكبرى، التي منها العقل.

3.آليــة الاستقـراء:

عرّف الشريف الجرجاني الاستقراء بقوله:"هو الحكم على كلي بوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال: في أكثر جزئياته؛ لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن، استقراءً، بل قياسا مقسما، ويسمى هذا: استقراء؛ لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات، كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ؛ لأن الإنسان والبهائم والسباع كذلك، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يستقرأ، ويكون حكمه مخالفا لما استقرئ كالتمساح، فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ"[2].

إذن فالاستقراء هو تتبع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كلية، ويفرق الأصوليون في الاستقراء بين نوعين منه هما:

-**الاستقراء التام:** الذي يشمل جميع الجزئيات التي يشملها الحكم الكلي، وقد اتفق الأصوليون على قطعية نتائج هذا النوع من الاستقراء.

1_ينظر: هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ص299.

2_الشريف الجرجاني، التعريفات، ص19.

-**الاستقراء الناقص:** وهو الذي يجري فيه استقراء قدر محدود من الأشباه والنظائر الجزئية، ما عدا صورة النزاع التي يعطى لها حكم نظائرها وأشباهها المستقرأة، وهذا النوع من الاستقراء هو الأكثر رواجا في كافة العلوم[1].

وقد سلك الشاطبي هذا المسلك باستقرائه للشريعة، " والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، بل حصل لهم من الظواهر والعموميات، والمطلقات، والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال، منقولة وغير منقولة"[2].

وبهذه الطريقة الاستقرائية تحدث عن إثبات حفظ الضروريات الخمس، وكذا أحكام الأمر والنهي، حيث أن الأوامر والنواهي يمكن أخذها على ظاهرها، ويمكن أخذها بالنظر إلى قصد الشارع فيها، حسبما يعطيه الاستقراء "الذي يؤدي إلى القطع، فهو قطع مضموني منوط بالكليات من حيث هي كذلك، وهو ما يسميه"طه عبد الرحمن" مبدأ" تضافر الأدلة"؛ ويقضي هذا المبدأ بأن الأدلة الظنية تصير بمجموعها مفيدة للقطع، بمعنى أن الدليل الظني، بوجود هذا المجموع، ينقلب دليلا قطعيا"[3].

فالشاطبي يرى بأن المقاصد الاستقرائية تمتاز بالقطع، متجاهلا بذلك ما يتردد عند كثير من الأصوليين والمناطقة من كون الاستقراء الناقص يفيد الظن، ولا يفيد العلم، إتباعا منهم للمنطق الأرسطي، وحجية الاستقراء عند الشاطبي مستمدة من دعامتين هما:

1_ينظر: يعقوب عبد الوهاب الباحسين، طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 2001، ط2، ص290.

2_الشاطبي، الموافقات، 51/2.

3_طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص119.

-**الدعامة الشرعية:** التي تتجلى في التطابق مع الأصول الشرعية المختلفة، كالتطابق مع منهج القرآن في تأصيل الأحكام، وإثبات الحجية القطعية للإجماع، ومنهج استنباط القواعد الأصولية.

-**الدعامة المنطقية:** التي تتجلى من خلال الأسس المنطقية التالية: الاستحالة المنطقية، وبرهان الخلف[1].

ولعل أهم مسألة طبق فيها الاستقراء، هي مسألة مقاصد الشريعة الكلية المتمثلة في: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، فالقول بقصد الشارع إلى حفظ هذه الكليات الكبرى لا يكفي لإثباته الإتيان بنص أو بضعة نصوص، بل "القضية أخطر من أن تثبت بدليل يمكن تطريق الاحتمال إليه سواء في ثبوته، أو دلالته، أو سلامته من المعارض(...) فالقضية لا تحتمل الظن، ولا يقيمها إلا الدليل القطعي، لأنها أصل الأصول في الشريعة"[2].

إذن فالشاطبي انتهج منهجا في تقعيد مقاصد الشريعة ومعالجة القضايا الأصولية بالتعويل على الاستقراء، وأخرج معناه من دائرة التتبع ليصبح منهجا علميا واضحا يخضع لأسس وقواعد تقود إلى اليقين أو المعرفة القطعية.

وقد استطاع الشاطبي تأسيس نظرية تخدم الأصوليين في قراءة النص القرآني وتأويله، واستنباط أحكامه، لاسيما عندما يغيب الدليل النصي، وجعلها معلما من معالم القراءة السليمة التي تجنب صاحبها الوقوع في الزلل و الخطأ، من خلال اعتماده على الأدلة القرآنية.

المطلب الثالث: اعتبارات تقسيم المقاصد

أ.باعتبـار المصـالح:

1_ينظر: عبد القادر بن حرز الله، الاستقراء في الفكر الأصولي وأثره في مباحث مقاصد الشريعة، مجلة البحوث والدراسات، المركز الجامعي بالوادي، جوان 2005، العدد2، ص40-42.

2_أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص310.

لقد كان الشاطبي أول من فصل في المقاصد، وميز بين أقسامها- كما أشرنا إليه سابقا – قائلا:" المقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر إلى قصد المكلف"[1].

أما **القسم الأول** فقد قام بتقسيمه إلى أربعة أصناف هي:

- قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء (نظرية المقاصد).
- قصده في وضعها للإفهام، وهو يشكل (نظرية المقصودات).
- قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها.(نظرية القصود).
- قصده في دخول المكلف تحت حكمها[2]

بينما بحث **القسم الثاني** المتعلّق بمقاصد المكلف، في اثنتي عشرة مسألة؛ بيّن فيها مقاصد المكلف المعتبرة في التصرفات عبادات ومعاملات، من ضرورة إخلاص النوايا، ووجوب موافقة قصد المكلف و نتائج تصرفاته لأحكام التشريع كلا وجزءا. فهو لم يقسمه بل بحثه في مسائل فقط.

ب. باعتبـار مرتبتها في القصد:

من المؤكد أن هناك مقاصد شرعية مطلوبة على وجه الأصالة أو بالقصد الأول، ومقاصد أخرى تابعة لها؛ لأن الشارع إذا أمر بأمر فمقصوده حصول ما أمر به، و لا يتم ذلك المأمور إلاّ به، وما يلزم عنه فمقصوده كذلك. فمثلا أمر الشارع بالصلاة يقتضي قصده إلى حصولها، وحصول ما تتوقف عليه من الطهارة ونحوها، وأيضا حصول ما يلزم عنها من الخضوع لله، والانقياد له، والنهي عن الفحشاء والمنكر[3].

لهذا قال الشاطبي في هذا السياق:" المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة. فأما المقاصد الأصلية: فهي التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام

1_الشاطبي، الموافقات، 3/2.

2_المرجع نفسه، 3/2-4.

3_ينظر: محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة، ص353.

بمصالح عامة مطلقة (...)، أما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات"[1].

فمن تعريف الشاطبي يتضح أن المقصود بالمقاصد الأصلية هي المقاصد الراجعة إلى حفظ الضروريات، وهي بلا شك أعظم المصالح، كما قال الشاطبي في موضع آخر، " وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة..."[2]. "فواجب الصلاة بالنسبة لبقية الواجبات المكملة لها، هو صورة أخرى من صور اعتبار الشارع لما يخدم ويكمل مقاصده الأصلية والأساسية. وفي هذا سند للقول بأن ما يخدم ويقوي مقصودا للشارع، فهو مقصود أيضا، وإن كان قصدا تبعيا"[3].

إذن مضمون هذا التقسيم أن للأحكام الشرعية مقاصد أساسية، تعد الغاية الأولى والعليا للحكم، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى، ومثبتة لها. وقد اعتمد المنهج الاستقرائي في إثبات مقاصد الشريعة والمحافظة على مقاصدها الثلاثة: الضرورية، والحاجية، والتحسينية. فالقول بقصد الشارع إلى حفظ هذه الكليات الكبرى، لا يكفي لإثباته الإتيان بنص أو بضعة نصوص تصرح بهذا القصد. فالقضية أكبر وأخطر من أن تثبت بدليل يمكن تطريق الاحتمال إليه، سواء في ثبوته، أو دلالته، أو سلامته من المعارض(...) فالقضية لا تحتمل الظن، ولا يقيمها إلا الدليل القطعي؛ لأنها أصل الأصول في الشريعة."[4]

ج.باعتبـار الشمول:

مقاصد الشريعة العامة هي " المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع، أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة؛ فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة. والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها

1_الشاطبي، الموافقات، 2/150-152.

2_المرجع نفسه، 2/176.

3_الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص300-301.

4_الشاطبي، الموافقات، 3/7.

ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها كثيرة ملحوظة أنواع كثيرة منها(...)"[1].

فمقاصد الشريعة العامة هي القضايا الكلية والأهداف العامة التي راعتها الشريعة في جميع تشريعاتها من عبادات ومعاملات وعادات، وجنايات، ومن المقاصد العامة ما تقدم من الضروريات الخمس، وعلى رأسها الدين فإنه مراعى بإطلاق.

ولذا يعتبر حفظ الدين من المقاصد العامة المهمة التي تتفاوت في عمومها، فبعضها أعم من بعض. والمقاصد العامة للشريعة كثيرة، ولكن أهمها: جلب المصالح ودرء المفاسد، والتيسير ورفع الحرج. لما لهذين المقصدين من مساس بالأصول، ولكونهما من أعم المقاصد العامة فما عداهما داخل فيهما[2].

أما المقاصد الجزئية فهي المتعلقة بمسألة معينة دون غيرها؛ فهي خاصة بمسألة خاصة أو دليل خاص. فما يستنتج من الدليل الخاص من حكمة أو علة تعتبر مقصدا شرعيا جزئيا، ويدخل في هذا: مقصد مسألة خاصة في الوضوء أو في الصلاة، أو في البيوع، أو غيرها من الفروع[3].

د.باعتبـار الحاجة إليها:

تنقسم المقاصد باعتبار درجة الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد بها إلى قطعية وظنية ووهمية[4].

1.المقاصد القطعية: هي المتيقنة التي دلت عليها دلالة النص التي لا تحتمل التأويل، مثل قوله تعـالى:﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاَ** ﴾ **(آل عمران/97)**، أو أرشدت إليها الأدلة الكثيرة بالاستناد إلى الاستقراء، كالكليات

1_الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص51.

2_ينظر: محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، السعودية،ط1، 1998، ص388-389.

3_ينظر: المرجع نفسه، ص415.

4_ينظر: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص231 وما بعدها.

أو الضروريات الخمسة، أو دل العقل على أن في تحصيله نفعا عظيما، وفي ضده ضرر كبير، مثل مانعي الزكاة في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه).

وكما يقول ابن عاشور:"الحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علما قطعيا أو قريبا من القطعي، وقد يكون ظنا(...)، وإن أعظم ما يهم المتفقهين إيجاد ثلة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلا يصار إليه في الفقه والجدل"[1]. ويؤكد الشاطبي ذلك بقوله:" وأصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة (الضروريات والحاجيات والتحسينات)، وما كان كذلك فهو قطعي"[2].

2.المقاصد الظنية: ما اقتضى العقل ظنه كاتخاذ كلاب الحراسة في الدور وقت الخوف، أو دل عليه دليل ظني من الشرع، مثل حديث:"**لاَ يَقْضِي القَاضِي وَهُوَ ضْبَانٌ**"[3]. الظن يتعلق بالجزئيات؛ "إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل والشريعة"[4]، على حد قول الشاطبي.

3.المقاصد الوهمية: "هي التي يتخيل فيها صلاح وخير: وهو عند التأمل ضرر، كتناول المخدرات من الأفيون والحشيش والكوكايين والهروين، وشرب المسكرات من الخمور، والأنبذة، وسائر الأشربة المسكرة، فقد يتوهم متعاطيها مصلحة فيها، وإنما هي ضرر محقق وفساد مؤكد، تضر بالجسد وتضعف الأعصاب وتؤدي إلى الخمول والكسل، وتقضي على النشاط الإنساني مما يوقع الأمة في التخلف والعجز، والضعف والوقوع فريسة الأعداء"[5].

1_ينظر: المرجع نفسه، ص232.

2_الشاطبي، الموافقات، 21/1.

3_رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة عن أبي بكر بلفظ" لا يقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان" (نيل الأوطار 272/8 وما بعدها).

4_الشاطبي، الموافقات، 22/1.

5_وهبة الزحيلي، أصول الفقه، 1029/2.

وخلاصة القول أن المقاصد قائمة على أساس المصلحة التي تعد أساس التشريع؛ فالشريعة موضوعة لمصالح العباد، غير أن المصلحة ليست هي المنفعة المادية فقط، بل هي مادية ومعنوية. إنها كلية تضم الوسيلة والغاية، الأداة والتحقق[1].

المبحث الثـــــاني: المقـــــاصد باعتبار المصالـــــــــح[2]:

1_ينظر: حسن حنفي، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ج2، ص569.

2_ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2005،2،ص98-99، حيث عد الدكتور" طه عبد الرحمن" هذا القسم بمثابة النظرية في تقسيمه لـ"علم المقاصد" الذي يشتمل على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها: أولاها، نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين

يتعلق هذا الصنف بـ قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء، والأمر مرتبط بـ:المقاصد المتضمنة لمصالح الخلق في المعاش والمعاد؛ أي بالمضمون القيمي للخطاب الشرعي، وقد وظف الشاطبي في هذا النوع مجموعة من المصطلحات المتقابلة، كالمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، والمقاصد الضرورية والمقاصد التكميلية، وخصها بثلاث عشرة مسألة. تناول فيها أهم القضايا التي تعبر عن قصد الشارع في المحافظة على مصالح الناس، ودرء المفاسد عنهم في الدارين.

المطلب الأول: أنـــــــــــــــواع المقـــــــاصد:

لقد أشار الشاطبي في مسألة المقاصد إلى أن " تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية"[1]، ثم شرع في تعريف هذه الأقسام الثلاثة:

أ.**الضروريـة**:"الضرورية هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[2].

وعرّفها المحلي بأنها:" ما تصل الحاجة إليها إلى حد الضرورة"[3]، وهي بتعبير الطاهر بن عاشور" تلك التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها"[4].

فنرى أنه لا تناقض بين هذه التعريفات؛ لأن مؤداها واحد، وهو أن حفظ مقاصد الشريعة واقع موقع الضرورة من حيث إن العالم لا يستقيم إلاّ بها؛ فضياعها مهلك له،

الدلالية للخطاب الشرعي؛ والثانية، نظرية القصود، وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية، والثالثة، نظرية المقاصد؛ وهي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي.

1_ الشاطبي، الموافقات، 6/2.

2_المرجع نفسه، 6/2.

3_شرح المحلي مع البناني، 28/2.

4_الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص79.

وموقع له في الفساد والتهارج في الدنيا، كما يقول الشاطبي، وعلى هذا فالشريعة جاءت بالمحافظة على الضروريات. وقد ثبت بالاستقراء أنها خمسة هي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة[1]. متفقا بذلك مع ما ذهب إليه الغزالي قبله من أن تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة ولا شريعة أريد بها إصلاح الخلق.[2]

وحفظ هذه الضروريات مشار إليه في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ وَلاَ يَسْرِقْنَ وَلاَ يَزْنِينَ وَلاَ يَقْتُلْنَ أَوْلاَدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ، وَلاَ يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** ﴾ (الممتحنة/12)، ولا خصوصية للنساء المؤمنات بذلك، فقد كان الرسول(ص) يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات.

وقد حفظ الشرع هذه الضروريات من ناحيتين:

- ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها؛ أي مراعاتها من ناحية الوجود.
- ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها؛ أي مراعاتها من ناحية العدم[3].

فحفظ الدين مثلا، تحققه من جانب الوجود العقائد الإسلامية؛ أي الأركان الخمسة، من صلاة وزكاة...وللمحافظة عليه من العدم: شرع الله الجهاد وعقوبة من يريد إبطاله، والصد عنه. والدين ما شرعه الله إلا ليعمل به، لا لتحفظ ألفاظه فحسب، فالدين اعتقاد وعمل، والثمرة المرجوة منه لا تحقق إلا بالعمل به، وأهم دعائم الدين توحيد الله ،عز وجل، وعدم الشرك به، وهذا في مثل قوله تعالى: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**﴾ **(الإسراء/23)**.

وحفظ النفس يتحقق بالزواج الذي يؤدي إلى بقاء النوع بالتناسل والتوالد. وللمحافظة عليه أوجب الله تعالى تناول الضروري من الطعام والشراب، وارتداء اللباس،

1_ينظر: الشاطبي، الموافقات، 8/2.

2_ينظر: الغزالي، المستصفى، 288/1.

3_ينظر: الشاطبي، الموافقات، 6/2.

وفرض العقوبة على قاتل النفس من قصاص ودية وكفارة، ويتحقق بذلك حفظ الأرواح[1]، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ التِّي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالحَقِّ**﴾ **(الأنعام/151)**، حيث نستدل من خلال الآية الكريمة أن الله تعالى حرم قتل النفس إلا بالحق، وهذا الحق كإقامة القصاص حفظا للنفس والدين في باب الردة.

وهو ما ينطبق على الضروريات الأخرى، كحفظ العقل من خلال تزويده بالعلم والمعرفة، وابتعاده عن كل ما يفسده ويضر به، كشرب المسكرات والمخدرات، وفي هذا السياق يقول صلى الله عليه وسلم : **(أُطْلُبُوا العِلْمَ وَلَوْ فِي الصِّينِ)**؛ أي أنه يحث على طلب العلم والسعي إليه حتى لو كان في أقصى الأرض نظرا لأهميته؛ لأن العلماء ورثة الأنبياء.

والحفاظ على العقل من جانب الوجود يكون عن طريق العلم ونشره وتعليمه، والنصوص الحاثة على العلم وفضله أكثر من أن تساق في هذا المقام، ولكن حسبنا قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ **(الزمر/9)**.

أما حفظه من جانب العدم فيكون بحفظه من أن يدخل عليه خلل يفضي إلى فساده، ودخول الخلل على عقل الفرد مفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم[2]. قال القرضاوي: "وهناك بعض الملاحظات على استدلال الأصوليين على بعض الضروريات والكليات، مثل استدلالهم على حفظ العقل بتحريم الخمر وفرض العقوبة على شاربها. وأرى أن حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمور كثيرة، منها: فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والرحلة في طلب العلم، والاستمرار في طلب العلم من المهد إلى اللحد، وفرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو دنياها فرض كفاية، وإنشاء العقلية العلمية التي تلتمس اليقين وترفض إتباع الظن

1_ ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 1021/2.

2_ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص238.

أو إتباع الهوى، كما ترفض التقليد للآباء وللسادة الكبراء، أو لعوام الناس، شأن الإمعة، والدعوة إلى النظر والتفكر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"[1].

وحفظ النسل يتم بالزواج الشرعي والابتعاد عن الزنى والقذف، وشرع الحد لهما للحفاظ عليه، فيضمن عدم اختلاط الأنساب، ودليلنا قوله تعالى:﴿ **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ** ﴾**(النور/30)**. فالنظر مفتاح الوقوع في المنكرات التي تسبب فساد العرض والنسل، لذا كان الأمر بغض البصر؛ سدا لباب الوساوس، وما يترتب عنها من مفاسد، بخاصة إشاعة الزنى.

و أوجب الله تعالى لتحصيل المال السعي في طلب الرزق، وشرع المعاملات بين الناس من بيع وشراء وشركة وغيرها، وللمحافظة عليه حرم السرقة، وأوجب الحد بقطع يد السارق والسارقة، وحرم الغش والربا وأكل أموال الناس بالباطل، فنحمي بذلك الأموال والممتلكات.

ب.الحاجيات:

أما القسم الثاني من المقاصد فهو المتمثل في "المقاصد الحاجية"، التي عرفها الشاطبي بقوله:" معناها أنها تفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين– على الجملة – الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات "[2]، فهي المصالح التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم، ورفع الحرج عنهم، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة كما في الضروريات، ولكن تلحقهم المشقة والحرج، قال الله تعالى:﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ **(الحج/78)**.

1_دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص29.

2_الشاطبي، الموافقات، 8/2.

ففي العبادات: شرعت الرخص من قصر الصلاة وجمعها للمسافر، وإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر لقوله تعالى: ﴿ **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** ﴾ **(البقرة/184)**، وسقوط الصلاة عن الحائض والنفساء.

وفي العادات: أبيح الصيد والتمتع بطيبات الرزق في المأكل، والمشرب، والملبس، والمسكن. وليس كل ما كان من جنس هذه الأمور واقعا في مرتبة الحاجيات كما قد يتبادر إلى الذهن من كلام الشاطبي، بل المأكل والمشرب ونحوهما على ثلاث مراتب:

- ما لا بد منه فهذا في رتبة الضروريات.
- وما زاد على ذلك فإن لحق حرج بتركه فهو في رتبة الحاجيات،
- وإن لم يلحق بتركه حرج كان من رتبة التحسينات.

قال العز بن عبد السلام (ت666هـ) :" فالضرورات كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات وأقل المجزىء من ذلك ضروري، وما كان في أعلى المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الجواري الفاتنات، والسراري الفائقات فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات"[1].

وفي المعاملات شرع الله لعباده ما يحقق لهم الانتفاع؛ لذلك أباح لهم العقود من: بيوع وإجارات وشركات وضمانات وتبرعات والسلم...إلخ، كما شرع طرق التخلص من الالتزامات بالفسخ الاستثنائي، وإنهاء الزواج بالطلاق للضرورة، ونحو ذلك.

وفي العقوبات شرع للولي حق العفو عن القصاص في حال القتل الخطأ، وتضامن الأقارب في تحمل الديات، ونحو ذلك.

1_العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة: محمد بن التلاميذ السنقيطي، دار الكتب العلمية، (د.ط)، (د.ت)، 60/2.

ففي ما تقدم من الأمثلة في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات ظهر جليا وفاء الشريعة بحاجات الناس في جميع نواحي حياتهم، ورفع الحرج عنهم والتوسعة عليهم في عباداتهم ومعاملاتهم[1].

ج.التحسينات:

"معناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"[2]؛ أي هي" ما لا يتعلق به ضرورة خاصة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها..."[3].

فبالأخذ بها تتحضر الأمة، ويكمل حالها، ويحترم جانبها، لكن إذا فقدت لا يختل نظام الحياة فيها، وتوجد في العبادات والمعاملات والعادات والعقوبات.

وعرّفها ابن عاشور بقوله: "والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها. فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية، والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية"[4].

وعرّفها البوطي بقوله: "وأما التحسينات: فإن تركها لا يؤدي إلى ضيق، ولكن مراعاتها متفقة مع مبدأ الأخذ بما يليق، وتجنب ما لا يليق، ومتمشية مع مكارم الأخلاق ومحاسن العادات"[5].

1_ينظر :محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص323-324.

2_الشاطبي، الموافقات، 9/2.

3_الجويني، البرهان، 924/2.

4_ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص243.

5_سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط4، 1982، ص111

أمثلة المقاصد التحسينية:

- فيما يتعلَّق **بحفظ الدين:** شرعت أحكام النجاسات، والطهارات، وستر العورة، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب عند كل مسجد وما شابه ذلك.
- وفيما يتعلق **بحفظ النفس:** شرعت آداب الأكل والشراب، ومجانبة ما استخبث من الطعام، والابتعاد عن الإسراف والتقتير. وفيما يتعلق بحفظ المال: شرع المنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ.- وفيما يتعلق بحفظ النسب: شرعت أحكام الكفاءة في اختيار الزوجين، وآداب المعاشرة بينهما[1].

المطلب الثاني: نقد التقسيـــــــــــم الخماسي

لقد تمت مراجعة التقسيم الخماسي، والنظر فيه، وعدم التسليم به من قِبَلِ العلماء، وهناك محاولات متعددة قديماً وحديثاً لإعادة النظر فيه، وقد ترددت ما بين إضافة عناصر أخرى إليه، وما بين إعادة النظر في التقسيم أصلاً: فأولى المحاولات في مراجعة هذا التقسيم للمقاصد الضرورية جاء عن طريق القرافي (ت684هـ) الذي أضاف حفظ العرض إلى المقاصد الخمسة المتقدمة[2]، وقد وافقه في ذلك السبكي (ت771هـ) في جمع الجوامع[3]، ومن المعاصرين الدكتور يوسف القرضاوي[4].

وقد انتقد إضافة العرض إلى المقاصد الضرورية كلٌّ من العلاَّمة ابن عاشور[5]، والدكتور أحمد الريسوني[1]، أما شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ) فقد استدرَكَ على

1_المرجع نفسه، ص111

2_القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1، 1973، ص391.

3_ابن السبكي، جمع الجوامع بحاشية البناني وتقريرات الشربيني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، (د.ت)، 280/2.

4_دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص27

5_ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص240. قال – رحمه الله: "وأما حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح. والصواب أنه من قبيل الحاجي. وإن الذي حمل بعض العلماء – مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع – على عده في الضروري هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة. ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حد ".

الأصوليين حصرهم للمقاصد الضرورية، في قوله: "وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان أخروية، ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله، وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته، ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظًا للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح "[2].

وقد جرى على منواله الدكتور يوسف القرضاوي، حيث قال: "وهناك مقاصد أو مصالح ضرورية لم تستوعبها هذه الخمس المذكورة. من ذلك: ما يتعلق بالقيم الاجتماعية، مثل الحرية، والمساواة، والإخاء، والتكافل، وحقوق الإنسان. ومن ذلك ما يتعلق بتكوين المجتمع والأمة والدولة. ويبدو لي أن توجه الأصوليين قديماً كان إلى مصلحة الفرد المكلف: من ناحية دينه ونفسه ونسله وعقله وماله، ولم تتوجه عناية مماثلة للمجتمع، والأمة، والدولة، والعلاقات الإنسانية"[3]،

أما محاولات العلماء المعاصرين فيمكن جعلها في أربعة اتجاهات[4]:

1_ينظر:عبد النور بزا، المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 45، 2007، ص87.

2_ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د.ط)، (د.ت)،ج32 ، ص234.

3_دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص28.

4_ينظر: عبد النور بزا، المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، ص88.

- **الاتجاه الأول:** فقد ذهب ابن عاشور، وعلال الفاسي إلى القول بتوسيع دائرة المقاصد الشرعية، ومواكبة الاجتهاد فيها بما يوافق مقاصد الشارع، ويحقق مصالح الأمة، لكنهما لم يقولا بإعادة النظر في مبدأ الحصر الخماسي للمقاصد الضرورية. أما ابن عاشور فقد أطال النفس في استخلاص وتأصيل مجموعة مقاصد شرعية، ذات دلالات وأبعاد مصلحية حضارية في حفظ نظام الشريعة ومصالح الأمة والإنسانية جمعاء، أهمها: حفظ الفطرة، والسماحة، والنظام، والمساواة، والحرية، وحقوق الناس. لكنه لم يُضْفِ عليها صفة الضرورية[1]، إذ قال: " فالمصالح الضرورية: هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش. ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها؛ لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنيّة والهمجيّة، ولكني أعني أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها"[2].

والحق أن تعريف إمام الزيتونة ينطبق على مجموع المقاصد الحاجية الصرفة، أو المنزلة منزلة الضرورية بالخصوص، فهي التي متى اختلت بإطلاق صارت حياة الأمة شبيهة بحياة الأنعام. أما المقاصد الضرورية الخمسة فلا؛ لأنها إذا انخرمت لا تقف أحوال البشرية عند حد معين من الفساد، بل تنجر إلى الفناء العام.

وأما الأستاذ الفاسي فلم يختلف كلامه كثيرًا عن كلام ابن عاشور[3].

- **الاتجاه الثاني:** اتفق أصحاب هذا الاتجاه على دعوى الزيادة على الضروريات الخمس، لكنهم اختلفوا في نظرتهم إليها، فمنهم من دعا إلى إعادة النظر في مبدأ الحصر الخماسي للمقاصد الضرورية، كالأستاذ أحمد الريسوني، ومنهم من سجل ما ظهر له من اعتراضات على هذا المبدأ، كالأستاذ طه عبد الرحمن، ومنهم من قدم محاولة نظرية تطبيقية لمراجعة ذلك المبدأ من أصله، كالأستاذ جمال الدين عطية.

1_ينظر: المرجع نفسه، ص90.

2_ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص232.

3_عبد النور بزا، المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، ص90.

أما الأستاذ الريسوني فقد اكتفى بالدعوة والتذكير بإعادة النظر في حصر الضروريات في الخمس المعروفة بدعوى أنها مسألة اجتهادية، وأنها ذات هيبة، ولا ينبغي أن نحرم من منزلتها مقاصد أخرى لا تقل أهمية وشمولية عنها. وأما الأستاذ طه عبد الرحمن فقد أورد اعتراضات منهجية مختلفة، عامة وخاصة على تقسيم القيم الشرعية وترتيبها بصفة عامة، وقد نص على ذلك في مقال له بعنوان: "**مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة**"، فهو يرى أن تقسيم الأصوليين للمقاصد إلى ثلاثة أقسام، وترتيبها على ثلاث درجات: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، يخل بشرط التباين من شروط التقسيم؛ حيث إن القيم التي يتكون منها القسم الضروري، مثل: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، لا يستقل بهذا التقسيم، بل يشاركه فيها القسمان الآخران: الحاجي والتحسيني. ومثاله: الأحكام الثلاثة المتعلقة بتحريم الزنا الذي يُعدُّ حكمًا يُحقِّقُ قيمةً ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يُعدُّ حكمًا يُحقِّقُ قيمةً حاجية، وتحريم تبرُّج المرأة الذي يُعدُّ حكمًا يُحقِّقُ قيمةً تحسينية، تشترك كلها في حفظ النسل.[1]

والحق أن الاعتراض العام على تقسيم القيم الشرعية وترتيبها اعتراضٌ غير صحيح؛ لأن اندراج الأحكام المتعلقة بالقيم الحاجية والتحسينية تحت الأجناس الخمسة لا يقدح في انفراد القيم الضرورية بهذه الأجناس؛ لأن القيم الضرورية الخمس هي القاعدة الأصلية، وكل ما سواها من القيم الحاجية والتحسينية تابع لها، وحائم حول حماها بالخدمة والتقوية والتجميل، وهو ما جعل قيمة تحريم النظر إلى عورة المرأة، وهي قيمة حاجية، أو قيمة تحريم تبرج المرأة، وهي قيمة تحسينية، كلاهما يدخل في قيمة حفظ النسل، وهي قيمة ضرورية، وقِسْ على ذلك جميع القيم الحاجية أو التحسينية في علاقتها بالقيم الضرورية؛ لأن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري، ومؤنس به، ومحسن لصورته الخاصة، إما مقدمة له، أو مقارناً أو تابعاً.

1_ينظر: طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة ، ص24.

أما د.جمال الدين عطية، فقد تناول مبدأ الحصر الخماسي بالمراجعة، وانتهى إلى القول: "ونحن من جانبنا نأخذ بعدم انحصار الكليات من حيث المبدأ ومن حيث التطبيق(...) حيث أضفنا العديد من المقاصد فبلغت أربعة وعشرين بدلا من خمسة(...) موزعة على أربعة مجالات، وهي: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية"[1]، وهذا التصنيف والتوزيع المقاصدي الذي نهجه الأستاذ عطية يعبر عن نظرة اجتهادية متقدمة في التنزيل المقاصدي على مختلف المجالات الحيوية المستهدفة بالخطاب الشرعي المفعم برعاية المصالح الإنسانية على جميع المستويات الخاصة والعامة. ولكنه يفتقر للدليل العلمي من جهة، ومن جهة أخرى فأنه ينضوي تحت المقاصد الضرورية الخمسة أو مكملاتها[2].

- **الاتجاه الثالث:** يكمن في محاولة إعادة النظر في ترتيب الكليات الخمس، وهي دعوة ليست معاصرة فقد ذهب إليها الزركشي[3] ، حيث خالف ترتيب الغزالي (ت505هـ) لها[4]، وقد أيد هذا النظر الدكتور علي جمعة محمد حيث رتب المقاصد الضرورية الخمسة بخلاف ترتيبها المعروف. حيث قال: "والترتيب الذي نراه متوافقاً، وهذا الاحتياج كالآتي: حفظ النفس، ثم العقل، ثم الدين، ثم النسل، ثم المال. على حين أن القدامى رتبوها ترتيباً مخالفاً لذلك باعتبار أن مرادنا بالدين هنا: الشعائر التي تحتاج إلى النية، أو العبادة المحضة، أو محض التعبد.. وليس مقصودنا بالدين هنا: الإسلام، بل الإسلام في ذلك الاصطلاح أعم من الدين بهذا المفهوم، وبالتالي فهو يشمل هذه المقاصد الخمس، وحينئذ تحل مشكلات كثيرة"[5].
- وقد بيَّنَ حُجَّتَهُ في ترجيح هذا الترتيب بقوله: "ترتيبُ الكُلِّيَّات الخمس على نحو ما قرَّرْناه: (النفس، العقل، الدين، النسل، المال)، هو ترتيبٌ منطقيٌّ، وله اعتبارٌ؛ حيث إنه يجبُ المحافظةُ أولاً على النفس التي تقومُ بها الأفعال، ثم على العقل الذي به

1_جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مكتبة المدينة، ط1، 1988، ص15.

2_ينظر: عبد النور بزا، المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، ص91.

3_رتب الزركشي الكليات الخمس على النحو التالي : النفس، المال، النسل، الدين، العقل.

4_الغزالي، المستصفى،287/1.

5_علي جمعة محمد، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1997، ص316.

التكليف، ثم نحافظُ على الدين الذي به العبادة، وقوام العالم، ثم نحافظ بعد ذلك على ما يترتب على حفظ الذات، والعقل، والدين، وهو: المحافظة على النسل الناتج من الإنسان، وما يتعلق، أو ما يندرج تحت هذا العنوان الكلي، من المحافظة على العرض، وحقوق الإنسان وكرامته. ثم بعد ذلك نحافظ على قضية الملك، وهي التي بها عمارة الدنيا عند تداولها، ذلك المال الذي إذا ما تدوول، فإنه يمثل عصباً من أساسيات الحياة"[1]. والذي يظهر أن هذا الترتيب الذي ذهب إليه الدكتور علي جمعة لا يتنافى مع الترتيب المعروف طالما أنه حدد مفهومه للدين على وفق ما تقدم، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا كان لا يتعارض مع النص الشرعي.

- **الاتجاه الرابع:** يكمن في محاولة الدكتور طه جابر العلواني في إعادة النظر في التقسيم جملة وتفصيلاً، فقد ذهب إلى أن مقاصد الشريعة تتمثل في: التوحيد، والتزكية، والعمران، وجعلها المقاصد القرآنية الحاكمة العليا، ونظر لها في مؤلفاته المتعددة، وبخاصة المتأخرة منها، ككتابه "التوحيد والتزكية والعمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة"، وكتاب" مقاصد الشريعة"، وبحثه المنشور في مجلة إسلامية المعرفة الموسوم بـ: "من التعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة"، يقول: "فأعلى المقاصد الشرعية، وأسمى القيم الحاكمة ثلاثة هي: التوحيد، والتزكية، والعمران، وسائر القيم الأخرى الكلية منها والجزئية تنتهي إلى هذه القيم الثلاث التي لا يمكن أن ينفصل أي منها عن الآخرين: فالتوحيد غاية التزكية وهدفها، ووسيلتها في الوقت ذاته، والعمران ثمرة للتوحيد والتزكية معاً لا يوجد على حقيقته، وبشروطه بدونهما "[2].

وقال أيضًا واصفًا المقاصد الثلاث – التوحيد والتزكية والعمران: "إن هذه القيم

الثلاث تمثل المقاصد العليا، والقيم الأساسية الكبرى، والمبادئ الأصلية، وهي في الوقت ذاته صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من

1_المرجع نفسه، ص317.

2_طه جابر العلواني، التوحيد والتزكية والعمران : محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، د. ، ص114.

صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف، قدر ما ينسجم أو يختلف مع تلك المقاصد العليا الثلاثة، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران... وهذه المقاصد الثلاثة العليا تستدعي – بالضرورة – سائر المستويات الأخرى من المقاصد (كالعدل والحرية والمساواة) فهذا المستوى من القيم والمقاصد ضروري لتحقيق المقاصد العليا – التي يمكن إدراجها في المستوى الثاني الذي ذكرناه، وهو يستدعي المستوى الأخير الذي جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه، حتى اعتبروا تلك الأمور هي مقاصد الشريعة، وصنفوها إلى الضروريات الإنسانية والحاجيات والتحسينيات؛ فهذه – الأمور – التي عدوها مقاصد للشريعة – لم تستطع أن تقدم أو تولد منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق بها الفعل الإنساني حتى يوم الدين، بل اكتفت بأن بينت لنا حكم الشريعة والتشريع، وفوائدها، التي تعود على ضرورياتنا وحاجياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتسديد والحماية. فهي في وضعها الذي حددوه ابتداء من إمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي، مروراً بالشاطبي، ثم ابن تيمية، وابن القيم، وإلى الشيخين علال الفاسي، وابن عاشور، تعتبر بمقام الحكم والمقاصد لدعم القياس وتوسيع آفاقه من ناحية، ولتعزيز ودعم دليل (المصلحة) من ناحية أخرى، وكذلك لتعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد، وبقيت الأحكام الشرعية التكليفية منها والوضعية تدور على محاور الأوامر والنواهي والمنطلقات اللغوية التي أدت إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي"[1]. ولا شك تعتبر محاولة الدكتور طه العلواني خطوة جريئة وشجاعة في التنظير لعلم المقاصد من أجل إعطائه نظراً كلياً، وإخراجه من النظر التجزيئي الذي أشار إليه في كلامه أعلاه، وبغض النظر عن كون هذه المحاولة تمثل صورة أو وجهة أخرى للمقاصد الضرورية الخمسة المعروفة كما أشار إلى ذلك بعضهم[2].

فإنها تؤكد على كون التقسيم المألوف عند العلماء إنما يمثل اجتهاداً وصل إليه العلماء قديماً وجرى عليه المتأخرون، ولا يمنع من إعادة النظر فيه وصولاً إلى إدراك

1_طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ص82.

2_ينظر: عبد النور بزا، المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، ص92.

مقاصد الشارع من وضعه للشريعة، طالما أنه لا يصادم نصوصها، ولكل وجهة هو موليها.

المطلب الثالث: أهميـــــة ترتيب المقـــاصد

ذهب الشاطبي في حديثه عن ترتيب المقاصد إلى أن المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، وانتهى إلى نتائج أهمها:

- ليست هذه المقاصد الشرعية الثلاثة المذكورة مستقلة عن بعضها، وإنما يكمل بعضها بعضا، فالضروريات تتكمل بالحاجيات والتحسينات، والحاجيات تتكمل بالتحسينات.
- إن اختلال الضروري يلزم عنه حتما اختلال الحاجي والتحسيني، فإذا ارتفع مثلا أصل الصلاة، ارتفعت معه الطهارة، والوضوء، والركوع، وما هو في مرتبة الحاجي كالقصر والقعود، أو في رتبة التحسيني كالتطيب واختيار المكان وما أشبه؛ لأن الضروريات أصل للحاجية والتحسينية.
- إن اختلال الحاجي أو التحسيني لا يلزم عنه اختلال الضروري بإطلاق، لكن يترتب عنها الحرج والضيق في حال فقد الحاجيات، أما التحسينات فلا يترتب على فقدها إخلال بنظام الحياة، ولا الوقوع في المشقة، إنما يترتب عليه خروج الناس عن مناهج الكمال[1].
- قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما:بيان هذه القاعدة من وجهين:- " أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار – فالضروريات آكدها ثم الحاجيات والتحسينيات – وكان مرتبطاً بعضها ببعض؛ صار الأخف كأنه حمى للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه. فالمخل بما هو مكمَّل كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه، فالمتجرئ على الأخف بالإخلال به معرض للتجرؤ على ما سواه. فكذلك المتجرئ على الإخلال بها يتجرأ على الضروريات، فيكون في إبطال المكملات

1_ ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه، 1026/2.

بإطلاق إبطال الضروريات بوجهٍ ما"[1]. مثال ذلك: لو تصوّر أن المكلف لا يأتي بمكملات الصلاة، من قراءة السورة الثانية، والمحافظة على الأذكار والسنة، واقتصر على ما هو فرض في الصلاة، لم يكن في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب.

- " إن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري، ومؤنس به، ومحسن لصورته الخاصة: إما مقدمة له، أو مقارناً، أو تابعاً. فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته." [2]مثال ذلك: الصلاة إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهُّبٍ لأمرٍ عظيمٍ، فإذا استقبل القبلة أشعَرَ التوجُّهُ بحضورِ المتوجه إليه، فإذا أحضر نيةَ التعبُّدِ أثمَرَ الخضوع والسكون.
- إذا حوفظ على الضروري، فينبغي الحفاظ على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي، فينبغي الحفاظ على التحسيني؛ إذ ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري، فإن الضروري هو المطلوب. بيان هذه القاعدة: أن المحافظة على المقاصد الضرورية لا تكمل إلا بالمحافظة على المقاصد الحاجية والتحسينية أيضاً، أن الإخلال بأي من هاتين المرتبتين بإطلاق يفضي إلى الإخلال بالضروري ذاته. وإذا كان لا بُدَّ للحاجيات والتحسينيات من أصل تستند إليه، فإن الضروريات هي أصل لهاتين المرتبتين، ولا يلزم كون كل من الحاجيات والتحسينات أنقص رتبة من الضروريات الاستهانة بأي من هاتين الرتبتين أو المسائل المتفرعة عنها؛ ذلك أن الإخلال بالمرتبة الأقل سبب إلى الإخلال بالمرتبة الأعلى. وهذه القاعدة بيانها، كما قال الشاطبي: ظاهر مما تقدم، ولذلك فأمثلة القواعد المتقدمة صالحة للتمثيل لها[3].

1_ الشاطبي، الموافقات، 2/21-22.

2_المرجع نفسه، 2/22.

3_ ينظر: الشاطبي، الموافقات، 2/19.

لذا انتهى الشاطبي إلى أن" المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة هو الأول منها وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة"[1].

باختصار فإن المقاصد الضرورية هي الأصل والأساس والمحور الذي تدور حوله المقاصد، باختلالها تختل باقي المقاصد، لذلك يمكن اعتبار هذه المقاصد الكلية الحاجات الأصلية والفطرية التي يحتاجها الإنسان لتستقيم حياته، باختلاف انتمائه العقدي، وهي القيم البشرية التي تشترك فيها الإنسانية جمعاء، لذلك عدها الشاطبي بمثابة المسلمة التي لا تقبل التشكيك.

1_المرجع نفسه، 20/2.

المبحث الأول: اتجاهات تحديد الأصوليين لدلالات الألفاظ

لقد كان في مقدمة ما عُني به الفكر الإسلامي في بيئاته المتعددة– عند الأصوليين، والفقهاء، ومفسري القرآن، والمحدِّثين، والباحثين في علوم القرآن– على اختلافها وتشعبها، "تأسيسُ" البيان المؤدي إلى فهم الخطاب الشرعي، و"وضعُ" ضوابط الفهم للنص (قرآنًا وسنة) وللغته، و"بيانُ "كيفية الفهم عنه، و استباط معانيه ومقاصده، و"ضبطُ" طريقة تأويله، و"استثمارُ" منطوقه و"استدرارُ" المعاني من: منظومه، ومفهومه، ومعقوله، و"الالتفاتُ" إلى المعاني والعلل والأمارات وغيرها من القرائن والسياقات، وما تفرضه من متطلبات؛ حرصًا منهم على أن يكون "النص" قرآنا وسنة، في فهمه، تابعًا لا متبوعًا، وأن يفوتوا كل محاولة للاستئثار بتأويل النص واستغلاله وتطويعه لصالح فئة ما، وذلك من خلال الاحتكام إلى "منهجية" في التعامل مع النصوص الشرعية، قرآنًا وسنة، توجه القراءة، وتضبط مسارها، فهمًا وتفسيرًا وتأويلًا. وحيث إن النص المَعْنِيَّ بالقراءة والتفسير والتأويل هو النص الديني الإسلامي، الذي جاء موصولًا في ألفاظه ومعانيه، بما درج عليه العرب في طرق بيانهم، وملابسات خطابهم.[1]

لذا فإن الشريعة بلا فهم لا قيمة لها، ولا يمكن إجبار أحد على تطبيق الشريعة دون فهمها، وهنا تأتي أهمية هذا النوع من المقاصد الذي يعد من أقصر الأنواع الخمسة، إذ لا تتجاوز مسائله الخمس، ويمكن إرجاعها إلى مسألتين اثنتين هما:

أ.إن الشريعة عربية لأنها نزلت بلسان العرب.

ب.إن الشريعة أمية لأنها نزلت حسب مقتضى حال المنزل عليهم؛ لأن العرب أميون.

عند التأمل في المسألة الأولى نجد أن الذي فرض البحث فيها عند الأصوليين هو مجيء الخطاب الحامل للرسالة السماوية بلسان عربي مبين، حيث كانت ألفاظه مستعملة في معانيها اللغوية وجارية على قوانينه الوضعية والاستعمالية والدلالية المعروفة عندهم.

1_ينظر: محمد عبد الفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، بحث مقدم ضمن المؤتمر العلمي الدولي" التعامل مع النصوص الشرعية عند المعاصرين"، كلية الشريعة، جامعة الأردن، ص87.

لدرجة أن الإمام الشاطبي وغيره يذكر " أن الشريعة عربية وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط، فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة(...)"[1].

ويقول في موضع آخر:" إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها(...)"[2]. ويقول أيضا:" لابد فى فهم الشريعة من إتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يُجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب(...)، وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب. وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، و الوقوف عند ما حدَّته"[3]

وقد أشار إلى ذلك الإمام الشافعي، من قبل، في رسالته بعد أن ساق هذه الآيات البينات: ﴿ **وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ العَالَمِينْ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنْذَرِينِ بِلِسَانٍ عَرَبِي مُبِينٍ**﴾**(الشعراء/195)**، وقوله سبحانه:﴿ **وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا**﴾ **(الرعد/37)** ، وقوله أيضا: ﴿ **قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونْ** ﴾ **(الزمر/28)**– و يذكر أن الله سبحانه وتعالى أقام حجته في كتابه، بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها، ثم أكد ذلك بأن نفى عنه، جل ثناؤه، كل لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه، فقال تبارك وتعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنمَّاَ يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ، لِسَانُ الذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِي مُبِينٌ** ﴾ **(النحل/103)**، وقولـه سبحانه:﴿ **وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءاعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ** ﴾ **(فصلت/44)**،

1_الشاطبي، الموافقات، 95/4.

2_المرجع نفسه، 55/2.

3_المرجع نفسه، 56/2.

ليتبعه بتقرير هذا المبدأ وهو: "أنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتابة أحد جهل معه لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عن الشبه التي دخلت على جهل لسانه"[1].

وقد نزل القرآن وفق معهود الخطاب العربي لإقامة الحجة على المخاطبين لئلا يخرجوا عن مقتضى التعجيز بقولهم: هذا على غير ما عهدنا، إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام من حيث أن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف، فلم تقم الحجة عليهم، لذلك أنزل آية فصلت السابقة، وليعم فهم الشريعة وفق الإدراك الجمهوري العام[2]؛ لذلك جاء في الموافقات قول الشاطبي:" إنما يصح في مسلك الإفهام والفهم ما يكون عاما لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني فإن الناس في الفهم ليسوا على وزان واحد ولا متقارب إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها"[3].

وقصد المكلفين في تصريف أساليبهم مراعى في الخطاب القرآني، ومن ثم كان لابد" في فهم الشريعة من إتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه"[4].

لذا ينبغي أن يُقرأ الخطاب القرآني بـ"أجرومية" تناسب لغته، وعلى ضوء معطيات السياق الذي تشكل فيه، وفقًا لمقتضى طريقة العرب في كلامها ومعهود خطابها و"مقاصدها في كلامها وأساليب معانيها ومنوالها في توزيع المعاني على الألفاظ ، كما " يجب أن يراعى ما يرد في لسانها، وما ينطوي عليه هذا اللسان من أصول وضوابط عامة، ينزع عنها في صلات كلماته، ونسقها، كما ينزع عنها في صلات جمله، وهو أمر

1_الشافعي، الرسالة، 47.

2_ينظر: عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص85.

3_الشاطبي، الموافقات، 2/ 85.

4_المرجع نفسه، 85/2.

ضروري لتأسيس الفهم وتشكل الدلالة؛ لأن أهل اللسان كما يُحتج بهم في ضبط بناء الكلام، كذلك يحُتج بهم في ضبط دلالات صيغه وتراكيبه؛ ومن ثم كان من ضوابط القراءة الصحيحة: أن مقاربة أي نص لغوي تستدعي الوقوف على حدود لغته التي تحمل بلاغه، ومعرفة مقاصد أصحابها في كلامهم، وأن يؤول الكلام بما يوافق معهود الخطاب المتبادَل بين المتكلمين وعرف المخاطِب وعاداته المطردة في كلامه؛ ف كل متكلم له عرفٌ في لفظ، إنما يُحمل لفظه على عُرفه."[1]

وآفة الآفات التي يتعرض لها أي نص أن يُقرأ بـ"أجرومية غريبة عن معهود خطابه، في لغة أخرى، عند قوم آخرين؛ لأن أسباب الفساد في"التأويلات" الإعراض عن مجاري العادات في العبارات، ومعانيها الجارية في الوجود، وكلما كان السامع أعرف بالمتكلم، وقصده، وبيانه، وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم[2]. وهذا يفسر لنا سبب تأكيد الإمام الشافعي، في رسالته على أهمية امتلاك اللغة، والإحاطة بأساليب كلام العرب؛ ذلك أن من شأن الجاهل بتنوع لسان العرب، واتساعه، وتداخل المعاني فيه، أن يخلط في فهم الخطاب الشرعي.

فالقصد إلى الفهم والإفهام؛ أي القصد إلى إدراك معاني النص، ومقاصده، أو تبليغها يقوم أساسا على مدى مراعاة العلاقة القائمة بين المرسل والمستقبل، ومدى اشتراكهما في عرف لغوي واحد، وخصوصا مدى معرفة المستقبل للغة النص الحامل للرسالة، ومدى الرابطة التي بينه، وبين تلك اللغة الحاملة للرسالة؛ إذ في استعمال لغة يدركها طرف دون طرف آخر؛ أي يدركها المخاطِب ويجهلها المخاطَب؛ تعطيل للرسالة المنقولة بينهما[3]، وحكم مسبق على بطلان مفعولها وأثرها، وتبقى مجرد رموز وطلاسم لانعدام الرابطة في ذهن المتلقي للخطاب الذي يجهل لغته.

1_محمد عبد الفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، ص90.

2_ينظر: المرجع نفسه، ص90.

3_ينظر: تمام حسان، اللغة العربية" معناها ومبناها"، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط3، 1998، ص321.

وقد اتجه الأصوليون، في تحديدهم لدلالات الألفاظ، أحد الاتجاهين": الأول باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق (...)، والثاني بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك"[1].

بالنسبة للاتجاه الأول يؤكد أصحابه على أهمية مراعاة القصد إلى جانب المواضعة؛ لأن المواضعة لو عدمت لم يؤثر القصد بانفراده. كما لو عدم القصد ووجدت المواضعة لم تؤثر بانفرادها؛ أي أن "المتكلم لا يكون مفيدا بكلامه ما وضع له من الفائدة إلاّ بالقصد"[2]، حتى لو أنه قال مثلا: زيد قائم وضارب فإن مثل هذا الكلام " ليس خبرا لذاته، بل يصير خبرا بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس، ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبرا"[3]، ثم من جهة أخرى لو "تحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له فلا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له"[4].

فهنا نخلص إلى أنه لا خطاب إلا مع تحقق القصد الذي يرتبط بالوضع، أو بالاستعمال (العرف)، أو بالحمل.

المطلب الأول: الوضع

1.تعريف الوضع:

1_المرجع نفسه، 3/368-369.

2_القاضي عبد الجبار، المغني، 17/17.

3_الغزالي، المستصفى، 85/1.

4_الجويني، البرهان في أصول الفقه، 329/1.

يطلق شهاب الدين القرافي (ت 684 هـ) مصطلح الوضع " على جعل اللفظ دليلا على المعنى(...)، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي(...)، والعرفي العام (...)، والعرفي الخاص"[1].

وقد ضرب مثالا لكل نوع من الأنواع الثلاثة، فالأول هو الصلاة التي تعني لغة الدعاء، وقد منح المصطلح بعد ذلك معنى خاصا؛ لأنه ارتبط بالعبادة التي يؤديها المسلم خمس مرات في اليوم، فهذا الاستعمال أصبح يمثل الوضع الشرعي.

والمثال الثاني هو كلمة" الدابة" التي تطلق على كل ما يدب على وجه الأرض، وذكر القرافي أن كلمة" الدابة" في عصره تعني الفرس في العراق، والحمار في مصر، ويسمى هذا النوع من تضييق المعنى" الوضع العرفي العام".

والمثال الثالث يتمثل في كلمة" جوهر" في مصطلحات علم الكلام، وقد مثل القرافي بهذا المثال ليوضح ما يعنيه مصطلح" الوضع العرفي الخاص"، المنطبق على كل ضرب من ضروب وضع المصطلح في تخصص علمي معين[2] .

وعرّفه الإمام تاج الدين السبكي بقوله:" الوضع عبارة عن تخصيص الشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني"[3].

وعرّفه كذلك الجرجاني بقوله: هو" جعل اللفظ بإزاء المعنى، وفي الاصطلاح: تخصيص شيء بشيء متى أطلق، أو أحسن الشيء الأول، فهم منه الشيء الثاني، والمراد بالإطلاق: استعمال اللفظ وإرادة المعنى"[4]؛ أي بمعنى كون اللفظ إذا ذكر أو أرسل علم منه المعنى للعلم بوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى.

1_القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ودار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص20.

2_ ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص132.

3_تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1995، ص 34.

4_الجرجاني، التعريفات، ص140.

وقد أصبح الوضع الفكرة المركزية في المداولات النظرية لعلماء الفقه، وهو مصطلح مشتق من المناظرات التي دارت حول أصل اللغة؛ هل هي إلهام وتوقيف من الله تعالى، أم هي اصطلاح وتواضع*، إلا أن المصطلح فقد دلالته التاريخية، وأصبح يعني السمة الراسخة للغة، وهو ما اتكأ عليه الأصوليون في اشتقاقهم للقواعد الفقهية بالطرق المقبولة من النصوص.

وفي هذا السياق يدعم القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت415هـ) النظرية القائلة بالمواضعة أصلا للغة حين يقول:" فإن قيل : فكيف السبيل إلى العلم بأن زيدا قصد بالاسم مسمى مخصوصا؟ قيل له: متى عينه بالإشارة، وفصل بينه بها وبين غيره، حصل الاضطرار إلى القصد. والإشارة المعينة للمشار إليه طريق العلم الضروري بأن المشير قصده بالاسم دون غيره، فتعلم عند ذلك المواضعة على ما قدمناه. فإن قال: فيجب أن لا تصح المواضعة إلا بتقدم الإشارة؟ قيل له: كذلك نقول؛ لأن الإشارة أو ما يقوم مقامها إذا لم تحصل، لم يعلم أنه قصد بالاسم المسمى المخصوص، وإنما يصح منا المواضعة من غير إشارة لتقدم اللغة التي نتمكن بها من المواضعة على لغة أخرى، وأما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة"[1].

إذن يعطي القاضي الأولوية لتقدم المواضعة بالإشارة على المواضعة باللغة، ذلك أن الإشارة أسبق وأبلغ من اللغة، كما يقول المثل العربي الشهير: (رُبَّ إِشَارَةٍ أَبْلَغُ مِنْ عِبَارَة)، وقد سار على نهجه فخر الدين الرازي في ميله إلى الأخذ بفكرة الاصطلاح والمواضعة من خلال قوله:" لا يمكننا القطع بأن دلالة الألفاظ توقيفية، ومنهم من قطع به، واحتج فيه بالعقل والنقل، أما العقل فهو أن وضع الألفاظ المخصوصة للمعاني

---

* القائلون بالتوقيف يستندون إلى قوله تعالى:﴿ **وَعلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا** ﴾ (البقرة/31)، وهو دليلهم على أن اللغة كانت عن طريق الوحي ويستبعدون فكرة المواضعة والاصطلاح؛ لأنه–حسب قولهم– لا يتم إلا عن طريق المناداة والدعوة إلى الوضع مما يتطلب ألفاظا مستقرة، وهو اتجاه يدور في حلقة مفرغة. أما القائلون بالاصطلاح فدليلهم بأن يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو همهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها. فيبتديء واحد ويتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح.

1_القاضي عبد الجبار، المغني، 161/5.

المخصوصة لا يمكن إلا بالقول، فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر لا إلى نهاية، وهو محال، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى، وأما النقل فقوله تعالى:﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمـاءَ كُلَّهَا** ﴾ **(البقرة/31)**. أجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعاني يحصل بالإشارة؟ وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام؟ وأيضا لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام، ثم إنه تعالى علمها لآدم عليه السلام"[1].

