مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد 28، العدد 8: 2020.
Journal of University of Babylon for Humanities, Vol.(28), No.(8): 2020.

تداولية التفكير الأصولي: بحث في مركزية المقام في البحث الأصولي

عبد الله الكدالي
ثانوية ابن سينا التأهيلية/ المغرب
elgdaliabdellah@gmail.com

معلومات البحث
تاريخ الاستلام : 29 / 7/ 2020
تاريخ قبول النشر:26 / 7 / 2020
تاريخ النشر: 3 /11 / 2020

المستخلص:

تتوخى هذه الدراسة استجلاء بعض الجوانب التداولية التي استند إليها علماء أصول الفقه لبناء أصول الأحكام الشرعية، وهي جوانب كثيرة حصرناها في شرطين مقاميين، هما القصد والإفائدة. ومع أن الشرط الأول مخصوص بالمتكلم والثاني مخصوص بالمخاطَب، فإنهما متكاملان ومتعالقان، حيث يستدعي كل منهما الآخر استدعاء مقاميا، لأن المنظم لعملية التخاطب تقصيدا وإفادةً هو المقام، ولذلك أدرجنا ما يتصل بشرط القصد ضمن المقام التعبيري المخصوص بالمتكلم، وأدرجنا ما يتصل بالإفائدة ضمن المقام التأثري المخصوص بالمخاطَب. غير أن عناية الأصوليين بشرط الإفائدة تبدو بارزة مقارنة مع شرط القصد، وغالبا ما يكون التسويغ بالثاني مطية للوصول إلى الأول، لأن موقع الأصولي، أو موقع العالم المسلم عموما، في إنتاج المعرفة هو موقع المتبيِّن القاصد إلى فهم الخطاب وتنزيله في أرض واقع اجتماعي متغير تنزيلا ملائما ومفيدا يمكِّن من كسب المنافع واجتناب المضار.

الكلمات الدالة: التداولية، المقام، أصول الفقه، القصد، الإفادة، الدليل، الأحكام الشرعية، القاعدة الأصولية.

The Pragmatics of Usul Alfiqh Thinking: A Research on the Centrality of Context in Usulist Research

Abdellah Elgdali
Avicenna High School / Morocco

Abstract

This study aims at clarifying some of the pragmatic aspects of Usul Alfiqh relied on to build the origins of sharia provisions. The study enumerates these aspects in two contextual conditions: intent and benefit. Although the first condition is related to the speaker and the second to the addressee, they are complementary and interrelated. Each of them calls the other contextually because the process of communication with interest and benefit is organized by the context. Therefore, we have included what is related to the intent condition within the expressive context specific to the speaker and included what is related to interest within the reception context specific to the addressee. However, the Usulists 'concern with the condition of benefit appears prominent in comparison with the condition of intent and the justification for the second is often a means to reach the first. The position of the Usulist, or the position of the Muslim scholar in general, in the production of knowledge is the position of the revealed intent to understand the discourse and applying it in a changing social reality in a suitable and useful way which enables gaining benefits and avoiding harm.

Key words: The deliberative, the place, the principles of jurisprudence, the intention, the statement, the evidence, the legal rulings, the fundamentalist rule.

Journal of University of Babylon for Humanities (JUBH) by University of Babylon is licensed under a
Creative Commons Attribution 4.0 International License

تمهيد

يرجع اهتمام الأصوليين بالمكون المقامي إلى طبيعة علم أصول الفقه وموضوعه، فهو علم يبحث في القواعد العامة التي بمقتضاها تستخرج الأحكامُ الشرعية. ومن المعلوم أن القاعدة الأصولية تقوم على الدليل[1]، وتختلف القوة الحجاجية للدليل باختلاف طبيعة الأدلة ومصدرها. وقد رتبوا لهذا الغرض الأدلة ترتيبا دقيقا ومفصلا، فكان الدليل النصي مقدما عندهم على أصناف الأدلة كلها؛ لأن النص القرآني والحديثي هو الأصل وباقي الأدلة عاضد له أو مكمل أو مفصل[2].

حولهذه الغاية اشترطوا في الدليل النصي شرطين أساسيين، هما؛ شرط القصد وشرط الإفادة. وشرط القصد مخصوص بالمتكلم، من حيث إن الكلام لا بد أن يكون صادرا عن ذات واعية وقاصدة، أما شرط الإفادة فمخصوص بالمتلقي، من حيث إن تحقق الإفادة لدى المتلقي غاية كل تخاطب بين فردين أو أفراد.

فلا كلام عند الأصوليين من دون وجود طرفين متخاطبين؛ متكلمٌ قاصد إبلاغَ مخاطبه ومخاطَبٌ مستفيدٌ[3]. وفي حين توضح آراء الأصوليين في شرط القصد تصورهم للمقام التعبيري وعلاقته ببناء التخاطب، تُبرز آراؤهم وأفكارهم في شرط الإفادة نظرتَهم إلى المقام التأثري وأثره في تواصل المتخاطبَين.

1- القصد والمقام التعبيري:

يتصل شرط القصد بالمكون المقامي عند الأصوليين اتصالا وثيقا حتى صار واحدا من المعاني التي يفيدها استعمالهم لمفهوم السياق أو المقام، فمصطلح السياق (المقام) يطلق، كما تنبه إلى ذلك فاطمة بوسلامة "عند الأصوليين ويراد به الأمور الآتية:

- النصوص السابقة واللاحقة لما يراد بيانه أو تأويله، والنصوص البعيدة والسورة بأكملها.
- قصد الشارع (الملحوظ في النص المراد بيانه أو تأويله) ومقاصد التشريع (المبثوثة هنا وهناك).
- سبب نزول الآية وورود الحديث وحال المخاطَبين وظروف القول"[4].

وقد ترتب على اشتراط الأصوليين القصد في الكلام إسقاط كل العبارات التي تصدر عن ذات غير واعية بكلامها من مفهوم الكلام، نحو العبارات التي يتلفظ بها النائم أو السكران أو المجنون. يقول أبو حامد الغزالي (ت505هـ) في سياق الفصل بين مفهوم الكلام ومفهوم العبارة: "الخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس، وأما العبارة فهي الأصوات المقطعة التي صيغتها مثل قول القائل: زيد قائم وضارب. وهذا ليس خبرا لذاته بل يصير خبرا بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبرا وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وجنسه إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد"[5].

إن الفصل بين الكلام، بوصفه المعنى القائم بالنفس، والعبارة، بوصفها الأصوات المقطعة والمسموعة، تعود أصوله إلى الفكر الكلامي، وإلى الفكر الأشعري تحديدا. فقد انتقل اختلاف "المتكلمين" في مفهوم الكلام إلى الدرس الأصولي، فحصر بعضهم الكلام في المعاني القائمة بالنفس من دون الأصوات ولا الحروف[6]، وحدّ بعضهم الآخر الكلامَ في الحروف المسموعة والمتواضع عليها[7]، وجمع فريق ثالث بين الرأيين وجعل الكلام دالا على المعاني القائمة في النفس من جهة، ودالا على الحروف والأصوات من جهة أخرى[8].

ومع اختلاف الأصوليين في مفهوم الكلام، ظل شرط القصد عندهم الأساس الذي لا يمكن إسقاطه من مفهوم الكلام ولا استبعاده من حدوث التخاطب. لأن الكلام سواء أكان متعلقا بالمعاني القائمة في النفس أم كان متعلقا بالحروف والأصوات، لا بد أن يوجه إلى مخاطب يتلقاه ثم يستوعبه فيعمل به. إذ الكلام في كل

الأحوال لا يمكن أن يظل حبيس نفس الفرد ويكون له أثره التداولي على الفرد وعلى الجماعة، بل لا بد من ترجمة تلك المعاني القابعة في النفس إلى عبارات وتراكيب تفصح عنها وتبلغها.

ولذا يقصد المتكلم دوما بكلامه أن يخاطب به متلقيا أو متلقين معينين، أو حتى متلقين مفترضين، فكل كلام لا يريد منه متكلمه توجيهه إلى مخاطب ما، قَصَدَ إخباره، أو أمره، أو نهيه، أو غير ذلك، فهو في نظر الأصوليين ليس بكلام، وإن كان ألفاظا مفهومة وأصواتا مركبة مفيدة. وهنا يندرج مثال "النائم" الذي قدمه الغزالي، فالنائم يصدر أصواتا مفهومة وعبارات تامة ومفيدة، لكنه لا يقصد بها المستمع إلى كلامه.

ومن هنا كانت عناية الأصوليين بالمكون المقامي أو السياقي بالغة، إذ نصوا على ضرورة الاعتناء به لكي يحقق التواصل غايته المتمثلة في إدراك المخاطَب مراد المتكلم أو قصده، لأن هذا القصد قد يكون محتجبا ومتواريا خلف أساليب الإيجاز، والتشبيه، والإيماء، والتعيين، وغير ذلك. يقول في هذا الصدد تقي الدين ابن دقيق (ت702): "أما السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه. وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات. فاضبط هذه القاعدة. فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى"[9].

فالكلام الذي يستحق الحمل عند الأصوليين، هو الذي يكون مقصودا من لدن المتكلم، ولذلك يميز أهل هذا العلم، كما يذهب إلى ذلك محمد محمد يونس علي، بين حمل الكلام وفهمه، أو بين الكلام المحمول والكلام المفهوم، إذ يقول: "ويفهم عامة المهتمين بعلم الأصول مصطلح الحمل بأنه اعتقاد السامع مراد المتكلم. وبناء على ذلك، ينبغي لأي حمل أن يسبق باستعمال مقصود، وهو ما يؤدي إلى القول بأن كل كلام يصدر عن نائم، أو مجنون أو نحوهما لا يستحق الحمل، مع أن السامع قد يحاول فهمه، بيد أنه ثمة فرق جوهري بين فهم الكلام، وحمله على وجه ما"[10].

فجزء من القصد الذي اشترطه الغزالي إذن يتعلق بالعلاقة التخاطبية التي تجمع المتكلم بالمخاطب، فإخبار المتلقي أو إبلاغه قصدٌ يتغياه المتكلم عند تحويله للمعاني القابعة في نفسه إلى عبارات ملفوظة، وبمعنى آخر يشكل قصد المتكلم لحظة الوعي بتحول الكلام النفسي إلى كلام العبارة. والجزء الآخر من القصد يتعلق بقوة أخرى في المتكلم هي قوة الإرادة، وقد ضرب الغزالي لهذا مثال "المغلوب" على أمره.

ومن ثم لم يشترط الغزالي في وجود الكلام النفسي أن يكون مسبوقا بقصد، أي مسبوقا بغرض إبلاغ المتلقي، فهو –كما يؤكد في النص السابق– "خبر لذاته وجنسه إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد"، بينما كلام العبارة ينتظم بموجب غرض المتكلم وقصده في الإبلاغ، لأنه "ليس خبرا لذاته بل يصير خبرا بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس". وهذا ما يفسر اختلاف العبارات الدالة على المعنى النفسي الواحد، لأن العبارة تختلف باختلاف القصد الذي يتحدد انطلاقا من الوضعية المقامية التي تجمع المتخاطبين.

إن التغييرات المختلفة التي تلحق العبارة اللغوية المترجمة للمعنى النفسي من وضعية مقامية إلى أخرى، تبرز ارتباط التعبير بالقصد من جهتين، جهة الوعي وهي التي مثل لها الغزالي بالنائم، وجهة الإرادة وهي التي مثل لها بالمغلوب. فالنائم والمغلوب يتكلمان غير قاصدين، لأن النائم غير واع وإن كان مريدا، والمغلوب غير مريد وإن كان واعيا. ولذا فإن العبارة الدالة والملفوظة من غير قصد لا تتغير ألفاظها وتركيبها بتغير مقامات التخاطب، لأن المتكلم لا يملك الوعي التام أو لا يملك الإرادة الكافية والمستقلة.

فالمتكلم المأمور أو المرغم على التلفظ بعبارة أو عبارات محددة، ليس متكلما وملفوظاته ليست كلاما، لأنه ليس في نيته التكلم، كما أن النائم غير الواعي ليس في نيته التكلم. وفي هذا السياق اشترط الأصوليون في الكلام توحد الذات المتكلمة. فقد اشترط فخر الدين الرازي (ت606هـ) خمسة شروط في الكلام، هي؛ شرط الانتظام أو التأليف، وشرط السمع، وشرط التميز، وشرط التواضع، وشرط توحد الذات.

ففي شرط التأليف يؤكد الرازي انتظام الكلام في حرفين على الأقل، وذلك للاحتراز عن الحرف الواحد، واشترط السمع في الكلام للاحتراز عن حروف الكتابة، واشترط التميز احترازا عن أصوات كثير من الطيور، واشترط التواضع للاحتراز عن الألفاظ المهملة التي لم يستعملها المتكلم العربي، وأما اشتراط توحد الذات المتكلمة فللاحتراز "عما إذا صدر كلُ واحد من حروف الكلمة عن قادر آخر، نحو أن يتكلم أحدهم بالنون من "نصر"، والثاني بالصاد، والثالث بالراء، فإن ذلك لا يسمى كلاما"[11].

يأتي شرط توحد الذات المتكلمة لحدوث الكلام عند الأصوليين منسجما مع مبدأ وحدانية الخالق وتعدد المخلوق، وهو المبدأ الذي يترجم نحويا إلى توحد الفاعل وتعدد المفعول. ولذلك يُقابِلُ شرطَ توحد الذات المتكلمة إمكانُ تعدد الذات المتلقية، فالكلام لا يمكن أن يصدر من أكثر من ذات، ولكن يمكن أن يتلقاه ويستمع إليه أكثر من فرد واحد. وإذا بدا الأمر ملتبسا في التخاطب بالمكتوب، فإنه واضح في التخاطب الشفوي.

وعلى هذا الأساس اقترن شرط توحد الذات المتكلمة بشرط التلفظ، فاستثناء الرازي الحروف المكتوبة من الكلام مؤسس على احتمال صدور الكتابة من أكثر من فرد، لأن المكتوب ترجمة للمسموع وليس ترجمة للمعاني النفسية. ولما كان الأفراد يشتركون في الاستماع إلى الملفوظ وينفرد كل واحد منهم بإنتاج المعاني النفسية، جاز اشتراكهم في تحويل الأصوات المسموعة إلى حروف مكتوبة، وامتنع أن يشتركوا في نقل تلك المعاني إلى ألفاظ وتراكيب متطابقة.

ويرتبط القصد بتوحد الذات المتكلمة من جهة قدرة المتكلم على التعبير عن المعاني النفسية، ذلك أن المتكلم المغلوب أو المرغم لا يقوم تكلمه على نقل المعاني القائمة في نفسه، وإنما يكتفي بتلفظ ما طلب منه تلفظه. ولذا جاء اشتراط الرازي لتوحد الذات المتكلمة في حدوث الكلام احترازا "عما إذا صدر كل واحد من حروف الكلمة عن قادر آخر"، حيث وصف المتكلم هنا بالقادر.

وفي ذلك إشارة واضحة إلى كون شرط توحد الذات المتكلمة يرتبط بقدرة الفاعل على إنجاز الفعل، أي أن يملك القدرة أولا على التلفظ بكل أجزاء الكلام، وإن ملك القدرة على ذلك ولم يتكلم بكل الأجزاء، فهو في حكم غير القادر، لأن القصد من التكلم هو إفهام المخاطب وإبلاغه. ولما عجز المتكلم عن تحقيق هذه الغاية وحده، واضطر للاستعانة بغيره بنطق أجزاء أخرى من الكلام، تبين أنه غير قادر على الكلام، وإن كان قادرا على النطق.

ومن ثم فإن صدور أجزاء الكلمة من ذوات مختلفة يمنع وصف المسموع منها بالكلام، لأنه من جهة يبين عجز الذات المتكلمة عن إصدار أجزاء الكلام مجموعة وإبلاغها وحدَها المتلقيَ معنى أو معاني عدة، ومن جهة أخرى لأن الكلام الصادر عن ذوات عدة لا يمكن أن يحيل على معنى نفسي واحد، بحكم أن كل فرد مستقل بنفسه وبالمعاني القائمة فيها.

