الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة جيلالي ليابس سيدي بلعباس

كلية الآداب واللغات والفنون

قسم اللغة العربية وآدابها

التفكير الدلالي عند الإمام شهاب الدين القرافي

من خلال كتابه "نفائس الأصول في شرح المحصول"

ضمن مشروع دكتوراه : علم الدلالة وتحليل الخطاب

إعداد الطالب :

❖ شايدة سفيان

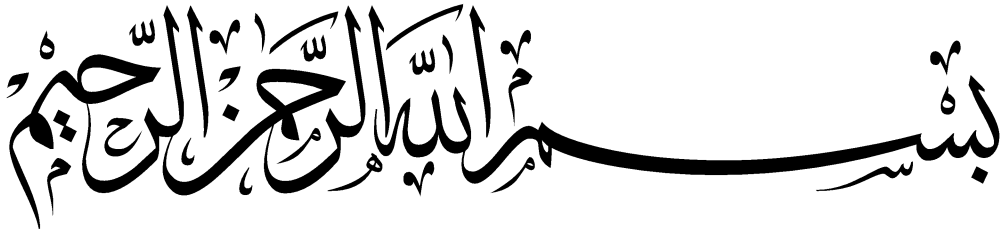
تحت إشراف :

مسيردي مصطفى

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د/ سعيد عكاشة	أستاذ التعليم العالي	جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس	رئيسا
د/ مسيردي مصطفى	أستاذ محاضر –أ–	جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس	مشرفًا ومقررا
أ.د/ طيبي أمينة	أستاذ التعليم العالي	جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس	مناقشا
أ.د/ صفية مطهري	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 1 أحمد بن بلة	مناقشا
د/ بلي عبد القادر	أستاذ محاضر –أ–	م. ج. بلحاج بوشعيب عين تيموشنت	مناقشا
د/ درقاوي مختار	أستاذ محاضر –أ–	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	مناقشا

السنة الجامعية : 2016_2017


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الشكر لله وحده أوّلا وأخيرا فهو المنعم والمتفضل بأن أكرمنا وهيّئنا لننتسب إلى العلم ونستظلّ بأهله ووهب لنا العقل والعافية، أشكره شكرا لا يبلغ نعمه وفضله، الذي أمدّنا بعونه وراعانا برحماته.

أشكر في هذا المقام رفيقة دربي التي طالما سارت معي نحو الحلم ...لحظة بلحظة.

بذرناه معا...وواجهنا مسالكه معا ونحن نحصده اليوم معا.

وسنبقى معا... جزاك الله عني خيرا.

أشكر أيضا أستاذتي الفاضلة صاحبة الأخلاق العالية الأستاذة الدكتورة طيبي أمينة التي فتحت لنا آفاق البحث من خلال مشروعها في الدكتوراه.

وأخص بالشّكر الذي مهما مدحته فلا أوف له حقّه إلى من تكرّم علي بالإشراف والنصح والإرشاد إلى من ساعدني وساندني وصبر علي وأشغله همّي وفرح لفرحي إلى من كان عونا لي على البحث وطلب العلم إلى من كان لي خيرَ معلّم وموجّه إلى أستاذي الدكتور مسيردي مصطفى متّعه الله بالعافية ووفّقه للخير والصلاح.

أشكر كلّ من ساعدني في هذا البحث وأعانني فيه (مصطفى نوردين، د نذير أوسالم، رضا لبيوض، زقاي خالد، زيان شريف عبد الكريم، اسباغو الحاج، بن صادق رشيد، بوزرماض عبد الكريم.....).

إهداء

إلى آبائي وأجدادي سلف هذه الأمة إلى كلّ الذين ضحوا بأنفسهم وأموالهم ووقتهم وبذلوا الغالي والنفيس لأجل نشر العلم وامتداده عبر الأزمنة، إلى علماء الإسلام جميعا، إلى الذين تعلّمنا من كتبهم شغف وحب طلب العلم، إلى الذين تنكّروا لأنفسهم فآثروا ملذات الدنيا ومتاعها بغية تحقيق الإبلاغ عن الخالق، أهدي لهم ثمرة أرجوها غرسا نافعا من غرسهم.

إلى روح شيخي العلّامة الأصولي النّحوي الشريف أحمد الأطرش السنوسي الوهراني رحمه اللّه الذي أخذ بي إلى مسلك أهل العلم وحبّبني فيه وإن لم أكن قط منهم.

إلى الّتي ظلت تدعو اللّه لي متمنية إكمال مشواري العلمي والدراسي ورافقتني بدعواتها المباركة جدّتي المعمّرة رحمها اللّه.

إلى قرّة عيني ابني محمد لؤي شفاه اللّه ومتّعنا به...

إلى رفقاء الطلب.....

إلى كلّ من يحبّ العلم ويحبّ أهله....

إلى كلّ هؤلاء أهدي لهم هذا العمل المتواضع.

مقدمة

مقدمة

انطلقت فكرت تدوين العلوم والتّأصيل لها من منطلق الحفاظ على القرءان والخطاب الشّرعي بوجه عام، فكانت جهود النّحويين موجّهة لضبط الشّكلي الذي يتناسب والمعاني التي تحيل إليها، فصان الوحي من كلّ ما عاج به اللسان إلى وَحَل الإبهام، ومثله ما قدّمه أهل التفسير في مساهمتهم في حفظ الفهوم المؤوِّلة لمعاني القرءان، و ما دوّنه المشتغلون بعلوم القرءان والقراءات وأصحاب المعاجم والبلاغة وسائر علوم اللغة، فكان الدافع والمحرّك الرئيسي لديهم هو الحفاظ على الخطاب الإلهي من لحن فاحش أو فهم خاطئ أو تحريف أو تبديل ، وممّا لا شك فيه أنّ الأصوليين بدورهم شاركوا بشكل كبير في الحفاظ على سلامة الوحي لأجل استنباط المعاني المقصودة.

وفي خضم تطوّر هذه العلوم مع مرّ السنوات نضج علم أصول الفقه وكَمُلت معالمه، فكانت قواعده وسيلة تساهم في كشف الآليات اللسانية والمقامية الموصلة إلى الفهم الدقيق لمقاصد الشارع، ولذا اضطر الأصوليون من النهل من علوم شتى بنوا بها صرحهم العلمي، فأخذوا من كلّ علم ما يساعدهم على استكشاف وتفحص المعنى، الذي هو منوط بلا شك بالأحكام التّعبدية التي شرعها المولى عزّ وجلّ، ومن هنا كان الأصوليون على وعي تام لمشكلات المعنى ودوره في فهم الخطاب.

وبما أنّ هذا الخطاب حمل تشريعا ودعوة سماوية حملتها ألفاظ عربية بوصفها أداة إبلاغية، ثمّ بوصفها لغة راقية تتماز بها هذه اللّغة عن سوائها، حيث إنّ المعنى المبحوث فيه يتضمّن تصوّرات عقدية وتشريعية، فلذا كان على

الأصوليين وضع قواعد منضبطة؛ لئلا يوقَع في التضليل المخلّ بالفهم عن الشارع، ومن هنا نلاحظ هذا الاهتمام الكبير بمباحث اللغة واعتبارها مدخلا مهمّا لفنّهم.

ودراستهم لألفاظ اللّغة لم تكن بمعزل عن مدلولاتها، إذ هي الغاية المقصودة، فنلحظ معالجتهم لها قد اعتنت بشمول في الدّراسة وعمق في التّحليل، فنظروا إلى الألفاظ في أحوال مختلفة إفرادا وتركيبا حقيقة ومجازا عموما وخصوصا وهكذا، وقد أجاد أبو أسحاق الشاطبي حين قال: "الدلالة ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان" الموافقات.

وقد نوّه التاريخ بشخصيات أصولية كثيرة الذين أسهموا بشكل وافر في الإرث الأصولي والفقهي وحتّى اللغوي، ومن أولئك الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، من خلال كتبه الأصولية النفيسة، ويعدّ كتابه نفائس الأصول من أهمّها وأضخمها.

فكانت غاية البحث هو تسليط الضّوء على موقعه، وإسهاماته التي قدّمها في مجال البحث الدّلالي، حيث تفترض هذه الدّراسة: سؤالا استكشافية عن المنطلقات وأسس التّفكير في الدّرس الدّلالي عند القرافي؟ ومنه نبحث عن الرّكائز اللّغوية والمنطقية والكلامية الّتي اتّكأ عليها القرافي في مقاربته للدرس الدلالي؟ لنطّلع عن كثب الجهد الأصولي وطرائقه في الكشف عن المعنى، وما هي آليات تحصيله؟.

ولهذا وقع الاختيار على مدوّنة القرافي الموسومة بنفائس الأصول في شرح المحصول، وكان السبب في هذا الاختيار لِما للمتن المشروح أهمية ومكانة في التراث الأصولي، فهو بمثابة خلاصة وثمرة ما وصل إليه علم أصول الفقه، حيث

إنّه جمع أمّهات الكتب التي بُني عليها علم أصول الفقه، ثمّ لِما حواه من مادة دلالية معتبرة جمعت ما تفرق في كتب القرافي الأخرى.

وللإجابة على تلك الأسئلة اقتضى توزيع البحث إلى مقدّمة ومدخل وستة فصول وخاتمة.

1-**المدخل:** كان مُخصّص لبيان وجه العلاقة بين علم أصول الفقه وبين اللّغة -في شقهّا الدلالي- ، ثمّ الحديث عن شخصية القرافي باقتضاب مع الحديث عن كتابه نفائس الأصول وكانت الغاية من ذلك التّعريف بالمدونة المدروسة في البحث.

2- **الفصل الأول:** تحدّث عن مفهوم الوضع وما تتعلّق به من قضايا ذات صلّة بها، فعالج مفهوم الوضع وتقسيماته وتطرّق إلى وضع المضمرات والموصولات، ثمّ إلى إشكالية وضع المركبات، ثمّ تطرّق إلى إشكالية النّسبة بين اللفظ ومعناه بين اللّغويين والأصوليين، ورأي القرافي في ذلك.

3-**الفصل الثاني:** توقّف عند مفهوم الدّلالة الوضعية وأنواعها وعرض اختلاف الأصوليين في تعريفها، واعتراض القرافي عليهم حيث اشترط فيها قصدية المتكلم للإفهام، ثمّ عالج هذا الفصل مفهوم اللزوم ودوره في الحكم بالاستلزام في الدلالة مع عرض مذهب المناطقة والأصوليين ووجهة نظر القرافي في ذلك، ثمّ الحديث عن تفريق القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ وبيان أسبقيته في التفريق.

4-**الفصل الثالث:** اعتنى هذا الفصل بطرح النّظرات النّقدية الّتي استشكلها القرافي على الأصوليين في تحديد مفهوم الدّلالة وتقسيمها وما تعلّق بمباحثها،

فانتقض آراءهم في تصوّرهم لمفهوم الدلالة وأنواعها، بعقلية تغلب عليها الصناعة المنطقية خاصة في معالجة الحدود والتصورات، ومن بينها: دعوى اقتضاء كلّ نوع دلالي من التقسيم للآخر وجودا وعدما، ثمّ دفعه لإيرادات الرازي التي حكم بتناقض الدلالات بعضها ببعض لولا إضافة قيد الحيثية، وعالج أيضا صور الانتقال الذّهني بين الدّال والمدلول، إضافة إلى انتقاده للتّقسيم الذي اعتبره غير حاصر بإشكالين، أحدهما عدم لفظية كلّ أنواع الدلالات وعدم تضمن التقسيم الدلالي لأفراد العام .

5-الفصل الرابع: وهنا كان البحث يعرض للنسب الدلالية التي تَعرِض للفظ مع معناه اختلافا واتّحادا، من حيث الكثرة والتساوي والنقص، لينتج عن ذلك كل من المتواطئ والمشكك والمتباين، وقبل عرض هذه المفاهيم تطرّق إلى تحديد مفهوم اللفظ وتقسيماته لدى الأصوليين ومنظور القرافي، وهذا باعتباره توطئة مهمّة للفصل.

6-الفصل الخامس: استعرض العناصر اللسانية التي تتّسم بالتعتيم الدّلالي، لتعدّد مدلولاتها واتّحادها في الدّال، وهنا عرض رأي القرافي عن ظاهرة الاشتراك اللفظي وإمكانية حمله على كل معانيه أو لا، فاستعرض الخلاف الأصولي في الاعتداد بجميع معانيه مخافة الإهمال أو مراعاة سياقات المتكلم في الخطاب.

7- الفصل السادس: تمّ في هذا الفصل الذي كان مُخصّصا لظاهرة الترادف ومعالجتها من المنظور الأصولي، وعرض التنازع القائم بينهم في وقوعه في اللغة فضلا عن الخطاب الشرعي، واستعراض لأهم المذاهب في المسألة إضافة إلى ختامه برأي القرافي عنه.

الخاتمة: كانت متضمنة لأهم النتائج التي خلص إليها في هذا البحث.

ولتحقيق ما سبق ذكره في مضمون الفصول استعنت بالمنهج الوصفي لاستعراض المادة الدلالية الأصولية من مظانها بوصفها كما قدّمها أصحابها، وهذا لسعة المباحث الدلالية عند الأصوليين من جهة وكثرتها وتشعبها عند القرافي في مدوّنته الضخمة، إلّا أنّه تطلَّب مني الاستعانة بمناهج يقتضيها طبيعة البحث الذي كان يعرض على وجه المقارنة ما قدّمه الأصوليون وما وصل إليه القرافي من أراء في المباحث الدلالية وكيفية بنائه لتلك التصورات والمفاهيم.

وككلّ بحث فإنّه لا ينطلق من العدم، فلابد وأنّه يستفيد ممّن سبقه في معالجة موضوعه في أحد جوانبه، خاصة بحث الدلالات في التراث الأصولي قد عولج من جوانب مختلفة ومتغايرة بحسب هدف الدراسة، ولذا فإنّي وقفت على بعض الدراسات المعاصرة عالجت المادة الدلالية عند بعض الشخصيات الأصولية أو عند الأصوليين عموما منها:

1-التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي الغزالي نموذجا، لصاحبه علي حاتم الحسن أراد أن يبرز تأثير البيئة الفكرية العقدية لدى علماء الأصول على المفاهيم الدلالية.

2-التفكير الدلالي عند المعتزلة وأصل هذا البحث رسالة دكتوراه من جامعة بغداد، حيث تناول صاحبه الخطاب الاعتزالي من منظور الحقل الدلالي وما توصّل إليه من إنجازات على الصعيدين النظري والتطبيقي.

3-منهج الدرس الدّلالي عند الإمام الشاطبي، وأصل هذا العمل رسالة دكتوراه من المغرب للأستاذ عبد الحميد العلمي، كان غرضه معالجة مقاصدية الخطاب الشرعي من منطلق العملية الدلالية في تراث الإمام الشاطبي.

4-علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي للأستاذ عبد الجليل منقور، حيث تطرّق إلى الدلالة في تراث سيف الدين الآمدي ومفهوم العلامة اللسانية والخطاب البلاغي والحقيقة والمجاز عنده في ضوء الدرس الدلالي الحديث.

5-من العلامة إلى المعنى دراسة لسانية ودلالية لدى علماء الأصول للأستاذ مختار درقاوي، والبحث هو رسالة دكتوراه من جامعة وهران، حيث كشف البحث على أهم الآليات في فهم الخطاب في الموروث الأصولي، بغية الوقوف على العناصر اللسانية والدلالية والتداولية لتصلح في قراءة مختلف النصوص.

6-علم التخاطب الإسلامي دراسة لمناهج علماء الأصول في فهم النص لمحمد محمد علي يونس، أصل هذا العمل رسالة دكتوراه من جامعة إندبره بريطانية، حيث برهنّ على عمق التفكير الأصولي الذي اتّخذ له منهجا محكما يراعي فيه نجا تخاطبية يقرب إلى حدّ ما الطرح الذي قدّمته النظريات البرغماتية الحديثة.

وبعرض الدّراسات السّابقة في المجال الدّلالي عند الأصوليين يظهر الفرق والإضافة المقدّمة في هذا البحث الذي عنى بدرجة كبيرة بالمنطلقات والأسس التي اعتمدها القرافي ومن ثمّ الأصوليين في صناعة الحدود الدّلالية والتّصورات القائمة في البحث الدّلالي عند الأصوليين بالخصوص.

أمّا الصعوبات التي اعترضت البحث، فلا ندّعي أنّنا ألممنا بحيثياته وتمام قضاياه فهذا يستعصي لمن رام الخوض في التّراث الأصولي الهائل والمتراكم، إضافة إلى حجم المدوّنة المدروسة، ويكفي أنّها جمعت أمّهات كتب الأصول كالمستصفى للغزالي والعهد للقاضي عبد الجبار والمعتمد لأبي حسين البصري والبرهان للأبي

المعالي الجويني، إضافة إلى ما استعان به القرافي في شرحه على المحصول من مدوّنات لا نعرف منها إلّا رسمها، ضف إلى ذلك كلّه تشعّب المباحث الدلالية في ثنايا الكتاب، فإنّها غير مجموعة في مباحث مخصصة، ناهيك عن توظيف اللّغة المنطقية كأداة للمعالجة الأصولية، وأمّا ثالثة الأثافي فهي ضياع الذي أصاب البحث بسبب سرقة جزء معتبر منه في السّنوات الثلاث الأولى، ممّا اضطررت لإعادته من جديد بمضاعفة الجهد ومواصلة العمل بدون توقّف، لإتمامه، فهذا من عناية الله وفضله التي أمدّتنا بالرعاية والتفضل فالشكر له وحده.

و أهمّ هدف سُطّر لأجله البحث هو الكشف عن مدى قدرة المنهج الأصولي الدّلالي في استقراء النصوص اللّفظية، والاستدلال على أسبقية الدّرس الّدلالي الأصولي بشكل متكامل، يرقى إلى اعتباره نظرية متكاملة عملية تنأى بنفسها عن تلك التصوّرات التجريدية وانعدام الاطّراد في التّطبيق على النّصوص العادية والأدبية كما هو الشّأن فيما تمثّله الدّرس الدّلالي الحديث، ثمّ التنقيب عن الأسس النّظرية لبناء المفاهيم الدّلالية عند الإمام القرافي.

وفي الأخير لا يسعني في هذا المقام إلّا أن ألهج بالشّكر الجميل بما يستحقّه صاحبه الذي كان لي نِعم المشرف ونِعم النّاصح صاحب الأخلاق العطرة والرأي السديد هو أستاذي الدكتور مسيردي مصطفى، فما توانى لحظة عن مساعدتي وتقديم ما مكنّته الفرصة أن يساعدني، له مني خالص الشكر والدعاء، وهذا أقلّ واجب يقدّمه الطالب لأستاذه، وهذا كلّه من باب "لا يشكر الله من لا يشكر الناس"، ثمّ نشكر اللجنة المناقشة على ما تسديه من آراء فاحصة ومتبصرة في بناء هذا البحث المتواضع، وفي الأخير أقرّ بالتقصير والعجز فالكمال لله وحده، لأنّها **شرست عليَّ والتبست وبان عجزي بها واختلط تدبري فيها والمعذرة إليك إن**

تفضلت بالقبول وأحسنت التأويل أو قاربت في التقريع والتأنيب، فأسأل الله تعالى أن يكـون هـذا العمـل خالصـا لوجهـه الكـريم (وآخـر دعوانـا أن الحمـد لله رب العالمين).

