الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطيّة الشّعبية
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة تيارت
University of Tiaret, Algeria
كلية الآداب واللُّغات
قسم اللُّغة والأدب العربي
مخبر التّوطين: مخبر الخطاب الحجاجي أصوله ومرجعياته وآفاقه في الجزائر

تمظهرات أفعال الكلام في المدوّنة الأصوليّة ابن حزم الأندلسيّ "نموذجا"

أطروحة مقدّمة لنيل درجة الدُّكتوراه الطّور الثّالث LMD

في إطار تخصُّص: التداوليّة وتحليل الخطاب

إعداد الطَّالبة:
قادري خضرة

إشراف الأستاذ الدكتور:
بوشريحة إبراهيم

أعضاء لجنة المناقشة

معازيز بوبكر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة تيارت
بوشريحة إبراهيم	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة تيارت
عـــتـــزوز ميلود	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة تيارت
سالمي عبد المجيد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة الجزائر 2
قـــوتال فضيلة	أستاذة التعليم العالي	مناقشا	جامعة تيارت
تـــــواتي خالد	أستـــــاذ محاضر "أ"	مناقشا	جامعة تيسمسيلت

الموسم الجامعي: 1440-1441هـ/ 2019-2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

المقدمة:

ظلّت الدّراسات الغربية الّتي تهتم بلسانيّات الجملة مسيطرةً فترةً من الزّمن إلى أن ظهر قصورها في تحليل الخطاب برمته، فأخذت دراسات معاصرة أخرى في الظّهور تحمل على عاتقها الاهتمام بعناصر العمليّة التّخاطبيّة وما يحيط بها من ظروف وملابسات، وأبرزها اللّسانيّات التّداوليّة الّتي اهتمت بدراسة علاقة اللّغة بمستعمليها، وكيفية استعمالها حتّى يكون التّواصل ناجحًا، وتفعيل عمليّة التّأثير والتّأثر عند ارتباطها بلحظة الإنجاز، ومقاصد المستعملين، والسّياق الدّاخلي والخارجي للتّلفّظ.

وبما أنّ اللّغة أداة التّواصل والتّفاعل بين النّاس للتّعبير عن آرائهم وأفكارهم ومشاعرهم وحاجاتهم، ففي كل عمليّة تخاطبيّة أفعال كلاميّة لها أغراضها وأهدافها في التأثيّر على الآخر. فنظريّة أفعال الكلام تحتلّ موقعًا متميزًا في اللّسانيّات التّداوليّة، وتُعدُّ أحد أهم مكوّناتها، واستطاعت الدّراسات اللّسانيّة العربيّة في احتضانها للّغة ودراستها لها توضيح الإجراءات الّتي تمكن من الولوج إلى النّصوص والخطابات وفهم معانيها. فالمتتبّع لمدونات العرب يثمّن تلك الجديّة والمثابرة بغية وضع مبادئ الدّراسة اللّسانية.

ولتفادي إحداث القطيعة بين الدّرس اللّسانيّ العربيّ والدّرس اللّسانيّ الغربيّ التّداوليّ جمعتُ في دراستي بين التّراث والحداثة، موظفة نظريّة أفعال الكلام الّتي تناولها العرب بالبحث والتّحليل من باب الخبر والإنشاء، حيث تعمّقوا في دراسة أسسها ومبادئها ومعانيها. وقد ركزت في البّحث على جهود علماء الأصول وعلى الخصوص ابن حزم الأندلسيّ باعتباره نموذج الدّراسة.

ولا يخفى علينا أنّ هناك شروطًا ينبغي أنْ تتوافر في الأصوليّ حتّى يستطيع تأويل النّص تأويلاً صحيحًا واستنباط أحكامه الفقهيّة إذ يجب أن يكون ضليعًا بالنّحو والبلاغة مطّلعًا عليهما وفقيها وعالما بالمنطق والفلسفة،ولهذا فإنّ الأصوليين استفادوا من جهود سابقيهم، فكان لهم منهج خاص بهم في دراسة اللّغة وتتبع المعنى لخدمة النصّ الشرّعيّ، مما حتّم عليهم تتبع طرق أهل اللّغة العربيّة

وأساليب كلامهم واستكشاف كيفية تحليل هذا الكلام وتفسيره؛ لأنّها تتعلق بأفعال كلاميّة وغايات تواصليّة لا تتم إلّا بواسطة الاستعمال.

وتحظى المدوّنة الأصوليّة بأهميّة كبيرة؛ لأنّها تتعلّق بدراسة قضايا تخصُّ المُكلَّفين، لاعتنائها بالأحكام التّشريعيّة وضبط مصالح البّشريّة، فوظيفتها تشريعيّة فقهيّة وقانونيّة، لهذا تسعى هذه القراءة الاستكشافية للأفعال الكلاميّة في المدونة الأصوليّة إلى استقطاب المقولات والمفاهيم المتمركزة ظاهريًّا أو ضمنيًّا في بنية الخطاب الأصوليّ.

ومنه كان عنوان بحثنا "تمظهرات أفعال الكلام في المدوّنة الأصوليّة ابن حزم الأندلسيّ "نموذجا"".

أما عن الإشكاليّة المعرفيّة لهذا البحث فتكمن صياغتها في الآتي:

هل الالتزام بالظّاهر عند ابن حزم يعني الاكتفاء ببنية النصّ واستبعاد معطيات نظريّة أفعال الكلام؟ وإذا تواجدت أفعال كلاميّة في مدوّنة ابن حزم –الّذي يقال عنه أنّه يتقيّد بالبنية اللّغويّة ولا يتعدّاها إلى المعطيات الاستعماليّة؛ لأنّه يتمسّك بالظّاهر في الوصول إلى المعنى والقصد، ولأنه ذو مذهب مستقل عن المذاهب الأربعة ووفاته متأخرة عن أصحابها فدرايته بها واسعة– فهل لهذا التّميز استحقاق لأنّ تكون مدوّنته نموذجًا لأفعال الكلام؟

ويتفرّع عن هذه الإشكاليّة عدّة تساؤلات، أهمّها:

ما المعايير المعتمدة في تقسيم الكلام عند العرب والأصوليين؟ وهل كانوا يراعون في ذلك الاعتبارات التّداوليّة؟

إنّ تحليلنا للمدونة ينطلق من الممارسة النّصية الأصولية إلى النّظريّة الغربيّة لتفادي إسقاط المفاهيم الغربيّة، فماذا تخبّئ لنا هذه المدوّنة؟

ما خصوصيات الطّرح العربيّ؟ وما الأسس التّنظيرية والإجرائيّة الّتي من شأنها مدّ جسور التّلاقي مع الأطروحات الّتي تبنّتها نظريّة أفعال الكلام الغربيّة؟.

أمّا الأهداف الّتي نسعى لتحقيقها إثر هذا البحث فهي:

إنّ التّحدي الّذي ترمي إليه الدّراسة هو البحث في مدوّنة ابن حزم الأصوليّة لما احتوته من ممارسة فعليّة في استنباط الأحكام الفقهيّة.

بيان السّبق إلى ما أشار إليه الأصوليّون في مدوّناتهم لما توصّلت إليه نظريّة الأفعال الكلاميّة في الوقت الحاليّ.

الوقوف على خصوصيّات الطّرح العربيّ في مقابل الطّرح الغربيّ لرصد الفوارق الموجودة.

المساهمة في البحث عن تجليات الأفعال الكلامية في المدوّنة الأصوليّة، وإضافتها إلى ما توصل إليه الدرسان النّحويّ والبلاغيّ في تناولهما لثنائيّة الخبر والإنشاء.

إبراز الآليّات الّتي يتوسّل فيها الأصوليّون إلى المعنى والقصد من أفعال الكلام.

والكتب الّتي درست الموضوع بصفة عامّة من بينها:

نظريّة الأفعال الكلاميّة بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيين العرب لطالب سيد هاشم طبطبائي (طبعه عام 1994م).

آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر لمحمود أحمد نحلة (طبعه عام 2002م).

التّداوليّة عند العلماء العرب دراسة تداوليّة لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التّراث اللّسانيّ لمسعود صحراوي (طبعه عام 2005م).

لقد تطرّقت الدّراسات السّابقة لبعض قضايا نظريّة الأفعال الكلاميّة عند العرب بصفة عامّة، ولهذا فالقيمة الإضافيّة الّتي حمَلتْها هذه الرّسالة هي أنّها كشفت اللّثام عن تجليات الأفعال الكلاميّة عند ابن حزم في مدوّنته الأصوليّة، حيث لم تكن معروفة في مثل هذه المقاربة اللّسانيّة التّداوليّة، وهذا هو الهدف الّذي عكفنا على إثباته في آخر فصل من هذا البحث.

وقد زاوجت مادّة البحث بين المرجعين التّراث العربيّ النّحويّ والبلاغيّ والأصوليّ وكتب المحدثين والمعاصرين العربيّ منها والغربيّ.

واعتمدنا في طرح معطيات البحث وموارده منهجًا مركبًا استدعته طبيعة الموضوع المعالج، جمع بين المنهج التداولي ،و المنهج التّاريخي في تقصّي الأصول الفلسفيّة للفكر التّداوليّ وتطور نظريّة

الأفعال الكلاميّة وحياة ابن حزم الأندلسيّ، والمنهج الوصفيّ التّحليليّ القائم على المسح والاستقصاء ووصف كلّ القضايا المعرفيّة الّتي تعالج الجانب التّداوليّ من جهة نظريّة الفعل الكلاميّ، سواء في بعده التّراثيّ أم الحداثيّ، وتناولناها بالشّرح والتّحليل.

وحتّى نتمكّن من الإجابة على التّساؤلات الّتي طرحناها والأهداف الّتي سطّرناها قمنا بوضع خطّة على النّحو التّالي:

مقدّمة: عرضنا فيها موضوع الدّراسة من شتّى جوانبه: العنوان، الإشكاليّة، الأهداف، الدّراسات السّابقة، منهج الدّراسة، خطّة البحث، الصّعوبات الّتي واجهتنا.

الفصل الأوّل: مفاهيم ومصطلحات التّداوليّة والتعريف صاحب المدوّنة.

المبحث الأوّل:مفهوم التّداوليّة وأهمّ قضاياها.

المبحث الثّاني: التّعريف بابن حزم ومنهجه.

الفصل الثّاني: نظريّة أفعال الكلام.

المبحث الأوّل: أفعال الكلام عند الغرب.

المبحث الثّاني:تجليات أفعال الكلام في التراث النّحوي والبلاغيّ.

الفصل الثّالث:تجليات أفعال الكلام في المدونة الأصولية.

المبحث الأوّل: الخبر وما يتضمّنه من قوى إنجازيّة.

المبحث الثّاني: الإنشاء وما يتضمّنه من قوى إنجازيّة.

الفصل الرّابع: تجليات أفعال الكلامفي مدونة ابن حزم الأندلسيّ.

المبحث الأوّل: أفعال الكلام الخبريّة.

المبحث الثّاني: أفعال الكلام الإنشائيّة.

خاتمة: كانت حصيلة ما توصّلنا إليه من نتائج تتضمّن إجابات عن التّساؤلات المطروحة في المقدّمة.

وككل بحث لم يخل بحثنا من بعض الصعوبات المعترضة، وهي:

إنّ قراءة المادّة الأصوليّة يستلزم صبرا وأناة لاستيعاب محتواها، خاصّة إذا كان هناك اختلاف بين علماء الأصول وابن حزم في التّوجهات والمبادئ والمنطلقات الفكريّة والمنهج المتّبع.

صعوبة تكييف المنهج التّداوليّ مع طبيعة الخطاب الأصوليّ، فتطبيق أفعال الكلام على مدوّنة ابن حزم ليس بالأمر السّهل لما تحويه من مصطلحات وألفاظ أصوليّة وفلسفيّة، كما أنّها تستوجب الحذر والدّقة بما أنّها نصوص تتعلّق بالشّرع، لاسيما عند قراءتها في ضوء الظّاهريّة.

وختاما أشكر الله سبحانه وتعالى على عونه وتوفيقه، وأتوجه بالشّكر إلى المشرف الأستاذ الدكتور بوشريحة إبراهيم ، كما أنوّه بمجهودات كل أستاذ أعانني وقدّم لي نصائح أفادتني في تخطّي عقبات هذا البحث.

وفي الأخير نسأل الله أنْ يوفّقنا لما فيه الخير والسّداد والصّلاح لنا جميعا.

قادري خضرة

تيارت في: 2020/06/16

الفصل الأوّل

مفاهيم ومصطلحات التداولية و التعريف بصاحب المدوّنة

المبحث الأول:مفهوم التداولية وأهم قضاياها.

المبحث الثاني: التعريف بابن حزم ومنهجه.

المبحث الأول:مفهوم التداوليّة وأهمّ قضاياها

1. نشأة التداوليّة:

تنوّعت المناهج في الدرس اللساني بتنوّع الأفكار التي تسعى لمعالجة الظاهرة اللغويّة من البنية والعلاقات التي تحكمها إلى الدلالات وما يترتّب عنها، وصولاً إلى الاستعمال اللغويّ. ليكون ظهور المنهج التداوليُّ ردّة فعلٍ عن معالجات تشومسكي للّغة، وعن تغاضي الاتّجاهات اللسانيّة السابقة عن دراسة الاستعمال اللُّغوي وعلاقته بالمرسِل والمرسَل إليه؛ فكان ذلك سبباً رئيساً –كما يراه ليفنسون– لظهور المنهج التداولي مُعتنياً بالاستعمال اللّغويّ الذي أغفلتْه الدراسات اللسانيّة التوليديّة التحويلية في تركيزها على الجانب الدلالي دون غيره.

يُعدّ تشارلز موريس أوّل من سلّط الضوء على التداوليّة pragmatism في مقالٍ بعنوان "أسس نظريّة العلامات"، باعتبارها البعد الثالث لعلم العلامات"[1] سنة 1938م، عندما ميّز بين ثلاثة فروعٍ للسيميائية:

التراكيب: دراسة العلاقات الشكليّة للعلامات.

الدلالة: دراسة لِعلاقة العلامات بالأشياء.

التداوليّة: تُعنَى عنده بدراسة علاقة العلامات بمؤوّليها ومفسّريها.

أمّا شارل ساندرس بيرس فقد استعمل مصطلح براغماتية، مستعيراً إيّاه من الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، وهذا في مقاله الشهير: "كيف نجعل أفكارنا واضحة" سنة 1878م[2]، ويَقصِد

[1] Katharina Reiss, problématique de la traduction,trad. Catherine A. Bocquet Economica, Paris, 2009, P:87.

[2] Louis Menand, pragmatism: A Reader, Vintage books, New York, First edition, 1997, P:26.

بالبراغماتيّة أنّ معنى أية فكرة يكمن بالنهاية في تأثيرها على أفعالنا[1]، وبهذه الرؤى التي ضمَّنها مقالتيْه (تثبيت المعتقد، وكيف نوضّح أفكارنا) ظهرت ملامح التداوليّة[2].

وتنبغي الإشارة إلى أن مفاهيم البراغماتية عند ساندرس بيرس والنفعيّة عند وليام جيمس، والذرائعيّة عند جون ديوي؛ لاتعني مفهوماً واحداً، فمصطلح pragmatism –باعتباره مذهبا فلسفيا– ظهر في الولايات المتّحدة الأمريكيّة في القرن التاسع عشر الميلاديّ، ويُعدّ جون ديوي من روّاد هذا المذهب، كانت فلسفته تعتمد في أصلها على فلسفة بيرس إلا أنّها تختلف عنها في الفروع، فقد سمّاها "الوسيلة" أو "الذاتيّة" أو "الذرائعيّة"[3].

ويرى بعض الدّارسين أن المذهب الذرائعيّ في الفلسفة pragmatism هو مصدر التداوليّة، وهو يختلف عنها؛ لأنّ التداوليّة ترتبط بما هو حقيقة يقينيّة نفعيّة، "فهي مذهب يتّخذ القيمة العمليّة التطبيقيّة قياساً للحقيقة، معتبراً أنّ الحقيقة المطلقة غير موجودةٍ، وأنه لا شيء حقيقياً إلاّ كلّ ما ينجح"[4].

إنَ تداوليّة موريس أقرب من سيميائيّة بيرس وأبعد عن أن تكون تداوليّةً لسانيّةً محضةً، وهي بذلك تنخرط في دائرة الدرس السيميائيّ العام الذي تغطيّ حيثياته كلّ مظاهر الحياة خارج اللّغة وخارج الوعي[5]، فهي تركّز على ظروف التداول وملابساته.

وقد ربط شارلز بيرس علم الدلالة بالتداوليّة، و"يُعدّ سَلَفاً للتداوليّين الذين جاؤوا من بعده. ويعتبر بيرس الدلائليّة عِلمًا يفضُل سائر العلوم لاستخدامه العلامات. وكشأن فيتغنشتين، يؤكّد أنّ

[1] نعمان بوقرة، المدارس اللسانيّة المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، دط، دت، ص:173.

[2] ينظر: نعمان بوقرة، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، منشورات باجي مختار، عنابة، الجزائر، ع17، 2006م، ص:179.

[3] محمد جديدي، فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص:36.

[4] آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دعفوس، ومحمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص:28. والكلام المقتبس للمترجم لا المؤلّف.

[5] ينظر: فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، 1986م، ص:13.

الفكر والعلامة غير منفصلين، فلا توجد علامةٌ في حدّ ذاتها؛ ولكن كلّ شيءٍ يمكن أن يتحوّل إلى علامةٍ، بل إنّ الفكر بحدّ ذاته علامةٌ يمكن للآخر أن يؤوّلها"[1].

وقد سار لودفينغ فيتغنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوي على نهج فريجِه Frege مؤسّس الفلسفة التحليليّة التي تعدّ الانطلاقة الأولى لنشأة التداوليّة، وعمِل على توضيح معالمها من خلال محاضراته التي طوّر بها الكثير من قضايا الفلسفة التحليلية التي أنتجت –بدورها– الفلسفة الأوستينيّة في اللُّغة من خلال تناولها للقضايا التداوليّة[2].

يُعدّ لودفينج فيتغنشتين رائداً من روّاد الفلسفة التحليليّة، يستخدم التحليل بوصفه منهجًا في الفلسفة لاغايةً فلسفيّةً، وتكمن وظيفة الفلسفة بالنسبة إليه في توضيح منطق اللُّغة والفحص الدقيق لكيفية عملها[3]. مبرزاً علاقة الفكر باللُّغة ومدى ترابطهما، وبذلك تعد الفلسفة التحليلية المصدر الأول لأحد أبرز مفاهيم التداوليّة وهي (نظريّة أفعال الكلام).

تطرّق جون أوستين في كتابه (نظريّة أفعال الكلام العامّة) إلى أفعال الكلام والقواعد التي تضبطها، "فالتصديق والتكذيب هما علامتان متميّزتان للحكم في القضية"[4]، واهتمّ بالمقاصد والمضامين التواصلية وأدخَل مقولة القصديّة التي تتجلّى —بالخصوص– في الربط بين التراكيب اللُّغوية ومراعاة غرض المتكلّم والمقصد العام من الخطاب في إطار مفاهيمي يستوفي الأبعاد التداوليّة الظاهرة اللغوية[5].

---

[1] فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1، 2007م، ص:39.

[2] ينظر: خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009م، ص:50.

[3] ينظر: صلاح اسماعيل عبد الحق، التحليل اللّغويّ عند مدرسة أوكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص:11.

[4] جون لانجشو أوستين، نظريّة أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأفعال بالكلام، تر: عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط، 1991م، ص:26.

[5] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة أفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م، ص:10.

بالإضافة إلى أعمال جون سيرل John rogers searle تلميذ أوستين الذي طوّر نظرية الأفعال الكلامية مع هوسيرل Husserl وكارناب Carnap وغيرهم من الذين اعتنوا بالجانب التحليليّ للّغة لكونها أداةً للتخاطب بين بَنِي الإنسان. وبظهور مفاهيم جديدة على يد غرايس Grice وسبربر وويلسون Sperber and Wilson مثل الاستلزام الحواري ومبدأ التعاون ونظرية الملاءمة ...تنوّع البحث التداوليّ.

واستطاع أعلام آخرون أن يطوّروها تنظيراً وتطبيقاً، أمثال: بول غوشي Paul Gochet، ديكرو Ducrot، هانسون Hansson، روسل Russell، فيومي Viullemi وغيرهم.

وفي الجانب العربي، نجد كُلاًّ من أبي بكر العزاوي، وطه عبد الرحمن ، وأحمد المتوكل ،وحافظ إسماعيل علوي،ومسعود صحراوي، الذين ساروا على وتيرة الغرب، إلاّ أنهم لم يغفلوا طبيعة اللغة المستعملة وبما تتميز به اللُّغة العربية من مرونةٍ على غرار اللّغات الأخرى. كما لا نغفل إسهامات المدارس اللسانيّة التي تنطلق من مسلّمةٍ مفادها نجاح العملية التواصليّة وإبلاغ مقصديّة الخطاب مرتبطةً بالمرسل والمرسل إليه؛ لأنّ البنيوية، السيميائيّة والتوليديّة التحويليّة "تنطلق جميعاً من الاهتمام بالتواصل والاستعمال الفعليّ للّغة؛ لأن ذلك ما يحدّد بنيتهما التركيبيّة، إضافةً إلى أنّ المتكلّم يبني كلامه وفق ظروف التواصل وطبيعة المتلقّي، لا وفق مبادئ النظام أو حتى ما يرتبط به هو، بِعَدِّه مُنتِجَ الكلام"[1]، فقد أثْرَتْ المدارسُ اللّسانيّةُ التداوليّةَ بمفاهيمَ مغايرةٍ على حسب منطلقات كل نظريّة وأهدافها.

2. التداوليّة: المصطلح والمفهوم:

تعدّدت مفاهيم التداوليّة ومصطلحاتها بتعدّد روافدها ومشاربها على حسب توجهات روّادها ورؤاهم المعرفيّة والفكريّة والفلسفيّة، ولما لمصطلح التداوليّة من أهمية في بناء النظريّات والمناهج؛ فقد تتبعنا بعض المفاهيم اللُّغويّة والاصطلاحيّة التي تمكّننا من ضبط الأطر المعرفيّة لهذا العلم.

[1] خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص:62.

1.2. التداوليّة لغة:

جاء في معجم مقاييس اللّغة أن: "الدال والواو واللام أصلان: أحدهما يدل على تحوّل شيءٍ من مكانٍ، والثاني يدلّ على ضعفٍ واسترخاءٍ"، ومن الأصل الأول قولهم: اِنْدالَ القومُ، إذا تحوّلوا من مكانٍ إلى مكانٍ. ومنه: تَدَاوَلَ القومُ الشيءَ بينهم: إذا صار من بعضهم إلى بعضٍ، والدَّولة والدُّولة لغتان، ويقال إنّ الدُّولة هي تداول المال والدُّولة الانتصار في الحرب، لأنه أمر يتداولونه، فيتحوّل من هذا إلى ذاك ومن ذاك إلى هذا[1].

ويعود مصطلح التداول في أصله العربيّ إلى الجذر اللغويّ "دول"، يقال صار الفيء دُوْلَةً بينهم يتداولونه، مرّة لهذا ومرّة لهذا، وتَداولْنا الأمر أي أخذناه بالدُّوَلِ (جمع دُولة). كما نقل ابن منظور عن أبي عبيد: الدُولَةُ بالضم، اسم للشيء الذي يُتَداول به بِعَينِه، والدَّولة المصدر منه الدالّ على الحدث، ودَوالَيكَ أي تدَاوُلاً بعد تداوُل، ودالت الأيام: دارت ومن الدَّولة، وهي الغَلَبة والانتصار[2].

وكذلك، ذكر الرّازي هذه المعاني التي سبقت من تناول الأمر مرّةً بعد مرّةٍ مالاً أو نصراً في حرب[3]، ومثله الفيروز آبادي في معجمه[4].

يتّضح من أقوال أهل اللُّغة في المعاجم أن معنى التداول هو التبادل والتناقل والدوران والانقلاب والتعاقب، والتداول على وزن (التفاعل) يدلّ على التحول والصيرورة والتنقل من حالٍ إلى حالٍ.

---

[1] ينظر: أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، مقاييس اللُّغة، باب الدال والواو، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، دت، ،مج2، ص ص:314-315.

[2] ينظر: ابن منظور محمد بن مكرَّم الأنصاري (ت 711هـ)، لسان العرب، مادة دول، تح: عبد الله الكبير وزملاؤه، دار المعارف، القاهرة، دت، مج2، ج17، ص ص:1455 وما بعدها.

[3] الرازي محمد بن أبي بكر (ت 660هـ)، مختار الصحاح، مادة دول، ترتيب: محمود خاطر، حمزة فتح الله، دار البصائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دط، 1987م، ص:216.

[4] الفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 1426هـ/2005م، ص:1000.

وقد ورد ذكره في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿... كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...﴾ [سورة الحشر، الآية:7]، أي لا يكون المال متداولاً بين الأغنياء فقط، وفي قوله سبحانه: ﴿... وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ...﴾ [سورة آل عمران، الآية:140].

وعلى هذا، ينسجم مفهوم التداوليّة مع معاني مادة (دول) التي اشتُقّ منها على طريقة المصدر الصناعيّ، كما رأى خليفة بوجادي أنّ" مجموع هذه المعاني التحول، والذي يقتضي وجود أكثر من حالٍ ينتقل بينها الشيء. وتلك حال اللّغة، متحوّلةٌ من حالٍ لدى المتكلّم إلى حالٍ أخرى لدى السامع، ومتنقّلةٌ بين الناس يتداولونها بينهم فمصطلح التداوليّة أكثر ثبوتاً من الذرائعيّة النفعيّة، السياقيّة وغيرها"[1]. فاللّغة العربية تنصاع لمستعمليها أثناء الاستعمال بين المرسِل والمرسَل إليه لما يحقق الإفهام والوضوح.

أما عند الغرب، فيشير الاشتقاق اللّغوي للمصطلح pragmatics في الإنجليزية وpragmatique في الفرنسية إلى أن "أصلها من اليونانيّة pragma، والتي تعني الفعل Action"[2]، لذلك عدّت نظرية الأفعال الكلاميّة من المفاهيم المؤسِّسة للفكر التداوليّ.

2.2. اصطلاحا:

تنوّعت تعاريف التداوليّة حسب اهتمام الباحثين، ومنهم:

شارل موريس Charles W.Morris، أوّل من أشار إليها حين اعتبر "التداوليّة كذلك العلم الملحق الذي يهتمّ بما يفعله مستعملو اللُّغة بألفاظها"[3]، لتتجاوز بذلك المجال اللّساني إلى السيميائيّ؛ أي تحديد الملابسات التي يتمّ وفقها الأداء اللّغوي وظروف المتكلّم والمتلقّي ومحيطهما والوضعيّة التبليغيّة.

[1] خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص:148.

[2] Dominique Maingueneau, pragmatique pour le discours littéraire, Armand colin, 2005, p:4.

[3] Ibid.

أما الباحثان فرانسوا ريكاناتي Francois Recanati وآن ماري دييرAnne-Marie Diller فاعتبرا أنّ التداوليّة هي "استعمال اللّغة في الخطاب، شاهدة في ذلك مقدرتها الخطابيّة"[1].

ومن أبرز ما قاله فرانسيس جاك Francis Jacques عنها أنها "تتطرّق إلى اللّغة كظاهرةٍ خطابيّةٍ وتواصليّةٍ واجتماعيّةٍ"[2]، فاللُّغة في هذه الحالة تخضع لمراعاة حيثيّات الخطاب وشروطه لإنجاح العمليّة التواصليّة والتداوليّة بذلك، فهي "دراسة المعنى كما يُوصله المتحدّث (أو الكاتب) ويؤوّله المستمع (أو القارئ)؛ وبالتالي فهي تختصّ بتحليل ما يعنيه الناس بألفاظهم أكثر مما تعنيه الكلمات وتراكيب هذه الألفاظ منفصلة؛ فالتداوليّة هي دراسة مقاصد المتكلّم"[3].

أمّا ليفنسيون Livinson فيعتبر -في كتابه pragmatics- أنّ التداوليّة "تدرس اللّغة من خلال استعمالها ضمن سياقٍ معيّنٍ دون إهمالها للمعنى وعلاقته بظروف الكلام، فهي تهتمّ بالمتخاطبين ومقاصدهم والسياق الذي تَرِد فيه مع مراعاة المقام[4]. وفي سياقٍ آخر "يمكن أن يكون موضوع التداوليّة هو نفسه موضوع الدلالة الثابت، بإضافة سياق الاستعمال"[5].

عُرفت التداوليّة بأنها "دراسة كيف يكون للمقولات مَعَانٍ في المقامات الخطابيّة"[6]، وبذلك اختلفت تعريفات التداوليّين، فمنهم من رأى بأنها تهتمّ بالجانب الدلالي للّغة بعد توظيفها. وهناك من عَدّها دراسةً تتعلّق بتحقيق اللّغة في الخطاب المنجز الذي يؤطّره السياق الذي قيلت فيه، وهناك من ربطها بالسياق لأنّه يحدّد مقاصد المتخاطبين.

ومن خلال التعريفات السابقة يتضح مجال البحث التداوليّ متعلّقاً بالجانب الاجتماعيّ والخطاب التواصليّ؛ لأنها في إطار اهتمامها بدراسة اللُّغة أثناء الاستعمال تركّز على عناصر

[1] فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص:8.

[2] المرجع نفسه، ص:12.

[3] George yule, pragmatics, oxford university press, NewYork, 1996, p:3.

[4] ينظر: إدريس مقبول، الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، جدار للكتاب العلمي، عمان، الأردن، عالم الكتب الحديث، إربد، دط، 2008م، ص:264.

[5] Françoise la traverse, la pragmatique, Histoire et critique, pierre Mardaga, Bruxelles, p:137.

[6] محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004م، ص:13.

التخاطب الثلاثة، فتُولِي عنايةً بقصد المتكلّم ونواياه، وشروط نجاح الرسالة وحال السامع والظروف المحيطة به.

3.2.عند العرب:

تعدّدت الترجمات العربيّة للمصطلح الأجنبيّ pragmatism منها: البراغماتية، البراغماتيك، التداوليّة المقاميّة، الوظيفية، الذرائعيّة، السياقيّة، النفعيّة...[1]، إلا أنّ محمد يونس علي يُؤْثر ترجمتها بـ (علم التخاطب) معترضاً على الترجمات الأخرى، معتبراً إياها غير موفّقةٍ، ودليله على ذلك أن الغربيّين يفسّرونه بأنه علم الاستعمال، ويفضّل تسمية pragmatics بعلم الاستعمال، وإن كان يحبّذ علم التخاطب[2].

وأوّل من استعمل مصطلح التداوليّة هو طه عبد الرحمن، إذ يقول: "وقد وُضع اختيارنا منذ 1970م على مصطلح التداوليّات والتفاعل معاً، ولقي –منذ ذلك الحين– قبولاً من الدارسين الذين أخذوا يُدرجونه في أبحاثهم"[3]، وربط تعريفها عنده بالتراث وما يحدث بين صانعيه من تواصلٍ وتفاعلٍ بقوله: "التداول عندنا هو تعلق بالممارسة التراثيّة هو وصفٌ لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانِعِي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أنّ المجال في سياق الممارسة هو من وصف لكل ما كان نطاقاً مكانيّاً وزمنيّاً لحصول التواصل والتفاعل"[4].

ويرى صلاح فضل أن التداوليّة: "هي الفرع العلميّ من مجموعة العلوم اللّغويّة الذي يختصّ بتحليل عمليّات الكلام بصفةٍ خاصّةٍ، ووظائف لأقوال اللُّغوية وخصائصها خلال إجراءات التواصل بشكلٍ عامٍ، كما تُعنى بالشروط والقواعد اللازمة لكي تكون الأقوال اللُّغويّة مقبولةً وناجحةً وملائمةً في الموقف التواصليّ الذي يتحدّث فيه المتكلّم"[5].

---

[1] خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص:65.

[2] محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص:5.

[3] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م، ص:27.

[4] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2 ، دت، ص:244.

[5] صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1992م، ص:20.

في حين يرى مسعود صحراوي أنّ "التداوليّة مذهب لسانيّ يدرس علاقة النشاط اللّغويّ بمستعمليه، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللّغويّة بنجاحٍ، والسياقات والطبقات المقاميّة المختلقة التي يُنْجَز ضمنها "الخطاب" والبحث عن العوامل التي تجعل منه رسالةً تواصليّةً "واضحةً" و"ناجحة"[1].

ويُولي عبد الهادي بن ظافر الشهري السياق أولويّةً في بناء الخطاب وتحقيق المقاصد وإقامة التواصل من حيث "إن الدرس اللُّغويّ التداوليّ يدرس المنجَز اللُّغويّ في إطار التواصل وليس بمعزلٍ عنه، لأن اللّغة لا تؤدّي وظائفها إلاّ فيه، فليست وظائف مجرّدة، وبما أن الكلام يحدث في سياقاتٍ اجتماعيةٍ، فمن المهمّ معرفة تأثير هذه السياقات على نظام الخطاب المنْجَز"[2]. فالتداوليّة تدرس الأفكار والمفاهيم أثناء الاستعمال وما يعنيه المخاطِب في سياقٍ معيّنٍ.

أما محمود أحمد نحلة، فيرى أن التداوليّة "فرعٌ من علم اللّغة يبحث في كيفيّة اكتشاف السامع مقاصد المتكلّم"[3]، وقد وصفها إسماعيل علوي بالعلم الجديد بقوله "إن التداوليات هي علم الاستعمال اللّغوي، وإنها بحقّ علمٌ جديدٌ في التواصل"[4].

فالتداوليّة هي أحد فروع علم اللّغة، تهتم بالعناصر اللّغويّة وغير اللّغويّة المتعلّقة بالفعل الكلاميّ، وتُولِي أهمّيّةً لدراسة اللُّغة عند استعمالها بدءًا من المخاطب وما يقصده وما ينوي قوله، مروراً بالرسالة وملابسات الخطاب، ووصولا إلى المتلقّي، لإنجاح العمليّة التواصليّة ضمن سياقٍ معيّنٍ، وهي بذلك جمعت بين اللُّغة والكلام.

ولعلّ محاولة الوقوف على ترجمةٍ واحدةٍ أو موحّدةٍ ضربٌ من العبث في ظلّ فوضى المصطلح، إلاّ أن المصطلح الأكثر قبولاً هو "التداوليّة"، لاقتناع الأغلبية بالتعليل الذي قدّمه طه عبد الرحمن برجوعه إلى المعنى اللّغوي للتداول، لما يحدث بين المتخاطبين من نقلٍ ودورانٍ أثناء التواصل. إذ

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند علماء العرب، ص:5.

[2] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداوليّة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص:23.

[3] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 2002م، ص:12.

[4] حافظ إسماعيل علوي، التداوليات- علم استعمال اللّغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011م، ص:3.

يقول: "النقل والدوران يدلاّن في استخدامهما اللّغويّ على معنى النقلة بين الناطقين –أو قُلْ معنى التواصل–، ويدلاّن في استخدامهما التجريبيّ على معنى الحركة بين الفاعلين –أو قُلْ معنى التفاعل–، فيكون التداول جامعاً بين جانبين اثنين هما: التواصل والتفاعل، فمقتضى التداول إذن يكون القول موصولاً بالفعل"[1].

حصيلة التعريفات السابقة تتضمن اهتمام التداولية بمُستعمِلي اللّغة وقصدهم والسياق والمقام الناتج عن تشرّبها من عدّة نظريّاتٍ لسانيّةٍ جعلها تكتسب مكانةً خاصّةً وسط النظريّات التي تدرس اللّغة، من خلال الإلمام بمجمل الأحوال التي تتعلق بالعمليّة التواصليّة وإنجاح عمليّة الإنجاز اللّغوي ورفع اللبس.

3. قضايا التداوليّة:

تنوّعت الدراسات التي تناولت التداوليّة بحثاً أو تقصّياً عن المعنى الذي ينتجه الاستعمال اللّغويّ، فتعدّدت المصادر المعرفيّة والفكريّة والفلسفيّة، واختلفت المدارس في جوانب بحثها التداوليّ ليضيق ويتّسع حسب منطلقاتها. وأبرز هذه الدراسات هي: الاستلزام الحواريّ، متضمّنات القول، الإشاريّات، أمّا الأفعال الكلاميّة فقد أفردنا لها فصلاً.

1.3. الاستلزام الحواريّ Conversational implicature:

إنّ الاستلزام الحواريّ من أهمّ جوانب البحث والتحليل التداوليّ؛ لأنه يعمد إلى فكّ اللّبس في ما يُقال وما يُقصد، "فما يقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات بقِيَمها اللفظية face values، وما يقصد هو ما يريد المتكلّم أن يبلغه السامع على نحوٍ غير مباشرٍ، اعتماداً على أن السامع قادرٌ على أن يصل إلى مراد المتكلّم بما يتاح له من أعراف الاستعمال ووسائل الاستدلال، ونتيجة لهذا كان يفرّق بين المعنى الصريح وبين ما تحمله الجملة من معنىً متضمّنٍ، فنشأت عنده فكرة الاستلزام"[2]، فقد حاول غرايس Grice في مقاله (المنطق والحوار logic and conversation)

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص:244.

[2] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص:33.

الذي نشره سنة 1975م أن يجد تحليلاً وتفسيراً لمقصديّة الكلام، وأن يضع أطرا معرفية وأسسا منهجية لحلّ إشكاليّة المعنى المتضمّن في العبارة، والذي يريد المرسل تبليغه للمرسل إليه بطريقة غير مباشرة.

وقد ميّز غرايس بين نوعين من الاستلزام: استلزامٌ عرفيٌّ واستلزامٌ حواريٌّ، فأمّا الاستلزام العرفيّ فقائمٌ على ما تعارَف عليه أصحاب اللّغة من استلزام بعض الألفاظ دلالاتٍ بعينها لا تنفكّ عنها مهما اختلفت بها السياقات وتغيّرت التراكيب[1]، أمّا النوع الثاني من الاستلزام الحواريّ فهو "ما يرمي إليه المتكلّم بشكلٍ غير مباشرٍ، جاعلاً مستمعه يتجاوز المعنى الظاهر لكلامه إلى معنى آخر"[2]، إذ إنّ "هذا القائل كان ينوي –وهو يتلفّظ بهذه الجملة– إيقاعَ التأثير في مُخاطَبه بفضلِ فهم هذا المخاطَب لِنيّته. ويرتبط مفهوم الدلالة غير الطبيعيّة ارتباطاً وثيقاً بأحد معاني الفعل الإنجليزيّ To mean، وهو المعنى الذي نترجمه للفرنسية إلى Vouloir dire (قصد). وهكذا يشدّد غرايس في التواصل اللّغوي على نوايا القائل وعلى فهم المخاطَب لهذه النوايا"[3].

وللفصل فيما يقصده المرسل أو المتكلّم –إن كان معنىً صريحاً أو معنىً ضمنيّاً– اقترح غرايس مبدأً سمّاه مبدأ التعاون الذي يُعدّ أهم المبادئ والمباحث التي تتّكئ عليها التداوليّة لفهم المقاصد وإنجاح العملية التواصليّة، والذي تمخّض عن عدّة أسئلةٍ كانت تجول بفكر (غرايس): كيف يكون ممكناً أن يقول المتكلّم شيئاً ويعني شيئاً آخر؟ ثم كيف يكون ممكناً أيضاً أن يسمع المخاطَب شيئاً ويفهم شيئاً آخر؟ وهو مبدأ حواريٌّ عامٌ يشمل أربعة مبادئ maxims فرعية، هي[4]:

مبدأ الكمّ Quantity: اجعل إسهامك في الحوار بالقدر المطلوب من دون أن تزيد عليه أو تنقص منه.

مبدأ الكيف Quality: لا تَقُل ما تعتقد أنه غير صحيحٍ، ولا تَقُل ما ليس عندك دليلٌ عليه.

[1] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص:33.

[2] العياشي أدراوي، الاستلزام الحواريّ في التداول اللسانيّ من الوعي بالخصوصيّات النوعيّة للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م، ص:18، هامش (رقم:2).

[3] آن روبل وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص:53.

[4] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص:34.

مبدأ المناسبة Relevance: اجعل كلامك ذا علاقةٍ مناسبة للموضوع.

مبدأ الطريقة manner: كن واضحاً ومحدّداً، فتجنّب الغموض Obscurity، وتجنّب اللّبس ambiguity، وأوْجِزْ، ورتّب كلامك.

وقد ذكر طه عبد الرحمن في كتابه (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي) المبادئ الأربعة الخاصة (بقواعد التخاطب)، وأصبغها بمقولات التراث العربي، وهي[1]:

1- قاعدتا كمّ الخبر، وهما:

أ- لِتكنْ إفادتك المخاطَبَ على قدر حاجته.

ب- لا تجعل إفادتك تتعدّى القدر المطلوب.

2- قاعدتا كيف الخبر، وهما:

أ- لا تقل ما تعلم كذبه.

ب- لا تقل ما ليس لك عليه بيّنة.

3- قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال، وهي: ليناسب مقالُك مقامَك.

4- قواعد جهة الخبر، وهي:

أ- لِتحترزْ من الالتباس.

ب- لِتحترزْ من الإجمال.

ج- لِتتكلّمْ بإيجار.

د- لِتُرتّبْ كلامَك.

وبذلك فإن احترام هذه المبادئ التي مفادها ضبط القول بعدم الإطناب في الكلام بما لا طائل منه، وأن يكون للكلام مواصفات الصدق، وأن يتناسب مع الموقف الذي يقال فيه، وألاّ يكتنفه اللبس أو الغموض، كلّ يحقّق مبدأ التعاون؛ وإذا تمّ خرق أحد هذه المبادئ فإنّ ذلك يؤدّي إلى الاستلزام الحواريّ.

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998م، ص:238.

وللاستلزام الحواريّ عند غرايس Grice خواصّ تُميّزه عن غيره من أنواع الاستلزام الأخرى المتمثلة في[1]:

الاستلزام ممكن إلغاؤه defeasible: وذلك بإضافة قولٍ يسدّ الطريق أمام الاستلزام أو يَحُول دونه، مثل أن تقول قارئة لكاتبٍ: (لم أقرأ كلّ كتبك)، فإذا أضافت: (الحقّ أنّي لم أقرأ أيّ كتابٍ منها)، فقد ألغت الجملةُ الاستلزام.

الاستلزام لا يقبل الانفصال non-detachable عن المحتوى الدلالي، فلا ينقطع مع استبدال مفرداتٍ أو عباراتٍ بأخرى ترادفها وتستدعي الافتراض السابق presuposition.

الاستلزام متغيّرٌ يمكن أن يؤدي إلى استلزاماتٍ مختلفةٍ في سياقاتٍ مختلفةٍ.

الاستلزام يمكن تقديره calculability: والمراد به أن المخاطَب يقوم بخطواتٍ محسوبةٍ يتّجه بها خطوةً خطوةً للوصول إلى ما يستلزمه الكلام.

وبذلك يكون غرايس قد ميّز بيّن المعنى الذي تحكمه قواعد لغويّة، وهذا هو المعنى الصريح الذي لا يحتاج إلى الاستلزام الحواريّ، والمعنى الذي لا تضبطه قواعد لغويّة، وإنما يحكمه السياق ونوايا المرسل ومقاصده.

ونشير في الأخير إلى أن أهمّ مميّزات الاستلزام الحواريّ –من حيث كونه آليّةً من آليّات إنتاج الخطاب– أنه يقدّم تفسيراً صريحاً لقدرة المتكلّم على أن يعني أكثر مما يقول بالفعل، أي أكثر مما تؤدّيه العبارات المستعملة[2].

2.3. مُتضَمَّنات القول Implicits:

يقوم المتكلّم بتضمين رسائله بكلماتٍ مشفّرةٍ وأخرى ظاهرة، وهو ما يعطي الأفعالَ والخطابَ الصبغةَ الإنجازيّة والقيمة التداوليّة، حيث "إن الضمنيّ موجودٌ حيثما نظرت سواءٌ تعلَّقَ الأمر بالمعنى الحرفيّ أو بالقيمة اللاقوليّة أو بالأعمال المباشرة أو حتّى بالإخبارات... ذلك أنّنا لا نقول كلّ

[1] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص ص:38–39.

[2] عادل فخوري، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، عالم الفكر، الكويت، مج20، ع3، 1989م، ص:141.

شيءٍ، كما أنّنا نحتاج إلى الدخول في محادثاتٍ اجتماعيّةٍ كي تنتج دلالةً، فإذا غاب هذا الضمنيّ امتنع التواصل"[1].

هذا ما يجعل المتضمَّنات من المباحث التداوليّة المعقّدة التي تتجاذبها فروع معرفيّة متعدّدة... والمقصود بها الإحالة الخفيّة والأثر غير الظاهر للمنطوق –وهو المسكوت عنه لقـــصد من المتكلّم–[2]، ممّا يستوجب إعمال الفكر والقيام باستدلالات عقليّة للوصول إلى فكّ الشِّفرات وتأويل المقصود بما يتلاءم ونوايا المتكلّم ومقصديّة الخطاب الذي تُؤطّره ظروف الخطاب وملابساته. وهكذا فالمعنى "يلعب دوراً أساسيّاً في المحادثة، والتداوليّة تُولي اهتماماً كبيراً للإستراتيجيّة غير المباشرة للمتكلّم، كما تُولِي نفس الاهتمام لتأويل الملفوظات من قبل المستمع"[3].

وقد ميّز الباحث دومينيك مانغونو Dominique Maingueneau "بين الضمنيّات الدلاليّة والضمنيّات التداوليّة، فالأولى لها ارتباطٌ بالمادة اللّغويّة للملفوظ ليس إلاّ ولاستخراج الثانية يعمد المتلفظ المشارك إلى ربط الملفوظ بسياقه"[4].

والملاحَظ في حياتنا اليوميّة أن المتكلّم يستعمل ويعمد إلى التضمين بكثرةٍ في كلامه لعِدّة أسبابٍ، ذكرت كاترين كيربرات أوريكيوني أحد الأسباب التي تجعل المتكلّم يلجأ إلى هذا النوع من القول، وهو "مواقف الكلام في موضوع الطابوهات"[5] الذي يرجع إلى طبيعة المجتمعات وثقافتها ودينها وأخلاقها، مما يجبر المتكلّم على تجنّب المعاني الصريحة الظاهرة. وللوصول إلى المقصود، يتوجّب على المتلقّي التفكير بقوانين الخطاب وما يحيط به من ملابسات لفهم ما يقصده المتكلّم، وهذا ضمن الافتراض المسبق والأقوال المضمَرة.

---

[1] فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص ص:144–145.

[2] عز الدين الناجح، تداولية الضمني والحجاج بين تحليل الملفوظ وتحليل الخطاب، مركز النشر الجامعي، منّوبة، تونس، 2015م، ص:201.

[3] Domonique Maingueneau, pragmatique pour le discours littéraire, P:81.

[4] دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح التحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص:71.

[5] Catherine Kerbrat-Orecchioni, l'implicite, Armand colin, Paris, 1986, P:277.

1.2.3. الافتراض المسبق Presupposition:

يستعمل المتخاطِبون في عمليّة التواصل اللُّغة التي تحيل للرموز والإحالات التي تشكل خلفية التبليغ المنطوة بسياق الحال وعلاقة المتكلّم بالمتلقي، ففي "كل تواصلٍ ينطلق الشركاء من معطياتٍ وافتراضاتٍ معترَفٍ بها ومتّفقٍ عليها بينهم، تشكّل هذه الافتراضاتُ الخلفيّةَ التواصليّة الضروريّة لتحقيق النجاح في عمليّة التواصل"[1]. ويُرجع الباحثون ظهور هذا المصطلح إلى الفيلسوف فريجِه[2].

تهتمّ التداوليّة بالافتراض المسبق، لأنه مقيّدٌ باستدلالاتٍ يقوم بها الذهن للتعبيرات اللّغويّة المختلفةِ التراكيبِ؛ "يحدّد الافتراض المسبق بواسطة اختبار النفي Test de négation، ففي الملفوظ: (بول كفّ عن الشّرب) نقول إنّ الجملة (بول كان يشرب مسبقاً) مفترضة مسبقاً، بما أنه يمكن استنباطها كذلك من (بول لم يكُفّ عن الشرب)"[3].

ويرى التداوليّون "أنّ الافتراضات المسبقة ذات أهمّيّة قصوى في عمليّة التواصل والإبلاغ، ففي التعليميّات Didactique، لا يمكن تعليم الطفل معلومةً جديدةً إلا بافتراض وجود أساسٍ سابقٍ يتمّ الانطلاق منه والبناء عليه، أما مظاهر (سوء التفاهم) المنضوية تحت اسم (التواصل السيّئ) فلها سببٌ أصليٌّ مشتركٌ هو ضعف أساس الافتراضات المسبقة"[4]. أما عن وظيفة الافتراض المسبق الذي هو (الاقتضاء)، فهو يشمل "الشرط الأساسيّ للتماسك العضويّ للخطاب، ويضمن بأن تكون الأقوال تنتمي إلى الحوار، وأنها تمثّل نصّاً واحداً وليس مجموعة أقوالٍ مستقلّةٍ، وحتى وإن اعتبرناها حَشْوًا فإنَّ دورها لا يُستهان به في إنجاح العمليّة التواصليّة، وفي حفاظ الخطاب ككلّ على تَماسُكه"[5].

---

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص ص:30-31.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص:31. (الهامش)

[3] دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص:105.

[4] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص:32.

[5] Ducrot Oswald, Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique, Hermann, Paris, 1980, P:91.

وتكمن خصوصيّة الافتراض المسبق في الطريقة التي يفرض بها المخاطب إطاراً لاستمرار الخطاب يُجيزه على الفعل، ولهذا يعتبر محتوى الافتراض حقيقةً مؤكّدةً ليس بالإمكان إعادة النظر فيها، وإذا كان هناك ربطٌ، فهذا الأخير لا يؤدّي من حيث المبدأ إلاّ على مستوى المثبت، ليس على مستوى المفترض[1]. بالإضافة إلى ذلك، فإن "الافتراضات المسبقة الثاوية في الملفوظ تُولِي العناية لمكانة المفترَضات المسبقة التداوليّة، وتتوقف على الظروف الواجب تحقيقها لنجاح الفعل الكلامي، وطرح السؤال يفترض مسبقاً وتداوليّاً أنّ السائل لا يعرف الجواب، وأن المجيب يمكنه التعبير، ها هنا يمكن المتلفِّظَ المشاركَ دحضَ المفترَض المسبق باتّخاذ موقف العدوانيّة، كأن يقول: (لماذا تسألني؟)، (أنت تعرف ذلك)"[2].

2.2.3. الأقوال المُضْمَرة The innuendos:

هي النوع الثاني من متضمَّنات القول، وترتبط بالخطاب ومقامه. وعلى عكس الافتراض المسبق الذي يُحدَّد على أساس معطياتٍ لغويّةٍ؛ فالقول المضْمَر "كتلة المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها، ولكنّ تحقيقها في الواقع يبقى رهن خصوصيّات سياق الحديث"[3]، فالقول يُفهَم من خلال سياق الحدث لأنه المقتضَى الضمنيّ للخطاب.

ويُعدّ غرايس أوّلَ من استنبط مفهومًا حول ظاهرة الأقوال المضمرة، على أساس الفكرة التي تكوّنت لديه بأنّ الفعل الخطابيّ يستوجب تعاوناً من قبل المشاركين، والتبادل الخطابيّ –بالإضافة إلى كونه يخضع لقواعد وقوانين خاصّة بالخطاب– فإنّ المتحدث فيه يلتمس من المستمع معرفة المبادئ الأساسيّة للمحادثة؛ وانطلاقاً من هذه الفرضيّة يستنتج أقوالاً مضمرة[4] ضمنيّاً من السّياق، ويتوجّب عليه تسخير قواعد الحوار والاستدلال وقوانين الخطاب.

[1] ينظر: جون سيرفوني، اللسانيات والتداولية، تر: ذهبية حمو الحاج، منتديات تخاطب ta5atub.com، تاريخ التصفح: 2019/03/30.

[2] دومينيك مانغونو، المصطلحات، المفاتيح، لتحليل الخطاب، ص:106.

[3] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص:32.

[4] Domonique Maingueneau, pragmatique pour le discours littéraire, p:90.

وعليه نستخلص أنّ الأقوال المضمرة تشمل كلّ الأخبار القابلة لأن تكون محمولةً بواسطة الملفوظ؛ فهي تقوم على قصديّة المتكلّم، وعلى حدس المخاطِب الذي يلجأ إلى الحسابات التأويليّة لفكّ رموزها[1]. وتتصف الأقوال المضمرة بخصائص ثلاثة، هي[2]:

- أنها ترتبط بسياق معني.
- تفكّ بواسطة حساب يقوم به المتلفّظ المشارك.
- يمكن للمتلفّظ أن يرفضه ويحتمي وراء المعنى الحقيقي.

3.3. الإشاريّات Deictics:

اهتمّ بها العلماء قديماً في شتّى جوانبها النحويّة والصرفيّة والدلاليّة، وبأدوات الربط بين أجزاء الجملة والجمل فيما بينها، وتعتبر ميداناً ثريّاً لعلماء التداوليّة يتحدّد مرجعها في الخطاب التداوليّ بين المرسِل والمرسَل إليه؛ لأنّه لامعنى لها في ذاتها، إلاّ أن هناك ضمائر ("أنا"، "أنت" و"هو") وإشارات ("هذا"، "ذاك" و"الآن") هي تعابير تختلف إحالتها بالضرورة بحسب ظروف استعمالها، أي وفقا لملفوظها في السياق، فهي تشير في البداية إلى التمفصل اللّسانيّ الذي تنبثق عنه، قبل إحالتها على فرد (متكلّم) وعلى مكان وفترة زمنيّة. من ثم تعدّ دراستها –عند هانسون– مكوّناً للدرجة التداوليّة الأولى"[3]. وهناك أدوات ضروريّة لا يمكن أن تتمّ عمليّة التلفّظ بالخطاب دون حضورها وهي (الأنا والهنا والآن)[4]؛ لأنها مرتبطة بالتركيب اللُّغوي والسياق الذي تستخدم فيه ليتمكّن المتلقّي من فهم مقصديّة المتكلّم.

وتُعتَبر الإشاريّات من المرجعيّات deixis لأنها لاتشير إلا بوجود مرجعٍ ما، فمثلاً بين الضمير (أنا) وبين فردٍ ما يتحدث عن نفسه في لحظةٍ معيّنةٍ، تكون العلاقة علاقةً فعليّةً relation de fait وهذه العلاقة نابعةٌ عن لفظ هذا الفرد لكلمة (أنا)، فـ(أنا) تدلّ على المتحدّث المفرد

[1] ينظر: ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، ط2، 2012م، ص:178.

[2] دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص:119.

[3] فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص:41.

[4] ينظر:عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص:81.

و(أنت) تدلّ على المخَاطب الموجَّه إليه الخطاب، لكنّ هذه المرجعيّات لا تستطيع استقبال معنى محدّد إلاّ إذا كانت على علاقة وجوديّة مع الموضوع الذي تمثّله[1].

كما يمكن أن تكون الإشارات المستعملة بين المتحدّثين وما يتحدّثون عنه في مناسباتٍ معيّنةٍ، ويتحدّد مدى الإشارة إلى التعابير المؤشرة بمعنى هذه التعابير في اللُّغة، إلاّ أن الإشارة الحقيقيّة خاضعة للعوامل السياقيّة[2]. وبذلك تعدّ الإشاريّات عدة أنواع تؤدّي دوراً لا يمكن تجاهله في التواصل اللُّغوي:

1.3.3. الإشاريّات الشخصيّة:

وهي تمثّل الضمائر الدالّة على المتكلّم أو المخاطب أو الغائب، في جميع حالاتها إظهاراً أو إضماراً أو انفصالاً أو اتّصالاً. فالذات المتلفّظة تتغيّر بتغيّر السياق، و"ممارسة التلفّظ هي التي تدلّ على المرسل في بنية الخطاب العميقة، مما يجعل حضور (الأنا) يرِد في كل خطاب"، ولذلك فالمرسل لا يضمّنها خطابه شكلاً في كلّ لحظة، لأنه يعوّل على وجودها -بالقوة- في كفاءة المرسل إليه، وهذا ما يساعدها على استحضارها لتأويل الخطاب تأويلا مناسباً"[3].

إن مبدأ السلطة والتقارب والتضامن يتحكّم في الاختيار بين الضميرين (أنت، أنتم)وفقَ العلاقة التي تربط المتخاطبين، فإذ كانت تربطهما علاقة استعمل الضمير (أنت) كما هو جارٍ في خطاب الأطفال والأصدقاء، وإذا لم تكن هناك علاقةٌ تربطهما فيستخدم الضمير (أنتم) الذي يُعدّ مؤشراً اجتماعياً، وقد يُستعمل لدلالة الاحترام والتوقير لمن هو أعلى منزلة ومنصباً[4].

ومن ضروب الإشاريّات التي تُدرك الإحالة عليها من السياق، الضمائر المستَتِرة غير الملفوظة لوجود دلالة الحال عليها، "ويتطلّب بعضٌ منها حضور أطراف الخطاب حضوراً عينيّاً، في الأمر

[1] ينظر:جان سرفوني، الملفوظية، تر: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكُتاب العرب، دط، 1998م، ص:28.

[2] ينظر: جون لاينز، اللُّغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م، ص:244.

[3] عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص:82.

[4] المرجع نفسه ، ص:290.

والنهي مثلاً: ففعل الأمر ينطوي على (أنت) الذي يُوجَّه إليه الخطاب، وبالتالي تنوّعت الضمائر بين المستتر وجوباً والمستتر جوازاً "[1].

2.3.3. الإشاريّات الزمانيّة:

تمثّلها ظروف الزمان بصورةٍ عامةٍ، فإذا كان الزمن مبهماً أُلبس الأمر على المتلقّي، ولذا يجب ربط الزمن بالفعل والفاعل حتى يؤوّل الخطاب تأويلاً صحيحاً. إنّ الزمن الذي يتحدث فيه المتكلّم هو محور ترتيب الإشاريّات الزمانية، وهو الأساس الذي اعتمدته أوريكيوني Orecchioni في تصنيفها المبهمات الزمانية[2].

المبهمات التزامنيّة: تمثّل الظروف التي تقترن دلالاتها واستعمالاتها بالحاضر (مثل: حالياً، الآن).

المبهمات القبليّة: كلمات تدل على الزمن المنقضي (مثل: أمس، اليوم السابق).

المبهمات البعدية: كلمات تدل على الزمن غير المنقضي (مثل: غدا، السنة القادمة).

المبهمات المحايدة: سمّيت كذلك لأنها تكون حياديّة بالنظر للتعارض:(التزامن، القبليّة، البعديّة).

فالإشاريّات الزمانيّة هي كلمات تدل على زمانٍ يحدّده السياق بالقياس إلى زمان التكلّم الذي يُعد مركز الإشارة الزمانيّة في الكلام[3]. وهناك عناصر إشاريّة أخرى من الإشاريّات الزمانية مثل:" الألف واللام للتعريف، مما يدل على أنها في الأصل لم تكن للتعريف فقط، بل كانت أداة للإشارة؛ أنها حافظت على معنى الإشارة في بعض الحالات، نحو: اليوم أي في هذا اليوم، والليلة أي: في هذه الليلة"[4].

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب ، ص:83.

[2] ك. أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللُّغة، تر: محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2007م، ص:71.

[3] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص:19.

[4] برجشتراسر، التطوّر النحويّ للّغة العربيّة، تر: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، 1994م، ص:86.

3.3.3. الإشاريّات المكانيّة:

تمثّلها بصورةٍ عامةٍ ظروف المكان ويعتمد تفسيرها واستعمالها على معرفة مكان المتكلّم ووقت التكلم، وإلاّ فهذه الإشاريّات تتّسم بالغموض وتُوقع المخاطَب في اللّبس والإبهام، ولا يمكن استعمالها وفهم دلالتها إلاّ إذا عمد المرسِل إلى افتراض موقع المرجِع وموقع المرسَل إليه[1].

هذا بالإضافة إلى عناصر إشاريّة أخرى مثل: أسماء الإشارة إلى المكان: (هذا، ذاك، هنا، هناك)، وهي أسماءٌ مبهمةٌ لا يمكن معرفة مكان المتكلّم إلا بالاطّلاع على ما تشير إليه، بالنسبة إلى مركز الإشارة، وبالاعتماد على السياق، وهذا ما يؤكّد ضرورة استعمال المرجع المكانيّ لمعرفة مواقع الأشياء؛ لأنّ "في كلّ تواصلٍ لسانيٍّ ينطلق الشركاء من معطياتٍ وافتراضاتٍ معتَرفٍ بها ومتَّفقٍ عليها بينهم، تشكّل هذه الافتراضات الخلفيّة التواصليّة لتحقيق النجاح في عمليّة التواصل، وهي محتواةٌ ضمن السياقات والبنى التركيبيّة العامة"[2].

4.3.3. الإشاريّات الاجتماعية:

هي ألفاظٌ وتراكيبٌ تشير إلى العلاقات الاجتماعيّة التي تربط المتكلّمين والمخاطَبين ببعضهم من حيث هي علاقة قائمة على الألفة أو المودّة، أو هي علاقة رسميّة تُستعمل فيها ألفاظ التبجيل في مخاطبة مَن هُم أكبر سنّاً ومقاماً من المتكلّم، كاستخدام (أنتم) في اللُّغة العربية للمفرد المخاطب و(نحن) للمفرد المعظِّم لنفسه"[3].

وهي تشمل أيضاً الألقاب مثل جلالة الملك، فضيلة الشيخ، واستخدام بعض الألفاظ على طبقة اجتماعية بعينها مثل: قرينته وزوجته... إلخ. فتحديد طبيعة العلاقة الاجتماعيّة بين الذوات

[1] ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص:85.

[2] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص ص:30-31.

[3] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص:25.

المتخاطبة مسألة نسبيّة[1] لكونها تختلف من موقف لآخر حسب السياق ومكانته ومنزلته عند المتكلّم.

وبذلك تكون نقطة انطلاق البحوث التداوليّة -بمختلف حلقاتها الفكريّة والثقافيّة- هي الاستعمال الفعلي للّغة الذي يصبّ في نقطة التواصل؛ لأن المتكلّم يختار بنيته اللّغويّة التي تتوافق وأغراضه الكلاميّة ومبتغاه حتّى يتمّ تأويلها تأويلاً صحيحاً، مراعياً بذلك حيثيات وملابسات العملية التواصلية. وممّا لابدّ من ذكره أنّه رغم تنوّعِ الروافد التداوليّة وثرائِها فإنها لم تتّضح معالمها ولم يستقمْ عُودها إلاّ في العِقد السابع من القرن العشرين.

[1] فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية ص:42.

المبحث الثاني: التعريف بابن حزم ومنهجه

1. حياة الإمام ابن حزم الظاهريّ:

تعدّدت وتنوّعت المصادر* التي كتبت عن حياة ابن حزم وسيرته الذاتيّة، والتي كان لها الأثر البالغ في تكوين شخصيته وتوجّهه العلمي والمذهبي وتميزه في رؤيته الأصوليّة وطريقة استنباطه للأحكام الفقهيّة، وهذا ما سنتطرق إليه من خلال مراحل حياته.

1.1. اسمه ونسبه:

هو العلاّمة الحافظ الفقيه الأصوليّ المحدِّث المجتهد الأديب ذو الفنون والمعارف، أبو محمد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، الفارسيّ الأصل ثمّ الأندلسيّ القرطبيّ اليزيديّ، ويُكنّى بأبي محمد وبها عُرف[1]، فهو قُرَشيّ بالولاء، فارسيّ بالجنس، إلاّ أن محمد أبو زهرة ذكر أن أبا مروان بن حيّان شكّك في أن ابن حزم من أصلٍ فارسيٍّ، حيث ذهب إلى أنّه من أصلٍ إسبانيٍ وأنه من أسرةٍ كانت تقيم في بلدة من لَبْلَة، وكانت تدين بالنّصّرانيّة[2].

* نذكر على سبيل المثال:

– ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 1978م.

– ابن حزم الكبير للدكتور عمر فروخ، دار لبنان للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1400هـ/1980م.

– ابن حزم خلال ألف عام لأبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهريّ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط1، 1402هـ/1982م، ج1.

– ابن حزم الأندلسيّ المفكر الظاهريّ الموضوعيّ للدكتور زكريّا إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، دط، دت.

– مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، تح: عبد الصبور شاهين، مر: محمد عبد الحليم محمود، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دط، 1406هـ/1986م.

[1] ينظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ)، سِيَرأعلام النبلاء، تح: مجموعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط11، 1417هـ/1996م، ج18، ص:184.

[2] ينظر: محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره– آراؤه الفقهية، دار الفكر العربيّ، القاهرة، دط، 1978م، ص:23.

إلا أن نسبته إلى الفرس هي المشهورة، وقد نقل الأكثرون عن القاضي صاعد الجيّاني –وهو معاصر ابن حزم– أنه نقل عنه ذِكْر ذلك عن نفسه، ولم يكذّبه أحدٌ من معاصريه إلاّ ما شكّك به ابن حيّان، ولعلّه من تشنيع الفقهاء الذين ناضلهم ابن حزم، وكان عنيفاً في نضاله معهم، ومجادلته إيّاهم[1]، وعلى حدّ قول محمد أبو زهرة فإنّ العداوة هي الدافع وراء هذا الادّعاء.

وهناك من ذهب إلى أن أصله يونانيّ، وقد انفرد بهذا القول المستشرق الإيطاليّ فرنشسكو غابرييلي Francesco Gabrieli[2]، إلاّ أن ابن حزم حدّد نسبه الفارسيّ وولاءَه في قريش في البيتين التاليين من ديوانه[3]:

سَمَا بي ساسانٌ وَدارَا[4] وبعدهم قريشُ العلى وأعياصُها والعنابسُ[5]

فما أخرتْ حربٌ مراتبَ سُؤْدَدِي ولا قعدَتْ بي عن ذُرى المجدِ فارسُ

2.1. مولده:

وُلد عليّ بن حزم يوم الأربعاء قبل طلوع الشمس، في نهاية شهر رمضان سنة أربع وثمانين وثلاثمئة[6] بقرطبة قلب الأندلس، في الجانب الشرقيّ من رَبَض[7] مُنية المغيرة[8].

---

[1] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره– آراؤه الفقهية، ص:24.

[2] ينظر: ابن حزم خلال ألف عام، جمع وتحقيق: أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، ج4، 1402هـ/ 1982م، ص:182.

[3] ديوان ابن حزم الظاهري، تح: صبحي رشاد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1410هـ/ 1990م، ص:67.

[4] ساسان ودارا: هم ملوك الفرس، انقرضت دولتهم في الإسلام، ينظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي (ت 456هـ)، تح. عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1982م، ص:511.

[5] الأعياص والعنابس: هم صنفان من بني أميّة من ولد أميّة الأكبر بن عبد شمس، ينظر: المصدر نفسه، ص ص:78–79.

[6] أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، دت، ج3، ص:325.

[7] ربض مُنية المغيرة: حي من أحياء قرطبة، ويسمى اليوم حي سان لورنزوه. ينظر: عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ابن حزم خلال ألف عام، ج4، ص:175.

[8] ينظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص:211.

إلاّ أنّ صاحب معجم الأدباء يؤرّخ له بتاريخٍ غير ما ذكرناه سابقاً وهو (383هـ/ 993م)[1]. وهذا إنّما يدلّ على عناية أسرة ابن حزمٍ بتاريخ ولادة آحادها، وإلاّ فإنّ ابن حزم لا يعرف ذلك التاريخ الدقيق عن ولادته، ويدلّ كذلك على تحضّر الأندلس وعناية أهلها بأخبار مواليدها وعلى رفعة شأن أسرة ابن حزم[2].

3.1. أسرته:

قال ياقوت الحموي: "وأصل آبائه من قرية منت ليشم من إقليم[3] الزاوية[4] من عمل أونية[5] من من كورة[6] من لبلة[7] من غرب الأندلس"[8]، وكان والده أبو عمر أحمد بن سعيد بن حزم" من كبراء كبراء أهل قرطبة، عمل بالوزارة في الدولة العامريّة"[9]، وهو من أهل العلم والأدب والبلاغة، معروفٌ برجاحة عقله، وحسن تدبيره. قيل إنّه تُوفّي في حدود سنة 400هـ[10].

[1] ياقوت الحموي شهاب الدين أبو عبد الله الرومي البغدادي (ت 626هـ)، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م، ج3، ص ص:1650-1651.

[2] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:21.

[3] الإقليم: عند أهل الأندلس كل قرية كبيرة جامعة. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، دط، 1404هـ/ 1984م، ج1، ص:26.

[4] الزاوية: من أقاليم أكشونية بالأندلس. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج3، ص:128.

وأكشونية: مدينة بالأندلس يتصل عملها بعمل أشبونة، وهي غربيّ قرطبة. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص:240.

[5] أونية: قرية في غرب الأندلس على خليج البحر المحيط. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص:283.

[6] كورة: هيئة الأقاليم وصفاتها. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص:26.

[7] لبلة: وهي شرق أكشونية وغرب قرطبة. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان،ج5، ص:10.

[8] ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص:1650.

[9] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص:186.

[10] علي بن ماكولا (ت 475هـ)، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ، ج2، ص:450.

وقيل عنه: "كان مفتياً لغويّاً متبحّراً في علم اللّسان"[1]، وهذا واضحُ الأثرِ على ولَدِه عليّ بن حزم في تمكّنه من اللّغة والشّعر، وطريقته الأصوليّة في استنباط أحكامه الفقهيّة.

وذكر ابن حزم أنَّ له أخًا يُدعى أبا بكر بن أحمد بن سعيد بن حزم، وذكر أنه مات في طاعون قرطبة سنة 401هـ وهو حينها ابن 22 عاما[2].

وذكر ابن سعيد المغربي اثنين من أبناء عمومة أبي محمّد بن حزم، كانا من أهل العلم والأدب هما محمد بن يحيى بن حزم، وعبد الوهاب بن أحمد بن عبد الرحمن بن حزم[3].

ومن خلال كتابَي الصلة والتكملة نجد له أربعة من الأولاد الذكور هم:

- الفضل بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو رافع القرطبيّ، كان نبيها فاضلا أديبا ذكيّا يقظا، وكتب بخطّه عِلما كثيرا، وتُوفّي في معركة الزلاّقة[4] سنة تسع وسبعين وأربعمئة[5].
- يعقوب بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو أسامة القرطبيّ، كان من أهل النباهة والاستقامة، وهو سَلِيل علمٍ وجلالٍ، تُوفّي سنة ثلاث وخمسمئة[6].
- المصعب بن عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو سليمان، ذكر أنه كان على سَنن سلفه مِن طلبِ العلم وحَمْله[7].

---

[1] ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دارابن كثير، دمشق، ط1، 1410هـ/ 1989م، ج5، ص:11.

[2] ينظر: عليّ بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والأُلاّف ضمن رسائل ابن حزم، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م، ج1، ص:259.

[3] ابن سعيد المغربي، المُغرِب في حُلَى المَغْرِب، تح: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1955م، ج1، ص:244.

[4] الزلاّقة: هي إحدى أراضي الأندلس قريبا من مدينة قرطبة. ينظر: ياقوت الحموي ، معجم البلدان، ج3، ص:146.

[5] خلف بن عبد الملك بن بَشْكُوال، الصِّلة، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1410هـ، ج2، ص:678.

[6] المصدر نفسه، ج3، ص:988.

[7] ينظر: محمد بن عبد الله القضاعي (ت 658هـ)، التكملة لكتاب الصلة، تح: عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، دط، دط، 1415هـ/1995م، ج2، ص ص:187-188.

○ سعيد بن عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم... بن غالب الفارسيّ... يُكنّى أبا عمر، كان فقيها على مذهب جدّه أبي محمد الظاهريّ[1].

4.1. نشأته:

قال الذهبيّ: "نشأ في تنعّمٍ ورفاهيةٍ، ورُزق ذكاءً مفرطاً، وذهناً سيّالاً، وكُتباً نفيسةً كثيرةً"[2]، وفي ظل هذا الرخاء ورغد العيش، حرص والده على تربيته التربية الحسنة وتنشئته التنشئة الصالحة الطيّبة، فكَلَّف بعضًا من النساء بتربيته وتعليمه، فعلَّمْنَه القرآن، وروّيْنه الأشعار، ودرّبْنه على الخطّ، فعاش ابن حزم حياته الأولى بين الجواري في قصر والده، لا يغادره، ولا يتّصل بغير مربّياته[3]، مربّياته[3]، فكان ذا بلاغةٍ... يُجيد النقل، ويُحسن النظم والنثر، ويقول الشعر على البديهة[4].

ويصف لنا ابن حزم تلك الفترة فيقول: "ولقد شاهدتُ النساء وعلِمْتُ من أسرارهنّ ما لا يكاد يعلمه غيري، لأنّي رُبِّيت في حُجورهن، ونشأتُ بين أيديهن، ولم أعرف غيرهنّ، ولا جالست الرجال إلاّ وأنا في حدّ الشباب"[5].

ولا تسعفنا المصادر بشيء عن والدة ابن حزم ولا زوجته فلم يذكر شيئا عنهما. ورغم أنّ ابن حزم كان محاطا بالنساء والجواري، إلاّ أنه كان مثالا للعفاف والطهر، كما تحدّث بذلك عن نفسه[6]. وبعد أن تعلّم القرآن وجّهه والده إلى رجل مستقيم النفس والخلق –هو أبو علي الفاسيّ[7]– وكان لهذه الصحبة الأثر القويّ في نماء شخصيّته وعفّته واستقامته في تلك الحياة الناعمة[8]، والإقبال على طلب العلم والجدّ والاجتهاد فيه لا رغبةً في الدنيا والمال، فقد أوتي منه

---

[1] محمد بن عبد الله القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص:49.

[2] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص:186.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وينظر: محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره– آراؤه الفقهية، ص:25.

[4] المصدر نفسه، ج18، ص ص:186–187.

[5] ابن حزم، طوق الحمامة ضمن رسائل ابن حزم، ج1، ص:166.

[6] وديع واصف مصطفى، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، أبوظبي، دط، 1421هـ، ص ص:31–32.

[7] الحسين بن علي الفاسي، كان من أهل العلم والفضل، مع العقيدة الخالصة. ينظر: الصلة لابن بَشْكُوال، ج1، ص:228.

[8] ينظر: محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره– آراؤه الفقهية، ص:27.

حظّا كبيرا، ولكن طالبا لِعلوّ القدر العلميّ في الدنيا والآخرة[1]. ولما بلغ من الثالثة عشر من عمره، كان والده يصطحبه معه إلى المجالس العامة التي تضمّ العلماء والشعراء والأدباء[2].

وما إن بلغ ابن حزم الخامسة عشر حتى اختلف الوضع السياسي، فيقول: "شُغِلنا، بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيّد، بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتُحِنّا بالاعتقال والترقيب والاغرام الفادح والاستتار، وأرزمتْ الفتنة، وألْقت باعها، وعمّت الناسَ وخصّتْنا، إلى أن تُوفي أبي الوزير – رحمه الله– ونحن في هذه الأحوال، بعد العصر، يوم السبت لليلتين بقيتا من ذي القعدة، عام اثنين وأربعمائة، واتّصلتْ بنا تلك الحال بعده"[3].

واستمرّت المِحن والأزمات والفتن، وانتهب جند البربر منازل قرطبة حتى اضطرّ إلى الخروج من قرطبة إلى ألمريّة[4]، وكان ذلك سنة أربع وأربعمائة[5]، فأصبح يتنقّل ما بين أقاليم الأندلس، يمارس خلال ذلك نشاطه العلميّ والسياسيّ معا، فوَزَر للمستظهر بالله ولهشام المعتمد بالله، ثم نبذ السياسة وانصرف إلى العلم والدين انصرافا تامّا، مقبلا على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن، وعُني بعلم المنطق، وأَوغلَ بعد هذا بالاستكثار من علوم الشريعة، حتى نال منها ما لم يَنَله أحد بالأندلس قبله، وصنّف فيها مصنَّفات كثيرة معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه[6].

---

[1] أحمد بن محمد المقّري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، 1408هـ/ 1988م، ج2، ص:77.

[2] أحمد بن ناصر الحمد، ابن حزم وموقفه من الإلهيّات، عرض ونقد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلاميّ، جامعة أم أم القرى، مكّة المكرّمة، ط1، 1406هـ، ص:36.

[3] ابن حزم، طوق الحمامة ضمن رسائل ابن حزم، ج1، ص ص:251-252.

[4] ألمريّة: مدينة أمر ببنائها الأمير الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد سنة 344هـ، وكان الناس ينتجعونها ويرابطون فيها، تعدّ تعدّ من أشهر مَراسي الأندلس وأَعْمَرِها، ينظر: محمد عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م، ص:537.

[5] ينظر: ابن حزم، طوق الحمامة ضمن رسائل ابن حزم، ج1، ص:252.

[6] ينظر: الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص:1651.

كانت نشأة ابن حزم مزيجا بين التّرف والسعادة والشقاء، مما أثّر في تكوين شخصيّته، فكان مزاجا من الرقّة والعفّة والعواطف الناعمة، والجدل الصارم[1].

5.1. صفات ابن حزم وأخلاقه:

لم تختلف شخصيّة ابن حزم عن بقيّة البشر الذين تجتمع فيهم السلبيّات والإيجابيّات، في جوانبها التي صقلتها ظروف التربية والمحن التي مرّ بها، ونوازع النفس البشريّة كميولاته ومميّزاته التي تفرّد بها، فمن بين هذه الصفات المحمودة التي كانت لها الأثر الأكبر في فتوحاته العلميّة:

كان ابن حزم يتميّز بذكاء باهر وذاكرة قويّة، قال الذهبيّ: "رزق ذكاء مفرطا، وذهنا سيّالا"[2]، وكان "حافظا للحديث وفقهه، مستنبطا الأحكام من الكتاب والسنّة، متفنّنا في علوم جمّة وعاملا بعلمه، وما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتديّن"[3]. قال فيه ابن العماد: "كان إليه المنتهى في الذكاء وحدّة الذهن، وسَعة العلم بالكتاب والسنّة، والمذاهب والملل والنحل، والعربيّة، والآداب، والمنطق، والشِّعر مع الصدق والديانة والحشمة والسؤدد والرّئاسة والثروة وكثرة الكتب"[4].

والذي يدلّ على سلامة تديّنه وعفّة نفسه التي عصمته من الوقوع في الرذائل والفتن ما أقرّه ابن تيميّة بقوله: "وإن كان له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلاّ مكابر"[5]. مكابر"[5].

---

[1] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:27.

[2] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص:184.

[3] المصدر نفسه، ج18، ص:187.

[4] ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج5، ص:240.