إن الأفراد الذين يوزعون فيما بينهم أجزاء الكلمة الواحدة أو العبارة المنفردة، والأفراد الذين يتكلمون مجبرين ومغلوبين أو مبلغين وناقلين للخبر، ليسوا متكلمين بل ناطقين. ولعل في تمييز الأصوليين بين النطق والكلام إشارة إلى استحالة استقلال الكلام عن الذات المتكلمة، ومن ثم استحالة فصل الكلام عن مقام إنجازه، لأن التلفظ ليس سوى جزء من الفعل التعبيري الذي يحصل عنه الكلام، إذ تسبق التلفظَ أمور نحو تكون المعاني في النفس والقصد إلى الإبلاغ، وتليه أمور أخرى مما لها صلة بتلقي الكلام وحدوث التخاطب.

ويبرز شرط القصد عند الأصوليين بصورة أوضح في دراستهم للنصوص واستخلاص الأحكام، ذلك أن الكلام المتلقى قد يحتمل أكثر من معنى، بالنظر إلى ما تسمح به اللغة من تعابير بيانية مختلفة كالاستعارة

والمجاز والكناية من جهة، وإلى صعوبة الفصل أحيانا بين الاستعمالات الحقيقية والمجازية داخل التعبير الواحد من جهة أخرى.

وقد ورد في هذا السياق مفهوم القصد أو النية للإجابة عن بعض الاشتكالات التي يطرحها تداخل الحقيقة والمجاز، حيث يقول فخر الدين الرازي: "إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة وبين المجاز الراجح لم يتعين لأحدهما إلا بالنية، وذلك لأن كونه حقيقة يوجب القوة وكونه مرجوحا يوجب الضعف، وأما المجاز الراجح فكونه مجازا يوجب الضعف وكونه راجحا يوجب القوة فيحصل التعارض بينهما، فلا يتعين لأحدهما إلا بالنية.

مثاله قول الشافعي"رضي الله عنه" إذا قال الرجل لأَمَتِه أنت طالق ونوى به العتق صح بالنية لأن تركيب لفظ الطاء واللام والقاف لإزالة القيد"[12].

إن تعليق المعنى المراد من الكلام بالنية للفصل بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، يبرز دور تداول اللغة واستعمالها في كشف المعنى وبناء الخطاب. فنية المتكلم هي وحدها التي يمكن أن تحدد ما إذا كان معنى الكلام حقيقا أو مجازيا، لأن معنى الكلام في هذه الحال مفتوح على أكثر من احتمال، وليس بمقدور بنية الكلام التركيبية تحديد المعنى المقصود.

وهذا يفيد أن الأخذ بظاهر الكلام الحقيقي وبباطنه المجازي يستدعيان الإلمام بظروف المقام التعبيري الخاص بالمتكلم، فمعنى الكلام لا يمكن فصله عن مقاصد الذات المتكلمة، وهي مقاصد يمكن الوقوف عليها من خلال العلاقة التخاطبية من جهة، ومن خلال اعتقادات المتكلم الداخلية من جهة أخرى[13]، لأن من الوضعيات التخاطبية ما يقبل الكلام فيها الحقيقة وحدها، ومنها ما يقبل المجاز وحده، ومنها ما يحتمل الحقيقة والمجاز معا ويحتاج الفصلُ بينهما إلى وجود مؤشرات وعناصر مقامية.

فالفاصل بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكلمة "طالق" الواردة في عبارة "أنت طالق" مثلا، هو الاعتقاد الداخلي للمتكلم والعلاقة التخاطبية التي تجمع المرسل والمخاطب، لأنه إذا كان الاعتقاد الداخلي للمتكلم هو الفاصل بين المعنيين في علاقة تخاطبية تجمع السيد بالأَمَة، فإن مثل هذا الفصل لا يمكن أن يصح في علاقة تخاطبية أخرى كمخاطبة الزوج لزوجته، لأنه في هذه العلاقة يتعذر ربط لفظة "الطلاق" بالمعنى المجازي "العتق". ولذلك كان الشافعي حريصا على وصف جوانب الوضعية التخاطبية للمثال الذي قدمه.

ويعود اشتراط القصد في الحدث التخاطبي عند الأصوليين إلى قاعدة أصولية كبرى تربط عمل الإنسان بالنية، وهي قاعدة مبنية على نصوص صريحة في القرآن والسنة. ذلك أن "مجرد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط غير معتبرة شرعا على حال؛ إلا ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة، أما في غير ذلك؛ فالقاعدة مستمرة، وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصدُ؛ كان مجرَّدُها في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات"[14]. ولذلك اقترن التكليف بالقصد، إذ "العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها، كفعل النائم والغافل والمجنون"[15].

ليس الفعل الإنساني عند الأصوليين مفصولا عن نواياه، بل إن كل فعل صادر من الفرد لا يصدر الحكم عليه إلا بمقتضى نيته، ولذلك سقطت الأحكامُ عن سلوكات الأفراد وأقوالهم في الحالات التي لا تكون فيها مقرونة بالنية، نحو ما يصدر عن المجنون والنائم والصغير. فتكليف الإنسان مقرون بالعقل الذي وُهب، وبمقتضى العقل ينوي الفرد ويخطط ويهيئ لِمَا يعقب عملَهُ في المستقبل.

ولذلك لا يأخذ الأصوليون بالعمل في حد ذاته، أي بوصفه حركات أو سلوكات مجردة من نية الفرد، لأن العمل من حيث هو كذلك يشترك في فعله الإنسان والحيوان. واختزال أفعال الإنسان في ظاهرها أو في

حركاتها الخارجية هو إلغاء لمقاصد التكليف، وهي مقاصد تسعى إلى توجيه أفعال الفرد في الحياة. فكما أن الأفعال لا يصح أن تتساوى في جزائها بمعزل عن أثرها الذي تحدثه في الفرد أو الجماعة، لا يصح أيضا عزلها عن نوايا فاعليها الذين يجازون عليها.

ويبلغ اعتداد الأصوليين بالقصد أنْ يعتبروا الإنسانَ مذنبا رغم أن فعله غير مخالف لأصول الشريعة، ويكون السبب هو هذا القصد المخالف لفعله، نحو "واطئ زوجته ظانّا أنها أجنبية، وشارب الجُلّاب ظانا أنه خمر (...) فشارب الجلاب لم يذهب عقله، وواطئ زوجته لم يختلط نسب من خُلق من مائه، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطء مَعَرّةٌ (...) فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكا حرمة الأمر والنهي، فهو عاص في مجرد القصد غير عاص بمجرد العمل، وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله، غير آثم من جهة حق الآدمي، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه؛ فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي، والقاعدة أن كل تكليف مشتمل على حق الله وحق العبد"[16].

فلئن كان لكل عمل، قولا كان أو سلوكا، جزاء أو عقاب، وذلك حفاظا على إعمار الأرض وسعيا إلى جلب المنافع ودرء المفاسد؛ فإن الحكم على عمل الفرد لا يتم بموجب العمل نفسه، لأن لهذا العمل ظاهرا وباطنا، والظاهر هو مجمل الحركات والسلوكات والأقوال التي يتشكل منها العمل المنسوب إلى الفرد ويخلف بمقتضاها أثرا ماديا أو معنويا، والباطن هو نية العمل أو مختلف الاعتقادات التي تقترن بإنجاز العمل.

والكلام باعتباره فعلا من أفعال الفرد، لا بد أن يكون مقرونا بالقصد أو النية، فهو فعل له ظاهر وباطن، والظاهر هو الألفاظ والعبارات التي يتلفظ بها الفرد المتكلم، والباطن هو جملة المقاصد التي يتغياها كل متكلم، وهي مقاصد تستلزم أن يكون المتكلم واعيا بتكلمه وقادرا عليه كما أشرنا سالفا. ولذا فإن جوهر الفعل الكلامي عند الأصوليين هو القصد، والأساس الذي ينبغي الأخذ به عندهم هو النية وليس الألفاظ والعبارات، لأن الألفاظ يمكن أن تصدر عن الواعي وغير الواعي وعن القادر وغير القادر، كما هو الحال لدى المجنون والنائم والصغير والمغلوب، بل يمكن أن تصدر أيضا عن بعض الطيور والبهائم.

فلا يكفي أن يصدر الفرد ألفاظا وعبارات ليصير متكلما، بل لا بد أن ينوي الكلامَ ويقصد به مخاطبا أو مخاطبين حاضرين وقت التكلم أو غائبين ولكنهم في حكم الحاضرين. ولذلك اقترن شرط القصد في حدوث التخاطب عند الأصوليين بشرط آخر هو شرط الإفادة، وهو اقتران وثيق تكتمل به دائرة التخاطب، نحو اقتران الابتداء (القصد) بالإخبار (الفائدة). غير أن عنايتهم بشرط الإفادة كان أكثر من عنايتهم بشرط القصد، وذلك راجع إلى طبيعة علم الأصول، فالأصولي ينشغل بالبحث في وضع القواعد العامة التي تمكن المجتهد من استخلاص الأحكام والإفتاء في النوازل، وهذه مهمة شديدة الصلة بمتلقي النصوص، خصوصا أن أساس اشتغال الفقيه والأصولي معا هو النصان القرآني والحديثي، وهي أيضا مهمة تستدعي الاجتهاد ومواكبة المتغيرات الاجتماعية. ولعل هذا ما جعل "عنصر الفائدة يرسخ ليقظة ذهنية وحركة عقلية لدى كل متفقه في الشرع الإسلامي ولدى كل متفكر في مقاصده. التشبع بهذا المبدأ ينقل المسلم وبالأحرى الفقيه والعالم المسلم من فكر المصادفات إلى فكر علمي يقوم على إدراك واكتشاف العلاقات بين الخطابات الشرعية"[17].

2- الإفادة والمقام التأثري:

الواصل في ظننا بين شرطي القصد والفائدة في التقعيد الأصولي هو المقام، فعبره ينتقل الأصولي من قصود المتكلم المفترضة والمعلنة إلى الفوائد المرجوة والمتوقعة، ذلك أن المقام "هو ما يجسد روح الخطاب الشرعي ومقصده. ولا تتجسد روح الخطاب أو مقصده بالضرورة في القوالب اللغوية التي صيغ بها مقال

الخطاب الشرعي. روح الخطاب أو مقصده هو المعنى المصلحي الذي لا ينبغي دائما أن نحصره في ألفاظ الخطاب الشرعي، وإنما ينبغي أن نلتمسه في ما يحفها من سياقات. بالركون إليها نرتقي إلى آفاق مقاماتها. والارتقاء إلى هذه المقامات ينقذنا من سلطة الاحتمالات"[18]. ولذلك فإن "المقام والفائدة عنصران يتوقف عليهما سداد فهم المقصد من الخطاب الشرعي، ويقوم عليهما نجاعة التنزيل السليم للحكم الشرعي المستفاد منه"[19].

فليس الكلام مقصودا لذاته، فكل كلام يتوخى بالضرورة تحقيق الإفادة، إذ لا كلام بدون إفادة المتلقي. وقد ارتبطت الإفادة عند الأصوليين بالكلام مفهوما وتصنيفا، فقد صنف أبو حامد الغزالي الكلامَ بمقتضى الإفادة التي يحققها للمتلقي إلى أصناف ثلاثة؛ كلام مفيد بموجب منطوق الكلام، حيث يستقل الكلام بالإفادة، وكلام مفيد بموجب القرينة، حيث لا يستقل الكلام بالإفادة إلا بوجود قرينة تفضي إلى المعنى المقصود، وكلام بعضه مستقل بالإفادة بموجب منطوقه أو بموجب القرينة وبعضه غير مستقل بالإفادة. حيث يقول: "اعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيبا مفيدا ينقسم إلى مستقل بالإفادة من كل وجه وإلى ما لا يستقل بالإفادة إلا بقرينة وإلى ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه، مثال الأول قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا أنفسكم وذلك يسمى نصا لظهوره والنص في السير هو الظهور فيه ومنه منصة العروس للكرسي الذي تظهر عليه، والنص ضربان ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كما ذكرناه وضرب هو نص بفحواه ومفهومه نحو قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تظلموا فتيلا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأفيف من الضرب والشتم وما وراء الفتيل والذرة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة والفتيل والتأفيف ومن قال إن هذا معلوم بالقياس فإن أراد به أن المسكوت عنه عرف بالمنطوق فهو حق وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل أو يتطرق إليه احتمال فهو غلط"[20].

ويضيف بخصوص الصنف الثاني من الكلام الذي يفيد بموجب القرينة قائلا: "وأما الذي لا يستقل إلا بقرينة فكقوله تعالى ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[21] وقوله ﴿ثلاثةَ قُرُوء﴾[22] وكل لفظ مشترك ومبهم وكقوله رأيت أسدا وحمارا وثورا إذا أراد شجاعا وبليدا فإنه لا يستقل بالدلالة على مقصوده إلا بقرينة"[23].

ويستكمل الغزالي كلامه شارحا الصنف الثالث من الكلام الذي يفيد جزء منه بمقتضى المنطوق وجزء آخر بمقتضى القرينة، حيث يقول: "وأما الذي يستقل من وجه دون وجه فكقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فإن الإيتاء يوم الحصاد معلوم ومقدار ما يؤتى غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقدر الجزية مجهول"[24].

ويخلص الغزالي من هذا التصنيف إلى "أن اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله إما أن يتطرق إليه احتمال فيسمى نصا أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملا ومبهما أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسمى بالإضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهرا وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد مؤولا فاللفظ المفيد إذاً إما نص أو ظاهر أو مجمل"[25].

إن إفصاح الكلام عن المعنى وتحقيقه للإفادة لا يخرج في نظر الغزالي عن طرق ثلاث، إما من طريق منطوق النص وصريحه، وإما من طريق القرينة، وإما من طريق الحذف والإجمال. ويطلق الأصوليون النصَّ على الطريق الأولى، لأن معنى الكلام يكون فيه واضحا ولا يحتاج إلى قرائن تفضي إليه عبر التأويل، كما يكون تام المكونات التركيبية. ويطلقون الظاهرَ على الطريق الثانية، لأن الكلام فيه معضود بالقرائن حتى أضحى بارزا. ويصطلحون المجمل على الطريق الثالثة، وذلك بحكم ما يتعرض له من حذف وإضمار، وهو لا يكون مصحوبا بالقرائن.

وهكذا فالكلام من جهة اللفظ ثلاثة أصناف؛ كلام مستقل غير مقرون، وكلام مقرون غير مستقل، وكلام غير مقرون وغير مستقل. وهذا يفيد أن معاني الكلام عند الأصوليين تأخذ ثلاث طبقات، في الطبقة الأولى يكون المعنى واضحا غير ملتبس، لأن اللفظ يفيد من غير قرينة، وفي الطبقة الثانية يأتي المعنى خفيا ويدل عليه الكلام بقرائن، حالية أو لفظية، تكون مصحوبة بالكلام، وفي الطبقة الثالثة يأتي المعنى مبهما مجملا وغير مصحوب بالقرائن.

والنص ضربان، ضرب يفصح فيه النص عن المعنى بالمطابقة، أي مطابقة اللفظ للمعنى، وضرب يفصح فيه النص عن المعنى بالقياس، أي قياس معنى ملفوظ على معنى متضمن في اللفظ نفسه. فمعنى تحريم الزنا في قوله عز وجل ﴿ولا تقربوا الزنى﴾[26]، ومعنى تحريم القتل في قوله تعالى أيضا ﴿ولا تقتلوا النفس﴾[27] مطابقان للفظ، إذ معنى تحريم الفعلين مصرح به في الآيتين الكريمتين من غير قياس. بينما يحيل اللفظُ في قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾[28] على معنى الضرب والشتم بالقياس، ويحيل به كذلك في قوله عز وجل ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾[29] على معنى ما يفوق الذرة.

