مجلة المعيار ISSN :1112-4377
مجلد: 24 عدد: 52 السنة: 2020

ملامح التصور التداولي عند الإمام القرافي

Features of Pragmatic Thinking at Al-Qarafi

إسماعيل سويقات[1]

المدرسة العليا للأساتذة بورقلة قسم اللغة العربية

ismail.souigat@gmail.com

تاريخ الوصول 2019/01/02 القبول 2020/07/11 النشر علي الخط 2020/09/15
Received 02/01/2019 Accepted 11/07/2020 Published online 15/09/2020

ملخص:

إنتاج اللغة وتأويلها لا يتم اعتمادا على عملية الترميز وفك الرموز فحسب ، وإنما يتم كذلك اعتمادا على عمليات استدلالية تقوم على إستراتيجية المؤول ،لأن البحث عن المعنى لا يقتصر على الإنتاج والتأويل في البنية المجردة ، وعملية الفهم لن تتم إلا من خلال سياق تتضافر فيه عوامل غير لسانية وتلعب فيه استراتيجية المؤول دورا في تحقيق هدف الحدث اللغوي ، وهي قضايا عولجت في التراث اللغوي العربي وبعمق تجاوز في بعض مناحيه ما وصل إليه التفكير الغربي إلى اليوم .

لذا حاولنا في هذا البحث أن ندلل على سبق العلماء العرب إلى كثير من معالم التفكير التداولي بمفهومه الحديث وخاصة علماء الأصول عند استنباطهم للأحكام الشرعية ذات الطابع التكليفي الإنجازي.

الكلمات المفتاحية : الشهادة – الرواية – الأحكام – الفتيا – صيغ العقود

Abstract :

Production and explanation of language are based not only on the coding and decoding process, but also by other semiotic operations involving the explanation's strategy, because the search for meaning is not restricted to production and explanation in the abstract structure.

Indeed, comprehension is only realized through a context where non - linguistic factors are combined in which the explanation's strategy plays a role in achieving the goal of the linguistic event, that are cases approached by Arabic linguistic studies exceeded what the contribution of occidental theories have reached today.

So, it was sought to show the initiative of Arab linguists and their use of the pragmatic component, its contemporary meaning, specially "EL-AUSSOL" scientists, when they are devising the religious legitimacy regulations.

Keywords: the testimony - Narration of jurisprudence – Mandatory rules - legal opinion - Contract formulas

[1] المؤلف المرسل: إسماعيل سويقات الإيميل:ismail.souigat@gmail.com

1. مقدمة:

طبيعة اللغة وطريقة عملها أمر معقد للغاية لأن الأمر يتعلق بتحويل الفكر من عقل المتكلم إلى سمع المتلقي والآليات التي ينتهجها البشر ويسلكونها من أجل إيصال أفكارهم ومشاعرهم ومعلوماتهم إلى الآخرين . والسؤال الذي كان مطروحا على الدوام، هل تعد اللغة نظاما ترميزيا ؟ أم هي بنية ذات طبيعة وظيفية لها علاقات وثيقة بجوانب الحياة المعرفية كافة ؟ وهل يقوم تأويل جملة ما على فك رموزها ؟ أم أن اللغة لا تختزل في نظام ترميزي للتواصل، واستعمالها وإنتاج الجمل وفهمها يتطلب معارف غير لغوية ويستلزم عمليات استدلالية تفضي انطلاقا من جملة ملفوظة وانطلاقا من معارف مختلفة إلى تأويل الخطاب المسموع وفق ظروف مختلفة، إذ إن استعمال اللغة لا يقتصر على مجرد عملية الترميز أثناء إنتاج الخطاب أو فك الرموز أثناء التأويل، وتأويل الجمل تأويلا تاما يأخذ في الحسبان الظروف و السياقات التي يطرح فيها هذا الخطاب أو ذاك، ووفق المعرفة المشتركة لطرفي الخطاب.

أدرك علماء اللغة ذلك فاهتموا بالجانب الاستعمالي التداولي للغة فظهر تيار كان ردا طبيعيا على المدرسة البنيوية التي أصبحت عاجزة عن تفسير كثير من جوانب اللغة واستعمالاتها، لأن البحث عن المعنى لا يقتصر على الإنتاج والتأويل في البنية المجردة لأن ذلك لن يتيح لعملية الفهم أن تستكمل مداها إلا من خلال سياق تتضافر فيه عوامل غير لسانية.

والتداولية " ليست علما لغويا محضا بالمعنى التقليدي، علما يكتفي بوصف وتفسير البنى اللغوية ويتوقف عند حدودها وأشكالها الظاهرة ولكنها علم جديد للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال ويدمج من ثم مشاريع معرفية متعددة في دراسة ظاهرة التواصل اللغوي وتفسيره "[1].

ورغم تباين واختلاف الدارسين بشأن التداولية " إلا أن معظمهم يقر بأن قضية التداولية هي إيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي "[2].

لذا نجد أن أوجز تعريف للتداولية وأقربه إلى القبول كما يرى جل الباحثين هو :"دراسة اللغة في الاستعمال أو في التواصل " [3] فليست اللغة حسابا منطقيا دقيقا، لكل كلمة فيه معنى محدد، ولكل جملة معنى ثابت ، بل الكلمة الواحدة تتعدد معانيها بتعدد استخدامنا لها في الحياة اليومية، وتتعدد معاني الجمل بحسب السياقات التي ترد فيها [4].

إن ما طرحته التداولية من قضايا، كانت جوانب كثيرة منه موضع اهتمام القدماء، وقد حوى التراث العربي القديم العديد من مباحثه، لكن هذه القضايا لم تنل من الباحثين العرب المعاصرين العناية الكافية، وبدل أن نؤسس لعلوم مستمدة من تراثنا وعمق تفكيرنا في شتى ميادين المعرفة، انصرفنا للأخذ من الغرب مباشرة منقطعين بذلك عن معارفنا .

فإلى أي مدى كان التصور التداولي حاضرا في مباحث الأصوليين ؟ وهل تعاملوا مع لغة النص الشرعي على أنها رموز لغوية دالة على الحكم الشرعي أم أن السياقات المختلفة وعلاقة هاته الرموز بمستخدميها هي التي تحدد الغاية من الحكم الشرعي وتدل

(1) مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ص1، ت 2005، ص 16

(2) المرجع نفسه ، ص 16

(3) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ، ص 14

(4) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، ت 1985 ص 56

عليه ؟ والهدف من هذا البحث هو محاولة معرفة عمق التصور التداولي عند علماء الأصول عموما والقرافي خصوصا ،وقد اتخذ البحث المنهج الوصفي لاستقراء جوانب البحث التداولي عند هؤلاء العلماء ، وفق المحاور الآتية : الفعل الكلامي عند الأصوليين- ملامح التصور التداولي عند القرافي وتمثلت في : أ- الأبعاد التداولية للفرق بين الشهادة والرواية.

ب- الأبعاد التداولية لتمييز الفتاوى عن الأحكام.

ج- الإشاريات عند القرافي.

د- المفهوم وأبعاده التداولية.

وختم البحث بخاتمة اشتملت على أهم النتائج المتوصل إليها .

2. الفعل الكلامي عند الأصوليين:

الإنسان عندما يقول قولا فإنه ينجز بذلك القول الفعل ومنه مثلا ما ذكره المبرد في باب النداء حين قال : " اعلم أنك إذا دعوت مضافا نصبته، وإنصابه على الفعل المتروك إظهاره، وذلك قولك يا عبد الله، لأنّ [يا] بدل من قولك : أدعو عبد الله، وأريد لا أنك تخبر أنك تفعل، ولكن بها وقع أنك قد أوقعت فعلا .[1] ومن ذلك ما قرره علماء الأصول من أن القول فعل، قال محمد الأمين الشنقيطي :" اعلم أن الله جل وعلا إنما يكلف بالأفعال الاختيارية وهي باستقراء الشرع أربعة أقسام :

1 – الفعل الصريح كالصلاة .

2 – فعل اللسان : وهو القول، والدليل على أنّ القول فعل قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شَاء رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾ [2]

3 – الترك : والتحقيق أنه فعل قال تعالى : ﴿ وْلاَ يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ ﴾ [3] وقوله : ﴿ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴾ [4] فالآيتان دلتا على أن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم التناهي عن المنكر فعل، وبذلك دلّتا على أن الترك فعل، ودليله أيضا قوله صلى الله عليه وسلم :" المسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ " [5] فسمى ترك الأذى إسلاما .

ومن اللغة قول الراجز : لَئِنْ قَعَدْنَا وَالنّبِيُّ يَعْمَلُ ** لَذَاكَ مِنّا الْعَمَلُ الْمُضَلَّلُ

فسمى القعود عن الاشتغال ببناء المسجد عملا .فإذا عدنا إلى عدم التناهي عن المنكر واعتبرناه فعلا بنص الآية، فالتناهي – وهو فعل لساني – فعل أيضا .

4 – أما النوع الرابع من أنواع الفعل كما رآها الأصليون فهو العزم المصمم على الفعل.[6]

---

(1) المبرد، المقتضب، القاهرة، د ط، ت 1994، 4 / 202

(2) الأنعام 112

(3) المائدة 63

(4) المائدة 79

(5) رواه البخاري في باب الإيمان .

(6) ينظر محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، دار العلوم والحكم، دمشق، دط، ت 2004، ص:39-40 .

3.ملامح التصور التداولي عند القرافي:

3 4 الأبعاد التداولية للفرق بين الشهادة والرواية :

تتجلى نظرات القرافي التداولية الثاقبة في كتابيه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام" و " الفروق " . وفي هذا الأخير فرق القرافي بين الشهادة والرواية تفريقا تداوليا عجيبا، فرغم أنهما خبران إلا أن بينهما فرقا تصنعه الظروف التي يلقى فيها هذا الخبر أو ذاك، والشهادة إخبار عدل حاكما بما علم ولو بأمر عام ليحكم بمقتضاه، وشرط صحتها العدالة.[1] غير أن المخبر عنه إذا كان أمرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية، كقوله صلى الله عليه وسلم: « إِنَّمَا الأعمال بِالنِّيَّاتِ »[2]، و هذا القول لا يختص بمعين بخلاف قول العدل عند الحاكم، (لهذا عند هذا دينار)، فهو إلزام لمعين لا يتعداه إلى غيره، أما إذا كان الأمر يخص معينا لا يتعداه إلى غيره فهو الشهادة المحضة والأول هو الرواية المحضة ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك .[3] والشهادة يشترط فيها العدد بخلاف الرواية فأنها تصح بالواحد،

فالخبر ثلاثة أقسام :

1 -رواية محضة، كالأحاديث النبوية .

2 -شهادة محضة كإخبار الشهود عن الحقوق على المعينين عند الحاكم .

3 -مركب من الشهادة و الرواية وله صور.