من الملاحظ أن الرازي يؤكد على ميله إلى الأخذ بفكرة المواضعة، لكن موقفه هذا يتسم بالحيرة والتردد؛ لأنه في بعض الأحايين يقول بالتوقيف.

ونرى أن" المسألة الجوهرية في مناقشة" وضع اللغة " هي إضفاء الشرعية على اللغة الموجودة، وطالما أن منظري الفقه لم يهتموا بعملية خلق اللغة، فإن ما يقصدونه" بإضفاء الشرعية " هو انتقال المعرفة الخاصة بمعاني الكلمات (التواتر): كيف نعرف أن الكلمات تدل فعلا على ما تدل عليه الآن؟ وهذه عملية اصطلاحية محضة"[2].

وفي سياق الحديث عن ثنائية اللغة والكلام كمقابلين لثنائية الوضع والاستعمال. نقول: لماذا لجأ الأصوليون إلى مصطلح الوضع بدلا عن مصطلح اللغة؟

وجواب السؤال يكمن في الاعتقاد السائد في الفكر الإسلامي، "وهو أن كل عمل لا بد له من صانع، وكل مخلوق لا بد له من خالق؛ ولذلك فإن اللغة لا بد لها من واضع، بصرف النظر عن واضعها سواء أكان الله عز وجل أم البشر، فعلى كل من أراد أن يفهم خطابا أن تكون له معرفة بوضع اللغة التي بها يتم التخاطب"[3].

1_الرازي، التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، (د.ت)، 30/1.

2_كيس فيرستيج، أعلام الفكر اللغوي" التقليد اللغوي العربي"، تر: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2007،ج3، ص192.

3_محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص47.

ولتحقيق التخاطب والتعاون بين الإنسان وأفراد جنسه، وكان كل واحد لا يستقل بتحصيل معارفه بنفسه وحده دون معين، وبلوغ غايته من السعادة احتيج إلى المواضعة اللغوية؛ لأن التواصل باللفظ أيسر، وهو مقدور عليه في كل الأوقات من غير مشقة ولا نصب خلاف الإشارة باليد أو الحاجب، على الرغم من أسبقية التواصل بالإشارة، فكانت اللغة هي الأداة المثلى للتحدث عن الأشياء حاضرها وغائبها محسوسها ومعقولها، في حين أن التواصل الإشاري يحتاج إلى حضور الأشياء المشار إليها.

المطلب الثاني: أنـــــواع الوضـــــــــــع

- **الوضع الكلي والوضع الجزئي:**

لقد وقع جدال بين الأصوليين بخاصة واللغويين بعامة حول العلاقة بين طرفي العلامة اللغوية (الدال والمدلول) أو بين اللفظ والمعنى- حسب تعبير علماء اللغة القدامى- متمثلا في: هل وضعت الألفاظ للدلالة على الموجودات الخارجية، أم هي موضوعة للدلالة على المعاني الذهنية؟

فهناك فريق يؤيد الرأي الأول، وأبرزهم أبو إسحاق الشيرازي(ت 476هـ) وحجته في ذلك- كما ذكر السيوطي- أن التغيير الذي يحدث في كل مرحلة من مراحل التفكير لا يرجع إلى تغيير في تصور المتكلم الذهني، بل إلى تغير الأشياء في العالم الخارجي[1].

أما الفريق الثاني ممثلا في الجويني وفخر الدين الرازي (ت1209هـ)، هذا الأخير الذي احتج بأن الألفاظ تتغير وفقا للتغيرات الحاصلة في الصورة الذهنية التي تحدث في الذهن، مستدلا بقوله:" أما في الألفاظ المفردة- فلأنا إذا رأينا جسما بعيدا، وظنناه صخرة: سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان، لكنا ظنناه طيرا: سميناه به، فإذا ازداد القرب وعرفناه أنه إنسان: سميناه به. فاختلاف الأسامي عند اختلاف الصور الذهنية، يدل على أن اللفظ لا دلالة له إلا عليها، وأما في المركبات- فلأنك إذا قلت: قام

1_ ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل، دار الجيل، ودار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 42/1.

زيد، فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد، وإنما يفيد: أنك حكمت بقيام زيد، وأخبرت عنه. ثم إن عرفنا (إن) ذلك الحكم مبرأ عن الخطأ فحينئذ: نستدل به على الوجود الخارجي، فأما أن يكون اللفظ دالا على ما (في) الخارج"[1].

وطبقا لهذا القول فإنه عندما وضعت كلمة"أسد" لأول مرة، فإن المتكلم لم يقصد استعمالها لذلك الأسد الذي رآه فقط، بل يطلقه على أي حيوان له الخصائص نفسها التي كانت تميز ذلك الأسد، كالأسد الإفريقي، والأسد الهندي، أو الآسيوي(...)إلخ، وهو ما ينطبق على كلمة: رجل، وحيوان، وشجر وغيرها، وهذا ما يعرف بالوضع الكلي الذي يعرفه الأصوليون بأنه:" تصور كلي لا يمنع غيره من الدخول فيه"، فيما يعرفه المناطقة على أنه" كل مفهوم ذهني لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإن كان لا يصدق في الواقع إلا على فرد واحد فقط، أو لا يوجد منه في الواقع أي فرد"[2]، أما الوضع الجزئي فهو" ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه، كقولك زيد، وهذا الشجر، وهذا الفرس"[3]؛ أي أنه لا يقبل الاشتراك في الذهن.

ونقول بأن الواضع وضع الكليات أولا لأنها تدل على معاني كلية، "وكلية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الجزئي، والكلي جزء الجزئي، فيكون ذلك الشيء منسوبا إلى الكل، والمنسوب إلى الكل كلي"*[4]، وتشمل الكليات كلا من: الجنس (الحيوان مثلا)، والنوع (كالإنسان مثلا)، والفصل (مثل صفة النطق التي يمتاز بها الإنسان عن باقي الحيوانات)، والخاصة (كصفة الضحك التي يختص بها الإنسان دون باقي الحيوانات)،

1_الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تح: جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1997، 1/269-271.

2_عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط6، ص35.

3_الغزالي، معيار العلم، ص43.

* يحسن بنا أن ننبه إلى وجود فرق في الاصطلاح بين الكل والكلي وبين الجزء والجزئي، فالكلي مفهوم ينطبق على أفراد، وكل فرد من هذه الأفراد هو جزئي لهذا الكلي، فخالد مثلا جزئي ، ويطلق عليه اسم إنسان الذي هو كلي له، أما الكل فتحته أجزاء له لا جزئيات، وهده الأجزاء مجتمعة يطلق عليها اسم الكل.

4_ الجرجاني، التعريفات، ص104.

والعرض العام (كصفة المشي التي تطلق على الإنسان كما تطلق على بعض الحيوانات، وهي صفة عارضة)، ثم وضع الجزئيات المخصوصة التي تنقسم إلى: مفردات معجمية؛ أي لها معان معجمية، التي يسميها رضي الدين الأستراباذي (ت688هـ) "ألفاظ سماعية"، وإلى ألفاظ قياسية لها وظائف قواعدية[1]، تلك التي يطلق عليها أندري مارتيني" Martinet" اسم "المورفيمات القواعدية" "grammatical morphemes" ، بينما النوع الأول فيطلق عليه اسم " المورفيمات المعجمية" lexical morphemes ".[2]

لكن ما ينطبق على المفردات هل يصدق على المركبات أم لا؟

قال جمال الدين بن مالك (ت 672هـ):" إن الدال بالوضع لا بد من إحصائه، ومنع الاستئناف فيه، كما كان في المفردات والمركبات القائمة مقامها، فلما كان الكلام دالا بالوضع وجب ذلك فيه، ولم يكن أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه، كما لم نستعمل في المفردات إلا ما سبق استعماله، وفي عدم ذلك برهان على أن الكلام ليس دالا بالوضع"[3]، ويقول الآمدي :"اعلم أن الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة، وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة أخرى،(...)، والكلام اللساني قد يطلق تارة على ما ألف من الحروف والأصوات من غير دلالة على شيء، ويسمى مهملا، وإلى ما يدل. ولهذا، يقال في اللغة: هذا كلام مهمل. وهذا كلام غير مهمل"[4].

إذن الغرض هو إفادة معاني المركبات والنسب بين المفردات، كالفاعلية والمفعولية وغيرهما، وذلك لأن إفادة الألفاظ لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات، والعلم بذلك موقوف على العلم بتلك المسميات، فيكون العلم بالمعاني متقدما على العلم بالوضع، فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخرا عن العلم بالوضع.

1_ ينظر: الاستراباذي، شرح الرضي، 25/1.

2_ A Martinet, elements of General Linguistics, trans E Palmer, London, Faber,1992, P94

3_السيوطي، المزهر، 43/1.

4_الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 66/1.

وفي هذين القولين بيان على أن حجتهما هذه تتقاطع مع ما قاله "تشومسكي Chomsky" في نظريته التوليدية بأن المتكلم بمكنته أن يولد جملا لم ينطق بها من قبل، ولم يسمعها من قبل؛ نظرا لامتلاكه القدرة الإبداعية، لكنه يجب أن يعتمد على قوالب قواعدية خاصة بلغته، وهي التي تنتمي إلى اللغة، بينما عملية اختيار الوحدات المعجمية ومحاولة التأليف بينها تنتمي إلى العرف أو الاستعمال، ومثالنا على ذلك أن "الذات المتكلمة للغة العربية يمكنها أن تفهم الجملة التالية:" لا وعافاك الله"، واختلافها عن الجملة الأخرى:" لا عافاك الله"؛ مع أن هناك حظوظا قليلة لأن تكون قد سمعت إحدى الجملتين أو كلتيهما، ودون أن تكون ملمة باصطلاحات النحاة وقواعدهم، ولذلك لما سمع الأعرابي المؤذن يقول:" أشهد أن محمدا رسولَ الله" بنصب الرسول، قال مستنكرا:" صنع ماذا؟. وأجاب بعضهم السائل:" هل تهمز إسرائيل؟" بقوله:" إني إذن لرجل سوء"، كما أجاب الآخر عن السؤال:" هل تجر فلسطين؟" بقوله:" إني إذن لقوي""[1].

وهذا يعني أن الطفل الصغير يولد ولديه شيء من المعرفة الفطرية باللغة لتمكينه من اكتسابها، أو ما يسمى بالغريزة اللغوية الفطرية، وبعبارة أخرى يولد ولديه معرفة بالنحو العام، أو ما يعرف بالكليات النحوية، ثم يقوم بوضعها في سياقات لغوية مختلفة محكومة بمراده التخاطبي، ويشبه ابن خلدون(ت808هـ) مؤلف الكلام بالبناء أو النساج، والصورة الذهنية المنطبقة بالقالب" الذي يبني فيه أو المنوال الذي ينسج عليه"[2].

- **العام والخاص:**

لقد فرّق الشافعي بين الوضع العام والخاص بقوله:" فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء، منه: عاما يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص(...)، وعاما ظاهرا يراد به الخاص..."[3] ، وقد

1_عمر أوكان، اللغة والخطاب، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2001، ص26.
2_ابن خلدون، المقدمة، ص474.
3_الشافعي، الرسالة، ص67.

تبنى "الأصوليون المتأخرون تلك المبادئ اللغوية، وأفردوا لها أبوابا في مؤلفاتهم، فتناولوا اللفظ من حيث الشمول والخصوص وقسموه إلى عام وخاص"[1]، وعرفوا العام على أنه" اللفظ الدال على معنيين فصاعدا، ويقابله الخاص، وهما من أقسام الكتاب والسنة، وينقسم إلى عام لا أعم منه، كلفظ " المذكور" فهو يتناول الموجود والمعدوم، والمعلوم والمجهول، وإلى عام بالنسبة إلى ما تحته، كلفظ "الحيوان" فإنه عام بالنسبة إلى ما تحته من "إنسان" أو" فرس"[2].

فهو يفيد بذلك معنى الشمول والاستغراق؛ لذلك لا يشمل الأفعال والمعاني، وهذا مذهب الفريق الذي يرى أن العموم من عوارض الألفاظ، وأن" المعاني لا عموم لها لأن المعنى واحد، وإنما كثرت محاله أو يكون في كل محل على حدة وكل واحد غير الآخر، ولكنه من جنسه، وقولهم: عم الخصب والمطر فهو مجاز"[3]. أما الثاني فيرى أن العام يفيد الاجتماع دون الاستيعاب؛ لأن العموم كما يتصور في الألفاظ يتصور في المعاني أيضا" كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد، ولذلك يقال: عم المطر والخصب ونحوه"[4]

وقد حصر الأصوليون صيغ العموم في أنواع عدة منها:

أ.ما كان عاما بنفسه ب. ما كان عاما بغيره

أ. ما كان عاما بنفسه:

- كل وجميع: تفيدان التوكيد وليس بعدهما في كلام العرب كلمة أعم منهما.

- الجمع المعرف ب "أل" التي لم يقصد بها المعهود.

1_السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين، ص80.

2_هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص200.

3_العضد، مختصر ابن الحاجب، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، 101/1.

4_المرجع نفسه، 101/1.

– اسم الجنس: كلفظ الحيوان.

– الاسم المفرد: إذا دخلت عليه أل التي لا تفيد العهد، كما في قوله تعالى: ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ**﴾ **(المائدة/38)**.

– ما في معناه الشرط: متى للزمان، أين للمكان.

– ألفاظ الشرط: من، ما، كقوله تعالى: ﴿ **وَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صَالِحاً يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ**﴾ **(التغابن/9)**.

ب. ما كان عاما بغيره:

– الجمع المنكر: كما في قوله تعالى: ﴿ **مَا لَنَا لاَ نَرَى رِجَالاً** ﴾ **(ص/62)**.

– ما كان متصلا بلام الجنس خاصة.

–المضاف: إما أن يكون مضافا مفردا أو جمعا، نحو قوله تعالى: ﴿ **يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ** ﴾ **(النساء/11)**.

– النكرة في سياق النفي: ما جاءني أحد، لا رجل في الدار.[1]

*** الوضع الخاص:**

أما الوضع الخاص فهو" اللفظ الدال على شيء بعينه؛ أي على انفراد. ويطلق هذا المصطلح باعتبارين:

الأول: هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، نحو: أسماء الأعلام نحو: "زيد" و"عمرو".

الثاني: ما خصوصيته بالنسبة إلى أعم منه؛ أي: ما هو أعم منه، وهو اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة، كلفظ" الإنسان" فهو خاص. ويقال على مدلوله وعلى غير مدلوله كالفرس و الحيوان لفظ"حيوان" من جهة واحدة"[2]،

1_ ينظر: محمود توفيق، دلالة الألفاظ عند الأصوليين" دراسة بيانية ناقدة "، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1987، ص126-128.

2_هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ص137.

وقد عرفه الآمدي بقوله:" اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، وما هو خاص بالنسبة إلى ما هو أعم منه"[1].

وهو قسمان: خاص حقيقي، وخاص اعتباري.

الحقيقي فمما وضع لمعنى واحد ذي مسمى واحد.

الاعتباري فهو ما وضع لمعنى واحد بالنوع، وما كانت مسمياته متعددة محصورة. وهو ما يندرج ضمن أنواع:

- خاص وضع للأشخاص والأمكنة، كأسماء الأعلام مثل: خالد، ومحمد، ومكة، والفرات.
- خاص وضع للنوع مثل: رجل، وامرأة، وفرس.
- خاص وضع للجنس: كلفظ إنسان.
- خاص وضع للمعاني لا للذوات: مثل العلم والجهل.
- خاص يدل على كثير محصور كالأعداد: اثنين، وعشرة، ومائة، وألف.[2]

وقد أدرج الأصوليون ضمن الخاص كلا من المطلق والمقيد، وهو يدل على معناه الذي وضع له على سبيل اليقين والقطع؛ لأنه لا يحتمل إلا معنى واحدا، كقولنا: زيد عالم، فلفظ زيد خاص لا يحتمل غيره، وكذا عالم لا يحتمل غيره. إذن فمعنى القول السابق قطعي لا يحتمل التشكيك إلا بدليل.

- **المطلق والمقيّد:**

المطلق والمقيد من أنواع الخاص، المندرجة فيه، لذلك بحثهما كثير من الأصوليين بعد العام والخاص لمناسبتهما إياهما في الفكرة وتقاربهما.

أ. المطلق:

1_الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 54/2.

2_ينظر: علي حسن الطويل، الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، ص184-185.

_لغةً:

تدل مادة "طلق" على التخْلِية والإرسال، يقال: انطلق الرجل ينطلق انطلاقا (...)، والطِّلق: الشيء الحلال، كأنه قد خلي عنه فلم يُحظر"[1]، ويعرفه ابن منظور بقوله:" الأصل في مادة" طلق" هو" التخلية والإرسال، يقال بعير طَلْقٌ، وطُلُق: بغير قيد، وأطلقه فهو طليق ومُطْلَقٌ: سرحه، والجمع طُلقاء، والطلقاء، والأسَراء ضدّ العتقاء، والتطليق: التخلية والإرسال وحلّ العقد، ويكون الإطلاق بمعنى الترك والإرسال"[2].

إذن فالمطلق يعني الإرسال والترك، ومنه إطلاق سراح الأسير، وتطليق المرأة.

_اصطلاحا:

أمّا في اصطلاح المتشّرعة، فعرفه الآمدي على أنه" اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه"[3]، وذهب مذهبه ابن الحاجب بقوله:" ما دل على شائع في جنسه"[4]، أما الرازي فذهب مذهبا مغايرا لهما، حيث عرف المقيد بقوله:" اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي"[5]، وأيده في ذلك" القرافي" عندما عد "المطلق هو كل حقيقة اعتبرت من حيث هي هي، أي أنه الدال على الماهية بلا قيد"[6]، فتنوّعت بذلك الآراء في تعريف المطلق واختلفت، وبذلك انقسم الأصوليون إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى التسوية بين المطلق والنكرة، لأنّ هناك شبها بينهما، لاتفاقهما في الشيوع، ومن أنصار هذا الرأي جمهور الشافعية، ومن أمثلتهم قوله تعالى:﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا**﴾ **(البقرة/234)**، فلفظ (أزواجا) ورد مطلقا ليشمل المدخول بهن وغير المدخول بهن، وهنا

1_ابن فارس، المقاييس في اللغة، مادة طلق، ص623.

2_ابن منظور، لسان العرب، مادة طلق، 9/136-137.

3_الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/5.

4_ابن الحاجب، شرح العضد على المختصر وحواشي كل من التفتازاني، والجرجاني، والفناري، والجيزاوي، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004، ط1، 3/96.

5 الرازي، المحصول، 2/213.

6_ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص266.

يتناول المطلق الماهية الشائعة في جنسها من غير تعيين فرد من أفراد هذه الماهية، وهذا ما يسميه النحاة نكرة[1].

الفريق الثاني: يرى هذا الفريق أن المطلق يغاير النكرة، وليس ثمّة شبه بين اللفظين؛ لأنّ النكرة تدّل على الفرد الشائع، سواء كان مفرداً أو مثنى أو جمعاً، بينما المطلق يدل على الماهية المطلقة بلا قيد. ومن أنصار هذا الرأي جمهور الأحناف، ومن أمثلتهم قوله تعالى:﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ وَالدَّمُ**﴾ **(المائدة/3)**، فالدم فرد شائع في جنس الدماء، وهو مطلق بلا قيد[2].

ب.المقيّد:

يعني المقيد في اللغة المكبل، وهو خلاف المطلق، ومنه تقييد الأسير.

وعرفه الآمدي بقوله:" وأما المقيد فإنه يطلق باعتبارين:

أحدهما: ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين: كزيد، وعمرو، وهذا الرجل، ونحوه.

وثانيهما: ما كان من الألفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه؛ كقولك: دينار مصري، ودرهم مكي، وهذا النوع من المقيد وإن كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار مصري، ودرهم مكي، غير أنه مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار والدرهم، فهو مطلق من وجه، ومقيد من وجه"[3].

ومثال المطلق في كفارة القتل الخطأ قوله تعالى: ﴿ **فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَينِ مُتَتَابِعَيْنِ** ﴾ **(النساء/92)**. حيث تم تقييد الدية بالتسليم، والرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع.

إذن نستنتج أن اللفظ قد يكون مطلقا من وجه، كلفظ الدية، والرقبة، والصيام، فهي مطلقة من جهة، ومقيدة من جهة أخرى، لذا نقول أن التقييد والإطلاق أمران نسبيان.

1_ ينظر: علي حسن الطويل، الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، ص189.

2_ ينظر: نذير بوصبع، الألفاظ والدلالات الوضعية" بحث في مناهج الاستنباط"، دار الوعي، الجزائر، (د.ط)، 2008، ص37.

3_ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 6/3.

- **المشترك:** ذكر الشافعي أن الله إنما خاطب بكتابه العرب على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف اتساع لسانها، ومن اتساع لسانها أن تسمي بالاسم الواحد معاني كثيرة، وهو ما يطلق عليه اسم "المشترك اللفظي".[1]

فالمشترك هو اللفظ الواحد الذي يدل على معنيين مختلفين فأكثر، أو هو ما اتحدت صورته واختلفت معانيه بأوضاع متعددة، وقد عرفه السرخسي بقوله:" كل لفظ يشترك في معان أو أسام لا على سبيل الانتظام بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد انتفى الآخر"[2].

وعرّفه النسفي فقال: "ما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل، كالقرء للحيض والطهر"[3].

أي أن اللفظ المشترك يدل على معان متعددة ومختلفة، وقد وضع هذا اللفظ بإزاء كل معنى وضعا حقيقيا، فيكون كل واحد من هذه المعاني هو المراد به على الانفراد homonymy، وهو يختلف عن العام والمجاز" متعدد المعنى" polysemy، بتعبير المحدثين، فالعام تعدده على سبيل الشمولية لا البدلية، بينما تعدد المشترك على سبيل البدلية، أما متعدد المعنى فمعانيه ليست موضوعة وضعا حقيقيا؛ لأن الوصول إلى دلالاته لا يكون إلا عن طريق التأويل[4].

إذن فالاشتراك أن يتحد اللفظ ويتعدد معناه الحقيقي، بينما الاختلاف في معانيه نوعان:

1_ ينظر: الشافعي، الرسالة، ص67.

2_ السرخسي، أصول السرخسي، تح: أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)،126/1.

3_ النسفي، منار الأنوار في أصول الفقه مع شرح ابن الملك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص94.

4_ ينظر: محمود توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ عند الأصوليين، ص347.

أ.**اختلاف تقابل:** وهو ما يعرف بالتضاد، وذلك في مثل قوله تعالى:﴿ **وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة/228).** فالقرء يعني الطهر والحيض في آن واحد، وهما معنيان متضادان.

ب.**اختلاف بغير تقابل:** وهو ما يعرف بالمتباين، وهو إطلاق المشترك اللفظي، ومن أمثلته: الخال التي تدل على القريب، وعلى الشامة على الوجه، وعلى الأكمة.

و يقسم المشترك إلى ثلاثة أقسام هي: المشترك، والمنقول، والمستعار[1]، فالمشترك وفقا للغزالي هو ما" وضع بالوضع الأول مشتركا للمعنيين لا على أنه استحقه أحد المسميين، ثم نقل عنه إلى غيره"[2]، وهو ما يقابل المتباين، أما المنقول فهو لفظ نقل عن مسماه إلى مسمى آخر على سبيل الثبات لعلاقة بينهما، ثم استخدم في المعنيين معا، فالوضع الأول حقيقي، والثاني عرفي شرعي، كألفاظ الصلاة والزكاة. وأما المستعار فهو الاسم المنقول من معناه الأول إلى معنى ثاني على سبيل المجاز، كاستعارة لفظ" الأم" للدلالة على الأرض.[3]

1.أسباب الاشتراك اللفظي:

يلحظ بعد استقراء استعمالات اللفظ في اللغة العربية أن أسباب اشتراك المعاني في اللفظ الواحد كثيرة، منها:

– أن يوضع في قبيلة لمعنى، ويوضع في قبيلة أخرى لمعنى آخر، ثمّ ينقل إلينا مستعملاً في المعنيين من غير نص على اختلاف الواضع، وهذا هو الذي سماه الرازي بالسبب الأكثري.[4]

1_ ينظر: الغزالي، معيار العلم، ص56.

2_ المرجع نفسه، ص56.

3_ ينظر: المرجع نفسه، ص57.

4_ ينظر: الرازي، المحصول، 267/1.

– أن يضع واضع اللفظ لمعنيين، ليكون المتكلم متمكناً من التكلم بالمجمل والتكلم بالمجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم، وهذا السبب أقلّي[1].

– أن ينقل اللفظ من معناه الأصلي إلى المعنى اصطلاحي، فيكون حقيقة لغوية في الأول، وعرفية في الثاني، وبهذا يكون مشتركاً بينهما.

– أن ينقل اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى المجاز لوجود قرينة، ثمّ يشتهر استعماله في المعنى المجازي، وينسى التجوز بطول الزمان، فينقل إلينا اللفظ على أنه حقيقة في المعنيين.

–أن يكون بين المعنيين معنى يجمعهما، فتطلق الكلمة على كل منهما لهذا المعنى الجامع، ثم يغفل الناس عنه، فيَعُدُّون الكلمة مشتركاً لفظيا بين المعنيين، ويسمى هذا المشترك المعنوي، كلفظ: المولى للسيد والعبد، فإنّ معناه في الأصل الناصر، ولفظ: أحرم للدخول في الأشهر الحرم، أو في أرض الحرم، أو لبس ملابس الإحرام، فإنّ معناه: تلبس بحالة يحرم عليه بسببها شيء كان حلالاً له، ولفظ قرء، فإنّ معناه فقي الأصل: كلّ وقت أعتيد فيه أخر خاصّ، ولهذا يقولون: للحمى قرءٌ، أي لها وقتٌ أعتيد ظهورها فيه، وللثرياء قرء، أي وقت أعتيد نزول المطر معها فيه، وللمرأة قرء، أي وقت أعتيد حيضها أو طهرها فيه، وبالغفلة عن هذا المعنى الجامع يعد اللفظ مشتركاً[2].

2.أثر المشترك في استنباط الأحكام:

للمشترك أهمية كبيرة في استنباط الأحكام الشرعية والتعرف إلى مقاصد الشرع، ويجلى ذلك في لفظة "قرء" التي فسرها بعض العلماء على أنها تعني" الحيض"، وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة وأحمد بن حنبل، وحجتهما حديث المستحاضة في قوله (ص):

1_ ينظر: المرجع السابق،267/1.

2_ينظر: نذير بوصبع، الألفاظ والدلالات الوضعية بحث في مناهج الاستنباط، ص233–234، وعلي حسن الطويل، الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، ص158.

(فانظري إذا أتى قرؤك فلا تصلي، وإذا مر قرؤك فتطهري ثم صلي ما بين القرء إلى القرء)[1]، بينما فسره آخرون على أنه يعني "الطهر"، ودليلهم قوله تعالى: ﴿ **إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ** ﴾ **(الطلاق/1)**؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر أن يتم الطلاق وقت الطهر.

وهكذا نرى أن باب الاشتراك اللفظي فتح ميدان الاجتهاد، حيث يجول العقل في ساحته ليبحث عن القرائن والأدلة تصويبا لوجهة اللفظ نحو معناه.

ومحصول القول أن العرب في لغتهم يعممون ثم يخصصون، ويطلقون ثم يقيدون، بحسب السياقات والقرائن والملابسات المقالية والحالية، وهذا وفق معهود كلامهم. فاللسان عند الأصوليين يختلف عن اللسان عند دي سوسير؛ لأن هذا الأخير يعتبر اللسان مؤسسة اجتماعية، بينما الكلام يعتبره إنجازا فرديا. أما الأصوليون فيعدون اللسان أداة للتواصل والتخاطب. حيث يفترض جمهور الأصوليين أن عملية التخاطب تتضمن العناصر الآتية:

-الوضع الذي يعزى للواضع، وهو نسبة الألفاظ إلى المعاني.
-الدلالة، التي هي نتيجة للوضع، والسياق.
-الاستعمال، الذي يفيد إطلاق الكلام، وقصد معنى ما.
-الحمل، وهو اعتقاد السامع مراد المتكلم.[2]

وهو ما ذهبت إليه اللسانيات الحديثة عندما ميزت بين علم المعجم الذي يتناول دراسة نسبة الألفاظ للمعاني، وعلم الدلالة الذي يهتم بدراسة المعنى، وبين التداولية التي تدرس علاقة الخطاب بالمؤولين والظروف المحيطة بالعملية التخاطبية. وهذا التقسيم يمثل إحدى العلامات المميزة للخطاب الأصولي.

1_أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض، وسكت عنه، 191/1.
2_ ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص32.

المبحث الثاني: طرق دلالة اللفظ على مراد المتكلم(قصده)

شغلت الدوائر العلمية منذ قرون بقضية الدلالة، وتتلخص هذه القضية في محاولة فهم كيفية دلالة الكلمة على مدلولها، وما الذي يجعل المتحدث يستخدم كلمة واحدة لأشياء لا تتفق اتفاقا كاملا في كل السمات؟ فما هو الجوهر الكائن خلف دلالة هذه الكلمة، وما هي الأعراض المتغيرة التي تطرأ على هذا الجوهر؟ لذلك دار نقاش كبير حول دلالة الألفاظ بين العلماء والمفكرين، كما دار حوارهم حول العلاقة بين الكلمات والأشياء، أهي طبيعية لا تتغير للشيء الواحد، أم عرفية تتغير، وهل هي من الخالق وحيا وتوقيفا، أم اتفاقا من البشر لها سمات المواضعات الاجتماعية؟ ودار النقاش قرونا في هذه القضايا التي سبقت علم اللغة الحديث، شارك فيها فلاسفة ومناطقة وبلاغيون وأصوليون وغيرهم من أصحاب العلوم[1] .

المطلب الأول:تعريف الدلالـــــــــــــــــــــة

أ. لـغـة:

ذهب ابن فارس في معجمه إلى أن لأصل الدال واللام معنيين: " أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر: اضطراب في الشيء"[2]، وقد تعددت تصاريف كلمة دلل فجاءت تدل على الاسم نحو" الدلالة والدلولة والدليلي"[3]، ومنه" دله على الشيء، يدله دلا ودلالة ، فاندل: سدده إليه، ودللته فاندل،(...)، والدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال، وقد دله على الطريق يدله دلالة ودلالة ودلالة، والفتح أعلى."[4]

و بإمعاننا للنظر في أوجه استعمال مادة "دلل" نجد أن أغلبها يدور حول الهداية والإرشاد. فماذا عن معناها الاصطلاحي؟

1_ ينظر: محمود فهمي حجازي، علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة، دار غريب، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 53.

2_معجم المقاييس في اللغة، 259/2

3_ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 324/7

4_ ابن منظور، لسان العرب، مادة دل، 1006/2.

ب.اصطلاحا:

لقد كان المناطقة والأصوليون أكثر العلماء اهتماما بدراسة موضوع الدلالة، فكان لهم فضل السبق إلى توضيح حدها وبيان أقسامها. جاء في كتاب التقرير والتحبير:" والعادة العملية للمنطقيين التقسيم فيها"[1]؛ ذلك لأن اهتمام المنطقي منصب على أربعة أشياء: التعريفات ومباديها، والحجج ومباديها، ولما كانت لها ألفاظ تدل عليها وبها يتصرف فيها احتيج إلى معرفة الدلالة وأقسامها وما يعتبر منها في الفن وما لا يعتبر"[2].

والدلالة في الاصطلاح تعني" كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول"[3]. فالدال أسبق إدراكا وتصورا وعلما به، والمدلول تابع في إدراكه للأول ومترتب عليه، ويراد بالشيء مطلق الأمر، فهو يتضمن المعقول والمحسوس، فإذا كان ذلك الدال لفظا فالدلالة لفظية، وإن لم يكن لفظا فالدلالة غير لفظية، كدلالة الخطوط، والعقود، والنصب والإشارات[4]، والعقد هو حساب الأعداد بالأنامل، فهو صورة الحساب، كما أن الخط صورة اللفظ، أما النصبة فهي" الحال الدالة بغير عبارة، الناطقة بغير لفظ، المشيرة بغير يد ولا طرف، وهي ظاهرة في خلق السموات والأرض، وكل صامت وناطق[5].

نتبين من قول الجاحظ أن الدال قد يكون لفظا، وقد يكون غير لفظ، لذا قسم المناطقة وجمهور الأصوليين الدلالات إلى:

1. **الدلالة اللفظية:** هي نوع من الدلالة مستمد من كل صوت سواء كان لغويا أم غيره؛ ولذا فهي تنطبق على إحداث أي صوت غير لغوي يشير إلى أمر ما (كالصراخ)، فضلا عن النطق بأي عنصر مفيد لغة. وتنقسم بدورها إلى:

1_ ابن أمير، التقرير والتحبير، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة، مصر، 1316هـ، ط1، 99/1.

2_ عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص160.

3_ الجرجاني، التعريفات، ص63.

4_ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، 76/1-81.

5_ينظر: المرجع نفسه، 82/1).

1.1الدلالة العقلية: هي نوع من الدلالة المشتملة على علاقة ذاتية بين الدال والمدلول، وتشير العلاقة الذاتية إلى ذلك النوع من العلاقة التي تستلزم فيها وجود الدال ووجود المدلول دون حاجة إلى إدخال اصطلاح خارجي.[1]

وقد تكون الدلالة العقلية لفظية أو غير لفظية، فمثال الأولى العلاقة بين إحداث المتكلم صوتا ما، ووجوده، أو كونه حيا. ومثال الثانية العلاقة السببية بين الدخان والنار".

2.1 **الدلالة الطبيعية:** هي نوع من الدلالة تشتمل على علاقة طبيعية ينتقل بها العقل من دال إلى مدلول. ومن الملحوظ أن مصطلح "طبيعي" في اللغة العربية غير دقيق، ومضلل؛ فكثيرا ما يقع خلط لدى الدارسين بين هذا النوع من الدلالة والدلالة العقلية.

3.1 **الدلالة الوضعية:** هي فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين تنشأ من التواضع والاصطلاح، على أن وجود أحدهما دليل على وجود الثاني[2]. وقد اخترنا تعريفا دقيقا للدلالة اللفظية يتمثل في تعريف أمير بادشاه الذي يعرفها بقوله:" هي كون اللفظ بحيث إذا أرسل علم منه المعنى للعلم بوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى"[3]. وهذا التعريف "يعني أن يكون اللفظ على هيئة تكوينية ودرجة وضوحية، وفي مساق أدائي يهيئ للسامع العالم بمواضعات اللغة القدرة على إدراك المعنى الموضوع له ذلك اللفظ في شرعة المتكلمين"[4].

غير أن هناك اتجاهين في تعريف الدلالة الوضعية اللفظية:

1_ينظر: عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب" دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة"، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص27.

2_ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: محمد وجيه وآخرين، الجمعية الآسيوية للبنغال، كلكتا، الهند، ص189.

3_تيسير التحرير، ص80. نقلا عن: محمود نوفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ عند الأصوليين" دراسة بيانية ناقدة، ص13.

4_المرجع نفسه، ص13.

– **أحدهما:** يجعل الدلالة صفة للسامع، أي متوقفة على علم السامع بالوضع، لذلك كان تعريف الدلالة عند القرافي تبعاً لتصور السامع، فعرّفها بأنها "فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو لازمه"[1].

"وحجة هذا الاتجاه أن اللفظ إذا دار بين المتخاطبين فإن فهم منه شيء قيل دلّ عليه، وإن لم يفهم منه شيء قيل لم يدل عليه، فدار إطلاق لفظ الدلالة مع الفهم وجودا وعدما، فدلّ على أنه مسماه"[2].

فهذا التعريف يسوي بين الدلالة والحمل(الفهم) "جاعلا الدلالة عملية يقوم بها السامع بدلا من النظر إليها على أنها صفة للفظ نفسه"[3].

لذا اعترض على هذا التعريف لأن الدلالة نسبة بين الدالّ والمدلول –ومعناه صفة تجعل اللفظ يُفْهِم المعنى– ولذلك يصحّ أن يعلل فهم المعنى من الجواب يكون اللفظ دالاً عليه، فيقال: لم فهمت الحيوان المفترس من الأسد ؟ فيقال في الجواب لأن اللفظ دالٌّ عليه، ومعلوم أن العلة غير المعلول، فيكون فهم المعنى من اللفظ غير دلالة اللفظ عليهن فكيف تعرف الدلالة بأنها فهم المعنى من اللفظ[4].

– **والثاني:** يجعل الدلالة صفة للّفظ، وإن لم يفهمه السامع، وبناء عليه عرّفها خضر الرازي بأنها: "كون اللفظ بحيث إذا أطلق دلّ، فالشيء الأول: دالّ، والثاني مدلول."[5]

فهذا التعريف يركز على القدرة الكامنة في اللفظ على أن يكون مفيدا، وقابلا على حمله معنى دون اللجوء إلى أي عنصر تفاعلي، أو اجتماعي، أو سياقي(وجود قرينة).

ويحتج مؤيدو الاتجاه الأول بأن الحكم بكون اللفظ يدل على شيء ما إذا فهم منه السامع شيئا. وهذا يدل على أن الصلة بين دلالة اللفظ وفهمه شبيهة بالعلاقة بين

1_القرافي، شرح التنقيح، ص23.

2_نذير بوصبع، الألفاظ والدلالات الوضعية، ص342.

3_محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص192.

4_نذير بوصبع، المرجع السابق، ص342–343.

5_خضر الرازي، شرح الغرة في المنطق، تحقيق: ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1983، ص28.

الأسماء ومسمياتها، ولذا يمكن حمل الدلالة على أنها اسم للفهم، بينما يرفض مؤيدو الاتجاه الثاني هذه الحجة تأسيسا على أن الفهم والدلالة أمران مختلفان؛ لأن الأول صفة للسامع، والثاني صفة للفظ [1]؛ أي أن الدلالة صفة اللفظ، لأنا نقول لفظ دالّ، والفهم صفة للسامع، فأين هذا من الآخر؟

واختار القرافي تعريفاً آخر للدلالة، يشي باشتراط القصد والإرادة الإنسانية، فقال: "والذي اختاره أن دلالة اللفظ إفهام السامع لا فهم السامع، فيسلم من المجاز، وممن كون صفة الشيء في غيره."[2] وهو التعريف الذي صاغه بعض العلماء في قولهم: "هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به."[3] وموضع المسألة المطولات المنطقية.

2.الدلالة غير اللفظية:

الدلالة غير اللفظية هي عندما يكون الدالّ الموضوع غير لفظ، كالإشارات والخطوط، والنقوش، وما يتصل به من رموز العلوم، واللوحات المنصوبة في الطرق لتقدير المسافات، أو لتعيين اتجاه الطريق.

غير أن الأصوليين والبلاغيين لا يعتدون بكل من الدلالة غير اللفظية بأقسامها الثلاثة، ولا بالدلالة اللفظية الطبيعية والعقلية، بل كان اهتمامهم منصبا على الدلالة اللفظية الوضعية، وهي التي يكون طريق العلم بالارتباط بين الدال اللفظي، ومدلوله هو العلم بالوضع؛ لأن العلاقة بين الدال والمدلول تعتمد على الوضع، وتختلف من قوم إلى قوم، بخلاف العقلية والطبيعية، فإنها لا تختلف من أمة إلى أمة في الغالب، ومن ثم كانت عناية الأصوليين والبلاغيين بالدلالة اللفظية الوضعية، فسعوا في تحرير مفهومها تحريرا دقيقا.

1_ينظر: القرافي، شرح التنقيح، ص23.

2_ المرجع نفسه، ص23.

3_نذير بوصبع، الألفاظ والدلالات الوضعية، ص343.

أقسام الدلالة اللفظية الوضعية باعتبار العلاقة بين الدال والمدلول

قسم الأصوليون المتكلمون العلاقة بين الدال والمدلول تطابقا ولزوما ثلاثة أقسام:

- **القسم الأول/ المطابقة:**

بأن يدلّ لفظ على تمام معناه الموضوع له ويطابقه، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقه وما فيه من نقوش وغلاف، وكدلالة لفظ الإنسان على تمام معناه، وهو الحيوان الناطق[1]، وكدلالة قولنا:" قام زيد" على الإخبار بثبوت حدث القيام من الذات المشخصة المسماة "زيد"[2]، وتسمى الدلالة حينئذ (المطابقة) أو (التطابقية)، لتطابق اللفظ والمعنى، وهي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي لأجلها وضعت لمعانيها، وهي وضعية صرفة، أي بلا مدخلية من العقل، وعند الإمام البيضاوي هي الدلالة الوضعية، أما الباقيتان فعقليتان[3].

- **القسم الثاني/ الالتزام:**

بأن يدل اللفظ على معنى خارج الموضوع له، لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن الذهن عن ذاته، كـ" دلالة اللفظ على خارج عن مسماه، وكدلالة" الإنسان" على" الضاحك"[4]؛ أي أنه قسم يتضمن ما تحدده الخصائص والملابسات والكيفيات وما يدركه السامع ويفهمه من اللفظ المرسل لازما؛ وكدلالة لفظ الدواة على القلم، وهي فرع أيضاً عن الدلالة المطابقية، لأن الدلالة على ما هو خارج المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى[5].

ويشترط المناطقة في الدلالة الالتزامية أن يكون التلازم بين اللفظ والمعنى الخارج اللازم تلازما ذهنيا، فلا يكفي التلازم في الخارج فقط من دون رسوخه في الذهن، وإلا لما

1_ينظر: البيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج، تح: محمد شعبان سلام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، 1981، (د.ط)، 203/1.

2_الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص179.

3_ينظر: البيضاوي، المرجع السابق، 203/1.

4_ينظر: السبكي، الإبهاج، 367/1.

5_ينظر: الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان،(د.ط)، (د.ت)، ص43.

حصل انتقال الذهن، ويشترط أن يكون التلازم واضحاً بيّنًا، بمعنى أن الذهن إذا تصور معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى توسط شيء آخر، ووافق الرازي والبيضاوي المناطقة في هذا الشرط[1].

أي أن الأصوليين يشترطون اللزوم الذهني، بمعنى أن يكون المعنى المفهوم من خارج المعنى المطابقي لازما في الذهن، إما على الفور أو بعد التأمل في القرائن والأمارات، سواء أكان المفهوم للّزوم بينهما في ذهن كل واحد كما في العدم والملكة، أو عند العالم بالوضع بسبب عرف عام[2].

والخلاف الحاصل بين المناطقة والأصوليين حول اشتراط اللزوم الذهني مبني على تفسيرهم للدلالة، فمن فسّرها بفهم المعنى من اللفظ متى أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع، اشتراط ذلك، ومن فسرها بفهم المعنى منه إذا أطلق لم يشترط إذ يكفي الفهم والانتقال في الجملة لا دائماً، وهو ما عليه الأصوليون والبيانيون.[3]

- **القسم الثالث/ التضمين:**

هي دلالة اللفظ على جزء معناه الحقيقي أو المجازي، وسميت دلالة تضمن لأن جزء المعنى قد فهم ضمن فهم تمام المعنى، كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط. وكدلالة قوله تعالى:﴿ **وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ** ﴾**(المائدة/6)** عند الشافعية والأحناف على فرضية مسح بعض الرأس في الوضوء[4].

وهذه الدلالة منطقية مهمة، وتبدو أهميتها في أنه لا يمكن أن يصدق على متكلم بأنه يتقن لغة من اللغات ما لم تكن له القدرة على فهمها، وإفهامها، وقد اختلف

1_ينظر:عبد الرحمن الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط6، 2002، ص29-30، وينظر: الجرجاني: التعريفات، ص63.

2_ينظر: محمود توفيق محمد سعد، مرجع سابق، ص33.

3_ينظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، 451/1.

4_ينظر: محمود توفيق محمد سعد، المرجع السابق، ص25، و ينظر: عبد الرحمن الميداني، ضوابط المعرفة، ص28.

الأصوليون في إدراج دلالة التضمين تحت الدلالة الوضعية، فمنهم من رأى أنها وضعية لفظية، ومنهم من رأى أنها عقلية إلى جانب الدلالة الإلتزامية، وممن أيد الرأي الأول سيف الدين الآمدي، وابن الحاجب، وممن ذهب إلى الثاني الغزالي، والرازي[1].

انتقاد التقسيم الثلاثي:

لقد عد كثير من الأصوليين الدلالة الالتزامية من قبيل الدلالات اللفظية لا العقلية (الآمدي، وابن الحاجب)؛ لأنها لا تدل على المعنى بواسطة الانتقال إليه من غير اللفظ الموضوع بإزائه، غير أن الدلالة الالتزامية من قبيل "معنى المعنى" كما يسميه" عبد القاهر الجرجاني"، ليست من قبيل" معنى اللفظ".

رأى بعض العلماء أن الخلاف لفظي في عد بعض الأصوليين دلالة المطابقة دلالة لفظية، في حين اعتبروا كلا من الدلالتين التضمنية والالتزامية من قبيل الدلالة العقلية، غير أننا نقول إذا اعتبرنا الأنواع الثلاثة تحصل من وضع اللفظ للمعنى، فكل أنواع الدلالة إنما هي دلالات لفظية، أما إذا اعتبرنا أن فهم اللازم سواء كان داخلا في المفهوم أم خارجا عنه مبني على انتقال الذهن من معنى اللفظ إلى اللازم، فإن دلالة المطابقة تعتبر وضعية، أما الدلالتان الأخريان هي من الدلالات العقلية[2].

المطلب الثاني: تقسيم الحنفية للدلالة اللفظية

"قسم الحنفية الدلالات إلى قسمين: لفظية وغير لفظية، وغير اللفظية تنقسم إلى أربعة أقسام، سموها بيان الضرورة، وهذه الأقسام الأربعة كلها دلالة سكوت وألحقوها

1_ينظر: محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص57.

2_ينظر: الرازي، المحصول، 58/1. والسبكي، الإبهاج، 203/1.

باللفظية في إفادة الحكم، وسمَّوها بيان الضرورة"[1]. وقسموا دلالة اللفظ على المستوى النصي إلى أربعة أقسام: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء[2].

1.دلالة العبارة (عبارة النص):

"عَبَرَ الرؤيا يَعْبُرها عبرا وعبارة، وعبّرها: فسّرها وأخبر بما يؤول إليه أمر(...) وعبرت النهر والطريق أعبره عبراً وعبوراً إذا قطعته من هذا العِبْر إلى ذلك العبر، فقيل لعابر الرؤيا: عابر لأنه يتأمل ناحيتي الرؤيا فيتفكر في أطرافها، ويتدبر كل شيء منها ويمضي بفكره فيها من أول ما رأى النائم إلى آخر ما رأى"[3].

فالعبارة تدل على التفسير والبيان؛ لذا سميت الألفاظ الدالة على المعنى عبارات لأنها تفسر ما في الضمير المستور.

وفي اصطلاح الأصوليين:

عرّف الجرجاني "عبارة النص" بأنها: "النظم المعنوي المسوق له الكلام، سميت عبارة لأن المستدل يَعْبُرُ من النظم إلى المعنى، والمتكلم من المعنى إلى النظم، فكانت هي موضع العبور، فإذا عمل بموجب الكلام من الأمر والنهي يسمى استدلالا بعبارة النص"[4].

وعرفها بعضهم على أنها " دلالة اللفظ على المعنى المتبادر منه، وهو الذي سيق له الكلام أصالة أو تبعا"[5]. فكل حكم سيق له الكلام، أصالة وتبعا، وعلم قبل التأمل، فقد دلت عليه عبارة النص.

1_التقرير والتحبير، 134/1.

2_ينظر: علي حسن الطويل، الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص132.

3_ابن منظور، لسان العرب، مادة عبر، 529/4.

4_الجرجاني، التعريفات، ص83.

5_التقرير والتحبير، 139/1.

قال السرخسي: "فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل أنّ ظاهر النص متناول له"[1].

ومن أمثلة عبارة النص، قوله تعالى: ﴿ **وَعَلَى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ** ﴾ **(البقرة/233)**. فإنّ معناه المطابقي، والمقصود أصالةً هو وجوب نفقة الوالدة المرضعة على الأب أو الكفيل، وهو المقصود الأول بالسوق، فالثابت بعبارة النص هو وجوب النفقة.

فكل معنى يفهم من اللفظ سواء كان ظاهرا فيه أم كان نصاً، وسواء كان محكما أم غير محكم، ومهما تكن قوة وضوحه يعدّ من قبيل دلالة العبارة لأنّ المعنى يستفاد من مفردات الكلام وجمله، مثاله قوله تعالى: ﴿ **ولاَ تقتلوا النَّفسَ التي حرَّمَ اللهُ إلاَّ بالحقِ** ﴾ **(الأنعام/151)**، دلت بعبارتها (بألفاظها نفسها) على حرمة قتل النفس إلا بالحق، وهذا المعنى هو المقصود أصالة من سوق الآية.

وقوة الوضوح في اللفظ لها تأثير على مرتبة دلالة اللفظ على ما سبق بيان، ومن هنا قد يدّل النظم على معنيين أو أكثر بالعبارة بناء على كون الكلام قد سيق لإفادة هذا المعنى أو ذاك أصالة أو تبعا، مثاله قوله تعالى: ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا البَيْعُ مِثْلُ الرِّبَوا وأَحَلَّ اللهُ البيعَ وحرَّمَ الربَواْ** ﴾ **(البقرة/275)**، نستدل من عبارته على معنيين:

الأول: نفي المماثلة بين البيع والربا، وهذا دلّ عليه نص اللفظ وهو المقصود الأصلي الذي سيقت الآية من أجله رداً على قول المشركين (إنما البيع مثلُ الرّبواْ).

والثاني: هو بيان إباحة البيع وتحريم الربا، وهذا دلّ عليه ظاهر اللفظ وهو المقصود التبعي من الآية، أي أنّ سوق الكلام ما كان لبيان هذا المعنى أصالة، بل تبعا، فكان يكفي في الجواب نفي المماثلة دون بيان الحلّ والتحريم، فلّما ذكر هذا الأخير دلّ على أنه مقصود تبعا من سوق الآية ليتوصل به إلى إفادة المعنى المقصود الأصلي[2]. وهو ما عبر عنه سيرل بالمعاني المباشرة والضمنية.

1_أصول السرخسي، 236/1.

2_ ينظر: علي حسن الطويل، الدلالات اللفظية، ص134.

2. **إشارة النص:**

_**الإشارة لغة:** "أشار إليه وشوّر: أومأ، يكون ذلك بالكف والعين والحاجب، وأنشد ثعلب:(الطويل)

نُسِرُّ الهوى إلى إشارة حاجبٍ هُناكَ وَإلاَّ أنْ تُشيرَ الأَصابِعُ"[1]

أي تعني :الإيماء

_**الاشارة اصطلاحا:**

هي "دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام وليس بظاهر من كل وجه"[2]، فهي دلالة التزام تترتب على مدلولات العبارة التي تومئ إليه إيماءً، والمعنى هنا لا يتبادر فهمه من ألفاظه، ولا يقصد من سياقه، ولكنه لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه، فكل من دلالة العبارة ودلالة الإشارة ثابتة بالنص، وإنما يظهر التفاوت عند التعارض؛ لأن الأول سيق الكلام من أجله، والثاني لم يسق من أجله.

وعرّفها الجرجاني بقوله:" هو العمل بما ثبت بنظم الكلام لغة، لكنه غير مقصود، ولا سيق له النص، كقوله تعالى: ﴿ **وَعَلَى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ** ﴾ **(البقرة/233)**، سيق لإثبات النفقة، وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء[3]، ويستمد هذا الاستنباط من استخدام" المولود له" بدلا من الوالد الذي تجب عليه النفقة وهذه الآية مثال للإشارة والعبارة معا، و اللام للاختصاص، فيجب كون الوالد أخص بالولد ممن سواه، وذلك بالانتساب، وفي الأمور التي يتميز بها الأب، كوجوب نفقة ولده، فهذا مختص به، وهذا الحكم ليس مقصودا من سَوْق إيجاب نفقة الوالدات وكسوتهن على الوالد.

1_ ابن منظور، لسان العرب، مادة شور، 436/4.

2_البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، وضع حواشيه عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، 68/1.

3_الجرجاني، التعريفات، ص22.

وكما يقول محمد محمد يونس علي فإن ثمة أربع خصائص ضرورية لا بد من توفرها لكي يعد المعنى من قبيل إشارة النص:

- ينبغي أن يكون مفترضا، وليس مسوقا له.
- ينبغي أن يكون من نظم الكلام لغة.
- ينبغي أن يكون محتاجا إلى تأمل.
- ينبغي ألا يكون متبادرا[1].

إذن فدلالة الإشارة تحتاج إلى تفسيرين للجملة: تفسير ظاهري حرفي عباري، وتفسير آخر مفهومي إيحائي، وهو من قبيل الدلالة الالتزامية ؛ أي أننا نحتاج إلى فهم السياق اللغوي إضافة إلى السياق غير اللغوي (اعتمادا على القرائن)، والأصول التخاطبية التي تحكم النظم اللغوي للنص(معهود الخطاب)، والمعارف المشتركة بين المتخاطبين. ولثبوت المعنى الإشاري يُحتاج إلى تأمل وفكر أوّلاً، وهو لازم متأخّر لمعنى اللفظ، غير مسوق له، وبهذا يتبيّن أنه لا إشارة إلا مع عبارة.

3.دلالة النص:

تسمى الدلالة، ودلالة النص، ودلالة معنى النص، لفهمها منه. وقد عرّفها الشاشي: "أما دلالة النص فهي ما علم علةً للحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهادا ولا استنباطا"[2]، ويرى علاء الدين البخاري(ت 730هـ) أن دلالة النص هي:" فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده"[3].

فهذا يعني أن دلالة النص هي تابعة للمعنى العباري ومستمدة منه اعتمادا على قرينة متوسطة؛ أي هي دلالة اللفظ على معناه دون حاجة إلى اجتهاد أو نظر، ويفهم المعنى بمجرد فهم اللغة[4]، وتتأتى عن طريق الفهم ويسمى "فحوى الخطاب"؛ لأن "فحوى

1_محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص213.

2_الشاشي، أصول الشاشي مع عمدة الحواشي، ص104.

3_البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي،184/1.

4_ينظر: المرجع نفسه، 115/1.

القول معناه ولحنه يقال: عرفت ذلك من فحوى كلامه" ويسمونها أيضا "لحن الخطاب"[1]. ويسميها الشافعية " مفهوم الموافقة".

ويدل على ذلك المثال الذي يستشهد به غالبية الأصوليين، قوله تعالى: ﴿ **فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا** ﴾**(الإسراء/23)**. فواضح أن هذه الآية الكريمة تدل بعبارتها على مقصود سياقي هو النهي، كما هو واضح، والعارف بأساليب اللغة العربية وقواعد التخاطب يدرك أن هذا النهي يفضي إلى النهي على ما هو أشد من التأفف والنهر، كالشتم والضرب ونحوهما، وكل هذه المعاني مفهومة من القرينة، ومقصود الآية الكريمة هو تحريم أذى الوالدين.

4.دلالة الاقتضاء:

الاقتضاء الطلب، يقال اقتضى الدين وتقاضاه، أي طلبه[2].

قال التفتازاني: "الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج عنه يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية."[3]، وعرفه السرخسي بقوله:" هو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا وموجبا للحكم، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم"[4].

فمن الاصطلاح ندرك أن المعنى المقصود من النظم المنطوق لا بدّ لفهمه من تقدير زيادة لفظ في الذهن يصدق به الكلام ويصح به المعنى، وهذا المقدر هو المقتضى والدلالة التي ترشد إليه سميت دلالة الاقتضاء؛ أي أن هناك حذفا من الكلام يقوم المخاطب بتقديره عن طريق الإعمال ليصبح الخطاب مناسبا للمقام التخاطبي.

1_ينظر: الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي، تح: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 1410هـ، 284/1.

2_ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة قضي،137/15،.

3_التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د،ت)، 257/1.

4_أصول السرخسي، 248/1.

وقد جعل عامة الأصوليين من الحنفية والشافعية والمعتزلة ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام:

- ما أضمر ضرورة صدق المتكلم، كقوله صلى الله عليه وسلم: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ). فظاهر الكلام يدل على رفع الفعل(الخطأ والنسيان) وهذا غير جائز، فاقتضى اللفظ تقدير كلمة "إثم" ليصح به الكلام (مبدأ صدق المتكلم).
- وما "أضمر لصحة الكلام عقلاً كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ **وَاسَأَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا** ﴾ **(يوسف/82)**. بحيث لا يصح تقدير اسأل القرية لأنها غير عاقلة، لذا يجب تقديره اسأل أهل القرية وأصحاب العير ليتلاءم مع مبدأ الإعمال.
- وما أضمر لصحته شرعاً، كقول الرجل: أعتق عبدك عني بألف.[1] تقتضي هذه الصيغة ملكية العبد المعتق، إذ لا يتصور شرعا بيع عبد لا يملكه، وتصنف على أنها من صيغ العقود؛ لأنها تلزم صاحبها عتق العبد. فبمجرد تلفظ المتكلم بهذه الصيغة ينتج عنه حكمان خطابيان في آن واحد:" حكم يفهم من وضع اللفظ، ويعتق العبد بمقتضاه، وحكم يفهم بالاقتضاء وبه يباع العبد."[2]

ويجدر بنا أن نذكر أن بعض الأصوليين فرقوا بين الاقتضاء والإضمار؛ فرأوا أن الأول تحكمه عوامل غير لغوية، بينما الثاني تحكمه عوامل لغوية، غير أن الإضمار، في بعض الأحيان، يقع لأسباب غير لغوية كمعرفة المخاطَب لزيد في قولنا: هل عاد زيد؟، فيجيب: نعم عاد.

