الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح – ورقلة –
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

القضايا اللغوية في كتاب "الرسالة" للشافعي

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي

تخصص: علوم اللسان العربي

إعداد الطالب:
محمد الصغير ميسة

إشراف الأستاذ الدكتور :
بلقاسم مالكية

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم ولقب عضو اللجنة	الدرجة العلمية	مؤسسة الانتماء	الصفة
أ– عبد المجيد عيساني	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	رئيسا
أ– بلقاسم مالكية	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا ورقلة	مشرفا ومقررا
د– غريب مسعود	أستاذ. محاضر (أ)	جامعة ورقلة	مناقشا
د– حسين زعطوط	أستاذ. محاضر (أ)	جامعة ورقلة	مناقشا
د– لزهر كرشو	أستاذ. محاضر (أ)	جامعة الوادي	مناقشا
د– بويقار عمر	أستاذ. محاضر (أ)	المدرسة العليا العلمة	مناقشا

السنة الجامعية: 2019/2018م – 1440/1439هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

أهدي هذا العمل إلى أبويّ الكريمين، قرّة عيني، ورضا نفسي، وبلسم جراحي، راجيا الله العزيز القدير أن يمنحهما العمر الطويل، ويسبغ عليهما نِعمه ظاهرة وباطنة، ويجعلهما من ورثة جنة النعيم، و إلى الزوجة الوفيّة، وإلى الأبناء كلّ واحد باسمه، وإلى الإخوة والأخوات، وإلى جميع الزّملاء الذين كان لهم فضل في إنجاز هذا البحث.

مقدّمـــــــة

مقدمـــــة:

الحمد لله الذي به تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد خير الورى وأفضل المخلوقات، أما بعد:

إنّ اللغة تعدّ الركيزة الأساس التي تعتمد عليها الدراسات الأصولية، فلا يستطيع دارس أن يصل إلى هدفه من دراسة النص القرآني إلا إذا عرف اللغة التي نزل بها هذا النص، وأسرارها في التعبير، ومقاصدها في البيان.

وقد أدرك الأصوليون هذه العلاقة بين اللغة العربية وبين النص التشريعي، فكان الاهتمام بها من أهم الوسائل التي تعين على فهم النص القرآني فهما دقيقا، وتتحدّد به الفكرة تحديدا واضحا، ذلك لأنها ترتبط بالحُكم، وبكيفية تطبيقه.

إنّ بحثنا هذا يندرج في سلسلة البحوث التي تدرس التراث العربي من منظور حداثيّ، محاولة أن تميط اللثام عمّا فيه من آراء وأفكار يمكن الاستفادة منها، وللوقوف على القضايا اللغوية التي تناولها الأصوليون في مؤلفاتهم، اخترنا كتاب "الرسالة" للإمام محمد بن إدريس الشافعي، ومع أنّ الكتاب أصولي، إلّا أنّنا لمسنا فيه جوانب لغوية جديرة بالدراسة، فكان عنوان البحث موسوما بـــ"**القضايا اللغوية في كتاب الرسالة للشافعي**"

وبالنسبة لأسباب اختيار الموضوع ودوافعه، يمكن تحديدها انطلاقا من الاعتبارات الآتية:

1- المكانة العلمية للإمام الشافعي، وما تتميز به لغته من رصانة، فهو الذي كان له فضل الجمع بين المرجعية الأصولية والدراسة اللغوية.

2- أهمية الموضوع وعلاقته بالنصوص الأصولية والفقهية التي أسهمت في إثراء الدرس اللغوي.

3- الرغبة في دراسة القضايا اللغوية التي وردت في كتاب"الرسالة" دراسة وافية وفق المناهج الحديثة.

بعد قراءة الكتاب عدة مرات استرعت انتباهي بعضُ الجوانب اللغوية التي أسهمت في بلورة المسائل الفقهية التي ضمّها الكتاب بين دفتيه؛ ولذلك وجدتُ نفسي أمام تساؤل يعدّ إشكالية هذا البحث ومحصلته، وقد صُغته على النحو الآتي:

ما علاقة الفقه وأصوله بالقضايا اللغوية في كتاب الرسالة للشافعي؟ وما دور هذا الكتاب في تقعيد هذه العلاقة؟

ومن هذا الإشكال الرئيس تمحورت مجموعة من التساؤلات أجملتها في ما يأتي:

1- كيف أثّرت الظّروف الّتي عاصرها الشافعي في تأليف كتاب الرّسالة؟

2- ما هي جوانب التّفكير اللغوي عند الإمام من خلال "الرسالة"؟

3- لماذا يرتبط البحث الأصولي عند الإمام بالبحث في أساليب اللغة العربية؟

4- ما قيمة كتاب الرسالة في تقعيد اللغة؟

5- ما العلاقة بين الطّرح الفقهي والطّرح اللغوي؟

6- ما هي أبرز سمات التّداولية في "الرسالة"؟

وبناء على التساؤلات المطروحة آنفا، تمّ وضع بعض الفرضيات التي سيكشف البحث بعد إنجازه عن حقيقتها، ومنها:

1- وجود علاقة وطيدة بين الفقه الإسلامي واللغة العربية.

2- للغة الشافعي أبعاد تداولية تتساوق مع المبادئ التي جاءت بها التداولية المعاصرة.

لقد توخيتُ من خلال هذا البحث دراسة المسائل اللغوية التي تضمنها كتاب الرسالة؛ لأنني لم أعثر في ما قرأته على بحث أو مذكرة أكاديمية درست هذا الكتاب دراسة لسانية أو لغوية مستفيضة، وكل ما صادفته كان في شكل مقالات منشورة في صفحات المجلات أو بحوث قصيرة في بطون الكتب لم تفِ هذا الكتاب حقه، ولعل بحثي هذا يكون باكورة الدراسات الأكاديمية التي تُعنى بالجوانب اللغوية للإمام الشافعي من خلال هذا المؤلَّف القيم، فالكتاب-بلا منازع- مؤلَّف نادر جمع خصالا جمّة، ويكفيه شرفا أنّه أوّل كتاب وُضع في علم أصول الفقه، وصاحبه فقيه نهل اللغة الفصحى من ينابيعها الصافية بإجماع معاصريه المؤيدين والمعارضين.

فمن المقالات التي تعرّضت للإمام الشافعي وكتابه "الرسالة"، نذكر الآتي:

الأول: مقال بعنوان: اللغة عند الإمام الشافعي ممثِّلة للغة الأصوليين، للدكتورة حسنة عبد الحكيم عبد الله الزهار، نشر في صحيفة دار العلوم، العدد السادس عشر، ديسمبر 2000، القاهرة.

تناولت الباحثة في مقالها ملامح من فكر الإمام الشافعي اللغوي مركزة على جانبين:

1- مفهوم اللغة عند الإمام الشافعي بعدّه رائد الأصوليين، وفكرته عن اللغة مرتبطة بفكرته عن العربية، فتوصلت الباحثة إلى أنه لا يتعامل مع اللغة بشكل مجرد، بل يتعامل معها بشكل محسوس، وهو ما جعله يؤسس لعلم فقه اللغة من خلال تحديده لخصائص العربية.

2- طريقة الشافعي في معالجة بعض القضايا الدلالية، حيث كان يعتمد على أمثلة من اللغة نفسها، وقد وضع في اعتباره المعالجة القرآنية للغة بنقل بعض ألفاظها من الاستخدام الشائع إلى الاستخدام الشرعي.

الثاني: مقال بعنوان: منهج الإمام الشافعي، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، موقع نسيم الشام www. Naseem asham.com

أشار الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في مقاله إلى:

1- الجانب الهام المتميز في حياة الشافعي كونه مدوّن أصول الفقه، ومؤصل قواعده.

2- اعتماد الإمام في كتاب الرسالة على ثلاثة أسس وهي: العلم والبيان والقياس.

3- تأثير الشافعي في منهج التفكير الإسلامي بالقضاء على التباعد الخطير الذي كان حاصلا بين مدرستي الحديث والرأي، وكذا ضمور التيار الانعزالي ثم ذوبانه وانطواؤه خلال أقل من قرن من ظهور كتاب الرسالة.

الثالث: مقال بعنوان: مكانة الإمام الشافعي اللغوية، للأستاذة ريم فرحان عودة المعايطة، نشر في مجلة الملك سعود، الرياض، العدد01، ص(78- 104)، 2014م، 1435هـ.

تناولت الأستاذة في مقالها مكانة الشافعي اللغوية، فهو من أتى على علوم اللغة فأجادها وبذّ فيها أقرانه حتى ملك نواصيها وأسبابها، فتأتى له أن يكون ذا قول مكين في الفقه وأصوله، ويقوم البحث على ثلاث قضايا هي:

1-طلبه اللغة في أول نشأته

2-احتفال العلماء بلغته

3-آراؤه اللغوية

وفي ما يتعلق بالمنهج المعتمد، فإنّ طبيعة الموضوع المدروس اقتضت الاستعانة بما يلي:

- من حيث **الأدوات:** كان الاعتماد في الدراسة على **وصف** القضايا اللغوية الواردة في كتاب "الرسالة"، ثم **تحليلها** بالتركيز على معانيها اللغوية والاصطلاحية، وبيان أنواعها وخصائصها، وأخيرا **مقارنة** آراء الإمام بآراء غيره من العلماء لإبراز أوجه الاتفاق والاختلاف لتكون الدراسة أكثر موضوعية.

- أمّا من حيث **التفسير**: فقد تمت الاستعانة في ذلك بالتفسير **الاجتماعي والتاريخي** للوقوف عند مختلف الظروف التي عايشها الشافعي، وكان لها الأثر البارز في تكوين شخصيته العلمية من النشأة إلى الوفاة، وكذا التفسير **اللساني** للكشف عن الجوانب الدلالية والتداولية في لغة الإمام الشافعي.

أما في ما يتعلّق بالمصادر والمراجع التي كانت لها علاقة وثيقة بموضوع البحث، وكان لها دور كبير في إضاءة الكثير من تفاصيل الموضوع، نذكر منها:

القرآن الكريم برواية حفص

1- آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي

2- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي

3- المستصفى لأبي حامد الغزالي

4- أصول الفقه لمحمد أبي زهرة

5- الشافعي حياته وعصره لمحمد أبي زهرة

6- التّصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، لأحمد عبد الغفار

7- التداولية عند العلماء العرب لمسعود صحراوي

واجهت الباحث أثناء إنجاز هذا الموضوع مجموعة من العراقيل، تتمثل في الآتي:

1- تداخل مجالات البحث وتشعّبها بين علوم اللغة والبلاغة واللسانيات وغير ذلك من المجالات.

2- محاولة تبصّر التراث بمنظارين: منظار الأصالة ومنظار المعاصرة.

3- قلّة الدراسات التطبيقية في مجال اللسانيات التداولية المتعلقة بالبحوث الأصولية التي من شأنها أن تكون سندا لهذا الموضوع.

لقد تطلبت معطيات البحث الخطة الآتية: مقدمة وأربعة فصول وخاتمة

- **المقدمة:** وقد تضمنت أسباب اختيار موضوع البحث ودوافعه ، وتحديد إشكاليته، والمنهج المعتمد في الدراسة، ثم عرض عناصر الخطة.

- **الفصل الأول:** جاء بعنوان"**الشافعي وكتابه الرسالة**"، حيث تمّ فيه تسليط الضوء على الظروف المختلفة التي ميّزت عصر الإمام الشافعي، ثم عرض نبذة عن حياته، وخُصّص مبحث للحديث عن دوافع تأليف كتاب "الرسالة" والمضامين التي شملها.

- **الفصل الثاني:** عنوانه"**الفكر الأصولي عند الإمام الشافعي**"، وتمت فيه الإشارة إلى الجوانب الأصولية التي جاءت في الكتاب، والتركيز على الإجماع والقياس لما لهما من صلة بالبحث في أساليب اللغة العربية، إلى جانب الأدلة التبعية كالاستحسان والمصالح المرسلة وقول الصحابي.

- **الفصل الثالث:** كان موسوما بـِ"**سمات دلالية في كتاب الرسالة**"، تمّ التطرق فيه لمفهوم اللسان عند الشافعي، وكذا خصائص اللغة العربية لدى الإمام من خلال

النصوص الواردة في"الرسالة"، ثم قضية اللفظ والمعنى ومسائل الخصوص والعموم، وخُتم الفصل ببعض قضايا الدلالة، كالمشترك اللفظي والترادف والمجاز.

- **أما الفصل الرابع:** فقد خُصص لبيان"**سمات الفكر التداولي عند الشافعي**"، حيث تم فيه التعريف بالتداولية، ثم الحديث عن نظرية أفعال الكلام؛ لأنّها تعدّ بمثابة العمود الفقري لهذا الاتجاه اللساني، وتركز الجزء الأكبر من الفصل على إبراز الجوانب التداولية في كتاب الرسالة.

- **الخاتمة** رصدنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث.

في الأخير أحمد الله العلي القدير الذي وفقني إلى اختيار هذا الموضوع، وأعانني على إنجازه، إنّه نعم المولى ونعم النصير، كما أتقدم بأسمى معاني الشكر والامتنان والتقدير للأستاذ الدكتور بلقاسم مالكية الذي تفضّل بالإشراف على بحثي، فقد ظلّ دوما يزوّدني بتوجيهاته النيّرة، وآرائه السّديدة، فكان بحقّ نِعم المشرف، وكذا أعضاء لجنة المناقشة الموقّرين على صبرهم في قراءة هذا البحث وتقويمه، كما لا يفوتني أن أشكر قسم اللغة والأدب العربي بجامعة قاصدي مرباح ورقلة، وكل العاملين به، دون أن أنسى جميع من ساعدني من قريب أم من بعيد في إنجاز هذا البحث، فبارك الله فيهم جميعا وجعل ذلك في ميزان حسناتهم.

محمد الصغير ميســـة

تقـــرت فـــي: 2018/09/01

الفصل الأول

- الشافعي وكتابه "الرّسالة"-

❖**المبحث الأول: عصر الإمام الشافعي**

❖**المبحث الثاني: نبذة عن حياة الإمام الشافعي**

❖**المبحث الثالث: كتاب "الرسالة"**

تمهيد:

ما إن انقطع الوحي وانتقل الرسول – صلى الله عليه وسلم– إلى الرفيق الأعلى، وكثرت الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، واقتحمت الحضارة الوافدة كلّ مجالات الحياة، حتى فُتح باب الاجتهاد على مصراعيه للبحث في الحكم الشرعي في كلّ حادثة تحدث أو قضية تعرض، فمن العلماء من كان يرى في نصوص الكتاب والسنّة ما يكفي لمنح كلّ واقعة حُكما شرعيا لائقا، ومنهم من كان يفتي بما يوقن أنّه من روح الشرع، وله دليل من الكتاب أو السّنة.

وهكذا تباينت مناهج الاجتهاد من عصر الصحابة إلى عهد الأئمة الأربعة، ومن بينهم الإمام محمد بن إدريس الشافعي، وهو إمام المدرسة التي جمعت بين الرأي والحديث.

في هذا الفصل سنقدم نبذة عن العصر الذي عاش فيه الإمام الشافعي، وهو القرن الثاني والثالث للهجرة، وكذا تُرجمة موجزة عن حياته، فهو الذي سجّل التاريخُ اسمه في سجل الخالدين، وكتب لذكراه البقاء على مرّ السنين، بالتركيز على كتاب"الرسالة" الذي يعدّ أحد مؤلفاته الشهيرة.

- **<u>المبحث الأول</u>: – عصر الإمام الشافعي–**

إنّ البيئة بجميع جوانبها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية تؤثر تأثيرا كبيرا في الأفراد، فكيف كان تأثير البيئة في حياة الإمام محمد بن إدريس الشافعي؟

للإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نتناول البيئة التي عاش فيها الإمام، وذلك بالتعرض للعناصر الآتية:

1- اختلاط الأجناس وأثره في مختلف نواحي الحياة:

عاش الإمام الشافعي في الفترة المَمتدة من منتصف القرن الثاني للهجرة حتى أوائل القرن الثالث، وتعدّ هذه الحقبة من أنضر عصور الإسلام حضارة وفكرا وثقافة، حيث كانت الخلافة الإسلامية حينئذ قوية الأركان، ملكَ الخليفةُ فيها زمام الدولة، وبسط نفوذه على رقعتها الكبيرة، واستطاع أن يسوس أجناسا من الناس تختلف عنصرا وبيئة وثقافة وحضارة، فشاع الأمن، واطمأنت الرعيّة، وأخذت العلوم النّقلية والعقلية تزدهر تحصيلا وتعليما وتأليفا.[1]

وقد كانت في ذلك العصر المدن الإسلامية تموج بعناصر مختلفة من فرس وروم وهنود ونبط، وكانت بغداد موطن الحكم، وحاضرة العالم الإسلامي، تأتيها الوفود من مختلف ربوع العالم حاملة حضارة جنسها في أطوار نفسها ومكامن حسها.[2]

وقد شجّع الخلفاء العباسيون حركة الترجمة وأولوها عناية فائقة، فامتزجت بذلك الثقافة العربية بالثقافة اليونانية والفارسية والسريانية وغيرها، وكان لهذا الامتزاج أثرُه البارز في شتى دروب المعرفة [3]، فأخذت طائفة ممن يُجيدون اللِّسانَيْن العربي والفارسي ينقلون الكتب من الفارسية إلى العربية، فترجم عبد الله بن المقفع من الفارسية كتاب " كليلة ودمنة"، وكتاب "مزدك" الذي يتضمن سيرة مزدك الزعيم الفارسي المشهور، وكتاب "التاج" في سيرة أنوشروان، وكتاب " الأدب الكبير" وكتاب" الأدب الصغير" وكتاب " اليتيمة".[4]

وإلى جانب ما ذُكر، هناك قوم أتقنوا اللغتين العربية والفارسية معا، فعكفوا على قراءة الكتب الفارسية يتثقفون بها، ويرقّون أفكارهم وعقولهم، ثم يُخرجون باللغة العربية

[1] ينظر، عبد الغني الدقر، الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر، دار القلم، دمشق، ط6، 1417هـ، 1999م، ص19.
[2] ينظر، محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ط2،1978، ص51.
[3] ينظر، المرجع نفسه، ص52.
[4] ينظر، المسعودي علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، عني به محمد بن هشام النعسان، وعبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1426هـ، 2005م،ج1 ،ص109.

أدبا وشعرا وعلما، وليس ما يخرجونه نقلا تاما لكلام فارسي، ولكنه منبثق عنه ومتولّد منه.[1]

هذا، كما عُرف الشطر الأول من العصر العباسي بكثرة المناقشات والمناظرات بين أهل الحديث وأهل الفقه، " ولقد اشتد الجدل في العصر العباسي الأول وقوى أمره حتى صار موضع مباراة العلماء، ومسابقة الأدباء، ومنازلة الكتاب ".[2]

ففي هذا العصر الذي نشأ فيه الشافعي، برزت المناظرات الفقهية المثمرة التي انتفع أبلغ ما يكون منها في وضع أصول الفقه، " فقد أنضجت المناظرات المختلفة والموازنات بين الآراء فكره، فجمع بين هذه الأشتات المتباينة تلك القواعد العامة للاستنباط"[3]

والشافعي- رحمة الله عليه – اجتهد فأصّل الأصول، وقعّد القواعد، وخرج على الناس بمدرسة ثالثة هي "مدرسة الحديث ومدرسة الرأي"؛ أي أنّه تمسك بصحيح السّنة واستعملها، ولم يهمل صحيح القياس الذي هو فرع للنّص، وليس أدلّ على ذلك كلمة لأحمد بن حنبل- رحمه الله- يقول فيها:" ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا، حتى جاء الشافعي فمزج بيننا"[4]، فكان هو الوسط الذي التقى فيه أهل الرأي وأهل الحديث معا، وكان الشافعي مَهما يُؤصِّل من أصل أو يحكم من قياس أو ينتزع من علّة، يطرح ذلك كلّه إن اطّلع على حديث ثابت يخالف أصوله، أو يجعله – إن أمكن ذلك- خاصا مستخرجا من عام.[5]

كان النّاس قبل الشافعي يتكلّمون في مسائل فقهية ويستدلّون ويعارضون، ولكن ما كان لهم قانون كليّ يرجعون إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي- رحمه الله –عِلمَ أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليّا

[1] ينظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، (د.ت)، ج1 ص179.
[2] محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره ص59.
[3] المرجع نفسه ص67.
[4] القاضي عياض، ترتيب المدارك، ت: أحمد بكر محمود، مكتبة دار الحياة، بيروت، 1387هـ، ج1 ،ص95.
[5] ينظر، عبد الغني الدقر، الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر، ص226.

يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع، يقول فخر الدين الرازي:" فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسططاليس الحكيم إلى علم العقل، وكما اتفق الخلق على أن استخراج المنطق درجة عالية لم يتفق لأحد من الخلق مشاركة أرسطاطاليس فيه، فكذلك ههنا، وجب أن يعترفوا للشافعي بسبب وضع هذا العلم بالرفعة والجلالة والتميز عن سائر المجتهدين بسبب هذه الدرجة الرفيعة الشريفة"[1]

2- ظواهر اجتماعية عايشها الشافعي في عصره:

انتشرت في عصر الشافعي ظواهر مخالفة لتعاليم الدين الإسلامي كانت نتاج اختلاط الأجناس الذي شهده العصر العباسي منذ بدايته، أهمها:

أ- الترف والمجون:

ورث المجتمع العباسي كل ما في المجتمع الفارسي من لهو ومجون، وساعد على ذلك ما دفعت إليه الثورة العباسية من حرية، فإذا الفرس المنتصرون يمعنون في مجونهم ويمعن معهم الناس، فقد مضوا يعبون الخمر ويحتسون كؤوسها حتى الثمالة، وحاكاهم من عايشهم حتى أصبح الإدمان عليها ظاهرة عامة، على الرغم من نهي القرآن عنها، وكان من أسباب انتشارها وإقبال الناس عليها أن أدى اجتهاد بعض فقهاء العراق إلى تحليل بعض الأنبذة، كنبيذ التمر والزبيب المطبوخ.[2]

ومنذ أول هذا العصر نجد الخمر تقترن بالغناء والرقص، فكان الشعراء وغيرهم يؤمّون عددا من الدُور التي حوّلها أصحابها إلى حانات للشراب على غناء القيان وضرب الطبول والدفوف، ومن أشهر تلك الدُور دار- ابن رامين المقيّن- في الكوفة، فقد جلب

[1] فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1406هـ، 1986م، ص157.
[2] ينظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام،ج1، ص119.

إليها طائفة من قيان الحجاز، ودار– إسماعيل القراطيسي المقيّن– في بغداد التي كانت مألفا لأبي نواس والحسين بن الضحاك وأبي العتاهية وغيرهم من الشعراء.[1]

ومما لا شك فيه أن إدمان الخمر وقتئذ دفع إلى كثير من المجون والعبث والإباحية، وكان المجتمع زاخرا بزنادقة وملاحدة وأناس من ديانات شتى، والحديث في هذا الموضوع يطول، وإنما أردنا أن نعرض منه ما يمكّننا من إعطاء لمحة موجزة عن الظروف التي عاش فيها الإمام الشافعي.

ب– الشعوبية:

لقد ظهرت في النصف الثاني من القرن الأول الهجري حركة ثقافية حضارية عُرفت بالشعوبية، وبقيت مستمرة ردحا من الزمن، كان من أسبابها استعلاء العرب على الموالي حين اعتدّوا بنقاء أنسابهم، وشرف أحسابهم، فظنوا أنهم أمّة ليس كمثلها أمّة، وأنهم جنس لا يماثله جنس آخر، فصرفهم هذا إلى الكِبْر والعُجب، وتملّكهم الشعور بالسّيادة والعَظمة، ونظروا إلى غيرهم نظرة السّيد إلى المسود،[2] بالرغم من أنّ الدّين الإسلامي يدعو بقوة إلى هدم الفوارق العصبية والجنسية بين الشعوب، ليسود الوئام بين أفراد الأمّة الإسلامية، ويتساوى جميع أفرادها في الحقوق والواجبات، فلا تفاضل بينهم إلا بالتقوى والعمل الصالح، قال رسول الله– صلى الله عليه وسلم– في حجة الوداع: "أيّها النّاس: إنّ ربّكم واحد، وإنّ أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى... "[3]، وهذه بلا شك مرتبة سامقة أراد الإسلام مِن أمته أنْ ترتقي إليها، غير أنّه بحلول العصر الأموي ازدادت أسباب تفشي ظاهرة الشعوبية، حيث نجدُ العصبيات القبَلية تتّقد جذوتها من جديد بين القبائل بخروج الأمويين عن جادة الدين في معاملة الموالي، فهم يرهقونهم بكثرة الضرائب، ولا يسوون بينهم وبين العرب في

[1] ينظر، أبو فرج الأصفهاني، الأغاني، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1994م،ج11،ص364.
[2] ينظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1 ،ص22.
[3] محمد بن محمد أبو شهبة، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، ط2، 1412ه، 1992م، ج2، ص574.

الحقوق، ويمارسون عليهم جميع أشكال الضيم والاستبداد المجحف، فكانت هذه المعاملة سببا في عدائهم للدولة الأموية، فشاركوا الخوارج والشيعة في الثورة عليها، وما لبثوا أن زحفوا في جيش ضخم أدالوا به العباسيين من الأمويين، والفرس من العرب إدالة تبوؤوا بفضلها مناصب عليا أثناء الحكم العباسي، حيث كان منهم القواد والولاة، وبخاصة بعد استيلاء البرامكة على مقاليد الحكم في عهد الرشيد[1]، فكان هذا التحوّل الخطير والمكانة الرفيعة التي حظي بها الفرس في المجتمع العباسي سببا في بروز النزعة الشعوبية، وهي نزعة كانت تقوم على مفاخرة الشعوب الأعجمية وعلى رأسها الفرس على العرب، مفاخرة مستمدة من حضارتهم في وقت كان العرب يعيشون في بداوة وحياة خشنة غليظة، ما أدى إلى تنامي شعورهم القومي تناميا عظيما، جعلهم يجاهرون بمعاداتهم للعرب بعد أن كانوا يكتمونها في العصر الأموي، وتخطّوا التعريض بالعرب في الجاهلية والإشادة بماضي الفرس وحاضرهم، إلى صبغ الحياة الذاتية والرسمية بالطابع الفارسي،[2] واجتهد كل مولى فارسي تقلَّد منصبا من المناصب الهامة في إشاعة الثقافة الفارسية، إذ ترجموا إلى العربية كتبا كثيرة في الشرائع والنُظم والتقاليد والآداب، ليفسحوا المجال واسعا لتيار الثقافة والحضارة الفارسية، ويبثوه في أركان المجتمع العربي الإسلامي، حتى يشلوا به تيار الثقافة والحضارة العربية الإسلامية.[3]

جـ- الزّندقـة:

كانت الزّندقة في أوّل الأمر تعني المانوية ثم تطورت دلالتها وأصبحت تستغرق كافة أصحاب الديانات الفارسية؛ كالديصانية والمرقونية والمزدكية، ثم اتّسعت دلالتها

[1] ينظر، شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي-العصر العباسي الأول- دار المعارف، القاهرة، ط8، ص 74-75.
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص20.
[3] ينظر،أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1 ،ص177.

وصارت تشمل كل الملحدين والمتشككين في الدين[1]، وهذه المعاني هي التي كان الخاصة يريدونها عندما كانوا يسمون المستهتر الماجن زنديقا.[2]

يُرجع المؤرخون أسباب نشأة الزندقة إلى عاملين رئيسين:

أولهما: ديني، يرى بعض الدارسين أن الديانة المانوية هي أصل الزندقة، وأصحابها كانوا يؤمنون بها إيمانا صحيحا صادرا عن رغبة دينية صادقة،[3] ويرى غيرهم أنّ الزندقة لا تعود إلى المانوية وحدها، بل تعود إلى الملل الفارسية التي ظهرت قبلها، كالمرقونية والديصانية، وذُكر أنّ المهدي لم يحارب المانوية فحسب، بل حارب أيضا أهل الديانات الفارسية الأخرى.[4]

وثانيهما: فسياسي، حيث رأى بعض الفرس أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لم يحقق لهم مطالبهم؛ لأنهم انتقلوا من حكم عربي أموي إلى حكم عربي عباسي، ورغبتهم أن تكون الحكومة فارسية في مظهرها وجوهرها وسلطتها ولغتها ودينها، ورأوا أن ذلك لا يتحقق لهم والإسلام في سلطانه، فأخذوا ينشرون أفكارهم المارقة عن الدين.[5]

وإلى جانب السببين السابقين، هناك أسباب ثانوية تتعلق بطبيعة التركيبة البشرية في العراق، فهي تركيبة مختلطة من أجناس مختلفة، ولكل جنس ثقافته وديانته، وفي ظل هذه الظروف تبدو ظاهرة الزندقة أو الإلحاد نتيجة حتمية فرضت نفسها على المجتمع العباسي،[6] وكذا ازدهار النهضة العلمية التي بدأت في العصر العباسي، حيث حرّكت

[1] ينظر، عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (د.ط)، يوليو، 2006، ص113.
[2] ينظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1،ص146.
[3] ينظر، حسين عطوان، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، دار الجيل، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص23.
[4] ينظر، المسعودي، مروج الذهب، ج4، ص315.
[5] ينظر، حسين عطوان، المرجع السابق، ص24.
[6] ينظر، المرجع نفسه، ص22.

العقول، وفتحت أمامها أبواب الاجتهاد، ومنحتها حرية التفكير، فخرّجت طائفة من الزنادقة المتخبطين المفسدين، كانت تتخذ من الزندقة وسيلة من وسائل العبث الفكري.[1]

لقد أدرك الخلفاء العباسيون نيات الزنادقة الخبيثة، وأهدافهم الهدامة، فتصدوا لهم وجاهدوهم جهادا صارما، قابضين عليهم ومحاكمين لهم، وقاتلين من ثبتت عليه التهمة منهم، ومنصّبين العلماء لمجادلتهم، ونقض شبهاتهم، وبدأت محاربتهم بالسيف في عهد المنصور، ثم خلفه ابنه المهدي فجدّ في طلبهم والبحث عنهم في الآفاق.[2]

وكردّ فعل للظواهر الاجتماعية المعاديّة للدّين، ظهر تيار جديد عُرف بالزهد، فما حقيقة هذا التيار؟ وكيف كان تأثيره في حياة الشافعي؟

د- الزّهـد:

الزّهد في اللغة ترك الشيء والإعراض عنه، جاء في لسان العرب لابن منظور: "الزهد ضد الرغبة والحرص على الدنيا، يُقال: زهّدته في الأمر رغّبته عنه."[3]

ويعني الزهد أيضا الشيء القليل، ففي القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ [4] ، أي " باعوه بثمن قليل من الدراهم وزهدوا فيه؛ لأنهم كانوا يريدون التّخلص من تهمة استرقاقه ببيعه."[5] ، وجاء في دائرة دائرة المعارف الإسلامية، الزهد هو"الابتعاد عن الخطيئة والاستغناء عن الكماليات، وتجنب كل ما من شأنه أن يبعد عن الخالق."[6]

إنّ تيار الزهد الذي عرفه عصر الإمام الشافعي لم يكن ظاهرة مستحدثة، بل كان ظاهرة شائعة في كثير من الأمم عبر التاريخ، حيث وُجد لدى الهنود والصينيين والفرس

[1] ينظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام،ج1، ص138.
[2] ينظر، المسعودي، المرجع السابق، ج4، ص315.
[3] ابن منظور، لسان العرب، ت: عبد الرحمان محمد قاسم النجدي، دار صادر، بيروت، ط1، 1992، مادة (زهد) ج3، ص1876.
[4] يوسف، الآية:20.
[5] سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط15، 1408هـ، 1988، ج4، ص1977.
[6] الأفندي، محمد ثابت وجماعته، دائرة المعارف الإسلامية، مادة (زهد) المجلد 10، ص1.

واليونان، وكذا الجاهليين والإسلاميين، فعن أبي حازم، عن سهل بن سعد السّاعدي –رضي الله عنه– قال: "أتى النبيَّ رجلٌ، فقال: يا رسول الله دلّني عن عمل إذا عملتُه أحبّني الله وأحبّني النّاس، قال رسول الله– صلى الله عليه وسلم–: ازهد في الدنيا يحبّك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبّك الناس."[1]

لقد كان للتّطور الاجتماعي في العصر العباسي أثر كبير في ظهور الزهد، ذلك أنّ شيوع اللّهو والعبث والمجون والزندقة أوجد حركة مُضادة تسير في خط مضاد تدعو إلى التقوى وتحقّر متاع الدنيا الزائلة، كما أنّ الوضع الاقتصادي هو الآخر أسهم بقوة في بروز هذه الظاهرة بسبب تلك الفروق الطبقية الحاصلة بين أفراد المجتمع الواحد.

إنّ القرن الثاني للهجرة كان حافلا بالشخصيات الأدبية والدينية التي أسهمت في تقوية هذه النزعة وتثبيتها في النفوس، فإذا عرفنا أنّ أبا العتاهية ومحمود الوراق وسفيان الثوري عبد الله بن المبارك وإبراهيم بن أدهم والإمام الشافعي كانوا من شخصيات هذه الفترة أدركنا قيمة هذه الحقبة في تاريخ الإسلام.

3–الفرق الإسلامية التي عاصرها الشافعي:

عرفت الفترة التي عاش فيها الإمام الشافعي نشاطا كثيرا من الفرق الإسلامية، سنقتصر هنا على ذكر ثلاث منها:

أ– الشيعة:

من أقدم المذاهب السياسية الإسلامية، ظهر في أواخر عصر عثمان بن عفان – رضي الله عنه – ونما وترعرع في عهد علي بن لأبي طالب– كرّم الله وجهه – حيث يتفق أهل المذهب الشيعي على أنّ "عليّا" هو الخليفة المختار من النبي– صلى الله عليه

[1] ابن ماجة محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، سنن ابن ماجة، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، (د.ط)، 2009. ج2، ص1373.

وسلم- وأنّه أفضل الصحابة جميعا،[1] إلّا أنّ الشيعة لم يكونوا على درجة واحدة، فمنهم من غالوا في تقدير"علي" وبنيه، ومنهم المعتدلون الذين اقتصروا على تفضيله على كل الصحابة من غير تكفير أحد، ومن غير أن يضعوه في درجة التّقديس، وما يميز الفكر الشيعي عموما تعصّبه الشديد لآل البيت النبوي.[2]

وقد نشأت الشيعة في مصر ابتداء في عهد عثمان، إذ وجد الدعاة فيها أرضا خصبة، ثم عمّت العراق واتخذته لها مستقرا ومقاما، ذلك أنّ علي بن أبي طالب أقام به مدة خلافته.

ويرى الدكتور محمد أبو زهرة أن الشيعة قد تأثرّت بالأفكار الفارسية حول الملك والوراثة، والتشابه بين مذهبهم ونظام الملك الفارسي واضح؛ ودليله في ذلك أن أكثر أهل فارس إلى الآن من الشيعة.[3]

نظّرت الشيعة لمرجعية أصولية خاصة في مقابل المرجعية الأصولية السنّية، وقد قامت المرجعيّة الشيعية على الرفض الكلّي للمرجعية السّنية على مستوى الفقه السياسي برفض نظرية الخلافة التي يؤمن بها السُنة، واستحداث نظرية مستقلة، وعلى المستوى الأصولي رفض المنهجية الأصولية السّنية، والتنظير لمرجعية أصولية مغايرة تقوم على الأسس الآتية:

- استحداث مصادر تشريعية جديدة تمثّلت في أقوال وأفعال الأئمة المعصومين.

- استحداث منهج في التعامل مع الكتاب والسُنة يعتمد أساسا على التأويل المتكلّف في تفسير القرآن الكريم، والرفض القاطع لرواية الحديث من غير آل البيت.

[1] ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفقه العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).، ص30.
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص31.
[3] ينظر، المرجع نفسه، ص32.

– رفض بعض مكونات المنهج الأصولي السنّي، مثل الإجماع؛ لأنّه يستلزم ضمنيا الاعتراف بأقوال غير الشيعة من الصحابة والتابعين، وكذا القياس؛ لأنّه أخذ بالرأي، والدّين – عندهم – لا يؤخذ إلاّ من الله ورسوله والأئمة المعصومين.[1]

فِرق المذهب الشيعي"[2]

السّبئية:

هم أتباع عبد الله بن سبأ الذي أظهر الإسلام في زمن عثمان خديعة مكراً، وكان من أشدّ المحرّضين على الخليفة عثمان رضي الله عنه حتى وقعت الفتنة، بدأ ينشر آراءه متظاهراً بالغيرة على الإسلام، ومطالباً بإسقاط الخليفة إثر إسلامه المزعوم. ثم دعا إلى التشيّع لأهل البيت وإلى إثبات الوِصاية لعلي إذ إنه – كما زعم – ما من نبي إلا وله وصي، ثم زعم بعد ذلك أن علياً هو خير الأوصياء بحكم أنه وصي خير الأنبياء.

الغرابية:

فرقة شيعية زعم أصحابها أنّ الرسالة كانت لعليّ– رضي الله عنه – ولكنّ جبريل أخطأ فنزل على "محمّد" بدل "علي"، وسموا بـ "الغرابية"؛ لأنّهم قالوا: أنّ "عليا" يشبه "محمّدا" كما يشبه الغرابُ الغرابَ.

الكيسانية:

نسبة إلى كيسان مولى علي بن أبي طالب، بدأ ظهور هذه الفرقة بعد قتل الخليفة الراشد علي رضي الله عنه، وعُرفوا بهذه التسمية واشتهروا بموالاتهم لمحمد بن أبي طالب المعروف بابن الحنفية.

[1] ينظر، محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص33.
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص34- 55.

الزيدية:

ترجع الزّيدية إلى زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي رضي الله عنه، والزيدية أقرب فرق الشيعة من أهل السنة والجماعة، حيث تتصف بالاعتدال والقصد والابتعاد عن التّطرف والغلو.

الإمامية :

تحمل اسم الشيعة الإمامية، يدخل في عمومها أكبر مذاهب الشيعة القائمة الآن في العالم الإسلامي، وهم فرقة من المسلمين زعموا أن عليا أحق بوراثة الخلافة دون الشيخين وعثمان رضي الله عنهم أجمعين، وقد أُطلق عليهم الإمامية؛ لأنهم جعلوا من الإمامة القضية الأساسية التي تشغلهم، وعُرفوا بالاثني عشرية؛ لأنهم قالوا باثني عشر إماما.

الإسماعيلية:

طائفة تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، وتعد ثاني أكبر فرق الشيعة بعد الاثني عشرية، ويسمون أيضا بالباطنية، لاعتمادهم المُفرط على تأويل القرآن وترك ظاهره.

قوام المذهب الشيعي: [1]

يقوم المذهب الشيعي على فكرتين أساسيتين، هما:

1- الإمامة هي ركن الدّين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفالها وتفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما عن الكبائر والصّغائر.

2- الإمام علي بن أبي طالب – كرّم الله وجهه – هو الخليفة المختار من قِبل النبي- صلى الله عليه وسلم- وأنّه أفضل الصحابة – رضوان الله تبارك وتعالى عليهم-.

[1] ينظر، أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، 1969، ص305.

ب- الخوارج:

هم الذين خرجوا على الإمام علي- رضي الله عنه- في وقعة **صفين** عندما اشتدّ القتال بينه وبين معاوية، وذاق حينها معاوية حرّ القتال، وهمّ بالفرار، حتى أسعفته فكرة التحكيم، فرفع جيشُه المصاحف ليحتكموا إلى القرآن، ولكن عليا أصرّ على القتال حتى يفصل الله بينهما، فخرجت عليه خارجة من جيشه تطلب إليه أن يقبل بالتحكيم، فقبله مضطرا لا مختارا، واختار معاوية عمرو بن العاص ليمثله، واختار أصحاب علي أبا موسى الأشعري، إذ ذاك ظهر قوم من جند علي رفضوا أن يحكم أحد في كتاب الله، ورأوا أن التحكيم خطأ؛ لأن حكم الله في الأمر واضح، فرفعوا شعار: **لا حكم إلا لله.** [1]

قدّم الخوارج آراء أصولية فقهية متناثرة أهمها: [2]

- التمسك بظاهر اللفظ في فهم النصوص الشرعية على حساب المعنى والمقصد..
- رفض الأحاديث التي لا نصّ على معناها من القرآن الكريم.
- رفض قبول رواية الأحاديث على جمهرة من الصحابة – رضي الله عنهم-.
- رفض الإجماع باعتباره إجماع أهل السُنة والجماعة.

<u>فرق مذهب الخوارج</u>:[3]

الأزارقة:

هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المكنى بأبي راشد، وهم أقوى الخوارج شكيمة، وأكثرهم عددا، وأعزهم نفرا، من مبادئهم أنهم لا يرون مخالفيهم غير مؤمنين فقط، بل يرون أنهم مشركون مخلدون في النار، ويحل قتالهم وقتلهم.

[1] ينظر، أحمد أمين، المرجع السابق، ص56.
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص257.
[3] ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص69-73.

النجدات:

هم أتباع نجدة بن عويمر من بني حذيفة، وقد استحدثوا مبدأ لم يسبقهم إليه أحد من الخوارج، وذلك بأن يُظهر الخارجي أنه مع الجماعة حقنا لدمه ومنعا للاعتداء عليه، ويُخفي عقيدته حتى يحين الوقت المناسب لاظهارها.

الصفرية:

هم أتباع زياد بن الأصفر، وهم أقل تطرفا من الأزارقة، فالصفرية لا يتفقون على أن مرتكب الكبيرة مشرك، بينما الأزارقة يعدونه مشركا ومخلدا في النار.

العجاردة:

أتباع عبد الكريم بن عجرد، أتباع عطية بن الأسود الحنفي الذي خرج على نجدة، وذهب بطائفة من النجدات إلى سجستان، وأنهم لهذا قريبون في مناهجهم من النجدات، إذ هم انبعثوا من أصل نحلتهم.

الإباضية:

أتباع عبد الله بن إباض، وهم أكثر الخوارج اعتدالا، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيرا، فهم بعيدون عن الشطط والغلو، ولذلك بقوا، ولهم فقه جيد، فهم يرون أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين، ويسمونهم كفارا، أي كفار نعمة لا كفار اعتقاد؛ لأنهم لم يكفروا بالله، ولكنهم قصروا في جنب الله تعالى.

الآراء التي اعتنقها أغلب الخوارج:[1]

1- الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين، ويستمر خليفةً مادام قائما بالعدل مقيما لشرع الله، فإن حاد وجب عزله أو قتله.

2- ليست الخلافة في قريش كما يقول غيرهم وليست لعربي دون أعجمي، والجميع فيها سواء، بل يفضلون أن يكون الخليفة غير قرشي ليسهل عزله أو قتله إذا خالف الشرع.

3- يرى النّجدات من الخوارج أنّ إقامة الإمام في نظرهم جائزة إنْ اقتضتها المصلحة، ودعت إليها الحاجة، وليست فرضا مثلما نجدها في السياسة الشرعية للمذهب السني.

4- يرى الخوارج تكفير أهل الذنوب، دون التفريق بين ذنب يرتكب قصد السوء ونيّة الإثم، وخطأ في الرأي والاجتهاد يؤدّي إلى مخالفة وجه الصواب.

جـ - المعتزلة:

المعتزلة " فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي، وازدهرت في العصر العباسي، وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة، مما أدى إلى انحرافها عن عقيدة أهل السنة والجماعة، وقد أطلق عليها أسماء مختلفة منها: المعتزلة والقدرية والعدلية وأهل العدل والتوحيد والمقتصدة والوعيدية"[2]، فهي إذن فرقة لا تهتم عمليا بالسياسة، ومجالها عقلي محض، أرادت أن تُخضع الدين للعقل، وتؤوّل النص القطعي ليتسق مع مبادئها، فاستغلت منطق اليونان وفلسفته لدعم آرائها.

[1] ينظر، محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص110-111.
[2] الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة:مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، (د.ت)، ج1، ص64.

وأمّا عن أصل تسميتهم بالمعتزلة فقد وردت فيه آراء مختلفة، تعرض إليها عبد الرحمن بدوي في كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" بالقول: "واختلف الباحثون في سبب تسميتهم معتزلة، فقيل إنّ ذلك راجع إلى اعتزال أستاذهم الأول واصل بن عطاء للحسن البصري ومجالسه، وقيل بل يرجع إلى سريان نزعة زهد فيهم واعتزالهم الناس، ورجّح المستشرق "نالينو" أنهم نُعتوا بذلك لابتعادهم عن المنازعات الناشئة بين الخوارج وخصومهم من أهل السنة والشيعة، فقد وقفوا على الحياد لا ينصرون فريقا على فريق".[1]

إنّ إفراطهم في الاحتكام إلى العقل أفضى بهم إلى التضييق في مفهوم النص الشرعي وحصره في القرآن الكريم والسُنة المجمع عليها، ووضع الأدلة الأخرى تحت محكّها، فعلى عكس الشيعة التي وسّعت في مفهوم النص الشرعي، نجد المعتزلة ضيّقت فيه وحصرته في القرآن والسنة، ووضعت أحاديث الآحاد تحت محك النقد، كما أنكر بعض علمائها حجية الإجماع والقياس.[2]

تعاليم المعتزلة:

تتلخّص تعاليم المعتزلة في خمسة مبادئ: التّوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، ومرتكب الكبيرة بين منزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فأمّا التوحيد فقد أرادوا به تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين، فهو ليس بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر، ولا يحصره المكان ولا الزمان، وإنما هو واحد تام الأحادية ليس ذا أجزاء مقدارية ولا أجزاء معنوية ، ونفوا عنه الصفات؛ لأنها من سمات الأجسام، كما نفوا عن الله صفة الكلام، ومن هنا نشأ لديهم القول بأن القرآن مخلوق، وهو ما سنفصل فيه الحديث لاحقا.[3]

[1] عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، (د.ط)، 1940.، ص 173
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص180.
[3] ينظر، شوقي ضيف، المرجع السابق، ص134.

وأما العدل، فإنّ الله لا يكلّف العباد ما لا يطيقون، ولا يراد لهم بما لا يقدرون عليه، وأن لا أحد يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله تعالى التي أعطاهم إياها، وقد وصل المعتزلة في موضوع العدل إلى مسائل أهمها:[1]

- أنّ الله يسير بالخلق إلى غاية، وأن الله يريد خير ما يكون لخلقه.

- أنّ الله لا يريد الشرّ ولا يأمر به.

- أنّ الله لم يخلق أفعال العباد لا خيرا ولا شرّا، وأنّ إرادة الإنسان حرّة، والإنسان خالق أفعاله، ومن أجل هذا كان مثابا على الخير ومعاقبا على الشر.

أمّا الوعد والوعيد، فيرى المعتزلة أن المعاصي التي يرتكبها الناس تنقسم إلى صغائر وكبائر، وقالوا إن الكبيرة ما أتى فيها وعيد، والصغيرة ما لم يأت فيها الوعيد، ثم قالوا إن الكبائر بعضها يصل إلى حد الكفر فيسمى فاعلها فاسقا، وأنه لا يغفر لمرتكب الكبائر ما لم يتب.[2]

وأمّا المنزلة بين المنزلتين، فيرى المعتزلة أن بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر منزلة هي الفسق، " الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا؛ لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه"[3]

وفيما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين نشرا لدعوة الإسلام، وهداية الضالين، وإرشاد الغاوين.[4]

[1] ينظر، أحمد أمين، فجر الإسلام، ص720.
[2] ينظر المرجع نفسه، ص733.
[3] محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص122.
[4] ينظر المرجع نفسه، ص1230.

• المبحث الثاني: - نبذة عن حياة الإمام الشافعي-

1- نسبـــه:

قال فخر الدين الرازي عن الشافعي: " إنه أبو عبد الله بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، ونسبه يتصل بنسب رسول الله – صلى الله عليه وسلم- عند الانتهاء إلى عبد مناف".[1]

2- مولده ونشأتـــه:

تباينت الروايات في تحديد مسقط رأس الإمام الشافعي، ففي بعضها أنّه ولد بغزة، وفي بعضها أنّه ولد باليمن، وتروي روايات أخرى أنّه ولد بغزة عسقلان، وأما تاريخ مولده فقد اتفقت الروايات حوله، قال البيهقي: قال أبو عبد الله الحافظ: "ولا أعلم خلافا بين أصحابه أنّه ولد سنة خمسين ومائة، في السّنة التي مات فيها أبوحنيفة – رحمهما الله-".[2]

ولما بلغ السنتين ذهبت به أمّه إلى الحجاز ونزلت عند قومها، وهم من أهل اليمن، فلما بلغ عشرا خافت على نسبه الشريف أن يُنسى ويضيع، فحوّلته إلى مكة.[3]

3- طلبه العلـم ورحلاته:

كان الشافعي أوّلَ أمره يطلب العلم والشّعر وأيّام العرب حتى برز فيها، وطاف في بادية هُذيل يتلقّف اللّغة والشعر عن أعرابها حتى غدا من الفصحاء، ثمّ أقبل بعد ذلك على طلب الفقه، قال مصعب الزبيري: "وكان سبب أخذه في الفقه، أنّه كان يوما يسير على دابة له، وخلفه كاتب لأبي، فتمثّل الشافعي ببيت شعر، فقرعه كاتب أبي بسوط، ثم قال له:

[1] فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 37.
[2] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، ت: أحد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1،1970م، ج1، ص71.
[3] ينظر، المرجع نفسه، ص 73.