والشهادة والرواية اجتمعتا في الخبرية، لقبول القسمين الصدق والكذب ذلك لأن الخبر كما هو متعارف عليه، هو الكلام المحتمل للصدق والكذب لذاته، بقطع النظر عن المخبر به والخبر نفسه [4] والمازري الذي نقل عنه القرافي الفرق بين الشهادة والرواية لم يقتصر على ذكر الخصوص والعموم، ولكنه كما يقول ابن الشاط : ذكر مع الخصوص قيدا آخر، وهو إمكان الترافع إلى الحكام والتخاصم وطلب فصل القضاء ويرى ابن الشاط أن هذا الفرق هو الأحق بالاعتبار إذ الخبر إما أن يقصد به أن يترتب عليه فصل قضاء. وإبرام حكم وإمضاؤه أو لا، فإن قصد به ذلك فهو الشهادة، وان لم يقصد به ذلك، فإما أن يقصد به ترتب دليل حكم شرعي أو لا، فإن قصد به ذلك فهو الرواية، وإلا فهو سائر أنواع الخبر، كمن أخبر بأن لزيد على عمر دينارا غير قاصد بذلك الخبر أن يترتب عليه فصل قضاء، لا يسمى في عرف الفقهاء والأصوليين شاهدا بل يسمى مخبرا، وكذلك المخبر عن الأمور الواقعة التي لا يستفاد منها تعريف دليل حكم شرعي ،لا يسمى في اصطلاح الأصوليين والفقهاء راويا[5] .

وفي الفرق الثاني من كتاب الفروق حاول القرافي أن يفرق بين قاعدتي الإنشاء والخبر ، فذكر أن الخبر هو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته ويذكر أنهما غير الصدق والكذب، لأن التصديق قول وجودي مسموع، صادر عن المتلقي أما الصدق فهو

(1) الدردير ي،الشرح الصغير، دار المعارف، دط، دت، 238/4

(2) رواه البخاري ، كتاب بدء الوحي ،ص 03.

(3) ينظر القرافي، الفروق، دار السلام، القاهرة، ط 1، ت 2001، 76/1

(4) البقوري، ترتيب الفروق، تح: عمر بن عباد،دط، 1994، 262/1.

(5) ابن الشاط بهامش الفروق، دار السلام، القاهرة، ط 1، ت2001، 56/1

يرجع إلى مطابقة الخبر، والكذب يرجع إلى عدم مطابقته، كما أن الصدق والكذب هو المخبر عنه في التصديق والتكذيب، لأن الصدق والكذب تابع للخبر والتصديق والتكذيب تابع للصدق والكذب ، والفرق بينهما كالفرق بين الخبر والمخبر عنه والمتعلق والمتعلق به .[1] بمعنى أنه لو لم يكن صدق وكذب لما كان تصديق وتكذيب، والصدق والكذب صفة الخبر ذاته بينما التصديق والتكذيب فمن عمل مطلق الحكم. والإنشاء هو القول الذي بحيث يوجد به مدلوله في الأمر. بحيث إنّ الصيغ تحدث الإنشاء بذاتها وهي التي توجد مدلولاتها ،كصيغ الطلاق والبيع وهذا بخلاف قول القائل السفر عليّ واجب، فيوجبه الله عليه عقوبة له، فالوجوب في هذه الصورة لم يثبت بهذا اللفظ بل بإيجاب الشارع عقوبة له . والإنشاء كما يرى القرافي يوجد مدلوله لا يوجبه، بدليل أن الإنشاءات التي تصدر من سفيه أو فاقد الأهلية فإنها لا يترتب عليها مدلولها ولا توجب حكما، لأمر خارج عنها، لكنها بالنظر إلى ذات الصيغ بقطع النظر عن الأمور الخارجية توجد مدلولاتها، ومعنى هذا أن الذي يحدث الإيجاد هو صفة الطرف الذي تصدر عنها الصيغة وبمعنى آخر علاقة الصيغة بمستعملها، وعلى رأي ابن الشاط صدور هذه الصيغ بمن هو أهل لذلك.[2] وإذا كان الخبر يوجب مدلوله في اعتقاد السامع لأن القائل إذا قال : قام زيد، أفادنا هذا القول اعتقاد أنه قام، ولم يفد هذا القول القيام في نفس الأمر بخلاف صيغ الإنشاء التي تفيد مدلولاتها في الواقع وفي اعتقاد السامع، غير أن ابن الشاط يعقب على قوله يوجب مدلوله في اعتقاد السامع قال :" ذلك ليس بلازم إلا عند اعتقاد السامع صدق الخبر، وأما عند اعتقاده كذبه فلا يوجب ذلك "[3]

ومن خلال تعريف الخبر والإنشاء استطاع القرافي أن يوجد أربعة أوجه تميز أحدهما عن الآخر :

1 – الإنشاء سبب لمدلوله، والخبر ليس سببا لمدلوله فالعقود مثلا سبب في مدلولاتها بخلاف الأخبار .

2 – أن الإنشاءات يتبعها مدلولها، والإخبارات تتبع مدلولاتها، فالطلاق مثلا يقع بعد صيغة الطلاق بخلاف الأخبار لأن الخبر تابع لمخبره أي أنه تابع لتقرر مخبره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا فهو إخبار عن حقيقة موجودة وليس دائما إخبار عن فعل وقع، فقول القائل : ستقوم الساعة إخبار عن حقيقة تقررت عند المخبر واعتقدها ومثاله أيضا " ستطلع الشمس غدا صباحا " .إذن ليس المراد التبعية في الوجود، فلو كانت تبعية وجود، لما صدق ذلك إلا في الماضي لأن المستقبل وجوده بعد الخبر .

3 – الإنشاء لا يقبل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر، فإنه قابل لهما، وذكر ذلك سابقا .

4 – أن الإنشاء لا يقع إلا منقولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها، ويقع الإنشاء في الوضع الأول كالأوامر والنواهي، لأنها تنشئ الطلب بالوضع اللغوي الأول، والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره .

ونبّه القرافي إلى أن احتمال الخبر للصدق والكذب لم يكن بسبب الوضع لأن الخبر من حيث الوضع لا يحتمل إلا الصدق، فالعرب كما يقول القرافي وضعت الخبر للصدق دون الكذب فلقد أجمع النحاة وعلماء العربية أن قولنا قام زيد معناه حصول القيام منه في الزمن الماضي وسيقوم زيد : حصول القيام منه في المستقبل وليس معناه صدور القيام منه أو عدمه، وهذا يدل

(1) القرافي، الفروق، ص 92

(2) ابن الشاط، بهامش الفروق 1 / 22

(3) المرجع نفسه ، 1 / 22

على أن اللغة إنما هي للصدق دون الكذب بأصل الوضع . ومعنى أن الخبر يحتمل الصدق والكذب أن ذلك يأتيه من جهة المتكلم لا من جهة الوضع، فإن المتكلم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع، وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع . وهذا الأمر يشبه الكلام الذي يحتمل الحقيقة والمجاز، فالمجاز ليس من الوضع الأول وكذلك الكذب، فالمجاز والكذب إنما يأتيان من جهة المتكلم لا من جهة الوضع والذي للوضع هو الصدق والحقيقة .

ومن الجدير بالملاحظة أن تعريف الخبر بكونه المحتمل للتصديق والتكذيب لا يصح إلا على رأي الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب القصد إليه، بل يرون أن الكذب هو عدم مطابقته للمخبر عنه، بخلاف الجاحظ الذي يشترط في حقيقة الكذب القصد إليه وعدم المطابقة، والجاحظ ومن يرى رأيه يقسم الخبر إلى صدق وهو المطابق وكذب وهو غير المطابق الذي قصد إلى عدم مطابقته وإلى ما ليس بصدق ولا كذب وهو غير المطابق الذي لم يقصد إلى عدم مطابقته ولقد اتفق العلماء وأجمعوا على أربعة أنواع من الإنشاءات وهي:

1 – القَسَم وهو قول القائل :" أقسم بالله " فمقتضى هذه الصيغة أن أخبر بالفعل المضارع أنه سيكون منه قسم في المستقبل وظاهر الصيغة أنه وعد بالقسم لا قسم، كقول القائل : " أعطيك درهما " فإنه وعد بالإعطاء، ولكن وقع الاتفاق على أن قائل هذا اللفظ أقسم، أن موجب القسم يلزمه، فدل ذلك على أنه أنشأ به القسم لا أنه أخبر به عن وقوعه في المستقبل، ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب .

2 – الأوامر والنواهي .

3 – الترجي والتمني والعرض والتحضيض .

4 – النداء .

وأما المختلف فيه هل هو إنشاء أو خبر فهو صيغ العقود فالحنفية رأوا أنها إخبارات على أصلها اللغوي وقال غيرهم إنشاءات منقولة عن الخبر إليه .[1] وقال غيرهم إنها إنشاءات منقولة عن الخبر ولهم على ذلك عدة حجج منها أنها لو كانت أخبارا لكانت كاذبة فالذي قال بعت مثلا لم يبع قبل التلفظ بهذه الصيغة، والكذب لا عبرة به، وما دامت هذه الصيغ لها آثار في أرض الواقع و بها تنجز أفعال لحصول لوازم الإنشاء فيها، دل ذلك على أنها ليست أخبارا . ومما يدل على أنها إنشاءات أن الخبر يكون خبرا عن الماضي أو الحاضر وحينئذ يتعذر تعليقها على الشروط، لأن من شرطِ الشرط أن لا يتعلق إلا بمستقبل . والدليل الآخر الذي يدل على أنها إنشاءات اعتبار الطلقة الثانية في الطلقة الرجعية، فلو كانت إخبارا لكان إخبارا عن طلقة واحدة وما عدت طلقة ثانية لذا لما لزمت المطلقَ طلقةٌ أخرى دلّ ذلك على أن الصيغة منشئة للطلاق، أما الدليل الأخير عند هؤلاء فهو أن الإنشاء هو المتبادر في العرف إلى الفهم، فوجب أن يكون منقولا إليه"[2] ولقد أجاب الحنفية : أن هذه الصيغ بقيت أخبارا على موضوعاتها اللغوية عملا بالأصل في عدم النقل ؛ هذه القاعدة التي خالفها غيرهم مستندين إلى أن مدلولات هذه الصيغ قدّرها صاحب الشرع قبل النطق بها والإضمار أولى من النقل، لأن جواز الإضمار في الكلام مجمع

(1) القرافي، الفروق، ص 102

(2) المصدر نفسه ص: 103

عليه والنقل مختلف فيه، والمجمع عليه أولى، ومتى كان المدلول مقدرا قبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للإنشاء .[1]

وفي الفرق الثاني أيضا من كتاب الفروق وهو الفرق بين قاعدتي الخبر والإنشاء تطرق القرافي إلى بعض المسائل الدقيقة التي وصفها بأنها جليلة ومن هذه المسائل : ما يتوهّم أنّه إنشاء وليس كذلك وقصد بذلك الظهار الذي هو قول القائل لامرأته :" أنت علي كظهر أمي " يقول القرافي "ويعتقد الفقهاء أنه إنشاء للظهار كقوله " أنت طالق " إنشاء للطلاق وليس كذلك "[2] واستدل على أن الظهار خبر يحتمل التصديق والتكذيب بأن الله كذّب المظاهرين في ثلاثة مواطن : بقوله : " ما هن أمهاتهم " وبقوله : " وإنهم ليقولون منكرا من القول " وبقوله : "وزورا" وهذا كله في الآية الكريمة : ﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾ [3] والدليل الثاني على أنه خبر، أنه محرّم وليس للتحريم سبب إلا أنه كذب، والكذب لا يكون إلا في الخبر .ويرى أنصار الرأي المخالف بأن الظهار إنشاء ودليلهم أن الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الإسلام تحريما تحله الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق ثم إنه ينطبق عليه حد الإنشاء، لأنه لفظ يترتب عليه التحريم فيكون سببا له، والإنشاء من خصائصه أنه سبب لمدلوله وثبوت خصيصة الشيء يقتضي ثبوته، فيكون إنشاء كالطلاق. ولقد ردّ القرافي على هذه الأدلة ردا مطولا لا داعي لذكره والذي يبدو أن الظهار إنشاء بحكم العرف في الجاهلية حتى إذا جاء الاسلام أبطل إنشائيته للطلاق وجعله لفظا منكرا يعاقب صاحبه بالكفارة بحكم الشرع .