ومحصول القول أننا نستشعر إحاطة الرؤية الأصولية بنواقل المعنى، فقد يأتي المعنى من العبارة، وقد يكون من الإشارة، وقد يكون من معنى النص، وقد يأتي من جزء مسكوت عنه لا بد من تقديره لاستقامة الكلام.

1_كشف الأسرار عن أصول البزدوي،120/1.

2_محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص222.

المطلب الثالث: تقسيم المتكلمين (الشافعية)

قسم الشافعية الدلالة الوضعية باعتبار المراد أو القصد إلى: منطوق، ومفهوم.

- **المنطوق:**

وهو ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، وهو نوعان:

أ.**الصريح:** هو كما عرفه ابن الحاجب بقوله:" ما وضع اللفظ له"[1]؛ أي هو اللفظ الذي يدل على المعنى دلالة ناشئة عن الوضع، والمثال على ذلك:

في الغنم السائمة زكاة.(1)

الحكم المفهوم من منطوق المثال هو وجوب الزكاة في الغنم السائمة، وينقسم المنطوق الصريح إلى قسمين هما: صريح بالمطابقة أو بالتضمن، و هو ما يقابله دلالة العبارة عند الحنفية.

ب.**غير الصريح:** " هو ما يلزم عنه"[2]؛ أي هو ما دلّ عليه اللفظ بالالتزام، ويقابله دلالة الإشارة والاقتضاء عند الحنفية، وهو قسمان:

قد يكون مقصودا للمتكلم من اللفظ، وهذا يستفاد من دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء أوالتنبيه، والمثال عليه قوله تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ **(الذاريات/56)**؛ حيث استخدم تعالى لام التعليل لبيان أن علة الخلق هي عبادته، فهناك علاقة سببية بين الحكم والصفة التي تمثل علة الحكم.

وغير مقصود للمتكلم من اللفظ وهو ما يحصل بالتبعية لما يدل عليه اللفظ، وهو دلالة الإشارة.[3] كما في قوله تعالى:﴿ **وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا**﴾ **(الأحقاف/15)**، وقوله أيضا: ﴿ **وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ** ﴾ **(لقمان/14)**. ودلالة الإشارة التي تفهم من الجمع بين الآيتين هي كون أقل مدة الحمل ستة أشهر.

1_ ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1983، 171/2.

2_ المرجع نفسه، 171/2.

3_ ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 145/1-146. و شرح العضد على ابن الحاجب، 160/3.

- **المفهوم:**

هو ما دلّ عليه اللفظ خارج محل النطق[1]، أو بعبارة أخرى: دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في الكلام؛ أي أن اللفظ لم يوضع لإفادتها (الدلالة المفهومية)، وإنما هي عمليات ذهنية استنتاجية. وتسمى الدلالة الالتزامية، وهو نوعان:

أ.مفهوم الموافقة:

يقصد ابن الحاجب بمفهوم الموافقة" أن يكون المسكوت موافقا في الحكم"[2] للمنطوق، وهو يعني دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت لاشتراكهما في علة الحكم المدركة بطريق اللغة، وهو – كما تقدم – دلالة النص عند الحنفية، ويسمى: فحوى الخطاب إذا كان المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** ﴾ **(الإسراء/23)**، فهو يدل بمنطوقه على تحريم التأفف، ويدل بمفهومه على تحريم ضربهما أو سبهما...إلخ، وهي أشد ظهورا وبروزا، ولحن الخطاب إن كان المسكوت مساويا للمنطوق[3]، كما في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا** ﴾ **(النساء/10)**، حيث تدل الآية الكريمة على ثبوت الوعيد في إتلاف مال اليتيم وإحراقه. فالمفهوم والمنطوق متساويان وكلاهما يندرج تحت" مفهوم الموافقة" الذي يأخذ أحد الضربين:

– إما أن يتم التنبيه بالأعلى على الأدنى، كما في قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ** ﴾ **(آل عمران/75)**؛ أي من أدى القنطار يؤد الدينار، وهذا حكم بالثقة على بعض أهل الكتاب.

– وإما أن يتم التنبيه بالأدنى على الأعلى، في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ** ﴾ **(آل عمران/75)**، علم منه تأدية ما فوق الدينار.

1_ ينظر: الجويني، البرهان، 298/1.

2_ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، 172/2.

3_ينظر: علي حسن الطويل، الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، ص143.

وما يمكن استخلاصه أن مفهوم الموافقة يستنبط بالقرينة من المنطوق، وقد يكون قطعيا من خلال المنطوق، وهو ما يعرف عند الجويني بالنص، وقد يكون ظنيا (ظاهر).[1]

ب.مفهوم المخالفة:

عرّفها الآمدي في قوله:" هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق"[2]؛ وعرفه القرافي:" إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه"[3]؛ أي هو دلالة المنطوق على نفي الحكم الثابت له عن المسكوت، أو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، لانتفاء قيد من قيود المنطوق، ويسمى دليل الخطاب.

فإذا وجبت الزكاة في الغنم السائمة بحكم المنطوق، تقرر عدم وجوبها في المعلوفة.

– في الغنم السائمة زكاة.

– ليس في الغنم المعلوفة زكاة. (2)

فحكم العبارة الأولى يستلزم مخالفة حكم المسكوت عنه، وهو الغنم المعلوفة، في العبارة الثانية.

وثمة فرق واضح بين مفهوم المخالفة، وهو ما يسميه التداوليون " المفهوم التدرجي" Scalar Implicuature الذي يعد جزءا من مفهوم افتراضي أعم؛ أي أنهم ينتقلون من العام إلى الخاص، بينما اهتم الأصوليون بالمخالفة بين حكم المنطوق والمسكوت عنه[4].

1.أنواع مفهوم المخالفة:

تنوع مفهوم المخالفة إلى أنواع عدة بحسب القيد المعتبر فيه، فأوصلها الغزالي إلى ثمانية، والآمدي إلى عشرة، وسأقتصر على بعضها لدخول غيرها فيها.

1_ينظر: التقرير والتحبير، 147/1.

2_الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 69/3.

3_التفتازاني، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1، 1973، ص55.

4_ينظر: محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص65.

1.1 مفهوم الصفة:

أن يذكر الاسم العام مقترنا بالصفة الخاصة فيدل على انتفاء حكمه عند انتفاء صفته.[1] والمراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك بلفظ آخر يختص ببعض معانيه، ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون النعت فقط، بل يشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيدا لموضوع التكليف، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ المُؤْمِنَاتِ** ﴾ **(النساء/25)**، فالزواج من الإيماء المؤمنات حلال عند عدم القدرة على الحرائر، ومفهومه المخالف: أن الزواج من الإماء الكافرات حرام، فبثبوت الإيمان كان الحل وبانتفائه كان التحريم.[2]

2.1 مفهوم الشرط:

تعددت تعريفات الأصوليين للشرط واختلفت، لكننا نحاول أن نورد بعض هذه التعريفات، التي من بينها تعريف الغزالي الذي يقول فيه:" اعلم أن الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده"[3]، لكن الآمدي اعترض على هذا التعريف بقوله:" هو فاسد من وجهين:

الأول: أن فيه تعريف الشرط بالمشروط، والمشروط مشتق من الشرط، فكان أخفى من الشرط، وتعريف الشيء بما هو أخفى منه ممتنع.

الثاني: أنه يلزم عليه جزء السبب إذا اتحد، فإنه لا يوجد الحكم دونه ولا يلزم من وجود الحكم عند وجوده، وليس بشرط"[4]. ومحصول القول أن الشرط هو ما يتوقف عليه وجود الشيء (العلاقة السببية)، بحيث لا يكون جزءا منه، ولا مؤثرا فيه.

1_ ينظر: الزركشي، البحر المحيط، تح: عبد الستار أبو غدة، وسليمان الأشقر، وعبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992، 30/4.

2_ينظر: نذير بوصبع، الألفاظ والدلالات الوضعية، ص387.

3_الغزالي، المستصفى، 180/2.

4_ الآمدي، الإحكام، 309/2.

وقد قسم الأصوليون الشرط إلى أربعة أقسام: "شرعي، وعقلي، وعادي، ولغوي"[1].

- **الشرعي** ما حكم الشرع بشرطيته، كاشتراط الطهارة للصلاة، لقوله صلى الله عليه وسلم:" لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ"[2]، فيلزم من عدم الطهارة عدم الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود الصلاة.
- **العقلي:** كاشتراط الحياة للعلم، فلا يوجد علم دون وجود حياة.
- **العادي:** كاشتراط السلم لصعود السطح مثلا.
- **اللغوي:** هو ما علق الحكم فيه بأداة شرط مثل" إن" أو غيرها من الأدوات[3].

ويبدو من خلال هذه الأنواع أن الأصوليين ميزوا بين الشروط اللغوية وغير اللغوية، لكننا نرى أن هذا التقسيم غير سليم مادام كل شرط لغوي يمكن التعبير عنه بالصيغة اللغوية" إن كان س، فـ ع"، ونحوها.

أما مفهوم الشرط فهو " دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق على شرط لمذكور على نقيضه في المسكوت عنه عند الشرط"[4]؛ أي أن يذكر حكم اللفظ مقرونا بشرط، فيدل اللفظ المذكور على انتفاء حكمه عند انتفاء شرطه، وذلك كقوله تعالى: ﴿ **إِنْ كُنَّ أُولَاتُ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** ﴾ **(الطلاق/6)**، فدل منطوق اللفظ على وجوب النفقة للمطلقة الحامل، فإذا انتفى الحمل دل المفهوم المخالف على عدم وجوب النفقة لها، فأثبتنا نقيض حكم المنطوق للمسكوت.

3.1 مفهوم الغاية:

1_ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبعة الحلبي، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1937، ص153.

2_صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب 2 وجوب الطهارة للصلاة، 204/1.

3_ينظر: ناصر بن محمد بن ناصر كريري، أسلوب الشرط بين النحويين والأصوليين، الإدارة العامة للثقافة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (د.ط)، 2004، ص308-310.

4_التقرير والتحبير، 152/1.

يعرّف مفهوم الغاية على أنه" إذا ذكر اللفظ مقرونا بغاية دل على أن حكمه بعد الغاية مخالف لما قبلها، وللغاية لفظان: إلى وحتى"[1]؛ أي عندما يقيد المتكلم الحكم بغاية، فسيحمل كلامه وفقا لمثبتي مفهوم المخالفة على أنه:" نطق صراحة بأن الحكم مقيد بتلك الغاية. دل دلالة مفهوم على أن حكم غير المذكور عكس حكم المذكور"[2].

وقد بلغ اعتداد الباقلاني بمفهوم الغاية أن جعل الحكم به من قبيل المنطوق؛ لاتفاق أهل اللغة على أن الغاية ليست كلاما مستقلا أو تاما، ولا بد فيه من إضمار[3]، ومثاله قول الله تعالى في آية الصيام: ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾ **(البقرة/187)**، دلت الآية بمنطوقها على حل الأكل والشرب لغاية الفجر، ودلت بمفهومها على حرمة ذلك بعد الفجر، ومثال ذلك بالنسبة لـ (إلى) في قوله تعالى: (إلى الليل) فحكم ما قبل (إلى) الصيام وبعد (إلى) الإفطار.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ** ﴾ **(البقرة/222)**، دلت الآية بمنطوقها على تحريم إتيان النساء قبل الطهر من الحيض، ودلت بمفهومها المخالف على جواز إتيانهن بعد الطهر من الحيض[4]. فالحكم المقيد بغاية ينتفي بانتفاء هذه الغاية.

4.1 مفهوم العدد:

هو" تعليق الحكم بعدد مخصوص يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا"[5]؛ أو هو دلالة اللفظ الذي قيد حكمه بعدد دون زيادة أو نقصان بحيث ينتفي الحكم إذا انتفى ذلك العدد، كقوله تعالى: ﴿ **الزَّانِي وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** ﴾ **(النور/2)**، فإن تقييد الجلد في الآية بمائة يدل بمفهومه المخالف على أن الزائد عليها لا يجب، والناقص لا يصح.

1_علي حسن الطويل، الدلالات اللفظية، ص150.

2_محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص270.

3_ينظر: التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، 359/3.

4_ينظر: علي حسن الطويل، الدلالات اللفظية، ص150.

5_الزركشي، البحر المحيط، ص41.

وهنا يطرح السؤال: هل النص على عدد معين يستلزم أن العددين الأكبر والأصغر مخالفان للعدد المذكور؟

مواقف العلماء من مفهوم العدد:

نبه الحسن البصري على حقيقة المتنازع فيه، فذكر أن المسألة ليست على إطلاقها، بل ينبغي النظر في مدلول العدد، فقد لا يدل على نفي الحكم عما زاد على العدد، فإنه يجوز أن لا يكون في تعليق الحكم بذلك العدد فائدة سوى نفيه بالزيادة، ومثال ذلك الآية السابقة فإن الله تعالى لو حظر علينا جلد الزاني مائة، لكان حظر ما زاد على المائة؛ لأن المائة جزء من المائتين فما فوق. لذا فالأمر متروك للقرائن التي تكتنف النص[1].

أما الرازي فاختار أن الحكم المقيد بعدد إن كان معلول ذلك العدد ثبت في الزائد لوجوده فيه، "فثبت أن قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد أو نقص إلا بدليل منفصل"[2]، وحجته قوله تعالى:﴿ **إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ** ﴾ **(التوبة/80)**، ففهم من الآية أن حكم ما زاد على السبعين خلاف السبعين، وقد أورد النافون لمفهوم العدد حججا يستدلون من خلالها على أن ذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران، وقالوا إن العدد لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يدل على إثباته بل هو مسكوت عنه[3].

5.1 مفهوم الحصر:

هو ما يفهم من تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص؛ أي يحدث هذا المفهوم في العبارات التي يحيل فيها الموضوع على أفراد أكثر عددا من المحمول[4]. وله صيغ كثيرة منها:

1_ ينظر: المعتمد، 146/1.

2_المحصول، 129/2-131.

3_ ينظر: المستصفى، 197/2، والبرهان، 304/1.

4_ينظر: التفتازاني، حاشية على شرح العضد، 183/2.

- **النفي والاستثناء:** نحو: ما قام إلا علي، بحيث ينفى القيام عن غيره، ويثبت له.[1]

- **الحصر بإنما:** ومقتضاه نفي الحكم الثابت للمحصور فيه، نحو قوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللهُ** ﴾ **(طه/98)**؛ أي يحصر الألوهية في الله تعالى، ويستلزم مفهوم الآية نفيها عن غيره.

- **حصر المبتدأ في الخبر:** نحو: صديقي محمد، ففي هذا التركيب عدول عن الترتيب الطبيعي لعناصر الكلام؛ "لأن الخبر لا يجوز أن يكون أخص من المبتدأ، بل ينبغي أن يكون أعم منه، أو مساويا له، فلا يجوز أن نقول: الحيوان إنسان، وإنما: الإنسان حيوان لضرورة أن يكون الخبر أعم من المبتدأ."[2]

وقد دار جدال كبير بين الأصوليين فيما إذا كان مفهوم الحصر مستنبطا من المنطوق أم من مفهوم المخالفة، أو من العدول عن الرتبة الطبيعية المستخدمة عادة في الإسناد[3].

وصفوة القول أن معنى الكلام لا يتحدد بدلالة الكلام الوضعية فحسب، بل يتعداها إلى مكونات غير وضعية، كالسياق مثلا؛ لأن الوصول إلى الدلالة لا يتم إلا بمعرفة السياق الذي يؤدي إلى إدراك قصد المتكلم. فلا توجد دلالة بالمعنى المطلق عند جمهور الأصوليين بل هي فهم المعنى المقصود. خلاف المناطقة الذين يرون أن الدلالة هي فهم المعنى سواء أقصده المتكلم أم لا.

المبحث الثالث:مستويـــــات الخطـــاب

المطلب الأول:تصنيف الحنفية لمستويات الخطاب

1_ينظر: الغزالي، المستصفى، 207/2.

2_ ينظر: المرجع نفسه، 207/2.

3_ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص278.

رأى صاحب "نهاية السول" أن اصطلاح الأصوليين لمراتب النص إنما هو مستنبط من النص القرآني، ومن طبيعة مفرداته، إذ يقول:" وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ** ﴾ **(آل عمران/7).** فالمحكم جنس لنوعين: النص والظاهر"[1]، والمتشابه أيضا جنس لنوعين" المجمل والمؤول"[2].

وقد قسم الحنفية اللفظ باعتبار وضوح معناه وخفائه قسمين: واضح الدلالة، وخفيها.

1.الألفاظ الواضحة:

تضم هذه الدائرة أربعة مستويات: الظاهر، والنص، والمفسر، والمجمل. وهي مستويات متراتبة ومتفاوتة؛ تبدأ من الأقل ظهورا إلى أعلى مستويات التجلي والانكشاف.

أ.الظاهر:

-**الظاهر في اللغة:**" خلاف الباطن، من ظهر يظهر ظهورا فهو ظاهر وظهير"[3] و"ظهر ظهورا تبيّن"[4] ، فنرى أن دلالته مشتقة من الظهور وهو الوضوح والانكشاف.

-**الظاهر في الاصطلاح:**عرّفه أبو علي الشاشي بأنه:" اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل"[5]، وعرفه السرخسي: "الظاهر: ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام؛ لظهوره موضوعا فيما هو المراد"[6].

وذكروا في حدّه وحدّ النص -الذي هو أوضح منه- أنه يحتمل التخصيص والتأويل والنسخ، قال صاحب متن التنقيح:" اللفظ إن ظهر منه المراد يسمى ظاهرا حتى

1_جمال الدين الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، تح: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1999، 208/1.

2_المرجع نفسه، 208/1.

3_ابن منظور، لسان العرب، مادة ظهر، 523/4.

4_الفيروزبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 82/2.

5_أصول الشاشي، ص68.

6_أصول السرخسي، 163/1-164.

سدّ باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا، ثمّ إن زاد حتى سدّ باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكماً"[1].

إذن فالظاهر هو كل لفظ يدل بصيغته على معناه دون الاعتماد على قرينة خارجية، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ.

ومن أمثلة الظاهر قوله تعالى: ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وحرَّمَ الرِّبَواْ** ﴾ من الآية: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَواْ لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَواْ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرّمَ الرِّبَواْ** ﴾ **(البقرة/274)**.

فالآية سيقت لبيان الفرق بين البيع والرّبا في الرّد على الذين زعموا أنّ البيع مثل الربا، ولكن ظاهر اللفظ يفيد حلّ البيع وحرمة الرّبا، دون حاجة إلى قرينة خارجة عن اللفظ توضحه، كما أن لفظ "البيع" و"الرّبا" لفظ عام يحتمل التخصيص بحيث يتناول أفرادا منه دون أخرى.

وحكم الظاهر وجوب العمل بمعناه المتبادر منه ما لم يقم دليل يقضي العدول عن ذلك، كأن يكون عاما فيخصص كقوله تعالى: ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** ﴾، حيث خصّ بنهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر[2]، وعن بيع ما ليس عند الإنسان[3]، أو أن يكون مطلقا فيقيّد، كقوله تعالى: ﴿ **فَانْكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾ قيد بقوله: ﴿**مَثْنَى وثُلاَثَ وَرُبَاعَ** ﴾ **(النساء/03)**، حيث قيد عدد الزوجات بأربع، ولا تجوز الزيادة على الأربع.

ب. النص:

جاء في لسان العرب:" النصُّ: رفعك الشيء، نص الحديث ينصّه نصًا: رفعه، وكل ما أُظهِرَ، فقد نصَّ، وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلا أنصَّ للحديث من الزهري،

1_التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 124/1.

2_مسلم، الصحيح، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، 153/3.

3_البخاري، الصحيح، عن ابن عباس وابن عمر، كتاب البيوع، باب بيع الطعام قبل أن يقبض وبيع ما ليس عندك، 142/3.

أي: أرفع له وأسند، يقال: نص الحديث إلى فلان أي: رفعه، وكذلك: نصصته، ونصّت الظبيةُ جيدها: رفعته"[1].

فالنص يدل لغة على الظهور والرفع والإبانة.

انطلاقا من هذا المفهوم عرفه النسفي بقوله: "النصّ ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة"[2]. وأوضح منه تعريف السرخسي:" وأما النص فما ازداد وضوحا، بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة"[3].

مما تقدم يتضح لنا أن النص هو: اللفظ الذي يدل على معناه الذي سيق من أجله دلالة واضحة أقوى من دلالة الظاهر؛ لأن إطلاق اللفظ على معنى شيء، وسوقه له شيء آخر، وهنا تكمن المباينة بين النص والظاهر. فالنص أكثر وضوحا من الظاهر من خلال قرينة كلامية زادت المعنى وضوحا.

ومثاله قوله تعالى: ﴿ **فَانْكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وثُلاَثَ وَرُبَاعَ** ﴾ **(النساء/3)**، نص في بيان العدد الحلال من النساء وهو أربع وهو ما قصد بالسياق، وهذه الآية أكثر وضوحا من قوله تعالى: ﴿ **فَانْكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** ﴾؛ لأنه "سيق الكلام للعدد وقصد به"[4]، ومنه قوله جلّ وعلا: ﴿**وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ**﴾ **(البقرة/228)**، نص في دلالته على وجوب اعتداد المطلقة بثلاثة قروء؛ لأنّ الكلام سيق لبيان حكم الله سبحانه وتعالى في جميع المطلقات من ذوات الأقراء.

ويتّضح من أمثلة الظاهر والنص، أنّ النص أقوى في دلالته، فإذا تعارض مع الظاهر قدّم عليه، غير أنهما يتفقان في احتمالهما التأويل والتخصيص مما يضعف من قوة وضوحهما، وتجعلهما أقل وضوحا من المفسر والمحكم.

1_ابن منظور، لسان العرب، مادة نصص، 97/7. و الفيروزبادي، القاموس المحيط، 319/2.

2_النسفي، كشف الأسرار في شرح المنار، ومعه نور الأنوار لحافظ شيخ المعروف بملاجيون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 321/2.

3_أصول السرخسي، 164/1.

4_علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 74/1.

ج.المفسَّر:

-**المفسر في اللغة** " مأخوذ من قولهم: أسفر الصبح إذا أضاء لا شبهة فيه"[1]، وهو اسم مفعول لما وقع عليه التفسير، والفسر هو الكشف الذي يعرف المراد به.

وعليه عرّفه السرخسي بقوله: "المفسَّر اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل"[2].

وعرّفه البزدوي قائلا:"أما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء أكان بمعنى في النص أم بغيره، بأن كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسّد به باب التأويل، أوكان عاما فيلحقه ما انسّد به باب التخصيص"[3].

إذن فالمفسر هو اللفظ الذي يدل على الحكم دلالة واضحة، لا يبقى معها احتمال للتأويل أو التخصيص، ولكنه ممّا يقبل النسخ في عهد الرسالة[4]؛ أي لا يصدر إلا عن المشرع نفسه، فلا تفسير يقطع التأويل أو يمنع التخصيص أو يبين المجمل إلا في عهد الرسول(صلى الله عليه وسلم).

وللمفسر قسمان:

"**الأول:** المفسر الذي لا يحتمل التأويل والتخصيص لأجل معناه الوضعي، كأسماء الأعداد، ومثاله قوله تعالى: ﴿ **والذينَ يَرمُونَ المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فاجلِدُوهم ثمانينَ جلدةً** ﴾ **(النور/4)**.

1_المرجع نفسه، 70/1.

2_أصول السرخسي، 165/1.

3_البزدوي، الأصول مع كشف الأسرار، 77/1.

4_ينظر: أصول السرخسي، 165/1.

الثاني: المفسر الذي انقطع عنه احتمال التأويل والتخصيص لأجل دليل قطعي، فهو ظاهر المعنى في نفسه، مفسر باعتبار ذلك الدليل القطعي، وقد يكون ذلك الدليل مقترنا به، كقوله تعالى: ﴿ **فَسَجَدَ المَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ** ﴾ **(ص/73)**"[1].

إن الملائكة في الآية الكريمة جمع عام، فهو يحتمل التخصيص، لذا وردت " كل " " فانسد باب التخصيص"[2] بذكرها، غير أن " ذكر الكل احتمل تأويل التفرق فقطعه بقوله أجمعون "[3]. فصار الخطاب مفسرا. ومثال الدليل المستقل قوله تعالى: ﴿ **وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ** ﴾ **(البقرة/43)**، وقوله أيضا: ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاَ** ﴾ **(آل عمران/97)**، وكقوله جل وعلا: ﴿ **يا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** ﴾ **(البقرة/183)**، فألفاظ الصلاة، والزكاة، والحج، والصيام، ألفاظ مجملة لها معان لغوية واستعمالات شرعية، ففسرّها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مبيّنا معانيها بأقواله وأفعاله، فقال: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي)[4]، وقال: (لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ)[5]، وكتب في الزكاة وبيّن حدود الصيام.

وهكذا كل لفظ مجمل أو يحتمل صرفه عن ظاهر معناه بتخصيص أو تأويل يصبح مفسرا بعد بيان القرآن له أو السنة القولية أو الفعلية، ويكون هذا البيان جزءا مكملاً. فاللفظ المفسر أقوى في دلالته على المعنى من الظاهر والنص، ولو تعارض مع واحد من هذين النوعين قدّم عليه.

د.المحكم:

1_نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق" دراسة أصولية"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص106.

2_البخاري، كشف الأسرار، 87/1.

3_المرجع نفسه، 87/1.

4_البخاري، الصحيح، عن مالك بن الحويرث، كتاب الآذان، باب الآذان للمسافرين، 285/1.

5_مسلم، الصحيح، عن جابر، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة، 943/2.

– **لغة:** "أحكم الشيء فهو محكم أي أتقنّه، والشيء متقن مأمون من النقص والنقض" ومنه "بناء محكم؛ أي: ثابت متقن يبعد انهدامه"[1]، وهو مأخوذ من قول القائل: أحكمت فلانا، أي رددته، ولعل الحكمة قد سميت كذلك لأنها تمنع صاحبها من الزلل، وفي النهاية: عن ابن عباس (رضي الله عنه) "قرأت المحكم على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)" [2]، يريد المفصل من القرآن لأنه لم ينسخ منه شيء، وقيل: هو ما لم يكن متشابها، لأنه أحكم بيانه ولم يفتقر إلى غيره.

– **اصطلاحا:** "المحكم ما أحكم المراد به، وامتنع عن النسخ والتبديل، أو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه أصلاً"[3]؛ أي هو اللفظ الذي ظهرت دلالته بنفسه على معناه ظهورا قويا على نحو أوضح من المفسّر، وهو ممتنع عن احتمال التأويل أو التخصيص أو النسخ حتى في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم[4].

والمحكم لا يزيد على المفسر في الوضوح، وإنما يزيد عليه في قوةٍ فيه، هي امتناعه عن النسخ، إمّا لمعنى في ذاته، كآيات التوحيد والصفات، ويسّمى محكماً لعينه، ومثاله قوله تعالى في تحريم نكاح أزواج النبي صلى الله عليه وسلم من بعده: ﴿**وَلاَ أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً**﴾ **(الأحزاب/**53)، وقوله أيضا: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ** ﴾ **(الإسراء/23)**، ويسّمى محكمًا لغيره، "وهو ما احتمل النسخ في الأصل لفظا ومعنى، لكن انقطع عنه ذلك الاحتمال بوفاة الرسول – صلى الله عليه وسلم – من غير أن يرد ناسخ، وعليه فإن كل ما تركه الرسول – صلى الله عليه وسلم – مما لم يرد له ناسخ يعد محكما لغيره في حق النسخ، دون التأويل والتخصيص"[5].

1_هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ص283.

2_ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر الزاوي ومحمود الطناجي، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 419/1.

3_الشاشي، الأصول، ص80.

4_ينظر: السرخسي، الأصول، 165/1.

5_الكاكي، جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي، تح: فضل الرحمن الأفغاني، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، السعودية، ط1، 1998، 324/2.

ومما تقدم يتبين لنا أن اللفظ المحكم أقوى دلالة على معناه من الأنواع السابقة، وبالتالي فهو مقدم عليها إذا ظهر لنا تعارض بين المحكم وبين غيره من الأنواع، لأنه لا يحتمل إرادة غير معناه، وهو يوجب العمل بما دلّ عليه قطعا.

وهكذا نرى أن مراتب واضح الدلالة عند الحنفية متفاوتة، أقواها المحكم، فالمفسر فالنص، فالظاهر، وتظهر ثمرة هذا التفاوت عند التعارض حيث يقدم الأقوى من المتعارضين، ومن جهة أخرى نلمس تداخلا بينها، حيث يمكن أن يشمل النص الظاهر، كما يمكن أن يتداخل المحكم مع المفسر فيشمله، وبالمقابل يمكن أن يتداخل المفسر مع النص فيشمله، مما يعطينا النتيجة التالية:

الظاهر⊃ النص و المفسر ⊃ المحكم و النص ⊃ المفسر

يستلزم

الظاهر ⊃ المفسر و ⊃ المحكم.

بينما هذا لا يعني أن يذوب الظاهر في النص، أو المفسر في المحكم، إنما هي تمتاز بحدودها الفاصلة، ولها هوية ترفض أن تضيع في عالم الخطاب الظاهر. ويقابل الواضح المبهم والخفي في مراتب أربع تنتقل من الأدنى: الخفي، وهو الأقل خفاء، مرورا بالأكثر فالأكثر: المشكل ثم المجمل، وصولا إلى المتشابه وهو الأشد خفاء واشتباها.

2. خفيّ الدلالة ومراتبه عند الحنفية

خفيُّ الدلالة هو ما استَتَر معناه لذاته أو لأمر عارض، فتوقف فهم المراد منه على غيره، وقد يتعذر فهمه، أو يزول خفاؤه بالرجوع إلى من تكلم به، أو بالبحث والتأمل.

وقد ذكرنا أن لمراتب الواضح مقابلاتها، وهي الخفي والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

أ. الخفي:

– **لغة:** الستر والكتمان وعدم الظهور[1]، والخفاء معناه الاستتار، يقال: اختفى فلان في المدينة، أي استتر بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة. وللخفي أصلان متباينان متضادان: الأول يفيد الستر، والثاني الإظهار[2].

ومن الأصل الأول أخذ مصطلح الخفي عند الأصوليين الأحناف.

– **اصطلاحا:** ومنه عرّفه البزدوي: "ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلاّ بالطلب"[3]

وعرّفه قبله السرخسي بقوله: "الخفي ما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد إلا بالطلب"[4].

معنى هذا أن الخفيّ كلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة.

ومن أمثلة الخفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ **(المائدة/38)**، فإنه ظاهر في السارق، بينما هو خفي في حق النبّاش والطرّار، فالآية ظاهرة المراد في إيجاب القطع على كل سارق، لكنها خفية في حق "الطرّار" الذي يأخذ مال الناس بخفة ومن غير خفية مستعملا مهارته، و"النباش" الذي يسرق أكفان الموتى بعارض فيهما هو اختصاصهما باسم آخر يعرفان بها، حيث يقال لأحدهما الطرّار وللثاني النبّاش.[5] من هنا اختلف الفقهاء في إقامة حد السرقة عليهما أم لا، والطريق لإزالة هذا الخفاء هو التأمل والبحث في مقاصد الشريعة التي وضعت الأحكام لأجلها.

ملاحظة: نرى أن هذا الخفاء الذي لم يمس الصيغة، بل كان بسبب عارض خارجي، هو ما جعل الخفي أول مراتب الخفاء، الذي يقابل الظاهر في مراتب الوضوح، فكل منهما يقع في المرتبة نفسها.

1_ابن منظور، لسان العرب، مادة خفي، 234/14، و الفيروزبادي، القاموس المحيط، 324/4.

2_ينظر، ابن فارس، المقاييس في اللغة، مادة خفي، ص324.

3_أصول البزدوي، 82/1.

4_أصول السرخسي، 167/1.

5_ينظر: أصول الشاشي، ص82، وأصول السرخسي، 167/1.

ب.المشكل:

هو الشبه والمثل، وأشكل الأمر: التبس، ومنه قيل للأمر والمشتبه مُشْكِلْ[1]؛ أي يفيد الاشتباه والاختلاط، وهو مأخوذ من قولهم أشكل علي كذا أي دخل في أشكاله وأمثاله[2]

وقيل في تعريف المشكل: "ما اشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميّز به من بين سائر الأشكال"[3]. أي هو اللفظ الذي يحتمل معاني متعددة ولا يدرك المراد إلاّ بقرينة، بعد البحث والتأمل.

وقال الشاشي: "المشكل ما ازداد خفاء على الخفي، كأنه بعدما خفي على السامع حقيقة دخل في أشكاله وأمثاله حتى لا ينال المراد إلا بالطلب ثم بالتأمل حتى يتميّز عمن أمثاله"[4].

فسبب عدم الوضوح في المشكل اللفظ نفسه، فهو لا يدّل بصيغته على المراد إلاّ بدليل خارجي بخلاف الخفيّ، لذا نجد الخفاء في المشكل أكثر؛ لأن خفاءه بمرتبتين: في ذاته، إذ يحتمل اللفظ في أصل وضعه أكثر من معنى على سبيل الحقيقة، فينظر في مفهومات اللفظ جميعها، فيضبطها، فهذا هو الطلب، ثم يتأمل في استخراج المراد منها، وبذا يصدق المشكل على المشترك.

وفي ضوء ما ذكرت، يمكن القول: إنّ الإشكال قد ينشأ بسبب غموض في المعنى، حيث إنّ اللفظ يحتمل معاني متعددة حقيقة ويكون المراد واحدا منها، وذلك كما في الألفاظ المشتركة، أو يكون بسبب اشتهار اللفظ في استعماله المجازي مع أنه وضع في الأصل لمعنى آخر على سبيل الحقيقة، فلفظ "أنّى" في قوله تعالى: ﴿ **نساؤكم حرثٌ لَّكم فْأتوا حَرثكم أَنَّى شئتمْ** ﴾ **(البقرة/223)**، فكلمة "أنّى" تستعمل بمعنى "كيف"، كما في قوله تعالى: ﴿ **أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ**﴾ **(مريم/8)**، وبمعنى "أين"، كما في قوله تعالى: ﴿

1_ينظر: الفيروزبادي، القاموس المحيط، 401/3، و ابن منظور، لسان العرب، مادة شكل، 356/11-357.

2_ينظر: البزدوي، الأصول مع كشف الأسرار، 83/1.

3_أصول السرخسي، 168/1.

4_أصول الشاشي، ص81.

أَنَّى لَكِ هَذَا ﴾ (آل عمران/37)، ومن هذا التعدد في الدلالة اشتبه المعنى على القارئ، ولفك هذا التعدد يقوم أولا بطلب معاني اللفظة موضع الخفاء، وبعد ضبطها ينتقل إلى تأمل السياق الذي وردت فيه الآية، والقرائن الممكن اعتمادها لتغليب معنى على آخر.

وإذا تأملنا الآية السابقة وجدناها بمعنى كيف في هذا الموقع، دون أين، فحصل المقصود، بقرينة الحرث، وموضع الحرث معين، فهو معروف، وبدلالة حرمة القربان في الأذى العارض، وهو الحيض، استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ ﴾ (البقرة/222)**، فإن تحريم القربان في الأذى اللازم أولى، فتكون اللواطة من امرأته حراماً[1].

إذن الاعتماد على السياق والقرينة مكنا القارئ من فك إشكال الآية الكريمة، وذلك من خلال إتباع عمليتين تأويليتين هما: الطلب والتأمل، و تبين لنا أن الإشكال في النصوص ليس إبهاما لا يمكن أن يدرك معناه، بل هو تزاحم للمعاني يزول الإشكال عن المقصود من خلال الاجتهاد والبحث والتوفيق بين النصوص ومقاصد التشريع.

ج.المجمـل:

ـجمل الشيء لغة[2]: جمعه فهو مجمل، والجميل: الشحم يذاب ثم يجمل أي يجمع، وجَمَلَ أفصح من أَجْمَلَ، وفي الحديث: "لعن الله اليهود حُرّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَّلَوهَا وَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا"[3]، والجملة: جماعة الشيء، أجمل الشيء جمعه عن تفرقه، ومنه قوله تعالى: ﴿ **لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ القُرْآنُ جُملَة وَاحِدَةً ﴾ (الفرقان/32).**

1_ينظر: البخاري، كشف الأسرار، 85/1.

2_ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة جمل، 127/11-128، و الفيروزبادي، القاموس المحيط، 351/3.

3_البخاري، الصحيح، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، 327/4.

وقال ابن فارس:" الجيم والميم واللام أصلان: أحدهما تجمع وعظم الخلق، والآخر حسن"[1].

_جمل الشيء اصطلاحا: عرفه الشاشي قائلا: "هو ما احتمل وجوهًا فصار بحال لا يوقفُ على المراد به إلا ببيانٍ من قِبَل المتكلّم"[2].

وعرفه البزدوي بقوله: "ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفسه العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب، ثم التأمل"[3].

أما السّرخسّي فعرفه بقوله: "هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا بالاستفسار من المجمِل وبيان من جهته يعرف المراد، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صيغة مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة"[4].

مما تقدم نستطيع القول: إنّ معنى المجمل هو ما خفي المراد منه واحتاج إلى بيان لتعدد المعاني المحتملة والمتواردة على اللفظ، إما بسبب نقل اللفظ من الاستعمال اللغوي إلى الاستعمال الشرعي، كالصلاة والزكاة، أو بسبب الاشتراك، أو بسبب غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا** ﴾ **(المعارج/19)**، أو لأسباب أخرى[5].

بناء على أسباب الاشتباه الثلاثة السالفة الذكر قسم الأصوليون المجمل إلى أنواع ثلاثة:

-مجمل بسبب غرابة اللفظ، كالهلوع في الآية السابقة قبل التفسير.

-مجمل بسبب نقل اللفظ من معهوده اللغوي إلى معنى شرعي جديد، كألفاظ: الصوم، والربا، والصلاة...إلخ.

1_ابن فارس، المقاييس في اللغة، مادة جمل، ص225.

2_الشاشي، الأصول، ص81.

3_البزدوي، الأصول مع كشف الأسرار، 86/1.

4_السرخسي، الأصول، 168/1.

5_ينظر: البزدوي، الأصول مع كشف الأسرار، 86/1.

– مجمل بسبب تعدد المعنى، على الرغم من أن المعنى معلوم لغة، والمراد واحد، ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه، كالمشترك[1].

ونستخلص من قول البزدوي أن تدافع المعاني وازدحامها جعلت المجمل في الدرجة الأعلى بعد الخفي والمشكل، ومن ثم لا جرم أن يكون أكثر غموضا وأكثر إبهاما، وبناء عليه إذا كان الخفي يدرك بمجرد الطلب، والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب، فإن المجمل قد يحتاج إلى ثلاثة مطالب: الاستفسار عن المجمل، ثم الطلب للأوصاف بعده، ثم التأمل للتعيين[2].

إذن فالأنواع السالفة الذكر تحتاج إلى بيان يفك غموضها، ولا يتم إلا باستقراء الخطاب الشرعي المخول بذلك (القرآن والسنة النبوية).

- **بيان المجمل:**

إن بيان المجمل لا يتم إلا باستفسار النص، وقد ميز الأحناف بين نوعين من أنواع بيان المجمل: بيان شاف وبيان غير شاف.

– **البيان الشافي:** هو البيان الذي يفك غموض المجمل، ويصيره مفسرا، ومثاله بيان الصلاة والزكاة.

– **البيان غير الشافي:** هو ما قصر في الكشف عن مراد المتكلم من المجمل كشفا يزيل الغموض تماما، غير أنه استطاع أن يخفف من شدته، إذ أخرجه من حيز الإجمال إلى حيز الإشكال، ومثاله بيان الربا في الحديث الوارد في الأشياء الستة[3]، ولكن هذا البيان غير كاف لأنه لم يحصر جميع أصناف الربا، لذا جاز الاجتهاد لبيان ما يكون فيه الربا قياسا على ما ورد في الحديث.

1_ ينظر: المرجع نفسه، 86/1.

2_ ينظر: الكاكي، جامع الأسرار، 333/2.

3_قول الرسول (ص):" الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء" رواه مسلم، الصحيح، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، 1211/3.

د.المتشابه:

جاء في لسان العرب: " المتشابهات من الأمور: المشكلات، والمتشابهات: المتماثلات... والشبهة: الالتباس. وأمور مشتبه ومشبهة: مشكلة يشبه بعضها بعضا...

والمتشابه: ما لم يتلق معناه من لفظه، وهو على ضربين: أحدهما إذا رد إلى المحكم عرف معناه، والآخر ما لا سبيل إلى معرفة حقيقته، فالمتبع له مبتغ للفتنة لأنه لا يكاد ينتهي إلى شيء تسكن نفسه إليه"[1].

وورد في مقاييس اللغة "الشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لونا ووصفا...والمشبهات من الأمور:المشكلات، واشتبه الأمران إذا أشكلا"[2].

إذن يعد المتشابه من الأمور المشكلة التي يخفى معناها، ويصعب الوصول إليها.

انطلاقا من التعريف اللغوي عرف التفتازاني المتشابه على أنه اللفظ الذي خفي معناه، فلا تدل صيغته على المراد منه " ولا يرجى دركه أصلا"[3]، لا" بالعقل ولا بالنقل"[4]؛

لأنه كما عرفه السرخسي:" اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه"[5].

وقد استدل الأصوليون على وجود المتشابه بقوله تعالى: ﴿ **مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ و أخر مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَكَّرُ إِلاَّ أولُوا الأَلْبَابِ** ﴾ **(آل عمران/7)**، لكنهم اختلفوا حول موقع الوقف، فمنهم من قال بوجوب الوقف على: ﴿ **وَمَا يَعلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ** ﴾؛ أي لا حظ للبشر في علم المتشابه، ومنهم من يرى أن الراسخ في العلم يعلم تأويل المتشابه،

1_ابن منظور، لسان العرب، مادة شبه، 503/13.

2_ابن فارس، المقاييس في اللغة، مادة شبه، ص548.

3_التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 127/1.

4_البزدوي، الأصول مع كشف الأسرار، 88/1.

5_السرخسي، الأصول، 169/1.

فقال إن الوقف يكون على قوله: ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ** ﴾، والواو فيه للعطف لا للاستئناف، وهو مذهب المعتزلة والشافعي[1].

ومثال المتشابه ما ورد في الكتاب والسنة حول صفات الله تعالى، نحو اليد والعين في قوله تعالى: ﴿ **يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾ (الفتح/10)، و ﴿ **وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي** ﴾ (طه/39)، والحروف المقطعة في أوائل السور، وفي كل هذا أخذ ورد عند علماء العقيدة، وهو لا يعد من مباحث الأصوليين الذين يبحثون عن مناهج استنباط الأحكام التكليفية، لذلك اتفقوا على أنه لا توجد في آيات الأحكام الشرعية العملية ألفاظ متشابهة بل كلها واضحة إما بذاتها، أو بتوضيح النبي – صلى الله عليه وسلم. وقد عد علماء الحنفية المتشابه ضمن الألفاظ غير الواضحة تتميما للأقسام، ولمقابلتة بالمحكم أجلى أنواع الواضح دلالة.

المطلب الثاني: تصنيف المتكلمين لمستويات الخطاب

1.الألفاظ الواضحة:

لقد اعتمد الأصوليون المتكلمون على ثنائية الاحتمال وعدم الاحتمال في تمييزهم بين نوعي الواضح المتمثلين في:النص والظاهر، وكلاهما يقعان تحت جنس المحكم.

أ.الظاهر:

رأينا أن الظاهر يعني الواضح المنكشف حاله كحال النص، لذا لم يميز الشافعي والباقلاني بينه وبين النص، غير أن المتأخرين ميزوا بينهما؛ لأن الظاهر أقل ظهورا وبيانا من النص، لكنه قسيم له، وقد عرفه الآمدي بقوله:" أما الظاهر فهو في اللغة عبارة عن الواضح ومنه يقال ظهر الأمر الفلاني إذا اتضح وانكشف"[2]، وقال أيضا:" ما دل على معنى بالوضع الأصلي، أو العرفي، يحتمل غيره احتمالا مرجوحا"[3]، فالوضع الأصلي، كإطلاق لفظ الأسد بإزاء الحيوان المخصوص، فهو راجح فيه، مرجوح في

1_ ينظر: الكاكي، جامع الأسرار، 339/2، و البخاري، كشف الأسرار، 88/1.
2_الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 58/3.
3_المرجع نفسه، 58/3.

الرجل الشجاع، والوضع العرفي، كدلالة الصلاة في الشرع على الأقوال والأفعال المخصوصة، ودلالة الصوم على الإمساك عن المفطرات. وكونه محتملا لغيره معناه أن دلالته ظنية وغير قطعية.

وقد دعم الجويني هذا المفهوم بقوله:" ظهور معناه غير مقطوع به"[1]؛ أي أن معناه ظني قابل للاحتمال، فإذا لم ترد قرائن تحول الظاهر من معناه الراجح بقي ظاهرا، كصيغة الأمر التي تدل على حكم الوجوب، أما إذا دخلت عليه قرائن حولته من الظاهر إلى المؤول، كدلالة صيغة الأمر على الندب والإباحة، و تحول دلالة صيغة النهي من التحريم الظاهر إلى معاني أخرى مؤولة تستفاد من السياق.

ومثالنا على ذلك قوله تعالى:﴿ **وَلاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** ﴾ **(النساء/22)**، فالنكاح ظاهر في العقد مع احتمال المعاشرة الجنسية، أو الاشتراك بين المعنيين، ومن هنا اختلفوا في ثبوت المصاهرة بالزنا، فأثبتها بعض الفقهاء، ونفاها آخرون. وحكم الظاهر وجوب المصير إلى معناه الظاهر والعمل به، وأنه لا يجوز تركه إلا بتأويل صحيح[2].

ب.النص:

عرفنا سابقا أن التعريف اللغوي لمصطلح"النص" يفيد المبالغة في الظهور والوضوح، وهذا المعنى حدد الدلالة الاصطلاحية له، فقد عرفه الباجي بقوله:" النص ما وقع في بيانه إلى أبعد غاياته، مأخوذ من النص في السير وهو أرفعه"[3].

وعرفه الغزالي قائلا:" ما لا يتطرق إليه الاحتمال أصلا على قرب ولا على بعد (...) كالخمسة، مثلا، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة"[4]، وهو لا يحتمل

1_الجويني، البرهان في أصول الفقه، 337/1.

2_ينظر: ابن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلي والبناني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ط2، 1937، 236/1.

3_الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص172.

4_الغزالي، المستصفى، 385/1.

التأويل أبدا، ولم يسم نصا إلا لأنه لا يتطرق إليه الاحتمال، وهو" يدل دلالة قطعية"[1] لا تحتاج إلى نظر واستدلال، ولا تحتمل أكثر من معنى واحد، كدلالة قوله تعالى: ﴿ **الزَّانِيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ **(النور/2)** على عقوبة الزنا المحددة بمائة جلدة دون زيادة أو نقصان، فيجب العمل بما ورد في الآية قطعا ويقينا، ولا يعدل إلا بنسخ.

بيد أن المتكلمين اختلفوا حول وجود النص، فمنهم من رأى أن النص عزيز الوجود في الخطاب الشرعي، وهو إن وجد فأمثلته قليلة، كقوله تعالى:﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدْ**﴾ **الإخلاص/1)**، لأن ألفاظ الآية صريحة لا تقبل الاحتمال، ومنهم من يرى أن "النص فيه ثلاثة اصطلاحات، قيل ما دل على معنى قطعي لا يحتمل غيره، كأسماء الأعداد، وقيل ما دل على معنى قطعا وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعا، وتحتمل الاستغراق، وقيل ما دل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء"[2].

إذن مكمن الاختلاف بين المتكلمين يتمثل في المعايير التي تحدد النص، وأهم هذه المعايير معيار السياق، الذي يعتمدون عليه في تمييزهم بين النص والظاهر، فيشير بعضهم إلى أن النص هو الخطاب الذي لا يتطرق إليه الاحتمال... عزيز إلا أن تساعد على ذلك القرائن المقالية والحالية[3]. ومثالهم على ذلك قول الرسول (ص):" فلا إذن"[4]جوابا على من سأل عن بيع الرطب بالتمر، حيث ذهب بعضهم إلى أن قوله:"فلا إذن" نص في عدم الجواز معتمدين في ذلك على سياق ورود الحديث.

2.الألفاظ المبهمة:

1_العضد، مختصر ابن الحاجب، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، 146/3.

2_القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ودار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص36-37.

3_ينظر: الجويني، البرهان، 151/1.

4_نص الحديث هو:" حدثنا سفيان عن إسماعيل بن أمية عن عبد الله بن يزيد عن أبي عياش قال: سئل سعد عن بيع سلت بشعير أو شيء من هذا فقال: سئل النبي (ص) عن تمر برطب، فقال: تنقص الرطبة إذا يبست؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن" رواه مسلم، الصحيح، كناب العشرة المبشرين بالجنة،1470/2.

لا يكاد الأصوليون يستقرون على تعريف لنوعي المبهم، بل لم يتفقوا على ضبط هذين النوعين، فمنهم من قام بتقسيم المبهم إلى مجمل ومؤول، ومنهم من قسمه إلى مجمل ومتشابه، وهو مذهب أغلب المتكلمين.[1]

أ.المجمل:

لقد حاول بعض الأصوليين إبراز العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي فذهب إلى أن مصطلح المجمل "قد يراد به ما أفاد جملة من الأشياء، ومن ذلك قولهم: أجملت الحساب، وعلى هذا يوصف العموم بأنه مجمل؛ بمعنى أن المسميات قد أجملت تحته"[2]، ورأى آخرون أن المجمل هو" المتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح"[3]؛ أي أنه يحتمل معنيين على السواء لا مزية لأحدهما على الآخر.

وقد عرفه الباجي بأنه:" ما لا يفهم المراد به، ويفتقر في البيان إلى غيره"[4]، مثل قوله تعالى:﴿ **وَافْعَلُوا الخَيْرَ** ﴾ **(الحج/77)**، فهنا لفظة الخير تدل على معنى عام، لذلك ذهب بعض الأصوليين إلى أنه يجوز أن يسمى العام مجملا والخاص مفسرا.

إذن يمكن أن نصنف تعريفات الأصوليين للمجمل في ثلاثة أصناف:

_ **الصنف الأول:** يرى أصحابه أن معنى المجمل مبهم لم تتضح دلالته المقصودة.

_ **الصنف الثاني:** يتسم المجمل بسمة الافتقار وعدم الاستقلالية؛ لأنه يحتاج إلى بيان بالقول (القرآن والسنة)، أو بالفعل (أفعال الرسول"ص" في بيان كيفية الصلاة مثلا).

_ **الصنف الثالث:** يتردد معنى المجمل بين معنيين أو أكثر، ولا يمكن معرفته إلا بالقرائن الحافة بالخطاب.

ب.**المتشابه:**

1_ينظر: الرازي، المحصول، 231/1، الإبهاج، 215/1.

2_البصري، المعتمد في أصول الفقه، تقديم: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 293/1.

3_الغزالي، المستصفى، 345/1.

4_الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، 195/1.

لا نجد تعريفا بارزا للمتشابه عند الشافعية، بل ظهرت أمشاج من الأقوال ذات الاعتبارات المتعددة، ويظهر ذلك عند من يعده مشاكلا للمجمل. فيما يعتبره آخرون جنسا ينضوي تحته المجمل والمؤول، ومن بينهم البيضاوي والغزالي[1]، فهذا الإسنوي في شرحه لمنهاج البيضاوي يؤكد هذا الرأي بقوله:" ثم إن المجمل والمؤول مشتركان في أن كلا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة، إلا أن المؤول مرجوح أيضا والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا، فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى المتشابه، فهو جنس لنوعين: المجمل والمؤول، وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ **مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ و أخر مُتَشَبِهَاتٌ** ﴾ **(آل عمران/7)**، وعلى هذا يكون المتشابه ما ليس براجح لا ما لا يتضح معناه كما هو قول أكثر المتكلمين"[2].

فمن قوله هذا نستنتج أنه يختلف مع المتكلمين الذين يذهب معظمهم إلى تعريف المتشابه على أنه المحتمل لمعان مختلفة يقع على جميعها ويتناولها على وجه الحقيقة، أو يتناول بعضها حقيقة وبعضها مجازا. والمتشابه يستمد معناه من اللغة؛ لأنه يشتبه على السامع، ولا يدري ما المراد به، مثاله قوله تعالى: ﴿ **وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ** ﴾ **(البقرة/228)**[3]، فالآية تحتمل الطهر والحيض معا؛ لأن لفظة القرء من الألفاظ المشتركة، وتحديد المعنى يتطلب شيئا من البحث والتأمل لإزالة الإبهام، "فالقرء في أصل اللغة معناه " الوقت المعتاد" والوقت المعتاد إنما يكون في الحالات الدورية التي تعرض على الحالة الأصلية، والحيض دوري في الحالة الأصلية وهي الطهر"[4]، وقوله أيضا:﴿ **أَوْ يَعْفُوا الذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**﴾ **(البقرة/237)**، فقد تعني الآية الزوج أو الولي.

لذا قسم الآمدي جهات الاحتمالات إلى جهتين:

1_ينظر: نذير بوصبع، الألفاظ والدلالات الوضعية، ص313.

2_الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، 61/2.

3_ ينظر: نذير بوصبع، الألفاظ والدلالات الوضعية، ص314.

4_السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين، ص150.

- جهة التساوي، كالألفاظ المجملة، كما في الآيتين السابقتين(**البقرة/228**)، و(**البقرة/237**)، فمعانيها محتملة على حد سواء.
- جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه، مع افتقاره للتأويل، كقوله عز وجل:﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ**﴾(**الرحمن/27**)،وقوله:﴿**وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ (**الزمر/67**). فهاتان الآيتان وغيرهما تصبان في الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات تتناسب مع الأفهام [1].

إذن فالمتشابه متردد بين المعاني كالمجمل، لكنه يحتاج في بعض معانيه إلى تأويل وبخاصة فيما يتعلق بالاستعارات والكنايات وكذا الاشتراك؛ لأن الاحتمال، وإن كان ملازما لكل مستويات الخطاب باستثناء النص، فهو أكثر كثافة في المتشابه، وبخاصة المؤول منه.

و يمكننا صياغة الفرق بين مستويات الخطاب عند المتكلمين في معادلات رياضية بسيطة هي:

الظاهر= احتمال+ رجوح.

النص= القطعية = 0 احتمال.

المجمل= احتمال+ تساوٍ.

المتشابه= احتمال+ تساوٍ.

أو

المتشابه= احتمال+ مرجوحية.

لعل أهم ما يمكن الوقوف عنده هو أن المتكلمين جعلوا من مستويات الخطاب أجناسا لمستويات عدة من مستويات الخطاب عند الحنفية، حيث يصبح المجمل مثلا عند المتكلمين جنسا لأنواع عدة ضمن التصنيف الحنفي. وعليه فالتقسيم الحنفي يمتاز بالتوسع بينما يتجه التقسيم عند المتكلمين بالاختزال.

1_ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 166/1.

إذن لقد جسد النص عند الأصوليين المبدأ والمنتهى، فمنه كان الانطلاق وإليه كانت العودة، ليس من أجل استنباط الأحكام الشرعية فحسب، وإنما لاستخلاص وبناء الأدوات التحليلية والمفاهيم الإجرائية التي عليها مناط الاستنباط. حيث أدركوا أن الوصول إلى دلالة الخطاب القرآني لا يتأتى عن طريق الظاهر بل يحتاج إلى قرينة خارجية تقترن بالخطاب، كما هو حال المجمل، وبهذا فالفعل اللغوي ليس أحادي المعنى ولا شفافا بل للسياق دور في بنائه وتأويله. وعليه فإن الخطاب يتحدد دلاليا لا بالوضع فحسب بل بالقصد الذي يقصده المتكلم والذي يدعو المستمع إلى تعقبه مقاميا.

المبحث الرابع: الأفعال اللغوية عند الأصوليين

المطلب الأول: الخبر والإنشاء عند الأصوليين

لقد كان من نتائج البحث الأصولي دراسة العلامات اللغوية داخل سياقاتها، ولا يتحقق وجودها إلا ضمن الخطاب، لذلك انطلق الأصوليون من هذا الاختيار المنهجي إلى عدم الاعتماد على التقسيم النحوي الشائع الذي قسم العلامات إلى: اسم، وفعل، وحرف، واستأثروا بالبحث في طرق تأليف الكلام وأوجه استعمالاته وإدراك مقاصده وأغراضه، وما يطرأ عليه من تغيير ليؤدي معاني متعددة ضمن نظرية الخبر والإنشاء.

حيث يتبدى لنا النمير الذي يشفي الغليل من مطالعات المجال الأصولي التي تخص ظاهرتي الخبر والإنشاء، وتميط اللثام عن جوانب لم يلتفت إليها النحاة والبلاغيون، تستقى من مصنفات ذات مشارب متباينة ، مثل" المستصفى للغزالي" "

الإحكام للآمدي"، و"الموافقات للشاطبي"... وغيرها، يؤاسر بينها تصديقا لقضايا المعنى، وضروب الإفادة المتعلقة بالنص القرآني[1].