وجدير بالذكر أن المعنى في اللفظ النصي يكون مقصودا من قبل المتكلم سواء أكان محصولا عليه بالمطابقة أم بالقياس، بخلاف المعنى في اللفظين الظاهر والمجمل الذي يكون التركيب فيهما ذا معنيين، معنى صريح وهو غير مقصود ومعنى غير صريح وهو المقصود. ففي حين يقع في المعنى الصريح الذي يحمله الكلام النصي كل أصناف التعبير بالحقيقة، يقع تحت المعنى الخفي في الكلام الظاهر كل من المجاز والاستعارة والكناية وغير ذلك، ويقع تحت المعنى المبهم في الكلام المجمل كل من الإيجاز والإضمار والحذف والإيماء وغير ذلك.

ويستدعي من المتلقي وجودُ معنيين في الكلامين الظاهر والمجمل فعلا تأويليا يتم بمقتضاه الانتقالُ من المعنى الأول، وهو لفظي وغير مقصود، إلى المعنى الثاني، وهو المقصود من قبل المتكلم ولكنه غير مصرح به. ومن ثم فإن الإفادة تتحقق إما من طريق النص أو من طريق التأويل، لأن الاختلاف بين الظاهر والمجمل يرجع إلى احتمالات المعنى المرجح، ولا يرجع إلى اختلاف طرق حصول الإفادة نفسها. وهذا يفيد أن الإفادة صنفان؛ إفادة بالنص تتحقق بالمعاني الصريحة في النص، وإفادة تأويلية تتحقق بتجاوز المتلقي للمعنى الصريح إلى معنى آخر مقصود. وقد فصّل الأصوليون في هاتين الطريقين.

2-1-الإفادة بالنص:

تتم الإفادة في النص عند الأصوليين بموجب الملفوظ وحده، فالنص عندهم "كل كلمة أو كلام يستقل بإفهام مراد المتكلم منه بنفسه"[30]. غير أن الأصوليين، وإن اتفقوا في كون الإفادة النصية تتم في حدود ملفوظ الكلام ولا تتعداه، فإنهم مختلفون في بعض جوانب تحقيق النص الإفادةَ للمتلقي.

وقد رصد أبو حامد الغزالي في "المستصفى" أوجه هذه الاختلافات، إذ يقول: "النص اسم مشترك يطلق في تعاريف العلماء على ثلاثة أوجه، الأول ما أطلقه الشافعي رحمه الله فإنه سمى الظاهر نصا وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته وسمي الكرسي منصة إذ تظهر عليه العروس (...)، والثاني وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره (...) الثالث التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا، فكان شرط النص

بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا بالوضع الثالث أن يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل"[31].

إن اختلاف هذه التحديدات لا يخرج مفهومَ النص عن كون إفادته تتحقق بالملفوظ من الكلام دون أن يتعداه إلى استدعاء العناصر الأخرى المصاحبة لتكون الخطاب، فالظهور وعدم الاحتمال اللذان تستند إليهما هذه التحديدات يرتبطان باللفظ وما يحمله من معنى مباشر ووحيد. ذلك أن ربط النص بكل ما هو ظاهر في الكلام هو استبعاد من مفهوم النص لنوع من الكلام يحتمل لفظه معاني أخرى غير مصرح بها، كما أن تقييد النص بعدم الاحتمال هو استبعاد من مفهومه أيضا لصنف من الكلام الذي يتجاوز معناه ما هو منطوق ظاهر إلى معان خفية محتملة.

فهذه التحديدات إذن تشترك في أمرين؛ أولهما إسناد النص وظيفة التواصل وتحقيق الإفادة، وهو أمر يهم الطرفين المتخاطبين معا، ثانيهما تقييد هذا التواصل بمعنى واحد غير قابل لأي احتمال آخر يمكن استقاؤه بموجب اعتبار ما، وهو أمر يعود إلى الكلام نفسه أساسا. وهذا يعني أن تفاعل المتخاطبين بالنص يأخذ شكلا تواصليا يكون فيه الكلام مصدر المعنى والإفادة وليس ما يرجع إلى المتلقي، أو إلى المتكلم، أو حتى إلى محيط التخاطب.

وفي هذا السياق اشترط الأصوليون في النص شروطا ذكرها أبو الحسن البصري في "المعتمد في أصول الفقه"، حيث يقول: "واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط: أحدها أن يكون كلاما. والآخر أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه، وإن كان نصا في عين واحدة، وجب أن لا يتناول سواها، وإن كان نصا في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول سواها. والآخر أن تكون إفادته لما يفيد ظاهرا غير مجمل (...) لأن النص في اللغة مأخوذ من الظهور"[32].

يُشترط في النص إذن، وجودُ كلام وتعيين وإفادة ظاهرة. وتترابط الشروط الثلاثة عند الأصوليين ويستلزم بعضها بعضا، إذ لا كلام بدون إفادة تتحقق للمتلقي تحققا نصيا، أي انطلاقا من ملفوظ الكلام، ولا إفادة نصية بدون تعيين لموضوع الكلام. وهذه الشروط مقتبسة كلها من المعاني اللغوية– المعجمية للفظة "النص"، فالنص هو الظهور والبروز، كما أشرنا إلى ذلك سالفا؛ والنص هو التعيين، ومنه أيضا التنصيص؛ والنص أيضا هو الكلام بإطلاق، لأن كل ما هو بارز ومعين هو علامة ورسالة للمتلقي تدله على أمور كثيرة.

وقد حدد الأصوليون مجال الإفادة النصية انطلاقا من شرطي التعيين والظهور في المنصوص عليه قطعيا، كالمنصوص عليه في القرآن الكريم وفي الخبر المستفيض، وفي غير المثبت أصله قطعيا كالنصوص الواردة في خبر الآحاد. يقول في هذا الصدد صاحبُ "البرهان في أصول الفقه": "فالنص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل، وينقسم إلى ما ثبت أصله قطعا كنص الكتاب، والخبر المستفيض، وإلى ما لم يثبت أصله كالذي ينقله الآحاد، ولا مجال [للتأويل] في النوعين"[33].

إن مفهوم النص عند الأصوليين لا يتعلق بطبيعة المعنى المبلَّغ من حيث درجة حجيته، بل بالمعنى المبلَّغ من حيث دور المتلقي في فهمه واستيعابه. إذ النص عندهم يحتمل أن يكون معناه الظاهر ظني الدلالة كما يحتمل أن يكون قطعي الدلالة، في حين لا يحتمل أي تأويل ولا اجتهاد، فهو مستقل الدلالة عن المتخاطبين ومحيط التخاطب.

والتمييز بين المعنى الظاهر والمعنى الخفي أو المؤول من جهة، والتمييز بين المعنى القطعي والمعنى الظني أو غير القطعي من جهة أخرى، هو فصل بين ما ينتمي إلى مستوى بنية الكلام وتفاعل مكوناتها التركيبية، وبين ما ينتمي إلى مستوى تفاعل المتلقي مع الكلام المتلقى.

ذلك أن ظهور المعنى وخفاءه يرجعان إلى المسافة التي تفصل المتلقي عن الكلام المتلقى، فكلما بعدت المسافة تعددت المعاني وكثر المحتمل، وفي مقابل ذلك يكون المعنى ظنيا أو قطعيا استنادا إلى طبيعة النص نفسه بصرف النظر عن علاقته بالمتلقي، فالنص القرآني والأحاديث النبوية المسندة بالسند التام هي نصوص قطعية الدلالة من دون اعتبار للمتلقي ولا لتفاعله معه.

وهكذا فاشتراط تعيين المعنى في مفهوم النص لا يعني تخصيص النصوص بالدلالة القطعية التي لا تحتمل الشك أو الظن، وإنما يقع التعيين في مقابل إمكان التعدد الدلالي الذي يفضي إلى التأويل. فالنص لا يحتمل التأويل ولكنه يحتمل أن تكون دلالته ظنية. وهذا يفيد أن حجية النص قد تكون ضعيفة كما قد تكون قوية، ولكنه مع ذلك لا يقبل أكثر من معنى واحد ومعين. ويفسر الأصوليون عدمَ قابلية النص للتأويل باستقلال النص بالمعنى، أي أن معناه يُستقى في حدود ملفوظ الكلام، في انفصال تام عن وضعية المتلقي التخاطبية.

أما اشتراط الأصوليين الكلام في النص فعائد إلى ما يستدعيه المعنى النصي من إفادة دقيقة معينة، وذلك لا يمكن أن يتيسر إلا بالكلام اللفظي دون غيره من أصناف العلامات التواصلية. ولذلك لا بد أن يكون النص بعلامة اللفظ، لأنها أكثر دقة في التعبير والإبلاغ، كما يؤكد فخر الدين الرازي في معرض موازنته بين علامتي الصوت والإشارة، إذ يقول: "وأما الإشارة –فإنها قاصرة عن إفادة الغرض، فإن الشيء ربما كان بحيث لا يمكن الإشارة إليه حسا: كذات الله –تعالى– وصفاته. وأما المعدومات –فتعذر الإشارة إليها ظاهر (...) [كما] أن المعاني التي يُحتاج إلى التعبير عنها كثيرة جدا فلو وضعنا لكل واحد منها علامة خاصة – لكثرت العلامات: بحيث يعسر ضبطها، أو وقوع الاشتراك في أكثر المدلولات. وذلك مما يخل بالتفهيم"[34].

إن قصور علامة الإشارة عن تحقيق غرض الإفادة والتفهيم يرجع بالأساس إلى أمرين اثنين؛ الأول يتعلق باستلزام الإشارة الوجودَ الماديَّ لموضوع الإفادة، بحيث يتعذر التعبير باستعمال علامة الإشارة عن الأشياء التي لا يدركها الإنسان بالحس، وكذا عن الأشياء والأمور التي هي معدومة أصلا. والثاني يتعلق بطبيعة العلاقة التي تربط الدال الإشاري بمدلول الإشارة، وهي علاقة لا يتوازن فيها طرفا العلامة التواصلية، فإذا كانت العلامات التواصلية محدودة العدد، بحكم كون تشكل الإشارة لا يخضع لقانون التأليف الذي يسمح بالإبداع المستمر للعلامات، فإن موضوعات التعبير غير محدودة وتتجدد باستمرار.

وفي المقابل فإن علامة اللفظ التي يقتضيها بالضرورة النصُ، تحقق غرضَ الإفادة والتفهيم بدقة ووضوح، وفي كل موضوعات التعبير، المادية وغير المادية. فبواسطة اللفظ يقدر الفرد أن يعبر عن المحسوس وغير المحسوس، بل وأن يعبر أيضا عن الموجود والمعدوم، لأن الإحالة على الشيء من طريق التلفظ لا يستدعي وجود الشيء موضوع الإحالة في لحظة التخاطب. وبمقدور اللفظ أيضا الإحالة على كل أشياء العالم والتعبير عن كل الموضوعات، حيث تُمَكِّن عملياتُ تأليف الأصوات وإبدالاتها التي تسمح به العلامة اللفظية الفردَ من إنتاج عدد غير محدود من الدوال اللفظية.

وقد جاءت كذلك مفاضلة الأصوليين بين علامتي اللفظ والخط في سياق الإفادة النصية التي تتحقق للمتلقي، فإلى جانب كون اللفظ يمكِّن المتكلم من التعبير الدقيق والواضح مقارنة مع العلامة الإشارية، فإنه يفضل الخطَ بملازمته للحاجة، حيث يظهر وقت الحاجة ويختفي بانتفائها، بخلاف العلامة الخطية التي تبقى

ولا تنتهي مع انتهاء الفائدة وانقضاء الحاجة. وفي هذا الصدد يقول فخر الدين الرازي في "المحصول": "الصوت كما يدخل في الوجود –ينقضي: فيكون موجودا –حال الحاجة، ومعدوما حال الاستغناء عنه. وأما سائر الأمور –فإنها قد تبقى وربما يقف عليها من لا يراد وقوفُه عليها"[35].

إن بروز العلامة اللفظية مقرون بطلب حصول الفائدة من قبل أحد المتخاطبين، أي أنه مقرون بما يسميه صاحب "المحصول" بـــ"حال الحاجة". فمتى كانت الحاجةُ وأريدت الفائدةُ ظهر الكلام وتخاطب الأفراد، وهذه قاعدة تداولية أساسية عند القدماء. ولذلك ظلت اجتهادتهم في مختلف العلوم الدينية، كالتفسير والفقه والأصول وغيرها، شديدة الارتباط بسبب النزول، فالكلام عندهم لا يمكن أن يأتي من غير سبب أو داع، ولا يجوز له أن يبقى بعد زوال السبب وتحقق المراد.

ولذا كان فضل اللفظ على الخط مؤسسا على تفاوت العلامتين اللفظية والخطية في الاستجابة لهذه القاعدة التداولية، حيث لا يظهر اللفظ إلا حال الحاجة والفائدة، بخلاف الخط الذي يستمر وجوده حتى بعد تحقق الحاجة، بل ويمكن أن يأتي الكلام الخطي قبل طلب الفائدة عند بعض، ومن دون طلبها أصلا عند بعض آخر، وهذا ما قصده الرازي بقوله إن "الخط يقف عليه من لا يراد وقوفه عليه".

وهكذا فاستقلال النص بالمعنى والفائدة يقتضي أن يكون شكله التعبيري علامة لفظية من جهة، وأن يكون معناه التعبيري من جهة أخرى معينا وظاهرا. لأن الاستقلال بالمعنى يستوجب أن يكون النص واضحا ودقيقا من جهة الشكل والتعبير، بحيث لا يتطلب الإفهامُ قرائنَ أخرى غير نصية، وأن يكون من جانب المعنى ظاهرا ولا يحتاج إلى تأويل. ومعنى هذا أن المعنى النصي معنى غير تأويلي، وإفادته للمتلقي لا تأتي عبر التأويل.

2-2- الإفادة بالتأويل:

تحصل الإفادة بالتأويل عند الأصوليين، كما أشرنا سالفا، في الكلام الذي لا يستقل بالمعنى أو بالإفادة إلا بوجود قرينة، حيث يربط المتلقي الكلام المتلقى بقرائن لفظية وحالية مختلفة، ويتم له بمقتضى ذلك الانتقالُ من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي. ويعود اهتمام الأصوليين بالإفادة التأويلية إلى كون النصوص مصدرا أساسيا للتشريع ودليلا كافيا للنظر في النوازل وإصدار الأحكام. ومن المعلوم أن كثيرا من نصوص القرآن والحديث متضمنة للترجيح الدلالي الذي لا يحقق الإفادة للمتلقي إلا من طريق التأويل.

فقد صار للدليل النصي حظ من البحث والدراسة في مصنفات الأصوليين مالم يصر لغيره من الأدلة، بل إن الأصوليين يقيدون تحقق الإفهام بتماسك النص واستقلال أجزائه بالإبلاغ، فـــ"المسمِع المخاطِب مُبين للمخاطَب ما يبغيه، إذا استقل كلامه بالإبانة والإشعار بالغرض"[36]، كما يؤكد ذلك عبد الملك الجويني (ت478هـــ). فإبلاغ المخاطَب الغرضَ وإفهامه المراد مقرونان في المقام الأول بتمام أجزاء الكلام من غير الحاجة إلى مكملات أخرى، لأن قدرات المتلقين على التأويل وربط المذكور بالمحذوف متفاوتة، ومن ثم أولى الأصوليون عناية كبيرة بالدليل النصي، من حيث تأليف أجزائه وتماسك عناصره.

غير أن الكلام لا يكون دائما على قدر من الوضوح والاكتمال في تواصل الأفراد، ففيه من المحذوف والمجاز ما يقصده المتكلم لاختبار مخاطبه، أو لإمتاعه بإخراجه مخرج الابتداع والعدول عن المألوف، أو لتدقيق محتوى الكلام إن كان لا يحتمله الذكر والحقيقة. وفي هذا الصدد كان تأويل المتلقي الذي يقتضيه بعض الكلام مشروطا عند الأصوليين بتوافر دليل عاضد يصرف المعنى إلى الجهة التي يقصدها المتكلم، ذلك أن التأويل في نظرهم، وفي نظر أبي حامد الغزالي (ت505هـــ) تحديدا، هو "عبارة عن احتمال يعضده دليل

يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[37]. إذ يختلف مضمون الاحتمال التأويلي وتماسكه باختلاف قدرات المتلقين الاستدلالية التي ترجح احتمالا على آخر.