في المسألة الثانية بيّن القرافي أن قول القائل لامرأته " أنت طالق " ولا نية له، أفادت العبارة الطلاق بالوضع العرفي لا بالوضع اللغوي كما يعتقد الكثير، لأن هذا اللفظ إنما وضع لغة للخبر عن كونها طالقا، وهو لو أخبر عن كونها طالقا لم يلزمه طلاق، قصد الكذب أو الصدق، والدليل أنه لو سئل رجل عن امرأة سبق أن طلقها : هل هي مطلقة أو باقية في العصمة ؟ فقال :" هي طالق " جوابا لهذا السؤال لم يلزمه بهذا طلقة ثانية، وإنما يلزم الطلاق بقوله : " أنت طالق " بالإنشاء الذي هو وضع عرفي لا لغوي بدليل أن الفقهاء قد فرّقوا بين قوله " أنت طالق " وبين قوله : " أنت منطلقة " وكلاهما تدل على إزالة القيد من حيث اللغة، إلا أنهم ألزموا بالأول الطلاق من غير نية، ولم يلزموا بالثاني إلا بالنيّة " والسبب أن لفظ " طالق " نقل للإنشاء ولم ينقل " منطلقة " له، فلو اتفق زمان ينعكس الحال فيه ويصير منطلقة موضوعا للإنشاء و " طالق " مهجورا لا يستعمل إلا على الندرة لم يلزمه الطلاق بـ " طالق " إلا بالنيّة، وألزم بـ " منطلقة " بغير نيّة عكس ما نحن عليه اليوم وبهذا تأكد أن لفظ الطلاق لم يوجب إزالة العصمة بالوضع اللغوي، بل بالعرف الإنشائي .ويخلص القرافي في نهاية هذه المسألة أن الحقيقة اللغوية تحتاج إلى حقيقة عرفية حتى يتحول القول إلى فعل تنجز به الأشياء [4].

(1) المصدر نفسه، ص: 104
(2) القرافي، الفروق، ص :105
(3) المجادلة 2
(4) الفروق ، ص 111

وفي المسألة الثالثة من هذه المسائل تعرض القرافي للطلاق غير الصريح بقول القائل لزوجته : " حَبْلُكِ على غَارِبِك " وذكر أن مالكا قال يلزمه الطلاق الثلاث ولا تقبل نيته وكذلك في ألفاظ من قبيل "خليّة وبريّة وبائنة " وقال الشافعي النية نافعة فيما ينوي من العدد وقال أبو حنيفة إن نوى الثلاث لزمه الثلاث، أو واحدة فواحدة بائنة . ويرى الإمام أحمد أنه يقع بها الطلاق الثلاث بغير نية لشهرتها .

وناقش القرافي هذه الأقوال بقوله:معنى التحريم في اللغة المنع، فقوله: أنت علي حرام معناه الإخبار عن كونها ممنوعة، فهو كذب لا يلزم فيه إلا التوبة في الباطن والتعزير في الظاهر كسائر أنواع الكذب، ليس في مقتضاها لغة إلا ذلك وكذلك"خليّة " معناه في اللغة : الإخبار عن الخلاء، وأنها فارغة، وأما ممّ هي فارغة ؟ فلم يتعرض اللفظ له، وكذلك "بائن " معناه لغة المفارقة في الزمان والمكان وليس فيه تعرض لزوال العصمة، فهي إخبارات صرفة ليس فيها تعرض للطلاق البتة من جهة اللغة فهي إما كاذبة وهو الغالب وإما صادقة إن كانت مفارقة له في المكان، ولا يلزم بذلك طلاق كما لو صرح وقال لها : "أنت في مكان غير مكاني" أمّا " حبلك على غاربك " فمعناه الإخبار عن كون حبلها على كتفها، فإذا لم تكن هناك نية كان إخباره عن كون المرأة كذلك كذبا، وإن قصد الاستعارة والمجاز والتشبه بكونها تصير مطلقة التصرف لا حجر عليها من قبل الأزواج سبب زوال العصمة، فهذا لا يتحقق إلا مع النية كسائر المجازات، إذا فقدت النية كان اللفظ منصرفا بالوضع للحقيقة فيصير كذبا، وكذلك جميع ما ذكر من ألفاظ الطلاق، فحينئذ إنما تصير هذه الألفاظ موجبة لما ذكره مالك بنقل العرف لها على مراحل سماها القرافي رتب .

المرحلة الأولى : أن ينقلها العرف عن الإخبار إلى الإنشاء .

المرحلة الثانية : أن ينقلها لرتبة أخرى وهي زوال العصمة بالإنشاء، فالعرف هو الذي جعل هذه الألفاظ يحدث بها طلاق وهو إنشاء خاص أخصّ من مطلق الإنشاء، لأن مجرد نقلها من إفادة الإخبار إلى إفادة الإنشاء لا يفيد زوال العصمة، لأن أصل الإنشاء أعم من زوال العصمة، بدليل أن الإنشاء قد يحدث به الزواج أو البيع أو العتق أو غير ذلك .

أما المرحلة الثالثة: أي الرتبة الثالثة أن ينقلها العرف إلى الرتبة الخاصة من العدد وهي الثلاث فإن زوال العصمة أعمّ من زوالها بالعدد الثلاث فهذه رتب ثلاث لابد من نقل العرف اللفظ إليها حتى يفيد الطلاق الثلاث.[1]

وخلاصة القول :

1 – إن هذه الإفادة من هذه الألفاظ عرفيّة لا لغويّة وأنها تفيد بالنقل العرفي لا بالوضع اللغوي .

2 – إن مجرد الاستعمال من غير تكرر لا يكفي في النقل، بل لابد من تكرر الاستعمال إلى غاية يصير المنقول إليه يفهم قرينة ويكون هو السابق إلى الفهم دون غيره، وهذا هو المجاز الراجح، فقد يتكرر اللفظ في مجازه، ولا يكون منقولا، ولا مجازا راجحا، كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع والبحر في العالم، وذلك يتكرر على ألسنة الناس تكرارا كثيرا، ومع ذلك التكرار الذي لا يحصى عدده لم يقل أحد، إن هذه الألفاظ صارت منقولة، بل لا تحمل عند الإطلاق إلا على الحقائق اللغويّة حتى يدل دليل على أنها أريد بها هذه المجازات، ولابد في كل مجاز منها من النية والقصد إلى استعمال اللفظ فيه، فالنقل لابد أن يكون بتكرر الاستعمال فيه إلى حدّ يصير المتبادر إلى الذهن والفهم، هو المجاز الراجح المنقول إليه دون الحقيقة اللغوية .

(1) المصدر نفسه ، ص : 115

وفي النهاية يشير القرافي إشارة رائعة بقوله :"... لا نجد أحدا في زماننا يقول لامرأته عند إرادة تطليقها : " حبلك على غاربك، ولا أنت بريّة ولا خليّة"،" وهبتك لأهلك " هذا لم نسمعه قط من المطلقين، ولو سمعناه وتكرر ذلك على سمعنا لا يكفي ذلك في اعتقادنا أن هذه الألفاظ منقولة " [1] وأما لفظ : [الحرام] فقد اشتهر في زماننا في أصل إزالة العصمة، فيفهم من قول القائل : " أنت علي حرام " أو " الحرام يلزمني " أنه طلّق امرأته، أما أنه طلقها ثلاثا فإنا لا نجد في أنفسنا أنهم يريدون ذلك في الاستعمال ؛ هذا قوله فيما يتعلق بمصر والقاهرة، فإن كان هناك بلد آخر تكرر الاستعمال عندهم في الحرام أو غيره من الألفاظ، في الطلاق الثلاث حتى صار هذا العدد هو المتبادر من اللفظ فحينئذ يحسن إلزام الطلاق الثلاث بذلك اللفظ ويحذر القرافي من التقيد برأي مالك في المسألة لأن ذلك غلط بل لابد أن يكون ذلك الفهم حاصلا لك من جهة الاستعمال والعادة كما في لفظ الدابة، فالفقيه والعامي في هذه الألفاظ سواء في الفهم، لا يسبق إلى أفهامهم إلا المعاني المنقول إليها، فهذا هو الضابط، لا فهم ذلك من كتب الفقه، فإن النقل إنما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب .

ومجمل القول أن مالكا عندما أفتى في هذه الألفاظ بهذه الأحكام لأن أهل زمانه نقلوا هذه الألفاظ للمعاني التي أفتوا بها فيها، فإذا تغير الناس وتغيرت عوائد الناس وأصبحت تلك الألفاظ لا تحمل نفس المعاني، وجب على أهل هذا الزمان أن لا يفتوا بنفس الأحكام في هذه الألفاظ، ولذلك كان لزاما على المفتي إذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظة من هذه الألفاظ وعُرْف بلد المفتي في هذه الألفاظ الطلاق الثلاث أو غيره من الأحكام لا يفتيه بحكم بلده، بل ينبغي أن يفتيه بحكم ذلك البلد، وعليه أن أكثر هذه الألفاظ التي تقدّم ذكرها ليس فيها إلا الوضع اللغوي، وأنها كنايات خفية لا يلزم بها طلاق، ولا غيره إلا بالنيّة، وإن لم تكن له نيّة لم يلزمه شيء حتى يحصل فيها نقل عرفي، فيجب إتباع ذلك النقل على حسب ما نقل اللفظ إليه.[2]

وندرك يقينا من هذا الكلام النفيس الذي سبق به عصره أن القرافي كان على وعي تام بأن المعاني مرتبطة بما يعنيه الناس بألفاظهم أكثر من ارتباطها بما يمكن أن تعنيه هذه الألفاظ بعيدا عن سياقاتها ومنفصلة عن الأحوال التي قيلت فيها.

3 2 الأبعاد التداولية لتمييز الفتاوى عن الأحكام :

لقد ذكر في مقدمة كتاب "الإحكام" : أنه وقع بينه وبين الفضلاء من تطاول الأيام مباحث في أمر الفرق بين الفتيا التي تبقى معها فتيا المخالف، وبين الحكم الذي لا ينقضه المخالف، وبين تصرفات الحكام وتصرفات الأئمة .