الطالب سفيان شايدة

وهران 2017/01/25

مدخل عام

وفيه

- أهمية اللّغة في الدّرس الدّلالي الأصولي
- شهاب الدّين القرافي وكتابه نفائس الأصول

المبحث الأوّل: أهمية اللغة في الدرس الدّلالي الأصولي

لقد انطلق الأصوليون في بحوثهم المتعلّقة بالاستنباط الأحكام الشّرعية، ناظرين إلى اللّغة كأداة إجرائية ترتسم فيها لغة الخطاب العربي وتشكّلاته وسيلة يُتشوَّف بها مراد الشّارع، وهذا طبعا باعتبار أنّ الشّرع أُنزِل بهذه اللّغة، قال تعالى: (بلسان عربي مبين)، وهنا أصبحت اللّغة العربية آلة ضرورية لتناول الخطاب الشرعي بالتّحليل والاستنباط؛ لكونه نزل بأساليبها وما دلّت عليه معاني تلك الأساليب، ولهذا تلمَس هذا الاهتمام الشّديد بمبادئ اللغة في كتبهم؛ بل جعلوها من صميم مباحثهم فعالجوها بوصفها من صلب المباحث الأصولية.

والنّاظر في بحوثهم اللّغوية في مدوّناتهم يلمس هذا التطوّر المُلفِت للنظر على يد ثلّة من العلماء ويبرز ذلك بشكل واضح مع أبي المعالي الجويني(419هـ) المتكلّم الأشعري في كتابه العظيم البرهان، وأبي الحسين البصري المعتزلي(436هـ) الذي نقل آراء سابقيه من المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار، ثمّ أبي حامد الغزالي(505هـ) في كتابه المستصفى، فتلك الكتب الأصولية التي تعدّ الأمهات في فنّ الأصول، حيث اعتمدوا على قضايا اللغة في بناء صرحهم الاستدلالي والاستنباطي، وبالتالي كينوتها جزءا رئيسا في البحث الأصولي، وهذا ما أكّده الأصوليون، يوضّح لنا أبو إسحاق الشاطبي دور وأهمية العربية في علم الأصول: "وغالب ما صُنف في أصول الفقه من الفنون إنّما هو

من مطالب العربية"[1]، هنا يتّضح مقام اللغة العربية في كنف بحوث الأصوليين، والدّافع إلى ذلك هو بالطّبع الخطاب الشّرعي، تفهُمه وتعقُّله، ليَتِمّ التوقيع عن الله بمراد الله، ومن ثمَّ كانت إحدى استمدادات علم أصول الفقه اللغةُ العربية، إذ هو جارٍ على وجهين:

الوجه الأوّل "استمداد تأصيل صيغ الألفاظ: وهي الدّلالة الظاهرة من صيغ اللفظ"[2]، حيث إنّ الأصولي بذل الجهد في النّظر إلى تلك الصّيغ الدّالة من ظاهرها ورَسَم لها قواعدها المؤدّية بها إلى تلك الدّلالات، كما نجده يتعامل مع صيغ العموم الأمر والنّهي وهكذا.

والوجه الثاني: "استمداد دلالة فحوى الألفاظ ومعقولها وضروراتها: وهي الدّلالة الّتي لم تباشرها صيغ الألفاظ، بل احتواها معناها واستبطنها فحواها"[3]، وهنا تكمن قدرة الأصولي في تحديد المعاني التي يتّكأ فيها على العقل في الوصول إلى مكنوناتها، ولذا كان حضور الآليات المنطقية العقلية مصاحبة لتلك القواعد اللّغوية.

ومنه عُلِم مدى أهمية اللغة بالنّسبة إلى الأصوليين، يكشف لنا ذلك نجم الدين الطّوفي قائلا: " اعلم أنّ الكلام في اللغات، هو كالمدخل في أصول الفقه من جهة أنّه أحد مفردات مادّته، وهي الكلام والعربية وتصوّر الأحكام، فأصول الفقه

---

[1] الموافقات أبو إسحاق الشاطبي، تحق أحمد السيد سيد علي، المكتبة الوفيقية مصر دط دت ج4ص97.

[2] المنهج الدلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة، محمد بن إبراهيم بن صالح التركي رسالة دكتوراه كلية أم القرى بمكة المكرمة قسم الشريعة، العام الجامعي 1437/1436هـ، ص66.

[3] المنهج الدلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة، محمد بن إبراهيم التركي ص66.

متوقّفة على اللغة لورود الكتاب والسّنة بهما ...فمن لا يعرف اللّغة لا يمكنه استخراج الأحكام"[1].

والمتأمِّل في تناولهم للدرس اللّغوي ليلحظ تلك التّدقيقات التي أولوها عناية تامة في شتى مباحث اللّغة من نحو وصرف واشتقاق وغير ذلك، ففاقت في كثير من مرّات ما قدّمه اللغويون أنفسهم، وهنا يقول السّيوطي في معرض الحديث عن المستثنى الوارد بعد جمل متعاطفة، قال بعد أن ساق كلام أبي حيان النحوي القائل: " هذه المسألة قلّ من تعرض لها من النّحاة..عقّب عليه السيوطي قال: والأمر كما قال، فإنّ المسألة بعلم الأصول أليق"[2]، وتأكيدا على قول السّيوطي الذي يُحيل إلى تفرّد كثير من مباحث النحو وغيرها من علوم اللغة[3]، تفردا ينهض على ما تدلّ عليه استعمالات العربية في سياقاتها التخاطبية ولذا تفطّنوا إلى مسائل دقيقة، يوضّح ذلك الطاهر ابن عاشور في تفسيره: " أنّ علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللّغة أهمل التّنبيه عليها من علماء العربية مثل مسائل فحوى ومفهوم المخالفة"[4] وهو ما أكّد عليها

---

[1] شرح مختصر الروضة، نجم الدين أبي الربيع ابن سعيد الطّوفي، تحق عبد الله بن عبد المحسن التركي، منشورات وزراة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية،ط2 سنة 1998، ج1 ص468.

[2] همع الهوامع شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي ، تعليق الشربيني شريدة، دار الحديث القاهرة دط سنة2013،ج2 ص209.

[3] ينظر لذلك التّصور اللغوي عند علماء الأصول أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية مصر سنة 1996، ص 64، وعرض المسائل اللغوية التي تناولها الأصوليين بشيء من التفصيل البحث النحوي عند الأصوليين مصطفى جمال الدين، دار الهجرة إيران. .

[4] التحرير والتنوير محمد الطّاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع تونس سنة 1997،ج1 ص26.

الأصوليون الأوائل كأبي المعالي الجويني الذي قال: "اعتنوا في فنّهم بما أغفله أئمة العربية واشتدّ اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع "[1]، وفي هذا السّياق أيضا يضرب لنا السبكي مثالا للتأكيد على الاعتناء الزائد للأصوليين فوق اهتمامات اللغويين والنّحاة، بحيث نلحظ اهتمامهم ينصب اتجاه الدّلالات التي تُفهم من الألفاظ؛ فلا يَقِفُون عند حدود أوزان صرفية أو حركات إعرابية أو غيرها ممّا اهتمّ به النحاة، بل يبحثون عن ما تؤدّيه تلك اللّفظة من الكلام من معاني ملحوظة تستبطنها خارج أحكام تلك القواعد اللغوية وتطبيقها في جانبها الشّكلي، حيث يقول في كتابه الإبهاج: "الأصوليون دقّقوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النّحاة ولا اللغويون، وأنّ الكلام العرب متّسع جدا والنّظر فيه مُتشعِّب، فكُتُبُ اللّغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظّاهرة دون المعاني الدّقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي واستقراء زائد على استقراء اللغوي، مثاله دلالة صيغة **افعل** على الوجوب **ولا تفعل** على التحريم وكون **كلّ** وأخواتها للعموم وما أشبه ذلك ممّا ذكر السائل أنّه من اللغة، لو فتّشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاءً...ونحو ذلك من الدقائق التي تعرّض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب"[2].

ومّما قد نلحظه حال تصفّحنا للمدوّنات الأصولية أنّ جلّ القضايا التي اعتنى بها جمهور الأصوليين هي مباحث الدّلالة دون غيرها من مسائل اللغة،

---

[1] البرهان في أصل الفقه أبو المعالي الجويني، تحق محمود الديب عبد العظيم، دار الوفاء مصر ط5 سنة 2012 ج1رقم 79 ص121.

[2] الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي وولده تاج الدين ابن السبكي ، تحق شعبان محمد إسماعيل دار ابن حزم لبنان ط1 سنة2004 ج1 ص46.

فهي التي تُشكّل البحث اللغوي بِبَسطٍ في مسائلها وتنوُّعٍ في قضاياها، حيث عالجوا مباحثها وترصّدوا لإشكالاتها وما يعرِضُ لها من قطع وظهور وظنّية وتعتيم في سياق الاستعمال وغير الاستعمال.

وذريعة ربط اللغة عند الأصوليين بالمباحث الدّلالية راجع إلى إنّه "بالإمكان عدّ المباحث الدّلالية مسألة أساسية في نجاح سير العملية الاجتهادية..أقبل الأصوليون على دراستها وفق مقتضيات ثابتة أَمْلَتها ضرورة حفظ النّصوص الشّرعية من كلّ ما من شأنه أن يفقدها قدسيّتها الدينية...وهذا ما يُفسّر تنافسهم في إغناء المباحث اللغوية بالقدر الذي خوَّلهم الانخراط في سلك المُؤسِسِين للمنظومة الدلالية"[1]، وبه يظهر علّة "رصد علماء الأصول دلالات الألفاظ في مختلف المستويات والزوايا، فتتبّعوا اللفظ، وهو يؤدي المعنى على قانون الوضع، ولم تقف عنايتهم عند هذا الحدّ، بل تتبّعوا جميع أحواله الّتي تعتري اللفظ"[2] في حالة إفراده وتركيبه واستعماله وهكذا.

وهنا نخلص أنّ الأصوليين قد خاضوا معترك مباحث اللغة في أدقّ تفاصيلها، لكن بقيت الجهة التي نالت عنايتهم واهتمامهم دون سائر المباحث اللغوية الأخرى، هي الجهة التي جمعت الألفاظ بمعانيها، من حيث طرق الاستدلال بها وفهم المتعلِّق بها بغية هدفهم الأساسي من هذا العلم الذي يبقى

[1] مسالك الدلالة بين اللغويين والأصوليين، عبد الحميد العلمي، مطبعة أنفو برينت فاس المغرب ط1 سنة 2000،ص4.

[2] الإشكال الدلالي في قراءة النص قراءة في تجربة علماء أصول الفقه، محمد بنعمر، دار النشر الجسور المغرب دط سنة2001، ص9.

الموصلة إلى مقاصد الشارع عبر قناة الخطاب الشرعي التي تمثله نصوص القرءان والسنة.

المبحث الثاني: شهاب الدين القرافي وكتابه نفائس الأصول

الحديث عن شخصية ما وخاصة إذا كانت قامة علمية لابدّ من الاطلاع على حالة عصره من شتى جوانبها ليتّضح لنا بجلاء طبيعة تكوين الشّخصية العلمية التي تُظهر لنا من خلال تَكشُّف الحالة الفكرية والاجتماعية السائدة من عادات وعقائد وأحوال سياسية فكلّ هذا وذاك له دور يؤثر في الذهنية العلمية للعالم، لكن التّوسع في الاطلاع على حالة العصر والبيئة التي نشأ في فيها الإمام شهاب الدين القرافي لا يسعه المقام[1] ولذا سنكتفي على المهمّات المناسبة التي تكشف لنا شخصيته العلمية ومكانته بين العلماء وما خلّف من آثار علمية تنِمّ عن موسوعيته في العلوم الشرعية واللغوية.. وهنا سنركز على الحياة الفكرية في القرن السابع الهجري لما لها تعلّق مباشر بتكوين شخصية القرافي في هذا المجال.

الحالة الفكرية في القرن السبع الهجري

ممّا هو معلوم أنّ القرن السابع من الفترات التي وُسِمت بالجمود الفكري وقلّة الابتكار، ناهيك عما ساد هذا العصر" من فوضى واضطرابات وأحداث سياسية وما تعرضت له البلاد الإسلامية من فتن ومصائب نتيجة الغزو التتاري الهمجي والحملات الصليبية الحاقدة، وما لاقى العلم والعلماء من اضطهاد وتشريد وما

[1] لقد ألّف الأستاذ الصغير بن عبد السلام الوكيلي كتابا أطال فيه النفس في ترجمة القرافي وذكر ما انفرد به من آراء في الفقه والأصول وغيرها ومدى خدمته للمذهب المالكي وكيف كان تأثيره فيمن بعده أسماه " الإمام شهاب الدين القرافي حلقة وصل بين المغرب والمشرق في مذهب مالك في القرن السابع" ولقد استعنت به عليه بشكل كبير في الحديث عن القرافي هنا، وهو من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب ط1 سنة1996.

أصاب خزانات الكتب العامرة الغنية من دمار وتشتيت"[1]، ولذا فسّر كثير من المؤرخين سبب هذا الانحطاط الغالب في هذا العصر، ولكن لا ننكر بأنّه أنتج شخصيات علمية بارزة من بينهم شهاب الدين القرافي، يقول مبرزا ذلك الأستاذ الوكيلي: "فالإمام القرافي نفسه كان من الرياضيين وألّف في ذلك ومارس العلم عملا مع أنّ اشتهاره كان بالشرعيات..وإذا كان القرافي هو المشهور بإمام المذهب في زمانه يصل في العلوم الصرفة إلى درجة الاختراع فيها،... وحكاية القرافي عمّا صنع للملك العادل من إنسان آلي يدلّ على أوقات الليل والنهار"[2]، ولابدّ أيضا أن نشير إلى أنّ هذا العصر قد ظهر فيه مجموعة كبيرة من النوابغ أثروا المكتبة الإسلامية بكتب علمية راقية، نذكر منهم على سبيل المثال فخر الدين الرازي (606هـ) وسيف الدين الآمدي(631هـ) وابن الحاجب (646هـ)– وهو من شيوخ القرافي– ومحي الدين النووي(676هـ) والعزّ بن عبد السلام –وهو من شيوخ القرافي أيضا–(660)، يقول الوكيلي: "وإذن فما نخلص إليه مطمئنين وهو حقيقة تاريخية أنّ القرن السابع كان امتدادا للقرن الخامس والسادس من النّاحية العلمية والفلسفية والأدبية؛ وإن لم يبق بذلك الازدهار الذي كان عليه....نعم القرن السابع من القرون التي كان الفكر الإسلامي برمته يسير فيها إلى التقهقر نظرا لما حلّ بالأمة من النكبات"[3]، وهذا لم يمنع من وجود علماء في شتى الميادين جمعوا وحرّروا وتوسّعوا في العلوم للمحافظة على ما اندثر منها بسبب تلك الحملات

[1] مقدّمة تحقيق كتاب شرح التنقيح للقرافي، رسالة ماجستير، تحق سعيد بن صالح بن عفيف، جامعة أم القرى كلية الشريعة، قسم الدراسي ص ص32.

[2] الإمام شهاب الدين القرافي حلقة وصل بين المغرب والمشرق في مذهب مالك في القرن السابع الصغير بن عبد السلام الوكيلي ج1 ص74.

[3] الإمام شهاب الدين القرافي حلقة وصل بين المغرب والمشرق الوكيلي ج1 ص78.

الهمجية التي شنّها التتر على المسلمين، هذه بخلاصة وجيزة الحالة الفكرية التي آل إليه القرن السابع.

اسمه ونسبه:

الأغلب ممن ترجم لهذا العَلَم ذكر له هذا الاسم واللقب والنسبة الشهرة[1]

فهو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان بن عبد الله بن يلّين الصنهاجي المصري، ولقبه شهاب الدين، المشهور بالقرافي، وينتمي إلى القبيلة المغربية المعروفة بصنهاجة، يقول القرافي مبيّنا نسب سلالته : "واشتهاري بالقرافي ليس لأجل أني من سلالة هذه القبيلة ...وإنما أنا من صنهاجة الكائنة في قطر مراكش بأرض المغرب"[2].

مولده نشأته وتعلّمه:

يذكر القرافي ذلك مُتحدّثا عن مكان نشأته وميلاده على أنّ صاحب الديباج ابن فرحون والسيوطي في حسن المحاضرة لم يذكرا سنة ولادته، وما أزال الخلاف عن سنة الولادة ما صرّح به في كتابه العقد المنظوم، حيث قال: " ونشأتي ومولدي بمصر سنة ست وعشرين وستمائة(626 هـ)، حرص القرافي على التلقي على

[1] ينظر الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ابن فرحون المالكي، تحق محمد الأحمدي أبو النور ، دار التراث القاهرة دط د ت ج1 ص236، وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطي تحق علي محمد عمر مكتبة الخانجي القاهرة ط1 سنة 2007،ج1 ص، 293. والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية ط2 سنة 2007، ج4 273.

[2] العقد المنظوم في الخصوص والعموم شهاب الدين القرافي، تحق محمد علي بنصر، منشورات الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب سنة1997، ج1 ص549.

مشايخ عصره فأدرك أئمة كبار كابن الحاجب والعز بن عبد السلام والخُونجي المنطقي تلميذ الرازي وغيرهم من فحول عصره، والتحق بمدارس مصر المشهورة آنذاك كالمدرسة القمحية التي أنشأها صلاح الدين الأيوبي والمدرسة الفاضلية والمدرسة الصالحية، فنال من العلوم الشرعية والعلمية كالرياضيات والفلك وغيرها الشيء الكثير[1]، وحصلت له ملكة في العلوم حتى حلّاه ابن فرحون المالكي بقوله: " الإمام الحافظ والبحر اللافظ المُفوّه المِنطِيق..كان إماما بارعا في الفقه والأصول والعلوم العقلية وله معرفة بالتفسير"[2].

من شيوخه الذين تأثّر بهم:

إنّ مصر كانت حافلة بالمشايخ والعلماء في هذا العصر ومن العسير أن نعدّد كل المشايخ الذين تلقى لديهم فنون العلم، وهنا سنكتفي فقط بمشايخه الذين لازمهم وتأثّر بهم.

1-عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء الفقيه الأصولي المحدّث شافعي المذهب، تتلمذ على الآمدي والحافظ ابن عساكر[3]، و"يعدّ الشيخ عز الدين بن عبد السلام من أوائل من أصّلوا القواعد الأصولية التي استفاد منها القرافي فيما حرّره في فروقه وذخيرته وإحكامه، وقد خلّف من المؤلفات ما هو دال على ذلك"[4] ومن أشهرها قواعد الأحكام في مصالح الأنام، توفي سنة(660هـ).