وقد اختلف عمل الأصوليين عن عمل النحاة والبلاغيين لكونه لا يعنى بالنظر في فضيلة تلك الدلالة، وهي دلالة خاصة عني بها أهل البيان من البلاغيين، وإنما يعنى بمعرفة ما يريد الشارع ، على وجه الخصوص والتحقيق، كأن يريد إفادة مضمون الخطاب أو التكليف بأمر أو النهي على سبيل الإلزام أو التخيير حتى يستخرج من ذلك أحكام الوجوب والحرمة والإباحة[2].

من هذا المنطلق درس الأصوليون فعلي الأمر والنهي أثناء بحثهم عن الدلالات والطرق التي يتخذها النص لإفادة المعنى أو إنجاز أفعال شرعية (التكليف الشرعي)، فكانت صيغ التكليف بذلك المدخل الرئيس لهما، ووفقها توصلوا إلى تقسيم الأفعال الشرعية إلى: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار[3].

ويعد هذا التقسيم وحده الكفيل باستحضار الفعل اللغوي في كليته الدلالية المستقلة، القابلة للفهم، غير أن هذا التقسيم لا يعد الوحيد في المنظومة الأصولية، بل هناك تقسيم آخر لمتأخري الأصوليين الذين أضافوا أقساما أخرى إلى التقسيم القديم، هي: التعجب، والتمني، والترجي، والدعاء.

ويبدو أن الأصوليين تأرجحوا بين محب للاختزال (تقسيم القدامى) الذي اختزل فيه الزركشي الأفعال الطلبية في قسم الطلب الذي يضم: الاستفهام، والأمر، والالتماس، والدعاء، وترك قسم الخبر مستقلا، إضافة إلى قسم التنبيه الذي يندرج فيه: التمني،

1_ينظر: نعيمة الزهري، الأمر والنهي في اللغة العربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1997، (د.ط)، ص63.

2_ينظر: خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، كلية الآداب والفنون، جامعة منوبة، 2001، ط1، ص344.

3_ ينظر: الجويني، البرهان، 146-147.

والترجي، والقسم والنداء[1]، وآخر أكثر اختزالا الذي يصنف الأفعال الكلامية إلى: خبر وإنشاء[2].

وقد تناول الأصوليون الخبر وقسموه وفق معيار تصنيفي مزدوج يتمثل في:

-مطابقة الواقع (له متعلق خارجي).

-اعتقاد المخبر أو قصده.

فهذا سيف الدين الآمدي (ت631هـ) قد تأثر بهذه القسمة، واستدل بها على تقسيماته لبعض الأحكام محددا هويتها ومراتبها الشرعية، غير أنه استطاع أن يضيف تقسيمات جديدة، فجنح، في بحث معنوي مطول، إلى تقسيم الأخبار المتعلقة بالآثار النبوية الشريفة، ثلاثة أقسام:

1-الخبر الصادق هو المطابق للواقع، والكاذب غير المطابق.

2-ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه، وما لا يعلم صدقه ولا كذبه.

3-الخبر المتواتر وخبر الآحاد[3].

والملاحظ هنا أن الآمدي اعتمد على أسس منطقية وتداولية بخاصة فيما يتعلق بعلاقة الكلام بالواقع الخارجي، وكذا مراعاة الكثرة في التمييز بين التواتر والآحاد؛ فكلما كان الخبر أكثر ارتباطا بالواقع كان أكثر صدقا، وكلما رواه أكثر عدد اكتسب صفة التواتر، وهذه الأخبار تندرج ضمن صنف التقريريات – بتعبير التداوليين.

وقد لخص القرافي (ت684هـ) الأغراض الخبرية المتعددة في قوله:" الشهادة خبر، والرواية خبر، والدعوى خبر، والإقرار خبر، والمقدمة خبر، والنتيجة خبر(...) فما الفرق

1_ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 304/2.

2_ الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، 177/1.

3_الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 10/2.

بين هذه الأخبار؟"[1]. فهذه أغراض كلامية منبثقة عن الخبر؛ لأنها، وإن كانت مشابهة أسلوبيا للخبر، إلا أنها تختلف عنه في الغرض والقصد.

فمثلا الشهادة تختلف عن الرواية في غرض الشهادة؛ لأن الأولى تفيد نقل خبر ما في سياق رسمي، كالمحكمة مثلا ، بينما غرض الثانية يفيد نقل خبر معين في سياق غير رسمي، وقد تنتقل الشهادة من صنف الأخبار إلى صنف الإنشاء؛ لأن هذا الأخير لا يحتمل الصدق أو الكذب، ويعرف هذا النوع بـ" إنشاء الأخبار"، كالإخبار عن رؤية هلال رمضان، ويرتبط هذا بصيغة الشهادة" فإذا قال الشاهد: أشهد عندك أيها القاضي بكذا (...) كان إنشاء، ولو قال: شهدت (...) لم يكن إنشاء"[2].

إذن فمعيار التمييز بين خبرية الشهادة وإنشائيته يكمن في صيغة فعل الشهادة التي ترتبط كذلك بأفعال البيوع وأفعال الطلاق (ألفاظ العقود)، لكنها لا تعد معيارا دائما للتمييز بين الخبر والإنشاء، بحكم اختلاف الصيغة بين الأخبار نفسها فيما بينها من جهة، وبين الإنشاءات نفسها من جهة أخرى[3]. أما الفرق بين الدعوى والإقرار فيكمن في ارتباط الدعوى بالإخبار على الغير، بينما الإقرار يعني الشهادة على النفس.

إلّا أن الملاحظ في الممارسة التحليلية للأصوليين يجد أنهم ركزوا اهتمامهم على الإنشاء بعامة، وعلى الأمر والنهي بخاصة؛ ذلك لما لهما من علاقة بالجانب التشريعي. وقد تصدوا لدراسة فعلي الأمر والنهي انطلاقا من معالجتهما من جانبين متعالقين هما: جانب الصيغة، وجانب المعنى.

الأمر: قسموا الأمر بحسب الصيغة إلى:

أ-فعل الأمر نحو قوله تعالى: ﴿**اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الكِتَابِ**﴾ **(العنكبوت/5)**.

1_القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، تح: محمد أحمد سراج وعلي جمعة، دار السلام، القاهرة، مصر، 2001، (د.ط)، 74/1.

2_المرجع نفسه، 1190/4.

3_ينظر، مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء الغرب" دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005، ط1، ص141.

ب–اسم فعل الأمر، نحو: حي على الصلاة

ج–المصدر النائب عن الفعل، نحو قوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا لَقِيتُمُ الذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرقَابِ**﴾ **(محمد/4)**.

د–المضارع المقرون بلام الأمر نحو قوله تعالى: ﴿ **لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ**﴾ **(الفتح/9)**.

صيغ النهي: للنهي صيغة مشهورة هي"لا تفعل" للمفرد المذكر ولغيره بإضافة علامته الخاصة به، ويلحق بصيغة لا تفعل في إفادة طلب الترك صيغ لفظية كثير منها:

أ–الأفعال التي لها دلالة على طلب الكف غير هذه الصيغة، مثل: ينهى، كف، وذر، واجتنب، واترك، وحرمت[1]. نذكر منها:

قوله تعالى: ﴿ **وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ**﴾ **(النحل/90)**.

قوله تعالى: ﴿ **وَذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ**﴾ **(الأنعام/120)**.

قوله تعالى: ﴿**حُرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به**﴾ **(المائدة/3)**.

ب–ما كان من أسماء الأفعال، مثل (صه) فمعناه لا تتكلم، و (مه) التي معناها لا تفعل[2].

بحسب المعنى:

يقول الإمام الجويني :" إن حقيقة الأمر الدعاء إلى الفعل، وحقيقة النهي الدعاء إلى الكف"[3].وقد ربط الأصوليون الأوامر والنواهي بـ "قصد المتكلم"؛ لأن قصد الله إيجاب الطاعة، وإيقاع المأمور به، بينما في النهي يشترط عدم إيقاع المنهي عنه.

المطلب الثاني:المعاني المتضمنة في الأمر والنهي

1_ينظر: زين كامل الخويسكي، دلالات النهي عند الأصوليين، دار المعرفية الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1990، (د.ط)، ص51.

2_ينظر: المرجع السابق، 51.

3_الجويني، الكافية في الجدل، ص33.

قد يخرج الأمر من معناه الذي يدل على الطلب إلى معاني عديدة اعتمادا على القرينة التي تظهر في السياق، ومن هذه المعاني:

الإباحة نحو قوله تعالى: ﴿**كُلُوا مِنَ الطَيبَاتِ**﴾ **(المؤمنون/51)**.

التعجيز نحو قوله تعالى: ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**﴾ **(البقرة/23)**.

الدعاء نحو قوله تعالى: ﴿ **وَاعْفُ عَنا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلاَنَا فَانْصُرنَا عَلَى القَوْمِ الكَافِرِينَ**﴾ **(البقرة/286)**.

وغيرها من المعاني التي أحصى منها الغزالي خمسة عشر وجها، وقد أكد الشاطبي على أهمية القرينة؛ لأن الأمر لا يفيد الوجوب أو الندب أو الإباحة من دون قرينة، وقسم الأمر باعتبار القصد وعدمه إلى:

أ.الأمـر الصريح:

-الأمر الصريح المجرد الذي لا تعتبر فيه علة القصدية، ويجري مجرى التعبد من غير تعليل، كقوله تعالى: ﴿**وَذَرُوا البَيْعَ**﴾ **(الجمعة/9)**.

-الأمر الصريح المرتبط بالقصد الشرعي بحسب الاستقراء، وما يقترن من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على المصالح أو المفاسد، ومثاله قوله تعالى: ﴿ **فَاسْعَوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ**﴾ **(الجمعة/9)**.

ب.الأمـر غير الصريح: وهو الذي يخرج من معنى الطلب إلى معاني ثاوية فيه، وهي ما ذكرناها سابقا.

إذن فالأصوليون لا يحتكمون إلى الصيغة وحدها في تنميط الأفعال اللغوية، وإنما يعتمدون على قرائن مقامية ومقالية مناسبة، وأهم هذه المعايير القصدية.

وخلاصة القول أن الأصوليين ناقشوا أنموذجين مختلفين للتصنيف الدلالي: الأول علامي (سيميائي) لأنه تناول أنواع الدلالات اللفظية وغير اللفظية، والثاني نصي، غير أن نقطة الالتقاء بينهما تتمثل في كون قصد المتكلم لا يتحدد بالدلالة الوضعية وحدها،

بل يتجاوزها إلى مكونات غير لغوية، كالسياق المقامي بمختلف مكوناته مثلا. وهو مدار اهتمام فرع الاستعمال (التداولية بمصطلح المحدثين).

المبحث الخامس: الاستعمـــــــــــال

بعد انتهائنا من الحديث عن الوضع وأنواعه، والدلالة وأنواعها، نعرج إلى المصطلح الثالث المتمثل في الاستعمال الذي يراه الجمهور مستقلا عن الوضع ولاحقا له، في حين يحيد السلفيون الفرق بين الوضع والاستعمال؛ لأن المواضعات لا توضع بمعزل عن المقامات التخاطبية، بل توضع وتعدل وفقا لتلك المقامات؛ ويعني ذلك أن المفردات قبل استعمالها ليس لها وجود نظري مجرد، إنما تأخذ معناها في سياق الاستعمال. وهنا نحن سنأخذ برأي الجمهور؛ لأن للألفاظ معاني معجمية مرتبطة بالوضع، ومعاني سياقية حالية(قصود) مرتبطة بالاستعمال.

المطلب الأول: مفهوم الاستعمال

يعرّف القرافي الاستعمال بقوله:" الاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز"[1]، وهذه العلاقة تسمى عند الأصوليين بالقرينة، التي سنفصل الحديث عنها لاحقا.

ويعرّفه (الاستعمال) هيثم هلال في معجمه قائلا:" يعني في اصطلاح أهل الأصول إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، أي: إرادة مسمى اللفظ بالحكم، والاستعمال متوسط بين الوضع والحمل"[2]. فكأنه يشير إلى المراد الحقيقي وليس المجازي.

فوضع اللغة هو دلالة الألفاظ على المعاني في حالتها الصورية بغض النظر عن السياق التخاطبي الذي ترد فيه هذه المفردات، في حين أن دلالة الاستعمال هو دلالة اللفظ والجملة على المعنى ضمن سياق معين، وهذا التقسيم يعد من صميم الدراسة التداولية الحديثة.

إذن فثنائية الوضع والاستعمال تقابلها ثنائية مماثلة عند اللسانيين المحدثين، وهي ثنائية اللغة والكلام، فاللغة هي الأنظمة والمفردات في معانيها المعجمية، في حين أن الكلام هو استعمال اللغة بما ينطوي عليه من تصرف في أنظمتها؛ فالمتكلم حين يتكلم يقوم باختيار الألفاظ ويسوقها وفق قواعد خاصة بلغته مراعيا المقام التخاطبي، وهو بذلك يؤدي غرضه وقصده الذي قد يحدث زحزحة في معنى الوضع من خلال نصب قرينة على ذلك. فالاستعمال ، بحسب الجمهور، يميز بين الحقيقة الموضوع لها، والمجاز غير الموضوع له.

المطلب الثاني: قضـــــــــايا الاستعمال

1.الحقيقة:

أ. لغة:

1_القرافي، شرح التنقيح، ص20.

2_هيثم هلال، معجم الأصول، ص25

الحقيقة فعيلة من حق الشيء بمعنى ثبت، ويقال: حقيقة الشيء أي ذاته الثابتة اللازمة[1]، ومنه قوله تعالى:﴿ **وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ العَذَابِ عَلَى الكَافِرِينَ**﴾ **(الزمر/71)**. "وحققت الأمر وأحققته إذا تيقنته أو جعلته ثابتا لازما، وحقيقة الشيء: منتهاه وأصله المشتمل عليه."[2]

قال ابن فارس:" حق الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته، فالحق نقيض الباطل، ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق، ويقال: حق الشيء: وجب"[3].

ومن مجموع هذه المعاني اللغوية لكلمة" الحقيقة" يتبين لنا أنها يراد بها أحد المعاني الآتية:

_الوجوب، والثبوت، واللزوم، والوقوع.

_الإحكام، والصحة، والإتقان، والجودة، والحسن.

-غاية الشيء، ومنتهاه، وأصله، وماهيته.

ب.اصطلاحا:

عرّف البيضاوي الحقيقة بقوله:" هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب"[4]. فاللفظ جنس يشمل المهمل والمستعمل فيما وضع له، وفي غير ما وضع له.

وقوله: المستعمل: قيد أول يخرج المهمل واللفظ الموضوع لمعنى قبل أن يستعمل فيه فلا يكون حقيقة كما لا يكون مجازاً، لعدم الاستعمال. فاللفظة قبل الاستعمال لا تكون حقيقة ولا مجازا.

1_ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة حق، 49/10

2_المرجع نفسه، 49/10.

3_ ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة حق، ص277.

4_ينظر: البيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج، تح: محمد شعبان سلام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، 1981، (د.ط)، 272/1.

وقوله: فيما وضع له قيد ثان يخرج المجاز لكونه مستعملاً في غير ما وضع له، والمراد من الوضع بالنسبة للحقيقة اللغوية: جعل اللفظ بإزاء المعنى، وبالنسبة للحقيقة العرفية والشرعية غلبة استعمال اللفظ في المعنى.

وقوله: في اصطلاح التخاطب، قيدٌ ثالث قُصد به إدخال الحقائق الشرعية واللغوية والعرفية؛ لأن العبرة بالوضع عند المتكلم باللفظ لا بالنسبة للسامع له، فإنّ كان المتكلم باللفظ قد استعمله فيما وضع عنده كان الاستعمال حقيقة سواء كان عند السامع كذلك أولا، وإن كان المتكلم به قد استعمله في غير ما وضع له عنده كان الاستعمال مجازاً وإن كان عند السامع مستعملاً فيما وضع له.[1]

وعرّفها صاحب المعتمد على أنها:" ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به"[2]. وقد أجاز الرازي هذا التعريف واعتبره أحسن التعريفات؛ لأنه متناول للحقائق الثلاث: اللغوية، والعرفية، والشرعية.[3]

2. أقسام الحقيقة:

يناقش الآمدي قضية الحقيقة والمجاز في قوله:" الألفاظ الموضوعة أولا في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا، وإلا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع، وهو خلاف الفرض، وكذلك كل وضع ابتدائي حتى الأسماء المخترعة ابتداء لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم، إنما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها بعد ذلك"[4]، وقد قسم الحقيقة إلى وضعية وعرفية إضافة إلى الحقيقة الشرعية.

فالوضعية هي" اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة، وأما العرفية اللغوية فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي، وهي قسمان:

1_ينظر: الإبهاج، 272/1.

2_أبو الحسين البصري، المعتمد، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، (د.ط)، 112/1.

3_المحصول، 286/1.

4_الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 32/1.

الأول: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام، ثم يخصص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته، كاختصاص لفظ الدابة بذوات الأربع عرفا، وإن كان في أصل اللغة لكل ما دب.

الثاني: أن يكون الاسم في أصل اللغة بمعنى، ثم يشتهر في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي، بحيث أنه لا يفهم من اللفظ عند إطلاقه غيره، كاسم الغائط فإنه وإن كان في أصل اللغة للموضع المطمئن من الأرض؛ غير أنه قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذر من الإنسان(...) أما الحقيقة الشرعية، فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له أولا في الشرع. وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفهما أهل اللغة، أو هما معروفان لهم، غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو عرفوا المعنى، ولم يعرفوا الاسم، أو عرفوا الاسم، ولم يعرفوا ذلك المعنى، كاسم الصلاة، والحج، والزكاة ونحوه"[1].

إذن فأقسام الحقيقة ثلاثة: وضعية، وعرفية، وشرعية.

3. **المجاز**:

مأخوذ من جاز، يجوز، جوزا، وجوازا، " يقال جاز المكان، إذا سار فيه، وأجازه: قطعه، يقال جاز البحر: إذا سلكه وسار فيه، حتى قطعه، وتعداه. يقال: أجاز الشيء: أي أنفذه، ومنه إجازة العقد: إذا جعل جائزا، نافذا ماضيا على الصحة.

وجاوزت الشيء وتجاوزته: تعديته، وتجاوزت عن المسيء: عفوت عنه وصفحت."[2]

قال ابن فارس:" الجيم والواو والزاء أصلان، أحدهما: قطع الشيء، والآخر وسط الشيء، فأما الوسط: فجوز كل شيء وسطه (...) والأصل الآخر: جزت الموضع: سرت فيه، وأجزته: خلفته، وقطعته، وأجزته: نفذته"[1].

1_المرجع السابق، 26/1-27.

2_ابن منظور، لسان العرب، مادة جوز، 326/5.

إذن فالمعنى اللغوي لكلمة المجاز يفيد الانتقال من حال إلى حال؛ إذ المجاز هو اسم للموضع الذي ينتقل فيه من مكان إلى مكان، فجعل ذلك لنقل الألفاظ من الحقيقة إلى غيره.

وعرّفه الجرجاني بقوله:" اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما، كتسمية الشجاع: أسدا، وهو مفعل بمعنى فاعل: من جاز، إذا تعدى..."[2].

وعرفه الرازي قائلا:" ما أفيد به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطبُ بها، لعلاقة بينه وبين الأول"[3].

إذن فالمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، في اصطلاح التخاطب لعلاقة بين المعنى الموضوع له، والمعنى المستعمل فيه، مع قرينة مانعة من إيراد المعنى الموضوع له، وهو نوعان: مجاز لغوي، وعقلي.

فالمجاز اللغوي: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع في اصطلاح التخاطب لعلاقة وقرينة؛ أي هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب، مع قرينة مانعة عن إرادته[4].

وينقسم المجاز اللغوي إلى مفرد ومركب:

أما <u>المفرد</u> فهو: «كلُّ كلمة أريد بها غيرُ ما وقعت له فى وَضْع واضعها، لملاحظةٍ بين الثاني والأوّل، فهي مجاز. وإن شئت قلت: كلُّ كلمة جُزْتَ بها ما وقعتْ به في وَضْع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعاً، لملاحظةٍ بين ما تُجُوّز بها إليه، وبين أصلها الذي وُضعتْ له في وضع واضعها"[5].

1_ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة جوز، ص230.

2_الجرجاني، التعريفات، ص111.

3_الرازي، المحصول، تح: جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1997، ط3، 189/2.

4_ينظر: المرجع نفسه، 266/2.

5_عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تح: محمد الاسكندراني ومحمد مسعود، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1998، ط2، ص267.

والمجاز ضربان: مُرْسَلٌ، واستعارة؛ لأن العلاقة المصحَّحة له، إما أن تكون مشابهة المنقول إليه بالمنقول عنه في شيء، وإما أن تكون غيرها، فإن كان الأول يسمى المجاز: استعارة، كلفظ الأسد إذا استعمل في الشجاع، وإن كان الثاني فيسمى: مرسلا، كلفظ اليد إذا استعمل على النعمة"[1]، والمجاز المرسل له علاقات كثيرة نذكر منها :

1–السببية والمجاورة: مثل استعمال اليد فى النعمة فى قولهم: (كثرت أياديه لديّ)، (له عليّ يد).

2–الجزئية: ومنها تسمية الشيء باسم جزئه، مثل قوله تعالى: ﴿ **قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ **(المزمل/ 2)**.

3– الكلية: مثل قوله تعالىَ:﴿ **يجعلون أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ**﴾**(البقرة/ 16)**.

4–السببية: ومنها تسمية المسبب باسم السبب كقوله تعالى: ﴿ **فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ **(البقرة/16)**.

5– المسببية: ومنها تسمية السبب باسم المسبب كقولهم:أمطرت السماء نباتا.

6– اعتبار ما كان: ومنها تسمية الشيء باسم ما كان عليه مثل قوله تعالى: ﴿ **وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ**﴾ **(النساء/2)**.

7– اعتبار ما يكون: ومنها تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه مثل قوله تعالى: ﴿**إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا**﴾**(يوسف/36)**.

8–المحلية: ومنها تسمية الشيء الحالّ باسم محله مثل قوله تعالى:﴿ **فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَنَدْعُ الزبانية**﴾ **(العلق/17)**.

9–الحالية: ومنها تسمية المحل باسم حالّه مثل قوله تعالى:﴿ **وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ**﴾ **(آل عمران/107)**.

1_الشريف الجرجاني، التعريفات، ص111.

10-الآلية: ومنها تسمية الشيء باسم آلته، كقوله تعالى: ﴿ **وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ**﴾ **(الشعراء/84)**[1].

وأما **المركب** فهو: "اللفظ المركب المستعمل فيما شُبِّه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه، أي تشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بالأخرى، ثم تدخل المشبهة في جنس المشبه بها مبالغة في التشبيه، فتذكر بلفظها من غير تغيير بوجه من الوجوه"[2]

كما يقال للمتردد في أمر:" إني أراك تقدم رجلاً وتأخر أخرى"[3].

أما المجاز العقلي: فهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له لعلاقة وقرينة. كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ **وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا**﴾ **(الزلزلة/2)**، وقول المؤمن: أنبت الربيع الزرع؛ لأن المنبت هو الله تعالى، والعلاقة أن الربيع سبب في الإنبات، والقرينة أن القائل مؤمن بالله، لأن الملحد لو قال هذا الكلام لكان حقيقة عنده فالعلاقة هي المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل[4].

إذن الأصل في الكلام: الحقيقة، والمجاز عارض لورود القرينة الموجبة للحمل.

وتعد قضية الحقيقة والمجاز قضية شائكة نظرا للجدل الكبير الذي دار بين الأصوليين حول تأييد وقوع المجاز ورفضه؛ فمن المجيزين له نجد فريق الجمهور الذين يستشهدون بورود المجاز في القرآن، وهو أصل اللغة، ومن بينهم "الشوكاني" الذي يقول في تفنيد ما ذهب إليه أبو علي الفارسي في رفضه وقوع المجاز :"(...) وما أظن مثل أبي علي الفارسي يقول ذلك(عدم وقوع المجاز)، فإنه إمام اللغة العربية الذي لا يخفى على مثله مثل الواضح البين الظاهر الجلي، وكما أن المجاز واقع في لغة العرب فهو

1_ينظر: البيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج، 302/1. و الجرجاني، أسرار البلاغة، ص291.

2_القزويني، بغية الإيضاح لتخليص المفتاح في علوم البلاغة ، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر،126/3.

3_الجرجاني، التعريفات، ص112.

4_ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 192/2.

أيضا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير وقوعا كثيرا، بحيث لا يخفى إلا على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز"[1].

فهو يثبت وقوع المجاز مستدلا باقترانه بالقرينة التي تنقل المعنى من الحقيقي إلى المجازي. فالحقيقة يكتسبها اللفظ عن طريق الاستعمال إذا استقرت دلالته، أما المجاز فهو اكتساب اللفظ للدلالة عن طريق الاستعمال أيضا، ولكن في غير ما وضع له. وهنا نستدل على أهمية القرينة التي تعد دليلا على مراد المتكلم، وقد ميز الأصوليون بين ثلاثة أنواع من القرائن، هي:

⋆-**القرينة اللفظية:** التي تشتمل على أي عنصر منطوق يساهم في توضيح مراد المتكلم، وتشمل: العلامة الإعرابية، والرتبة، والصيغة، والمطابقة، والربط، والتضام، والأداة، والنغمة.

⋆-**القرينة المعنوية أو العقلية:** التي تحتوي على أي حقائق إدراكية يعتقد أنها تساهم في توضيح معنى المتكلم.

⋆- **القرينة الحالية:** التي تشمل حال المتكلم، وشؤونه، وتاريخه السابق من حيث الصدق، والمقام الذي يقال فيه الكلام[2].

وتقوم القرائن بوظيفتين هما: القرينة الصارفة التي تصرف السامع عن المعنى الظاهر، والقرينة الهادية التي توجه السامع إلى المعنى المراد.[3]

فللقرينة أهمية كبيرة في فهم مراد المتكلمين، حيث تقوم على فكرة معهود كلام العرب وثقافتهم.

1_ الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص23.

2_ينظر: الغزالي، المستصفى، 1/339-340.

3_ينظر: محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، دار النهضة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1982، ص205.

أما الرافضون لوقوعه فهم بعض العلماء والمحققين، ومن بينهم "أبو إسحاق الاسفراييني" من الشافعية، و"أبو علي الفارسي" من أهل اللغة، وهو قول المحققين، وقد انتقد ابن تيمية مؤيدي الفرق بين الحقيقة والمجاز، واستدل على حجج عديدة لدحض هذا الاعتقاد أهمها:

ـأن التفريق بين الحقيقة والمجاز مبني على دعوى باطلة؛ لأنها تفترض وجود وضع سابق على الاستعمال، ومادام الأمر لم يتم إثباته فلا نستطيع الأخذ به.

ـنفيه لوجود لفظ مفيد يدل مجردا من كل القرائن، سواء كان حقيقة أم مجازا.
ـيحتج بأنه على الرغم من أن أحد معنيي أو معاني متعدد المعنى يتبادر إلى الذهن قبل المعنى الآخر، فإن ذلك لا يسوغ التفريق بين الحقيقة والمجاز[1].

وعلى هذا نعتقد أن مفهوم "التبادر" يعد معيارا جيدا للتمييز بين الحقيقة والمجاز، فما يتبادر إلى الذهن أولا في المقام المناسب هو المعنى المراد، وهو الحقيقي. ونرى أن الخلط الذي وقع عند الجمهور في المجاز عائد إلى الخلط بين الكلام المقدر" اللغة" والكلام المستعمل" الكلام"؛ لأن اللغة موجودة بالقوة في الأذهان أسندت فيها الكلمات المفردة إلى معانيها، بينما الكلام هو تلك القولات المستعملة في العملية التخاطبية.
ويمكن أن نخلص من خلال انتقادات ابن تيمية لمؤيدي الفرق بين الحقيقة والمجاز إلى شروط العملية التخاطبية الناجحة، المتمثلة في:

- أن يكون المتكلم عاقلا، وأن يستعمل اللغة على نحو مفهوم متواضع عليه وفقا لعادة كلامه.
- أن يتكلم المتكلم طبقا لعادته.
- أن يفترض السامع ذلك.
- أن يكون السامع عالما بعادة المتكلم في استعمال كلامه[2].

واستنادا إلى هذه الشروط نستنتج أهمية مقصد المتكلم في العملية التخاطبية.

1_ ينظر: ابن تيمية، فتاوى، 20/436-449.
2_ينظر: ابن تيمية، فتاوى، 20/446، 450، 459.

المطلب الثالث: القول الأصولي وقصد المتكلم

لقد علق الأصوليون أهمية كبرى على مراد المتكلم، فلا يتحقق التواصل الشرعي إلا إذا تعرف المكلف على قصد المشرع من قوله؛ لأن المعقول من قولنا" أنه مخاطب لنا، أنه قد وجه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا"[1].

فبالنسبة للخطاب القرآني، يلاحظ أنه لا يمكن الشروع في فهمه إلا إذا قرر أن المتكلم يريد أن يدل بكلامه القرآني على ما يريد،" فلو أنه تعالى أخفى بعض مراده في بعض، لكان قد بطل طريق الاستدلال بخطابه على ما يستدل به عليه، والأدلة إذا دلت بطريقة واحدة فالقدح في البعض يقدح في الجميع"[2] .

يقول ابن تيمية بأن" الكلام يدل بقصد المتكلم به وإرادته، وهو يدل على مراده، وهو يدلنا بالكلام على ما أراد، ثم يستدل بإرادته على لوازمها، فإن اللازم مدلول عليه بلزومه"[3]، فـ"الكلام قد يحصل من غير قصد فلا يدل، ومع القصد فيدل ويفيد، فكما أن المواضعة لا بد منها، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقا للمواضعة"[4].

إن لمعرفة قصد المتكلم عند الأصوليين دخل كبير في توجيه الدلالة، ومحاولة تحديدها مهما اختلفت صورة اللفظ، فالعناية بالدلالة يقصد منها معرفة مراد المتكلم،

1_أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه،316/1.

2_أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال " مسائل عن الإسلام والمعرفة "، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، ط1، 1988، ص210.

3_ابن تيمية، كتاب النبوات، ص266-267.

4_القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ص162.

والهدف من تلك الإرادة، على حد قول الأصوليين، هو تحقيق أهداف الشريعة الإسلامية، وما ترمي إليه من الحفاظ على الدين والنفس والمال والعقل والنسل[1].

" وإنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به ولا يعرف المواضعة، أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ، أو يحكيه الحاكي، أو يتلقنه المتلقن، أو يكلم به من غير قصد لم يدل، فإذا تكلم به، وقصد وجه المواضعة فلا بد من كونه دالا، إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده ولا يريد القبيح ولا يفعله. فإذا تكاملت هذه الشروط فلا بد من كونه دالا، ومتى لم تتكامل فموضوعه أن يدل، وإن كان متى وقع ممن ليس هذا حاله، لم يصح أن يستدل به"[2].

فكلّما كان السامع أعرف بالمتكلم وخصاله كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم[3]، وقد اتخذ الجرجاني من هذا المفهوم الأساس في صياغة نظرية متكاملة للدلالة في الفكر العربي عرفت" بنظرية النظم"، حيث وضع فيها قوانين كلية للدلالة اللغوية على مستوى التركيب؛ لأن التركيب اللغوي" لا ينبيء" عن مدلوله بمجرد المواضعة، بل لابد من اعتبار قصد المتكلم، وهي إشارة واضحة إلى ما يحيط عملية الفهم من صعوبة وتعقيد.

وقد فرق ابن القيم بين الدلالة الحقيقية والإضافية من خلال ارتباط الأولى بقصد المتكلم وإرادته، أما الثانية فتابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة قريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها[4].

ولتوضيح اهتمام الأصوليين بجانب مقصد المتكلم نورد النص التالي على لسان ابن القيم:" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" لاَ يَقْضِي القَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ"، إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه، وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه

1_الشاطبي، الموافقات، 8/2.

2_المغني، 347/16.

3_ينظر: ابن القيم، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، السعودية، 1412هـ، ط2، 744/2.

4_ ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 305/1.

وبين استيفاء النظر، يعمي عليه طريق العلم والقصد، فمن قصر النهي على الغضب وحده دون الهم المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمإ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم، فقد قل فقهه وفهمه، والتعويل في الحكم على قصد المتكلم والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني. والتوصل إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان"[1]، والجهل بمقصد المتكلم يلزم منه الجهل بالخطاب ذاته، ولذلك قال الإمام الباقلاني:" جهل الناظر ببعض صفات الدليل التي يحتاج إلى علمها نقصان منه ومفسدة للنظر فيه. وصورة ذلك أن يسمع المكلف خبر النبي (ص) عن تحريم الخمر ولا يعلم مع ذلك أنه خبر رسول الله (ص)، فلا يعلم- لجهله بصفته- كونه دليلا"[2].

إذن فالدليل الكلامي عند الأصوليين دليل قصدي، لذلك ربط الشرع بين المقصد وبين الحكم، حيث ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم معانيها، كالنائم، والساهي، والغضبان، والسكران، والمكره (...) وغيرها.

ويعد حديث السكاكي عن مراتب الكلام (البليغ)، من أحسن مواضع الاهتمام بالمتكلم حيث جعلها بحسب القصود المختلفة، ومثاله الآية الكريمة: ﴿ **رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِي**﴾ **(مريم/4)**؛ حيث يتدرج في بيان عدول المتكلم من مرتبة كلامية إلى أخرى، بطريقة لا تختلف عما يعرضه دارسو الحجاج المحدثون، حينما يبحثون عن مختلف مراحل الاستدلال التي يتوخاها المتكلم لينتقل من جملة إلى أخرى؛ فيفكر أنّ المتكلم يترك في المرتبة الأولى (يا ربي، قد شخت) لتوخي مزيد التقرير، إلى تفصيلها. ثم يترك مرتبة ثانية (ضعف بدني وشاب رأسي) لاشتمالها على التصريح. ليعدل عن الكناية في المرتبة الثالثة (وهنت عظام بدني) ليؤكدها بـ" إن " (...)، ويبقى يتدرج في ذلك من بليغ إلى

1_المرجع السابق، 188/3.

2_الباقلاني، التقريب والإرشاد، تح: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1993، ط1، 219/1-220.

أبلغ، إلى الإجمال والتفصيل، ليترك في المرتبة الثامنة الأخيرة توخيا لشمول الوهن للعظام فردا فردا، جمع العظام إلى الإفراد، ليبعد إمكانية حصول وهن المجموع بالبعض دون كل فرد .... فيحصل :

" إني وهن العظم مني" فضلا عن أنه بدأها باختصار في البداية من (يا ربّ) إلى (ربّ) مما يؤذن باختصار ما يورد[1].

نستخلص في الأخير أن الأصوليين قاموا بعملية استقراء شامل لمكونات الخطاب اللغوية وغير اللغوية، وجملة العلائق الرابطة بينها. وبعدها أجروا عملية الإسقاط الدلالي؛ إذ قد ينغلق الحقل الدلالي فلا يسمح بإسقاط خارج دائرة الإسقاط الأول والأوحد، وهذا ما ينطبق على النص والمحكم، بينما قد يوفر الخطاب الشرعي آليات داخل أنساقه تسمح بانفتاح الإسقاط الدلالي وبالتالي يلجأ الأصولي إلى التأويل. فالبرنامج اللغوي الأصولي أولى أهمية كبيرة للفهم والإفهام، وكل عملية تخاطبية تستلزم الفهم والتأويل(الحمل).

1_السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1987، ط2، ص285-287.

المبحث السادس: التأويل (الحمل)

تعد ظاهرة التأويل من الظواهر اللغوية التي لها أهميتها وخطرها في تاريخ الفكر الإسلامي بخاصة، بل وتاريخ الفكر الديني منذ أن حاول الناس فهم الكتب السماوية إلى أن أصبحت علما معرفيا يقوم على مجموعة من القواعد التي تحكم فهم النصوص.

المطلب الأول: التعريف بالمصطلح والمفهوم

_ لغة:

لقد سجلت المعاجم العربية لمصطلح التأويل معاني متعددة، أرجعها صاحب المقاييس إلى أصلين هما: الأول ابتداء الأمر، والثاني انتهاؤه[1]، حيث نجد أن أغلب التعريفات ترجع إلى المعنى الثاني، ويمكن أن نجملها في أربعة تعريفات:

أولا/ المرجع والمصير: وهو مشتق من آل يؤول إلى كذا؛ أي صار إليه ورجع.

ثانيا/ التغير: آل اللبن أي خثر، وآل جسم الرجل إذا نحف.

ثالثا/ الوضوح والظهور: الآل: الشخص- وهو ما تراه في أول النهار وآخره يرفع الشخوص.

رابعا/ التفسير والتدبر- التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، تقول: تأولت في فلان الأمر أي تحريته.

ويمكننا أن نجمل هذه المعاني في معنيين هما: المرجع والمصير، والتفسير والتدبر؛ لأن معنى التغير يفيد الصيرورة والرجوع إلى كذا، ومعنى التفسير لا يخرج عن معنى الوضوح والظهور.

_اصطلاحا:

1_ينظر: ابن فارس، المقاييس في اللغة، مادة أول، ص96.

عرّفه الغزالي والرازي بقولهما:" هو احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر"[1].

وهذا التعريف مردود لأنه غير جامع، فهما أخرجا من تعريفهما التأويل من غير دليل، واقتصرا على التأويل بدليل، لأن تعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفا للتأويل المطلق، بل هو تعريف للتأويل الصحيح فقط.

ويقول الآمدي فيه:" التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له، وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"[2]، ومنه يتضح أن التأويل ترجيح لمعنى من المعاني الخارجة عن المدلول الظاهر للفظ، لكن دون القطع بأحدها دون دليل أو قرينة صارفة عن المعنى الأصلي.

إذن للألفاظ ظاهر وباطن، " ولذا نجد العناية تنصرف إلى تلك الألفاظ يحوطها التدبر والنظر"[3]، وقد ذم الرسول (ص) الذين يتتبعون ظواهر الكلم دون الغوص في مقاصده ومراميه، وهو مذهب الظاهرية المتشبثين بظاهر النص دون الاهتمام بمقاصد الخطاب؛ أي أن المخاطَب لا يقوم بجهد كبير لفهم مراد المخاطِب بل يكتفي بإتباع مواضعات اللغة، غير أن هذا القول لا يفتح الباب على مصراعيه أمام التأويلات المشتطة غير المقبولة كما فعل أصحاب الاتجاه الباطني، الذين خرجوا بتأويلات لا تعقل، يدعون بأنها المقصودة لا ما يفهم العربي، بل لا يفهمها سوى الإمام المعصوم[4].

1_الغزالي، المستصفى، 387/1، و الرازي، المحصول، 47/5.

2_الآمدي، الإحكام، 53/3.

3_السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين، ص116.

4_ينظر: الشاطبي، الاعتصام، تح: أبو الفضل الدمياطي، دار البيان العربي، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2006، 219/1-220.

المطلب الثاني: أنـــــــــــواع التأويل

لقد صنف الأصوليون المتكلمون التأويل إلى أنواع ثلاثة: قريب، يترجح بأدنى مرجح، وبعيد لا يترجح إلا بمرجح قوي، ومتعذر، هذا الأخير لا يمكننا عده قسما من أقسام التأويل؛ لأنه تأويل باطل خارج عن مقصود الشارع، وداخل تحت أهل الرأي المذموم، لذا خالفهم الحنفية في القسمة، فجعلوها قسمين: تأويل قريب، وتأويل بعيد.

1-**التأويل القريب: هو** ما يمكن الوصول إليه بأقل مرجح، ومثاله قوله تعالى: ﴿ **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ**﴾ **(المائدة/6)**، "بالعزم على القيام إليها، ووجه قربه بالتنظير بنحو قوله عز وجل: ﴿ **فَإِذَا قَرَأْتَ القُرْآنَ** ﴾ **(النحل/98)**، فإن معناه إذا أردت قراءة القرآن"[1].

2-**التأويل البعيد:** هو ما يحتاج إلى مرجح قوي حتى يمكن التوازن بين بعد الاحتمال وقوة الدليل، ومثاله قوله تعالى: ﴿ **فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا** ﴾ **(المجادلة/4)**، فقد حملت الحنفية الآية على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، فبدلا من إطعام ستين مسكينا قالوا بإطعام طعام ستين مسكينا، فجوزوا إطعام جميع الطعام لواحد ستين يوما، وهذا تعطيل للنص في رأي غيرهم[2].

المطلب الثالث: شروط التأويل الصحيح

سعيا من الأصوليين إلى عدم الوقوع في التأويلات المغلوطة قاموا بوضع شروط للتأويل الصحيح، متمثلة في:

_**الأول:** أن يكون اللفظ قابلا للتأويل بأن يكون اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف إليه.

_**الثاني:** أن يكون التأويل موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال، ومقصد الشارع، وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة باطل.

1_نذير بوصبع، الألفاظ والدلالات الوضعية، ص327.

2_ينظر: عبد الله الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، وضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005، 220/1.

_الثالث: أن يكون الدليل الصارف للفظ مدلوله راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره.

_الرابع: أن يقوم دليل على أن ما انصرف إليه اللفظ هو المعنى المراد مما يمكن حمله عليه.

_الخامس: إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون القياس جليا لا خفيا، عند منكري القياس الخفي؛ لأن القياس الجلي تكون العلة فيه منصوصا عليها، أما الخفي فهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل[1].

وأضاف الآمدي شرطا سادسا يتعلق بالمؤول، اشترط فيه" أن يكون الناظر المتأول أهلا لذلك"[2]؛ لأن المتأول يجب أن يتسلح بمعارف لغوية ومعرفية تمكنه من الوصول إلى التأويل الصحيح.

فالمؤول له حضور دائم في إرادة المتكلم، فبحسب مستواه وفهمه يتأتى إخراج الخطاب، ولقد بالغ العلماء في أهمية استحضار حال المخاطَب في فهم الخطاب حتى قالوا:" لولا المخاطب لما احتيج إلى التعبير عما في نفس المتكلم"[3].

الخلاصة:

محصول القول أن الشريعة الإسلامية نزلت لكل البشرية باختلاف الأمكنة والأزمنة؛ لأنها تخاطب العقل والفطرة السليمين بما يسع الإنسان فهمه وتعقله وإدراكه، غير أنها نزلت بلسان العرب ووفق معهود كلامهم، لذا فقراءة النص الشرعي محكومة في الفكر الإسلامي بأصل عام، يمثل"مرجعية "لها، وهو: أن تكون على"معهود العرب في خطابها" و"مسالكها في تقرير معانيها" و"منازعها في أنواع مخاطباتها" وأن يُفهم وَفق مدلوله العربي، الذي يتبادر إلى الذهن، من دون ليٍّ ولا إغراب، ولا تعطيل لمغزى، أو

1_ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 443/3، والشوكاني، إرشاد الفحول، ص401.

2_الآمدي، الإحكام، 199/2.

3_ينظر: سعد محمود توفيق محمد، إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني، مطبعة الأمانة، الرياض، السعودية، 1992، ط1، ص66.

إقحام لمعنى؛ لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ومن ثم فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، فلا يُتكلف في فهمه فوق ما لا تحتمله ألفاظه، ولا يدل عليه استعمال تراكيبه، أو أن تُحْمَل دلالته على ما لا تقتضيه أعرافه، يقول الإمام الشاطبي:" لابد في فهم الشريعة من إتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يُجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب (...)، وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب. وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، و الوقوف عند ما حدَّته"[1]، ويبين في موضع آخر أنه لابد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من" معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجارى أحوالها"[2] وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة.

إذن فمفهوم معهود العرب مفهوم مرتبط بالمفهوم الأعم المتمثل في " اللسان" فكلاهما مما تعود عليه العرب في خطابهم، ووضعوا له (اللسان) قواعد ومعايير مضبوطة، وإن استعصى عليهم بعضها؛ كالمعاني؛ لأنها تتغير بحسب تغير الأحوال والمجتمعات، ويمكننا أن نطلق على اللسان مصطلح" السياق بنوعيه المقالي والمقامي"، ومصطلح" السياق المقامي" نطلقه على معهود كلام العرب؛ لأنه يجسد ثقافة المجتمع التي أنتجت الخطاب، وهو يمثل المعارف التي يقتسمها المتكلم والمتأول حول موضوع الخطاب اللغوي.

وقد اختص معهود العرب بالأمية التي يتحدد معناها في الشريعة عند "الشاطبي" بعدم معرفة العرب بالكتابة والقراءة والحساب، فهم لم يطلعوا على علوم الأقدمين، وبقوا على أصل ولادتهم[3]. فالأمية المقصودة ليست إلا توضيحا للكيفية التي تلقى بها المجتمع

1_الشاطبي، الموافقات، 71/2.

2_المرجع نفسه، 2/ 68.

3_ينظر: الشاطبي، الموافقات، 58/2.

العربي الشريعة، لا لأنها الكيفية الصحيحة والوحيدة، بل لأنها الكيفية التي يتعرف من خلالها على المعهود العربي المقارن لنزول الشريعة وورودها.

وقد انتقد العديد من العلماء مفهوم الأمية عند الشاطبي، وعدوه قاصرا، ومن بين هؤلاء"عبد الله الدراز" محقق كتابه الذي يقول:" الواقع أن كتاب الله للناس، كلهم يأخذ على قدر استعداده وحاجته، وإلا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب، والأمر ليس كذلك"[1].

ويأتي في هذا السياق المنهجي نقد "الطاهر بن عاشور" لدلالة الأمية عند الشاطبي، وذلك من خلال الوجوه الآتية:

. يقتضي مفهوم الأمية عند الشاطبي عدم نقل القرآن العرب من حال إلى آخر، وهذا باطل لأن تشريع القرآن لا يقرر الأحوال، بل يغيرها أيضا.

. يلزم عن عموم القرآن الكريم تضمنه كل ما يصلح أن تتناوله الأفهام اللاحقة.

. تأكيد السلف عدم انقضاء عجائب القرآن الكريم.

. من مقتضيات الإعجاز القرآني تضمن القرآن من المعاني المتعددة، مع إعجاز لفظه، ما لا تستطيع أن تفي به الأسفار الكثيرة.

. لا يمنع استواء المخاطبين في تعقل المعاني الأصلية من استنباط معاني إضافية، "راجعة لخدمة المقاصد القرآنية ولبيان سعة العلوم الإسلامية"[2].

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى مفهوم الأمية عند الشاطبي إلا أنه يبقى مفهوما إجرائيا يحدد ثقافة الجماعة اللسانية وعاداتها في استعمال هذا اللسان في تفاعله مع البيئة المعرفية والثقافية لهذه الجماعة التي وصفها الله تعالى بالأمية في

1_ المرجع نفسه، ج2، هامش الصفحة 58.

2_ينظر: الطاهر بين عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص147-149.

قوله:﴿ **هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم**﴾ **(الجمعة/2)**، والتي حضرت نزول الوحي، وحازت دلالات الألفاظ التي نزل بها.

إذن ليتحقق التأويل الصحيح للخطاب ينبغي توفر الشروط الآتية:

_ينبغي أن يكون النطق به مقصودا، ويترتب عنه ربط الصلة بين المستوى التبليغي بالمستوى التهذيبي؛ إذ يتعين في تبين القصد نتيجتان هما: تحديد المسؤولية الأخلاقية، والأخرى إفادة المرسل إليه المعنى المقصود. فضلا عن إمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة للقول.

_أن يتبع المتكلم طريقة معتادة في نظم ألفاظه للتعبير عن المعاني كي يمكن المخاطب من فهم مراده (اللسان)، ويتحرى بيان مراده (مبدأ البيان).

_يفترض السامع أن المتكلم لا يكذب (مبدأ الصدق في القول والعمل).

_يفترض السامع أن المتكلم لا يقصد المعنى الظاهر بل يقصد معنى خفيا (مبدأ الإعمال في مستويات الخطاب).

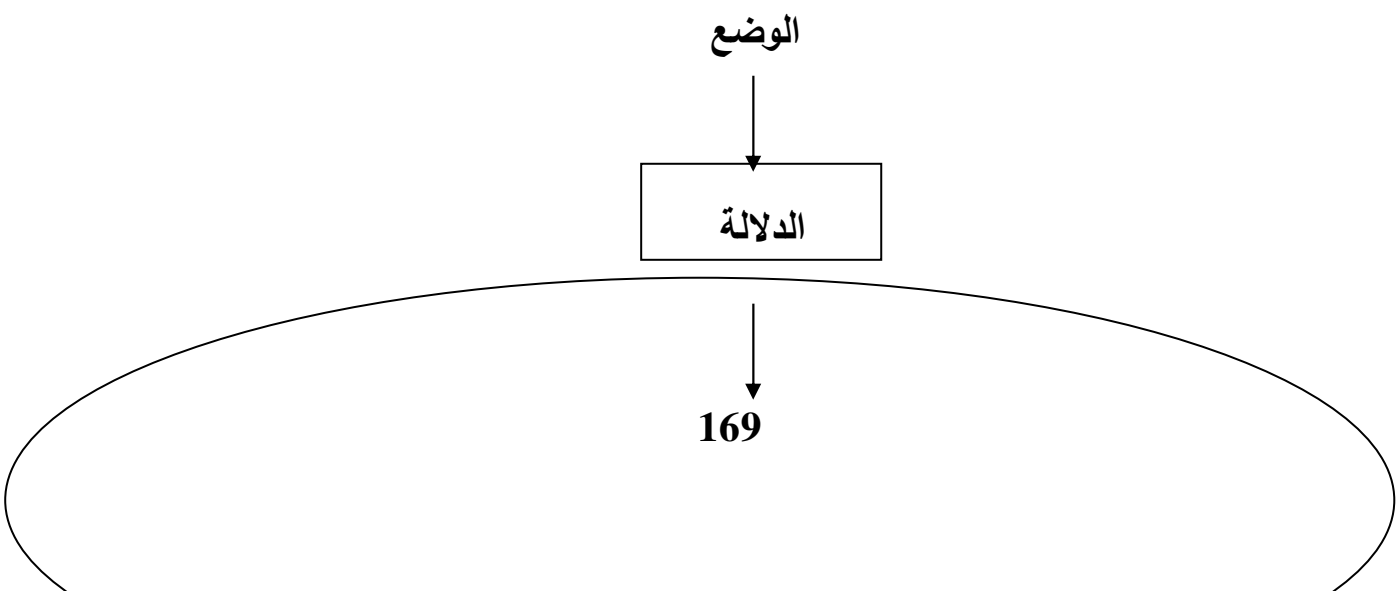
_مراعاة المتكلم لأعراف السامع (معهود كلامه).

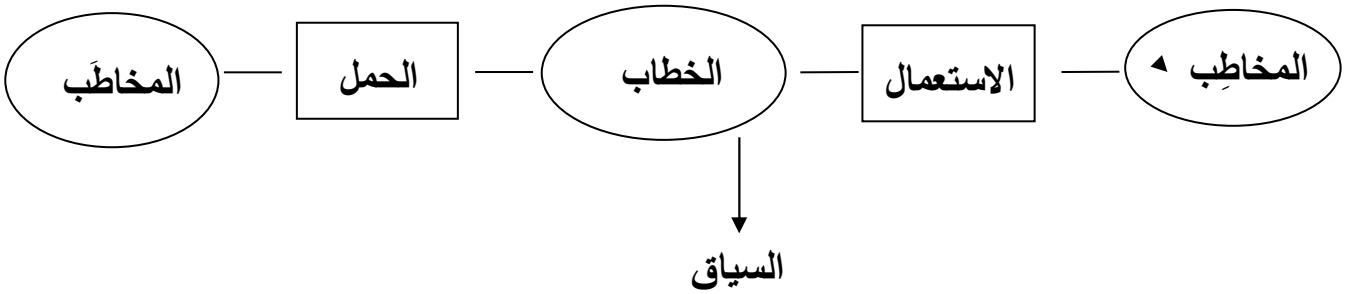
وهي تتقاطع مع مبدأ التعاون لغرايس في العديد من الشروط، كقاعدة الكم، والكيف، والنوع، والمناسبة التي تعد الركيزة الأساسية التي يرتكز عليها المرسل للتعبير عن قصده، مع مراعاته قدرة المرسل إليه على تأويله وفهمه؛ أي لينجح الفعل التواصلي يجب أن تتوافر له درجة معينة من التعاون بين المتخاطبين.

وفي الأخير نؤكد أن الأصوليين قد أتوا بالطريف في باب التأويل، لاسيما في دلالة الألفاظ على المعنى باعتبار ظهوره وخفائه، وقد اعتمدوا قرينتي السياق الصارفة والهادية في محاولتهم الإحاطة بمستويات الخطاب؛ حيث أن الحنفية يصرحون غالبا بأهمية دور السياق بنوعيه المقالي والمقامي من أجل الوصول إلى استنباط الحكم الشرعي ومقاصده.

ومحصول القول أن علماء الأصول فرقوا بين ما يسمونه الوضع والاستعمال إضافة إلى الحمل، وهي من المكونات الأساسية لعملية التخاطب، فدراساتهم كانت تدور حول علم حديث، وهو "علم التخاطب أو الاستعمال" " التداولية " الذي يهتم بدراسة اللغة في حيز الاستعمال متجاوزا حدود الوضع الأصلي، وإن كان يبنى عليه، وذلك لأن المقاصد التخاطبية لا يمثلها الوضع اللغوي المجرد فقط، ولا يمكن الوصول إليها إلا من خلال فهم اللغة في سياق الاستعمال المتجدد بتجدد مقاصد المتكلم، والتي يسعى السامع إلى تعقبها وفهمها، لذا فقد أدرك الأصوليون الطبيعة التراتبية بين المجالات الثلاثة.

ويمكن تلخيص هذه المكونات في الشكل الآتي:




المخاطِب
الاستعمال
الخطاب
الحمل
المخاطَب
السياق

المبحث الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

إن المقصد بمعنى القصد هو المضمون الشعوري أو الإرادي. وقد عالج الشاطبي مبحث القصود في مواضع عدة من كتاب المقاصد، وهي النوع الثالث من القسم الأول بعنوان:"مقاصد وضع الشريعة للتكليف" والنوع الرابع من القسم الأول بعنوان :"مقاصد وضع الشريعة للامتثال"، وأخيرا القسم الثاني بعنوان:"مقاصد المكلف".

و يعني التكليف لغة المشقة، واصطلاحا إتيان الفعل؛ أي بعد الفهم يأتي التكليف والالتزام بالفهم؛ لذا لا يعد الخطاب معرفة ونظر فقط بل هو فعل وسلوك.

المطلب الأول: قصد الشارع إلى رفع الحرج والمشاق عن المكلفين

وذلك بمراعاة قدراتهم وتجنب تكليفهم بما لا يطاق؛ لأنه كما قصد أن تكون عقولهم قادرة على فهم التكاليف؛ فقد قصد أيضا أن تكون جوارحهم قادرة على تطبيقها، والدليل على ذلك، تضافر الآيات القرآنية ونصوص الحديث عليه. قال تعالى: ﴿ **لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ (البقرة/285)، وقال سبحانه: ﴿ **يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ**﴾ (البقرة/185)، وقال أيضا: ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ **(الحج/76)**.

وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم: دخل عليها وعندها امرأة قال: (مَنْ هَذِهِ؟ قَالَتْ: فُلاَنَة تَذْكُرُ مِنْ صَلاَتِهَا، قَالَ: مَهْ عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ فَوَ اللهِ لاَ يَمَلُّ اللهُ حَتَى تَمَلُّوا).[1]

المطلب الثاني: قصد الشارع إلى توخي الوسطية في الامتثال للأحكام

فهي " جارية في التكاليف بمقتضاها على الطريق الأوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال بل هو تكليف جار على موازنة تقضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال "[2].

1_ فتح الباري، 101/1.

2_الشاطبي، الموافقات، 163/2.

ففيما يخص الأمر الأول فإنه لا يجوز التكليف بما لا يطاق، والجمع بين الضدين، وإيجاد المعدوم وإعدام الموجود؛ لأن التكليف بما لا يطاق قائم على نظرية الكسب وخلق الاستطاعة على الفعل، ولو كان الشرع قاصدا إلى المشقة لما وضع الرخص، والأمر – بعد هذا وذاك – محل الإجماع.

أما " إذا ظهر في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه..."[1]، فقوله تعالى: ﴿ **فَلَا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾ **(البقرة/132)**؛ يفيد أن المنهي عنه هنا هو ليس أن تموت، وإنما المنهي عنه أن تفارق الإسلام، لذا عليك بملازمة الإسلام حتى إذا جاءك الموت؛ جاءك وأنت على الإسلام.

" و لو كان الشارع قاصدا للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد، لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك، كمشقة مخالفة الهوى. فهذه لا تعد مشقة وإن سميت كلفة؛ فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار في أكله وشربه وسائر تصرفاته.[2]

ورغم أن معظم التكاليف الشرعية لا تخلو من قدر من المشقة وأن الشارع قد قصد وضع هذا النوع من التكاليف، فإن الشارع غير قاصد نفس المشقة التي فيها، بل يقصد " ما في ذلك من المصالح العائدة للمكلف"؛ أي أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظرا إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل"[3].

وللمشقة أوجه عديدة وضحها في المسألة الخامسة، منها:

1_المرجع السابق، 91/2.