إن التأويل إذن مجرد احتمال ضمن احتمالات كثيرة يحتملها الكلام المتلقى، وهذا يفيد أن التأويل لا بد أن يكون معضودا بالدليل الذي يرجح أحد الاحتمالات، ولا يتم ذلك إلا باستثمار المكون المقامي. حيث إن علاقة الدليل العاضد بالاحتمال التأويلي غير ثابتة، بل هي متغيرة وخاضعة للوضعية المقامية التي يشترك في بنائها المرسل والمتلقي والكلام نفسه والمحيط التخاطبي، لأن ما يصلح من أدلة في وضعية تخاطبية لا يصلح في أخرى.

فمن الوضعيات التخاطبية ما يحتاج فيها متلقي الكلام لانتقاء احتمال تأويلي إلى دليل ضعيف أو قريب، ومنها ما يحتاج فيها إلى دليل قوي أو بعيد. يقول أبو حامد الغزالي في هذا الصدد: "الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغا في القوة، وإن كان بعيدا افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل، وقد يكون ذلك الدليل قرينة وقد يكون قياسا وقد يكون ظاهرا آخر أقوى منه"[38].

إن خفاء معنى الكلام على المتلقي وبروزه له يحكمان على الاحتمال التأويلي بالقرب أو بالبعد، وطبيعة الاحتمال هذه هي التي تحتم على المتلقي اختيار الدليل الضعيف أو القوي. ولقرب الاحتمال والدليل ولبعدهما دلالة تداولية، فهما يومئان إلى المسافة بين المعنى الظاهر الذي صرح به المتكلم والمعنى المؤول من قبل المتلقين، وهي مسافة تبرز الوضعية التخاطبية للمتخاطبين، وضعية المرسل أثناء تعبيره وإنشائه للكلام، ووضعية المتلقي أثناء تأويله.

ذلك أن المحتمل التأويلي لا يبعد إلا إذا كان المتلقي تفصله عن الكلام مسافة، فيضطر إلى تأويل مقرون بدليل قوي لتدارك المعنى المقصود من قبل المرسل. وبذلك فإن نوعية الدليل الذي ينتقيه المتلقي وقوته الحجاجية غير معزولين عن الوضعية التخاطبية للمرسل والمتلقي، حيث يرفق المرسل كلامه بالقرائن أو الأدلة التي تفصح عن غرضه المراد إبلاغه، وينتقي المتلقي أيضا من القرائن والأدلة وفق ما يرجح الاحتمال التأويلي الذي يراه ملائما.

ومن ثم فالتأويل عند الأصوليين ليس معطى جاهزا ولا ترجيحا ظنيا، بل هو جزء من العملية التواصلية التي يبدأها المرسل وينهيها المتلقي، وهي عملية يبنى فيها التأويل بناء تدرجيا انطلاقا من مسافة مفترضة تفصل النص عن الواقع من جانب، ومسافة أخرى تفصل النص عن المتلقي من جانب آخر. وينتج عن المسافة الأولى تأويل داخلي وعن المسافة الثانية تأويل خارجي.

2-2-1- الإفادة بالتأويل الداخلي:

تتحقق الإفادة بالتأويل الداخلي انطلاقا من حقيقتين متعلقتين باستخدام الأفراد للغة في تخاطبهم، الأولى تتلخص في نمط العلاقة التي تجمع معاني الألفاظ والجمل بموجودات العالم الخارجي ووقائعه، والثانية ترتبط بنوع العلاقة التي تجمع المعاني الجزئية للألفاظ بالمعنى الكلي للتركيب.

أما من جهة العلاقة التي تجمع معاني الألفاظ والجمل بموجودات العالم الخارجي ووقائعه، فيؤكد فخر الدين الرازي (ت606هـ) أن الغاية من وضع الألفاظ ليست التعبير على الموجودات الخارجية، أي التعبير عن مراجع العلامة اللغوية، بل هي التعبير عن المعاني المختزنة في ذهن المتكلم، حيث يقول: "الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية. والدليل عليه: أما في الألفاظ المفردة- فلأنا إذا رأينا جسما من بعيد، وظنناه صخرة: سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنه

حيوان، لكنا ظننناه طيرا: سميناه به، فإذا ازداد القرب وعرفنا 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 زيد"، فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد، وإنما يفيد: أنك حكمت بقيام زيد، وأخبرت عنه"[39].

إن تمييز موجودات العالم الخارجي ووقائعِه عن المعاني المختزنة في ذهن المتكلم والتي يسعى إلى الإفصاح عنها، يقوم على الوضعية التخاطبية للمرسل. ذلك أن ارتباط اللفظ بالمعنى المرجعي من طريق الإحالة على موجودات الواقع لا يقع إلا على المستوى المعجمي، حيث لكل لفظة معنى ومرجع في الواقع، أما على مستوى تخاطب الأفراد فالألفاظ المعبر بها تظل مرتبطة بالمعاني الذهنية، وليس بمراجعها الخارجية، لأن المعاني الذهنية المتداولة بين الأفراد في تخاطبهم متغيرة وغير ثابتة، بينما المعنى المرجعي للألفاظ ثابت ثبوت الشيء في الواقع.

وقد ضرب الرازي لذلك مثالين، أحدهما يهم الألفاظ المستقلة عن التركيب وثانيهما يهم التراكيب. ففي الأول أبرز كيف أن موجودا خارجيا واحدا يمكن أن تتعدد أساميه وتختلف باختلاف الصور الذهنية أو اعتقادات الفرد. وهذا لا يعني أن الرازي ينكر أن لكل لفظة مرجعا ماديا أو غير مادي، وإنما يرى أن الوضعية التخاطبية يتم فيها التعبير عن شيء وتأويله وفق ما يُتصور ذهنيا وليس وفق ما هو الشيء عليه في الواقع.

فالمعاني الذهنية المقرونة باعتقادات الفرد هي التي جعلت الألفاظ متعددة، وليس المرجع الموجود في العالم الخارجي، لأن المرجع مع أنه شيء واحد في الواقع إلا أن اعتقادات الفرد أعطته معاني ذهنية مختلفة، حيث كان صخرة فصار طيرا ثم إنسانا. ومن ثم فإن عملية إنتاج المعاني الذهنية لدى الفرد مفتوحة، وعملية بنائها لا تتوقف، فهي مقرونة بالتفاعل مع العالم والتواصل مع الآخرين، ولذا فهي قابلة للتصحيح والتعديل المستمرين.

وفي المثال الثاني الذي يهم التركيب، فصل فيه صاحب "المحصول" بين حدوث الواقعة ومضمون الواقعة، فالتلفظ بجملة يفيد التعبير ولا يفيد المطابقة مع الواقع، بمعنى آخر ليس كل تعبير عن واقعة يفيد بالضرورة حدوثها في الواقع. إن هناك مسافة بين التعبير بالكلام وحدوث الواقعة، أي المسافة بين الفعل الكلامي والفعل الإنجازي، فقول المتكلم "قام زيد" لا يفيد حدوث فعل القيام في الواقع، وإنما يفيد التعبير فحسب عبر الإخبار عن زيد أو الحكم بقيامه. وهكذا تم استبدال مراجع الواقع، في التعبير من قبل المرسل وفي التأويل من قبل المتلقي، بالمعاني الذهنية.

وهذا يعني أن تلقي الكلام وتأويله لا يتمان بموجب الربط بين الكلام والواقع، بل بموجب إحالة الكلام على المعاني التعبيرية المختزنة في ذهن المتكلم، أي أن مرجع مؤول الرسالة اللغوية هو قصد المتكلم. ومن ثم فكل تأويل للكلام مؤسَّس على العلاقة التخاطبية من جهة، ومنفتح أيضا على أكثر من احتمال أو إمكان، لأنه لا يستند على أشياء الواقع وحوادثه المحددة في المكان أو في الزمان، بل هو في علاقة تواصل وتجاوب مع تعبير المرسل.

ولذا يشترط الرازي في الكلام أن يتوسط بين التصريح والإلغاز، ويسمي ذلك تلطيف الكلام. إذ النفس لا تستلذ الغامض المبهم ولا الصريح المكشوف، لأن غموض الكلام يمنع المتلقي من الشوق إليه، وانكشافه التام يُفقده الشوقَ إليه أصلا. يقول الرازي في هذا الصدد: "وأما تلطيف الكلام– فهو: أن النفس إذا وقفت على تمام كلام، فلو وقفت على تمام المقصود:لم يبق لها شوق إليه أصلا، لأن تحصيل الحاصل محال، وإن لم تقف على شيء منه أصلا: لم يحصل لها شوق إليه. فأما إذا عرفته من بعض الوجوه دون البعض– فإن القدر

المعلوم يشوقها إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم، فيحصل لها–بسبب علمها بالقدر الذي علمته– لذة، وبسبب حرمانها من الباقي ألم... فتحصل–هناك– لذات وآلام متعاقبة، واللذة إذا حصلت عقيب الألم كانت أقوى، وشعور النفس بها أتم"[40].

فلئن كان غموض الكلام يوقف التواصل بين المتخاطبين، لأن المتلقي لا يظفر بشيء من الكلام الغامض، فإن التصريح الذي ينتج عنه وقوف المتلقي على تمام المقصود يفقد التواصلَ لذةَ الاكتشاف، وهي لذة تحرك كل متلق وتمنحه موقعا في عملية التواصل مع المرسل. ففي حين يعتبر وضوح الكلام شرط تحقق التواصل بين المتلقي والمرسل، يشكل الإضمار شرط إنتاج التأويل وإسهام المتلقي في بناء الخطاب، من خلال الاجتهاد في إعادة بناء دلالات الكلام المتلقى.

إن الرازي يستبعد في هذا النص صنفا من التلقي الذي يقوم على الاستهلاك والتأثر السلبي، ويؤكد على ضرورة دخول المتلقي في حوار وسجال مع الكلام. ويستدعي تحاور الطرفين وجود مسافة بينهما، حيث لا يقطع الكلام المتلقى صلته بالمتلقي بسبب الغموض، ولا يصرح له بكل شيء، وإنما يعطيه الكلام شيئا ويكد المتلقي للظفر بما تبقى، وفي ما يبذله المتلقي من جهد للظفر بالمخفي متعة التخاطب وسر التأويل.

يقوم فعل التأويل إذن عند الرازي على حوار بين المتلقي والكلام المتلقى، وهو حوار يفترض وجود مسافة بينهما، مسافة يقدر المتلقي بمقتضاها على الانتقال بين جزأي الكلام، أي الانتقال من الصريح إلى الضمني[41]، بحيث يمثل الجزء الصريح من الكلام مدخلا للوصول إلى الجزء المخفي أو المضمر. ولا يتم ذلك عند المتلقي بيسر أو بانفعال سلبي، بل بكد وطول تأمل، لأن المتلقي ملزم عند تأويل مرحلي أو نهائي باستحضار مقتضيات المقام التعبيري والاطلاع الدقيق على تفاصيلها.

ويتولد عن مشقة التأمل ودوام النظر في الكلام بغية الوصول إلى المعنى الخفي ألم، وبعد الظفر بشيء من المعاني الخفية يصير الألم لذة عظيمة، لأن اللذة التي تأتي بعد التألم وطول الكد والتأمل تكون أعظم من لذة تأتي بيسر. وهذا تفسير نفسي دقيق يسعى إلى فهم سر التأويل ومقوماته التداولية من جهة أولى، وإلى تحليل أثر الصياغة التعبيرية للكلام على نفسية المتلقي من جهة ثانية، وإلى إبراز الاستعداد النفسي للمتلقي في كل تجربة تواصلية من جهة ثالثة.

ولعل في هذا التفسير ما يوضح بعض ملامح المقام التأثري عند فخر الدين الرازي. فالمتلقي، بناء على ما تقدم، لا بد أن يستوعب مقتضيات التخاطب والظروف المحيطة بالتكلم، لأنه ليس مجرد ذات مخبرَة، بل هو ذات فاعلة في الحدث التواصلي ومسهمة في بناء دلالات الخطاب، وهو أيضا ليس ذاتا مفكرة فحسب، بل هو كذلك ذات شاعرة، تتألم وتتلذذ، ولذلك كان تفاعلها مع الكلام المتلقى نفسيا كما كان لغويا. وكذلك كان المتلقي عند الأصوليين عموما، فالمتلقي هو ذاك المتأمل والقائس والمستخلص والمحلل، يقلب الكلام على أكثر من وجه، ويستحضر كل ملابسات النازلة، ويدرس أجزاء التركيب، لأن استخلاص الحكم وإرساء القواعد هو إعادة إنتاج للنص المتلقى. ولذلك لزمه أن يعلم بمقامات التخاطب.

أما من جهة العلاقة التي تجمع المعاني الجزئية للألفاظ بالمعنى الكلي للتركيب، فقد ماز أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي (ت790هـ) على مستوى اختلاف الألسنة المعنى العام أو الدلالة الأصلية من المعنى الخاص أو الدلالة التابعة، وماز أيضا داخل اللسان الواحد المعنى الفردي من المعنى التركيبي. فبخصوص الدلالتين الأصلية والتابعة، يرى أن الدلالة الأصلية "هي التي يشترك فيها جميع الألسنة وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام ثم أراد كل صاحب لسان الإخبارَ عن زيد بالقيام؛ تأتى له ما أراد من غير كلفة (...) وأما الجهة الثانية [أي الدلالة التابعة] فهي

التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب الخَبر والمخبِر والمخبَر عنه والمخبَر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك"[42].

إن الدلالة الأصلية هي دلالة مشتركة أو معنى عام غير مخصوص بلغة دون أخرى، والتعبير عنها من لدن المتكلمين لا يحتاج في نظر الشاطبي إلى "كلفة" ولا مشقة، أما الدلالة التابعة فهي دلالة خاصة أو معنى خاص، فهي مخصوصة باللسان العربي، وتعبير المتكلم عنها يحتاج إلى تدقيق النظر واستحضار أمور "خادمة" للإبلاغ. ويغلب على الظن أن تخصيص الشاطبي الدلالة التابعة باللسان العربي جاء في سياق التمثيل لهذا الصنف من الدلالة، وليس تخصيصها به دون غيرها من باقي الألسنة. إذ لكل لسان نظامه الخاص في التعبير عن معان دقيقة ومن خلال وضعيات معينة، ففي اللسان العربي من الأساليب ما يميزه عن باقي الألسنة في التعبير عن المعاني التابعة أو الخاصة، كالتقديم والحذف والإطناب وغير ذلك.

وهذا يفيد أن الألسنة تشترك جميعها في التعبير عن المعاني العامة، ولا فضل للسان فيها على آخر. غير أن لكل لسان طريقته الخاصة في التعبير عن دقائق الأشياء ونقل تفاصيل الوقائع، فاختيار المتكلم استعمال اللسان العربي مثلا يفرض عليه التقيد بجملة من الضوابط التعبيرية التي تمكنه من الإبلاغ الدقيق، وهذه الضوابط ليست لغوية فحسب، بل تداولية أيضا.

ذلك أن أحوال المخاطب في اللسان العربي لها من الأساليب ما ليس لباقي الألسنة، من تقديم وحذف وتنكير وإيجاز وغير ذلك، ولأحوال المتكلم أيضا من الأساليب المخصوصة بهذا اللسان ما يلائم كل حال من الأحوال، ولكل نوع من أنواع النصوص من جهة ثالثة ما يميزه من الأساليب وطرق التعبير وما يناسبه منها في اللسان العربي دون غيره من باقي الألسنة، فنظام التعبير في فن الرسالة أو فن الخطبة أو فن الشعر أو غيرها، مختلف عن نظامها في ألسنة أخرى. ولذلك وجب على المتكلم أن يراعي هذه الجهات كلها في أي لسان اختاره للتعبير به. وقد كان كلام الشاطبي عن هذه الجهات الثلاث في عناصر "المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الأخبار".