مثلك تذهب مروءته في مثل هذا؟ أين أنتَ عن الفقه؟ قال: فهزّه ذلك فقصد مجالسة الزنجي بن خالد – وكان مفتي مكة– ثم قدم علينا، فلزم مالك بن أنس".[1]

وقد بذل الشافعي كل جهده في طلب العلم، فأقبل عليه حتى بلغ فيه ما بلغ، ونُقل عن الشافعي أنّه قال: " وُلدتُ بغزّة، ونُقلت إلى مكة وأنا ابن سنتين، وفي رواية أخرى وُلدت باليمن، فخافت أمي عليّ الضيعة، فقالت: اِلحق بأهلك فتكون مثلهم، فإني أخاف أن تُغلب على نسبك، فجهّزتني إلى مكة، فقدِمتُها وأنا يومئذ ابن عشر أو شبيها بذلك، فصرتُ إلى نسيب لي، وجعلتُ أطلب العلم، فيقول لي: لا تشتغل بهذا، وأقبل على ما ينفعك، فجعلتُ لذتي في هذا العلم وطلبه، حتى رزقني الله منه ما رزق، وكانت نهمتي في شيئين: في الرّمي وطلب العلم، فنلتُ من الرمي حتى كنتُ أُصيب من عشرةٍ عشرةً، ثم سكتَ عن العلم، فقال بعض الحاضرين عند ذكر هذه الحكاية: أنتَ والله في العلم أكثر منك في الرمي ".[2]

نشأ الشافعي فقيرا ويتيما، وقد حرصت أمُه عليه حرصا شديدا خشية الضيعة – كما ذكرنا آنفا–، فحفظ القرآن الكريم صبيا لم يتجاوز سنّ السابعة على يد إسماعيل بن قسطنطين قارئ مكة.[3]

ثم اتّجه بعد ذلك لحفظ أحاديث الرسول – صلى الله علبه وسلم–، وكان حريصا عليها، فيحفظ الحديث بالسّمع، ثم يكتبه على الخزف أحيانا، وعلى الجلود أحيانا أخرى.[4]

ورُوي عن الشافعي قوله: " كنتُ يتيما في حجر أمي، ولم يكن معها ما تعطي المعلم، وكان المعلم قد رضي منّي أن أخلفه إذا قام، فلما ختمتُ القرآنَ، دخلتُ المسجد، فكنتُ أجالس العلماء، وأحفظ الحديث أو المسألة، وكان منزلنا بمكة في شعب الخيف،

[1] البيهقي، المرجع السابق، ص96.
[2] الرازي بن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ص18-19.
[3] ينظر، ابن كثير عماد الدين إسماعيل، طبقات الشافعية، ت: عبد الحفيظ منصور، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط1، 2002، ، ص26.
[4] ينظر، محمد أبوزهرة، الشافعي حياته وعصره، ص18.

وكنتُ أنظر إلى العظم يلوح، فأكتب فيه الحديث أو المسألة، وكانت لنا جرّة قديمة، فإذا امتلأ العظم طرحته في الجرّة."[1]، إضافةً إلى حفظ القرآن الكريم والأحاديث النّبوية، اتّجه الشافعي إلى التفصّح في اللغة العربية، فخرج في سبيل هذا إلى البادية، ولازم قبيلة هذيل، حيث قال: "إني خرجتُ عن مكة، فلازمت هذيلاً بالبادية، أتعلمُ كلامها، وآخذ طبعها، وكانت أفصحَ العرب، أرحلُ برحيلهم، وأنزلُ بنزولهم، فلما رجعتُ إلى مكة جعلتُ أنشد الأشعار، وأذكرُ الآداب والأخبار، ولقد بلغ من حفظه لأشعار الهذيليين وأخبارهم أنّ الأصمعي الذي له مكانة عالية في اللغة، قال: صححتُ أشعار هذيل على فتى من قريش يقال له محمد بن إدريس"[2]

ونقل الربيع بن سليمان أنّ الشافعي– رضي الله عنه – كان يفتي وله ثمان عشرة سنة، وقال عبد الله بن الزبير الحميدي: قال مسلم بن خالد الزنجي للشافعي: " أفتِ يا أبا عبد الله، فقد آن لك أن تفتي"، وكان الشافعي حينئذ دون العشرين.[3]

ولما بلغ الشافعيَ خبرُ إمام المدينة مالك بن أنس – رضي الله عنه– وكان قد بلغ في العلم والحديث شأوا بعيدا، رغب الشافعي في الهجرة إلى المدينة، فقدم على مالك وقد حفظ الموطأ ظاهرا، فقال لمالك: أريد أن أسمع الموطأ منك، فقال له: أُطلب مَنْ يقرأُ لكَ، ففي الغد ابتدأ الشافعي يقرأ ظاهرا على مسمع الإمام مالك، وكلما أراد الشافعي قطع القراءة، قال له مالك: يا فتى، زِد، حتى قرأه عليه في أيام يسيرة،[4] وكان سنّ الشافعي آنذاك ثلاث عشرة سنة حسب رواية البيهقي.[5]

رحل الشافعي إلى اليمن فعمل لواليها حماد البربري بعض الأعمال، فعلا قدره، وهو خلال ذلك كان يطلب علم الفراسة فكتبها حتى أتقنها، يقول في هذا الشأن: "

[1] الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأوفياء، ت: مصطفى عبد القادر عضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج9، ص73.
[2] محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 18-19.
[3] ينظر، الرازي بن أبي حاتم، آداب الشافعي ومناقبه، ص31.
[4] ينظر، محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص20.
[5] ينظر، البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص101.

خرجتُ إلى اليمن في طلب كُتب الفراسة حتى كتبتها وجمعتها."[1]، ويقول كذلك:" اتفق أن والي اليمن قدِم المدينة، فكلمه بعضُ القرشيين في أن أصحبَه، فذهبتُ معه، واستعملني في أعمال كثيرة، جهدتُ فيها، والناس أثنوا عليّ"[2]، وبعد أن حسُن عمله في اليمن قدم نجران و بها بنو الحارث وموالي ثقيف، وكان الوالي إذا أتاهم صانعوه، قال الشافعي:" قدمتُ فأرادوني على نحو ذلك، فلم يجدوا عندي، وتظّلم عندي ناسٌ كثير، فجمعتهم وقلت: " اجتمعوا على سبعة منكم عدول، من عدلوه كان عدلا، ومن جرحوه كان مجروحا، فاجتمعوا على سبعة منهم، فجلست وقلت للخصوم: تقدّموا، وأجلستُ السبعةَ حولي، فإذا شهد شاهد التفتُّ إلى السبعة، فقلت: ما تقولون في شهادته؟ فإن عدلوه كان عدلا، وإن جرحوه، قلت: زدني شهودا، فلم أزل أفعل حتى أتيتُ على جميع من تظّلم عندي، فلما صحّحت وضعت أحكم وأسجل، فنظروا إلى حكم حاد، فقالوا: هذه الضياع التي تحكم علينا فيها ليست لنا، وإنما هي بأيدينا لمنصور بن المهدي، فقلتُ للكاتب: اكتب أقرّ فلان ابن فلان الذي وقع عليه حكمي في هذا الكتاب، أنّ الضيعة التي حكمت عليه فيها ليست له، وإنما هي لمنصور بن المهدي قائم على حجته متى قام، فخرجوا إلى مكة، وعملوا في أمري حتى رُفعت إلى العراق."[3]

رُمي الشافعي بالدّعوة للعلويين باليمن، فشكوه للخليفة هارون الرّشيد، إلا أنّ الله سلّم بحكمة الرشيد وحِلمه، وفصاحة الشافعي وقوّة حجّته، فحال ذلك دون تحقيق كيد الكائدين وسعي الماكرين، بل حصل خلاف ذلك، حيث علا قدرُه عند الخليفة، كما كانت له دائما الغلبة على أئمة الحنفية، بقوّة الحقّ ونصاعة الدّليل، ولذلك سُمي بناصر الحديث.[4]

[1] ابن كثير، طبقات الشافعية ، ج1، ص24.
[2] الرازي بن أبي حاتم، المرجع السابق، ص39.
[3] البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص107.
[4] ينظر، المرجع نفسه، ص151.

لم يضيّع الشافعي فرصة وجوده في العراق، فأخذ عن محمد بن الحسن الشيباني، وكتب عنه حمل بعير، حيث قال: "حملتُ عن محمد بن الحسن وقر بعير ليس عليه إلا سماعي منه"[1]، ومكث الشافعي في بغداد مدة سنتين ملازما حلقة محمد بن الحسن ومناظرا له ولأصحابه على أنه فقيه مدني من أصحاب الإمام مالك، جاء في كتاب الشافعي حياته وعصره: " أقام الشافعي في بغداد تلميذا لابن الحسن ... ولم يذكر أكثر الرواة مدة إقامته في بغداد، ولا بدّ أنه أقام مدة معقولة تكفي للتخرج على أهل الرأي ومدارستهم، ولعلها كانت نحو سنتين"[2]، وكان آنذاك أهل الحديث عاجزين عن مقارعة أهل الرأي الذين فاقوهم في الاحتجاج لأقوالهم، فلما قدم الشافعي العراق نصر الحديث ودافع عن أهله، وعرف كيف يبيّن لأهل الرأي صحة أصول أهل الحديث، وتقدّم أئمتهم عن أئمة أهل الرأي.

رجع الشافعي إلى مكة المكرمة، وشرع يُلقي الدروس في المسجد الحرام، وفي هذه الأثناء ظهر على يده فقه جديد يجمع بين فقه أهل المدينة، وبين فقه أهل العراق، معتمدا على علوم العربية وأخبار النّاس والقياس والرأي، بقي الشافعي بمكة زهاء تسع سنوات قضاها في البحث عن مقاييس للفصل بين الحقّ والباطل، بعدما رآه وعايشه من اختلاف بين فقه العراقيين وفقه الحجازيين، ولهذا فكّر في استخراج قواعد الاستنباط، فانكب على دراسة الأحكام يعرف ناسخها و منسوخها، وعلى السّنة يعرف صحيحها من سقيمها، وعن كيفية الاستدلال بها، ومكانتها في القرآن الكريم، وكيفية استخراج الأحكام إذا لم يكن كتاب ولا سنة، وما ضوابط الاجتهاد وحدوده.[3]

بقي الشافعي بمكة يفقّه الناس ويفتي حتى سنة خمس وتسعين ومائة، حيث خرج في هذه السنة إلى العراق، وأقام بها سنتين، ثم رجع إلى مكة ثم قدم العراق سنة ثمان

[1] محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره ص24.
[2] المرجع نفسه، ص25.
[3] ينظر، نفسه، ص26،27.

وتسعين ومائة وأقام بها شهرا، جاء في كتاب مناقب الشافعي للبيهقي: "قدم الشافعي – رضي الله عنه– سنة خمس وتسعين إلى بغداد، وخرج بعد ذلك إلى مكة، ثم رجع فأقام شهرا."[1]، وبعد إقامته بمكة يسيرا قرّر التوجه نحو مصر، وفي ذلك يقول الإمام أحمد بن حنبل: "لقيت الشافعي فقلت: يا أبا عبد الله أين تريد؟ فقال:

لَقَدْ أَصْبَحَتْ نَفْسِي تَتُوقُ إِلَى مِصر ومِنْ دُونِهَا أَرْضُ المَهَامِهِ والقَفْـرِ

فَو اللهِ لَا أَدْرِي أَلِلْفَـــوْزِ وَالغِنَـــــى أُسَاقُ إِلَيْهَـا أَمْ أُسَاقُ إِلَى الْقَبْـرِ

(الطويل)

قال الربيع: فو الله ما كان إلا بعد قليل حتى سيق إليهما جميعا."[2]

قضى الشافعي في مصر أربع سنوات معلما ومؤلفا وناشرا مذهبه بين الناس، عن "الربيع بن سليمان، قال: قدم الشافعي محمد بن إدريس مصر سنة مائتين ... ومات سنة أربع ومائتين"[3]، كان يناظر مخالفيه ويحاجهم، وأكثرهم من أتباع شيخه مالك بن أنس، وكانوا متعصبين لمذهبه، فبهرهم الشافعي بعلمه وهديه وعقله، فلزموا مجلسه وأخذوا عنه اللغة والأنساب والشعر، وكان يؤلف الكتب بخطه، فيقرؤون عليه ما ينسخونه منها، أو يُملي عليهم بعضها إملاء، فرجع أكثرهم عمّا كانوا يتعصبون له.[4]

4- شيوخــه وتلاميــذه:

أ- شيوخـــــــه:

أخذ الإمام الشافعي العلمَ عن أئمة الحديث والفقه في عصره، نذكر منهم الإمام مالك ابن أنس، وقد لازمه الشافعي وقرأ عليه الموطأ، وأخذ عنه فقه أهل المدينة، وعن

[1] البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص220.
[2] الشافعي محمد بن إدريس، ديوان الإمام الشافعي، جمع وتحقيق عادل أنور خضر، دار النهج للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص14.
[3] البيهقي، المرجع السابق، ج1، ص238.
[4] ينظر، الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط1، 1417هـ، 1996م، ص 07 من مقدمة المحقق.

سفيان بن عيينة ومسلم بن خالد الزنجي وغيرهما من علماء مكة أخذ الحديث والفقه، وسمع فقه أهل الرأي عن محمد بن الحسن الشيباني.

جاء في كتاب "توالي التأسيس" لابن حجر بعد ذكره لقائمة طويلة من شيوخ الشافعي قوله: "فهؤلاء شيوخه الذين نقل عنهم العلم والفقه والحديث والأخبار وسمع منهم بمكة والمدينة واليمن والعراق ومصر، إلى قوله: "كنّا نتحدث وأصحابنا من أهل مكة أن الشافعي أخذ كتب ابن جريج عن أربعة أنفس: عن مسلم بن خالد وسعيد بن سالم، وهذان فقيهان، وعن عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد وكان أعلمهم بابن جريج، وعن عبد الله بن الحارث المخزومي وكان من الأثبات، وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، فرحل إليه ولازمه وأخذ عنه وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن حمل جمل ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وأهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصّل الأصول، وقعّد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره، حتى صار منه ما صار"[1]

ب- تلاميـــــــذه:

أخذ عن الشافعي كثير من طلبة العلم، كما أخذ عنه بعض شيوخه أيضا، فقد عدّ البيهقي في كتابه"مناقب الشافعي" من أصحاب الشافعي وتلامذته: أبا عبد الله أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمي، وعبد الله بن الزبير الحميدي، والحسين الفلاس، وأبا ثور إبراهيم بن خالد الكلبي، والحسن بن محمد الصباح الزعفراني، وأبا يعقوب يوسف بن يحي البوطي، وحرملة بن يحي والربيع بن سليمان، وأبا الوليد موسى بن أبي الجارود، والحارث بن سريج النقال، وأحمد بن خالد الخلال، وأبا إبراهيم بن يحي المزني.[2]

[1] العسقلاني بن حجر، توالي التأسيس، ت: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ، 1986م، ص72-73.
[2] ينظر، البيهقي، المرجع السابق، ج2، ص25.

5- أخلاقـــــه:

خصّ الله – سبحانه وتعالى- الإمام الشافعي بحسن الخلق وكريم الشمائل، فضلا عن تفوقه العلمي، وهو ما كان سببا في رفعة شأنه وسمو منزلته، فمن بين خصاله النبيلة: النصح، إذ لم يكن يناظر معارضيه متعصبا لرأيه، وإنما كان يناظرهم ناصحا لهم، وموجها إياهم صوب الحق، فمن المعتاد أنّه ما التقى متنافسان إلا تمنّى كل منهما أن تزل قدم خصمه ليفوز عليه، خلا الشافعي فإنه "كان يتمنى مع ذلك ألاّ يخطئ مناظره".[1]

كان الشافعي إلى جانب نصحه كريما وجوادا، يقول الربيع بن سليمان: "سمعتُ الحميدي يقول: قدم الشافعي- رضي الله عنه – من صنعاء إلى مكة بعشرة آلاف دينار في منديل، فضرب خباءه في موضع خارجا من مكة، فكان الناس يأتونه فما برح حتى ذهبت كلُها."[2]، ومن مظاهر بذله وسخائه كذلك، قال علي بن عبد الحكم المصري: " كان الشافعي أسخى الناس بما يجد، وكان يمرّ بنا فإن وجدني، وإلّا قال: قُولوا لمحمد إذا جاء يأتي المنزل، فإني لستُ أتغذى حتى يجئ..."،[3] ومما رُوي عن جوده وسماحته أيضا قول أبي عبد الله الحافظ: "سمعتُ محمد بن عبد الله بن الحكم يقول: جاءنا الشافعي إلى منزلنا فقال لي: اركب دابتي هذه، قال: فركبتها، قال: فقال لي: فهي لك".[4]

ولم تقتصر شمائله عمّا ذكرنا فحسب، بل عُرف كذلك بالورع، فقد اشتملت سيرته على عدد من المواقف التي تدل على أنّه كان ورعا، ومتّقيا الشبهات، ففي حديث الحارث بن سريج دليل على ذلك، قال: "أراد الشافعي الخروج إلى مكة، فأسلم إلى قصّار ثوبا بغدادية مرتفعة، فوقع حريق فاحترق دكان القصّار والثياب، فجاء القصار ومعه قوم يتحمل به على الشافعي في تأخيره ليدفع إليه قيمة الثياب، فقال له الشافعي: قد اختلف أهل العلم

[1] الرازي بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص93.
[1] البيهقي، مناقب الشافعي، ج2، ص220.
[3] المرجع نفسه، ج2، ص222.
[4] المرجع نفسه، ص223.

في تضمين القصّار، ولم أتبين أنّ الضمان يجب، فلستُ أضمنك شيئا."[1]، ومن حديث أبي ثور قال:"أراد الشافعي الخروج إلى مكة ومعه مال، فقلت له:- وقلّما كان يمسك المال لسماحته-، ينبغي أن تشتري بهذا المال ضيعة تكون لك ولولدك من بعدك، فخرج ثم قدم علينا، فسألته عن ذلك المال ما فعل به؟ فقال: ما وجدتُ بمكة ضيعة يمكنني أن أشتريها لمعرفتي بأصلها، أكثرها قد وُقِفَتْ عليه، ولكن قد بسطنا مضربا يكون لأصحابنا، إذا حجوا ينزلون فيه."[2] ، ونختم كلامنا عن ورع الشافعي بما قاله بحر بن ناصر: " ما رأيتُ ولا سمعتُ في عصر الشافعي أتقى ولا أورع من الإمام الشافعي، ولا أحسن صوتا منه بالقرآن."[3]

أما عن زهد الشافعي وطاعته لربه، فيقول عن نفسه:" ما كذبتُ، ولا حلفتُ بالله، لا صادقا ولا كاذبا، وقال: ما شبعتُ منذ عشرين سنة، قال البيهقي: وذلك لأنّ الشبع يورث القسوة، ويقلّل الفهم، وكان لا يتطيب في موضع النكهة بماء الورد؛ لأنه يشبه المسكر"[4]، وفي السياق ذاته، يقول الربيع بن سليمان: " كان الشافعي قد جزأ الليل ثلاثة أثلاث، الثلث الأول يكتب، والثلث الثاني يصلي، والثلث الثالث ينام."[5]

ومن شعره في الزهد هذه الأبيات[6]:

إِلَيْكَ إِلَهَ الخَلْـــــقِ أَرْفَعُ رَغْبَتِـــــي وإنْ كُنْتُ يَا ذَا المَـنِّ وَالجُودِ مُجْرِمَا

وَلَمَّا قَسَا قَلْبِي وَضَـــاقَتْ مَـــذَاهِبِي جَعَلْتُ رَجَائِـي نَحْـوَ عَفْوِكَ سُلَّمَـا

تَعَاظَمَنِي ذَنْبِـي فَلَمَّـــــا قَرَنْتُـــهُ بِعَفْـوِكَ رَبِّي كَـانَ عَفْوُكَ أَعْظَمَـا

فَمَا زِلْتَ ذَا عَفْوٍ عـنِ الذَّنْبِ لَمْ تـزَلْ تَجُـودُ وَتَعْفُـو مِنَّـــةً وَتَكَرُّمَـــــا

[1] الرازي بن أبي حاتم ، المرجع السابق، ص75-76.
[2] المرجع نفسه، ص77- 78.
[3] البيهقي، المرجع السابق، ج2، ص158.
[4] الرازي بن أبي حاتم، المرجع السابق، ص353.
[5] البيهقي، المرجع السابق، ج2، ص157.
[6] الشافعي، ديوان الإمام الشافعي، ص87.

فَلَوْلَاكَ لَـــمْ يُقْــدَرْ لِإِبْلِيسَ عَـــــابِدٌ فَكَيْـفَ وَقَــدْ أَغْـوَى صَفِيَّـكَ آدَمَا؟

فَإِنْ تَعْـفُ عَنّي تَعْفُ عَـنْ مُتَمَــرِّدٍ ظَلُــومٍ غَشُــومٍ مَا يــزَايِـلُ مَأْثَمَـا

وَإِنْ تَنْتَقِـمْ مِنِّـي فَلَسْـتُ بِآيِـــــــسٍ وَلَوْ دَخَلَـتْ نَفْسِي بِجُرْمِـي جَهَنَّمَـا

فَجُـرْمِي عَظِيـمٌ مِنْ قَدِيـمٍ وَ حَـادِثٍ وَعَفْوُكَ يَا ذَا الْعَفْوِ أَعْلَى وَأَجْسَمَا

إِنِّي لَآتِي الذَّنْبَ أَعْـــرِفُ قَـــدْرَهُ وَأَعْلَـمُ أَنَّ اللهَ يَعْفُـــــو تَرَحُّمَـا

(الطويل)

في هذه الأبيات حديث عن الرجاء، وعفو الله والإقرار بالذنب.

6- مصادر فقه الشافعي:

استقى الشافعي فقهه من خمسة مصادر نصّ عليها في كتابه "الأم" ، فقال : "العلم طبقات شتى؛ الأولى الكتاب والسنّة إذا ثبتت، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنّة، والثالثة أن يقول بعض أصحاب رسول الله- صلى الله عليه وسلم- قولا ولا نعلم له مخالفا منهم، والرابعة اختلاف أصحاب النبي- صلى الله عليه وسلم- في ذلك، والخامسة القياس ...وأن يُؤخذ العلم من أعلى"[1]

يُفهم من هذا أنّ الشافعي يعدُّ الكتابَ والسنّةَ من أولى مراتب الاستنباط، وهما المصدر الوحيد للفقه الإسلامي، وغيرهما من المصادر محمول عليهما، فالصحابة سواء أكانوا متفقين أم مختلفين لا يمكن أن يكونوا مخالفين للكتاب والسنّة، وقد ورد في كتاب تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة أنّ الفقهاء من بعد الشافعي يذكرون الكتاب أولا ثم السنّة ثانيا، وكذلك كان يفعل أبو حنيفة قبل الشافعي؛ يأخذ بالكتاب فإن لم يجد فبِالسنّة، وكذلك رُوي عن معاذ بن جبل عندما سأله النبي- صلى الله عليه وسلم- عمّا

[1] الشافعي، الأم، ت: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، (د.ط)، 1422هـ، 2001م، ج7 ص246

يقضي به فقرّر أنّه يقضي بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنّة رسول الله– صلى الله عليه وسلم، فإن لم يجد اجتهد رأيه.[1]

إنّ الإمام الشافعي بدمجه السنّة مع القرآن لا يعتبر السنّة في منزلة القرآن من كل الوجوه؛ لأنّ القرآن متواتر يُتعبد بتلاوته وهو كلام الله، أمّا السنة فأكثرها غير متواتر، ولا يُتعبد بقراءتها، وهي كلام النبي– صلى الله عليه وسلم–.

7– رأي الشافعي في علم الكلام:

يرى محمد بن إدريس الشافعي أنّ "علم الكلام علم أصول الدين، وهو كما عرفوه علم يقتدر على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها، ورفع الشبه، والكثرة الكاثرة من أئمة المسلمين وعلمائهم لم تأبه لهذا الاتجاه، ولزمت أقرب ما كان عليه العقيدة والدين زمن رسول الله– صلى الله عليه وسلم–، ولم يسمحوا أن يدبّ في قلوبهم وعقولهم في دين الله شيء من هذه الفلسفات التي تنقض اليوم ما أبرمتْ أمس، مما يجعل الدين عرضة للمحو والإثبات والتغير والتبديل... هكذا كان صراط أئمة الدين ومنهم الشافعي، انصرفوا إلى التفقه في دين الله، مصدرهم الكتاب والسنة"[2]، واضح من خلال كلام الإمام أن أغلب المسلمين في عصره، وبخاصة العلماء منهم فضّلوا التّمسك بالقرآن والسنة، وتجنبوا الخوض في موضوع الفلسفة وعلم الكلام خشية الوقوع في المزالق التي تنأى بهم عن جادة الصواب، حيث يقول في ذلك: "كل متكلم من الكتاب والسنّة فهو الحق، وما سواهما هذيان"[3]، فهو لا يرى الحق في غير الكتاب والسنة، وقال أيضا: "ما شيء أبغض إلي من الكلام وأهله"[4]، ولهذا كان يكره أن يخوض أحد في مجلسه في الكلام، قال الربيع: "وكان إذا خيض في مجلسه في الكلام نهى عنه"[5]، وحارب الإمام الشافعي– رحمه الله– أهل البدع والأهواء،

[1] ينظر، الشافعي، المرجع السابق، ص 430
[2] عبد الغني الدقر، الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر، ص246
[3] االعسقلاني، توالي التأسيس، ص64.
[4] ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ت: الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط1، 1406هـ، 1986، ج2، ص09.
[5] النووي، تهذيب الأسماء واللغات، تصوير دار الكتب العلمية، بيرون، 2008، (د.ط)، ج1، ص65.

وكان يعدّ علماء الكلام منهم، لأنهم تركوا كلام الله ورسوله واحتكموا إلى عقولهم، فقدموا المعقول عن المنقول، وكان هذا سبب ضلالهم؛ ولهذا ذمّهم وطردهم من مجلسه، وحكم عليهم حكما قاسيا يتناسب مع أهوائهم، فقال: "حكمي في أصحاب الكلام بأن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام"[1]، وبيّن أن أصحابه لا يفلحون، وأنه من أشدّ الذنوب دون الشّرك، وقال كذلك: "لأن يلقى اللهَ الرجلُ بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير من أن يلقاه بشيء من الكلام "[2]

وقد يسأل سائل كيف يذمّ الشافعي علم الكلام وهو يتّخذه وسيلة للدفاع عن للدين، فنقول: إنّ كلامه– رحمه الله– مناقض لكلام أهل البدع من المتكلمين؛ لأنهم تركوا السُّنة وجعلوا الحاكم عندهم هو العقل، فما وافق العقل أخذوا به وما خالفه ردوه ولم يأخذوا به، أمّا الإمام الشافعي فكان منهجه منهج علماء السلف في مسألة علم الكلام، فما وافق الشرع أخذوا به، وما خالف الشرع ردوه ولم يأخذوا به.

8– رأي الشافعي في مسألة خلق القرآن:

إنّ مسألة خلق القرآن ابتدعها المعتزلة ولم يقل بها علماء السلف، وخلاصة رأيهم فيها أنّه:"إذا قلنا إنّ القرآن كلام الله، وكلام الله صفة من صفاته، والله وصفاته وحدة لا تنفصل، فإذا قلنا ذلك فقد وقعنا في المحال، ذلك لأن القرآن إذا كان كلاما أزليا وهو صفة من صفات الله، فكيف نقول بما فيه من الأوامر والنواهي، والأوامر والنواهي لا قيمة لها ما لم تصادف مأمورين ومنهيين، ولم يكن في الأزل مأمورون ومنهيون".[3]

[1] الحسين بن مسعود البغدادي، شرح السنة، ، ت: شعيب الأرناؤوط، محمد زهير الشاوش، ط2، 1403هـ- 1983م، دار النشر، المكتب الإسلامي، ج1، ص218.
[2] الهكاري أبو الحسن علي بن أحمد بن يوسف، اعتقاد الإمام الشافعي، ت: عبد الله صالح التراك، دار الوطن، (د.ت)، (د.ط)، ص29.
[3] عبد الغني الدقر، الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر، ص251.

أما رأي المتكلمين وهو الذي أتى به أبو الحسن الأشعري فقال: " كلام الله يطلق إطلاقين كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمّى متكلما باعتبارين: أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف وهو المعنى القائم في النفس الذي يعبر عنه بالألفاظ، وإذا انتقلنا من الإنسان إلى الله رأينا أن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين: أحدهما: المعنى النفسي وهو القائم بذاته، وهو الأزلي القديم، وهو لا يتغير بتغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهذا الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقِدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله تعالى حقيقة، وثانيهما: القرآن بمعنى المقروء المكتوب فهو بلا شك كما يقول المعتزلة: حادث مخلوق." [1]

وأمّا أئمة السلف فقد ناهضوا المعتزلة وعلماء الكلام، وردوا أقوالهم واعتبروها تجاوزا على الدين، فهم يرون أن الله وصف نفسه بصفات من قدرة وإرادة وعلم وكلام وسمع وبصر، ووصف نفسه أنه على العرش، فيجب أن نؤمن بها كما جاءت ولا نتعرض لتأويلها[2]، وقالوا:" القرآن الكريم كلام الله لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق"[3]، أما رأي الشافعي في المسألة فهو من رأي علماء السلف القائل بأنّ القرآن كلام الله، و قال بعدم خلق القرآن، وكفّر من قال بأنه مخلوق، يقول الربيع بن سليمان: "حدثني من أثق به فقال: وكنتُ حاضرا في المجلس، فقال حفص الفرد: القرآن مخلوق، فقال الشافعي: كفرتَ بالله العظيم"[4].

يُفهم مما سبق أن الإمام كان معارضا للمعتزلة وعلماء الكلام القائلين بفكرة خلق القرآن، ومؤيدا لعلماء السلف الذين يقرون بأن القرآن كلام الله، غير أنه يتخذ موقفا أكثر جرأة عندما يصرّح بعدم خلق القرآن.

[1] ينظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام. ج3، ص40.
[2] ينظر، المرجع نفسه ج3، ص38.
[3] المرجع نفسه ج3، ص39.
[4] الرازي بن أبي حاتم ، آداب الشافعي ومناقبه، ص194.

وإلى جانب ذلك، فقد خالف الإمام أكثر الفقهاء القائلين بجواز نسخ السنّة بالقرآن، فكان ذلك سبب تشدده في عدم إهمال السنّة، وفي أنها بيان للقرآن، فقرر أنّ السنّة تنسخ بالسنّة، وإذا عارضت القرآن، فإنّ القرآن يُقدم عليها.[1]

9- فصاحته وبيانه:

ما إنْ يُذكر الإمام الشافعي- عليه رحمة الله- حتى ينصرف الذهن إلى الفقه وأصوله، والقضايا الشرعية التي ناقشها وفق مذهبه المعروف، ولكن المنطق يقتضي أنّ من كانت هذه حاله، لا بدّ أن يكون عالما باللغة وأسرارها، إذ لا يكون الفقيه فقيها ولا الأصولي أصوليا إلا إذا أجاد العربية وأتقن صناعتها، يقول الشافعي عن نفسه:"ما أردتُ بها- يعني العربية والأخبار- إلاّ للاستعانة على الفقه."[2]

لقد اكتسب الإمام الشافعي – رحمه الله- ملكة هائلة وهو ما يزال يافعا حتى صار فيها ممن يُشار إليهم بالبنان، وقد أسلفنا القول في مسألة تتلمذه على يد ابن عيينة، فكان إذا جاءه شيء من التفسير والفتيا اِلتفت إلى الشافعي، وقال: سلوا هذا، وكان الشافعي إذا ذُكر التفسير كأنّه شَهِدَ التنزيل[3]، وقال أبو الحسن الزيادي: "ما رأيتُ أحدا أقدر على انتزاع المعاني من القرآن، والاستشهاد على ذلك من اللغة كالشافعي"[4]

تأثر الشافعي بالقرآن تأثرا بالغا، وتأثر ببلاغة أحاديث الرسول- صلى الله عليه وسلم-، وزاد على ذلك ما اقتبسه من هذيل من بلاغة وفصاحة بالإقامة بينهم، وحفظ أشعارهم، حتى صار حجّة يقصده رواة الشعر ليأخذوا عنه شعر العرب، ويصحّحوا عليه ما قرؤوه وما حفظوه، وعن فصاحته قال أحمد بن أبي سريع:" ما رأيتُ أحدا أفوهَ ولا أنطقَ من الشافعي"[5]، وقال عنه الإمام أحمد بن حنبل- رحمه الله - :"كان الشافعي من أفصح

[1] ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 432.
[2] الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان ، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 1422هـ، 2001م، (د.ط)، ج1، ص76.
[3] ينظر، العسقلاني، توالي التأسيس، ص58.
[4] المرجع نفسه، ص58.
[5] الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص137.

الناس"[1]، وكان الربيع بن سليمان يرى أن الشافعي في كلامه أفصح منه في تأليفه، فهو يعتمد السهولة ليكون أوضح للعوام، فيقول: "لو رأيتَ الشافعي وحسن بيانه وفصاحته لعجبتَ منه، ولو أنّه ألّف هذه الكتب على عربيته التي كان يتكلّم بها معنا في المناظرة، لم يُقدر على قراءة كتبه لفصاحته، وغرائب ألفاظه، غير أنّه كان في تأليفه يجتهد في أن يوضح للعوام"[2]، ورحم الله أبا ثور إذ قال في الشافعي:"من قال إنّه رأى مثل الشافعي في علمه وفصاحته ومعرفته بيانه، وتمكّنه، فقد كذب."[3]

10- الشافعي حجّة في اللغة والنحو:

لا يخفى على أحد شهرةُ الشافعي في الفقه، التي ذاعت وملأت الآفاق؛ فعلى حدّ تعبير الإمام أحمد بن حنبل- رضي الله عنه- قال:" كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتى رأينا الشافعي، فكان أَفقهَ الناس في كتاب الله، وفي سنة رسول الله"[4].

إنّه صاحب مذهب فقهي من المذاهب الأربعة المجمع عليها في الفقه الإسلامي، ومما زاده شهرةً على شهرته، ذبّه عن حياض الحديث الشريف، وذوده عن حجيته وحجية الإجماع في الفقه وأصوله؛ حتى سماه أهل مكة "ناصر الحديث"، وأكّد ابن حنبل هذا حين قال: "لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث"[5].

وبالإضافة إلى حيازة الشافعي لفضل السبق في تدوين علم أصول الفقه، "فهو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع، وأوّل من صنّف فيه بالإجماع"[6]، فكتابه "الرسالة" هو أول مصنّف يتناول علم أصول الفقه كعلم مستقل بذاته.

---

[1] العسقلاني، المرجع السابق، ص60.
[2] المرجع نفسه، ص77.
[3] صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ، 2000م، (دط)، ج1، ص177.
[4] العسقلاني، المرجع السابق، ص84.
[5] المرجع نفسه، ص85.
[6] الأسنوي عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط)، 1400هـ، ص45.

ففي هذا المؤلَّف البديع تتجلّى صورة الشافعي اللغوي الحُجّة، ممّا يجعلنا نسترجع أقوال بعض علماء العربية فيه، فعن الرقاشي قال:" كنتُ مع الأصمعي حين صحّح على الشافعي شعر الشنفرى"[1]، فضلا عن أشعار هذيل، إذ يقول الأصمعي: "صححتُ أشعار الهذليين على فتى من قريش، يقال له محمد بن إدريس"[2].

أمّا عبد الملك بن هشام اللغوي (ت 213هـ) فيقول: "الشافعي ممن تؤخذ عنه اللغة"[3] ويؤكد هذا أبو عثمان المازني(ت 249هـ) شيخ النحاة في زمانه يقول: "الشافعي حجة عندنا في النحو"[4]، ولذلك يتعجب ثعلب (ت291هـ) من هؤلاء الذين ينقلون الشواهد اللغوية التي يرويها الشافعي دون النظر إلى لغة الشافعي نفسه، فيقول: "العجب أن بعض الناس يأخذون اللغة عن الشافعي، وهو من بيت اللغة! والشافعي يجب أن يؤخذ منه اللغة، لا أن يؤخذ عليه اللغة"[5]، يعني يجب أن يحتجوا بألفاظه نفسها لا بما نقله فقط من أشعار العرب وكلامهم.

ولو نظرنا في كتاب الرسالة للشافعي لرأينا صحة ما يقول به ثعلب والآخرون من علماء اللغة والنحو، فالكتاب مليء بالشواهد اللغوية من كلام الشافعي نفسه، ومن فضل الله تعالى علينا أن وصلت إلينا نسخة من كتاب الرسالة بخط "الربيع"– راوية الشافعي وجامع كتبه– كُتبت في حياة الشافعي– عليه رحمة الله– وقد قام بتحقيقها العلامة أحمد محمد شاكر، ومن أمانته العلمية التي تميّز بها المحافظة على النص كما هو دون تدخل منه، وأضاف إلى هوامشه الشروح والتعليقات المفيدة التي استفدنا منها كثيرا في إنجاز هذا البحث.

[1] العسقلاني، المرجع السابق، ص99.
[2] تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق، محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ، ص161.
[3] الرازي بن أبي حاتم، ص101.
[4] السبكي تاج الدين، المرجع السابق، ص 161.
[5] الشافعي، الرسالة، ص14.

وهذه بعض النماذج من الشواهد النحوية التي وردت في كتاب الرسالة:

1- حذف النون من الأفعال الخمسة من دون ناصب أو جازم للتخفيف:

قال الشافعي: "وقال نفر من أصحاب النبي: الأقراء: الحيض، فلا يُحلوا المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة"،[1] والشاهد قوله: (فلا يحلوا) إذ أن لا نافية غير ناهية فكان الأصل أن يقول (فلا يُحلون) بثبوت النون، ولكنها حُذفت للتخفيف.

ويقول أيضا: "ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرة ويتركونه أخرى ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم"[2] والشاهد قوله: (ويتفرقوا) فهو محذوف النون بغير جازم أو ناصب، بالرغم من أنّ الأفعال قبله مثبوتة النون إلا أن الإمام حذف النون للتخفيف.

2- نصب اسم كان عندما يكون خبرها جارًا ومجرورًا أو ظرفًا:

وقد جاء في قوله: "ورواه عبادة بن الصامت عن النبي أنه قال: خمس صلوات كتبهن الله على خلقه، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئا استخفافا بحقهن: كان له عند الله عهدًا أن يدخله الجنة"[3]، والشاهد في قوله: (عهدًا) بالنصب مع أنها اسم كان مؤخر وجوبا، والأصل فيها الرفع، ولكن الشافعي ينصب اسم كان عندما يكون خبرها جارًا ومجرورًا أو ظرفًا، ومن ذلك كلمة (سننا) في قوله: "وقد كانت لرسول الله في هذا سننا ليست نصا في القرآن"[4] وفي قوله: "ثم كانت لرسول الله في بيوع سوى هذا سننا"[5]

[1] الشافعي، المرجع السابق، ص562.
[2] نفسه، ص597.
[3] نفسه، ص117.
[4] نفسه، ص158.
[5] نفسه، ص174.

3- إهمال عمل (لم) الجازمة ورفع الفعل بعدها:

ومن شواهده قوله: "وقد قال بعض التابعين: لقيت أناسا من أصحاب رسول الله فاجتمعوا في المعنى واختلفوا عليّ في اللفظ، فقلت لبعضهم ذلك، فقال: لا بأس ما لم يحيلُ المعنى".[1]

والشاهد قوله: (لم يحيلُ) إذ أنّه لو جزم لقال: (لم يحلْ) بحذف الياء لالتقاء الساكنين: ساكن المد، وسكون اللام للجزم، فلما لم يجزم لم يحذف الياء، ومنها قوله: "وخطبها على أسامة بن زيد بعد خطبتهما: فاستدللنا على أنها لم ترضى، ولو رضيت واحدا منهما أمرها أن تتزوج مَن رضيت"[2]، والشاهد قوله (لم ترضى) إذ أنّه لم يحذف حرف العلة؛ لأنّه أهمل عمل لم، ومن المعروف عند النحاة أنّ (لم) تختص بالمضارع فتنفيه وتجزمه وتقلب معناه للماضي، وقد تُهمل فلا يُجزم بها حملا على (ما)؛ لأنّ (ما) تنفي الماضي كثيرا بخلاف (لا)، ونسب ابن هشام والأشموني إلى ابن مالك قوله: بأنّ الرفع بعد (لم) لغة قوم،[3] ولما وردت (لم) مهملة في أسلوب الشافعي، فهذا يرجّح أنّ إهمالها إمّا لغة، وإما قياس على (ما) وليس ضرورة.

هذا قليل من جم كثير، تفيض به كتابات الشافعي وعلى الأخص رسالته، فلغته لغة عربي قح، لم تصبها هجنة أو لكنة، وتكشف لنا عن الشافعي اللغوي علاوة عن الشافعي الفقيه.

11- شعر الشافعي:

لا شكّ أنّ الشعر موهبة أولا، واكتساب ثانيا، فإذا اجتمعا في إنسان كان شاعرا مبدعا ومجيدا.

---

[1] نفسه، ص275.
[2] نفسه، ص311.
[3] ينظر، ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، حققه وعلق عليه: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، وراجعه: سعيد الافغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط5، 1979، ص365.

لقد اِلتقت في الإمام الشافعي الموهبة والاكتساب، ولو شاء لَسَابَقَ الفحول من شعراء عصره، ولكنّه لم يشأ، فصرف مواهبه وجميع إمكاناته إلى الفقه وأصوله، وبالرغم من ذلك فقد ترك شعرا جيّدا فاق شعر الفقهاء، يقول القفطي:"وكان له شعر أجل من شعر الفقهاء"[1]، ومن المؤكد أنّ للإمام شعرا أجود مما يُروى له لم يصل إلينا، يقول المبرّد:"رحم الله الشافعي، فكان من أشعر الناس، وآدب الناس، وأعرفهم بالقرآن."[2]

لا ريب أنّ الشافعي بحكم عروبته، وإقامته في هذيل، وحفظه لكثير من أشعار العرب، كان يجيش صدره بقول الشعر بين الحين والحين، ولم تُرو عنه قصائد طويلة كتلك التي عهدناها للمشهورين من الشعراء.

إنّ الدارس لقصائد الإمام سيلاحظ للوهلة الأولى أنّ أكثر قصائده الشعرية جاءت في شكل مواعظ وحِكم دينية واجتماعية.

ومما قاله في التسليم بالقضاء والقدر، هذه الأبيات:[3]

دَعِ الأَيَّامَ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ ... وَطِبْ نَفْسًا بِمَا حَكَمَ القَضَاءُ

وَلَا تَجْزَعْ لِحَادِثَةِ اللَّيَالِي ... فَمَا لِحَوَادِثِ الدُّنْيَا بَقَاءُ

وَكُنْ رَجُلًا عَلَى الأَهْوَالِ جَلْدًا ... وَشِيمَتُكَ السَّمَاحَةُ وَالوَفَاءُ

وَإِنْ كَثُرَتْ عُيُوبُكَ في البَرَايَا ... وَسَرَّكَ أَنْ يَكُونَ لَهَا غِطَاءُ

يُغَطَّى بِالسَّمَاحَةِ كُلُّ عَيْبٍ ... وَكَمْ عَيْبٍ يُغَطِّيهِ السَّخَاءُ

وَلَا حُزْنٌ يَدُومُ وَلَا سُرُورٌ ... وَلَا بُؤْسٌ عَلَيْكَ وَلَا رَخَاءُ

وَلَا تُرِ لِلْأَعَادِي قَطُ ذُلًّا ... فَإِنَّ شَمَاتَةَ الأَعْدَاءِ بَلَاءُ

---

[1] علي بن يوسف الفقهي، المحمدون من الشعراء وأشعارهم، ت: حسن معمري، ومحمد الجاسر، (د.ط)، (د.ت)، ص138.
[2] العسقلاني، توالي التأسيس، ص62.
[3] الشافعي، ديوان الإمام الشافعي، ص26-27.

وَلَا تَرْجُ السَّمَاحَــةَ مِنْ بَخِيـلٍ فَمَـا فـي النَّـــارِ لِلظَّمْـــآنِ مَـــاءُ

(الوافـــر)

وفي مجال إعانة الناس ومساعدتهم، قال:[1]

النَّاسُ بِالنَّاسِ مَـا دَامَ الحَيَـاءُ بِهِــمْ وَالسَّعْدُ، لا شَكَّ، تاراتٌ وهبّاتُ

وَأَفْضَلُ النَّاسِ مَا بَيْنَ الــوَرَى رَجُلٌ تُقْضَى عَلَى يَدِهِ لِلنَّاسِ حَاجَاتُ

لَا تَمْنَعَنَّ يَدَ المعرُوفِ عَنْ أَحَـــدٍ مَا دُمْتَ مُقتَدِرًا فالسَّعْدُ تَـــارَاتُ

واشْكُرْ فَضَائِلَ صُنْعِ اللهِ إِذْ جُعِلَتْ إِلَيْكَ لَا لَكَ عِنْدَ النَّاسِ حَاجَـاتُ

قَدْ مَاتَ قَوْمٌ وَمَا مَاتَتْ مَكَارِمُهُــمْ وعَاشَ قَوْمٌ وَهُمْ في النَّاسِ أَمْوَاتُ

(البسيط)

ومما قاله في حنينه إلى وطنه الذي وُلد فيه –غزة هاشم– ومغادرته له وعمره سنتان:[2]

وإنّي لمشتاقٌ إلى أرضِ غـــــزّةَ وإنْ خانني بعدَ التفـرّقِ كتمـــــاني

سقَى اللهُ أرضًا لو ظَفَرْتُ بتُرْبَتِهَا كَحَلْتُ به من شدّةِ الشَّوقِ أجْفَانِـي

(الطويـل)

12- مؤلفاته:

صنف الإمام الشافعي، وهو واضع علم أصول الفقه، عدة كتب منها[3]:

- **كتاب الرسالة:** أول كتاب وضع في أصول الفقه، وسيأتي الحديث عنه في مبحث خاص، فهو مدونة هذا البحث.

[1] الشافعي، المرجع السابق، ص 36.
[2] المرجع نفسه، ص98.
[3] ينظر، البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص246-251.

- **كتاب اختلاف الأحاديث:** وهو الكتاب الذي وضعه الشافعي –رحمه الله تعالى– للجمع بين الأحاديث التي يبدو عليها التعارض، وهو أول كتاب من نوعه في هذا الموضوع، ولم يقصد منه الإمام الشافعي استيعاب جميع الأحاديث التي وردت في هذا الباب، وفيه مقدمة عن حجية السنة وخبر الواحد وعلاقة السنة بالقرآن، وبيّن معاني الأحاديث التي يشكل معناها، وإن لم يظهر عليها تعارض، ورتّبه على أبواب الفقه.

- **كتاب جماع العلم:** وهو كتاب صغير كتبه الشافعي– رحمه الله تعالى– لإثبات حجية خبر الآحاد، ووجوب العمل به، والردّ على من أنكره، وقد أفرده لأهميته، وشدة الاختلاف فيه.

- **كتاب إبطال الاستحسان:** بيَّن فيه الإمام الشافعي معنى الاستحسان من وجهة نظره، ورد على القائلين به، وأن الواجب اتباع ما شرع الله تعالى، وأن الاستحسان احتكام للعقل والهوى والشهوة.

- **كتاب أحكام القرآن:** وهو في أصول الفقه، جمعه البيهقي رحمه الله تعالى، وفيه آيات الأحكام، وكيفية استنباط الفقه منها.

- **كتاب القياس:** وهو أحد مصادر الفقه الإسلامي، حسب قواعد وضوابط محددة، وأفرده في كتاب لأهميته.

- **كتاب الأم:** وهو مصنف في الفروع ويشمل على:الطهارات والصلوات والزكوات والصيام والحج والمعاملات والإجازات والعطايا والوصايا والفرائض والأنكحة والحدود وغيرها.

- **كتاب بيان فرائض الله عز وجل**

- **كتاب صفة الأمر والنهي**

- **كتاب اختلاف مالك والشافعي**

- كتاب اختلاف العراقيين

- كتاب الرّد على مجمد بن الحسن

- كتاب فضائل قريش

13- مرضه ووفاتـه:

انتهى المُقام بالإمام الشافعي في مصر، حيث عانى من السقم قبل وفاته معاناة بالغة، قال الربيع: " أقام الشافعي ههنا أربع سنين، فأملى ألفا وخمسمائة ورقة، وخرّج كتاب "الأم " ألفي ورقة، وكتاب "السنن" وأشياء كثيرة كلها في أربع سنين، وكان عليلا شديد العلّة، فكان ربما يخرج الدّم منه وهو راكب حتى تمتلئ سراويله ومركبه وخفّه."[1]

وعن المزني، "قال: دخلتُ على محمد بن إدريس الشافعي- رضي الله عنه - عند وفاته فقلت له: كيف أصبحت يا أبا عبد الله؟ قال: أصبحت من الدنيا راحلا، وللإخوان مفارقا، وعلى الله واردا، وبكأس المنية شاربا، ولسوء أعمالي ملاقيا، فلا أدري نفسي إلى الجنة تصير فأهنيها، أو إلى النار فأعزيها."[2]

توفي الشافعي ليلة الجمعة بعد صلاة المغرب، ودفن يومها بعد العصر آخر يوم من رجب سنة 204هـ، وهو ابن أربع وخمسين عاما، قال الربيع بن سليمان: "لما كان مع المغرب ليلة مات الشافعي قال له ابن عمه ابن يعقوب: ننزل نصلي؟ قال: تجلسون تنتظرون خروج نفسي؟ فنزلنا ثم صعدنا فقلنا: صلينا أصلحك الله، قال: نعم، فاستسقى - وكان شتاء- فقال له ابن عمه: أمزجه بالماء المسخَّن؟ فقال له الشافعي- رحمه الله-: لا، بل برُبِّ السفرجل، وتوفي مع العشاء الآخرة رحمه الله تعالى ."[3]

[1] البيهقي، مناقب الشافعي، ج2، ص291.
[2] المرجع نفسه، ص294.
[3] البيهقي، المرجع نفسه، ج2، ص296.

14- عوامل نبوغه:

إنّ المتتبع لحياة الشافعي يمكنه أن يستنبط جملة من العوامل التي أسهمت إسهاما حاسما في تشكيل شخصيته، وتكوين عقليته، وبلورة مستقبله، وفيما يلي طائفة من هذه العوامل:

1- حبُّ أمّه للعلم، وحثّ ولدِها عليه.

2- حرص الشافعي على اكتشاف طاقاته، وتنمية مواهبه.

3- عيشه كعادة العرب في كنف الطبيعة، وملازمته لقبيلة هُذيل زمنا طويلا.

4- معاصرته الحكم العباسي حيث الأمن والاستقرار، وتشجيع الخلفاء للعلماء، وحثّهم على المزيد من الإبداع والعطاء.

5- وضوح رؤيته، وتحديده الدقيق لأهدافه منذ الصغر، الأمر الذي مكنّه من حسن اختيار التخصص المناسب-الفقه وأصوله-وتفوّقه فيه.

6- أهمية الرحلات التي قادته إلى العراق واليمن والمدينة المنورة ومصر في توسيع مداركه وترسيخ معارفه، وتعميق علاقاته بالعلماء.

7- مشاركته في المناظرات التي صقلت فكره، ووسعت معارفه.

8- إيمانه الراسخ بأنّ الاجتهاد سبيل التفوق والنجاح، وأنّ التقليد الأعمى سبب كل تخلف وانغلاق.

- **المبحث الثالث: - كتاب الرسالة-**

لقد حظي كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي بكثير من الإعجاب والتقدير والاحتفاء من قبل الدارسين قديما وحديثا، ونودّ في هذا المقام أن نتعرف عن دواعي تأليفه، وأهم محتوياته.

