مقاربة تداولية لبعض العناصر اللسانية في المدونة الأصولية

مختار درقاوي(*)

يواجه المعنى عند الغربيين وهو يستشرف القرن الواحد والعشرين صعابا على مستويات المفهمة والتعريف، وتكاد تتمحور هذه الصعاب في إيجاد آليات وأدوات تكون عتبة لتبصّر النص وتعقّل دلالاته دون عوص، لذلك يعرف المشهد الثقافي الآني اجتراحا وغزوا للمناهج والمقاربات النقدية، بهدف كسب الرهان وكشف النقاب عن مفاتيح القراءة وأنماط تشكّلها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الواقع المعرفي العربي يمدّنا بمشروع عظيم وهام استطاع بجسارة مقاربة وتحليل النصوص ببيان معانيها ومقاصدها، بما ينبئ عن وعي فكري عميق انماز به أهله، إنّ الأمر يتعلق بمنهج من مناهج القراءة واستنطاق النصوص في التراث العربي، وأقصد بذلك علم أصول الفقه.

إنّ مسار هذا العلم قد تدرّج ضمن ثلاث نقلات، استهدف أوّل نشأته إبراز أدوات الفهم وإدراك المعنى، واُستثمر لاحقا في فهم النصوص وإصدار

(*) أكاديمي وباحث جزائري.

الأحكام ومباشرة الفتوى وأصبح اليوم – بالإضافة إلى ما سبق – ردفا معينا ومادة نعود إليها لنتأملها ونفسّرها ونقاربها بما استجد في الساحة المعرفية.

هذه العودة المستمرة إلى التراث لا تعني اجترارا أبديا لفحواه، ولا خُلقا طائشا نابعا من عدم النضج وعدم الاستقلال، ولكنّها عودة تفرضها حقيقة لا مناص منها، وهي أنّ التراث مكوّن فاعل في البناء والهرم المعرفي لأيّة أمة، وأثر أثيل في وعينا الراهن كما أنّه ركن من أركان العطاء الحضاري.

تضطرنا هذه العودة إلى تحريك المسألة اللسانية حراكا جدليا تأويليا، قائما على مبدأ الحوار بين ثقافة المقروء في التراث وثقافة الوافد اللساني الجديد، الذي قطع شأوا بعيدا في هذا المجال. في كنف هذا التصوّر الرحب يندرج موضوع هذا البحث الذي نحن بصدده من حيث إنّه يعنى بدراسة المعنى من خلال توظيف بعض العناصر والآليات اللسانية التي أنتجها / ويتعاطاها الأصوليون .

علم أصول الفقه والعناصر اللسانية:

يعدّ علم أصول الفقه بلا شك حقلا خصبا من حقول المعرفة الإسلامية، ومنهجا للتفكير وتفسير النصوص، فهو صورة وتجل للعقل العربي، والنموذج الرائد الذي يعكس حضارة سالفة ذات أفق رحب مفتوح على المعرفة. هذه الحضارة التي مافتئت تستلهم الجوهر المعرفي وتنتج لنا آليات لفهم النص وإدراك المعنى ترعرعت ونهلت من معين النص القرآني الذي يشكّل مركز إشعاع والمنطلق والسبب الوجيه في بعث المعرفة بكل صنوفها.

وقد ألفينا الوعي بقيمة علم أصول الفقه بارزا ومرتسما في الذهن المعرفي الآني بما ينبئ عن الحضور الدائم للموروث المعرفي القديم ودورِه في إثراء الدرس المعرفي الحديث ،فقد ذهب الجابري إلى أنّ الحضارة العربية الإسلامية برمتها يمكن أن تفهم على أساس أنها حضارة فقه وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على

الحضارة اليونانية حين نقول عنها إنها حضارة فلسفة، وعلى الحضارة الأوربية المعاصرة حين نصفها بأنها حضارة علم وتقنية.

وزاد الأمر تأكيدا بقوله: «إنّه إذا كانت مَهمّة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإن مَهَمَّة أصول الفقه هي التشريع للعقل ليس العقل الفقهي وحده؛ بل العقل العربي ذاته كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية، والقواعد التي وضعها الشافعي في رسالته في علم أصول الفقه لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوربية عامة»[1].

نتفق في الرأي مع الجابري ونعتقد أنّ أهمّ نظام معرفيّ متكامل أخرجه العربي للناس هو النظام الفقهي، الذي يتساوى في الأهمية إن لم يزد على النظام المعرفي اللغوي «فكلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعّبة ،فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظّاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصّل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء اللغوي فهناك إذن دقائق لا يتعرّض لها اللغوي ولا تقتضيها صناعة النحو، ولكن يتوصّل إليها الأصوليون باستقراء خاص و أدلّة خاصّة»[2].

لقد أدرك الأصوليون أنّ تناول المعنى لابدّ أن يكون باعتبارات عدّة ؛ منها ما يتعلّق بالنص الشرعي، ومنها ما يتعلّق بالدرس اللساني، ومنها ما يتعلّق بمقصود المتكلّم والمخاطب يقول ابن تيمية: «اعلم أنّ من لم يحكم دلالات اللفظ ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة و إما في المركّبة، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازا ، وتارة بما يدلّ عليه حال المتكلِّم و المخاطب و المتكلَّم فيه و سياق الكلام ،الذي يعيّن أحد محتملات اللفظ أو يبيّن أن المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور ،و إلا فقد يتخبّط في هذه المواضع»[3].

وقد تابع ابن قيّم الجوزية هذا التوجه بتأكيده ضرورة الوعي بالدلالات المقصودة والفهم بقوله: «لمّا كان المقصود من التخاطب التقاء قصد المتكلم وفهم المخاطب على معنى واحد كان أصح الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ما التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم ، وهذا هو حقيقة الفقه»[4]، بهذا تبيّن التقاء المنظور الأصولي مع المنظور اللساني الحديث، الذي تفطّن وأدرك أنّ التخاطب اللغوي ليس مسندا إلى العناصر الوضعية (الدلالة) فحسب ،بل لابد من عناصر تداولية و منطقية تكون هي الأساس لاستجلاء المعنى ، وهنا بالذات أخذ مصطلح الكفاية اللغوية في الدرس المعرفي الحديث مفهوما واسعا ، بحيث أصبح يعني ويفرض أنّه لا يصدق على متكلّم لغة ما أنّه قادر على استخدام اللغة إلا بموجب ثلاث آليات[5]:

الآلية الأولى: الإدراك الكافي للمواضعات اللغوية ؛ أي تملّك الأنساق الدلالية تملكا يستدعي شيئين، الأوّل: الفهم ، والثاني: حسن الإسقاط أو التوظيف .

الآلية الثانية: التمتع بقدرة عقلية تمكّنه من أداء العمليات المنطقية التي يحتاج إليها في استنباط المعنى.

الآلية الثالثة: ألمّ بأصول المحادثة، التي تسعفنا في استنباط المفاهيم عند التخاطب والتحاور.

وهذه الآليات هي الشروط والعناصر اللسانية التي لابدّ من توافرها في المجتهد والمفتي فجاء الأصولي ورسمها وبيّنها ؛ لكي يسير عليها الفقيه ويبني عليها فتاويه ومبرّر ذلك أنّ سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها تستدعي أنماطا وأنساقا تكون بمثابة محددات تكشف المراد ، ولا غرابة إذ ذاك أن يكون المنطلق أو أوّل ما يتجه إليه علم أصول الفقه من استنباط المعنى هو تحرير الألفاظ (العلامات) بما في ذلك تحريرها دلاليا وحتى تداوليا.

فمن قال لزوجته «إن خرجت من المنزل فأنت طالق»،من حيث الدلالةُ الوضعية أو المعنى الوضعيّ يقع الطلاق، لكن من حيث المعنى التداولي فإنّ القضية منظور إليها بمنظار مقصدية المتكلّم، إن أراد التهديد والتخويف لا إيقاع الطلاق لم يقع، وإن أراد الإيقاع الجازم حصل الطلاق(6)، وبناء على هذا تمّ تسطير القاعدة العامة في التبحّث الأصولي «العبرة بالمقاصد» المنصوص عليها بـ «إنّما الأعمال بالنيّات»(7).

ويجدر بنا قبل استحضار العناصر التدوالية من المدونة الأصولية على اعتبار أنّ مفهوم المدوّنة في كل بحث لغوي هو اللغة الموضوعة، في حين الخطاب اللساني المستنبط من المدوّنة هو اللغة المحمولة – أن نقف وقفة نستعرض فيها مفهوم اللسانيات التداولية والفرق الكائن بينها وبين فرع لساني آخر مهم يدعى علم الدلالة.

اللسانيات التداولية:

التداولية بوصفها علما للتخاطب والتحادث والتحاور pragmatique يترجمها اللسانيون بعدّة ترجمات، نذكر منها علم الاستعمال، وعلم التخاطب، وعلم المقاصد والإفعالية، والسياقية، والذرائعية، وحتى النفعية. تعدّ علما متفرّعا عن اللسانيات الحديثة بل هي «قاعدة اللسانيات»(8) كما نصّ على ذلك كارناب R.Carnap تسعى إلى استكشاف العناصر الإجرائية التي يحتكم إليها في تحديد المعنى، وذلك من خلال التركيز على ثنائية المتلفّظ والمتلفَّظ به في سياق الاستعمال.

وتركّز في تعاملها على الفعل الكلامي وعناصر لسانية أخرى تتجاوز محدّدات الدلالة إلى دراسة مدى إمكانية الكشف على قصدية المتكلّم من خلال إحالة القول على السياق لمعرفة مدى التطابق أو عدم التطابق بين دلالة القول لسانيا وظروف السياق، للكشف عن مجموعة القوانين العامة التي تتحكّم بتحديد دلالة المنطوق سياقيا(9).

ولها في المؤلّفات اللسانية الحديثة عدّة تعريفات نذكر منها:

- شارل موريس Charles Morris: « التداولية جزء من السيميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستخدمي هذه العلامات »[10].
- آن ماري ديلر (Anne Marie Diller) وفرانسوا ريكاناتي (François Récanati): «التداولية هي دراسة استعمال اللغة في الخطاب»[11].
- فرانسواز أرمينكو (Françoise Arminguad): «التداولية علم الاستعمال اللساني ضمن السياق، وبتوسّع أكثر هي استعمال العلامات ضمن السياق»[12].
- جيف فيرتشيرن (Jef Verschueren) ذكر تعريفا للتداولية يتوافق مع التعريفات الكثيرة التي دأبت المراجع اللسانية على الإشارة إليها:» إنّنا نعني بالتداولية علم علاقة العلامة بمؤوّليها، فإنّه من التمييز الدقيق للتداولية أن نقول إنّها تتعامل مع الجوانب الحيوية لعلم العلامات، وهذا يعني كل الظواهر النفسية والاجتماعية التي تظهر في توظيف العلامات»[13].

ومن الواضح أن تعريفات التداولية ترتبط بفكرة الاستعمال التي تردّدت في التعريفات جميعها بشكل أو بآخر، وهذا ما يؤكّد دوره في نجاح التواصل والعمل التداولي، وبالرغم من أنّه تيمة مشار إليها في تراثنا المعرفي العربي إلا أنه لم يستقل أو يعرف بوصفه علما قائما بذاته، في حين نجد المصطلح الآخر المتداول في الدرس اللساني وأقصد بذلك الوضع استطاع أن يفرض علميته في تراثنا القديم ويشغل بالتالي حيّزا في المدوّنات المكتوبة، ومع ذلك لا نعدم من بعض المحاولات الجادة لصوغ علم للتخاطب الإسلامي يأتي على أصوله ونظرياته ومناهجه كما فعل محمد محمد يونس علي في كتابه علم التخاطب الإسلامي Médiéval islamic pragmatics.