ولذا فإن يسر التعبير عن الدلالات الأصلية يرجع إلى اكتفاء المعبر فيها بترجمة وقائع العالم وأشيائه إلى ألفاظ وعبارات، من دون مراعاة للمقتضيات المقامية. فالتعبير عن الدلالات الأصلية إذن يتم بموجب الضوابط التركيبية، ولذلك تأتي هذه الدلالات عامة، لأنها لا تحيل على فضاءات تداولية تتمم عناصر التركيب. فقول المتكلم: "قام زيد"، لا يبلغ إلا معنى أصليا عاما لا يحيل على واقعة ولا فضاء تداولي ينبه المتلقي إليه، غير أن الوضعية التخاطبية تستدعي أحيانا معاني تابعة، كأن تخاطب منكرا، أو شاكا، أو سائلا، أو غير ذلك من الأحوال التي يحتمل أن يكون فيها المخاطب، فتقول: "زيد قائم" مخاطبا شاكا، أو "إن زيدا قائم" مخاطبا منكرا، أو "ما قائم إلا زيد" أو "القائم زيد" للمخاطب العالم بالقيام والجاهل بالقائم. وكذلك الأمر في أحوال المتكلم وفي أنواع النصوص وأجناس التعبير.

أما التعبير عن الدلالات التابعة فلا يتم بمحض الضوابط التركيبية، بل أيضا يحتاج للتعبير عنها إلى استحضار كل ما له صلة بحدوث التخاطب، مما له علاقة بالمرسل والمرسل إليه والرسالة اللغوية. وقد أطلق الشاطبي على هذه العناصر التي تشكل مقام التخاطب "الأمور الخادمة"، والمقصود بها الأمور التي تساعد المتكلم والمخاطب معا في نجاح عملية التخاطب، لأن دور المرسل يتجاوز إنشاء جمل وتراكيب لغوية تامة وصحيحة إلى بناء خطاب يحقق أثرا تداوليا ويخلف نفعا للمتخاطبين.

وهكذا فالمعاني الأصلية عند الشاطبي، هي معان تركيبية مستقلة عن مقام التداول، بمعنى آخر هي معان سياقية ترتبط بالبنية التركيبية التي تشترك فيها كل اللغات، بخلاف المعاني التابعة التي هي معان متصلة بالمقام التخاطبي، فالتعبير عنها لا يمكن أن يتم إلا بعد الإلمام بالمقتضيات المقامية واستحضار معطيات الوضعية التخاطبية. ولذلك نقول إن المعاني الأصلية عامة وغير مقيدة بوضعية محددة، ومن ثم فإن تلقيها واستيعابها لا يتطلبان سوى فهم عناصر البنية التركيبية والعلاقات المنظمة لها، أما المعاني التابعة فهي معان خاصة ومقيدة بوضعية تخاطبية محددة، ولذلك فإن مرسلها ومتلقيها ملزمان بمراعاة كل عناصر المقام من مختلف الجهات المذكورة.

أما بخصوص التمييز بين المعنى الإفرادي والمعنى التركيبي، فقد أكد الشاطبي على كون المعنى الأول طريقا لتحقق المعنى الثاني، لأن غاية تخاطب الأفراد هو إبلاغ المعنى التركيبي، حيث يقول: "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 ولا أيضا كل المعاني فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه"[43].

إن ترتيب الشاطبي لأجزاء الكلام مبني على تصور تداولي يستحضر مقاصد التخاطب وشروطه، فمن جهة جعلَ المعاني تتقدم الألفاظ، لأن اللفظ وضع من أجل المعنى، ومن جهة أخرى رأى المعاني التركيبية أولى من المعاني الإفرادية، لأن المعاني الإفرادية المستقلة تذوب في التركيب اللغوي وتصير معنى واحدا متماسكا. وإذا كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى يحكمها مبدأ التقدم الزمني، إذ وجود المعنى في نفس المتكلم قبل التلفظ صيَّر المعنى غايةَ تخاطب الأفراد، واللفظَ وسيلةً لتحقيقها، فإن العلاقة بين المعنى الإفرادي والمعنى التركيبي يحكمها مبدأ الكل والجزء، حيث إن المعاني الجزئية تتألف في التركيب لتفضي إلى معنى واحد، وهو المعنى الكلي المقصود من قبل المتكلم.

فأما تقديم المعاني وكون الألفاظ خدما لها فيبرز المقاصد التداولية للكلام، من حيث إن الألفاظ لا تأتي إلا لغاية تعبيرية تكمن في إخراج المعاني الدفينة في نفس المتكلم وإيصالها إلى المتلقي، فالعناية بالألفاظ يكون من باب تدقيق التعبير عن المعاني وتمحيصها من قبل المتكلم، إذ لولا اللفظ ما كان بمقدور الفرد إبلاغ قرينه ما بداخله، ولا كان باستطاعته الإفصاح عن أغراضه. فالمعنى متقدم في الوجود على اللفظ، فهو مختلج في صدر المتكلم قبل التلفظ به، لأن عملية التلفظ تأتي لغاية تداولية يتم بموجبها إبلاغ المتلقي.

وأما تقديم المعاني التركيبية على المعاني الإفرادية فهو يبرز من جهةٍ مرحلةَ تحول الكلام من التلفظ إلى التعبير وإبلاغ المخاطب بالمعنى الكلي، وهذا يخص المقام التعبيري الخاص بالمتكلم، ويأتي من جهة أخرى في سياق توضيح مهمة المتلقي الذي لا يتلقى المعاني الجزئية أو الإفرادية، فهو "لا يعبأ بها إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه"، وهذا يعني أن المتلقي لا يعبأ بالمعاني الإفرادية إلا إذا اعتاص عليه الوصول إلى المعنى الكلي أو التركيبي، حيث يضطر إلى تقصي المعاني الإفرادية تقصيا دقيقا قبل الوصول إلى المعنى الكلي، وهذا يخص المقام التأثري الخاص بالمتلقي.

إن الحدث التخاطبي لا يمكن أن يحدث بين الأفراد إلا عبر تراكيب لغوية وليس من خلال ألفاظ معزولة، ذلك أن المعاني التركيبية التي تُبَلَّغُ بواسطة تراكيب لغوية مؤلفة هي الغاية والمقصد من التخاطب. وإذا تحدد الشكل التواصلي على هذه الشاكلة ظهر جليا دور المكون المقامي في بناء الخطاب سواء تعلق الأمر بما قبل التلفظ، حيث تتشكل المعاني في نفس المتكلم، أو تعلق بأثناء التلفظ، حيث يختار المتكلم من الألفاظ ما يعبر

عن المعاني الإفرادية، ثم يؤلف الألفاظ تأليفا مخصوصا يفضي إلى التعبير عن المعنى الكلي أو التركيبي، أو تعلق بما بعد التلفظ، حيث يبدأ دور المتلقي في الفهم والتأويل.

والملاحظ أن التمييز بين الدلالتين الأصلية والتبعية قد استند فيه الشاطبي على مقتضيات المقام التعبيري الخاص بالمتكلم، ذلك أن تمايز الدلالتين يكون بمقتضى طريقة التعبير والأسلوب المعتمد من قبل المرسل فضلا عن اللغة التي يستعملها. بينما استند في التمييز بين المعنيين الفردي والتركيبي إلى مقتضيات المقام التأثري الخاص بالمتلقي، إذ تمايز المعنيين يتم بموجب طريقة تلقي المخاطَب للكلام ومراحل حدوث هذا التلقي.

أما كيف تتألف هذه المعاني التركيبية في الكلام، وكيف يتم تلقيها وتأويلها من قبل المتلقي، فقد أكد فخر الدين الرازي في "المحصول" أنه "متى علمنا كون كل واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعا لتلك المعاني المفردة، وعلمنا –أيضا– كون حركات تلك الألفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني، فإذا توالت الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع: ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في الذهن. ومتى حصلت المفردات مع نِسَبِهَا المخصوصة في الذهن: حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة"[44].

يميز الرازي في هذا النص بين مرحلتين من التلقي، مرحلة أولى يتم فيها تلقي المعاني المفردة، وسماها "ارتسام المعاني في الذهن"، ومرحلة ثانية يتم فيها تلقي المعاني المركبة، وسماها "حصول العلم بالمعاني". وبينما يخضع التلقي الأولي لعملية التأليف والترتيب، حيث تتوالى على السمع أولا أصواتُ اللفظة الواحدة ثم تتوالى عليه ثانيا الألفاظُ معزول بعضها عن بعض، يخضع التلقي الثانوي لعملية التحليل والدمج، حيث يعيد ذهن المتلقي تنظيم المعاني المفردة ودمج بعضها في بعض قصد الحصول على المعنى المركب المقصود من قبل المرسل.

ويبرز وصف حدوث التلقي الأولي عند المتلقي بـــ"ارتسام" المعاني الطابعَ الانطباعيَ والمباشر لتشكل المعنى في الذهن، وحدوث هذا الصنف من التلقي لا يحتاج إلى كثير من عناصر المقام، بخلاف ما يومئ إليه وصف حدوث التلقي الثانوي عند المتلقي بـــ"حصول العلم" بالمعاني من عمليات دقيقة تفضي كلها إلى تشكل سيروري للمعنى، أي أن تشكل المعنى التركيبي لا يحدث دفعة واحدة كما هو الحال في تشكل المعنى الفردي، بل إنه يبنى بالتدرج، بحيث يكتمل بناؤه باكتمال تلقي كل أجزاء الكلام، وربما حتى بعد اكتمالها مباشرة. وبقدر استحضار المتلقي لعناصر المقام التخاطبي في هذا الصنف من التلقي تكون المعاني المستحصلة دقيقة ووافية.

ذلك أن التلقي الأولي يستند عند الرازي على قانون المواضعة الذي يربط اللفظ بالمعنى وفق ما تواطأ عليه أفراد الجماعة، ولعل هذا ما يعطي للمعاني المفردة الناتجة عن هذا الصنف من التلقي طابعا مشتركا بين كل الأفراد المتلقين. فالمتلقون لا يختلفون في المعاني الفردية لأنها حصيلة تواضع الجماعة عليها، ودور المتلقي محصور في الاستماع إلى الألفاظ ومطابقتها بمعان معجمية مرسومة في ذهنه، والأداة اللغوية المعتمدة في استحصال هذه المعاني هي الأداة المعجمية.

ويستند التلقي الثانوي في مقابل ذلك على قانون "النسبة"، وهو قانون التركيب الذي تترابط من خلاله الألفاظ ترابطا يفقد فيه اللفظ استقلاله، بحيث تتفاعل المعاني الفردية مع المعنى التركيبي، ويصير للفظة معنى إعرابي ينضاف إلى المعنى المعجمي أو المفرد، معنى تستمده اللفظة من موقعها بين مكونات التركيب. وفي هذا المستوى من التلقي يضطر المتلقي إلى الاستعانة بالمعرفة اللغوية للوقوف على المعنى التركيبي، ولا

سيما المعرفة النحوية والبلاغية، ولعل ذلك ما يجعل المعنى التركيبي لا يتقاسمه المتلقون جميعهم، بل هو معنى يخص كل متلق بذاته، لأن قدرات المتلقين في استثمار هذه المعرفة اللغوية متفاوتة.

وقد توسع الأصوليون في دراسة هذين الصنفين من التلقي وما يستدعيه كل تلق من شروط التداول ومقتضيات المقام التخاطبي. ففي حين خصوا التلقي الأولي بدراسة أنواع الألفاظ والدلالات مما له صلة بالحقيقة وبالمجاز والعلاقة بينهما، وأنواع العلامات التواصلية، وغير ذلك؛ خصوا التلقي الثانوي بدراسة أنواع تأليف الكلام في علاقتها بالمرسل من جهة، وفي علاقتها بالمتلقي من جهة أخرى، فميزوا بين الكلام والنص والخطاب، وحددوا شروطا تداولية لحدوث الكلام، وما إلى ذلك من القضايا ذات الصلة بالتأويل الخارجي.

2-2-2- الإفادة بالتأويل الخارجي:

تتحقق إفادة التأويل الخارجي لدى المتلقي في نظر الأصوليين، انطلاقا من جهتين اثنتين، الأولى تتعلق بالمخاطَب المقصود بالكلام ومتلقيه في الآن نفسه، والثانية تخص القرائن التي تصاحب إنتاج الكلام وتداوله. فالانتقال من المعنى الظاهر المصرح به إلى المعنى الباطن غير المصرح به يمر عبر ضوابط الاستعمال اللغوي التي تختلف من لسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى، حيث يتفاعل في كل وضعية تخاطبية مختلفُ القرائن اللفظية والحالية التي تصاحب الكلام، ويترك فيه المتلقي من جانب آخر انطباعاته وتصوراته وأفكاره وغير ذلك مما يميز الأفراد في التخاطب.

فمن جهة ما يخص المتلقي، قد أرجع الأصوليون الإفادة المتحققة من المعاني والدلالات التأويلية إلى تفاعل المتلقي مع الكلام. ويبرز ذلك في تمييزهم بين مختلف أصناف المعاني والدلالات الظاهرة والباطنة، كالتمييز بين دلالة الموافقة ودلالة المخالفة، وبين دلالة التضمين ودلالة الالتزام ودلالة المطابقة، وغير ذلك.

فقد ميز الأصوليون بين منطوق الكلام ومفهومه استنادا إلى طبيعة اللغة اللفظية وخصوصيات النص اللغوي، فكل كلام لا يمكن أن يدل على شيء من دون ألفاظ قابلة للتلقي، غير أنهم فرقوا بين أنواع من المفهوم استنادا إلى تفاعل المتلقي مع الكلام وقدراته اللغوية ومعارفه المتنوعة. فالمفهوم من المنطوق قد يكون في نظرهم، موافقا كما قد يكون مخالفا، و"أما مفهوم الموافقة، فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى، كتنصيص الرب تعالى في سياق الأمر ببر الوالدين على النهي عن التأفيف، فإنه مشعر بالزجر عن سائر التعنيف"[45].

وأما مفهوم المخالفة عند الأصوليين "فهو أن يكون حكم المسكوت عنه مخالفا الحكم المنطوق به. كقوله عليه السلام: "في سائمة الغنم". فإنه نص على وجوب الزكاة في السائمة. وسكت عن حكم المعلوفة. وحكم المعلوفة مخالف حكم السائمة في وجوب الزكاة".[46]

إن الانتقال من المعنى الظاهر أو المنطوق إلى المعنى المفهوم لا يتم إلا بعد استيعاب المتلقي للظروف المقامية المشكلة للوضعية التخاطبية لغويا ومعرفيا ومقصديا، ذلك أن المعنى المفهوم هو إتمام للمعنى المنطوق، أو بتعبير آخر هو إعادة إنتاج للمعنى المنطوق في وضعية تخاطبية مغايرة، وليس تجاوزا له، كما هو الحال في العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي.

ومن ثم فالمعنى المفهوم امتداد للمعنى المنطوق في وضعيات تخاطبية أخرى، وهو أيضا حصيلة استثمار المتلقي لكل عناصر المقام التأثري الخاص بالمتلقي، لأن منطوق الكلام مقصود بوضعية تخاطبية معينة ولكنه يحمل في داخله معنى مفهوما محتملا يخص وضعيات أخرى. فقوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾[47] ينص على تحريم التأفيف، وهو معنى منطوق خاص بوضعية معينة، غير أن منطوق الآية يحمل معنى آخر غير صريح

ويفهم من المقام التخاطبي العام والقصد من الكلام، وهو تحريم كل ضروب الأذى المحتمل حدوثها في وضعيات معينة كالشتم والضرب والتعنيف.

وكذلك الأمر في تنصيص الرسول عليه الصلاة والسلام على وجوب الزكاة في سائمة الغنم في قوله: "في سائمة الغنم زكاة"، وهو معنى منطوق به في الكلام وخاص بوضعية معينة، غير أن المتلقي يستطيع انطلاقا من معطيات المقام التخاطبي أن يستخلص منه معنى آخر غير مصرح به، وهو حكم الغنم المعلوفة. إذ علم حكم الزكاة في المعلوفة يتم عند المتلقي بمقتضى المعنى المستخلص من المفهوم من كلام الرسول، فالمعنى المستخلص الخاص بالحكم على المعلوفة هو امتداد للمعنى الخاص بالحكم على السائمة.