1- دواعي تأليف كتاب الرسالة:

يعود السبب المباشر في تأليف كتاب الرسالة إلى طلب عبد الرحمان بن مهدي وهو من الفقهاء المحدّثين في البصرة، قال عنه الذهبي: " الإمام الناقد المجوّد سيّد الحفّاظ ... كان إماما حجّة قدوة في العلم والعمل"[1]، فلما "كتب عبد الرحمان بن مهدي إلى الشافعي، وهو شاب أن يضع له كتابا في معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجية الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة." [2]

فالواضح أن سبب تأليف الرسالة كان استجابة لطلب عبد الرحمان بن مهدي، وهو السبب المباشر، إلى جانب رغبة الإمام الشافعي في معالجة القضايا المنهجية التي أثيرت في عصره، والتي كان أهمها قضية المرجعية التشريعية التي تناولت مفهوم النص الشرعي وحدود حجيته، وحجية السنة، ومنهج التعامل مع القرآن الكريم، ومنهج التعامل مع السنة النبوية عموما، وخبر الآحاد على وجه الخصوص.

ألّف الشافعي كتاب الرسالة مرتين، ولذلك يعدّه العلماء في فهرس مؤلفاته كتابين: (الرسالة القديمة والرسالة الجديدة)، أما الرسالة القديمة فالراجح أنّ الشافعي ألّفها في مكة حين كتب إليه عبد الرحمان بن مهدي" وهو شاب أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة،

[1] شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ، 1985، ج9، ص193-194
[2] البيهقي، مناقب الشافعي، ج1 ، ص230.

فوضع له كتاب الرسالة "[1]، الذي كتب في العراق وأرسله إليه مع الحارث بن سريج النّقال، وبسبب ذلك سمي (النقال)"[2].

يقول محمد أبو زهرة في مؤلَّفه"الشافعي حياته وعصره": "ولقد كان أول كتابة للشافعي في الأصول الرسالة التي كتبها لعبد الرحمان بن مهدي قبل أن يجيء إلى مصر، ثم أعاد كتابتها بمصر، وهي المشهورة، وقد اشتملت على أكثر مباحث الشافعي في الأصول"[3]، ومهما يكن من أمر فإن الرسالة القديمة قد ضاعت، وما هو موجود اليوم هو الرسالة الجديدة التي ألفها في مصر، وقد تبيّن أنّ الكتب التي ألفها الشافعي في مصر، ومنها كتاب الرسالة كانت من حفظه، حيث قال–رضي الله عنه–:" وغاب عني بعض كتبي وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما حفظتُ، واختصرتُ خوف طول الكتاب، فأتيتُ ببعض ما فيه الكفاية، دون تقصي العلم في كل أمره"[4].

يبدو أنّ الشافعي أعاد تأليف كتاب "الرسالة" بعد تأليف كتاب "الأم"؛ لأنه كان كثيرا ما يشير في كتاب الرسالة إلى مواضع مما كتب في الأم، والظاهر أنه أملى كتاب الرسالة على الربيع إملاء، والدليل على ذلك استعمال الربيع أفعالا فيها إحالة على الشافعي، حيث يقول: (قرأ) ويقصد بذلك الشافعي، ولم يسمّ الشافعي الرسالة بهذا الاسم، وإنما سماها بالكتاب، أو كتابي أو كتابنا، وإنما سميت باسم "الرسالة" بسبب إرسالها لعبد الرحمان بن مهدي.

2– مرتكزات كتاب الرسالة:

أقام الشافعي كتاب الرسالة على ثلاثة مرتكزات هي:

[1] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ، 2002، ج2، ص64-65.
[2] تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ص249.
[3] محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص186.
[4] الشافعي، الرسالة، ص431.

أ- العلم:

أكّد الإمام الشافعي على أن العلم لا ينهض ويستقر إلا على شيء واحد، ولا بدّ أن يكون هذا الشيء خبرا صادقا لا خلاف فيه، ولا يقوم مقامه في صحّة الاعتماد إلا المشاهدة والعيان، وماعدا ذلك فهو باطل ووهم، ونجد الشافعي يكرّر هذه القاعدة العلمية في كتاب الرسالة، فيقول: " وإذا كان هذا هكذا، كان على العالم أن لا يقول إلاّ من جهة العلم، وجهة العلم الخبر اللازم والقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحب العلم أبدا متبعا خبرا أو طالبا الخبر بالقياس."[1]

ب- البيان:

يعني البيان القواعد العربية والمصطلحات التعبيرية التي أصبحت أداة لفهم الكلام العربي، ووسيلة للكشف عمّا يعنيه المتكلّم من خطابه الذي يواجه به السامعين، في وقت لم يكن العرب يحصون هذه القواعد ولا يحفظونها، ولكنهم كانوا يتعاملون بها فيما بينهم بالسّليقة دونما حاجة إلى حفظ العناوين والقواعد والمصطلحات، وكذلك انضباطهم ببحور الشعر وموازينه، دون أن يقعوا في أي خلل أو شرود عنها، ولما أدركهم من تسرّب العُجمة إلى ألسنتهم، وتسرّب الفساد إلى أذواقهم، واستيلاء الخلل الفكري على أذهانهم، ألفوا أنفسهم بحاجة إلى مثل أبي الأسود الدؤلي لتدوين قواعد الإعراب، وإلى مثل الخليل بن أحمد لضبط موازين الشعر، وإلى مثل الإمام الشافعي لتدوين أصول المعرفة ورسم القواعد المتّبعة في تفسير النصوص.[2]

جـ - القياس:

هو المنهج المعتمد لدى علماء أصول الفقه وعلماء الكلام، وهو منهج من شأنه أن يوصل إلى اليقين إذا تتبعنا فيه أحكام الشرع من خلال نصوص القرآن والسّنة تتبعا تاما،

[1] الشافعي، الرسالة، ص507.
[2] ينظر، الرازي، مناقب الشافعي، ص56.

بالاعتماد على الاستقراء؛ لأنّ استقراء هذه النصوص مع التّأمل في مضمونها ودلالتها يوصل الباحث إلى يقين بأنّ سائر الأحكام الشرعية قائمة على رعاية مصالح العباد،[1] والمهم أن القياس الأصولي الذي كان الإمام الشافعي أول من أقام الجسور المنطقية والعلمية بينه وبين النص إلى درجة أنه برهن أكثر من مرة على أن القياس داخل في معنى النص. وهذا النوع من القياس هو الذي أصبح فيما بعد معتمدا في صنوف المعرفة الإنسانية.

3- مضمون الكتاب:

إنّ ما يقارب ثلثي كتاب الرسالة اختص بقضايا الدلالة وما يتعلق بها، أما الباقي فقد جُعل في الاستدلال، وقضايا الحجية، والاجتهاد ونحو ذلك.

فبعد خطبة الشافعي المستفيضة للكتاب جاء الباب الأول، وهو باب كيف البيان؟ إجابة عن السؤال الذي أرسل به ابن مهدي للإمام الشافعي، وقد تضمن خمسة أبواب في كل باب نوع خاص من أنواع البيان، وختم أنواع البيان الخمسة بقوله: " فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره.[2]

وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها،

[1] ينظر، محمد سعيد رمضان البوطي، مقال بعنوان: منهج الإمام الشافعي، موقع نسيم الشام WWW . Nassem. Asham. Com، ص6.
[2] الشافعي، الرسالة، ص 51.

وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة."[1]، ثم يقول بعد ذلك مباشرة: "وكانت هذه الوجوه التي وصفتُ اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به – وإن اختلفت أسباب معرفتها– معرفةً واضحةً عندها، ومستنكرًا عند غيرها، ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءتِ السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلَّف ما جهِل وما لم تُثبِتْه معرفته: كانت موافقته للصواب – إن وافقه من حيث لا يعرفه–: غيرَ محمودة،– والله أعلم–، وكان بِخَطَئِه غيرَ معذورٍ، إذا ما نطق فيما لا يُحِيطُ علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه"[2].

و استرسل في بيان قضايا العموم والخصوص في خمسة أبواب[3]، وبعد ثلاثة أبواب من اتِّباع السنة، بحث "ابتداء الناسخ والمنسوخ"، ثم شرع في تفصيل "باب الفرائض التي أنزل الله نصًّا"، وهو في كل ذلك يفتأ يحتكم إلى اللغة، حيث رجع في الباب الأخير إلى مسألة العموم والخصوص، فعقد بابًا مطولاً ذكر فيه: "الفرض المنصوص الذي دلَّتِ السنة على أنه إنما أراد الخاص".

ثم رجع بعد ذلك إلى قضية النسخ، و"ما يعد مختلفًا وليس عندنا بمختلف"، ثم قضايا النهي وما يتعلق بها، وفصل فيها كثيرًا، ثم عقد بابًا سماه "باب العلم" أوجز جدًّا، ثم عقد "باب خبر الواحد" أطال فيه واستفاض، ثم عقد "باب الإجماع" مختصرًا جدًّا، ثم "القياس" مختصرًا، ف"باب الاجتهاد"، و"باب الاستحسان"، و"باب الاختلاف"، ثم "أقاويل الصحابة"، و"منزلة الإجماع والقياس"، وبه ختم كتاب "الرسالة".

كان الإمام دائمَ الاحتكام إلى اللغة حتى في هذه الأبواب الأخيرة ، وذلك ما يستشف من قوله عند استدلاله بنصوص من الكتاب والسنة على جواز الاختلاف بين أهل العلم،: "واللسان واضح على هذه المعاني، والله أعلم"[4].

---

[1] الشافعي، الرسالة، ص 52.
[2] نفسه، ص52-53.
[3] ينظر، المرجع نفسه، ص53-79.
[4] الشافعي، المرجع انفسه، ص 569.

وهكذا فإن كتاب "الرسالة" مليءٌ بالقضايا اللُّغوية والدلالية والأصولية، سواء منها ما عُقد له بابٌ خاص به، وهو أغلب ما بث فيه، أو ما عُرض في سياق قضايا القياس والاجتهاد ونحوها.

ما يُلاحظ من خلال الاطلاع على مضمون كتاب الرسالة، أنّ بداية علم أصول الفقه كانت تعالج –أساسًا– مشكلة فهم كتاب الله وسنة رسوله– صلى الله عليه وسلم –، من حيث الدلالة اللغوية، أو الدلالة الأصولية؛ بل إنّ هذه إنما هي تطوُّر عن تلك، ففيما يتعلّق بفهم النّص الشرعي المنزّل باللغة العربية، قال: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها"[1].

وعليه فإن التحوُّل الاجتماعي، الذي طرأ على العرب بإسلام العجم، وخاصةً الفرس، أدَّى إلى نشأة جيل فشا فيه اللحنُ، وضاعتْ منه الفصاحةُ نطقًا واستيعابًا، فأثَّر ذلك على فهم النص الشرعي؛ ولذلك كانت رسالة ابن مهدي للشافعي تَطلبُ أول ما تطلب بيانَ "معاني القرآن" كما سبق ذكره، فبادَرَ الإمام الشافعي إلى حلّ المشكلة، وإنما "أوجب عليه القيامَ بهذا العمل دخولُ الدخيل في لسان العرب، وامتزاجُ اللغة بلغة الأعاجم، وضعفُ المدارك عن فهم مقاصد الشريعة بسبب ذلك... فبذلك تمكَّن مِن وضع قواعدَ تجمع بين الأحاديث التي ظاهرُها التعارض"[2].

قال الإمام أحمد بن حنبل: "الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه"[3].

إنّ هذه السطور التي خططتها في التعريف بالإمام الشافعي وإبراز فضله إلاّ كمن يدلّ على إشراق نور الصباح بمصباح، ولئن كان القدر قد غيّب الإمام الشافعي منذ قرون

[1] المرجع نفسه، ص51.
[2] محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة إدارة المعارف، الرباط، (د.ط)، 2008،ج1، ص403.
[3] البيهقي، مناقب الشافعي، ج2، ص41.

خلت، فإنه وأمثاله من العلماء الأفذاذ قد قهروا الفناء الذي نال من كل شيء، وخلدوا على وجه الدهر بعلمهم وسيّرهم وهديهم واجتهادهم الذي ينفع الناس.

كان الإمام–رحمه الله– أوّل واضع لعلم أصول الفقه بعد تحصيل كل المؤهلات، فطريا بالذكاء المتّقد والعقل النيّر، ودينيا بالتقوى والورع، وعلميا بحفظ كتاب الله وسنّة رسوله، وتحصيل العلوم المحيطة بهما، واتقان اللغة العربية.

لقد وفّقه الله إلى الجمع بين أقطاب مدرستين فقهيتين كبيرتين كانتا مختلفتين، نعني بذلك مدرسة الحديث بالحجاز، ومدرسة الرأي بالعراق، وتحقق له ذلك بفضل منهجه القويم، الذي بيّن دور كل من العقل والنقل في إثبات صحة الحكم الشرعي أو رفضه.

الفصل الثاني

- الفكر الأصولي عند الإمام الشافعي-

- ❖ المبحث الأول: البيان عند الشافعي
- ❖ المبحث الثاني: الإجماع
- ❖ المبحث الثالث: القياس
- ❖ المبحث الرابع: الأدلة التّبعية

• المبحث الأول: البيان

لقد سبقت الإشارة في الفصل الأول إلى أن البيان يعدّ أحد مرتكزات كتاب الرسالة للإمام الشافعي- رحمه الله-؛ لأنه الدليل المؤدي إلى معرفة الحكم باعتباره حدودا يستدل بها المجتهد ويضبط بها فكرته.

وسنحاول عرض موضوع البيان كما تصوّره الأصوليون مركزين في ذلك على تصورات الإمام الشافعي بِعدِّه محور الدراسة.

1- البيان عند الشافعي:

قبل الخوض في موضوع البيان عند الإمام الشافعي يتوجب علينا التعريف بالبيان لغة واصطلاحا.

أ- تعريف البيان في اللغة:

فمن الناحية اللغوية، يقول صاحب القاموس المحيط: إنّ اابيان: "إذا بان الشيء بيانا: اتّضح، فيقال لمن دلّ غيره على شيء أنّه أوضحه له وبيّنه"[1]، قال الله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [2]، ويعني بالبيان هنا القرآن، باعتباره يقوّم سلوك النّاس ويصحّح عقائدهم.[3]

وجاء في تعريف آخر:" بأنه هو المنطق الفصيح المعبّر عمّا في الضمير"[4]، بمعنى أنّه الكلام الموسوم بالفصاحة المترجم لما في جعبة المتكلم.

---

[1] الفيروز آبادي محي الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ،ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة الطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 1426هـ، 2005م.ج4، ص206.

[2] آل عمران، الآية 138

[3] ينظر، محمد عايد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009، ص22.

[4] التهانوي، المرجع نفسه، ص219.

ب- تعريف البيان في الاصطلاح:

يتّخذ البيان عند الأصوليين مفهوما مختلفا، إذ هو عندهم مادة الدليل الموصل إلى الحكم الشرعي، وقد نهجوا في تحديده منهجا عقليا اتّسم بالدّقة العلمية، ولا عجب في ذلك، فهُم أصحاب الدليل، والناهجون لسبيله، مستهدفين ضبط الفكرة من خلال تحديد الدلالة الواردة في النص.[1]

فإذا قمنا بتتبّع مفهوم البيان منذ أن عرض له الإمام الشافعي- واضع علم الأصول-، نجد بأنّه يرى أن الخطاب القرآني بيان ليس لأنّه كلام مبين فصيح وبليغ إلى درجة الإعجاز فحسب، بل لأنّه بيان للأحكام الشرعية، وبالتالي فالسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو" ما البيان" أي البيان القرآني؟[2]

يجيب الإمام الشافعي بقوله:" البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع"[3]، فهو في ذلك يقرر بأنّ البيان اسم شامل لكل ما يكشف أغوار المعنى، فلم يعد البيان دالا على مجرد الوضوح والظهور والإفصاح، بل أصبح اسما جامعا ومفهوما مجردا يدلّ على معان مجتمعة الأصول؛ أي على عالم من الأفكار (أوامر، ونواه، وأحكام...)، وتتشعّب عنه فروع، وتعبّر عنه لغة معينة ذات أساليب تعبيرية خاصة، وهي اللغة العربية، ولذلك كانت تلك المعاني المجتمعة والمتشعّبة متقاربة في وضوحها وبيانها بالنسبة لمن يعرف هذه اللغة، ومتباعدة، ملتبسة لمن يجهلها.[4]

[1] ينظر، أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، 1996، ص134-135
[2] ينظر، محمد عايد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009، ص22.
[3] الشافعي، الرسالة، ص21.
[4] ينظر، محمد عايد الجابري، المرجع السابق، ص22.

و يعرّف البلاغيون البيان بأنه: "علم يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه"[1]، فهو عندهم يضفي على أصل المعنى معنى زائدا، وغايته إظهار مواضع الجمال وقسماته في القول العربي، ويرتبط بتناسق الألفاظ وبراعة الأداء.

2- أنواع البيان عند الشافعي:

استخلص الشافعي من أنواع البيان الأصولي ثلاثة أصول؛ هي: الكتاب والسّنة والقياس، ثم أضاف أصلا رابعا وهو الإجماع، يقول في الرسالة: "ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره ممّا فرض عليهم"[2]، ثم يقرر بأنّ الاجتهاد ليس متاحا للجميع، بل لمن تتوفر فيه الشروط التي تؤهله لذلك، والاجتهاد سواء أكان اجتهاد فرد أم جماعة، هو دوما اجتهاد في نص أو انطلاق منه أو استناد عليه، ومن هنا يتّضح سبب ارتباط البحث الأصولي بالبحث في أساليب اللغة العربية، إذ لا يمكن الاجتهاد ولا يصحّ دون معرفة هذه الأساليب، وبعبارة الشافعي: "لا يَعلم من إيضاح جُمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها."[3]

3- الشافعي مؤسّس نظرية أصولية بيانية:

وهكذا وضع الشافعي الأساس لنظرية أصولية بيانية، نظرية تهتم بتحديد أصول التفكير وآلياته اهتمامها بدراسة أنواع الألفاظ والعبارات من حيث دلالتها على المعاني، فجاءت هذه النظرية الأصولية البيانية عبارة عن جملة من المبادئ والقواعد لتفسير الخطاب البياني، وهي القواعد نفسها التي تبناها النحاة والبلاغيون بعد أن أسهموا جميعا

[1] التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: رفيق العجم وعلي دحروج، ط1، بيروت، لبنان، 1996، ج1، ص26
[2] الشافعي، المرجع السابق، ص22.
[3] المرجع نفسه، ص50.

في تدعيمها وإثرائها، فأضحت بذلك عبارة عن قوانين عامة لتفسير الخطاب البياني العربي.[1]

وقد ذهب أغلب علماء الأصول إلى أنّ البيان هو الدليل الذي يوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو غلبة الظن بما هو دليل عليه، فكل ما هو مستفاد من الشارع على علّة الحكم المطلوب هو "بيان" وكل ذلك دليل، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن، فغلبة الظنّ تُفضي إلى العلم اليقيني، كشأن المستفاد المباشر من العلم.[2]

وعليه فالبيان في مفهوم الأصوليين يعني الأدلة التي تتبين بها الأحكام، وكان الشافعي–رحمه الله– قد سبق إلى هذا التعريف كما أوضحنا ذلك آنفا.

• المبحث الثاني: الإجماع

عني الأصوليون بدراسة الأدلّة الفقهية ضمن مباحث علم أصول الفقه، إذ يعدّ القرآن الكريم أوّل هذه الأدلة، وهو موضع اتّفاق عند عموم المسلمين، ومنها ما هو حجّة عند أهل السنة والجماعة وهي السُنّة النبويّة، ومنها ما فيه اختلاف يسير عند أهل السنّة كالإجماع والقياس، ومنها ما هو موضع نزاع وجدال كالاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب، ولهذا السبب ارتأينا أن نركّز بحثنا في هذا الفصل على الإجماع والقياس لما فيهما من اختلاف بين العلماء.

يعدّ الإجماع أحدَ أدلّة الفقه المهمّة، إذ يشغل في كتب الفقهاء مساحة معتبرة، والمُطَّلِعَ على المباحث التي عقدها الأصوليون في باب الإجماع، يُدرك قيمة هذا الدليل الأصولي وأهميته.

[1] ينظر، محمد عايد الجابري، بنية العقل العربي، ص24.
[2] ينظر، أحمد عبد الغفار، المرجع السابق، ص137.

1- الإجماع في اللغة والاصطلاح

نستهل الكلام عن الإجماع بتعريفه في اللغة ثم في الاصطلاح:

أ- الإجماع لغة:

يقرّر الآمدي أنّ الإجماع يُطلق في اللغة من وجهين:[1]

الأول: العزم على الشيء والتصميم عليه.

الثاني: الاتّفاق على أمر من الأمور.

وإنّما كان العزم إجماعا؛ لأنّ العازم يكون همّه في البداية متفرّقا، ثم يجمع أمره على شيء واحد.

وجاء في لسان العرب: "الإجماع أن تجمع الشيء المتفرّق جميعا، فإذا جعلته جميعا بقي جميعا، ولم يكد يتفرّق، كالرأي المعزوم عليه الممضى، وجمع أمره وأجمعه، وأجمع عليه: عزم عليه كأنّه جمع نفسه له، ويقال أيضا: أَجمع أمرَك، ولا تدعه منتشرا"[2].

- وقد جاء في التنزيل، قوله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾[3]
- وقوله كذلك: ﴿فَأَجۡمِعُواْ كَيۡدَكُمۡ ثُمَّ ٱئۡتُواْ صَفّٗاۚ﴾[4]

ب- الإجماع اصطلاحا:

يرى إمام الشافعية أنّ الإجماع هو إجماع الأمّة في المسائل المعلومة من الدّين بالضرورة، وهذا الاتجاه لا يختلف فيه العلماء، وهو الإجماع الممكن المرتضى عند الإمام،

[1] ينظر، الآمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1، 1424هـ، 2003م، ج1، ص147.
[2] ابن منظور، لسان العرب، ج1 ، ص500.
[3] يونس، الآية 71.
[4] طه، الآية 64.

ففي الرّسالة يقول:" لستُ أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجمع عليه إلا لما لا تلقى عالما أبدا إلا قاله لك وحكاه عمّن قبله، كالظُهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا".[1]

يتّضح من خلال هذا القول أنّ الإجماع عند الشافعي يكون فيما تحقّق فيه اتفاق العلماء حول قضية من قضايا الشرع.

ويذكر في كتابه "الأمّ" محاورةً جرت بينه وبين من ادّعى الإجماع، وعندما نفى- رحمه الله- الإجماع المزعوم، قال محاورُه:"هل من إجماع؟ قال الشافعي: نعم بحمد الله كثير، في جملة الفرائض التي لا يسع جهلها، فذلك الإجماع هو الذي لو قلت: أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئا يقول لك: ليس هذا بإجماع ".[2]

وهذا الإجماع – على حدّ قول ابن حزم- هو" الإجماع المتيقّن، ولا إجماع غيره"،[3] وهو الذي لا يشكّ أحد من أهل الإسلام في أنّ منكره ليس مسلما، كشهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمدا رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس، وكصوم شهر رمضان، وكتحريم الميتة، والدّم والخنزير، والإقرار بالقرآن، وجملة الزكاة، فهذه أمور مَن أقرّ بها فهو مسلم، ومن لم يقل بها فليس مسلما.

وقد علّق الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله- على كلام ابن حزم بقوله: "هذا الذي ذهب إليه المؤلِّف هو الحق في معنى الإجماع والاحتجاج به، وهو بعينه المعلوم من الدين بالضرورة، وأمّا الإجماع الذي يدّعيه الأصوليون فلا يُتصوّر وقوعه، ولا يكون أبدا وما هو إلا خيال."[4]

---

[1] الشافعي، الرسالة، ص534.
[2] الشافعي، الأم، ج7، ص257.
[3] ابن حزم الأندلسي علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد شاكر، ط2، دار الآفاق الجديدة، 1983، ج1، ص506..
[4] المرجع نفسه، ج1، ص510.

2- حقيقة الإجماع عند الشافعي:

إنّ الإجماع هو الدليل الذي يلي النصوص في القوة والاحتجاج، ومرتبته بعد النصوص وليس قبلها، ويعتمد عليها، ولهذا قسّم الإمام الشافعي الأحكام المشتقة من الأدلة الشرعية إلى نوعين:

أ- أحكام يؤخذ بها في الظاهر والباطن: وهي التي تؤخذ من النصوص المتواترة من القرآن والسنّة.

ب- أحكام يؤخذ بها في الظاهر: وهي أخبار الآحاد وما كان ثابتا بالإجماع والقياس، ولذا قال الشافعي- رضي الله عنه -:"نحكم بالكتاب والسنّة المجتمع عليهما التي لا اختلاف فيها، فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ونحكم بالسنّة من طريق الانفراد (أخبار الآحاد) ولا يجتمع عليها الناس، فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا؛ لأنه لا يحلّ القياس والخبر موجود." [1]

فالإجماع يأتي في المرتبة الرابعة ثم يليه القياس، وقد قرّر أنّ الحكم "بالإجماع والقياس أضعف من هذا"، يعني أن الحكم بالإجماع أضعف من الحكم بالكتاب والسنة المتواترة والسنّة الأُحادية.

ودوّن الشافعي رأيه في الإجماع في كُتُبِهِ، وقد ردّ على من يدّعي هذا النوع من الإجماع في كتابه "الأم" طويلا، ومما قاله: " أوَ ما كفاك عيب الإجماع أنّه لم يعرف من

[1] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، (د.ط)، (د.ت)، ص197-198.

أحد بعد رسول الله – صلى الله عليه وسلم– دعوى الإجماع إلا فيما لا يختلف فيه أحد عن أهل زمانك هذا؟".[1]

فالإجماع إذًا حسب رأي الشافعي لا يكون إلا فيما هو معلوم من الدّين بالضرورة، وبالرغم مما ذكر عن الإجماع عند الشافعي فقد أباح بعض المسائل التي لم يَعلم فيها خلافا، حيث يقول في كتابه الرسالة:" ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة أجمع المسلمون قديما وحديثا على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه، بأنّه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وثبته جاز لي، وكيف أقول لم يحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد".[2]

3- حجيّة الإجماع:

لقد وردت نصوص عن الإمام تدلّ على صحة الإجماع وحجيته، فمن ذلك ما رواه عنه ابن عبد البرّ في كتاب"جامع بيان العلم" بإسناد المزني والربيع بن سليمان، قالا:"قال الشافعي: ليس لأحد أن يقول في شيء حلال أو حرام إلا من جهة العلم، وجهة العلم ما له نصّ في الكتاب أو في السنة، أو في الإجماع أو في القياس ...".[3]

وجاء في كتاب الرسالة قوله:"وأمر رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يحتجّ به في أنّ إجماع المسلمين حجّة إن شاء الله لازم"[4]، وقد احتجّ أيضا للإجماع بأدلة كثيرة، وبيّن وجه الدلالة فيها على الإجماع، وما كان له أن يحتجّ على حجّيته لو كان لا يرى إمكان وقوعه، حيث جاء في الرسالة قوله:"ونحكم بالإجماع ثم القياس".[5]

---

[1] الشافعي، الأم، ج7، ص258.
[2] الشافعي، الرسالة، ص457.
[3] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ت: أبو الأشبال الزهيري، ط1، دار ابن الجوزي، الدمام، 1414هـ، 1994م، ج1 ص32.
[4] الشافعي، المرجع السابق، ص 403.
[5] المرجع نفسه، ص599

أمّا القائلون بأنّ الإجماع هو اتّفاق جميع الأمّة، فيرون أنّ الإجماع لا ينعقد إلا بإجماع الأمة كلّها، بما في ذلك العلماء والعوام، ومن هؤلاء الإمام الغزالي الذي عرّف الإجماع بقوله:" أمّا الإجماع فإنما نعني به اتفاق أمّة محمد – صلى الله عليه وسلم – خاصةً على أمر من الأمور الدينية".[1]

4- رأي الأصوليين المعارضين للشافعي:

وعلّق ابن قدامة على تعريف الغزالي للإجماع، بقوله:"لا يتصوّر اتفاق قول الأمة في حادثة واحدة، وإن تُصُوِّرَ فمَن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرّقهم في البوادي والأمصار والقرى؛ لأنّ العامي ليس له آلة هذا الشأن، كالصبي في نقصان الآلة".[2]

يتبيّن من هذا التعليق إبطال ابن قدامة لهذا النوع من الإجماع بسبب دخول العوام فيه، وقد ذكر الآمدي تعريف الغزالي للإجماع ثم ردّه، ومن جملة ردّه عليه قوله:"إنّ ما ذكر الغزالي يُشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة، فإنّ أمّة محمد – صلى الله عليه وسلم– وجملة من اتّبعه إلى يوم القيامة، ومن وُجد في بعض الأمصار منهم إنما هو بعض الأمة لا كلها، وليس ذلك مذهبا له، ولا لن أعترف بوجود الإجماع".[3]

من الواضح أنّ هذا النوع من الإجماع يختلف عن النوع الأول، إذ يقتضي هذا النوع من الإجماع اتفاق الأمة جميعها بنقل ثابت عن جميعهم، أمّا النوع الأول فلا يتصور أن يخالفه أحد من الأمة لظهور أدلته وقطعيتها، وشتان بين الاثنين.

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ت: حمزة بن زهير حافظ ، شركة المدينة المنورة للطباعة، (د.ط)، 2008، ص258.
[2] ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر، ت: عبد الرحمان بن علي بن محمد بن النملة، ط1، مكتبة الرشد، 1413هـ، 1993م، ص69.
[3] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص147.

5- أقسام الإجماع عند الفقهاء:

قسّم الفقهاء الإجماع إلى عدة مراتب نذكر منها[1]:

أ- الإجماع الصريح: وهو الذي اتّفق جمهور الفقهاء على حجيّته، وهو أن يصرّح كل واحد من المجتهدين بقول ذلك الرأي المنعقد عليه، وقد فسّره الإمام محمد بن إدريس بقوله:"لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجمع عليه إلا لما لا تلقى عالما أبدا إلا قاله لك وحكاه عمن قبله. وهذا النوع من الإجماع حجة قطعية باتفاق فقهاء الجمهور الذين قرروا أن الإجماع حجة شرعية.

ب- الإجماع السكوتي: لم يعتبر الشافعي الإجماع السكوتي حجة؛ لأنه لا يُعقل أن نحمّل مجتهدا رأيا لم يَقله، أو لم يُصرّح به مباشرة.

ج- الإجماع المختلف: أن يختلف الفقهاء في عصر من العصور على جملة آراء، فلا يصحّ أن يأتي شخص برأي يناقض آراءهم جميعا، كاختلاف الفقهاء من الصحابة في ميراث الجَدّ مع الإخوة، فبعضهم ورّث الإخوة معه بشرط ألاّ يقلّ عن السدس، وبعضهم لم يورّث الإخوة معه قط، وبذلك يتبيّن أنهم مع اختلافهم قد اتفقوا على توريثه مع الإخوة، فلا يصح أن يجيء أحد فيقرّر أنّه لا يرث؛ لأنه يكون مخالفا للإجماع.

نستخلص مما سبق ذكره أنّ الإمام يقرّ بالإجماع، ويعدّه أصلا من أصول الفقه الإسلامي، ويرى أنّه يكون فيما هو معلوم من الدين بالضرورة، ولا يشترط فيه اتفاق الأمة بأسرها، خلافا لرأي بعض العلماء الذين يرون أنّه لا ينعقد إلا بإجماع الأمة.

[1] ينظر، محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص205.

• المبحث الثالث: القياس

بعد الفراغ من دراسة موضوع الإجماع، نتطرّق إلى موضوع القياس يوصفه أحد أدلّة الفقه الإسلامي المعتبرة.

1- القياس في اللغة والاصطلاح:

قبل الخوض في الحديث عن القياس وأقسامه، ومكانته عند الأصوليين، نبدأ بتعريفه لغة واصطلاحا.

أ- القياس في اللغة:

القياس في اللغة مصدر: "قاس يقيس بمعنى قدّر، وقارن الشيء بالشيء لمعرفة مقداره بالنسبة إليه، وقاس الحبل قارنه بآلة قيس لمعرفة طوله، والمقياس الآلة التي يقاس بها كالشبر والذراع والميل ونحو ذلك "[1]

ويقول الآمدي:"القياس في اللغة التّقدير ومنه يقال: قست الأرض بالقصبة، وقست الثوب بالذراع، أي قدرته بذلك، وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة، فهو نسبة وإضافة بين شيئين؛ ولهذا يقال: فلان يقاس بفلان، أو لا يقاس به، أي يساويه أو لا يساويه،"[2]

وعلى هذا الأساس يقتضي القياس:

- وجود شيئين على الأقل يكون أحدهما معيارا للآخر، أي أحدهما أصلا والآخر فرعا.
- المقارنة بين شيئين، فلا فائدة لوجودهما إذا لم تحصل مقارنة بينهما للتقريب.

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص187.
[2] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص3.

– وجود شبه بين الشيئين، فلا يمكن أن نقارن بين شيئين لا علاقة بينهما.

وبهذا المفهوم يكون القياس إجراء عمليا عماده المقارنة لتقدير وجه الشبه الموجود بين شيئين، ومعرفة منزلة أحدهما بالنسبة إلى الآخر.[1]

ب– القياس اصطلاحا:

يُعدّ الإمام الشافعي أوّل متكلم في موضوع القياس؛ لأنّ فالفقهاء قبله كانوا يتكلّمون في الرأي، ولم يضعوا حدّا بين الرأي الصحيح والرأي الخاطئ، وإنْ أشاروا إلى ذلك فهم لم يضعوا الحدود ويقعّدوا القواعد، فلما جاء الشافعي وضع القواعد للرأي الذي يعتقده صحيحا، فرسم حدود القياس ورتّب مراتبه، ثم بيّن الشروط التي يجب توفرها في الفقيه الذي يقيس، ثم ميّز القياس عن غيره من أنواع الاستنباط بالرأي، وهي في نظره فاسدة ما عدا القياس، وبذلك كان للشافعي فضل السبق في بيان حقيقة هذا الباب من العلم.[2]

وقد تناول الإمامُ – في رسالته التي تعدّ أقدم كتاب وصل إلينا في علم الأصول– القياسَ وحجّيتَه، وعرَّفه بقوله:" كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتّباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِبَ الدلالةُ على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس".[3]

فالإمام–رحمة الله عليه– يرى أنّ الحكم الشرعي يُعرف إمّا بالنص، وهو ما عبّر عنه بقوله:(فيه حكم لازم)، وإمّا أن يكون بتحرير معاني النص ومقاصده، والإلحاق به، وذلك هو القياس.

[1] ينظر، محمد خان، أصول النحو العربي، مطبعة جامعة محمد خيضر بسكرة، 2012، ص67.
[2] ينظر، محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره ص280.
[3] الشافعي، الرسالة، ص477.

وقال الشافعي–رحمه الله– في مكان آخر:" كل حكم لله أو لرسوله وُجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نَصُ حكمٍ، حُكِم فيها حُكمَ النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها".[1]

نتبيّن من كلام الإمام أنّ القياس يكون بإلحاق المسألة التي لم يرد فيها حكم شرعي في كتاب الله أو سنة رسوله، بمثيلتها التي لها حكم في الكتاب أو السنة، فتأخذ بذلك حكمها.

وقال كذلك: "القياس ما طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدّم من الكتاب أو السنّة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه، كطلب ما وصفتُ قَبله من القِبلة والعدل والمِثل، وموافقته تكون من وجهين:

– أن يكون الله أو رسوله حرّم الشيء منصوصا، أو أحلّه لمعنى، فإذا وجدنا ما في ذلك المعنى فيما لم ينصّ فيه بعينه كتاب ولا سنة، أحللناه أو حرمناه؛ لأنّه في معنى الحلال أو الحرام.

– أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئا أقرب به شبها من أحدهما، فنُلحقه بأولى الأشياء شبها به." [2]

2– حقيقة القياس عند الشافعي

عند التّأمل في تعريف الإمام الشافعي لبيان أوجه موافقة الخبر، نخلص إلى أنّه لم يتّجه بطبيعة عصره وتكوينه العلمي المتميّز إلى تعريف القياس بما عُرف لاحقا عند المناطقة، بأنه "قول مؤلف من قضايا إذا سَلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه قول مركب من قضيتين إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما:

[1] الشافعي، الرسالة، ص512.
[2] المرجع نفسه، ص40.

العالم حادث"[1]، بل عرّف القياس بأهمّ ما فيه، وهو طلب موافقة الخبر؛ أي استنباط العلل والمعاني من النصوص، وإلحاق ما اشترك معها في المعنى من غير المنصوص عليه، وإعطاؤه حكمه،[2] وهنا تتجلى أهمية اللغة عند الإمام الشافعي في استنباط الحكم الشرعي، فهو لا يسلك في قياسه مسلك علماء المنطق والكلام القائم على القوانين العقلية الصرفة، وإنما يحتكم إلى الدلالات والمعاني المستمدّة من النّصوص الشرعية.

3- حدّ القياس وأركانه عند الغزالي:

ويقول الإمام الغزالي في المستصفى عن حدّ القياس: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما، ثم إن كان الجامع موجبا للاجتماع على الحكم كان قياسا صحيحا، وإلاّ كان فاسدا، واسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد في اللغة، ولابدّ في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم." [3]

اعتمادا على قول الغزالي يتبيّن أنّ للقياس الأصولي أربعة أركان هي:

أ- الأصل: هو الواقعة التي ورد النص أو الإجماع بحكمها ، ويسمى المقيس عليه.

ب- الفرع: هو الواقعة التي لم يرد في حكمها شيء من نص أو إجماع ، ويراد إلحاقها بالأصل في الحكم ويسمى المقيس.

جـ- الحكم: ويعني الحكم الذي ثبت في الأصل بنص أو إجماع؛ من وجوب أو حرمة أوغيرهما، ويراد نقله إلى الفرع الذي لم يرد فيه دليل عن الشارع بعينه.

---

[1] الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، كتاب التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، (د.ط)، دار الفضيلة، 2011م، ص45

[2] ينظر، أحمد عبد الحميد مهدي، تعريف القياس اصطلاحا عند الإمام الشافعي، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، (د.ط)، (د.ت). ص60.

[3] الغزالي، المستصفى، ص31 .

د- العلّة: هي التي بنى عليها الشارع الحكم في الأصل، إذا وُجدت في الفرع صار حكمهما واحداً، لاشتراكهما في العلة التي هي مدار الحكم.

إنّ تطوّر مفهوم القياس، واجتهاد الأصوليين في ضبطه وحدّه، لا يخرج كثيرا عن تعريف الشافعي، بل إنّ تعريف الإمام للقياس يشترك مع معظم ما جاء من تعريفات، ويزداد الأمر تأكيدا عند التأمل فيما ذكره من أقسام وأمثلة القياس.

4- أقسام القياس عند الشافعي :

أ- أن يكون الشيء في معنى الأصل:

أن يحرّم الله في كتابه أو يحرّم رسول الله – صلى الله عليه وسلم- القليل من الشيء، فيعلم أنّ قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر، بفضل الكثرة على القلّة، ومثال ذلك أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كان يطوف يوما حول الكعبة وهو يقول: "ما أطيبكِ وأطيبَ ريحكِ، ما أعظمكِ وأعظمَ حرمتكِ، والذي نفس محمد بيده لحرمةُ المؤمنِ أعظمُ عند الله حرمة منك ماله ودمه، وأن يظن به إلا خيرا."[1]، فإذا كان إظهار الظن السيئ بالمؤمن حراما، كان التصريح للمؤمن بقول السوء أولى أن يحرّم؛ لأن قول السوء أقوى من ظن السوء.

ومما جاء في محكم التنزيل قول الله تعالى:﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[2]

إنّ من يعمل أكثر من مثقال ذرة خيرا أفضل ممن يعمل أقل، ومن يعمل أكثر من مثقال ذرة شرا كان أعظم إثما من غيره، " وكذلك إذا حُمد على يسير من الطاعة كان ما هو

[1] ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، المسألة رقم: 3932.
[2] الزلزلة، الآية 7- 8.

أكثر منها أولى أن يحمد عليه، وإذا أباح الله أو رسوله كثير الشيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحا."[1]

لقد أشار الإمام إلى أن بعض أهل العلم لا يُسمي هذا قياسا، وإنما يقول:"هذا معنى ما أحلّ الله وحرّم، وحَمِدَ وذَمَّ؛ لأنه داخل في جملته، فهو بعينه، لا قياس على غيره"[2]، لكن الشافعي يعدّ هذا من القياس.

ب- قياس المعنى:

وهو"أن يكون الله ورسوله حرّم الشيء منصوصا أو أحلّه لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة: أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام."[3]

فالأحكام التي تعبّد الله تبارك وتعالى عبادَه بها، ودلّت نصوص القرآن أو السنة على العلة التي من أجلها كان ذلك التعبّد، وهي ما يعبّر عنها الأصوليون بالعلّة المنصوصة، وهي العلّة الثابتة بالنص سواء أكان النص صريحا أو غير صريح، ومثال هذا القياس الوالد المحتاج غير المحترف تكون نفقته واجبة على الولد، فقد أوجب الله تعالى ورسوله- صلى الله عليه وسلم- على الوالد النفقة على أولاده الصغار؛ وعلّة ذلك أن" الولد من الوالد فجُبر على صلاحه في الحال التي لا يغني الولد فيها نفسه"[4]، فكما أن الوالد لا يجوز له أن يضيّع شيئا من أولاده الذين هم منه، لا يجوز له أن يضيع شيئا من الوالدين اللذين هو منهما، وقياسا على ذلك "إذا بلغ الأب ألاّ يغني نفسه بكسب ولا مال، فعلى ولده صلاحه في نفقته وكسوته"[5]، ويمتدّ هذا القياس إلى الأحفاد والأجداد الذين تتوفر فيهم شروط النفقة،

[1] الشافعي، الرسالة، ص513.
[2] المرجع نفسه، ص516.
[3] المرجع نفسه، ص40.
[4] نفسه، ص518.
[5] نفسه، ص518.

ويواصل الإمام حيث يقول:"وكذلك الوالدون وإن بعدوا، والولد وإن سَفلوا في هذا المعنى والله أعلم، فقلت ينفق على كل محتاج منهم غير محترف وله النفقة على الغني المحترف." [1]

جـ- قياس الشبه:

وهو أن "نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئا أقرب به شبها من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء شبها به كما قلنا في كفارة الصيد"[2]، وكذلك قوله في موضع آخر"من أن ينظر إلى المقتول من الصيد فيجزى بأقرب الأشياء منه في البدن، فإذا فات منها شيئا رفع إلى أقرب الأشياء به شبها، كما فاتت الضبع العنز فرفعت إلى الكبش، وصغر اليربوع عن العناق فخفض إلى الجفرة."[3]

د- قياس الأصول:

أن يكون أحلّ الله ورسوله شيئا جملة، وحرّم منه شيئا بعينه، فيحلّون الحلال بالجملة، ويُحرّمون الشيء بعينه، ولا يقيسون على ذلك الأقل المستثنى؛ لأنّ الأكثر منه حلال، والقياس على الأكثر أولى من القياس على الأقل، وكذلك إذا حرّم جملة وأحلّ بعضها، فإن التحريم يبقى على عمومه، ولا يقاس على ذلك المستثنى، وكذلك إن فرض شيئا وخصّ رسول الله- صلى الله عليه وسلم- التّخفيف في بعضه، فإن الفرض يبقى عاما، وهو الذي يقاس عليه، ولا يقاس على ذلك التخفيف المستثنى، بمعنى عدم القياس على الرّخص.[4]

ومثاله أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قضى في رجل باع عبدا ودلّس فيه بعيب على المبتاع، ثم ظهر العيب بعد أن استغله المشتري، أنّ على المشتري ردّه بالعيب

[1] الشافعي، المرجع السابق، ص518.
[2] نفسه، ص40.
[3] نفسه، ص491-492.
[4] ينظر، نفسه، ص497

وليس عليه تعويض الغلّة التي لم يقع عليها صفقة البيع، وكانت في ملك المشتري في الوقت الذي لو مات فيه العبد مات من مال المشتري، أنه إنما جعلها له لأنها حادثة في ملكه وضمانه، فقلنا كذلك في ثمر النخل، ولبن الماشية وصوفها وأولادها، وكل ما حدث في ملك المشتري وضمانه.[1]

فالقاعدة العامة "الخراج بالضمان" فما حدث في ملك المشتري في الوقت الذي يكون فيه ضامنا للمبيع بحيث لو تلف كان ضامنا له، ولم يكن له حصة من الثمن، فهو من الخراج الذي يحقّ للمشتري أخذه مقابل ضمانه للسلعة المبيعة، ولكن السُنة قضت في لبن التّصرية[2] بأن يعوّضه المشتري بصاع من تمر، قال الشافعي:" فقلنا بالقياس على حديث (الخراج بالضمان)، فقلنا: كل ما خرج من ثمرِ حائطٍ اشتريتُه، أو ولدِ ماشيةٍ أو جاريةٍ اشتريتُها، فهو مثل الخراج؛ لأنّه حدث في ملك مشتريه، لا في ملك بائعه"[3]، ثم يواصل الإمام كلامه في الموضوع مستثنيا لبن الشاة المصراة من هذا النوع من القياس، فيقول: "وقلنا في المصرّاة اتّباعا لأمر رسول الله- صلى الله عليه وسلم- ولم نقس عليه، ذلك أن الصفقة وقعت على شاة بعينها، فيها لبن محبوس مغيّب المعنى والقيمة، ونحن نحيط أنّ لبن الإبل والغنم يختلف، وألبان كل واحد منهما يختلف، فلما قضى فيه رسول الله- صلى الله عليه وسلم- بشيء موقّت، وهو صاع من تمر، قلنا به اتّباعا لأمر رسول الله."[4]

أمّا اللّبن الحادث بعد التّصرية وقبل ردّ الشاة، فإنه بمنزلة الخراج الذي يحق للمشتري أخذه دون تعويض،" فنكون قد قلنا في لبن التّصرية خبرا، وفي اللبن بعد التّصرية قياسا على

[1] ينظر، الشافعي، المرجع السابق، ص515.
[2] التصرية: "أن تربط أخلاف الناقة أو الشاة ثم تترك من الحلاب اليوم واليومين والثلاثة، حتى يجتمع لها لبن، فيرى مشتري الناقة أنّ لبنها كثير، فيزيد في ثمنها لذلك، ثم إذا حلبها بعد تلك حلبة أو اثنتين عرف أن ذلك ليس بلبنها لنقصانه كل يوم عن أوله، وهذا غرور للمشتري،" الرسالة، هامش، ص556.
[3] الشافعي، المرجع نفسه، ص557.
[4] نفسه، ص557.

الخراج بالضمان، ولبن التّصرية مفارق للّبن الحادث بعد؛ لأنه وقعت عليه صفقة البيع، واللبن بعده حادث في ملك المشترين لم تقع عليه صفقة البيع".[1]

5- نماذج من قياس الشافعي:

عرّف علماء الأصول القياس بأنّه: إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكه معه في علة الحكم، وقد اتّجه الإمام محمد بن إدريس في تعريف القياس هذا الاتجاه، فضرب أمثلة توضّح منهجه، حيث ابتدأ بمقدمتين ممهدتين:

المقدمة الأولى:

أنّ كل ما يكون من أحداث ونوازل فللإسلام حكم فيه؛ ذلك أنّ الشريعة عامة تعمّ الأحداث جميعا، وإذا كان الشارع قد حكم لكل حادثة حكما، فلابدّ أن يكون قد نبّه إلى بيان ذلك الحكم إمّا بنص أو بإشارة، أو بدلالة تدلّ الطالب وتهديه إلى معرفته، ومعرفة الأحكام تكون بالاجتهاد والاستنباط، وإلحاق الأشباه بأشباهها، فهو لا محالة سائر إلى القياس، وفي هذا يقول الإمام الشافعي: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتّباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس"[2]

نتوصّل من كلام الإمام إلى أن الحكم إمّا أن يكون بنص صريح فيترتب عليه الاتّباع، وإمّا ألا يكون فيه نص فيجتهد الطالب في معرفته بعقله، وبذلك يكون الاجتهاد عند الشافعي في غير المنصوص، وغير المجمع عليه، فيتمّ فيه القياس، وقد صرّح في الاستشهاد المذكور آنفا بأنّ الاجتهاد هو القياس.

[1] الشافعي، المرجع السابق، ص558.
[2] المرجع نفسه، ص477.

المقدمة الثانية:

العلم بأحكام الشرع قسمان: علم إحاطة يتناول الظاهر والباطن، وهو علم يقيني لا شك فيه، وعلم آخر يتناول الظاهر دون الباطن، فهو يقوم على الترجيح والظن لا على الجزم والقطع، فالعلم الأول؛ أي اليقيني يقوم على ركيزتين هما: كتاب الله وسنّة رسوله- صلى الله عليه وسلم-، وفي هذا يقول الشافعي: "فالإحاطة منه ما كان نص حكم لله أو سنة لرسوله نقلها العامة عن العامة، فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحلّ أنه حلال، وفيما حُرم أنه حرام، وهذا الذي لا يسع أحدا عندنا جهلُه ولا الشك فيه."[1].

وأمّا العلم الثاني القائم على الترجيح والظن فيعتمد على أحاديث الآحاد أو خبر الخاصة والإجماع والقياس، فالعلم بهذه الأمور علم بالظاهر، وليس للعالم في هذه الحال الادّعاء بأنّ علمه صحيح وقطعي، يقول محمد بن إدريس في هذا المقام:"...كما نقبل بشاهدين وذلك حق في الظاهر وقد يمكن في الشاهدين الغلط."[2]

وأكثر القضايا يكون على هذا النّحو من العلم، فالقاضي قد يَقتلُ المتهمَ بشهادة شهود قد يكونون مخطئين أو كاذبين، ولكنّه يعمل بما ظهر، ويترك لله ما بطن، وكذلك حال المجتهدين في استخراج الأحكام من دلائلها، مكلفون بالعمل بما تؤدي إليه الأسباب فيما ظهر لهم، وليس عليهم إثم فيما غاب عنهم، فمن تزوّج امرأة على أنها حلال له، ثم تبيّن له أنّها أختُه في الرضاع بعد دخوله بها، لا يعدّ آثما فيما بينه وبين الله؛ لأنه لم يكن يعلم ذلك، فإذا عرف الحقيقة فسخ العقد.

ونسوق مثالا آخر لإمام الشافعية مما يختلف فيه الظاهر عن الباطن، أنّ الرجل إذا جاء يُعلن إسلامَه ولم تظهر عليه أمارات تكشف عن باطنه المخالف للإسلام، سرنا

[1] الشافعي، المرجع السابق، ص478.
[2] المرجع نفسه، ص479.

