



مختبر إعداد اللغة العربية  
تكوين الدكتوراه  
اللسانيات العربية والإعداد اللغوي



جامعة ابن طفيل  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
القنيطرة

أطروحة لنيل الدكتوراه في اللسانيات  
بـعـنـوان

دلالة الخطاب عند ابن القيم

الأستاذان المشرفان

الدكتور محمد غاليم.

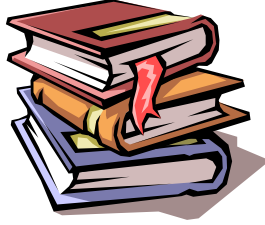
الدكتور محمد الرحالي.

إعداد الطالب

مصطفى صالح القموني.

السنة الجامعية: 2017-2018.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# الإهداء

- إلى من منحني كل شيء .. قبل أن ترتقي روحه إلى بارئها؛ لتكون أسبق إليه من معايشة لحظة لطالما تمنّاها .. إلى (والدي)، طيب الله ثراه، وجعل الجنة مثواه.
- إلى (والدتي الغالية)، حفظها الله ورعاها، وتمرها بموفور الصحة والعافية.
- إلى (زوجي العزيزة) التي كانت خير سند لي في الغربة.
- إلى أولادي (محمد، وفاطمة، وأحمد، وصالح)، الذين حال الاشتغال بالبحث دون الوفاء بكامل حقوقهم.

## فهرس المحتويات

### فهرس المحتويات

الإهداء.....	3
ملخص الدراسة.....	13
Abstract.....	14
المقدمة.....	15
1. دوافع اختيار الموضوع.....	17
1.1 دوافع ذاتية.....	17
2.1 دوافع موضوعية.....	18
2. إشكالية البحث.....	19
3. أهمية الموضوع.....	19
4. أهم الصعوبات.....	19
5. حدود البحث.....	20
6. الدراسات السابقة.....	20
7. أهداف البحث.....	23
8. منهجية البحث.....	23
9. خطة البحث.....	23
المدخل.....	26
1. الخطاب.....	27
1.1 مفهومه.....	27
2.1 الخطاب عند المحدثين.....	28

## فهرس المحتويات

29	3.1 الخطاب عند الأصوليين.....
33	2. ابن القيم.....
33	1.2 لمحة عن حياته.....
35	2.2 أهم خصائص تعامله مع اللغة.....
37	الفصل الأول السياق بين التنظير والتطبيق.....
39	1. السياق بين النظرية والمفهوم.....
40	2.1 معنى السياق بين اللغة والاصطلاح.....
43	3.1 اهتمام الدراسات العربية القديمة بالسياق.....
51	4.1 اهتمام الدراسات الحديثة بالسياق.....
56	2. الدلالة السياقية عند ابن القيم.....
56	1.2 تعريف الدلالة السياقية.....
57	2.2 نظائر الدلالة السياقية.....
57	1.2.2 القرينة.....
58	1.1.2.2 أهمية القرينة في بيان مراد المتكلم.....
59	-أنواع القرائن.....
63	2.2.2 دلالة الحال أو مقتضى الحال.....
68	3.2.2 المقام.....
69	4.2.2 النظم.....
73	3.2 أهمية الدلالة السياقية ونظائرها عند ابن القيم.....
76	3. ضوابط الاعتماد على دلالة السياق.....

## فهرس المحتويات

76.....	1.3 الضابط لغة.....
76.....	2.3 الضابط اصطلاحا.....
76.....	3.3 أهمية التقييد والضبط لدلالة السياق.....
78.....	4.3 ضوابط الاعتماد على دلالة السياق.....
79.....	1.4.3 الضوابط العامة.....
79.....	1.1.4.3 اعتبار اللغة المخاطب بها.....
82.....	2.1.4.3 معرفة مراد المتكلم من كلامه.....
85.....	3.1.4.3 اعتبار حال المتكلم.....
86.....	4.1.4.3 اعتبار حال المخاطب.....
87.....	2.4.3 الضوابط الخاصة بالسياق.....
87.....	1.2.4.3 لا يُقدر في الكلام إلا ما دل السياق عليه.....
89.....	2.2.4.3 المعتبر في فهم الدلالة من السياق هو مراعاة السباق واللاحق.....
92.....	3.2.4.3 ما دل السياق عليه هو ظاهر الخطاب إلا بدليل.....
94.....	4.2.4.3 لا تُعدى دلالة السياق إلى غير الغرض الذي جاء في السياق إلا بقرينة.....
95.....	5.2.4.3 حمل السياق على الاتصال لا على الانقطاع.....
102.....	4. مجالات إعمال دلالة السياق.....
97.....	1.4 السياق يعين المحتمل.....
100.....	2.4 السياق يبين المجمل.....
102.....	3.4 السياق يقرر الواضح.....
103.....	4.4 السياق يخصص العام.....

## فهرس المحتويات

105	5.4 السياق يقيد المطلق
106	5. أثر السياق في دلالة الاقتران
106	1.5 تعريف دلالة الاقتران
106	2.5 الفرق بين دلالة السياق ودلالة الاقتران عند ابن القيم
108	3.5 أنواع دلالة الاقتران
108	1.3.5 الدلالة القوية
110	2.3.5 الدلالة الضعيفة
111	3.3.5 الدلالة المستوية
111	4.3.5 تقسيم آخر لأنواع دلالة الاقتران
112	الخلاصة
114	الفصل الثاني التأويل
115	بيان حقيقة التأويل
115	1.1 المعنى اللغوي للتأويل
118	2.1 المعنى الاصطلاحي للتأويل
120	3.1 التأويل والاستعمال القرآني
123	4.1 معاني التأويل
124	1.4.1 التأويل في كلام الفقهاء والأصوليين
126	2.4.1 التأويل عند علماء الكلام والفلاسفة
131	3.4.1 معاني التأويل عند ابن القيم
134	5.1 الأسباب الجالبة للتأويل

## فهرس المحتويات

135	6.1 التفريق بين التأويل وغيره من المصطلحات المتقاربة.....
136	1.6.1 الفرق بين التفسير والتأويل.....
136	1.1.6.1 التفسير في اللغة.....
136	2.1.6.1 التفسير في الاصطلاح.....
140	2.6.1 الفرق بين الفقه والتأويل.....
143	3.6.1 الفرق بين تأويل الخبر وتأويل الطلب.....
144	2. تقسيم التأويل إلى صحيح وفساد.....
144	1.2 التأويل الصحيح.....
151	1.1.2 ضوابط التأويل الصحيح.....
160	2.2 التأويل الفاسد.....
161	1.2.2 أسباب بطلان التأويل الفاسد.....
162	2.2.2 أنواع التأويل الفاسد.....
167	3.2.2 مخاطر التأويل الفاسد.....
171	3 قصد المتكلم ودوره في انضباط التأويل.....
171	1.3 قصدية المتكلم وحدود التأويل.....
179	2.3 قصدية المتكلم ومصادر تعيين المراد.....
182	3.3 قصد المتكلم في الدراسات الحديثة.....
192	4 سلطة النص (ضبط العلاقة بين القارئ وفقه النص).....
194	5 أنواع العلاقة بين اللفظ والقصد.....
196	الخلاصة.....



## فهرس المحتويات

200	الفصل الثالث ثنائية الحقيقة والمجاز
201	توطئة
202	1. الحقيقة
203	1.1 الحقيقة اللغوية
204	2.1 الحقيقة الشرعية
205	3.1 الحقيقة العرفية
207	2. المجاز
208	1.2 المجاز بين الإنكار والتأييد
208	1.1.2 المنكرون للمجاز
209	1.1.1.2 المنكرون له في اللغة
210	2.1.1.2 المنكرون له في القرآن
210	3. موقف ابن القيم من المجاز
211	1.3 موقف الإقرار بالمجاز
212	أولاً التأويلات المجازية
214	ثانياً ورود المجاز صريحاً في كلامه
217	2.3 موقف إنكار المجاز
218	1.2.3 المصطلح
220	2.2.3 موقف المتقدمين من النصوص المجازية
221	3.2.3 المفاهيم المجازية العامة
221	1.3.2.3 الوضع والاستعمال

## فهرس المحتويات

226	2.3.2.3 الاستعمال المطلق والمقيد.....
234	3.3.2.3 القرينة.....
244	4 أدلة المثبتين والنافين للمجاز .....
244	1.4 أدلة المثبتين للمجاز.....
247	2.4 أدلة النافين للمجاز.....
253	3.4 نماذج من النصوص التي أنكر ابن القيم حملها على المجاز .....
257	5 الاشتراك والتواطؤ في الأسماء.....
260	الخلاصة.....
262	الفصل الرابع طرق الدلالة.....
263	1 مفهوم الدلالة.....
265	2 التصنيف العلامي للدلالة.....
266	3 الفرق بين الدلالة والاستدلال.....
267	4 الدلالة اللفظية الوضعية.....
268	1.4 أنواع الدلالة اللفظية الوضعية.....
270	1.1.4 دلالة المطابقة.....
271	2.1.4 دلالة التضمن.....
272	3.1.4 دلالة التزام.....
278	5 الأنساق الدلالية أو طرق الدلالة.....
284	1.5 المنطوق.....
285	1.1.5 المنطوق الصريح.....
289	2.1.5 المنطوق غير الصريح.....

## فهرس المحتويات

290	1.2.1.5 دلالة الاقتضاء
300	2.2.1.5 دلالة الإيماء أو التنبيه
304	الفرق بين دلالاتي التنبيه والاقتضاء
304	3.2.1.5 دلالة إشارة النص
313	2.5 المفهوم
315	1.2.5 الفرق بين المفهوم والمنطوق غير الصريح
316	2.2.5 أقسام المفهوم
316	1.2.2.5 مفهوم الموافقة
321	1.1.2.2.5 حجية المفهوم
323	2.1.2.2.5 عموم مفهوم الموافقة
324	3.1.2.2.5 التخصيص بمفهوم الموافقة
325	2.2.2.5 مفهوم المخالفة
328	1.2.2.2.5 أركان مفهوم المخالفة
328	2.2.2.2.5 أنواع مفهوم المخالفة
329	1.2.2.2.2.5 مفهوم الوصف
332	2.2.2.2.2.5 مفهوم الغاية
332	3.2.2.2.2.5 مفهوم الشرط
333	4.2.2.2.2.5 مفهوم العدد
334	5.2.2.2.2.5 مفهوم اللقب
336	موقف ابن القيم من مفهوم اللقب

## فهرس المحتويات

337	..... 3.2.2.2.5 موقف الأصوليين من مفهوم المخالفة.....
338	..... 4.2.2.2.5 رأي ابن القيم في مفهوم المخالفة.....
340	..... 5.2.2.2.5 مبادئ مفهوم المخالفة.....
341	..... 1. مبدأ بيان المتكلم والإعمال.....
341	..... 2. مبدأ الكم.....
342	..... 3. مبدأ المناسبة.....
343	..... 6.2.2.2.5 شروط الاحتجاج بمفهوم المخالفة.....
346	..... 7.2.2.2.5 عموم مفهوم المخالفة.....
348	..... 8.2.2.2.5 التخصيص بمفهوم المخالفة.....
349	..... الخلاصة.....
353	..... الخاتمة.....
360	..... فهرس المصادر والمراجع.....

## ملخص الدراسة

يسعى هذا البحث المندرج ضمن اللسانيات الدلالية والتداولية إلى إبراز آليات فهم وتحليل الخطاب في الموروث الأصولي من خلال الوقوف على آراء علم من أعلام هذا الفن، وهو ابن القيم.

كما يهدف إلى كشف النقاب عن العديد من العناصر اللسانية الدلالية والتداولية التي تسهم في إبانة المقاصد، ومحاولة إثبات أن هذه العناصر ينبغي ألا يقتصر إسقاطها على النص الديني فحسب، وإنما تتجاوزه لتشمل كافة النصوص.

وكان مدار الحديث على أربعة محاور كبرى تمثل أهم القضايا التي حظيت باهتمام الأصوليين، وهي (السياق، والتأويل، والمجاز، وطرق الدلالة).

جرى التعريف بهذه المحاور مع تناول الجانب النظري لكل منها وإظهار ممارساتها على النصوص الدينية، على اعتبار أنها المحور الأساس الذي دارت حوله تلك القضايا.

## **Abstract**

**This research, which is part of the semantic and deliberative linguistics, seeks to highlight the mechanisms of understanding and analyzing the discourse in the fundamentalist heritage by attaching the views of a flag of this art, Ibn al-Qayyim**

**This research aims at uncovering many linguistic and semantic elements that contribute to the writing of the purposes, and the attempt to prove that these elements should not be limited to the religious text, but rather to include all texts**

**The discussion was based on four major axes, which represent the most important issues of interest to the fundamentalists (context, interpretation, metaphor, and significance**

**These axes were introduced with the theoretical aspects of each of them and the presentation of their practices on the religious texts, as they were the main focus of these issues**

مقدمة

المقدمة

## مقدمة

حمدا لمن امتن علينا بنعمة التواصل والبيان، وأكرمنا باتباع خير مخاطب ومخاطب سيد ولد عدنان، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ما بقي الوقت وطال الزمان... وبعد:

فالتواصل والتخاطب طبيعة بشرية وجبلة إنسانية لا ينفك عنها الإنسان ولو بالرموز، وكون هذا التواصل متمثلا في الأخذ والرد للألفاظ والتعابير فذاك يُعد قمة التواصل.

ولقد اهتم الإنسان منذ أمد بعيد بتطوير وسائل وآليات التواصل بهدف الوصول إلى التفاهم والتعايش على نحو يحقق المقصود ويلبي الرغبات، فكان الخطاب والتخاطب المباشر وغير المباشر بين المتكلمين والسامعين من أكثر الآليات التواصلية تأثيرا، وخاصة إذا عرف المخاطب (المتكلم أو المرسل) كيف يحسن اختيار الألفاظ وأداء الكلام، وتمكن المخاطب (المستمع أو المتلقي) من فهم المتكلم وحمل كلامه على الوجه الصحيح، ولأجل هذا فقد حفل التراث الإنساني عامة -وتراثنا الإسلامي خاصة- بدراسات ومؤلفات صنفت في منهج التخاطب وقواعد الخطاب.

ومن المعلوم أن قراءة النص الديني وفهمه كان المحور الأساسي الذي دارت حوله جهود علماء أصول الفقه، وقد تمظهر ذلك في الضوابط والقواعد اللغوية التي وضعوها من أجل الكشف عن مكونات النصوص، من تلكم الضوابط امتلاك الأدوات الإجرائية التي تمكن الباحث من إمطة اللثام عما أشكل من الألفاظ.

ولأهمية اللغة لدى الأصوليين نجدهم يستهلون مصنفاتهم بما يُطلق عليه المبادئ اللغوية، مؤكدين بذلك أن امتلاك ناصية اللغة بشتى فروعها والتبحر فيها شرط أساسي لمن رام التصدر للفقه والتفسير والفتوى وأراد بلوغ رتبة الاجتهاد.

ويُعد الأصوليون من أشد علماء التراث اهتماما بمباحث الدلالة، وعلى مستوى عال من سعة الاستقراء والشمول والتعميد، وقد توصلوا إلى نتائج اتفقت معها كثير من نتائج البحوث



## مقدمة

اللغوية الحديثة في علم اللغة، إضافة إلى سبقهم في الاهتمام بكثير من القضايا الدلالية التي لم تلق من المحدثين اهتماما كافيا بها.<sup>1</sup>

وقد كانت جهودهم متميزة عن دراسة البلاغيين واللغويين لقضايا المعنى ومشكلاته، ومن أهم ما يميزها أنها كانت تحاول الوصول إلى نتائج أو قوانين أو ملاحظات علمية يعتمد عليها في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام خاصة، كما يعتمد عليها في فهم النصوص اللغوية بعامة.

والمتمثل في كتب الأصوليين سيقف على كثير من الإسهامات والتبصرات اللغوية التي يمكن أن تضاهي المنجز اللساني المعاصر، لا سيما فيما يخص المباحث الدلالية التي استثمرت في مجال استنباط الأحكام من النص الديني.

من هذه الرؤية، وتحقيقا لمبدأ التكامل المعرفي بين القديم والحديث وسعيا نحو المساهمة في وضع لبنة في صرح الدرس اللساني والدلالي والاستفادة من فلسفته المعاصرة في بلورة هذا العلم وإثراء هذا البحث، وقع الاختيار على علم من أعلام الأصوليين، ورجل من رجالات الفكر الإسلامي، حظيت عنده القضايا الدلالية باهتمام بالغ، وهو العلامة اللغوي الأصولي المفسر ابن قيم الجوزية، وذلك من خلال الوقوف على بعض ما جاء في مؤلفاته من مباحث دلالية وتخطيبية، مع الاستعانة بما وسعنا من أدوات إجرائية تمكنا من التعامل مع النصوص لأجل الوقوف عند إسهاماته اللغوية المتعلقة بصناعة الخطاب وتأويله. وقد حمل البحث عنوان (دلالة الخطاب عند ابن القيم).

### 1. دوافع اختيار الموضوع

#### 1.1 دوافع ذاتية

لطالما كنت معجبا بالموضوعات والمباحث الذي يناقشها علما الدلالة والذريعية (التداولية)، وقد نشأت عندي رغبة في استكشاف بعض التبصرات العلمية لدى رواد التراث العربي

---

1 انظر، الحيا(1976)، ص. 171.

## مقدمة

والإسلامي في هذا المجال، وعندما عرضت فكرة البحث على أستاذي محمد غاليم وجدت منه تشجيعاً وتأييداً جعلني أمضي غير هيّاب ولا وجل في هذا الدرب الذي اخترته لنفسى. كما يُعد من الدوافع الذاتية مواءمة موضوع البحث لطبيعة تكويني العلمي المعتمد أساساً على التراث اللغوي، وما طرأ على ذلك من القناعة بأن تسليط الضوء على القضايا الكبرى في كتب التراث له أثر كبير في إخصاب المنجز اللساني المعاصر وابتعاث المخزون التراثي الأصيل.

### 2.1 دوافع موضوعية

وأما الأسباب الموضوعية لاختيار هذا العنوان فتتمثل في أن هذا البحث يناقش منهج ابن القيم في القضايا المتعلقة بعلم استعمال اللغة، أو دراسة اللغة عند تجسدها في الخطاب، وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع في الكشف عن الجهود اللغوية لعلم من أعلام التراث الإسلامي؛ إلا أنني لم أجد باحثاً من قبل تناوله على هذا النحو.

ولا شك أن اللسانيات قد أحدثت ثورة منهجية في الدراسات اللغوية، بل إنها تجاوزتها لتشمل معظم المعارف الإنسانية مثل العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية والنفسية، فكان لزاماً الاستفادة منها لا سيما على مستوى التحليل والعرض.

كما أن هذا الموضوع ذو طابع لساني، والقراءة الجديدة للنص التراثي تُعد وسيلة من وسائل الوعي نحو هذا التراث لمعرفة مدى تجاوبه أو عدم تجاوبه مع منجزات الفكر الإنساني الراهن الذي يتميز بالعمق والاتساع المعرفي، "وما التراث إلا موجود لغوي قائم الذات باعتباره نصّاً، وإعادة قراءته تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن، وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده".<sup>2</sup>

كما أن هذا الاهتمام بالتراث لا يعني الاجترار الأبدي لفحواه، وإنما التعاطي معه على اعتباره مكوناً فاعلاً في البناء والهرم المعرفي لأية أمة، وركن من أركان عطائها الحضاري.

---

2 انظر، المسدي(1997)، ص. 24.

## 2. إشكالية البحث

يقوم هذا البحث على فكرة رئيسة تلخصها الإجابة عن الإشكالات الآتية:

- كيف تعامل ابن القيم مع السياق نظريا وإجراءيا؟ وهل لطرحة نظير في الدرس اللساني الحديث؟

- كيف تعامل ابن القيم مع المسألة القديمة الحديثة، وهي مسألة التأويل، وهل سدّ ابن القيم باب التأويل ومنع منه مطلقا أم جعل له ضوابط موضوعية؟

- ما هو موقف ابن القيم من المجاز؟ وعلام بنى قوله بنفي المجاز؟ وما الدافع له لهذا القول؟ وهل تعامل إجراءيا مع المجاز، بحيث كان له وجود واضح في مؤلفاته؟

- ما هو منهج ابن القيم في التعامل مع طرق دلالة الألفاظ على المعاني؟ وهل كان موافقا للأصوليين في آرائهم المتعلقة بهذا البحث، أم أن له آراءه الخاصة به؟ وهل لهذه المباحث الدلالية شبيه في الدراسات الدلالية والذريعية المعاصرة؟

## 3. أهمية الموضوع

تأتي أهمية هذا البحث انطلاقا من كونه يُعنى بدراسة المعنى من خلال التعمق في المقترضات اللسانية والدلالية التي ينتجها الأصولي، قاصدين من ذلك استكشاف الآليات والعناصر التي تسهم في جلو دلالة النص وإبانه مقاصده.

يحاول هذا البحث تعقب المناهج الإجرائية التي وضعها الأصوليون والتي تُعنى باستنتاج النصوص وسبر أغوارها. من خلال منهجية منضبطة تراعي جملة من الأنساق.

## 4. أهم الصعوبات

لا شك أن ما من دراسة علمية إلا وتعرضها مصاعب تعرقل سيرها، وإن من أعظم الصعوبات التي واجهت هذا البحث قلة الزاد المعرفي فيما يخص الدرس اللساني المعاصر، إلى جانب قلة التمكن من المباحث اللغوية والمنطقية والفلسفية المضمنة في كتب ابن القيم،

## مقدمة

وهو ما جعلني ألقى عننا في فهمها ثم إخراجها بأسلوب سهل معاصر ثم تحليلها بما تقتضيه الدراسات الدلالية والتداولية الحديثة، ولكن حسبي أني بذلت جهدي.

### 5. حدود البحث

يرتبط هذا البحث بمنهج من مناهج القراءة واستنطاق النصوص في التراث العربي، وهو علم أصول الفقه؛ على اعتبار أن علماء الأصول قدموا نماذج راقية في تعاملهم مع اللغة بوصفها منظومة من العلامات اللسانية الدالة تخضع في حركتها الخطابية إلى نواميس متحركة في أداء وظيفتها الدلالية، وأسهموا في معالجة مشكلات لغوية، والذي أضفى على نتاجهم المعرفي طابع الدقة والموضوعية هو اتخاذهم النص القرآني منطلقاً لاستنباط أحكامهم الفقهية استناداً على الأحكام اللغوية التي من أظهر خصوصياتها الدلالة<sup>3</sup>. ولما كان الاطلاع على كل المدونات الأصولية أمراً من الصعوبة بمكان، ولأن المنهجية العلمية تقتضي جعل إطار لأي دراسة علمية؛ جعلت آراء ابن القيم الدلالية، والتي ضمنها كتبه إطاراً للدراسة ومجالاً للبحث والمناقشة، من خلال النظر في جملة من مؤلفاته، يأتي في طليعتها إعلام الموقعين، والصواعق المرسلّة، وبدائع الفوائد. إلى جانب مفتاح دار السعادة، والكافية الشافية، ومدارج السالكين.

### 6. الدراسات السابقة

نظراً للمكانة التي يحظى بها ابن القيم على المستوى اللساني، فقد سُبقت هذه الدراسة بعدة دراسات تمحورت حول إسهاماته اللغوية المتنوعة بتنوع مستوياتها، ومعلوم أن هذا من الصعوبات التي تعترض طريق الباحث، ومن هذه الدراسات:

1. ابن قيم اللغوي لأحمد ماهر البقري، سجل هذا الكتاب الجانب اللغوي لابن القيم، وقد استهل بحثه بسؤال: هل كان ابن القيم لغوياً؟ ثم يمضي في سلسلة من التساؤلات والافتراضات التي تمثل ردوداً ومناقشة لبعض آراء الباحثين الذين ينكرون لغوية ابن القيم.

---

3 انظر، منقور (2001)، ص. 10.

## مقدمة

2. ابن القيم جهوده في **الدرس اللغوي**، لسليمان طاهر حمودة، استهلّ مقدمته برغبته في دراسة الجانب اللغوي لابن القيم، حيث يقول: "ولما كنت أريد دراسة الجانب اللغوي عند ابن القيم، وهو شأن سائر ألوان النشاط العقلي يتأثر بالبيئة العامة والخاصة لصاحبها"<sup>4</sup>، وفي موضوع آخر يقول: "وقد خصص الباب الثاني والأساسي من البحث لدراسة الجانب اللغوي، وقسمته إلى فصلين، أولهما جعلته للنحو، وفي الفصل الثاني تناولت دراسة المعنى وهي قمة الدراسات اللغوية وغايتها"<sup>5</sup>.

3. **خصائص لغة ابن قيم الجوزية من خلال كتابه مفتاح دار السعادة**، وهي رسالة ماجستير للطالبة: نصيرة زيد المال، قسمت هذه الرسالة إلى بابين، تطرقت في الباب الأول إلى الدراسة النظرية المتمثلة في ابن القيم والحياة الفكرية في عصره، وفي الباب الثاني الدراسة التطبيقية، تحدثت فيه عن خصائص لغة ابن قيم الجوزية، من خلال كتابه **مفتاح دار السعادة**، وهي خصائص نحوية صرفية وصوتية، كما تناولت النظام التراكيب، والخصائص البلاغية وغيرها من القضايا اللغوية المهمة.

4. **المباحث الدلالية عند علماء الأصول في ضوء الدراسات الحديثة ابن القيم نموذجاً**، لعبد العليم بوفاتح، ضمن منشورات مجلة الآداب واللغات التابعة لجامعة قاصدي مرياح ورقلة بالجزائر، وهو بحث صغير تناول الباحث فيه -باختصار- جانباً من المباحث الدلالية عند ابن القيم، كطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، والحقيقة المجاز، وألفاظ العموم، والإطلاق والتقييد، وتعدد الدلالات، ودلالة الاقتران والسياق، والأضداد.

5. **البحث اللغوي عند ابن قيم الجوزية**، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في اللسانيات، للباحث إدريس بن خويا، جامعة وهران بالجزائر، جعل هذا البحث في مقدمة ومدخل وأربعة فصول وخاتمة، تناول في المدخل حياة ابن القيم وآثاره. والفصل الأول خُصص للبحث الصوتي عند القيم، تناول فيه المباحث الصوتية ذات الصبغة الدلالية. وفي الفصل الثاني

4 انظر، حموده(1976)، ص 34.

5 م. ن.

## مقدمة

تناول البحث الصرفي عند ابن القيم، وجاء الفصل الثالث حول البحث النحوي، وهو أكبر فصول الأطروحة، أما الفصل الرابع فتمحور حول البحث الدلالي، وقد تناول بالدراسة عددا من المباحث الدلالية كالترادف والاشتراك والتضاد وبعض الفروق الدلالية ونحو ذلك.

6. ابن القيم وآراؤه النحوية لعبد العظيم بوفاتح (رسالة ماجستير)، والعنوان نفسه لأيمن الشوا.

ومثل هذه البحوث التي تكون مسبقة بدراسات متعددة، تُوقع الباحث في حيرة وشك في مقدرته على الإضافة على من سلف وأن الموضوع قد حُسم وقُتل بحثا.

ولكن بعد التفكير والتأمل في الدراسات السابقة خرجت ببعض الملاحظات، منها: أن تلك الدراسات قد اهتمت بجوانب وأهملت جوانب أخرى، وهذا يتجلى في الباحثين الأخيرين؛ فمن العنوان يبدو اهتمامهما بالجانب التركيبي فحسب. وكذا باقي الدراسات توزع فيها الاهتمام على درس اللغوي بمختلف مستوياته.

بعد هذه الملاحظات وما صاحبها من قراءة متأنية ومتأملة في بعض مؤلفات ابن القيم لفتت انتباهنا تلك القضايا التي يطرحها ابن القيم في إطار الاستعمال الفعلي اللغوي وما يصحب ذلك من تأويل وسوء فهم وإهمال للقصد، وغير ذلك مما يُندرج في حقل الدراسات الذريعية أو التداولية، وهو علم استعمال اللغة. فعقدنا العزم على ولوج هذا الحقل وإبراز ما فيه من جهود لابن القيم، ومن ثم تحليلها وفق ما يمليه منهج البحث العلمي.

والذي يغلب على الظن -بعد البحث والاطلاع- أن أحدا لم يتناول هذا الجانب عند ابن القيم، وبالتالي عظمت الرغبة في سد هذه الثغرة، وملء هذا الفراغ، بما يحقق مقصد إبراز جهود علماء التراث واستتطاق نصوصهم في ضوء ما يطرحه الدرس اللساني الحديث، وفي ذلك ما لا يخفى من إثراء للقديم والحديث.

تأسيسا على ذلك قصدنا -قدر الإمكان- الابتعاد عن الاجترار والتكرار، والاتجاه نحو الاستفادة والاستثمار، مع الرغبة في إضافة الجديد الممزوج بعبق القديم مع تنوير الحديث، تحذونا قناعة بأن سلوك هذا الجانب سنتكشف معه مباحث قيمة.

## 7. أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- الكشف عن نباهة الأصولي ومنهجية في قراءة وتمثل النصوص.
- الإسهام في تأسيس درس دلالي وتداولي عربي، من خلال الحفر والتقيب في الحقول المعرفية للتراث، وليس ثمة ما يثني عن ذلك.
- ضرورة الإفادة من المنجز اللساني المعاصر في إحياء التراث وبعثه.

## 8. منهجية البحث

اقتضت منا طبيعة هذا البحث أن يكون المنهج الوصفي التحليلي هو المنهج المناسب لكل البحث تقريبا، مع الاستعانة بالمنهج التاريخي المقارن للوقوف على نقاط الائتلاف والاختلاف بين المتقدمين عن ابن القيم والمتأخرين عنه حتى العصر الحالي.

## 9. خطة البحث

وأمام هذه الإشكالية ارتأينا أن نقسم البحث إلى مقدمة، ومدخل، وأربعة فصول فخاتمة. وقد تضمن المدخل تعريفا بعناصر العنوان، وهي الدلالة والخطاب مع ترجمة مقتضبة لابن القيم.

أما الفصل الأول ف جاء موسوما بـ(السياق عند ابن القيم)، وقد أطلنا النَّفس فيه لكثرة وروده في كلام ابن القيم، وإلى جانب تعريف السياق في عدد من الحقول المعرفية تناولنا الحديث حول ضوابط الاعتماد عليه ومجالاته وأثره في دلالة الاقتران.

وجاء الفصل الثاني تحت عنوان (التأويل عند ابن القيم)، وهي قضية شغلت فكر صاحبنا كثيرا وحظيت باهتمامه، كما هو الشأن عند سائر علماء التراث المشتغلين بالنص الشرعي، وقد استهللنا الحديث عنه بتعريفه لدى عدد من العلوم الإسلامية المختلفة، والفرق بينه وبين المصطلحات المتقاربة له، وانقسامه إلى صحيح وفساد، إلى جانب قضية القصد التي كان ختم الفصل بها.

## مقدمة

أما الفصل الثالث فقد حمل عنوان (ثنائية الحقيقة والمجاز)، وهو امتداد للفصل السابق، إذ الحديث عن المجاز فرع عن الحديث عن التأويل، وقد تناولنا بالبحث موقف ابن القيم منه، والأدلة التي استند عليها في نفي المجاز مع مناقشته فيها.

وجاء الفصل الرابع والأخير معنونا بـ(طرق الدلالة عند القيم)، عرضنا فيه تعريف الدلالة، وذكر أقسام الدلالة اللفظية الوضعية، إلى جانب انقسام الدلالة إلى منطوق ومفهوم، وأقسام كل منهما، وقد كان رأي ابن القيم حاضرا في كل هذا العرض.

ثم جاء ختم البحث بخاتمة تضمنت ما توصلنا إليه من نتائج وآراء حول **دلالة الخطاب عند ابن القيم**.

وقد جاء استهلال الفصول بموضوع السياق كي يكون بمثابة الإطار لباقي الفصول؛ ولهذا مما يُلاحظ أن السياق سيكون مستصحا في كل المباحث، بدءا من الفصل الثاني الذي تمحور حول قضية التأويل الذي اعتُبر السياق من ضوابطه الجديرة بالنظر والاعتماد، وبعدها جاء فصل حول ثنائية الحقيقة والمجاز، وهي - وإن كانت من مباحث التأويل- إلا أن بسط المساحة في هذا الموضوع والنظر في مسالكة وحيثياته استدعى تضمينه في فصل مستقل.

**وختاما** لا يفوتني أن أتوجه بخالص شكري وعظيم امتناني لأستاذي الجليل: محمد غاليم الذي كان مثالا للخلق الرفيع والعلم الغزير. وقد كان لتوجيهاته العلمية والمنهجية النيرة عظيم الأثر في تذليل الصعاب وتحديد مسار البحث، مع علمنا بكثرة المشاغل المرتبط بها داخل الوطن وخارجه، فلکم منا جزیل الشکر والتقدير.

كما أتقدم بوافر الشكر وعاطر الثناء لأستاذي الفاضل محمد الرحالي (مدير مختبر إعداد اللغة العربية) الذي لم يبخل علي بتوجيهاته وتقويماته السديدة لعملنا، من خلال القراءة المباشرة للبحث، أو من خلال استماعه للعروض الذي ألقيناها في المختبر أثناء كتابة البحث، وما صحب ذلك من ملاحظات علمية ومنهجية كان لها انعكاسها البارز على البحث، وسيكون لها انعكاسها في مستقبل حياتنا العلمية إن شاء الله.



## مقدمة

كما أتوجه بالشكر الجزيل لبلدي الحبيب (ليبيا)، التي تكفلت بالنفقة علىّ وعلى أسرتي طيلة فترة إقامتي في المملكة المغربية، وأخص بالشكر أعضاء السلك الدبلوماسي الليبي بالرباط ممثلة في سعادة السفير (عبد المجيد سيف النصر) والملحق الأكاديمي (د. مهدي الجديد)، والمشرف الطلابي (أحمد الككلي) رحمه الله. ولا يفوتني أن أعبر عن شكري وامتناني للمملكة المغربية حكومة وملكا وشعبا على ما لقيته من حسن التعامل وكرم الضيافة من هذا البلد المعطاء. وأخير أشكر كل من مدّ لي يد العون في سبيل إخراج البحث إلى الوجود على هذه الصورة.

فجزى الله الجميع عني خير الجزاء.

# مدخل

يمثل هذا المدخل نافذة نتناول فيها التعريف بالخطاب مع ترجمة مقتضبة لمحور الأطلوحة وهو (ابن القيم).

## 1. الخطاب

### 1.1 مفهومه

وردت تعريفات عديدة ومتنوعة للخطاب في حقول معرفية مختلفة، باعتباره فعلا يجمع بين القول والعمل، فهذا من سماته الأصلية، "وليس في هذا تشتت، بقدر ما فيه من غنى وسعة في التصنيف"<sup>1</sup>.

ورد لفظ الخطاب بمعنى الشأن أو الأمر، يقال: ما خطبك، أي ما أمرك، والخطاب الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، ومنه قولهم: جلّ الخطاب، أي عظم الأمر والشأن، ومنه الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام<sup>2</sup>، قال ابن فارس: "وإنما سُمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة"<sup>3</sup>.

وبالإمكان القول -بناء على ما تقدم-: إن الخطاب في اللغة هو الكلام الذي يُقصد به الإفهام، أو هو أحكام وقواعد تسلسل العبارات في الكلام.

والجدير بالذكر أن "مصطلح (الخطاب) يوحي أكثر من مصطلح (النص) بأن المقصود ليس مجرد سلسلة لفظية (عبارة أو مجموعة من العبارات) تحكمها قوانين الاتساق الداخلي (الصوتية، والتركييبية، والصرفية، والدلالية)، بل كل إنتاج لغوي يُربط فيه ربط تبعية بين بنيته الداخلية وظروفه المقامية بالمعنى الواسع"<sup>4</sup>.

وقد وردت لفظة الخطاب في القرآن بصيغ متعددة، ف جاء بصيغة الفعل الماضي كما في (وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا)<sup>5</sup>، وبصيغة الأمر في (وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ)<sup>6</sup>، وبصيغة المصدر في قوله تعالى عن داوود: (وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ

1 انظر، الشهري، (2004)، ص. 33.

2 انظر، لسان العرب، ج1، ص. 32.

3 انظر، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص. 160.

4 انظر، المتوكل(1999)، ص. 16.

5 الفرقان، 63.

6 المؤمنون، 27.

وَفَصَلَ الْخِطَابِ)<sup>7</sup>، وقد عدّ الرازي صفة فصل الخطاب من الصفات التي أعطاها الله لداوود، معتبرا إياها من علامات حصول قدرة الإدراك والشعور، والتي يمتاز بها الإنسان على أجسام العالم الأخرى، من الجمادات والنباتات وجملة الحيوانات، بيد أن الناس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير، فمنهم من يتعذر عليه الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادرا على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات، وكل من كانت هذه القدرة في حقه أكمل كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه أكمل، وكل من كانت تلك القدرة في حقه أقل كانت تلك الآثار أضعف ... لأن فصل الخطاب عبارة عن كونه قادرا على التعبير عن كل ما يخطر بالبال ويحضر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء، وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام<sup>8</sup>. وبهذا التفسير تتضح أهمية الفروق الفردية التي تتفاوت من مرسل إلى مرسل آخر<sup>9</sup>.

## 2.1 الخطاب عند المحدثين

كان لمفهوم الخطاب في الدرس الحديث شيء من التعدد والتنوع، وذلك بتأثير من الدراسات التي أجراها عليه الباحثون، وهو -إجمالا- يُطلق على مفهومين، يتفق أحدهما مع ما ورد عند علماء التراث، أما الآخر فيتسم بجذته في الدرس اللغوي الحديث.

وهذان المفهومان هما

- أنه ذلك الملفوظ الموجه إلى الغير بإفهامه قصدا معينا.

- أنه الشكل اللغوي الذي يتجاوز الجملة.<sup>10</sup>

ويبدو في التعريف الأول الاهتمام الواضح بالمتلقي المُستهدف بإيصال قصد معين إليه، في حين يبدو في التعريف الثاني التفريق بين مستوى الخطاب (الموجود بالفعل)، ومستوى

7 ص، 20.

8 انظر، مفاتيح الغيب، ج25، صص. 376-377.

9 انظر، الشهري(2004)، ص. 35.

10 انظر، الشهري(2004)، ص. 35.

اللغة (الموجودة بالقوة)، بمعنى أن "الخطاب هو النص اللغوي بعد استخدامه، وهو وسيلة المتخاطبين في توصيل الغرض الإبلاغي من المخاطب إلى المخاطب"<sup>11</sup>.

وهناك من يعرف الخطاب بالنظر إلى ما يميزه بالممارسة داخل إطار السياق الاجتماعي بغض النظر عن رتبته حسب تصنيف النحويين، أي بوصفه جملة أو أكثر أو أقل؛ فلا فرق بين هذه المستويات النحوية في الخطاب. ويبقى تعريف الخطاب بوصفه ما يتجاوز الجملة هو المفهوم الغالب في الدراسات اللغوية الحديثة<sup>12</sup>.

والجدير بالذكر أن اختلاف الباحثين في تحديد مفهوم الخطاب أسهم فيه عوامل كثيرة، منها تعدد التخصصات التي ينتسب إليها أولئك الباحثون، وكان من آثار ذلك التعدد الخلط بين مفهومي الخطاب والنص، والحق أن بينهما اختلافًا؛ فالنص في هذه الدراسات يُطلق على النواحي الشكلية: النحوية، والصرفية، والصوتية، بصرف النظر عما يكتنفه من ظروف أو يحويه من مقاصد، بينما يحيل الخطاب على عناصر السياق الخارجية في إنتاجه وتشكيله اللغوي، وكذلك في تأويله. مما يفترض معرفة شروط إنتاجه والظروف التي صاحبت قيامه، كما أن هناك فرقا في العلامات المستعملة؛ فقد ينتج الخطاب بعلامات غير لغوية، كما هو الحال في لغة الصم البكم، أو الرسم الكاريكاتوري، أو الخطاب الإعلاني التجاري الذي يقتصر على استعمال علامات غير لغوية<sup>13</sup>. بيد أن اهتمامنا ومدار بحثنا مقتصر على الخطاب اللغوي البحت المتعلق بقصد معين. يستوي في ذلك المكتوب والشفهي.

### 3.1 الخطاب عند الأصوليين

لكي يتسنى لنا فهم الخطاب الأصولي ينبغي أن نستعلم ابتداء عن موضوع أصول الفقه؛ لكونه يتداخل تداخلا كبيرا مع العديد من العلوم الأخرى.

11 انظر، يونس(1993)، ص. 135.

12 انظر، الشهري(2004)، ص. 37.

13 م. ن.، ص. 39.

ذكر الغزالي في مقدمة المستصفى أن هذا العلم هو أحد العلوم المنهجية العريقة في الثقافة الإسلامية، "فأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل"<sup>14</sup>.

وقد أعطى طه عبد الرحمن رؤيته ومفهومه لعلم أصول الفقه، فقال: "إن علم الأصول الذي يُعد علماً أنشأته الحضارة الإسلامية إنشاء يكاد يكون مجرد مزيج من أبواب نظرية منهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدة من علوم مستقلة بنفسها؛ فمن الأبواب النظرية والمنهجية التي تدخل فيه: باب علم المناهج أو (الميتودولوجيا) الذي ينظر في الأدلة الشرعية، تعريفًا وترتيبًا، كما يدرس قواعد الاستنباط وقوانين الأحكام، وباب فقه العلم أو (الابستيمولوجيا) الذي يبحث في فلسفة التشريع، وباب اللغويات، وهو يختص بدراسة أصناف دلالات الألفاظ، ومن الأبواب العلمية والمضمونية التي يشتمل عليها علم الأصول مما وقع اقتباسه من العلوم الإسلامية، مثل علم الحديث، وعلم التفسير، وعلم القراءات، وعلم الكلام، فضلًا عن الفقه الذي جاء علم الأصول لاستخراج مبادئه وتحديد مناهجه وترتيب قواعده"<sup>15</sup>. وهكذا يبدو هذا العلم ملتقى لمجموعة من العلوم النقلية والعقلية، علم تفاعل مع مختلف العلوم التي نشأت في التراث العربي الإسلامي، محققًا بهذا التفاعل وحدة التكامل والتواصل بين العلوم في الثقافة العربية الإسلامية. وذلك عائد إلى نسقية هذا العلم؛ إذ هو عبارة عن قواعد منهجية استدلالية تعمل على ضبط منهج الفهم والاستنباط في المجال التشريعي. فهو لا يستمد أسسه المعرفية من العلوم الإسلامية وحدها. بل دخلت فيه أيضًا العلوم العقلية المنقولة من الثقافات والحضارات الأخرى، والتي لها تقاطعات معرفية أو منهجية معه<sup>16</sup>.

---

14 انظر، المستصفى، ص. 4.

15 انظر، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 93.

16 انظر، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 93.

انطلاقاً من هذا المفهوم لأصول الفقه -وخصوصاً فيما يتعلق بالتواصل والتخاطب- يُلاحظ أنه أعطى أهمية بالغة لأصول التخاطب وآليات الفهم والتأويل.

وهذا المستوى المتعلق بالألفاظ وما يترتب عليها من النظر في المعاني بأقسامها المتداخلة وأشكالها المتباينة هو من المباحث التي تقاسمتها مجموعة من العلوم خاصة علم الأصول وعلم المنطق.

إن ما عُني به الأصوليون من البحث اللغوي ينصب -كما يذكر إمام الحرمين الجويني- على ما أهمله اللغويون من جوانب متعلقة بالغايات الشرعية. ولا ريب في أن معظم موضوعات هذا البحث تندرج في مجال علم التخاطب<sup>17</sup>.

وأشار الزركشي -في معرض حديثه عن هذه العلم- أن العلماء الذين جاؤوا بعد الشافعي بينوا، وأوضحوا، وبسطوا، وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبوبكر الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكّوا الإشارات، وبينوا الإجمال، ورفعوا الإشكال<sup>18</sup>.

وعوداً إلى مفهوم الخطاب في هذا الحقل المعرفي أقول: مع التسليم بورود لفظة الخطاب عند علماء التراث على اختلاف ميادينهم، إلا أننا لا نجاوز الصواب إذا قلنا: إن الأصوليين كان لهم النصيب الأكبر في تكرارهم لهذا اللفظ؛ "انطلاقاً من أن الخطاب هو الأرضية التي قامت عليها أعمالهم، فقد ترددت كثير من اشتقاقات مادة (خطب) في مواضع متعددة عندهم"<sup>19</sup>.

ورد تعريف الخطاب عند الأصوليين وفي كثير من مدوناتهم، من ذلك ما ذكره الأمدى من أنه "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه"<sup>20</sup>، وهو تعريف

17 انظر، يونس(2006). ص. 26.

18 انظر، البحر المحيط، ج1، ص. 3.

19 انظر، الشهري(2004)، ص. 36.

20 انظر، الإحكام، ج1، ص. 136.

واضح بناء الأمدي على كونه المنطلق لمعرفة الأحكام الدينية، بيد أنه في شرح هذا التعريف لا يعتد باستعمال العلامات غير اللغوية في الخطاب؛ فالإشارات المفهومة ليست من الخطاب؛ لأنها ليست لفظاً، وكذلك الألفاظ المهملة؛ لأنها غير متواضع عليها، كما أن الكلام الذي لا يُقصد به إفهام المستمع، أو الكلام الذي يُوجّه لمن ليس متهيئاً للفهم، كالنائم والساهي ونحوه ليس من الخطاب؛ "لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب"<sup>21</sup>. وذكر صاحب الإبهاج أن الخطاب في الكلام اللفظي يُطلق بإطلاقين: "أحدهما: أنه الكلام، وهو ما تضمن نسبة إسنادية. والثاني: أنه أخص منه وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته"<sup>22</sup>.

أما من ناحية صيغة لفظ الخطاب، فهو أحد مصدري فعل خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبة، وهو يدل على توجيه الكلام لمن يفهم، نُقل من الدلالة على الحدث المجرد من الزمن إلى الدلالة على الاسمية، فأصبح في عرف الأصوليين يدل على ما خوطب به وهو الكلام<sup>23</sup>.

فإذا كان الخطاب هو الكلام، والكلام هو الخطاب، فإن الكلام لا يُطلق على لفظ الخطاب إلا إذا كان متصفاً بخصوصية قصد الإفهام؛ "لأن المعقول من قولنا: إنه مخاطب لنا أنه قد وجه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا"<sup>24</sup>. ومن خلال ذلك يترجح لنا تعريف الأمدي الذي جمع بين تعريف الخطاب والمتلقي وهو المخاطب، ففي قوله: (إنه اللفظ المتواضع عليه) يتحدث عما وُضعت له الألفاظ من حقائق لغوية وعرفية وشرعية وما تُستعمل فيه هذه الألفاظ من حقيقة ومجاز، وقوله: (إفهام من هو متهيئ لفهمه) يقصد به المخاطب.

21 انظر، المحصول، ج3، ص. 205.

22 انظر، الإبهاج، ج1، ص. 44.

23 انظر، الشهرري(2004)، ص. 36.

24 انظر، المعتمد، ج1، ص. 316.



إننا لو تأملنا مصطلح الخطاب أو التخاطب (بصيغة التفاعل)، لوجدناه تلفظ يصدر لتوضيح فكرة ما، ويقتضي منا مراعاة كيفية استعمال هذه الألفاظ، فالمسألة إذا ليست في اللفظة بقدر ما هي فيما تستعمل تلك اللفظة.

ويؤكد صاحب نهاية السؤل أن "الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام ... وعلى هذا فلا يسمى خطابا إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم"<sup>25</sup>.

## 2. ابن القيم

### 1.2 لمحة عن حياته

لما كان التعرف على حياة المؤلف (محور الدراسة)، والمحيط الذي عاش فيه نافذا مهما لمعرفة أوجه التأثير والتأثير في فكره، فإننا نتناول هنا لمحة موجزة عن حياة ابن القيم وعلمه، عسى أن يساعد ذلك في استتارة الطريق للبحث الدلالي الذي احتواه فكره.

يُعد ابن القيم أحد أعمدة الثقافة العربية والإسلامية، له مؤلفات كثيرة تدل على سعة باعه وواسع اطلاعه في حقول معرفية مختلفة، كما امتازت بجودة الترتيب وكثرة الفوائد، مما جعلها محط اهتمام الباحثين قديما وحديثا.

وقد استطاع ابن القيم -بما أوتي من قريحة وقادة، وفكر غواص في دقائق المعاني- أن يطرق أبواب العلوم الدقيقة في اللغة والدين، تجلت في عطاء زاخر ومعين لا ينضب.

والجدير بالذكر أن ترجمة ابن قيم الجوزية قد حظيت باهتمام كبير، حتى اختصه بعضهم بمصنفات خاصة، ترجموا فيها حياته وأثاره وموارده بشكل مستفيض ومغن من بعدهم من الحديث عنه، ولذا ستكون ترجمتي له مجرد شذرات موجزة موفية بالمقصود من خلال محطات معينة<sup>26</sup>.

25 انظر، نهاية السؤل، ص. 17.

26 على هذا الرابط قائمة من المؤلفات التي صُنفت حول ابن القيم.

<http://www.aahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=33532>

## مدخل

هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن مكّي زيد الدين الزُّرعيّ الدمشقيّ، يُلقب بشمس الدين، ويكنى بأبي عبد الله، ويشتهر بابن القيم، أو بابن قيم الجوزيّة، والجوزيّة: مدرسة بدمشق كان أبوه قيماً عليها<sup>27</sup>.

وتتفق كتب التراجم على أن من أهم أسباب شهرته بهذا الاسم كان من قبل والده، فهو أول من اشتهر بهذا الاسم، وهو (أبو بكر بن أيوب الزُّرعيّ).

والعامة من المتأخرين من العلماء وطلاب العلم يقولون: (ابن القيم) على سبيل التجوز والاختصار وهو أكثر انتشاراً اليوم، ولهذا اعتمدناه في وسم هذا البحث.

كان ابن القيم باحثاً قديراً، دقيقاً التفحيص والتمحيص، واسع الرواية، قويّ الحجة والبرهان، مستقلّ الرأي، ذا ملكة نقدية، يلتزم بمواقفه ولو كان في ذلك مخالفة لأستاذه ابن تيمية، له القُدح المعلىّ في كثير من العلوم، كما قال الآلوسي: "هو المفسر النحوي الأصولي المتكلم"<sup>28</sup>.

عاش ابن القيم في عصر زاخر بالعلماء والمؤلفين الأكفاء في مختلف الفنون، فالشام كانت تَعجُّ بفحول العلماء في اللغة والأدب، تتلمذ على كثير منهم، ويأتي في طليعتهم أبو العباس أحمد بن تيمية (728هـ)، الذي كان له الأثر الأكبر في تكوينه الفكري ونضجه المعرفي، وكان اتصال ابن القيم به إثر عودته من مصر سنة 712هـ، فقد اتصل به ولازمه، وفضلاً عما سلف له من الاشتغال أخذ عنه التفسير، والحديث، والفقه، والفرائض، والأصليين، وعلم الكلام، فهو شيخه الذي نهج نهجه واشتهر به، وقد لزمه منذ سنة (712هـ) إلى سنة (728هـ).

خالف ابن القيم أستاذه في بعض المسائل، كما شاركه في الاضطهاد والعذاب في السّجن بسبب بعض مواقفه التي لم تَرُق لحكام زمانه<sup>29</sup>.

27 انظر، نيل طبقات الحنابلة، ج5، صص، 170-180، بو زيد(1423هـ)، ص. 17.

28 انظر، جلاء العينين في محاكمة الأحمديين، ص. 30.

29 انظر، كحالة(1957)، ج9، ص. 106.

أما مؤلفاته فالحديث عنها يحتاج إلى سفر كبير؛ لأنه يمس أهم جانب لرجل ترك تراثا كبيرا، يدل على سعة الباع وواسع الاطلاع، فقد كان له فيها "من حسن التصرف، مع العذوبة الزائدة، وحسن السياق، مالا يقدر عليه غالب المصنفين، بحيث تعشق الأفهام كلامه، وتميل إليه الأذهان، وتحبه القلوب"<sup>30</sup>.

وقد تتبع بكر بو زيد أسماء مؤلفاته من ثانيا كتبه ومن غيرها، فبلغت (98)، ووضع لها ثبنا ذكر فيه أسماءها وعرف بها، وقال: "إن الحديث عن تعداد مؤلفات ابن القيم على وجه الدقة والسلامة من الغلط والتكرار أمر فيه كلفة وعناء؛ لأنه وقع في سردها عند عامة مترجميه ضروباً من الوهم والغلط"<sup>31</sup>.

وقد نالت مصنفات ابن القيم الثناء العاطر من الموافق والمخالف له على السواء، وهذه المكانة المرموقة التي تبوأها لم تأت عفوا؛ وإنما كانت لخصائص وميزات اتسم بها منهجه، مع جهد جاد وعناية فائقة في تحريرها وتحبيرها.

ومن الخصائص التي ميزت مؤلفاته: "التعدد والتنوع الموضوعي في مؤلفاته، وأهمية الموضوعات التي يتناولها وعظم قيمتها، ووجود علاقة وثيقة بين الموضوعات التي تناولها بالتأليف وبين أوضاع مجتمعه ومشاكل عصره، والاعتماد في الاستدلال على العقل الصريح إلى جانب النقل الصحيح، وطول النَّفس فيما يكتب، والتوسع في استقصاء جوانب البحث واستيفاء مقاصده، وحسن الترتيب والتبويب لما يعرض من معلومات، مع جمال العبارة، وحسن البيان، والاعتماد كثيرا على الأحداث والوقائع التاريخية، مع قوة الاستحضار لها، وبراعة الاستشهاد بها، والتواضع الجم، ودقته في اختيار الأسماء والعناوين لكتبه، ومراعاة التطابق بين الاسم والمضمون، ووقوع التكرار في مؤلفاته"<sup>32</sup>.

## 2.2 أهم خصائص تعامله مع اللغة

30 انظر، البدر الطالع، ج2، ص. 144.

31 انظر، بو زيد، ص. 185.

32 انظر، السيد (2004)، صص. 209-223.

من المفيد الإشارة أولاً إلى أن شهرة ابن القيم الأصولية غلبت على شهرته اللغوية؛ وسبب ذلك أن تناوله للغة لم يكن لذاتها، وإنما لكونها خادمة لأصول الفقه وقواعد الاستنباط، وهذا ما يفسر عدم إفراده كتاباً في الدرس اللغوي على النظام المعهود في بيئة اللغويين، ولكن ذلك لا يمنع من ذكر بعض ملامح تعامله مع اللغة على النحو الآتي:

1. وصل اللغة بالحياة. لقد حاول ابن القيم وصل اللغة بالحياة مباشرة؛ فطبّقها وأنزلها على نحو يخدم النصوص؛ فتوثّر فيها وتتاثر بها، ولم يكن اهتمامه منصباً على دراسة اللغة وتناولها على الأبواب والتقسيمات التي تعارف عليها النحاة واللغويون، والتي غلبت على مصنفاتهم.

2. الربط بين فروع الدرس اللغوي. وإدراكه "وجوب الرّبط بين فروع الدرس اللغوي والاستعانة بكل منها على فهم الآخر، والاستعانة بها جميعاً في سبيل الوصول إلى المعنى"<sup>33</sup>.

3. وصل أفكار الأصوليين بأفكار اللغويين بالنسبة للقضايا والتصورات اللغوية المختلفة، وأعاناه على ذلك ثقافته الفقهية الأصولية الواسعة<sup>34</sup>.

4. قناعته التامة بأن وظيفة اللغة هي فهم النص، فاللغة تسخر لخدمة المعنى، وكذلك يُستثمر التحليل النحوي المسمى الإعراب في نفس الغرض<sup>35</sup>.

5. اهتمامه بالمباحث الدلالية، وأن الدرس اللغوي لا يقتصر على البحث في اللغة من الناحية الصرفية والتركيبية فحسب، بل يمتد لتشمل ملامح أخرى كالموقعية والارتباط الحاصل بين الوحدات المكوّنة للجملة أو العبارة، وكل ما له علاقة بنظم الكلام وتأليفه.

اتفقت المصادر التي ترجمت لابن القيم على أنه توفي ليلة الخميس ثالث عشر من شهر رجب وقت أذان العشاء سنة 751هـ، وبه كمل له من العمر ستون سنة.

---

33 انظر، حمودة (1976)، ص. 68.

34 م. ن.

35 م. ن.

# الفصل الأول:

## السياق.

### يبين التنظير والتطبيق

السياق

يُعد السياق من الأدوات المنهجية في فهم النصوص وتحليلها ومعرفة دقائقها وأسرارها، فهو يمثل أداة معرفية في دراستها وتحديد معانيها، وضبط دلالاتها على اختلاف الأنساق وتباين التآليف الواردة فيها.

فلسياق أهمية بالغة في تحديد الدلالة الحقيقية للتركيب اللغوي؛ إذ إن اللفظة حينما ترد في تركيب جملي معين، فإنها تكتسب من ذلك التركيب المعين دلالة معينة وتوجهها خاصا يتغير بتغير ذلك التركيب.

كما أن المعاني هي المقصودة من الألفاظ، والألفاظ إنما هي وسائل لها، وللوقوف على تلك المعاني المشتملة عليها الألفاظ لابد من القراءة الصحيحة والمستبصرة للنصوص؛ وذلك لاستجلاء معانيها، والوقوف على الغرض المقصود والمراد منها، وهذه القراءة الواعية لا تتم إلا بالنظر إليها كمنظومة متكاملة الأطراف متسقة الأجزاء، سابقتها ولاحقها، والنظر إلى الظروف والملابسات التي أحاطت بورودها؛ حتى لا يذهب القارئ لها مذهبا بعيدا عما أراده المتكلم بها.

كما أن الناس مفظورون على مراعاة ما يُلقى إليهم من الكلام، وملاحظة ما يحتف به من قرائن المقال والحال، ولهذا كان لزاما على من أراد مخاطبة جماعة أن يراعي معهودهم في الخطاب والاستعمال.

وهذا الأمر لم يفت على العلماء المتقدمين على اختلاف مجالاتهم-ومن بينهم: ابن القيم-؛ حيث يُلاحظ أنهم اتجهوا أثناء دراستهم للألفاظ إلى وضع القواعد والضوابط التي يجب اعتبارها في فهم خطاب الشارع؛ للوصول إلى معاني ألفاظه ودلالاتها، وإدراك مقاصدها وأحكامها.

ويُعد الأصوليون أبرز من أفاض القول في قضايا اللفظ والمعنى، وجعلوا الأخير مقدما في الاعتبار على اللفظ.

ومما يُلاحظ أن دراستهم للألفاظ لم تقتصر على بعدها الدلالي الوضعي، بل تعدته إلى الإمام بالموقف الكلامي الذي وردت فيه تلك الألفاظ وما تحمله من معان، سواء تعلق الأمر بالخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الظروف والملابسات التي أحاطت بورود الخطاب؛ لأن الخطاب الواحد يختلف فهمه بحسب مقتضيات الأحوال التي أحاطت به،

السياق

فكان من القواعد والضوابط التي أسسوها من خلال دراستهم الشمولية للألفاظ (الدلالة السياقية)، التي تدل على حسهم اللغوي الرفيع المستوعب لمقتضيات فهم الخطاب الفهم الصحيح الواعي، وذلك من خلال النظر في مجموع ما يرتبط به، حتى إنه يصح القول بأن هذا المفهوم قد ظهر عند الأصوليين على المستوى العملي الوظيفي أكثر من ظهوره على المستوى التنظيري الفكري.

**1. السياق بين النظرية والمفهوم**

كثرت الدراسات الحديثة حول السياق، وحام الدارسون حول معانيه، ووضعوا له تعاريف توضح ماهيته ونظريات تعدد طبيعته، وخاضوا في ذلك، وتنوعت وتعددت أقوالهم، إلا أن معظمها يدور حول معنى الكلمة في التركيب اللفظي ومدى تأثيرها بهذا التركيب، ومن ذلك أن الكلمة يمكن أن تؤثر في معنى الجملة، كما قد يحدث العكس، فتؤثر الجملة في معنى الكلمة، وهذا ما يمكن أن يُسمى (الدلالة السياقية)، علما بأن كثيرا من الكلمات يختلف معناها حسب السياق الذي تقع فيه، وبهذا يتبين أن دلالة اللفظ تظل غامضة قابلة للاحتتمالات ولا تظهر دلالاته إلا من خلال وضعه في سياق معين، فإن أي دال في لغة ما لا بد أن تتعدد مدلولاته من سياق لآخر<sup>1</sup>.

ويؤكد دو سوسير أهمية الدور الذي يسجله السياق في التركيب اللغوي، وأن السياق يتركب من وحدتين متتاليتين فأكثر، وأن الكلمة إذا وقعت في سياق ما فإنها لا تكتسب قيمتها إلا من خلال مقابلتها لما هو سابق لها أو لما هو لاحق بها أو لكليهما معا<sup>2</sup>.

وتعد نظرية السياق بحثا متقدما ومنهجا متطورا في دراسة المعنى، له مكانته البارزة في البحث الدلالي، وقد اعتنى به اللغويون في العصر الحديث.

إن دراسة معاني الكلمات من خلال السياق يقتضي تحليلا للسياقات والمواقف التي ترد فيها، سواء كانت لغوية أم غير لغوية<sup>3</sup>، وبيالغ بعضهم في قيمة الدلالة السياقية، حتى قال فندريس: "إن الذي يعين قيمة الكلمة إنما هو السياق؛ إذ إن الكلمة توجد في كل مرة تستعمل

1 انظر، المسدي(1982)، ص. 58.

2 انظر، دو سوسير(1985)، ص. 186.

3 انظر، عمر(1998)، ص، 68.

\_\_\_\_\_ السياق

فيها في جو يحدد معناها، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة، على الرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدل عليها، كما أن السياق هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية<sup>4</sup>.

## 2.1 معنى السياق بين اللغة والاصطلاح

حاول جمع من الباحثين الوقوف عند الدلالة اللغوية للفظة (السياق)، وقد خلصوا إلى أنها وردت بهذه الصيغة وصيغ مختلفة في المعجمات اللغوية، يدور حول دلالات متعددة، منها: دفع الشيء وحثه وتتابعه في السير، كحث الإبل والماشية، أو مهر المرأة وسياقتها، عندما كان المهر يُعطى من (الغنم والإبل) التي تُساق إليها...

وعلى الرغم من أن هذه المعجمات لم تذكر لنا المعنى الاصطلاحي لـ(السياق) إلا أننا يمكن أن نستشف ذلك من خلال بعض المعاني اللغوية؛ حيث يرد أن السياق يدفع إلى المعنى، ويسهل الوصول إليه، من خلال دراسة سلسلة الكلام وتتابعه، فهو يشبه قافلة الإبل التي تشير وفق نظام معين، إلى هدف محدد وغاية مقصودة، وكأن السياق يجمع المعاني المختلفة ويسوقها إلى ذهن المتلقي<sup>5</sup>.

وعلى الرغم من اهتمام العلماء المتقدمين بقضية السياق، والإفادة منه في فهم النصوص والبناء، إلا أنه لم يُعتد به مصطلحا قائما بذاته، بدليل أنه لم يوضع له تعريف معين، ولم يجر له ذكر في كتب الاصطلاح<sup>6</sup>.

والواقع أن مصطلح (السياق) معدود ضمن المصطلحات العسوية على التحديد الماصدقي الدقيق، حتى قال طه عبد الرحمن بأنه بحث في كثير من المقالات من أجل

4 انظر، فندريس(1985)، صص. 230-231.

5 انظر، عبد الرزاق(1996)، صص. 24، 26.

6 انظر، الطلحي(1423هـ)، ص. 41.



\_\_\_\_\_ السياق

العثور على بعض التعريفات، ولم يجد تعريفاً محدداً للسياق<sup>7</sup>، كما صرح جون لاينز أيضاً بأنه: "لا يمكن إعطاء جواب بسيط على السؤال: ما هو السياق؟"<sup>8</sup>.

والواقع أن كثيراً من المصطلحات العلمية شاع استعمالها بين الدارسين، "حتى توهم البعض أن هذا المصطلح أو ذاك واضح ومفهوم، فإذا ما حاولوا تحديد المعنى الذي ظنوا أنهم يفهمونه، بدا الأمر عسيراً غاية العسرة غامضاً أشد الغموض. ومن تلك المصطلحات اللغوية الشائعة، والعصية على التحديد الدقيق بشكل متفق عليه بين الدارسين، مصطلح الاستعمال، والكلمة، والجملة، ثم السياق"<sup>9</sup>.

ولعل هذه الصعوبة هي التي جعلت كثيراً ممن كتبوا في هذا الموضوع يغضون الطرف عن تعريف السياق، وينتقلون إلى تبيين أهميته في دراسة المعنى، وإظهار وظائفه وعناصره، والحديث عن سياق الحال، وغير ذلك من المباحث المتعلقة بهذا الموضوع، وهذا ما فعله حباص حينما قال: "إذا كنا نشعر بالصعوبة الواضحة في تجلية المقصود بالسياق بوصفه مصطلحاً، فإن مرجع هذه الصعوبة في نظري هي محاولة العثور على تعريف للمصطلح من ذلك النوع الجامع المانع كما يقول المناطقة، فسوف أولي وجهتي شطر ناحية أخرى لعلها أجدى في تجلية المقصود بالسياق، من محاولة البحث عن مثل هذا التعريف العصي، أعني بذلك صرف الجهد في التعرف على خصائص السياق وفهم عناصره، وبيان دوره في تحديد المعنى كما يظهر ذلك عند أصحاب نظرية السياق"<sup>10</sup>.

ومهما يكن من أمر فلا ضير من ذكر بعض الأقوال التي تضمنت تعريفات للسياق، والتي منها ما ذكره صاحب كتاب (دلالة السياق) من "أن للسياق ثلاثة مفاهيم في التراث العربي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

الأولى: أن السياق هو الغرض، أي: مقصود المتكلم في إيراد الكلام.

7 انظر، طه عبد الرحمن، (ندوة البحث اللساني)، ص 302.

8 انظر، جون لاينز(1987)، ص. 242.

9 انظر، حباص(1991)، ص. 28.

10 م. ن.، ص. 29.

السياق

الثانية: أن السياق هو الظروف والمواقف والأحداث التي ورد فيها النص أو نزل أو قيل بشأنها.

الثالثة: أن السياق هو ما يُعرف الآن بالسياق اللغوي الذي يمثله الكلام في موضع النظر والتحليل، ويشمل ما يسبق أو يلحق به من كلام<sup>11</sup>.

ثم ذكر معنى السياق في تعبير المفسرين، فقال: "كلمة السياق في تعبير المفسرين تُطلق على الكلام الذي خرج مخرجا واحدا، واشتمل على غرض واحد هو المقصود الأصلي للمتكلم، وانتظمت أجزأؤه في نسق واحد، مع ملاحظة أن الغرض من الكلام أو المعاني المقصودة بالذات هي العنصر الأساسي في مفهوم السياق"<sup>12</sup>.

أما الباحثون المعاصرون فكانت لهم جملة من التعريفات للسياق، منها:

- السياق هو: مجموع ما يحيط بالنص من عناصر مقالية ومقامية توضح المراد وتبين المقصود<sup>13</sup>.
- السياق هو: الغرض الذي تتابع الكلام لأجله مدلولا عليه بلفظ المتكلم، أو حاله، أو أحوال الكلام أم المتكلم فيه، أو السامع<sup>14</sup>.
- السياق هو: إطار عام تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، وبيئة لغوية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ<sup>15</sup>.
- السياق: لفظ يدل على الإطار الذي يجري فيه التفاهم بين شخصين أو أكثر، ويشمل ذلك الزمن الذي دار فيه الحديث، والمفاهيم المشتركة أو الكلام السابق للمحاورة<sup>16</sup>.
- السياق: هو تجسيد لتلك التتابعات اللغوية في شكل الخطاب، من وحدات صوتية وصرفية، ومعجمية، وما بينهما من ترتيب وعلاقات تركيبية<sup>17</sup>.

11 انظر، الطلحي(142هـ)، ص.51.

12 انظر، الطلحي، ص. 51.

13 انظر، أصبان(2007)، ص. 54.

14 انظر، الشتوي(2005)، ص. 27.

15 انظر، بودرع(1427هـ)، ص. 51.

16 انظر، رضوان(2009)، ص. 6.

17 انظر، الشهري(2004)، ص. 40.

السياق

وبعد سرد طائفة من تعريفات السياق لدى المتقدمين والمتأخرين يمكن القول بأن السياق هو العنصر المعوّل عليه في بيان مراد المتكلم من كلامه وغرضه المقصود منه، والمدلولات اللغوية له.

كما بدا أن العلاقة بين المعاني الاصطلاحية للسياق والمدلولات اللغوية له فيها إشارة إلى أن الألفاظ كائنات حية لها مبتدأ ولها منتهى، ولها طرق تسلكها من مبتدئها إلى نهايتها<sup>18</sup>.

### 3.1 اهتمام الدراسات العربية القديمة بالسياق

من المعلوم أن نظرية السياق نشأت بين أحضان الباحثين الغربيين في العصر الحديث، وقد تطورت ضمن إطار الدراسات اللغوية الحديثة، ولكن السؤال هنا: هل عرف العلماء العرب والمسلمون القدماء دلالة السياق؟ وهل وُجد لهم التفات أو تطبيق لها في أي من دراساتهم؟ الذي بالإمكان قوله من خلال البحث والاطلاع على بعض مصنفات أولئك -مع الدراسات الحديثة حولها- أنهم قد عرفوا الدلالة عموماً ودلالة السياق خصوصاً، بدءاً من القرن الثالث الهجري، فقد تطرق اللغويون والأصوليون إلى السياق صراحة أو ضمناً، وظهرت لهم رؤى باهرة في الدلالة السياقية، كما أنهم طبقوها في دراساتهم اللغوية والتفسيرية والأصولية والبلاغية وغيرها، مما ينم عن إدراكهم لأثر السياق في توجيه المعنى وتحديدته، إذ وجدوا أن ظاهر الألفاظ المفردة لا يعين على فهم النصوص فهماً صحيحاً، وقد كان للنظم القرآني أثر بالغ في ذلك، فحين بدؤوا بتفسيره أدركوا أن له نظمه الخاص به، وهو نظم فريد مؤثر ليس له نظير، لكنه متعدد الوجوه والمعاني، ولذا فقد رُخِّرت كتبهم بدراسات سياقية متميزة.

فكانوا بذلك من أوائل من تنبه إلى أهمية الدلالة السياقية، وأولوها عنايتهم؛ لأن الاعتراف بالدلالة السياقية -باعتبارها أساساً من أسس التحليل السليم للكلام للوصول إلى المعنى المراد منه والوقوف على قصد وغرض المتكلم من كلامه- تُعد من الكشوف الحديثة في المدارس اللغوية المعاصرة، خاصة الغربية منها.

18 انظر، عتيق(2012)، ص. 293.

السياق

والمتتبع لجهودهم يلحظ ذلك الاهتمام بدلالة السياق في جانبين: الجانب التنظيري، والجانب التطبيقي، إلا أن الجانب الثاني يعتبر الأوفر حظاً، لا سيما في التفسير والفقهاء وأصوله.

أما الدعوى بأن كلامهم كان مقتضياً حول هذه الدلالة! فهي دعوى مردودة؛ لأن الناظر المنصف يجد من تقريراتهم وتحريراتهم للقارئ ما يدفع هذه الدعوى، ويشهد بأنهم أولوها عناية ورعاية كبيرة، وإن اختلفت المسميات، فالعبرة بالمعاني لا بالمباني، ولا مشاحة في الاصطلاح<sup>19</sup>.

ويأخذ بعض الباحثين على العلماء المتقدمين أنهم لا يلتزمون بالسياق دائماً، على الرغم من وعيهم بدوره في تفسير النصوص، ولعل ذلك راجع إلى تعدد الأدوات المعرفية التي استخدموها في التحليل؛ إذ لم يكن السياق هو الأداة المنهجية المهيمنة، بل كانت تترافق معها أدوات أخرى من العلوم الأثرية والمنطقية.

ويمكن القول بأن الأصوليين من أكثر علماء المسلمين اعتماداً على فكرة السياق في بيان المحامل الدلالية للنصوص، وقد وعوا تماماً أن ثمة نوعين من القرائن السياقية، الأولى: هي القرائن اللفظية، والأخرى: هي القرائن المقامية، وفهموا الأثر الذي تقوم به هذه القرائن في تحديد دلالة النص<sup>20</sup>، ومن عناصر السياق اللغوي التي اعتمد عليها الأصوليون في رصد الدلالات المختلفة للأمر والنهي ما يسمى بالنبر والتنعيم في الدراسات اللغوية الحديثة<sup>21</sup>.

ويُعد الشافعي (204هـ) من أوائل المشيرين إلى السياق ودلالته؛ ففي كتابه (الرسالة) عنون أحد أبوابه بقوله: (باب الصنف الذي يبين سياقه معناه)، حيث ذكر الكلام، وأن منه ما يكون عاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يُعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره، وكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره<sup>22</sup>، فهو هنا يقرر بشكل واضح أن

19 انظر، حبلىص(1991)، ص. 12.

20 انظر، حبلىص(1991)، ص. 12.

21 م. ن.، صص. 54-55.

22 انظر، الرسالة، ص. 52.

السياق

السياق هو الذي يحدد المعنى المراد، وهو يريد به طريقة تتابع الكلام وغرضه، فضلا عن تفريقه بين نوعين مهمين من النصوص عبرت عنهما الثنائية الدلالية: العام والخاص، وهي من الثنائيات المهمة في دراسة النص ومعرفة دلالاته.

وهذا أمر سار عليه الأصوليون من بعد، وظهر عندهم الاهتمام البالغ باللغة، فتوسعوا في موضوعاتها المختلفة بحثا عن الدلالة، فقد أفرد الغزالي (505هـ) في كتابه (المستصفى) عنوانا خاصا للسياق سماه: (الضرب الرابع فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده) كفهم تحريم الشتم، والقتل، والضرب من ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾<sup>23</sup>.

ويصرح العز بن عبد السلام (660هـ) أن "السياق مرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح الاحتمالات، وتقدير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما، فما كان مدحا بالوضع، فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاء وتهكما بعرف الاستعمال، مثاله: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)، أي: الذليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الذم، وكذلك قول قوم شعيب: (إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ) أي: السفیه الجاهل؛ لوقوعه في سياق الإنكار عليه...."<sup>24</sup>، وهكذا تبدو دلالة السياق عند العز.

وجاء عند ابن دقيق العيد (702هـ): "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"<sup>25</sup>.

وكذلك يقول الزركشي (794هـ): "ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي؛ لثبوت التجوز، ولهذا نرى صاحب الكشاف<sup>26</sup> يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً، حتى كأن غيره مطروح"<sup>27</sup>.

23 الإسراء، 23.

24 انظر، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص. 159.

25 انظر، إحكام الأحكام، ص. 278.

26 يعني به الزمخشري.

27 انظر، البرهان، ج1، ص. 317.

السياق

وفي حديثه عن الألفاظ ودلالاتها وطريق التوصل إلى فهم معناها يقول: "الثاني: ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين، وهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالاتها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيرا في كتابه (المفردات)، فيذكر قيماً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ؛ لأنه اقتصره من السياق" <sup>28</sup>.

بل إنه أفرد فصلا في كتابه (البحر المحيط في أصول الفقه) تحت عنوان (دلالة السياق) مما قاله فيه: "أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئا أنكره، وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام الله" <sup>29</sup>.

وقال بعد أن نقل كلام ابن دقيق السابق: "فليتنبه لهذا ولا يُغلط فيه، ويجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن؛ لأن بذلك يتبين مقصود الكلام" <sup>30</sup>.

وبالرجوع إلى اللغويين والبلاغيين القدماء، يظهر أنهم قد تنبهوا إلى ضرورة مراعاة الأحوال وظواهر الأداء اللغوي للكشف عن مراد المتكلم. يقول ابن جني (392هـ) أثناء حديثه عن أضرب حذف الاسم، مبينا كيف يمكن للحال أن يحل محلها: "وقد حذفنا الصفة ودلت الحال عليها، وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب <sup>31</sup> من قولهم: (سير عليه ليل)، وهم يريدون: (ليل طويل)، وكأن هذا إنما حذفنا فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها. وذلك أنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك"، ثم يضيف قائلاً: "وأنت تحس هذا في نفسك إذا تأملت، وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه فتقول: كان والله رجلاً، فتزيد في قوة اللفظ ب(الله)، هذه الكلمة وتتمكن من تمطيط اللام وإطالة الصوت بها وعليها، أي رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك. ... وكذلك إن ذمته ووصفته بالضيق قلت: سألناه وكان إنساناً! وتزوي وجهك وتقطبه، فيغني ذلك عن قولك: إنساناً لئماً أو لجزاً أو مبخلاً أو نحو ذلك" <sup>32</sup>.

28 م. ن.، ج2، ص.172.

29 انظر، البحر المحيط، ج4، ص. 375.

30 م. ن.، ج2، ص. 367.

31 م. ن.، ج4، ص. 141.

32 انظر، الخصائص، ج2، صص. 370-371.

السياق

فالتأمل في هذا النص يجد أن ابن جني كان على علم واسع بما يسمى بـ(سياق الحال) الذي هلل به أصحاب نظرية السياق في العصر الحاضر.

فالنص يبين كيف أن اللفظ واحد والمعنى مختلف حسب اختلاف حال المتكلم، فتمكين الصوت وتفخيمه أثناء نطق كلمة (إنسان) يغنيك عن الوصف المحمود وحركة الوجه؛ (أي تقطيعه) تغني عن الوصف المذموم.

إذن، فثمة سياق لغوي ملفوظ تؤثر فيه الحركات الصوتية وحركات الوجه في تحديد معناه. وهكذا يختلف السياق الحالي لو صدرت الجملة من مثقف يتحدث عن مثقف آخر أو عن سياسي أو عن مريض يتحدث عن طبيبه وهكذا...

وهذا يعني أن للظروف الحالية المحيطة بالحدث اللغوي وزناً كبيراً وقيمة مهمة في تحديد معناه، كما يعني أيضاً أن الكلام إذا أخذ معزولاً عن مقامه أو سياقه الاجتماعي لا يعني أي شيء محدد سوى معناه الوضعي، وإنما الذي يحدد معناه المقصود من بين كل المعاني المحتملة هو سياق الموقف.

وفي المأحة إلى أثر السياق في الأحداث التاريخية يُشار إلى ما دار بين عليؓ والخوارج حين هتفوا بقولتهم الشهيرة: (لا حكم إلا الله)، حيث رد عليهم رد من كان فاهماً تماماً لكل هذه الحقائق بقوله: (كلمة حق أريد بها باطل)، وكان يعني أن الناس ربما قنعوا بالمعنى الحرفي لهذا الهتاف، أي بمعنى (ظاهر النص)، فصدّقوا أن الخوارج أصحاب قضية تستحق أن يدافع الناس عنها، وربما غفل الناس عن المقام الحقيقي الذي ينبغي لهذه الجملة أن تفهم في ضوئه، وهو مقام محاولة إلزام الحجة سياسياً بهتاف ديني، فالمقام في هذا الهتاف من السياسة، والمقال من الدين، وكان ينبغي للناس أن يفهموا المقال في ضوء المقام<sup>33</sup>.

أما عبد القاهر الجرجاني(471هـ) فقد وصف الاهتمام بالنظر في سياق الكلام بأنه علم شريف وأصل عظيم، حيث قال: "اعلم أن هاهنا أصلاً أنت ترى الناس فيه في صورة من يعرف جانباً وينكر آخر، وهو أن الألفاظ التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها، وهذا علم شريف وأصل

33 انظر، حسان(1994)، ص 338.

السياق

عظيم<sup>34</sup>. ويضيف: "إنَّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وإنَّ الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك في موضع، ثم

تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر ...<sup>35</sup>.

وأثناء حديثه عما يسميه (معنى المعنى)، وهو أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، يظهر دور السياق المقالي والمقامي واضحا، فهو يقول: "أولا ترى أنك إذا قلت: (هو كثير رماد القدر)، أو قلت: (طويل النجاد)، أو قلت في المرأة (نؤوم الضحى)، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من (هو كثير رماد القدر) أنه مضياف، ومن (طويل النجاد) أنه طويل القامة، ومن (نؤوم الضحى) في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفي أمرها<sup>36</sup>. وبعد فما ذكر يمكن أن يُعتبر عينة من أقوال المتقدمين تُظهر درايتهم التامة بالسياق ومفهومه، وتطبيقه في دراستهم في عدد من الحقول العلمية دون أن يُقعدوا له القواعد ويؤسسوا له النظريات.

وفي هذا الإطار يقول عبد الكريم مجاهد -وهو بصدد الحديث عن ابن جني-: "إذا كان فيرث يرى في نظريته الدلالية أن المعنى هو المحصلة النهائية لتحليل الحدث اللغوي تدريجيا على مستويات اللغة كافة: الاجتماعية، والصوتية، والصرفية، والمعجمية... فإن ابن جني قد سبقه إلى هذه الرؤية، وإن جاءت مبعثرة تفتقر إلى التنظيم في إطار شامل"<sup>37</sup>.

ويقول إبراهيم الخولي: "وإذا كان الغرب لا يزال حتى الآن يشقشق حول المعنى والمضمون والبنية، فإن عبد القاهر الجرجاني بضربة قاضية قضى على ثنائية اللفظ

34 انظر، دلائل الإعجاز، ص. 391.

35 انظر، دلائل الإعجاز، ص. 54.

36 م. ن.

37 انظر، مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، ص. 158.



السياق

والمعنى منذ عهد باكر بنظرية النظم، وقدم لنا نظرية لغوية بلاغية في آن واحد، وهذا ما لا نرى له نظيرا في كل شقشات الغرب، حتى انتهاء بـ(ريتشاردز) الذي يُسمى بأبي النقد الغربي الحديث<sup>38</sup>.

ويمكن القول بأن خير من يمثل مرحلة النضج لدلالة السياق - عند المتقدمين - والاعتماد عليها في تقرير الكثير من المسائل هو ابن القيم وأستاذه ابن تيمية، الذي تعتبر تقريراته وتطبيقاته لهذه الدلالة هي محصلة ما انتهت إليه بحوث اللغويين المحدثين، على تفاوت بين الكتاب المعاصرين في الكشف عن هذه الحقيقة، يقول ابن تيمية: "واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي، أو العرفي، أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ من التركيب، الذي يتغير به دلالاته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن باللفظ من التركيب، الذي يتغير به دلالاته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم، والمخاطب، والمتكلم فيه، وسياق الكلام الذي يعين أحد محتملات اللفظ"<sup>39</sup>.

ويعد هادي الشجيري هذا النص ممثلا لنظرية السياق عند ابن تيمية<sup>40</sup>، ويقول إبراهيم التركي: "إن ابن تيمية ينفي ثبات اللفظ على مدلول واحد، وإنما تتحدد دلالة اللفظ في نظره بحسب السياق، وهذه الوجهة تقارب وجهة أصحاب النظرية السياقية"<sup>41</sup>. الذين يرون أن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة، أي وضعها في سياقات مختلفة<sup>42</sup>، إلا أن المؤلف يحجم عن القول بأن الأصالة في دلالة السياق هي لابن تيمية، فيقول: "وهذا الكلام لا يعني الادعاء أن ابن تيمية سبق فيرث إلى النظرية السياقية"<sup>43</sup>.

38 انظر، العنزي(1428هـ)، ص. 78.

39 انظر، مجموع الفتاوى، ج33، ص. 181.

40 انظر، الشجيري(2000)، ص. 93، العنزي(1428هـ)، ص. 79.

41 انظر، التركي(1999)، ص. 154.

42 انظر، عمر(1998)، ص، 68.

43 انظر، التركي(1999)، ص. 154.

السياق

ويرجع بعض الباحثين سبب هذا التردد الحاصل من بعض الباحثين المعاصرين في عدم الجزم بنسبة هذه الدلالة لعلماء التراث إلى عدم التفريق بين النظرة الأصولية للسياق عند المسلمين وبين النظرة اللغوية المجردة عند العرب، "فالأصوليون هم أول من عني بمشكلة اللفظ والمعنى تاريخياً؛ وذلك لارتباطها بالحكم الشرعي الذي يُراد فهمه وتطبيقه ... لذا حظيت الألفاظ العربية ومعانيها بنصيب كبير من العناية؛ لأنها ركيزة عملهم، ومناطق الحكم الشرعي ودليله ... ولا نبالغ إذا قلنا: إن الأصوليين في منهجهم كانوا أشد حرصاً من اللغويين في ضبط مدلولات العبارة وتطبيق معاني الألفاظ؛ لأن غاية اللغويين كانت نظرية تتركز في حفظ اللغة، وصيانتها من اللحن وإساءة الاستعمال والتحريف الدلالي، بينما غاية الأصوليين من الدرس اللغوي عملية تطبيقية توّد التوفيق بين أغراض الشريعة وحاجات الناس المحددة، أي: مراعاة أمري الدين والدنيا عند استخراج الأحكام وتطبيقها"<sup>44</sup>.

ويمكن القول: إن موقع الأصوليين في البناء العام للثقافة الإسلامية اتمم بخصوصية متميزة؛ إذ على عاتقهم وُكل أمر التعريف بالقانون العام لاستثمار الأحكام<sup>45</sup>.

والخلاصة: إن ما عرضته من إشارات وأقوال للمفسرين والأصوليين إنما يمثل نموذجاً لجهدهم المبذول على مستوى الجانب النظري من مفهوم السياق، والذي تبلور فيما اشترطه الأصوليون من أمور لا ينبغي أن يُغفل عنها في استخراج الأحكام من القرآن الكريم وهي:<sup>46</sup>

1. ألا يغفل عن بعضه في تفسير بعض.

2. ألا يغفل عن السنة في تفسيره.

3. أن يعرف أسباب نزول الآيات.

4. أن يعرف النظم الاجتماعية عند العرب .

فهذه العناصر الأربعة تمثل الموقف الكلامي بكل عناصره اللغوية والحالية، ولذلك يمكن القول: إن ما قدمه هؤلاء العلماء من إسهامات نظرية في التنبيه إلى الدور الخطير الذي يؤديه السياق في توجيه المعنى وتقرير حقائق هذا الدور قد بلغت من الحجم والأهمية ما لا

44 انظر، مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، صص. 21، 54.

45 انظر، العلمي(2001)، ص. 212، والعنزي(1428هـ)، ص. 80.

46 انظر، حسان(1994)، ص. 38.

السياق

يستهان به في التعبير عن إدراكهم الواضح والمبكر لأثر السياق في دراسة المعنى، وهي تشير إلى وجود رؤى واضحة لمعالم النظرية السياقية وتبلور مفهوم السياق على مستوييه النظري والتطبيقي، وهو يمثل في حقيقته استخلاصا لجهود اللغويين السابقة ممن سلكوا مسلكا إجرائيا في ملاحظة أثر السياق على تحول الدلالة، وتوضع بعد ذلك على شكل مبادئ نظرية استوفت جانبا كبيرا من مفهوم السياق في علم الدلالة الحديث.

#### 4.1 اهتمام الدراسات الحديثة بالسياق

تُعد نظرية السياق منهاجا حديثا في دراسة المعنى، ولأجل ذلك اهتم بها المحدثون، وكان لها دعاء ومؤيدون، نظروا لها ووضعوا لها القواعد والأصول<sup>47</sup>.

ومما لا شك فيه أن السياق يُعد عنصرا ضروريا في تحليل النص وفهم معانيه، كما أن للكلمة في كل مرة تستعمل فيها معنى معيناً مؤقتاً يفرضه السياق، ولا يُعرف إلا من خلال السياق.

ومع بداية القرن العشرين بدأ علماء اللغة في الغرب يهتمون بفكرة السياق في إطار علم الدلالة الوصفي<sup>48</sup>، وقد تناول هؤلاء السياق في إطار تأكيدهم للوظيفة الاجتماعية للغة، وبيان أثر السياق في البنية ودوره في تنوع الدلالة.

ولذلك ففور سماع كلمة (سياق) تتبادر إلى الذهن بعض الأسماء الغربية مثل: فيرث، ومالينوفسكي، وبصحبتهما عدد من المصطلحات مثل: السياق اللغوي، وسياق الحال. والحقيقة أن مالينوفسكي وهو يصوغ مصطلحه الشهير (سياق الحال) context of situation لم يكن يعلم أنه مسبق إلى هذا المفهوم بأكثر من ألف سنة، يقول تمام حسان:

47 انظر، السعران، علم اللغة، صص. 309-312.

48 كان البحث اللساني هو الشكل الوحيد المتصور للبحث اللغوي قبل دي سوسير، ثم ظهر بعد ذلك علم اللغة الوصفي، وهو علم يتناول بالدراسة العلمية لغة واحدة أو لهجة واحدة في زمن بعينه أو مكان بعينه. انظر، حجازي، مدخل إلى علم اللغة، ص 23.

السياق

"إن الذين عرفوا هذا المفهوم قبله سجلوه في كتب لهم تحت اصطلاح (المقام)، ولكن كتبهم هذه لم تجد من الدعاية على المستوى العالمي ما وجده اصطلاح مالمينوفسكي من تلك الدعاية؛ بسبب انتشار نفوذ العالم الغربي في كل الاتجاهات وبراعة الدعاية الغربية الذاتية"<sup>49</sup>.

إن مالمينوفسكي رأى أن الجملة هي المادة الأساسية في اللغة، أما الكلمة فليست إلا فكرة ثانوية مجردة، وعرف الجملة بأنها منطوق ينتهي بصمت أو وقفة مسموعة، ومع أنه يعترف بأن تحديد معنى الكلمة المفردة مشكلة صعبة، فإنه يقرر أنها ليست المشكلة الأولى؛ إذ الحقيقة اللغوية الواقعية في اللغة هي المنطوق الكامل في إطار المقام، ولهذا كانت الجملة عنده أكثر أهمية باعتبارها أداة اجتماعية، وقد قرر بناء على هذا أنه ينبغي أن تكون دراسة اللغة باعتبارها طريقة عمل، لا صورة رمزية للتفكير، فاللغة أداة للنشاط الاجتماعي والتعاون المشترك.

كما يرى أن اللغة لا ينبغي أن تتخذ معياراً؛ لأن المعيار مقتصر على أداء مهمة محدودة في اللغة، ولأن اللغة في الأصل ليست مرآة تعكس الأفكار، وإنما هي أنواع من السلوك، ولذلك فهو يرى أن اللغة هي أكثر من مجرد (دوال)، وأرجع صعوبات الترجمة إلى ما بين جوهر اللغات من فروق ملحوظة.

وقد تأثر زعيم مدرسة لندن فيرث بمالمينوفسكي، وأكد أيضاً على الوظيفة الاجتماعية للغة؛ حيث يشير فيرث إلى أن معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة أو الطريقة التي تستعمل فيها في اللغة؛ ولهذا يؤكد أنه لا ينكشف المعنى إلا من خلال وضع الوحدة اللغوية في سياقات مختلفة، وتبعاً لذلك فإن معنى الكلمة يتحدد تبعاً لتعدد السياقات التي تقع فيه، ونتيجة لمجموعة من المعلومات السياقية المتشابكة، وليس وليد أمر واحد أو لحظة معينة، ولكنه حصيلة مواقف حية يمارسها الأشخاص والمجتمع، وأن الجمل تكتسب دلالاتها من خلال ملايسات الأحداث والتراكيب اللغوية، وبناء على ذلك فإن التوصل إلى المعنى

49 انظر، حسان(1994)، ص. 48.

السياق

يستدعي تحليل السياقات والنصوص والمواقف التي ترد فيها، سواء كانت لغوية أم غير لغوية<sup>50</sup>.

ويؤكد الباحثون المحدثون أن كلا من النص والسياق يتم كل واحد منهما الآخر، بل إن النصوص تعد مكونات للسياقات التي تظهر فيها، ويتم تكوين السياقات وتحويلها وتعديلها بواسطة النصوص التي يستخدمها المتحدثون والكتاب في مواقف معينة<sup>51</sup>.

ومن الآراء المغرقة في تحمسها لنظرية السياق قولهم: "إن الكلمة لا معنى لها خارج السياق الذي تستعمل فيه"<sup>52</sup>، وليس الأمر بهذه الدرجة؛ لأن في هذا إلغاء لتفرد المعنى المعجمي الأصلي للكلمة المفردة بالدلالة، وتقليل لأهميته الانفرادية؛ لأنّ الواقع اللغوي يؤكّد أنّ في كلّ كلمة نواةً صلبةً من المعنى نسبياً، ويمكن تكييفها بالنصّ ضمن حدود معينة<sup>53</sup>.

بيد أن الكلمة إنما تتهل معناها من السياق الذي ترتبط فيه، وأن معنى الكلمة لا يتضح إلا من خلال التركيب الاستعمالي الذي جاءت فيه، كما قال فيتغنشتاين: "إن معنى كلمة ما هو استعمالها في اللغة"<sup>54</sup>، إلا أن هذا لا يعني إنكار أن للكلمة معنى معجمياً يُعد البؤرة الدلالية التي تجتمع حولها الدلالات المتفرعة للفظ الواحد، ولكنهم يرون أن ثمة تداخلاً مع السياق التركيبي للجملة، والنص لا يكون المعنى المقصود، وأن الأهمية البالغة إنما يأخذها السياق، وذلك لتحديده المعنى المعين وتأكيدُه دون غيره من المعاني.

ويرى فيرث أن "سياق الحال جزء من أداة عالم اللسانيات، يمكن استعمالها تركيبياً وتنظيماً بحيث يصير ملائماً لتطبيقه على أحداث اللغة، والمعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة؛ ذلك لأن معظم الوحدات الدلالية تقع مجاورة لوحدة لغوية أخرى"<sup>55</sup>، وبالتالي فإن معاني الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها.

50 انظر، عمر (1998) ص. 69 .

51 انظر، جون لاينز (1987)، ص. 215.

52 انظر، جورمونا (1981)، ص. 94.

53 انظر، زوين (1986)، ص. 94 .

54 انظر، جحفة (2000)، ص. 27 .

55 انظر، المر (1985) ص. 3.

السياق

ويؤكد أولمان أن السياق ينبغي ألا يقتصر على الكلمات والجمل الحقيقيه فحسب، بل ينبغي أن يشمل القطعة كلها، كما ينبغي أن يشمل بوجه من الوجوه كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، وكذلك العناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه<sup>56</sup>، كما ذهب إلى أن نظرية السياق إذا طُبقت بحكمة فهي تمثل حجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشأن، وقد يكون للكلمة معنى ثابت نسبياً، ولا يغيره السياق في حدود معينة، وقد تكون للكلمة دلالتان مركزيتان، ولا يظهر الفرق بينهما إلا في الاستعمال، فإن السياق وحده هو الذي يستطيع أن يبين ويحدد أياً من الداليتين هي المقصودة<sup>57</sup>.

بل لقد وسّع أولمان مفهوم السياق فقال: "إن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل - لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب - بل والقطعة كلها والكتاب كله"<sup>58</sup>، وهو ما يطلق عليه (سياق النص).

والسياق عند جاكسون هو الطاقة المرجعية التي يجري القول من فوقها، فتمثل خلفية للرسالة تمكن المتلقي من تفسير المقولة وفهمها. إنه الرصيد الحضاري للقول، وهو مادة تغذيته بوقود حياته ويقائه ... ولا تكون الرسالة بذات وظيفة إلا إذا أسعفها السياق بأسباب ذلك ووسائله. فالسياق أكبر وأضخم من الرسالة<sup>59</sup>.

ونظراً للمكانة التي يحظى بها السياق في الدراسات اللغوية فقد وُجّهت انتقادات إلى التحويليين، لعدم اهتمامهم به، لأنهم يدرسون اللغة من خلال اللغة نفسها، أي بغض النظر عن الموقف أو المقام الذي تقال فيه تلك الجمل، وبطبيعة الحال ليس لأن المقام غير ذي أهمية في تحديد معاني الجمل، بل لأن هذا العنصر يضيف صعوبة إضافية لمنهج التحليل اللغوي المنظم، وهو عنصر تصعب دراسته بشكل علمي، ولذلك فإن دراسته تترك لفئة

56 انظر، أولمان(1988)، صص. 50-51، وعمر(1998) صص. 86-69.

57 انظر، أولمان(1988)، ص. 53.

58. انظر، أولمان(1988)، ص. 62.

59 انظر، الغدامي(1998)، صص. 8-11.

\_\_\_\_\_ السياق

أخرى من علماء اللغة هم الباحثون في الجانب الاجتماعي منها، أي فيما أصبح يسمى الآن بعلم اللغة الاجتماعي<sup>60</sup>.

ولقد ردّ بالمر على كل من رفض السياق أو استبعده من اللغويين قائلًا: "من السهل أن نسخر من النظريات السياقية -مثلما فعل بعض العلماء- وأن نرفضها باعتبارها غير عملية، لكن من الصعب أن نرى كيف يمكننا أن نرفضها دون إنكار الحقيقة الواضحة التي تقول بأن معنى الكلمات والجمل يرتبط بعالم التطبيق"<sup>61</sup>.

وقد قسم أنصار مدرسة السياق قد قسموه إلى أربعة أقسام:

1. السياق اللغوي.

2. السياق العاطفي.

3. سياق الموقف.

4. السياق الثقافي.

أما السياق اللغوي فهو حصيلة استعمال الكلمة داخل نظام الجملة متجاوزة مع كلمات أخرى، مما يعطيها معنى خاصًا؛ ذلك أن المعنى المعجمي عادة ما يتصف بالاحتمال، ولا يتحدد إلا إذا وضع في سياق.

أما السياق العاطفي فهو يحدد درجة الانفعال قوة وضعفاً.

أما سياق الموقف فيهتم بالموقف الخارجي الذي تقع فيه الكلمة، وهذا المصطلح يقابله عند البلاغيين العرب مصطلح (المقام)<sup>62</sup>.

أما السياق الثقافي فيقتضي تحديد المحيط الثقافي أو الاجتماعي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة، ويدخل في ذلك الاعتقادات المشتركة بين أفراد البيئة اللغوية والأفكار والأعراف المشاعة بينهم<sup>63</sup>.

60 انظر، خرما(1978)، ص. 322.

61 انظر، ألمر (1985)، ص. 80.

62 انظر، قدور(2008)، ص. 298، وعمر(1998) صص. 70، 47.

63 انظر، يونس(199)، ص. 138.

السياق

وهناك من ركز على السياق اللغوي وحده، وقد عرف -عندهم- بالرصف أو النظم أو التساوق، الذي عُرف بأنه "الارتباط الاعتيادي لكلمة ما في لغة ما بكلمة أخرى معينة"<sup>64</sup>. وقد طرح اللغوي هاليداي هذه الفكرة في منتصف الستينيات؛ استنادا منه على أن معنى الكلمة يتحدد من خلال ورودها مع مجموعة من الكلمات، فحتى يُتوصل إلى المعنى الدقيق للكلمة لابد من التمعن في العناصر التي تقع معها في سياق لغوي يقبله أبناء اللغة<sup>65</sup>. وهكذا يبدو للمتأمل أن السياق بجانبه اللغوي والحالي مبحث بالغ الأهمية لدى الباحثين، وله أثره الكبير في تحديد المعنى المراد، والذي يشمل جوانب شتى مهمة. لذلك أولى الباحثون السياق أهمية بالغة، واعتمد منها في البحث اللغوي.

## 2. الدلالة السياقية عند ابن القيم

### 1.2 تعريف الدلالة السياقية

هي مثل السياق عُرفت على غرارها بعدة تعريفات منها:

- "ما يتبين من المعاني على ما يقتضيه الغرض الذي تتابع الكلام لأجله"<sup>66</sup>.
- هي الدلالة الحاصلة من مراعاة ما يحيط باللفظ أو التركيب أو النص من كلام سابق أو لاحق، قد يشمل النص كله أو الكتاب بأسره، وما يحيط به من ملابسات غير لفظية، أو ظروف تتعلق بالمخاطب والمخاطب، وطبيعة موضوع الخطاب وغرضه، والمناسبة التي اقتضته، والزمان والمكان الذي قيل فيه الكلام<sup>67</sup>.

64 انظر، عمر (1998)، صص. 74، 48.

65 انظر، أصبان (2007)، ص. 61.

66 انظر، باحويرث (2007)، ص. 41.

67 انظر، الشنوي (2005)، ص. 29.



\_\_\_\_\_ السياق

- هي قرينة توضح المراد -لا بالوضع- تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه<sup>68</sup>.
- هي تلك المعاني التي تُفهم من تراكيب الخطاب، ويشعر المنطوق بها بواسطة القرائن المعنوية<sup>69</sup>.

## 2.2 نظائر الدلالة السياقية

وردت عند العلماء -من أصوليين ومفسرين ولغويين- ألفاظ تفيد معنى الدلالة السياقية، ومن تلك الألفاظ: القرينة، ودلالة الحال، ومقتضيات الأحوال، والمقام، والمساق، وسوق الكلام، والاتساق، ونظم الكلام، والتأليف، ومقتضى الكلام وفحواه وملاءمته<sup>70</sup>، وغير ذلك من الألفاظ المماثلة للسياق، وسيكون حديث حول هذه بعض الألفاظ:

### 1.2.2 القرينة

عُرِفَتْ بأنها: أمر يشير إلى المطلوب<sup>71</sup>، وهي دلالة أو أمانة تفيد أن المخاطب لم يرد بخطابه ظاهره، وهي ما يرشد إلى بيان قصد المتكلم وبيان مراده. والقرينة عند الأصوليين تُعد عنصرا دالا، وهي تعادل في قوة دلالتها عندهم الألفاظ اللغوية؛ لأن المقصود من السمات السياقية المناسبة، وكذلك الألفاظ اللغوية أن تكون وسيلة للتخاطب، ولا شك أن ثمة فروقا بينهما، أهمها عدم الاستقلال؛ إذ لا يمكن للقرينة أن تؤدي وظيفتها مستقلة عن غيرها. بخلاف الألفاظ اللغوية التي تُعد دوال وضعية، في حين أن السمات السياقية دوال آنية<sup>72</sup>.

68 م. ن. ص. 29.

69 انظر، حمادي(1998)، ص. 45.

70 انظر، عتيق، ياسر(2012)، ص. 293.

3 انظر، التعريفات، ص. 223.

71 انظر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج4، ص. 266.

72 انظر، يونس(2006)، ص. 87.