والمتأمل في بعض الكتابات الحديثة يجد تداخلا بين علم الدلالة

sémantique والتداولية pragmatique، لاشكّ أنّ العلمين يهتمان ويسعيان إلى دراسة المعنى، الذي يعدّ الحقل الخصب والرئيس لهما، لكن هذا لا يعني توافقا في منهج الدراسة، فالتداولية تعنى بمباحث الاستعمال؛ أي ما يدخل في إطار مباحث المحادثة أو التخاطب، في حين علم الدلالة يدرس المعنى بمعزل عن السياق، يهتمّ بتحليل المعنى الحرفي للألفاظ اللغوية ووصفها؛أي إنّه يراعي المعنى المعجمي مضاف إليه الجوانب القواعدية (معنى الجملة) (14).

وقد لاحظ موريس Charles Morris التقارب الحاصل بينهما وبين النحو، ورأى أنّ الحاجة إلى التفريق ملحّة؛ لأنّنا إزاء علوم وليس إزاء كلمات مترادفة نسبيا، وضرورة التفرقة هي ضرورة فرضها الحيّز الأدائي والمجال التطبيقي والحتمية العلمية، ثمّ خلص إلى أنّ النحو يدرس العلاقات بين العلامات اللسانية، وعلم الدلالة يدرس علاقتها بالأشياء وعلم التداول يدرس علاقات العلامات بمستخدميها(15).

يضاف إلى ذلك أنّ التمييز بين العلمين هو تمييز بين اللغة والكلام، بين الجملة والقول فبينما تنتمي الجمل بوصفها كيانات لغوية مجردة إلى اللغة، تنتمي الأقوال التي تعدّ تجليات فعلية وتحقّقات وتجسّدات عملية للجمل إلى الكلام؛ بمعنى أنّ معنى الجملة يشكّل موضوعا لعلم الدلالة ومعنى القول يشكّل موضوعا للتداولية(16)، وإن كان التاريخ يكشف لنا أنّ المعالجة التداولية كانت ترتكز في الخمسينات على نظرية أوستن J.L.Austin حول أفعال الكلام، وبعدها بدأ الاهتمام يتمحور حول أصول المحادثة لجرايس Paul Grice في سنة 1975، وفي المدّة الأخيرة كان هناك توجّه نحو علمين واسعين، علم دلالة المقام وعلم المنطق التخاطبي.

وحصيلة الفروق الكائنة بين العلمين يمكن اختزالها في نص ليتش الآتي: «الفرق بينهما هو فرق بين استعمالي الفعل «يعني» في الجملتين الآتيتين: ماذا يعني الشيء في ذاته؟

وماذا يعني المتكلّم بهذا الشيء؟»[17]، وهذا الفارق يعود بنا إلى ما ذهب إليه سيرل من أنّ التداولية تبحث في كيفية اكتشاف مقصد المتكلّم[18]، وبناء على هذا تمّ التفريق بين معنى المتكلّم والمعنى النحوي. ولعلّ المفارقة الكائنة بين العلمين تتضح من خلال الجدول الآتي:

علم الدلالة	علم التداولية
1 – يدين المعنى بمعزل عن السياق، يختص بمفاهيم الحقيقة، والقيمة الإخبارية.	2 – يدرس المعنى في سياق الاستعمال، يختص بالأثر، وبالضبط التأثر الموضوعي الذي يدّعي الكلام امتلاكه.
2 – موضوعات علم الدلالة: أ– البنية الدلالية للمفردات اللغوية. ب– العلاقات الدلالية بين المفردات الترادف، التضاد.... ت– علاقة الألفاظ بالحقائق الخارجية التي تشير إليها.	2 – موضوعه: علاقة العلامات بمستخدميها، أفعال الكلام – أصول التعاون – الاستلزامات وعناصر أخرى.
3 – يدرس اللغة.	3 – يدرس الكلام.
4 – يدرس معاني الجمل على اعتبار أن الجملة كيانات لغوية تنتمي إلى اللغة[18].	4 – يدرس معاني الأقوال على اعتبار أن القول من حيث هو تجل فعلي وتحقق وتجسد عملي للجمل ينتمي ويصنّف ضمن الكلام[19].

ولو أمعنا النظر – في الحقيقة – إلى التفريقات المقترحة وحاولنا إسقاطها على ما هو مؤسّس ومفصّل في التراث ندرك لا محالة أن التفريق بين علم الدلالة وعلم التداولية هو تفريق شبيه بتفريق علماء أصول الفقه بين علم الوضع والاستعمال، فكل من الوضع والدلالة يدرسان المعنى بمعزل عن السياق، وكل من الاستعمال والتداولية يدرسان اللغة في سياقاتها الفعلية.

العناصر التداولية:

حوى التراث المعرفي العربي نظريات كثيرة ومتنوّعة ما استعصى عليها تحليل وتفسير طبيعة الحدث اللساني وتجلّياته، ومن بين تلك النظريات التي استطاعت أن تنفذ إلى المعنى في الفكر العربي القديم ما سمّاه الأصوليون في مصنّفاتهم بالمنطوق والمفهوم، وهما أداتان تنضوي تحتهما مجموعة من الآليات (العناصر) الإجرائية تكفل لنا تعيين مقصدية الخطاب.

ومردّ هذا التوليد القاعدي هو العوز، فقد أدرك الأصوليون أن ثمة علاقة وثيقة بين المعنى المفهوم من الملفوظ واللافظ، ولابد من عناصر ومعطيات من اللغة نفسها أو من خارجها تكون بمثابة محدّدات تواصلية، تسمح بالكشف عن طبيعة هذه العلاقة ، فمن بين ما أوجدوه الآتي:

1) الاقتضاء.
2) الحـذف.
3) المفـهوم.

1– الاقتضـاء:

من المبادئ التي تعاطاها الأصوليون في تحليل وفقه الخطاب ومباشرة الفتوى وتجمعه علاقة ترادف بالحذف – مبدأ الاقتضاء ،ويعدّ أيضا ركنا ركينا في الأبحاث التداولية الحديثة ،فقد أشار إليه جرايس Grice.H.P ، وديكرو

Oswald. Ducrot، وجاك موشلار Jaque moeshler، وآن روبول Anne Reboul، وآخرون.

الاقتضاء منطوق غير مصرّح به؛ أي إنّ المدلول فيه مضمر، إمّا لضرورة صدق المتكلّم وإمّا لصحّة وقوع الملفوظ به، وله في البيئة الأصولية عدّة تعريفات:

- عرّفه أبو حامد الغزالي بأنّه «ما يكون من ضرورة اللفظ – السياق – إمّا من حيث إنّ المتكلّم لا يكون صادقا إلّا به، أو من حيث امتناع وجود اللفظ – أو التركيب اللغوي– شرعا إلّا به»[20].
- أمّا فخر الدين الرّازي فاعتبره «ما يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة»[21].
- في حين الدبوسي عدّه «زيادة على النص، لم يتحقق معنى النص بدونها، فاقتضاها النص ليتحقّق معناه ولا يلغو»[22].
- لكن ابن الحاجب ربطه بثنائية الصدق والصحّة، فقال فيه: «ما يتوقّف عليه صدق الكلام أو صحّته العقلية أو الشرعية»[23].

وقد أفرز الشنقيطي تعريفا مولّدا جامعا، حيث ضمّنه ما ذكره الأصوليون قبله فقال: «دلالة لفظ – السياق – بالالتزام على معنى – لفظ – غير مذكور – يؤدّي إلى معنى مقصود بالأصالة، ولا يستقل المعنى – أي لا يستقيم – إلّا به، لتوقّف صدقه أو صحّته عقلا أو شرعا عليه، وإن كان اللفظ – السياق أو التركيب اللغوي – لا يقتضيه وضعا»[24].

ويظهر جليّا أن استيعاب هذه الدلائل مبني على ثلاثة أسس: المتلفّظ – الحدث اللغوي المنطوق – الحدث اللغوي غير المنطوق. وهذه الثلاث تتنزّل منزلة البحث في مقوّمات الكلام من زاوية الباث والمرسل، فلو أمعنا النظر جيّدا في مفهوم الاقتضاء لخلصنا إلى أنّ المعنى لا يستقيم بحال إلّا إذا أدرك

المتلقّي أو المستمع كلاما محذوفا يكون برهانا على صدق المتكلّم، ولاشكّ أنّ مبدأ الصدق من مبادئ أصول التخاطب.

وبهذا يتكشّف أنّ الاقتضاء في الدرس والتبحّث الأصولي يستدعي من الناحية الاصطلاحية المفهوم اللساني الذي يهبه المعجم، وأقصد بذلك الطلب[25]؛ أي إنّ هناك عبارة أو لفظا غير مذكور مطلوب إثباته قصد تمثّل المعنى السليم والمراد، وبهذا تقرّر لتعيين وترسيخ المعنى المقصود إضافة كلمة أو تقدير عبارة ليستقيم القول، وبالتّالي يتحقّق التواصل السليم.

والمتأمّل في أقسام الاقتضاء يدرك دون أدنى شك أهمية الإضمار والتقدير؛ لأنّ المتكلّم أراد معنى غير المعنى المصرّح به في الآية، وفي هذا المقام يتنزّل قول الشافعي «الصنف الذي يدلّ لفظه على باطنه دون ظاهره»[26]، لقد أدرك الشافعي أنّ ثمة معنى غير مصرّح به ومعنى مصرّح به، بيد أنّ المقصود لدى المتكلّم هو المعنى غير المصرّح به أو ما دلّ لفظه على باطنه دون ظاهره ، ومن هنا ينطلق الأصولي من قاعدة تقرير إثبات الوعي بالدلالات الإيحائية والباطنية عند المتكلّم.

أقسام الاقتضاء:

يقسّم الأصوليون الاقتضاء إلى ثلاثة أقسام، وقد جاء ترتيبها كالآتي:

أ – الاقتضاء وتصديق المتكلّم:

في هذا القسم لابدّ من إثبات ملفوظ غير مذكور في النص لأجل تصديق المتكلّم من جهة، ولأجل رفع التعارض بين النصوص من جهة أخرى، وقد مثّل له الأصوليون بالنصوص الآتية:

1 – «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[27].

2 – «لا صيام لمن لم يبيّت الصّيام من الليل»[28].

3 – «لا نكاح إلّا بولي وشاهدي عدل»[29].

4 – «لا عمل إلّا بنيّة، وإنّما الأعمال بالنيّات»[30].

هذه النصوص جميعها تقتضي استحضار غائب مقصود لصاحبه، وهذا الغائب قد يكون لفظا أو عبارة، حسب طبيعة الكلام، والمحذوف أو الغائب المقرّر إثباته هنا هو «لا لصحّة صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، «ولا لصحّة صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل» «ولا لصحّة نكاح إلّا بولي وشاهدي عدل»، «ولا لصحّة عمل إلّا بنيّة».

وهذا التقرير مبرّر؛ لأنّ العمل التعبّدي المذكور من صلاة، وصيام، ونكاح لا ينفى مادام مأمور به شرعا، إنّما الذي ينفى السلوك الذي لا يوافق المأذون به و المطلوب شرعا؛ لأجل هذا أكّد الآمدي أنّ «رفع الصوم والخطأ والعمل مع تحقّقه ممتنع، فلا بدّ من إضمار نفي حكم يمكن نفيه، كنفي المؤاخذة والعقاب في الخبر الأوّل، وهو «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، ونفي الصحة أو الكمال في الخبر الثاني وهو «لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل»، ونفي الجدوى والفائدة في الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر، وهو قوله صلّى الله عليه وسلّم: «إنّما الأعمال بالنيّات»[31].