في معاملته على أساس ما ظهر لنا منه، فنناكحه ونوارثه على ما يظهر لنا من إسلامه، ولكن مَن عَلم أنّه غيرُ مسلم، وبدت له منه أمارات تدلّ على ذلك، فيعامله على أساس ما علم، فلا يناكحه ولا يوارثه، فقد وُجد في رجل واحد حكمان مختلفان بالنسبة لشخصين، وكلاهما يعمل بمقتضى ما يوصله إليه علمه، قال الشافعي: "وكذلك كُلِّفنا أنْ نقبلَ عدل الرجل على ما ظهر لنا منه، ونُناكحه ونُوارثه على ما ظهر لنا من إسلامه، وقد يكون غيرَ عدل في الباطن، قد يمكن هذا فيه، ولكن لم تكلفوا فيه إلا بالظاهر."[1]

فالقياس إذًا يؤدي إلى العلم الظاهر، ولا يتغلغل إلى كشف الباطن، وكل مجتهد يأخذ بما يؤدي إليه ظاهر العلم الذي وصل إليه، وهو ما يُبرّر اختلاف المجتهدين في المسألة الواحدة، كقاضيين أحدُهما يقبل شهادة شاهد؛ لأنه رأى الأغلبَ من أمره ظاهر الخير، وإن كان فيه تقصير في بعض أمره، ويرفض شهادتَه القاضي الثاني؛ لأنه رأى فيه غير ما رأى الأول، فإذا كان رأي القضاة على هذا الحال، فرأي المجتهدين كذلك لا يخلو من الاختلاف، فالقياس وإنْ أدّى إلى هذه النتيجة أمرٌ جائز بل مطلوب، فلقد روى عمرو بن العاص أنّه سمع رسول الله- صلى الله عليه وسلم- يقول: " إذا حكم الحاكمُ فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطا فله أجر".[2]

نستفيد من هذا الحديث، أن القياس الذي يعني الاجتهاد في نظر الإمام الشافعي أمر مطلوب مع ما يؤدي من علم ظاهر، قد تختلف فيه الأحكام.

وهكذا ينتهي الشافعي إلى أن المسلك الذي يجب أن يسلكه الفقيه في الاجتهاد برأيه هو القياس وحده، فجهة العلم في الفقه هو النص القرآني أو النبوي بألفاظه، أو بالحمل عليه بالقياس.[3]

[1] الشافعي، المرجع السابق، ص482.
[2] البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ص378.
[3] ينظر، محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص285

6- الاجتهاد والقياس عند الإمام الشافعي:

لا يفرّق الإمام الشافعي بين الاجتهاد والقياس وطريق الاجتهاد عنده هو القياس، يقول في الرسالة مجيبا سائلا سأله: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ "قلتُ: هما اسمان لمعنى واحد"[1]، وقال: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد هو القياس".[2]

وقد أنكر بعضهم على الشافعي تسويته بين الاجتهاد والقياس، أو بعبارة أخرى حصره الاجتهاد في القياس، ومن الذين أنكروا على الإمام الشافعي هذا الأمر، الإمام أبو حامد الغزالي، ومما جاء في المستصفى قوله: "وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد، وهو خطأ؛ لأنّ الاجتهاد أعمّ من القياس؛ لأنّه قد يكون بالنظر في العموميات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس"[3] ، رأي على درجة من الصواب، ولكن معلوم أن الإمام الشافعي لغوي، وإنما قالها؛ لأنّ القياس يحوز قدرا كبيرا لدى المجتهد، وقد قال النبي- صلى الله عليه وسلم-: "الحجّ عَرفة"[4]، ومعلوم أنّ الحج له أركان أخرى، وما الوقوف بعرفة إلا جزء منه، ولكنه أعظمُ أركان الحج، وقول الإمام شبيه بالحديث.

إنّ الذين ينكرون على الشافعي تسويته بين الاجتهاد والقياس و يحاكمونه على اصطلاحات المتأخرين، قد توسّعوا في تعريف الاجتهاد، حتى صار فَهْمُ الآيات والأحاديث اجتهادا في عُرفهم، وحصروا مفهوم القياس في نطاق مُعين، والقاعدة عند الفقهاء أنْ "لا مشاحة في الألقاب"[5]، بمعنى أنّ الخلاف إذا كان واقعا في الأمور الاصطلاحية، فإنه لا

[1] الشافعي، الرسالة، ص477
[2] المرجع نفسه، ص477
[3] أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج2، ص96
[4] محمد بن محمد أبو شهبة، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، ج2، ص559.
[5] الغزالي، المستصفى، ص17

ينبني عليه حكم ولا اعتبار به ما لم يكن ذلك مؤدّيا إلى لبس وخلط في المعاني[1]، ولذلك لا ينبغي محاكمة عبارات شخص إلى اصطلاحات ظهرت بعده بزمن طويل، وهو لا يتقيد بها في كلامه، بل له اصطلاحاته الخاصة.

لقد توسّع المتأخّرون في تعريف الاجتهاد، فصار عندهم يعمّ كل ما في وسع المجتهد أن يقوم به من أجل إدراك الحكم الشرعي، ولكن مفهوم الاجتهاد عند المتقدمين كان محصورا في الأمر الذي لم يرد فيه حكم في كتاب الله، أو سنة رسول الله– صلى الله عليه وسلم–.

إنّ الإمام الشافعي لم يكن مهتما كما هو الشأن عند علماء الصدر الأول بوضع تعريفات نظرية جامعة مانعة للمصطلحات، ولذلك لا نجد عنده تعريفا من هذا النوع للاجتهاد أو القياس، ولكن ذلك كان مفهوما من كلامه، وحتى يتبيّن الاختلاف بين اصطلاحات المتقدمين والمتأخرين، ننقل تعريف الجصاص الحنفي للاجتهاد، حيث يقول: "وأمّا الاجتهاد فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه، إلا أنّه قد اختصّ في العُرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم، يوصل إلى العلم بالمطلوب منها؛ لأن ما كان لله عزّ وجلّ عليه دليل قائم لا يسمى الاستدلال في طلبه اجتهادا"[2].

ومن كلام الجصاص نستشف أنّ الاجتهاد يقتصر على ما ليس لله عليه دليل قائم، أمّا ما كان لله عليه دليل قائم فذلك يخرج من دائرة الاجتهاد.

ثم يقول في موضع آخر: "واسم الاجتهاد في الشرع ينتظم ثلاثة معان: أحدها القياس الشرعي على علّة مستنبطة أو منصوص عليها، فيُردّ بها الفرع إلى أصله، فنحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما...والضرب الآخر من الاجتهاد هو ما يغلب الظنّ من غير علّة

[1] ينظر، الشاطبي، الموافقات، ضبطه وقدم له أبو عبيدة مشهور بن حسين آل سلمان، دار ابن عفان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ج5، ص218.

[2] الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أصول الفقه- الفصول في الأصول- ت: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة البحوث والموسوعات الإسلامية، 1414هـ، 1994م، ط2، ج4، ص11.

يجب بها قياس على الأصل؛ كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبا عنها، وكتقويم المستهلكات وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل...والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول."[1]

7- الاجتهاد بين الشافعي والجصاص:

ذكرنا سابقا أن الشافعي عربي اللسان، متمرّس على أساليب العرب في البيان، وملم بنصوص الشرع، وقواعد التعامل معها، ومن كان هذا شأنه كانت له القدرة على فهم النصوص والاستنباط منها، ولا يعدّ ذلك في ذاته اجتهادا، وإنما الاجتهاد البحث عن الحكم الشرعي للحوادث التي لا تشملها ألفاظ تلك النصوص، ولا تستنبط منها، وسبيل ذلك القياس، وفاعله هو المجتهد، ولذلك لم يتحدّث الشافعي عن شروط المجتهد، وإنما تحدث عن شروط من يجوز له القياس على الأخبار، وهو المجتهد، فكأنه يرى أنّ المجتهد هو الذي له قدرة القياس على الأخبار، أمّا فهم القرآن والسنة والاستنباط من ألفاظهما فيتمكن منه العلماء، ولذلك فرّق بين شروط من يحقّ له القياس؛ أي المجتهد، وشروط من يتصدّى لفهم القرآن، فاشترط في من يتصدّى لفهم القرآن المعرفة بناسخ الكتاب ومنسوخه، ومعرفة مراتب أحكام القرآن، والفرض والأدب، والإرشاد والإباحة، ومعرفة أنّ السنّة النبوية مبيّنة الكتاب العزيز ومعرّفة ما أراد الله بجميع فرائضه، ومن أراد، أكلٌّ خلقه أم بعضهم دون بعض؟ وما افترض على الناس في طاعته وانتهاء إلى أمره، ومعرفة ما ضرب الله في القرآن من الأمثال الدوال على طاعته، المبينة لاجتناب معصيته.[2]

نتوصّل من كلام الشافعي المذكور آنفا أنّه يقسّم الناس إلى ثلاثة أقسام:

1- العامة: ويستوون مع الخاصة في معرفة الفرائض المنصوص عليها في القرآن والسنة.

[1] الجصاص، المرجع السابق، ص12.
[2] ينظر، الشافعي، الرسالة، ص40-41.

2- الخاصة: وهم الذين يُدركون تفاصيل الأحكام، ويعرفون الدقيق منها، استنباطا من القرآن والسنة، ويعرفون أخبار الآحاد وشروط قبولها، والتعامل مع مختلفها.

3- خاصة الخاصة: وهم الذين لهم القدرة على الاجتهاد، أي فهم علل الأحكام، والقياس عليها.

ويقول الإمام في هذا الشأن: "ما كان نص حكم لله أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة، فهذان السبيلان اللذان يُشهد بهما فيما أُحلّ أنّه حلال، وفيما حُرم أنّه حرام، وهذا الذي لا يسع أحدا عندنا جهلُه، ولا الشكُ فيه، وعلم الخاصة سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء، ولم يكلفها غيرهم، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم، بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها."[1]

فإذا قمنا بموازنة بين الجصاص والشافعي في مسألة الاجتهاد يتّضح لنا أنّ النوع الثاني من الاجتهاد الوارد عند الجصاص هو من صميم القياس عند الشافعي؛ لأنّ تحديد قيم المستهلكات لا يكون إلا بالقياس على ما يشبهها في السوق، وتحديد مهر المثل يكون بالقياس عل مثيلتها من النساء، وجزاء الصيد يكون بتحديد المثل قياسا، وتحديد القِبلة يكون بالقياس على علامات التي تُتحرى بها القِبلة.

وكذلك الضرب الثالث من الاجتهاد عند الجصاص هو عين القياس عند الشافعي، وقد أشرنا إليه من قبل باسم قياس الأصول، وهذا في حدّ ذاته بيان للتّطور التاريخي لمصطلحي القياس والاجتهاد بين الفقهاء عبر العصور.

[1] الشافعي، المرجع السابق، ،ص، 478-479.

8- الاستخلاص:

نستخلص من خلال مبحثي الإجماع والقياس عند الإمام الشافعي مجموعة من الفوائد، نجملها فيما يأتي:

- الإمام الشافعي-رحمه الله- يرى أنّ الحكم الشرعي يُعرف إمّا بالنص، وهو ما عبّر عنه بقوله:(الحق فيه بعينه)، وإمّا بتحرير معاني النّص ومقاصده، والإلحاق به، وذلك هو المقصود بالقياس.

- الحكم إمّا أن يكون بنص صريح فيترتب عليه الاتّباع، وإمّا ألا يكون فيه نص فيجتهد الطالب في معرفته بعقله، وبذلك يكون الاجتهاد عند الشافعي في غير المنصوص، وغير المجمع عليه، فيتمّ فيه القياس.

- إنّ إدراج الإمام القياس ضمن النوع الخامس من أنواع البيان التي ذكرها في كتاب "الرسالة"، دليل على أن القياس يشترك مع البيان في كونه مادة الدليل الموصل إلى معرفة الحكم الشرعي، وكما أنّ البيان يتطلّب التّفقه في اللغة والإلمام بكل دقائقها، فكذلك الأمر في القياس.

- عرّف الإمام القياس بأهمّ ما فيه، وهو طلب موافقة الخبر، أي استنباط العلل والمعاني من النصوص، وإلحاق ما اشترك معها في المعنى من غير المنصوص عليه، وإعطاؤه حكمه، وهنا تتجلى أهمية اللغة عند الشافعي في استنباط الحكم الشرعي، فهو لا يسلك في قياسه مسلك علماء المنطق والكلام القائم على القوانين العقلية الصرفة، وإنما يحتكم إلى الدلالات والمعاني المستمدّة من النصوص الشرعية.

وفي الأخير يتّضح أنّ عالم الأصول لا يستطيع أن يشتغل بالإجماع أو بالقياس ما لم يكن لغويا متفقها في اللغة العربية، سابرا لأغوارها، عالما بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية.

• المبحث الرابع: الأدلّة التّبعية

سنتطرّق في هذا المبحث إلى بعض الأدلة التّبعية، منها: الاستحسان، والمصالح المرسلة، وقول الصحابي، ويعود اقتصارنا على هذه الأدلة دون سواها؛ لأنها كانت محل خلاف بين الفقهاء، فمنهم من عدّها حجّة وأخذ بها، ومنهم من لم يأخذ بها، فضلا عن أن تناول جميع الأدلة بالشرح والتفصيل يجعل البحث ذا صبغة أصولية بحتة.

أولا: الاستحسان:

قبل الخوض في الاستحسان بوصفه أحد الأدلة التبعية، سنقوم بتعريفه في اللغة والاصطلاح.

1- الاستحسان في اللغة والاصطلاح:

معنى الاستحسان في اللغة، وفي الاصطلاح:

أ- الاستحسان في اللغة:

جاء في معجم لسان العرب:"الحُسن ضد القبح ونقيضه".[1]

والاستحسان مأخوذ من الحسن، ومصدره استحسن؛ أي عدّ الشيء حسنا، سواء أكان الشيء من الأمور الحسيّة أم المعنوية، ويقال: استحسن الطعام، ويقال هذا ما استحسنه المسلمون، أي رأوه حسنا.[2]

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص114.
[2] ينظر، الآمدي، الأحكام، ج4 ، ص211.

ب- الاستحسان في الاصطلاح:

لا شكّ أنّ القول في دين الله بالرّأي الذي يستحسنه المرء بعيدا عن الضوابط الشرعية والنصوص النّقلية سبيل مرفوض، وهو الموقف الذي انتهجه الإمام الشافعي حيال موضوع الاستحسان، فمن كلامه في هذا الشأن، "ليس لأحد دون رسول الله- صلى الله عليه وسلم- أن يقول إلا بالاستدلال...ولا يقول بما استحسن، فإنّ القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق."[1]، وقال في موضع آخر:"حلال الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، وإنّما الاستحسان تلذّذ"[2].

وإلى جانب ما ذُكر، فقد عقد الإمام فصلا مستقلا بذاته في كتاب "الأم" وسمه بـ"إبطال الاستحسان"، فمن هذه الشواهد يتجلّى إبطال إمام الشافعية للاستحسان، وسنذكر أدلة الإبطال التي ساقها، وهي تتلخص في ستّة أدلة وردت في مواضع منثورة من كتاب"الرسالة" وكتاب "إبطال الاستحسان"، تتلخص فيما يلي:[3]

1- الشريعة نص وحمل على نص بالقياس، وما الاستحسان؟ أهو منهما أم من غيرهما؟ فإن كان منهما فلا حاجة إلى ذكره، وإن كان خارجا عنهما فمعنى ذلك أن الله- تبارك وتعالى- ترك أمرا من أمور الناس من غير حكم، وذلك يناقض قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[4]، فالاستحسان الذي لا يكون قياسا ولا إعمالا لنص يناقض فحوى الآية الكريمة.

2- الآيات الكثيرة تأمر بطاعة الله تعالى وطاعة رسوله، وتنهى عن اتّباع الهوى، وتأمرنا عند التنازع أن نرجع إلى كتاب الله تعالى، فالله-سبحانه وتعالى- يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[5]،

[1] الشافعي، الرسالة، ص25.
[2] المرجع نفسه، ص 508.
[3] ينظر، محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص270-271.
[4] القيامة، الآية 36.
[5] النساء، الآية 59.

والاستحسان ليس كتابا ولا سنة، ولا ردا إلى الكتاب والسنّة، إنما أمر غير ذلك فهو مزايدة عليهما.

3- ما كان النبي- صلى الله عليه وسلم- يلجأ إلى الاستحسان في فتواه، وهو الذي ما ينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقول لامرأته: "أنتِ عليّ كظهر أمي" فلم يُفْتِ باستحسانه، بل انتظر حتى نزلت آية الظهار وكفارته، وسئل عمّن يجد مع امرأته رجلا ويتهمها بالزنا، فانتظر حتى نزلت آية اللعان.

فلو كان لأحد أن يُفتي بذوقه الفقهي، أو باستحسانه لكان سيّد المرسلين محمد -صلى الله عليه وسلم- أولى بذلك، فامتناعه عنه يوجب علينا أن نمتنع عن الاستحسان من غير اعتماده على نص، ولنا في رسول الله أسوة حسنة.

4- لقد استنكر النبي- صلى الله عليه وسلم- على الصحابة الذين غابوا عنه، وأفتوا باستحسانهم، حيث أنكر على بعض الصحابة حرقَ مشرك لاذَ بالفرار واحتمى بشجرة، واستنكر على أسامة قتل رجل قال: "لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ"؛ لأنه قالها تحت حدّ السيف، ولو كان الاستحسان جائزا ما استنكر عملهم.

5- الاستحسان لا قاعدة له، ولا ضوابط يُعرف بها الحق من الباطل كالقياس، فلو جاز لكل حاكم أو مفت أو مجتهد أن يستحسن من غير ضابط لكان الأمر عبثا، ولاختلفتْ الأحكامُ في المسالة الواحدة بحسب كل فقيه.

6- لو كان الاستحسان مقتصرا على إعمال العقل وحده، لجاز ممن ليس له علم بالكتاب ولا بالسنة؛ لأن العقل موجود حتى عند غير العلماء بشرع الله وسنة رسوله، بل منهم من له عقل يفوق عقول هؤلاء.

توضّح الأدلة المذكورة رأى الإمام في الاستحسان، فهو يرى فيه خروجا عن طاعة الله، واتّباعا للهوى؛ لأنه لا يعتمد على نص شرعي، ولا قياس عقلي، واستدلّ الشافعي على صحّة رأيه بمواقف حدثت للرسول – صلى الله عليه وسلم– لم يحتكم فيها للاستحسان.

2- الاستحسان عند الأصوليين:

إذا كان الشافعي قد وقف موقف الرافض للاستحسان، فإنه بذلك يكون مخالفا لمعظم الأصوليين الذين كانت لهم آراء مغايرة، فهذا الإمام مالك يقول عن الاستحسان: " هو العمل بأقوى الدليلين، أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي"، فهو إذًا تقديم الاستدلال المرسل على القياس".[1]

وعرّف أبو الحسن الكرخي الحنفي الاستحسانَ، فقال:"هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول"[2].

يشير التعريفان إلى حقيقة الاستحسان، وهي أن يجيء الحكم مخالفا قاعدة مطردة لأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بها، فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالا في المسألة من القياس، و أن الاستحسان يكون في مسألة جزئية ولو نسبيا في مقابل قاعدة كليّة، فيلجأ إليه الفقيه لتفادي الإغراق في الأخذ بالقاعدة التي هي القياس.[3]

وقال بعض المحققين: الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين:[4]

أحدهما: واجب بالإجماع، وهو أن يقدَّم الدليل الشرعي، أو العقلي لحسنه، فهذا يجب العمل به؛ لأن الحَسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع.

[1] البخاري علاء الدين عبد العزيز أحمد، كشف الأسرار، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص1124.
[2] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص262.
[3] ينظر، محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص262.
[4] ينظر، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص183.

ثانيهما: يكون على مخالفة الدليل، مثل أن يكون الشيء محظورا بدليل شرعي، وفي عادات الناس إباحته، أو يكون في الشرع دليل يغلظه، وفي عادات الناس التخفيف، فهذا يحرُم القول به، ويجب اتّباع الدليل، وترك العادة والرأي، سواء أكان ذلك الدليل نصا، أو إجماعا، أو قياسا.

وخلاصة القول أنّ المؤمن ملزم باتّباع كتاب الله وسنّة رسوله، ولا يتّبع شيئا سواهما، فالقياس اتّباع للكتاب والسنّة؛ لأنّه في معنى ما يدلان عليه، والإجماع حجته مستمدّة من السنّة النبوية، فالعمل به اتّباع للسنّة، ولما كان الاستحسان ليس فيه إلحاق لواحد منهما، فليس هناك نص يسوغ الأخذ به.[1]

ثانيا: المصالح المرسلة

معنى المصالح المرسلة لغة واصطلاحا

أ- المصالح المرسلة لغة:

المصالح في اللغة جمع مصلحة، وهي المنفعة، والمراد بها جلب النفع وإبعاد الضرر، والمرسلة تعني المطلقة.[2]

ب- المصالح المرسلة اصطلاحا:

المصالح المرسلة أو الاستصلاح هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فإن شهد لها أصل خاص بالاعتبار دخلت في عموم

[1] ينظر، محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، ص302.
[2] المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2004، ص520.

القياس، وإن شهد لها أصل خاص بالإلغاء فهي باطلة، والأخذ بها مناهضة لمقاصد الشارع.[1]

وهذا الأصل مختلف فيه بين فقهاء المسلمين، فالشافعية والحنفية لم يعتبروه أصلا قائما بذاته، فيدخلوه في باب القياس، والمصلحةُ–عندهم– إنْ لم يكن فيها نص يمكن ردّها إليه فإنها ملغاة لا تعتبر، في حين يرى المالكية والحنابلة أن المصالح معتبرة يؤخذ بها مادامت مستوفيّة الشروط، فإنها تكون محقّقة لمقاصد الشارع، وإن لم يكن لها نص خاص.

يقول الإمام الشافعي في رسالته: "وإذا كان هذا هكذا كان على العالِم أن لا يقول إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر اللازم بالقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحب العلم أبداً متّبعاً خبراً، وطالب الخبر بالقياس... ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس كان أقرب من الإثم من الذي قال وهو غير عالم... ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بَعْدُ الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والآثارُ وما وصفتُ من القياس عليها.""[2]

فمن هذه الأقوال المذكورة للإمام– رحمة الله عليه– نفهم أنّه يشدّد النكير على المصالح المرسلة، كما يشدّد النكير على الاستحسان؛ لأنها ليست من خبر لازم ولا من قياس إذ هي مرسلة، وقد حدا الإمام الغزالي حدو الإمام الشافعي في إنكار المصالح المرسلة حيث قال في المستصفى:" قلنا هذا من الأصول الموهونة، إذ من ظنّ أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنّا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنّة والإجماع، وكانت

[1] ينظر محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 279-280.
[2] الشافعي، الرسالة، ص507- 508.

من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مُطَّرَحَةٌ، ومن صار إليها فقد شرّع، كما أنّ من استحسن فقد شرَّع "[1].

أمّا المالكية والحنابلة فيرون أنّ المصالح معتبرة يؤخذ بها، مادامت محقّقة لمقاصد الشارع، وأدلّتهم من أدلّة القائلين بالمصالح المرسلة.

ج- أدلة القائلين بالمصالح المرسلة[2]:

- أن الصحابة سلكوا ذلك المسلك، أي الأخذ بالمصلحة المرسلة، كجمع القرآن في مصاحف حفظا له من الضياع، ومشاطرة عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- الولاة في أموالهم التي جمعوها باستغلال سلطان الولاية، فَفِعْلُهُ هذا كان من منطلق المصلحة العامة.

- أن المصلحة إذا كانت ملائمة لمقاصد الشارع، ومن جنس ما أقره من مصالح، فإن الأخذ بها يكون موافقا لمقاصده، وإهمال مقاصد الشارع يكون باطلا في ذاته.

- عدم الأخذ بالمصالح التي هي من جنس المصالح الشرعية فيه تضييق وحرج على المكلفين، قال المولى في محكم التنزيل:﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[3]، وقال كذلك:﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ اليُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْر ﴾[4]، وقالت أم المؤمنين السيدة عائشة-رضي الله عنها- عن النبي-صلى الله عليه وسلم-: " ما خيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما".

د- أدلة الرافضين للمصالح المرسلة[5]:

1- أنّ المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص تكون نوعا من التّلذذ والتّشهي.

---

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص337.
[2] ينظر، محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص280
[3] الحج، الآية 78
[4] البقرة، الآية 185
[5] ينظر، محمد أبو زهرة، المرجع نفسه، ص282

2- أنّ المصالح المعتبرة تدخل في عموم القياس، وإذا كانت غير معتبرة فلا تدخل فيه، والرأي الذي يدّعي أن هناك مصالح معتبرة ولا تدخل في القياس، يؤدي إلى القول بقصور النصوص القرآنية والأحاديث النبوية عن بيان الشريعة بيانا كاملا.

3- لو أخذنا بالمصلحة أصلا قائما بذاته، لأدّى ذلك إلى اختلاف الأحكام باختلاف البلدان، بل باختلاف الأشخاص في أمر واحد، فيكون حراما لما فيه من مضرّة في بلد، وحلالا لما فيه من نفع في بلد آخر.

خلاصة القول أنّ الشافعي أبطل العمل بالاستحسان والمصالح المرسلة، وحجته في ذلك أنهما خروج عن النص من غير ضابط.

ثالثا: قول الصحابي:

1- تعريف الصحابي في اللغة والاصطلاح:

قبل الشروع في تناول قول الصحابي، لابدّ من تعريف الصحابي في اللغة والاصطلاح:

أ- تعريف الصحابي في اللغة :

تعريف الصحابي لغة منسوب إلى الصحابة: مصدر صحبَ يَصحُبُ صُّحبَةً، بمعنى لازم ملازمةً ورافق مرافقةً وعاشر معاشرة.[1]

[1] ينظر، ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص51.،

ب- تعريف الصحابي في الاصطلاح :

قال الإمام البخاري -رحمه الله تعالى- عن الصحابي: "بأنّه من صحب النبي -صلى الله عليه وسلم- أو رآه من المسلمين".[1]

2- مكانة الصحابة:

لقد كان الصحابة – رضوان الله عليهم- أفضلَ هذه الأمة علما بشرع الله، وعملا به، اختارهم الله لصحبة نبيّه – صلى الله عليه وسلم-، ولا شك أنّ الأخذ بفتاويهم أولى من الأخذ بآراء المتأخرين، ذكر الشافعي فضلهم في رسالته بقوله:" وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر أستدرك به عليهم، وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من رأينا"[2]

3- اختلاف العلماء في الاحتجاج بأقوال الصحابة:

ذهب مالك والشافعي وجمع كبير من العلماء إلى أنّ قول الصحابي حجّة، فممّا قاله الشافعي في الرسالة: " ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرّة ويتركونه أخرى، وتفرّقوا في بعض ما أخذوا عنهم.

قال: فإلى أيّ شيء صرتَ من هذا ؟

قلتُ: إلى اتّباع قول واحد إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا معناه يُحكم له بحكمه..."[3]

ونقل البيهقي عن الشافعي أنّ العلم طبقات:[4]

- الأولى: الكتاب والسنة.

- الثانية: الإجماع فيما ليس كتابا ولا سنة.

[1] صحيح البخاري، ج4، ص188.
[2] ابن القيم، أعلام الموقعين، ج4، ص157.
[3] الشافعي، الرسالة، ص598.
[4] ينظر، ابن القيم، المرجع السابق، ص155-157.

- الثالثة: أن يقول صحابي فلا يُعلم له مخالف.

- الربعة: اختلاف الصحابة.

- الخامسة: القياس.

في هذا دلالة واضحة على المكانة التي كان يوليها الإمام لقول الصحابي، فهو عنده يأتي بعد الإجماع مباشرة.

وذهب فريق آخر إلى أنّه ليس بحجّة مطلقا، وعزا ابن قدامة هذا القول إلى عامة المتكلمين، حيث ورد في "أعلام الموقعين" بخصوص عدم حجية قول الصحابي: "وقالت شرذمة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرين لا يكون إجماعا ولا حجة"[1].

[1] ابن القيم، المرجع السابق، ج4، ص154.

الفصل الثالث

– سمات دلاليّة في كتاب الرّسالة –

- ❖ المبحث الأول: مفهوم اللسان عند الشافعي
- ❖ المبحث الثاني: خصائص اللغة العربية
- ❖ المبحث الثالث: ثنائية اللفظ والمعنى
- ❖ المبحث الرابع: قضايا الدلالة

تمهيد:

لقد استقطبت اللغة اهتمام المفكرين منذ أمد بعيد؛ لأنّ عليها مدار حياة المجتمع الفكرية والاجتماعية والثقافية والدينية، واللغة العربية تعدّ من اللغات المتميزة لارتباطها بالقرآن الكريم، ولتدوين جلّ العلوم بها، فلم تكن عناية علماء الشريعة باللفظ العربي إلا رغبة منهم في حفظ لغة القرآن، ليظل مفهوما مقروءا متدارسا على مرّ الأزمان، بوصفه مصدر الوحي الإلهي.

و من العلماء المسلمين الذين كان لهم الفضل في الاهتمام بالقرآن ولغة القرآن الإمامُ الشافعي واضع علم أصول الفقه، ومؤسس خطواته ومنهجه، ومؤصّل أسسه وفروعه، إذ تُعدّ كُتبه أوّل المؤلفات في هذا العلم، بل أوّل المؤلفات المنظمّة منهجيا، حيث كان النّاس قبله يجتهدون ويستنبطون، ولم يكن لهم قانون كليّ، ولا نظام ثابت يعتمدون عليه ويحتكمون إليه، حتى جاءهم بكتاب "الرسالة"، فأصّل فيه الأصول وقعّد القواعد، فاجتمع النّاس عليه.[1]

سنتناول في هذا الفصل الفكر اللغوي والدلالي عند الإمام الشافعي من خلال كتاب "الرسالة" مستهلين ذلك بمفهوم "اللسان" لديه.

• المبحث الأول: مفهوم اللسان عند الشافعي

من أهم المفاهيم التي حاول الشافعي التأسيس لها ما دعاه بـ"لسان العرب"، حيث يقول: "ومن جماع علمِ كتابِ اللهِ العلمُ بأنّ جميع كتاب الله إنّما نزلَ بلسانِ العرب".[2]

[1] ينظر، تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ت: محمود محمد الطناجي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص100.
[2] الشافعي، الرسالة، ص40.

1- معاني اللسان عند الشافعي

إذا تتبعنا مفهوم "اللسان" في كتاب الرسالة نجد أنّ الإمام الشافعي قد وظّفه بمعنيين:

1-1- المعنى الأول: اللغة في بعدها المعجمي[1]

وتشير إلى هذا المعنى النصوص التالية الواردة في الرسالة:

قال الإمام "فقال منهم قائل: إنّ في القرآن عربيا وأعجميا، والقرآن يدلّ على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب."[2]

"فإن قال قائل: فقد نجد من العجم مَن ينطق بالشيء من لسان العرب؟ فذلك يحتمل ما وصفتُ مِنْ تعلّمِهِ منهم، فإن لم يكن مِمَنْ تعلَّمَهُ منهم، فلا يوجد ينطق إلا بالقليل منه، ومن نطق بقليل منه، فهو تبع للعرب فيه".[3]

"ولا ننكر إذ كان اللفظ قيل تعلّما أو نُطق به موضوعا، أن يوافق لسانُ العرب أو بعضُها قليلا من لسان العرب، كما يأتّفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها، مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها، وبعدِ الأواصر بينها وبين مَن وافقتْ بعضَ لسانه منها".[4]

إنّ السياق العام لهاته النصوص يوضح أنّ المقصود باللسان في هذا المستوى هو مستوى الكلمة، أو اللفظة المفردة التي يرفض الشافعي رفضا قاطعا أن يكون شيء منها

[1] ينظر، يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، إستراتيجية وإجراء، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2007، ص73
[2] الشافعي، مرجع سابق، ص 41-42.
[3] المرجع نفسه، ص44.
[4] نفسه، ص44-45 أشار المحقق إلى ورود لفظ (يتفق) في بعض النسخ والأرجح أن الصواب يوافق وارجح أن يكون ذلك راجع إلى خط الناسخ.

من غير لسان العرب في القرآن الكريم، فلا أعجمي فيه، يعني أنّه ينفي أن يكون فيه شيء مما يخالف لغة العرب.[1]

وإن قال قائل: هل يحتوي القرآن على ألفاظ غير عربية أم لا يحتوي؟ فإن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي الإشارة إلى ثلاثة اتجاهات:

أ- اتّجاه النفي:

يمثل هذا الاتجاه المنكرون لوجود أيّ لفظ أجنبي في القرآن، القائلون بصفاء الوحيّ الإلهي ونقائه من العجمة، وعلى رأسهم الإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي حاول إبعاد النص القرآني عن أيّ لفظ غير اللفظ العربي.[2]

ويُعتقد أنّ الدوافع التي حتّمت على الشافعي التّصريح بهذا الموقف، هي جملة الظروف التي عايشها في عصره، حيث كثرتْ النِّحَلُ والمِحَلُ التي ما فتئت تُروّج للأفكار الهدّامة والدّعايات المغرضة[3]، حيث علّق على هذا الموقف قائلا: "وقد تكلّم في العلم مَنْ لو أمسك عن بعض ما تكلّم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له"[4]، ومن أجل قطع الطريق أمام كل زعم من هذا القبيل، فهو يؤكد على عربية القرآن، بأنّ كتاب الله إنما نزل بلسان العرب.

ب- اتجاه الإثبات:

من أبرز ممثلي هذا الاتجاه الإمام أبو حامد الغزالي الذي ردّ على القائلين بأنّه لو كان في القرآن شيء من لغة العجم لما كان عربيا محضا، بل عربيا وعجميا، بالقول:

[1] ينظر، يحي رمضان، المرجع السابق، ص74
[2] ينظر، نفسه، ص76.
[3] قد تكلمنا بالتفصيل عن هذه المسألة في الفصل الأول من هذا البحث.
[4] الرسالة، ص41.

" وهذا غير مَرْضِيٍّ عندنا، إذ اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلهما أعجمي، وقد استعملتها العرب، ووقعت في ألسنتهم، لا يُخرج القرآن عن كونه عربيا"[1].

إذًا فالعِبرة بالأغلب، وبالاستعمال والتّداول أيضا، كما يستدلّ الغزالي على ذلك بقوله: "فإنّ الشعر الفارسي يسمّى فارسيّا وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية، إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفُرس."[2]

جـ- اتجاه التجاوز:

تزعّم هذا الاتجاه كل من ابن رشد والشاطبي، وهو اتجاه يرمي إلى تجاوز المسألة، معتبرا الوقوف عندها أمرا قليل الأهمية، ولا يُحتاج إليه، قال ابن رشد في هذا الشأن: " وبالجملة إنْ كان في لسان العرب شيء من غير ألفاظها فقد عرّبته العرب تعريبا، وغيّرته تغييرا استوجب به اللفظ كونه من لغتها ومنسوبا إليها."[3]

2- <u>المعنى الثاني</u>: اللسان في بعده الشامل

من أهم النصوص التي تمثّل تصور الشافعي للّسان هذا النص الذي ورد في كتاب الرسالة حيث يقول فيه: "فإنما خاطبَ الله بكتابهِ العربَ بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرفُ من معانيها اتساع لسانها...وتَكَلَّمُ[4] بالشيء تُعرِّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعرِّف الإشارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها."[5]

إنّ اللسانَ بحسب هذا النص يتميز بخاصيتين أساسيتين تكمّل كل منهما الأخرى:[6]

---

[1] الغزالي، المستصفى، ص159.
[2] المرجع نفسه، ص106
[3] ابن رشد القرطبي، الضروري في أصول الفقه، ت: محمد علال سيناصر، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1994، ص65.
[4] جاءت في المتن: (تَكَلَّمُ)، والأرجح أن تكون (تتكلم).
[5] الشافعي، الرسالة، ص52.
[6] ينظر، يحي رمضان، المرجع السابق، ص91.

أ- **<u>الخاصية الأولى</u>:** هي خاصيّة **الامتداد والاتساع**، فهو في تصوّر الشافعي كليّ لا ينحصر في حدود ضيقة، إنّه يتجاوز حدود اللفظة وحدود الجملة، ويلاحق الخطاب في امتداده مع السياق، من أجل تحقيق الإفادة المطلوبة، والوصول إلى مقصود المتكلم.

ب- **<u>الخاصية الثانية</u>:** هي خاصيّة **الوحدة والشمولية**، فاللّسان عند الإمام هو وحدة كليّة غير قابلة للفصل بين كيانين أو موضوعين كما هو الحال عند "دي سوسير" الذي يفصل بين اللّسان باعتباره حقيقة اجتماعية جوهرية، وهو مناط الدراسة العلمية، والكلام بعدّه حقيقة ثانوية عرضيّة، مجاله الميتافيزيقا.

هذا هو المقصود باللّسان كما ورد في كتاب الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي، وسيأتي الحديث عن خصائصه بالتفصيل في المبحث الموالي.

• المبحث الثاني: خصائص اللغة العربية:

يعدّ الشافعي رائد الأصوليين، وكتبه أجمع كتب أدب ولغة قبل أن تكون كتب فقه وأصول[1]، ولذلك كان يولي أهمية بالغة للغة في مؤلفاته، فهو لا ينظر إليها نظرة صورية مجردة، بل يعتبرها الركيزة الأساسية في كل خطاب شفوي أو مكتوب، وبذلك يكون قد شق الطريق لِعِلْمٍ عُرف فيما بعد بـ "فقه اللغة العربية".

ويرى الإمام الشافعي أنّ اللغة العربية تتميّز بجملة من الخصائص، نذكر منها الآتي:

[1] ينظر، الشافعي، الرسالة، ص 13 من مقدمة المحقق.

1- الاتّساع:

تُعدّ ظاهرة الاتساع اللغوي من الظواهر التي استحوذت على اهتمام العلماء؛ لغويين وبلاغيين ونحويين وفقهاء، وقد كان لكل منهم وجهة نظر وتعريف.

أ- الاتساع لغة:

يعود مفهوم "الاتساع" إلى الأصل اللغوي (وسع)، وقد ورد في مقاييس اللغة "(الواو والسين والعين) كلمة تدل على خلاف الضيق والعسر، يقال وسع الشيء إذا اتّسع، والوسع الغنى، والله الواسع أي الغني"[1]، والاتّساع على وزن (افتعال) مأخوذ من الفعل اتّسع، وقد أبدلت فاؤه تاء لوقوعها بعد كسر.[2]

وقد وردت مادة (وسع) في القرآن الكريم للدلالة على الامتداد والرحابة، قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۗ وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌ ۗ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[3]

جاء في الكشّاف للزمخشري أن معنى (واسعة) في الآية المباركة يدلّ على الرحابة والاتساع.[4]

ب- الاتساع اصطلاحا:

إذا بحثنا عن مفهوم الاتساع عند الأصوليين، فأوّل من يصادفنا الإمام الشافعي، وما كتبه عن هذه الظاهرة اللغوية في الرسالة، حيث يقول:"ولسان العرب أوسع الألسنة

[1] ابن فارس، مقاييس اللغة، ت عبد السلام محمد هارون، الدار الإسلامية ،(د ط)، 1410هـ، 1990م، ج6، ص109.
[2] ينظر، المعجم الوسيط، مادة (وسع)، ص1031.
[3] الزمر، الآية 10
[4] ينظر، الزمخشري، الكشاف، مطبعة دار الاستعانة ، القاهرة، ط1، 1365هـ، 1946م، ص478.

مذهبا، وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفــه".[1]

يُفهم مما سبق، أنّ اللغة العربية تتّسم بالتوسّع إلى درجة تفوق قدرة الفرد العادي على الإحاطة بها جميعا، وإن كان من الصعب على الجميع الإلمام بحيثيات اللغة وتفاصيلها، فما ينقص عند فرد يكمله الآخر، وهذا في رأيه دور المتكلمين باللغة في المحافظة على كيان لغتهم.

1-1- ظاهرة الاتساع عند القدماء:

وقال الإمام السيوطي عن الاتساع "هو المرونة في اللفظ ومراعاة مقتضيات السياق في التركيب والعلاقات النحوية؛ وذلك لأنّ الشيء قد يكون له أصل ثم يتّسع فيه بخروجه عن هذا الأصل".[2]

وبذلك يتحقق الاتفاق بين الشافعي والسيوطي في مسالة الاتساع والمرونة، غير أنّ الشافعي يربط الاتساع اللغوي للعربية بالعدد الهائل من الألفاظ الذي تتوفر عليه، فهو ينظر إلى القضية من منظور كميّ، أما السيوطي فيرى أن الألفاظ تكتسب المرونة والاتساع من استعمالها ضمن السياقات المختلفة.

ولقد اهتمّ النّحاة كثيرا بهذه الظاهرة اللغوية، وأكّدوا على كثرة وجودها في كلام العرب، فمن الذين استخدموا مصطلح "الاتساع" إمام النحويين سيبويه، وقد عقد له بابا في كتابه سماه" باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتّساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار"[3]، حيث أشار في هذا الباب إلى إمكانية التصرّف في العبارة بتغيير المعنى

[1] الشافعي، الرسالة، ص42

[2] السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر، ت: عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، شركة الطباعة الفنية، القاهرة،(د.ط)، 1395ه، 1975م، ج1، ص35.

[3] سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، ت: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ج1، ص211

النحوي لبعض الكلمات بحذف أو دون حذف، قصد الإيجاز والاختصار، وذلك اعتمادا على أنّ المعنى الأصلي للعبارة مفهوم عند المخاطَب، ولا يُحدث هذا التغيير في المعنى النحوي إشكالا لديه، ولا يتأتّى له ذلك إلّا إذا كان هذا التجوّز من سليقته التي شبّ عليها.

وذكر الجاحظ عددا من الصفات التي ميّزت اللغة العربية عن غيرها من اللغات، فقال: "ولا بدّ من ذكر الدّليل على أنّ العرب أنطق، وأنّ لغتها أوسع، وأنّ لفظها أدلّ، وأن أقسام تأليف كلامها أكثر..."[1]

إنّ من مظاهر سَعة اللغة العربية التعبير عن الشيء الواحد بأسماء كثيرة، يقول **ابن** فارس: "ومما لا يمكن نقله البتّة أوصاف السيف والأسد والرمح وغير ذلك من الأسماء المترادفة، ومعروف أنّ العجم لا تعرف للأسد أسماء غير واحد، فأما نحن فنُخرج له خمسين ومائة اسم"[2].

وتَذْكُرُ المراجعُ أنّ الفيروزآبادي صاحب القاموس المحيط كتب كتابا في أسماء العسل، فذَكَرَ له أكثر من ثمانين اسما، وقرّر مع ذلك أنّه لم يستوعبها جميعها، و أنّه يوجد للسّيف في العربية ألف اسم على الأقل.[3]

نلاحظ أن ابن فارس و الفيروزآبادي يتفقان في عدِّ التّرادف شكلا من أشكال الاتساع في اللغة العربية.

ومما سبق ذكره نستطيع القول أنّ الاتساع ضرب من التنويع في أساليب الكلام، غايته الإيجاز والاختصار والتخفيف، مع بقاء المعنى الأصلي للعبارة على ما كانت عليه

[1] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، مطبعة الغانجي، مصر، (د.ط)، 1975، ج1، ص384.
[2] ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، علق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،1997، ص21.
[3] ينظر، عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2004، ص131.

قبل الاتساع، وبتعبير أدقّ نقول: متى تحققت الإفادة وانتفى اللبس، أمكن اللجوء إلى الاتساع اللغوي.

1-2- ظاهرة الاتساع عند المحدثين:

أمّا علماء الدّلالة، فنجدهم يتناولون ظاهرة الاتساع ضمن مباحث التطوّر الدلالي تحت مسميات متعددة، فهذا محمد مبارك يقول عن الاتساع: "يكون بتوسيع معنى اللفظ ومفهومه ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعم وأشمل"،[1] أي بمعنى استعمال الكلمة الدالة على فرد أو على نوع خاص من الأفراد للدلالة على أفراد كثيرين.

ويُطلق الدكتور أحمد مختار عمر على الاتّساع مصطلح توسيع المعنى أو امتداده،[2] وهو يعني بتوسيع المعنى "أن يصبح المدلول الذي تشير إليه الكلمة أكثر مما كانت تشير إليه في السابق، أو يصبح مجال استعمالها أوسع من ذي قبل".[3]

ومن الباحثين المحدثين الدكتور عبد السلام المسدي صاحب كتاب الأسلوب والأسلوبية وضع الاتساع تحت عنوان الانزياح، فقال عنه:" إنّه مصطلح عسير الترجمة، يعني من الناحية العلمية، تصرّف مستعمل اللغة في هياكل دلالتها أو أشكالها وتراكيبها بما يخرج عن المألوف..."[4]

أمّا الدكتور إبراهيم السامرائي فيرى أنّ سلوك اللغة سبيل التعبير عن طريق التوسّع والمجاز، ما هو إلا دليل على المستوى العالي الذي بلغته هذه اللغة.[5]

ومهما يكن من أمر فإنّ اللغة العربية قد استوعبت حاجات الأمة الحسيّة والمعنوية في التعبير عن شريعتها وعلومها وآدابها ومطالبها وآمالها وآلامها، وهي على أتمّ استعداد

[1] محمد مبارك، فقه اللغة- دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية-، دمشق، (د ط)، 1960م، ص190.
[2] ينظر، أحمد مختار، علم الدلالة، ط5، القاهرة، عالم الكتب، ص243
[3] نفسه، ص243
[4] عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية، ط5،بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006م،ص125
[5] ينظر، إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1978، ص31.

لأنْ تتّسع أكثر من ذي قبل لتشمل في تعبيرها جميع جزئيات مجالات الحياة، وما جدّ فيها من ابتكار واختراع.

وتناول الدكتور عبد الواحد وافي الاتساع في العربية، فقال: " من أهم ما تمتاز به العربية أنها أوسع أخواتها السامية ثروة في أصول الكلمات والمفردات، فهي تشتمل على جميع الأصول التي تشتمل عليها أخواتها السامية أو على معظمها، وتزيد عليها أصول كثيرة احتفظت بها من اللسان السامي الأول، ولا يوجد لها نظير في أية أخت من أخواتها".[1]

ما يُفهم من قول الدكتور وافي أنّ اللغة العربية واسعة بأصولها ومفرداتها ومترادفاتها إلى حدّ يندر وجود مثله في لغة من اللغات السامية.

والاتّساع ظاهرة لغوية تعمّ جميع أنظمة اللغة العربية، ففي كتب اللغة نجد الاتساع في باب الحذف والزيادة، والتقديم والتأخير، والحمل على المعنى وغيرها، وفي كتب البلاغة نجده في التشبيه، والاستعارة، والكناية، والمجاز المرسل، وفي كتب النحو نجده في باب الحذف، والتضمين والمجاورة، وفي الظرف والجار والمجرور، وفي أمور كثيرة ذكرها ابن هشام وذكرها غيره.[2]

وعليه نجد أن ما قاله علماء اللغة قديما و حديثا عن الاتساع اللغوي لا يختلف عن تعريف الإمام الشافعي السالف الذكر، فهم يُجمعون على أنّ العربية لغة ثرية بمفرداتها وتراكيبها، ومترادفاتها، ويصعب على الفرد مهما كانت ملكته اللغوية الإحاطة بكل مبانيها ومعانيها.

[1] عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص131.
[2] ينظر، عطية نايف الغول، الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، (ب ط)،عمان، الأردن،دار البيروني، 2008، ص08

2- التوزّع:

يقول الإمام الشافعي في مسألة خاصية التوزع: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ، ولكنّه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفــه"[1].

يرى الإمام أنّ اللغة تتوزّع على ألسنة أهلها بشكل فيه تفاوت، وكل فرد يتكلّمها على قدر مخزونه منها، وقدراته وخبراته السابقة وثقافته، فكل عنصر من عناصر المجتمع الناطق باللغة الواحدة لديه قدر من اللغة يتواصل به مع جماعته، ومن مجموع لغة أفراد الجماعة تتكوّن وتكتمل اللغة.

ويقول كذلك:"والعلم به عند العرب كالعلم بالسنّة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء"[2].

عدّ الإمامُ العلمَ بلسان العرب والعلمَ بالسنّة سيان، لما يتسمان به من التّشعب، فما جُهل عند فرد من أهل ذلك اللسان عُلم عند غيره، مثلما أن ما جهل عند عالم بالسنة علم عند آخر، فالعلماء عنده: " طبقات، منهم الجامع لأكثره، وإن ذهب عليه بعضُه، ومنهم الجامع لأقلّ مما جمع غيره."[3]

3- امتزاج اللغات:

الامتزاج في اللغة يعني الاختلاط[4]، وإذا تعلّق الأمر باللغات فإنّ الامتزاج يصبح دالا على التداخل الحاصل بين مختلف اللغات بفعل عوامل جغرافية، أو سياسية، أو ثقافية، أو دينية، فدخول الناس أفواجا في الدّين الجديد الذي نزل على خاتم الأنبياء

[1] الشافعي، الرسالة، ص42
[2] نفسه، ص42.
[3] نفسه، ص43
[4] المنجد في اللغة والأعلام، ط30، دار الشروق، بيروت، ص759

والمرسلين محمد- صلى الله عليه وسلم- بلسان عربي مبين، كان سببا في انصهار الثقافة الفارسية والثقافة الرومية والثقافة الهندية والثقافة اليونانية مع الثقافة العربية في بوتقة واحدة، فأثرّت لغات هذه الأقوام في بعضها، وامتزجت فيما بينها، فكان من أبرز نتائج هذا الامتزاج ظهور النحو العربي لحماية العربية من اللّحن.

وفي هذا الإطار يشير الإمام الشافعي إلى مسألة اختلاط اللهجات في اللسان الواحد، وتشابه بعض الألفاظ في بعض اللغات، مع إقراره بأنّ من تعلّم العربية وامتلك ناصيتها صار من أهلها، ومما ذكره في رسالته، قوله: "لا ننكر إذ كان اللفظ قيل تعلّما أو نُطق به موضوعا أنْ يوافق لسان العجم، أو بعضُها قليلا من لسان العرب، كما ياتّفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها، وبعد الأواصر بينها، وبين من وافقت بعض لسانه منها."[1]

4- الرفعة:

يرى الإمام محمد بن إدريس الشافعي- رضي الله عنه- ضرورة إجادة اللغة العربية بوصفها لغة القرآن الكريم، فلا يُعتقد أن أحدا من المسلمين ينكر فضل تعلّمها؛ إذ بها تؤدى العبادات وسائر الشعائر الدينية، فهي لغة الرسالة التي بُعث بها خاتم الأنبياء للناس جميعا بشيرا ونذيرا، وفي ذلك يقول صاحب الرسالة:"وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته، وأنزل به آخر كتبه كان خيرا له، كما عليه تعلّم الصلاة والذكر فيها..."[2]، ولذلك كان الإمام يولي للعربية عناية خاصة، ويعتبر أن الناطقين بها أكثر الناس فضلا، فهو يصرّح مباشرة بهذا قائلا: " أولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي...".[3]

[1] الشافعي، الرسالة ، ص45.
[2] المرجع نفسه، ص49.
[3] نفسه، ص46.