---

[1] ينظر بالتفصيل نشأة القرافي وطلبه العلم في مصر، الإمام شهاب الدين القرافي حلقة وصل بين المغرب والمشرق الوكيلي ج1 ص155 وما بعدها.

[2] الديباج المذهب ابن فرحون ج1 ص236.

[3] الطبقات الشافعية الكبرى السبكي تاج الدين ج8 ص209.

[4] الإمام شهاب الدين القرافي حلقة وصل بين المغرب والمشرق الوكيلي ج1 ص170.

2- ابن الحاجب أبي عمرو جمال الدين المالكي، فقيه أصولي متكلّم نحوي تتلمذ عند الأبياري المالكي شارح البرهان للجويني، لقد أثنى عليه القرافي كثيرا، فحلّاه بصفات تدلّ على علو كعبه ورفعته في العلوم، قال في كتابه الفروق: " الإمام الصدر العالم جمال الفضلاء رئيس زمانه في العلوم وسيّد وقته في التحصيل والفهوم جمال الدين أبي عمرو بأرض الشام وأفتى فيه وتفنّن وأبدع فيه ونوّع"[1]، له كتب كثيرة أشهرها جامع الأمهات في الفقه، منتهى السول في الأصول والكافية في النحو والشافية في الصرف وغيرهم.

3-شمس الدين الخُسرَوشاهي، كان فقيها أصوليا متكلِّما بارعا في المعقولات من تلاميذ الرازي[2]، أخذ عنه القرافي ومما نقله عنه قوله في تفريقه بين اسم الجنس وعلم الجنس وغيرها من المسائل في نفائس الأصول من بينها تفريقه بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ[3]

توفي (652هـ).

مؤلفاته:

مصنفاته ومؤلفاته الكثيرة دالة على موسوعيته وتفننه في العلوم في شتى الميادين، وحصلت لمؤلفاته إقبال كبير وانتشرت شرقا وغربا، وهنا سنحاول التطرق إلى الأشهر والأهمّ منها.

---

[1] الفروق شهاب الدين القرافي تحق عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة سوريا ط2 سنة 2011 ج1 ص177.

[2] تنظر ترجمته في الطبقات تاج الدين ابن السبكي ، تحق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية مصر، دط سنة1964،ج8 ص161

[3] ينظر شرح التنقيح القرافي ص33 وينظر نفائس الأصول ج2 ص583..

1-تنقيح الفصول في علم الأصول، وهذا وضعه كمقدّمة لكتابه الذخيرة في الفقه، ذكر ذلك في مقدمة شرحه على هذا الكتاب فقال: "فإنّ كتاب تنقيح الفصول في اختصار المحصول كان الله يسّره علي ليكون مقدّمة في أوّل كتاب الذخيرة في الفقه"[1]، وهو مطبوع وحقق على شكل رسائل ماجستير في جامعة أمّ القرى، كلية الشريعة

2- شرح التنقيح، "لقد تداول الناس هذا الشرح.. واعتمدوه مادة لكتبهم وجعلوه من مصادرهم"[2] وهو من كتبه الأصولية المشهورة، له طبعات كثيرة منها دار الفكر بلبنان والأزهرية بمصر، وفي هذا نجده كثير الإحالات على كتبه خاصة كتابه نفائس الأصول، لأنّه في كتابه هذا قصد الإيجاز فكان يحيل على كتبه الأخرى التي أطال فيها التوسع في بعض المسائل .

3-العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ويعدّ هذا الكتاب من الأصولية المتخصصة في موضوع واحد التي نراه فيها جمع بين النحو والأصول واللغة، طبع الكتاب في المغرب بتحقيق محمد علوي بنصر.

4-الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق عالج فيه القواعد الفقهية وجملة من مقاصد الشريعة، طبع عدّة طبعات منها نشرة الرسالة سنة2011 بتحقيق عمر حسن القيام.

[1] شرح تنقيح الفصول القرافي ص10.

[2] الإمام شهاب الدين القرافي حلقة وصل بين المغرب والمشرق ج1 ص291.

5-الاستغناء في الاستثناء، كتاب فريد في بابه حيث تناول مباحث الاستثناء من المنظور النحوي و اللغوي والأصولي، حيث قدّم آراء تدل على تضلعه في اللغة ونحوها، مطبوع في دار الكتب العلمية سنة.1986

6-القواعد الثلاثون في علم العربية وضعه لييسر على الطلاب معرفة الفروق النحوية المتشابهة، نشر في مجلة جامعة أم القرى ع15 السنة10 سنة .1997

7-الذخيرة في الفقه على مذهب الإمام مالك يقول الوكيلي: "يعتبر أضخم كتاب في الفروع خلفه الشهاب القرافي حتى قال عنه كثير ممن ترجم له ليس للمالكية مثله"[1]، فهو بحق خزانة جامعة على شاكلة الموسوعات الفقهية، يقول عنه القرافي: "وأودعته من أصول الفقه وقواعد الشرع وأسرار الأحكام وضوابط الفروع...وقد جمعت له من تصانيف المذهب نحو أربعين تصنيفا ما بين شرح وكتاب مستقل خارجا عن كتب الحديث واللغة"[2]. وله تصانيف أخرى كثيرة نكتفي بهذا القدر منها.

وفاته:

بعد حياة مملوءة بالعلم التأليف والتدريس توفي عن عمر يقارب الثمانية الخمسين سنة 684 هـ على أرجح الأقوال[3].

---

[1] الإمام شهاب الدين القرافي حلقة وصل بين المغرب والمشرق الوكيلي ج1 ص323.

[2] الذخيرة شهاب الدين القرافي، تحق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي ط1 سنة1994،ج1 ص39.

[3] الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ابن فرحون المالكي، ج1 ص236، وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطي، ج1 ص، 293. والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي ، ج4 273.

نفائس الأصول في شرح المحصول:

هذا الكتاب هو موضوع دراستي التي حاولت فيها كشف الآراء وطريقة تناول القرافي لمسائل الدلالة، والكتاب يعدّ من أشهر الكتب الأصولية بل وأوسعها وأضخمها، وكان سبب تأليفه كما صرح بذلك في مقدمة الكتاب قائلا: " ورأيت كتاب المحصول للإمام الأوحد فخر الدين أبي عبد الله ... الرّازي... قد جمع قواعد الأوائل ومستحسنات الأواخر... وقد عظم نفع الناس به، فاستخرت الله في أن أضع له شرحا أودع بيان مشكله وتقييد مهمله وتحرير ما اختل من فهرسة مسائله والأسئلة الواردة على متنه وما عساه يوجد من الفوائد في غيره"[1]، فكان سبب وضعه للكتاب ليس طلبا على عادة العلماء قديما بأن يطلب مهم أحد كتابة مؤلَّف في علم معيّن، بل كان ذلك منه حلّ لغوامض رآها مستعصية في كتاب المحصول للإمام الرّازي خاصة لِما وقع لطلبة العلم والعلماء من قبول ودراسة وتحصيل كتاب المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي.

وتظهر قيمة الكتاب العلمية من خلال مادة ومضمون الكتاب ثمّ الكاتب وما أحرزه بقصب السبق في مجال علم أصول الفقه والفقه واللغة وغيرها من العلوم، ونلحظ من خلال تناولنا للكتاب في جانب قضايا الدلالية أنّ مادته العلمية غزيرة ومصادره كثيرة ووفيرة، وقوة عبارته في الردود متينة تصاحبها قوة الحجة والبرهان، ثمّ إنّ من مزايا هذا الكتاب أنّه يعدّ ثمرة من ثمرات العلمية للإمام فخر الدين الرازي.

---

[1] نفائس الأصول في شرح المحصول شهاب الدين القرافي، علي محمد عوض، تحق عادل أحمد عبد الموجود المكتبة العصرية بيروت ط4 سنة2005 ج1 ص91.

منهج القرافي في نفائس الأصول:

والمتصفّح للكتاب يلحظ منهج القرافي الذي اتّبعه في تتبّع مسائل هذا الكتاب، حيث يرى كثرة الإيرادات والإشكالات التي ضمّنها في الكتاب.

- حيث كان يستعين في الشرح بطريقة بإيراد قول الرازي ثمّ يلحقه بقوله أقول شارحا كلامه، بأن يورد بعض كلامه أو كلّ كلامه، ثمّ يتبعه بالموافقة أو إيراد الأسئلة والإشكالات، وسار على هذه الطريقة في أغلب الكتاب، ولنوضح بمثال قال القرافي :" قوله–أي الرازي–: **من حيث هو جزؤه** ، فأقول –أي القرافي–: ليخرج من حيث هو كله...."[1].
- أو يشرح مضمون كلام الرازي بدون الإحالة على قوله مباشرة، بل يذكر المسألة التي أثارها الرازي إما بالتقرير أو بالاعتراض بإيراد إشكالات عليها إمّا من قوله أو من كلام الأئمة السابقين، مثل قوله: " قال:–أي القرافي– أوّل من ذكر في الدلالة هذه الحيثية الإمام فخر الدين وتابعه عليها أصحابه من بعده والمتقدمون اكتفوا بقرينة قولهم مسمى اللفظ وجزؤه ولازمه..."[2].
- كثرة إيراد أقوال العلماء وذكر للآراء والمذاهب في الجزئية الواحدة مثل نقله في مسألة وضع المركبات يقول: " قال أفضل الدين الخونجي المركب هو الذي يقصد بجزئه.." [ثم يورد قول الرازي] قائلا: " على

[1] نفائس الأصول القرافي ج2 ص574.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص575.

قوله وإما أن يدل على أحد أجزائه..." [ثمّ بعدها يعترض على الرازي] يقول : " قلت بل هو موجود.."[1] وبعدها ينقل عن النقشواني، وهكذا كانت طريقته في أغلب شرحه على المحصول.

- وممّا يلاحظ عليه أيضا هو محاولته لاستشكال كلّما أتيحت له فرصة لذلك، ثمّ يحاول الإجابة عن ذلك، كاستشكاله وجود حقيقة لفظ المشكك تحت عنوان **سؤال** " المشكك لا حقيقة له بل هو إمّا متواطئ أو مشترك.. "[2]، ثمّ بعد أن يعرض كلّ الافتراضات على صحة هذه الدعوى يجيب عن الإشكال يقول: "جوابه أنّ الاصطلاح وقع في المشكك فاختلف في محاله بجنسه.."[3].

فهذا بإجمال طريقة القرافي في تناوله لكتاب المحصول، ثمّ هناك ملاحظة وهي أنّ القرافي كثيرا ما أعاد عباراته في شرح المحصول بلفظها في شرحه على التنقيح، وأيضا كثير من المسائل من تراجع عنها في التنقيح بعدما أن قدّم رأيا مخالفا في شرح المحصول ومن بابها توقفه بالقول أنّ دلالة أفراد العام من باب الكلية لا الكلّ أي لا تدخل في أنواع الدّلالات الثلاث وسيأتي بيانها في محلّه من البحث.

[1] ينظر نفائس الأصول القرافي ج2 ص596.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص623.

[3] نفائس الأصول القرافي ج2 ص623..

الفصل الأول

دلالة الوضع وقضاياه عند القرافي

- الفروق الدّلالية بين الوضع والاستعمال والحمل.
- حدود دلالة الوضع وتقسيماته.
- المركّبات الإسنادية وإشكالية المواضعة.
- موقعية الدّوال اللفظية بين مدلول الصّورة والواقع العيني.
- المعارف وضعا هل هي من قبيل الكلّي أم الجزئي؟
- اللّفظ والمعنى مواضعة أم اعتباط.

توطئة:

لعلماء الأصول اهتمام بالغ بمباحث الألفاظ ودلالاتها، فساروا في ذلك بمنهج خاص في تَكشُّفِها وتحديد ماهيتها، وقبل الخوض عن مفهومها وإطلاقاتها عند الأصوليين، لابدّ من ذكر مفهوم الوضع وما تعلّق به، ومن ثمّ الدّلالة وما تقتضيه من مسائل في أبعادها اللّغوية والاصطلاحية في منظور القرافي، انطلاقا من أصولها اللّغوية الأولى، ثمّ وصولا إلى مفاهيمها الاصطلاحية أملا في تقديم تصوّر منهجي لمقاربة القرافي المعجمية والاصطلاحية لقضايا الدّلالة، وما تعلّق بمباحثها خاصة الوظيفية منها.

ولابدّ أيضا –ابتداءً– أن نوطّئ لهذه المباحث المفاهمية عن الدّلالة مفهوما وتقسيما وتصنيفا، بالحديث عن الأبعاد الدّلالية للمعنى الوضعي، والمعنى الاستعمالي، والمعنى الحملي عند القرافي. وإنطلاقا من دراسة هذه الأبعاد الثّلاثة الّتي تُبنى عليها نظرية الدّلالة عند علماء الأصول، تتجلىّ كثير من اِستعمالات الأصوليين لهذه المصطلحات الثّلاثة، والّتي بدورها تنبني عليها جميع مباحث وقضايا الدّلالة عموما كالوضع، والحقيقة والمجاز، والعموم وغيرها، فوجب توضيحها والتّفريق بينها اِنطلاقا مّما بيّنه القرافي بخصوصها باعتبارها ضرورة مهمّة قبل الولوج إلى المباحث المتعلّقة بالوضع والاستعمال والحمل المتفرّقة في ثنايا الدراسة، والتّفريقُ بينها –يجعل من دراسة اللّغة وألفاظها وتلك العلاقات بين المعنى والمتكلّم والمتلّقي– ذو بعدٍ عملي في التماس المعنى خارج إطار الحديث عن اللّغة، وهذا ما دفع بالأصوليين بأن يتجاوزوا الدّراسة الصّورية للمعنى، خاصة وأنّ الدّافع لهم في تحديد وصَوغ قواعد منهجهم في الاستنباط، هو فهم التّنزيل" أمّا علماء اللّغة الغربيون، فقد بدأوا بحوثهم في فلسفة اللّغة بالتّركيز أساسا على بُنى

اللّغات(...)، وعندما أعاد اللّسانيون المحدثون النّظر في قدرة أنموذج الرّسالة المثالي للتّخاطب على تفسير كيفية التّخاطب، أدركوا أنّ هذا الأنموذجَ غيرُ صالح، ولذا تبنوا مناهج جديدة تفترض أنّه لا يمكن بلوغ تفسير سليم للغات بدراستها بمعزل عن المقامات التخاطبية الفعلية."[1]

ومن هنا تلوح أسبقية الوعي الأصولي (خلافا لما هو متداول لدى الباحثين) ودرايته بشكل دقيق وعلمي عندما أولوا "عناية بالتّفريق بين ما يسمّونه الوضع/[اللغة] والاستعمال/[الكلام] (...) الدّلالة والحمل"[2] الذي يُفرِّقُ أساسا بين دلالة المفردة في شكلها الوضعي، ثمّ حين الاستعمال، ثمّ أيضا طريقة المتلّقي في تحديدها وهو يقابل الحمل عندهم، وقد عرض القرافي لهذا الفرق لما رأى من التباسَ حقائقِها على كثير من النّاس حيث قال: "وإنّما وقع الالتباس بين هذه الحقائق الثّلاث، لأنّها تَرِد على المعنى الواحد لكن باعتبارات متغايرة"[3]، فكان كشف الفروقات الدلالية بين مصطلحات الوضع والاستعمال والحمل إجراءً ووسيلة مساعدة للنفاذ بشكل تصوُري شامل ودقيق لمباحث الدّلالة عند القرافي.

---

[1] علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس دار المدار الإسلامي ليبيا ص44،43.

[2] المرجع السابق ص44 .

[3] رفع النقاب عن تنقيح الشهاب أبو علي حسين الشوشاوي تحق مبارك الموتاقي وأحمد الغالب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب د ط سنة 2001 ج1 ص149.

المبحث الأول: الفروق الدلالية بين الوضع والاستعمال والحمل

تطرّق القرافي إلى الفروق الدّلالية لكلّ من الوضع والاستعمال والحمل؛ لأنّها كما قال، ترِد على المعنى الواحد باعتبارات مختلفة؛ وذلك سبب من أسباب سوء الفهم والتباس المعاني في سياق التّخاطب، ولذا عرضها لينماز كلّ واحد منها عن غيره.

وللعلم فقد ذكر أبو علي حسين الشّوشاوي أنّ القرافي يعدّ أوّل من أشار إلى هذه الفروق الدّلالية بين الوضع والاستعمال والحمل[1]، و قد يُستدرك عليه أنّ تحديد مفاهيمها والإشارة إلى هذه الفروق بينها، قد عالجها الأصوليون ضمن مباحثهم ولكن ليس على سبيل الاستقلال، فإنّ الوضع والاستعمال من عوارض الحقيقة والمجاز، والحمل الذي هو فهم السّامع بابه التأويل، إذاً فلا استقلالية موجبةلهذه الثلاث بحسبهم، إلّا أنّ القرافي بهذا الانفراد اتّسم بحثه بذكر تلك الفروق تحت فصل مستقل لغرض رفع الخلط الحاصل في تصوّر هذه المفاهيم لئلا يقع تضليل دلالي لفهم نصوص الشّارع وخطابه.

---

[1] ونجد أيضا ممّن ذكر هذه الفروق، ابن الخطيب الدهشة في كتابه مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي، تحق مصطفى محمود الينجويني، مطبعة الجمهور الموصل العراق، سنة1984.ص125.

وهنا ننبّه على أنّ التفريق الذي تبنّاه جمهور الأصوليين قد لقي اعتراضا من ابن تيمية حيث اعتبر أنّ اللفظ لا يمكن تجريده من الاستعمال فكما أنّ الحركة مرتبطة بالمتحرِّك فكذا اللفظ مرتبط بالاستعمال، وهذا الرأي طبعا نابع من إنكار ابن تيمية للمجاز. ينظر لمزيد من التفصيل علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص142.

فأمّا **الوضع** الذي حدّد مفهومه القرافي فهو: "في اصطلاح العلماء يقال بالاشتراك على ثلاثة معانٍ؛ أحدها: جعل اللّفظ دليلا على المعنى؛ كتسمية الولد زيدا، ومنه وضع اللغات"[1]، ثمّ ذكر للوضع صورا أخرى بداعي غلبة الاستعمال حتى يصير المعنى في ذاك الاستعمال وضعا، والحقيقة أنّ الوضع المعتبر هو الوضع الذي يكون سمته معجميا لا تداوليا، وهو ما يوحي إليه كلام القرافي نفسه: "وهذا وضع المنقولات الثلاثة"[2]، وإلى هذا أشار الشّوشاوي شارح التنقيح: "بأنّ الأوّل فيه القصد إلى الوضع. وأمّا الثّاني –وهو غلبة الاستعمال– فهو أمر اتّفاقي، فالوضع الأول سابق، والثاني لاحق؛ فإنّ الوضع في المنقولات الثلاث طارئ على الوضع الأوّل"[3]، ونرجئ التفصيل في قضايا الوضع عند القرافي في المباحث اللاحقة من هذا الفصل.