وعلى هذا، فإنّ الآمدي وغيرَه لا يسلب لا النافية للجنس قيمتها الإبلاغية بوصفها أحد مكونات مبدأ الاقتضاء؛ بل قد أثبتها مكوّنا رئيسا مقصودا، فمادام أنّ النص قد اقتضى هذا الإضمار، فإنّه حتما يكون قد قصد إليه منذ بيانه، لسبب تشريعي، وهو أنّ النصوص ما هي إلّا خطاب موجّه إلى المكلّفين ليتدبّروا معانيها ويلتزموا بأحكامها وينفّذوا تعاليمها، هذا القصد كان سببا وجيها في جعل الأصوليين يقرنون المقتضى المحذوف بالمراد الشرعي، وإن كان مضمرا مقدّرا في الذّهن وغير ظاهر بلفظه في الخطاب.

2 – الاقتضاء وتصحيح الكلام عقلا:

في هذا القسم نقدّر منطوقا غير مثبت في الكلام؛ لأجل تحقّق صدق العبارة، وبالتالي تصورها عقلا، ومثاله قوله تعالى: ﴿ **فليدع ناديه** ﴾[32]، النادي هو المكان، ومعلوم أنّ المكان لا يُدعى، إنّما الذي يدعى هو أهله، فلزم تقدير محذوف من أجل استقامة العبارة عقلا أي «فليدع أهل ناديه»، ومثله أيضا قوله: «واسأل القرية»[33]؛ لكي تستقيم العبارة عقلا تقتضي تقدير محذوف قبل كلمة قرية؛ إذ المقصود «واسأل أهل القرية».

3 – الاقتضاء وتصحيح الكلام شرعاً:

إنّ المتمعن في قوله تعالى: «حرّمت عليكم أمهاتكم»[34] ليدرك من حيث المعنى الوضعي أنّ التكلّم والجلوس وزيارة الأمهات أمر محرّم بصريح العبارة، وهذا غير مستساغ ولا مقبول عقلا ولا شرعا؛ لأنّه قد تأكّد في مواضع أخرى في كتاب الله عزّ وجلّ برّهما والتناقض في كتاب الله غير وارد.

فلزم – هنا – إثبات لفظ مضمر وهو «الوطء» قصد قبول العبارة؛ أي حرّم عليكم وطء أمهاتكم، ومردّ هذا الانصراف الذهني واللزوم أنّ التحليل والتحريم عند الأصوليين لا يتعلّق بالذوات بل بالأفعال، فليست الأمّ بذاتها محرّمة، ولا النظر إليها، ولا التكلّم معها... ليس شيء من هذا محرّما إنّما الذي وقع عليه الحظر الشرعي هو الوطء أو الزواج.ويدخل في هذا القسم أيضا الأمر بالصلاة يقتضي الأمر بالطهارة؛ لأنّها لا تصح شرعا إلّا بها.

علاقة الحذف بالاقتضاء:

ولكن ما قد يثار ويكون محلّ جدل هو التداخل الذي نلحظه بين المصطلحين الآتيين المحذوف والمقتضى، هل يوظّفان بمعنى مشترك؟ أم أنّ لكل مصطلح حقله الذي يحيا فيه؟ ونحن نتحسّس الطرح الأصولي في مظان التراث العربي نجد أنّ المتقدّمين وبخاصة علماء أصول الحنفية اتّخذوا موقفا

واحدا وهو عدم التفريق بين المحذوف والمقتضى؛ لأنّ الاقتضاء مبنيّ أصلا على إثبات محذوف الذي به يصحّ الكلام شرعا وعقلا وواقعا.

أمّا المتأخرون فقد دأبوا على التفرقة بين ما توقّف على تقديره صحة الكلام شرعا وما توقّف عليه صدق الكلام واقعا وعقلا، فجعلوا ما اقتضاه الكلام ليصحّ شرعا من باب المقتضى، وجعلوا ما اقتضاه الكلام ليصدق عقلا أو يصحّ واقعا من باب المحذوف وكان هذا الانفتاح المعرفي سببا وجيها في افتراق الأصوليين إلى فريقين:

الفريق الأوّل:

اهتدى غالبية الأصوليين الحنفية وجميع أصحاب الشافعي وجميع المعتزلة إلى ضرورة وحتمية لامناص منها مؤدّاها عدم التفرقة بين المقتضى والمحذوف[35]، وهذا الاستقراء معلّل فثنائية الصدق والصحّة المعتبرة في ماهية الاقتضاء والتخاطب تفرض جعل غير المنطوق منطوقا، وبالتالي إثبات محذوف واقتضائه؛ لأنّه مادام لا استقامة لعبارة إلّا بإحضار أو تقدير غائب في الحدث اللساني المنطوق فهذا يعني أنّ ثمة كلاما مقتضى أو محذوفا، وانطلاقا من هذا الإحساس المعرفي تأكّد لديهم أنّ العلاقة التي تجمع الاقتضاء بالحذف هي علاقة ترادف وبالتالي تبنّي مقولة عدم التفريق.

الفريق الثاني:

إنّ فيض التنظير اللساني الذي عرفه الأصوليون المتقدّمون في مجال الاقتضاء والحذف لم يكن مرضيا لجماعة، فقد نحا البزدوي والسرخسي ومن تبعهم من متأخري الحنفية منحا مغايراً لما كان سائدا قبل[36]، بل إنّ تصوّرهم مبني أصلا على نقد التصوّر التقليدي المألوف وما ذاك إلّا لأنّهم أبصروا تصوّرا آخر يوطّن في قرارة الذّات مسلّمة معرفية مفادها أن الطرح اللغوي الأصولي

يرتكز على مراهنات جذرية وجدلية لا محيد عنها حيث تمسّ المراهنات الجذرية المصطلحات، في حين المراهنات الجدلية تمسّ التصورات.

فقد تقرّر في فكر البزدوي ربط المقتضى بما يصحّح الكلام شرعا، وربط المحذوف بما عداه، وقد أكّد السرخسي هذا التصوّر، فالمحذوف عنده غير المقتضى؛ «لأنّ من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثمّ إنّ ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة، وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وعلامة الفرق بينهما أنّ المقتضى تبع يصحّ باعتباره المقتضي إذا صار كالمصرّح به والمحذوف ليس بتبع، بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص ولاشك أنّ ما ينقل غير ما يصحّح المنصوص»[37].

أوّل شيء يستقرأ من طرح السرخسي هو محاولة الفصل بين العقل والشرع، ونجم عن هذا الفصل تبعات، منها وصل المقتضى بالمتعلق الشرعي ووصل المحذوف بمصاف العقليات ثمّ ثاني شيء يستقرأ على الصعيد اللساني أنّ المحذوف مفهوم يغيّر إثباته المنطوق، والمقتضى مفهوم لا يغيّر إثباته المنطوق، فقوله تعالى: «واسأل القرية»[38]، إذا أثبتنا لفظ «أهل» فإنّ ظاهر المنطوق يتغيّر به عن حاله وإعرابه، إذ إنّ لفظ القرية قبل إثبات المقدّر مفعول به، وبعد إثبات المقدّر مضاف إليه، وقبل إثباته كان الظاهر أنّها مسؤولة وبعد ذكر المقدّر أصبح المسؤول أهلَها[39].

وأمّا قوله: «فتحرير رقبة»[40] إذا أتبعنا لفظ مملوكة بعدها لا يتغيّر المنطوق عن حاله وإعرابه، فلفظ رقبة مجرور بالإضافة قبل وبعد إثبات المقدّر، وبهذا بان أنّ المقتضى في عرف الأصوليين المتأخّرين شيء مدرك ذهنا، وإثباته في النص لا يغيّر من المنطوق شيئا في حين المحذوف يشارك المقتضى في كونه مدركا ذهنا، ويخالفه في تغييره للمنطوق عند إثباته.

يضاف إلى ذلك أنّ المقتضى مدلول التزامي يدلّ على النظم الموجود، قد يكون متعدّدا في لفظه إلّا أنّه لا يدلّ إلّا على معنى من المعاني فقط، أمّا المحذوف فمقدّر في نظم الكلام لا يدلّ عليه ولا على معناه ولا على تقديره النظم الموجود، وإنّما تدلّ عليه القرينة أو التقييد، فيقدّر كالمذكور وتجري عليه أحكام اللفظ، كالتقييد والإطلاق والعموم والخصوص، والاشتراك والتأويل، والصراحة والكناية، والحقيقة والمجاز(41).

ولئن بدا تصور الفريق الثاني أكثر تأسيسا ونباهة من خلال رسم حدود كل ملفوظ لساني على حده مع الوصف الاستقرائي والتجريد الاستنباطي بما يبوّئه مكانة في الحقل الأصولي بخاصة والمعرفي بعامة؛ فإنّ المنظّرين كثيرا ما يتوخون الحذر والحيطة ولا يقنعون بالتوليد المقدّم فيسعَون جاهدين إلى نقد وهدم المعطى المولّد وبناء طرح جديد أو التتويج والانتصار لرأي قديم.

لقد أشرنا آنفا إلى أنّ البزدوي والسّرخسي وغيرهما يفرّقون بين المحذوف والمقتضى وقد تمّ حصر المجال الإجرائي لكل مصطلح، وذلك بربط المقتضى بالشرع مع تأكيد أنّه معنى لا يغيّر إثباته المنطوق، وأنّ المحذوف متعلّق بالعقل، وهو معنى يغيّر إثباته المنطوق إنّ هذا القانون الذي سنّه علماء الأصول المتأخّرون بقدر ما هو معيار يسعفنا في التمييز بين المقتضى والمحذوف– فهو ثغرة من ثغرات أهلها.

وقد يسعنا أن نستشفّ ونبرّر ذلك من خلال رصد تصور التفتازاني، الذي أبدى وقدّم محاولة موفّقة تكفل لنا هدم القاعدة التي أفرزها الأحناف المتأخّرون، يقول في هذا الصدد: «إنّ تعليق الفارق بين المقتضى والمحذوف على طروء التغيير في الكلام في المحذوف بعد تقديره، وعدم طروء ذلك في المقتضى، هذا الفارق غير سليم من جهة أنّ هناك ألفاظا محذوفة من بعض النصوص، وبتقديرها لم يتغيّر الكلام عن صفته – بنية وإعرابا – التي كان عليها.

كقوله تعالى: ﴿ **وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا** ﴾، ففي هذه الآية حذف، تقديره: فضرب فانشقّ الحجر فانفجرت، وبتقديره لم يتغيّر الكلام عن حالته الأولى، ولم يطرأ على إعرابه شيء، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ **فأرسلون * يوسف أيّها الصدّيق** ﴾؛ أي فأرسلوه فأتاه وقال:يوسف أيّها الصدّيق، ففي الآية محذوف، وبتقديره لم يتغيّر الكلام، ولا طرأ على إعرابه شيء»[42].

ولم يكتف التفتازاني بهذا الرد العلمي، وإنّما أنزل في هذا المقام تصورا آخر خصيبا مفاده «إن أريد بأنّ عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف، فإنّ ذلك يلزم عنه عدم التمييز بين المحذوف الذي لا يلحقه التغيير وبين المقتضى الذي هو في حقيقته لا يلحقه التغيير أصلا»[43].