### 1.1.2.2 أهمية القرينة في بيان مراد المتكلم

لقد بين العلماء أهمية القرائن المحتقة بالكلام من (قضايا الأحوال، وموارد الخطاب، ومقاصد الأقوال) في بيان مراد المتكلم من كلامه، وكشف غرضه المقصود منه، وأن الألفاظ وحدها غير كافية للوصول إلى ذلك، وإنما يتوصل إلى ذلك بالألفاظ وما يقترن بها من قرائن لفظية وحالية، أو دلالة عقلية، أو عادة له مطردة، أو عرف معمول به عنده، فبحسب ذلك يظهر قصده، ويتضح مراده ويتبين مرامه منه.

فمن أقوالهم في ذلك ما سطره ابن القيم (محور الدراسة)، حيث قال: "والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك"<sup>73</sup>، وقال في موضع آخر: "اللفظ لا بد أن يقترن به ما يدل على المراد به"<sup>74</sup>. وهو بهذا الكلام يضع مفهوماً عاماً وشاملاً للقرينة لا يقف عند حدود الألفاظ، بل يتجاوزها إلى ما عُرف لدى المحدثين من علماء اللغة والسيمانيات بـ(العلامات) أو (الإشارات).

كما قال ابن القيم أيضاً في معرض حديثه عن المتلفظ بصيغ العقود: "وأما في الحكم فإن اقترن بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضاً؛ لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه، وإن لم يقترن بكلامه قرينه أصلاً وادعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه، وإن قصد بها ما لا يجوز قصده كالتكلم بـ(نكحت) و(تزوجت) بقصد التحليل، و(بعت) و(اشتريت) بقصد الربا...، وما أشبه ذلك، فهذا لا يحصل له مقصوده الذي قصده، وجعل ظاهر اللفظ والفعل وسيلة إليه"<sup>75</sup>.

ويلحظ المتأمل تمييز ابن القيم بين مرحلتين من مراحل دراسة المعنى: الأولى مرحلة التحليل الصرفي للفظ، والمرحلة الثانية هي دلالة اللفظ وهو في السياق، وفي هذه المرحلة يعمل على تحديد قرائن السياق الفاعلة في دلالة اللفظ أو النص ككل، ثم ينتقل البحث من

73 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 88.

74 انظر، مختصر الصواعق، ص. 324.

75 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 98.

السياق

مستوى تحديد هذه القرائن إلى مستوى البحث في الوظائف الدلالية التي تقوم بها والدور الذي تؤديه ضمن دلالة النص كاملاً .

والجدير بالإشارة هنا أن تحديد نمط القرينة يكون من خلال تحديد أثرها في النص، فليس الاعتبار في الاعتماد على السياق عند تحديد المعنى بكل قرينة، بل بالقرائن التي لها أثر في تغيير دلالة النص.

-أنواع القرائن

في سياق اهتمام ابن القيم بالسياق وأثره في استنتاج النصوص نجده يقسم القرائن إلى قسمين: لفظية ومعنوية، حيث يقول: "والقرائن ضربان: لفظية ومعنوية، واللفظية نوعان: متصلة ومنفصلة"<sup>76</sup>، والمتصلة ضربان: مستقلة وغير مستقلة، والمعنوية إما عقلية وإما عرفية، والعرفية إما عامة وإما خاصة، وتارة يكون عرف المتكلم وعادته، وتارة عرف المخاطب وعادته"<sup>77</sup>. أي أن القرينة العرفية عنده تكون إما حالية أو مقامية تعود إلى سياق الحال، كما أنه أدرجها ضمن القرائن المعنوية، والقرائن اللفظية هي ما يسمى بالقرائن المقالية. وهو ما يؤكد في موضع آخر على أهمية القرائن بقوله: "لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً كمخصصات الأعداد وغيرها، ومنها ما يكون معنوياً كالقرائن الحالية والعقلية، والنوعان لا بد أن يكونا ظاهرين للمخاطب ليفهم مع تلك القرائن مراد المتكلم، فإذا تجرد الكلام عن القرائن فإن معناه المراد عند التجرد، وإذا اقترن بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران، فلم يقع لبس في الكلام المجرد ولا في الكلام المقيد"<sup>78</sup>.

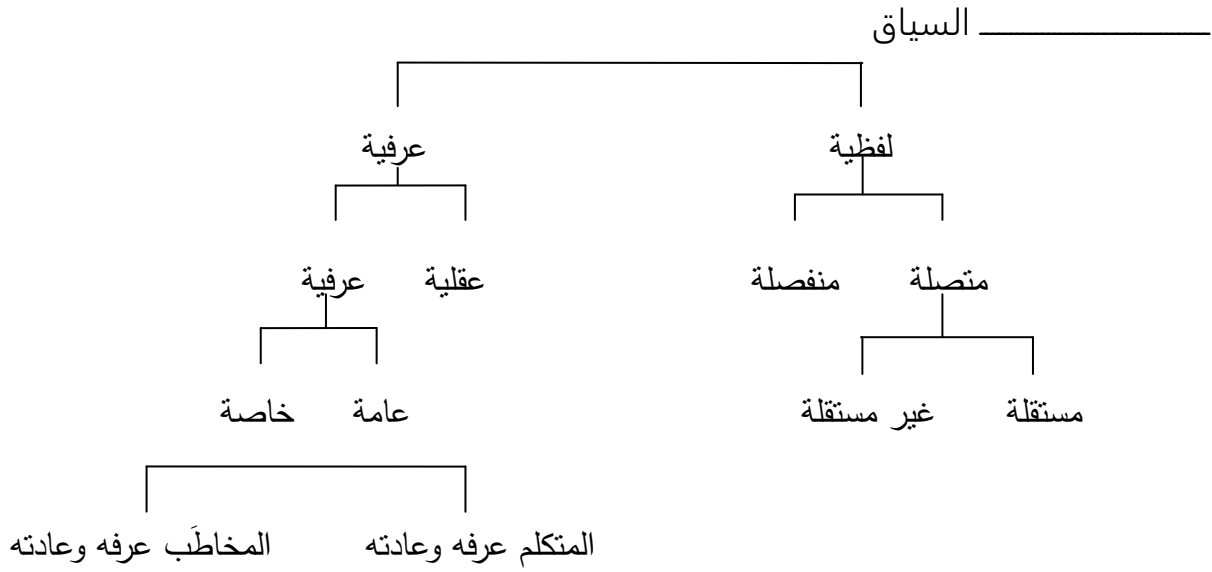
وفي الخطأ التالية بيان لرايه في تقسيم القرائن:

أنواع القرائن

76 القرائن المقالية المتصلة عناصر لغوية إما أن تتمظهر في شكل كلمات أو جمل سابقة أو لاحقة تكشف عنصراً لغوياً آخر غير معروف، وتقع معه في نفس السياق، وهذا النوع يسمى عند المحدثين بالسياق الأصغر (Micro-Context)، وأما القرائن المقالية المنفصلة فهي عناصر لغوية تكشف مدلول عنصر لغوي غير معروف ولا تقع في مساقه، وسمي هذا النوع عند المحدثين بمصطلح السياق الأكبر (Macro-Context). انظر، العبيدان (2002)، ص. 256، بن خويا (2012)، ص. 452.

77 انظر، مختصر الصواعق، ص. 324.

78 انظر، مختصر الصواعق، ص. 103.



ومن الأمثلة التي اعتمد فيها ابن القيم على القرينة قوله في معرض رده على من فسّر (قوما) في (فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين)<sup>79</sup>: "وأما قول من قال: إنهم الملائكة، فضعيف جدا لا يدل عليه السياق، وتأباه لفظة (قوما)؛ إذ الغالب في القرآن بل المطرد تخصيص القوم ببني آدم دون الملائكة، وأما قول إبراهيم: (قَوْمٌ مُنْكَرُونَ)<sup>80</sup>، فإنما ظنهم من الإنس"<sup>81</sup>.

وفي هذا النص ما يشير إلى وعي ابن القيم التام بدلالة السياق وتأكيده على ضرورة النظر إلى النص القرآني والتعامل معه على أنه نص واحد يكمل بعضه بعضا، وما خفي معناه في موضع ما يمكن استجلاؤه من موضع آخر.

ومما يقوي رأي ابن القيم ما ذكره الغزالي حول أهمية القرائن ومجال عملها في فهم الخطاب، حيث قال: "ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصا لا يحتمل كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف...، وإما إحالة على دليل العقل،... وإما قرائن أحوال من إشارات، ورموز، وحركات، وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون بألفاظ صريحة، أو مع

79 الأنعام، 89.

80 الذاريات، 25.

81 انظر، يسري(1427هـ)، ج1، ص. 355.

السياق

قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر؛ حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد، أو توجب ظنا، وكل ما ليس عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن<sup>82</sup>.

ويردّ على من اعترض على قرائن الحال، بقوله: "أما قولهم ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد، فمن سلّم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وتقليب عينيه تابع للفظة، بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوما ضرورية"<sup>83</sup>.

فالقرائن بهذا المعنى شملت كل عناصر السياق التي نص الأصوليون على اعتبارها في فهم الخطاب والوقوف على المراد منه.

فالسباق أشبه بالطريق الذي يشتمل على العلامات والإشارات التي تدل السائر عليه، وهي في عالم السياق القرائن لا غير، ولهذا ليس ثمة ضير في القول بأن تقسيم القرائن إلى مقالية وحالية عند جمهور الأصوليين قريب من التقسيم لدلالة السياق عند المعاصرين الذين استفادوا هذا التقسيم من أولئك<sup>84</sup>.

ومما يُذكر هنا أن القرينة لا بد أن تكون معتبرة لتُعين على الفهم الصحيح؛ لأن الراصد لكثير من التأويلات البعيدة في النصوص الشرعية تحديدا -ولا سيما العقّدية منها- يلحظ أن من أهم أسبابها الاعتماد على القرينة العقلية، وذلك بمعزل عن القرينة اللفظية والقرينة الحالية من مراد المتكلم وحال المخاطب. فلا يترك المجال مفتوحا للعقل القاصر، ليتحكم بمفرده في فهم النصوص دون ضوابط<sup>85</sup>.

والجدير بالذكر أن حقيقة مراد المتكلم وغرضه المقصود من كلامه إنما يتضح بخمسة أنواع من القرائن هي:

82 انظر، المستصفي من علم الأصول: ج1، صص. 339-340.

83 م. ن.، ج2، صص. 41-42.

84 انظر، الطلحي(1423هـ)، ص. 88.

85 انظر، الصامل(2005)، ص. 145.

السياق

الأولى: دلالة الاستعمال والعادة، وهي نقل اللفظ من معناه الأصلي اللغوي إلى معناه الشرعي والعرفي، مثل الصلاة، فهي لغة بمعنى الدعاء، ثم نُقلت في الشرع إلى العبادة المعلومة<sup>86</sup>.

الثانية: دلالة اللفظ في نفسه، "أي باعتبار مأخذ اشتقاقه ومادة حروفه، لا باعتبار إطلاقه"<sup>87</sup>.

الثالثة: دلالة سياق الكلام، أي بسبب سوق الكلام بقريئة لفظية التحقت به، سواء كانت سابقة أم لاحقة، مثاله آية: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنََّّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا)<sup>88</sup>، فهذا اللفظ حقيقة في التخيير، ولكن تُركت حقيقة الأمر والتخيير؛ لأن سياق الكلام وهو: (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا) يخرج عن التخيير<sup>89</sup>، وبالتالي حُمِل اللفظ على الإنكار والتوبيخ. الرابعة: دلالة معنى يرجع إلى حال المتكلم، وذلك مثل آية: (وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ)<sup>90</sup>، فهذا حقيقة في الأمر بالمعصية، لكنه محمول على تمكين إبليس وإقذاره على هذا الفعل.

الخامسة: دلالة محل الكلام أو مقتضى الكلام: وذلك بعدم صلاحية الكلام للمعنى الحقيقي؛ للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه، مثاله: (وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ)<sup>91</sup>، فهو حقيقة في عدم الاستواء من كل وجه، لكن الحقيقة تُركت لوجود الاستواء بينهما في وجوه كثيرة أخرى، فترك العموم واقتصر على أمر خاص، وهو عدم الاستواء في البصر.

إن عمل قرائن السياق في دلالة النص يقوم في المنظور السياقي على أساس علاقة التفاعل الدلالي بين معاني ألفاظ النص؛ لتعمل القرائن وظيفتها المتمثلة في اختيار جانب دلالي أو إبراز خصيصة دلالية هي من احتمالات ذلك اللفظ مما ينسجم مع وظيفة القرينة، وحيث ينعدم هذا التبادل -لأن احتمالات اللفظ لا تنسجم مع وظيفة القرينة، كما هو الحال

86 انظر، كشف الأسرار عن أصول، ج2، ص. 92.

87 انظر، نور الأنوار على المنار، ج1، ص. 68.

88 الكهف، 29.

89 انظر، مختصر الصواعق المرسلّة، ص. 326.

90 الإسراء، 64.

91 فاطر، 19.

السياق

في انعدام وظيفة العدد مع احتمالات صيغة الأمر بين البعض والكل - عند ذاك يصبح معنى القرينة معنى لفظ مستقل يضاف إلى معاني الألفاظ المستقلة الأخرى؛ لتشكل بمجموعها المعنى النهائي للجملة الذي لا يترتب الحكم عليه ما لم يكتمل معناها. وخالصة القول أن القرائن اللفظية والمعنوية يُقصد ويُراد بها كل ما له أثر في توجيه دلالات الألفاظ والوقوف على مراد المتكلم بها وغرضه المقصود منها.

2.2.2 دلالة الحال أو مقتضى الحال

يُراد بدلالة الحال أو الدلالة الحالية عناصر كثيرة تتصل بالمتكلم والمخاطب، وبالظروف المحيطة بالمخاطب والملابسة له، وهي تكاد ألا تدخل تحت الحصر، بل قطع بذلك الجويني (478هـ) عندما قال: "أما قرائن الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيساً وتخصيصاً"<sup>92</sup>، وقال في موضع آخر: "ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها بما تتميز به عن غيرها لم يجد إلى ذلك سبيلاً، فكأنها تدق عن العبارات وتأبى على من يحاول ضبطها بها"<sup>93</sup>.

وهو ما أكده الغزالي بقوله: "يُرفع عموم اللفظ بقرائن الحالية لا ضبط لها، نفهمها من معانيها"<sup>94</sup>، وقال الشريف التلمساني (771هـ): "والقرائن الحالية كالسياقية، وهي لا تنضبط"<sup>95</sup>. وقد نبه الغزالي إلى أهمية الدلالة الحالية وأثرها في تحديد المعنى، وذلك في معرض بيانه للخلاف الحاصل بين العلماء، وهو: هل وضع العرب صيغة تدل على الاستغراق؟ حيث قال: "إن قصد الاستغراق يُعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال، ورموز، وإشارات، وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عاداته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها خَجَل الخَجَل، ووَجَل الوجَل، وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال:

92 انظر، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص. 186.

93 م. ن.، ج1، ص. 373.

94 انظر، المنحول من تعليقات الأصول، ص. 228.

95 انظر، مفتاح الوصول، ص. 68.

السياق

(السلام عليكم) أنه يريد التحية، أو الاستهزاء واللغو، ومن جملة القرائن فعل المتكلم؛ فإنه إذا قال على المائدة: هات الماء فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح...<sup>96</sup>.

وقال الشاطبي(790هـ): "إن علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالأستفهام لفظه واحد ويدخله معانٍ آخر، من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقتزن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال"<sup>97</sup>، وقال أيضا: "إن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال... فالحاصل أن العموم إنما يُعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان"<sup>98</sup>.

كما أنه نبه إلى ضرورة النظر في أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، حيث قال: "إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، ولا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية - وإن اشتملت على جمل - فبعضها متعلق ببعض؛ لأنها قضية

96 انظر، المستصفي، ج2، صص.41-42.

97 انظر، الموافقات: ج3، ص.347.

98 م. ن. ج3، ص.271.



السياق

واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف<sup>99</sup>.

وفي هذا الكلام تأكيد من الشاطبي على أهمية الالتزام بمراعاة وحدة النص عند دراسة المعنى، كما أنه يشير إلى مرحلتين من البحث عند تحديد المعنى، الأولى: مرحلة البحث في الدلالة المعجمية للفظ، وهي سابقة للمرحلة الثانية التي هي البحث في الدلالة السياقية بقرائنها اللغوية والحالية.

كما أنه يشير إلى تقسيم دلالة السياق إلى سياق مقامي ومقالي، وهو ما يعني سبق الأصوليين إلى تحديد هذين القسمين وإثرائهما بالتطبيقات، مما أسهم في التكامل الدلالي بين النصوص، قبل أن ينتهي الدرس اللغوي المعاصر إلى هذه النتيجة.

وعلى سنن هؤلاء سار ابن القيم؛ فهو يحتج بدلالة السياق، ويراعي قسميها في تفسيره للنصوص، فمن ذلك كلامه على آية: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)<sup>100</sup>، وكيف أسهم السياق في الكشف عن المعنى المقصود، وكيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير<sup>101</sup>، وذلك باستثمار السياقين: المقالي والحالي؛ فبالنظر إلى سياق الآية يلاحظ أنه سياق ذم ووعيد، وهذا ما توحى به القرائن اللفظية المتصلة بالخطاب من سياق الآية، أما لو نظرنا إلى سياق الحال متمثلاً في سبب النزول لجاهاً شاهداً بما أقره ابن القيم من معنى، فقد جاء أن النبي ﷺ لقي أبا جهل، فقال أبو جهل: لقد علمت أني أمتع أهل البطحاء ... وأنا العزيز الكريم، قال: فقتله الله يوم بدر وأذله وعيره بكلمته، ونزل فيه: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ).<sup>102</sup>

فتظافر على بيان المراد سياق النص، (وهو الأولى)، وسياق الموقف متمثلاً في سبب النزول، وهذا ما أجراه ابن القيم في مدلول الآية.

99 انظر، الموافقات، ج3، ص. 271.

100 الدخان، 49.

101 انظر، بدائع الفوائد، ج4، . 10.

102 انظر، أسباب النزول، ص. 377.

السياق

ويعتمد ابن القيم على هذه الدلالة كثيرا في إطار معالجاته للمسائل اللغوية والنحوية، خاصة تلك المتعلقة بالنص القرآني، كما هو الشأن في (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)<sup>103</sup>، إذ يقول بأن تقديم المفعول به (إياك) على الفعل والفاعل فيه "أدبهم مع الله بتقديم اسمه على فعلهم، وفيه الاهتمام وشدة العناية به، وفيه الإيدان بالاختصاص، المسمى بالحصص، فهو في قوة: لا نعبد إلا إياك، ولا نستعين إلا بك، والحاكم في ذلك ذوق العربية والفقهاء فيها، واستقراء موارد استعمال ذلك مقديما، وسيبويه نص على الاهتمام، ولم ينف غيره، ولأنه يقبح من القائل أن يعتنق عشرة أعبد مثلا، ثم يقول لأحدهم: إياك أعتقت، ومن سمعه أنكر ذلك عليه وقال: وغيره أيضا أعتقت، ولولا فهم الاختصاص لما قبح هذا الكلام، ولا حسن إنكاره. وتأمل قوله تعالى (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)<sup>104</sup>، (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)<sup>105</sup> كيف تجده في قوة: لا ترهبوا غيري، ولا تتقوا سواي، وكذلك (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)، هو في قوة: لا نعبد غيرك، ولا نستعين بسواك، وكل ذي ذوق سليم يفهم هذا الاختصاص من علة السياق<sup>106</sup>.

فهذا السياق الذي أشار إليه ابن القيم وبنى عليه فهم هذه الآية هو سياق الحال، فالمؤمنون وهم يتوجهون إلى خالقهم يقتضي منهم هذا الموقف العظيم أن يكونوا في منتهى الأدب مع خالقهم، وتقديمهم لاسمه تعالى على أنفسهم فيه دليل على هذا الأدب؛ كما أن هذا التقديم دليل على اهتمامهم وعنايتهم باسم الله وتقديمهم له، وهذا السياق يفرض عليهم تقديمه على أنفسهم، وأما السياق الآخر الذي يوجب تقديم اسمه الله وتأخير أنفسهم فهو قصدهم الاختصاص (أي اختصاص الخالق بالعبادة)، فهم يخصونه وحده بالعبادة ويحصرون عبادتهم فيه، فكأنهم قالوا: لا نعبد إلا إياك ولا نستعين إلا بك، وهذا الموقف أيضا يقتضي تقديم خالقهم على أنفسهم.

فإذا كان السياق يتطلب التقديم، فالتقديم واجب في سنن العرب، وهو من بليغ كلامهم، ومن دواعي التقديم في العربية الاهتمام بالمقدم والعناية به، واختصاصه بما أسند إليه دون

103 الفاتحة، 5.

104 البقرة، 40.

105 البقرة، 41.

106 انظر، مدارج السالكين، ج1، صص. 98\_99.

السياق

غيره، وفي هذا التقديم رفع اللبس وإثبات المعنى المراد، ومرد ذلك إلى ذوق العربية والفقهاء فيها.

وأما عن استعمال الضمير المنفصل (إياك) دون الضمير المتصل (الكاف) فيرى ابن القيم بأن "في الضمير المنفصل من الإشارة إلى نفس الذات والحقيقة ما ليس في الضمير المتصل؛ ففي (إياك قصدت وأحببت) من الدلالة على معنى حقيقتك وذاتك قصدي، ما ليس في قولك: قصدتك وأحببتك، و(إياك أعني) فيه معنى: نفسك وذاتك وحقيقتك أعني... وفي إعادة (إياك) مرة أخرى دلالة على تعلق هذه الأمور بكل واحد من الفعلين، ففي إعادة الضمير من قوة الاقتضاء لذلك ما ليس في حذفه، فإذا قلت لملك مثلاً: (إياك أحب)، و(إياك أخاف)، كان فيه من اختصاص الحب والخوف بذاته والاهتمام بذكره، ما ليس في قولك: إياك أحب وأخاف"<sup>107</sup>.

فالسباق يقتضي إعادة الضمير مرتين؛ للدلالة على قوة هذا الاهتمام والاختصاص، ونسبة العبادة والاستعانة إلى الخالق وحصر كل ذلك فيه هو دون غيره، وذلك يُعد من سياق الموقف الذي لا غنى عنه لفهم الألفاظ.

ومن غير ما ذكر كان لابن القيم إشارات عديدة تفيد ضرورة الاعتداد بدلالة الحال في الوصول إلى المعنى وعدم الاكتفاء بالمعنى المعجمي في الكشف عن دلالات الألفاظ، من ذلك قوله: "المعاريض: وهي أن يتكلم الرجل بكلام جائز يقصد به معنى صحيحاً ويوهم غيره أنه يقصد به معنى آخر، فيكون سبب ذلك الوهم كون اللفظ مشتركاً بين حقيقتين لغويتين، أو عرفيتين، أو شرعيتين، أو لغوية مع إحداهما، أو عرفية مع إحداهما، أو شرعية مع إحداهما، فيعنى أحد معنييه، ويوهم السامع له أنه إنما عنى الآخر؛ إما لكونه لم يعرف إلا ذلك، وإما لكون دلالة الحال تقتضيه، وإما لقرينة حالية أو مقالية يضمها إلى اللفظ"<sup>108</sup>،

107 انظر، مدارج السالكين، ج1، ص. 99.

108 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 183.

السياق

وقال: "قرينة الحال تنقل حكم الكلام إلى نفسها"<sup>109</sup>، وقال أيضا "دلالة الحال المعينة أكمل من الدلالة الكلية المنطقية"<sup>110</sup>.

وبهذا يتأكد أن الدلالة الحالية -عند ابن القيم وغيره- هي إحدى أنواع الدلالة السياقية الدالة والموصلة إلى المعنى، كما أن الألفاظ عنده "لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها"<sup>111</sup>، وما ذكره ابن القيم هو عناصر السياق التي يستعان بها في الوصول إلى المعنى، وقوله هذا الذي ذكر أخيرا هو ما أكده الجاحظ بقوله: "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تزيد ولا تنقص، أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تُسمى نصبة"<sup>112</sup>، والنصبة عنده هي الحال الدالة، والتي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات<sup>113</sup>.

### 3.2.2 المقام

وهو في أصل معناه اللغوي: الدلالة على الموضع أو المكان الذي يصدر عنه الناس في أقوالهم وأحوالهم وتصرفاتهم، وهو يقوم على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب في ذاته، وحال المخاطب والمخاطب. والمقام -كما يقرر الدكتور تمام الحسان- هو "الوجه الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء المقال"<sup>114</sup>. فالسياق إذا قصد به السياق اللغوي، فهو أخص من المقام، وهذا ما حمل بعض الباحثين المعاصرين على الادعاء بأن السياق لا يعني عند الأصوليين غير سياق المقال، وهذا صحيح من حيث أصل السياق، أما مع حضور القرائن السياقيه: مقالیه أو حالية فلا؛ لأن مقتضى هذا الزعم أن سياق الحال ليس جزءا من السياق عند الأصوليين، وهذا غير

109 م. ن.، ج4، ص. 106.

110 انظر، الصواعق المرسله ج2، ص. 765.

111 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 167.

112 انظر، البيان والتبيين، ص. 55.

113 م. ن.

114 انظر، بدائع الفوائد، ج4، صص. 9-10.

السياق

دقيق، وإنما يقال: إن السياق إذا أُطلق شمل المقال والمقام، أما إذا قُيِّد فهو بحسب القيد، إما سياق مقال أو سياق حال، وكذلك إذا أُطلق المقام، فإنه يتضمن السياقين، وإن كان الأصل فيه أنه سياق حال، فإنه لا يشمل إلا سياق الحال...<sup>115</sup>.

ويرى تمام حسان تقارب مصطلحي الحال والمقام، حيث يعبر عن ذلك بقوله: "إن مجموع الأشخاص المشاركين في المقال إيجاباً أو سلباً، ثم العلاقات الاجتماعية والظروف المختلفة في نطاق الزمان والمكان هو ما أسميه (المقام)، وهو بهذا المعنى يختلف بعض الاختلاف عن فهم الأولين الذين رأوه حالاً ثابتة، ثم جعلوا البلاغة مراعاة مقتضى الحال"<sup>116</sup>.

تبقى هنا مسألة لا مناص من إيرادها، وهي أن التوسع في سياق المقام على حساب المقال لا يبقى للنص المنزّل قدسية وفوقية، كما هو الحال في بعض الدراسات الغربية التي تُخضع النصوص المنزلة للنقد والمراجعة، شأنها شأن أي نص أدبي أفرزته ثقافة معينة أو أملت أحداث وظروف وقتية، فهي تتطلق بصورة عامة في تفسيرها للنصوص من استحضار بيئة المتكلم والمفاهيم والتصورات المتوارثة جيلاً بعد جيل، فالنص مفتوح على معان لا تُحصَر، وهو ما يفسر وجود أصناف من التفسير؛ كالبنيانية، والحرفية، والعقلية، والفلسفية، والإشارية، وصاحب كل صنف من هذه التفسير يرى أنه الحق لا غيره، وهذا يدعو إلى ما يسمى بـ (عدمية المعنى) المنبعث عنها القول بصحة تعدد الأديان.

وهذه الرؤية لو تمكنت من النصوص المقاصدية لجعلتها فاقدة للدلالة، ولسادتها النزعة العدمية، وذهبت الأحكام والقيم، وأصبحت متغيرة بتغير الأذواق والميولات<sup>117</sup>.

## 4.2.2 النظم

تناولها الجرجاني وتكلم عن حد النظم وحقيقته، كما عرض لبيان الفرق بين نظم الحرف ونظم الكلم.

115 انظر، الطلحي(1423هـ)، ص. 65.

116 انظر، حسان(1994)، ص. 351.

117 انظر، الزنكي(2006)، ص. 75.

السياق

قال: "نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه، وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعرضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء كيف جاء واتفق." <sup>118</sup>، ويقول: "اعلم أنه ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيع عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشئ منها" <sup>119</sup>.

هكذا يقع النظم في تصوير أهل البلاغة والبيان كما عبر عن ذلك الجرجاني، وهو قريب من معنى السياق، أما الأصوليون فإن منهم طائفة يطلقون مصطلح النظم على السياق، وأحيانا يستعملون هذا مكان هذا، فيقولون نظم الكلام، وسياق الكلام وهكذا.

ومن الأمثلة التطبيقية على استعمال الأصوليين مصطلح النظم، والذي يعنون به السياق، ما جاء عند تفسير (وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ) <sup>120</sup>، فإن الضمير يحتمل أن يكون عائدا إلى الله، في قوله: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ) <sup>121</sup>، ولكن النظم يدل على عوده إلى الإنسان، وإن كان هو الأول في اللفظ، بدليل قوله بعده: (وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ) <sup>122</sup>، فإنه للإنسان بلا نزاع، وتفريق الضمائر يجعل الأول للرب والثاني للإنسان ولا يليق بالنظم الكريم <sup>123</sup>.

فمراعاة نظم الكلام وسياقه يضبط إحالة الضمير وفق ما يقتضيه المعنى الصحيح للنص، وإهمال النظر في ذلك يوقع في التأويلات والتفسيرات البعيدة والمكلفة.

وإذا كان من لوازم السياق اللغوي النظر إلى طريقة ترتيب العناصر اللغوية داخل التركيب وما يترتب على ذلك من دلالات، فإن لدى ابن القيم إشارات إلى النظم وحسن مراعاته لا سيما في أي القرآن، وكثير منها ورد في مسألة توجيه التقديم والتأخير في ألفاظ

118 انظر، دلائل الإعجاز، ص. 49.

119 انظر، دلائل الإعجاز، ص. 81.

120 العاديات، 7.

121 العاديات، 6.

122 العاديات، 8.

123 انظر، ابن عاشور (1984)، ج 30، ص. 507.

السياق

بعض الآيات، من ذلك قوله في تقديم الأرض على السماء، وعكس ذلك في آي القرآن، وأنه ليس اعتباطاً، وإنما هو لنكتة وفائدة، يقول: "وأما تقديم السماء على الأرض فبالترتبة أيضاً وبالفضل والشرف، وأما تقديم الأرض في (وَمَا يَعْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ)<sup>124</sup>، فبالترتبة أيضاً؛ لأنها منتظمة بذكر ما هي أقرب إليه وهم المخاطبون بقوله: (وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ)<sup>125</sup>؛ ليخلص إلى أنه بناء على ذلك "اقتضى حسن النظم تقديمها مرتبة في الذكر مع المخاطبين الذين هم أهلها... ثم انتقل إلى مسألة تقديم المال على الولد والنكتة فيها قائلاً: "وأما تقديم المال على الولد في كثير من الآي فلأن الولد بعد وجود المال نعمة ومسرة، وعند الفقر وسوء الحال هم ومضرة!" ليختم بأن "هذا من باب تقديم السبب على المسبب؛ لأن المال سبب تمام النعمة بالولد"<sup>126</sup>.

ويتضح مما سبق أن ترتيب العناصر اللغوية داخل التركيب وما يطرأ عليه من تقديم أحد العنصرين على الآخر لا يسوّغه فقط السياق اللغوي، إنما يرجع ذلك أحياناً إلى سياق الحال والعوامل الخارجية التي تحيط بالحدث اللغوي، كالمتمكلم وموقفه من العنصرين وتقديمه لما يراه محلّ العناية والاهتمام.

ومما قاله أيضاً: "وأما قوله تعالى: (كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ)<sup>127</sup>، ولم يقل: من الثمرات كلها، ففيها الحكمة التي في الآية قبلها ومزيد فائدة، وهو أنه تقدمها في النظم قوله تعالى: (ومن ثمرات النخيل والأعناب)<sup>128</sup>، فلو قال بعدها: كلي من الثمرات كلها لذهب الوهم إلى أنه يريد الثمرات المذكورة قبل هذا، أعني ثمرات النخيل والأعناب؛ لأن اللام إنما تنصرف إلى المعهود، فكان الابتداء ب(كل) أحسن للمعنى وأجمع للجنس وأرفع للبس وأبدع في النظم فتأمله"<sup>129</sup>. فهو هنا يراعي بشكل ملفت سياق الآية وما تقدمها، ليؤكد على أمر مهم، وهو ضرورة تحليل الجملة بناء على موقعها من النص، والبعد عن الاجتزاء.

124 يونس، 61.

125 يونس، 61.

126 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص، 63.

127 النحل، 69.

128 النحل، 68.

129 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص، 218.

السياق

ومن النماذج التي تظهر اهتمام ابن القيم بالنظم قوله أثناء حديثه عن (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا)<sup>130</sup>: "قد ظنت طائفة أن قوله (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ) تعليل لقوله ( فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ) وهي آخر الآية التي قبل هذه الآية، أي من أجل قتله لأخيه، [والحديث عن ابني آدم]، وهذا ليس بشيء؛ لأنه يشوش صحة النظم، وتقل الفائدة بذكره، ويذهب شأن التعليل بذلك للكتابة المذكورة وتعظيم شأن القتل حين جعل علة لهذا الكتابة فتأمله"<sup>131</sup>.

وقال ضمن مناقشته لمسألة تحريم أم الزوجة، أيكون بمجرد العقد أو بعد الدخول؟ "ذهبت طائفة إلى أن قوله: (اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) <sup>132</sup> وصف ل(نِسَائِكُمْ) الأولى والثانية، وأنه لا تُحرم الأم إلا بالدخول بالبنت، وهذا يرده نظم الكلام وحيلولة المعطوف بين الصفة والموصوف، وامتناع جعل الصفة للمضاف إليه دون المضاف إلا عند البيان"<sup>133</sup>.

فحسن النظر في نظم الكلام وربط بعضه ببعض يوصل إلى مثل هذه التوجيهات البديعة.

والجدير بالذكر هنا أن مسألة مراعاة التقديم والتأخير في ألفاظ الجمل هي من الأسس التي انبنت عليها نظرية النظم لدى عبد الجرجاني<sup>134</sup>.

وهكذا يدعو ابن القيم إلى الاهتمام بنظم الكلام والاعتماد عليه في الترجيح بين الآراء، والوصول إلى التوجيه السليم للنص، بحيث لا تتنافى مع مقتضى نظمه.

كما أنه تنبّه إلى ضرورة اعتبار البنية التركيبية في ترتيب عناصر الجملة، وكأنه يرسم بذلك لأبناء اللغة نسقا يراعون بموجبه الوجوه الجائزة والمناسبة عند استعمال اللغة.

وبناء على ما مر من أمثلة يمكن القول بأن ابن القيم قد بحث هذه الظاهرة بحثاً خرج به عن إطار المعيارية النحوية إلى منهج يعتمد التحليل الأسلوبي للكشف عن الدلالات المقصودة من النص ضمن السياقات الواردة فيها<sup>135</sup>.

130 المائدة، 32.

131 انظر، شفاء العليل، ص، 195.

132 النساء، 23.

133 انظر، زاد المعاد، ج5، ص، 111.

134 انظر، دلائل الإعجاز، صص. 87-88.



### 3.2 أهمية الدلالة السياقية ونظائرها عند ابن القيم

إذا كان المعنى عند فيرث لا يتحدد بتحليل النص لغويا وإنما يقتضي استصحاب سياق الحال، فقد عنى ابن القيم ببيان أهمية السياق في تحديد المعنى، فمثلا ها هو يعرض للوظائف التي يؤديها السياق في الكشف عن المعنى وجلائه فيقول: "السياق يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمه غلط في نظره وغالط في مناظرته"<sup>136</sup>، فالتأمل هنا يدرك كيف أنه قد حلل دور السياق في تحديد الدلالة تحليلا نظريا دقيقا وعميقا.

فقد أكد ابن القيم أهمية السياق ولم يحدد نوعا معينا منه، فهو يقصده بمختلف أنواعه، ويبين أنه مهم جدا لأجل فهم النص.

فالسباق كما يبدو عنده يقوم بوظيفة مثالية على أساس افتراض عبارات سليمة، كما يُلاحظ عنده قطعية قوية يمنحها السياق لا مجال فيها للتأويل، فوجود السياق بالنسبة له لا يعني إلا معنى واحدا غير قابل للتعدد، وكأنه بذلك يفترض قارئاً مثاليا على مستوى راقٍ من الثقافة، وهو على دقة عباراته، إلا أنه جزم بها واستبعد أي معنى آخر غير الذي يقوله السياق، والذي يخضع لعدد من القراء والمتلقين، ولكل واحد منهم ثقافته ووعيه وتأويلاته التي يستطيع إسقاط مفاهيمه على أي سياق من خلال تبين المجمل وتعيين المحتمل، فهناك من يأخذ بالظاهر، وهناك من يتعمق في التأويل.

ولعل الشوكاني قد راعى هذه القضية فيما نقله أثناء حديثه عن السياق إذ يقول: "السياق يقع به التبيين والتعيين، أما التبيين ففي المجمات، وأما التعيين ففي المحتملات"<sup>137</sup>، فهو لم يقيد ما قاله بمقيدات يفهم منها إرادة معنى واحد أو افتراض قارئٍ مثالي، إنما ترك المجال مفتوحا لاحتواء معانٍ متعددة وقراء متعددين، ودليل هذا قوله: "والحق أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما اشتملت عليه من ذلك،

135 انظر، الدوري(2015)، ص. 197.

136 انظر، حسان، تمام(1994)، ص. 337.

137 انظر، إرشاد الفحول، ص. 162.

\_\_\_\_\_ السياق

وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة، ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص<sup>138</sup>، فالقضية هنا منوطة بمنزلة السياق، حتى إنه يجعل منه قرائن تعين المراد، وهذا عنده هو المخصص، فإن لم يكن كذلك فغيره.

ومهما يكن من أمر فإن إجماع المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي، والصرفي والنحوي) وعلى المستوى المعجمي كذلك، لا يعطينا إلا المعنى الحرفي أو معنى ظاهر النص، وهو معنى فارغ تماما من محتواه الاجتماعي والتاريخي، منعزل تماما عن كل ما يحيط بالنص من القرائن الحالية<sup>139</sup>، وهذا قد يؤدي إلى قصور في فهم الخطاب فهما كاملا.

إذ إن هناك فرقا بين المعنى المقالي القائم على التحليل اللغوي المحض، والذي يعتمد على المعنى الوظيفي والمعجمي، ويشمل القرائن المقاليه فحسب، وبين المعنى المقامي أو السياقي الذي يضيف إلى ما تقدم ظروف أداء المقال أو ما يسمى بقرائن الحال<sup>140</sup>.

لقد تنبه ابن القيم إلى هذه الحقائق، وأشار إليها في ثنايا كتبه إشارات كثيرة تتم عن فهمه وإدراكه لها، وطبقهما في دراسته للنصوص تطبيقا رائعا، وبين كيف يختل المعنى اختلالا واضحا إذا صرفنا النظر عن قرائن سياق الحال<sup>141</sup>.

وقد اعتمد عليها في تفسير بعض الآيات، كما قال في تفسير آية (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ)<sup>142</sup>: الصحيح أن الضمير يرجع على الإنسان، أي إن الله على رده إليه لقادر يوم القيامة، وهو اليوم الذي يبلى فيه السرائر، ومن قال: إن الضمير يرجع على الماء أي أن الله على رجعه في الإحليل أو في الصدر أو حبسه عن الخروج لقادر فقد أبعد، وإن كان الله سبحانه قادرا على ذلك، ولكن السياق يأباه<sup>143</sup>.

138 انظر، إرشاد الفحول، ص. 162، والدليمي، السياق بين القدماء والمحدثين، ص. 3.

139 انظر، حسان(1994)، صص. 337-338.

140 م. ن.، ص. 339.

141 انظر، حمودة(1976)، ص. 184.

142 الطارق، 8.

143 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 113..

السياق

وبهذا يمكن القول: إن ابن القيم قد تنبه في دراسة المعنى إلى كثير مما نادى به فيرث وأصحابه من علماء المدرسة الاجتماعية الإنجليزية.

كما أنه فطن إلى ضرورة تحليل النص على المستويات اللغوية المختلفة، وقدم في كتابه أمثلة كثيرة لهذا النوع من التحليل، وقد نبه في أكثر من موطن إلى أهمية سياق الحال بما يشمله من دراسة المتكلم والسامع وتناول جميع الظروف المحيطة بالكلام، بل إنه هاجم الذين لا يراعون سياق الحال في استنتاج المعنى، وبين أن نتائج المعنى تكون فاسدة بل داعية إلى السخرية في بعض الأحيان.

ولقد عنى في دراسته للنص ببيان نوع الوظيفة الكلامية، من تمن أو إغراء أو نفي أو غير ذلك؛ لما له من أثر في تحديد المعنى<sup>144</sup>.

ومن صور اعتناء ابن القيم بالسياق ما عابه على البعض من "تقصيلهم في فهم النصوص؛ فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالاته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ)<sup>145</sup> ضرباً ولا سباً ولا إهانة غير لفظة (أفٌّ)، فقصروا في فهم الكتاب...<sup>146</sup>؛ لأن ظاهر السياق يفيد تحريم قول: (أف) للوالدين، ولكن بالنظر إلى سياق الآية ولحاقها يظهر تحريم الشتم والضرب منصوصاً عليه؛ لأن هذا النهي الوارد في الآية جاء في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستحاثات على رعاية حق الوالدين.

كل ما هنالك من فرق بين ابن القيم وبين منهج فيرث ومدرسته أن معظم النصوص التي تناولها ابن القيم نصوص مكتوبة، وهي من نوع خاص، إذ هي وحي مُنَزَّل، ومع ذلك لم يفت ابن القيم في هذه الحالة أن يبين أهمية دراسة المتكلم، وهو في هذا المقام الله تعالى، أو نبيه  $\rho$ ، فينبغي عنده على دارس النص القرآني أن يعرف صفاته الحسنى، فقد كان الصحابة يستدلون على إذن الرب تعالى وإباحته بإقراره وعدم إنكاره عليهم في زمن الوحي،

144 انظر، حمودة(1976)، صص. 187-188.

145 الإسراء، 23.

146 انظر، إعلام الموقعين، ج1، 255.

\_\_\_\_\_ السياق

وهذا استدلال على المراد بغير لفظ، بل بما عُرف من موجب أسمائه وصفاته وأنه لا يقر على باطل حتى يبينه...<sup>147</sup>.

### 3. ضوابط الاعتماد على دلالة السياق

#### 1.3 الضابط لغة

مادة (ضبط) في اللغة تفيد الحصر والحبس واللزوم، وتعود استخداماتها الأخرى إلى هذه المعاني:

يقول ابن منظور: "الضبط: لزوم الشيء وحبسه..."<sup>148</sup>. وقال صاحب القاموس المحيط: "ضبطه ضبطا وضباطة: حفظه بالحزم"<sup>149</sup>.

#### 2.3 الضابط اصطلاحا

وله جملة من التعريفات على حسب الحقول المعرفية المختلفة، فالفهاء يستخدمون كلمة الضابط بمعنى القاعدة في استخدامين هما:

الأول: كمرادف للقاعدة بمعناها الاصطلاحي، فيقولون هو: "أمر كلي ينطبق على جزئياته لتُعرف أحكامه منها"<sup>150</sup>.

الثاني: بمعنى أخص من القاعدة، وهو ما انتظم فروعاً من باب واحد فقط، ولهذا يقولون: "حكم كلي فقهي ينطبق على فروع متعددة من باب واحد"<sup>151</sup>.

والذي يظهر من خلال النظر في تعريفات الضابط وما يلائم منها أن أولها بالتقديم ما اختاره تمام حسان من أن الضابط هو: "ما انتظم صوراً متشابهة في موضوع واحد غير ملتفت فيها إلى معنى جامع مؤثر"<sup>152</sup>.

### 3.3 أهمية التقييد والضبط لدلالة السياق

147 م. ن.، ج1، 168.

148 انظر، لسان العرب، ج7، ص. 340.

149 انظر، القاموس المحيط، ص. 872.

150 انظر، غمز عيون البصائر، ج2، ص. 5.

151 انظر، الأشباه والنظائر، ج1، ص. 93.

152 انظر، حسان(1994)، ص. 42.

\_\_\_\_\_ السياق

بعد أن تقرر صحة دلالة السياق وقوة حجيتها في فهم الخطاب يتأكد أن تحاط بضوابط وقواعد، تحكم حجيتها وتصون حماها، من كل متذرع بذوق أو فهم لا مستند له، فالسياق ليس بكاف وحده ما لم يُعضد بأصول من بين يديه ومن خلفه. لكن ثمة من يرى أن السياق بنوعيه المقالي والمقامي لا يخضع للتقعيد والضبط. يقول تمام حسان: "لا تخضع هذه المقامات للتقعيد والضبط كما يخضع تقعيد الأنظمة اللغوية"<sup>153</sup>.

ويبين وجه ذلك بأن "المقامات والمقالات جميعا من عمل الإنسان؛ والإنسان أكثر شيء استعصاء على الضبط والتقعيد"<sup>154</sup>. والجواب عن هذا الرأي يكون من وجهين؛ إجمالي وتفصيلي:

أما الجواب الإجمالي: فيقال: إنه قد تقرر أن دلالة السياق حجة، وقاعدة لها أثرها في توجيه الكلام وتفسيره، وإذا كان ذلك كذلك، فإنها ولا بد أن تخضع للتقعيد والضبط كغيرها من الدلالات، فالقاعدة المقررة أنه لا يُفرق بين المتماثلات، كما لا يُجمع بين المتباينات.

وأما الجواب التفصيلي فهو على النحو التالي

**أ. دليل العقل**

ووجه ذلك أن من التحكم غير المعقول القول بخضوع دلالة كالعوم أو كالمنطوق للضبط والتقعيد، ونفي ذلك عن دلالة السياق.

**ب. دليل الاستقراء**

ووجه ذلك أن تتبع النصوص لا سيما نصوص القرآن، يلحظ الناظر أن اتساق الكلام وارتباط بعضه ببعض حقيقة واضحة ماثلة، سواء على مستوى التراكيب أو المفردات، وأن ذلك كله وفق سنن العرب في الكلام.

**ج. دليل الفطرة**

153 م. ن.، ص. 42.

154 انظر، حسان(1994)، ص. 42.

السياق

ووجه ذلك أن الناس مفطورون على طرائق وأساليب في الخطاب، وكلها محكومة بقوانين ومناويل اصطلاحوا عليها، ومن جملة طرائقهم فيما يتخاطبون به فطرة السياق مقالاً أو مقاماً.

د. دليل العادة

ذلك أن عادة أهل العربية أنهم لا يحتجون في لغتهم بما لا ينضبط، ولا يقرون ما لا يطرد، وحيث جرت عادة القوم على ذلك، واشتهر عرفهم في هذا الأمر كما تقدم عن الشافعي وغيره من أئمة اللغة في الاحتجاج بالسياق، دل على أن العادة قاضية في ضبط دلالة السياق ولاشك.

4.3 ضوابط الاعتماد على دلالة السياق.

هذه الضوابط، وهي (اعتبار لغة العرب، واعتبار مراد المتكلم، واعتبار حال المخاطب) تضع النقاط على الحروف في كيفية فهم الدلالة من السياق، فهي بمثابة الموازين التي تحفظ الفهم وتضبطه من خلال السياق دونما بخس أو شطط في النظرة إلى هذا النوع من الدلالة، وهي ليست خاصة بقرينة السياق فحسب، بل هي عامة في سائر دلالات الألفاظ وغيرها من القرائن التي يُحتكم إليها في تفسير النصوص، فالقرينة لا بد أن تكون معتبرة لتعين على الفهم الصحيح؛ لأن الراصد لكثير من التأويلات البعيدة في النصوص - لا سيما العقيدة منها - يلحظ أن من أهم أسبابها هو الاعتماد على القرينة العقلية، وذلك بمعزل عن القرينة اللفظية والقرينة الحالية من مراد المتكلم وحال المخاطب. فالأصل الاعتماد على القرائن اللفظية والقرائن الحالية، وإن احتجج إلى القرينة العقلية فلا بد أن تكون بمعونة من قرائن المقال وقرائن الحال؛ حتى لا يُترك المجال مفتوحاً للعقل القاصر ليتحكم بمفرده في فهم النصوص دون ضوابط<sup>155</sup>.

وقد كانت هذه الضوابط حاضرة بقوة في أذهان الأصوليين، وممن أشار إليها بقوة الشاطبي في موافقاته، حيث كان يعنها بمقتضيات الأحوال، يقول: "معرفة مقاصد كلام

155 انظر، الصامل(2005)، صص. 145-147، العنزي(1428هـ)، ص. 175.

\_\_\_\_\_ السياق

العرب إنما مداره على مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع<sup>156</sup>.

ولا يمكن مغادرة هذا المقام دون الإشارة إلى ما سطره ابن القيم في هذا الإطار، والذي أكد على أهمية إعطاء السياق حقه من التأمل؛ حتى يؤولي أكله في بيان المراد<sup>157</sup>.

كما أنه يؤكد على أن "كون اللفظ صريحا أو كناية أمر يختلف باختلاف عرف المتكلم والمخاطب والزمان والمكان، فكم من لفظ صريح عند قوم وليس بصريح عند آخرين، وفي مكان دون مكان، وزمان دون زمان، فلا يلزم إذا كان صريحا في خطاب الشارع أن يكون صريحا عند كل متكلم، وهذا ظاهر"<sup>158</sup>.

ولكن مع الأهمية التي يحظى بها السياق في إدراك دلالات الألفاظ، إلا أن ثمة ضوابط وميكانيزمات ينبغي اعتبارها عند إعمال السياق حتى لا يقع تعسف أو تجنُّ على النصوص أو تحميلها ما لا تحتل.

### 1.4.3 الضوابط العامة

#### 1.1.4.3 اعتبار اللغة المخاطب بها

والمراد بهذا عادة المتكلم وطريقته المعتادة في نظم ألفاظه للتعبير عن المعاني؛ حتى يتسنى للمخاطب -إن كان على دراية بها- أن يفهم المراد من كلامه حالا، بصرف النظر عما يعنيه الكلام في ظاهره<sup>159</sup>.

فاللغة هي الضابط الأول الذي يتحكم في فهم المراد من السياق، فالاحتكام إلى اللغة وقوانينها، ومعرفة ألفاظها ومعانيها وأساليبها، والوعي بخصائصها وبدلالاتها الإفرادية والتركيبية في جميع حالات التخاطب أمر أساسي في إدراك أي خطاب، كما أن إغفال هذا المبدأ يؤدي إلى وضع الأمور في غير نصابها، وهو أيضا يؤدي إلى توظيف اللغة في خدمة المنطلقات الفكرية حتى على حساب قواعد اللغة وقوانينها.

156 انظر، *المواقفات*، ج4، ص. 146.

157 انظر، *إعلام الموقعين*، ج1، ص. 265.

158 م. ن.، ج2، ص. 5.

159 انظر، *يونس* (2006)، ص. 90.

السياق

وفي هذا الإطار يقول الطوفي: "الكتاب والسنة عربيان، وهما أصل الشريعة ومصدرها وموردها وعمادها ومستندها؛ إذ الإجماع والقياس - عند القائلين بكونهما دليلاً - ثابتان بهما؛ فهما فرعان عليهما، نازعان في الحقيقة إليهما... ولا يمكن معرفة مقتضاهما إلا بمعرفة اللغة التي وردا بها، وهي العربية..."<sup>160</sup>.

وقد وردت عن الأصوليين أقوال تفيد بحجية هذا الضابط، من ذلك قول الشافعي: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها..."<sup>161</sup>. وهو يعد العلم بالعربية أمانة من الشبه الفكرية التي تعرض للجاهل بلسان العرب<sup>162</sup>، ويعبر السيوطي عن ذلك بجلاء في قوله: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس"<sup>163</sup>.

وقرر هذا المعنى الشاطبي في مواضع كثيرة في كتبه، أي أنه لا بد من اتباع معهود الأميين في الخطاب وهم العرب... فلا يصح أن يُجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب<sup>164</sup>.

وأشار إلى هذا المعنى ابن عاشور في تفسيره، وغلط من أهمل قواعد اللغة العربية، وهي في نظره مجموع علوم اللسان العربي، من متن اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان، ومن وراء ذلك استعمالات العرب المتبع من أساليبهم وأشعارهم وتركيب بلغائهم...<sup>165</sup>.

وفي هذا يقول ابن القيم: "فلا بد أن يكون المعنى الذي تأوله المتأول مما يسوغ استعمال اللفظ فيه في تلك اللغة التي وقع بها التخاطب"<sup>166</sup>.

160 انظر، الصعقة الغضبية، صص. 260-266.

161 انظر، الرسالة، صص. 51-52.

162 م. ن.، ص. 50.

163 انظر، صون المنطق، ص. 15.

164 انظر، الموافقات، ج 2، ص. 62.

165 انظر، ابن عاشور (1984)، ج 1، ص. 18.

166 انظر، مختصر الصواعق، ص. 47.



السياق

إلى جانب إشارات أخرى عديدة في هذا الصدد، تفيد بضرورة مراعاة لغة المخاطب؛ حتى لا يقع ضحية الظلم والإجحاف، فهذا هو يقول -ناصحا المفتي- بأنه " لا يجوز له أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا وغيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عرف أهلها والمتكلمين بها فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه وإن كان مخالفا لحقائقها الأصلية فمتى لم يفعل ذلك ضل وأضل"، ثم يضرب أمثلة لذلك قائلا: "لفظ الدينار عند طائفة اسم لثمانية دراهم، وعند طائفة اسم لاثني عشر درهما، والدرهم عند غالب البلاد اليوم اسم للمغشوش؛ فإذا أقر [إنسان لآخر] له بدراهم أو حلف ليعطينه إياها أو أصدقها امرأة لم يجز للمفتي ولا للحاكم أن يلزمه بالخالصة، فلو كان (أي المفتي) في بلد إنما يعرفون الخالصة لم يجز له أن يلزم المستحق بالمغشوشة، وكذلك في ألفاظ الطلاق والعناق، فلو جرى عرف أهل بلد أو طائفة في استعمالهم لفظ الحرية في العفة دون العنق، فإذا قال أحدهم عن مملوكة: إنه حر، أو جاريتته: إنها حرة، وعادته استعمال ذلك في العفة لم يخطر بباله غيرها لم يعتق بذلك قطعا، وإن كان اللفظ صريحا عند من ألف استعماله في العنق، وكذلك إذا جرى عرف طائفة في الطلاق بلفظ التسميح، بحيث لا يعرفون لهذا المعنى غيره، فإذا قالت: اسمح لي، فقال: سمحت لك فهذا صريح في الطلاق عندهم..."

167

وهذا يعني أن معرفة عادة المتكلم في استعمال اللغة تسهم بشكل كبير في تيسير تحليل الخطاب، وهذا ما أوما إليه ابن القيم بقوله: "وكلما كان السامع أعرف بالمتكلم وقصده وبيانه وعادته، كانت استفادته للعلم بممراده أكمل وأتم"<sup>168</sup>.

وهو بهذا المفهوم الإجرائي يؤكد ضرورة ووجوب أن يكون المتصدر لفهم خطاب ما أن يكون على دراية بوضع اللغة التي يتم بها التخاطب، أو بالأحرى ثقافة المجتمع الذي أنتج فيه الخطاب أو ما بات يُعرف بـ(السياق الثقافي)، وهو ما عبر عنه أميرطو إيكو بضرورة

167 انظر، إعلام الموقعين، ج4، ص.175، وانظر، ج4، صص. 426-427.

168 انظر، مختصر الصواعق، ص. 101.

السياق

احترام "الرصيد الثقافي واللسني للنص المؤول"<sup>169</sup>، ولا شك أن هذا متعين في حالة احتمال اللبس والإشكال في فهم المعنى المراد من المتكلم.

**2.1.4.3 معرفة مراد المتكلم من كلامه**

يُعد هذا العنصر الذاتي من أكثر العناصر السياقية أهمية، وقد عول عليه ابن القيم في توجيهه للنصوص وتفسيرها.

والمقصود به الجانب الدلالي الذي يشغله أثر المتكلم في الكلام، وما يمكن أن يؤديه هذا الأثر من دور في تحديد معنى الكلام.

فالعلم بمعاني المفردات مجردا لا يوصل إلى فهم الدلالة من السياق، ما لم نأخذ بالحسبان مراد المتكلم من كلامه، لأن الألفاظ قد تؤدي أكثر من معنى تبعا للسياق الذي ترد فيه.

وقد عقد ابن القيم في كتابه الإعلام فصلا بعنوان: (العبرة بالقصد لا بالألفاظ) مما قاله فيه: "ومن تدبر مصادر الشرع وموارده تبين له أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل جرت على غير قصد منه، كالنائم، والناسي، والسكران، والجاهل، والمكره، والمخطيء، من شدة الفرح أو الغضب أو المرض ونحوهم، ولم يكفر من قال من شدة فرحه براحلته بعد يأسه منها: (اللهم أنت عبيدي وأنا ربك) فكيف يعتبر الألفاظ التي يقطع بأن مراد قائلها خلافها؟"<sup>170</sup>.

فهذا من أجل ما يكون في اهتمام المشرع بمقصد المتكلم وجعله مناطا للحكم، ولا عبرة بتلك الألفاظ ما دامت عارية عن القصد.

وقال أيضا تحت عنوان: (العبرة بإرادة التكلم لا بلفظه): "اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة"، ثم يمثل لذلك بقوله: "فإذا إذا دُعي إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له (نم) فقال: والله لا أنام أو (اشرب هذا الماء)، فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها ألفاظ عامة نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر"، ثم يستطرد

169 انظر، رمضان(2007)، ص. 120.

170 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص.79.

\_\_\_\_\_ السياق

في هذا الصدد مضيفاً أن: "الألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول ماذا أراد؟ واللفظي يقول ماذا قال؟" ... إلى أن يقول -مفرقا بدقة بين الفقه والفهم-: "والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم"<sup>171</sup>. بل إنه يقول: "إياك أن تهمل قصد المتكلم ونيته وعرفه فتجني عليه"<sup>172</sup>.

فهو هنا يؤكد على أن الألفاظ لا تدل على المعاني بنفسها، بل تدل عما يقصده المتكلم، فسماع الألفاظ دون معرفة قصد المتكلم لا يدل على شيء.

فالمتعين هو معرفة مراد المتكلم و قصده، لا كلامه ولفظه، كما قال ابن القيم: "التعويل في الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني والتوصل إلى معرفة المراد"<sup>173</sup>.

ويُفهم من قوله: (والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال) التمييز بين مستويين من الفهم مستوى عام وهو مستوى الإدراك اللفظي المقتصر على المعنى الوضعي المعجمي، ومستوى خاص وهو مستوى إدراك العارف الفقيه، وهو ما عناه بقوله: "والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم". ولا شك أن المستوى الثاني هو المطلوب كما يقرر ذلك الشاطبي مؤكداً رأي ابن القيم في التمييز بين المستويين وإن اختلف تعبيره عنهما، قال: "كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به"<sup>174</sup>.

وأياً كانت التسمية، فإن المستوى الأول يخص المعنى اللغوي الواضح أو الظاهر أو الحرفي، وهو المعنى المستفاد من النص فحسب، أما المستوى الثاني فيخص المعنى الدلالي المعبر عن مراد المتكلم أو ما يسمونه بـ(الدلالة الحقيقية) التي يتم تحصيلها "بحسب الكلام

171 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 167 .

172 م. ن.، ج3، ص. 48 .

173 م. ن.، ج1، ص. 166.

174 انظر، الموافقات، ج4، ص. 262.

\_\_\_\_\_ السياق

في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية والمتكلم به وغير ذلك<sup>175</sup>؛ أي عن طريق الاستفادة من السياق بمعناه الشامل لشقيه المقالي (أو اللفظي) والمقامي أو (الحالي). وهو يشنع على من يقف - دائماً عند ظواهر الألفاظ، فقال عطفاً على ما تقدم: "وفهمت - يعني الأمة - من قوله تعالى (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) إرادة النهي عن جميع أنواع الأذى بالقول والفعل... فلو بصق رجل في وجه والديه وضربهما بالنعل، وقال: إني لم أقل لهما (أف) لعدده الناس في غاية السخافة والحماسة والجهل..."<sup>176</sup>، ثم يصف من يمنعون صرف ظاهر اللفظ إذا اقتضاه مقتضى من الشرع أو العقل فقال: "ومنعُ هذا مكابرة للعقل والفهم والفطرة"<sup>177</sup>.

يركز ابن القيم على العلاقة بين قصدية المتكلم وفهم السامع المثالي للخطاب الذي ينبغي له أن يوظف ما يحف بالكلام من قرائن تعين على إدراك المقصود، فيقول: "والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم... ومن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة أو بإيماءة أو دلالة عقلية أو قرينة حالية أو عادة له مطردة لا يخل بها"<sup>178</sup>.

وقال أيضاً: "فإن تأويل كلام المتكلم بما يوافق ظاهره أو يخالفه إنما هو بيان لمراده، فإذا علم أن المتكلم لم يرد هذا المعنى وأنه يمتنع أن يريده... استحال الحكم عليه بإرادته فهذا أصل عظيم يجب معرفته"<sup>179</sup>.

فدلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى؛ فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ على المعنى كانت تلك اللغة، ولهذا كل من كان له

175 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 88.

176 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 167.

177 م. ن.

178 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 167.

179 انظر، مختصر الصواعق، ج1، ص. 47.

\_\_\_\_\_ السياق

عناية بألفاظ متكلم ما وتمرس في معرفة مراده بها، عرف عاداته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره.

وهذا وإن كان خارجا عن إطار السمات اللغوية في الخطاب، إلا أنه يُعد من الضغوط الإنجازية التي إن روعيت حَسُن الكلام ونجحت العملية التواصلية وارتقت أعلى قمم الفهم والإفهام.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الضابط يتتافى مع أصحاب الفكر الباطني الذين يتجاوزون عنصر القصد والإرادة في فهم الخطاب، وهؤلاء لهم منهجهم الخاص في التعامل مع النصوص يختلف اختلافا جوهريا عما هو معهود في البراغماتية الحديثة التي تجعل من مراد المتكلم محورا للدراسة.

كما يتتافى هذا الضابط مع نظرية (موت المؤلف) التي تقصي أي سلطة للمؤلف على النص، وإنما للقارئ كامل السلطة في عملية التأويل والاستنتاج الدلالي، والمعنى إنما ينبثق من داخل النص ولا يُفرض عليه من الخارج، وهذا ما جعل بعض النقاد يقررون أن هذه النظرية لا تتسجم مع الفكر الإسلامي، ولا سيما في تحليل النص القرآني، بمعنى أنه لا يتمشى مع النصوص الدينية ولا القانونية، ونحو ذلك مما ينتمي إلى النصوص المقاصدية. يقول المسدي: "إن البنيوية تجرأت على النص وأزاحت ما كان يحيط به من هالة قدسية تعيق عن الرؤية الموضوعية المتأنية، إضافة إلى أن (موت المؤلف) كانت الفكرة الجانية عليها<sup>180</sup>.

### 3.1.4.3 اعتبار حال المتكلم

المقصود بهذا الحالة الخارجية للمتكلم الذي يُعد الذات المحورية في إنتاج الخطاب؛ لأنه هو المتلفظ به من أجل الإفصاح عن مقاصده وأهدافه، ويتمثل هذا الاعتبار في هيئته ووضعيته الاجتماعية والحالة النفسية التي تزامن الفعل الكلامي وتؤثر فيه؛ إذ من شأن هذه القرائن الخارجية أن توجه المخاطب إلى المعنى المراد وتصرفه عن المعنى الظاهر، ولهذا يتعين على المخاطب مراعاتها لحمل خطاب المتكلم عليها حملا صحيحا. وفي هذا يقول ابن القيم: "ليس من سمع وعلم ورأى حال المتكلم، كمن كان غائبا لم ير ولم يسمع، أو سمع

180 انظر، المسدي(1991)، ص.77.

السياق

وعلم بواسطة أو وسائل كثيرة<sup>181</sup>. فمثل هذا النص وغيره وإن كان واردا في إطار النصوص الشرعية، إلا أنه لا مانع من إجرائه في غيرها من النصوص التخاطبية.

### 4.1.4.3 اعتبار حال المخاطب

وهذا يُعد من أهم الضوابط المتحكمة في فهم دلالات الألفاظ، والتي من جملتها دلالة السياق، فعند النظر في النصوص وتفسيرها لا بد من ذلك؛ ليُحفظ للنصوص ثباتها وشمولها.

دلالة الألفاظ على معانيها محكومة بضوابط، منها ما يرجع إلى العبارة، وهذا ما اصطلح عليه بالسياق اللغوي، ومنها ما هو خارج عن حدود العبارة كحال المتكلم والمخاطب، وهذا ما اصطلح عليه بـسياق الموقف.

وفي إلماحة إلى الصنف الثاني (سياق الموقف) يشير ابن القيم إلى استحالة أن تكون طريقة الصحابة وهو سلف الأمة هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لها ولا فهم للمراد منها، مع ما شاهدوه من التنزيل، وما عرفوه من الأحوال، وما كانوا عليه من الفهم العميق، والعلم بلغة العرب ولسانها، وأن تكون طريقة الخلف هي أولى منها، لقيامها على استخراج النصوص وصرفها عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات ومستنكرات التأويلات.<sup>182</sup>

ويشير أستاذه ابن تيمية إلى أن الصحابة قد اجتمع فيهم العلم بلغة العرب، والعلم بمراد الله ورسوله؛ فإن الرسول لما خاطبهم بالكتاب والسنة، عرفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم مما بلغوا حروفه<sup>183</sup>.

ويمكن أن يُؤخذ من هذا أن المتلقي من خلال ما يتوفر لديه من معارف إدراكية وأعراف لغوية، إلى جانب قرائن أحوال المتكلم وتكريراته وإشارات ورموزه وعاداته المتكررة، وغير ذلك مما هو خارج عن إطار السياق اللغوي، يجعله أكثر إحاطة بمراد المتكلم من غيره.

181 انظر، مختصر الصواعق، ص. 540.

182 انظر، مختصر الصواعق، ص. 12.

183 انظر، مجموع الفتاوى، ج 17، صص. 351-352.

السياق

كما يُعد من كان على فهم عميق بلغة المتكلم، وأضاف إلى ذلك كونه يشاهد الوقائع والنوازل والقرائن المحققة به، مدركا لما لا يدركه غيره؛ لأن الشاهد يرى ما لا يراه الغائب. وعلى اعتبار أن كلام الأصوليين -ومنهم ابن القيم- يتناولون في هذه الضوابط النصوص الشرعية، وأن المتلقين لها هم الصحابة، ومحال أن يُخاطبوا بما لا يدركون كنهه ومعناه، إلا أن هذا لا يعني إلغاء الاجتهاد الذي يفضي إلى تنوع في التفسير؛ لأن التنوع في التفسير غير التناقض فيه.

2.4.3 الضوابط الخاصة بالسياق

1.2.4.3 لا يُقدر في الكلام إلا ما دل السياق عليه

فما يُعد من محاسن اللغة العربية الحذف من الكلام إذا كان في المذكور ما يدل عليه، وهذا يكون من باب الاختصار والإيجاز، ولكن لا يسوغ ادعاء الحذف إذا لم يدل عليه دليل؛ لأن ما يُقدر من احتمال إضمار أو حذف أو مجاز أو اشتراك ونحوه إنما يقع مع القرينة، أما مع عدمها فلا، وهذا مقرر عند الأصوليين واللغويين. وفي هذا يقول ابن القيم: "الإضمار خلاف الأصل، فلا يُصار إليه إذا لم يمكن تصحيح الكلام بدونه"<sup>184</sup>.

وقال أيضا-مقررا هذا الضابط- في ثنانيا حديثه عن جواب القسم وحذفه، فيقول: "إن الجواب تارة يُحذف وهو مراد، إما لكونه قد ظهر وعُرف، إما بدلالة الحال، أو بدلالة السياق"<sup>185</sup>.

ويؤكد على هذا الضابط أيضا بقوله: "فلا يجوز إضمار ما لا يدل عليه السياق، وترك إضمار ما يقتضيه السياق"<sup>186</sup>.

وهذا -بطبيعة الحال- يتم بالاعتماد أساسا على الفهم المشترك بين المتكلم والمخاطب، فيعمل المخاطب على بديهية المتكلم وعلمه بالمحذوف، وهذا المحذوف "يفهم من السياق أكثر مما يفهم من الوحدات الصريحة التي تؤلفه"<sup>187</sup>.

184 انظر، الشامي(1427هـ)، ج2، ص. 135.

185 انظر، التبيان في أقسام القرآن، صص.31-32.

186 انظر، ابن القيم، زاد المعاد، ج1، ص.213.

السياق

ولابد من التأكيد هنا على أن الأصل في الكلام هو عدم التقدير، وفي هذا يقول الطوفي:  
"الأصل في الكلام أن يكون تاما بذاته، وافتقاره إلى النتمة بالتقدير خلاف الأصل"<sup>188</sup>.  
وقال ابن النجار: "إذا دار اللفظ بين أن يكون مضمرًا أو مستقلا، فإنه يحمل على  
استقلاله، وهو عدم التقدير"<sup>189</sup>.

كما صرح سيبويه وغيره من أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضوع  
الذي ادُعي فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، حتى إذا جاء محذوفًا في موضع  
علم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل عن هذا الموضوع فحمل عليه<sup>190</sup>.

يقول سيبويه: "وما حذف في الكلام لكثرة استعمالهم كثير"<sup>191</sup>، كما أنه يشير إلى أثر  
سياق المقال وسياق الحال في الدلالة على المحذوف بقوله: "كما تقول: رأسك والحائط وهو  
يحذره، كأنه قال: اتق رأسك والحائط، وإنما حذفوا الفعل في هذه الأشياء؛ لكثرتها في  
كلامهم، واستغناء بما يرون من الحال، ولما جرى من الذكر"<sup>192</sup>.

كما أكد الجرجاني أهمية مراعاة هذا الضابط بقوله عن الكلام: "ويتصرف في التعريف  
والتنكير، والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار،  
فيضع كلام من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة، وعلى ما ينبغي له"<sup>193</sup>.

وأيضًا قرر العز بن عبد السلام هذا الضابط بقوله: "لا يُقدر فيه من المحذوفات إلا  
أحسنها وأشدّها موافقة وملائمة للسياق"<sup>194</sup>.

وعلى نفس السبيل سار التلمساني عندما قال: "إن أهل التحقيق يعينون المضمّر  
بالعرف والسياق؛ لأن العرف والسياق يدلان على أن المضمّر هو المعنى المقصود"<sup>195</sup>.

187 انظر، عبد المطلب(1984)، ص. 242.

188 انظر، الصعقة الغضبية، ص. 368.

189 انظر، شرح الكوكب المنير، ج1، ص. 295.

190 انظر، مختصر الصواعق، ج1، ص. 63.

191 انظر، الكتاب، ج2، ص. 130، المقتضب، ج2، ص. 151.

192 انظر، الكتاب، ج1، ص. 275.

193 انظر، دلائل الإعجاز، ج1، ص. 25.

194 انظر، الإشارة إلى الإيجاز، ص. 222.



السياق

ومما ذكره ابن القيم مؤكداً هذا الضابط قوله في معرض سرده لأقوال المفسرين في توجيه آية: (إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)<sup>196</sup>. "وقالت فرقة: في الكلام حذف تقديره: إن ربي يحثكم على صراط مستقيم ويحضكم عليه، وهؤلاء إن أرادوا أن هذا معنى الآية التي أريد بها فليس كما زعموا، ولا دليل على هذا المقدر"<sup>197</sup>.

ويذكر ابن القيم مثالا تطبيقيا على هذا الضابط يتعلق بمسألة التخفيف في الصلاة، حيث يقول: "التخفيف أمر نسبي يرجع إلى ما فعله النبي ﷺ وواظب عليه، لا إلى شهوة المأمومين، فإنه لم يكن يأمرهم بأمر ثم يخالفه، وقد علم أن من ورائه الكبير والضعيف وذا الحاجة، فالذي فعله هو التخفيف الذي أمر به، فإنه كان يمكن أن تكون صلاته أطول من ذلك بأضعاف مضاعفة، فهي خفيفة بالنسبة إلى أطول منها، وهديه الذي كان واطب عليه هو الحاكم على كل ما تنازع فيه المتنازعون"<sup>198</sup>.

ويعتمد ابن القيم على هذا الضابط في الجواب عن شبهة دعاء التخفيف، فيجيب عن حديث: (أن النبي ﷺ كان يقرأ في الفجر (ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ)<sup>199</sup>، وكانت صلاته بعد تخفيفاً)<sup>200</sup>، فيقول: "فالمراد بقوله: (بعد)، أي: بعد الفجر، أي: إنه كان يطيل قراءة الفجر أكثر من غيرها، وصلاته بعدها تخفيفاً... فإن قوله: وكانت صلاته (بعد) غايةً قد حذف ما هي مضافة إليه، فلا يجوز إضمار ما لا يدل عليه السياق، وترك إضمار ما يقتضيه السياق، والسياق إنما يقتضي أن صلاته بعد الفجر كانت تخفيفاً، ولا يقتضي أن صلاته كلها بعد ذلك اليوم كانت تخفيفاً، هذا ما لا يدل عليه اللفظ"<sup>201</sup>.

### 2.2.4.3 المعبر في فهم الدلالة من السياق هو مراعاة السباق واللاحق

195 انظر، مفتاح الوصول، صص. 462-463.

196 هود، 56.

197 انظر، إعلام الموقعين، ج2، ص. 286.

198 انظر، زاد المعاد، ج1، صص. 213-214.

199 ق، 1.

200 انظر، صحيح مسلم، ج1، ص. 337.

201 انظر، زاد المعاد، ج1، ص. 213.

السياق

فمن غير الجائز أن يُقطع الكلام عن سياقه، بحيث يُجرد عن قرائنه المقالية أو الحالية، ولا يُفهم بمعزل عن غيره من النصوص، وإنما اكتمال المعنى بالنظر إلى ما قبله وما بعده، أو مراعاة ما يُطلق عليه (السباق واللاحق)، وذلك كمن يقرأ: (فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ) دون أن يكمل. ذلك أن السياق يضبط حركات الإحالة بين عناصر النص، فلا يُفهم معنى كلمة أو جملة إلا بوصفها بالتالي قبلها أو بالتالي بعدها داخل إطار السياق.

وسبيل إدراك علاقات الكلام بعضه ببعض هو المعرفة بأسلوب النص المدروس، من ذلك أسلوب الرد والتعقيب، وأسلوب الحوار، وغير ذلك...

والنص لا يُعرف مراد المتكلم منه إلا إذا روعي ما تقدمه وما لحق به من القرائن، وهذا لا يتأتى مع الأخذ ببعض القرائن وطرح بعض؛ إذ بذلك يفوت من العلم بقدر ما يفوت من القرائن.

وفي معرض رده على من زعم أن تفسير (ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا)<sup>202</sup> بألا تكثروا عيالكم، يقول ابن القيم: "سياق الآية إنما هو في نقلهم مما يخافون الظلم والجور فيه إلى غيره؛ فإنه قال في أولها: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ)، فدلهم سبحانه على ما يتخلصون به من ظلم اليتامى وهو نكاح ما طاب لهم من النساء ثم دلهم على ما يتخلصون به من الجور والظلم في عدم التسوية بينهن فقال: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)، ثم أخبر سبحانه أن الواحدة ومالك اليمين أدنى إلى عدم الميل والجور، وهذا صريح في المقصود"<sup>203</sup>.

كما يقول، وهو بصد الحديث عن الضمير في آية: (يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ)<sup>204</sup> علام يعود؟ حيث قال: "قد اختلف الناس: هل الضمير في (فيه) راجع إلى الشراب، أو راجع إلى القرآن؟ على قولين: الصحيح رجوعه إلى الشراب؛ فإنه هو المذكور، والكلام سيق لأجله، ولا ذكر للقرآن في الآية"<sup>205</sup>.

202 النساء، 3.

203 انظر، تحفة المودود، ص. 17.

204 النحل، 69.

205 انظر، زاد المعاد، ج4، ص. 36.

السياق

وقال رادا على من وجه آية: (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً)<sup>206</sup> بأنه خطاب لآدم وحواء وللحية معهما: "هذا يحتاج إلى نقل ثابت؛ إذ لا ذكر للحية في شيء من قصة آدم وإبليس"<sup>207</sup>.

من خلال ما ذكر يتضح أن مفهوم النظم عند ابن القيم يشمل النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم، فهو هنا يتناول البنية الداخلية للنص دون الرجوع إلى القرائن الحالية في مثل ما ذكر، فدلالة سياق النظم هي محصلة العلاقات القائمة بين الكلمات داخل الجملة أو النص، وما نلاحظه أن المعنى الذي ذهب إليه ابن القيم في الآيتين قد اعتمد في تحديده على العناصر اللغوية في النص فقط، وهذا يؤكد أن السياق اللغوي من العلامات المائزة التي ترفع إشكال الوهم واللبس، ويؤكد أن العدول عن "السياق يمكن أن ينقل عبارة واحدة من مدح إلى ذم، ومن تقرير مجرد إلى تلميح خفي، بل إن السياق يمكن أن ينقل الكلمة إلى ضد معناها المعروف"<sup>208</sup>.

فكل فعل لغوي يكون ناجحاً إذا علم المخاطب قصد العبارة وإحالتها، وإذا كان للمتكلم غرض ينبغي أن يشكل المخاطب بموجبه هذه المعرفة.

وكثيراً ما يرد الشبه بين الجمل والعبارات، ولا سبيل إلى إدراك الفروق المائزة إلا بالرجوع إلى السياق اللغوي ولحظ الفروق الدقيقة التي طرأت بين الجمل، فكل مساق للألفاظ يجر ضرباً من المعنى بجزئياته وتفصيله.

وهو ما أكده الشاطبي بقوله: "فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذا ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف"<sup>209</sup>.

بل إنه يقرر أن شأن متبعي الهوى الأخذ ببعض الكلام دون بعض، وشأن الراسخين في العلم استيفاء النظر في جميع الكلام، فيقول: "فمن لا يعتبره من أوله إلى آخره، ويعتبر ما ابتنى عليه زل فهمه، وهو شأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية ولا ينظر بعضها

206 البقرة، 38.

207 انظر، مفتاح دار السعادة، ج1، ص15.

208 انظر، عياد، مبادئ علم الأسلوب العربي، ص. 128.

209 انظر، الموافقات، ج3، ص. 271.

\_\_\_\_\_ السياق

ببعض، فيوشك أن يزل، وليس هذا من شأن الراسخين، وإنما هو شأن من استعجل طلباً للمخرج في دعواه<sup>210</sup>.

كما قال ابن حزم في هذا الصدد: "والحديث والقرآن كله كلفظة واحدة؛ فلا يحكم بأية دون أخرى ولا بحديث دون آخر، بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض؛ إذ ليس بعض ذلك أولى في الإتيان من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكم بلا دليل"<sup>211</sup>.

وهذا الكلام فيه تأكيد على أهمية الالتزام بمراعاة وحدة النص عند دراسة المعنى، كما أنه يشير إلى مرحلتين من البحث عند تحديد المعنى، الأولى: مرحلة البحث في الدلالة المعجمية للفظ، وهي سابقة للمرحلة الثانية التي هي البحث في الدلالة السياقية بقرائنها اللغوية والحالية .

وفيما مر تأكيد على سمة مهمة من سمات التفكير البراغماتي عند الأصوليين، وهو معاملة القرآن والسنة كاللفظة الواحدة، وأن كل جزء من هذه اللفظة ينبغي النظر فيه في ضوء علاقته مع الأجزاء الأخرى، ومن ثم، لا يجوز النظر في نص ما منفرداً، وعلى المفسر أن يكون على دراية بكل النصوص المتعلقة بالنص الذي يدرسه، والإخفاق في ذلك يؤدي إلى إخفاقه في بلوغ المراد<sup>212</sup>.

والواقع أن الأصوليين يرون كل نص من القرآن والسنة جزءاً من كل تتفاعل فيه الأجزاء تفاعلاً يجعل الحمل السليم للنص متوقفاً على جميع النصوص الأخرى المتصلة به<sup>213</sup>.

### 3.2.4.3 ما دل السياق عليه هو ظاهر الخطاب إلا بدليل

فالسباق لا يُفسَّر بغير ما ظهر من الكلام<sup>214</sup>، ولا يُعدل عن ذلك إلا بحجة؛ لأن ما يتبادر إلى الذهن من المعاني يختلف بحسب السياق وما يُضاف إليه الكلام، فلا بد أن تُفسَّر النصوص بناء على ما يتماشى مع ظاهرها المتفق مع سياقها المقامي والمقالي.

210 انظر، الاعتصام، ج2، ص. 9.

211 انظر، الإحكام لابن حزم، ج3، ص. 118.

212 انظر، يونس(2006)، ص. 86.

213 انظر، يونس(2006)، ص. 86.

214 ظاهر الكلام هو مدلوله المفهوم بمقتضى الخطاب العربي، لا ما يقابل النص عند الأصوليين، لأن الظاهر عندهم ما احتمل معنى راجحاً وآخر مرجوحاً، والنص هو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً.

السياق

ثم إن صرف الكلام عن سياقه الذي ورد لأجله لا ينبغي، لكونه مخالفاً لمراد المتكلم، إلا أن يرد دليل صحيح يدل على صرف الكلام عما دل عليه السياق.

وفي هذا الإطار وحفاظاً على سلامة الخطاب يؤكد ابن القيم أنه "لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويريد به خلافه؛ لأن هذا من العبث وهو على الله محال"<sup>215</sup>.

وقال في معرض ذكره للخلاف الحاصل حول عود الضمير في (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا)<sup>216</sup>: "ظاهر الكلام ونظمه الصحيح يقتضي أن يعود الضمير على (من)، أي أفلح من زكى نفسه، هذا هو المفهوم المتبادر إلى الفهم، بل لا يكاد يفهم غيره، كما إذا قلت: هذه جارية قد ربح من اشتراها وصلاة قد سعد من صلاحها"<sup>217</sup>.

ومن الملاحظ على الطبري أنه كثيراً ما يعتمد على هذا الضابط عند تقرير القول الصحيح في تفسير آي القرآن، فهو -مثلاً- يقول: "لأن ذلك هو الظاهر من التنزيل، فصرف تأويله إلى ما دل عليه أولى من صرفه إلى باطن لا دلالة على صحته"<sup>218</sup>.

ويقول أبو جعفر النحاس: "والواجب أن يُحمل تفسير كتاب الله على الظاهر والمفهوم من المعاني إلا أن يقع دليل على غير ذلك"<sup>219</sup>.

أما ابن تيمية فيؤكد على أن ما دل عليه السياق هو ظاهر الخطاب؛ فلا يكون من موارد النزاع<sup>220</sup>.

ويقول أيضاً: "فأما لفظ القُرب فهو مثل لفظ الدُّنُو، و ضد القرب البعد، فاللفظ ظاهر في اللغة، فإما أن يحمل عليه وإما أن يحمل على ما يقال: إنه الظاهر الذي دل عليه السياق، أو على خلاف الظاهر لدلالة بقية النصوص"<sup>221</sup>.

215 انظر، مختصر الصواعق، ص. 386.

216 الشمس، 9.

217 انظر، إغاثة اللهفان، ج1، ص. 51.

218 انظر، تفسير الطبري، ج11، ص. 501.

219 انظر، إعراب القرآن، ج5، ص. 132.

220 انظر، مجموع الفتاوى، ج6، صص 20، 21.

221 م. ن.، ج6، ص. 23.

السياق

كذلك يقرر الشاطبي هذا الضابط في معرض رده على من يتأولون النصوص على غير مراد الشارع منها، فيقول عن يتأول (وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنْبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ)<sup>222</sup> بأن "الجار ذي القربى: القلب، والجار الجنب: النفس الطبيعي، والصاحب بالجنب: العقل المقتدي بعمل الشارع ... أن الجاري على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ما هو الظاهر، من أن المراد بالجار ذي القربى وما ذكر معه ما يفهم منه ابتداءً، وغير ذلك لا يعرفه العرب، لا من آمن منهم ولا من كفر ... ولا أيضا ثم دليل يدل على صحة هذا التفسير، لا من مساق الآية؛ فإنه ينافيه ولا من خارج"<sup>223</sup>.

وممن قرر هذه القاعدة واعتمد عليها ابن جرير في تفسيره، فقال في تقريرها: "فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها ... فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد"<sup>224</sup>.

### 4.2.4.3 لا تُعدى دلالة السياق إلى غير الغرض الذي جاء في السياق إلا بقريئة

فالكلام إذا سيق لغاية مقصودة فإنه لا يُصرف مراد المتكلم به في سياقه إلى غيره إلا بقريئة ظاهرة في السياق؛ إذ الأصل بقاء الخطاب على سياقه.

والكلمة يكون لها معنى في سياق معين، وإذا ما نُقلت إلى سياق آخر فإنه يكون لها معنى ثان، ومن غير الجائز أن تُعطى في السياقين المعنى نفسه من غير دليل، وفي هذه الحال يتعين على القارئ -حتى يدرك حسن الفهم- أن يتتبع الكلمة في مواردها المختلفة، ويستقرئها في مواضعها كلها؛ حتى يتبين له السياق الدلالي الصحيح الذي وردت فيه.

وكثيرا ما ينص ابن القيم على هذا الضابط، ويُشير إلى أنه لا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في سياق صلاحيته له في كل سياق<sup>225</sup>، ويرد على الذين لا يميزون بين سياق وسياق، فمن ذلك رده على من تأول اليبدين بالنعمة في "(مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ

222 النساء، 36.

223 انظر، الموافقات، ج 4، صص. 248-249.

224 انظر، تفسير الطبري، ج4، ص. 356.

225 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص. 33.

السياق

بيدَيٍّ<sup>226</sup>، بأن السياق الذي جاءت فيه اليدان يستحيل تأويلهما بالنعمة، وإن كانت اليد في سياق آخر تصلح لذلك؛ لأن العرب تقول: (فلان عندي يد)، أما هنا فاليد جاءت في سياق أضاف سبحانه الفعل فيه إلى نفسه، ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير (كتبت بالقلم واليد)...<sup>227</sup>.

وفيما يُعد تطبيقاً لهذا الضابط في مسألة عقدية تتعلق بتعبيد الاسم لغير الله، يذكر ابن القيم عن ابن حزم اتفاق العلماء على تحريم كل اسم معبّد لغير الله<sup>228</sup>، ثم أورد على هذا الاتفاق إيراداً قال فيه: "إن قيل: كيف يتفقون على تحريم الاسم المعبد لغير الله وقد صح عنه أنه قال: (تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم، تعس عبد الخميصة، تعس عبد القطيفة)<sup>229</sup>؟ فأجاب -معتمداً على الضابط المتقدم- قائلاً: "لم يرد به الاسم، وإنما أراد به الوصف والدعاء على من يعبد قلبه الدينار والدرهم، فرضي بعبوديتها عن عبودية ربه تعالى، وذكر الأثمان والملابس وهما جمال الباطن والظاهر"<sup>230</sup>.

فالتعبد في هذا السياق سيق مساق الذم والدعاء، ولم يُسق مساق الاسم والحمد، فاعتبار مراد المتكلم قرينة عظيمة في ضبط الفهم لدلالة السياق كما تقرر في الضوابط العامة، وبناء على ذلك ليس كل ما يجوز في سياق يجوز في سياق آخر.

وقد قرر الشاطبي أن صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره لا يتم إلا بشرطين: أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية.

والثاني: أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض<sup>231</sup>.

### 5.2.4.3 حمل السياق على الاتصال لا على الانقطاع

226، ص، 75.

227 انظر، زاد المعاد، ج1، ص.33.

228 انظر، تحفة المودود، ص. 103.

229 م. ن.، ص. 103.

230 م. ن.، ص. 104.

231 انظر، الموافقات، ج1، صص.231-232.

السياق

فما لا ريب فيه أن معنى الكلام إنما يكون بتمام آخره؛ وأن دلالاته إنما تُستفاد بعد كماله والفراغ منه؛ وبالتالي لا يجوز أن يكون أول الكلام دالا دون آخره؛ كما لا يقال: إن أوله يعارض آخره، فالتعارض إنما يكون بين نصين مستقلين، والكلام المتصل كله نص واحد، فالمعارضة بين أبعاضه كالمعارضة بين أبعاض الأسماء المركبة؛ لأن السياق هو الذي يجعل الكلام كله متناسقاً ومنظماً، والإعراض عنه يجعل الكلام متافراً ومنقطعة أجزاؤه.

وقد كان هذا الضابط محل عناية ابن القيم في تفسيره للنصوص، من ذلك ما جاء في (وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي)<sup>232</sup>، هل هذا من كلام يوسف أو من كلام امرأة العزيز؟ قولان للمفسرين، والصحيح أنه من كلام امرأة العزيز؛ لأن الأصل حمل الكلام على الاتصال لا على الانقطاع، قال ابن القيم -مؤيداً هذا القول-: "والصواب معهم لوجوه:

أحدها: أنه متصل بكلام المرأة، وهو قولها: (الآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ)<sup>233</sup>، ومن جعله من قوله فإنه يحتاج إلى إضمار قول لا دليل عليه في اللفظ بوجه، والقول في مثل هذا لا يحدف؛ لئلا يوقع في اللبس، فإن غايته أن يحتمل الأمرين، فالكلام الأول أولى به قطعاً.

الثاني: أن يوسف لم يكن حاضراً وقت مقالتها هذه، بل كان في السجن لما تكلمت بقولها: (الآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ)، والسياق صريح في ذلك... إلى أن يقول: "فالصواب أنه من تمام كلامها؛ فإن الضمائر كلها في نسق واحد يدل عليه، وهو قول النسوة: (مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ)<sup>234</sup>، وقول امرأة العزيز: (أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ)<sup>235</sup>، فهذه خمسة ضمائر بين بارز ومستتر، ثم اتصل بها قوله: (ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ)،

232 يوسف، 53.

233 يوسف، 52.

234 يوسف، 51.

235 يوسف، 51.



السياق

فهذا هو المذكور أولاً بعينه؛ فلا شيء يفصل الكلام عن نظمه ويضمّر فيه قول لا دليل عليه<sup>236</sup>.

وبهذا التقرير يتأكد أن مراعاة السياق عند التعامل مع النصوص تُعد المنهج الأمثل والمسلك الأرشد في حسن الفهم والتأويل.

ولعل من المناسب هنا الإشارة إلى أن السياق صورة كلية تضم صوراً جزئية، ولا يفهم كل جزء إلا بالنظر إلى موقعه من الكل.

وقد نص العز بن عبد السلام على هذا الضابط بقوله: "إذا احتمل الكلام معنيين، وكان حمله على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق كان الحمل أولى"<sup>237</sup>.

وأشار إلى ذلك الجرجاني بقوله: "صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ، حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يُراد من الألفاظ ظاهر ما وُضعت له في اللغة، ولكن يُشار بمعانيها إلى معانٍ أخرى. واعلم أن هذا كذلك مادام النظم واحداً، فأما إذا تغير النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى"<sup>238</sup>.

وقال أبو حيان في تفسيره: "ومتى أمكن حمل الكلام على ظاهره من غير فصل كان أحسن"<sup>239</sup>.

#### 4. مجالات أعمال دلالة السياق

هذا المبحث مما يبرز فيه دور السياق بصفته مفهوماً إجرائياً له دور رئيسي في إدراك كنه النصوص وفهم دلالاتها، وما المحاور التالية إلا دليل على ذلك.

#### 1.4 السياق يعين المحتمل

فالسُّياق يلعب دوراً كبيراً في تحديد ما يحتمل من المعاني، وتعيين ما يلتبس من المفاهيم، فهو يُعدُّ مرجحاً دلالياً لكثير من النصوص التي ازدحمت حولها التأويلات والتفسيرات، وفي هذا يقول ابن القيم: "السياق يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال

236 انظر، روضة المحبين، صص. 426-427.

237 انظر، الإشارة إلى الإيجاز، ص. 220.

238 انظر، دلائل الإعجاز، ص. 225.

239 انظر، البحر المحيط، ج8، ص. 288.

السياق

غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته<sup>240</sup>. فالسياق - كما يبدو عنده - يقوم بوظيفة مثالية على أساس افتراض عبارات سليمة، كما نحس عنده قطعية قوية يمنحها السياق لا مجال فيها للتأويل، فاعتبار السياق - بالنسبة إليه - يعني توحيد المعنى وعدم قبوله للتعدد، وكأنه يفترض قارئاً مثالياً على مستوى راق جداً من الثقافة.

وهو على دقة عباراته في النص أعلاه، قد استبعد أي معنى غير الذي يحدده السياق الذي يخضع لكم هائل من القراء أو المتلقين، ولكل واحد منهم ثقافته ووعيه وتأويلاته التي يستطيع إسقاط مفاهيمه على أي سياق من خلال تبيين المجمل وتعيين المحتمل<sup>241</sup>.

ويمكن أن نستنتج من هذا النص السياق أيضاً أن:

- النظر في السياق يعصم من الخطأ.

- معرفة عادة المتكلم في الكلام تعين على فهم مراده.

- حال المخاطب تقييد دلالة اللفظ.

- الدلالة في كل موضع بحسب السياق والقران.

ويذكر مسعود صحرروي أن في هذا النص الهام إشارة إلى أمرين:

1. مفهوم (السياق الأصغر أو السياق الخاص) للنص القرآني، ودوره في تحديد الدلالة.

2. علاقة التكامل الوظيفي والدلالي بين السياقين (الأصغر والأكبر)؛ إذ كثيراً ما يفسر أحدهما بالآخر، أي يُفسر سياق بسياق.

والأول (السياق الأصغر) محدود ضمن وحدات دلالية أو تركيبية معينة، كآية القرآنية مثلاً، أو ما يسبق الآية وما يلحقها من الكلمات أو الآيات، بينما الثاني (السياق الأكبر) شامل لما بين دفتي المصحف لا تحده فواصل الآيات والسور والأجزاء<sup>242</sup>.

240 انظر، حسان (1994)، ص. 337.

241 انظر، الدليمي، السياق بين القدامى والمحدثين، ص. 3.

242 انظر، صحرروي، المنهج السياقي ودوره في فهم النص وتحديد دلالات الألفاظ، ص. 8.

السياق

وبناء على قول ابن القيم جاء تخصيص هذا المبحث ليشمل مطالب تتناول المواضيع التي أشار إليها في نصه السابق، ولهذا جاء أول مبحث معنونا بأول أمر ذكره في مجالات إعمال السياق، وهو تعيين المحتمل. والشاهد من قوله على استنثاره إعمال السياق في هذا المجال هو قوله: "السياق يرشد إلى...تعيين المحتمل".

وقد جاء عن الجصاص (370هـ) مراعاته للسياق في هذا المجال، من ذلك ما ذكره حول آية: (وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى)<sup>243</sup>، قال: "يحتمل به أن يريد به الصدقة الواجبة وأن يريد به التطوع، وليس في الآية دلالة على أنها الواجبة، وإنما فيها حث على الصدقة ووعده بالثواب عليها؛ وذلك لأن أكثر ما فيها أنها من البر، وهذا لفظ ينطوي على الفرض والنفل، إلا أن في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل على أنه لم يرد به الزكاة؛ لقوله تعالى: (وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ)، فلما عطف الزكاة عليها دل على أنه لم يرد الزكاة بالصدقة المذكورة قبلها"<sup>244</sup>.

وقال ابن دقيق العيد: "أما السياق والقرائن، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات"<sup>245</sup>، وقال أيضا: "السياق طريق إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه"<sup>246</sup>.

ويقول عن سياق الحال والمقام: "إن المشاهدين للوحي والتنزيل يعلمون بسبب النزول والقرائن المحتفة به ما يرشدهم إلى تعيين المحتملات وتبيين المجملات"<sup>247</sup>.

كما بين التلمساني أن من القرائن التي ترجح أحد الاحتمالين القرائن السياقية، وفي هذا تقرير لأثر دلالة السياق في تعيين المحتمل<sup>248</sup>.

والشاهد من قوله "ما يرشدهم إلى تعيين المحتملات".

243 البقرة، 177.

244 انظر، أحكام القرآن، ج1، ص. 162.

245 انظر، إحكام الأحكام، ص. 278.

246 م. ن.، 618.

247 م ن ص. 302.

248 انظر، مفتاح الوصول، ص. 456.

السياق

وفي هذا قال العز بن عبد السلام: "السياق مرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقدير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما، فما كان مدحا بالوضع، فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاء وتهكما بعرف الاستعمال، مثاله: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)، أي: الذليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الذم، وكذلك قول قوم شعيب: (إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ)<sup>249</sup> أي: السفیه الجاهل؛ لوقوعه في سياق الإنكار عليه...<sup>250</sup>، والشاهد من كلامه قوله: "السياق مرشد إلى ... ترجيح المحتملات".

فهذه الأقوال وغيرها ترشد كل من اكتفتها حالة من الحيرة أعاقته عن الاهتداء إلى القول الصواب في مسألة من المسائل أن يلجأ إلى السياق المقالي أو الحالي أو كليهما معا، ليصل إلى القول الصواب في المسألة.

#### 2.4 السياق يبين المجمل

وفي هذا يقول ابن القيم: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعادم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته". والشاهد من قوله على ما نحن بصدد: (السياق يرشد إلى ... تبيين المجمل).

ونفس كلام العز بن عبد السلام يمكن أن يُعاد هنا، وهو قوله: "السياق مرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقدير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما، فما كان مدحا بالوضع، فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاء وتهكما بعرف الاستعمال، مثاله: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)، أي: الذليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الذم، وكذلك قول قوم شعيب: (إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ) أي: السفیه الجاهل؛ لوقوعه في سياق الإنكار عليه...<sup>251</sup>، فقد نص العز على هذا الضابط بقوله: "السياق مرشد إلى تبيين المجملات".

249 هود، 87.

250 انظر، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص. 159.

251 م. ن.

السياق

وكذلك إشارة ابن دقيق العيد إلى هذا بقوله: "فأما السياق والقرائن، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات"<sup>252</sup>، وقال أيضا: "السياق طريق إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه"<sup>253</sup>.

ومن الأمثلة التطبيقية على هذا الضابط ما جاء في معنى: (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ)<sup>254</sup>، جاء عن بعض الصحابة أنه قال: كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبه، وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت: (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ)، فأمرنا بالسكوت، ونهينا عن الكلام<sup>255</sup>.

قال ابن دقيق العيد: "القنوت يستعمل في معنى الطاعة، وفي معنى الإقرار بالعبودية، والخضوع والدعاء، وطول القيام والسكوت..."<sup>256</sup>. ولفظ الراوي يُشعر بأن القنوت في الآية: السكوت؛ لما دل على لفظ (حتى) التي للغاية، والفاء التي تشعر بتعليل ما سبقها لما يأتي بعدها... والأرجح في هذا كله حمله على ما أشعر به كلام الراوي؛ فإن المشاهدين للوحي والتنزيل يعلمون بسبب النزول والقرائن المحققة به ما يرشدهم إلى تعيين المحتملات وبيان المجملات"<sup>257</sup>.

كما استعمل ابن كثير السياق في هذا المجال في أكثر من موضع، من ذلك ما جاء عند حديث عن معنى الإحصان في (فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)<sup>258</sup>، قال ابن كثير: "واختلفوا فيه على قولين: أحدهما: أن المراد بالإحصان هاهنا الإسلام... وقيل: المراد به هاهنا التزويج... والأظهر-والله أعلم- أن المراد بالإحصان هاهنا التزويج، لأن سياق الآية يدل عليه حيث يقول تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمْ

252 انظر، إحكام الأحكام، ص. 278.

253 م. ن.، ص. 525.

254 البقرة، 238.

255 انظر، صحيح مسلم، ج 1، ص. 383.

256 انظر، إحكام الأحكام، ص. 192.

257 م. ن.

258 النساء، 25.

السياق

المؤمنات) والله أعلم. والآية سياقها كلها في الفتيات المؤمنات فتعين أن المراد بقوله: (فإذا أُخْصِنَ أَي تَزَوَّجْنَ)<sup>259</sup>.

أما من المعاصرين فيُعد الطاهر بن عاشور من المكثرين من استعمال السياق في بيان ما أجمل معناه في ثنايا النص القرآني، ومن الأمثلة التي تكشف احتجاج الطاهر بهذا الضابط واعتماده عليه ما جاء ذكره عند (وَأَمَّا تُعْرَضْنَ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا)<sup>260</sup>. قال: "والرحمة هنا هي الرزق الذي يتأتى منه العطاء بقرينة السياق"<sup>261</sup>.

فبالنظر إلى السياق تبين لفظ (الرحمة) المجمل في هذه الآية، وأن المقصود بها هنا هو الرزق؛ لأن السياق يبين المجمل كما تقرر.

#### 3.4 السياق يقرر الواضح

يعول ابن القيم على السياق الذي يقرر المعنى في مواضع عديدة، ومن ذلك ما قرره من نوعي الدعاء الوارد في نصوص التنزيل العزيز بناء على هذا ضابط (السياق يقرر الواضح).

ففي آية: (وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ)<sup>262</sup>، استظهر أن الدعاء في هذا الموضع دعاء عبادة، ثم قرر ما اختاره بالسياق بأن الله عقب الأمر بالدعاء بقوله: (إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ).

فهو يقرر هنا أن المراد بالدعاء في هذه الآية دعاء المسألة؛ إذ السياق سياق تبيكيت للكافرين يوم القيامة، فالله يخزيهم بإراءتهم أن شركاءهم لا يستجيبون لدعوتهم، وليس المراد الأمر بعبادتهم<sup>263</sup>.

259 انظر، تفسير ابن كثير، ج2، ص. 229.

260 الإسرائيل، 28.

261 انظر، ابن عاشور (1984)، ج15، ص. 83.

262 غافر، 60.

263 انظر، بدائع الفوائد، ج3، صص. 5-9.

السياق

كما أشار إلى هذا الزركشي بعد أن تكلم عن حجية دلالة السياق، وذكر الخلاف فيها، موردا كلام العز بن عبد السلام: "السياق مرشد إلى تبين المجملات، وترجيح الاحتمالات، وتقرير الواضحات..."<sup>264</sup>، ثم أعقب ذلك بقوله: "السياق يقرر الواضح"<sup>265</sup>.

وكان ابن دقيق العيد كثيرا ما يحتج بهذا الضابط في تقرير معاني النصوص، ومن الشواهد على احتجاجه بهذا الضابط وأخذه به ما ذكره عند ذكره لصيغة التشهد (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين)، قال: "لفظ عموم"، ثم استدل بالسياق في تقرير هذا العموم بقوله: "وقد دل (أي على العموم) قوله: (فإنه إذا قال ذلك أصاب كل عبد صالح في السماء والأرض)"<sup>266</sup>.