وقد تم للمتلقي الانتقال بين الوضعيتين في المثالين السابقين بمقتضى العلاقة الرابطة بينهما، فالعلاقة بين وضعية التأفيف ووضعيات أخرى تحتمل ضروبا من الأذى هي علاقة موافقة ومماثلة، لأن استفادة المتلقي من الآية تحريمَ ضروب الأذى كان بموجب وقوع معنى المفهوم في جنس معنى المنطوق، إذ تحريم التأفيف يوجب قطعا تحريم الضرب، وذلك وفقا لقانون الموافقة الذي جاءت فيه المعاني مرتبة في سلم الأفعال، فالتأفيف أقل من الشتم، والشتم أقل من الضرب وهكذا.

والعلاقة بين وضعية حكم الزكاة في الغنم السائمة ووضعيته في الغنم المعلوفة هي علاقة مخالفة وتباين، لأن استفادة المتلقي من الحديث الشريف حُكْمَ الغنم المعلوفة من الزكاة كان بموجب وقوع المعنى المفهوم خارج جنس المعنى المنطوق. إذ إن تنصيص الرسول على السائمة دون المعلوفة يبين وجوب الحكم على المذكور دون المحذوف، وذلك وفقا لقانون المخالفة الذي جاء هنا في صورة التعيين، فتحديد الشيء في جنس معين دليل على استثناء غيره مما يقع مخالفا له، من الحكم.

ويحتاج المتلقي للوصول إلى المعنى المفهوم بالموافقة أو بالمخالفة إلى عمل تأويلي يستحضر مختلف عناصر المكون المقامي، لأن الانتقال بين وضعيتين مماثلتين أو مخالفتين يستدعي استيعاب ظروف الوضعية التخاطبية الأولى أو الأصلية ومقاصدها. فالمعنى المفهوم لا يتوقف عند وضعية معينة، بل هو ممتد في الزمان ويحضر في أكثر من حدث و"نازلة" وأكثر من وضعية. فإذا بدا يسيرا استخلاص المعنى المفهوم الخاص بوضعيتي الضرب والشتم في الآية الكريمة السابقة، فإن معاني مفهومة لنصوص كثيرة تستدعي الإلمام الدقيق بملابسات المعنى المنطوق في الوضعية الأولى والإحاطة بخصوصيات الوضعية الثانية أو الجديدة.

ولئن كان المعنى المنطوق ثابتا ثبوت النص، فإن المعنى المفهوم محتمل ومتغير بتغير الوضعيات وتجدد النوازل. وهنا يكمن دور المجتهد الذي لا يقف عند المعنى المنطوق للنصوص، بل يتجاوزه إلى المعنى المفهوم وفق كل وضعية أو "نازلة".

ويقترب من تمييز الأصوليين بين منطوق النص ومفهومه تمييزُهم بين دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام، حيث يدل اللفظ على معناه المطابق، وهو معنى منطوق ومعجمي، بطريق الوضع، بينما يدل على معنيي التضمن والالتزام، وهما معنيان تأويليان، بطريق العقل. يقول أبو حامد الغزالي في هذا الصدد: "إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام فإن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ويدل على السقف وحده بطريق التضمن لأن البيت يتضمن السقف لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان وكما يدل لفظ الفرس على الجسم إذ لا فرس إلا وهو جسم وأما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فإنه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط للحائط حتى يكون مطابقا ولا هو متضمن إذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان السقف جزءا من نفس البيت وكما كان الحائط جزءا من

نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد إذ السقف يلزم الحائط والحائط الأس والأس الأرض وذلك لا ينحصر"[48].

إن تقسيم الأصوليين دلالات الألفاظ على المعاني إلى دلالات ثلاث؛ دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام، يستند في أساسه على علاقة اللغة بالواقع، وهي علاقة يقوم فيها المكون المرجعي بتنظيم طريقة إحالة اللفظ على المعنى. فالعلاقات الرابطة بين أشياء الواقع هي التي تفرض نوع المعنى الذي يحمله اللفظ، ذلك أن أشياء من قبيل البيت والحائط والسقف تربطها علاقات في الواقع تفرض على الألفاظ الدالة عليها نمطا من الإحالة الدلالية.

إذ البيت في واقع الأمر ليس سوى عناصر مجتمعة من حائط وسقف وباب وغير ذلك، ولذلك فإن لفظ البيت يحمل بالإضافة إلى المعنى المعجمي الذي يستقل به اللفظ وهو حاصل بمقتضى التواطؤ بين أفراد الجماعة، معنى آخر ضمنيا يعبر عن الأشياء التي تكونه، بخلاف الحائط والسقف اللذين لا يحيلان على البيت منفصلين ولا حتى مجتمعين، لأن القاعدة الدلالية التي ينبني عليها التأويل الدلالي عند الأصوليين هي ضرورة إحالة الكل على الجزء وعدم احتمال إحالة الجزء على الكل، وهي قاعدة دلالية تمكِّن المجتهد من استخلاص الحكم، حيث الحكم على الكل هو حكم على الجزء، ولا يصح العكس.

أما إحالة لفظ السقف في ذهن المتلقي على الحائط فيتم بموجب علاقة ترابط الأشياء في الواقع واستلزام بعضها لبعض، وليس بموجب علاقة الكل بالجزء، إذ لا وجود للسقف إلا بمعية الحائط، ومن ثم يحمل لفظ السقف، إضافة إلى المعنى المعجمي الذي يستقل به، معنى آخر يحيل بموجب الالتزام على الحائط، كما يحيل لفظ الفرس التزاما على معنى الجسد، بخلاف لفظ الحائط والجسد اللذين لا يحيلان على السقف والفرس على التوالي، لأن وجودهما لا يستلزم وجود الآخرين. والقاعدة الدلالية التي يقوم عليها التأويل في هذه العلاقة لا تخدم استخلاص الأحكام، لأنها غير متناهية الإحالة، فالسقف "يلزم الحائط والحائط الأس والأس الأرض وهكذا"، ولذلك حذر الغزالي من استعماله في نظر العقل.

وفي هذا السياق خص فخر الدين الرازي كل صنف من الدلالات الثلاث بعلاقة معينة بين دلالة اللفظة والمسمى، حيث تتحدد دلالة اللفظة في المطابقة استنادا إلى نسبة الدلالة إلى تمام المسمى، وتتحدد في التضمن استنادا إلى نسبة الدلالة إلى ما يكون داخلا في المسمى، وتتحدد في الالتزام استنادا إلى نسبة الدلالة إلى ما يكون خارج المسمى[49].

فالاسم والمسمى في دلالة المطابقة شيء واحد، وفي دلالتي التضمين والالتزام هما شيئان مختلفان. وهذا يفيد أن اللفظ يحمل معنى معجميا ويحيل على مرجعه الأصلي من طريق المطابقة، وقد يحمل معنى مؤولا ويحيل على مرجع آخر من طريق التضمين أو الالتزام. وبينما تكون دلالة المطابقة تامة في ذهن المتلقي، بحكم مطابقة اللفظ فيها للمعنى، تكون دلالتا التضمين والالتزام جزئية، بحكم طبيعة إحالة اللفظ فيها على المعنى، حيث تأتي في التضمين بموجب ما يحيل الكل على الجزء، وتأتي في الالتزام بموجب ما يحيل الملزوم على اللازم.

ولئن كان حصول دلالة المطابقة لدى المتلقي خاضعا لمبدأ المواضعة الذي يخص كلَّ لفظ بمعنى، فإن حصول دلالتي التضمن الالتزام لديه يكون بمقتضى عمليات عقلية[50]، ففي حين ينتج الفهمُ عن دلالة المطابقة في المقام التأثري، ينتج التأويل عن دلالتي التضمن والالتزام في المقام التأثري. وفي ذلك يقول فخر الدين الرازي في "المحصول": "الدلالة الوضعية هي: "دلالة المطابقة"، وأما الباقيتان: فعقليتان، لأن اللفظ إذا وضع

للمسمَّى– انتقل الذهن من المسمَّى إلى لازمه. ولازمه إن كان داخلا في المسمى فهو: "التضمن"، وإن كان خارجا فهو: "الالتزام""[51].

فالكلام المتلقى إذن، تحيل ألفاظه على أشياء الواقع بالمواضعة أو بالعقل. وفي الدلالة الوضعية يقتصر عمل المتلقي على ربط الاسم بالمسمى، وهو عمل تقبلي مباشر، وفي الدلالة العقلية يتجاوز عمل المتلقي ربط الاسم بالمسمى إلى ربط المسمى بلازمه، وهو عمل تقبلي غير مباشر أو تأويلي. ومن ثم فتلقي الألفاظ عند الأصوليين يحصل إما بالمواضعة أو بالتأويل، والحاصل بالتأويل صنفان، صنف محدود الدلالة، وهو الذي يحدث بموجب التضمين، وصنف غير محدود الدلالة، وهو الذي يحدث بموجب الالتزام. ويجب في نظر الأصوليين تجنب إقامة الأدلة واستخلاص الأحكام انطلاقا من الصنف الأخير، لأن دلالاته غير متناهية.

أما من جهة ما يخص القرينة فقد أرجع الأصوليون الإفادة المتحققة من المعاني والدلالات التأويلية إلى القرائن التي تصاحب إنتاج الكلام وحدوث التخاطب. فالقرينة تعتبر "أداة منهجية هامة جدا، وظفها الأصوليون على أوسع نطاق ممكن لتحديد دلالة الألفاظ والعبارات، فهي القادرة في تصورهم على توجيه القارئ أو السامع لحمل دلالة الخطاب على وجه دون غيره للتوصل إلى الفهم الصحيح لمراد المتكلم وقصده"[52].

وقد صنف الأصوليون القرائن إلى لفظية وغير لفظية، ففي سياق التمييز بين المعنيين النصي والاحتمالي يقول أبو حامد الغزالي في هذين الصنفين من القرائن: "ثم إن كان نصا لا يحتمل كفى معرفة اللغة وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى ﴿وآتوا حقَّهُ يَومَ حِصَادِه﴾[53] والحق هو العشر وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى ﴿والسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[54] وقوله عليه السلام (قلب المؤمن بيت إصبعين من أصابع الرحمان) وأما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتضمين يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد أو توجب ظنا وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن"[55].

فإذا كان المعنى صريحا كفى المتلقي معرفةُ لغة التخاطب ليفهم مراد المتكلم، أما إذا كان المعنى غير صريح لزم المتلقي استحضار القرائن التي تتظافر مع ألفاظ اللغة المستعملة لكشف المعنى المقصود. ومعنى ذلك أن وصول المتلقي إلى المعنى غير الصريح ووقوفه على مراد المتكلم، يستدعيان الاستعانة بمختلف القرائن.

إن المعنى النصي الذي هو معنى صريح لا يحتاج إلى قرائن، لفظية كانت أو غير اللفظية، لأن استيعابه من قبل المتلقي يتم من طريق الفهم فحسب، بينما المعاني غير النصية التي هي غير صريحة تستلزم وجود قرائن للوصول إليها، لأن استيعابها يتم من قبل المتلقي من طريق التأويل الذي يكون معضودا بالقرائن. ويصنف الغزالي القرائن إلى ثلاثة أصناف؛ قرائن لفظية مكشوفة، وقرائن عقلية، وقرائن حالية.

أما القرائن اللفظية فهي التي يشرح من خلالها بعض الكلام بعضه الآخر، ففي قوله عز وجل "وآتوا حقه يوم حصاده" يبدو لفظ "الحق" يحمل معنى إجماليا يحتاج إلى تحديد، غير أن عبارة "يوم حصاده" يبين في الآية أن المقصود بالحكم ما يزرع في الأرض، وأن المقدار المحدد هو العشر، لأن الحكم خاص بالمزروعات دون غيرها.

أما القرائن العقلية فهي التي تتكفل بإيجاد دليل عقلي لبعض الكلام الذي يلتبس على المخاطب، ذلك أن الألفاظ المستعملة أحيانا قد لا تكون كافية للوصول إلى المعنى المقصود، وفي هذه الحال يلجأ المتلقي إلى قرائن عقلية تارة وإلى قرائن حالية تارة أخرى. فكثير من النصوص في القرآن والحديث يصعب الوقوف فيها على المعنى المقصود انطلاقا من ألفاظها وحدها، كقوله تعالى "والسماوات مطويات بيمينه"، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان" لأن المعنى الصريح غير مقصود، بل ويوقع في التجسيم.

وأما القرائن الحالية فترتبط بمحيط التخاطب وتصاحب الاستماع لحظة التخاطب الشفاهي، وهي قرائن لا يستطيع أن يستغني عنها المتلقي الذي خوطب مباشرة بالكلام ولا حتى المتلقي الذي نقل إليه الكلام، حيث تنقل القرائن بنقل الكلام. ولذلك رأى الغزالي علم المتلقي بهذه القرائن ضروريا لفهم المراد من الكلام.

والقرائن الحالية غير محصورة عند الغزالي، فهي تشمل مختلف العناصر ذات الصلة بمقام إنتاج الخطاب وتلقيه، ومن ثم فمتلقي الكلام لا يأخذ إلا بما هو ضروري منها وما يتوقف عليه فهم المراد وتحقق التواصل. وهذا يعني أن نقل الخطاب إلى متلق آخر غير حاضر وقت التكلم لا يتم كليا، أي بكل عناصره المقامية الحسية والنفسية التي تشكل محيط التخاطب، وإنما يقع جزئيا، لأن القرائن الحالية التي تشكل أساس هذه العناصر غير محصورة.

وتأكيد الغزالي في هذا النص، على وجوب إيراد القرينة في "كل ما ليس له عبارة موضوعة"، يشير إلى ما يتعرض له اللفظ في اللسان العربي من تغييرات تجعل معناه خفيا بالمجاز والنقل والاشتراك وغير ذلك مما جمعه فخر الدين الرازي في قوله: "اعلم: أن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم، ينبني على خمسة احتمالات في اللفظ. أحدها: احتمال الاشتراك، وثانيها: احتمال النقل بالعرف أو الشرع، وثالثها: احتمال المجاز، ورابعها: احتمال الإضمار، وخامسها: احتمال التخصيص"[56].

فهذه الاحتمالات التي يرجع إليها حصول الخلل في تحقق التواصل بين المتخاطبين، قد تأتي مركبة، أي أن التعبير الكلامي قد تفيد ألفاظه أكثر من احتمال، حيث قد يجتمع في اللفظ الواحد احتمالا الاشتراك والمجاز، أو احتمالا النقل والمجاز، أو احتمالا التخصيص والمجاز، أو احتمالا العرف والتواضع. وقد استقى الأصوليون جملة من الضوابط للفصل بين هذه الاحتمالات، وهي كلها ضوابط ترجع إلى القرائن المقامية التي يبنى عليها التخاطب.

فالمعنى العرفي مقدم على المعنى اللغوي المتواضع عليه، ذلك أن "اللفظة إذا نقلها أهل العرف إلى معنى، كان حملها عليه أولى من حملها على المعنى اللغوي"[57]، لأن "الاسم إذا انتقل إلى حقيقة عرفية كانت اللغوية مهجورة في الاستعمال"[58]. وإذا تعارض في التعبير اللفظي الواحد احتمالا الاشتراك والمجاز، فالمجاز عندهم أولى، لأن المجاز أكثر استعمالا في الكلام من الاشتراك، ولأن "اللفظ الذي له مجاز إن تجرد من القرينة: حمل على الحقيقة، وإن لم يتجرد منها: حمل على المجاز، فلا يعرى عن تعيين المراد. والمشترك لا يفيد عين المراد عند العراء عن الحقيقة"[59].

أما "إذا وقع التعارض بين النقل والمجاز، فالمجاز أولى. لأن النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع، وذلك متعذر أو متعسر، والمجاز يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الحقيقة، وذلك متيسر"[60].

أما إذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص، فالتخصيص أولى، لأن غياب القرينة في كليهما يجري الكلام في صورة التخصيص على العموم، ويجريه في صورة المجاز على الحقيقة، والعموم يحقق مراد المتكلم وغير مراده، والحقيقة تحقق غير مراد المتكلم، ولا تحقق مراده[61].