2_ ينظر: حسن حنفي، من النص إلى الواقع " محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه "، 591/2.

3_ ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص151.

- "**الوجه الأول:** أن يكون عاما في المقدور عليه وغيره، فتكليف ما لا يطاق يسمى مشقة، من حيث كان تطلب الإنسان نفسه بحمله موقعا في عناء وتعب لا يجدي؛ كالمقعد إذا تكلف القيام.
- **الوجه الثاني:** أن يكون خاصا بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها.
- **الوجه الثالث:** أن يكون خاصا بالمقدور عليه، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف، شاق على النفس.
- **الوجه الرابع:** أن يكون خاصا بما يلزم عما قبله؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه."[1]

وهذه مشقة عادية أما المشقة غير العادية، فهي من باب الإعنات والمشقة على المكلفين، وكلما كانت المشقة غير عادية وفادحة، كان القصد إليها أبلغ في البطلان ومضادة لقصد الشارع، لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سببا للتقرب إليه، كقوله تعالى: ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ **(البقرة/185)**، ولا لنيل ما عنده، لذا أوجب فيها الرخص كعدم الصوم في حالات المرض والسفر...وغيرها. وإذا كان رفع الحرج مقصودا للشارع فإن مقصود مقصوده هذا هو المداومة على العمل والتوازن بين الواجبات.[2]

لذا فإن قياس المشاق أمر نسبي، ينظر فيه إلى طبيعة العمل، وضرورته ومصلحته، وإلى حال المكلف، وبناء على هذا كله يكون الترخيص أو لا يكون.

أما فيما يخص التوسط والاعتدال فقد تولد عن هذا القصد قصد آخر يتعلق بضمان المداومة على التكاليف واستمرار القيام بها فـ" لأجل الدخول في العمل على قصد الاستمرار وضعت التكاليف على التوسط وأسقط الحرج ونهى عن التشديد"[3].

1_الشاطبي، الموافقات، 102/2-103.

2_ ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، ص152.

3_ الشاطبي، الموافقات، 143/2.

وقد صاغ – رحمه الله – هذه القضية في عبارات محكمة ناصعة فقال:" فإذا نظرت في كلية الشريعة، فتأملها تجدها حاملة على التوسط. فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر.

فطرف التشديد – وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر – يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف – وعامة ما يكون في التخويف والترغيب والترخيص – يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد.

فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه."[1]

ومن هنا نستخلص مقصدين أساسيين من مقاصد التكليف، هما:

-عدم التكليف بما لا يطاق؛ لأن من شروط تنفيذ التكاليف القدرة.

- توخي التوسط والاعتدال في التكاليف.

1_ الشاطبي، الموافقات، 143/2.

المبحث الثاني: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

أما النوع الرابع والأخير في هذا القسم فيتعلق ببيان قصد الشارع من دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، والمعنى الجامع للفظ القصد في هذا النوع هو " إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا "[1].

ولكي يصدق عليه أنه ممتثل لشرع الله لا بد أن يتجرد أولا من أهوائه، ودخوله تحت هيمنة الشريعة وأحكامها، وهذا لا ينافي ما تقرر في النوع الأول من كون الشارع قاصدا إلى حفظ مصالح المكلفين؛ لأن مصالحهم – وإن كانت تنال إلى حد ما من اتباع الأهواء – فإنها لا تنال على أكمل وجه، إلا من خلال أحكام الشرع، وهذا لا يتحقق إلا بالتحرر من الأهواء والنزوات، وطلب المصالح الحقيقية وفق ما قرر الشارع.[2]

المطلب الأول:أنواع المقاصد

والمقاصد الشرعية ضربان، هما: مقاصد لا حظ فيها للمكلف، وهي الضرورات والمصالح العامة المطلقة التي لا تتعلق بحال أو وقت أو فرد، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وتسمى بالمقاصد الأصلية.

" أما المقاصد التابعة، فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات"[3]، ويتمثل هذا في أوجه الاستمتاع المباحة، وفي التوسع في الاستمتاع والتنعم، في حدود ما رسمه الشرع من حدود وقيود.

والمقاصد التابعة – إلى جانب ما فيها من تمتيع وتنعيم للمكلفين، وهو ما يعبر عنه بالحظ – تعتبر " خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها."[4]

1_ المرجع السابق، 144/2.

2_ ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، ص157.

3_ الشاطبي، الموافقات، 152/2.

4_ المرجع نفسه، 153/2.

وإذا روعيت في العمل المقاصد الشرعية الأصلية فلا إشكال في العمل وصحته سواء فيما كان بريئا من الحظ أو روعي فيه الحظ. فالمقاصد الشرعية إذا روعيت تكون أقرب إلى الإخلاص في العمل لأنها راجعة إلى الأمر والنهي، " كما أن المقاصد الأصلية – وإن كانت في الأصل مفروضة على المكلف دون اعتبار لقبوله أو رفضه – فهي تفضي إلى نتائج فيها حظوظ ومنافع له."[1]

وقد قال بعد بيان تداخل وتكامل المقاصد الأصلية مع المقاصد التبعية " فقد تحصل من هذا أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول، يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع. وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه العمل المبرأ من الحظ"[2]

وبيان ذلك أن المكلف حين يعمل على حفظ نفسه ونسله يجني في الوقت نفسه متعا وحظوظا تعتبر من قبيل المقاصد التبعية، بل حتى العبادات – وهي أبعد التكاليف عن مراعاة الحظوظ – فإنها تحقق – إلى جانب المقصد الأصلي منها – فوائد تبعية من قبيل الحظوظ، كاحترام الناس وثقتهم.

وفي الجانب الآخر، فإن جميع الحظوظ والنعم والمتع التي أذن فيها الشارع، داخلة في حفظ الضروريات؛ أي المقاصد الأصلية:" فأكل المستلذات، ولباس اللينات، وركوب الفارهات، ونكاح الجميلات، قد تضمن سد الخلات، والقيام بضرورة الحياة، وقد مر أن إقامة الحياة – من حيث هو ضروري – لا حظ فيه."[3]

ورغم هذا؛ أي رغم أن عمل المكلفين بمقتضى المقاصد الأصلية يجلب لهم ويحقق المقاصد التبعية، وعملهم بمقتضى المقاصد التبعية يخدم المقاصد الأصلية، فإن الأفضل أن يقع العمل بمقتضى المقاصد الأصلية، ولأجلها، ووجوه هذا التفضيل كثيرة، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

1_أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، ص158.

2_ الموافقات، 157/2.

3_ المرجع نفسه، 160/2.

_لأنه أكثر انسجاما مع ما سبق تقريره في أول هذا النوع من أن قصد الشارع بالتشريع: إخراج المكلف عن داعية هواه.

_إذا روعيت المقاصد الأصلية كان العبد أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغير في وجه محض العبودية.

_ البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات.

_إذا تحرى المكلف المقصد الأصلي، فإنه يضمن تحقيق المقاصد التبعية، بشكل تلقائي؛ لأنه أعم وأهم.[1]

المطلب الثاني: شروط المقاصد

أما في المسألة السابعة فأشار فيها إلى وجوب استجابة المكلف لمقتضيات العبادة بصفة شخصية، وبذلك أثار في هذا النوع مسألة النيابة، وذكر أن المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: يتعلق بالعادات و**الثاني** بالعبادات، وذهب إلى أن النيابة جائزة في الأول.

فالأعمال التي هي من قبيل المعاملات، كعقد العقود، وتنفيذها وحلها، وأداء الالتزامات المالية...، تصح النيابة فيها شرعا؛ لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواه"[2].

فصحة النيابة في الأعمال رهينة بتحقيق حكمتها، أو مقصودها، فحيثما تحققت الحكمة من النائب صحت النيابة، وحيثما توقف تحقيق الحكمة على المكلف الأصلي لم تصح النيابة.

وهي ممنوعة في الثاني، وانتهى إلى أن " التعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزئ به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب ولا يحمل إن تحمل، وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلا

1_ ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص159-160.

2_ المرجع نفسه، 194/2.

وتعليلا"[1]، واستدل على صحة هذه الدعوى بجملة أمور ذيلها ببعض الاعتراضات التي أجاب عنها جملة وتفصيلا، كقوله تعالى:﴿ **وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام/164).

هذا عن أدلته التطبيقية، أما أدلته النظرية، فيأتي في مقدمتها تحكيم المقاصد، وذلك " أن مقصود العبادات الخضوع لله والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضرا مع الله، ومراقبا له غير غافل عنه، وأن يكون ساعيا في مرضاته وما يقرب إليه حسب طاقته. والنيابة تنافي هذا المقصود وتضاده..."[2]

والمقصود منه أن العبد لا يكون عبدا إذا ناب عنه غيره في العبادات، وإذا قام غيره مقامه فذلك الغير هو الخاضع المتوجه لا هو.

إذن مقاصد وضع الشريعة للامتثال، هي:

_الامتثال لله يلزم التجرد من الأهواء.

_ تحري المكلف للمقصد الأصلي يضمن له تحقيق المقاصد التبعية، بشكل تلقائي؛ لأنه أعم وأهم.

_مقصود العبادات هو الخضوع لله لذلك لا تصح النيابة فيها.

_الإخلاص في العمل هو مدار اهتمام مقاصد الشريعة وغايتها.

المبحث الثالث: مقاصد المكلف في التكليف

1_ المرجع السابق، 195/2.

2_ نفسه، 196/2.

عرض الشاطبي لهذا القسم طرفا مقابلا لقصد الشارع في إثنتى عشرة مسألة دارت مواضعها حول ضرورة اعتبار قصد المكلف في مختلف تصرفاته العادية والتعبدية،

انطلاقا من أن " الأعمال بالنيات"[1]، والمقاصد معتبرة في التصرفات في العبادات والعادات"[2].

فقصد الفاعل في فعله، يجعل عمله صحيحا أو باطلا، ويجعله عبادة أو رياء، ويجعله فرضا أو نافلة، بل يجعله إيمانا أو كفرا – وهو نفس العمل – كالسجود لله، أو لغير الله. و أن العمل " إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون."[3]

فلفظ القصد في هذا النوع يعني النوايا التي تنقدح في نفس المكلف، والتي يحدد بها الأهداف التي يتوخاها من عمله، وهو نوعان: قصد الامتثال، قصد نيل الحظوظ.

المطلب الأول: قصد الامتثال

وهو متعلق القصد الأصلي وشرطه أن يكون قصد المكلف في العمل موافقا لقصد الشارع في التشريع فـ" كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل."[4] وما دامت الشريعة موضوعة لمصالح العباد، فالمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، "وأيضا فقد مر أن قصد الشارع: المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينات، وهو عين ما كلف به العبد. فلا بد أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك، لأن الأعمال بالنيات..."[5]، ثم " لما كان الإنسان مستخلفا عن

1_مطلع حديث ذكره البخاري عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه– عن رسول الله – صلى الله علية وسلم – قال:" إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه". فتح الباري135/1.

2_الشاطبي، الموافقات، 276/2.

3_ المرجع نفسه، 276/2.

4_ نفسه، 283/2.

5_ المرجع نفسه، 282/2.

الله – في نفسه وأهله وماله وكل ما وضع تحت يده – كان المطلوب منه " أن يكون قائما مقام من استخلفه: يجري أحكامه ومقاصده ومجاريها."[1]

المطلب الثاني: قصد نيل حظوظ اقتناص الشهوات

وهو متعلق القصد التبعي، وشرطه أن لا يكون" قصد المكلف في نيل الحظوظ منافيا لقصد الشارع الأصلي."[2]

وقد حصر في المسألة الرابعة أوجه العلاقة بين قصد المكلف وما ينتج عنه من فعل أو ترك في ست حالات:

- **الحالة الأولى:** أن يكون المكلف موافقا للشارع: قصدا وفعلا، مثل أداء الواجبات، واجتناب المنهيات، والعمل على هذه الحالة لا إشكال في صحته.
- **الحالة الثانية:** أن يكون مخالفا للشارع: قصدا وفعلا، مثل: ترك الواجبات وفعل المحرمات، والعمل على هذه الحالة لا إشكال في بطلانه.
- **الحالة الثالثة:** أن يكون موافقا للشارع في الفعل، مخالفا له في القصد، كمن صلى رياء أو لنيل حظوة أو جاه، فهو آثم في حق الله بسوء قصده، وغير آثم في حق الخلق لعدم إتيانه مفسدة ولا تفويته مصلحة، ولأنه: " جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعلها لها"، لكنه لا يعلم بالموافقة الفعلية.
- **الحالة الرابعة:** مثل السابقة، إلا أنه يكون عالما بالموافقة، فهذا أشد من سابقه؛ لأنه داخل تحت الرياء والنفاق والتحايل على أحكام الله.
- **الحالة الخامسة:** أن يكون مخالفا للشارع في الفعل، موافقا له في القصد، مع علمه بالمخالفة الفعلية، كمن تذرع في تدينه بأسباب الابتداع وشوائب المستحدثات، فهو وان كان قصده التدين، إلا أن تنطعه صير عمله من قبيل من لا يرضى شرعا. وصاحب هذه الحالة غالبا ما يكون متأولا لعمله، معتمدا على حسن قصده. وهذا شأن المبتدعين.

1_ نفسه، 282/2.

2_ م.ن ، 283/2.

• **الحالة السادسة:** مثل سابقتها، غير أنه هنا غير عالم بالمخالفة. وفي هذه الحالة وجهتان من النظر:

الوجهة الأولى: النظر إلى كونه موافقا في نيته وقصده، وإنما الأعمال بالنيات، وأما مخالفته عن غير قصد، وعن غير علم منه.

الوجهة الثانية: النظر إلى كونه مخالفا – عمليا – للشارع، ولهذا فإن قصده لم يحقق قصد الشارع، الذي لا يتحقق بمجرد النيات، وإنما يتحقق بالفعل والفعل هنا مخالف[1].

وقد انتهى به الأمر إلى الميل نحو اعتبار الوجهين معا، بحيث يكون لكل من الموافقة القصدية، والمخالفة الفعلية أثره في الحكم على الفعل وما يترتب عنه[2].

وخصص الشاطبي المسألة الخامسة لبيان ما ينشأ عن ذلك من إضرار بالغير أو عدمه: وهذا يتعلق بجلب المصلحة ودفع المفسدة، فإذا كان الفعل أو الترك الناتج عن قصد المكلف لا يلحق ضررا بالآخرين، فهو " باق على أصله من الإذن ولا إشكال فيه ولا حاجة إلى الاستدلال عليه لثبوت الدليل على الإذن ابتداء "[3]، وإذا نتج عنهما إلحاق ضرر بالآخرين ففيه تفصيل: فإن كان ذلك منه عن قصد " فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار لثبوت الدليل على أن " لا ضرر و لا ضرار" في الإسلام"[4].

وإن كان ذلك عن غير قصد فتدخله اعتبارات بعضها راجع إلى عموم هذا الضرر أو خصوصه، وبعضها راجع إلى قطعية حصوله أو ظنيته. وأحكام هذا مبسوطة في الموافقات.[5]

وخصص المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد للحديث عن العلاقة بين قصد المكلف وفعله أو تركه من جهة، وبين ما يترتب عنهما من أحكام شرعية من جهة أخرى،

1_ ينظر: الموافقات، 2/287–319.

2_ ينظر: المرجع نفسه، 2/287–289.

3_ المرجع نفسه، 2/297.

4_المرجع نفسه، 2/297.

5_عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص320.

وربطه بموضوع المآلات. غير أنه اكتفى في كتاب المقاصد بقاعدة الحيل كنموذج بين به طبيعة هذه العلاقة.

حيث تعد الحيل غير مشروعة لأنها تقوم على سوء النية، وتناقض الظاهر مع الباطن. لذلك نقد الشارع الرياء، واختلاف القول عن العمل. والحيل تناقض مصالح الشرع ولا تهدمه، وتمنع حسن النية، وتوافق قصد المكلف مع قصد الشرع، وذلك مثل حيل المنافقين. أما أقوال المضطر وأفعاله فهي ليست حيلا؛ لأنها تفتقد إلى الحرية.

لذلك تعين على المجتهد أن لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، والظروف المحيطة به، فمثلا: الأعمال الصادرة من المجنون والمعتوه والمخطئ والساهي والغافل لا يعتد بها إن كانت طاعات، ولا يعاقب عليها إن كانت معاصي، والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة كثيرة منها:

قوله تعالى:﴿ **لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا، لَهَا مَا كَسَبَتْ، وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا**﴾ (البقرة/286).

إذن يمنع التحايل من تطابق النية مع العمل، وأن تكون النية هي الموجهة للعمل، وأن يكون العمل تحقيقا للنية. حيث تحل نية أخرى محل نية الفعل، مثل التظاهر والرياء والتملق والادعاء، وهذا مخالف لمقاصد الشريعة الإسلامية التي تقوم على تحقيق المصالح ودرء المفاسد، لذلك رفضها الشارع وأكد على عدم مشروعيتها.

المبحث الأول: المعنى بين النظريات الصورية والنظريات التداولية القصدية

تمهيد:

يشكل المعنى نقطة التقاء عدة نظريات أهمها النظريات الصورية والنظريات التداولية (القصدية)، لكن على الرغم من التقائها في دراسة المعنى إلا أنها تختلف في كيفية دراستها له؛ فميزة النظريات الصورية أنها "تهتم اهتماما بالغا بالبنية الصورية للغة، وتحرص أشد الحرص على دراسة العلاقات المتبادلة بين الجمل"[1]، وتسعى إلى تفسير جملة من المسائل في طليعتها: كيف يستطيع الشخص الذي يستعمل اللغة أن يفهم عددا لا متناهيا من الجمل المتنوعة ويؤلفها بينما لا يملك إلا مخزونا متناهيا من الجذور الدلالية؟ وهذه خاصية النظرية التوليدية التحويلية لتشومسكي التي تميز بين ثنائية الكفاءة اللغوية والأداء الكلامي. وتفسير هذه المسألة يعد تفسيرا للخاصة المميزة للغة البشرية.

أما أصحاب النظريات التداولية (القصدية) فينادون بضرورة إعادة الكلمات من استعمالها المثالي إلى استعمالها في الحياة اليومية، وذلك من خلال دراسة اللغة في موطنها الطبيعي ومسكنها الأصلي؛ أي أنهم رأوا أنه "من المحال أن يعرف على وجه اليقين مفهوم الدلالة إن لم نرجع إلى ما يكنه وينويه المتكلمون من مقاصد معقدة موجهة نحو مستمعيهم.

فالدلالة الخاصة بالألفاظ والعبارات تتعلق من دون شك بالقواعد، والاتفاقات المتواضع عليها تعلقا كبيرا، غير أن الطبيعة العامة لمثل هذه القواعد والاتفاقات لا يمكن أن تفهم في آخر الأمر إلا بالرجوع إلى مصطلح قصدية التواصل"[2].

وقد وجد القائلون بالنظريات الصورية في التطورات الحديثة التي حدثت في المنطق الصوري خير معين لهم على هذه الدراسة، واستطاعوا أن يكتسبوا تأييدا قويا في النصف

1_صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، الدار المصرية السعودية، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2005، ص26.

2_تودوروف وآخرون، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص79.

الأول من القرن العشرين من خلال تطبيق الأدوات المنطقية التي اصطنعها فريجه[1]Frege ورسلRussel على اللغة، ومن خلال التحليل المنطقي لبنية اللغة الذي عرضه فتجنشتين المبكرwittgenstein في كتابه " رسالة منطقية فلسفية "[2]، " لكنهم وجدوا أن النظر إلى الكلمة بوصفها وحدة المعنى يمثل صعوبة لا سبيل إلى تجاوزها في إدراك معاني فئة مهمة من كلمات اللغة. وتتجلى هذه الصعوبة في السؤال: ماذا نحن صانعون بالأدوات النحوية مثل: حروف الجر، وأدوات الربط، والأدوات المنطقية؟

إن هذه الأدوات أساسية للكلام المعقول المتماسك، ولكنها بمفردها لا تؤلف كلاما ذا معنى يحسن السكوت عليه. إن حرف الجر " في " لا يعني شيئا بمفرده، وقل مثل هذا عن الأداة المنطقية " إذا...إذن " مثلا، فهذه الأدوات لا معنى لها وهي منعزلة، وإنما تكتسب معناها عن طريق إسهامها في معنى الجملة التي تظهر فيها، ونحن نتعلمها وندرك معناها في سياق الجملة."[3]

لذلك تعرضت لهجوم عنيف مع مطلع النصف الثاني من القرن الماضي، وجاء هذا الهجوم من فتجنشتين المتأخر وأوستينAustin ومن سار في ركابهما، وكان من ثمرة هذا الهجوم أن تحول مركز الاهتمام من اللغة الصورية المنطقية إلى اللغة الطبيعية. [4]

وهذا التحول جعل البحث اللساني ينتقل من ضفة نظرية إلى ضفة أخرى؛ من ضفة البحث في النسق اللساني المغلق إلى ضفة النظر إلى التعابير اللسانية كأحداث تواصلية اجتماعية تخاطبية تفاعلية، وبعبارة أخرى جعلته ينتقل من النظر إلى الأصوات والكلمات والجمل ككيانات تجريدية إلى النظر إلى الملفوظات كوقائع حقيقية محسوسة ، وإلى النظر

1_Frege, Gottlob, Translations From the Philosophical Writings of Gottlob Frege, edited by P Geach and M Black, 3rd ed, Oxford: Basil Blackwell

2 _Wittgenstein, L, Philosophical Investigation, Translated by G E M Anscombe, Basil Black well, Oxford, 1963, part1, sec160-161

3_صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، ص28.

4_ ينظر: المرجع نفسه، ص27.

في عملية التلفظ بكل مكوناتها، وهذا ما أدى إلى ربط البحث في الجوانب الدلالية لتلك الملفوظات بالبحث في الجوانب الوظيفية والتداولية فيها[1].

فلم يعد المعنى " معطى قبليا ثابتا كامنا في صلب العبارة أو الجملة في استقلال عن كل زمان ومكان، كما لم يعد كيانا جامدا جاهزا تستوعبه المعاجم وكتب اللغة في كل متغيراته، بل أصبح حصيلة تفاعل بين عدة أطراف وعناصر تسهم مجتمعة في بنائه وتوليده والاستدلال عليه."[2]

المطلب الأول: مفهوم اللغات الاصطناعية والطبيعية

تم الانتقال من اللغة الاصطناعية أو المنطقية إلى اللغة الطبيعية العادية ، وهما نوعان متباينان من حيث البناء والوظيفة: حيث "يقصد باللغات الاصطناعية مجموع الأنساق الرمزية الخاصة التي تهدف مختلف العلوم الرياضية أو المنطقية أو الطبيعية– وخاصة عندما تصل إلى مرحلة معينة من التطور والنضج– إلى بنائها بشكل قصدي كأنساق خاصة بكل منها، ومعلوم أن لغة كل علم تتمثل في مصطلحاته الفنية ورموزه، وفي المفاهيم أو الدلالات التي تعينها لتلك الرموز والمصطلحات."[3]

ولقد كان النجاح الذي حققته بعض علوم الطبيعة كالفيزياء مثلا، وكذا العلوم الرياضية في بناء لغاتها الاصطناعية الخاصة الحافز الذي شجع العديد من الفلاسفة والمناطقة على محاولة بناء لغة اصطناعية خاصة بالفلسفة والمنطق أيضا، تكون خالية تماما من كل عيوب اللغات الطبيعية "والأخطاء الفلسفية التي يزعم رسل أن اللغة العادية تزخر بها. ويرتبط النزوع إلى وضع لغة مثالية بعملية التحليل وبخاصة بنظرية الذرية المنطقية التي قال بها رسلRussel وفنجشتينwittgenstein ، وهي نظرية تشترك مع نظريات أسبق

1_ينظر: إدريس سرحان، طرق التضمين الدلالي والتداولي في اللغة العربية وآليات الاستدلال، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه الدولة في اللسانيات، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، فاس، المغرب، 1999–2000، ص5–6.

2_المرجع نفسه، ص6.

3_المرجع نفسه، ص16.

منها في المكونات النهائية البسيطة التي قال بها العقلانيون. وهذه الفكرة هي أساس جميع محاولات وضع لغة كاملة تعبر عن كل شيء بأقصى قدر من الدقة."[1]

أما اللّغات الطبيعية فتضم مجموع الأنساق اللفظية الاصطلاحية التي يتداولها الناس في حياتهم اليومية والعادية بهدف تحقيق التواصل بينهم. ولا يمكنها أن تستجيب إلا في حدود ضيقة لمتطلبات المنهج الانبثاقي (méthode immanente)[2]، وذلك متى أخذنا بعين الاعتبار وظيفتها الأولى التي تتمثل في تحقيق التواصل والتفاعل الاجتماعي، وهو شيء لا مفر منه؛ لأن اللغات الطبيعية تتميز في المقام الأول بمجموعة خاصيات لا تفارقها، مثل:التداولية، والتفاعلية الاجتماعية، والاستدلالية، والقصدية، وهي خاصيات، وإن كانت قد شكلت مصدر قلق لمناطقة وفلاسفة الوضعية المنطقية مثل(رسل) Russelو (فتجنشتين)wittgenstein و(كارناب) Carnap في النصف الأول من القرن العشرين، فإن تلك الخاصيات هي ذاتها التي أهلت اللغات الطبيعية أن تكون الأداة التواصلية المفضلة من بين سائر الأنساق السيميوطيقية الأخرى، كما أنها هي ذاتها التي أكسبتها الطواعية اللازمة للقيام بمختلف الوظائف المرجوة منها.[3]

المطلب الثاني: نقاط الاتفاق بين اللغات الاصطناعية والطبيعية

لقد أشار ستراوسون Strawsson إلى أن الفريقين يتفقان في بعض المسائل ويختلفان في مسائل أخرى، ومن الأمور التي يتفقون فيها قولهم إن الجملة هي الحامل الأساسي للمعنى؛ أي أن معاني الجمل في اللغة تتحدد على نطاق واسع عن طريق القواعد الدلالية والتركيبية لهذه اللغة، فالجمل في النظريات الصورية هي حوامل القضايا التي تنقل ما يجوز أن يكون صادقا أو كاذبا، والجمل في نظريات الاستعمال هي حوامل أفعال الكلام ومركز مقاصد المتكلمين. [4]

1_صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص33.

2_المنهج الانبثاقي هو المنهج المحايث الذي اعتمدته الدراسات البنوية وبخاصة مدرسة الغلوسيماتيك بريادة لويس يلمسلف.

3_ينظر: صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص33-34.

4_ينظر: صلاح إسماعيل، نظرية المعنى عند بول غرايس، ص31.

ويتفق الفريقان أيضا على أن ما يقصد الناس توصيله يرتبط ارتباطا مطردا بالمعاني الاصطلاحية للجمل التي ينطقونها، ولكنهما يختلفان حول العلاقات بين قواعد اللغة التي تحدد المعاني من ناحية، ووظيفة التواصل من ناحية أخرى. فبينما يصر صاحب نظرية الاستعمال على أن الطبيعة العامة لهذه القواعد لا يمكن فهمها إلا عن طريق الرجوع إلى وظيفة التواصل، يرفض صاحب النظرية الصورية التسليم بذلك.[1]

المطلب الثالث: نقاط الاختلاف بينهـــا

يكون في وسعنا الآن أن نوجز المسائل التي اختلف عليها أصحاب النظريات الصورية ونظريات الاستعمال في المعنى، ولعل أبرزها:

1. تعد النظريات الصورية اللغة نسقا مجردا صوريا يمكن وصفه "بمعزل عن الوظيفة التواصلية"[2]، وظيفته تصوير الواقع والتعبير عن الفكر، في حين ركز أصحاب نظريات الاستعمال على اللغة الطبيعية، وعدوا اللغة وسيلة للتواصل الاجتماعي.
2. تعتبر النظريات الصورية الوظيفة الدلالية الأصلية لكل عبارة لغوية هي تمثيل (وصف) واقع معين للأشياء، والإخبار عنه، وبذلك تم اختزال اللغة في ضوء هذا التصور إلى شفرة أو سنن مكونة من مجموعة من العلامات وظيفتها رسم لوحة عن الواقع، بينما ترى النظريات التداولية أن الوظيفة الأساسية للغة ليست الإخبار أو الإعلام، كما كان يعتقد دعاة النزعة التمثيلية، بل هي تمكين الأفراد من تحقيق وإنجاز أحداث بواسطة اللغة، مثل: الأمر، والاستفهام، والوعد، والنصح، وغيرها، تلك الأحداث التي لا يحتل من بينها غرض الإخبار أو الإعلام سوى حيز محدود جدا. فاللغة تعد أداة للفعل قبل أن تكون أداة للإعلام والإخبار.[3]

1_ينظر: المرجع السابق، ص31.

2_أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، الجمعية المغربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985، ص8.

3_ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص18.

3. "يضع أصحاب النظريات الصورية توكيدا كبيرا على بنية الجملة، في حين يضع أصحاب النظريات التداولية توكيدا أساسيا على اعتقادات المتكلمين ومقاصدهم."[1]

4. "يرى أصحاب النظريات الصورية أن تفسير معنى الجملة يأتي في المقام الأول، وبعد ذلك يأتي تفسير المعنى لدى المتكلم، وهذا يعني أن اللغة تفسر قبل الكلام. أما أنصار النظرية التداولية فيرون أن تفسير المعنى لدى المتكلم له أسبقية على تفسير معنى الجملة، وهذا يعني أن الكلام يفسر قبل اللغة."[2]

5. اهتمت النظريات التداولية بوصف الدلالات الاصطلاحية للمفردات والتراكيب في علاقتها بعالم الواقع أولا، وبسياقات الاستعمال والمستعملين ثانيا، ومن ثم فإن أصحاب هذه النظريات لم يحصروا أنفسهم في البحث في قيمتي الصدق والكذب، كما فعل الصوريون المناطقة، بل تجاوزاهما إلى البحث عن القيم التداولية للملفوظات حيث يلعب السياقان المقالي والمقامي وأطراف الحوار ومقاصدهم الدور الحاسم في عملية بناء الأقوال وتأويلها، والاستدلال (L'inference) على ما يتولد عنها بصورة ضمنية من معان.

6. "يدعي أصحاب النظريات الصورية أن نظرياتهم تأتي عند المستوى الأول، أي علم الدلالة، على حين تأتي الإشارة إلى النظرية التداولية عند المستوى الثاني، ولكن أصحاب نظريات الاستعمال لا يقنعون بهذا الدور للمتكلمين ومقاصدهم في نظرية المعنى، ويرون أن تأخير الإشارة إلى دور المتكلمين إلى مستوى علم الاستعمال يجعل الخلاف بينهم وبين أصحاب النظريات الصورية خلافا جوهريا، لأن أصحاب نظريات الاستعمال يرون أن عملهم يدخل ضمن علم الدلالة."[3]

7. " رأى فريجهFrege وأتباعه أن تفسير معنى الجملة، الممثل في امتلاك شروط الصدق، يأتي في المقام الأول، ثم يأتي تفسير المعنى لدى المتكلم بعد ذلك. ولكن

1_ صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، ص34.

2_ينظر: المرجع نفسه، ص34.

3_ينظر: المرجع نفسه ، ص29.

الرأي عند أصحاب النظرية التداولية أن طريقة فريجه تقلب الأمور رأسا على عقب، وأن الصواب هو أن تفسير الجملة يأتي في حدود المعنى لدى المتكلم."[1]

8. " لقد غاب عن أصحاب النظرية الصورية أن اللغات الطبيعية على عكس اللغات الاصطناعية هي أنساق إشارية بالدرجة الأولى، فهي تتميز باشتمالها، بالإضافة إلى ظواهر مثل الترادف والاشتراك اللفظي والتعدد الدلالي التي هي ظواهر يظل الفصل فيها تابعا للسياقين المقالي والمقامي، على العديد من العلامات المصنفة في خانة العلامات الإشارية (Les déictique) كأسماء الأعلام والضمائر وأسماء الإشارة وأسماء الموصول وظروف الزمان والمكان التي تظل دلالتها هي الأخرى تابعة بشكل قوي للسياقين المقالي والمقامي ومقاصد المتكلم؛ أي لفعل التلفظ."[2]

وفي الأخير نقول بأن حقيقة اللّغة لا تكمن في جانبها النسقي الشكلي، إنما تلك الحقيقة كامنة في مظاهرها الاستعمالية، والتداولية، والقصدية، والمقامية بالدرجة الأولى. وبالتالي فإن كل وصف لساني، إذا أراد أن يحقق لنفسه الكفايتين الوصفية والتفسيرية، عليه ألا يقف عند مرحلة الوصف والتقعيد للعلاقات الشكلية القائمة بين مكونات الإرسالية اللغوية، بل عليه أن يربط بين نتائج هذه المرحلة من جهة وبين المقاصد الاستعمالية ومقامات الاستعمال من جهة أخرى.

1_ ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص18.

2 _Dictionnaire encyclopédique de pragmatique , p106

المبحث الثاني: الأصول الفكرية والفلسفية للتداولية.

تمهيد:

لقد كان للفلسفة التحليلية الفضل الكبير في تحديد مواطن الخلل والقصور في النظريات الصورية (الفلسفية واللسانية)، مما حدا بأصحابها إلى إعادة النظر في أسس نظرياتهم ومبادئها، وكانت السبب في نشوء التيار التداولي في اللسانيات المعاصرة، لذلك كان لزاما علينا التعريف بهذه الفلسفة وروادها وأهم فروعها من: وضعانية منطقية، وظاهراتية بريادة هوسرلHusserl، وفلسفة اللغة العادية التي أحدثت قطيعة مع التصور التقليدي الممنطق عن اللغة، وهو التصور القائم على أساس النزعة التمثيلية représentationalisme، وبذلك غيرت مجرى الدراسات اللغوية المعاصرة. ومن أهم المسائل التي عكفت الفلسفة التحليلية بفروعها على دراستها وأولتها عنايتها الشديدة فكرة "القصدية" التي نشأت على يد "برنتانو" و "هوسرل" وتطورت على يد أنصار مدرسة أكسفورد أمثال: أوستين وغرايس وسيرل وغيرهم.

المطلب الأول: الفلسفة التحليلية

نشأت الفلسفة التحليلية في العقد الثاني من القرن العشرين بفيينا بالنمسا على يد الفيلسوفين الألماني غوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848-1925) و البريطاني رسل B Russel(1872-1970) اللذين نادا بضرورة الفصل بين اللغة العلمية واللغة العادية؛ لأن الأولى تهتم بالبرهنة الحسابية وهدفها يتمثل في وصف الحقيقة، بينما تتمتع اللغة العادية بثراء الممكنات التي تهيئ لها تأدية وظائفها التواصلية، بالشكل الملائم[1].

وكان لفريجهFrege فضل السبق إلى تأسيس الدلالة من خلال تمييزه بين المعنى والمرجع، هذا الأخير يمثل الموضوع ذاته في العالم الخارجي الذي يتماس مع اللغة، وبين اسم العلم والاسم المحمول اللذين يعدان عماد القضية الحملية، وبين فريجه أن المحمول يقوم بوظيفة التصور، أما اسم العلم فإنه يشير إلى شيء فرد معين وهو عاجز تماما عن

1_ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007، ص29-30.

استخدامه كمحمول.[1] وكان هذا الاكتشاف من اكتشافات المنطق الرمزي الحديث، رفض فيه فريجهFrege ما وقع فيه أرسطو من خلط بين القضية الحملية وغير الحملية، وبذلك استطاع أن يحدث قطيعة معرفية ومنهجية بين الفلسفتين القديمة والحديثة.

أما رسلRussel فقد أرسى فلسفة منطقية مضادة للكانطية والهيجلية الجديدة، وراح يسعى إلى تطوير لغة رمزية صارمة من خلال نقده لالتباسات اللغة العادية في قوله:" ينبغي في محاولتنا التفكير الجاد أن لا نقنع باللغة العادية، بما فيها من التباسات وما لها من نظم سيئ. وأنا مازلت على اقتناع بأن التشبث العنيد باللغة العادية في أفكارنا الخاصة هو واحد من المصاعب الأساسية في سبيل التقدم في الفلسفة."[2]

إلاّ أن سعيه هذا لم يكلل بالنجاح؛ لأن عليه إعادة النظر في مجالات الإفادة من اللغة المثالية، لذلك حاول تضييق المجالات لتقتصر على مجالات معينة لا تستطيع معه إمكان القول بأنها لغة فلسفية عامة، بل إنها لغة نستخدمها في بعض المجالات حيث تعجز اللغة العادية.[3]

وهكذا اقترب من رأي فتجنشتينWittgenstein الذي نادى بضرورة العودة إلى اللغة العادية بكل ما فيها من غموض ولبس واشتراك في المعاني، غير أنه لم يسلم كلية بصحة اللغة العادية، ورغم هذا إلا أن رسلRussel يعد مثالا ممتازا للسياق الفلسفي والتاريخي الذي نضج في كنفه التيار التداولي.

المطلب الثاني: الوضعانيـــــة المنطقية

صدر هذا التيار عن " حلقة فيينا " التي تشكلت من مجموعة من الفلاسفة والرياضيين الذين التفوا حول " مورتس شليك " M Schlick (1882-1936)، وكان من أعضائها البارزين الفيلسوف " رودولف كارناب " Rodolf Carnap الذي نادى بضرورة

1 _G Frege, Les Fondemements de L'arithmétique, trad : C Imbert , Le Seuil, p181

2_برتراند رسل، حكمة الغرب "الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983، عدد73، ج2، ص 313-314.

3_ينظر، صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص33-34.

البحث في اللغة واتخاذها مادة فلسفية؛ لأن فهم الإنسان لذاته ولعالمه يرتكز في المقام الأول على اللغة، وبذلك ساد الاعتقاد بأن المسائل الفلسفية ينبغي أن تكون لسانية خالصة متخلية عن البحث الميتافيزيقي الذي شغلها لقرون عديدة.

وتقوم وجهة نظر الوضعانيين على افتراض لغة مثالية جديرة بالتحليل؛ لأن اللغة العادية، في نظرهم، تنطوي على قصور يجعلها خاطئة أو معيبة إلى حد كبير بالنسبة للأغراض الفلسفية على الأقل.[1] بينما تتوفر في هذه اللغة المثالية متطلبات الصرامة والدقة، وقد فرغت القضايا اللغوية من مضمونها الشعوري، وأصبحت تخضع لثنائية القيم المنطقية من صدق وكذب، غير أن الصدق والكذب يختلف معناهما باختلاف العبارة، وكذا لمبدأ التحقيق.[2]

إلاّ أن كارنابCarnap في الأخير بدأ يعيد النظر شيئا فشيئا في دعواه، فاتجه إلى تأسيس فلسفة دلالية ذات طبيعة براغماتية؛ لأن " اللسانيات بالنسبة له هي درس تجريبي يعارض بالمنطق. إذ يتأسس النحو الوصفي والدلالة وحدهما على معارف تداولية، وبذلك عد التداولية قاعدة كل اللسانيات"[3]. فالدلالة في رأيه تضيف إلى النحو قوة توجيهية من شأنها أن تكسب عبارات اللغة قدرا معقولا من البراغماتية والمعقولية، وأن اللغة ليست فقط قواعد بناء جمل وتركيبها، وإنما دلالة على واقع وتعبير عنه في الدرجة الأولى.

وقد تبين لنا ضعف البعد التداولي عند الوضعانيين نظرا لميلهم إلى اصطناع لغات صورية بدلا من اللغات الطبيعية التي رأوا، كما قلنا، أنها تتسم بالاعتباط والغموض والتناقض، لكننا نرى أن مذهبهم هذا مثالي متطرف نظرا لاقتصار لغتهم المثالية على فئة محدودة من الناس، بخلاف اللغات الطبيعية التي يستعملها جميع الناس دون استثناء، وكذا

1_ينظر: محمود مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط2، 1984، ص178-179.

2_ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص286.

3_فرانسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص34.

عدم استيفاء هذه اللغة المثالية لشروط تحقيق مقاصد المتكلمين العاديين في جميع السياقات المختلفة.

المطلب الثالث: الظاهراتية (الفينومينولوجيا) Phénoménologie du Langage

تعود كلمة " الفينومينولوجيا " إلى الفيلسوف الألماني " جوهان هانوتش لمبرت J H Lambert " المعاصر لكانطKant الذي تحدث عن نظام أسماه " فينومينولوجيا " في كتابه " الأورجانون الجديد" 1764، ولم تكن هذه الكلمة التي تعني " الظاهرة " عنده تشير إلى أكثر من المظاهر الخداعة في التجربة الإنسانية.[1]

واتسع معنى كلمة الظاهرة في القرن التاسع عشر حتى أصبح يعني الواقعة "Fact"، وبعد ذلك استخدمها كل من " وليم هاملتونHamilton " في محاضراته عن الميتافيزيقا وإدوارد فون هارتمانHartman بمعنى الدراسة الوصفية للعقل، حتى أصبحت تطلق هذه الكلمة على ثلاثة أصناف من الأشياء: "أ-الأشياء المادية القائمة فعلا في الواقع، ب- الانطباعات الحسية أو الحدوس الحسية في مصطلح الفلاسفة التجريبيين الإنجليز، وهي ذلك العنصر المتضمن في أي موقف إدراكي حسي حين أواجه العالم بحواسي، ج- خصائص الشيء المادي الظاهر لي من لون أو شكل أو صلابة."[2] فأصبحت الكلمة اليوم تعني كل دراسة وصفية.

وتشير "الفينومينولوجيا" إلى مدرسة فلسفية معاصرة مؤسسها " إدموند هوسرل " E Husserl (1859-1938) الذي أحس بضرورة إقامة فلسفة على أسس علمية، حيث ترى الفلسفة الفينومينولوجية أن التراث الفلسفي الكلاسيكي للغرب (ديكارتDescart، لوكLook ، هوبزHopez وكانط Kant) بقي حبيس ما تسميه هذه الفلسفة بالمأزق الأنوي أي الذاتي الفردي. فالفلسفة الغربية الكلاسيكية كانت دائما تقول بأن الشعور الإنساني هو بالدرجة الأساس إدراك لذواتنا أو لأفكارنا حول الواقع الخارجي؛ أي أن الشعور بمجمله حسب هذه الفلسفة هو شيء مغلق والعقل دائما في صندوق. حسب هذا

1_ ينظر: يوسف سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، دار حوران، سوريا، دمشق، ط1، 2002، ص15.

2_محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، لبنان، (د.ط)، 1974، ص66.

الرأي يكون شعورنا دائما موجها لانطباعات ومفاهيم تحدث في هذه المساحة المغلقة أي الذوات ونصل للأشياء الخارجية عن طريق التفكير الداخلي الذي يحصل ما بين المفاهيم والانطباعات.

وبذلك أقام ما أسماه " فلسفة الظواهر " أو "علم الظواهر" الذي يسعى إلى "دراسة الخبرات بقصد بلوغ ماهياتها أو عللها الجوهرية"[1] التي تتجلى في الوعي. واتضح في النهاية أن هذه الأسس العلمية الجديدة هي " ماهيات إيديوسية تبرز أمام العقل من خلال عملية الرد الفينومينولوجي الذي يدعى بالتالي هنا " ردا إيديوسيا " هذا الرد الإيديوسي يصبح " ردا ترانسندنتاليا " متعاليا عندما يتحول هوسرل عن وضع الأسس إلى عملية البناء النسقي التي بدأها في " الأفكار " وسار بها نحو نظرية ترانسندنتالية في الوعي."[2]

ونقطة البدء عند هوسرل هي الشعور حتى أنه كثيرا ما كان يطلق على الفلسفة اسم " علم الشعور "؛ لأن الشعور هو دائما شعور بشيء أو وعي به، ولا معنى لفعل فكري دون أن تكون هنالك أفكار، ولا معنى لرغبة دون وجود أشياء كموضوعات لرغبتي، وتلك الأفكار والرغبات هي محتوى الأفعال الشعورية أو الأفعال العقلية من إدراك وتخيل وتذكر ورغبة وإصدار حكم[3].

إذن تكمن منهجية الفينومينولوجيا في اتجاه العقل إلى الأشياء ذاتها، وإدراكه لماهياتها، هذا الإدراك الذي لا يفصل بين الذات والموضوع بل يعدهما شيئا واحدا. وبذلك ينهار الجدار التاريخي بين الظاهر والواقع ويعود الوعي من خلالها إلى عالميته. فمثلا "لا ننظر إلى الإدراك كفعل موجه إلى أشياء خارجة عنا، وإنما ننظر فيه من الداخل: نريد إدراك الإدراك ذاته أو إدراك التذكر ذاته أو فعل الحكم ذاته، ومن ثم يرفض هوسرلHusserl التمييز الكانطي بين الظواهر والأشياء في ذاتها؛ لأنه لا تمييز بين الظاهر والحقيقة في

1_ يوسف سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، ص16.

2_أنطوان خوري، حول مقومات المنهج الفنومنولوجي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، كانون الأول، العدد 8و9، 1981، ص31.

3_ينظر: محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، ص67.

الشعور وأفعاله وحالاته: حقيقتها هي نفس ظهورها."[1] وهذا ما يعرف بمبدأ " القصدية " (Intentionnalité) الذي لا يعني شيئا آخر غير هذه الخاصية المتمثلة في الشعور بشيء ما بأنه هو في ذاته " الموضوع المفكر به".

ويهدف التصور الجديد للفلسفة إلى إصلاحها وإصلاح علم النفس معا من خلال استثمار مفهوم القصدية، فقد أدخل برنتانو تعبير القصدية إلى الفكر الحديث، بقصد التمييز بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة النفسية، فانتهى إلى اعتبارها الصفة الأساسية التي تميز الظواهر النفسية، في قوله:" تمييز كل ظاهرة ذهنية بما أسماه المدرسيون الوجود القصدي أو العقلي لموضوع، وبعبارة أخرى، ربما كانت أقل وضوحا، علاقة بمضمون، أو اتجاه نحو موضوع. كل ظاهرة كتلك تتضمن شيئا ما بوصفه موضوعا، لكنها لا تتضمن الموضوعات على نحو واحد: ففي التمثل شيء ما متمثلا، وفي الحكم شيء ما مثبتا أو منفيا، وفي الحب شيء ما محبوبا، وفي الكره شيء ما مكروها، وفي الرغبة شيء ما مرغوبا. بذا يكون الوجود القصدي للموضوع هو الصفة الأساسية التي تميز الظاهرة الذهنية عن الظاهرة الطبيعية."[2].

فالقصدية إذن "وصف أطلقه فرانز برنتانو Brentano (1838- 1917) على جميع الأفعال العقلية أو الذهنية التي يتجه الوعي بها نحو شيء ما، بطريقة أو بأخرى، أوهي وصف للأفعال العقلية والوجدانية التي تتوسط بيننا وبين الأشياء"[3] (غير أن هذه الأشياء قد تكون واقعية وقد لا تكون)، وهي (الظواهر العقلية) التي تختلف عن الظواهر الطبيعية.

حيث يعرف برنتانو Brentano الظاهرة النفسية (العقلية) باعتبارها " ما يتضمن موضوعا معينا في القصد." ويضرب مثالا بقوله:" ليس الموضوع الذي يرتبط به شعور عاطفي موضوعا موجودا في الخارج على الدوام. حتى عندما أسمع نغمة جميلة، لا يكون الانتشاء الذي أشعر به ناتجا عن الصوت، بل يصبح انتشاء ناتجا عن فعل السماع."

1_المرجع السابق، ص67-68.

2_ نقلا عن: يوسف سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، ص125. Pivcevic,op Cit,pp 45

3_ المرجع نفسه، ص125.

فالموضوع القصدي في النغمة هو فعل السماع ذاته وليس الصوت الفيزيائي. لذا، يفصل بصورة نهائية بين الظاهرتين النفسية والفيزيائية. ويمكن إدراك الأولى بفضل الوعي الباطني، بينما ندرك الظواهر الخارجية بواسطة الحواس."[1]

إذن إن الإدراك الباطني لدى برنتانو Brentano هو نمط الإدراك الوحيد والحقيقي بالمعنى الدقيق للكلمة، والسبب يعود إلى أن برنتانو Brentano يعتبر أن ظواهر الإدراك الخارجي، لا يمكنها أن تكون حقيقية ولا واقعية." ليس الإدراك الخارجي إدراكا: فإذا كانت ظواهر المعرفة والفرحة والاشتهاء موجودة بالفعل، ما دام الشخص العارف والفرح والمشتهي موجودا، فإن اللون والصوت والحرارة لا وجود لها إلا ظاهراتيا أو قصديا."[2]

إذن تصلح القصدية في نظر برنتانو لأن تكون معيارا يميز الظاهرة النفسية من تلك الجسمية، وقد صاغ ثلاثة معايير لذلك:

1_" إن كون شيء ما موضوعا للفعل القصدي لا يسمح لنا أن نستدل عما إذا كان هذا الشيء موجودا أو لا.

2_ وإذا كانت قضية ما هي موضوعا للفعل القصدي فإنه ليس بوسعنا الاستدلال عما إذا كانت صادقة أم كاذبة.

3_ كل ما هو من طبيعة نفسية يتضمن في ذاته موضوعا قصديا، أما الظاهرة الجسمية فلا يمكنها أن تتضمن موضوعها على نحو قصدي (لأنها واقعية)."[3]

لكن تعريف برنتانو Brentano للظواهر النفسية أو العقلية بأنها تحيل إلى موضوع تعريف يضيق مجال الظواهر النفسية، فهناك عدد كبير منها: كالحالة النفسية، لا يمكن القول بأن لها موضوعا، فيما يرى هوسرل، أن تكون كل الظواهر العقلية أفعالا، ومن هنا لم تكن كلها قصدية، فمن الممكن أن يكون لإحساس الألم مكان في الجسم، وبهذا المعنى الواسع، يمكن له أن يحيل إلى موضوع. ومع ذلك فمن المحال اعتبار مثل هذه الإحالة

1_عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة " تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص57.

2_ ينظر: المرجع نفسه، ص57.

3_ يوسف سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، ص125.

فعلا بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا يعني أن أحاسيس الألم ومشاعر أخرى لا يمكن اعتبارها أفعالا. ومع ذلك فإن من المشاعر ما يمكن اعتباره كذلك، كأن يكون الإنسان كئيبا، فكونه كذلك معناه أنه كئيب من شيء سواء أكان هذا الشيء واقعيا أو ممكنا، وحيث أن بعض المشاعر لا توصف بأنها قصدية ومن ثم ليست أفعالا. استنتج برنتانو أنها ليست ظواهر عقلية، أما هوسرلHusserl فيرى أن زيف ذلك أمر بين، ولذلك لا يسلم بالقول أن كل الظواهر العقلية أفعال[1].

ويرى هوسرلHusserl أن تحويل برنتانوBrentano لمفهوم القصدية إلى مفهوم وصفي في علم النفس، يمثل اكتشافا هاما سمح له بدفع علم النفس إلى الأمام، فضلا عن أنه جعل وجود الفينومينولوجيا نفسها ممكنا، بل إن سيكولوجيا برنتانو الوصفي وفينومينولوجيا هوسرلHusserl مرتبطان أشد الارتباط، فقد استخدم برنتانوBrentano نفسه تعبير الفينومينولوجيا الوصفية، وإن لم يعد أبدأ إلى هذا الاستخدام بعد عام 1889، كمرادف للسيكولوجيا الوصفية. بل إن الفينومينولوجيا نفسها لم تكن في أول الأمر إلا علم نفس وصفي قبل أن تستقل علما خالصا، فعلم النفس الوصفي في نظر برنتانوBrentano هو الأساس المتين الذي لابد للفلسفة، إذا ما رغبت في أن تكون علمية، من أن تصبح فرعا أو امتدادا له، وبذا يمكن وصفه بأنه علم العلم"[2].

وقد سار هوسرلHusserl على مسار أستاذه برنتانوBrentano في تمييزه بين الظاهرة المتبدية لوعينا ، وبين فعل التعرف على هذه الظاهرة، أو التفريق بين فعل المعرفة ومضمونها . فأنا قد أرى الطاولة أمامي كشيء خارج عن ذاتي العارفة، ووجود هذه الطاولة مستقل تماماً عن وجود إدراكي لها ، فأنا أملك مبادئ عقلية تمكنني من إدراك هذا الشيء الذي أسميه طاولة، ولكن فعل الإدراك يتطلب تحريك الإدراك نفسه، وهذا التحريك لا يتم إلا بأن أقصد الظاهرة المراد إدراكها. وهذا القصد هو ما يعنيه هوسرل بالقصدية Intentionality التي تكون بمثابة الوسيط بين العارف والمعروف، أو المدرِك والمُدرَك إن طرفي العلاقة هنا ، أنا والطاولة ، وتقف القصدية بيننا في المنتصف . وهذه الحالة

1_ ينظر: المرجع السابق، ص128.

2_المرجع نفسه، ص119.

المعرفية ليس ظاهرة عقلية خالصة ، إنما لها مؤثراتها النفسية والواقعية ، وهي مؤثرات تجتمع معاً لتشكل نظرتي المنطقية الخالصة نحو هويّة الشيء الذي أجده أمامي وأحاول حدس ماهيّته من خلال ما يظهر لي منه .[1]

وقد تمثل هوسرلHusserl فكرة القصدية في شكل مبدإ أساسي لعلم الفينومينولوجيا، ثم في شكل علاقة تأليف وهوية بين الوعي والأيدوس في بحوث منطقية، وبين الوعي (نويسيس) والموضوع (نواما) في أفكار وتأملات ديكارتية، وكذلك اعتبارها مبدأ البداهة لجميع عمليات الوعي. "[2]

وقد تجلت القصدية منذ البدء بمثابة الظاهرة الأصلية التي تسكن اللغة والوجود وتشترط إمكان العلاقة بما هو الغير والآخر، وليست تسكن اللغة فحسب، بل تنشئ منها المعنى إنشاء، وتضمن لها البقاء في العالم عن طريق التواصل. فالقصدية هي إذن مصدر الفرق بين العبارة والدلالة، ثم بين قصد الدلالة والحدس، ثم بين أفعال الوعي بوصفها فروق دلالة للمعيشات، ثم بين الموضوعات القصدية والموضوعات الواقعية. ولن نغالي البتة إن قلنا إن كامل إشكالية الفينومينولوجيا المقبلة ستمر عبر هذا الفرق الأصلي الذي فتحته القصدية في البحث الأول بين العبارة والدلالة، والذي سيظل يتحكم بكامل

نسق الفروق الفينومينولوجية كالواقعة والماهية، العالم الطبيعي والوعي المتعالي، النواما والنويسيس، الواقع والعقل، التاريخ والوعي"[3].

حيث تكشف ظاهرة العبارة على أنها تتركب من عنصر صوري أو مثالي هو الدلالة المرادفة للمعنى، وعنصر موضوعي أي الحدس الذي يملأ قصد الدلالة، وعنصر علائقي، أصلي وليس أبدا بثالث، هو القصد، وتكون العبارة دوما حاملة لدلالة (مثالية) ومسكونة بقصد الدلالة (قصد المتكلم)، ولا يوجد تعبير بدون قصد للذات مهما كان نمطه، والدلالة هي ماهية العبارة.

1_ ينظر: يوسف بن أحمد ، القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، دار المعلمين العليا ودار سحر، تونس، ديسمبر، 2006، مجلد1، ص51.

2_ المرجع نفسه، ص51.

3_ المرجع نفسه، ص55.

وقد فتتت فينومينولوجيا القصدية فكرة العلاقة الواقعية بين طرفي الوعي والموضوع، وابتدعت صفة وحيدة موحدة هي الموضوع القصدي، حيث ثمة قصدية فليس ثمة غير المعيش والقصدية تفيد معنى القصد الإحالي أو الإحالة الموضوعية التي لا تستلزم بالضرورة موضوعا واقعيا، فالحضور حضور قصدي لا غير. وخلاصة التحليل أنه لا يوجد موضوع حقيقي إلا الموضوع الذي يعطيه الحدس"[1].

أ.القصد والبنية الدلالية للعبارة عند هوسرل:

هل الانتقال من القصد إلى الدلالة انتقال من حدث نفسي إلى حدث آخر يكتفي بالوعي بوجود ذات الحدث؟ وهل ينبني اليقين على الإدراك البديهي الباطني للخطوات المتحققة؟ لقد وضع هوسرل على عاتقه مهمة الانتقال من الفحص السيميولوجي الرمزي إلى البحث المنطقي التركيبي القبلي.[2] بناء على ذلك يعتبر هوسرل أن اللغة لا تنبني على أسس سيكولوجية أو ثقافية فحسب، بل تنبني كذلك على أسس قبلية. إذ لا يكفي أن نفحص بنيات الدلالة بناء على صلتها بالصدق والكذب وبالموضوعية عامة في العالم الخارجي، ما دام يوجد فرق بين طبيعة البنية الدلالية وصدق البنية في الخارج.

لذا يجب فحص بنيات الدلالة في صورتها البدائية، كما يستبعد مادة الأفكار من أجل الاكتفاء بصورتها. فما دمنا نربط بين دلالة القضية وصدقها في العالم الخارجي، يدخل البحث في صدق القضايا وكذبها في إطار المنطق الاستقرائي، بينما يكتفي النحو القبلي الخالص بدراسة بديهيات دلالية قبلية لا يجهلها أحد ولا تنطوي على معرفة خبرية. لكن هوسرل لا يعتبر أن البنية المنطقية القبلية تمثل نحوا عاما يحيل على الأنحاء الجزئية كأنحاء مخصوصة وعارضة، بل يدرس الاقتضاءات المنطقية الضمنية التي يستند إليها النحو الخالص. تزكي هذه الاقتضاءات وجود هيكل مثالي يتحقق بصور متباينة في اللغات

1_المرجع السابق، ص58.