1/ وأمّا **الاستعمال:** فهو مبني أساسا على تعريف الدّلالة التي انتقد فيها مفهوم المتقدمين لها؛ حيث جعلوها صفة للفظ كما سيأتي بيانه، لكن اختار القرافي بأنّها إفهام السّامع؛ فهي إذاً عنده متعلِّقة بقصد المتكلِّم؛ أي توظيفه للألفاظ لغرض الإفادة، فصاغ لها تعريفا يتناسب مع ما سنراه في تحديده لمفهوم الدلالة لاحقا، قال القرافي: "والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسمّاه بالحكم، وهو الحقيقة، أو لغير مسمّاه لعلاقة بينهما، وهو المجاز"[4]، فجعل الاستعمال –الّذي هو إفادة مدلول اللفظ فيما يسوقه– في عرف التّخاطب بين المتكلِّمين، فتندرج فيه ما أشار إليه في مفهوم

---

[1] شرح تنقيح الفصول شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار الفكر لبنان ص24.

[2] شرح تنقيح الفصول القرافي ص24.

[3] رفع النقاب على تنقيح الشهاب أبو علي حسين الشوشاوي، تحق مبارك الموتاقي وأحمد الغالب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب د ط سنة 2001 ج1 ص153.

[4] شرح تنقيح القرافي ص24.

الوضع تلك المنقولات الثلاث(اللّغوي، والشّرعي، والعرفي)، فتدل عليها بالاستعمال بمصاحبة قصد المتكلِّم في شتى أنواع الكلام؛ فقول القرافي بـ**الحكم** ينطبق على جميع أنواع الكلام من خبر وإنشاء. يوضّح الشّوشاوي ذلك أنّك إذا قلت: "رأيت أسدا، فإن أردت بالرؤية الحيوان المفترس؛ فذلك حقيقة وإن أردت الرّجل الشجاع فذلك مجاز، فالحكم في هذه الرؤية: خبر. وكذلك إن قلت: ما رأيت أسدا، وإذا قلت اضرب الأسد، أو لا تضرب الأسد، فالحكم في هذين المثالين طلب"[1] إذاً فسواء قصدت به عين الأسد الذي وُضع له اللفظ أصالة، أم قصدت رجلا شجاعا على سبيل المجاز، وبه يتعيّن أن مراد القرافي من مدلول الاستعمال يشمَل جميع معاني الكلام.

وهنا قضية أخرى تقضي بالتّفريق بين المعنى الّذي يحمله اللّفظ في ابتداء الوضع، والمعنى المستعمل في أحد جانبيه الحقيقة والمجاز، إذ" يستخدم الأصوليون أحيانا المعنى الموضوع له، والمعنى المستعمل فيه"[2]، فإذا أُطلقَت عبارة المعنى المقصود؛ فإنهم يُحيلون إلى المعنى في إطار الاستعمال لا في إطار الوضع، ثمّ إنّه قد نبّه إلى هذا شارح التنقيح –وهو أبو العباس ابن حلولو– إلى أنّ اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال، لا نستطيع وصفه بحقيقة ولا مجاز[3]، لكونه خارجا عن توظيف المتكلّم له في الأعراف التخاطبية.

---

[1] رفع النقاب عن تنقيح الشهاب الشوشاوي ج1 ص157.

[2] ينظر علم التخاطب الإسلامي محمد محمد علي يونس، دار المدار الإسلامي لنان ط1 سنة 2005 ص62.

[3] التوضيح في شرح التنقيح أبي العباس أحمد الزلطيني المالكي المشهور بن حلولو، رسالة ماجستير دراسة وتحقيق بلقاسم بن ذاكر الزبيدي جامعة أم القرى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية السنة الجامعية 2004، قسم التحقيق ج2 ص76.

2/ وأمّا **الحمل:** فهو اصطلاح أصولي وهو يعدّ من الأبواب الدّلالية الّتي طالما ترتّب عنها اختلاف الفهوم لدى المذاهب الفقهية؛ لارتباطه المباشر بالتأويل الذي يفرض حمل المعنى على المعاني الّتي يقتضيها فهم السّامع لها دائما، ولأنّ الأحكام التّعبدية والمعاملات، وكلّ الخطابات التي يكون مصدرها الشّارع، توصف بأنّها صالحة لكلّ الأزمنة؛ وبالتّالي يبقى حمل المُخَاطَبِين لمراد الشارع سارٍ على مرّ الأعصر؛ لذا احتلّ مصطلح الحمل عند الأصوليين بالخصوص أهمية بالغة، عالجوه ضمن مقاربة مقامية لأحوال المُكلّفين، وفهم لقصد الشّارع في سياقاتهم المكانية والزمانية والاجتماعية.

وعندما نعود إلى القرافي نجده يستند في تحديد مفهوم الحمل بناء إلى فهم السّامع واعتقاده لِما أراده المُتكلّم إلى لا ما دلّ عليه اللفظ في حدود حرفيته، وحتى وإن كانت دلالة اللفظ لا تتساوق مع المعنى الحقيقي لما وُضع له اللفظ، فعلى "السّامع أن يبحث عن معنى آخر إلى أن يكتمل البحث على نحو مرض...ولذلك إذا أخبر المتكلمُ السامعَ أنّه رأى قمرا يبتسم، فسيحمل السامع كلامه على المجاز بشرط أن يعتقد صدقه"[1]، ومن هذا المبدأ قال القرافي مُعرِّفا الحمل بأنّه: "اعتقاد السّامع مراد المتكلِّم من لفظه أو ما اشتمل على مراده، فالمراد كاعتقاد المالكي أنّ الله تبارك وتعالى أراد بلفظ القرء الطّهر والحنفي أنّ الله تعالى أراد الحيض، والمشتمل نحو حمل الشّافعي رضي الله عنه اللفظ المشترك على جملة معانيه عند تجرّده عن القرائن؛ لاشتماله على مراد المتكلِّم احتياطا"[2]، ومراد المتكلِّم هنا؛ لا يُقصد به فهم معنىً يؤدّيه مدلول اللفظ في أصل الوضع فقط، بل يُأخذ بالحسبان

---

[1] علم التخاطب الإ سلامي محمد علي يونس ص76.

[2] شرح التنقيح القرافي ص24.

أيضا التّبادر عند السّامع للمعنى المناسب لمقتضى الحال، فلا اعتبار ههنا للمعاني الأصلية بأنّ لها السبقَ على المعاني المجازية؛ إلّا بما ناسب المقام، وتوافق مع القصد التخاطبي؛ الّذي تحفّه القرائن المُوجِبة إلى ترجيح معنىً على آخر، وإليه نبّه القرافي لأهمّيته مخافة الوقوع في مزالق التّضليل الدّلالي، والخروج عن إطار مقصدية الخطاب. وهنا يقول: "ومتى حصل التّبادر، كان الحقّ أنّ اللفظ موضوع لِما يتبادر إليه الذّهن، لأنّه الرّاجح، والمصير إلى الرّاجح واجب، وإن كان على خلاف الأصل. ألا ترى أنّ المجاز على خلاف الأصل؟

وإذا رجح بالدّليل وجَب المصير إليه، وكذلك التّخصيص والإضمار وسائر الأمور التي هي على خلاف الأصل؛ متى رجَحَت وجب المصيرُ إليه إجماعا"[1]، فنلاحظ بأنّه قد يتلفّظ المتكلّم ألفاظا لا يقصد معانيها الحقيقية الموضوعة لها، بل يرمي إلى معان تحتملها تلك الألفاظ، فالاحتمالية منوطة بمدى تحمّل اللفظ لسمات دلالية متعدّدة؛ وإلا لم يُقضَ إلّا بالحقيقة في التّخاطب، ثمّ تُؤخذ أيضا عوامل التّرجيح لتحديد وتعيين المعنى المراد؛ والتي يُطلق عليها بالقرائن، فقد "تزداد الحاجة إلى القرينة عندما يكون اللفظ ملبسا، لأنّها تحدّد المعنى المراد من بين المعاني الأخرى التي يحتملها اللفظ"[2].

نشير هنا إلى أنّ كثيرا من الأصوليين اعترضوا على القرافي بدعوى عدم استقلالها بمبحث، وأنّها تندرج ضمن مباحث دلالية أخرى كالمجاز والعموم فروقا، وقد أوضح القرافي هذا الفرق بقوله أنّ "الوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال

---

[1] الإحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي الإمام، شهاب الدين القرافي ، تحق عبد الفتاح أبو غدّة ، دار البشائر الإسلامية بيروت ط2 سنة1995، ص77.

[2] علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص64.

متوسّط"[1]، في سياق وصف العملية التخاطبية ودور كل واحد من تلك المصطلحات المشار إليها، –إذ ينتج بتفاعل العناصر المذكورة على الترتيب المذكور– بأنّه مُهِمّ في صوغ قواعدَ دلالية تساهم بشكل واضح وجلّي، في فهم نصوص الشّرع على وجه يُبعد كلّ ما من شأنه التعتيم في إعلام المُخاطبِين بتعاليمه.

[1] شرح تنقيح الفصول القرافي ص25.

المبحث الثاني: حدود دلالة الوضع وتقسيماتها

عالج الأصوليون قضايا الوضع انطلاقا من أهمية دورها في تحديد المعاني الابتدائية من حيث وضعُها، وهذا ما يساهم في معرفة وضبط أصول معاني الكلمات؛ إذ "تعدّ نظرية الوضع قمّة الدّراسات الدّلالية عند الأصوليين، وهي الأساس الّذي بنوا عليه فكرتهم في الألفاظ والمعاني"[1]،

إنّ النّاظر في مسائل وضع الألفاظ في التّفكير الأصولي، وطريقة صوغهم إيّاها؛ ليجد أنّهم "لم يدرسوها بمعزل عن دلالتها، لذلك اتّسم حديثهم عنها بسَعة البحث وشمولِ الدّراسة، نظروا إليها في سياقات مختلفة. فعملوا بالنّظر إلى أنواعها على تحقيق مفهوم المفرد، والمركّب، والكلّي، والجزئي(...)، كما عمدوا بالنّظر إلى وضعها إلى الحديث عن(...) المشترك وغيره"[2]، ثمّ تناولوا دراسة اللّفظ باعتبار وحدته وتعددّه من حيث اللّفظ والمعنى، ليَميزوا أقسامه بين متواطئ ومشكّك ومتباين...، فانجرّ عن كل هذه القضايا جملة من الإيرادات عليها، صيغت في مجموعة من الأسئلة، حاولوا الإجابة عنها بأجوبة مختلفة بحسب مذاهبهم، ومشاربهم، ومناهجهم. ومن جملة أسئلتهم تحديد مفهوم الوضع، وهل الواضع وضع الألفاظ للمفردات دون المركّبات؟ وهل الألفاظ موضوعة للمعنى الذّهني أو الخارجي أو للمعنى من حيث هو؟ وغيرها من المسائل الدلالية.التي عملت محاولا على تكشّف وجهة رأي القرافي ومذهبه فيها.

---

[1] منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين دار الشؤون الثقافية العامة ط1 بغداد سنة 1986، ص122.

[2] منهج الدّرس الدّلالي عند الإمام الشاطبي، عبد الحميد العلمي ص215.

*** تعريف الوضع:**

- لغة:

"ضد الرفع، وضَعَه يضَعُه وضعا وموضوعا. وضع الشيء في المكان: أثبته فيه"[1]، وقال الزّمخشري "ومن المجاز وواضعته على كذا، وتواضعنا عليه"[2].

- اصطلاحا:

لعلماء الأصول تعاريف مختلفة تتقارب فيما بينه ونحاول هنا لعرض أهمّ التعريفات وتحديدات الأصولية لها .

قال تاج الدّين السّبكي[3] :"وهو عبارة عن تخصيص الشّيء بالشّيء، بحيث إذا أطلق الأوّل فُهِم منه الثّاني،و قال وهذا تعريف سديد"[4]، وهنا لم يقصد التّخصيص مطلقا، فالألفاظ الوضعية في اصطلاح الأصوليين هي المتعلّقة بالوضع فقط، وفي هذا الصّدد يوّضح الشّوكاني مرادهم عن ذلك قال: "اِعلم أنّ الموضوعات اللّغوية، هي كلّ لفظ وضع لمعنى، فيخرج ما ليس بلفظ من الدّوال الموضوعة وما ليس بموضوع من المحرفات والمهملات، ويدخل في اللّفظ المفردات

---

[1] لسان العرب ابن منظور دار صادر لبنان د ط ب ت مادة "و ض ع".

[2] أساس البلاغة الزمخشري، دار صادر مادة "وضع".

[3] تاج الدين عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي السبكي727 هـ، 771 – هـ قاضي دمشق فقيه شافعي أصولي كان طلق اللسان، قوى الحجة، انتهت إليه قضاء القضاة في دمشق توفي ودفن في دمشق له جمع الجوامع، طبقات الشافعية الكبرى، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، الإبهاج في شرح المنهاج وغيرها. ينظر الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ابن حجر العسقلاني، دار الجيل لبنان تصحيح سالم كلرنكو، د ت ج2 ص425.

[4] الإبهاج في شرح المنهاج تقي الدين السبكي وولده تاج الدين، دار ابن حزم لبنان سنة 2004،ج1ص331.

والمركّبات السّتة، وهي الإسنادي، والوصفي، والإضافي والعددي، والمزجي والصّوتي..."[1]، على أنّ في تقييد الشّوكاني بالمفردات والمركّبات السّتة خلاف حاصل بين الأصوليين، مفاده أوُضعت (المفردات) دون المركبّات؟ أو وُضعا معا؟ -وسيأتي الحديث عنهما-.

***تعريف القرافي**

حدّد القرافي مفهوم الوضع قائلا: "فالوضع يقال بالاشتراك على جَعْل اللّفظ دليلا على المعنى، كتسمية الولد بزيد، وهذا هو الوضع اللّغوي، وعلى غلبة اِستعمال اللّفظ في المعنى حتّى يصير فيه أشهر من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثّلاثة: الشّرعي(..)العرفي العام(..)، العرفي الخاص"[2].

وقد استرسل القرافي بيان المنقولات الثّلاثة، أي في غير الوضع اللّغوي، فمثّل **للوضع الشّرعي**، إذ مَثّلَ له بـ{الصّلاة}، الّتي تدلّ لغة على بمعنى الدّعاء، ثمّ تلَبّسَ معنى خاصا في عُرف الشّرع، ليدلّ على نوع من العبادة ذات أفعال وأقوال مخصوصة، والمثال الثّاني لفظة {دابّة} الّتي تدلّ لغة على كلّ ما يدبّ، لكن معناها قد تقلّصَ في معان محدودة، فيذكر القرافي "أنّها في عصره أصبحت تعني {الفرس} في العراق و"الحمار" في مصر، وهذا التّضييق الدّلالي يُدعى بـ{**الوضع العرفي العام**}"[3]. وفي المثال الثّالث وهو{الجوهر} و{العَرَض} عند المتكلّمين، "وذلك أنّ لفظ الجوهر في اللّغة موضوع للنّفيس من كلّ شيء، ثمّ نُقِل في عرف

---

[1] إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ،محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة لبنان د ت ص13.

[2] شرح تنقيح الفصول القرافي ص24.

[3] شرح تنقيح الفصول القرافي ص24.

المتكلّمين إلى الشّيء الّذي لا يقبل القسمة، والعَرَض في اللّغة موضوع إلى كل من يؤول إلى الفناء(...)، ثمّ نُقِل في العَرَض عند المتكلّمين إلى المعنى القائم بالذات"[1]، وقد مَثَّل القرافي بهذا المثال ليوضّح ما يعنيه مصطلح" **الوضع العرفي** الأصل المنطبق على كلّ ضرب من ضروب وضع المصطلح في تخصص علمي معيّن"[2].

وممّنِ اختار هذا التّعريف الزّركشي[3] في البحر المحيط: فـ"يُفهَم من ذلك أنّ الوضع عملية اِتّفاق جماعية على إسناد ألفاظ مخصوصة إلى معان مخصوصة، على النّحو الذي يجعل الذّهن ينقاد إلى المعنى بصورة مباشرة،(...) وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بالوضع اللّغوي العام، في مقابل الوضع الخاص، كما في أسماء الأعلام، أو في الإطلاق الثّاني، حيث يتمّ نقل اللّفظ للدّلالة على معان شرعية(...)، فصحّ القول: إنّ الوضع في الإطلاق الثّاني وضع مزدوج يسبق فيه الاتّفاق على معنى قبل أن يصير دالا بالحصر على معنى خاص فيه، كأنّما وُضع له في الأصل"[4].

---

[1] شرح التنقيح القرافي ص24.

[2] علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص45.

[3] بدر الدين أبو عبدالله محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي5 74 هـ،794هـ الفقيه الأصولي، المحدث المفسر، المصنف المحرر الشافعي المذهب، التركي الأصل المصري المولد والوفاة له البرهان في علوم القرءان، البحر المحيط في أصول الفقه. ينظر الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ابن حجر العسقلاني دار الجيل ط1 سنة 1993 بيروت لبنان ج3 ص397.

[4] الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي، البشير التهالي دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان،ط1 سنة2013، ص148.

لكن يظهر من حدّ القرافي للوضع اِعتباره لما يطلق عليه بالوضع اللّغوي وحده دون العرفي والشّرعي، حيث عدّهُما بتعبيره "اِستعمال اللّفظ في المعنى حتّى يصير فيه أشهر من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثّلاثة"، وقد خالف القرافي غيره بهذا الإخراج، على أنّه يطلق عليها على سبيل الاشتراك اللّذي بمعنى غلبة الاستعمال.

ونُورد هنا قولا للجلال الدين المحلّي مُعترِضا فيه على القرافي في تعريف الوضع المُشعِر بإخراج المنقولات الثّلاث منه، قال: "فالحدّ المذكور [أي الوضع] يصدق على العرفي والشّرعي خلاف قول القرافي، إنّهما في الحقيقة كثرة اِستعمال اللّفظ في المعنى، بحيث يصير فيه أشهر من غيره، نَعَم يُعرَفان فيها بالكثرة المذكورة ويزيد العرفي الخاص بالنّقل اللّذي هو الأصل في اللّغوي" [1]، وحاصل اعتراض المحلّي[2] أنّ الوضع جَعْلُ اللّفظ بإزاء المعنى، والاستعمال علامة على الحقيقة وأمارة تعرف بها، إذ "المراد بالجَعْل عندهم تعيين اللّفظ بإزاء المعنى، ولا يلَزم أن يكون بقول أهل العرف(...)، أو قول الشّارع كذلك، بل تحصُل معرفة التّعيين بتكرر اِستعمال أهل العرف، وتكرُر ورود اللّفظ في الشّرع لذلك المعنى"[3].

---

[1] شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع بحاشية حسن العطار دار الفكر لبنان د ت ج1 ص346.