[5] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، دط، 1416هـ/ 1995م، ج4، ص:19.

وتميّزت شخصيّته بالصّراحة[1] والإنصاف وقول كلمة الحقّ حتى وإن كانت على نفسه. يقول حين مناظرته رجلاً من أصحابه في مسألةٍ: "انفصل المجلس على أنّي ظاهرٌ، فلمّا أتيتُ منزلي حاك في نفسي منها شيءٌ، فتطلّبتُها في بعض الكتب، فوجدتُ برهاناً صحيحاً يبيّن بطلان قولي وصحّة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا ممّن شهد ذلك المجلس، فعرّفته بذلك، ثم رآني قد علّمتُ على المكان من الكتاب، فقال لي: ما تريد؟ فقلت: أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلانٍ، وإعلامه بأنه المحقّ، وأنّي كنتُ المبْطِلَ، وأنّي راجعٌ إلى قوله، فهجم عليه من ذلك أمرٌ مُبهتٌ، قال لي: وتسمح نفسك بهذا؟! فقلت له: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخّرتُه إلى غدٍ"[2]. فكيف له ألاّ يكون وفيًّا نقيّ السريرة. يقول ابن حزم عن هذا الخلق: "لقد منحني الله عز وجل من الوفاء لكلّ من يمُتُّ إليَّ بلُقيةٍ واحدةٍ، ووهبني من المحافظة لمن يتذمَّمٌ منّي ولو بمحادثته ساعةً حظًّا أنا له شاكرٌ وحامدٌ، ومنه مستمدٌّ ومستزيدٌ، وما شيءٌ أثقل عليّ من الغدر، ولعمري ما سَمَحَتْ نفسي قطٌّ في الفكرة في إضرار مَن بيني وبينه أقلُّ ذمام وإن عظُمت جريرته وكثرتْ إليَّ ذنوبه، ولقد دهمني من هذا غيرُ قليل، فما جزيتُ على السُّوءَ إلاّ بالحسنى، والحمد لله على ذلك كثيراً"[3].

ويفصح بذلك عن كراهة الانتقام لنفسه وعن العفو والصفح عمّن أساء إليه، وقد حاز ابن حزم صفات كبيرة كالصبر والجدّو المثابرة[4]، ولقد أوتي اعتزازا بالنفس واعتدادا بها في غير تكبّر وعجب[5]. ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن الذي نمّى الاعتزاز بالنفس فيه ثلاثة أمور، نوجزها في[6]:

في[6]:

أوّلها: ابتعاده عن السياسة ونحوها وحبس مطامعها.

[1] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:70.

[2] رسائل ابن حزم، ج4، ص ص:337-338.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص:210.

[4] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:67.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص:69.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص:75.

ثانيها: ما آتاه الله من مواهب عقليّة يشعر بها بأنّه فوق أقرانه من العلماء وفوق الأمراء.

ثالثها: يُسْر العيش الذي منّ الله به عليه، فلم يجعله في حاجةٍ إلى عطاء أميرٍ ولا وزيرٍ، فاستغنى بالله عن الناس واعتزّ بالله.

ورغم ما تحلّى به ابن حزم من صفاتٍ حميدةٍ وتبحّرٍ في العلم، فإن العلماء قد عابوا عليه بعض الصّفات وانتقدوها، منها حدّة لسانه، حتى قال عنه أبو العباس بن العريف (ت 536هـ)[1]: "كان لسان ابن حزمٍ وسيف الحجاج شقيقيْن"[2]، وقد عُرف بأنّه "لم يكن يُلطِّف صَدْعَه بما عنده بتعريض ولا بتدريج، بل يصكّ به معارضيه صكّ الجندل، ويُنشِقُه إنشاقَ الخردل، فتنفر عنه القلوب وتُوقع به النُّدوب... حتّى استُهدِف لفقهاء وقتِه فتمالؤوا عليه... وحذّروا سلاطينهم من فِتْنتِه... فطفِق الملوك يُقصونه عن قُربهم ويُبعدونه عن بلادهم..."[3].

وعابوا عليه تهجّمه على مخالفيه، وانتقاصه من قدر العلماء والاستخفاف بهم، "ولم يتأدّب مع الأئمة في الخطاب، بل فجَّج العبارة وسبّ وجدّع"[4].

ويمكن إرجاع الأسباب التي أدّت إلى حدّة مزاج ابن حزمٍ وشدّته مع مخالفيه إلى:

أوّلاً: ما أصابه من المرض الذي تحدّث عنه بقوله: "لقد أصابتني علّةٌ شديدةٌ ولّدتْ على رَبْوًا في الطِّحال شديداً، فولّد عليَّ ذلك من الضجر وضيق الخُلق وقلّة الصبر والنَّزق أمرًا حاسبتُ نفسي فيه، إذ أنكرتُ تبدُّل خُلقي، واشتدّ عجبي من مفارقتي لطبعي، وصحّ عندي أن الطّحال موضعُ الفرَح، فإذا فسد تولَّد ضدُّه"[5].

---

[1] أبو العباس بن العريف: هو أحمد بن محمد بن موسى الصنهاجيّ الأندلسيّ، من المشتهرين بالصلاح والورع، تُوفّي سنة 536هـ، ينظر: ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج1، ص:180.

[2] ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج3، ص:328.

[3] ينظر: الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج18، ص ص:200-201.

[4] المصدر نفسه، ج18، ص:186.

[5] رسائل ابن حزم، ج1، ص:391.

ثانيًا: سوء ما لاقاه من أهل عصره أمرائهم وفقهائهم، فقد اتُّهم في دينه وهُجر من قومه هجراً غير جميلٍ، وجافَوْه وآذَوْه، وتجاهلوا قدرَه، وحاولوا إخمال ذكره، تجاوزوا الحد فأحرقوا ثمار فكره، وأحرقوا كُتبه علنًا في إشبيليّة، وإن ذلك لَيُخرِج الحليم من حِلمه، فكيف بمن أُصيب بعلّة أفْقدَتْه الحِلم، وولّدت عنده ضيقا وقلّة صبر، بل أورثته نزقاً كما قال عن نفسه[1].

ثالثًا: ثقته بعلمه، واعتداده بنفسه وتمكّنه من المعرفة، إذ يقول: "وأمّا الذي يعيبني به جهّال أعدائي من أنّي لا أبالي -فيما أعتقده حقّا- عن مخالفة من خالفتُه ولو أنّهم جميعُ مَن على الأرض، وأني لا أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيّهم الذي قد تعوّدوه لغير معنى، فهذه الخصلة عندي من أكبر فضائلي التي لا مثيل لها، ولعمري لو لم تكن فيّ -وأعوذ بالله- لكانت من أعظم متمنيّاتي وطلباتي عند خالقي عزّ وجلّ"[2].

رابعًا: استثارة الخصوم له ومحاربتهم إيّاه، فتفتّق ذهنه عن التآليف الكثيرة، يقول ابن حزم: "ولقد انتفعتُ بِمَحْك أهل الجهل منفعةً عظيمةً، وهي أنه توقَّد طبعي واحتدم خاطري وحَمِيَ فكري وتهيَّج نشاطي، فكان ذلك سببًا إلى تواليفلي عظيمة النفع، ولولا استثارتهم ساكِنِي واقتِداحُهم كامِني، ما انبعثتُ لتلك التواليف"[3].

هذه بعض الأسباب التي أثّرت في تكوين شخصيّة ابن حزم ومزاجه، وما ترتّب عنها من متاعب وعراقيل في حياته التي تبدّلت من حال إلى حال.

6.1. طلبه للعلم:

أشرنا في نشأة ابن حزمٍ إلى أنّ والده كان حريصًا على تعليمه داخل القصر على يد النساء والجواري فكانت بداية طلبه للعلم هي قراءة القرآن ورواية الشعر وتعلّم الخط، فتمكّن من علم اللغة وبرَع في قول الشِّعر والخطابة. ولمّا بلغ الثالثة عشرة من عمره صاحَب الشيخ أبا علي الحسين بن علي الفاسيّ، وكان يحضر معه بعض المجالس، كمجلس أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد

[1] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص ص:197-198.

[2] رسائل ابن حزم، ج1، ص:355.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص ص:367-368.

الأزديّ القرطبيّ (ت 403هـ)، سمع منه الحديث وأخذ منه علوم العربية كالنّحو واللّغة، وقال عن بعض كتبه: "... ومنها كتاب شيخنا القاضي أبي الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف بن الفرضيّ في المختلف والمؤتلف في أسماء الرجال... لا أعلم مثله في فنّه ألبتّة"[1].

كان أوّل سماعٍ لابن حزم في سنّ الخامسة عشرة، حيث سمع الحديث على شيخه الكبير أبي عمر أحمد بن محمد بن الجسور (ت 401هـ)، قبل الأربعمئة، وقيل إن أوّل سماعه في سنة الأربعمائة[2].

فكان الحديث والفقه أوّل ينابيع ثقافته، وفي ذلك يقول تلميذه الحُميديّ: "كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسّنّة، وجَمَع من الكتب في علم الحديث والمصنّفات والمسندات شيئاً كثيراً"[3].

وقد بدأ ابن حزم –كما تبيّن لنا– بدراسة الفقه المالكيّ، حيث درس الموطّأ على ابن دحُّون شيخ المالكيّة، ووصفه بأنه الفقيه الذي عليه مدار الفُتيا في قرطبة[4]، ولكن لم تدمْ فترة تحصيل الفقه المالكيّ طويلاً مع ابن حزم، لأن نفسه كانت تَتُوق إلى التحرّر الفكريّ والاجتهاد والابتعاد عن التقليد.

ولا يفوتنا التنويه إلى أن ابن حزم اطّلع على الفلسفة والمنطق في مسيرته لطلب العلم، "فعُني بعلم المنطق... وأوغل بعد هذا، في الاستكثار من علوم الشريعة حتّى نال منها ما لم ينله أحد قطّ بالأندلس"[5].

[1] ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، ضمن رسائل ابن حزم، ج2، ص:180.

[2] الحميديّ الظاهريّ أبو عبد الله محمد بن أبي نصر، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تح: إبراهيم الأبياريّ، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط2، 1410هـ/ 1989م، ج2، ص:490.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص:489.

[4] رسائل ابن حزم، ج1، ص:264.

[5] ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص:1651.

ورُوي أن ابن حزم قرأ كتاب (خلاف مالك) للشافعيّ[1] الذي جاء فيه أن مالكاً جعل الفرع أصلاً والأصل فرعاً، وعلم أن الشافعيّ قد تردّد في نقد مالك حتى علم أن النّاس يستسقون بقلنسُوة مالكٍ، فاستخار الله وكتب نقده ليبيّن للنّاس أن مالكاً بشرٌ من البشر[2]. وقد أعجب ابن حزم بالمذهب الشافعيّ لشدة تمسّكه بالنّصّوص (الكتاب والسّنة)، فاتّجه إلى مذهب الإمام الشافعيّ[3]، ولكنه لم يلبث إلاّ قليلاً حتى رأى ما رأى داود بن الأصبهانيّ مؤسس المذهب الظاهري وهو الدعوة إلى النّصّوص وحْدَها؛ فلا أمرٌ ولا نهيٌ إلاّ عن طريق النّصّ أو الأثر، وإلا فالأحكام الأصليّة على الاستصحاب. وسار على رأي داود[4] في إبطال القياس وقاسَه على إنكار الشافعيّ للاستحسان، فقال: إنّ الأدلة التي ساقها الشافعيُّ لإبطال الاستحسان هي التي تُبطل القياس[5].

وهكذا فإن ابن حزم لا يتقيّد بالمذاهب المشهورة، بل يتقيّد بالنّصّوص والآثار فقط. قال: "أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيّد بمذهب"[6]، وقد علّق الذهبيّ على قوله هذا فقال: "نعم من بلغ رتبة الاجتهاد، ويشهد له بذلك عدة من الأئمة، لم يسع له أن يقلّد"[7].

7.1. رحلاته:

ازدهرت العلوم في عصر ابن حزم، فكثر العلماء، ولَقوا حظوة لدى الأمراء، فأكرموهم

[1] مطبوع ضمن كتاب (الأمّ) للشافعيّ بعنوان (كتاب اختلاف مالك والشافعي).

[2] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:34.

[3] ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص:189.

[4] داود بن علي بن خلف، سليمان الملقب بالظاهريّ الأصبهانيّ أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام، تنسب إليه الطائفة الظاهريّة، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنّة إعراضا عن التأويل والرأي والقياس. وكان داود أوّل من جهر بهذا القول. له تصانيف كثيرة، منها الإيضاح، الإفصاح، الأصول، الإجماع، إبطال القياس. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج13، ص ص:97–108.

[5] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:35.

[6] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص:191.

[7] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وأغدقوا عليهم، وشُيّدت المكتبات ومُلئت كُتُبا[1]. ففي هذا العصر المزدهر نشأ ابن حزم وأخذ يتنقّل بين المدن المختلفة من بلاد الأندلس والمغرب، وكان أكثر هذه الرحلات والتنقلات يصاحبها القلق والاضطراب، إذ كان مضطرا في تلك الأسفار ولم يكن مختارا نظرا للحالة السياسيّة في عصره[2]، ورغم تلك الحال المضطربة فقد برز حرصه على طلب العلم وتحصيل أعلى المراتب فيه.

خرج ابن حزم من قرطبة بسبب الظروف الطارئة عليها عام 399هـ، باقتتال الأمراء الأمويّين، فقد قُتل من أهلها خلْق كثير ونُهبت منازل أسرة ابن حزم غربيّ المدينة، ممّا اضطرّه إلى أن يرحل عن قرطبة إلى ألمريّة، وتنبّه لها لعلويّ والي ألمريّة واتّهمه بالتآمر على إعادة ملك بني أميّة، فسجَنه شهراً ثم نَفاه، فوجد نفسه مضطرّا إلى التوجّه إلى بَلَنسية[3]، ووقع في أسر أعدائه سنة 403هـ، ولم يتمكّن من العودة إلى قرطبة إلاّ سنة 409هـ[4].

وبعد عودته قرّر التفرّغ للعلم واعتزال السياسة، ولم يستقرّ الحال حتى استولى ملوك الطوائف على قرطبة، مما اضطرّه إلى الرحيل عنها مجدّدا بسبب قومه الذين خالَف آراءَهم فحرّضوا الملوك عليه، ليشدّ الرّحال هذه المرّة إلى شاطبة[5]، ثم تنقّل بين مدن الأندلس (شاطبة وبلنسية وألمريّة وقرطبة)، يدرس ويجادل ويجذب بآرائه وبيانه وفصاحته قلوب الشباب، وأثّر بذلك في تفكيرهم[6].

[1] ينظر: محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره –آراؤه الفقهية، ص:16.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص:42-43.

[3] بَلَنسية: مدينة تقع شرقي تدمير وقرطبة، وهي تقع على الساحل ذات أشجار وأنهار، ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص:490.

[4] ينظر: زكريّا إبراهيم، ابن حزم المفكّر الظاهريّ الموسوعيّ، ص ص:32-33.

[5] شاطبة: وهي مدينة شرقي الأندلس وشرقي قرطبة، ينظر معجم البلدان، ج3، ص:309.

[6] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:40.

ولأوّل مرة شدّ ابن حزم الرّحال إلى خارج الأندلس إلى القيروان[1] التي تسرّبت إليها كتُب نادرة من خزائن قرطبة، وقد ذكر ابن حزم اسمَها في حديثه مع أحدهم: "ولقد سألني يوما أبوعبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كوني بالمدينة..." وذكر بعض ما جرى بينهما من حديث[2].

بعد ذلك أرسل أمير مَيُورْقَة[3] إلى ابن حزم الذي كان صديقا له، فأقام فيها في سَعة من العيش، ولكن ذلك لم يدُم طويلاً، فبعد موت أميرها تظاهر عليه بعض فقهاء المالكيّة وحرّضوا عليه السلطان، ممّا أدى به إلى منع مؤلّفاته وحرقها بعد ذلك. ثم أجلي عن ميورقة، وذهب إلى إشبيليّة[4]، فأخرج منها وانتهى به المطاف إلى لبلة موطن أسرته ومنقطع أثره، حيث عاش هناك بقيّة حياته يلقّن تلاميذه ما احترق من كتبه، ويؤلّف الجديد منها حتى وافته المنيّة[5].

8.1. شيوخه:

نذكر هنا بعض أشهر العلماء الذين تتلمذ على أيديهم الإمام ابن حزم وأخذ عنهم وكان لهم الأثر الواضح في فكره، وهم:

- أبو الحسين الفاسيّ: قال الحُميديّ: الحسين بن عليّ الفاسيّ أبو علي من أهل العلم والفضل، مع العقيدة الخالصة[6].
- ابن الفرضيّ، أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزديّ الأندلسيّ القرطبيّ (ت 403هـ)[7].

---

[1] القيروان: مدينة عظيمة بإفريقية، وليس بالغرب مدينة أجلّ منها، أنشئت في الإسلام في أيام معاوية رضى الله عنه سنة 55هـ، ينظر: ياقوت، معجم البلدان، ج4، ص:420.

[2] رسائل ابن حزم، ج1، ص:158.

[3] ميورقة: جزيرة في شرقي الأندلس، ينظر: معجم البلدان، ج5، ص:246.

[4] إشبيلية: مدينة كبيرة عظيمة من أعظم مدن الأندلس تسمى حمص، ينظر: ياقوت، معجم البلدان، ج1، ص:195.

[5] ينظر: محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص ص:46 وما بعدها.

[6] ابن حزم، طوق الحمامة ضمن رسائل ابن حزم، ج1، ص:273.

[7] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص:177.

- أبو عمر أحمد بن محمد بن الجسور، كان محدِّثا، وهو أوّل من سمع منه ابنُ حزم وأكبرُ من سمع منه، وهو شيخه في التاريخ أيضا (ت 401هـ)[1].
- أبو بكر يحيى بن عبد الرحمن بن مسعود المعروف بابن وجه الجنّة، حدّث عنه مجموعة من العلماء (ت 402هـ)[2].
- أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أبي يزيد الأزديّ المصريّ، أخذ عنه الحديث والنحو واللغة والجدل والكلام[3].
- محمد بن عبد الله بن أبي عيسى بن يحيى المعافريّ الأندلسيّ، له تآليف جليلة منها: "رجال مُوطّإ مالك" (ت 429هـ)[4].
- أحمد بن عمر بن أنس بن دلهاث بن أنس بن فلذان بن عمران بن منيب بن زغيبة بن قطبة العذريّ، يعرف بابن الدلائيّ، من أهل ألمريّة (ت 487هـ)[5].
- ابن نبات محمد بن سعيد بن محمد بن الأموي القرطبي، قال عنه الحافظ الحُميديّ أنه شيخ من شيوخ الحديث وتوفي سنة 429هـ[6].
- أبو محمد عبد الله بن يحيى بن أحمد المعروف بابن دحّون، وهو أول من تلقى ابن حزم عليه الفقه (ت 431هـ)[7].
- مسعود بن سليمان بن مقلت، أبو الخيار اللّغوي، كان فقيها يميل إلى الاختيار والقول بالظاهر[8].

---

[1] ينظر: ابن بَشكوال، الصلة، ج1، ص ص:54-55.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص:953.

[3] ينظر: رسائل ابن حزم، ج1، ص:260.

[4] ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص:566.

[5] ابن بَشْكُوال، الصلة، ج1، ص:115.

[6] الحميديّ، جذوة المقتبس، ج1، ص:105.

[7] رسائل ابن حزم، ج1، ص:264.

[8] أحمد بن يحيى الضّبّي (ت 599هـ)، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تح: إبراهيم الأبياريّ، دار الكتاب اللبنانيّ، اللبنانيّ، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1410هـ/ 1989م، ج2، ص:624.

- محمد بن الحسن المذحجيّ القرطبيّ أبو عبد الله، أخذ عنه ابن حزم المنطق[1].
- حسان بن مالك بن أبي عبيدة الوزير، من الأئمة في اللّغة والأدب (ت 416هـ)[2].

9.1. من تلاميذه:

- ولَدُه الفضل بن عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو رافع، روى عنه وكتب بخطه عِلما كثيرا، تُوفّي بالزلاّقة (479هـ)[3].
- صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن التغلبيّ من أهل قرطبة (ت 463هـ)[4].
- أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الإشبيليّ، (ت 493هـ)[5].
- محمد بن أبي نصر الأزدي الحُميديّ الأندلسيّ، الحافظ المشهور، يكنى بأبي عبد الله (ت 488هـ)[6].
- شريح بن محمد بن شريح بن أحمد بن شريح، الإمام أبو الحسن الرُّعينيّ، الإشبيلي، المقرئ (ت 539هـ)[7].
- ابنه يعقوب بن عليّ بن حزم(ت 503هـ)[8].

10.1. مكانته العلميّة وثناء العلماء عليه:

حظي ابن حزمٍ بتقدير كثيرٍ من العلماء، وأقوالهم فيه تدلّ ما تتّصف به شخصيّته من ذكاء وفطنة وبديهة وسعة الحفظ، نُورد بعضًا منها:

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص:95.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص:333.

[3] ابن بَشْكُوال، الصلة، ج2، ص:678.

[4] ابن بَشْكُوال، الصلة، ج1، ص:362.

[5] ينظر: سير أعلام النبلاء، ج19، ص:130.

[6] ابن بَشْكُوال، الصلة، ج3، ص:818.

[7] المصدر نفسه، ج1، ص:366.

[8] المصدر نفسه، ج3، ص:988.

قال أبو عبد الله الحُميديّ: "كان حافظاً، عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسّنّة، متفنّنًا في علوم جمّة، عاملاً بعِلمه... متواضعاً ذا فضائلَ جمّة، وتواليف كثيرة في كلّ ما تحقّق به في العلوم، وجمع من الكتب في علم الحديث والمصنّفات والمسنَدات شيئاً كثيراً، وسمع سماعاً جمًّا"[1].

وقال الذهبيّ (ت 748هـ): "وكان ينهض بعلوم جمّة، ويجيد النقل، ويحسن النظم والنثر، وفيه دين وخير ومقاصد جميلة، ومصنّفات مفيدة، وقد زهد في الرئاسة، ولزم منزله مكبّا على العلم"[2].

ونقل إلينا ابن بشكوال ثناء تلميذه عليه فقال: "قال القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد: كان أبو محمد بن حزم أجمعَ أهل الأندلس قاطبةً لعلوم الإسلام، وأوسعَهم معرفة مع توسّعه في علم اللّسان ووُفُور حظّه في البلاغة والشعر والمعرفة بالسِّيَر والأخبار"[3].

وقال ابن خلّكان (ت681هـ):"كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسّنّة بعد أن كان شافعيّ المذهب، فانتقل إلى مذهب أهل الظاهر، وكان متفنّنًا في علوم جمّة، عاملا بعِلمه زاهدا في الدنيا بعد الرياسة"[4].

وقال ابن كثير[5] (ت 774هـ): "اشتغل بالعلوم الشرعيّة فبرز فيها، وفاق أهل زمانه، وصنّف الكُتبَ المفيدة المشهورة، يقال: إنه جمع أربعمائة مجلّدة في تصنيفه في قريب من ثمانين ألف ورقة، وكان أديبا طبيبًا شاعرا فصيحا له في الطبّ والمنطق اليد العليا"[6]

---

[1] الحميدي، جذوة المقتبس،ج2، ص ص:489-490.

[2] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص:187.

[3] ابن بَشْكُوال، الصلة، ج2، ص:31. وسير أعلام النبلاء، ج18، ص:187.

[4] ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج3، ص:325.

[5] عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير (ت 774هـ)، أبو الفداء، الحافظ المؤرخ الكبير. ينظر: شذرات الذهب، ج8، ص:397.

[6] الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1، 1418هـ/ 1997م، ج15، ص:796.

وقال ابن تيميّة[1] (ت 728هـ): "وإن كان له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلاّ مكابر، ويوجد في كتبه من كثرة الاطّلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال والتعظيم لدعائم الإسلام وبجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره... وله في التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء"[2].

ويقول أبو حامد الغزاليّ[3] (ت 505هـ): "وجدت في أسماء الله تعالى كتابا ألّفه أبو محمد ابن حزم الأندلسي يدلّ على عظم حفظه وسيَلان ذهنه"[4].

2. منهجه:

تطرّقنا في جانبٍ من جوانب حياة ابن حزم لطلبه العلم أنّه درس المذهب المالكي ولم ينخرط فيه، وما لبث أن انتقل إلى المذهب الشافعيّ فكان شافعيّ المذهب مُعجَباً به لتمسّكه بالنّصّوص، ولكن لم يستقرّ به الحال طويلاً في هذا المذهب لِما رأى فيه، فقال -كما قال داود الأصبهانيّ-: "إن الأدلّة التي ساقها الشافعيّ لإبطال الاستحسان هي التي تبطل القياس"[5].

وهكذا فقد أعجبه المذهب الظاهريّ الذي أسّسه داود، إذ يتقيّد بالنّصّوص ويُبطل القياس ويمنع التقليد، لكنّه بذلك أجاز لكلّ مَن فَهِم العربيّة أن يتكلّم في الدين بظاهر القرآن والسنّة حتى جرّأ العامّة على ما لا قِبَل لهم به، وهو أخذ الأحكام الشرعيّة مباشرة من الكتاب والسنّة[6]، وقوله

[1] أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الله الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرّاني الدمشقيّ الحنبليّ (ت 728هـ)، الإمام الفقيه المجتهد المحدّث، الحافظ المفسّر الأصوليّ. ينظر: شذرات الذهب، ج8، ص:142.

[2] مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ)، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة المنوّرة، دط، 1425هـ/ 2004م، ج4، ص ص:19-20.

[3] أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي الشافعي (ت 505هـ)، ينظر: سير الأعلام النبلاء، ج19، ص:323.

[4] شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلانيّ (ت 852هـ)، لسان الميزان، تح: عبد الفتاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج5، ص:493.

[5] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:35.

[6] المرجع نفسه، ص:260.

بأن القرآن مُحدَثٌ (مخلوقٌ)[1]. واستمرّت الظاهريّة مذهبا مستقلّا حتى وصلت إلى مؤصِّل أصولها ومُرسي قواعدها العالم الجِهبِذ ابن حزم رحمه الله فكان هو إمامها الثاني[2].

ومن دوافع تبنّي ابن حزمٍ المذهب الظاهريّ ما رآه من فسادٍ لدى بعض الفقهاء بالأندلس بتجاوز دلالات النصوص الصريحة، وتأويلها باسم القياس والاستحسان والتعليل، يقول: "فلا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرّنكم الفسّاق والمنتسبون إلى الفقه، واللاّبسون جُلود الضّأن على قلوب السّباع، المزيِّنون لأهل الشرّ شرَّهم، الناصرون لهم على فِسقهم"[3].

ومن الأسباب الأخرى التي جعلت ابن حزم لا يستقرّ على مذهبٍ معيّنٍ من المذاهب الأربعة، الخلاف في الأحكام الفقهيّة رغم أنّ الأدلة واحدةٌ والمرجعيّات واحدةٌ، فأرجع ذلك إلى القياس وإعمال الرأي بقوله: "وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياساتهم، لا تكاد توجد مسألةٌ إلاّ وكلُّ طائفةٍ منهم تأتي بقياسٍ تدّعي صحّته وتُعارِض به قياسَ الأخرى. وهم كلّهم مُقِرّون مُجْمعون على أنه ليس كلُّ قياسٍ صحيحًا، ولا كُلُّ رأيٍ حقًّا"[4].

وكشأن ابن حزم في رفضه التقليد، فإنه خالَف مذهب داود الظاهري في بعض المسائل فتفرّد وتميّز حتى صار واحداً من أشهر أئمّته، فقام بتنقيحه والجدال عنه، ثم ألّف وأصّل وناظَر في الفقه، حتى تمكن من إثبات وجوده الفقهيّ بين فقهاء العالم الإسلامي من خلال مؤلَّفاته ووسائله الفقهيّة، ويكون بذلك متّخذا منهجًا خاصّا به برفض التقليد ونبذه له بقوله: "أبو سليمان داود شيخ من شيوخي حتّى إن أصاب الحق فنحن معه اتّباعاً للحقّ، وإن أخطأ اعتذرنا له واتّبعنا الحقّ

[1] أبو بكر أحمد بن عليّ الخطيب البغداديّ (ت 463هـ)، تاريخ مدينة السلام المعروف بتاريخ بغداد، تح: بشّار عواد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت،ط1، 1422هـ/ 2001م، ج9، ص:347.

[2] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:266.

[3] التلخيص لوجوه التخليص ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص:173.

[4] ابن حزم، المحلّى بالآثار، تح: عبد الغفّار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ/ 2003م، ج1، ص:80.

حيث فهمنا"[1]، فهو يعترف له بالفضل لكونه شيخه، لكنّ هذا لا يعطيه حقّ الانقياد والانصياع لقوله إن كان فيه شيء مُنافٍ للحقّ.

ويُعدّ موقفُ الظاهريّة "غايةً في الجرأة والانطلاق عندما حاولت الخروج عن قواعد المذهبيّة إلى رحاب المنهج، وعندما أعطت لكل مسلمٍ حق الاجتهاد مع رفض التقليد والقياس"[2]. لقد جعل ابن حزم من الظاهر منهجًا له لاستنباط الأحكام الفقهيّة، إلاّ أنه لم يتقيّد بالمذاهب المشهورة، بل بالنّصوص والآثار، لقوله: "أنا أتّبع الحق وأجتهد ولا أتقيّد بمذهب"[3]. إلاّ أنه في كتابه (الإحكام) يتقيّد بالمذهب الذي يأخذ فيه بالظاهر في قوله: "وأصْل مذهبِنا أنّ الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصحيح حقّ، ونحن على يقين من أنّنا مُصيبُون في ذلك، كلّ قول أدّانا إليه، أخذنا بظاهر القرآن والحديث الصحيح"[4].

فبين مُنكِر بأن مذهب ابن حزم ظاهري، بل عدّ الظاهر منهجًا اعتمده -كما سبق القول الذي ذكرناه لحسّان محمد- وبين ناسب إلى ابن حزم التمذهب لمّا أثبته في قوله الثاني في كتابة الأحكام. وإذا كان يقصد -ابن حزم- بقوله الأوّلِ المذاهبَ الأربعة غير المذهب الظاهريّ؛ فما الذي دعا حسّان محمد إلى اعتبار الظاهريّة منهجًا وليس مذهبًا، في حين يعتبرها ابن حزم مذهبًا في قوله الثاني؟ هل التبس الأمر في تحديد المصطلح بين المذهب والمنهج عند ابن حزم؟ فالمنهج في رأي الباحث حسّان محمّد" قائم على عدم التقليد وعدم الأخذ بالقياس، فليس هناك شيخ راسخ يُؤخذ عنه ويُقتدى به، ويُلتزَم بتفسيره"[5]، ليكون المذهب الذي يعتقده ابن حزم منهجًا لا مذهبًا.

يقوم المنهج الظاهريّ عند ابن حزم على أربعة أصول، قال: "أقسام الأصول التي لا يُعرَف شيء من الشرائع إلا منها... أربعة وهي: نصّ القرآن، ونصّ كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم

[1] حسان محمد حسان، ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت، ص:86.

[2] المرجع نفسه، ص:87.

[3] محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص:36.

[4] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، دط، دت، ج5، ص:81.

[5] حسان محمد حسان، ابن حزم الأندلسي- عصره ومنهجه وفكره التربوي، ص:87.

الذي إنّما هو من عند الله تعالى ممّا صحّ عنه عليه السلام نقل الثقات أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلا وجها واحدا"[1].

فالقرآن الكريم هو الأصل الأول للشريعة، يقول ابن حزم: "ولما تبيّن بالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله إلينا... وجب الانقياد لما فيه، فكان هو الأصل المرجوع إليه"[2]. والسنّة النبويّة التي تعدّ وحيًا مَرويًّا منقولًا غير مؤلَّف ولا مُعجِزِ النظام ولا مَتْلُوٍّ ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، وهو المبيّن عن الله جلّ جلاله مراده منّا[3]، ويضع لها شروطاً لقبولها سنتطرّق لها في الجزء التطبيقيّ.

ويُعتَبر الإجماع مصدراً تشريعيّاً عند الإمام ابن حزم، وقد حدّده بأنه: "ما تُيُقّن أنّه لا اختلاف فيه بيْن أحدٍ من علماء الإسلام... وإنّما نعني بقولنا العلماء مَن حُفظ عنه الفُتيا من الصحابة والتابعين وتابعيهم وعلماء الأمصار وأئمّة الحديث ومن تبِعهم"[4].

أما الاستصحاب فهو بقاء حُكمِ الأصل الثابت حتى يأتي الدليل منه على التغيير، يقول: "كل أمر ثبت إمّا بنصّ أو إجماع، فيه تحريم أو تحليل أو إيجاب، ثم جاء نصّ مُجمل ينقله عن حاله، فإنّما ننتقل منه إلى ما نقلنا النّصّ... فإنّما نثبت على ما قد صحّ النصّ أو الإجماع عليه ونستصحب تلك الحال"[5].

[1] ابن حزم، الإحكام، ج1، ص:71. والأصول التي ردّها ابن حزم هي: شرْع مَن قَبْلَنا (ينظر: ابن حزم، النّبذ في أصول الفقه، تح: أحمد حجازي السقّا، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، دط، 1401هـ/ 1981م، ص:57 وما بعدها)، والقياس (ينظر: النّبذ في أصول الفقه، ص:62)، والاستحسان (ينظر: الإحكام، ج6، ص:16)، والتقليد (ينظر: النّبذ في أصول الفقه، ص ص:71-72).

[2] المصدر نفسه، ج1، ص:95.

[3] ابن حزم، النّبذ في أصول الفقه، ج1، ص:97.

[4] ابن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، تح: لجنة تحقيق التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1402هـ/ 1982م، ص:16.

[5] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص:155.

ويرى ابن حزم أن سُبل معرفة الأحكام من أحد هذه الوجوه الأربعة، وهي كلُّها راجعة إلى النّصّ الذي يَعُدّه مرادفًا للظاهر، إذ قال: "والنّصّ هو اللفظ الوارد في القرآن أو السُّنّة المستدَلُّ به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه"[1].

ويعلّل ابن حزم سبب الالتزام بظاهر النّصّ بقوله: "لا يحلّ لأحد أن يُحيل آية عن ظاهرها ولا خبرًا عن ظاهره، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [سورة الشعراء، الآية:195]، وقال تعالى ذامًّا لقوم: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...﴾ [سورة النساء، آية:46]، ومن أحال نصًّا عن ظاهره في اللغة بغير برهان آخر أو إجماع فقد ادّعى أن النّصّ لا بيان فيه، وقد حرّف كلام الله تعالى ووَحْيَه إلى نبيّه صلّى الله عليه وسلّم عن موضعه، وهذا عظيم مع أنه لو سَلِم من هذه الكبائر لكان مُدّعيًا بلا دليل"[2].

وهذا لا يعني أن النّصوص كلّها عنده لا تحتمل تأويلا، أولا تُصرف عن ظاهرها، بل منها ما لا يراد به ظاهره قطعًا، فكيف السبيل إلى ذلك؟ فيُجيب: "فإن قالوا بأي شيءٍ تعرفون ما صُرف من الكلام عن ظاهره؟ قيل لهم –وبالله تعالى التوفيق–: نعرف ذلك بظاهر آخر مُخبِر بذلك، أو بإجماع متيقَّنٍ منقولٍ عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، على أنه مصروف عن ظاهره"[3].

ويجيز ابن حزم الأخذ بالمجاز الذي له قرينة، إذ يعتبر هذا من ظواهر اللفظ، كقوله تعالى: ﴿... ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ...﴾ [سورة المائدة، الآية:89] فأوقع تعالى الحكم على الحلف، وإنما هو على الحنث أو إرادته لا الحلف، ومثل هذا كثير"[4].

[1] ابن حزم، الإحكام ،ج1، ص:42.

[2] ابن حزم، النّبذ في أصول الفقه، ص ص:36–37.

[3] ابن حزم، الإحكام، ج1، ص:41.

[4] المصدر نفسه، ج3، ص:136.

3. مصنَّفاته:

لابن حزمٍ الكثير من المؤلَّفات، منها الموجود المطبوع، ومنها المفقود الذي يكون قد أُحرِق أو ضاع. قيل إنّه صنّف أربعمئة مجلّد في قريب من ثمانين ألف ورقة[1]، وذكر الذهبيّ في السِّير عناوين أكثر من سبعين كتابا[2]، وقال أبو القاسم صاعد (ت 462هـ) إنّه "صنّف في مصنّفات كثيرةِ العدد شريفةِ المقصد، معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه الذي ينتحله وطريقه الذي يسلكه، وهو مذهب داود بن عليّ بن خلف الأصفهاني، ومن قال بقول أهل الظاهر ونُفاة القياس والتعليل"[3].

ألّف ابن حزم في الحديث والملل والنحل والفلسفة والتاريخ، وهذه التآليف تدلّ على سعة عِلمه ونظره الثاقب وفهمه الدقيق.

وسنذكر بعض هذه الكتب لا على سبيل الحصر، وإنّما الهدف هو بيان تنوّع كتبه بتنوّع العلوم التي كتب فيها:

- الإحكام في أصول الأحكام.
- الإعراب عن الحيرة والاقتباس الموجودَين عند أهل الرأي والقياس.
- حجة الوداع.
- الأصول والفروع.
- المحلّى.
- الفصل في الملل والنِّحَل.
- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات.
- النّبذة الكافية في أصول أحكام الدين (النّبذ في أصول الفقه).

[1] ينظر: ياقوت الحمويّ، معجم الأدباء، ج4، ص:1651.

[2] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص ص:193-197.

[3] أبو القاسم بن صاعد الأندلسي (ت 462هـ)، طبقات الأمم، تح: لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، دط، 1912م، ص:78.

- إظهار تبديل اليهود والنّصارى للتوراة والإنجيل.
- جمهرة أنساب العرب.
- جوامع السيرة.
- الدرة في ما يجب اعتقاده.
- مسائل أصول الفقه.
- المفاضلة بين الصحابة.
- إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل.
- ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان.
- رسائل ابن حزم (جمعها وحقّقها إحسان عباس وتقع في أربع مجلدات).
- النّصائح المنجية من الفضائح المردية.
- رسالة في مسألة الكلب.
- الناسخ والمنسوخ في القرآن.
- مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة في الأُلفة والأُلاّف.
- أسماء الصحابة وما لكلّ واحد منهم من العدد.

4. وفاته:

لم يثبّط من عزيمته الصّلبة ما بلغه –وهو في قريته النائية التي لجأ إليها– من خبر إحراق كتبه، فلم يُوهِن ذلك من إرادته، بل استمر يتحدّى، وقال عن هذه الحادثة[1]:

فَإن تَحرَقُوا القرْطَاس لَا تَحرقُوا الذِي * تَضمّنه القرْطَاس بَل هُو فِي صَدرِي
يسِير مَعِي حَيث استَقَلّت رَكَائِبِي * وَيَنزِل إِن أنزلْ ويُدفنُ فِي قَبرِي
دَعوني من إِحرَاق رَقّ وكاغِد * قُولُوا بِعِلم كَي يَرَى النَاس مَن يَدرِي

[1] ابن حزم، ديوانه، ص:88.

مكث ابن حزم في قريته يبثّ عِلمه فيمن يرتاده ببباديته تلك من عامّة المقتبسين الذي لا يخشون الملامة من الأمراء، فبقِي مشتغلا بالتأليف، والإكثار من التصنيف مع تعليمه لعامّة الناس[1]. ولما أحس بدنوّ أجله نعَى نفسه، فقال[2]:

كَأنَك بِالزُوارِ قَد تَبَادرُوا * وَقِيل لهُم أودَى عَليّ بن أحمد
فيَا رُبَّ محزُون هُنَاك وضَاحِكٍ * وكَم أَدمُعٍ ترزى وخَدّ مُحَدَد
عَفَا الله عَنّي يَوم أرحَل ظَاعِنًا * عن الأهلِ مَحمُولا إلى ضِيق مَلحَد
وأتْرُك مَا قَد كُنت مغتَبِطا بِه * وألقَى الذِي آنستَ منْه بمَرصَد
فَواراحتى إن كَانَ زَادي مقَدّما * ويَا نَصَبي إن كُنت لم أتَزَوّد

وقد انتقل إلى جوار خالقه عام 456هـ، حيث يقول صاعد بن أحمد: "ونقلت من خط ابنه أبي رافع، أن أباه تُوفّي عشيّة يوم الأحد لِلَيلتين بقيتا من شعبان سنة ستٍّ وخمسين وأربعِمئة، فكان عمره إحدى وسبعين سنة وأشهرا "[3]، وقيل: تُوفّي شهر جمادى الأولى من سنة سبع وخمسين وأربعمائة"[4]، ولكن المتّفَق عليه عند أغلبيّة العلماء يقول أبو عبد الرحمن الظاهريّ أَنّ "الرواية الراجحة هي أن ابن حزم عاش أيامه الأخيرة وتُوفّي في بلدة أسرته الأصليّة "منت ليشم"، وبالإسبانيّة Casa Montejo، من أعمال مدينة لَبْلَة بولاية الغرب الأندلسيّة، وذلك أواخر شعبان 456هـ/ 1064م"[5].

رحم الله ابن حزم الذي لم يغمض له جفن إلاّ بعد أن ترك وراءه تراثا يحفظ لنا به الآثار والأخبار؛ التي لم يكن ليصل إلينا بعضها لولا إصراره وتمرّده على السلطة وعلى أعدائه.

[1] ابن عقيل الظاهري، ابن حزم خلال ألف عام، ج2، ص:299.
[2] ابن حزم، ديوانه، ص:96.
[3] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص:211.
[4] ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص:1652.
[5] ابن عقيل الظاهري، ابن حزم خلال ألف عام، ج2، ص:300.

الفصل الثاني

نظرية أفعال الكلام

المبحث الأول: نظرية أفعال الكلام عند الغرب.

المبحث الثاني: تجليات أفعال الكلام في التراث النحوي والبلاغي.

المبحث الأول: نظريّة أفعال الكلام عند الغرب

1. أفعال الكلام Speech acts:

تُعدّ نظريّة الأفعال الكلاميّة من المفاهيم الأساسيّة للنظريّة التداوليّة والفكرة الأولى التي نشأت منها ومن أهمّ مراجعها؛ إذ لا يمكن تجاهلها في تحليل الخطاب لاهتمامها بدراسة ما يفعله المتكلّم باللّغة لتبليغ الأفعال وإنجازها، وما يترتّب عنها (أي الأفعال) من تأثيرٍ لإنجاح العمليّة التواصليّة، لتتجاوز بذلك وظيفة الإخبار ونقل الأفكار إلى تأدية وظيفة التأثير الاجتماعيّ، بما يعرِّف بفعل ما أو تركه أو تقرير حكم أو السؤال عن أمرٍ أو تقديم وعدٍ...

1.1. المصطلح ومفهومه:

سابقاً -في نشأة التداوليّة- إلى جهود جون أوستين John Austin -من خلال محاضراته التي ألقاها في جامعة هارفارد سنة 1955م، ونشرها في كتابه " كيف ننجز الأفعال بالكلام How to do things with words"- في تأسيسه لنظريّة أفعال الكلام، التي تجسّد "موقفا مضادّا للاتّجاه السائد بين فلاسفة المنطق الوضعيّ الذين دأبوا على تحليل معنى الجُمْلة مجرّدةً من سياق خطابها اللّغويّ المؤسّساتيّ، إضافة إلى ما وصفه أوستين بالاستحواذ أو التسلّط المنطقيّ القائل بأن الجُمْلة الخبريّة هي الجُمْلة المعياريّة، وما عداها من أنماط مختلفة للجملة هي مجرد أشكالٍ متفرّعةٍ عنها"[1].

واعتبر أنّ اللغة نشاطٌ وعملٌ يُنجز، أي "أنّ المتكلّم لا يُخبر ويبلّغ فحسب، بل إنه يفعل أي: يعمل، يقوم بنشاطٍ مدعّمٍ بنيّةٍ وقصدٍ، يريد المتكلّم تحقيقَهُ من جرّاء تلفّظه بقولٍ من الأقوال، فاللّغة ليست بُنىً ودلالةً فقط، بل هي أيضًا فعلٌ كلاميّ ينجزه المتكلّم ليؤدّي به أغراضًا، فهو يطمح من خلاله أن يحدث"[2].

[1] قدور عمران، البعد التداوليّ والحجاجيّ في الخطاب القرآنيّ الموجّه إلى بني إسرائيل، رسالة دكتوراه، إشراف: مفتاح بن عروس، جامعة الجزائر، 2009/2008م، ص ص:54-55.

[2] خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة للنشر، الجزائر، دط، 2000م، ص:161.

والفعل الكلاميّ Speech act عند أوستين هو كل منطوق ينهض على نظامٍ شكليٍّ دلاليّ إنجازيّ تأثيريّ، ويعدُّ نشاطًا مادّيًا نحويًّا يتوسّل بأفعال قوليّة لتحقيق أغراضٍ إنجازيّةٍ وغاياتٍ تأثيريّةٍ تخّص ردود فعل المتلقّي[1]، ويتحقّق ذلك بمجرّد تلفّظ المتكلّم بملفوظاتٍ تحملها منظومة الأفعال الإنجازيّة والتأثيريّة.

فالكلام عند كاترين كربرات أوريكيوني "هو عمليّة تبادلٍ للأخبار دون شكٍّ، ولكنّه أيضاً فعلٌ مضبوطٌ بقواعدَ دقيقةٍ تغيّر حال المخاطَب وتحوّل نظام معتقداته أو مواقفه السلوكيّة، وبالمقابل فهْم الكلام وإدراكه يعني تشخيصَ مضمونِه الإخباريّ وتحديدَ غرضِه التداوليّ أي قيمته وقوّته الإنجازيّة"[2]. فهي تجعل الأولويّة للفعل التأثيريّ الذي ينجم كردّةِ فعلٍ عن خطاب المتكلّم وضرورة الاستجابة بقولها "تغير حال المخاطب".

أمّا فرانسواز أرمينكو فترى أن نظريّة أفعال الكلام تُعتبر دراسةً نفسيّةً للعلاقة بين العلامات ومؤوّليها، من خلال معرفة ما يقوم به مستعمِلو التأويل، وكلّ فعلٍ ينجزونه بواسطة استعمالهم لبعض العلامات[3]، ليتّضح القصدُ من الكلام الذي هو تبادل المعلومات مع القيام بأفعالٍ تضبطها قواعدُ التواصل في الوقت ذاته، مما ينتج عنه تغييرٌ في وضع المتلقّي وتأثيره في مواقفه[4].

وعَدَّ بنفيست الفعلَ الكلاميّ تحريكًا للغة بواسطة فعلٍ فرديٍّ استعماليٍّ[5]، واعتبر دومنيك مانغونو الفعلَ الكلاميّ "الوحدةَ الصغرى التي بفضلها تُحقّق اللغة فِعلاً بعينه (أمرا، طلبا، تصريحا، وعدا...) غايته تغيير حال المتخاطبين، إنّ المتلفّظ المشارك لا يمكنه تأويل هذا الفعل إلاّ إذا اعترف بالطابع القصديّ لفعل المتلفّظ"[6].

---

[1] Jacques Moeschler et Antoine Auchlin : introduction à la linguistique contemporaine, Armand colin, Paris, 1988, P:179.

[2] خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، ص:161.

[3] فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص:60.

[4] John Austin : Quand dire, c'est faire, Traduction et introduction de Gilles Lane, postface de François Recanati, Edition du Seuil, 1970, P:40.

[5] ينظر: ك. أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللُّغة، ص:40.

[6] دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح التحليل الخطاب، ص:7.

ويتساوى بذلك الاهتمام بالعبارات الإنشائيّة والخبريّة، ردًّا على من يقول أنّ هناك أقوالاً سليمةً في البناء النحويّ مُفْرَغة الدلالة، ليَلفت أوستين الانتباه إلى ما يُحدثه الفعل من إنجازٍ عند التلفّظ به في قوله عن الجُمَل الإنشائيّة: "عندما أقول في الكنيسة أو عند من يكتبون العقد: «نعم أقبل الزواج بها»، فأنا في هذا المقام لا أذيع خبرًا ولا أنشره؛ بل إن لسان حالي يقول: «رضيت بالزواج». فبماذا تُسمّى جملةٌ من هذا النوع أو عبارةٌ متلفّظٌ بها من هذا القبيل؟ إنّي أقترح أن أطلق عليها مصطلح: جملةٍ إنجازيةٍ أو عبارةٍ إنشائيةٍ أو –اختصارا– الإنشاء"[1].

يتّضح بذلك أنّ أبرز ما ينهض به الفعلُ الكلاميّ هو الفعل الإنجازيّ الذي يكاد يساوي الفعل الكلاميّ، فكلّ فعلٍ إنجازيٍّ هو فعلٌ كلاميٌّ طبقًا لنظريّة الأفعال الكلاميّة[2]، وهذا يرجع للعلاقات التي تربط مستعملي اللغة ببعضهم، وحاجاتهم اليومية التي تستدعي من كُلٍّ من المتكلّم والمتلقّي التفاعلَ مع الخطاب والاستجابة متى أمكن ذلك.

وتُرجمت العبارة الإنجليزية Speech acts theory والعبارة الفرنسية Lathéorie des actes لعدّةَ ترجماتٍ في اللغة العربية، من بينها: نظريّة الأعمال الكلاميّة أو الأعمال اللغويّة، نظريّة الحدث الكلاميّ أو الحدث اللّغويّ، ونظريّة أفعال الكلام أو الفعل الكلاميّ، أو النظريّة الإنجازيّة. ومرَدُّ هذا الاختلاف في الترجمة إلى أنّ كلمة (verb) في اللغتين الإنجليزية والفرنسية تدلّ على الفعل بوصفه صيغةً، أمّا action/act فتدلّ على الفعل باعتباره حدثًا[3]، وبذلك يكون الفعلُ في اللغة العربيّة يحمل معنىً مزدوجاً نقصد به الصيغة النحويّة والصّرفيّة والوقوع والحدوث، ومن ثَمّ اختلفت الترجمات لكلمة speech act ما بين العمل والحدث والفعل.

وقد عرّف مسعود صحراوي الفعل الكلاميّ بأنه التصرف أو العمل الاجتماعيّ أو المؤسّساتيّ الذي ينجزه الإنسان بالكلام. وهكذا، فهو يرى أن الفعل الكلاميّ يراد به الإنجاز

[1] جون أوستين، نظريّة أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأفعال بالكلام ، ص:17.

[2] Alain Henderson, Gardiner : langage et acte de langage, Aux sources de la pragmatique, traduit et présenté par Catherine Douay, presses universitaires de Lille, 1989, P:63.

[3] ينظر : العياشي أدراوي، الاستلزام الحواريّ في التداول اللسانيّ، ص :73.

الذي يؤدّيه المتكلّم بمجرد تلفّظه بملفوظاتٍ معيّنةٍ، ومن أمثلته: الأمر، النهي، الوعد، السؤال، الإقالة... فهذه كلّها أفعال كلاميّة[1].

ولعل هذا التوجّه الذي استساغه مسعود صحراوي لنفسه في ترجمة speech act بالفعل الكلاميّ هو ما نجده مبثوثاً في مقاييس اللغة لابن فارس (ت 395هـ) في معنى الفعل إذ قال: "الفاء، والعين واللام أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على إحداث شيءٍ من عملٍ وغيره"[2]، وفي معنى الكلام قال ابن فارس (ت 395هـ): "الكاف واللام والميم أصلان: أحدهما يدلُّ على نطق مُفهِم، والآخر على جراح"[3] وهما معاً (أفعال الكلام) يُحدثان اتّصالاً ينجرُّ عنه شيءٌ ما.

لكن نعمان بوقرة لم تَرُقْه هذه التسمية حين قال: "وقد شاع بين الدارسين استعمال مصطلح (الفعل الكلاميّ) على ما في هذه التسمية من تضليلٍ ومجازفةٍ، من حيث ارتباط الكلام بالمظهر الماديّ الصوتيّ، ويوصي "جون ليونز بضرورة ألاّ يغيب عن البال أنّ فعل الكلام شاملٌ للمُنجَز الكلاميّ والمنجز الكتابيّ"[4]، في حين يفضّل شكري المبخوت ترجمته بـ "الأعمال اللغويّة"[5] في ترجمته للقاموس الموسوعي للتداوليّة.

إلاّ أنّ طه عبد الرحمن قد اقترح مصطلح "الفعل اللغويّ" محتجّاً لذلك بقوله إنّ: "الاستخبار والاستنكار والاستحثاث وأمثالها من المعاني كالجزم والطلب والأمر والنهي والوعد والوعيد والإنذار والاعتذار والتوبيخ والتنويه، أفعالٌ مثَلُها مثل الأفعال السلوكيّة، إنّما اختصّ بها السلوك اللّغويّ"[6].

وبعضهم الآخر أمثال عبد الكريم جبل آثر ترجمتَه بـ "الحدث الكلاميّ"، ويقصد به الأحداث التي يصِفها الكلام، فيقول: "آثرت استعمال (الحدث) بدلاً من (الفعل)، لما يُسبّبه

[1] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:10.

[2] ابن فارس، مقاييس اللغة. (فعل)، ج4، ص:511.

[3] المصدر نفسه، (كلم)، ج5، ص:131.

[4] نعمان بوقرة، المدارس اللسانيّة المعاصرة، ص:189.

[5] جاك موشلار وآن ريبول، القاموس الموسوعيّ للتداوليّة، تر: مجموعة من الباحثين، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010م، ص:43.

[6] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان ، ص:260.

استعمال هذا الأخير منِ الْتباسٍ بينه بمعناه المراد هنا:(الشيء المنجز) من جهةٍ، ومعناه الآخر، كفصيلٍ نحويٍّ مُقاسِمٌ للأسماء والحروف من جهة أخرى"[1].

وعليه فقد تنوّعت ترجمات المصطلح عند العرب واختلفت تعريفاته عند الغرب لتنوّع المرجعيّات التي ينطلقون منها، لكن المتّفق عليه هو أنّ الفعل الكلامي يتحقّق بأسبابٍ يدركها المشتركون في الخطاب؛ وفق نظامٍ من العلامات في سياقٍ معيّنٍ بما يرفع اللّبس عن المعنى ويوضّح المقصود ويحقّق الأثر المطلوب.

2.1. أفعال الكلام عند الغرب:

سبق ظهورَ نظريّة الأفعال الكلاميّة إرهاصاتٌ مهّدت لها نشأةُ التداوليّة التي انبثقت منها، بدءًا بالفلسفة التحليليّة Analytic philosophy على يد الفيلسوف فرِيجِه الذي وضع "حجر الأساس لعلم الدلالة ومن ورائها التداوليّة، وذلك بِمَفْهَمَتِه الروابط الدلاليّة الموضوعيّة والتواصليّة"[2].

ثم لودفينغ فيتغنشتين الذي اقتفى أثر فريجِه في دراسته اللّغة العاديّة أو الطبيعيّة وطبيعة المعنى غير الثابت؛ لأنّ استعمال اللغة في نظره قد لا يصف لنا وقائع العالم في بعض الأحيان كالاستفهام، والأمر، والتحيّة، والدعاء، والشكر والتهنئة... و"ليست اللغة عنده حسابا منطقيّاً دقيقًا، لكلّ كلمة فيها معنى محدّد... بل الكلمة الواحدة تتعدّد معانيها بتعدّد استخدامنا لها في حياتنا اليوميّة... فالمعنى عنده هو الاستعمال"[3].

وجهود ريناتش حول الأعمال الاجتماعيّة التي تربط العلاقة بين المرسِل والمرسَل إليه على حسب الكلام المتلفَّظ به الذي يستدعي في بعض الأحيان الالتزام كالوعد، وتؤكّد على ضرورة

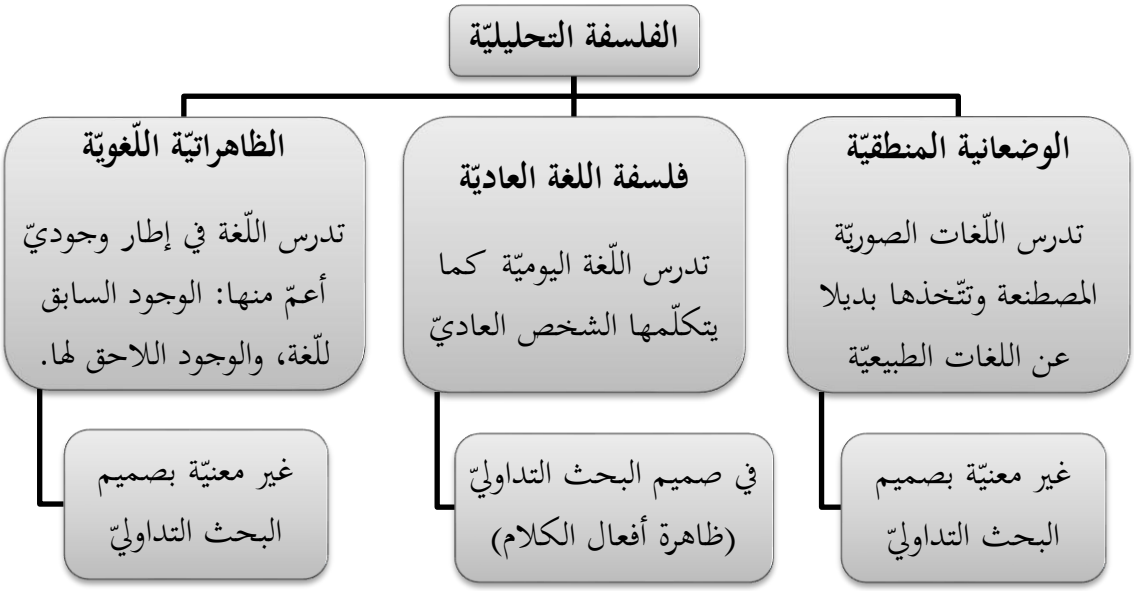
[1] عبد الكريم محمد جبل (مترجم)، مبحث علم الدلالة لوِلْيَم أوجرادي، مجلة علوم اللغة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، مج9، ع3، 2009م، ص:244.

[2] فيليب بلانشيه، التداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص:30.

[3] ينظر: محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص:42.

إقامة حدّ فاصل بين الأقوال التي يمكن أن تسند إليها قيمة صِدْقيّة، والأقوال التي لا يمكنها ذلك[1].

وإسهام غاردنر في دراسته للّسان والخطاب حين عَدَّ الأوّلَ منه وحدته الكلمة، وعدّ الثاني وحدته الجُمْلة بمختلف أنماطها الاستفهاميّة والخبريّة والطلبيّة والتعجّبيّة؛ لذلك يجب أن تكشف الجُمْلة –بصورة أو بأخرى– هدف المتكلّم[2]، لتكون هذه الجهود بمثابة الأرضية التي مهّدت لتأسيس نظريّة أفعال الكلام وفق المخطّط التالي[3]:



1.2.1. أفعال الكلام عند أوستين:

أوستين هو المؤسّس الأول لنظريّة أفعال الكلام، كانت انطلاقته الأولى الردّ على فلاسفة الوضعانيّة المنطقيّة في زعمهم أنّ اللّغة أداةٌ لوصف العالم الخارجيّ، ووظيفتها الإخبار ونحكم عليها بالصدق أو الكذب، أمّا العبارات التي تخرج وظيفتها عن الإخبار، فهي عندهم لا معنى لها ولا يُعتدّ بها. فكان عليه أن يُعيد النظر في وظائف اللّغة وكلّ ما يُحيط بها من مُلابساتٍ وفي متلفّظيها

[1] ينظر: جاك موشلار وآن ريبول، نظرية الأعمال اللغوية ، القاموس الموسوعي للتداولية، ص:50.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص:56.

[3] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص:24.

لإنجاح العمليّة التواصليّة وفق شروطٍ تحكم طبيعة الاتّصال. وقد عرفت نظريّة أوستين مرحلتين:

المرحلة الأولى:

1. تقسيم الكلام:

يرى أوستين أن وظيفة العبارة الإخبارية ليست وصفًا للوقائع فحسب ليحكم عليها بالصدق أو الكذب في كلّ الأحوال، وسمّى هذا بالمغالطة الوصفيّة Descriptive fallacy لأنّه – في نظره– هناك عباراتٌ تشبه العبارات الوصفيّة إلاّ أنها لا تصِف شيئاً في العالم الخارجيّ ولا تحتمل الصدق أو الكذب، أو تكون إثباتًا لواقعةٍ عينيّةٍ، بعد أن تَحَقّق من أن عدداً كبيراً من القضايا التي كانت تُعتبر ذات أحكامٍ قابلةٍ لاحتمال التصديق أو التكذيب، وما هي في الحقيقة كذلك، إذ نجد أنها لا تَصِف حالةً ولا تُثبِت واقعةً مُطلقًا[1].

فقولنا (ماء البحر صافٍ) تَلَفُّظٌ يدلّ على التعابير الواصفة، أما قولنا (خرج زيد) فتَلَفُّظٌ يدلّ على التعابير الإثباتيّة، فماذا لو قلنا مثلا (أمَرْتُك بالخروج)؟ هذا ما جعل أوستين يطرح سؤاله: ماذا نصنع عندما نتكلّم؟ ويكشف الجواب عن نوعين من الملفوظات، وهي الملفوظات التقريريّة أو الوصفيّة Enoncés constatifs، ونوعٌ آخر يتشابه مع النوع الأول تشابُهًا ظاهريّا في البنية، غير أنه لا يقوم بالوظيفة نفسها، سمّاه الملفوظات الأدائيّة أو الإنشائيّة أو الإنجازيّةEnoncés performatifs[2].

وتَتَّسِم هذه الأقوال الإنشائيّة بسِمتين، هما[3]:

- ليست وصفيّة، فهي إذن لا صادقةٌ ولا كاذبةٌ.
- تستدعي إنجاز عملٍ موافقٍ لها، متضمَّنٌ فيها، ما يستوجب ظروفاً مناسبةٌ للإنجاز، وتكون إمّا صريحةً وإمّا مُضمَرةً.

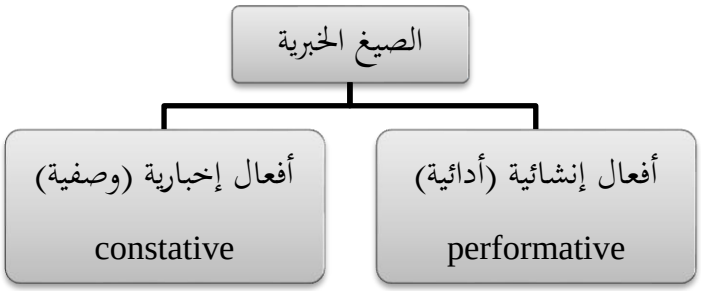
[1] جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، ص:17.

[2] ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، ص ص:137–138.

[3] جاك موشلار وآن ريبول، نظرية الأعمال اللغوية، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص:56–57.

وبذلك يكون أوستين قسّم العبارات ذات الصيغ الخبريّة إلى قسمين:

- جُملٌ خبريّةٌ أو أفعالٌ إخباريّةٌ Constatives، تخبر عن وقائع العالم الخارجي، وتكون إمّا صادقةً أو كاذبةً.
- جُملٌ أو أفعالٌ إنشائيّةٌ أو إنجازيّةٌ أو أدائيّةٌ Performatives.



ووضع للأفعال الأدائيّة شروطًا سمّاها شروط الملاءمة Felicity conditions وهي[1]:

- وجود إجراءٍ عرفيٍّ مقبولٍ، وله أثرٌ عرفيٌّ محدّدٌ، وكلماتٌ محدّدةٌ، وينبغي أن تكون ظروفه والقائمون به مناسبين لهذا الإجراء المحدّد.
- يجب أن يؤدّي هذا الإجراءَ جميعُ المشاركين فيه أداءً كاملاً صحيحًا (وذلك بالبعد عن استعمال العبارات الغامضة أو المبهمة)، وإلا كان ناقصًا. وسمّى الأفعال التي تُخالف هذين الشرطين باسم الإخفاقات Misfires.
- أن يشترك القائم بالإجراء والمشارِك فيه في الأفكار والمشاعر نفسها، وعلى المشارِك في الإجراء أن يوجّه نفسه إلى ما يستتبعه ذلك من سلوكٍ ظاهرٍ، وإذا اختلّ هذا الشرط، فإن الفعل يُؤدَّى تأديةَ سيّئةً، وسمّاها الإساءات Abuses.

وقد راعى أوستين في تقسيمه الأفعال الكلاميّة العباراتِ الإنشائيّةَ التي يجب أن تكون أكثر انسجامًا مع سياق الكلام وقصْدِ المتكلّم، ولا يتحقّق ذلك إلا برعاية مبدأ الملاءَمَة الأقرب منها إلى مبدأ الصدق والكذب؛ لأن العبارات الإنشائيّة لا تصف لنا الواقع الخارجيّ ولا تخبر عنه، على

[1] ينظر: محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص ص:63-65.

العكس من العبارات الخبريّة.

ثمّ أشار أوستين إلى دور النحاة في التمييز بين الجُمَل الخبريّة والجُمَل الإنشائيّة بقوله: "أما علماء النحو فإنهم –في الحقيقة– قد أشاروا على وجهٍ مطّردٍ أنه ليس جميع الجُمَل بالضرورة تفيد فائدةً خبريّةً أو تُنتج أحكامًا... هناك من الجُمَل ما يُفيد في العادة الاستفهام، ومنها ما يُفيد التعجّب والأمر والتمنّي، ومنها ما يُفيد التعارض على وجهٍ ما"[1]، وانطلاقاً من ذلك توصّل إلى معياريْن أساسيّيْن لتحديد الجُمْلة الإنشائيّة هما[2]:

- اشتمال الجُمْلة على فعلٍ بصيغة المضارع المعلوم للمتكلّم المفرد.
- اشتمال الجُمْلة على فعلٍ بصيغة المبنيّ للمجهول بضمير المخاطب أو الغائب.

ويمكن تقييم هذه الجُمَل بأنّها صائبةٌ happy أو ناجحةٌ felicitous أو خائبةٌ unhappy أو فاشلةٌ nonfelicitous، إن فقدت شروط أدائها من طرف المتكلّم بدلاً من الصدق أو الكذب.

2. تقسيم الإنشائيّات:

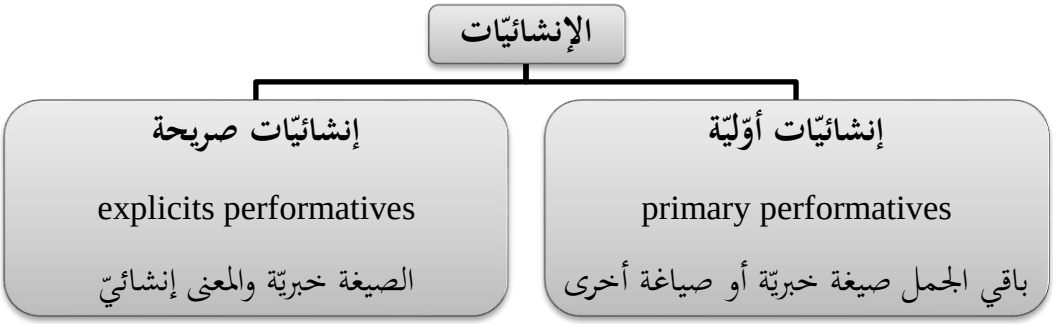
رغم الجهود التي بذلها أوستين في التفريق بين الأفعال الوصفيّة والأفعال الإنشائيّة، فإنه لم يَجدها كافيةً في التمييز بينها، فكلّما عالج مقولةً وصفيّةً أو إنجازيّةً، وَجَدها تخضع لمعيار الصدق أو الكذب، ومعيار الفشل أو النجاح، فقام بتعديل هذه التقسيمات والشروط التي وضعها من قبل في التمييز بين الأفعال الإخبارية والأفعال الإنجازيّة من خلال تقسيم الجُمَل إلى قسمين[3]:

- إنشائيّات أو أدائيّات صريحة Explicit performatives مثل: أعدك بأنني سأكون هنا.
- إنشائيّات أو أدائيّات أوّليّة Primary performatives مثل: سأكون هنا.

[1] جون أوستين، نظرية أفعال الكلام، ص:12.

[2] ينظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، منشورات جامعة الكويت، الكويت، دط، 1994م، ص ص:4–6. وينظر: جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامّة، ص ص:85 وما بعدها.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص ص:6–7.



وتُعَدّ الإنشائيّات الأدائيّة أقوالاً غيرَ مباشرةٍ يحتاج فهمُها إلى معرفة السياق الذي قِيلت فيه، أو إلى إرجاعها إلى بنيةٍ نحويّةٍ يتصدّرها فعلٌ مُسْنَدٌ إلى المتكلّم المفرد المعلوم في زمن الحال[1].

كان أوستين يستند في هذا التقسيم على أساسٍ نحويٍّ، وسرعان ما تبيّن له قُصورُه في تقسيم الجُمَل الخبريّة إلى إنشائيّةٍ ووصفيّةٍ، وذلك ما جعله يعيد تقسيم الجُمَل الإنشائيّة إلى أوّليةٍ وصريحةٍ بالاستناد إلى قيمتَي النجاح والفشل، وحلّ مشكلة بعض الجُمَل الخبريّة التي لا تخضع لمعيار الصدق والكذب بإخضاعها لهاتين القيمتين (النجاح والفشل)، وينتج عن ذاك التقسيم للجملة الخبريّة عدم مطابقة الواقع[2].

يقول محمود نحلة عن أوستين أنّه: "ظلّ يرجع النظر في هذا التقسيم، حتى تبيّن له في النهاية أنّ الحدود بين هذيْن النوعيْن من الأفعال لا تزال غيرَ واضحة، وأنّ ما وضعه من شروطٍ وما أشار إليه من وسائل ليس كافيًا للتمييز بينها، إذ وَجد أنّ شروط الأفعال الأدائيّة تنطبق أحيانًا على أفعال ليست أدائيّةً، وأنّ أفعالاً غير أدائيّةٍ تنطبق عليها شروط الأفعال الأدائيّة"[3].

[1] جان سيرفوني، الملفوظية، ص:10.

[2] طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلاميّة، ص ص:6-7.

[3] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغويّ المعاصر، ص:67.

المرحلة الثانية:

1. تصنيف أفعال الكلام:

بعدما اقتنع أوستين باستحالة الفصل بين الجُمَل الوصفية والجُمَل الإنشائيّة أو الإنجازيّة لتداخلها، تعامل مع الكلام على أنه قولٌ وعملٌ، وقد توصّل في هذه المرحلة إلى تقسيم الفعل الكلاميّ إلى ثلاثة أفعالٍ أو ثلاث طبقاتٍ تشكّل أنموذجَ الفعل الكلاميّ (الإنشائيّ) النهائيّ، وهي[1]:

- فعل القول[2] (الفعل اللفظيّ) Locutionary act: يتمثّل في التلفّظ بجُمَلٍ أو ألفاظٍ تحمل صفة الكلام المفيد، ذاتِ بناءٍ نحويٍّ صحيحٍ ينتج عنه معنى sens ومُشارٌ إليه reference، ويبقى معنى ذلك القول غيرَ كافٍ لإدراكنا حقيقة القول، ويشمل:

أ- الفعل الصوتيّ Phonetic act: يمثل عمليّة التلفّظ بالأصوات التي تنتمي لِلُغةٍ ما.

ب-الفعل التركيبيّ Phatic act: هو تأليف كلمات تخضع لقواعد النحو والتركيب يكون لها معانٍ.

ج- الفعل الدلاليّ Rhetic act: يتمثّل في الربط بين الكلمات وما تُحيل إليه من دلالات.

- فعلٌ مُتضمّنٌ في القول[3] (الفعل الإنجازيّ) Illocutionary act: وهو ما يؤدّيه فعل القول من وظيفةٍ في الاستعمال، كالتحذير، الأمر، الاعتراض وغيرها.
- الفعل الناتج عن القول[4] (الفعل التأثيريّ) Perlocutionary act:هو الأثر الذي يحدثه الفعل لدى المخاطب -سواءٌ أكان تأثيراً جسدياً أم فكرياً- لاتّخاذ موقفٍ أو القيام بعملٍ ما، أو تغيير رأيٍ، أو التوقف عن عمل شيءٍ ما.

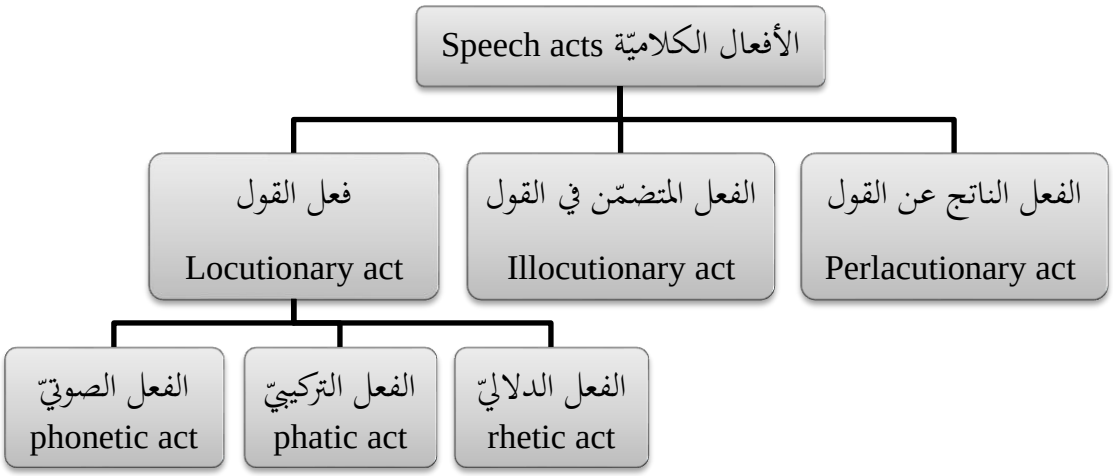
---

[1] ينظر: جون أوستين، نظرية أفعال الكلام، ص ص:115 وما بعدها.

[2] هناك عدة ترجمات منها: فعل التلفّظ، الفعل اللفظيّ، فعل النطق، الفعل الصوتيّ، الفعل الكلاميّ، فعل القول، الفعل اللغويّ، الفعل التعبيريّ.

[3] هناك ترجمات أخرى له: قوّة فعل الكلام، العمل المقصود بالقول، الفعل الإنشائيّ، الفعل الوظيفيّ، فعل الخطاب، العمل المقصود بالقول، الفعل التكلُّمي، الفعل التمريري.

[4] من الترجمات الأخرى: فعل الخطاب، عمل التأثير بالقول، الفعل الإبلاغيّ، لازم أفعال الكلام، الفعل التكلِيميّ.



والصّنف الثاني من الأفعال الكلاميّة (الفعل الإنجازيّ أو المتضمّن في القول)"هو المقصود من النظريّة بِرُمّتها، ولهذا اقترح أوستين تسمية الوظائف اللّسانيّة الثانوية خلف هذه الأفعال: القوى الإنجازيّة"[1]. والفرق بين فعل القول والفعل المتضمّن في القول، أنّ الأوّل مجرّدُ قولِ شيءٍ ما، أمّا الثاني فهو قيامٌ بفعلٍ ضمن قول شيءٍ[2]، وأنّ الفعل التأثيريّ لا يكون في الأفعال جميعِها، "فأن نقول شيئاً ما قد يترتّب عليه أحياناً أو في العادة حدوث بعض الآثار على إحساسات المخاطَب، وأفكاره أو تصرّفاته"[3].

وبما أنّ الفعل الإنجازيّ يرتبط بمقصد المتكلّم وعلى السامع أن يبذل جهده في سبيل الوصول إليه، فمفهوم قصد المتكلّم (القصديّة) يلعب دوراً أساسيّاً في نظريّة أفعال الكلام، وقد أخذه (أي مفهوم القصديّة Intention) أوستين من الفيلسوف هوسرل Husserl والظاهريتين، و"استثمره في تحليل العبارات اللغويّة، لإظهار القصديّة أثناء ربط التراكيب اللغويّة، ومراعاة غرض المتكلّم والمقصد العامّ للخطاب، في إطار مفاهيميّ مستوفٍ للأبعاد التداوليّة للظاهرة اللّغويّة"[4].

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص:42.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، ص:121.

[4] ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص:10.

2. تصنيف الأفعال الإنجازيّة:

صنّف أوستين الأفعال الإنجازيّة وصرّح منذ البداية أنه غير راضٍ عن هذا التقسيم، وأنّه بالإمكان ظهور تصنيفات أخرى، وهذه الأصناف الخمسة هي[1]:

الحُكميّات (أفعال الأحكام والقرارات) Verdictives: تختصّ بأحكام تقييميّة أو تقديريّة يُصْدرها محلَّف أو مُحكّم أو حَكَم، مثل: برّأ، أدان، خصّص، شخّص، أحصى، قدّر السعر، اعترف...

التنفيذيّات (الممارسيّات) Exercitives: تخصّ ممارسات السلطات في اتّخاذ قراراتٍ تجاه الأشخاص، وتقضي بمتابعة أفعالٍ مثل: عيّن، أمر، كرّس، رشّح في المنصب، وجّه... إلخ.

الوعديّات (التعهّد، الالتزاميّات) Commissives: تلزم المتكلّم بالقيام بشيءٍ ما، أو تبنّي موقفٍ معيّنٍ من خلال إفصاحه عن قصده ونيّته في كلامه، مثل: ألتزم، تعاقدت، أتكفّل، أعد، الخطبة والتواعد بالزواج، أتبرّأ منك... إلخ.

السلوكيّات (أفعال السلوك) Behabitives: تعني المواقف وردود الأفعال التي تتمثّل في إبداء سلوكٍ معيّنٍ مثل: أهنّئ، أعتذر، أواسي، أتحدّى...إلخ.

العَرْضيّات (أفعال العَرْض، الإيضاح) Expositives: لتوضيح وجهة النظر أو بيان الرأي والحجج، أو الشرح والتبيين مثل: الإنكار، الالتماس المكتوب، الاعتراض، الإثبات، طلب التوظيف ...إلخ.

رغم محاولة أوستين الرائدة في ردّ الاعتبار للّغة الطبيعيّة ودورها المنوط بها في إفادة المعنى وتشكيل الدلالة، إلاّ أنه لم يسلم من الانتقادات التي وُجّهت له من أمثال جون سيرل[2]، في

[1] ينظر: أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، ص ص:174-175. وينظر: آن ريبول وجاك موشلار، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص:66-67.

[2] من الفلاسفة المحدثين ينتمي لتيار الفلسفة التحليلية، من بين أعماله: القصدية، بناء الواقع الاجتماعيّ، العقول والأدمغة والعلم، التعبير والمعنى، الأعمال اللغويّة...