أمّا النتيجة التي آل إليها البحث من منظار التفتازاني فحقيقتها عدم سلامة القاعدة التي وضعها البزدوي والسرخسي، والتي تنصّ بأنّ هناك فرقا بين المقتضى والمحذوف، «وإذا كان الشأن كذلك فإنّه لا يمكن التفريق بينهما بتلك القاعدة»[44]، وأدق ما نجلوه في هذا المقام هو إعادة ترسيخ وتثبيت ما وطّنه الأصوليون المتقدّمون في عدم التفرقة بين المقتضى والمحذوف.

الاقتضاء متعلّق بالمعنى لا باللفظ:

دقّق الأصوليون النظر في مبدإ الاقتضاء وخلصوا إلى حقيقة مهمّة مفادها أنّ الاقتضاء متعلّق بالمعنى لا باللفظ؛ أي إنّ الحدث اللساني يقتضي معناه دون لفظه إثباتَ ما كان مضمرا من أجل تحقيق الاستقامة والتخاطب السليم، وقد نبّه القَرافي إلى هذا بقوله: «أمّا دلالة الاقتضاء فمعناها أنّ المعنى يتقاضاها لا اللفظ (...) فإنّ قوله تعالى: ﴿ **فانفلق** ﴾ [الشعراء: 63] إنّما ينتظم بالإضمار المذكور، وكذلك قوله تعالى:»وإنّي مرسلة إليهم بهديّة فناظرة بِمَ يرجِع المُرسلون» إلى قوله تعالى: ﴿ **فلمّا جاء سليمان** ﴾ [النمل: 36] فمجيء الرسول إلى سليمان

عليه الصلاة والسلام فرع إرساله، فيتعيّن أن يضمر: فأرسلت رسولا فلمّا جاء سليمان، فلذلك قال [القرافي]: إنّ المعنى يقتضيه دون اللفظ»[45].

استطاع القرافي النفاذ بوعي إلى العلاقة التي تجمع الاقتضاء بالمعنى، وهي علاقة حتمية تكاملية؛ بمعنى أنّ المعنى لا يتم إلا إذا أدرك المتلقي معنى إضافيا غير مصرّح به ولكن ضروري الاستنجاد به؛ لأنّه مقصود للمتكلم ومرتبط به، لذلك علّق القرافي الاقتضاء بالمعنى دون اللفظ؛ لأنّ ملفوظ المتكلم على مستوى الوضع اللغوي تام لا يستدعي إثبات محذوف، في حين معناه على مستوى التخاطب –الاستعمال– غير تام، ولا يكتمل إلّا إذا استحضرنا شيئا غائبا وأثبتناه.

فقوله تعالى: ﴿ **فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق** ﴾[46]، إذا تأملنا ملفوظ الآية الوضعي نجد أنّ المنطوق المصرّح به أنّ البحر انفلق دون ضرب موسى بعصاه وهذا غير مقصود، إنّما المقصود هو المنطوق غير المصرّح به، وهو ضرب موسى البحر فانفلق لذلك استدعى واستلزم المعنى التخاطبي إضمار محذوف في النص، وهو لفظ «فضرب» إذ أصل الآية «فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر [فضرب] فانفلق»، وإنّما عدل عن هذا؛ لأنّ السياق دلّ عليه.

ويعرّج صاحب فواتح الرحموت من جديد على الموضوع ليؤكّد أنّ «المقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسّط اللفظ»[47]، ونستشف هكذا التحوّل الفعلي على مستوى الحدث اللساني من اللفظ المنطوق إلى المعنى المقصود، وهو التحوّل الذي تؤكّده وتسترسل الكلام فيه الدراسات التداولية الحديثة Pragmatique فهي تفحص الحدث اللساني انطلاقا من زوايا متعددة، منها ما هو متعلّق بالمواضعات اللغوية، ومنها ما هو متعلّق بالاستلزامات التخاطبية، ومنها ما هو متعلّق بكفاءة المتلقي.

الاقتضاء في الدرس التداولي الحديث:

لئن كان مبدأ الاقتضاء Présupposition قد حظي في الدرس الأصولي بحظ وافر يتقابل فيه ثراء البحث النوعي والتكثيف النظري والاستدلالي –فهو يحتلّ في الدرس التداولي الراهن مكانة هامة إذ هو السبب الرئيس في تطوّر التداولية المندمجة، التي تعكف على دراسة تأثّر الدلالات اللغوية بشروط استخدام اللغة.

وقد ذهب آن روبول و جاك موشلار Jaque–Reboul Anne moeshler إلى أنّ المسألة اللغوية التي كانت وراء تطوّر التداولية المندمجة هي الاقتضاء، وقد عرّفاه بأنّه «المضمون الذي تبلّغه الجملة بكيفية غير صريحة»[48]، ومثّلا له بعبارة «كفّ زيد عن ضرب زوجته»، التي تحيل بصريح العبارة على أنّ زيدا لا يضرب زوجته الآن (وهذا هو المحتوى المقرّر أو الإخبار)، كما أنّها تحيل بكيفية غير صريحة على أنّ زيدا ضرب زوجته فيما مضى (وهذا هو المحتوى المقتضى أو الاقتضاء)[49].

وقد قدّم أوزوالد ديكرو Ducrot Oswald أثناء مناقشته العلمية لمضامين التداولية تعريفا تداوليا مندمجا للاقتضاء، فليس الاقتضاء عنده «هو ما يضمن استمرار الخطاب وحسب، بل إنّ القائل وهو ينتج عملا متضمّنا في القول إخباريا مثل «ملك فرنسا حكيم» ينجز بصفة ثانوية عملا متضمّنا في القول اقتضائيا؛ أي عملا مقنّنا اصطلاحيا في اللغة»[50] وأظهرت هذه التحاليل نتيجة مهمّة تتمثّل في انصراف اللسانيين آليا إلى وصف الأفعال التي قيل إنّها اقتضائية، ونقصد بذلك الأفعال التي تولّد نتائج أو تستلزمها، كما نجد سعيا دؤوبا من طرف الألسنيين نحو جرد للعبارات والتراكيب التي تولّد مثل هذه النتائج.

لقد استطاعت مقاربات ديكرو المنطقية –والتي هي في الحقيقة مستمدّة

من آراء فريجه Frege وراسل Russell الفلسفية الاهتداء والنفاذ بوعي إلى مسألة الاقتضاء بعدّه آلية تداولية، لكن هذا الاهتداء كان عَقِبَ جدل رحب، ذلك أنّ الفكر اللساني تنازع في كون الاقتضاء يمثّل شرطا للمحتوى (الدلالة)، أم أنّه يمثّل شرطا للاستعمال (التداولية) بمعنى إذا عرّفنا الاقتضاء بأنّه شرط للمحتوى، فهذا يصرف الذهن إلى اعتبار الاقتضاءات محتويات لا تحتكم في تحديدها إلى مبدإ صدق أو كذب الجملة، فإذا قرّر بيار أنّ «ملك فرنسا حكيم» فإنّ جملته تقتضي أنّه يوجد «ملك لفرنسا»، وسواء أكانت هذه الجملة صادقة أم كاذبة فإنّه بالإمكان أن نتبيّن أنّ اقتضاءها صادق دائما، ذلك لأسباب تعود إلى التماسك المنطقي(51).

أمّا المدافعون عن اعتبار الاقتضاء شرطا للاستعمال فيرون أنّ كلّ جملة نتلفّظ بها ويكون اقتضاؤها كاذبا هي جملة لا معنى لها؛ أي لا يمكن وصفها بأنّها صادقة أو كاذبة ومن ثمّ خلص آن روبول وجاك موشلار إلى أنّ الموقف التداولي بالرغم من أنّه لم يقدّم حلا لمسألة الاقتضاء أكثر إقناعا من الموقف المنطقي، لكنّه مع ذلك سجّل نجاحا كبيرا لأنّه جعل من الاقتضاء مسألة تداولية، «فالاقتضاء هو ما ينبغي قبوله في التواصل حتّى يتسنّى للمخاطبين أن يتفاهموا»(52).

وما يجدر الإشارة إليه من موقف الأصوليين وموقف ديكرو بالنسبة لمسألة الاقتضاء نلحظ أنّ هناك التقاء وتفارقا، أمّا الالتقاء فيكمن في وجود محتوى يدرك بداهة من الحدث اللساني، وأمّا التفارق فيتجلّى في أنّ الأصوليين أدركوا عن طريق قرائن لسانية وفوق لسانية أنّ طبيعة المحتوى أو المضمون غير المصرّح به دلّ عليه ملفوظ محذوف واجب تقديره من أجل صدق المتكلّم، أو صدق التشريع، أو صدق العقل، في حين الاقتضاء عند ديكرو لا ينبني على تقدير محذوف، إنّما هو معنى مكتسب دلّ عليه الحدث اللساني الصريح، وهذا

ما يجعل من الاقتضاء بالمفهوم الذي قدّمه ديكرو أقرب إلى المنطوق الصريح المقرّر في الدرس الأصولي منه إلى الاقتضاء الأصولي.

ومن الذين استطاعوا منح الاقتضاء المفهوم نفسه المراد للأصوليين المنظّر اللساني جرايس فقد عرّفه بأنّه «شيء يعنيه المتكلّم ويوحي به ويقترحه ولا يكون جزءا ممّا تعنيه الجملة بصورة حرفية»[53]، وهذا التعريف يلتقي بل يتناص كليّة مع التعريف الذي قدّمه علماء الأصول، ويمكن إدراك ذلك جيّدا من خلال المقاربة الواردة في الجدول الآتي:

الشنقيطي عبدالله	جرايس	جاك موشلار وآن روبول
الاقتضاء: هو دلالة لفظ – السياق – بالالتزام على معنى – لفظ – غير مذكور يؤدي إلى معنى مقصود بالأصالة، ولا يستقل المعنى – أي لا يستقيم – إلا به، لتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه، وإن كان اللفظ – السياق أو التركيب اللغوي – لا يقتضيه وضعاً.	الاقتضاء: شيء يعنيه المتكلم ويوحي به ولا يقترحه ولا يكون جزءاً مما تعنيه الجملة بصورة حرفية.	الاقتضاء: المضمون الذي تبلّغه الجملة بكيفية غير صريحة.

والذي عناه في هذا المقام بالضبط اقتضاء المتكلّم؛ لأنّه يميّز ويفرّق بين أنواع الاقتضاء تارة يفرّق بين ما يقتضيه المتكلّم وما تقتضيه الجملة، وتارة أخرى يفرّق بين الاقتضاء الاتفاقي والاقتضاء التخاطبي. أمّا اقتضاء المتكلّم فيعني به ما يقصده المتكلّم ولا يمثّل جزءا من المعنى الحرفي (الوضعي) للجملة؛ أي إنّه المعنى غير المباشر الذي يودّ المتكلّم إيصاله للمتلقّي[54].

– الفتاة (أ): هل تستطيعين الذهاب إلى حديقة الحيوان؟.

– الفتاة (ب): يتعيّن عليّ أن استذكر دروسي.

إنّ جواب (ب) يقتضي أنّها لا تستطيع الذهاب، وهذا المعنى لا وجود له بالنظر إلى منطوق الجملة (المعنى الوضعي) إنّما هو معنى إضافي مراد للمتكلّم ومقصود. في حين اقتضاء الجملة هو شيء يلزم عنها، ليس بالمعنى المنطقي الدقيق؛ لأنّ الاقتضاء شيء لا تقرّره الجملة تقريرا واضحا ولكنّها توحي به فقط[55]، فقول (س): أحمد مريض يستلزم قول (ع) : يتعيّن عليه أن يستريح، فالجملة الأولى تقتضي الثانية؛ إلّا أنّ المتكلّم لا يستطيع أن يستعمل الأولى استعمالا ملائما دون أن يقتضي الثانية.