[2] الإمام جلال الدين أبو عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد بن كمال الدين محمد العباسي الأنصاري المحلّي الأصل – نسبة للمحلة الكبرى من الغربية– القاهري الشافعي ولد في مستهل شوال سنة إحدى وتسعين وسبعمائة 791 هـ بالقاهرة ونشأ بها فقرأ القرآن وحفظ المتون واشتغل في فنون العلم توفي 864 هـ من أشهر كتبه البدر الطالع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه. ينظر الضوء اللامع لأهل القرن التاسع شمس الدين السخاوي، دار الجيل بيروت ط1 سنة 1992ج7 ص39.

[3] حسن العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع دار الفكر لبنان دط دت ج1 ص346.

ولابدّ هنا من التّنبيه على أنّ تقسيم القرافي لأنواع الوضع يُعدّ أحد الاعتبارات في التقسيم وإلاّ فإنّ للعلماء الذين أفردوا الوضع بالبحث والتأليف تقسيمات أخرى باعتبارات مختلفة.

ولبيان أوضح أورد فيما يلي تشكّلات أنواع الوضع بصوره المختلفة.

ب-تقسيمات الوضع:

يتعيّن في هذا الموضع ذكر تقسيمات الوضع تعُّينا ضروريا توطئة لفهم ومعالجة طرح القرافي من القضايا الدلالية ومصطلحاتها، وإنّما لزم ذكر هذه التقسيمات لكونها من متعلّقات البحث لا من صلبه ولبّه.

الوضع الشّخصي والنّوعي:

"فينقسم باعتبار اللّفظ الموضوع إلى شخصي ونوعي، فالشّخصي ما كان اللّفظ الموضوع فيه ملحوظا بخصوصه، بحيث يعمد الواضع إلى لفظ بعينه فيضعه لمعنى من المعاني أياً كان كزيد وإنسان، فالوضع فيهما شخصي "[1]، وأمّا "الوضع النّوعي، وهو ألا يكون اللّفظ الموضوع ملاحظا بخصوصه بل يكون داخلا تحت قاعدة كليّة، بحيث تكون الجزئيات الكثيرة المندرجة تحتها موضوعةً كلّها بوضع واحد في وقت واحد(...)، كما في المشتقّات، فإنّ الواضع لم يضع ضاربا بخصوصه وآكلا بخصوصه"[2].

فنلاحظ أنّ الوضع الشّخصي سُمّي بذلك، لنسبته إلى شخص اللّفظ الموضوع له تعينا كالأسماء والألقاب كتسمية زيد أو لفظ إنسان؛ فإنّه لوحظ فيه

[1] خلاصة علم الوضع يوسف الدجوي، مكتبة القاهرة مصر د ط سنة1920، ص 4.

[2] خلاصة علم الوضع يوسف الدجوي ص4.

التّعيين الشّخصي والجزئي، أمّا الوضع النّوعي فلم يؤخذ التشخيص فيه بعين الاعتبار الألفاظ الموضوعة لها، وإنّما اِعتبر فيها نسبتها إلى أنواعها، وهنا يرتسم لنا الفروق الأساسية بين الوضع الشّخصي والوضع النّوعي، فـ"الأوّل يُعرّف بأنّه إفراد لفظ لمعنى مُعيّن في حين أنّ الآخر يُطلق عادة على صوغ قاعدة نحوية عامة"[1]، كأن يلاحظ في الوضع النّوعي مثلا إسناد الفعل للفاعل؛ إذ يدلّ على نسبة حاصلة بينهما أو هو استعمال لفظ في غير ما وضع له في أصل الوضع؛ لكن لعلاقة موجودة بين اللفظين وهكذا، فليس فيه هنا تشخُّص ولا تعيين، بل وُضِع لقوانين كلّية؛ وهذا ما يلاحظ فيه بمنظور قاعدة عامة .

الوضع التّحقيقي والتّأويلي:

وينقسم أيضا باعتبار آخر إلى **وضع تحقيقي** ويراد به الألفاظ التي تدلّ على معانيها بأصالة الوضع خارجة عن استعمالها الذي يؤول بها إلى معان أخرى، وإلى **وضع تأويلي** ويراد به الألفاظ التي استعملت في غير ما وضعت له في أصل الوضع، وأمّا في اصطلاح أهل الوضع فـ"التّحقيقي مالا يحتاج في دلالته على المعنى الموضوع له إلى قرينة، بل يدلّ بنفسه. والتّأويلي ما لا يدلّ بنفسه بل بواسطة القرينة"[2]، يتّضح أنّ اعتبار التّسمية واعتبار مجال التقسيم نابعا من حقيقة دلالة اللّفظ، فالأوضاع المجازية؛ هي وضع تأويلي والأوضاع الحقيقية؛ هي وضع تحقيقي، والفرق بينهما راجع أساسا لاستعماله إمّا في حقيقته الموضوعة له ويراد به الوضع التّحقيقي، أو في استعماله في غير ما وضع له؛ ويراد به

[1] علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص53.

[2] علم الوضع يوسف الدجوي ص5.

الوضع التأويلي الّذي نطلق عليه مصطلح المجاز باعتباره غير موضوع له ابتداءً، بل تُجُوّز فيه لعلاقة ما .

الوضع العام والخاص:

قسّم الأصوليون اللّفظ الموضوع –من حيث تعيينُ المعنى وعمومُه وتخصيص الوضع وعمومُه– بحسب ما تقتضيه القسمة العقلية إلى أربعة أقسام، الوضع باعتبار وضع اللّفظ للمعنى إلى **وضع عام لعام، ووضع خاص لخاص، ووضع عام لخاص**[1] **ووضع خاص لعام**. وسنتناول التّفريق بينها اِستنادا لمنهج الأصوليين الّذي يراعي فيه القسمة(أي العقلية) المشهورة عند أغلبية الأصوليين من المتكلّمين المهتمّين بمسائل الوضع .

أقسامه(العام والخاص):

1–الوضع الخاص للخاص ويراد به وضع الألفاظ المعرّفة للمعاني المعروفة والمفاهيم الجزئية، فـ"هو أن يلاحظ فيه المعنى الموضوع له من حيث خصوصُه سواء كان موجودا في الخارج، كزيد وعمرو، أو مقدّر الوجود، كما في العَلَم الذي يضمّه الأب لمن سيولد له، أو كان تعيّنُه ذهنيا لا خارجيا كأعلام الأجناس..."[2]

2– الوضع العام لموضوع له عام، وهي تلك التّصورات التي تتدرج تحتها مفاهيم جزئية؛ فالألفاظ الموضوعة بهذا الشكل يُتصوَّر فيه الشّركة باعتبارها معانٍ

[1] وسيأتي معنا التفصيل عنه في مبحث خاص ونعني (الكلّ والكلّية والجزء والجزئية) لما بينهما من علاقة .

[2] خلاصة علم الوضع يوسف الدجوي ص8.

عامة، فـ"هو أن يكون الموضوع له كلّيا ملاحظا من حيث كلّيتُه، كوضع الإنسان والحيوان(...) لمعانيها الكلية"[1] .

3-أمّا القسم الثّالث، وهو الوضع العام لمعنى الخاص، والّذي يُمثَّلُ له عادة بأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، والضّمائر، والحروف، فهي كلّها من قبيل عام أريد به خاص، وهذه الصّورة صرّح البعضُ باستحالتها، أي ما وُضع لِكلّي باعتبار تعقُّلِه بخصوصية بعض أفراده.

قال السيّد الشّريف الجرجاني في حواشي المطوّل: "أنّها غير معقولة"[2]، وقال في حواشي شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب:".. فيكون الوضع عاما لعموم التّصوّر المعتبر فيه والموضوع له خاصا"[3] وصورة الاستحالة كما نقلت عن الأصوليين بأن يقال كيف يعقل أن يضع الواضع لفظا عاما منكورا لمعنى مُتعيّن ومُتشخّص لذا من هذا الجانب قالوا بمنع ذلك وعدم تعقله.

4- القسم الرابع، وهو أحد الافتراضات العقلية التي تتّصوّر وضعا خاصا متعينا ومعرّفا لمعنى يكون عاما وكلّيا، وهذه الصّور كما صرّح الأصوليون غير معتبرة عقلا ووضعا، قال ابن الحاجب: " أن يكون الوضع خاصا لخصوص التّصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصوّر، لأنّ الجزئي ليس وجها من

---

[1] المرجع السابق ص8.

[2] ينظر منهج التحقيق والتوضيح لحلّ غوامض التنقيح محمد جعيط مطبعة النهضة تونس ط1 سنة 1921 ص79.

[3] مختصر ابن الحاجب بشرح العضد الإيجي دار الكتب العلمية بيروت ج1 ص644.

وجوه الكلّي، ليتوجّه العقل به إليه."[1]، فلا يوضع لفظٌ خاصٌ أو معرفة لموضوع هو نكرة يتّصف بالعموم فهذا ممّا قد يتنافى مع واقع اللغة.

[1] حاشية السّيد الشريف الجرجاني على شرح العضد على المختصر دار الكتب العلمية لبنان ج1 ص644.

المبحث الثالث: المعارف وضعا هل من قبيل كلّي أوالجزئي؟

ومن هنا اِستشكل القرافي ناقلا خلاف العلماء الّذي يفترض سؤالا مُفاده، هل تعدّ تلك المعارف (**الأسماء الموصولة، الضمائر...**) من باب الكلّيات وضعا واستعمالا، وتصير بذلك القسمة على قسمين لا ثلاثة ؟، فهل نعني مثلا أنّ اِسم الإشارة موضوع لمطلق مشار إليه محسوس؟، يقول القرافي: "... وغاية الأمر أنّ أسماء الإشارة وما معها شَرَط فيها الواضع ألا تستعمل إلّا في جزئي خاص"[1]، وهو مذهب المتقدّمين كالسّعد التّفتازاني[2] خلافا لبعض المحقّقين كالعضد الإيجي[3] والسيّد الشّريف الجرجاني وغيرهما، حيث رأوا "أنّ مذهب المتقدّمين يلَزم عليه أن تكون تلك الكلمات مستعملة دائما في غير ما وُضعت له (...)، وأيضا كان يجب على مذهبهم أن تكون الضّمائر وأسماء الإشارة والموصولات نكرات لا معارف" [4].

وقد أجاب القرافي في إشكالية وضع الضمائر وغيرها من المعارف واعتبارها كلّيات أو جزئيات بدءًا بمفهوم ماهية المضمر وغيره من المعارف؛ كأسماء الإشارة والموصولة قائلا أنّه: "اللّفظ المحتاج في تفسيره إلى لفظ منفصل عنه إن كان

---

[1] شرح تنقيح الفصول القرافي ص9.

[2] هو مسعود بن عمر بن عبد اللّه، سعد الدين التفتازانى، الإمام العالم بالعلوم العربية الكلام والأصول والمنطق، ولد سنة 712 هـ، له الشرحان الكبير والصغير على تلخيص المفتاح ، شرح الرسالة الشمسية المعروف بالسعدية فى المنطق و حاشية التلويح على التوضيح فى الأصول وغيرها توفي793هـ ينظر الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ابن حجر العسقلاني ج4 ص350.

[3] الإمام العلامة القاضي عضد الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي البكري المطرزي ولد بإيج من نواحي شيراز بعد سنة 680 هـ وقيل 700 هـ. له المواقف في علم الكلام وغيرها ينظر الدرر الكامنة ج2 ص322.

[4] شرح تنقيح الفصول القرافي ص10.

غائبا، أو قرينة تكلّم أو خطاب "[1]، ثمّ نجده قد استشكل تحديد وضع لفظ المضمر ضمن التّقسيمات السّابقة؛ أي اعتباره جزئيا أو كلّيا، حيث قال: "اِختلف الفضلاء في مسمّى لفظ المضمر حيث وُجد، هل هو جزئي أو كلّي"[2]، واِختار رأي الأغلبية القاضي بأنّ المضمرات والأسماء الموصولة وغيرها؛ أنّها من الجزئيات والمُتعيِّنات زمن الاستعمال، وهو اِختيار الرّازي في المحصول أيضا[3]، وهو في الحقيقة ارتأى مذهب الأغلبية الذي يرى أنّها من حيث وضعها هي كلّية أمّا من حيث استعمال المتكلِّم لها فهي من الجزئيات.

ونعرض هنا لأهم الآراء واستدلالاتهم، على أنّ في مسألة خلاف بين العلماء، "فذهب اِبن مالك إلى أنّها جزئيات وضعا واِستعمالا، وإن اِستحضرت تلك الجزئيات بمفهوم كلّي، فالمفهوم الكلّي آلة الاستحضار، فهي عندهم من القسم الثّاني(وضع خاص لمعنى خاص)، وعلى هذا المذهب درج جلال الدّين المحلّي وعضد الدّين الإيجي "[4].

ومنهم من اِعتبرها كلّيات وضعا جزئيات استعمالا، وهو رأي القرافي – وسيأتي توضيحه– وشمس الدّين الأصفهاني، حيث قال:" وجَعْل المضمر اِسما للجزئي فيه نظر، وذلك لأنّ مدلول {أنا} و{أنت} وأمثالهما لا يتحقّق إلا بقرينة

---

[1] شرح تنقيح الفصول القرافي ص34.

[2] المصدر السابق ص34.

[3] الكاشف على المحصول شمس الدين الأصبهاني، تحق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية لبنان ط1 سنة 1998 ج2ص37.

[4] منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح محمد جعيط ج1 ص87.

حسّية أو خيالية وما كان مدلوله جزئيا، فإنّه يتعيّن مدلوله بمجرد اللّفظ الموضوع له من غير قرينة كالحال في الأعلام..."[1] .

ثمّ شرع القرافي بذكر أدلّة كل مذهب، مُبيّنا وجه الاستدلال ووجه الاعتراض بما رآه صوابا، ساريا فيه على رأي الأكثرية، وهو أنّ الضمائر من الجزئيات أي من المفاهيم المُتشخِّصة والمُعَرَّفة لكن فقط في أثناء العملية التخاطبية.

ولقد استدلّوا بالآتي:

1-"بأنّ مسمّى الضّمائر كلّي يلزم عليه مخالفة ما أجمع عليه علماء العربية من أنّ المضمر معرفة، بل أعرف المعارف بعد اِسم الجلالة، وذلك لأنّ وضع المضمر لو كان كلّيا لكان نكرة، لأنّ النّكرة إنّما كانت نكرة، لأنّ مسمّاها كلّي مشترك فيه بين أفراده غير متناهية لا يختصّ بواحد دون آخر، والمضمر على هذا القول كذلك، فيكون نكرة فيخالف ما وقع عليه إجماع النّحاة "[2].

2-والاستدلال الثّاني حاصله" أنّ مسمّى المضمر، لو كان كلّيا لكان دالّا على ما هو أعمّ من الشّخص المعيّن، ويلَزم أن لّا يدلّ على شخص خاص البتة، لأنّ القاعدة أنّ الدّال على الأعم غيرُ دالّ على الأخص، وهذا اللّازم يُكذّبه الواقع.

---

[1] الكاشف على المحصول الأصبهاني ج2 ص37.

[2] شرح التنقيح القرافي ص 35، وحاشية على التنقيح محمد جعيط ص 79، والشوشاوي على التنقيح ص209 وعلم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص57.

***موقف القرافي:**

استدلّ القرافي على ما اِختاره من الخلاف انطلاقا من البرهان العقلي الّذي يقتضي إبطال النقيض لإثبات أنّ المضمرات وغيرها من باب الكلّي وضعا لا الجزئي، فيتعيّن أنّها وضعت وضعا عاما ولمعنى خاص يحدّده الاستعمال، فقال: "أنّ مسمّاه كلّي بإبطال نقيضه، وهو أنّه جزئي، وحاصل ذلك أنّه لو كان جزئيا لما صدق على شخص آخر إلاّ بوضع آخر، فيلزم أنّ من قال {أنا} لا يصدق على غيره إلا بوضع آخر كـ{أنا}، فثبت أنّه موضوع للقدر المشترك بين الأفراد؛ فيكون كلّيا ويكون{أنا}حقيقة في كلّ من قال{أنا}، لأنّه موضوع للقدر المشترك الّذي هو مفهوم المتكلّم"[1].

ويذهب الطّاهر ابن عاشور إلى أنّ الّذي اِرتضاه القرافي في المسألة في تحقيق معنى الموضوع له، الضّمائر وبقية المعارف منشؤه الخلاف في النّظر إلى حال الاستعمال أو إلى عدم الاختصاص بواحد، وهو النّظر في المضمرات إذا كانت النّظرة إليها من قبيل الوضع العام دون تخصيص بمُعيّن فهي كلّي، وأمّا إن كان النّظر إليها من خلال عملية التّواصل في مقام التّخاطب؛ فهي من هذه الحيثية جزئي تتلبّس صفة التشخيص، وهذا الرّأي سار عليه الطّاهر ابن عاشور مؤيّدا في ذلك مذهب القرافي الّذي يقضي بأنّها كلّيات وضعا، "لأنّ الواضع ما وضع لفظا لذات معيّنة لا يطلق على غيرها "[2]، مُوضّحا وجهة نظره في أنّ النّظر يجب أن

---

[1] شرح التنقيح القرافي ص35،36. وحاشية عل التنقيح محمد الجعيط ص80 وعلم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص58.

[2] التوضيح والتصحيح لحلّ مشكلات التنقيح (المشهورة حاشية الطاهر ابن عاشور على التنقيح) محمد الطاهر بن عاشور، مطبعة النهضة تونس د ط سنة 1941 ص38.

يوجّه إلى أمرَين آخرَين، وهما شرط الواضع واِستعمال المتكلّم، حيث قال: "وشرط الواضع لصحة إطلاقها على ذات أن يوضع لها وضعا ثانيا(...) على شرط أن لا تستعمل إلّا عند قصد الجزئية(...)، فـ{هذا} وُضِع ليدلّ على مُشار إليه مشروطا أن لا يستعمل إلا عند قصد ذات معيّنة، فلا يصحّ فيمن أُشير إليه بالبنان أن تطلق عليه أنّه {هذا} فتقول رجل{هذا} أي المشار إليه"[1].

وفي الأخير يخلص إلى نتيجة تُوضِّح مرادهم، حيث قال " وبهذا يظهر مرادهم من قولهم كلّيات وضعا وجزئيات استعمالا، لأنّ الاستعمال وفق الشّرط الجزئي"[2].

ولتلخيص تفسير القرافي للمضمر وبقية المعارف عموما وموقفهم من الوضع، "يمكن القول: إنّه يرى أنّ المعارف وُضِعت وضعا عاما، بحيث تصلح للإشارة إلى أيّ فرد مناسب المقام الفعلي للكلام وأنّ المتخاطبين قادرون على تحديد مراجعها، ومن ثمّ فإنّ الدّلالة الكلّية لهذا النّوع من الألفاظ محكومة بالوضع، ولكن إشارتها محكومة بالاستعمال"[3].