#### 4.4 السياق يخص العام

وهذا قد نص عليه ابن القيم ضمن كلامه السابق: "السياق يرشد إلى تبين المجمل... وتخصيص العام"<sup>267</sup>.

وقد أشار ابن دقيق العيد إلى أثر السياق في تخصيص العام بقوله: "ويجب أن تنتبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجريهما مجرى واحدا"<sup>268</sup>.

ويُعد الشافعي ممن يُعملون السياق في هذا المجال، ومن يتتبع كلامه في الرسالة يرى ذلك ظاهرا.

من ذلك ما ذكره في: (تَمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ)<sup>269</sup>، "فالعلم يحيط أن الناس كلهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول الله، ورسول الله مخاطب بهذا ومن معه، ولكن صحيحا

264 انظر، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص. 159.

265 م ن ص. 159.

266 انظر، صحيح البخاري، ج8، ص. 51.

267 انظر، بدائع الفوائد، ج4، ص. 11.

268 انظر، إحكام الأحكام، ص. 278.

269 البقرة، 185.

السياق

من كلام العرب أن يُقال: (تُمُّ أْفَيْضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ)، يعني بعض الناس<sup>270</sup>. فهو هاهنا خصص عموم الآية انطلاقاً من أن السياق مخصص للعام.

والأمر ذاته قام به عند: (وَقُوذُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ)<sup>271</sup>، حيث قال: "دل كتاب الله على أنه إنما وقودها بعض الناس؛ لقول الله: (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ)<sup>272 273</sup>. فظاهر هنا أنه خصص عموم الآية بسياق المقام اعتماداً على أن السياق مخصص للعام.

كذلك يُعد الطوفي ممن يرون وقوع التخصيص بالسياق، ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في جوابه على استدلال القدرية بـ(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)<sup>274</sup>، على أن الله لا يريد الكفر والمعاصي من خلقه، وإنما هم يريدونها ويخلقونها. قال: "ويُجاب عنه بوجود: أحدها: أن هذه الآية في سياق الصوم، فهي خاصة به بدلالة السياق، ولا تعلق بالعقائد، والمعنى: يريد الله بكم اليسر لا العسر في أحكام الصوم والفطر لا مطلقاً"<sup>275</sup>.

ويقول ابن عاشور: "اعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض للمفسرين، فجملة (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ)<sup>276</sup> معطوفة على جملة (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ)<sup>277</sup>، والمناسبة غير خفية، والوالدات عام؛ لأنه جمع معرف باللام، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات بقريضة سياق الآي التي قبلها من قوله: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)<sup>278</sup>، ولذلك وُصِلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد

270 انظر، الرسالة، ص. 61، ومثل هذا أيضا ما جاء في آية (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ)، إذا الناس الذين جمعوا هنا كما جاء في التفاسير هو أبو سفيان.

271 التحريم، 6.

272 الأنبياء، 101.

273 انظر، الرسالة، ص. 62.

274 البقرة، 185.

275 انظر، الإشارات الألهية، ج1، ص. 321.

276 م. ن، ج1، ص. 321.

277 البقرة، 233.

278 البقرة، 232.



السياق

السياق، فقله: (وَالْوَالِدَاتُ)، معناه: والوالدات منهن، أي: من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن في الآي الماضية، أي المطلقات اللاتي لهن أولاد في سن الرضاعة<sup>279</sup>.

5.4 السياق يقيد المطلق

وهو ما أشار إليه ابن القيم بقوله: "السياق يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل... وتقييد المطلق"<sup>280</sup>.

ومما يؤكد كلام ابن القيم هذا كثرة اعتماد من سبقه ومن أتى بعده على هذا الضابط في فهم مرادات النصوص.

من أولئك شيخ المفسرين الطبري الذي عول على تقييد المطلق بالسياق في مواضع كثيرة من تفسيره.

ومن الشواهد على ذلك ما جاء عند: (وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا)<sup>281</sup>.

فقد اختلف أهل التفسير في معنى (مُدْخَلَ صِدْقٍ) و(مُخْرَجَ صِدْقٍ)، وقد ذكر الطبري تلك الأقوال ورجح ما رآه صواباً فقال: "وأشبه هذه الأقوال بالصواب في تأويل ذلك قول من قال: معنى ذلك: أدخلني المدينة مدخل صدق، وأخرجني من مكة مخرج صدق.

وإنما قلنا: ذلك أولى بتأويل الآية، لأن ذلك عقب قوله: (وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِؤْكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا)<sup>282</sup>، وقد دللنا فيما مضى على أنه عني بذلك أهل مكة..."<sup>283</sup>.

وفي هذا تأكيد على منزلة التعويل على دلالة السياق في كل موارد النزاع، فهي الحارس الأمين للمعنى.

279 انظر، ابن عاشور (1984)، ج2، ص. 429.

280 انظر، بدائع الفوائد، ج4، ص. 11.

281 الإسراء، 76.

282 الإسراء، 63.

283 انظر، تفسير الطبري، ج15، صص. 57-58.

السياق

وقد قرر الزركشي ما نحن بصدده أيضا فيما مضى من كلامه الذي قال فيه: "فإنها ترشد إلى تبين المجل، والقطع بعد احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق"<sup>284</sup>.

ومن الشواهد التي هي محل اتفاق بين المفسرين الأمر باستقبال القبلة في آية: (وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)<sup>285</sup>، فقد جاء الأمر باستقبال القبلة فيها مطلقا، لكن بالنظر إلى السياق المقالي التي جاءت، أو السياق المقامي من سبب النزول ونحوه، فإنه يدل على تقييد الأمر بالصلاة<sup>286</sup>.

5. أثر السياق في دلالة الاقتران

1.5 تعريف دلالة الاقتران

عُرفت بأنها الجمع "بين شيئين أو أشياء في الأمر أو النهي، ثم يُبين حكم أحدهما، فيُستدل بالقرآن على ثبوت ذلك الحكم لآخر"<sup>287</sup>.

وعرفها الزركشي -ولعله أشمل تعريف لها- بأن "يدخل حرف الواو بين جملتين تامتين، كل منهما مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، بلفظ يقتضي الوجوب في الجميع، أو العموم في الجميع، ولا مشاركة بينهما في العلة، ولا يدل دليل على التسوية بينهما"<sup>288</sup>.

2.5 الفرق بين دلالة السياق ودلالة الاقتران عند ابن القيم

لقد حصل عند بعض الأصوليين لبس ناشئ عن خلطهم بين دلالة السياق ودلالة الاقتران، فلا يفرقون بينهما، ويذكرون ما يتعلق بأحدهما موضع الآخر، مع أن التصور عندهم للدلالة قد يبدو واضحا، لكن اللبس يحصل لهم عند التمثيل والاستشهاد، وهذا ما بدر من الزركشي، حيث حكى عن غيره من الشافعية احتجاج الشافعي على أن الصلاة الوسطى

284 انظر، البرهان، ج2، ص. 200.

285 البقرة، 149.

286 انظر، العنزي(1428هـ)، ص. 278.

287 انظر: تشنيف المسامع، ج2، ص. 759،

288 انظر، البحر المحيط، ج6، ص. 99.

السياق

هي صلاة الصبح من حيث اقترانها بالقنوت في: (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين)<sup>289</sup>، وهذا المثال لا يصلح لدلالة الاقتران، وإنما يصلح لدلالة السياق<sup>290</sup>.

وممن أشار من الأصوليين إلى الفرق بين الداليتين ابن دقيق العيد<sup>291</sup> والزرکشي<sup>292</sup>

وابن القيم، ويمكن التماس الفرق بين الداليتين على النحو التالي:

1. الاقتران يستفاد من السياق، كما يستفاد العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، وليس العكس.

2. دلالة السياق أشمل من دلالة الاقتران؛ لأن دلالة الاقتران متولدة عن قرينة في الخطاب، جاءت نتيجة اجتماع كلامين بحرف العطف في سياق النص، بينما دلالة السياق هي محصلة القرائن -مقالية أو حالية- في الخطاب.

3. امتناع دلالة السياق يستلزم امتناع دلالة الاقتران، وليس العكس.

4. دلالة السياق أطف وأدق وأصح من دلالة الاقتران<sup>293</sup>.

وثمة سؤال يُطرح هنا، وهو: هل الاقتران في النظم يستلزم الاقتران في الحكم أو لا يستلزمه؟ الواقع أن في المسألة خلافا بين الأصوليين، منهم من قال بالإثبات، ومنهم من قال بالنفي، ولكن الذي عليه ابن القيم ووافق عليه بعض الأصوليين هو التفصيل، وهو أن الاقتران في النظم يستلزم الاقتران في الحكم في مواطن ولا يستلزمه في مواطن، وذلك بحسب السياق وما يحتف به من القرائن الحالية والمقالية.

289 البقرة، 238.

290 انظر، العنزي(1428هـ)، ص.330.

291 انظر، إحكام الأحكام، ص. 131.

292 انظر، البحر المحيط، ج6، ص. 99، وقد فصل بين الداليتين، فذكر في مباحث الأدلة المختلف فيها

دلالة السياق في مبحث مستقل عن مبحث دلالة الاقتران.

293 انظر، ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1، ص. 273، وقد أطلق ابن القيم دلالة التركيب على دلالة السياق، وعند التأمل يظهر من كلامه أنه أراد بها دلالة السياق، ودليل ذلك ما ساقه من أمثلة، وأيضاً قوله عن دلالة التركيب: وهي ضم نص إلى نص آخر.

السياق

ولعل هذا القول هو الأقرب للصواب، ودليل ذلك أن هناك مواطن ثبتت فيها حجبية دلالة الاقتران، ومواطن ضعف فيها الأخذ بدلالة الاقتران، وفي هذا يقول ابن القيم: "دلالة الاقتران

تظهر قوتها في موطن وضعفها في موطن، وتساوي الأمرين في موطن"<sup>294</sup>.

ثم يفصل هذه الأحوال الثلاث، ويعول على سياق النص في الكشف عن موطن قوة دلالة الاقتران على ما يأتي.

### 3.5 أنواع دلالة الاقتران

#### 1.3.5 الدلالة القوية

يقول عنها: "إِذَا جَمَعَ الْمُقْتَرِنِينَ لَفْظًا اشْتَرَكَا فِي إِطْلَاقِهِ وَافْتِرَاقًا فِي تَفْصِيلِهِ قَوِيَّتِ الدَّلَالَةُ كَقَوْلِهِ: (الفطرة خمس)<sup>295</sup> وفي مسلم: (عشر من الفطرة)<sup>296</sup> ثم فصلها"<sup>297</sup>.

فقد راعى ابن القيم سباق النص ولحاظه، واستثمر القرائن المقالية في هذا السياق؛ ليشهد بالقوة لدلالة الاقتران في هذا الموطن.

ومن المواضع التي قوى فيها ابن القيم دلالة الاقتران ما ذكره خلال تفسيره لآية: (وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ)<sup>298</sup>، و: (ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً)<sup>299</sup>، فقال: "إن الخيفة اقترنت بالذكر، والخيفة اقترنت بالدعاء، وهذا من أسرار القرآن مع دلالاته على اقتران الخيفة بالدعاء والخيفة بالذكر أيضا، فلم يحتج أن يقول في الأولى: ادعوا ربكم تضرعا وخيفة، فانتظمت كل واحدة من الآيتين للخيفة والخيفة والتضرع أحسن انتظام، ودلت على ذلك أكمل دلالة، وذكر الطمع الذي هو الرجاء في آية الدعاء؛ لأن

294 انظر، بدائع الفوائد، ج4، ص. 257

295 انظر، السنن الكبرى، ج1، ص. 77.

296 م. ن.، ج8، ص. 309.

297 انظر، بدائع الفوائد، ج4، ص. 258

298 الأعراف، 205.

299 الأعراف، 55.

السياق

الدعاء مبني عليه، وذكر الخوف في آية الذكر لشدة حاجة الخائف إليه، فذكر كل آية هو اللائق بها والأولى بها من الخوف والطمع<sup>300</sup>.

فهنا قرينتان لتحديد الدلالة: قرينة الخيفة (الخوف) مع الذكر، وقرينة الخفية (من الخفاء) مع الدعاء، لأن الذكر يقتضي الخوف، وتجريده منه يوقع في المهالك، والطمع يقتضي الخفية، هذا مع دلالة كل قرينة على المعنى الآخر بالتبادل، فالذكر مع الخوف والخفاء، والطمع مع الخفاء والخوف، وهذا من أسرار القرآن ولطائفه وبدائعه.

ومثله في (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)<sup>301</sup>، فإن دلالة الاقتران هاهنا قوية؛ وذلك بوجوب الإحسان للوالدين لاقترانه بالأمر بعبادة الله.

ومن ملامح إمطة السياق اللغوي اللثام عن حسن دلالة الاقتران ما أورده ابن القيم في آية: (مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا)<sup>302</sup>، إذ يقول: "وتأمل قوله تعالى في الشفاعة الحسنة (يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا)، وفي السيئة (يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا)<sup>303</sup>؛ فإن لفظ الكفل يشعر بالحمل والثقل، ولفظ النصيب يشعر بالحظ الذي ينصب طالبه في تحصيله، وإن كان كل منهما يستعمل في الأمرين عند الانفراد، ولكن لما قرن بينهما حسن اختصاص حظ الخير بالنصيب، وحظ الشر بالكفل"<sup>304</sup>.

فهو يرى اتحاد المعنى بين نصيب وكفل عند الإفراد، ولكن السياق يفضي إلى أن التفاوت يبقى قائماً بينهما، ولا يمكن أن يقوم بعضها مقام بعض أو ينوب عنه، وهذا يبدو واضحاً في (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي)<sup>305</sup>، حيث يقول: "تأمل حسن اقتران التمام بالنعمة، وحسن اقتران الكمال بالدين، وإضافة الدين إليهم؛ إذ هم القائمون به المقيمون له، وأضاف النعمة إليهم؛ إذ هم القائمون به المقيمون له، وأضاف النعمة إليه؛ إذ

300 انظر، التفسير القيم، ص. 261.

301 الإسراء 23.

302 النساء، 85.

303 النساء، 85.

304 انظر، روضة المحبين، ص. 378.

305 المادة، 3.

السياق

هو وليها ومسديها، واللفظتان - وإن تقاربتا وتواخيتا- فبينهما فرق لطيف عند التأمل؛ فإن الكمال أخص بالصفات والمعاني، ويُطلق على الأعيان والذوات، ولكن باعتبار صفاتها وخواصها...، وأما الإتمام فيكون في الأعيان والمعاني، ونعم الله أوصاف ومعان<sup>306</sup>. وهكذا يبين لنا ابن القيم أن بيان أهمية اللفظة ودلالاتها اللغوية الخاصة وربطها بالسياق الذي وظفت فيه اللفظة المختارة، وبيان أسباب اختيارها دون غيرها من مرادفاتنا المشتركة معها في حقل دلالي واحد. ومثل هذا التحليل لا يتأتى إلا لمن ملك ذوقاً أدبياً رفيعاً يمكنه من إدراك الفروق الدقيقة بين التعابير والأساليب.

ونتابع تفصيل ابن القيم حتى نقف عند الحالة الثانية التي تضعف فيها دلالة الاقتران.

### 2.3.5 الدلالة الضعيفة

وفيها يقول: "وأما الموضع الذي يظهر ضعف دلالة الاقتران فيه، فعند تعدد الجمل واستقلال كل واحدة منهما بنفسها كقوله: (لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من جنابة)<sup>307</sup>، فالتعرض لدلالة الاقتران هنا في غاية الضعف والفساد؛ فإن كل جملة مفيدة لمعناها وحكمها وسببها وغايتها منفردة به عن الجملة الأخرى، واشتراكهما في مجرد العطف لا يوجب اشتراكهما فيما وراءه"<sup>308</sup>.

فقد وظف ابن القيم قرائن السياق المقالية والحالية؛ كي يقرر ضعف دلالة الاقتران في هذا الموطن، فالنظر إلى ظاهر اللفظ، والتعلق بقريضة العطف وحدها دون معرفة سبب الورود وقصد المتكلم به وما يعينه من كلامه ضعف في النظر وفساد في الحجة.

وفي هذا يقول الخطابي: "وقد يجمع الكلام بين القرائن في اللفظ الواحد، ويفرق بينهما في المعاني، وذلك على حسب الأغراض والقاصد فيها، وقد يكون الكلام في الفصل الواحد بعضه على الوجوب، وبعضه على الندب، وبعضه على الحقيقة وبعضه على المجاز، وإنما يعلم ذلك بدلائل الأصول وباعتبار معانيها"<sup>309</sup>.

306 انظر، بدائع التفسير، ج1، ص. 312-313.

307 انظر، سنن أبي داود، ج1، ص. 66.

308 انظر، بدائع الفوائد، ج4، ص. 925.

309 انظر، معالم السنن، ج3، . 103.

### 3.3.5 الدلالة المستوية

وفيها يقول: "وأما موطن التساوي فحيث كان العطف ظاهراً في التسوية وقصد المتكلم ظاهراً في الفرق، فيتعارض ظاهر اللفظ وظاهر القصد، فإن غلب ظهور أحدهما اعتبر وإلا طلب الترجيح"<sup>310</sup>.

فإذا وجدت دلالة قوي فيها ظاهر اللفظ، بحيث بدا متعارضاً مع ظاهر القصد، فإن ابن القيم يرى تغليب الأظهر منهما، فإن كانت القرائن اللفظية (والتي تمثل سياق النص) تتكافأ مع القرائن الحالية كمراد المتكلم (والتي تمثل سياق المقام)، فهنا يُطلب الدليل الخارجي كي يرجح أحد السياقين، وبناء عليه يمكن أن يقال: إن غلب سياق النص أخذ بدلالة الاقتران، وإلا تُركت.

وهكذا ظهر أثر دلالة السياق في دلالة الاقتران، فهي تقوى إذا ما اعتضدت بدلالة السياق، وتضعف إذا عورضت بها.

ولهذا ذهب الشافعي إلى أن الحكمة المذكورة في آية: (وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)<sup>311</sup> هي السنة محتجا بدلالة الاقتران، حيث إن الله تعالى عطف على القرآن الحكمة في سياق الامتتان، فلم يجز أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله<sup>312</sup>.

وتتمة لما مضى يُذكر أن لدلالة الاقتران تقسيماً باعتبار آخر، وهو على النحو التالي:

### 4.3.5 تقسيم آخر لأنواع دلالة الاقتران

أولاً: الاقتران بعطف مفرد على مفرد.

ثانياً: الاقتران بعطف جملة ناقصة على جملة تامة.

ثالثاً: الاقتران بعطف جملة تامة على جملة تامة.

أولاً: الاقتران بعطف مفرد على مفرد.

أي أن الحكم يثبت للقرين إذا ساواه في اللفظ أو شاركه في العلة، ومنه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)<sup>313</sup>.

310 انظر، بدائع الفوائد، ج4، ص. 925.

311 آل عمران، 164.

312 انظر، الرسالة، ص. 78.

السياق

فالأمور الأربعة المذكورة أُعطي لها نفس الحكم استناد على مجيئها مقترنة في سياق واحد، وبهذا احتج من ذهب إلى القول بنجاسة الخمر نجاسة معنوية؛ وذلك لأنها اقترنت بالميسر والأنصاب والأزلام، وليست أعيانهم نجسة<sup>314</sup>.

**ثانياً: الاقتران بعطف جملة ناقصة على جملة تامة**

وفي هذا يقول الزركشي: "فإذا عُطفت جملة ناقصة على جملة تامة شاركتها في جميع ما هي عليه، فمثلاً إذا قيل: هذه طالق ثلاثاً وهذه، طلقت الثانية ثلاثاً، بخلاف ما إذا قال: وهذه طالق، لا تطلق إلا واحدة؛ لاستقلال الجملة بتمامها، وقد التزم ابن الحاجب في أثناء كلام له في (مختصره) أن قول القائل: (ضرب زيداً يوم الجمعة وعمرًا)، يتقيد بيوم الجمعة أيضاً، وهي تقتضي أن عطف الجملة الناقصة عنده على الكاملة يقتضي مشاركتها في أصل الحكم وتفصيله، وحكي ذلك عن ابن عصفور من النحويين<sup>315</sup>."

**ثالثاً: الاقتران بعطف جملة تامة على جملة تامة**

ذلك أن عطف الجملة التامة على الجملة التامة لا يوجب الاشتراك ولا الاقتران في الحكم بين الجملتين، كما في (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)<sup>316</sup> استدل من قال بالقران بأنه لا تجب الزكاة في مال الصبيان حتى يبلغوا، وذلك لأن الأمر بالزكاة قرن بالأمر بالصلاة، فقالوا: لا تجب الزكاة إلا على من تجب عليه الصلاة. وهذا غير صحيح فإن كل جملة من الجملتين تامة بنفسها، مستغنية عن الأخرى.

ومثله: (فَإِنْ يَشَأْ اللَّهُ يُخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ)<sup>317</sup>، فإن قوله: (وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ) جملة مستأنفة لا تعلق لها بما قبلها ولا هي داخلة في جواب الشرط<sup>318</sup>.

**الخلاصة:**

313 المائة، 90.

314 انظر، البحر المحيط، ج4، ص. 399.

315 م. ن.، ج4، ص. 399.

316 البقرة، 43.

317 الشورى، 24.

318 انظر البحر المحيط، ج2، ص. 383.



السياق

- وجود رؤى واضحة لمعالم النظرية السياقية على المستويين النظري والتطبيقي في مؤلفات المتقدمة خاصة الأصوليين والبلاغيين. ممن نهجوا منهجا تطبيقيا في تتبع أثر السياق على تحول الدلالة.
- يعد السياق أحد أعمدة الترجيح الأساسية في التفسير والتأويل، ولا يُستغنى عنه بحال، وهو يَضْبِطُ فهم المتلقي، وبدونه ستطغى الفوضى الفكرية على عقلية وطبيعة الفهم.
- يدعو ابن القيم إلى الاهتمام بنظم الكلام والاعتماد عليه في الترجيح بين الآراء، والوصول إلى التوجيه السليم للنص، بحيث لا تتنافى مع مقتضى نظمه.
- مراعاة السياق عند التعامل مع النصوص تُعد المنهج الأمثل والمسلك الأرشد في حسن الفهم والتأويل.
- يرى ابن القيم ضرورة اعتبار البنية التركيبية في ترتيب عناصر الجملة، وهو بذلك يرسم لأبناء اللغة نسقا يراعون بموجبه الوجوه الجائزة والمناسبة عند استعمال اللغة.
- نبه ابن القيم في أكثر من موطن إلى أهمية سياق الحال بما يشمل من دراسة المتكلم والسامع وتناول جميع الظروف المحيطة بالكلام.
- مع التسليم بدور السياق في استنتاج النصوص، إلا أن ذلك منوط بضوابط خاصة وعامة ينبغي مراعاتها.
- للسياق أثر قوي في بيان سبب اقتران بعض الألفاظ ببعض.

# الفصل الثاني

## التأويل

## 1. بيان حقيقة التأويل

### 1.1 المعنى اللغوي للتأويل

يعتبر التأويل من الموضوعات المهمة في حقول معرفية مختلفة، من أبرزها مجال علم اللغة، ومجال العلوم الشرعية، لاسيما تلك المعنية بمباحث الاعتقاد والأيدولوجيا، لذا فقد اهتم ابن القيم ببيانه والإفصاح عن ماهيته والإسهاب في ذكره وتكراره، كل ذلك دفاعاً عن لغة القرآن وعن نصوصه أن تُهدم معانيها.

ومن الناحية اللغوية يعد التأويل ظاهرة لها أهميتها في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة وفي تاريخ الفكر العربي بصفة خاصة، وذلك منذ أن حاول الناس فهم النصوص الدينية في الكتب السماوية، وقد كان لهذه الظاهرة -وما زال- خصوصية في تاريخ الفكر الإسلامي؛ فقد لعبت فيه دوراً مهماً وخطيراً.

كما يُعد التأويل من المواضيع المثيرة للجدل بين علماء أصول الفقه، بل وفي معظم مجالات البحث الفكري عند المسلمين، إن لم يكن في جميعها. "ويمكن عزو مجادلات الأصوليين في موضوع التأويل إلى اختلافات في القدر الممكن الذي يعمل فيه التأويل، وإلى قواعد منهجية واصطلاحية، وإلى التطبيقات الفعلية للتأويل"<sup>1</sup>.

عُرف التأويل قديماً، وقد اشتهر في تاريخ الفرق الإسلامية، وإذا كان التفسير يرتبط بمعنى النص الظاهر، فإن التأويل هو صرفه إلى معنى غير ظاهر، والصرف يكون لأفكار أو مصالح، فإذا تعارض المعنى مع فكرة عقلية أو مصلحة واقعية قام صاحبها بتأويل النص أو الأصل، "ومشكلة التعارض تُعد مشهورة داخل الفرق الدينية في كل الأديان"<sup>2</sup>.

وبما أن الحديث يتمحور حول آراء ابن القيم في التأويل، إلا أنه ليس من اليسير الإتيان على ما له في هذا المجال، أو حصر وتحديد كافة مكونات منهجه في التأويل؛ لأنه كان من المتخصصين في فهم وقراءة النص العربي عامة، والشرعي منه خاصة، كما يُعد من البارعين في توجيه النصوص الشرعية، يخضعها لما يراعي في حقها من القواعد اللسانية

1 انظر، يونس(2006)، ص. 173.

2 انظر، الأسمرى(2015)، ص. 436.

التأويل

والشرعية، والاعتبارات السياقية، داخلية كانت أو خارجية، وغير ذلك مما يراه جديرا بالحسم والفصل في القضايا التي تُركت عالقة من قبل أهل التفسير والتأويل.

كما أن ابن القيم لم يكن بدعا في بحثه للتأويل وإكثاره من الخطاب الحجاجي في رده على مخالفيه حول قضاياها، بل سبقه قوم وتبعه آخرون، ولكن ربما كان ما يتميز به ابن القيم هو إدارته له بأسلوب جديد، واستيفاء تام، ومنطق واضح، ومنهج مفصل، بعيدا عن اللبس والغموض، يستدرجه الاسترسال ويستهو به التفصيل.

وأول موقف يقفه ابن القيم في قضية التأويل هو بيان معناه؛ لأنه لفظ مجمل يحتمل أكثر من معنى، ومعلوم أن إجمال الألفاظ وإبهامها هو منشأ الاختلاف والشقاق، فأول سبيل النجاة فيها هو بيان معانيها.

استهل ابن القيم كتابه الصواعق المرسله بتعريف التأويل لغة واصطلاحا، حيث قال: "هو تفعيل من آل يؤول إلى كذا إذا صار إليه، فالتأويل التصيير، وأولته تأويلا إذا صيرته إليه، وقال الجوهري -والكلام لابن القيم-: "التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء"<sup>3</sup>، هذا من حيث الوضع اللغوي.

أما من حيث الاصطلاح عنده فتسمى العاقبة تأويلا؛ لأن الأمر يصير إليها، قال تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)<sup>4</sup>.

وتسمى حقيقة الشيء المخبر به تأويلا؛ لأن الأمر ينتهي إليه، ومنه: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ)<sup>5</sup>، فمجيء تأويله مجيء نفس ما أخبرت به الرسل من اليوم الآخر والمعاد وتفصيله، والجنة والنار.

ويسمى تعبير الرؤيا تأويلها بالاعتبارين، فإنه تفسير لها وهو عاقبتها وما تؤول إليه، وقال يوسف لأبيه: (يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا)<sup>6</sup>، أي حقيقتها

3 انظر، مختصر الصواعق، ج1، صص. 17.

4 النساء، 59.

5 الأعراف، 53.

\_\_\_\_\_ التأويل  
ومصيرها إلى هاهنا<sup>7</sup> 8.

كما أن من معاني التأويل العلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلاً؛ لأنها بيان لمقصود الفاعل ورضه من الفعل الذي لم يعرف الرائي له رضه به، ومنه قول الخضر لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار بلا عوض: (سَأُنْبِئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)<sup>9</sup>، فلما أخبره بالعلة الغائية التي انتهى إليها فعله قال: (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)<sup>10</sup> 11.

ويعني التأويل أيضا إضافة إلى مضى:

1. العودة والرجوع: ويتعدى إلى أو بعن، أو يكون لازماً، قال ابن دريد: "آل الرجل عن الشيء ارتد عنه"<sup>12</sup>.
2. الخثور: قال ابن فارس: "قال الخليل: آل اللبني يؤول أولاً، وأوولا خثر"، ونقل مثله عن علماء اللغة، وكذلك الأزهري، والجوهري، وهذا المعنى له صلة وثيقة بالذي قبله، قال الراغب: "وآل اللبني يؤول إذا خثر، كأنه رجوع إلى نقصان؛ لقولهم في الشيء الناقص راجع"<sup>13</sup>.
3. الإصلاح والسياسة: جاء في لسان العرب "آل مآله إيالة إذا أصلحه وساسه، والائتيال: الإصلاح والسياسة"<sup>14</sup>، كما جاء في مادة (أول) مرتبطاً بالتفقه والتدبر في نصوص

6 يوسف، 100

7 انظر، الصحاح، ج4، ص. 1427.

8 انظر، مختصر الصواعق، ج1، صص. 17-19.

9 الكهف، 78.

10 الكهف، 82.

11 انظر، مختصر الصواعق، ج1، ص. 21.

12 انظر، جمهرة اللغة، ج3، ص. 482. وانظر، لسان العرب، ج11، ص. 32.

13 انظر، لسان العرب، ج11، ص. 32.

14 انظر، لسان العرب، ج13، ص. 34.

## التأويل

القرآن الكريم، ف"أول الكلام وتأوله: دبره وقدره، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى تدليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"<sup>15</sup>.  
بناء على ما تقدم يمكن القول: إن مدلول (التأويل) في المعاجم اللغوية يدور حول معاني: التفسير، والرجوع، والعاقبة، والإصلاح والسياسة، وكذا التدبر والتفقه.  
ومن الملاحظ أن هذا المعنى قد صاحب الخطاب الديني منذ بداية الوحي، ومحاولة المسلمين فهم القرآن فهما صحيحا يمكنهم من استنباط أحكامه بحثا عن مقاصد الشارع.

### 2.1 المعنى الاصطلاحي للتأويل

تطورت حياة المسلمين نتيجة التقدم الزمني والتطور الفكري والثقافي، وخروج العرب من باديتهم بفعل الفتوحات، وكان من مخرجات هذا التطور الفكري أن غلبت النزعة العقلية في تفسير النصوص الدينية، وتعددت الاتجاهات المذهبية والسياسية والنزاع حول مسائل الأسماء والصفات والأفعال المتعلقة بالله، وهذا ما فتح المجال أمام التأويل، فتنوعت دلالة النص الديني خدمة لهذه الاتجاهات والمذاهب، وبذلك انتقل التأويل من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، وفيما يلي بعض المعاني الاصطلاحية:

ذكر السيوطي قول الماتريدي: "التأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع"<sup>16</sup>، فالماتريدي يذهب إلى القول باحتمال ألفاظ الآيات القرآنية لمعان آخر غير معانيها اللغوية، وهو يرجح أحد تلك المعاني، ولكن دون القطع بأنه المعنى المراد من اللفظ.

وذهب ابن حزم إلى أن التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضعه له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك طُرح ولم يُلتفت إليه، وحُكم لذلك النقل أنه باطل"<sup>17</sup>، ومن هنا فابن حزم يتجاوز الحدود الظاهرة للألفاظ كما وضعت في اللغة من جهة، كما يضع شروطا للتأويل ولمن يقوم به.

15 م. ن.، ج13، ص. 52.

16 انظر، الإتيقان في علوم القرآن، ج6، ص. 2262.

17 انظر، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص. 42.

التأويل

وذهب الغزالي إلى أن تأويل اللفظ هو "بيان معناه بعد إزالة ظاهره، وهذا إما أن يقع من العامي مع نفسه، أو من العارف مع العامي، أو مع العارف بنفسه بينه وبين ربه"<sup>18</sup>، وهنا واضح أن الغزالي عرف التأويل بالمعنى الاصطلاحي، ويؤكد ذلك ما ذهب إليه في المستصفي من أن "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة والمجاز"<sup>19</sup>، ومن الملاحظ أن الغزالي اهتم بالتأويل المجازي وهو صرف اللفظ عن ظاهره. وجاء في تفسير البغوي أن "التأويل صرف الآية إلى ما هو موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"<sup>20</sup>، ومن التعريف نلاحظ تعلق التأويل بالآيات القرآنية ومناسبة المعنى المؤول إليه اللفظ للسياق العام للآية عن طريق أعمال النظر والاستنباط الذي لا يؤدي إلى معارضة الكتاب والسنة. وعرف ابن رشد التأويل في فصل المقال، فذكر أن "معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه في تعريف أصناف الكلام المجازي"<sup>21</sup>، وربما التقى ابن رشد مع الغزالي في إلحاق التأويل بالمجاز، فالمجاز - عند جمهور الأصوليين - وسيلة من وسائل فهم النص الديني، حيث يدخل المجاز فيما أشكل معناه من ألفاظ الخطاب الديني بتركها الحقيقة الظاهرة ومجيئها على المجاز، فيتضح المعنى المقصود، وذلك عمل التأويل ومجاله، وعليه فالمجاز وثيق الصلة بالتأويل، فالمجاز - أو الانزياح الدلالي عند المحدثين - طبيعة من طبائع اللسان العربي، وهذا يقتضي ممن يتصدى للتأويل المجازي معرفة واسعة بمفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب واستعمالها بحسب السياق، ولا بد أن نعرف أن العرب تسمي الشيء بسبب الشيء، فلا بد من معرفة المجاز جيداً؛ إذ الخطأ فيه قد يؤدي إلى الخطأ في التأويل.

18 انظر، إجماع العوام عن علم الكلام، ص. 49.

19 انظر، المستصفي، ص. 196.

20 انظر، معالم التنزيل في التفسير، ج1، ص. 67.

21 انظر، فصل المقال، ص. 18.

## التأويل

وعلى أي حال فمن الملاحظ أن المعنى الاصطلاحي للتأويل أخذ يتسع، وانتشر بهذا المعنى حتى ورد في المعاجم اللغوية المتأخرة كتاج العروس، حيث أورد مصنفه تعريفا لابن الجوزي يقول فيه: "التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"<sup>22</sup>، وقد جاء مدلول التأويل في لسان العرب بأنه "نقل اللفظ عن موضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما نقل عن ظاهر اللفظ"<sup>23</sup>.

وبناء على ما تقدم عرضه من تعريفات اصطلاحية يتبين لنا أن هناك عاملا مشتركا بينها، وهو كون التأويل عبارة عن صرف اللفظ من المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويعضده دليل، ومن هنا فالمتأول مطالب بأمرين: أولهما: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، ثانيهما: أن يوضح الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الظاهر. ومن الملاحظ أن المعنى الاصطلاحي للتأويل ظهر تحت ظروف عقديّة خاصة، ترتبط بالجدل حول مسائل الأسماء والصفات والأفعال، مما أدى إلى غلبة النزعة العقلية على تناول النصوص الدينية.

والتأويل كمصطلح بدأ على يد المشتغلين بالنص الديني مع اختلاف بيئاتهم وتوجهاتهم الفكرية، فكل توجه أو تيار كان يوظف التأويل مع ما وصل إليه تفكيرهم من نتائج وآراء، ومن هنا اختلفت البيئات الفكرية المتعددة في تناولها للتأويل بما يتفق ودواعي الاستعمال في كل بيئة، وهو ما يوضح بالضرورة أهمية التأويل والدور الذي لعبه في تلك البيئات.

### 3.1 التأويل والاستعمال القرآني

وردت لفظة (التأويل) في القرآن سبع عشرة مرة، مما يدل على استخدامه بكثرة، وهذه الاستخدام كان بمعان مختلفة، وفيما يأتي ذكر للمواضع التي ذُكرت فيها حسب ترتيب السور على النحو التالي:

1. في سورة آل عمران وردت مرتين، قال تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

22 انظر، تاج العروس، ج28، ص. 33.

23 انظر، لسان العرب، ج1، ص. 52.



التأويل

... (الآية)<sup>24</sup>، هذه الآية أثارت جدلاً كبيراً بين أوساط الباحثين، وكثرت الآراء والاختلافات حولها، وسنكتفي بإيراد ما يعنينا من معنى التأويل، فهذه الآية تتناول المحكم والمتشابه، يقول الطبري: "القول في تأويل قوله تعالى: (ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)، اختلف أهل التأويل في معنى التأويل الذي عنى الله جل ثناؤه، فقال بعضهم: معنى ذلك الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء أمر محمد وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل (ألم)، (ألمص) ... وما أشبه ذلك من الآجال ... وقال آخرون: معنى ذلك ابتغاء تأويل ما تشابه من آي القرآن، يتأولونه إذا كان ذا وجوه وتصاريف في التأويلات، على ما في قلوبهم من الزيغ وما ركبوه من الضلالة"<sup>25</sup>، فمعنى التأويل هنا هو عاقبة الأمور التي لا يعلمها إلا الله، فما يعلم وقت قيام الساعة وانقضاء أمر محمد وأمته إلا الله تعالى دون سواه من البشر.

ويقول القرطبي: "معنى (ابتغاء الفتنة) طلب الشبهات واللبس على المؤمنين حتى يفسدوا ذات بينهم، ويردوا الناس إلى زيغهم، وقال الزجاج: معنى (ابتغاء تأويله) أنهم طلبوا تأويل بعثهم وإحيائهم، فأعلم الله عز وجل أن تأويل ذلك ووقته لا يعلمه إلا الله"<sup>26</sup>، فمعنى التأويل عند القرطبي أيضاً هو العاقبة.

والواضح أن المعنى من التأويل هو عاقبة الأمور التي لا يعلمها ولا يدركها البشر، ويسترسل القرطبي في معنى التأويل إلى أن يصل إلى تحديد المعنى اصطلاحاً عند قوله: "وقد حده بعض الفقهاء فقالوا: هو إبداء احتمال في اللفظ مقصود بدليل خارج عنه"<sup>27</sup>.

وإن كان معنى كلمة (التأويل) في الآية لا يقصد به هذا المعنى الاصطلاحي، وإلى هذا يشير صاحب تفسير المنار قائلاً: "إنما غلط المفسرون في تفسير التأويل في الآية التي نحن بصددتها؛ لأنهم جعلوه بالمعنى الاصطلاحي"<sup>28</sup>.

والجدير بالذكر أن ذلك الخلاف والجدل الذي أثارته هذه الآية قد يعود إلى ارتباط الفتنة بالتأويل، مما أثار خوفاً وقلقا لدى المشتغلين بالنص الديني، وبالتالي قد يتعرض هذا الأخير

24 آل عمران، 7.

25 انظر، تفسير الطبري، ج6، ص. 199.

26 انظر، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص. 15.

27 انظر، شقرون (2013)، ص. 17.

28 انظر، تفسير المنار، ج3، ص. 143.

التأويل

إلى التطاول إلى ما خص الله نفسه بعلمه، وهذا عائد إلى الوقف عند لفظة الجلالة أو عطف (الراسخون في العلم) عليه، إضافة إلى الأبحاث الكثيرة التي دارت حول المحكم والمتشابه<sup>29</sup>، وهو مجال لغوي للتأويل؛ لأنه يثير التساؤلات في نفوس المشتغلين بالنص الديني؛ إذ يشتمل المتشابه على ألفاظ تشابهت فيها المعاني، حتى أصبح التمييز بينها ليس بالأمر الهين، أو أن تتشابه فيه أمور مختلفة كدقة في المعنى أو خفاء فيه، وبالتالي تكثر الاحتمالات حول المعنى، ذلك أن المتشابه يحمل وجوها للتأويل.

ولابد أن نقول: إن الهدف من المتشابه الذي ورد في القرآن هو التدبر والتفكر في تلك الآيات وأن يجوب العقل آفاق معانيها؛ "إذ لو كان القرآن كله محكما لا يحتاج إلى تأويل ونظر لاستوت منازل الحق، ولم يظهر فضل العالم على غيره"<sup>30</sup>، فالمحكم هو ما أتحكم معناه بحيث لا يحتمل وجوها من التأويل، أما المتشابه فهو غير الواضح والغامض والملتبس الذي يحتمل وجوها للتأويل.

2. في سورة النساء وردت لفظة تأويل مرة واحدة، وهي: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)<sup>31</sup>، قال الطبري: "(أَحْسَنُ تَأْوِيلًا) أي: جزاء، وهو الذي صار إليه القوم، وقالوا: أحسن عاقبة ومصيرا"<sup>32</sup>، فمعنى التأويل في هذه الآية هو عاقبة الأمر ومصيره.

3. في سورة الأعراف وردت كلمة (تأويل) مرتين في (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ... الآية)<sup>33</sup>، ومدار الأمر في هذه الآية هو وجوب تدبر كتاب الله والعمل به، وبذلك لا يخرج معنى التأويل هنا عن معنى العاقبة والمصير.

4. في سورة يونس وردت لفظة (تأويل) مرة واحدة، وهي (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)<sup>34</sup>، ومحور الآية هو مسارعة الكفار إلى تكذيب ما جاء في القرآن قبل

29 هو علم من علوم القرآن قائم بذاته.

30 انظر، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص. 15.

31 النساء، 59.

32 النساء، 59.

33 الأعراف، 53.

34 يونس، 39.

## \_\_\_\_\_ التأويل

الإحاطة بما فيه، وقبل أن يأتيهم ما يؤول إليه الأمر من صدق القرآن قبل الإحاطة بما فيه، وقبل أن يأتيهم ما يؤول إليه الأمر من صدق القرآن وقوع ما أخبر به، وبالتالي يكون معنى التأويل هو المآل الذي هو بمعنى المرجع والمصير.

5. في سورة يوسف وردت كلمة (تأويل) في ثمانية مواضع مختلفة من السورة<sup>35</sup>، تدور حول تأويل الأحلام، وهذا ما يدل على ارتباط التأويل بالإخبار بالأمر الذي سيقع في المآل من تحقق الرؤى والأحلام.

6. في سورة الإسراء ذكرت كلمة (تأويل) مرة واحدة، وهي (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقُسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)<sup>36</sup>، ففي الآية أمر بالإحسان في البيع وذلك بإيفاء الكيل، والعدل في الميزان، فذلك خير وأحسن تأويلاً، أي عاقبة، وعلى ذلك فالاستخدام القرآني للتأويل في الآية بمعنى العاقبة.

7. والموضع الأخير الذي وردت فيه كلمة (تأويل) هو سورة الكهف، فقد وردت مرتين على لسان الخضر الذي اشترط على موسى أثناء مصاحبته له الصبر، فقال: (هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)<sup>37</sup>، وفيها كشف من الخضر عن السبب والدافع الكامن وراء تلك الأفعال التي أقدم عليها، وهو (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)<sup>38</sup>، فالتأويل في الآيتين يتعلق بالكشف عن الدلالة الخفية للأفعال التي قام بها الخضر بالرجوع إلى أصولها وبيان السبب الحامل عليها، وبالتالي الإنباء بأمور عملية ستقع في المآل.

ومن هنا يتبين أن الاستعمال القرآني للتأويل جاء بمعنى: المآل والعاقبة، ووقوع المخبر به، أو الأمر الذي سيقع في المآل تصديقاً لخبر، تحقق الرؤى والأحلام، والكشف عن الدلالة الخفية للأفعال وبيان السبب الحامل عليها.

### 4.1 معاني التأويل

35 يوسف، 6. 21. 36. 37. 44. 45. 100. 101.

36 الإسراء، 35.

37 الكهف، 78.

38 الكهف، 82.

\_\_\_\_\_ التأويل

اختلفت معاني التأويل باختلاف الحقول المعرفية التي تناولته بالبحث وأدارت عليه الحديث، وفيما يلي بعض من تلك المعاني:

### 1.4.1 التأويل في كلام الفقهاء والأصوليين

من الواضح أن التأويل قد قام بدور كبير في مجال التشريع الإسلامي، حيث كان الرأي أصلاً من الأصول الأولى بعد الكتاب والسنة، "ولا مناص من ذلك؛ إذ إن الأصول الثابتة لم تتعرض للمسائل الجزئية، وإنما تعرضت للعموميات، والحياة تتغير وتتطور، وللتشريع أن يلاحق الأحداث، وعلى الفقيه أن يستنبط الحكم من الكتاب والسنة"<sup>39</sup>، وهذا يحتاج إلى جهد يكون فيه التأويل صلب الرأي ومدار نشاطه العقلي، فالفقيه يرى ويكون رأيه عن طريق التأويل سواء قصد إليه أم لم يقصده.

وتلزم الإشارة إلى أن التأويل في حقل الأصوليين والفقهاء مغاير لما هو في مجال الفرق والعقائد؛ إذ إن الأول معنيٌّ بمباحث عملية تقتضي حل الإشكال في بعض النصوص التي تحتاج إلى جمع، وتأويل الفرق والعقائد مرتبط بالمتشابه من النصوص، فالأخير له بعد إشكالي، ولهذا كان موضع ذم من قبل بعض العلماء<sup>40</sup>.

ويمكن القول بأن كل ما يبدو من بين دروب الفكر من تعارض بين الفقهاء راجع في عامة أمره إلى اختلاف في تأويل النص، كما حدث في تأويل آية: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ)<sup>41</sup>، فمن قائل بإيجاب السعي إلى الصلاة، ومن قائل بفساد البيع، وهو اختلاف أورده الشاطبي في الموافقات. والتأويل من الوسائل التي يتبعها الفقيه لإيضاح رأيه وبيانه، ولا غنى عن استعمال الرأي في شتى المذاهب الفقهية.

39 انظر، شقرون(2013)، ص. 22.

40 هناك كتب صريحة في هذا، مثل: إبطال التأويلات لأبي علي الفراء، وذم التأويل لابن قدامة المقدسي...

انظر، الأسمرى(2015)، ص. 436.

41 الكهف، 9.

التأويل

وعلى هذا فإن التأويل في المجال الفقهي كان أوسع مدى وأرحب مجالاً، فقد عمل على إثراء الفقه بكثير من الفتاوى والأحكام.

وكما هو مقرر فإن العمل التشريعي ليس بالأمر الهين، وبالتالي كان لزاماً على الفقيه أن يحاول التوفيق بين النصوص وبين المستقر من الأعراف في البيئات المختلفة، فهو يحترم النص والعقل والمجتمع؛ حتى لا يحدث تصادماً قد ينتج عنه تعطيل هدف من أهداف الشرع، وكان التأويل وسيلة إلى ذلك، "ففي كثير من الوقائع اعتبرت المدارس الفقهية مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة في نظر الفقه والحياة الواقعية والاجتماعية"<sup>42</sup>.

والأسلوب العربي الذي جاءت به لغة النص الديني يتميز بالتصرف في فنون القول، وتكثر فيه الألفاظ التي تحمل أكثر من معنى، ومثل هذه الأمور تتوقف إلى حد كبير على ضرورة معرفة التحديد الدقيق للمعاني اللغوية، بما يجعل المتناول للنص بعيداً عن التردد واضطراب الرأي أو الخلط في التأويل.

وعند الأصوليين المتأخرين ظهر للتأويل معناه الاصطلاحي، فالبيئة الأصولية وما تقوم به من وضع قواعد عامة لاستنباط الأحكام، وهي تستند أساساً إلى الأبحاث المستفيضة في الدلالات اللفظية وعلم الشريعة، كل هذا جعلهم يتناولون التأويل في دراسة موضوعية متشددة، إحساساً منهم بخطر هذه الظاهرة، وإن كان هذا منهجهم في تناول الموضوعات عموماً.

يقسم الأصوليون التأويل بمعناه الاصطلاحي إلى قريب وبعيد، وإلى مقبول وغير مقبول، كما يشيرون إلى بيان نوعية الدليل الذي يساند التأويل وبعضده، وربما يكون هذا التشدد في قبوله والعمل على إحكامه راجعاً إلى إدراكهم بأن العاملين به من حولهم يتخذونه وسيلة للتضليل والزيغ، حيث قام علم الأصول (كعلم له مقومات) في وقت اشتد فيه ساعد ظاهرة التأويل، حتى انحرف طريقها الصحيح لدى الفرق الكلامية، وقد كان هذا مدعاة اهتمامهم بالقول في دليل التأويل، فالأصوليون هم أصحاب الدليل الكاشفون عنه، والباحثون عن ضبط الفكرة وتحديدها.

42 انظر، مختصر الصواعق، ج1، ص. 20.

## التأويل

لذا نرى مدى الدقة في وضع قواعد استعمال التأويل عندهم، وزيادة في الحيطة والحرص ربطوا دائرة التأويل بما يتفق ومقصد الشارع؛ حتى يتم الوصول إلى الحكم المناسب في سياق النص الديني.

واستكمالاً لجوانب العمل التأويلي قاموا بتحديد مسالكه والمجال الذي يمكن أن تطبق فيه ظاهرة التأويل، فأفاضوا في أبحاث المحكم والمتشابه والظاهر والباطن.

ولم تسلم ظاهرة التأويل في بيئة التشريع من المتصددين لها الراديين الرأي والتأويل إلى أصحابه، وهؤلاء هم الظاهريون، شأنها في ذلك شأن كافة العلوم العربية عند تعرضها لهذا الموقف الذي يمثل المتحررين من جانب ويمثل المحافظين من جانب آخر.

وفي اللغة مثلاً نجد الكوفيين يقفون عند حدود المروي، إذ يمثلون الاتجاه المحافظ، أو كما يطلق عليه أصحاب العلوم الدينية المنهج النقلي، أما بيئة البصرة فتمثل الاتجاه الحر، أو ما يسمى بالمنهج العقلي، كذلك في بيئة المفسرين نجد اتجاهاً عقلياً وآخر نقلياً.

ومما هو ملاحظ أن كل الاتجاهات لا تستعمل الرأي والتأويل إلا عندما تدعو الضرورة إلى ذلك.

### 2.4.1 التأويل عند علماء الكلام والفلاسفة

في خضم الحريات العقلية كان الفكر الإسلامي يقاوم هزات عنيفة أحدثتها الملل والمذاهب التي دخلت المجتمع العربي، والاتجاهات السياسية التي انتشرت فيه، وإن حدث هذا واشتد في العصر العباسي، إلا أن له أصولاً سابقة ربما ترجع إلى حادثة انشقاق المسلمين زمن خلافة علي، أو قبل ذلك مما يطلقون عليه عصر الفتنة<sup>43</sup>.

وفي هذا يذكر ابن القيم وهو بصدد الحديث عن التأويل فيقول ممثلاً له: "ومن التأويل الباطل تأويل أهل الشام قوله لعمار: (تقتلك الفئة الباغية)<sup>44</sup>، فقالوا: (نحن لم نقتله، إنما قتله من جاء به حتى أوقعه بين رماحنا). وهذا التأويل مخالف لحقيقة اللفظ وظاهره؛ فإن الذي قتله هو الذي باشر قتله لا من استنصر به، ولهذا رد عليهم من هو أولى بالحق

43 انظر، شقرون(2013)، ص. 28.

44 انظر، السنن الكبرى، ج7، ص. 358.

التأويل

والحقيقة منهم، فقالوا: أفيكون رسول الله  $\mu$  وأصحابه هم الذين قتلوا حمزة والشهداء معه؛ لأنهم أتوا بهم حتى أوقعوهم تحت سيوف المشركين؟<sup>45</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن الفرق الكلامية وجدت في ظاهرة التأويل مجالا خصبا يتوفر في المعاني الباطنية للألفاظ، وهي المعاني التي يبحث التأويل عنها، وقد مكن لهم هذا الاتجاه نشر تعاليمهم، وانطلقوا يؤيدون بواسطته مذاهبهم، إذ كان الجدل والكلام سلاحهم في هذا المعترك، وهنا ظهرت حلقة جديدة من التأويل هو التأويل العقدي الخاضع للاتجاهات والمذاهب.

وأغلب الظن أن التأويل كان في نظر تلك الفرق هو "صرف اللفظ عن ظاهر معناه"<sup>46</sup>، فبتروا بذلك المعنى الاصطلاحي الذي يشير إلى صرف اللفظ عن معناه إلى المعنى المقصود.

وقد قامت هذه الفرق أول أمرها تتفاح عن العقيدة، متسلحة في ذلك بعلم الكلام الذي يقول عنه ابن خلدون: "هو علم متضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"<sup>47</sup>.

وإن كان هذا هو أساس نشأته، إلا أن أصحابه في كل خطوة من خطواته يثيرون جدلا يضطرون معه إلى الإتيان بالأدلة العقلية للبرهنة عليه، حتى شمل هذا الجدل كل ألفاظ النصوص الدينية، فنقلوا الوضع من الفطرة التي كان عليها السلف إلى دائرة من النظر المنطقي البحت، مما أدى بكثير منهم إلى استعمال التأويل استعمالا خرج بالنص الديني عن مقاصده وأهدافه.

أما عن علاقة هذه الفرق بالنص الديني فيمكن أن نشير إلى أن هناك اتجاهات مذهبية تعلقت بظاهر النص، فهضم هذا الظاهر حق النص فيما يحمله من وجوه دلالية أخرى واتجاهات تعمقت في باطن المعنى، وحملت اللفظ فوق طاقته، والاتجاهان كلاهما محفوف

45 انظر، مختصر الصواعق، ج1، ص. 22-24.

46 انظر، مختصر الصواعق، ج1، ص. 24.

47 انظر، المقدمة، ص. 390.

التأويل

بالخطر، فقد وصل الأول إلى حد التشبيه والتجسيم، ووصل الثاني إلى دواخل في اللفظ لا تتصل به من قريب أو بعيد.

ومن أشهر من امتطى صهوة التأويل ليخدم توجهاتهم الفكرية والعقدية المعترلة والأشاعرة، وهؤلاء وغيرهم ممن نذر ابن القيم نفسه للرد عليهم وتنفيذ حججهم في كثير من مصنفاته، ويأتي في طليعة تلك المصنفات كتابه (الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة).

والواقع أن خطب المعتزلة سيكون أخف وأيسر، وربما انتقادهم من قبل خصومهم سيكون ألطف وأهون لو أنهم صرحوا في آرائهم حول نفي الصفات بأنها اجتهادهم ورأيهم الخاص بهم، بيد أنهم أعلنوا أن ذلك حقيقة الدين وأصوله، وقد أعطوا للعقل حريته في فهم النص وتأويله، كما قرروا أن العقل والوحي من الله فلا يتناقضان، فما يجيء به الوحي فهو معقول وإلا وجب تأويله وصرفه عن ظاهره.

والواقع أن المتكلمين نهجوا نهجا خاصا في البحث والتقدير والتدليل بما يخالف من جهة منهج القرآن والحديث وأقوال الصحابة، ويخالف من جهة أخرى منهج الفلاسفة في بحثهم وتقديرهم وتدليلهم، فلم يقتنعوا بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل، فجمعوا الآيات التي قد يظهر بينها خلاف كالجبر والاختيار، وكالآيات التي قد يظهر منها جسمية الله، وسلطوا عليها عقولهم، وجرؤوا على ما لم يجرؤ عليه غيرهم، فأداهم النظر في كل مسألة إلى رأي، فإذا وصلوا إليه عمدوا إلى الآيات التي يظهر أنها تخالف الأولى فأولوها، وبالتالي كان التأويل من أهم مظاهر المتكلمين، فإذا أداهم البحث إلى أن الإنسان مختار أولوا آيات الجبر، وإن أداهم البحث إلى أن الله مُنَزَّه عن الجهة والمكان أولوا الآيات التي تشعر بأن الله في السماء، وأولوا الاستواء على العرش، وإذا أداهم البحث إلى أن نفي الجهة عن الله يستلزم أن أعين الناس لا يمكن أن تراه؛ لأنها رُكبت تركيبا بحيث لا ترى إلا ما كان في جهة؛ فأولوا الأخبار في رؤية الناس لله. فالتأويل عنصر من أهم عناصرهم وأكبر مميز لهم عن مخالفيهم ممن سلكوا مسلك السلف في التفويض.



التأويل

وطبيعي أن هذا المنحى في التأويل وإعطاء العقل حريته في البحث والنظر واتجاهه إلى أية جهة يراها يستلزم اختلافا كبيرا، فإن أدى النظر قوما إلى الاختيار وتأويل آيات الجبر، قد يؤدي النظر غيرهم إلى إثبات الجبر وتأويل آيات الاختيار.

"وهذان الأمران -الاعتماد في البراهين على التقلبات والتأويل- هما اللذان يعلنان ما استفاض من عصور المتكلمين من خلاف ومن أقوال لا نهاية لها، ومن براهين لا حصر لها، مما لم يكن معروفا في الصدر الأول من الإسلام.

ومنهج المتكلمين هنا هو موقف (محام) مخلص، اعتقد صحة قضية وتولى الدفاع عنها؛ يصوغ لها من الحجج والأدلة ما يؤيدها ويثبت ما اعتقد من صحتها"<sup>48</sup>.

والفلاسفة العرب -وإن سلكوا طريق النظر المحض في أحوال الوجود استنادا إلى تراث اليونان-، فإنهم "نظروا أيضا في أمر النبوة والوحي، فلقد شكل الوحي أصل الاعتقاد وأساس الشريعة ومرجع الدلالة، وكان على الفلاسفة أن يفتحوا على هذه الظاهرة ويسعوا إلى عقلها، فنظروا في ماهية المعرفة الإلهامية، وفحصوا عن الحقائق التي أتت بها الشريعة في حدود النقل، وبمعنى آخر نظروا في مقام الشريعة وماهيتها وحدودها ومقاصدها، فأقاموا بذلك ضربا من الصلة بين الحكمة والشريعة وبين العقل والنقل"<sup>49</sup>.

ولنا أن نتخذ ابن رشد مثلا في استخدامه للتأويل بغية بلوغ المعنى الحقيقي المعبر عن الحقيقة الفلسفية وكذلك الشرعية، إذ إن الأقوال الشرعية عنده تنقسم إلى قسمين: محكمة، ومتشابهة، أما المحكم فهو الظاهر بنفسه، أي الذي يشتمل على المعاني التي صرح بها كما هي موجودة بنفسها، بينما المتشابه أو المؤول فإنه يشتمل على المعاني الغامضة والخفية التي لم يصرح بها كما هي موجودة بنفسها، بل صرح بمثالاتها فاحتاجت إلى تأويل؛ لأن الظاهر منها هو مثال للباطن.

48 انظر، هيتوت (2013)، ص. 129.

49 م. ن.، ص. 130.

التأويل

فمرد التأويل عند ابن رشد هو انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن، والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع تباين الناس في فطرتهم وعقولهم، أي تباين طرقهم في التصور والتصديق<sup>50</sup>.

ولا يمكن أن يؤدي النظر العقلي إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ فالشريعة حق، والنظر البرهاني طريق إلى الحق، و"الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"<sup>51</sup>، ولذلك كل ما نطق به ظاهر الشرع وأدى إلى مخالفة كان مما يقبل التأويل، فالتأويل هو إذن الجامع بين الشريعة والحكمة، وهو الطريق إلى استكشاف معقولية النص.

وختمنا لمعاني التأويل نثبت ما أورده محمد يونس في كتابه (علم التخاطب الإسلامي)، حيث ذكر أن مصطلح التأويل "في التراث الإسلامي استُخدم ليكون مصطلحا للإشارة إلى أحد المعاني الآتية:

1. طبقا لأغلبية الفقهاء وعلماء أصول الفقه المتأخرين، التأويل هو صرف اللفظ من الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح استنادا إلى قرينة مصاحبة له.

2. في الاصطلاح الشائع لمفسري القرآن والفقهاء السلفيين وعلماء الحديث استخدم التأويل مرادفا للتفسير.

3. في الاستعمال القرآني استخدم التأويل للدلالة على الشيء أو المرجع في العالم الخارجي الذي يشير إليه اللفظ.

ومن بين هذه المعاني الثلاثة المختلفة للتأويل فإن المعنى الأول فقط هو الذي يهمننا، والتأويل بهذا المعنى هو نوع من الحمل يتضمن عادة صرف اللفظ من المعنى الظاهر إلى معنى آخر اعتمادا على قرينة<sup>52</sup>.

من خلال ما سبق عرضه نرى أنه قد تم تناول التأويل بناء على البيئات المختلفة بما يتفق ودواعي الاستعمال عند كل بيئة، وظهر التعارض واضحا بين هذه البيئات الفكرية المختلفة، فأصبح التأويل يمثل إشكالية حول مفهوم النص الديني.

50 انظر، فصل المقال، ص. 6 .

51 م. ن.، ص. 3 .

52 انظر، يونس(2006)، ص. 170.

\_\_\_\_\_ التأويل

**3.4.1 معاني التأويل عند ابن القيم**

نظرا لشيوع التأويل في النصوص الدينية، وفي مؤلفات المتقدمين والمتأخرين، كان أول موقف يقفه ابن القيم في قضية التأويل هو بيان معناه؛ لأنه لفظ مجمل يحتمل أكثر من معنى، وإجمال الألفاظ وإبهامها هو منشأ الاختلاف غالبا، ويكون سبيل النجاة ببيان معانيها وإيضاحها.

وبعد طول تأمل وكثرة بحث يخلص ابن القيم إلى أن للتأويل ثلاث معان:

**1. تفسير الكلام وبيان معناه**

وهذا المعنى شائع عند علماء التفسير، قال ابن القيم: "وأما التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به معنى التفسير والبيان، ومنه قول ابن جرير وغيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، ومنه قول الإمام أحمد في الرد على الجهمية (فيما تأولته من القرآن على غير تأويله)، فأبطل تلك التأويلات التي ذكرها، وهو تفسيرها المراد بها وهو تأويلها عنده"<sup>53</sup>، ولكن هذا التأويل عند ابن القيم "يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذهن، والأول يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج"<sup>54</sup>.

**2. هو نفس المراد بالكلام، وحقيقته وما يؤول أمره إليه**

"فالتأويل في كتاب الله المراد منه حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج"<sup>55</sup>، فإن الكلام نوعان: خبر، وطلب، فتأويل الخبر هو الحقيقة، وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعد به، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه، وما هو موصوف به من الصفات العليا. وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها، قالت عائشة: "كان رسول الله يقول في ركوعه وسجوده:

53 انظر، مختصر الصواعق، ج1، ص. 21.

54 انظر، مختصر الصواعق، ج1، ص. 21.

55 بمعنى أن تأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار.

## التأويل

(سبحانك اللهم ربنا وبحمدك)<sup>56</sup> يتأول القرآن. فهذا التأويل هو فعل نفس المأمور به، فهذا هو التأويل في كلام الله ورسوله<sup>57</sup>. فهذان التأويلان مقبولان عند ابن القيم.

### الفرق بين معنيي التأويل

وبين معنى التأويل الأول والثاني بَوْن، فأما المعنى الأول فيكون التأويل فيه من باب العلم والكلام والفهم، كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان، فله الوجود الذهني واللفظي والرسمي.

وهذا المعنى إنما نحن مأمورون به، فإن الله إنما أنزل القرآن ليُعلم ويُفهم ويُفقه ويُتدبر في محكمه ومتشابهه، فالصحابا والتابعون لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال: هذه من المتشابه الذي لا يُعلم معناه، ولا قال أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يُعلم معناها، ولا يفهما رسول الله، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس وهذا لا ريب فيه<sup>58</sup>.

وأما التأويل بالمعنى الثاني فيكون التأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، فالتأويل إذن الحقيقة الخارجية، وجميع آيات الكتاب المحكمة والمتشابهة التي فيها إخبار عن الغيب الذي أمرنا أن نؤمن به، لا يعلم حقيقة ذلك الغيب ومتى يقع إلا الله، وإنما نحن بعض صفاته بمبلغ علمنا لعدم نظيره عندنا، ذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، وهذان المعنيان قد عرفهما السلف وأدركوهما<sup>59</sup>.

3. من معاني التأويل - صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن

به

وهذا المعنى هو في عرف المتأخرين من المتقهاء، والمتكلمة، والمتحدثة ونحوهم، قال ابن القيم: "وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين فمرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وهذا هو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقهاء، لهذا يقولون: التأويل

56 انظر، السنن الكبرى، ج1، ص. 357.

57 انظر، مختصر الصواعق، ج1، ص. 20.

58 انظر، الشجيري(2000)، ص. 288.

59 م. ن.، ج1، ص. 133.

التأويل

على خلاف الأصل، والتأويل يحتاج إلى دليل<sup>60</sup>، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه، ومسائل الخلاف، فإذا قال أحدهم: هذا الحديث مؤول، أو هذا النص مؤول، أو هو محول على كذا، قال الآخر: هذا نوع تأويل. والتأويل يحتاج إلى دليل، والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر. وسنزيد هذا الموضوع تفصيلاً في الفقرة التالية التي نتناول فيها الحديث عن معاني التأويل في مختلف الحقول المعرفية.

وينبغي التنبيه على أن التأويل بالمعنى الثالث هو اصطلاح محدث لم يجر له ذكر في كتب اللغة المتقدمة، إلا أنه قد ذاع واشتهر، حتى كأنه هو المعنى المقصود عند إطلاق لفظ التأويل، وأصبح من الشهرة بحيث تنوسي المعنى اللغوي العام، وأحسب أن ذلك مرده إلى كثرة الحديث عنه لا سيما عند الأصوليين والمتكلمين.

ولكن كون هذا المعنى محدثاً لا يعني رفضه بالكلية، إلا أن ما يمكن أن يُرفض هو جعل هذا المعنى المحدث الذي تطورت إليه الكلمة هو نفس معناها المتقدم في القرآن، والذي ينبغي في مثل هذا أن نجعل لكل عصر لغته، وأن تُفسر تلك اللغة في جو العرف اللغوي للمجتمع الذي يتحدث بها؛ إذ إن إهمال هذا هو الذي أوقع في التحريف والتبديل من قبل الفلاسفة والمتكلمين بحسب رأي ابن القيم.

وخلاصة القول أن:

- دلالة التأويل في المعنى اللغوي تدور حول معنى المصير أو العاقبة أو التفسير، ويتعلق ذلك بتوضيح وبيان قصد المتكلم بأسهل الألفاظ وأيسرها من اللفظ الأصلي، وبذلك يكون بمثابة شرح للمفردات والألفاظ.
- أما المعنى الاصطلاحي للتأويل فلم يظهر إلا في مرحلة متأخرة على يد المشتغلين بالنص الديني، وخلاصة تعريفاتهم: أن التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله ويعضده دليل.

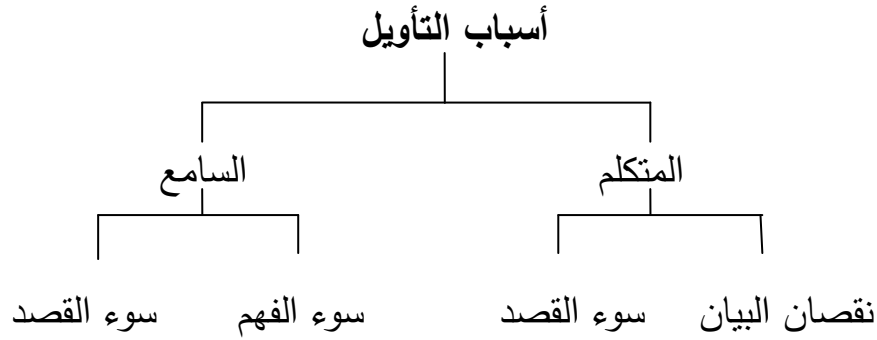
60 انظر، مختصر الصواعق، ص. 20.

التأويل

- الاستعمال القرآني لكلمة التأويل كان بمعنى العاقبة والرجوع والكشف عن الدلالات الخفية للأفعال، ولا يتحقق ذلك إلا بالرجوع إلى أصول تلك الأفعال، وهذا يتطابق مع المعنى اللغوي لكلمة التأويل، وهو الأول أي الرجوع إلى الأصل.
- إن التفسير بمعناه اللغوي والاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي للتأويل الذي يعني التفسير والتدبر، والتأويل عند الصحابة والتابعية يعني التفسير، وهناك من يفرق بينهما.
- حين انتشر التوسع في استعمال الرأي واتسعت دائرة النشاط العقلي تحليلاً واجتهاداً واستنباطاً غلبت النزعة العقلية على النشاط الديني، وهذا أتاح للتأويل مجالاً أوسع مكن لأشخاص كثيرين من استعماله، بدءاً بالفرق الدينية والمتكلمين وغيرهم.

5.1 الأسباب الجالبة للتأويل<sup>61</sup>

تعرض ابن القيم في إطار معالجته لقضية التأويل لمسألة الأسباب المفضية إلى التأويل والجالبة له، وقسمها إلى أربع أسباب: اثنان من المتكلم، واثنان من السامع، فاللذان من المتكلم هما: نقصان البيان، وسوء القصد. واللذان من السامع هما: سوء الفهم، وسوء القصد. ويمكن توضيح هذا التقسيم في الخطاطة التالية



وإذا ما انتفت هذه الأمور الأربعة انتفى التأويل الباطل في نظر ابن القيم، وإذا وُجدت كلها أو بعضها وقع التأويل.

ومن المعلوم أن المقصود من التخاطب هو التقاء قصد المتكلم وفهم المخاطب على محز واحد، ويرتكز على هذا أن أصح الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ذاك الذي التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم، وهذا هو حقيقة الفقه الذي أنشأ الله ورسوله به على أهله وذم من فقده فقال: (وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ) وقال: (فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا)،

61 انظر، الصواعق المرسله، ج1، ص. 206-208.

التأويل

وقال في الثناء على أهله: (قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ) وقال p: (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين)<sup>62</sup>. فالفقه فهم مقصود المتكلم من كلامه. وهذا الأمر زائد على مجرد الفهم. فإذا كان المتكلم قد وفى البيان حقه، وقصد إفهام المخاطب وإيضاح المعنى له وإحضاره في ذهنه، فوافق من المخاطب معرفة بلغة المتكلم، وعرفه المطرد في خطابه، وعلم من كمال نصحه أنه لا يقصد بخطابه التعمية والإلغاز، لم يخف عليه معنى كلامه ولم يقع في قلبه شك في معرفة مراده.

وإن كان المتكلم قد قصر في بيانه وخاطب السامع بألفاظ مجملة تحتل عدة معان، ولم يتبين له ما أراده منها، فإن كان عاجزاً أتى السامع من عجزه لا من قصده، وإن كان قادراً عليه ولم يفعله حيث ينبغي فعله أتى السامع من سوء قصده.

وقد يحسن ذلك من المتكلم إذا كان في التعمية على المخاطب مصلحة راجحة، فيتكلم بالمجمل ليجعل لنفسه سبيلاً إلى تفسيره بما يتخلص به، أو ليوهم السامع أنه أراد ما يخاف إفهامه إياه، أو لغير ذلك من الأسباب التي يحسن معها التعريض والكناية والخطاب بصد البيان، وهذا من خاصة العقل...

أما السببان اللذان من السامع

فأحدهما سوء الفهم؛ فإن درجات الفهم متفاوتة في الناس أعظم تفاوت، فإن قوى الأذهان كقوى الأبدان، والناس متفاوتون في هذا وهذا تفاوتاً لا ينضبط، ولهذا كان ما فهمه الصحابة من القرآن أولى أن يصار إليه مما فهمه من بعدهم؛ إذ انضاف حسن قصدهم إلى حسن فهمهم، فلم يختلفوا في قضايا التأويل التي عرفت من بعدهم، فلما حدث بعد انقضاء عصرهم من سوء فهمه وساء قصده وقعوا في أنواع من التأويل بحسب سوء الفهم وفساد القصد، وقد يجتمعان وقد ينفردان.

وإذا تأملت أصول المذاهب الفاسدة رأيت أربابها قد اشتقوها من بين هذين الأصلين، وهما أصل كل فساد ومنشأ كل تأويل باطل<sup>63</sup>.

6.1 التفريق بين التأويل وغيره من المصطلحات المتقاربة

62 انظر، السنن الكبرى، ج5، ص. 358.

63 انظر، الصواعق المرسلية، ج2، ص. 507-513.

\_\_\_\_\_ التأويل

**1.6.1 الفرق بين التفسير والتأويل**

رأينا فيما سبق معنى التأويل، وحتى نتمكن من التفرقة بينه وبين التفسير لابد أولاً من الإشارة إلى معنى التفسير في اللغة والاصطلاح:

**1.1.6.1 التفسير في اللغة**

هو كما -جاء في القاموس- "الإبانة وكشف المغطى"<sup>64</sup>، وفي لسان العرب: "الفسر: البيان، فسر الشيء يفسره... وفسره أبانه"<sup>65</sup>.

**2.1.5.1 التفسير في الاصطلاح**

إذا ما تتبعنا أقوال العلماء في تعريف التفسير تعريفا اصطلاحيا رأينا أنه يمكن حصر تعاريف كثيرة له، وهي وإن اختلفت من جهة اللفظ إلا أنها متفقة في المعنى؛ لأنها تصب في قالب واحد، وقد عرف الزركشي التفسير بأنه "علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد  $\mu$  وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه"<sup>66</sup>.

وعرفه أبو حيان بأنه "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب..."<sup>67</sup>.

ويربط الزركشي بين دلالة التفسير في المعنى اللغوي والاصطلاحى قائلاً: وأما التفسير في اللغة فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسر، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصصها ومعناها والسبب الذي أنزلت فيه... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به"<sup>68</sup>، ومن هنا نفهم أن المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحى يشتركان في كون التفسير يحمل معنى الكشف والبيان.

64 انظر، القاموس المحيط، ج2، ص. 11

65 انظر، لسان العرب، ج6، ص. 361.

66 انظر، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص. 13.

67 انظر، البحر المحيط، ج1، ص. 13.

68 انظر، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص. 147.



التأويل

وقد اختلف العلماء في بيان الفرق بين التفسير والتأويل، وفي تحديد النسبة بينهما: قال ابن القيم: "فالتأويل في كتاب الله المراد به حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج..."<sup>69</sup>، سواء أكانت ماضية أم مستقبلية، فإذا قيل: طلعت الشمس فتأويل هذا هو نفس طلوعها، فهذا التأويل ليس المراد منه فهم المعنى، وإنما المراد تحقق المعنى.

أما التفسير فهو "إبانة المعنى وإيضاحه، قال تعالى: (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا)"<sup>70</sup>، وهذا غاية الكمال أن يكون المعنى في نفسه حقا، والتعبير عنه أفصح تعبير وأحسنه، وهذا شأن القرآن وكلام الرسول"<sup>71</sup>. إلا أن ما يُلاحظ -من خلال تتبعي لهذين المصطلحين عنده- أنه لا يفرق بينهما في الغالب، بل هما عنده بمنزلة واحدة، غير أنه يفرق بين ما سماه تأويل التحريف وتأويل التفسير، فما هو يقول: "المقصود أن التأويل يتجاذبه أصلان: التفسير، والتحريف، فتأويل التفسير هو الحق، وتأويل التحريف هو الباطل، فتأويل التحريف من جنس الإلحاد، فإنه هو الميل بالنصوص عن ما هي عليه؛ إما بالطنع فيها، أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها، وكذلك الإلحاد في أسماء الله تارة يكون بجحد معانيها وحقائقها، وتارة يكون بإنكار المسمى بها، وتارة يكون بالتشريك بينه وبين غيره فيها، فالتأويل الباطل هو إلحاد وتحريف، وإن سماه أصحابه تحقيقا وعرفانا وتأويلا"<sup>72</sup>.

وعودا إلى ما شرعنا فيه، وبالنظر إلى كلام غير ابن القيم في هذه المسألة فإننا سنجد من يفرق بينهما، من ذلك ما قاله أبو عبيدة وطائفة: هما بمعنى واحد، وعليه فهما مترادفان، وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير، كابن جرير وغيره"<sup>73</sup>.

69 انظر، الصواعق المرسله، ج1، ص. 177.

70 الفرقان، 33.

71 انظر، الصواعق المرسله، ج1، ص. 217.

72 انظر، الصواعق المرسله، ج1، ص. 219.

73 انظر، مجاز القرآن ج1، ص. 86، وانظر، الإتيان في علوم القرآن. ج6. ص. 2261.

التأويل

وقال الراغب الأصفهاني: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يُستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يُستعمل فيها وفي غيرها<sup>74</sup>.

فالتفسير إما أن يُستعمل في غريب الألفاظ كـ(البَحِيرَة، والسائبة، والوَصِيلَة، والحَام). وإما التأويل، فإنه يُستعمل مرة عامًا، ومرةً خاصًا، نحو (الكفر) المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري خاصة، و(الإيمان) المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحق تارة، وإما في لفظ مشترك بين معانٍ مختلفة، ونحو لفظ (وجد) المستعمل في الجد، والوجد، والوجود<sup>75</sup>.

وهناك من ذهب إلى أن التفسير: بيان وضع اللفظ؛ إما حقيقة وإما مجازًا، كتفسير (الصراط)، بالطريق، و(الصيب) بالمطر، والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذ من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد؛ لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثال ذلك ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ﴾<sup>76</sup> تفسيره: أنه من الرِّصْد، يقال: رصدته؛ أي: رقبته، والمرصاد: مفعال منه، وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة، والاستعداد للعرض عليه، وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة<sup>77</sup>، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

واستظهر بعض العلماء كون التفسير ما كان راجعًا إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعًا إلى الدراية؛ وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان، وأما التأويل، فملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويُتوصَّل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك<sup>78</sup>.

74 انظر، الإتيان في علوم القرآن، ج4، ص. 2261.

75 انظر، البرهان ج2، ص. 149، وانظر، الذهبي(1409هـ)، ج1، ص.17.

76 الفجر، 14.

77 انظر، الإتيان في علوم القرآن، ج6، ص. 2262، وانظر، الذهبي(1409هـ)، ج1، ص.17.

78 انظر، الذهبي(1409هـ)، ج1، ص. 18.

التأويل

قال الزركشي: قال أبو نصر الفُشَيْرِي: ويُعتَبَر في التفسير الاتباع والسماع، وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل<sup>79</sup>.

وقال أيضا: وكأن السبب في اصطلاح الكثير على التفرقة بين التفسير والتأويل التمييز بين المنقول والمستنبط؛ ليحمل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط، تجویزا له وازديادا، وهذا من الفروع في الدين<sup>80</sup>.

وقال الذهبي (المعاصر) بعد أن ذكر عدة أقوال، ختمها بأن "التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة، فالنسبة بينهما التباين، وهذا هو المشهور عند المتأخرين"<sup>81</sup>، وقد نبّه إليه الألوسي في مقدّمة تفسيره، وفيه إشارة إلى أن التفسير قراءة للنص كما هو، دون أن نحمله ما نريد، بل ما يريد هو، بخلاف التأويل الذي هو شحن للنص بحمولة دلالية من قبل المؤول.

فهذا بعض ما جاء في التفريق بين المصطلحين، ويمكن أن يستخلص منه التالي:  
أولاً: أن التأويل أعم من التفسير؛ وذلك لأن كلمة التأويل جاءت في القرآن بأكثر من معنى، في حين لم تُذكر كلمة التفسير ومشتقاتها إلا مرة واحدة فقط في القرآن كله، وهي: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾<sup>82</sup>.

ثانياً: إذا ذُكِر أحد اللفظين منفرداً قُصِد به المعنى الشامل للفظين معاً.

ثالثاً: إذا اجتمع اللفظان معاً (التفسير والتأويل) في شيء يخص القرآن، كان المراد بالتفسير بيان المعاني التي تُستفاد من وضع العبارة، وبالتأويل بيان المعاني التي تُستفاد بطريق الإشارة.

وهكذا يبدو التأويل والتفسير في حالة من الافتراق والاتفاق من وجوه، أما الاتفاق فلأنهما يتعلقان بالبيان والتوضيح، أما الافتراق فظاهر من مجرد المادة اللغوية لكل كلمة، فالنفسير هو الفسر والإسفار والإظهار للعيان، والتأويل إرجاع للأمور إلى أوائلها ومآلاتها.

79 انظر، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص. 165.

80 انظر، الإتيان في علوم القرآن ج3، ص. 167، وانظر، البرهان ج2، ص. 172، الذهبي (1409هـ)، ج1، ص. 18.

81 انظر، الذهبي (1409هـ)، ج1، ص. 17.

82 الفرقان، 33.

## التأويل

وهذا يدفعنا إلى القول بوجود فرق بين المصطلحين، خلافا لما ذكره ابن منظور عن ابن الأعرابي أن "التفسير والتأويل والمعنى واحد"<sup>83</sup>؛ لأن القرآن عبر بالتفسير في موضع، وبالتأويل في موضع كما مر.

غير أن هناك من ساوى بينهما، وهو ما ذهب إليه ابن عاشور بقوله: "قد جرت عادة المفسرين بالخوض في بيان معنى التأويل، وهل هو مساو للتفسير أو أخص منه أو مباين؟ وجماع القول في ذلك أن من العلماء من جعلهما متساويين، وإلى ذلك ذهب ثعلب وابن الأعرابي وأبو عبيدة، وهو ظاهر كلام الراغب، ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمتشابه، ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل فيكون هنا بالمعنى الأصولي، ثم يصرح بأن هذه الأمور كلها اصطلاحات لا مشاحة فيها، إلا أن اللغة والآثار تشهد للقول الأول؛ لأن التأويل مصدر (أولّه) إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده منه المتكلم به من المعاني فساوى التفسير، على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول"<sup>84</sup>.

والحقيق بالذكر أن مصطلح التأويل في التاريخ الأول للمعرفة الإسلامية كان مرادفاً للتفسير، بل كان المصطلح الأكثر وروداً في كتب الأولين، ثم بدأ منذ القرن الرابع الهجري ينحسر بالتدريج وهو يكتسب معنى دلالياً سلبياً، "وذلك في سياق الصراع الفكري السياسي الذي طبع فترات معينة من تاريخ المسلمين"<sup>85</sup>.

### 2.6.1 الفرق بين الفقه والتأويل

قال ابن القيم: "والفرق بين الفقه والتأويل أن الفقه هو فهم المعنى المراد، والتأويل إدراك الحقيقة التي يؤول إليها المعنى التي هي أخيته وأصله، وليس كل من فقه في الدين عرف التأويل، فمعرفة التأويل يختص به الراسخون في العلم، وليس المراد به تأويل التحريف وتبديل المعنى؛ فإن الراسخين في العلم يعلمون بطلانه والله يعلم بطلانه"<sup>86</sup>.

83 انظر، لسان العرب، ج5، ص. 55.

84 انظر، ابن عاشور (1984)، ج1، ص. 16.

85 انظر، اليندوزي (2013)، ص. 597.

86 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 250.

التأويل

هذا الكلام يتكئ على ما جاء من دعاء النبي ﷺ لعبد الله بن عباس أن يفقه في الدين ويعلمه التأويل بقوله: (اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل)، فقد دل هذا الحديث على أن التأويل درجة زائدة على الفقه، وإن كان ثمة رابط يجمع بينهما.

كما أن الفقه هو الفهم والإدراك والعلم بالشيء، لكنه هنا أخص من ذلك؛ إذ هو فهم مراد المتكلم من كلامه، ولذلك قال ابن القيم: "والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم"<sup>87</sup>.

ومراد المتكلم هنا هو الشارع، فالدعاء لابن عباس هنا هو بفهم كلام الله فهما دقيقا، ولهذا كان ابن عباس يُلقب برياني الأمة.

كما أن الدعاء له بالفقه في الدين ليس المقصود منه أن يكون حافظا وجامعا للنصوص، أو أن يدرك ظواهر ألفاظها فقط، بل المراد من الدعاء أن يبارك الله في فهمه واستنباطه؛ حتى يستخرج من النصوص كنوزها، ويدرك من الكلام معانيه ومرامييه.

وإدراك الحق ومعرفة الصواب لا يتم إلا بفهم النصوص في كمالها وشمولها، والغوص في بواطنها وكشف ظواهرها، وضبط سياسة الكلام والألفاظ ووضعها في مواضعها، وتلك هي حقيقة التأويل، إذ هو مأخوذ من الإيالة التي هي حسن السياسة، فكأن المؤول يسوس الكلام ويضعه في موضعه.

فالتأويل ضرب من ضروب الاجتهاد، وهو إرجاع الكلام إلى ما يدل عليه بغية تحصيل المراد، وحقيقة الرجوع لا بد أن ينطوي تحتها حقيقة أخرى هي فهم المراد من ذلك الرجوع، ولا يتأتى ذلك إلا بمعرفة الدلالة الباطنية للفظ. يقول الشاطبي: "لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة... وعلى الجملة، فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاتته من باطن القرآن فهما وعلماء، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب، فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه"<sup>88</sup>.

87 م. ن.، ج1، ص. 167.

88 انظر، الموافقات، ج4، ص. 223.

التأويل

والحاصل أن كلا المصطلحين وإن اختلف مدلولهما، إلا إن الجامع بينهما بلوغ الإنسان مبلغاً يفهم منه قصد المتكلم، الذي من أجله أنشأ الخطاب.

وهذا بطبيعة الحال لا يتأتى إلا بفقه وإدراك الأبعاد الحقيقية للخطاب، إلى جانب الظروف والشروط والملابسات التي أحاطت بنشأة النص، وتجسيده في الواقع العملي، وفهم واقع المجتمع والأفراد، وتأهيلهم للتلقي من جانب آخر ليخاطب الناس على قدر عقولهم؛ حتى لا يكذب الشارع.

ومن ثم يُعدّ فقه المجتمع والبصر بالواقع موازياً لفقه النص، وبدون فقه للمحل ومعرفة الاستطاعة بشكل علمي وموضوعي وتقدير الزمان والمكان فسوف تستمر المجازفات وهدر الطاقات، والعبث بالأحكام ولو عن حسن قصد.

فلا يسمى فقيهاً من كان حاملاً للنصوص فقط؛ ذلك أن فقه أبعاد الخطاب قسيم فقه النص ومكمل له، فلا فقه لنص دون فقه لمحلّه، وفقه المحلّ يبني على سياسة اللفظ، ومحلّ النص هو النزول إلى الميدان وإبصار الواقع الذي عليه الناس ومعرفة أعرافهم وعاداتهم، وما هي النصوص التي تنزل عليهم في واقعهم المناسب لهم.

وهذا ما اصطُح عليه ابن القيم بصحة الفهم وحسن القصد حين قال: "صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما..."<sup>89</sup>.

ولا يتحقق حسن القصد إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، وإدراكه من خلال القرائن والأمارات المحيطة به. والثاني: فهم الواجب في هذا الواقع، والذي يفضي التبصر فيه إلى معرفة الحكم المنسجم معه والمتماشى مع مصلحته، وبمقدار فقه الواقع وبحجم استيعابه وبمقدار إبصار أسرار النصوص ومقاصدها ينجح القارئ والمتأمل في إدراك مقاصد الخطاب ومراميه<sup>90</sup>.

فالقارئ الجيد هو الذي يمتلك الفهم المناسب عن الواقع الذي تكوّن فيه النص، وهو الذي لا يوظف النص لأغراضه الشخصية، وهذا ما يسلم به إيكو متأثراً ببيرس، ونعني

89 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص.69.

90 انظر، محرز (2013)، ص.324.

## التأويل

وجود جماعة معينة تمتلك فهما مناسباً عن الحقيقة وعن الواقع، وهذا الفهم لم يكن وليد الصدفة أو الحدس، وهو ليس هبة معطاة، بل هو ناجم عن التجربة، وقد تم بناؤه تدريجياً وبكيفية أصيلة في نوع من البناء والهدم وإعادة البناء والتكميل والتصحيح، بحيث كانت نتيجة كل ذلك معرفة معينة على درجة كبيرة من الكمال<sup>91</sup>.

هذه الجماعة هي التي تدرك الواقع وتفهمه انطلاقاً من وعيها بها دون إغفال الوعي بالماضي والحاضر.

### 3.6.1 الفرق بين تأويل الخبر وتأويل الطلب

هذا من المباحث التي قررها ابن القيم في إطار معالجته لقضية التأويل، وملخصها أن الكلام لما كان على نوعين: خبر، وطلب، وكان المقصود من الخبر تصديقه، ومن الطلب امتثاله وتطبيقه، كان المقصود من تأويل الخبر هو تصديق مخبره، ومن تأويل الطلب هو امتثاله، وكان كل تأويل يعود على المخبر بالتعطيل والإلغاء وعلى الطلب بالمخالفة وعدم الامتثال تأويلاً باطلاً.

والمقصود الفرق بين تأويل الأمر والنهي وتأويل الخبر، فالأول متعين على كل مخاطب مكلف؛ لأنه لا يمكنه الامتثال إلا بعد معرفة تأويله، ولا خلاف أن الراسخين في العلم يعلمون هذا التأويل، وأرسخهم في العلم أعلمهم به، ولو كان معرفة هذا التأويل ممتنعاً على البشر لا يعلمه إلا الله لكان العمل بنصوصه ممتنعاً، كيف والعمل بها واجب؟، فلا بد أن يكون في الأمة من يعرف تأويلها وإلا كانت الأمة كلها مضيعة لما أمرت به.

وقد يكون معنى النص بيناً جلياً فلا يُختلف في تأويله، وإن وقع الخلاف في حكمه بسبب خفائه على من لم يبلغه، أو لقيام معارض عنده أو لنسيانه، فهذا يُعذر فيه المخالف إذا كان قصده اتباع الحق، وأما من بلغه النص وذكره ولم يقم عنده ما يعارضه فإنه لا يسعه مخالفته ولا يعذر بتركه لقول أحد كائناً من كان.

وقد تكون دلالة اللفظ غير جلية؛ فيشتبه المراد به بغيره، فهنا معترك النزاع بين أهل الاجتهاد في تأويله، ولأجل التشابه وقع النزاع، فيفهم هذا منها معنى فيؤولها به، ويفهم منها

91 انظر، إعلام الموقعين، ج 1، ص 69.

## \_\_\_\_\_ التأويل

غيره معنى آخر فيؤولها به، وقد يكون كلا الفهمين صحيحا، والنص دل على كليهما، ويكون الراسخ في العلم هو الذي أولها بهذا وهذا، ومن أثبت أحد المعنيين ونفى الآخر أقل رسوخا، وقد يكون أحد المعنيين هو المراد، لا سيما إذا كانا متضادين، والراسخ في العلم هو الذي أصابه، فالتأويل في هذا القسم مأمور به مأجور عليه صاحبه إما أجرا واحدا وإما أجرين<sup>92</sup>.

### 2. تقسيم التأويل إلى صحيح وفساد

هذا التقسيم - وإن كان معياريا يأباه الدرس الحديث- إلا أن تناول الأصوليين للتأويل كان مؤسسا على هذه الثنائية التي تفرضها طبيعة المعالجة للنص الشرعي الذي هو محور البحث.

### 1.2 التأويل الصحيح

هذا المبحث مؤسس على إسقاط الحكم المعياري على التأويل، وجعله دائرا بين تأويل صحيح وتأويل باطل، ومثل هذا الحكم يغلب على النصوص المقاصدية وعلى رأسها النصوص الشرعية، وقد جعل ابن القيم التأويل على قسمين: صحيح سائغ مقبول، وباطل فاسد مردود، والضابط في هذا الحكم مدى موافقة التأويل للنص الشرعي من عدمه، فها هو يقول: "وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الصحيح وغيره هو الفاسد"<sup>93</sup>.

أي أن التأويل الوارد في الشرع وعلى السنة أهل اللغة المتقدمين يُعد من التأويل الصحيح المقبول الواضح، أما التأويل الذي يُذكر في اصطلاح المتأخرين فهو الذي يحتاج إلى العرض على القرآن والسنة وعرف السلف، فما كان متناسقا معهما فهو تأويل سائغ، وإلا كان فاسدا.

92 انظر، الصواعق المرسله، ج1، صص. 500-505.

93 انظر، الصواعق المرسله، ج1، ص. 32.



التأويل

وقد عرف بعضهم التأويل الصحيح بأنه: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحا. وهذا اعتُبر تعريفا صحيحا إن أراد قائله بالدليل دليل الكتاب والسنة<sup>94</sup>، وهو ما يتماشى مع ما ذكره ابن القيم.

وبهذا يكون التأويل الصحيح هو الذي يكون بمعنى التفسير والبيان موافقا لما في القرآن والسنة، وذلك كأن يأتي نص مجمل ونحوه ويكون هناك نص آخر يفسره، وإلى هذا أشار ابن القيم بقوله: "فنحن لا ننكر التأويل، والراسخون في العلم هم أهل التأويل، ولكن أي التأويلين؟ فنحن نسعد بتأويل التفسير من غيرنا، وغيرنا بتأويل التحريف منا"<sup>95</sup>، وفي هذا الكلام رد على من اعتقد أن ابن القيم منع التأويل مطلقا، وأن مذهبه في فهم النصوص مذهب جامد لا يتجاوز ظاهر النصوص.

ومعلوم أن مصطلح التأويل بات يعني لدى بعض المشتغلين بالمجال التداولي الإسلامي وإدراك مرامي الخطاب الشرعي الانحراف به عن قواعده والجور على مقاصده، كما صار مصطلح المؤولة منسوبا إلى بعض الفرق الإسلامية التي خالفت طريق أهل السنة (من الخوارج والشيعة والمعتزلة...); وذلك لما وُجد عند كثير ممن ينتسب إلى هؤلاء من انتقال البيان لمعاني القرآن من تفسير الدال إلى تفسير المدلول.

إذ لم يعد المنهج ينطلق من اللفظ نحو المعنى، وإنما انعكس الأمر، فصارت الدلالات التي في النفس هي التي يبحث لها عن ألفاظ في النص، قال القرطبي في أنواع التفسير المذموم: "أحدهما: أن يكون له في الشيء رأي، وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه، ليحتج على تصحيح غرضه، ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لما كان يلوح له من القرآن ذلك المعنى"<sup>96</sup>.

فكان التأويل بهذا المعنى جعل النص خاضعا تابعا من حيث حملته الدلالية لذهن المتلقي وتوجهاته الفكرية ومؤسسا ومقوما للقناعات والمعتقدات والأفكار.

94 انظر، السنغالي (2003)، ص. 31.

95 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص. 32.

96 انظر، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص. 33.

\_\_\_\_\_ التأويل

لذا كما سبق أن أشرنا، فإن الأصوليين لما كان ميدان سعيهم في اقتباس الأحكام من أصولها واجتئانها من أغصانها النصّ الشرعي من حيث دلالاته على معناه، فإنهم نصوا على القواعد المنهجية والإجرائية الواجب اعتبارها في فهمه والاستدلال به، وصولاً إلى استقامة المعنى وسداد الاستدلال، وهذا يفضي إلى ضرورة بيان كل معنى مؤول تأباه مقاصد الشرع وقواعد اللسان.

ومن مشمولات العناية بمراد المتكلم المشرع وبمقاصد خطابه، ضبط التأويل سببا ومنهجاً وغاية.

وتجب الإشارة هنا إلى أن التأويل جهد عقلي تتمثل حقيقته عند الجمهور في صرف الألفاظ عن مدلولاتها الظاهرة إلى غيرها أقل احتمالاً في الدلالة لدليل يقتضيه، وكما هو معلوم في علم الأصول فإن العدول عن المعنى الظاهر إلى غيره خلاف الأصل، لذا، لا بد من شروط منهجية وضوابط استدلالية تضبط التأويل بما يتفق ووحدة منطوق التشريع في مقرراته الكبرى ومقاصده الأساسية.

فما هي تلك الضوابط التي تتأكد في حق التأويل حتى يستقيم أداة إجرائية معتبرة في مجال تفسير النصوص الدينية فيما يراه ابن القيم؟

قبل الإجابة عن السؤال والولوج إلى ضوابط التأويل الصحيح من وجهة نظر ابن القيم يحسن أن ننوه إلى أنه فيما يتعلق بتصوير الجمهور، فإن التأويل يطبق على أي كلام يشتمل على ظاهر (بحسب مفهومه عن الجمهور، والظاهر والنص بحسب مفهومهما عند الأحناف) بشرط أن تكون هناك قرينة تعزز التأويل، وقد قبل الجمهور على نطاق واسع أن التأويل يتضمن عدولاً عن الحمل المتبادر إلى ذهن السامع، وهو ما يفترض أن المتكلم لا يتعاون تعاوناً كافياً في عملية التخاطب، وقد واجه هذا الافتراض نقداً حاداً من ابن القيم ومن وافقه؛ على اعتبار أنه لا ينسجم مع مبدأ البيان، هذا المبدأ الذي عده كل الأطراف أصلاً أساسياً لتفسير أي تخاطب ناجح<sup>97</sup>.

97 انظر، يونس(2006)، ص. 174.

التأويل

وضمن تصور الجمهور يفرق الشافعية بين ثلاثة أنواع من التأويل، قريب وبعيد ومتعذر<sup>98</sup>، بيد أن كلا التأويلين: القريب والبعيد سائغ إذا ما نصبت له قرينة مناسبة، فإن التأويل القريب أقل حاجة إلى القرينة ليصبح راجحاً من التأويل البعيد، وهناك ما لا يقل عن ثلاثة شروط لدى الجمهور ينبغي أن تتوفر حتى يكون التأويل جائزاً ممكناً، وفي حال عدم توفر أي منها يغدو التأويل متعذراً، والشروط هي على النحو التالي:

1. أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، أي أن اللفظ ينبغي أن يكون ظاهراً، أو نصاً بحسب معنى النص عند الأحناف.
2. أن يحتمل اللفظ للتأويل، أي أن المعنى الظاهر الذي يفترض المؤول أنه المعنى المراد ينبغي أن يكون من المعاني المحتملة للفظ.
3. ينبغي أن يكون التأويل مسنداً بقرينة كافية لجعل المعنى غير الظاهر (وليس الظاهر) هو المعنى المراد<sup>99</sup>.

وقد قبل ابن القيم ومن وافقه بالشروط الثلاثة، إلا أنهم لم يوافقوا جمهور الأصوليين الذين افترضوا احتمال أن المتكلم (الذي يتبع أصول التخاطب كي يبين مراده) قد يفضل أن يبدي تعاوناً أقل من السامع، ويلقي عليه مهمة الكشف عن المراد من الكلام، ففي حين يعتقد ابن القيم أنه ليس من الحكمة أن يفعل المتكلم ذلك<sup>100</sup>، يظن الجمهور أن ذلك ممكن. ولتطبيق ذلك على الله - عز وجل - بوصفه متكلماً، نرى أن الأشاعرة يعتقدون أن الله يفعل ما يريد، بينما يذهب المعتزلة إلى أنه قد يكون هناك حكمة خفية وراء جعل كلامه غير قطعي<sup>101</sup>، وفي فصل خُصص لشرح كيف أن إرادة المتكلم أن يُحمل كلامه على غير ظاهره يناقض قصد الإفصاح والإرشاد يقدم ابن القيم الحجة الآتية التي تلمح إلى شيء من أصول التخاطب أو ما يُعرف بـ(مبادئ التعاون عند قرانيس)، وهو مبدأ الكم، فما هو يقول: "لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه، وأن يبين له ما

98 انظر، مختصر المنتهى الأصولي، ج2، ص. 69، والتقريب والتحبير، ج1، ص. 153.

99 انظر، زيدان(1995)، ص. 341.

100 انظر، مختصر الصواعق المرسلّة، ص. 52.

101 انظر، المحصول، ج1، صص. 465-466.

\_\_\_\_\_ التأويل

في نفسه من المعاني، وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق كان ذلك موقوفاً على أمرين: بيان المتكلم، وتمكن السامع من الفهم، فإذا لم يحصل البيان من المتكلم، أو حصل ولم يتمكن السامع من الفهم، لم يحصل مراد المتكلم، فإذا بين المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ، لم يحصل له البيان، فلا بد من تمكن السامع من الفهم، وحصول الإفهام من المتكلم، وحينئذ فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه، بل بما يدل على نقيض مراده<sup>102</sup>. ويمكن تلخيص كلام ابن القيم في الخطاظة التالية:

بيان المتكلم	فهم السامع	تخاطب ناجح
+	+	+
+	-	-
-	+	-

وعلاوة على ما سبق يختلف ابن القيم ومن وافقه مع الجمهور في نوع اللفظ المحتمل للتأويل، وكما أشرنا سابقاً يذهب الجمهور إلى أن كل ظاهر يقبل التأويل بشرط وجود قرينة دالة على أن المعنى الظاهر غير مقصود للمتكلم، ولكن هذا بالنسبة لابن القيم ليس صحيحاً؛ إذ إنهم قصرُوا الظاهر على اللفظ الذي يبدو معناه "خارجاً عن نظائره"<sup>103</sup>، وهو يقرر أن التأويل ما هو إلا رد للشاذ إلى نظائره<sup>104</sup>، وأما عن كيفية الرد أو الإرجاع فإنه يتأتى بمعرفة عادة المتكلم التي يمكن بها معرفة ما يقصده عادة بكلامه في مثل هذا المقام، وبعبارة أخرى، إذا أدرك السامع أن المعنى الظاهر لا ينسجم مع ما يقصده المتكلم عادة

102 انظر، مختصر الصواعق المرسلّة، صص. 50-51

103 م. ن.، ص. 63.

104 م. ن.، ص. 63.

التأويل

بكلامه في مثل هذا المقام، فعليه أن يؤول كلامه بما يوافق عرف المخاطب وعادته المطردة<sup>105</sup>. هذه هي الحالة الوحيدة التي يكون فيها التأويل مستساغا من وجهة نظر ابن القيم.

ومن الأمثلة التي يذكرها لإيضاح كيف أساء أنصار التأويل استخدامه تأويلهم لرؤية الله برؤية ثوابه<sup>106</sup>، في نحو (ترون ربكم)، و(تنتظرون إلى ربكم)، و(إلى ربها ناظرة)<sup>107</sup> تأويل باطل؛ لأن رؤية ثوابه لم ترد في أي نص قرآني، ولا حديث نبوي يؤيد حملها على الثواب بدلا من الله<sup>108</sup>.

ويعزو ابن تيمية سوء استخدام التأويل إلى الاهتمام بالمعاني اللغوية المحتملة للفظ بدلا من الاهتمام بمراد المتكلم، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حين ذكر أن التأويل الذي لم يقصد به معرفة مراد المتكلم بالطرق والوسائل الصحيحة التي يتوصل بها إلى مراده ما هو إلا كذب على المتكلم، وهو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد<sup>109</sup>. ومهما يك من أمر فإن ما في ذهن ابن تيمية حين يتحدث عن الطرق والوسائل الصحيحة التي يتوصل بها إلى مراد المتكلم ليس واضحا تماما، ولكن يمكن لنا أن نجد ما يعيننا على معرفة ما يقصده في شرح ابن القيم لمسألة مشابهة.