تقوم هذه الضوابط على أساس تداولي، حيث أُرْجِع تقديمُ احتمال على آخر في التعبير اللغوي إلى مقاصد المتكلم ووضعيات المخاطب. ففي حال تعارض المجاز والاشتراك في تعبير لغوي معين، يتعين في نظر الرازي تقديم المجاز على الاشتراك. وقد بنى هذه القاعدة الدلالية على معطيين تداوليين اثنين، الأول يتعلق بكثرة استعمال المجاز حيث ينصرف الفهمُ عن المعنى الأصلي إلى المعنى المستعمل، فيقول الأصولي والمفسر في مثل هذا الموضع: "هذا من الكلام الذي كثر في لسان العرب، حتى لا يراد به أصل موضوعه. كقولهم: تَرِبَتْ يداك، وما أشعره قاتله الله، وأفلح وأبيه، إلى غير ذلك من الألفاظ التي لا يقصد أصل موضوعها لكثرة استعمالها"[62]. أما المعطى الثاني فيتعلق بالقرائن التي تصاحب تخاطب الأفراد. ذلك أن تعيين المجاز لمراد المتكلم يتم بتوافر القرينة أو بعدم توافرها، فإن جرد من القرينة حمل على الحقيقة[63]، وإن لم يجرد منها حمل على المجاز، بخلاف المشترك الذي لا يفيد مراد المتكلم إلا بتوافر القرينة.

وهذا يفيد أن إعطاء الأولوية للمجاز على المشترك في حال احتملهما التعبير، فُسر انطلاقا من الوظيفة التداولية للخطاب، إذ إن عنصري الاستعمال والقرينة يرتبطان في الأصل عند الرازي بغرض الإفادة. ففيما يخص القرينة، فاللفظ الدال على الاشتراك يستلزم وجود القرينة حتى ينجح التواصل وتتحقق إفادة المراد من لدن المتلقي، فإن عدمت القرينة فشل التواصل. ولذلك يُرجَّح المجازُ إذا تعارض مع الاشتراك، لأنه مفيد لمراد المتكلم من غير اشتراط وجود القرينة.

أما اعتماد معيار كثرة الاستعمال في وضع بعض الضوابط فيقول به جل القدماء، أصوليين كانوا أو نحاة أو متكلمين أو غيرهم. إلا أن معيار كثرة الاستعمال الذي تقدم بواسطته المجاز على الاشتراك[64]، يفيد عند الأصوليين كون المجاز أصلا في الاستعمال والمشترك فرعا فيه. ولا يؤخذ عند الأصوليين بالفرع في الحكم إلا إذا عدم الأصل.

ولئن كان حرص الأصوليين على تحقيق التواصل بين المتخاطبين للإفادة، هو الذي جعلهم يقدمون المجاز على الاشتراك، لأن توسيع الفائدة ونشر المنفعة هما أهم دواعي حدوث التخاطب[65]؛ فإن تقديمهم المجاز على النقل في حالة تعارضهما داخل تعبير لغوي، يتأسس في نظرهم أيضا على اعتبارات تداولية تخص أساسا الجهد المبذول من قبل المتخاطبين في بناء التخاطب.

فأولوية المجاز إذا تعارض مع النقل ترجع إلى ما يقتضيه كل منهما في تكونه، ففي حين يستلزم النقل اتفاق أفراد الجماعة اللغوية جميعهم على تغيير ما تواضعوا عليه من قبل، لا يستلزم المجاز سوى البحث عن القرينة المانعة من إيراد المعنى الحقيقي. ومعنى ذلك أن الجهد الذي يبذله المتخاطبون في الاشتراك، أكبر من الجهد المبذول عند التخاطب بالمجاز.

ويبدو أن تعليل الأصوليين تقديم المجاز في هذه الحال مبني على قاعدة الاقتصاد اللغوي، وهي قاعدة تداولية تهم المتخاطبين معا، من جهتين؛ من جهة الجهد المبذول، فما يقدر عليه الفرد الواحد أولى مما لا يقدر عليه إلا الجماعة، لأن تغيير أفراد الجماعة ما تواضعوا عليه من قبل –كما يقتضيه النقل– فيه تكليف وجهد إضافيان، ويمكن تداركهما بالبحث عن القرينة في حال استعمال المجاز. ومن جهة تعطيل المنافع الناتج عن انتظار عمل الجماعة في كل تلق، حيث يتأخر تحقق التواصل وتمام الفائدة إلى حين اتفاق أفراد الجماعة.

أما بخصوص احتمال اللفظ في التعبير للمجاز والتخصيص، فقد حسمت عند الرازي أولوية التخصيص على المجاز تداوليا، أي انطلاقا من قدرة كل منهما على تبليغ المراد في حال غياب القرينة. ذلك أن غياب القرينة في حال التخصيص يُجري الكلام على العموم، ومن المعلوم أن العموم يحقق مراد المتكلم وغير مراده، فمع أن دلالة اللفظة في غياب القرينة تتسع لتشمل المراد وغير المراد، فإنها لا تغفل في كل الأحوال مراد المتكلم، بخلاف المجاز الذي يُجري الكلام في حال غياب القرينة على الحقيقة، ومن المعلوم أن الحقيقة لا تحقق مراد المتكلم وإنما تحقق غير مراده.

وقد بني هذا التعليل كما هو بارز على قاعدة الوضوح، وهي قاعدة تداولية ترتبط بالمرسل أساسا، ومجمل ما تقوم عليه في هذا الموضع هو كون مراد المتكلم لا يختفي إلا جزئيا في حال الانتقال من الخاص إلى العام، بينما يختفي المراد كليا في حال الانتقال من المجاز إلى الحقيقة، لأن العام يضم شيئا من الخاص، ولا تضم الحقيقة شيئا أبدا من المجاز.

وهكذا تشكل قرائن المقام التخاطبي عند الأصوليين أساسَ تعليل الضوابط لاستخلاص دلالات النصوص، وتشمل مختلف أطراف الحدث التواصلي، من مرسل ومتلق وخطاب[66]. فقاعدة الإفادة التي بني عليها تقديم المجاز على الاشتراك في حال تعارضهما ترتبط بالمقام التأثري الخاص بالمتلقي، وقاعدة الوضوح التي بني عليها تقديم التخصيص على المجاز تتعلق بالمقام التعبيري الخاص بالمرسل، أما قاعدة الاقتصاد التي يتقدم المجاز بموجبها على النقل فهي راجعة إلى إنجاز الخطاب نفسه من حيث التلفظ به والاستماع إليه.

وعموما فإن اهتمام الأصوليين بالقرائن المقامية يأتي في إطار علاقة القرينة والدليل باستخلاص الأحكام في علم أصول الفقه. يقول خالد ميلاد في هذه المسألة: "عادة ما يقيد الأصوليون قرائن الأحوال بالمقاصد الشرعية وبأسرار التكليف [الموافقات، I، 23]. فكانت مقاصد الشريعة وما تشتمل عليه من أسرار التكليف تمثل لديهم القرينة الأساسية التي ينبغي أن تجتنى على أساسها المعاني"[67].

ولعل هذا ما يفسر توسيع الأصوليين لمفهوم القرينة ليشمل كل مصادر الدليل أو الحجة التي تُمكِّن المجتهد من إصدار الحكم. ففي كتاب "السياق والنص الشعري" رصد علي آيت وشان صنفين من القرائن عند الأصوليين، قرائن لفظية وقرائن غير لفظية، وتنقسم القرائن غير اللفظية إلى قرائن حسية وعقلية وعرفية وإجماعية (نسبة إلى الإجماع)[68].

وقد توقف إدريس سرحان أيضا عند هذين الصنفين من القرائن المقامية، فرأى أن الأصوليين يميزون بين القرائن اللفظية المتصلة والقرائن اللفظية المنفصلة. والمتصلة هي "المذكورة مع اللفظ وقد تكون جملة مستقلة، وقد تكون ألفاظا غير مستقلة"[69]، والمنفصلة هي التي "تشمل حالة تخصيص عام القرآن الكريم بآية وردت في موضع آخر من القرآن نفسه، أو بحديث نبوي شريف"[70]. أما القرائن غير اللفظية فهي تتسع لتشمل ما له صلة بالحس والعقل والإجماع والعرف أو العادة، والعرف يمكن أن يكون لغويا أو عمليا.

الخاتمة

يستخلص مما تقدم من اهتمام واضح من قبل الأصوليين بالتلقي فهما وتأويلا، أن حضور المكون المقامي عندهم في مناقشة قضايا الدلالة وبناء الخطاب بدا مختلفا عن حضوره عند غيرهم من العلماء العرب كالبلاغيين، والمتكلمين، والنحاة. فقد استأثر المقام التأثري باهتمامهم، حيث كان مصدر إنتاج الدلالة شبه مقصور على تفاعل المتلقي مع الكلام. ويفسر الباحث رشيد يحياوي هذه المسألة قائلا في نص طويل نورده

كاملا لأهميته: "وأما علم الأصول، فيختلف عن النحو والبلاغة في أن علاقة الكلام بالمتكلم لم تكن هي قطب اهتمامه، بل علاقة الكلام بالمخاطب هي ما كان محل أنظار الأصوليين ونزاعاتهم. ولذلك فإن ما يرجع للمتكلم ومقاصده عندهم، لم ينظروا إليه من جهة تمكينه من طرق الإبانة والتعبير عن تلك المقاصد كما في النحو والبلاغة، وإنما من جهة معرفة تلك المقاصد، وبخاصة أن موضوعهم الكلامي الذي نظروا فيه، يتقدمه نص كلامي بليغ هو القرآن الكريم. وترتيبا على ذلك اشترك الأصول والنقد والبلاغة في مسائل المقامات وقرائن الدلالة، وإن تميز النقد والبلاغة من الأصول بأنهما أكثر تركيزا على بلاغية الكلام البليغ، وأكثر تركيزا على الملاءمة المقالية المقامية من جهتي فعل الكلام وتلقيه معا"[71].

فطبيعة علم أصول الفقه الذي يسعى إلى فهم المقاصد العامة من نص بليغ متقدم سلفا هو القرآن الكريم، جعلت أسئلة الذين يشتغلون به وقضاياهم تختلف عما كان يشغل النحاة والبلاغيين والنقاد الذين كانوا منشغلين بتوجيه المتكلمين في المقام الأول إلى كيفية إنجاز الكلام وبناء الخطاب. وفي هذا السياق تندرج المقارنة التي عقدها الحسين زاهدي بين علم المعاني وعلم أصول الفقه، حيث يؤكد أن الأول "يسعى في آخر المطاف إلى مساعدة الملقي أو المرسل كي يأتي كلامه منسجما ومتوافقا مع الحال أو السياق بأبعاده الاجتماعية والنفسية المختلفة، ويتمكن بالتالي من بلوغ كنه وقلب المتلقي، والتأثير فيه على مستوى الأفكار والمواقف والمشاعر، فإنه يعتبر منهجا في القول، أو على الأقل يسعى إلى إرساء منهج في القول. في حين أن الدراسات اللغوية في علم أصول الفقه الإسلامي تقدم مفاهيم السياق، والقرينة، والاستعمال، وغيرها من المفاهيم كآليات لتحليل وفهم الخطاب الديني قرآنا وسنة؛ ومن ثم يمكن اعتبارها على مستوى المقاصد تسعى إلى إرساء منهج لتحليل الخطاب، من شأنه أن يساعد المتلقي على فهم وإدراك مراد الشارع الحكيم خصوصا، والمتكلم بشكل عام"[72].

ولعل هذا ما جعل علم الأصول، مقارنة مع المباحث اللغوية والمعرفية العربية القديمة، أكثر انفتاحا على الجوانب التداولية، وأكثر ارتباطا بالمسائل الخاصة باستعمال الكلام[73]، لأن استخلاص الأحكام مرتبط بالوقائع المستحدثة في المجتمع من جهة أولى، وبمقاصد المتكلم العامة والخاصة من جهة ثانية، وبمصالح المخاطبين ومنافعهم في الحياة اليومية من جهة ثالثة.

الهوامش

1- ربط الأصوليون البيان بالدليل، ففي كتاب "البرهان في أصول الفقه" عرج عبد الملك الجويني (ت478هـ) على جملة من تعاريف البيان نحو اعتباره "إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح" و"البيان هو العلم"، إلا أنه توقف عند تحديد اعتبره مرضيا، هو كون البيان دليلا، والدليل عنده سمعي وعقلي. [تح عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر- المنصورة، ط: 1، س: 1992، ج: 1، ص: 124].

2- يرجع مسعود صحراوي في هذا السياق اهتمام الأصوليين بالجوانب التداولية والاستعمالية للغة إلى اشتغالهم على النصوص الشرعية التي هي نصوص عربية، يقول: "الأصوليون والفقهاء هم دارسون لنصوص شرعية، وهذه النصوص هي نصوص عربية، فكان من اللائق أن تكون الاعتبارات اللغوية هي المدخل المناسب لتلك الدراسات. وكان ذلك داعيا لهم إلى انتحاء منحى دراسي متجه إلى المعنى والغرض، حتى يحققوا غاياتهم الدراسية، نسميه بلغة عصرنا: المنحى التداولي، والذي كان أكثر استجابة لطبيعة النص

المدروس ولغرضهم العلمي من وراء الدراسة" [مسعود صحراوي "التداولية عند العلماء العرب"، دار الطليعة– بيروت، ط: 1، س: 2005، ص: 171].

3– ذكر البشير التهالي في هذا الباب أن "الدلالة عند الأصوليين نظام قائم على اصطلاحات ثلاثة أساسية هي الوضع والقصد والفهم. والوضع صفة اللفظ، والقصد للمتكلم، والفهم للمخاطب، ويجمع بين هذه العناصر جميعها أسلوب المتكلم في التصرف في الوضع؛ أي في استعمال الألفاظ دون أن يخل بشرط القصد" [البشير التهالي "الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي"، دار الكتاب الجديد المتحدة– بيروت، ط: 1، س: 2013، ص: 146].

4– فاطمة بوسلامة "السياق عند الأصوليين المصطلح والمفهوم"، مجلة الإحياء (الرباط–المغرب)، عدد 25، يوليوز 2007، ص: 44.

5– أبو حامد محمد الغزالي "المستصفى من علم الأصول"، ومعه كتاب "فواتح الرحموت" لعبد العلي محمد الأنصاري، شرح محب الله بن عبد الشكور، دار صادر، ط: 1، س: 1322هـ ، ج: 1، ص: 132.

6– يقول عبد الملك الجويني في هذا الصدد: "فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس ليس حرفا ولا صوتا، وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة، وما عداها من العلامات". ["البرهان في أصول الفقه"، ج: 1، ص: 149].

7– يحد أبو الحسن البصري (ت436هـ) الكلامَ قائلا في مصنفه "المعتمد في أصول الفقه": "الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة، المتواضع على استعمالها في المعاني". [تحقيق محمد حميد الله، دار الفكر– دمشق، ط: 1964، ج: 1، ص: 15].

8– ورد هذا الحد عند فخر الدين الرازي (ت606هـ) في "المحصول في علم أصول الفقه"، حيث يقول: "اعلم أن لفظة "الكلام" عند المحققين –منا– تقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة". [تحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر مؤسسة الرسالة– بيروت، ط: 3، س: 1997، ج: 1، ص: 177]. ويقول أيضا في مصنفه "الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل": "الكلام لفظ مشترك بين القول النفسي، وبين الأصوات المنظومة الدالة عليه". [تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل –بيروت، ط: 1، س: 1992، ص: 21]. ويقول أيضا صاحب "الإحكام في= =أصول الأحكام" سيف الدين الآمدي (ت631هـ): " اعلم أن اسم الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة، وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة أخرى". [ضبط إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية– بيروت، ط: 1، س: 1985، ص: 65].

9– تقي الدين ابن دقيق "إحكام الأحكام؛ شرح عمدة الأحكام"، تحقيق أحمد محمد شاكر، عالم الكتب– القاهرة، ط: 2، س: 1987، ج: 2، ص: 21.