هنا القرافي ينقلنا إلى اِتّخاذ المقام وسيلة أصيلة لتحديد تدوالي لمفردات الكلام أثناء الاستعمال، حتّى مع المفردات الّتي وضعها الواضع لمعنى عام منكور غيرِ صالح في ابتداء الوضع للدّلالة على معاني خاصة، ولا سبيل لنا في توظيف تلك المعاني إلا بالاتّكاء على القرينة المصاحبة للكلام، لتحقيق بنجاح العملية الإبلاغية، ومن ثمَّ توصيل أغراض المتكلّم ومقاصده.

---

[1] حاشية الطاهر ابن عاشور على التنقيح ص39.

[2] المرجع السابق ص39.

[3] علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص59.

المبحث الرابع: المركّبات الإسنادية وإشكالية المواضعة.

لقد اِختلف علماء الأصول في المركبات الإسنادية هل هي موضوعة أو لا؟

إذ الرّأي القائل بأن المركّبات غيرُ موضوعة وُجِّه له اِنتقادات لم ترق في حقيقتها إلى الأدلّة المفنِّدة لهذا الرّأي، حيث ذهب أصحاب الرّأي القائل بأنّها موضوعة، ليس وضعا فرديا.

ومن أدلّة الّذين اِستدلّوا أنّها غيرُ موضوعة ما "ذهب إليه الفخر الرّازي وابن مالك بأنّهما غيرُ موضوعة لسببين:

أحدهما: أنّ من لا يعرف من الكلام العربي إلّا لفظتين مفردتين صالحين لإسناد أحدهما إلى آخر، فإنّه لا يُفتقر عند سماعهما مع الإسناد إلى مُعرّف لمعنى الإسناد، بل يدركه ضرورة"[1].

و**ثانيهما:** ما حكاه اِبن إياز البغدادي النحوي: "ولو كان حال الجمل حال المفردات في الوضع لكان استعمال الجمل وفهم معناها متوقّفا على نقلها عن العرب،كما كان المفردات كذلك ولوجب على أهل اللّغة أن يتتبّعوا الجمل ويودعوها كتبهم كما فعلوا بالمفردات، ولأنّ المركّبات دلالتها على معناها التّركيبي بالعقل لا بالوضع"[2].

---

[1] البحر المحيط الزركشي ج1 ص394.

[2] المزهر للسيوطي ج1 ص44.

وهنا قدّم السيوطي رأي ابن مالك الّذي حاصله" أن ما نحتاج إليه في التّعامل مع العلاقة بين الكلمات في الجملة، إنّما هو العقل وليس معرفة الوضع"[1]، حيث قال: "..أنّ الدّال بالوضع لابدّ من إحصائه ومنع الاستئناف فيه، كما كان في المفردات والمركّبات القائمة مقامها، فلو كان الكلام دالّا بالوضع وجب ذلك فيه، ولم يكن لنا أن نّتكلّم بكلام لم نسبق إليه، كما لم نستعمل في المفردات إلا ما سبق اِستعماله، وفي عدم ذلك برهان على أنّ الكلام ليس دالاّ بالوضع"[2] .

وأيّد وجهة نظرة ابنِ مالك ناظرُ الجيش[3] رادّا فيه على أبي حيان المتهكِّم بابن مالك صاحب الألفية، القائل: "العجب ممن يُجيز تركيبا ما في لغة من اللّغات من غير أن يسمع من ذلك التّركيب نظائر، وهل التّراكيب العربية إلا كالمفردات اللّغوية؟، فكما لا يجوز إحداث لفظ مفرد كذلك لا يجوز في التّراكيب، لأنّ جميع ذلك هي الأمور وضعية والأمور الوضعية تحتاج إلى سماع أهل اللّسان"[4]. وهو اِختيار الزّركشي، فنقل في سياق نقده لمن يقول أنّ المركّبات غيرُ موضوعة: "بأنّها موضوعة، فوضعت {زيد قائم} للإنسان دون التّقوية في مفرداته(...)، وهذا القول

---

[1] علم التخاطب الإسلامي ص52.

[2] المزهر للسيوطي ج1 ص43. ومن اللافت للنّظر أنّ وجهة رأي ابن مالك تتقاطع بشكل واضح مع ما قدّمه نعوم تشومسكي في اللسانيات الحديثة، وهي أنّ المتّكلم يمكنه بمقتضى كفايته اللّغوية له أن يستخدم قولات لم يسمع بها من قبل . ينظر علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص52.

[3] تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد ناظر الجيش تحق علي محمد فاخر وآخرون دار السلام مصر ط1 سنة 2007،، ج1، ص135. وناظر الجيش هو محمد بن يوسف محمد الدين(697 هـ/778 هـ) تتلمذ لأبي حيان والتبريزي وغيرهما له شرح على التسهيل وشرح تلخيص المفتاح. ينظر ترجمته: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة جلال الدين السيوطي، تحق علي محمد عمر،مكتبة الخانجي القاهرة ط1سنة 2005 ج 1 ص260، ومقدمة تحقيق تمهيد القواعد السابق ج1 ، ص27.

[4] المزهر في علوم اللغة للسيوطي ج1 ص42.

ظاهر كلام اِبن حاجب، حيث قال: أقسامها: مفرد ومركب. قال القرافي: وهو الصّحيح، وعزاه غيره للجمهور بدليل أنّها حُجِرت في التّراكيب كما حجرت في المفردات، قال الزّركشي: إنّ من قال {إنّ قائمٌ زيداً} ليس من كلامنا، ومن قال: {إنّ زيداً قائمٌ}، فهو من كلامنا.."[1].

وهذا يدلّ على تَعَرُّضِها بالوضع المركّبات كما المفردات؛ لكن باعتبارات قواعدية عامة لا تتشخّص في أمثلة بعينها؛ بل تستسيغها القاعدة والاستعمال العربي اللهمّ إلّا ما تعلّق بالمركّبات في مساق الأمثال والحِكم؛ فإنّها تخضع لسماع الوضع من حيث إنّها قِيلت على هيئتها المخصوصة، فكانت كسوائِها من المفردات باعتبار أنّهم وضعوها لمعنى أصبح يُعاد فيه المثل بتلك المركّبات نفسها على شكلها الأوّل بدون أيّ تغيّر في تلك المركبات من حيثية هيئتها الإسنادية.

وممّن ذهب إلى هذا الرّأي من الأصوليين أبو زكرياء الرُّهوني[2] مُفنِّدا أدلّة مانعي القول بوضع المركّبات، فقال: "قيل: لِمَ يوضع عين اللّفظ لعين المعنى في المركّب ولم توضع أجزاؤه لأجزاء المعنى؟، لأنّ منها الجزء الصّوري وليس موضوعا لمعنى، وإلّا لتوقّف كلّ تركيب على معرفة وضعه فلا يكون موضوعا.

وجوابه: أنّ الأجزاء المادية موضوعةٌ للأجزاء المادية، والجزء الصّوري موضوع للجزء الصّوري، لأنّ المعنى أيضا مركّب من مادة وصورة، غير أنّها ليست

---

[1] البحر المحيط الزركشي ج1 ص395.

[2] والرُهوني هو أبو زكرياء يحيى بن موسى وينسب إلى رُهونة قبيلة من المغرب ولد فيها ثم انتقل إلى القاهرة توفي على خلاف في(775هـ) له شرح مطالع الأنوار وشرح مختصر بن الحاجب. ينظر درة الحجال أبي العباس ابن الفرضي، تحق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث مصر دت د ط ج3 ص333.

موضوعةً بالشّخص لكنّها موضوعةٌ بالنّوع، ولذلك تختلف هيئات التّراكيب بحسب اللّغات"[1] وهذا يؤول لما سيأتي بأنّ المركبات موضوعة من حيث قوانينها التي اعتادها العرب في استعمالها لا المركبات بعينها.

***موقف القرافي:**

فالمتتبّع لكلام القرافي يخلص منه بأنّ العرب سنّت طرائق ونماذج وأسسا لتراكيبها أثناء اِستعمالها للكلام لا يجوز الخروج عنه، باعتبارها أساليب وسننا انتهجتها في كلامها، فقال: "فقالت: من قال {في الدّار رجل}، فهو من كلامنا ومن قال: {رجل في الدّار} فليس من كلامنا، و{دخل إلى عند زيد}، ليس من كلامنا و{جئت من عنده} من كلامنا(...)، وهو كثير في تراكيب الكلام(...)، لأنّ العرب لمّا وضعت المركبات، إنّما وضعت أنواعها عند أرباب هذا المذهب، أمّا جزئيات الأنواع فلا، فوضعت باب الفاعل، أمّا الفاعل المخصّص فلا..." .

ويستفاد من توجيه القرافي الرّامي إلى أنّ المركّبات موضوعةٌ وفق اِستعمالات العرب المسموعة، كعدم تقدّم الفاعل عن فعله، والمجرور عن الجار وهكذا، فهي إذاً على هذا النحو موضوعة، والمذهب الأوّل الّذي رأى بعدم وضعها عَنَى شكلَها المُعيَّن على نحو عبارات مخصوصة، كأن يُعيِّن وضع إسناد فعل ما لفاعل ما مخصوص، فعدّها متعذرة لكوننا مازلنا نسمع لتراكيب معيّنة ومتشخّصة لم نسمع بها من قبل، وعند التّأمل لا نرى وجها للتّعارض بين الرّأيين؛ إذ الرّأي الذي يذهب أنّها غير موضوعة نظروا إليها من حيث إنّ العرب لم تضع عبارات

[1] تحفة المسئول في شرح مختصر منتهى السّول، أبو زكرياء يحيى بن موسى الرُهوني تحق الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ط1سنة 2002 دبي، ج1 ص290. .

إسنادية مخصوصة لمجموعة من الاستعمالات المحددة، بينما الرّأي المُجيز بذلك رأى أن المركّبات الإسنادية موضوعة، لكن باعتبار مراعاة تلك القواعد النحوية والصّرفية الّتي لا يجوز لنا الخروج عنها، فالعرب وضعتها من حيث هذا الاعتبار، ومن هذه الحيثية يمكن لنا الجمع بين الرأيين، وهو مذهب بعض النحويين.

فقد وضّح عصريُّه الشّريف الرّضي الاستراباذي بدقّة هذا التّوجيه القاضي بالجمع بين المذهبين، قائلا: "إنّا لا نُسلِّم أنّ المركّب ليس بموضوع، وبيانه أنّ الواضع إمّا أن يضع ألفاظا معيّنة سماعية، وتلك هي الّتي يحتاج في معرفتها إلى علم اللّغة، وإمّا أن يضع قانونا كلّيا يُعرف به الألفاظ، فهي قياسية، وذلك القانون إمّا أن يعرف به المفردات القياسية(...)، وإمّا أن يعرف به المركّبات القياسية، وذلك مثلا أنّ الفعل مُقدّم على الفاعل.."[1].

ويوضّح الباحث محمّد محمّد علي يونس تعقيبا على عبارة الرّضي بأنّ" ما عناه بالقوانين التي تُعرف بها المفردات القياسية ما يمكن تسميته بالقواعد الاشتقاقية derivational rules لبناء الكلمة الّتي يحتاج في معرفتها إلى علم الصّرف.أمّا القوانين الّتي تُعرف بها المركّبات القياسية ،فيشير بها إلى القواعد الإعرابية التي تتّصل ببناء الكلمة inflectional rules "[2].

وخلاصة الجمع بين المذهبين تُفضي إلى القول أنّ" دلالة المركّبات وضعية من جهة اِعتماد التّركيب على قواعد مقررة مرتّبة في أبواب النّحو، لكن من جهة الاستعمال يتراجع الوضع أمام السّلطة الاختيارية للمتكلّم، الّذي ينحو في صياغة

---

[1] شرح الرضي على كافية ابن الحاجب، تحق عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب ،ط1 سنة2000، القاهرة ج1 ص10.

[2] علم التخاطب الإسلامي ص533.

كلامه نحوا خاصة لا يطأ هذه القوانين، ولكنّه يتصرّف في الهوامش الدّلالية الّتي تسمح بها أنواعا من التّصاريف تمنح كلامه صفات ليست لغيره. فالوضع في التّراكيب بموجب هذا الرّأي قانوني (...) ويقابله استعمال المتكلّم لهذه التّراكيب بقوانينها العامة."[1]

فيتلخّص لدينا أنّ القائلين بوضع المركّبات الإسنادية لهم متّكأ يستندون إليه بوضعها، ولا نعني به عدم التّعيين في اعتبار جمل ما معينة على أنّها سُمعت بشكل وأداء مُعينَين، بل الاقتداء بكلام العرب في أساليبهم وسننهم واقتفاء سمتهم في الكلام، فهي بهذا الاعتبار موضوعة من حيث إنّها تابع لتلك القواعد المستنبطة من أساليبهم، وأمّا القائلون بعدم الوضع للمركّبات فنظرهم اقتصر على عدم السّماع لتراكيب بعينها منهم، ومن ثمّ إلزامية عدم الخروج عليها، وهذا ممتنع وضعا وعقلا، إذ للمتكلّم القدرة على إنشاء مجموعة جمل لا حصر لها، بعضها لم تسمع من قبل، ومع ذلك نقول أنه قد لهج بمركبات إسنادية هي موضوعة باعتبار احترام طرائق العرب في تأدية كلامها، وفي الآن نفسه نقول أنه لهج بمركبات إسنادية هي غير موضوعة باعتبار أنها ليس لها مثال سابق مُتشخّص وماثل.

[1] الخطاب الاشتباهي في التّراث اللّساني العربي البشير التّهالي ص155

المبحث الخامس: موقعية الدّوال اللفظية بين مدلول الصّورة والواقع العيني

نلفي النظر الأصولي في استمرار دائم يتكشّف أسرار علاقة الدّوال ومدلولاتها، ويبحث في مسائله الأصولية المتعلّقة بالتّنقيب في طرائق استجلاء المعاني التي ترتبط عندهم دائما بأحكام الخطاب الشّرعي؛ الّتي انطلقوا منها في كلّ بحوثهم الأصولية، فعالجوا الأوضاع اللّفظية وسرّ تعلّقها بالصّور الذّهنية أو بما هو كائن في الواقع الخارجي الملحوظ، وهل وُضِع اللفظ أساسا بجانب تمثُّل الصّورة الذّهنية لدى المتكلّم/السّامع، أو هو موضوع لما هو مُتشخِّص في ما هو موجود في الأعيان الخارجية؟.

وتوطئة لمسرد الأجوبة التي سنعالجها هنا، نُنبِّه إلى أنّ علماء الأصول وغيرهم من علماء البيان والفلسفة ركّزوا في بحوثهم الدّلالية على تلك الأركان المهمّة لعملية التّواصل التّخاطبي، حيث "تقوم العملية الدّلالية على تضامن جملة من الأركان عبّر عنها القدامى بثالوث اللّسان، والأذهان والأعيان، وعبّر عنها بعض المحدثين في باب الحدث بقولهم: "وعلى هذا فإنّ عبارة" تصنيف الأحداث يمكن أن تنزّل في ثلاثة مستويات مختلفة هي:

أ) مستوى الواقع الخارجي الإحالي.

ب)مستوى العمليات التّصويرية المعرفي.

ت)مستوى الأشكال والعمليات اللّغوية."[1].

[1] مقولة الحدث الدلالية في التفكير اللّغوي، شكري السعدي، دار الكتاب الجديد المتحدة ط1 سنة2013، ص120،119.

ولقد عالجها الأصوليون ضمن قضايا الوضع ومن بينهم الإمامان، الرّازي والقرافي ودار حولها خلاف بينهم، يتشكّل في سؤال مُفاده:

هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصورة الذّهنية أو بإزاء الأعيان الخارجية؟.

فاختلفوا في الإجابة عن هذا السّؤال على أربعة مذاهب:

أحدها: القول بالأعيان الخارجية، أي إنّ المعنى الّذي أدّاه اللّفظ الموضوع له، هو عبارة عن انعكاس للأعيان الخارجية، وهو قول جماعة من الأصوليين واللّغويين، قال أبو إسحاق الشّيرازي[1]: "الألفاظ إنّما وُضعت للحقائق الخارجية (...)، إنّ تلك الحقائق الموضوع لها إذا فَنِيت وجاء أمثالهُا إنّما يطلق عليها بالقياس، واتّفقوا على أنّ الأعلام إنّما وُضعت للأمور الخارجية المُتشخّصة"[2].

وقال أبو إسحاق الشّيرازي أيضا: "... وأمّا العرب فكانت تستعمل الألفاظ في الأعيان ولا تذكر أنّ هذا الجنس أو العين، فيقولون: هذا الفرس، وهذا الذّئب وهذا الحمار وهذه الدّابة(...)، وإذا لم يكن قد نُقل عنهم أنّهم قالوا: وضعنا ذلك للجنس وإنّما نُقل عنهم تسمية تلك الأعيان بتلك الأسماء، كانت التّسمية مختصّة لا يدخل فيها وغيرها بحكم الوضع."[3].

---

[1] إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق الشيرازي، فقيه أصولي (393هـ/476هـ)، له اللمع وشرحه والمهذّب في الفقه والتبصرة في أصول الفقه. ينظر طبقات الشافعية الكبرى تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي، تحق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية مصر، دط سنة1964، ج4 ص215

[2] نفائس الأصول القرافي ج1 ص504.

[3] شرح اللّمع ،الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم، تح عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي ط1 سنة 1988 بيروت لبنان ،ج1 ص186.

وهذا الّذي اِختاره الشّيرازي رجّحه السّيوطي[1]، رادّا على من اِنتقد رأي الشّيرازي ومستدلّا بحتمية اِنتهاء الألفاظ بفناء الموجودات الخارجية، على أنّنا نلجأ إلى القياس[2]، أي أنّ الألفاظ لم توضع إلّا لِما هو عيني خارجي، ولا وجه في كون الألفاظ إذا وُضعت لأعيان الخارجية أنّها تنتهي بنهاية تلك الأعيان الخارجية؛ لأنّنا في الحالة هذه سنلجأ إلى القياس، وإليه سائر جمهور من الأصوليين، قال الإسنوي: "وهو جواب ظاهر"[3]، وهو اِختيار بعض محقّقي المناطقة كـ"نصير الطّوسي والتّفتازاني والدّاوني"[4]، وأيضا تاج الدّين السّبكي من الأصوليين، حيث قال :"واللّفظ موضوع للمعنى الخارجي، لا الذّهني خلافا للإمام"(أي الرّازي)، وتابعه فيه الجلال المحلّي[5].

ثانيها: والرّأي الثّاني يرى أنّ اللّفظ موضوع للمعنى من حيث هو، أي من غير تقييد بالذّهني أو الخارجي، وهو اِختيار والد ابن السّبكي[6]، واستظهر هذا الرأي الإسنوي: فقال ويظهر أن يقال: إنّ اللّفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو، مع قطع النّظر عن كونه ذهنيا، أو خارجيا، فإنّ حصول المعنى في الخارج والذّهن من الأوصاف الزّائدة على المعنى، واللّفظ إنّما وُضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد(...)"[7].