5- التعدّد:

على الرغم من اعتزاز الإمام الشافعي باللغة العربية لما لها من خصائص تميزها، فهو لا ينكر وجود لغات أخرى يتواصل بها الناس فيما بينهم إلى جانب العربية، وهذا جليّ في قوله: "ولم ينزل القرآن، ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح يونان، ولكل قوم لغة واصطلاح"،[1] وبالعودة إلى ما ورد في القرآن الكريم يتبيّن أنّ كل نبيّ قد أُرسل بلسان قومه؛ ليكون مفهوما لديهم، ولو شاء الله لجعل الناس أمّة واحدة، أو جعل لسان الأنبياء واحدا، وهذا دليل على تعدد اللغات، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[2]

هذه أهم خصائص اللغة العربية التي أشار إليها إمام الشافعية، وهي- دون شك- تنم عن اعتزازه الشديد وتعلّقه بلغة الضاد، فهي لسان آخر الرسائل السماوية، فضلا عن كونها لغة التعامل اليومي عند العرب يعبرون بها عن أغراضهم الدينية والدنيوية.

• المبحث الثالث: ثنائية اللفظ والمعنى

ركّز الأصوليون في بحوثهم كثيرا على اللفظ، واعتنوا به عناية بالغة من حيث معانيه ودلالاته؛ لأنه يمثل أصغر وحدة معجمية في أداء المعنى وإيصال المطلوب، فهو العمدة في عملهم، ومناط الحكم الشرعي ودليله، حيث تتبعوه مفردا ومركبا، خاصا وعاما، محكما ومتشابها، حقيقة ومجازا، وذلك بغية الوصول إلى وضع القواعد التي تُعين على فهم النص الشرعي فهما صحيحا، وتضبط سبل استنباط الأحكام منه، ولم تقِل

[1] جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ت: علي سامي النشار والسيدة سعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث العربي، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، د ت، ص48.
[2] إبراهيم، الآية 04

عنايتهم بالمعنى التركيبي عن عنايتهم باللفظ مفردا، وأثر ذلك كلّه على الدلالة ضمن السياق، ومن المظاهر المتّصلة مباشرة بالدلالة، ثنائية اللفظ والمعنى.

فما هو مدلول هذين المصطلحين في المعاجم العربية يا ترُى؟

1- تعريف اللفظ والمعنى لغة:

أ- تعريف اللفظ لغة:

جاء في مختار الصحاح في معنى مادة (لفظ): "لفظ الشيء من فمه رماه، ذلك الشيء المرمي لفاظة، ولفظ بالكلام وتلفّظ به تكلّم به، واللفظ واحد الألفاظ، وهو في الأصل مصدر"[1]، أمّا ابن فارس في المقاييس فيقول عن (لفظ):" كلمة صحيحة تدلّ على طرح الشيء، وغالب ذلك أن يكون من الفم، تقول: لفظ بالكلام يلفظ لفظا، ولفظتُ الشيء من فمي. واللافظة: الدّيك، ويقال الرّحى والبحر".[2]

ب- تعريف المعنى لغة:

يطالعنا الجوهري بدلالة الفعل(عنى) فيقول: "عنيتُ بالقول كذا، أي أردتُ وقصدتُ، ومعنى الكلام ومعناته واحد، تقول: عرفتُ ذلك في معنى كلامه، أي فحواه"[3]

أما ابن فارس فيقول عن (المعنى):" فالمعنى هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بُحث عنه"[4].

إذا تعمقنا في التعريفين السابقين للجوهري وابن فارس ندرك أنهما يشتركان في كون المعنى هو القصد والإرادة.

[1] الرازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دائرة المعاجم، مكتبة لبنان، بيروت، (د.ط)، 1986، ص250.
[2] ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص259.
[3] الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ت. أحمد عبد الغفور عطار، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، (د.ت)، ص2440
[4] ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص148

2- اللفظ والمعنى في اصطلاح الأصوليين:

قد أولى الأصوليون عناية خاصة بمبحث اللفظ والمعنى، وكان لهم رأي فيها لارتباطها بالحُكم الذي يراد استنباطه من النصوص الشرعية، حيث تناوله الإمام الشافعي- رحمه الله- من منظور أسبقية المعنى عن اللفظ، ومن ثمّ فإنّ المعنى يتحكّم في الموقف ويحدّده، فإذا انطبق المعنى على اللفظ، قالوا: إنّها علاقة "مطابقة"، كدلالة لفظ البيت على الأرض والجدران والأعمدة والسقف، فدلّ لفظ البيت على جميع أجزائه بدلالة المطابقة، وإذا صادف المعنى جزءا من اللفظ، كانت العلاقة علاقة "تضمن"، كدلالة لفظ البيت على السقف أو الجدران؛ لأن السقف أو الجدران يمثل كل منهما بعض البيت لا كله، وإذا لزم اللفظ معنى آخر، قيل: إنّها علاقة "التزام"، كدلالة اللفظ على معنى خارج عن مسماه، ولازمه لزوما ذهنيا، مثل الشخص الذي بنى البيت بدلالة اللزوم؛ لأن الشخص ليس من البيت، ولكن البيت لا يوجد إلا بوجوده.[1]

لقد بلغ ارتباط اللغة بالدلالة على يد الإمام الشافعي مبلغا يكاد يقارب النضج، غير أنه لم يصل إلى درجة التقسيمات والحدود، حيث وضع في اعتباره المعالجة القرآنية للغة العربية بنقل بعض الألفاظ من الاستخدام الشائع إلى الاستخدام الشرعي، فقصر معناها على استخدامات معينة تخالف المعاني التي استخدمها فيها واضعو اللغة الأولون والناطقون بها، ومنها الألفاظ الشرعية مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج، حيث كانت هذه الألفاظ تُستعمل بوضعها اللغوي للدّعاء والنمو والإمساك والقصد على الترتيب، وعلى هذا النحو اشتهر اللفظ في الاستعمال الشرعي حتى أصبح معروفا، وفي غير حاجة إلى قرينة توضحه،[2] هذا فضلا عمّا أضفاه الإسلام على هذه الألفاظ من شهرة وقداسة، فهي ليست عبادات يؤديها المسلم فحسب، بل هي أركان الإسلام وأسسه.

[1] ينظر، حسنة عبد الحكيم عبد الله الزهار، اللغة عند الإمام الشافعي، صحيفة دار العلوم، العدد16، ديسمبر2000،،ص10.
[2] ينظر، أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي، ص84

وإذا كانت نظرة الأصوليين للمعنى على أنه غير ثابت، فإنّنا نتصوره متحرّرا من قيود اللفظ، وبعيدا عن علاقة الالتصاق بينهما، بخلاف فلسفة سقراط، التي عدّت اللفظ والمعنى وجهين لعملة واحدة.[1]

واللفظ في تصوّر علماء أصول الفقه دليل الفكر، وهو خاضع للتّبدل والتّغير، وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "فاعلم أنّ كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولا في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى"[2]

فمفاد كلام الإمام الغزالي أنّ المعاني مُقدمة عن الألفاظ؛ لأنّ التركيز على اللفظ –في رأيه– يحيد بصاحبه عن جادة الصواب، ويلقي به في المهالك، فهو إذا من أنصار المعنى.

ومِنَ البلاغيين مَن رأى أنّ دلالة اللفظة في المعاجم متعددة، ولكنّ معناها في السّياق واحد لا يتعدد؛ يقول عبد القاهر الجرجاني في هذا الشأن: "إنّ الألفاظ لم توضع لتعرف بها معانيها في أنفسها، ولكن بضمّ بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها علم شريف"[3]، وفي هذا إشارة إلى أنّ في السّياق قرائن تقود إلى معنى واحد من بين المعاني المختلفة الواردة في المعجم، وهو أمر تناوله كذلك اللغويون والبلاغيون في بحوثهم، ويضيف الجرجاني في باب نظم الكلام بحسب المعاني قائلا:" ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"[4].

[1] ينظر، أحمد عبد الغفار، المرجع السابق، ص11.
[2] أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص32.
[3] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ت: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995م، ص418.
[4] نفسه، ص65-66

3- اللفظ والمعنى عند المحدثين:

أظهر علماء اللغة قديما وحديثا اهتماما واسعا بالبحث اللغوي، انطلاقا من إدراكهم الصحيح لطبيعة اللغة باعتبارها ترجمان الفكر، ومن بين القضايا التي حظيت بعنايتهم قضية اللفظ والمعنى.

ونودّ أن نشير هنا إلى ما قام به المحدثون من أبحاث حول هذه المسألة، حتى نلمس ما كان للعلماء المسلمين عامة والأصوليين خاصة من جهود مضنية في خدمة اللغة، وفي هذا السياق يقول الدكتور عبد الواحد وافي: "إنّ مدلول الكلمة يتغير تبعا للحالات التي يكثر فيها استخدامها، فكثرة استخدام العام في بعض ما يدل عليه يزيل مع تقادم العهد عموم معناه، ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله، فالصلاة – مثلا– معناها في الأصل (الدعاء) ثم شاع استعمالها في الإسلام في العبادة المعروفة لاشتمالها على مظهر من مظاهر الدعاء، حتى أصبحت لا تنصرف عند إطلاقها إلى غير هذا المعنى، ومن ذلك أيضا كلمة (الرّث) فقد كانت تُطلق على الخسيس من كل شيء، ثم قصر مدلولها على الخسيس مما يُفرش أو يُلبس لكثرة استخدامها في هذا المعنى، وكثرة استخدام الخاص في معان عامة عن طريق التوسّع تزيل مع تقادم العهد خصوصَ معناه وتكسبه العموم، فلفظ (البأس) يدلّ معناه المعجمي على(الحرب)، فلما كثر استخدامه في كل شدة، اكتسب من هذا الاستخدام عموم معناه"[1].

وانطلاقا مما سبق ارتأينا أن نعرّف بالعام والخاص لغة واصطلاحا:

[1] علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط9، 2004، ص228.

4- العام والخاص في اللغة:

أ- العام لغة:

قال ابن فارس: "العام الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئا"[1]، وهو في اللغة الشامل لأمر متعدد سواء أكان لفظا أو غيره، ومنه قولهم: عمّهم الخير، إذا شملهم وأحاط بهم، ويقال: مطر عام، أي شمل الأمكنة كلها.[2]

واللفظ العام في اللغة هو الذي "يستغرق ألفاظا متعددة، فلا يقع اللفظ العام في الأفعال، كما لا يقع في المعاني المجردة، كالوجود والذكاء والحرية ...، فهي معان كلية، فالوجود ليس له متعدد، فكذلك الذكاء والحرية؛ لأنها معان شاملة لجزئياتها وليس لأجزائها، والعموم مختص باسم العين دون اسم المعنى، والمعنى الواحد لا يضم متعددا".[3]

ب- الخاص لغة:

قال عنه الشوكاني:"هو اللفظ الدال على مسمى واحد"[4]، وجاء في لسان العرب عن حدّ الخاص هو" التّفرّد وقطع الشِركة، وكلّ اسم لمسمى معلوم على الانفراد يقال له خاص، واختصّ فلان بالأمر وتخصّص له، إذا انفرد به، ويقال: فلان مخِصّ بفلان، أي خاص به، وله به خِصِّية."[5]

ما يُفهم من التعريفين السابقين أنّ الخاص هو الدّال الذي يستقل بمدلول واحد دون سواه.

---

[1] ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص159.
[2] ينظر، الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة الكويت، ط2، 2008،ج3، ص44.
[3] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون،ج1، ص423.
[4] الشوكاني محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول، ت: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1424هـ، 2003م، ص627.
[5] ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص24.

5- دلالة العام والخاص في كتاب الرسالة:

تطالعنا وفي هذا السياق المحاولات الأولى للاستخدام اللّغوي عند الأصوليين بداية بعناية الشافعي بالبحوث الدلالية على بساطتها، فللإمام فضل السبق في تعبيد الطريق لمن جاؤوا بعده، ومنهم الإمام أبو حامد الغزالي.

فهاهو الإمام يبيّن في "الرسالة"من أنواع العموم والخصوص ما يسميه:

- العام الظاهر الذي يراد به العام.

- العام الظاهر الذي يراد به العام ويدخله الخصوص.

- العام الظاهر الذي يراد به الخاص.

ولتوضيح هذه المسائل نُورد قول الإمام في الرسالة: " فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها...وأنّ فطرته أن يُخَاطِبَ بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العامّ الظاهر، ويُستغنى بأوّل هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العامّ ويدخُله الخاصّ، فيُستدل على هذا ببعض ما خُوطِب به فيه، وعاما ظاهرا يُراد به الخاصّ...وتُسمّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتُسمّي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة."[1]

ففي نص الإمام الشافعي المذكور آنفا نجد هناك لفظا عاما يراد به العام، ولفظا عاما يدخله الخاص، ولفظا عاما يراد به الخاص، ولفظا مشتركا، ولفظا مرادفا، والواضح أنّ الإمام قد عالج هذه الموضوعات عن طريق إيراد أمثلة من اللغة " في وقت لم تكن العلوم قد وصلت بعدُ إلى مرحلة التقنين وبحث الجزئيات".[2]

[1] الشافعي، الرسالة، ص52.
[2] أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي، ص80.

وفي ما يلي نتناول كلا منها بالتفصيل:

5-1- اللفظ العام الظاهر الذي يراد به العام:

يقدّم الشافعي لهذا النوع أمثلة مما ورد في قول الله تعالى:﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾ [1]، وفي قوله تعالى:﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ ﴾[2]، وفي قوله كذلك: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا ﴾ [3]

فهذا عام يراد به العام، ولا خاص فيه، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي: " فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك، فالله خالقه، وكلّ دابة فعلى الله رزقها ويعلم مُستقرها ومُستودعها".[4]

إنّ الآيات التي استدلّ بها الشافعي بقيت على ظاهرها العام، ولم تتحوّل إلى معنى آخر يحدّ من مدلولها أو يغيّر منه، هذا هو المدلول والمحتوى الذي أراد الإمام أن يعطيه لمفهوم العام الذي يبقى على عمومه، أو العام الذي لا خاص فيه.

5-2- العام الظاهر الذي يراد به العام ويدخله الخاص:

يستشهد الإمام الشافعي على هذا النوع بالآيات الكريمة الآتية: قال جلّ شأنـه: ﴿ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا ﴾ [5]، وفي قولـه عزّ وجـلّ:﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ

[1] الزمر، الآية 62.
[2] إبراهيم، الآية 32.
[3] هود، الآية 06.
[4] الشافعي، الرسالة، ص53- 54.
[5] النساء، الآية 75.

أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا ﴾،[1] فأهل القرية في الآيتين لفظ عام يراد به العام، ويدخله خاص، ففي (الظالم أهلها) خصوص؛ لأن أهل القرية لم يكونوا كلّهم ظالمين، بل كان أكثرهم مسلمين، وفي (أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما)، فهما لم يستطعما كل أهل القريـة، ولكن استطعما بعضَها فقط، ففي كلا المثالين المراد جزء من أهل القرية لا القريةَ كلَّها، وهذا النوع قد عالجه علماء اللغة المتأخرون في باب تخصيص الدلالة، وكان القدماء قد عالجوها بشكل آخر في باب المجاز المرسل، الذي علاقته الجزئية، بأن يطلق الكل ويراد به الجزء، وتخصيص أو قصر العام يؤثر في حُجيّة العام بإخراج قدر غير معين منه.[2]

وبخصوص الآية الكريمة: ﴿ مَا كَانَ لِأَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ وَمَنۡ حَوۡلَهُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرۡغَبُواْ بِأَنفُسِهِمۡ عَن نَّفۡسِهِۦۚ ﴾[3]، يعلّق الإمام الشافعي قائلا: "إنما أريد من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي، أطاق الجهاد أو لم يطقه، ففي هذه الآية الخصوص والعموم."[4].

5-3- اللفظ العام الظاهر الذي يجمع العام والخاص:

ضرب الإمام الشافعي مثالا لهذا النوع بقوله تعالى في محكم التنزيل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾[5].

فأمّا العموم ففي قوله: (إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ)، فكل نفس خاطبها الله سبحانه وتعالى بهذا الخطاب في كل زمان ومكان، مخلوقة من جنسين؛ الذَّكر والأنثى، ومُشَكَّلَةٌ من شعوب وقبائل.

[1] الكهف، الآية 77.
[2] ينظر، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص142.
[3] التوبة، الآية 120.
[4] الشافعي، الرسالة، ص54.
[5] الحجرات، الآية 13.

والخاص منها ما ورد في قوله: (إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم)؛ لأنّ التقوى إنّما تصدق على مَنْ كان عاقلا و بالغا من بني آدم، ولا تصدق على المجانين والأطفال، والمخلوقات الأخرى من غير البشر.

5-4- العام الظاهر الذي يراد به الخصوص:

استشهد الشافعي لهذا النوع بلفظ (الناس) الوارد في الآيات الكريمة التالية:

- قال الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ ﴾[1].
- وقال كذلك: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓ ﴾[2].
- وقال عزّ وجل: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[3].
- وقال أيضا:﴿ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴾[4].

ففي الآية الأولى دلّ لفظ (الناس) الأول على " قوم أمرهم أبو سفيان أن يثبّطوا رسول الله – صلى الله عليه وسلم–"[5]، ولكن لفظ (الناس) في اللغة يدلّ على جميع البشر، جاء في المعجم العربي الأساسي، "الناس اسم للجمع من بني آدم..."[6]، أمّا لفظ (النّاس) الثاني فقد دلّ على أبي سفيان والمشركين المنصرفين من غزوة أُحد[7]، و هي دلالة على نوع خاص من الناس.

---

[1] آل عمران، الآية 173.
[2] الحج، الآية 73.
[3] البقرة، الآية 199.
[4] البقرة، الآية 24
[5] محمد المعلم، المفسر الميسر، مختصر الإمام الطبري، دار الشروق، (د.ط)، 1402هـ، 1982م، ص79
[6] المعجم العربي الأساسي، ،ص1241
[7] ينظر، محمد المعلم، المرجع السابق، 79

وفي الآية الثانية دلّ على عامة (الناس)؛ لأن الخطاب الإلهي موجه إلى جميع الناس دون استثناء.

أمّا في الآية الثالثة، فالخطاب موجّه إلى "قريش للنزول من عَرفة حيث ينزل الناس لا من الزدلفة"،[1] حيث دلّ لفظ (الناس) هنا على العدد الذي حضر الحجّ وشهد عَرَفَة؛ لأنّه لا يُعقل أن يكون الناس في العالم كلّه حضروا الحج في ذلك العام، ووقفوا على صعيد واحد.

وفي الآية الرابعة دلّ على بعض الناس، وخصّ بهم نوعية معينة منهم، هم الكفار والعصاة الذين مآلهم إلى النار، "فهم حجارة من الحجارة وإن تَبَدَّوا في صورة آدمية من الوِجهة الشكلية"[2].

ومن الآيات السابقة جميعها، يتّضح أنّ لفظ "الناس" لفظ عام أريد به الخاص، ومدلوله يرتبط بالسياق الذي يرد فيه، ذلك أنّ للسياق في هذا المقام دور المحدّد للمقصود، وإن كان المعنى المشترك هو خصوصية بعض النّاس دون سواهم، بصفات معينة عددية أو نوعية.

5-5- ما نزل عاما دلّت السنة على أنه يراد به الخاص:

وفي هذا الباب استدلّ محمد بن إدريس بآيات المواريث الواردة في سورة النساء، وقد ذُكرت فيها أنصبة الورثة إجمالا، ثم جاءت سنة رسول الله -عليه الصلاة والسلام- ففصلت الإجمالي، وبيّنت أنه أراد بالوالدين أحدَهما، وأراد بالأزواج بعضَهم، وبيّنت السنّةُ

[1] محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، شركة الشهاب، الجزائر، ط5، 1411هـ، 1990م، ص130
[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص48

أيضا شروط الوالدين والأزواج الذين يَرثون، من ذلك أن يكون دِينُ الوالدين والمولود والزوجين واحدا هو الإسلام، ولا يكون الوارث منهما قاتلا، ولا مملوكا.[1]

ففي موضوع الوصيّة، قال تعالى:﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ [2]، فأبان الرسول– صلى الله عليه وسلم– أن الوصايا مقتصرة على الثلث، ولأهل الميراث ثلثان، وأبان أيضا أنّه لا وصية ولا ميراث حتى يستوفي أهل الدَّيْن دَينهم.[3]

وفي مسألة غسل القدمين أو مسحهما من بعض المتوضئين دون بعض، قال عزّ من قائل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ﴾[4]

علّق الشافعي عن المسألة بقوله: "فَقَصَدَ جلَّ ثناؤُه قَصْدَ القدمين بالغسل، كما قصد الوجه واليدين، فكان ظاهر هذه الآية أنّه لا يجزئ في القدمين إلا ما يجزئ في الوجه من الغسل، أو الرأس من المسح، وكان يحتمل أن يكون أُريد بغسل القدمين أو مسحهما بعضُ المتوضئين دون بعض، فلما مسح رسول الله على الخُفّين، وأمر به من أدخل رجليه في الخفّين وهو كامل الطهارة: دلّت سنةُ رسول الله على أنّه إنما أُريد بغسل القدمين أو مسحهما بعضُ المتوضئين دون بعض".[5]

وفي قضية قطع يد السارق، ورد قوله تعالى في سورة المائدة:﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ ﴾[6]

جاء في الرسالة: "وسنّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم– أن لا قطعَ في ثَمَرٍ ولا كَثَر[7]، وأنْ لا يُقطع إلا مَن بلغت سرقته ربع دينار فصاعدا".[8]

وكذلك الأمر في جلد الزُّناة: " الحران البكران مائة جلدة، ورجم الثيّب"[9].

---

[1] ينظر،الشافعي، الرسالة، ص 65.
[2] النساء، الآية 11.
[3] ينظر، الشافعي، المرجع السابق، ص 65-66.
[4] المائدة، الآية 06.
[5] الشافعي، الرسالة ص66.
[6] المائدة، الآية 38.
[7] "الكثر" بفتحين: هو جمار النخل، وهو شحمه الذي في وسط النخلة، الشافعي، الرسالة، هامش ص67 .
[8] الشافعي، المرجع السابق، ص67.
[9] نفسه، ص66-67.

نتوصّل من خلال النماذج المذكورة إلى أهميّة السنة النبوية في تخصيص ما ورد عاما في القرآن الكريم. ودليلنا في ذلك قـول الشافعـي: "وسنة رسـول الله مبينة عن الله معنى ما أراد دليلا على خاصه وعامه، ثم قرن الحكمة بها بكتابـه فأتبعها إياه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله."[1]

وإلى جانب ذلك، فقد طوّر الأصوليون مبحث العموم؛ لأنهم يبحثون وراء المعاني التي يُستدل عليها من واقع الحياة وأحداثها، لاستنباط الحكم وتطبيقه على ظاهر السلوك الإنساني، سواء أكان ذلك السلوك يعتمد على اللسان أو بقيّة الجوارح؛ ولذا فالعام عندهم لفظ وُضع للدلالة على أفراد غير محصورين على سبيل الشمول والاستغراق، كما في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ﴾[2]، فلفظ الإنسان في الآية عام يدلّ على استغراق أفراد مفهومه كلّه.[3]

6- صيغ العموم والخصوص عند الأصوليين:

6-1- صيغ العموم:

لقد حصر الأصوليون صيغ العموم في الألفاظ النحوية والصرفية التالية:[4]

أ- الجمع المعرّف بأل غير العهدية[5]: مثل (الرجال، النساء)، أما إذا كانت للعهدية، كما في قولنا: أقبل الرجال أي المنتظر مجيئهم، فإنّ هذا لا يكون من صيغ العموم.

ب- الجمع المنكّر، كما في قوله تعالى:﴿وَقَالُواْ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالٗا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلۡأَشۡرَارِ ﴾[6]

---

[1] الشافعي، المرجع السابق، ص 79.
[2] العصر، الآية 02.
[3] ينظر، أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي، ص81.
[4] ينظر، المرجع نفسه، ص87.
[5] "أل غير العهدية" عكس "أل العهدية" وهي كقولك لمن لم تره قط ولا ذكرته، "يا أيها الرجل أقبل"، فهذا تعريف لم يتقدمه ذكر ولا عهد، ابن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق وتعليق: أحمد فريد أحمد، (د.ط)، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص306.
[6] ص، الآية 62.

جـ- الاسم المفرد: إذا دخلت عليه "أل غير العهدية" كما في قوله الله تعالى:
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾[1]

فاللفظ هنا يدلّ على شمول واستغراق كل سارق وسارقة من غير حصر في عدد معين، فكل من صدق عليه فعل السرقة، قُطعت يده.

د- اسم الجنس إذا دخلت عليه "أل" غير العهدية كلفظ الحيوان، ومثل هذا "ما نهى عنه رسول الله – صلى الله عليه وسلم- من بيع الغَرر"[2]، بيع الغَرر هو العقد المجهول الكمّية والكيفية.

هـ- أسماء الشرط: "مَن ، ما" كما في قوله – صلى الله عليه وسلم- " مَن أحيا أرضا ميتة فهي له".[3]

و- ما معناه الشرط: "متى للزمان"، "أين للمكان" مثل: متى جئتني أكرمْتُكَ- أين تجلسْ أجلسْ.

ز- النّكرة في سياق النّفي أو النّهي، مثل: ما جاءني أحد، لا رجل في الدار، لا تضرب أحدا، وفي نصوص الشريعة قول الرسول – صلى الله عليه وسلم-"لا وصية لوارث"[4]

ح- ألفاظ توكيد العام: "كل"و"جميع"

ومن النماذج السابقة يتّضح أن دلالة اللفظ على عموم المعنى قد اقترنت بأنماط نحوية وصرفية معينة، ولم تأتِ دالة بذاتها، وقد صاحبت اللفظ أدوات معينة، كأدوات

[1] المائدة، الآية 38
[2] الشافعي، الرسالة، ص348
[3] صحيح البخاري، ج4، ص23
[4] أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي، ص83.

التعريف أو التنكير أو النفي، لتساعد في إبراز معالم العمومية، يذكر السيوطي في كتابه المُزهر"أنّ العام الباقي على عمومه هو ما وُضع عاما واستُعمل عاما، وقد ضرب أمثلة لذلك فقال: كل منفرج بين جبال وآكام يكون منفذا للسيل فهو واد، وكل ريح لا تُحرك شجرة ولا تُعفي أثرا فهي نسيم".[1]

وبهذا نتوصل إلى حقيقة مفادها أن الأصوليين كانوا يلجؤون إلى استعمال العموم بضوابطه، واضعين أحكاما وقواعد عامة تحكم المسائل الكليّة، قصد الوقوف عندها بوضوح؛ لأنها تمثل صلب اهتمامهم.

6-2- صيغ التخصيص:

عرّف الآمديّ اللفظ الخاص بقوله: "اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، وما هو خاص بالنسبة لما هو أعم منه"،[2] وهو تعريف يتّسم بالدّقة، إذْ ربط بين مدلول اللفظ وانتفاء الاشتراك فيه، فضلا عن تحديد مدلوله بالنسبة للعام، فهناك صيغ تتولى تخصيص ما هو عام، إذ يُطلق لفظ الخاص على العام الذي يتناول من الأفراد أقل من عام آخر أشمل منه، فيعتبر خاصا.

للتخصيص عند الأصوليين صيغ عديدة منها: الاستثناء والشرط والبدل والغاية والوصف، وسنكتفي في هذا المقام بتناول صيغتي الشرط والاستثناء، مركزين في ذلك على أمثلة توضيحية من كتاب الله.

يعدّ الاستثناء بأدواته المعروفة من المخصصات، ويفيد بدخوله على الكلام منع ما يدخل تحت اللفظ لولاه، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ

[1] السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق: محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البجاوي، ط3، دار التراث، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص426.
[2] المرجع نفسه، ص54.

بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1].

يرى الإمام الشافعي أنّ الاستثناء في الآية السابقة يرجع على الجُمل كلّها ما لم يكن هناك دليل على إخراج بعضها، وهو اتجاه أغلب الأصوليين، ويذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن الاستثناء يعود على الجملة الأخيرة:(ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون)، مستندين في ذلك إلى القاعدة الأصولية التي تقرّر عدم قبول شهادة الفاسق إلا بعد التوبة، وأن الاستثناء لا يعود على الجَلد بوصفه عقوبة جسدية لا تسقط بالتوبة.

أما الصيغة الثانية من صيغ التخصيص فهي الشرط، والشرط يدخل على الكلام فيغيرّه عمّا كان يقتضيه لولاه، جاء في محكم التنزيل: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ﴾[2] ، أي وإن أردتم أيّها الآباء أن تطلبوا مرضعة لولدكم غير الأم بسبب عجزها أو إرادتها الزواج، فلا إثم عليكم، شريطة أن تدفعوا لها ما اتّفقتم عليه من الأجر بالمعروف[3]، فلفظ (جُناح) عام؛ لأنه ورد نكرة في سياق النّفي، ولكن النّفي كان مشروطا بشرط، وهو تسليمهن أجرتهن بالمعروف، فجاء الشرط هنا مخصصا للّفظ العام.

وفي مسألة العموم والخصوص ذهب الأصوليون- لا سيما المتأخرون منهم- مذاهب عديدة، فمنهم من قال بوجود صيغ العموم، ومنهم من قال بوجود صيغ الخصوص، ومالت طائفة إلى القول باشتراك الصيغ بين العموم والخصوص، واتجه فريق آخر إلى الرأي القائل بوقف العمل بصيغ العموم والخصوص حتى تَرِدَ قرينة تخصّص أو تعمّم.[4]

[1] النور، الآية 4-5.
[2] البقرة، الآية 233.
[3] ينظر، محمد علي الصابوني، المرجع السابق، ص151.
[4] ينظر، حسنة عبد الحكيم عبد الله الزهار، اللغة عند الإمام الشافعي، ص50.

7- آراء الأصوليين في العموم والخصوص:

7-1- مذهب أصحاب العموم:

يرى أصحاب هذا الاتجاه ومنهم الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء، أن الأصل في الألفاظ العموم، ومن أدلتهم في ذلك:

- وجود الاستثناء في اللغة – وهو نوع من التخصيص- دليل على عموم الألفاظ؛ إذ يخرج منها ما يجب دخوله لولاه، كما في قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾ [1]

- وجود صيغ العموم مثل (كل-جميع) دليل واضح على استغراق الأفراد.

- ورود بعض الأحكام الشرعية بصيغ العموم، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾.[2]

- إجماع الصحابة وأهل اللغة على إجراء ألفاظ الكتاب والسنّة على العموم.

- صيغ العموم لا تختص بلغة العرب فحسب، بل هي جارية في جميع اللغات.

7-2- مذهب أصحاب الخصوص:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأصل في الألفاظ الخصوص، ومن أدلتهم في ذلك:

- أنّ اللفظ للخصوص هو أمر متيقن، أما تناوله للعموم فهو محتمل، والحقيقة في المتيقن أولى، على اعتبار أن الخصوص حقيقة والعموم مجاز، وقال بعضهم: إذا ورد لفظ خاص في نص شرعي، فإنه يتناول مدلوله قطعا ما لم يدل على صرفه عنه.

[1] العصر، الآية 2- 3.
[2] البقرة، الآية 185.

- أنّ صيغ العموم يكثر استعمالها في الخصوص.

- أنّ العرب لم تضع ألفاظا خاصة بالعموم، بل وضعت ما يصلح له ولغيره، فهي عندهم مشتركة بين العام والخاص، فقلما نجد عاما لا يتطرق إليه التخصيص في كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم–، فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ﴾[1]، قد يخصّ منه غير المكلّف.[2]

7-3- مذهب القائلين بالاشتراك:

أما أصحاب هذا الاتجاه، فيقولون بالاشتراك بين العموم والخصوص، ودليلهم في ذلك أنّ العرب تستعمل الصيغ فيما هو عام كما تستعمله في الخاص، و قلما نرى عاما لا يتطرق لتخصيص.

وقد نُقل عن الأشعري قولان؛ أحدهما القول بالاشتراك بين العموم والخصوص، وثانيهما بالوقف، أي عدم الحكم بشيء من العموم أو الخصوص أو الاشتراك.[3]

أما الإمام الغزالي فقد اتّجه إلى أن القرينة هي التي من شأنها تحديد الدلالة وليس مجرد اللفظ.[4]

إنّ اللغة العربية ثريّة بألفاظها وتراكيبها وصيغها المختلفة، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تَحلّ إحداها محلّ الأخرى، فَلِصيغ العموم مدلولها، ولِصيغ الخصوص مدلولها، ولذلك نرى المشتغلين بالمجال اللغوي ولا سيما الأصوليين يتعاملون مع الألفاظ والصيغ بحساسية مفرطة لشدة ارتباطها بمقاصد الشريعة ومراميها، وفي هذا السياق يرى

[1] الحج، الآية 01.
[2] أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي، ص 92.
[3] ينظر، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص57.
[4] ينظر، ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م ج4، ص1.

ابن القيم الجوزية أنّ الشريعة مبناها و أساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش والمعاد.

ولا يقتصر تناول الأصوليين واللغويين العرب لقضية العام والخاص على فكرة توسيع الدلالة أو تضييقها،[1] ولكن العام والخاص في منظور الأصوليين واللغويين العرب يتشابه في تفريعاته المختلفة مع ما عرّفه علماء اللغة المحدثون بارتقاء الدلالة أو انحطاطها أو انتقال الدلالة من الحقيقة إلى المجاز، ثم من المجاز إلى الحقيقة مرة أخرى[2].

ونستطيع أن نستدلّ على ذلك بالرجوع إلى أمثلة الشافعي، ففي استشهاده بالآية الكريمة:﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[3]، دليل على ارتقاء الدلالة؛ لأنّ لفظ "دابة" دلّ في الآية على عموم مخلوقات الله التي تدبّ على الأرض، وتسعى إلى رزق الله، وكان اللفظ قد استقرت دلالته في اللغة على الحيوانات التي تدبّ على أربعة دون بقية المخلوقات، وهذا عام لا خاص فيه.

واللفظ الواحد يأتي في سياق يدلّ على ارتقائه، ويأتي في سياق آخر يدلّ على انحطاطه مقترنا بمواصفات معينة، فلفظ الناس في قوله تعالى:﴿ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴾[4]

إنّ لفظ (الناس) هنا، دلّ على فئة انحدرت إلى أدنى الصفات، و استحقّت النار عقوبة، بينما دلّ لفظ (الناس) في قوله تعالى:﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ

[1] ابن القيم الجوزية، المرجع السابق، ص96.
[2] إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط5، مكتبة الأنجلو المصرية، 1984، ص123.
[3] هود، الآية 06.
[4] البقرة، الآية 24.

﴿وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [1]، على طائفة المؤمنين الذين يؤدّون فريضة الحج، وفي ذلك ارتقاء في درجات البشر.

و مما سبق يتّضح أنّ مسألة ارتقاء الدلالة أو انحدارها في القرآن الكريم تدرك من الأحكام الشرعية التي بينها الله في كتابه.

وفي الأمثلة التي ساقها الشافعي تحت عنوان "الصنف الذي يبين سياقه معناه"[2] دلّ استخدام لفظ القرية في الآيات الممثلة على أهل القرية، فجاء انتقال الدلالة هنا انتقالا مجازيا، و يعرّف البلاغيون هذه الظاهرة بأنها مجاز علاقته المحلية، و فيها ذكر – سبحانه وتعالى– القرية، وأراد أهل القرية.

• المبحث الرابع: قضايا الدلالة

لقد كانت بحوث اللغويين في موضوع الدلالة أسبق زمنيا ثم تلتها بحوث النحويين، ثم الأصوليين، فقد تناول الأصوليون الدلالة على أنها حاجة أملتها مقاصد الشريعة، لجعل الأصول الإسلامية تواكب التطور الذي شهدته الحياة[3]؛ ولذلك لم يتوقّفوا في مباحثهم الدلالية عند حدّ الدلالة المعجمية فحسب، بل كان اهتمامهم مركزا أكثر على الدلالة في مختلف السياقات والتراكيب، فبحثوا الدلالات اللفظية، وتكلَّموا في العام والخاص، وفي المشترك والمترادف، والمجمَل والمفصل، والحقيقة والمجاز، وناقشوها مناقشة عِلْميَّة مستفيضة.

1- المشترك اللفظي:

بادئ ذي بدء نعرّف بالمشترك اللفظي عند أهل اللغة.

[1] البقرة ، الآية199
[2] الشافعي، الرسالة، ص62
[3] ينظر، أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ،ص77.

أ- تعريف المشترك اللفظي في اللغة:

ورد في منجد اللغة والأعلام في مادة: "(شَرَكَ)، شَرِكَ، شَرْكًا، وشَرِكًا وَشَرِكَهُ بفتح الأَوَّل وكَسْر الثَّاني إذا صِار له شَرِيكًا"[1] ، وقال سبحانه وتعالى في القرآن الكريم:﴿ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ﴾[2]، أي اجعله شريكي فيه.

والمشتركُ اللفظي:"هُوَ اللفظُ الواحِد الدّال على معنَيَيْن مُختلِفَين فأَكثر دلَالَة على السَّواءِ عِنْد أَهلِ تِلْكَ اللُّغَة."[3]

وخصّص ابن فارس- رحمه الله - للمشترك اللفظي بابًا فقال في تعريفه: "باب الاشتراك: ومعنى الاشتراك: أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أوْ أكثر، كقوله جلّ ثناؤه: ﴿أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِي ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ﴾ [4]، فقوله:(فَلْيُلْقِهِ) مشترك بَيْنَ الخبر وبين الأمر، كَأَنَّه قال: فاقذفيه فِي اليمّ يُلْقِهِ اليمّ، ومحتمل أن يكون اليمُّ أُمر بإلقائه، ومنه قولهم: "أرأيتَ" فهو مرّةً للاستفتاء والسّؤال كقولك: "أرأيت إنْ صلّى الإمام قاعدًا كيْفَ يُصَلّي مَن خلفه؟"، ويَكون مرّةً للتنبيه ولا يقتضي مفعولًا، قال الله جلّ ثناؤه: ﴿ أَرَءَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰٓ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴾[5] ومنه أيضا قوله:﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ [6] فهذا مشترك محتمل أن يكون لله جلّ ثناؤه؛ لأنّه انفرد بخَلْقِهِ، ومحتمل أن يكون خلقتُه وحيدًا فريدًا مِنْ ماله وولَده".[7]

فاللفظ المشترك عند أهل اللغة هو ما اتّحد لفظه واختلف معناه، ويراد بذلك تعدّد المعاني على اللفظ الواحد من الألفاظ العربية، أو هو ما تعدّدت احتمالات معانيه من

[1] المنجد في اللغة والأعلام، ص384.
[2] طه، الآية 32.
[3] ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص449.
[4] طه، الآية 39.
[5] العلق، الآية 13-14.
[6] المدثر، الآية 11.
[7] ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص208.

غير ترجيح لأحدها على الآخر، كما ذكره غير واحد من أهل اللغة على اختلاف تعبيراتهم.

ب- مفهوم المشترك اللفظي عند الشافعي:

تناول الإمام الشافعي المشترك اللفظي بقوله: "مثل ما وصفت به اتساع لسان العرب، وأنّ الكلمة الواحدة تجمع معاني مختلفة"[1]، ومن تلك الكلمات التي تدل على الاشتراك بين معاني مختلفة، مثل كلمة (الأمّة) التي وردت في مواضع عدة، ولكل موضع معناه الخاص به، فقال الشافعي: " إنّها تأتي على ثلاثة أوجه؛ الأول في قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [2]، ففي (إنّا وجدنا آباءنا على **أُمّة**)، فالأمة هنا تعني: الدِّين، والثاني قوله تعالى:﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ﴾ [3]، بعد "أمة" قال الشافعي: تعني بعد زمان، والثالثة في قول الله عزّ وجل: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[4] "كان أُمّة" هنا "تعني كان معلما"[5]، وقد يجمع هذه المعاني المختلفة ويرجعها إلى أصل واحد، كما فعل في حديثه عن الإحصان ومعانيه المختلفة، فهو قد يأتي بمعنى النّكاح، وقد يأتي بمعنى الإسلام، أو الحرية، أو العفّة، ولذا يقول: "جماع الإحصان أن يكون دون التّحصن مانع من تناول المحرّم، فالإسلام مانع، وكذلك الزوج والإصابة مانع، وكذلك الحبس في البيوت مانع، وكل ما منع أحصن، قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ

[1] البيهقي أبو بكر، أحكام القرآن للشافعي، كتب هوامشه: عبد الغني عبد الخالق، وقدم له: محمد زاهد الكوثري، ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م، ج1، ص183-184.
[2] الزخرف، الآية 22.
[3] يوسف، الآية 45.
[4] النحل، الآية 120.
[5] البيهقي، أحكام القرآن، ج1، ص56.

فَهَلْ أَنتُمْ شَٰكِرُونَ ﴾[1] وقال كذلك في سورة الحشر: ﴿لَا يُقَٰتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَآءِ جُدُرٍ﴾[2] " قرى محصنة" يعني: ممنوعة"[3]، وهذا إنْ ظهر ما يرُجح دلالة أحد تلك المعاني، فإن لم يظهر ما يرجِّح ورود اللفظ مطلقا، فهل يمكن حمله على جميع معانيه، أم لابدّ من تعيين واحد منها؟

ج- رأي بعض الأصوليين في المشترك:

عرّف الإمام الغزالي الأسماء المشتركة فقال:"هي الأسامِي التي تنطلق على مسمّيات مختلفة لا تشترك في الحدّ والحقيقة البتة، كاسم العين للعضو الباصر وللميزان وللموضع الذي يتفجّر منه الماء، وهي العين الفوارة وللذّهب والشّمس، وكاسم المشتري لقابل عقد البيع، وللكوكب المعروف".[4]

ونقل الزّركشي قول ابن حاجب في شرح المفصّل في معنى المشترك: "وهو اللفظ الواحد الدّال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السّواء عند أهل تلك اللغة، سواء أكانت الدّلالتان مستفادتين من الوضع الأوّل أو من كثرة الاستعمال، أو استُفيدت إحداهما من الوضع والأخرى من كثرة الاستعمال، وهو في اللغة على الأصح".[5]

ويقول الإمام الشّوكاني في"إرشاد الفحول" عن الألفاظ المشتركة هي: "اللَّفْظَةُ الْمَوْضُوعَةُ لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ، وَضْعًا أَوَّلًا، مِنْ حَيْثُ هُمَا كَذَلِكَ".[6]

وعند الدكتور وهبة: "المشترك هو اللفظ الموضوع للدّلالة على معنيين فأكثر".[7]

---

[1] الأنبياء، الآية 80.
[2] الحشر، الآية 14.
[3] الشافعي، الرسالة، ص136.
[4] الغزالي، المستصفى، ص26.
[5] الزرّكشي, أبوعبدالله بدر الدين محمّد بن عبدالله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1414هـ، 1994م، ج 2، ص37.
[6] الشوكاني، إرشاد الفحول، ج1، ص57
[7] الزّحيلي الدكتور وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر ، دمشق، سوريا، ط1، 1406ه/1986م، ج1، ص283 وما بعدها.

ومن الملاحَظ أنّ تعبيرات الأصوليين تكاد تتّفق مع تعبيرات اللغويين في تعريفهم للمشترك اللفظي، سواء منهم من عرّفه بالأسماء المشتركة أو بالاسم المشترك أو باللفظ المشترك أو بالمشترك اللفظي وغير ذلك، بيد أنّ اختلافات الأصوليين في حمل المشترك على أكثر من معنى من معانيه له تأثير في تعريفاتهم، فقد ترد الكلمة الواحدة في أماكن عدة، ولكن معانيها تختلف من موضع لآخر، ففي كل موضع لها معنى خاص.

2- الترادف:

نالت ظاهرة الترادف اهتماما كبيرا من لدن العلماء قديما وحديثا، وقد تشعب اهتمامهم في دراسة هذه الظاهرة من شتى النواحي.

2-1- تعريف الترادف في اللغة والاصطلاح:

قبل دراسة هذه الظاهرة اللغوية، يتوجّب علينا تعريفها في اللغة والاصطلاح

أ- الترادف لغة:

قال أحمد بن فارس عن التّرادف:"الرّديف الذي يرادفك، وكل شيء تبع شيء فهو ردفه، والترادف يعني التتابع"[1].

والتّرادف يعني كذلك التّتابع، وترادف الشيء: تبع بعضُه بعضا، ويقال: ردفتُ فلانا أي صرتُ له ردفا، وردِف بكسر الدال: المرتدف، وهو الذي يركب خلف الرّاكب، وكل شيء تبع فهو ردفه، وهذا أمر ليس له ردف، أي ليس له تبع، وأرداف الملوك الذين يخلفونهم، ويقال لليل والنهار ردفان؛ لأن كل منهما يردف صاحبه، أي يتبع أحدهما الآخر، والمترادف أن تكون أسماء لشيء واحد.[2]

[1] أحمد بن فارس، مجمل اللغة، ت: زهير عبد المحسن سلطان، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979م، ص247.
[2] ينظر، الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وإعداد: مركز الدراسات والبحوث، مكتبة نزار مصطفى الباز،(د.ط)، (د.ت)، ج1، ص256.

وقال الجوهري: "الرّدف: المرتدف وهو الذي يركب خلف الرّادف، وأردفته إذا أركبته معك، وذلك الموضع الذي يركبه رداف، وكل شيء تبع شيئا فهو ردفه، وهذا أمر ليس له ردف أي ليس له تبعة، والرّدفان الليل والنهار...وأردفت النجوم أي توالت، ويقال: هذه دابة لا ترادف أي لا تحمل رديفا، والترادف: التتابع."[1]

ب- التّرادف اصطلاحا:

هو أن يكون للكلمتين أو الكلمات معنى واحد، أو أن يدلّ لفظان مرادفان فأكثر دلالة حقيقية، أصلية، مستقلة على معنى واحد،[2] وفقد أشار الإمام الشافعي إلى مسألة الترادف والاشتراك في الرسالة بقوله: "وتسمي- العرب- الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة ..."[3]، فتسمية الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة يعني "التّرادف"، وتسمية المعاني الكثيرة بالاسم الواحد يعني "الاشتراك"، غير أننا نجد هذا التقسيم موسعا عند الإمام الغزالي، إذ يقول:"إنّ الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربع منازل، ولنخترع لها أربعة ألفاظ، وهي: المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة."[4]

وعرّف أغلب الأصوليين التّرادف بأنّه توارد الألفاظ المفردة على مسمى واحد بحسب أصل الوضع، فتدلّ على معنى واحد من جهة واحدة، كاللّيث والأسد يُطلقان على الحيوان المعروف، وكلّ منهما يحمل الدلالة عليه من غير فرق.[5]

وقال الفخر الرازي عن التّرادف:"التّرادف هو الألفاظ المفردة الدّالة عن شيء واحد كالقمح والبُرّ والحنطة"[6].

---

[1] الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ج4، ص1363.
[2] ينظر، فضل عباس وسناء عباس، إعجاز القرآن الكريم، المكتبة الوطنية، عمان،(د.ط)، 1991م، ص152.
[3] الشافعي، الرسالة، ص52.
[4] الغزالي، المستصفى، ج1، ص31.
[5] ينظر، أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص99.
[6] السيوطي جلال الدين، المزهر في علوم اللغة، ج1، ص317.

ومما يُذكر أنّ أحد المستشرقين جمع المفردات العربية المتصلة بالجَمل وشؤونه، فوصلت إلى أكثر من أربع وأربعين وستمائة وخمسة آلاف.[1]

2-2- الترادف بين التأييد والإنكار:

أنكر بعض العلماء وقوع الترادف في اللغة العربية، والتمسوا فروقا دقيقة بين الكلمات التي يُظن فيها إتحاد المعنى، فكان "ثعلب" يرى أنّ ما يظنه بعضهم من المترادفات هو من المتباينات.[2]

ويُروى أنّ أبا علي الفارسي قال: "كنتُ يوما بمجلس سيف الدولة الحمداني بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل اللغة ومنهم ابن خالويه، فقال: أحفظ للسيف خمسين اسما، فتبسّم أبو علي، وقال: ما أحفظُ له إلا اسما واحدا، وهو السيف، فقال ابن خالويه: أين المهند والصارم وكذا وكذا؟ قال أبو علي: هذه صفات."[3]

وكذلك ذهب ابن فارس مذهب معلمه ثعلب فأنكر وقوع الترادف، قائلا:"ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو السيف والمهند والحسام، والذي نقوله في هذا إنّ الاسم الواحد هو السيف، وما بعده من الألقاب صفات."[4]

أمّا الدكتور عبد الواحد وافي، وهو من المؤيدين لوقوع الترادف في اللغة، فيقـول: "نرى أنّه من التّعسف الشديد إنكار وجود الترادف في اللغة العربية ...فهو ظاهرة لغوية طبيعية في كل لغة نشأت من عدة لهجات متباينة في المفردات والدلالة، وليس من الطبيعي أن تُسمي كل القبائل العربية الشيء الواحد باسم واحد... وعليه نرى أنّ الترادف

[1] ينظر، علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ص131.
[2] ينظر، السيوطي، المزهر، ج1، ص403.
[3] السيوطي، المرجع السابق، ص405.
[4] علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص172.

واقع في اللغة العربية الفصحى التي كانت مشتركة بين قبائل العرب في الجاهلية، وكان من الطبيعي أن نقع على بعض الكلمات في القرآن الكريم لنزوله بهذه اللغة المشتركة".[1]

وفي السياق ذاته، ويقول الدكتور صبحي صالح: "لم نجد مناصا من التسليم بوجود الترادف، ولا مفر من الاعتراف بالفروق بين المفردات، لكن هذه الفروق على ما يبدو تُنُوسيت فيما بعد، وأصبح من حق اللغة التي ضمّتها أن تعتبرها ملكا لها، ودليلا على ثرائها، وكثرة مترادفاتها".[2]

إنّ رأي الإمام الشافعي القائل بوجود الترادف في اللغة قد لقي تأييدا من قِبل ثلة من من العلماء المعاصرين منهم عبد الواحد وافي وصبحي صالح وغيرهم، إذ دعموا آراءهم بحجج وأدلة مقنعة.

3- المجاز:

من أهم القضايا الأصولية المتعلقة بالكتاب والسنة، قضية إثبات المجاز فيهما، وقد تعرّض لها الأصوليون عند الكلام عن القرآن الكريم، أو في مباحث الدلالات، فهل يعدّ الإمام الشافعي –رحمه الله– من المثبتين للمجاز أم من النافين له؟ هذا ما ستحاول الدراسة الكشف عنه في هذا المقام بإذن الله تعالى.