رصده لبعض النواقص التي جعلت الفعل اللغويّ لا يستوفي شروط أدائه والمتمثلة في[1]:

- عدم تعيين الغرض التواصليّ من الفعل المتضمّن في القول.
- مدى صدقيّة الأقوال الاعتقاديّة للمتكلّم أثناء إنجازه للفعل المتضمّن في القول.
- مدى ملاءمة المضمون للقضيّة المعبَّر عنها.
- ما يمتلكه المتكلّم من قدرات معرفيّة واعتقاديّة.

2.2.1. أفعال الكلام عند سيرل:

حاول سيرل تطوير النظريّة باهتمامه بشروط توفيق الفعل الكلاميّ وتصنيف أفعال الكلام من خلال إعادة تنظيم مقترحات أوستين، على أنه لم يقدّم تصنيفًا للأعمال المتضمّنة في القول، أضف إلى ذلك "أنّ هذا التصنيف الذي وضعه أوستين لا يقوم على أيّ مبدأ واضحٍ أو حتى على جملة من المبادئ، ممّا أدى إلى تداخل الأصناف، إذ تنتمي بعض الأفعال إلى عدّة أصنافٍ مختلفةٍ، وبعض الأصناف تتضمّن أفعالاً مختلفةً اختلافًا بيِّنًا، لا يستجيب جزءٌ منها للتعريفات التي وضعها أوستين"[2]. لهذا، كان تقسيم سيرل يختلف عن تقسيم أستاذه أوستين أكثر ممّا يتفق معه في كثير من الأحيان؛ وهذا ما سنتطرّق إليه من خلال أبرز المحطّات التي اعتمدها سيرل في تقسيماته للأفعال الكلاميّة.

1.2.2.1. تقسيم الفعل الكلاميّ عند سيرل:

قسّم **سيرل** الفعل الكلاميّ إلى أربعة أقسامٍ واحتفظ منها بقسميْن: الإنجازيّ والتأثيريّ، أمّا القسم الأوّل الذي يقابله عند أوستين فعل القول، فقد جعله قسمين: الفعل القوليّ والفعل القضويّ، وتلك الأقسام هي[3]:

- الفعل القوليّ Utteranceact: ويضمّ الجوانب الصوتيّة والنحويّة والمعجميّة وما يقابلها عند أوستين: الفعل الصوتيّ والتركيبيّ، وتقوم على النطق بالكلمات والجُمَل وفق قواعد اللغة.

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص:261.

[2] ينظر: آن ريبول وجاك موشلار، القاموس الموسوعي للتداولية، ص ص:75-76.

[3] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص ص:71-72.

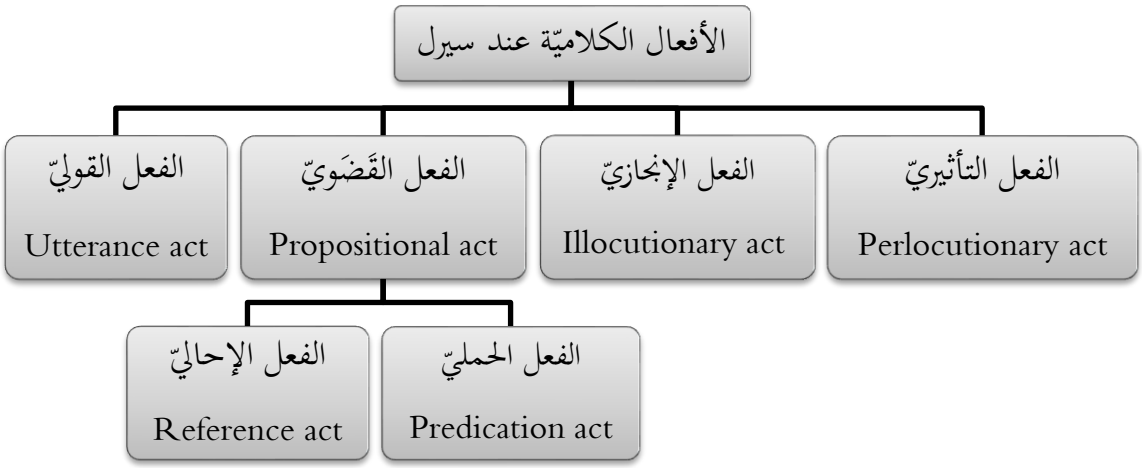
1-الفعل القَضَويّ Propositional act: نسبة إلى القضيّة (الخبر أو المرجع)، ويقابله عند

أوستين الفعل الدلاليّ، وينقسم إلى قسمين يشكّلان معا المحتوى المشترك بينهما، وهما:

أ- الفعل الإحاليّ Reference act: وهو الإحالة إلى الأشياء أو الأماكن أو الأشخاص أو غير ذلك.

ب-الفعل الحمليّ Predication act: ويتمّ ذلك بإسناد المحمول إلى الموضوع المحال إليه.

- الفعل الإنجازيّ Illocutionary act: ويعدّه سيرل الوحدة الصغرى للاتّصال اللغوي ككلّ، ودليل القوّة الإنجازيّة لنظام الجُمْلة، والنبر، والتنغيم، وصيغة الفعل، والأفعال الأدائيّة وعلامات الترقيم.
- الفعل التأثيريّ Perlocutionary act: يتمثّل فيما يمكن أن يُحدثه الفعل الإنجازيّ في متلقّيه من تأثير في قناعاته وأفكاره وعواطفه ومشاعره من خوف أو سعادة أو امتنان...، حسب الفعل الإنجازيّ وقوّته.



ويعتبر سيرل أنّ الفعل الكلاميّ لا يقتصر على مراد المتكلّم فحسب، بل حتّى التكلّم في حدّ ذاته يمثّل شكلاً من أشكال السلوك الإنسانيّ، يرتبط بالعرف اللغويّ الاجتماعيّ بما يتوافق ومقاصد المتكلّمين.

ويقيّد الفعل الكلاميّ بالقصد والقواعد التي تسيّر هذه الأفعال الكلاميّة وتنشؤها باعتبارها شكلا من أشكال السلوك، وتحدّد كيفية ممارسته لذلك، فالفعل الكلاميّ عند سيرل هو حدث مُؤسّسي[1].

ويشترط سيرل في الأفعال الإنجازيّة أن تُؤدّى قصداً، ولا يشترط في ذلك التأثير، حيث يقول: "يجب أن تُؤدَّى الأفعال التمريريّة[2] [الإنجازيّة] قصديًّا، إذا لم تَقصد أن تُعْطيَ وعدًا أو تُصدِر حكمًا، إذًا فأنت لم تُطلق وعدًا أو حكمًا، غير أنّ الأفعال التأثيرية لا يجب أن تؤدَّى قصديًّا بالضرورة، قد تقنع شخصا بشيء ما أو تدفعه إلى فعل شيء، أو تزعجه، أو تُحيِّره دون أن تقصد ذلك"[3].

2.2.2.1. شروط الملاءمة عند سيرل:

طوّر سيرل شروط الملاءمة felicity conditions لإنجاح الفعل الإنجازيّ وجعلها أربعةً على حسب طبيعة الفعل، ممّا يجعلها تزيد أو تنقص[4]:

شروط المحتوى Propositional content: ويتحقّق شرطه في الوعد إذا ألزم المتكلّم به نفسه في المستقبل.

الشرط التمهيدي Preparatory: يتحقّق بقدرة المتكلّم على إنجاز الفعل، ولكنّه من غير الواضح أنّ المخاطَب سينجز الفعل المطلوب على حسب ظروفه ومدى استعداده.

شرط الإخلاص Sincerity: يتحقّق متى كان جادّا وقاصدا ومخلصا في أداء الفعل.

---

[1] شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغويّة مراجعات ومقترحات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص:46.

[2] آثرنا نقل النص كما هو بالمحافظة على مصطلح (الأفعال التمريرية) الذي اختاره المترجم (سعيد الغانمي) بديلا لمصطلح (الأفعال المتضمّنة في القول) الذي اختاره صلاح إسماعيل في ترجمته لكتاب سيرل، ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع- الفلسفة في العالم الواقعي، تر: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011م، ص:174.

[3] جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع- الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعيد الغانمي وآخرين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م، ص:203.

[4] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص ص:74-75.

الشرط الأساسيّ Essential: محاولة المتكلّم إنجاز فعل التأثير في السامع لينجز الفعل.

3.2.2.1. معايير تصنيف أفعال الكلام:

قدّم سيرل مجموعة من المعايير لتصنيف الأفعال الإنجازيّة هي أبعاد مميِّزة لكل فعل إنجازيّ، وقد حصرها في اثني عشر بُعدًا، هي[1]:

- الغرض أو الهدف الإنجازيّ للفعل؛ فالأمر ليس كالوعد.
- اتّجاه المطابقة في الكلمات والعالم؛ ففي الإخباريّات تتطابق الكلمات مع العالم، وفي الإلزاميّات العكس.
- الحالة النفسيّة التي يعبّر عنها المتكلّم؛ فالمتوسّل ليس كالآمر.
- القوّة التي يتمّ بها إنجاز الفعل؛ فالاقتراح ليس كالإصرار.
- منزلة كلّ من المتكلّم والسامع؛ فالطلب الموجّه من الأب إلى الابن ليس كالعكس.
- طريقة ارتباط القول باهتمام المتكلّم والسامع؛ فالمدح ليس كالرثاء.
- طريقة ارتباط الملفوظات بسائر عناصر الكلام (عبارات الربط).
- المحتوى القضويّ الذي تحدّده مؤشّرات القوّة الإنجازيّة؛ فالتنبّؤ ليس كالوصف.
- التمييز بين كون القول فعلاً كلاميّاً دائما، وإمكان أن يكون كذلك؛ فالتصنيف غير دائم قد يذكر أو يحذف.
- التمييز بين الأفعال الإنجازيّة التي تتطلّب أعرافًا لغوية أو لا؛ فالاستجواب يختلف عن السؤال.
- التمييز بين الأفعال الأدائيّة عمّا سواها؛ فالوعد عكس الإقناع.
- أسلوب أداء الفعل الإنجازيّ؛ فالإعلان يختلف عن الإسرار.

[1] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ، ص ص:75-77.

4.2.2.1. تصنيف سيرل للأفعال الإنجازيّة:

أقام أوستين تقسيمه على ثلاثة أسُسٍ منهجيّةٍ، اعتبرها مهمّةً في التمييز بين فعلٍ إنجازيٍّ وآخر، وقد سبق ذكرها في المعايير وهي: الغرض، واتّجاه المطابقة، والموقف النفسيّ أو الإخلاص، واستناداً لهذه الأسس جعل الأصناف خمسة[1]:

الإخباريات (الإثباتيّات، التقريرات) Assertives: تعهّد المتكلّم للمستمع بحقيقة الخبر، وهي تُحمّل المتكلّم مسؤوليّة صدق القضيّة المعبّر عنها وتَطابُقها من الكلمات إلى العالم، سواءٌ كانت صادقة أم كاذبة، والحالة النفسية هي "الاعتقاد".

الطلبيّات (التوجيهات، الأمريّات) Directives: الهدف هو أن يسعى المتكلّم إلى أن يجعل المخاطب يقوم بشيء ما، وتَطابُقها من العالم إلى الكلمات، والموقف الموافق لشرط النزاهة هو "الرغبة"، ولا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة.

الالتزامات (الوعديّات) Commissives: الهدف منها الْتزام المتكلّم بتحقيق عمل ما، وتَطابُقه من العالم إلى القول، ولا يمكن أن تكون صادقةً أو كاذبةً، والحالة النفسيّة هي "القصد".

التبيينات (التعبيريات، الإفصاحات) Expressives: الهدف منها هو التعبير عن الحالة النفسية بصدقٍ عن الفعل الكلاميّ، وتخلو من اتجاه المطابقة؛ لأنّ هناك اقتراناً بين المحتوى الخبري والواقع، وصدق القضية يتوقّف على صدق محتواها.

التصريحات (الإعلانيّات، الإيقاعيّات) Declarations: الهدف منها هو مطابقة العالم لمضمون القضية بمجرّد الإنجاز الناجح لمضمون الفعل الكلاميّ، واتجاه المطابقة مزدوج من القول إلى العالم ومن العالم إلى القول، يكفي إنجازها لتحقيق المطابقة ولا تحتاج إلى شرط، والغرض منها إحداث تغييرٍ في العالم الخارجيّ.

[1] ينظر: آن ريبول وجاك موشلار، القاموس الموسوعي للتداولية، ص:76.

3.1. الأفعال الإنجازيّة المباشرة وغير المباشرة:

ت هتمّ الدراسات اللسانيّة التداوليّة بالفعل الكلاميّ لكونه المدار الذي يرتكز عليه تأويل النصوص للبحث عن المعنى وفهم المقاصد، وهذا ما ركّز عليه أوستين في إنجازيّة الأفعال المباشرة، وقد عدّل سيرل هذا التقسيم للأفعال الإنجازيّة وصنّفها إلى أفعال مباشرة وأفعال غير مباشرة.

ميّز سيرل بين صِنْفَي الأفعال الكلاميّة (المباشرة وغير المباشرة)، ونبّه إلى أنّ الأفعال الإنجازيّة غير المباشرة تتطلّب تأويلاً صحيحاً لإنجاح عمليّة التبادل الكلاميّ؛ لأنّ معظم الأفعال الكلاميّة اليوميّة بعيدة عن التصريح، إذ نَمِيل في حواراتنا إلى التلميح أكثر لأسباب عدّة، منها التأدّب وتجنّب الإحراج وتوخّي حفظ الكرامة[1].

ويتمّ التأويل بالرجوع إلى ملابسات الكلام وظروفه. يقول سيرل: "لا تؤدّى جميع الأفعال الكلاميّة بنطق جُمَلٍ يعبِّر معناها الحرفيّ عن المعنى الذي يقصده المتكلّم"[2]، ويمثّل لذلك بعباراتٍ مختلفةٍ يمكن للمرء استعمالها مع جليسه في المائدة لطلب تمرير الملح له، كأن يقول: (أطلب منك أن تمرّر لي الملح)، أو (مرّر لي الملح)، والمعتاد أن يقول: (هل تستطيع أن تمرّر لي الملح؟)، أو (هلاّ مرّرت لي الملح؟)، أو (أريد أخذ الملح)، أو (هل لي بقليلٍ من الملح؟)، أو (هل الملح في متناول يدك؟) ...، فهذه أمثلة لحالات أداء الفعل الكلاميّ بطريقٍ غير مباشرٍ، و"مثل هذه الحالات التي يؤدّي فيها المرء فعلاً كلاميّا بصورةٍ غير مباشرةٍ من خلال أدائه فعلاً آخر مباشراً يسمّى بـ: (الأفعال الكلاميّة غير المباشرة)، وهناك أنواعٌ أخرى من الحالات، حيث يختلف معنى الجُمْلة نسَقِيًّا عن المعنى الذي يقصده المتكلّم، يشمل الاستعارة والكناية والسخرية والتهكّم والتهويل والتهوين"[3].

فالفعل الكلاميّ المباشر هو الذي يكون فيه تطابقٌ بين معنى الفعل وما يقصده المتكلّم لإفهام المتلقّي، فالأفعال التقريرية أو الواصفة هي التي تُستخدم لوصف العالم، أو بمعنى آخر

[1] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغويّ المعاصر، ص:81.

[2] جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص ص:220-221.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لوصف الوقائع الخارجيّة بعباراتٍ إخباريّةٍ، ثمّ يكون الحكم عليها بالصدق إن هي طابقت الواقع، أو بالكذب إن لم تطابقه[1]. أمّا الأفعال الكلاميّة غير المباشرة فالمعنى فيها لا يتطابق وحرفيّة الخطاب، ولا يمكن للمخاطَب أن يتوصّل إليه إلّا عَبْر عمليّات ذهنيّة استدلاليّة متفاوتة من حيث الطول والتعقيد.[2]ومن بين أهمّ الضوابط التي تمكّننا من التمييز بين هذين النوعين ثلاثة هي[3]:

- أنّ القوّة الإنجازيّة للأفعال المباشرة تظلّ ملازمةً لها في مختلف المقامات، أمّا الأفعال الإنجازيّة غير الحرفيّة فمُوكَلة إلى المقام، لا تَظهر قوّتها الإنجازيّة إلاّ فيه.
- أنّ القوّة الإنجازيّة للأفعال غير المباشرة يجوز أن تُلغى، فإذا قال لك صاحبك: "أتذهبُ معي إلى المكتبة؟" فقد تُلغى القوّة الإنجازيّة غير المباشرة –وهي الطلب–، ليقتصر الفعل على قوّته الإنجازيّة المباشرة –وهي الاستفهام–.
- وأنّ القوّة الإنجازيّة غير المباشرة يُتَوصَّل إليها عبر عمليّات ذهنيّة استدلاليّة تتفاوت من حيث البساطة والتعقيد، أمّا القوّة الإنجازيّة المباشرة فتُؤخذُ مباشرة من تركيب العبارة نفسه.

وتبنّى سيرل آليّة الاستلزام الحواريّ من غرايس الذي أشار إلى الأفعال غير المباشرة في مقاله الذي نشره سنة 1975م،لأنّه أدرك أنّ تأويل جملةٍ ما يتجاوز كثيرا الدلالة التي تتواضع عليها اللغة، وعليه يمكن القول أنّ غرايس وسيرل اعْتنَيَا بتطوير نظريّة أفعال الكلام بعد أوستين، فاهتمّا بقصد المتكلّم وضرورة مراعاة ظروفٍ وملابسات الكلام، فافترض سيرل "أن يُبلّغ المتكلّم إلى السامع معطياتٍ أكثر مما يقول فعليًّا باعتماده على معلوماتٍ تمثّل خلفيّةً مشتركةً بينهما، وهي معلوماتٌ لغويّةٌ وغير لغويّةٍ في آنٍ معًا"[4].

وبذلك يكون غرايس ميّز بين المعنى الذي تحكمه قواعدُ لغويّةٌ، وهذا هو المعنى الصريح الذي لا يحتاج إلى الاستلزام الحواريّ، والمعنى الذي لا تضبطه قواعد لغويّة، وإنّما يحكمه السياق ونوايا المرسِل ومقاصده.

[1] آن ريبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص:30.

[2] عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص:117.

[3] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص:83، وينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[4] جاك موشلار وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص:220.

ويَعتبر سيرل التوجيهيّاتِ المجالَ الأصلح لدراسة الأفعال الإنجازيّة غير المباشرة[1]، إذ يتفادى المتكلّم في هذه الأفعال التصريح بالمحظورات تجنّباً للحرج. كما اشترط غرايس على المتكلّم –عند التلفّظ بجملةٍ ما قاصدًا معنى جملةٍ أخرى– أن يتقيّد بالآتي:

- يجب عدم ترك مجالٍ للاعتقاد بأنّ مبدأ عدم التعاون غير محترَمٍ.
- يجب افتراض أنّ الشخص المعنيّ بالأمر يدرك أن المعنى غير الحرفيّ ضروريٌّ.
- يظنّ المتكلّم أنّ المخاطب قادرٌ على الاستنتاج والإدراك الحدسيّ للفكرة[2].

أخذت نظريّة أفعال الكلام في التطوّر أكثر بعد أوستين وسيرل بفضل الاهتمام بالعمليّة التواصليّة والعوامل المساعدة على إنجاحها كالسياق والمواصفات اللغويّة الاجتماعيّة وتمظهرات الجُمَل، وشروط إنجاح العمليّة التخاطبيّة مع غرايس ومقصديّة المتكلّم في التأثير على المتلقّي. يقول لاينز: "يتوجّب علينا في تحليل الأعمال الكلاميّة أن نحسب حسابًا لحقيقة أنّ الجُمَل تُنطَق ضمن سياقاتٍ معيّنةٍ، وأنّ جزءًا من مُحصِّلةِ معنى نقْشِ الكلام المنطوق يُستمدّ من السياق الذي يُنتج فيه، ويتّضح هذا تماماً في حالة إشارة التعابير المؤشَّرة التي يشملها السياق"[3].

كما اعتنى كثيرٌ من اللسانيّين بمفهوم الفعل الإنجازيّ وقوّته وشروط قيامه من أمثال[4]:

- أزفالد ديكرو: في تحديده شروط الإنجازيّة للفعل واقتراحه نوعا من الأفعال سمّاه أفعال الرأي، من خلال كتابه "القول والأقوال"، والتي ميّزها عن أفعال الحِجاج والتي تعني الافتراضات المسبقة للرأي.
- ديتروبندرليش Dieter Wunderlich وفرانسوا ريكاناتي François Recanati: في اقتراحهما أربعة أقسام فقط للفعل الكلاميّ، وهي:

أ– أفعال إنجازيّة.

ب–أفعال إدراكيّة.

[1] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص:81.

[2] العياشي أدراوي، الاستلزام الحواريّ في التداول اللسانيّ، ص :103.

[3] جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ص:200.

[4] ينظر: خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص ص:100 وما بعدها.

ج- أفعال قوّة الإنجاز.

د-أفعال قوّة الإدراك.

وهناك مجهوداتٌ لا يُستهان بها لآخرين -بمختلف توجّهاتهم وأفكارهم- درسوا فيها عمليّة التواصل الناجحة، وحاولوا فكّ اللّبس عن الأفعال الكلاميّة والإحاطة بكلّ حيثيّاتها، سواءٌ بنقدِ ما تقدّم به سابقوهم أم بشرح فكرةٍ أو إضافة أخرى لإثراء الدرس اللسانيّ التداوليّ.

المبحث الثاني:تجليات أفعال الكلام في التراث النحوي والبلاغي

1. الكلام:

يعبّر -بمجرّد التلفّظ به- عن طابعٍ اجتماعيٍّ ليحقّق التواصل بين طرفَيْ الخطاب دونما أيّ لبسٍ أو غموضٍ، بمراعاة حيثيّات التواصل وملابساته وفحوى الرسالة، من أجل صناعة مواقف فرديّة أو اجتماعيّة أو مؤسّساتيّة، عبر التأثير في المتلقّي لتقرير حكمٍ من الأحكام أو تقديم وعد أو وعيد ...

ولهذا اهتمّ العلماء العرب بدراسة الأساليب الكلاميّة انطلاقاً من الأصول اللغويّة والخلفيّات المعرفيّة والفكريّة والاستدلاليّة المنتجة له.يقول أحمد المتوكّل: "من المعلوم أنّ الفكر اللغويّ العربيّ القديم يتضمّن ثنائيّة (الخبر/الإنشاء) التي تشبه إلى حدٍّ بعيدٍ الثنائية الأوستينيّة (الوصف/الإنجاز)، كما يدلّ على ذلك تعريف القدماء للخبر والإنشاء. فالجملة الخبرية عندهم هي الجملة التي (تحتمل الصدق أو الكذب)، في حين أنّ الجملة الإنشائيّة هي الجملة المتوفر فيها خاصّيّتان: (أ): أنّها لا تحتمل الصدق أو الكذب و(ب): أنّ مدلولها يتحقّق بمجرّد النطق بها"[1].

1.1. معايير تمييز الكلام عند العرب:

من بين المعايير التي اعتمدها العلماء العرب في التمييز بين الخبر والإنشاء:

1.1.1. معيار الصدق والكذب:

الخبر هو ما يخضع للصدق والكذب، والإنشاء أو الطلب خلافُه، وقد أجمع العلماء العرب القدماء على أنّه من أبرز المعايير للتمييز بينهما، وأقرّه الكثير منهم أمثال[2]: أبي يعقوب السكاكيّ

[1] أحمد المتوكل، اللسانيّات الوظيفيّة مدخل نظري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط2، 2010م، ص:42 (الهامش).

[2] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:58-61، وينظر: هاشم طبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغين العرب، ص ص:47-48.

(ت 626هـ) والفارابيّ (ت 339هـ) ونجم الدين الكاتبيّ القزوينيّ (ت 675هـ)، وابن سينا (ت 447هـ)، وقطب الدين الرازي (ت 766هـ) وغيرهم.

وقد رأى القاضي عبد الجبّار (ت 416هـ) أنّ "أيّ خبر يصحّ فيه القول بالصدق أو الكذب، وقابليّة الخبر للتصديق أو التكذيب راجعةٌ إلى تعلّقه بالمُخبَر عنه لا بالمُخبِر القاصد له، وتعلُّقه به يجعله موضوعيّاً منفصلاً عن ذات المخبِر وإن كان المخبِر هو الذي يوصف في الظاهر بالصادق أو الكاذب"[1].

2.1.1. معيار مطابقة النسبة الخارجيّة:

الخبر هو الذي تَمُتُّ نسبته الكلامية بِصِلة إلى النسبة الخارجيّة، والإنشاء لا نسبة له، وهو معيار آخر للتمييز بين الخبر والإنشاء. وينسب لبعض العلماء من أمثال[2]: محمد بن علي الجرجانيّ (ت 729هـ) وابن خلدون (ت 808هـ) وسعد الدين التفتازانيّ (ت 792هـ)، وجلال الدين القزوينيّ (ت 793هـ) وغيرهم.

ومن الإشكالات التي يطرحها هذا المعيار أنّ الإنشاء كالخبر له نسبةٌ خارجيّةٌ يمكن أن تطابقها النسبة الكلاميّة أو لا تطابقها، فتكون النسبة الكلامية لنحو :"هل زيد قائم" طلب الفهم من المخاطب، والنسبة الخارجيّة لها هي الطلب النفسي للفهم[3].

3.1.1. معيار إيجاد النسبة الخارجيّة:

إذا كان القصد من الكلام يُشير إلى وقوع النسبة الخارجيّة فذلك الكلام خبرٌ، وإن كان القصد من الكلام يدلّ على وجود النسبة الخارجيّة، أو يتسبّب في إيجادها، فذلك هو الإنشاء.

---

[1] سلوى النجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار نحو رؤية جديدة في قضايا اللغة لدى الجرجاني، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص:224.

[2] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:61-64، وينظر: هاشم طبطبائي، نظرية الأفعال الكلاميّة في فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص ص:49-52.

[3] محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر السّعد شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، دت، ج1، ص:305.

ويُنسَب القول بهذا المعيار[1] إلى كلٍّ من ابن يعقوب المغربيّ (ت 1108هـ) وبهاء الدين السبكيّ (ت 771هـ) ومحمد بن علي الجرجانيّ (ت 729هـ) وغيرهم.

4.1.1. معيار القصد:

يُعبِّر القصد عن غرض المتكلّم من الكلام، فإذا كان قصده الإخبار يصبح الأسلوب خبريّاً، وإذا كان قصده إيجاد النسبة الخارجيّة فهو إنشاءٌ، ويُنسب إلى أمثال[2]: إبراهيم الشيرازيّ (ت 476هـ)، ابن يعقوب المغربيّ (ت 1108هـ) ومحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقيّ (ت 1230هـ) وغيرهم.

اقترح الدسوقيّ مفهوم القصد للتمييز بين الخبر والإنشاء، بقوله إنّ "الفارق بينهما هو القصد وعدم القصد، فالخبر لا بدّ فيه من قصدِ المطابقة أو قصدِ عدمها، والإنشاء ليس فيه قصدٌ للمطابقة أو لعدمها"[3].

وللاهتمام بالقصد حسب مسعود صحراوي في تلك الفترة خاصيّتان هما[4]:

- أنّ الأساس المنطقيّ لم يعد وحده كافياً للتمييز بين الخبر والإنشاء، فانتقل علماء تلك المرحلة إلى التمييز على أساس تداوليّ.
- أنّ الدسوقيّ ومن سبقه، يلتقي مع أوستين والتداوليّين المعاصرين في أخذهم بمفهوم "القصديّة".

[1] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:71-77، وينظر: هاشم طبطبائي، نظرية الأفعال الكلاميّة في فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص ص:54-60.

[2] ينظر: مسعود صحراوي، المرجع نفسه، ص:78، وينظر: هاشم طبطبائي، المرجع نفسه، ص ص:55-60.

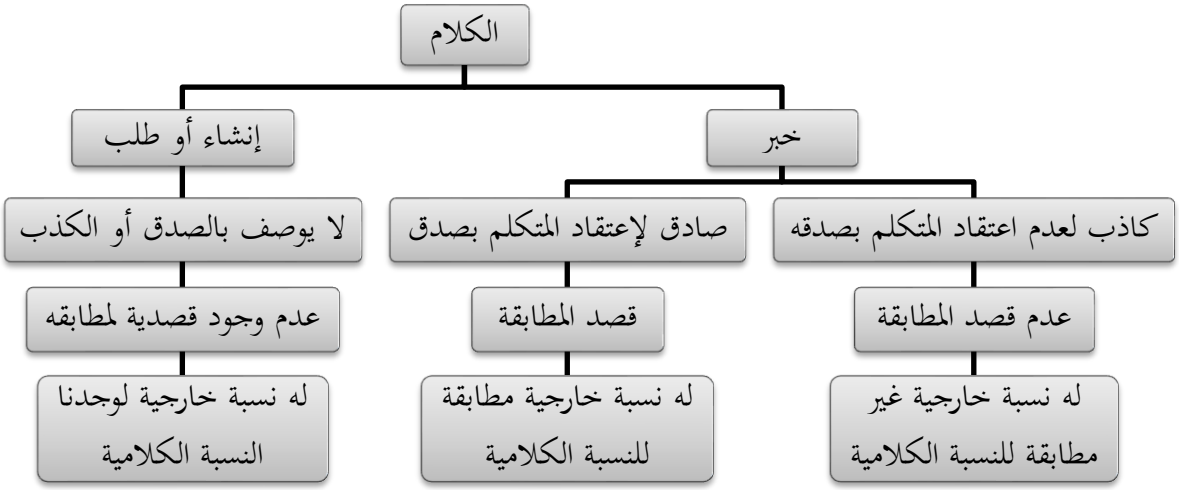
[3] محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر السّعد شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج1، ص:305.

[4] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:68.

5.1.1. معيار عدد النِّسب:

للخبر ثلاث نِسبٍ: كلاميّةٌ، وذهنيةٌ وخارجيّةٌ، ولا يكون للإنشاء إلاّ نسبتان هما: كلاميّةٌ وذهنيةٌ، وهذا المعيار ينسب إلى أمثال[1]: الخوئيّ (ت 1324هـ).

وخلاصة ما سبق أنّ العرب اهتمّوا بالتمييز بين الخبر والإنشاء، وحاولوا أن يجدوا معايير محدّدة، رغم اختلافهم في بعض الأحيان في تصنيفهم، بإلغاء بعضها أو زيادة آخر أو ترجيح واحد منها. وإذا حاولنا أن نؤلّف بين تلك الآراء أمكننا رسم المخطط التالي:



تذكّرنا هذه المعايير والتقسيمات بما طرحه أوستين وطوّره سيرل، فمعيار الصدق أو الكذب – انطلاقاً من مطابقة الخارج أو عدم مطابقته– ومبدأ القصديّة هما محور نظرية أفعال الكلام للتمييز بين الأفعال التقريريّة والأفعال الإنجازيّة على أساس تحقّقها في الخارج على حسب قصديّة المتكلّم.

2.1. أفعال الكلام عند النحاة:

1.2.1. تقسيمات النحاة للكلام:

علينا أن نشير إلى أنّه لا فصل بين النحو والبلاغة لما يربطهما من علاقة، إذ "لا تقوم بين النحو والبلاغة علاقة انفصال أو تناظر، لأنّ البلاغيّ هو –أساسا– نحويّ، بمعنى أنّ الملازمات بين المعاني لا يمكن أن تدرس إلّا بافتراض الدلالة الوضعيّة التي يحلّلها النحويّ بما أنّ الدلالة

[1] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:79.

الوضعيّة نفسها قد تكون ممّا يتطلّبه المقام، أو قد تكون ضربًا من ضروب إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر"[1].

وقد أسهم بعضهم "في صناعة بعض مقولات علم المعاني ومفاهيمه وتطبيقاته في مجال بحثهم النحويّ على مستوى الجملة، ولم ينفرد بها البلاغيّون، ومن ثَمّ فقد تقبّل النحاة العرب التقسيم المشهور للكلام بأنّه إمّا خبر وإمّا إنشاء وتلقّوه بالرضا والقبول، ولكنّهم نقلوه من تقسيم الكلام إلى تقسيم الجملة، فصنّفوا الجملة أسلوبيًّا إلى صنفين: الجملة الخبرية والجملة الإنشائيّة"[2].

وهناك تقسيم ثلاثيّ ذكره رضيّ الدين الإستراباذيّ (ت 686هـ) بأنّ الجملة غير الخبرية إمّا إنشائيّة نحو "بِعتُ" و"أنت حرّ"، وإمّا طلبيّة كالاستفهام" هل أنت قائم" والتمنّي "ليتك أو لعلك قائم" والأمر "اضرب"[3]، فإن يقبل الكلام الصدق والكذب فهو الخبر، وإن اقترن معناه بلفظه فهو إنشاء، وإن لم يقترن وتأخّر فهو طلب، وهذا الكلام الذي عدل عنه ابن هشام(ت 761هـ) في كتابه "شذور الذهب" بقوله: "قلت: وهو خبر وطلب وإنشاء، وأقول... هذا التقسيم تبعت فيه بعضهم، والتحقيق خلافه، وأنّ الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء فقط، وأنّ الطلب من أقسام الإنشاء، وأنّ مدلول "قم" حاصل عند التلفّظ به لا يتأخّر عنه، وإنّما يتأخّر عنه الامتثالُ، وهو خارج عن مدلول اللفظ"[4].

وفي الباب الثاني من (مغني اللبيب) اعتنى ابن هشام بتعريف الجملة مرتكزًا على معيار الإسناد، وميّز بينها وبين الكلام الذي شَرْطُه الإفادة بخلافها، وقسَّمَها من حيث صدْرُ المبنى إلى

[1] شكري المبخوت، إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، مركز النشر الجامعي، تونس، دط، 2006م، ص:26.

[2] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:175.

[3] ينظر: محمد بن الحسن الإستراباذي (ت 686هـ)، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تح: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفيظي، سلسلة نشر الرسائل الجامعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1، 1414هـ/ 1993م، القسم الأول، المجلد الأول، ص:17.

[4] جمال الدين عبد الله بن هشام الأنصاريّ (ت 761هـ)، شرح شذور الذهب وبذيله محطات رحلة السرور إلى شرح وإعراب شواهد الشذور، تأليف: بركات يوسف هبود، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط3، 1434هـ/ 2013م، ص:35.

ثلاثة أقسام: اسمية وفعليّة وظرفيّة، وردَّ القِسم الرابع الذي ارتآه الزمخشريّ وغيره وهو: الجملة الشَّرطيّة. وقسّمها بحسب تركيبها إلى صغرى –وهي البسيطة المتكونة من (فعل وفاعل) أو (مبتدأ وخبر)–، وكبرى –وهي التي يكون خبرُها جملةً–، كما قسّمها تقسيماً ثالثا –حسب وظائفها النحوية– إلى جُملٍ ذاتِ محلّ من الإعراب وجُملٍ غيرِ ذات محلّ[1]. وهذه التقسيمات ليست ممّا نحن بصدد معالجته من أمر الخبر والإنشاء، إلاّ أنّنا قد نعثر على إشارات عارضة إليه، ومنها مسألة ذكَرها للتمييز بين الجملتين الاعتراضيّة والحاليّة فقد تَلْتَبِسان؛ فإنّه ذكَر أنّ الأولى (أي الاعتراضيّة) قد تكون غيرَ خبريّة وعدَّدَ من أمثلتها الأمريّة والدعائيّة والقسَميّة والتنزيهيّة والاستفهاميّة[2].

وهناك تقسيمات أخرى اختلف فيها القدامى لخّصها السيوطي (ت 761هـ) –بالإضافة إلى التقسيمين الثنائيّ والثلاثيّ– كالآتي[3]:

جعل قطرب (محمّد بن المستنير) الكلام أربعة أقسام: خبرًا واستخبارًا وطلبًا ونداءً، والاستخبار عنده هو الاستفهام، والأمر والنهي مراد بهما الطلب.

وقال بعضهم خمسة: خبر وأمر وتصريح وطلب ونداء.

وقال الأخفش ستّة: خبر واستخبار وأمر ونهي ونداء وتَمَنٍّ.

وقال بعضهم عشرة: نداء ومسألة وأمر وتشفّع وتعجّب وقسَم وشرط ووضْع وشكّ واستفهام.

وقال بعضهم تسعة: بإسقاط الاستفهام وضمّه في المسألة.

وقال بعضهم ثمانية: بإسقاط التشفّع لدخوله فيهما.

وقال بعضهم سبعة: بإسقاط الشكّ لأنّه من قسم الخبر.

---

[1] جمال الدين عبد الله بن هشام الأنصاريّ (ت 761هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح : محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، دط، 1411هـ/ 1991م، ج2، ص ص:431 وما بعدها.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص:455.

[3] ينظر : جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح : عبد العال سالم مكرم وعبد السلام محمد هارون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دط، 1413هـ/ 1992م، ج1، ص ص:34–35.

وقال بعضهم ستّة عشر: أمر ونهي وخبر واستخبار وطلب وجحود وتمنٍّ وإغلاظ وتلهّف واختبار وقسَم وتشبيه ومجازاة ودعاء وتعجّب واستثناء.

وقد رفض السيوطي هذه التقسيمات، ورأى أنّ الأصحّ انحصار الكلام في القسمين الأوّلين (الخبر والإنشاء)، ورجوع بقيّة المذكورات إليهما. ويرجع خالد ميلاد هذا التعدّد في تقسيم الكلام إلى أسباب كثيرة، أهمّها[1]:

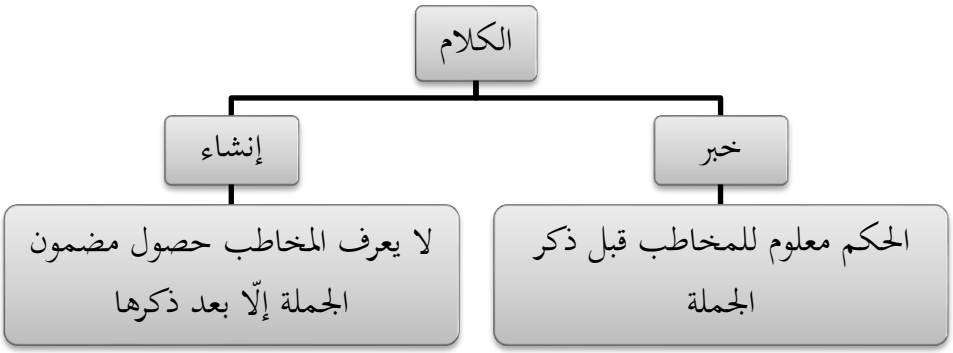
أوّلا: عدم استقرار بعض المصطلحات المتّصلة بمعاني الكلام وترسّخ فيها كالتشفّع والتلهّف.

ثانيا: الفروق المعنويّة الدقيقة التي تميّز بين مفهوم المصطلح كالاستفهام، والاستخبار، والمسألة.

ثالثا: هذه التصنيفات تجمع بين المصنّفات النحويّة والبلاغيّة دون تمييز بينهما.

رابعا: عدم الاتّفاق على تحديد دقيق للإنشاء يضبط أصناف الكلام ومباحثه ومقاييسه.

إلاّ أنّ جمهور النحاة اعتدّوا بالتقسيم الثنائي، لأنّ "كون الجملة خبريّة أو إنشائيّة يؤثّر في طبيعة تركيبها وفي قواعدها وفي تحليلها نحويًّا، ولاسيّما إذا اتّخذت الجملة أدواراً وظيفيّةً"[2]. ويمكن تلخيصه في الخطاطة التالية:



2.2.1. أفعال الكلام في الأساليب النحويّة:

[1] خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 1421هـ/ 2001م، ص ص:230-231.

[2] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:176.

لم يكن الدرس النحويّ في تراثنا يخلو من اهتمام النحاة بالأفعال الكلاميّة، فهو ضمن بحثهم في الظواهر النحويّة عن معاني الخبر والإنشاء التي تعدّ فيها البنى التركيبية عصب العملية التواصلية، فقد اهتمّوا "بالبحث في معاني الأساليب وأغراضها التواصلية، فجعلوها أساسا معرفيًّا لتحليلهم النحويّ. وتعود البدايات الأولى لملاحظة المنحى التداوليّ إلى عصر الخليل بن أحمد الفراهيدي وتلميذه سيبويه،ولكنّ المتأخّرين كانوا أكثر اهتماما بذلك مثل عبد القاهر الجرجاني والرضيّ الإستراباذيّ"[1]، وعُنُوا بمعاني الأساليب النحوية وأغراضها التواصليّة التي يُراعَى فيها غرض المتكلّم من إنشاء الخطاب وتحصيل الإفادة المرجوّة من عقد الكلام بين الطرفين، واختيار صياغة للجملة دون أخرى لفكّ اللبس، كالتقديم والتأخير والإثبات والنفي وغيرها، فتطرّقوا إلى الكثير من الأفعال الكلاميّة كالتأكيد والوعيد وفعل النُّدبة والاستغاثة وفعل النداء والقسم وفعل الإغراء والتحذير وغيرها.

1.2.2.1. التأكيد:

يستخدم المتكلم التأكيد لإزالة الشكّ أو تثبيت الشيء في نفس المخاطب، ويرى الرضي الإستراباذيّ أنّ "الغرض الذي وضع له التأكيد أحد ثلاثة أشياء؛ أحدها: أن يدفع المتكلّم ضرر غفلة السامع عنه، وثانيها: أن يدفع ظنّه بالمتكلّم الغلطَ... والغرض الثالث: أن يدفع المتكلّم عن نفسه ظنّ السامع به تجوّزا..."[2]، فبأخذ هذه الأحوال الثلاثة يكون تقرير الشيء وجعله ثابتا باستعمال صيغ معروفة كالتوكيد بنوعيه اللفظي والمعنوي والقسم... وغيرها، بما يتوافق ومراعاة حال السامع إن كان متيقّناً أو شاكّاً لتحصل الإفادة، وهو بتعبير سيرل والتداوليّين المعاصرين "فعل كلامي مندرج ضمن صفّ التقريريّات Assertifs، والغرض المتضمّن في القول لهذه المجموعة الكلاميّة في رأي سيرل هو التقرير... والشرط الافتراضي الذي تقوم عليه هذه التقريريّات هو امتلاك الأسس القانونية أو الأخلاقية التي تؤيّد صحّة محتواها، ولكنّ هناك فرقا بين التوكيد والخبر

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:205.

[2] محمد بن الحسن الإستراباذي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، القسم الأول، ص ص:1049-1050.

العادي، ويتمثّل –بمعايير سيرل– في درجة الشدّة للغرض المتضمّن في القول التي يزيد بها التوكيد عن الخبر العادي مثبتاً كان أو منفيًّا"[1].

2.2.2.1. القَسَم:

اختلف النحاة في تصنيف القسَم إن كان من الأساليب الخبرية أو الإنشائيّة، وعَدُّوه من وسائل "الحلف واليمين"[2]، وتقصّوا معنى التركيب وأبعاده، فاعتبره بعضهم من الإخباريّات وبعضهم الآخر من الإنشاء الطلبيّ، وقسّموه إلى قسمين حسب الغرض:

1.2.2.2.1. قسَم السُّؤال:

ويسمّى أيضا قسَمَ الطلب، وهو ما كان جوابه متضمّنا طلبًا من أمر أو نهي أو استفهام نحو قولك: "بالله لتفعلَنّ كذا..."[3]، وغرضه تأكيد الخبر عن أمر في شتى أحواله.

2.2.2.2.1. قسَم الإخبار:

وهو ما قصد به تأكيد جوابه، مثل: والله ما فعلت كذا، وربّي إنّي لصادق، وعهد الله لأفعلنّ كذا[4]، وغرضه الإلحاح في الطلب لفعلٍ ما أو تركه... أمّا الفرق بينهما في مصطلحات سيرل، فإنّ

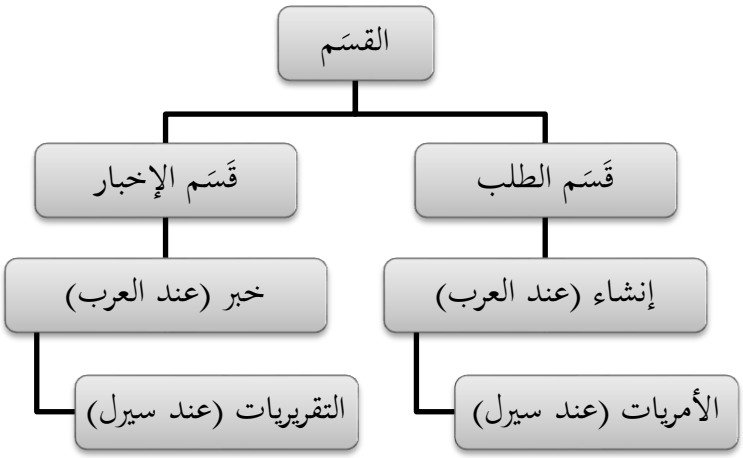
[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:208.

[2] عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 1421هـ/ 2001م، ص:162.

[3] المرجع نفسه، ص:165.

[4] المرجع نفسه، ص:166.

الأوّل يندرج ضمن التقريريّات والثاني ضمن الأمريّات. ويمكن توضيحه كالتالي[1]:



3.2.2.1. الوعيد:

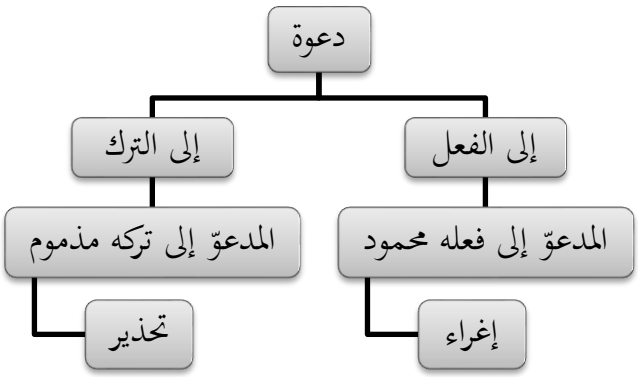
يقصد بالوعيد إلحاق الضرر بالمخاطب، أمّا التراكيب النحوية التي تضمّنت الوعيد عند سيبويه مثل قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ [سورة المطففين، الآية:01]، و﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [سورة المرسلات، الآية:15] فيرى بعضهم أنّها للدعاء، لكنّ سيبويه يرفض هذا التخريج ويجعلها خبريّة؛ "لأن الكلام بذلك قبيح، واللّفظ به قبيح، ولكنّ العباد إنما كلّموا بكلامهم وجاء القرآن على لغتهم وعلى ما يعنون... أي هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم، لأنّ هذا الكلام إنّما يقال لصاحب الشرّ والهَلَكةِ"[2]؛ أي أنّ هذه العبارات "ويل" جاءت في خطاب الله للمؤمنين فكانت إخبارا عمّا يقال للكافرين، وكان يمكن أن تكون إنشائية لو أنّ الخطاب لهم.

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:208-209.

[2] سيبويه أبو بِشر عَمرو بن عثمان بن قَنبر (ت 180هـ)، الكتاب، تح : عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، مصر، ط3، 1408هـ/ 1988م، ج1، ص:331.

4.2.2.1. الإغراء والتحذير:

الإغراء وهو: "تنبيه المخاطب على أمرٍ محمودٍ ليفعله"[1]، فإنّه يتضمّن دعوة إلى الفعل نحو: (أمَّك أمَّك)؛ أي ترغيب المخاطب في لزوم أمّه واحترامها وخدمتها وطاعتها، أمّا أمّك الثانية فهي توكيد لفظي للأولى. ويعمد إليه المتكلّم لأجل الترغيب والتحبيب والتشويق، أمّا التحذير فهو: "تنبيه المخاطب على أمر مكروه ليتجنّبه"[2]، فإنّه يتضمّن دعوة إلى ترك الفعل نحو: (الغضبَ الغضبَ)؛ أي احذر الغضب واجتنبه، ويعمد إليه المتكلّم لأجل الإسراع في التحذير، لكنّ المقام قد يضيق لقول كلام كثير فيختصره في تكرار اللفظ لأنّ القصد أن يفرغ المتكلم سريعا من لفظ التحذير حتّى يأخذ المخاطب حذره من ذلك المحذور"[3]؛ فيحذف المتكلّمُ الفعلَ (احذر) للتعجيل والفعل (الْزم) للإسراع في ذكر الأمر المحمود للترغيب، وكلاهما يتضمّنان معنى الأمر، ممّا يمكّن من إدراجهما حسب تصنيف سيرل ضمن الأمريّات، وهذا ما يلخّصه المخطّط التالي[4]:



[1] جمال الدين بن عبد الله بن هشام الأنصاري (ت 761هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، دط، دت، ج4، ص:79.

[2] جمال الدين الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج4، ص:75.

[3] محمد بن الحسن الإستراباذي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، القسم الأول، ص:573.

[4] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:213-214.

5.2.2.1. الاستغاثة والنُّدبة:

يعتبرهما النحاة من الأساليب المتفرّعة عن النداء، فـ "الاستغاثة يقصد بها طلب الغوث"[1]، والنُّدبة "إعلان المتفجّع باسم مَن فقَدَه لموتٍ أو غيبة"[2]. ويشترط النحاة في المنادى المندوب أن يكون معروفا لدى المتكلّم، لأنّ الغرض هو التفجّع عليه، فالمندوب يختلف عن المنادى بأنّ فيه معنى زائدًا على النداء وهو معنى التفجّع، والذي يجعله –حسب تصنيف سيرل للأفعال الكلاميّة– من البَوْحيّات[3].

وفيما يخص التأكيد والقسم والاستغاثة والندبة والوعيد والإغراء والتحذير، فإنّ النحاة درسوها "تحت أبوابها النحوية المعروفة، وقد نجد من بين النحاة من أشار إلى بعض معانيها الإنجازيّة كسيبويه وعبد القاهر الجرجاني والرضيّ، وهي يمكن أن تُعدّ أفعالا كلاميّة بالتصوّر الذهني الذي يطرحه المعاصرون عندما تَرِد في السياقات والمقامات المناسبة"[4].

6.2.2.1. الأمـر:

للأمر في اللغة العربية عدّة صيغ من بينها الصيغ التالية: "افعلْ"، "لِتفعلْ"، أو بصيغة اسم الفعل... وغيرها، يقول ابن يعيش: "اعلم أنّ الأمر معناه طلب الفعل بصيغة مخصوصة، وله ولصيغته أسماء بحسب إضافاته، فإن كان من الأعلى إلى من دونه قيل له أمر، وإن كان من النظير إلى النظير قيل له طلب، وإن كان من الأدنى إلى الأعلى قيل له دعاء"[5]، وهذه الحالات تدلّ على خروج الأمر عن استعمالاته التي يكون فيها من الأعلى إلى الأدنى؛ كعلاقة الأب بابنه أو الأستاذ بطالبه، وتكون طلبا إذا كان التماثل في السنّ أو المرتبة، وتكون دعاءَ كعلاقة العبد بربّه.

---

[1] عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص:144.

[2] جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج3، ص:66.

[3] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:215.

[4] المرجع نفسه، ص:215.

[5] موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، لبنان، دط، دت، ج7، ص:58.

7.2.2.1. الاستفهام أو الاستخبار:

8.2.2.1. النـداء:

يتضمّن النداء عند النحاة معنى طلب الإقبال أو التنبيه، وعرّفه ابن يعيش (ت 643هـ) بأنّه خطابٌ لحاضر وقصدٌ لواحد بعينه[1]، ويرى أنّغرض النداء التصويتُ بالمنادى ليُقْبِل، والغرض من حروف النداء امتداد الصوت وتنبيهُ المدعوّ، فإذا كان المنادى متراخيا أو مُعْرِضا أو استثقل في نومه استعملوا حروف النداء ما خلا الهمزة، وهي (يا، أيا، هَيَا، وأيّ)، تأتي لنداء البعيد ويجوز نداء القريب بها، فإن كان قريبا نادَوْه بالهمزة لأنها تفيد تنبيه المدعوّ لقربه[2].

3.2.1. حروف المعاني:

اعتنى النحاة بحروف المعاني لما لها من أهميّةٍ في إثراء الأساليب المتنوّعة للغة العربية وخدمة مقاصد المتكلّم لإنجاح العملية التواصلية والتأثير على المخاطب بما تحتويه من قوىً إنجازيّة مختلفة. وبتعبير المعاصرين، فهي "ممثّلة بصدق ودقّة لنظرية الأفعال الكلاميّة كما يتصوّرها الفكر المعاصر، ولذلك صحّ في تصوّرنا أن تعدّ تلك المعاني والإفادات والمقاصد أفعالا كلاميّة باعتبارنا نتعاطاها عبر الرؤية التداوليّة"[3]، وسنشير إلى أهمّها:

1.3.2.1. العرض:

وهو الطلب برفق ولين، وهو المعنى المستفاد من الأداة (ألَا) إذا وَلِيَها فعل، نحو قوله تعالى: ﴿... أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة النور، الآية:22]، وإذا ولِيَها اسم

[1] ابن يعيش، شرح المفصل، ج2، ص:9.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص:15.

[3] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:217.

على تقدير فعل كقول الشاعر:

ألا رجلا جزاه الله خيرا *** يَدُلّ على مُحَصِّلةٍ تَبِيتُ

والتقدير: ألا تُرُونَني رجلا -هذا قول الخليل- وقال يونس: إنه أراد: ألا رجلَ، فنوَّن مضطرّا[1].

2.3.2.1. التحضيض:

هو "معنى مستفاد من الأداة (هلّا) وهو الطلب بشدّة، وقد يُؤدّى هذا المعنى بالأداة (لولا) إذا وَلِيَها فعل مضارع"[2]، والفرق بينهما في نظر المراديّ هو "أنّك في العرض تعرض عليه الشيء، لينظر فيه، وفي التحضيض تقول: الأَوْلى لك أن تفعل، فلا يفوتنّك. قيل: ولذلك يحسن قول العبد لسيّده: ألا تُعطيني. ويقبح: لولا تُعطيني"[3]. وبالرغم من تقارب معنى العرض والتحضيض لدلالة كلّ منهما على الطلب، فإنّهما يختلفان من حيث درجة الشدّة للغرض المتضمّن في القول في كلّ منهما بفضل المعنى المستفاد من أداتيهما، وهي الظاهرة نفسها التي تحدّث عنها سيرل في اللغة الإنكليزية[4].

بالإضافة إلى التوبيخ والتنديم بـ[لولا] أو [لوما] اللذيْن يندرجان ضمن البَوْحيّات، والفرق بينهما في "درجة الشدّة"، والردع بمعنى الزجر بالأداة "كلّا"، وتصنّف ضمن الأمريّات[5]، ولا تقتصر حروف المعاني على التي ذُكِرت فحسب، وإنّما هذه مجرّد إشارات إلى ما يمكن أن تحمله حروف المعاني من دلالات وقُوى إنجازيّة.

إنّ هذا التقسيم للأفعال الكلاميّة ينمّ عن مدى اهتمام النحاة بالعمليّة التواصليّة التبليغيّة وما يحيط بها من مقام خارجيّ وظروف وملابسات الخطاب.

---

[1] ينظر: الحسن بن قاسم المُرَادي (ت 749هـ)، الجنى الدّاني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ص:382.

[2] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:218.

[3] المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص ص:382-383.

[4] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:216.

[5] المرجع نفسه، ص:218. وينظر: هاشم طبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغين العرب، ص ص: 93 وما بعدها.

3.1. أفعال الكلام عند البلاغيّين:

تطرّق البلاغيّون، لمباحث الأفعال الكلاميّة ضمن علم المعاني بما يخصّ نظريّة الخبر والإنشاء أثناء تتبّعهم "خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذِكْرَه"[1]، فكانوا مهتمّين بعمليّة التواصل اللغويّ وما يحيط به من ملابسات: "فأول ما يجب على المنشئ أن يختاره الألفاظ والمعاني المناسبة، كما يختار لحظة الخطاب، ويجب بعد ذلك الموازنة بين أقدار المستمعين وأقدار المعاني ومخاطبة كل طبقة بما يناسبها"[2]. كما ركّز البلاغيون في دراستهم للكلام وتصنيفه على معايير تداوليّة وأخرى منطقيّة كالقصد في تحديد قيمتي الصدق والكذب، ومدى مطابقة النسبة الكلاميّة للنسبة الخارجيّة.

وتجِب الإشارة إلى أنّ نظرية الخبر والإنشاء مرّت بعدة مراحل حتى أصبحت لها أسس علمية بعد السكاكيّ كمصطلح الإنشاء، لأن تلك "المرحلة التأسيسية الثانية من عمر علم المعاني (حتى وفاة السكاكيّ سنة 629هـ) تتميّز بعدم اتّفاق العلماء العرب على مصطلح "الإنشاء" –الذي هو أحد القسمين الأسلوبين الأساسيين–، فلا نجد له ذِكرا عند الإمام عبد القاهر الجرجانيّ ولا عند خَلَفِه أبي يعقوب السكاكيّ، ولا عند الفلاسفة الذين ساهموا بقسط وافر في التقسيمات البلاغيّة، ولاسيما في موضوع التمييز بين الخبر والإنشاء كالفارابيّ وابن سينا، مما يشير إلى عدم شيوع هذا المصطلح في تلك الفترة خصوصا بين البلاغيّين"[3]. ولم تستقرّ معايير التصنيف إلّا بعد أن اعتمدوا أدوات التحليل المنطقيّة مما أدى إلى ضبط المفاهيم[4].

---

[1] أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكيّ (ت 626هـ)، مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1460هـ/ 2000م، ص:247.

[2] محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، المغرب، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، دط، 1999م، ص:293.

[3] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:54.

[4] المرجع نفسه، ص:56.

ولم يقف البلاغيّون عند حدود التقسيم الثنائيّ للكلام، بل قسّموه إلى أقسام فرعيّة حسب المقامات وشدة الجُمل وضعفها وما يترتّب عنها من معانٍ مثلما يقابله في القوة الإنجازية للفعل الكلاميّ عند التداوليّين.

1.3.1. الخبر:

يتّفق جلّ العلماء والباحثين على أنّ الخبر ما يحتمل الصدق والكذب مُراعِين في ذلك قصد المخبر واعتقاده، فإذا كانت نسبة الخبر الكلاميّة مطابقة لنسبته الخارجيّة مع اعتقاد المُخبر بمطابقتها للواقع؛ فالكلام صادق. وإذا كانت نسبته الكلاميّة غير مطابقة لنسبته الخارجيّة بدون اعتقاد المخبر بمطابقتها للواقع؛ فالكلام كاذب[1]، بحيث يَقبل الخبرُ الحكمَ عليه بالنفي أو الإثبات. في حين يحاول الإنشاء إيجاد مدلول خارجيّ يتطابق مع لفظه ليتّضح "أن الكلام إمّا خبر أو إنشاء؛ لأنه إمّا أن يكون لنسبته خارجٌ تُطابقه أو لا تطابقه، أو لا يكون لها خارجٌ. الأول الخبر، والثاني الإنشاء"[2].

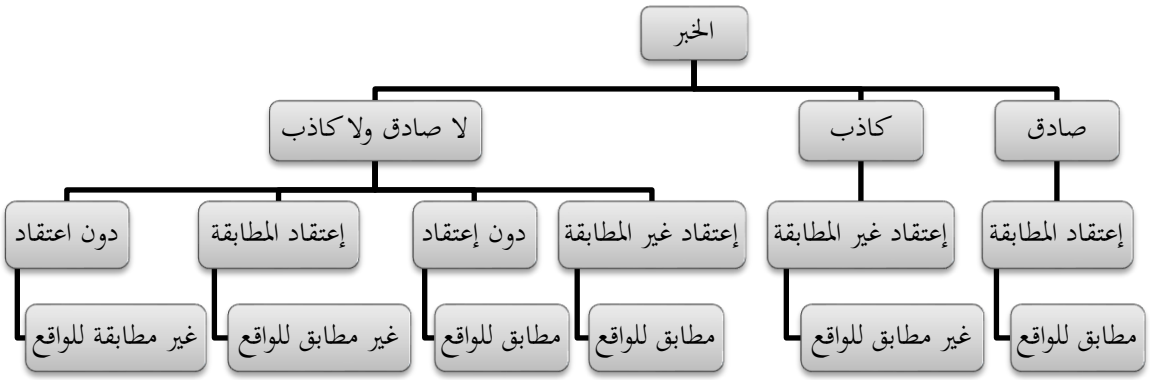
وهناك من أخذ باعتقاد المتكلّم وظنِّه حتى وإن خالف الأخير الواقع، فإذا أَخبرَ عن أمر ما واعتَقدَ بصوابه وقَصَدَ مطابقتَه للواقع، ثم تبيَّن أن ذلك الأمرَ بخلاف ما قالَه أي بخلاف الواقع فلا يُتّهم بالكذب، وإنما يُقال أخطأ[3]. هذا بالإضافة إلى قول الجاحظ (ت 255هـ) الذي أورده الخطيب القزويني عن تقسيم ثلاثي للخبر، نلخصه في المخطط التالي[4]:

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:129.

[2] الخطيب القزويني جلال الدين أبو عبد الله محمد ابن قاضي، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص:16.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص:18.

[4] المصدر نفسه، ص:19.



فالجاحظ اعتمد في هذا التقسيم على معيارين تداوليّين في تصنيفه وهما: اعتقاد المتكلم وقصده[1].

1.1.3.1. أضرب الخبر:

العلماء الخبر بحسب درجة قوّة دلالاته، وصنّفوها إلى ثلاثة أضرُب، واتّفقوا على تسميتها: الخبر الابتدائيّ، والخبر الطلبيّ والخبر الإنكاريّ[2].

1.1.1.3.1. الخبر الابتدائيّ:

هو الخبر الذي يستغني فيه الكلام عن مؤكّدات الحُكم لعدم الحاجة إليها، ويكون المتلقّي فيه خاليَ الذهن من الحكم؛ لأنه "إذا اندفع في الكلام مُخبرا، لَزِم أن يكون قصدُه في حكمه بالمسند للمسند إليه في خبره ذاك إفادتَه للمخاطب، متعاطيا مَناطها بقدر الافتقار، فإذا ألقى الجملة الخبريّة إلى من هو خالي الذهن عمّا يُلقى إليه، ليحضر طرفاها عنده، وينتقش في ذهنه استنادَ أحدِهما إلى الآخر ثبوتا أو انتفاء، كفى في ذلك الانتقاش حكمه، ويتمكّن لمصادفته إيّاه خاليا:

أتَانِي هَوَاهَا قَبْلَ أنْ أعْرِفَ الهوَى *** فَصَادَفَ قَلْبِيْ خَالياً فَتَمَكَّنَا[3]

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:94.

[2] ينظر: أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص:258.

[3] المصدر نفسه، ص:258.

فالشاعر يخبرنا أن قلبه لم يعرف الحبُّ طريقا إليه إلى أن تمكَّنَ حبُّ تلك المرأة منه، فاستغنى في كلامه عن مؤكّدات الحُكم، ويُسمّى هذا النوع من الخبر ابتدائيّاً.

2.1.1.3.1. الخبر الطلبيّ:

هو الخبر الذي يُلزَم فيه المتكلم بتأكيده للمتلقّي بأحد أدوات التأكيد ليزول تردّد المخاطب وحيرته وشكّه، فإذا "ألقاها إلى طالبٍ لها متحيّر، طرفاها عنده دون الاستناد، فهو منه بَيْن بَيْن، لينقذه عن ورطة الحيرة، استحسن تقوية المنقذ بإدخال اللام في الجملة، أو (إنّ) كنحو: لَزيد عارف، أو: إنّ زيدا عارف، وسمي هذا النوع من الخبر طلبيّا"[1].فالمتكلم يؤكد المعرفة لزيد بأداة التوكيد "إنّ" لمن يشك في عدم معرفته.

3.1.1.3.1. الخبر الإنكاريّ:

هو الخبر الذي يحتاج فيه المتكلم إلى تأكيد الكلام لإنكار المتلقّي له، "إذا ألقاها [أي الجملة الخبريّة] إلى حاكِمٍ فيها بخلافه ليردّه إلى حكم نفسه، استوجب حكمه ليترجّح تأكيدا بحسب ما أُشرِب المخالفُ الإنكارَ في اعتقاده كنحو: (إنّي صادق)، لمن ينكر صدقك إنكارا، و(إنّي لصادق) لمن يبالغ في إنكار صدقك، و(والله إنّي لصادق على هذا)"[2]. ويكون استعمال عدد أدوات التأكيد على حسب إنكار المتلقّي للخبر.

تختلف الجمل الخبريّة وتتنوّع معانيها حسب السياق الذي تَرِدُ فيه، وقصدِ المتكلم، والقوةِ التي تضمنها لعرض الخبر، والتأثير في المتلقي تحقيقا لفعل إنجازيّ. وقد يخرج الخبر عن معناه الحقيقي إلى معانٍ أخرى يستقيها المخاطب من سياق الكلام، ومنها[3]:

- التعجّب: نحو قولك "ما أحسن زيدا".

---

[1] ينظر: أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم ، ص:258.

[2] المصدر نفسه، ص ص:258-259.

[3] أحمد ابن فارس (ت 395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، عنيت بتصحيحه المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، مصر، دط، 1910م، ص:150.

- التمنّي: مثل: "وَدِدتكَ عندنا".
- الإنكار: مثل: "ماله عليَّ حق".
- النفي: مثل: "لا بأس عليك".
- النهي: نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [سورة الواقعة، الآية:79].
- الأمر: في مثل قوله عز وجل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ...﴾ [سورة البقرة، الآية:228].
- التعظيم: مثل قولك: "سبحان الله".
- الدعاء: نحو: "عفا الله عنه".
- الوعد: نحو قوله جلّ وعز: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ ...﴾ [سورة فصلت، الآية:53].
- الوعيد: نحو قوله: ﴿... وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا...﴾ [سورة الشعراء، الآية:227].
- الإنكار والتبكيت: نحو قوله جلّ ثناؤه: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [سورة الدخان، الآية:49].

2.3.1. الإنشاء:

الإنشاء هو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب، ليس لمدلولِ لفظِه وجودٌ خارجيّ يطابقه أو لا يطابقه قبل النطق به، لأنه أسلوب مباشر يعتمد على المخاطبة في أغلبه، ولا يصحّ أن يقال لقائله إنّه صادق أو كاذب لعدم تحقّقِ مدلوله في الخارج، وتوقّفه على النطق به[1]. وقد تعدّدت وجهات النظر في استعمال الطلب بدل الإنشاء، فهو عند السكاكيّ مصطلح عام يشمل الطلبيّ وغير الطلبيّ، أما عند القزوينيّ فمصطلح خاص بالإنشاء الطلبيّ وحده[2]، أمّا غير الطلبيّ فيعتبره قِسما ثانياً؛ حيثعرّف السكاكيّ الطلب بأنّه ما "يستدعي مطلوبا لا محالة، ويستدعي –

[1] ينظر: عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص:13.

[2] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:105.

فيما هو مطلوبه- ألاّ يكون حاصلا وقت الطلب"[1]، أمّا الخطيب القزوينيّ (ت 739هـ) فالطلب عنده يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب؛ لامتناع تحصيل الحاصل[2].

الإنشاء "هو الكلام الذي يتوقّف تحقُّق مدلوله على النطق به، كالأمر والنهي والدعاء والاستفهام وإنشاء العقود وإنشاء المدح والذمّ وأمر التكوين والقسَم ونحو ذلك"[3]، ويؤكّد البلاغيون على القصد لأنّه قد يحمّل الخبر معنى الإنشاء، "فالإنشاء علمٌ لا يقصد به حكاية شيء، بل المقصود به إحداث مدلول... وإيجاده بذلك اللفظ بحيث لا يحصل ذلك المعنى بدون اللفظ"[4].

1.2.3.1. أقسام الإنشاء:

الإنشاء قسمان: طلبيّ وغير طلبيّ.

1.1.2.3.1. الإنشاء الطلبيّ:

حظي أسلوب الإنشاء الطلبيّ باهتمام البلاغيين، ويُقصد به ما تأخّر وجود معناه عن وجود لفظِه، واشتمل على ظواهر أسلوبيّة متعدّدة قُسِّمت بعد التوسّع الدراسيّ والبحث العميق إلى تسعة أقسام: الأمر والنهي والاستفهام والدعاء والعرض والتحضيض والتمنّي والترجّي والنداء[5]، وتنوّعت بتنوّع "الأفعال الكلاميّة" وأساليبها وأغراضها، إلّا أنّ هناك من البلاغيين من يرجعها إلى خمسة أقسام فقط، وهي: الأمر والنهي والاستفهام والتمنّي والنداء، لأنّ الطلب إمّا أن يقتضي كونَ مطلوبِه ممكنًا أو لا؟[6]، ومَرَدُّ ذلك إلى أنّها أغراض يجمعها أسلوب واحد أو صيغة واحدة[7]،

---

[1] السكّاكي، مفتاح العلوم، ص:414.

[2] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص:135.

[3] عبد الرحمن حسن حبنَّك الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/ 1996م، ج1، ص:223.

[4] الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر السعد، ج1، ص:306.

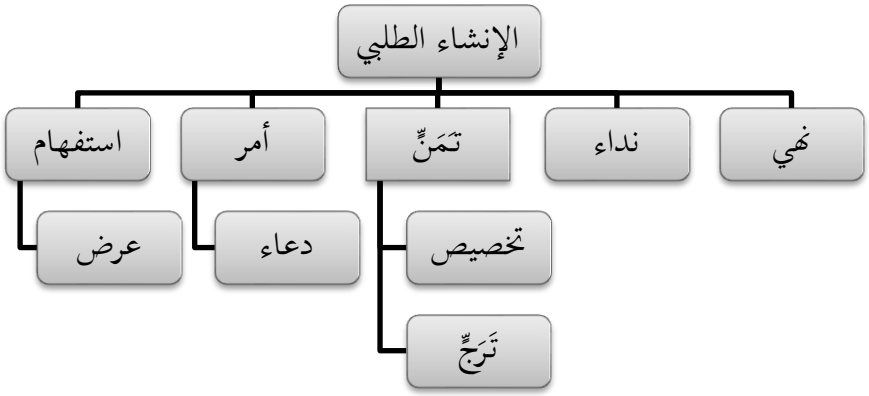
[5] عبد العزيز أبو سريع ياسين، الأساليب الإنشائية في البلاغة العربية، مطبعة السعادة، عمان، الأردن، ط1، 1410هـ/ 1989م، ص:10.

[6] المرجع نفسه، ص:14.

[7] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:16.

كالدعاء الذي يعتبرونه نوعا من الأمر، وكالعرض الذي يُعَدّ ضربا من الاستفهام، والتحضيض والترجّي باعتبارها نوعا من أنواع التمنّي.

وقد تنزاح جملة الطلب لخروج تراكيبها إلى معانٍ مجازيّة، وهذا من شأنه أن يجدّد نشاط المتلقّي ويثير شعوره ويحرّك انتباهه، فيجعله أكثر تجاوبًا واستجابة لتطلّعات المتكلّم[1]، والرأي عند علماء البلاغة أنّ هذا الاستعمال المجازيّ هو المقصود بالبحث والدرس للأساليب الإنشائيّة الطلبيّة[2]، ويمكن تلخيص الرأيين السابقين بالمخطّط التالي:



1.1.1.2.3.1. الاستفهام:

هو أحد الأساليب الإنشائيّة الطلبيّة، وهو طلب العلم بالشيء بأدوات معروفة، وأدواته وألفاظه الموضوعة له هي: الهمزة، وهل، وما، ومن، وأيّ، وكيف، وأين، وأنّى، ومتى وأيّان[3]، وقد قسّم العلماء هذه الأدوات بحسب ما يُطلب بها إلى ثلاثة أقسام، هي[4]:

- ما يطلب به التصوّر أو التصديق، مثل: الهمزة كنحو قولك: أ أحمدُ في البيت أم محمّد؟ أو: أنامَ الصبيُّ؟

[1] بلقاسم دفة، بنية الجملة الطلبية ودلالاتها في السور المدنية، منشورات مخبر الأبحاث في اللغة العربية والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر، بسكرة، دط، 1429هـ/ 2008م، ج1، ص:17.

[2] عبد العزيز، الأساليب الإنشائية في البلاغة العربية، ص:15.

[3] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص:136.

[4] عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص ص:18-19، وينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ص:19-20.

- ما يطلب به التصديق فقط، مثل: هل، كنحو قولك: هل حان وقت السفر؟
- ما يطلب به التصوّر فقط، مثل: من و ما ومتى وأيّ وأيّان وأنّى وكيف وكم وأين، كنحو قولك: متى عدتَ من السفر؟

ويفرّق السكاكيّ بين الاستفهام وبقيّة أقسام الطلب بقوله: "في الاستفهام تَطلُب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقْشٌ له مطابق، وفيما سواه تَنقُش في ذهنك ثم تطلب أن يحصل في الخارج مطابق، فنقش الذهن في الأوّل –الاستفهام– تابع، وفي الثاني –باقي أقسام الطلب– متبوع"[1].

أمّا على مستوى التصنيف، فإنّ الاستفهام يصنّف ضمن التوجيهيّات: "فالوظيفة التداوليّة مثل دلالتها على التضامن والتقريب بين طرفيّ الخطاب، فإنّها تصنّف على أنّها خطابات توجيهيّة، إذ يكفي كونها الحافز للمرسل إليه للتلفّظ بخطابه"[2]، لأنّ غرضها التأثير في المخاطب وإنشاء ردّة فعل أو إبداء موقف تجاه الغرض الإنجازي، ولا يتحقّق ذلك إلّا بالابتعاد عن الغموض واللبس في الكلام.

وللاستفهام معانٍ عديدة تفهم من سياق الكلام: "الإنكار، التهكم، التحقير، العتاب، التقرير، التوبيخ، الوعيد، والاستبطاء، والأمر، والتعجّب، والتمنّي، والدعاء، والاستبعاد"[3]. يدلّ هذا على العناية الكبيرة التي أولاها علماء البلاغة للاستفهام وتوسعهم في معانيه إلى الحالات التي يكون فيها المعنى غير مباشر: (أفعال الكلام غير المباشرة) من التركيب وملابسات وظروف الخطاب.

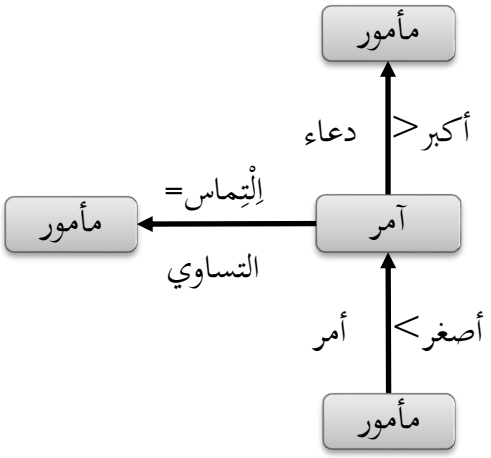
[1] السكاكي، مفتاح العلوم، ص ص:415–416.

[2] عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص:355.

[3] جعيرن ميهوب، وبوزياني خالد، البلاغة بالأمثلة والتطبيق: علم المعاني–علم البيان– علم البديع، منشورات الشهاب، الجزائر، 1996م، ص:37.

2.1.1.2.3.1. الأمـر:

هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء من الأعلى منزلة إلى الأدنى منزلة، "والأمر عند العرب ما إذا لم يفعله المأمور به يعتبر عاصيا. ويكون عاملا بلفظ "اِفعل" و"لِيفعلْ""[1]، أمّا الكاتبيّ القزوينيّ فقد عدّ هذا النوع منقسما إلى ثلاثة: فإنْ كان على سبيل الاستعلاء فهو أمر، أمّا إن كان مع الخضوع فهو دعاء، وإن كان مع التساوي فهو الْتِماس[2].



والأمر عند السكاكيّ حقّه الفور، "والتراخي يوقف على قرائن الأحوال لكونه للطلب، ولكون الطلب في استدعاء تعجيل المطلوب أظهر منه في عدم الاستدعاء له[3]، وبذلك يحقّق الأمر فعلاً إنجازيّاً يتضمّن تأكيداً على الامتثال للأمر على عجل بمجرّد التلفّظ به، وهذا ما أكّدته نظريّة أفعال الكلام في تقسيمها للفعل الكلاميّ، ومن بين الصيغ اللغويّة للأمر التي حدّدها السكاكيّ ما يلي[4]:

- فعل الأمر الصريح مثل: انزل، اِجلسْ، اُكتبْ.
- المضارع المجزوم بلام الأمر مثل: لينزل، لِتفعلْ، لِتدرسْ.
- اسم فعل الأمر مثل: صهْ، مهْ.

[1] ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص ص:154-155.

[2] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:106.

[3] السكاكي، مفتاح العلوم، ص:429.

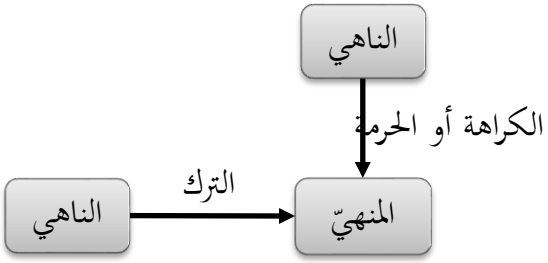
[4] المصدر نفسه، ص:428.

- المصدر النائب عن فعل الأمر مثل: إحسانًا بالفقير.

قد يخرج أسلوب الأمر عن أصله ليُحيل على مقاصد أخرى كالتمنّي والالتماس والإرشاد والتسوية والتهديد...[1] ويتعدّد الغرض بتعدّد السياق الذي يرد فيه.

3.1.1.2.3.1. النهي:

النهي في اللغة هو "طلب الكفّ عن الفعل على وجه الاستعلاء"[2]، وقد اشتُرط فيه الاستعلاء ليفيد الوجوب، وإن لم يكن كذلك أفاد طلب التَّرك فحسب[3]، فالنهي كالأمر يفترض في المتكلم أن يكون مستعليًا على مُخاطَبِه، فإذا تحقّق شرط الاستعلاء تَرتَّب عن ذلك وجوبُ ترك الفعل، أمّا إذا أخلّ بهذا الشرط ينجم عن ذلك مجرّد طلب الترك"[4]، ويفهم هذا المعنى من صيغة الكلام والسياق.



للنهي حرف واحد وهو "لا" التي تسبق الفعل المضارع، وصيغته "لا تفعل"، ومن العلماء من اعتبرها حقيقة في التحريم[5]، وقد توصّل العلماء القدامى إلى المعاني التي يخرج عنها النهي الحقيقي عن معناه الأصلي والتي يُراعى فيها أطراف الخطاب وملابساته وقصد المتكلّم، وقد حصرها

[1] ينظر: مختار عطية، علم المعاني ودلالات الأمر في القرآن الكريم- دراسة بلاغية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، دط، 2004م، ص:225.

[2] القزويني، التلخيص، ص:106.

[3] ينظر: السكاكي، المفتاح، ص:429.

[4] نعيمة الزهري، الأمر والنهي في اللغة العربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، دط، 1997م، ص ص:60-61.