وما يصدر عن الحكام وما يصدر عن الأئمة من أفعال كلامية قد يكون واحدا من حيث البنية إلا أن ما يترتب عن تلك الأفعال الكلامية ليس واحدا بالنظر إلى الجهة التي صدر عنها هذا القول أو ذاك، وهذا الاختلاف بين الفتيا من الإمام وبين الحكم من الحاكم، له آثاره في فروع الفقه وانعكاساته على واقع الناس . والحاكم هنا هو كل من يملك سلطة تمكنه من إصدار حكم ما، مهما كان نوع هذه السلطة.[3] لذلك وهو يشرح فكرته صدّر كتابه بجملة من الأسئلة والاستفهامات تدل على نظرة تداولية عجيبة تجاوزت البنى الشكلية للعبارات والجمل، إلى علاقة تلك الملفوظات بأصحابها وما تتركه من آثار في دنيا الناس، فلقد أُختلف في إثبات أهلة رمضان بالشاهد الواحد، هل يلزم ذلك من لا يرى إثباته إلا بالشاهدين أم لا ؟ ويختلف إذا باع

(1) المصدر نفسه ، ص : 126
(2) المصدر نفسه ، ص : 129
(3) المصدر نفسه ، ص : 131

الحاكم من مال الأيتام شيئا هل ذلك حكم بصحة البيع ؟ فلا ينقضه غيره أم لا ؟ وهل إذا حكم بعدالة إنسان هل لغيره أن يبطلها؟ أم ذلك حكم لا ينقض ؟ ونحو هذه المسائل .[1] ثم يقع السؤال عن حقيقة الحكم المشار إليه، فلا يجاب إلا بأن الحكم إلزام، و الفتيا إخبار، و إن أريد بالإلزام الحسي فقد يعجز الحاكم عن الإلزام الحسي كالحبس ومع ذلك حكمه حكم، وإن أريد أنه يخبر عن حكم الله أنه إلزام، فالفتيا كذلك، ثم إن الحكم قد يكون بعدم الإلزام، و أن الواقعة الموافقة يتعين فيها الإباحة وعدم الحجر، فتفسير الحكم بالإلزام غير جامع كما يرى القرافي . ويواصل في طرح استفهاماته ليجيب عنها في هذا الكتاب من قبيل: هل حكم الحاكم نفساني أو لساني ؟ وهل هو إخبار أو إنشاء ؟ ونظائر هذه الأسئلة كثير أوصلها إلى أربعين سؤالا من هذا القبيل .

ولبيان حقيقة الحكم الذي يقع للحكام ويمتنع نقضه قال : " إنه إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا "[2]. والقرافي يرى أن الحكم ليس إلزاما وإنما هو إنشاء إطلاق أو إنشاء إلزام، والحاكم بقراره أنجز فعلا وأنشأه، فإذا حكم الحاكم بزوال الملك لأرض عن صاحبها أصبحت مباحة لكل أحد وحكمه هنا إنشاء إطلاق أما إنشاء الإلزام فمثاله حكم الحاكم بلزوم الصداق أو النفقة أو الشفعة ونحو ذلك . ولا يكون الفعل إنجازيا إلا إذا توفرت فيه شروط وهي عدم مخالفة الإجماع في مسائل الاجتهاد و أن يكون فيما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا، احتراز من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها التي لا يدخلها حكم الحاكم أصلا .[3] يقول القرافي في الفروق " اعلم أن العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم البته بل الفتيا فقط، فكل ما وجد فيها من الإخبارات فهي فتيا فقط .[4]

وفي موضع السؤال الثالث من الكتاب يعطي مثالا يبيّن فيه الفرق بين الحاكم والمفتي فيقول : مثال الحاكم والمفتي، مع الله تعالى ... مثال قاضي القضاة يولي شخصا أحدهما نائبه في الحكم، و الآخر ترجمان بينه وبين الأعاجم، فالترجمان يجب عليه اتباع تلك الحروف والكلمات الصادر عن الحاكم، و يخبر بمقتضاها من غير زيادة ولا نقص، فهذا هو المفتي يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها، ويخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص إن كان المفتي مجتهدا، وإن كان مقلدا كما في زماننا فهو نائب المجتهد في نقل ما يخص إمامه لمن يستفتيه، فهو كلسان إمامه والمترجم عن جنانه، ونائب الحاكم في الحكم ينشئ من إلزام الناس وإبطال الإلزام عنهم ما لم يقرره مستنيبه الذي هو القاضي الأصلي، بل فوض ذلك لنائبه، فهو متبع لمستنيبه في وجه، وغير متبع له في وجه، متبع له في أنه فوض له ذلك وقد امتثل، وغير متبع له في أن الذي صدر منه من الإلزام لم يتقدم مثله في هذه الواقعة من مستنيبه بل هو أصل فيه [5] فما يفعله المفتي إخبار يعتمد الأدلة من كتاب وسنة واجتماع، بينما فعل الحاكم إنجازي يعتمد الحجاج من بيّنة و إقرار ونحوهما، وما يفعله الحاكم ليس قولا يقوله فحسب و إنما هو فعل يترتب عما صدر عنه من قرارات وأحكام، فهو عندما تكلم أنجز فعلا له آثار في الواقع .

(1) ينظر القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 2، ت 1995، ص 30

(2) المصدر نفسه، ص:33

(3) المصدر نفسه ، ص: 36 .

(4) القرافي، الفروق 4 / 48 .

(5) القرافي، الإحكام ص: 44 .

وبالنظرة نفسها في علاقة اللغة بمستخدميها يفرق القرافي بين المفتي والحاكم [القاضي] من جهة، و الإمام الأعظم في تصرفاته من جهة أخرى .يقول إن نسبته إليهما ويقصد المفتي والقاضي، كنسبة الكل لجزئه والمركب لبعضه فإن للإمام أن يقضي و أن يفتي، وله أن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء كقرارات جمع الجيوش، وإنشاء الحروب، وحوز الأموال، وصرفها في مصارفها، وتوليه الولاة، وقتل الطعاة، وهي أمور كثير يختص بها لا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي .[1]

وفي موضع آخر وبعد أن يقرر أن حكم الحاكم نفساني لا لساني، فألفاظ الكتاب والسنة إنما هي أدلته لا هو، ودليله أن الإخبار عن الحكم قد يكون بالعبارة أو بالإشارة ويتساءل: إذا كان الحكم نفسانيا، فهل هو خبر عن حكم الله تعالى يقبل التصديق والتكذيب ؟ أو إنشاء لا يحتملهما ؟ وما الفرق بين الإنشاء والخبر ؟ وهل اللفظ الدال عليه إنشاء أو خبر؟ وهل بين اللفظ الدال عليه ولفظ الشاهد فرق ؟ فإذا قال الحاكم اشهدوا علي بكذا، هل هو مثل قول الشاهد للحاكم : أشهد عندك بكذا ؟، وهل بعت واشتريت و أنت طالق و أنت حر من باب قول الشاهد أشهد بكذا ؟ أو من باب قول الحاكم : اشهدوا علي بكذا ؟ [2]. وإذا كان اللفظ إنشاء فهل جميع الألفاظ تصلح لذلك أم لا، و إذا كان حكم الحاكم إنشاء للحكم الشرعي، فهل تتصور فيه الأحكام الخمسة كما في أحكام الله تعالى أم لا ؟ . وإذا كان إنشاء، فهل يجب أن يتصل به اللفظ الدال عليه كالطلاق أم لا يضر تأخير الإخبار به والإشهاد عليه، وهل اتفق العلماء على وقوع الإنشاء أو فيه خلاف ؟ وإن كان فيه خلاف فما وجهه ؟ وما الحق فيه ؟ وهل الإنشاء إنشاء بوضع العرب أم بالعرف ؟ وهل يستوي في ذلك اللساني والنفساني ؟ أم يختص الوضع باللساني ؟.[3] أسئلة عشر هي من صميم التداولية .

يقرر القرافي وهو يجيب عن هذه الأسئلة أن حكم الحاكم ليس خبرا يحتمل التصديق والتكذيب بل إنشاء لا يحتملهما لأنه إلزام أو إذن، ومن أنشأ إلزاما على غيره أو على نفسه أو أذن لغيره في فعل لا يقال له : صدقت ولا كذبت تماما كالذي نجده في جميع الأوامر والنواهي والتخييرات والاستفهامات والترجي والتمني والقسم والنداء ونحوها لا يدخلها التصديق والتكذيب، لما فيها من معنى الطلب . فحين يصدر الحاكم حكما لا ينظر إلى العبارة التي يتلفظ بها وإنما ينظر إلى ما يترتب عنها وما ينجز بها من فعل وهو عندما ينجز فعلا في الواقع لا يقال له صدقت ولا كذبت وهذا حال جميع الإنشاءات .

واللفظ لا ينظر إليه مجردا من سياقاته والظروف التي قيل فيها، فاللفظ الدال على حكم الحاكم قد يكون خبرا إذ قال القاضي مثلا : حكمت بكذا في الصورة الفلانية، لأن هذا اللفظ يحسن فيه التصديق والتكذيب، فلم يكن لفظه مُنشئا للحكم، بل هو خبر عن إنشائه الحكمَ فيها، وتارة يكون لفظه إنشاء لحكم ؛ بحكم الظروف والسياقات التي يقال في هذا اللفظ. ويذكر القرافي في موضع آخر نوعا آخر من الأفعال الإنجازية وهو فعل الشهادة عندما يقول الشاهد عند الحاكم : أشهد بكذا، الذي به يرتب الحاكم على قوله ثبوت الواقعة، وهذا القول إنشاء للشهادة وإنجاز لها تحول إلى فعل واقع لا يحتمل التصديق و التكذيب. لهذا نجده يفرق بين عبارتين، قول الحاكم : حكمت بذلك، واشهدوا عليّ بأني حكمت بذلك وهذا القول ليس إنشاء للحكم في تلك الواقعة بل هو إخبار عنها، أما لفظ أداء الشهادة من الشاهد عند الحاكم فهو إنشاء

(1) المصدر نفسه ، ص: 46 .
(2) المصدر نفسه ، ص: 58 .
(3) المصدر نفسه ، ص: 61 .

للشهادة، وهو يشبه قول الإنسان بعتك كذا، أو اشتريت منك كذا، وأنت طالق، أو أنت حر، لأنها ألفاظ منشئة لمدلولاتها وأسباب لها . وفي باب الشهادة يذكر أن اللفظ منه ما يصلح للإنشاء في موضع ولا يصلح له في موضع آخر، فاللفظ الموضوع لإنشاء الشهادة هو صيغة المضارع بأن يقول الشاهد: أشهد ولو نطق بالماضي فقال شهدت بكذا لم يكن إنشاء ولم يرتب الحاكم عليه شيئا .أما العقود فالمتعين لها من اللفظ هو الماضي على العكس من الشهادة فيقول البائع : بعتك هذه السلعة بدرهم، ولو قال : أبيعك هذه السلعة بدرهم لكان وعدا بالبيع لا بيعا وكذلك يقول المشتري اشتريت بصيغة الماضي، ولو قال : اشتريتها بكذا، بصيغة المضارع لكان ذلك وعدا بأنه سيشتريها .أما صيغ الأوامر نحو اشترها بكذا فليس إنشاء للبيع، وهنا ينبغي أن نميز بين شيئين وهما أن الأوامر إنشاءات في حد ذاتها بحيث يكون المصدر لفعل الأمر منشئا لفعل لا يحتمل التصديق والتكذيب وهذا هنا ليس هو المقصود، وإنما الفعل اشترها في هذا الموضع من القول لا ينشئ بيعا ولا شراء وهذا ما عناه القرافي بقوله ليس إنشاء .[1] أما صيغ أسماء الفاعلين فقد وضعت للإنشاء في الطلاق والعتاق نحو : أنت طالق، وأنت حر، ولم توضع للإنشاء في العقود نحو أنا بائع، و أنا مشتر وواهب ونحوُها، ولم يوضع أيضا للإنشاء في الشهادة فلو قال : أنا شاهد بكذا لم يكن إنشاء .وأما باب القسم فيصح الإنشاء فيه بالماضي والمستقبل واسم الفاعل وبهذا يخلُص القرافي إلى أن الفعل الماضي للإنشاء في العقود فقط . والمضارع للإنشاء في الشهادات فقط والقسم له المضارع والماضي وغيره فهو أعم الأبواب في صيغ الإنشاء .[2] وفرق القرافي بين حكم الحاكم في قضية ما وفق الشرع وحكم الله تعالى ؛ إذ إن حكم القاضي وإن كان حكما لله تعالى، فإنه لا يتصور فيه الأحكام الخمسة، لأن المقصود من حكم الحكام إنما هو سد باب الخصومات ورد الظلامات، لذلك نجد أن حكم الحاكم تعتريه أحكام ثلاثة وهي الوجوب، كالحكم بوجوب النفقة للمطلقة، والتحريم كالقضاء بفسخ النكاح . والإباحة : نحو القضاء برد الأرض مُطْلقة مواتا مباحة بعد زوال الإحياء .وأما الندب والكراهة فإنما يقع من الحاكم على سبيل الفتوى لا على سبيل الحكم إذ لا إلزام فيهما، فإذا قال الحاكم :الأحسن لك أن تفعل كذا، أو يكره لك أن تفعل كذا، فإنما هو فتوى من الحاكم لا حكم يدرأ الخصام، إذ الندب و الكراهة حقيقتها التردد بين جواز الفعل و الترك .