وهذا يجرّنا إلى التذكير بالفرق الكائن بين التضمين Implicature والاقتضاء Présupposition كون العلاقة التضمينية بين ملفوظين تعني أنّه من التناقض تأكيد الأوّل وإنكار الثاني ، بينما العلاقة الاقتضائية بين ملفوظين تعني أنّ صدق الأخير شرط لصدق الأوّل[56].

أمّا عن الفرق الحاصل بين الاقتضاء الاتفاقي والاقتضاء التخاطبي فيكمن في أنّ الأوّل يتولّد عن طريق المعنى الاتفاقي للكلمات المنطوقة، مثل كلمة «لكن» أو التعبير «من ثمّ» ولا يتطلّب فهمه استدلالا عقليا وإنّما يفهم مباشرة، وأمّا الاقتضاء الثاني فيعتمد على السياق التخاطبي كما في المثال الخاص باقتضاء المتكلّم، فإنّه اقتضاء تخاطبي يدركه المخاطَب باستعمال الاستدلال العقلي وقواعد التخاطب.

2 – الحذف:

إنّ المتمعّن في المقروء و المسموع اللغوي يدرك أنّ المتكلّم غالبا ما يختزل الكلام بالاستناد إلى مبدأ الحذف، و هذا المبدأ لاقى رفضا و نقدا عنيفا و كبيرا

من طرف الوصفيين[57]، ثمّ عاد بعد ذلك ليكون مرتكزا فاعلا في التحليل النحوي لدى التحوليين وكذلك في التحليل الاستعمالي لدى التداوليين.

وبصرف النظر عن الاختلاف الحاصل في تصور كل فريق للحذف، فإنّك تلحظ معنى مرادا لا يستقيم إلّا بتقدير كلام غير مثبت في النص، لهذا تجد التحويليين ينادون بضرورة تفسير البنية السطحيّة ببنية أو بنى عميقة تقدّر فيها المحذوفات[58]، فالجمل بعد الحذف إنّما هي تراكيب سطحيّة ترجع إلى تراكيب عميقة قبل الحذف[59].

وفي الدرس التداولي pragmatique الراهن ينظر إلى الحذف على أنّه توسيع لمفهوم السياق من سياق الموضعة إلى السياق المتعارف عليه عند المخاطبين بوصفه حدسا[60]؛ لذلك تجد غوفمان يؤكّد على خاصيته الاستلزاميّة المنطقيّة Implication logique؛ لأنّه قوّة مضّمنة في القول[61]؛ ذلك بسبب إدخاله معطيات إلى التخاطب في ضرب من القوّة المفروضة على المخاطَب.

وقد التفت النحاة العرب إلى ظاهرة التقدير ونعتوها بمصطلحين الحذف و الإضمار والملاحظ على المصطلحين استعمالهما بمعنى واحد عند النحاة ابتداء من سيبويه، ولا توجد تفرقة بينهما عندهم؛ لذلك انتقد ابن مَضاء هذا الخلط في الاستعمال الوظيفي وإن كان قد أكّد بأنّ النحويين إذ يفرّقون بين الإضمار والحذف حين يقولون: «إنّ الفاعل يضمر ولا يحذف»، وذلك حيثما أمكن تقديره بضمير مستتر، فكأنّهم يريدون بالمضمر ما لابدّ منه وبالمحذوف ما قد يستغنى عنه[62].

فهم إذ يفرّقون بينهما بما سلف فهم يخلطون – في نظره – حين يقولون: «هذا انتصب بفعل مضمر لا يجوز إظهاره، والفعل بهذه الصفة لابد منه، ولا يتمّ الكلام إلّا به، وهو الناصب، فلا يوجد منصوب إلّا بناصب، وإن كانوا يعنون بالمضمر الأسماء ويعنون بالمحذوف الأفعال، ولا يقع الحذف إلّا في

الأفعال أو الجمل لا في الأسماء، فهم يقولون في قولنا: «الذي ضربت زيد» إنّ المفعول محذوف، تقديره ضربته، فإن فرّق بينهما بما هو مقطوع بأنّ المتكلّم أراده، وبما يظنّ أنّ المتكلّم أراده و يجوز أن لا يريده فهو فرق، لكن إطلاق النحويين لهذين (اللفظين) لا يأتي موافقا لهذا الفرق»[63].

وقد نبّه ابن فارس إلى أنّ من سنن العرب الحذف و الاختصار، يقولون: «والله أفعل ذاك»، يريد لا أفعل...، «واسأل القرية» أراد أهلَها، و«بنو فلان يطؤهم الطريق»؛ أي أهله، و «نحن نطأ السماء»؛ أي مطرها [64]. و يقرّر ابن جنّي أنّ الحذف يلحق «الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلّا عن دليل يدلّ عليه»[65]، وأنّ «المحذوف إذا دلّت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به إلّا أن يعترض هناك من صناعة اللفظ ما يمنع منه»[66]؛ أي إنّ كلّ تحيين في الذهن لقصد بتقدير محذوف يقتضيه المعنى ولا يتعارض مع قوانين النحو – هو الأصل قبل الحذف.

ويرجع السبب في تقدير المحذوفات عند عبدالقاهر الجرجاني إلى أمرين، يشكّل الأمر الأوّل محور وجوهر نظرية قصد الاتصال التي يمثلها كلّ من أوستن، وجرايس و فيتجنشتين المتأخّر Latter Wittgenstein، أمّا الأمر الثاني فيعدّ من اهتمامات علم الدلالة الصوري، الذي يمثّله كلّ من تشومسكي، و فريجه، و فيتجنشتين المبكر Carlier Wittgenstein ويهتم هذا العلم بالبنية الصورية للغة[67] Formal Structure[67] يقول عبد القاهر الجرجاني موضّحا الأمرين اللذين من أجلهما تقدّر المحذوفات[68]:

أولهما: أن يمتنع حمل الكلام على ظاهره لأمر يرجع إلى غرض المتكلم، كما في قوله تعالى «واسأل القرية»؛ إذ الغرض و اسأل أهل القرية، فليس الحذف هنا راجعا لذات التركيب اللغوي، و ذلك أنّ مثل هذه العبارة لا تحتمل الحذف لو نطق بها رجل مرّ بقرية قد خربت وباد أهلها، فأراد أن يقول لصاحبه واعظا مذكّرا، أو أن يخاطب نفسه متعظا ومعتبرا: سل القرية عن أهلها، على

حد قولهم: سل الأرض من شقّ أنهارك، و غرس أشجارك، فلا حذف في العبارتين.

والآخر: أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره و لزوم الحكم بالحذف راجعا إلى الكلام نفسه لا إلى غرض المتكلم، و ذلك مثل أن يكون المحذوف أحد جزأي الجملة كالمبتدأ في نحو قوله تعالى: «فصبر جميل»، وقوله: «متاع قليل»، فلا بدّ من تقدير محذوف، ذلك أنّ الاسم الواحد لا يفيد، والصفة والموصوف حكمهما حكم الاسم الواحد وجميل صفة للصبر، وفي الإجابة على السائل: من هذا؟ تقول: زيد، فتقدير المبتدأ المحذوف هنا واجب لأنّ الاسم الواحد لا يفيد؛ لأنّ مدار الفائدة على إثبات أو نفي، و كلاهما يقتضي شيئين مثبت ومثبت له، أو منفى ومنفى عنه.

إنّ أبرز ما يمكن استخلاصه من تصور عبد القاهر الجرجاني أنّ الحذف في كلا الموضعين ناتج عن أنّ المعنى المفهوم قسط زائد على عناصر اللفظ المذكورة، و الاستدلال عليه يتمّ بواسطتين؛ الأولى قصد المتكلم والثانية ببسط نظر في البنية العميقة؛ لأنّ البنية السطحية تحتوي على عنصر واحد لا يمكن أن يكون وحده جملة مفيدة.

أمّا الأصوليون فقد عرفوا للحذف قيمته الإبلاغية في إبراز المعنى، والسبب تعاملهم مع نص من أميز صفاته جوامع الكلم والإيجاز ؛ لذلك نجد الزركشي يضيف إلى صيغ التي تفيد العموم مبدأ الحذف(69)، وخاصة حذف المفعول، حيث يعامل الفعل المتعدّي معاملة الفعل اللازم للدلالة على العموم، وذلك في سياق توجيه الخطاب إلى ضمير مخاطب غير معيّن أو محدّد، فيراد به العموم أيضا، فقوله تعالى: «وإذا رأيت ثمّ رأيت نعيما ومُلكا كبيرا»(70)، لم يرد به مخاطبا معيّنا بل عبّر بالخطاب ليحصل لكل واحد فيه مدخل مبالغة فيما قصد الله من وصف ما في ذلك المكان من النعيم والملك.

ولبناء الكلام في الموضعين على العموم لم يجعل لـ ترى ولا لـ رأيت

مفعولا ظاهرا ولا مقدّرا ليشيع ويعمّ، فظاهرة حذف المفعول تؤدّي إلى العموم من حيث تحويلها لدلالة الفعل من التعدّي إلى اللزوم على المستوى النحوي، ومن حيث قابلية التركيب لاحتمالات دلالية متعددة على مستوى التأويل(70)، وهذا شبيه بما جاء في قول البحتري(71):

شجْوُ حُسّادِه وغَيظُ عِدَاهُ أنْ يرى مُبصِرٌ ويَسْمَعَ واعِ

فحذف المفعول للفعل يرى وللفعل يسمع هو حذف لا يفيد الاختصار فحسب، بل هو حذف ناقل لدلالة البيت من حيّز الخصوص إلى حيّز العموم، لا بالمعنى الفقهي وإنّما بالمعنى النقدي، إذ الغرض من الحذف هنا أن يكون المقصود ذكره لكنّك تحذفه لإيهام أنّك لا تقصِدُ ذكره(73).

ثمّ إنّ الأصولي وإن كان يقرّ بشرعية هذا المبدأ في استقراء المعنى المقصود فهو غالبا ما يضيّق هذا الباب متأثرا في ذلك بما تمليه عليه ثقافته الأصولية، التي تعتمد مبدأ هاما هو «سدّ الذرائع»، فالتوسّع في هذا الباب يؤدّي إلى التباس الخطاب وتعطّل أدلة الأحكام ويمكن أن ندلّل ونبرهن على ذلك بنوعين من الحذف، حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وحذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه.

أمّا النوع الأوّل فقد توسّع جماعة فيه دونما مقتضى ولا حاجة تدعو إليه، وفي بعض الأحيان يكون هناك إخلال بالمعنى، ولهذا السبب أنكر ابن قيّم الجوزية توجيه قوله تعالى: ﴿ **إنّ رحمة الله قريب من المحسنين** ﴾(74) على أنّه من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه فيكون التقدير: إنّ مكان رحمة الله، وذلك حتّى يتجه الإخبار بلفظ القريب المذكّر عن «الرحمة» المؤنّث، ووصف هذا التوجيه بأنّه ضعيف جدا.

ثمّ بيّن أنّ «حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادّعاؤه مطلقا، وإلّا التبس الخطاب وفسد التفاهم وتعطّلت الأدلة، إذ ما من لفظ أمر أو

نهي أو خبر متضمن مأمورا به ومنهيا عنه ومخبرا إلّا ويمكن على هذا أن يقدّر له لفظ مضاف يخرجه عن تعلق الأمر والنهي والخبرية، فيقول الملحد في قوله: ﴿**ولله على الناس حج البيت**﴾ أي معرفة حج البيت و«كتب عليكم الصيام» أي معرفة الصيام، وإذا فتح هذا الباب فسد التخاطب وتعطّلت الأدلة»[75].