وسيرا على منهجه السياقي في دراسة المعنى والحمل يؤكد ابن القيم أن المتكلم "هو صاحب الكلام"<sup>110</sup>، وهو "دال بكلامه، وكلامه دال بنظامه"<sup>111</sup>، ولكي نعرف: هل المتكلم يقصد الكشف عن مراده بالمعنى الظاهر من كلامه، على السامع أن يرجع إلى "عادة المتكلم في ألفاظه، فإذا كانت عادته أنه يعني بهذا اللفظ هذا المعنى، علمنا متى خاطبنا به

105 انظر، يونس(2006)، ص. 176.

106 في علم الكلام الإسلامي تنكر بعض الطوائف ومن بينها المعتزلة، والإباضية إنكارا شديدا رؤية الله يوم القيامة، ولذا يلجأون إلى تأويل نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية التي تشير ظواهرها إلى إمكان الرؤية.

107 القيامة، 23.

108 انظر، مختصر الصواعق المرسله، ص. 64.

109 انظر، دره تعارض النقل مع العقل، ج1، ص. 201.

110 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص. 178.

111 انظر، الصواعق المرسله، ج2، ص. 743.

\_\_\_\_\_ التأويل

أنه أراد<sup>112</sup>، والكلام لا يوجد إلا من متكلم، واللغة تحمل في طياتها صفات المتكلم بها، هذه الصفات التي تجعله شخصا متعينا، والصفات التي تعين المتكلم هي العقل والإرادة<sup>113</sup>.  
غير أن السؤال المثار هنا: كيف يتأكد السامع أن المتكلم يتكلم وفقا لعادته؟ وللإجابة عن هذا السؤال يذكر ابن القيم أن ذلك يُعرف بوجهين:

"أحدهما: أن دلالة اللفظ مبناها على عادة المتكلم التي يقصدها بألفاظه، وكذا على مراده بلغته التي عادته أن يتكلم بها، فإذا عرف السامع ذلك المعنى وعرف أن عادة المتكلم إذا تكلم بذلك اللفظ أن يقصده، علم أنه مراده قطعا، وإلا لم يعلم مراد متكلم أبدا، وهو محال.

**الثاني:** أن المتكلم إذا كان قصده إفهام المخاطبين كلامه وعلم المخاطب السامع اليقين بمراده، ولم يشك فيه، ولو تخلف عنه العلم لكان ذلك قادحا في أحد العلمين، إما قادحا في علمه في موضوع ذلك اللفظ، وإما في علمه بعبارة المتكلم به وصفاته وقصده، فمتى عرف موضوعه وعرف عادة المتكلم به أفاده ذلك القطع<sup>114</sup>.

وهكذا فإن الفكرة الأساسية التي يتبناها ابن القيم هي أنه إذا علم السامع أن المتكلم قادر وراغب في بيان مراده فمن الحكمة الاعتقاد بأنه يقصد أن يُحمل كلامه على معناه الظاهر. والحقيق بالذكر هنا أنه بمقتضى تحييد التفريق بين الوضع والاستعمال فإن الظاهر - بناء على طرح ابن القيم - يعني عادة المتبادر، وهذا لا يتفق مع أصول الجمهور، إذ إنه لا يلزم من كون المعنى ظاهرا كونه متبادرا إلى الذهن؛ لأن صفة الظهور (أو الظاهر) تُصبغ على اللغة بحكم الوضع والأصل، في حين تُعزى صفة التبادر إلى اللفظ في المقام التخاطبي الفعلي، دون أن ينتهك مبدأ التبادر، وهو ما يحدث عادة عندما تدل القرينة الصارفة والقرينة الهادية إلى ذلك.

112 انظر، مختصر الصواعق، ص. 100.

113 انظر، زمر (2007)، ص. 98.

114 انظر، مختصر الصواعق، صص. 100-101.

التأويل

ولعل الفرق المنهجي بين ابن القيم ومن شاكله وبين الجمهور يوضح لم يتفقون في فهم كلام معين، ومع ذلك يختلفون في المنهج الذي توصلوا به إلى ذلك، ومن هنا فما يعده ابن القيم ومن وافقه تأويلاً يعده الجمهور حملاً على الظاهر<sup>115</sup>.

ولمزيد من الحديث عن التأويل الصحيح وضوابطه كما يراها ابن القيم نذكر الآتي:

### 1.1.2 ضوابط التأويل الصحيح

من المفيد التصدير بما ينبئ عن السبب والباعث لجعل ابن القيم التأويل منقسماً إلى صحيح وغير صحيح؛ وذلك حتى توضع هذه المقاربة في إطارها المعرفي. وفي إلماحة إلى السبب الكامن وراء موقف ابن القيم (المتحفظ) من التأويل يقول: "فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولا دل عليه أنه مراده، وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟ وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل؟ فمن بابه دخل إليها، وهل أريق دم المسلم في الفتن إلا بالتأويل؟"<sup>116</sup>.

وقال أيضاً: "ما امتحن الإسلام بمحنة قط إلا وسببها التأويل ... وما الذي سفك دم أمير المؤمنين عثمان ظلماً وعدواناً، وأوقع الأمة فيما أوقعها فيه حتى الآن غير التأويل؟ وما الذي سفك دم علي وابنه الحسين وأهل بيته غير التأويل؟..."<sup>117</sup>.

فالتأويل - وإن كان مسلماً باعتبار اتصاله بدراسة المعاني العميقة في الخطاب - فإن ابن القيم وغيره من الأصوليين يحددون له ضوابط؛ ومن ثم نراه يركزون في تحليلاتهم على ضرورة الاستدلال وإيراد الدليل المناسب لحجية الاستنباط، ولذلك اعتبروا التأويل آلية استدلالية؛ الهدف منها الكشف عن المقصدية في الخطاب، موظفين في ذلك مختلف الآليات التي تمكنهم من الوصول إلى هذه المقصدية.

وتأسيساً على قول ابن القيم السابق فإن التأويل إذا لم يؤسس على قواعده التي تكون فارقة بين الحق والباطل يصيره باباً للعبث، ومن الطبيعي أن يقع الاختلاف في حكم التأويل واتجاهاته، وبخاصة إذا لم يلتزم المتصدي للتأويل بالضوابط التي تعني مراعاة الشروط

115 انظر، يونس(2006)، ص. 177.

116 انظر، إعلام الموقعين، ج4، ص. 192.

117 م. ن. ج4، ص. 193.

\_\_\_\_\_ التأويل

التداولية للخطاب، والتي تقتضي ضرورة وضع الخطاب في سياقه التداولي؛ إذ إهمال ذلك يعني أن التأويل صار مطية للانحراف والزلل، ولذلك كان من الواجب وضع ضوابط دقيقة، لكي يكون التأويل سليم الاتجاه مقبول المعاني، ولا يؤدي به إلى ابتعاد بالمعنى عن مقصد النص، كما لا يفضي إلى "تسرب أي تأويل فاسد لمقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها أو استغلالها عقائدياً لصالح بعض الملل أو النحل، أو مطية لبعض الصراعات على زعامات موهومة"<sup>118</sup>..

والضوابط التي يرى ابن القيم أنها ضرورية حتى يكون التأويل صحيحاً بعيداً عن العشوائية والاعتباطية، وبه يتميز التأويل الصحيح من غيره، هي على النحو التالي:

**الأول: أن يكون التأويل في إطاره ومجاله المحدد**

وبيان ذلك أن نعلم أن النصوص تنقسم إلى ثلاثة أقسام من حيث قبول التأويل وعدمه، وهو تقسيم مبني على التفاوت في دلالة الألفاظ قوة وضعفاً كما هو في عرف الأصوليين، واختصار تلك الأقسام يبدو في الخطاطة التالية:

**أقسام النصوص من حيث التأويل**



نص في المراد      ظاهر في المراد      غير نص ولا ظاهر في المراد

ولتوضيح ذلك نقول:

1. ما هو نص في مراد المتكلم لا يحتمل غيره، فهذا يتمتع دخول التأويل فيه أو تطرقه إليه، وتحمله التأويل افتراء وتزوير لمقصد المتكلم من كلامه، وتحريف له عن مواضعه، وهذا شأن عامة النصوص الصريحة في معناها، وهذا القسم أظهر الأقسام، وأقواها دلالة، فقبول ما عداه للتأويل أقرب من قبوله بكثير<sup>119</sup>.

2. ما هو ظاهر في مراد المتكلم، وقد احتفت به قرائن تقوية، قال ابن القيم: "فهذا ينظر في وروده، فإن اطرده استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالف ظاهره؛ لأن التأويل

118 انظر، خمرى(2007)، ص. 165.

119 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص. 96.



التأويل

إنما يكون لموضع جاء نادرا خارجا عن نظائره منفردا عنها، فيؤول حتى يرد إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتع؛ لأنه إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارد استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع بما عهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة... ثم مثل لهذه القاعدة بأمثلة منها: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)<sup>120</sup> في جميع موارد من أولها إلى آخرها على هذا اللفظ فتأويله بـ(ستولى) باطل<sup>121</sup>، وإنما كان يصح أن لو كان أكثر مجيئه بلفظ استولى ثم يخرج موضع عن نظائره، ويرد بلفظ استوى، فهذا كان يصح تأويله باستولى، فتفطن لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلم وما يجوز تأويله<sup>122</sup>.

وهذا ما يؤكد لنا أهمية مراعاة السياق ومعرفة أسلوب المتكلم في إدراك مراده، وهذا ما أفضنا فيه القول في فصل السياق.

3. ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد، بل هو مجمل يحتاج إلى بيان، وهذا القسم دائر بين ثلاثة أحوال:

120 طه، 5.

121 ذكر ابن تيمية اثني عشر وجها في إبطال تأويل استوى بمعنى استولى، من ذلك:

أنه لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى، إذ الذين قالوا ذلك عمدتهم البيت المشهور:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي فصيح، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه بيت مصنوع لا يُعرف في اللغة، وقد عُلِمَ أنه لو احتج بحديث لاحتاج إلى صحته، فكيف ببيت من الشعر لا يُعرف إسناده، وقد طعن فيه أئمة اللغة؟ وذكر أن الخليل سئل: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب؛ ولا هو جائز في لغتها. كذلك روي عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا: لا يجوز استوى بمعنى استولى إلا في حق من كان عاجزا ثم ظهر، والله سبحانه لا يعجزه شيء، وأيضا فأهل اللغة قالوا: لا يكون استوى بمعنى استولى إلا فيما كان منازعا مغالبا فإذا غلب أحدهما صاحبه قيل: استولى؛ والله لم ينازعه أحد في العرش... انظر، مجموع الفتاوى، ج5، ص. 92.

122 م. ن.، ج1، ص. 96.

التأويل

(أ) أن يكون مع هذا النص بيانه، ومثاله: (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)<sup>123</sup>، فرغ توهم صرف معنى (كلم) إلى أي معنى آخر بالمصدر المؤكد الذي لا يشك عربي القلب واللسان أن المراد به إثبات تلك الحقيقة.

(ب) أن يكون بيانه منفصلا عنه في نص آخر، ومثاله: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ)<sup>124</sup>، فبقي الإجمال في ماهية هذه الليلة ومقدار بركتها، فجاء البيان في سورة أخرى، وهو: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)<sup>125</sup>، وهذا ما يحقق مبدأ التكامل بين القولات في إطار النص الواحد، أو ما يُعرف بالسياق الأصغر والأكبر.

(ج) أن يكون له عدة معان وليس معه ما يبين مراد المتكلم، يقول ابن القيم: "فهذا الأخير للتأويل فيه مجال واسع، وليس في كلام الله ورسوله من هذا النوع شيء من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المفتحة بها السور، بل إذا تأمل من بصره الله طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره، وهذا موضع لطيف جدا في فهم القرآن"<sup>126</sup>. فظهر بهذا:

- أنه لا تأويل في المنصوص، وهو المسمى بواضح الدلالة.
- أن الظاهر يمتنع تأويله إلا بما يوافق عرف المتكلم وعادته المطردة.
- أن المجمل لا بد أن يكون له مبين يتعين المصير إليه.
- أنه لا يوجد في النصوص المتضمنة للمطالب الشرعية نص مجمل غير مبين<sup>127</sup>.

**الثاني: أن يحتمل اللفظ المعنى المصروف إليه في التركيب الذي وقع فيه**

التأويل الحسن يعني عدم خروج النص المؤول عن سنن النص في لغته وعُرف استعماله، وعدم تحميله ما لا يحتمله، منطوقاً أو مفهوماً، ما يعني بُعدَه عن مجال تداوله الأصلي،

123 النساء، 164.

124 الدخان، 3.

125 القدر، 1.

126 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، صص. 97،98.

127 انظر، لوح (2003)، ص. 15.

التأويل

وألا "يؤدي التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ"<sup>128</sup>، فكل تأويل للنص مقبول "ما لم يخرج من اللسان، فإن خرج فلا فهم ولا علم"<sup>129</sup>.

فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة، وقد يحتمله لغة ولا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، ولصحة التأويل لا بد من اجتماع الأمرين معاً، ومثال ما لم يحتمله اللفظ من الناحية اللغوية ولا من الناحية التركيبية تأويل آية: (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ)<sup>130</sup>، باستولى، فإن هذا لا تعرفه العرب من لغاتها، ولم يقله أحد من أئمة اللغة المتقدمين، ولو فرض احتمال ذلك لغة لم يحتمله في هذا التركيب؛ لأن استيلاءه سبحانه وغلبته على العرش لم يتأخر عن خلق السماوات والأرض، علماً بأن العرش مخلوق قبل خلقها بأكثر من خمسين ألف سنة كما ثبت في الصحيح، وقد استطرد ابن القيم في هذه المسألة وأبطل هذا التأويل بأدلة جاوزت الأربعين<sup>131</sup>.

**الثالث: أن يقوم دليل على أن المتكلم أراد المعنى المصروف إليه اللفظ عن ظاهره**

ذلك أن الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر، فلا يجوز العدول به عن حقيقته الظاهرة إلا بدليل أقوى يُسوغ إخراج الكلام عن أصله، وفي هذا يقول ابن القيم: "ومن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه"<sup>132</sup>.

وهذا الضابط -الذي يعني مراعاة التراتبية في تأويل ظاهر اللفظ- تقتضيه طبيعة التأويل القائم على صرف اللفظ عن معناه الراجح والظاهر إلى معناه المرجوح المحتمل، وهذا الصرف خلاف الأصل؛ لأن حمل الكلام على معناه الظاهر المتبادر منه هو الأصل<sup>133</sup>، فلا يُعدل عنه إلا بدليل.

128 انظر، البرهان، ج1، ص 551.

129 انظر، فصل المقال، ص97.

130 الأعراف، 54.

131 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص. 97.

132 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 167.

133 انظر، المحصول، ج3، ص. 213.

التأويل

كما قال ابن عاشور: "إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوي، أما إذا وقع التأويل لما يظن أنه دليل فهو تأويل باطل، فإن وقع بلا دليل أصلا فهو لعب لا تأويل، ولهذا نهى الفقهاء عن اقتباس القرآن في غير المعنى الذي جاء له"<sup>134</sup>.

كما "يجمع الأصوليون على رفض هذا النوع من التأويل، لأنه قراءة فقدت أهم شرط في عملية التوجيه، توجيه الاحتمالات وتأويلها، وتجاوزت القانون الحاكم الضابط لهذه العملية، ألا وهو اعتماد الدليل، ذلك أن مقصود الصرف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وإلا خرجت قراءته عن كونها تأويلا، وكان ما قام به باطلا، وخرج عن كونه مؤولا، ودخل بسبب ذلك تحت أهل الرأي المذموم"<sup>135</sup>.

كما يشترط علماء الأصول في هذا الدليل الموجب للصرف أن يكون راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحا لا يكون صارفا ولا معتبرا اتفاقا، قال الجويني: "والضابط أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض، والشرط استواء رتبة المؤول وما عضد التأويل به، فإن كان مرتبة المؤول مقدمة فالتأويل مردود، وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملا، فإن لم يكن محتملا فهو في نفسه باطل، والباطل لا يتصور أن يعضد بشيء"<sup>136</sup>.

وهكذا تغدو ظواهر الألفاظ معاهد من حيث هي الأصل في الفهم، وإنها عند وجود الداعي المقتضي للتأويل جسر العبور إلى المعنى المؤول، قال ابن القيم: "إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام، أو لم يظهر قصد يخالف كلامه، وجب حمل كلامه على ظاهره.. والأدلة إنما تدل على ذلك، وهذا حق لا ينازع فيه عالم، والنزاع إنما هو في غيره. إذا عرف هذا فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره،

134 انظر، ابن عاشور(1984)، ج1، صص. 471-472.

135 انظر، رمضان(2011)، ص. 358.

136 انظر، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص. 213.

\_\_\_\_\_ التأويل

وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه<sup>137</sup>.

ومن مقتضيات هذا الضابط أن النصوص قوالب لمدلولاتها الظاهرة الواجب العمل بها ما لم يرد دليل معتبر يصرفها إلى معانيها المحتملة.

**الرابع: ألا يعود التأويل على النص بالإبطال**

وذلك كتأويل: (وَجَاءَ رَبُّكَ) ب: وجاء أمر ربك؛ فإن هذا خبر صريح من الله بمجيئه هو مجيئاً يليق بجلاله، فتأويله بمجيء غيره بلا دليل إبطال لهذا النص.

وهذا له تعلق بالضابط الذي قبله، وصورته أن يكون الكلام ظاهراً فيما صُرف عنه، محتملاً لما صُرف له، وبالتالي لا يجوز تحميل النص ما لا يحتمله في اللغة منطوقاً أو مفهوماً، ولا يُتكلف في فهمه فوق ما لا تحتمله ألفاظه، ولا يدل عليه استعمال تراكيبه، أو أن تُحمّل دلالاته على ما لا تقتضيه أعرافه، وإلا كان التأويل قلباً لمعاني الكلام دون أدنى علاقة بين المعنى المزعوم واللفظ المرسوم.

وعلى هذا فيجب أن يوافق المعنى المؤول أحد الاستدلالات الآتية:

- **الوضع اللغوي:** فمثلاً: الصلاة هي الدعاء، والزكاة هي النماء، والصوم الإمساك مطلقاً.
- **الوضع الشرعي:** وهو المعنى الذي وضعه الشارع لكلمة جرى فهمها عند الناس على معناها الموضوع لها لغة أو عرفاً، فالصلاة في الشرع هي ذات الأركان... وهكذا، فتُصرف الكلمة لهذا المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي، بل نصوص الشرع في أصلها لا تحمل إلا الحقيقة الشرعية حتى يأتي ما يرجح غير ذلك.
- **الوضع العرفي:** وهو عام كاستعمال الدابة لذوات الأربع، مع أن المعنى اللغوي للكلمة في الأصل هو كل ما يدب على الأرض. وخاص كالفاعل في اصطلاح النحاة، فهو غيره في الوضع اللغوي.

فالحاصل أن العملية التأويلية للنص منضبطة بـمآخذ الكلام وسننه في اللغة العربية وفق معهود العربي زمن نشوء النص، ومعرفة مجاري العادات في العبارات، ومعانيها الجارية في

137 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 89.

التأويل

الوجود<sup>138</sup>، وهو أمر ضروري لتأسيس الفهم وتشكل الدلالة؛ لأن أهل اللسان كما يحتج بهم في ضبط بناء الكلام، كذلك يحتج بهم في ضبط دلالات صيغته وتركيبه.

إن قراءة النص من خلال معهود المتخاطبين به يمثل مرجعية لغوية تحميه من أن يكون مجالاً للتزديد أو الإقحام أو العبث، وتُمكن من الفهم الصحيح لمقاصده، وهو ما يعني تفويت الفرصة عن أي قراءة للنص تكون بعيدة عن قوانين تأويله.

وينبغي التنبيه إلى أن "هذه المرجعية لا تشكل محاصرة للنص القرآني، والحيلولة دون امتداده، وتحقيق خلوده، بقدر ما تعني ضبطاً منهجياً ومرجعياً يحول دون التحريف؛ لذلك فإن أي فهم واجتهاد من البشر له أن يمتد ويمتد، ويبصر ويبصر، ويبلغ من المعاني والدلالات والآفاق ما يبلغ، بحسب تطور الزمان، وتقدم الحياة الاجتماعية والحضارية، شريطة ألا يعود ذلك بالنقض، أو الإلغاء للمرجعية، من بيان السنة، وفهم خير القرون"<sup>139</sup>.

**الخامس: أن يكون المعنى المصروف إليه عن ظاهره مما تجوز نسبته للمتكلم**

لأن التأويل هو إخبار عن مراد المتكلم، فينبغي الاجتهاد في إدراك التأويل الذي يوافق أو يقارب مراد المتكلم، وفي هذا يقول ابن القيم: "فإن تأويل كلام المتكلم بما يوافق ظاهره أو يخالفه إنما هو بيان لمراده، فإذا علم أن المتكلم لم يرد هذا المعنى وأنه يمتنع أن يريده، وأنه يستحيل عليه من وجوه كثيرة أن يريده استحال الحكم عليه بإرادته، فهذا أصل عظيم يجب معرفته، ومن أحاط به معرفة تبين له أن كثيراً مما يدعيه المحرفون من التأويلات مما يُعلم قطعاً أن المتكلم لا يصح أن يريده بذلك الكلام، وإن كان ذلك مما يسوغ لبعض الشعراء وكتاب الإنشاء واللغة من القاصدين التعمية لغرض من الأغراض، فلا بد أن يكون المعنى الذي تأوله المتأول مما يسوغ استعمال اللفظ فيه في تلك اللغة التي وقع بها التخاطب... وأن يكون معه قرائن تحتف به تبين أنه مراد باللفظ، وإلا كانت دعوى إرادته كذباً على المتكلم"<sup>140</sup>.

138 انظر، الموافقات، ج5، ص 404.

139 انظر، حسنة(2006)، صص.33-34.

140 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، صص.60،61.

التأويل

ومن لوازم هذا الضابط -سيما إذا وضعناه في إطاره- اعتبار جلال الألوهية، وعصمة الوحي، وأنه بلغ درجة الكفاية اللغوية، ووصل مرتبة الإعجاز البياني، وأنه من غير الممكن العثور على تعارضات دلالية فيه، فهو خطاب الله المنزه عن التناقض والاختلاف. وما على المؤول في مثل هذا إلا أن يتصور النص صورة واحدة يخدم بعضها بعضا. كما يجب عدم مخالفة المعنى المؤول لما يليق بكلام المتكلم، بلاغة وفصاحة وبيانا، فلا يسوغ في التأويلات إلا ما يسوغه الفصحاء، وما على المتفهم المؤول إلا البحث في المعاني والدلالات بما يتفق ومقتضيات هذا الضابط<sup>141</sup>.

السادس: ضرورة أن يتضمن التأويل جوابا عن المعارض

فلكي يكون التأويل صحيحا لا بد من الجواب عن المعارض؛ فإن مدعي الحقيقة والظاهر قد أقام الدليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة والظاهر، أما العقلي فمن وجهين: عام وخاص، فالعام هو الدليل الدال على كمال علم المتكلم وكمال بيانه ونصحه<sup>142</sup>، والدليل الدال على ذلك أقوى بكثير من الشبه الخيالية التي يستدل بها المؤولة، وأما الخاص فإن كل صفة -مثلا- وصف الله بها نفسه، ووصفه بها رسوله، فهي صفة كمال قطعاً، فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يبطل حقائقها، وذلك يقال في جميع النصوص الطليبية والخبرية<sup>143</sup>.

السابع: أن يكون المؤول أهلاً لذلك

إذ يُعد التأويل من ضروب الاجتهاد، ولا بد لمن أراد التعامل معه أن يكون متصفاً بصفات، من ضمنها سلامته من أي هوى أو توجه يفرض عليه توجيه الدلالات إلى ما لا يرتضيه منشئ النص من مقاصد ومرادات، وفي هذا يقول ابن القيم -وهو يتحدث عن أصناف المتأولين-: "المتأولون أصناف عديدة، بحسب الباعث لهم على التأويل، وبحسب قصور أفهامهم ووفورها، وأعظمهم توغلا في التأويل الباطل من فسد قصده وفهمه، فكما ساء

141 انظر، اليندوزي(2013)، ص. 604.

142 والمراد به هنا هو الله تعالى.

143 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص.62.

## التأويل

قصده وقصر فهمه كان تأويله أشد انحرافاً، فمنهم من يكون تأويله لنوع هوى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق...<sup>144</sup>.

وتلتحق بالصفة السابقة أن يكون رياناً من علوم العربية، عارفاً بأسرارها ضابطاً لقواعدها، فالتأويل في المجال التداول الإسلامي هو بيان لمراد الشارع من النص، وهذا البيان يحتاج إلى دراية علمية بالقوالب اللغوية التي حملت بلاغة مراده؛ ولذا يشترط في المؤول أن يكون عالماً بأوجه الدلالة التي تشهد لها اللغة فيما يقوم بتأويله. تلك هي الضوابط التي إذا ما تحققت ساغ التأويل وكان صحيحاً، وإلا فلا<sup>145</sup>، قال الآمدي: "وإذا عُرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به بشروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير"<sup>146</sup>.

## 2.2 التأويل الفاسد

الحديث عن التأويل الصحيح وضوابطه يجر إلى الحديث عن التأويل الفاسد وموقف ابن القيم منه، وهو ما عبر عنه بشكل صريح وواضح بقوله: "والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الفاسد، ثم بين أنه يُطلق عليه التحريف المعنوي- فقال: والتحريف هو العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره، وهو نوعان: تحريف لفظه، وتحريف معناه"، إلى أن يقول: "والمقصود أن التأويل يتجاذبه أصلاً: التفسير، والتحريف، فتأويل التفسير هو الحق، وتأويل التحريف هو الباطل"<sup>147</sup>. ويقول عبد الوهاب السبكي: "التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو ما يظن دليلاً ففاسد، أو لا لشيء فعبث لا تأويل"<sup>148</sup>.

144 انظر، إعلام الموقعين، ج4، ص. 193.

145 وقد أجمل ابن القيم ضوابط التأويل في نص شعري، انظرها في قصيدته النونية، ص. 503.

146 انظر، الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص. 60.

147 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص. 187، 215، 217.

148 انظر، جمع الجوامع، ج2، ص. 53.



التأويل

وذكر ابن النجار أن حمل ظاهر على محتمل مرجوح بلا دليل محقق لشبه يخيل للسامع أنه دليل، وعند التحقيق تضحل<sup>149</sup>.

يتلخص مما ذكر من التعريفات أن التأويل الفاسد هو ما كان فيه صرف لظاهر إلى معنى آخر بدون دليل أصلا، أو بشبهة يظنها المؤول دليلا وليست بدليل.

**1.2.2 أسباب بطلان التأويل الفاسد**

ويتحدث ابن القيم عن أسباب تدفع إلى الحكم ببطلان التأويل الفاسد، منها:

1. أنه يعود على مقصود اللغات بالإبطال، واللغة هي أداة للتعبير عما في الجنان، وآلة لبيان ما يضره الإنسان، والإنسان لا يحيط بما في ضمير غيره إلا بالألفاظ الدالة على ذلك، فإذا حمل كلام المتكلم على غير مدلوله حصل الإخلال، "والمقصود أن العبد لا يعلم ما في ضمير صاحبه إلا بالألفاظ الدالة على ذلك، فإذا حمل السامع كلام المتكلم على خلاف ما وُضع له وخلاف ما يُفهم منه عند التخاطب عاد على مقصود اللغات بالإبطال، ولم يحصل مقصود المتكلم ولا مصلحة المخاطب، وكان ذلك أقبح من تعطيل اللسان عن كلامه"<sup>150</sup>.

2. أن الله تعالى يسر كلامه للذكر، "ولهذا لا تجد كلاما أحسن تفسيرا ولا أتم بيانا من كلام الله، ولهذا سماه سبحانه -بيانا، وأخبر أنه يسره للذكر، وتيسيره للذكر يتضمن أنواعا من التيسير:

إحداها: تيسير ألفاظه للحفظ.

الثاني: تيسير معانيه للفهم.

الثالث: تيسير أوامره ونواهيه للامتثال.

ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسرا له، بل كان معسرا عليه، فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني أو يدل على خلافه فهذا من أشد التعسير وهو مناف للتيسير"<sup>151</sup>.

149 انظر، شرح الكوكب المنير، ج3، ص.461.

150 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص.345.

151 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص.332.

## 2.2.2 أنواع التأويل الفاسد

إن مما يزيد التأويل الفاسد وضوحا ومعرفة أن تُحصى أنواعه وتُحصر، وقد أطل ابن القيم النفس في تعداد أنواعه؛ وذلك لخطورة الأمر، ولتمييع بعض المؤلفين للنصوص وإفراغها من محتواها المقصود وشحنها بمدلولات بعيدة يُنزّه عنها النص الديني على وجه الخصوص. وأنواع التأويل كما ذكرها ابن القيم هي على النحو التالي:

**أحدها: ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول ولم تجر به عادة العرب في خطابها** مثل له بتأويل حديث (حتى يضع رب العزة فيها رجله)<sup>152</sup> بأن الرجل جماعة من الناس، فإن هذا الشيء لا يُعرف في شيء من لغة العرب البتة، وبالتالي ينبغي أن تبقى على الوضع المعهود عليه عندهم، وهي تلك الجارحة.

**الثاني: ما لم يحتمله اللفظ بينيته الخاصة من تثنية أو جمع، وإن احتمله مفردا** وهذا يتم ببيان احتمال اللفظ للمعنى المراد في ذلك التركيب أو غيره، فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى بحسب العرف اللغوي، وإذا احتمله اللفظ لغة فإنه قد لا يحتمله في ذلك السياق بعينه، وذلك كتأويل قوله: (لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ)<sup>153</sup> بالقدرة، ويُقصد بهذا أن قدرة الله لا يستقيم تثنيته بحال؛ فإن لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يُستعمل في النعمة ولا في القدرة؛ "لأن من لغة القوم -مثلا- استعمال الواحد في الجمع كقوله: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ)<sup>154</sup>، ولفظ الجمع في الواحد، كقوله: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ)<sup>155</sup>، أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها لا يتجاوز بها"<sup>156</sup>، كما أن "نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية"<sup>157</sup>.

152 انظر، السنن الكبرى، ج7، ص.149.

153 ص، 173.

154 العصر، 2.

155 آل عمران، 173.

156 انظر، مجموع الفتاوى، ج6، ص. 365.

التأويل

الثالث: ما لم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق

كتأويل آية: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ)<sup>158</sup> بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا التأويل يأباه السياق كل الإباء، فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم والتنويع والترديد غاية الامتناع، وكتأويل حديث (إنكم ترون ربكم عيانا كما ترون القمر ليلة البدر)<sup>159</sup>، فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع، وهو رد وتكذيب يستتر صاحبه بالتأويل.

وهكذا يبقى للسياق دور مزدوج يتمثل في تحجيمه للتأويلات الممكنة ودعمه للتأويل المقصود، ومعنى ذلك أن النص القابل للفهم والتأويل هو النص القابل لأن يوضع في سياقه، فأبي نص يواجهه المؤول لا يواجهه منعزلا عن سياقه.

الرابع: ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب، وإن أُلّف في الاصطلاح الحادث

وهذا يعني ضرورة الرجوع إلى المعهود من خطاب العرب وجعله معيارا في صحة الاستعمال اللغوي من عدمه، وعدم الأخذ بهذا الاعتبار يؤدي إلى أن تُؤول النصوص بما لا يتفق وذاك المعهود عند العرب، وإن كان معهودا في اصطلاح المتأخرين، وهذا مما ينبغي التنبيه له؛ وذلك كتأويل: (فَلَمَّا أَقَلَّ)<sup>160</sup> بالحركة، وقالوا: استدل بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يُعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن أن الأُفول هو الحركة في موضع واحد البتة. وكذلك تأويل (الأحد) بأنه الذي لا يتميز منه عن شيء البتة، ثم قالوا: لو كان فوق العرش لم يكن أحدا؛ فإن تأويل (الأحد) بهذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ولا أهل اللغة، إنما

يقول عدنان سلمان في بحثه عن التنثية في العربية: صيغة التنثية في العربية دقيقة؛ لأنها تدل على العدد والنوع دلالة قطعية، وكذلك المفرد، فإنه يدل على العدد والنوع دلالة قطعية. انظر، دراسات في اللغة والنحو، ص. 88.

157 انظر، الجليبيد(1973)، ص. 176.

158 الأنعام، 158.

159 انظر، سنن الترمذي، ج4، ص.270.

160 الأنعام، 76.

التأويل

هو اصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم، وكتأويل قوله: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ) بأن المعنى أقبل على خلق العرش، فإن هذا لا يُعرف في لغة العرب ولا غيرها من الأمم، لا يقال لمن أقبل على الرجل: استوى عليه، ولا لمن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة أو دراسة أو كتابة أو صناعة قد استوى عليها. فهذا النوع من المعاني الخاصة لا يجوز حمل تلك النصوص عليها؛ لما فيه من الإيهام والتلبيس.

**الخامس: ما أُلّف استعماله في غير ذلك المعنى، لكن في غير التركيب الذي ورد فيه النص**

وهذا كتأويل اليدين في (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ) بالنعمة، ولا ريب أن العرب تقول: (لفلان عندي يد)، وقال عروة بن مسعود للصديق: (لولا يد لك عندي لم أجرك بها لأجبتك)، ولكن وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه، ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير (كتبت بالقلم)، وجعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر، كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه، وخص موسى بأن كلمه بلا واسطة؛ فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة، وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك، فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب. كما في (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ)<sup>161</sup> يستحيل فيها تأويل النظر بانتظار الثواب، فإنه أضاف النظر إلى الوجوه بالنظرة التي لا تحصل إلا مع حضور ما يتتعم به لا مع التنغيص بانتظاره، ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بغير الرؤيا، وأن كان النظر بمعنى الانتظار قد استعمل في (انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ)<sup>162</sup>، و(فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ)<sup>163</sup>، فابن القيم لا ينكر لغة العرب في هذا كله، ولكن من لم يفرق بين ما يقتضيه السياق المعين من المعنى المراد لا محالة واقع في الخطأ.

161 القيامة، 12-22.

162 الحديد، 13.

163 النمل، 35.

\_\_\_\_\_ التأويل

السادس: اللفظ الذي اطرده استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول أو عهد استعماله فيه نادرا، فحملة على خلاف المعهود من استعماله باطل

لأن هذا النوع لا يكون مقصودا للمتكلم، وبالتالي يكون تلبیسا يناقض البيان والهداية، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به؛ لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف، ومن تأمل كمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك.

ومن أمثلة هذا النوع من التأويل ما كان دليله المكاشفة<sup>164</sup>، فقد ذكر بعضهم أن حد الاقتصاد في التأويل "غامض لا يطلع عليه إلا الموقنون، الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه، ونظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فيه، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ الأمور كلها من السمع فلا يستقر له قدم"<sup>165</sup>.

السابع: كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل

وذلك كتأويل حديث: (أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)<sup>166</sup>، فيحملة على الأمة، فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر النص يرجع على أصل النص بالإبطال، وهو قوله: (فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها)، ومهر الأمة إنما هو للسيد فقالوا: نحمله على المكاتبه، وهذا يرجع على النص بالإبطال من وجه آخر، فإنه أتى فيه ب(أي) الشرطية التي هي من أدوات العموم، وأتى بالنكرة في سياق الشرط، وهي تقتضي العموم، وعلق بطلان النكاح بالوصف المناسب له المقتضي لوجود الحكم بوجوده، وهو إنكاحها نفسها، فرتبه على العلة المقتضية للبطلان وهو افتئاتها على وليها، وأكد الحكم

164 المكاشفة مصطلح صوفي يعني "ظهور الشيء للقلب بحيث يصير نسبته إليه كنسبة المرئي إلى العين؛ فلا يبقى معك شك ولا ريب أصلا، وهذا نهاية الإيمان". انظر، مدارج السالكين، ج2، ص. 376.

165 انظر، درء التعارض العقل والنقل، ج5، ص. 348.

166 انظر، سنن الترمذي، ج2، ص. 398.

\_\_\_\_\_ التأويل

بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات، فحملة على صورة لا تقع في العالم إلا نادرا يرجع إلى مقصود النص بالإبطال.

**الثامن: تأويل اللفظ الذي له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه إلا بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا فرادى من أهل النظر والاستدلال**

كتأويل لفظ (الأحد) الذي يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التي لا يكون فيها معنيان بوجه، فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جدا، فكيف وهو محال في الخارج؟، وإنما يفرضه الذهن فرضا، ثم استدل على وجوده الخارجي، فيستحيل وضع اللفظ المشهود عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء.

**التاسع: التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو غاية العلو والشرف، ويحملة إلى معنى دونه بمراتب**

مثاله: تأويل المعتزلة لآية: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ)<sup>167</sup> وما شاكلها بأنها فوقية الشرف؛ تعطيلاً منهم لعلو الذات الإلهية وجعل الآية من قبيل قولهم: الدراهم فوق المفلس، فعطلوا حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية المستلزمة للعظمة، وحطوها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم. وكذلك تأويلهم استواءه على عرشه بقدرته عليه وأنه غالب عليه، وهنا يتعجب ابن القيم قائلا: "فيا لله العجب، هل شك عاقل في كونه غالبا لعرشه قادرا عليه حتى يخبر به سبحانه في سبعة مواضع من كتابه مطردة بلفظ واحد ليس فيها موضع واحد يراد به المعنى الذي أبداه المتأولون؟ وهذا التمدح والتعظيم كله لأجل أن يعرفنا أنه غلب على عرشه وقدر عليه بعد خلق السماوات والأرض؟ أفترى لم يكن غالبا للعرش قادرا عليه في مدة تزيد عن خمسين ألف سنة ثم تجدد له ذلك بعد خلق هذا العالم؟!"<sup>168</sup>.

**العاشر: تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة تقتضيه**

167 الأنعام، 18.

168 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، صص. 200-201.

التأويل

فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه؛ إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره؛ حتى لا يوقع السامع في اللبس، فإن الله أنزل كلامه بيانا وهدى، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم يحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى كل أحد لم يكن بيانا ولا هدى<sup>169</sup>.

3.2.2 مخاطر التأويل الفاسد

بعد بيان صور التأويل الفاسد في تصور ابن القيم، تحسن الإشارة إلى خطورة هذا التأويل وما يجلبه من آثار على النصوص التي هي قوالب للمعاني، ولاسيما فيما يتعلق بالنص الديني الذي محور حديث صاحبنا، وتلك المخاطر على النحو التالي:

أولاً: أن التأويل الفاسد يناقض الإيمان بمقتضى الأحاديث النبوية

فمن المقرر أن حقيقة الإيمان برسالة محمد تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والانتفاء عما نهى عنه وزجر، وأهل التأويل لم يُسَلِّموا له في شيء من ذلك، بل تدخلوا بعقولهم وآرائهم في شؤونهم التشريعية، وحرفوا نصوصه الخبرية، وعزلوها عن مدلولاتها الحقيقية، وهو ما أشار إليه ابن القيم بقوله: "ومن أعظم آفات التأويل وجنباياته أنه إذا سلب على أصول الإيمان والإسلام اجتنها وقلعها ... فعمدوا إلى أجل الأخبار وهو ما أخبر به عن الله من أسمائه وصفاته ونعوت كماله فأخرجوه عن حقيقته وما وضع له"<sup>170</sup>، وحول تأويلهم حديث: (إنكم سترون ركم عيانا كما ترون القمر ليلة البدر)<sup>171</sup> يقول: "فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع، وهو رد وتكذيب تستر صاحبه بالتأويل"<sup>172</sup>.

ثانياً: فحوى هذا التأويل أن في نصوص الشرع ما ظاهره باطل

ذلك أن المتعرض لتأويل نصوص الشريعة من غير برهان منها ذاتها سيء الظن بمن صدرت عنه تلك النصوص، حيث يزعم بمقاله أو بحاله أن الله أنزل على خلقه كتابا

169 انظر، مختصر الصواعق المرسلّة، صص. 23-27.

170 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص. 365.

171 انظر، سنن الترمذي، ج4، 270.

172 انظر، مختصر الصواعق المرسلّة، ص. 25.

التأويل

وخاطبهم رسوله بسنة في ألفاظها ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتمثيل، وغير ذلك من المفسد والانحرافات، فعلى مقتضى حال هؤلاء ومقالهم كان ترك الناس بلا نصوص أنفع لهم وأقرب إلى الصواب والهداية، فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال، ولم يستفيدوا منها يقينا ولا علما بما يجب لله ويمتنع عليه؛ لأن ذلك إنما يستفاد من عقول الرجال وآرائها، قال ابن القيم-ناقلا عن أستاذه ابن تيمية-: "إن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يوجد ما يقولونه في الكتاب والسنة وكلام القرون الثلاثة المعظمة على سائر القرون ولا في كلام أحد من أئمة الإسلام المقتدى بهم، بل ما في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة يوجد دالا على خلاف الحق عندهم، إما نصا وإما ظاهرا، بل دالا عندهم على الكفر والضلال لزم من ذلك لوازم باطلة"<sup>173</sup>.

وإن مما يؤكد هذا الكلام ما صرح به الرازي بقوله: "لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى مُنَزَّهٌ عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملا صحيحا؛ لئلا يصير ذلك سببا للطعن فيها"<sup>174</sup> وما صرح به الصاوي أيضا بقوله: "...؛ لأن الأخذ بظاهر الكتاب والسنة كفر!"<sup>175</sup>.

فهذه الأحكام الموجهة إلى ظاهر النصوص الدينية تتضمن اتهام الشارع بأنه لم يبين الحق للأمة في هذه النصوص حتى صارت عرضة للطعن فيها، محتاجة إلى التدخل البشري الفوري لإنقاذها من إثبات الباطل ومن الطعون، وذلك بالبحث عن محال تحملها عليها بالتأويل. فهل هناك اتهام لتلك النصوص أشد من صنيع هؤلاء المؤولة؟!<sup>176</sup>

**ثالثا: التأويل الفاسد لازمه اتهام الشارع بكتمان الحق وعدم نصح الخلق**

إذ لا يخفى على عاقل أن "نسبة المتكلم الكامل العلم، الكامل البيان، التام النصح، إلى ضد البيان والهدى والإرشاد، وأن المتحيرين المتهوكين أجادوا العبارة وبلغوا من الفصاحة والبلاغة مدى أهلتهم للتعبير بعبارات لا توهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك

173 انظر، الصواعق المرسله، ج1، ص. 314.

174 انظر، أساس التقديس، صص. 71-72.

175 انظر، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، ج3، ص. 9.

176 انظر، لوح(2003)، ص. 33.



\_\_\_\_\_ التأويل

النصوص، ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه، أو أفصح أو أنصح للناس<sup>177</sup>.

"ولو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه، بل بما يدل على نقيض مراده، وأراد منه فهم النفي بما يدل على غاية الإثبات وفهم الشيء بما يدل على ضده"<sup>178</sup>.

وهذا -بطبيعة الحال- يتنافى مع ما يقتضيه النصح والإرشاد والبيان غاية المناقاة، ويتطابق مع الكتمان وعدم النصح تمام المطابقة، وهذا التأويل المذموم -كما يتضمن نسبة القائل إلى كتمان الحق- يؤدي كذلك إلى كتمان الحق من المؤول نفسه؛ إذ من المعلوم أن النصوص الشرعية إنما قصد بها الشارع بيانها وإيضاحها للمكلفين وتفهمهم إياها بأقرب ما يقدر على من الطرق، فإن سُلِّط التأويل على ألفاظها وحُمِلت على غير ظواهرها لم ينتفع بها وفسدت، وعاد ذلك على موضوعاتها بالإبطال.

**الرابع: التأويل الفاسد إعراض عن النصوص الأصلية**

ذلك أن المنهج الذي سلكه الأوائل في التعامل مع النصوص الشرعية يتسم بالوضوح، فكلهم "على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحد"<sup>179</sup>.

والمقصود أن صرف النص عن ظاهر مدلوله بلا حجة ولا برهان هو تعطيل له، وهو مبني على إلغاء النص والبعد عن فهم من كانوا أقرب إلى السياق التداولي لذلك النص، والأقرب أنهم أكثر فهما وأدق تعاملًا معه، ولهذا احتج بإجماعهم على ترك التأويل كما يظهر من كلام ابن القيم.

177 انظر، مختصر الصواعق المرسله، ص. 24.

178 انظر، الصواعق المرسله، ج1، صص. 310-311.

179 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 39.

### الخامس: التأويل الفاسد سبب لشحن الألفاظ بالحمولة السلبية

بمعنى أن من مقتضيات ذلك التأويل الذي لا يرتضيه من نصبوا أنفسهم حماة لتلك النصوص هو شحن الألفاظ بحمولة سلبية تهدم بعض الدعائم التي تأسست عليها تلك النصوص، ولهذا لما كانت أصول البدع وأسسها -عند علماء الإسلام- كلها ترجع إلى مخالفة النص وعدم الالتزام بمقتضاه، وكان التأويل الباطل أكبر عقبة وُضعت في طريق العمل بالنصوص الشرعية، كان بدهيا أن يكون التأويل هو أساس كل بدعة ظهرت في الإسلام، يقول ابن القيم:

"هذا وأصل بلية الإسلام من تأويل ذي التحريف والبطلان وهو الذي قد فرق السبعين بل زادت ثلاثا قول ذي البرهان وجميع ما في الكون من بدع وأح داث تخالف موجب القرآن فأساسها التأويل ذو البطلان لا تأويل أهل العلم والإيمان ذلك تفسير المراد وكشفه وبيان معناه إلى الأذهان"<sup>180</sup>

وذلك لأن كل مؤول يسعى إلى البحث عن مستند له في النصوص، وإذا لم يظفر بدليل أو شبهة لجأ إلى أعناق النصوص بالتأويل حتى تتفق مع مذهبه، وبالتالي انتشرت البدع بهذه الطريقة حسب رأي ابن القيم الذي يقول: "لو علموا أي باب شر فتحو على الأمة بالتأويلات الفاسدة، وأي بناء للإسلام هدموا بها، وأي معاقل وحصون استباحوها لكان أحدهم أن يخز من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتعاطى شيئا من ذلك..."<sup>181</sup>.

وهذا الكلام فيه بيان أن التأويل إذا لم يؤسس على قواعده التي تكون فارقة بين الحق والباطل يصير بابا للشر والفساد، وهو عين ما تعيشه الساحة الإسلامية اليوم.

180 انظر، الكافية الشافية (النونية)، ص. 498.

181 انظر، إعلام الموقعين، ج4، ص. 192.

التأويل

يقول الذهبي - بعد أن ذكر طائفة من الفرق وشيئا من اتجاهاتهم: "وكان طبيعيا - وكل حزب من هذه الأحزاب يدعي الإسلام، ويعترف بالقرآن ولو في الجملة - أن يبحث كل مستند إليه من القرآن، ويحرص كل الحرص على أن يكون القرآن شاهدا له لا عليه، فما وجده من الآيات القرآنية يمكن أن يكون دليلا على مذهبه تمسك به، وأخذ في إقامة مذهبه على دعامة منه، وما وجده مخالفا لمذهبه حاول بكل ما يستطيع أن يجعله موافقا لا مخالفا، وإن دعا هذا كله إلى خروج اللفظ القرآني عن معناه الذي وضع له وسبق من أجله"<sup>182</sup>.

4.2 قصد المتكلم ودوره في انضباط التأويل

1.4.2 قصدية المتكلم وحدود التأويل

إن مراعاة قصد المتكلم في فهم النص الديني على وجه الخصوص أمر في غاية الخطورة والخصوصية؛ لتعلقه بمعرفة مراد المتكلم، وهو هنا صاحب الشرع، وقد ناقش الأصوليون هذه المسألة في إطار حديثهم عن التصويب والتخطئة في استنباط الأحكام، كما أن لها تجليات في مجال التفسير ترتبط بخصائص الخطاب القرآني، خصوصا بمسألة القطع بتعيين المراد من كلام الله.

وقد عرف القصد بأنه "موضع ومجال لتعاون أو حوار القارئ مع النص، لكن ليس كل قارئ، وإنما القارئ المسلح والمنضبط في الوقت نفسه بالمسلمات التي رسمها النص ذاته"<sup>183</sup>. والحديث عن القصد يعني البحث عن شخصية المتكلم الذي يريد أن يجسد تجربته الإبداعية أو الانفعالية أو نحو ذلك في نص، فهو - كما يقول غاليم -: "بنية معرفية لا تتعلق إلا بعمل شخصي للفرد؛ إذ لا يمكن لفرد معين أن يقصد عمل فرد آخر، إلا إذا كان ذلك بكيفية غير مباشرة"<sup>184</sup>.

وإذا كانت اللغة كما قال عنها ابن جني "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"<sup>185</sup>، فإنه يتضح جليا أن الهدف الأساس من اختراع (اللغة) هو إيصال مقصود المتكلم للمتلقي،

182 انظر، الذهبي (1409هـ)، ج2، ص. 11.

183 انظر، رمضان (2011)، ص. 205.

184 انظر، غاليم، بعض أسس التواصل التصورية. ص. 10.

185 انظر، الخصائص، ج1، ص. 3.

التأويل

وقد انتبه علماء العربية قديماً لهذا الأمر، فأصلوا له وبرهنوا على أهميته، يقول ابن سنان الخفاجي: "والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أن الكلام غير مقصود في نفسه، وإنما احتيج إليه ليعبر الناس عن أغراضهم ويفهموا المعاني التي في نفوسهم، فإذا كانت الألفاظ غير دالة على المعاني، ولا موضحة لها، فقد رُفض الغرض في أصل الكلام، وكان بمنزلة من يصنع سيفاً للقطع، ويجعل حدّه كليلاً... ثم لا يخلو أن يكون المُعبّر عن غرضه بالكلام يريد إفهام ذلك المعنى أو لا يريد إفهامه، فإن كان يريد إفهامه فيجب أن يجتهد في بلوغ هذا الغرض بإيضاح اللفظ ما أمكنه"<sup>186</sup>.

وفي كلام لابن الأثير يفصل فيه احتياجات صاحب صناعة الكلام ويجملها في ثلاثة أشياء، هي (اختيار اللفظ، والنظم، والقصد)، فيجعلها أصلاً معتمداً عليه في أية عملية إنشاء للخطاب<sup>187</sup>.

ويؤكد ابن خلدون أن أسباب وجود ملكة اللغة في طباع البشر إنما هو للتعبير عن المعاني، والملكة تتضح بجلاء في التراكيب أكثر من الألفاظ المفردة، فإذا روعي في التركيب مقتضى حال السامعين فقد "بلغ المتكلم حينئذٍ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة"<sup>188</sup>.

فالمتكلم محتاج أن يلتزم قوانين المحادثة ليصل مقصوده من إنشاء الخطاب للمتلقي المقصود بذلك الخطاب، والسامع محتاج لالتزامها ليفهم مقصود المتكلم، وقد نجد حاجة المتكلم لإيصال مقصوده أكبر، لذلك نجده يجتهد ليكون خطابه مفهوماً معبراً بصدق عن ذلك القصد، فهو يضع نصب عينيه افتراضات عن السامع وقدراته اللغوية، بل العقلية أيضاً، التي تسمح له بفهم الخطاب وترجمته إلى قصد، فتجد المتكلم ضمن حدود هذه القدرات لا يتخطاها، لحرصه على إفهام المتلقي فحوى كلامه.

186 انظر، سر الفصاحة، ص. 221.

187 انظر، المثل السائر، ج1، صص. 245، 246.

188 انظر، المقدمة، 764.

التأويل

إذ من المسلمات أن لكل "كاتب مرجعية ثقافية يصدر عنها وقت إنشائه لنص رسالته، وهذه المرجعية الثقافية تكون -بشكل ما- مشتركة بين فئته أو مجموعته اللغوية؛ ليسهل التأثير فيهم، ومن ثم تمرير خطابه إليهم"<sup>189</sup>.

لهذا كان من مسلمات الفكر الإسلامي التي سعى ابن القيم وغيره من الأصوليين لإثباتها هي العناية بمسألة القصد الذي يُؤم، ومراد المتكلم وغايته من الكلام؛ لأن دلالة المتكلم "تابعة لقصد المتكلم وإرادته"<sup>190</sup>، "والى ما يقصده المتكلم من لفظه، فحيث قام الدليل على مقصوده فلا ثبوت لغيره من لفظ، إلا دلالة اللفظ عليه"<sup>191</sup>.

وفي هذا الأمر لفت الفكر الإسلامي إلى أن هناك فرقا بين فهم الكلام وفهم المراد منه، فالأخير يراد منه "فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم"<sup>192</sup>، وهو ما يُعرف في الفكر الأصولي بالحمل، والمراد به "اعتقاد السامع مراد المتكلم من اللفظ"<sup>193</sup>، ففهم الكلام هو المعنى المستنبط من المواضع اللغوية، أما فهم المراد أو الحمل فهو المعنى المستنبط نتيجة التفاعل بين متطلبات المواضع اللغوية ومقتضيات القرائن المحيطة بها، والنظر في مساقات الكلام ومقتضياته من أجل تطويق المعنى لاستنباط القصد"<sup>194</sup>.

ويجب على المخاطب إدراك المراد من الكلام، وليس الوقوف على معناه الوضعي الذي يعطي أحيانا مدلولاً مغايراً لقصد المتكلم، ويتأكد هذا عند قراءة النص الديني الذي يجب فيه التمييز بين دلالة النص التي تُدرك من خلال العلاقات بين كلماته، والحكم الشرعي الذي يجب فيه الإلمام بعرف الشارع ومقاصد الشريعة وما تفرضه من متطلبات، فيجب فيه ما يسميه الزركشي بـ"التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضى من قوة الشرع"<sup>195</sup>، ولذلك

189 انظر، الحميدي(2013)، ص. 133.

190 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 164.

191 انظر، المعيار المعرب، ج11، ص. 344.

192 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 167.

193 انظر، نفائس الأصول، ج2، ص. 588.

194 انظر، الخطيب(2014)، ص. 66.

195 انظر، البرهان، ج2، ص. 386.

التأويل

يقول الشاطبي: "اعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا ثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه"<sup>196</sup>، ومن ثم كان من كليات الفقه الإسلامي أن الاعتبار للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، وأن الأحكام الشرعية نيّبت بالمدلولات المقصودة، لا بالصور المنطوقة"<sup>197</sup>، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم، وتفسير كلامه بما يعرف من مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه"<sup>198</sup>، "وكل عملية تأويلية تكون عارية عن ابتغاء هذا المقصد تكون ضرباً من التيه والتشويش، وخروج عن مقتضيات الخطاب"<sup>199</sup>، وهذا معناه ملاحظة مقصد النص وإعماله وترجيحه على ظاهره اللغوي، وذلك بالنظر إلى مقاصد المتكلم؛ إذ الألفاظ "لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى وقد يتقاربان"<sup>200</sup>.

وإذا كانت علاقة اللفظ بالمعنى علاقة عرفية واعتباطية، وأن الدلالة الحقيقية تابعة لقصد المتكلم، فإنه يرتبط ببحث التأويل مسألة مهمة جداً، وهي قصدية المتكلم المرتبطة هي الأخرى بعلاقة اللفظ بالمعنى.

ولعل من المناسب تناول هذا الأمر عند بحث مسألة توحي الأصوليين -ومنهم ابن القيم - لقصد المتكلم والذي لا يتحدد إلا بالقرائن؛ وذلك انطلاقاً من ضرورة القصد للكلام الدال، بمعنى أن المتكلم ينبغي أن يعي ما يقول بعد علمه بالمواضعة، ليصبح كلامه دالاً. والقصد في التعبير يتوجه إلى ملامح من ملامح المواضعات اللغوية، لا إلى مبدأ المواضعة مجردة من أي حركة واستعمال، وذلك ما يدعو إلى اعتبار ثلاثة أشياء: (هوية

196 انظر، الموافقات، ج3، ص. 386.

197 انظر، ترتيب الدلالي في سلك الأمالي، ج1، ص. 355.

198 انظر، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص. 12.

199 انظر، نقاز (2017)، صص. 501-502.

200 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 166. وهذا الكلام فيه رد على الدكتور الجابري في زعمه أن

الأصوليين قد "شغلتهن المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية"، انظر، بنية العقل العربي، ص. 63.

التأويل

المتكلم ( المرسل، (ومن يتكلم إليهم) المتلقون، (والنص نفسه) الرسالة، "والذي تفتعل فيه تجارب المنشئ من نصوص إنشائية تختلج في نفسه"<sup>201</sup>.

ولإدراك الأصوليين لأهمية قصد المتكلم (المرسل للنص)، فقد توجهوا إلى معرفة قصد صاحب النص في كثير من مسائلهم الفرعية، من ذلك استدلالهم على فساد البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ)<sup>202</sup>، "مع أن المقصود إيجاب السعي، لا بيان فساد البيع"<sup>203</sup>، وهذه دلالة بالمعنى التبعي المأخوذ من المعنى التركيبي، مع مراعاة القصد.

فلمعرفة قصد الخطاب تأثير كبير في توجيه الدلالة وتحديدها، على الرغم من اختلاف صورة اللفظ، حتى إنه قد ورد قوله تعالى: (وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ)<sup>204</sup>، وبقراءة أخرى: (وَمَا يَخَادَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ)<sup>205</sup>، مما لا يؤثر تفاوتاً في فهم الخطاب، وذلك مشهور عند العرب، فقد حكى ابن جني عن بعضهم "قال: سمعت ذا الرمة ينشد:

وظاهر لها من يابس الشخت واستعن... عليها الصبا واجعل يديك لها سترأ

فقلت: أنشدتني: من بئس، فقال: يابس وبئس واحد.

فظاهر أن ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس، لما كان معنى البيت قائماً على الوجهين، وصواباً على كلتا الطريقتين...، يعني بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة"<sup>206</sup>. وهو ما يؤكد العناية بقصد المتكلم دون الالتفات إلى اللفظ إلا بما يحقق الغرض من سياق الخطاب.

201 انظر، الحسن (1999)، ص. 30.

202 الجمعة، 9.

203 انظر، الموافقات، ج2، ص. 156.

204 البقرة، 9.

205 قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (يُخَادَعُونَ) بضم الياء وألف بعد الخاء وكسر الدال. وقرأ الباقون (يَخْدَعُونَ)

بفتح الياء وسكون الخاء وفتح الدال من غير ألف. انظر، النشر، ج2، ص. 207.

206 انظر، الموافقات، ج2، ص. 133.

التأويل

وقد أوضح ابن القيم عنايتهم بقصد المتكلم بقوله: "إن النبي  $\rho$  قال: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)<sup>207</sup>، إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر، ويُعمي عليه طريق العلم والقصد، فمن قصر النهى على الغضب وحده دون الهم المزعج، والخوف المقلق، والجوع والظماً الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم فقد قل فقهه وفهمه، والتعويل في الحكم على قصد المتكلم...<sup>208</sup>."

بل إن اعتبار القصد له أثر حتى في إسقاط الأحكام الشرعية على المكلف، ذلك أن الله تعالى إنما رتب الأحكام على الألفاظ لدلالاتها على قصد المتكلم بها وإرادته، فإذا تيقنا أنه قصد كلامها ولم يقصد معانيها، ولم يقصد مخالفة ما التزمه ولا الحنث؛ فإن الشارع لا يلزمه بما لم يقصده، بل قد رفع المؤاخذة عنه بما لم يقصده من ذلك، يوضحه أن اللفظ دليل على القصد، فاعتبر لدلالته عليه؛ فإذا علمنا يقينا خلاف المدلول لم يجز أن نجعله دليلاً على ما تيقنا خلافه...<sup>209</sup>."

فالعناية بالمعنى كانت غايته التعرف على مراد المتكلم صاحب النص وما يقصده من فحوى الرسالة ومحتواها، كما أن معرفة المقصد وعي يقظ بجوهر المعنى وسياق الكلام وفقهه، ومن أهم الأمور التي توقف على مقصد الكلام القراءة الجامعة التي تضع الجزئيات في إطار الكليات، وتردِّف الفروع بأصولها، والإخفاق في ذلك يُبعد عن المقصود من الخطاب، ويفتح اختلاف الفهم، لذلك اهتم ابن القيم بلغة النص وما تدل عليه من قريب أو بعيد، فاللفظ والمعنى عنده هما دليل الحكم، فيبحث في الألفاظ والتراكيب، لضبط الدلالة بما يتفق وقصد المتكلم، واستثمار المعنى (الحكم) الصحيح من النصوص المتعلقة بالمسائل المعروضة<sup>210</sup>.

207 انظر، السنن الكبرى، ج7، ص. 207.

208 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 166.

209 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 65.

210 انظر، الموافقات، ج2، ص. 119، عبد الغفار (1999)، ص. 116.



التأويل

وفوق ذلك فقد أعطى ابن القيم اعتماد قصد المتكلم عناية أبعد من ذلك كله، وهو أن يفسر النص على وفق عرفه نفسه؛ إذ اشترط أن يكون دارسه عارفاً بطرائقه وعرفه؛ فالأجوز أن يُحمل كلام الله ويُفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما؛ لأن للقرآن عرفاً خاصاً ومعاني معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها<sup>211</sup>.

ومن أمثلة ذلك أن الأصوليين أخذوا من آية: (فَمَا لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا)<sup>212</sup>، أنه يرشد المخاطب إلى استثمار الخطاب، وأن ما يجب أن ينصرف إليه جهد المتفقه في الخطاب هو ما يقصد إليه المتكلم ويريده من الألفاظ في تركيبها وتناسقها وعلاقتها فيما بينها؛ لأن "الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف بها معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض، فتعرف فيما بينها"<sup>213</sup>.

إذ اللفظ الخاص قد ينقله المتكلم من الخصوص إلى العموم، والعام قد ينقله من العموم إلى الخصوص في التركيب، معبراً بكل ذلك عن إرادته التي ينصب لها من الأدلة في الخطاب نفسه وخارجاً عنه ما يجعلها تُفهم عند سماع الخطاب؛ لأن "الألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال، كما كان الذين لا يفقهون إذا خرجوا من عند النبي  $\mu$  يقولون: ماذا قال آتفاً، وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى أمثالهم بقوله: (فَمَا لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا)، فذم من لم يفقه كلامه، والفقهاء أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم"<sup>214</sup>، فإن "عُرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماء، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها"<sup>215</sup>.

211 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 27.

212 م. ن.، ج3، ص. 27.

213 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 27.

214 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 167.

215 م. ن.، ج1، ص. 167.

التأويل

وعلى اعتبار أن قدر المعنى أعظم من قدر اللفظ، وما الثاني إلا خادم للأول الذي هو أشرف منه، وحيث لا تمايز بين القصد والمعنى؛ إذ هما وجهان لعملة واحدة، يقول ابن القيم: "مما جرت به العادة في كل من خاطب قوما بخطبة أو دارسهم علما أو بلغهم رسالة، فإن حرصه وحرصهم على معرفة مراده أعظم من حرصهم على مجرد حفظ ألفاظه، ولهذا يضبط الناس من معاني المتكلم أكثر مما يضبطونه من لفظه، فإن المقتضي لضبط المعنى أقوى من المقتضي لحفظ اللفظ؛ لأنه هو المقصود، واللفظ وسيلة إليه، وإن كانا مقصودين؛ فالمعنى أعظم المقصودين، والقدرة عليه أقوى، فاجتمع عليه قوة الداعي، وقوة القدرة، وشدة الحاجة"<sup>216</sup>.

ففي ما مر من الكلام إشارة من ابن القيم إلى الظاهرية الذين اعتمدوا على ظواهر النصوص ولم يتأملوا الإشارات والأحوال التي تكتنف النصوص، والتي لها دور كبير في إدراك كنهها ومقاصدها، ولترسيخ موقفه فيما يخص هذا الموضوع وصف من ينهج النص من حيث منطوقه فقط بأنه (لفظي)، في حين أطلق مصطلح (عارف) على من يسأل عن مراد المتكلم، وفي البراغماتية الحديثة يُسمى المنهج الظاهري (الأنموذج الوضعي)، ويُدعى منهج الجمهور (الأنموذج الاستنتاجي)<sup>217</sup>.

"إن الرافد الحقيقي للتأويل هو اختراق البنى اللغوية للنصوص، والولوج إلى المعاني المضمونية التي تحمل المقصود، وعندما نؤكد على مفهوم المقصود؛ فلأنه الأساس الذي يتعلق به نطاق الخطاب، بل إن الخطاب ما سيق إلا للدلالة عليه، فكل آليات التأويل تعد عاملاً خادماً للكشف عن دلالة المقاصد"<sup>218</sup>.

وبهذا يظهر أن الدلالة ينبغي أن تكون تابعة لإرادة المتكلم وقصده، لا إلى ما تدلّ عليه الألفاظ في ظاهرها، وهذا ما جعل البحث والاستدلال العلمي عند الأصوليين منصباً على الدلالة التصديقية، لا الدلالة التصورية<sup>219</sup>، حيث كان همهم البحث عن مراد الشارع في

216 انظر، الصواعق المرسلّة، ج2، ص 63.

217 انظر، يونس(2006)، صص. 77-78.

218 انظر، نقاز، (2017)، ص. 503.

219 يقسم الأصوليون الدلالة بحسب قصد المتكلم إلى:

التأويل

نصوص التشريع، إذ قسموا الدلالة إلى قسمين: حقيقية معبرة عما يقصده المتكلم، وإضافية مطلقة، هي ما يفهمه السامع، قصده المتكلم أو لم يقصده. كما لو ذهب فهم المتلقي إلى المعنى الحقيقي من لفظ قد استعمله المتكلم قاصداً معناه المجازي، أو حمله على المجاز فوافق قصد المتكلم، مستنداً عليه بما شاء من قرائن مناسبة، متوصلاً إلى الدلالة الحقيقية (مقصود المتكلم)، ويؤكد ابن القيم ضرورة استحضار قصد المتكلم في فهم الدلالة الحقيقية بقوله: "دلالة النصوص نوعان: حقيقة، وإضافية، فالحقيقة تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجوده فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك"<sup>220</sup>، ويضيف أيضاً: "فهذا الموضوع مما يغلط فيه كثير من الناس غلطا قبيحا، فإن المقصود فهم مراد المتكلم بكلامه، فإذا قيل: معنى اللفظ كذا وكذا كان إخبارا بالذي عناه المتكلم، فإن لم يكن هذا الخبر مطابقا كان كذبا على المتكلم"<sup>221</sup>.

#### 2.4.2 قصدية المتكلم ومصادر تعيين المراد

بعد أن ظهرت مكانة قصد المتكلم في فهم الخطاب، لا سيما الخطاب الذي يُراد به الهداية والإرشاد، إذ الخطاب -كما يقول ابن القيم- "نوعان: نوع يقصد به التعمية على السامع، ونوع يقصد به البيان والهداية والإرشاد، فإطلاق اللفظ وإرادة خلاف حقيقته وظاهره من غير قرائن تحتف به تبين المعنى المراد محله النوع الأول لا الثاني"<sup>222</sup>.

دلالة تصويرية؛ وهي ما يدل عليه اللفظ في تصور المحتمل، أي: (المتناول للخطاب بالبيان والشرح والتفسير)، حتى وإن لم يكن هذا المدلول للفظ مقصوداً من جانب المتكلم، ومثال ذلك: انتقال ذهن المتلقي إلى المعنى الحقيقي عند استعمال المتكلم للفظ في معنى مجازي.

دلالة تصديقية؛ وهي دلالة اللفظ على أن معناه هو مراد المتكلم، وأتاه قاصداً لاستعماله بهذه الدلالة. انظر، *الموافقات*، ج3، ص. 93.

220 انظر، *إعلام الموقعين*، ج1، ص. 264.

221 انظر، *الصواعق المرسلّة*، ج1، ص. 202.

222 م. ن، ج1، ص. 205، سمير، *الهرمنوطيقا والنص القرآني*، ص. 16.

التأويل

بقي أن نعرف الطريقة التي يُعرف مراد المتكلم، وقد أشار ابن القيم إلى أن ذلك يتم بطرق متعددة<sup>223</sup>:

منها: أن يصرح بإرادة ذلك المعنى، وينص عليه ويوضحه بما لا يدع مقالاً لقائل. ومنها: أن يستعمل اللفظ الذي له معنى ظاهر بالوضع، ولا يبين بقريضة تصحب الكلام أنه لم يرد ذلك المعنى، وبطبيعة الحال يزداد الأمور وضوحاً إذا حُف بكلامه ما يدل على أنه إنما أراد حقيقته وما وضع له، كآية: (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)<sup>224</sup>، وحديث: (سترون ريكم عياناً كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحب)، فهذا مما يقطع السامع فيه بمراد المتكلم، "فإذا أخبر عن مراده بما دل عليه حقيقة لفظه الذي وضع له مع القرائن المؤكدة له كان صادقاً في إخباره، وأما إذا تأول كلامه بما لم يدل عليه لفظه ولا اقترن به ما يدل عليه فأخباره بأن هذا مراده كذب عليه"<sup>225</sup>.

وفي هذا إشارة من ابن القيم إلى أن من المهم أن يؤخذ في الاعتبار القرائن ومقتضيات الأحوال المحيطة بالنص، واستبصار ما سيق الكلام له، وما تعلق به من معان، وما هدت القرائن إليه، أو ما منعت منه وصدت عنه، فمن اللازم جعل القرائن والظروف شواهد على المراد من النصوص، وهذا أمر ضروري لتأسيس الفهم، وإدراك العلاقات القائمة بين الألفاظ والمعاني في النص، فدلالة النص تتكشف أولاً من خلال التحليل اللغوي لبنائه، ومن خلال العودة لظروف وروده، وإن إهدار أحد الجانبين أو انتزاع النص من ظرفيته القابضة لفهمه يعوق عن اكتشاف دلالاته، وسبر أغواره، وحسن فهمه وتأويله، كما يؤدي عزل النص عن سياقه وإطاره العام إلى هدر معناه وتمييعه، أو تحميته دلالات بعيدة متعذرة.

وفي حديث لابن القيم عن المراد بالحمل (المتعلق بإدراك السامع لقصد المتكلم) يقول: "فإذا قال قائل: يحمل اللفظ على كذا وكذا، يقال له: ما تعني بالحمل؟ أتعني به أن اللفظ موضوع لهذا المعنى، فهذا نقل مجرد موضعه كتب اللغة؛ فلا أثر لحملك، أم تعني به اعتقاد أن المتكلم أراد ذلك المعنى الذي حملته عليه؟ فهذا قول عليه بلا علم، وهو كذب

223 م. ن، ج1، ص. 202-205.

224 النساء، 164.

225 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص. 203.

التأويل

مفتري إن لم تأت بدليل يدل على أن المتكلم أراد به أنك أنشأت له معنى؟ فإذا سمعته اعتقدت أن ذلك معناه، وهذا حقيقة قولك، وإن لم ترده فالحمل إما أخبار عن المتكلم بأنه أراد ذلك المعنى، فهذا الخبر إما صادق إن كان ذلك المعنى هو المفهوم من لفظ المتكلم، وإما كاذب إن كان لفظه لم يدل عليه، وإما إنشاء لاستعمال ذلك اللفظ في هذا المعنى، وهذا إنما يكون في كلام تنتشئه أنت لا في كلام الغير<sup>226</sup>.

ثم يضيف: "وحقيقة الأمر أن قول القائل: نحمله على كذا أو نتأوله بكذا إنما هو من باب دفع دلالة اللفظ على ما وُضع له، فإن منازعه لما احتج عليه به ولم يمكنه دفع وروده دفع معناه، وقال: أحمله على خلاف ظاهره، فإن قيل: بل للحمل معنى آخر، وهو أن اللفظ لما استحال أن يراد به حقيقته وظاهره، ولا يمكن تعطيله، استدللنا بوروده وعدم إرادة ظاهره على أن مجازه هو المراد، فحملناه عليه دلالة لا ابتداء وإنشاء، قيل: فهذا المعنى هو الإخبار عن المتكلم أنه أراد، وهو إما صدق أو كذب، ومن الممتنع أن يريد خلاف حقيقته وظاهره، ولا يبين للسامع المعنى الذي أراد، بل يقترن بكلامه ما يؤكد إرادة الحقيقة، ولا مانع من أن المتكلم قد يريد بكلامه خلاف ظاهره إذا قصد التعمية على السامع، حيث يسوغ ذلك، كما في المعارض التي يجب أو يسوغ تعاطيها، ولكن المنكر غاية الإنكار أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته إذا قصد البيان والإيضاح وإفهام مراده"<sup>227</sup>.

والجدير بالذكر أن مصطلح (الحمل) الذي كرره ابن القيم في أكثر من موضع هو مقدم عند بعض الباحثين المتأخرين على غيره من المصطلحات مثل الفقه، والفهم؛ وذلك راجع للأسباب التالية:

أولاً: يُعد واحداً من العناصر الأربعة المؤلفة للخطاب<sup>228</sup>.

ثانياً: كونه محايداً، خالياً من الإيحاءات الاستحسانية التي يتسم بها مصطلح الفقه.

ثالثاً: كونه عاماً، بحيث يمكن أن يُستخدم في كل أفعال الكلام، سواء أكانت ذات طبيعة

دينية أم لا<sup>229</sup>.

226 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص. 204.

227 انظر، الصواعق المرسلّة، ج1، ص. 205.

228 وهي (الوضع، والاستعمال، والدلالة، والحمل).

\_\_\_\_\_ التأويل

وبحسن التنبه على أن "العلم بمراد المتكلم يعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر، وقد يعرض لكل من الفريقين ما يخل بمعرفة مراد المتكلم، فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها، وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارة، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ، فهذه أربع آفات هي منشأ غلط الفريقين"<sup>230</sup>.

### 3.4.2 قصد المتكلم في الدراسات الحديثة

بعد أن ذكرنا مكانة قصد المتكلم في التأويل وفق هو مقرر في المجال التداولي الإسلامي يحسن بنا أن نشير إلى ما يعنيه هذا الأمر في الدراسات الحديثة التي تبدو مختلفة عما هو مقرر عند علماء الشريعة، فنقول:

لقد قامت الفلسفة البنيوية على سلطة النص كبنية مغلقة، يفهم معناه من خلال علاقات عناصره، إذ لم يعد للنص وفق النظرية البنيوية مؤلف ومقاصد، بل أصبح عبارة عن شبكة ونسيج من الآثار والشذرات والنصوص السابقة، تتربسب كلها لتكوّن نصاً جديداً، وهذا ما يسميه أصحاب التيار السميولوجي بمفهوم التناص أو التعالق النصي.

مع العلم أن وجود النص "رهين بوجود علة سببية تتجسد في المؤلف أو الفاعل ومقاصده، واستناداً إليها يكون النص انعكاساً وصدى لهذه المقاصد، إلا أن هذا المفهوم هو ما عملت فكرة (موت الإله) على تحطيمه، فوضعت مكانه تصوراً يقوم على إلغاء العلاقة السببية القائمة بين النص ومصدره"<sup>231</sup>.

وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة التفكيكية التي لا يهتما قصد المؤلف بتاتا، بل بالعكس، هي تبحث عن التناقضات داخل النص، ليهدم النص نفسه بنفسه، "دون الخضوع لأي معيارية في ذلك، فالقارئ حر في إشهار منهج التفكيك، وتقويض أي معرفة سواء أكانت

229 انظر، يونس(2006)، ص. 79.

230 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 168.

231 انظر، نقاز(2017)، ص. 256.

التأويل

ظنية أو قطعية<sup>232</sup>، وقد أوضحها على حرب بقوله: "أما القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله فلا مبرر لها أصلاً؛ لأن الأصل أولى منها ويغني عنها، إلا إذا كانت القراءة تدعي أساساً أنها تقول ما لم يحسن المؤلف قوله، وفي هذه الحالة تغني القراءة عن النص وتصبح أولى منه ... وهذا يصح على مختلف القراءات لمختلف النصوص!، فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص، أو يستبعده أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام، ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطاب محكم، بل كنص متنوع متعدد متشابه يختلف عن نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه وفيما بينها"<sup>233</sup>.

هكذا تبدو التفكيكية في تعاملها مع النصوص، والنظر إليها بعين التناقض، وهو ما يتناقض تماماً مع مناهج التأويل الأصولية القائمة على مسلمات وأسس يتعين الاتكاء عليها والانطلاق منها في أي ممارسة تأويلية تتغىي الكشف عن قصد صاحب النص التي تقصيه التفكيكية وما شاكلها من النظريات التأويلية المعاصرة.

فليس لقصد المؤلف أو النص مكان في النظرية التأويلية الحديثة، باعتبار أن النصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ ويشكله، كما نرى في بعض الاتجاهات في تحليل الخطاب، التي تقوم على إقصاء معنن للمؤلف وإيدان بموته، ولا يُستثنى من ذلك النص الديني، إذ إن القرآن - كما يقول نصر أبو زيد-: "نص ديني من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني، ويصبح مفهوماً، يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته، إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني يتأنس"<sup>234</sup>، والقرآن "مع قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً نصاً إنسانياً؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التقات لمزاعم

232 م. ن.

233 انظر، حرب (1993)، ص. 20.

234 انظر، أبو زيد (1992)، ص. 93.

التأويل

الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة<sup>235</sup>.

وبهذه المنهجية التأويلية في القراءة الحداثية يبدأ النص الديني مغامرته الحقيقية مع آفاق التلقي والقراءة، فليس ثمة معنى معين للنص، ولا دلالة ثابتة، ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلا عن أن يدعي أحد حيازة الحقيقة أو الانفراد بمعرفة المدلول الأصلي لتلك الآية، أو ذاك الحديث؛ لأن النص ليس بيانا للحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض، فيكون لكل فهمه الخاص للنص، وتحليله الخاص به؛ لأن القارئ هو صانع المعنى.

وبذلك تتم قراءة الخطاب الديني "قراءة حرة إلى درجة التشرذم في كل الاتجاهات ... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة"<sup>236</sup>، وهذا هو منهج التفكيكية التي تزعم آراءها الفيلسوف الفرنسي (جاك دريدا)، وهو منهج لقراءة النصوص، يعطي القارئ السلطة في تفسير النص وإنتاج دلالاته، وليس ثمة سلطة للمؤلف ولا للنص يتقيد بها القارئ، كما قال رولان بارت في عبارته المشهورة: "إن ميلاد القارئ يجب أن يؤدي ثمنه موت المؤلف"<sup>237</sup>، وشعارهم "أن الأغبياء (أي الخاسرين) هم الذين يnehون السيرورة قائلين: (لقد فهمنا). إن القارئ الحقيق هو الذي يفهم أن سر النص يكمن في عدمه"<sup>238</sup>؛ لأن معنى النص في حالة تغير مستمر، وذلك من خلال الشك المطلق في الثوابت والمعطيات والأعراف التي يمكن الإحالة إليها، واللعب الحر في الدلالة، مما يؤدي إلى فوضى التفسير، ولا نهاية المعنى، ونسف محتوى النص، وإبطال مقصوده؛ لأن الهدف هو التقويض، وليس تعميق الفهم، في ظل الغيبيات الثلاث التي تعتمد عليها التأويلية الحديثة "غيبية المؤلف، وغيبية المرجعية، وغيبية المقصدية"<sup>239</sup>، وهذا يتناقض تماما مع ما هو مقرر عند علماء التراث، خاصة ممن عني منهم بجعل ضوابط تؤطر للفهم الصحيح للنص الديني وتبعده عن الزلل والشطط في إدراك مقصود الخطاب؛ إذ المعيار عندهم في

235 م. ن.، ص. 93.

236 انظر، أركون(1999)، ص. 76.

237 انظر، جهلان(2000)، ص. 28.

238 انظر، إيكو(2004)، ص. 43.

239 انظر، حمودة(2003)، ص. 199، وانظر، الخطيب(2014)، ص. 57.



التأويل

تصويب وتخطئة المؤول هو في مدى قرينه أو بعده من مقصود صاحب النص، وذلك لا يأتى دون التأمل في حدود وطبيعة اللغة التي أنشئ بها الخطاب، إلى جانب النظر في عرف وعادة المتخاطبين بها، وهذا ما فات بعض التأويليين المحدثين التنبه له، فوقعوا فيما وقعوا فيه.

وليتهم طالعوا ما قرره علماء الأمة من مناهج في تحليل الخطاب وموروث غني وضخم في فهم النص، مما لا يستطيع ناظر خبير أن يخطئ فيه صحة البناء الفكري وكمال النبض الحي على مر القرون، بل ويعز إيجاد نظير أو بديل عنه.

ولا يفهم مما ذكرناه سابقا أن النص القرآني لا يحتمل التجديد في قراءته والتعامل معه؛ إذ هو نص "يقف جانب كل قراءة جادة، لا تقتحم النص أو (تفجره) بحسب تعبير التفكيكيين، بقدر ما تحاوره وتبني المعنى المتجدد، مع احترام الشروط التي يملئها"<sup>240</sup>، وهذا ما نلحظه من تفاوت الناس في مراتب الفهم من القرآن؛ فمنهم من "من يفهم من الآية حكما أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه، ودون إيمائه، وإشارته، وتبنيه، واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده"<sup>241</sup>.

على أن هذا التعدد في فهم النص، قد يكون راجعا إلى لغته، ألفاظا وعلاقات؛ لبنائه على لفظٍ بابٍ دلالاته مُشْرَع، مكثَّفُ الدلالة، قابلٌ لأكثر من قراءة، وأن يبوح بأكثر من مقصد. وقد يكون راجعا، لا إلى النص ذاته، بل إلى الجهد التأويلي للمتأمل بعد إعمال العقل، وبذل الجهد للنفوذ إلى لب النص، وكذلك باستثمار الآليات الحقيقية التي تجعل القارئ مفسرا متميزا، ودارسا واعيا للنص الذي يتناوله، وأدق وعيا بدقائق الكلام وخفاياه، ولوازم المعاني ومستتبعاتها؛ مما يؤدي إلى تعدد دروب الفهم للنص الواحد. ففهم النص على أكثر من نحو جاء من جهة قابليته لذلك التعدد، لا لأن اللغة تحمل في ذاتها ضرورة

240 انظر، جهلان(2000)، ص.88.

241 انظر، إعلام الموقعين، ج1، 267.

التأويل

ذلك التعدد، ولأن خطة القراءة التي توخاها المتأمل، والأدوات التي سخرها، هي الكامنة وراء إنتاج قراءة تتعدد في صلبها المعاني، ومن ثم مسالك الفهم<sup>242</sup>.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المقصود من التفسير والتأويل باعتباره بحثاً عن مقصود صاحب النص ليس هو تكرار ما قاله المؤلف، وقد ذكر الزركشي كلاماً يرد مثل هذا الادعاء فقال: "اعلم أن من المعلوم أن الله تعالى إنما خاطب خلقه بما يفهمونه، ولذلك أرسل كل رسول بلسان قومه وأنزل كتابه على لغتهم، وإنما احتيج إلى التفسير لما سنذكر بعد تقرير قاعدة: وهي أن كل من وضع من البشر كتاباً فإنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح، وإنما احتيج إلى الشروح لأمر ثلاثة:

أحدها: كمال فضيلة المصنف؛ فإنه لقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة في اللفظ الوجيز، فربما عسر فهم مراده فقصد بالشرح ظهور تلك المعاني الخفية ...  
وثانيها: قد يكون حذف بعض مقدمات الأقيسة، أو أغفل فيها شروطاً اعتماداً على وضوحها، أو لأنها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المحذوف ومراتبه.

وثالثها: احتمال اللفظ لمعان ثلاثة كما في المجاز والاشتراك ودلالة الالتزام، فيحتاج الشارح إلى بيان غرض المصنف وترجيحه<sup>243</sup>.

وعوداً على بدء أقول: لقد ضربت الفلسفتان (البنبوية والتفكيكية) بقصد المؤلف عرض الحائط، وهو مؤشر قوي على العدمية التي تحرك هذه الفلسفات، قال زهير البيطار: "هذا التحويل في الفهم بعيداً عن قصد واضعه، يعني واقعيًا استعارة النص الأصلي إلى مضمون جديد، وهو بمثابة إنشاء نص جديد من قبل متكلم جديد"<sup>244</sup>؛ لأن اعتبار قصد المؤلف في البحث عن دلالة أي كلام هو من البدهيات العقلية التي لا يمكن إنكارها إلا بدافع إبديولوجي، وذلك "لسببين واضحين هما: أن كل متكلم ذي عقل لابد أن يكون له مقاصد

242 انظر، الودرني(2004)، ج1، ص. 261.

243 انظر، البرهان، ج1، ص. 14.

244 انظر، البيطار(2004)، ص. 26.

\_\_\_\_\_ التأويل

من كلامه، ثم إن بعض الموارد تفرض تشخيص قصد المتكلم والالتزام به، كما لو كنا أمام نص يصف حادثة تاريخية<sup>245</sup>.

إن الاهتمام بقصد المؤلف هو المنحى العام للهرمنوطيقا<sup>246</sup> الحديثة؛ إذ ليس من الضروري "أن يتماهى المعنى الذي ينتجه النص، والفكرة التي ينوي مؤلفه الإفصاح عنها"<sup>247</sup>.

وقد تعالت عدة أصوات فلسفية مستتكرة إقصاء قصد المؤلف في صنع المعنى، كالفيلسوف هوسرل الذي قال: "إن المعنى يتشكل من التوجه الذي يباشره الوعي تجاه موضوعه، وهو (القصدية)، وهي نمط العلاقة الذي يربط الوعي بمضمون الظاهرة .

فالوعي هو دائما الوعي بشيء ما"<sup>248</sup>، فمعنى "أن نقول: إن الوعي بشيء ما، هو أنه لا

يوجد فكر دون موضوع الفكر، ولا الأنا المفكرة بدون الموضوع المفكر فيه"<sup>249</sup>.

ويرى أمبرتو إيكو أن "تأويل النص"<sup>250</sup> يعني الخضوع إلى وحدته العضوية وانسجامه الداخلي دون مساءلة مقاصده العميقة والبحث عنها، ولا حتى مساءلة مقاصد المؤلف،

245 م. ن.، ص. 26.

246 نظرية في تفسير النصوص وتحصيل الفهم، تستند إلى مجموعة من الأصول والقواعد التي تؤدي إلى مقارنة النص وتأويله، مثل: الحجب، والشك، والمخاتلة، ولا نهائية المعنى. وكلها مبادئ تقوم على فكرة: أن = المتكلم لا يقول الحقيقة، بل هو مخادع مضلل "ويرجع أصلها إلى تفاسير التوراة والإنجيل، التي وضعها رجال اللاهوت المسيحي، ولا سيما (البروتستانت). انظر، طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، ص18. وعلوش (1985)، صص. 224-225.

247 انظر، القطان (2004)، ص. 117.

248 انظر، الناصري (2013)، ص. 619.

"وعبئاً كان دفاع مؤسسي الفلسفة الظاهرية الألمان عن القصدية الذي هدف ابتداء إلى الربط بين القائل والمقول، ولم يكن أولئك الشيوخ المؤسسون يعتقدون أنه سيخرج من صلب تلاميذهم من يقتل القائل والقول معا". فريدة زمرد، ص. 45.

249 م. ن.، ص. 619.

250 هنا ملحوظة: وهي أن مصطلح (التأويل) في الكتابات المعاصرة يختلف عن تأويل الفرق الدينية، فتأويل الفرق الدينية هدفه رفع التعارضات الموجودة عندهم، أما التأويل الفلسفي فهو نوع من القراءة التي لا يعينها

التأويل

فيتوافق مع الاستعمال المحض، وليس القارئ الذي يتعامل مع النص بهذه الكيفية إلا قارئاً سيئاً<sup>251</sup>.

ومن أهم الفلاسفة الذين حاولوا إعادة الاعتبار لقصد المؤلف كذلك إريك هيرش في كتابه (المشروعية في التأويل) "حيث إن هناك معنى موضوعياً مفرداً لأية قصيدة، وهذا المعنى هو قصد المؤلف، وهو لا يوحي أن المرء سيقع في شرك المغالطة القصديّة"<sup>252</sup>.

وفي محاولة للمقاربة بين ما يقرره كل من أمبرتو إيكو والشاطبي في قضية حدود التأويل وآليات القراءة المنضبطة يقول يحيى رمضان: "لا شك أنه اتضح إلى أي حد هو التشابه قائم بين ما قام به الشاطبي وبين ما يؤسسه أمبرتو إيكو؛ فرفض هذا أن يؤويل نصاً قديماً (نص هوميروس) بمفاهيم الذرة الحديثة التي لم تُكتشف إلا في العصر الحديث هو الموقف نفسه الذي كان الشاطبي قد اتخذته بخصوص تأويل الآية الكريمة (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ)<sup>253</sup>، المعتمد على معطيات علم هيئة العالم"<sup>254</sup>، وهكذا بدا حرص كل منهما على إرجاع العملية التأويلية إلى معهودها اللساني وظروفها التنزيلية، التي تُعد أساساً لكل عملية تأويلية يُراد لها أن تكون صائبة. وكما يقول إيكو: "إذا أردتُ تأويل نص فعليّ أن أحترم خلفيته الثقافية واللسانية"<sup>255</sup>.

التعارض كثيراً، بل هي مهمومة بمشروعها الخاص القائم على دعوى امتلاك منهجيات قادرة على التعامل مع النص بشكل غير مسبوق، فتكون من قسم القراءة المعاصرة، ومثلها بعض الكتابات الفكرية المعاصرة التي تذكر مصطلح (التفسير) فهو أقرب لمعنى القراءة المعاصرة.

251 انظر، شرفي(2007)، ص. 56.

252 انظر، نقلاً عن الناصري(2013)، ص. 620.

253 ق، 6.

254 انظر، رمضان(2011)، ص. 484.

255 انظر، إيكو(2004)، ص. 87.

التأويل

وقال زهير بيطار: "لقد تعرضت آراء هيدغر وغادمر إلى النقد اللاذع من قبل إريك هيرش الذي دافع عن (المعنى النهائي للنص)، وعن (قصد المؤلف)، وعدّ قصد المؤلف الهدف الأساس للهرمنوطيقا، وأنه المعيار للتأويل الصحيح"<sup>256</sup>.

أما في التصور الإسلامي (وممن يمثله ابن القيم) فلا نزاع في أن القرب أو البعد من دلالة النص هي بقدر القرب أو البعد من قصد صاحبه، ومن مظاهر أهمية القصد في ذلك التصور من الناحية العقدية والأصول الفقهيّة تلك القواعد المتعددة التي يدور معناها على اعتبار القصد، لذلك كان من القواعد الخمس الكبرى التي قيل: إن الفقه كله مبني عليها قاعد (الأمور بمقاصدها)<sup>257</sup>، بل إن هناك بابا أصوليا واسعا اسمه (مقاصد الشريعة) يفصل مقاصد الشارع التي يجب اتخاذها معيارا لقياس صلاح أو فساد أعمال وأفعال المكلفين، حسب مطابقتها لهذا القصد أو مخالفتها له. وجوهر هذه الفكرة "أن المرادات الفعلية التي تتجسد في النص الرياني توجهها مقاصد أوسع، وأكثر تجريدا، وأصولية"<sup>258</sup>.

ويندرج ضمن اهتمام العلماء المسلمين بمسألة القصد حديثهم عن النية وعلاقتها بالتكليف، قال ابن تيمية: "إن النية هي حسن القصد، ولهذا تقول العرب: نواك الله بخير، أي قصدك بخير"<sup>259</sup>، ولا معنى للكلام إذا لم يكن مطابقا لقصد صاحبه "قلو لفظ بلسانه غلطا بخلاف ما نوى في قلبه كان الاعتبار بما نوى لا بما لفظ"<sup>260</sup>، فالمعول عليه هو القصد سواء في القول أم العمل، ولا بد أن يكون لكل عاقل قصد من كلامه أو تصرفه، وإلا

256 انظر، البيطار(2004)، ص. 25، ولقد بدت الأوساط الأدبية النقدية العربية تهتم بموضوع القصدية من خلال إنتاجات النقاد الغربيين، وفي هذا الإطار نجد عددا خاصا من دورية حوليات الآداب والعلوم لـ صلاح إسماعيل بعنوان: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، الحولية رقم: 25، 2005م، تصدر عن جامعة الكويت.

257 وقد تفرعت عن هذه القاعدة كثير من القواعد، مثل: لا ثواب ولا عقاب إلا بنية، العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني، يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد، مقاصد اللفظ على نية الالفاظ إلا في موضع واحد، وهو الحلف فإنه على نية المستحلف.

258 انظر، يونس(2006)، ص. 78.

259 انظر، مجموع الفتاوى، ج22، ص. 230.

260 م. ن.، ج22، ص. 218.

التأويل

خرج من زمرة العقلاء وسقط عنه التكليف؛ لأن "النية تتبع العلم والاعتقاد اتباعاً ضرورياً، فمن علم ما يريد أن يفعله فلا بد أن ينويه"<sup>261</sup>.

وقد عرف أحمد صالح الشامي القصد في المجال الفني والأدبي بأنه "نفي العبث عن موضوع الجمال، والسلامة من العبث تعني وجود باعث وغاية للموضوع الجمالي ... والعبث أمر يرفضه المنهج الإسلامي في أصوله وفروعه ... كما يرفضه الجمال على وجه الخصوص؛ لأن الجمال تناسق وتوازن وإحكام، وهو يقوم على القصد والإرادة، والعبث لا يقوم على منهج وليس له غاية، ولذا فهو والجمال على طرفي نقيض، وقد تحدث القرآن الكريم عن هذه السمة، يعني القصدية، وأولها عناية خاصة تتناسب مع أثرها الكبير في أمر الخلق والاعتقاد، كما في: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا)<sup>262</sup>، (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ)<sup>263</sup>، (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى)<sup>264</sup>.

وقال مصطفى الحيا: "في مقابل هذه القصدية المضبوطة في الجمالية الإسلامية نجد إغراقاً في العبثية في الثقافة الغربية، فتيار الطليعة وتيار الطليعة الجديد يدعوان إلى اللاشكل واللامظهر واللاعدد، ويعتبران الفنون حرة طليقة في غير التزام وأفكار وتوجهات"<sup>265</sup>.

فإذا كانت غاية كل قارئ للنص هي الفهم، وأن مهمة فهم النص تتوجه بالدرجة الأولى إلى معناه، فمعنى هذا أن لكل نص معنى، فماذا عسى أن يكون هذا المعنى إذا لم يكن هو ما قصد صاحب النص إيصاله إلى القارئ أو المتلقي؟ مع العلم أن "كل متكلم عاقل لا بد أن يقصد معنى خاصاً من خطابه، يريد إبلاغ المخاطبين به، وهذا أمر ليس محل نقاش، لذلك من الخطأ القول باستقلالية النص عن منشئه، والنص بعد صدوره يصبح شيئاً موجوداً كأبي موجود آخر، كالقمر والنجوم، ويفصح عن مضمونه بعد أن صاغه المؤلف على نحو يتوافق مع المضمون الذي يريد إبلاغه، فهذا المضمون يغدو أيضاً حقيقة وجودية مرتبطة

261 انظر، مجموع الفتاوى، ج22، ص. 220.

262 ص، 26.

263 الأنبياء، 16.

264 القيامة، 35.

265 انظر، مصطفى(1995)، صص، 22-23.

\_\_\_\_\_ التأويل

بوجود النص، والباحث عن مضمون النص هو كالباحث عن حقيقة أي موجود ... إنما يتوقف الأمر على المؤلف ومستوى إفصاحه عن المضمون الذي يريده، وعلى مستوى البيان في النص، وعلى القارئ ومنهجيته<sup>266</sup>.

ومن أكبر الأدلة كذلك على ضرورة اعتبار قصد الكاتب، وأن هذا القصد هو معيار الصواب أنه "لو كان الفهم الموضوعي متعذرا، ولم يكن أي فهم ممكنا إلا بصيغته بخصوصيات المخاطب من خلال امتزاج مختزناته مع مضمون النص، لما أمكن للناس التأسيس إلى فهم مشترك في أي حقل معرفي؛ لاختلاف بعضهم عن بعض، ولما أمكن - على سبيل المثال - اشتراك الناس بفهم القانون في أي مجتمع، ولما أمكن إقامة أي شكل من أشكال المجتمعات الإنسانية ولا الحكومات ولا الشرائع، ولا تشييد أي نوع من أنواع العلوم والمعارف"<sup>267</sup>؛ ذلك أن "وجود هذه المشتركات تلزمتنا بأن هناك نصوصا قادرة على نقل الفكرة من المتكلم إلى السامع مطابقة لإرادة المتكلم ... ولأن اللغة هي الوسيط في نقل الأفكار، كان لا بد من فهم مضمون النص وقصد المؤلف من خلال فهم اللغة وأسلوب البيان، ولأن اللغة كوسيط للتفاهم تخضع لبعض المتغيرات عبر الأجيال، وجب العودة إلى لغة المتكلم في زمن صدور النص لمعرفة مضمونه طبقا لإرادته، كما هو الحال في الموارد التي تقضي باكتشاف قصد المؤلف، وبالأخص منها نصوص الوحي الإلهي بلا جدال"<sup>268</sup>.

يظهر مما ذكر أن الحدائين في تعاملهم مع النص الديني يستسخون هرمنوطيقا هيدغر وغادامير، معرضين عن هرمنوطيقا هيرش الرومانسية التي أعادت الاعتبار لقصد المؤلف، وقالت بضرورة وجود معنى محدد للنصوص، وهي بهذا قريبة من نظرية التفسير الإسلامية.

فلا بد أن يأتي التأويل ضمن العناية بمراد المتكلم ومقاصد خطابه، والاحتكام فيه إلى منطق المعنى، فالتأويل في الفكر الإسلامي ليس فلسفة للفهم المفتوح "والتعري عن مأخذ الكلام"<sup>269</sup>، بل هو جهد ذهني مقيد بمنطق النص الشرعي ذاته، وإرادته بالنص لا بالنص

266 انظر، بيطار، (2004)، صص. 25-26.

267 م. ن.، ص. 27

268 م. ن.، صص. 30-31.

269 انظر، البرهان، ج1، ص.528.

التأويل

ذاته، ويكون جهد المتأول التردد بين المعاني المتعددة؛ لاستشراف القصد، ومن ثم لمعرفة الحكم استنباطاً، ولهذا يتحقق فهم مسائل الشرع في ظل تحولات يعيشها الناس في دينهم وديناهم، "وحيئنذ فالتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد"<sup>270</sup>.

ومن ثم لا يجوز اقتناص معنى "يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس"<sup>271</sup>، ويؤدي إلى ضياع القصد، فليست كل التأويلات مشروعة ومقبولة على السواء، وإذا كان النص يمنح عدداً من القراءات والتأويلات فإنه يفعل ذلك من دون أن يتخلى عن كونه نصاً؛ لأن "فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله؛ إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره"<sup>272</sup>.

وهذا كما هو ظاهر يختلف مع البرامج التأويلية التي ألغت كل علاقة للنص بمؤلفه، فقدست النص حيناً والقارئ حيناً آخر، داعية إلى موت المؤلف، ثم استتباعاً إلى موت النص ذاته؛ لكي لا يبقى في نهاية المطاف غير رغبات القارئ وتوجهاته، وبناء عليه يكون موت المؤلف والنص حياة للقارئ الذي يفعل ما شاء مع النص، "وهذا الاختلاف قد يخف وتضيق شقته إذا ما قورن البرنامج التأويلي الأصولي -الذي بناه أمثال ابن القيم والشاطبي وغيرهما- مع برامج تأويلية أخرى جعلت مقاصد المؤلف حاکمة وموجهة إما بطريقة مباشرة وصریحة، أو بكيفية ضمنية تتخذ صيغاً متعرجة ومتفاوتة من حيث قوة أو ضعف تأثير المؤلف ومقاصده في القراءة والتأويل"<sup>273</sup>.

#### 4.4.2 سلطة النص (ضبط العلاقة بين القارئ وفقه النص)

270 انظر، درء التعارض، ج1، ص201.

271 انظر، الموافقات، ج2، ص. 134.

272 انظر، نهاية السؤل، ص. 147.

273 انظر، رمضان(2011)، ص. 199.



التأويل

المراد بسلطة النص هنا قدرته على تحقيق معنى ما، يتمتع بقدر من الإلزام، ويقبل التثبيت<sup>274</sup>، حتى ينضبط الفهم ويصح الاستنباط من خلال المعطيات التي يقدمها النص نفسه، أي: أن المعنى الذي يقع فهمه وإفهامه كامن في النص، ومن ثم فحدود سلطة القارئ مع النص -وخاصة النص الديني- تكمن في الإصغاء إلى النص، واكتشاف دلالاته، والتفهم لمعناه، ثم التعبد بمقتضاه<sup>275</sup>، وهذا يكون اعتماداً على ما يحمله القارئ ويمتلك من رصيد ثقافي يجسد محتوى اللسان في جده مع محيطه الخارجي (معهود العرب)، وانضباطاً لمقاصد النص الكلية المستخلصة من هذا الخطاب ذاته. وقد قننت كتب الأصول والتفسير آليات القراءة التفسيرية التأويلية ومعاييرها من خلال الضوابط الكفيلة بالارتباط بالنص والفهم عنه، واستثمار معناه عن طريق المساءلة واختبار الاحتمالات، والغوص في أعماق الدلالة (دلالة النص)، ودلالة معقول النص.

أما البحث في دلالة النص فقوامه عملية استقراء واسعة لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنى الحرفي في الخطاب البياني، قصد ضبطها وصياغتها في قواعد<sup>276</sup>.

وبهذا يمكن القول: إن النص في الفكر الإسلامي يُعد أحد الأوقاف التي لا يجوز التصرف فيها بحال<sup>277</sup>، فهو بلاغ يجب تأديته بأمانة، كما أراد صاحبه لفظاً ومعنى، لا زيادة ولا نقصان، ولا تقديم ولا تأخير، وهذا يقتضي صون كلام المتكلم من العبث، وكذلك صون فهم السامع من الخطأ، وهو ما عبر عنه ابن القيم بدقة ووضوح عندما بين منهجية الفكر الإسلامي في تحليل الخطاب بقوله: "فهم لوازم المعنى ونظائره ومراد المتكلم بكلامه ومعرفة حدود كلامه، بحيث لا يدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيء من المراد"<sup>278</sup>، ويقول في موضع آخر مبينا تلك العلاقة الجدلية بين القارئ والنص: "لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه وأن يبين هو ما في نفسه من المعاني وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق كان ذلك موقوفاً على أمرين: بيان المتكلم، وتمكن

274 انظر، حمودة(2003)، ص. 10.