---

[1] المزهر السيوطي ج1 ص42.

[2] ينظر المزهر للسيوطي ج1 ص42.

[3] شرح الإسنوي على منهاج البيضاوي ج1 ص186.

[4] حاشية حسن العطار ج1 ص349.

[5] شرح المحلي على جمع الجوامع ج1 ص348.

[6] المصدر السابق ج1 ص349.

[7] شرح الإسنوي على المنهاج للبيضاوي ج1 ص186.

ويعلّل حسن العطار تأييده لهذا الرّأي قائلا: "أنّها موضوعة للمعاني من حيث هي هي، لِما إنّ مناط التّعليم والتّعلم المحتاج إليهما في التّمدن، إنّما هو المعاني مطلقا، لا الخصوصيات الذّهنية أو الخارجية فإنّها ملغاة، والحقّ هو هذا، لأنّ الموضوع له في الحقيقة نفس الشّيء من حيث هو عينيًا كان أو ذهنيا(...)، فهذا رجوع لمذهب الإمام "[1] ، أي والد تاج الدّين السّبكي وهذا الاتجاه.

ثالثا: يرى هذا الاتجاه "أنّ اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو أعمّ من الذّهني والخارجي، وليس لكلّ معنى لفظ، بل كلُّ معنى محتاج إلى اللّفظ واِختاره بعض المتأخرين"[2]، وهو مذهب يتّسم بالتجريد، فأنّى لنا أن نتصوّر ألفاظا أعمّ من الذّهني والخارجي العيني دون الاستعانة بالصور الذّهنية أو الأعيان الخارجية في معرفة حقائق الأشياء؟ .

رابعا: يرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ الألفاظ وُضعت للصّور الذّهنية دون الأعيان الخارجية، وهو مذهب الفلاسفة وبعض الأصوليين، كابن سينا والفارابي والقطب الرازي[3]، ومن الأصوليين إمام الحرمين[4] الجويني، واِختاره فخر الدّين الرّازي والبيضاوي وغيرهم، انطلاقا من احتياج مجتمعي حيث يوضّح ذلك البيضاوي قائلا: "لما مسّت الحاجة إلى التّعاون والتّعارف وكان اللّفظ أفيد من

---

[1] حاشية حسن العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ج1 ص349.

[2] البحر المحيط الزركشي ج1 ص397.

[3] ينظر حاشية حسن العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ج1 ص349.

[4] إرشاد الفحول الشوكاني ص13.

الإشارة والمثال لعمومه وأيسر، لأنّ الحروف كيفيات تعرض للنّفس الضّروري، وُضع بإزاء المعاني الذّهنية لدورانها"[1].

وتابع البيضاوي والدَ ابن السّبكي الذي انتهج في ذلك رأي الإمام الفخر القائل: "أمّا في الألفاظ المفردة، فلأنّا إذا رأينا جسما من بعيد، وظننّاه صخرة، سمّيناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه، وعرفنا أنّه حيوان، لَكُنّا ظنّناه طيرا، سمّيناه به، فإذا اِزداد القربُ، وعرفنا أنّه إنسان، سمّيناه به، فاختلاف الأسامي عند اختلاف الصّور الذهنية، يدلّ على أنّ اللّفظ لا دَلالةَ له إلّا عليها. وأمّا المركّبات فإنّك إذا قلت: (قام زيد) فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد، وإنّما يفيد أنّك حكمت بقيام زيد وأخبرت عنه، ثمّ إن عرفنا أنّ ذلك الحكم مبرأ من الخطأ، فحينئذ نستدلّ به على الوجود الخارجي، فأمّا أن يكون اللّفظ دالاّ على ما في الخارج فلا .."[2].

فالظّاهر من كلام الرّازي أنّ الألفاظ لم توضع إلّا بإزاء الصّور الذّهنية، لكن يتعذّر هذا في سياقات التّخاطب دائما، لأنّ ما وُضعت الألفاظ إلّا للإشارة للأعيان الخارجية في مقام التّواصل، عبر توّسط الصور الذّهنية وهي الغاية في العملية التواصلية لتحديد أسامي ومسمّيات ما هو موجود في الخارج.

وهنا يُوّجِه بالتّصويب شمسُ الدّين الأصفهاني كلامَ الرّازي في هذا المنحى، فيقول: "بل الصّواب أن يقال إنّه أراد به: أنّها ما وُضعت للدّلالة على الموجودات الخارجية اِبتداء، من غير توّسط الدّلالة على المعاني الذّهنية، فهذا حقّ، وذلك لأنّ اللّفظ إنّما يدلّ على وجود المعنى الخارجي بتوّسط دلالتها على المعاني الذّهنية،

---

[1] الإبهاج شرح المنهاج السبكي وولده، ج1 ص334.

[2] نفائس الأصول القرافي ج1 ص474.

وإن أراد به أنّ الدّلالة على الموجودات الخارجية، ليست مقصودة من وضع الألفاظ، فذلك باطل، وذلك لأنّ المُخبِر إذا أخبر لغيره بقوله: جاء زيد "فإنّ مقصوده الإخبار بمجيء زيد في الخارج"[1].

وفي السّياق ذاته يؤكّد الغزالي دور الوجود الخارجي –ولو مرّة واحدة– يكفي لتّحديد ذلك الموجود الخارجي في سياق التّخاطب، "فهذه أجناس الموجودات والألفاظ الدّالة عليها بواسطة آثارها في النّفس، أعني ثبوت صورها في النّفس وهو العلم بها، فلا معلوم إلّا وهو داخل في هذه الأقسام ولا لفظ إلا وهو على شيء من هذه الأقسام"[2]، فالمدلول عند الغزالي: "يتأرجح بين الشّيء والصّورة الذّهنية، لأنّه يعدّ الصّورة الذّهنية مثالا للشّيء، لذلك فإنّه يرى أنّ غياب الشّيء بعد اِنطباع صورته في الذّهن لن يؤثر في تحديد ذلك الشّيء، حيث ستكون العلاقة ثنائية تتّكون من اللّفظ والصّورة الذّهنية، لأنّ اللّفظ يثير فينا صورة الشّيء، حتّى وإن اِنعدمت حقيقة وجود ذلك الشّيء، لكن الغزالي يعدّ الشّيء هو الأصيل في الوجود، لأنّنا لا يمكن أن نضع لفظا لمعدوم، ولا يمكن أن نتصوّر شيئا من دون وجود له في الأعيان"[3].

موقف القرافي:

أمّا القرافي فقد أيّد رأي الرّازي معتبرا أنّه –لو وُضع اللّفظ بإزاء الوجود الخارجي–، لَلَزِم أن يوضع لكل موجود لفظا يخصّه ويجعله جزءا منه، ويلزم من

---

[1] الكاشف على المحصول الأصبهاني ج1 ص461.

[2] معيار العلم أبو حامد الغزالي، تح سليمان دنيا، دار المعارف مصر سنة 1961، ص108

[3] التّفكير الدّلالي في الفكر الإسلامي،علي حاتم حسن، دار التّنوير بيروت لبنان ط1 سنة 2012 ص51.

هذا أنّ نظير الموجود الآخر يلَزم له تعيين آخر وهكذا دواليك، فإذا أُعتبر هذا التّحديد في الأمثال كانت مختلفة وبالتالي وضع اللفظ بإزاء موجودات غير متشخّصة في الخارج، فدلالتها مشتركة بين أعيان ذات مفهوم كلّي.

و نُورد هنا نصّ القرافي ما مُفاده: "والحقّ ما قال الإمام [الرازي] (...)، فإنّ النّزاع في هذه المسألة فيما عدا الأعلام، وكلّها موضوعة لمعنى كلّي(...) وإن كان الواضع لم يعتبر التّعيين، ومتى حُذفت عن الأمثال التّعيينات لم يبق إلا المشتركات، ولا نعني بالأمور الذّهنية إلّا الكلّيات"[1].

ومّما قد يؤيّد نظر الرّازي ومن تبعه أنّ" القائل بالماهيات الخارجية يصحّ على المعاني الحسّية، وهي موجودة بطبيعتها في الخارج ويمكن أن توضع بإزائها ألفاظ دالّة عليها، هذا إذا افترضنا علاقة بين الدّال والمدلول في الذّهن وضعا واصطلاحا، ولكن الألفاظ ليست دالةً كلُّها على المعاني الحسّية، فهناك جزء كبير من المدلولات غير حسّية(...) كيف لهم أن يفسّروا الألفاظ الدّالة على العقل، الشّجاعة، الحياء(...) وهل لها ماهيات خارجية؟".[2]

---

[1] نفائس الأصول ج1 ص505. وهذا ما ينتظم مع ما قدّمه الدّرس اللّغوي الحديث من أنّ قد تختلف الحقائق الخارجية وتتفق بتأديتها بلفظ واحد، وهذا ما عبّر عنه العالم اللّغوي دي سوسير في مبحث التّطابق اللّغوي والحقائق الواقعية والقيّم. ينظر لمزيد من التّوسعة علم اللّغة العام، فردينان دي سوسي، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار الآفاق العربية بغداد سنة 1985 ص127.

[2] منهج البحث اللّغوي بين التّراث وعلم اللّغة الحديث علي زوين، دار آفاق العربية بغداد ط1سنة 1986 ص 123.

يظهر ممّا سبق الرّأي الّذي اِعتبر وضع الألفاظ للصّور الذّهنية والموجودات الخارجية، أو للصّور الذهنية فقط، بأنّ له وجها من الاعتبار، لتفادي عدم تفسيرهم لمدلولات ليس لها وجود خارجي كما أسلفنا.[1]

ولعلّ اعتبار رأي الرّازي وأتباعه وجيها في سبب وضع الألفاظ من حيث ما تقتضيه الحاجة الاجتماعية للبشر عموما، لغرض التّعايش عن طريق التّواصل والتّفاهم، فأفضى باللّغة أداة اِجتماعية موصلة إلى تفاهم بشري في سياق الأغراض والمصالح الّتي يتشارك فيها بنو البشر .

[1] من اللافت للانتباه أن نجد هذه التّركيبات نفسها هي المحور الأساس للنّظرية الدّلالية الّتي قدّمها الإنجليزيان(أوجدن)و(ريتشارد)(Richards et Ogden) في كتابيهما(معنى المعنى)(of Meaning The Meaning) والّذي يدرسان فيه مشكلة (المعنى) من جميع جوانبها المختلفة، فتطرّقوا إلى العلامة بين الكلمات والأفكار من جانب، والأشياء المشار إليها من جانب آخر، فلبّ التحليل الذي أتى به أوغدن ورتشاردز قد صيغ بمخطط على صورة المثلث الإحالي المشهور كما يتساءلان عن ماهية العلامة أو الدّلالة من حيث هي عمل ناتج عن اتّحاد المكوّنات الآتية: الرمز–المفهوم– الشيء.ينظر اللغة بين الدلالة و التضليل دراسة نقدية على هامش معنى المعنى، كيان حازم يحيى دار الكتاب الجديدة المتحدة لبنان ط1 سنة2015، ص286.

المبحث السادس: اللّفظ والمعنى مواضعة أو اعتباط

لقد اهتم الأصوليون اهتماما كبيرا بأصل نشأة اللغة واختلفوا في ذلك اختلافا بيّنا مع اللّغويين الفلاسفة، ثمّ انجرّ وراء هذا الاختلاف بحثهم في العلاقة والمناسبة القائمة بين اللفظ ومعناه، إذ "تعدّ العلاقة بين الدّال والمدلول من القضايا الّتي شغلت كثيرا من المفكرين والفلاسفة والأصوليين واللّغويين قديما وحديثا، فانقسم الباحثون حيالها إلى فريقين: فريق يرى أنّها مناسبة طبيعية(Onomatop) بين الدّال والمدلول، وفريق يرى أنّ العلاقة بين الدّال والمدلول اعتباطية(Arbitrary) يعقدها اللّافظ بينهما من غير تعليل"[1].

فـ"اللّغويون العرب القدماء لا يرون وجود صلّة طبيعية ذاتية بين اللّفظ ومدلوله، (...)، بيد أنّهم يرون مناسبة الألفاظ ومعانيها من نوع آخر "[2]، أي أنّها لم توضع جزافا أو عشوائيا.

وذهب ابن الجنّي إلى أنّ"معنى الحرف وجرسَه يتّسقان مع المعنى اللّغوي الدّقيق للكلمة الّتي يشترك الحرف في بنائها حسب ما وضعته العرب له"[3]، مُفسّرا إيّاه بما سمّاه بالمحاكاة الصّوتية، قائلا: ".. فإنّ كثيرا من هذه اللّغة وجدته مضاهيا

---

[1] دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين موسى العبيدان، دار الأوائل ط1 سنة2002 سورية، ص82

[2] دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، الدّار الجامعية د ت مصر ص177.

[3] المعنى اللّغوي دراسة عربية مؤصلة نظريا وتطبيقيا، محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب ط1سنة2005، ص126.

بأجراس حروفه أصوات الأفعال الّتي عبّر بها عنها، ألا تراهم قالوا"قِضم"في اليابس، و"خِضم"في الرّطب.."[1].

وبناءً على ما سبق نلحظ أنّ هذا الرّأي سار عليه جلُّ علماء العربية فكادوا يطبقون على وجود هذا النّوع من المناسبة، وهو ما نقله السّيوطي بقوله: "وأمّا أهل اللّغة والعربية فقد كانوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني"[2] .

أمّا الأصوليون فقد أثارت قضية الدّال وعلاقته بمدلوله الاهتمامَ نفسَه، فعالجوها أثناء دراستهم لمسألة نشأة اللّغة، وتعدّدت آراؤهم عن هذه العلاقة، فمعظم الأصوليين يرون بأنّ الألفاظ إمّا أن تدلّ على المعاني بذواتها، أو بوضع الله إيّاها، أو بوضع النّاس، أو بكون البعض بوضع الله والباقي بوضع النّاس، و"الأوّل مذهب عبّاد بن سليمان، والثّاني مذهب الشّيخ أبي الحسن الأشعري وابن فورك، والثّالث مذهب أبي هاشم[المعتزلي]، وأمّا الرّابع فإمّا أن يكون الِابتداء من النّاس والتّتمة من الله وهو مذهب قوم، أو الِابتداء من الله والتّتمة من النّاس، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني"[3].

فهذه خلاصة الأقوال عند الأصوليين، سوى المذهب الأوّل (عبّاد بن سليمان)، جزموا ببطلانه كما قرّره الرّازي والقرافي وغيرهما، ومعظمهم توقّفوا في

---

[1] الخصائص ابن الجني أبو الفتح عثمان ،تح محمد علي النجار، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة مصر ط5 ج1 ص66.

[2] المزهر للسيوطي ج1 ص47. وهنا يفرق السيوطي بين ما ذهبوا إليه وما رآه عباد بن سليمان بأنّها مناسبة ذاتية موجبة وسيأتي بيانه ،فهو خلاف مذهبهم.

[3] نفائس الأصول القرافي ج1 ص441. والمزهر للسيوطي ج1 ص16.

المسألة دون ترجيح وجزم، و"اعترفوا بجواز هذه الأقسام وتوقّفوا عن الجزم"[1] بدليل قطعي يثبت صحة أيّ رأي.

موقف القرافي من علاقة الدّال بالمدلول:

وكان مجمل تَوَجُّه كلام القرافي في هذه المسألة هو إنكار ما جنح إليه عبّاد بن سليمان الصَّيمَري، تبعا للرّازي وغيره من الأصوليين في قوله أنّ بين الألفاظ والمعاني مناسبة بذواتها، فقال(عبّاد) محتجّا: "لو لم يكن بين الأسماء والمسمّيات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعيّن ترجيحا لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مُرجِّح، وهو محال"[2] .

وقد أورد القرافي عليه إشكالين:

***"الأوّل:**

أنّ المناسبةَ إن أريد بها مناسبة ضرورية أو نظرية لم يلَزم من عدمها التّرجيحُ من غير مرُجِّح، لجواز وقوع مُرجِّح بمناسبة من القسم الثّالث، وهو الّذي لا يهتدي إليه العقل ألبتة، وإن أريد بها مناسبةً غيرَ ضرورية ولا نظرية، فمن أين اِهتدى هو إليها حتّى يدّعيها؟.

***الثاني:**

لا نسلّم أنّه يلَزم من عدم مطلق المناسبة التّرجيح من غير مُرجّح، لجواز أن يكون المُرجّح خُطور هذا الاسم بالبال دون غيره، أو أنّه خطر بالبال مع غيره، والإرادة عيّنت أحدهما دون الآخر(...)، أو يكون المُرجِّح غيرَ الإرادة، بأن

---

[1] كلام الرازي انظر نفائس المحصول ج1 ص429.

[2] نفائس الأصول القرافي ج1 ص441. والمزهر للسيوطي ج1 ص16.

يستحضر الواضع الأسماء، ويقول :إن كان أوّل شيء أراه من جهة المشرق كذا سمّيته كذا دون غيره، كما حُكي ذلك عن العرب أنّها كانت تسمّي باسم أوّل شيء يطلع عليها.."[1].

إلّا أنّ شمس الدين الأصفهاني شدّد النّكير على القرافي في إيراده هذه الحجج وعدّها مختلة لفظا ومعنى مع موافقته إيّاه لردّه على عبّاد بن سليمان قال:" واعلم أنّ هذا الكلام على ما نصّ المُورِد مختل اللّفظ والمعنى وإنّما تكلّفنا له وجها مع فساده"[2]

وفي هذا السّياق يؤكّد الباحث مصطفى العبيدان قائلا: "إنّ قضية الوضع، أي تخصيص الدّال بمدلول معيّن، لا يمكن اِستبعادها من حظيرة الحدث اللّساني، وهي موضع اِتفاق الأصوليين واللّغويين، لأنّ الدّوال قائمة بالوضع مقام مدلولاتها (...)، وهذا يقتضي أن تتّقدم المواضعة على الكلام، لأنّ الكلام على حدّ قول القاضي عبد الجبّار:لا يكون مفيدا إلا وقد تقدّمت المواضعة عليه (...) ، يعني أنّ وضع الدّال بإزاء المدلول يجعل من المتتالية الصّوتية أداة إبلاغية يقع بها التّواصل بين الفرد والمجموعة الّتي يُعايشها، وبدون هذا الوضع ينقطع التّواصل.."[3].

مّما سبق ذكره يظهر –كما أشرنا سابقا– أنّ الأصوليين في معالجتهم لقضايا اللّفظ وعلاقته بالمعنى ينضبط عندهم بشروط ثلاثة:

*"**أوّلها**: إقرارهم العام بإمكان المواضعة في الحدث اللّساني.

[1] نفائس الأصول ج1 ص 461/460.

[2] ينظر الكاشف على المحصول ج1 ص 34.

[3] دلالة التّراكيب الجمل عند الأصوليين، العبيدان ص 86/85.