لم يذكر محمد بن إدريس الشافعي– رحمه الله تعالى– لفظ المجاز؛ لأنّه لم يظهر ولم يُصطلح عليه إلا في زمن من كان بعده، مثله مثل كثير من المصطلحات الأصولية؛ كالمنطوق والمفهوم، والنص والظاهر، وقياس العلة وقياس الشبه، فعدم ذكره للفظ بعينه لا يَعني أنّه لم يثبت معناه، وهو في الرسالة وغيرها لم يعرِّف كثيرا من الأمور التي كانت

[1] علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص176.
[2] صبحي صالح، دراسات في فقه اللغة، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م، ص300.

واضحة، خاصة المعلوم منها من لسان العرب، ثم إنّه لم يكن من منهجه الإصرار على تعريف المصطلحات.[1]

إنّ الشافعي وإنْ لم يذكر المجاز صراحة، فقد أشار إليه ومثّل له في باب "الصنف الذي يبيّن سياقه معناه" بالآية الكريمة التي يقول فيها الله سبحانه وتعالى:﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ ﴾[2] ، فقد ابتدأ جلّ ثناؤه ذِكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: (إذ يعدون في السبت). دلّ على أنّه إنّما أراد أهل القرية؛ لأنّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان، لا في السبت ولا في غيره،[3] وهذا من قبيل المجاز المرسل، وعلاقته المكانيّة أو المحليّة.

ولم نعثر في كلام الإمام الشافعي ما يدلّ على إنكاره- رحمه الله تعالى- لوجود المجاز، فهو وإن لم يذكر اللفظ صراحة، فقد أشار إليه ضمنيا، قال الباجي: " فأما المجاز فذهب أكثر شيوخنا إلى أنّه في القرآن، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي".[4]

وقد اخترنا من كلام الإمام نماذج تعبّر عن جميع أقسام المجاز، إذ المجاز إمّا أن يكون في الألفاظ، وإمّا أن يكون في التركيب، فإنْ كان في التركيب فهو المجاز العقلي، ومثاله: أنبتَ الربيعُ البقلَ، و بنى الوزيرُ القصرَ، وعُرِّف بأنّه "إسناد الفعل أو معناه إلى مُلابس له غير ما هو له بتأويل "[5]، وإنْ كان في الألفاظ؛ فهو المجاز اللغوي، ويعرفونه: "باستعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا، لقرينة، وهو قسمان: استعارة، وهو ما تكون العلاقة فيه المشابهة، ومجاز مرسل وهو ما تكون العلاقة فيه غير المشابهة".[6]

---

[1] ينظر، محمد حاج عيسى الجزائري، مقال: إثبات الشافعي للمجاز في اللغة والقرآن، مطويات في طريق الإصلاح، 20 شوال 1431هـ.
[2] الأعراف، الآية 163.
[3] ينظر، الشافعي، الرسالة، ص62،63.
[4] أبو الوليد الباجي، إحكام الفضول في أحكام الأصول، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1995م، ج1، ص193.
[5] عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1405هـ، 1985، ص144.
[6] المرجع نفسه، ص143.

فقد بحث الشافعي معنى الاستطاعة في قوله تعالى:﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ ﴾[1]، وهل المريض يمكن أن يكون مستطيعا؟ فقال:" ومعروف في لسان العرب أنّ الاستطاعة تكون بالبدن، وبمن يقوم مقام البدن، وذلك أنّ الرجل يقول: أنا مستطيع أن أبني داري، يعني بيده، ويعني بأن يأمر من يبنيها بإجارة أو بتطوع"[2]، فهذا من قبيل المجاز العقلي لإسناد فعل البناء لغير فاعله الحقيقي.

وبيّن الإمام أن بلوغ الأجل في قوله عزّ وجل: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥۚ﴾[3]، ليس هو المعنى المتبادر إلى الذهن، فقال:" قال- أي مناظره - فما معنى قوله: (فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ)؟، قلتُ: يعني- والله أعلم-، قاربن بلوغ أجلهن، قال: وما الدليل على ذلك؟، قلت: الآية دليل عليه، لقوله عز وجل:(فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا)، فلا يُؤمر بالإمساك والسراح إلا من هذا إليه، قال: وتقول هذا العرب؟ قلت: نعم، تقول للرجل إذا قارب البلد يريده، أو الأمر يريده قد بلغه".[4]

يُستخلص مما سبق أنّ الإمام قد وظّف الألفاظ التي استعملتها العرب، فإذا لم ينطبق اللفظ على معناه الأصلي، أو لِنَقُلْ: ليس بالوضع الأول، أو ليس هو المتبادر إلى الذهن، احتاج في كل مرة إلى الدليل والقرينة لأجل ترجيحه، وهذا ما اصطُلح على تسميته مجازا، وعُرِّف بأنه: "استعمال اللفظ في غير ما وُضِع له أولا لقرينة ".[5]

[1] آل عمران، الآية 97.
[2] الشافعي، الأم، ج2، ص157.
[3] البقرة، الآية 231.
[4] الشافعي، المرجع السابق، ج5، ص170.
[5] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ، 2003م.، ص272.

ومما يدلّنا على مذهب الشافعي في هذه المسألة ويُثبته بوضوح، استعماله الكلمة بالمعنى المتواضع عليه في الاصطلاح، أي؛ تعيين اللفظ للدّلالة على معنى بنفسه بلا قرينة، وهذان نصان من كلامه:

– قال–رحمه الله تعالى–: " القرء اسم وضع لمعنى، فلما كان الحيض دما يرخيه الرحم فيخرج، والطهر دم يحتبس فلا يخرج، كان معروفا أنّ القرء هو الحبس، لقول العرب: هو يقري الماء في حوضه وسقائه، وتقول العرب: هو يقري الطعام في شدقه[1]، يعني يحبس الطعام في شدقه ".[2]

– وقال كذلك :" وليس للأذهان اسم موضوع عند العرب، وإنما سميت بمعاني أنها تنسب إلى ما تكون منه ... والعسل الذي لا يعرف بالاسم الموضوع، والذي إذا لقيت رجلا فقلت له عسل، علم أنّه عسل النحل ... وقد سميت الأشياء من الحلاوة تسمى بها عسلا، وقالت العرب للحديث الحلو، حديث معسول، وقالت للمرأة الحلوة الوجه، معسولة الوجه، وقالت فيما التذّ به هذا عسل ... فقالوا: لكل ما استحلوه عسلٌ ومعسولٌ على أنه يستحلى استحلاء العسل".[3]

ومما سلف ذكره يظهر جليّا أن الشافعي من مُثبتي المجاز في لغة العرب وفي كتاب الله على السواء، وإن لم يفصح عنه صراحة، لعدم شيوعه في عصره.

هذا، كما عرّف الأصوليون الذين جاؤوا بعد الشافعي المجاز على أنه انتقال اللفظ إلى غير ما وضع له؛ لوجود علاقة بين محل الحقيقة ومحل المجاز، و هو مجاز لغوي أو عرفي أو شرعي، فالمجاز اللغوي كانتقال الاسم من الحقيقة اللغوية إلى المجاز اللغوي،" كإطلاق لفظ الإنسان على الناطق عموما عن طريق التجوّز"، و المجاز العرفي

[1] الشدق: زاوية الفم من باطن الخدين، المنجد في اللغة والأعلام، ص379.
[2] الشافعي، الأم، ج5، ص303.
[3] الشافعي، الأم، ج3، ص29-30.

كاستعمال لفظ الدابة لكل ما يدبّ على الأرض، بعد استقرار عُرفها بذوات الأربع، و المجاز الشرعي كاستعمال لفظ "الصلاة" الذي استقر في الشرع بدلالة خاصة، يضم أقوالا وأفعالا تؤدى بصورة معينة، وكان قبل ذلك يستعمل للدعاء، وقد ذهب الشافعية إلى أن اللفظ يكون مجازا إذا تعذّر حمله على الحقيقة، فتكون دلالة اللفظ على معناه المجازي دلالة ضرورة في أضيق الحدود، كما ذهبوا أيضا إلى جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي، و يدخل فيه المعنى الحقيقي فلا يوجد ما يمنع.[1]

4- التأويل:

4-1- تعريف التأويل في اللغة والاصطلاح:

أ- التأويل لغة:

أوّل بمعنى أرجع، يقال: أوّل الشيء أي: أرجعه إلى ما كان عليه، قال عزّ من قائل:﴿ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾[2]، والتأويل مصدر الفعل الرباعي المضعف عينه (أوّل)، وهو بمعنى تدبير الكلام وتقديره وتفسيره.[3]

ب- التأويل اصطلاحا:

اتّفق علماء الأصول في أنّ التّأويل هو صرف اللفظ عن معنى راجح إلى معنى آخر بقرينة تقتضي ذلك؛ لأنّ علم أصول الفقه يتناول بالدراسة النصوص التشريعية ودلالتها، فقد انحصر التأويل في هذا العلم بما يخدم التشريع، ويوفّق بين ما تَعارض مِن ظاهر نصوصه، ويعين على استيعاب ما استجد من أحكام.[4]

---

[1] الشوكاني، إرشاد الفحول ، ص20.
[2] النساء، الآية 59.
[3] محمد حسن أبو الفتح، معجم ألفاظ الحديث الشريف في صحيح البخاري، مكتبة لبنان، بيروت، (د.ط)، 1993، ج1، 256-257.
[4] ينظر، محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخبر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 2006، ص99.

فهذا واضعُ علم الأصول نجده قد ربط التأويل بالنص وبلغته وبالعقل المفكر، ويتضح ذلك في ثنايا كلامه عن البيان، حيث يقول:" إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ...وأنّ فطرته أن يخاطب (بظاهر)، يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ بالشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف بالإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها؛ لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها"[1]

فقضية التأويل عند الشافعي ترتبط بالنص وبلغته إلى جانب استعمال العقل، فكتاب الله نزل بلغة العرب، وينبغي أن يُفهم بحسّهم، واللغة هي وعاء الفكر، فللعقل ههنا أثر كبير في التمييز، وإدراك الفروق.

إنّ الشافعي يشير إلى أثر التأويل في فهم النص، كما يشير إلى ضرورة دراسة لغة النص وخصائصها وأساليبها في الأداء، حتى يمكن التوصل إلى الدلالة بالمنطوق أو المفهوم، والتأويل لا يعتمد على اللغة وحدها في أدائها للمعنى، وإنما يراعى في ذلك تغيّر المدلول بتغيّر ظروف الحياة، والتأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له بدليل يعضده.[2]

واعتمادا على ما سبق، يمكننا القول بأنّ التأويل هو ترجيح لمعنى من المعاني الخارجة عن اللفظ دون قطع لإحداها، أو بتعبير آخر هو إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله.

[1] الشافعي، الرسالة، ص52.
[2] ينظر، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص199.

ويورد الإمام الغزالي مفهوما للتأويل يُستشف من قوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز."[1]

إذا كان النّص التشريعي من حيث دلالته ينقسم إلى: نص وظاهر ومجمل، فإن التأويل من خلال قول الغزالي يدلّ عليه الظاهر بالاعتماد على الحجّة والدليل.

أمّا ابن تيمية فيعرّفه بقوله: "هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به."[2]

إذا تأمّلنا التّعريفين السابقين، ندرك مدى التأثير الذي تركه الغزالي في ابن تيمية على الرغم من البعد الزمني الذي يفصل بينهما، ونعني بذلك ضرورة الاحتكام إلى الدليل لترجيح المعنى المقصود.

يُفهم من استعمال لفظ التأويل أنّ مدلوله يعني كشف ما انغلق من المعنى عن طريق الاستنباط العقلي، لحمل الكلام على ما يمكن أن يريده المتكلم، أو يعني ترجيح المعنى المحتمل بقرينة دالة، وهذا يعني أن من الكلام ما لا يتطلب قدرا من التأمل، ومنه ما يكون غامضا وفهمه يحتاج إلى إعمال الفكر والرويّة، وهذا النوع يكون مدار التأويل.[3]

إنّ عدم قدرة استيعاب كل معاني تركيب من التراكيب، يثير في النفس الشعور بصعوبة حصر معانيه، فقد تكون ألفاظ الكلام واضحة مفهومة، لكن إدراك مغزاها يحتاج إلى إنعام النظر في التركيب والتأمل الدقيق فيه، واستنباط المراد منه، ولعل اجتهاد العلماء لفهم السياق القرآني، واستنباط معانيه وأحكامه، هو الذي أدى بهم إلى طرح مشكل التأويل، وقيمته ودوره في عملية الاستنباط، وفي الترجيح بين المعاني المختلفة،

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص196.
[2] ابن تيمية، الرسالة التدمرية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط2،1397هـ، 1977م، ص33.
[3] ينظر، عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ت: محمود شاكر أبو فهر، مكتبة الخانجي، ط1، 1991م، ص83.

كما أدى بهم أيضا إلى بحث الفرق بينه وبين التفسير، ذلك أنّ قضية التأويل قد أسالت الحبر الكثير، وأثارت نقاشات حادة.

شروط التأويل عند الأصوليين:[1]

يضع الأصوليون للتأويل شروطا نذكر منها:

- وجوب أن يكون التأويل موافقا لوضع اللغة أو عُرف الاستعمال ومقصد الشارع.
- وجود دليل يثبت أن ما انصرف إليه اللفظ هو المعنى المراد مما يمكن حمله عليه.
- يشترط في القياس إذا استُعمل في التأويل أن يكون جليّا لا خفيا.
- أن يكون المشتغل بالتأويل أهلا له.

وقد ركّز الأصوليون في التأويل على الاجتهاد والخلاف اللذين هما من لوازم التأويل، قال الشافعي في الرسالة عن سائل سأله:" فكيف الاجتهاد؟ فقلتُ: إن الله – جلّ ثناؤه– منّ على عباده بعقول، فدلّهم على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل الحقّ نصا ودلالة"[2].

ولذا كان الاجتهاد أصلا من أصول التشريع، قال الله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾[3]، كما يشير الشافعي إلى أمر مهم في عملية الاجتهاد، ومن يقوم به، إذ يعدّ الاجتهاد مرادفا للقياس؛ ولذلك نجده يقول: "ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله، فرضه وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه، ويستدلّ على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما نص قبله من

[1] ينظر، الجرجاني، المرجع السابق، ص199.
[2] الشافعي، الرسالة ،ص501.
[3] الحشر، الآية 02.

السنن وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعمل بالقول به دون تثبت"[1]

يذكر الإمام السيوطي أن عمل التأويل الأساسي يكون في الجُمل والمعاني وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، عكس التفسير الذي يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات.[2]

5- التفسير:

5-1- التفسير لغة واصطلاحا:

أ- تعريفه لغة:

تدور معاني التفسير حول الكشف والإيضاح والبيان للشيء، قال ابن فارس:" (ففسر) الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان الشيء وإيضاحه."[3]

وقال ابن منظور:" (فسر) الفسر البيان وكشف المغطىّ، والتّفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، واستفسرته كذا أي سألته أن يفسره لي."[4]

وعليه، فالتّفسير في اللغة يعني البيان والإيضاح والكشف بلفظ أسهل وأيسر.

ب- تعريفه اصطلاحا:

التفسير في الاصطلاح، هو" علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزّل على نبيّه محمد – صلى الله عليه وسلم– وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحِكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتّصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج إلى معرفة أسباب النّزول والنّاسخ والمنسوخ."[5]

---

[1] الشافعي، المرجع السابق، ص509.
[2] ينظر، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، ط1، 1967، ج1، ص426.
[3] ابن فارس، مقاييس اللغة، ج4، ص402.
[4] ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص128.
[5] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص13

وقال أبو حيان:" التّفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النّطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب."[1]

ونخلص إلى أنّ تعريف التفسير من جهة الاصطلاح، علم يُفهم به مراد الله في كتابه المنزّل على محمد- صلى الله عليه وسلم- من بيان المعاني واستخراج للحكم والأحكام عبر علوم وضوابط حدّدها العلماء.

وهناك من نظر إلى التّأويل والتّفسير على أنّ مدلولهما واحد، وفي المقابل هناك من يُجري تفرقة بين التفسير والتأويل.

الفريق الأول: سوّى بين المفهومين، وهو الأمر الذي أكّده ابن تيمية بقوله:"التأويل بلفظ السلف...تفسير الكلام وبيان معناه، سواء أوافق ظاهره أو خالفه، ويكون التّأويل والتّفسير عند هؤلاء مُتقاربا أو مُترادفا.[2]

الفريق الثاني: قسّم القرآن الكريم إلى قسمين: آيات محكمات وأخرى متشابهات، ونسب التفسير إلى المُحكم، وعلى هذا فإنّ التفسير يكون قاصرا على آيات كتاب الله المحكمات التي تتناول العبادات والمعاملات فقط، أمّا التأويل فمجاله المتشابه،[3] كما جاء في قوله تعالى:﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾[4].

هذه بعض القضايا التي حظيت بعناية علماء الأصول، وهم يبحثون النصوص قصد استنباط الأحكام الشرعية.

[1] أبو حيان، البحر المحيط، ج1، ص121.
[2] ينظر، ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، ، الإكليل في المتشابه والتأويل، ت: محمد الشيمي، شحاتة، دار الإيمان، ط1، (د.ت)، ص28.
[3] ينظر، محمود المراكبي، المرجع السابق، ص22.
[4] آل عمران، الآية 07.

الفصل الرابع

-سمات الفكر التداولي عند الشافعي-

- **المبحث الأول: مفهوم التّداولية**
- **المبحث الثاني: نظرية أفعال الكلام**
- **المبحث الثالث: مظاهر التّداولية في كتاب الرسالة**

تمهيـد

سنحاول في هذا الفصل أن نكشف- من خلال استقراء كتاب "الرّسالة" للإمام الشافعي- بعض مظاهر الدراسات اللسانية الحديثة وبخاصة التداولية، فإذا عُدنا إلى دواعي تأليف هذا الكتاب -وهو الأمر الذي أشرنا إليه في الفصل الأول من هذا البحث-، وجدنا أنّه يُعدّ بمثابة رسالة ردّ بها الإمام على الطلب الذي وجهه إليه عبد الرحمان بن مهدي، وهو أحد محدثي البصرة، ليضع له كتابا يتضمن معاني القرآن، ويجمع فيه قبول الأخبار، ويبيّن له فيه حجّية الإجماع والناسخ والمنسوخ من القرآن والسنّة، وبذلك تحققت في الكتاب عناصر عمليّة التخاطب، وهي: المرسل (الباث) والمرسل إليه (المتلقي) والرسالة، فضلا عمّا في الكتاب من أدلة شرعية اِتّكأ عليها الإمام لإقناع المخاطَب تارة، ولإفحام خصومه ومحاججتهم تارة أخرى.

إنّنا نتوخى بجهدنا المتواضع إثبات أنّ هذا المؤلَّف النفيس يشتمل على مباحث وأفكار ذات توجه تداولي، ومن ثمّة قراءته قراءة جديدة تجمع بين أصالة التراث، وحداثة العصر.

• المبحث الأول: التّداولية

قبل الخوض في إبراز ملامح الفكر التّداولي في كتاب "الرسالة" يجدر بنا التعريف بالتداولية في اللغة والاصطلاح.

1- التداولية لغة

يرجع مصطلح التداولية في أصله العربي إلى الجذر اللغوي (دول)، وله معان مختلفة، لكنّها لا تخرج عن معنى التحوّل والتبدّل، فقد ورد في معجم أساس البلاغة

للزمخشري (د.و.ل): "دالت له الدولة، ودالت الأيام بكذا، وأدال الله بني فلان من عدوّهم، جعل الكثرة لهم عليه...وأُديل المؤمنون على المشركين يوم بدر، وأُديل المشركون على المسلمين يوم أُحد...والله يداول الأيّام بين الناس مرّة لهم ومرّة عليهم، وتداولوا الشيء بينهم، والماشي يداول بين قدميه أيْ يراوح بينهما."[1]

وجاء في لسان العرب لابن منظور "تداولنا الأمر أخذناه بالدول، وقالوا: دواليك؛ أي مداولة على الأمر...ودالت الأيّام أي دارت، والله يداولها بين الناس، وتداولته الأيدي أخذته هذه مرّة وهذه مرّة، وتداولنا العمل والأمر بيننا، بمعنى تعاورناه، فعمل هذا مرة وهذا مرة."[2]

فالملاحظ على معاجم العربية أنّها لا تكاد تخرج في دلالتها للجذر"د.و.ل" عن معاني التحوّل والتبدّل والانتقال من مكان لآخر، أو من حال إلى أخرى، مما يستدعي وجود أكثر من طرف واحد يشترك في فعل التحوّل والتبدّل والانتقال، "وتلك حال اللغة متحوّلة من حال لدى المتكلم إلى حال أخرى لدى السامع، ومنتقلة بين الناس يتداولونها بينهم".[3]

2- التداولية اصطلاحا

بينما كان اللّسانيون مهتمين بالبُنى اللغوية من حيث التركيب والدلالة، ظهر مصطلح جديد يحيل إلى رؤية خاصة للغة، إنّه مصطلح "التداولية" يقول طه عبد الرحمان: "وقد وقع اختيارنا منذ 1970 على مصطلح "التداوليات" مقابلا لمصطلح "براغماتيقا"؛ لأنّه يوفي حقّه باعتبار دلالته على معنيين "الاستعمال" و"التفاعل" معا"،[4] ويحيل هذا المصطلح إلى كل ما هو ماديّ ومحسوس مطابق للحقيقة، غير أنّ هذا المصطلح "pragmatique" مازال يشوبه بعض الغموض، ولذا يردف الباحث اللساني ذاته في توضيحه للفعل (تداول)

[1] الزمخشري، أساس البلاغة، ت: باسل عيون السود، منشورات دار الكتاب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص303
[2] ابن منظور، لسان العرب، ص252.
[3] خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، دار الحكمة للنشر والتوزيع، العلمة، الجزائر، ط1، 2009م.ص148
[4] ينظر، طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص28.

قائلا: "تداول النّاس كذا بينهم بمعنى تناقله النّاس وأداروه بينهم، ومن المعروف أيضا أنّ مفهوم النّقل والدوران مستعملان في نطاق اللغة الملفوظة كما هما مستعملان في نطاق التجربة المحسوسة، فيقال: نقلَ الكلامَ عن ناقليه بمعنى رواه عنهم، ويقال: دار على الألسن بمعنى جرى عليها، فالنّقل والدوران يدلّان في استخدامهما اللغوي على معنى التّواصل، وفي استخدامها التجريبي على معنى التواصل والتفاعل، فمقتضى التداول إذًا أن يكون القول موصولا بالفعل".[1]

مما سبق ذكره نخلص إلى أن التّداول يحمل معنى التّواصل والتّفاعل بين المخاطبين، وأن يكون القول المتلفظ به موصولا بفعل إجرائي.

ولقد استُعمل مصطلح "pragmatique" بمعنى عملي، وارتبط توظيفه في العصر الحديث بالفلسفة الأمريكية البراغماتية، ولكننا في اللغة العربية نفرّق بين مصطلح "التداولية" الذي يُقصد به الاتجاه اللغوي الجديد الذي يُعنى بقضايا الاستعمال اللغوي، وبين المصطلح الفرنسي "pragmatique" و"البراغماتية" و"الذرائعية" و"النفعية" كمذهب فلسفي تجريبي عملي يحاول أن يفسّر الفكرة ليس بمقتضياتها العقلية والحسية، بل بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية.[2]

وفي السياق ذاته يقول عبد الملك مرتاض: "وقد اصطُلح في العربية المعاصرة على أنّه تداولية، في حين أنّا نشك بهذه الصفة التي ورد عليها في أصل الاستعمال الغربي؛ لأنّ صيغة هذا الاستعمال(pragmatics–pragmatique) لا تدلّ على وجود ياء النزعة المعرفية (علميّة أو فلسفيّة أو أدبيّة)، وهي التي يُطلِق عليها النّحاة العرب "الياء الصناعية"، فالأجانب يصطنعون صيغة أخرى لما يقابل هذه الياء، أو اللاحقة الثنائية على

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، (د.ت)، ص244.
[2] ينظر، تداولية اللغة بين الدلالة والسياق، مجلة اللسانيات، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، الجزائر، العدد 10، 2005، ص66-67

الأصح "ية" (pragmatisme/pragmatism)، فكيف نترجم نحن العرب مفهومين اثنين في أصلهما بصيغة عربية واحدة ؟ ... ولذلك نقترح أن نُطلق على مقابل المفهوم الأول "**التّداول**" أي تداول اللغة، وعلى المفهوم الثاني المنصرف إلى النزعة المذهبية "**التّداولية**" وذلك حتى نطوّع اللغة."[1]

إنّ التداولية بوصفها علما للتّخاطب والتّحادث والتّحاور، يترجمها اللسانيون بعدة ترجمات منها: علم الاستعمال وعلم التخاطب وعلم المقاصد والإفعالية والسياقية والذرائعية والنفعية، إذ تُعد علما متفرعا عن اللسانيات الحديثة، بل هي قاعدة اللسانيات كما نصّ على ذلك كارناب R.Carnap.[2]

تسعى التداولية إلى استكشاف العناصر الإجرائية التي يُحتكم إليها في تحديد المعنى، وذلك من خلال التركيز على ثنائية المتلفِّظ والمتلفَّظ به في سياق الاستعمال، كما تركّز في تعاملها على الفعل الكلامي وعناصر لسانية أخرى تتجاوز محددات الدلالة إلى دراسة مدى إمكانية الكشف عن قصديّة المتكلم، من خلال إحالة القول على السياق لمعرفة مدى التطابق بين دلالة القول وظروفه السياقية، للكشف عن مجموعة القوانين العامة التي تتحكم في تحديد دلالة المنطوق سياقيا.[3]

للتداولية في المؤلفات اللسانية الحديثة عدة تعريفات، نذكر منها[4]:

– شارلر موريس Charles morris :"التداولية جزء من السّيميائيّة التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستخدمي هذه العلامات"

– آن ماري ديلر Anne Marie Diller:"التداولية هي دراسة استعمال اللغة في الخطاب"

[1] تداولية اللغة بين الدلالة والسياق، ص67.
[2] ينظر، درقاوي مختار، من العلامة إلى المعنى- دراسة لسانية ودلالية لدى علماء الأصول- رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2010-2011، ص15
[3] ينظر، معن الطائي، التداولية منهجا نقديا، مجلة الأديب، بغداد، العدد: 58، 2005، ص22
[4] ينظر، درقاوي مختار، المرجع السابق، ص15، 16.

– فرانسواز أرمينكو Francois Arminguad:"التداولية علم الاستعمال اللساني ضمن السياق، وبتوسع أكثر هي استعمال العلامات ضمن السّياق".

ويعود الفضل في استحداث التّداولية في الغرب إلى الفيلسوف الأمريكي "تشارلز ساندرس بيرس" الذي أكّد على أنّ الفكر في طبيعته إبداع لعادات فعلية؛ لأنه مقرون بقيمتين هما: متى يتم الفعل؟ وكيف يتم؟ وبذلك يكون مقترنا بالإدراك في الأولى، وبتحقيق نتيجة ملموسة في الثانية.[1]

إنّ أوّل من استعمل مصطلح التداولية الفيلسوف شارلر موريس سنة 1938، وهو الذي توصّل إلى أنّ "التداولية جزء من السّيميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات".[2]

ما يمكننا ملاحظته على هذا التعريف، أنّه يتجاوز المجال اللساني ليشمل غيره من المجالات غير اللسانية كالمجال السيميائي.

لقد ارتبطت التداولية بكثير من العلوم منها:" الفلسفة واللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس، ولكن سمتها الغالبة تتّجه إلى التوجّه العملي، ولم تصبح مجالا يعتدّ به في الدرس اللغوي إلاّ في العقد السابع من القرن العشرين، بعد أن قام على تطويرها ثلاثة من فلاسفة اللغة الغربيين هم: أوستين وسيرل وجرايس."[3]

وتعدّ التداولية فرعا من علم اللغة يبحث في كيفية اكتشاف السّامع مقاصد المتكلم، والغرض من خطابه، فمثلا حين يقول شخص: أنا عطشان، يقصد: أريد كوب ماء، وليس إخبارا بأنّه عطشان.

[1] ينظر، الزاوي بخورة، العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة(التأسيس والتجديد) ، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط3، 2007، ،ص199.
[2] فرانسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية، ت. سعد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، 1986،ص12.
[3] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجديدة ، مصر، ط1، 2002م، ص6.

ومن المثال السالف الذكر، ندرك أنّ التداولية تُعنى بدراسة اللغة أثناء الاستعمال والتواصل؛ لأنّ المعنى ليس شيئا متأصّلا في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا بالسامع وحده، وإنما يرتبط بتداول اللغة بين المتكلم والمتلقي ضمن سياق محدّد.

ونتيجة لذلك يمكننا حصر العناصر التي يهتم بها المنظرون للتداولية في: المرسل وقصده، والمتلقي، والرسالة، والسّياق، ثم أفعال اللغة، فمعتقدات المتكلم ومقاصده وشخصيته وتكوينه الثقافي، ومن يشارك في الحدث الخطابي، والمعرفة المشتركة بين المتخاطبين، والوقائع الخارجية، ومن بينها الظروف المكانية والزمانية، والعلاقات الاجتماعية بين الأطراف هي أهمّ ما تركز عليه التداولية.[1]

ويقول مسعود صحراوي في كتابه التداولية عند العلماء العرب:" لم يعد التياران البنيوي والتوليدي في أيامنا التيارين الوحيدين اللذين يهيمنان على ساحة الدراسات اللسانية، فقد أفرزت المعرفة نظريات ومفاهيم لغوية متباينة في الأسس المعرفية، وانبثقت عنها تيارات لسانية جديدة، منها التيار التّداولي؛ وهو مذهب لساني يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطرق وكيفيات استعمال العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة، والبحث في أسباب الفشل في التواصل باللغات الطبيعية...إلخ."[2]

ويمكننا أن نخلص مما سبق ذكره إلى أنّ التداولية تيار لساني حديث ظهر لينافس البنيوية والتوليدية في نظرتهما للنشاط اللغوي، فهو لا يُعنى باللغة في ذاتها بل يهتم بها حيال الاستعمال في المقامات المختلفة، ويبحث عن الأسباب التي تسهم في إنجاح عملية التواصل.

[1] ينظر، بو قرة نعمان، التصور التداولي للخطاب اللساني عند ابن خلدون، مجلة الرافد، يناير 2006، ص83.
[2] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص06.

3- بذور التداولية في التراث العربي:

تميزت الدراسات اللغوية في التراث العربي بالاهتمام ببعض الجوانب التي تعدّ اليوم من سمات اللسانيات التداولية، حيث عني الدارسون قديما بدراسة النص بِعدِّه خطابا مكتملا، كما اهتموا بمعيار الصدق والكذب ومطابقة الخطاب للواقع وعدم مطابقته له، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال.

وتبدو هذه السمات والمبادئ واضحة المعالم في أعمال بعض الباحثين القدماء، نذكر منها: كتاب "الرسالة" للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ)، وكتاب "البيان والتبيين" لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ)، وكتاب"الخصائص" لأبي الفتح عثمان بن جنى (ت392هـ)، وكتاب"دلائل الإعجاز" لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني (ت471هـ)، وكتاب "تفسير الكشاف" لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ)، وكتاب"مفتاح العلوم" لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (ت 626هـ)، وإلى جانب هذه الثّلة من العلماء العرب القدامى نجد آخرين محدثين من أمثال الباحثين: "طه عبد الرحمان" و"أحمد المتوكل".

وقد عالج هؤلاء العلماء مسائل لها صلة وثيقة بالتداولية كقضية المقام والتأويل ومقتضى الحال وقواعد استعمال اللغة لدى المتكلمين، ودورهم في عملية التبليغ والإفهام، وهذا ما جعل كثيرا من الباحثين يقرّون بأسبقية اللغويين العرب في مجال الدرس اللساني التداولي، ومن بينهم الباحث اللساني"سويرتي" الذي قال:"إنّ النّحاة والفلاسفة المسلمين والبلاغيين والمفكرين مارسوا المنهج التّداولي قبل أن يذيع صيتُه بصفته فلسفة وعلما ورؤية

واتجاها أمريكيا وأوروبيا، فقد وُظف المنهج التداولي بوعي في تحليل الظواهر والعلاقات المتنوعة."[1]

إنّ الدراسات اللغوية العربية أولت عناية بالغة بالخطاب، وبدور المتكلّم والسامع في تحقيق الفهم والإفهام، وهذا ما يقابل (البيان) عند الجاحظ فهو"اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذاك هو البيان في ذلك الموضع."[2]

ويرى الجاحظ أنّ البيان هو القدرة على الإبانة والكشف عمّا في النفس، والإفصاح عمّا في الضمير بطريق اللسان والألفاظ، ومن ثمّ يتحقق غرض الفهم والإفهام الذي يرتبط في الأصل بالمتكلم، ودوره في توضيح ما خُفي من المعاني للسامع.

أمّا أبو يعقوب السّكاكي فلا تختلف آراؤه عن آراء الجاحظ، فقد بدت ملامح الاتجاه التّداولي في أعماله، ويتجلى ذلك من خلال اهتمامه بعناصر العمليّة التّواصلية، وربطها بمقتضى الحال، وبالمتكلم ودوره في عملية التبليغ، وبوضعية السامع وطريقة تلقيه الخطاب، ويرى أنّ لكل من هذين الطرفين (المتكلم والمتلقي) دورا فعالا في تحديد المقصد وتبليغه وفهمه، فقد يكون المتلقي خالي الذهن تماما أو متردّدا في الحكم، أو منكرا له، وقد يخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، كما نبّه على ضرورة مراعاة المقام وعلاقته بالمتلقي، ووجوب الالتفات إلى أغراض الخطاب.[3]

---

[1] محمد سويرتي، اللغة ودلالتها – تقريب تداولي للمصطلح البلاغي- مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،(الكويت) المجلد 28، العدد 03، عام2000، ص30.

[2] الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص76.

[3] ينظر، بوقرة نعمان، نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية –قراءة استكشافية للتفكير التداولي في المدونة اللسانية التراثية – مجلة اللغة والأدب، ملتقى علم النص، جامعة الجزائر، العدد 17، جانفي، 2005، ص120.

وفي العصر الحديث نجد بعض الأعمال التي نظرت إلى اللغة نظرة تداولية من مثل بعض البحوث التي قدّمها كل من العالمين: أحمد المتوكل وطه عبد الرحمان، حيث تبرز ملامح البحث التداولي لدى طه عبد الرحمان من خلال عنايته بالكلام وبالعمليّة التّخاطبية ككل، إذ يرى أنّ التخاطب يتمّ بين طرفين يتبادلان أقوالا معينة، بغية وصول كل منهما إلى هدفه وهو التبليغ، حيث يقول في هذا الصدد:"ولما كان التخاطب يقتضي اشتراك جانبين عاقلين في إلقاء الأقوال وإتيان الأفعال، لزم أن تُضبط هذه الأقوال بقواعد تحدد وجوه فائدتها الإخبارية، أو قُل "فائدتها التواصلية" نسميها بقواعد التبليغ، علما بأنّ مصطلح التبليغ موضوع للدلالة على التواصل الخاص بالإنسان".[1]

ومن هذا المنطلق، يرى طه عبد الرحمان أنّ المجال التداولي هو نوع من التواصل، والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم.[2]

ويقسّم الباحث نفسُه أسباب التواصل والتفاعل إلى ثلاثة أقسام، وهي: الأسباب اللغوية، والأسباب العقدية، والأسباب المعرفية.[3]

أمّا أحمد المتوكل فيُعدّ من أبرز ممثلي الاتجاه التداولي في العصر الحديث، ويظهر ذلك من خلال أعماله المتنوعة في هذا المجال، وخلاصة ما قدّمه أن التحليل التداولي للغة يقتضي الاهتمام بتحديد طبيعة الوظائف التداولية الداخلية وتتمثل في المحور والبؤرة، والخارجية وتتمثل في المبتدأ والذيل والمنادى، وتتميز دراسته للغة بالاستناد إلى ثلاثة عناصر: التركيب والدلالة والتداولية.[4]

[1] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص237.
[2] ينظر، طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص244.
[3] المرجع نفسه، ص245
[4] ينظر، أحمد المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي، الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط، ط1، 2006، ص93-94

• المبحث الثاني: نظرية أفعال الكلام

تعدّ نظرية الأفعال الكلامية إحدى أهم الأسس التي قامت عليها اللّسانيات التداولية في منظومة البحث المعاصر، حيث تهتم بدراسة ما يفعله المتكلمون باللغة بغرض إنجاح العملية التواصلية بين المتحدّثين، وتأتي أهمية هذه النظرية في كونها ساهمت في تغيير تلك النظرة التقليدية في معالجة الظاهرة اللغوية التي كانت تنحاز بشدّة للاستعمال المعرفي والوصفي للغة، حيث نظرت للغة على أنها قوة فاعلة في الواقع ومؤثرة فيه، وهي بهذا ألغت الحدود القائمة بين الكلام والفعل؛ لذلك يَعتبر "باختين" أنّ المعلومات المتبادلة بين طرفي الحديث: (المتكلم/السامع) تكون ضرورة مثارة بواسطة شيء ما، وتسعى إلى تحقيق هدف ما، فهي عبارة عن حلقة ضمن سلسلة التبادل الكلامي الذي يدور في فلك الحياة الاجتماعية الواقعية، وقد تبنّى هذه النظرية مجموعة من فلاسفة "أكسفورد"، وعملوا على تطويرها فيما بعد، لاسيما الفيلسوف الإنجليزي ج.ل.أوستين. [1]

لقد أصبح مفهوم الفعل الكلامي (speech act) نواة مركزية في الكثير من الأعمال التداولية، ومفاده أنّ كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، وفضلا عن ذلك يعدّ نشاطا ماديا نحويا يتوسل أفعالا قولية (Actes locutoires) لتحقيق أغراض إنجازية (Actes Illocutoires)؛ كالطلب والأمر والوعد والوعيد، وغايات تأثيرية (Actes Perlocutoires) تخص ردود فعل المتلقي كالرفض والقبول، ومن ثمّ فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلا تأثيريا، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثير في المخاطب اجتماعيا أو مؤسساتيا، ومن ثم إنجاز شيء ما.[2]

وفيما يلي سنتحدث عن بعض جهود هؤلاء الفلاسفة، وعن أهم الأفكار والاقتراحات والإضافات التي قدّموها في سبيل إثراء النظرية وتطويرها.

[1] ينظر، نصيرة غماري، نظرية أفعال الكلام عند أوستين، مجلة اللغة والأدب العربي، جامعة الجزائر، العدد 17، جانفي 2006، ص80.
[2] ينظر، مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب ، ص41.

1- نظرية أفعال الكلام عند "أوستين"

"جون لونغشاو أوستين" أحد فلاسفة جامعة "أوكسفورد" في القرن العشرين، وأحد النقاد المعروفين، كانت آراؤه محط أنظار الفلاسفة وعلماء النفس واللغة والاجتماع،[1] ألّف كتابا أسهم بشكل كبير في وضع أهم الأسس التي قامت عليها نظرية أفعال الكلام بعنوان: (HOW TO DO THINGS WITH WORDS)، يضمّ مجموعة من المحاضرات عددُها اثنتا عشرة محاضرة، ألقاها في جامعة "هارفرد"سنة 1955، ونشرت سنة 1962، حيث اعتبر أنّ جميع الجُمل اللغوية هي قول وعمل في الوقت ذاته، فالمتكلم ينجز عمله بمجرد تلفظه بقول ما، فالقول هو إنجاز لفعل ما في الوقت نفسه، وهذا من صميم نظرية الأفعال الكلامية. [2]

ولقد ارتبطت نظرية أفعال الكلام في المعرفة اللسانية بـ"أوستين"، حيث تقترح هذه النظرية في تحليل العلامات اللسانية الملفوظة والمعنى الناتج عنها أداة إجرائية، تكون هي المنطلق والأساس الفاعل في القراءة، وتتمثل هذه الأداة في الموروث اللساني التّداولي في الفعل "ACT"من أنّه النشاط الممكن إنجازه بتلفظنا لنوع من الجمل.[3]

والأفعال الكلامية هي أفعال ينجزها الإنسان بمجرد التلفّظ بها في سياق مناسب بجملة يعبّر بها عن مدلول إنجاز ذلك العمل[4]، وتنقسم إلى قسمين:

- **أفعال إخبارية:** تصف وقائع قد تكون صادقة أو كاذبة.
- **أفعال أدائية:** تُنجز في ظروف ملائمة أفعالا ولا تُوصف بالصدق أو الكذب، ومن أشكالها: التّسمية، الوصية، الاعتذار، الشكر، المواساة، النصح، الوعد، التّحدي، والإذن...الخ[5]

[1] ينظر، عبد القدر عبد الجليل، المعجم الوظيفي لمقاييس الأدوات النحوية والصرفية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006، ص193.
[2] ينظر، محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص60.
[3] ينظر، أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، ت.عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، 1991، الدار البيضاء، ص07.
[4] ينظر، ابن طالب عثمان، البراغماتية وعلم التراكيب، ضمن أعمال ندوة الملتقى الثالث للسانيات، الجامعة التونسية، ص131.
[5] ينظر، أرمينيكو، المقاربة التداولية، ص61.

ويقرّر "أوستين" أنّ معنى الجملة متوقّف على طبيعة الفعل اللغوي (فعل الكلام) الذي نُوظّفه لها، فإذا تلفّظ أحدٌ بقوله:"نعم إنّي أقبل أن تكون هذه المرأة زوجتي الشرعية"، يجب الإقرار هنا أنه عندما تلفظ وتحدّث بهذا الكلام، فهو في حال إنجاز شيء ما، وبمعنى آخر هو في حال إبرام عقد الزواج أكثر مما هو في حال الإدلاء بخبر معين، فالفعل الإنجازي حسب- أوستين- لايكون ناجحا دون أن يُحدث تأثيرا على المخاطب، كما توصّل "أوستين" إلى أنّ الفعل الكلامي مركّب من ثلاثة أفعال تعدّ جوانب مختلفة لفعل كلامي واحد، ولا يمكن فصل أحدها عن الآخر، وهي:

أ- الفعل اللّفظي(القولي): يتألّف من أصوات لغوية تنتظم في تركيب نحوي صحيح، ينتج عنه معنى محدّد، وهو المعنى الأصلي، وله مرجع يحيل إليه.

ب- الفعل الإنجازي : وهو ما يُؤدّيه الفعل اللفظي من معنى إضافي يكمن خلف المعنى الأصلي، كالتّحذير من عمل شيء، أو رجاء عمل شيء...

جـ- الفعل التّأثيري: هو الأثر الذي يُحدثه الفعل الإنجازي في المخاطَب أو المتلقي، فيشعر بالسعادة أو الغضب أو الخوف...الخ.[1]

فحين تقول أم لابنها:"الكلب يعضّ"، فهي تتفوّه بفعل لفظي منطوق، وفي الوقت نفسه تطلق تحذيرا لابنها أي تنجز فعلا إنجازيا، وحين يختار الابن طريقا آخر، فإنّ ذلك هو الأثر والنتيجة.

واستنادا إلى مفهوم القوّة الإنجازية ميّز، أوستين بين خمسة أنواع للأفعال الكلامية:

- الأفعال الحكمية (الإقرارية): حكم، وعد، وصف.

- الأفعال التمرسيّة: إصدار قرار لصالح أو ضد...، أمر، قاد، طلب.

- أفعال التكليف (الوعدية): وعد، تمنى، التزم، أقسم...

- الأفعال العرضية (التعبيرية): أكّد، أنكر، أجاب، وهب...

[1] ينظر، عبد الهادي بن ظافر الشهيري، استراتجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ط1، بنغازي، ليبيا، ص75

- الأفعال السلوكية (الاخبارية): اعتذر، هنّأ، حيّ، رحب...

إنّ نظرية أفعال الكلام ترتكز على مظهر دلالي مهم، وهو اعتبار تلفظاتنا وأقوالنا أفعالا وإنجازات لها نتائج وانعكاسات على باقي الأنشطة التي نقوم بها، وبهذا ينشأ المعنى على تلك الآثار التي تحدثها الأفعال الكلامية.

2- أفعال الكلام عند "سورل":

بنى"جون.ر.سورل" نظريته الجديدة انطلاقا من الأسس التي قام بوضعها أستاذه "أوستين"، حيث أعاد صياغة أفكاره وتجديدها، وذلك عن طريق بعض التعديلات والإضافات التي اقترحها "سورل"، ومسّت شروط انجاز الفعل الكلامي، وتصنيف الأفعال الكلامية، مما أدّى إلى ظهور نظرية منتظمة لاستعمالات اللغة بمصطلحات الأفعال الكلامية، وتقوم هذه النظرية على مبدأ القصديّة، فالكلام من وجهة نظر "سورل" محكوم بقواعد مقصدية، ويمكننا تحديد هذه القواعد وفق أسس منهجية واضحة ومتّصلة باللغة.[1]

وفيما يلي سنتكلم عن أهم التعديلات التي أحدثها "سورل" على نظرية "الأفعال الكلامية"، ويمكننا تتبعها عبر مرحلتين أساسيتين، هما:

المرحلة الأولى: مرحلة الفعل الكلامي المباشر:

أعاد "سورل" في هذه المرحلة تعديل التّقسيم الذي وضعه "أوستين" للفعل الكلامي على أساس التمييز بين أربعة أفعال تُنجز معا في الوقت نفسه، وهي:

أ- الفعل التلفّظي (الصوتي والتركيبي)

ب- الفعل القضوي (الإحالي والحملي)

جـ- الفعل الإنجازي

د- الفعل التأثيري

[1] ينظر، محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص71

وهذا تفصيل هذه الأنواع:

أ/ فعل القول: Acte dénonciation يتمثل في التّلفظ بعبارة لغوية ما طبقا للقواعد الصوتية، والتركيبية لتلك اللغة على نحو صحيح، وهو يضمّ كل من الفعل الصوتي والتركيبي عند "أوستين".

ب/ الفعل القضوي: Acte propositionnel يقابل الفعل الدلالي في النموذج الأوستيني، الذي كان جزءا من فعل القول، بالإضافة إلى الفعل الصوتي والتركيبي غير أن "سورل" جعله قسما مستقلا عن هذه الأفعال، وينقسم الفعل القضوي حَسبه إلى قسمين أساسيين هما: الفعل الإحالي والفعل الحملي.

ب-1- الفعل الإحالي: Acte de référence يُسهم الفعل الإحالي في ربط الصلّة بين المتكلمين(المتكلم والمخاطب)، ويمكننا توضيح ذلك من خلال الأمثلة الآتية:

- أُعلمُكم بأنّني سأسافرُ اليوم إلى الخارج.

- عبدُ الحميد بن باديس رائدُ النهضة الفكرية في الجزائر.

- غرداية جوهرة الجنوب.

نلاحظ أنّ الجملة الأولى قد أحالت على (الأنا) في (أُعْلِمُ) بصيغة الفعل المضارع (أُفْعِلُ)، وعلى (الأنتم) بالضمير (كُم) الذي يحيل على مجموعة من الأشخاص في العالم الخارجي.

أمّا "عبد الحميد بن باديس" فيُحيل إلى اسم شخص معين معروف في عالم العلم والمعرفة، كما تحيل كلمة "غرداية" على اسم مكان معين، وما تجدر الإشارة إليه أنّ "سورل" قد ميّز بين الإحالة كفعل والإحالة كنتيجة، ذلك أنّ الكلمات التي تكوّن جملة ما إذا عُزلت عن سياق المتحدثين بها تكون كلمات معجمية ذات معنى عام، وتفقد دلالتها على التخصيص أو التعريف أو التحديد.[1]

[1] ينظر، يحي بعيطيش، نحو نظرية وظيفية للنحو العربي، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005- 2006، ص152.

ولمزيد من التوضيح نورد المثالين الآتيين:

- أسامة يدرسُ في مركز التكوين المهني.

- يسيرُ الرّاجلون على الرّصيف.

فاسم العَلم "أسامة" يدلّ على أيّ شخص يحمل هذا الاسم، ويدرس في مركز التكوين المهني، من دون تخصيص شخص بعينه، ما لم يكن الكلام دائرا بين متكلم ومستمع يعرف كل منهما شخصا معينا يُدعى "أسامة"، وكذلك الأمر بالنسبة للكلمتين "الراجلون" و"الرصيف"، فلا إحالة لهما؛ لأنهما لا تدلّان على راجلين معينين ولا رصيف معين، على الرغم من اقترانهما بـ (أل) التعريف.

ب-2- الفعل الحملي: Acte de prédication يعني الإسناد، أي إسناد الحمل والمحمول إلى الموضوع المحال عليه؛ مثال: المتنبي شاعر عباسي، نُسب الشعر في الجملة إلى المتنبي، وحُمل عليه.

ج- الفعل الإنجازي: Acte illocutionnaire هو الفعل الذي يتحقق في الواقع بمجرد التلفّظ بـه، فقد يكون أمرا أو نصحا أو وعدا...: (آمر- أنصح- أعد...)، حيث لا اختلاف بين "سورل" وأستاذه "أوستين" في هذا النوع.

يتداخل الفعلان القضوي والإنجازي فيما بينهما تداخلا شديدا، إذ يُكمّل كل منهما الآخر.

وهذه أمثلة توضيحية:

- أنصحُك بطاعة والديكَ يا أخي.

- يا أخي أَطِعْ والديك.

- هل ستُطيعُ والديك يا أخي؟

- لو تُطيعُ والديك يا أخي.

عند نطقنا بأيّة جملة من الجُمل المذكورة آنفا، نكون قد أنجزنا:

– فعلا قوليا أثناء تلفّظنا بسلسلة من الأصوات التي تكوّن مجموعة من الكلمات المرتّبة ضمن نسق نحوي وتركيبي صحيح.

– فعلا قضويا يتمثل في "المرجع" أو "الإحالة" إلى شخص معين، وهو هنا "الأخ"، إلى جانب "الحمل" الذي يعبّر عن قضية واحدة في الجُمل الأربعة، وهي: طاعة الوالدين، فالفعل الإحالي والفعل الحملي شكلا معا قضية واحدة في كل الجُمل على الرغم من تنوع الأفعال المنجزة بين النصح والأمر والاستفهام والتمني على التوالي.

مما سبق ذكره، نتوصل إلى أنّ الجُمل السابقة تتضمّن الإحالة نفسها والحمل نفسه، وإن كانت تفيد أفعالا إنجازية مختلفة، وفي هذا دلالة مؤدّاها أنّ فعلي الحمل والإحالة لهما كيان مستقل عن الفعل الإنجازي.