10– محمد محمد يونس علي "علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص"، دار المدار الإسلامي، ط: 1، س: 2006، ص: 74.

11– فخر الدين الرازي "المحصول في علم أصول الفقه"، ج: 1، ص: 178.

12– فخر الدين الرازي "المعالم في أصول الفقه"، تح عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة– القاهرة، طبعة 1974، ص: 42.

13– ولهذا السبب يميز الأصوليون بين التعجب والتعجيب في العبارات التعجبية، وهو تمييز يستند إلى طبيعة العلاقة التخاطبية الجامعة بين المتكلم والمخاطب، يقول مسعود صحراوي في هذا الخصوص: "وقد أخذ المفسرون والأصوليون= =بمصطلح "التعجيب" إذا كانت ألفاظ التعجب صادرة من الله تعالى، وعلى هذا

جرت عاداتهم، فقد فسر ابن عاشور قوله تعالى: [فما أصبرهم على النار] (سورة البقرة، 175)، بقوله: "تعجيب من شدة صبرهم على عذاب النار".

والحصيلة أن الأصوليين أضافوا إلى "التعجب" فعلا كلاميا ثانيا هو "التعجيب" ومعناه حمل المخاطب على التعجب، إذ إن "فعل التعجب فيه" مصروف إلى المخاطَب" [مسعود صحراوي "التداولية عند العلماء العرب"، ص: 162].

14- أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي "الموافقات"، ضبط وتعليق أبي عبيدة مَشْهُور بن حسن آل سَلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع -السعودية، ط: 1،س: 1997، ج: 1، ص: 235.

15- أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي "الموافقات"، ج:3، ص: 9.

16- أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي "الموافقات"، ج:3، ص ص: 34-36.

17- إسماعيل الحسني "المقام والإفادة من الخطاب الشرعي"، مجلة الإحياء (الرباط-المغرب)، عدد 25، يوليوز 2007، ص : 92.

18- إسماعيل الحسني "المقام والإفادة من الخطاب الشرعي"، ص: 85.

19- المرجع نفسه، ص: 85.

20- أبو حامد محمد الغزالي "المستصفى من علم الأصول"، ج: 1، ص: 334-335-336.

21- سورة البقرة، الآية: 237.

22- سورة البقرة، الآية: 228.

23- أبو حامد محمد الغزالي "المستصفى من علم الأصول"، ج: 1، ص: 336.

24- المرجع نفسه، ج: 1، ص: 336

25- المرجع نفسه، ج:1، ص: 337.

26- سورة الإسراء، الآية: 32.

27- سورة الأنعام، الآية: 151.

28- سورة الإسراء، الآية: 23.

29- سورة الزلزلة، الآية: 7.

30- فخر الدين الرازي "الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل"، ص: 34.

31- أبو حامد محمد الغزالي "المستصفى من علم الأصول"، ج: 1، ص: 384- 385- 386.

32- أبو الحسن البصري "المعتمد في أصول الفقه"، ج: 1، ص: 319.

33- عبد الملك الجويني"البرهان في أصول الفقه"، ج: 1، ص: 336.

34- فخر الدين الرازي "المحصول في علم أصول الفقه"، ج: 1، ص: 194-195.

35- المرجع نفسه، ج: 1، ص: 194.

36- عبد الملك الجويني"البرهان في أصول الفقه"، ج: 1، ص: 125.

37- أبو حامد محمد الغزالي "المستصفى من علم الأصول"، ج: 1، ص: 387.

38- المرجع نفسه، ج:1، ص: 387.

39- فخر الدين الرازي "المحصول في علم أصول الفقه"، ج: 1، ص: 200-201.

40- المرجع نفسه، ج: 1، ص: 336.

41- ورد مفهوم التأويل عند فخر الدين الرازي بمعنى الانتقال من حال إلى أخرى، ففي كتابه "المعالم في أصول الفقه" يقول: "والاعتبار مأخوذ من العبور والمجاوزة ولذلك سميت الدمعة عبرة لانتقالها من العين إلى الخد وسميت السفينة معبرا لأنه يحصل بالانتقال وسمي تأويل المنام تعبيرا لأنه ينتقل من ذلك المتخيل في النوم إلى معناه، وسمي الاعتبار اعتبارا لأن الرجل ينتقل فيه من حال غيره إلى حال نفسه". [ص: 154].

42- أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي "الموافقات"، ج: 2، ص: 105.

43- المرجع نفسه، ج: 2، ص: 57.

44- فخر الدين الرازي "المحصول في علم أصول الفقه"، ج: 1، ص: 199-200.

45- عبد الملك الجويني"البرهان في أصول الفقه"، ج: 1، ص: 298.

46- أحمد بن علي بن برهان البغدادي "الوصول إلى الأصول"، تح عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف- الرياض، طبعة 1983، ج: 1، ص: 335.

47- سورة الإسراء، الآية: 23.

48- أبو حامد محمد الغزالي "المستصفى من علم الأصول"، ج: 1، ص: 30.

49- فخر الدين الرازي "المحصول في علم أصول الفقه"، ج: 1، ص: 219.

50- اختلف الأصوليون في طبيعة دلالتي التضمن والالتزام، بين من يعتبرهما عقليتين، ومن يعتبرهما لفظيتين، ومن يعتبرهما مختلفتين. يقول مولود السريري في هذا الصدد: "ودلالة المطابقة لفظية، لأنها تدرك بمحض اللفظ. وأما دلالة التضمن والالتزام، ففي كونهما لفظيتين، أو عقليتين، أو مختلفتين، ثلاثة مذاهب:

الأول: أنهما عقليتان، باعتبار أنهما لا يدركان من اللفظ مباشرة، وإنما يدركان بعد تعقل معنى اللفظ الوضعي، وما داما لا يدركان إلا بواسطة، فإنهما عقليتان.

الثاني: أنهما لفظيتان وذلك باعتبار أنهما يفهمان من اللفظ، وإذا أدركا بواسطة، فذلك لا يخرجهما عن أنهما مفهومتان من اللفظ.

الثالث: إن الدلالة التضمنية لفظية، كدلالة المطابقة، وأما دلالة الالتزام فإنها عقلية، وذلك باعتبار أن الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم". ["منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية"، طبع طوب بريس- الرباط، ط: 1، س: 2000، ص: 78-79].

51- فخر الدين الرازي "المحصول في علم أصول الفقه"، ج: 1، ص: 219.

52- الحسين زاهدي "التواصل، نحو مقاربة تكاملية للشفهي"، أفريقيا الشرق- الدار البيضاء، طبعة 2011، ص: 70.

53- سورة الأنعام، الآية: 141.

54- سورة الزمر، الآية: 67.

55- أبو حامد محمد الغزالي "المستصفى من علم الأصول"، ج: 1، ص: 339-340.

56- فخر الدين الرازي "المحصول في علم أصول الفقه"، ج: 1، ص: 351.

57- تقي الدين ابن دقيق "إحكام الأحكام؛ شرح عمدة الأحكام"، ج: 2، ص: 67.

58- المرجع نفسه، ج: 2، ص: 79.

59- فخر الدين الرازي "المحصول في علم أصول الفقه"، ج: 1، ص: 354.

60- المرجع نفسه، ج: 1، ص: 358.

61- المرجع نفسه، ج: 1، ص: 360.

62- تقي الدين ابن دقيق "إحكام الأحكام؛ شرح عمدة الأحكام"، ج: 2، ص: 96.

63- ثمة رأي آخر تعبر عنه طبقة من الأصوليين الرافضين لوجود المجاز وللتمييز بينه وبين الحقيقة، وفي مقدمتهم ابن تيمية. وقد بنوا رأيهم على مفهوم القرينة وعلاقتها ببناء التخاطب، فابن تيمية يفرق، كما يؤكد محمد محمد يونس علي "تفريقا واضحا بين ذكر كلمة دون قصد الإبلاغ عن قضية ما، والعملية التي يقصد فيها المستخدم التعبير عن رسالة معينة إلى السامع. فالحالة الثانية فقط هي التي يمكن أن تُعد منتمية إلى استخدام اللغة. ويعد هذا التعريف مفيدا جدا لفهم تصوره للإفادة، ورفضه لوجود فرق بين الحقيقة والمجاز، حين يدعي أن كلمات مثل "أسد" لا يمكن أن تكون مفيدة إن جردت من القرائن، ناهيك بأن توصف بأنها حقيقة" ["علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص"، ص: 140-141]. ولذلك يقوم إنكار ابن تيمية لوجود المجاز على إنكاره لوجود لفظ مفيد خال من القرينة، لأنه ليس هناك كلام يفيد بالأصل، أي بمعزل عن القرائن، وكلام يفيد بالفرع، أي بوجود قرائن. يقول محمد محمد يونس علي في هذا الصدد: "لا يقبل ابن تيمية بالعدول عما يسميه جمهور الأصوليين "الأصل". فالمجاز -في تصور ابن تيمية- ليس بديلا تجميليا للحقيقة؛ لأن ما يعبَّر عنه بالمجاز لا يمكن التعبير عنه بالحقيقة، ويتوقف استخدام لفظ مطلق أو لفظ مقيد على المقام التخاطبي وليس على اختيار المتكلم. كما أن العلاقة بين استخدام الألفاظ المطلقة واستخدام الألفاظ المقيدة هي علاقة تكاملية، وليست استبدالية" ["علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص"، ص: 167].

64- ترجع كثرة استعمال المجاز مقارنة مع الاشتراك إلى كثرة توظيفه في الكلام وكثرة الكلمات التي يلحقها المجاز، فمن المعلوم أن المجاز يلحق الأسماء والأفعال والحروف، بينما لا يلحق المشترك إلا عددا محدودا من الأسماء كلفظ القرء الدال على الحيض والطهر، ولفظ الجون الدال على السواد والبياض، ولفظ العين الدال على الباصرة والجارية والشمس والذهب.

65- تحضر مقصدية الإفادة عند الأصوليين من خلال اعتمادهم معيار السبق إلى الأفهام في الفصل بين أنواع الدلالات التي تحتملها اللفظة، وتحديدا الفصل بين الدلالة الحقيقية والدلالة المجازية، والفصل كذلك بين دلالة عرف الشرع ودلالة عرف اللغة. ففي كتاب "المعتمد في أصول الفقه" يؤكد أبو الحسن البصري أن الفرق بينهما يكمن في كون الحقيقة تسبق إليها الأفهام، حيث يقول: "وإنما تنفصل [الحقيقة] من المجاز بالسبق إلى الأفهام" [ج: 2، ص: 995]. وفي كتاب "الوصول إلى الأصول" اعتمد أحمد بن علي البغدادي معيار السبق إلى الفهم للتمييز بين دلالتي عرف اللغة وعرف الشرع، حيث يقول: "المقصود من الخطاب التفاهم. والذي يسبق إلى الفهم عند الإطلاق عرف الشرع دون عرف اللغة. فإن صاحب الشرع إلى كلامه أقرب من وضع اللغة إليه. وصار بمنزلة عرف الاستعمال" [ج: 1، ص: 118].

66- يقول محمد محمد يونس علي في هذا الصدد: "تحظى الجوانب التخاطبية والنصية بأولوية في فهم الكلام، دون إهمال للبنية الصورية للغة. ويمكن ملاحظة هذا بوضوح في عناية الأصوليين بأثر القرينة في استخدام اللغة وفهمها" ["علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص"،ص: 28].

67- خالد ميلاد "الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة"، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس وجامعة منوبة، ط: 1، س:2001، ص: 428.

68- علي أيت أوشان "السياق والنص الشعري"، دار الثقافة، ط: 1، س: 2000، ص: 117.

69- إدريس سرحان "التأويل الدلالي – التداولي للملفوظات"، ضمن كتاب "التداوليات علم استعمال اللغة"، تأليف مجموعة من الباحثين، إعداد وتقديم الحافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث- إربد – الأردن، ط: 1، س: 2011، ص: 145.

70- المرجع نفسه، ص: 145.

71- رشيد يحياوي "التبالغ والتبالغية، نحو نظرية تواصلية في التراث"، دار كنوز- عمان الأردن، ط: 1، س: 2014، ص: 326.

72- الحسين زاهدي "التواصل، نحو مقاربة تكاملية للشفهي"، ص: 92-93.

73- يقول مسعود صحراوي في هذا الصدد: "ويبدو أن الأصوليين، من الجهة التداولية، قد استأثروا بالبحث في ما فرط فيه كثير من النحاة، وذلك من جراء فهمهم لطرق تأليف الكلام وأوجه استعمالاته وإدراك مقاصده وأغراضه، وما يطرأ عليه من تغيير ليؤدي معاني متعددة" ["التداولية عند العلماء العرب"، ص: 132].

CONFLICT OF INTERESTS
There are no conflicts of interest

المصادر والمراجع المعتمدة

1. الآمدي سيف الدين "الإحكام في أصول الأحكام"، ضبط إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية- بيروت، ط: 1، س: 1985.
2. أيت أوشان علي "السياق والنص الشعري"، دار الثقافة، ط: 1، س: 2000.
3. البصري أبو الحسن "المعتمد في أصول الفقه"، تح محمد حميد الله، دار الفكر- دمشق، ط: 1964.
4. البغدادي أحمد بن علي بن برهان "الوصول إلى الأصول"، تح عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف- الرياض، طبعة 1983.
5. بوسلامة فاطمة "السياق عند الأصوليين المصطلح والمفهوم"، مجلة الإحياء (الرباط-المغرب)، عدد 25، يوليوز 2007.
6. التهالي البشير "الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي"، دار الكتاب الجديد المتحدة- بيروت، ط: 1، س: 2013.
7. الجويني عبد الملك "البرهان في أصول الفقه" تح عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر- المنصورة، ط: 1، س: 1992.
8. الحسني إسماعيل "المقام والإفادة من الخطاب الشرعي"، مجلة الإحياء (الرباط-المغرب)، عدد 25، يوليوز 2007.
9. ابن دقيق تقي الدين "إحكام الأحكام؛ شرح عمدة الأحكام"، تحقيق أحمد محمد شاكر، عالم الكتب- القاهرة، ط: 2، س: 1987.
10. الرازي فخر الدين "الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل"، تح أحمد حجازي السقا، دار الجيل – بيروت، ط: 1، س: 1992.

11. الرازي فخر الدين "المحصول في علم أصول الفقه"، تح طه جابر فياض العلواني، نشر مؤسسة الرسالة– بيروت، ط: 3، س: 1997.
12. الرازي فخر الدين "المعالم في أصول الفقه"، تح عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة– القاهرة، طبعة 1974.
13. زاهدي الحسين "التواصل، نحو مقاربة تكاملية للشفهي"، أفريقيا الشرق– الدار البيضاء، طبعة 2011.
14. السريري مولود "منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية"، طبع طوب بريس– الرباط، ط: 1، س: 2000.
15. سرحان إدريس "التأويل الدلالي – التداولي للملفوظات"، مقال منشور في كتاب جماعي "التداوليات علم استعمال اللغة"، إعداد وتقديم الحافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث– إربد – الأردن، ط: 1، س: 2011.
16. الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم "الموافقات"، ضبط وتعليق أبي عبيدة مَشْهُور بن حسن آل سَلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع –السعودية، ط: 1،س: 1997.
17. صحراوي مسعود "التداولية عند العلماء العرب"، دار الطليعة– بيروت، ط: 1، س: 2005.
18. الغزالي أبو حامد محمد "المستصفى من علم الأصول"، ومعه كتاب "فواتح الرحموت" لعبد العلي محمد الأنصاري، شرح محب الله بن عبد الشكور، دار صادر، ط: 1، س: 1322هـ .
19. محمد محمد يونس علي "علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص"، دار المدار الإسلامي، ط: 1، س: 2006.
20. ميلاد خالد "الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة"، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس وجامعة منوبة، ط: 1، س:2001.
21. يحياوي رشيد "التبالغ والتبالغية، نحو نظرية تواصلية في التراث"، دار كنوز– عمان الأردن، ط: 1، س: 2014.