لقد نبه القرافي إلى أن العلماء لم يتفقوا على وقوع الإنشاء في جميع الصور، بل اتفقوا عليه في القَسَم فقط، أما في صيغ العقود فقالت الشافعية والمالكية : إنها إنشاء للبيع وغيره وقالت الحنفية : هي إخبارات على أصل وضعها في اللغة، ودليلهم أن أصل هذه الصيغ أن تكون خبرا، وإنما جعلت للإنشاء شرعا، "فالنكاح ينعقد بالإيجاب والقبول، بلفظين يعبر بهما عن الماضي، لأن الصيغة وإن كانت للأخبار وضعا فقد جعلت للإنشاء شرعا "[3] والقرافي يقرر أن صيغ العقود نقلت من أصلها الذي هو الخبر إلى المعنى الاستعمالي وهو الإنشاء لأنه المتبادر في العرف عند سماعها، فلا يفهم سامع من قوله، بعت واشتريت إلا النقل، وأن المتكلم أنشأ البيع بها، ومتى حصل التبادر كان الحق أن اللفظ موضوع لما يتبادر إليه الذهن لأنه الراجح، والمصير إلى الراجح واجب وإن كان على خلاف الأصل وإذا كان في موضع سابق ميز بين الحكم والفتيا أي بين الحاكم والمفتي فهو في السؤال الرابع والعشرين يتساءل عن المجتهد إذا كان حاكما فهو يفتي باجتهاده، ويحكم باجتهاده وهما

(1) المصدر نفسه ، ص: 65

(2) القرافي، الإحكام ص: 68

(3) الكمال بن همام، فتح القدير، المطبعة الأميرية بولاق مصر،ط1315،1هـ، 2 / 344

إخباران صادران عن اجتهاد من طرف واحد هو المجتهد الحاكم فما الفرق بين هذين الإخبارين وهو في الفتيا والحكم يخبر عما لزم المكلف في تلك الواقعة، والمعروف أن الحكم لا ينقض، بينما الفتيا قابلة للمخالفة ؟ والجواب أن الحاكم المجتهد ينشئ إلزاما أو إطلاقا للمحكوم عليه عندما يصدر حكما، بينما في الفتيا يخبر ويبدي رأيا في مقتضى الدليل الراجح عنده، فهو كالمترجم عن الله تعالى . بينما في الحكم فهو إذا أخبر الناس أخبرهم بما حكم به هو لأن الله فوض إليه ذلك، وإذا أخبر الناس بالفتيا أخبرهم عن حكم الله الذي فهمه عن الله، فهو في مقام الحكم كنائب الحاكم يحكم بنفسه، وينشئ الإلزام والإطلاق بحسب ما يقع له من الأسباب والحجاج لأن الذي فوضه جعل له ذلك بخلاف الترجمان الذي جُعل متبعا لا منشئا .[1]

ومما يتصل بعلاقة اللغة بمستخدميها وما ينتج عن السياقات المختلفة من أفعال إنجازية متنوعة لها آثارها المتعددة، تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم بالفتيا والتبليغ، وتصرفه بالقضاء وتصرفه بالإمامة، فالجهة الواحدة تصدر منها أفعال تجعلها السياقات المختلفة ذات أثار مختلفة، لذا حاول العلماء التفريق بينها بضوابط محكمة، لأن الخلط بينها له أثاره الخطيرة على التشريع الإسلامي يؤدي إلى عدم فهم مقاصد الشرع وعدم تطبيقه التطبيق الأمثل على واقع الناس، ولقد ميز العلماء بين تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم بالفتيا والتبليغ، وبين تصرفه بالقضاء وتصرفه بالإمامة ؟ وهي أمور قلّما تجتمع في شخص واحد جملة واحدة على مر الأزمان .

والسؤال المطروح، هل آثار هذه التصرفات مختلفة في الشريعة والأحكام، أم الجميع سواء في ذلك ؟ وهل بين الرسالة وهذه الأمور الثلاثة فرق، أو الرسالة عين الفتيا ؟ وهل النبوة كذلك، أو بينها وبين الرسالة فرق ؟ وهل تصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفتيا هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله؟ وهل تصرفه بالتبليغ هو مقتضى الرسالة، وهل الرسالة هي أمر الله له بذلك التبليغ .؟ والجواب أن هناك فرقا بين المفتي والراوي، وهناك فرق بين التبليغ والفتيا، وأما تصرفه بالحكم فهو مغاير للرسالة والفتيا لأن الفتيا والرسالة تبليغ وإتباع، والحكم إنشاء وإلزام فهو صلى الله عليه وسلم في القضاء في مقام المنشئ، وفي الفتيا متبع مبلغ .وإذا كانت فتوى الرسول صلى الله عليه وسلم تقبل النسخ، فالحكم لا يقبله وإنما يقبل النقض مادام يقوم على الحجج عند ظهور بطلان ما رتب عليه الحكم، كما أن الفتيا لا تقبل النقض لأنها تعتمد على التلقي ومن ثم التبليغ عن رب العالمين .إلا أن الفتيا بعد رسول الله لا تقبل النسخ لكمال الشريعة ويبقى المفتي يصدر فتواه وفق الأدلة التي توفرت لديه من خلال النصوص وغيرها . أما الفرق بين الرسالة والنبوة، فالنبوة تكليف يختص به النبي بينما الرسالة تكليف يتعدى ذات النبي إلى تكليف بتبليغ ما أرسل به إلى الناس .وأما ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بكونه إماما فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، وهذا ليس داخلا في مفهوم الفتيا ولا القضاء ولا الرسالة ولا النبوة، وذلك لأن الفتيا تتحقق بمجرد الإخبار عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة، ويتحقق الحكم بالفصل في الخصومات بين الناس دون السياسات العامة .[2] بل إن القاضي قد يكون ضعيفا فلا يكون له قدرة على التنفيذ فيكتفي بإنشاء الإلزام، ولا يخطر له السعي في تنفيذه، لتعذر ذلك عليه . فحقيقة الإمامة هي السلطة العامة وهي مختلفة عن القضاء من

(1) الإحكام ، ص:75

(2) المصدر نفسه ، ص:93

حيث هو حكم، ولا يكون الإمام إماما حقيقة إلا إذا فوضت له السياسة العامة تفويضا فعليا أما الرسالة فلا يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى ومن هنا ندرك أيضا أن الرسل لم يكونوا أئمة [حكاما] جميعا، فكم من رسول لم تسند إليه أمور السياسات العامة واكتفى بالتبليغ عن رب العالمين دون أن يؤمر بالنظر في المصالح العامة.

ومن هنا استنتج العلماء من كون الرسول مبلغا قاضيا إماما، و أن ما صدر عنه بوصفه مبلغا يختلف عما صدر عنه بوصفه قاضيا أو إماما .فمما صدر عنه بوصفه إماما قسمه الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش وقتال البغاة، ولذا لا يجوز لأحد الإقدام على هذه الأمور إلا بإذن إمام الوقت . وما فعله بوصفه قاضيا كالتمليك بالشفعة وفسوخ الأنكحة والعقود، والتطليق بالإعسار والإيلاء ونحو ذلك فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم القاضي في الوقت الحاضر وأما تصرفه صلى الله عليه وسلم بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الناس، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام وقد قسم العلماء ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم أربعة أقسام .

1 – قسم اتفقوا على أنه تصرف منه بالإمامة فهو من خصوصيات الإمام إلى يوم القيامة .

2 – وقسم هو تصرف منه بالقضاء وهو من اختصاصات القاضي إلى يوم القيامة .

3 – وقسم تصرف منه بالفتيا كإبلاغ الصلوات ومناسك الحج فلا يرجع فيها إلى حاكم قاض .

4 – وقسم لم يتفق العلماء على حمله على أي وجه من الوجوه الثلاثة السابقة، وتساءلوا هل كان ذلك التصرف منه صلى الله عليه وسلم فتيا أو قضاء أو تصرف إمام [حاكم] ومن أمثلة ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم « مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ »[1] قال أبو حنيفة : هذا منه صلى الله عليه وسلم تصرف بالإمامة، فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضا إلا بإذن الإمام، لأن فيه تمليكا، فأشبه الإقطاع، والإقطاع يتوقف على إذن الإمام، فكذلك الإحياء

وقال مالك والشافعي : هذا من تصرفه صلى الله عليه وسلم بالفتيا بالنظر إلى أن أغلب تصرفاته التبليغ فحملوه عليه، وهذا يترتب عليه أن الإحياء لا يتوقف على إذن الإمام، لأنها فتيا بالإباحة كالاحتطاب .[2]

3 3 الإشاريات عند القرافي:

الإشاريات: هي كلمات وتعبيرات تعتمد اعتمادا تاما على السياق الذي تستخدم فيه وليس بمقدور أحد تفسيرها بمعزل عنه، فإذا كانت الكلمات عادة تحيل إلى مدلول معين، فإن بعضا منها يوجد في المعجم الذهني للإنسان دون ارتباطه بمدلول ثابت، فلا يتضح مدلوله إلا من خلال التلفظ بالخطاب في سياق معين، كأسماء الإشارة وبعض الضمائر مثلا . وهي أدوات لغوية مبهمة ويكمن إبهامها في كونها علامات لغوية لا يتحدد مرجعها إلا في سياق الخطاب التداولي لأنها خالية من أي معنى في ذاتها [3] ذلك لأن التعبيرات الإشارية وضعت أساسا للتواصل المباشر بين الناس المعتمد على المشافهة، فإذا غاب المرجع، أو ما تشير إليه يسود الغموض ويستغلق الفهم . والإشاريات أنواع هي : الإشاريات الشخصية والزمانية والمكانية والاجتماعية والخطابية أو[

(1) رواه البخاري ، باب المزارعة ، ص 823.