2_ينظر: عز العرب لحكيم عناني، ، الظاهراتية وفلسفة اللغة " تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، ص133.

الجزئية، على نحو تحقق لون الزرقة بصور متفاوتة في الأشياء الزرقاء. والهدف المتوخى هو إماطة اللثام عن الطبيعة القبلية التي يكتسبها حقل الدلالة.[1]

إذن يتخذ مبحث الدلالة لدى هوسرل صورة لغة منطقية ذات بنيات قبلية ومستقلة، وهي قوانين متحكمة في إمكان تركيبات الدلالة وتعذرها في ذات الوقت، و ليست قوانين بشرية مرتبطة بطبيعة تكويننا العقلي، بقدر ما هي قوانين خالصة ومثالية وموضوعية، ولا نتعرف عليها إلا بفضل بداهة الضرورة المنطقية.

وعندما يناقش هوسرل ماهية الدلالات ينظر إليها في ذاتها، بصرف النظر عن مرجعها الممكن خارج النفس، ويستند في رأيه إلى اعتبارات متباينة:

" قد نعتبر من ناحية منهجية أن البحث في حقل الدلالة يماثل البحث في مجال الرياضيات. لا تدرس في علم العدد فئات الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، بقدر ما تدرس فئات الفئات، وهكذا، ندرس العدد 5 ذاته، بدل دراسة الفئة المتكونة من خمسة بطاطس، بالمثل لا تدرس في مبحث الدلالة أشكال الفعل المختلفة أو فئات الفاعلين الفرادى، بقدر ما يدرس فئة الفعل والفاعل والمفاعيل ذاتها، باعتبارها فئات الفئات."[2]

إلاّ أن هوسرل سيستثمر مفهوم الاقتضاء المادي الموجود في التراث اللاتيني ليبرز من خلاله كيف أن العبارة تحيل على نفسها كعبارة، بدل الإحالة على أي واقع حال، كما في قولنا:" عمر عالم" جملة اسمية تتحول هنا عبارة "عمر عالم" إلى اسم علم يحيل على العبارة ذاتها؛ أي يحيل على الدلالة الأولية، بصرف النظر عن وجود عمر بعينه في الواقع. ولما نتحدث عن قضية ونقول عنها إنها صادقة أو كاذبة، نتحدث هنا عن القضية لا عن مرجع القضية، أي أن القضية لا تتحدث عن صفات الموضوع المرجعي، بقدر ما نتحدث عن الدلالة المجردة. عندما نقول:

- " عمر عالم " قضية صادقة؛
- " عمر عالم " جملة اسمية؛

1_ ينظر: المرجع السابق، ص133.

2_المرجع نفسه، ص134.

- " عمر عالم " عبارة تبتدئ بحرف الباء؛
- " عمر عالم "

تحتوي العبارة السابقة على دلالة مجردة مرتبطة بصورة العبارة وهي صورة دلالية نووية قد تتخذ أشكالا تركيبية مختلفة من خلال التحويلات التركيبية التي تدخل عليها وفق قوانين توليدية. وعندما نؤلف بين دلالات أولية مختلفة لتأليف عبارة جديدة، تتدخل قوانين قبلية للسماح بتحقيق التوليد أو للحيلولة دون ذلك.[1] وهكذا، يميز هوسرل بين المعنى واللامعنى وتنافر المعنى.

" فالمعنى يتجسد في بنيات التركيب التي لا تسمح بالوصول إلى دلالة تامة إثر ضم الدلالات الذرية بعضها إلى بعض، كأن تقول:" هيهات إثر أينما سر تنافر." لا توجد دلالة مثالية تستطيع العبارة أن توحي بها. بالمقابل، عندما نقول:" الأفكار الخضراء تنام غاضبة" توحي العبارة بوجود دلالة مثالية ناتجة عن دلالات الحدود الدالة بالتبعية. لكننا نعلم كذلك أن العبارة لا تحيل على أي موضوع موجود، بالرغم من إحالة العبارة على دلالة مثالية. فالعبارات الخالية من المعنى هي التي لا تسعفنا بنيتها التركيبية ذاتها في التوصل إلى أية دلالة ممكنة، أما العبارات المتضاربة في معناها، مثل عبارة " المربع المستدير "، فهي التي لا تسمح بالرجوع إلى الواقع، رغم توفر العبارة على دلالة.أما العبارات الدالة، فهي التي تسمح بالوصول إلى دلالة مثالية تسمح بتعرف طبيعة الموضوع، كما تسمح بأشكال محددة من التحويلات الداخلة على البنية التركيبية لتوليد بنيات جديدة." [2]

ولعل الهدف الذي كان يرومه هوسرل من الدراسة الدلالية هو إخضاع البنية المنطقية للحكم إلى بنية الشكل التركيبي والدلالات المثالية المتصلة به وقصد الدلالة.

لذا راح يزعم أننا لو استطعنا الإحاطة بأجناس الدلالات، أو بالفئات الرئيسة التي لا تخلو منها أي لغة؛ أي أننا لو سلمنا بوجود دلالات تتحقق بالجملة في سائر اللغات

1_ينظر: هوسرل، تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهريات، تر: نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، 1970، ص118.

2_ينظر: عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة، ص134.

لاستطعنا تقديم عرض قبلي لكل إمكانات التركيب بين هذه العناصر، كما تستطيع أن تقدم من جديد بنيات دلالية متجانسة، ما دامت متولدة عن قوانين موجودة أصلا في تلك الفئات، ثم ذكر بخصوص هذا البرنامج المنطقي ذاته أنه يمثل الهيكل المثالي الذي تفرغه اللغات الحية بطرق متباينة داخل المادة التجريبية.[1]

ولعل هوسرل في نظرته هذه يتجه اتجاه تشومسكي الذي اهتم بالنحو الصوري؛ أي بأنظمة القواعد الصورية التي تحكم انتظام الرموز الأساسية، وسعى إلى تحديد ملامح الأنحاء الكلية كمجموعة مجردة، بعد أن عرفها كنظام من القوانين والشروط والقواعد التي تكون الأسس والخصائص لكل اللغات الإنسانية، لكنه نسي أن اللغات تختلف في تطبيقها لهذه القوانين الصورية وما يمكن أن ينطبق على لغة ما لا ينطبق على لغة أخرى.

وقد وجهت انتقادات عديدة للتصور التركيبي الصرف لهوسرلHusserl من قبل غومبرس الذي يرى لا كفاية المعيار التركيبي الصرف الذي اعتمده هوسرل، ما دام هوسرل يلجأ إلى معايير قبلية لإمكان الدلالة والإحالة على وقائع أو امتناعها، بل يعتبر أن دلالة الجملة زائدة على مجموع عناصرها الدالة بالتبعية. حيث تشتغل الذات الفاهمة أثناء ضم مكونات البنية التركيبية للجملة بعضها إلى بعض، بتأويل الجملة وفحصها من زوايا الجدة والمقبولية ومستويات حضور الدلالة وغيابها.[2]

ورفض مارتي كذلك فكرة الهيكل، إذ أنه لم يكن في استطاعة هوسرل أن يجزم بأن مختلف اللغات تستعمل كل المركبات الممكنة التي تتوفر عليها بنفس الطريقة، بحيث تحتوي سائر اللغات على المجموع الكامل من المركبات الدالة. بتعبير آخر يجوز القول إن مورفولوجيا هوسرل تركيبية منطقيا، لكنها شبه تركيبية نحويا، إذ أن الأنحاء الواقعية قد

1_ ينظر: المرجع السابق، ص138.

2_ ينظر: غومبرس، دراسات فلسفية، ص39.

تعتمد مبادئ أولية تتباين في عدد مقولاتها التركيبية وأجناسها وطرق تحويلها. لكن عيب مارتي، حسب بوهلر، يتجلى في استبدال النحو الكلي بالنحو القبلي.[1]

ب.القصد والتواصل عند هوسرل:

تسير فلسفة هوسرل في السياق ذاته مع عملية التواصل الإنساني، حيث " لا يصبح المركب الصوتي المتمفصل كلمة منطوقة أو خطابا تواصليا إلا لكون من يتكلم يفعل ذلك قصدا" التعبير عما في ذاته حول شيء ما "... ولا يكون هذا التواصل ممكنا إلا لأن المنصت يفهم عندئذ قصد المتكلم وهو يفهم ذلك القصد"[2].

فعملية التواصل عند هوسرل مبنية على العلاقة التلازمية بين المعيش الفيزيائي والمعيش النفسي (التكلم والإنصات)، حيث يتمثل المستمع حدسيا من يتكلم باعتباره ذاتا تتكلم، وتصبح معرفة قصد المتكلم مرتبطة بإدراك صورة القول بدل مادته. إذا ما اكتفينا بفهم اللغة الصوتية ذاتها نستعمل الكلام وفق الاقتضاء المادي، وهو الاستعمال الذي يتقيد به هوسرل في التصور التركيبي المثالي لمبحث الدلالة.

أما إذا انتقلنا مباشرة إلى فهم قصد المتكلم أو المرسل عامة نستعمل الكلام أو الرسالة عامة وفق الاقتضاء الصوري نلجأ عادة إلى الاقتضاء المادي إذا ما اعتبرنا أن فهم القصد يتطلب معرفة القواعد التركيبية التي تقدم معايير التعرف على القصد. ونفترض هنا أن مستوى البنية التركيبية سابق في الفهم لمستوى إدراك المقاصد. بالمقابل نلجأ إلى الاقتضاء الصوري كلما تبين أن فهم المنطوق ليس شرطا كافيا أو ضروريا للتوصل إلى المقصود. ونفترض هنا أن مستوى إدراك المقاصد سابق في الفهم لمستوى معرفة البنية التركيبية. حيث يفترض الاقتضاء المادي أن اللغات الطبيعية أو جملة المواضعات المتفق عليها تتوسط العلاقة بين الدلالة والمرجع، بينما يفترض الاقتضاء

1_ ينظر: عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة، ص141.

2_ نقلا عن: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، اللغة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ع: 5، ص71. E Husserl, Premières Recherches Logiques, P U F, 1961, PP32-33

الصوري أن العلاقة مباشرة بين القصد والمقصود، ما دام المتلقي قادرا على إدراك القصد أو المعنى.[1]

إذن يتلفظ المتكلم بعبارة تامة ساعيا إلى تحقيق قصد معين في ذات الوقت في ذهن المستمع، ولا يتعرف المستمع على دلالة العبارة التامة إلا إذا ما تبين في ذات الوقت قصد المتكلم من فعل التبليغ هو دفع المستمع إلى إصدار حكم معين. ويفهم المستمع فحوى الرسالة عندما يتبين قصد المتكلم المركزي.

فهذا الكلام يلتقي بنظرية أفعال الكلام لأوستينAustin التي تقسم الفعل اللغوي إلى أقسام ثلاثة هي: فعل القول، والفعل المتضمن في القول، والفعل التأثيري الذي يريد إحداثه المتكلم في المستمع بعد تعرفه على قصد المتكلم. فالفعل اللغوي فعل قصدي (acte intentionnel)[2]، وبالتالي فإن إدراكه والتعرف عليه مشروط بإدراك المخاطب للطابع القصدي لعملية التلفظ.

والبعد الإنجازي الذي يكتنف عملية إنتاج الكلام، بناء على الأثر الذي يحدثه المتكلم في المستمع، لا يترك للأخير فرصة تمثل محتوى مادة القضية (المحتوى القضوي) قبل تعرف قصد المتكلم والامتثال له. لذا فإننا نتمثل دلالة الكلام في تحقق القصد المركزي في ذهن المستمع قبل إدراك مستويات الكلام أو التأكد من صدق مضمونه القضوي أو كذبه.

فالنقطة المركزية التي يدور حولها فهم عملية الكلام تتمثل في القصد الذي يصحبه، بينما تتمثل مادة الكلام في المادة اللغوية الخام التي تتشكل بطرق متباينة وفق صورتها. حيث تتحول نفس المادة الخام إلى أمر أو رجاء أو تمن أو تقرير، بحسب القصد الذي يرومه المتكلم، والفرق بين الصورة والمادة موجود في فهم القصد كما هو موجود كذلك في ظواهر معرفية أخرى كظاهرة الإدراك.[3] وقد تحكمت الحاجة الفعلية

1_ ينظر: عز العرب لحكيم عناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة، ص155.

2_ ينظر: جون أوستين، نظرية الأفعال الكلامية، تر: عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، (د.ط)، ص75.

3_ ينظر: المرجع نفسه، ص155.

والآنية إلى التواصل في ظهور الأدوات اللغوية ذاتها، وظل نحت هذه الأدوات مرهونا بالظروف المحيطة بالتواصل وبالمدة المحدودة التي يستغرقها وبالجماعة اللغوية الضيقة أو الموسعة التي يتوجه إليها.

باختصار نعتبر أن المتكلم في العملية التواصلية علة فاعلة تنتج المادة اللغوية الهيولانية وتمثل المادة الخام العلة المادية، لكنها ذات أهمية ثانوية بالنسبة للقصد الذي يعد العلة الصورية التي تهدف إلى تحقيق غاية التواصل باعتبارها علة غائية. حيث تتعايش هذه العلل أثناء التواصل ويفترض وجود العلة المادية وجود العلة الصورية، كما يفترض وجود العلة الفاعلة وجود علة غائية.

الخلاصة:

قبل كل شيء لا بد من أن نبين أن البواعث والأهداف التي حركت كلا من برنتانو وهوسرل مختلفة جدا، فالأول كان مهتما بإقامة علم النفس على أسس طبيعية تجريبية، وبتعيين أو بتحديد موضوعه في مقابل موضوع العلوم الطبيعية، مما جعل القصدية في مذهبه عظيمة الأهمية. وذلك لكونها السمة المميزة لما هو نفسي في مقابل ما هو طبيعي.

أما هوسرلHusserl فقد كانت الفلسفة محل اهتمامه الأول، ولذا فإن أهمية القصدية ترجع عنده إلى إمكان استخدامها مستقبلا في تأسيس الفلسفة بوصفها علما دقيقا. وعلم كهذا لا يكون ممكنا، كما يرى، إلا إذا استند إلى نقد جذري للمعرفة؛ نقد يحاول تتبع المعرفة حتى ينابيعها الأصلية في الخبرة المباشرة. ولما كانت الأشياء أو الموضوعات هي المعطاة للوعي كانت قصدية الوعي. ولكن بعد إجراء التعديلات المناسبة. الفكرة الموجهة في مشروع الفلسفة الفينومينولوجية كلها. مما يسمح بالقول بأن هوسرل من حيث المبدأ بعيد جدا عن برنتانو".

ولقد كان الشغل الشاغل لهوسرل بيان ما تستطيع القصدية فعله في تفسير الشروط العقلية للحقيقة الموضوعية. لذلك يمكن القول بأن تناول هوسرل للقصدية تناول منطقي يتطلع إلى شرح موضوعية المعرفة بالدرجة الأولى، ولا يقتصر على اعتبارها معيارا يميز الظاهرة النفسية من الظاهرة الفيزيقية، كما هو الحال عند برنتانو.

ولقد كان لأصحاب المنهج الظاهراتي اهتمام بمقاصد وأغراض المتكلمين، وإن كان تحليلهم لعملية التواصل صورية، بخاصة عند هوسرل، نظرا لاهتمامهم بإخضاع البنية المنطقية للحكم إلى بنية الشكل التركيبي والدلالات المثالية المتصلة به وقصد الدلالة، إلا أن هذا لا يلغي وجود بعض المحاولات الجادة التي اهتمت بعملية التواصل الفعلية وبأطرافها المختلفة. وهذا تفنيد لبعض الآراء التي ذهبت إلى إبعاد المنهج الظاهراتي كلية عن دائرة النظريات التداولية.

المطلب الرابع: فلسفة اللغة العادية:Philosophie du Langage ordinaire

وهو الفرع الثالث للفلسفة التحليلية الذي استطاع أن يمثل مركز الاهتمام الفلسفي بعد الوضعية المنطقية، ويمكن أن نلتمس بذور هذا الاتجاه عند " جورج مور " G Moore إلا أن أساسه تبلور من خلال إنكار " فتجنشتين " L Wittgenstein (1889-1951) للافتراض الذي روجه الوضعيون المنطقيون بأن اللغة العادية صحيحة تماما، وأن الصعوبات الفلسفية لا تنشأ بسبب خطأ في اللغة بل بسبب الوصف الخاطئ والتركيب الخاطئ من جانب الفلاسفة. وعلى ذلك فإن تحقيق النجاح الفلسفي إنما يكون بتحديد الطريقة التي يتم بها استخدام لغتنا في الواقع، وبالتالي توضيح المواضع التي يضل الفلاسفة سبيلهم، والكيفية التي يتم بها ذلك.[1]

أي أنه شارك الوضعانيين المنطقيين قناعتهم بأن الميتافيزيقا عارية عن الجدوى، وأن البحث الفلسفي لا يكون مجديا إلا إذا اتخذ اللغة موضوعا للدراسة الفلسفية، غير أنه يختلف عنها في مسألة جوهرية وهي اهتمامه باللغة العادية البسيطة المستعملة من قبل الأشخاص العاديين في السياقات اليومية، وتنبيهه على أنها هي المعيار الذي نحكم به على صحة أو بطلان ما نقوله من عبارات.

1_ينظر: محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1984، ص180.

وقد أكد على أهمية الجانب الاستعمالي للغة بدءا من أعماله الأولى في المنطق والفلسفة، حيث ميزتها دراسة الوظيفة التمثيلية للغة، اعتدادا بمدى صحة الملفوظات أو خطئها، ومؤكدا أن الأقوال المنطقية هي من تحصيل الحاصل، ومن ثمة فهي فارغة من المعنى، بما أنها لا تحيل على الواقع بل تشكل إطارا صوريا ما قبليا للمعرفة العلمية[1]، لذلك عدل إلى وصف الاستعمال الشائع للغة العادية، وحالات ورودها.

ومن ثم يصبح المبدأ القائل بأن اللغة العادية لغة صحيحة كالتالي: إن المعنى الحقيقي لأية كلمة أو عبارة فلسفية ذات أهمية يتم الكشف عنه عن طريق النظر إلى الطرق التي نستعمل بها هذه الكلمة أو تلك العبارة استعمالا مألوفا في الحديث عن أي موقف تستخدم فيه بصورة طبيعية، وليست هناك إمكانية للتمييز بصورة دقيقة بين المعنى والاستعمال، وعندما نفترض في تفلسفنا أي اختلاف بينهما، فإننا واقعون في الخطأ لا محالة. إذ من الصلف العقلي والتشويه لدورنا معا أننا نستطيع اكتشاف التعريف الوحيد الحقيقي لهذا المفهوم الأساسي أو ذاك، وأنه سيكون تعريفا أسمى من شبكة المعاني التي يتم الكشف عنها خلال الطرق التي يستعمل بها المفهوم."[2]

وقد اختار فتجنشتينWittgenstein تعبيرا مناسبا للإشارة إلى هذا المحيط المعقد الذي تأخذ فيه المراسلات معنى يتمثل في " لعبة اللغة " التي يستخلص منها بأن تكلم اللغة هو جزء من نشاط، وطريقة حياة[3]، ويؤكد على هذا بقوله:"لقد سألني سائل في كمبردج عما إذا كنت أظن أن الرياضيات تتعلق بعلامات حبر على ورقة، وأجبت: نفس المعنى تماما الذي يتعلق به الشطرنج بأشكال خشبية. وأعني أن الشطرنج لا يكمن في تحريكي للأشكال الخشبية هنا وهناك على اللوحة... وما يكون حجة بالأحرى هو أن مجموع قواعد اللعبة تحدد المكان المنطقي للبيدق، فالبيدق قابل للتغيير، مثل م (س) في المنطق... وإذا سألتني : أين يقع الاختلاف بين الشطرنج ونظم اللغة فإني أجيب: في

1_ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص31.

2_صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص42.

3_ ينظر: فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص23.

تطبيقهما فقط."[1] ، وإن الصور الأولية مثل إصدار الأوامر، وطرح الأسئلة، وسرد الأحداث والثرثرة، هي جزء من تاريخنا الطبيعي (سيرة حياتنا) كالمشي والأكل والشرب واللعب."[2]

ولم يكتسب تراث فتجنشتين مكانته الحقيقية إلا بعدما تبناه فلاسفة مدرسة أكسفورد ولا سيما أوستينAustin الذي تأثر به أيما تأثر بخاصة في كتابه " كيف ننجز الأشياء بالكلمات "، وكذا تلميذه سيرل من خلال أعماله التي استلهم فيها بعض أفكار فتجنشتين وهوسرل حول أهمية القصدية في فهم كلام المتكلمين من خلال الربط بين العبارات اللغوية ومراعاة غرض المتكلم والمقصد العام من الخطاب، في شبكة مفاهيمية مستوفية للبعد التداولي للغة.

إذن فلسفة اللغة العادية– التي تسمى أحيانا فلسفة مدرسة أكسفورد– هي منهج لممارسة الفلسفة أحرى من أن تكون مذهبا محكوما بعقائد معينة. وتنتمي هذه المدرسة إلى الفلسفة التحليلية وتمثل مرحلة متأخرة من مراحل تطورها، ولذلك فإنها تقتسم معها هدفها الأساسي، أو الهدف الأساسي من بين أهدافها، ألا وهو تحليل المفاهيم أحرى من بناء الأنساق الميتافيزيقية. ولكن الشيء الذي اختلفت فيه مدرسة أكسفورد مع التيارات الأخرى في الفلسفة التحليلية هو دراسة استعمال الكلمات في سياقها العادي غير الفلسفي، واعتبار هذه الدراسة أداة مساعدة للبحث الفلسفي. يقول غرايسGrice:" إن الموقف الوحيد الذي حظي بموافقة عامة (من فلاسفة اللغة العادية) من وجهة نظري

1 _Wittgenstein, L, Philosophical Investigation, Translated by G E M Anscombe, Basil Black well, Oxford, 1963, part1, sec160-161

2 _Wittgenstein, L, Philosophical Investigation, Translated by G E M Anscombe, part1, sec25

هو أن الفحص الدقيق للجوانب التفصيلية في الخطاب العادي مطلوب كأساس للتفكير الفلسفي."[1]

1_ صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة غرايس، ص17.

المبحث الثالث: السياق في النظريات التداولية القصدية

أهمية السياق في النظريات التداولية القصدية:

لقد ظل السياق عند أصحاب النظريات الصورية حبيس أسوار الجملة بالمفهوم التقليدي؛ أي عند الحد الذي يمكن أن يكون الكلام فيه ذا فائدة يحسن السكوت عليها، وهذا ما يعبر عن مفهوم السياق اللغوي، بينما تجاوزت النظريات التداولية هذا المفهوم الضيق إلى مفهوم أوسع هو سياق الحال أو الموقف، ونظرا لاحتلال السياق جزءا مهما في فضاء الدرس التداولي أصبحت التداولية تعرف بأنها دراسة لهيمنة المقام على معنى العبارة.

المطلب الأول: تعريف السيـــــــــــــــاق

تعريف السياق اللغوي وسياق الموقف:

يتمثل السياق اللغوي في العلاقات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية بين كلمات العبارة أو الجملة التي على هدى منها يفهم معنى الكلمة أو الجملة، " وقد أدرك بعض العلماء العرب دور السياق اللغوي في تحديد المعنى المراد من الكلمة، فتتبعوا اللفظ الواحد في القرآن الكريم ورصدوا دلالاته تحت ما أسموه بالوجوه والنظائر."[1]

أما سياق الموقف Situational context فيتمثل في "مجموعة الظروف التي تحف حدوث فعل التلفظ بموقف الكلام، وتسمى هذه الظروف، في بعض الأحيان، بالسياق."[2]، وهذه الظروف هي الظروف الاجتماعية والنفسية والثقافية للمتكلم والمشتركين في عملية الكلام. غير أن الحدث اللغوي، على أهميته، لا يمثل إلا جانبا من جوانب السياق، وهو لا يقع بعيدا عن العناصر الأخرى للسلوك اللغوي، بل يتفاعل مع أنواع من السلوك الاجتماعي ويرتبط معها على نحو متبادل.

1_عبد النعيم خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين " دراسة لغوية نحوية دلالية "، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1،2007، ص35.

2_أوزولد ديكرو وجان ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007، ص677.

بيد أنه قد يلتبس مصطلح السياق بمصطلح "المقام"، وهذا الالتباس ممتد بين زمنيين وثقافتين، فقد شاع المقام عند العرب قديما عندما استعملوه في الدراسات البلاغية، في حين استعمل كثير من المحدثين خصوصا الغربيين مصطلح السياق إلا أن هناك فروقا بينهما.

وهذا ما أشار إليه الدكتور "تمام حسان" حين رأى أن الفيصل في ذلك الاختلاف بين مفهومي المقام والسياق، هو معرفة ما تنطوي عليه الثقافة، ففيها ترتبط كثير من المواقف بالاستعمال اللغوي، مما يحد من إخضاع المقام للمعيارية التي تلتصق بتعريفات البلاغيين العرب، وذلك في قوله:"لقد فهم البلاغيون(المقام) أو (مقتضى الحال) فهما سكونيا نمطيا مجردا ثم قالوا لكل مقام مقال[...]، فهذه المقامات نماذج مجردة، وأطر عامة، وأحوال ساكنة[...]وبهذا يصبح المقام عند البلاغيين سكوني (static) فالذي أقصده بالمقام ليس إطارا ولا قالبا، وإنما هو جملة الموقف المتحرك الاجتماعي الذي يعتبر المتكلم جزءا منه،كما يعتبر السامع والكلام نفسه، وغير ذلك مما له اتصال بالتكلم(speach events)، وذلك أمر يتخطى مجرد التفكير في موقف نموذجي ليشمل كل عملية الاتصال[...]، وعلى الرغم من هذا الفارق بين فهمي وفهم البلاغيين للمصطلح الواحد، أجد لفظ المقام أصلح ما أعبر به عما أفهمه من المصطلح الحديث(context of situation) الذي يستعمله المحدثون"[1]

ومع هذا فنحن مع الأستاذ تمام حسان ؛لأن مصطلح السياق يعد الأنسب لاتصاله بالممارسة اللغوية التي تتجاوز مجرد التلفظ بالكلام.

المطلب الثاني: أنواع السيـــــــاق

يمكننا إجمال السياق في أنواع خمسة هي:

1_ تمام حسان، الأصول، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 1411هـ، ص332.

أ.السياق النصي:

يتمثل السياق النصي في دراسة النص اللغوي باعتباره وحدة متكاملة يجب دراستها ككل لا يتجزأ متجاوزين بذلك مستوى الجملة. وقد وضع علماء اللسانيات النصية مبادئ وأسس تتحقق من خلالها النصية، مثل: السبك، والحبك، والقصد، والمقبولية... وغيرها.

ب.السياق الوجودي:

يتضمن هذا السياق المرجعي "(عالم الأشياء، حالاتها، الأحداث) التي ترجع إليها التعبيرات اللغوية، ويتم الانتقال من الدلالة إلى التداولية حالما يدرك المرسل والمرسل إليه، وكذلك موقعهم الزماني المكاني هي مؤشرات للسياق الوجودي."[1]

ج.السياق المقامي:

يدل على مجموعة الظروف التي تحيط بالحدث الكلامي ابتداء من المرسل و الوسط و حتى المرسل إليه بمواصفاتهم وتفصيلاتهم المتناهية في الصغر، فمن أجل فهم نص ما يجب معرفة كل القرائن و الظروف التي تحيط به ، باعتبارها تساعد بشكل كبير في إزالة اللبس و الغموض عن النص .

إذ ما يؤديه السياق للمعنى من تحديد و مناسبة ظرفية يتطلب من الباحث الإلمام بالمعطيات الاجتماعية التي يجري الكلام فيها، و لذلك يمهد عادة للآثار الأدبية بدراسة للبيئة الزمانية والمكانية ، وللملابسات الشخصية لما لها من أهمية في معرفة المعنى المقصود من تلك الأثناء .[2] ومن أمثلة السياق المقامي المحادثات الدائرة بين المحامين حول قضية ما التي تحكمها قوانين معينة.

د.سياق الفعل:

1_عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب " مقاربة لغوية تداولية "، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط1، 2004، ص42-43.

2 ينظر: أحمد قدور ، مبادئ اللسانيات ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1996/1416، ص .299

لا نكتفي في هذا السياق بدراسة الملفوظات اللغوية أو النصوص من حيث بناها فحسب، و إنما أيضا من حيث وظائفها[1]؛ بمعنى أن دراسة أي نص لا تكون بهدف معرفة شكله و محتواه، و إنما الهدف منها هو معرفة الوظائف التي ينجزها.

فسياق الفعل يستند إلى تأويل النص بوصفه فعلا للغة، أو متتالية من أفعال اللغة، كالوعود و التهديدات و التأكيدات...، و مهمة التداولية هي أن تعدد الشروط التي ينبغي أن تتوفر في كل فعل لغوي لكي يكون مناسبا لسياق خاص.[2]

و يتكون سياق الفعل من كل العوامل النفسية و الاجتماعية التي تحدد بدقة مناسبة أفعال اللغة، كالمعرفة أو الرغبات، أو الإرادة... بالإضافة إلى تحديد العلاقة بين المرسل والمرسل إليه التي يحكمها تفاعل الأطراف مولدة بذلك سياقا تواصليا بينها.

هـ.السياق النفسي:

يقود الفعل اللغوي إلى دمج الحالات الذهنية والنفسية في نظرية تداولية اللغة، لتصبح المقاصد والرغبات حالات ذهنية مسؤولة عن برنامج الفعل والتفاعل، وهذه الحالات هي مناط اهتمام الوصف والتفسير التداولي، بوصفها السياق النفسي لإنتاج اللغة وفهمها.[3]

و محصول القول أن هذه السياقات متداخلة أيما تداخل، فلا يستغني أي منها عن الآخر. إذ لا نستطيع الفصل بين نمط سياقي وآخر؛ لأننا لا نستطيع إدراك سياق الفعل، على سبيل المثال، إلا إذا أحطنا بالسياق الوجودي الذي يؤطر إنجاز الفعل اللغوي. وهذا التداخل بين أنواع السياق يعود إلى العناصر الأساسية المكونة للسياق، المتمثلة في: أطراف التخاطب من مرسل ومرسل إليه، والرسالة والقناة، والمعرفة المشتركة... وغيرها.

1_علي آيت أوشان ، السياق و النص الشعري من البنية إلى القراءة ، ص 82 .

2_ينظر: فان ديك ، النص بنياته ووظائفه " مدخل أولي إلى علم النص " ، نقلا عن: منذر عياشي، العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص 171.

3_ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص44.

المطلب الثالث: عنـــاصر السياق

أ.المرسل:

يشكل المرسل أحد طرفي العملية التواصلية إضافة إلى المرسل إليه، فهما ينقلان اللغة من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل. ومعرفة المرسل أثناء الكلام الفعلي تعين على فهم الحدث اللغوي نظرا لامتلاك كل مرسل لمميزات خاصة تميزه عن غيره من المتكلمين، كنبرة الصوت مثلا، والمؤهلات المعرفية... وغيرها.

وهو الذات المحورية في إنتاج الخطاب الذي يروم من خلاله إيصال مقاصده وتحقيق أهدافه ومراميه، وبدون المرسل لا يكون للغة فاعلية، ولا يكون للخطاب معنى، ومرد ذلك أن الجملة اللغوية لا تتحقق إلا إذا تلفظ بها متكلم تتوفر فيه الشروط، مثل: توفر الموقع الوظيفي الذي يؤهل القاضي للحكم في قضية ما، ودون أن يتبوأ هذا الموقع لا يمكن أن يصبح خطابه نافذا.[1]

لذا تحتاج العملية التواصلية إلى توفر جملة من القواعد يؤطرها سياق التلفظ، فمثلا قول القاضي: "رفعت الجلسة" لا تكتسب قوتها الإنجازية إلا بتوفر سلطة يملكها المتكلم، وعليه يجب مراعاة هذه الشروط والقواعد من طرف المرسل والمرسل إليه لأجل نجاح العملية التواصلية، فضلا عن مراعاة المرسل لأقدار المعاني، والموازنة بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات المناسبة.

ب.المرسل إليه:

يعد الطرف الثاني الذي يوجه إليه الخطاب، وبمراعاة العلاقة بين الطرفين يفرض نوع معين من الخطاب، فمثلا: خطاب التلميذ مع أستاذه يختلف عن خطابه مع زميل له في القسم. لذا أشار العلماء العرب إلى تأثير المرسل إليه على المرسل وعلى طبيعة الخطاب المنتج، وبناء على ذلك يفترض ابن رشد وجود اختلاف في درجات الخطاب باختلاف المراتب الفكرية، لذا لا يجب على الأديب أن يطلق الكلام على عواهنه بل يجب أن

1_ ينظر: المرجع السابق، ص46.

يتأكد من مستقبل رسالته؛ لأن "طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، و منهم من يصدق بالأقاويل الخطابية..."[1]

وخلاصة القول أن المرسل إليه حاضر في ذهن المرسل عند إنتاج الخطاب، سواء أكان حضورا عينيا، أم استحضارا ذهنيا، مع مراعاة ما يحيط بالكلام من ملابسات وظروف ذات صلة به.

ج.المعارف المشتركة:

تعد العلاقة بين طرفي الخطاب من أبرز العناصر السياقية التي تؤثر في تحديد استراتيجية الخطاب المناسبة، إذ يراعيها المرسل دوما عند إنتاج خطابه، فلا يغفلها، وذلك بوصفها محددا سياقيا، له دوره في إنجاح العملية التواصلية[2]؛ فكلما كانت العلاقة رسمية كلما كان الخطاب أكثر مباشرة، في حين كلما كانت العلاقة حميمة، كلما ابتعد المرسل بخطابه عن الدلالة المباشرة.

وتعتبر المعرفة المشتركة الأرضية التي يعتمد عليها طرفا الخطاب في إنجاز العملية التواصلية، لذا ينطلق المرسل من عناصرها السياقية في إنتاج خطابه، كما يعتمد عليها المرسل إليه في تأويله. وقد قسم العلماء المعرفة المشتركة إلى:

– معرفة عامة بالعالم، وكيف يستطيع الناس التواصل بينهم، وينجزوا أفعالهم اللغوية داخل المجتمع.

– المعرفة بنظام اللغة في جميع مستوياتها؛ لأن معرفة اللغة عنصر مهم في السياق، ولكن المعرفة اللغوية البحتة لا تكفي، لذا يجب التزود بمعرفة اللغة التداولية الاستعمالية التي تحيط بعملية التفاعل الاجتماعي.

د.الزمان والمكان:

1_أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص26.

2_ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص48.

معرفة الزمان والمكان اللذين ورد فيهما الحدث اللغوي عنصر هام جدا للوقوف على تصور للسياق، فالبلاد العربية على الرغم من أنها تتكلم لغة واحدة إلا أنها تختلف في كثير من معاني المفردات والعبارات، وذلك راجع إلى اختلاف البيئات والأمكنة، فمثلا: كلمة جذر يستعملها الرياضي، والفلاح إلا أن معناها يختلف عند كل منهما، فهي تعني الجذر التربيعي لعدد معين بالنسبة لعالم الرياضيات، بينما تعني جذر النبات أو الشجرة عند الفلاح، وكذلك الأمر يصدق على معنى لفظ" الجامعة " التي تعني الرابطة أو النقابة في تونس[1]، فيما نجدها تعني في معظم البلدان العربية المؤسسة التعليمية التابعة لوزارة التعليم العالي.

و يتحدد المكان عن طريق الظروف الدالة على المكان، أو عن طريق إطلاق أسماء للمواقع الجغرافية، ومن الظروف الدالة على المكان: فوق، تحت، خلف، أمام...إلخ، أو بعض الإشاريات من قبيل: هنا، هناك...، حيث تسمح هذه الإشاريات بتحديد المسافة النفسية بين المتخاطبين.

ومما يؤكد أهمية عنصري الزمان والمكان أن ميشيل جرجوري وسوزان كارول قد أخذاهما في الاعتبار عند دراستهما للتنوع اللغوي في اللغة الإنجليزية بل إن مصطلحات مثل الإنجليزية القديمة، أو الوسيطة، أو إنجليزية عصر الملكة إليزابيث، أو الإنجليزية الحديثة ما هي إلا اعتراف بأن اللغة تتنوع وتختلف على مر العصور والأزمان.[2]

هـ.القنـاة:

تشكل القناة عنصرا بالغ الأهمية في عملية التخاطب؛ لأنها تحدد سير العملية التواصلية، وتخضعها لعناصر تتوافق مع طبيعة القناة، لذا يمكننا " التمييز بين القنوات الطبيعية التي يكون الإنسان فيها مستقبلا للرسالة مباشرة، وذلك بفضل أجهزة حواسه الطبيعية وبين القنوات الاصطناعية أو التقنية التي يكون فيها المستقبل المباشر هو

1_ينظر: عبد النعيم خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، ص87.

2_ينظر: المرجع نفسه، ص88.

الآلة."[1] هذه الأخيرة التي يستعملها الإنسان كأجهزة تعزز قنوات استقباله الطبيعية؛ حتى أضحت امتدادا لحواسنا الإدراكية، كالسمع والبصر واللمس...إلخ.

وتؤثر القناة في شكل الخطاب وفي العلاقة بين طرفي العملية الخطابية؛ لأنها إذا كانت طبيعية كان الخطاب مباشرا ومختصرا، نظرا لتوفر العلامات المصاحبة، كالإيماءات، والحركات الجسمية المساعدة على فهم دلالات الخطاب. أما إذا كانت القناة تقنية كالكتابة مثلا استعان المرسل بعلامات أخرى، كعلامات الترقيم، وبنط الكتابة، والرموز الهندسية وغيرها، وهي تمكن المرسل من نقل رسالته عبر الزمان والمكان، كما تعطي للمرسل إليه الغائب مكانيا وزمانيا فرصة لإعادة تشكيل سياق الرسالة.

وتشكل جميع هذه العناصر العملية التخاطبية التي يجب أن تتوفر على شروط معينة لنجاحها، كشروط الوضوح، وشروط المحتوى والقصدية وغيرها، وفي غيابها يفشل التخاطب، وقد اهتم غرايس بنظرية التخاطب مركزا حول قضية أساسية في عملية التخاطب تتمثل في القصدية.

1_نور الدين رايص، نظرية التواصل واللسانيات الحديثة، منشورات جامعة سايس، فاس، المغرب، ط1، 2007، ص315.

المبحث الأول: مرحلة التأسيس مع أوستين

تمهيد:

لقد جاءت فلسفة اللغة العادية لتحدث قطيعة مع التصور التقليدي الممنطق عن اللغة وهو التصور القائم على أساس النزعة التمثيلية représentationalisme، ويمكن إرجاع الأطروحات الأساسية لهذا التصور إلى: أن الوظيفة الدلالية الأصلية لكل عبارة لغوية هي تمثيل (وصف) واقع معين للأشياء، وبذلك تم اختزال اللغة في ضوء هذا التصور إلى شفرة أو سنن مكونة من مجموعة من العلامات وظيفتها رسم لوحة عن الواقع، وإلى أن التعبير اللغوي عندما يأخذ قيمة الفعل، فإن النزعة التمثيلية ترى أن تلك القيمة منحدرة أو مشتقة من دلالة تمثيلية أولية وسابقة، وبعبارة أخرى فإن النزعة التمثيلية المشار إليها ترى أن المسألة هنا تتعلق بقيمة تداولية، وليس بدلالة لسانية حقيقية.

ويعتبر أوستين Austin الوريث الشرعي لتراث فلسفة اللغة العادية الذي أوصى بمراعاة الجانب الاستعمالي للكلام طبقا لمقامات التخاطب، بقوله:" موضوع الدراسة ليس الجملة، وإنما هو إنتاج التلفظ في مقام خطابي"[1]، ولقد كان هدفه الأساس يتمثل في تفنيد ما ذهب إليه الوضعانيون من أن اللغة هي مجرد وصف للأشياء، وأن الوظيفة الوصفية الفلسفية المهمة الوحيدة للغة هي إنتاج عبارات خبرية صادقة أو كاذبة، وإنما هي ميدان ننجز فيه أعمالا، وبذلك أحدث ثورة على الأفكار الرئيسة للوضعية المنطقية، وأحل محلها نظرية الاستعمال اللغوي ممثلة في نظرية الأفعال الكلامية.

المطلب الأول: دحض أوستين للمغالطة الوصفية

1_John Austin, Quand dire c’est faire, 134

فقد ميز فلاسفة الوضعية المنطقية بين وظيفتين رئيستين للغة؛ إحداهما الوظيفة المعرفية cognitive، ومفادها استخدام اللغة كأداة رمزية تشير إلى الوقائع الموجودة في العالم الخارجي، ولا يزيد عمل اللغة بذلك على أن يكون تصويرا لهذه الوقائع. وعبارات اللغة في هذا المجال هي العبارات التجريبية. أما الوظيفة الثانية هي الوظيفة الانفعالية emotive، وفحواها أن الإنسان قد يستعمل اللغة أحيانا لإخراج انفعالات تضطرب بها نفسه كما يفعل الشاعر مثلا. ويدخل في إطار هذه الوظيفة استعمالات معينة للغة تشغل بعض الفلاسفة تتمثل في العبارات التي تتناول مسائل الأخلاق والميتافيزيقيا"[1].

غير أن أوستين دحض هذه المغالطة الوصفية وكشف عن التعارض بين نوعين من المنطوقات: المنطوقات الإخبارية أو التقريرية، ومنطوقات أخرى تشبهها في البنية غير أنها لا تقوم بوظيفتها من تقرير أو وصف للعالم الخارجي[2]، وهي المنطوقات الأدائية أو الإنجازية التي لا تخلو من المعنى بل هي تمكن المتكلم من إنجاز أفعال (بؤرة نظرية الأفعال الكلامية)، ومن أمثلة هذه الأخيرة:

1.أقبل أن تكون هذه المرأة زوجة لي.

2.أراهنك على أنها ستمطر غدا.

فالتلفظ بالجملتين السابقتين (1و2) ليس وصفا ولا إخبارا عن شيء بل هو القيام بالفعل، وهو مشروط بالوضع الاجتماعي العام للمتخاطبين، وطبيعة مقاصد المتكلم ونيته.

ومن ثم فالبحث في الأفعال اللغوية منظورا إليها كوقائع وأحداث مقننة اجتماعيا ومسيقة لسانيا ومقاميا قد جعل البحث اللساني ينتقل من ضفة نظرية إلى ضفة أخرى، من ضفة البحث في النسق اللساني المغلق إلى ضفة النظر إلى التعابير اللسانية كأحداث تواصلية اجتماعية تخاطبية تفاعلية، وبعبارة أخرى جعلته ينتقل من النظر إلى

1_ صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص135.

2_ينظر: محمد حسن عبد العزيز، كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ص74.

الأصوات والكلمات والجمل ككيانات تجريدية إلى النظر إلى الملفوظات كوقائع حقيقية محسوسة ، وإلى النظر في عملية التلفظ بكل مكوناتها، وهذا ما أدى إلى ربط البحث في الجوانب الدلالية لتلك الملفوظات بالبحث في الجوانب الوظيفية والتداولية فيها.

المطلب الثاني: تأسيس نظرية الفعل الكلامي

أصبح مفهوم الفعل الكلامي نواة مركزية في الكثير من الدراسات التداولية، وفحواه أن كل ملفوظ يقوم على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، فضلا عن ذلك يعد نشاطا ماديا نحويا يتوسل أفعالا قولية لتحقيق أغراض إنجازية وغايات تأثيرية.

وقد توصل أوستينAustin إلى تقسيم الفعل الكلامي الكامل إلى ثلاثة أفعال هي:

أ.فعل القول(l’ acte De Locution): ويراد به إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم وذات دلالة طبقا للأفعال الفرعية الثلاثة الآتية: الفعل الصوتي، والفعل التركيبي، والفعل الدلالي.

ويشير أوستين إلى فرق هام بين الجانب الصوتي والتركيبي للفعل يتصل بالمقاصد والأعراف، فالفعل الصوتي يكون الفعل التركيبي إذا ما قصد المتكلم إحداث سلسلة من الأصوات وفقا للعرف اللغوي للغة معينة. فإذا ما توفر القصد ومطابقة العرف يصبح المنطوق وحدة لغوية.

ب.الفعل المتضمن في القول أو **الفعل الغرضي** (l’acte D’illocution): وهو الفعل الإنجازي الحقيقي إذ إنه عمل ينجز بقول ما، لذا اقترح أوستين تسمية الوظائف الثاوية خلف هذه الأفعال: القوى الإنجازية، أو الأفعال المتضمنة في القول، ومن أمثلة ذلك: السؤال، إصدار تأكيد، وعد، أمر، والفرق بين فعل القول والفعل المتضمن في القول يتمثل في: أن المعنى في الفعل الأول واضح لا لبس فيه، أما المعنى في الثاني متعدد القوة بحسب المقاصد والسياقات، مثل قولنا: إنها ستمطر

يمكن أن نفهم من الجملة أغراض ومعاني كثيرة منها، الإخبار، أو التحذير من عواقب الخروج في هذا الجو، أو الأمر بوجوب حمل المظلة، أو غير ذلك.

ج.الفعل الناتج عن القول أو الفعل التأثيري (L'acte De Perlocution) : يرى أوستين أن القيام بفعل القول، وما يصحبه من فعل متضمن في القول، يقوم بفعل ثالث هو التسبب في نشوء آثار في المشاعر والفكر، ومن أمثلة ذلك: الإقناع، الإرشاد، التثبيط، الإستفزاز...إلخ[1]

وفي مراحل متأخرة من حياته قسم الأفعال المتضمنة في القول إلى مجموعات خمس، هي:

1-**الحكميات** :(verdictifs) هدفها إصدار الأحكام بناءَ على سلطة رسمية، أو أخلاقية، وتشمل كلا من أفعال: الحكم، التقدير، التبرئة، التحليل، إصدار مرسوم.

2-**التكليف**:(commissifs) ويلزم المتكلم نفسه بأفعال محددة مثل: وعد، تمنى، التزم، أقسم، تعهد...إلخ.

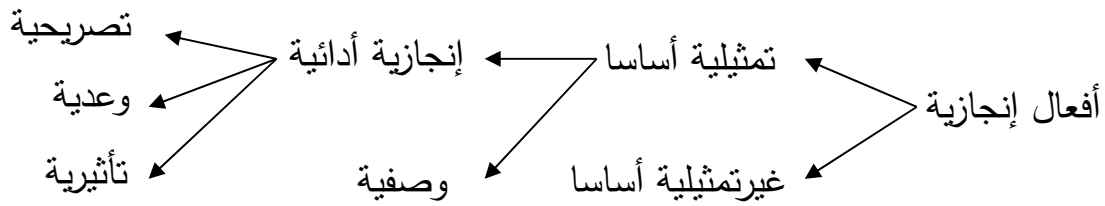
3-**العرضية**:(expositifs) الهدف منها الحجاج والنقاش والتبرير؛ أي تستعمل لعرض مفاهيم وتبسيط موضوع مثل: أكد، اعترض، مثل، فسر، نقل أقوالا.

4-**السلوكيات**:(comportemanteaux) هدفها إبداء سلوك معين كالشكر، والترحيب، والنقد، والتعزية، والمباركة، واللعنة.

5-**التمرسية**:(exercitifs) هدفها إبداء إصدار حكم فاصل؛ أي تقوم على إصدار قرار لصالح أو ضد سلسلة أفعال مثل: دافع عن، تأسف، نصح، عين، طالب، نبه...إلخ.

وتتضح أشكال الفعل الإنجازي خصوصا في الترسيمة التالية:

1_ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العرب"دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي"، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص40-42



غير أننا نلاحظ أن الحدود بين المجموعات غير واضحة تماما، فهناك فرق بين الحكم القضائي والفعل التنفيذي على اعتبار أن التنفيذ من اختصاص السلطة إلاّ أن بعض القرارات القضائية التي يمارسها قضاة منفردون لا هيئة قضائية قد تكون من ممارسة السلطة، ومن أطرف إشاراته أنه يصنف في الأفعال العرضية الوصفية أفعالا مثل: حلل، صنف، أول، مع أنها تقتضي ممارسة إصدار حكم...إلخ، وكذا فإن أوستين لا يصنف أعمالا بل أفعالا.

ولعل هذا هو ما دفع بسيرلSearl إلى انتقاد هذا التقسيم؛ لأنه لم يراع مجموعة من المعايير أهمها: غاية الفعل، وجهة الإنجاز، أسلوب إنجاز الفعل الإنجازي كالفعلين "أذاع" و " باح" لا يختلفان لا في الهدف ولا في المحتوى، بل في طريقة إنجاز العمل، الحال النفسية المعبر عنها، وضعية المتخاطبين من جهة كون ذلك يؤثر في القوة القولية، كما هو الحال بالنسبة إلى منزلتها في التراتبية الاجتماعية، فقد يكون الملفوظ نفسه أمرا إذا كان من الأعلى إلى الأسفل والتماسا إذا كان من الأسفل إلى الأعلى،...وغيرها. لذا اقترح تعديلا لتقسيم أوستين متمثلا في التقسيم التالي:

1-الأفعال التأكيدية:(assertifs) هدفها هو تعهد المرسل بأن شيئا ما هو واقعة حقيقية.

2-الأفعال التوجيهية:(direrctifs) وتقوم وجهة الإنجاز في الأوامر على حصول المتكلم بواسطتها على قيام المستمع بشيء ما، وذلك بالإغراء، أو الاقتراح، أو اللين، أو النصح، أو بالعنف والشدة.

3-الأفعال الإلزامية:(commissifs) هدفها إلزام المتكلم بالقيام بشيء ما.

4-الأفعال التعبيرية:(expressifs) هدفها التعبير عن الحالة النفسية للمتكلم شرط عقد النية والصدق في محتوى الخطاب.

5-الأفعال التصريحية:(déclarations) هدفها جعل الواقع يطابق الخطاب والخطاب يطابق الواقع [1] .

وقد ميز بين الأعمال الإنجازية المباشرة التي تطابق قوتها الإنجازية مقصود المتكلم، وبين الأعمال الإنجازية غير المباشرة التي تخالف قوتها الإنجازية مقصوده، ومن هنا نجد أن سيرل انتقل من الأفعال المتضمنة في القول إلى القوة المتضمنة في القول. وهذا ما سنخصص له مجالا في ما سيأتي من البحث.

المبحث الثاني: مرحـــــلة البنـــــــــاء مع سيــرل

1_ ينظر: فرانسواز أرمنيكو، المقاربة التداولية، ص 62-68، و عمر بلخير:تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الإختلاف، الجزائر،ط1، 2003، ص159-160.

المطلب الأول: مفهوم القصدية

يعد جون سيرلSearle خير وريث لفكر الفلسفة التحليلية في العصر الحديث، وتعتبر أعماله في فلسفة اللغة العادية متابعة معمقة لمشروع أستاذه أوستين، فقد عدل كثيرا من التصنيفات اعتمادا على آراء أستاذه إضافة إلى شتراوسن Strawson وفيتجنشتين Wittgenstein وهوسرل Husserl وغيرهم، لذا لا يوصف عمله على أنه مجرد تراكم معرفي بل هو إضافة نوعية تبرز قيمتها الفلسفية ومردوديتها اللسانية من خلال دراسته المعمقة لمفهوم "القوة المتضمنة في القول[1].

وتنطلق أعماله من فكرة مفادها أن فلسفة اللغة جزء أساسي من فلسفة العقل؛ لأن هناك تماثلا شديدا بين البنى العقلية والبنى اللغوية، أو بين بنية الأفعال الكلامية وبنية الحالات القصدية، مستدلين بقوله: "طالما أن السلوك الإنساني القصدي هو تعبير عن الظواهر العقلية، فإنه يثبت في نهاية الأمر أن فلسفة اللغة وفلسفة الفعل جوانب مختلفة بالفعل من مجال أكبر، أعني فلسفة العقل"[2]. فمثلا " القواعد التي يتعلمها الطفل هي قواعد تخمينية لنحو كلي. ويمكن للغوي أن يصوغ القاعدة في ألفاظ تقنية. قد يقول اللغوي إن الطفل يتبع قاعدة " انقل ألفا"، ولكن لا يفترض أن الطفل يفكر حقا مع نفسه بأن يقول لنفسه (انقل ألفا). بل في الحقيقة لا يصح أن نفترض أن الطفل يمتلك القدرة على أن يفكر بنقله ألفا هي طريقة اللغوي في تمثيل العمليات في الدماغ التي لا يستطيع الطفل ولا أي شخص سواه أن ينقلها إلى الشعور. ما يجري في دماغ الطفل هو متوالية، تخمينية خالصة من الأصفار والآحاد، أو مكافئ وظيفي عصبي للأصفار والآحاد تتم معالجتها في الدماغ."[3]

1_ ينظر: مسعود صحراوي، الأفعال المتضمنة في القول بين الفكر المعاصر والتراث العربي، أطروحة دكتوراه مخطوط، جامعة الحاج لخصر، باتنة، قسم اللغة العربية وآدابها، 2003-2004، ص82.

2 _John Searle; Contemporary Philosophy in the United States, The Blackwell Companion to Philosophy, Oxford,2001,P

3_ جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع" الفلسفة في العالم الواقعي"، تر: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص132.

إذن فالعمليات الذهنية التي تجري على مستوى العقل، تتمثل عن طريق اللغة أو غيرها إلى حالات قصدية تربطنا بطرق معينة بالبيئة، وبالناس الآخرين على وجه الخصوص، "والاسم الذي يطلق على تلك العلاقة هو " القصدية "، وتشمل الحالات الشعورية الاعتقادات والرغبات، والمقاصد والإدراكات، وكذلك ضروب الحب والمكاره، والمخاوف والآمال. فالقصدية هي المصطلح العام لجميع الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتوجه بها العقل، أو يتعلق نحو الأشياء أو الحالات الفعلية في العالم."[1] إلا أن الفرق بين قصدية العقل وقصدية اللغة أن القصدية الأولى أساسية داخلية، بينما القصدية الثانية مشتقة.

لذا نستخلص أن أي ظاهرة عقلية هي قصدية عندما تتوجه إلى شيء ما؛ لأن " القصدية هي قدرة العقل على أن يوّجه ذاته نحو الأشياء ويمثلها، وهي خاصية للعقل "يتجه عن طريقها إلى الأشياء في العالم أو يتعلق بها: والحالات العقلية تكون قصدية بمعنى أنّها تكون حول شيء *About Something*، *وموجهه نحو شيء Toward Something directed* وتمثل شيئا ما *Represent Somthing* وفي هذا التعريف الموجز تتضح ثلاث أفكار:

- **الأولى** أنّ القصدية خاصية عقلية، و**الثانية** أنّ القصدية ببساطة هي توجه *directedness* أو تعليق *aboùtness* ، والثالثة أن مهمة القصدية هي التمثيل العقلي *mentolrepreseltation* " [2].

وهي ببساطة تلك السمة للحالات العقلية التي تتوجه أو تتعلق بموضوعات وحالات فعلية خارج ذاتها وتقوم بتمثيلها. وهي تبعا لهذا التعريف تتضمن ظواهر عقلية كثيرة مثل الاعتقاد، والرغبة، والقصدية ، والأمل، والخوف، والحب، والكراهية، والتذكر، والإدراك الحسي.

1_ المرجع السابق، ص128.

2_ صلاح إسماعيل، فلسفة العقل " دراسة في فلسفة جون سيرل "، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، ط1،2006، ص151.

إذن هي خاصية عقلية تعبّر عن توجّه أو تعلّق، مهمّتها التمثيل العقلي، و العقل لا يتمثّل ما هو واقعي موجود فحسب، بل قد يتمثّل ما سوى ذلك. فيمكن أن نعتقد فيما لا يكون واقعيا، ونرغب فيما لا يوجد، مثلما يمكن إطلاق سهم على هدف ليخطئه، أو حتى إطلاقه مع عدم وجود هدف، كذلك يمكن توجيه الحالة القصدية نحو هدف كما يمكن إساءة توجيهها، أو الإخفاق فيها لعدم وجود موضوع هناك، كما يمكن للطفل أن يعتقد أن هذا الرجل هو " سانتا كلوز "، بينما هو في الحقيقة عامل في مخزن العمارة، ويمكن للمرء أن يعتقد أن الأشباح حاضرة في هذا البيت، حتى لو لم يكن وجود لأشياء كالأشباح. [1]

المطلب الثاني: الفرق بين القصد و القصدية

إننا في حاجة إلى أنّ نزيل اللبس الذي وقع فيه العديد من الفلاسفة، والذي يحيط بمصطلح القصدية:

أولا: كثيرا ما يربط الفلاسفة والدارسون بين مصطلح القصدية ومصطلح القصد *Intention*.

ثانيا: هناك خلط بين القصدية *Intentionality* والمفهومية *Intensionality*

فالقصدية هي قدرة العقل على تمثيل الأشياء وحالات الأشياء في العالم، بينما المفهومية هي ملمح لسياقات منطقية ولغوية معينة، فضلا على أنها خاصية لجمل معيّنة عن طريقها تخفق الجمل في أنواع معينة من الاختبارات بالنسبة للماصدقية *Intensionality*"[2]، ويقال إنّ الجملة مفهومية إذا أخفقت في استيفاء معايير معيّنة للماصدقية معايير مثل قابلية الاستبدال للتعبيرات المتطابقة و التعميم الوجودي. "[3]

1_ ينظر: المرجع السابق، ص152، وينظر: جون سرل، العقل واللغة والمجتمع" الفلسفة في العالم الواقعي، ص149.