275 انظر، الموافقات، ج4، . 262.

276 انظر، الخطيب(2014)، ص. 61.

277 انظر، بنحمة (1988)، ج1، ص. 50.

278 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 172.

\_\_\_\_\_ التأويل

السامع من الفهم، فإذا لم يحصل البيان من المتكلم، أو حصل ولم يتمكن السامع من الفهم، لم يحصل مراد المتكلم، فإذا بين المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ، لم يحصل له البيان، فلا بد من تمكن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلم<sup>279</sup>.

**5.4.2 أنواع العلاقة بين اللفظ والقصد**

إذا تقرر أن ابن القيم أعطى مكانة كبيرة للقصد، وأن الألفاظ ما هي إلا وسيلة للمقاصد، فمن المفيد القول بأنه كذلك قسم العلاقة بين اللفظ والقصد وجعلها في ثلاثة أقسام: يقول في ذلك: "الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام: أحدها: 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، كما إذا سمع العاقل والعارف باللغة حديث: (إنكم سترون ريكم عيانا، كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب)، فإنها لا يستريب ولا يشك في مراد المتكلم وأنه رؤية البصر حقيقة، وليس في الممكن عبارة أوضح ولا أنص من هذه. ولو اقترح على أبلغ الناس أن يعبر عن هذا المعنى بعبارة لا تحتل غيره لم يقدر على عبارة أوضح ولا أنص من هذه، وعامة كلام الله ورسوله من هذا القبيل؛ فإنه مستول على الأمد الأقصى من البيان<sup>280</sup>.

أي أن هذا الجانب يختص بمطابقة الألفاظ للمعاني، الذي لا يحتاج فيه صاحبه إلى تأويل أو تفسير، وإنما مقصد المتكلم ظاهر متناول للمتلقي دون جهد منه، وهو من قبيل الدلالة القطعية لا الظنية.

وقد أطلق بعض الباحثين على التعامل مع هذا النوع من النصوص مصطلح (التأويل المطابق)، وهو الذي "يتوخى الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، وبذلك يطابق بين مقاصد الكاتب وقصدية النص"<sup>281</sup>.

279 انظر، مختصر الصواعق، ج1، صص. 50-51.

280 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 88.

281 انظر، بوعزة(2011)، ص. 57.

التأويل

وأما القسم الثاني فهو "ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين بحيث لا يشك السامع فيه، وهذا القسم نوعان؛ أحدهما: أن لا يكون مريدا لمقتضاه ولا لغيره، والثاني: أن يكون مريدا لمعنى يخالفه؛ فالأول كالمُكره، والنائم، والمجنون، ومن اشتد به الغضب، والسكران، والثاني: كالمُعرض والمورّي والمُلغز والمتأول<sup>282</sup>. أي أن هذا القسم مخالف للأول؛ إذ إن المتكلم هنا يصدر أصواتا دون قصد ما تدل عليه، أو دون قصد إنجاز فعل لغوي بها، وهذا كتلفظ المجنون والنائم وصاحب الغضب الشديد، وهذا النوع من التلفظ العاري عن القصد الذي ذكره ابن القيم "هو ما يوازي (الفعل التعبيري) عند أوستين؛ إذ قد ينطق المرسل أصواتا عربية مركبة من مفردات لغوية ذات معان معجمية وبنى صرفية، ومنتظمة في تركيب نحوي صحيح. وبالرغم من أنها ذات دلالة في ذاتها، إلا أنها لا تتجزأ فعلا دون قصد المرسل، فضلا عن أن تحدد قوته؛ فالتلفظ بالخطاب ليس عملية تصويت فحسب، فلا يمكن الحكم بوجود التلفظ إلا بتوفر قصد المرسل، وذلك يتجاوز مجرد النطق بأصوات فقط"<sup>283</sup>. ولأن الدلالة اللغوية مصدران: أحدهما: اللغة، بما تشتمل عليها من أوضاع، وهي مصدر الدلالة التصويرية. والآخر: حال المتكلم، وهو مصدر الدلالة التصديقية؛ أي دلالة اللفظ على مدلوله النفسي التصديقي، فإن اللفظ إنما يكشف عن إرادة المتكلم إذا صدر في حال يقظة وانتباه وجدية، فهذه الحالة هي مصدر الدلالة التصديقية، ولهذا نجد أن اللفظ إذا صدر من المتكلم في حالة نوم أو ذهول لا توجد له دلالة تصديقية ومدلول نفسي<sup>284</sup>. وأما التلفظ الثاني فهو أن يقصد المتكلم معنى مخالفا لما يظهر من كلامه، مريدا بذلك التمويه والإلغاز، وهذا ما يمكن أن يطلق عليه مصطلح (التأويل المفارق)، وهو الذي فارق فيه ظاهر النص ما أراد منشئه منه، بمعنى أن مقاصد النص تفارق نوايا المؤلف ولا تتطابق معها<sup>285</sup>.

282 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 88.

283 انظر، الشهري (2004)، ص. 191.

284 انظر، مقبول (2006)، ص. 330. وابن خويا (2012)، ص. 434.

285 م. ن.، ص. 57.

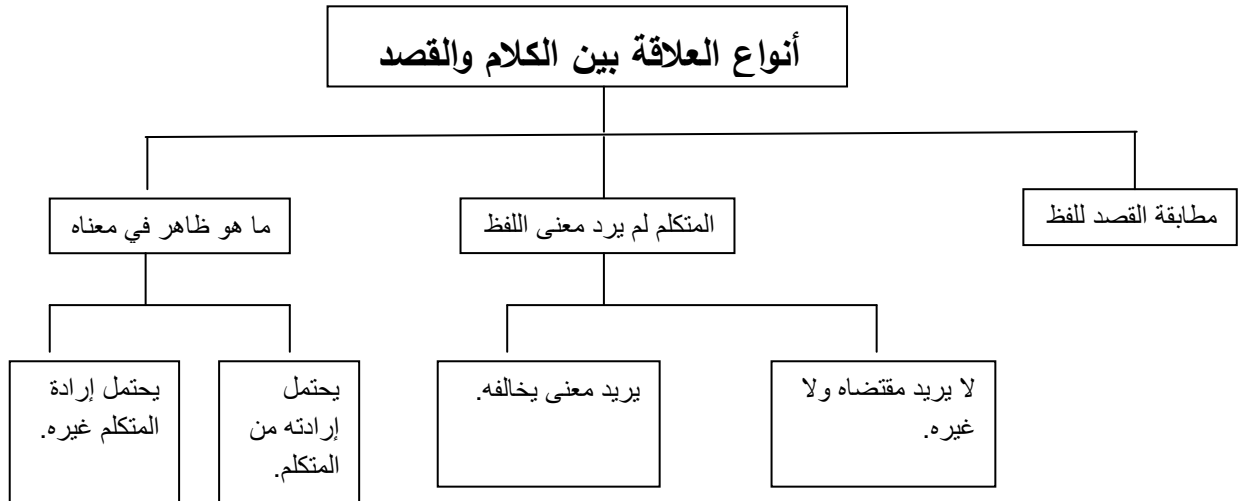
التأويل

وأما القسم الثالث فهو "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 اختياراً"<sup>286</sup>. أي أن اللفظ إذا احتتمل معنيين، أحدهما يتماشى مع ظاهره، والآخر غير ذلك، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فإن الدلالة هنا تُحمل على المعنى الموضوع؛ لأنه هو الحقيقي والأصل، ولا مانع من إيراد غيره؛ لأن قصد المتكلم في مثل هذا الموضوع حمل الكلام على الاختيار.

ويختم ابن القيم بقوله: فهذه أقسام الألفاظ بالنسبة إلى إرادة معانيها ومقاصد المتكلم بها، وعند هذا يقال: إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام أو لم يظهر قصد يخالف كلامه وجب حمل كلامه على ظاهره<sup>287</sup>.

هكذا تبدو علاقة القصد بالمتكلم كما يتصورها ابن القيم، وهو بهذا يقرر مبدأ التأويل المتناهي الذي ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص، إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل ومعاييرها؛ "لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظرياً"<sup>288</sup>.

ويمكن توضيح الأقسام السابقة في الخطاطة التالية:

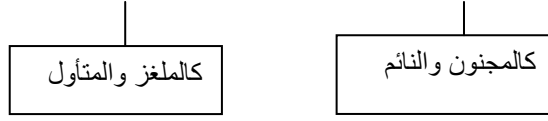


286 انظر، الشهري(2004)، ص. 191.

287 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 89.

288 انظر، بوعزة(2011)، ص. 57.

التأويل



من خلال ما تقدم يمكن القول: إن التأويل آلية من الآليات التي أسهمت في فهم مراد المتكلم، دون إفراط في استعماله وتوظيفه، ولكن بالتوسط في العمل والأخذ به، وأن هذا الرأي "يمثل المنهج السليم الذي يحفظ لظاهرة التأويل مكانتها في اللغة وأهميتها في توضيح الدلالة، فتقشع عنها تلك السحب القاتمة التي أتت بها الفرق الكلامية"<sup>289</sup>.

وبالتالي يمكن تحديد المنهج الوسطي في الأخذ بالتأويل بناء على المعايير والميكانزمات

التالية:

- استعمال التأويل ما دعت إليه الحاجة؛ باعتبار أن هذا الاستعمال يظهر أهميتها في المجال الدلالي للألفاظ.
- استعمال التأويل عبر مسلك متكامل غير مبتور، حتى يمكن تحديد هدف السياق، والوصول إلى دلالة صحيحة.
- البعد عن الإفراط في تحديد الدلالة؛ حتى لا نحمل النص فوق طاقته أو نبخس النصوص حقها.
- موافقة أوجه الدلالة المستتبطة عن طريق التأويل لأوجه الأسلوب العربي.
- أن يُدعم التأويل بأدلة قوية واضحة<sup>290</sup>.

**الخلاصة:**

289 انظر، بن خويا(2012)، ص. 490.

290 انظر، عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص. 191، بن خويا(2012)، ص. 490.

التأويل

- حين انتشر التوسع في استعمال الرأي واتسعت دائرة النشاط العقلي تحليلاً واجتهاداً واستتباطاً غلبت النزعة العقلية على النشاط الديني، وهذا أتاح للتأويل مجالاً أوسع مكن لأشخاص كثيرين من استعماله.
- يتمظهر التأويل عند ابن القيم في أمرين: حقيقة المعنى الذي يؤول إليه اللفظ؛ وهي الحقيقة الخارجية، وكذلك رجوعه إلى معنى التفسير والبيان، وكلاهما لا يبعدان عن المعنى اللغوي لكلمة التأويل.
- دلالة التأويل في المعنى اللغوي تدور حول معنى المصير أو العاقبة أو التفسير، ويتعلق ذلك بتوضيح وبيان قصد المتكلم.
- المعنى الاصطلاحي للتأويل لم يظهر إلا في مرحلة متأخرة على يد المشتغلين بالنص الديني، وخلاصة تعريفاتهم: أن التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله ويعضده دليل.
- الاستعمال القرآني لكلمة التأويل كان بمعنى العاقبة والرجوع والكشف عن الدلالات الخفية للأفعال.
- تقسيم التأويل إلى صحيح وفساد - وإن كان معيارياً ياباه درس الحديث - إلا أن تناول الأصوليين له كان مؤسساً على هذه الثنائية التي تفرضها طبيعة المعالجة للنص الشرعي الذي هو محور بحثهم.
- لم يكن ابن القيم ممن يرفضون التأويل مطلقاً، بل إنه يقول به ولكن بشروط وضوابط.
- لقد ضبط علماء التراث التأويل؛ حتى لا يكون النص خاضعاً من حيث حمولته الدلالية لذهن المتلقي وتوجهاته الفكرية ومؤسساً ومقوماً للقناعات والمعتقدات والأفكار.



# الفصل الثالث:

## ثنائية الحقيقة

## والمجاز.



## توطئة

يتعلق البحث في الحقيقة والمجاز بالبحث في تطور المعنى، وملامح التوليد الدلالي الذي يعني عدم الاقتصار على المستعمل والمنقول<sup>1</sup>، ولقد تناوله علماء الأصول والتفسير، والكلام، بل إن علماء الكلام كانوا هم الأكثر عناية بتحديد مفهوم (الحقيقة والمجاز) في اللغة؛ وذلك لارتباط هذين المفهومين بالمعتقدات التي كانت تحملها كل فرقة إسلامية عن الله<sup>2</sup>.

كما يُعد باب (الحقيقة والمجاز) من مظاهر تعدد المعنى مع اتحاد اللفظ، وللاستعمال أثره البين في تغيير معنى اللفظ في هذا الباب<sup>3</sup>.

ولقد سلّم اللغويون والفلاسفة عامة منذ أرسطو حتى الآن بالتفريق التقليدي بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي، بيد أنه في الحقبة الأخيرة ثمة نزعة نامية عند البراغماتيين وفلاسفة اللغة والباحثين في الذكاء الاصطناعي نحو التشكيك إما كلياً أو جزئياً في هذا التفريق<sup>4</sup>.

ومن النقاط الجديدة التي أضيفت حديثاً إلى البحث في المجاز هو السؤال: ألمجاز قضية معنى أم قضية استعمال؟ وبعبارة أخرى: ألمجاز موضوع لعلم الدلالة أم لعلم التخاطب؟. لقد أُلح سِيرل في احتجاجه ضد الآراء التقليدية -ولصالح نظرية مقبولة في المجاز- على ضرورة التفريق بين ما يسميه: معنى قولة المتكلم، ومعنى الكلمة أو الجملة، وقد عزا سيرل الخلل المتأصل في النظريات التقليدية للمجاز إلى إخفاقها في تفهّم هذا الفرق، ومحاولتها موقعة المعنى المجازي في الجملة أو في زمرة ارتباطات ما بالجملة.

1 انظر، غاليم(1987)، ص. 23 وما بعدها.

2 انظر، مراح، ص. 120.

3 انظر، شاهين(1980)، ص. 107، حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص. 101، الشجيري(2000)، ص. 185.

4 انظر، يونس(2006)، ص. 147.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وهذه المقاربات الحديثة وغيرها -على الرغم من إسهاماتها الثورية- تبدو في مجملها موافقة لما عليه جمهور الأصوليين منها إلى مقارنة ابن القيم وابن تيمية الجذرية؛ ذلك أن ما يجعلونه أساسا من مثل ارتباط المجاز بالاستعمال، لا بالمعنى اللغوي هو من مشمولات المعتقدات التي تقول بها النظرية التقليدية للمجاز في التراث الإسلامي<sup>5</sup>. وما يميز النظرية الجذرية التي نادى بها ابن القيم ومن نحا نحوه هو التأكيد على نفي المجاز وجعل الكلام كله حقيقة، وذلك ضمن أصول نظرية قائمة على السياق وجعله وسيلة إجرائية في فهم الخطاب.

وفي هذا الفصل مقارنة نحاول فيها إمطة اللثام عن رأي ابن القيم في قضية المجاز وتبنييه المنهج التخاطبي البراغماتي في استدلاله وحججه. ولنبدأ أولا في التعرف على ماهية الحقيقة والمجاز:

**1. الحقيقة**

لقد عُرفت الحقيقة بعدة تعريفات، منها:

- أن الحقيقة: ما أفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع به التخاطب<sup>6</sup>.
- أنها: كل لفظ أريد به ما وضع له في الأصل لشيء معلوم<sup>7</sup>.
- أنها: اللفظ المستعمل فيما وُضع له أولا<sup>8</sup>.

وهذه التعريفات -وإن اختلفت في ألفاظها- إلا أنها تلتقي في أن الحقيقة لا بد فيها من استعمال اللفظ فيما وضع له أصلا، وذلك بأن يستعمله المتكلم في معناه الأصلي، نحو: إطلاق الأسد على الحيوان المفترس.

5 م. ن. انظر، يونس(2006)، ص. 148.

6 انظر، المحصول، ص.286، والبحر المحيط، ص. 513، مختصر الصواعق، ص. 287، وقد ذكر ابن القيم أن زيادة قيد التخاطب "لتدخل الحقائق الثلاث: وهي اللغوية، والشرعية، والعرفية".

7 انظر، أصول السرخسي، ج1، ص. 170.

8 انظر، إرشاد الفحول، ج1، ص. 63.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: لغوية، وشرعية، وعرفية، وهو تقسيم درج عليه جلُّ العلماء، ولاعتبار هذا التقسيم زاد بعضهم في تعريف الحقيقة بأنها "في العرف الذي وقع به التخاطب؛ لتدخل الحقائق الثلاث"<sup>9</sup>.

فاللفظ إما أن يبقى على أصل وضعه، فهذا هو الحقيقة اللغوية، وإما أن يُغَيَّر عنه، وحينها لا يخلو: إن كان التغيير من قِبَل الشرع، فهو الحقيقة الشرعية، وإن كان من قِبَل أهل العرف، فهو الحقيقة العرفية، وإن كان من قبل استعمال اللفظ في غير موضعه لعلاقة بقرينة، فهو المجاز<sup>10</sup>.

وفي تقسيم الحقيقة يذكر ابن القيم أن الأسماء التي لها حدود في كلام الله ورسوله ثلاثة أنواع:

(أ) نوع له حد في اللغة، كما هو الشأن في الشمس، والقمر، والبر، والبحر، والليل، والنهار.

(ب) نوع له حد في الشرع، كما يبدو في مثل الصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، والإيمان، والإسلام، والتقوى، ونظائرها، فهذه حكمها في تناولها لمسمياتها الشرعية كحم النوع الأول في تناوله لمسامه اللغوي.

(ج) نوع له حد في العرف لم يُحدَّ في الشرع بحد غير المتعارف عليه، كما لم يُحدَّ له حد في اللغة، ومن أمثلته السفر، والمرض المبيح للترخص، والسفه والجنون الموجب للحجر<sup>11</sup>.

### 1.1 الحقيقة اللغوية

هي استعمال اللفظ فيما وُضع له في اللغة، كالأسد المستعمل في الحيوان المفترس، والشمس، والقمر، والأرض، وهي المستعملة في معانيها المعروفة.

9 انظر، مختصر الصواعق، ص.185.

10 انظر، المبارك(2005)، ص. 469.

11 انظر، مختصر الصواعق، 185، زاد المعاد، ج5، ص. 536، والمراد بالسفر ما تعارف عليه الناس وعدوه سفرا، فهذه له دوره في تحقيق مناطات الأحكام الشرعية المتعلقة بالسفر، والشأن نفسه في المرض والجنون ونحوهما.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وابن القيم - وإن لم يحد الحقيقة اللغوية- فهو مُقر بها؛ فإنه ذكرها في مواضع متعددة من كتبه، من ذلك قوله: "الفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة"<sup>12</sup>، فهو هنا جعل إدراك قصد المتكلم أمراً يفوق مجرد إدراك الحمولة الدلالية المصاحبة لأصل الوضع؛ ذلك أن من الأسماء ما يُعرف حده باللغة فحسب، وهذا هو معنى الحقيقة اللغوية.

وسبيل إدراك مدلولات الأسماء اللغوية تكون باستعمال الناطقين باللغة للألفاظ في معانيها، لا بما يذكر من الحدود، وهذا ما أكد عليه ابن القيم في مواضع من مصنفاة، فها هو ذا يقول متحدثاً عن العرب أهل اللغة: "فما لم يستعملوه وما لم يتفاهموه من مخاطباتهم علمنا أنه ليس من لغتهم، وما فهموه واستعملوه هو من لغتهم"<sup>13</sup>.

وقد استقر الرأي عند ابن القيم بجعل الألفاظ كلها حقائق، وهو بذلك يرد على من قسم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز. على ما سيأتي بيانه لاحقاً.

### 2.1 الحقيقة الشرعية

هي الألفاظ التي شُحنت بدلالات ليست معهودة في الاستعمال اللغوي العادي، وذلك كالصلاة، والصيام، ونحوها. وقد اختلف العلماء في حقيقة هذه الألفاظ على عدة مذاهب، قد ذكر ابن تيمية ثلاثة منها:

**المذهب الأول:** إن الشارع قد نقل هذه الألفاظ عن مسماها في اللغة إلى معان جديدة.  
**المذهب الثاني:** إنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة، ولكن الشارع زاد في أحكامها.

**المذهب الثالث:** إن الشارع تصرف فيها تصرف أهل العرف، فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز، وبالنسبة إلى عرف الشارع حقيقة<sup>14</sup>.

وقد أجمل ابن القيم الحديث عن هذه المذاهب، فقال -ذاكراً المجاز في بعضها، جاعلاً حديثه متمحوراً حول لفظة الصلاة فقال: "هذا التقرير نافع في مسألة الصلاة، وأنها هل

12 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 167.

13 انظر، مختصر الصواعق، ص. 293.

14 انظر، مجموع الفتاوى، ج7، ص. 298، والشجيري(2000)، 185، المطعني (1995)، صص. 42-43.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

نقلت عن مسماها في اللغة، فصارت حقيقة شرعية منقولة، أو استعملت في هذه العبارة مجازاً للعلاقة بينها وبين المسمى اللغوي؟ أو هي باقية على الوضع اللغوي، وضم إليها أركاناً وشرائط؟<sup>15</sup>، ثم يضيف إلى هذه المذاهب رأيه الخاص، وحاصله: أن الصلاة بمعنى العبادة ليست مجازاً؛ لأنها لم تنفك عن الدعاء الذي هو المعنى اللغوي للصلاة<sup>16</sup>. هذا قوله، وشاهدنا فيه أنه ذكر المجاز غير منكر له، وكل ما في الأمر أنه لم يجعل منه لفظ الصلاة مستعملاً في العبادة، ودليله أن الصلاة بمعنى العبادة فيها دعاء، فهي إذن باقية على معناها اللغوي لا مجاز فيها.

بيد أن الذي ذكره مدفوع بأن الصلاة أعم من الدعاء، والدعاء القولي جزء منها، وفيها من الأقوال غير الدعاء ومن الأفعال الشيء الكثير، فإذا قيل: إنها مجاز فلا غرابة في ذلك؛ لأنها لم تكن كلها دعاء، وتحرير القول في هذا أن الصلاة بمعنى العبادة حقيقة شرعية، وبمعنى الدعاء مجاز شرعي في عرف الشرع. أما من حيث اللغة فالصلاة بمعنى الدعاء حقيقة لغوية، وبمعنى العبادة مجاز، والعبرة في هذا كله هو اصطلاح التخاطب كما يقول البلاغيون<sup>17</sup>.

### 3.1 الحقيقة العرفية

هي التي نقلت عن معانيها اللغوية إلى معان جديدة بعرف الاستعمال، لا باللغة، وذلك العرف قد يكون عاماً، كإطلاق الدابة على بعض نوات الأربع، وهي لغة لكل ما دب على الأرض، وقد يكون خاصاً، كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة، كما لكل طائفة من الاصطلاحات<sup>18</sup>.

15 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 6.

16 م. ن.، ج3، ص. 6.

17 انظر، المطعني(1995)، ص.43.

18 انظر، الشجيري(1996)، ص. 32، الشجيري(2000)، ص.192.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

والحقيقة العرفية كسابقتها، نوع من التغيير الدلالي الذي يصيب الألفاظ، وهذا التغيير إنما يسببه عرف الاستعمال، فهي لم تنشأ عن تواطؤ واتفاق من الناس، وإنما تكلم بها بعضهم، فشاع استعمالها وارتضاها الجموع<sup>19</sup>.

ومن أمثلة الحقيقة العرفية لفظ (الرقبة)، و(الرأس)، ونحوهما، حيث كانا يستعملان في الأعضاء المخصصة، ثم صارا يستعملان للدلالة على جميع البدن. كذلك لفظ الدابة ونحوها، كان يستعمل في كل ما يدب، ثم صار يستعمل في عرف بعض الناس في ذوات الأربع، وفي عرف بعض الناس في الفرس، وفي عرف آخرين في الحمار، وهذا ونحوه عند ابن القيم "من استعمال المطلق في بعض أنواعه"<sup>20</sup>.

إن المتأمل في التعريفات التي ذكرها أهل المجاز يجد أكثرها تتمحور حول اعتبار المعنى الشائع عند عامة الناطقين باللغة هو المعنى الحقيقي للفظ، حتى غلب على ظن الكثيرين أن اللفظ موضوع له في الأصل.

وهذا لا يخلو من الوجاهة والصحة عند التدبر؛ ذلك أن دلالة اللفظ على المعنى قصدية، فإذا كثر استعمال اللفظ في معنى معين، صار هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، وأما غيره من المعاني فلا يستحضرها الذهن إلا عند التدبر والتأمل.

ولا يعني هذا -بالضرورة- أن اللفظ لم يوضع لها في الأصل، وإنما يعني أن العرف هو الذي يتحكم في جعل هذا المعنى حقيقة، وهذا مجازاً.

ويجدر التنويه إلى أن الحقيقة العرفية تنقسم إلى خاصة، وعامة، والفرق بينهما أن العرفية الخاصة يقوم به أهل الاختصاص في مجال معين، والعرفية العامة يقوم به متكلمو اللغة عامة<sup>21</sup>.

وينبغي أن يلحظ أن الألفاظ الجديدة التي تدخل اللغة من طريق الوضع الشرعي، أو الوضع العرفي يمكن عدها من ألفاظ الحقيقة؛ لأن تعريف الحقيقة يقتضي أن الحكم على

19 وهذا من شأن الحقيقة العرفية العامة، أما الحقيقة العرفية الخاصة كالمصطلحات، فإن الغالب فيها حصولها عن تواطؤ وتواضع واتفاق من أهل ذلك الاختصاص، وهذا ما تعمل عليه المجامع العلمية في الوقت الحاضر.

20 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 188.

21 انظر، يونس (2006)، ص 152.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

لفظ بأنه حقيقة أو مجاز يتوقف على اللغة موضوع التخاطب، وهكذا يغدو لفظ (الصلاة) حقيقة بالنسبة إلى الوضع الشرعي، ومجاز بالنسبة للوضع الأصلي أو اللغوي<sup>22</sup>.

## 2. المجاز

المجاز في اللغة مأخوذ من الجواز الذي هو العبور، يقول ابن فارس: "وأما المجاز فمأخوذ من جاز يجوز إذا استن ماضياً"<sup>23</sup>، ويُقال: "جزت الموضوع أجوزه جوازا: سلكته وسرت فيه"<sup>24</sup>،

وتستعمل كلمة مجاز اسماً للمكان الذي يُسار فيه، "والمجاز والمجازة الموضوع"<sup>25</sup>.

وتطلق أيضاً على الأمور التي تتخذ وسيلة إلى غيرها، فيُقال: جعل فلان ذلك الأمر مجازاً إلى حاجته، أي اتخذه وسيلة ومسلكاً<sup>26</sup>.

وأما في الاصطلاح، فقد عرفه عبد القاهر الجرجاني بأنه "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول"<sup>27</sup>.

وهناك كثير من التعاريف الاصطلاحية للمجاز، مختلفة في العبارة متفقة في المعاني، وكلها تؤكد وجود وضع أولي يسمى حقيقة، ينقل عنه اللفظ إلى معنى جديد يسمى المجاز، ولا بد من العلاقة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه<sup>28</sup>.

فالمجاز -أو الانزياح الدلالي- ما هو إلا نمط من أنماط استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب.

ولا يبعد أن يكون المجاز مشتقاً من الجواز بمعنى الإمكان، الذي هو قسيم الوجوب والامتناع، حتى قال الرازي: "هو في التحقيق راجع إلى الأول؛ لأن الذي لا يكون واجباً ولا ممتنعاً كان متردداً بين الوجود والعدم، فكأنه ينتقل من الوجود إلى العدم، أو من العدم إلى

22 م. ن.، ص. 151.

23 انظر، الصاحبى، ص. 149، المثل السائر، ج2، ص. 16.

24 انظر، الصحاح، ج3، ص. 871.

25 انظر، العين، ج6، ص. 165.

26 انظر، الصحاح، ج3، ص. 871، عبد الجليل (1982)، ص. 39.

27 انظر، أسرار البلاغة، ص. 351.

28 انظر، مفتاح العلوم، ص. 359.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

الوجود، فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي شبيه بالمنتقل عن موضوعه، فلا جرم سمي مجازاً<sup>29</sup>، وعلى هذا المعنى حمل ابن القيم من نسب القول بالمجاز إلى الإمام أحمد، أي أنه أراد بعبارة المجاز ما هو من جائز اللغة لا من ممنوعاتها، ولم يرد أنه ليس بحقيقة، وأنه يصح نفيه، كما نُقل ذلك عن أبي عبيدة في تفسيره<sup>30</sup>.

كما سُمي المجاز مجازاً لجهة التناسب بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، "فكما يجتاز الإنسان ويتنقل في خطاه من طريق إلى طريق، فكذلك تجتاز الكلمة موقعها أو اللفظة محلها، فيكون المعنى الحقيقي باقياً على معناه اللغوي، والمعنى المجازي إضافة لغوية جديدة في معنى جديد بقريئة تدل على ذلك"<sup>31</sup>.

## 1.2 المجاز بين الإنكار والتأييد

نظراً لارتباط مسألة المجاز بالمسائل الدينية - لا سيما فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته - فقد اختلف العلماء في إثبات هذه الظاهرة القائمة على أساس الانزياح عن أصل المواضع، وجرى فيها النزاع، فقال بها قوم، وهم الجمهور، ونفاها آخرون، والمنكرون لها على قسمين: منهم من ينكرها في القرآن ويجيزها في اللغة، ومنهم من ينكرها في اللغة أصلاً، وهم إنما نفوها سداً لباب التحريف وحفظاً لمعاني القرآن والحديث<sup>32</sup>.

ولا حاجة هنا لذكر مذهب المثبتين وهم الجمهور؛ لشهرته، وبالتالي نولي وجهتنا شطر المنكرين لبيان مذهبهم، لا سيما أن ابن القيم - وهو محور الدراسة - محدود في أعلام المنكرين للمجاز بعد أستاذه ابن تيمية، وربما كان هو أكثر تحمساً؛ حتى إنه أطلق على المجاز لقب "الطاغوت!"<sup>33</sup>.

### 1.1.2 المنكرون للمجاز

29 انظر، المحصول، ج1، ص. 286.

30 انظر، مختصر الصواعق، ص. 286.

31 انظر، الزوبعي(1998)، ص.11، الصغير(1988)، ص.150، الصغير(1994)، ص.58، الشجيري (2000)، ص.194.

32 انظر، حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، 108، السامرائي(1977)، ص. 118.

33 انظر، مختصر الصواعق، ص. 285. وما بعدها.



\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز  
**1.1.1.2 المنكرون له في اللغة**

أول من عُرف عنه إنكار المجاز في اللغة مطلقا الفقيه الشافعي المشهور بالأستاذ، والمكنى بأبي إسحاق الأسفراييني المتوفى سنة 418هـ، فقد تناقل أكثر المؤلفين في علم الأصول رأيه، فأصبح اسمه علما على إنكار المجاز، ولكن هؤلاء المؤلفين لم ينقلوا حجج أبي إسحاق التي اعتمد عليها في إنكار المجاز، ولا حجج غيره من المتقدين النافين للمجاز، بل إن قصارى ما يثبتونه مجرد آراء عارية عن الأدلة، أو أدلة مجتزأة في كتب الأصوليين، منقولة عنهم.

وقد قال تاج الدين السبكي (771هـ) -منكرا هذا القول-: "وأما من أنكر المجاز في اللغة مطلقا، فليس مراده أن العرب لم تتطرق بمثل قولك للشجاع: إنه أسد، فإن ذلك مكابرة وعناد، ولكن هو دائر بين أمرين: أحدهما أن يدعي أن جميع الألفاظ حقائق، ويكتفي في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها، وهذا مسلم، ويرجع البحث لفظيا، فإنه حينئذ يطلق الحقيقة على المستعمل، وإن لم يكن بأصل الوضع، ونحن لا نطلق ذلك، أما إذا أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع؛ فهذه مزاحمة للحقائق ودنو من جحد الضرورة"<sup>34</sup>.

وأشهر من عُرف عنه إنكار المجاز في اللغة ابن تيمية، وهو إنكار معضود بالأدلة القوية والبراهين الجلية، ثم سار على خطاه ودار في فلكه تلميذه ابن قيم الجوزية (محور الدراسة)، والذي اعتُبر ما قيده في قضية إنكار المجاز هو آخر ما كُتب حول هذا الموضوع في العصور الوسطى<sup>35</sup>، وفيهما يقول مهدي السامرائي: "ويمكن أن نجعل في عداد هذه المدرسة -مدرسة الحقيقة- شخصيتين كبيرتين أنكرتا وقوع المجاز في اللغة، وقدمتا من الأدلة الوجيهة ما يثبت لهما سعة الاطلاع والنظر العميق، أما الشخصية الأولى فهي

34 انظر، الإبهاج، ج1، ص. 298.

35 انظر، المطعني(1985)، ص.909.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

شخصية الإمام ابن تيمية، الذي عاش بين سنتي (661-728هـ)، وأما الشخصية الثانية فشخصية ابن قيم الجوزية، الذي عاش بين سنتي (691-751هـ)<sup>36</sup>.

ولكن ينبغي التنبيه هنا إلى أن ابن القيم يتميز عن شيخه بأمرين:

الأول: أنه أكثر منه جدلاً وگراماً بكثرة الفروض والمداخلات والمباحكات اللفظية، والبدء والعود، حتى أوصل وجوه إنكار المجاز إلى خمسين.

الثاني: أنه ألد في الخصومة والنيل من معارضيه، ورميهم بأوصافهم لا تخلو من العنف والحدة؛ حتى إنه سمي المجاز طاغوتا<sup>37</sup> كما مرّ.

### 2.1.1.2 المنكرون له في القرآن

الواقع أن عدة هؤلاء أكثر من سابقهم، وهم منتسبون إلى مذاهب مختلفة، ذكر بعضهم ابن القيم بقوله: "قد صرح بنفي المجاز في القرآن محمد بن خوير منداد البصري المالكي وغيره من المالكية، وصرح بنفيه داود بن علي الأصبهاني وابنه أبو بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي، وصنف في نفيه مصنفاً، وبعض الناس يحكي في ذلك عن أحمد روايتين"<sup>38</sup>، "وكذلك أصحاب مالك مختلفون، فكثير من متأخريهم يثبت في القرآن مجازاً، وأما المتقدمون كابن وهب وأشهب وابن القاسم فلا يعرف عنهم في ذلك لفظة واحدة"<sup>39</sup>.

وقد ذكر بعضهم الزركشي، فقال: "وأنكره جماعة -أي في القرآن- منهم ابن القاص من الشافعية... وحكي عن داود الظاهري وابنه، وأبي مسلم الأصبهاني"<sup>40</sup>.

### 3. موقف ابن القيم من المجاز

على الرغم من شهرة ابن القيم بنفيه للمجاز، بيد أن المتتبع لكلامه في مؤلفاته المختلفة يدرك أن له موقفين من المجاز، موقف الإقرار، وموقف الإنكار، وإن كان هو الذي استقر عليه.

36 انظر، السامرائي(1973)، ص.151.

37 انظر، المطعني(1985)، ص.909.

38 انظر، مختصر الصواعق، ص. 278.

39 م. ن.، 287.

40 انظر، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص.255، البحر المحيط في أصول الفقه، ج1، ص.363.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

قبل كل شيء تجدر الإشارة هنا إلى خطأ نسبة كتاب (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان) لابن القيم، ذلك أن أحمد البقري ذكر أن ابن القيم تحدث فيه "بإفاضة عن أقسام المجاز، فتحدث مثلا عن الاستعارة... والمجاز المرسل..."<sup>41</sup>، وشرع يبين تناول ابن القيم للمجاز، معتمدا على ذلك الكتاب<sup>42</sup>. والواقع أن هذا الكتاب منسوب لابن النقيب (689هـ)، وهو مقدمة لكتاب له في التفسير<sup>43</sup>، وليس لابن القيم. وقد بين بكر بوزيد أسباب عدم نسبة الكتاب له، منها: أن الكتاب تناول الكلام عن الحقيقة والمجاز، واستغرق ذلك نحو ثلث الكتاب في تقرير المجاز وبيان أقسامه وما يندرج تحت كل قسم، وهذا فيه مناقضة ظاهرة لما هو معروف من منهج ابن القيم ورأيه في المجاز؛ فإنه يرفضه، ويرد على القائلين به، وذلك في كتبه: إعلام الموقعين، والصواعق المرسلّة، وبدائع الفوائد، وهي كتب لا شك في نسبتها إليه، فكيف مع هذا يمكن القول بأن كتاب (الفوائد المشوق) هو لابن القيم، هذا فيه بعد ظاهر، وهو أمر يقوي نفي الكتاب عن ابن القيم، وبالتالي نفي قوله بالمجاز<sup>44</sup>.

وسيتضح لنا فيما يلي أن موقفه الذي استقر عليه هو النفي لا الإثبات. وعودا على ذكر موقفه من المجاز نقول:

كان لابن القيم موقفان من المجاز: الإقرار به، وإنكاره. ويبدو أن موقف الإقرار كان السابق في حياته العلمية، وهو الذي درج عليه في غالب أحواله ومؤلفاته. أما موقفه الآخر - وهو موقف النافي للمجاز - فقد ذكره مفصلا في كتابه (الصواعق المرسلّة)، حيث ذكر فيه واحدا وخمسين دليلا للرد على القائلين بالمجاز<sup>45</sup>.

### 1.3 موقف الإقرار بالمجاز

لقد وقف ابن القيم مقرا بالمجاز مع دفاعه عن العقيدة، ويمكن أن نتبين هذا الموقف من خلال صورتين، هما<sup>46</sup>:

41 البقري (1979)، صص. 215-222.

42 من الذين ذكروا هذا الكتاب ضمن قائمة مؤلفات ابن القيم: أحمد عبيد في مقدمته لروضة المحبين لابن القيم، ومحمد حامد الفقي في مقدمته لإغاثة اللهفان.

43 انظر، بوزيد (1423هـ)، صص. 291-292. بن خويا (2012)، ص. 471.

44 انظر، لخضر (2012)، ص. 30.

45 انظر، مختصر الصواعق، صص. 287-335.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

-تأويلات مجازية مستقيضة وردت في كتبه غير الصواعق.

-ورود المجاز صريحاً في كلامه. وهو في هذين الدليلين أطول باعاً، وأكثر لهجاً من أستاذه ابن تيمية.

### أولاً) التأويلات المجازية

وفي بيان نماذج من ذلك نسطر ما يأتي

#### أ) المجاز العقلي

وردت تأويلات محمولة على المجاز العقلي لا تكاد تحصر في كلام ابن القيم، ومن ذلك

#### 1. (ماء دافق)

لابن القيم وقفة في توجيه آية: (خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ)<sup>47</sup>، حكى فيها أقوالاً عن غيره، ثم أدلى هو فيها بدلوه فقال:

"والدافق قيل: إنه فاعل بمعنى مفعول، كقولهم: سرّ كاتم، وعيشة راضية، وقيل: هو على النسب، أي ذي دفق"<sup>48</sup>.

فقد نقل هذين القولين، ومع التسليم بالأصل المقيس عليه (سر كاتم)، وهو عند البلاغيين مجاز عقلي علاقته المفعولية، نازع أن تكون الآية من قبيل: سر كاتم، واختار أن يكون (دافق) اسم فاعل على بابه، أي دافق هو لا مدفوق، وحمله على قولهم: نهر جار، ورجل ميت، بناء على أن الفاعل هو من فعل الفعل أو قام به، وعنده أن النهر والميت وقع عليها الفعل: الجري والموت، ولم يفعلاه في الواقع، بيد أن تسويته بين جريان النهر وموت الميت غير سديد؛ لأن الماء في مجرى الحس والمشاهدة فاعل للجريان بخلاف الميت؛ فإن الفعل واقع عليه.

وشاهدنا في هذا الموضوع هو تسليمه بأصل التأويل المجازي العقلي في (سر كاتم)، وعدم اعتراضه عليه، كل ما في الأمر أنه لم يسلم بحمل (ماء دافق) عليه<sup>49</sup>.

46 انظر، المطعني(1995)، ص. 24 وما يليها. السامرائي(1973)، ص. 953.

47 سورة الطارق، 6.

48 انظر، التبيين في أقسام القرآن، ص.102.

49 انظر، المطعني(1995)، ص. 25. السامرائي(1973)، ص. 966.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز  
2. (عيشة راضية)<sup>50</sup>

نقل ابن القيم في إسناد الرضا إلى ضمير العيشة تأويلاً مجازياً، ثم رجح أن تكون (عيشة) فاعلاً للرضا فعلاً فقال: "وأما العيشة الراضية فالوصف بها أحسن من الوصف بالمرضية؛ لأنها اللائقة بهم، فشبه ذلك برضاها بهم كما رضوا بها، كأنها رضيت بهم ورضوا بها، وهذا أبلغ من مجرد كونها مرضية فقط فتأمله"<sup>51</sup>.

وهذا التأويل الذي ارتضاه يخرج الآية من دائرة المجاز العقلي ويدخلها -قطعاً- في دائرة الاستعارة بالكناية، وإجراء هذه الاستعارة في صور المجاز العقلي سائغ.

ب. المجاز اللغوي الاستعاري

وهي من التأويلات المجازية المفضية إلى الاستعارة، وابن القيم ضارب في هذا المجال بسهم وافر، ومن ذلك:

1. (فلا أقتحم العقبة)<sup>52</sup>

حيث نقل ابن القيم في التحليل البلاغي لهذه الآية تأويلاً مجازياً يفضي -لا محالة- إلى المجاز اللغوي الاستعاري. قال: "وقال مقاتل: هذا مثل ضربه الله يريد: أن المعتق رقبة، والمطعم اليتيم والمسكين، يقاحم نفسه وشيطانه -يعني يغالب ويجالد- مثل لأن يتكلف صعود العقبة، فشبه المعتق رقبة في شدته عليه بالمتكلف صعود العقبة"<sup>53</sup>.

هذا التأويل يُفضى إلى أن هذه الآية مجاز لغوي من قبيل الاستعارة التمثيلية، شُبّهت فيها الهيئة الحاصلة من فعل التكليف الشاقة على النفس ببذل الطعام لمستحقه وتحرير الرقاب من الرق بالهيئة الحاصلة من المشاق التي يتجشمها رجل يحاول صعود جبل مثلاً، وهذا هو المجاز المركب، وقد صرح ابن القيم بالمشبه والمشبه به، وكأنه بذلك يُجري الاستعارة كما يجريها البيانون<sup>54</sup>.

50 الفارعة، 7.

51 انظر، التبيين في أقسام القرآن، ص.102.

52 البلد، 11.

53 انظر، التبيين في أقسام القرآن، ص.42.

54 المطعني(1995)، ص. 33.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

2. (الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا)<sup>55</sup>.

قال ابن القيم: "فانسَلخَ منها، أي خرج منها كما تنسلخ الحية من جلدها، وفارقها فراق الجلد يسَلخ عن اللحم، ولم يقل فسَلخناه منها؛ لأنه هو الذي تسبب إلى انسلاخه منها باتباع هواه"<sup>56</sup>، فهنا تشبيه للإزالة بالسَلخ؛ لما يترتب على كل منهما من الكشف والإبانة وإحلال كل شيء مكانه. وهذا يندرج في إطار الاستعارة التصريحية عند البلاغيين. وهي من أضرب المجاز<sup>57</sup>.

**ثانياً) ورود المجاز صريحاً في كلامه**

نقصد بورود المجاز صريحاً أن ابن القيم تخطى مرحلة التأويل المجازي البحت، إلى مرحلة التصريح بالمجاز دون أدنى غموض، مريداً به معناه الاصطلاحي، والمتأمل في كلامه يجزم بأنه لا يذكر المجاز مجازاً ومحاكاة للقائلين به راداً عليهم ومبطلاً أقوالهم، ومما يدخل في هذا ما نقله هو عن غيره ثم ارتضاه ولم يعقب عليه بإنكار، أو يورد أدنى احتراس يفيد أنه مجرد محاكٍ لكلام غيره. إذا اتضح هذا نقول:

لقد ورد المجاز بالضوابط المذكورة كثيراً عند ابن القيم، وهاك البيان بشيء من الإيجاز

**1. ابن القيم والسهيلي**

نقل ابن القيم نصوصاً عن السهيلي أكثر السهيلي فيها من ذكر المجاز والاستعارة، ومع نقد ابن القيم لبعض نصوص السهيلي من عدة وجوه لم يتعرض للرد عليه في استعماله للمجاز والاستعارة، بل رضي بما أورده عن السهيلي، ثم انتقل من حالة الرضا إلى مرحلة الإعجاب والثناء البالغ، وهذه فقرات من كلامه ممزوجة بكلام السهيلي:

"قال السهيلي: إذا علمت هذا فاعلم أن العين أضيفت إلى الباري من قوله تعالى: (وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي)<sup>58</sup> حقيقة لا مجازاً كما توهم أكثر الناس؛ لأنه صفة في معنى الرؤية والإدراك، وإنما المجاز في تسمية العضو -يعني العين- بها، وكل شيء يوهم الكفر

55 الأعراف، 175.

56 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 129.

57 وللاطلاع أكثر انظر، شفاء العليل، ص. 95، المطعني (1985)، ص. 980-988.

58 طه، 39.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

والتجسيم فلا يضاف إلى الباري تعالى لا حقيقة ولا مجازاً، ألا ترى كيف لم يصف سبحانه إلى نفسه ما هو في معنى عين الإنسان كالمقلة والحدقة، لا حقيقية ولا مجازاً؟ نعم، ولا لفظ الإبصار؛ لأنه لا يعطي معنى البصر والرؤية مجردة، ولكن يقتضي مع معنى البصر معنى التحديق والملاحظة ونحوهما<sup>59</sup>.

ذكر ابن القيم هذا النص ونقده من عدة وجوه، إلا أنه لم يخطئ السهيلي في ذكر المجاز، مع أنه ورد في كلامه هذا أربع مرات. مما يوحي بإقراره لهذا النوع من التأويل المجازي.

بل إن موقف ابن القيم من كلام السهيلي لم يقف عند حد الإقرار، بل تجاوزه إلى الإعجاب المفضي للتمايل والرقص!، فما هو يقول -بعد أن أورد كلاماً للسهيلي تضمن موضوع المجاز- ما نصه: "وهذا من كلامه من المرقصات؛ فإنه أحسن فيه ما شاء"<sup>60</sup>. بل زاد في إعجابه بكلام السهيلي بأن قال في آخر تعليقه عليه: "فتأمل ذلك فإنه من المباحث العزيرة الغريبة التي يثنى على مثلها الخناصر"<sup>61</sup>. وهذا وغيره مما يدفع المتأمل إلى كون ابن القيم مقراً بالمجاز بشكل أو بآخر.

## 2. اليد ليس مصدرًا

في كلام للسهيلي ذهب فيه إلى أن (الأيدي) في (أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ)<sup>62</sup> مصدر يديت يداً في معنى الصدقة، وكذلك (اليد) المضافة إلى الله في مثل: (يَدُ اللَّهِ)<sup>63</sup> نرى ابن القيم يتعقبه بالنقد، وينفي أن تكون اليد مصدرًا كما ذهب السهيلي، ويقول في توجيهه (الأيدي) في الآية: "قلت: المراد بالأيدي والأبصار هنا القوة في أمر الله والبصر بدينه، فأراد أنهم من أهل القوة في أمره، والبصائر في دينه، فليست إليه يد فتأمله"<sup>64</sup>.

59 انظر، بدائع الفوائد، ج2، ص.3.

60 م. ن.، ج2، ص.7.

61 انظر، بدائع الفوائد، ج2، ص.7.

62 طه، 39.

63 الفتح، 10.

64 انظر، بدائع الفوائد، ج2، ص.4.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

ثم يؤيد نظرتة هذه بأن العرب مؤمنهم وكافرهم كانوا يفهمون هذا المعنى، والدليل أن أعداء الدعوة كانوا لها بالمرصاد، فلو لم يكونوا بهذا المعنى، وأنه لا تلزم منه مشابهة الخالق لخالقه لقالوا للنبي p: زعمت أن الله ليس كمثل شيء؛ فكيف تثبت أن له يداً وجارحة؟! هذا ملخص كلامه، إلى أن يقول: "ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن أو كافر، عُلِمَ أن الأمر كان عندهم فيها جلياً لا خافياً، وأنها صفة سميت الجارحة بها مجازاً، ثم استمر المجاز حتى نُسِيت الحقيقة، ورُب مجاز كثر واستعمل حتى نُسي أصله"<sup>65</sup>.

وفي مسألة هل لفظ الصلاة حقيقة في الدعاء مجاز في العبادة؟ يردد ابن القيم كلام شيخه ابن تيمية الذي قاله من قبل، والمفضي إلى كون لفظ الصلاة متناولاً للعبادة والدعاء تناول التواطؤ أو الجنس على أفرادها، يقول ابن القيم: "فاللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار: لا تناول المشترك لمعنييه، ولا تناول اللفظ لحقيقته ومجازه"<sup>66</sup>.

فكلامه -هنا- مثل كلام شيخه من قبل: هو منازعة في مثال: هل فيه مجاز أو ليس فيه مجاز. أما المجاز - كلية - فهو بعيد عن هذا النزاع.

بل إن ثمة نصاً يفصح بوضوح عن إقرار ابن القيم بالمجاز، يقول فيه: "المجاز والتأويل لا يدخلان في النصوص، وإنما يدخل في الظاهر المحتمل له، وهنا نكتة ينبغي التفطن لها، وهي أن كون اللفظ نصاً يعرف بشيئين: أحدهما: عدم احتمال له لغير معناه وضعاً، كالعشرة.

والثاني: اطراد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارد، فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلاً ولا مجازاً"<sup>67</sup>.

ويقول أيضاً: "من ادعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه لم يتم له ذلك إلا بعد أربع مقامات:

أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة.

الثاني: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عينه وإلا كان مفترياً على اللغة.

65 م. ن.، ج2، ص.5.

66 م. ن.، ج3، ص.3.

67 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص.15، ونحوه في، ج4، ص.205.



\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

الثالث: بيان تعيين ذلك المجمل إن كان له عدة مجازات.

الرابع: الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة<sup>68</sup>، ثم يوضح ذلك قائلاً: "فما لم يتم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره ولم يعين له مجملاً لزمه أمران: أحدهما: بيان الدليل الدال على امتناع إرادة الظاهر.

والثاني: جوابه عن المعارض<sup>69</sup>. فهو يقر بأن اللجوء إلى المجاز أو الانزياح لا يتم إلا عبر امتناع الحقيقة وقابلية اللفظ لذلك المعنى الذي سيق له.

ومهما يكن من شيء فإن ما ذكر وغيره مما يدل بوضوح على استعمال ابن القيم للمجاز أو الانزياح الدلالي، وإقراره به في العديد من مؤلفاته غير الصواعق.

وبهذا يمكن القول: إن من الصعوبة أن يجرؤ شخص ما على القول بأن ابن القيم ليس له في المجاز إلا مذهب الإنكار المشهور عنه، وله فيه القدر المعلى، بل له مذهب الإقرار، وها هو نفسه يثبت هذا ويدحض ما عداه فيما نقلناه.

كما لا يمكن الإطلاق بأن ابن القيم يقول بالمجاز إذا قام عليه دليل<sup>70</sup>؛ إذ هو منكر لتسمية المجاز أصلاً، وأنكر تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، كما هو بادٍ في الصواعق، والإعلام، وهو ما استقر من مذهبه ورأيه، كما يتضح فيما يلي:

### 2.3 موقف إنكار المجاز

يُعد ابن القيم من أبرز المنكرين للمجاز والرافضين له، شأنه في ذلك شأن أستاذه ابن تيمية، وربما كان هو أكثر تحملاً لإبراز هذا الرأي ممن سبقوه، بما فيهم أستاذه. حتى قال المطعني: "ولم يُعرف قبله عالم واحد شدد النكير على المجاز ومجوزيه إلا شيخه ابن تيمية، ولكن ابن القيم أشد منه إنكاراً وأكثر حيلة، وأطول نفساً، وأمد باعاً، وأعنف موقفاً، وأحد لساناً، وألد خصومة، وأطنب جدلاً"<sup>71</sup>.

68 م.ن.، ج1، ص4، ج4، ص205.

69 م.ن.، ج4، ص205.

70 ممن قال بهذا صاحب كتاب: أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية، ص. 70.

71 انظر، المطعني(1985)، ص.951.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وينبغي التنبيه إلى أن موقف ابن القيم المنكر للمجاز غالبا ما يأتي في إطار الخطاب الحجاجي والجدلي المناجح عن العقيدة في وجه الفرق المؤولة، التي عولت كثيرا على المجاز في ترويح فكرها، وبهذا يمكن القول بأن دخول المجاز في مجال العقيدة والتوحيد بعد أن كان قضية أدبية نقدية، أو لغوية جمالية، هو الذي ألهب نار الحماسة عند ابن القيم (وقبله ابن تيمية)؛ لأنه رأى في مثل تأويل (يد الله) مثلا بالقدرة تعطيلا لصفة من صفاته، وهكذا كل ما أضيف إلى الله مما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم، كالجهاث والمعية والاستواء والمجىء والنزول ونحو ذلك، فرأى لزاما عليه التصدي لهذا بنسف هذا الأسلوب واجتنائه من اللغة.

وبعد القراءة والتأمل فيما سطره ابن القيم من حجج لرد المجاز، لا سيما في كتابه (الصواعق المرسله)، بالإمكان جعل الحديث عن ذلك في أربعة أطر تمثل جوانب المسألة وقطب رحاها، وهي:

- المصطلح.
- المفاهيم المجازية.
- الفرق بين الحقيقة والمجاز.
- نماذج من النصوص التي أنكر ابن القيم حملها على المجاز.

### 1.2.3 المصطلح

أول أمر أثاره ابن القيم تمهيدا لإنكار المجاز هو عدم ورود لفظ المجاز عن سلف الأمة وعلمائها المتقدمين، وإن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز مبتدع، وهو من صنيع المتأخرين. ومن اصطلاحات المعتزلة والمتكلمين، فقد ظهر بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى<sup>72</sup>.

72 انظر، مختصر الصواعق، ص. 287، إعلام الموقعين، ج3، . 186، لخضر، (2012)، ص. ج2، ص.

78. وقد قام المطعني بتفنيد هذه الحجة، وحاول إثبات نقيض هذا القول، عن طريق إثبات أن المجاز عرف بلفظه ومعناه قبل نهاية القرن الثاني، فذكر أمثلة من وقوع لفظ المجاز في كلام بعض أهل اللغة والأدب مرادا به ما هو خلاف الظاهر من اللفظ. انظر، المطعني(1985)، ص. 648.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

كما أن أحدا من الصحابة الذين فسروا القرآن وبينوا معانيه لم يذكروا أن للفظ حقيقة ومجازا، ولم يطالعنا هذا التقسيم في كلام النحويين واللغويين الأوائل كالخليل وسيبويه والفراء، وغيرهم.

ولعل أول من استعمل لفظة (المجاز) في كلامه هو أبو عبيدة في كتابه (مجاز القرآن)، إلا أنه لا يراد بها المجاز اللغوي، بل هي عنده ما يعبر به من اللفظ ويفسر به، وورد ذكرها في كلام أحمد بن حنبل أن المراد بها ما يجوز في اللغة<sup>73</sup>.

كما إن إجازة أن يكون في اللغة مجاز يقتضي القول بأن الألفاظ وضعت أولا لمعان، ثم استعملت بعد ذلك فيها، وعليه فلا بد أن يكون لها وضع متقدم على الاستعمال.

والجدير بالإشارة أن المذهب السلفي -الذي ينتمي إليه بن القيم- قائم على إنكار المجاز اللغوي في القرآن والحديث؛ ذلك أن مذهبهم الفقهي يقوم على أن الله يدا وسمعا وبصرا وغير ذلك، ولكنه لا يسأل عن الكيفية، ويجب الابتعاد عن التشبيه، فالله تعالى يستوي على العرش ويجيء، لكن استواءه ومجيئه ليسا كاستواء الناس ومجيئهم، وإنما بحسب ما يليق به من تلك الأوصاف.

والواقع أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز إنما هو اصطلاح حادث ورد من جهة المعتزلة، وهذا مما يشهد له تاريخ المصطلح؛ فإن الذين تناولوا البحث الاصطلاحي في المجاز إنما كانت وقفتهم الأولى مع الجاحظ، وهو -كما لا يخفى- من كبار المعتزلة، يقول مهدي السامرائي: "يظهر من خلال النصوص الموثقة في كتابي الجاحظ: (البيان والتبيين)، و(الحيوان) ... أن الجاحظ يقف في منبع تيار البحوث الاصطلاحية البيانية، لا من حيث وضع التسمية المجازية والاستعارية، ولكن من حيث إدراكه لطائفة من العلاقات والأحكام المجازية التي كانت بمثابة الأساس الذي شيدت عليه الدراسات المجازية فيما بعد"<sup>74</sup>.

إلا أن هذا قد يُرد عليه بأن "المجاز مصطلح، والمصطلحات لا توأكب نشأة العلوم والفنون، وإنما تأتي متأخرة نتيجة لتطور البحث، فما أكثر المصطلحات التي استجدت بعد

73 انظر، مختصر الصواعق، ص. 287، إعلام الموقعين، ج3، . 186، لخضر، (2012)، ص. 2، ص.

.78

74 انظر، السامرائي(1973)، صص. 62-63، الشجيري(2000)، ص. 210.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

القرنين المشار إليهما، في أصول الفقه، وفي الفقه، وفي علوم القرآن، وعلوم اللغة، والأدب، والنقد، والبيان، ولم يقل أحد ببطلان تلك المصطلحات لعدم وجودها في القرنين الأولين<sup>75</sup>. كما أن مثل هذا الادعاء يوقع في إشكال حول تلك الاصطلاحات التي شاعت وذاعت على ألسنة العلماء (بما فيهم المنكرون)، ومع ذلك لم يجر لها ذكر عند المتقدمين، ولو اعتمدنا على هذا الضابط في الاعتبار والفساد لتهاوت كثير من المصطلحات الطارئة، والتي تُعد من مزايا الفكر البشري القادر على تطويع اللغة لمواكبة أي تطور في أي حقل من الحقول.

ولكن يبقى أمر مهم ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار عند وضع المصطلحات الخاصة بالفنون، وهو عدم اللبس المفضي إلى الشك في ماهية الحقائق والثابت، وهذا هو الباعث الرئيس وراء سلوك منكري المجاز لهذا المهيح؛ وهو ارتباط المسألة بالاعتقاد.

**2.2.3 موقف المتقدمين من النصوص المجازية<sup>76</sup>**

على اعتبار أن لفظ المجاز لم يجر له ذكر في كتب المتقدمين، ثمة سؤال يُطرح هاهنا، وهو: كيف تعامل أولئك مع النصوص التي حملها المتأخرون على المجاز؟ للإجابة عن ذلك نأخذ أمثلة للمتقدمين ممن ذكرهم ابن القيم، وهم الشافعي، وسيبويه.

**الشافعي**

لقد ضمّن الشافعي رسالته الأصولية نصوصاً تؤكد إدراكه لاتساع العرب في كلامها، وعلى هذا الاتساع جاءت لغة القرآن، فما هو يقول: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً، ظاهراً، يراد به العام، الظاهر... وعاماً ظاهراً يراد به العام، ويدخله الخاص، فيُستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه؛ وعاماً ظاهراً، يُراد به الخاص، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره"<sup>77</sup>.

75 انظر، الشجيري(2000)، صص. 210، 214.

76 انظر، السامرائي(1973)، صص. 62-63، الشجيري(2000)، ص. 210.

77 انظر، الرسالة، ص.50.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

ومن الجدير بالذكر أن ننبه في هذا النص على قوله: (اتساع لسانها)، إذ هو تعبير شاع عند الرواد الأوائل من اللغويين كسيبويه والفرّاء، وبهذا المصطلح فسروا بعض الأساليب المجازية التي لفتت أذهانهم، مما أثر عن العرب، ومما ورد في القرآن الكريم<sup>78</sup>.

**سيبويه**

لقد وقف سيبويه عند قسم من النصوص وقفة توحى بأنه مدرك بأنها لا تُحمل على ظاهرها، وقد ذكر أن العرب إنما تفعل ذلك على سبيل الاتساع والإيجاز في كلامها<sup>79</sup>، فمن عناوين كتابه: (باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى؛ لاتساعهم في الكلام وللايجاز والاختصار)<sup>80</sup>، ومما جاء تحت هذا العنوان: "فمن ذلك أن تقول على قول السائل: (كم صيد عليه؟) و(كم) غير ظرف؛ لما ذكرت لك من الاتساع والإيجاز، فنقول: (صيد عليه يومان)، وإنما المعنى صيد عليه الوحش في يومين، ولكنه اتسع واختصر ... ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا) إنما يريد: أهل القرية، فاختصر..."<sup>81</sup>.

فهذه النصوص ظاهرة واضحة، مع التنبه إلى مصطلح الاتساع وما يدخل فيه من المعاني المجازية عند المتأخرين.

**3.2.3 المفاهيم المجازية العامة**

المتأمل فيما قيل في حد المجاز يدرك أن ثمة مفاهيم أساسية تشكل هيكل البحث المجازي، من تلك المفاهيم: الوضع، والاستعمال، والقرينة، وقد حرص ابن القيم على تقويض هذه الدعائم التي يقوم عليها المجاز، وفيما يلي تفصيل لهذه المفاهيم

**1.3.2.3 الوضع والاستعمال**

78 انظر، المطعني(1985)، ج2، ص. 665.

79 انظر، السامرائي(1973)، ص. 52، عبد الجليل(1982)، ص. 43.

80 انظر، الكتاب، ج1، ص. 211.

81 م. ن.، ج1، صص. 211-212.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

يُطلق الوضع -كما يذكر القرافي- "على جعل اللفظ دليلاً على المعنى، كتسمية الولد زيداً، وهذا هو الوضع اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى، حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي، نحو: الصلاة، والعرفي العام: نحو: الدابة، والعرفي الخاص، نحو: الجوهر والعرض عند المتكلمين"<sup>82</sup>.

ويعرف الاستعمال بأنه: "إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما، وهو المجاز"<sup>83</sup>.

وعرفه محمد يونس بأنه: "إرادة المعنى بإطلاق لفظ وضعي فقط، أو مع نصب قرينة"<sup>84</sup>. ويُعد الوضع والاستعمال اثنين من المكونات الأساسية الأربعة لعملية التخاطب، والاتزان الآخران هما الدلالة والحمل<sup>85</sup>.

ولعل من المناسب الإشارة هنا إلى أن ثنائية الوضع والاستعمال عند الأصوليين تكاد تكون منسجمة تماماً مع ثنائية اللغة والكلام عند المحدثين؛ ذلك أنهما يسيران على نمط واحد قائم على مبدأ التعامل مع اللغة حال استخدامها في المقامات التخاطبية.

المهم أنه لا سبيل إلى معرفة المجاز ما لم نعرف الحقيقة، ولا سبيل إلى معرفة الحقيقة ما لم نحدد الوضع الأول<sup>86</sup>.

فالحديث عن المجاز يبدأ أولاً بالوضع، ولهذا وقف عنده ابن القيم وطالب المتكلمين بتحديد مفهومه وتاريخه، فقال مخاطباً دعاة الوضع: "وهذا إنما يصح إذا عُلِمَ أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم استعملت فيها، ثم وُضعت لمعان آخر بعد الوضع الأول والاستعمال بعده، والوضع الثاني والاستعمال بعده، ولا تتم لكم دعوى المجاز إلا بهذه المقامات الأربع، وليس معكم ولا مع غيركم سوى استعمال اللفظ في المعنى، وأما أنهم

82 انظر، شرح تنقيح الفصول، ص. 20.

83 م. ن.، ص. 20.

84 انظر، يونس(2006)، ص. 61.

85 انظر، يونس(2006)، ص. 43.

86 انظر، السامرائي(1973)، ص. 205، المطعني(1985)، ج2، ص. 729.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وضعوه لمعنى ثم استعملوه فيه ووضعوه بعد ذلك لمعنى آخر غير معناه الأول ثم استعملوه فيه، فدعوى ذلك قول بلا علم<sup>87</sup>.

ثم إن اللفظ إذا أفهم هذا المعنى تارة وهذا تارة فدعوى المدعي أنه موضوع لأحدهما دون الآخر، وأنه عند فهم أحدهما يكون مستعملا في غير ما وُضع له تحكم محض، وتفريق بين المتماثلين<sup>88</sup>.

فإذا أصبح متعذرا إثبات أن يُعرف الوضع فحينها يحق لابن القيم أن يقول: لا مكان لكل ما بُني عليه، ولا جدوى من الاشتغال به.

فابن القيم ينكر أن يكون للغة وضع سابق ومتقدم على الاستعمال؛ إذ ليس من المعقول أن توجد كلمة أو لفظة في لغة من اللغات قبل الحاجة إليها، فمن المسلم إذاً أن كل كلمة إنما وضعت مقرونة بالاستعمال الذي دعا إلى إيجاد تلك الكلمة<sup>89</sup>.

ومهما يكن من أمر فإن تحقق الفهم الصحيح للخطاب لا بد فيه من "إدراك استعمالات أهل اللغة للألفاظ؛ فما لم يستعملوه وما لم يتفاهموا من مخاطباتهم علمنا أنه ليس من لغتهم، وما فهموه واستعملوه هو من لغتهم"<sup>90</sup>.

وبناء على ذلك يمكن القول: إن "تلازم الوضع للاستعمال مثل تلازم الحياة للحى، ويستحيل استعمال لفظ بمعزل عن اللفظ نفسه، كما يستحيل وضع لفظ بمعزل عن الاستعمال؛ لأن الواضع يضع اللفظ ويُعيّنه للدلالة على المعنى، وتصور وضع لفظ دون أن تكون حقيقة معناه ومسامه ماثلة في ذهن الواضع مستحيل"<sup>91</sup>، كما يُعد "الفصل بين الوضع والاستعمال فصل نظري ليست له قيمة علمية أو عملية"<sup>92</sup>.

ومع ذلك فقد أدرك البلاغيون أن ربط المجاز بالوضع الأول لا يستقيم، لذا فقد "رفض كثير من رجال البلاغة -كالجرجاني، والسكاكي، والقزويني- أن يفهموا الوضع اللغوي على

87 انظر، مختصر الصواعق، ص. 288.

88 م. ن.، ص. 291.

89 انظر، المطعني(1985)، ج2، ص. 741.

90 انظر، مختصر الصواعق، ص. 293.

91 انظر، المطعني(1985)، ج2، ص. 742.

92 انظر، السامرائي(1973)، ص. 207.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

الصورة العامة؛ لأن ذلك يؤدي إلى إخراج الحقائق الشرعية والعرفية والوقوف عند الحقائق اللغوية فقط"<sup>93</sup>.

لذا عُدّ الوضع في البحث البلاغي لغوياً، وشرعياً، وعرفياً، وعلى هذا الأساس انقسمت الحقائق إلى لغوية وشرعية وعرفية<sup>94</sup>، وأيضاً ليس المقصود بالحقيقة في باب الحقيقة والمجاز أن ننقل عن الواضعين الأوائل معنى اللفظة فحسب، وإنما المقصود أيضاً "غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره"<sup>95</sup>، وعلى هذا فالحقيقة لا تعدو أن تكون استعمالاً شائعاً مألوفاً للفظ من الألفاظ، وليس المجاز إلا انحرافاً عن ذلك المؤلف الشائع، ولأجل ذلك "فالحقيقة متى قل استعمالها صارت مجازاً عرفياً، والمجاز متى كثرت استعماله صار حقيقة عرفياً"<sup>96</sup>.

ولعل هذا ما أوماً إليه صاحب تقريب الوصول عندما قال: "الاستعمال ثلاثة: لغوي، وشرعي، وعرفي. واللفظ يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، وهو تصيير الحقيقة مجازاً، والمجاز حقيقة باختلاف الاستعمال، ألا ترى أن الدابة في اللغة حقيقة في كل حيوان، وفي عرف أهل مصر حقيقة في الحمار لا غير، وفي عرف أهل المغرب حقيقة في المركوبات كلها، وهي مجاز بالنظر إلى كل استعمال منها إذا أُطلقت على سواها، وكذلك لها معان في اللغة، ومعان في الشرع، وهي بالنظر إلى الشرع حقيقة في المعاني الشرعية، مجاز في اللغوية، وهي بالنظر إلى اللغة بعكس ذلك"<sup>97</sup>. وآل الأمر أخيراً إلى ضابط الاستعمال.

والحقيق بالإشارة أن المستعمل للغة يؤدي أهم وظيفة في العملية التخاطبية؛ إذ هو من يُعد المحور الذي تدور عليه عملية التخاطب.

93 م. ن.، ص. 204.

94 انظر، عبد الغفار (1996)، ص. 104.

95 م. ن.، ص. 104.

96 انظر، المزهر، ج1، ص. 291.

97 انظر، تقريب الوصول، صص. 133-134.



\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

إن الجانب الذي لفت انتباه ابن القيم في مسألة الوضع هو "أن اللفظ وضع مطلقاً لا مقيداً"<sup>98</sup>. لقد أشار إلى أن موقف المناصرين لهذه الفكرة شبيه بموقف المناطقة الذين جردوا المعاني وعزلوها عن جميع المقيدات، وعندما اكتشفوا أن نتائجهم تناقضها وأن المعاني لا تتفصل عن قيودها في العالم الخارجي، وجدوا أنفسهم في حيرة: إما أن ينكروا الوجود الخارجي، أو ينكروا ما زعموا أنه مجرد أو مطلق، فقد نظروا إلى الأشياء بدون مقيداتها، "فأثبتوا إنساناً لا طويلاً ولا قصيراً، ولا أسود ولا أبيض، ولا في زمان ولا مكان، ولا ساكناً ولا متحركاً، ولا هو في العالم ولا خارجه، ولا له لحم ولا عظم، ولا عصب ولا ظفر، ولا له شخص ولا ظل، ولا يوصف بصفة ولا ينتقيد بقيد، ثم رأوا الإنسان الخارجي بخلاف ذلك كله، فقالوا: هذه عوارض خارجة عن حقيقته"<sup>99</sup>.

وهكذا حتى نتلافى خطأ الفلاسفة التقليديين في تصور ماهية الأشياء لابد أن ننظر إلى الأشياء كما هي في الواقع، باعتبار أنها كل، ودون إهمال شيء من خصائصها الذاتية أو اللازمة، وتطبيق هذا الأمر على المعاني يعني أخذ الكلام الفعلي كاملاً في الحسبان<sup>100</sup>. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن القيم - وإن جاهد في سبيل إنكار مسألة الوضع على المستوى النظري- إلا أنه على المستوى الإجرائي نجده قد خالف ما قرره وأصل له، وهالك البيان على ذلك، قال ابن القيم: "اللفظ المؤلف من الزاي والياء والذال مثلاً له حقيقة متميزة متحصلة، فاستحق أن يوضع له لفظ يدل عليه؛ لأنه شيء موجود في اللسان مسموع بالأذان"<sup>101</sup>، وقال: "قد بان لك أن الاسم في أصل الوضع ليس هو المسمى؛ ولهذا تقول: سميت هذا الشخص بهذا الاسم، كما تقول حليته بهذه الحلية..."<sup>102</sup>، وقال: "وأما عين الإنسان فمسماة بما أصله أن يكون صفة ومصدراً؛ لأن العين في أصل الوضع مصدر كالدين والزين والبين..."<sup>103</sup>.

98 انظر، مختصر الصواعق، ص. 319.

99 م. ن.، ص. 323.

100 انظر، يونس (2006)، صص. 142-143.

101 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص. 16.

102 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص. 16.

103 م. ن.، ج2، ص. 2.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

كذلك مما رُد به على ابن القيم هو الاحتجاج بعنوان كتابه الذي تضمن رفضه الصحيح لفكرة المجاز، وهو (الصواعق المرسلّة)، فهذا التعبير-عند مثبتي المجاز- هو ضرب من المجاز، ولا يمكن اعتبار هذا اللفظ في هذا السياق مساويا للشهب النارية التي تفيد هذه اللفظة في سياق آخر. فانتفى أن يكون التفريق بين الحقيقة والمجاز تقريبا بين متماثلين؛ إذ ليس ثمة تماثل.

**2.3.2.3 الاستعمال المطلق والمقيد**

من المعلوم أن التفريق بين الكلمة حال وضعها واستعمالها كان أمرا مجمعا عليه بين جمهور الأصوليين، بيد أن هذا التفريق لم يرتضه جمع من أهل العلم، منهم ابن القيم، الذي أكد أن اللفظ لا يمكن تجريده من الاستعمال، بل إن شأن ارتباط اللفظ بالاستعمال هو شأن ارتباط الحركة بالمتحرك. ومن الملاحظ أنه يوافق على أن الألفاظ قد تجردت من الاستعمال في الذهن، إلا أنه لا يسميها ساعتئذ ألفاظا، إذ هي ألفاظ مقدرة لا حكم لها، وثبوتها في الرسم مسبوق بالنطق بها، فإن الخط يستلزم اللفظ من غير عكس<sup>104</sup>.

إن للكلمة حالتين في اللغة، حالة قبل التركيب، وحالة بعد التركيب، والفكرة المجازية إنما تتحقق من خلال الربط بين معنى الكلمة الواردة في السياق المعين وبين معناها الشائع المجرد، وهذا المعنى المجرد ناشئ للكلمة من كثرة استعمالها في اللغة، فمعاني الكلمات إنما تُعرف باستعمال أهل اللغة لا بالحد المجرد عن الاستعمال، فالانتقال الحاصل من المعنى الشائع المجرد الذي يكون في الذهن من كثرة الاستعمال إلى المعنى المقيد الذي يحدده السياق هو الذي يحصل فيه التجوز، فمثلا أصبح المعنى الشائع المجرد لكلمة (أسد) هو الحيوان المعروف، وذلك لشيوع استعمال أهل اللغة لهذا اللفظ في الدلالة على هذا الحيوان المعين، فإذا وردت كلمة (أسد) في سياق معين نحو: (رأيت أسدا شاكي السلاح)، فلا بد للسامع أن يتصور المعنى الشائع المعروف وما فيه من سمات، ثم ينتقل الذهن إلى المعنى السياقي المعين لهذه الكلمة، فيأخذ أهم سمات الأسد التي هي الشجاعة، فينتقل بها لتكون هي المقصود بكلمة (أسد) في هذا السياق، ولولا معرفة المعنى المجرد الشائع المخزون في

104 انظر، مختصر الصواعق، ص. 288.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

الذهن لهذه الكلمة لما أمكن تصور هذا المعنى السياقي لهذه الكلمة في المثال المتقدم وفي غيره من الأمثلة.

لقد رام ابن القيم قطع هذا الربط بين المعنى السياقي والمعنى المجرد، وحجته في ذلك أن الألفاظ التي قالوا عنها مجازات لم تستعمل إلا مقيدة، فالسياق هو الذي يحدد معناها، وأنها في السياق المعين إنما ولدت دلالتها ولادة جديدة، وكأن اللفظ قد وضع وضعا جديدا، فلا علاقة بين هذا اللفظ المقيد وبين اللفظ المطلق، فلا وجود للفظ مطلق في اللغة، ولا يُعد الشخص متكلمًا بمجرد تلفظه بكلمة واحدة فقط معزولة عن كل السياقات المعرفة لمراده. كما أن المعنى المطلق "لا يدل على شيء، والمعرفة الحقيقية هي المتميزة، والتميز يكون بأن يوضع اللفظ في جملة، وهي الكلمة المفيدة التي عن طريق تقييد اللفظ وتوضيحه يظهر المعنى؛ فاللغة انعكاس للعالم؛ فهو أجزاء، كذلك الألفاظ هي تقييد وإضافة، أي هي معان، وليست معنى مطلقاً"<sup>105</sup>. وفي هذا يقول ابن القيم: "تريفكم بين الحقيقة والمجاز بالترام التقييد في أحد اللفظين ك(جناح الذل)، و(نار الحرب) ونحوهما، فإن العرب لم تستعملهما إلا مقيدة، وهذا الفرق من أفسد الفروق، فإن كثيرا من الألفاظ التي لم تستعمل إلا في موضوعها قد التزموا تقييدها، كالرأس، والجناح، واليد، والساق، والقدم، فإنهم لم يستعملوا هذه الألفاظ وأمثالها إلا مقيدة بمحالتها وما تضاف إليه، كرأس الحيوان، ورأس الماء، ورأس المال، ورأس الأمر.

وكذلك الجناح لم يستعملوه إلا مقيدا بما يضاف إليه، كجناح الطائر، وجناح الذل، فإن أخذتم الجناح مطلقا مجردا عن الإضافة لم يكن مقيدا لمعناه الإفرادي أصلا، فضلا عن أن يكون حقيقة أو مجازا، وإن اعتبرتموه مضافا مقيدا فهو حقيقة فيما أضيف إليه، فكيف يُجعل حقيقة في مضاف، مجازا في مضاف آخر، ونسبته إلى هذا المضاف كنسبة الآخر إلى المضاف الآخر"<sup>106</sup>.

فهو هنا يرى أن تلك الكلمات لا يمكن أن تكون مفيدة إن جُردت عن القرائن، فضلا عن أن توصف بأنها حقيقة. بيد أنه من الصعب إدراك أن العربي الذي يستعمل هذه الألفاظ

105 انظر، مراح(2008)، ص. 120.

106 انظر، مختصر الصواعق، 303.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

يستوي عنده التعبير بـ(جناح الطائر) و(جناح النذل) دون أن يستحضر في مخيلته أن الأول حقيقي والثاني حصل فيه تجوز وتوسع غير خافٍ؛ فالأول حسي، والثاني عقلي تخيلي. كما أنه من الصعب الحكم بأن لفظاً مثل (الجناح) لا يتبادر منه أي معنى إفرادي عند إطلاقه، إلا أن هذا التبادر لا يضيف أي معنى جديد للمخاطب، وهو ما يعني ضرورة استعماله ووضعها في تركيب مفيد يتحقق به التواصل. وهذا ما دفع ابن القيم إلى الاجتهاد في إثبات أن اللفظ لا يمكن أن يستخدم على نحو مطلق، إذ لا يمكن أن يكون مقيداً قبل (العقد والتركيب) مع ألفاظ أخرى، بل إن العقد والتركيب وحدهما لا يكفيان اللفظ لكي يكون مفيداً، بل لابد من الاستعانة بوسائل أخرى متمثلة في معرفة المتكلم وعاداته التخاطبية؛ إذ إن معلومات من هذا النوع لا غني عنها لبيان مراد المتكلم<sup>107</sup>.

وهكذا تبقى اللغة في نظر ابن القيم أداة للإفصاح عن مرادات المتكلمين التخاطبية التي لا يتأتى التعبير عنها بوحدات لغوية معزولة عن السياق.

وقد عول ابن القيم كثيراً على أهمية العلاقات الائتلافية التي تربط بين العناصر اللغوية في تحديد مراد المتكلم، وتقوم بالإضافة بدور مهم في تحديد معاني الكلمات<sup>108</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن ثمة علاقة مطردة بين التقييد والإفادة، فكلما زاد تقييد اللفظ زادت إفادته، والعكس بالعكس، ومن هنا فإن اللفظ المطلق المجرد ليس له معنى على الإطلاق كما يقرر ابن القيم، وينبغي أن يلاحظ أن اللفظ المطلق أو اللفظ المجرد يستخدمه ابن القيم -وكذلك ابن تيمية- للإشارة إلى اللفظ المعزول كلياً عن السياق أو المجرد تماماً عن القرائن، ولذا لا يمكن أبداً -بحسب رأي ابن القيم- عده جزءاً من اللغة، واحتج ابن القيم بأن غاية التخاطب هي الحفاظ على مصالح البشر بالفهم والإفهام، اللذين لا يمكن أن يحدثا إلا باللجوء إلى المعاني المقيدة والألفاظ المقيدة، فالمطلق ما هو إلا صورة ذهنية ليس لها وجود في العالم الخارجي<sup>109</sup>، وهكذا فإن كلمة معزولة جداً عن السياق مثل كلمة (ظهر) تُعد على

107 انظر، مجموع الفتاوى، ج.7، ص. 114.

108 انظر، مختصر الصواعق، ص. 323.

109 انظر، يونس(2006)، ص. 141.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

نحو ملحوظ صورة مجردة مستمدة من أفرادها في العالم الخارجي، وإن لم يكن لها نظير فيه، ولهذا السبب "لا يجوز أن تستعمل في اللغة إلا مقرونة بما يبين المضاف إليه"<sup>110</sup>.

ويؤكد ذلك أن أهل اللغة يُجمعون على أن كلمة (ظهر) حقيقة في دلالتها على ظهر أي حيوان، ومع هذا فكثير من الناس قد لا يسبق إلى ذهنهم إلا ظهر الإنسان؛ إذ لا يخطر ببالهم ظهر الكلب، والثعلب، والذئب، والحوت، والنمل. وكذلك إذا أقسم إنسان بألا يأكل الرؤوس أو البيض، فسيحمل كلامه عند الفقهاء على ما يؤكل عادة من الرؤوس أو البيض، وليس على رؤوس النمل، أو بيض السمك<sup>111</sup>.

ويستلزم هذا الرأي أن ما يفعله اللغويون والفلاسفة عندما يجردون بعض المفاهيم من السياق لأغراضهم الخاصة لا ينطبق ضرورة على ما يفعله متكلمو اللغة في التخاطب الفعلي، ولهذا يقرر ابن القيم أن "اللفظ المجرد عن جميع القرائن لا يستعمله العقلاء، لا من العرب ولا من غيرهم، ولا يستعمل إلا مقيدا، والاستعمال يقيد قطعا"<sup>112</sup>. ولذا، فإن كل أسماء الأشياء التي يُعبّر بها عن اللغة هي مقترنة بالسياق، ولا يمكن لفظ أن يكون مفيدا ما لم يوضع في السياق<sup>113</sup>.

وإذا كان اللفظ لا يمكن تجريده من القيود بطل تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، فاللفظ لا يوجد في الواقع إلا مقيدا، والتقيد هو الذي يمنع اشتباه معنى اللفظ المقصود بغيره من المعاني التي تدخل تحت مدلول اللفظ.

وتجدر الإشارة إلى أن المطلق الذي يرفضه ابن القيم هو المطلق المحض الذي لا يتقيد بأي قيد لفظي أو حالي، وهذا لا وجود له في الواقع الخارجي، وإنما يكون مقدرًا في الذهن؛ إذ ما من شيء في الخارج إلا وهو مقيد بما يميزه عن غيره، بحيث لا يشركه في شيء موجود بينهما، وإنما يقدر وجود المطلق في الذهن الذي يفرض اشتراك الأشياء في قدر معين، والمطلق الذي يمكن وجوده هو المطلق من بعض القيود دون البعض، ومثال ذلك

110 انظر، مجموع الفتاوى، ج.20، ص. 431.

111 م. ن.، ج.20، ص. 437.

112 انظر، مختصر الصواعق، ص. 326.

113 انظر، يونس(2006)، صص. 141-142.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

(فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ)<sup>114</sup>، حيث إن الرقبة هنا مطلقة؛ فلا يشترط في كفارة اليمين كونها مؤمنة، بخلاف آية القتل، فهي مقيدة بالإيمان، والمقصود أن الرقبة في الآية مطلقة عن قيد الإيمان فقط، وإلا فهي مقيدة بأنها رقبة واحدة وأنها تقبل التحرير<sup>115</sup>.

ولا أحسب أن ثمة من ينازع ابن القيم في أن فهم المفردات إنما يتأتى بالسياق الذي وردت فيه، إذ إن هذا هو ما أدركه المتقدمون وأقره المحدثون<sup>116</sup>.

فالتركيب هو الذي يمنح الكلمة باستمرار دلالات جديدة، كما أنه يمنع أن يكون للكلمة الواحدة في الاستعمال الواحد أكثر من معنى، فلا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي يمكن أن تدل عليها الكلمة إلا المعنى الذي يعينه سياق النص<sup>117</sup>.

ولابد من التنبيه هنا أن فهم التركيب إنما يتوقف على فهم مفرداته أولاً، وهذا أمر لا ينكره أحد، فإذا وُجد لفظ غريب لم يتصور السامع معناه، فلا ريب أنه لن يستطيع أن يحدد مفهومه بدقة من خلال التركيب فقط، وإنما من معرفة مفردات التركيب.

ويتأكد هذا في مجال ترجمة النصوص ونقلها من لغة لأخرى، إذ إن الاختصار على القولات منفردة وبمعزل عن السياق يوقع في أخطاء علمية ربما تُذهب بمراد النص كله.

فالذهن عليه أن يتصور لكل مفردة معنى معيناً هو المعنى الشائع في تلك اللغة، ثم إن هذا المعنى إنما يتحدد إذا ما ضم إلى سوابقه ولواحقه من الألفاظ، فإذا لا مفر من معرفة المفردات مهما قيل عن أثر التركيب والسياق في تحديد الدلالة<sup>118</sup>.

فمن المسلم به أن اللغة إنما تفيد من خلال التركيب، وأنه لا فائدة من استخدام الألفاظ المفردة المطلقة، بيد أن الذي يمكن أن يقال: إن كثرة استعمال العرب للمفردة في معنى معين يعطي لهذه المفردة معنى مطلقاً، وهو الذي يتصوره متكلم اللغة إذا سمع هذا اللفظ مجرداً من القيود.

114 النساء، 92.

115 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 248، عقيلي(1994)، ص. 135.

116 انظر، حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص. 218.

117 انظر، السامرائي(1973)، ص. 220.

118 انظر، الشجيري(2000)، 225.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وهذا هو معنى الحقيقة الذي يقصده من مجرد اللفظ عن القيود، فالمفردة توجد مطلقة ومعناها المطلق هو الذي اكتسبه من كثرة الاستعمال.

وإذا ما قال قائل بأن هذا يفضي إلى القول بوجود لفظ مفرد بلا قيد يحمل معنى، وهذا هو محل النزاع، فالرد عليه يكون بأن لا مناص من الإقرار بوجود ألفاظ مفردة دالة على معان، فعلى هذا قام التراث المعجمي، فليست المعاجم العربية إلا ألفاظا مشروحة ومرتبطة ترتيبا معيناً.

وإذا كان ابن القيم قاصدا ما يفصح عنه ظاهر كلامه من أن "اللفظ قبل العقد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينطق بها ولا تفيد شيئا، وإنما إفادتها بعد تركيبها"<sup>119</sup>، فلا عجب ممن وقف على كلامه أن يقول: "هو من أغرب الأدلة، ... وهذا الكلام غريب وخطير، غريب لأننا سنلغي على أساسه كل قواميس اللغة، وسيسقط الكلام المركب أيضا، ... ودليل ابن القيم هذا خطير؛ لأننا حينما نطلق كلمة (الله) ...، هل صحيح أننا لا نفهم منها أي معنى؟"<sup>120</sup>.

والغريب أن ما ذهب إليه ابن القيم يخالف فيه حتى أستاذه ابن تيمية، الذي مع تأكيده أن الألفاظ لا تستعمل إلا مقيدة قد أقر بوجود الألفاظ المفردة فقال: "من الأسماء ما تكلم به أهل اللغة مفردا، كلفظ الإنسان ونحوه، ثم قد يستعمل مقيدا بالإضافة"<sup>121</sup>.

فما ينبغي أن يصار إليه هو أن الألفاظ تفيد بعد النظم والتركيب، وفي الوقت ذاته ثمة ألفاظ تدل على معان وهي مفردة، وهذا مفض -بطبيعة الحال- إلى لزوم الاعتراف بوجود دلالة أصلية ينصرف الذهن إليها بمجرد تلقي تلك الألفاظ في وضعها الإفرادي دون التركيبي، بحيث يكون العقل في المرحلة الأولى (الإفرادية) في طور التصور، ثم ينطلق في المرحلة الثانية (التركيبية) إلى طور التصديق، وهذا الانتقال من التصور إلى التصديق لا أحسب أنه يأتي اعتباطا، فإضافة الجناح إلى الذل لم يكن إلا بعد تصور جناح الطائر واستحضار هيئته وتوظيف ذلك في التركيب الجديد.

119 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 186.

120 انظر، الكبيسي، الصفات الخيرية، ص. 126.

121 انظر، مجموع الفتاوى، ج7، ص. 99.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

ومن البداهة أن يقال: إن معرفة التركيب إنما تتوقف على معرفة مفرداته، فإذا قيل: (رأس الإنسان)، فإن الذهن قد تصور مدلول كلا اللفظين، وكوّن عن طريق عقد الصلة بين الاسمين بالإضافة تصورا لهذا الدال الجديد، فأدرك بمقتضى المخزون اللغوي أن المقصود من هذا التركيب هو ذلك المعنى الخاص بالإنسان، وكذلك إذا قيل: رأس الفرس أو رأس الحمار، فكل إضافة في مثل هذه التراكيب إضافة حقيقية متصورة محسوسة إنما تدل على عضو معين محسوس، وكذلك إذا قيل: ابن آدم أو ابن الفرس، فالإضافة فيها أيضا حقيقة، ومن يدعي أنها في الإنسان حقيقة وفي الحيوان مجاز فهو على غير هدى<sup>122</sup>.

فهي في الإنسان والحيوان حقيقة؛ لأن مفردات هذا التركيب لم تخرج في دلالتها عن الاستعمال الشائع المعروف لها، فالإنسان والحيوان قد يشتركان في بعض الأسماء وقد يفترقان في أخرى، وإطلاق كل لفظ على العضو الخاص، إنما هو إطلاق حقيقي سواء اشتركا في الاسم أم اختلفا.

نعم، إن الأصل أن يختص كل عضو باسمه الخاص، ولكن أغلب الظن أن سبب اشتراك بعض الأعضاء بين الإنسان والحيوان إنما يعود في الغالب إلى التشابه بين المدلولات الذي يكاد يكون كليا، "وبالنسبة للمدلولات المتشابهة كلفظ (العين) مثلا في الإنسان والحيوان، نرى أنه من العبث وضع دوال متعددة لهذه الجارحة عند الإنسان وعند الحيوانات على اختلاف أنواعها؛ لأن وجه الشبه يكاد يكون كليا، فهي آلة للإبصار"<sup>123</sup>.

وبهذا ينتهي ابن القيم إلى تقرير عدم وجود حد فاصل بين اللفظ المجازي والحقيقي، وأن القائلين بالمجاز إنما توهموا وجوده، وأما عند التحقيق فاللفظ المطلق من جميع القيود لا رصيد له في الواقع؛ إذ لا يدل على شيء موجود في الخارج، واللفظ الذي يدل على معنى معين لا بد أن يكون مقيدا بما يعين المراد منه.

وإذا كان هذا هو موقف ابن القيم ومن سار على نهجه من قضية المطلق المحض، فإن المثبتين للمجاز قد يمنعون أن يكون مرادهم هذا النوع من المطلق الذي لا حقيقة له، وإنما قصدوا المطلق من القيود دون بعض، كأن يتجرد اللفظ عن السياق الذي يحدد معناه،

122 انظر، المطعني(1985)، ج2، ص. 761.

123 انظر، السامرائي(1973)، ص. 133.



\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

فيقترن فقط بلام التعريف التي تفيد المعنى المعهود من إطلاق اللفظ، وتميزه عن المعنى غير المشهور، أو المعنى الذي لا يفهم إلا بمعونة السياق.

فكون المعنى متبادرا إلى الذهن عند الإطلاق هو الفارق المميز بين الاستعمال اللفظي في معناه الحقيقي واستعماله في معناه المجازي عند هؤلاء.

وهذا المعنى الذي يفهم عند الإطلاق يسبق إلى الأذهان تصويره أكثر من غيره، ولذلك نجد أصحاب المعاجم اللغوية، يقدمونه على غيره من المعاني التي تدخل ضمن مدلولات اللفظ.

ولكن لمعترض أن يقول: المعهود من اللفظ ليس واحدا عند جميع الناس؛ فقد يعتاد قوم إطلاق اللفظ على معنى، حتى يصير عندهم هو المشهور المعروف منه، بينما يعتاد قوم آخرون إطلاق اللفظ نفسه على معنى آخر، فلا يدل عند الإطلاق إلا عليه، فإذا اعتمدنا هذا المعيار صار ما يفهم من اللفظ ليس معنى واحدا، وإنما معان متعددة بحسب المخاطب، والحال، والزمان، والمكان، فجعل أحد المعنيين هو حقيقة اللفظ عند الإطلاق تحكم لا مسوغ له<sup>124</sup>.

ومن خلال ما سبق نستنتج أن من فرق بين الحقيقة والمجاز على أساس الإطلاق والتقييد - وإن كان يبدو هذا التفريق صحيحا من وجه - فإنه غير صحيح من وجه آخر، فاتخاذ هذا دليلا للفصل بينهما ليس مطردا، ومعنى ذلك أن اللفظ إذا أُطلق على معنى، ولم يكن جاريا في نظائر ذلك المعنى يُعد مجازا، ومن أمثلة ذلك (النخلة)؛ فهي تُطلق على الإنسان الطويل، ولا تُطلق على كل طويل غير إنسان. وقد أورد على هذا لفظا (السخي) و(القارورة)، فالأول يُطلق على كل باذل كريم، إلا أنه لا يجوز إطلاقه على الله. والقارورة: من قرّ الماء، فكان حقها أن تستعمل في كل ما يقر عليه الماء، فخصوها بالزجاجة، وهذا يدل على عدم اطراد الحقيقة، وحينئذ لا يكون عدم الاطراد علامة مميزة للمجاز<sup>125</sup>.

وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك حد فاصل بين الحقيقة والمجاز، ويبقى السياق اللفظي والحالي هو المحدد للمعنى المقصود من اللفظ، وهذا ما خلص إليه ابن القيم.

124 انظر، عقيلي(1994)، صص. 137-138.

125 انظر، عبد الله(1426هـ)، ص. 957.

### 3.3.2.3 القرينة

من الركائز المهمة في البحث المجازي (القرينة)، فهي الفارق الذي يميز بين الحقيقة والمجاز؛ إذ لا معنى للحقيقة إلا كونها مستقلة بالإفادة دون القرينة، واللفظ "الذي لا يفيد إلا مع القرينة هو المجاز"<sup>126</sup>، وقد عرفها القرافي بأنها: "الأمانة المرشدة للسامع أن المتكلم أراد المجاز"<sup>127</sup>، وعرفها غيره بأنها "الأمر الذي يصرف الذهن عن المعنى الوضعي إلى المعنى المجازي"<sup>128</sup>.

وللتأكيد على دور القرينة في المجاز يقول الزركشي: "فأما القرينة فلا بد للمجاز من قرينة تمنع من إرادة الحقيقة عقلاً، أو حساً، أو عادة، أو شرعاً، ... ولا خلاف في أنه لا بد من القرينة، وإنما اختلفوا هل القرينة داخلية في مفهوم المجاز، وهو رأي البيانين، أو شرط لصحته واعتباره، وهو رأي الأصوليين"<sup>129</sup>.

ولذلك "لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحفّ بالكلام ملامح السياق، ومقام الخطاب، ومبنيات من البساط، لتتظافر تلك الأشياء الحافة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه"<sup>130</sup>؛ فالقرائن هي التي تضبط حركة الكلمات عند المتكلم، كما تضبط حركة المعنى في فهم المخاطب، ومن لم يفقه مساق الكلام وسياقه، عجز عن إبطار حركة (المعنى) في الخطاب.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن القرينة، وإن قسمها علماء البلاغة إلى ثلاثة أقسام: عقلية، وعرفية، ولفظية، إلا أن المتأمل يدرك أنها ترجع إلى أمر واحد، وهو القرينة العقلية، فالعقل

126 انظر، إرشاد الفحول، ص. 23.

127 انظر، القرافي، نفايس الأصول، 2/893.

128 انظر، الأسطل (2004)، ص. 445.

129 انظر، البحر المحيط، ج1، ص. 547.

130 انظر، ابن عاشور (2004)، ص. 80.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

بما يملكه من تصورات للوجود "لا يقبل كلاما إن حمل على ظاهره تناقض مع تلك التصورات"<sup>131</sup>.

وأهمية القرينة تكمن في وظيفتها، ووظيفتها في باب الحقيقة والمجاز "رفع المعنى الوضعي عن اللفظ، وتخليصه للدلالة على المعنى المجازي ... والمجازات لا تنفك عن القرائن الحالية والمقالية"<sup>132</sup>.

ونظرا لهذه الأهمية فقد حظيت هذه الركيزة باهتمام ابن القيم؛ وجعلها مسارا بنى عليه تصوره، على اعتبار أنها السبيل المسعف لكشف الدلالة التي يصعب تحصيلها من مجرد الصيغة نفسها، لأن بفقدها ليس بوسع أحد أن يقول هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، وإذا وصل الأمر إلى هذا الحال فقد أصبح البحث المجازي متداعيا، فليس له ما يميزه عن الحقيقة.

فها هو يقول في معرض رده على دعاة التأويل لصفة استواء الله بالاستيلاء: "إنه لو أريد ذلك المعنى المجازي لذكر في اللفظ قرينة تدل عليه؛ فإن المجاز إن لم يقترن به قرينة وإلا كانت دعواه باطلة؛ لأنه خلاف الأصل، ولا قرينة معه، ومعلوم أنه ليس في موارد الاستواء في القرآن والسنة موضع واحد قد اقترنت به قرينة تدل على المجاز، فكيف إذا كان السياق يقتضي بطلان ما ذكر"<sup>133</sup>. ويقول: "اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن التي تدل على مراد المتكلم بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، فقولك: تراب، ماء، حجر، رجل، بمنزلة قولك: طق، غاق، ونحوها من الأصوات، فلا يفيد اللفظ ويصير كلاما إلا إذا اقترن به ما يبين المراد، ولا فرق بين ما يسمى حقيقة في ذلك وما يسمى مجازا، وهذا لا نزاع فيه بين منكري المجاز ومثبتيه، فإن أردتم بالمجاز احتياج اللفظ المفرد في إقامة المعنى إلى قرينة لزم أن تكون اللغات كلها مجازا، وإن فرقتم بين بعض القرائن وبعض كان ذلك تحكما محضا لا

131 انظر، السامرائي(1973)، ص. 216.

132 انظر، المطعني(1985)، ج2، ص. 781.

133 انظر، مختصر الصواعق، ص.381.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

معنى له<sup>134</sup>. ويقول أيضا: "اللفظ المجرد عن جميع القرائن لا يستعمله العقلاء، لا من العرب ولا من غيرهم، ولا يستعمل إلا مقيدا، والاستعمال يقيده قطعا"<sup>135</sup>.

إن هذا الذي ذكره ابن القيم من قرينة التركيب لا يجادل فيه أحد، نعم ليس في الجملة لفظة مطلقة، فالكل مقيد بسوابقه ولواحقه من الألفاظ، ولكن ليست هذه القرينة هي مقصود مجوزي المجاز.

القرينة في باب المجاز نوع آخر، ويحق لابن القيم أن يطالب مثبتها ببيان ماهيتها، وهذا ما سيتضح فيما يلي:

إن القرينة في باب المجاز تتجاوز حدود الكلام المؤلف؛ لتنتقل إلى المعاني التي تحملها هذه الألفاظ، ثم تتجاوز حدود المعاني المقيدة لترتبط مع المعاني المطلقة، وقد لا تفصح هذه العبارة عن بيان معنى القرينة، ولكن نشفع المقال بالمثل حتى يتحقق المراد، فنقول: إذا قال القائل: رأيت بحرا، فليس في هذا الإسناد ما يثير العقل؛ لأن الألفاظ تدل على حقائقها، فلا جدال في أن المقصود من (البحر) هو الماء الكثير، فهذا هو المعنى المطلق، وقد جادل ابن القيم كثيرا في سبيل إنكاره، ولكن في الواقع لا سبيل إلى إنكار المعاني المطلقة التي اكتسبها الأفراد من كثرة الاستعمال، فلا سبيل إلى إنكار معنى الشمس، أو القمر، أو السماء، أو الأرض، فإذا لم يكن لهذه المفردات معان مطلقة يشترك جميع أبناء اللغة في إدراكها فكيف سيتم التفاهم؟ وهذا المعنى المطلق نفسه هو المقصود من هذا التركيب، ذلك أن المعنى المطلق قد اتفق مع المعنى المقيد بالتركيب، والعقل بما يملكه من تصورات قد أدرك صحة هذا الإسناد، لذا يقال لمثل هذا اللفظ: إنه حقيقة.

أما قول القائل:

فلم أر قبلي من مشى البحر نحوه ... ولا رجلا قامت تعانقه الأسد

134 انظر، مختصر الصواعق، 298.

135 م. ن.، 226.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

ففي مثل هذا التركيب ما يثير العقل؛ إذ فيه إسناد لا يتفق مع تصوراته، وهو (بحر يمشي)، إذاً لا بد للعقل أن يبحث عن تأويل حتى يصح معه مثل هذا الإسناد، والتأويل إنما يتجاوز اللفظ لينتقل إلى المعاني، خلافاً للتفسير التي يتجه صوب الألفاظ.

إن أول ما يطرأ في ذهن المعنى الحقيقي لكلمة (بحر) وهو الماء الكثير، ومعه كل ما يحمله هذا الماء من صفات يمكن أن تعار لتكوّن معاني جديدة على سبيل المبالغة، لذا يقول مهدي السامرائي: "إن الذي أعتقده هو أن القرينة لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، إنما هي أداة ربط وحسب، أداة بين ما يسمى مجازاً وما يسمى حقيقة، هي نقطة التقاء الأجزاء المتجاذبة"<sup>136</sup>.

ويقول أيضاً: "إننا عندما نسمي الشخص أسداً، فإن غرضنا أن ندعي له شجاعة فائقة ليست له على وجه الحقيقة، الأسد هو مصدر هذه الشجاعة، ولكن لو انقطع تصور هذا المصدر بفعل القرينة فمن أين تتصور مصدر الشجاعة والقوة؟"<sup>137</sup>.

إن المتعين هو تناسب المعاني مع السياق الذي بقيوده يتضح المراد ولا يقع اللبس، فلا بد أن يتناسب (البحر) مع (المشي)، ولا بد أن يختار السامع أقرب صفات البحر للسياق ليعيرها إلى ذلك الإنسان، فلا يجد أقرب من صفات السعة الكثيرة ...