[5] جلال الدِّين السُّيوطيُّ (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص:582.

الآمديّ في سبع دلالات: كالتحريم والكراهة والتحقير وبيان العاقبة واليأس والإرشاد، وقد زاد السيوطي على هذه الدلالات دلالتين هما: التسوية والإهانة، أمّا السُّبكيّ فوصل بها إلى أربع عشرة دلالة[1].

إنّ أسلوبي الأمر والنهي يُنظر إليهما على أساس كونهما أفعالاً إنجازيّة تتضمن قوة؛ فالمخاطب يمتثل لخطاب المتكلم على الفور، أمّا إذا لم يمتثل فيعتبر عاصيًا.

4.1.1.2.3.1. النـداء:

النداء من الإنشاء الطلبيّ، يقول الفارابي في تعريفه: "النداء يُقتضى به أوّلا مِن الذي نُودي الإقبال بسمعه وذهنه على الذي ناداه منتظرًا لما يخاطبه به بعد النداء، وهو نفسه لفظة مفردة قُرن بها حرف النداء، وإنّما يكون حرفًا من الحروف المصوّتة التي يمكن أن يُمَدّ الصوت بها إذا احتيج به إلى ذلك، لبعد المنادى أو لثقل سمعه أو لشغل في نفسه بما يذهله عن المنادي"[2]، وهو يتضمّن قوّة إنجازية للاستجابة للنداء أو لفعل الإقبال، وقد ذكرنا من قبل أدواته في تقسيم النحاة أفعال الكلام فلا نعيدها هنا تفاديًا للتكرار. وقد يخرج النداء عن معناه الحقيقي بما تقتضيه ظروف الكلام وسياق المقام إلى التحسّر، الاختصاص، الإغراء، التعجّب، الاستغاثة، الندبة...

5.1.1.2.3.1. التمنّي:

هو طلب حصولِ أمرٍ محبوبٍ مستحيلِ الوقوع أو بَعيدِه، أو امتناعِ أمرٍ مكروهٍ كذلك[3]، فماهية التمنّي محبّة حصول الشيء. ويرى السكاكيّ أنّ الأداة الرئيسة للتمنّي هي "ليت"، يقول: "اعلم أنّ الكلمة الموضوعة للتمنّي هي "ليت" وحدها"[4]، أمّا باقي الحروف فقال عنها السكاكيّ: "كأنّ حروف التنديم والتحضيض هي: هلّا وألا ولولا ولوما، مأخوذة منهما مركّبة مع لا وما

[1] حسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2007م، ص:87.

[2] أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تح: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1990م، ص ص:162-163.

[3] عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص:17.

[4] السكاكي، مفتاح العلوم، ص:418.

المزيدتين مطلوبا بالتزام التركيب التنبيه على إلزام معنى التمني، فإذا قيل: هلاّ أكرمت زيدا، أو ألا -بقلب الهاء همزة-، أو لولا أو لوما، فكأن المعنى: ليتك أكرمت زيدا، متولّدًا منه معنى التنديم. وإذا قيل هلّا تكرم زيدا، أو لولا، فكأن المعنى: ليتك تكرمه، متولّدًا منه معنى السؤال[1]، ليتأكد أنّ التمني لا يخرج عن معناه الحقيقي إلى معانٍ غير حقيقية.

2.1.2.3.1. الإنشاء غير الطلبيّ:

هو القسم الثاني من أقسام الإنشاء، ويُعرّف بأنّه: "ما لا يستلزم مطلوبا غير حاصل وقت الطلب"[2]، أساليبه: التعجّب، الترجّي، القسم، المدح، الذمّ، أفعال الرجاء، لفظ رُبّ، وكم الخبرية، وصيغ العقود، ولفظ الردع بـ[كلّا] وغيرها[3]. وهذه الأساليب قد تضيق وقد تتّسع حسب الباحث، ولم يلقَ الإنشاء غير الطلبيّ الاهتمام من البلاغيين إلا جمعا، وحجّتهم في ذلك أنّه ليس مما تتوارد عليه المعاني فتجعله من الأساليب الغنيّة ذات العطاء والتأثير، فالقسم هو القسم، والتعجّب هو التعجّب، ونحو ذلك[4]، فأساليب الإنشاء إن لم تكن طلبا فلا يُبحث عنها لقلّة المباحث البيانية المتعلقة بها، ولأنّ أكثرها في الأصل أخبار نقلت إلى الإنشاء[5]. وفيما يلي سنعرض بعض تلك الظواهر الأسلوبية:

---

[1] السكاكي، مفتاح العلوم، ، ص:418.

[2] عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص:13.

[3] ينظر: عبد العزيز أبو سريع ياسين، الأساليب الإنشائية في البلاغة العربية، ص ص:15 وما بعدها.

[4] محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط2، 1408هـ/ 1987م، ص:192.

[5] سعد الدين التفتازاني (ت 792هـ)، مختصر المعاني مع الحاشية لشيخ الهند محمود حسن، مكتبة البشرى، باكستان، ط1، 1431هـ/ 2010م، المجلد الأول، ص:389.

1.2.1.2.3.1. أفعال التعجب:

التعجّب شعور داخليّ انفعاليّ يحدث في النفس حين نستعظم أمرا نادرا مجهول الحقيقة مخفيّ السبب، فإذا عرف السبب بطل العجب[1]، فهو أقرب إلى لغة الإنسان وطبيعته، وله صيغتان: "ما أفعله، وأفعِلْ به"، وصيغ أخرى من غير لفظه[2].

والفائدة المرجوّة من التعجّب هي إيصال الانفعال النفسي على أنه ردّة فعل لتحقيق عمليّة التواصل اللغويّة المناسبة لمقتضيات السياق، ولذلك يشترط في المتعجّب منه أن يكون نكرة أو معرفة مخصوصة، ففي قولك: ما أحسن زيدا ورجلا معه، فلولا إذ ذكرنا "معه" لم يكن للكلام معنى، وذلك أنّك إذا قلت: "ما أحسن رجلا" بالتنوين فليس هذا ممّا يفيد به السامع شيئا[3]، بالإضافة إلى أنّه يقع التعجّب على الذي وقع في الماضي واستمرّ، وهذا الشرط ليس شرطا مندرجا بمعايير سيرل في المحتوى القضوي، وإنّما ينبغي أن يكون مندرجا فيما سمّاه "قوى متضمّنة في القول بلا محتويات قضويّة"[4].

2.2.1.2.3.1. أفعال المدح والذمّ:

المدح والذمّ أسلوبان يعبّران عن الانفعال استحسانا أو استقباحا. يقول ابن جنيّ: "نِعْمَ وبئسَ فعلان ماضيان غير متصرّفين، ومعناهما المبالغة في المدح أو الذم"[5]، وهذا التركيب مقرون بالوظيفة الانفعالية التي يفصح فيها المرسل عن شعوره بالرضا أو الاشمئزاز على سبيل المبالغة، وتستعمل "نِعْمَ" للمدح و"بئس" للذمّ، وهما لا يقعان في أيّ من الأزمنة الثلاثة، إذ لم يقصد منهما الإخبار عن شيء، وإنّما ينشئ المدح للتعبير عن جودة الشيء الحاصلة خارجا (إنشاء

[1] عبد العزيز أبو سريع ياسين، الأساليب الإنشائية في البلاغة العربية، ص:16.

[2] عبد الرحمن حسن حبنَّك الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، ج1، ص:169.

[3] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:120.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] أبو الفتح عثمان بن جنّي، اللُّمع في العربية، تح: سميح أبو مُغلي، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، دط، 1988م، ص:98.

مقابل للإخبار بالجودة)، ويقاس عليه ذمّ الشيء لرداءة حاصلة في الخارج[1]، وإنّ الإنشاء الذي يفيد أنه من قبيل الإنشاء غير الطلبيّ[2].

3.2.1.2.3.1. القسَم:

هو أسلوبٌ من أساليب تأكيد الكلام وتثبيته لإظهار مقاصد المتكلّم، وهو اليمين أو الحلف يُؤدّى ببعض حروف الجرّ "الباء والواو والتاء واللام"[3]، أو بألفاظ دالّة عليه، ويتكوّن من (المقسَم به، والمقسَم عليه)، وبهذا تتحقّق وظيفته التداوليّة. فالقوّة الإنجازية للقسم نابعة من شعور نفسي ليس له وجود في الخارج، إلّا أنّه يجد صدى كبيرا لدى المتلقّي أو المخاطب لقدسية القسم إذا تعلّق باسم الله جلّ جلاله.

4.2.1.2.3.1. التكثير:

يقول عبد السلام هارون: "إنّ لكلّ من التكثير أو التقليل معنى إنشائيًّا، لأنّ كليهما يكون في نفس المتكلّم، وليس له وجود في الخارج حتى يحتمل الصدق أو الكذب"[4]، ومن أدواته (رُبّ وكم الخبرية) الدالّتان على التكثير.

ولم يتحدّث المعاصرون عن فعل كلاميّ يعادل التكثير كما هو الحال عند علماء العربية، ولكنّ التكثير يمكن أن يُعدّ إنشاءً لأنّه إخبار بالكثرة، كما أنّ المدح والذمّ إخبار بالجود والرداءة، والعلاقة بين التكثير والمدح والذمّ أنّها أساليب إنشائيّة، يدلّ الأوّل منها على مبدأ الكمّ، والثاني على مبدأ الكيف[5].

---

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:121.

[2] عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص:100.

[3] عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص:162.

[4] عبد العزيز أبو سريع، الأساليب الإنشائية في البلاغة العربية، ص:18.

[5] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:122.

4.1. ألفاظ العقود والمعاهدات:

اختلف العلماء العرب في تصنيفها أهي من الخبر أم من الإنشاء غير الطلبيّ، وهي تمثّل أهمّ مظهر للأفعال الإنجازية، وهي صيغ تتضمّن عقود البيع والشراء مثل (بعتُ واشتريتُ)، وعقود الزواج والطلاق مثل: (نكحتُ وطلّقتُ)، وعقد الإيجار مثل: (أجّرت واستأجرت...)[1]. وقد ألحّ أوستين على أنّ القول النموذجيّ الذي يحصل به الفعل الكلاميّ هو ما يسمّى (ألفاظ العقود في تراثنا العربيّ)، وأنّ ما عداه من الأفعال المتضمّنة في القول قد جاءت لاحقًا بتوسيع النظريّة وتعميقها على يد سيرل، إلاّ أنّها في التراث العربي لم تلقَ الاهتمام ماعدا اهتمام الفقهاء والأصوليّين كالقرافيّ والإسنويّ والآمديّ الذين بحثوا ظواهر هذه الأفعال الكلاميّة في ثنايا مباحثهم ومناقشاتهم الفقهية، أمّا النحاة فلم يُعيروا هذه الصيغ اهتماما يذكر بسبب استعمالها في الخبر كاستعمالها في الإنشاء[2].

ونظراً لما تتميّز به هذه الأفعال من قوّة فاعلة في الواقع ومؤثّرة فيه، فهي تتموضع ضمن الإيقاعيات بحسب اصطلاح التداوليّين المعاصرين، وتوضع بمعايير سيرل ضمن الأفعال المتضمّنة في القول[3].

ومن خلال ما سبق، يتّضح أنّ أغلب علماء العرب عالجوا الكلام بقسميه الخبري والإنشائي، وذلك باهتمامهم بطرفي الخطاب -المتكلّم والمتلقّي- وبملابسات وظروف الخطاب والقصديّة، وحتى بالظروف التي ترد فيها الجمل للوصول إلى القوّة الإنجازية، ولا ننسى اهتمامهم بخروج الكلام عن مقتضى الحال، والذي يُعدّ من الأفعال الكلاميّة غير المباشرة التي ترتقي في تحليلهم إلى درجة أبحاث أوستين وسيرل ومن أتى بعدهم.

[1] عبد العزيز أبو سريع، الأساليب الإنشائية في البلاغة العربية، ص:18.

[2] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:122-123.

[3] المرجع نفسه، ص:124.

الفصل الثّالث

تجليات أفعال الكلام في المدونة الأصولية

المبحث الأول: الخبر وما يتضمّنه من قوى إنجازيّة.

المبحث الثاني: الإنشاء وما يتضمّنه من قوى إنجازيّة.

المبحث الأوّل: الخبر وما يتضمّنه من قوى إنجازيّة.

1. الخبر والإنشاء عند الأصوليين:

كان دافع علماء الأصول* لدراسة الخبر والإنشاء هو دراسة الأحكام الشّرعيّة انطلاقا من تناول كلام العامّة قبل استنباط الأحكام الفقهيّة من خطاب المشرّع الّذي لا يضاهيه أيّ خطاب، لمعرفة الصّيغ الّتي يتمّ بها تبليغ مراد الله من عباده، والّتي لا تتجاوز أسلوبي الخبر والإنشاء اللّذين يتفرّعان إلى أقسام تشمل كلّ الطّرائق الممكنة للكلام، "ونعني به كيفية استثمارهم للمفاهيم والمقولات التداوليّة، كنظريّة الأفعال الكلاميّة الّتي بحثوها ضمن نظريّة الخبر والإنشاء أثناء بحثهم عن الدّلالات وعن الطّرق الّتي يتّخذها النصّ لإفادة معنى أو لصناعة أفعال دينيّة –فرديّة كانت أم اجتماعيّة– بالكلمات، وكيفيّة تعاطيهم للأساليب اللّغوية والأغراض الإبلاغية التّواصليّة المنبثقة عنها"[1]، لكون النصّ القرآني هو كلام من الله موجه إلى عباده لغاية هدايتهم، وهو ما يسمّى بالظّاهرة الطّلبيّة لدى علماء الأصول، ويتمّ فهمها بمراعاة الظّروف السّياقيّة للخطاب.

---

* الأصول في الاصطلاح لها أربعة معانٍ:

أحدها الدّليل: كقولهم: أصل هذه المسألة الكتاب والسنّة، أي دليلها.

الثّاني الرّجحان: كقولهم الأصل في الكلام الحقيقة، أي الرّاجح عند السّامع هو الحقيقة لا المجاز.

الثّالث القاعدة المستمرّة: كقولهم إباحة الميتة للمضطرّ على خلاف الأصل.

الرّابع الصورة المقيس عليها: على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الأصل.

ينظر: الآسنوي جمال الدّين عبد الرّحيم بن الحسن (ت 772هـ)، نهاية السّول في شرح منهاج الأصول، للقاضي عبد الله بن عُمر البيضاوي، عالم الكتب، دط، دت، ج1، ص:07.

- الفقه: هو العلم بالأحكام الشّرعية الثّابتة لأفعال المكلّفين –خاصّة–، ينظر: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي (ت 505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنوّرة للطباعة، دط، دت، ج1، ص:08.
- أصول الفقه: العلم بالقواعد الّتي يُتوصّل بها إلى الفقه على وجه التّحقيق، والمراد بالقواعد: القضايا الكليّة الّتي تكون إحدى مقدّمتي الدّليل على مسائل الفقه، والمراد بالتوصّل التوصّل القريب الّذي له مزيد اختصاص بالفقه. ينظر: محمّد علي التهَانَوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان نَاشِرُون، لبنان، ط1، ج1، 1996م، ص:38.

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:132.

ويعتمد الأصوليون في بحثهم عن الأفعال الكلاميّة ضمن ثنائية "الخبر والإنشاء" عن قصد المتكلّم الّذي يُعدّ من صميم الدّرس التداوليّ في العمليّة التخاطبيّة، يقول أبو إسحاق الشّيرازي: "إنّ الخبر عند المعتزلة يصير خبرا إذا انضمّ إلى اللّفظ قصدُ المتكلّم الإخبار به"[1]، فما كان موافقا لفظه قصد المتكلّم لغرض الإخبار، فهو خبر، وما كان غير ذلك فهو إنشاء.

وكان مدخل الأصوليين "إلى دراسة الإنشاءات من طريق سعيهم إلى ضبط أحكام الشّريعة بالاستناد إلى دلالات الألفاظ وتراكيبها، فاهتموا اهتمامًا خاصًّا بأحكام التّكليف، وبوّبوا معاني الأوامر والنّواهي تبويبًا اعتمدوا فيه أحكام النّحو ومعانيه، ولكنّهم استعملوا مصطلحات شرعيّة، فعوّضوا الإلزام بالوجوب والنّهي بالتّحريم والتّخيير بالنّدب... وتعمّقوا في دراسة الإنشاءات وتمييزها عن الأخبار في الإيقاعيات، وذلك بتمييزهم المعاني الإفرادية المعجميّة للأفعال عن المعاني النّحويّة التّركيبيّة الّتي تكون للحروف الموجدة لمعناها في ما تدخل عليه من جمل والمبرزة لقصد الإيجاد والإنشاء"[2]،وتجلّى ذلك بوضوح فيما قدّمه الأصوليون من معانٍ في دراستهم الأمر والنّهي ودلالتهما في استنباطهم الأحكام الأصوليّة، فقد تجاوزت دلالة الأمر ثلاثين وجهًا من وجوه المعاني الثّواني المستلزمة، وبلغت دلالة النّهي خمسة عشر وجهًا، بالإضافة إلى الاستفهام وارتباطه بالفعل الطلبيّ[3]، ليكون ما توصل إليه الأصوليون يفوق ما قدّمه البلاغيون.

وما يميّز الخبر عن الإنشاء عند القرافي هو: "أنّ الإنشاء لا يقع إلّا منقولاً عن أصل الوضع في صيغ العقود والطّلاق والعتاق ونحوها...والخبرُ يكفي فيه الوضعُ الأوّل في جميع صوره"[4]، والّذي نقل الصيغة من الإخبار إلى الإنشاء هو العرف، ويتحقّق ذلك بالإسناد. فما "يقصده علماؤنا بالكلام الّذي يقوم على مجرد الإسناد أو نسبة المسند إلى المسند إليه هو عين ما يقصده أوستين

[1] الشّيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 476هـ)، شَرح اللُّمع، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م، ج1، ص:568.

[2] خالد ميلاد، الإنشاء في العربيّة بين التّركيب والدّلالة، ص ص:468-469.

[3] ينظر: الطّلحي ردة الله بن ردة بن ضيف الله، دلالة السّياق، إشراف: عبد الفتّاح عبد العليم البِركاوي، جامعة أم القرى، فرع اللّغة، المملكة العربيّة السعوديّة، 1418هـ، المجلّد الأوّل، ص ص:129 وما بعدها.

[4] القرافيّ شهاب الدّين أبي العبّاس (ت 684هـ)،كتاب الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق، تح: محمّد أحمد سرّاج، وعلي جمعة محمّد، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1421هـ/ 2001م، ج1، ص:97.

بالفعل اللّفظي، ويقصده سيرل بالفعل القضوي، أمّا ما يقصده كلّ منهما بالفعل الإنجازي -وهو الّذي يحمل قصد المتكلم- فيكاد علم أصول الفقه كلّه يكون قائمًا على هذا النّوع من الأفعال"[1].

ويعرّف الأصوليون الجملة الخبريّة والإنشائيّة مثلما عرّفها النّحاة والبلاغيون، فالجملة الخبريّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة، وتكون لها نسبة خارجيّة قبل التّلفّظ بها. في حين أن الإنشائيّة لا تحتكم لمعيار الصّدق والكذب وليس لنسبتها واقع خارجيّ، فالتّلفّظ هو الّذي يوجد واقعها، "وتحقيق ذلك: أنّ الكلام إمّا أن يكون له نسبة بحيث تحصل من اللّفظ، ويكون اللّفظ مُوجدا لها من غير قصد إلى كونه دالاً عن نسبة حاصلة في الواقع بين الشّيئين -وهو الإنشاء-، أو يكون نسبة بحيث يقصد أنّ لهما نسبة خارجية تطابقها أو لا تطابقها فهو الخبر"[2].

واختلفوا في نسبة الصّدق إلى الخبر أو إلى المخبِر، لأنّ الاعتقاد متعلّق بالمتكلّم الّذي هو المخبِر، فيحكم عليه بصدق ما يقول أو لا بمدى مطابقته للمخبَر عنهُ. أمّا إن أريد بالصّدق ما يكون مطابقا، مع أنّ المخبِرَ يكون عالمِا بأنّه غير مطابق، فإنّ الرّازي صنّفه ضمن قسم ثالث وهو الخبر الّذي لا يعلم قائلُهُ أنّه مطابقٌ أو لا، كمن غلب على ظنّه أنّ زيدًا في الدّار، فأخبر عن كونه في الدّار، ثمّ ظهر أنّه غير موجود، فلا نقول أنّه كذب في هذا الخبر[3]، ليكون سبيل البحث عند الأصوليين عن "طرق تأليف الكلام وأوجه استعمالاته وإدراك مقاصده وأغراضه، وما يطرأ عليه من تغير ليؤدي معانيَ متعددة"[4].

وممّا جاء من تعريفات للكلام ما ذكره الشّوكاني بقوله: "اعلم أنّ البحث إمّا أن يقع عن ماهيةِ الكلامِ، أوعن كيفيةِ دلالته، ثمّ لمّا كانت دلالتُه وضعيةً، فالبحثُ عن الكيفيّة إمّا أن يقع عن الواضعِ، أو الموضوعِ، أو الموضوعِ له، أو عن الطريق الّتي يعرف بها الوضع، فهذه أبحاثٌ خمسةٌ... والمقصود بالبحث الأوّل: وهو يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنّفس، وعلى

[1] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص:107.

[2] سعد الدّين التّفتازاني، مختصر المعاني، المجلّد الأول، ص:79.

[3] الرّازي فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين (ت 606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر العلواني، مؤسّسة الرّسالة، دط، دت، ج4، ص ص:225-226.

[4] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:132.

الأصوات المقطّعة المسموعة"[1]. يدل هذا التّعريف على وعي علماء الأصول للعمليّة التّخاطبيّة وظروف وملابسات الخطاب انطلاقًا من قواعد الاستعمال وطرائق اللّغة، وما ينتج عنها من دلالات للألفاظ والكلام إجمالا وصولاً إلى الغاية المنشودة من إقامة التّخاطب، وهو المتلقّي الّذي يعتبر القطب الثاّني في العمليّة التّخاطبيّة، والّتي مفادها الشّرعي الامتثال أو الامتناع لأوامر الله عزّ وجلّ. ويستند الأصوليون في بحثهم عن الإنشاء على شروط القرآن وخصوصياته وما يحتويه من أدلّة، فنظروا إلى الألفاظ وصيغها والمشرّع للأحكام والمكلّف بالأفعال والفعل المأمور به أو المنهيّ عنه، وهذا يعكس مدى عمق رؤية علماء الأصول للإنشاء من وجهة تداوليّة.

وينبغي الإشارة إلى أنّ الّذي يركز عليه بحثنا هو الاعتبارات اللّغوية التّداولية، الّتي اعتمدها الأصوليون أداةً لتوجيه الدّلالة لاستنباط حكم من الأحكام، والّتي أشار إليها مسعود صحراوي في تصنيفه لأنواع القضايا الّتي تطرّقوا إليها، وهي كالآتي[2]:

النّوع الأوّل:

القضايا الدّلالية الصّريحة كالإيحاء والإشارة وغيرهما، والعلاقات الدّلالية الّتي يحكمها قانون التّقابل كالعام والخاص، المطلق والمقيّد، وأصل هذا النّوع يسير لوضوحه ولتعبير العلماء عنه صراحة، وهو قريب في مستواه الإجرائيّ للمنهج البنيويّ الحديث.

النّوع الثّاني:

القضايا النّحوية كما تصوّرها الأصوليون، خالفوا بها آراء النّحاة أو وافقوها، ولاسيما تلك الّتي فاتت النّحاة ولم ينتبهوا لها.

النّوع الثّالث:

المنحى التّداولي عند الأصوليين: يعني كيفية استثمارهم للمفاهيم والمقولات التداوليّة كـ: "نظريّة الأفعال الكلاميّة" الّتي بحثوها ضمن نظريّة "الخبر والإنشاء" والأغراض البلاغيّة الأخرى المنبثقة

[1] الشّوكاني محمّد بن علي (ت 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تح: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج1، ص:97.

[2] ينظر:مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:131-132.

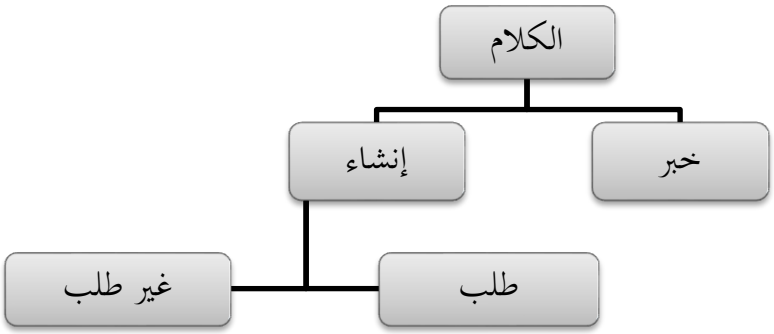
عنها والإجراءات التأويليّة في فهم المقاصد والنيّات ومراعاة السّياق والمقام وتحكيمهما في الدّلالات، بل إنّ البحث الأصوليّ قد يفصّل في بعض جوانبه ما قدّمه علم المعاني، وهذا الصنف هو المعني بالدّراسة لما له من إضافات جديدة لثنائيّة الخبر والإنشاء.

ومن الأفعال الكلاميّة الّتي استنبطها الأصوليون –والّتي تُعدّ إضافة جديدة– الأفعال الفرعيّة المنبثقة عن الخبر، فمنها الشّهادة والرّواية والدّعوى والإقرار والوعد والوعيد وغيرها، أمّا الأفعال الفرعيّة المنبثقة عن الإنشاء فمنها الوجوب، والإباحة، والحرمة، والكراهة والتّنزيه، والّتي يجمعها صنفان: الإذن والمنع، وقد ركّزوا اهتمامهم في هذا الصّنف من الأفعال التّوجيهية على الأمر والنّهي لتعلّقهما بالأحكام الشّرعية، وتقسيم الإنشاء إلى طلبيّ وغير طلبيّ وألفاظ مشتركة بين الإنشاء والخبر. وهذا التّصوّر يتقاطع مع الدّرس التداوليّ الحديث الّذي يعتمد في تقسيم الأفعال الكلاميّة إلى أفعال كلاميّة مباشرة وأفعال كلاميّة غير مباشرة.

2. تقسيمات الأصوليين للخبر والإنشاء:

1.2. تقسيم التّفتازاني:

الكلام عنده ينقسم إلى قسمين: "إمّا خبر وإمّا إنشاء"[1]، و"الإنشاء ضربان: طلب كالاستفهام والأمر والنّهي ونحو ذلك، وغير طلب كأفعال المقاربة وأفعال المدح والذّم وصيغ العقود، ولعلّ ورُبّ وكم الخبريّة ونحو ذلك"[2]، وهذا ما يوضّحه المخطّط التالي:

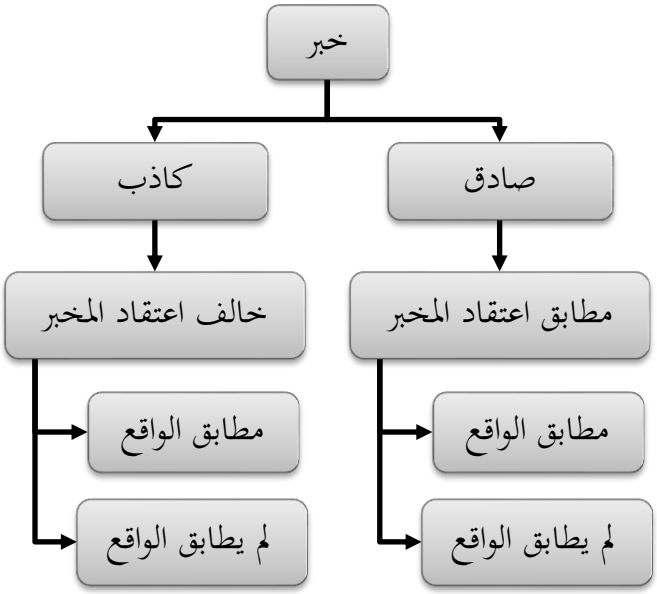


[1] سعد الدّين مسعود بن عمر التّفتازاني (ت 792هـ)، المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط3، 2013م، ص:171.

[2] المصدر نفسه، ص:406.

2.2. تقسيم إبراهيم النظّام:

ينحصر الخبر عنده في الصّادق والكاذب، إلّا أنّه يختلف مع الجمهور في تفسير الصّادق والكاذب، فالخبر يكون صادقًا إذا طابق اعتقاد المخبر سواء طابق الواقع أم لم يطابقه. ويكون كاذبًا إذا خالف اعتقاد المخبر، سواء لم يطابق الواقع أم طابقه[1]، وهذا ما يوضّحه المخطّط التالي:

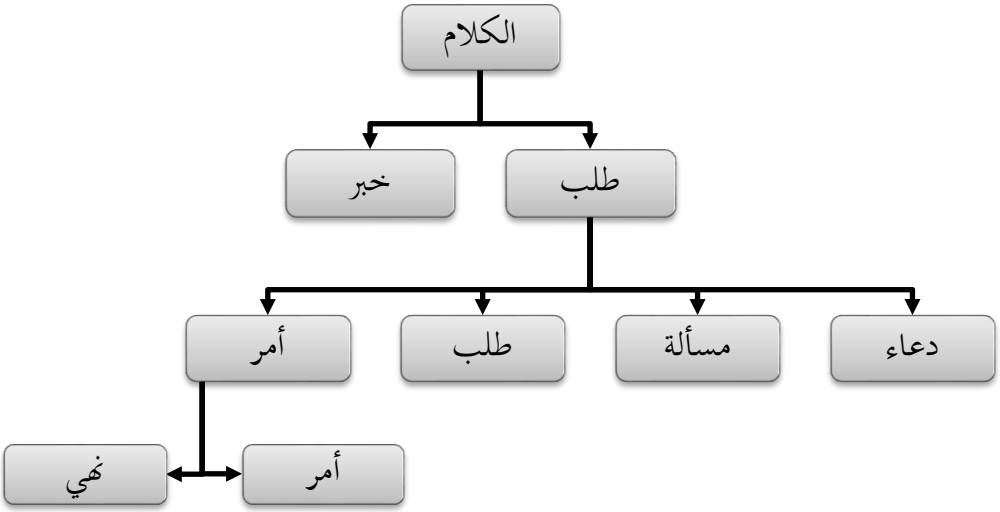


3.2. تقسيم ابن وهب:

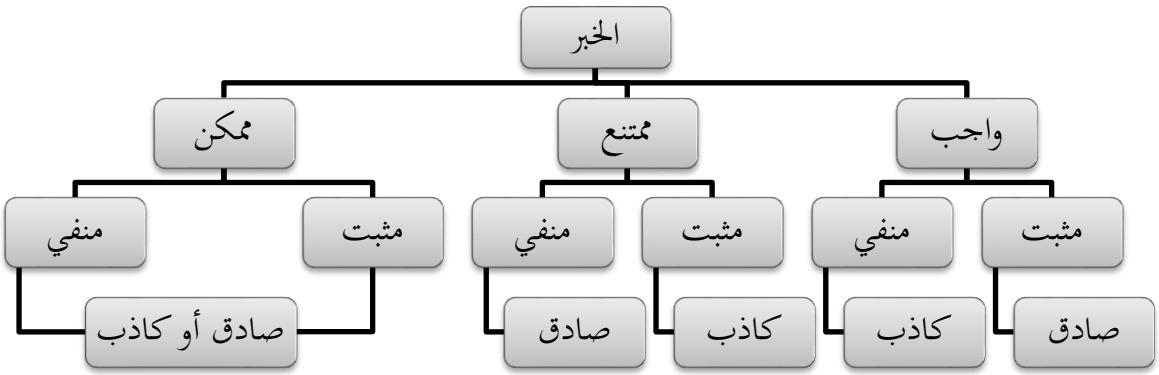
قسّم ابن وهب الكلام إلى قسمين هما: الخبر والطّلب، وجعل الطّلب ينقسم إلى أربعة أقسام: دعاء ومسألة وطلب وأمر. والأمر عنده منقسم إلى أمر ونهي[2]، وهذا ما يوضّحه المخطّط التّالي:

[1] ينظر: محمّد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر السّعد شرح تلخيص مفتاح العلوم، ج1، ص ص:318 وما بعدها.

[2] ابن وهب الكاتب أبو الحسن إسحاق بن إبراهيم بن سلمان، البرهان في وجوه البيان، تح: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1387هـ/ 1967م، ص ص:269 وما بعدها.



كما قسّم ابن وهب الخبر إلى ثلاثة أقسام، إذ "ليس يخلو الخبر المثبت أو المنفي من أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا. فالواجب مثل: "حرارة النّهار" لأنّها واجبةٌ في طبعها، والممتنع مثل: "حرارة الثّلج"، لأنّ ذلك ممتنع في طبعه، والممكن مثل: "قام زيد"، لأنّه قادر عليه جائز أن يقع منه أو لا يقع"[1]، فأخبار الواجب المثبت صدق، ومنفياته كذب، وإن كانت مثبتات هذه الأخبار في الممتنع فإنّها كذب، ومنفياتها صدق، وجميع هذه الأخبار في الممكن فقد تكون صدقًا، وقد تكون كذبًا[2]، ويمكن تلخيص هذه الأمور في المخطط التّالي:

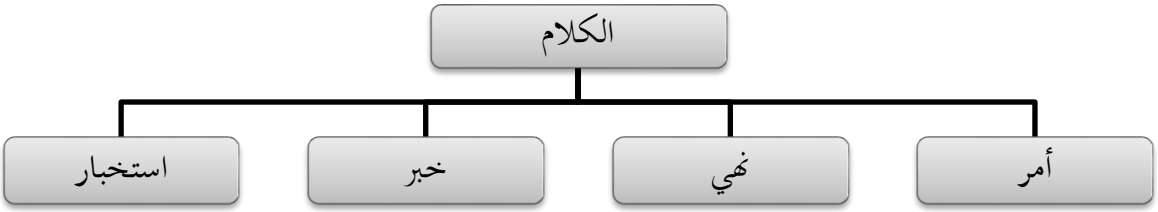


[1] ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص:114.

[2] المصدر نفسه، ص:116.

4.2. تقسيم الغزالي:

يقسّم الغزالي الكلام "إلى أمر ونهي وخبر واستخبار"[1].

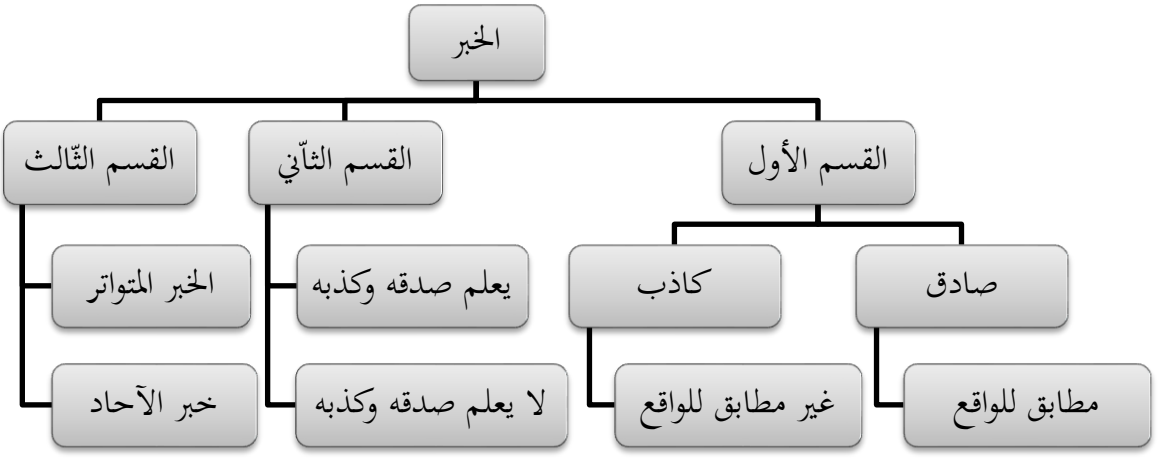


5.2. تقسيم الآمدي:

قسّم الآمدي الأخبار المتعلّقة بالآثار النّبويّة الشّريفة إلى ثلاثة أقسام، هي[2]:

القسمة الأولى: الخبر الصّادق وهو المطابق للواقع، والكاذب غير المطابق له.
القسمة الثّانية: ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه، وما لا يعلم صدقه وكذبه.
القسمة الثّالثة: الخبر المتواتر والخبر الآحاد.

فهو بذلك يربط صدق الخبر وكذبه على حسب مطابقته للواقع (المخبَرِ به) أو عدم مطابقته له، كما يرتبط برواية الخبر على حسب التّواتر والآحاد، وهذا ما يوضحه المخطط التّالي:



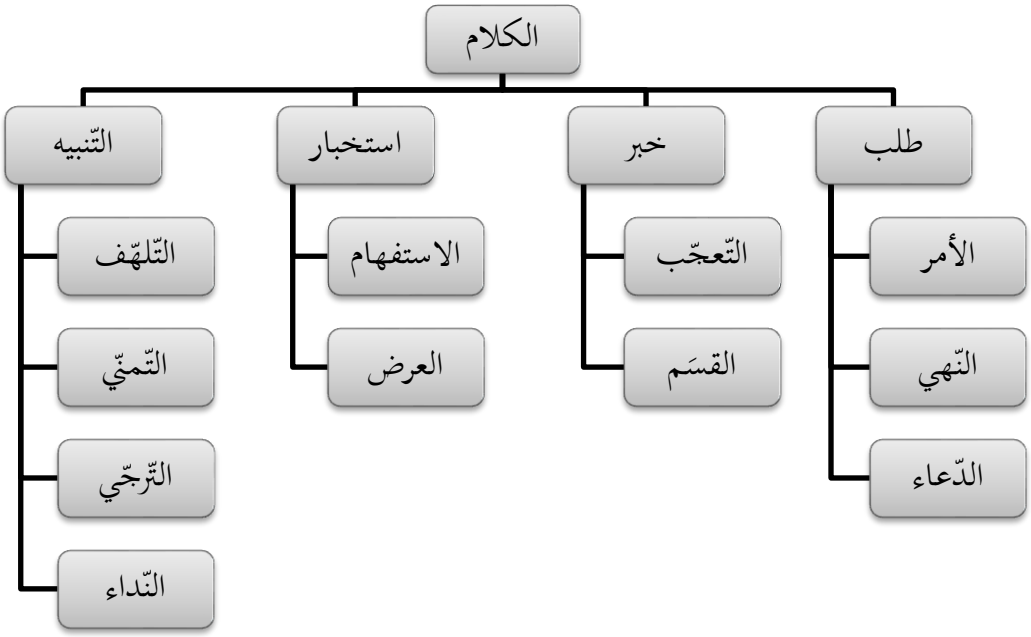
[1] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج3، ص:119.

[2] سيف الدّين الآمدي علي بن محمد (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرّازق عفيفي، دار الصميعي، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص ص:16 وما بعدها.

6.2. تقسيم الجويني:

الكلام عند الجويني أربعة أقسام، هي[1]:

- الطّلب: ويشمل الأمر والّنهي والدّعاء.
- الخبر: ويتناول أقسامًا واضحةً، ومنها التّعجّب والقسَم.
- الاستخبار: ويشتمل على الاستفهام والعرض.
- التّنبيه: ويدخل تحته التّلهّف، والتّمنّي، والتّرجّي، والنّداء.



هذه جملة من التّقسيمات يستكشفها الباحث اللّسانيّ في المدوّنات الأصوليّة، ويبدو أنّ التّصنيف الّذي يتوافق مع تقسيم أوستين وسيرل لنظريّة الأفعال الكلاميّة هو التّقسيم الثّنائيّ المتمثّل في الخبر والإنشاء. وعلى الرغم من اختلاف الانطلاقة لتأسيس هذا الدّرس التداوليّ لنظريّة الأفعال الكلاميّة أو محاولة ملامسته في تصانيف الأصوليين، فإن ذلك لم يمنع من وجود نقاط تقاطع تجمع التّصنيفين.

[1] الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم محمود الديب، مطابع الدّوحة الحديثة، قطر، ط1، 1399هـ، ج1،ص:198.

3. الخبر:

سنتطرّق في الفقرات التّالية إلى استثمار الأصوليين مفهوم الأفعال الكلاميّة –بما هو متعارف عندهم بالخبر– في تناولهم للدروس الدّينيّة بالتّمحيص والتّحليل والاستقراء، فربطوا الخبر بأغراضه الّتي تنتج عن استعماله أساليب مختلفة تندرج في معايير سيرل ضمن التّقريريات الّتي ربطها بمدى صحة ما يتلفّظه المتكلّم.

1.3. أفعال الكلام المنبثقة عن الخبر:

يلخّص شهاب الدّين القرافي الظّواهر الخبريّة بقوله: "الشّهادة خبر، والرّواية خبر، والدّعوى خبر، والإقرار خبرٌ، والمقدّمة خبرٌ، والنّتيجة خبرٌ، والتّصديق خبرٌ، فما الفرق بين هذه الحقائقِ؟ وبأيّ شيء تتميّز، مع اشتراكها كلِّها في مطلقِ الخبريّةِ؟"[1]، وهذا ما سنحاول الإجابة عنه عند التّطرق إلى الظّواهر الّتي ذكرها.

ولم يتفرّد القرافي بهذه النّظرة الثّاقبة للخبر، وإنّما هناك ثلّة أخرى من العلماء تقاسمته هذا الإنجاز، سنورد أسماءهم عند التّطرّق إلى عناصره.

1.1.3. الشّهادة والرّواية:

من أبرز المحاولات الّتي تطرّقت إلى تحديد الخبر محاولة القرافي في تصنيفه للظّواهر الكلاميّة، فهو يعتبر "الشّهادة والرّواية خبرين، غير أنّ المخبر عنه إذا كان أمرًا عامًّا لا يختصّ بمعيّن فهو الرّواية، كقوله صلّى الله عليه وسلّم: "إِنَّمَا الأَعمَالُ بِالنِّيَّاتِ" لا يختصّ بشخص معيّن، بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار والأمصار، بخلاف قول العدل عند الحاكم: "لهذا عند هذا دينار"؛ فهو إلزامٌ لمعيّن لا يتعدّاه إلى غيره، فهذا هو الشّهادة المحضة، والأوّل هو الرّواية المحضة، ثمّ

[1] القرافي، الفروق، ج1، ص:90.

تجتمع الشّوائب بعد ذلك"[1]، ويُقصد بالشّوائب ما يكون مركّبًا من الشّهادة والرّواية، ويمكن تلخيص الأصناف الثلاثة كالتّالي[2]:

- رواية محضة: كالأحاديث النّبويّة.
- شهادة محضة: كإخبار الشّهود عن الحقوق على المعيَّنينَ عند الحاكم.
- مركّب من الشّهادة والرّواية، وله صور عديدة منها: الإخبار عن رؤية هلال شهر رمضان من جهة لا يختص بشخص معيّن إلى غير ذلك...

وغير بعيد عن هذا، نجد تعريف المازري يتوافق مع التّعريف السّابق في قوله: "أنّ الشّهادة هي ما يختصّ به رجل واحد بعينه، أو قوم بأعيانهم، ويتطلّب فيه فصل القضاء ويمكن التّرافع فيها إلى الحكام والتّخاصم ،ألا ترى أنّ من شهد على رجل بدَيْن أو وديعة، أو نكاح أو طلاق، أو عتاق أو قتل أو سرقة أو قذف فإنّ جميع هذا ممّا يختصّ ضرره بالمشهود عليه، وما يتطلّب فيه فصل القضاء، ويمكن فيه المرافعة إلى الحكّام، ويتطلّب فيه الشّرع العدد استظهارًا لمزيد الظّن وقوّته وانتفاء التّهمة عنه، والخبر عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لا يختصّ ضرره بشخص واحد ولا يقف حكمه على معيّن، بل يعمّ سائر المسلمين، والمخبر بالخبر، وكلّ من سواه، فحسن ألّا يتطلّب فيه استظهارًا بالعدد"[3].

ويستند التّعريفان السّابقان في التّفريق بين هذين النّوعين عند علماء الأصول إلى ما يسميه القرافي: الآثار المترتّبة عن الخبر والمتعلّقة بالمخبَرِ عنهُ، ليكون المعيار الّذي يحدّد الخبر عنده هو[4]:

- نوع المخبَرِ عنهُ، فإن كان المخبَرِ عنهُ أمرًا عامًّا لا يختصّ بمعيّن فهو "رواية"، وإن كان المخبر عنه معيّنًا خاصًّا فهو "شهادة".

[1] القرافي، الفروق، ج1، ص:76.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص:78.

[3] المازري محمّد بن علي بن عمر بن محمّد التّميمي (ت 536هـ)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تح: عمار طالبي دار الغرب الإسلاميّ، دط، دت، ص:475.

[4] ينظر: القرافي، الفروق، ص ص:74 وما بعدها.

- السّياق الّذي يُنظر من خلاله إلى ما هو "رسمي" و"غير رسمي"، فما كان رسميًا كالامتثال أمام القاضي مثلا فهو "شهادة"، أمّا ما هو غير رسمي فهو "رواية"، ويشترط في الشّهادة الذكورة والحريّة وعدد معيّن من الشّهود بخلاف الرّواية.

إنّ الأساس الّذي اعتمده علماء الأصول في التّمييز بين الشّهادة والرّواية يعدّ أساسًا تداوليًّا يندرج ضمن "نمط الإنجاز ومفهومه عند سيرل؛ وذلك أنّ توافر شروط إنجازيّة معيّنة لا يغيّر من هويّة الفعل الكلاميّ وطبيعته، ولكن يؤثر في قوّته الإنجازيّة. أمّا القرافي فيرى أنّه يؤثر في طبيعة الفعل الكلاميّ فيكون تارة "رواية" وتارة "شهادة" وتارة "خبرا"، وهذه الرّؤية أوغل من رؤية سيرل"[1].

تتمّ إنجازيّة الفعل الخبريّ من خلال شخصين يرويان خبرًا؛ الأوّل يقدّم خبره على أنّه خبر عاديّ، فلا يوصف فعله بأنّه شهادة، بل إنّ ما يفعله هو قيام بالإخبار، أمّا الشّخص الآخر فيقدّمه وهو في موقع الشّاهد فهو شهادة، إلّا أنّ راوي الخبر من شخص واحد مرهون بتضافر القرائن عند الآمدي إذ "إنّه لو كان خبر الواحد بمجرده موجبًا للعلم، لكان العلم حاصلاً بنبوّة من أخبر بكونه نبيًّا من غير حاجة إلى معجزة دالة على صدقه، ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الشّاهد الواحد، وأن لا يفتقر معه إلى شاهد آخر، ولا على تزكيته"[2].

وما يميز الشهادة على أن تكون خبرا قول: "شهدت بكذا أو أنا شاهد بكذا"، وقد تدخل في باب الإنشاء بقول: "أشهد بكذا عندك"، وما يحدّد ذلك هو الصّيغة الّتي وضعها أهل العرف، فاتفقوا أنّ للإنشاء الماضي في العقود، والمضارع في الشهادة، واسم الفاعل في الطلاق والعتاق. ولما كانت هذه الألفاظ موضوعة للإنشاء في هذه الأبواب، صحّ من الحاكم اعتماده على المضارع في الشّهادة، لأنّه موضوع له صريح فيه، والاعتماد على الصّريح هو الأصل، ويستغني المفتي عن طلب النّية معه لصراحته، فإذا اتّفق أنّ العوائد تغيّرت وصار الماضي موضوعًا لإنشاء الشّهادة والمضارع لإنشاء العقود، جاز للحاكم الاعتماد على ما صار موضوعًا للإنشاء، ولا يجوز له

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:138-139.

[2] الآمدي، الإحكام في أصول الحكام، ج2، ص:47.

الاعتماد على العرف الأوّل[1]، لتصبح الشّهادة الّتي تأخذ صفة الإنشاء من ألفاظ العقود والإيقاعيّات عبر المنظور الوظيفيّ التّداوليّ الّذي يحدّده السّياق وظروف التّخاطب وملابساته، وما يمتلكه المتلقّي من إمكانيّات تمكّنه من فهم النصّ ومحاورته لتساعده على فكّ شفرات النصّ ومضامينه.

2.1.3. الدّعوى والإقرار:

يفرّق الأصوليون بين نوعين آخرين من الخبر هما الدّعوى والإقرار، وذلك من جهة المخبَرِ عنهُ أيضًا، فيقول القرافي: "الدّعوى خبر عن حقّ يتعلّق بالمخبِرِ على غيره، والإقرار خبرٌ عن حقّ يتعلّق بالمخبِر ويضرّ به وحده، عكس الدّعوى الضارّة لغيره... فلو أقرّ المخبر بأنّ عبده وعبد غيره حُرّان، أسقط ذلك من كونه إقرارًا ويسمى بالإقرار المركّب"[2]، ويكمن الفرق في كون الأولى شهادة على الغير ،والثّانية شهادة على النّفس.

كما حدّد الزّركشي فروقًا بين الإقرار والدّعوى والشّهادة في تعريفه للخبر عندما يكون المخبَر عنهُ خاصًّا بقوله أنّه: "منحصر في ثلاثة: الإقرار والبيّنة والدعوى، لأنّه إن كان بحقّ على المخبر فهو الإقرار، أو على غيره فهو الدّعوى، أو لغيره فهو الشّهادة. وضبطها ابن عبد السلام بضابط آخر، وهو أنّ القول إن كان ضارًا لقائله فهو الإقرار، وإن لم يكن ضارًا به، فإمّا أن يكون نافعًا له أو لا، والأوّل هو الدّعوى والثّاني شهادة"[3].

وهذا ما يعكس مدى تفطّن علماء الأصول لحركيّة اللّغة والأنساق الخطابيّة الّتي مكّنتهم من وضع قواعد تساعدهم على التّمييز بين الدّعوى والإقرار وفق الصّيغة التّركيبيّة والأساليب المتنوّعة، دون إغفال السّياق.

[1] القرافي، الفروق، ج1، ص ص:138-139.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص:90.

[3] الزرّكشي بدر الدّين محمّد بن عبد الله (ت 794هـ)، المنثور في القواعد، تح: تيسير فائق أحمد محمود، مر: عبد الستّار أبو غدة، دار الكويت للصّحافة، ط2، 1405هـ/ 1985م، ج2، ص:116.

3.1.3. الوعد والوعيد:

يسهم تعريف فعلي الوعد والوعيد الكلاميين في تحديدهما تحديدًا لا لبس فيه، إذ يقول القاضي عبد الجبّار عن الوعد بأنّه: "كل خبر يتضمّن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل"[1]، أمّا الوعيد فهو: "كلّ خبر يتضمّن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل"[2]، فالقاسم المشترك بين هذين التّعريفين أنّ كليهما موجه من طرف المتكلّم إلى المتلقّي، في حين يختلفان في النّتيجة المترتّبة الّتي تعود على المتلقّي إمّا بالنّفع إن كان وعدًا أو بالضرر إن كان وعيدًا. كما أيّد السّيوطي كون الوعد والوعيد من أقسام الخبر[3]، إلّا أن السبكي عدّ الوعد من الإنشاء غير الطّلبي بقوله: "إنّ الوعد إنشاء كما يوهمه كلام ابن قتيبة فهو غير طلبي"[4].

ويفرّق القرافي بين الوعد والكذب والشّهادة قائلا: "لو قال الشّاهد للقاضي: أنا أخبرك أيّها القاضي بأنّ لزيد عند عمرو دينارًا عن يقين منّي وعلم في ذلك لم تكن هذه شهادة، بل هذا وعد من الشّاهد للقاضي أنّه سيخبره بذلك عن يقين، فلا يجوز اعتماد القاضي على هذا الوعد ولو قال: قد أخبرتك أيّها القاضي بكذا كان كذبًا... فالمستقبل وعد والماضي كذب"[5]، ويكمن الفرق بينهما في قوّة الغرض المتضمّن في القول، فالمتكلم ألزم نفسه بالوعد تجاه غيره، أمّا الشّهادة فغرضها التّصريح، وهي تدعو القاضي إلى حمل كلام الشّاهد محمل الإلزام للحكم وفقها إن توفرت فيها الشّروط.

---

[1] عبد الجبّار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط3، 1416هـ/ 1996م، ص:134.

[2] المصدر نفسه، ص:135.

[3] السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص:632.

[4] بهاء الدّين السّبكي (ت 773هـ)، كتاب عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2003م، ج1، ص:420.

[5] القرافي، الفروق، ج4، ص:1189.

وشتّان بين وعد ووعيد المولى عزّ وجلّ، فالنّصوص القرآنيّة والسنّة المطهّرة ممّا يقبل الصّدق والكذب وهي صادقة "إنْ أريد الوعيد صورة العموم –وهو قابل للتّخصيص– وبالوعد من أريد بالخطاب؛ فإنّه يتعين فيه الوفاء بذلك الموعود "[1]، حتّى وإن تعلّق بالأزمنة الثّلاثة، على العكس منه وعد ووعيد البشر الّذي يعتريه الكذب وعدم الوفاء.

4.1.3. الكذب والخلف:

يرتبط الكذب والخلف بالإخلال، فالكذب "هو كلّ خبر لوكان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به. وقولنا لو كان له مخبر، هو أنّ في الأخبار مالا مخبر له أصلاً كالخبر بأنّ لا ثاني مع الله تعالى ولا بقاء"[2]، أمّا الخلف فهو "أن يخبر أنّه يفعل فعلاً في المستقبل ثمّ لا يفعله"[3].

ويربط عبد الجبّار الخلف بالقصد، فيميّز بين من يُعدّ كاذبًا ويخلف لعدم قيامه بالفعل، ومن يعتزم الفعل غير كاذب لكنّه يخلف لظرف ما[4]، ولعلّ هذا التّمييز بين الكذب والخلف يرسم حقلاً دلاليًا متباينًا؛ فالكذب فعل كلاميّ محض سواء كان خبرًا أم إنشاءً، بينما الخلف فعل أو سلوك عامّ قد يكون بالكلام أو بغير الكلام، فمن وعد بألّا يحضر ثمّ حضر يكون فعله "غير كلاميّ"، وأمّا من وعد بألّا يتكلّم ثمّ تكلّم ففعله كلاميّ، فالثّاني مندرج ضمن الأفعال الكلاميّة ضمن مسمى الوعد غير المخلص عند سيرل، أمّا الأوّل فليس مندرجًا فيها[5].

هذه العناية الّتي أولاها الأصوليون للصّيغ التّركيبيّة والبحث عن دلالتها وتأويلها، جعلتهم يفرّقون بين الكذب والخلف المرتبط بالوعد أو الوعيد وعدم الالتزام به أو إخلافه.

---

[1] القرافي، الفروق، ج1، ص:144.

[2] عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص:135.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:146.

2.3. النّفي:

يعرّفه الزّركشي بأنّه: "شطر الكلام كلّه، لأنّ الكلام إمّا إثبات أو نفي"[1]، ليحظى عند الأصوليين بعناية بالغة لاعتباره أحد أهمّ الظّواهر الكلاميّة الّتي تمكّنهم من فهم الخطاب وتأويله. وقد التفت فخر الدّين الرّازي لمكانة النّفي في وقت مبكّر إذ يقول: "إنّما يستعمل في الأمر الّذي ينكره المخاطَب، أو ما ينزَّل هذه المنزلةَ "[2]. ويقول الزّركشي في هذا الصدد: "المنفيّ ما وَلِي حرف النّفي، فإذا قلت: "ما ضربت زيدًا" كنت نافيًا للفعل الّذي هو ضربُك إيّاه، وإذا قلت: "ما أنا ضربته"، كنت نافيًا لفاعليتك للضّرب، فإن قلت: الصّورتان دلّتا على نفي الضّرب، فما الفرق بينهما؟ قلت من جهتين:

أحدهما:

أنّ الأولى نفت ضربًا خاصًّا، وهو ضربُك إيّاه، ولم تدلّ على وقوع ضرب غيرك ولا عدمه، إذ نفيَ الأخصِّ لا يستلزم نفي الأعمّ ولا ثبوته، والثّانية نفت كونك ضربته ودلّت على أنّ غيرك ضربه بالمفهوم.

الثّاني:

أنّ الأولى دلّت على نفي ضربك له بغير واسطة والثّانية دلّت على نفيه بواسطة"[3]، وهذه المزايا الّتي يتيحها النّفي لتأويل الدّلالات وترجيح المعاني، جعلت علماء الأصول يؤكّدون أنّ للنّفي دلالة تداوليّة إنجازيّة تنفي فعلاً ما أو خبرًا ما.

---

[1] الزّركشي بدر الدّين محمد بن بهادر بن عبد الله (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح :محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار التّراث، مصر، ط3، 1404هـ/ 1984م، ج2، ص:375.

[2] الرّازي فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين (ت 606هـ)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2004م، ص:226.

[3] الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:377.

وهذا ما حمل الزّركشي إلى تقسيم النّفي إلى أربعة أقسام عند تعامله مع النصّ الشّرعي، وهي[1]:

الأوّل: بنفي المسند نحو: ما قام زيد بل قعد.

الثّاني: أن ينفيَ المسندَ إليه فينتفي المسنَد، نحو: ما قام زيد إذا كان زيد غير موجود، لأنّه يلزم من عدم وجود زيد نفي القيام.

الثّالث: أن يُنفي المتعلّق دون المسند والمسند إليه، نحو: ما ضربت زيدًا بل عمرًا.

الرّابع: أن ينفي قيد المسند إليه أو المتعلق، نحو: ما جاءني رجل كاتب بل شاعر، وما رأيت رجلاً كاتبًا بل شاعرًا، فلمّا كان النّفيُ قد ينصبّ على المسند، وقد ينصبّ على المسند إليه أو المتعلّق، وقد ينصبّ على القيد، احتمل في قولنا: ما رأيت رجلاً كاتبًا؛ أن يكون المنفيّ هو القيد، فيفيد الكلام رؤية غير الكاتب، وهو احتمال مرجوح، ولا يكون المنفيّ المسند أي: الفعل بمعنى أنّه يقع من رؤية عليه، لا على رجل ولا على غيره، وهو في المرجوحية كالّذي قبله.

وتنمّ هذه القراءة عن بُعد تداوليّ أكسبها إيّاها تأويل التّراكيب وتحديد الدّلالات وترجيح معنى عن معنى آخر وترجع هذه التّقسيمات في مجملها إلى الأخذ بالاعتبارات التداوليّة والمعايير الّتي تميّز الخبر كالصّدق والكذب ومطابقته للواقع الخارجيّ، ومراعاة القصد، واعتقاد المتكلّم والكثرة والقلّة، إذ نجدهم يشترطون العدد في الشّهادة على عكس الرّواية الّتي قسّموا الخبر فيها إلى متواتر وآحاد، وغيرها من الشّروط الّتي تعطي لتقسيماتهم منحى تداوليًا.

3.3. خروج الخبر إلى معنى الإنشاء:

ينصبّ اهتمام الأصوليين في استنباط أحكامهم على الصّيغة الإنشائية الطّلبيّة أكثر من اعتنائهم بالصّيغة الخبريّة للخطاب الّتي قد تثري الدّرس الأصوليّ، ولا نقصد بذلك الحكم ذا الصّياغة الصّريحة للصيغة الخبرية، أو الصّيغ غير الصّريحة للأمر والنّهي،وإنّما نقصد الصّيغ الخبريّة غير الصّريحة الّتي تحمل حكمًا شرعيًا.

[1] الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص ص:393-394.

اختلفت آراء علماء الأصول وتباينت حول هذه الصّيغة، فكانت مواقفهم كالآتي:

بعضهم أمثال ابن العربي يقول: إنْ ورد بصيغة الخبر معنى الإنشاء فهو خبر باقٍ على خبريّته، وأصحاب هذا الرّأي هم من ينفون المجاز؛ لأنّهم ينظرون إلى وظيفة الخبر هي بأنها نقل لحكم الشّرعي، كقول ابن العربي: "في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ [سورة البقرة، الآية:197]، أراد نفيه مشروعًا لا موجودًا، فإنّا نجد الرّفث فيه ونشاهدُه، وخبرُ الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يقع بخلاف مخبره، فإنّما يرجع النّفيُ إلى وجوده مشروعًا لا إلى وجوده محسوسًا، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [سورة البقرة، الآية:228]، معناه شرعًا لا حسًّا، فإنّا نجد المطلّقات لا يتربّصن، فعاد النّفي إلى الحكم الشّرعي لا إلى الوجود الحسّي"[1].

فحجة أصحاب هذا الرّأي في بقاء الخبر على خبريّته ؛أنّه إخبار عن الحكم الشّرعيّ الّذي يشرّع للمطلقات التّربص، إلّا أنّ هناك من المطلقات من لا يتربّصن، فإنّه يرجع إلى معناه الشّرعيّ لا إلى الوجود الحسّي. والكلام ذاته عن النّهي عن مس المصحف، وهذا كقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [سورة الواقعة، الآية:79]، إذا قلنا: إنّه وارد في الآدميين –وهو الصّحيح– أنّ معناه لا يمسّه أحد منهم بشَرع، فإن وجد المسّ فعلى خلاف حكم الشّرع، وهذه الدّقيقة هي الّتي فاتت العلماء فقالوا: إنّ الخبر قد يكون بمعنى النّهي، وما وجد ذلك قطُّ ولا يصح أن يوجد، فإنّهما يختلفان حقيقة ويتضادّان وصفًا"[2].

أما بعضهم الآخر –أمثال الرّازي– قال: إنْ ورد بصيغة الخبر معنى إنشاء فهو إنشاء بصيغة الخبر، فالعبرة بالمعنى لا باللّفظ[3]. يقول أبو بكر الرّازي في تفسيره الآيات الثّلاث: "في قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾ [سورة البقرة، الآية:229]، وإن كان ظاهره الخبر فإنّ معناه الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [سورة البقرة، الآية:228]، وقوله تعالى:

[1] ابن العربي أبو بكر محمّد بن عبد الله (ت 543هـ)، أحكام القرآن، مر: عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دط، دت، ج1، ص ص:188–189.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص:189.

[3] ينظر: أبو حيان الأندلسي محمّد بن يوسف (ت 745هـ)، تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمّد معوض، وآخرون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1413هـ/ 1993م، ج2، ص:196.

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [سورة البقرة، الآية:233]، وما جرى هذا المجرى ممّا هو في صيغة الخبر ومعناه الأمر، والدّليل على أنّه أمرٌ وليس بخبر أنّه لو كان خبرًا لوُجد مُخبَره على ما أُخبر به؛ لأنّ أخبار الله لا تنفكّ عن وجود مخبراتها"[1]. فالآيات السّابقة تدلّ على خروج الخبر إلى معنى الأمر[2]، فوجب حمله على المعنى لا على اللّفظ حتّى لا يقع خلاف ما أُخبر به ويقع الكذب في الخبر؛ لأنّ هناك أمّهات لا يرضعن، ومطلقات لا يتربّصن، "فإنّ السّياق يدل على أنّ الله تعالى أمر بذلك لا أنّه خبر، وإلّا لزم الخلف في الخبر"[3]. يظهر أثر العقدي الكلامي للمعتزلة والأشعرية في مسألة تخلف الوعيد فهي مسألة كلامية أكثر منها لغوية.

وأوجدوا له مصوّغات أخرى تتوافق وقدسيّة الخطاب القرآنيّ، كقول صدر الشّريعة الحنفي: "وأخبار الشّارع كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾، (آكد) أي من الإنشاء (لأنّه أدلّ على الوجود)، واعلم أنّ إخبار الشّارع يراد به الأمر مجازًا، وإنّما عُدل عن الأمر إلى الإخبار لأنّ المخبر به إن لم يُوجد في الإخبار يلزم كذب الشّارع، والمأمور به إن لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك، فإذا أريد المبالغة في وُجود المأمور به عُدل إلى لفظ الإخبار مجازًا"[4].

وكقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [سورة الواقعة، الآية:79]؛ أي "إن حمل اللّفظ على حقيقة الخبر فالأولى أن يكون المراد القرآن الّذي عند الله والمطهرون الملائكة، وإن حمل على النّهي وإن كان في صورة الخبر، كان عمومًا فينا وهذا أولى"[5]؛ على هذا يقع خبر الله مطابقًا لما أُخبر به.

---

[4] أبوبكر أحمد بن علي الرّازي الجصّاص (ت 370هـ)، أحكام القرآن، تح: محمّد الصّادق قمحاوي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، دط، 1412هـ/ 1992م، ج2، ص:74.

[2] ينظر: أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج2، ص:196، وص:222، وينظر: الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج2، ص:34، وينظر: الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج2، ص:213، وج4، ص:100.

[3] الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:320.

[4] صدر الشّريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي (ت 747هـ)، التّوضيح مع التّلويح لمتن التّنقيح في أصول الفقه، ضبطه: زكريا عميرات، قَديمي كتب خَانَ، القاهرة، دط، دت، ج1، ص:281.

[5] أبو بكر الرّازي، أحكام القرآن، ج5، ص:300، وينظر: الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:321.

وقد أطلق الأصوليون عليه صيغة الخبر بمعنى الطّلب أو الطّلب الوارد بصيغة الخبر، من قبيل المجاز[1]، والسّببُ في جواز هذا المجازِ: "أنّ الأمر يدلّ على وجود الفعل، كما أنّ الخبر يدلّ عليه [أيضًا]: فبينهما مشابهة من هذا الوجه :فصحَّ المجازُ. وأيضا: تجوز إقامة النّهي مقام الخبر، وبالعكس"[2]. فالأصل في الخبر هو الإخبار، وعندما يُراد به الإنشاء والطّلب، فإنّه يكون على سبيل المجاز.

فالخبر "أبلغ من صريح الأمر والنّهي؛ لأنّ المتكلّم لشدّة طلبه نزّل المطلوب بمنزلة الواقع لا محالة، ومن هنا تُعرف العلاقة في إطلاق الخبر بمعنى الأمر والنّهي"[3]، للدّلالة على معنى الطّلب، كقول أبو بكر الرازي: "ولو كان قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾ [سورة البقرة، الآية:229]، اسما للخبر لاستوعب جميع ما تحته، ثمّ وجدنا في النّاس من يطلّق لا على الوجه المذكور في الآية، علمنا أنّه لم يرد الخبر وأنّه تضمّن أحد معنيين؛ إمّا الأمر بتفريق الطّلاق متى أردنا الإيقاع، أو الإخبار عن المسنون المندوب إليه منه، وأولى الأشياء حمله على الأمر إذ قد ثبت أنّه لم يرد به حقيقة الخبر"[4].

ومن المؤيّدين لهذا النّوع من الطّلب الّذي يعدّ أبلغ من كونه صريحًا علي بن عبد الكافي في قوله: "قد يستعمل الخبر ويُراد به الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [سورة البقرة، الآية:233]، المعنى –والله أعلم– لِيُرضع الوالداتُ أولادهنّ، وهذا أبلغ من عكسه؛ لأنّ النّاطق بالخبر مُريدًا به الأمر كأنّه نزّل المأمور به منزلة الواقع"[5].

---

[1] ابن النّجار محمّد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي (ت 962هـ)، شرح الكوكب المنير، تح: محمّد الرحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ/ 1993م، ج1، ص:178.

[2] الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج2، ص:35.

[3] أبو بكر الرّازي، أحكام القرآن، ج2، ص:74.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] علي بن عبد الكافي السّبكي (ت 756هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، وأتمّه ابنه: تاج الدّين عبد الوهّاب (ت 771هـ)، تح: أحمد جمال الزمزمي، ونور الدّين عبد الجبّار صغري، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، دبي، ط1، 1424هـ/ 2004م، ج4، ص ص:1030–1031.

فقدّر علماء الأصول الكلام ذا صيغة الخبر بمعنى الطّلب تقديرًا يستقيم به الكلام، ولهذا قالوا: إنّ معنى قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [سورة البقرة، الآية:233]؛ أي ليُرضع[1]، ومعنى قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [سورة البقرة، الآية:228]؛ أي ليتربّصن[2]، ليكون الأمر في صورة الخبر المؤكّد أبلغ وأسرع امتثالاً للطّلب لقوّة الفعل الإنجازيّة المتضمّنة للفعل.

ووفق هذا التّخريج قدّروا صيغة الأمر في الخبر المثبت، وقدّروا صيغة النّهي في الخبر المنفيّ، فكانت الدّلالة في هذه الصّيغ هي من قبيل دلالة الاقتضاء الّتي عُرّفت بأنّها: ما كان المدلول فيه مبهما إمّا لضرورة صدق المتكلّم، وإما لصحّة وقوع الملفوظ به عقلاً أو شرعًا[3]،وهذه العمليّة الاستدلاليّة تصبّ في صلب العمليّة الاستلزاميّة لدى غرايس، ولا يتمّ ذلك إلّا بإعمال الفكر وإقامة عدّة تخمينات تتوافق والمعنى المقصود.

وبهذا تمكّن الأصوليون من استنباط الأحكام بتوظيف آليات تداوليّة كالاقتضاء في حالة الدّلالات الالتزاميّة، والّتي يخرج فيها الخبر إلى معنى الإنشاء أو الطّلب الّذي يعتبر أقوى في إفادته من الطّلب الصّريح.

4.3. الأفعال الإنجازية المباشرة وغير المباشرة:

ركّز الأصوليون على دلالات الأفعال من خلال دلالة المنطوق ودلالة المفهوم والحقيقة والمجاز في استخراجهم للأحكام الشّرعيّة وما تعنيه وفق المقاصد، وظروف وملابسات الخطاب الّتي قيلت فيه على حسب ما تقتضيه الشّريعة من تأويل للكلام، إذ إنّ "للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التّبعي الّذي هو خادم للأصل، كان من الواجب أن ينظر في الوجه الّذي يستفاد منه الأحكام، وهل يختصّ بجهة المعنى

[1] المصدر نفسه، ج4، ص:1030، وينظر: الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج2، ص:362، وص:372.

[2] صدر الشّريعة، التّوضيح مع التّلويح لمتن التّنقيح في أصول الفقه، ج1، ص:422، وينظر: الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج2، ص:372.

[3] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص ص:81-82.

الأصلي، أو يعمّ الجهتين معًا؟"[1]، فالمعنى الحرفي هو أقرب نفاذًا إلى سماع المتلقّي، أمّا المعنى الثّانوي أو غير المباشر فهو يحتاج إلى عمليّة استدلاليّة يقوم بها المخاطب للوقوف على المعنى الحقيقي المستفاد من الفعل الكلاميّ غير المباشر.

وهذا ما يرمي إليه سيرل حين قسّم الأفعال الكلاميّة إلى أفعال كلاميّة مباشرة وأفعال كلامية غير مباشرة من حيث قوّتها الإنجازيّة؛ لأنّه بالنّوع الأوّل من الأفعال الكلاميّة، فإنّ المتكلّم يقصد ما يقوله من حرفيّة الكلام، ويفهم المتلقّي مقصوده ليحقّق الأثر. أمّا النّوع الثّاني من الأفعال الإنجازيّة فإنّ قوّتها تخالف قصد المتكلّم من ظاهر الكلام، ولهذا يشترط الآمدي بأن يشتمل كلام المتكلّم على البيان ليحصل التّفاهم؛ لأنّه أساس نجاح العمليّة التخاطبيّة، يقول: "إنّه لا فرق بين الخطاب باللّفظ المجمل الّذي لا يُعرف له مدلول من غير بيان، وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان... أنّ المقصود من الخطاب إنّما التّفاهم، والمجمل الّذي لا يُعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لا يحصل منه التّفاهم؛ فلا يكون مفيدًا، وما لا فائدة فيه لا تحسن المخاطبة به لكونه لغوًا"[2].

ولقد شكّلت هذه الظّاهرة وعيًا لدى علماء الأصول من أمثال ابن قيّم الجوزيّة في شرحه العلاقة بين الملفوظات والمقاصد، وهو شبيه إلى حدّ بعيد بما نجده عند سيرل في تقسيم الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلّمين ونيّاتهم لمعانيها إلى ثلاثةٍ[3]:

القسم الأوّل: أن تظهر مطابقة القصد للّفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلّم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحاليّة واللّفظيّة وحال المتكلّم به وغير ذلك.

---

[1] الشّاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخْميّ (ت 790هـ)، المَوَافقَاتُ في أصول الشّريعة، تح: عبد الله دراز، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م، القسم الثّالث، ص:273.

[2] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص:56.

[3] ابن قيّم الجوزيّة أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر بن أيوب (ت 751هـ)، إعلامُ المَوَقِّعينَ عن ربِّ العالمين، قرأه وقدم له: وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، رجب 1423هـ،ج4، ص ص:517 وما بعدها.

القسم الثّاني: ما يظهر بأنّ المتكلّم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظّهور إلى حدّ اليقين بحيث لا يشكّ السّامع فيه، وهذا القسم نوعان:

- أحدهما: أن لا يكون مُريدًا لمقتضاه ولا لغيره، كالمكره والنّائم والمجنون ومن اشتدّ به الغضب والسّكران.
- والثّاني: أن يكون مُريدًا لمعنًى يخالفه كالمعرَّض والمورِّي والمُلْغِزِ والمتأوِّل.

القسم الثّالث: ما هو ظاهر في معناه ويحتمل إرادة المتكلّم له ويحتمل إرادته لغيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين، واللّفظ دالّ على المعنى الموضوع له، وقد أتى به اختيارًا.

ونتج عن هذا الوعي الكبير لدى علماء الأصول في تعاملهم مع النّصوص الشّرعية أبعاد تداوليّة لاهتمامهم بأطراف العمليّة التّخاطبيّة، والخبر وما يتضمنه من قوى إنجازيّة، والحالات الّتي تكون فيها الأفعال الكلاميّة مباشرة وغير مباشرة، وموقفهم من القصد والسّياق في تحديد المعنى الّذي يعدّ الفيلق الفاصل في تحديد الفعل الإنجازيّ وقوّته؛ لأنّ الأصولي يدرك أنّ التّعامل مع الخطاب القرآنيّ يلزمه الكثير من الحيطة والحذر لتقصّي الحقائق وإقامة الأحكام وضبط الدّلالة ضبطًا محكمًا، ولا يتأتّى له ذلك إلّا إذا كان على قدر من المعرفة والدّراية بما قد يعترضه .فكيف تعامل الأصوليّ مع الإنشاء في استنباطه الأحكام الشّرعيّة؟ وما الأفعال الّتي انبثقت عنه؟ وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الموالي.

المبحث الثّاني: الإنشاء وما يتضمّنه من قوى إنجازيّة.

1. الإنشاء:

يُعدّ الإنشاء من المباحث الّتي اهتم بها الأصوليون والفقهاء، لما يتوقف عليها من أحكام وقواعد شرعيّة، فكانت لهم وقفات تأمل وتمحيص لضروب الإنشاء المختلفة، وفيما يقصد من وراء الخطاب، وما الأغراض الّتي تَؤول إليه أقسام الإنشاء، والّتي هي: القسَم، الأمر والنّهي، التّمني، التّرجي، العرض، التّخصيص، النّداء، وصيغ العقود[1]، بالإضافة إلى الاستفهام. ولاعتبار أسلوب الإنشاء عندهم أقرب للأوامر والنّواهي، فإنّه انبثقت منهما أفعال كلاميّة فرعيّة كالمندوب، والإباحة والواجب، والحرمة، والكراهة، والتّخيير، والقاسم المشترك بين هذه التّفريعات هو الإذن في حالة الأمر، والمنع في حالة النّهي، وهذا يدل على أنّ بحثهم في علم المعاني أخذ منحًى آخر عندهم مثلما صرّح به الشّيرازي من أنّ الأمر "استدعاء الفعل بالقول ممّن هو دونه"[2]، والنّهي "استدعاء التّرك بالقول ممّن هو دونه"[3]، والّذي تميز به الشّيرازي في تعريفه هذا مع غيره عن البلاغيين هو استعماله "استدعاء الفعل" الّذي يأخذ منحى تداوليا في الفعل الكلامي.

والأصوليون كغيرهم من البلاغيين، والنّحاة اختلفوا في تصنيف الأفعال الكلاميّة، هل هي من أقسام الخبر أم من أقسام الإنشاء؟ وهناك من اعتبر التّعجب والقسَم خبراً، والتّلهف، والتّرجي والتّمني أخبارًا، وهناك من عدّها من الأساليب الإنشائيّة بالإضافة إلى النّداء[4]، وهذا بالضبط يذكرنا ما وقع فيه أوستين عندما قسّم الأفعال الكلاميّة إلى خبر وإنشاء، ثمّ عَدَل عن جعل الإنشاء قسما إلى تقسيمها إلى إنشائيّات أدائيّة وإنشائيّات صريحة عندما عرضت له مثل هذه الملاحظات الّتي وقع فيها علماء الأصول في تصنيفهم للأفعال الكلاميّة، ومُحصِّلة ذلك أنّ معيار الصّدق والكذب غير كافٍ للتّميز بين الأسلوب الخبريّ والإنشائيّ، ليجد بعض الأصوليين مصوغًا آخر للخروج من هذا الالتباس مفاده "أنّ كل أحد يعلم بالضّرورة الموضع الّذي يحسنُ فيه

[1] القرافي، الفروق، ج1، ص ص:100-101.

[2] الشّيرازي، شرح اللّمع في أصول الفقه، ج1، ص:191.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص:197.

[4] ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص ص:197-198.

الخبرُ، ويُميّزُهُ عن الموضع الّذي يحسنُ فيه الأمرُ"[1]، ليترك الحكم للمخاطب في تحديد نوع الفعل الكلاميّ باعتماده على الحقائق المتعارف عليها بين المتخاطبين. ولما كان للأمر والنّهي من صلة بالأحكام الّتي مناطها التّكليف اهتموا بهما أيّما اهتمام، يقول الآسنوي: "نظر الأصولي في الإنشاء دون الأخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالبًا"[2]، وكذلك يتضح بهما الحلال والحرام.

1.1. الأمر:

1.1.1. تعريف الأمر:

تباينت تعريفات الأصوليين للأمر باعتبار الصّيغة، لكن أكثر أهل الأصول يوافق تعريفهم للأمر في اصطلاح أهل العربيّة في صيغته المعلومة، سواء كان على سبيل الاستعلاءِ أم لا،وهذا باعتبار لفظ الأمر الّذي هو ألفٌ، ميمٌ، راء، بخلاف فعل الأمر نحو "اضرب" فإنّه لا يشترطُ فيه ما ذكر –العلو ولا الاستعلاء– بل يصْدُق مع العلوّ وعدمه[3].

ومن التّعاريف المختلفة للأمر عند الأصوليين:

تعريف الغزالي بأنّه: "القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به"[4]، ولا يشترط أن يكون الآمر أعلى مرتبة أو مكانة؛ لأنّ "العرب قد تقول: "فلان أمر أباه، [والعبد أمر سيّده]" –[ولم يعلم] أنّ طلب الطّاعة لا يحسن منه– فيرون ذلك أمرًا وإن لم يستحسنوه"[5].