2_ينظر: صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص152.

3_ ينظر: المرجع نفسه، ص154.

أمّا النوع الأول من الخلط بالنسبة للمتكلمين بالانجليزية فهو الافتراض الخاطئ الذي مؤداه أن القصدية باعتبارها مصطلحا فنّيا في الفلسفة لها علاقة خاصة بالقصد بالمعنى العادي والذي فيه، على سبيل المثال، يقصد المرء الذهاب للجامعة لحضور محاضرة هامة في اللسانيات، فهو نوى القيام بهذا الفعل ومثله، ومن هنا نجد أن القصد هو مجرد صورة واحدة من القصدية بالإضافة إلى الاعتقاد، والرّغبة، والأمل، والخوف، وهلم جرا."[1]، كما تشترك اللغة العربية مع الإنجليزية في المعاناة من الخلط في الحالة الأولى وذلك لاقتراب البنية الصوتية للكلمتين "القصدية" والقصد في اللغتين معا.

ومما يجب الإشارة إليه أنّ الفلسفة الأوربية قد اهتمت بقصدية الأفعال العقلية من خلال المنهج الفينومينولوجي بطريقة تختلف في التفسير و التطبيق عن نظيرتها في الفلسفة التحليلية، الّتي اهتمت بالقصدية في تفسير المعنى بالنظر إلى مقاصد المتكلمين وغاياتهم من التواصل. وأشهر من طوّر هذه النظرية ووضع لها جهازا مفاهيميا خاصّا بعد غرايس و أوستين هو الفيلسوف التحليلي جون روجرز سيرلjohn.r.searle الّذي ربط قصدية الأفعال العقلية بقصدية الأفعال الكلامية.

ورغم اعتراف جميع الفلاسفة المعاصرين بأنّ برنتانو هو أوّل من أحيا مفهوم القصدية و صاغه صياغة نظرية كاملة. إلاّ أنّهم يؤكدون أيضا أنّ دعواه في ذلك ليست صحيحة تمام الصّحة. فبرنتانو يقرّ أنّ الظواهر العقلية هي وحدها الّتي تُظهر القصدية، ولكنّ سيرل في كتابه"القصدية 1983"يخالفه في ذلك من غير إشارة صريحة إلى أنّه ينقده[2]، وفي هذا السياق يقول سيرل:"بعض الحالات والحوادث العقلية، و ليس جميعها تملك قصدية. فالاعتقادات والمخاوف والآمال و الرغبات قصدية، و لكن هناك صورة من العصبية والابتهاج والقلق غير الموجّه لا تكون قصدية(...) فاعتقاداتي و رغباتي

1_John Searle, Intentionality, A Companion to the philosophy of Mind, Oxford, Blackwel ,1998, P380

2_ينظر : صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، ص193.

لابدّ من أن تكون دائما حول شيء ما، و لكنّ عصبيتي و قلقي لا يكون بهذه الطريقة حول شيء ما".[1]

فسيرل بهذا يؤكد أن ليست كلّ الظواهر العقلية تُظهر القصدية كقصدية الكلمات والصور و الرسوم البيانية...، و في الظواهر العقلية نفسها، ما كان منها موجّها فهو ذا قصدية وما لم يكن موجّها فلا يملك قصدية أبدًا.[2]

وأوضح سيرلSearle الاختلاف المنهجي بينه وبين التقليد الأوروبي بقوله:"إنّ مشروعي في تحليل القصدية مختلف كليّة عن مشروع هوسرل وهيدجر...و الرأي عندي أنّ هوسرل و هيدجر من الإبستيمولوجيين التقليديين الّذين اهتموا بالمشروع الأساسي :حاول هوسرل أن يعثر على شروط للمعرفة واليقين.و حاول هيدجر أن يعثر على شروط للمعقولية، و يستعملان معًا مناهج الفينومينولوجيا .و في نظريتي القصدية لا توجد عندي هذه الأهداف ولا تلك المناهج. وإنّما أنا مشغول بمجموعة كبيرة من المشروعات ، يمكن التفكير في واحد منها بشكل معقول على أنّه تحليلي منطقي بالمعنى الّذي يُمثّله رسل وتارسكي وفريجه وأوستين وعملي المبكر في أفعال الكلام".[3]

فمنهج سيرل يعتمد على تحليل القصدية الّتي لا تمثّل عنده إلاّ معلماً واحداً من معالم رحلته في البحث اللّغوي و في فلسفة اللّغة الّذي بدأه بكتاب "أفعال الكلام" والمشكلة عنده ليست:كيف تكون المعرفة ممكنة ؟ و ما الّذي يمكن أن نعرفه؟ وإنّما : كيف نحلّل العقل ؟ و كيف نفهم الوعي و القصدية ؟ هل ترتبط قصدية العقل بقصدية اللّغة؟ وأيّهما أسبق؟ وكيف نمثّل الأشياء باستعمال الكلمات والجمل؟[4]

وسبق أن رأينا أن سيرل انطلق من فكرة مفادها أن فلسفة اللغة وفلسفة الفعل جوانب مختلفة من مجال أكبر هو فلسفة العقل، لذا قسّم القصدية إلى :باطنية أساسية

1_ ينظر : المرجع السابق ، ص194.

2_ينظر : المرجع نفسه، ص197،193.

3_ المرجع نفسه، ص184.

4_ينظر : المرجع نفسه، ص166.

ومشتقة. فالقصدية الباطنية، تتمثل في الاعتقادات والإدراكات الحسيّة ، أما القصدية المشتقة تتمثل في الخرائط والجمل.

والقصدية الباطنية مستقلة عن الملاحظ؛ إذ لدي حالة جوع بصرف النظر عما يظنه الملاحظ عنها. أما القصدية المشتقة فتعتمد على الملاحظ، فهي مجرد علاقة بالملاحظين والمستخدمين إلى غير ذلك. [1]؛ أي أن القصدية الباطنية (الأصلية) لا تخضع لملاحظ خارجي كالرغبات و الاعتقادات...فهي تمثيلات عقلية خاضعة لذواتنا ومستقلّة عن الملاحظ، أمّا القصدية المشتقّة فهي المعتمدة على الملاحظ مثل: قصدية اللّغة الّتي تعتمد على مجموع مستعمليها المالكين للمعنى ذاته الّذي تملكه هذه اللّغة وتمثّله ، فالعقول وحدها هي الّتي تملك قصدية أصليّة وباقي الحالات الأخرى كاللّغة تملك قصدية مشتقة لأنّها من غير عقل، ولذلك يَعتبِر سيرل أنّ التمثيل العقلي هو الصورة الأساسية من التمثيل ، ومنه نشتقّ التمثيل اللّغوي، وفي ذلك يقول:" المعنى اللّغوي صورة حقيقيّة من القصدية، و لكنّه ليس قصدية باطنية، وإنّما قصدية مشتقةّ من القصدية الباطنية لمستعملي اللّغة".[2]

أ–القصدية الباطنية.

ب–القصدية المشتقة

المطلب الثالث: القصدية ونظرية الأفعال الكلامية

1.شروط الإشباع:

لقد شرح سيرل بنية القصدية أو العلاقة القصدية عن طريق ربطها بأفعال الكلام لأن لهما بنيةً متوازية، وقد صرّح بذلك قائلا:"عندما عالجت نظرية أفعال الكلام حاولت تحليل الشروط الضرورية و الكافية لأداء أفعال الكلام ونطق الجملة.و هذا نوع من المنهج الكلاسيكي في الفلسفة التحليلية ؛ أي الحصول على الشروط الضرورية والكافية.

1_صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، ص 44. وينظر: جون سيرل، اللغة والعقل والمجتمع، ص140.

2_ المرجع نفسه، ص230.

و لقد طبّقت هذا المنهج على دراسة القصدية. وفي هذه الدراسة لم يكن السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لأداء الفعل، وإنّما كان السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لكي تستوفي الحالة القصدية.و هذه هي شروط الاستيفاء conditions of satisfaction"[1].

إذن مفتاح فهم القصدية يكمن في شروط الاستيفاء (شروط الإشباع). حيث يتم إشباع الحالة القصدية إذا كان العالم هو الطريقة التي تمثلها الحالة القصدية كوجود. فتصح الاعتقادات أو تتزيف، وتتحقق الرغبات أو تخيب، وتنجز المقاصد أو تهمل اعتمادا على التناغم الموجود بين المحتوى القضوي والواقع الممثل.

فحين يقول المتكلم شيئا ويعني شيئا آخر، فإنه يؤدي فعلا قصديا، ويكون إنتاجه الأصوات جزءا من شروط الإشباع لهذا القصد يتمثل في نطق المنطوق. ولكن حين يتلفظ منطوقا ذا معنى، فهو يفرض شروط الإشباع على هذه الأصوات والعلامات. وهكذا فهو يفرض شروط إشباع على شروط إشباع؛ أي إشباع بالأصوات للتلفظ بمنطوق ما، وكذا إعطاء معنى لهذه الأصوات وهو إشباع آخر لتوليد فعل كلامي ما.[2]

لنفترض مثلا، أن مؤذنا يقول قصديا: " حي على الصلاة "، وهو يعنيها. سيكون قد أدى فعلا معقدا بشروط إشباع متعددة. الأول أنه قصد أن ينطق بالجملة، وكان ذلك المنطوق شرطا لإشباع هذا الجزء من قصده المعقد. لكن الثاني، لأنه لم يقصد فقط نطق الجملة، بل كان يعنيها أيضا، أي أنه كان " يعني أقبلوا على الصلاة "، اكتسب المنطوق شروط إشباع خاصة به. فلا يتم إشباع هذا المنطوق إلا إذا حان وقت الصلاة حقا.

فشروط إشباع المنطوق هي شروط الصدق. ويكون المنطوق صادقا أو كاذبا بالاستناد إلى ما إذا كان العالم يتطابق مع ما يمثله المؤذن قصديا حين يصدر

1_Gustavo Faigenbaum,Conversation with John Searle, Montevideo, Urguay,Libros Enred, 2001, 268-269

2_ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص208.

المنطوق. ولذلك ينطوي قصد المؤذن على جزأين في الأقل : قصد توليد المنطوق، وقصد أن ينطوي المنطوق على بعض شروط الإشباع. ولكن ما دام المنطوق هو شرط إشباع الجزء الأول من قصده، فإن قصد معناه بأسره كان القصد منه أن يفرض شروط إشباع على شروط الإشباع. فضلا عن ذلك، فإنه إذا كان يقصد الاتصال بمستمع ما، فيجب أن يكون لديه طرف ثالث لقصده في أداء الفعل الكلامي، وهو القصد المتمثل في أن المستمع يجب أن يفهم مما يقوله أن الصلاة حان وقتها. غير أن هذا القصد الثالث، القصد الاتصالي، يجب أن يكون قصدا يتعرف عليه المستمع في قصديه الأولين. وشروط إشباع قصد الاتصال هي أن المستمع يجب أن يعرف أنه نطق بالجملة قصديا، وأنها تملك شروط الإشباع التي فرضها المتكلم قصديا عليها.[1]

2. نمط الحالات القصدية والمضمون القصدي:

أكّد سيرلSearle أنّ الحالات القصدية أنواع مختلفة، ولكلّ حالة مضمون قصدي، و قد تشترك الحالات القصدية في نفس المضمون القصدي رغم اختلافها في النمط، لذا فلنلاحظ الجمل التالية:

- أعتقد أنّك ستحج هذا العام.
- أرغب أن تحج هذا العام.
- آمل أن تحج هذا العام.

فهذه الجمل وردت في أنماط نفسية أو أشكال سيكولوجية متباينة (الاعتقاد، الرغبة، الأمل). في كل حالة من هذه الحالات، لدينا المحتوى نفسه– وهو الحج هذا العام– غير أن المحتوى يقدم لنا في أنماط قصدية مختلفة. "وهذا التمييز بين المحتوى والنمط يرحل إلى الإدراكات والأفعال القصدية"[2].

1_ينظر: المرجع السابق ، ص208.

2_المرجع السابق، ص150، وينظر، صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص220–221.

ولهذه الحالات القصدية كالاعتقادات والرغبات شروط إشباع، كما أشرنا سابقا، وهو مصطلح يغطي شروط الحقيقة بالنسبة إلى الاعتقادات، وشروط التحقيق بالنسبة إلى الرغبات، وشروط التنفيذ بالنسبة إلى المقاصد...إلخ. فامتلاك شروط الإشباع هو سمة عامة لعدد كبير جدا من الحالات القصدية ذات المحتوى الخبري، وشروط الحقيقة هي حالة خاصة من شروط الإشباع."

و ما قيل بخصوص الفرق بين نمط الحالة القصدية والمحتوى القصدي نجد له مقابلا في نظرية أفعال الكلام متمثلا في الفرق بين: المحتوى القضوي، والقوّة المتضمنة في القول، إذ يستطيع المتكلم أداء ثلاثة أنواع مختلفة من الفعل الكلامي بنطق ثلاث جمل مختلفة حتى ولو كان لها مضمونا مشتركا، ومثالنا على ذلك:

- اغلق الباب.
- سوف تغلق الباب.
- هل ستغلق الباب؟

فالمضمون القضوي واحد هو " غلق الباب " غير أن التعبير عنه تم بصور مختلفة ومتعددة من الأفعال الكلامية، فالفعل الكلامي الأول له قوة الأمر أو الطلب، والفعل الثاني له قوة التنبؤ، أما الفعل الثالث له قوة السؤال.

3.اتجاه المطابقة والحالات القصدية:

ابتكر جون أوستين Austinفي كتابه "مقالات فلسفية"عام1961 مصطلح اتجاه المطابقة direction of fit في سياق نظرية أفعال الكلام، ثمّ ساقت له أنسكومب " E Anscombe" (1911....) الأمثلة الموضّحة والشارحة في كتابها "القصد"عام 1957، ثمّ نقله سيرلSearle من فلسفة اللّغة إلى فلسفة العقل.[1]

"فمن السمات البارزة للعقل أنه يربطنا عن طريق القصدية بالعالم الواقعي. وهذه هي ماهية القصدية، فهي الطريقة الخاصة التي يمتلكها العقل لربطنا بالعالم، وعلى غرار ذلك تبرز حقيقة أن هناك طرقا مختلفة ترتبط بها المحتويات الخبرية بالعالم عن طريق

1_ ينظر صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص222.

أنماط مختلفة من الحالات القصدية، وتربط الأنماط المختلفة من الحالات القصدية المحتوى الخبري بالعالم الواقعي."[1]

ففي نظرية الأفعال الكلامية العبارات الخبرية تمثل الواقع الموجود بشكل مستقلّ، وبقدر ما تنجح أو تُخفق في تمثيله تمثيلاً دقيقاً، يقال إنّها صادقة أو كاذبة، فكذلك تُحدث المطالب و الأوامر والوعود تغييرات في العالم لدرجة أن يصبح العالم مضاهياً لمحتواها، ومنه فإنّ العبارات والتقارير و الأوصاف...تملك اتّجاه مطابقة من الكلمة إلى العالم؛ أي تكون صادقة أو كاذبة اعتمادا على ما إذا كان العالم يوجد فعلا كما مثلته المنطوقات، ويرمز لها بسهم متجه إلى أسفل. أما الأفعال التوجيهية (الأوامر، الالتماس...) والأفعال الإلزامية (الوعود النذور...) فتملك اتجاه مطابقة من العالم إلى الكلمة وتوصف بالتحقق أو الانجاز إذا ما ضاهى العالم محتواها القضوي و بالإخفاق إذا لم يحدث ذلك، ويرمز لها بسهم متجه إلى الأعلى ، أما الأفعال التعبيرية (الشكر التهنئة التعزية ...).فتملك اتجاه مطابقة فارغ لأن هدفها لا هو تقرير المضمون القضوي ولا تغيير العالم بجعله يضاهي المضمون القضوي، والمسؤولية هنا ترفع عن جميع الأطراف [2]، فضلا عن وجود نوع رابع من اتجاه المطابقة يتمثل في اتجاه المطابقة المزدوج الذي تتحد فيه المطابقة بين الكلمة والعالم، مثل الاستقالة، والإقالة، ويرمز لها بسهمين متعاكسين عموديا: وهو خاص بالإيقاعيات.

وما يصح على علاقة الكلمات بالعالم يصح على العقل والعالم؛ لأن هناك تشابها بنيويا كبيرا بين اللغة والعقل؛ أي بين أفعال الكلام و الحالات القصدية في اتجاه المطابقة التي يمكن أن نميز فيها بين ثلاثة أنواع منها:

- **النوع الأول**: يملك اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم؛ لأن الحالات القصدية تمثل كيفية وجود الأشياء، ويمكن القول عنها إنها صادقة أو كاذبة، مثل: الاعتقادات والادراكات الحسية و حالات التذكر...

1_جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص151.

2_ ينظر : صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص ص223-225.

- **النوع الثاني:** له اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل، وتمثل الحالات القصدية الطريقة التي نود أن توجد بها الأشياء أو التي نخطط بها لكي نجعل الأشياء موجودة، و يمكن القول إنها أنجزت أو تحققت مثل الرغبات و المقاصد.
- **النوع الثالث**: له اتجاه مطابقة فارغ كالحزن والفرح و الأسى والابتهاج...فهي حالات ذات مضامين مسلم بصدقها لكنها لا تملك اتجاه مطابقة.[1]، ويرمز لها بالمجموعة الفارغة ، وهو خاص بالبوحيات.

نستخلص أنه ليس لكل الحالات القصدية اتجاه ملاءمة من العالم إلى العقل أو من العقل إلى العالم؛ لأن بعضها يفترض قبليا أن المطابقة حدثت أصلا، على سبيل المثال، إذا أبديت أسفك لأنك أهنت صديقا، أو أعربت عن ارتياحك لأن الشمس مشرقة، ففي كلتا الحالتين لديك حالة شعورية يفترض فيها أصلا أنه تم إشباع المحتوى الخبري، وهو أنك أهنت صديقا وأن الشمس مشرقة. في مثل هذه الحالات، أقول إن فيها اتجاه ملاءمة باطلا. وبالطريقة نفسها التي تهدف فيها الاعتقادات إلى أن تكون صحيحة وتهدف فيها الرغبات إلى أن تتحقق وهكذا تحقق اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل، فإن كون المرء مرتاحا أو آسفا لا يمتلك النوع نفسه من الهدف، وإذا كان لكل حالة قصدية محتويات خبرية قد تشبع وقد لا تشبع."[2]

لذا يعتبر سيرل مبدأ " اتجاه المطابقة " أساسا هاما من أسس تصنيف الحالات القصدية والأفعال الكلامية بالنظر إلى ارتباطه الشديد بالعقل واللغة.

ومن ناحية أخرى نجد تماثلا بين بنية أفعال الكلام والحالات القصدية. ففي أفعال الكلام نجد أن الفعل الكلامي يستوفي أو لا يستوفي اعتمادا على محتواه القضوي في موافقته العالم أو عدم موافقته مع اتجاه المطابقة الملائم له. فتكون الأساليب الإخبارية مستوفاة عندما يكون الشيء المقرر صادقا ويكون الأمر مستوفيا عندما يتحقق ويكون والوعد مستوفيا إذا تم الوفاء به و هكذا...و في الحالات القصدية كذلك تستوفي

1_ ينظر: المرجع السابق ، ص226.225.

2_ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص155.

الاعتقادات عندما يكون المعتقد فيه صادقا وتستوفي المقاصد عندما يتحقق المقصود وتستوفي الرغبات عندما تنجز و لكن هناك حالات قصدية ليس لها مضمون قضوي تام و من ثم لا تملك شروط استيفاء كالحب والكره والإعجاب ... وحالات أخرى لها مضمون قضوي و لكنها لا تملك اتجاه مطابقة كالخجل و السعادة و الندم...هذه الحالات حاول سيرل تكييفها عن طريق النظر إلى تأليفها فهي تتألف جزئيا من حالات قصدية أخرى ذات مضمون قضوي تام و تملك شروط استيفاء ولها اتجاه مطابقة وتنحصر أساسا في الاعتقادات و الرغبات فحبي لشخص ما لابد أن يكون مصحوبا باعتقادات ورغبات تتعلق به وبالتالي تخضع هذه الحالات أيضا لقانون شروط الاستيفاء.[1]

و انطلاقا من القصدية العقلية فسر سيرل قصدية الأفعال الكلامية أو قصدية المعنى وأكد أن قصدية اللغة هي قدرة أفعال الكلام على تمثل الأشياء في العالم عن طريق حالات عقلية. يقول سيرل في تفسيره للمعنى:" إليك المفتاح لفهم المعنى:المعنى صورة من القصدية المشتقة .و القصدية الأصلية أو الباطنية لتفكير المتكلم تنتقل إلى الكلمات و الجمل و العلامات وهلم جرا".[2] ومن غير هذه القصدية فإن ما نسمعه لا يعدو أن يكون مجرد لغو أو موجات صوتية أو حبرا على ورق لا عبرة منه.[3]

و صفوة القول أن القصد بؤرة العملية التواصلية و عامل أساسي في استعمال اللغة وتأويلها، وقد أدرك الباحثون ذلك في كل العلوم التي تتعلق بلغة الخطاب، ولاحظوا أنها تعمل على بلورة المعنى، كما هو عند المرسل الذي عليه إيجاد كيفية التعبير عن قصده واختيار الآليات المناسبة لنقله مع مراعاة العناصر السياقية الأخرى.

4. القصد والأفعال الكلامية غير المباشرة:

1_ينظر صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص228.227.

2_المرجع نفسه ، ص 230.

3_المرجع نفسه، ص230.

تعني الأفعال الكلامية في اللسانيات التداولية وفلسفة اللغة العادية كل السلوكات والمواقف التي تؤدى بعبارات لغوية صرفت عن معناها الأصلي إلى معنى آخر يفهم من خلال قرائن سياقية وغير سياقية؛ أي أن الأمر يتعلق بأقوال "يرمي من خلالها المتكلمون إلى التعبير بشكل ضمني عن شيء آخر غير المعنى الحرفي مثلما هو الشأن في التلميحات والسخرية والاستعارة وحالات تعدد المعنى."[1]

فالمحتويات الدلالية للملفوظات مراتب متعددة أدناها المعنى الصريح غير القابل للتأويل والذي تضافرت على تأكيده كل القرائن المقامية والمؤشرات اللسانية، وأقصاها المعنى الضمني الحاف الذي يحتاج توليده إلى مقام خاص جدا وإلى سلسلة من العمليات الاستدلالية ومع ذلك يبقى وروده احتماليا فقط. وبين هذين تقوم مراتب متعددة من المحتوى الدلالي بعضها أقرب إلى الطرف الأول وبعضها أميل إلى الطرف الثاني.

وقد خصص سيرل في كتابه " المعنى والتعبير " فصلا خاصا للحديث عن المحتوى الصريح، وذكر بعض مظاهر الاختلاف بينه وبين المحتوى الضمني، أو كما يسميه هو " معنى المتكلم". ويتمثل المحتوى الصريح لديه في الحالة التي يقف فيها قصد المتكلم عند حدود ما يدل عليه كلامه فقط، أو بعبارة أخرى يتمثل هذا المحتوى في الحالة التي يحصل فيها تطابق تام بين معنى الجملة المستعملة والمعنى الذي يقصد إبلاغه. وعليه فإن المعنى الصريح هو المعنى الذي تأخذه الجملة عندما يتم النطق بها من دون قصد إضافي أو متميز هادف إلى التعبير عن شيء آخر غير ما تعنيه الكلمات. أما المعنى الضمني هو المعنى الذي يتم التوصل إليه عن طريق استحضار أسس ومعايير القوى الإنجازية (كشروط المحتوى القضوي، والغرض الإنجازي...).

وهذا الاختلاف بين الصريح والضمني راجع إلى أن وحدات المحتوى ليست على درجة واحدة من الوضوح والبداهة ولا لها نفس قوة الحضور، ولكن بعضها بارز وبعضها خفي، بعضها محتشم وبعضها مؤكد، فضلا عن اشتمال الصريح على قوة إنجازيه واحدة بينما يتضمن الضمني قوتين إنجازيتين.

1_فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص68.

والمثال الشهير الذي يستشهد به سيرل هو:" هل تستطيع أن تناولني الملح؟" "وهو ملفوظ لا يطرح به المتكلم استفهاما حول مقدرة المخاطب تقديم الملح له، ولكنه يدعوه إلى تمكينه منه"[1]؛ أي له قصد ضمني يتمثل في الالتماس. وهو هنا أدى فعلا كلاميا بصورة غير مباشرة (عمل أولي) من خلال أدائه فعلا آخر مباشرة (عمل ثانوي)، ويسمى هذا النوع من الأفعال بالأفعال الكلامية غير المباشرة، دون أن ننسى وجود" أنواع أخرى من الحالات التي يختلف فيها معنى الجملة نسقيا عن المعنى الذي يقصده المتكلم، وتشمل الاستعارة والكناية والسخرية والتهكم والتهويل والتهوين."[2]

وقد قسم سيرل المحتوى الدلالي الضمني إلى قسمين:

أ.**ضمني حرفي** ويضم:

الاقتضاءات اللسانية، الأفعال الإنجازية غير المباشرة الاصطلاحية، والحوارية المعممة.

ب.**ضمني غير حرفي** ويشمل:

الاقتضاءات التداولية التي هي شروط لنجاح التلفظ، الاستلزامات الحوارية الخاصة...إلخ."[3]، ويدرج ضمن الفئة الأولى كلا من:

- المدلولات المجازية كالاستعارة والتهكم مثلا، التي يستحيل فيها قبول المعنى الحقيقي المباشر.
- الأفعال الإنجازية غير المباشرة الاصطلاحية.
- الأفعال الإنجازية باستثناء التمني، عندما تتعلق بما يستحيل تحققه.

كما يدرج ضمن الفئة الثانية عدة أشياء منها:

- الاقتضاءات اللسانية وكذا التداولية.
- الاستلزامات الدلالية الاصطلاحية.

1_ فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص68.

2_ جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص220.

3_John Searle, Speech Acts An Essay in The Philosophy of Language, Cambridge University Press, London, 1969, p22

- الاستلزامات المنطقية.
- الأفعال الإنجازية غير المباشرة الحوارية المعممة وكذا الخاصة.مثل: "لم لا نتوقف هاهنا من فضلك؟"
- المدلولات الحافة."

غير أن المشكل، من منظور سيرل، الذي تطرحه اللغة غير المباشرة، هو: كيف يمكن لمتكلم أن يقول شيئا، ويريد أن يقول هذا الشيء، ويريد كذلك قول شيء آخر؟ وكيف لمستمع فهم فعل اللغة غير المباشرة، بينما ما يقصده يدل على شيء آخر؟

ويخلص سيرل إلى أن الجملة عندما يتم استعمالها في معناها الصريح فإن المخاطب لا يكون مدعوا إلى البحث عن معنى تلفظي مخالف أو منضاف إلى ما تعنيه الجملة. وقد رأينا أن السائل في المثال السابق لا يقصد السؤال بل يقصد الالتماس، وذلك عن طريق إدراك المتلقي أن السؤال لا يناسب كثيرا مقام التواصل من خلال لجوئه إلى المعارف اللغوية المشتركة والسياق اللغوي وغير اللغوي... وغيرها. لكن سيرل ينبه القارئ إلى عدم الذهاب إلى الاعتقاد بأن المعنى الصريح هو الذي يمكن إدراكه بمعزل عن كل سياق أو في المقام الصفر، بل هو أيضا معنى سياقي نسبي لا يستطيع المخاطب تفكيكه والنفاذ إليه إلا بالاستعانة بشبكة من الاعتقادات المأخوذة من الحقل المعرفي الخلفي لديه.[1]

وهاهو سيرل يقر بأن ضم التقرير القصدي عن المعنى إلى جانب المبادئ العقلية للتعاون التخاطبي يؤتي ثمارا وفيرة ونتائج جيدة في تحليل مشكلات أفعال الكلام مثل " أفعال الكلام غير المباشرة، والاستعمالات المجازية من قبيل الاستعارات. وفي الفعل الكلامي غير المباشر يعني المتكلم شيئا أكثر مما يقوله بالفعل.

ولعل الاعتراض الذي يتردد كثيرا عند مناقشة هذه النظرية هو أنها محاولة ليست ناجحة تمام النجاح، وسر ذلك أنها ترد مشكلة المعنى إلى فلسفة العقل عن طريق ربط الجمل بمضامين المقاصد والاعتقادات الفعلية لدى المتكلمين والمستمعين. وتحليل

1_Ibid, p22

المعنى في حدود المقاصد والاعتقادات يثير مشكلة أخرى بالإضافة إلى شرعية الرد ذاته، وهي أننا لا نستطيع أن نتوقف حتى يتم تفسير المقاصد والاعتقادات أيضا.

لذا يؤكد " لور " أن إدراك جوهر المفاهيم الدلالية وفهم طبيعتها الأساسية لا يتحقق إلا عن طريق ردها إلى المفاهيم السيكولوجية، ويقول في عبارة صريحة:" إن ما أود أن أثبته هو أن نظرية المعنى جزء من نظرية العقل، وليست الطريق الآخر حولها."[1]

المبحث الثالث: مرحلة التطوير مع غرايس

المطلب الأول: النظرية القصدية عند غرايس

لقد كانت نقطة البدء عند غرايسGrice هي أن الناس يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، لذا جعل كل همه إيضاح الاختلاف بين ما يقال، وما يقصد؛ أي أنه قام بالتمييز بين المضامين الدلالية الحقيقية للعبارة ومضامينها الاستعمالية. فما يقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات بقيمها اللفظية، وما يقصد هو ما يريد المتكلم أن يبلغه السامع على نحو غير مباشر اعتمادا على أن السامع غير قادر على أن يصل إلى مراد المتكلم بما يتاح له من أعراف الاستعمال

1_ صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص95.

ووسائل الاستدلال فأراد أن يقيم معبرا بين ما يحمله القول من معنى صريح وما يحمله القول من معنى ضمني.[1]

وانطلاقا من هذه الفكرة اقترح تنميطا للعبارات اللّغوية يقوم على المقابلات الآتية التي تنقسم فيها الحمولة الدلالية للعبارات إلى معان صريحة ومعان ضمنية.

المطلب الثاني: أنواع المعنى عند غرايس

1.**المعاني الصريحــة:**

هي المدلول عليها بصيغة الجملة ذاتها، وتشمل ما يلي:

أ.المحتوى القضوي: وهو مجموع معاني مفردات الجملة مضموم بعضها إلى بعض في علاقة إسناد.

ب.القوة الإنجازية الحرفية: وهي القوة الدلالية المؤشر لها بأدوات تصبغ الجملة بصبغة أسلوبية ما: كالاستفهام، والأمر، والنهي، والتوكيد، والنداء، والنفي...إلخ.

2.**المعاني الضمنيــة:**

هي المعاني التي لا تدل عليها صيغة الجملة بالضرورة، ولكن للسياق دخل في تحديدها والتوجيه إليها، وتشمل ما يلي:

أ.معاني عرفية: وهي الدلالات التي ترتبط بالجملة ارتباطا أصليا وتلازم الجملة ملازمة في مقام معين، مثل معنى الاقتضاء.

ب.معاني حوارية: وهي التي تتولد طبقا للمقامات التي تنجز فيها الجملة، مثل الدلالة الاستلزامية.

مثال توضيحي: هل إلى مرد من سبيل؟

1_ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 2002، ص33.

_المعنى الصريح للجملة مشكل من محتواها القضوي وقوتها الإنجازية.

_المحتوى القضوي: هو ناتج عن ضم معاني مكوناتها: الرجوع إلى الحياة مرة أخرى بعد الموت.

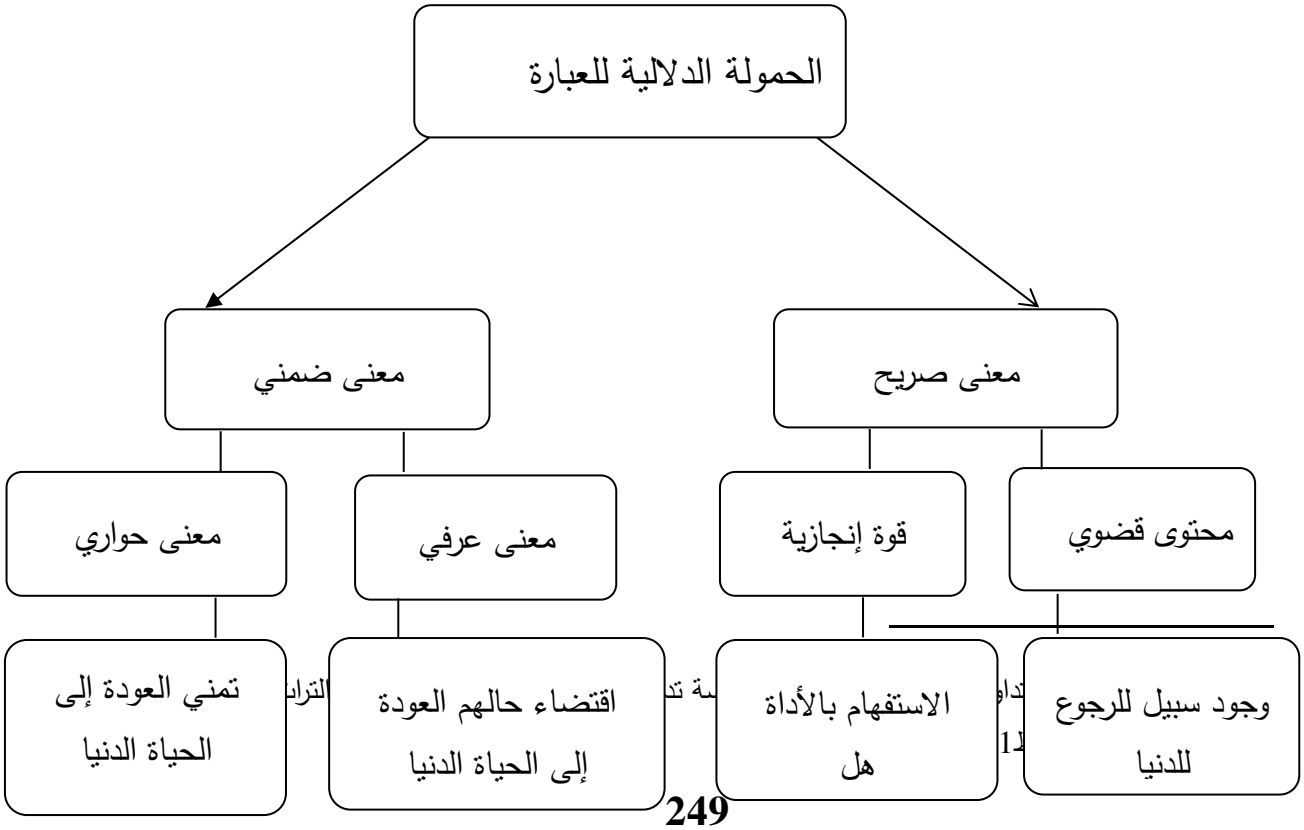
_قوتها الإنجازية: المؤشر لها بالأداة "هل". التي تدل على الاستفهام.

أما المعنى الضمني للجملة فيتألف من معنيين جزئيين هما:

_ معنى عرفي هو الاقتضاء؛ أي اقتضاء حالهم الرجوع إلى الحياة الدنيا.

_ معنى حواري استلزامي: هو تمني المتكلمين من الله تعالى أن يردهم إلى الدنيا.[1]

ويمكن إيضاح هذا التصور وكيفية تطبيقه على الجملة السالفة الذكر في الشكل المشجر التوضيحي الآتي:



المطلب الثالث: الاستلـــزام الحواري

سمى غرايس هذه الظاهرة بـ الاستلزام الحواري L'implication conversationnelle.[1]، الذي قسمه إلى نوعين: استلزام عرفي implicature conventional و استلزام حواري conversational implicature. حيث يقوم الاستلزام العرفي على التعارف القائم بين أصحاب اللغة حول دلالات بعض الألفاظ التي لا تنفك عنها مهما اختلفت السياقات وتغيرت التراكيب، كدلالة كلمة " لكن" أو التعبير و"من ثم"، ولا يتطلب فهمه استدلالا عقليا، وإنما يفهم مباشرة، أما الاستلزام الحواري فهو متغير دائما بتغير السياقات التي يرد فيها. مستخدمين فيه الاستدلال العقلي القائم على قواعد التخاطب. ولتوضيح ذلك نستعرض مثالا توضيحيا آخر:

_الفتاة ف: هل تستطيعين الذهاب إلى حديقة الحيوان؟

_الفتاة م: يتعين علي أن استذكر دروسي.

إن جواب م يستلزم أنها لا تستطيع الذهاب إلى الحديقة. وهذا معنى إضافي يتجاوز المعنى الحرفي للجملة. لذا فالاستلزام التخاطبي للجملة هو شيء يلزم عنها، ولكنه ليس بالمعنى المنطقي الدقيق، وهو شيء تقرره الجملة تقريرا واضحا ولكنها لا توحي به فقط. إنه ليس نتيجة منطقية، وإنما نتيجة غير منطقية بمعنى ما. وهذا لا يعني القول إنه تعسفي أو اعتباطي."[2]

1. مبدأ التعاون

1_Grice, Logique et conversation, Traduit par : Frederick Berther et Michel Bozen, Paris, p71

2_ ينظر: صلاح إسماعيل، نظرية المعنى عند غرايس، ص80.

ولوصف هذه الظاهرة اقترح غرايسGrice مجموعة من القواعد سماها " قواعد التخاطب"، التي تنتمي إلى مبدأ تداولي هام هو " **مبدأ التعاون**" الذي ينظر في استعمال اللغة بوصفه ضربا من الفاعلية العقلية والتعاونية التي تروم تحقيق هدف الاتصال بين الناس، ولكي ينجح هذا الاتصال لا بد من أن تتوافر له درجة معينة من التعاون والتقارب في الأغراض بين المتخاطبين. وتتمثل صيغته في قول غرايس:

" ليكن انتهاضك للتخاطب على الوجه الذي يقتضيه الغرض منه"

" فبين أن هذا المبدأ يوجب أن يتعاون المتكلم والمخاطب على تحقيق الهدف المرسوم من الحديث الذي دخلا فيه، وقد يكون هذا الهدف محددا قبل دخولهما في الكلام أو يحصل تحديده أثناء هذا الكلام."[1]

أي أن المتكلم في الخطاب المتعاون والهادف يكون قاصدا منذ البداية إلى عدة أمور منها:

-أن يتوجه إلى المخاطب بكلامه- كما يكون المخاطب قاصدا إلى التوجه بسمعه إلى المتكلم، وعليه تكون المسألة هنا تقاصدا متبادلا بين الطرفين.

-أن يفهم عنه المخاطب المدلولات المباشرة وغير المباشرة لذلك القول (باستثناء حالات التعمية).

-أن يفهم عنه المخاطب أنه هو المتكلم كان قاصدا إلى تلك المدلولات وأنها لم تصدر عنه سهوا أو خطأ.[2]

ولقد وسع غرايس المبدأ العام للسلوك التخاطبي في مجموعة من القواعد أطلق عليها اسم القواعد التخاطبية conversational maxims ، وصنف هذه القواعد تحت أربعة مقولات، جريا على طريقة كانط Kant (1724-1804)، وهي: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة.

1_ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص238.

2_ صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، ص86.

1.**مقولة الكم:** ترتبط مقولة الكم بكمية المعلومات التي يجب تقديمها في التخاطب، وتتحقق بقاعدتين:

– اجعل إسهامك التخاطبي إخباريا بالقدر المطلوب (بغية تحقيق الأغراض الحالية للتخاطب)؛ أي تكون إفادتك على قدر الحاجة.

–لا تجعل إسهامك التخاطبي إخباريا أكثر مما هو مطلوب.

2.**مقولة الكيف:** وتحت هذه المقولة تأتي قاعدة عامة " حاول أن تجعل إسهامك التخاطبي صادقا "، وتتجلى في قاعدتين:

أ.لا تقل ما تعلم كذبه.

ب.لا تقل ما تفتقر إلى دليل كاف عليه.

3.**مقولة الإضافة:** تحت هذه المقولة توجد قاعدة واحدة تقول:

– كن ملائما، أو ليناسب مقالك مقامك.

4.**مقولة الجهة:** ينظر غرايس إلى هذه المقولة على أنها لا ترتبط بالمقول مثل المقولات السابقة، وإنما ترتبط بالأحرى بكيفية قول المقول. والقاعدة العامة التي تمثل هذه المقولة هي " كن واضحا "، وتندرج تحتها قواعد متنوعة مثل:

أ.اجتنب غموض التعبير.

ب.اجتنب اللبس.

ج.كن موجزا (اجتنب الإطالة بغير ضرورة).

د.كن مرتبا."[1]

هذه هي القواعد التي يتحقق بها التعاون بين المتكلم والمخاطب وصولا إلى حوار مستمر، ولكن ينبغي علينا التنبيه إلى أمرين:

1_ ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص238، و ينظر: صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، ص86–87.

أحدهما: أن بعض الباحثين رأى في مبدأ التعاون تعبيرا عن فردوس الفلاسفة الذي لا يمت إلى الواقع بصلة، فهو يرى الناس جميعا متعاونين صادقين مخلصين.

ولكن غرايس لم يعن ذلك، إنما قصد أن الحوار بين البشر يجري وفق ضوابط، وتحكمه قواعد يدركها كل من المخاطب والمتكلم. ومثالنا على ذلك:

الحوار الدائر بين الزوج أ والزوجة ب :

أ. أين مفاتيح السيارة؟

ب. على الطاولة.

نلاحظ في هذا الحوار تحقق المبادئ الحوارية، حيث استخدمت الزوجة القدر المطلوب من الكلمات دون زيادة " مبدأ الكم"، وأجابت إجابة واضحة " مبدأ الجهة"، وكانت صادقة " مبدأ الكيف"، فضلا عن إجابتها ذات الصلة الوثيقة بسؤال زوجها " مبدأ الإضافة".

الثاني: أن غرايس لم يغب عنه أن هذه المبادئ التي يجري عليها الحوار كثيرا ما تنتهك، بل إن النظرية كلها قائمة على ذلك، فانتهاك مبادئ الحوار هو الذي يولد الاستلزام.[1] وعلى ذلك إذا انتهك المتكلم مبدأ من مبادئ الحوار أدرك المخاطب اليقظ ذلك، وسعى إلى الوصول إلى هدف المتكلم من هذا الانتهاك، ولتوضيح ذلك نستعين بالمثال التالي:

الأستاذ أ: هل الطالب ج مستعد لمتابعة دراسته الجامعية في قسم الفلسفة؟

الأستاذ ب: إن الطالب ج لاعب كرة ممتاز.

إذا تأملنا هذا الحوار وجدنا أن الحمولة الدلالية لإجابة الأستاذ ب تدل على معنيين اثنين في الوقت نفسه، أحدهما حرفي والآخر مستلزم. معناها الحرفي أن الطالب ج من لاعبي الكرة الممتازين، ومعناها الاستلزامي أن الطالب ليس مستعدا لمتابعة دراسته

1_ ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، ص35.

الجامعية في قسم الفلسفة. وهنا نجد أن الأستاذ ب خرق "مبدأ الكم"، فهو لم يخبرنا بما نحن بحاجة إلى معرفته، لكنه طلب منا أن نهتدي إلى الإجابة عن طريق الاستلزام.

2.خواص الاستلزام الحواري عند غرايس:

إن للاستلزام الحواري عند غرايس خواص تميزه عن غيره من أنواع الاستلزام الأخرى، وقد استطاع أن يضع يده على الخواص الآتية:

أ.الاستلزام ممكن إلغاؤه، ويكون ذلك عادة بإضافة قول يسد الطريق أمام الاستلزام أو يحول دونه، فإذا قالت قارئة لكاتب مثلا: لم أقرأ كل كتبك، فقد يستلزم ذلك عنده أنها قرأت بعضها، فإذا أعقبت كلامها بقولها: الحق أني لم أقرأ أي كتاب منها، فقد ألغت الاستلزام.

ب.الاستلزام لا يقبل الانفصال عن المحتوى الدلالي، ويقصد غرايس بذلك أن الاستلزام الحواري متصل بالمعنى الدلالي لما يقال لا بالصيغة اللغوية التي قيل بها، فلا ينقطع مع استبدال مفردات أو عبارات أخرى.

ولعل هذه الخاصية هي التي تميز الاستلزام الحواري عن غيره من أنواع الاستدلال التداولي مثل الافتراض المسبق.

ج.الاستلزام متغير؛ والمقصود بالتغير أن التعبير الواحد يمكن أن يؤدي إلى استلزامات مختلفة، فإذا سألت طفلا يحتفل بيوم ميلاده مثلا: كم عمرك؟ فهو طلب لمعرفة سنه، أما إذا وجهت السؤال نفسه لصبي عمره خمسة عشر عاما فقد يستلزم السؤال مؤاخذة له على نوع من السلوك لا ترضاه له.

د.الاستلزام يمكن تقديره؛ والمراد به أن المخاطب يقوم بخطوات محسوبة يتجه بها خطوة خطوة إلى الوصول إلى ما يستلزمه الكلام، فإذا قيل مثلا: الملكة فكتوريا صنعت من حديد، فإن القرينة تبعد السامع عن قبول المعنى الحرفي، فيبحث عما وراء الكلام من معنى فيقول لنفسه: المتكلم يريد أن يخبرني بدليل أنه ذكر لي جملة خبرية، والمفروض في هذا المقام أن المتكلم ملتزم بمبدأ التعاون، ولا يريد خداعي، لابد أنه يريد

قول أن الملكة فكتوريا تتصف بصفات الحديد كالصلابة وقوة التحمل، وهو يعرف أنني أستطيع أن أفهم المعنى غير الحرفي، فلجأ إلى التعبير الاستعاري.[1]

3.نقد مبدأ التعاون:

" **مبدأ الملاءمة:** لـ Wilson و Sperber

شكلت المبادئ الحوارية لغرايس محور عدد كبير من الشروح والمناقشات ومحاولات الاختزال لعل أهمها محاولة ويلسن وسبربر لاختزال كل تلك المبادئ إلى ما اصطلحا على تسميته" مسلمة الملاءمة" أو الإفادة، وقد صاغاها على النحو التالي:

" ينطلق المخاطب من المسلمة التالية: لقد بذل المتكلم قصارى جهده لإنتاج الملفوظ الأكثر ملاءمة"، كما دافعا عن قدرة هذه المسلمة على تعويض المبادئ الحوارية السابقة حيث قالا:" إننا نعتقد أن بإمكان مسلمة الملاءمة وحدها التكهن، وبشكل أدق بكل التضمينات التي تنظمها مبادئ غرايس.

-قاعدة الإخبارية.

-قاعدة الإفادة القصوى أو الشمول.

-قاعدة الجدية.

أما قاعدة الإخبارية فتنص على أن المفترض في كل نشاط كلامي أن يكون هادفا وحاملا لفائدة إلى المخاطب، وألا يكون هذا المخاطب على علم بمحتوى الخبر المنقول إلا عندما يكون للمتكلم قصد حجاجي خاص (هو ما أسماه البلاغيون بلازم الفائدة في الخبر)، ولا ينحصر صدق القاعدة الإخبارية في الملفوظات التقريرية وحدها بل يعم كل الأفعال اللغوية الأخرى من استفهام وأمر ونصح وتحذير...إلخ.

أما قاعدة الفائدة القصوى فهي تلزم المتكلم، عندما يكلم محاوره في موضوع ما، بأن يقدم له جميع المعلومات ذات الصلة بالموضوع التي يراها مفيدة له." لذا يعد أمرا

1_ينظر: محمود أحمد نحلة، المرجع السابق، ص40.

غير عادي أن يعترف الطفل بأنه أهرق الكأس بينما هو كسرها أيضا، أو أن يعلن القائد في الحرب أنه خسر قرية بينما هو خسر مدينة بكاملها... لأن من شأن عدم تقديم المتكلم المعلومة القصوى للمخاطب أن تجعل هذا الأخير يستدل- اعتقادا منه أن المتكلم يحترم قاعدة الإفادة القصوى- على نفي ما يفوق أو يتجاوز المعلومة المقدمة، (أي أن يطبق قانون دلالة المخالفة كما أسماها الأصوليون)، وهو في ذلك يوظف القاعدة الحوارية التالية:" إذا لم يخبرني المتكلم بأكثر مما قال عن الموضوع الذي هو على علم به، فمعنى ذلك أن ليس له حول هذا الموضوع معلومة أكثر مما قاله، وما يمكن أن يقال عن هذه القاعدة بدورها هو أنها في الواقع صيغة معدلة لمبدإ الكم عند غرايس.

أما قاعدة الجدية فيمكن اعتبارها هي الأخرى صيغة معدلة لمبدأ الكيف، وهي قاعدة حوارية تلزم المتكلم بالتزام الجدية والصراحة فيما يقوله، والتزام الجدية غير محصور في غرض التقرير أو الخبر بل يعم أيضا جميع الأفعال الإنجازية الأخرى."[1]

فهذه المحاولة لويلسن وسبربر تعد محاولة جادة ومتميزة استلهمها صاحباها من مبدأ التعاون لغرايس وبنيا عليه مبدأهما، وقد فتح هذا المبدأ المجال واسعا في تطوير التداوليات اللغوية، إلا أننا نوجه إليه اعتراضا آخر هو: أن مبدأ التعاون وقواعده لا تضبط إلا الجانب التبليغي التواصلي، أما الجانب التهذيبي فقد أسقط اعتباره، فعلى الرغم من ذكر غرايس لجانب التهذيب من المخاطبة إلا أنه لم يقم له كبير وزن، وذلك راجع للأسباب الآتية:

أ.لم يفرده بالذكر، بل جمع إليه الجانب التجميلي والجانب الاجتماعي.

ب.لم يبين كيف يمكن أن نباشر وضع القواعد التهذيبية، ولا كيف يمكن ترتيبها.

ج.لم يتفطن إلى أن الجانب التهذيبي قد يكون هو الأصل في خروج معاني العبارات إلى معاني غير مباشرة.[1]

1_ ينظر: إدريس سرحان، طرق التضمين الدلالي والتداولي في اللغة العربية وآليات الاستدلال، جامعة ظهر المهراز، فاس، المغرب، 1999- 2000، ص136-137.

وهذا ما حدا بروبين لاكوفLakof إلى صياغة "مبدأ التأدب" في مقالها "منطق التأدب" الذي ينص على التزام المتكلم والمخاطب، في تعاونهما لتحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام، من ضوابط التهذيب ، وصيغة هذا المبدأ هي:

لتكن مؤدبا.[2]

وهذا ما يؤكد اهتمامها بسياق التلفظ، وعدم الاكتفاء بالشكل اللغوي للحكم على صحة الجمل، ودعت إلى توسيع مبادئ اللغة الكلية، من خلال إدراج القواعد التداولية للحكم بجودة صياغة الخطاب من عدمه، فتضع قاعدتين تسميهما قواعد الكفاءة التداولية، المصاغتان كما يلي:

-كن واضحا.

-كن مؤدبا.

فقد يسعى المتكلم ليكون واضحا، في حين تتخذ قاعدة التأدب حضورا أكبر، عندما يكون هدف المتكلم هو التعبير عما يكنه للسامع من احترام ومودة، وقد فرعت "لاكوف" على مبدأ التأدب القواعد التهذيبية الآتية:

أ.قاعدة التعفف:

التي تقتضي أن لا تفرض نفسك على المرسل إليه؛ أي لتبق متحفظا، ولا تتطفل على شؤون الآخرين.

ب.**قاعدة التخيير**: ومقتضاها هو:

لتجعل المخاطب يختار بنفسه.

ج. **قاعدة التودد:**

التي تقتضي إظهار الود للمرسل إليه؛ أي كن صديقا له.[1]

1_ ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص240.

2_ ينظر: المرجع نفسه، ص240.

ومدار اهتمام قاعدة التعفف أن يتجنب المرسل الإلحاح، ويترك مسافة بينه وبين المرسل إليه، فلا يفاتحه بما يكشف أحوال أحدهما للآخر، ويتجنب استعمال عبارات الطلب المباشرة، وعدم التطفل على شؤون المرسل إليه إلا بعد الاستئذان، مثل:

- إن أذنت لي، هل يمكنني أن أسألك سؤالا؟
- تفضل.
- ما رأيك في الإسلام؟

أما قاعدة التخيير فتقتضي أن يتجنب المرسل استعمال أساليب التقرير والجزم، ويأخذ بأساليب الاستفهام، ليترك للمرسل إليه مبادرة اتخاذ القرارات، مثل:

-ما رأيك في قراءة هذا الكتاب؟

بدلا من قول:

_اقرأ هذا الكتاب.

وتتبلور في هذه القاعدة أهمية المرسل إليه باعتباره طرفا مهما في عملية التخاطب، لما يتمتع به من قدرات تؤهله للمشاركة في إنجاز الفعل.

أما قاعدة التودد فإنها تلزم المرسل أن يعامل المرسل إليه معاملة الند للند، مستعملا في ذلك الأدوات والأساليب التي تشعر المرسل إليه بالانتعاش، وتقوي علاقات التضامن والصداقة بينهما، كأدوات نداء الصديق بلقبه، أو كنيته... أو غيرها.

نقد مبدأ التأدب:

نلاحظ أن قواعد التأدب ليست كلها في مرتبة واحدة، بل هي متدرجة في القوة، فقاعدة التخيير أقوى من قاعدة التعفف، وقاعدة التودد أقوى من قاعدة التخيير، وما دام الأمر كذلك فإننا نستطيع الاستغناء عن إحداها؛ لأن القيام ببعضها قد يسقط العمل بالبعض الآخر.

---

1 ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص100، وينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص240-241.

وما يمكن قوله أن قواعد التأدب التي جاءت بها لاكوف تقف على الجانب التهذيبي لمبدإ التعاون لغرايس، فضلا عن أخذها بالجانب التبليغي منه. غير أنها تفتقد إلى مبادئ التداول الاجتماعية والنفسية، كما لا يمكن تعميم صلاحيتها في المجتمعات كلها. لذلك اقترح "ليتش" مبدأ آخر هو "مبدأ التأدب الأقصى".

ينطلق هذا المبدأ من مبدأ التعاون ناقدا ومستدركا، فيقر بأهميته بوصف التعاون هو الأساس المفترض لتوجيه طرفي الخطاب؛ لأنه الرابط بين قصد المرسل في خطابه ومعنى الملفوظ الدلالي، غير أن دوره ينحصر في تنظيم التواصل، لذلك سعى "ليتش" إلى سد النقص الذي يعاني منه مبدأ التعاون، وذلك من خلال توظيف بعض الأدوات والآليات اللغوية في الخطاب؛ لأن دور التأدب لا يقف عند حدود تنظيم العلاقات فحسب بل يتجاوزه إلى تأسيس الصداقات مما يجعله هو أساس التعاون.[1]

ويصوغ ليتشLeech مبدأه في صورتين اثنتين:

- قلل من الكلام غير المؤدب.
- أكثر من الكلام المؤدب.

ويمكن التحقق من ذلك في الخطاب الآتي:

" وجد أحد الساكنين سيارة جاره أمام باب بيته، فقال له:

الساكن: أعان الله سكان هذا الحي، فالشوارع ضيقة، والمواقف نادرة.

الجار: أرجو ألا يضيق صدرك بنا، وسأبحث عن موقف لسيارتي.

الساكن: لا تحركها في الوقت الحالي، فأنا لا أقصد ذلك.

الجار: حتى لو قصدت، فالحق معك."[2]

فهنا استعمل الساكن في خطابه مع جاره عبارات غير مباشرة؛ لأنه كان مؤدبا، للدلالة على طلبه بإبعاد السيارة، ومراعاة لأثر علاقة الجوار والصحبة.

---

1 ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص109-110.

2 المرجع نفسه، ص110.

وقد أعاد ليتشLeech تصنيف الأفعال اللغوية لسيرل، فأدرجها ضمن هذه الأصناف حسب الوظيفة الإنجازية، وفرق بين نوعين من أنواع التأدب، وهما: التأدب النسبي، والتأدب الأقصى. هذا الأخير الذي فرعه إلى قواعد ست ذات صورتين: إيجابية وسلبية:

أ.قاعدة اللباقة، وصورتاها على التوالي:

أ.1 قلل من خسارة الغير.

أ.2 أكثر من ربح الغير.

ب.قاعدة السخاء، وصورتاها هما:

ب.1 قلل من ربح الذات.

ب.2 أكثر من خسارة الذات.

ج. **قاعدة الاستحسان**، وصورتاها هما:

ج.1 قلل من ذم الغير.

ج.2 أكثر من مدح الغير.

د. **قاعدة التواضع**، وصورتاها هما:

د.1 قلل من مدح الذات.

د.2 أكثر من ذم الذات.

هـ. **قاعدة الاتفاق**، وصورتاها هما:

هـ.1 قلل من اختلاف الذات والغير.

هـ.2 أكثر من اتفاق الذات والغير.

و. **قاعدة التعاطف**، وصورتاها هما:

و.1 قلل من تنافر الذات والغير.

و.2 أكثر من انسجام الذات والغير.