إذاً فالمجاز قد أثار في العقل إسناداً لا يتناسب مع تصوراته، فانتقل إلى المعاني المطلقة التي تحملها مفردات هذا الإسناد، فأولها تأويلاً يتناسب مع تصوراته، وهذا التأويل والربط إنما هو المجاز، وما أثاره الإسناد في ذهن من امتناع الظاهر إنما هو القرينة<sup>138</sup>.

ولا ننسى هنا الإشارة إلى القرائن الحالية التي تصاحب الخطاب ودورها في إيضاحه؛ وهي تتمثل في العادة، والعرف، والعهد، وغير ذلك مما هو خارج عن إطار القرائن اللفظية والقولات اللغوية؛ إذ لا بد أن يتضمن كلام المخاطب ما يبين مراده، أما أن يتكلم بلفظ يدل في ظاهره على معنى وهو يريد غيره فلا ينبغي، وإلا عدّ ذلك من جنس التلبيس، فالقرائن الحالية هي أيضاً داخلية في الخطاب، ولا يمكن اعتبارها مختصة بالمجاز، إذ إن للألفاظ

136 انظر، السامرائي(1973)، 217

137 م. ن.

138 انظر، الشجيري(2000)، ص. 235.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

"مراتب تنتهي الى اليقين، والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به..."<sup>139</sup>، يقول ابن تيمية: "إن قال القائل: القرائن اللفظية موضوعة، ودلالاتها على المعنى حقيقة، لكن القرائن الحالية مجاز؛ قيل: اللفظ لا يستعمل قط إلا مقيدا بقيود لفظية موضوعة؛ والحال حال المتكلم والمستمع لا بد من اعتباره في جميع الكلام؛ فإنه إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف؛ لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه"<sup>140</sup>.

ويؤكد ابن القيم أنه ليس اللفظ الذي بلا قرينة حقيقة، ولا الذي يدل بقرينة مجاز؛ لأن الألفاظ الحقيقية أو التي تُعد مجازا لا تستعمل إلا مؤلفة في جمل، "فإن قلت: ومع ذلك فإنها عند التركيب تحتل معنيين، أحدهما أسبق إلى الذهن من الآخر، وهذا الذي نعني بالحقيقة، مثاله: أن القائل إذا قال: رأيت اليوم أسدا، تبادر إلى ذهن السامع الحيوان المخصوص، دون الرجل الشجاع، هذا غاية ما تقدر عليه من الفرق، وهو أقوى ما عندكم، ونحن لا ننكره، ولكن نقول: اللفظ الواحد تختلف دلالاته عند الإطلاق والتقييد، ويكون حقيقة في المطلق والمقيد، مثاله لفظ (العمل)، إنه عند الإطلاق إنما يفهم منه عمل الجوارح، فإذا قيد بعمل القلب كانت دلالاته عليه أيضا حقيقة، اختلفت دلالاته بالإطلاق والتقييد، ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة"<sup>141</sup>.

ويضيف ابن القيم "فإن قالوا: (كل مقيد مجاز) لزمهم أن يكون كل كلام مركب مجازا؛ فإن التركيب يقيد بقيود زائدة على اللفظ المطلق، وإن قالوا: بعض القيود يجعله مجازا دون بعض، سئلوا عن الضابط ما هو؟ ولن يجدوا إليه سبيلا، وإن قالوا: "يعتبر اللفظ المفرد من حيث هو مفرد قبل التركيب، وهناك يحكم عليه بالحقيقة والمجاز، قيل لهم: هذا أبعد وأشد فسادا؛ فإن اللفظ قبل العقد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينطق بها ولا تقيد شيئا، وإنما إفادتها بعد تركيبها، وأنتم قلت: الحقيقة هي اللفظ المستعمل، وأكثركم يقول: استعمال اللفظ فيما وضع له أولا، والمجاز بالعكس؛ فلا بد في الحقيقة والمجاز من استعمال اللفظ فيما

139 انظر، إعلام الموقعين، ص. 3، ج. 3، ص. 88.

140 انظر، مجموع الفتاوى، ج. 7، ص. 114.

141 انظر، مختصر الصواعق، ص. 297.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وضع له، وهو إنما يستعمل بعد تركيبه، وحينئذ فتركيبه بعده بقيود يفهم منها مراد المتكلم، فما الذي جعله مع بعض تلك القيود حقيقة ومع بعضها مجازاً؟<sup>142</sup>.

ويستمر بنفسه الطويل في إطار رده على مدعي المجاز - ذاكراً أن "تجرد اللفظ عن جميع القرائن التي تدل على مراد المتكلم ممتنع في الخارج، وإنما يقدره الذهن ويفرضه، وإلا فلا يمكن استعماله إلا مقيداً بالمسند والمسند إليه ومتعلقاتها وأخواتها الدالة على مراد المتكلم، فإن كان كل مقيد مجازاً استحال أن يكون في الخارج لفظ حقيقة، وإن كان بعض المقيدات مجازاً وبعضها حقيقة، فلا بد من ضابط للقيود التي تجعل اللفظ مجازاً والقيود التي لا تخرجه عن حقيقته، وهذا ما لا يستطيعه مدعو المجاز"<sup>143</sup>.

فابن القيم في معرض مناقشته لقضية الحقيقة والمجاز سعى إلى تقويض عدة مفاهيم مرتبطة بمقولة التجريد اللفظي (أي إمكانية وجود لفظ مجرد عن أية قرينة لفظية)، كمفهوم السبق إلى الأذهان، والذي يبنى على مفهوم (الإطلاق) الذي يرفضه ابن القيم بشدة، فهو يرى أن الألفاظ لا تُستعمل ولا يُنطق بها مجردة، وإنما مقيدة؛ لأن التقيد هو الذي يحدد المعنى المقصود، وأما التجريد المطلق فهذا لا وجود له في الواقع اللغوي، كما أنه يُنكر أن تكون الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه، بل لا تحقق لها بدون الاستعمال البتة<sup>144</sup>، والمتأمل لهذه النصوص يلحظ صرامة ابن القيم في توظيفه لهذا المعيار.

والواقع أنه قد عالج المسألة من زوايا منطقية ولغوية، وما يهمننا في هذا المقام هو الجانب اللغوي الذي ناقش فيه مسألة التجريد اللفظي انطلاقاً من نظريته الاستقرائية للغة، والتي أثبتت استحالة التجريد اللفظي في اللغة، سواء على مستوى الحرف أو الاسم أو الفعل، فهذا هو يصرح بأن "دلالة الأسماء والأفعال عند التجرد عن كل قيد كدلالة الحروف سواء، لا فرق بينهما لغة ولا عقلاً، فإن قولك: رجل، وماء، وتراب، كقولك: في، وعلى، وثم، وقام، وقعد، وضرب، فالجميع أصوات ينطق بها لا تفيد شيئاً، وشرط إفادتها تركيبها، فكما أن شرط إفادة الحرف تركيبه مع غيره، فشرط إفادة الاسم والفعل تركيبهما، ثم يستطرد قائلاً:

142 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 186.

143 انظر، بدائع الفوائد، ج4، صص. 204-205.

144 م. ن.، ج4، ص. 288.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

"فإن قلت: أنا أفهم من: رجل، وماء، وتراب، مسمى هذه الألفاظ بمجرد ذكرها، قيل: فإنه يفهم من قولك: في، وعلى، وثم، مسمى تلك الحروف بمجرد ذكرها، وهي الظرفية، والاستعلاء، والترتيب، والتراخي، فإن قلت: لا يعقل معنى الظرفية إلا بالمظروف والظرف، ولا معنى الاستعلاء إلا بالمستعلي والمستعلي عليه، ولا معنى الترتيب إلا بالمرتّب والمرتبّ عليه، وهذه هي متعلقات الحروف، قيل: لا فرق بينهما، فإنه يفهم من (في) ظرفية مطلقة، ومن (على) استعلاء مطلق، ومن (ثم) ترتيب مطلق، كما يفهم من رجل، وماء، وتراب معان مطلقة، وهي صور ذهنية مجردة لا يقارنها علم بوجودها في الخارج ولا عدمها، ولا وجود شيء لها ولا سلب شيء عنها، بل هي تخيلات ساذجة، وفهم معانيها المخصوصة المفيدة متوقف على ترتيبها"<sup>145</sup>.

فالحرف إنما أتى به ليؤدي معنى في غيره، فهو "من حيث هو شيء واحد له الحقيقة المطلقة التي لا تأليف فيها لا توجد... وإنما الموجود الحرف الذي هو جزء من اللفظ أو اسمه إذا لم يوجد إلا حرف... بل الأعيان الموجودة في الخارج قائمة بأنفسها، ك(الإنسان) لا يوجد مجردا عن الأعيان إلا في الذهن لا في الخارج، فكيف بالحرف الذي لا يوجد في الخارج إلا مؤلفاً"<sup>146</sup>.

فليس هناك حرف هو جوهر في ذاته كما يقول الفلاسفة ودعاة التأويل الباطني، فكل حرف هو جزء من لفظ، والمعنى يتحدد بناء على تأليف مخصوص للحروف في ألفاظ. فالحرف رسم متعين في الخارج يربطه بالكل تأليف مخصوص، وما يوجد في الخارج ك(الإنسان) لا يوجد إلا مقيدا، فهو لا يوجد مطلقا سوى في الذهن، وهي قضية يفصل ابن القيم القول فيها في إطار المنطق والكلام، والشأن في الأفعال والأسماء كالشأن في الحروف.

145 انظر، مختصر الصواعق، ص. 321.

146 انظر، مجموع الفتاوى، ج12، ص. 449.



\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وبهذا ثبت أن "تجرد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع في الخارج، وإنما يقدره الذهن ويفرضه ... إذ السبق إلى الفهم بدون كل قرينة غير موجود في الكلام المؤلف المنظوم"<sup>147</sup>.

فالإطلاق اللفظي-وهو أن يتكلم باللفظ مطلقاً عن كل قيد- لا وجود له، فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض، فتكون تلك القيود ممتنعة للإطلاق"<sup>148</sup>.

إن هذه النظرة اللغوية ترجع إلى خلفية منطقية مهمة؛ فإن البلاغيين القدماء الذين جعلوا الكلمة المجردة حقيقة في ذاتها كانوا منطلقين من الخلفيات الميتافيزيقية والفلسفية التي تكمن وراء التحديدات اللغوية والقياسات المجردة، وابن القيم تبنى موقفاً بناءً على واقع استقرائي هاجم به فكرة الإطلاق والتجريد اللفظي، وأكد أن الألفاظ لا تكون مفيدة إلا إذا استخدمت في مقامات تخاطبية معينة.

وإذا كان اللسانيون المعاصرون يرون أن الإسهام الذي قدمه (ريتشاردز) للبلاغة الجديدة في كتابه (فلسفة البلاغة) هو نقد مقولة امتلاك الكلمة لمعنى ثابت محدد بصرف النظر عن السياق والاستعمال<sup>149</sup>.

وإذا كان دوسوسير (مؤسس اللسانيات المعاصرة التي تعتبر أحد ركائز البلاغة الجديدة) يرى أن "معاني الكلمات تتوقف على مواقعها في الجمل واختلافها عن غيرها، وهذا يؤدي إلى طرح الفكرة الشائعة منذ أرسطو القائلة بأن لكل كلمة معنى جعلت له"<sup>150</sup>.  
فإن ابن القيم -وانسجاماً مع منطق الخالص- قد وضع الإرهاسات الأولى لبلاغة السياق المعاصرة، وضرب في ذلك بسهم وافر.

إن عدم الاعتراف بالكلمة المجردة المطلقة التي لها ماهية خاصة، يعنى وضع الكلمة ضمن قيود لفظية لا تنفك عنها. وهذا حديث عن تلك القيود.

147 انظر، مختصر الصواعق، ص. 326.

148 انظر، الإيمان، صص. 96-97.

149 انظر، ريتشاردز (2002)، صص. 9، 30. مما قاله ريتشاردز -موافقاً به رأي ابن القيم-: "إن الكلمة المفردة التي تأتي معزولة عن بقية الكلمات المنطوقة أو المفترضة، ليس لها معنى في ذاتها، شأنها شأن أي رقعة ملونة في لوحة لا تكتسب حجماً أو مساحة ما لم توضع في إطار معين". ص. 5.

150 انظر، زمرو (2007)، ص. 104.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

### - المقيدات اللفظية

تُعد الإضافة من أهم القيود اللفظية المؤثرة على المعنى، والتي نتحدث عنه فيما يلي

#### -الإضافة

وظيفة الإضافة هي زيادة تمييز وتخصيص، بمعنى أن المضاف يصطبغ بصبغة المضاف إليه ويتلون بلونه، وهي تختلف عما لو ظل اللفظ عاريا عن القيد، فمثلا: "لفظ: الأسد، والبحر، والشمس، عند الإطلاق له معنى وعند التقييد له معنى"<sup>151</sup>، وهذا ما رام ابن القيم إثباته والالتكاء عليه في مناقشته لقضية المجاز، فإن كثيرا من الألفاظ التي لم تستعمل إلا في موضوعها قد التزموا تقييدها، كالرأس، والجناح، واليد، والساق، والقدم، فإنهم لم يستعملوا هذه الألفاظ وأمثالها إلا مقيدة بمحالتها وما تضاف إليه، كرأس الحيوان، ورأس الماء، ورأس المال، ورأس الأمر.

وكذلك (الجناح) لم يستعملوه إلا مقيدا بما يضاف إليه، كجناح الطائر، وجناح الذل، فإن أخذتم الجناح مطلقا مجردا عن الإضافة لم يكن مقيدا لمعناه الإفرادي"<sup>152</sup>.

و(الوجه) في اللغة مستقبل كل شيء؛ لأنه أول ما يواجه منه، ووجه الرأي والأمر ما يظهر أنه صوابه، وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمنا، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه، وإن أضيف إلى من (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)<sup>153</sup> كان وجهه تعالى كذلك.

وتأسيسا على هذا الكلام، يمكن أن يقال -بناء على ابن القيم- بأن قولنا: جناح السفر، وظهر الطريق، ووجه الحائط لا يختلف في شيء عن قولنا: جناح الطائر، وظهر الدابة، ووجه الإنسان، فكلها إضافات أفادت كل واحدة منها معنى بحسب ما أُضيف إلى اللفظ، وإنما الاختلاف في درجة البيان والبلاغة، وهذا يعني عدم التفريق بين إضافة الشيء لما يجري عليه، وإضافته لما لا يجري عليه .

151 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 137.

152 انظر، مختصر الصواعق، ص. 303.

153 الشورى، 11.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وقد يأخذ شخص ما على ابن القيم إصراره على أن المعاني معتمدة على السياق، حتى إنه لا يمكن معرفة معنى مثل (جناح) إذا جردت من القرائن، وسيكون جواب ابن القيم هو: أنه على الرغم من أن لفظاً مثل (جناح) قد يستدعي صورة ذهنية لجناح الطائر، فهو -مع ذلك- لا يشير إلى شيء معين على شكل علاقة أحادية، كما أنه لا يمكن أن يُستخدم في الإسناد علاوة على ذلك، ولما كانت مرادات الألفاظ هي الغاية النهائية من التخاطب، ونظراً إلى أنه من غير الممكن أن نضع لفظاً لكل معنى بمعزل عن السياق، فلا يمكن -بناءً على ذلك- أن يعد اللفظ جزءاً من اللغة.

فالدلالة لا تتحدد بالكلمة المجردة، فذاك أمر غير موجود في اللغة المتداولة، أي في الخارج، كما أن "اللفظ المفرد لا يفيد بإطلاقه وتجرده شيئاً البتة، فلا يكون كلاماً ولا جزء كلام" <sup>154</sup>.

ومن أمثلة ما يتضح فيه دور القرينة في إدراك معنى اللفظة بصرف النظر عما تعنيه في أصل وضعها، كلمة (رسول) في (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا) <sup>155</sup>، فهذه الكلمة هي هي بحروفها وشكلها، وبالتركيب عرفنا أن المراد بالرسول الأول محمد، وبالتالي موسى، "ومعلوم أن هذا لا يجوز أن يقال هو مجاز في أحدهما باتفاق الناس" <sup>156</sup>، كما أنه ليس بالإمكان فهم هذا المقصود، وإدراك هذا الفرق لولا التركيب.

مثال آخر يندرج في هذا القضية، وهو كلمة (نُزُلًا) في (إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا) <sup>157</sup>، مع (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا) <sup>158</sup>، فهي الكلمة نفسها في الموضعين، بيد أن الفرق بين مدلوليهما كالفرق بين الجنة والنار، فهل يصح أن يقال: إن إحداهما حقيقة والأخرى مجاز، باعتبار أن المعنى لم يُعرف إلا بالقرينة؟. وعلى هذا نستطيع أن نقول:

154 انظر، مختصر الصواعق، ص. 311.

155 المزمّل، 15.

156 انظر، مجموع الفتاوى، ج. 20، ص. 428.

157 الكهف، 102.

158 الكهف، 102.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

- إن حاجة اللفظ إلى غيره قائمة في الألفاظ كلها، لا فرق في ذلك بين الأسماء والأفعال والحروف، فلا سبيل إلى معرفة معنى لفظ -إن صح للفظ المفرد معنى- إلا بغيره من معاني الألفاظ الأخرى، فالمعنى وحده يقوم في الكلام، والكلام لا يوجد إلا في التركيب، وكل تجزئة للمعنى تجريد لا واقع له في عالم المقال<sup>159</sup>.

- أن القول بأن الحقيقة ما يفيد المعنى المجرد عن القرائن، والمجاز ما لا يفيد المعنى إلا مع القرينة، أو أن الحقيقة ما يفيد اللفظ المطلق، والمجاز بخلاف ذلك لا يستقيم -من وجهة نظر ابن القيم- على أصل لغوي سليم؛ لأن الألفاظ مفتقرة إلى القرائن، وبدونها لا تدل على شيء، ولا تكون كلاماً، حتى قال أحد منكري المجاز: "ما دام أنه لا بد لكل لفظ من الارتباط بقرينة أو قيد، أيا كانت هذه القرينة أو هذا القيد، وأن الذي يتبادر إلى الذهن منه ما دل عليه من خلال هذه القرينة أو القيد، فقد تبين فساد معيارهم هذا"<sup>160</sup>.

وقد قال الجرجاني قديماً: "وإذا رمت الفائدة أن تحصل لك من الاسم الواحد، أو الفعل وحده صرت كأنك تطلب أن يكون الشيء الواحد مثبتاً ومثبتاً له ومنفياً ومنفياً عنه، وذلك محال"<sup>161</sup>.

#### 4 أدلة المثبتين والنافين للمجاز

##### 1.4 أدلة المثبتين للمجاز

لما كانت قضية وجود المجاز في اللغة مسلّمة منذ أمد بعيد، فلا حاجة لذكر كل الأدلة التي احتج بها أنصار المجاز -وهم الجمهور- لدعم دعواهم بأن هناك نوعاً مميزاً من الكلام يسمى مجازاً، وبدلاً من ذلك قد يكون من الحكمة أن نختار من هذه الحجج ما يبدو أقوى من غيره، المهم العلم أن لأولئك المثبتين علامات وحججاً ميزوا بها المجاز عن الحقيقة،

159 انظر، عبد البديع(1997)، صص.140، 188.

160 انظر، الصياصنة(1412هـ)، ص. 46.

161 انظر، أسرار البلاغة، ص. 116، الطراز، ج1، ص. 41.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وبمثل هذه العلامات أو الحجج استقام لهم تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ويمكن اختصار هذه الحجج والعلامات في الآتي<sup>162</sup>

1. إن المجاز لا يفيد إلا مع القرينة، والحقيقة ما أفادت مجردة عنها، ومن ثمّ، قد تدل كلمة (أسد) على الحيوان المفترس دون حاجة إلى قرينة، ولكنها تحتاج إلى قرينة للإشارة إلى الرجل الشجاع<sup>163</sup>.

2. أن بعض معاني اللفظ المتعدد المعنى تتبادر إلى ذهن المتكلم، وهذا يعني أنها المسميات الحقيقية للفظ؛ ولذا فمن المعقول أن نعدّ هذه المعاني معاني حقيقية، وغيرها معاني مجازية<sup>164</sup>، ويمكن التأليف بين هاتين الحجتين، وإعادة صوغهما على النحو الآتي  
إذا سئل متكلم فصيح عن معنى لفظ ما مثل (أسد) مجردة من السياق، فإن إجابته لن تكون مرضية ما لم يذكر ما يعرف بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهو في هذا المثال: (الحيوان المفترس)، أو (ملك الغابة) أو نحو ذلك، وفي هذا دلالة واضحة على أن بعض معاني هذا اللفظ، ونحوه أولى من غيرها بأن توصف بأنها معان حقيقية.

3. إن المجاز لا يفيد إلا مع التقييد، والحقيقة ما يفيد اللفظ المطلق.

4. إن المجاز يصح نفيه، والحقيقة لا يصح نفيها.

وهذه الفروق كانت مما توقف عندها ابن القيم، وقد أدار الحديث عن كل فرق منها في معرض تفنيده لحجج القائلين بالجاز، وقد سلك في ذلك مسلك الخطاب الحجاجي المؤسس على المنطق واللغة.

حاول ابن القيم أن يزيل أي فرق بين ما يسمى حقيقة وبين ما يسمى مجازاً، ليتسنى له القول: إن الفرق بين الحقيقة والمجاز باطل، فلا يصح أن يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز. أما الفرق الأول والثاني فقد مضى قريباً الحديث عن الاستعمال المطلق والمقيد، ومضى أيضاً الحديث عن القرينة، مما يغني عن إعادته هنا.

162 انظر، مختصر الصواعق، ص. 286، 295-296، 298، 303، مجموع الفتاوى، ج7، ص.68،

الزويبي(1998)، ص. 36، يونس(2006)، ص.151.

163 انظر، مختصر الصواعق، ص.315.

164 م. ن.، ص.296.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وأما عن مبدأ التبادر إلى الذهن فما قاله ابن القيم في إبطاله: "إنكم فرقتم بينهما أن المجاز ما يتبادر غيره إلى الذهن، فالممدول إن تبادر إلى الذهن عند الإطلاق كان حقيقة، وكان غير المتبادر مجازاً، فإن الأسد إذا أُطلق تبادر منه الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع، فهذا الفرق مبني على دعوى باطلة، وهو تجريد اللفظ عن القرائن بالكلية والنطق به وحده، وحينئذ فيتبادر منه الحقيقة عند التجرد، وهذا الفرض هو الذي أوقعكم في الوهم، فإن اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينطق بها لا تفيد فائدة، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يصح السكوت عليه، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قيد به، فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير.

فإذا قلت: هذا الثوب خطته لك بيدي، تبادر من هذا أن اليد آلة الخياطة لا غير، وإذا قلت: لك عندي يد الله يجزيك بها، تبادر من هذا النعمة والإحسان، ولما كان أصله الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها لأنها آلة، وهي حقيقة في هذا التركيب وهذا التركيب، فما الذي صيرها حقيقة في هذا مجازاً في الآخر؟...<sup>165</sup>.

وهكذا يظل ابن القيم مستمسكاً بالسياق في تحديد معنى أي قولة، بمعنى أن ما يتبادر إلى الذهن ليس عملية ثابتة محددة سلفاً، أو قابلة للتنبؤ، بل هي محكومة بالسياق، بحيث إن ما يتبادر إلى الذهن في مقام ما ربما لا يكون كذلك في مقامات أخرى؛ أي أنه ليس هناك معنى متبادر لكل كلمة في اللغة، بل السياق الذي ترد فيه الكلمة هو الذي يحدد أي المعاني المرجح تبادرها إلى ذهن السامع، وبعبارة أخرى، فإن سبق معنى معين إلى الذهن دون غيره لا يعود إلى تنوع في طبيعة الكلام في حد ذاته، بل إلى عوامل خارجية، كمدى ورود الكلمات في الكلام، ومناسبة المعنى لمقتضى الحال، وزمرة العوامل النفسية المتعلقة بطريقة عمل الذاكرة؛ ولذا فإن رجحان تبادر ظهر الإنسان على ظهر النمل إلى ذهن الإنسان عندما تذكر كلمة (الظهر) راجع إلى أن ظهر الإنسان أكثر استخداماً في الاستعمال اليومي للغة<sup>166</sup>.

165 انظر، مختصر الصواعق، صص. 295-296.

166 انظر، يونس(2006)، ص. 154.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وعليه بالإمكان القول: إذا كان الحال هو أنه لا توجد سمة مميزة متأصلة في اللفظ يمكن أن تساعد على تحديد الحقيقة من المجاز، فلم لا يُعدّ (التبادر) معياراً جيداً للتمييز بين الحقيقة والمجاز، ولا سيما إذا أخذنا في حسابنا أن المتكلمين السليقيين في البيئة اللغوية نفسها قادرون عادة على اكتشاف المعاني المتبادرة لمعظم -إن لم يك لجميع- كلمات اللغة؟ سيكون الجواب بناء على الخلفية التي ينطلق منها ابن القيم في فلسفته البراغماتية بأنه مثلما لا نرى ضرورة لجعل الدولار الكندي، مثلاً، معنىً حقيقياً، والدولار الأمريكي معنىً مجازياً لكلمة (دولار) عند استخدامها في كندا، فكذا ليس هناك ما يدعو إلى عدّ (الحيوان المفترس) معنىً حقيقياً و(الرجل الشجاع) معنىً مجازياً لكلمة (أسد)؛ مادام المعنى المراد من هذه الكلمات يتضح في المقام الذي تُستخدم فيه، ونخلص من كل هذا أن الاعتبار في الحكم على حقيقة الألفاظ هو موافقتها القصد والمراد<sup>167</sup>.

ومهما يك من أمر فإن التبادر الذي يقصده أنصار المجاز هو ما يكون من اللفظ عند تجردها من القرينة، أما عند وجود القرينة فلا شك أن التبادر هو ما أفادته القرينة لا غير، وهذا من الصعب إنكاره أو تجاوزه. ولكن في تنصيب ابن القيم على عنصر الإفادة في النص السابق ما يدل على أن مراده هو خلو الكلمة من أي إفادة (التي هي الأصل في العملية التواصلية) عندما تُطلق هكذا دون قيد، وإن كانت لها معنى متبادر من ذاتها، لكنه معنى لا يحقق أي فائدة.

وأما عن مبدأ صحة النفي فيقول: "القول بأن لفظ الوجه مجاز باطل من وجوه أحدها: أن المجاز لا يمتنع نفيه، فعلى هذا ألا يمتنع أن يقال: ليس لله وجه ولا حقيقة لوجهه، وهذا تكذيب صريح لما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسول الله<sup>168</sup>.

#### 2.4 أدلة النافين للمجاز

إن لأنصار القول بنفي المجاز (ومنهم ابن القيم) أدلة كثيرة يستدلون بها على المثبتين، ولعل أهمها ما يلي

167 م. ن.، صص. 154-155.

168 انظر، مختصر الصواعق، ص. 408.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

1. أن مصطلح (الحقيقة والمجاز) لم يطالعنا إلا في كلام المتأخرين، فقد ظهر بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى<sup>169</sup>، ولم يذكر أحد من الصحابة الذين فسروا القرآن وبينوا معانيه أن للفظ حقيقة ومجازاً، ولم يطالعنا هذا التقسيم في كلام النحويين واللغويين الأوائل كالخليل وسيبويه والفراء، وغيرهم.

2. إن إجازة أن يكون في اللغة مجاز مبني على دعوى زائفة تقضي بوجود وضع سابق على الاستعمال، وأن الألفاظ وضعت أولاً لمعان، ثم استعملت بعد ذلك فيما عداها، وعليه فلا بد أن يكون لها وضع متقدم على الاستعمال، وقد ذهب ابن القيم -وقبله ابن تيمية- إلى أن هذا التفريق بين الحقيقة والمجاز لا يُقبل إلا إذا ثبت أن مجموعة من الناس اجتمعوا واتفقوا على إسناد أسماء إلى ما هو موجود في العالم الخارجي، ثم استخدموا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وبعد اجتماع آخر وافقوا على استخدام الألفاظ نفسها لمعان مختلفة بمقتضى العلاقة بين المعاني الأصلية والمعاني الطارئة، وسموا الألفاظ التي تدل على المعاني الأصلية حقائق، والألفاظ التي تدل على المعاني الطارئة مجازات<sup>170</sup>.

وفي إجابة لابن القيم على سؤال ملح هاهنا، مفاده: اللغة توقيفية أم اصطلاحية؟ يقول- ناصر القول الأول-: "الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، وإن سُمي توقيعاً، فمن ادعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم الاستعمال، والقول بالمجاز إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية"<sup>171</sup>، والقول بالتوقيف هو قول الجمهور، ولم يقل بالاصطلاح أحد قبل أبي هاشم الجبائي المعتزلي ومن تبعه<sup>172</sup>.

ومعلوم أن البحث في أصل اللغة قديم، وهو بحث طويل الذيل قليل النّيل، إلا أن ثمة ما يُقال هنا، وهو أنه على اعتبار التسليم بالهامية اللغة فإنه قد يرد على ابن القيم ومن نحا نحوه أن ذلك لا ينفي المجاز المؤسس على نظرية الوضع؛ وذلك لانقضاء الملازمة، وبيان

169 انظر، مختصر الصواعق، 287، إعلام الموقعين، ج3، ص. 237، لخضر(2012)، ص. ج2، ص. 78.

170 انظر، مختصر الصواعق، ص.331.

171 م. ن.، ص.331.

172 م. ن.، ص.287.



\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

ذلك أن يقال: إن إنكار أن يكون للغة وضع متقدم على الاستعمال، وأن الكلمات تولد مستعملة في المعنى المرادة منها لا يلزم منه هذا إنكار المجاز، إذ الخلاف بين الوضع الذي تنكره، والاستعمال الذي تثبته خلاف لفظي فحسب، وعليه يمكن القول: إن الحقيقة هي الكلمة المستعملة استعمالاً أولاً، والمجاز هو الكلمة المستعملة استعمالاً ثانياً، فننزل الاستعمال الأول منزلة الوضع الأول، وننزل الاستعمال الثاني منزلة الوضع الثاني، فتكون الكلمة حقيقة في أول استعمال لها، ومجازاً في الاستعمال الثاني، وينتهي الإشكال.

3. ومما اعترض به على رأي الجمهور القائلين بالوضع قولهم: (لفظ وُضع لمعنى، ثم استعمل في وضع ثان)، وهذا فيه شيء من الاضطراب؛ لأنه مبني على ما لم يثبت علمياً؛ إذ إن الوضع الاصطلاحي غير ثابت أصلاً، ولو فُرض ثبوت الوضع فأين يُعرف أن المعنى الفلاني متقدم في الترتيب الزمني على المعنى الآخر، ذلك أن اللفظة الواحدة قد تتوارد على معانٍ شتى دون أن يُعرف أيّ هذه المعاني متقدم على الآخر؛ لأنه لا سبيل إلى ذلك، والمجازفة بأن أحدهما هو الحقيقة والأصل، والآخر هو المجاز والفرع يُعد ضرباً من التحكم لا يستند إلى دليل؛ فالترتيب الزمني بمنزلة الأصل والفرع في الترتيب العقلي، وكلاهما لا وجه له في الظاهرة اللغوية. يُضاف إلى ذلك أن القول بالاصطلاح يلزم منه الدور والتسلسل، كما أنه يلزم من حدهم إخراج الحقيقة الشرعية والعرفية من حيز الحقيقة إلى حيز المجاز، والتعريف يُشترط فيه أن يكون جامعاً لجميع أفراد المعرف مانعاً من دخول غيرها<sup>173</sup>.

وعوداً على مسألة الوضع أقول: إن جوهر هذه الحجة هو أن وجهة النظر التأويلية والتعاقبية للمجاز غير صالحة؛ لأنها تقوم على مزاعم لا يمكن الاستدلال عليها، وبعبارة أخرى، إن الادعاء بأن أحد معاني اللفظ المتعدد المعنى حقيقي اعتماداً على أنه أول معنى يوضع للفظ ادعاء لا يمكن إثباته، بيد أنه ينبغي أن نلاحظ أن ابن القيم لا ينكر وجود علاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية، كما أنه لا ينكر احتمال أن يكون أحد المعنيين أسبق زمناً

173 انظر، لوح (2003)، ص. 291، 297.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

من الآخر، ولكن ما ينازع فيه هو إمكان العثور على اختبارات موثوق بها يمكن للمرء أن يحكم بمقتضاها أن معنى ما حقيقة أو مجاز<sup>174</sup>.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن ثمة من استحسّن رأي السيوطي في رده على الزعم القائم على الجهل بتاريخ كل من الحقيقة والمجاز، وأن "الجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقديم والتأخير"<sup>175</sup>، يقول المطعني: "وهذا رد مقنع؛ لأن نشأة اللغة العربية وتطور دلالاتها لم يضبطه أحد، فلا مانع من أن تكون في عصورها الأولى قد وضعت فيها الحقائق، ثم وضعت المجازات وضعا نوعيا لا أحاديا، وبحوث علم اللغة وفقه اللغة الحديث ترجح هذا الاحتمال، وتؤيده بأن وضع المجازات يتطلب مرحلة أرقى من مرحلة وضع الحقائق، ويستشهدون بنمو الفهم اللغوي عند الأطفال، فهم يدركون أولا الماديات والمحسوسات، ولا يدركون المعنويات إلا في مرحلة راقية من حياتهم"<sup>176</sup>.

وفي معرض رد ابن القيم على مؤيدي المجاز أشار إلى مبدأ اعتبارية الدلالة وبعدها عن التواضع العقلي، حيث يقول: "تقسيمكم الألفاظ ومعانيها واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز، إما أن يكون عقليا، أو شرعيا، أو لغويا، أو اصطلاحيا، والأقسام الثلاثة الأولى باطلة؛ فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجازا، فإن دلالة اللفظ على معناه ليست كدلالة الانكسار على الكسر، والانفعال على الفعل، ولو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد معنى لفظ"<sup>177</sup>، ويؤكد هذا الكلام أن الذات التي نطلق عليها (فرس) لا يمنع العقل من إطلاق كلمة (حمار) عليها لو حصل اتفاق وتواطؤ عليها، كما يؤكد وجود دلالات كثيرة لكلمة واحدة؛ إذ لو دل العقل على تخصيص اللفظ بمعنى معين لامتنع استعماله في غيره عقلا؛ لأن الأدلة العقلية تدل بذواتها، ولا يجوز اختلافها"<sup>178</sup>.

174 انظر، يونس(2006)، ص. 152.

175 انظر، المزهر، ج1، ص. 290.

176 انظر، المطعني(1985)، ج1، ص. 30.

177 انظر، مختصر الصواعق، ص. 285.

178 انظر، مختصر الصواعق، ص. 286.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

وبناء على افتراض أن المواضع اللغوية تقع في المقامات التخاطبية الفعلية، وليس بمعزل عن القرائن، على شكل علاقة أحادية بين اللفظ والمعنى، قدّم ابن القيم حجتين، هما: أ. أن الدعوى بأن الوضع مستقل عن الاستعمال ومتقدم عليه يستلزم نظرياً أنه من الممكن أن نعزو معنى آخر إلى اللفظ قبل استعماله في معناه الأول، الأمر الذي يؤدي إلى نتيجة غير مقبولة، مفادها إمكان وجود مجاز غير مسبوق بحقيقة.

ب. لما كانت الدلالة، التي عرّفها بأنها (فهم معنى اللفظ عند إطلاقه) لا تحدث دون استعمال سابق، ولما كان الاستعمال يعني الحقيقة أو المجاز في رأي من عرّف الحقيقة بأنها (استعمال اللفظ في موضعه، أو جزء مسمى الحقيقة)، فإن دعوى أنّ الوضع (وهو إسناد معنى للفظ) مستقل عن الاستعمال، ومتقدم عليه يؤول إلى القول بأن اللفظ قبل استعماله لا يكون حقيقة ولا مجازاً، مع دلالاته على أحدهما في آن واحد، وهذا تناقض واضح، كما يُعدّ مجرد اللفظ عن حقيقته ومجازه قبل الاستعمال مع وجود دلالاته على أحدهما جمعا بين النقيضين<sup>179</sup>.

إن التفريق بين الحقيقة والمجاز باطل (عند النافين)، سواء أنظر إليه من جهة الدليل، أو المدلول، أو الدلالة: أما من حيث الدليل (أي اللفظ) فبطلان التفريق بين الحقيقة والمجاز من جهة أنه لا يمكن لعاقل أن يقول: إن اللفظ يمكن تقسيمه إلى حقيقة ومجاز بقطع النظر عن معناه، فإذا نُظر إلى هذا التفريق من جهة المدلول فهو باطل أيضاً؛ لأنه لا يمكن أن يكون المدلول في حد ذاته حقيقة أو مجازاً؛ إذ ما يمكن فعلاً هو إثباته أو نفيه، وكذا فإن هذا التفريق بين الحقيقة والمجاز باطل إذا ما نُظر إليه من جهة الدلالة؛ لأن المقصود بالدلالة: إما (فعل الدال) (الذي هو المتكلم)، أي (دلالاته للسامع بلفظه)، أو (فهم السامع ذلك المعنى من اللفظ)، وفي كلا هذين المفهومين للدلالة يكون المعنى المراد من اللفظ هو (حقيقته) بصرف النظر عن وضوح اللفظ أو عدمه، وعن قدرة المتكلم أو عجزه عن بيان مراده، وبقطع النظر عن علم السامع بلغة المتكلم، وإمامه بعادة خطابه.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

ومن ثمّ، فإنّ معظم الخلل في رأي الجمهور في المجاز عائد -في رأي ابن القيم- إلى الخلط بين الكلام المقدرّ، والكلام المستعمل<sup>180</sup>.

ويعني بالأول المواضع التي أسندت فيها الكلمات المفردة إلى معانيها، تلك المواضع التي يفترض الجمهور أن الواضع وضعها؛ ولذا فهي المعاني الحقيقية.

ويبقى الخطأ الكبير لدى مناصري المجاز هو "أنهم يجردون اللفظ المفرد عن كل قيد، ثم يحكمون عليه بحكم، ثم ينقلون ذلك الحكم إليه عند تركيبه مع غيره، فيقولون: الأسد من حيث هو -بقطع النظر عن كل قرينة- هو الحيوان المخصوص، والبحر -بقطع النظر عن كل تركيب- هو الماء الكثير، وهذا غلط؛ فإنّ الأسد والبحر وغيرهما بالاعتبار المذكور ليس بكلام ولا جزء كلام، ولا يفيد فائدة أصلاً، وهو صوت ينطق به"<sup>181</sup>.

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو لِمَ يصر ابن القيم على عدم الاعتداد بكون المعنى المطلق حقيقة، والمعنى المقيد مجازاً؟ يجيب ابن القيم بأنّ السبب يعود إلى أن هذا التفريق "غير منضبط، ولا مطرد، ولا منعكس"<sup>182</sup>، كما أن هذا التفريق يتضمن تمييزاً غير ضروري بين أفكار متشابهة تشابهاً تاماً؛ إذ إنّ مناصري المجاز لا يطلقون لفظ المجاز على كل الألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف الإطلاق والتقييد، وهو منطبق على أغلب -إن لم يكن جميع- ألفاظ اللغة.

وعلى كلّ فإنّ نقطة ابن القيم يمكن توضيحها كالآتي: إذا كان كل لفظ معناه المطلق يختلف عن معناه المقيد عدّ مجازاً، فسُعد كل اللغة مجازاً، لأنّ هذا ينطبق على كل ألفاظ اللغة، وهو أمر واضح البطلان، إذ إنّ من البين أن معظم الألفاظ تستعمل في معانيها الحقيقية، ثم إنّ معظم مناصري المجاز يُقرّون بأنّ كل مجاز لا بد له من حقيقة، ومن ثمّ، فإنّ الحقيقة -في رأيهم- أسبق، وأكثر شيوعاً من المجاز، كما أنهم يعترفون بأنّ الحقيقة أصل والمجاز هو الفرع، فلو كانت كل اللغة أو معظمها مجازاً لعدّ المجاز أصلاً، ولكان أولى في الحمل عليه من الحمل على الحقيقة، وهذا يؤدي إلى لبس في اللغة والتخاطب.

180 انظر، مختصر الصواعق، ص. 312.

181 م. ن.، ص. 312.

182 م. ن.، ص. 299.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

كل ذلك يوضح أن النقطة الأساسية لابن القيم هي أن المعنى المفرد إما مطلق أو مقيد، فالمعاني المطلقة يدل عليها بالألفاظ المطلقة، والمعاني المقيدة يدل عليها بالألفاظ المقيدة، وكلا النوعين من المعاني: المطلقة والمقيدة تنتمي إلى الحقيقة (أي إلى الاستخدام السليم للغة). ولذلك فإن لفظ (الأسد) حقيقة، سواء أريد به الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع؛ لأن المعنى المراد في كلتا الحالتين محكوم بالقرينة الحالية، ولأنه ليس من المهم أكانت القرينة وجودية أم عدمية، ومع أن التمييز بين القرائن الوجودية والعدمية لا يبدو أنه استخدم من لدن ابن القيم وكذلك ابن تيمية، غير أنه ضروري في أصولهما، ولاسيما فيما يتصل بالتفريق بين الدلالة الوجودية والدلالة العدمية، والتفريق بين المعنى المطلق والمعنى المقيد؛ إذ لا يمكننا أن نجزم أن هذين التفريقين يمكن تفسيرهما دون الرجوع إلى هذا التمييز.

وعلى الرغم من أن هذا التفسير قد يبدو غريباً، فالظاهر أن بعض مصنفي المعاجم كإسماعيل بن حماد الجوهري يجدونه عملياً، حتى إنهم يفضلون أن يعاملوا كلمات مثل (بحر) على أن لها نطاقاً واسعاً من الاستخدامات، وليس على أن لها معاني مختلفة؛ ولذا فإن (البحر) ينطبق على البحر المعروف لعمقه، وسعته، وعلى الفرس واسع الخطأ، وعلى كل نهر كبير<sup>183</sup>.

ومن المفترض أن يكون لتفسير ابن القيم للمجاز مزية واحدة -على الأقل- تفضله على تفسير أنصار المجاز، وهي مزية (كونه موضوعياً نسبياً)، وثمة ثلاثة أسباب في الأقل تجعل تفسير ابن القيم للمجاز أكثر موضوعية من تفسير منافسيه:

1. لكونه لا يفترض سبقاً زمنياً لمعنى على الآخر.
  2. لكونه لا يدعي أن أحد المعنيين أولى بأن يكون المعنى الأول للفظ من الآخر.
  3. لكونه لا يقول بأن الحمل على معنى ما من معنيي اللفظ أو معانيه بأولى من الحمل على آخر، بل يفترض أن الحمل المعرّز بقرينة هو المعنى الوحيد الممكن والمراد<sup>184</sup>.
- 3.4 نماذج من النصوص التي أنكر ابن القيم حملها على المجاز**

183 انظر، يونس(2006)، ص. 155.

184 انظر، يونس(2006)، ص. 155.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

رغبة في الجمع بين التنظير والإجراء في تصور ابن القيم لقضية المجاز نريد أن نقف مع نماذج من الأمثلة المجازية التي ناقش فيها ابن القيم مخالفيه، مع التأكيد على أنه في هذا ونحوه سائر على خطى أستاذه ابن تيمية، فمن ضمن ما ذكر

1. ما جاء في آية: (فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ)<sup>185</sup>، يقول أصحاب المجاز: "حقيقة الذوق بالفم، وحقيقة اللباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا<sup>186</sup>.

أما ابن القيم فيرى أن لباس كل شيء بحسبه، فلباس الظاهر ظاهر، ولباس الباطن باطن، وذوق كل شيء بحسبه، فذوق الطعام والشراب بالفم، وذوق الجوع والخوف بالقلب، وذوق الإيمان بالقلب أيضا...، فهذا الذوق الباطن بالحاسة الباطنة، وذوق الظاهر بالحاسة الظاهرة، وهذا حقيقة في مورده، وهذا حقيقة في مورده.

وكذلك الحلاوة والطعم هي بحسب المضاف إليه، فحلاوة الإيمان وطعمه معنويان، وحلاوة العسل وطعمه حسيان، كل منهما حقيقة فيما أضيف إليه<sup>187</sup>.

ولكن مع كل ما ذكر من استعمال الذوق واللباس، إلا أن هذا الاستعمال لا ينفي أن يكون أحدهما أصلا والآخر محمولا عليه.

فأما (الذوق) - وإن استعمل في مطلق الإحساس بالألم واللذة- فإن حقيقته في ذوق الفم، وليس في هذا تحكم، إذ إن كثرة الاستعمال قد أعطت لهذا اللفظ هذه الدلالة، وعبارة الخليل نفسها التي ذكرها ابن القيم شاهدة على ذلك.

فكلمة (ذوق) هذه خاصة بما يؤكل أو يُشرب، ويؤيد هذا أن الحواس الخمس التي زُود بها الإنسان لكل منها وظيفتها الخاصة، فالعين للإبصار، والأذن للسمع، والأنف للشم، واليد للمس، والفم للذوق، ولا تتعدى حاسة منها وظيفتها المخلوقة من أجلها، فليس لغير الفم أن يشارك في وظيفة الذوق على سبيل الحقيقة<sup>188</sup>.

185 البقرة، 185.

186 انظر، مختصر الصواعق، ص. 333، الجبوري (1989)، ص. 233.

187 انظر، مختصر الصواعق، صص، 333-334.

188 انظر، المطعني (1985)، ج2، ص. 804.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

ومما يؤكد استعمال (طعم) فيما يؤكل ويشرب خاصة استعمال هذه المادة في القرآن الكريم، فهي على كثرتها وتصرفها في كثير من الآيات ما وجدت مستعملة إلا فيما يدخل من الفم<sup>189</sup>.

ولكن لما شاع استعمال (الذوق) في العذاب، جرى عندهم مجرى الحقيقة لشيوعه، قال الراغب: "الذوق وجود الطعم بالفم، وأصله فيما يقل تناوله دون ما يكثر... واختير في القرآن لفظ الذوق في العذاب... وكثر استعماله في العذاب نحو: ليزوقوا العذاب"<sup>190</sup>.

وقال الزمخشري: "أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة؛ لشيوعها في البلايا والشدائد، وما يمس الناس منها، فيقولون: ذاق فلان البؤس والضر، وأذاقه العذاب"<sup>191</sup>.

إذاً فلفظ (الذوق) له حقيقة لغوية، وله مجاز لغوي، ولكن لما شاع استعماله في المعنى المجازي، جرى مجرى الحقيقة؛ لأن الحقيقة ليست إلا شيوع الاستعمال.

وأما لفظ اللباس، فهو حقيقة فيما يُلبس، مجاز فيما عداه، ولن نستطيع أن نفهم تركيب الإضافة في (لباس الجوع)<sup>192</sup>، إذا لم نملك تصورا محسوسا لمفرداته، فالذهن إنما ينتقل من المحسوس إلى المعقول، فاللباس في أصله المحسوس اسم لكل ما يغطي الإنسان ويستتره، ثم انتقل هذا المعنى الحسي إلى معنى آخر معنوي جعل في الزوجة، والتقوى، والجوع، والخوف، والفقر، كل ذلك على سبيل التمثيل والتشبيه، "إذاً لا مفر من الإقرار بالمعنى الحسي العام، وما دل عليه اللفظ من المعاني المعنوية المعقولة، فإنما هي مستوحاة من المعنى الحسي عن طريق التشبيه والاستعارة"<sup>193</sup>.

2. ما جاء في: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ)<sup>194</sup>، ففي هذه الآية نوعان من الدعاء: دعاء المسألة ودعاء العبادة، أي: أعطيه إذا سألتني، أو أئيبه إذا عبدني، وهذا اللفظ استعمل في حقيقته المتضمنة للأمرين<sup>195</sup>.

189 م. ن.، ج2، ص.804.

190 انظر، معجم مفردات ألفاظ القرآن، 185

191 انظر، الكشاف، ج2، ص.639.

192 النحل، 112.

193 انظر، المطعني(1985)، ج2، ص. 805.

194 النحل، 112.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

3. ما جاء في: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)<sup>196</sup>، فالدُّلُوكُ فُسِّرَ بالزوال، وفُسِّرَ بالغروب، والدُّلُوكُ يتناولهما؛ لأنه الميل، فدُلُوكِ الشمس ميلها، وله مبدأ ومنتهى، فمبدؤه الزوال، ومنتهاه الغروب، فاللفظ يشملهما، فليس الكلام حقيقة ومجازاً<sup>197</sup>.

4. ما جاء في: (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ)<sup>198</sup>، لا مجاز في لفظ القرية، ولا حذف أيضاً؛ لأنه يراد بالقرية الحالّ والمحلّ، كما يقال: حفرت النهر، وجرى النهر، فالحالّ والمحلّ داخلان في الاسم، والقرية إنما تُطلق باعتبار الأمرين، كالكأس لما فيه من الشراب، والذنوب للدلو الملائن، والخوان للمائدة إذا كان عليها طعام ونظائره، ثم إنهم لكثرة استعمالهم لهذه اللفظة ودورانها في كلامهم أطلقوها على السكان تارة وعلى المسكن تارة بحسب سياق الكلام وبساطه، وإنما يفعلون هذا حيث لا لبس فيه فلا إضمار في ذلك ولا حذف<sup>199</sup>.

معنى كلام ابن القيم أن كثيراً من الألفاظ مما يشتمل على حال ومحل يعود الحديث عليه مرة مقصوداً به الحال، وأخرى مقصوداً به المحل، وفي كلا الحالتين يكون اللفظ فيهما حقيقة لا مجازاً.

وهذا الرأي يشاركه فيه غيره، قال الراغب: "القرية: اسم للموضع الذي يجتمع فيه الناس وللناس جميعاً، ويستعمل في كل واحد منهما"<sup>200</sup>.

وعلى اعتبار أن الصريح والكناية هما وجهان من وجوه استعمال الحقيقة والمجاز، فإننا لا نجد ابن القيم يتحدث عنهما؛ لأنه يقف منهما موقفه من المجاز<sup>201</sup>.

ولكن مع صحة هذا الاستعمال، فكأن القرية في أصلها إنما تدل على المحل، دون الحال، وبذا جرى أكثر الاستعمال، ثم جرى بعد ذلك استعمالها في الحال بقلّة، ومما يؤيد هذا القول إدراك الشافعي أن المقصود من القرية إنما هو البناء، لذا قال بعد ذكر هذه الآية

195 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 3، التفسير القيم، ص. 249.

196 الإسراء، 78.

197 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 3.

198 يوسف، 82.

199 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 25.

200 انظر، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص. 417.

201 انظر، لخضر (2012)، ج2، ص. 81.



\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

والآيات المماثلة لها: "فهذه الآية في مثل معنى الآيات التي قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللسان إنهم إنما يخاطبون أباهم بمساءلة أهل القرية وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم"<sup>202</sup>.

### 5 الاشتراك والتواطؤ في الأسماء

إن أكثر العقلاء يؤول اختلافهم إلى الاشتراك في الألفاظ والأسماء، وتنازع الناس في وجود المجاز في اللغة يرجع إلى هذا الخلاف في فهم الاشتراك بنوعيه اللفظي والمعنوي؛ إذ المسميات قد تتماثل أو تتفاوت أو تتباين في معانيها.

فإذا اشترك المسميان في المعنى واللفظ، واتفقا من كل وجه عد ذلك من قبيل التماثل، وإذا اشتركا في اللفظ والمعنى مع وجود التفاضل بينهما سُمي ذلك بالتواطؤ، وإذا اشتركا في المعنى مع اختلاف في اللفظ كان ذلك الترادف، وأما إذا اشتركا في اللفظ فقط مع اختلاف في المعنى كان الاشتراك لفظياً<sup>203</sup>.

وقضية المجاز المختلف فيها تتعلق بالأسماء المتواطئة والمشاركة؛ لأنها متفقة في اللفظ ومتباينة في المعنى، ومعلوم أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يوقع السامع في اللبس؛ فلا يدري هل اللفظ موضوع للقدر المشترك بين المعنيين أم هو موضوع على الحقيقة لما يختص به كل واحد منهما، أم هو موضوع حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر.

يقول ابن القيم في سياق حديثه عن صفة (الرحمة): "اسم الرحمة استعمل في صفة الخالق وصفة المخلوق، فإما أن يكون حقيقة في الموصوفين، أو حقيقة في الخالق مجازاً في المخلوق، أو عكسه، فإذا كانت حقيقة فيهما، فإما حقيقة واحدة، وهو التواطؤ، أو حقيقتان، وهو الاشتراك، ومحال أن تكون مشتركة؛ لأن معناها يفهم عند الإطلاق ويجمعها معنى واحد، ويصح تقسيمها، وخواص المشترك منفية عنها، ولأنها لم يشتق لها وضع في حق المخلوق، ثم استعيرت من المخلوق للخالق، تعالى الله عما يقول أهل الزيغ والضلال، فبقي قسماً:

أحدهما: أن تكون حقيقة في الخالق مجازاً في المخلوق.

202 انظر، الرسالة، 64، المطعني(1985)، ج2، ص.815.

203 انظر، عقيلي(1994)، ص. 139.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

الثاني: أن تكون حقيقة متواطئة أو مشتركة، وعلى التقديرين فبطل أن يكون إطلاقها على الله سبحانه مجازاً<sup>204</sup>.

كما يوضح ابن تيمية رأيه في هذه المسألة بقوله: "اللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعداً؛ فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركا اشتراكاً لفظياً، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك؛ وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يُجعل من المتواطئة، وبهذا يُعرف عموم الأسماء العامة كلها"<sup>205</sup>. وهذا الترجيح صحيح عند الاعتبار، فاللفظ الواحد إنما جاز إطلاقه على معنيين فأكثر؛ لوجود قاسم مشترك من حيث المعنى، وإلا فما فائدة استعمال اللفظ نفسه لمعان متباينة ليس بينها أي قدر مشترك البتة؟ ولذلك ذهب بعض الناس إلى أن اللفظ موضوع بإزاء القدر المشترك بين المعاني، وأما المسميات التي ليس بينها قدر مشترك، فإطلاق الاسم نفسه عليها هو باعتبار وضع ثان، كالأعلام المنقولة التي تطلق على مسميات متعددة، كاسم (سُهَيْل) الذي يُطلق على الكوكب وعلى بعض الناس، واسم (المشتري) الذي يُطلق على الكوكب المعروف وعلى المبتاع<sup>206</sup>.

واهتمام ابن القيم وكذلك ابن تيمية - بالقدر المشترك بين المسميات يُبتغى من ورائه هدم نظرية التفسير المجازي كحل لاختلاف الاستعمال اللغوي، فالاسم الواحد المستعمل في أكثر من معنى هو موضوع إزاء القدر المشترك بين المسميات، وليس هو حقيقة في بعض دون بعض، وهذا ما يسمى بالتواطؤ؛ لأن اللفظ ينطبق على هذا المعنى وعلى ذاك المعنى الآخر. وتحل ضمنه أسماء الأجناس التي تقبل التقسيم والتنويع، كلفظ الوجود الذي ينطبق على وجود الواجب ووجود الممكن، ولفظ الإنسان الذي يصدق على زيد وعلى عمرو.

فهذه الأسماء تستعمل عامة لكي تفيد هذا القدر المشترك، وقد تستعمل خاصة مقيدة فلا تفيد معنى الاشتراك، كوجود زيد ووجود عمرو، وإنما تفيد القدر المميز المختص بكل منهما،

204 انظر، مختصر الصواعق، ص. 363.

205 انظر، مجموع الفتاوى، ج7، ص. 108.

206 انظر، عقيلي(1994)، ص. 139.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

واللفظ إذا قُيدَ اختص بمن قيد به، كنزول زيد واستوائه، بحيث لا يشركه فيه غيره، وأما العلم بأن نزول زيد كنزول عمرو، فهذه إنما نستفيدة من جهة القياس والاعتبار والمعقول<sup>207</sup>.

"وإذا تقرر أن اللفظ وضع لمعنيين بمقتضى وضعين مختلفين - سواء أوضعه واضع واحد أم أكثر - صنف اللفظ بأنه مشترك"<sup>208</sup>.

وابن القيم يفرق بين اللفظ المطلق العام الذي يصدق على هذا وعلى هذا، واللفظ المقيد الخاص الذي يختص بمن قيد به، إذن فكل موجود له قدر يشترك فيه مع غيره من الموجودات، وقد يختص به ما يميزه عن سائر الموجودات.

ولا ريب أن هذا التفسير شديد، إذ يحل مشكلة اشتراك الأسماء التي استعصى حلها على كثير من الناس، كالأسماء التي تطلق على الخالق وعلى المخلوق، مثل العلم، والقدرة، والسمع، والكلام، والغضب، والرضا، وإضافة الوجه إلى ذات الله وذات المخلوق، وغير ذلك، فبعض الناس حملها على المماثلة والتشبيه، والبعض اعتبرها مجازا بالنسبة للخالق وحقيقة بالنسبة إلى المخلوق، والبعض عكس ذلك.

والتحقيق أن هذه الأسماء حقيقة في الخالق والمخلوق، وهي في الخالق أولى وأظهر؛ إذ إن الاتفاق في الاسم العام لا يقتضي التماثل في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد؛ فإن العاقل لا يتوهم إذا قيل له: إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا؛ لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كلياً هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود، وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

فالمسمى إنما يتحد عند الإطلاق والتجريد، وأما عند الإضافة والتقييد فلا يتحد، بل لكل وجوده الخاص به، وبذلك نفهم أن صفات الله المضافة إليه لا تستلزم التشبيه ولا الاشتراك مع غيره فيها.

207 انظر، شرح حديث النزول، صص. 9-10، انظر، عقيلي(1994)، ص. 139.

208 انظر، يونس(2006)، ص. 145.

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز  
الخلاصة:

- لقد وقع ابن القيم في التبادر في الوقت الذي كان منكرا له، هذا على المستوى الإفرادي لا التركيبي. والتبادر الذي يقصده أنصار المجاز هو ما يكون من اللفظ عند تجرده من القرينة، أما عند وجود القرينة فلا شك أن المتبادر هو ما أفادته القرينة لا غير، وهذا من الصعب إنكاره أو تجاوزه.
- من الواضح أن الدافع لابن القيم لإنكار المجاز هو سد الذريعة أمام مؤولي الصفات الإلهية بشكل مطلق ومن جعلوا المجاز خيرا معين لهم في تحقيق مرادهم، إلا أن ذلك لا يتطلب بالضرورة نفي هذه الظاهرة اللغوية جملة وتفصيلا، لكن يكفي أن تُجعل له ضوابط بحيث لا تؤول بموجبه كل الصفات التي تُثبت بما يليق بصاحبها سبحانه.
- انصب نقد ابن القيم للمجاز على ما هو عليه الأصوليين، ولم يول وجهه شطر البلاغيين وما أوردوه حوله، ولا شك أن إيراد الفريقين لمناطق البحث مختلف، فالبلاغيون يتناولونه ضمن وجوه البلاغة في الخطاب، وأمرهم أيسر وأدق من الأصوليين الذين بحثوه لكونه آلية في استنطاق النصوص واستنباط الأحكام منها، وهذا فيه ما فيه من المحاذير، بخلاف الأول. سيما وأن البلاغيين هم الأصل في هذا الموضوع.
- إنكار ابن القيم لقضية المجاز جاء في إطار المناقشة عن العقيدة في وجه الفرق المؤولة.
- قطع ابن القيم الربط بين المعنى السياقي والمعنى المجرد، وحثه في ذلك أن الألفاظ التي قالوا عنها مجازات لم تستعمل إلا مقيدة، فالسياق هو الذي يحدد معناها، وأنها في السياق المعين إنما ولدت دلالتها ولادة جديدة، وكأن اللفظ قد وضع وضعا جديدا، فلا علاقة بين هذا اللفظ المقيد وبين اللفظ المطلق.
- الألفاظ تفيد بعد النظم والتركيب، وفي الوقت ذاته ثمة ألفاظ تدل على معان وهي مفردة، وهذا مفض -بطبيعة الحال- إلى لزوم الاعتراف بوجود دلالة أصلية ينصرف الذهن إليها بمجرد تلقي تلك الألفاظ في وضعها الإفرادي دون التركيبي، بحيث يكون

\_\_\_\_\_ ثنائية الحقيقة والمجاز

- العقل في المرحلة الأولى (الإفرادية) في طور التصور، ثم ينطلق في المرحلة الثانية (التركيبية) إلى طور التصديق.
- المطلق الذي يرفضه ابن القيم هو المطلق المحض الذي لا يتقيد بأي قيد لفظي أو حالي، وهذا لا وجود له في الواقع الخارجي، وإنما يكون مقدرًا في الذهن.
  - نظرًا لمكانة القرينة في فهم الخطاب اهتم بها ابن القيم؛ وجعلها مسارًا بني عليه تصوره، على اعتبار أنها السبيل المسعف للكشف عن الدلالة التي يصعب تحصيلها من مجرد الصيغة نفسها، لأن بفقدها ليس بوسع أحد أن يقول هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، وإذا وصل الأمر إلى هذا الحال فقد أصبح البحث المجازي متداعيًا، فليس له ما يميزه عن الحقيقة.
  - ما خلص إليه ابن القيم هو أن لا وجود لحد فاصل بين الحقيقة والمجاز، ويبقى السياق اللفظي والحالي هو المحدد للمعنى المقصود من اللفظ.
  - جادل ابن القيم كثيرًا في سبيل إنكار المعنى المطلق، ولكن في الواقع لا سبيل إلى إنكار المعاني المطلقة التي اكتسبها الأفراد من كثرة الاستعمال.
  - النزاع في وجود المجاز في اللغة يرجع إلى الخلاف في فهم الاشتراك بنوعيه اللفظي والمعنوي؛ إذ المسميات قد تتماثل أو تتفاوت أو تتباين في معانيها.
  - اهتمام ابن القيم بالقدر المشترك بين المسميات يُبتغى من ورائه هدم نظرية التفسير المجازي كحل لاختلاف الاستعمال اللغوي، فالاسم الواحد المستعمل في أكثر من معنى هو موضوع إزاء القدر المشترك بين المسميات، وليس هو حقيقة في بعض دون بعض، وهذا ما يسمى بالتواطؤ.

الفصل الرابع  
طرق الدلالة

## 1 مفهوم الدلالة

مصطلح الدلالة يكتنفه غموض متأصل، وقد أسهم الاستخدام الواسع لهذا المصطلح في مجالات مختلفة من التراث الفكري العربي إسهاما كبيرا في عدم دقته، وهناك ما لا يقل عن ثلاثة معان تُنسب للدلالة، وهي: (المعنى، والمفهوم، والاستدلال)، والذي يقع ضمن مشمولات اهتمام هذا البحث هو المعنيان الأولان؛ إذ هما المقصودان عند التعامل مع طرق الدلالة.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن علاقة اللفظ بالمعنى كعلاقة المعلول بعلمته، بحيث تكون الدلالة بإطلاق اللفظ وتصور معناه؛ لأن الألفاظ هي القوالب التي تستفاد منها المعاني.

وقد انقسم العلماء في تعريف الدلالة إلى فريقين حكاهما القرافي عن ابن سينا، هما:

الأول: "فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو لازمه"<sup>1</sup>.

الثاني: "كون اللفظ بحيث إذا أُطلق دل"<sup>2</sup>. والفرق بين الفريقين هو: هل الدلالة ذاتية في اللفظ، أم خارجة عنه؟ فأما الفريق الأول فيرى أن الدلالة خارجة عن اللفظ، لأنها مرتبطة بفهم السامع، ومعناه أن السامع إذا فهم تكون دلالة، وإذا لم يفهم لا تكون دلالة. وأما الفريق الثاني فيرى أن الدلالة ذاتية في اللفظ، ومعناه أن الدلالة توجد عند إطلاق اللفظ سواء فهم السامع أو لم يفهم.

ويمكن القول بأن التعريف الثاني يركز على القدرة الكامنة والمضمّنة في اللفظ على أن يكون مفيدا وقابلا على حمله على معنى دون اللجوء إلى أي عنصر تفاعلي، أو اجتماعي، أو سياقي، في حين يُسوّي الأول بين الدلالة والحمل، جاعلا الدلالة عملية يقوم بها السامع بدلا من النظر إليها على أنها صفة للفظ نفسه.

1 انظر، شرح تنقيح الفصول، ج1، ص. 23. وانظر، السريري (2002)، ص. 72.

2 انظر، شرح تنقيح الفصول، ج1، ص. 23.

طرق الدلالة

وبحتج مؤيدو التعريف الأول بأن الحكم بكون اللفظ يدل على شيء يتوقف على ما إذا فهم منه شيء، أي أن اللفظ يمكن أن يدل على شيء ما إذا فهم منه السامع شيئاً، وهذا يدل على أن الصلة بين دلالة اللفظ وفهمه شبيهة بالعلاقة بين الأسماء ومسمياتها، ولذا يمكن حمل الدلالة على أنها اسم للفهم، ويرفض مؤيدو التعريف الأول هذا الحجة تأسيساً على أن الدلالة والفهم أمران مختلفان؛ لأن الأول صفة للفظ، والثاني صفة للسامع<sup>3</sup>.

ومن جهة أخرى توصف الدلالة بأنها "نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى، ومعناها صفة تجعل اللفظ يُفهم المعنى؛ ولهذا يصح تعليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه، والعلة غير المعلول، وإذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ لم يجز تفسيرها به"<sup>4</sup>.

والجدير بالذكر هنا أن ابن القيم يستخدم الدلالة بمعنى خاص يبدو فيه الاطراد في منهجه الذريعي التداولي، فهو يشير بها إلى فعل المتكلم (استعمال اللفظ)، وفعل السامع (فهمه لمعنى اللفظ)، حيث يقول: "الدلالة يراد بها أمران: أحدهما: فعل الدال، وهو دلالاته بلفظه، ويقال له دلالة. والثاني: فهم السامع ذلك المعنى من اللفظ، كما يقال: حصلت له الدلالة، ... وعلى التقديرين فالمعنى المقصود من اللفظ هو حقيقة، وإن اختلفت وجوه دلالاته بحسب غموض المعنى وخفائه، واقتدار المتكلم على البيان وعجزه، ومعرفة السامع بلغته وعادة خطابه وتقديره في ذلك، فإذا فهم السامع مقصود المتكلم فقد فهم حقيقة كلامه، لهذا يقال: علمت حقيقة مقصودي، وفهمت حقيقة كلامي ... فالدلالة هي الفهم، والإفهام ينقسم إليهما"<sup>5</sup>.

وهذا التأطير من ابن القيم يأتي ضمن أصوله السلفية، وهي بمثابة الأسس المعرفية التي يتكئ عليها، والتي ترتبط فيها الدلالة بالاستخدام الفعلي للغة في المقامات التخاطبية،

3 انظر، يونس(2006)، صص. 191-192.

4 انظر، الإبهاج، ج1، ص.205.

5 انظر، مختصر الصواعق، ص. 330.



طرق الدلالة

وهو أمر يقتضي وجود متكلم وسماع، وكما عُلّم فابن القيم ومن وافقه يركزون دائما على تبئير المشاركين والسياق في أي تواصل لغوي، على أنها عناصر لا يمكن الاستغناء عنها في أي تخاطب، وفي الوقت ذاته يميز جمهور الأصوليين بين الدلالة والعمليات الأخرى العاملة في التخاطب، فبينما يُعد المشاركون والسياق عناصر أساسية في الاستعمال والحمل، فإن الدلالة يمكن أن تحدث في عزلة عن السياق، مستنديين في ذلك على ثنائية الوضع والاستعمال<sup>6</sup>.

وانطلاقا من هذه الثنائية فإن اللغة تتألف من عناصر ينتمي بعضها إلى الاستعمال، وبعضها إلى الوضع، ومؤدى ذلك أن الدلالة الوضعية لا تؤلف إلا جزءا واحدا فقط من المعاني اللغوية، أما الجزء الآخر فهو الاستنتاجات المستمدة من المقامات التخاطبية؛ ومن ثمّ، فإنه ليس من الحتمي أن تبقى الجمل -التي تمثل الجانب الوضعي على المستوى التركيبي- على المعاني الموضوعية سلفا عند تحققها في المقامات التخاطبية الحقيقية<sup>7</sup>.

## 2 التصنيف العلامي للدلالة

من المناسب التنبيه هنا إلى أن هناك نزعة عامة في التراث العربي عند الفلاسفة والأصوليين واللغويين للتحدث عن الدلالة نفسها بدلا من الحديث عن (الدليل) أو العلامة، كما هو الحال في علم الدلالة الحديث modern semiotics، وفي اللسانيات linguistics، ويمكن تفهم هذه النزعة إذا نظر إليها على أنها جزء من مقارنة عامة ومطرودة لدراسة التخاطب من زاوية العمليات التخاطبية، وليس من زاوية الموضوعات والمشاركين أنفسهم، وتفسير ذلك بأن يُقال: بينما خصص الأصوليون قسطا كبيرا من مؤلفاتهم لموضوعات مثل: الوضع، والاستعمال، والحمل، والدلالة، التي يعتقد أنها مكونات العملية التخاطبية، قلت عنايتهم نسبيا بالوضع، والمستعمل، والحامل، والدليل.

6 انظر، يونس(2006)، ص. 192.

7 م. ن.، ص. 193.

طرق الدلالة

ويبدو أن سبب هذا الإجراء يرتبط بفكرة أن الأصوليين يرون اللغة على أنها نظام من الدلالات، وليس نظاما من الأدلة، أو (العلامات)، كما يراها دوسوسير ومن وافقه من اللسانيين المحدثين، والفرق بين هذين الموقفين -كما يرى يونس علي- أن دوسوسير يرى اللغة نظاما من الأدلة والعلامات، تتجسد وتتمظهر في حقل آخر يسمى (الكلام) parole، بينما ينظر الأصوليون إلى اللغة على أنها نظام مركب ينتمي جزئيا إلى الوضع الأول (بنوعيه العام والخاص)، وجزئيا إلى الاستعمال الفعلي. والظاهر أن المفكرين المسلمين فضلوا مصطلح (الدلالة) على (الدليل) لإدماج عناصر، مثل (القصد)، والعدم، والعقلية، ولهذا يفضلون مصطلح: دلالة قصدية أو إرادية، وعدمية، وعقلية، من أن يقولوا: دليل قصدي، أو إرادي، وعدمي، وعقلي.<sup>8</sup>

**3 الفرق بين الدلالة والاستدلال**

في إطار الفروق والمساحات الدلالية تكلم ابن القيم كثيرا عن المعنى والدلالة، ونظر إليهما من جهات عدّة. من ذلك ما يخص الفرق بين الدلالة والاستدلال. ويُعد الاستدلال من المعاني التي تُعزى إلى الدلالة عند علماء التراث<sup>9</sup>، ممن كانوا "يربطون في التعريف بين الدلالة والاستدلال ربطا، فضلا عن ارتباطهما الاشتقاقي الظاهر؛ إذ جعلوا الاستدلال من مقتضى الدلالة في تعريفهم المتواتر: الدلالة على الشيء ما يمكن لكل مستدل الاستدلال به عليه"<sup>10</sup>. ولكن مع هذا الربط ثمة من فرق بين المصطلحين، من ذلك قول العسكري: "الدلالة ما يمكن الاستدلال به، والاستدلال فعل المستدل، ولو كان الاستدلال والدلالة سواء لكان يجب أن لو صنع جميع المكلفين للاستدلال على حدث العالم أن لا يكون في العالم

8 انظر، يونس(2006)، ص. 187.

9 م. ن.، ص. 185.

10 انظر، عبد الرحمن(1998)، ص. 101.

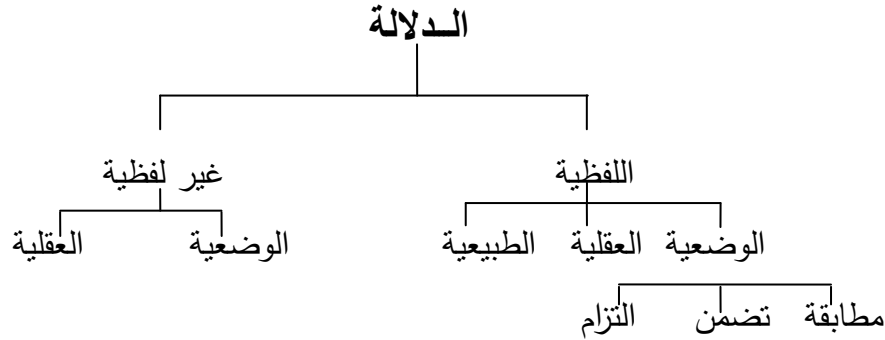
طرق الدلالة

دلالة على ذلك<sup>11</sup>، وعلى هذا سار ابن القيم؛ حيث إنه يرى أن كلا من الدلالة والاستدلال مصطلحان متغايران؛ إذ إن "الاستدلال شيء والدلالة شيء آخر؛ فلا يلزم من الغلط في أحدهما الغلط في الآخر، فقد يغلط في الاستدلال والدلالة صحيحة، كما يستدل بنص منسوخ أو مخصوص على حكم، فهو دال عليه تناولاً، والغلط في الاستدلال لا في الدلالة وعكسه، كما إذا استدللنا بالحیضة الظاهرة على براءة الرحم، فحكمنا بحلها للزوج ثم بانتهاملاً، فالغلط هنا وقع في الدلالة نفسها لا في الاستدلال"<sup>12</sup>.

فالاستدلال غير الدلالة عنده، وقد يكون أحدهما صحيحاً والآخر عكس ذلك؛ لاستقلال كل واحد منهما عن الآخر، ويفهم من قوله أن الغلط في الاستدلال راجع إلى تطور الدلالة، أما الغلط في الدلالة فراجع إلى الخطأ في فهم الإنسان لها. وعلى هذا يكون الاستدلال مبنياً على الدلالة وليس العكس، وكأن الدلالة هي الأصل والاستدلال فرع لها.

#### 4 الدلالة اللفظية الوضعية

لقد انقسمت الدلالة عند جمهور الأصوليين إلى لفظية، وغير لفظية، تنتفرع كل واحدة منهما إلى فروع، على النحو التالي:



11 انظر، الفروق اللغوية، ص. 70.

12 انظر، بدائع الفوائد، ج4، ص. 207.

طرق الدلالة

إلا أن الدلالة اللفظية الوضعية هي محط الاهتمام، وهي الأهم عند الأصوليين واللغويين من الناحيتين الإبلاغية واللغوية، وهو النوع المقصود عادة عندما يستخدم مصطلح الدلالة على إطلاقه<sup>13</sup>.

1.4 أنواع الدلالة اللفظية الوضعية

كما مر معنا نُقسّم الدلالة اللفظية الوضعية إلى مطابقة، وتضمن، والتزام، وهذا التقسيم الثلاثي للدلالة هو الأشهر، وليس الوحيد، إذ إن هناك تقسيمات أخرى كتلك التي تُنسب للآمدي وابن الحاجب<sup>14</sup>، وفيما يلي نتناول هذه الأنواع الثلاثة بشيء من التفصيل، مع إثبات ما سطره ابن القيم فيها.

والجدير بالإشارة هنا أنّ اعتبار هذه الدلالات الثلاث، والتي تجمع الأنساق كلها هي دلالات لفظية، إنما هو قول المناطقة بخلاف جمهور الأصوليين، حيث يرى الأصوليون أن دلالاتي (المطابقة) و(التضمن) لفظيتان، بينما دلالة (الالتزام) غير لفظية، أي أنها عقلية، يقول أبو البقاء الكفوي "رأي المناطقة في جعل الكل أقساماً للفظية الوضعية وإلا فدلالة الالتزام عقلية، والمطابقة والتضمن لفظيتان، ودلالة اللفظ على المعنى وضعية لفظية أي متوقفة على الاصطلاح، ودلالة النصية وضعية لغير اللفظ، ودلالة اللفظ على الالفاظ غير وضعية وهي لفظ، ودلالة الدخان على النار غير وضعية وهي لغير اللفظ"<sup>15</sup>.

وقد وضح الآمدي بشكل مفصل حقيقة هذه الدلالات، وأفصح عن سبب إدراج دلالة الالتزام ضمن دلالات غير لفظية، فقال: "واللفظية: إما أن تعتبر بالنسبة إلى كمال المعنى الموضوع له اللفظ أو إلى بعضه؛ فالأول دلالة المطابقة، كدلالة لفظ الإنسان على معناه. والثاني: دلالة التضمن، كدلالة لفظ الإنسان على ما في معناه من الحيوان أو الناطق ...

13 م. ن.، ج4، ص. 191.

14 انظر، يونس(2006)، ص. 188.

15 انظر، كتاب الكليات، ج1، ص. 690. 72، ويونس(1993)، صص. 72، 74.

طرق الدلالة

وأما غير اللفظية فهي دلالة الالتزام، وهي أن يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج ماهيته، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهوماً. ودلالة الالتزام - وإن شاركت دلالة التضمن في افتقارهما إلى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام والجزء في دلالة التضمن - غير أنه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلاً في مدلول اللفظ، وفي الالتزام لتعريف كونه خارجاً عن مدلول اللفظ؛ فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام<sup>16</sup>.

ومع هذه الدراسة الواضحة، إلا أن من الأصوليين من ذهب إلى أن دلالة المطابقة وحدها لفظية، وأن دلالة التضمن والالتزام عقليتان؛ "لأنّ اللفظ في هاتين الدالّتين لا يدل على معناه الذي وضع له، وإنما ينتقل بالذهن إلى معنى آخر له صلة معينة بالمعنى الموضوع له اللفظ، أي أن للعقل في هاتين دوراً مهماً في الوصول إلى المعنى المقصود، هذا ما نعنيه بالعقلية، أي إن للعقل فيها مدخلاً وليست عقلية بحتة"<sup>17</sup>.

إذن اختلف العلماء في لفظية هذه الدلالات الثلاث على ثلاثة أقوال<sup>18</sup>

الأول: أن المطابقة والتضمن والالتزام دلالات لفظية.

الثاني: أن المطابقة والتضمن لفظيتان والالتزام عقلية.

الثالث: أن المطابقة لفظية في حين التضمن والالتزام عقليتان.

ويبدو أن ابن القيم من أنصار القول الثاني، شاهد ذلك قوله - في معرض الحديث عن هذه الدلالات الثلاثة -: "[فإن أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتَّوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ]<sup>19</sup> ... اعترض بعضهم على هذا الاستدلال بأنّ المراد به أجورهنّ المسمّاة؛ فإنه أمر لهم بوفائها، لا أمر لهم بإيتاء ما لم

16 انظر، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص. 36.

17 انظر، حمودي، البحث الدلالي عند الأصوليين، ص. 58.

18 انظر، السريري(2002)، . 73.

19 الطلاق، 6.

طرق الدلالة

يسمونه من الأجرة، ويدل عليه: [وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَضِعْ لَهُ أُخْرَى] <sup>20</sup>، وهذا التعاسر إنما يكون حال العقد بسبب طلبها الشطط من الأجر أو حطها عن أجر المثل، وهذا اعتراض فاسد؛ فإنه ليس في الآية ذكر التسمية، ولا يدل عليها بدلالة من الدلالات الثلاث، أما اللفظيتان فظاهر، وأما اللزومية فلانفكاك التلازم بين الأمر بإيتاء الأجر وبين تقدم تسميته، وقد سمي الله سبحانه وتعالى ما يؤتاه العامل على عمله أجراً وإن لم يتقدم له تسمية <sup>21</sup>. فقد أدرج كلا من دلالتى المطابقة والتضمن في الدلالة اللفظية، بينما جعل اللزومية قسيمة لهما وتابعة للدلالة الدلالة العقلية.

وهكذا يبدو التقسيم الثلاثي للدلالة متصفا بالعموم والشمول، فإن تناولت كل المعنى فالعلاقة بين اللفظة ومعناها علاقة مطابقة، وإن تناولت جزء المعنى فهي علاقة تضمن، أما إذا تناولت شيئاً خارجياً عنها ملاصقاً لها فهي علاقة التزام. وهذا اتجاه واقعي في تحديد الدلالة <sup>22</sup>.

#### 1.1.4 دلالة المطابقة

يقصد بدلالة المطابقة، "تساوي المنظوم لتمام المعنى" <sup>23</sup>، وتُعرف أيضاً بأنها: دلالة اللفظ على جميع معناه. أو هي: تفسير اللفظ بجميع مدلوله. أو هي: دلالته على تمام ما وُضع له من حيث إنه وضع له. وسميت بذلك؛ لتطابق اللفظ والمعنى، وتوافقهما في الدلالة، فهي نتيجة للتطابق الحاصل بين اللفظ وما يدل عليه، فلفظ (رجل) مثلاً إذا أُريد به الإشارة إلى (إنسان ذكر بالغ) قيل: إنه دلالة مطابقة؛ لأنه دل على ما وُضع له، فإذا دل كامل العبارة على كامل المعنى دون أن ينقص من هذا المعنى شيء، سميت دلالة العبارة مطابقة؛ لأن الصيغة المكونة منها النص تطابق ما وضع لها من معنى.

20 الطلاق، 6.

21 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 5.

22 انظر، عبد الغفار (1996)، ص. 77.

23 انظر، العمري (1409هـ)، ص. 171.

#### 2.1.4 دلالة التضمن

يقصد بها دلالة المنظوم على جزء من معناه. وهي تفسير اللفظ ببعض مدلوله، أو بجزء معناه، أو هي ما يتضمنه اللفظ من معان جزئية تدخل في ماهيته، كقولهم: (الإنسان) فإنه يتضمن الحيوان؛ وسميت بذلك لأنها عبارة عن فهم جزء من الكل؛ فالجزء داخل ضمن الكل أي في داخله<sup>24</sup>. وإذا كان النص يتضمن أفرادا ويشتمل على أحكام عدة، فإن دلالاته بنصه وعبارته على كل حكم من تلك الأحكام تعتبر تضمينية.

وكثيرا ما تُعرف هذه الدلالة بأنها (فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى)، وهو تعريف لا يبدو دقيقا كما يقول محمد يونس؛ لأنه يستلزم أن دلالة التضمن تشمل كلا من دلالة التضمن والافتراض، ويمكن التفريق بين هذين المصطلحين من خلال (1)، و(2).

(1) أستطيع رؤية حسان.

(2) أستطيع رؤية حيوان.

فإذا كانت (1) كاذبة فالتضمن يستلزم أن (2) صادقة أو كاذبة، في حين أن الافتراض يقتضي أن تكون (2) صادقة، وهكذا تغدو العلاقة بين (1) و(2) علاقة تضمن؛ لأنه إذا كانت (1) كاذبة فيمكن أن تكون (2) صادقة (إن كان بإمكان المرء أن يرى نوعا آخر من الحيوانات) أو كاذبة (إن لم يكن الأمر كذلك). ولكن بالنظر إلى (3)، (4)، نجد العلاقة بينهما علاقة افتراض؛ لأنه على فرض أن (3) كاذبة فلا بد أن تكون (4) صادقة.

(3) أعتقتُ هذا العبد.

(4) إني أملك هذا العبد.

وبناء على أحكام الشريعة الإسلامية فإن أحدا لو قال: أعتقت هذا العبد، فذلك يعني إما أنه يملك أو يلزم نفسه بأن يملك العبد، وفي كلتا الحالتين فهو ملزم -شرعا- بعتق العبد<sup>25</sup>.

24 م. ن.

25 انظر، يونس(2006)، صص. 196-197.

### 3.1.4 دلالة التزام

يقصد بها الاستدلال باللفظ على غيره. وعبارة النص الالتزامية هي (دلالة العبارة على لازم مقصود للمتكلم غير مذكور في صيغها المكونة منها)؛ فهي دلالة لا يوجد لفظ يوضحها، وإنما هي من مستلزمات اللفظ؛ لهذا عُرِفَتْ أيضاً بأنها: دلالة اللفظ على خارج معناه الذي وضع له، أو دلالة اللفظ على لازمه. فهي إذاً تحتاج إلى أمر خارجي لعقد الصلة بين الدال ولازمه، ومن أمثلتها دلالة الأب على الابن، والسقف على الحائط، والإنسان على الضاحك، وهي تكون بدلالة اللفظ بالمطابقة على المعنى الذي يدل عليه أولاً، ويكون ذلك المعنى مصاحباً له معنى آخر، فينتقل الذهن إلى ذلك المعنى الثاني الذي يوافق المعنى الأول ويصاحبه.

وإذا كان المدلول في الدلالة التضمنية هو أحد المكونات الأساسية الداخلة في المفهوم، (فرجل -مثلاً- يدل على إنسان، أو بالغ، أو ذكر)، في حين أنه مجموع مكونات المفهوم كلها في دلالة المطابقة، (فرجل -مثلاً- يدل على إنسان بالغ ذكر)، فإن المدلول في الدلالة الالتزامية ليس سمة أساسية، ولا هو داخل في المفهوم<sup>26</sup>.

والجدير بالذكر أن ثمة خلافاً بين الأصوليين، مؤداه: هل أنواع الدلالة الثلاثة من قبيل الدلالة الإرادية أم دلالة المطابقة فقط؟ الجمهور يرون أن كل أنواع الدلالة إرادية، ويرى الأحناف أن دلالة المطابقة فقط إرادية، ويرى أنصار هذا الرأي أن دلالة المطابقة وحدها التي تُعد مستقلة ومتعلقة بالإرادة والاستعمال، أما دلالتا التضمن والالتزام فلا تدلان على المعنى الأول فقط، ولا تُفصدان إلا بالتبعية، ولا يفهمان صراحة من دلالة المطابقة بل تبعاً<sup>27</sup>.

ويمكن توضيح ذلك على المستوى الإجرائي بما يلي

26 انظر، يونس(2006)، ص. 197.

27 م. ن.، ص. 87.



طرق الدلالة

- (1) في الدار رجل.
  - (2) في الدار بالغ.
  - (3) في الدار ضاحك بالقوة.
  - (4) في الدار أسد.
  - (5) في الدار حيوان مفترس.
  - (6) في الدار رجل شجاع.
- نلاحظ هنا أن (1) تتضمن (2)، وتستلزم (3)، سواء أ قصد ذلك أم لا، ولكن إذا قال (4)، فقولته تدل مطابقة على (5) و(6)، ويتوقف ذلك على مراد المتكلم الذي يتوصل إليه من طريق السياق.

وبهذا يغدو الفرق بين الدلالة المجازية التي تنتمي إلى دلالة المطابقة من ناحية، والدلالة التضمنية والالتزامية من ناحية أخرى هو أن الدالتين التضمنية والالتزامية قد تحدثان في عزلة عن السياق، في حين أن الدلالة المجازية مقيدة بالسياق، وهو ما بدا في الأمثلة السالفة.

وهكذا يبقى المفهوم الذي يُستخدم فيه مصطلح (دلالة لمطابقة) عاما جدا، بحيث يشمل كلا الاستخدامين: الحقيقي والمجازي، إلا أن دلالة المطابقة تتنوع وفقا لكون الخطاب مجازيا أو لا، فبينما يكون المعنى المطابقي في الخطاب الحقيقي هو المعنى الحرفي يكون في الخطاب المجازي هو المعنى المجازي<sup>28</sup>.

ويظهر بالتالي أن دلالة المطابقة والتضمن مشتركتان في الدلالة على أمر غير خارج عن الشيء، بخلاف دلالة الالتزام.

ويرى المناطق أن بين الدلالة المطابقية والدلالة التضمنية العموم والخصوص المطلق؛ فإذا وجدت التضمنية وجدت المطابقية دون العكس، أي لا يلزم من وجود المطابقية وجود

28 انظر، يونس(2006)، ص. 87.

طرق الدلالة

التضمنية، ويذهب بعض البلاغيين إلى أن الدلالة الوضعية لا يقع فيها تفاوت، وإنما يقع التفاوت في دلالة الالتزام، قال ابن الزمكاني: "اللفظ إما أن يُعتبر بالنسبة إلى تمام مسماه وهو المطابقة، أو إلى جزئه من حيث هو كذلك وهو التضمن، أو إلى ما يكون خارجاً عن المسمى من حيث هو كذلك وهو الالتزام"<sup>29</sup>، فالأولى وضعية، والباقيتان عقليتان؛ لأن وضع اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى اللازم<sup>30</sup>.

ومن تجليات وملامح التحليل وبسط المساحة الدلالية التي يحددها هذا المثلث الدلالي عند ابن القيم ما أوجزه في دلالة اسم من أسماء الله على ذاته مع الصفة المختصة بالاسم؛ فيقول: "إن الاسم من أسمائه له دلالات، دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم"<sup>31</sup>.

ويمثل ابن القيم على ذلك باسم الله (مالك)؛ فدلالة المطابقة التي هي دلالة اللفظ على كامل معناه، يعني أن اسم الله مالك: لا بد أن يكون مالكا حقيقياً مسيطراً تليق بذاته؛ لينتطبق اللفظ مع كامل معناه الذي هو التملك الكلي. ودلالة التضمن التي هي دلالة اللفظ على جزء معناه، فلا بد من ثبوت صفة الملك عليه، لدلالة اللفظ على جزء معناه. ودلالة الالتزام: التي هي دلالة اللفظ على خارج معناه؛ فإذا كان ملكاً فلا بد أن يكون قاهراً وقادراً ومسيطرًا، وإلا لم يكن مالكاً، وكل اسم وصفة يليقان بالمسمى والموصوف بهما، فيليق للبشر ما لا يليق لله تعالى من الأسماء والصفات.

كما يمثل باسم الله (الخالق) يدل على ذات الله، وعلى صفة الخلق بالمطابقة، كما يدل على الذات وحدها بالتضمن ويدل على صفتي العلم والقدرة بالالتزام، ولهذا قال ابن القيم: "ولا ريب أن الأمور ثلاثة أمر يلزم الصفة لذاتها من حيث هي؛ فهذا لا يجب بل لا يجوز

29 انظر، مطلوب (1987)، ج3، ص. 8.

30 انظر، مفتاح العلوم، ص: 156،

31 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص: 170. مدارج السالكين، ج1، ص. 54.

طرق الدلالة

نفيه، كما يلزم العلم والسمع والبصر من تعلقها بمعلوم ومسموع ومبصر؛ فلا يجوز نفي هذه التعلقات عن هذه الصفات؛ إذ لا تحقق لها بدونها، وكذلك الإرادة مثلا تستلزم العلم لذاتها، فلا يجوز نفي لازمها عنها. وكذلك السمع والبصر والعلم يستلزم الحياة، فلا يجوز نفي لوازمها. وكذلك كون المرئي مرئياً حقيقة له لوازم لا ينفك عنها، ولا سبيل إلى نفي تلك اللوازم إلا بنفي الرؤية، وكذلك الفعل الاختياري له لوازم لا بد فيه منها، فمن نفي لوازمه نفي الفعل الاختياري ولا بد،...<sup>32</sup>. وكذلك سائر أسمائه وصفاته. ولكن في إطار الخلاف العقدي والفكري بين الفرق الإسلامية يقع الاختلاف والتفاوت في دلالة الالتزام المتعلقة بكثير من الأسماء والصفات والأحكام؛ فمثلاً: اسم (العظيم) له لوازم ينكرها من لم يعرف عظمة الله ولوازمها. وكذلك اسم (العلي) واسم (الحكيم) وسائر أسمائه، فإن من لوازم اسم (العلي) (العلو المطلق). وكذلك اسمه (الظاهر) ألا يكون فوقه شيء؛ واسم (الحكيم) من لوازمه ثبوت الغايات المحمودة المقصودة له بأفعاله ووضع الأشياء في مواضعها، وإيقاعها على أحسن الوجوه. واسم (الله) دالّ على جميع الأسماء الحسنى والصفات العليا بالدلالات الثلاث<sup>33</sup>.

يبدو من هذا النص أن ابن القيم يشير إلى أنّ تنظيم الوظائف الدلالية لجميع أسماء الله الحسنى خاضع لتنظيم المواضع المختلفة لها تحقيقاً للغاية الدلالية منها، "فيكون ناموس اللّغة منصهراً في قانون المواضع الكلي"<sup>34</sup>؛ فمهمة البحث الدلالي تقصّي "العلاقات الدلالية بين الرموز اللغوية ومدلولاتها، وما يترتب عليها من نتائج في سلامة الأداء للغرض المقصود، وفي وضوح الرسالة الموجهة من المتكلم إلى المتلقي"<sup>35</sup>.

إن حديث ابن القيم حول طبيعة الكلمة من حيث اشتغالها على كلمات تتطابق معها، أو تكون جزءاً لها، أو لازمة لها، هو ما نجده في بعض الدراسات اللسانية الحديثة؛ حيث

32 انظر، طريق الهجرتين، ص. 361.

33 انظر، التفسير القيم، ص. 35. مدارج السالكين، ج1، ص. 55.

34 انظر، المسدي (1986)، ص. 128.

35 انظر، الداية (1996)، ص. 31.

طرق الدلالة

وقعت هذه الدلالات عند جون ليونز في كلامه عن علاقة الاشتمال والتضمن (Hyponymie)، وهو يصفها بأن تكون الكلمة متضمنة للأخرى، كما يتكلم عن علاقة الجزء بالكل، وهي أن تكون الكلمة جزءاً من الأخرى. وقد تناول هذه العلاقات ضمن علاقات علم الدلالة التركيبي، وهو ما نجده عند ابن القيم بوضوح<sup>36</sup>.

وقد يتطلب استجلاء هاته الدلالات الثلاث وتمظهرها في اللفظة بحثاً وتقصياً عنها وعمّا تقتضيه في نصها العام الواردة فيه، ولهذا يرى ابن القيم أنّ الجملة التي تؤدي قيمة دلالية يفترض أن تكون ذات وحدة بنوية ووظائفية، وهو ما يكرّس مبدأ التركيب السياقي ودوره الأدائي، فقد تستقل الجملة بدلالاتها داخل النسيج الدلالي للخطاب، وهذا لا يعني نفي أية صلة بينها وبين السياق العام للنص؛ بحكم انتمائها إلى نفس المجال الدلالي للجمل الأخرى داخل النص الواحد، يبيّن عبد السلام المسدي ذلك بقوله: "إن استقلال التركيب لا يعزل وجود ارتباط معنوي، فالنص بأكمله مجال دلالي واحد، والجمل من النص تقوم على تسلسل معنوي عام بحكم انتمائها إلى نفس المجال الدلالي"<sup>37</sup>.

ولابد هنا من التنويه إلى أن اللوازم قسمان: لوازم أساسية، ولوازم عرضية، فالأساسية هي التي تدل على ماهية الشيء ولا يمكن تصوره بدونها، أما العرضية فيمكن تصوره منفكاً عنها؛ لأنها لا ترتبط بذاته<sup>38</sup>.

ومن كلام ابن القيم حول هذه الدلالات ما ذكره في معرض حديثه عن اقتران الرحمة بالتحية التي هي السلام فقال: "جاء لفظ التحية دالاً عليها بالمطابقة تارة وهو كمالها، وتارة دالاً عليها بالتضمن، وتارة دالاً عليها باللزم؛ فدلالة اللفظ عليها مطابقة، إذا ذكرت بلفظها ودلالته بالتضمن، إذا ذكر السلام والرحمة فإنهما يتضمنان الثالث، ودلالته عليها باللزم إذا

36 انظر، جونز لاينز، الدلالات، ص.1، ص. 291 عن بوفاتح(2006)، ص. 46.

37 انظر، المسدي(1986)، ص. 153.

38 انظر، الرميح(2012)، ص. 331.

طرق الدلالة

اقتصر على السلام وحده؛ فإنه يستلزم حصول الخير وثباته؛ إذ لو عدم لم تحصل السّلامة المطلقة؛ فالسلامة مستلزمة لحصول الرّحمة كما تقدم تقريره<sup>39</sup>.

ويقول في قصيدته النونية:

ودلالة الأسماء أنواع ثلثا	ث كلها معلومة ببيان
دلت مطابقة كذاك تضمنا	وكذا التزاما واضح البرهان
أما مطابقة الدلالة فهي أنّ	الاسم يفهم منه مفهومان
ذات الإله وذلك الوصف الذي	يُشتق منه الاسم بالميزان
لكن دلالاته على إحداهما	بتضمن فافهمه فهم بيان
وكذا دلالاته على الصفة التي	ما اشتق منها فالتزام دان
وإذا أردت لـذا مثالا بينا	فمثال ذلك لفظة الرحمن
ذات الإله ورحمة مدلولها	فهما لهذا اللفظ مدلولان
إحداهما بعض لـذا الموضوع فـ	هي تضمن ذا واضح التبيان <sup>40</sup> .

إن هذه التصنيفات للدلالة التي حددها ابن القيم تمثل وعيا عميقا مكن من الإسهام في تأسيس الإطار النظري لمجال الدلالة، وهذه الإسهامات العلمية لن تقدر حق قدرها ما لم يُنظر إليها بمنظار المعرفة التي تأسس وفقها تراث القرن السابع والثامن الهجريين، وقد أبان ابن القيم على نحو علمي علاقات الألفاظ بالمعاني، ولم يخرج عن تلك المحددة قبلُ عند العلماء، وهي علاقة المطابقة والتضمن والالتزام.

39 انظر، بدائع الفوائد، ج2، ص. 404.

40 انظر، القصيدة النونية، ص. 215.

طرق الدلالة

إن تعامل ابن القيم مع النص يأتي في إطار قناعاته التامة بوجود علاقات دلالية تربط بين الألفاظ من خلال المطابقة، والتضمن، واللزوم، ومن خلال طبيعة هذه العلاقات والروابط الدلالية بينها يكون المعنى المقصود، فهي دلالات -وإن اختلفت في مضامينها- إلا أنه يتعين الاعتماد عليها واستثمارها من أجل الوصول إلى معاني الألفاظ. وإذا وصلنا إلى تحديد المعنى فلا بد من معرفة نوع الدلالة المقصودة، أهي من قبيل المطابقة أو التضمن أو الالتزام<sup>41</sup>. وهذا يعني أن توظيف هذه الدلالات -عند العلماء المتقدمين- لا يقتصر على مستوى بيان ماهية المفردات وتعريفها فحسب، بل يتعدى ذلك إلى بيان مقاصد الأقوال نفسها، فقد يكون مقصود القول عندهم هو نتيجة المعنى المطابقي؛ أي تمام ما دل عليه تركيبه، أو يكون نتيجة المعنى التضمني؛ أي بعض ما دل عليه التركيب، أو يكون نتيجة المعنى الالتزامي؛ أي ما استتبعه مدلول هذا التركيب من غير أن يكون جزءا منه<sup>42</sup>.

وهذا منهج بدا ظاهرا في تعامل ابن القيم مع النصوص في ضوء استثمار تلك الدلالات، إلا أنه يصف دلالة الالتزام بأنها "تحتاج إلى قوة فكر وتأمل، ويتفاوت فيها أهل العلم، فالطريق إلى معرفتها أنك إذا فهمت اللفظ وما يدل عليه من المعنى، وفهمته فهما جيدا، ففكر فيما يتوقف عليه ولا يتم بدونه، وهذه القاعدة تتفكك في جميع النصوص الشرعية، فدلالاتها الثلاث كلها حجة؛ لأنها لا بد من الاعتماد عليها واستثمارها من أجل الوصول إلى معاني الألفاظ. وإذا توصلنا إلى تحديد المعنى فلا بد من معرفة نوع الدلالة المقصودة، من حيث هي دلالة بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام"<sup>43</sup>.

5 الأنساق الدلالية أو طرق الدلالة

41 انظر، بن خويا(2012)، ص. 420.

42 انظر، عبد الرحمن(1998)، ص. 103.

43 انظر، شرح أسماء الله الحسنى، ص. 57.

طرق الدلالة

من اللائق في مثل هذا المقام الاستهلال بقول ابن القيم: "وإنما هي [أي الألفاظ] أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها"<sup>44</sup>.

من المعلوم أن الكلام وسيلة للاتصال بين طرفين، طرفه الأول (المرسل)، والآخر (المستقبل)، ووسيلة الاتصال هي الإشارات الصوتية بين المتكلم والسامع أو المادة الكتابية بين الكاتب والقارئ. كما أن القصد لدى المتكلم أو الكاتب هو المحرك والدافع الرئيس لإنشاء مادة الخطاب، وقد يتوصل الطرف الآخر (المتلقي) إلى ذلك القصد أو ربما يتوصل إلى مقاصد أخرى من الخطاب يحتملها النص بشكل من الأشكال.

وفي النص السابق وغيره بيان لبعض آليات استنتاج النصوص وإبراز قصد المتكلم، والتي من ضمنها المعرفة اللغوية بطرق إثبات الدلالة واختلاف مراتبها وأقسامها، وهي دلالات بحثها اللسانيون المحدثون والمتقدمون على السواء، وأفاضوا الحديث حولها، ولا يخفى ما في ذلك من إشارة إلى البعد اللغوي بمستوياته التركيبية والمعجمية والدلالية الذي ينطوي عليه التراث العربي المعرفي، ومنه على الخصوص التراث الديني والأصولي بصفة أخص.

هذا النص يبين أن دلالة اللفظ على المراد لا تتم بسبيل واحد، بل بأنواع، وهي عند الأحناف أربعة، وللشافعية تقسيم آخر.

وهذا الاختلاف سببه أن المتلقين متفاوتون في استنباط مقاصد الكلام من شخص لآخر، ويعود ذلك لتفاوتهم في فهم المادة الكلامية أو الكتابية من جانب K ولطبيعة المادة نفسها وما تحتمله من مقاصد من جانب آخر، وقد أشار ابن القيم لذلك حين قال: إن "المتلقين يتفاوتون في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو

44 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 167.

طرق الدلالة

حكّمين، أو منهم من يفهم عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه، وإشارته، وتنبّيهه، واعتباره<sup>45</sup>.

وهذا يجرنا إلى التنبّيه إلى ما أشرنا إليه آنفاً، وهو انقسام الأصوليين في بيان طرق دلالة الألفاظ على المعاني على مذهبين، اصطلاح عليهما: (مدرسة الفقهاء)، ويمثلها الحنفية، و(مدرسة المتكلمين)، وتضم الشافعية والمالكية والحنابلة.