د– الفعل التأثيري:Acte perlocutionnaire يتمثل في ما يمكن أن يُحدثه الفعل الإنجازي في متلقيه من تأثير على قناعاته وأفكاره ومشاعره وعواطفه وسلوكه، فقد يخيفه، وقد يحفزه، وقد يحزنه، وقد يشعره بالسعادة أو الامتنان أو بالحماس، حسب طبيعة الفعل الانجازي وقوته.

جدير بالذّكر أنّ مفهوم الفعل الإنجازي والفعل التأثيري عند "سورل" لا يختلف عن مفهوم الفعل الإنجازي والفعل التأثيري في النموذج الأوستيني، لكن الإختلاف الجوهري يكمن في الفعل القضوي، الذي جاء مستقلا عن فعل القول عند سورل، حيث وقف فيه وقفة متأنيّة محاولا من خلال ذلك أن يُدقّق في أصغر وحدة يمكن أن تساهم في بناء هذا الفعل القضوي، فأسهب في شرح تفاصيله وتحديد أقسامه وضبطها وفحصها وتمحيصها، في حين اكتفى "أوستين" بجعله فرعا من فروع الفعل القولي إلى جانب نوعين آخرين هما: الفعل الصوتي والفعل التركيبي.

وبعدها ذكر خمسة أصناف هي:

- **الأخبار**: وهي التي تحمل إحدى قيمتي الصدق أوالكذب، مثل:أخبر، أكّد، زعم، شرح...

- **الأوامر أو التوجيهات**: وهي الأفعال التي يكون الغرض منها أن يجعل المتكلمُ المخاطبَ يقوم بفعل ما، مثل: طلب، أمر، ترجى، سأل...

- **الوعود أو الالتزامات**: وغرضها إلزام المتكلم بالقيام بعمل ما في المستقبل، مثل: وعد، أقسم...

- **التصريحات**: وهي التي تعبّر عن الحالة النفسية للمتكلم، مثل: شكر، هنّأ، اعتذر...

- **الإنجازيات أو الإدلاءات**: وهي التي بمجرد القيام بها يحدث تغيير في الخارج، مثل: عيّن، زوّج.

المرحلة الثانية: مرحلة الفعل الكلامي غير المباشر:

اقترح "سورل" تصنيف الانجازات الكلامية للأفعال الكلامية غير المباشرة إلى صنفين، هي:

1- الإنجازات البسيطة: وهي الإنجازات التي يقصد فيها المتكلم إلى معنى واحد، وهو المعنى الحرفي في خطابه، أي يكون قصد المتكلم مساويا للمعنى الحرفي للخطاب.

2- الإنجازات المعقّدة: وهي الإنجازات التي يقصد فيها المتكلّم إنجاز جملة تواكبها قوتان إنجازيتان: قوة إنجازية حرفية، وقوة إنجازية مستلزمة مقاميا لمنطوق حملي واحد.

ويقدّم "سورل" المثال الآتي ليوضّح ظاهرة الفعل الكلامي غير المباشر:

شخصان يتحادثان، ونرمز لهما بـ (س) و (ص):

س: رافقني إلى السينما هذا المساء.

ص: يجب أَنْ أُحضِّرَ نفسي لامتحان الغد.

نلاحظ أنّ جملة المتحدّث (س) تمثل فعلا كلاميا مباشرا، تطابق فيه قوته الإنجازية معناها الحرفي، وهي دعوة الشخص (س) لصديقه (ص) لمرافقته إلى السينما.

أمّا جملة المتحدّث (ص) فقد أنجز بها صاحبها فعلين كلاميين: فعلا كلاميا مباشرا؛ يتمثل في إخبار (س) بأنّ عليه أن يُحضّر لامتحان سيُجريه في الغد، وفعلا كلاميا غير مباشر؛ يتمثل في رفض دعوة الشخص (س).

انطلاقا مما سبق يطرح (سورل) السؤال التالي: كيف يتمّ الانتقال من الفعل الإنجازي الحرفي– المباشر– إلى الفعل الإنجازي غير المباشر؟

لتفسير كيفية الانتقال من الفعل الإنجازي المباشر إلى الفعل الإنجازي غير المباشر، يقترح (سورل) مجموعة من المراحل يمكن تلخيصها فيما يلي:

–الشخص (س) يقترح على الشخص (ص) مرافقته إلى السينما، و(ص) يردّ بأنه يجب أن يحضّر لامتحان الغد.

– يفترض الشخص (س) أنّ (ص) يحترم مبدأ التعاون في الحوار، وبالتالي كان عليه أن يجيب إجابة واضحة.

– من بين الإجابات المحتملة لـ (ص) قبول الدعوة أو رفضها أو تقديم اقتراح آخر.

– يلاحظ الشخص(س) أنّ إجابة (ص) بالنظر لمعناها الحرفي ليست قبولا ولا اقتراحا ولا رفضا مباشرا، فهي غير واضحة.

- يستنتج (س) أنّ (ص) يعني أكثر مما يقول، أي أنّ غرضه الإنجازي يختلف حتما عن غرضه الحرفي.

- الشخص (س) بعلم أنّ التحضير لإجراء الامتحان يستغرق وقتا طويلا، وبخاصة إذا كان موعده في الغد، وذهاب الشخص (ص) لمتابعة الفيلم في السينما سيحول دون تحضيره الجيد للامتحان.

- يتوصّل الشخص (س) إلى أنّ (ص) لن يستطيع الذهاب إلى السينما، والتحضير لامتحانه في آن واحد.

- وعليه يُدرك (س) أنّ غرض (ص) الإنجازي هو رفض الاقتراح المقدّم من قبله إلى (ص).

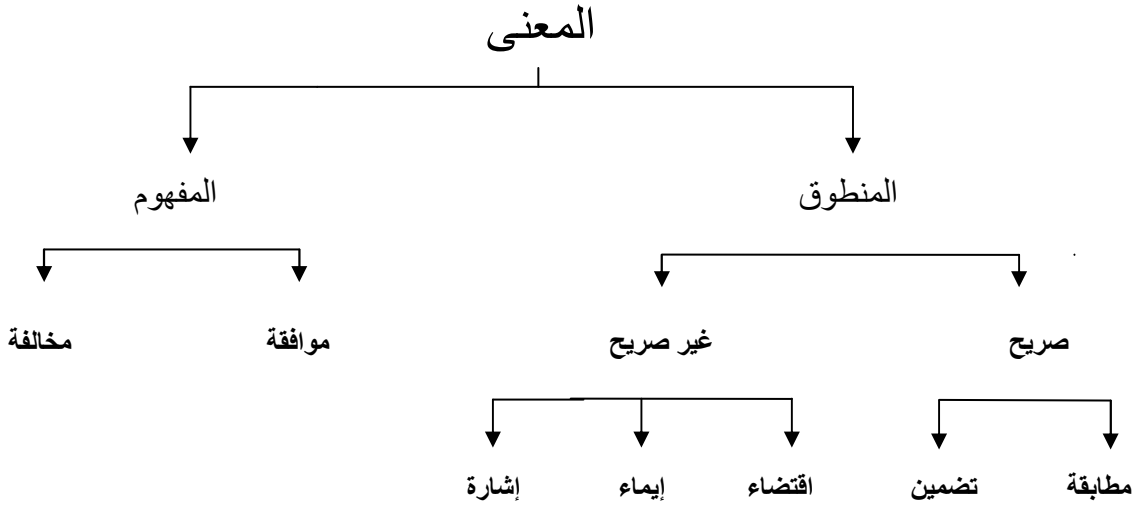
يَعتبر"سورل" هذه المراحل نموذجا نظريا يفسّر به ظاهرة الأفعال الإنجازية غير المباشرة، ويؤكد في الوقت نفسه على أهمية الأفعال الكلامية المباشرة؛ لأنها تعدّ المنطلق الأول –الأساسي– في السلسلة الاستدراكية ككل؛ لذا لا بدّ من الوقوف وقفة متأنيّة عن طريق تحليلها وفهمها جيدا؛ ذلك أنّ سلوكاتنا اللغوية تزخر بالأفعال الكلامية غير المباشرة، وربّما هي أكثر استعمالا من باقي أنواع الأفعال، لذلك يتوجّب على المتخاطبين اكتساب القدرة على التمييز بينها وبين الأفعال المباشرة، وذلك عن طريق الرجوع إلى الطبقات المقامية للكلام ومحاولة فهمها وإدراكها إدراكا جيدا.

• المبحث الثالث: مظاهر التداولية في كتاب الرسالة

تمهيد:

إنّ المتتبّع للأنساق اللغوية التي طرحها الأصوليون يلفي أنّهم يفرّقون بين نوعين أساسين من المعنى هما: المنطوق والمفهوم، حيث يراد بالمنطوق "ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق"[1]؛ أي أنّه مُدرك من خلال المعنى الوضعي المباشر دون ظلال إضافية، أما المفهوم فيراد به "ما فُهم من اللفظ في غير محل النطق"[2].

ولمزيد من التوضيح نقترح المشجر الآتي:



إنّ المنطوق المصرّح به في الدرس الأصولي هو"ما وُضع اللفظ له" أي هو دلالة اللفظ على ما وضع له بالاستقلال أو بمشاركة الغير، فيشمل المطابقة والتضمين، أما المنطوق غير المصرّح به هو "ما لم يُوضع له بل يلزم ما وُضع له، فيدل عليه بالالتزام" أي أن اللفظ

[1] السيوطي جلال الين، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص31.
[2] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص66.

لا يدلّ عليه مباشرة، وإنما يدلّ عليه من خلال التّأمل في اللفظ وإدراك معناه، ومن أهم أقسام المنطوق غير الصريح: الاقتضاء.[1]

1- الاقتضاء:

تعريف الاقتضاء لغة واصطلاحا

أ- الاقتضاء لغة:

قضى: حكم، ومنه قضيت الحجّ أي أدّيته، اقتضى منه الأمر، طلبه وتقاضاه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ﴾[2] ، وقضى الدَّين: أدّاه، أما الاقتضاء فهو الطلب والاستدعاء والاستلزام.[3]

ب- الاقتضاء اصطلاحا:

تقوم نظرية النحو العربي على الاقتضاء والاحتياج النابع من قوة العلاقة المعنوية، وهي عملية تقوم بين المبني عليه والمبني سواء أتقدّم الكلام أم تأخّر، كقولنا: أكرم زيدٌ عمرا، أو عمرا أكرم زيدٌ، فالفعل وهو المبني عليه يحتاج إلى الفاعل والمفعول وهما المبنيان، سواء أكان الترتيب من الخاص إلى العام أم من العام إلى الخاص.[4]

وتحدّث النّحاة المتقدّمون عن مصطلح الاقتضاء، وكثُر وروده في كلامهم، ومن ذلك قولُ ابن يعيش:"ألا ترى أنَّ الضرب والقتل يقتضيان مضروبا ومقتولا؟"، وكلُ واحد من أفعال الحواس يقتضي مفعولا مما تقتضيه تلك الحاسة، فالبصرُ يقتضي مبصرا، والشّم يقتضي

[1] ينظر، درقاوي مختار، من العلامة إلى المعنى، ص96.
[2] الإسراء، الآية 23
[3] ينظر، البخاري عبد العزيز أحمد بن محمد، كشف الأسرار، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، (د.ط)، (د.ت)، ص351.
[4] ينظر، ليلى جغام، دلالة الاقتضاء بين النحو والتداولية، حوليات المخبر، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الأول، 2013، ص2.

مشموما، والسّمع يقتضي مسموعا، فكل واحد من أفعال هذه الحواس يتعدّى إلى مفعول مما تقتضيه تلك الحاسة.[1]

وقد ظهر أثر مفهوم الاقتضاء فيما قاله مَن جاء من متأخري النّحاة مثل الزمخشري في حديثه عن الإضافة أنّها: "المقتضية للجرّ، كما أنّ الفاعلية والمفعولية هما المقتضيان للرّفع والنّصب.[2]

وارتبط الاقتضاء عند علماء التداولية بما يدلّ عليه في معناه اللغوي بمضمون الطلب والاستدعاء، ويعدّ "الاقتضاء عند كثير من اللغويين من أهم المفاهيم التداولية، إذ هو مثال حيّ ونابض للأكثر الذي يتمّ إيصاله دون قول، والذي يمكن استدلاله بقرائن الأحوال، والعلاقة بين القول والسياق."[3]

وبذلك يصير الاقتضاء عند اقترانه بالسّياق أساسا تداوليا في تفسير الكثير من النّصوص وإعطائها أبعادا دلاليّة.

والأصل في الكلام أن يدلّ على معناه ومقصده دون اللجوء إلى إضافة أو تقدير، والاقتضاء مفهوم منطقي أكثر منه لساني، حيث ظهرت بوادره على هامش الأبحاث المنطقية التي تناولت القضايا باعتبار الصدقية (les valeurs de vèritè)، وقد وردت في أبحاث "فريج" وهو أوّل من تنبّه إلى الارتباط بين الإحالة والاقتضاء.[4]

وانطلاقا من التعريف اللغوي والاصطلاحي، نتوصل إلى أنّ الاقتضاء منطوق غير مصرح به؛ أي أنّ المدلول فيه مضمر، إمّا لضرورة صدق المتكلم أو لصحّة وقوع الملفوظ به، وينظر له من جانبين: الحدث اللغوي المنطوق، والحدث اللغوي غير المنطوق، إذْ

[1] ينظر، فخر الدين قباوة، مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء، سلسلة البحوث والدراسات في علوم اللغة والأدب، ص122.
[2] فخر الدين قباوة، المرجع السابق، ص122.
[3] ليلى جغام، دلالة الاقتضاء بين النحو والتداولية، ص91.
[4] صلاح حسين، المدخل إلى علم الدلالة، دار الكتاب الحديث، ط1، 2008، ص193.

المعنى لا يستقيم إلا إذا أدرك المتلقي أو المستمع كلاما محذوفا يكون دليلا على صدق المتكلم.

إنّ الاقتضاء في الدرس الأصولي يستدعي المعنى المعجمي والذي هو "الطلب واللزوم"[1]؛ أي أنّ هناك عبارة أو لفظا غير مذكور مطلوب إثباته، قصد تمثّل المعنى المراد، وبهذا تقرر لتعيين وترسيخ المعنى المقصود إضافة كلمة، أو تقدير عبارة ليستقيم القول، وبالتالي يتحقّق التواصل السليم.[2]

ج- الاقتضاء عند الشافعي:

وقد أدرك محمد بن إدريس الشافعي أهميّة الإضمار والتقدير؛ لأنّ المتكلم يريد غير المعنى المصرّح به في كلامه، وفي هذا المقام يأتي قول الإمام-رحمه الله-:"الصّنف الذي يدلّ لفظه على باطنه دون ظاهره"[3]، قال الله تبارك وتعالى، وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم: قال عزّ من قائل: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقْبَلْنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾[4]

إنّ ظاهر هذه الآية يُشير إلى مساءلة القرية والعير، ولكنّ باطنها ينبئ - عند أهل العلم باللسان العربي- بأنّ أخوة يوسف يخاطبون أباهم بمساءلة أهل القرية وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا يدلّان على صدقهم.

يتّضح أنّ في هذا الخطاب معنيين؛ أحدهما مصرّح به، والآخر غير مصرّح به، والمقصود لدى المتكلّم هو المعنى غير المصرح به، وهو ما دلّ لفظه على باطنه دون ظاهره، ومن هنا ينطلق الأصولي في تحديد الحكم الشرعي الصحيح.

[1] المعجم العربي الأساسي، مادة: قضى، ص994.
[2] ينظر، درقاوي مختار، من العلامة إلى المعنى، ص 198
[3] الشافعي، الرسالة، ص64
[4] يوسف، الآية:82

وانطلاقا مما ذُكر آنفا، نتوصل إلى أن مفهوم الاقتضاء كغيره من المفاهيم التي تناولها علماؤنا القدامى في شتى الميادين، وإنْ لم يذكروها صراحة فقد أشاروا إليها بصيغ وتعريفات تتّفق ومجال تخصصهم.

د- الاقتضاء بين علماء الأصول و علماء التداولية:

أمّا الإمام الغزالي فقد عرّف الاقتضاء بأنّه"ما يكون من ضرورة اللفظ إمّا من حيث إنّ المتكلم لا يكون صادقا إلا به، أو من حيث امتناع وجود اللفظ أو التركيب اللغوي شرعا إلا به."[1]

وقال الإمام فخر الدين الرازي عن الاقتضاء: هو "ما يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة"[2].

وعدّه الدوسي "زيادة على النص، لم يتحقق معنى النص بدونها، فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يغلو."[3]

غير أنّ ابن الحاجب ربطه بثنائية الصّدق والصّحة، فقال فيه:"ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحتّه العقلية أو الشرعية"[4]

وذكر الشنقيطي تعريفا جامعا ضمّنه ما ذكره الأصوليون قبله، فقال: "دلالة لفظ السياق بالالتزام على معنى غير مذكور يؤدي إلى معنى مقصود بالأصالة، ولا يستقل المعنى أي لا يستقيم إلا به لتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا عليه، وإن كان اللفظ – السياق أو التركيب اللغوي–لا يقتضيه وضعا."[5]

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص186
[2] فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ت: طه جابر الفياض، مطبعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، ط1، 1983، ج1، 319
[3] البخاري عبد العزيز، كشف الأسرار، ص 76
[4] ابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ط)،(د.ت)، ج2،ص172
[5] عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ج2، ص172

إذا تمعنّا جيدا في هذا التعريف المتعلّق بالاقتضاء، نخلص إلى أنّ المعنى لا يستقيم بحال، إلا إذا أدرك المتلقي كلاما محذوفا يكون برهانا على صدق المتكلم، والصّدق كما هو معلوم مبدأ من مبادئ التخاطب، وبهذا يظهر أن الاقتضاء في الدرس الأصولي يتساوق مع الدرس اللساني في وجوب إضافة أو تقدير اللفظ غير المذكور، ليستقيم القول، ويتحقق التواصل السليم.

أمّا العالم اللساني الغربي جرايس فقال عن الاقتضاء بأنه: "شيء يعنيه المتكلم ويوحي به ويقترحه ولايكون جزءا مما تعنيه الجملة بصورة حرفية"[1] وهذا التعريف يتّفق تماما مع التعريف الذي قدمه علماء الأصول.

يتّضح من خلال التعريفات السّابقة أنّ الأصوليين نظروا إلى المعنى من جوانب متعددة، قناعة منهم أنّ إصدار الحُكم على الشيء لا يمكن أن يتأتى إلا بمراعاة كل الاعتبارات، سواء ما تعلّق منها بالنّص الشرعي، أو ما تعلّق بالدرس اللغوي، أو ما تعلّق بمقصود المتكلم، وبهذا يتجلّى اشتراكهم مع النظرة التّداولية التي لا تعترف بالعناصر الثلاثة المعروفة للخطاب فحسب، بل تراعى كل ما له علاقة باستجلاء المعنى، حال المحادثة والتخاطب.

إنّ ما ذكره الأصوليون عن الاقتضاء لا يختلف عمّا أشار إليه الإمام الشافعي بقوله: "الصّنف الذي يدلّ لفظه على باطنه دون ظاهره" بل يزيد وضوحا وجلاء.

2- القصديّة:

مبدأ القصدية مفهوم أخذه "أوستين" عن الفيلسوف "هورسل" والظاهراتيين وأدخله في تحليلاته للظواهر اللغوية، واعتبر أنّ كل فعل كلامي يقوم على مبدأ القصدية.

[1] درقاوي مختار، من العلامة إلى المعنى، ص200.

ويهتم هذا المبدأ بالربط بين التراكيب اللغوية، ومراعاة غرض المتكلم، والمقصد العام من الخطاب، في إطار مفاهيمي مستوف الأبعاد التداولية للظاهرة اللغوية.[1]

إنّ العمليّة التلفّظية من حيث كونها إنتاجا لمجموعة من العلامات، تهدف إلى نقل المعنى الذي يجول في ذهن صاحبه إلى المتلقي، فالغاية من كل ملفوظ معرفة قصد المتكلم، وانطلاقا من هذا وُسمت العملية التلفّظية في الثقافة الأصولية بأنّها حدث قصدي، فالمتكلم بِعدّه صانع الخطاب يتوخى من كلامه إيصال أفكاره إلى المستمع دون تعتيم ولا ضبابية،[2] ولهذا جاء تركيز الأصوليين على القصد؛ لأنّه يقع في صميم شروط إنجاح إصدار الحكم الشرعي.

2-1- القصدية من منظور أصولي:

وفي هذا السّياق نجد الإمام الشافعي في تفسيره لقوله تعالى:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ﴾[3]، حيث يقول: "فقصد جلّ ثناؤه القدمين بالغسل كما قصد الوجه واليدين فكان ظاهر هذه الآية أنه لا يجزئ في القدمين إلا ما يجزئ في الوجه من الغسل، أو الرأس من المسح، وكان يحتمل أن يكون أريد بغسل القدمين أو مسحهما بعض المتوضئين دون بعض"[4]، حيث يكون اعتماد الإمام في هذا التخريج علم ما أُثر عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أنّه مسح على الخفّين وأمر به من أدخل رجليه في الخفّين وهو كامل الطهارة، وبذلك يكون ظاهر الآية العموم ومقصدها الخصوص.

[1] ينظر، مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 11.
[2] ينظر من درقاوي مختار، العلامة إلى المعنى، ص145.
[3] المائدة، الآية 06.
[4] الشافعي، الرسالة، ص66.

وعند تحليله للملفوظ اللساني"أنتِ طالق" يؤكّد على مسألة غياب القصد وحضوره، حيث أنّ الملفوظ غالبا ما يثير إشكالا بسبب عدم وضوح القصد وغلبة التأويل والاجتهاد.

فهو يعالج القضية ببعد نظر ومنهجية فائقة مستندا في ذلك إلى الحكم الذي نصّه، إذا قال الرجل لأمَته: "أنتِ طالق" ونوى به العتق، صحّت النيّة؛ لأنّ تركيب لفظ الطاء واللام والقاف يفيد معنى إزالة القيد، فيقال: لفظ مطلق، وأُطلق فلان من الحبس، وانطلق بطنه...فإذا قال: (أنتِ طالق) ونوى به إزالة القيد فقد استعمله في حقيقته الأصلية، إلا أنّ هذه الحقيقة صارت تختص في العُرف بإزالة قيد النّكاح، فصار الاحتكام إلى النّية أمرا لا مفرّ منه لتحديد القصد من لفظ الطلاق.[1]

وقد تطرّق أبو حامد الغزالي إلى جوهر هذه القضية مجرّدا إيّاها من مظانها التقديرية، وهو يصوغ محور الإشكال ابتداء من عنوان مبحثه في القضية:" في طريق فهم المراد من الخطاب"[2]، حيث قرّر في البداية أنّ العمليّة التواصلية مُعطى يخضع إلى ثلاث ركائز: المتكلّم، وما نسمعه من كلامه، ثم مراده من كلامه، وهذه الركائز تستلزم لا محالة عنصرا رابعا هو السامع أو متلقي الكلام، ثم بعد ذلك يخلص إلى لفظ المصادرة التي يعرّفها بقوله:"ولا متكلم إلا وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره"[3]، ويعني بذلك ما يُعرف عند اللّسانيين المحدثين بالقصديّة.

ومن هنا نتبيّن أهميّة القصد عند الأصوليين عامة وعند الشافعي خاصة، فقد بيّن أنّ كل خطاب تواصلي مبني على رسالتين؛ رسالة الملفوظ أي الكلام المنطوق، ورسالة المفهوم، أي المعنى المقصود.

[1] ينظر، فخر الدين الرازي، المعالم في علم أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ط2، 2004، ص34.
[2] الغزالي، المستصفى ، ج1، ص148
[3] نفسه، ج1، ص148

3- السّياق:

حريّ بنا قبل الخوض في الحديث عن السّياق ودوره في الكلام أن نعرّج عن معناه في اللغة والاصطلاح.

أ- السياق لغة:

ورد لفظ السّياق عند ابن منظور في مادة "سوق" حيث قال: "ساق الإبل يسوقها سوقا وسياقا، وهو سائق وسوّاق، وقد انساقت وتساوقت الإبل تساوقا إذا تتابعت، والسياق المهر؛ لأن العرب كانوا إذا تزوجوا ساقوا الإبل والغنم مهرا؛ لأنها كانت الغالب على أموالهم"[1]

أما الزمخشري فقد قال عن السّياق في أساس البلاغة" ...وهو يسوق الحديث أحسن سياق وإليك يساق الحديث وهذا الكلام ساقه إلى كذا وجئتك بالحديث على سوقه على سرده"[2]

نخلص من خلال ما سبق إلى أنّ السياق في الدلالة اللغوية يدلّ على التتابع دون انقطاع لبلوغ غاية معينة.

ب- مفهوم السياق في كتاب الرسالة:

يُعزى الاهتمام بالسّياق عند علماء الأصول إلى محمد بن إدريس الشافعي الذي عقد بابا في كتابه "الرسالة" وسمه بـ"باب الصّنف الذي يبيّن سياقه معناه"[3]، والفصول التي خصّصها وعرض فيها تصوّره الأصولي القائم أساسا على هذا المبدأ الهام، وإنْ كان في الغالب لا يصرّح بلفظه، وإنما يكتفي بتلميحات وإشارات تدلّ عليه.

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص 166-167.
[2] الزمخشري، أساس البلاغة، ص225.
[3] الشافعي، الرسالة، ص62.

فقد أشار الإمام إلى أنّ من أساليب العرب" لفظا ظاهرا يُعرف في سياقه أنّه يُراد به غير ظاهره" [1]، وفي هذا الباب يفصّل ذلك ويوضحه من خلال آيتين كريمتين:

الأولى: في قوله تعالى:﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾[2]، "فابتدأ جلّ ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة فلما قال: ﴿إذْ يعدُونَ في السبتِ...﴾، دلّ أنّه إنما أراد أهل القرية؛ لأنّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت و في لا غيره، وأنّه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون"[3]، فقد استرشد الإمام الشافعي بالسياق وهو هنا قوله تعالى: ﴿إذ يعدون في السبت...﴾ الوارد بعد ذكر القرية، لبيان أن المقصود أهل القرية لا القرية، "لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة".

والثانية: في قوله تعالى: ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ فَلَمَّآ أَحَسُّوا۟ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ ﴾[4]، قال الإمام: "وهذه الآية في مثل معنى الآية التي قبلها، فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أنّ الظالم هم أهلها، دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها، وذكر إحساسهم بالبأس عند القصم، أحاط العلمُ أنّه إنما أحسّ البأسَ مَنْ يعرفُ البأسَ من الآدميين"[5]، وبهذا يكون قد استرشد **إمام الشافعية** بالدّلالة نفسِها، أيْ بالسّياق لفهم أنّ القصم إنما كان لأهل القرية الظالمين لا للقرية نفسها.

[1] الشافعي، المرجع السابق، ص52.
[2] الأعراف، الآية 163.
[3] الشافعي، المرجع السابق، ص62.
[4] الأنبياء، الآية 11-12.
[5] الشافعي، المرجع السابق، ص63.

ج- السياق عند الأصوليين:

ونقل الإمام الزركشي عن الشيخ عزّ الدّين بن عبد السلام قوله: "السّياق يرشد إلى تبيين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق الذّم كانت ذما، وإن كانت مدحا بالوضع[1]، في مثل قوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾[2]

أمّا الإمام الشاطبي فقد استعمل لفظ "المساق" في مقابل"السّياق" حيث ورد في "الموافقات" قوله:"... كلام العرب على الإطلاق لابدّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ،"[3]

ولم يغفل علماء الأصول عامة، والإمام الشافعي خاصة أهمية السّياق في إجلاء المعنى المراد، وهم بتصورهم هذا يتفقون مع الدّرس اللّساني الحديث الذي يعدّ السياق نصّا موازيا أو نصّا مصاحبا للنّص الظاهر.[4]

ومن الذين تطرّقوا إلى مصطلح السّياق في تراثنا العربي عبد القاهر الجرجاني الذي عبّر عنه بالنّظم؛ لأنّ النظم عنده هو تعلّق الكلمة وارتباطها بغيرها، حتى تستقيم الجملة، وتؤدي وظيفتها في التركيب، وكلّ ذلك بسبب الترتيب والاختيار بين العناصر النحوية.[5]

د- السياق في الفكر الغربي:

وأمّا في الفكر الغربي فتصادفنا نظرية أفعال الكلام المستندة إلى مقولة "مالينوفسكي" وهي تشير إلى أنّ: "اللغة أسلوب عمل وليست توثيق فكرة"[6]، وتتّخذ من العلامات اللسانية

---

[1] الزركشي، البحر المحيط، ج8 ، ص 55.
[2] الدخان، الآية 49
[3] الشاطبي، الموافقات، ج 3، ص153.
[4] فان ديك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي ، ت: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، (د.ط)، 2000م، ص252.
[5] ينظر، مبروك زيد الخير، اللغة العربية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، ص52.
[6] عبد الرحمان بدوي، اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 2، العدد1، 1971، ص69.

المنطوقة والمنجزة في سياقات معيّنة وبطريقة معيّنة أساسا مفسِّرا، لذلك تتداخل المنطوقات بين التّقدير والأداء، وترتبط مباشرة بالموقف الذي تقال فيه، يقول جون ليونز: يتوجّب علينا في تحليل الأعمال الكلامية أن نحسب حسابا لحقيقة أنّ الجمل تُنْطَقُ ضمن سياقات معينة، وأنّ جزءًا من معنى نقش الكلام المنطوق يُستمدّ من السياق الذي ينتج فيه"[1]

إنّ العلاقة التي تربط المعنى بالسّياق علاقة وطيدة، ولذلك نجد أنفسنا في كثير من الأحيان مجبرين على العودة إليه بغية ضبط معاني الألفاظ، وهذا أمر طبيعي مادام السّياق هو"عبارة عن انتظام المعاني في سلك الألفاظ وتتابعها، لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود دون انقطاع أو انفصال".[2]

والسّياق هو الذي يحدّد ما إذا كان المقصود هو المعنى الأصلي أو المعنى المجازي، وذلك عن طريق مجموعة من الظروف الحسيّة والنفسيّة المحيطة بالنص، وكذا المحيط الاجتماعي؛ لأن السّياق يعتمد على معرفتنا بالعادات والتقاليد والحياة الدينية والاجتماعية بصفة عامة، وكذلك على معرفة أسباب النزول وغيرها من الظروف التاريخية والجغرافية والثقافية الأخرى. فهذه العناصر كلها كفيلة ببيان معاني الملفوظات.[3]

ومن هنا يتّضح أن قرينة السياق تعتمد على مجموعة من الركائز تبدأ باللغة وتنتهي بهذه القرائن المختلفة.

[1] جون ليونز، اللغة والمعنى والسياق، ت: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987، ص200.
[2] عبد الفتاح محمود (المثنى)، نظرية السياق القرآني، دراسة تأصيلية دلالية نقدية، دار المعرفة بيروت، لبنان، ت: عبد الرحيم محمود، (دط)، (دت)، ص225.
[3] ينظر، تمام حسان، البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب القاهرة (دط)، 1993، ص220-221.

هـ- أقسام السياق:

ينقسم السّياق إلى قسمين[1]:

1- سياق لغوي: وهو كل ما تعلّق بالنظر في بنية النص بقصد توضيح أبعاد دلالته الغامضة، ولا يتحقق ذلك إلا بالرجوع إلى أنظمة اللغة المختلفة؛ الصوتيّة، الصرفيّة، التركيبيّة، والدلاليّة.

2- سياق غير لغوي: ويسمى"سياق الحال" ويتمثل في الظروف المحيطة بالحدث الكلامي بكل عناصره(المرسِل- المرسَل إليه- الوسط)؛ لأن الكلام لا يكون معزولا عن إطاره الخارجي، ولذلك قال البلاغيون قديما مقولتهم الشهيرة: " لكل مقام مقال"، ومن ثمَّ كان لزاما فهم كل القرائن المحيطة بدائرة النص من أجل تحديد أبعاده الدلالية، وتندرج تحت هذا النوع من السياق مجموعة من السياقات الأخرى، منها؛ السياق العاطفي والسياق الثقافي والسياق التاريخي...إلخ.

أما علماء أصول الفقه فقد قسّموا السّياق القرآني إلى مستويين:

أولهما: السّياق الداخلي، و يشتمل على عدّة سياقات لا يوجد بينها تعارض، ولا يلغي بعضها بعضا، وهي سياقات فرعية يمكن تصوّرها في صورة تنازلية، من سياق النّص القرآني كلّه، إلى سياق السّورة، إلى سياق المقطع، إلى سياق الآية، وهي سياقات مرتّبة من قمة العموم إلى أدقّ الخصوص.[2]

[1] ينظر، عبد القادر عبد الجليل، علم اللسانيات الحديثة- نظم التحكم وقواعد البيانات- دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2002، ص543.

[2] ينظر، مبروك زيد الخير، اللغة العربية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، ص53.

وثانيهما: السّياق الخارجي، ويشتمل على قرائن كثيرة تسهم في تحديد دلالة الكلمة من خلال القراءات القرآنية الأخرى للكلمة ثم في السّنة النّبوية ثم في أسباب النزول.[1]

إنّ ما سبق ذكره لا يختلف عن الدراسات اللسانية الحديثة التي تُشير إلى ارتكاز التّداولية في تحليل الإنتاج اللّغوي على السّياق، وهو مجمل الظروف الاجتماعية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي والاستعمال اللساني، وهي المعطيات المشتركة بين المرسل والمتلقي والوضعية الثقافية والنفسية والتجارب المختلفة بينهما على حدّ سواء، إذ لا قيمة للمفردات والعبارات بعيدة عن سياقها، فالسّياق وحده هو الكفيل بتحديد دلالة الوحدات اللغوية من خلال الظروف المحيطة وزمان ومكان التخاطب.

ولهذا نجد الأصوليين يولون عناية كبيرة للسّياق لتجنب أيّ انزياح دلالي أو تأويل منحرف، وهذا دليل على حرصهم الشديد للوصول إلى المعنى المراد من كلّ خطاب إبلاغي، ويؤيد هذا المنحى قول الإمام ابن تيمية في كتابه "مجموع الفتاوى":"الدلالة في كل موضع إنما تتحقق بحسب السياق".[2]

فبالعودة إلى المدونة الأصولية نُدرك أنّ أصحابها لم يركّزوا في تفسير النّصوص الشرعية على المستويات اللغوية المعروفة – الصوتي والصرفي والتركيبي والدلالي– فحسب، بل كانوا يحتكمون في ذلك إلى السّياق؛ لأنّ المستويات السالفة الذِكر تكشف عن المعنى السطحي، أمّا المعنى الخفيّ فمن خصوصيات السياق.

4- الحِجاج:

قبل أن نتناول موضوع الحجاج علينا أن نقوم بتعريفه في اللغة والاصطلاح

[1] المرجع نفسه، ص53.
[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط3، (د.ت)،ج6، ص12.

أ- الحِجاج لغة:

الحِجاج في اللّغة مأخوذ من حاجج، حيث جاء في معجم العين: "الحجّ كثرة القصد إلى من يُعظّم ... حجّوا عمامته: عظّموه...ويُقال: الحجّ: الموسم...والحجّة: قارعة الطريق الواضح، والحجّة: وجه الظَفر عند الخصومة."[1]

يقول ابن منظور: "حاججتُه، أحاجّه، حجاجا ومحاجّة حتى حججته أي غلبتُه بالحجج التي أدليت بها، وحاجّه محاجّة وحجاجا: نازعه الحجّة، قال الأزهري الحجّة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة...".[2]

وعليه فالحجاج يعني النّزاع والخصومة بواسطة الأدلّة والبراهين الكلامية والحجج العقلية، فيكون مرادفا للجدل، وأصل الحجاج الخصومة والنزاع وهما لايستلزمان العداوة.

حيث جاء في قوله تعالى:﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ ﴾ [3]

ففي سياق تفسير "سيد قطب" لهذه الآية يقول:"...فالفعلة منكرة حقا: أن يأتي الحجاج والجدال بسبب النعمة والعطاء..."[4]

حيث دلّ الفعل "حاجّ" على دخول إبراهيم والنمرود في خصام وجدال.

[1] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث، ط1، 2008، ص248.
[2] ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص38.
[3] البقرة، 258.
[4] سيد قطب، في ظلال القرآن،ج1، ص297.

ب- الحِجاج عند الشافعي:

عُرف الحجاج عند العلماء بأنّه: "من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا؛ لأنّه السبيل إلى معرفة الاستدلال، وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة، ولا اتّضحت محجّة ولا عُلم الصحيح من السقيم ولا المعوجّ من المستقيم".[1]

إنّ المتأمّل في كتاب "الرسالة" للشافعي لا يكاد يجد صفحة تخلو من مسألة حجاجية، حيث كان الإمام يلجأ للتّدليل على بيان صحّتها أو بطلانها إلى ما ورد في كتاب الله، وسنّة رسوله- صلى الله عليه وسلم-، ذلك أنّ الرسالة كما نعلم أوّل كتاب أُلِّف في أصول الفقه جمع فيه الإمام بين العقل والنّقل.

ففي مسألة نزول القرآن الكريم باللسان العربي دون سواه، يقول الإمام[2]:"فإن قال قائل: ما الحجّة في أنّ كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره؟" فالحُجّة فيه كتاب الله، قَالَ تَعَالَى:﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [3]

ويقول الشافعي في موضع آخر: "فقال لي قائل: احْدُد لي أقلّ ما تقوم به الحُجّة على أهل العلم، حتى يثبت عليهم خبر الخاصّة. فقلت: خبر الواحد عن الواحد حتى يُنتهى به إلى النبي أو من انتهى به إليه دونه."[4]

وفي قضية "الحُجّة في تثبيت خبر الواحد" قال الإمام: "فإن قال قائل: اذكر الحُجّة في تثبيت خبر الواحد بنص خبر أو دلالة فيه إجماع." فقلت له: أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عُمير عن عبد الرحمان بن عبد الله بن مسعود عن أبيه أنّ النبي قال: نضّر الله

[1] أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، المغرب، ط2، 1987، ص08.
[2] الشافعي، الرسالة، ص45.
[3] إبراهيم، الآية 04.
[4] الشافعي، الرسالة، ص369.

عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فرُبّ حامل فقه غير فقيه، ورُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه..."[1]

وفي باب اختلاف العلماء في الرأي، سئل الإمام الشافعي عن رأيه في الاختلاف الحاصل بين أهل العلم في بعض الأمور، قال: قلت له:"الاختلاف من وجهين: أحدهما محرّم، ولا أقول ذلك في الآخر، قال: فما الاختلاف المحرّم ؟ قلت:"كل ما أقام الله به الحجّة في كتابه، أو على لسان نبيّه منصوصا بيّنا، لم يحِل الاختلاف فيه لمن عَلِمه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويُدرَك قياسا، فذهب المتأويِّل أو القايِس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيرُه، إن لم أقل إنه يضيَّق عليه ضِيق الخلاف في النصوص، قال: فهل في هذا حجة تبيّن فرقك بين الاختلافين؟ قلت: قال الله تعالى في ذمّ التفرّق: "وما تفرّق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة."[2]

وفي المسألة التي تتعلّق بمنزلة الإجماع والقياس، قيل للشافعي: "قد حكمت بالكتاب والسنّة، فكيف حكمتَ بالإجماع، ثم حكمتَ بالقياس فأقمتهما مع كتاب أو سنة ؟ فقلتُ: إنّي وإن حكمتُ بها كما أحكمُ بالكتاب والسنة، فأصل ما أحكم به منها مفترق، قال: أفيجوز أن تكون أصولٌ مفرقةُ الأسبابِ يُحكم فيها حكما واحدا ؟ قلتُ: نعم، يُحكم بالكتاب والسنّة المجتمع عليها، الذي لا اختلاف فيها، فتقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ويُحكم بالسنّة قد رُويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورية؛ لأنه لا يحلّ القياس والخبر موجود."[3]

[1] نفسه، ص401.
[2] نفسه، ص560.
[3] الشافعي، الرسالة، ص598.

إذا أنعمنا النظر في النماذج السابقة التي وردت في مؤلَّف الإمام الشافعي، ألفينا أنها قد اعتمدت على مبدأ الحجاج من خلال اللجوء إلى تقديم الأدلة والبراهين المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، بغية إقناع السائل ضمن مقام تواصلي، وبهذا يكون خطاب الإمام قد حمل في ثناياه بذور الدرس اللساني التّداولي الذي ترعرع وأثمر بعد عصره بقرون عديدة.

وفي العصر الحديث تناول عالم اللسانيات العربي طه عبد الرحمان الحجاجَ، فعرّفه بقوله:"الحجاج كلّ منطوق به موجّه إلى الغير، لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها"[1]، في القول إشارة إلى مسألة لا يتحقّق الحجاج إلا بها، وهي الإفهام.

ويرى الباحث نفسُه أنّ للحجّة وجهين تختص بهما؛ الأول إفادة القصد؛ لأنّ الفعل "حجّ" يعني لغة القصد، فتصير الحجّة أمرا نقصده لحاجتنا إليه، والثاني يتمثل في إفادة الغلبة، وبذلك يتحقق في الحجاج القصد والغلبة معا.[2]

5- أسلوب الحوار والمناقشة:

لقد بنى الإمام المطلبي- رحمة الله عليه- كتاب "الرسالة" بأسلوب تداولي رائع ، إنّه أسلوب الحوار والمناقشة، فإذا حاولنا رصد هذه الطريقة في كتابه، وقعنا على شواهد لا تُحصى ولا تُعد، تُنبئ بأنّ الإمام قصدها عُنوة ولم تأت صُدفة.

ولتوضيح ذلك اخترنا الأمثلة الآتية:

المثال الأول[3]:

قال الشافعي: فإنْ قال قائل: قد نجدُ من العجم مَنْ ينطقُ بالشيء من لسان العرب؟

[1] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ص226.
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص137.
[3] الشافعي، الرسالة، ص44.

– فذلك يحتمل ما وصفتُ من تعلّمه منهم، فإنْ لم يكن ممّن تعلّمه منهم فلا يوجد ينطق إلا بالقليل منه، ومن نطق بالقليل منه فهو تبع للعرب فيه.

– ولا ننكر إذ كان اللّفظ قيل تعلُّما أو نُطق به موضوعا أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلا من لسان العرب، كما يتّفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها، مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها، وبُعد الأواصر بينها وبين من وافقت بعض لسانه منها.

المثال الثاني[1]:

قال الشافعي: فإن قال قائل: ما الحجّة في أنّ كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره؟

– فالحجة فيه كتاب الله، قوله الله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ [2]

– فإن قال قائل: فإنّ الرّسل قبل محمد كانوا يُرسلون إلى قومهم خاصة، وإنَّ محمدًا بُعث إلى الناس كافة، فقد يَحتمل أن يكون بُعث بلسان قومه خاصة، ويكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه، ويحتمل أن يكون بُعث بألسنتهم، فهل مِن دليل على أنه بُعث بلسان قومه خاصة دون ألسنة العجم؟

– فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضُهم عن بعض: فلا بدّ أن يكون بعضهم تبعًا لبعض، وأن يكون الفضل في اللسان المتَّبع على التابع.

[1] المرجع نفسه، ص45.
[2] إبراهيم، الآية 04.

– وأولى الناس بالفضل باللسان مَنْ لسانه لسان النّبي، ولا يجوز –والله أعلم– أن يكون أهلُ لسانه أتباعًا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كل لسان تَبع للسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم اتِّباعُ دينه.

المثال الثالث[1]:

قال الشافعي: أخبرنا سفيان أنّه سمع عبيدَ الله بن أبي يزيد يقول: سمعتُ ابنَ عباس يقول: أخبرني أسامةُ بن زيد أنّ النبي –صلى الله عليه وسلم– قال:"إنما الرِّبا في النّسيّة".

– فأخذ بهذا ابنُ عباس ونفرٌ من أصحابه المكِّيين وغيرُهم.

– قال: فقال لي قائل: هذا الحديث مخالفة للأحاديث قبله؟

– قلتُ: قد يحتمل خلافها وموافقتها.

– قال: وبأي شيء يحتمل موافقتها؟

– قلت: قد يكون أسامة سمع رسول الله يُسأل عن الصنفين المختلفين، مثل الذهب بالورق، والتمر بالحنطة، أو ما اختلف جنسه متفاضلا يدا بيد، فقال: "إنما الرّبا في النّسية"، أو تكون المسألة سبقته بهذا وأدرك الجواب، فروى الجواب ولم يحفظ المسألة، أو شك فيها، لأنه ليس في حديثه ما ينفي هذا عن حيث أسامة، فاحتمل موافقتها لهذا.

– فقال: فلمَ قلتَ يحتمل خلافها؟

– قلتُ: لأنّ ابنَ عباس الذي رواه، وكان يذهبُ فيه غيرَ هذا المذهبِ، فيقول: لا ربا في بيع يدا بيد، إنّما الرّبا في النّسيّة.

– فقال: فما الحُجّة إنْ كانت الأحاديثُ قبلهُ مخالِفةً في تركه إلى غيره؟

[1] الشافعي، الرسالة، ص: 278، 279، 280.

– فقلتُ له:كل واحد ممّن روى خِلاف أسامةَ، وإنْ لم يكن أشهرَ بالحفظ للحديثِ من أسامة، فليس به تقصيرٌ عن حفظه، وعثمانُ بن عفان وعبادةُ بن الصّامت أشدُّ تقدّما بالسّنّ والصّحبة مِن أسامةَ، وأبو هريرة أسنُّ وأحفظُ مَنْ روى الحديث في دهره.

بهذه الطريقة الناجعة مضى الشافعي في كتابه "الرسالة" يعلّم طلابه وقراءَه عبر تساؤلات تثير الدافعية، وتجلي القريحة، وتبعث على التفكير، وتنمي المشاركة.

وأوّل علامات هذه الطريقة التعليمية؛ احترام المعلّم شخصية المتعلّم وفكره ورأيه واقتراحه، ومن نتائجها تنمية وجدان المتعلّم، ومعارفه، ومهارته

لا شكّ أنّ المتأمّل في كتاب الرسالة سيعثر– لا محالة– على كثير من صيغ القول التي تمثل عُمدة الطريقة الحواريّة، وهي في تقديرنا تربو على المائة موضع، خلاف الصيغ الأخرى التي تؤدّي مؤداها في مقام المناقشة والحوار.

إنّ أوّل ما افتتح به الشافعي كتابه بعد المقدمة كان: " باب: كيف البيان؟ " إنّه بحقّ أفضل عنوان يفتتح به القارئ مطالعة هذا الكتاب، فهو سؤال يستنفر النفس للتّدبر والتّأمل وحين يضرب الإمام المثَل بعد المثَل لما يقوله، بغية التوضيح لقارئ كتابه، فإنّه يحرص على الإشارة إلى أنّ وراء هذه الأمثلة أمثلةً أخرى ينبغي على القارئ أن يتطلّع للوقوف عليها بنفسه. فيقول – مثلًا – : "ولهذا أشباه كثيرة في القرآن والسنة."

ويقول: "وفي القرآن ناسخ ومنسوخ غير هذا، وإنما وصفتُ منه جملًا يُستدلّ بها على ما كان في معناها".

وإذا كان التربويّون يتحدّثون اليوم عن أسلوب الحوار والمناقشة ضمن استراتيجية التعليم الناجح، ويؤكّدون على أنّه يخلق جوًّا من التفاعل التربوي الإيجابي بين الطلاب

ومعلّميهم، من خلال إشراكهم في الدرس، خصوصًا إذا تمّ توظيف الحوار بأسلوب مشوّق بعيدًا عن النمطية، فإنّ الشافعي قد فعّل هذا الأسلوب في كتابه "الرسالة" منذ قرون خلت.

إنّنا لا نعلم السبب الذي جعل الغالبية العظمى من المؤلَّفات الإسلاميّة لا تتبنى هذه الطريقة، وكذلك المعاصرين من مفسّري الكتب الدينية، فصرنا نرى الدرس التعليمي والشرح الديني لكتاب من الكتب أو علم من العلوم يقوم على أسلوب التلقين، وهو أسلوب غير ناجح لاعتماده على مُلق– مُعلم– يتكلّم، وطالب يستمع، فأنتجت هذه الطريقة طلابًا من نوع غريب وعجيب، لا يسألون ولا يناقشون، ولهذا كانوا أبعدَ ما يكونون عن الإبداع والتجديد والاجتهاد، الذي يكثر الحديث عنه وتتعالى الأصوات لطلبه.

6– الأفعال الكلامية المتضمنة في الخبر:

لقد عني المسلمون منذ العصر الأول بنقل أقوال النبي– صلى الله عليه وسلم– وأفعاله وتقريراته، كما عنوا بفحص الرّواة، وفحص ما ينقلونه عن رسول الله–صلى الله عليه وسلم–، فقد نُقلت الأحاديث عمّن عاينوا النبي– صلى الله عليه وسلم– وحضروا مشاهده، ثم عن تابعيهم، ثم من جاؤوا بعدهم، وهي تنقسم ابتداء بحسب روايتها إلى قسمين: متصلة السّند، وغير متصلة السّند.[1]

والمتصل السند ينقسم من حيث عدد رواته إلى ثلاثة أقسام[2]: متواتر ومشهور وخبر آحاد.

– القسم الأول: المتواتر الذي يرويه قوم لا يحصى عددهم، ويُؤمَن تواطؤهم على الكذب حتى يصل السند إلى النبي– صلى الله عليه وسلم–.

[1] ينظر، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص10.
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص10.

– القسم الثاني: ويضم الأحاديث المشهورة التي يرويها عن النبي–صلى الله عليه وسلم– واحد أو اثنان أو نحو ذلك من الصحابة، أو يرويها عن الصحابي واحد أو اثنان، ثم تنتشر بعد ذلك فيرويها قوم يؤمن تواطؤهم عن الكذب.

– القسم الثالث: ويتعلق بخبر الآحاد ويسميه الإمام محمد بن إدريس الشافعي– رضي الله عنه– خبر الخاصة، وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر عن الرسول– صلى الله عليه وسلم– ، ولا يتوفر فيه شرط المشهور.

وحديث الآحاد يفيد العلم الظني الراجح، ولا يفيد العلم القطعي، إذ الاتصال بالنبي – صلى الله عليه وسلم– فيه شبهة، يقول صاحب كشف الأسرار"الاتصال فيه شبهة صورة ومعنى، أما ثبوت الشبهة فيه صورة، فلأن الاتصال بالرسول–صلى الله عليه وسلم– لم يثبت قطعا، وأما معنى، فلأن الأمة تلقته بالقبول أي في الطبقة التي تلي التابعين"[1]

يقول صاحبُ كتاب "الرسالة" في باب خبر الواحد: "فقال لي قائل: أُحْدُدْ لي أقلّ ما تقوم به الحجّة على أهل العلم، حتى يثبت عليهم خبر الخاصّة، فقلتُ: خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهي به إلى النبيّ أو من انتهى به إليه دونه."[2] واشترط في الحجيّة بخبر الخاصة شروطا منها: أن يكون الراوي " ثقة في دينه، معروفا بالصدق في حديثه، عاقلا لما يحدِّث به، عالما بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدث به على المعنى، لأنه إذا حدّث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه–: لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام."[3]

نلاحظ أن هذه التقسيمات متأثرة في الأساس بالاعتبارات المنطقية والتداولية، ومن ذلك مراعاة علاقة الكلام بالواقع الخارجي في النوع الأول، ويتجلّى في مطابقة الخبر للواقع

[1] البخاري، كشف الأسرار، ج3، ص990.
[2] الشافعي، الرسالة، ص369.
[3] المرجع نفسه، ص370.