(2) القرافي، الإحكام، ص : 111

(3) محمود أحمد نحلة، أفاق جديدة في البحث، ص 16

النصية] [1] والإشاريات الشخصية تمثلها الضمائر خاصة، الدالة على المتكلم والمخاطب والغائب مفردا كان أو مثنى أو جمعا . والضمائر المستترة في النحو العربي ضرب من الإشاريات التي تدرك الإحالة عليه من السياق .أما الإشاريات الزمانية فهي كلمات تدل على زمان يحدده السياق تكون فيه لحظة التكلم هي المرجع، فزمان التكلم هو مركز الإشارة الزمانية في الكلام، وعدم معرفة لحظة التكلم يؤدي إلى الالتباس وعدم الفهم .وإذا كانت مرجعية الإشارة الزمانية هي لحظة التكلم فإن الإشارة المكانية لها مرجعيتها الخاصة أيضا التي بدونها لا يتم الفهم الصحيح من طرف السامع وهذه المرجعية المكانية ينبغي أن تكون معلومة ومعروفة عند المخاطب، فكلمات مثل: أمام – خلف – وراء – تحت – فوق – هذا – ذاك – ذلك – هناك، تعتمد على السياق المادي المباشر الذي قيلت فيه ليتضح ما تشير إليه. وبنظرة فاحصة يمكن للمرء أن يدرك بأن علماء العربية عامة والأصوليين خاصة كانوا على وعي تام بأهمية الإشاريات في تحديد المعنى والإحالة عليه ومن الإشاريات التي تم التطرق لها عندهم ما يلي:

1- المضمر: " وهو اللفظ المحتاج في تفسيره إلى لفظ منفصل عنه إن كان غائبا أو قرينة تكلم أو خطاب، فقولنا إلى لفظ : احترازا من ألفاظ الإشارة، وقولنا منفصل عنه : احترازا من الموصولات، وقولنا قرينة تكلم أو خطاب ليدخل فيه ضمير المتكلم والمخاطب .

والمضمر : مأخوذ من الضمور لأنه مختصر قليل الحروف بالنسبة إلى الظاهر، أو من الضمير لأنه كناية عما في الضمير وهو الاسم الظاهر أو مسماه، ولابد له من مفسر، فقد يكون لفظا منفصلا عنه نحو : زيد مررت به، وهذا هو الأصل، ثم يقوم مقامه أمور أخر تصيّره معلوما كقوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾[2] ولم يتقدم للقرآن الكريم ذكر بل كان معلوما بالمحاورات المتقدمة، وكقوله تعالى : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾[3] ولم يتقدم للأرض ذكر لكنها معلومة بالسياق، وكقوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴾[4] ولم يتقدم للشمس ذكر . والقرافي هنا يعرف المضمر بكونه اللفظ الذي يحتاج في تفسيره إلى لفظ منفصل عنه إن كان غائبا أو قرينة تكلم أو خطاب أي هو من المبهمات التي تحتاج إلى غيرها ليتضح المراد منها وهي ما يسميه الكوفيون الكنايات؛ ثم ميز القرافي بين جملة من المبهمات الأخرى وهي أسماء الإشارة والأسماء الموصولة.

2-الموصولات: والموصولات لابد أن تتصل صلاتها بها نحو : مررت بالذي قام وبمن قام أو بما قام .

3-وأما أسماه الإشارات هذا وتلك وهؤلاء وأولاء... فلابد معها من مفسر، وأصله أن يكون فعلا من إشارات الأعضاء أو غيرها .[5] ولقد ميز القرافي بين المضمرات الثلاث : المتكلم والمخاطب والغائب، ثم ذكر أن المحتاج إلى التفسير أكثر بلفظ ظاهر إنما هو ضمير الغائب نحو : هو وهي وهما وهم وهن، وأما المخاطب نحو : أنت وأنت وأنتما وأنتم وأنتن، والمتكلم نحو : أنا

(1) المرجع نفسه ، ص:16
(2) القدر 1
(3) الرحمن 26
(4) سورة ص الآية 32
(5) القرافي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، د ط، ت 2004 م، ص: 34

ونحن فلا يحتاج شيء من هذين القسمين إلى معرفة لفظ ظاهر، بل من قال لك : أنا، عرفته وإن لم تعرف اسمه، وكذلك من قلت له : أنت، انتظم الكلام بينكما وإن لم تعرف اسمه، بل قرينة التكلم والخطاب كافية في ذلك.

ولقد ناقش القرافي اختلاف العلماء في مسمى لفظ المضمر حيث وجد، هل هو جزئي أو كلي؟ فذكر أن الأكثرين على أن مسماه جزئي، واحتجوا على ذلك بوجهين : الأول : أن النحاة أجمعوا على أن المضمر معرفة والصحيح أنه أعرف المعارف، فلو كان مسماه كليا لكان نكرة، فإن النكرة إنما كانت نكرة لأن مسماها كلي مشترك فيه بين أفراد غير متناهية لا يختص به واحد منها دون الآخر، والمضمر ليس كذلك، فلا يكون نكرة، الثاني : أن مسمى المضمر إذا كان كليا كان دالا على ما هو أعم من الشخص المعين، والقاعدة العقلية : أن الدال على الأعم غير دال على الأخص، فيلزم أن لا يدل المضمر على شخص خاص البتة وليس كذلك، بل كل من قال : (أنا) فهمناه دون غيره، وكذلك إذا قلت لزيد : أنت قائم، لا يفهم إلا نفسه . وأما القرافي فيرى أن الصحيح خلاف هذا المذهب، وهو الذي جزم بصحته، وهو أن مسماه كلي، والدليل عليه : أنه لو كان مسماه جزئيا لما صدق على شخص آخر إلا بوضع آخر كالأعلام، فإنها لما كان مسماها جزئيا لم تصدق على غير من وضعت له إلا بوضع ثان، فإذا قال قائل : (أنا) فإن كان اللفظ موضوعا بإزاء خصوصه من حيث هو، وخصوصه ليس موجودا في غيره، فيلزم أن لا يصدق على غيره إلا بوضع آخر، وإن كان موضوعا لمفهوم المتكلم بها وهو قدر مشترك بينه وبين غيره والمشترك كلي فيكون لفظ(أنا) حقيقة في كل من قال أنا، لأنه متكلم بها الذي هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع، وأما قولهم في الوجهين : فالجواب عنه واحد، وهو أن دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان : أحدهما : وضع اللفظ بإزاء خصوصه فيفهم الشخص حينئذ الوضع بإزاء الخصوص وهذا كالعَلَم وثانيهما : أن يوضع اللفظ بإزاء معنى عام ويدل الواقع على أن مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه، لانحصار مسماه فيه لا للوضع بإزائه، ومن ذلك المضمرات، وضعت العرب لفظ أنا مثلا لمفهوم المتكلم بها فإذا قال القائل : (أنا) فهم هو، لأن الواقع أنه لم يقل هذه اللفظة الآن إلا هو، ففهمناه لانحصار المسمى فيه، لا للوضع بإزائه، وكذلك بقية المضمرات وهذا كما تقول : رأيت قاضي مكة أو المدينة، فيفهم المتولي في ذلك الوقت لهذه المدينة، لأن الواقع أنه هو المتولي، وفي وقت آخر يفهم المتولي الآخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى في شخص معين، فكذلك المضمرات، حتى لو فرضنا جماعة قالوا : (أنا) في وقت واحد وأصوات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحدا منهم عن واحد لم يفهم منهم واحد، وكذلك إذا قلت لجماعة بين يديك ،أنت أخاطب ،واستوت نسبتك في الخطاب معهم ومواجهتك إليهم وإشارتك، لم يفهم أحد منهم نفسه بخصوصه، وإنما يفهمها إذا حصر الواقع المخاطبة فيه، فلما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ في شخص معين فيفهم .[1]ولذلك قال النحاة إنها معارف، فإن فهم الجزئي لا يكاد ينفك عنها، والقاعدة تقول إن اللفظ الموضوع لمعنى أعم لا يدل على ما هو أخص منه، فإن الدلالة لم تأت في اللفظ وإنما أتت من جهة حصر الواقع المسمى في ذلك الأخص .بمعنى أن الجزئية اكتسبتها من جهة الاستعمال لا من جهة اللفظ . والملاحظ أن القرافي وجمهور النحاة نظروا إلى استعمال هذه المبهمات في الواقع فاكتسبت الجزئية والتعريف، أما المخالفون فنظروا إلى اللفظ خارج الاستعمال. والملاحظ أيضا أن القرافي كان على وعي بالإشاريات

(1) المصدر نفسه ، ص:35

الزمانية وظهر ذلك عندما ربط استعمال الضمير بزمن التلفظ بقوله: فإذا قال القائل : (أنا) فهم هو، لأن الواقع أنه لم يقل هذه اللفظة الآن إلا هو، ففهمناه لانحصار المسمى فيه، لا للوضع بإزائه، وكذلك بقية المضمرات.ثم شبهه بقول القائل: رأيت قاضي مكة أو المدينة، فيفهم منه الشخص المتولي في ذلك الوقت لهذه المدينة، لأن الواقع أنه هو المتولي، وفي وقت آخر يفهم منه متول آخر على حسب الواقع وزمن التولي، وكذلك الشأن في كل المضمرات.[1] ومضمرات المتكلم هي: أنا ونحن وإياي وإيانا وقمت وقمنا وأكرمني وأكرمنا وعملي ولي مفهوم المتكلم بها كائنا من كان ومسمى ضمائر المخاطب وهي : قمت وأنتَ وأنتِ ونحو مفهوم المخاطب بها كائنا من كان، ومسمى مضمرات الغائب وهي: هو وهي ونحوها مفهوم الغائب كائنا من كان .فإن قلت فهل تقول : إن لفظ الغائب ولفظ المضمرات الموضوعة للغيبة لمعنى واحد فيكونان مترادفين، أو تقول هما لمعنيين فيكونان متباينين ؟قلت : بل أقول إنهما لمعنيين وإنهما متباينان، لأن لفظ الغائب موضوع لمعلوم موصوف بالغيبة، والمضمرات الخاصة موضوعة لمعلوم موصوف بالغيبة بقيد الاختصار والإيجاز في التعبير عنه، وبهذا القيد صار مسمى المضمر أخص من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان لا مترادفان، ولذلك يجوز استعمال لفظ الغائب ابتداء من غير أن يكون للعقل بمسماه شعور، ولا يجوز في المضمر حتى يكون للذهن به شعور بتقدم لفظ أو سياق أو غيرهما "[2].

3 4 المفهوم وأبعاده التداولية:

المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محلّ النطق. وهو كما ذكرنا فعل انجازي غير مباشر، وهو يَشمل كلّ حُكْم لا يؤخَذ مِن منطوق اللفظ. ومنه مفهوم الموافَقة ومفهوم المخالَفة ودلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة التنبيه [3] ورأى بعض الأصوليين أن المفهوم يتمثل في نوعين هما: مفهوم الموافَقة . ومفهوم المخالَفة. والملاحظ أن دلالة المفهوم هي نوع من الاستلزام المنطقي يتوصل به إلى إدراك معنى ما، دلت عليه البنية الظاهرة للفظ ؛ لذا نجد الأصوليّين اخْتَلَفوا في حُجِّيَّة المفهوم : هلْ هي مستفادة مِن دلالة العقل أو مِن اللفظ أم مِن غَيْرِهما ؟ حيث قال بعضهم : هي مستفادة مِن اللفظ .. أيْ : أنَّها مستفادة مِن حيث دلالة اللغة ووضْع اللسان[4] . قال الجويني :" ما يستفاد مِن اللفظ نوْعان :أحدهما : يُتَلَقَّى مِن المنطوق به المصرَّح بذِكْره .والثاني : ما يستفاد مِن اللفظ، وهو مسكوت عنه لا ذِكْر له على قضيّة التصريح ... ثُمّ قال : وأمَّا ما ليس منطوقاً به ولكنّ المنطوق به مُشْعِر به : فهو الذي سمّاه الأصوليّون : المفهوم " [5]. وقال آخرون هي مستفادة مِن العقل.[6] وقال بَعْض الشّافعية إنَّها مستفادة مِن الشرع .[7] . وقال فريق رابع إنَّها مستفادة مِن العرف العامّ [8] . والذي تميل إليه النفس أنها مستفادة من العقل أحيانا ومن العقل والعرف معا أحيانا أخرى والمؤكد أنها لا بد أن تمر باللفظ في كل الأحيان.وفق الآلية التي بينها الجرجاني في دلائل

---

(1) المصدر نفسه ، ص:35

(2) المصدر نفسه، ص: 36

(3) – ينظر الغزالي، المستصفى، تح : محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997، 192/2

(4) ينظر : الزركشي، البحر المحيط، وزارة الأوقاف الكويت، ط 1، 1988، 5/4

(5) الجويني، البرهان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997، 448/1

(6) ينظر : الرازي، المحصول 219/1

(7) ينظر : الفتوحي، شَرْح الكوكب المنير، مكتبة العكبيان، دط، دت، 500/3 .