وقد شدد بعض الباحثين على توظيف مبدإ التأدب إلى جانب قواعد مبدإ التعاون لغرايس لما له من أهمية في حفظ الصلة الاجتماعية التي هي شرط من شروط التعاون، ويظهر ذلك في الأوامر غير المصرح بها مثل:

- أعرني كتابك.
- أود أن تعيرني كتابك.
- هل يمكنك أن تعيرني كتابك.
- ليتك تعيرني كتابك.

فالجملة الأولى تدل على الأمر بصورة مباشرة، وبالتالي فهي أقل الجمل الأخرى لباقة؛ لأنها تفتح باب المنازعة والمخالفة، بينما الجملة الرابعة أكثر الجمل الأربعة لباقة؛ لأنها جاءت في صورة تمن لا يظهر فيها المرسل طمعه في وقوع المطلوب.

غير أننا نلاحظ أن هذه القواعد يشوبها الميل إلى التظاهر والنزعة إلى الغرضية التي تخضع لقانون الربح والخسارة في الاقتصاد. فالميل إلى التظاهر كامن في الخاصية اللاتناظرية التي تقتضي أن كل ما كان مؤدبا بالنسبة للمرسل فهو غير مؤدب بالنسبة للمرسل إليه والعكس صحيح، لكن المعروف عليه أن التأدب يفيد منه الطرفان معا، وإلا اعتبرناه تأدبا مصطنعا غير صادق. أما خاصية الربح والخسارة فتقتضي أن الأقوال والأفعال التي يقوم بها المتخاطبان تقدر قيمتها بحسب الفائدة التي تدرها عليهما،

وهذا الأمر أشبه بالمعاملات التجارية، وشتان بين المعاملات التجارية والسلوكات الأخلاقية المبنية على المصالح المشتركة بين الطرفين.

وصفوة القول أن غرايس بنى نظريته المقصدية على أساس عدم الأخذ بالحدوس الدلالية للقيمة الظاهرية، حتى لو ظهر شيء بحيث يكون جزءا من المحتوى الدلالي للمنطوق، فإن إشكالية تفسيره تفسيرا استعماليا يجب أن تؤخذ دائما بعين الاعتبار. ورغم الانتقادات التي وجهت إلى نظريتة في الاستلزام إلا أنها حظيت برواج بين علماء الدلالة؛ وسر ذلك يعود إلى أنها تمكن الباحث النظري، عندما تتوافر شروط معينة، من نقل عبء التفسير من علم الدلالة إلى علم الاستعمال.

وقد أكد رواد علم الاستعمال مثل أوستين وما لينوفسكي على الجانب الاجتماعي من اللغة في مقابل الجانب المعرفي؛ ثم جاء غرايس ليؤكد على الجانب النفسي من استعمال اللغة من خلال نظريته القصدية في المعنى. "وإذا نظرت إلى نظرية أفعال الكلام التي تقع في قلب علم الاستعمال، سنجد أوستين، مبتكر هذه النظرية، يقرر أن أداء الأفعال الكلامية تحكمه القواعد والاصطلاحات، ولم ينظر بعين الاعتبار إلى مقاصد المتكلمين من وراء الكلام. ولكن غرايس اعتبر هذا نقصا يشوب النظرية، فأتمه بوجهة نظره القصدية التي حظيت بتعديل وتطوير وتمثل الآن الاتجاه السائد في دراسة أفعال الكلام، وتجلى هذا التطوير في كتابات ستراوسونStrawson وهابرماسHaparmas وفاندرفكنVenderveken ومن جرى مجراهم."[1]

1_ ينظر: صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، ص94.

المبحث الثـالـث: القصد والحجاج

المطلب الأول:التواصل والحجاج

يعد التواصل مصطلحا يكتنفه بعض الغموض بسبب غناه المعجمي، نظرا لدخوله في علاقة ترادف واشتراك مع مجموعة من المصطلحات التي تشاركه في الدلالة سواء من حيث الجذر أو من حيث الحقل الدلالي. وذلك مثل: الإيصال، الاتصال، الإبلاغ، الإخبار، التخاطب، التحاور...إلخ.[1]

وقد توصل طه عبد الرحمن إلى التمييز بين هذه المصطلحات؛ حيث جعل مقولة التواصل مقولة كبرى شاملة لمصطلحات الإيصال، والاتصال، والتوصيل[2]؛ لأنها تتضمن عملية الإخبار بأي رسالة كانت من مرسل (مخبر) إلى مرسل إليه، وتقتضي جوابا ضمنيا أو صريحا عما نتحدث عنه من طرف المرسل إليه، ويتطلب نجاح هذه العملية اشتراك الطرفين في السنن الترميزي، وتوافر قناة اتصال تحقق الاتصال وتبقيه قائما. ويمكننا تمثيل هذه الأطراف كما يلي:

محتوى

مرسل.... رسالة..... مرسل إليه

قناة الاتصال

سنن

1_ ينظر، عمر أوكان، اللغة والخطاب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001، ص35.

2_ ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص254.

ويعتبر التواصل اللساني أرقى ضروب التواصل؛ لأن الإنسان هو الكائن الذي يرمز كما يستنشق الهواء أكثر من الكائنات الأخرى. ومن المعلوم أن الترميز اللساني يمتاز بقدرته على استيعاب وتأطير وتفسير ونقل باقي الأنساق الترميزية.[1] لذلك كان الكلام أصلا في كل تواصل بشري، ولا يكون الكلام دون لغة تنقل مضامين صريحة أو ضمنية. يسعى من خلالها المرسل إلى التأثير في المرسل إليه وإقناعه بما يراه صائبا (الفعل التأثيري في نظرية أفعال اللغة)، وقد يستعمل حججا لتأييد ما يذهب إليه وما يعتقده، وتسمى هذه العملية بالحجاج.

وقد انبثقت نظرية الحجاج في اللغة من رحم نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها أوستين وسورل، وقام ديكرو بتطوير أفكار وآراء أوستين بالخصوص، واقترح إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج. هذا الأخير الذي يعتمد على تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وعلى إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب.[2]

لكن يجب التمييز بين الاستدلال والحجاج لأنهما ينتميان إلى نظامين مختلفين. فالاستدلال هو " التوصل إلى استنتاج قضية مجهولة من قضية أو عدة قضايا معلومة"[3]، بحيث تكون الأقوال التي يتكون منها استدلال ما، مستقلة، بعضها عن بعض؛ أي أنها تصف حالة ما، أو وضعا من أوضاع العالم. لهذا لم يكن تسلسل الأقوال في الاستدلال مؤسسا على الأقوال نفسها، بل هو مؤسس على القضايا المتضمنة فيها.

1_ ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير " مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج "، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص38.

2_ ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص15.

3_ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص149.

أما الحجاج فهو مؤسس على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب، أو بتعبير آخر هو" طريقة عرض الحجج وتقديمها "[1]، ولتوضيح ذلك نسوق الأمثلة التالية:

-أنا متعب، إذن أنا بحاجة إلى الراحة.
-الجو ممطر لا يمكننا الذهاب إلى الحديقة للتنزه.
-الساعة تشير إلى الثامنة، لنسرع.
-عليك أن تجتهد لتنجح.

إذا تأملنا هذه الجمل، فسنجد أنها تتكون من حجج ونتائج. فالتعب في الجملة الأولى يستلزم الراحة، لذا كان التعب دليلا وحجة على أن الشخص بحاجة إلى تناول قسط من الراحة ليعود إلى نشاطه. والشيء نفسه ينطبق على باقي الجمل.

والحجة قد تكون ظاهرة أو مضمرة بحسب السياق، والشيء ذاته بالنسبة للنتيجة والرابط الحجاجي الذي يربط بينهما. وللتدليل على ذلك نستشهد بالأمثلة التالية:

-الجو حار، إذن سأذهب للسباحة.

-الجو حار، أنا بحاجة إلى للسباحة.

- الجو حار.

-أنا بحاجة للسباحة.

إذا قارنا بين هذه الجمل، فسنجد أنه تم التصريح بالحجة والرابط والنتيجة في الجملة الأولى، بينما تم التصريح بالحجة والنتيجة في المثال الثاني. أما المثال الثالث فلم نصرح فيه إلا بالحجة أو الدليل، والنتيجة مضمرة، بينما ذكرنا النتيجة وأضمرنا الحجة في المثال الرابع.

المطلب الثاني: الروابط الحجاجية

1 _ George Vignaux , L'argumentation (essai d'une logique diseursive), Librairie Droz, Genève, Paris, France, 1976, p2

اعتبرت الروابط علامات تعطي الانطلاقة للتضمينات المتواضع عليها، وهي علامات تتدخل على مستوى الوصف الدلالي للغة الطبيعية، وتفرض قيودا دلالية على التأويل التداولي[1]. واللغة العربية مثلا تشتمل على عدد كبير من الروابط والعوامل الحجاجية، نذكر منها: بل، لكن، إذن، حتى، لاسيما، لأن، ربما، تقريبا، إنما، إلا...إلخ.

وينبغي التمييز بين الأدوات الحجاجية والعوامل الحجاجية، فالروابط تربط بين قولين، أو بين حجتين أو أكثر، وتسند لكل قول دورا محددا داخل العملية الحجاجية. ويمكن التمثيل لهذه الروابط بالأدوات التالية: لكن، حتى، بل، إذن، لاسيما، إذ...إلخ.

أما العوامل الحجاجية، فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية، لكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما. وتضم مجموعة من العوامل أهمها: ربما، كاد، قليلا، كثيرا، ما...إلا، و جل أدوات الحصر.[2]

ولتوضيح مفهوم العامل الحجاجي نقارن بين المثالين التاليين:

-تشير هذه اللافتة إلى التوقف.

-لا تشير هذه اللافتة إلا إلى التوقف.

عندما أدخلنا أداة القصر " لا... إلا " لم ينتج عن ذلك أي اختلاف في القيمة الإخبارية أو المضمون القضوي، لكن تغيرت القيمة الحجاجية للقول؛ لأنه تم حصر معظم الإمكانات الحجاجية للقول في نتيجة واحدة هي الدعوة إلى التوقف.

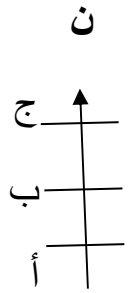
المطلب الثالث: السلم الحجاجي ،التراتب الحجاجي

تتعدد الأقوال الدالة على نتيجة واحدة لذلك يسمح لنا بجمعها في مجموعة تدليلية واحدة تحدد نتيجتها المشتركة. وتختلف من جهة قوتها بشكل يجعل بعضها يعلو بعضها الآخر بما يسمح بترتيبها بحسب معايير متعددة ومختلفة، وهذا ما يعرف بالسلم الحجاجي.

1_ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير " مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص82.

2_ ينظر: أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي، مجلة التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، عدد134، ط1، 2006، ص64.

فهو علاقة ترتيبية للحجج يمكن أن نرمز لها كالتالي:



حيث تمثل ن النتيجة، أما أ وب وج تمثل حجج وأدلة تخدم النتيجة ن.

ويتسم السلم الحجاجي بالسمتين الآتيتين:

- كل قول يرد في درجة ما من السلم، يكون القول الذي يعلوه دليلا أقوى منه بالنسبة لـ ن.
- إذا كان القول أ يؤدي إلى النتيجة ن، فهذا يستلزم أن ب وج التي تعلوه درجة تؤدي إليها، والعكس غير صحيح.[1]

إذن السلم الحجاجي لدى دي كرو هو فئة حجاجية موجهة، ومثالنا على ذلك:

- حصل علي على شهادة الليسانس.
- حصل علي على شهادة الماجستير.
- حصل علي على شهادة الدكتوراه.

فهذه الجمل تتضمن حججا تنتمي لنفس الفئة الحجاجية، ولنفس السلم الحجاجي، وتؤدي إلى نتيجة واحدة هي التحصيل العلمي لعلي. وحصول علي على شهادة الدكنوراه أقوى

1_Ducrot O , Les échelles argumentatives, Minuit, Paris, P18

دليل على كفاءته العلمية من حصوله على الماجستير. في حين أن عدم حصوله على الماجستير هو الحجة الأقوى على عدم كفاءته من عدم حصوله على شهادة الدكتوراه.

إذن تقتضي نظرية الحجاج تدرجا في الأقوال والحجج في علاقتها بالنتائج واستلزام بعضها للبعض، وهي الأساس الذي انبنت عليه نظرية السلالم الحجاجية.

المطلب الرابع: مقاصد الحجاج

تتعدد طرق إلقاء القول باختلاف الصيغ والأساليب وبتعدد الأغراض والمقاصد. وهذه التعددية في الأهداف والمقاصد تنعكس على تعدد مستويات الخطاب بما يتناسب وقدرات المخاطبين ومجال تداولهم، وبهذا فالحجاج يتوقف من جهة مقاصده على أركان عدة هي: المتكلم، والمخاطب، والسياق، والخطاب.

والتسليم بحجية خطاب ما يعني الإقرار بأن هذا الخطاب يحوي حجة ونتيجة على الأقل، ويمكن أن تكون الحجة ظاهرة أو مقدرة نقوم باستخلاصها انطلاقا من قرائن لفظية أو سياقية. وبالتالي مقاصد الحجاج تبرز أثناء عرضنا للحجج، حيث تدعم كل حجة بمقصد معين.

وانطلاقا من هذا فإن للحجاج أبعاد عدة، منها: البعد السياقي الذي يحدد قيمة الفعل الكلامي، وفي هذا الإطار يشير سيرل إلى أن تحديد شروط مطابقة مقتضى الحال يعد جزءا من السياق، فالقول:

"**أعدك بشيء**"

لا يفهم دون أن يوجد من يقبل الوعد، أو من يستفيد منه.

وهناك البعد التفاعلي الذي لا ينظر إلى اللغة باعتبارها تقدم معلومات دلالية خالصة بل ينظر إلى الآثار التداولية للأقوال، فالقول:" مساء الخير" هو قول يستعمله المتكلم ليبين قصده إلى التحية ورغبته في الدخول في علاقة مع المخاطب، أما البعد التعاملي الأخلاقي فيعطي للتواصل القيمة العملية، وينفي عنه التعارض مع المصالح المشتركة والنبيلة بين المتخاطبين.

وإذا كانت التداولية قد ركزت على مبدأ التعاون وجعلت منه أحد المبادئ الأساسية في عملية التخاطب، فإن هدفها كان يتعلق بتعاون المتكلم والمخاطب على تحقيق الغاية المرسومة، غير أنها كانت تركز على الوظيفة التبليغية دون أن تهتم بالوظيفة التعاملية، لذلك اقترح طه عبد الرحمن نموذجا مستوحى من التراث الفكري العربي يقوم على "مبدإ التصديق" الذي ينطلق من مطابقة القول للفعل، وتصديق العمل للكلام، وقد صاغ هذا المبدأ كالتالي:

- الصدق في الخبر.
- الصدق في العمل.
- مطابقة القول للفعل.[1]

إذن هناك عملية تفاعل وتبادل للمقاصد الحجية بين المتخاطبين، ويتوقف فهم المخاطب لقصد المتكلم على كفايته التحصيلية وعلى كفاية المتكلم التدليلية والتبليغية والتعاملية، وما دام الخطاب لا يأخذ قيمته إلا ضمن العملية القصدية التفاعلية بين المتكلم والمخاطب، فلا بد أن يكون القصد جليا وواضحا وفي خطاب مهذب.

وحاصل القول أننا نؤكد على فرضية الطبيعة الحجاجية للغات الطبيعية، حيث ينبني الخطاب الطبيعي على مسالك تستجيب لخصوصياته ومقتضياته من قبل الحجاج والجدل وغيرهما من الأساليب التدليلية التي لا تنفك فيها الصورة عن المضمون. بينما تستند اللغات الصورية إلى البرهان الذي يقوم على قواعد صورية محددة ومضبوطة لا تراعي وضع المتكلم والمخاطب ولا تلتفت إلى الظروف التي تحيط بالحدث الكلامي.

وتأتي فعالية الخطاب الحجاجي من طريقة بنائه وتفاعل عناصره، وديناميةمكوناته. لذا سعى سيرل إلى تبني نظرية أدرج فيها الحجاج ضمن أفعال الكلام المركبة، ليصبح

1_ ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 249-250.

الحجاج فعلا إنجازيا لغويا مركبا، وبالتالي أصبحت حجية الفعل الإنجازي تتشكل من أفعال إنجازية فرعية موجهة لإثبات أو إبطال دعوى معينة.[1]

1_ ينظر: حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2004، ص151.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، دار علوم القرآن، دمشق، سوريا، ط1، 1405هـ

الكتب العربية:

الآمدي (علي بن محمد) ت631هـ

1- الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1983،

ابن الأثير(أبو الحسن علي بن محمد)ت630هـ

2- النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر الزاوي ومحمود الطناجي، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج1.

أحمد (محمود)

3- آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 2002.

ابن أحمد (يوسف)

4- القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، دار المعلمين العليا ودار سحر، تونس، ديسمبر، 2006، مجلد1.

إسماعيل (صلاح)

5- التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

6- فلسفة العقل " دراسة في فلسفة جون سيرل "، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 2006.

7- نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، الدار المصرية السعودية، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2005.

الإسنوي (عبد الرحيم بن الحسن) ت772هـ

8- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، تح: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1999، ج1.

الأصفهاني (محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد) ت749هـ

9- شرح المنهاج للبيضاوي، تح: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 1410هـ، ج1.

أوكان (عمر)

10- اللغة والخطاب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.

الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف) ت474هـ

11- إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

الباحسين (عبد الوهاب يعقوب)

12- طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط2، 2001 .

الباقلاني

13- التقريب والإرشاد، تح: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1993، ط1، ج1.

الباهي (حسان)

14- الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2004.

البخاري (عبد العزيز بن أحمد) ت730هـ

15- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، وضع حواشيه عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، 1/

البخاري (محمد بن إسماعيل) ت256هـ

16- الصحيح، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

بدران (بدران أبو العينين)

17- أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، (د.ت).

بزا (عبد النور)

18- المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 45، 2007.

البصري (أبو الحسين)
19- المعتمد في أصول الفقه، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، (د.ط).
بلخير (عمر)
20- تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الإختلاف، الجزائر،ط1، 2003.
بناني (عز العرب لحكيم)
21- الظاهراتية وفلسفة اللغة " تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003.
بوصبع (نذير)
22- الألفاظ والدلالات الوضعية" بحث في مناهج الاستنباط"، دار الوعي، الجزائر، (د.ط)، 2008.
البوطي (سعيد رمضان)
23- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط4، 1982.
البيضاوي
24- الإبهاج في شرح المنهاج، تح: محمد شعبان سلام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، 1981، (د.ط)، ج1.
الترمذي (محمد بن عيسى بن سورة) ت297هـ
25- السنن، تحقيق:أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج5.
التفتازاني (مسعود بن عمر) ت792هـ
26- الحاشية على شرح العضد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ج1.
27- شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج1.

28- شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1، ج1.

التهانوي

29- كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: محمد وجيه وآخرين، الجمعية الآسيوية للبنغال، كلكتا، الهند.

توفيق (محمود)

30- دلالة الألفاظ عند الأصوليين" دراسة بيانية ناقدة "، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1987.

ابن تيمية

31- مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د.ط)، (د.ت).

الجاحظ (عمرو بن بحر)

32- البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج1.

الجرجاني (الشريف) ت816هـ

33- التعريفات، تح: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسنى، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006 .

الجرجاني (عبد القاهر) ت471هـ

34- أسرار البلاغة في علم البيان، تح: محمد الاسكندراني ومحمد مسعود، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1998، ط2.

جمعة (علي جمعة محمد)

35- المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1997

الجويني

36- البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، مصر، 1400هـ، ط2،ج1.

الحاج (ابن أمير)

37- التقرير والتحبير، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، مصر، 1316هـ، ط1، ج1.

ابن الحاجب

38- شرح العضد على المختصر وحواشي كل من التفتازاني، والجرجاني، والفناري، والجيزاوي، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004، ط1، 3

39- مختصر المنتهى الأصولي، دار الكنب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ج2.

ابن حرز الله (عبد القادر)

40- الاستقراء في الفكر الأصولي وأثره في مباحث مقاصد الشريعة، مجلة البحوث والدراسات، المركز الجامعي بالوادي، جوان 2005، العدد2.

حسان (تمام)

41- الأصول، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 1411هـ.

42- اللغة العربية" معناها ومبناها"، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط3، 1998.

حسب الله (علي)

43- أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1339هـ.

حسن (عبد الرحمن حبنكة الميداني)

44- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط6

حنفي (حسن)

45- من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ج2.

ابن خلدون

46- المقدمة، مطبعة التحرير، القاهرة، 1966، ص371

خليل (عبد النعيم)

47- نظرية السياق بين القدماء والمحدثين " دراسة لغوية نحوية دلالية "، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1،2007.

خوري (أنطوان)

48- حول مقومات المنهج الفنومنولوجي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، كانون الأول، العدد 8و9، 1981.

أبو داود

49- السنن، تحقيق:أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج1.

الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر) ت660هـ

50- التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، (د.ت)، ط2، ج5

51- التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، (د.ت)، ج1.

52- المحصول في علم أصول الفقه، تح: جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1997، 1

الرازي (خضر)

53- شرح الغرة في المنطق، تحقيق: ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1983.

رايص (نور الدين)

54- نظرية التواصل واللسانيات الحديثة، منشورات جامعة سايس، فاس، المغرب، ط1، 2007.

ابن رشد (أبو الوليد)

55- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

رمضان (يحي)

56- القراءة في الخطاب الأصولي"الاستراتيجية والإجراء"، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2007.

الريسوني (أحمد)
57- نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (د،ط)، 1995.
الزبيدي
58- تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج7.
الزحيلي (وهبة)
59- أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ج1.
الزركشي (محمد بن بهادر بن عبد الله) ت794هـ
60- البحر المحيط، تح: عبد الستار أبو غدة، وسليمان الأشقر، وعبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992، ج4.
61- البرهان في علوم القرآن، تح: يوسف المرعشلي وآخرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ج1.
زيدان (محمود)
62- مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، لبنان، (د.ط)، 1974.
السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي) ت771هـ
63- الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1995
64- جمع الجوامع مع شرح المحلي والبناني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ط2، 1937، ج1.
65- جمع الجوامع بحاشية البناني وتقريرات الشربيني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، (د.ت)، ج2.
سبوعي (صالح)
66- النص الشرعي وتأويله " الشاطبي أنموذجا "، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ط1، 2007.
سبيلا محمد و عبد السلام بنعبد العالي
67- اللغة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ع: 5.

السرخسي (أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل) ت480هـ
68- أصول السرخسي، تح: أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)،ج1.
السريري (مولود)
69- منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
سعد (محمد اليوبي)
70- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، السعودية، ط1، 1998
السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر) 626هـ
71- مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1987، ط2.
سلامة (يوسف)
72- المنطق عند إدموند هوسرل، دار حوران، سوريا، دمشق، ط1، 2002.
السيوطي (عبد الرحمن) ت911هـ
73- صون الكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق: علي سامي النشار، مطبعة السعادة، القاهرة، 1947، ط1 .
74- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل، دار الجيل، ودار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج1.
االشاطبي (أبو إسحاق) ت790هـ
75- الاعتصام، تح: أبو الفضل الدمياطي، دار الوعي، الجزائر، (د.ط)، 2006.
76- الموافقات في أصول الشريعة، تعليق: عبد الله الدراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2003، 2.
الشافعي (محمد بن إدريس) ت204هـ

77- الرسالة، تحقيق: خالد السبع العلمي، وزهير الشفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)،

شلبي (محمد)

78- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، دار النهضة، بيروت، لبنان، 2004

شلبي (محمد مصطفى)

79- تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د.ط).

الشنقيطي (عبد الله)

80- نشر البنود على مراقي السعود، وضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ج1.

الشوكاني (محمد بن علي بن محمد) ت1250هـ

81- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تح: محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط 4، 1993.

صحراوي (مسعود)

82- التداولية عند العرب "دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي"، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

صليبا (جميل)

83- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1973، 2.

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) ت310هـ

84- جامع البيان، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1978، 10.

الطويل (علي حسن ا)

85- الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

ابن ظافر (عبد الهادي الشهري)

86- استراتيجيات الخطاب " مقاربة لغوية تداولية "، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط1، 2004.

ابن عاشور (محمد الطاهر)

87- مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، الأردن، ط2، 2001.

عبد الرحمن (طه)

88- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2005،2

89- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000

ابن عبد السلام (العز)

90- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة: محمد بن التلاميذ السنقيطي، دار الكتب العلمية، (د.ط)، (د.ت)، 2

عبد العزيز (محمد عبد الدايم)

91- النظرية اللغوية في التراث العربي، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2006.

عبد الغفار (أحمد)

92- التصور اللغوي عند الأصوليين، مكتبات عكاظ، القاهرة، مصر، ط1، 1981.

عبد الكريم (زيدان)

93- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط6، 1981.

عشير (عبد السلام)

94- عندما نتواصل نغير " مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج "، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006

العزاوي (أبو بكر)

95- اللغة والحجاج، العمدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

العضد

96- مختصر ابن الحاجب، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ج1.

عطية (جمال الدين)

97- النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مكتبة المدينة، ط1، 1988.

العلمي (عبد الحميد)
98- منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المملكة المغربية، (د.ط)، 1985.
العلوي (أحمد)
99- الطبيعة والتمثال " مسائل عن الإسلام والمعرفة "، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، ط1، 1988
العلواني(طه جابر)
100- التوحيد والتزكية والعمران : محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
ابن علي (محمد بن علي الجرجاني)
101- الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، دار النهضة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1982.
عياشي (منذر)
102- العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) ت505هـ
103- شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق، (د.ط)، 1971،
104- المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ج1.
105- معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان،(د.ط)، (د.ت).
فاخوري (عادل)
106- علم الدلالة عند العرب" دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة"، دار الطليعة، بيروت، 1985
ابن فارس (أحمد) ت392هـ
107- معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)،

الفاسي (علال)
108- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة الرسالة، الرباط، المغرب، ط2، 1979.
فهمي (محمود حجازي)
109- علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة، دار غريب، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت).
الفيروزبادي (محمد بن يعقوب) ت817هـ
110- القاموس المحيط، مطبعة الحلبي، القاهرة، (د.ط)،1952.
111- قادر نجم الدين قادر كريم الزنكي، نظرية السياق" دراسة أصولية"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط1، 2006.
قدور(أحمد)
112- مبادئ اللسانيات ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1996/1416.
القرافي (شهاب الدين)
113- شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ودار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1973،
القرطبي(ابن عبد البر) ت671هـ
114- جامع بيان العلم وفضله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1967، ج2.
القزويني
115- بغية الإيضاح لتخليص المفتاح في علوم البلاغة ، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر،126/3
ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية) ت701هـ
116- إعلام الموقعين عن رب العالمين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 2003، ط1، ج3.

117- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، السعودية، 1412هـ، ط2.

118- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تح: علي بن حسن الحلبي الأثري، دار ابن عفان، ط1، 1996، 2.

الكاكي

119- جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي، تح: فضل الرحمن الأفغاني، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، السعودية، ط1، 1998، 324/2.

ابن مالك (أنس)

120- موطأ الإمام، صححه وخرج أحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)،

كريري (ناصر بن محمد بن ناصر)

121- أسلوب الشرط بين النحويين والأصوليين، الإدارة العامة للثقافة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (د.ط)، 2004.

المتوكل(أحمد)

122- الوظائف التداولية في اللغة العربية، الجمعية المغربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985

محمد (محمد يونس علي)

123- علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا، 2006، ط1.

124- مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004

محمود (سعد توفيق محمد)

125- إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني، مطبعة الأمانة، الرياض، السعودية، 1992، ط1.

مصطفى(إبراهيم) ، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، 122- المعجم الوسيط، مؤسسة صادق، طهران، إيران، ط5، ج1.

المقدسي(ابن قدامة) ت620هـ

126- روضة الناظر وجُنة المُناظر، مكتبات الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت)، (د.ط)،
ابن منظور (محمد بن مكرم) ت711هـ
127- لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
مهران (محمود رشوان)
128- مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط2، 1984.
ميموني (مولاي إدريس)
129- وظيفة القول الأصولي في النظرية اللغوية العربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996.
النسفي
130- كشف الأسرار في شرح المنار، ومعه نور الأنوار لحافظ شيخ المعروف بملاجيون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
131- منار الأنوار في أصول الفقه مع شرح ابن الملك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، .2004
هلال (هيثم)
132- معجم مصطلح الأصول، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
الونشريسي
133- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تخريج: محمد حجي وجماعة من الفقهاء، وزارة الأوقاف، المغرب، 1

الكتب المترجمة:

أرمينيكو فرانسواز
1- المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
بلانشيه فيليب
2- التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007
تودوروف وآخرون

3- المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.

ديكرو أوزولد وجان ماري سشايفر

4- القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007.

رسل برتراند

5- حكمة الغرب "الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983، عدد73، ج2.

سيرل جون

6- العقل واللغة والمجتمع" الفلسفة في العالم الواقعي"، تر: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2006

فيرستيج كيس

7- أعلام الفكر اللغوي" التقليد اللغوي العربي"، تر: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2007،ج3.

الرسائل والمجلات:

سرحان (إدريس)

1- طرق التضمين الدلالي والتداولي في اللغة العربية وآليات الاستدلال، أطروحة دكتوراه، جامعة ظهر المهراز، فاس، المغرب، 1999- 2000.

صحراوي (مسعود)

2- الأفعال المتضمنة في القول بين الفكر المعاصر والتراث العربي، أطروحة دكتوراه مخطوط، جامعة الحاج لخصر، باتنة، قسم اللغة العربية وآدابها، 2003-2004

عبد الفتاح (محمد الخطيب)

3- معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، بحث مقدم ضمن مجلة المؤتمر العلمي الدولي" التعامل مع النصوص الشرعية عند المعاصرين"، كلية الشريعة، جامعة الأردن.

العزاوي أبو بكر

4- الحجاج والمعنى الحجاجي، مجلة التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، عدد134، ط1،

الكتب الأجنبية:

Austin John, Quand dire c'est faire, 134

A Martinet, elements of General Linguistics, trans E Palmer, London, Faber,1992,

Anscombe, Basil Black well, Oxford, 1963, part1, sec160-161

Catherine Orecchioni, Science de l'utilisation du langage, L'information grammaticale, Paris, N 66 , Juin 1995

Cristal David, The Cambridge Encyclopedia of Language, Cambridge University press, 1989

Dictionnaire encyclopédique de pragmatique

Ducrot O , Les échelles argumentatives, Minuit, Paris

G Frege, Les Fondemements de L'arithmétique, trad : C Imbert , Le Seuil, p181

Gustavo Faigenbaum,Conversation with John Searle, Montevideo, Urguay,Libros Enred, 2001

Grice, Logique et conversation, Traduit par : Frederick Berther et Michel Bozen, Paris

John Searle; Contemporary Philosophy in the United States, The Blackwell Companion to Philosophy, Oxford,2001,

John Searle, Intentionality, A Companion to the philosophy of Mind, Oxford, Blackwel ,1998,

John Searle, Speech Acts An Essay in The Philosophy of Language, Cambridge University Press, London, 1969

George Vignaux , L'argumentation (essai d'une logique diseursive), Librairie Droz, Genève, Paris, France, 1976,

Wittgenstein, L, Philosophical Investigation, Translated by G E M

Wittgenstein, L, Philosophical Investigation, Translated by G E M Anscombe, part1, se

الخاتمة:

نخلص بعد هذه الرحلة في رحاب نظرية المقاصد عند الأصوليين واللسانيين التداوليين إلى مجموعة من النتائج أهمها:

1.إن مقاصد الشريعة هي المعاني والحِكم والغايات، ونحوها التي رعاها الشارع في التشريع من حيث العموم والخصوص، وذلك لتحقيق مصالح العباد. فالمقاصد مقترنة بمصالح العباد؛ لأن الشريعة موضوعة لتحقيق مصالح الناس عاجلا أم آجلا، إما بجلب النفع لهم، أو لدفع الضرر والفساد عنهم، كما دل عليه الاستقراء وتتبع مراد الأحكام.

2.هناك مصدران للمقاصد: الشرع من جهة، والمكلفون من جهة أخرى، ولكن يجمعهما اتحاد المصب، بحيث يجب أن تصب مقاصد المكلف حيث تصب مقاصد الشارع.

3.استعمل الأصوليون مصطلحات: المقاصد، والمعاني، والعلل، والحِكم على أنها مترادفة غير أنها تختلف فيما بينها، حيث نجد أن المقاصد هي اللفظ الجامع للمصطلحات السابقة، وهي تحمل أقوم وأسمى القيم الأخلاقية، بينما لفظ المعاني يدل على المحتوى الحرفي للكلام الذي يختلف عن المقصد الذي يعني الرسالة التي يريد توصيلها المتكلم للسامع، المتمثلة في جلب المصلحة ودرء المفسدة، أما الحِكمة فهي غاية الحكم الشرعي المتمثلة في عبادة الله وحده، والامتثال لأوامره والانتهاء عن نواهيه، أما العلة فهي بمثابة الوسيلة التابعة للمقصد؛ لأنها تعتمد على الأسباب والأوصاف الظاهرة، وهو ما يعرف بـ"التعليل السببي"، فيما يعتمد المقصد على التعليل الغائي، وهو الحقيقة الأصلية.

4.بدأ الفكر المقاصدي في النشوء والتطور حتى استوى على سوقه مع العلامة الإمام الشاطبي (ت790هـ) في كتابه" الموافقات"، لكنه قبل ذلك مر بمحطات أساسية وهامة هي: إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المتوفى سنة 478هـ، وبعده جاء أبا إسحاق الشاطبي، وأصبح علما قائما بذاته على يد العلامة التونسي محمد الطاهر بن عاشور، المتوفى سنة 1973.

5. لتقسيم المقاصد اعتبارات، هي: اعتبار المصالح التي قسمت المصالح وفقها إلى مقاصد ضرورية، وحاجية، وتحسينية ، واعتبار مرتبتها في القصد وقسمتها إلى مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، واعتبار الشمول (المقاصد العامة والجزئية)، واعتبار الحاجة إليها، من مقاصد قطعية، وظنية ووهمية.

6.استطاع الأصوليون أن يؤسسوا نظرية في المقاصد امتلكت كل مواصفات النظرية، من آليات تحليلية، ومسلمات تحكم عملية قراءة النص القرآني. حيث يشتمل"علم المقاصد" على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها: أولاها، نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي؛ والثانية، نظرية القصود، وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية، والثالثة، نظرية المقاصد؛ وهي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي.

7.تقوم نظرية المقصودات على ركائز أربعة هي: الوضع، والدلالة، والاستعمال، والحمل.

8. لقد أحاطت الرؤية الأصولية بنواقل المعنى، لأنها توصلت إلى أن المعنى قد يأتي من العبارة، وقد يكون من الإشارة، وقد يكون من معنى النص، وقد يأتي من جزء مسكوت عنه لا بد من تقديره لاستقامة الكلام.

9.ناقش الأصوليون أنموذجين مختلفين للتصنيف الدلالي: الأول علامي (سيميائي)؛ لأنه تناول أنواع الدلالات اللفظية وغير اللفظية، والثاني نصي، غير أن نقطة الالتقاء بينهما تتمثل في كون قصد المتكلم لا يتحدد بالدلالة الوضعية وحدها، بل يتجاوزها إلى مكونات

غير لغوية، كالسياق مثلا. وهنا مدار اهتمام فرع الاستعمال (التداولية بمصطلح المحدثين).

10.لقد قام الأصوليون بعملية استقراء شامل لمكونات الخطاب اللغوية وغير اللغوية، وجملة العلائق الرابطة بينها. وبعدها أجروا عملية الإسقاط الدلالي على مختلف مستويات الخطاب الشرعي. فالعلم بالمقاصد يغدو ضرورة أساسية في تحقيق الخطاب أغراضه وإيصال المتكلم مراده إلى سامعه، بل إن المتلقي للخطاب، بما هو العنصر المقصود بخطاب المتكلم لا يقدر على ممارسة فعل التأويل ما لم يكن عارفا بمقاصد المتكلم.

11.نؤكد أن الأصوليين قد أتوا بالطريف في بحوثهم الدلالية، لاسيما في دلالة الألفاظ على المعنى باعتبار ظهوره وخفائه، وقد اعتمدوا قرائن السياق في محاولتهم الإحاطة بمستويات الخطاب (الأفعال اللغوية المباشرة وغير المباشرة)، وهذا هو لب لباب التداولية.

12.فرق علماء الأصول بين ما يسمونه الوضع والاستعمال إضافة إلى الحمل، وهي من المكونات الأساسية لعملية التخاطب، فدراساتهم كانت تدور حول علم حديث، وهو "علم التخاطب أو التداولية" الذي يهتم بدراسة اللغة في حيز الاستعمال متجاوزا حدود الوضع الأصلي، وإن كان يبنى عليه؛ وذلك لأن المقاصد التخاطبية لا يمثلها الوضع اللغوي المجرد فقط، ولا يمكن الوصول إليها إلا من خلال فهم اللغة في سياق الاستعمال المتجدد بتجدد مقاصد المتكلم، لذا فقد أدرك الأصوليون الطبيعة التراتبية بين المجالات الثلاثة.

13.إن حقيقة اللغة لا تكمن في جانبها النسقي الشكلي، إنما تكمن في مظاهرها الاستعمالية والتداولية والقصدية بالدرجة الأولى.

14. لقد كان للفلسفة التحليلية الفضل الكبير في تحديد مواطن الخلل والقصور في النظريات الصورية (الفلسفية واللسانية)، مما حدا بأصحابها إلى إعادة النظر في أسس نظرياتهم ومبادئها، وكانت السبب في نشوء التيار التداولي في اللسانيات المعاصرة، ومن أهم فروعها: الوضعانية المنطقية، والظاهراتية، وفلسفة اللغة العادية.

15. يعتبر أوستين الوريث الشرعي لتراث فلسفة اللغة العادية الذي أوصى بمراعاة الجانب الاستعمالي للكلام طبقا لمقامات التخاطب، واستطاع دحض المغالطة الوصفية التي وقع

فيها الوضعانيون وغيرهم، من اعتبار أن اللغة هي مجرد وصف للأشياء، وأن الوظيفة الوصفية الفلسفية المهمة الوحيدة للغة هي إنتاج عبارات خبرية صادقة أو كاذبة، وإنما هي ميدان ننجز فيه أعمالا.

16. أصبح مفهوم الفعل الكلامي نواة مركزية في الكثير من الدراسات التداولية، وفحواه أن كل ملفوظ يقوم على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، فضلا عن ذلك يعد نشاطا ماديا نحويا يتوسل أفعالا قولية لتحقيق أغراض إنجازية وغايات تأثيرية. وقد قسمه أوستين إلى أقسام ثلاثة،هي: فعل القول، والفعل المتضمن في القول، والفعل الناتج عن القول.

17. يعد القصد بؤرة العملية التواصلية و عاملا أساسيا في استعمال اللغة وتأويلها، وقد أدرك سيرل ذلك انطلاقا من القصدية العقلية، حيث استطاع تفسير قصدية الأفعال الكلامية، أو قصدية المعنى، وأكد أن قصدية اللغة هي قدرة أفعال الكلام على تمثل الأشياء في العالم عن طريق حالات عقلية.

18. بنى غرايس نظريته المقصدية على أساس عدم الأخذ بالحدوس الدلالية للقيمة الظاهرية، حتى لو ظهر شيء بحيث يكون جزءا من المحتوى الدلالي للمنطوق، فإن إشكالية تفسيره تفسيرا استعماليا يجب أن تؤخذ دائما بعين الاعتبار. ولوصف عملية التخاطب اقترح غرايس مجموعة من القواعد سماها " قواعد التخاطب"، التي تنتمي إلى مبدأ تداولي هام هو " **مبدأ التعاون**" الذي ينظر في استعمال اللغة بوصفه ضربا من الفاعلية العقلية والتعاونية التي تروم تحقيق هدف الاتصال بين الناس، ولكي ينجح هذا الاتصال لا بد من أن تتوافر له درجة معينة من التعاون والتقارب في الأغراض بين المتخاطبين.

19. انبثقت نظرية الحجاج في اللغة من رحم نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها أوستين وسورل، وقام ديكرو بتطوير أفكار وآراء أوستين بالخصوص، واقترح إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج. هذا الأخير الذي يعتمد على تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وعلى إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب.

20. تؤكد نظرية الحجاج على فرضية الطبيعة الحجاجية للغات الطبيعية، حيث ينبني الخطاب الطبيعي على مسالك تستجيب لخصوصياته ومقتضياته من قبل الحجاج والجدل وغيرهما من الأساليب التدليلية التي لا تنفك فيها الصورة عن المضمون.

فهرس الآيات القرآنية

الآية الكريمة	السورة و الرقم	الصفحة
﴿يجعلون أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾	البقرة/ 16	151
﴿فأتوا بسورة من مثله﴾	البقرة/23	143
﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾	البقرة/31	84
﴿ أقِيمُوا الصَّلاَةَ ﴾	البقرة/43	17
﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾	البقرة/43	124
﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾	البقرة/132	166
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِيَّامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	البقرة/182	53
﴿ يآ أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾	البقرة/183	124
﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾	البقرة/184	65
﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ، فَلْيَصُمْهُ ﴾	البقرة/185	32
﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾	البقرة/185	14
﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾	البقرة/185	168–166
﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلىَ اللَّيْلِ ﴾	البقرة/187	116
﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾	البقرة/194	151
﴿ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَتطَهَّرْنَ ﴾	البقرة/222	117
﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ ﴾	البقرة/222	129
﴿ نساؤكم حرثٌ لَّكم فَأتوا حَرثكم أَنَّى شئتمْ ﴾	البقرة/223	129
﴿ والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾	البقرة/228	137–123–94
﴿ وَعَلَى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ ﴾	البقرة/233	107
﴿ وَعَلَى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ ﴾	البقرة/233	108
﴿وَالذَّينَ يُتَوَفَونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾	البقرة/234	92
﴿ أَوْ يَعْفُوا الذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾	البقرة/237	137
﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَواْ لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ	البقرة/274	121

مِنَ اَلْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَواْ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرّمَ الرِّبَواْ ﴾		
﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾	البقرة/274	19
﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا البَيْعُ مِثْلُ الرِّبَوا وأَحَلَّ اللهُ البيعَ وحرَّمَ الربَواْ ﴾	البقرة/275	107
﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾	البقرة/285	166
﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا، لَهَا مَا كَسَبَتْ، وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾	البقرة/286	176
﴿واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾	البقرة/286	143
﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾	آل عمران/7	137–121
﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ و أخر مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَناَّ بِهِ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَكَّرُ إِلاَّ أولُوا الأَلْبَابِ ﴾	آل عمران/7	132
﴿ وَمَا يَعلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ ﴾	آل عمران/7	132
﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ ﴾	آل عمران/7	132
﴿ أَنَّى لَكِ هَذَا ﴾	آل عمران/37	129
﴿ وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾	آل عمران/75	113
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاَ ﴾	آل عمران/97	124–59
﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾	آل عمران/107	151
﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾	النساء/02	151
﴿ فَانْكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وثُلاَثَ وَرُبَاعَ ﴾	النساء/03	122–123
﴿مَثْنَى وثُلاَثَ وَرُبَاعَ ﴾	النساء/03	122
أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾	النساء/03	122
﴿ إِنَّ الذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾	النساء/10	113
﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ ﴾	النساء/11	90

﴿ وَلاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾	النساء/22	134
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾	النساء/23	19
﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ المُؤْمِناَتِ ﴾	النساء/25	113
﴿ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَينِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾	النساء/92	93
﴿ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾	النساء/165	53
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾	المائدة/3	92
﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ﴾	المائدة/3	142
﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلىَ الصَّلاَةِ﴾	المائدة/6	159
﴿ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ ﴾	المائدة/6	105
﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾	المائدة/7	53
﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾	المائدة/38	89
﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾	المائدة/38	127
﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه﴾	الأنعام/120	142
﴿ولاَ تقتلوا النَّفسَ التي حرَّمَ اللهُ إلاَّ بالحقِ ﴾	الأنعام/151	107–63
﴿ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾	الأنعام/164	171
﴿ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ ﴾	التوبة/80	118
﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾	هود/7	53
﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَا تَقُولُ﴾	هود/91	15
﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾	يوسف/36	151
﴿ وَاسَأَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾	يوسف/82	111
﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾	الرعد/37	79
﴿وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾	النحل/9	23
﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر﴾	النحل/90	142
﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ القُرْآنَ ﴾	النحل/98	159

﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنمَّاَ يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ، لِسَانُ الذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِي مُبِينٌ ﴾	النحل/103	79
﴿ فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا ﴾	الإسراء/23	110
﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾	الإسراء/23	126–63
﴿ وَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾	الإسراء/23	113
﴿ وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾	الإسراء 32	19
﴿ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ اَلْعَظَمُ مِنِي﴾	مريم/4	156
﴿ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ﴾	مريم/8	129
﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾	طه/27–28	15
﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾	طه/39	133
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينْ﴾	الأنبياء/107	43
﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾	الحج/76	166
﴿ وَافْعَلُوا الخَيْرَ ﴾	الحج/77	136
﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾	الحج/78	65
﴿كلوا من الطيبات﴾	المؤمنون/51	143
﴿ الزَّانِيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾	النور/2	134
﴿ الزَّانِي وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾	النور/4	117
﴿ والذينَ يَرمُونَ المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فاجلِدُوهم ثمانينَ جلدةً	النور/4	124
﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ ﴾	النور/30	64
﴿ لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ القُرْآنُ جُملَة وَاحِدَةً ﴾	الفرقان/32	129
﴿ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾	الشعراء/84	151
﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ العَالمَِينْ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنْذَرِينِ بِلِسَانٍ عَرَبِي مُبِينٍ ﴾	الشعراء/195	79
﴿اتل ما أوحي إليك من الكتاب﴾	العنكبوت/5	141
﴿ إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ﴾	العنكبوت/45	53
﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الحِكْمَةَ ﴾	لقمان/12	30

﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾	لقمان/14	112
﴿ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ﴾	لقمان/19	23
﴿ولاَ أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبداً﴾	الأحزاب/53	126
﴿ ماَ لَناَ لاَ نَرَى رِجَالاً ﴾	ص/62	90
﴿ فَسَجَدَ المَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾	ص/73	124
﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾	الزمر/9	64
﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونْ ﴾	الزمر/28	79
﴿والسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾	الزمر/67	137
﴿ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ العَذَابِ عَلَى الكَافِرِينَ﴾	الزمر/71	147
﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءاعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾	فصلت/44	79
﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْرًا﴾	الأحقاف/15	112
﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾	محمد/4	142
﴿لتؤمنوا بالله ورسوله﴾	الفتح/9	142
﴿ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾	الفتح/10	133
﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾	الذاريات/56	112
﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾	الرحمن/27	137
﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾	المجادلة/4	159
﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ المُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ وَلاَ يَسْرِقْنَ وَلاَ يَزْنِينَ وَلاَ يَقْتُلْنَ أَوْلاَدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ، وَلاَ يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾	الممتحنة/12	63
﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾	الجمعة/2	163–162
﴿ وَمَنْ يُؤْمِنُ بِالله وَيَعْمَلْ صَالِحاً يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ﴾	التغابن/9	90
﴿ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾	الطلاق/1	96
﴿ إِنْ كُنَّ أُولَاتُ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾	الطلاق/6	116
﴿ إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾	المعارج/19	130
﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾	المزمل/ 2	150
﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَنَدْعُ الزبانية﴾	العلق/17	151

﴿ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾	الزلزلة/2	151
﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدْ ﴾	الإخلاص/1	135

فهرس الأحاديث الشريفة

" إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه "	173
" الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضي الله ورسوله	15
" الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء.""	125
صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي	.61
."فانظري إذا أتى قرؤك فلا تصلي، وإذا مر قرؤك فتطهري ثم صلي ما بين القرء إلى القرء"	39
"لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ "	125
لاَ يَقْضِي القَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ	55
""لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ	125
لعن الله اليهود حُرّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَّلَوهَا وَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا	130
اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الدِّينَ وَفَقِّهْهُ فِي الدين	15
"نَضَرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَى يُبَلِّغَهُ، فَرُبَّ حَامِلِ فقه إلى من هو أفقه منه	16

فهرس الموضوعات

مقدمة:.....أ-هـ.

مدخل: أصول الفقه، المقاصد، التداولية: قراءة في جينيالوجيا المصطلح وحفريات النشأة والتطور.....11-37

المبحث الأول:تعريف أصول الفقه.....13-20.

المبحث الثاني: المفاهيم العامة لمسألة المقاصد.....21-34.

المبحث الثالث:مفهوم التداولية.....35-37.

المبحث الرابع:علم أصول الفقه ومسألة المقاصد بين النشأة والتطور38-48

الباب الأول:.نظريات علم المقاصد.....51-178

الفصل الأول:.نظرية المقاصد.....51-77.

المبحث الأول:أهمية المقاصد عند الأصوليين.....51-62.

المبحث الثاني:المقاصد بين التسليم والتعدد.....63-77

الفصل الثاني:نظرية المقصودات.....79-166

المبحث الأول:الوضع.....83-98.

المطلب الأول:تعريف الوضع.....83-86

المطلب الثاني:أنواع الوضع.....86-98.

المبحث الثاني:_طرق دلالة اللفظ على مراد المتكلم(قصده).100-145

المطلب الأول:تعريف الدلالة وأنواعها.....100-107.

المطلب الثاني:تقسيم الحنفية للدلالة الوضعية.....107-112

المطلب الثالث:تقسيم المتكلمين.....113-120.

المبحث الثالث:مستويات الخطاب.....122-140

المطلب الأول:تصنيف الحنفية.....122-134

المطلب الثاني:تصنيف الشافعية.....134-140.

المبحث الرابع:الأفعال الكلامية عند الأصوليين..... 140-145

المطلب الأول:الخبر والإنشاء عند الأصوليين.....140-144

المطلب الثاني:المعاني المتضمنة في الأمر والنهي.....144-145

المبحث الخامس: الاستعمال.....147-165

المطلب الأول:مفهوم الاستعمال.....147-148

المطلب الثاني:قضايا الاستعمال.....148-155

المطلب الثالث:القول الأصولي وقصد المتكلم.....156-159.

المبحث السادس: التأويل..... 159-165.

المطلب الأول:التعريف بالمصطلح والمفهوم.....159-160

المطلب الثاني: أنواع التأويل.....160-161.

المطلب الثالث: شروط التأويل الصحيح..... 161-165

الفصل الثالث:نظرية القصود.....167-178

المبحث الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها167-170.

المبحث الثاني: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة170-173

المبحث الثالث:مقاصد المكلف في التكليف.....173-178

الباب الثاني: نظرية المقاصد عند اللسانيين التداوليين

الفصل الأول: التداولية: الأصول والامتداد.....181-225.

المبحث الأول: المعنى بين النظريات الصورية والنظريات القصدية التداولية.....181-195

المبحث الثاني: الأصول الفكرية والفلسفية للتداولية.....196-215

المبحث الثالث: السياق في النظريات القصدية التداولية.....216-225

الفصل الثاني: نظرية أفعال الكلام والتداوليات القصدية: من التأسيس إلى التطوير.....226-288

المبحث الأول: مرحلة التأسيس مع أوستين.....226-235

المبحث الثاني: مرحلة البناء مع سيرل.....236-266

المبحث الثالث: مرحلة التطوير مع بول غرايس. 267-278

المبحث الرابع: التواصل والحجاج.....279-288

الخاتمة:.....290-295.

فهرس الآيات القرآنية:.....296-304

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة:.....305

فهرس المصادر والمراجع.....306-325

فهرس الموضوعات:.....325-329

ملخـص:

لم يعد التيار البنوي هو التيار الوحيد الذي يهيمن على ساحة الدراسات اللسانية، فقد أفرزت المعرفة المعاصرة نظريات ومفاهيم لغوية متباينة في الأسس المعرفية، انبثقت عنها تيارات لسانية جديدة، منها التيار التداولي الذي أعاد الاعتبار لمستعملي الخطاب، حيث إنه يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات التي تحيط بالعملية الكلامية؛ أي أن غايته هي معرفة كيفية حصول التفاهم بين المتخاطبين.

وجوهر فلسفة التداولية تقوم على التشديد على سمة " القصدية " والمرادية في الخطاب، وهو ما يؤول إلى القول بأن التفاهم الناجح لا يحدث إلا إذا أدرك المخاطَب مراد المخاطِب.

أما أصول مباحث التداولية فقد يجد الناظر منها بغيته في كتب الأصول، وفي كتب اللسانيات، والمنطق، والفلسفة، وغيرها. غير أن الدراسات الأصولية كان لها فضل السبق إلى الاهتمام بدراسة مقاصد الخطاب الشرعي، وذلك لإدراك مقاصد صاحب الرسالة. وقد تطلّب صوغ تلك الأصول قراءة معمقة ودقيقة للأصول الفلسفية والمعرفية التي انبثقت عنها النظرية القصدية للأصوليين، فوجدناها نظرية لها جميع مواصفات النظرية، من مسلمات، ومساطر، وجهاز مفاهيمي، وهي ليست بالأقل شأنا من نظريات تحليل الخطاب المعاصرة.

وقد جاءت الأطروحة في بابين ومدخل، حيث يشتمل الباب الأول على ثلاثة فصول، والباب الثاني على فصلين.

أما المدخل فقسمناه إلى مبحثين: المبحث الأول خصصناه للمدخل الاصطلاحي الذي عرضنا فيه التعريفات اللغوية والاصطلاحية لمصطلحات: الأصول، والفقه،

والنظرية، والمقاصد، بينما خصصنا المدخل التاريخي لنشأة علمي أصول الفقه و المقاصد وتطورهما.

أما الباب الأول فخصصناه لنظريات المقاصد عند الأصوليين، مؤكدين اشتمال علم المقاصد على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها: أولاها، نظرية المقاصد؛ وهي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي، والثانية نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي؛ والثالثة نظرية القصود، وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية.

فيما عرجنا في الباب الثاني على المناخ الفكري والفلسفي الذي ظهرت فيه التداولية، لنوضح في الفصل الأول منه مفهوم الفلسفة التحليلية، ونستعرض أهم فروعها على صعيد الفكر الغربي المعاصر، وموقفها من التداولية.

أما الفصل الثاني من هذا الباب فخصصناه لاستعراض النظريات التداولية القصدية عند كل من الفلاسفة: أوستينAUSTIN، وسيرل Searle ، وغرايسGrice وصولا إلى النظرية الحجاجية عند ديكروDucrot . مذيلين بحثنا بخاتمة تضم أهم النتائج المتوصل إليها.

Résumé :

Le courant structuraliste n'est plus considéré comme le seul courant dominant sur le terrain des études linguistiques, car des recherches modernes ont donné naissance à de nombreuses théories et définitions linguistiques différentes au niveau des bases de savoirs. A partir d'elles, de nouveaux approches linguistiques ont émergé tel que, l'approche pragmatique qui a pris en considération les interlocuteurs, en étudiant la relation de l'activité langagière avec ses utilisateurs. Elle s'intéresse aussi aux méthodes et manières d'utiliser les indices linguistiques avec efficacité, et aux contextes qui entourent le processus langagier. Son but est donc de trouver la méthode adéquate afin d'avoir une intercompréhension entre les interlocuteurs.

La philosophie pragmatique se base sur « l'intentionnalité » dans le discours, c'est-à-dire, l'interlocuteur doit saisir l'intention du locuteur afin qu'il y est intercompréhension.

Les ouvrages sur les jurisprudences, la linguistique, la logique, la philosophie, etc. Ils sont la meilleure source concernant les recherches pragmatique. Sauf que les études sur la jurisprudence

avaient de l'avance en s'intéressant aux études sur l'intentionnalité des discours légitimes, afin de parvenir aux intentions du locuteur. Ce qui nous a demandé une lecture approfondie et précise sur les origines philosophiques et cognitifs d'où les théories intentionnelles ont émergées. Nous avons constaté que c'est une théorie qui a les caractéristiques coté acceptions, règles, instruments de définitions, qui n'est pas moins importante des théories d'analyse moderne du discours.

Notre travail s'articule autours de deux chapitres et une entrée :

Tout d'abord, l'entrée est devisée en deux thèmes, en réservant le premier à des définitions de concepts. Alors que le champ historique est destiné à la naissance des sciences du Fiqh et l'Intentionnalité et leur développement.

Ensuite, le premier chapitre est destiné aux théories intentionnelles chez les jurisprudences, en affirmant le fait que la science intentionnelle contient trois théories différentes l'une de l'autre.

Puis, nous avons réservé le deuxième chapitre à la condition mentale et philosophique dans laquelle est apparue la pragmatique. Afin d'expliciter dans la première section le concept de la

philosophie analytique et de démontrer ses principales branches au niveau de la pensée occidentales moderne et leurs opinions sur la pragmatique. Quant à la deuxième section, nous avons évoqué les théories pragmatiques intentionnelles chez les philosophes : Austin, Searle, Grice arrivant à la théorie argumentatif de Ducrot.

Nous avons achevé notre travail avec une conclusion contenant les résultats auxquels nous avons aboutit.