أو عدم مطابقته له، ومنها مراعاة مسألة الكثرة والقلة؛ أي التواتر والآحاد في رواية الخبر كما في النوع الثالث، وهذه الفكرة المتعلقة بمراعاة القلة والكثرة في رواية الأخبار تندرج بمعايير المعاصرين ضمن "درجة الشّدة للغرض المتضمن في القول"، فخبر الآحاد وهو الذي يرويه فرد واحد أو أفراد قليلون ليس في قوة الخبر الذي يرويه العشرات أو المئات من الناس، مع أن كثيرا من الأصوليين والفقهاء لم يشترطوا للمتواتر عددا محصورا [1]، وتندرج الأخبار المذكورة بأنواعها ضمن صنف "التقريرات" بمفهوم "سورل" و "الغرض المتضمن في القول" لهذه المجموعة الكلامية هو التقرير، وقد عرفه "سورل" بأنه" إدراج مسؤولية المتكلم عن صحة ما يتلفظ به".

6-1- الخبر والإنشاء عند الشافعي:

نودّ في هذا المبحث التّعرف على المسائل التّطبيقية لظاهرة الأفعال الكلامية لدى علماء أصول الفقه، وفي مقدمتهم مؤسّس هذا العلم، وواضع قواعده وأصوله؛ الإمام محمد بن إدريس الشافعي.

إنّ نظرية الأفعال الكلامية المعاصرة ترتبط ارتباطا وثيقا بنظرية الخبر والإنشاء في تراثنا العربي، من خلال علم أصول الفقه، فقد استفاد هذا الفرع المعرفي من علم المعاني، ووظف معطياته واستثمرها في دراسة النصوص الشرعية، ولاسيما القرآنية، ويمكن إدراج هذا ضمن النظرية التداولية.[2]

لا تهمّنا ههنا المسائل الفقهية والأصولية، بقدر ما تهمّنا الاعتبارات اللغوية التداولية، التي اتّخذها الأصوليون أداة ومدخلا لتوجيه الدلالات في نصوص القرآن والسّنة أو استنباط حكم من الأحكام.

[1] ينظر، الشيرازي إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، ت: عبد القادر الخطيب الحسني، المكتبة الوقفية، ط1، 1983م، ج2، ص584
[1] ينظر، مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب، ص130

ومادام للاعتبارات اللغوية في البحث الأصولي اهتمام كبير، فقد ارتأينا أنّ نسلط عليها الضوء من خلال ما يُعرف بـ "المنحى التداولي في البحث الأصولي"، ونعني به كيفية استثمار الأصوليين للمفاهيم والمقولات التداولية التي بحثوها ضمن الخبر والإنشاء، أثناء بحثهم عن الدّلالات، وعن الطرق التي يتّخذها النص لإفادة معنى أو لصناعة أفعال شرعية فرديّة كانت أو اجتماعية بالكلمات.[1]

يبدو أنّ الأصوليين– من منظور تداوليّ– قد استأثروا بالبحث فيما فرّط فيه كثير من النحاة بإدراكهم لطرق تأليف الكلام وأوجه استعمالاته وإدراك مقاصده وأغراضه، وما يطرأ عليه من تغيير ليؤدي معاني متعددة، ومن ذلك بحثهم في ظاهرة الأفعال الكلامية ضمن نظرية الخبر والإنشاء، كمراعاة قصد المتكلم وغرضه، ومراعاة السياق اللغوي وغير اللغوي وتحكّمه في الدلالات.

6-2- صيغ الطلاق والبيع وصلتها بأفعال الكلام:

أ- ألفاظ الطلاق (صيغ الطلاق):

لا يعنينا في هذا المقام أن نبحث الطلاق بحثا فقهيا أو قانونيا، ولكن تعنينا الاعتبارات التداولية التي كانت خلفيّة لإنجاز هذا الفعل الاجتماعي الذي هو الطلاق.

فقد أجمع علماء الإسلام على أنّ الطلاق يقع إذا كان بنيّة ولفظ صريح، ولكنّهم اختلفوا فيما إذا كان يقع باللفظ غير الصريح، أو بالنيّة دون اللفظ، أو باللفظ دون النيّة.

فعند الإمام الشافعي أنّ لفظ الطلاق الصريح، مثل: (أنتِ طالق) لا يحتاج إلى نيّة،[2] وقد اشترط بعض الأصوليين شرط "النيّة والقصد" في إيقاع هذا الفعل، فمن قال لزوجته "أنتِ طالق" وادّعى أنّه أراد شيئا آخر،كأن يُطلّقها من وثاق هي فيه...فقد قالوا: هو ما نوى

[1] ينظر، المرجع نفسه، ص132
[2] ينظر، الشيرازي، المرجع السابق، ج2، ص234.

ولا يلزمه، أي الطلاق؛ لأنّ نيته غير ذلك، إلّا أن تكون هناك قرينة مانعة من ذلك، فالمشهور عن مالك أنّ الطلاق لا يقع إلّا باللفظ والنيّة، وهو قول أبي حنيفة.[1]

وعليه فقد عدّ الأصوليون شرط النّية أو القصد ركنا من أركان التمييز بين أنواع الطلاق، وما هو صحيح منها وما هو غير صحيح في تداوليّة الأصوليين والفقهاء.

أمّا بالنظر لاصطلاحات التداوليين المعاصرين، فقد اعتبر "أوستين" مقولة القصديّة مبدأ هاما من مبادئ الأفعال الكلامية، إذ تتوقف علية الهويّة الإنجازية لأي فعل كلامي، وأما في منظور تلميذه "سورل" فذلك مرتبط بمعيارين: معيار الغرض المتضمّن في القول من جهة، ومعيار درجة الشدّة من جهة أخرى.

وبالنسبة للصراحة والكناية في لفظ الطلاق، فقد تحدّث الفقهاء عن اللفظ الصريح للطلاق وعن كنايات الطلاق، وهدفنا من الإشارة إلى هذا الأمر التعرّف على الألفاظ التي تعدّ بمنظور تداولي "أفعالا كلامية"–حسب أوستين– ؛ لأنها ترمي إلى إنشاء أو إيجاد أفعال ومواقف وسلوكات اجتماعية بالكلمات، أو الألفاظ التي تعدّ "أفعالا كلامية غير مباشرة" على حدّ قول "سورل".

فاللفظ الصريح للطلاق يتحقق بقول الزوج لزوجته: "أنتِ طالق"، أو"طلقتكِ"، أو"سرحتكِ"... ، أما كنايات الطلاق، فقد قسّموها إلى كنايات ظاهرة وكنايات محتملة، فالظاهرة كقول الزوج: حبلكِ على غاربكِ، والمحتملة كقوله: اعتدّي، استبرئي، تقنّعي...، وذلك كله محكوم عند أغلب الفقهاء بالقصد والنية.[2]

ومهما يكن من أمر، فإنّ كل الألفاظ والعبارات التي ذكرها الفقهاء، كألفاظ صريحة للطلاق أو كناية عنه، إنّما تعدّ أفعالا كلاميّة، وتصنّف باصطلاحات "سورل" ضمن

[1] ينظر، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، ط6، 1983، ج2، ص74.
[2] ينظر، ابن رشد، المرجع السابق، ص76-77.

الإيقاعات باعتبار أنّ المتكلم يقصد بتلفّظه بها إيقاع فعل وسلوك اجتماعي معين، وتحقيقه بالكلام.

ب- ألفاظ البيع وصيغه:

ناقش الأصوليون والفقهاء المسلمون في مؤلفاتهم الألفاظ والصيغ التي تتم بها عقود البيع، ذلك أنّ فعل البيع لا يصحّ إلا بألفاظ خاصة تواضع عليها أهل اللسان العربي لتؤدي هذا الفعل الكلامي، وهي الألفاظ التي وصفها ابن رشد بأنّها تلك التي صيغتها ماضية، مثل أن يقول البائع: "قد بعتك هذا الشيء"، ولا تتم عملية البيع حتى يقول المشتري: "قد اشتريتُ منك"، وهذا ما يُعرف بـ "الإيجاب والقبول"؛ فالإيجاب هو أن يقول البائع: "قد بعتك"، والقبول أن يقول المشتري: "قد اشتريت"، وهو الأمر الذي اتّفق عليه أغلب الفقهاء ومنهم الإمام الشافعي، كما اشترطوا تزامن التصريح بصيغتي الإيجاب والقبول ليكون عقد البيع ملزما وإلا كان البيع فاسدا.

وفي نهاية هذا البحث يمكننا القول إنّ علماء الأصول جعلوا من الدرس اللغوي المنطلق الأساس في الفهم والاستنباط، بحيث استطاعوا استثمار ما توصل إليه علماء اللغة من نتائج تخصّ مباحث الألفاظ والدلالات، فأسّسوا مباحثهم اللفظية، وقواعد استنباطاتهم اللغوية على ما قرره علماء اللغة من نتائج تفرّعت إلى قواعد وأصول وضوابط. ولم يتحقق لهم ذلك إلا بعد استقرائهم لطبيعة اللغة العربية، ومتابعتهم لها في أدائها للمعنى وما يعتري هذا المعنى من تحوّلات تبعا للسّياق والاستعمال.

ومن الملاحظ أنّ علماء أصول الفقه كانوا أشدّ حرصًا من اللغويين في ضبط مدلولات العبارة واستمداد المعنى من الخطاب؛ لأنّ هدفهم من دارسة اللغة هو استجلاء المعنى في النص الشرعي قصد استنباط الأحكام الشرعية، فالمعرفة اللغوية والتّمكن من علومها كانت من أهم الأدوات والوسائل والآليات التي استعان بها علماء الإسلام في فهم

نصوص القرآن والحديث، كما كانت لهم مشاركة واسعة وأعمال رائدة في البحث عن عديد المسائل والقضايا اللغوية، وهو ما تؤكّده المصنّفات وتثبته الكتب المدوّنة في هذا العلم. وإن كانت المباحث المخصّصة للألفاظ في علاقتها بالمعاني تكاد تستحوذ على جلّ مباحثهم.

إنّ النتائج التي توصل إليها علماء أصول الفقه في بحوثهم اللغوية بداية من الإمام الشافعي تجعلنا نقرّ دون تردّد بأنّ الدرس اللغوي عند علماء أصول الفقه شكل حلقة مهمة في مسار تطوّر البحث اللغوي في التراث العربي الإسلامي.

ونظرا لمستوى الحضور اللغوي في مدونات الأصوليين، أصبحت مؤلفاتهم وجهة لكثير من الباحثين واللغويين والدارسين، الذين أدركوا أن هذه الكتب والمصنفات تختزل عددًا كبيرًا من المباحث في قضايا اللغة، وهي بحاجة ماسة إلى مزيد من البحث والمتابعة الأكاديمية.

خاتمـــــــة

نتائـــج البحــث:

ها نحن نأتي على إتمام هذه الأطروحة الموسومة بـ"القضايا اللغوية في كتاب الرسالة للشافعي"، والتي ركّزنا فيها بالأساس على ما تضمّنته مدوّنة بحثنا وهي"الرسالة"، حيث قمنا باستقراء المسائل الواردة فيها، آخذين بعين الاعتبار ما له صلة باللغة وعلومها.

ولقد سعينا جاهدين إلى جعل هذا العمل يتّسم بالثراء والفائدة، ويحظى بالعناية والاهتمام، ومهما تكن جهودنا فهي جهود بشرية ليست منزهة عن العيوب والنقائص.

وإليكم أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث:

1- إنّ معايشة الإمام لعدة فرق إسلامية كالشيعة والخوارج والمعتزلة، وانتفاعه من المناقشات والمناظرات التي دارت بين أهل الحديث وأهل الفقه وأهل الرأي في عصره، كل ذلك كان له الأثر الكبير في بلورة اتجاهه الأصولي، و تمكينه من الخروج على النّاس بمدرسة ثالثة هي: (مدرسة الحديث ومدرسة الرأي)، تجمع بين فقه أهل المدينة وبين فقه أهل العراق، وقد تجسّد ذلك في كتاب "الرسالة".

2- وُجد الإمام الشافعي في حقبة زمنية تعد من أنضر عصور الإسلام حضارة وفكرا وثقافة، حيث شهدت حركة الترجمة نشاطا منقطع النظير، وأخذت العلوم النقلية والعقلية

تزدهر، وكثرت المناقشات والمناظرات الفقهية، فكان العصر بحق عصر تأسيس للثقافة الإسلامية في جميع المجالات.

3- من جهود الإمام اللغوية تأسيسه لمفهوم اللسان، حيث وظفه بمعنيين:

أ- بمعنى اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، ومن خصائصها: الاتساع والتوزع والرفعة.

ب- بوصفه وحدة كليّة تتّسم بالامتداد والشموليّة، تهدف إلى تحقيق الإفصاح عن مقصود المتكلم، وغير قابلة للتجزئة.

4- الإمام واضع نظرية أصولية بيانية تعنى بأصول التفكير وبدراسة أنواع الألفاظ والعبارات من حيث دلالتها على المعاني، فهو لا ينظر إلى اللغة نظرة صورية مجردة، بل يعدّها وسيلة للتواصل الفعّال.

5- أولى الإمام عناية خاصة لمسألة اللفظ والمعنى لارتباطها بالحكم الذي يراد استنباطه من النصوص الشرعية، حيث تناوله من منظور أسبقية المعنى عن اللفظ، فعرض في كتاب "الرسالة" إلى الخصوص والعموم في الألفاظ بالتفصيل مستدلا بشواهد من القرآن الكريم.

6- كان لقضايا الدلالة نصيب وافر في رسالة الشافعي لتوقّف مقاصد الشريعة عليها، فتناولها في مختلف السياقات والتراكيب، فتكلّم عن المشترك اللفظي والترادف والحقيقة والمجاز والتأويل والتفسير، وغيرها من القضايا التي لها صلة وثيقة بموضوع الدلالة.

7- في كتاب الرسالة كثير من بذور الاتجاه اللّساني التداولي الذي ظهر بعد عصر الإمام بقرون عديدة، كالاقتضاء والحِجاج، والعناية بقصد المتكلم، ومراعاة سياق الكلام، واعتماد طريقة الحوار والمناقشة بغية الإقناع ضمن مقام تواصلي، فضلا عن أسلوب الخبر والإنشاء الذي يرتبط بنظرية أفعال الكلام التي نادى بها العالمان المعاصران؛ "أوستين" و"سورل".

لا نحسب أنّنا أتينا على كل كبيرة وصغيرة في كتاب الرسالة للإمام الشافعي، ولكننا قمنا بما سمحت لنا به ظروفنا وإمكاناتنا ومؤهلاتنا، وتبقى هذه المدوّنة الأصولية مجالا جديرا بالدراسة، وميدانا واسعا قابلا لاستكناه الدّرر الثمينة، والأسرار الدفينة.

المصادر

والمراجع

مصحف القرآن الكريم برواية حفص.

أولا: المصادر والمراجع:

1- إبراهيم السامرائي، **فقه اللغة المقارن**، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1978م.

2- إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1984.

3- أحمد المتوكل، **المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي**، الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط، ط1، 2006.

4- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، (د.ت).

5- ـــــــــ، **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، 1969

6- أحمد عبد الحميد مهدي، **تعريف القياس اصطلاحا عند الإمام الشافعي**، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، (د.ط)، (د.ت).

7- أحمد عبد الغفار، **التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، 1996.

8- أحمد مختار، **علم الدلالة**، عالم الكتب، القاهرة، ط5، (د.ت).

9- الأسنوي عبد الرحيم بن الحسن، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، ت: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط)، 1400هـ.

10- الأصبهاني أبو نعيم، **حلية الأولياء وطبقات الأوفياء**، ت: مصطفى عبد القادر عضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.(د.ط)، (د.ت).

11- الأفندي، محمد ثابت وجماعته، **دائرة المعارف الإسلامية**، (د.ط)، (د.ت).

12- الآمدي علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ت: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1، 1424هـ، 2003م.

13- أوستين، **نظرية أفعال الكلام العامة**، ترجمة:عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ط)، 1991م.

14- البخاري علاء الدين عبد العزيز ، **كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البرزوي**، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

15- البخاري محمد بن إسماعيل ، **صحيح البخاري**، طبعة جديدة مضبوطة ومصححة ومنقحة، دار ابن كثير، 1423هـ، 2002م.

16- البغوي الحسين بن مسعود، **شرح السنة**، ت: شعيب الأرناؤوط، محمد زهير الشاوش، دار النشر، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ، 1983م.

17- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، **مناقب الشافعي**، ت: أحد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1970م.

18- ـــــــــــــــ، **أحكام القرآن للشافعي**، كتب هوامشه: عبد الغني عبد الخالق، وقدم له: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م.

19- تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ت: محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكنب العربية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

20- تمام حسان، **البيان في روائع القرآن**- دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني- عالم الكتب القاهرة، (دط)، 1993.

21- التهانوي محمد علي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت: رفيق العجم وعلي دحروج، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

22- ابن تيمية، **الإكليل في المتشابه والتأويل**، ت: محمد الشيمي، شحاتة، دار الإيمان، ط1، (د.ت).

23- ـــــــ، **الرسالة التدمرية**، المطبعة السلفية، القاهرة، ط2، 1397هـ، 1977م.

24- ـــــــ، **مجموع الفتاوى**، ت: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط3، (د.ت).

25- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، ت: عبد السلام هارون، مطبعة الخانجي، مصر، (د.ط)، 1975.

26- الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، **كتاب التعريفات**، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، (د.ط)، 2011م.

27- الجصاص، أحمد بن علي الرازي، **أصول الفقه- الفصول في الأصول-** ت: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة البحوث والموسوعات الإسلامية، ط2، 1414هـ، 1994م.

28- ابن جني، **سر صناعة الإعراب**، تحقيق وتعليق: أحمد فريد أحمد، المكتبة التوقيفية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

29- جون لاينز، **اللغة والمعنى والسياق**، ترجمة: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987.

30- الجوهري، **تاج اللغة وصحاح العربية**، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، (د.ت).

31- الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقه**، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتي العلمية يبروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.

32- أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ت: حمزة بن زهير حافظ ، شركة المدينة المنورة للطباعة، (د.ط)، 2008.

33- ابن حزم الأندلسي علي بن أحمد بن سعيد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ت: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، ط2، 1983.

34- حسين عطوان، **الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول**، دار الجيل، بيروت، (دط)، (دت).

35- الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ، 2002.

36- خليفة بوجادي، **في اللسانيات التداولية**، دار الحكمة للنشر والتوزيع، العلمة، الجزائر، ط1، 2009م.

37- الرازي ابن أبي حاتم ، **آداب الشافعي ومناقبه**، ت: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م.

38- الرازي فخر الدين، **المعالم في علم أصول الفقه**، ت: عادل أحمد عبد الموجود زوعلي محمد معوض، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ط2، 2004.

39- ـــــــــــــ، **مناقب الإمام الشافعي**، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1406هـ، 1986م.

40- ـــــــــــــ، **المحصول في علم أصول الفقه**، ت: طه جابر الفياض، مطبعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، ط1، 1983.

41- الرازي محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، دائرة المعاجم، مكتبة لبنان، بيروت، (د.ط)، 1986.

42- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق وإعداد: مركز الدراسات والبحوث، مكتبة نزار مصطفى الباز، (د.ط)، (د.ت).

43- ابن رشد القرطبي، **الضروري في أصول الفقه**، ت: محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1994.

44- ـــــــــ، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار المعرفة، بيروت، ط6، 1983.

45- الزاوي بخورة، **العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة**، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط3، 2007.

46- الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، طبعة الكويت، ط2، 2008.

47- الزّحيلي الدكتور وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر ، دمشق، سوريا، ط1، 1406هـ، 1986م.

48- الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد، **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، ط1، 1414هـ، 1994م.

49- الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط8، بيروت، 1989.

50- الزمخشري، **أساس البلاغة**، ت: باسل عيون السود، منشورات دار الكتاب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

51- ـــــــــ، **الكشاف**، مطبعة دار الاستعانة ، القاهرة، ط1، 1365هـ، 1946م.

52- سامية الدريدي، **الحجاج في الشعر العربي القديم**، عالم الكتب الحديث، ط1، 2008.

53- السبكي تاج الدين ، **طبقات الشافعية الكبرى**، ت: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

54- سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، **الكتاب**، ت: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

55- سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، ط15، 1408هـ، 1988.

56- السيوطي جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، ط1، 1967.

57- ـــــــــــــــــ، **الأشباه والنظائر**، ت: عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، شركة الطباعة الفنية، القاهرة، (د.ط)، 1395هـ، 1975م.

58- ـــــــــــــــــ، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، شرح وتعليق: محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البحاوي، ، دار التراث، القاهرة، ط3، (د.ت).

59- ـــــــــــــــــ، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، ت: علي سامي النشار والسيدة سعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث العربي، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، (د ت).

60- الشاطبي، **الموافقات**، ضبطه وقدم له أبو عبيدة مشهور بن حسين آل سلمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت).

61- الشافعي محمد بن إدريس، **الأم**، ت: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، (د.ط)، 1422هـ، 2001م.

62- ـــــــــــــــــــــ، **ديوان الإمام الشافعي**، جمع وتحقيق عادل أنور خضر، دار النهج للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2008م.

63- شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ت: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ، 1985.

64- شوقي ضيف، **تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول**، دار المعارف، القاهرة، ط8، (د.ت).

65- الشوكاني محمد بن علي بن محمد، **إرشاد الفحول**، ت: أحمد عزوعناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1424هـ، 2003م.

66- الشيرازي إبراهيم بن علي، **اللّمع في أصول الفقه**، ت: عبد القادر الخطيب الحسني، المكتبة الوقفية، ط1، 1983م.

67- صبحي صالح، **دراسات في فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت، ط10، 1983م.

68- صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، (دط)، 1420هـ، 2000م،

69- صلاح حسين، **المدخل إلى علم الدلالة**، دار الكتاب الحديث، ط1، 2008.

70- صلاح فضل، **بلاغة الخطاب وعلم النص**، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، أغسطس 1992.

71- ابن طالب عثمان، **البراغماتية وعلم التراكيب**، ضمن أعمال ندوة الملتقى الثالث للسانيات، الجامعة التونسية.

72- طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

73- ـــــــــــــــ، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، (د.ت).

74- ـــــــــــــــ، **في أصول الحوار وتحديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.

75- ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ت: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1414هـ، 1994م.

76- عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، (د.ط)، 1940.

77- عبد السلام المسدي، **الأسلوب والأسلوبية**، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط5، 2006م.

78- عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأول**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (د.ط)، يوليو 2006م.

79- عبد العزيز عتيق، **علم البيان**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1405هـ، 1985.

80- عبد الغني الدقر، **الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر**، دار القلم، دمشق، ط6، 1417هـ، 1999م.

81- عبد الفتاح محمود (المثنى)، **نظرية السياق القرآني**، دراسة تأصيلية دلالية نقدية، ت: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، لبنان ، (دط)، (دت).

82- عبد القادر عبد الجليل، **علم اللسانيات الحديثة**- نظم التحكم وقواعد البيانات- دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2002.

83- عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ت: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995م.

84- ـــــــــــــــــــ،**أسرار البلاغة**، ت: محمود شاكر أبو فهر، مكتبة الخانجي، ط1، 1991.

85- عبد القادر عبد الجليل، **المعجم الوظيفي لمقاييس الأدوات النحوية والصرفية**، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006.

86- عبد الهادي بن ظافر الشهيري، **استراتجيات الخطاب**- مقاربة لغوية تداولية - بنغازي، ليبيا، ط1، (د.ت).

87- العسقلاني ابن حجر ، **توالي التأسيس**، ت: أبو الفداء عبد الله القاضي، ، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، (د.ت).

88- عطية نايف الغول، **الاتساع اللغوي بين القديم والحديث**، عمان، الأردن، دار البيروني، (د.ط)، 2008.

89- علي بن يوسف الفقهي، **المحمدون من الشعراء وأشعارهم**، ت: حسن معمري، ومحمد الجاسر، (د.ط)، (د.ت).

90- علي عبد الواحد وافي، **علم اللغة**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط9، 2004.

91- ـــــــــــــــــــ، **فقه اللغة**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2004.

92- ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ت: الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط1، 1406هـ، 1986.

93- عمر بلخير، **تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية**، منشورات الاختلاف، ط1، 2003.

94- ابن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، علق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

95- ـــــــــ، **مجمل اللغة**، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1979.

96-ـــــــــ، **مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، الدار الإسلامية ، (د ط)، 1410هـ، 1990م.

97- ـــــــــ، **مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، (د.ط)، 1414هـ، 1990م.

98- فان ديك، **النص والسياق**- استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي- ، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، (د.ط)، 2000م.

99- فخر الدين قباوة، **مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء**، سلسلة البحوث والدراسات في علوم اللغة والأدب.

100- فرانسواز أرمينيكو، **المقاربة التداولية**، ترجمة: سعد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، (د.ط)، 1986.

101- أبوفرج الأصفهاني، **الأغاني**، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1994م.

102- فضل عباس وسناء عباس، **إعجاز القرآن الكريم**، المكتبة الوطنية، عمان، (د.ط)، 1991م.

103- الفيروزآبادي محي الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة الطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ، ط8، 2005م.

104- القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ت: أحمد بكر محمود، مكتبة دار الحياة، بيروت، (د.ط)، 1387هـ.

105- ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد بن محمد، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ت: عبد الرحمان بن علي بن محمد بن النملة، مكتبة الرشد، ط1، 1413هـ، 1993م.

106- القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ، 2003م.

107- ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين**، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م.

108- ابن كثير عماد الدين إسماعيل بن عمر، **طبقات الشافعية**، ت: عبد الحفيظ منصور، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط1، 2002.

109- ابن ماجة محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، **سنن ابن ماجة**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، (د.ط)، 2009.

110- مبروك زيد الخير، **اللغة العربية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية**، دار الكفاية، جامعة أحمد بن بلة، ط1، 2015.

111- محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، ملتزم الطبع والنشر، دار الفكر العربي، (د.ط)، (د.ت).

112- ـــــــــــــ، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ملتزم الطبع والنشر، دار الفكر العربي، (د.ط)، (د.ت).

113- ـــــــــــــ، **الشافعي حياته وعصر وآراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، ط2، 1978م.

114- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مطبعة إدارة المعارف، الرباط، (د.ط)، 2008.

115- محمد بن محمد أبو شهبة، **السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة**، دار القلم، دمشق، ط2، 1412هـ، 1992م.

116- محمد حسن أبو الفتح، **معجم ألفاظ الحديث الشريف في صحيح البخاري**، مكتبة لبنان، بيروت، (د.ط)، 1993م.

117- محمد خان، **أصول النحو العربي**، مطبعة جامعة محمد خيضر بسكرة، 2012.

118- محمد عايد الجابري، **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.

119- محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**، شركة الشهاب، الجزائر، ط5، 1411هـ، 1990م.

120- محمد مبارك، **فقه اللغة**- دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية-، دمشق، (د ط)، 1960م.

121- محمد مصطفي الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخبر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 2006م.

122- محمد المعلم، المفسّر الميسّر، **مختصر الإمام الطبري**، دار الشروق، (د.ط)، 1402هـ، 1982م.

123- محمود أحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، دار المعرفة الجديدة ، مصر، ط1، 2002م.

124- محمود المراكبي، **ظاهر الدين وباطنه**، دار الطباعة والنشر الإسلامية، (د.ط)، 1996.

125- **مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب مع شرحه وحواشيه**، مراجعة وتصحيح: شعبان محمد إسماعيل، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ط)، 1393هـ.

126- مسعود صحراوي، **التداولية عند العلماء العرب**، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.

127- المسعودي علي بن الحسين، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، عني به محمد بن هشام النعسان، وعبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1426هـ، 2005م.

128- **المعجم العربي الأساسي**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تأليف جماعة من كبار اللغويين العرب، 1985.

129- **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2004

130- **المنجد في اللغة والأعلام**، دار الشروق، بيروت، ط30، 1988.

131- ابن منظور، **لسان العرب**، ت: عبد الرحمان محمد قاسم النجدي، دار صادر، بيروت، ط1، 1992م.

132- **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف وتخطيط ومراجعة:مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط3 ،(د.ت).

133- النووي، **تهذيب الأسماء واللغات**، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، 2008.

134- ابن هشام الأنصاري، **مغني اللبيب**، حققه وعلق عليه: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، وراجعه: سعيد الافغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط5، 1979.

135- الهكاري أبو الحسن علي بن أحمد بن يوسف، **اعتقاد الإمام الشافعي**، ت: عبد الله صالح التراك، دار الوطن، (د.ط)، (د.ت).

136- أبو الوليد الباجي، **إحكام الفضول في أحكام الأصول**، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1995م.

137- ـــــــــــــ، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، المغرب، ط2، 1987.

138- يحي رمضان، **القراءة في الخطاب الأصولي** - إستراتيجية وإجراء- عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2007.

ثانيا: الدوريات:

1- بوقرة نعمان، **التصور التداولي للخطاب اللساني عند ابن خلدون**، مجلة الرافد، يناير 2006.

2- ــــــــــ، **نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية** – قراءة استكشافية للتفكير التداولي في المدونة اللسانية التراثية – مجلة اللغة والأدب، ملتقى علم النص، جامعة الجزائر، العدد 17، جانفي، 2005.

3- **تداولية اللغة بين الدلالة والسياق**، مجلة اللسانيات، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، الجزائر، العدد 10، 2005.

4- حسنة عبد الحكيم عبد الله الزهار، **اللغة عند الإمام الشافعي**، صحيفة دار العلوم، العدد16، ديسمبر 2000

5- عبد الرحمان بدوي، **اللغة والمنطق في الدراسات الحالية**، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 2، العدد1، 1971.

6- ليلى جغام، **دلالة الاقتضاء بين النحو والتداولية**، حوليات المخبر، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الأول، 2013.

7- محمد حاج عيسى الجزائري، **إثبات الشافعي للمجاز في اللغة والقرآن**، مطويات في طريق الإصلاح، 20 شوال 1431هـ.

8- محمد سويرتي، **اللغة ودلالتها** – تقريب تداولي للمصطلح البلاغي- مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 03، عام2000.

9- معن الطائي، **التداولية منهجا نقديا**، مجلة الأديب، بغداد، العدد: 58، 2005.

10 - نصيرة غماري، **نظرية أفعال الكلام عند أوستين**، مجلة اللغة والأدب العربي، جامعة الجزائر، العدد 17، جانفي 2006.

ثالثا: الرسائل الجامعية:

1- درقاوي مختار، **من العلامة إلى المعنى**- دراسة لسانية ودلالية لدى علماء الأصول- أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، 2010-2011.

2- يحي بعيطيش، **نحو نظرية وطيفية للنحو العربي**، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005- 2006.

رابعا: الموقع الإلكتروني:

1-محمد سعيد رمضان البوطي، مقال بعنوان: منهج الإمام الشافعي، موقع نسيم الشام WWW . Nassem. Asham. Com

فهرس

الآيـــــات

فهـرس الآيـات

السورة	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
البقرة	﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾	199	116 126
	﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾	24	116 125
	﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِۗ﴾	233	122
	﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ﴾	185	123
	﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعْتَدُواْۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥۚ﴾	231	135
	﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾	258	177

آل عمران	﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾	173	116
	﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوْعِظَةٞ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾	138	58
	﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلٗاۚ ﴾	97	135
	﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٞ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾	07	142

النّساء	﴿ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا ﴾	75	114
	﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾	11	118
	﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾	59	85 137
المائدة	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ﴾	06	118 169
	﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾	38	118
الأعراف	﴿ وَسۡـَٔلۡهُمۡ عَنِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِي كَانَتۡ حَاضِرَةَ ٱلۡبَحۡرِ إِذۡ يَعۡدُونَ فِي ٱلسَّبۡتِ إِذۡ تَأۡتِيهِمۡ حِيتَانُهُمۡ يَوۡمَ سَبۡتِهِمۡ شُرَّعٗا وَيَوۡمَ لَا يَسۡبِتُونَ لَا تَأۡتِيهِمۡۚ كَذَٰلِكَ نَبۡلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ﴾	163	172 134
التوبة	﴿ مَا كَانَ لِأَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ وَمَنۡ حَوۡلَهُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرۡغَبُواْ بِأَنفُسِهِمۡ عَن نَّفۡسِهِۦۚ ﴾	120	115
يونس	﴿ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ ﴾	71	62

هود	﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا ﴾	06	114 125
يوسف	﴿وَشَرَوۡهُ بِثَمَنِۭ بَخۡسٖ دَرَٰهِمَ مَعۡدُودَةٖ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ ﴾	20	17
	﴿ وَقَالَ ٱلَّذِي نَجَا مِنۡهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ فَأَرۡسِلُونِ ﴾	45	128
	﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾	82	166
إبراهيم	﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾	04	107 178 181
	﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ ﴾	32	114
النحل	﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةٗ قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا وَلَمۡ يَكُ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾	120	128
الإسراء	﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ﴾	23	164
الكهف	﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا ﴾	77	115
طه	﴿ فَأَجۡمِعُواْ كَيۡدَكُمۡ ثُمَّ ٱئۡتُواْ صَفّٗاۚ ﴾	64	62
	﴿ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي ﴾	32	127
	﴿أَنِ ٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ فَلۡيُلۡقِهِ ٱلۡيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ﴾	39	127

الأنبياء	﴿ وَعَلَّمۡنَٰهُ صَنۡعَةَ لَبُوسٖ لَّكُمۡ لِتُحۡصِنَكُم مِّنۢ بَأۡسِكُمۡۖ فَهَلۡ أَنتُمۡ شَٰكِرُونَ ﴾	80	129
	﴿ وَكَمۡ قَصَمۡنَا مِن قَرۡيَةٖ كَانَتۡ ظَالِمَةٗ وَأَنشَأۡنَا بَعۡدَهَا قَوۡمًا ءَاخَرِينَ فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأۡسَنَآ إِذَا هُم مِّنۡهَا يَرۡكُضُونَ ﴾	12-11	172
الحج	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓ ﴾	73	116
	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ ﴾	01	124
النور	﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾	5-4	122
ص	﴿ وَقَالُواْ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالٗا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلۡأَشۡرَارِ ﴾	62	119
الزمر	﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾	62	114
	﴿ قُلۡ يَٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ لِلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٞۗ وَأَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٌۗ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجۡرَهُم بِغَيۡرِ حِسَابٖ ﴾	10	100
الزخرف	﴿ بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ ﴾	22	128
الدخان	﴿ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴾	49	173
الحجرات	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾	13	115

الحشر	﴿لَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرٗى مُّحَصَّنَةٍ أَوۡ مِن وَرَآءِ جُدُرِۭ﴾	14	129
	﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾	02	140
المدثر	﴿ ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا ﴾	11	127
القيامة	﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى﴾	36	85
العلق	﴿ أَرَءَيۡتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰٓ أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴾	14-13	127
الزلزلة	﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾	8-7	72
العصر	﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾	3-2	123 119

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ ـــ ح
الفصل الأول: الشافعي وكتابه الرسالة	09
المبحث الأول: عصر الإمام الشافعي	10
1- اختلاط الأجناس وأثره في مختلف نواحي الحياة	11
2- ظواهر اجتماعية عايشها الشافعي في عصره	13
أ- الترف والمجون	13
ب- الشعوبية	14
ج- الزندقة	15
د- الزهد	17
3- الفرق الإسلامية التي عاصرها الشافعي	18
أ- الشيعة	18
ب- الخوارج	22
ج- المعتزلة	24

المبحث الثاني: نبذة عن حياة الشافعي	27
1- نسبه	27
2- مولده ونشأته	27
3- طلبه العلم ورحلاته	27
4- شيوخه وتلاميذه	32
5- أخلاقه	34
6- مصادر فقه الشافعي	36
7- رأي الشافعي في علم الكلام	37
8- رأي الشافعي في مسألة خلق القرآن	38
9- فصاحته وبيانه	40
10- الشافعي حجة في اللغة والنحو	44
11- شعر الشافعي	44
12- مؤلفاته	46
13- مرضه ووفاته	48
14- عوامل نبوغه	49
المبحث الثالث: كتاب الرسالة	50
1- **دواعي تأليف كتاب الرسالة**	50

2- مرتكزات كتاب الرسالة	**51**
3- مضمون كتاب الرسالة	**53**
الفصل الثاني: الفكر الأصولي عند الإمام الشافعي	**57**
المبحث الأول: البيان	**58**
1- تعريف البيان في اللغة والاصطلاح	**58**
أ- تعريف البيان في اللغة	**58**
ب- تعريف البيان في الاصطلاح	**59**
2- أنواع البيان عند الشافعي	**60**
3- الشافعي مؤسس نظرية أصولية بيانية	**60**
المبحث الثاني: الإجماع	**61**
1- الإجماع في اللغة والاصطلاح	**62**
أ- الإجماع لغة	**62**
ب- الإجماع اصطلاحا	**62**
2- حقيقة الإجماع عند الشافعي	**64**
3- حجية الإجماع	**65**
4- رأي الأصوليين المعارضين للشافعي	**66**
5- أقسام الإجماع عند الفقهاء	**67**

المبحث الثالث: القياس	**68**
1-القياس في اللغة والاصطلاح	**68**
أ- القياس في اللغة	**68**
ب- القياس اصطلاحا	**69**
2- حقيقة القياس عند الشافعي	**70**
3- حد القياس وأركانه عند الغزالي	**71**
4- أقسام القياس عند الشافعي	**72**
5- نماذج من قياس الشافعي	**76**
6- الاجتهاد والقياس عند الشافعي	**79**
7- الاجتهاد بين الشافعي والجصاص	**81**
8- الاستخلاص	**83**
المبحث الرابع: الأدلة التبعية	**84**
أولا: الاستحسان	**84**
1- الاستحسان في اللغة والاصطلاح	**84**
أ- الاستحسان في اللغة	**84**
ب- الاستحسان في الاصطلاح	**85**
2- الاستحسان عند الأصوليين	**87**

ثانيا: المصالح المرسلة	**88**
1- المصالح المرسلة لغة واصطلاحا	**88**
أ- المصالح المرسلة لغة	**88**
ب- المصالح المرسلة اصطلاحا	**88**
2- أدلة القائلين بالمصالح المرسلة	**90**
3- أدلة الرافضين للمصالح المرسلة	**91**
ثالثا: قول الصحابي	**91**
1- تعريف الصحابي في اللغة والاصطلاح	**94**
أ- تعريف الصحابي في اللغة	**91**
ب- تعريف الصحابي في الاصطلاح	**92**
2- مكانة الصحابة	**92**
3- اختلاف العلماء في الاحتجاج بأقوال الصحابة	**92**
الفصل الثالث: سمات دلالية في كتاب الرسالة	**94**
المبحث الأول: مفهوم اللسان عند الشافعي	**95**
1- اللغة في بعدها المعجمي	**96**
أ- اتجاه النفي	**97**
ب- اتجاه الإثبات	**97**

ج- اتجاه التجاوز	98
2- اللسان في بعده الشامل	98
المبحث الثاني: خصائص اللغة عند الشافعي	99
أولا: الاتساع	100
1- تعريف الاتساع في اللغة والاصطلاح	103
أ- الاتساع لغة	100
ب- الاتساع اصطلاحا	100
2- ظاهرة الاتساع عند القدماء	101
3- ظاهرة الاتساع عند المحدثين	103
ثانيا: التوزع	105
ثالثا: امتزاج اللغات	105
رابعا: الرفعة	106
خامسا: التعدد	107
المبحث الثالث: ثنائية اللفظ والمعنى	107
1- تعريف اللفظ والمعنى لغة	108
أ- تعريف اللفظ لغة	108

ب- تعريف المعنى لغة	108
2- اللفظ والمعنى في اصطلاح الأصوليين	109
3- اللفظ والمعنى عند المحدثين	111
4- العام والخاص في اللغة	112
أ- العام لغة	112
ب- الخاص لغة	112
5- دلالة العام والخاص في كتاب الرسالة	113
5-1- اللفظ العام الذي يراد به العام	114
5-2- اللفظ العام الذي يراد به العام ويدخله الخاص	114
5-3- اللفظ العام الظاهر الذي يجمع العام والخاص	115
5-4- العام الظاهر الذي يراد به الخصوص	116
5-5- ما نزل عاما دلت السنة على أنه يراد به الخاص	117
6- صيغ العموم والخصوص عند الأصوليين	119
6-1- صيغ العموم	119
6-2- صيغ الخصوص	121
7- آراء الأصوليين في العموم والخصوص	123
7-1- مذهب أصحاب العموم	123

7-2- مذهب أصحاب الخصوص	123
7-3- مذهب القائلين بالاشتراك	124
المبحث الرابع: قضايا الدلالة	126
أولا: المشترك اللفظي	126
1- تعريف المشترك اللفظي في اللغة والاصطلاح	127
أ- تعريف المشترك اللفظي في اللغة	127
ب- مفهوم المشترك عند الشافعي	128
ج- رأي **بعض الأصوليين في المشترك**	129
ثانيا: الترادف	130
1- تعريف الترادف في اللغة والاصطلاح	130
أ- تعريف الترادف في اللغة	130
ب- الترادف اصطلاحا	131
2- الترادف بين التأييد والإنكار	132
ثالثا: المجاز	133
رابعا: التأويل	137
شروط التأويل عند الأصوليين	140
خامسا: التفسير	141

الفصل الرابع: سمات الفكر التداولي عند الشافعي	143
المبحث الأول: التداولية	144
1- التداولية في اللغة والاصطلاح	144
أ- التداولية لغة	144
ب- مفهوم التداولية في الاصطلاح	145
2- بذور التداولية في التراث العربي	150
المبحث الثاني: نظرية أفعال الكلام	153
1- نظرية أفعال الكلام عند أوستين	154
2- أفعال الكلام عند سورل	156
المبحث الثالث: مظاهر التداولية في كتاب الرسالة	163
تمهيد	163
1- الاقتضاء	164
الاقتضاء لغة واصطلاحا	164
الاقتضاء عند الشافعي	166
الاقتضاء بين علماء الأصول وعلماء التداولية	167
ثانيا: القصدية	168
القصدية من منظور أصولي	169

ثالثا: السياق	**171**
أ- السياق لغة	**171**
ب- مفهوم السياق في كتاب الرسالة	**171**
ج- السياق عند الأصوليين و في الفكر الغربي	**173**
هـ- أقسام السياق	**175**
رابعا: الحجاج	**176**
أ- الحجاج لغة	**177**
ب- الحجاج عند الشافعي	**178**
خامسا: أسلوب الحوار والمناقشة	**180**
سادسا: الأفعال الكلامية المتضمنة في الخبر	**184**
6-1-: الخبر والإنشاء عند الشافعي	**186**
6-2-: صيغ الطلاق والبيع وصلتها بأفعال الكلام	**187**
الخاتمة	**191**
قائمة المصادر والمراجع	**195**
فهرس الآيات	**210**
فهرس الموضوعات	**216**
ملخص بالعربية وآخر بالفرنسية	**227**

ملخص بالعربية

وآخر بالفرنسيـة

ملخص البحث:

كتاب الرسالة كتاب في أصول الفقه الإسلامي، ألفّه الإمام الشافعي، ويعود السبب المباشر في تأليفه إلى طلب عبد الرحمان بن مهدي– وهو من فقهاء البصرة – من الإمام الشافعي أن يضع له كتابا في معاني القرآن، فلبى الإمام طلبه.

ألّف الإمام كتاب الرسالة مرتين، المرة الأولى: في مكة، وهي الرسالة القديمة، والراجح أنها ضاعت، والمرة الثانية: في مصر وهي الرسالة الجديدة.

إنّ ما يقارب ثلثي الكتاب اختص بقضايا الدلالة، أما الباقي فقد تناول قضايا الاستدلال والاجتهاد وغيرها.

ومن أجل دراسة القضايا اللغوية الواردة في الكتاب دراسة وافية قسمنا البحث إلى: مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

– تضمنت المقدمة أسباب ودوافع اختيار موضوع البحث، وتحديد إشكاليته، والمنهج المعتمد في الدراسة، ثم عرض عناصر الخطة.

– ففي الفصل الأول تمّ فيه تسليط الضوء على الظروف المختلفة التي ميّزت عصر الإمام الشافعي، ثم عرض نبذة عن حياته، وخُصّص مبحث للحديث عن دوافع تأليف كتاب "الرسالة" والمضامين التي شملها.

– وفي الفصل الثاني أشرنا إلى الجوانب الأصولية التي جاءت في الكتاب، وركّزنا على الإجماع والقياس لما لهما من صلة بالبحث في أساليب اللغة العربية.

– وتمّ في الفصل الثالث التطرّق إلى مفهوم اللسان عند الشافعي، وكذا خصائص اللغة العربية لدى الإمام من خلال النصوص الواردة في"الرسالة"، ثم قضية اللفظ والمعنى ومسائل الخصوص والعموم، وخُتم الفصل ببعض قضايا الدلالة، كالمشترك اللفظي والترادف والمجاز.

– أما الفصل الرابع فقد قمنا فيه بتعريف التداولية، ثم تحدّثنا عن نظرية أفعال الكلام؛ لأنّها تعدّ بمثابة العمود الفقري لهذا الاتجاه اللساني، وخصّصنا الجزء الأكبر من الفصل لإبراز الجوانب التداولية في كتاب الرسالة.

– وفي الخاتمة رصدنا أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث، وأذكر منها الآتي:

1- الإمام واضع أساس نظرية أصولية بيانية تهتم بأصول التفكير وبأنواع الألفاظ والعبارات من حيث دلالتها على المعاني، فهو لا ينظر إلى اللغة بشكل صوري مجرد، بل يعدّها وسيلة للتواصل الفعال.

2- إنّ الاتساع ضرب من التنويع في أساليب الكلام، غايته الإيجاز والاختصار والتخفيف.

3- للإمام فضل السبق في معالجة ألفاظ اللغة من حيث العموم والخصوص والترادف والاشتراك وغيرها عن طريق إيراد أمثلة لغوية.

4- الاهتمام بالسّياق عند علماء الأصول يُعزى إلى **محمد بن إدريس الشافعي** الذي عقد بابا في كتابه "الرسالة" وسمه بـ"باب الصّنف الذي يبيّن سياقه معناه".

5- إنّ لجوء الشافعي إلى تقديم الأدلة والبراهين المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، بغية إقناع السائل ضمن مقام تواصلي، لدليل على اشتمال مؤلفه على بعض سمات اللسانيات التّداولية التي ظهرت بعد عصره بقرون عديدة.

6- الألفاظ والعبارات التي ذكرها الفقهاء، كألفاظ صريحة للطلاق أو كناية عنه، إنّما تعدّ أفعالا كلاميّة، وتصنّف باصطلاحات "سورل" ضمن الفعل الكلامي أو الفعل الإنجازي.

ملخص البحث بالفرنسية

L'ouvrage errissala traite oussoul el fikh, il a été écrit par l'imam Chafiî à la demande du fukih Abderrahmane ben mahdi l'un des fakihs de Bassora qui lui demanda d'écrire un livre sur l'explication du Coran, ce qui fut fait a deux reprises, la première fois, à la Mécque qu'il nomma l'ancien message qui fut perdu, et le seconde fois en Egypte sous le nom du "Nouveau message", les deux tiers du livre ont été consacrés aux questions de la signification, le reste étant réservé aux questions de (la signification et la réflexion, EL Idjtihad) , etc .

Pour une étude compléte de ces questions, ce travail a été réparti en quatre chapitres, une introduction et une conclusion.

L'introduction comprend les motivation de la recherche, le sujet traité, la problématique, la méthode de travail et sa répartition.

Le premier chapitre renferme la biographie de l'auteure, le contexte de la vie de son époque, une section est consacrée aux raisons de l'écriture de cet ouvrage et son contenu.

Le deuxième chapitre comprend les aspects référentiels du livre parmi lesquels "EL Idjma", "EL Kiass" sur lesquels nous avons insisté en raison de leur lien avec l'étude stylistique de la langue arabe .

Le troisième chapitre intitulé comprend les éléments suivants : La notion de langue selon Chafiî et les caractéristiques de la langue arabe chez l'imam à travers son texte, puis la question du mot et du sens générale et particulier.

Le quatrième intitulé penché sur la définition de la pièce maîtresse de ce courant, la majeure partie du chapitre est réservée aux aspects pragmatiques dans cet ouvrage.

Dans la conclusion nous avons annoncé les résultats de notre étude parmi les quels nous pouvons citer :

1. "El Idjmaa (l'unanimité) chez L'imam parmi les fondements du FIKH qui ne concerne que les questions reconnues nécessaires de la religion, L'imam fait partie de ceux qui adoptent la franche unanimité refusant du coup l'unanimité par le silence .
2. L'imam fut le premier ayant évoqué la règle du "kiass", la comparaison posant du coup ses règles, selon lui, il n'y a pas de différance entre le "KIASS" et " L'IDJTIHAD".

3. Il fut en désaccord avec les savants du Kalam, avec ceux qui croient en la création du Coron et les savants de la Logique.
4. Il fut le précurseur d'une théorie fondamentale qui se préoccupa des fondements de la pensée et les types de mots, d'expression et la signification, pour lui la langue est un moyen de communication efficace.
5. Il s'intéressa aussi à la diversification dans les styles de parole qui vise le résumé et l'allégement
6. Il fut le premier à avoir traité les mots de la langue en fonction du générale, du particulier la synonymie, l'homonymie à travers des exemples.
7. Il c'est intéressé comme ses paires à la question du contexte pour éviter tout contre sens. ce qui fut la preuve de leur insistance sur la vari sens de tout discours déclaratif.
8. L'intérêt pour lé contexte chez les savants des "Oussoul" était l'œuvre de Mohammed ben Idriss Chafii ayant consacré une partie de son livre au sujet de l'explicitation du sens par le contexte.
9. Le recours de Chafii à l'argumentation en référence au Coran et à la Sounna pour convaincre ceux qui lui posent des questions et dans un cadre communicatif constitue la preuve de l'intérêt que cet Imam portait à certains aspects de la pragmatique apparue des siècles après lui.
10. Les mots et expressions cités par les spécialistes du FIKH comme le mots divorce dits clairement ou par allusion sont des actes de parole comme ceux classés par Searle comme actes déclaratifs ou actes exécutifs.