وعرّفه الآمدي بقوله: "طلب الفعل على جهة الاستعلاء، احتراز عن الطّلب بجهة الدّعاء والالتماس"[6]، فهيئة الاستعلاء هي من تضمن للطّلب عدم إفادته الدّعاء والالتماس.

---

[1] الشّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول،ج1، ص:229.

[2] الآسنوي، نهاية السّول في شرح منهاج الأصول، ج2، ص:5.

[3] الشّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج1، ص:441.

[4] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج3، ص:119.

[5] المصدر نفسه، ج3، ص:120.

[6] الآمدي، الإحكام، ج2، ص ص:172–173.

ويقول الجويني بأنّ: "حقيقة الأمر: الدّعاء إلى الفعل"[1]، ويضيف قائلاً: "هو القول المقتضِي [بنفسه] طاعة المأمور بفعل المأمور به"[2]، لكن الرّازي اعترض على هذا التّعريف؛ لأنّ لفظتي "المأمور والمأمور به" مشتقتان من الأمر، أمّا "الطّاعة " فهي موافقةُ الأمر[3]. وعرّفه -الرّازي- على أنّه: "طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء"[4].

وعرّفه الشّيرازي بقوله: "أنّ الأمر قولٌ يستدعي الآمر به الفعل ممَّن هو دونه، ومن أصحابنا من زاد فيه: على سبيل الوجوب، أمّا الأفعالُ الّتي ليست بقول فإنّها تسمّى أمرًا على سبيل المجاز، ومن أصحابنا من قال: ليس بمجاز"[5].

وعرّفه التّلمساني بقوله: "إنّه القول الدّال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء"[6].

فهناك من علماء الأصول من يشترط الاستعلاء الّذي يتعلق بالصّيغة، أو كيفية الأمر محتجين بأنّه لو لم يكن الاستعلاء شرطًا في الأمر؛ لما افترق الأمر والشّفاعة[7]، ويختصون بذلك أوامر الله عز وجل لعباده في الحثّ على طاعته وإبانة منافعه على خلقه. وهناك من الأصوليين من يشترط في صيغة الأمر العلو فقط الّذي هو أن يكون الآمر أعلى رتبة من المأمور. وهذا مذهب أكثر

[1] الجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت 478هـ)، الكافية في الجدل، تح: فوقيّة حُسين محمود، مطبعة عيسى الباي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، دط، 1399هـ/ 1979م، ص:33.

[2] الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1، ص:203.

[3] ينظر: الرّازي، المحصول في علم الأصول، ج2، ص:16.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص:17.

[5] الشّيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 476هـ)، اللّمع في أصول الفقه، تح: محي الدّين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/ 1995م، ص:45.

[6] أبو عبد الله محمّد بن أحمد التلمساني (ت 771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تح: عبد الوهاب عبد اللّطيف، مكتبة الرشاد، مصر، دط، دت، ص:20.

[7] ينظر: نجم الدّين أبو الرّبيع سليمان الطوفي (ت 716هـ)، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م، ج2، ص:353.

المعتزلة؛ لأنّه "يُستقبحُ -في العرفِ- أن يقول القائلُ: "أمرت الأميرَ ولا يستقبحونَ أن يقالَ: "سألتُه أو طلبتُ منه"[1].

أمّا من لا يشترطون العلوّ والاستعلاء في صيغة الأمر فهم جماعة من الأصوليين، في حين لم يعترف به أكثر الشّافعيّة، وحجتهم قوله تعالى في مخاطبة فرعون لقومه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [سورة الشّعراء، الآية:35] يعتبرون أنّ القول الصّادر من قومه جُعل أمرًا مع أنّه كان أعلى رتبة منهم، ولم يخاطبوه على وجه الاستعلاء[2]،لتكون صيغة الأمر عند الشّافعيّة تستعمل لمن هو أعلى ومساوٍ وأدنى.

وقد فرّق الشّيرازي بين الطّلب والأمر، فيرى أنّ "استدعاء الفعل من النّظير وممّن هو أعلى منه لا يسمى أمرًا على الحقيقة، وإن كانت صيغته صيغة الأمر، وإنّما سمي طلبًا ومسألة، وإن استعمل فيه لفظ الأمر فعلى سبيل المجاز"[3].

ولكون الأمر عندهم هو "الفعل بالقول"، فإنّ هذا التّعريف قريب الشّبه من اصطلاح المعاصرين "الفعل المتضمّن القول" عند تقسيمهم للفعل الكلاميّ في مباحث التداوليّة، كما نتج عن تعريفاتهم صنف آخر من الأفعال الكلاميّة هو "الأفعال المستدعاة بالقول"، الّذي يقترح مسعود صحراوي أن يُصنَّفَ إلى "الأفعال المتضمّنة في القول" تأكيدًا لرأي الباحث خالد ميلاد[4].

ميلاد[4].

[1] ينظر: الرّازي، المحصول في علم الأصول، ج2، ص:33.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص ص:30-31.

[3] الشّيرازي، شرح اللّمع، ج1، ص:192.

[4] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:149.

واختلف علماء الأصول في كون الأمر يفيد الفور في الامتثال للأوامر ولا يجوز تأخيره أو يجوز تأخيره، وكان رأيهم كالتّالي:

الرّأي الأول: الأمر يدل على الفور، ويلزم المأمور فعله في أول أحوال الإمكان[1]، لأنّ لفظ "اِفعل" مقتضٍ للفعل، وعدم الإتيان به، والامتناع منه عصيان لا محالة[2] فيجب أن يقع الفعل عقب صدوره ويُمتثل له.

الرّأي الثّاني: أنّ "الأصوليين يعبّرون عنه بأنّه يقتضي التّراخي، بمعنى أنّ التّأخير جائز، وأنّ مدلول "اِفعل" طلب الفعل فقط من غير تعرّض للوقت، لا بمعنى أنّ البدار لا يجوز على ما تقتضيه ظاهر عبارة التّراخي، فإنّ هذا لم يذهب إليه أحد منهم"[3]؛ لأنّ الأمر قد يرد ويراد به الفور، وتارة يرد ويراد به التّراخي، وأصل الإطلاق الحقيقة ،والمشترك بينهما طلب الفعل، فيجب أن يكون هو مدلول الأمر في الصّورتين دون جعله لأحدهما إلا بقرينة نفيا للمجاز والاشتراك[4].

2.1.1. صيغة إنجاز الأمر:

انقسمت آراء الأصوليين إلى قسمين حول ما إذا كان للأمر صيغة تدّل بمجردها على كونه أمرًا أو لا[5]: فالمعترفون بوجود صيغة للأمر تدلّ عليه من وضع اللّغة، منهم: الشّافعي، ومالك، وأبو حنيفة، والأوزاعي، وأبو حامد الغزالي، والبلخي، وجماعة من أهل العلم، وصيغته تدل على الأمر إذا تجردت عن القرائن. أمّا المنكرون لوجود صيغة للأمر تدلّ عليه، فأمثال: مذهب

[1] أبو بكر أحمد بن علي الرّازي الجصّاص (ت 370هـ)، أصول الجصّاص المسمَّى الفصول في الأصول، تع: محمّد محمّد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2010م، ج1، ص:295.

[2] الرّازي، المحصول، ج2، ص:62.

[3] تاج الدّين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السُّبكي (ت 771هـ)، مختصر ابن الحاجب رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تح: علي محمّد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1419هـ/ 1999م، ج2، ص:520، وينظر: أبو بكر الرّازي، أصول الجصّاص المسمَّى الفصول في الأصول، ج1، ص:295.

[4] الآمدي، الإحكام، ج2، ص:204.

[5] ينظر: الزرّكشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج2، ص ص:352 وما بعدها.

الأشعري الشّيخ أبي الحسن، والمعتزلة، وبعض الشّافعية، وسبب رفض الأشعري أنّ معنى الأمر قائم بالنّفس لا يفارق الذّات، وأمّا المعتزلة فيرون أنّه دالّ بالقرينة الّتي هي الإرادة.

وصيغ الأمر الّتي ذكرها الأصوليون منها –سواء أكان الآمر أعلى في واقع الأمر أم مدعيًا لذلك– أربع: فعل الأمر، الفعل المضارع المقترن بلام الطّلب، اسم فعل الأمر، والمصدر النّائب عن فعل الأمر[1].

وتعد صيغة "اِفعل" للتّعبير عن صيغ الأمر كلّها، لكونها أكثر شيوعًا عن بقية الصّيغ الآمرة[2]، كقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة، الآية:196].

أمّا صيغ الأمر الدّالة عليه بمعناها دون هيئتها فهي[3]:

- الأمر بصيغة الخبر، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [سورة البقرة، الآية:183].
- الأمر بصيغة الاستفهام، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ [سورة الفيل، الآية:1]، والمعنى اعلم باعتبار أنّ الرؤية المطلوبة هنا هي: الرؤية القلبيّة.
- الأمر بأسلوب العرض والتّخصيص كقوله تعالى: ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة الحجر، الآية:7]؛ أي: "ائتنا" بمعنى طلب البرهان على صدق الدّعوى.
- كما قد يرد الأمر بألفاظ مخصوصة[4]، مثل:

– أمر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [سورة النّحل، الآية:90].

– فرض، كقوله عز وجل: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [سورة الأحزاب، الآية:50].

---

[1] عبد السّلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النّحو العربيّ، ص:14.

[2] رافع بن طه الرفاعي العاني، الأمر عند الأصوليين، دار المحبة، دمشق، دار آية، بيروت، ط1، 2006/ 2007م، ص:85.

[3] المرجع نفسه، ص ص:94 وما بعدها.

[4] المرجع نفسه، ص:100.

– كتب، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [سورة البقرة، الآية:178].

وقد توجد صيغ قد تبدو في ظاهرها أنّها أوامر، لكنّها لا تستدعي فعلاً بالقول؛ لأنّها ليست بأمر على الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [سورة هود، الاية:13]، المراد منه التّعجيز[1].

3.1.1. الأوامر الصّريحة وغير الصّريحة:

قسّم الشّاطبي الأمر إلى نوعين، فمنه ما هو صريح ومنه ما هو غير صريح[2]:

- والأمر الصّريح نوعان:

– الأوّل: تكون صياغته مباشرة لا تحتاج فيه إلى تعليل ليتبيّن القصد، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [سورة البقرة، الآية:43]، فيفهم الغرض من الأمر التّعبد المحض.

– الثّاني: تحتاج فيه الصّياغة معرفة قصده الشّرعي بحسب الاستقراء وما يقترن من القرائن الحاليّة أو المقاليّة الدّالة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات، كقوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [سورة الجمعة، الآية:9]، فالمقصود به إقامة الحجّة والسّعي إليها وعدم التّفريط فيها، لا الأمر بالسّعي إليها فقط.

- أمّا الأمر غير الصّريح فهو على ضروب كذلك:

– ما جاء مجيء الإخبار من تقرير الحكم، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [سورة البقرة، الآية:183].

– ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله،كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ﴾ [سورة الحديد، الآية:19].

[1] ينظر: الشّيرازي، شرح اللّمع، ج1، ص:191.

[2] الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، القسم الرّابع، ص ص:553 وما بعدها.

– ما يتوقّف عليه المطلوب كون المباح مأمورا به.

ولهذا يعد القصد من بين الاعتبارات التداوليّة الّتي تحدّد المعنى، فاعتبر الأصوليون صيغة "اِفعل" مستعملة في خمسة عشر وجها، واتفقوا على أنّ صيغة "اِفعل" ليس حقيقة في جميع هذه الوجوه، إنّما الّذي وقع الخلافُ فيه أمور خمسة: الوجوب، والنّدب، والإباحة، والتّنزيه، والتّحريم، فمنهم من جعل هذه الصّيغة مشتركة بين هذه الخمسة، ومنهم من جعلها مشتركة بين الوجوب والنّدب والإباحة، ومنهم من جعلها حقيقة للإباحة، أمّا الرازي فلا يعتبرها حقيقة في هذه الأمور[1].

ويُرجع الشّوكاني سبب الاختلاف بينهم في ذلك لطبيعة الاجتهاد والاستنباط من النّصوص الشّرعية، فجعلها بعضهم سبعة عشر، ومنهم من جعلها ستة وعشرين من بينها: الإيجاب، النّدب ويقرب منه التّأديب، الإرشاد، الإباحة، التّهديد، الإنذار، الامتنان، الإكرام، التّسخير، التّعجيز، الإهانة، التّسوية، الدّعاء، التّمني، الاحتقار، التّكوين، الإذن، الخبر، التّعويض، المشورة، الاعتبار، التّكذيب، الالتماس، التّلهف، التّصبير، إلى غير ذلك...[2].

إنّ معالجة علماء الأصول لأسلوب الأمر تمخضت عن دراسة لغويّة تداوليّة، لاهتمامهم بمكانة المتكلّم والمتلقّي، فهما المسوّغ لمعرفة دلالة الصّياغة إن كانت مباشرة أو غير مباشرة لارتباط الفعل الكلاميّ بالقول والفعل سواء باستعمال لفظ الأمر الصّريح أم لفظ الاقتضاء.

2.1. النّهي:

1.2.1. تعريف النّهي:

يقول التّلمساني عن النّهي: "أمّا حده فهو: القول الدّال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء"[3]، كما ناقش مسألة جوهريّة وهي: أنّ النّهي مقتضٍ للتّحريم أو الكراهيّة وفيه

[1] الرّازي، المحصول، ج2، ص ص:39 وما بعدها.

[2] ينظر: الشّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص:454.

[3] أبو عبد الله التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص:33.

خلاف بين الأصوليين، بالإضافة إلى مسألة دلالة النّهي على فساد المنهيّ عنه أولا، وفي ذلك خلاف[1].

وعرّفه الغزالي قائلا: "النّهي: هو القول المقتضي ترك الفعل"[2].

وعرّفه نجم الدّين الطّوفي بقوله: "اقتضاء كفّ عن فعل على جهة الاستعلاء"[3]، عندما يطلب الآمر من المأمور على وجه الاستعلاء أن يترك الفعل فيمتثل ولا يفعل. ويعتبر محمد مصطفى "النّهي اللّفظ الدّال على طلب الكفّ عن الفعل على جهة الاستعلاء"[4].

وعرّفه الجويني بقوله: "استدعاء التّرك بالقول ممّن هو دونه على سبيل الوجوب"[5].

والملاحظ في التّعريفات السّابقة:

أولا: الاختلاف في تعريف النّهي بين طلب الكفّ وطلب التّرك، حيث إنّ "التّرك أمر عدمي محض، وأنّ الكفّ أمر وجودي؛ لأنّ الكفّ فعل من أفعال النّفس، فالقائلون بالتّرك الّذي هو إبقاء عدم الفعل المنهيّ عنه على حاله، ليس في استطاعة المكلّف؛ لأنّه خارج عن القدرة، ومنه فلا يمكن تعلّق الطّلب به، وأنّ المعقول من النّهي تعلّق الطّلب بردع النّفس، وكفّها عن الفعل، وهو فعل نفسانيّ تحت الاختيار"[6]، أمّا إذا كان المقصود عندهما الانتهاء، والانتهاء فعل، وهو عدم دخول المنهيّ عنه في الوجود فيكون المذهبان متقاربين[7].

ثانيًا: الخلاف حول اشتراط الاستعلاء أو عدمه.

---

[1] أبو عبد الله التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول،ص ص:34-35.

[2] الغزالي، المستصفى، ج3، ص:119.

[3] نجم الدّين الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج2، ص:428.

[4] محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دت، ص:401.

[5] جلال الدّين محمد بن أحمد المحلي (ت 864هـ)، شرح الورقات في علم أصول الفقه، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1417هـ/ 1997م، ص:70.

[6] محمد رضا المظفر، أصول الفقه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1410هـ/ 1990م، ج1، ص ص:90-91.

[7] الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه،ج2، ص:436.

كما تنبه الأصوليون إلى قضيّة مهمّة، وهي ما إذا كانت دلالة النّهي تدلّ على الفور والتّكرار -أي الاستمرار-، وذهبوا إلى أنّه مطلق الكفّ إذا كانت لا توجد قرينة تدل على الدّوام ويستدلون بالنّهي على التّرك مع كل الأوقات، ولولا أنّه للدّوام لما صح ذلك، ثمّ لا يخفى أنّه إذا كان المراد بالتّكرار دوام ترك المنهيّ عنه كان مغنيًا عن الفور لاستلزامه إيّاه[1].

أمّا إذا كان النّهي مقيدًا بشرط أو بوقت معين، فإنّ وجود القرائن تصرف النّهي عن الفورية، كما في نهي الحائض عن الصّلاة والصّوم، فقرينة الحيض تجعل النّهي مؤقتًا بمدته، لا على وجه الدّوام[2]. إلّا أنّ الجمهور اتّفقوا على أنّ النّهي مفاده التّحريم، وما ورد في غير ذلك فهو مجاز، وهو يقتضي التّكرار ويلزم الفور، فيجب ترك الفعل في الحال[3].

2.2.1. صيغة إنجاز النّهي:

يعتبر الصّاعدي للنّهي خمس صور وردت في النّصوص الشّرعية، هي[4]:

- الفعل المضارع المقرون بلا النّاهية (لا تَفْعَلْ) -صيغة النّهي الأصلية- كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الأنعام، الآية:151].
- النّهي في سياق الإثبات وما اشتق منها، كقوله تعالى: ﴿... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ...﴾ [سورة النّحل، الآية:90].
- الجملة الخبريّة المثبتة، مثالها قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...﴾ [سورة النّساء، الآية:23].
- نفي الحِلِّ، كقوله تعالى: ﴿وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا...﴾ [سورة البقرة، الآية:229].

---

[1] ينظر: ابن أمير الحاج أبو عبد الله شمس الدّين محمّد بن محمّد بن محمّد (ت 879هـ)، التّقرير والتّحبير على تحرير الكمال بن الهمام، مطبوع مع التّحرير، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط1، 1316هـ، ج1، ص:329.

[2] ينظر: الآمدي، الإحكام، ج2، ص:239.

[3] الشّوكاني، إرشاد الفحول، ص ص:496-497.

[4] الصّاعدي حمد بن حمدي، المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف الفقهاء، المملكة العربيّة السعوديّة، وزارة التّعليم العالي، الجامعة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط2، 1428هـ، ص ص:101 وما بعدها.

- فعل الأمر الدّال على الكفّ عن الفعل، كقوله تعالى: ﴿...وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [سورة الجمعة، الآية:9].

3.2.1. ما تقتضيه صيغة إنجاز النّهي:

يذكر المازري أنّ النّواهي مطلقها للتّحريم، ومقيّدها يرد للتّنزيه، وللدّعاء، وللإرشاد، ولبيان العاقبة، وللتّحقير وللتّقليل، ولإثبات اليأس[1] ومن بين الأمثلة الّتي يخرج فيها النّهي عن التّحريم:

- الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [سورة المائدة، الآية:101].
- بيان العاقبة: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الّذينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ [سورة آل عمران، الآية:169].
- التّحقير: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ [سورة طه، الآية:131].
- اليأس: كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [سورة التّحريم، الآية:7].

والّذي يحدد معنى الصّيغة هي السّياقات الّتي ترد فيها على معانٍ فرعيّة مستلزمة، ويرى الغزالي أن "هذه الأوجه عدّها الأصوليون شغفًا منهم بالتّكثير، وبعضها كالمتداخل"[2]. وتندرج المقولات السّابقة ضمن ما يعرف بمتضمّنات القول، فالمتكلّم يقوم بتضمين أقواله أفعالاً حركيّة، وأخرى ضمنيّة تفهم من سياق الكلام.

4.2.1. علاقة الأمر بالنّهي:

وقد ناقش علماء الأصول إن كان الأمر بالشّيء نهيا عن ضدّه ما بين مُقر ورافض في المواقف

[1] ينظر: المازري، إيضاح المحصول، ص:249.

[2] الغزالي، المستصفى، ج3، ص:131.

التّالية:

الموقف الأوّل: إنّ الأمر بالشّيء نهي عن ضدّه؛ لأنّه لا يمكن أن يتوصّل إلى فعل المأمور به إلّا بترك ضده، مثلاً: الأمر بالقيام لا يمكن فعله إلّا بترك القعود، فيكون الأمر بالقيام نهيًا عن ضدّه[1].

الموقف الثّاني: إنّ الأمر بالشّيء هو عين النّهي عن ضدّه؛ لأنّ الأمر لا صيغة له، وإنّما هو معنى قائم بالنّفس، فالأمر عندهم هو نفس النّهي؛ أي اتصافه بكونه أمرًا ونهيًا كاتصاف الكون الواحد بكونه قريبًا من شيءٍ بعيدًا من شيءٍ[2].

وبذلك يتفق أصحاب الموقف الأوّل والثّاني على أنّ الأمر بالشّيء نهي عن ضدّه من جهة المعنى لا اللّفظ.

الموقف الثّالث: إنّ الآمر بالشّيء قد يكون ذاهلاً عن ضدّه، والنّهي عن الشّيء مرهون بإدراك المنهيّ عنه، فكيف يكون الآمر طالبًا ما هو ذاهل عنه فلا يكون الأمر بالشّيء نهي عنه[3].

ومن خلال دراسة الأمر والنّهي نجد أنّ الأصوليين بحثوا في علم المعاني وتميّزوا عن غيرهم، لما تفردوا به من أفعال كلاميّة جديدة منبثقة عن الأصليّة، والّذي أوصلهم إلى تلك التّفريعات هو حرصهم الشّديد على فهم النّصوص الشّرعية، واستنباط أحكامها بتشرب مقاصدها، وإدراك أغراضها، والاعتماد على القرائن اللّفظية أو المعنوية أو الحاليّة الّتي تهدي إلى تلك المقاصد أو تدلّ عليها، وأشاروا إلى أنّ الأمر والنّهي تختلف شدّته حسب القرائن، فتحديد علماء الأصول لكلّ من الأمر والنّهي مشابه لتعبير **أوستين** والمعاصرين في بحثهم عن الصّنف الثّاني من أصناف الفعل الكلاميّ (الفعل المتضمّن في القول)[4].

[1] الشّيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 476هـ)، التّبصرة في أصول الفقه، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1403هـ/ 1983م، عن تصوير، ط1، 1980م، ص:89.

[2] ابن النّجار، شرح الكوكب المنير، ج3، ص:52.

[3] ينظر: الغزالي، المستصفى، ج1، ص:273.

[4] ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:148-149.

3.1. أفعال الكلام المنبثقة عن الإنشاء:

تعد غاية الأصوليين في بحثهم عن الأفعال الكلاميّة استنباط الحكم الشّرعي، أي أنّ الحكم الشّرعي طلب التّحقيق في الواقع أو طلب عدم التّحقيق، سواء بطلب أو بغير طلب، بجزم أو بغير جزم، بحسب قوّتهما الإنجازيّة، فالحكم "إمّا أن يقتضي الفعل جازمًا وهو الإيجاب، أو غير جزم وهو النّدب، أو التّرك جازمًا وهو التّحريم، أو غير جازم وهو الكراهة، وإمّا أن لا يقتضيها؛ وهو التّخيير والإباحة"[1]. أمّا فعل الإذن فيعتبره مسعود صحراوي مباينا لكلّ من الأمر والنّهي ممّا يجعله مستقلاً عنهما؛ لأنّه يرى أنّ "المندوب والمباح مأذون فيهما ومن ثَمَّ يشملها الإذن، أمّا أفعال الأمر والنّهي وتطبيقاتهما كالحرام فمباينة للإذن"[2].

1.3.1. القوة الإنجازية الإباحة:

تعتبر الإباحة عند الزّركشي ما أذن في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء مدح أو ذمّ، فخرج بالإذن بقاء الأشياء على حكمها قبل ورود الشّرع[3]. وقد تأتي صيغة الأمر للإباحة، مع أنّ الأصوليين اتفقوا على أنّها ليست طلبًا، ولكنّها تعدّ عندهم من الأغراض الّتي تستعمل فيها بعض صيغ الطّلب مثل صيغة الأمر، فكان ذلك مدعاة إلى تعرضهم لها ضمن دراساتهم للأساليب الإنشائيّة، وقد مثّلوا لها بقولهم: جالس الحسن أو ابن سيرين[4]؛ ولأنّ الأوامر في الشّريعة لا تجري في التّأكيد مجرى واحدًا، وأنّها لا تدخل تحت قصد واحد، فإنّ الأوامر المتعلقة بالأمور الضّرورية ليست كالأوامر المتّعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسيسية ولا الأمور

[1] الأرموي سراج الدّين محمود بن أبي بكر (ت 682هـ)، التّحصيل من المحصول، تح: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 1408هـ/ 1988م، ج1، ص:172.

[2] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:154.

[3] الزّركشي، البحر المحيط، ج1، ص:275.

[4] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:151.

المكمّلة[1]، ولهذا يقول الآمدي: "هو ما دلّ الدّليل السّمعي على خطاب الشّارع بالتّخيير فيه عن الفعل والتّرك من غير بدل"[2].

وقد ينتقل الحكم من الإباحة إلى الواجب، فيصبح المباح واجبا، إلّا أنّ الشّاطبي يرفض إطلاق القول في الشّريعة بأنّ الأمر للوجوب أو للنّدب أو للإباحة من دون قرينة، كما هو رأي الكثيرين كالرّازي والمعتزلة والظّاهرية، وذهب الشّاطبي وغيره كالأشعري والباقلاني إلى اعتبار القرينة في صرفه إلى الوجوب أو النّدب[3].

وهناك فرق بين الإذن والإباحة، فإنّ الأمر بالقيام إذن بالقيام، وإباحة القيام إذن بالقيام، والفرق بينهما أنّ الأمر إذن ومعه طلب الإباحة، والإذن لا طلب معه[4]، وقد يستفاد الحكم الشّرعي للإباحة من عدّة أمور كما في قول ابن قيّم الجوزيّة، ومن بينها الامتنان بما في الأعيان من المنّافع، وما يتعلق بها من الأفعال، نحو: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا﴾ [سورة النّحل، الآية:80][5].

ويتعلق بفعل الإباحة فعل آخر هو فعل "التّخْيِّير"، وعلى الرغم من تشابههما الشّديد برؤية المعاصرين من جهة الصّفة اللّغوية ومن جهة القوّة الانجازيّة، فإنّ بينهما فرقًا واضحًا يتمثل في جواز الجمع بين المباحين في الإباحة، وامتناع الجمع بينهما في التّخيّير؛ أي يختلفان في الآثار المترتّبة على كل منهما، وهو ما سمّاه أوستين وسيرل الفعل النّاتج عن القول أو الفعل التّأثيريّ Act perlocutinnaire[6].

[1] الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، القسم الرابع، ص:592.

[2] الآمدي، الإحكام، ج1، ص ص:165-166.

[3] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:152.

[4] ينظر: هاشم طبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص:80.

[5] ابن قيّم الجوزيّة أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت 751هـ)، بدائع الفوائد، تح: علي بن محمّد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتّوزيع، دط، دت، ج4، ص:1311.

[6] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:154-155.

2.3.1. القوة الإنجازيّة الواجب:

أما الواجب فيشترط فيه العلماء الجزم، قال الرّازي: "خطاب الله تعالى إذا تعلق بشيء؛ فإمّا أن يكون طلبًا جازمًا، أو لا يكون كذلك، فإن كان جازمًا فإمّا أن يكون طلب الفعل، وهو الإيجاب، أو طلب التّرك وهو التّحريم"[1].

والحكم المترتّب على تارك الواجب "أنّه يذم تركه شرعًا"[2] لحتمية القيام بالفعل، كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [سورة الأعراف، الآية:12]، ففي هذا الخطاب القرآني وبّخ الله عز وجل إبليس لعدم امتثاله لأوامره؛ لأنّه لو لم يكن دالاً على الوجوب بما ذمّه الله سبحانه وتعالى على التّرك، ولكان لإبليس أن يقول أنّك ما ألزمتني السّجود[3]، لأنّ "الإيجاب معنى يختص بالأمر المطلق"[4].

3.3.1. القوة الإنجازيّة النّدب:

يعرف الآمدي الندب بقوله: "هو المطلوب فعله شرعًا من غير ذمّ على تركه مطلقًا"[5]، وهو ما يرجى به الثّواب.

ويفرّق الغزالي بين النّدب والإرشاد في قوله: "إنّ النّدب لثواب الآخرة، والإرشاد للتّنبيه على المصلحة"[6]. ويميز بين الإيجاب والنّدب في قوله: "فأمّا الألفاظ فتمثّل قوله: أمرتك فاقتضى طاعته، طاعته، وهو ينقسم إلى إيجاب وندب، ويدلّ على معنى النّدب بقوله: ندبتك ورغبتك فافعل فإنّه خير لك، وعلى معنى الوجوب، بقوله: أوجبت عليك أو فرضت أو حتّمت فافعل فإن تركت فإنّك معاقب، وما يجري مجراه، وهذه الألفاظ الدّالة على معنى الأمر تسمى أمرًا"[7].

---

[1] الرّازي، المحصول، ج1، ص:93.

[2] المصدر نفسه، ص:95.

[3] الشّيرازي، التّبصرة في أصول الفقه، ص:27.

[4] المازري، إيضاح المحصول، ص:248.

[5] الآمدي، الإحكام، ج1، ص:161.

[6] الغزالي، المستصفى، ج3، ص:132.

[7] المصدر نفسه، ج3، ص ص:121-122.

4.3.1. القوتان الإنجازيّتان التّحريم والكراهة:

يذكر الشّيرازي أنّ "النّهي إذا تجرّدت صيغته اقتضت التّحريم، وقالت الأشعريّة: لا تقتضي التّحريمَ ولا غيره إلّا بدليل... وإذا تجرّدت صيغته اقتضت التّركَ على الدّوام وعلى الفور بخلاف الأمر... وإذا نهى عن شيء فإن كان له ضدٌّ واحدٌ فهو أمر بذلك الضّدّ... وإذا نهى عن أحد شيئين كان ذلك نهيًا عن الجمع بينهما، ويجوز له فعل أحدهما، وقالت المعتزلة: يكون ذلك نهيًا عنهما فلا يجوز فعل واحد منهما... والنّهى يدلُّ على فسادِ المنهيّ عنه في قول أكثر أصحابنا"[1].

ويقول ابن قيّم الجوزيّة عن النّهي على أنّه: "يستفاد كونه –النّهي– للتّحريم: من ذَمِّه لمن ارتكبه، وتسميته عاصيًا وترتيبِه العقاب على فعله"[2]، ويحدد الصّيغ الّتي يستنبط منها الحكم بالتّحريم أو الكراهة على حسب دلالة السّياق فمنها ما يتعلق بالصّياغة، ومنها ما يتعلق بالفعل أو فاعله من بينها[3]:

- طلب الشّرع ترك الفعل بقرينة النّهي، وقول "لا ينبغي" أو "ما كان لهم كذا" أو "لم يكن لهم" أو "لا يحل ولا يصلح"، التّصريح بالتّحريم والحظر.
- الوعيد على الفعل، وترتيب الحد عليه، إيجاب الكفارة به، وصفه بأنّه فساد، أنّه من تزيين الشّيطان وعمله، أنّ الله لا يحبه ولا يرضاه لعباده.
- ذم الفاعل، لا يزكّي فاعله، لا يكلّمه، لا ينظر إليه.

فالحرام عند الجمهور "ما طلب الشّارع من المكلف الكفّ عن فعله حتمًا بدليل قطعيّ أو ظنيّ. أمّا الأحناف فيعرفونه بما طلب الشّارع من المكلف الكفّ عن فعله حتمًا بدليل قطعيّ"[4]، فالجمهور لم يفرقوا بين ما هو قطعيّ الدّلالة أو ظنيّ الدّلالة، وإنّما جعلوه واحدًا في التّسمية.

---

[1] الشّيرازي، اللّمع في أصول الفقه، ص ص:66-67.

[2] ابن قيّم الجوزيّة، بدائع الفوائد، ج4، ص:1307.

[3] ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، دار الثّقافة للنشر والتّوزيع، القاهرة، دط، دت، ص:75.

وقد وضعه الغزالي مقابل الواجب فقال: "وإذا عرفت حد الواجب، فالمحظور في مقابلته، ولا يخفى حده"[1].

أمّا المكروه فقد يراد به الحرام، وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة وإن لم يكن منهيًا عنه[2]، وجعله المازري مقابلاً للمندوب، بقوله: "وأمّا حد المكروه فاعمل فيه بما قلنا لك في حدّ المحظور، فإنّ المكروه نقيض المندوب إليه"[3]؛ لأنّ "المكروه عند جمهور الفقهاء هو طلب الشّارع الكف عنه طلبًا غير ملزم بأنّ كان منهيًا عنه، واقترن فقط النّهي بما يدل على أنّه لم يقصد به التّحريم"[4]. ومثلوا له بقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الّذينَ آَمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [سورة المائدة، الآية:101].

فالحرام والمكروه يندرجان ضمن فعل كلاميّ يسمّى الحظر أو المنع، وتختلف درجة الشّدة في الممنوعات؛ حيث تندرج الأحكام الفقهية تبعًا لتعالق الأفعال الكلاميّة ضمن تدرج منطقيّ محكم حسب علاقات التّضاد مع "المأمور"، والتنافر مع "المباح" بحسب درجات التّحريم والإباحة، فالفرق بين المكروه والمحرم هو درجة الشدّة للغرض المتضمّن في القول بحسب معايير ومصطلحات سيرل؛ إذ إنّ الغرض المتضمّن في القول من الكراهة أقل شدّة من الغرض المتضمّن في القول من التّحريم، وفي كل منهما نجد فعلاً متضمنًا في القول شاملاً لهما معًا هو "المنع"، لكن في أحدهما منع جازم وفي الآخر منع غير جازم[5].

4.1. الاستفهام:

يعدّ مفهوم "الاستفهام" عند الزّركشي مساويًا "للاستخبار"، وأشار إلى أنّ منهم من فرّق بينهما، بأنّ الاستخبار سابق عن الاستفهام لطلب الفهم، بقوله أنّ الاستفهام هو: "الاستخبار

[1] الغزالي، المستصفى، ج1، ص:214.

[2] الآمدي، الإحكام، ج1، ص:164.

[3] المازري، إيضاح المحصول، ص:244.

[4] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، مصر، دط، دت، ص:45.

[5] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص ص:159-160.

وهو طلب خبر ما ليس عندك، وهو بمعنى الاستفهام؛ أي طلب الفهم؛ ومنهم من فرّق بينهما بأنّ الاستخبار ما سبقَ أوّلاً ولم يُفهم حقَّ الفهم؛ فإذا سألت عنه ثانيًا كان استفهامًا"[1].

وأدواته هي: الهمزة ،وهل، وما، ومن، وأيّ، وكم، وأين، وكيف، وأنّى، ومتى، وأيَّان، وهي تنقسم إلى ما يختص بطلب التّصديق باعتبار الواقع كهل وأم المنقطعة، وما يختص بطلب التّصور كأم المتّصلة، وما لا يختصّ كالهمزة[2] وأم المنقطعة،كقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ﴾ [سورة الطور، الآية:39]، وقد يسوَّغ لحروف الاستفهام "إضمارها في بعض المواطن، لأنّ للمستفهم هيئة تخالف هيئة المخبر"[3].

وقد يأتي الاستفهام للتّقرير تارة، وللإنكار تارة أخرى، ويندرج هذا النوّع من الاستفهام ضمن الاستفهام "بمعنى الخبر، وهو ضربان: أحدهما نفي وإثبات، فالوارد للنفيّ يسمّى استفهام إنكار، والوارد للإثبات يسمى استفهام تقرير؛ لأنّه يطلب بالأوّل إنكارُ المخاطب، وبالثّاني إقراره به"[4]، كما يأتي بمعنى الإنشاء، وله أقسام عدّة[5]، فهم يتتبّعون المقاصد والظّروف المحيطة بالفعل الكلاميّ.

القسم الأوّل: الاستفهام الخبري، وقسّموه إلى ضربين:

الضّرب الأوّل: الاستفهام الإنكاريّ، والمعنى فيه على أنّ ما بعد الأداة منفيّ، أحدهما: أنّ الإنكار قد يجيء لتعريف المخاطَب أنّ ذلك المدَّعى ممتنع عليه؛ وليس من قدرته، والثّاني: قد يصحب الإنكار التّكذيب للتّعريض بأنّ المخاطب ادّعاه وقصد تكذيبه. والحاصل أنّ الإنكار قسمان: إبطاليّ وحقيقيّ، فالإنكار الإبطاليّ أن يكون ما بعد أداة الاستفهام غير واقع، ومدّعيه كاذب، وأمّا الإنكار الحقيقيّ فيكون ما بعده واقعا وفاعله معلوم[6]. ومثّلوا للأوّل بقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ

[1] الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:326، وينظر: السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص ص:575-576.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص:349، وينظر: السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص:576.

[3] ابن قيّم الجوزيّة، بدائع الفوائد، ج1، ص:362.

[4] الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:328، وينظر: الرّازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص:183.

[5] المصدر نفسه،ج2، ص:347، وينظر: السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص:576.

[6] المصدر نفسه، ج2، ص:328 وما بعدها، وينظر: الرّازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص:183.

تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ [سورة الزخرف، الآية:40]، ومثّلوا للثّاني بقوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى﴾ [سورة النّجم، الآية:21]، أمّا الإنكار الإبطاليّ فبقوله تعالى: ﴿... أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ...﴾ [سورة الأنعام، الآية:40]، والإنكاري الحقيقيّ فبقوله تعالى: ﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا﴾ [سورة النّساء، الآية:20].

الضّرب الثّاني: الاستفهام التّقريري هو حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر استقرّ عنده[1]، وحقيقة استفهام التّقرير أنّه استفهام إنكار، والإنكار نفي، وقد دخل على المنفيّ ونفيّ المنفيّ إثبات[2]، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [سورة الشّرح، الآية:1]، والجواب يتوقف على مقدّمة، وهي أنّ الاستفهام إذا دخل على النّفي، يدخل بأحد وجهين: إمّا يكون الاستفهام عن النّفي: فيبقى النّفي وجوابه نعم أو التّقرير والجواب بلى. ويأتي الاستفهام التّقريري على وجوه: مجرد الإثبات، الإثبات مع الافتخار، الإثبات مع التّوبيخ، التّسوية، التّعظيم، التّهويل، التّسهيل والتّخفيف، التّفجّع، التّكثير، الاسترشاد[3]. ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾ [سورة الزّخرف، الآية:51]، للإثبات والافتخار، وقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الّذي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [سورة البقرة، الآية:255] لإثبات العظمة لله وحده، وقوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ. مَا الْحَاقَّةُ﴾ [سورة الحاقة، الآية:1و2] للتهويل إلى غير ذلك...

القسم الثّاني: الّذي سمّوه الاستفهام الإنشائيّ، وهو على ضروب متنوّعة قُسِّم بحسب مقاصد ونيات المتكلّمين ومبتغاهم من التّواصل مع المتلقّي، وبهذا يخرج الاستفهام عن معناه الحقيقي إلى أفعال أخرى منها: مجرد الطّلب وهو الأمر، النّهي، التّحذير، التّذكير، التّنبيه، التّرغيب، التّمني، الدّعاء، العرض والتّخصيص، الاستبطاء، الإياس، الإيناس، التّهكم والاستهزاء، التّعجب، الاستبعاد، التّوبيخ[4]، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ﴾ [سورة الأعراف، الأعراف، الآية:53] الّتي تفيد التّمني، وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [سورة التّكوير، الآية:26]

[1] الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص:331، وينظر: السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص:577.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص:333، وينظر: السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الصفحة نفسها.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص ص:335 وما بعدها، وينظر: الرّازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص:182.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص ص:338 وما بعدها، وينظر: السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص ص:577 وما بعدها.

الّتي تفيد الإياس، وقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية:83] الّتي تفيد التّوبيخ، والأمثلة كثير ومتنوعة.

ولا يتأتّى الفهم لهذا النّوع من الاستفهام إلّا بفهم حيثيّات الخطاب والإحاطة بالسّياقات المختلفة، ونّية المتكلّم. ومن المتفق عنه عند الأصوليين أنّه إذا اختلفت النيّة ومقصد الشّخص مع ظاهر كلامه، حكم بمقتضى النيّة إن أمكن معرفتها، لأنّ إرادة المعنى أكثر تأكيدًا من إرادة اللّفظ، حيث إنّ الأوّل هو المقصود أمّا الثّاني فهو وسيلة فقط[1].

5.1. التّمنّي والتّرجّي:

تناول الأصوليون التمنّي والترجّي والنّداء والقسم وجعلوها من أقسام الإنشاء[2]،لما للكلام من علاقة بالواقع الخارجيّ الّذي يجسده القول ومقصديّة المتكلّم لاعتبارات تداوليّة يسهم السّياق في تحديد معناها، عندما تستلزم الحاجة إلى تخصيص دلالات لأدوات استعملت في غير محلّها، كاستعمال "هل" و"لعل" للتّمنّي، وحرف التّرجّي لعل وعسى قد ترد مجازًا لتوقُّع محذور ويسمى الإشفاق[3]، ومثّلوا للتّمنّي في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾ [سورة الأعراف، الآية:53]، والتّرجّي في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [سورة الشّورى، الآية:17].

ومن بين الفروق بين التّرجّي والتّمنّي أنّ التّرجّي لا يكون إلّا في الممكن حصوله؛ أي المتّوقع وفي القريب، أمّا التّمنّي فيكون في الممكن حصوله وفي غير الممكن؛ أي غير المتوقع وفي البعيد[4]، والّذي يظهر أنّ الأصوليين تعرّضوا لهذه المباحث كما تعرّض لها البلاغيون أثناء تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء ولم يتناولوه بشيء من الدّقّة والتّمعن.

[1] ابن قيّم الجوزيّة، إعلام الموقّعين عن ربِّ العالمين، ج4، ص:447.

[2] ينظر: القرافي، الفروق، ج1، ص ص:100-101.

[3] السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص:583.

[4] ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6.1. القسَم:

ويعتبر القسَم جملة إنشائيّة يؤكّد بها جملة خبريّة، ويضرب لنا القرافي مثلاً بقوله: "إنّ قول القائل:" أقسم بالله لقد قدِم زيدٌ "ونحوه، فإنّ مُقتضى هذه الصّيغة أنّه أخبر بالفعل المضارع أنّه سيكون منه قسمٌ في المستقبل، فكان ينبغي ألاّ تلزَمهُ كفّارةٌ بهذا القول؛ لأنّه وعدٌ بالقسم لا قسَمٌ، كقول القائل: "أعطيك درهمًا" فإنّه هو وعدٌ بالإعطاء، لكن لمّا وقع الاتفاقُ على أنّه بهذا اللّفظ أقسم، وأنّ موجبَ القسم يلزمُه، دلَّ ذلك على أنّه أنشأَ به القسم لا أنّه أخبر به عن وقوعه في المستقبل، وهذا أمرٌ اتفق عليه في الجاهليَّة والإسلام ،ولذلك لا يحتملُ التّصديق والتّكذيبَ، وجميعُ لوازم الإنشاءِ موجودةٌ فيه"[1]، وقد بحث الأصوليون القسَم كونه يستوجب الكفّارة على صاحب القسم إذا لم يلتزم بوعده، أمّا إذا كان خبرًا فلا كفّارة عليه.

7.1. التّعجّب:

أما التّعجّب فعدّهُ الأصوليون من الإنشاء، وقد أضافوا إليه فعلاً كلاميًا ثانيًا هو "التّعجيب"، ومعناه حمل المخاطب على التعجّب؛ إذ إنّ فعل التّعجّب فيه مصروف إلى المخاطَب[2]، ووضعوا له صيغًا من لفظه وهي: "ما أفعله" و"أفعل به"، وصيغا من غير لفظه نحو "كَبُر"[3]، كقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [سورة الصّف، الآية:3]، وقد صرفوا التّعجّب عن أفعال الله عزّ وجلّ إلى المخاطب؛ إذ كيف يُنسب إلى الله خفاء السبب أو جهل الحقيقة كقوله تعالى: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [سورة البقرة، الآية:175]؛ أي أنّه تعجيب من الله للمخاطبين لشدّة صبرهم على عذاب النّار[4].

---

[1] القرافي، الفروق، ج1، ص:100.

[2] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:162.

[3] السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص:572، وينظر: الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص ص:317-318.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

8.1. ألفاظ العقود والمعاهدات:

تطرّق الأصوليون أمثال القرافي وابن رشد وابن تيمية وغيرهم إلى ألفاظ العقود والمعاهدات في درسهم الأصوليّ والفقهيّ، ويعدّها القرافي من الصّيغ المختلف فيها هل هي إنشاء أو خبر "نحو: بعتُ واشتريتُ، وأنت حرٌ، وامرأتي طالقٌ، ونحو ذلك، قالت الحنفيّة: إنّها إخباراتٌ على أصلها اللّغوي وقال غيرهم: إنّها إنشاءاتٌ منقولةٌ عن الخبر إليه"[1].

ويرى ابن تيمية أنّ "هذه الصّيغ إخباراتٌ عمّا في النّفس من المعاني الّتي هي أصل العقود ومبدأ الكلام، والحقيقة الّتي بها يصير اللّفظ قولاً، ثمّ إنّها إنّما تتمّ قولاً وكلامًا باللّفظ المقترن بذلك المعنى، فتصير الصّيغ إنشاءاتٍ للعقود والتّصرّفات من حيث إنّها هي الّتي أثبتت الحكم وبها تمّ، وهي إخبارات من حيث دلالتها على المعاني الّتي في النّفس... وهذه الأقوال إنّما تفيد الأحكام إذا قصد المتكلّم بها حقيقة أو حكمًا ما جعلت له"[2]، وينمّ هذا التّحليل لألفاظ العقود عند ابن تيمية على بعد تداوليّ من حيث تحوّل ألفاظ العقود من الإخباريّات إلى الإنشائيّات عن طريق النيّة والقصد والنّقل العرفي الّذي "لابد أن يكون بتكرُّر الاستعمال فيه إلى حدٍّ يصيرُ المتبادرُ إلى الذِّهن والفهم هو المجاز الرّاجح المنقولُ إليه دون الحقيقة اللّغوية، فهذا ضابط في النّقل لابد منه"[3].

ومن بين القضايا الّتي نجدها مبثوثة في كتبهم ما له علاقة بإجراء المعاملات العامّة كالزواج والطلاق والبيع إلى غير ذلك، وإبرام العقود أو فسخها، فقد تعاملوا مع هذه القضايا ببعد تداوليّ يدلّ على مدى وعيهم بالقضايا المتعلّقة بالحياة الاجتماعيّة، وهي تعدّ عند أوستين من الأفعال الإنجازيّة الّتي لا يمكن إنجازها إلّا من خلال اللّغة والأعمال الّتي تنجز تجعل الكلام فعلاً، ممّا جعلها لا تقف عند حدود القول، فوضعوا لها صيغا خاصّة لإبرام العقود وعرّفوها بأنّها: "ما صدر من المتعاقدين دالّا على توجّه إرادتهما الباطنة لإنشاء العقد وإبرامه. وتعرف تلك الإرادة الباطنة

[1] القرافي، الفروق، ج1، ص ص:101-102.

[2] ابن تيميّة (ت 728هـ)، بيان الدّليل على بطلان التّحليل ،تح: حمدي عبد المجيد السّلَفِي، المكتب الإسلامي، ط1، 1998م، ص:407.

[3] القرافي، الفروق، ج1، ص:126.

بواسطة اللّفظ أو القول أو ما يقوم مقامه من الفعل أو الإشارة أو الكناية، وهذه الصّيغة هي الإيجاب والقبول"[1].

1.8.1. صيغ الطّلاق:

من بين المباحث الّتي تطرق إليها علماء الأصول الصّيغ الّتي تنشئُ الطّلاق وتوقعه من خلال الفعل الكلاميّ الّذي ينجرّ عنه قول معيّن لفعل الطّلاق، وهذه الإجراءات التداوليّة تتمّ وفق مبدأين هما:

أ- مبدأ القصد والنيّة:

يُعتبر القصد والنيّة ركنا التّمييز، إذ "لابد في العقود وغيرها من قصد المتكلّم وإرادته، فلو فرض أنّ الكلمة صدرت من نائم أو ذاهل، أو قصد كلمة فجرى لسانه بأخرى أو سبق بها لسانه من غير قصد لها، لم يترتب على مثل هذا حكم في نفس الأمر قط"[2]، إلاّ أنّ الآراء تختلف في كون: هل يقع الطّلاق "بالنيّة مع اللّفظ الّذي ليس بصريح، أو بالنيّة دون اللّفظ، أو باللّفظ دون النيّة"[3]، في حين القرافي يرى أنّ الطّلاق يقع باللّفظ الصّريح دون نيّة "إذا قال لامرأته" أنت طالقٌ "ولا نيّة له، المتبادر إلى الفهم في بادئ الأمر أنّه يلزمه الطلاقُ بالوضع اللّغوي، وأنّ صريح الطّلاق يفيد الطّلاقَ بالوضع اللُّغوي بخلاف الكنايات وليس كذلك؛ بل إنَّما يفيد ذلك بالوضع العُرفي"[4]. وهذا ما ذهب إليه الشّافعيّة وأبو حنيفة أنّ الطلاق لا يحتاج عندهم إلى نيّة، وأما مالك فالمشهور عنه أنّ الطّلاق عنده يحتاج إلى نيّة، أما اللّفظ فمتّفق عليه عندهم[5].

---

[1] وهْبة الزّحيلي، الفقه الإسلامي وأدلتُهُ، دار الفكر، دمشق، ط2، 1405هـ/ 1985م، ص:94.

[2] ابن تيميّة (ت 728هـ)، كتاب بيان الدّليل على بطلان التّحليل، ص ص:111-112.

[3] ابن رشد أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد (ت 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط6، 1402هـ/ 1982م، ج2، ص:74.

[4] القرافي، الفروق، ج1، ص:116.

[5] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص:75.

أمّا "باصطلاحات التّداوليين المعاصرين في هذا، فقد اعتبر أوستين مقولة "القصدية" مبدأ مهماً من مبادئ الأفعال الكلاميّة، إذ تتوقّف عليه الهويّة الإنجازيّة لأيّ فعل كلاميّ، وأمّا باعتبارات سيرل فذلك مرتبط بمعيارين: "الغرض المتضمّن في القول" من جهة، ومعيار "درجة الشدّة "من جهة أخرى"[1].

ب- الصّراحة والكناية في لفظ الطّلاق:

تحدّث الفقهاء عن اللّفظ الصّريح والكناية في إبرام العقود وفسخها، قال الزّركشي: "اعلم أنّ ألفاظ العقود والفسوخ وما جرى مجراها تنقسم إلى صريح وكناية"[2]، من بينها الألفاظ الّتي يقع بها الطّلاق، فالصّريح يشترط فيه أمر واحد وهو قصد اللّفظ؛ لأنّ اللّفظ موضوع لإيقاع الطّلاق فاستغنى عن النيّة، أمّا الكناية فيشترط فيها أمران: قصد اللّفظ ونيّة الإيقاع، وينبغي أن يقصد حروف الطّلاق للمعنى الموضوع له ليخرج أنت طالق من وثاق[3].

كما فصّل مالك في ألفاظ الطّلاق الّتي ليست بصريح، فمنها ماهي كناية ظاهرة، ومنها ماهي كناية محتملة، وأنّه إذا ما ادّعى في الكناية الظاهرة كحبلك على غاربك أنّه لم يرد طلاقًا، لم يقبل قوله إلّا أن تكون هناك قرينة تدلّ على ذلك كرأيه في الصّريح، وأمّا ألفاظ الطّلاق المحتملة كاعتدّي، واستبرئي، وتقنعي فإنّه يعتبر فيها نيّته[4]، لذلك فإن الألفاظ أو العبارات الّتي ذكرها الفقهاء على أنها ألفاظ صريحة أو كناية بنوعيها إنّما تعدّ أفعالاً كلاميّة باعتبار أنّ المتكلّم يريد من التّلفّظ بها التّصريح بفعل.

---

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص:168، وينظر: هاشم طبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية، ص ص:105-106.

[2] الزرّكشي، المنثور في القواعد، ج2، ص:306.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص:310.

[4] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص:76.

2.8.1. صيغ البيع:

اعتنى علماء الأصول بالصّيغ الّتي يتمّ بها إبرام عقود البيع والشّراء أو فسخهما بمختلف أصناف التّراكيب اللّغويّة، والسّياق المحيط بالعمليّة التبادليّة حتّى تتمّ بما يرضي الطّرفين وبأسلوب سليم لما تتميّز به من أبعاد تداوليّة، فهناك ألفاظ خاصّة يتمّ بها الفعل "البيعيّ" تواضع عليها العرف الاجتماعيّ لتؤدّي هذا الفعل الكلاميّ. يقول ابن رشد بأنّ "العقد لا يصح إلّا بألفاظ البيع والشّراء الّتي صيغتها ماضية مثل أن يقول البائع: قد بعت منك، ويقول المشتري: قد اشتريت منك"[1]؛ إذ من بين حالات الفعل الماضي أنه "ينصرف إلى الحال، وذلك إذا قصد به الإنشاء، كبعت، واشتريت، وغيرها من ألفاظ العقود؛ إذ هو عبارة عن إيقاع معنى بلفظ يقارنه في الوجود"[2]، فلو قال: أبيعك، لم يكن إنشاءً للبيع، بل إخبار لا ينعقد به بيع، بل وعد بالبيع في المستقبل، ولو قال: بعتك، كان إنشاء للبيع، فالإنشاء في العقود بالماضي، ولا يقع الإنشاء في البيع باسم الفاعل، فلو قال: أبائعك بكذا لم يكن إنشاءً[3].

وعند الشّافعي، يقع بالألفاظ الصّريحة وبالكناية[4]، ونصَّ "على أنّ البيع لا ينعقد إلّا بالإيجاب والقبول"[5]، وأضاف أصحاب مالك شرطا آخر هو أن الأمر على الوجوب[6]، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الّذينَ آَمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [سورة المائدة، الآية:1]، ومن المهم معرفة مقاصد المتكلّم وما يُواريه من مكر وحيل خصوصًا في البيع، حتّى تتم العملية التبادليّة بدون أضرار تعود على كليهما، لذا فعلى المتلقّي فهم الخطاب المشفّر وتأويله تأويلاً صحيحًا حتّى لا يقع ضحيّة اللّبس والتّعمية.

[1] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص:170.

[2] السّيوطي، همع الهوامع في شرح الجوامع، ج1، ص:24.

[3] القرافي، الفروق، ج4، ص:1190.

[4] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص:170.

[5] ابن قيّم الجوزيّة، بدائع الفوائد، ج4، ص:1327.

[6] ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص:171.

وفي حقيقة الأمر، فإنّ هذه الصّيغ وشروط أدائها الّتي وضعها علماء الأصول تشبه إلى حدّ بعيد الإنشائيّات الأدائيّة والصريحة عند أوستين، والّتي وضع لها الشّروط الملائمة لكي يتحقّق الفعل الإنجازيّ، وصنّفها -ألفاظ العقود والمعاهدات- سيرل ضمن الإيقاعيّات الّتي بمجرّد الإعلان عن القول ينجرّ عنه الفعل المنجز.

ومن خلال ما سبق، يتبيّن أنّ الدّافع الّذي جعل الأصوليين يولون للخبر والإنشاء هذا الاهتمام هو استنباط الأحكام الشّرعية، وكان لزامًا عليهم أن يتطرّقوا إلى الأقوال الّتي يتمّ بها إنجاز الأفعال، فتدارسوها بنهج تداوليّ ينمّ على مدى وعيهم وحرصهم الشّديد على فهم هذا الدّين وشريعته لكي لا تزلّ لهم قدم، آخذين بعين الاعتبار الأقطاب الفاعلة في تبليغ مقاصد الشّريعة انطلاقًا من واقع المجتمعات والعُرف، وخصوصيّة الفعل الكلاميّ التكليفيّ، مستثمرين بعض المفاهيم والظواهر التداوليّة الّتي لم تتبلور في نظريّة الأفعال الكلاميّة إلّا حديثًا، واستنبطوا أفعالاً كلامية جديدة عن الخبر وأخرى عن الإنشاء، كالوعد والوعيد وغيرها، والإذن والإباحة وغيرها.

الفصل الرّابع

تجليات أفعال الكلام في مدونة ابن حزم الأندلسيّ

المبحث الأول: أفعال الكلام الخبريّة.

المبحث الثاني: أفعال الكلام الإنشائيّة.

المبحث الأوّل: أفعال الكلام الخبرية

1. الكلام عند ابن حزم:

نهدف في هذا الفصل إلى عرض بعض مقترحات ابن حزم الأصوليّة ممّا له علاقة بنظريّة الأفعال الكلاميّة، لبيان ما تزخر به المدوّنة الأصوليّة للعالم الفذّ من نظرات وآراء في نظريّة الخبر والإنشاء، وما تفرّد به عن غيره من الأصوليين لاختلاف المنهجيّة والمرجعيّات، سواء أكانت بينه وبين المذاهب الأربعة المعروفة، أم بينه وبين الدّرس الغربيّ.

فابن حزم يعتبر العقل للتّمييز والفهم وليس للحكم على الأشياء بقوله: "فلسنا نقول إنّ في العقل إباحة شيء ولا حظره، وإنّما فيه تمييز الموجودات على ما هي عليه وفهم الخطاب فقط"[1]، سواء تعلّق هذا الخطاب بالنصّ القرآنيّ أم بالحديث النّبويّ الشّريف الّذي وصل إلينا عن طريق الرّواة –وهذا الجانب يتعلق بالشّريعة الإسلاميّة–، أمّا الخطاب الشّفهيّ الّذي لا يقتصر عنده على اللّغة العربية وحدها فحسب، فيرتبط بحاجة الإنسان إلى التّواصل القائمة على الكلام باعتباره: "إيقاعُ كلماتٍ مؤلّفات من حروف مقطّعات، مكّنَ الحكيمُ القادرُ لها المخارجَ من الصّدر والحلق وأنابيب الرّئة والحنك واللّسان والشّفَتين والأسنان، وهيّأ لها الهواء المندفع بقرع اللّسان إلى صُمُخِ الآذان، فتوصّل بذلك نفس المتكلّم مثل ما قد استبانته و استقرّ منها إلى نفس المخاطب، وتنقله إليها بصوت مفهوم بقبول الطّبع منها للُغةٍ اتّفقا عليها"[2]، وبهذا فهو يولي للجانب الاستعماليّ للّغة أهميّة تمكّنه من رصد أركان العمليّة التخاطبيّة والّتي هي حسب قوله:

- ركنا العمليّة التخاطبيّة المتمثّلة في المتكلّم والمخاطب.
- القصد من وراء إقامة الاتّصال.
- اللّغة المتّفق عليها.
- المحتوى اللّغويّ.
- الرّسالة بنوعيها (الشّفوية والكتابيّة).

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:54.

[2] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:96.

ويعتمد ابن حزم في استخراج أفعال الكلام المتعلّقة بالأحكام التّكليفيّة على "موجب أخذ كلّ نصّ في القرآن والأخبار على ظاهره ومقتضاه. ومن حمله على غير مقتضاه في اللّغة العربيّة فقد خالف قول الله تعالى وحكمه؛ وقال عليه عزّ وجلّ الباطل وخلاف قوله عزّ وجلّ؛ ومن ادّعى أنّ المراد بالنصّ بعض ما يقتضيه في اللّغة العربيّة لا كلّ ما يقتضيه فقد أسقط بيان النصّ وأسقط وجوب الطّاعة له بدعواه الكاذبة. وهذا قول على الله تعالى بالباطل؛ وليس بعض ما يقتضيه النصّ بأولى بالاقتصار عليه من سائر ما يقتضيه"[1]. فهو يأخذ الحكم من ظاهر لفظ النصّ أو من مقتضاه الّذي لا يدلّ عليه اللّفظ لكن لا يصحّ معنى النصّ إلّا به.

كما يستند في أحكامه الشّرعيّة على الدّليل بالإجماع أو النصّ، فأمّا الدّليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم إلى أربعة أقسام كلّها أنواع من أنواع الإجماع، وغير خارجة عنه، وهي:

أوّلاً: استصحاب الحال، والّذي يقصد به بقاء حكم الأصل الثابت بالنّصوص حتّى يقوم الدّليل فيها على التّغيير لمن ادّعى أنّ المحكوم فيه انتقل عن بعض أحواله أو لتبدّل زمانه أو لتبدّل مكانه وإن لم يأت بدليل فهو باطل؛ لأنّ الفرض على الجميع الثّبات على ما جاء به النّص، مادام يبقى اسم ذلك الشّيء المحكوم فيه عليه، لأنّه اليقين، والنّقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان حتّى يأتي النصّ بهما[2].

ثانيًا: أقلّ ما قيل، ويقصد به أنّه "إذا اختلف النّاس في شيء، فأوجب قوم مقداراً ما، وذلك نحو النّفقات والأروش والدّيات وبعض الزكوات وما أشبه ذلك... فإنّهم قد اتّفقوا على إخراج المقدار الأقلّ كلّهم بلا خلاف منهم"[3].

ثالثًا: إجماعهم على ترك قولة ما.

رابعًا: إجماعهم على أنّ حكم المسلمين سواء[4].

[1] ابن حزم، المحلى، ج1، ص:75.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص:02.

[3] المصدر نفسه، ج5، ص:50.

[4] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص:106.

وأمّا الدّليل المأخوذ من النصّ، فهو ينقسم أقسامًا سبعة، كلّها واقع تحت النصّ، وهي[1]:

أحدها: مقدّمتان تنتجان نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله صلّى الله عليه وسلّم:"كُلُّ مُسكر خَمْرٌ وكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ"، فالنّتيجة "كلّ مسكر حرام" لم ينص عليها في المقدمتين وهي الدّليل.

وثانيهما: شرط معلّق بصفة حيث وجد فواجب ما علّق بذلك الشّرط، كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [سورة الأنفال، الآية:38]، فالشّرط يفهم منه أنّه من ينتهى يغفر له.

وثالثها: لفظ يفهم منه معنى فيُؤدّى بلفظ آخر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [سورة التّوبة، الآية:114] يفهم من هذا المعنى أنّه ليس سفيها؛ لأنّه لا يتلاءم مع الحلم، فالمعنى الّذي يدل عليه اللّفظ متضمن معنى النّفيّ الّذي لا يتلاءم معه.

ورابعها: أقسام تبطل كلّها إلّا واحدًا فيصحّ ذلك الواحد، كأن يكون هذا الشّيء إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا، فليس فرضا ولا حراما فهو مباح له حكم كذا.

وخامسها: قضايا واردة مدرجة، فيقتضي ذلك أنّ الدّرجة العليا فوق التّالية لها بعدها، وإن كان لم ينصّ على أنّها التّالية،كقول: أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شكّ أفضل من عثمان.

وسادسها: عكس القضايا، وذلك أنّ الكلّية الموجبة تنعكس جزئيّة أبدًا، كقول: كلّ مسكر حرام، فتعكس القضيّة فيقال: الحرام مسكر، ويفهم هذا المعنى من النّص ذاته.

وسابعها: لفظ ينطوي فيه معانٍ جمّة وإن لم يذكر نصّ اسمه، كقول: زيد يكتب، فالجملة تدلّ على أنّ زيداً حيّ، وأنّه سليم إحدى اليدين، وأنّ أصابعه تتحرّك.

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام،ج5، ص ص:106-107 .

وجميع هذه الأنواع، إمّا تفصيل لجملة ،وإمّا عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتّى، وهي كلّها واقعة تحت النّص وغير خارجة عنه. والمتأمّل للمنحى الّذي انتهجه ابن حزم في فهم ما تضمّنته الدّلالات وما تشير إليه من معان مستلزمة من ظاهر اللّفظ؛ يجد أنّها من صميم المباحث التّداوليّة الّتي تقع تحت مسمى المتضمّنات، فهي تتطلّب إعمال الحواس والعقل والقيام باستدلالات منطقيّة. فاستعمال الدّليل لا يعني أنّه هو القياس أو أنه خارج عن النصّ والإجماع؛ لأنّه يعتبر "من أحال نصّا عن ظاهره في اللّغة بغير برهان من آخر أو إجماع، فقد ادّعى: أنّ النصّ لا بيان فيه. وقد حرّف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيّه صلّى الله عليه وسلّم عن موضعه. وهذا عظيم جدًا"[1]. ويُعطي للّغة أهميّة بالغة لأنها "ألفاظ يعبّر بها عن المسمّيات وعن المعاني المراد إفهامها، ولكلّ أمّة لغتهم. قال الله عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [سورة إبراهيم، الآية:4]، ولا خلاف في أنّه تعالى أراد اللّغات"[2]. ليفصح أنّ الغاية من استعمال المتكلّم للّغة هي الجانب الاستعماليّ، وهذا غير بعيد على ما أكدّه الدّرس اللّسانيّ الحديث، ويعتمد المتكلّم في ذلك على قطبي العلم الّذي "هو تيقّن الشّيء على ما هو عليه"[3]، والإفهام.

ويستند ابن حزم في فهم الخطاب على الظّاهر و المؤوّل؛ فالظّاهر هو: اللّفظ الوارد في القرآن أو السنّة المستدلّ به على حكم الأشياء وهو النصّ نفسه[4]، فالنصّ مرادف للظّاهر؛ لأنّه يفيد الحقيقة واليقين، ولا باطن له كما في قوله: "واعلموا أنّ دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرّ تحته، كلّه برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كلّ من يدعو أن يتّبع بلا برهان، كلّ من ادّعى أنّ لله ديانة سرًّا وباطنًا، فهي دعاوى ومخارق، واعلموا أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكتم من الشّريعة كلمة فما فوقها"[5]. أمّا التّأويل فهو "نقل اللّفظ عمّا اقتضاه ظاهره وعمّا وضع له في اللّغة إلى معنى آخر، فإنْ كان نقله قد صحّ ببرهان وكان ناقله واجب الطّاعة فهو حقّ، وإنْ كان نقله

[1] ابن حزم، النبذ في أصول الفقه،ص:37.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:46.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص:36.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص:42.

[5] ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ)، الفصل في المِلل والأَهوَاءِ والنِّحل، تح: محمّد إبراهيم نصْر، وعبد الرّحمن عُمَيْرَة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ/ 1996م، ج2، ص ص:274-275.

بخلاف ذلك اطّرح ولم يُلتفت إليه وحكم لذلك النّقل بأنّه باطل"[1]، والبرهان هو كل قضيّة أو قضايا دلّت على حقيقة حكم الشّيء، ويعدّ أحد أنواع الدّليل[2]، كما يعتمد في فهم المعنى على التّفسير والشّرح وهما التّبيين[3]، الّذي يعتبر التّأويل المعتمد على الدّليل أحد أنماطه لفهم معنى الخطاب.

ويقسّم ابن حزم الخطاب إلى مُحكم ومُتشابه استنادًا إلى أفعال الكلام؛ فالمتشابه "هو الّذي نهينا عن اتباع تأويله وعن طلبه وأُمرنا بالإيمان به جملة، وليس هو في القرآن إلاّ للأقسام الّتي في السّور، كقوله تعالى: ﴿وَالضُّحَى. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾ [سورة الضّحى، الآية:1و2]، ﴿وَالْفَجْرِ. وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ [سورة الفجر، الآية:1و2]، والحروف المقطّعة الّتي في أوائل السّور، وكلّ ما عدا هذا من القرآن فهو مُحكم"[4]. فالقرآن هو الظّاهر الّذي هو الباطن نفسه، والمحكم هو المطالب البحث عن معناه وفهم مقتضاه، أمّا المتشابه فقد استأثره الله بعلمه لحكمة إلهيّة، ولا يجب تجاوز حدود العقل ودوره في المعرفة، وغلق باب التأمّل والتدبّر الّذي ينجم عن اتباع الهوى، فالعقل عند ابن حزم يتوقّف عند الظّاهر والضّوابط الّتي تحكم النّصوص الدّينيّة.

أمّا الأفعال التّكليفية فهي أحكام لله وحده ألزم بها عباده كالتّحريم والوجوب ومهمّة الأصوليين استنباطها، فالاستنباط –عند ابن حزم– هو: "إخراج الشّيء المغيّب من شيء آخر كان فيه وهو في الدِّين إن كان منصوصا على جملة معناه فهو حقّ، وإن كان غير منصوص على جملة معناه فهو باطل لا يحلّ القول به"[5]، والحكم: "هو إمضاء قضيّة في شيء ما، وهو في الدِّين تحريم أو إيجاب أو إباحة مطلقة أو بكراهة أو باختيار"[6]، لتكون الأدلّة الشّرعية آليات لاستنباط المعاني، أمّا الأحكام الشّرعيّة فهي المعاني المستخرجة من خلال تلك الأدلّة. ولا يتأتّى فهم معاني القرآن لاستنباط أحكامه إلّا بفهم اللّغة العربيّة، "فتدبّر القرآن فرض، ومعنى تدبّره فهم معاني

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:42.
[2] ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص:39.
[3] المصدر نفسه، ج1، ص:45.
[4] المصدر نفسه، ج1، ص:48.
[5] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص ص:48–49.
[6] المصدر نفسه، ج1، ص:49.

ألفاظه"[1]، وَأوْصَله تدبّره إلى أنّ الأصل في كلّ شيء الإباحيّة إلى أنْ تنصّ النّصوص على تحريمه: "فصحّ أنّ كلّ شيء حلال إلّا ما فُصّل تحريمه في القرآن والسّنّة"[2].

ولهذا فإنّ ابن حزم في دراسته لنّظريّة الخبر والإنشاء، قد وظّف معطياته واستثمرها في دراسته لهذه النّصوص الشّرعيّة واستنباط أفعال كلاميّة جديدة تتوافق ونظرته، خاصّة ما تعلّق بالخبر والأمر والنّهي الّتي يأخذ أخبارها من الأصول الثّلاثة القرآن والسّنّة والإجماع "الّتي ألزمها طاعتها في الآية الجامعة لجميع الشّرائع أوّلها عن آخرها، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ...﴾ [سورة النّساء، الآية:59]، هذا أصل وهو القرآن، ثمّ قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾ [سورة النّساء، الآية:59]، وهذا ثانٍ، وهو الخبر عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، ثمّ قال تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ [سورة النّساء، الآية:59]، فهذا ثالث وهو الإجماع المنقول إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حكمه"[3].

ولإدراك المقام وفهم مآلات المقال يجب تحديد الطّرق لبيان ما يعتري النّصوص من خفاء، ويعتبر البيان الدّليل المؤدّي إلى معرفة الحكم[4]، فالبيان يختلف في الوضوح، فيكون بعضه جليًّا وبعضه خفيًّا، فيختلف النّاس في فهمه، فيفهمه بعضهم ويتأخّر بعضهم عن فهمه، كما عرض لعدي في توهّمه بأنّ الخيط الأبيض والأسود من خيوط النّاس، حتّى زاده الله بيانا بأنّ ذلك من الفجر، وقد اكتفى الآخرون بالآية نفسها[5]. إذ يقول ابن حزم: "فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الدّيّانة أصلا، إلّا من هذه الوجوه الأربعة (القرآن والسّنّة والإجماع والدّليل)، وكلّها راجعة إلى النصّ والنصّ معلوم وجوبه، ومفهوم معناه بالعقل على التّدريج الّذي ذكرناه"[6]، فابن حزم يعتمد في تأويله للنّصوص على السّياق الشّامل؛ الجمع بين النّصوص وسبب النّزول، ومورد

[1] ابن حزم، رسالة حقيقة الإيمان وألفاظه في الأصول ضمن رسائل ابن حزم، ج3، ص:33.

[2] ابن حزم، المحلى، ج1، ص:63.

[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:97.

[4] السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، دط، 1996م، ص:128.

[5] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:88.

[6] المصدر نفسه، ج1، ص:69.

الحديث وإجماع الصّحابة ،ووظيفة العقل في معرفة البديهيّات، ومعطيات الحواسّ، واستعمال الدّليل لمعرفة القصد واستنباط الحكم من أفعال الكلام.

2. تقسيم الكلام:

الكلام عند ابن حزم هو حروف مؤلّفة[1]؛ لأنّ المفرد لا يُفيدك فائدة أكثر من نفسه، كقولك: رجل و زيد وما أشبه ذلك؛ والمركّب يُفيدك خبرا صحيحا، كقولك: زيد أمير، والإنسان حيّ وما أشبه ذلك[2]. ويقسّم الكلام إلى خمسة أقسام في قوله: "والكلام المركّب كلّه ينقسم أقساما خمسة لا سادس لها، وهي: إمّا خبر وإمّا استخبار –وهو الاستفهام– وإمّا نداء وإمّا رغبة وإمّا أمر"[3]، والطّلبة هي الرّغبة ويقصد بها إخبار بأنّ الرّاغب يريد الشّيء المرغوب فيه[4]، ويبيّن الصّيغة الصّحيحة لمن كان معافى في بدنه؛ لأنّه إذا خرجت الرّغبة عن وجهها فإنّ الكذب قد يدخل فيها، كمن قال وهو صحيح: اللّهمّ أصحّني، وإنّما الحقّ أن يقول: اللّهمّ أدِمْ صحّتي[5]، ففي ففي هذه الحالة تفيد الرّغبة معنى الدّعاء. ويعتبر النّهي نوعًا من أنواع الأمر؛ "لأنّه أمر بالتّرك"، ويعدّ القسم والشّرط والتّعجّب والشّكّ من أقسام الخبر راجعة إليه، فالقَسَم إخبارك بإرادتك، والشّرط خبر واضح لا خفاء به، والشّكّ كذلك، والتّعجّب إخبار بالحال الّتي تعجّبت منها[6].

لقد حاول ابن حزم من خلال تقسيمه الكلام أن يراعي الأغراض الإنجازيّة؛ حيث جعل الأمر غرضا إنجازيًّا يندرج ضمنه الأمر بالفعل والأمر بالتّرك الّذي هو النّهي، وجعل القسم والشّرط والتّعجّب والشّكّ أغراضا إنجازيّة تندرج ضمن الخبر، أمّا باقي الأغراض الإنجازيّة فإنّه لم يجعل لها تفريعات. ويمكن تلخيص أقسام الكلام بالمخطّط التالي:

---

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:30.

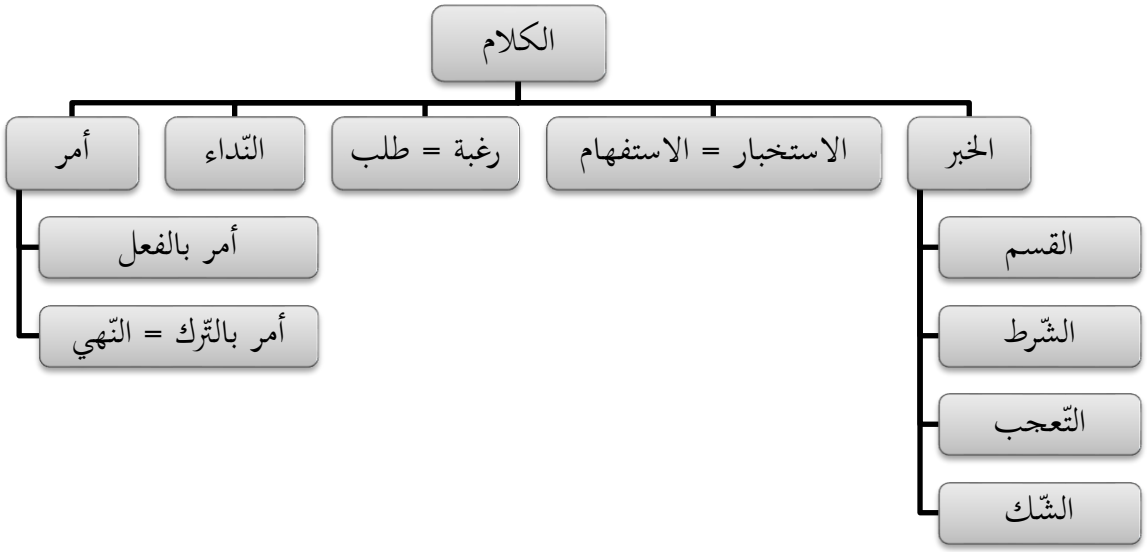
[2] ابن حزم، التقريب لحد المنطق ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص:136.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص:137.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، ج4، ص:137.

[6] المصدر نفسه، ج4، ص:138.



ويربط –ابن حزم– الخبر بالصّدق والكذب، وفيه تقع الضّرورة والإقناع، وإيّاه قصد الأوائل والمتأخّرون بالقول، وتحته تدخل جميع الشّرائع، ويكون معلوما صحّته بأوّل العقل أو بالحواسّ، ومنها ما يصحّ ببرهان[1]، أمّا الأقسام الأربعة الّتي هي: الاستخبار الّذي هو الاستفهام والنّداء والرّغبة والأمر، فلا يقع فيها صدق ولا كذب[2]، لأنّ الصّدق هو "الإخبار عن الشّيء بما هو عليه"[3]، والكذب نقيضه وهو "الإخبار عن الشّيء بخلاف ما هو عليه"[4].

ويناقش –ابن حزم– من يظنّ أنّ من الخبر ما لا يدخله صدق ولا كذب، كإخبار الهاذي بأمر متيقّن صحّته لم يقصده، كقوله: لا إله إلّا الله، مات الرّجل، فهذان خبران صحيحان، فهو يعتبر –ابن حزم– هذا الظنّ غير صحيح؛ لأنّه لا يكون خبرًا إلّا من قصد الخبر، والهاذي ليس مخبرا بكلامه، فكلامه ليس خبرا[5]. فابن حزم يُولي للقصد أهمّية كبيرة في العمليّة التّبليغيّة الّتي من خلالها يتتبّع المتلقّي حيثيات الكلام ويؤوّله تأويلا صحيحا؛ لأنّ النصّ القرآني لابدّ أن يكون حاملا لمعنى، ويعتبر القصد أساس الفعل الكلاميّ الّذي يتوقّف عليه إنجاح الغرض من الكلام،

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:137.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:41.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:138.

ويتجلّى ذلك في قول ابن حزم أنّ "الصّوت الّذي يدلّ بالقصد فهو الكلام الّذي يتخاطب النّاس به فيما بينهم، ويتراسلون بالخطوط المعبّرة عنه في كتبهم لإيصال ما استقرّ في نفوسهم من عند بعضهم إلى بعض"[1]، وهي أصوات منطقيّة دالّة يعبّر بها المتكلّم عمّا يريد الكلام به والإفصاح عنه في شتّى المجالات، فالقصد يعني عمل شيء معيّن[2].

ويعتبر –ابن حزم– النيّة والإخلاص مصطلحا واحدًا بقوله عن الإخلاص: "القصد بالقلب إلى ذلك، وهو النيّة نفسها"[3]، والنيّة "قصد العمل بإرادة النّفس له دون غيره واعتقاد النّفس في ما استقرّ فيها"[4]. فغاية القصد هو تحقيق إنجازيّة الفعل الكلاميّ الّذي يمكّن المتكلّم تبليغه في صيغته اللّغويّة، ويتيح للمتلقي أن يفهم ما ينوي قوله ويصل به فهمه إلى السّداد والفلاح في تأويل الكلام.