ثمّ آل الأمر بالأصولي إلى لفْظ قاعدة هامة متعلقة بتقدير المضاف المحذوف وهي حيث يتعيّن ولا يصح الكلام إلّا بتقديره للضرورة، كما إذا قيل: أكلت الشاه فإنّ المفهوم من ذلك: أكلت لحمها، فحذف المضاف لا يلْبس، وكذلك إذا قلت: أكل فلان كبد فلان إذا أكل ماله، فإنّ المفهوم أكل ثمرة كبده فحذف المضاف هنا لا يلبس ونظائره كثيرة[76].

وهذا الاشتراط له ما يدعمه في الدرس اللغوي – عند علماء اللغة والنحو – فقد اشترط المبرّد وجود الدليل على المحذوف من عقل أو قرينة، فلا يجوز عنده «أن تقول: جاء زيد وأنت تريد غلام زيد؛ لأنّ المجيء يكون له، ولا دليل في مثل هذا على المحذوف»[77]، واشترط ابن جنّي لذلك فهم السامع لقصد المتكلّم، «فإن فُهِم عنك في قولك: ضربت زيدا، أنّك إنّما أردت بذلك ضربت غلامه أو أخاه أو نحو ذلك جاز وإن لم يُفْهم عنك لم يجز»[78] فعلّق الحذف بدلالة الموقف.

وقد أنكر ابن قيّم أن يكون من حذف المضاف قول حسان[79]:

يَسْقون من وَرَد البريص عَليهم بَرَدَى يُصَفَّقُ بالرَّحيق السَّلسَلِ

ما مال إليه النحاة أنّ هناك محذوفا يجب تحيينه لأجل أن يستقيم الإخبار، و التقدير ماء برَدَى، ذلك لأنّه لا يتأتّى الإخبار بالفعل «يصفّق» وهو للمذكّر عن «بردى» وهو مؤنّث ،وقد ذهب ابن قيم مذهبا مخالفا حيث قدّم تأويلا آخر مستساغا، وهو أنّ حسّان « أراد ببردى النهر وهو مذكّر، فوصفه بصفة المذكّر، فقال يصفّق، فلم يُذكّر بناء على حذف المضاف، وإنّما ذكّر بناء على أنّ بردى المراد به النهر»[80]، وهو ما يسمّى عند القدامى بالحمل على المعنى.

وفيما يخص حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه فمشهور في كلام العرب وبخاصة الشعر، وهذا النوع لا يحسن في الدرس الأصولي واللغوي إلّا بشرطين:

أحدهما: أن تكون الصفة خاصة يعلم ثبوتها لذلك الموصوف بعينه لا لغيره.

الثاني: أن تكون الصفة قد غلب استعمالها مفردة على الموصوف كالبَر، والفاجر والجاهل والمتقي، والرسول والنبي، ونحو ذلك مما غلب استعمال الصفة فيه مجردة عن الموصوف، فلا يكاد يجيء ذكر الموصوف معها، كقوله تعالى: ﴿ **إنّ الأبرار لفي نعيم وإنّ الفجار لفي جحيم** ﴾، وقوله: ﴿ **إنّ المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات** ﴾، وقوله: ﴿ **والكافرون هم الظالمون** ﴾، وهو كثير جدا في القرآن الكريم وكلام العرب، وبدون ذلك لا يحسن الاقتصار على الصفة، فلا يجوز أن تقول: جاءني طويل، ورأيت جميلا أو قبيحا، وأنت تريد جاءني رجل طويل، ورأيت رجلا جميلا أو قبيحا»[81].

3 – المفهوم:

المفهوم علامة ضمنية ليست بمنطوقة، بل هي ماثلة في ذهن المتلقي مدركة بواسطة العقل، «فما فهم من اللفظ في غير محل النطق»[82] يسمّيه الأصوليون مفهوما، فهو إذن إحالة دالة ينصرف إليها الذهن لا من منطوق اللفظ بل من معناه، ومن حيث قيمته الإبلاغية يشارك المنطوق في دلالته على المقصود، و يخالفه في أنّه يدلّ على المقصود في غير محلّ النطق، في حين المنطوق يدلّ عليه في محلّ النطق.

المفهوم بين الدلالة والمدلول:

قد أسلفنا أنّ الدارس اللساني ما إن يتمعّن نصوص التراث العربي بعامة والأصولي بخاصة؛ حتّى يتكشّف له ويتبدّى من وراء أبنيته المعرفية مخزون

يبيح الجزم بأنّ كل إفرازاتهم في مجال اللسانيات وغيرها قد كانت تصدر عن وعي وتمثّل عميق للنصوص ظاهرا وباطنا، وقد أفضى هذا التمثّل إلى إنتاج كم معرفي يحاكي ويضاهي ما هو مطروح في الثقافة اللسانية الآنية، بل إنّ جملة المصادرات التي نلحظها موزّعة في الفكر الأصولي مبنية أساسا على منهجي الاستقراء والاستقصاء، وكان هذا سببا وجيها في توطّن منطق الجدل والحجاج، وقد لمحنا صورا من هذا المنطق والجدل بشكل كبير في المخاض العلمي المقدم لمبدأ المفهوم.

فنجد أن مجموعة من الأصوليين يلحّون على الصبغة الدلالية للمفهوم، ومجموعة أخرى يؤكّدون صبغته المدلولية، ولا سبيل إلى فهم هذا المنطق إلّا بالوقوف عند التعاريف الواسمة، إذ نعتقد أن فهم العنصر اللساني منوط بما هو معبّأ به حدّه الاصطلاحي؛ أي إنّ الحدّ كفيل أن يجلي الغموض الذي يكتنف أو يحوم حول أصالة المبدإ وطبيعته، وقد عُرّف المصطلح في المدونات الأصولية كالآتي:

- إمام الحرمين: عرّف المفهوم بأنّه «ما أشعر به المنطوق»، وقال فيه أيضا: «وأمّا ما ليس منطوقا به، ولكن المنطوق مشعر به فهو الذي سمّاه الأصوليون مفهوما»(83).

- ويقترب تعريف الآمدي من تعريف الجويني، فقد حدّه بأنّه «ما فهم من اللفظ في غير محل النطق»(84).

والملاحظ على التعريفين أنّهما يشتركان في عدم جعل المفهوم دلالة، إنّما فهما وإشعارا، كما نلحظ أنّ تعريف الآمدي أكثر جلاء، وذلك بربطه المفهوم من اللفظ أو السياق بغير محل النطق.

- أمّا ابن الحاجب فعزف عن الفهم والإشعار إلى الدلالة، فالمفهوم عنده «ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق»، وقد بيّن العضد الإيجي بعبارة أوضح ما عناه ابن الحاجب فقال: «ما دلّ لا في محل النطق، بأن يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله»(85).

فالسؤال الذي يطرحه الاستتباع الجدلي على نسق التناول الأصولي يتمثّل في مكمن الائتلاف والاختلاف في تصوّر كل فريق، ما نستشفّه من ائتلاف هو أنّ المفهوم يستند في إدراكه إلى المنطوق، إذ لا سبيل للوصول إليه إلّا به؛ لذلك نلفي القرافي يؤكّد أنّ «مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة يتقاضاهما اللفظ بمفهومه»(86).

بيد أنّ هذا الاتفاق أفضى إلى افتراق على مستوى الإدراك، فابن الحاجب ربط المفهوم بالدلالة، أمّا إمام الحرمين والآمدي فربطاه بالفهم والإشعار، وهناك فرق بين ما يفهم من اللفظ وما يدلّ عليه، من حيث إنّ الفهم أعم من الدلالة، ولكون الفهم يعود إلى ذات الفاهم، بينما الدلالة تعود إلى ذات اللفظ، ونجم عن هذا التصوّر بروز معيار حادث مقتضاه أنّ ما يفهم من اللفظ أو السياق يشمل الحكم والمحل، وما يدلّ عليه اللفظ هو الحكم فقط.

وبهذا انجلى للعيان نتيجة مؤدّاها أنّ التصوّر الأصولي لا يخلو هو الآخر في عرض وبسط تصوراته ومضامينه من أنين الجدل المعرفي، وهو الأنين الذي يعترك الفكر العربي بعامة عند استقصائه لطبيعة اللغة ومنطق المعنى، فنلفي أثناء معالجة المفهوم الانطلاق من تمييز واضح بين الدلالة والفهم – أو المدلول – وهو الفرق الذي لا يؤول إلى انصهار في المفاهيم على مستوى الإدراك؛ بمعنى لا نلفي سمة التواطؤ بارزة، إنّما نلحظ مشاحة في الألفاظ آلت إلى مشاحة في المعاني.

ومع ذلك تأصّل أن مسلك ابن الحاجب هو الغالب، وهو المسلك الذي يركن إلى الدلالة ويستعيض عن الفهم، وقد أكّد هذا التوجّه محمد أمين الشنقيطي بقوله: «اعلم أنّهم يطلقون المفهوم على مجموع الحكم ومحله، كتحريم ضرب الوالدين، فالتحريم مثال للحكم، وضرب الوالدين مثال لمحله، ويطلق المفهوم على أحدهما دون الآخر، وهو الشائع، وإطلاقه على الحكم وحده هو

الأكثر»[87]. ومن هنا نخلص إلى أنّ المفهوم دلالة اللفظ بواسطة السياق على معنى غير منطوق، والاستنجاد به ضروري لنجاح التخاطب والتواصل.

المفهوم والمنطوق غير الصريح:

لم يغفل علماء الأصول عن التواشج الذي قد ينجم نتيجة تداخل وتماثل المصطلحات، لذلك نلمح بسطا معرفيا نازعا نحو تحديد المفاهيم، خاصة المتقاربة منها وليس من شك أنّ في هذا البسط نفاذا أو بصيرة وإثراء للطرح اللساني وكبحا للجام التفلت، فكان إخضاع ما يشكّل إبهاما واضطرابا على مستوى التصوّر وحتى على مستوى التطبيق تحت مجهر التأمّل مطلبا ملحا قصد التخفيف من حدّة الوطأ.

ومن جملة ما تطرّق إليه الأصوليون ودقّقوا النّظر فيه الفرق الكائن بين المفهوم والمنطوق غير الصريح، وشهادتهم في هذا الموضوع عرفت ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأوّل:

يمثّله فخر الدين الرّازي والبيضاوي، وقد اهتديا إلى أنّ المفهوم والمنطوق غير الصريح باب من أبواب دلالة الالتزام، فهو من هذه الحيثية يشارك المنطوق غير الصريح الذي لا ينفك بدوره عن الدلالة نفسها، ولكن مع ذلك قرّرا أنّ ثمة فارقا بينهما يتمثّل في أنّ المفهوم لازم عن المعنى، أي عن الجمل المركّبة أو السياق، بينما المنطوق غير الصريح لازم عن الألفاظ المفردة[88].

الاتجاه الثاني:

إذا وقفنا أمام التصور المعرفي ثانية نجد مقاربات أخرى أكثر نماء ونباهة، فالقرافي مثلا ارتضى تأويلا آخر أكثر استقامة وتوافقا مع العقل الكاشف، حيث ينطلق في بسط المفارقة من اللفظ والمعنى ليبرهن أنّ العلامة اللسانية إذ تؤدّي دورها التواصلي فهي رهينة النمط التعبيري الذي يحتويها أو تكتنفه.