وهذا التصنيف أطلق عليه محمد يونس اسم (التصنيف النصي للدلالة)، وهو تصنيف يوصف بأنه مبني على المعايير والاستنتاجات المستمدة من المقامات التخاطبية، أي أنه تصنيف براغماتي، لا دلالي، "ويُقصد بالفرق بين دلالي وبراعماتي هنا أنه فرق بين ما ينتمي إلى دراسة الجمل مجردة في عزلة عن السياق، وما يخص دراسة الجمل في السياق..."<sup>46</sup>. وبهذا يتبين أن الأصوليين يلتقون مع المنظور اللساني الحديث الذي يؤكد أن التخاطب اللغوي ليس مسنداً إلى العناصر الوضعية فحسب، بل لابد من عناصر تداولية ومنطقية تكون هي الأساس لاستجلاء المعنى<sup>47</sup>.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الخلاف المشار إليه بين المدرستين ناشئ عن سبب منهجي، مؤداه أن مدرسة المتكلمين تقوم على تحقيق القواعد الأصولية دون التأثير بالفروع الفقهية؛ لأنهم يضعون هذه القواعد وفق ضوابط عقلية ومنطقية ثم يُخضعون لها الفروع الفقهية، بحيث يستعملون القاعدة في استنباط الأحكام الشرعية بإخضاع الأحكام للقواعد. أما الحنفية فيعمدون إلى تطويع الأصول وفق الفروع الفقهية، فإذا خالفت القاعدة الأصولية الفرع الفقهي فإنهم لا ينظرون في الفرع الفقهي لينضبط مع القاعدة، وإنما ينظرون في

45 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 267.

46 انظر، يونس(2006)، ص. 205.

47 انظر، درقاوي(2011)، ص. 94.



طرق الدلالة

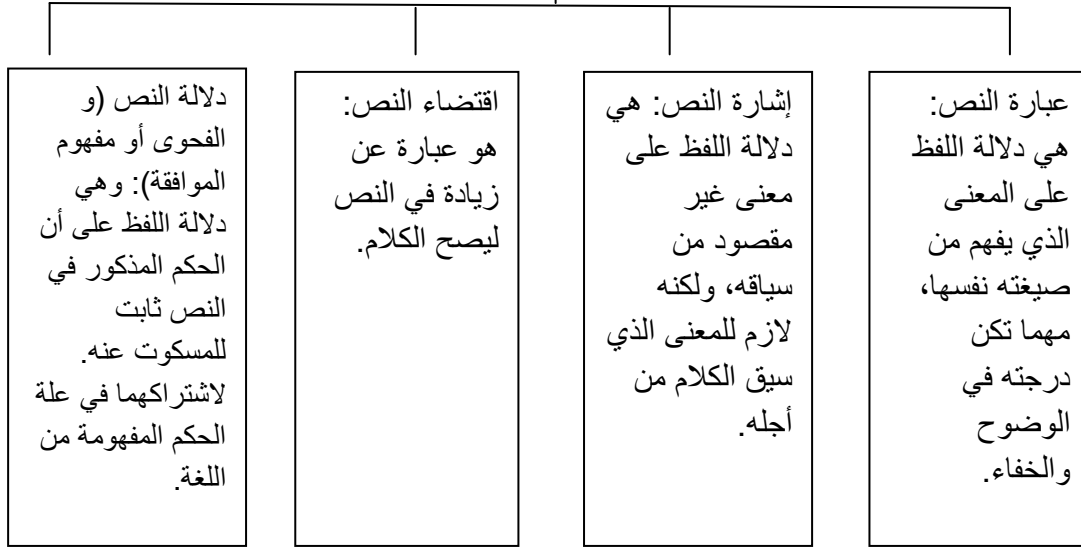
القاعدة الأصولية ويروضونها إلى أن تصبح منسجمة مع الفرع الفقهي، ولهذا سميت مدرستهم بمدرسة الفقهاء.

ومع أن مدار الحديث سيكون حول ما هو مقرر عند الجمهور، إلا أنه لا مانع من إيراد رأي كلا المدرستين، مع التركيز على ما تعرض له ابن القيم.

- تقسيم الفقهاء

وسميت بذلك لتأثرها بالفروع الفقهية كما ذكرنا، وتسمى أيضا طريقة الأحناف؛ لاختيار أكثرهم التأليف على هذه الطريقة التي قسموا فيها اللفظ باعتبار كيفية دلالاته على الحكم إلى أربعة أقسام: عبارة، وإشارة، ونص، واقتضاء، كما هو في الشكل التالي<sup>48</sup>.

طرق الدلالة عند الفقهاء<sup>49</sup> (طريقة الأحناف).



48 وجه الضبط عندهم في هذه الطرق أن دلالة اللفظ على الحكم إما أن تكون ثابتة بنفس اللفظ أو لا تكون كذلك، والثابتة بنفس اللفظ إما أن تكون مقصودة منه أو غير مقصودة، فإن كانت مقصودة فهي العبارة، وإن كانت غير مقصودة فهي الإشارة، والدلالة التي لا تثبت بنفس اللفظ إما أن تكون مفهومة من اللفظ لغة أو = شرعا فإن كانت مفهومة لغة فهي دلالة النص، وإن كانت مفهومة منه شرعا أو عقلا سميت دلالة اقتضاء. انظر، لخضر(2012)، ج2، ص.90.

49 انظر، أصول النزدي، ج1، ص. 69، أصول السرخسي، ج1، ص. 163، ميزان الأصول، ج1، ص.567، الشجيري(2000)، ص. 271، السريبي(2002)، ص. 76، وما بعدها.

طرق الدلالة

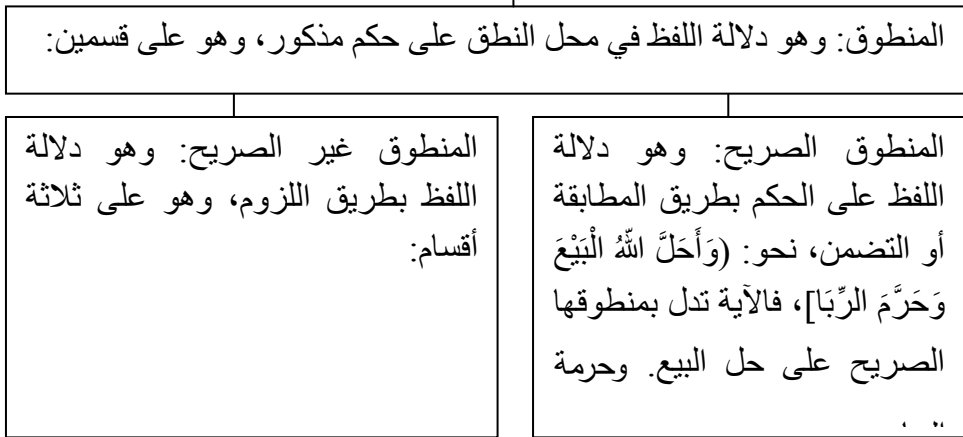
- تقسيم المتكلمين

ويُطلق على هذا التقسيم بطريقة الشافعية، وهي تسمية لا تقتصر على أتباع الشافعي فحسب، وإنما تشمل كذلك الأحناف والمالكية والحنابلة، ولكن يأتي هذا الاستخدام انسجاماً مع ما هو سائد في علم الأصول، حيث يُطلق مصطلح الشافعية في هذا السياق على علماء الأصول الذين يتسم منهجهم في بحث القضايا الأصولية بنزعة كلامية نظارية، ومن هنا جاء وصفهم بالمتكلمين، وهم في الجملة على طريقة الأشاعرة في مسالك الاعتقاد.

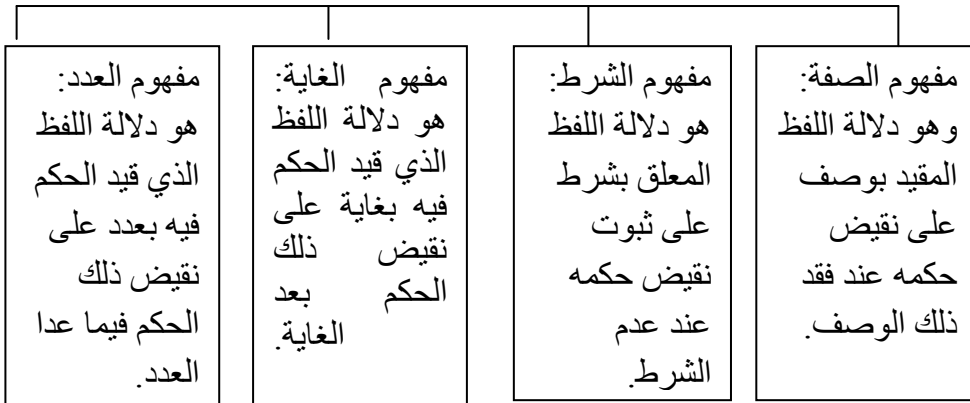
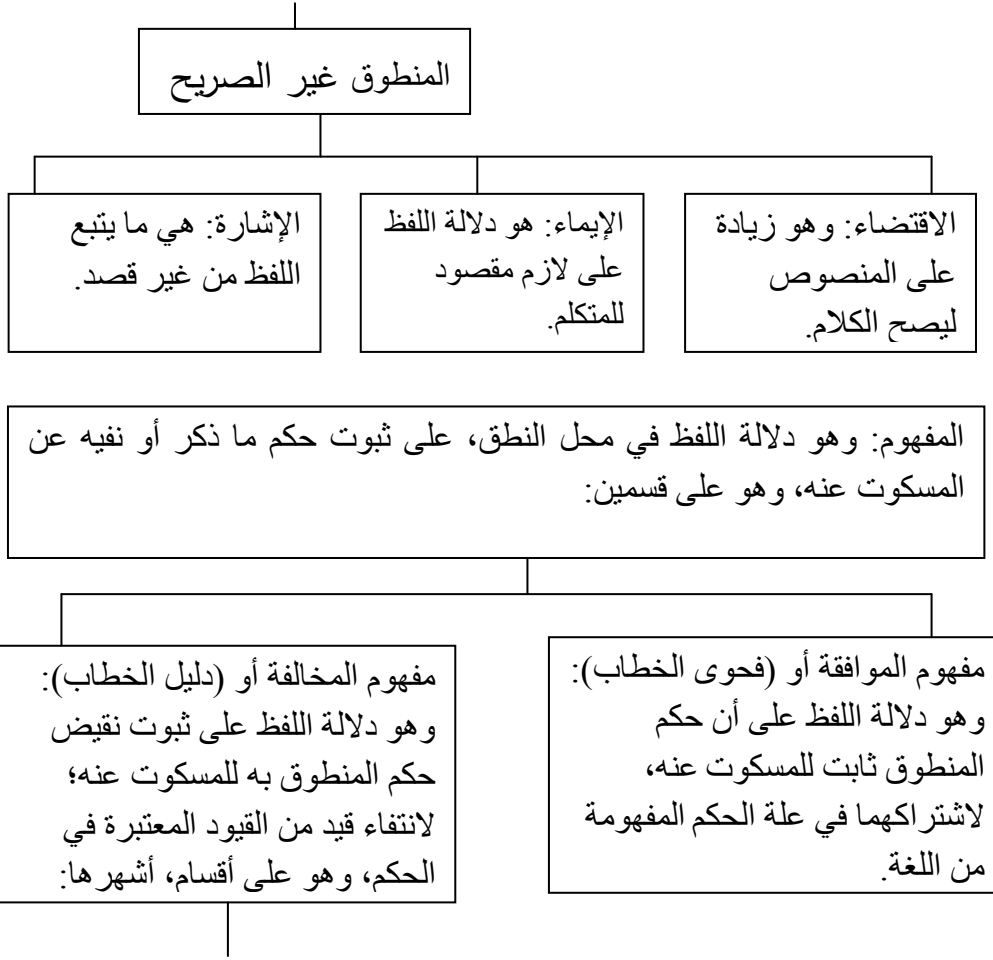
انطلاقاً من كون إدراك المخاطب لمقاصد الخطاب إنما يكون من خلال ظاهر النص أو من خلال ما يحتمله من تأويل، تأسست طريقة المتكلمين أو الجمهور على التفريق بين ثنائية دلالية هي: المنطوق والمفهوم، ويُقسم المنطوق إلى صريح وغير صريح، يُقسم المنطوق الصريح إلى دلالة مطابقة ودلالة تضمن، بينما يُقسم غير الصريح (المتمثل في دلالة الالتزام) إلى دلالة اقتضاء، وإيماء، وإشارة.

ويُقسم المفهوم إلى مفهوم موافقة، وإلى مفهوم مخالفة له أقسام يتجلى فيها. ويمكن أن توضح تلك الأقسام على النحو التالي:

طرق الدلالة عند المتكلمين<sup>50</sup> (الشافعية)، وهي على قسمين



50 انظر، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص.165، الشجيري(2000)، ص. 269. السريري(2002)، ص.



طرق الدلالة

وعلى اعتبار أن هذا التقسيم هو المشهور عند المتأخرين من الأصوليين فإننا سنجعل الحديث عن هذه الثنائية في مبحثين مستقلين، يُخصص الأول للمنطوق، والآخر للمفهوم، على النحو الآتي

**1.5 المنطوق**

يتحدد نوع الكلام لدى الأصوليين من أمر ونهي وإخبار وغيرها بحسب قصد المتكلم، فعندما تصدر الوحدة الكلامية من غير قصد فلا يعتبر مدلولها، وعندما تصدر عن قصد يكون لها فائدة واعتبار، وفي هذا يقول ابن القيم: "هذا الذي قلناه من اعتبار النيات والمقاصد في الألفاظ، وأنها لا تلزم بها أحكامها حتى يكون المتكلم بها قاصدا لها مريدا لموجباتها، كما أنه لا بد أن يكون قاصدا للتكلم باللفظ مريدا له، فلا بد من إرادتين: إرادة التكلم باللفظ اختيارا، وإرادة موجبه ومقتضاه، بل إرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود، واللفظ وسيلة"<sup>51</sup>. يوحي هذا الكلام بأن الأصوليين يركزون بشكل خاص على المتكلم والصيغة التركيبية التي تصدر منه على نحو يمكن معه وصف عنصر القصد بأنه تقييمي (appraisive)، أي أن المتكلم لا يخصص مدلولاً معيناً فحسب، بل يكون على اتصال تقييمي به.

وعلى المتلقي أن يحدد ذلك القصد بالنظر إلى الوحدة الكلامية الصادرة عن المتكلم، أو المادة الكتابية التي نظمها، ويتفاوت المتلقون في استنباط مقاصد الكلام من شخص لآخر، ويعود ذلك لتفاوتهم في فهم المادة الكلامية أو الكتابية من جانب، وطبيعة المادة نفسها، وما تحتمله من مقاصد من جانب آخر، وقد أشار ابن القيم لذلك حين قال بأن "المتلقين يتفاوتون في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكيمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد

51 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 55.

طرق الدلالة

اللفظ دون سياقه، ودون إيمائه، وإشارته، وتبنيه، واعتباره، وأخص من هذا وأطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده<sup>52</sup>.

من هذا الكلام يمكن استنتاج أمرين: أحدهما: يتعلق بالوحدة الكلامية، وهو احتمالها لأكثر من معنى، واستنباط هذه المعاني منوط بقدره المتلقي على استنتاج المعاني، إذ إن هناك متلقيا يقتصر على الدلالة الحرفية للنص مكتفيا بظاهره، وفي المقابل ثمة من يتجاوز ظاهر النص بالنتقيب والحفر فيه مستعينا بالسياق لاستنتاج المعاني والدلالات الكامنة والمحتملة للفظ، وهذا يعني أن الوحدة الكلامية قائمة على مسارين: فهي من ناحية وسيلة للتعبير عن القصد، وفي الوقت ذاته تُعد وسيلة لمعرفته وفهمه.

وإذا دلت الوحدة الكلامية بحرفيتها على المعنى المقصود فإن الأصوليين يطلقون عليها مصطلح المنطوق الصريح، أما إذا كان التوصل إلى المعاني المقصودة يتم من خلال ما تتضمنه الألفاظ المباشرة من معانٍ أخرى فذلك المنطوق غير الصريح لديهم.

في ضوء ذلك انقسم المنطوق إلى صريح وغير صريح، ولكن ابن القيم ينبه إلى أن "كون اللفظ صريحا أو كناية أمر يختلف باختلاف عرف المتكلم، والمخاطب، والزمان، والمكان، فكم من لفظ صريح عند قوم، وليس بصريح عند آخرين، وفي مكان دون مكان، وزمان دون زمان، فلا يلزم من كونه صريحا في خطاب الشارع أن يكون صريحا عند كل متكلم، وهذا ظاهر"<sup>53</sup>. فما المراد بالمنطوق الصريح وغير الصريح؟

### 1.1.5 المنطوق الصريح

52 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 267، وانظر، مقابلة (2006)، ص. 72. العبيدان (2002)، ص. 271.

53 انظر، إعلام الموقعين، ج2، ص. 5.

طرق الدلالة

هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق مطابقة أو تضمناً<sup>54</sup>، وهو دلالة الكلام بلفظه على معناه المتبادر منه المسوق له أصالة أو تبعاً<sup>55</sup>، أي أنه المعنى المنظور إليه على أنه المعنى المقصود الأساسي الذي يريد المتكلم إبلاغه بكلامه مهما تكن درجته من الوضوح والخفاء<sup>56</sup>، بهذا يمكن القول: إن المنطوق الصريح (كما هو عند الجمهور)، أو دلالة عبارة النص (عند الأحناف) هي: ما يتبادر منه المعنى إلى الذهن من صيغة النص، سواء كان هذا المعنى مقصوداً أصالة أو تبعاً<sup>57</sup>. وهو الذي يقصده المتكلم من وضعه للنص بعد أن يختار له من الألفاظ والعبارات ما يدل دلالة واضحة على غرضه، بحيث يتبادر المعنى المقصود من النص إلى ذهن المطلع بمجرد الاطلاع عليه<sup>58</sup>. فكل معنى يُفهم من ذات اللفظ وجاء اللفظ من أجله، يُسمى منطوقاً صريحاً، وتسمى دلالة اللفظ على هذا المعنى دلالة العبارة<sup>59</sup>.

ويُشار هنا إلى أن الأصوليين ينظرون إلى اللغة باعتبارها أداة تواصلية بين أفراد المجتمع، "فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئاً عرفه بمراده وما في نفسه بلفظه ورتب على تلك الإرادات والمقاصد أحكامها بواسطة الألفاظ"<sup>60</sup>. وبناء على هذا يمكن أن يقال بأن الفرد يستخدم اللغة بغية التأثير في محيطه الاجتماعي، وهذه الوظيفة ركز عليها الأصوليون كثيراً، حتى إنهم لا يتطرقون لغيرها من الغايات التعبيرية التي تهدف إلى التعبير عن الذات دون هدف التأثير في المجتمع، ولعل سبب ذلك أن الأصوليين يتعاملون مع نصوص

54 انظر، حاشية العطار، ج1، ص. 308.

55 انظر، زيدان(1995)، ص. 354، وهذا يعرف من سياق النص أو من ظروف وروده.

56 انظر، يونس(2006)، ص. 206.

57 انظر، السريري(2002)، ص. 77.

58 انظر، عودة(1985)، ج1، صص. 186-187، عبد الجليل، منقور، (2001)، ص. 38.

59 انظر، اقصري(2005)، ص. 6.

60 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 86.

طرق الدلالة

تشريعية غايتها التأثير في البيئة الاجتماعية، واشتغالهم بإدراك غايات هذه النصوص صرفهم عن التطرق إلى ذكر الغايات الأخرى، كالغاية التعبيرية<sup>61</sup>.

وعودا إلى المنطوق الصريح أقول: إن المتلقي عندما ينظر في آية [فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ<sup>62</sup>، يستدل بمنطوقها الصريح على المقصود الأصلي المدلول عليه بالوحدات الكلامية المكونة للنص، وهو إباحة الزواج بأكثر من واحدة، بشرط إقامة العدل وألا يتجاوز العدد أربع نسوة، مع النهي عن إيقاع الظلم بهنّ، ووجوب الاقتصار على واحدة إذا خيف عدم العدل مع التعدد.

وبذلك فإن المنطوق الصريح يقصد به دلالة الوحدة الكلامية على ما يقال فعلاً، والاستدلال على المعنى المقصود لا يختلف فيه اثنان عند السماع، فالحقيقة لا تختلف باختلاف الأشخاص، وفي ذلك يقول الشاطبي: "هي التي تشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى"<sup>63</sup>.

ومما يمثل له في هذا السياق [وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا]<sup>64</sup>، دلت الآية بمنطوقها على حكمين: أحدهما: حل البيع وحرمة الربا. الثاني: نفي المماثلة بين البيع والربا. ومعلوم قبل التأمل أن ظاهر النص يتناولهما، وإن كان تناوله للحكم الأول تبعا، وتناوله للحكم الثاني أصالة؛ لأن الآية سيقّت للرد على الذين سوّوا بين الربا والبيع.

ومع الاتفاق على أن الآية السابقة تؤدي معنيين على الأقل، وهما:

(1) ظاهر، وهو إباحة البيع وتحريم الربا.

(2) نص، وهو التفريق بين البيع والربا.

61 انظر، العبيدان(2002)، ، ص. 271.

62 النساء، 3.

63 انظر، الموافقات، ج2، ص.105، وانظر، مقابلة(2006)، ص. 73.

64 البقرة، 275.

طرق الدلالة

إلا أن ثمة اختلافا مؤداه: أكان (2) فقط هو المسوق له الكلام، أم كلا من (1)، و(2)؟ الجمهور يرون الثاني، أي أن كلا المعنيين مستفاد من عبارة النص ومنطوقه، ويخالفهم البعض في أن (2) مستمدة من إشارة النص لا من عبارته ومنطوقه. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن فكرة (السَّوْق) تحوي معنى التقيد بالسياق، ولكي يقف المخاطب على هذا المعنى في مقام تخاطبي معين عليه أن يأخذ في حسبانهِ السياق الكامل الذي قيل فيه الكلام، وكذلك القرينة المناسبة، والقضية الأساسية التي ينبغي للمخاطب أخذها في الحسبان تتعلق بمناسبة كلام المتكلم، فإذا طبقنا هذا على الآية السابقة، فسيبدو لنا أنه من الأفضل العدول عن رأي الجمهور إلى رأي من خالفهم، وذلك بجعل الآية مسوقة لـ (1)، و(2)، بدلا من (2) فقط؛ لأن الآية قُصد بها بوضوح لتكون ردا على من سوى بين البيع والربا.

وما يمكن قوله هنا: إن الفرق بين المسوق له وغير المسوق يمكن اعتباره إلى حد كبير قريبا من تمييز المحدثين بين (ما هو مفترض)، و(ما هو في البؤرة). وقد كان لابن القيم إشارات لهذا النوع وغيره، من ذلك ما ذكره في معرض حديثه حول (إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ)<sup>65</sup>، فذكر أن فيها "دلالة بمنطوقه، ودلالة بإيمانه وتعليقه، ودلالة بمفهومه، فدلالته بمنطوقه على قرب الرحمة من أهل الإحسان، ودلالته بتعليقه وإيمانه على أن هذا القرب مستحق بالإحسان، فهو السبب في قرب الرحمة منهم، ودلالته بمفهومه على بعد الرحمة من غير المحسنين، فهذه ثلاث دلالات لهذه الجملة"<sup>66</sup>.

ففي هذا النص بيان لمنهجه في تقسيم طرق الدلالة، فهي عنده -كما يفصح عنها النص المتقدم- تنقسم إلى: منطوق ومفهوم، ودلالة الإيماء إنما ميزها عن المنطوق؛ لأنها ليست

65 الصافات، 78.

66 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 17.



طرق الدلالة

صريحة، والمنطوق إذا ذكر مطلقاً فإنما ينصرف إلى الصريح؛ إذ المنطوق غير الصريح لكل قسم من أقسامه مصطلح يخصه كما سيأتي.

2.1.5 المنطوق غير الصريح<sup>67</sup>

وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق بالالتزام باقتضاء أو إشارة أو إيماء، فهو إذاً مما يقصد ضمناً من الوحدة الكلامية، وهو على العكس من المنطوق الصريح. فالتوصل إلى المعاني المقصودة إذا كان يتم من خلال ما تتضمنه الألفاظ المباشرة من معانٍ أخرى فذلك المنطوق غير الصريح لدى الأصوليين، وبهذا يضم المنطوق غير الصريح عند المتكلمين ثلاث دلالات هي: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة. وأساس التفريق بين هذه الدلالات (القائمة على المعنى الذي يقود إليه المعنى الحرفي للوحدة الكلامية) أن المدلول عليه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو غير مقصود له، فإن كان مقصوداً له وتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، فدلالته عليه تسمى دلالة اقتضاء، أما إن كان مقصوداً له ولم يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته العقلية أو الشرعية، فدلالته عليه تسمى دلالة إيماء أو دلالة تنبيه، وإن لم يكن مقصوداً للمتكلم فدلالته عليه تسمى دلالة إشارة<sup>68</sup>.

والاقتضاء والإشارة يسميهما الحنفية بهذا الاسم، أما الإيماء فهو ما يقابل العبارة عند الحنفية، فالعبارة إذن تقابل ما يسمى بالمنطوق الصريح والإيماء<sup>69</sup>.

ودلالة المنطوق غير الصريح لدى الأصوليين تنشأ عن نوعين من العلاقات هي (1) ما ينجم عن علاقات التفاعل بين الألفاظ ومعاني النحو، وهو ما يعرف بمصطلح العلاقات النسقية (syntagmatic).

67 انظر، القموني(2017)، صص. 189-210.

68 انظر، اقصري (2005)، ص. 9.

69 انظر، بابكر(1989)، ص. 110.

طرق الدلالة

(2) ما ينجم عن التعبيرات الفنية كالمجازات والكنائيات، وهو ما يعرف بمصطلح العلاقات الاستبدالية (paradigmatic)<sup>70</sup>.

وفي هذا النوع من الدلالة يتفاوت المتلقون في إدراك قصد المتكلم، ويعتمد ذلك على مدى معرفتهم وتمكنهم من أنظمة اللغة المختلفة: الصوتي، والصرفي، والنحوي، والمعجمي، ومعرفتهم للظروف والملابسات المحيطة بالنص. وقد أشار ابن القيم إلى اختلاف الأسلوب في الوحدة الكلامية باختلاف مكوناتها، من حذف، وذكر، وتقديم، وتأخير، مع بقاء المعنى واحداً، وقد تتفق مكونات الوحدة الكلامية مع اختلاف المعنى، وفي ذلك يقول: "الاعتبار بالمعاني والمقاصد في الأقوال والأفعال؛ فإن الألفاظ إذا اختلفت عباراتها أو مواضعها بالتقدم والتأخر والمعنى واحد كان حكمها واحداً، ولو اتفقت ألفاظها واختلفت معانيها كان حكمها مختلفاً"<sup>71</sup>.

كما لا يمكن إغفال دور السمات فوق المقطعية في تحديد الدلالة التابعة، كالنبر، والإيقاع، والتنغيم؛ فقد يوظف المتكلم التنغيم على سبيل المثال ليتوصل إلى معنى السخرية من خلال وحدة كلامية ظاهرها المديح، كقولنا: (هذا الرجل شجاع)، فالمعنى الظاهر هو المديح، ولكن باستخدام التنغيم ينتقل المعنى إلى معنى آخر وهو السخرية؛ من خلال الإشارة إلى غياب ذلك الغلام نتيجة موقف يعزز هذا المعنى.

ونشرع الآن في الحديث عن كل واحدة من الدلالات الثلاث على حدة:

### 1.2.1.5 دلالة الاقتضاء

وهي من الدلالات التي وقع الاتفاق عليها بين المدرستين معنى ومبنى، مع اختلاف منهجي مؤداه أن المتكلمين يدرجونها ضمن دلالات المنطوق غير الصريح، أما الحنفية فجعلوها دلالة مستقلة بذاتها كدلالة الإشارة، ودلالة الدلالة، ودلالة العبارة.

70 انظر، مقابلة (2006)، صص. 276-277.

71 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 108، وانظر، مقابلة (2006)، ص. 73.

طرق الدلالة

ويُعرف هذا النوع بأنه دلالة "اللفظ على محذوف يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً"<sup>72</sup>، كما يعرفه السرخسي -من الأحناف- بأنه "عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم"<sup>73</sup>. ويعرّفه الغزالي بقوله: "هو الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به"<sup>74</sup>.

فالإقتضاء -بناء على هذه التعريفات- ضرورة تخاطبية تفضي إلى سيرورة الخطاب لأن يصح عقلاً أو شرعاً أو لغة وفق ما يقتضيه المقام ويفرضه التأويل. وبه يتوصل إلى معرفة ما يتطلبه النص ويستلزمه الكلام حتى يتبين ويتضح ويُعرف المراد منه. وهناك من ذهب إلى أن هذه هي "الطريقة المتبعة في معالجة هذا النوع من الأمثلة في أكثر معاجم اللغة الإنجليزية حجة"<sup>75</sup>.

ويتضح من ذلك أن دلالة الإقتضاء لها علاقة بالبنية العميقة للخطاب؛ ذلك أن البنية السطحية لها علاقة بالكيفية التي يتم فيها نطق الوحدة الكلامية؛ ففي مثل (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ) تكونت البنية السطحية من وحدتين معجميتين: الفعل (أسأل)، والمفعول (القرية)، أما البنية العميقة لهذا الخطاب فهو المعنى المقدر الذي يتطلبه الكلام لتحقيق الاستقامة لدى المتلقي، والتقدير (أسأل أهل القرية).

فهو إذاً تركيباً احتوى على فراغات ومسامات وجب ملؤها بعبارات مقدرة يشير إليها السياق وتفرضها استراتيجية التخاطب، وقد مر معنا في فصل السياق عدم جواز تقدير إلا

72 انظر، السلمي(2005)، ص. 375.

73 انظر، أصول السرخسي، ج1، ص. 248.

74 انظر، المستصفي، ص. 263.

75 انظر، يونس(2006)، ص. 221.

طرق الدلالة

ما يدل عليه السياق. ويؤكد ابن القيم أنه "لا يجوز إضمار ما لا يدل عليه السياق، وترك إضمار ما يقتضيه السياق"<sup>76</sup>. وبناء على ما مر تكون دلالة الاقتضاء ثلاثة أنواع

**الأول: المقتضى الذي يجب تقديره لصدق الكلام**

ومثاله (1)، و(2)، فإذا أخذنا هذه الأحاديث نجد نفي الصلاة في (1)، والصّوم في (2)، في حين أن الانتفاء لا يتحقق في صورتيهما؛ فلا بدّ إذن -لضمان صدق الكلام- من تقدير لفظ محذوف يتم به تصحيح الكلام، فيكون معناه: لا صلاة ولا صيام صحيح أو كامل. حتّى يكون حكم الصلاة والصّوم هو المنفي لا الصلاة أو الصّوم نفسه؛ لأن الصوم والصلاة لا ينتفیان بصورتها، فمعناه لا صيام صحيح أو كامل، وكذلك الصلاة، وهو ما يعني نفي حكم العمل لا نفسه، والحكم غير منطوق به لكن لابد منه لتحقق صدق الكلام<sup>77</sup>.

(1) لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب<sup>78</sup>.

(2) لا صيام لمن لم يُجمع الصيام من الفجر<sup>79</sup>.

ومثله كذلك (3)؛ فإن رفع العمل بعد وقوعه بحجة عدم اقترانه بالنية محال، فلا بدّ إذن من تقدير محذوف حتى يكون الكلام صادقا، بأن تقول مثلا: لا ثواب لعمل إلا بالنية.

(3) لا عمل إلا بنية.

والأمر نفسه في (4)؛ فلكي يبدو الكلام متماشيا مع صدق المتكلم لابد أن يؤتى بالعنصر المحذوف، وهو (إثم)، وبالتالي يؤول المعنى كالتالي: رُفِعَ عن أمتي إثم الخطأ والنسيان، ودون هذا التقدير لن يكون الكلام صادقا؛ لوقوع الخطأ والنسيان في حياة الناس وواقعهم<sup>80</sup>. والفعل بعد حدوثه لا يمكن رفعه، لهذا يجب تقدير محذوف يتوقف عليه صدق

76 انظر، زاد المعاد، ج1، ص.213.

77 انظر، المستصفي، ص. 188.

78 انظر، السنن الكبرى، ج1، ص.471.

79 م. ن.، ج3، ص.172.

80 انظر، يونس(2006)، صص. 219-220.

طرق الدلالة

الكلام، وهذا المحذوف هو (حكم أو إثم)، وهو المقصود بالرفع في الحديث، وهذا التقدير يكون عن طريق دلالة الاقتضاء، فيكون معنى الحديث: إن الله تجاوز عن أمتي إثم الفعل الواقع خطأ أو نسيانا أو تحت الإكراه .

(4) رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكْرِهوا عليه<sup>81</sup>.

**الثاني: المقتضى الذي يجب تقديره لصحة الكلام عقلا**

ومثاله (5)؛ فالمقصود بالسؤال هنا هم أهل القرية؛ أما القرية التي هي الأبنية المجتمعة فلا يصح سؤالها عقلا<sup>82</sup>، وهذا يُحتم على منلقي مثل هذا النص أن يقدر لفظة تنتهي سيرورة الكلام معها إلى أن يكون مستقيما وسائغا عقلا، فنقول: وأسأل أهل القرية؛ لأن الذي يُسأل هم أهلها وليس مبانيها وأراضيها.

(5) (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ).

**الثالث: المقتضى الذي يجب تقديره لصحة الكلام شرعا**

مثاله المشهور الأمر بتحرير رقبة في (6)؛ فهذا الأمر يقتضي ملك المحرر للرقبة؛ إذ لا يتصور تحرير الإنسان لما لا يملك وهو الحر، أو المملوك للغير، فاقترضى النص تقدير الوصف بالمملوكة.

(6) (فتحرير رقبة).

كما ينخرط في سلك هذا المعنى أيضا (7)، فقد قدر العلماء مضمرا يصح به الكلام شرعا هو (فأفطر)، وهذا اللفظ غير منطوق به في الحديث، لكن يلزم تقدير أحدهما لتحقيق صدق

81 انظر، السنن الكبرى، ج1، ص.471.

82 انظر، حاشية العطار، ج1، ص.316.

طرق الدلالة

الكلام، وبذلك يكون مجرى الآية: فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر.

(7) (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)<sup>83</sup>.

فهذا النوع من الدلالة يُستعمل للإشارة إلى المحتوى الدلالي المحذوف من الكلام، ويكون تقديره ضرورياً لتحقيق عنصر الصدق والفائدة في الخطاب.

وهذا مما يتبين به الاهتمام الكبير الذي أولاه الأصوليون للمخاطب، الذي تناط به مهمة أساسية، وهي إعمال الكلام وحمله في حال عدم انسجام ظاهره مع الصحة العقلية أو الشرعية للنص، أو مع صدق المتكلم. ويفترض متكلمو اللغة أن وظيفة المخاطب-باعتداده على القرينة المتبادرة، وعلى أصول التخاطب- لا يقتصر على حمل الكلام على غير ظاهره، بل يشمل أيضاً توسيع الخطاب ليصبح أكثر مناسبة للمقام التخاطبي، ويُعتقد أن المخاطب-في تعامله مع اقتضاء النص- يفترض أن المتكلم قد حذف بعض أجزاء الكلام اعتماداً على قدرة المتكلم على إدراكها بمعونة القرينة. وينظر الأصوليون إلى افتراض السامع حذف بعض أجزاء الكلام، وقصد المتكلم أن يكون ما حذف جزءاً من كلامه زيادة على الكلام الفعلي، والباعث والمقتضي لهذه الزيادة صيانة الكلام عن اللغو، كما يعبر الأصوليون، وبعبارة أخرى فإن حاجة المتخاطبين إلى تخاطب سليم هي التي تحكم وجود هذا النوع من المعنى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن إدراك معنى الكلمة غير المذكورة يتوقف على عدد من الافتراضات وأصول التخاطب، وهي:

1. أن المعنى الظاهر ممتنع (قرينة مانعة).
2. أن المتكلم صادق (مبدأ صدق المتكلم)، وأنه يريد إبلاغ مراد معين (مبدأ بيان المتكلم).

83 البقرة، 184. انظر، مدارج السالكين، ج2، ص. 383

طرق الدلالة

3. لابد أن يكون هناك معنى آخر للكلام (مبدأ الأعمال).
  4. ينبغي أن تحمل العبارة بين طياتها قرينة هادية إلى اللفظ المقدر، والذي يستقيم معه الكلام ويصير مقبولاً<sup>84</sup>.
- يبقى التنبيه إلى أن إدراك دلالة الاقتضاء إنما يتم باعتبار طبيعة حال المتكلم، وتكون بناء على ذلك طبيعية، ولا يكون المتكلم عندها إلا صادقاً، وإما باعتبار طريق العقل فالدلالة إذن عقلية<sup>85</sup>. وإن تقدير أي من المحامل دون غيرها خاضع لمدى مناسبتها للمقام التخاطبي.

ولكن على الرغم من كون هذه الدلالة تكاد تكون محل اتفاق بين مدرستي المتكلمين والفقهاء، إلا أنني لم أر لهذه الدلالة كثير ذكر في ما اطلعت عليه من مؤلفات ابن القيم، اللهم إلا الشيء اليسير، منها قوله: "سلمنا أن الظاهر ترتب عليه تحريم، لكن التحريم عقب الشيء قد يكون لاقتضاء اللفظ له ودلالته عليه"<sup>86</sup>، لكنه مع ذلك لا يعتد بهذا النوع من الدلالة، بل يرده<sup>87</sup>، وهو رد يأتي ضمن منهجه السياقي الحازم، وهو يرى أنه لا حاجة لافتراض الإضمار؛ لأن:

1. الكلام مستقل.
2. ما قُدر حذفه مفهوم.
3. أن اللفظ يدل بمفهومه، كما يدل بمنطوقه<sup>88</sup>.

والشواهد على رأيه هذا كثيرة لا يأتي عليها الاستقصاء. من ذلك ما جاء في (5)؛ فكما مر معنا أنفاً هذا الكلام لا يصح عقلاً إلا بتقدير (واسأل أهل القرية)؛ لأنّ السؤال للتبيين،

---

84 انظر، يونس(2006)، ص. 218.  
 85 انظر، عبد الجليل(2001)، ص. 31.  
 86 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص. 13.  
 87 انظر، لخضر(2012)، ج2، ص. 92.  
 88 انظر، مختصر الصواعق، صص. 351-352، يونس(2006)، ص. 220.

طرق الدلالة

وإذا كان كذلك فالمسؤول يجب أن يكون من أهل البيان، فاقتضى الكلام تقدير (الأهل) ليصح ويستقيم، أي أن (1) تقتضي (2) عند الجمهور في:

(1) اسأل القرية.

(2) اسأل أهل القرية.

لكن ابن القيم -وتماشيا مع منهجه السياقي الحازم- يرفض هذا التوجيه ملتصقا ببعض المبررات والمسالك التي تؤيد رؤيته، فيقول: "(وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ) وإن كان أكثر الأصوليين يمثلون به، فإن القرية اسم للسكان في مسكن مجتمع؛ وإنما تطلق القرية باعتبار الأمرين، كالكأس لما فيه من الشراب، والذئب للدلو الملائن، والخوان للمائدة إذا كان عليها طعام، ونظائره، ثم إنهم لكثرة استعمالهم لهذه اللفظة ودورانها في كلامهم أطلقوها على السكان تارة وعلى المسكن تارة بحسب سياق الكلام وبساطه، وإنما يفعلون هذا حيث لا لبس فيه، فلا إضمار في ذلك ولا حذف"<sup>89</sup>.

وكذلك آية (8)؛ حيث إن التقدير من أموال أهل القرى، لكنه غلط عند ابن القيم؛ إذ لا ضرورة إلى هذا التقدير؛ لأن الغني مفهوم بدونه، "فالقائل: اتصل إلي من فلان ألف، يصح كلامه لفظا ومعنى بدون تقدير، فإن (من) للابتداء في الغاية، فابتداء الحصول من المجرور بمن، وكذلك في الآية"<sup>90</sup>.

(8) (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى)<sup>91</sup>.

والقول نفسه في (9)، والتقدير فيها: اضرب بجزء من أجزاء عصاك جزءا من أجزاء البحر، وهو تقدير لا محوج إليه؛ لأنه بيّن، "فليس هناك تقدير أصلا؛ إذ الكلام مستغن بنفسه غير محتاج إلى تقدير؛ فإن الذي يدعي تقديره قد دل اللفظ عليه باللزوم، فكأنه

89 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 25.

90 انظر، مختصر الصواعق، ص. 352.

91 الحشر، 7.



طرق الدلالة

مذكور؛ لأن اللفظ يدل بلازمه كما يدل بحروفه، ولا يقال لما دل عليه دلالة التزام: إنه محذوف<sup>92</sup>.

(9) (أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلِقَ)<sup>93</sup>.

ولعل ما يعزز حمل النص على الظاهر عند ابن القيم أنه لا يميل إلى تقدير العوامل في مواضع كثيرة، ومن ذلك أن العامل في البذل هو العامل في المبدل منه، كما هو مذهب سيبويه، وأما ما ذهب إليه ابن خروف وغيره من أن العامل فيه غير العامل في متبوعه؛ فلا بد من إعادته إما ظاهراً وأما مقدراً فضعيف جداً<sup>94</sup>.

وأما المحذوفات التي تعزز المعنى وتقويه فلا ضير فيها، ومن ذلك حذف القسم الذي يذكر جوابه، كما في (10).

(10) (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ)<sup>95</sup>.

ومن ذلك تقدير مضاف في مثل قولك: جاهدت في الله تعالى، وأحببتك في الله تعالى، فمحال أن يكون هذا اللفظ حقيقة<sup>96</sup>؛ لما يدل عليه هذا الحرف من معنى الوعاء، وإنما هو على حذف المضاف أي في مرضاة الله وطاعته، فيكون الحرف على بابه كأنك قلت: هذا محبوب في الأعمال التي فيها مرضاة الله وطاعته، وأما أن تدع اللفظ على ظاهره فمحال<sup>97</sup>.

92 انظر، مختصر الصواعق، صص. 351-352.

93 الشعراء، 63.

94 انظر، بدائع الفوائد، ج4، ص. 196.

95 التكاثر، 5. انظر، لخضر (2012)، ج2، ص. 93.

96 أي الحرف (في).

97 انظر، بدائع الفوائد، ج2، ص. 7.

طرق الدلالة

ويرد ابن القيم تلك التقديرات التي لا يقتضيها المعنى، كما أنه يكره الإضمار من غير ضرورة<sup>98</sup>، ويرى أن تقليله أولى وأظهر<sup>99</sup>، وأن الحذف مع كثرة الحواجز أولى وأحسن<sup>100</sup>. ولا يصح أن يحمل الكلام على الحذف إلا بدليل، وقد يكون الدليل العلم به، كما في (11)؛ فلا بد من تقدير لفظة إياه هنا<sup>101</sup>، فالمحذوف بين؛ لأن المعنى يدل عليه<sup>102</sup>.

(11) (قُلْ مَا يَعْزُبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ)<sup>103</sup>.

وما لا دليل عليه في اللفظ أو المعنى لا يصح في الكلام عند ابن القيم، من ذلك حذف مفعول (تركنا) في (12)، فيكون التقدير: لتركنا أمرا، وهذا المفعول المحذوف لا دليل على حذفه في آية أخرى عند ابن القيم<sup>104</sup>، لأن منهج القرآن قائم على ذكر الشيء في موضع وحذفه في آخر، لدلالة المذكور على المحذوف، أما أن يُحذف حذفًا مطردًا ولم يذكر في موضع واحد، وليس في اللفظ ما يدل عليه، فهذا لا يقع في القرآن.

(12) (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ)<sup>105</sup>.

ومن ذلك حذف المضاف في (13)، ويكون التقدير فيها: مكان رحمة الله قريب، وهو مسلك ضعيف جدا عند ابن القيم<sup>106</sup>؛ لأن حذف المضاف لا يسوغ ادعائه مطلقا وإقامة المضاف إليه مقامه؛ لئلا يلتبس الخطاب ويفسد التفاهم، والقول نفسه في حذف الموصوف

98 م. ن.، ج2، ص. 125.

99 م. ن.، ج2، ص. 121.

100 م. ن.، ج2، ص. 125.

101 م. ن. ج3، ص. 3.

102 الحذف من مباحث اللغة المشهورة والذائعة، والمتأمل يجد أنها مبنية على أمرين:

1. أمن اللبس. 2. ظهور المعنى. ومن وراء ذلك قصد الإيجاز، وهو الأصل في اللغة العربية ما لم يستدع

المقام خلافه. انظر، الحربي(2003)، ص. 60.

103 الفرقان، 77.

104 انظر، التفسير القيم، ص. 445.

105 الصافات، 78.

106 انظر، بدائع الفوائد، ج3، ص. 24.

طرق الدلالة

وإقامة الصفة مقامه في هذه الآية؛ لأنه يجب أن تكون الصفة خاصة، وأن تكون مما غلب استعمالها من غير موصوفها<sup>107</sup>.

(13) (إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ)<sup>108</sup>.

من خلال ما سلف ذكره يظهر جليا موقف ابن القيم من الحذف الذي كثيرا ما يهجره، تجنبنا للتكلف والتأويل اللذين يبعدان النصوص عن ظاهرها من غير لازم.

ولعل ما يُظهر منهج ابن القيم في الحمل على الظاهر موقفه من الحذف من حيث الكثرة أو القلة أو الالتجاء إليه عند الضرورة التي يقتضيها المعنى، فالتقدير عنده يلجأ إليه إذا لم يستقل الكلام إلا به.

فالأصل في النصوص أن تكون عاملة بنفسها منتجة أحكامها بذاتها، وأن التقدير أو الإضمار خلاف الأصل.

ثم إن القاعدة المستقرة عند أهل اللغة أن حذف ما يُعلم جائز، وهو معدود في باب الإيجاز، فما دام المضمّر ممكنا تعقله وإدراكه، فأظهاره لفظا أمر لا شية فيه، ذلك لأن الشارع أو المتكلم إنما حذفه اعتمادا على أنه ممكن إدراكه وتعقله، متوخيا في ذلك الإيجاز، وقد يكون أبلغ<sup>109</sup>.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن بعض العلماء يفرقون بين الاقتضاء والإضمار (أو الحذف)؛ لأن الأول قد تحكمه عوامل غير لغوية، من قبيل صون الصحة الشرعية للنص، في حين أن الثاني تحكمه اعتبارات لغوية محضة<sup>110</sup>.

ومهما يكن من أمر فلا بد من القول بأن وجهة نظر ابن القيم هذه تأتي استجابة وتماشيا مع منهجه السياقي الذي يدفع باتجاه الابتعاد عن التصرف في النصوص بالزيادة فيها،

107 م. ن.، ج3، صص. 26، 254.

108 الصافات، 78.

109 انظر، لخضر(2012)، ج2، ص. 95.

110 انظر، يونس(2006)، ص. 222.

طرق الدلالة

وهذه الدلالة مبناها على تقدير محذوفات يقتضيها السياق، إلى جانب أنه يرى ضرورة التقيد بما جاء في القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين، ودعوته إلى حمل النص على الظاهر وهجر التكلف والتمحل للذين يبعدان النص عما يجب أن يكون عليه، "والتأويل إنما يكون عنده لظاهر قد ورد شاذاً مخالفاً لغيره"<sup>111</sup>.

2.2.1.5 دلالة الإيماء أو التنبيه

في هذا النوع من الدلالة تكون الوحدة الكلامية دالة على المقصود بمضمونها لا بصفتها ومنطوقها، وقد عرفها الغزالي بقوله: "فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب"<sup>112</sup>. وعرفها بعضهم بأن "يقترن المنطوق بحكم أي وصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيداً"<sup>113</sup>. ومن التعريفات الواضحة قولهم: "دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته عقلاً أو شرعاً، في حين أن الحكم المقترن لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغاً؛ إذ لا ملاءمة بينه وبين ما اقترن به"<sup>114</sup>.

هذه بعض تعريفات دلالة الإيماء، وكلها تدور حول (العلة)، مما يجعلها قطب الرّحى لإعطاء المفهوم المبتغى، وربط دلالة التنبيه بالتعليل يعني أن تكون تلك الأوصاف التي تعلق بها الحكم لو جُعلت للتعريف لا للتعليل بطلت تلك الأحكام المترتبة عليها<sup>115</sup>.

وتنشأ هذه الدلالة -كما يصرح الأصوليون- من ربط غير صريح بين حكم ما وصفة معينة، بطريقة تظهر علاقة سببية، وهي دلالة تكون فيها الوحدة الكلامية دالة على المقصود بمضمونها وليس بصيغتها.

111 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص. 15.

112 انظر، المستصفي، ص. 264.

113 انظر، إجابة السائل شرح بلغة الأمل، ص. 193.

114 انظر، أديب(1993)، ج1، ص. 601.

115 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج6، ص. 364.

طرق الدلالة

ومثال ذلك أيضا ما جاء في (1)، فالرجل إنما سأل عن الحج، بيد أن الإجابة كانت بذكر نظيره وهو الدين، ورتب الحكم عليه وهو النفع والإجزاء، ولولا أن هذا الترتيب يومي إلى كون قضاء الدين علة للحكم (وهو النفع)، لما كان لهذا الترتيب من فائدة، فضلا عن خلو السؤال من الجواب، وللزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكل ذلك مستبعد في هذا السياق التشريعي<sup>116</sup>.

(1) أتى رجل إلى النبي  $\rho$  فقال: إن أختي نذرت أن تحج، وإنها ماتت فقال النبي  $\rho$ : (لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فاقض الله، فهو أحق بالقضاء)<sup>117</sup>.

ومثاله كذلك (2)؛ فإنه كما فهم في الآية وجوب القطع على السارق والسارقة، وهو علة للحكم، وكونه غير منطوق به، لكن يسبق إلى الفهم من الكلام. يقول ابن القيم: "وكل موضع رتب فيه الحكم الشرعي أو الجزائي على الوصف أفاد كونه سببا له كقوله: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)..."<sup>118</sup>. ففي هذه الآية يفهم من مضمون لفظ الوحدة الكلامية أن السرقة علة للحكم بالقطع، وهي علة غير منطوق بها، ولكنها لازمة وضعا لمعنى الفاء في (فاقطعوا).

(2) (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)<sup>119</sup>.

والقول نفسه في (3)؛ فإنه يفهم من مضمون لفظ الوحدة الكلامية أن الزنا هو علة بالجلد لكل منهما، وهذه علة غير منطوق بها، ولكنها لازمة لمعنى لفاء، إذ إن حرف الفاء في اللغة يدل على التعقيب، ويلزم من هذا المعنى الذي وضعت له الفاء معنى آخر، وهو كون ما قبلها سببا لما بعدها، وهذا اللزوم حسب وضع اللغة، وليس حسب العقل والشرع،

116 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج3، ص. 300.

117 انظر، إعلام الموقعين، ج4، ص. 230.

118 انظر، شفاء العليل، ج1، ص. 188.

119 المائة، 38. وانظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 453.

طرق الدلالة

ولولا هذا التلازم لكان اقتران مدلول الوحدة الكلامية (وهو المزانة) بالحكم (وهو الجلد) أمراً غير مقبول ولا مستساغ<sup>120</sup>.

(3) (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)<sup>121</sup>.

ومن أمثله كذلك (4)؛ حيث يُفهم من الفاء -التي تحمل عادة معنى التعقيب- في هذا المثال أن السجود قد حدث بعد أو نتيجة للسهو عن بعض أجزاء الصلاة<sup>122</sup>.

(5) (سها رسول الله ﷺ فسجد)<sup>123</sup>.

فدلالة التنبيه والإيماء تُعد إحدى الطرق الصالحة لتحديد العلة المناسبة لصوغ الحكم اعتماداً على القياس، وقد يتضمن النص أن علة كذا هي كذا وكذا، أو يستخدم إحدى الأدوات الموضوعية للدلالة على العلة، وهي المعروفة بحروف التعليل، نحو (ل) التي تعني لأجل في الآية التالية: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)<sup>124</sup>. وكذلك (لأجل)، و(من أجل)، و(كي). وهذا يُبحث في المنطوق الصريح.

ومثاله ما جاء في (5) المتعلق بالأضاحي؛ فقد صُرح بالعلة في ضرورة أكل الأضاحي في مدة لا تتجاوز ثلاثة أيام، وهي (كي تسعكم)، أي تسع الجميع، من ذبح ومن لم يذبح، ومثل هذا تكون إفادة التعليل منه بالوضع اللغوي المباشر لا الوصف الموماً به أو إليه.

(6) (إنا كنا نهيناكم عن لحومها أن تأكلوها فوق ثلاث؛ لكي تَسَعَكُمْ)<sup>125</sup>.

وقد يكون التعليل بنص غير صريح، كما مر في (4)؛ حيث جاءت الفاء فيه للتعليل، وهي تحمل عادة معنى التعقيب، كما في: (جاء فلان فجلس). ولكن في هذا المثال أفادت

120 انظر، العبيدان(2002)، ص. 286.

121 النور، 2.

122 انظر، يونس(2006)، صص. 230-231.

123 انظر، السنن الكبرى، ج1، ص. 314.

124 الذاريات، 56.

125 انظر، سنن أبي داود، ج3، ص. 100.

طرق الدلالة

أن السجود قد حدث نتيجة للسهو عن بعض أجزاء الصلاة<sup>126</sup>. فالسهو هو الوصف، والسجود هو الحكم. والأصل التخاطبي المعول عليه في توليد المعنى الإيمائي هو (المناسبة)، مناسبة الحدث اللساني للسياق.

وقد يكون الإيماء والتنبيه إلى العلة مع خلق الكلام من لفظة موضوعة للتعليل، وإنما يُفهم من مجموع الكلام. ومثاله ما جاء في (6)، والحدث فيه عن الهرة، ولا وجود فيه للفظه موضوعة للتعليل، وإنما يُفهم التعليل من مجموع الكلام؛ إذ لو لم تقدر الجملة الثانية تعليلاً لكانت لغوا<sup>127</sup>.

(6) (إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات)<sup>128</sup>.

ومثال ذلك أيضاً ما جاء في (7)، حيث تضمن الإيماء إلى أن الأبرار ما صاروا في النعيم إلا لبرهم، والفجار ما صاروا في الجحيم إلا لفجورهم. وهذا مُلتَمَس من الإيماء إلى الوصف المقترن بالحكم، لا من صريح النص.

(7) (إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ)<sup>129</sup>.

ولا تقتصر دلالة الإيماء على نصوص الأحكام، بل تشمل كذلك كل ما خرج مخرج المدح أو الذم، أو الترغيب أو الترهيب، أو غير ذلك، كأن تقول:

(8) المؤدب مكرم.

(9) المشاغب معاقب.

فإنه يُفهم إكرام (8) وعقوبة (9) من مضمون الوحدة الكلامية؛ لكون الوصفين مناسبين مع الحكم لتحقق التعليل فيهما، وهما الأدب والشغب.

126 انظر، يونس(2006)، صص. 231.

127 انظر، الأشقر(2002)، صص. 244-245.

128 انظر، السنن الكبرى، ج1، ص. 95.

129 الانفطار، 13، 14.

طرق الدلالة

ويبدو أن الفرق بين الدلالة الصريحة ودلالة التنبيه والإيماء مبني على الفرق بين دلالة المنظوم وغير المنظوم؛ فبينما تنتمي الدلالة الصريحة إلى دلالة المنظوم، تتصل دلالة التنبيه والإيماء بدلالة غير المنظوم، ومن الناحية النظرية، فإن العلل المفهومة ليست اللوازم الوحيدة التي يمكن استمدادها من دلالة التنبيه والإيماء، ولكن لما كان استنباط العلة ذا أهمية خاصة في علم الأصول؛ لكونها أساساً للقياس الذي يستتبط به عدد كبير من الأحكام الشرعية، فقد شغل الأصوليون شغلاً كاملاً بدراساتها، ولم يهتموا بالمعاني الأخرى التي قد تُستتبط بالطريقة ذاتها.

**الفرق بين دلالاتي التنبيه والاقتضاء**

علمنا أن كلا من الاقتضاء والتنبيه يندرجان تحت المنطوق غير الصريح، وأنهما يشتركان في عنصر القصد؛ إلا أن الاقتضاء مقصود من جهة المعنى الذي لا يستقيم إلا به، والإيماء مقصود من جهة اللفظ الذي أوماً ونبه إليه وغلبَ اعتباره. ويتجلى الفرق الأساسي بين الداللتين في أن الاقتضاء يتوقف عليه صدق الكلام وصحته العقلية أو الشرعية، بينما التنبيه لا يُبنى عليه ما بُني على الاقتضاء؛ أي أنه لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته العقلية أو الشرعية، غير أنه يشعر بأن هذا الحكم علة لكذا.

**3.2.1.5 دلالة إشارة النص**

عرّفها السبكي بقوله: "هي دلالة اللفظ على لازم غير مقصود منه بالذات"<sup>130</sup>. وعرّفه الغزالي في معرض حديثه عن الضرب الثاني مما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها، وإنما من حيث فحواها وإشارتها فقال: "ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه"<sup>131</sup>. ومن أوجز التعريفات وأدقّها على المراد، تعريف

130 انظر، السلمي(2005)، ص. 265.

131 انظر، المستصفي، ج 2، ص:83.



طرق الدلالة

دلالة الإشارة بأنها: "دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم، لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته"<sup>132</sup>.

فدلالة الإشارة تكمن في "دلالة اللفظ على معنى لازم، دون أن يكون هذا اللازم مقصودا بالسياق والعبارة. وسميت دلالة إشارة؛ لأن المعنى اللازم الذي دل عليه اللفظ غير مباشر"<sup>133</sup>؛ "فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذا قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به، ويبنى عليه"<sup>134</sup>. فكأن السامع غفل عن المعنى

المضمون في النص لإقباله إلى ما دل عليه ظاهر الكلام؛ فالنص يشير إليه<sup>135</sup>.

والنص -في هذه الحال- لا يدل على المعنى بمنطوق عبارته، وإنما يشير إليه بالالتزام؛ لأن عبارته تستلزمه، فكانت دلالة اللفظ عليه بطريق الإشارة لا العبارة .

في هذا النوع من الدلالة لا يكون المعنى المأخوذ من إشارة الوحدة الكلامية مقصودا للمتكلم؛ إذ لا يتبادر فهمه من صيغتها، ومع ذلك فالمعنى هنا لازم للمعنى المتبادر من الصيغة التركيبية للوحدة الكلامية، ويدرك هذا المعنى بالتأمل وإطالة الفكر، كما تبرز فيها براعة المؤلّد والمستنتج للمعاني بحسب جودة قريحته وصفاء ذهنه، ولذلك يتفاوت المتقنون في إدراك هذه الدلالة بحسب ظهور وجه التلازم أو خفائه بين المعنيين: الأول والثاني.

فبينما يُستمد حكم المنطوق الصريح من نظم الكلام لغة، يحتاج استمداد دلالة النص إلى تفكير، أما اقتضاء الدلالة فيحتاج إلى استنتاج، فضلا عن حاجته إلى معرفة القضايا الشرعية المناسبة.

132 انظر، أديب(1993)، ج1، ص. 605.

133 انظر، سانو(2000) ص. 201.

134 انظر، المستصفي، ص. 263.

135 انظر، كشف الأسرار، ج1، ص. 108.

طرق الدلالة

فالإشارات معانٍ يحملها المتلقي للوحدة الكلامية، بشرط احتمال الوحدة الكلامية لذلك المعنى وعدم تحميل النص معاني لا يحتملها ولا يقبلها، بحيث ينحو ذلك منحى التحكم والتأويل غير المنضبط.

ومما يتجلى فيه ذلك ما جاء في (11)، و(1ب)؛ إذ بعقد مقارنة بين الآيتين ندرك بعد التأمل وإعمال الفكر أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وذلك بطرح مدة الفصال من مجموع مدة الحمل والفصال؛ لأن مدة الحمل والفصال هي ثلاثون شهرا، أي: سنتان وستة أشهر، والرضاعة دون الحمل أربعة وعشرون شهرا؛ ولذلك يكون أقل مدة للحمل  $6=24-30$  أشهر، يعني أن العامين 24 شهرا، إن أسقطتها من الثلاثين شهرا، بقي ستة أشهر، فحينئذ أقل مدة الحمل ستة أشهر. وهذا وإن لم يكن مقصودا باللفظ، ولكن النص أشار إليه، وهكذا لزم عن المعنى المقصود للنصين معنى آخر اصطلح على تسميته بدلالة الإشارة<sup>136</sup>.

1.أ) (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا)<sup>137</sup>.

1.ب) (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ)<sup>138</sup>.

ومن أمثلة هذا النوع من الدلالة أيضا (2)؛ فالآية مسوقة لبيان وجوب نفقة الأب على أبنائه، ولكن بتوظيف دلالة الإشارة يتضح أن النسب يكون للأب لا للأم، ويُسْتَمَد هذا الاستنباط من استخدام (المولود له) بدل (الوالد) الذي ينظر إليه الأصوليون على أنه عدول مقصود من كلمة شائعة إلى كلمة أقل شيوعا، وأكثر ملاءمة للإيجاء بهذا المعنى. إلا أن ما يمكن أن يقال هنا: إن مثل هذه الاستنتاجات المتعلقة بعبارة النص وإشارته لا تتأتى من النظم اللغوي أو المصادر اللغوية فحسب، أي لا يمكن أخذها من المعنى الوضعي للفظ، وإنما بالاستعانة بالسياق الذي يمكن أن يفسر لنا سبب استعمال لفظة (المولود له) عوض

136 انظر، الصواعق المرسله، ج2، ص. 755، وانظر، لخضر(2012)، ج2، صص. 90-91، والموافقات،

ج2، ص. 154.

137 الأحقاف، 14.

138 لقمان، 13.

طرق الدلالة

(والد) التي هي أكثر شيوعاً، لا سيما إذا انتبهنا إلى استعمال لفظ (الوالدات) في الآية نفسها، ومن ثم فإن القرائن غير اللغوية التي يشترك فيها المتخاطبون التي تحكم النظم اللغوي للنص ستؤدي المهمة الأساسية في اكتشاف الإشارات النصية التي تفيدها عبارة (المولود له)، وهذا كله مما يرفضه الأحناف الذين يتمسكون أن كلا النوعين (العبارة والإشارة) من الدلالة ثابتان بصيغة الكلام<sup>139</sup>.

(2) (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ)<sup>140</sup>.

كذلك ما جاء في آية (3)؛ فالمعنى الأول المتبادر إلى الذهن بدلالة النص صراحة هو ضرورة مشاورة ولي الأمر فيما يعرض من أمور دينية أو دنيوية، وهذا المعنى يشير إلى معنى آخر لازم له، وهو إيجاد مجموعة من أهل الرأي يمكن الرجوع إليها لحظة الاستشارة.<sup>141</sup>

(3) (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)<sup>142</sup>.

ومما يتجلى فيه هذا النوع من الدلالة أيضاً ما جاء في (4)؛ ذلك أن المعنى الذي سيق له النص -وهو ما يدل عليه بالعبارة- هو إباحة مباشرة النساء ليلة الصيام، وامتداد ذلك حتى طلوع الفجر.

ولما كانت هذه الإباحة تستلزم أن الصائم قد يصبح جنباً، فيجتمع في حقه وصفان: الجنابة، والصيام، واجتماعهما معا يستلزم عدم تنافيهما، وعدم فساد الصوم بالجنابة، ومؤدى هذا صحة صيام من أصبح جنباً، وإلا لو كان هذا الصنيع مفسداً للصوم لوجب الكف عنه قبل فترة كافية تمكن من الغسل قبل طلوع الفجر.

139 انظر، يونس (2006)، ص. 210..

140 البقرة، 233.

141 انظر، مقابلة (2006)، 77.

142 آل عمران، 159.

طرق الدلالة

وهذا المعنى غير مقصود من سياق الآية؛ إذ المقصود هو إباحة قربان الزوجة إلى آخر جزء من الليل، لكنه لازم للمعنى المقصود، فتكون الدلالة عليه من باب دلالة الإشارة.

(4) (أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ)<sup>143</sup>.

وكذلك في (5)؛ جاء المعنى العباري والصريح بضرورة الرجوع - عند السؤال والاستفسار - إلى المتخصصين في كل مجال بحسبه، أما المعنى الإشاري المولّد فهو ضرورة تأطير العلماء وإعداد المتخصصين في كافة المجالات والعلوم.

(5) (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)<sup>144</sup>.

وبعد نقاش مطول ذهب محمد يونس إلى أن ثمة أربع خصائص ضرورية لا بد من وجودها كي يكون المعنى من قبيل إشارة النص، وهي:

1. ينبغي أن يكون مفترضا، وليس مسوقا له.
2. ينبغي أن يكون من نظم الكلام لغة.
3. ينبغي أن يكون محتاجا إلى تأمل.
4. ينبغي ألا يكون متبادرا<sup>145</sup>.

فمنشئ الكلام ومرسله قد يعبر عن قصده بشكل مباشر، بيد أن خطابه قد ينطوي على إشارة إلى معنى آخر، أو يستلزمه، كما في قول الطالب:

- أخشى مقابلة الأستاذ. فهذا يستلزم: أنه لا يحبه.

وكذلك قوله:

- أتمنى مقابلة الأستاذ. وهذا يعني أنني أحبه.

143 البقرة، 187.

144 النحل، 43.

145 انظر، يونس (2006)، ص. 213.

طرق الدلالة

وينبغي التنبيه هنا إلى أن المُستقبل عليه ألا يغفل المرسل ودور السياق اللغوي في بيان قصده، لأن القصد يتغير بتغير مكونات الخطاب اللغوية، فاستبدال المفعول في الخطاب الأول (الأستاذ) بلفظ (الأب) قد يستلزم لفظاً آخر، وهو الخوف منه حقيقة، إلا أنه لا يستلزم منه أنه لا يحب أباه، غالباً. كما يظهر من كلام الابن الذي وقع فيما يجلب عليه الملام والعتب:

- أخشى مقابلة أبي.

بينما لو بادل المرسل بين المكونين نفسيهما في الخطاب الثاني، فإن القصد المستلزم يظل كما هو غالباً، وهو أن الابن يحب أباه، كما أحب أستاذه.

ويصنف الاستلزام في دلالة الإشارة على أنه استلزام طبيعي باحترام ما تقتضيه كل من قواعد الكم والكيف، وقاعدة الطريقة من خلال التلطف بخطاب موجز، فالمرسل لم يسق الخطاب لبيان تلك المقاصد، (الخشية والمحبة) في الأصل<sup>146</sup>.

لقد أثرت هذه الدلالة الالتزامية في علم الأصول، وعملت على إثراء الفقه؛ وذلك من خلال المعاني الكثيرة والأحكام المولدة منها، ما نجم عنه أثر كبير في إثراء المسائل واتساع دائرة الأحكام. وهذا ما يعني إمكانية توسيع دائرة هذه الدلالة؛ وذلك بتوظيفها في تحليل الخطاب عموماً.

ومن المعلوم أن هذا المنهج في توليد الدلالات يُعتبر من قبيل الفهم الذي هو قدر زائد على معرفة موضوع اللفظ وعمومه أو خصوصه؛ إذ إن ذلك قدر مشترك بين سائر من يعرف اللغة، أما هذا فهو فهم لوازم المعنى ونظائره، ومراد المتكلم بكلامه ومعرفة حدود كلامه، بحيث لا يدخل فيها غير المراد ولا يخرج منها شيء من المراد.

وفي كلام لابن القيم عن دلالة الإشارة بمفهومها الشامل يقول: "معنى الإشارة تدل عليه قرائن الأحوال، من الإيماء باللحظ، واللفظ الخارج من طرف اللسان، وهيئة المتكلم، فقامت

146 انظر، الشهري(2004)، صص. 442-443.

طرق الدلالة

تلك الدلالة مقام التصريح بلفظ الإشارة؛ لأن الدال على المعنى إما لفظ وإما إشارة وإما لحظ، فقد جرت الإشارة مجرى اللفظ، فلتعمل فيما عمل فيه اللفظ وإن لم تقو قوته في جميع أحكام العمل<sup>147</sup>.

وبهذا الكلام يكون ابن القيم قد تجاوز في اهتماماته اللغوية المنحى الدلالي الذي يخص العلامة اللسانية إلى منحى أشمل يعنى بالعلامة في مفهومها الواسع، لسانية كانت أم غير لسانية، وهو ما أضحى يُعرف في الدراسات اللغوية الحديثة بـ(السيمياء).

فالدلالة -إذن- في ضوء معالم الدرس الحديث تتضح عند ابن القيم بكونها العلاقة بين المحتوى الفكري واللفظ، وعلى هذا الأساس يخضع ظهور الدلالة أو خفاؤها إلى قرائن ووسائل تميط اللثام عن المعنى المقصود، منها الإشارة.

ويبرز الاهتمام السيميولوجي عند ابن القيم في توظيف هذه الدلالة التي لا تتحصل إلا للنفر القليل من أهل النظر؛ لأنه مبني على أعمال الفكر والتأمل، فليس في العبارة دلالة عليه، وإنما هو من تأملات ما بعد العبارة، فهي دلالة إضافية تُدرك من خلال سياق الخطاب اللغوي، لا يقصد إليها المتكلم قصداً، وإنما مدلول اللفظ في السياق استدعى مدلولاً آخر أو عدة مدلولات.

فدلالة الإشارة تتصل أساساً بقدرة اللفظ على استحضار جملة المعاني الإضافية التي هي امتداد لمدلول منطوقه، ويترتب على ذلك أن بنية الخطاب اللغوي تكون ذات واقع نفسي، بحيث تكون الأفكار المحمولة في الخطاب منسجمة ومتكاملة مع مدلوله السطحي الظاهر من ملفوظه.

وقد ذكر ابن القيم هذه الدلالة واتخذها وسيلة في استنباط أحكام خفية؛ إذ هي "من جنس الأدلة والأعلام، وسببها صفاء يحصل بالجمعية، فيلطف به الحس والذهن، فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة، لا يكشف حس غيره وفهمه عن إدراكها"<sup>148</sup>.

147 انظر، بدائع الفوائد، ج1، صص. 182-183.

طرق الدلالة

وها هو يحدثنا عن استنباط أستاذه ابن تيمية لأحكام مبناها على هذه الدلالة، قال تعالى: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ)<sup>149</sup>، فليس في منطوق الآية الصريح ما يدل على عدم جواز مس المصحف للمحدث، ولكن ابن القيم ينقل عن ابن تيمية أنه "يقرر الاستدلال بالآية على أن المصحف لا يمسه المحدث بوجه آخر، فقال: هذا من باب التنبيه والإشارة، وبيان وجه الدلالة أنه "إذا كانت الصحف التي في السماء لا يمسه إلا المطهرون، فكذلك الصحف التي بأيدينا من القرآن لا ينبغي أن يمسه إلا طاهر"<sup>150</sup>.

وها هو أيضا يقول في حديث (لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة)<sup>151</sup>: "إذا كانت الملائكة المخلوقون يمنعها الكلب والصورة عن دخول البيت. فكيف تلج معرفة الله عز وجل، ومحبه وحلاوة ذكره، والأنس بقربه، في قلب ممتلئ بكلاب الشهوات وصورها؟ فهذا من إشارة اللفظ الصحيحة"<sup>152</sup>.

وهكذا يشير ابن القيم إلى ما يمكن أن يصحب العملية التواصلية من حركة وإيماء وإشارة من قبل المتكلم، فتتصرف الدلالة من المعنى الرئيسي إلى المعنى الإيمائي، أو ما يسمى في علم الدلالة الحديث بـ(القيم الحافة)، وهي تعني جملة القيم الثقافية والاجتماعية وغيرها التي تصحب عملية التواصل أو الإبلاغ، فلكي تؤدي دلالة معينة لا نعتمد فحسب على الألفاظ أو الرموز، إنما يقتضي ذلك تضافر عدة أنظمة إبلاغية، "إذا كان النظام الكلامي أهمها فإن سائرها يواكبه مكملا إياه"<sup>153</sup>.

148 انظر، مدارج السالكين، ج2، ص. 389.

149 الصافات، 78.

150 انظر، التبيين، ص. 229، مدارج السالكين، ج2، ص. 391.

151 انظر، السنن الكبرى، ج4، ص. 466.

152 انظر، مدارج السالكين، ج2، ص. 391.

153 انظر، منقور (2001)، ص. 32.

طرق الدلالة

وهذا يعني أن مثل هذه الدلالات يُعد من أنجع الآليات المفضية إلى استنتاج النصوص والكشف عن مضامينها التي لا تظهر إلا بحسن النظر وعمق التأمل.

ويبقى انجلاء هذه الدلالات أو خفاؤها قائما على معرفة المقصود من الحكم في مستوى النطق من سياق الكلام.

ويتضح مما سبق أن المعاني التي تم فهمها من الوحدات الكلامية التي لم يكن الكلام مسوقاً لها، إنما هي معان لازمة للمعاني التي سبقت لها الوحدات الكلامية، ومن هنا يتضح شرط التلازم بين المعنيين المتبادر للذهن مباشرة وغير المتبادر للذهن، ولعل هذا الشرط عندهم هو المانع من تحميل النصوص ما لا تحتمل وتوجيهها الوجهة التي تخدم شارح النص إن كان فرداً أو فئة أو فرقة.

ودلالة الإشارة بالإمكان استثمارها بشكل أوسع في فهم الخطاب الشعري وتحليله؛ وذلك لأن بنية النص الأدبي قائمة في الغالب على عنصر الإيحاء عما في النفس من حالات وجدانية كامنة، وكثير من وحدات النص الشعري لا يمكن حملها على ظاهرها؛ إما لتفاهة المعنى الظاهر، وإما لمناقضته غيره، أو غير ذلك من المبررات التي لا يتسع المجال لذكرها. وقد يُلاحظ هذا الأمر بشكل جلي في كثير من الخطابات الشعرية المعاصرة، لاسيما شعر التفعيلة الذي أخذ عليه بعض النقاد المحافظين غموض خطابه الناجم عن تركيز الوحدات الكلامية وتكثيفها، بحيث تكون ومضة إيحائية لا تقف عند حد الحس أو البرهنة العقلية، هذا إضافة إلى الاستعمال المجازي للكلمات والعبارات. وإذا كان النقد يضطلع بمهمة الكشف عن جوانب النضج الفني في النتاج الشعري، ثم يأتي بعد ذلك الحكم عليه، فإن هناك خطوة تسبق تلك المهمة، وهي عملية الفهم لمضمون الشعر، وهي خطوة لا يستغني عنها الناقد وغيره، ومن هذا المنطلق يمكن أن تستثمر دلالة الإشارة كطريق مؤدية إلى فهم مضمون الشعر، فيرفع الناقد بها الستار عن معنى لم يهتد إليه صاحب العمل نفسه، شريطة التقيد بما اشترطه الأصوليون من حيث وجود التلازم بين المعني غير



طرق الدلالة

المتبادر من الوحدة الكلامية وبين المعنى المتبادر منها حتى نضمن عدم إنطاق النصوص بما لا تحتمله من معان، ونمنع في الوقت نفسه كثيراً من الإسقاطات التي يحاول أصحابها تمريرها من خلال النصوص<sup>154</sup>.

وقريب من دلالة الإشارة ما عُرف في النقد العربي بـ(الاتساع)، وقد عقد له ابن رشيق باباً في العمدة أسماه: باب الاتساع: قال فيه: "وذلك أن يقول الشاعر بيتاً يتسع فيه التأويل؛ فيأتي كل واحد بمعنى، وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ وقوته، واتساع المعنى"، ومثّل له بقول أبي نواس:

ألا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمرُ ... ولا تسقني سراً إذا أمكن الجهرُ

قال: "فزعم من فسره أنه إنما قال: (وقل لي هي الخمر) ليلتذّ السمع بذكرها، كما التذت العين برؤيتها، والأنف بشمها، واليد بلمسها، والفم بذوقها، وأبو نواس ما أظنه ذهب هذا المذهب، ولا سلك هذا الشعب، ولا أراه أراد إلا الخلاعة والعبث الذي بنى عليه القصيدة، ودليل ذلك أنه قال في تمام البيت: (ولا تسقني سراً إذا أمكن الجهر)؛ فذهب إلى المجاهرة، وقلة المبالاة بالناس<sup>155</sup>.

## 2.5 المفهوم

يشير مصطلح (المفهوم) إلى المعنى الضمني غير المنطوق، بل هي ماثلة في ذهن المتلقي مدركة بواسطة العقل، عرفه ابن السبكي بقوله: "ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق"<sup>156</sup>، وهو تعريف ذو صبغة معجمية، حيث إنه جعل المفهوم شقا للمنطوق، كما كان الخبر شقا للإنشاء في الدرس البلاغي. وهو عند الغزالي: "فهم غير المنطوق به من المنطوق، بدلالة

154 انظر، العبيدان(2002)، ص. 286..

155 انظر، العمدة، ج2، صص. 93-94.

156 انظر، حاشية العطار على جمع الجوامع، ج2، ص. 11.

طرق الدلالة

سياق الكلام ومقصوده"<sup>157</sup>، ويظهر للمتأمل في تعريف الغزالي إقحامه الضمني للسياق بشقيه المقالي والحالي، وجعله أمرا أساسا في سيرورة إنتاج المفهوم من المنطوق. وتحقق المعنى الإيحائي للنص.

انطلاقا من هذه التعاريف يمكن القول: إن المفهوم هو: ما دل عليه اللفظ في محل السكوت، وهو دلالة اللفظ على حكم ما لم يذكر في الكلام ولم ينطق به، بحيث يؤخذ الحكم عن طريق دلالة اللفظ وسياقه وظرفه، وليس من عبارته ونطقه؛ لأن القدر الذي يمكن أن يفى به المنطوق هو إثبات حكم ما للمنطوق به، أما إثبات حكم موافق أو مخالف لذاك المنطوق إنما من لوازم المفهوم. فهو يتفق مع المنطوق في الدلالة على المقصود، إلا أنه يختلف معه في أن دلالاته في غير محل النطق، بخلاف المنطوق الذي دلالاته في محل النطق.

وبالإمكان القول: إنه من تمظهرات الغوص في باطن النص وإبراز ما يحتويه، وما التعبير بباطن النص في الاصطلاح -حسب اعتقادي- إلا قصد مفهومه.

وإذا كان المفهوم في الأصل لكل ما يفهم، سواء أكان من نطق أو غيره؛ باعتبار أنه اسم مفعول من الفهم، إلا أن الأصوليين اصطالحوا على اختصاصه بهذا، أي المفهوم المجرد الذي يستند إلى النطق، لكنه فهم من غير تصريح بالتعبير عنه، بل له استناد إلى طريق عقلي.

وثمة خلاف في هذه النقطة حول استفادة المعنى من المفهوم مطلقا، هل هو بدلالة العقل من جهة التخصيص بالذكر أم مستفاد من اللفظ؟ ذهب الجويني إلى الأول<sup>158</sup>؛ لأن اللفظ لا يشعر بذاته، وإنما دلالاته بالوضع، ولا شك أن العرب لم تضع اللفظ ليدل على شيء مسكوت عنه؛ لأنه إنما يشعر به بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز، وليس المفهوم

157 انظر، المستصفي، ص. 264.

158 انظر، البرهان، ج1، ص. 177.

طرق الدلالة

واحدا منهما، ولا خلاف أن دلالاته ليست وضعية، إنما هي إشارات ذهنية من باب التنبيه بشيء على شيء<sup>159</sup>.

وتُعد دلالة المفهوم سمة من سمات الاتصال العلائقي بين داليتين إحداها ظاهرة وأخرى خفية، وهو يشير في الوقت ذاته إلى قدرة النظام اللغوي على اختزال المعاني غير المتناهية في عناصره اللغوية المتناهية، وهو من ملامح قدرة الذهن البشري على إجراء تقابلات دلالية تقوم على السلب والإيجاب، والإحاق أو العزل، وهي عملية تتم عبر كل إصدار لغوي أو تلق لسلسلة من الرسائل الخطابية<sup>160</sup>.

### 1.2.5 الفرق بين المفهوم والمنطوق غير الصريح

قد يلحظ القارئ لما ذكر حول المفهوم تداخلا وتواشجا بينه وبين المنطوق غير الصريح، بيد أنهما في الواقع مختلفان، وهذا لم يفت الأصوليين التنبيه عليه، وبعيدا عن الخوض في الاتجاهات التي تبنت الكشف عن الفرق بين المصطلحين<sup>161</sup>، يمكننا أن نجمل ذلك فيما يلي:

1. للمنطوق غير الصريح معنى يدل عليه الكلام في محل النطق، وإن لم يكن مذكورا فيه، أما المفهوم فهو معنى يدل عليه الكلام في غير محل النطق.
2. المنطوق غير الصريح، المعنى يقتضيه دون اللفظ، أما المفهوم فاللفظ يقتضيه بمفهومه.
3. المفهوم لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته العقلية أو الشرعية، أما المنطوق غير الصريح فيتوقف عليه صدق الكلام وصحته العقلية والشرعية.

159 انظر، شرح الكوكب المنير، ج3، صص. 480-481.

160 انظر، جون لاينز (1980)، ص. 91-92.

161 انظر، درقاوي (2011)، صص. 119-120. حيث ذكر ثلاثة اتجاهات، الأول للرازي والبيضاوي، والثاني للقرافي، والثالث للعطار.

طرق الدلالة

4. المفهوم مقصود في الكلام، وإن كان الكلام قد دل عليه في غير محل النطق، أما المنطوق غير الصريح فغير مقصود في الكلام، وإنما مقصود للمتكلم.
5. المفهوم هو من قبيل القياس الذي يُدرك من خلال اللغة، أما المنطوق غير الصريح فلا يحتاج إلى قياس، إنما يدرك من خارج اللغة دون استعمال القياس، بل يكفي إعمال الفكر في أبعاد القضية لاستكناه المعنى.
6. المفهوم دلالة لفظية مجازية، أما المنطوق غير الصريح فدلالته لفظية حقيقية تتحملها دلالة اللفظ أو حقيقته<sup>162</sup>.

### 2.2.5 أقسام المفهوم

المفهوم عند الجمهور قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، وأساس هذه القسمة أن المسكوت عنه إما أن يكون موافقا للمنطوق به في النفي والإثبات أو مخالفا له فيهما؛ فإن كان موافقا له سُمي مفهوم موافقة، وإن كان مخالفا له سمي مفهوم مخالفة.

وهذا هو التقسيم الأشهر للمفهوم عند الأصوليين، أي: اقتصاره على مفهومي الموافقة والمخالفة؛ حيث إن هناك دالتين أخريين للمفهوم، وهما: دلالة المفهوم في مقابل المنطوق مطلقا، ودلالته على مفهوم المخالفة فحسب<sup>163</sup>، وإدراك تلك الأقسام معين على امتلاك ما أُسميه بـ(استراتيجية الوعي المفهومي).

### 1.2.2.5 مفهوم الموافقة

وهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم، سواء كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق (فحوى الخطاب)، أو مساويا له (لحن

162 انظر، درقاوي(2011)، صص. 119-120. والشنقيطي (1999)، ص. 251.

163 انظر، يونس(2006)، ص. 237.

طرق الدلالة

(الخطاب)<sup>164</sup>، "وهو مقابل لما يسميه الأحناف دلالة الإشارة"<sup>165</sup>، "ويُستتبط مفهوم الموافقة - مثل غيره من المفاهيم- باستخدام أصول التخاطب، واعتبار القرينة المناسبة"<sup>166</sup>، ومثاله ما جاء في (1)؛ فإن منطوق الآية صريح في النهي عن التأفيف، إلا أنها تدل على تحريم الضرب والشتم من باب أولى<sup>167</sup>.

فهذه الزمرة من المفاهيم على سبيل الموافقة إنما أنتجت على سبيل التوازي بين المنطوق والمفهوم. ويمكن شرح ذلك على النحو التالي:

دال ← مدلول مباشر ← مدلول غير مباشر

ويبدو مفهوم الموافقة قائماً على مساواة حكم المفهوم بالمنطوق، ومن هنا جاء نعته بمفهوم الموافقة، ويتحقق ذلك باستخدام أصول التخاطب، واعتبار القرينة المناسبة، ولا بد من الإشارة هنا إلى دور السياق في فهم النص؛ ذلك أن هذا النوع من الكلام لا استقلال له؛ لأنه جاء على نظم مخصوص في سياق مخصوص، فالآية -مثلاً- واردة في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق الذي يفرض بالضرورة إلى تحريم الضرب.

(1) (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ)<sup>168</sup>.

وهذا المفهوم بحسب هذا الاختيار ليس فعلاً عقلياً منفصلاً عن الخطاب اللغوي اللفظي، بل إنها من مقتضياته الناتجة عن طبيعته النظامية؛ لأنها دلالة سياقية مرتبطة بفعل لغوي

منجز في سياق معين، محفوف بقرائن ذات طبيعة لغوية محضة<sup>169</sup>.

164 انظر، الإحكام، ج3، ص. 66.

165 انظر، يونس(2006)، ص. 238.

166 م. ن. ص. 228.

167 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 166.

168 الإسراء، 23.

169 انظر، رمضان(2011)، ص. 321.

طرق الدلالة

والقول بمفهوم النص هو قول بالقرائن المصاحبة له والكاشفة عما يتضمنه من دلالات يتعذر إدراكها إذا كان الاعتماد على التجسيد السطحي للغة.

والحقيق بلفت الانتباه هنا هو أن المعنى الذي تأسس عليه كل من المنطوق والمفهوم -والذي يتعين إدراكه من المنطوق- أنسب للمفهوم منه للمنطوق، ولكن ذلك ليس دائماً، فهناك بعض أمثلة مفهوم الموافقة لا ينطبق عليها هذا الافتراض.

كما في (2)؛ فإن الآية دليل على تحريم حرق وإتلاف مال اليتيم، والحرق والإتلاف مساويان للأكل في تبيد مال اليتيم. كما يشمل تحريم جميع وجوه الانتفاع من اللبس والركوب والمسكن وغيرها<sup>170</sup>، إلا أنه ليس هناك دليل على أن إحراق أموال اليتامى -مثلاً- أكثر مظنة لإتلافها من أكلها، وهذا شاهد لا يمكن القول فيه -على سبيل الصواب البين- أن الحكم (وهو الإتلاف) أنسب أو أولى للمفهوم منه للمنطوق، ويُسمى هذا النوع من المعنى (لحن الخطاب)؛ تمييزاً له عن (فحوى الخطاب)، حيث يكون الحكم المفهوم أقوى (أو أنسب للحكم) من المنطوق، وبحسب هذا الرأي فإن لحن الخطاب وفحوى الخطاب كلاهما يندرج تحت مفهوم الموافقة<sup>171</sup>، إلا أن هذا المعنى ليس محل اتفاق بين الأصوليين؛ إذ يشترط بعضهم أن يكون الحكم في المفهوم أولى منه في المنطوق.

(2) (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا)<sup>172</sup>.  
ومن أمثلة هذا النوع من الدلالة -والذي يبدو فيها التنبيه بالأدنى على الأعلى أحد تمظهرات هذه الدلالة- (3)؛ حيث يفهم من هذه الآية أن من يعمل أكثر من مثقال ذرة خيراً له أو شراً فسيراه من باب أولى.

(3) (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)<sup>173</sup>.

170 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 166.

171 انظر، يونس(2006)، ص. 239.

172 النساء، 10.

طرق الدلالة

وثمه مثال يتجلى فيه تمظهر آخر لدلالة الموافقة، وهو (4)؛ إذ من الواضح أن مفهوم هذه الآية هو أن من يردّ قنطارا فإنه من باب أولى يردّ ما هو أقل. ويذهب الأصوليون إلى أنه لكي يحصل هذا المعنى في أحد ضربيه علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد من المعنى الصريح للنص، ويتضمن هذا تفكيراً في المعنى المناسب المقصود من الحكم الذي ينظر إليه دائماً على أنه العلة التي دعت إلى إسناد حكم الأصل إلى الفرع، ومن ثم، إذا استنتجنا أن من عمل أكثر من مثقال خير أو شر يره، فعلياً أن نفترض -بمقتضى السياق- أن المقصود الذي سبقت له الآية هو العزم على إثابة من يفعل الخير، ومعاقبة من يرتكب الشر. وكذا فإن استنتاج أن من يردّ قنطارا سيردّ ما هو أقل يتوقف على افتراض أن حكم الكلام هو القول بالثقة في بعض أهل الكتاب.

(4) (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ)<sup>174</sup>.

وهكذا يغدو المقصود واحداً من مجموعة من المقدمات التي ينبغي أن تؤلف معاً لتوليد مفهوم الموافقة. وتحدد درجة ظنية أو قطعية هذا المفهوم دائماً بالنظر في كل مقدمة من المقدمات. وهذا يعني أن هناك علاقة طردية بين قطعية المقصود المناسب للكلام، وقطعية مفهوم الموافقة؛ إذ كلما ازدادت قطعية مقصود الكلام ازدادت قطعية مفهوم الموافقة، وأي شك يثار حول المقصود سيؤثر في مفهوم الموافقة<sup>175</sup>.

وفي هذا السياق يؤكد ابن القيم أن "الواجب النظر إلى الحقيقة والمقصود لا إلى مجرد الصورة، ونظير هذا أن يقال لرجل: لا تقرب مال اليتيم فيبيعه ويأخذ عوضه، ويقول: لم أقرب ماله، وكمن يقول لرجل: لا تشرب من هذا النهر، فيأخذ بيديه ويشرب بكفيه ويقول: لم أشرب منه، وبمنزلة من يقول: لا تضرب زيدا فيضربه فوق ثيابه، ويقول: إنما ضربت ثيابه،

173 الزلزلة، 7-8.

174 آل عمران، 75.

175 انظر، يونس (2006)، ص. 240.

طرق الدلالة

وبمنزلة من يقول: لا تأكل مال هذا الرجل فإنه حرام، فيشتري به سلعة ويقول: لم آكل ماله إنما أكلت ما اشتريته، وأمثال هذه الأمور التي لو استعملها الطبيب في معالجة المرضى لزد مرضهم، ولو استعملها المريض لكان مرتكباً لنفس ما نهاه عنه الطبيب...<sup>176</sup>.

ويُصنّف مفهوم الموافقة على أنه من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى، ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق.

ويُعد استحضار القصد أمراً متعيّناً في سبيل إدراكه؛ ويُعرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام، وبالتالي يُعرف أنه أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه له في محل النطق<sup>177</sup>.

وقد يُعبر عن مفهوم الموافقة بمصطلح (بطريق الأولى)، ومن أمثلة استعمال ذلك عند ابن القيم فيما يلي من أقواله:

"أما كون تيمّم الجنب كتيمم المحدث، فلما سقط مسح الرأس والرجلين بالتراب عن المحدث سقط مسح البدن كله بالتراب عنه بطريق الأولى"<sup>178</sup>.

"إذا صح الاستثناء بالنية في إخراج ما يتناوله اللفظ صح التقييد بالنية بطريق الأولى"<sup>179</sup>.

"فإذا صلحت القرعة لتعيين المبهم فلأن تصلح للدلالة على المجهول بطريق الأولى، وبهذا الطريق يُعلم أنه إذا كان قد نُهي عن البول في الماء الدائم مع أنه قد يحتاج إليه، فلأن يُنهي عن البول في إناء ثم يصبه فيه بطريق الأولى"<sup>180</sup>... إلخ.

176 انظر، إعلام الموقعين، ج3، ص. 93.

177 انظر، مجموع الفتاوى، ج27، ص. 251.

178 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 301.

179 م. ن.، ج3، ص. 56.

180 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج1، ص. 82.



طرق الدلالة

ومن الطبيعي القول بأن هذا المفهوم لا ينحصر تطبيقه في مستوى النصوص الدينية فحسب، بل إنه يشمل كذلك النصوص المقاصدية عموماً، كالقانونية والسياسية ونحوها، كما تتجلى كذلك في النصوص الأدبية، وهو ما يعني سيورتها أداة لدى الناقد يستعملها في الكشف عن مكامن الجمال في النصوص. وللتمثيل على ذلك نذكر ما جاء في رثاء الخنساء لأخيها صخر، وهو قولها:

وإن صخرًا لتأتّم الهداة به ... كأنه علّم في رأسه نار.

فما يقال هنا هو: إذا اقتدت الهداة بصخر فالمهتدون بهم يكونون من باب أولى، على سبيل مفهوم الموافقة.

والجدير بالذكر أن مثل هذا المفهوم مما ينتقل فيه الذهن من مدلول اللفظ إلى مدلول أعم منه يشمله ويشمل غيره، وهذا الانتقال أحسب أنه بدهي يقع لكل عارف باللغة. وبهذا يبقى انجلاء هذه الدلالات أو خفاؤها قائماً على معرفة المقصود من الحكم في مستوى النطق من سياق الكلام، أما إذا انتفت هذه المعرفة فليس لنا إلى إدراك حقيقة الدلالة من سبيل إلا التأويل الذي قد يخطئ أو يصيب.

إن الأخذ بهذه الأنساق الدلالية التي كانت مادتها المنظومة اللغوية العربية في تجلياتها المختلفة على مستوى النص الشرعي أو على مستوى كلام العرب، يفضي إلى تصنيف ظاهرة الدلالة بوصفها مركبة من فعل الإدلاء وآلياته وأنحاءه، وفاعل ذلك الفعل وأجوائه النفسية ومقصوده وغايته، كما تشمل متلقي ذلك الفعل واستعداداته المعرفية ووعيه بين الخطاب ومضامينه ومسالك العبور من المنطوق إلى المفهوم، عبور تحكمه مقاييس دقيقة تفضي إلى متصورات دلالية منطقية<sup>181</sup>.

### 1.1.2.2.5 حجية المفهوم

181 انظر، منقور (2001)، ص. 184.

طرق الدلالة

قَمِنَ بالذكر هنا أن هذا التقسيم - مفهوم ومنطوق - يشير إلى البعد المزدوج وغير القابل للفصل بالنسبة للغة، وهو ما "يجعل منها أداة للتواصل تمتاز بنوع من التعدد في مستويات الإِبلاغ والتعبير"<sup>182</sup>.

ويُعد المفهوم أحد طرق الدلالة التي قال بها جمهور الأصوليين، بيد أن هذا المفهوم مع ظهوره ووضوحه عقلا وحسا قد حصل فيه نزاع، حيث غالى بعضهم وأنكره؛ بحجة أن العبارة لا تعطيك إلا ما فيها، أما ما وراءها فليس فيها ما يدل عليها، وهذا القول مشهور عن الظاهرية، وهو إنكار لم يسبقهم إليه أحد، وهو في غاية الضعف، حتى قال ابن تيمية: "هذا من نقص العقل والفهم، وأنه من باب السفسطة في جرد مراد المتكلم"<sup>183</sup>. وقال أيضا: "ومن لم يلحظ المعاني من خطاب الله ورسوله، ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر، كالذين يقولون إن قوله: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ)<sup>184</sup> لا يفيد النهي عن الضرب ... هذا في غاية الضعف، بل وكذلك قياس الأولى، وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عُرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا، فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد"<sup>185</sup>.

وهناك من توسط فأثبت دلالة مفهوم الموافقة، وتوقف في دلالة مفهوم المخالفة، وهذا قول جمهور الأحناف<sup>186</sup>.

والواقع أن القول بالمفهوم عموما ومفهوم الموافقة خصوصا هو الأرجح، لأمر:

1. ليس لمن نفاه حجة مقنعة، وإنما الحجة قائمة عليه؛ إذ إن الناس مازالوا يحتجون بهذا النوع من الدلالة في خطاباتهم.

182 انظر، رمضان(2001)، ص. 294.

183 انظر، مجموع الفتاوى، ج27، ص. 251.

184 الإسراء، 23.

185 انظر، مجموع الفتاوى، ج27، ص. 251.

186 انظر، الشجري(2000)، صص. 276-277.

طرق الدلالة

2. إن الواقع اللغوي يشهد لهذا النوع من الدلالة، فعامة أبناء اللغة -فضلا عن العلماء- قد أدركوه وفهموه وعبروا من خلاله.

3. إن مفهوم الموافقة هو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، وهذا الأسلوب جار في العربية، وإنكاره مكابرة للعقل واللغة، إذ ليس من الهين أن نذكر أن (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ)، لا يدل على النهي عن الضرب والشتم ونحو ذلك بطريق الأولى.

4. إن مفهوم النص يكون أوسع من منطوقه؛ لأنه يشمل ويضم غيره من المسكوت عنه، والدلالة كما تؤخذ من عبارة النص بالإمكان استنباطها من روحه ومغزاه، وهذا مجال رحب في ميدان التخاطب، والغاية لا تتأتى دائما من التمسك بحرفية النص؛ لأن النصوص اللغوية التي تتضمن أحكاما غالبها يحمل في طياته علة الحكم، كما مر معنا في الآيتين السابقتين.

5. إن كثيرا من الأحكام التي استنبطها العلماء من المفهوم قد وافقهم فيها نقاته، ولكن من أدلة أخرى خارج العبارة، وكثير من هذه الأدلة متكلف وبعيد عن طبيعة اللغة<sup>187</sup>، فسيبيل القائلين بالمفهوم واضح ومسلك، وسيبيل غيرهم غامض وعسير، وكلاهما -في الغالب- ينتهيان إلى نتيجة واحدة<sup>188</sup>.

والحاصل: إن إلغاء المفهوم عموما -ومفهوم الموافقة خصوصا- فيه إلغاء وجدد لمراد المتكلم من كلامه؛ إذ ليس من المعقول -مثلا- أن ينهى إنسان عن سب فلان وهو مع ذلك يبيح ضربه والاعتداء عليه، فهذا هو التناقض الصريح.

### 2.1.2.2.5 عموم مفهوم الموافقة

187 انظر، الفصول في الأصول، ج1، ص. 290، وانظر، فواتح الرحموت، ج1، ص. 408.

188 انظر، الشجري(2000)، صص. 279-280.

طرق الدلالة

ذهب جمهور المتكلمين إلى أن لمفهوم الموافقة عموماً، وهذا يعني أن الحكم ليس قاصراً على ما نطق به الخطاب، كالتأنيف الوارد في الآية مثلاً، بل هو شائع في كل قول أو فعل تحققت فيه العلة التي هي الإيذاء، ذُكر في الخطاب أو لم يُذكر، وخالف في هذا الباقلاني والغزالي وابن تيمية وجماعة من الشافعية<sup>189</sup>.

والعموم يأتي من جهة أن ما يفيد العموم إما اللفظ أو المعنى، وإفادة المعنى للعموم من جهة أن يدل على العموم دليل يقتزن باللفظ، وذلك ضروب، منها: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ومفيداً لعلته، فيقتضي شياع الحكم في كل ما شاعت فيه العلة، ومن صورته التعليل من جهة الأولى، كفقوى القول<sup>190</sup>.

أما الذين ذهبوا إلى أن المفهوم لا عموم له، فقد عبر عن رأيهم الغزالي في ذلك، حيث قرر أن المفهوم لا عموم له من جهة أن العموم لفظ تتشابه دلالاته بالإضافة إلى المسميات، والتمسك بالمفهوم والفقوى ليس متمسكاً بلفظ بل بسكوت<sup>191</sup>.

### 3.1.2.2.5 التخصيص بمفهوم الموافقة

التخصيص بالمفهوم من المواضيع الشائكة والغامضة عند الأصوليين، وقد كان ابن تيمية من أوائل من نبه إلى غموضها ودقتها وحصول الاشتباه فيها على كثير ممن تعرض لها، حيث يقول في هذا الصدد عنها: "... فإنها ذات شعب كثيرة، وهي متصلة بمسألة المطلق والمقيد، وهي غمرة من غمرات أصول الفقه، وقد اشتبهت أنواعها على كثير من السابحين فيه"<sup>192</sup>.

والمقصود بهذه المسألة أن يرد نص عام، ويعارضه مفهوم نص آخر، سواء كان ذلك المفهوم موافقاً أو مخالفاً، فهل يجوز تخصيص عموم ذلك النص بمفهوم النص المعارض له، أو أن المفهوم لا يقوى على تخصيصه، وعليه يكون العموم مقدماً؟.

189 انظر، إرشاد الفحول، ج1، ص. 393، المستصفي، 265، لخضر (2012)، ج2، ص.103.

190 انظر، المعتمد، ج1، ص. 193.

191 انظر، المستصفي، ص. 239.

192 انظر، مجموع الفتاوى، ج31، ص. 108..

طرق الدلالة

ولتوضيح ذلك نذكر هذا المثال: جاء في الحديث (لِيُ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعَقوبَتَهُ)<sup>193</sup>. فإنه عام في كل واجد (وهو الغني المماطل عن سداد دينه)، وظاهره يشمل الوالدين، إلا أن هذا العموم قد حُصَّ منه الوالدان الواجدان، بمفهوم (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ)، فإنه يقتضي تحريم أذى الوالدين، وذلك أخذاً من المفهوم الأولوي للآية، ومن المعلوم أن حل عرض الوالدين وعقوبتهما أذى لهما، فكان مفهوم الآية مخصصاً للعموم الوارد في الحديث، فيخص الوالدين من حكمه العام<sup>194</sup>.

والجدير بالذكر أن التخصيص بالمفهوم الموافق جائز باتفاق، وقد ذكر هذا صفي الدين الهندي صراحة، حيث قال: "إن الخلاف إنما هو في مفهوم المخالفة، أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به"<sup>195</sup>.

ويعقب الشوكاني على قوله هذا، فيقول: "وإنما حكى الصفي الهندي الإجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة؛ لأنه أقوى من مفهوم المخالفة... وقد اتفقوا على العمل به، وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به"<sup>196</sup>.

### 2.2.2.5 مفهوم المخالفة

وهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق، ويسمى دليل الخطاب<sup>197</sup>، وهو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المسكوت عنه مخالفاً لما دل عليه

المنطوق؛ لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم<sup>198</sup>.

193 انظر، السنن الكبرى، ج6، ص. 89.

194 انظر، شرح الكوكب المنير، ج3، ص. 367.

195 انظر، إرشاد الفحول، ج1، ص. 393.

196 انظر، إرشاد الفحول، ج1، ص. 394.

197 انظر، الإحكام، ج3، ص. 69.

198 انظر، إرشاد الفحول، ج2، ص. 38.

طرق الدلالة

ويُطلق عليه بعض الأصوليين اصطلاحاً آخر وهو: دليل الخطاب<sup>199</sup>؛ لأن الدلالة على الحكم المخالف تحصل باعتبارات موجودة في الخطاب أو النص نفسه، حصرها الأصوليون في مقولات دلالية نهضت بها بعض البنى التركيبية، كالصفة، والشرط، والغاية، والعدد<sup>200</sup>، ويسمى (لحن الخطاب)، أي: معناه<sup>201</sup>، وهذا الاسم مشترك بينه وبين مفهوم الموافقة، وهو أيضاً (تتبيه الخطاب)<sup>202</sup>؛ لأن الخطاب قد نبه إليه<sup>203</sup>.