إنّ تقسيم ابن حزم للكلام كان ناتجا عن النّصوص الشّرعية الّتي اعتمدها في استنباط الأحكام الشّرعية والّتي تنقسم إلى[5]:

- متن: الألفاظ الّتي يقوم بها المعنى.
- سند: إخبار عن طريق المتن.

فالمتن يتعلّق عند ابن حزم بالأمر والنّهي وما ينتج عنهما من أحكام. أمّا السّند فهو ما تعلّق بالخبر، فما كان منه صادقا فهو مقبول ويُستطاع الاستناد إليه في استخراج أحكام شرعيّة، وإن كان كاذبًا أو لا قصد له، فلا يُستطاع الاعتماد عليه في خبريّته، بينما إذا تعلّق الكذب بأمر بعيد

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص ص:105–106.

[2] جون سيرل، القصدية بحث في فلسفة العقل، تر: أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، 2009م، ص:24.

[3] ابن حزم، النبذ في أصول الفقه، ص:50.

[4] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:44.

[5] شرف الدين أبو محمّد الحُسين بن محمّد بن عبد الله الطِّيبيّ (ت 743هـ)، الخلاصة في معرفة الحديث، تح: أبو عاصم الشَّومي الأثريّ، الرُواد للإعلام والنشر، القاهرة، ط1، 1430هـ/ 2009م، ص ص:27–28.

عن الدِّين، فإنّ سيرل يرى أنّ الكذب والتّخييل نشاطان لغويّان يتّخذان غالبا شكل الإخبار أو الإثبات دون أن يكونا خالصين، لأنّها حالات يجري فيها انتهاك شروط النّزاهة[1].

وإذا كان الخبر أحد قسمي الكلام، فلابد أن نوضّح الأخبار الّتي أقرّها ابن حزم واعتمدها في استنباط أحكامه الشّرعية الّتي نقلت عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم.

3. أقسام الخبر عند ابن حزم:

لا يختلف مسلمان في أنّ السّنّة النبويّة أصل من أصول التّشريع تفسرّ مراد الله تعالى من القرآن، وتبيين مجمله، لكنّ الاختلاف يكمن في الطّريق المؤدّيّة إلى صحّة الخبر[2]، لكون القرآن والخبر الصّحيح بعضها مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنّهما من عند الله تعالى؛ وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطّاعة لهما[3]،ولهذا كان يتحرّى حقيقة الرّواية وصدق الرّاوي في إسناده الحديث ليصل إلى أنّ الأخبار تنقسم إلى قسمين: "فمنها ما جاء متواترًا، ومنها خبر الآحاد؛ العدل عن مثله"[4].

1.3. الخبر المتواتر:

يعرّف ابن حزم التّواتر بقوله: "الأخبار تنقسم قسمين: خبر تواتر، وهو ما نقلته كافة بعد كافّة حتّى تبلغ به النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنّه حقّ مقطوع على غيبه"[5]، ممّا يعني أنّ الخبر المتواتر تشترك في نقله جماعة من الروّاة بتتابع دون انقطاع في السّند، وضرورة عدم الاختلاف في وجوبه والأخذ به هو صحّته وصدقه لصحّة المعرفة بما حقّقه النّقل عند المخبر تحقيق ضرورة، كعلمنا أنّه قد كان موسى وعيسى ومحمّد عليهم

[1] جاك موشلار، آن روبول، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص:37.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:104.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص:98.

[4] ابن حزم، النبذ في أصول الفقه، ص:29.

[5] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:104.

السّلام. وكالأخبار تتظاهر عندنا كلّ يوم ممّا لا يجد المرء للشّكّ فيه عنده مساغا أصلا[1]. فالخبر المتواتر عند ابن حزم يفيد العلم القطعيّ، ممّا يجعله ضروريًا وليس مكتسبًا؛ لأنّ مُنكره "بمنزلة من أنكر ما يُدرك بالحواس الأولى ولا فرق، ولزمه أن لا يصدّق بأن كان قبله زمان، ولا أنّ أباه وأمّه كانا قبله، ولا أنّه مولود من امرأة"[2]، وتلك المعارف محصلة بالضّرورة؛ أي أنّه لا دخل للإرادة والوعيّ في تمييزها.

ولم يشترط ابن حزم عددًا معيّنا في نقل خبر التّواتر، لأنّ الصّواب عنده "من قال بالتّواتر ولم يحدّد عددا"[3]، فقد يتوفّر العدد المطلوب في المخبرين لكن قد يقع منهم الكذب، وذلك للأسباب التّالية[4]:

النّوع الأوّل: أنّ الواحد من غير الأنبياء المعصومين عليهم السّلام قد يجوز عليه تعمّد الكذب.

النّوع الثّاني: وقد يجوز على جماعة كثيرة أن يتواطؤوا على كذبة إذا اجتمعوا ورغّبوا أو رهّبوا.

لكن يمكن التَّنبُّه إلى الكذب عن طريق الحسّ في النّوع الأول من الكذب، أمّا النّوع الثّاني فيعلم اتّفاقهم على ذلك الكذب بخبرهم إذا تفرّقوا. في حين أنه "إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك وقد تيقّنا أنّهما لم يلتقيا، ولا دسّسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ولا رهبة منه، ولم يعلم أحدهما بالآخر، فحدّث كلّ واحد منهما مفترقا عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن تتّفق خاطرتان على توليد مثله، وذكر كلّ واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنّها شاهدت، فهو خبر صدق يضطرّ بلا شكّ من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه"[5]، فبالبديهة والمشاهدة يعرف صدق الخبر والمخبر به، ولو ثبت عدم إمكانيّة الرّواة على التّواطؤ على الكذب فالرّواية تعتبر صادقة مهما كان عدد الرّواة، حتّى لو لم يرْوِها إلّا راويان، وهذا

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:286.
[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:104.
[3] المصدر نفسه، ج1، ص:105.
[4] المصدر نفسه، ج1، ص:107.
[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحدّ الأدنى عنده. فضابط التّواتر في اليقين من عدم الاتّفاق على الكذب، ولا تعمّد الدسّ أو الغشّ، أو الرّغبة فيما يمكن الإخبار به أو الرّهبة منه، وعدم لقاء المخبرين كي لا يقع التّواطؤ.

وتندرج هذه الشّروط ضمن الشّروط المعدّة للقوّة المتضمّنة في القول، لأنّ الخبر يعتبر فاسدًا إذا لم يكن الفعل الكلاميّ المخبر به في صالح المخاطب أو تضييع منفعة عنه أو تحصيل منفعة أو علم، ولا فائدة من غرضه الإعلاميّ ما لم يكن صادقا وعلى حقّ؛ لأنّ الأخبار تكون صادقة من جهة مطابقتها للواقع، وتكون بعينها حقّا من جهة مطابقة الواقع لها[1]. وهذا ما يصبو ابن حزم إلى تحقيقه.

2.3. خبر الآحاد:

يعرّف ابن حزم خبر الآحاد بأنّه: "ما نقله الواحد عن الواحد"[2]، حيث يعتمد في نقله على راوٍ واحد لا على جماعة مثل الخبر المتواتر الّذي بمجرّد التّلفّظ به فإنّه يتحقّق منه غرضه الإنجازيّ لاتّصافه بالصّدق، فهو ينفي عن الراوي العدل تعمد الكذب لأنه اتصف بالعدالة وهي ملَكة تمنعه عن اقتراف الكبائر وخوارم المروءة فيستبعد تعمد الكذب في حقه أما مطلق الرواة الذين يشتملون فضلا عن العدل على مجهول الحال والمتهم بالكذب والكذاب فغير معصومين من تعمد الكذب كما في قوله: "وكلّ عدل روى خبرًا قاله رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في الدِّين أو فعله عليه السّلام، فذلك الرّاوي معصوم من تعمّد الكذب –مقطوع بذلك عند الله تعالى– ... وقد علمنا ضرورة أنّ كلّ من صدق في خبر ما فإنّه معصوم في ذلك الخبر من الكذب والوهم بلا شكّ"[3]، فابن حزم ينفي الظنّ عن خبر الواحد أو احتمال الخطأ أو وقوع الوهم فيه. وحتّى يكون خبر الآحاد يوجب العلم والعمل، يجب أن يكون متّصل السّند ورواته عدولا ضابطين، لأنّه "قد صحّ أنّ الله افترض علينا العمل بخبر الواحد الثّقة عن مثله مبلغا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، وأن نقول أمر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بكذا، وقال عليه السّلام كذا، وفعل عليه

[1] طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية، ص:130.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:108، وينظر: ابن حزم، النبذ في أصول الفقه، ص:29.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص ص:130–131.

السّلام كذا، وحرّم القول في دينه بالظّنّ، وحرّم تعالى أن نقول عليه إلّا بعلم. فلو كان الخبر يجوز فيه الكذب أو الوهم لكنّا قد أمرنا الله تعالى بأن نقول عليه ما لا نعلم، ولكان تعالى قد أوجب علينا الحكم في الدِّين بالظّنّ الّذي لا نتيقّنه، والّذي هو الباطل الّذي لا يغني من الحقّ شيئا... فصحّ أنّ الخبر المذكور حقّ مقطوع على غيبه، مُوجب للعلم والعمل معا"[1].

ونظرا لإنجازيّة خبر الآحاد، فإنّه موجب الأخذ به بالإجماع، فقد "صحّ بهذا إجماع الأمّة كلّها على قبول خبر الواحد الثّقة عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم "[2]، فجميع أهل الإسلام في رأيه يقبلون خبر الواحد الثّقة. "وبالجملة، فلا يحلّ أن نخبر عن الله تعالى، ولا عن رسوله صلّى الله عليه وسلّم إلّا بما أمر الله تعالى أن نخبر عنه به، ولم يأتِ نصّ قرآني ولا سنّة صحيحة ولا إجماع على وجوب قبول خبر مرسل، ولا منقطع، ولا رواية فاسق، ولا مجهول الحال عن الله تعالى ولا عن رسوله صلّى الله عليه وسلّم ، فلم يبقَ إلّا ما رواه الثّقة مبلغا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم "[3].

وبهذا يمكننا القول أنّ خبر الآحاد عند ابن حزم يفيد اليقين مثله مثل خبر التّواتر الّذي يلزم الضّرورة والحسّ، في حين أن خبر الآحاد يبنى عليه العمل والاعتقاد، وبذلك تكون درجة الشدّة المتضمّنة في خبر الواحد وخبر التّواتر متساوية في نظر ابن حزم على حسب ما ذهب إليه؛ لأنّ كليهما يعتمد عليهما في استنباط الأحكام لصدقهما واحتوائهما على معنى قضوي واحد في ظلّ توفّر الشّروط المعدّة لإنجازيّتهما. ويندرج هذان القسمان من الخبر ضمن صنف الإخباريّات عند سيرل الّتي يعدّ الغرض الإنجازيّ فيها هو وصف المتكلّم واقعة معيّنة من خلال قضيّة proposition، وجميع الأفعال الكلاميّة لهذا الصنف تحتمل الصّدق والكذب، أمّا اتجاه المطابقة فيها فيتمّ من الكلمات اتّجاه العالم words-to-world، وشرط إخلاصها في أن يكون نقل المتكلّم للوقائع أمينا وصادقا معا[4]. فناقل الخبر عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم –سواء في خبر

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص ص:125–126.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص:113.

[3] ابن حزم، النبذ في أصول الفقه، ص:31.

[4] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص:49.

الآحاد أم خبر التّواتر- يجب أن يسعى إلى أن يكون أمينًا وصادقًا، فإنّ توفّرت فيه الشّروط الّتي ذكرها ابن حزم، فإنّها تكون صادقة تفضي إلى اليقين، وإذا فقدت أحد هذه الشّروط فإنّها تكون كاذبة يشوبها الظنّ والشّكّ، ويتحدّد مدى صدق أو كذب الأخبار بالعودة إلى المرجع الأصليّ أو مصدر هذه الأفعال الكلاميّة الّذي هو الرسول صلّى الله عليه وسلّم ، لأنّ اتّجاه المطابقة يكون من الكلمات إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم ، فالأمر يختلف ههنا عن "مرجعية سيرل"، فهو يتعلّق بأحكام تكليفيّة لا مجرّد أخبار عاديّة.

فدراسة الخبر وما انبثق عنه من أفعال كلاميّة عند ابن حزم، جعله يهتم بمعرفة النّاقل للأخبار وأحواله للحكم على الخبر صدقًا أو كذبًا في نقد السّند؛ والّذي نتج عنه فعلان كلاميّان: الرّواية والشّهادة بالإضافة إلى الوعد والوعيد والدّعوى والإقرار والنّفي. أمّا عن نقد متن النصّ الشرعيّ عند ابن حزم، فقد نتج عنه الأحكام التّكليفيّة الخمسة والّتي اقتصرت على كلّ من الأمر والنّهي الكلاميين وما تفرعّ عنهما من أغراض إنجازيّة على حسب القوى الإنجازيّة ودرجة الشّدة الّتي تعبّر عنها، بالإضافة إلى ألفاظ العقود والمعاهدات.

4. أفعال الكلام المنبثقة عن الخبر:

يعتبر نقد الخبر من الأدوات المنهجيّة لمعرفة الخبر عن الله عزّ وجلّ -والمتمثّل في القرآن الكريم- وعن سنّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم المنقولة عنه، ليتبنّى ابن حزم منهجا في قبول الخبر أو رفضه. وهذا ما سنتطرق إليه من خلال الأفعال الكلاميّة المنبثقة عن الخبر والشّروط المتعلّقة بإنجازيتها.

1.4. الرّواية:

للسنّة ونصوصها منهج خاصّ في دراستها، هو منهج أهل الحديث الّذي يقوم على الجرح والتّعديل في نقد سند الرّاوي للنصّ، فالمتكلّم الّذي ينقل كلام الآخرين يكون فعل الرّواية الكلاميّ يتضمّن خطابًا مرويًا discours rapporté[1]، فيمكن أن يكون النّقل مباشرا عن رسول الله صلّى

[1] دومينيك مانغينو، باتريك شارودو، معجم تحليل الخطاب، ص:185.

الله عليه وسلّم أو غير مباشر. فالخبر يأتي في المنزلة الثّانية بعد القرآن في المذهب الظّاهريّ، ولذلك يستوجب نقله نقلا موثوقا به، وتقصّي حقيقة الروّاة ومذاهبهم، وعلى هذا النّهج سار ابن حزم بقوله: "ولم نقتحم الحكم في ما لم نقف على بيانه، ولا جسرنا على القطع فيما لم يَلُحْ لنا وجهه، ولا قضينا بالنَّصَيْنِ فيما لم نُشْرف على حقيقته، ومعاذ الله من هذه الخُطّة"[1]، ليشدّد في قبول الخبر أو ردّه، فيتعقّب في ذلك الرّواة بالضّعف والتّجريح.

إلّا أنّ النصّ بعد إثبات روايته يحتاج إلى فحص محتواه ونقد متنه، فبعد التأكّد من صحّة وروده، لم يبق إلّا أنّ من الخبر حقًا وباطلاً، فلابدّ من دليل يفرّق بينهما، وليس ذلك إلّا لحجّة العقل المفرّقة بينهما[2]. ولتمكّن ابن حزم من الفلسفة والمنطق ومنهج أهل الحديث، استطاع أن ينظر إلى مضمون الخبر وطبيعته بتحكيم العقل ليسفر عنه قبوله أو رفضه وردّه على أساس عقليّ.

وهذا ما جعل ابن حزم يعرف الرّواية بقوله: "الرّواية هي أن يسمع السّامع النّاقل الثّقة يحدّث بحديث من كتابه أو من حفظه أو بأحاديث"[3]، يعتبر ابن حزم أيّ خبر نقل من أحد هذه الوجوه صحيحا، ونقل صادق ورواية تامّة[4]. ليكون فعل الرّواية الكلاميّ نوعا من أنواع الخبر لها شروط ومعايير لقبولها لإعادة إنجاز أفعالها الكلاميّة المنقولة عن مصدرها الأصليّ بواسطة الإسناد. ويجب على الرّاوي أن يكون محايدا في نقله للخطاب دون زيادة أو نقصان أو تدخّل منه؛ لأنّ الأمر يتعلّق بأحكام تكليفيّة شرّعها المشرّع عن طريق أفعال وأقوال وتقرير الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ،مع مراعاة ظروف وملابسات الحدث اللّغوي لتكون مطابقة للسّياق.

1.1.4. شروط إنجاز الرّوايةّ :

يحقّق الفعل الكلاميّ إنجازيّة الرّواية إذا أحاط بحيثيّات الخطاب وظروفه وملابساته، لذا وضع ابن حزم الشّروط الّتي ينبغي أن تتوفّر في الرّاوي والرّواية، وهي:

[1] ابن حزم، حجّة الوداع، تح: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدّولية للنشر والتّوزيع، الرّياض، 1418هـ/ 1998م، ص ص:112-113.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:18.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص:146.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

- **أن يكون عدلاً:**

العدل عند ابن حزم هو من يقف عند حدود الشّرع ولا يتعدّى ذلك بالزّيادة أو النّقصان، بقوله: "العدالة إنّما هي التزام العدل؛ والعدل هو القيام بالفرائض واجتناب المحارم، والضّبط لما روي وأخبر عنه"[1]، ولا تفاضل بين رواية عدل على آخر اعتمادا على أنّه أعدل منه، فنقول: "فلان أعدل من فلان أي أنّه أكثر نوافل في الخير فقط، وهذه صفة لا مدخل لها في العدالة، إذ لو انفردت من صفة العدالة الّتي ذكرنا لم يكن فضلا ولا خيرًا؛ فاسم العدالة مستحقّ دونها كما هو مستحقّ معها سواء ولا فرق"[2]، ومن بين الشّروط الّتي تصحّ بها عدالة الرّاوي ما إن كان "ممّن اشتهرت عدالته في ضبطه، فالتّعديل أولى به، حتّى يأتي المجرّح ببيان جرحة تسقط بها عدالته"[3]؛ أي وجب الوثوق في عدالته حتّى يثبت العكس.

- **أن يكون حافظًا وضابطًا:**

يشترط ابن حزم في راوي الحديث أن يكون عادلاً ثمّ حافظًا لما يروي أو ضابطًا جيّدًا لكتابه، بقوله: "إذا كان الرّاوي عدلاً حافظًا لما تفقّه فيه، أو ضابطًا له بكتابه، وجب قبول نذارته"[4]، يبيّن أنّ تفقّه الرّاوي شرط إضافي تحصل منه المنفعة والاستزادة في الخبر. وهذا لا ينفي قبول رواية العدل الضّابط –الحافظ–، إلّا إذا "كان كثير الغلط والغفلة غير ضابط بكتابه،فلم يتفقّه فيما نفر للتفقّه فيه، وإذا لم يتفقّه فليس ممّن أمرنا بقبول نذارته، ومن جهلنا حاله فلم ندرِ أفاسقٌ هو أم عدلٌ، وأغافل هو أم حافظ أو ضابط؟ ففرض علينا التوقّف عن قبول خبره"[5]، فسَيِّء الحفظ لا يُؤخذ عنه رواية الحديث ولا يُحتجّ به، فابن حزم لا يفصل في كلامه بين عدالة الرّاوي وضبطه وحفظه وفقهه للحديث، لأنّها شروط تستدعي الوثوق فيما يقوله الرّاوي.

---

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:144.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص ص:144–145.

[3] ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج4، ص:99.

[4] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:138.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

- **أن يكون سنده متّصلاً:**

يشترط ابن حزم في قبول فعل الرّواية الكلاميّ اتّصال السّند، إذ لابد أن يتّصف راوي الحديث بالعدل وينقله عن عدول حتّى يصل إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بقوله: "فإذا روى العدل عن مثله كذلك خبرًا حتّى يبلغ به النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ، فقد وجب الأخذ به، ولزمت طاعته والقطع به"[1]، وقال أيضا: "وما نقله الثّقة عن الثّقة حتّى يبلغ به إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ، يخبر كلّ واحد منهم باسم الّذي أخبر عنه ونَسبِه، وكلّهم معروف الحال والعين والعدالة والزّمان والمكان"[2]. والكلام ذاته نجده في كتابه النبذ، بقوله: "فإذا جاء خبر الرّاوي الثّقة من مثله مسندا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، فهو مقطوع به على أنّه حقّ من عند الله عزّ وجلّ، موجب صحّة الحكم به إذا كان جميع رواته متّفق على عدالتهم، أو ممّن ثبتت عدالتهم"[3]، أمّا إذا "قال الصّحابيّ السّنّة كذا، وأمرنا بكذا، فليس هذا إسنادًا ولا يقطع على أنّه عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ولا ينسب إلى أحد قول ما لم يُروَ أنه قاله، ولم يقُمْ برهان على أنّه قاله"[4]، فلا يعتبر ذلك إسنادًا، لأنّه قد يكون اجتهادًا من الصّحابيّ والاجتهاد لا يعدّه ابن حزم حجّة يُعتدّ بها.

- **أن يتقيّد بحرفيّة الحديث:**

ضرورة التّقيّد بحرفيّة الحديث وألفاظه دون استبدال كلمة بأخرى أو تقديم أو تأخير بقوله: "وأمّا من حدّث وأسند القول إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ، وقصد التّبليغ لما بلغه عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ، فلا يحلّ له إلّا أنّ يتحرّى الألفاظ كما سمعها لا يبدّل حرفا مكان آخر، وإن كان معناها واحدًا، ولا يقدّم حرفا ولا يؤخّر آخر، وكذلك من قصد تلاوة آية أو تعلّمها

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:140.

[2] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص:221.

[3] ابن حزم، النبذ في أصول الفقه،ص:34.

[4] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص:72.

وتعليمها لا فرق"[1]، فهو لا يفرّق بين القرآن الكريم وحديث الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في صفة الإعجاز الّتي سوف تتحرّف إذا ما غيّرت ألفاظه.

إلا أنه لايعتبر اختلاف الروايات في الحديث ضعفا في حالة عدم توفّر النّص الحرفيّ، ونكتفي بالمعنى؛ لأنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم "كان يحدّث بحديث كرّره ثلاث مرّات، فنقل كلّ إنسان بحسب ما سمع. فليس هذا الاختلاف في الرّوايات ممّا يوهن الحديث إذا كان المعنى واحدًا"[2]، فهو يجيز الأخذ بمعنى الحديث في حالة عدم توفّر النصّ بألفاظه عند بيان حكم فقهيّ أو عند المناظرة بين العلماء[3].

هذه شروط ابن حزم في قبول فعل الرّواية الكلاميّ حتّى تحقّق إنجازيّته، أمّا إذا اختلّ شرط من الشّروط السّابقة الذّكر، فإنّه لا يأخذ بالرّواية ويردّها.

2.1.4. صيغ إنجاز الرّواية:

الصّيغة هي الأفعال الّتي يصوغ بها الرّاوي الخبر ويبلغ بها المتلقّي، "فجائز أن نقول: حدثّنا وحدثّني، وأخبرنا وأخبرني وقال لي وقال لنا، وسمعت وسمعنا، وعن فلان. كلّ ذلك سواء، وكلّ ذلك معنى واحد"[4]، ومن خلال قول ابن حزم يمكن حصر الصّيغ الإنجازيّة لفعل الرّواية فيما يأتي:

- حدّثنا وحدّثني.
- أخبرنا وأخبرني.
- قال لي وقال لنا.
- سمعت وسمعنا.
- وعن فلان.

[1] المصدر نفسه، ج2، ص:86.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:139.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص:86.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص:146.

فتلفّظ الرّاوي بهذه الألفاظ لنقل الخبر مع مراعاة ظروف وملابسات الخطاب الّتي تؤدّي بها الأفعال الإنجازيّة بغية تحقيق غرض معيّن، تجعل منه ناجحا؛ لأنّ مكانته في المجتمع الإسلاميّ تخوّل له نقل الخبر بأمانة وصدق لتوفّر شروط الرّواية فيه بغضّ النّظر إن كان صحابيًا أو فقيهًا أو غير ذلك، فوجب علينا تقبّلنا له.

ويضيف قائلا في حديثه عن الصّيغ الّتي يُقبل بها الفعل الكلاميّ للرّواية ويحقّق إنجازيّته: "أو يقرأ الرّاوي على النّاقل حديثا أو أحاديث فيقرّ له المرويّ عليه بها، ويقول: نعم هذه روايتي، أو يسمعها تقرأ عليه ويقر بها المرويّ عنه، أو يناول المرويّ عنه الرّاوي كتابا فيه حديث أو أحاديث، أو ديوانا من أسره عظم أو صغر. فيقول له: هذا ديوان كذا، كلّ ما فيه أخذته عن فلان عن فلان حتّى يبلغه إلى مؤلّفه، ويستثني شيئا إن كان فاته منه بعينه فإن لم يفته شيء فلا يستثني شيئا، أو يقول له: عن ديوان مشهور مقبول عند النّاس نقل تواتر ليس في ألفاظه اختلاف، ديوان كذا أخذته عن فلان عن فلان حتّى يبلغ إلى مؤلّفه. فأيّ الوجوه كان، فجائز أن يقول فيه القائل: حدّثني وأخبرني، وهو محقّ في ذلك"[1].

ويعني هذا أنّ رواية الحديث كانت بطريقة غير مباشرة، إلّا أنّ نقل الخبر عن طريق الاحتمالات السّابقة لا تفقده مصداقيّته في نقله الخبر، "بحيث يمكن أن يؤخذ مأخذ الجدّ"[2]؛ لأنّه التزم بتحرّي الحقيقة والصّدق وشاركه فيه المخاطب تأكيدًا للخبر ومصدره الأصليّ باستحضار عنصر القصد في القراءة والسّماع، ولهذا كانت الصّيغ الإنجازيّة بالفعلين الكلاميين: حدّثني، وأخبرني.

أمّا الصّيغ الّتي كذّب فيها ابن حزم الرّاوي، فهي: "إن سمعه يخاطب بذلك غيرهُ فليقل: سمعت فلانا يخبر عن فلان، أو يحدّث عن فلان. ولا يقل حينئذ ناولاني ولا أنا ولا اني، فيكذب"[3]. فسبب تكذيب ابن حزم للرّاوي من هذا النّوع هو أنّه لم يسمع الحديث من مصدره

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص:146.

[2] دومينيك مانغينو، باتريك شارودو، معجم تحليل الخطاب، ص ص:151-152.

[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص:146.

الأصليّ، وبالتّالي تكون هذه الصّيغ مشكّكا في إنجازيّتها لفعل الرّواية، لأنّها تفتقد لصفة المباشرة في نقل الرّواية.

وإذ قال الرّاوي "سمعت فلانا، فهي رواية صحيحة تامّة، فليحدّث بها ولْيَروها النّاس. وسواء أذن له المسموع عنه في ذلك أو لم يأذن، حجر عليه الحديث عنه أو أباحه إيّاه، كلّ ذلك لا معنى له"[1]. يكون هذا النّوع من الفعل الإنجازيّ للرّواية –سمعت فلانا– صحيحا في نظر ابن حزم ويجيز نقله حتّى وإن لم يأذن ولم يبح له من سمع منه، فلا يحقّ له أن يمنعه.

يتغيّر مستند الرّاوي في الرّواية على حسب طريقة نقله للحديث فتباينت صيغه واختلفت، فإن كتب إلى آخر كتابا، فنكون أمام تقنية تصريحيّة اسمها "المكاتبة"، لأنّه يصرّح فيها عمّن أخذ روايته الّتي يرويها، إذ تكون صيغته الإنجازيّة كالآتي[2]:

- أخبرني فلان في كتابه إليّ.

بالإضافة إلى صيغ أخرى:

- أنبأنا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.
- قال لنا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.
- أخبرنا الله تعالى.
- قال لنا الله تعالى.
- قال تعالى.

لأنّ خطاب الله ورسوله صلّى الله عليه وسلّم يشمل كلّ من عاصره أو أتى بعده سواء إنسيًّا أم جنياً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فهو يخاطب من رآه أو كتب إليه أو من سمع منه لفظه، ويجوز أن ينقل الرّاوي ما أمر به الله تعالى نبيّه وأن يبلغه، فحضور عنصر السّماع والكتابة وإجازة التّبليغ عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم ، أدّى إلى إنجاز فعل الرّواية؛ لأنّ الأحاديث الّتي رواها عن غيره صحيحة السّند يقينيّة لا يلفّها الشّكّ، فكان أداء فعل الرّواية سليما؛ لكن إذا

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص:146.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص:147.

انتفت الإجازة فإنّ الرّواية تكون مشكوكا فيها فلا يجوز "لأحد أن يجيز الكذب، ومن قال لآخر: ارو عنّي جميع روايتي دون أن يخبره بها ديوانًا ديوانًا، أو إسنادًا إسنادًا فقد أباح له الكذب، لأنّه إذا قال حدثني فلان، أو عن فلان، فهو كاذب أو مدلّس بلا شكّ لأنّه لم يخبره بشيء"[1]، أمّا الأوجه الجائزة لنقل فعل الرّواية حتّى تحقّق إنجازيّتها فهي أربعة[2]:

- مخاطبة المحدّث للآخذ عنه.
- سماع المحدّث من الآخذ عنه و إقراره له بصحّته.
- كتاب المحدّث إلى الآخذ عنه.
- مناولته إيّاه كتابا فيه علم، وقوله أخبرني به فلان عن فلان.

بما أنّ الأمر يتعلّق برواية الخبر عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ، فإنّ ابن حزم يتحرّى الصّدق وينفي الكذب، وما من شأنه التّطاول على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ، لأنّ حديثه ليس كسائر البشر الّذي يحتمل خبره الصّدق والكذب. وقد ثبت عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم والصّحابة الأفعال التّالية[3]:

- الإخبار: إخباره بالسُّنن.
- قراءة الآخذ عن المحدّث والمحدث يصدق ذلك.
- الكتاب: كتب بالسُّنن إلى الملوك ليدعوهم إلى الإيمان.
- المناولة: كتب يعلّمهم السُنن وأمرهم بالعمل بما فيها.

وفَعل الصّحابة مثل صنيعه، إلّا الإجازة فما جاءت قط عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ولا عن الصّحابة رضي الله عنهم ولا عن من تبعهم. وعدّها ابن حزم بدعة لأنّها كاذبة غير صادقة، فالصّدق من شروط استيفاء الفعل الكلاميّ الّذي يحمل اعتقادا ما، فإنّ الإنجاز شرط في استيفاء

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص:147.
[2] المصدر نفسه، ج2، ص ص:147-148.
[3] المصدر نفسه، ج2، ص:148.

الفعل الكلاميّ المعبّر عن الرّغبة، والتّحقيق شرط في استيفاء القصد[1]، لأنّ غرض الشّريعة هو تغيير الواقع بإحداث الأثر الّذي يكون نتيجة الإنجاز، فالمسألة لا تتوقّف عند حدود إخبار الرّاوي لفعل الرّواية.

2.4. الشّهادة:

يعتبر ابن حزم الشّهادة خبرا بقوله: "فصحّ أنّ كلّ شهادة نبأ، وكلّ نبأ شهادة وكلاهما خبر"[2]، ويضيف قائلا: "الخبر نقل عن مشاهدة يوجب حكما على النّاس كلّهم"[3]، حين تثبت إنجازيّة الخبر لفعل الشّهادة على الرّغم من أنّ الشّهادة قد تكون كاذبة، فإن شهد عند "حاكم رجلان –هما عنده عدلان– فوافق أن شهدا بباطل، إمّا عمدا وإمّا غلطا، فإنّه حقّ مأمور بالحكم بشهادتهما، لأنّه قد ورد النصّ بقبول شهادة العدول عندنا، ولم نكلّف علم غيبهما"[4]، وبضرورة العقل يدري كلّ أحد: أنّه لا فرق بين امرأة وبين رجل، وبين رجلين، وبين امرأتين، وبين أربعة، وبين أربع نسوة، في جواز تعمّد الكذب والتّواطؤ عليهم، وكذلك الغفلة –ولو حينا– إلى هذا[5]، ومن خلال القولين يتّضح أنّ الشّهادة تعتمد على النّقاط التّالية:

- الشّهادة تكون أمام حاكم.
- إباحة فعل الشّهادة للمرأة والرجل.
- إجازة إنجاز فعل الشّهادة بخبر الواحد كما تنجز من قبل جماعة.
- وبما أنّ الشّهادة خبر فهي إمّا صادقة وإمّا كاذبة، وتكون كاذبة في حالات من بينها:
  - تقصّد الكذب.
  - الغلط.

---

[1] ينظر: صلاح إسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلس العلمي للنشر، الكويت، 2007م، يونيو، الحولية:27، ص ص:116–117.

[2] ابن حزم، المحلى، ج8، ص:535.

[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص:62.

[4] المصدر نفسه، ج6، ص:156، وينظر: المصدر نفسه، ج8، ص:136.

[5] ابن حزم، المحلى، ج8، ص:488.

- الغفلة.
- التّواطؤ.

- ضرورة إصدار الحاكم لقرار الحكم، لأنّه غير معنيّ بمعرفة نوايا الشّهود الّتي لا يعلمها إلّا الله عزّ وجلّ إن كانوا عدولاً.

كما أنّ ابن حزم يعتدّ بالشّهادة على الشّهادة في كلّ شيء، ويقبل في ذلك واحدًا على واحد؛ لأنّ الله تعالى أمرنا بقبول شهادة العدول، والشّهادة على شهادة عدول قبولها واجب[1]، فشرطه الوحيد عدالة الشّاهد، ولا يلتفت إلى العدد ولا إن كان شاهد حاضرًا والآخر غائبًا. وتصحّ الشّهادة عنده على الشّهادة في: إثبات الحدود، والعتق، والمال، والقصاص، والنّكاح والطّلاق؛ لأنّ تخصيص حدّ أو غيره لا يجوز إلّا بنصّ، ولا نصّ في ذلك[2]. ولا يجوز كتمانها، فهي فرض على كلّ من علمها إلّا أن يكون عليه حرج كالمشقّة وضعف في جسمه فَلْيُعلِنها[3].

فابن حزم يتحرّى خبر الشّهادة لإثبات مصالح وحقوق العباد عن طريق فعل الشّهادة، وما يمكن أن ينتج عنه من تأثير في قرار الحاكم اعتمادا على الشّاهد العدل، حتّى إن وكانت نواياه غير سليمة، فهو يعدّ حامل البينّة ومؤكّدا لما يقول في اعتقاد الحاكم، وهذا ما أشار إليه أوستين حين قسّم الفعل الكلاميّ فتفرّع عنه نوع ثالث وهو الفعل النّاتج عن القول؛ وهو ما يتركه الفعل الإنجازيّ من أثر ينتج عنه اتّخاذ موقف أو قرار أو ردّة فعل، وهذا ما ينطبق على فعل الشّهادة الإنجازيّ.

1.2.4. شروط إنجاز الشّهادة:

يعقد ابن حزم بعض الشّروط الّتي يجب أن تتوفّر في الشّاهد حتّى يحقّق فعل الشّهادة إنجازيّته ويتبيّن أثره الّذي يتوارى خلف نوايا الشّخص، فإمّا أن تكون شهادته خبرًا أراد به حقًّا إن كان صادقًا، أو شرّا أراد به باطلاً إن كان كاذبًا. ولهذا أكّد ابن حزم في قوله على أنّه "لا يجوز أن يقبل

[1] ابن حزم، المحلى، ج8، ص:540.
[2] ينظر: المصدر نفسه، ج8، ص ص:541-542.
[3] المصدر نفسه، ج8، ص:527.

في شيء من الشّهادات من الرّجال والنّساء إلّا عدل رضيّ"[1]، وعرّف العدل بقوله: "هو من لم تعرف له كبيرة ولا مجاهرة بصغيرة. والكبيرة: هي ما سمّاها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كبيرة، أو ممّا جاء فيه الوعيد. والصّغيرة: ما لم يأتِ فيه وعيد"[2]، لأنّ عدالته تمنعه من قول الباطل، فإن كانت عداوته أو مودّته تخرجه إلى ما لا يحلّ فهي جرحة فيه تردّ شهادته لكلّ أحد[3]، ولهذا فإنّ كلّ مسلم هو عدل ما لم يظهر منه شرّ[4].

فابن حزم يؤكّد على عدالة الشّاهد ويعتبرها شرطًا أساسيًا للفعل الإنجازيّ للشّهادة، وحتّى يزيد من كفاءة المخبر ومصداقيّة الخبر فإنّه يقبل مختلف أنواع فعل الشّهادة، مدعما ما ذهب إليه بالحجج التّالية:

- **شهادة العبد والأَمَة كشهادة الحرّ والحرّة لا فرق:**

لم يجعل ابن حزم من أُبتلي بالرِّقّ ممّن لا تقبل شهادتهم، بل أجاز له ذلك، وحجّته على المنكرين قوله: "هل يلزم العبيد الصّلاة، والصّيام، والطّهارة ويحرّم عليهم من المآكل والمشارب والفروج، كلّ ما يحرّم على الأحرار، ضمن قولهم: نعم فقد كذّبوا أنفسهم، وشهدوا بأنّهم يقدرون على أشياء كثيرة، فبطل تعلّقهم وتمويههم"[5]. وقبول شهادة العبد بموجب الكتاب والسّنّة؛ إذ لو أراد الله تعالى ورسوله عليه الصّلاة والسّلام تخصيص عبد من حرّ في ذلك لكان مقدورًا، وقد أخبرنا الله تعالى أنّه رضي عن المؤمنين الّذين عملوا الصّالحات، ولم يخصّص فئة عن أخرى في هذا الخبر، ففرض علينا أن نرضى عنه وعن قبول شهادته[6]، فالمعمول به عند ابن حزم هو توفّر شرط العدالة لا غير لتنفيذ فعل الشّهادة الكلاميّ سواء أكان حرّا أم عبدا أو أَمَة.

- **قبول شهادة الرّجل والمرأة على السّواء:**

[1] المصدر نفسه، ج8، ص:472.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ابن حزم، المحلى، ج8، ص:510.

[4] المصدر نفسه، ج8، ص:474.

[5] المصدر نفسه، ج8، ص:504.

[6] ينظر: المصدر نفسه، ج8، ص ص:504-505.

من بين الشّروط الّتي تزيد من المصداقية في تنفيذ فعل الشّهادة الكلاميّ قبول شهادة المرأة، لكنّ الاختلاف يكمن في العدد وطبيعة الشّهادة ونوعها ليعزّز صدق الخبر وتُثبت الحقوق لأصحابها، فلابن حزم نظريّته الخاصّة به -بحكم الأخذ بظواهر النّصوص- حين قبل شهادة النّساء في كلّ الحقوق، وجعلها على نصف شهادة الرّجال، إلّا إذا ورد نصّ من السنّة بقبول شهادة امرأة واحدة أو رجل واحد، وهو مختصّ عند ابن حزم في الرضاع، حيث قال: "وشهادة المرأتين تعدل شهادة الرّجل، وخصومنا ههنا لا يقبلون النّساء أصلاً إلّا في الأموال مع الرّجل ولابدّ، وفي عيوب النّساء والولادات فقط، ويقبلون الرّجال فيما عدا ذلك، ولا يقيسون الرّجال عليهنّ ولا يقيسوهنّ على الرّجال"[1]، فهو يجعل مقام الرّجل امرأتين في كلّ شيء، إلّا ما وردت النّصوص في استثنائه، بقوله: "ولا يجوز أن يقبل في الزّنا أقلّ من أربعة رجال عدول مسلمين، أو مكان كلّ رجل امرأتان مسلمتان عدلتان، فيكون ذلك ثلاثة رجال وامرأتين أو رجلين وأربع نسوة، أو رجلا واحدا وستّ نسوة، أو ثمان نسوة فقط. ولا يقبل في سائر الحقوق كلّها من الحدود والدّماء، وما فيه القصاص، والنّكاح، والطّلاق، والرّجعة والأموال، إلّا رجلان مسلمان عدلان؛ أو رجل وامرأتان كذلك أو أربع نسوة كذلك ويقبل في كلّ ذلك -حاشا الحدود- رجل واحد عدل أو امرأتان كذلك مع يمين الطّالب"[2]، ويضيف قائلا في شهادة المرأة وحدها: "ويقبل في الرضاع واحدة عدلة أو رجل واحد عدل"[3].

- **شهادة الأعمى مقبولة كالصّحيح:**

يعلّل ابن حزم قبول فعل الشّهادة من الأعمى على أنّه إذا " كانت الأصوات تشتبه فالصّور أيضا قد تشتبه، وما يجوز لمبصر ولا أعمى أن يشهد إلّا بما يوقن ولا يشكّ فيه. ومن أشهد خلف حائط أو في ظلمة فأيقن بلا شكّ بمن أشهده فشهادته مقبولة في ذلك، وقد قبل النّاس كلام أمّهات المؤمنين من خلف الحجاب"[4]، فإن فقد الأعمى إبصار العين فقد أوتي من البصيرة، والحواس ما يميّز به بين الصّدق والكذب، وبين الحقّ والباطل، إذ لم يشترط له الرُّؤية -أي الشّهادة

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص:90، وينظر: المصدر نفسه، ج6، ص:14.

[2] ابن حزم، المحلى، ج8، ص:476.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ج8، ص:534.

على الأفعال المرئيّة-، وعلى هذا، فقد اشترط في فعل الشّهادة الكلاميّ أن يكون مبنيّا على اليقين.

- **شهادة من بينهم عداوة وخصومة:**

يعتبر ابن حزم شهادة العدوّ مقبولة على عدوّه ما لم تخرجه إلى ما لا يحلّ، فهو عدل يقبل عليه[1]، فشهادة العدوّ لعدوّه متوقّفة على مدى عدالته وصدق خبره. أمّا شهادة الخصم: فإنّ المدّعي لنفسه المخاصم لا تقبل دعواه لنفسه بلا شكّ.[2]ولهذا، فإنّ تنفيذ فعل الشّهادة الّتي ينتج عنها حكم بالعدل على عدوّه أو صديقه أو لهما، أو شهد -وهو عدل- على عدوّه أو صديقه أو لهما، فشهادته مقبولة وحكمه نافذ[3].

- **شهادة القرابة:**

يشترط ابن حزم في شهادة القرابة العدالة سواء أكانت الشّهادة لصالحه أم ضدّه إذ يقول: "وكلّ عدل فهو مقبول لكلّ أحد وعليه، كالأب والأم لابنهما، ولأبيهما، والابن والابنة للأبوين والأجداد والجدّات، والجدّ والجدّة لبني بنيهما، والزّوج لامرأته، والمرأة لزوجها، وكذلك سائر الأقارب بعضهم لبعض كالأباعد ولا فرق"[4]، وهذا إجماع الصّحابة رضي الله عنهم[5]، لأنّ كلّ ذي حقّ فهو مأمور بأخذ حقّه ممّن هو له عنده متى قدر على ذلك، أجنبياً كان أم غير أجنبيّ، ومن لم يفعل ذلك فقد عصى الله عزّ وجلّ، وأعان على الإثم والعدوان[6]، وأمّا إن دفعته القرابة إلى الابتعاد عن كلمة الحقّ، فبالضرورة سيشهد لهم بالباطل، فمضمون منعه قطعا أن يشهد لمن يرشوه من الأباعد ولا فرق[7].

---

[1] ابن حزم، المحلى، ج8، ص:510.

[2] المصدر نفسه، ج8، ص:512.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ج8، ص:505.

[5] المصدر نفسه، ج8، ص:510.

[6] المصدر نفسه، ج8، ص:508.

[7] المصدر نفسه،ج8، ص:509.

- **شهادة الشَّريك والوكيل والكفيل:**

يستند ابن حزم في قبول شهادة الشّريك والوكيل والوصيّ ليتيمه على العدالة[1]، حتّى وإن كان الشّاهد مدّعيا وخصما في الوقت نفسه، فإنّ شهادته لنفسه مقبولة عنده، وهذا بحكم استناده على ظاهر القرآن والحديث ولا وجود فيهما لتخصيص في الأخذ بالشّهادة إلّا عدالة الشّاهد، ولم يأخذ بالحسبان أنّ النّزعة الإنسانيّة تحبّ دائما الخير لنفسها حتّى وإن كانت على باطل، فإنّها لا تشهد ضدّ نفسها في حقّ غيرها إلّا إذا كان الشاهد عدلا حقّا، فالأصل في المسلم عند ابن حزم العدالة سواء كانت الشّهادة لفائدة غيره أم عليه[2].

- **شهادة الشّاهد مع اليمين:**

يرى ابن حزم أنّه من الواجب الأخذ بالشّهادة واليمين في الدّماء والقصاص، والنّكاح، والطّلاق والرّجعة، والأموال[3]؛ أي في الشّؤون الدنيويّة الّتي تربط النّاس في معاملاتهم مع بعضهم، فاليمين يعتبر بمثابة إثبات لفعل الشّهادة الإنجازيّ، ممّا يجعل درجة شدّة الغرض المتضمّن لفعل الشّهادة أكثر صدقا.

مسألة القضاء بشاهد ويمين معناها أنه من لم يقدر على الإتيان بشاهدين، فإنه يأتي بشاهد واحد ويعوض الشاهد المفقود بيمينه فتقوم مقامه، واختلف العلماء في الأخذ بها وفي مجال الأخذ بها.

2.2.4. صيغ إنجاز الشّهادة:

إنّ التّلفّظ ببعض العبارات والصّيغ المحدّدة يعطي لفعل الشّهادة الكلاميّة صيغة إنجازيّة مقبولة، "فإن قال الشّاهد للقاضي: أنا أخبرك، أو أنا أقول لك، أو أنا أعلمك، أولم يقل أنا أشهد -فكلّ ذلك سواء-، وكلّ ذلك شهادة تامّة فرض على الحاكم الحكم بها، لأنّه لم يأتِ قرآن ولا

[1] ابن حزم، المحلى، ج8، ص:505.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ج8، ص:490.

سنّة ولا قول صاحب ولا قياس ولا معقول: بالفرق بين شيء من ذلك"[1]، بصيغة المضارع. وإن سمع الشّخص الخبر سواء طلب منه الشّهادة به أم إشهاده أم لم يطلب منه ذلك، أم لم يخاطبه أصلا، لكن خاطب غيره، أم طلب منه عدم الشّهادة، فإنّه فرض عليه أن يشهد[2] بالصّيغ السّابقة الذّكر؛ لأنّه يعتبر النّبأ والشّهادة خبرا كليهما، وكلاهما قول وكلّ ذلك حكاية[3]. فالغرض من ذلك هو التّمكّن من إنجازيّة فعل الشّهادة. وهذا ما يقرّه أوستين، بأنّ أداء الشّهادة يكون مقبولا على أنه بينة حتّى من طرف لم يحضر الواقعة، إذا نقلها وأدّاها بأن تلفظ على شرط تأسيس الإنشاء – أشهد– لأنّه يعتمد في ذلك لا على ما نقله وحكاه ذلك الشّخص[4]، لتكون الصّيغة المستعملة هي الّتي تمكّن الشّاهد الّذي نقل الأحداث والوقائع الّتي رويت له من إنجاز فعل الشّهادة.

3.2.4. الفرق بين الشّهادة والرّواية:

يستند ابن حزم في التّفريق بين فعلي الرّواية والشّهادة الإنجازيين على أنّ الرّواية تقبل من الآحاد، ولا يشترط فيها التّعدّد، في حين أنه إذا كان شاهد واحد كان لابدّ من اليمين، ولأنّ كليهما قد يلفّهما الكذب، فإنّ الفرق واضح فيما يتعلّق بالشّريعة–القرآن والسّنّة– وما يتعلّق بالأمور الدّنيويّة بين بني البشر كوضوح الشّمس، وهو كالآتي[5]:

أوّلاً: أنّ الله تعالى قد تكفّل بحفظ الدِّين وإكماله وتبيينه من الغيّ وممّا ليس فيه، ولم يتكفّل تعالى قطّ بحفظ دمائنا، ولا بحفظ أموالنا في الدُّنيا، بل قدّر تعالى بأنّ كثيرا من كلّ ذلك يؤخذ بغير حقّ في الدّنيا.

ثانيًا: أنّ الحكم في القضاء مبنيّ على شهادة العدول واليقين الّذي لا شكّ فيه، فإن لم يقضِ القاضي بشهادة العدول فإنّه يعتبر فاسقا.

[1] ابن حزم، المحلى، ج8، ص:535.

[2] المصدر نفسه، ج8، ص ص:534–535.

[3] المصدر نفسه، ج8، ص:535.

[4] أوستين، نظرية أفعال الكلام،ص:26.

[5] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص ص:131 وما بعدها.

ثالثًا: أن تكون الصّيغة تتوافق وفعلي الشّهادة والرّواية؛ لأنّ الله تعالى افترض علينا أن نقول في جميع الشّريعة كالآتي: (قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم)، (أمرنا الله تعالى بكذا). (نهانا الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم عن كذا وأمرنا بكذا).

ولم يأمرنا الله تعالى أن نقول: (شهد هذا بحقّ)، ولا (حلف هذا الحالف على حقّ)، ولا (أنّ هذا الّذي قضينا به لهذا حقّ له يقينا)، ولا (قال تعالى ما قال هذا الشّاهد).

فالحكم يكون بما رواه العدول عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم والوحي الّذي هو القرآن بحقّ من عند الله، أمّا الحكم الّذي يستند إلى شهادة العدول فهو حقّ مقطوع من عند الله تعالى أنّه أمر بالحكم به، ولا نقول فيما شهدوا به وما حلف به الحالف أنّه من الله تعالى، ولا أنّه حقّ مقطوع به.

رابعًا: أمّا الشّرط الرّابع فيتعلق بالشّروط الّتي ينفرد بها ناقل الأخبار دون الشّهود بأن لا يكون "المحدّث إلّا فقيها فيما روى -أي حافظًا- لأنّ النصّ الوارد في قبول نذارة النّافر للتّفقّه إنّما هو بشرط أن يتفقّه في العلم، ومن لم يحفظ ما روى فلم يتفقّه، وليس ذلك في الشّهادة لأنّ الشّرط في الشّهادة إنّما هو العدالة، فلا يضرّ الشّاهد أنّ يكون معروفا بالغفلة والغلط، إلى أن تقوم بيّنة بأنّه غلط في شهادة ما، فتسقط تلك الشّهادة، ولا يضرّ ذلك شهادته في غيرها لا قبلها ولا بعدها وهو مقبول أبدًا"[1].

وبهذا يمكن القول أنّ الشّهادة وإن كانت خبرا عند ابن حزم فإنه يلزم القاضي الأخذ بها وإصدار الأحكام بمقتضاها، نظرًا للإستراتيجية الحجاجيّة الّتي يتميّز بها فعل الشّهادة الكلاميّ لكونه محكوما بنوع من السّلطة أو الرسميّة الّتي تحقّق غرضه استنادًا إلى القاضي، وهذا هو النّمط الإنجازيّ لفعل الشّهادة الكلاميّ على حسب قول سيرل: "فالخاصّية الّتي تميّز الشّهادة من مجرّد الإخبار هي المراد بنمط الإنجاز للغرض المتضمّن في القول"[2]. كما أنّ الشّهادة لا تتعلّق فقط بالفصل في الأمور الاجتماعيّة من خلال المثول أمام القاضي، وإنّما هناك جانب آخر يتعلّق

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص:148.

[2] نقلا عن: طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية، ص:18.

بالرّواية حين يحتكم الأصوليُّ إلى فعل الشّهادة الكلاميّ على عدالة الرّاوي ومدى حقيقة الرّواية لمنحها قوّتها الإنجازيّة والفصل فيما إذا كان الخبر صادقا أو كاذبا.

3.4. الدّعوى والإقرار:

لا يعترف ابن حزم بشهادة الخصم أو المدّعي لصالحه، ويطالبه بالبيّنة الّتي تثبت صحّة قوله، فكلّ من ادّعى على أحد وأنكر المدّعى عليه فكُلّف المدّعي بالبيّنة، فإن لم تكن له بيّنة فإنّ اليمين تتوجّه على المدّعى عليه فإن شاء أخّر اليمين حتّى يستحضر المدّعي البيّنة، وإلّا فإنّ اليمين يُسقط البيّنة الغائبة ولا يقضي بها بعد ذلك حتّى يثبت بالعلم واليقين أنّ المدّعى عليه حلف كاذبا، فيقضى عليه بالحقّ أو يقرّ بعد أن يكون حلف أنّه كاذب، فيلزمه ما أقرّ به[1]. فشهادة المدّعى عليه على نفسه يعتدّ بها عند ابن حزم، ويعتبرها دليلا وتسمّى إقرارًا، فكما أنّ الشّهادة يحكم بها ولا ينقض الحكم بعدها، فكذلك اليمين عند ابن حزم يحكم بها ولا ينقض الحكم بعدها، فلا يؤخذ بالبيّنة بعدها، فليست الشّهادة أولى من اليمين، إذ الصّدق في كليهما ممكن والكذب في كليهما ممكن، وإن حلف المنكر لا يُعتدّ به[2]، فقوّة الفعل الإنجازيّ للبيّنة مساوية لقوّة الفعل الإنجازيّ لليمين في نظر ابن حزم سواء كان فعل الشّهادة الكلاميّ ببيّنة من المدّعي على المدّعى عليه، أو إقرارًا من المدّعى عليه ضدّ مصالحه الّتي ينجم عنها إلحاق الضرر بنفسه.

فالإقرار واجب قبوله وليس لأحد إبطاله بغير نصّ قرآن أو سنّة[3]، إذا كان المقرّ عاقلا بالغًا غير مُكره، وأقرّ إقرارًا تامًّا ولم يصله بما يفسده[4]، ولابدّ من قيام البيّنة عند الحاكم على إقرار المقرّ نفسه أو إنكاره[5]، ولا رجوع له عمّا أقرّ به[6].

[1] ابن حزم، المحلى، ج8، ص:441.
[2] المصدر نفسه، ج8، ص:442.
[3] المصدر نفسه، ج6، ص:483.
[4] المصدر نفسه، ج7، ص:100.
[5] المصدر نفسه، ج8، ص:433.
[6] المصدر نفسه، ج7، ص:103.

ومن خلال ما تقدّم يتّضح أنّ "الإقرار" و"الشّهادة" كليهما فعلان كلاميان يعتدّ بهما ابن حزم، ويعتبر الإقرار شهادة تجلب المنفعة للغير وتضرّ بالنّفس، إلاّ أنّ الشّهادة على الغير إمّا أن تجلب لهم المنفعة أو تضرّ بهم هم وحدهم دون أن يلحق الضّرر بالشّاهد. أمّا الدّعوى فهي فعل كلاميّ يحتاج إلى بيّنة أو يمين لإثبات المنفعة للنّفس وإلحاق الضّرر بالخصم. وتكون كلّ الأفعال الكلاميّة السّابقة أمام هيئة رسميّة، هي الّتي تفصل في حقوق الغير استنادًا على صدق أو كذب فعل الشّهادة أو اليمين حيث لا دخل للقاضي في نواياهم. فيكون نمط الإنجاز لهذه الأفعال يحمل طابعا سلطويًّا هو الّذي يفصل في النّزاعات.

4.4. الوعد والخلف والوعيد:

يرى ابن حزم أنّه ليس كلّ من وعد فأخلف يكون مذموما أو عاصيًّا، في حين يكون مطيعًا إذا عاهد على معصية ولم يوفِ بعهده، إذْ لا يكون إنجاز الوعد لازما إلاّ إذا وعد بواجب عليه، كإنصاف من دين أو أداء حقّ فقط[1]. ومع ذلك يُعدّ من الكراهة عدم الوفاء بالوعد وأنّ الأفضل الوفاء به[2].

أمّا الوعد الصّادق عنده فهو ما تعلق بما نصّ عليه الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من أنه إذا أسلم الكافر فإنّ الله عزّ وجلّ "لا يظلمه حسنة ممّا عمل في سفره ثمّ أسلم"، فهي داخلة تحت هذا الوعد الصّادق المضمون إنجازه، فصحّ أنّه يُجازي بها في الآخرة"[3]، ففعل الوعد الّذي يضمن إنجازيّته عند ابن حزم هو الّذي قطع به الله عزّ وجلّ لعباده، فما ألزمه الله تعالى على لسان نبيّه صلّى الله عليه وسلّم ، فهو الّذي يلزم –سواء التزمه المرء أم لم يلتزمه–[4]. ففعل الوعد يحقّق إنجازيّته إذا كان في نصّ القرآن أو السّنّة إيجابه وإنفاذه، أمّا إذا لم يذكر في نصّ القرآن ولا في السّنّة إيجابه وإنفاذه، ففي هذه الحالة لا يلزم الوفاء به[5].

[1] ابن حزم، المحلى، ج6، ص ص:279–280 و ج7، ص:36، وينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص:19.
[2] المصدر نفسه، ج6، ص:278.
[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص:116.
[4] ابن حزم، المحلى، ج7، ص:36.
[5] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص:15.

ويعتبر ابن حزم من وعد وخلف واستثنى فقد سقط عنه الحنث ولم يلزمه فعل ما حلف عليه، ولا فرق بين وعد أقسم عليه وبين وعد لم يقسم عليه. فقد صحّ تحريم الوعد بغير استثناء، فمن وعد ولم يستثنِ فقد عصى الله عزّ و جلّ في وعده ذلك، فإنِ استثنى فقال: إنْ شاء الله تعالى، أو نحوه ممّا يعلّقه بإرادة الله عزّ وجلّ، فلا يكون مخلفًا لوعده إن لم يفعل، لأنّه إنّما وعده أن يفعل إن شاء الله تعالى، وقد علمنا أنّ الله تعالى لو شاء لأنفذه، فإن لم ينفذه، فلم يشأ الله تعالى كونه[1].

أمّا الوعيد عند ابن حزم فهو توعّد من الله تعالى لمن ترك التّعلق بحبل الله تعالى الّذي هو القرآن وكلام النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بعد بلوغ النصّ إليه، وقيام الحجّة به عليه[2].

وبهذا يتّضح أنّ الوعد والوعيد إذا تعلّق بما تعهّد به الله عزّ وجلّ في كتابه أو في سنّة نبيّه صلّى الله عليه وسلّم فهو صادق. لكن يبقى الوعد الّذي بين البشر، فإنّه لا يحتمل لا الصّدق ولا الكذب في نظر ابن حزم، إلّا أنّه في الوقت نفسه يلزمه إذا تعلّق بالواجبات. فدرجة الشّدّة للغرض المتضمّن في القول يختلف لدى تعلق الوعد بالأمور العاديّة اليوميّة عن تعلقه بأداء الواجب عند ابن حزم؛ لأنّ الأمر يتعلق بنمط الإنجاز الّذي يلزمه الوفاء بأداء حقوق الغير كالدَّين. كما يفرّق ابن حزم بين الكذب والخلف بالوعد؛ فالخلف لا إثم على صاحبه إلّا فيما استثناه. أمّا الكذب* ففاسق صاحبه آثم لأنّه ينافي تعاليم ديننا والأخلاق والآداب الّتي أوصى بها، وهذا ما قصدتْ التّداوليّة تحقيقه من خلال مبدأ التّعاون لإنجاح التّواصل.

5.4. النّفي:

يعتبر النّفي أحد الأفعال الكلاميّة المنبثقة نتيجة تطبيق الخبر، وهو مقابل الإثبات، ويؤكّد ابن حزم على أنّه مندرج ضمن الإخبار بقوله: "واعلم أنّ السّلب والإيجاب إنّما يقعان في الأخبار وبذلك يكون الصّدق والكذب"[3]، ويقصد بالإيجاب إثبات شيء لشيء كقولك: زيد منطلق

[1] ابن حزم، المحلى، ج6، ص:280.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص:68، والمصدر نفسه، ج4، ص:116.

* سبق التّطرق إليه في تقسيم الكلام

[3] ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج4، ص:181.

والخمر حرام وما أشبه ذلك، والسّلب نفي شيء عن شيء، كقولك: زيد ليس أميرًا، ومُسيلمة ليس نبيًّا وما أشبه ذلك، والفرق بينهما إدخال ألفاظ النّفي، وهي: لا أو ليس أو ما أو الحروف الّتي تجزم في اللّغة العربيّة الأفعال بغير معنى الشّرط أو تنصبها، وهي: "لم" وأخواتها و"لن" وما أشبهها، فيكون نفيًا، أو إخراجها فيكون إيجابًا[1]؛لأنّ هذه الحروف تسلب ما أوجبت في لفظك الّذي أدخلتها عليه[2]. فالإيجاب عنده هو الكلام المثبت، أمّا السّلب فهو الكلام الّذي أدخلت عليه أحد حروف النّفي فيكون الكلام منفيًا.

يقرّ ابن حزم بأنّ النّفي خبر ويؤكّد ذلك في موضع آخر، قال: "والخبر كما قدمنا إمّا إيجاب وإمّا نفي، والموجب إمّا أن يكون كذبًا وإمّا أن يكون صدقًا، والمنفيّ أيضا كذلك، والخبر إذا تمّ – كما ذكرنا– سمّي قضيّة، فإمّا صادقة وإمّا كاذبة"[3]، فالنّفي شطر الكلام في الخبر مناصفة مع الإثبات، ولكي يكون النّفي صحيحا والكلام لا لبس فيه، يجب أن تضع النّفي في مكانه الصّحيح، لقوله: "واعلم أنّه واجب أن تراعي –إذا أردت أن تنفي صفة ما– أين تضع حرف النّفي، فأصل الحكم فيه إذا أردت البيان ورفع الإشكال أن تضع حرف النّفي قبل الخبر لا قبل المخبر عنه، فيقول خصْمُك: زيد حيّ، فتقول: زيد لا حيّ"[4]. وهذا ما تسعى التّداوليّة برمّتها إلى تحقيقه، وهو رفع اللّبس عن الكلام حتّى يكون للكلام معنى ويكون التّواصل ناجحًا ونافعًا. كما ناقش ابن حزم كثيرًا من الأمور المتعلّقة بالنّفي، متى يكون النّفي صحيحًا أو فاسدًا، ومتى يكون خاصًا أو عامًا، وقد أفرد له بابًا سمّاه باب الكلام في السّلب والإيجاب –وهو النّفي– ومراتبه ووجوهه ضمن كتابه التّقريب لحدّ المنطق[5]، كَوَضْع المتكلّم حرف النّفي قبل الخبر والمخبر عنه كقوله: لا زيد منطلقٌ. فظاهر اللّفظ نفي زيد ونفي الانطلاق معه، فلم يحصل معنى يخبر عنه، وإنّما الصّواب أن يقول زيد غير منطلق، أو: ليس منطلقًا، فيكون قد أثبت زيدًا ونفى عنه الانطلاق، فيكون قد أجاب على أحد وجهي الكلام اللّذين هما إمّا نفيُ المخبر عنه جملة وإمّا

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج4، ص:180.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص:191.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص:210.

[5] المصدر نفسه، ج4، ص ص:199 وما بعدها.

نفي الصّفة عنه[1]. كما أنّ نفي النّفي إثبات، "مثال ذلك أن تقول: زيد صالح، فإذا سلبت الصّلاح فقلت: زيد غير صالح، فإذا نفيت النّفي فقلت: زيد ليس غير صالح؛ فقد أوجبت له الصّلاح"[2].

ومن بين الأمثلة الّتي صاغها ابن حزم من القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿... فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ...﴾ [سورة الإسراء، الآية :23]، فإنّه لا يُفهم من هذا اللّفظ إلّا منع أفٍّ فقط، وأما القتل والضّرب وغير ذلك فلا مانع منه في هذا اللّفظ، ولو أنّ إنسانًا قتل آخر وأخبرنا عنه مخبر وشهد شاهد أنّه قال له أفٍّ، لكان كاذبًا وشاهد زور، ولو أنّ حالفًا حلف على القاتل أنّه قال للمقتول: "أفٍّ" لكانت يمينه غموسًا[3]. تستند هذه الأقوال الّتي قدّمها ابن حزم لتدعيم صحّة كلامه على الحجّة لتعليل أخذه بظاهر اللّفظ وإقناع المتلقّي بصدق وجهة نظره. ثمّ يواصل ابن حزم تقديم أدلّته بالدّليل من القرآن باحتجاجه بقوله تعالى من السّورة نفسها: ﴿... وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾ [سورة الإسراء، الآية:23]، ليستثني الإساءة للوالدين الّتي هي ضدّ الإحسان، فالإحسان واجب والإساءة ممنوعة؛ لأنّ الآية اقتضت هذه اللّفظة: إتيان كلّ ما يسمى إحسانًا ودفع كلّ ما يسمى إساءة: فالضدّ يدفع الضدّ، إذا وقع أحدهما بطل الآخر[4]. وينمّ هذا التّحليل عند ابن حزم عن بُعدٍ تداوليّ مفاده المعنى الضمنيّ، فالمعنى العُرفي الّذي أفاده ظاهر اللّفظ هو الإحسان إلى الوالدين، لكنّ المعنى الحواري المستلزم، -أو كما قال ابن حزم: "اقتضاه اللّفظ" هو النّهي عن الإساءة-. فابن حزم لم يخرج عن سياق النصّ القرآني في تأويله هذه الآية، وبالتّالي نهى المولى عزّ وجلّ عن قول "أفٍّ" أو عن الإساءة إلى الوالدين.

5. الأفعال الإنجازيّة المباشرة وغير المباشرة:

إذا وقفنا عند هذه الأفعال الكلاميّة لكونها تحمل قيمة إبلاغيّة، نجد أنّ ابن حزم يعتبر أنّ "الخطاب لا يُفهم منه إلّا ما قضى لفظه فقط، وأنَّ لكلّ قضية حكم اسمها فقط، وما عداه فغير

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج4، ص ص:199-200.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص:215.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص ص:282-283.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص:283.

محكوم له، لا بوفاقها ولا بخلافها، لكنّا نطلب دليل ما عداها من نصٍّ واردٍ باسمه، وحكم مسموع فيه، أو من إجماع، ولابدَّ من أحدهما"[1]، فابن حزم يستنبط الحكم الشّرعيّ من ظاهر اللّفظ وما يقتضيه من معنى، ولا يتعدّاه إلى معانٍ لا تمتُّ بصلة للخطاب، إلّا إذا كان هناك دليل من نصٍّ أو إجماع يوافق أو يخالف الحكم المنصوص عليه في الخطاب، فإنَّه عندئذ يقبله و يضمّه إلى الحكم السّابق، لكن قد يكون ظاهر اللّفظ لا يحمل معنى مباشرًا، وهذا ما حمل ابن حزم إلى تقسيم اللّفظ وما يقتضيه إلى نوعين:

1.5. أفعال إنجازيّة مباشرة:

ويمثّل هذه الأفعال الألفاظ الّتي لا تحتاج إلى دليل لتأويلها؛ بل تعتمد إستراتيجية الفعل الكلاميّ الشّرعيّ المباشر، أي أنّنا نفهم القصد لمجرّد التّلفّظ من ظاهر اللّفظ وما يقتضيه من معنى صريح في الكلام بقسميه: الخبر أو الأمر والنّهي؛ لأنّه بمجرّد التّلفّظ بالفعل الكلاميّ المباشر، فإنَّه يمثّل قيمة إنجازيّة فعليّة، وعليه فإنّ الأفعال الكلاميّة تكون مباشرة عند ابن حزم إذا ما تعلّقت بأحد العناصر الثّلاثة الآتية:

1.1.5. لغة الخطاب:

ويقصد بها أنَّ كل لفظ أُريد به مسمّاه في اللّغة في خطاب الله عزّ وجلّ أو رسوله صلّى الله عليه وسلّم ، لا يجب تأويله، "ما دمنا لا نجد دليلاً على نقل الاسم عن موضعه في اللّغة، فلا يحلُّ لمسلم أنْ يقول إنّه منقول... فكلُّ خطاب خاطبنا الله تعالى به أو رسوله صلّى الله عليه وسلّم ، فهو على موضوعه في اللّغة ومعهوده فيها"[2]، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا...﴾ [سورة الأحزاب، الآية:72]، فابن حزم يحمل معنى خطاب الآية الّتي خاطبنا بها الله عز وجل "على الحقيقة، وأنَّ الله تعالى وضع فيها التّمييز إذْ خيَّرها، فلمَّا أبت حمل الشّرائع وأشفقت من تحمّل الأمانة سلبها إيّاها وسقطت الكلف عنها... لأنَّ كلام الله عزّ وجلّ كلَّه بيان لنا، وجارٍ على معهود ما أوجبه فهمنا بإدراك عقولنا

[1] ابن حزم، الإحكام، ج7، ص:44.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص:28.

وحواسنا"[1]، وتصحّ هذه الحقيقة عند ابن حزم بتمييز ما بيَّنه الله لنا عن طريق العقل لندرك أنّه لفظ منقول عن الّذي عهدناه إلى معانٍ أخرى من صفات هذه الأشياء المخبر عنها، الموجود فيها على الحقيقة[2]، ولسنا نعلم كيف كان ذلك العرض ولا كيف كان قبولنا نحن لتلك الأمانة[3]، والأمثلة عن ذلك كثيرة عند ابن حزم.

2.1.5. معانٍ شرعيّة:

ويقصد بها كلّ لفظ نقله الله تعالى عن موضوعه في اللّغة إلى معنى آخر "كالصّلاة والزّكاة والصّوم، والحجّ، فإنَّ هذه الألفاظ لغويّة نقلت إلى معانٍ شرعيّة لم تكن العرب تعرفها قبل ذلك، فهذا ليس مجازًا، بل هي تسمية صحيحة لأنَّ الله –خالق اللّغات– تعبّدنا بأن نُسمّي هذه المعاني بهذه الأسماء."[4]فنقل الله عزّ وجلّ اسم الصّلاة عن الدّعاء واقتصارها على حركات محدودة من قيام وركوع وسجود وجلوس وقراءة وذكر ما لا يتعدّى بشيء من ذلك إلى غيره[5]، ليبقى هذا اللّفظ على حقيقته الشّرعيّة والمعنى فيه مباشر.

3.1.5. العُرف:

ويُقصد به ما اصطلح عليه أهل اللّغة، أو نقل اللّفظ من معناه اللّغويّ إلى غيره بعرف الاستعمال، كما في قوله: "لو اصطلح اثنان على أن يسمّيا شيئًا ما باسم ما –مخترعٌ من عندهما أو منقولٌ عن شيء آخر– ليتفاهما به"[6].

إنَّ تطرّق ابن حزم إلى حمل الألفاظ على ظاهرها والأخذ بها على ما هي عليه في اللّغة جعل أصل الأفعال الكلاميّة مباشرة، فلا يصحّ تأويل ما لا يجب تأويله، لأنَّ "برهان ذلك أنَّ الله تعالى

[1] ابن حزم، الإحكام، ج4، ص:32.
[2] المصدر نفسه، ج4، ص ص:32–33.
[3] ابن حزم، الأصول والفروع، ص:262.
[4] ابن حزم، النبذ، ص:39.
[5] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص:135.
[6] المصدر نفسه، ج4، ص:29.

قال في كتابه: ﴿... تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾ [سورة النّحل، الآية:89]، وقال أيضا: ﴿... لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾ [سورة النّحل، الآية:44]، والبيان بلا شكّ هو ما اقتضاه ظاهر اللّفظ الوارد ما لم يأتِ نصٌّ آخر أو إجماع متيقَّنٌ على نقله عن ظاهره"[1]؛ أي لكي يكون العمل اللّغوي ناجحًا يجب التّقيّد بظاهر اللّفظ ما لم يرد دليلٌ ينقله عن ظاهره، وإلّا، فإنَّ عكس ذلك سيؤدّي إلى إخفاق العمل اللغوي.

2.5. أفعال إنجازيّة غير مباشرة:

ويمثّل هذه الأفعال الألفاظ الّتي تحتاج إلى الدّليل الّذي تمَّ به نقل اللّفظ عمّا اقتضاه ظاهره إلى معنى آخر، وهذا النّوع من الأفعال يحتاج إلى تأويل ظاهر اللّفظ، وقد تكون هذه الأدلّة بمثابة "نصٍّ أو إجماع أو ضرورة حسٍّ، تشهد بأنّ الاسم قد نقله الله تعالى أو رسوله صلّى الله عليه وسلّم إلى معنى آخر، فإذا وجد ذلك أخذناه على ما نقل إليه"[2]، ويقسّم ابن حزم الألفاظ المنقولة عن معانيها إلى أربعة، هي[3]:

أولاً: نقل الاسم عن بعض معناه الّذي يقع عليه دون بعض: وهذا هو العموم الّذي استُثنِيَ منه شيء ما، فبقي سائره مخصوصًا من كلّ ما يقع عليه، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ...﴾ [سورة آل عمران، الآية:173].

ثانيًا: نقل الاسم عن موضوعه في اللّغة بالكلّية وتعليقه على شيء آخر: كنقل الأمر الوارد عن الوجوب إلى النّدب أو الإباحة؛ لأنَّ الأمر خرج عن معناه الّذي وضع له إلى الوجوب، كما يخرج الوجوب عن معناه الّذي وضع له إلى النّدب الّذي صيغته تدلُّ على التّخيير، وكنقل الأمر عن إلزام العمل به إلى المهلة منه، ويقع هذا تحت مسمَّى "نقل اللّفظ عمّا يقتضيه ظاهره إلى معنى آخر"، والّذي يضمُّ الاستعارة والمجاز، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [سورة الدّخان، الآية:49].

[1] ابن حزم، المحلى، ج12، ص:373.

[2] ابن حزم، الإحكام، ج4، ص:28.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص ص:135-136.

ثالثًا: نقل خبرٍ عن شيءٍ مازال شيء آخر اكتفاه بفهم المخاطب؛ كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا...﴾ [سورة يوسف، الآية:82]. وإنّما أراد الله تعالى أهل القرية وأهل العير، فأقام الخبر عن القرية والعير مقام الخبر عن أهلها، والأمثلة كثيرة عن ذلك.

رابعا: نقل لفظ عن كونه حقًا موجبًا بمعناه إلى كونه باطلًا محرَّمًا: وهذا هو النّسخ، كنقله الأمر بالصّلاة إلى بيت المقدس إلى أنّه لا يحلّ ذلك اليوم أصلا بالعمد لغير الضرورة.

أمّا الدلائل الّتي تُعرف بها صحّة ما ذهب إليه ابن حزم في نقل اللّفظ على غير موجبه، فهو البرهان الّذي ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما[1]:

- طبيعيّة: هي ما دلَّ العقل بموجبها على أنَّ اللّفظ منقول عن موضوعه كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ...﴾ [سورة آل عمران، الآية:173]، فصحَّ بضرورة العقل أنَّ المراد بعضهم لا كلُّ النّاس، وكقوله تعالى:﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [سورة الإسراء، الآية:50]، علمنا بضرورة العقل أنَّه أمر تعجيزي. ويقصد ابن حزم بذلك قدرة العقل الّتي يستطيع بها تحليل الدّلالة اللّفظيّة ليتوصّل إلى أنّها دلالة حقيقة أو دلالة مجاز، ليحدّد القرائن الّتي يفكُّ بها شفرات الخطاب.
- شرعيّة: وهو أن يأتي نصٌّ على أحد وجوه النّقل من القرآن أو السّنَّة أو الإجماع، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...﴾ [سورة النّساء، الآية:22]، فكلمة "أب" تدلُّ على الوالد مباشرة من ظاهر اللّفظ، إلّا أنّها نقلت إلى معنى أوسع لتشمل الأجداد والعمّ عن طريق نصّ آخر، كما أنَّ نقل الأمر عن الوجوب إلى النّدب لا دخل للعقل فيه، وإنّمَّا يُؤخذ من نصٍّ آخر أو إجماع.

فموقف ابن حزم واضح وجليّ من تأويل ظاهر اللّفظ، فهو لا يأخذ منه إلّا ما أخرجه عن الظاّهر دليل من شريعة أو طبيعة "ولولا ذلك ما كان تفاهم أبدًا، ولا فهمنا عنه تعالى شريعة، ولا علمنا مُراده عزّ وجلّ في أمر ولا نهي ولا في خبر أخبرنا به، وعرَّفنا تعالى بذلك التّمييز الّذي وضع فينا من صفات المخلوقات ما قد عرفناه، وجعل لتلك الصّفات أسماءً تعبِّر عنها ،ونتفاهم بها

[1] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص ص:137 وما بعدها.

الأخبار عنها"[1]، فبالرغم من وجود الدّليل، فإنَّ ابن حزم يلتزم بظاهر اللّفظ حتّى في تأويل المجاز "فصحَّ بما ذكرنا أنَّ إخراج الأسماء عن مواضعها إذا قام دليل من الأدلة الّتي ذكرنا واجب؛ لأنّه أخذ في كلِّ ذلك بالظّاهر الوارد، وبالنصِّ الزّائد، فلم يخرج عن الظّاهر في كلِّ ذلك ووجب إذا عدم دليل منها أن لا ينقل شيء من الخطاب عن ظاهره في اللّغة"[2].

إنَّ المتتبّع لأقوال ابن حزم يجد أنَّه قسّم الفعل الكلاميّ إلى قسمين: قسم يتعلّق بالإنجازات الكلاميّة البسيطة والّتي تُؤخذ من ظاهر اللّفظ، وقسم ثانٍ يرتبط بالإنجازات الكلاميّة الّتي يعتمد فيها على إنجاز كلام يحتوي قوّتين إنجازيّتين: قوّة إنجازيّة مباشرة، إلّا أنّها ليست المقصودة من ظاهر اللّفظ، وإنّما المقصودة هي القوّة الإنجازيّة المستخلصة منه عند توافر الدّليل.

إذن، تطرّقنا في هذا المبحث إلى أنّ الأصولي ابن حزم عرف أفعالا كلاميّة منبثقة عن الخبر تخرج عن غرضها الإعلاميّ أو الإخباريّ إلى أغراض أخرى كالرّواية والشّهادة، فتطرّقنا إلى تعريفهما والشّروط والصّيغ المعتمدة في إنجازيّتهما، بالإضافة إلى الدّعوى والإقرار والوعد والخلف والوعيد والنّفي، الّتي تدلّ على عمق تحليلاته وبُعد نظره وحرصه الشّديد على تحرّي الصّدق في الأفعال الكلاميّة، لأنّ الأمر يتعلّق بأفعال تكليفيّة. أمّا في المبحث الموالي، فسنبحث في الأفعال الكلاميّة الّتي انبثقت عن الإنشاء.

[1] ابن حزم، الإحكام، ج4، ص:34.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص ص:138-139.