فقال ونصّ في ثنايا حديثه عن الاقتضاء الذي هو قسم من أقسام المنطوق غير الصريح: «إنّ المعنى يقتضيه دون اللفظ بخلاف دليل الخطاب وفحواه اللذين هما مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة للفظ يتقاضاهما بمفهومه»[89]؛ بمعنى أنّ المنطوق غير الصريح لا يستقيم معناه بحال إلّا إذا أثبتنا كلاما مضمرا أو محذوفا، في حين المفهوم هو معنى لا يتم إدراكه إلّا إذا كان ثمة لفظ منطوق يحمل معنى بعينه، ولهذا المعنى دلالات أخرى مخبوءة ومقصودة في الوقت ذاته يدركها المتلقي بواسطة العقل أو إعمال الاستلزامات العقلية.

الاتجاه الثالث:

يمثّله حسن العطّار في حاشيته على شرح الجلال المحلّي، أثبت أنّ دلالة المفهوم ليست وضعية إنّما انتقالية، على اعتبار أنّ الذهن ينتقل في المفهوم من فهم القليل إلى فهم الكثير أو المساوي الذي ينبّه إليه المذكور[90]، وبهذا ينتفي عند أصحاب هذا التوجّه دخول المفهوم تحت الدلالة الوضعية المعهودة من مطابقة وتضمّن والتزام، بل دلالته إذ ذاك انتقالية، سواء من الجزء إلى الكل أم العكس. وبهذا نخلص إلى أنّ:

1 – للمنطوق غير الصريح معنى يدل عليه الكلام في محل النطق، وإن لم يكن مذكورا فيه، أمّا المفهوم فهو معنى يدل عليه الكلام في غير محل النطق.

2 – المنطوق غير الصريح المعنى يقتضيه دون اللفظ، أمّا المفهوم فاللفظ يتقاضاه بمفهومه.

3 – المفهوم لا يتوقّف عليه صدق الكلام ولا صحته العقلية أو الشرعية، أما المنطوق غير الصريح فيتوقف عليه صدق الكلام وصحته العقلية والشرعية.

4 – المفهوم مقصود في الكلام، وإن كان الكلام قد دلّ عليه في غير محلّ النطق، أمّا المنطوق غير الصريح فغير مقصود في الكلام – وإنّما مقصود للمتكلم.

5 – المفهوم هو من قبيل القياس، وقد وسمه الشافعي بالقياس الجلي[91]، والقياس في معنى الأصل، أمّا المنطوق غير الصريح فلا يحتاج إلى قياس، إنّما يدرك من خارج اللغة دون استعمال القياس، بل يكفي إعمال الفكر في أبعاد القضية لاستكناه واستبار المعنى.

6 – المفهوم دلالة لفظية مجازية، أمّا المنطوق غير الصّريح فدلالته لفظية حقيقية تتحملها دلالة اللفظ أو حقيقته[92].

المفهوم والمنجز اللساني الحديث:

سبق وألمحنا إلى أنّ المفهوم في المدوّنة الأصولية يراد به فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم، والقتل، والضرب من قوله تعالى:﴿ **ولا تقل لهما أفّ** ﴾، وأبدينا في مورد الكلام عن قيمته اللسانية الإقحام الضمني لعنصر السياق على اعتبار أنّه عماد وسيرورة إنتاج المعنى.

وعند التعريج على مقترحات الفكر اللساني الحديث والمعاصر نجد إسهامات أخرى استطاع بعضها أن يتناص مع ما قدّمه الأصوليون والبعض الآخر أن ينزاح، فديكرو – وهو أحد التداوليين والمنطقيين – يصرّ على أن المفهوم Le sous entendu ذو طبيعة غير لسانية De nature extra linguistique بخلاف المقتضى Le présupposé الذي يعتبره عنصرا لسانيا صرفا[93].

وفي هذا التوجّه الفكري إلحاح على أنّ إدراك المفهوم مرتبط بإدراج العناصر غير اللسانية التي من قبيل مقتضيات الحال، وهذا يسمح بفهم القصد المستتر وراء الملفوظ وقد تمّ التأكيد على أنّ البناء التركيبي بمعزل عن السياق غير كاف ولا مجد لتجلية المفهوم، في حين السلوك نفسه كفيل بإدراك المقتضى.

وهذا بخلاف ما تمّ تقريره في المدوّنة الأصولية حيث نجد هناك تأكيدا

على الخاصية التخاطبية للاقتضاء، فإدراكه انطلاقا من المنطوق اللساني غير ممكن البتة بل المخاطَب ملزم بإدراج لفظ لساني أو أكثر لفهم خطاب المتكلم؛ لأنّ الاقتضاء في نظرهم يحمل معنى غير مقول أو معلن عنه على المستوى التركيبي والمعجمي؛ أي الخطاب في صورته المنظومة يستتر خلفه المقصود.

ثمّ إنّ المفهوم عند ديكرو هو ما يمكننا من قول شيء دون أن يقوله أو أن يكون قد قاله، فهناك مساحة مقصودة يجب أن يغطّيها المتلقي بصفاء ذهن واستيعاب شامل سواء أكان مكتسبا أم فطريا لصور الخطاب الملفوظ الصادرة من المتلفّظ، الهدف من ذلك تجنّب اللحن الدلالي Agrammaticalité du snes الذي قد يصحب التواصل الكائن بين الباث والمتقبل(94).

يأتي هذا التوجّه تأكيدا لحقيقة لا محيد عنها ترى أنّ المفهوم أحد ضرورات المتقبّل المأمور والمطالب بسحبها وتصورها دون زلل ولا عوز استنادا إلى سيرورة خطابية discursive Enchaînement وبانتحاء نمط الاستدلال raisonnement de espèce Une(95)، مع العلم أنّ السيرورة الخطابية ممّا يعين على اكتشافها وتأويلها السياق وحيثيات القول وعناصر أخرى تعتري الملفوظ.

بناء على هذا يمكن أن نخلص إلى أنّ الملفوظ يفقد اللغة وظيفتها السجالية Polémique Fonction بشرط إذا تمّ إقصاء السياق وإهماله(96)، مع ضرورة الإلماح إلى أنّ هذه الوظيفة عمادها وذروة سنامها المفهوم؛ لأنّه كاشف ومبين لها، في حين المقتضى وباعتباره مركوزا في البنية اللسانية والوحدة المعجمية للكلام فهو -بحسب ديكرو- مدرك دون الحاجة إلى إعمال السياق، ممّا يجعله أقرب إلى المنطوق الصريح في التبحّث الأصولي.

من تمّ يتبدّى أنّ المفهوم الذي يهبه ديكرو للاقتضاء هو المفهوم ذاته الذي يقدّمه علماء الأصول للمنطوق الصريح على اعتبار أنّه مدرك دون وساطة السياق، أمّا المفهوم بالمعنى الذي أراده ديكرو فهو قريب ويوازي مبدأين ثابتين

في الدرس الأصولي، المبدأ الأوّل المنطوق غير الصريح، والمبدأ الثاني مفهوم المخالفة.

ولئن تمّ التأكيد عند عرض التصوّر الأصولي للمعنى على تجذّر منطق اختلاف وجهات النظر وثبت الوعي بالدلالات الطارئة والحافة للركن الضارب في أبحاثهم -وأقصد بذلك المصطلح اللساني- فإنّ المنحى المعرفي الآني قد عرف السلوك نفسه أو اقتفى الطريق ذاته و دليل ذلك ما طرحته اللسانية الفرنسية أوريكيوني C.K Orechioni التي أبدت بصريح العبارة اختلافها في نقاط حسّاسة مع ديكرو.

فقد اعتبرت المفهوم حدثا لغويا langaged de Acte في حين اعتبره ديكرو حدثا كلاميا parole de Acte إعصاما منها أنّ الملفوظ وحده خارج وضعيات التخاطب قادر على إخراج المفهوم(97)، في الوقت الذي أكّد فيه ديكرو -فيما عرضناه آنفا- انتماءه إلى حقل الحدث الكلامي Acte parole de لأنّ فهمه وإدراكه مرتبط بعناصر غير لسانية Les éléments linguistiques extras كالسياق.

واختلافها مع ديكرو شبيه بالاختلاف الحاصل بين ابن حزم الأندلسي وباقي الأصوليين في التراث الإسلامي حول حجّية المفهوم بشقيه الموافق والمخالف، حيث سلك ابن حزم مسلكا مخالفا لما عليه جمهور الأصوليين، فقد أنكر المفهوم كلية قناعة منه «أنّه لا يدلّ شيء مذكور على شيء لم يُذكر، وإنّ الذي لم يُذكر في هذا النص فإنّما ننتظر فيه نصّا آخر»(98)، وزاد الأمر تأكيدا بقوله: «إنّ الخطاب لا يُفهم منه إلّا ما قضى لفظُه فقط، وأنّ لكل قضيّة حكم اسمها فقط، وما عداه فغير محكوم له لا بوِفاقها ولا بخلافِها»(99). من الواضح أنّ ابن حزم الأندلسي لا يؤمن بما وراء الخطاب من دلالات غير ملفوظة، وعدم إيمانه نابع من شعوره الشديد أنّ المتكلّم بإمكانه إبانة ذلك من خلال خطاب آخر ومتى ما تمكّن ذلك فالبحث من وراء أبنية اللفظ غير مجد ولا مستساغ.

ولابدّ في نظره الاكتفاء بما ينصّ عليه اللفظ دونما تبحّر في الظلال الهامشية؛ لأنّ هذا التبحّر يستند إلى عناصر تخاطبية غير مسلّم بها، لكونها مضطربة ومتناقضة عند انفتاحها على مختلف الخطابات، يقول في سياق حديثه عن مفهوم المخالفة: «لو كان قولكم حقّا إنّ الشيء إذا عُلّق بصفة ما دلّ على أنّ ما عداه بخلافه – لكان قول القائل:مات زيد كذبا؛ لأنّه كان يوجب على حكمهم أنّ غير زيد لم يمت، وكذلك زيد كاتب وكذلك محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إذا كان ذلك يوجب ألّا يكون غيره رسول الله»(100)،ثمّ آل البحث عنده إلى النتيجة الآتية: «لو عمل بمفهوم المخالفة لهذه النصوص لأدّى ذلك إلى معان فاسدة تتناقض مع قواعد الشريعة ومقرّراتها الثابتة»(101).

وفي العموم ما تمّ ملامسته من تصوّر ديكرو وأريكيوني بغض النظر عن الاختلاف الحاصل في المفاهيم الأساسية – أنّها تصوّرات عامة غير كفيلة بمفردها مفصلة وقراءة الخطاب، وهذا يجعل المقاربة الأصولية في مجال تحرير المعنى أنضج من المقاربة اللسانية الحديثة وأبعد عن الاختلاف، لا في التقسيم وإنّما في وظيفة المبادئ أو العناصر المقترحة فهناك نجد دائما تفريقا بين ما يتمّ إدراكه بواسطة السياق وبين ما لا حاجة إلى السياق لإدراكه.

كما نجد دائما عرضا تفصيليا يتمّ فيه إبراز المجال والمساحة الدلالية التي يتحرّك فيها كل مصطلح حتّى تلك التي نظن أنّها بمعنى واحد، كالمنطوق غير الصريح والمفهوم والاقتضاء والتنبيه والإشارة، ممّا تمّ عرضه. أمّا ما تبنّاه ابن حزم فراجع إلى فكرة رئيسة في منظومته المعرفية المثقلة مفادُها عدم إيمانه الشديد بالقياس، وسعيه الدائب إلى توطينها وتطبيقها على كل ما له صلة بها بما في ذلك المفهوم.