وهذا يعني أن مفهوم المخالفة خاضع لغويا لمظاهر لسانية محددة ممثلة في العناصر اللغوية التي تتحقق بها تلك البنى والمقولات التي تعبر عن المفاهيم الخمسة الآتية، في حين أن مفهوم الموافقة لم تحصر له بنى خاصة تعبر عنه. وهذا يقتضي أن مفهوم المخالفة مقيد بعناصر لسانية هي بمثابة الدليل عليه والقائد إليه، في حين أن مفهوم الموافقة لم تدرس بناه وتراكيبه؛ لذلك هناك من اعتبره "ليس له مدلول نحوي"<sup>204</sup>.

وكما يبدو، فإن سبب تسمية هذا المفهوم بمفهوم المخالفة هو عدم تناسب المنطوق حكماً مع المفهوم، فمفهوم المخالفة هو بمثابة الحكم الضمني المخالف لحكم المنطوق. وإذا كانت دلالة الموافقة قائمة على اشتراك حاصل بين المنطوق به والمسكوت عنه في معنى يُدرك بمجرد فهم اللغة دون بحث أو اجتهاد أو قيد؛ فإن دلالة المخالفة قائمة أساساً على اختلاف واقع بين المنطوق به والمسكوت عنه، ولا سبيل إلى إدراكه إلا ببحث واجتهاد وقيد<sup>205</sup>.

199 انظر، المستصفي، ص. 265.

200 انظر، إرشاد الفحول، ج2، ص. 38.

201 انظر، حاشية العطار، ج1، ص. 317.

202 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 362. وشرح تنقيح الفصول، ص. 53.

203 انظر، بابكر (199)، 194.

204 انظر، جمال الدين (1405هـ)، ص. 277.

205 انظر، درقاوي (2011)، ص. 124.

طرق الدلالة

فدلالة المسكوت لا تكون بالضرورة امتدادا للمنطوق أو موافقة له، وإنما قد تكون مخالفة له. بيد أن مفهوم الموافقة يُعد من حيث الإجراء- أيسر من مفهوم المخالفة؛ ذلك أن مفهوم الموافقة يُعد أحاديا على صعيد التأييد والتأكيد لمضمون المنطوق وفحواه، في حين يوصف مفهوم المخالفة بالتعدد.

ويلعب السياق دورا كبيرا في صوغ هذا المفهوم بشكل عام، وذلك بإماطة اللثام عنه وتحديد مواضعه من النصوص وبيان مراتبها، وفي هذا يقول الطوفي: "الضابط في باب المفهوم: أنه متى أفاد ظنا -عُرف من تصرف الشرع الالتفات إلى مثله، خاليا عن معارض- كان حجة يجب العمل به، والظنون المستفادة من دليل الخطاب متفاوتة بتفاوت مراتبه، ومن تدرب بالنظر في اللغة، وعرف مواقع الألفاظ، ومقاصد المتكلمين، سهل عنده إدراك ذلك التفاوت، والفرق بين تلك المراتب"<sup>206</sup>، فالتبنيه هنا إلى النظر في اللغة ومعرفة مواقع الألفاظ إشارة إلى قرائن السياق المقالية التي تشكل سياق المقال. إلى جانب معرفة مقاصد المتكلمين وما فيه من الإحالة إلى أهم قرائن السياق الحالية، والتي تشكل سياق الحال.

إن الربط بين دلالة حاضرة ودلالة غائبة يجد العقل بينهما علاقة طبيعية ينتقل من إحداها إلى الأخرى، وهو ما أشار إليه علماء الدلالة المحدثون في حديثهم عن الدلالة الطبيعية، وإن كانوا قد حصروا ذلك بالظواهر الطبيعية، والأعراض المرضية، وما إلى ذلك<sup>207</sup>.

ويرى محمد يونس أن "ثمة صلة وثيقة بين مفهوم المخالفة وما يسميه البراغماتيون المحدثون (المفهوم المتدرج) scalar implicature، بل الظاهر أن الفكرتين وجهان لعملة واحدة. وعلى الرغم من أن تسمية الأصوليين للفكرة تبدو أكثر دقة، فإن يكون لدينا

206 انظر، شرح مختصر الروضة، ج2، ص.779، وانظر، العنزي (1428هـ)، ص. 359.

207 انظر، منقور (2011)، ص. 183.

طرق الدلالة

اصطلاحان مختلفان يعكسان منهجين مختلفين يُعد مزية ما دامت كل تسمية تستثير تبصرات عميقة في الموضوع"، ويضيف متفائلاً بإسهام الأصوليين في إثراء هذا المفهوم المعاصر قائلاً: "ويحدونا أمل في أن النظرات الصائبة التي توصل إليها الأصوليون ومنهجهم في دراسة الموضوع ستسهم إسهاماً مهماً في تطوير فكرة (المفهوم المتدرج)، وربما أدت - في الأقل - إلى توسيع الفكرة لتشمل كل الأنواع التي اعتبرها الأصوليون من أنواع مفهوم المخالفة"<sup>208</sup>.

### 1.2.2.2.5 أركان مفهوم المخالفة

يتألف مفهوم المخالفة من الأركان التالية:

(أ) المذكور، ويعني ذكر القيد الذي يتعلق به مقصود الخطاب، كقيد الصفة في مثل: (في الغنم السائمة زكاة).

(ب) حكم المذكور، كما في المثال السابق الذي تجلّى في إيجاب الزكاة في حق الغنم السائمة.

(ج) القيد، التي قد يكون شرطاً، أو غاية، أو نحو ذلك، كالسائمة في المثال السابقة.

(د) غير المذكور، وهو عكس المذكور، نحو الغنم غير السائمة (المعلوفة) في المفهوم.

(هـ) حكم غير المذكور، الذي هو عكس حكم المذكور (عدم وجوب الزكاة في المفهوم)<sup>209</sup>.

### 2.2.2.2.5 أنواع مفهوم المخالفة

الملاحظ على مفهوم المخالفة في الدرس الأصولي أنه لا يُكتفى في تحليله على ما تفرزه وتطرحة البنية العميقة من معنى، أي أن الأصوليين أدركوا قيمة البنية السطحية وقاموا بتوظيفها في الكشف عن المفهوم غير الموافق، فالمجتهد بوصفه قارئاً خبيراً للنص قبل أن يروم اتخاذ قراره التداولي بأن المفهوم المقرر في الخطاب الإبلاغي هو مفهوم المخالفة،

208 انظر، يونس(2006)، ص. 242.

209 م. ن.، ص. 243.



طرق الدلالة

لا بد أن يمتلك مفاهيم لسانية، كالشرط، والصفة، والغاية، واللقب، تكون بمثابة بنى تواصلية الغرض منها كشف المعنى المسكوت عنه. فإذا استطاع القارئ تملك واستيعاب هذه العناصر بالإضافة إلى القدرة على تحريك الاستلزمات المنطقية يمكنه فك شفرة الرسائل الملفوظة، وهو ما يقود إلى إيانة المراد والمعنى المقصود، ولتيسير هذه المهام حمل الأصولي على عاتقه عبء البيان والتوليد القواعدي لعل الإعواز التواصلية مع النص يتلاشى ويندثر، فيتحقق التواصل السليم<sup>210</sup>.

لتحديد مفهوم المخالفة أو الدلالة الغائبة نص الأصوليون على جملة من المعايير أو الأنواع التي يتمظهر فيها هذا المفهوم أو الاستنتاج؛ لإخراج الدلالة الغائبة من الحاضرة، وذلك حسب تنوع القيد يكون كالتالي:

**1.2.2.2.5 مفهوم الوصف**

وهو "ثبوت نقيض الحكم المقيد بصفة لمن انتفت عنه هذه الصفة"<sup>211</sup>، ومثاله (1)؛ فالحكم المأخوذ بالمنطوق الصريح هنا هو: جواز الزواج بالأمة المؤمنة في حق المسلم الذي لا يقدر على صداق الحرة، وقد قيدت الآية جواز الزواج بالأمة بوصف الإيمان، ومفهومه المخالف أنه لا يجوز الزواج بالأمة غير المؤمنة. وهكذا يكون "تعليق الحكم بهذا الوصف المناسب يدل على أنه علة له فينتفي الحكم بانتفائها"<sup>212</sup>.

(1) (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ)<sup>213</sup>.

ومثاله كذلك ما جاء في (2)، فالمنطوق هنا هو ضرورة التبيين والتثبيت من خبر الفاسق، والصفة هي الفسق، والمفهوم المخالف هو عدم التثبيت من خبر العدل غير الفاسق.

210 انظر، درقاوي(2011) ص. 125.

211 انظر، شرح تنقيح الفصول، ص. 53.

212 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، صص. 76-77.

213 النساء، 25.

طرق الدلالة

(2) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)<sup>214</sup>.

ويؤكد ابن القيم أن "الشارع إذا علّق الحكم بوصف لمصلحة عامة لم يكن تخلف تلك المصلحة والحكمة في بعض الصور مانعا من ترتب الحكم، بل هذه قاعدة الشريعة وتصرفها في مصادرها ومواردها"<sup>215</sup>.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم الصفة هنا يراد به معناه الواسع الذي يتجاوز ما هو معلوم في عرف النحويين؛ إذ يشمل -إلى جانب ذلك- ظرف الزمان والمكان، والحال، والجار والمجرور، ونحو ذلك من البنى التركيبية، من مثل: أكرم الرجل شجاعاً، وأكرم رجلاً نجيباً، وفي الرفقة الصالحة مغنم، وأكرم طالبا من المتفوقين، إلى غير ذلك. وهذا يعني أن الوصف عند الأصوليين كل لفظ يقيد لفظاً آخر، ولولاه لكان ذلك اللفظ شاملاً للمعنى المراد وغير المراد، وذلك بأن يكون اللفظ في أصل وضعه يُطلق على ذات لها وصفان فأكثر، فيؤتى بأحد الوصفين ليفيد تخصيص الصفة المرادة لدى تعلق الحكم بذلك اللفظ. وهذا ظاهر في الأمثلة السابقة التي قُيدت فيها الذوات بصفات طارئة غير ثابتة.

ومهما يكن من أمر فإن هذا الحكم لا يشمل كل الصفات، وإنما هو خاص بالوصف الذي يكون للتخصيص بالموصوف واستحضار نفيه عما عداه.

وبالتالي لا بد أن نعرف أن المقصود هو الوصف الذي يُراد به التخصيص، أما الوصف الذي يُراد لمجرد المدح أو الذم أو ما يُطلق عليه (الصفات التقييدية)، فذلك لا يفيد المخالفة. كما لا يُعد من قبيل مفهوم المخالفة ما يسمى (الصفات الاتفاقية)، نحو (حبشي أسود)، ونحو (الذين أسلموا) في (3). وعبارة (يطير بجناحيه) في (4).

214 الحجرات، 6.

215 انظر، إعلام الموقعين، ج2، ص.55.

طرق الدلالة

(3) (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ)<sup>216</sup>.

(4) (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ)<sup>217</sup>.

وفيما يلي طائفة أخرى من الأمثلة التي تجلى فيها مفهوم المخالفة من جهة الصفة عقب المنطوق المولّد منه:

5. زرني يوم الخميس.

6. لا تزرني في يوم آخر غير الخميس.

7. ألق عَرَضَكَ بعد محمد.

8. لا تُلْقِ عَرَضَكَ قبله.

9. سيكرم الطلبة المتميزون.

10. لن يُكرم الطلبة غير المتميزين.

ومهما يكن من أمر فإن المرجع في تحديد دلالة الجملة الوصفية على المفهوم أو عدمها هو العرف؛ وذلك لأنّ الجمل الوصفية من التراكيب اللغوية المستعملة بكثرة بين المتخاطبين، والغرض من ذلك إفهام الآخرين المعنى المقصود للمتكلم، والآخرين الذين يسمعونها يفهمون مقصود المتكلم منها، انطلاقاً من إدراكهم أن ارتباط الحكم بالوصف على نحو توقفه عليها إيجاباً أو سلباً يفيد المفهوم، والعكس بالعكس<sup>218</sup>.

216 المائدة، 44.

217 الأنعام، 38.

218 انظر، السلطاني (2010)، ص. 189.

### 2.2.2.2.5 مفهوم الغاية

وهو انتفاء الحكم المقيد بغاية وثبوت نقيضه لما بعد هذه الغاية، والمراد بالغاية الانتفاء المقابل للابتداء، وتدل على الغاية بعض البنى التركيبية، مثل: (إلى، وحتى)، كما في (1)؛ فإنها تدل بمفهومها المخالف على حل المطلقة ثلاثا على مطلقها بهد زواجها من غيره<sup>219</sup>.

(1) (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَتَّكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ)<sup>220</sup>.

فالمتمكلم عندما يربط حكم ما بغاية فسيُحمل كلامه -بناء على المثبتين- على أن حكم غير المذكور (وهو ما بعد الغاية) عكس حكم المذكور.

فمفهوم المخالفة للآية السابقة إباحة زواج الرجل من امرأة طلقها ثلاث مرات بعد أن تتكح زوجا غيره ويطلقها، وقبل ذلك فلا.

ومن أمثلته قول الأستاذ لتلاميذه:

1. سيستمر زمن الامتحان حتى الساعة العاشرة، مفهوم المخالفة:

2. لن يستمر الامتحان بعد الساعة العاشرة.

والواقع أن ذكر الغاية في الخطاب لا بد أن يفيد انتهاء الحكم عند تلك الغاية، فإذا حكم ما بعد الغاية مع ما قبلها لم تكن هناك أي فائدة من ذكر الغاية، وسيكون الخطاب حينها قريبا من اللغو. ولا ننسى هنا أيضا التنبية على دور القرينة في استجلاء هذا المفهوم.

### 3.2.2.2.5 مفهوم الشرط

وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق به المقيد بشرط للمسكوت عنه عند انتفاء هذا الشرط، مثل (1)؛ فمنطوق الآية وجوب النفقة على المطلقة عند عدم الحمل، ومفهومها

219 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ص. 86. لخضر (2012)، ج2، ص. 98.

220 البقرة، 230.

طرق الدلالة

المخالف أنه لا نفقة عليها إن كانت غير حامل؛ وذلك لانقضاء الشرط الذي علق عليه الحكم في المنطوق، يقول ابن القيم: "والحكم المعلق بالشرط عدم عند عدمه"<sup>221</sup>.

(1) (وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)<sup>222</sup>.

وقد عرّف القرافي الشرط بأنه "ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم لذاته"<sup>223</sup>، وهذا يعني أن (س) لا تكون شرطا لـ(ص) إلا كان عدم (س) يؤدي إلى انتفاء (ص)، بقطع النظر عما إذا وجدت (ص) أو لم توجد عند وجود (س).

4.2.2.2.2.5 مفهوم العدد

وهو دلالة اللفظ على نقيض الحكم المنطوق به المقيد بعدد للمسكوت عنه فيما عدا ذلك العدد، كما في (1)؛ فالآية دلت بمفهومها المخالف على الزيادة أو النقصان في حد القاذف عن العدد المحدد، وهو الثمانين<sup>224</sup>.

(1) (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)<sup>225</sup>.

فذكر العدد في كثير من النصوص يخرج مخرج التحديد والتقييد<sup>226</sup>، كما يبدو في أحكام الزكاة، "كالخمسة الأوسق، والأربعين من الغنم، والخمس من الإبل، والثلاثين من البقر، وغير ذلك؛ إذ لا بد للعدد من فائدة ولا فائدة له إلا التحديد"<sup>227</sup>.

بل إن النصوص الدينية زاخرة بألفاظ الأعداد المرتبطة بأحكام، مثل عُدَد الطلاق والوفاء، وكذلك الميراث والعقود. وغير ذلك. بل إن عدم الاعتبار لدلالات الأعداد ومفاهيمها بشكل مطلق يعود على النصوص المقيدة بها باللغو والإبطال<sup>228</sup>.

221 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ص. 86.

222 الطلاق، 6.

223 انظر، شرح تنقيح الفصول، ص. 82.

224 انظر، لخضر (2012)، ج2، ص. 99.

225 النور، 4.

226 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ص. 76.

227 م. ن.، ص. 77.

228 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ص. 169.

طرق الدلالة

ولا يختص ذلك بالنصوص الدينية فحسب، بل هو كذلك في خطابات الناس اللغوية. إلا أن الأصوليين اتفقت كلمتهم مع اللسانيين المحدثين على أن إطلاق العدد لا يمنع من إدخال غيره أو إخراجها، بل يحتمل إدخال ما هو أكبر أو أصغر منه فيه، ويفهم المنع من دخول غيره في مدلوله من مقتضيات التخاطب، أي من معطيات العناصر السياقية والبراغماتية<sup>229</sup>.

فمثلاً: عندما يقول شخص:

2. لدي عشرة كتب في اللسانيات. لا يمنع أن يكون عنده أكثر أو أقل من ذلك. ونحو ذلك.

5.2.2.2.5 مفهوم اللقب

وهو "ما يفهم من تخصيص الاسم المجرد بالحكم من نفي الحكم عما عداه"<sup>230</sup>. وهو دلالة منطوق اسم العلم أو خلافه -وهو الوصف- على نفي حكمه المذكور عما عداه، والاسم قد يكون اسم ذات كما تقول: (جاء خالد)، فإنه يدل بمفهومه المخالف -إذا أعملناه- على انتفاء المجيء عن غيره، غير أنه لا دلالة في ذلك بنفي أو إثبات، وكذلك اسم المعنى، مثل: (أحب طلب العلم)، ليس فيه دلالة على محبتك أو عدم محبتك لطلب الجاه أو الولد، ولكن على فرض إعماله يتحقق فيه هذا المعنى.

والذي عليه العمل عند الأصوليين في مفهوم اللقب هو وجوب التمييز بين اللقب الذي يؤول إلى وصف، واللقب الجامد، فأما اللقب الذي يؤول إلى وصف فله مفهوم مخالف، كما في (1)؛ حيث يدل منطوق الحديث على أن مماثلة القادر على أداء الدين الذي في ذمته ظلم يحل عقوبته، ويدل بمفهومه المخالف (دليل الخطاب)، على أن مماثلة العاجز

229 انظر، يونس(2013)، ص. 130. وقد تضمن هذا الكتاب فصلاً كاملاً حول المحامل الممكنة للأعداد.

انظر، ص. 127-151.

230 انظر، السلمي(2005)، ص. 381.

طرق الدلالة

عن قضاء دَيْنه ليس بظلم، فهذا النوع من مفهوم اللقب يعتبر حجة، ويصح الاستدلال به على الأحكام .

(1) (لِي الْوَاجِدِ يُجِلُّ عِرْضَهُ وَعَقوبَتَهُ)<sup>231</sup>.

وأما النوع الثاني -وهو الذي يكون فيه اللقب جامدا فلا مفهوم له-، ومثاله (2)؛ حيث انتفت الرسالة بمفهوم المخالفة عن غير محمد، وهذا غير وارد<sup>232</sup>.

(2) (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ)<sup>233</sup>.

وهذا المفهوم رفضه جمهور القائلين بحجية مفهوم المخالفة، قال الغزالي: "وقد أقر ببطلانه كل محصل من القائلين بالمفهوم"<sup>234</sup>، فكل سليم الطبع في اللغة يعلم أن الإخبار ب(قيام زيد) لا يعني انتفاء القيام عن الآخرين، وأن وجوب الزكاة في الغنم لا يعني انتفاءه من الأنواع الأخرى.

ويذهب مثبتو حجية هذا المفهوم إلى أنه لو قال قائل لخصمه (3) فسيلزم منه (4)

3. أمي ليست زانية.

3. أمك زانية.

بينما يقول أنصار عدم الحجية: إن (4) ليست مستلزما من قول (3)، بل بمساعدة القرائن الحالية، وهي (كون المتحدثين منهمكين في شجار، وافترض أن الناس في مثل هذا المقام يشتم بعضهم بعضا)؛ ولهذا لا يمكن أن يكون هذا من قبيل المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة، وبعبارة البراغماتيين المحدثين، فإن هذا مفهوم مخصص، وليس مفهوما

231 انظر، السنن الكبرى، ج6، ص. 89.

232 انظر، اقصري(2005)، ص. 32.

233 محمد، 29.

234 انظر، المستصفي، ص. 268.

طرق الدلالة

معهما؛ لأن استتباطه محكوم بالقرينة، ومتوقف على مراعاة مبدأ المناسبة، ومن المقرر أن مفهوم المخالفة الحقيقي صالح بقطع النظر عن السياق الذي استخدم فيه<sup>235</sup>.

موقف ابن القيم من مفهوم اللقب

أشار ابن القيم أيضا إلى بطلان مفهوم اللقب؛ حيث رد على من احتج به بـ(5)؛ وأنه إذا لم يكن أمامه أبوان فهو على أصل الفطرة، فيكون مسلما عملا بمفهوم اللقب، ورد ابن القيم ذلك بقوله: "فإن انقطعت تبعيته لأبويه فلم تنقطع لمن يقوم مقامها من أقاربه أو أوصيائه، والنبي  $\rho$  أخبر عن تهويد الأبوين وتتصيرهما، بناء على الغالب، وهذا لا مفهوم له؛ لوجهين: أحدهما أنه مفهوم لقب، والثاني: أنه خرج مخرج الغالب"<sup>236</sup>.

(5) (كل مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)<sup>237</sup>.

غير أنه في موضع آخر يعود ليجوز الأخذ بمفهوم اللقب، إذا قامت قرينة تخصيص المذكور بالحكم، فيقول أثناء حديثه عن قصة الثلاثة الذين نزل بعذرهم القرآن بعد أن تخلفوا عن غزوة تبوك، "قول النبي  $\rho$  لكعب: (أما هذا فقد صدق)<sup>238</sup>، دليل ظاهر في التمسك بمفهوم اللقب عند قيام قرينة تقتضي تخصيص المذكور بالحكم... وهذا مما لا يشك السامع أن المتكلم قصد تخصيصه بالحكم"<sup>239</sup>، وهذا يبدو -كما بدا غير مرة- منتظما في سلك منهجه السياقي الذي يعول عليه كثيرا في تفسير النصوص.

ومهما يكن من أمر فإن مفهوم اللقب بمجرد لغة لا يقتضي تخصيص المذكور بالحكم ونفيه عما عداه، وإنما العبرة بالسياق وبما حف به من القرائن، إذا وُجد ذلك فلا محالة من وجود المفهوم سواء أكان اللفظ لقبا أو غيره.

235 انظر، يونس (2006)، صص. 261-262.

236 انظر، إعلام الموقعين، ج2، صص. 39.

237 انظر، سنن الترمذي، ج4، ص. 15.

238 انظر، السنن الكبرى، ج1، ص. 401.

239 انظر، زاد المعاد، ج3، ص. 576، طريق الهجرتين، 343.



### 3.2.2.2.5 موقف الأصوليين من مفهوم المخالفة

من القضايا التي اهتم بها الأصوليون مسألة: صلاحية مفهوم المخالفة للاحتجاج من عدمه، حيث ذهب جمهورهم إلى الأخذ بمفهوم المخالفة والاحتجاج بجميع أنواعه، ما عدا مفهوم اللقب، وساقوا لذلك الكثير من الأدلة، والتي يتعلق بعضها بفهم أئمة اللغة وما تقتضيه قواعد اللغة، كما جاء عن أبي عبيد القاسم بن سلام والشافعي، وهما إمامان في اللغة أنهما فهما من حديث (لِيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته) أن لِيّ غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته، ولولا أن هذا المعنى هو ما تفيده اللغة ما فهماه ولما نقله عنهما الكثير من العلماء<sup>240</sup>. كما قالوا: إن التعليق بالصفة والغاية كالتعليق بالعلة، فالتعليق بالعلة أوجب دوران الحكم مع علته وجودا ونفيا، فكذلك الصفة، ثم إن القيد لو لم يدل على مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم، لما كان لذكره فائدة.

أما الحنفية فقد ذهبوا إلى عدم الاحتجاج بمفهوم المخالفة، بل جعلوه من الاستدلالات الفاسدة، وأنه أضعف من أن يُعتمد عليه في فهم الخطاب، وقالوا: إن المسكوت عنه يبقى على الأصل فيه حتى يقوم الدليل على خلافه، وإذا انتفى حكم المنطوق عن المسكوت عنه في نص من النصوص فذاك لدليل آخر، كالعدم الأصلي والبراءة الأصلية<sup>241</sup>.

يقول الجصاص -وهو من علماء الأحناف-: "وقول من قال: كل ما خص بعض أوصافه بالذكر، وإن كان ذا أوصاف كثيرة فإنه يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه فقول ظاهر الانحلال والفساد لا يرجع قائله في إثباته إلى دلالة من لغة ولا شرع، بل اللغة على خلافه، ومذهب أصحابنا في ذلك أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه، ولا دلالة فيه

240 انظر، المستصفي، 266.

241 انظر، إرشاد الفحول، ج2، ص. 39، لخضر (2012)، ج2، ص. 101، ولمعرفة الحجج التي استدل بها المنكرون لمفهوم المخالفة مع مناقشتها يُراجع، يونس (2006)، ص. 243-251.

طرق الدلالة

على أن حكم ما عداه بخلافه، سواء كان ذا وصفين، فخص أحدهما بالذكر، أو كان ذا أوصاف كثيرة، فخص بعضها بالذكر ثم علق به الحكم<sup>242</sup>.

ومؤدى هذا القول أن حكم غير المذكور لا يتأثر بحكم المذكور، وإنما يؤخذ من اعتبارات أخرى، أبرزها ما يُعرف باستصحاب الحكم الأصلي.

ولهذا فإن الحكم بأن الزكاة واجبة أو غير واجبة على غير السائمة يتوقف على معرفة الحكم قبل الكلام؛ فإنه -وفقاً لهذا الرأي- سيستمسك بالعدم الأصلي. ولكن يبقى قول الجمهور قويا لوجهته.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأصوليين يذهب إلى أن مفهوم المخالفة ليس مستقلاً، ولا هو جزءاً من الخطاب، وإنما يصنف باعتباره من لوازم اللفظ، ولذا فإذا أبطل بسبب ما، فلن يؤثر ذلك في اللفظ، ولا في لوازمه الأخرى، وعلى العكس من ذلك، فإن إبطال المنطوق يؤول إلى إبطال المفهوم المستتبط منه. ويُعد قرايس وأتباعه الإلغاء (أو الإبطال) خصيصة من الخصائص المميزة للمفاهيم التخاطبية، بيد أن هذا غير دقيق عند الأصوليين؛ لأن كل الظواهر -وليس المفاهيم وحدها- يمكن إبطالها. ومن المعلوم أن اعتبار أحد المحامل ظاهراً له أهمية خاصة عند الأصوليين؛ فالظاهر يُحمل على أنه مراد المتكلم ما لم تدل قرينة لفظية أو غيرها على خلافه، ففي حالة دلالة المنطوق كثيراً ما يحمل معنى الكلام على أنه المعنى الظاهر. ومن الشائع اعتبار عنصر التبادر (وهو متوقف على الحدس إلى حد كبير) منهجاً عملياً للنظر فيما إذا كان معنى ما يُحمل على أنه المعنى الظاهر أو لا، أما في حال دلالة المفهوم، فإن المفهوم يُعامل معاملة الظاهر، ويحمل على أنه مقصود المتكلم ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك يؤدي إلى إبطال المفهوم.

#### 4.2.2.2.5 رأي ابن القيم في مفهوم المخالفة

242 انظر، الفصول في الأصول، صص. 291-292.

طرق الدلالة

يوافق ابن القيم الجمهور في أخذهم بمفهوم المخالفة، وفي ذلك يقول: "كون المفهوم (أي المخالفة) حجة فله طريقان: أحدهما: التخصيص. والثاني: التعليل.

أما التخصيص فهو أن يقال: تخصيص الحكم بهذا الوصف والعدد لا بد له من فائدة، وهي نفي الحكم عما عدا المنطوق.

وأما التعليل فيختص بمفهوم الصفة، وهو أن تعليق الحكم بهذا الوصف المناسب يدل على أنه علة له فينتفي الحكم بانتفائها، فإن كان المفهوم مفهوم شرط فهو قوى؛ لأن المشروط عدم عند عدم شرطه وإلا لم يكن شرطاً له<sup>243</sup>.

ويقول أيضاً: "والمفهوم يقتضي أن الحكم في المسكوت ليس مماثلاً للحكم في المنطوق، فإذا كان فيه تفصيل حصل بذلك مقصود المخالفة"، ويقول -دافعاً توهم أن المخالفة كائنة من جميع الوجوه- إنه "لا يجب أن يكون كل صورة من صور المسكوت مخالفة لكل صور المنطوق، ومن توهم ذلك فقد توهم باطلاً؛ فإن المفهوم إنما يدل بطريق التعليل أو بطريق التخصيص، والحكم إذا ثبت لعله فانفتت في بعض الصور أو جميعها جاز أن يخلفها علة أخرى<sup>244</sup>.

والذي يظهر أن ما ذهب إليه الجمهور ومعهم ابن القيم هو الصواب؛ لأن ما يطرحونه من شروط وقيود للعمل بمفهوم المخالفة تقوي موقفهم إزاء موقف الأحناف الراض له.

على أنه ينبغي التنبيه على أن مفهوم المخالفة لم يدع أحد أنه من قبيل ما هو قطعي الدلالة، حتى إن الأصوليين يجمعون على اعتباره من قبيل ظني الدلالة، وهذا هو السبب الوحيد الذي يفسر لم عدّ (الإبطال)، و(حسن التأكيد)، و(حسن الاستفهام) من الخصائص المميزة للمفهوم<sup>245</sup>.

243 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج1، صص. 76-77، طريق الهجرتين، ص. 343.

244 انظر، إعلام الموقعين، ج1، ص. 278.

245 انظر، يونس(2006)، ص. 250.

طرق الدلالة

ينضاف إلى ذلك أن تلك المفاهيم التي تُؤدّ من النصوص (المنطوقة) ليس ثمة ما يمنع من ذكرها في الخطاب على سبيل التأكيد الراجع للبس والتوهم، كما يشير إلى ذلك سادوك بقوله: "بما أن المفاهيم التخاطبية ليست جزءا من المحتوى التخاطبي للكلام، فينبغي أن يكون من الممكن أن ننطق بها دون أن يُعد ذلك حشوا، أي أنه يتحتم أن تكون المفاهيم الخطابية قابلة للتأكيد، في حين أن المفاهيم الوضعية غير قابلة للتأكيد. وهكذا فإن جملة: (وهي تأكلها) في (من العجيب أن تأكل الكلاب الجبن، وهي تأكلها) تعد حشوا؛ لأنها تعيد ذكر ما يفيد المعنى الوضعي للجملة التي قبلها، ولكن ليس ثمة حشو عندما ينطق صراحة بمفهوم خطابي، كما في (Maggie) أكلت بعض الجبن الصلب، وليس كله"<sup>246</sup>.

وفيما يبدو من قبيل توارد خواطر مع ما ذهب إليه الأصوليون يذكر سادوك أن التأكيد - ومثله في ذلك الإبطال - لا يميز الإضافات التخاطبية من المتشابهات أو أمثلة اللبس العدمية<sup>247</sup>.

#### 5.2.2.2.5 مبادئ مفهوم المخالفة

بعد بيان مفهوم المخالفة ودوره في توليد المعاني يتحتم الآن ذكر ضوابط توليد هذا المفهوم من المنطوق، ولعل سؤالا يُطرح هنا، مؤداه: عندما يتناول المتكلم قيّدا من القيود في خطابه المنجز، هل ينوي نفي ما يخالف القضية التي صرّح بها جزءا من الرسالة التي يريد إبلاغها للسامع؟ ونذكر هنا كيف يستتبط هذا النوع من الاستنتاج، والافتراضات التي يبني عليها. غير أنه من المناسب هنا الإشارة إلى أن مفهوم المخالفة ليس استنتاجا منطقيا بالمعنى الدقيق للمصطلح، بل هو - كما يقول التفتازاني - مفهوم تخاطبي مقيد ومحكوم بـ(قانون الخطابيات)<sup>248</sup>، وليس بقانون الاستدلال. ولعل من المفيد هنا أن نذكر أن البراغماتيين

246 م. ن.، ص. 248.

247 انظر، يونس(2006)، ص. 248.

248 م. ن.، ص. 248.

طرق الدلالة

المحدثين يشاركون الأصوليين الرأي في أن المفاهيم ليست استنتاجية منطقية. وقد وُضِح الفرق بين المفاهيم الخطابية والاستنتاجية بأن الخطابية غير صورية تستنبط من افتراضات خطابية خاصة يشترك فيها المتخاطبون، في حين أن الاستنتاجات الاستدلالية هي استنتاجات صورية تنشأ عن تطبيق قواعد منطقية على مقدمات معينة. وبالتأمل في كيفية تفسير الأمثلة الفعلية لمفهوم المخالفة، وفي الطريقة التي عولج بها (المفهوم التدرجي) الذي يفترض محمد يونس<sup>249</sup> أنه الفكرة الحديثة الأقرب إلى مفهوم المخالفة، فسيظهر لنا أن مبدأ الكم هو الذي يؤدي من بين مبادئ التعاون عند قرأيس الوظيفة الأساسية في توليد مفهوم المخالفة، وهو ما يبدو منسجماً -إلى حد كبير- مع طرح الأصوليين، إلا أن لديهم أصولاً أخرى تحظى عندهم بأهمية كبرى، وهي: بيان المتكلم والإعمال، والكم، والمناسبة. والتي نتناولها بالحديث فيما يلي:

### 1. مبدأ بيان المتكلم والإعمال

وهذان المبدأان يتصلان بمنشئ الكلام ومتلقيه، ومعلوم أنه كي يتحقق في أي تخاطب عنصر النجاح والإبلاغ لابد من توفر مبدأ البيان الكافي من المتكلم، إلى جانب توفر الفهم الواعي من المستمع، كما يشير ابن القيم إلى ذلك قائلاً: "لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه وأن يبين هو ما في نفسه من المعاني وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق كان ذلك موقوفاً على أمرين: بيان المتكلم، وتمكن السامع من الفهم..."<sup>250</sup>. وبطبيعة الحال يفترض المستمع أن كل قيد يضعه المتكلم في كلامه لا يكون اعتباراً، وإنما لفائدة متوخاة، وهذا ما يفرضي إلى تحقق وتوليد مفهوم المخالفة بصفته من نتائج تحقق القيد في الخطاب.

### 2. مبدأ الكم

249 م. ن.، ص. 252.

250 انظر، مختصر الصواعق المرسلّة، صص. 50-51.

طرق الدلالة

لما كان الشأن في الخطاب - كما يقول ابن القيم - أن "محل الإفادة والاستفادة هو طلب المعاني المقيدة والألفاظ المقيدة، فهي التي تشتد الحاجة إلى طلبها والخبر عنها"<sup>251</sup>، وهذا يعني أن المتكلم يتكلم بالقدر الذي يحقق غرضه، وما يزيده في اللفظ يعني زيادة في المعنى، والنقص من اللفظ يعني نقصاً في المعنى<sup>252</sup>. ومخالفة هذا المهيع موقع إما في الإطناب أو الاختصار المخل. وبهذا يمكن اعتبار قوله (في الغنم السائمة زكاة) نوعاً من الإطناب المذموم إذا كان الحكم واحداً في السائمة وغيرها. وهذا ما يعني المصير إلى مفهوم المخالفة في نحو هذه التراكيب. على أنه ليس كل قيد في أي خطاب يتولد عنه بالضرورة مفهوم المخالفة، هذا غير مسلم؛ لأن هذا المفهوم تضبطه شروط يأتي ذكرها لاحقاً.

وبالعودة إلى مبدأ الكم نذكر هذا المثال: عندما يسأل أب صديقاً له عن قريبه الذي خطب ابنته ما رأيه فيه؟ فيجيبه صديقه بأن قريبه لديه مسكن وسيارة. ويختم حديثه. فهنا لا يمكن أن يوصف المسؤول بأنه غير متعاون، وإلا لما أجاب أصلاً، أو أنه يجهل حال المسؤول عنه؛ لأنه قريبه، وبالتالي لا بد أنه يريد الإفادة بمعلومات يمنعه مانع من البوح بها، وهو ما يعني أن المسؤول لا يرى قريبه جديراً بقبول طلبه، وهذا استنتاج يؤخذ من مفهوم كلامه.

### 3. مبدأ المناسبة

وتعني: التناسب بين الحكم والمذكور، وهو مبدأ أساسي لتوليد مفهوم المخالفة، ومعناه أن تبادر مفهوم المخالفة إنما تم بناء على ذلك التعالق القوي والمناسب بين الحكم ومحل إسقاطه، ونمثل لذلك بمثالين:

(1) في الغنم السائمة زكاة؛ حيث إن توليد مفهوم المخالفة هنا جاء من جهة مناسبة السائمة (وهي غير المعلوفة) لأن يُزكى عنها، بخلاف المعلوفة التي يناسبها ألا يكون

251 م.ن.، ص. 323.

252 انظر، بدائع الفوائد، ج1، ص. 70.

طرق الدلالة

فيها زكاة؛ لأن السائمة لا تكون فيها التكلفة التي في المعلوفة. وقريب من هذا قول المدير:

(2) أكرم الطالب المثابر المجتهد؛ فإن عدم المثابرة والاجتهاد من الطالب هنا هو سبب مناسب لعدم إكرامه؛ لوجود المسوغ لذلك.

وبالمقابل، فإن عدم التناسب بين القصر والنجاح في (3) لا يترتب عليه ارتباط عدم النجاح بالطول في (4).

(3) القصير عندما يذكر ينجح.

(4) الطويل عندما يذكر لا ينجح.

### 6.2.2.2.5 شروط الاحتجاج بمفهوم المخالفة

كما تبين لنا، فإن مفهوم المخالفة معدود ضمن ما هو ظني الدلالة والاستنتاج الضعيف الذي يمكن إبطاله ببسر.

ولهذا اشترط القائلون بمفهوم المخالفة بأنواعه كلها أو بعضها شروطاً لصحة الاستدلال به، فإذا توفرت صح الاستدلال به، وإذا لم تتوفر، بأن تخلفت كلها أو بعضها لم يصح الاستدلال به، وعدم وجودها يشكل عائقاً أمام صحة استنباطه والتعويل عليه، وهذا يعني إبطاله.

وذكر بعض الأصوليين أن الضابط الذي يجمع هذه الشروط هو: أن لا يظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير النفي الحكم عن المسكوت عنه<sup>253</sup>. وتأتي هذه الشروط في إطار اعتماد المفهوم المخالف وجعله آلية لسانية فعالة في استنتاج النصوص وإبراز

253 انظر، آل مغيرة(2010)، ص. 830.

ويلتحق بتلك العلة في نفي مفهوم المخالفة على المثال ذاته أن القائلين بهذا المفهوم إنما قالوا به إذا لم يكن هناك سبب اقتضى التخصيص بالمنطوق، فلو ظهر سبب يقتضي التخصيص به لم يكن المفهوم معتبراً، فخشية الفقر هنا قيد لحاجة المخاطبين إليه؛ إذ هو الحامل لهم على قتلهم لا لاختصاص الحكم به. انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج1، ص. 86.

طرق الدلالة

مكوناتها، كما تأتي هذا الشرط رداً على الحجج التي أوردتها منكره مفهوم المخالفة؛ بحيث يكون هذا المفهوم رهين تلك الشروط، والتي هي:

1. ألا يكون غير المذكور أنسب للحكم من المذكور أو مساوياً له ومن الأمثلة على ذلك عدم إمكان توليد مفهوم المخالفة من (1)؛ لأن حكم المذكور، (وهو تحريم قتل الأولاد) أنسب لغير المذكور، (وهو عدم قتل الأولاد عند أمن الفقر) منه للمذكور، (وهو قتلهم خوف الفقر).

إن إبطال مفهوم المخالفة هنا محكوم بقاعدة راسخة مقتضاها أنه عند تعارض الدليل الأقوى مع الدليل الأضعف فإن الأقوى يُرَجَّح على الأضعف. ولما كان مفهوم المخالفة في المثال السابق متعارضاً مع مفهوم أقوى هو مفهوم الموافقة تعين إبطاله<sup>254</sup>.

(1) (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ)<sup>255</sup>.

2. ألا يكون القيد قد خرج مخرج الغالب

فالجري على الغالب مانع من موانع اعتبار مفهوم المخالفة، ومن أمثلة ذلك القيد الآتي في (2)، والتي تناولت المحرمات من النساء؛ فإن الغالب كون الرئائب (وهن أبناء الزوجات) في الحجور، فقيد به لذلك، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه، بل هن محرمات سواء كن في الحجور أم لم يكن<sup>256</sup>؛ فالقيد لم يأت للاحتراس، بل خرج مخرج الغالب، وهي عيش الرئائب مع أزواج أمهاتهن عادة.

(2) (وَرِيَابِيكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ)<sup>257</sup>.

ويفسر القرافي عدم حجية مفهوم المخالفة في مثل هذا بأنه عائد إلى أن "الصفة الغالبة على الحقيقة تكون لازمة في الذهن بسبب الغلبة، فإذا استحضرها المتكلم ليحكم عليها

254 انظر، يونس (2006)، ص. 258.

255 الإسراء، 31.

256 انظر، إرشاد الفحول، ج2، ص. 42.

257 النساء، 23.



طرق الدلالة

حضرت معها تلك الصفة، فنطق بها المتكلم لحضورها في الذهن مع المحكوم عليه، لا أنه استحضرها ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكوت عنه، أما إذا لم تكن غالبية لا تكون لازمة للحقيقة في الذهن، فيكون المتكلم قد قصد حضورها في ذهنه ليفيد بها سلب الحكم عن المسكوت عنه، فلذلك لا تكون الصفة الغالبة دالة على نفي الحكم، وغير الغالبة دالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه<sup>258</sup>.

3. ألا يكون المنطوق خرج جواباً عن سؤال

وذلك مثل ما جاء في (3)، والتي تضمن إجابته لمن سأله عن صلاة الليل؛ وإجابته فيها تقييد الصلاة بالزمان، وحيث إن القيد ورد لموافقة السؤال، فليس له مفهوم مخالفة، وتكون صلاة النهار أيضاً مثني مثني، والموضوع النوافل<sup>259</sup>.

(3) (مثني مثني)<sup>260</sup>.

4. ألا يكون للقيد فائدة أخرى

وهذا يكون في التنفير، أو الامتتان، أو التمثيل والقياس عليه، أو غير ذلك، فلا يكون حجة، وهذا كما في (4)؛ فتقييد الربا بالأضعاف المضاعفة هنا إنما جاء للتنفير من الحال التي كانوا عليها في الجاهلية، ولا يدل على جواز الربا إن لم يكن كذلك<sup>261</sup>.

(4) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً)<sup>262</sup>.

وكما في (5)؛ فتقييد الحكم بكونه طرئاً لا يمنع أكل ما ليس بطرئ؛ لأن الوصف خرج

مخرج الامتتان.

258 انظر، شرح تنقيح الفصول، ص. 272.

259 انظر، لخضر (2012)، ج2، ص.103.

260 انظر، السنن الكبرى، ج1، ص.249.

261 انظر، إرشاد الفحول، ج2، ص. 41.

262 آل عمران، 130.

طرق الدلالة

(5) (وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا)<sup>263</sup>.

والقيد الذي يكون للتمثيل والقياس عليه يقول فيه ابن القيم: "والتقييد بالعدد قد لا يكون للحصر بل للتمثيل والقياس عليه، إذا ظهرت علة الحكم في المنطوق، مثل قوله p: (إن كان الشؤم في شيء فهو في ثلاثة: في الفرس، وفي الدار، والمرأة)، تحقيق لحصول الشؤم فيها، وليس نفيًا لحصوله من غيرها"<sup>264</sup>.

هذه جملة من الشروط التي ذكرها الأصوليون لمفهوم المخالفة كي يكون معتبرا، إلا أن مثبتي هذا المفهوم يذهبون إلى أن هذه الشروط تظل محدودة؛ بحيث يمكن للسامع أن يتقصاها؛ ولذا فإذا انعدم الدليل على وجود أي منها، فإن السامع يحمل مفهوم المخالفة على أنه حجة. أما منكرو هذا المفهوم فيذهبون إلى أن الشروط غير محدودة، بحيث لا يمكن للمخاطب أن يستنتج عدم وجودها جميعا؛ ولذلك يعجز عن تقرير أكان مفهوم المخالفة مقصودا للمتكلم أم لا؟ إلا أن المثبتين يرفضون هذه الحجة اعتمادا على أن مفهوم المخالفة ظني الدلالة، ومحتاج إلى تأمل، ومبني على افتراض المخاطب عدم وجود قرينة مانعة<sup>265</sup>.

#### 7.2.2.2.5 عموم مفهوم المخالفة

ذهب القائلون بمفهوم المخالفة إلى أن دلالة هذا المفهوم لها عموم، فمثل حديث (في سائمة الغنم زكاة) يدل بمفهوم المخالفة على نفي الزكاة في الغنم غير السائمة، وهي المعلوفة، ويكون هذا الحكم (وهو الإعفاء من الزكاة) عاما في كل معلوفة؛ لأن المفهوم له عموم. وخالف في ذلك الباقلاني والغزالي وابن تيمية، فقالوا: إن مفهوم المخالفة لا عموم له<sup>266</sup>. وهو رأي ابن القيم، حيث يقول: "دلالة المفهوم لا عموم لها؛ فإن العموم إنما هو من أحكام

263 النحل، 14.

264 انظر، إعلام الموقعين، ج4، ص. 302، وانظر، لخضر (2012)، ج2، ص. 103.

265 انظر، يونس (2006)، ص. 260.

266 انظر، لخضر (2012)، ج2، ص. 105.

طرق الدلالة

الصيغ العامة وعوارض الألفاظ، والدليل الموجب للقول بالمفهوم لا يدل على أن له عموماً يجب اعتباره، فإن أدلة المفهوم ترجع إلى شيئين: أحدهما: التخصيص، والآخر: التعليل.

فأما التخصيص فهو أن تخصيص الحكم بالمذكور يقتضي نفي الحكم عما عداه، وإلا بطلت فائدة التخصيص، وهذا لا يقتضي العموم وسلب حكم المنطوق عن جميع صور المفهوم؛ لأن فائدة التخصيص قد تحصل بانقسام صور المفهوم إلى ما يسلب الحكم عن بعضها ويثبت لبعضها ثبوت تفصيل فيه، فيثبت له حكم المنطوق على وجه دون وجه، إما بشرط لا تجب مراعاته في المنطوق، وإما في وقت دون وقت، بخلاف حكم المنطوق فإنه ثابت أبداً، ونحو ذلك من فوائد التخصيص، وإذا كانت فائدة التخصيص حاصلة بالتفصيل والانقسام، فدعوى لزوم العموم من التخصيص دعوى باطلة، فإنثابته مجرد التحكم.

وأما التعليل فإنهم قالوا: ترتيب الحكم على هذا الوصف المناسب له يقتضي نفي الحكم عما عداه، وإلا لم يكن الوصف المذكور علة، وهذا أيضاً لا يستلزم عموم النفي عن كل ما عداه، وإنما غايته اقتضاؤه نفي الحكم المرتب على ذلك الوصف عن الصور المنفي عنها الوصف، وأما نفي الحكم جملة فلا يجوز ثبوته بوصف آخر<sup>267</sup>.

فابن القيم يصرح هنا بأن مفهوم المخالفة لا عموم له، ويحتج على ذلك بحجج عقلية مقنعة، تجعل من يرى أن مفهوم المخالفة لا عموم له هو الراجح.

وقد لخص بعض ما قاله في نفي أن يكون للمفهوم عموم، حيث قال: "لا يلزم من انتفاء حكم المنطوق انتفاؤه عن كل فرد من أفراد المسكوت؛ لجواز أن يكون فيه تفصيل، فينتفي عن بعضها ويثبت لبعضها، ويجوز أن يكون ثابتاً لجميعها بشرط ليس في المنطوق... " ثم يضيف "وعلى هذا عامة المفهومات، فقوله تعالى: (لَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَتَكَبَّرَ زَوْجًا غَيْرَهُ)<sup>268</sup> لا يدل المفهوم على أن بمجرد نكاحها الزوج الثاني تحل له، وكذا قوله:

267 انظر، طريق الهجرتين، 361.

268 النحل، 14.

طرق الدلالة

(فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا)<sup>269</sup> لا يدل على عدم الكتابة عند عدم هذا الشرط مطلقا ... ونظائره أكثر من أن تحصى<sup>270</sup>.

#### 8.2.2.2.5 التخصيص بمفهوم المخالفة

كل من لا يقول بمفهوم المخالفة لا يجعله مخصصا، أما القائلون بحجيته، فإن الآمدي يحكي اتفاقهم على التخصيص بمفهوم المخالفة، وفي ذلك يقول: "لا نعرف خلافا بين القائلين بالمفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، سواء أكان من قبيل مفهوم الموافقة أو من قبيل مفهوم المخالفة"<sup>271</sup>.

غير أن الشوكاني يشير إلى أن فيه خلافا، حيث نقل عن ابن دقيق العيد أنه رأى في بعض مصنفات المتأخرين ما يقتضي تقديم العموم، ونقله أيضا عن صفي الدين الهندي وعن الزركشي<sup>272</sup>.

والحق أن ثمة خلافا بين القائلين بالمفهوم، فالرازي حينما تعرض لهذه المسألة حكى الخلاف فيها، ومال إلى منع التخصيص بالمفهوم<sup>273</sup>.

وهو ما سلكه ابن القيم؛ حيث يرى أن تقديم المفهوم المخالف على العموم ممنوع، وقال: "وهي مسألة فيها نزاع بين الأصوليين والفقهاء، وفيها قولان معروفان، ومنشأ النزاع تعارض خصوص المفهوم وعموم المنطوق، فالخصوص يقتضي التقديم والمنطوق يقتضي الترجيح"<sup>274</sup>، فمن رجع المفهوم بخصوصه رجع منازعه العموم بمنطوقه.

269 النور، 33.

270 ابن القيم، تهذيب السنن، ج1، صص. 85-86.

271 انظر، الإحكام، ج2، ص. 328.

272 انظر، إرشاد الفحول، ج1، ص. 393.

273 انظر، المحصول، ج2، ص. 240، لخضر (2012)، ج2، ص. 106.

274 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج1، ص. 79.

طرق الدلالة

وقد استدلت القائلون بأن مفهوم المخالفة يخص العموم بأنهما دليلان تعارضاً، والمفهوم خاص في مورده، فوجب أن يكون مخصصاً للعموم لترجيح دلالة الخاص على العام<sup>275</sup>.

ومثلوا له بحديث: (خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه)، فإن هذا الحديث يدل على طهارة كل ماء، وعدم تنجسه إلا بتغيير لونه أو طعمه أو ريحه، وهو عام في ذلك، وهذا العموم مخصوص بمفهوم حديث: (إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث)<sup>276</sup>، حيث دل هذا الحديث بمفهوم المخالفة فيه على أن الماء الذي يكون دون القلتين يتنجس ولو لم تتغير أوصافه من طعم ولون ورائحة.

وقد تناول ابن القيم حديث القلتين وناقش الذين يحتجون به لتخصيص العموم، وانتهى إلى أن ذكر القلتين يحتمل أن يكون وقع في الجواب لحاجة السائل إلى ذلك<sup>277</sup>.

واحتج ابن القيم -إلى جانب المانعين للتخصيص بالمفهوم- بأن العام منطوق به، والمنطوق أقوى في دلالاته من المفهوم؛ لأن المفهوم يفتقر في دلالاته إلى المنطوق من غير أن يكون المنطوق مفتقراً إليه في ذلك، وبناء على هذا فإن المفهوم أضعف من المنطوق، فيكون تخصيصه له ترجيحاً للأضعف على الأقوى، وذلك لا يجوز<sup>278</sup>.

### الخلاصة

- يستخدم ابن القيم الدلالة ليشير بها إلى فعل المتكلم (استعمال اللفظ)، وفعل السامع (فهمه لمعنى اللفظ)، ترتبط فيها الدلالة بالاستخدام الفعلي للغة في المقامات التخاطبية، وهو أمر يقتضي وجود متكلم وسامع.

275 انظر، الإحكام، ج2، ص. 253، لخضر (2012)، ج2، ص. 107.

276 انظر، السنن الكبرى، ج1، ص. 91.

277 انظر، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج1، صص. 61-71.

278 م. ن.

طرق الدلالة

- المفكرين المسلمين فضلوا مصطلح (الدلالة) على (الدليل) لإدماج عناصر، مثل (القصد)، والعدم، والعقلية، ولهذا يفضلون مصطلح: دلالة قصدية أو إرادية، وعدمية، وعقلية، من أن يقولوا: دليل قصدي، أو إرادي، وعدمي، وعقلي.
- الدلالة اللفظية الوضعية هي محط الاهتمام، وهي الأهم عند الأصوليين واللغويين من الناحيتين الإبلاغية واللغوية، وهو النوع المقصود عادة عندما يستخدم مصطلح الدلالة على إطلاقه.
- على المستوى الإجرائي كان لابن القيم توظيف لأنواع الدلالة الوضعية الثلاثة على أسماء الله تعالى.
- ثمة من يتجاوز ظاهر النص بالتنقيب والحفر فيه مستعينا بالسياق لاستنتاج المعاني والدلالات الكامنة والمحتملة للفظ، وهذا يعني أن الوحدة الكلامية قائمة على مسارين: فهي من ناحية وسيلة للتعبير عن القصد، وفي الوقت ذاته تُعد وسيلة لمعرفة وفهمه.
- إن الفرق بين المسوق له وغير المسوق يمكن اعتباره إلى حد كبير قريبا من تمييز المحدثين بين (ما هو مفترض)، و(ما هو في البؤرة).
- الاقتضاء يعد ضرورة تخاطبية تفضي إلى سيرورة الخطاب لأن يصح عقلا أو شرعا أو لغة وفق ما يقتضيه المقام ويفرضه التأويل، وهذا مما يتبين به الاهتمام الكبير الذي أولاه الأصوليون للمخاطب.
- دلالة الإيماء أو التنبية نوع من الدلالة تكون الوحدة الكلامية فيه دالة على المقصود بضمونها لا بصفاتها ومنطوقها. وهي تتشأ من ربط غير صريح بين حكم ما وصفة معينة.
- تُعد دلالة الإشارة أداة معرفية تتولى مهمة الكشف عن دقائق النصوص وأسرارها، وقد وظفها علماءنا المتقدمون والمحدثون في دراسة النص العربي بشكل عام، والنص الديني بشكل خاص. وعملت على إثرائه واستنباط المعاني منه بشكل كبير ولافت

طرق الدلالة

- توصلنا من خلال النظر في المعطيات السالفة أن هناك فرقا بين المعنى اللغوي والمعنى المقصود، فالمعنى اللغوي هو ما يُفهم من اللغة وحدها، والمعنى المقصود هو المفهوم من القولة المستخدمة في ظل عناصر السياق
- تُعد دلالة المفهوم سمة من سمات الاتصال العلائقي بين دالتين إحداها ظاهرة وأخرى خفية، وهو يشير في الوقت ذاته إلى قدرة النظام اللغوي على اختزال المعاني غير المتناهية في عناصره اللغوية المتناهية، وهو من ملامح قدرة الذهن البشري على إجراء تقابلات دلالية تقوم على السلب والإيجاب، والإلحاق أو العزل، وهي عملية تتم عبر كل إصدار لغوي أو تلق لسلسلة من الرسائل الخطابية.
- القول بمفهوم النص هو قول بالقرائن المصاحبة له والكاشفة عما يتضمنه من دلالات يتعذر إدراكها إذا كان الاعتماد على التجسيد السطحي للغة.
- قد يُعبر عن مفهوم الموافقة بمصطلح (بطريق الأولى)، وله نماذج عديدة في كتب الأصوليين، ومنهم ابن القيم.
- دلالة المسكوت لا تكون بالضرورة امتدادا للمنطوق أو موافقة له، وإنما قد تكون مخالفة له، بيد أن مفهوم الموافقة يُعد -من حيث الإجراء- أيسر من مفهوم المخالفة؛ ذلك أن مفهوم الموافقة يُعد احاديا على صعيد التأييد والتأكيد لمضمون المنطوق وفحواه، في حين يوصف مفهوم المخالفة بالتعدد، ويلعب السياق دورا كبيرا في صوغ هذا المفهوم بشكل عام.
- مفهوم المخالفة له صور يتمظهر فيها، منها (الصفة)، ويراد بها المعنى الواسع الذي يتجاوز ما هو معلوم في عرف النحويين؛ إذ يشمل -إلى جانب ذلك- ظرف الزمان والمكان، والحال، والجار والمجرور، ونحو ذلك من البنى التركيبية.
- ذكر الغاية في الخطاب لابد أن يفيد انتهاء الحكم عند تلك الغاية، وإلا عُد الخطاب من قبيل اللغو، مع مراعاة دور القرينة في استجلاء هذا المفهوم.

طرق الدلالة

- اتفقت كلمة الأصوليين مع اللسانيين المحدثين على أن إطلاق العدد لا يمنع من إدخال غيره أو إخراجها، بل يحتمل إدخال ما هو أكبر أو أصغر منه فيه، ويفهم المنع من دخول غيره في مدلوله من مقتضيات التخاطب، أي من معطيات العناصر السياقية والبراغماتية.
- لا ينحصر القول بالمفهوم في مستوى النصوص الدينية فحسب، بل إنه يشمل كذلك النصوص المقاصدية عموماً، كالقانونية والسياسية ونحوها، كما تتجلى كذلك في النصوص الأدبية أيضاً.



خاتمة

خاتمة

## خاتمة

بعد هذا التطواف حول دلالة الخطاب عند ابن القيم نخرج بجملته من النتائج، وهي كالآتي:

- وجود رؤى واضحة لمعالم النظرية السياقية على المستويين النظري والتطبيقي في مؤلفات المتقدمة خاصة الأصوليين والبلاغيين. ممن نهجوا منهاجا تطبيقيا في تتبع أثر السياق على تحول الدلالة.
- يدعو ابن القيم إلى الاهتمام بنظم الكلام والاعتماد عليه في الترجيح بين الآراء، والوصول إلى التوجيه السليم للنص، بحيث لا تتنافى مع مقتضى نظمه، الذي هو نتيجة التألف والانسجام بين وحدات النص، وضم بعضها إلى بعض على وجه من الوجوه القواعدية المعهودة، وهذا يبرز أهمية الدلالة التركيبية في الكشف عن مقاصد النصوص.
- مراعاة السياق عند التعامل مع النصوص تُعد المنهج الأمثل والمسلك الأرشد في حسن الفهم والتأويل.
- ذهب ابن القيم أن اللفظ خارج التركيب لا يتعدى دلالاته المعجمية الأولى، وإنما لا يتعدى دلالاته إلا عند إدراجها ضمن تركيب معين؛ لأنه خارج التركيب بمثابة الصوت الذي يُنطق به ولا يحمل فائدة، وإنما فائدته بعد تركيبه.
- حين انتشر التوسع في استعمال الرأي واتسعت دائرة النشاط العقلي تحليلا واجتهادا واستنباطا غلبت النزعة العقلية على النشاط الديني، وهذا أتاح للتأويل مجالا أوسع مكن لأشخاص كثيرين من استعماله.
- بالنظر إلى ثنائية المتكلم والمستمع تنقسم الدلالة عند ابن القيم إلى حقيقة وإضافية، تبعية الأولى لقصد المتكلم، والثانية لفهم السامع وإدراكه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذا ما يُعرف في الدرس اللساني الحديث بالدلالة المركزية والهامشية، أو الإحالة والإيحاء.
- يتمظهر التأويل عند ابن القيم في أمرين: حقيقة المعنى الذي يؤول إليه اللفظ؛ وهي الحقيقة الخارجية، وكذلك رجوعه إلى معنى التفسير والبيان، وكلاهما لا يبعدان عن المعنى اللغوي لكلمة التأويل.

## خاتمة

- المعنى الاصطلاحي للتأويل لم يظهر إلا في مرحلة متأخرة على يد المشتغلين بالنص الديني، وخلاصة تعريفاتهم: أن التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله ويعضده دليل.
- تقسيم التأويل إلى صحيح وفساد - وإن كان معياريا يأباه الدرس الحديث- إلا أن تناول الأصوليين له كان مؤسسا على هذه الثنائية التي تفرضها طبيعة المعالجة للنص الشرعي الذي هو محور بحثهم.
- لم يكن ابن القيم ممن يرفضون التأويل مطلقا، بل إنه يقول به ولكن بشروط وضوابط.
- لقد ضبط علماء التراث التأويل؛ حتى لا يكون النص خاضعا من حيث حملته الدلالية لذهن المتلقي وتوجهاته الفكرية ومؤسسا ومقوما للقناعات والمعتقدات والأفكار.
- لقد وقع ابن القيم في التبادر، في الوقت الذي كان منكرا له، هذا على المستوى الإفرادي لا التركيبي. والتبادر الذي يقصده أنصار المجاز هو ما يكون من اللفظ عند تجرده من القرينة، أما عند وجود القرينة فلا شك أن المتبادر هو ما أفادته القرينة لا غير، وهذا من الصعب إنكاره أو تجاوزه.
- من الواضح أن الدافع لابن القيم لإنكار المجاز هو سد الذريعة أمام مؤولي الصفات الإلهية بشكل مطلق ومن جعلوا المجاز خيرا معين لهم في تحقيق مرادهم، إلا أن ذلك لا يتطلب بالضرورة نفي هذه الظاهرة اللغوية جملة وتفصيلا، لكن يكفي أن تجعل له ضوابط بحيث لا تؤول بموجبه كل الصفات التي تثبت بما يليق بصاحبها سبحانه.
- انصب نقد ابن القيم للمجاز على ما هو عليه الأصوليين، ولم يول وجهه شطر البلاغيين وما أوردوه حوله، ولا شك أن إيراد الفريقين لمناط البحث مختلف، فالبلاغيون يتناولونه ضمن وجوه البلاغة في الخطاب، وأمرهم أيسر وأدق من الأصوليين الذين بحثوه لكونه آية في استنطاق النصوص واستنباط الأحكام منها، وهذا فيه ما فيه من المحاذير، بخلاف الأول. سيما وأن البلاغيين هم الأصل في هذا الموضوع.
- إنكار ابن القيم لقضية المجاز جاء في إطار المناقشة عن العقيدة في وجه الفرق المؤولة، وهذا ما دفعه إلى إنكاره -بعد أن كان مقررا به- بحجج لم تُسلم له من قبل الجمهور.

## خاتمة

- قطع ابن القيم الربط بين المعنى السياقي والمعنى المجرد، وحثه في ذلك أن الألفاظ التي قالوا عنها مجازات لم تستعمل إلا مقيدة، فالسياق هو الذي يحدد معناها، وأنها في السياق المعين إنما ولدت دلالتها ولادة جديدة، وكأن اللفظ قد وضع وضعا جديدا، فلا علاقة بين هذا اللفظ المقيد وبين اللفظ المطلق.
- الألفاظ تفيد بعد النظم والتركيب، وفي الوقت ذاته ثمة ألفاظ تدل على معان وهي مفردة، وهذا مفض -بطبيعة الحال- إلى لزوم الاعتراف بوجود دلالة أصلية ينصرف الذهن إليها بمجرد تلقي تلك الألفاظ في وضعها الإفرادي دون التركيبي، بحيث يكون العقل في المرحلة الأولى (الإفرادية) في طور التصور، ثم ينطلق في المرحلة الثانية (التركيبية) إلى طور التصديق.
- المطلق الذي يرفضه ابن القيم هو المطلق المحض الذي لا يتقيد بأي قيد لفظي أو حالي، وهذا لا وجود له في الواقع الخارجي، وإنما يكون مقدرا في الذهن.
- نظرا لمكانة القرينة في فهم الخطاب اهتم بها ابن القيم؛ وجعلها مسارا بنى عليه تصوره، على اعتبار أنها السبيل المسعف للكشف عن الدلالة التي يصعب تحصيلها من مجرد الصيغة نفسها، لأن بفقدها ليس بوسع أحد أن يقول هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، وإذا وصل الأمر إلى هذا الحال فقد أصبح البحث المجازي متداعيا، فليس له ما يميزه عن الحقيقة.
- ما خلص إليه ابن القيم هو أن لا وجود لحد فاصل بين الحقيقة والمجاز، ويبقى السياق اللفظي والحالي هو المحدد للمعنى المقصود من اللفظ.
- جادل ابن القيم كثيرا في سبيل إنكار المعنى المطلق، ولكن في الواقع لا سبيل إلى إنكار المعاني المطلقة التي اكتسبها الأفراد من كثرة الاستعمال.
- اهتمام ابن القيم بالقدر المشترك بين المسميات يُبتغى من ورائه هدم نظرية التفسير المجازي كحل لاختلاف الاستعمال اللغوي، فالاسم الواحد المستعمل في أكثر من معنى هو موضوع إزاء القدر المشترك بين المسميات، وليس هو حقيقة في بعض دون بعض، وهذا ما يسمى بالتواطؤ.

## خاتمة

- يستخدم ابن القيم الدلالة ليشير بها إلى فعل المتكلم (استعمال اللفظ)، وفعل السامع (فهمه لمعنى اللفظ)، ترتبط فيها الدلالة بالاستخدام الفعلي للغة في المقامات التخاطبية، وهو أمر يقتضي وجود متكلم وسامع.
- على المستوى الإجرائي كان لابن القيم توظيف لأنواع الدلالة الوضعية الثلاثة على أسماء الله تعالى.
- ثمة من يتجاوز ظاهر النص بالتقريب والحفر فيه مستعينا بالسياق لاستنتاج المعاني والدلالات الكامنة والمحتملة للفظ، وهذا يعني أن الوحدة الكلامية قائمة على مسارين: فهي من ناحية وسيلة للتعبير عن القصد، وفي الوقت ذاته تُعد وسيلة لمعرفة وفهمه.
- إن الفرق بين المسوق له وغير المسوق يمكن اعتباره إلى حد كبير قريبا من تمييز المحدثين بين (ما هو مفترض)، و(ما هو في البؤرة).
- الاقتضاء يعد ضرورة تخاطبية تقضي إلى سيرورة الخطاب لأن يصح عقلا أو شرعا أو لغة وفق ما يقتضيه المقام ويفرضه التأويل، وهذا مما يتبين به الاهتمام الكبير الذي أولاه الأصوليون للمخاطب.
- دلالة الإيماء أو التنبيه نوع من الدلالة تكون الوحدة الكلامية فيه دالة على المقصود بضمونها لا بصفتها ومنطوقها. وهي تنشأ من ربط غير صريح بين حكم ما وصفة معينة.
- تُعد دلالة الإشارة أداة معرفية تتولى مهمة الكشف عن دقائق النصوص وأسرارها، وقد وظفها علماءنا المتقدمون والمحدثون في دراسة النص العربي بشكل عام، والنص الديني بشكل خاص. وعملت على إثرائه واستنباط المعاني منه بشكل كبير ولافت
- توصلنا من خلال النظر في المعطيات السالفة أن هناك فرقا بين المعنى اللغوي والمعنى المقصود، فالمعنى اللغوي هو ما يُفهم من اللغة وحدها، والمعنى المقصود هو المفهوم من القولة المستخدمة في ظل عناصر السياق
- تُعد دلالة المفهوم سمة من سمات الاتصال العلائقي بين دالتين إحداها ظاهرة وأخرى خفية، وهو يشير في الوقت ذاته إلى قدرة النظام اللغوي على اختزال المعاني غير المتناهية

## خاتمة

في عناصره اللغوية المتناهية، وهو من ملامح قدرة الذهن البشري على إجراء تقابلات دلالية تقوم على السلب والإيجاب، والإلحاق أو العزل، وهي عملية تتم عبر كل إصدار لغوي أو تلق لسلسلة من الرسائل الخطابية.

- والقول بمفهوم النص هو قول بالقرائن المصاحبة له والكاشفة عما يتضمنه من دلالات يتعذر إدراكها إذا كان الاعتماد على التجسيد السطحي للغة.
- دلالة المسكوت لا تكون بالضرورة امتدادا للمنطوق أو موافقة له، وإنما قد تكون مخالفة له، بيد أن مفهوم الموافقة يُعد -من حيث الإجراء- أيسر من مفهوم المخالفة؛ ذلك أن مفهوم الموافقة يُعد احاديا على صعيد التأييد والتأكيد لمضمون المنطوق وفحواه، في حين يوصف مفهوم المخالفة بالتعدد، ويلعب السياق دورا كبيرا في صوغ هذا المفهوم بشكل عام.
- مفهوم المخالفة له صور يتمظهر فيها، منها (الصفة)، ويراد بها المعنى الواسع الذي يتجاوز ما هو معلوم في عرف النحويين؛ إذ يشمل -إلى جانب ذلك- ظرف الزمان والمكان، والحال، والجار والمجرور، ونحو ذلك من البنى التركيبية.
- ذكر الغاية في الخطاب لا بد أن يفيد انتهاء الحكم عند تلك الغاية، وإلا عُد الخطاب من قبيل اللغو، مع مراعاة دور القرينة في استجلاء هذا المفهوم.
- اتفقت كلمة الأصوليين مع اللسانيين المحدثين على أن إطلاق العدد لا يمنع من إدخال غيره أو إخراجها، بل يحتمل إدخال ما هو أكبر أو أصغر منه فيه، ويفهم المنع من دخول غيره في مدلوله من مقتضيات التخاطب، أي من معطيات العناصر السياقية والبراغماتية.
- لا ينحصر القول بالمفهوم في مستوى النصوص الدينية فحسب، بل إنه يشمل كذلك النصوص المقاصدية عموما، كالقانونية والسياسية ونحوها، كما تتجلى كذلك في النصوص الأدبية أيضا.
- في إلحاح ابن القيم على البعد التداولي للغة يجعل حضور المتلقي يتعدى الانفعال بما يسمعه إلى الإسهام في إنشاء الخطاب.

## خاتمة

- لقد نجح الأصوليون في ربط اللغة بغيرها من الحقول المعرفة، وقد واضحا التأكيد على ضرورة تحقيق هذا التكامل للوصول إلى تخاطب سليم، وهي مزية رجحت كفتهم عن كفة النحاة الذين قصرُوا اهتماماتهم على دراسة البنى اللغوية. وأهملوا الجوانب التخاطبية والعمليات الاستنتاجية الملازمة لعملية التخاطب.

هذا مجمل النتائج التي توصلنا من خلال البحث والتنقيب في التراث اللساني لعلم من أعلام الأصول. ويظل الباب مشرعا لخوض غمار التراث الأصولي واستخراج ما فيه من تبصرات لسانية عميقة.

ولله الحمد أو لا وآخرآ

## فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أ- ف آ- آ المر (1985)، علم الدلالة، ترجمة: مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية - بغداد.
- الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى.
- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تح، مجمع اللغة العربية، ن: دار الدعوة، د ت ط.
- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد (637هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي، دار نهضة - القاهرة، 1959م.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (728هـ)، مجموع الفتاوى، تح: أنور الباز - الجزائر، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، 2005م.
- أركون، محمد (1999)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى.
- الأسطل، محمد قاسم (2004)، القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص، رسالة ماجستير-الجامعة الإسلامية - غزة.
- الأسمري، حسن (2015)، منهج أصحاب القراءة الجديدة للقرآن وأثره على التدبر، ضمن أبحاث المؤتمر العالمي الثاني حول تدبر القرآن الكريم، الذي عقد في الدار البيضاء، يومي 28-29، الهيئة العالمية لتدبر القرآن الكريم-جامعة الحسن الثاني.
- الإسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي، (772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى، 1999م، ص. (427-493).
- الأشقر، محمد سليمان (2002)، الواضح في أصول الفقه، دار النفائس، دار السلام، الطبعة الثانية.



- أصبان، إبراهيم(2007)، السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة، مجلة الإحياء-المغرب، العدد. 25، ص. (52-61).
- الأصفهاني، الراغب(52هـ)، المفردات، تح: فوان عدنان، دار القلم، الطبعة الثانية، 1997م.
- اقصري، محمد(2005)، المنطوق والمفهوم بين مدرستي المتكلمين والفقهاء، دراسة مقارنة في القواعد الأصولية اللغوية.محمد. الطبعة الأولى.
- الألوسي، عمان بن محمود (1317هـ)، جلاء العينين في محاكمة الأحمديين، تقديم: علي السيد الصبح المدني، مطبعة المدني، د ط، 1981م.
- آل مغيرة، عبد الله بن سعد(2010)، دلالات الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية، دار كنوز إشبيليا-الرياض، الطبعة الأولى.
- الأمير، محمد بن إسماعيل الصنعاني(1182هـ)، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، تح: حسين السياغي، وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، 1986م.
- أولمان، ستيفن(1988)، دور الكلمة في اللغة، تر: كمال بشر، مكتبة الشباب القاهرة، د ط، د ت ط.
- إيكو، أمبرتو(2004)، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الطبعة الثانية.
- باحويرث، تهاني(2007)، أثر دلالة السياق القرآني في توجيه معنى المتشابه اللفظي في القصص القرآني، (رسالة ماجستير) جامعة أم القرى - السعودية.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (256)، الجامع المسند الصحيح، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- البزدوي، علي بن محمد(842هـ)، أصول البزدوي مع شرحه (كشف الأسرار- البخاري)، دار الكتب العلمية-بيروت، د ط، 1974م.
- البستاني، أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي(288هـ)، معالم السنن، المطبعة العلمية - حلب، الطبعة الأولى، 1932م.

- البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب(436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ.
- البعلبكي، رمزي (1987)، **جمهرة اللغة**، بيروت، دار العلم للملايين - بيروت، د.ط.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود(510هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن تفسير**، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى،
- البقري، أحمد ماهر(1979)، **ابن القيم اللغوي**، منشأة المعارف - الإسكندرية. د.ط.
- بلع، عيد(2007)، **التداولية إشكالية المفاهيم بين السياقين الغربي والعربي**، مجلة سياقات - القاهرة، العدد: 1، الطبعة الأولى.
- بنحزمة، مصطفى(1988)، **إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ بالمعنى**، بنحزمة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية-فاس-المغرب.
- بوجادي، خليفة(2012)، **في اللسانيات التداولية**، بيت الحكمة-الجزائر، د.ط.
- بودرع، عبد الرحمن(1427هـ)، **منهج السياق في فهم النص**، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف- قطر، العدد: 111.
- بوعزة، محمد(2011)، **استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية**، دار الأمان -
- بوفاتح، عبد العلي(2006)، **المباحث الدلالية عند علماء الأصول في ضوء الدراسات الحديثة ابن القيم نموذجاً**، مجلة الآداب واللغات التابعة لجامعة قاصدي مرياح ورقلة بالجزائر، العدد: 5، ص. (42-62).
- بيطار، زهير(2004)، **حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر**، دار الهادي-بيروت، الطبعة الأولى.
- التركي، إبراهيم (1999)، **إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي**، دار المعراج الدولية، الطبعة الأولى.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى(279هـ)، **الجامع الكبير-سنن الترمذي**، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي- بيروت، 1998م.
- التلمساني، الشريف(771هـ)،
- **تعارض العقل والنقل**، تح: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1991م.

- شرح حديث النزول، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الخامسة،  
1397هـ/1977م.
- الرباط، الطبعة الأولى.
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، وزارة الشؤون الدينية-  
الجزائر، د ط، د ت ط.
- الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر (255هـ) البيان والتبيين، تح: المحامي فوزي  
عطوي، دار صعب - بيروت الطبعة الأولى 1968.
- الجبوري، أحمد (1989م)، أساليب المجاز في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه مقدمة  
لكلية الآداب - جامعة بغداد.
- جحفة، عبد المجيد (2000)، مدخل إلى علم الدلالة الحديثة، دار تويقال - الدار  
البيضاء، الطبعة الأولى.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن (471هـ)،  
----- أسرار البلاغة، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة - بيروت، د ط، ت ط،  
1978م.
- دلائل الإعجاز، تح: د. محمد التتجي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة  
الأولى، 1995م.
- الجرجاني، علي بن محمد (816)، التّعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،  
الطبعة الأولى، 1983م.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (833هـ)، النشر في القراءات العشر، تح:  
علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية]، د ط،  
د ت ط.
- ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد (741هـ)، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تح:  
محمد المختار الشنقيطي، د ن، الطبعة الثانية، 2002م.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (370هـ)،  
----- أحكام القرآن، تح: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي -  
بيروت، د ط، 1405 هـ

- الفصول في الأصول، تحق: عجيل النشمي، الكويت، الطبعة الأولى،  
1987م.
- الجليبيد، محمد السيد(1973)، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة.
- جهلان، محمد بن أحمد (2000)، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، صفحات للدراسة والنشر - دمشق، الطبعة الأولى.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد(393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، 1987م.
- جون لاينز(1987)،  
-----  
اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، آفاق عربية - بغداد، د ط.
- (1980)، علم الدلالة، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة وآخرون، كلية الآداب - جامعة البصرة، د ط.
- جورمونات (1981)، مفاتيح الألسنية، ترجمة: الطيب البكوشي، منشورات الجديد - تونس، د ط.
- حبلص، محمد يوسف(1991م)، البحث الدلالي عند الأصوليين، مكتبة عالم الكتب - القاهرة، الطبعة الأولى.
- حجازي، محمود، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء-القاهرة، د ط، د ت ط.
- حرب، علي(1993)، نقد النص، المركز الثقافي العربي - بيروت، الطبعة الأولى.
- الحربي، عبد العزيز(2003)، الشرح الميسر على ألفية ابن مالك ، دار ابن حزم-الرياض.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت. د ط، د ت ط.
- حسان، تمام (1994)، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، المغرب، د ط.
- الحسن، خليفة بابكر(1989)، مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، دار الاتحاد الأخوي للطباعة، الطبعة الأولى.

- الحسن، حاتم(1999م)، البحث الدلالي عند المعتزلة (أطروحة دكتوراه)، الجامعة المستنصرية-بغداد.
- حسنة، عمر عبّيد(2006)، الثقافة المطلوبة حتى نكون في مستوى إسلامنا، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.
- حمادي، إدريس(1998)، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
- حمزاوي، علاء، ملامح تخاطبية عند الأصوليين، (موقع صيد الفوائد).  
<https://saaid.net/arabic/176.htm>
- حمودة، طاهر، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية-الإسكندرية، د ط، د ت ط.
- الحيا، مصطفى (1995)،  
----- خصائص جمالية في الأسلوب القرآني، مجلة المشكاة-الأردن، عدد: 20.  
----- (1976)، ابن قيم الجوزية، جهوده في الدرس اللغوي، دار الجامعات المصرية، الطبعة الأولى.
- حمودة، عبد العزيز(2003)، الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، مطابع السياسة - الكويت. د ط.
- الحموي، أبو العباس شهاب الدين الحسيني(1098هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1985م.
- الحميدي، محمد (2013)، السياق والأنساق، (ما السياق؟ وما النسق؟)، دار النفائس، الطبعة الأولى.
- أبو حيان، محمد بن يوسف(745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، د ط، 1420هـ.
- الحيرش، محمد(1999)، تداوليات التخاطب عند ميخائيل باختين، جامعة عبد الملك السعدي-تطوان، العدد: 9، 1999م، صص، (31-38).
- خرما، نيف(1978)، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، عالم المعرفة، د ط.

## فهرس المصادر والمراجع

- الخطابي، أحمد بن محمد البستي(288هـ)، معالم السنن، المطبعة العلمية - حلب، الطبعة الأولى، 1932م.
- الخطيب، محمد(2014)، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، خصائص النص القرآني وآفاق القراءة، مجلة الترتيل، الرابطة المحمدية للعلماء بالرباط، العدد: 2، ص. (51-78).
- الخفاجي، عبد الله بن محمد بن سعيد(466هـ)، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة الأولى، 1982م.
- خفيف، راضية(1977)، التداولية وتحليل الخطاب، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العربي - دمشق، العدد: 399.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد الإشبيلي (808هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1988م.
- خمري، حسين(2007)، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، منشورات الاختلاف-الجزائر، الطبعة الأولى.
- الخوجة، محمد الحبيب(2004)، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، د ط.
- بن خويا، إدريس(2012)، البحث اللغوي عند ابن قيم الجوزية، رسالة الدكتوراه، جامعة وهران، د ط.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني (275هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د ط، د ت ط.
- الداية، فايز(1996)، علم الدلالة العربي بين النظرية والتطبيق، دار الفكر-دمشق، الطبعة الأولى.
- درقاوي، مختار(2011)، من العلامة إلى المعنى، دراسة لسانية ودلالية لدى علماء الأصول، (أطروحة الدكتوراه)، جامعة وهران.
- الدفاعي، رجاء(1992)، البحث الصوتي والدلالي عند الفيلسوف الفارابي، (رسالة ماجستير) - جامعة بغداد.

- دقاشي، منصف(2014)، علم التخاطب في مناظرات ابن تيمية، (رسالة ماجستير)-  
جامعة مولود معمري - الجزائر.
- ابن دقيق العيد، محمد بن علي القشيري(702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام،  
تح: مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،  
2005م.
- الدليمي، مواهب، السياق بين القدامى والمحدثين، كلية الآداب - جامعة الأنبار،  
د ت ط.
- الدوري، رسول حمود(2015)، أسلوبية النظم البلاغي عند المفسرين، ابن القيم  
نموذجاً، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة الأولى.
- دي سوسير، فردينان (1985)، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح الفرماوي  
وآخرون، الدار العربية للكتب- طرابلس، ليبيا، د ط.
- الذهبي، محمد حسين(1409هـ)، التفسير والمفسرون، القاهرة مكتبة وهبة، الطبعة  
الأولى.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين(606هـ)،  
----- المحصول في علم الأصول، تح: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام  
محمد بن سعود - الرياض، الطبعة الأولى، 1997م.
- أساس التقديس، تح، أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية. د ط.
- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة  
الثالثة، 1420هـ.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد(795هـ)، ذيل طبقات الحنابلة، تح: عبد  
الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى، 2005م.
- ابن رشد، محمد بن أحمد (595هـ)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة  
من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، د ت ط.
- رضا، رشيد(1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، د ط، 1990م.
- الرفاعي، رجاء عبد الرزاق، البحث الصوتي والدلالي عند الفيلسوف الفارابي، رسالة

ماجستير، جامعة بغداد.

- رمضان، يحيى،

----- (2011)، **القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجية والإجراء**، جامعة  
المولى إسماعيل-كلية الآداب-مكناس- المملكة المغربية، عالم الكتب الحديث، الأردن،  
الطبعة الثانية.

----- (2007)، **القراءة السياقية عند الأصوليين، مجلة الإحياء-المغرب، العدد.**  
25، ص. (صص. 113-124).

- ريتشاردز (2002)، **فلسفة البلاغة**، تر: ناصر حلاوي وسعيد الغانمي، أفريقيا الشرق  
- الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، د ط.

- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق (1205هـ)، **تاج العروس من جواهر**  
**القاموس**، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط، د ت ط.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (794هـ)،

----- **البحر المحيط في أصول الفقه**، حققه وضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق  
عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية-بيروت، 1421هـ - 2000م.

----- **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة-  
بيروت، 1391هـ.

----- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تح: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع،  
مؤسسة قرطبة، الطبعة الثالثة، 1999م.

- الزمخشري، محمود بن عمر (538هـ)،

----- **أساس البلاغة**، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية-بيروت،  
بيروت، 1998م.

----- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة  
الثالثة- 1407هـ.

- زمرو، فريدة،

----- (2007)، **السياق عند ابن تيمية، مجلة الإحياء-الرابط المحمدية للعلماء،**  
المغرب، العدد. 25، ص. (94-104).



- (2005)، أزمة النص في مفهوم النص، أنفو برانت- فاس، د ط.
- الزنكي، نجد الدين (2006)، نظرية السياق - دراسة أصولية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى.
- الزنبيات، عبد الله عبد ربّه، آراء ابن القيم اللغويّة في كتاب بدائع الفوائد، جامعة مؤتة، الأردن، غير مطبوع.
- الزوبعي، عبد العظيم (1998)، البحث اللغوي في المجاز والتأويل، (رسالة ماجستير) - كلية التربية-جامعة الأنبار. د ط.
- زوين، علي (1986)، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية، الطبعة الأولى.
- الزيايدي، تراث حاكم (2011م)، الدرس الدلالي عند عبد القاهر الجرجاني، دار الصفاء- الأردن، مؤسسة دار الصادق-العراق، الطبعة الأولى.
- أبو زيد، نصر حامد (1992)، نقد الخطاب الديني، سينا - القاهرة، د ط.
- بو زيد، بكر بن عبد الله (1423هـ)، ابن قيم الجوزية، حياته وآثاره وموارده، دارالعاصمة- الرياض، الطبعة الثانية.
- زيدان، عبد الكريم (1995)، الوجيز في أصول الفقه، دار إحسان. د ط.
- السامرائي، مهدي (1973)، المجاز في اللغة العربية، دار الدعوة،-سورية، الطبعة الثانية.
- (1977)، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى.
- سانو، قطب مصطفى (2000)، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى.
- السبكي، علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب (756هـ)،
- الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية -بيروت، 1416هـ - 1995م.

- جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.
- السرخسي، أبو بوبكر بن أحمد(490هـ)، أصول السرخسي، تح: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتاب العربي- مصر، 1372هـ.
- السريري، مولود(2002)، منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى.
- السعران، محمود، علم اللغة مقدم للقارئ العربي، دار النهضة-بيروت، د ط، د ت ط.
- السلطاني، عقيل رزاق(2010م)، مفهوم النص عند الأصوليين، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة.
- السلمي، عياض عوض(2005)، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى.
- السمرقندي، محمد بن أحمد(539هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، تح: عبد الملك السعدي، مطبعة الخلود، بغداد، 1988م.
- سمير، أحمد، الهرمنوطيقا والنص القرآني، نقد وترجيح، دار البيارق - عمان، د ط، د ت ط.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثالثة، 1988م.
- السيد، يسري، والشامي، صالح(1427هـ)، بدائع التفسير الجامع لما فسرہ الإمام ابن قيم الجوزية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى.
- السيد، جمال(2004)، ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، الجامعة الإسلامية- السعودية، الطبعة الأولى.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(911هـ)،
- الإتيقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد- السعودية، الطبعة الأولى، د ت ط.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.

- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تع: علي سامي النشار،  
دار الكتب العلمية، د ط، د ت ط.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي(790هـ)،  
----- الموافقات، تع: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان،  
الطبعة الأولى، 1997م.
- الاعتصام، تع: الجزء الأول: محمد بن عبد الرحمن الشقير، الجزء الثاني:  
سعد بن عبد الله آل حميد، الجزء الثالث: هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي -  
السعودية، الطبعة الأولى، 2008م.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس(204هـ)، الرسالة، تع: أحمد شاكر، مكتبة  
الخطبي- مصر، الطبعة الأولى، 1940م.
- شاهين، توفيق(1980)، المشترك اللغوي نظرية وتطبيقا، مطبعة الدعوة الإسلامية-  
القاهرة، الطبعة الأولى.
- الشتوي، فهد بن شتوي(2005)، دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي،  
دراسة نظرية تطبيقية، جامعة أم القرى، د ط.
- الشجيري، هادي(1996)،  
----- البحث اللغوي والنحوي عند الجويني، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب-  
جامعة بغداد، د ط.
- (2000)، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية  
وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى.
- شرفي، عبد الكريم(2007)، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة - دراسة تحليلية  
نقدية في النظريات الغربية، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم- الجزائر،  
ناشرون- بيروت، الطبعة الأولى.
- شقرون، لويزة(2013)، قواعد التأويل عند عبد القاهر الجرجاني (رسالة ماجستير)،  
جامعة مولود معمري - تيزي وزو.
- الشنقيطي، محمد أمين(1999)، مذكرة أصول الفقه، تع، سامي العربي، دار اليقين،  
الطبعة الأولى.

- الشهري، عبد الهادي(2004)، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (1250هـ)،  
----- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1999م.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، نشر الشيخ معروف باسندوه، القاهرة، الطبعة الأولى، 1348هـ.
- صالح، محمد أديب (1993م)، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة.
- الصامل، محمد(2005)، المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة والجماعة، دار كنوز إشبيليا-الرياض، الطبعة الثانية.
- صحراوي، مسعود  
----- (2005)، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى.
- مقال على الشبكة بعنوان: المنهج السياقي ودوره في فهم النص وتحديد دلالات الألفاظ، نماذج تطبيقية من القرآن الكريم.
- الصغير، محمد،  
----- (1994)، مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار الشؤون الثقافية العامة-بغداد. د.ط.
- (1981)، الصورة الفنية في المثل القرآني، دار الرشيد-بغداد، د.ط.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير(1182هـ)، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
- الصياصنة، مصطفى(1412هـ)، بطلان المجاز وأثره في إفساد التصور، دار المعراج.

- الطالبي، يحيى بن حمزة(745هـ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، الناشر: المكتبة العنصرية - بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ.
- الطلحي، ردة الله بن ردة بن ضيف الله، دلالة السياق، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1423هـ.
- الطوفي، نجم الدين(716هـ)،  
----- الإشارات الإلهية إلى المباحث الأولية، تح: حسن قطب، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، 2002م.
- شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، د ط، د ت ط.
- الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، تح: محمود بن خالد الفاضل، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1997م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد،  
----- (1984)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر - تونس.
- (2004)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ومراجعة: الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر، الطبعة الأولى.
- عبد البديع، لطفي(1997)، فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، مكتبة لبنان-ناشرون، الشركة المصرية العالمية - لونجمان. الطبعة الأولى.
- عبد الجليل، جمال الدين(1405هـ)، البحث النحوي عند الأصوليين، دار الهجرة - إيران، الطبعة الثانية.
- عبد الجليل، محمد(1982)، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، دار النهضة العربية- بيروت، د ط.
- عبد الرحمن، طه،  
----- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، د ت ط، الطبعة الثانية.

## فهرس المصادر والمراجع

- ندوة البحث اللساني، (منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات).
- (1998)، اللسان والميزن أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.
- عبد الرزاق، فوزي(1996)، السياق ودلالته في توجيه المعنى، (أطروحة دكتوراه)، جامعة بغداد، كلية الآداب، د ط.
- ابن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي (660هـ)،
- الإمام في بيان أدلة الأحكام، تح: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.
- الإشارة إلى إيجاز في بعض أنواع المجاز، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، 1987م.
- الإمام في بيان أدلة الأحكام، تح: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.
- عبد الغفار، السيد أحمد(1999)، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، د ط.
- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، د ط، د ت ط.
- عبد الله، خالد(2005)، مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه، الجامعة الإسلامية-المدينة المنورة، الطبعة الأولى.
- عبد المطلب، محمد(1984)، البلاغة والأسلوبية، الهيئة المصرية العامة-القاهرة، الطبعة الأولى.
- العبيدان، موسى بن مصطفى(2002)، دلالة تركيب الجمل عند الأصوليين، الطبعة الأولى، الأوائل دمشق، د ط.
- العبيدي، محمد عبد الله علي(2004)، دلالة السياق في القص القرآني، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، د ط، د ت ط.

- أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري (209هـ)، مجاز القرآن، تح: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، د ط، 1381 هـ.
- عتيق، ياسر (2012)، الدلالة السياقية ونظائرها عند الأصوليين وأهميتها في فهم مقصود الخطاب، مجلة الدراسات الاجتماعية - جامعة العلوم والتكنولوجيا- صنعاء، العدد 35، ص. (281-330).
- العزاوي، والبعقوبي (2014)، الدلالة والمعنى دراسة تطبيقية، دار الماجد، ودار العصماء، الطبعة الأولى.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (395هـ)،  
----- الفروق في اللُّغة، تح: لجنة إحياء التراث العربي، الدار العربية للكتاب، تونس/ ليبيا، الطبعة السادسة، 1983م.
- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، د ط، 1986م.
- عصفور، جابر (1983)، الصور الفنية في التراث النقدي عند العرب، دار التنوير - بيروت، الطبعة الثانية.
- العطار، حسن بن محمد الشافعي (1250هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية-بر-بيروت، د ت ط، د ط.
- عقيلي، إبراهيم (1994)، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى.
- العلمي، عبد الحميد (2001)، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. د ط، د ت ط.
- علوش، سعيد (1985)، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، سوشبريس - الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
- عمر، أحمد مختار (1998)، علم الدلالة، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الخامسة.
- العمري، محمد (1409هـ)، دلالة الاقتضاء وأثرها في الأحكام الفقهية دراسة في أصول الفقه، دار هجر للطباعة-إمبابة، الطبعة الأولى.

## فهرس المصادر والمراجع

- العنزى، سعد بن مقبل (1428هـ)، دلالة السياق عند الأصوليين، (رسالة ماجستير)، جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية.
- عودة، عبد القادر (1985)، التشريع الجنائي الإسلامي، دار إحياء لثراث العربي- بيروت، الطبعة الرابعة.
- عياد، شكري (1988)، اللغة والإبداع - مبادئ علم الأسلوب العربي، القاهرة - انترناشيونال برس، الطبعة الأولى.
- العيساوي، يوسف خلف (1996)، أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية من القرآن الكريم، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب - جامعة بغداد.
- غاليم، محمد، ----- (1987)، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، دار توبقال-الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
- بعض أسس التواصل، مقال على هذا الرابط:  
[https://www.philadelphia.edu.jo/arts/14th/papers/day\\_1/session\\_2/mohammad\\_ghaleem.doc](https://www.philadelphia.edu.jo/arts/14th/papers/day_1/session_2/mohammad_ghaleem.doc)
- بعض مهام اللسانيات في السياق المعرفي. مقال منشور في الانترنت على هذا الرابط [http://www.aljabriabed.net/n96\\_05ganem.htm](http://www.aljabriabed.net/n96_05ganem.htm).
- الغدامي، عبد الله (1998م)، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية، الهيئة المصرية العامة للكتب، الطبعة الرابعة.
- الغزالي، أبو حامد (505هـ)، ----- المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
- إجم العوام عن علم الكلام، بصيغة pdf على هذا الرابط:  
<http://www.ghazali.org/works/iljam.pdf>.
- المنحول من تعليقات الاصول، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثالثة، 1998م.
- ابن فارس، أحمد بن زكرياء (395)،



- معجم مقاييس اللُّغة، تح: عبد السَّلَام محمَّد هارون، اتحاد الكتاب العرب، ،  
2002م.
- مجمل اللغة، تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة- بيروت،  
الطبعة الثانية، 1986م.
- الصاحبى في فقه اللغة العربية ومساائلها وسنن العرب في كلامها، منشورات  
محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1997م.
- أبو الفرج، محمد أحمد(1966)، المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة  
الحديث، دار النهضة العربية العربية، الطبعة الأولى.
- فندريس(1985)، اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلى ومحمد القصاص، مكتبة  
الأنجلو المصرية، د ط.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب(817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت،  
د ط، د ت.
- فيليب بلانشية(2007)، التداولية من أوستين إلى غوفمان، دار الحوار والتوزيع-  
سورية، الطبعة الأولى.
- قدور، أحمد(2008)، مبادئ في اللسانيات، دار الفكر-دمشق، الطبعة الثالثة.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن عبد الرحمن(684هـ)،
- شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية  
المتحدة، الطبعة الأولى، 1973م.
- نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود،  
وعلي محمد عوض، مكتبة نزار مصطفى الباز-الرياض، د ط، 1997م.
- القرطبي، محمد بن أحمد(671هـ)، الجامع لأحكام القرآن - تفسير القرطبي، تح:  
أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة الثانية،  
1964م.
- القطان، أسعد(2004)، الهرمنوطيقا وفهم النص، مجلة الحياة الطبية، عدد 14،  
2004م.

- القيرواني، الحسن بن رشيق(463هـ)، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الخامسة، 1981م.
- القموني، مصطفى(2017)، **دلالة المنطوق غير الصريح وأثرها في توليد المعاني**، سلسلة دفاتر الدكتوراه (اللسانيات العربية المقارنة) - **معهد التعريب - الرباط**، العدد: 1، ص. (210-189).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر(751هـ)،  
----- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تح: محمد عبد السلام إبراهيم الناشر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1991م.
- **إغاثة اللفهان من مصاد الشيطان**، دار المعرفة - بيروت، تح: محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية، 1975هـ.
- **بدائع الفوائد**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- **التبيان في أقسام القرآن**، تح: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- **تحفة المودود بأحكام المولود**، تح: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان - دمشق، الطبعة الأولى، 1971.
- **تفسير القرآن الكريم (ابن القيم)**، تح: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال - بيروت، الطبعة الأولى - 1410هـ.
- **حاشية ابن القيم على سنن أبي داود المؤلف**، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ، 1415.
- **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، دار الكتب العلمية - بيروت، د ط، 1983م.
- **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة، بيروت-مكتبة المنار الإسلامية-الكويت، الطبعة السابعة والعشرون، 1994م.
- **شرح أسماء الله الحسنى**، إشراف ومراجعة مكتب التحقيق بدار الإمام مالك للكتاب، الطبعة الأولى، 2008م.

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ، ت ط، 1978م.
- طريق الهجرتين وباب السعادتين، تح: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم - الدمام، الطبعة الثانية، 1414 - 1994م.
- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (نونية ابن القيم)، تح: محمد بن عبدالرحمن العريفي وآخرون، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة، الطبعة الأولى 1428هـ.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، 1996م.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية - بيروت، د ط، د ت ط.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة الأولى - 1419هـ.
- كحالة، عمر (1957)، معجم المؤلفين، مطبعة الترقى - دمشق، د ط.
- الكفوي، أيوب بن موسى (1094هـ)، الكليات، تح: غازي مختار طليمات، دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى، 1995م.
- لخضر، عبد الله (2012)، ابن القيم أصوليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة مولاي إسماعيل.
- اللكنوني، عبد العلي محمد (1225هـ)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، طبع بهامش المستصفي، دار الكتب العلمية - بيروت، د ط، 1983م.
- لوح، محمد أحمد (2003)، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن عفان، الطبعة الأولى.
- لوشن، نور الهدى (1985)، علم الدلالة، جامعة قاريونوس، بنغازي، ليبيا، الطبعة الأولى.

- ليلي، (2012)، المعنى والإشارة عند ابن سينا، مجلة اللسان المبين- ليبيا، العدد السابع.
- المبارك، محمد بن عبد العزيز(2005)، القرائن عند الأصوليين، جامعة الإمام - الرياض، الطبعة الأولى.
- المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، (285هـ)، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب. - بيروت. د ط، د ت ط.
- المتوكل، أحمد(1999)، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية بنية الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان-الرباط، د ط.
- مجاهد، عبد الكريم، الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء- الأردن. د ط، د ت ط.
- مراح، فتيحة(2008)، اللغة والمعنى بين ابن حزم وابن تيمية (أطروحة)، جامعة قسنطينة - الجزائر.
- امحرزي، مولاي أحمد العلوي(2013)، التأويل وفقد الدين، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، من أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 26 و 27 يونيو، الرباط - المملكة المغربية، ص. (315-326)،
- المسدي، عبد السلام،
- (1982)، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، الطبعة الثالثة.
- (1986)، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى.
- (1991)، قضية البنيوية دراسة ونماذج، وزارة الثقافة- تونس، الطبعة الأولى.
- (1986)، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر-تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب-الجزائر.
- (1997)، مباحث تأسيسية للسانيات، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع تونس - الطبعة الأولى.

- مسلم، أبو الحسن القشيري(261هـ)، **المسند الصحيح المختصر**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د ط، د ت ط.
- المصري أبو عاصم البركاتي(2012)، دلالة الاقتران ووجه الاحتجاج بها عند الأصوليين، على هذا الرابط: <http://www.alukah.net/sharia/0/39605>.
- المطعني، عبد العظيم، -----  
----- (1985)، **المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بين مجوزيه ومانعيه**، مطبعة حسان-مصر. د ط.
- المطعني، عبد العظيم(1995)، **المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى.
- مطلوب، أحمد(1987)، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، مطبعة المجمع العلمي العراقي.
- مفتاح، محمد(1990)، **مجهول البيان**، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،
- مقابلة، محمد علي فالح (2006م)، **الدلالة التركيبية لدى الأصوليين في ضوء اللسانيات الحديثة**، (أطروحة دكتوراه)، الجامعة الأردنية.
- مقبول، إدريس(2006)، **الأسس الإستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه**، عالم الكتب الحديث-إربد، الطبعة الأولى.
- ابن منظور، محمد بن مكرم(711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى، د ت ط.
- منقور، عبد الجليل(2001)، **علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي**، دار اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- ابن الموصل، محمد بن محمد بن عبد الكريم (774هـ)، **مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة**، تح: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، 2001م.
- الناصري، فاطمة الزهراء(2013)، **انفتاح النص وحدود التأويل، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق**، من أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 26 و 27، الرباط - المملكة المغربية، ص. (609-623).

- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحى(972هـ)، شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، 1997م.
- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد(338هـ)، إعراب القرآن، تح: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، 1988م.
- النسائي، أحمد بن شعيب الخراساني(303هـ)، السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى، 001 م.
- نقاز، إسماعيل(2017)، مناهج التأويل في الفكر الأصولي، دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويل المعاصرة، مركز نماء للدراسات والبحوث- بيروت، الطبعة الأولى.
- هيتوت، عبد الله(2013)، الإطار النظري والمفاهيمي، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، من أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 26 و 27 يونيو 2013م، الرباط - المملكة المغربية، ص. (119-145).
- النيسابوري، علي بن أحمد الواحدي(468هـ)، أسباب نزول القرآن، تح: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح- الدمام، الطبعة الثانية، 1992م.
- الودرنى، أحمد(2004)، قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب من الأصول إلى القرن 7هـ / 13م. دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى(914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية، 1981م.
- وهبة، مجدي، والمهندس كامل(1984)، معجم مصطلحات العربية في اللغة، مكتبة لبنان، الطبعة الثانية.
- يونس، محمد علي،
- (1993)، وصف اللغة العربية دلاليا في ضوء مفهوم الدلالة المركزية (دراسة حول المعنى وظلال المعنى)، منشورات جامعة طرابلس-ليبيا. د ط.

- (2004)، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، الكتاب الجديد، الطبعة الأولى.
- (2006)، علم التخاطب الإسلامي (دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص)، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.
- (2007)، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، ن: دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية.
- (2013)، قضايا في اللغة واللسانيات وتحليل الخطاب، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى.
- اليندوزي، ربحانة(2013)، ضوابط التأويل وأبعادها المقاصدية، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، من أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 26 و 27 يونيو، الرباط - المملكة المغربية، ص. (597-607).