المبحث الثاني: أفعال الكلام الإنشائيّة

1. الإنشاء عند ابن حزم:

يعتمد ابن حزم في نقد متن النصّ الشّرعيّ على الأفعال الكلاميّة الإنشائيّة، والّتي تجسّدها مجموعة من الأوامر والنّواهي الواردة في القرآن الكريم وكلام النّبيّ صلى الله عليه وسلم، ويعكف على مناقشتها وتفسير دلالتها على الطّلب بالفعل أو التّرك، مستعينًا في ذلك باللّغة الّتي "ليست شيئًا غير الألفاظ المركّبة على المعاني المبينة عن مسمياتها، واللّسان هو اللّغة، والكلام هو الّذي يبيّن عن معانيه"[1]. وإذا تمكّن الفقيه من الاطلاع على خفايا وخبايا اللّغة خول له ذلك الافتاء، حيث يقول: "فإذا تفقّهنا، حملنا حينئذ كلّ لفظ على ظاهره، وعمومه ،وحكمنا بذلك، وأفتينا وتديّنّا، إلّا ما قام عليه دليل أنّه ليس على ظاهره وعمومه نصير إليه"[2]، فهو يستند في تفسير ظاهر اللّفظ على المعنى الّذي يوفّره الدّليل له؛ لأنّه هو الّذي يدلّه على ما يفيده النصّ من معنى.

فاللّفظ عند ابن حزم لا يُؤوَّل إلّا بالدّليل الّذي يكون من داخل النّصّ، لأنّه يرفض العلّة والقياس بقوله: "ظنَّ قوم بجهلهم أنَّ قولنا بالدّليل خروج منَّا عن النصّ والإجماع، وظنَّ آخرون أنَّ القياس والدّليل واحد فأخطأوا في ظنّهم"[3]، وتفسير الألفاظ لا يكون إلّا بما تقتضيه اللّغة من بيان كالتّخصيص أو الاستثناء لكونهما من أنواع البيان؛ لأنّ بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفيتها وكمّيتها دون أن يخرج من لفظها شيءٌ يقتضيه في اللّغة كقوله تعالى: ﴿... آتُوا الزَّكَاةَ...﴾ [سورة البقرة، الآية:43]، فبيّن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ماهيّة هذه الزّكاة المأمور بإتيانها دون أن يخرج من لفظ الزّكاة شيئًا[4].

وينطلق ابن حزم في استنباط أحكامه الشّرعيّة من تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾ [سورة النّساء، الآية:59]، فالفعل القوليّ المتلفَّظ به في هذه الآية

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص:39.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص:101.

[3] المصدر نفسه، ج5، ص:105.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص:80.

يتضمّن فعلاً إنجازيًا باستعمال المولى عزّ وجلّ الأمر الصّريح الّذي يُوجب طاعة الله عزّ وجلّ ورسوله، وفعلاً ناتجًا عن القول الّذي يجبر كلّ مؤمن صالح أن ينقاد لحكمه إلّا إذا كان عاصيًا، وهذه الأفعال مشتملة تتناهى إلى السّامع دفعةً واحدةً لتُحدِث الأثر، ويتوقّف عليها كلُّ الأحكام التّشريعيّة من أمر ونهي. وقد أولى ابن حزم لخطاب الأمر والنّهي أهمية استثنائيّة، فكيف كانت نظرته إليهما؟.

1.1. الأمر:

1.1.1. تعريف الأمر:

يُعرِّف ابن حزم الأمر بقوله: "إلزام الآمر المأمور عملاً ما، فإذا كان الخالق تعالى أو رسوله صلّى الله عليه وسلّم فالطّاعة لهما فرضٌ، وإن كان ممّن دونهما فلا طاعة له"[1]، وقال: "إنَّ الأمر عنصر من عناصر الكلام الّتي هي خبر ودعاء واستفهام وأمر، فلمّا استقرَّ في النّفس أنَّ إرادة الأمر أن يفعل المأمور ما يأمره به معنى قائم في النّفوس لم يكن له بُدٌّ من عبارة يقع بها التّفاهم"[2]، ويقول أيضًا: "وصحّ أنَّ الأمر مرادٌ به معنى مختصّ بلفظه وبِنْيته وليس ذلك إلّا كون ما خُوطب به المأمور"[3].

تشتمل هذه التّعريفات على الغرض الإنجازي المتمثّل في صنف الأفعال الكلاميّة التّوجيهيّة، نظرا لاعتماده على النّقاط التّالية:

- أنَّ الفعل الكلامي في التشريع الإسلامي:
  - يستوجب الإلزام بالطاعة الذي هو أعلى مرتبة (الاستعلاء).
  - لا يستوجب الإلزام بالطاعة لمن هو أقلّ مرتبة (دون).
- أن يكون الفعل الكلامي(الأمر) ملزما بالتنفيذ (فرض).

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص:42.

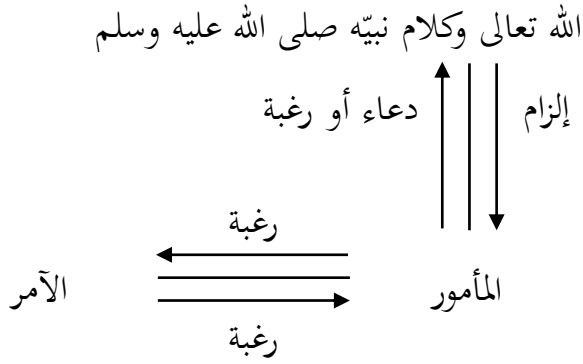
[2] المصدر نفسه، ج3، ص:09.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص:04.

- أن يجعل ورود الفعل الكلامي (الأمر) مرتبطا بمعناه المستقرّ في النفس الذي هو الاستجابة والالتزام بالدلالة الظاهرية للفظ.
- ولتتحقّق إنجاز الفعل الكلامي (الأمر) يستوجب صيغة لغوية يقع بها التفاهم.

فإنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ مرهونة بمقام الآمر، ولهذا خصّص ابن حزم الطّاعة لمن هما أعلى مرتبة (الاستعلاء) الله عزّ وجلّ والرسول صلّى الله عليه وسلّم ، وألغى ما دون ذلك؛ لأنّه لا علاقة لهم بإصدار أحكام تتعلّق بما شرّعه الله عزّ وجلّ لعباده.

كما بيّن ابن حزم الحالات الّتي يخرج فيها فعل الأمر الكلاميّ إلى الصّيغة الطّلبيّة بحسب علاقته بمرتبة الآمر "فما كان منهما إلى الله عزّ وجلّ فهو الدّعاء فقط، وما كان منهما إلى من دونه تعالى، فهو الرّغبة، وقد يُسمّى دعاء الله عزّ وجلّ أيضًا رغبةً، ولا يُسمّى الدّعاء على الإطلاق إلّا ما كان طلبة إلى الله عزّ وجلّ، حتّى إذا أضيف جاز أن يُنسب إلى غير الله تعالى، فنقول: أُدعُ فلانًا؛ بمعنى: نادِهِ"[1]، فمنزلة المتلفّظ هي الّتي تحدّد دلالة الصّيغة وتضمن نجاعة التّخاطب، فمن الضّروري أن يكون المشرّع الآمر ذا هيئة استعلائيّة، أمّا المأمور فيكون أقلَّ مرتبةً منه، ولذلك أقرّ سيرل أنّ اتجاه المطابقة الخاصّ بالأمر ينطلق من العالم نحو الكلمات، لكونه يندرج ضمن الأفعال الكلاميّة التّوجيهيّة[2]، فالصّيغة اللّغوية هي الّتي تجسّد معنى الأمر بعدما كان ماثلاً في الواقع، ليكون الاستعلاء في فعل الأمر الكلاميّ عند ابن حزم معناه الدّعاء والرّغبة، أمّا مع تساوي الرتبة فرغبة فقط. ويمكن تلخيص ما سبق بالمخطط التالي:



[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص ص:33-34.

[2] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص:50.

2.1.1. صيغة إنجاز الأمر:

تطرّق ابن حزم إلى صيغة الأمر في فصل أسماه "في كيفية ورود الأمر" ضمن كتابه "الإحكام" وقرّر أنّ الأوامر الواجبة تَرِدُ على وجهين[1]:

أحدهما: بلفظ "اِفعل أو اِفعلوا".

والثّاني: بلفظ الخبر، إمّا بجمله فعل وما يقتضيه من فاعل أو مفعول، وإمّا بجملة ابتداء وخبر.

ومن خلال قوله هذا نستنتج أنّ صيغة فعل الأمر الكلاميّ تنقسم إلى نوعين:

- أفعال كلاميّة صريحة الإنجاز متمثّلة في صيغة "اِفعل" للمفرد، و"اِفعلوا" للجمع، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾ [سورة البقرة، الآية:43]، وقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً...﴾ [سورة التّوبة، الآية:103].
- أفعال كلاميّة غير صريحة الإنجاز تقرّر مضمون الحكم الشّرعيّ متمثّلة في:

أ- الجملة الخبريّة، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ...﴾[سورة الأعراف، الآية:33]، وقوله تعالى: ﴿...كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...﴾ [سورة البقرة، الآية:183]، وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ...﴾ [سورة البقرة، الآية:187] إلى غير ذلك...

ب-الجملة الاسمية، مثل قوله تعالى: ﴿...فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ...﴾ [سورة المائدة، الآية:89]، وقوله تعالى:﴿ ...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾ [سورة آل عمران، الآية:97] إلى غير ذلك...

الملاحظ في الآيات القرآنيّة الّتي استشهد بها ابن حزم في الجملة الخبريّة أنّها وردت بمفعول لم يُسمّ فاعله، ويعلل ابن حزم ذلك أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم لا ينقل أمرًا ولا نهيًا إلّا عن ربّه تعالى، فكان السكوت عن تسمية الآمر والنّاهي عزّ وجلّ وذكره سواء في صحّة فهمنا أنَّ المراد

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص ص:32-33.

بأحكام الشّريعة هو الله وحده لا من سواه[1]. كما لاحظنا أنّه استشهد بآيات قرآنيّة تدعو إلى ترك الفعل الذي هو النّهي مثل [سورة الأعراف، الآية:33] رغم أنّه كان يتحدث عن صيغة الأمر، وذلك لأنّه يعتبر الأوامر والنّواهي الواردة في القرآن وكلام النبيّ صلّى الله عليه وسلّم تشترك في الأخذ بظاهرها وحملها على الوجوب[2]؛ والنّهي يُعدُّ نوعًا من أنواع الأمر لأنّه أمرٌ بالتّرك[3]، فالأمر يستوجب الفعل، والنّهي يستوجب التّرك.

أمّا الأمر الصّريح عند ابن حزم فيدلّ على معناه بمجرّد التّلفّظ به؛ لأنّ "الّذي يفهم من الأمر أنّ الآمر أراد أن يكون ما أمر به وألزم المأمور ذلك الأمر"[4]، فصيغة "اِفعل" و"اِفعلوا" تلزم إنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ ولا يشركه في هذه الصّيغة الخبر المجرّد الّذي معناه معنى الخبر المحض. إنّما الإشكال قائم عند ابن حزم في ما جاء من الأمر بلفظ الإخبار والتباسه بالخبر المحض، ولهذا فإنَّ ما يميّز الخبر المجرّد لفظًا ومعنى، والإخبار الّذي يكون لفظه خبرًا ومعناه أمرًا؛ هو ضرورة الفعل كقوله تعالى: ﴿... وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا...﴾ [سورة النّساء، الآية:93]، أمّا الثّاني فقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...﴾ [سورة النّساء، الآية:92]، وتبرير ابن حزم بقاء الآية الأولى على معنى الخبر بـ: "أنَّ الجزاء بجهنّم لا يجوز أن نؤمن نحن به؛ لأنَّ ذلك ليس في وسعنا، وقد أمّننا الله من يأمرنا بما ليس في وسعنا. وأمَّا التحرير للرّقبة، وتسليم الدّية، فبضرورة العقل علمنا أنَّ ذلك من مقدوراتنا وممّا لا يفعله الله عز وجل دون توسط فاعل منا"[5].

ولكن عندما اِلتبس الأمر على أوستين في تمييز صيغة فعل الأمر الكلامي عن الصيغ الصريحة وجد" أنَّ صيغة الفعل لا تصلح للتمييز ولا أن تكون ضابطا لأنّه يجوز بدل أن يقول المتكلّم: آمرك أن تدور عن يمينك، أن يقول: دُرْ عن يمينك، وبدل أن يقول: أُبيحُ لك الذهاب، أن يقول:

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص:33.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص:02.

[3] ينظر: ابن حزم رسائل ابن حزم، ج4، ص:137.

[4] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص:02.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص:34.

اِنصرف"[1]، ليخلص إلى "أنّ كلّ عبارة إنشائيّة على الحقيقة ينبغي أن يمكن ردّها أو التّصريح بالمتضمّن فيها أو تحليلها على وجه آخر أو تحويلها بتوليد صورة أخرى منها على النّحو الآتي: عبارة ذات فعل مضارع للمتكلّم المفرد المبني للفاعل"[2]؛ فمثلا إذا قال المتكلّم: اِنصرف، فكأنّه قال: أصرّح، آمر، أعطي الأمر بالانصراف[3]، فأوستين عبّر عن صيغة الأمر "اِفعلْ" بجملة فعليّة فعلها مضارع، والّتي هي صيغة خبريّة، فيصطلح على الأوامر الضّمنية مثل: أُكتب بالقلم، بالصيغ الإنشائيّة الأصليّة أو الابتدائيّة، ويُصطلح على الأوامر الصريحة مثل: آمرك أن تكتب بالقلم، بالصيغ الإنشائيّة صريحة الإنجاز، كما أشرنا إلى ذلك في المبحث الأوّل من الفصل الأوّل الخاصّ بالتداوليّة.

والملاحظ أنَّ الصّيغة الّتي يعدّها أوستين تفيد معنى الإنجاز الصّريح، هي عند ابن حزم غير صريحة وتتمثّل في الجمل الخبريّة بنوعيها الفعليّة والاسميّة، بل ضمنيّة. أمّا صيغة "اِفعلْ" فتُعدُّ عند ابن حزم صريحة لإنجاز الأمر، بينما عند أوستين متضمّنة في إنجاز معنى الأمر، وهذا الاختلاف سببه طبيعة اللّغة الّتي انطلق منها كلاهما ومجال الدّراسة، فلا يخفى على أحد ما تزخر به اللّغة العربيّة عن اللّغات الأخرى من خصوصية في النّحو والصّرف والتّركيب، بالإضافة إلى اختلاف الثّقافات وطبيعة المجتمع.

كما أنّ الصّيغة وحدها غير كافية لتحديد الحكم الشّرعيّ من الأمر ما إذا كان للوجوب أو لغيره دون قرينة ولا دليل، يقول ابن حزم: "وحملهم أوامر كثيرة على وجوبها وعلى ظاهرها بغير قرينة ولا دليل، إلاّ مجرّد الأمر، وصيغة اللّفظ، وما تعدوا فيه طريق الحقّ، إلا أنّ أوجبوا فرائض لا دليل على إيجابها"[4]. وبالتّالي يُعدُّ السّياق والقرائن ما يحدّد قصد المتكلّم من الفعل الكلاميّ، وتحديد ما إذا كان يقصد به مجرّد الخبر أو الأمر.

[1] أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، ص:74.

[2] المصدر نفسه، ص:77.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص:95.

ولا يكتفي ابن حزم في تفسيره الأمر بظاهر الصّيغة، وإنمّا يلتزم في تفسيره بظاهر اللّفظ كذلك، يقول: "وأعجب العجب أنَّ هؤلاء القوم يأتون إلى الألفاظ اللّغوية فينقلونها عن موضعها بغير دليل، فيقولون معنى قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [سورة المدثّر، الآية:04]، ليس الثّياب المعهودة وإنمّا القلب"[1]، فهو لا يخرج اللّفظ عن معناه الظّاهري الّذي هو "الثّياب"، ليتقيَّد بدلالة اللّفظ اللّغوية في اقترانها بصيغة الأمر.

3.1.1. ما تقتضيه صيغة إنجاز الأمر:

أقسام معاني صيغة الأمر عند ابن حزم هي[2]:

الواجب الملزم: وهو عنصر الأمر الّذي لا ينتقل عنه لفظ الأمر إلّا بدليل.

ومنها المحضوض عليه غير الملزم.

ومنها المباح.

ومنها المسموح به وهو الّذي تركُهُ أفضل.

ومنها التبرّؤ، كقول القائل: اِعمل ما شئت، ويكون الآمر غير راضٍ عن المأمور.

ومنها الوعيد، كقوله تعالى: ﴿... اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [سورة فصّلت، الآية:40].

ومنها القسر، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [سورة الدّخان، الآية:49].

ومنها التّقرير، كقولك: قد نهيتك فاصبر واحتمل ما أتاك.

ومنها التّعجيز، كقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [سورة الإسراء، الآية:50].

ومنها ما هو بمعنى الدّعاء، كقول القائل: أبعِدْ، اِخسأْ.

ومنها الزّجر، كقوله تعالى: ﴿... اخْسَئُوا فِيهَا...﴾ [سورة المؤمنون، الآية:108].

ومنها التّكوين، وليس هذا القسم إلّا للباري تعالى وحده في أمره ما يريد أن يكون بالكون، وما يريد أن يُعدم بالتّلف.

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص:37.

[2] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص ص:138-139.

ومنها أمر بمعنى النّهي، كقول القائل لمن تقدّم نهيه إيّاه عن شيء: اِفعلهُ وسترى ما يكون، أو: أدري أنّك رجل، وما أشبه ذلك.

ومنها أمر بمعنى التّعجّب، كقولك: أَحْسِنْ بزيدٍ، أيْ: ما أحسَنَهُ.

إنّ صيغة فعل الأمر السّابقة تفيد معاني متعدّدة لإنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ، ولا يتأتّى ذلك الفهم إلّا بالوقوف على السّياق وحيثيات الخطاب وملابساته؛ إذْ إنَّ ابن حزم لا ينكر خروج الألفاظ عن معناها الحقيقيّ في حدِّ قوله: "لا نُنكر أنْ يَرِدَ دليل يخرج بعض الألفاظ عن موضعها في اللّغة، بل أجزنا ذلك"[1]، لكن يشترط وجود دليل على المعنى الّذي خرج بفعل الأمر الكلاميّ عن المعنى الحقيقيّ؛ لأنَّ الصّيغة الّتي تكون خالية من القرائن أو الدّليل يكون فيها الفعل الكلاميّ للأمر إلزامًا، أمّا الصّيغة المشتملة على دليل فيجب حملها على أحد الأغراض الإنجازيّة الفرعيّة بحسب القرائن والسّياق، وبهذا كان جواب ابن حزم على من سأل عن كيفيّة السبيل إلى ذلك إذ قال: "فإنْ قالوا: بأيِّ شيء تعرفون ما صُرف من الكلام عن ظاهره؟ قيل لهم –وبالله التوفيق– نعرف ذلك بظاهر آخرَ مُخبِرٍ بذلك، أو بإجماعٍ مُتيقّنٍ منقولٍ عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على أنّه مصروفٌ عن ظاهره فقط"[2]، ويضيف قائلاً: "وأمّا نقلُ الأمر عن الوجوب إلى النّدب، فإنّه لا مدخل للعقل فيه، وإنّما يُؤخذ من نصٍّ آخر أو إجماع فقط كما قلنا في قوله تعالى: ﴿... وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا...﴾ [سورة المائدة، الآية:02]، إنّه إباحة لما ذكرنا في ذلك بالإجماع على ذلك"[3]. فالموقف الكلاميّ هو الّذي يحدّد الغرض من إنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ ومدى قوّته الإنجازيّة، فخطاب المشرّع لا يمكِّنُك من معناه إلّا إذا تضافرت مجموعة من القرائن والسّياق لفكّ شفراته والغوص إلى حيث يستقرّ المعنى الحقيقيّ للّفظ الظّاهر غير الصّريح في حضرة الدّليل.

[1] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص:104.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص:41.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص:140.

2.1. النّهي:

1.2.1. تعريف النّهي:

يُعرّف ابن حزم النّهي بقوله: "إلزامُ المنهيِّ ترك عمل ما"[1]، وقال أيضًا: "إلزام النّاهي المنهيّ ترك عمل ما والقول فيه كالقول في الأمر فلا فرق، وطاعة الأئمّة ليس معصية طاعة الله تعالى لتقدّم أمر الله عزّ وجلّ على ذلك"[2]، فوظيفة فعل النّهي الكلاميّ هي ذاتها الّتي تقوم بها وظيفة فعل الأمر الكلاميّ، وهي الإلزام والوجوب، ولكن يكمن الاختلاف في كون النّهي ترك الفعل أمّا الأمر فهو إتيان الفعل.

2.2.1. ما تقتضيه صيغة إنجاز النّهي:

يحدّد ابن حزم في كتابه "الإحكام" صيغة النّهي بـ: "لا تفعل"[3]، وقد تفيد هذه الصّيغة معاني عديدة منها:

التّحريم: وهو عنصر النّهي الّذي لا ينتقل عنه لفظ النّهي إلّا بدليل، لقوله: "النّواهي كلّها على التّحريم إلّا ما خرج منها بدليل"[4]، وقال أيضا: "فما نصَّ الله تعالى بالنّهي عنه أو رسوله ρ فهو حرام إلّا أن يأتي نصٌّ أو إجماع على أنّه مكروه أو خاصّ أو منسوخ، وما لم يأتِ به أمرٌ ولا نهيٌ فهو مباح"[5]، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾ [سورة الإسراء، الآية:33]، والّتي تفيد تحريم قتل النّفس إلّا بالحقّ.

الكراهة: بقوله لمن يخالفه الرّأي: "ووجدنا نواهي بلا خلاف منكم لنا معناها الكراهة"[6].

الذّمّ: كقوله تعالى: ﴿... وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا...﴾ [سورة الأنفال، الآية:46].

---

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:415.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص ص:42-43.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص:08.

[4] المصدر نفسه، ج3، ص:13.

[5] ابن حزم، النبذ، ص:68.

[6] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص:02.

الدّعاء: كقوله تعالى: ﴿... رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾ [سورة البقرة، الآية:286]، فالله عزّ وجلّ أمرنا أن ندعوه "وهذا غاية البيان في أنّه عزّ وجلّ له أن يكلّفنا ما لا طاقة لنا به وأنّه لو شاء ذلك لكان من حقّه، ولو لم يكن له ذلك لما أمرنا بالدّعاء في ألّا يحملنا ذلك... وألّا يؤاخذنا إنْ نسينا أو أخطانا"[1]، وكذلك قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا...﴾ [سورة آل عمران، الآية:08]، فالنّهي يفيد الدّعاء لأنّه عز وجلّ "يزيغ قلوب من لم يهدِهم من الّذين زاغوا إذا أزاغ الله قلوبهم"[2].

النّصح والإرشاد: كقوله تعالى على لسان يعقوب عليه السلام: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ. وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة يوسف، الآيتان:67 و68]؛ أخبرنا الله عزّ وجلّ أنّ يعقوب عليه السّلام أمرهم بترك الدّخول من باب واحد و"أنْ يدخلوا من أبواب متفرقة إشفاقًا عليهم إمّا من إصابة العين، وإمّا من تعرّض عدوّ مستريب بإجماعهم، أو ببعض ما يخوّفه عليهم، وهو عليه السّلام معترف أنّ فعله ذلك وأمره إيّاهم بما أمرهم به من ذلك لا يغني عنهم من الله شيئا يريده عزّ وجلّ بهم، ولكن كانت طبيعة البشر جارية في يعقوب عليه السّلام وفي سائر الأنبياء عليهم السّلام"[3]، فكان أمرهم بترك ذلك الفعل لما فيه من خشية الهلاك.

الأدب: كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [سورة الحجرات، الآية:2]، فالله عزّ وجلّ نهى عن رفع الصّوت في حضرة النّبيّ ρ، وهذا النّهي يفيد معنى الأدب، فأعمالهم

[1] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص:174.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص:176.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص:11.

"تحبط برفع أصواتهم فوق صوت النّبيّ ρ دون جحد كان منهم أصلاً، ولو كان منهم جحد لشعروا به"[1].

إلى غير ذلك من الأمثلة المبثوثة في كتابه "الفصل" والّتي تخرج فيها صيغة "لا تفعل" من التّحريم إلى معانٍ أخرى، فليس كلُّ صيغة منها يُراد بها الكفُّ عن الفعل؛ بل يخرج إلى معانٍ أخرى مجازيّة، فوجود الدّليل هو الّذي يصرفها عن الغرض الإنجازيّ الأصليّ وهو وجوب التّرك الّذي يفيد معنى التّحريم، والّذي يساعد في تحديد المعنى هو السّياق والقرائن.

يعود اهتمام ابن حزم بالصّيغ الإنجازيّة للأمر والنّهي –الصّريحة والضّمنية منها– إلى الخلفيّة التّشريعيّة الّتي لا تخرج عن أمر بالفعل أو أمر بالتّرك بحيث تهدف هذه الخلفية إلى استنباط الأحكام من النّصوص الشّرعيّة، وتنبثق عنها الأحكام التّكليفيّة الّتي خصَّ بها الله عزّ وجلّ عباده لتوجيههم إلى ما ينفعهم وما فيه صلاح لهم، وعبادته عبادة تليق بجلالته، كلُّ ذلك صادر عن المؤسّسة التّشريعيّة الربّانية؛ لأنَّ "اللّغة في الواقع المؤسّساتي، لا تستعمل فقط لوصف الوقائع، بل هي –بطريقة غريبة إلى حدٍّ ما– تأسيس لهذه الوقائع... والمنطوقات الأدائية* هي تلك المنطوقات الّتي يكون فيها قول شيءٍ ما تحقيقًا له... والمنطوقات الأدائيّة مألوفة جدًا في خلق الوقائع المؤسّساتيّة"[2].

3.1. ما يرتبط بتحقيق إنجاز الأمر:

هناك عدّة مسائل ناقشها ابن حزم تتعلّق بما تتمّ به إنجازيّة فعل الأمر الكلامي –ونقصد بالأمر كلًّا من الأمر والنّهي، لأنّ كليهما أمر بالوجوب؛ الأوّل بالفعل والثّاني بالتّرك–، من وقت كالزّكاة أو وقت مرتبط بمكان كالحجّ، وما له علاقة بالمخاطب إن كان رجلاً أو امرأة وإلى غير ذلك من المسائل الّتي سنتطرق إليها في النّقاط التّالية:

[1] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص:262.

* الأدائية: يقصد بها الإنجازية (الاختلاف يكمن في الترجمة).

[2] جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص ص:170–171.

1.3.1. زمن إنجاز الأمر:

الزّمن هو الوقت الّذي تتمّ فيه إنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ إذ "لا يتشكّل في العقول كون شيءٍ في غير زمانه الّذي جعله الله تعالى زمانًا له، ولم يجعل له زمانًا غيره"[1]، فإذا خرج الوقت عن الزّمن الّذي حدّده الآمر، فلن تتحقّق إنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ؛ لأنَّ فرائض الله لها وقت خاصّ ممّا يستدعي الفور في إنجازيّتها، ويقصد بالفور "استعمال الشّيء بلا مهلة ولكن على أثر وُرود الأمر به"[2]، أمّا إذا لم يُحدّدْ لها وقت فهي على التّراخي، ويقصد بالتّراخي "تأخير إنفاذ الواجب، وحكم أوامر الله عزّ وجلّ ورسوله صلّى الله عليه وسلّم كلّها على الفور إلا أن يأتي نصٌّ بإباحة التّراخي في شيء ما، فيتوقّف عنده"[3]. فإنْ كانت هناك قرينة تدلّ على الفور وتلزم المأمور بفعل المأمور به في وقت محدّد، أو تدلّ على التّراخي، أي لا يطلب من المأمور أن يفعل المأمور به في زمن محدود، فالأمر عند ابن حزم محسوم، لكنَّ المشكلة تكمن فيما إذا لم تَرِدْ قرينة تدلّ على الفور أو التّراخي، كأن يكون الأمر مطلقًا، فإنَّ ابن حزم يرى أنّ: "فرض الأوامر البِدار، إلّا ما أباح التّراخي فيها نصٌّ آخر أو إجماع، وهذا هو الّذي لا يجوز غيره"[4]، لأنَّ الأمر الّذي لم يرتبط بوقت محدّد أوجب البدار إلى فعله متى أتيحت الفرصة، لكون "أوامر الله تعالى على الوجوب، فإذا أمرنا الله تعالى بالاستباق إلى الخيرات والمسارعة إلى ما يُوجب المغفرة، فقد ثبت وجوب البدار إلى ما أمرنا به ساعة ورود الأمر دون تأخّر ولا تردّدٍ"[5]،سواءٌ أكان هذا الوقت مرتبطًا بوقت له أوّل محدود لم يحدّ آخره، أم ما كان مرتبطًا بوقت محدود متكرّر كالأنواع التّالية:

أوّلاً: كقضاء صيام المريض والمسافر لأيّام رمضان، فإنّه لازم في أوّل أوقات الاستطاعة والقدرة عليه، فإنْ بادر إليه فقد أدّى ما عليه، وإنْ تأخّر في أدائه لغير عذر فإنَّه يُعتبر عاصيًا.

---

[1] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص:56.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص:50.

[3] المصدر نفسه، ج1، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ج3، ص:45.

[5] ابن حزم، النبذ، ص:41، وينظر: ابن حزم، الإحكام، ج3، ص:45.

ثانيًا: أداء الزّكاة الّتي وجبت بانقضاء الحول، وليس قبل ذلك وليس لآخر وقتها المحدود، فإنّه عليه بالمبادرة بأدائها متى تحقّق شرطها، وتأخيرها من غير عذر فيه عصيان.

ثالثًا: الحجّ محدود بوقت من العام وليس مفروضًا على الإنسان في عام بعينه، لكن يجب البدار في الحجّ في وقته من العام بمجرّد الاستطاعة، وتأخيره من غير عذر فيه عصيان.

يتطلّب فعل الأمر الكلاميّ الّذي حدّد أوقاته ابن حزم البدار إلى العمل ليتحقّق الإنجاز ويكون صائبًا وناجحًا، وإن لم يتحقّق فإنّه يعتبر فاشلاً بعد انقضاء الوقت المخصّص، ويكون عاصيًا بالتّأخير دون عذر، فالزّمن يرتبط بتحقيق إنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ المكلّف بالقيام به، وهذا من أجل الحفاظ على نسق الأمر الظاهريّ الّذي يفيد الوجوب لا التّخيير، "أمّا إذا جاء بذلك نصٌّ أو إجماع، فقد علمنا أنَّ الله عزّ وجلّ مدّ ذلك الوقت ،وعلّق ذلك الأمر بذلك الزّمان الثّاني وجعله وقتًا له... وقد جاء مثل ذلك في الأمكنة كمن نذر صلاة في بيت المقدس، فإنَّه إن صلّى بمكّة أجزأه للنصّ في ذلك، ولا يجزئ ذلك فيما لم يَرِدْ فيه نصّ"[1]. لتكون إنجازيّة الفعل مرهونة بمدى توفّر الظّروف المتاحة لذلك.

2.3.1. صفة إنجاز الأمر:

إنّ إنجازية فعل الأمر الكلاميّ يتطلّب وصفًا ما، ولا يتم إلّا بالالتزام بهذا الوصف المرتبط بالأمر، "فكلُّ أمر علّق بوصف ما، لا يتمّ ذلك العمل المأمور به إلّا بما علّق به، فإن لم يأتِ به المأمور كما أمر، فإن لم يفعل ما أمر به، فهو باقٍ عليه كما كان وهو عاصٍ بما فعل، والمعصية لا تنوب عن الطّاعة، ولا يتشكّل ذلك في عقل ذي عقل"[2]، ويمثّل لذلك بمن صلّى بثوب نجس أو مغصوب وهو يعلم أنَّه لا يجوز ذلك الفعل، أو صلّى في مكان نجس أو مغصوب أو إلى قبر، أو من ذبح بسكين مغصوبة وغيرها من الأمثلة الّتي لا يتأتّى فيها فرض، لأنّها باطلة بسبب أنَّه تحرّى إنجازيّة الفعل الكلاميّ للأمر، لكن لم يتحرَّ إنجازيّة الفعل الكلاميّ للمنهيّ عنه، كإقامته في

[1] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص:58.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص ص:59-60.

المكان المغصوب، ليس الإقامة المأمور بها في الصّلاة، وكلّ عمل لا يصحّ إلّا بصحّة ما لا يصحّ، فإنَّ ذلك العمل لا يصحّ أبدًا[1]، لعدم تحقّق صفة إنجازية فعل الأمر الكلاميّ.

3.3.1. عدم تكرار إنجاز الأمر:

الأمر المجرّد عن القرائن عند ابن حزم لا يفيد التّكرار؛ بل تتحقّق إنجازية فعل الأمر الكلاميّ مرّة واحدة وأشار إلى ذلك بقوله: "فمن أمر بفعل ما ولم يأتِ نصٌّ بإيجاب تكراره، فَفَعَلهُ، فقد استحقّ اسم مطيع، وارتفع عنه اسم عاصٍ بيقين، وكلّ شيء بَطلَ فلا يعود إلّا بيقين من نصٍّ أو إجماع"[2]، ولا يلزم تكراره إلا ما جاء النصُّ مبيّنًا بإيجاب تكراره، وإلّا فوفاء واحد يجزى[3]، فالأمر المطلق لا يتطلّب التّكرار وإنّما يقتضي إنجازيّة الفعل الكلاميّ، ويُرجع ابن حزم سبب ذلك إلى أنّ "القول بالتّكرار باطل، لأنَّه تكليف ما لا يُطاق أو القول بلا برهان، وكلاهما باطل؛ لأنّنا نسألهم عن تكرار الأوامر المختلفة وبعضها يقطع عن فعل بعض، فلابدّ ضرورةً من ترك جميعها إلّا واحدًا، فأيّها هو الواحد، وهذا هو القول بلا برهان وكلّ ما كان هكذا فهو باطل بلا شكّ"[4].

4.3.1. المكلّف بإنجاز الأمر:

ينكر ابن حزم على من يخصّص الخطاب بالأمر على فئة دون أخرى؛ بل يعتبر أنَّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم أُرسل إلى كافّة النّاس بمختلف أجناسهم، وخطابه يشملهم جميعهم وفي كلِّ زمان ومكان، فالنبيُّ صلّى الله عليه وسلّم "بُعث إلى العبيد والأحرار بعثًا مستويًا بإجماع جميع الأمّة، ففرضٌ استواء العبيد مع الأحرار، إلّا ما فرّق فيه النصُّ بينهم"[5].

وتطرّق ابن حزم في تحديده لصيغة الأمر بمناقشة ما إذا كانت هذه الصّياغة تشرك النّساء في الخطاب والحكم المترتّب عنه، فأقرّ أنَّ خطاب الذّكور يدخل فيه النّساء والإناث، إلى أن يأتيَ نصٌّ

[1] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص ص:60 وما بعدها.
[2] المصدر نفسه، ج3، ص ص:70-71.
[3] المصدر نفسه، ج3، ص:72.
[4] المصدر نفسه، ج3، ص ص:74-75
[5] المصدر نفسه، ج3، ص:87.

أو إجماع على إخراج النّساء والإناث من ذلك، وبهذا نأخذ، وهو الّذي لا يجوز غيره؛ لأنَّ لفظة "اِفعلوا" والجمع بالواو والنّون وجمع التّكسير يقع على الذّكور والإناث معًا. فالرسول صلّى الله عليه وسلّم مبعوث إليهنّ كما هو إلى الرجال، وأنَّ الخطاب بالعبادات متوجّه إليهنّ كتوجّهه إلى الرّجال، إلّا ما خصّهنّ -أو خصَّ الرجال منهنّ- دليل[1]. وبهذا تكون إنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ لا تتوقّف على الرّجال فحسب حتّى وإنْ كانت صياغة فعل الأمر لا تحدّد جنس المكلّف، فالمرأة والرجل سيّان في إقامة حدود الله، إلّا إذا كان الأمر يتعلّق بخصوصيّة النّساء، فإنَّ الله عزّ وجلّ يُورده بلفظ خاصّ وصياغة خاصّة يستثني منها الرّجال.

كما ناقش ابن حزم قضيّة فعل الأمر الكلاميّ الّذي خصّ به الرسول صلّى الله عليه وسلّم أحدًا من الصّحابة، إن كان يعتبر أمرًا لكل الصّحابة ولمن يأتي بعدهم إن لم يكن فيه خصوصيّة لأحدهم بقوله: "أنّ ما كان من الشّريعة خاصًّا لواحد أو لقوم، فقد بيّنه عليه السّلام نصًّا أو علّى أنّه خصوصٌ"[2]، أمّا غير هذا فإنَّ إنجازيّة الفعل الكلاميّ موجّهة إلى العامّة "لبقاء الدّين إلى يوم القيامة ولزومه الإنس والجنّ، وعلمنا بضرورة الحسّ أنّه لا سبيل إلى مشاهدته عليه السّلام من يأتي بعده، كان أمره صلّى الله عليه وسلّم لواحد من النّوع، وفي واحد من النّوع: أمرًا في النّوع كلّه وللنّوع كلّه"[3].

إذنْ ففعل الأمر الكلاميّ عامٌّ يتعلّق بجميع المسلمين دون استثناء العبيد منه أو النّساء أو تخصيصه لفئة دون أخرى إلّا بدليل. إنَّ إنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ لا تتحقّق إلّا إذا تقيّد بالزّمن المحدّد والبِدار إلى الفعل إذا كان مطلقًا، وتكون صفة الأمر صحيحة سليمة، ويستوجب تحقيق هذا الفعل على كلِّ البشر المكلّفين دون استثناء.

4.1. علاقة الأمر بالنّهي:

1.4.1. توافق إنجاز الأمر والنّهي:

[1] ينظر: ابن حزم، الإحكام، ج3، ص ص:80 وما بعدها.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص:89.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص ص:88-89.

يعرض ابن حزم تحليلاً دقيقًا للتّوافق بين إنجازيّة الأمر والنّهي كالآتي:

أ- توافق معنى النّهي لمعنى الأمر:

يقول ابن حزم: "النّهي مطابق لمعنى الأمر، لأنَّ النّهي أمرٌ بالتّرك، وترك الشّيء ضدّ فعله، وليس النّهي عن الشّيء أمرا بخلافه الأخصّ ولا بضدِّه الأخصّ"[1]، فالنّهي عن فعل شيءٍ هو في الوقت ذاته طلب الإتيان بضدّ فعله، وهذا الضدّ قد يكون أحد النّوعين[2]:

الضدّ الأعمّ: وهو المضادّ في الجنس، ولا واسطة بين الضدّ الأعمّ وبين ضدّه.
الضدّ الأخصّ: وهو المضادّ في النّوع.

ويضرب لكلِّ نوع مثالاً؛ فالضدّ الأعمّ كقولك للإنسان: لا تتحرّكْ، فقد ألزمته السّكون ضرورةً، ولا واسطة بين الحركة والسّكون، أمّا الضدّ الأخصّ فإنَّ النّهي عن نوع من أنواع الحركة لا يُعدُّ أمرا بضدّه، كقولك لشخصٍ: لا تقُمْ، فإنّك لم تأمُرْه بالجلوس؛ لأنَّ بين الجلوس والقيام وسائط من الاتّكاء والرّكوع والسّجود والانحناء والاضطجاع، فأيُّها فعل، ليس عاصيًا لك في ذهنك إيّاه عن القيام.

إذن فإن في علاقة إنجازيّة فعل النّهي الكلاميّ بفعل الأمر الكلاميّ، يُعدُّ النّهي عن الجنس أمرًا بالضدّ، أمّا النّهي عن النّوع فلا يقتضي أمرًا بالضدّ.

ب- توافق معنى الأمر لمعنى النّهي:

يقول ابن حزم: "أمّا الأمر فهو نهيٌ عن فعل كلِّ ما خالف الفعل المأمور، وعن كلِّ ضدٍّ له خاصّ أو عامّ، فإنّك إذا أمرته بالقيام، فقد نهيته عن القعود والاضطجاع والاتكاء والانحناء والسّجود... وعن كلِّ هيئة حاشا القيام، وإنّما كان هكذا لأنّ ترك أفعال كثيرة مختلفة في وقت

[1] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص:68.
[2] المصدر نفسه، ج3، ص:68.

واحد واجب موجود ضرورةً، لأنّ من قام فقد ترك كلّ فعل خالف القيام"[1]، فالإتيان بأفعال كثيرة في وقت واحد وهي مختلفة ومتضادّة يُعدُّ محالاً.

إذنْ، فإنجازيّة فعل الأمر الكلاميّ توافق إنجازيّة فعل النّهي الكلاميّ في حالتي الضدّ العامة والخاصّة.

يبدو من خلال ما سبق أنَّ معنى النّهي يوافق معنى الأمر، ومعنى الأمر يوافق معنى النّهي، وهذا ما جعل ابن حزم في كتابه "الإحكام" يَعدلُ عن قوله: "إنَّ النّهي نوع من أنواع الأمر، لأنّه الأمر بالتّرك الّذي ذكره في كتابه "التّقريب لحدّ المنطق"[2] بقوله: "وبطل بما ذكرنا قولُ من قال: النّهي نوع من أنواع الأمر، وقول من قال الأمر نوع من أنواع النّهي، وصحّ أنَّ كلَّ أمر فهو أيضًا نهي، وكلَّ نهي فهو أيضا أمر"[3].

وكذلك الأفعال الكلاميّة المنبثقة يتوافق فيها معنى الأمر ومعنى النّهي بالاختيار بين الفعل أو التّرك إذ أشار إلى ذلك بقوله: "أمّا الأمر بالإباحة، فإنّما معناه إنْ شئت اِفعلْ وإنْ شئت لا تفعل، فليس مائلاً إلى الأمر إلّا كميله إلى النّهي ولا فرق، وكذلك القول في نهي الاختيار للتّرك، وهو الكراهة ولا فرق، وهكذا أمر النّدب ولا فرق، وفيه معنى إباحة التّرك موجود"[4]. ويمكن تمثيل ما سبق بالمخططين (أ) و(ب) التّاليين:

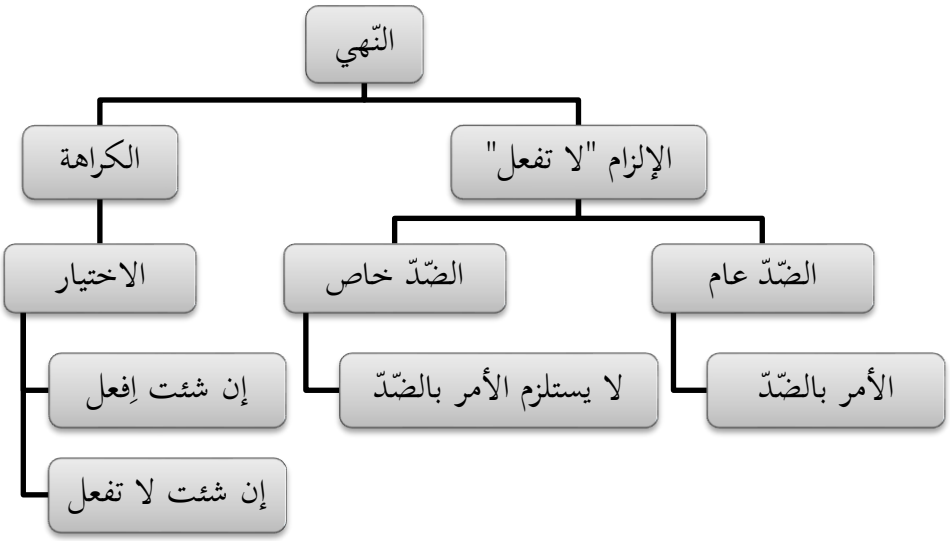
أ- توافق معنى النّهي لمعنى الأمر:

[1] المصدر نفسه، ج3، ص ص:68-69.

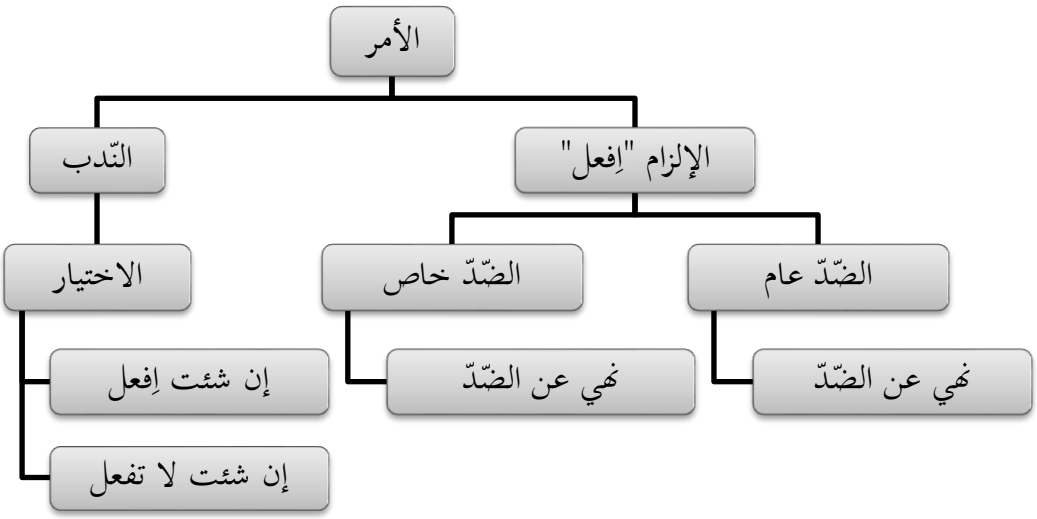
[2] ينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:136.

[3] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص:70.

[4] المصدر نفسه، ج3، الصفحة نفسها.



ب- توافق معنى الأمر لمعنى النّهي:



2.4.1. اختلاف بنية النّهي عن بنية الأمر:

يختلف فعل النّهي الكلاميّ عن فعل الأمر الكلاميّ عند ابن حزم في الجوانب التّالية[1]:

أنَّ النّهي في نوع من الأنواع لا يستلزم أمرًا بضدّه، لأنّه قد تقع أفعالٌ كثيرة في وقت واحد دون أن تخرجه من الالتزام بترك ما نهيته عنه؛ لأنّ هناك واسطة بين ضدّ الخاصّ وضدّه كالوسائط الموجودة بين "لا تقمْ" و"الأمر بالجلوس" الّتي سبق ذكرها. أمّا الأمر فيكون الإتيان فيه بأفعال

[1] ينظر: ابن حزم، الإحكام، ج3، ص ص:68-69.

كثيرة في وقت واحد، وهي مختلفة متنافيّة ومتضادة مُحال لا سبيل إليه، فمن أمرته أنْ يقوم مثلاً، فإنّه لا يمكنه أنْ يقوم بأفعال مختلفة غير القيام في وقت واحد.

وُرود النّهي بلفظ "أو" فهو نهي عن الجمع، كقوله تعالى: ﴿... وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آَثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان، الآية:24]، فهو يقتضي النّهي عن طاعة النّوعين –آثمًا وكفورًا–، ومثل قولنا أيضا: لا تقتل زيدًا أو عمرًا أو خالدًا، فهو يقتضي النّهي عن قتلهم كلّهم، أمّا ورود الأمر بلفظ "أو" فهو يفيد التّخيير في أحد الأقسام مثل: كُلْ خبزًا أو تمرًا أو لحمًا، وأيّها اختار فهو مباح.

في حقيقة كلٍّ من الأمر والنّهي، فالنّهي يقتضي اجتناب المنهيّ عنه، رغم أنّ النّهي عن الشّيء أمرٌ بتركه، والأمر بالتّرك يقتضي وجوب التّرك، أمّا الأمر فيقتضي إتيان المأمور به، رغم أنّ الأمر بالشّيء نهيٌ عن تركه؛ فالنّهي عن التّرك يقتضي الفعل الّذي بوقوعه يرتفع تركه.

5.1. أفعال الرسول صلّى الله عليه وسلّم وعلاقتها بإنجاز الأمر:

إنّ إنجاز الأفعال الكلاميّة الّتي تقع خارج المتن له علاقة بالأحكام التكّليفيّة؛ لأنّها تتعلّق بالرسول صلّى الله عليه وسلّم وهو المبعوث إلى الأمّة كافّةً، وما أفعاله إلا تجسيد لأوامر الله عزّ وجلّ وتمثّله لها ليخبر بها أمّته عن كيفيّة تطبيقها على أرض الواقع، فلا تعارض بين ما أمر به الله عزّ وجلّ وما قام به الرسول صلّى الله عليه وسلّم من إنجازيّة للأفعال، فهي مكمّلة وشارحة للأمر، كقوله تعالى: ﴿... وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...﴾ [سورة البقرة، الآية:83]، أمر مجملٌ بيانُه فعلُ الرسول صلّى الله عليه وسلّم ، واستدلّ ابن حزم على وجوب اتّباع جميع الأفعال الّتي كان يؤدّيها الرسول صلّى الله عليه وسلّم في الصّلاة بحديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه أنَّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم قال: "صَلُّوا كَمَا رَأَيتُمُونِي أُصَلِّي"[1]، فهذا أمرٌ صريح من الرسول صلّى الله عليه وسلّم يقتضي أو يستلزم الوجوب والامتثال للتقيّد بجميع أفعاله في الصّلاة، لأنّ الله تعالى أمرنا بإقامتها وأمره يستوجب الإنجاز، لكنَّ المسلمين يجهلون كيفيّة إقامتها، فصيغة الأمر في الآية الكريمة تستدعي إنجاز أفعال على الواقع بواسطة استجابة المأمور لها، فكانت أفعال الرسول صلّى الله عليه وسلّم هي الّتي يستمدّ منها تعاليم دينهم في الأمور الّتي أُشكلت عليهم، وبالتّالي، فإنَّ أفعال الرسول صلّى الله عليه وسلّم هي إنجاز لأمر الله تعالى وإخبار المسلمين عن طريقة إقامة الصّلاة؛

[1] ينظر: ابن حزم، المحلى، ج2، ص:264.

لأنَّه "قد ينطوي في الأمر خبر، وذلك أنَّ قول القائل: اِفعلْ كذا، ينطوي فيه أنَّك ملزمٌ أن تفعل كذا"[1].

فأفعال الرسول صلّى الله عليه وسلّم الّتي تتعلّق بتنفيذ أمر هي على الوجوب، أمّا إذا كانت أفعالاً ليس فيها معنى الأمر فإنّها على النّدب، لأنّه صلّى الله عليه وسلّم قدوتنا "ليس شيءٌ من أفعاله عليه السلام واجبًا، وإنّما ندبنا إلى أن نتأسَّى به –عليه السّلام– فيها فقط، وأن لا نتركها على معنى الرّغبة عنها، ولنا تركها على غير معنى الرّغبة عنها، ولكن كما نترك سائر ما ندبنا إليه ممّا إن فعلناه أُجِرنا وإنْ تركناه نأثمْ ولم نُؤجرْ، إلّا ما كان من أفعاله بيانًا لأمر أو تنفيذًا لحكم، فهي حينئذ فرضٌ، لأنّه قد تقدّمها فهي تفسير، وهذا القول الصّحيح الّذي لا يجوز غيره"[2].

فالرسول صلّى الله عليه وسلّم خير موجّه لعباد الله عزّ وجلّ بأفعاله وأقواله، فهناك أفعال لا تحتاج إلى أقوال وإنّما تُفهم ضمنيًا من غرض العمل الّذي حمله على القيام بشيءٍ ما، والّذي يتوصّل إليه عن طريق العقل الّذي "هو في جوهره ظاهرة سيكولوجية، وبالتّالي فإنَّ أهمّ سمتين متعالقتين له هما الشّعور والقصديّة "[3]، فإنجازيّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم لهذه الأعمال تُعدُّ أفعالاً تبلغ الهدف من الأفعال الكلاميّة الخاصّة بأمور الدّين الّتي تفيد استيعاب العباد لأوامر ونواهي الله عزّ وجلّ وتفسيرها لهم، أو شكر الله عزّ وجلّ على نعمه؛ لأنَّ "النظريّة اللّغوية هي جزء من نظريّة العمل وهذا لسبب بسيط، وهو أنّ التّكلّم هو شكلٌ من أشكال السّلوك المحكوم بقواعد"[4].

أما إذا تجردت أفعال الرسول صلّى الله عليه وسلّم من أمر يلزم به عباد الله بأن يتبعوه فيها أو تفصيل شيء مبهم، فإنّ ابن حزم يعتبرها على الإباحة لا الوجوب كما في قوله: "إنّ اللازم إنّما هو الأمر فقط لا الفعل؛ لأنّ الله عز وجل إنّما أخبر أنّ الوحي من قبله تعالى هو النّطق، والنّطق إنّما

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:137.

[2] ابن حزم، الإحكام، ج4، ص ص:39–40، و ج2، ص:06.

[3] جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص:165.

[4] جون سيرل، الأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة، تر: أميرة غنيم، مر: محمد الشيباني، دار سيناترا، تونس، ط1، 2015م، ص:40.

هو الأمر، وأمّا الفعل الكلاميّ فلا يُسمّى نطقًا البتَّة، فصحّ أنَّ فعله عليه السّلام كلَّه إباحةٌ وندبُ لا إيجابٌ، إلّا ما كان منه بيانًا لأمر"[1]، فلم يُوجبْ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أحدًا إلّا ما استطاع ممّا أُمر به واجتناب ما نُهيَ عنه فقط، ولا يجوز أبدًا في اللّغة العربيّة أنْ يُقال: أمرتكم بما فعلته[2]، ويقصد هنا حياته العادية؛ لأنّه كان يخشى أنْ يكلّف أمَّته فوق طاقتهم.

وإنْ تعارض فعلٌ وقولٌ، مثل أنْ يحرّم عليه السّلام شيئًا ثمّ يفعله، فإن كان هذا الفعل بعد القول فهو نسخٌ له، وبيان أن حكم ذلك القول قد ارتفع؛ لأنّه عليه السّلام لا يفعل شيئًا محرّمًا، ولا يجوز أنْ يقال في شيءٍ فعله عليه السّلام أنّه خصوصٌ له إلّا بنصٍّ في ذلك[3]، وإنْ كان الفعل قبل القول أو لم يُعلم: أ قبله أم بعده، فالحكم للقول، ويكون الفعل حينئذٍ منسوخًا[4].

أمّا الشّيء الّذي يراه الرسول صلّى الله عليه وسلّم أو يبلغه أو يسمعه ولم ينكره ولم يأمر به فهو مباح عند ابن حزم[5]؛لأنّه أقرَّه ولم يعترضْ عمّا رآه أو سمعه أو بلغ إليه، ويوافق على إنجاز تلك الأفعال، فكلُّ ما فعله الرسول صلّى الله عليه وسلّم أو قاله فهو من أمور الدّين وهو وحيٌ من الله تعالى، فمرّةً يُنزل أوامره بوحي يُتلى، ومرّةً بوحي يُنقلُ ولا يُتلى، ومرّةً بوحي يُعملُ به ولا يُتلى ولا يُنقل، لكنّه قد رُفع رسمه وبقي حكمه[6]. ليتبيّن أنَّ أفعال الرسول صلّى الله عليه وسلّم الّتي هي خارج النّص، إنّما هي إنجاز لأفعال كلاميّة مستوحى بها.

6.1. أقسام القوى الإنجازيّة للحكم الشّرعيّ:

يعد الفعلان الكلاميان الأمر والنّهي أهم ما يترتب عنه من تكاليف يتطلب إنجازها فعلاً أو قولاً في المنظومة التّشريعيّة، ولا يتأتّى لأحد فهمها إلّا إذا كان فقيهًا متمكّنًا عارفًا بخبايا اللّغة والدّين، ولهذا يعتمد عليهم المكلفون ممّن لا يملكون قدرات تمكّنهم من فهم النّصوص واستنباط

[1] ابن حزم، الإحكام، ج4، ص:46.
[2] المصدر نفسه، ج4، ص:47.
[3] ابن حزم، الإحكام، ج4، ص:52.
[4] المصدر نفسه، ج4، ص:55.
[5] ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص:56.
[6] المصدر نفسه، ج4، ص:114.

أحكامها ؛ لأنّ الخطاب "متوجه إلينا وإلى كل من يخلق ويركب روحه في جسده إلى يوم القيامة من الجنّة والنّاس"[1]، فالحكم ينطبق على الجميع. ويعرف ابن حزم الحكم بقوله: "هو إمضاء قضيّة في شيء ما وهو في الدّين تحريم أو إيجاب أو إباحةٌ مطلقةٌ، أو بكراهة أو باختيار"[2]، وهذه الأحكام تستمد من الشّرع الّذي "هو ما شرّعه الله تعالى على لسان نبيّه صلّى الله عليه وسلّم في الديانات أو على ألسنة أنبيائه عليهم السّلام، والحكم منها للنّاسخ، وأصلها في اللّغة الموضعُ الّذي يُتّمكنُ فيه ورود الماء للرّاكب الشّارب من النّهر"[3]، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا...﴾ [سورة الشّورى، الآية:13].

يصرِّح ابن حزم أنَّ مصدر الخطاب هو الّذات الإلهيّة على لسان أنبياء الله، وغير ذلك لا يُؤخذ منهم، ويتضمَّن هذا الخطاب عدّةَ قضايا هي بمثابة الرسالة بلغة يستوعبها البشر ويتمُّ التفاهم بها، وللخطاب قصدٌ بيّنه بقوله: "ما شرّعه"، والشّرائع تتمثّل في الأحكام التّكليفيّة المرتبطة بأفعال البشر الحسّية منها والقوليّة، والّتي تستند على فهم وتأويل الخطاب على حسب السّياق. وبطبيعة الحال، فإنَّ هذا الخطاب موجَّهٌ إلى متلقّ يكون على استعداد لفهم الخطاب ومُلزمًا بالتّقيُّد بما جاء فيه وإلّا كان عاصيًا، فالطّاعة هي "التزام المأمور بما أُمر به والانتهاء عمّا نُهيَ عنه"[4]، والمعصية عكس ذلك، فالمكلَّف بالأحكام الشّرعيّة هو مسؤول عن فعله وقوله.

ويقسِّم ابن حزم القوى الإنجازيّة المنبثقة عن الحكم الشّرعيّ إلى ثلاثة أقسام، هي[5]:

أولا: كلُّ ما حرّمه الله عزّ وجلّ فقد فصَّله لنا وبيَّنه باسمه، وكلّ ما نهى عنه صلّى الله عليه وسلّم فواجبٌ علينا أنْ ندعَه.

[1] ابن حزم، الإحكام، ج1، ص:97.

[2] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:411، وينظر: ابن حزم، الإحكام، ج1، ص:49.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص:411.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص:415.

[5] ابن حزم، الصادع في الرّد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، قرأه وقدم له وعلق عليه وأخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الدارُ الأثريةُ، عمان، الأردن، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص:517، وينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:195.

ثانيا: وكلُّ ما أمرنا به تعالى وبيَّنه صلّى الله عليه وسلّم فواجبٌ علينا وفرضٌ أنْ نأتيَ ما استطعنا منه.

ثالثا: وما لم يأتِ تفصيلُ نصٍ بتحريمه ولا بإباحته، فهو معفوٌّ عنه مباح.

فابن حزم يناقش الأمر والنّهي مناقشةً منطقيّةً نظرًا لتأثّره بالمنطق الأرسطيّ ليُسقط ما توصّل إليه على القضايا الأصوليّة، ليخلُصَ إلى أنّ: "ما كان من أفعاله عليه السّلام نهيًا عن شيء أو أمرًا بشيء فهو على الوجوب"[1]، فهو يحمل الكلام على حقيقته حين يحمل الأمر على وجوب الفعل والنّهي على وجوب التّرك ،وقد يخرج الأمر والنّهي إلى معنى آخر غير المعنى الّذي وُضع لهما، ولا يكون هذا حتّى يقوم دليلٌ على أنَّ اللّفظ قد انتقل لغير معنى الإلزام، فحينها يفسِّر اللّفظ على ما يقتضيه النصّ، يقول ابن حزم: "ما أمرنا به الله عزّ وجلّ ورسوله صلّى الله عليه وسلّم فهو فرضٌ إلا أنْ يأتي نصٌّ أو إجماعٌ بأنَّه ندبٌ أو خاصٌّ أو منسوخ، وما نصَّ الله تعالى بالنّهي عنه أو رسوله صلّى الله عليه وسلّم فهو حرامٌ إلا أنْ يأتيَ نصٌّ أو إجماعٌ أنَّه مكروهٌ، أو خاصٌّ أو منسوخ، وما لم يأتِ به أمرٌ ولا نهيٌ فهو مباح لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأرضِ جَمِيعا﴾ [سورة البقرة، الآية:29]، ويأمرنا عليه السلام أن لا نترك منه إلّا ما نهانا عنه ولا يُلزمنا إلّا ما استطعنا ممّا أمرنا به"[2].

فالواجب والمحظور يمثّلان الطرفين المتقابلين سلبًا، وبين هذين الطّرفين يوجد المباح، أمّا الواجب فتليهِ مرتبةُ النّدب وتدخل ضمنه أفعال الخير والتّطوّع، أمّا المحظور فتليه مرتبة الكراهة، وأمّا المكروه والمندوب إليه فيدخلان تحت المباح[3]، وهذا الّذي سنتطرق إليه بالتّفصيل في النّقاط التّالية:

1.6.1. القوى الإنجازيّة التي يتضمنها الأمر:

[1] ابن حزم، الإحكام، ج1، ص:51.

[2] ابن حزم، النبذ، ص:68.

[3] ابن حزم، الإحكام، ج8، ص:13.

يكون المشرّع في فعل الأمر الكلاميّ قاطعًا بإلزام المكلَّف بإتيان الفعل الّذي لا خيار له فيه؛ لأنَّه هو صاحب السّلطة الّتي يجب أن يخضع لإرادته المكلَّفون وينصاعوا لأوامره دون التّدخّل في شؤون الشّريعة، وهذه القوّة الإنجازيّة هي الوجوب أو الفرض. أمّا إذا كان المشرّع غير قاطع في إلزامه في إتيان الفعل، فإنَّه في هذه الحالة يكون من الأحسن للمكلَّف إتيان الفعل على أنْ يتركه، فالله عزّ وجلّ في هذه القوّة الإنجازيّة ترك للمكلّف الحريّة إمّا بإنجاز الفعل أو عدم إنجازه، وهذا ما يسمَّى بالقوّة الإنجازيّة للندب أو المستحبّ، فاستعمال الله عزّ وجلّ الأمر لغرضٍ إنجازيّ يفيد توجيه المكلّفين إلى ما فيه صلاح لهم، ويختلف هذا الأمر من حيث الشّدّة والضّعف على حسب ما يقتضيه الإلزام.

1.1.6.1. القوة الإنجازيّة الوجوب/ الفرض:

تتّصف هذه القوّة الإنجازيّة ذات الوظيفة التّوجيهيّة بشدّة عالية من حيثُ القوّة، فالعمل المتضمّن في الأمر يقتضي شدّة في الإلزام بالإتيان بالفعل؛ لأنَّه يترتّب عن تركها اسم المعصية، ويترتّب عنها عقوبة ما، يقول ابن حزم: "والفرض ما استحقَّ تاركه اللوم واسم المعصية لله تعالى، وهو: الواجب واللازم والحتم"[1]؛ لأنَّ المشرّع يطلب إنجاز الفعل على الوجوب والإلزام والحتم الّذي لا خيار فيه ولا ترجيح له، فهو مصدر السّلطة والجهة الرسميّة الّتي تصدر الطّلب الّذي يتميّز بالجدّيّة والوضوح الّذي لا لبس في صيغته الّتي تحمل معنى إنجاز الفعل وعدم التّرك، لينال الأجر ويتجنَّب العقوبة ليتجسَّد الفعل النّاتج عن القول، وهو التّأثير على المكلَّف لينقاد لأوامر الله تعالى ويتجنَّب المعصية وينال رضا المولى عزّ وجلّ والفوز في الدّنيا والآخرة. وما أوامر الله عزّ وجلّ إلّا لفائدة المكلَّف، ولهذا كان الحكم الشّرعيّ يتطلَّب قوّة إنجازيّة شديدة، وتختلف هذه الشدَّة وتتباين على حسب الأفعال والأعمال الواجبة كالقصاص في القتل وقطع اليد في السّرقة إلى غير ذلك...

ولا ينكر أحدٌ أنَّ طاعة الرسول صلّى الله عليه وسلّم من طاعة الله، ولهذا فإنّ طاعة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فرضٌ واجبٌ على الصّحابة وعلى جميع الإنس والجنّ[2]؛ لأنّه من عباده

[1] ابن حزم، الإحكام، ج1، ص:43، وينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:415.

[2] ابن حزم، الصادع، ص:417.

الّذين اصطفاهم لتبليغ ما أمره الله به، فللأنبياء "شهادةٌ من الله عزّ وجلّ لهم بصدق ما أتوا به وقوّة أطلعها عليهم أوجب بها علينا الانقياد لهم، فقد لزم تيقّنُ ما قالوه"[1]، فكلُّ أمر يأمر به الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم فهو لازم لكلِّ مسلم، "إلّا إذا صحّ أنْ يأتي نصٌّ أو إجماعٌ متيقَّنٌ بتخصيصه، وبرهان ذلك قوله تعالى: ﴿... فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة النّور، الآية:63]، فقوله تعالى: "عن أمره"، يقتضي أنَّ الأمر مضافٌ إليه هو كان الآمر به، فلا تخصيص للآية إلّا ببرهان"[2]، ومن لا يحمل كلام الله تعالى وكلام رسوله صلّى الله عليه وسلّم على ظاهره وعمومه والوجوب فإنَّه قد كفر[3]، ما لم يَقُمْ دليلٌ على صرف اللّفظ عن غير حقيقته.

ولا تتغيّر القوّة الإنجازيّة للوجوب عند عطف الأوامر بعضها على بعض؛ لأنَّ "كلَّ أمرٍ فهو فرضٌ، إلّا ما خرج على ذلك بضرورة حسٍّ أو بنصٍّ أو إجماع، فإذا كانت أوامر معطوفاتٌ، فخرج بعضها بأحد الدّلائل الّتي ذكرنا عن الوجوب، بقي سائرها على حكم المفهوم من الأوامر من الجملة، ولا نبالي كان الخارج عن معهود حكمه هو الأمر الأوّل في الذّكر أو الآخر أو الأوسط، كلُّ ذلك سواء"[4]، ويمثّل لذلك بقوله تعالى:﴿... فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...﴾ [سورة الجمعة، الآية:09]، فالسّعي خاصٌّ للرجال دون النّساء، لكن لم يمنع ذلك الأمر بترك البيع من أن يكون فرضًا على ظاهره وعامًّا لكلِّ أحد من رجل أو امرأة. لكن من جهة أخرى، فإنَّ ابن حزم يستبعد أن يقع لفظ الأمر الواحد على الوجوب والنّدب معًا، فإمّا أن يكون للوجوب فقط أو نُقل بدليل إلى النّدب[5]، لتصبح القوّتان الإنجازيتان للأمر معلقتين بحرف الواو الّذي يفيد الجمع بين الأمرين؛ لأنَّ السّعي إلى ذكر الله يتطلَّب ترك البيع يوم الجمعة، وكلمة "فاسعَوا" تقتصر على الرجال دون النّساء، إلّا أنَّ ابن حزم حمل ظاهر اللّفظ من "ذروا" وعمّم الحكم على النّساء

[1] ابن حزم، الأصول والفروع، تح: عاطف العراقي وآخرون، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص:151.

[2] ابن حزم، النبذ، ص:71.

[3] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص:127.

[4] المصدر نفسه، ج3، ص:94.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص:07.

والرجال لكون القوّتين الإنجازيتين تحملان الحكم نفسه وهو الوجوب، وهذا الإنجاز منوطٌ بالوقت المخصّص.

ويقرن ابن حزم القوّة الإنجازية للوجوب بمدى قدرة المكلَّف بقوله: "فكلُّ فرضٍ كلَّفه الله تعالى الإنسان، فإن قدر عليه ألزمه وإن عجز عن جميعه سقط عنه، وإن قوى على بعضه وعجز عن بعضه سقط عنه ما عجز عنه، ولزمه ما قدر عليه منه سواء أقلُّه أو أكثره"[1]. فبرحمة الله على عباده وبحكم امتلاكه مطلق السّلطة، كان قد أتاح للمكلَّف العاجز عن إنجاز بعض الواجب أو كله فرصة إلغاء بعض القوة الإنجازية للوجوب أو كلها، وذلك بسبب عدم القدرة على أن يكون تعديلاً في القوّة الإنجازية وتخفيفًا لها وفق ما يناسب حالة المكلَّف، فإنجاز هذا الفعل متوقِّفٌ على قدرة المنفِّذ للفعل.

ويُسمِّي ابن حزم القوى الإنجازيّة للواجب في أقسام الأشياء في الإخبار عنها بنفس الاسم في الشّرائع بقوله: "إمّا واجب وهو الّذي قد وُجد وظاهر، وإمّا يكون ممّا لابدَّ من كونه، كطلوع الشّمس كلَّ صباح وما أشبه ذلك"[2]، ويقسّمها إلى قسمين[3]:

أحدهما:ما كان معلومًا قبل كونه أنّه لابدَّ من كونه، كطلوع الشّمس غدًا أو ما لم يزل ملازما واجبًا مذ وُجد كملازمة التّأليف للأجسام.

والثّاني:ما كان قبل وجوبه غير مقطوع على أنَّه يكون، كصّحّة المريض أو موته.

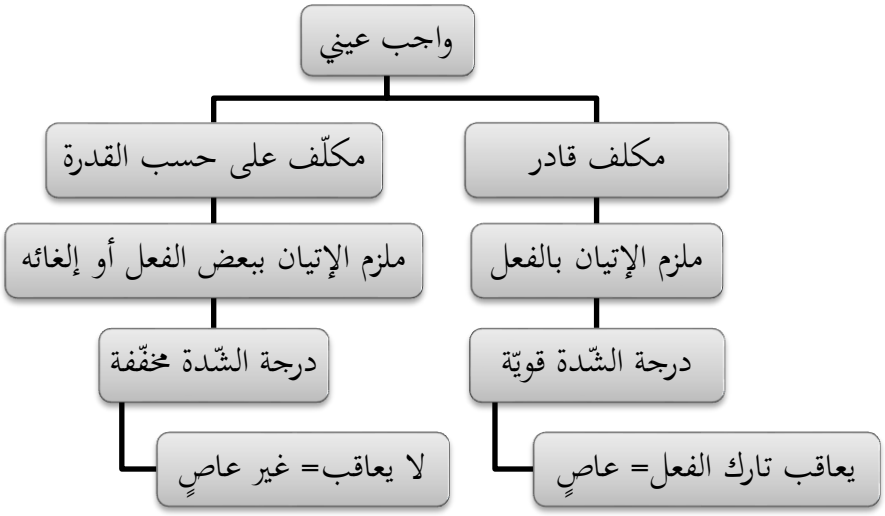
كما قد يأتي اللّفظ الّذي يعبّر عن الوجوب في الإخبار عن الأشياء بلفظ النّفي وبلفظ الإيجاب، ولا يأتي بلفظ الشكّ، كقولنا: واجب أنْ تطلع الشّمس غدًا، أو نقول: واجب أن لا يُوجد في النّار بردٌ.

[1] ابن حزم، المحلى، ج1، ص:87.

[2] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:195.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص ص:196 وما بعدها.

وبهذا تكون القوّة الإنجازيّة للواجب العيني شديدة، فهي تتعلّق بالمكلّف ولا تسقط عنه، وإن لم يؤدّها يُعتبر عاصيًا ولا ينوب عنه أحدٌ في إنجاز الفعل، في حين يخفّفها إلى غاية الإلغاء وإبطال الإلزام الجازم، وعدم ترتيب العقاب لمن لا يستطيع القيام ببعض أو بكلّ ما ألزم به من قوّة إنجازية للوجوب، ونوضّح المسألة بالمخطّط التالي:

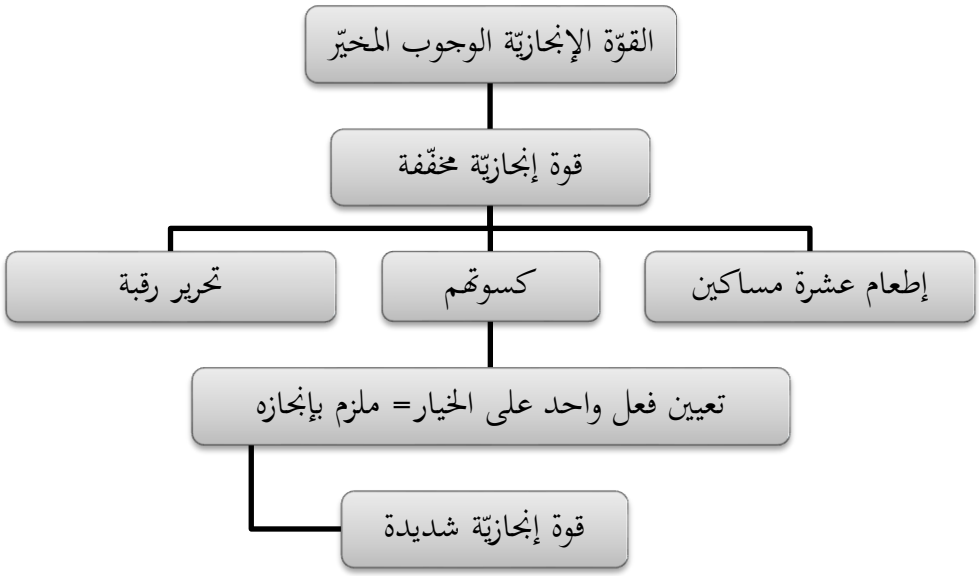


2.1.6.1. القوة الإنجازيّة الوجوب المخيّر:

يعرِّف ابن حزم الواجب المخيّر بقوله: "وهو أن يلزم المرء أحد وجهين أو أحد وجوه لابدّ له أنْ يأتي ببعضها أيُّها شاء، فهذا فرضه الّذي يأتي به ممّا خُيّر فيها"[1]، فرخصة اختيار أحد الوجوه من الواجبات تؤثّر على القوّة الإنجازيّة للواجب، ممّا يخفّف من شدّتها لكن لا يُسقطها، لأنَّ الله عزّ وجلّ لم يلزم المكلَّف بفعل جميع ما أُمر به أو ترك ما نُهي عنه؛ بل ترك له حرّية الاختيار وتنفيذ ما يناسبه من الجهة المادّية أو النّفسيّة أو البدنيّة، وإن اختار أحدَ الوجوه وجب عليه فعله فقط دون الوجوه الأخرى. فالمكلَّف في هذه القوّة الإنجازيّة يكون عليه تعيين أحد الخيارات الّتي عرضها الله عزّ وجلّ في محكم تنزيله، ويمثّل لذلك ابن حزم بالآية الخاصّة بالكفَّارة، قال تعالى: ﴿... فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...﴾ [سورة المائدة، الآية:89]، فالله عزّ وجلّ ترك كفّارة الأيْمان الّتي ألزم بها عباده الاختيار؛

[1] ابن حزم، الإحكام، ج3، ص:76.

لأنَّ "أو" توجب عند ابن حزم اختيار شيءٍ واحد لا بعينه[1]، وبهذا فإنَّ ابن حزم لا يُوجب على المكلَّف أنْ يقوم بجميع الخيارات؛ بل عليه بتعيين أحدها وهو المناسب له على حسب ظروفه، فله كلُّ الحريّة دون تقييد الآمر له، وما اختاره فهو الملزم بإنجازه، فهذا التّخفيف في القوّة الإنجازيّة لا يُلغي القوّة الإنجازيّة للوجوب لأنّها مقيّدة بإلزام المكلَّف الّذي يترتّب عن عدم تعيين أحد الخيارات بالعصيان وعدم سقوط الإثم عنه، يقول ابن حزم: "ونحن لا نُنكر هذا لأنَّ عقولنا ليست عيارًا على ربّنا –عزّ وجلّ–، ولا في العقل ما يمنع من أن يريد الله تعالى إيجاب ما يشاء إلى الموجب عليه، فإذا فعل المخيّر المكفّر أيّ الكفارات الّتي خُوطب بها –شاء، فقد أدَّى فرضه، وهو الّذي سبق في علم الله عزّ وجلّ أنَّه به يسقط عنه الإثم"[2]، ويمكن توضيح ذلك بالمخطّط التالي:



3.1.6.1. القوّة الإنجازيّة المندوب/ المستحبّ:

يعرِّفه ابن حزم بأنَّه: "أمرٌ بتخيير في التّرك إلّا أنَّ فاعله مأجورٌ وتاركه لا آثمٌ ولا مأجورٌ وهو الائتساء، والمستحسن، والمستحبّ، وهو الاختيار، وهو كلُّ تطوّع ونافلة كالرّكوع غير الفرض والصّدقة كذلك، والصّوم كذلك وسائر أعمال البِرِّ"[3]، إنَّ الطّلب في القوّة الإنجازيّة المندوب يعرض

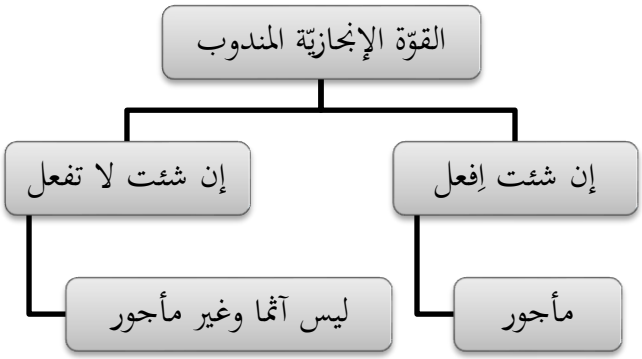
[1] ابن حزم، الإحكام ، ج3، ص:75.

[2] المصدر نفسه ، ج3، ص:76.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص:43، وينظر: ابن حزم، الإحكام، ج4، ص:415.

بدرجة متوسّطة وأقلُّ شدَّة؛ لأنَّ الله عزّ وجلّ في هذا الطّلب لا يلزم المكلَّف بالإتيان بالفعل، فمعنى النّدب إنّما هو "إن شئتَ اِفعلْ، وإنْ شئتَ فلا تفعل"، هذا موضوعها في اللّغة عند ابن حزم، ولا يُفهم من "اِفعل إن شئت" لا تفعل، ولا يُفهم من "لا تفعل إنْ شئت" اِفعل، فمن قال عكس ما أمر به الله عزّ وجلّ ورسوله صلّى الله عليه وسلّم فلا يستوجب طاعة هذا الأمر لأنَّه خلاف ما أمر به الله تعالى[1]. وما دام الله عزّ وجلّ رجّح الإتيان بالفعل على تركه، فمعنى هذا أنَّ فيه فائدة للمكلَّف، فكانت القوّة الإنجازيّة متوسّطة، إلّا أنَّ الفائدة مُرجَّحة لإتيان الفعل على تركه جرَّاء نيل الثّواب والأجر من عند الله تعالى والزّيادة في الفضل والخير، ولا تترتّب عقوبة على تركه إن لم يُنجز الفعل المكلَّف به، ولا يُعدُّ عاصيًا.