(8) المرجع نفسه، 500/3 .

الإعجاز" تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى، أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك المعنى إلى معنى آخر "[1] . نذكر هذا باختصار لندلل على أن النص غير الصريح بكل أنواعه هو نوع من الاستلزام ينقلنا من المعنى احرفي للجملة إلى المعنى المقصود، غير أن بعضه قائم على ما تعارف عليه أصحاب اللغة من ألفاظ لها دلالات معينة لا تنفك عنها مهما اختلفت السياقات والتراكيب، وبعضه قائم على الاستعمال متغير بتغير السياقات التي يرد فيها ؛ وهذا ما يجعل الأصوليين يختلفون في حجية المفهوم وخاصة مفهوم المخالفة. والمفهوم كما ذكرنا نوعان:

أ – مفهوم الموافَقة:

وضابطه كما يقول القرافي هو أنه إثبات حكم المنطوق للمسكوت بطريق الأولى[2]. وقيل هو : فَهْم غَيْر المنطوق به مِن المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده .[3] ولقد اختلَف الأصوليّون في حُجّيّة مفهوم الموافَقة على مذهبيْن :

المذهب الأول : أنّه حُجّة . وهو ما عليه جمهور الأصوليّين [4] .وكونه حجة يعني أنه فعل إنجازي يحدث تأثيرا في المعني بالخطاب، بالخطاب، ويترتب عنه حكم شرعي هو قسم من أقسام التكليف الشرعي المعروفة. المذهب الثاني : أنَّه ليس حجّة. وهو ما عليه بعض الظّاهرية "[5] .

– دلالة مفهوم الموافَقة :

ومن المباحث التي أثارها الأصوليّون في دلالة مفهوم الموافَقة : هل هي دلالة لفظيّة أم دلالة قياسيّة؟ فرأى فريق أن دلالة مفهوم الموافقة دلالة لفظيّة . بمعنى أنّ الحكْم الثابت بمفهوم الموافَقة راجِع إلى المعْنَى المعلوم بالنَّصّ لغةً لا قياساً [6]. وهذا المذهب المذهب عليه أَكثر العلماء[7] . وأما الفريق الثاني فيرى أن دلالة مفهوم الموافَقة قياسيّة . بمعنى أنّ مفهوم الموافَقة، الحُكْمُ فيه مبنيّ على تحقّق أركان القياس، ولذا سماه الشافعية " قياسا جليّا " .[8]

ب– مفهوم المخالَفة:

عرفه القرافي بأنه: إثبات نقيض حُكْم المنطوق به لِلمسكوت عنه[9]. فهو الاستدلال بتخصيص الشيء بالذِّكْر على نَفْي الحُكْم عَمَّا عَدَاه [10]. والسؤال المطروح هل القاعدة فيه عند القضاء أن حكم المسكوت يقتضي إثبات ضد الحكم المنطوق به أو إثبات نقيضه؟ يرى القرافي بأن مفهوم المخالفة يقتصر على عدم الحكم الثابت للمنطوق ولا يتعرض لإثبات حكم

(1) المرجع نفسه، ص 272
(2) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول،ص:640
(3) ينظر : الغزالي، المستصفى 195/2
(4) ينظر: الآمدي، الإحكام، 85/3
(5) ابن تيمية، المسوَّدة، تح أحمد الذروي، دار الفضيلة، ط1، 2001، 674/2
(6) ينظر : السرخسي، أصول السرخسي 242/1 .
(7) ينظر : السمعاني، قواطع الأدلّة، تح :الحكمي،مكتبة الملك فهد، ط1، 1998، 2/7- 6 .
(8) ينظر : الشيرازي، شَرْح اللُّمَع 118/2
(9) القرافي، شَرْح تنقيح الفصول، ص :55
(10) الغزالي، المستصفى 265/2

المسكوت ألبتة ؛ بمعنى أنه يقتضي إثبات نقيض الحكم المنطوق به لا ضده وقد استطاع القرافي بذكاء خارق التمييز بين النقيض والضد برده على قول ابن أبي زيد[1] حيث استدل على وجوب صلاة الجنازة بقوله تعالى في حق المنافقين ﴿ وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا ﴾[2] أن مفهومه يقتضي وجوب الصلاة على المسلمين . وفسره أبو زيد القيرواني بمفهوم الضد، والصواب أن مفهومه عدم تحريم الصلاة على المؤمنين وليس كما ذهب أبو زيد، وعدم التحريم صادق مع الوجوب والندب والكراهة والإباحة فلا يستلزم الوجوب. فالتحريم هنا نقيضه عدم التحريم كما رأى القرافي وليس الوجوب كما رأى أبو زيد،لأن الوجوب ضد وليس نقيضا.

ومفهوم المخالفة كما قال القرافي ينقسم إلى عشرة أقسام كلها مستقيمة مع النقيض فقط : هي مفهوم العلة ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم المانع ومفهوم الزمان ومفهوم المكان ومفهوم الغاية ومفهوم الحصر ومفهوم الاستثناء ومفهوم اللقب.

واختلَف الأصوليّون في حُجِّيَّة مفهوم المخالَفة : هل يعدّ دليلا ويجب التزام الأحكام المبنية عليه، أم لا ؟ ففريق قال أنّه حجّة .[3] واشترط بعضهم شروطا في مفهوم المخالفة حتّى يكون حجة ؛ ففرق بين أن يقع ذلك جواب سؤال فلا يكون حجة، وبين أن يقع ذلك ابتداء فيكون حجّة "[4].ولا يخفى ما في هذا الشرط من أبعاد تداولية تأخذ في الحسبان علاقة النص بمستعمليه بمستعمليه والظروف التي يقال فيها هذا النص أو ذاك؛ لذلك اشترط بعضهم ليكون حجة، أن يرد مورد البيان . كقوله صلى الله عليه وسلم:« فِي سَائِمَةِ الْغَنَم زكاة » [5].وأن يرد مورد التعليم .نحو : خبر التحالف والسلعة قائمة[6]. وأن يكون ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة .نحو: الحكم بالشاهدين يدل على نفيه عن الشاهد الواحد ؛لأنّه داخل تحت الشاهدين، ولا يدل على نفي الحكم فيما سوى ذلك[7].

المذهب الثاني : أنّه ليس حجّة . وهو قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه [8] .

– شروط العمل بمفهوم المخالَفة:

لقدِ اشترط الأصوليون القائلون بحجيّة مفهوم المخالفة شروطا للعمل به قصدا منهم حصر الإطار الذي يعمل مفهوم المخالفة في ضوئه، ولإخراج ما ليس مستوفيا لهذه الشروط عن العمل بمفهومه المخالِف .فليست العبارة وحدها هي التي تثبت عكس حكم المنطوق إنما هي الظروف والسياقات التي يرد فيها النص وأهم هذه الشروط:

الشّرط الأول : أن لا يَكون المسكوت عنه أَوْلى بذلك الحكم مِن المنطوق أو مساويا له، فلو ظَهَرَتْ فيه أولويّة أو مساواة كان . حينئذ . مفهوم موافقة .وهو شرط يعود إلى المنطق أكثر مما يعود إلى الاستعمال.

(1) ابن أبي زيد القيرواني واحد من أشهر فقهاء المالكية توفي بالقيروان سنة386 هـ

(2) التوبة84

(3) ينظر :الطوفي، شرح مختصر الروضة، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، ط 2، 1998، 725/2 .

(4) ينظر : الزركشي، البحر المحيط 31/4

(5) رواه البخاري ، باب زكاة الغنم ، ص528 .

(6) الزركشي، البحر المحيط 31/4

(7) ينظر : الآمدي، الإحكام، 91/3 .

(8) ينظر : الفتوحي، شَرْح الكوكب المنير 500/3 وما بعدها

الشَّرْط الثاني : أنْ لا يخرج المنطوق مخرج الغالب المعتاد أو الغالب مِن أحوال الضرورة . ومثال الغالب المعتاد: قوله تعالى:﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾.[1]

فالنّص يتحدث عن تحريم الزواج من الربيبة التي في حجر الزوج، ولا يدل مفهومه المخالف حل الربيبة التي ليست في حجره، والتقييد بهذا الوصف لكونه الغالب في الربيبة . والغالب المعتاد هو المفهوم الذي صنعه العرف والاستعمال. أما مثال الغالب مِن أحوال الضرورة : قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيم ﴾[2] . وهي الحقيقة التي عرفت بوضع الشرع صاغوها في قاعدة الضرورات تبيح المحظورات. فالنّص أباح أكل الميتة للمضطر، والحكم مقيّد بالمخمصة، ولا يدلّ مفهومه المخالف حرمة أكل الميتة لِلمضطرّ إذا لم يكن في مخمصة، لأن التقييد بهذا الوصف جاء لِكَوْنه الغالب في أحوال الضرورة [3] .

وقد بسط القرافي القول في هذا الشرط فقال:وهذا المفهوم إذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة إجماعا لأن الوصف الذي وقع به التقييد غالب على تلك الحقيقة وموجود معها في أكثر صورها، فإن لم يخرج مخرج الغالب كان حجة عند القائلين بالمفهوم، وسر الفرق بينهما أن الوصف إذا كان غالبا على الحقيقة يصير بينها وبينه لزوم في الذهن فإذا استحضر المتكلم الحقيقة ليحكم عليها حضر معها ذلك الوصف الغالب ؛ لأنه من لوازمها ،فإذا حضر في ذهنه نطق به ؛ لأنه حاضر في ذهنه فعبر عن جميع ما وجده في ذهنه لا أنه قصد بالنطق به نفي الحكم عن صورة عدمه بل الحال تضطره للنطق به، أما إذا لم يكن غالبا على الحقيقة لا يلزمها في الذهن فلا يلزم من استحضار الحقيقة المحكوم عليها حضوره فيكون المتكلم حينئذ له غرض في النطق به وإحضاره مع الحقيقة ولم يكن مضطرا لذلك بسبب الحضور في الذهن [4].والوصف إذا خرج مخرج الغالب وكانت العادة شاهدة بثبوت ذلك الوصف لتلك الحقيقة يكون المتكلم مستغنيا عن ذكره للسامع بدليل أن العادة كافية في إفهام السامع ذلك فلو أخبره بثبوت ذلك الوصف لكان ذلك تحصيلا للحاصل، أما إذا لم يكن غالبا فيتجه أن المتكلم يخبره به لعدم دليل يدل على ثبوته لتلك الحقيقة وهو حينئذ يفيده فائدة جديدة، فيتعين أنه إنما نطق به لقصد آخر غير الإخبار عن ثبوته للحقيقة وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه وهذا الغرض لا يتعين إذا لم يكن غالبا.