أفضى هذا الإنباء الفكري والمعتقد الظاهري إلى عدم الإقرار بالدلالات المخبوءة المشعر بها في الحقيقة ليس فقط من الخطاب الشرعي وإنّما حتّى من الخطابات المتداولة في البيئة العادية للمتكلمين، لذلك نلمس اتفاقا بين جمهور

الأصوليين على عدّ المفهوم أحد المسوّغات التخاطبية الكفيلة بإبراز المعنى المقصود، هذا الأمر دفعهم إلى نقد وهدم تصوّر ابن حزم، وبخاصة تلك الفكرة التي أعلن فيها على أنّ انفتاح المفهوم عند الممارسة الإجرائية والعملية يفضي إلى دلالات خاطئة.

كان هذا التوجّه محط نكير جمهور الأصوليين ذلك أنّهم لم يفتحوا المجال الإجرائي للمفهوم كليّة، بل أحاطوه بضوابط وشروط متى ما توفّرت جاز صرف الذهن إلى ما وراء البناء الصوري للألفاظ من دلالات مسكوت عنها وغير مقولة ومعلنة على مستوى الخطاب المنطوق.

وفي الجملة نقول لقد استطاع علماء الأصول توليد مجموعة من الآليات والعناصر اللسانية التي أمكنها من دون عوص ولا حوص جلو دلالات الخطاب ومقاصد المتكلمين فبالإضافة إلى مبدأ الاقتضاء والحذف والمفهوم أوجدوا مبادئ أخرى لها نفس الدور حيث تعنى بكشف النقاب عن المعنى المراد ، نذكر من تلك: دلالة الإشارة ، التنبيه ، العام والخاص ، المطلق والمقيد ،الفعل اللساني ، القرينة ، العرف...

الهوامش

(1) تكوين العقل العربي ، محمد عابد الجابري ، دار الطليعة ، سنة 1984 ، بيروت ، ص 100.

(2) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، علي سامي النشار ، دار النهضة العربية ، سنة 1984، بيروت ، ص 91.

(3) التسعينية: مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، جمعها : عبدالرحمن بن قاسم وولده محمد، تحقيق عامر الجزار و أنور الباز ،دار الوفاء ،ط1 ، 1997 ، الرياض 128-129/5. وينظر الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، سنة 1983، 10/1. وينظر العبودية ، ابن تيمية ، المكتب الإسلامي ، ط 5، 1399هـ، بيروت، ص 77.

(4) الصواعق المرسلة على الجهمية و المعطّلة ، ابن قيّم الجوزية ، حققه علي بن محمد الدخيل ، دار العاصمة، ط3، سنة 1418 1998م، المملكة العربية السعودية، ص 500-501.

(5) ينظر مقدمة في علمي الدلالة و التخاطب ، محمد محمد يونس علي ، دار الكتاب الجديد ، ط1، سنة 2004 ، بيروت ص 38.

(6) ينظرالكوكب الدّريّ فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، جمال الدين الإسنوي ، تح:محمد حسن عواد دار عمار ، ط1 ، 1985 ، الأردن ، ص205.

(7) متفق عليه، أخرجه البخاري في «بدء الوحي»: (9/1) ومسلم في «الإمارة: (13/35) وغيرهما.

(8) La pragmatique، Françoise Armenguad ،puf ،4 em Édition-1999 ،p3.

(9) التداولية منهجا نقديا، معن الطائي، مجلة الأديب، ع58، سنة 2005، بغداد، ص22.

(10) Fondements des théories des signes، Charles Morris، in langage. n °35.Septembre 1974. P19.

(11) المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، (د ت ط)، ص80.

(12) المصدر السابق، ص11.

(13) التداولية إشكالية المفاهيم بين السياقين الغربي والعربي، عيد بلبع، مجلة سياقات، العدد1، ط1 سنة 2007، القاهرة، ص36.

(14) ينظر المقاربة التداولية، فرنسواز أرمينكو، تر: سعيد علوش، ص21. وينظر مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، محمد محمد يونس علي، ص13-14.

.Fondements de la théorie des signes، Charles Morris .p 19.

(16) ينظر مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، محمد محمد يونس علي، ص14.

(17) التداولية إشكالية المفاهيم بين السياقين الغربي والعربي، عيد بلبعن ص40.

(18) المرجع نفسه،ص40. وينظر:

J.R.Searle، Les actes de Langage (essai de philosophie du langage). collection savoir، lecture، Herman، Paris، France.1996، Nouveau t – rage. P60.

(19) ينظر التداولية اليوم علم جديد في التواصل، آن روبول– جاك موشلار، تر: سيف الدّين دغفوس ومحمد الشيباني دار الطليعة، (د ت ط)، بيروت، ص55.

(20) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، (د ت ط)، بيروت، 186/2.

(21) المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرّازي، تحـ: طه جابر الفياض، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، سنة 1983، 1/913.

(22) كشف الأسرار، البخاري عبد العزيز، مصورة عن طبعة شركة الصحافة العثمانية، 1394هـ 76/1.

(23) مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه، ابن الحاجب، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، 172/2.

(24) نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، الناشر اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المملكة المغربية ودولة الإمارات المتحدة، 92/1.

(25) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مادة «قضى».

(26) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحـ: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ص51–55.

(27) رواه البخاري ومسلم من حديث عبادة بن الصامت بلفظ «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». ينظر نيل الأوطار، الشوكاني، 229/2.

(28) رواه الخمسة من طريق ابن عمر عن حفصة بلفظ «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له»، وقد اختلف في رفعه ووقفه. ينظر نيل الأوطار، 269/4.

(29) رواه ابن حبّان من حديث عائشة مرفوعا، وترجم له البخاري بعنوان «لا نكاح إلّا بولي». ينظر فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، 182/9–184.

(30) رواه الجماعة، ينظر نيل الأوطار، 161/1–162.

(31) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي،المكتب الإسلامي ط2 سنة 1402هـ، بيروت.64/3–65.

(32) سورة العلق، الآية 17.

(33) سورة يوسف، الآية 82.

(34) سورة النساء، الآية 23.

(35) كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري، 1/75-76-78. وينظر التلويح، التفتازاني، 1/137.

(36) كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري، 1/76.

(37) الأصول ، أبوبكر السرخسي، مطابع دار الكتاب العربي، 1372هـ، القاهرة، 1/251.

(38) سورة يوسف، الآية 82.

(39) التلويح، سعد الدين التفتازاني، 1/141.

(40) سورة النساء، الآية 92.

(41) عمدة الحواشي، حسن الهندي، ص32.

(42) التلويح على التوضيح، التفتازاني، 1/141.

(43) المصدر نفسه، 1/141.

(44) المصدر نفسه، 1/141.

(45) شرح تنقيح الفصول، القرافي،، دار الفكر، ط1 سنة 1393هـ، مصر. ص49-50.

(46) سورة الشعراء، الآية: 63.

(47) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (مع المستصفى)، الأنصاري عبد العلي، المطبعة الأميرية، سنة 1322هـ، القاهرة، 1/412.

(48) التداولية اليوم -علم جديد في التواصل-، آن روبول وجاك موشلار، تر: سيف الدّين دغفوس ومحمد الشيباني، ص47.

(49) المصدر نفسه، ص47.

(50) المصدر نفسه، ص49.

(51) ينظر المصدر السابق، ص50-51.

(52) المصدر السابق، ص50-51.

(53) نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، صلاح إسماعيل،الدار المصرية السعودية، ط2005، القاهرة ص78.

(54) المصدر نفسه، ص79-80.

(55) المصدر نفسه، ص80.

(56) الحوار وخصائص التفاعل التواصلي - دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية -، محمد نظيف، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2010، ص45.

(57) ينظر النحو العربي والدرس الحديث، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، ط1979، بيروت، ص149.

وينظر أيضا أبحاث في اللغة العربية، داود عبده، مكتبة لبنان، سنة 1973، ص21 وما بعدها.

(58) الألسنيّة التوليديّة التحويليّة و قواعد اللغة العربيّة - النظريّ الألسنيّة -، ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات سنة 1986، ط2، ص164.

(59) في علم اللغة التقابلي، أحمد سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعيّة، سنة 1985، الإسكندرية، ص83.

(60) ينظر المقاربة التداولية، فرنسواز أرمينكو، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، (د ت ط).ص51.

(61) ينظر التداولية من أوستن إلى غوفمان، فيليب بلانشيه، تر: صابر الحباشة ، دار الحوار، ط1، 2007 سوريا. ص165.

(62) الرد على النحاة، ابن مضاء، تحـ: محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، 2007، ط1 ص28.

(63) المصدر نفسه، ص28.

(64) ينظر الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس،تحـ:عمر فاروق الطبّاع، دار مكتبة المعارف ط1 سنة1993، بيروت ص211.

(65) الخصائص، ابن جنّي، تحـ:محمد علي النجار ، 1952-1956، القاهرة، 360/1 .

(66) المصدر نفسه، 284/1.

(67) ينظر نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، صلاح إسماعيل ،الدار المصرية السعودية، 2005، القاهرة ص26-27-29.

(68) أسرار البلاغة ، عبدالقاهر الجرجاني، ص379-380.

(69) ينظر البرهان في علوم القرآن، الزركشي، دار المعرفة، ط3، سنة1977، بيروت، 219/2.

(70) سورة الإنسان، الآية 20.

(71) ينظر مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي ،سنة 1994 بيروت. ص202.

(72) ديوان البحتري ، شرح: د. يوسف الشيخ محمد ، دار الكتب العلمية ، ط4 ، سنة 1407هـ-1987م بيروت ، 128/1.

(73) ينظر نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرّازي، تحـ: نصر الله حاجي، دار صادر، ط1 سنة 2004، بيروت، ص210.

(74) سورة الأعراف، الآية: 56.

(75) بدائع الفوائد، ابن قيّم الجوزية،ضبط وتخريج أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1، سنة 1414هـ - 1994م بيروت 24/3.

(76) المصدر نفسه، 24/3.

(77) مما اتّفق لفظه و اختلف معناه، المبرّد، ص32.

(78) الخصائص، ابن جنّي، 452/2.

(79) ديوان حسّان بن ثابت، دار صادر، بيروت، (د ت ط)، ص180.

(80) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، 25/3.

(81) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، 26/3-27.

(82) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، 3/66.

(83) البرهان في أصول الفقه،إمام الحرمين الجويني، مطابع الدوحة الحديثة، ط1، 1399هـ، قطر، 448/1.

(84) الإحكام، الآمدي، 66/3.

(85) مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه، الإيجي، 171/2.

(86) شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص50.

(87) نشر البنود، الشنقيطي، 1/94.

(88) منهاج الوصول إلى علم الأصول، البيضاوي، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1370هـ، 311/1-38.

(89) شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص50.

(90) حاشية حسن العطار على شرح جلال الدين المحلي على متن جمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، 317/1.

(91) الرسالة، الشافعي محمد بن إدريس، تح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، ص 512-513.

(92) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة المقدسي، محمد أمين الشنقيطي، تح: أبو حفص سامي العربي، دار اليقين، ط1، سنة 1999، ص251.

(93) Le dire et le dit، O. Ducrot، Ed، Minuit، 1984، p17.

(94) Le dire et le dit، O. Ducrot، p19.

(95) Ibid. p21.

(96) Ibid. p21.

(97) L implicite، Orechioni C.K، éd، Armand Colin، Paris، 1986، p39.

(98) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، (د ت ط)، بيروت، 2/341.

(99) المصدر نفسه، 375/2.

(100) المصدر نفسه، 374/2.

(101) المصدر نفسه، 373/2.

* * *