ويمكن تمثيل القوّة الإنجازيّة للمندوب كالآتي:



2.6.1. القوى الإنجازيّة التي يتضمنها النّهي:

ويكون فيها المشرّع قاطعًا بإلزام المكلّف بترك الفعل وعدم الإتيان به على الإطلاق، وتُسمّى هذه القوّة الإنجازيّة بالمحظور لحرمته، أمّا إذا كان المشرّع غير قاطع في إلزامه بترك الفعل، ففي هذه الحالة يكون من الأحسن للمكلَّف ترك الفعل على أن يأتي به، ويُسمّى هذا بالقوّة الإنجازيّة للمحظور لكراهته، واستعمل الله عزّ وجلّ النّهي لغرض إنجازيّ يفيد أيضا توجيه المكلّفين إلى ما فيه ضرر لهم، ويختلف هذا النّهي من حيث الشّدّة أو الضّعف على حسب ما يقتضيه الإلزام.

1.2.6.1. القوّة الإنجازيّة المحظور/ الحرام:

[1] ابن حزم، النبذ، ص ص:43-44.

يقول ابن حزم عن المحظور: "هو ما استحقّ فاعله اللّوم واسم المعصية لله تعالى إلا أن يسقط ذلك عنه من الله تعالى عفوًا أو توبةً، وهو: المحظور والّذي لا يجوز، والممنوع"[1]، والنّهي عند ابن حزم يفيد التّحريم[2]، فنهي الله عزّ وجلّ عن المحظور فيه توجيه للمكلّف لما فيه دفع مضرَّة عنه، ولهذا تكون درجة شدّة القوّة الإنجازيّة للمحظور عالية، فالعمل المتضمّن في النّهي يقتضي شدّة في الإلزام لترك الفعل، وإلّا فستترتّب عقوبة ولوم على من أتى بالفعل المنهيّ عنه واستحقَّ اسم العاصي لله تعالى، إلّا إذا تاب وعفا عنه الله عزّ وجلّ.

ويُسمّي ابن حزم الحرام والمحظور في أقسام الأشياء في الإخبار عنها بالممتنع، "وهو الّذي لا سبيل إليه، كبقاء الإنسان تحت الماء يومًا كاملاً أو عشيّة أو شهرًا بلا أكلٍ، أو مشيه في الهواء بلا حيلة وما أشبه ذلك، وهذه الّتي إن ظهرت من إنسان علمنا أنَّه نبيّ"[3]، ويقسّمه ابن حزم إلى أربعة أقسام هي[4]:

أولاً: الممتنع بالإضافة وهو إمّا في زمان دون زمان أو في مكان دون مكان أو من جوهر دون جوهر أو في حال دون حال، كامتناع الضّعيف من رفع خمسة مائة رطل، ووجوب حمل القويّ لها، وكإمكان الذكيّ أن يغوص على المعاني الغامضة ويعمل الشّعر الجيّد، وامتناع ذلك من الغبيّ والأبله.

ثانيًا: الممتنع في العادة قطعًا وهو متشكِّل في حسِّ النّفس وتخيّلها لو كان كيف يكون، كانقلاب الجماد حيوانًا، ونطق الجماد، إلّا إذا كانت لنبيّ.

ثالثًا: الممتنع في العقل، ككون المرء قائمًا قاعدًا في حال واحدة، وككون الجسم في مكانين، وهذا ما لا سبيل إلى وجوده أصلاً.

[1] ابن حزم، الإحكام، ج1، ص:43، وينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:415.

[2] المصدر نفسه ، ج3، ص:02.

[3] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:195.

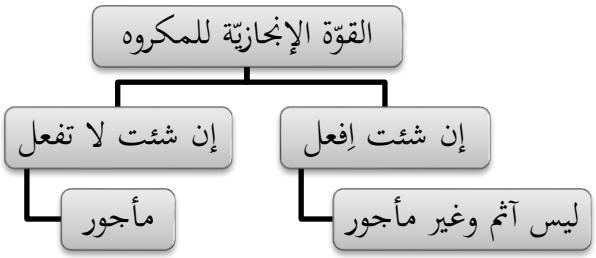
[4] المصدر نفسه، ج4، ص ص:196 وما بعدها.

رابعا: الممتنع المطلق مثل كلِّ سؤال أوجب على ذات الباري تعالى تغيُّرا، فهذا الممتنع لعينه الّذي ينقض بعضه بعضًا ويفسد أوّله آخره، وهذا مثل سؤال من سأل: هل يقدر الله تعالى أنْ يخلق مثله؟ ونحو هذا.

وقد يأتي اللّفظ الّذي يعبِّر عن الممتنع في الإخبار عن الأشياء بلفظ النّفي، وقد يأتي أيضا بلفظ الإيجاب، ولا سبيل إلى أن يأتي بلفظ الشّكّ فنقول: ممتنعٌ ألّا تطلع الشّمس غدًا، أو نقول: ممتنعٌ أنْ يوجد في النّار بردٌ[1].

2.2.6.1. القوّة الإنجازيّة المكروه:

يُعرِّف ابن حزم المكروه بقوله: "والكراهة نهيٌ بتخيير في الفعل، إلّا أنَّ على تركه ثوابًا وليس في فعله أجرٌ ولا إثم، وذلك نحو ترك كلِّ تطوّع، ونحو اتخاذ المحاريب في المساجد، والتنشُّف بعد الغُسل من الجنابة بثوب مُعَدٍّ لذلك غير الّذي يلبسه المرء، وبيع السّلاح لمن لا يُؤمنُ منه أنْ يستغلّه فيما لا يحلُّ، واتّباع الخصيان إذا أدّى ذلك إلى خصائهم بطلب الغلاء في أثمانهم، والحلق في غير علّة أو حجّ أو عمرة، والأكل متّكئًا"[2]، ومعنى الكراهة "إنّما هو إنْ شئت اِفعل، وإنْ شئتَ فلا تفعل: هذا موضوعها في اللّغة"[3]، فالعمل المتضمّن للمكروه يقتضي أقلّ شدَّة، والّذي يعني ترك الأشياء خير من فعلها، ومن فعلها لا يأثم، ومن تركها يُؤجر، ويمكن توضيح ذلك بالمخطّط التّالي:

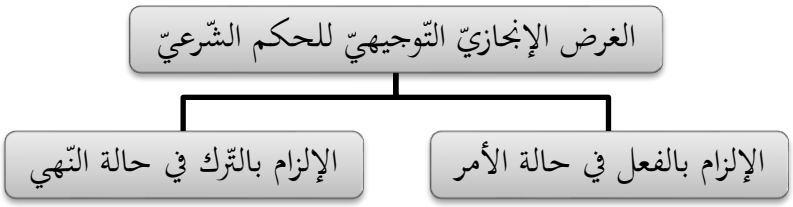


ويمكن تمثيل الغرض الإنجازيّ التّوجيهيّ للحكم الشّرعي بالمخطّط التّالي:

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:198.

[2] ابن حزم، الإحكام، ج1، ص:43، وينظر: ابن حزم، الإحكام، ج4، ص:415.

[3] ابن حزم، النبذ، ص:43.



3.6.1. القوّة الإنجازيّة المستقلّة عن الأمر والنّهي المباح/ الحلال:

ويكون فيها المشرّع غير ملزم المكلَّف بالفعل أو التّرجيح فيه، وغير ملزم بالتّرك أو التّرجيح فيه؛ لأنّها عند ابن حزم "تسوية بين الفعل والتّرك، لا ثواب على شيءٍ منها ولا عقاب، كمن جلس متربّعًا أو رافعًا إحدى ركبتيه، أو كمن صبغ ثوبه أخضر أو لازورديًا، وسائر الأمور كذلك، وهو الحلال"[1]، بحيث تكون للإنسان كامل الحرّية في التّخيير بين فعل شيءٍ ما أو تركه، وهذا ما يُسمّى بالقوّة الإنجازيّة للمباح، ولا يترتّب عليه حكم العصيان لقوله: "وأمّا المباح لا يعصي من فعله ولا من تركه"[2]، فكلُّ مباح لنا غير حرام إذ قد خلقه الله لنا، وأنَّه لا يلزم منّا حكم ولا فرض أصلاً إلّا ما ألزمنا[3]. وعليه يمكن القول أنَّ الشدّة المتضمّنة في الغرض الإنجازيّ للمباح منعدمة، وللمكلَّف كامل الحرّية في الاختيار بين الفعل أو التّرك؛ لأنَّه غير ملزم بذلك لا بأمرٍ ولا بنهيٍ، فلا يُثاب ولا يُعاقب من عند الله عزّ وجلّ.

ويُسمِّي ابن حزم الحلال والمباح في أقسام الأشياء في الإخبار عنها بالممكن، لقوله: "وإمّا ممكنٌ وهو الّذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل: توقعنا أن تمطر غدًا وما أشبه ذلك"[4].

ويقسّم ابن حزم الإباحة إلى ثلاثة أقسام هي[5]:

أولاً: النّدب (مباح مستحبٌّ) يُؤجر على فعله ولا يعصي بتركه ولا يُؤجر.

ثانيًا: الكراهة (مباح مكروه) يُؤجر على تركها، ولا يعصي بفعلها ولا يُؤجر.

---

[1] ابن حزم، الإحكام، ج1، ص:44، وينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:415.

[2] ابن حزم، الصادع، ص:516.

[3] المصدر نفسه، ص:517.

[4] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:195.

[5] ينظر: ابن حزم، النبذ ص:44، وينظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:196.

ثالثًا: مباح مطلق (مباح مستوٍ) لا يُؤجر على فعله ولا على تركه، ولا يعصي بفعله ولا بتركه، وهو لا يميل إلى إحدى النّوعين السّابقين.

أمّا الممكن في الإخبار عن الأشياء، فقسّمه إلى: "ثلاثة أقسام لا رابع لها: ممكن قريب كإمكان وقوع المطر عند تكاثف الغيم في شهري كانون، وغلبة العدد الكبير من الشّجعان العدد اليسير من الجبناء. وممكنٌ بعيد وهو كانهزام العدد الكثير من الشّجعان عند عدد يسير من الجبناء وكحجام يلي الخلافة وما أشبه ذلك، وممكن محضٌ وهو يستوي طرفاه، وهو كالمرء الواقف إمّا يمشي وإمّا يقعد وما أشبه ذلك"[1].

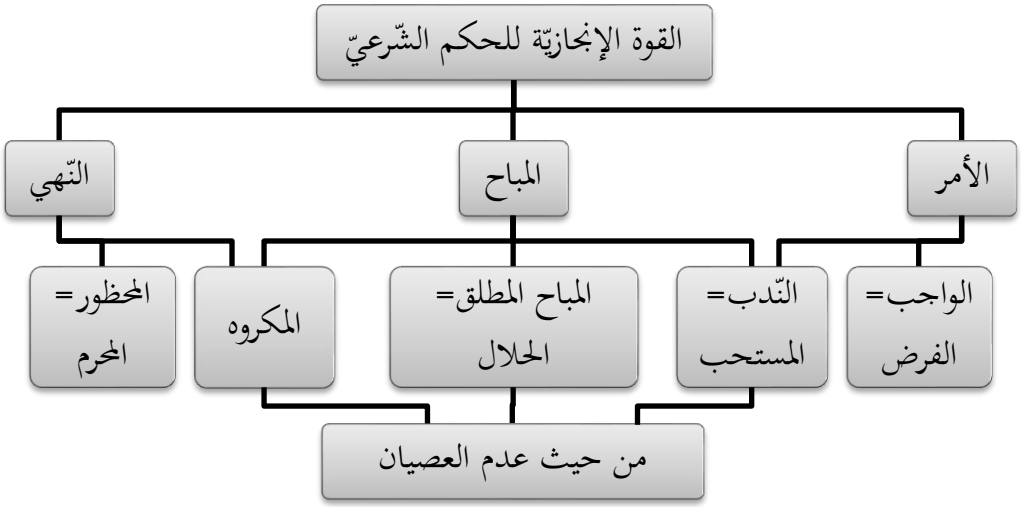
أمّا الوجوه الّتي قد يأتي بها اللّفظ الّذي يعبّر عن الممكن، فيمكن أن يأتي[2]:

- بلفظ الإيجاب، كقولك: ممكنٌ أن يموت هذا المريض.
- وقد يأتي بلفظ الشّكّ: هذا المريض إمّا يموت وإمّا يعيش، وهذا الرمّان إمّا حلوٌ وإمّا حامضٌ.
- وقد يأتي بلفظ النّفي، فنقول: هذا المريض لا ممتنعٌ أن يبرأ، فكلُّ ضدّين يوصف بالضدّين معًا، أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل كقولك: القاعدُ قائمٌ أنّه قاعدٌ بالفعل قائمٌ بالإمكان، ويكون الواجب قبل الممكن لأنَّ الواجب هو الموجود، وأمَّا الممكن فلم يأتِ بعدُ، وأمّا الممتنع (المحظور) فهو باطلٌ لأنّه لا يكون ولا يظهر.

ويمكن توضيح القوّة الإنجازية المنبثقة عن الحكم الشّرعيّ عند ابن حزم بالمخطّط التالي:

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص:196.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص:196.



8.1. ألفاظ العقود والمعاهدات:

تطرَّق ابن حزم إلى ألفاظ العقود والمعاهدات في ثنايا تنظيراته الأصوليّة ومناقشاته الفقهيّة وأكدَّ على أنّها على "أحد القولين: إمّا أنّها كلّها لازم حقّ إلّا ما أبطله منها نصٌّ. والثاّني: أنّها كلّها باطلٌ غير لازم إلّا ما أوجبه منها نصٌّ، أو ما أباحه منها نصّ"[1]، ومن بين القضايا التّداوليّة الّتي نجدها مبثوثة في كتابه "المحلّى" ما يتعلّق بإجراء المعاملات كالزّواج والطّلاق والبيع والرّهن والوكالة والإقرار وغيرها، وما يترتّب عن تلك المعاملات من إبرام للعقود أو فسخ لها، ونظرًا لأهميّة الأفعال الكلاميّة في إنجاز هذه الأعمال، جعل لها ابن حزم شرطين هما:

أ- القصد والنيّة:

يشترط ابن حزم النيَّة والقصد في إيقاع هذه الأفعال الكلاميّة؛ "لأنَّ الله تعالى إنّما ينظر إلى القلب وما قصد به فقط، وأمّا العمل بلا نيّة فلا سبيل إليه، وأنَّ النيَّة لا تُجزئ إلّا بالقصد إلى تأدية العمل المأمور به فيها. ولا يجوز أن يُؤدَّى عملٌ إلّا بنيّة متقدّمة، يتّصل بها ومعها الدّخول فيه بلا مهلة، ويكون هذا على قدر الطّاقة"[2]، وإن افتقدت تلك الأفعال الكلاميّة في إنجازيّتها إلى النيَّة، فإنَّه يُقضى بها "فيمن طلّق أو أعتق أو تصدّق بغير نيَّة: إنَّ كلَّ ذلك لا يلزمه عند الله

[1] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج5، ص:06.

[2] ابن حزم، الإحكام، ج5، ص ص:143 وما بعدها.

تعالى. وإن كنَّا نقضي عليه بإمضائه، لأنّا لا نعلم نيَّته في ذلك، ولو علمنا أنَّه كان بغير نيَّة لما حكمنا عليه بشيء من ذلك أصلاً... وكلُّ ما ذكرنا وما لم نذكر من سائر الأعمال، فلا يُجزئ فيه النيّة دون العمل ولا العمل دون النيّة، ولابدَّ من اقترانهما معًا لأنّه مأمور من الله تعالى بهما معًا"[1].

ب- الصّراحة:

يشترط ابن حزم في إنجاز الأفعال الكلاميّة التّصريح بها، فقال: "لابدَّ في العتق والطّلاق والنّكاح والهبة والصّدقة من نطقٍ ولفظٍ مع النّيّة في كلِّ ذلك، لأنَّه لا يُعلم شيءٌ من ذلك، إلّا بالألفاظ المعبِّرة عنه، فإذا انفرد في كلِّ ما ذكرنا عملٌ دون نيّة فهو باطل، وإذ انفردت نيّة فيه دون عمل فهي باطل أيضا"[2]، وبهذا يكون الطّلاق والعتق دون النّطق غير واقعين، كذلك دون نيّة لهما باطلين، وكذلك النيّة لهما دون إظهارهما بما لا يكون إلّا به فاسدة باطل، فبالنّيّة واللّفظ يقع الطّلاق والعتق ولا تنقضه نيّة مستأنفة، والحكم ذاته ينطبق على الملك والنّكاح[3].

1.8.1. ألفاظ الطّلاق:

حدّد ابن حزم الألفاظ الّتي يقع بها الطّلاق بقوله: "لا يقع طلاق إلّا بلفظٍ من أحد ثلاثة ألفاظ: إمّا الطّلاق وإمّا السّراح وإمّا الفراق"[4]، ويعقد لكلِّ واحدة منها أمثلة[5]:

- أنتِ طالق، أو يقول مطلّقة، أو قد طلّقتك، أو أنتِ طالقة، أو أنتِ الطّلاق.
- أنتِ مسرّحة، أو قد سرّحتك، أو أنتِ السّراح.
- أنتِ مفارقة، أو قد فارقتك، أو أنتِ الفراق.

مستندًا في ذلك على ظاهر اللّفظ من الآيات القرآنيّة التّالية: قال تعالى: ﴿...فَطَلِّقُوهُنَّ..﴾ [سورة الطّلاق، الآية:1]، وقال تعالى: ﴿... وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلا...﴾ [سورة الأحزاب،

[1] ابن حزم، الإحكام، ج5، ص:148.
[2] المصدر نفسه ، ج5، ص:148.
[3] المصدر نفسه، ج5، ص ص:151-152.
[4] ابن حزم، المحلى، ج9، ص:436.
[5] المصدر نفسه، ج9، ص:437.

الآية:49]، وقال تعالى: ﴿... فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ...﴾ [سورة الطّلاق، الآية:2].

ويعتبر ابن حزم أنَّ عقد النّكاح لا يحلُّ إلّا بهذه الألفاظ، وأنَّ الغرض المتضمَّن في فعل الطّلاق أشدُّ قوّةً من فعل السّراح أو الفراق؛ لأنَّ لفظة الطّلاق وما تصرف منها لا يقع في اللّغة الّتي خاطبنا الله –عزّ وجلّ– بها في أحكام الشّريعة إلّا على عقد الزّواج فقط، فمتى ثبت بالبيِّنة على الزّوج وجبت يقينا للمرأة بالطّلاق عليه، أمّا "السّراح والفراق" فتصحُّ في حلِّ عقد النّكاح، وعلى معانٍ أخرى وقوعًا مستويًا فيكون: أنتِ مسرّحة؛ أي أنتِ مسرَّحة للخروج إنْ شئتِ، وبقوله: قد فارقتك، وأنتِ مفارقة، فالنيَّة هي الّتي تحدّد القصد، وما عدا هذه الألفاظ فلا يقع بها طلاق البتَّة[1].

2.8.1. ألفاظ وصيغ البيع:

ناقش ابن حزم الألفاظ والصّيغ الّتي تتمّ بها عقود البيع والشّراء أو فسخها، ولقد أشار إلى أنَّه "لا يجوز البيع إلّا بلفظ البيع أو بلفظ الشّراء أو بلفظ التّجارة، أو بلفظ يُعبَّر به في سائر اللّغات عن البيع...جاز أيضا بلفظ الدَّيْن أو المداينة، ولا يجوز شيءٌ من ذلك بلفظ الهبة ولا بلفظ الصّدقة ولا بشيءٍ غير ما ذكرنا أصلاً"[2]. لكنّه لم يحدِّد الصّيغة الّتي يقع بها البيع إن كانت بالماضي أو المضارع، فأورد أمثلة استشهد بها في البيوع بالصّيغتين في معرض الجدال مع خصومه ولم يعترض على أحدها في قوله.

أ– بصيغة الماضي:

يقول ابن حزم: "وقال آخرون منهم: إنّما أراد بقوله عليه السّلام "مَا لم يَتَفَرَّقَا"، إنّما هو ما بين قول أحدهما: قد بعتك سلعتي هذه بدينار. فهو بالخيار ما لم يقلْ له الآخر: قد قبلت ذلك. وبين قوله لصاحبه: قد ابتعتُ سلعتك هذه بدينار، فهو بالخيار ما لم يقل له الآخر: قد بِعْتُكَهَا بما

[1] ابن حزم، المحلى، ج9، ص ص:438–439.

[2] المصدر نفسه، ج7، ص:232.

قبلت"[1]، لكن مفهوم الحديث عند ابن حزم يقتضي التّفرّق بالأبدان[2]. ففي هذا المثال يحدد ابن حزم صيغ البيع والقبول بزمن الماضي ولا يتم البيع إلّا بعد تلفظ الزبون بالقبول .

ب- بصيغة المضارع:

يقول ابن حزم: "واحتجّ المالكيون بما روينا من طريق عبد الرّزاق، حدّثنا معمر، سمعت الزّبير بن عدي سمعت ابن عمر وهو يبيع ثمرة له فقال: أبيعكموها بأربعة آلاف وطعام الفتيان الّذي يعملونها"[3]، إلّا أنَّ ابن حزم اعترض على هذا النّوع من البيع لأنَّ طعام الفتيان إن كان مستثنى من الثّمرة فهو مجهول[4]، ولم يعترض على صيغة المضارع الّتي يتم بها البيع.

ومن خلال ما سبق يتّضح أنَّ عقد البيع عند ابن حزم لا يكون ساري المفعول إلّا إذا تفرّق المتبايعان بدنيًّا عن المكان الّذي تعاقدا فيه بالبيع، أو بتخيير المتبايعين بعد تمام التّعاقد، فإن قال أحدهما: اختر أن تُمضي البيع أو أن تبطله، فإن قال: قد أمضيته، فقد تمَّ البيع بينهما، تفرَّقا أو لم يتفرَّقا، وليس لهما ولا لأحد فسخه إلّا بعيب[5]. فصيغة البيع عند ابن حزم وحدها لا تكفي لإبرام العقد.

لاحظنا في هذا المبحث مدى اهتمام ابن حزم بالفعل الكلاميّ للأمر والنّهي وما ينبثق عنهما من أفعال كلاميّة ومدى تأثيرهما على واقع المكلَّف، كما ناقش ألفاظ العقود والمعاهدات وما تحدثها هذه المعاملات في واقعه، فمن المؤكّد أنَّ ابن حزم توصَّل إلى هذه الحقائق من ظاهر اللّفظ والتقيُّد بالنّصِّ الشّرعيّ ما لم يوجد دليلٌ ينقل ظاهر اللّفظ إلى معنى آخر، ممّا جعله يضيِّق دائرة التّأويل والتّفسير.

[1] ابن حزم، المحلى ، ج7، ص:239.
[2] المصدر نفسه، ج7، ص:241.
[3] ابن حزم، المحلى، ج7، ص:350.
[4] المصدر نفسه، ج7، ص:351.
[5] المصدر نفسه، ج7، ص:233.

الخاتمة

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث تجدر الإشارة إلى أنّ اعتماد المنهج التّداوليّ وتوظيفه في تحليل الخطاب الأصوليّ –لاسيما نظريّة أفعال الكلام– قد أتاح لنا استخلاص مجموعة من النّتائج الّتي يمكن إيجازها في الآتي:

- وُلد الدّرس التّداوليّ في أحضان الفلسفة التّحليليّة الّتي اهتمّت بالجانب التّحليليّ للّغة، كما أسهمت مدارس أخرى في إثراء النّظريّة التّداوليّة بمفاهيم متعدّدة، ثمّ طوّرها فلاسفة اللّغة أمثال أوستين، وسيرل، وغرايس غايتهم الاهتمام بعناصر العمليّة التّخاطبيّة (المتكلّم، المتلقّي، الخطاب)، والقوانين الّتي تجعل هذه العمليّة ناجحة، فاعتنت بأفعال الكلام والاستلزام الحواريّ الّذي يُعدُّ أبرز المفاهيم التداوليّة، والافتراض المسبق الّذي يُعتبر الخلفيّة التواصلية الضروريّة لإنجاح التّواصل بين المتخاطبين، والإشاريّات الّتي تحدّد العلاقة بين المتخاطبين في مقامات معيّنة، وغيرها من القضايا.
- إنَّ تعدّد المصطلح الدّال على مفهوم التّداوليّة يكشف عن فوضى المصطلح عند العرب وغياب العمل الجماعيّ، ممّا يجعل المتتبّع له يُصاب بِحَيْرَةٍ.
- تُعدُّ شخصيّة ابن حزم من الشّخصيّات الّتي لها أثر في إثراء علم الأصول، على الرّغم من المحن الّتي واجهته وسبّبت له عدم الاستقرار. وتميّزه بقوّة الحفظ مكّنه من احتواء الكثير من المعارف والعلوم الّتي أهّلته لأنْ يكون بارعًا في كلِّ علم من العلوم الشّرعيّة، والتّاريخ والمذاهب، والفِرَق، وأنْ يكون مجتهدًا لا مقلّدًا، ويشهد له الكثير من أهل العلم بعبقريته، وتفرده بمنهجه، إلّا أنّ اجتهاداته هذه خرجت به عن المعتاد، ممّا جعله يختلف في كثير من الأمور مع المذاهب الأصوليّة السّائدة في ذلك الوقت.
- كان ظهور منهج ابن حزم الظّاهري نتيجة تجاوز أهل الرّأي الحدَّ في الأخذ بالرأيّ، وهجر النّصوص وتقليد أقوال أئمّة المذاهب الأربعة والتعصّب لهم.

- تُعدُّ نظريّة أفعال الكلام المنطلق التأسيسي للفكر التّداوليّ ونواتها، ومنها انبثقت أغلب المفاهيم الأخرى لاهتمامها بالجانب الإنجازي للّغة؛ لأنَّ الهدف من استعمال اللّغة هو التّأثير في المتلقّي، رغم اختلاف مؤسّسي النّظريّة في تصنيفات الفعل الإنجازي والشّروط لتحديد نوع كلِّ فعلٍ وقوّته الإنجازيّة.

- يمكن اعتبار المدوّنة الأصوليّة أقرب الحقول المعرفيّة للّسانيات التّداولية، لأنّ كلاهما يشتغل على الأفعال الكلاميّة، ويكمن اختلافهما في أنّ اللّسانيّات التّداولية تبحث في أفعال كلاميّة بشريّة، بينما الأصوليّ يتعامل مع النصّ المقدّس المعجز بألفاظه ومعانيه.

- تقترب ثنائية الخبر والإنشاء من نظريّة أفعال الكلام في الدّرس التّداوليّ رغم اختلاف هدف دراستها؛ فاللّغة تعدُّ الفعل وسيلة من وسائل الإنجاز وقد تنبَّه علماؤنا لذلك منذ القِدم، ولم يكن هذا التّقسيم الثّنائيّ موحّدًا عندهم، وإنّما هي حوصلة ما توصّل إليه بعد تعدّد تقسيمات الكلام لاختلاف معايير تمييز الخبر والإنشاء، لأنَّ عملهم لم يكن يسوده الشّموليّة في الطرح مثلما فعل أوستين وسيرل، فناقش النّحويُّ الأساليب النّحويّة والبلاغيُّ الخبر والإنشاء، والأصوليُّ الخبر والأمر والنّهي وألفاظ العقود والمعاهدات،كما اهتمُّوا بالمتكلّم والمتلقّي، وسياق الحال، وعناصر الخطاب لبيان معنى الكلام وأغراضه والقوى الإنجازيّة المترتّبة عنه.

- يُعتبر الفعل الكلاميّ المباشر الفعل الّذي تطابق قوّته الإنجازيّة مُراد المتكلّم، أمّا الفعل غير المباشر فيتوصّل إلى دلالته الإنجازيّة من السّياق أو ما يحيط به من ظروف اجتماعيّة ونفسيّة وغيرها.

- امتلاك علماء الأصول الأدوات الإجرائيّة لتحليل المعنى (الفلسفة والمنطق)، وتمكّنهم من اللّغة الّتي نزل بها الخطاب القرآنيّ جعلهم يصلون إلى استنباط قوائده الأصولية، والتّعمّق في رؤية القضايا اللّسانيّة، واستحداث أبحاث لسانيّة جديدة.

- تكشف الأفعال الإنجازيّة المنبثقة عن الخبر والإنشاء أنَّ الاختلاف في القوّة الإنجازيّة وشدّتها يكون على حسب الفعل الكلاميّ المستخدم لتقويتها أو تخفيفها، والسّياق

الّذي تتطلّبه لأجل التّأثير في المتلقّي ليُغيِّر موقفًا معيَّنًا، وإذا خرجت القوّة الإنجازيّة عن معناها الحقيقيّ فإنّه يترتّب عنها قوّة إنجازيّة مستلزمة مقاميًّا.

- يُعدُّ كلٌّ من الأمر والنّهي المجال الخصب لأفعال الكلام عند الأصوليين، فقد عنوا بها وتناولوها بالتّمحيص والتّحليل والتّدقيق من بين أصناف الكلام الأخرى لأنّها مناط التكليف.
- كما أنَّ ألفاظ العقود والمعاهدات لقيت اهتمامًا بالغًا لدى الأصوليين، حيث كان أغلب اهتمامهم بها ينصبُّ على الجوانب الفقهيّة، إذ تتضمّن قوّة إنجازيّة بمجرّد التّلفّظ بها توقع فعلا معيّنًا، آخذين بعين الاعتبار السّياق والقصد لتحقيق فعل الإنجاز.
- ينقسم الكلام عند ابن حزم –كغيره من الأصوليين– إلى عدّة أقسام، فما احتمل منها الصّدق والكذب يُعدُّ خبرًا، وما لم يحتمل ذلك كان إنشاءً.
- يُعدُّ الإخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم فعلاً أو قولاً إنجازًا لفعل كلاميّ، ويشترك في ذلك مع الأفعال الكلاميّة الإنشائيّة، واهتمّ بها ابن حزم مثلما اهتمّ بالأمر والنّهي.
- يعتمد ابن حزم على نقد السّند لمعرفة أحوال الرّواة ومدى صدقهم في نقل الخبر.
- يشتمل فعل الرّواية الكلاميّ على قوّتين متساويتين من حيث شدّتهما المتضمّنة في غرضهما الإعلاميّ ، فابن حزم لا يفرّق بين خبر التّواتر وخبر الآحاد من حيث القوّة، لأنّهما يفيدان اليقين إذا ما توفّرت فيهما شروط الأخذ بهما.
- قيّد ابن حزم فعل الرواية الكلامي بصيغ إنجازية محدّدة ليحقّق صدقها.
- يشترط ابن حزم لإنجاز الرّاوي فعل الرّواية أن تتوفّر فيه شروط بعينها (أن يكون عدلا، أن يكون حافظًا وضابطًا، أن يكون سنده متّصلاً، أن يتقيّد بحرفيّة الحديث).
- يعتمد فعل الشّهادة الكلاميّ في شدّته الإنجازيّة المتضمّنة في غرضه الإعلاميّ على البيِّنة لإثبات صدقه.
- ويشترط لإنجاز الشّاهد فعل الشّهادة أن تتوفّر فيه العدالة، ويجب أن تقبل الشّهادات التّالية: (شهادة العبد والأَمَة، شهادة الرّجل والمرأة على السّواء، شهادة الأعمى، شهادة من بينهم خصومة، شهادة القرابة، شهادة الشّريك والوكيل والكفيل، شهادة الشّاهد مع اليمين).

- يحدّد ابن حزم الصّيغة الّتي يتمّ بها إنجاز فعل الشّهادة بصيغة المضارع (كأخبرك، أقول لك، أعلمك، أشهد).
- النّمط الإنجازيّ لفعل الشّهادة هو نمط سلطويّ؛ لأنّه يتمّ أمام الحاكم.
- يُعدُّ الأمر والنّهي فعلين كلميين يندرجان ضمن الإنشاء ويترتّب عن الامتثال لهما الأجر، وعن عدم الامتثال العصيان ونيل العقاب.
- يتضمّن فعل الأمر الكلاميّ قوّتين مختلفتين من جهة شدّتهما المتضمّنة في الغرض التّوجيهيّ، فالوجوب يتميّز بقوّة شديدة، أمّا النّدب فقوّته متوسّطة، كما نجد في الحكم الشّرعي للوجوب تخفيفًا لقوّته في حالتين: حالة الوجوب المخيّر، والحالة الّتي تتعلّق بالمكلّف غير القادر على إنجاز الحكم الشّرعيّ كليًّا أو جزئيًا لعذر ما.
- يختصّ فعل الأمر الكلاميّ بصيغة إنجازيّة صريحة وهي: "اِفعلْ أو اِفعلُوا"، وصيغة إنجازيّة غير صريحة ضمنيّة الإنجاز تتمثل في لفظ الخبر (إمّا جملة فعليّة أو جملة اسميّة).
- يتضمن فعل النّهي الكلاميّ قوتين مختلفتين من جهة شدّتهما المتضمّنة في الغرض التّوجيهي، فالمحرم يتميز بقوة شديدة، أما المكروه فقوته متوسطة.
- يتضمن الفعل الكلاميّ للمباح قوة إنجازية شدّتها منعدمة وهو مستقل عن الفعلين الكلاميين الأمر والنّهي. وقد قسمه ابن حزم إلى ثلاثة أقسام: النّدب والمباح المطلق أو المساوي والمكروه، لاشتراكهم في الحكم المترتب عنهم؛ أي عدم استحقاق العقاب عند عدم إنجازها.
- يختص فعل النّهي الكلاميّ بصيغة إنجازيّة صريحة وهي "لا تفعل".
- النّمط الإنجازيّ لفعل الأمر والنّهي الكلاميين نمط سلطويّ لأنّهما يتعلّقان بأوامر المشرّع نحو المكلَّف لتنفيذ ما أُلزم به.
- اعتمد ابن حزم في تفسير الفعل الكلاميّ على الظّاهر على أنَّ:

➢ الأصل في الألفاظ أن تُحمل على المعنى الظّاهر، وهو المعنى المقصود من تداول الخطاب، الّذي يُعرف بأفعال الكلام المباشرة ذات الصّيغة الحرفيّة الّتي تتعلّق بلغة خطاب الله عزّ وجلّ والمعاني الشّرعيّة والعُرف.

- الدّليل يكون صارفًا للمعنى الّذي يقتضيه ظاهر اللّفظ، وعمليّة النّقل عنده تتمُّ بأحد أربعة أوجه: نقل الاسم عن بعض معناه الّذي يقع عليه دون بعض، أو نقل الاسم عن موضوعه في اللّغة بالكلّيّة وتعليقه على شيء آخر، أو نقل خبرٍ عن شيءٍ

مازال شيء آخر اكتفاه بفهم المخاطب، أو نقل لفظ عن كونه حقًّا موجبًا بمعناه إلى كونه باطلاً محرَّمًا، ويكون هذا الدّليل مصدره إمَّا الشّرع (النّصوص الشّرعية والإجماع)، أو الطّبيعة (العقل)، وهو ما يُعرف بالأفعال الكلاميّة غير المباشرة، والتي يعتمد فيها على قوانين المنطق والسّياق الشّامل في تأويل هذا النّوع من الأفعال الكلاميّة.

- اعتماد ابن حزم على الدّليل جعله يضيّق من تأويل فعلي الأمر والنّهي.
- ناقش ابن حزم قضيّة توافق واختلاف الأمر والنّهي بطريقة مدعّمة بالأمثلة والشّروحات.
- يربط ابن حزم تحقيق إنجازيّة الأوامر بزمن الإنجاز الّذي يفيد الفور في إنجازيّة الأمر والنّهي وصفة وكيفية هذا الإنجاز الّذي لم يقتصر على فئة معيّنة وإنّما هو للعامّة من النّاس.

كشفت الدّراسة عن وعي ابن حزم بظاهر الأفعال الكلاميّة؛ أي إدراكه أنّ اللّغة فعاليّة اجتماعية تُمَارس لتحقيق الإنجازات الفعليّة، فكان له طابعه الخاصّ الّذي أسهم في تقديم نوع من الإضافة.

وبهذا يمكن القول إنَّ ابن حزم في تعامله مع النّصوص الشّرعية في البحث عن المعنى، لم يُلغِ الجانب الاستعمالي للّغة بتقيّده بالبنية اللّغوية، وإنّما البنية اللّغويّة تنطوي على الاستعمال وتحويه؛ لأنّ النّصّ الشرعيّ ذو مقصديّة صالحة لكلِّ زمان ومكان، وبنيتُهُ اللّغويّة تتضمّن القرائن والسّياق، كما يعتمد ابن حزم على قوانين المنطق كالاستدلال، حيث انطلق ممّا هو مُتوفّر داخل البنية اللّغويّة، وهذه النزعة عند ابن حزم تدلُّ على غيرته الشّديدة على الدِّين وتشكيكه بكلِّ ما هو خارج النّصوص الشّرعيّة.

ويرجع الفضل في ما توصل إليه العرب بصفة عامة (من نحاة وبلاغيين) والأصوليون بصفة خاصة إلى الانطلاقة الّتي انطلقوا منها، وهي محاولة فهم معاني القرآن الكريم.

وفي الأخير، لا ندّعي الإحاطة بكلّ الجوانب المتعلّقة بالموضوع، وإنّما ما ورد في بحثنا من رؤى ما هي إلّا مقاربة تحاول أن تجانب الصواب في كلّ اجتهاد، ويبقى المجال مفتوحا لمن أراد التّدقيق في هذا التّراث.

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المعاجم والموسوعات.

1-أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، عنيت بتصحيحه المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، مصر، دط، 1910م.

2-ـــــــــــــــــــــ، مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، دت.

3-الرازي محمد بن أبي بكر (ت 660هـ)، مختار الصحاح، ترتيب: محمود خاطر، حمزة فتح الله، دار البصائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دط، 1987م.

4-الفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 1426هـ/ 2005م.

5-محمّد علي التهَانَوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان نَاشِرُون، لبنان، ط1، 1996م.

6-ابن منظور محمد بن مكرَّم الأنصاري (ت 711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير وزملاؤه، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.

7-ياقوت الحموي شهاب الدين أبو عبد الله الرومي البغدادي (ت 626هـ)، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م.

8-ـــــــــــــــــــــ، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، دط، 1404هـ/ 1984م.

ثانيا:المصادر والمراجع العربيّة.

9- أحمد المتوكل، اللسانيّات الوظيفيّة مدخل نظري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط2، 2010م.

10- أحمد بن محمد المقّري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، 1408هـ/ 1988م.

11- أحمد بن ناصر الحمد، ابن حزم وموقفه من الإلهيّات- عرض ونقد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلاميّ، جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة، ط1، 1406هـ.

12- أحمد بن يحي الضّبّي (ت 599هـ)، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياريّ، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1410هـ/ 1989م.

13- ابن أمير الحاج أبو عبد الله شمس الدّين محمّد بن محمّد بن محمّد (ت 879هـ)، التّقرير والتّحبير على تحرير الكمال بن الهمام، مطبوع مع التّحرير، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط1، 1316هـ.

14- إدريس مقبول، الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، دار الكتاب العلمي، عمان، الأردن، عالم الكتب الحديث، إربد، دط، 2008م.

15- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشّيرازي (ت 476هـ)، التّبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1403هـ/ 1983م عن تصوير، ط1، 1980م.

16- ـــــــــــــــــــ، شَرح اللُّمع، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م.

17- ـــــــــــــــــــ، اللّمع في أصول الفقه، تحقيق: محي الدّين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/ 1995م.

18- بدر الدّين محمد بن بهادر بن عبد الله الزّركشي (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار التّراث، مصر، ط3، 1404هـ/ 1984م.

19- ـــــــــــــــــــ، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، مراجعة: عبد الستّار أبو غدة، دار الكويت للصّحافة، ط2، 1405هـ/ 1985م.

20- أبو بكر أحمد بن عليّ الخطيب البغداديّ (ت 463هـ)، تاريخ مدينة السلام المعروف بتاريخ بغداد، تحقيق: بشّار عواد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط1، 1422هـ/ 2001م.

21- أبو بكر أحمد بن علي الرّازي الجصّاص (ت 370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمّد الصّادق قمحاوي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، دط، 1412هـ/ 1992م.

22- ـــــــــــــــ، أصول الجصّاص المسمَّى الفصول في الأصول، تعليق: محمّد محمّد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2010م.

23- بلقاسم دفة، بنية الجملة الطلبية ودلالاتها في السور المدنية، منشورات مخبر الأبحاث في اللغة العربية والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر، بسكرة، دط، 1429هـ/ 2008م.

24- بهاء الدّين السّبكي (ت 773هـ)، كتاب عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2003م.

25- تاج الدّين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السُّبكي (ت 771هـ)، مختصر ابن الحاجب رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمّد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1419هـ/ 1999م.

26- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية،دط،1416هـ/ 1995م.

27- ابن تيمية (ت 728هـ)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة المنوّرة، دط، 1425هـ/ 2004م.

28- ـــــــــــ، كتاب بيان الدّليل على بطلان التّحليل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السّلَفِي، المكتب الإسلامي، ط1، 1998م.

29- جعيرن ميهوب، وبوزياني خالد، البلاغة بالأمثلة والتطبيق: علم المعاني-علم البيان- علم البديع، منشورات الشهاب، الجزائر، 1996م.

30- جلال الدين أبو عبد الله محمد ابن قاضي الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت.

31- جلال الدِّين السُّيوطيُّ (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ/ 2008م.

32- ـــــــــــــــــــ، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق :عبد العال سالم مكرم وعبد السلام محمد هارون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دط، 1413هـ/ 1992م.

33- جلال الدّين محمد بن أحمد المحلي (ت 864هـ)، شرح الورقات في علم أصول الفقه، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1417هـ/ 1997م.

34- جمال الدّين عبد الرّحيم بن الحسن الآسنوي (ت 772هـ)، نهاية السّول في شرح منهاج الأصول، للقاضي عبد الله بن عُمر البيضاوي، عالم الكتب، دط، دت.

35- جمال الدين بن عبد الله بن هشام الأنصاري (ت 761هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، دط، دت.

36- ـــــــــــــــــــ، شرح شذور الذهب وبذيله محطات رحلة السرور إلى شرح وإعراب شواهد الشذور، تأليف: بركات يوسف هبود، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط3، 1434هـ/ 2013م.

37- ـــــــــــــــــــ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، دط، 1411هـ/ 1991م.

38- حافظ إسماعيل علوي، التداوليات علم استعمال اللّغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011م.

39- الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1، 1418هـ/ 1997م.

40- أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي (ت 505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنوّرة للطباعة، دط، دت.

41- حسام أحمد قاسم، تحويلات الطلب ومحددات الدلالة مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2007م.

42- حسان محمد حسان، ابن حزم الأندلسي، عصره ومنهجه وفكره التربوي، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت.

43- الحسن بن قاسم المُرَادي (ت 749هـ)، الجنى الدّاني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.

44- الحميديّ الظاهريّ أبو عبد الله محمد بن أبي نصر، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياريّ، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط2، 1410هـ/ 1989م.

45- أبو حيان الأندلسي محمّد بن يوسف (ت 745هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمّد معوض، وآخرون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1413هـ/ 1993م.

46- خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 1421هـ/ 2001م.

47- خلف بن عبد الملك بن بَشْكُوال، الصِّلة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1410هـ.

48- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009م.

49- خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة للنشر، الجزائر، دط، 2000م.

50- ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، ط2، 2012م.

51- رافع بن طه الرفاعي العاني، الأمر عند الأصوليين، دار المحبة، دمشق، دار آية، بيروت، ط1، 2007/2006م.

52- ابن رشد أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد (ت 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط6، 1402هـ/ 1982م.

53- زكريّا إبراهيم، ابن حزم الأندلسيّ المفكر الظاهريّ الموضوعيّ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، دط، دت.

54- سراج الدّين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت 682هـ)، التّحصيل من المحصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 1408هـ/ 1988م.

55- سعد الدّين مسعود بن عمر التّفتازاني (ت 792هـ)، المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط3، 2013م.

56- ـــــــــــــــــــ، مختصر المعاني مع الحاشية لشيخ الهند محمود حسن، مكتبة البشرى، باكستان، ط1، 1431هـ/ 2010م.

57- ابن سعيد المغربي، المُغرِب في حُلَى المَغْرِب، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1955م.

58- سلوى النجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار نحو رؤية جديدة في قضايا اللغة لدى الجرجاني، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

59- سيبويه أبو بِشر عَمرو بن عثمان بن قَنبر (ت 180هـ)، الكتاب كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، مصر، ط3، 1408هـ/ 1988م.

60- السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، دط، 1996م.

61- سيف الدّين الآمدي علي بن محمد (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرّازق عفيفي، دار الصميعي، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1424هـ/ 2003م.

62- الشّاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخْميّ (ت 790هـ)، المَوَافقَاتُ في أصول الشّريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ/ 2004م.

63- شرف الدين أبو محمّد الحُسين بن محمّد بن عبد الله الطِّيبِيِّ(ت 743هـ)، الخلاصة في معرفة الحديث، تحقيق: أبو عاصم الشَّومي الأثريّ، الرُواد للإعلام والنشر، القاهرة، ط1، 1430هـ/ 2009م.

64- شكري المبخوت، إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، مركز النشر الجامعي، تونس، دط، 2006م.

65- ـــــــــــــــــــ، دائرة الأعمال اللغويّة مراجعات ومقترحات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

66- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ)، سِيَر أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط11، 1417هـ/ 1996م.

67- شهاب الدّين أبي العبّاس القرافيّ (ت 684هـ)،كتاب الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: محمّد أحمد سرّاج، وعلي جمعة محمّد، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1421هـ/ 2001م.

68- شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلانيّ (ت 852هـ)، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2002م.

69- الصّاعدي حمد بن حمدي، المطلق والمقيد وأثارهما في اختلاف الفقهاء، المملكة العربيّة السعوديّة، وزارة التّعليم العالي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط2، 1428هـ.

70- صدر الشّريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي (ت 747هـ)، التّوضيح مع التّلويح لمتن التّنقيح في أصول الفقه، ضبطه: زكريا عميرات، قَديمي كتب خَانَ، القاهرة، دط، دت.

71- صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللّغويّ عند مدرسة أوكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

72- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1992م.

73- طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، منشورات جامعة الكويت، الكويت، دط، 1994م.

74- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998م.

75- ـــــــــــــــ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، المغرب، ط2، دت.

76- ـــــــــــــــ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م.

77- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، دت.

78- عبد الجبّار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط3، 1416هـ/ 1996م.

79- أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهريّ، ابن حزم خلال ألف عام، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط1، 1402هـ/ 1982م.

80- عبد الرحمن حسن حبنَّك الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/ 1996م.

81- عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 1421هـ/ 2001م.

82- عبد العزيز أبو سريع ياسين، الأساليب الإنشائية في البلاغة العربية، مطبعة السعادة، عمان، الأردن، ط1، 1410هـ/ 1989م.

83- أبو عبد الله محمّد بن أحمد التلمساني (ت 771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللّطيف، مكتبة الرشاد، مصر، دط، دت.

84- عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة وتحقيق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: محمد عبد الحليم محمود، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دط، 1406هـ/ 1986م.

85- عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداوليّة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

86- ابن العربي أبو بكر محمّد بن عبد الله (ت 543هـ)، أحكام القرآن، مراجعة: عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دط، دت.

87- عز الدين الناجح، تداولية الضمني والحجاج بين تحليل الملفوظ وتحليل الخطاب، مركز النشر الجامعي، منّوبة، تونس، 2015م.

88- علي ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، دط، دت.

89- ــــــــــــــــ، الأصول والفروع، تحقيق: عاطف العراقي وآخرون، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1425هـ/ 2004م.

90- ـــــــــــــــــــ، الصادع في الرّد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، قرأه وقدم له وعلق عليه وأخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الدارُ الأثريةُ، عمان،الأردن،ط1، 1429هـ/ 2008م.

91- ـــــــــــــــــــ، الفصل في المِلل والأَهوَاءِ والنِّحل، تحقيق: محمّد إبراهيم نصْر وعبد الرّحمن عُمْيَرَة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1416هـ/ 1996م.

92- ـــــــــــــــــــ، المحلّى بالآثار، تحقيق: عبد الغفّار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ/ 2003م.

93- ـــــــــــــــــــ، النّبذ في أصول الفقه، تحقيق: أحمد حجازي السقّا، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة ، دط، 1401هـ/ 1981م.

94- ـــــــــــــــــــ، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1982م.

95- ـــــــــــــــــــ، حجّة الوداع، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدّولية للنشر والتّوزيع، الرّياض، 1418هـ/ 1998م.

96- ـــــــــــــــــــ، ديوانه، تحقيق: صبحي رشاد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1410هـ/ 1990م.

97- ـــــــــــــــــــ، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م.

98- ـــــــــــــــــــ، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، تحقيق: لجنة تحقيق التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1402هـ/ 1982م.

99- علي بن عبد الكافي السّبكي (ت 756هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، وأتمّه ابنه: تاج الدّين عبد الوهّاب (ت 771هـ)، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي ونور الدّين عبد الجبّار صغري، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، دبي، ط1، 1424هـ/ 2004م.

100- علي بن ماكولا (ت 475هـ)، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ.

101- عمر فروخ، ابن حزم الكبير، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1400هـ/ 1980م.

102- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1410هـ/ 1989م.

103- العياشي أدراوي، الاستلزام الحواريّ في التداول اللسانيّ من الوعي بالخصوصيّات النوعيّة للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م.

104- أبو الفتح عثمان بن جنّي، اللُّمع في العربية، تحقيق: سميح أبو مُغلي، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، دط، 1988م.

105- فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي (ت 606هـ)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2004م.

106- ـــــــــــــــــ، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسّسة الرّسالة، دط، دت.

107- أبو القاسم بن صاعد الأندلسي (ت 462هـ)، طبقات الأمم، تحقيق: لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، دط، 1912م.

108- ابن قيّم الجوزيّة أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت 751هـ)، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمّد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتّوزيع، دط، دت.

109- ـــــــــــــــــ،إعلامُ المَوَقِّعينَ عن ربِّ العالمين، قرأه وقدمه له وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، رجب 1423هـ.

110- محمد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، آراؤه الفقهية، دار الفكر العربيّ، القاهرة، دط، 1978م.

111- ـــــــــــــــ، أصول الفقه، دار الفكر العربي، مصر، دط، دت.

112- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، المغرب، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، دط، 1999م.

113- محمد بن الحسن الإستراباذي (ت 686هـ)، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفيظي، سلسلة نشر الرسائل الجامعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1، 1414هـ/ 1993م.

114- محمد بن عبد الله القضاعي (ت 658هـ)، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، دط، 1415هـ/ 1995م.

115- محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر السّعد شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، دت.

116- محمّد بن علي الشّوكاني (ت 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر والتّوزيع ،بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م.

117- محمّد بن علي بن عمر بن محمّد التّميمي المازري (ت 536هـ)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمار طالبي دار الغرب الإسلاميّ، دط، دت.

118- محمد جديدي، فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.

119- محمد رضا المظفر، أصول الفقه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1410هـ/ 1990م.

120- محمد زكريا البريسي، أصول الفقه، دار الثّقافة للنشر والتّوزيع، القاهرة، دط، دت.

121- محمد عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.

122- محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط2، 1408هـ/ 1987م.

123- محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت،ط1، 2004م.

124- محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيوت، لبنان، دط، دت.

125- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 2002م.

126- مختار عطية، علم المعاني ودلالات الأمر في القرآن الكريم دراسة بلاغية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، دط، 2004م.

127- مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة أفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.

128- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، مطابع الدّوحة الحديثة، قطر، ط1، 1399هـ.

129- ــــــــــــــــــــ، الكافية في الجدل، تحقيق: فوقيّة حُسين محمود، مطبعة عيسى الباي الحلبي وشركاه، القاهرة، دط، 1399هـ/ 1979م.

130- موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، لبنان، دط، دت.

131- نجم الدّين أبو الرّبيع سليمان الطوفي (ت 716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1408هـ/ 1988م.

132- ابن النّجار محمّد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي (ت 962هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمّد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ/ 1993م.

133- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1990م.

134- نعمان بوقرة، المدارس اللسانيّة المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، دط، دت.

135- نعيمة الزهري، الأمر والنهي في اللغة العربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، مطبعة المعارف الجديدة،الرباط،دط،1997م.

136- وديع واصف مصطفى، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، أبوظبي، دط، 1421هـ.

137- ابن وهب الكاتب أبو الحسن إسحاق بن إبراهيم بن سلمان، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثى، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1387هـ/ 1967م.

138- وهْبة الزّحيلي، الفقه الإسلامي وأدلتُهُ، دار الفكر، دمشق، ط2، 1405هـ/ 1985م.
139- أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكيّ (ت 626هـ)، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1460هـ/ 2000م.

ثالثًا: المصادر المترجمة.

140- آن روبول وجاك موشلا، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دعفوس، ومحمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.
141- ـــــــــــــــــ، القاموس الموسوعيّ للتداوليّة، ترجمة: مجموعة من الباحثين، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010م.
142- برجشتراسر، التطوّر النحويّ للّغة العربيّة، ترجمة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، 1994م.
143- جان سرفوني، الملفوظية، ترجمة: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكُتاب العرب، دط، 1998م.
144- جون سيرل، الأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة، ترجمة: أميرة غنيم، مراجعة: محمد الشيباني، دار سيناترا، تونس،ط1، 2015م.
145- ـــــــــــــــــ، العقل واللغة والمجتمع- الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي وآخرين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م.
146- ـــــــــــــــــ، العقل واللغة والمجتمع- الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011م.
147- ـــــــــــــــــ، القصدية بحث في فلسفة العقل، ترجمة: أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، 2009م.
148- جون لانجشو أوستين، نظريّة أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأفعال بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، دط، 1991م.

149- جون لاينز، اللُّغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، مراجعة: يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م.

150- دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح التحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.

151- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، دط، 1986م.

152- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1، 2007م.

153- ك. أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللُّغة، ترجمة: محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2007م.

رابعًا: المصادر الأجنبيّة.

154- Alain Henderson, Gardiner : langage et acte de langage, Aux sources de la pragmatique, traduit et présenté par Catherine Douay, presses universitaires de Lille, 1989.

155- Catherine Kerbrat-Orecchioni, l'implicite, Armand colin, Paris, 1986.

156- Dominique Maingueneau, pragmatique pour le discours littéraire, Armand colin, 2005.

157- Ducrot Oswald, Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique, Hermann, Paris, 1980.

158- Françoise la traverse, la pragmatique, Histoire et critique, pierre Mardaga, Bruxelles.

159- George yule, pragmatics, oxford university press, NewYork, 1996.

160- Jacques Moeschler et Antoine Auchlin : introduction à la linguistique contemporaine, Armand colin, Paris, 1988.

161- John Austin : Quand dire, c'est faire, Traduction et introduction de Gilles Lane, postface de François Recanati, Edition du Seuil, 1970.

162- Katharina Reiss, problématique de la traduction,trad. Catherine A. Bocquet Economica, Paris, 2009.

163- Louis Menand, pragmatism: A Reader, Vintage books, New York, First edition, 1997.

خامسًا: الرسائل الجامعيّة.

164- الطّلحي ردة الله بن ردة بن ضيف الله، دلالة السّياق، رسالة دكتوراه، إشراف: عبد الفتّاح عبد العليم البِركاوي، جامعة أم القرى، فرع اللّغة، المملكة العربيّة السعوديّة، 1418هـ.

165- قدور عمران، البعد التداوليّ والحجاجيّ في الخطاب القرآنيّ الموجّه إلى بني إسرائيل، رسالة دكتوراه، إشراف: مفتاح بن عروس، جامعة الجزائر، 2008/ 2009م.

سادسًا: المجلاّت العلميّة.

166- صلاح إسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلس العلمي للنشر، الكويت، يونيو، الحولية:27، 2007م.

167- عادل فخوري، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، عالم الفكر، الكويت، المجلد:20، العدد:3، 1989م.

168- عبد الكريم محمد جبل (مترجم)، مبحث علم الدلالة لوِلْيَم أوجرادي، مجلة علوم اللغة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، المجموعة:9، العدد:3، 2009م.

169- نعمان بوقرة، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، منشورات باجي مختار، عنابة، الجزائر، العدد:17، 2006م.

سابعًا: المواقع الإلكترونية:

170- جون سيرفوني، اللسانيات والتداولية، تر: ذهبية حمو الحاج، منتديات تخاطب ta5atub.com، تاريخ التصفح: 2019/03/30.

الفهارس العامة

فهرس الآيات

القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأرضِ جَمِيعا﴾	29	212
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾	43	130
﴿... آتُوا الزَّكَاةَ...﴾	43	190
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾	43	193
﴿... وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...﴾	83	208
﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾	175	144
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾	178	129
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾	183	129، 130
﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ...﴾	187	193
﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾	196	129
﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾	197	117
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ...﴾	228	88، 118
﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾	229	118، 120
﴿وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا...﴾	229	133
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾	233	118، 120
﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾	255	142
﴿...رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾	286	199

سورة آل عمران

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا...﴾	8	199
﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾	83	143
﴿..وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا..﴾	97	193
﴿...وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ...﴾	140	7
﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾	169	134
﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ...﴾	173	187، 188

سورة النساء

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا﴾	20	142
﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ...﴾	22	188
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...﴾	23	133
﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...﴾	46	43
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ...﴾	59	156
﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾	59	156
﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾	59	156
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾	59	190
﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...﴾	92	194
﴿..وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا..﴾	93	194

سورة المائدة

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾	1	148
﴿... وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا...﴾	2	197
﴿... فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُون أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...﴾	89	216
﴿... فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ...﴾	89	193
﴿... ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ...﴾	89	44
﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾	101	140 ،134

سورة الأنعام

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿... أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ...﴾	40	142
﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾	151	133

سورة الأعراف

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾	12	138
﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ...﴾	33	193
﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾	53	143
﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ﴾	53	142

سورة الأنفال

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾	38	153
﴿... وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا...﴾	46	198

سورة التوبة

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً...﴾	103	193
﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾	114	153

سورة هود

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾	13	130

سورة يوسف

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكِّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ. وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾	68 -67	199

﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا...﴾	82	188

سورة إبراهيم

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾	4	154

سورة الحجر

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾	7	129

سورة النحل

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿... لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾	44	187
﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا﴾	80	137
﴿... تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾	89	187
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾	90	129
﴿... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ...﴾	90	133

سورة الإسراء

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿... وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾	23	184
﴿... فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ...﴾	23	184
﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾	33	198
﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾	50	188، 196

سورة طه

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾	131	134

سورة المؤمنون

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿... اخْسَئُوا فِيهَا...﴾	108	196

سورة النور

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿... أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾	22	83
﴿... فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾	63	213

سورة الشعراء

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾	35	127
﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	195	43
﴿... وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا...﴾	227	89

سورة الأحزاب

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿... وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلا...﴾	49	224
﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾	50	129
﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا...﴾	72	185

سورة فصلت

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿...اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾	40	196
﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ ...﴾	53	89

سورة الشورى

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا...﴾	13	211
﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾	17	143

سورة الزخرف

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾	40	142
﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾	51	142

سورة الدخان

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾	49	89، 187، 196

سورة الحجرات

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾	2	199

سورة الطور

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ﴾	39	141

سورة النجم

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى﴾	21	142

سورة الواقعة

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾	79	88، 118

سورة الحديد

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَالَّذِينَ آَمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ﴾	19	130

سورة الحشر

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...﴾	7	7

سورة الصف

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ﴾	3	144

سورة الجمعة

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿... فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...﴾	9	214
﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾	9	130
﴿... وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾	9	133

سورة الطلاق

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿... فَطَلِّقُوهُنَّ...﴾	1	224
﴿... فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ...﴾	2	224

سورة التحريم

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾	7	134

سورة الحاقة

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿الْحَاقَّةُ. مَا الْحَاقَّةُ﴾	1- 2	142

سورة المدثر

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾	4	196

سورة الإنسان

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿... وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آَثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾	24	207

سورة المرسلات

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾	15	80

سورة التكوير

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾	26	142

سورة المطففين

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾	1	80

سورة الفجر

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَالْفَجْرِ. وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾	1- 2	155

سورة الضحى

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿وَالضُّحَى. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾	1- 2	155

سورة الشرح

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾	1	142

سورة الفيل

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾	1	129

فهرس الأحاديث

النبوية

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث النبوي	الصفحة
"إِنَّمَا الأَعمَالُ بِالنِّيَّاتِ"	110
"كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ"	153
"صَلُّوا كَمَا رَأَيتُمُونِي أُصَلِّي"	208
"مَا لم يَتَفَرَّقَا"	225

فهرس الأبيات الشعرية

فهرس الأبيات الشعرية

حرف الدال

الأبيات الشعرية			الصفحة
كَأنَك بِالزُوارِ قَد تَبَادرُوا	***	وَقِيل لهُم أودَى عَليّ بن أحمد	47
فيَا رُبَّ محزُون هُنَاك وضَاحِكٍ	***	وكَم أَدمُعٍ ترزى وخَدّ مُحدَد	
عَفَا الله عَنّي يَوم أرحَل ظَاعِنًا	***	عَن الأهلِ مَحمُولا إلى ضِيق مَلحَد	
وأتْرُك مَا قَد كُنت مغتَبِطا بِه	***	وألقَى الذِي آنستَ منْه بمَرصَد	
فَواراحتى إن كَانَ زَادي مقَدّما	***	ويَا نَصَبي إن كُنت لم أتَزَوّد	

حرف السين

الأبيات الشعرية			الصفحة
سَمَا بي ساسانٌ وَدارَا وبعدهم	***	قريشُ العلى وأعياصُها والعنابسُ	24
فما أخرتْ حربٌ مراتبَ سُؤْدَدِي	***	ولا قعدَتْ بي عن ذُرى المجدِ فارسُ	

حرف الياء

الأبيات الشعرية			الصفحة
فَإن تَحرَقُوا القرْطَاس لَا تَحرقُوا الذِي	***	تَضمّنه القرْطَاس بَل هُو فِي صَدرِي	46
يَسِير مَعِي حَيث استَقَلّت رَكَائِبِي	***	وَيَنزِل إن أنزلْ ويُدفنُ فِي قَبرِي	
دَعوني من إحرَاق رَقّ وكاغِد	***	قُولُوا بِعِلم كَي يَرَى النَاس مَن يَدرِي	

فهرس الأماكن

فهرس الأماكن

أ

المكان	الصفحة
إشبيلية	31
إقليم	25
ألمريّة	28
أونية	25

ب

المكان	الصفحة
بَلَنسية	35

ر

المكان	الصفحة
ربض مُنية المغيرة	24

ز

المكان	الصفحة
الزّاوية	25
الزلاّقة	26

ش

المكان	الصفحة
شاطبة	35

ق

المكان	الصفحة
القيروان	35

ك

المكان	الصفحة
كورة	25

ل

المكان	الصفحة
لبلة	25

م

المكان	الصفحة
ميورقة	35

فهرس الأنساب

فهرس الأنساب

أ

المكان	الصفحة
الأعياص	24

د

المكان	الصفحة
دارا	24

س

المكان	الصفحة
ساسان	24

ع

المكان	الصفحة
العنابس	24

فهرس المصطلحات الأجنبية

فهرس المصطلحات الأجنبيّة

المصطلحات الأجنبيّة	المصطلحات العربيّة	الصفحة
Pragmatics/ Pragmatism	التداوليّة	2، 3، 8، 9
Action	الفعل	7
Conversational implicature	الاستلزام الحواريّ	11
Quantity	مبدأ الكمّ	12
Quality	مبدأ الكيف	12
Manner	مبدأ الطّريقة	13
Relevance	مبدأ المناسبة	13
Obscurity	الغموض	13
Ambiguity	اللّبس	13
Defeasible	الاستلزام ممكن إلغاؤه	14
Non-detachable	الاستلزام لا يقبل الانفصال	14
Presupposition	الافتراض السّابق	14
Calculability	الاستلزام يمكن تقديره	14
Implicit	مُتضَمَّنات القول	14
Presupposition	الافتراض المسبق	16
The innuendos	الأقوال المضْمَرة	17
Deictics	الإشاريّات	18
Speech acts	أفعال الكلام	49
Analytic philosophy	الفلسفة التحليليّة	53
Descriptive fallacy	المغالطة الوصفيّة	55
Constatives	أفعالٌ إخباريّةٌ	56

Felicity conditions	شروط الملاءمة	56
Misfires	الإخفاقات	56
Abuses	الإساءات	56
Happy	صائبةٌ	57
Felicitous	ناجحةٌ	57
Unhappy	خائبةٌ	57
Nonfelicitous	فاشلةٌ	57
Explicit performatives	إنشائيّات أو أدائيّات صريحة	57
Locutionary act	فعل القول (الفعل اللفظيّ)	59
Phonetic act	الفعل الصوتيّ	59
Phatic act	الفعل التّركيبيّ	59
Rhetic act	الفعل الدّلاليّ	59
Illocutionary act	فعلٌ مُتضمّنٌ في القول (الفعل الإنجازيّ)	59
Perlocutionary act	الفعل الناتج عن القول (الفعل التأثيريّ)	59
Intention	القصد	60
Verdictives	الحُكميّات (أفعال الأحكام والقرارات)	61
Exercitives	التنفيذيّات (الممارسيّات)	61
Commissives	الوعديّات (التعهّد، الالتزاميّات)	61
Behabitives	السلوكيّات (أفعال السلوك)	61
Expositives	العَرْضيّات (أفعال العَرْض، الإيضاح)	61
Utteranceact	الفعل القوليّ	62
Propositional act	الفعل القَضَويّ	63
Reference act	الفعل الإحاليّ	63
Predication act	الفعل الحمليّ	63

Felicity conditions	شروط الملاءمة	64
Propositional content	شروط المحتوى	64
Preparatory	الشّرط التّمهيدي	64
Sincerity	شرط الإخلاص	65
Essential	الشّرط الأساسيّ	65
Assertives	الإخباريات (الإثباتيّات، التقريرات)	66
Directives	الطّلبيّات (التوجيهات، الأمريّات)	66
Commissives	الالتزامات (الوعديّات)	66
Expressives	التّبيينات (التعبيريات، الإفصاحات)	66
Declarations	التّصريحات (الإعلانيّات، الإيقاعيّات)	66

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المقدمة ..... أ

الفصل الأول: مفاهيم ومصطلحات التّداوليّة والتعرف بصاحب المدوّنة

المبحث الأول: مفهوم التداوليّة وأهم قضاياها 2
1. نشأة التّداوليّة 2
2. التداوليّة: المصطلح والمفهوم 5
1.2. التّداوليّة لغة 6
2.2. اصطلاحا 7
3.2. عند العرب 9
3. قضايا التداوليّة 11
1.3. الاستلزام الحواريّ 11
2.3. مُتضَمَّنات القول 14
1.2.3. الافتراض المسبق 16
2.2.3. الأقوال المُضْمَرة 17
3.3. الإشاريّات 18
1.3.3. الإشاريّات الشّخصيّة 19
2.3.3. الإشاريّات الزمانيّة 20
3.3.3. الإشاريّات المكانيّة 21
4.3.3. الإشاريّات الاجتماعية 21
المبحث الثّاني: التّعريف بابن حزم ومنهجه 23
1. حياة الإمام ابن حزم الظّاهريّ 23
1.1. اسمه ونسبه 23
2.1. مولده 24
3.1. أسرته 25

4.1. نشأته 27
5.1. صفات ابن حزم وأخلاقه 29
6.1. طلبه للعلم 32
7.1. رحلاته 34
8.1. شيوخه 36
9.1. من تلاميذه 38
10.1. مكانته العلميّة وثناء العلماء عليه 38
2. منهجه 40
3. مصنَّفاته 45
4. وفاته 46

الفصل الثاني: نظريّة أفعال الكلام

المبحث الأول: نظريّة أفعال الكلام عند الغرب 49
1. أفعال الكلام 49
1.1. المصطلح ومفهومه 49
2.1. أفعال الكلام عند الغرب 53
1.2.1. أفعال الكلام عند أوستين 54
المرحلة الأولى 55
1. تقسيم الكلام 55
2. تقسيم الإنشائيّات 57
المرحلة الثّانية 59
1. تصنيف الفعل الكلاميّ 59
2. تصنيف الأفعال الإنجازيّة 61
2.2.1. أفعال الكلام عند سيرل 62
1.2.2.1. تقسيم الفعل الكلاميّ عند سيرل 62

2.2.2.1. شروط الملاءمة عند سيرل 64
3.2.2.1. معايير تصنيف أفعال الكلام..... 65
4.2.2.1. تصنيف سيرل للأفعال الإنجازيّة..... 66
3.1. الأفعال الإنجازيّة المباشرة وغير المباشرة 67
المبحث الثاني:تجليات أفعال الكلام في التّراث النّحوي والبلاغيّ..... 71
1. الكلام..... 71
1.1. معايير تمييز الكلام عند العرب..... 71
1.1.1. معيار الصّدق والكذب..... 71
2.1.1. معيار مطابقة النّسبة الخارجيّة..... 72
3.1.1. معيار إيجاد النّسبة الخارجيّة..... 72
4.1.1. معيار القصد..... 73
5.1.1. معيار عدد النِّسب..... 74
2.1. أفعال الكلام عند النّحاة..... 74
1.2.1. تقسيمات النّحاة للكلام..... 74
2.2.1. أفعال الكلام في الأساليب النّحويّة..... 78
1.2.2.1. التّأكيد..... 78
2.2.2.1. القَسَم..... 79
1.2.2.2.1. قسَم السُّؤال 79
2.2.2.2.1. قسَم الإخبار..... 79
3.2.2.1. الوعيد..... 80
4.2.2.1. الإغراء والتّحذير 80
5.2.2.1. الاستغاثة والنُّدبة..... 81
6.2.2.1. الأمـر..... 82
7.2.2.1. الاستفهام أو الاستخبار..... 83
8.2.2.1. النّـداء..... 83

3.2.1. حروف المعاني 83
1.3.2.1. العرض 83
2.3.2.1. التّحضيض 84
3.1. أفعال الكلام عند البلاغيّين 85
1.3.1. الخبر 86
1.1.3.1. أضرب الخبر 87
1.1.1.3.1. الخبر الابتدائيّ 87
2.1.1.3.1. الخبر الطلبيّ 88
3.1.1.3.1. الخبر الإنكاريّ 88
2.3.1. الإنشاء 89
1.2.3.1. أقسام الإنشاء 90
1.1.2.3.1. الإنشاء الطلبيّ 90
1.1.1.2.3.1. الاستفهام 91
2.1.1.2.3.1. الأمر 93
3.1.1.2.3.1. النّهي 94
4.1.1.2.3.1. النّداء 95
5.1.1.2.3.1. التمنّي 95
2.1.2.3.1. الإنشاء غير الطلبيّ 96
1.2.1.2.3.1. أفعال التعجب 97
2.2.1.2.3.1. أفعال المدح والذمّ 97
3.2.1.2.3.1. القسَم 98
4.2.1.2.3.1. التكثير 98
4.1. ألفاظ العقود والمعاهدات 99

الفصل الثالث: تجليات أفعال الكلام في المدونة الأصولية

المبحث الأوّل: الخبر ومايتضمّنه من قوى إنجازيّة 101
1. الخبر والإنشاء عند الأصوليين 101
2. تقسيمات الأصوليين للخبر والإنشاء 105
1.2. تقسيم التّفتازاني 105
2.2. تقسيم إبراهيم النظّام 106
3.2. تقسيم ابن وهب 106
4.2. تقسيم الغزالي 108
5.2. تقسيم الآمدي 108
6.2. تقسيم الجويني 109
3. الخبر 110
1.3. أفعال الكلام المنبثقة عن الخبر 110
1.1.3. الشّهادة والرّواية 110
2.1.3. الدّعوى والإقرار 113
3.1.3. الوعد والوعيد 114
4.1.3. الكذب والخلف 115
2.3. النّفي 115
3.3. خروج الخبر إلى معنى الإنشاء 117
4.3. الأفعال الإنجازيّة المباشرة وغير المباشرة 121
المبحث الثّاني: الإنشاء ومايتضمّنه من قوى إنجازيّة 124
1. الإنشاء 124
1.1. الأمر 125
1.1.1. تعريف الأمر 125
2.1.1. صيغة إنجاز الأمر 128

3.1.1. الأوامر الصّريحة وغير الصّريحة 130
2.1. النّهي 131
1.2.1. تعريف النّهي 131
2.2.1. صيغة إنجاز النّهي 133
3.2.1. ما تقتضيه صيغة إنجاز النّهي 134
4.2.1. علاقة الأمر بالنّهي 134
3.1. أفعال الكلام المنبثقة عن الإنشاء 136
1.3.1. القوة الإنجازية الإباحة 136
2.3.1. القوة الإنجازيّة الواجب 138
3.3.1. القوة الإنجازيّة النّدب 138
4.3.1. القوتان الإنجازيّتان التّحريم والكراهة 139
4.1. الاستفهام 140
5.1. التّمنّي والتّرجّي 143
6.1. القسَم 144
7.1. التّعجّب 144
8.1. ألفاظ العقود والمعاهدات 145
1.8.1. صيغ الطّلاق 146
2.8.1. صيغ البيع 148

الفصل الرابع:تجليات أفعال الكلام في مدونة ابن حزم الأندلسيّ

المبحث الأوّل: أفعال الكلام الخبريّة 151
1. الكلام عند ابن حزم 151
2. تقسيم الكلام 157
3. أقسام الخبر عند ابن حزم 160
1.3. الخبر المتواتر 160

2.3. خبر الآحاد 162
4. أفعال الكلام المنبثقة عن الخبر 164
1.4. الرّواية 164
1.1.4. شروط إنجاز الرّواية 165
2.1.4. صيغ إنجاز الرّواية 168
2.4. الشّهادة 172
1.2.4. شروط إنجاز الشّهادة 173
2.2.4. صيغ إنجاز الشّهادة 177
3.2.4. الفرق بين الشّهادة والرّواية 178
3.4. الدّعوى والإقرار 180
4.4. الوعد والخلف والوعيد 181
5.4. النّفي 182
5. الأفعال الإنجازيّة المباشرة وغير المباشرة 184
1.5. أفعال إنجازيّة مباشرة 185
1.1.5. لغة الخطاب 185
2.1.5. معانٍ شرعيّة 186
3.1.5. العُرف 186
2.5. أفعال إنجازيّة غير مباشرة 187
المبحث الثّاني: أفعال الكلام الإنشائيّة 190
1. الإنشاء عند ابن حزم 190
1.1. الأمر 191
1.1.1. تعريف الأمر 191
2.1.1. صيغة إنجاز الأمر 193
3.1.1. ما تقتضيه صيغة إنجاز الأمر 196
2.1. النّهي 198

1.2.1. تعريف النّهي 198
2.2.1. ما تقتضيه صيغة إنجاز النّهي 198
3.1. ما يرتبط بتحقيق إنجاز الأمر 200
1.3.1. زمن إنجاز الأمر 201
2.3.1. صفة إنجاز الأمر 202
3.3.1. عدم تكرار إنجاز الأمر 203
4.3.1. المكلّف بإنجاز الأمر 203
4.1. علاقة الأمر بالنّهي 204
1.4.1. توافق إنجاز الأمر والنّهي 204
2.4.1. اختلاف بنية النّهي عن بنية الأمر 207
5.1. أفعال الرسول صلّى الله عليه وسلّم وعلاقتها بإنجاز الأمر 208
6.1. أقسام القوى الإنجازيّة للحكم الشّرعيّ 210
1.6.1. القوى الإنجازيّة التي يتضمنها الأمر 212
1.1.6.1. القوة الإنجازيّة: الوجوب/ الفرض 213
2.1.6.1. القوة الإنجازيّة الوجوب المخيّر 216
3.1.6.1. القوّة الإنجازيّة: المندوب/ المستحبّ 217
2.6.1. القوى الإنجازيّة التي يتضمنها النّهي 218
1.2.6.1. القوّة الإنجازيّة: المحظور/ الحرام 218
2.2.6.1. القوّة الإنجازيّة المكروه 220
3.6.1. القوّة الإنجازيّة المستقلّة عن الأمر والنّهي: المباح/ الحلال 221
7.1. ألفاظ العقود والمعاهدات 223
1.7.1. ألفاظ الطّلاق 224
2.7.1. ألفاظ وصيغ البيع 225

الخاتمة 228
قائمة المصادر والمراجع 235

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنيّة 252
فهرس الأحاديث النّبويّة 265
فهرس الأبيات الشّعريّة 267
فهرس الأماكن 269
فهرس الأنساب 271
فهرس المصطلحات الأجنبيّة 273
فهرس الموضوعات 277

الملخّص:

تكشف هذه الرّسالة الموسومة بـ"تمظهرات أفعال الكلام في المدوّنة الأصوليّة ابن حزم الأندلسيّ "نموذجا""عن واحدة من تلك البحوث الّتي تُؤصّل لأفعال الكلام في المدوّنة الأصوليّة،بما يُعد إعادة قراءة للدّرس اللّغوي الأصوليّ عند ابن حزم الأندلسيّ برؤية لسانيّة تداوليّة.

هذه النّظريّة الّتي برزت واتّضحت معالمها على يد اللّغويّين الإنجليزيّين أوستين وتلميذه سيرل،والّتي تقتضي بأنّ "كلّ كلام يترتب عنه فعل فهو منجز في الواقع". تصادفنا -هذه النّظريّة- عند إلقاء الضّوء عن المفاهيم والإجراءات الّتي اتّخذها ابن حزم لفهم خطاب المشرّع واستنباط أفعال الكلام الّتي يتوقّف عليها حكم شرعي معيّن.

الكلمات المفتاحيّة: الخبر، الإنشاء، أفعال الكلام، الأصوليّون، ابن حزم الأندلسي.

This study attempts to trace the extent of the manifestation of the theory of "acts of speech" in the Islamic jurists who rely on jurisprudential rules, in a way that is a re-reading of the linguistic lesson with a pragmatic linguistic view for them and for Ibn Hazm Al Andalusi in particular,This theory, attributed to The English linguists Austin and his disciple Searle, requires that "every word that follows is actually accomplished."

We are looking for manifestations of this deliberative thinking when highlighting the concepts and actions taken by Ibn Hazm to understand the discourse of Islamic law and to devise "acts of speech" on which a particular religious "sharia" rule depends.

Key words: Informative – Constructive – Verbal actions – The fundamentalists – Ibn Hazm Al-Andalusi

Cette étude tente de retracer l'étendue de la manifestation de la théorie des «actes de discours» chez les juristes islamiques qui s'appuient sur des règles jurisprudentielles, d'une manière qui est une relecture de la leçon linguistique avec une vision linguistique pragmatique pour eux et pour Ibn Hazm Al Andalusi en particulier, Cette théorie, attribuée aux linguistes anglais Austin et à son disciple Searle, exige que «chaque mot qui suit soit réellement accompli». Nous recherchons des manifestations de cette réflexion délibérative lors de la mise en évidence des concepts et des actions menées par Ibn Hazm pour comprendre le discours de la loi islamique et pour concevoir des «actes de discours» dont dépend une règle religieuse particulière de la «charia».

Les mot clés *Informatif – Constructif – Actions verbales – Les fondamentalistes – Ibn Hazm Al-Andalusi.*