الشَّرْط الثالث : أنْ لا يَكون المنطوق جواباً لِسؤال أو لِبيان حُكْم حادثة . وهذا الشرط راعى الظروف التي قيل فيها النص، وعلاقة القائل بالمتلقي وأحواله معه. ومثال جواب السؤال : سؤال النَّبِي ص عن الصلاة في مَرابض الغَنَم، فأجاب صلى الله عليه وسلم:« صَلّوا فِيهَا ؛ فَإِنَّها بركة »[5].

(1) سورة النساء مِنَ الآية 23

(2) سورة المائدة مِنَ الآية 3

(3) ينظر : الزركشي، البحر المحيط، 19/4 .

(4) ينظر:القرافي، الفروق، 463/2

(5) أَخْرَجه أبو داود في كِتَاب الطهارة ، ص 47 .

لقد أفاد هذا النَّصّ جواز الصلاة في مَرابض الغَنَم، ودَلّ مفهومه المخالِف على عدم جواز الصلاة في غَيْر مَرابض الغَنَم، لكنّ الحُكْم هنا جواب لِسؤال، فيَمتنع العمل بمفهومه المخالِفة .وبعبارة أخرى أن السؤال كان عن شيء محدد والجواب كان عن هذا الشيء المحدد دون غيره وهذا التحديد دل عليه السؤال.

الشَّرْط الرابع : أنْ لا يَكون المنطوق ذُكِر لِتقدير جَهل المخاطَب به دون جَهل بالمسكوت عنه . ومثاله : أن يعلم المخاطَب أنّ المعلوفة فيها زكاة ولَم يَعلمها في السائمة فقال النبِي صلى الله عليه وسلم « فِي السَّائِمَةِ زَكَاة »[1] ، فلا مفهوم مخالِف له ؛ لعلم المخاطَب بالمسكوت عنه . وهذا الشرط روعيت فيه أحوال المخاطب.

الشَّرْط الخامس : أن لا يقصد بالمنطوق التنفير أو التفخيم وتأكيد الحال . وهذا الشرط روعي فيه قصد المتكلم. ومثاله: قوله تبارك وتعالى:﴿ لا تَأْكُلُوا الرِّبَوا أَضْعَفًا مُّضَعَفَة ﴾[2].

فهذا النّص أفاد حرمة أكل الربا، لكن هذا الحكم مقيّد بكونه أضعافا مضاعفة، وحينئذ يَدُلّ مفهومه المخالِف حِلّ أكْل الربا إذا لَمْ يَكُنْ أضعافاً مضاعَفةً، والربا كُلّه حرام قليلُه وكثيرة . وهذا القيد إنّما قصد به هنا التنفير من أكل الربا، ولا يعمل به في المفهوم المخالف.

الشّرط السادس : أن يذكر المنطوق مستقلاً، فلو ذُكر على جهة التّبعيّة لشيء آخَر فلا مفهوم له . ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾[3] .

فالمعتكِف يحرم عليه المباشَرة مُطْلَقاً، ومن هنا كان القيد (فِي الْمَسَجِد) مستقلاً لا مفهوم له بالنسبة لمنع المعتكف مِن المباشرة .

الشَّرْط السابع : أنْ لا يعارِض المسكوت عنه بما يقتضي خِلاَفَه، فيجوز تركه بِنَصّ يضادّه وبفحوى مقطوع به يعارِضه . مثاله : قوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَم ﴾[4] . فهذا النَّصّ أفاد وجوب الفدية على المحرم الذي قتل صيد البرّ، بمثله مِن النَّعَم، لكنّ هذا الحُكْم قُيِّد بوصف (العَمْد) . فأفاد مفهومه المخالِف عدم وجوب الفدية على مَن قَتَلَه خطأً، لكنّه مُعارَض بوجوبها على المخطِئ بمقتضى قوله تعالى: ﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرّ مَا دُمْتُمْ حُرُما ﴾[5] ، فدَخَل في هذا العمد والخطأ، ولِذَا كان هذا العموم مقدَّماً على المفهوم المخالِف لِلعَمْدِيّة [6].

الشَّرْط الثامن : أنْ لا يَكون المنطوق عُلِّق حُكْمُه على صفة غَيْر مقصودة . مثاله : قوله تعالى: ﴿ لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَة ﴾[7]

(1) سَبَق تخريجه .
(2) سورة آل عمران مِنَ الآية 131
(3) سورة البقرة مِنَ الآية 187
(4) سورة المائدة مِنَ الآية 95
(5) سورة المائدة مِنَ الآية 96
(6) يُرَاجَع :الزركشي، البحر المحيط، 18/4
(7) سورة البقرة مِنَ الآية 236

فالنَّص يفيد جواز طلاق المرأة قبل الدخول، لكن هذا الحُكْم قُيّد برفع الجُناح، وهي صفة لَمْ تُقصدْ لِتَعَلُّق الحُكْم بها، وإنما قُصِد بها رَفْع الجُنَاح عَمَّنْ طلّق قبل الدخول وإيجاب المتعة على وَجه التّبع، فصار كأنَّه مذكور ابتداء من غير تعليق على صفة[1] .فلم يقل أحد آن المطلق بعد الدخول وفرض الفريضة عليه جناح، ويبدو لي أن المفهوم المخالف لا يتبادر إلى الذهن لأنه لا إشكال فيه، وأن هذه الآية وكأنها جاءت جوابا على سؤال سائل، فيتعين اتجاه القصد إلى المسؤول عنه دون غيره.

خاتمة:

إن أهم ما يمكن أن يستخلص من هذه الدراسة أن علماء الأصول كانت لهم نظرات تداولية اقتضتها طبيعة البحث الأصولي الساعي إلى دراسة الأحكام الشرعية ذات الطابع الإنجازي ممثلة في الأوامر والنواهي خاصة .كما كان لهم تصور واضح لأفعال الكلام كما رآها أوستن وغيره في كون أن التلفظ قد يكون إنجازا لفعل وظهر ذلك بوضوح عند حديثهم عن ألفاظ العقود والصيغ التي تنجز بها في البيع والشراء والزواج والطلاق مثلا،

كما كان علماء الأصول على إدراك تام بأهمية علاقة اللغة بمستعمليها وأهمية القرائن والسياقات في تحديد قصد المتكلم .

ولقد ركز القرافي على أهمية معيار القصد للتميز بين الخبر والإنشاء فالصيغة قد تدل ظاهرا على الخبر وهي للإنشاء وبالعكس .

إن ما جاء به القرافي في فروقه وخاصة تفريقه بين الرواية والشهادة وبين الخبر والإنشاء ، وفي كتاب الإحكام من تمييزه بين الفتاوى والأحكام ليعد جهدا رائدا متميزا فاق فيه من سبقه واستفاد منه من لحقه فائدة عظيمة وهو يدل على أنه سبق التداوليين المعاصرين إلى كثير من قضايا التداولية بمفهومها الحديث .

وفي مجال الإشاريات التي هي واحدة من مباحث التداولية ، تعرض القرافي إلى الحديث عن المضمرات (المبهمات) التي لا يمكن تحديدها إلا ضمن السياق الذي تذكر فيه . ولقد عرف القرافي المضمر بكونه اللفظ الذي يحتاج في تفسيره إلى لفظ منفصل عنه إن كان غائبا أو قرينة تكلم أو خطاب ، أي هو من المبهمات التي تحتاج إلى غيرها ليتضح المراد منها وهي ما يسميه الكوفيون الكنايات؛ ثم ميز القرافي بين جملة من المبهمات ، وهي الضمير وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة ، ولقد رأى بحسه التداولي أن مسمى المضمرات كلي لا جزئي رغم أنها معارف وليست نكرات بخلاف ما يقوله معظم النحاة بأن مسماها جزئي لأن هذه المبهمات من حيث اللفظ لا تدل على معين بذاته ، ولا يكون لها التعريف والجزئية إلا أثناء الاستعمال .

وقد تمثل جانب من مباحث الاستلزام الحواري عند علماء التداولية في جوانب من مباحث دلالة المفهوم بنوعيه الموافق والمخلف عند الأصوليين ومنهم القرافي ، وخاصة عندما رأى بأن مفهوم المخالفة يقتصر على عدم الحكم الثابت للمنطوق ولا يتعرض لإثبات حكم المسكوت البتة ؛ بمعنى أنه يقتضي إثبات نقيض الحكم المنطوق به لا ضده وقد استطاع القرافي بذكاء خارق التمييز بين النقيض والضد .

قائمة المصادر والمراجع:

(1) ينظر : ابن تيمية، المسوَّدة،ص:363، 364 .

1. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي،الرياض، ط2003،1 .
2. إسماعيل محمد عبد الرحمن،الإمـام في دلالة المفهوم على الأحكام، بحث مقدم لنيل درجة الأستاذية، جامعة الأزهر.
3. البقوري، ترتيب الفروق، تح: عمر بن عباد،دط، 1994.
4. ابن تيمية، المسوَّدة، تح أحمد الذروي، دار الفضيلة، ط1، 2001.
5. جورج يول، التداولية، ترجمة قصي العتابي، دار الأمان الرباط، ط1، 2010.
6. الجويني، البرهان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997.
7. ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل، تح:نذير حمادو، دار ابن حزم، ط1، 2006.
8. الدردير،الشرح الصغير، دار المعارف، دط، دت.
9. الرازي، المحصول، ت : طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، د ت، دط .
10. الزركشي، البحر المحيط، وزارة الأوقاف الكويت، ط 1، 1988.
11. السمعاني، قواطع الأدلّة، تح :الحكمي،مكتبة الملك فهد، ط1، 1998.
12. ابن الشاط بهامش الفروق، دار السلام، القاهرة، ط 1، ت2001.
13. شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغوية، دار الكتاب الجديد لبنان، ط1،ت2010.
14. الشيرازي، شرح اللُّمَع ، تح : عبد الجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط1 ، 1988 .
15. صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير بيروت، ط 1، ت 1993.
16. الطوفي، شرح مختصر الروضة، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، ط 2، 1998.
17. علي محمود حجي الصرّاف، الأفعال الإنجازية، مكتبة الآداب القاهرة، ط1، ت 2010.
18. العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط 1، 2011.
19. الغزالي، المستصفى، تح : محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997.
20. الفتوحي، شَرْح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، دط، دت.
21. القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 2، ت 1995.
22. القرافي، الفروق، دار السلام، القاهرة، ط 1، ت 2001.
23. القرافي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، د ط، ت 2004 م.
24. القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول ،مكتبة نزار مصطفى الباز ، ط1995،1.
25. ابن القيم، إعلام الموقعين، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، ت 1423 هـ.
26. الكمال بن همام، فتح القدير، المطبعة الأميرية بولاق مصر،ط1315،1هـ.
27. المبرد، المقتضب، القاهرة، د ط، ت 1994.
28. محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، دار العلوم والحكم، دمشق، دط، ت 2004.
29. محمود أحمد نحلة، أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية د ط، ت 2002.

30. محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، منشورات جامعة بيروت 1974 .
31. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، ت 1985
32. مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ص1، ت 2005.