***والثاني:** عدم نفيِهم التّام للقول بذاتية المناسبة، لأنّها تؤدي إلى هدم قاعدة المواضعة.

***والثّالث:** عدم تحرجهم من القول بهذه المناسبة في حدود حكمة وتصرف الواضع لها، وبهذا اتّسم بحثهم في هذه الصّلة بجودة التّدقيقات ومراعاة الحيثيات:

–فلم يقولوا بالمناسبة الذّاتية، لأنّها من قبيل ما لا تقتضيه طبيعة اللّغات وتباين الألسن.

–ولم يقولوا بالاعتباطية الصّرفة، لأنّها من قبيل ما تأنفُه العقول الراجحات، ولأنّها تستبعد أن يكون للواضع قصد في رعي المناسبات."[1]

فجمعوا بين ما قد يكون مناسبة ذاتية، كتسمية بعض المسمّيات لما قد تحيله أشكالها وأصواتها عليها، ثم إنّهم لم يردُّوا مطلقا الاتجاه القائل بالاعتباطية، فجمعوا في سياق التّوافق بالمذهب القائل بالاصطلاح تارة والقول الآخر القائل بالتوقيف الإلهي تارة أخرى.

[1] منهج الدّرس الدّلالي عند الإمام الشّاطبي، عبد الحميد العلمي، دار الأوقاف والشّؤون الإسلامية المغرب سنة 2001 ص223.

الفصل الثاني

الدلالة اللفظية الوضعية، مفهومها أقسامها ومباحثها ومتعلّقاتها

وفيه:

- الدّلالة مفهومها العام وحدودها عند الأصوليين والقرافي
- أنواع الدّلالة عند الأصوليين والقرافي
- مفهوم اللّزوم في دّلالة الالتزام من منظور القرافي
- الفرق بين دلالة اللّفظ والدّلالة باللّفظ

المبحث الأول: الدّلالة مفهومها العام وحـدّودها عند الأصوليين والقرافي.

من اللّافت للانتباه أنّ كلّ مشتغل ومهتم بمباحث اللّغة لا يهمّه منها إلّا الكشف عن طرائق الوصول إلى مكنوناتها متجاوزا فيها غائية الألفاظ راميا ببحثه تصيُّد المعاني وقنصها.

و نلفي جمعا من العلماء في شتى التّخصصات يسيرون حثيثا وراء اكتناه تلك المعاني من قوالبها اللّفظية، وهذا ما نلمسه عند المناطقة واللّغويين والنحاة وغيرهم، ولعلّ أكثرهم عناية بها وسَعة وشمولا ودقة في ملاحظة المعاني ومراعاة ذلك في سياقاتها المختلفة والمتنوّعة، هم علماء الأصول، حيث إنّهم نظروا إلى معاني الألفاظ في جميع أحوالها المفردة والمركبة، وحالة الشمول والتّخصيص، والحقيقة والمجازا..، "بهذا التّأصيل المنسجم أفلح الأصوليون في ربط اللّفظ بمعناه، بأداة النظم اللّغوية والمقاصد الشّرعية (...) ممّا يُيّسر إدراكَ الدّلالة الشّرعية وفهمَها، والنتيجة المسجلة بكلّ حال هو اِكتمال التّوأمة بين اللّفظ والمعنى في خطاب الأصوليين... فقد أنصفوا اللّفظ في وظيفة الإفهام والإبانة، كما أراحوا العقل في وظيفة الفهم والاستبانة"[1].

إذ كلّ هذه السّبل منوطة بتحقيق مراد الشّارع ومقاصده، وهذا ما يَسّرَ لهم الاغتراف في هذا الباب الشّيء الكثير، برز ذلك في كتبهم ومدوناتهم، حيث أسهموا بشكل كبير في معالجتها وتناولها بالدّرس والتّحليل، ومن هنا ارتأينا

[1] المنهج الدلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة محمد بن إبراهيم بن صالح التركي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الشريعة تخصص أصول الفقه، العام الجامعي 1436-1437ص58،59.

تحديد مفهوم الدّلالة بشكل عام تحديدا لغويا واصطلاحيا، حتى وإن أهملها القرافي في مدونته "نفائس الأصول"، لنخلص من ذلك إلى مفهومها الأصولي عنده وعند غيره .

***مفهوم الدّلالة:**

تعريفها لغة: قال ابن فارس: "الدّال واللّام أصلان أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلَّمها(...)، فالأوّل قولهم دللت فلانا على الطريق والدّليل الأمارة في الشّيء وهو بيّن الدَّلالة والدِّلالة"[1]، وقال أبو هلال العسكري: "الدّلالة ما يمكن الاستدلال به(...) والدّلالة على الشيء ما يُمكِّن كلَّ ناظر فيها أن يستدل بها عليه، كالعالَم لمّا كان دلالة على الخالق، كان دالا عليه لكلّ مُستدِل به"[2]،"ودلّه على الشيء يدُلُّه دلًّا ودَلالَةً فاندَلّ: سدّده إليه(...) والدّليل: الدال، و"قد دلّه على الطّريق يَدلُّه دَلالة ودِلالة ودُلولة(...) والجمع أدّلة وأدِّلَاء والاسم الدِّلالة والدَّلالة بالكسر والفتح والدُّلولة والدِّليلى"[3] و"ودللت بهذا الطّريق دلالةً، أي عرفته ودَللت به أدُلُ دلالة"[4]"ولم تجئ الدّلالة إلّا لازما"[5]. والملاحظ أنّ المعاني اللغوية لمادة (دلل) أثر بارز على المعاني الاصطلاحية التي رمى إليها الأصوليون وأنّ الجامع بين هذا وذلك هو الإفهام والإرشاد.

---

[1] مقاييس اللغة لابن فارس مادة "دل" ج2 ص259.

[2] الفروق اللغوية، أبي هلال العسكري، تحق مصطفى عبد العليم، سعد محمد حمودة، المكتبة التوفيقية، مصر ط1 سنة 2016 ص111.

[3] لسان العرب ابن مظور مادة "دلل" ج5،ص290،289.

[4] تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، تحق يعقوب عبد النبي، الدّار المصرية للتأيف والترجمة، مصر د ط، د ت مادة "دل" ج14 ص67.

[5] تاج العروس مرتضى الزبيدي مادة "دلل" ج28 ص 498.

التّعريف العام للّدلالة:

لقد جرت العادة في كتب الأصول والمنطق تحديد مفهوم الدّلالة بمعناه الشّامل والواسع لتُدرِج فيها كل العلامات الّتي تدلّ على معانٍ مستفادة منها، ثمّ تَوَسّعوا في تحديد الدّلالة الّتي تتوفّر فيها عناصر لغوية، لكن "الّتي تعنينا في المقام الأوّل؛ هي الدّلالة اللّفظية بتقسيماتها، لأنّ النّص المتعامل معه في التّراث يُعدّ نصا ملفوظا في الدّرجة الأولى"[1]، لهذا أولوا عناية دقيقة للدّلالة الوضعية دون سواها.

أمّا مفهوم الدّلالة العامة عندهم كما قدّمها الرُّهوني تبعا في ذلك للمناطقة في تحديدها تشمل كلّ العلامات الدالة سواء أكانت لفظية أو لا، حيث قال: "هي كون الشّيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وذالك الشيء إن كان لفظا فالدلالة لفظية وإلا فغير لفظية"[2]، وهو عين تعريف علماء المنطق، قال قطب الدين الرازي: "هي كون الشّيء بحالة من العلم به، العلم بشيء آخر والشيء الأول الدّال والثاني هو المدلول"[3]، وعند النّظر في التّعريفين السّابقين، و"بتحليل العناصر الحدّية المُقدَّمَة في تعريفي الدّلالة اللّذين سقناهما أنّها نسبة

---

[1] من العلامة إلى المعنى دراسة لسانية ودلالية لدى علماء الأصول، مختار درقاوي، رسالة دكتوراه جامعة وهران كلية الآداب واللغات والفنون ، قسم اللغة العربية وآدابها السنة الجامعية 2011/2010، ص22.

[2] تحفة المسؤول الرهوني ج 1ص294

[3] تحرير القواعد المنطقية قطب الدين الرازي ص83.

تجمع بين أمرين يدلّ أوّلهما على الثّاني بعد إخضاعه لعمل الذّهن، بمعنى صورته الحسية على التّمثيل العقلي المناسب له قصد إدراكه"[1].

وبناء على ما تقدّم تنحصر[2] الدلالة في **الدّلالة اللفظية** و**غير لفظية:** "لأنّ الدّال إن كان لفظا، فالدّلالة لفظية، وإن كان غير اللّفظ، فالدّلالة غير لفظية"[3].

ثمّ جرت العادة بتقسيم هذه الدّلالة بحسب ما يقتضيه الحصر العقلي، كما نلفيه شائعا في كتبهم[المناطقة والأصوليين] إلى قسمين إلى، دلالة لفظية وإلى دلالة غير لفظية، وكل قسم منهما ينقسم إلى ثلاث أقسام [عقلية وطبيعية ووضعية].

على أنّنا نلحظ أنّ القرافي أهملها ولم يولها اهتمامه، سوى الدّلالة اللفظية، ولكنّه لمّح بذلك عند تطرقه إلى تعريف الدلالة بقوله: "دلالة اللفظ.." إذ قوله" اللفظ" في التّعريف مُخرج للدلالة غير اللفظية، فكانّ الأصوليين لا يعتبرون تلك الدّلالات التي لا تنطوي تحت قالب الألفاظ،لأنّها في الحقيقة خارجة عن مجال دراستهم المتعلقة بالخطاب اللفظي دون غيره.

***الدلالة العقلية:** هي نوعا " نوع من العلاقة التي يستلزم فيها وجود دال ووجود مدلول دون حاجة إلى إدخال اصطلاح خارجي"[4]، إذ يحيل إليها العقل بعلاقات سببية أو قياسية أو غيرها من العمليات العقلية، كما "يستلزم تحقق الدّال في

---

[1] الخطاب الاشتباهي البشير التهالي ص139.

[2] وهذا الحصر هو حصر عقلي لا استقرائي

[3] كشّاف اصطلاحات الفنون التهانوي ص788.

[4] علم التخاطب الإسلامي، محمد علي يونس ص189.

نفس الأمر تحقّق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعلّة كاستلزام الدّخان للنّار أو استلزام أحد المعلولين للآخر كاستلزام الدّخان للحرارة فإنّ كليهما معلولان للنار"[1].

وتكون **غير لفظية** و**لفظية** فمثال:

غير اللفظية: "كدلالة البرهان على النّتجية، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالنتيجة العالم حادث."[2]، وهو دلالة على حدوث الحوادث بتغيرها.

واللّفظية: "كدلالة اللفظ على وجود اللّافظ وإن لم يشاهد، كما إذا سمعت كلاما من وراء الجدار؛ فإنّك تعلم بعقلك اللّافظ هناك، لاستحالة وجود فعل بدون فاعل"[3]؛ فتحقّق المعنى بواسطة العقل من الملفوظ الذي بدوره يستلزم عن طريق التلفظ بوجود لافظ له.

***الدلالة الطبيعية:** وهي تلك الدّلالة الّتي تكون فيها العلاقة بين الدّال والمدلول طبيعية، والمراد به "إحداث طبيعة من الطبائع سواء كانت طبيعة اللّافظ أو طبيعة المعنى أو طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة **أح** **أح** على السعال(...) فإنّ الطبيعة تنبعث بإحداث تلك الدّوال عند عروض تلك المعاني"[4] فهذا النّوع يعدّ دلالة طبيعية لفظية، وأمّا غير لفظية: كدلالة الحمرة على الخجل.

---

[1] كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي ص788.

[2] رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ،الشوشاوي ج1 ص162.

[3] المصدر السابق ج1 ص162.

[4] كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي ص788.

***الدلالة الوضعية:** ولا نعني بالوضعية إلا ما كان من خلال "الماصدق" وهو لاشك يحيلنا إلى معنى "الاصطلاحية"، فكل وضع اتُفِق عليه في الواقع، هو في الحقيقة ما اصطلح عليه[1]، والوضع "عند أهل العربية عبارة عن تعيين الشيء للدلالة على شيء والشيء الأول هو الموضوع لفظا كان أو غيره كالخط والعقد والنصب والإشارة، والشّيء الثّاني هو المعنى الموضوع له."[2]

ونلفي هنا ما يدلّ عليه اللّفظ فيما تواضع عليه أو ما تواضع عليه ولم يكن لفظا كالإشارة المصطلح عليها الّتي مثلا الدّالة على الأعداد عند الإيماء بها أو دوران الحول على إيجاب الزّكاة أو كما هو مصطلح عليه في عصرنا لما يدلّ على معان تنظيمية للمرور مثلا.

وأمّا دلالة الوضع اللّفظية فهي يعدّ بحق أهمّ أنواع الدّلالة التي عالجها الأصوليون في بحوثهم، وفي هذا السّياق نلفي الإمام القرافي قد انفرد بآراء عن الجمهور في مسائل دلالية انطلاقا من تحديد المفهوم، مُعرِضا عن تعريف المناطقة ومخالفا للأصوليين في تحديدها، وسنعرض في المبحث الموالي تقديمه لآراء الأصوليين واعتراضاته عليهم واختياراته.

***المفهوم الاصطلاحي لدلالة اللفظية الوضعية:**

اختلِف بين الأصوليين في تحديد مفهوم الدّلالة الوضعية ودفع ذلك الإمام القرافي لأن يتخذ موقفا فيوضح رأيه بشكل من التفصيل في مقام شرحه لإيراد

---

[1] ينظر علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص191.

[2] كشاف اصطلاحات الفنون ص1795.

الفخر الرازي لمفهوم الدّلالة اللّفظية الوضعية، حيث اِقتصر على الوضعية دون سواها من الدّلالات الأخرى لخصوصية علم أصول الفقه .

فأورد إطلاقات المتّقدّمين قائلا:

***مفهومها :**

ذكر القرافي في كتابه التّنقيح "أنّ الدّلالة هي فهم السّامع من كلام المتكلّم كمال المسمّى أو جزءه أو لازمه".

ولكنا نراه يعدل عن هذا الحدّ في شرحه على التنقيح وكتاب النفائس إلى القول بأنّ الدلالة هي إفهام السامع لا فهمه، ووجه الرجوع عن التعريف هو أنّ المعتبر في الحدود كما هو معلوم، هو الحقائق لا المجازات.

ولا بأس قبل إيراد حججه في اختياره لهذا التحديد أن نذكر النّقول الّتي اعتمدها الإمام القرافي ثم حجج كلّ فريق وردود القرافي عليها مع ذكر حججه في اختيار مذهبه.

لقد نقل القرافي في معرض تعريفه لمفهوم الدّلالة أشهر أقوال المناطقة لذيوعها وشهرتها عند الأصوليين فلا نجد أصوليا تطرّق إليها، إلّا وهو ينقل عن المناطقة حدّهم فيها.

وفي هذا السّياق أورد القرافي نقلا عن ابن سينا عمن تقدّمه فقال: "ذكر ابن سينا في الشفاء عن المتّقدّمين فيها تفسيرين، أحدهما بـ"أنّه فهم السّامع من كلام المتّكلم كمال المسمّى، أو جزءه، أو لازمه"[1]، وهو ما عليه جمهور من أهل

[1] نفائس الأصول القرافي ج2ص561

العربية وغالبية الأصوليين[1]، ثمّ أورد قولا ثانيا مُفاده أنّ: "دلالة اللّفظ كونه بحيث إذا أطلق فهم السّامع منه كمال المسمّى أو جزءه أو لازمه" [2]، ثمّ قال: "وهذا اللّفظ الدّال والّذي بحيث إذا أطلق لا يُفهم منه ذلك هو غيرُ دال"[3]؛ وهو ما يُطلق عليه بتعريف الدّلالة بالحيثية[4] عند الأصوليين.

ويرجع مرد الفرق بين التّعريفين إلى حقيقة الدّلالة نفسِها، وحاصله أنّها إمّا "بفهم" أن تكون عبارة عن فهم السّامع من كلام المتّكلم، وعلى هذا لا يتحقّق وجودها إلاّ بفهم وإدراك من المتلقّي، فإمّا أن تكون وصفا للفظ، بحيث كلّما أطلق دلّ على معناه؛ سواء حصل إدراك السّامع أم لم يحصل[5].

فشرط إرادة الفهم إذن هو مسلك الأصوليين واعتبار الدّلالة وصفا للفظ بدون اعتبار فهم المتلقي أو عدمه، أي أنّ اللفظ يدل كلما أرسل، هو مسلك المناطقة ، وسيأتي بيانه في موضعه.

وفيما يلي ذكر حجج كلّ فريق ممّا أورده القرافي :

الحجّة الأولى:

مفادها أنّ المتأخرين اِختاروا الحدّ الأوّل مستدّلين على صحة ما ذهبوا إليه أنّ اللفظ إذا دار بين المتخاطبَين، وحصل فهم السّامع منه قيل هو لفظ

---

[1] ينظر كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي ص787.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص562.

[3] المصدر السابق ج2 ص561.

[4] والحيثية كما عرفها الإمام السنوسي هي: " كون أمر بحيث يصح أن يُفهم منه أمر، سواء فُهِم منه ذلك الأمر أم لا" ينظر شرح محمد بن يوسف السنوسي التلمساني شرح مختصر المنطق له ، مخطوط مصور عن مكتبة راغب باشا تركيا رقم 905 لوحة 4.

[5] ينظر مسالك الدلالة عبد الحميد العلمي ص25

دال، وإن لم يحصل قيل ليس بدال، فدار إطلاق لفظ الدّلالة مع الفهم وجودا وعدما وسائر المسمّيات مع أسمائها، إذ إنّ "الدّلالة وإن كانت جارية على اللّفظ لكنّها قائمة بالسّامع، فهي مثل النِجارة في إجرائها على الشّخص؛ وهي قائمة بالخشبة، فوصف الشّخص بها من باب وصف الشّيء بما قام بغيره، فكذالك الدّلالة، وحيث كان الأمر كذلك فتعريفها بالفهم الذي هو صفة السّامع صحيح لقيامها به، وإن أجريت على اللفظ"[1].

ولأنّهم اعتبروا تعريف الدّلالة بالحيثية على القول الثّاني هو غيرُ وجيه؛ لأنّ "فيه تسمية للشيء باعتبار ما هو قابل لأنّ معنى الحيثية المذكورة تهيئة اللّفظ عند سماع ذكره لِأَنْ يدلّ، فهو مجاز يشبه إطلاق الشّيء على ما يؤول إليه كالخمر على العنب[على سبيل المجاز العقلي] بخلاف التّعريف بالفهم، فإنّه تسمية له باعتبار ما هو مانع بالفعل، إذ الفهم واقع بالفعل حال سماع اللّفظ فيكون حقيقة"[2] وهذا الاتجاه اِختاره الخونجي صاحب الجمل، والأثير الدين الأبهري[3].

الحجة الثانية:

وهي كون لدّلالة صفة للفظ، فيقال لفظ دال..."[4]، لا السّامع، أي سواء أطلق أم لا، لكونها صفة له "بحيث يمتنع انفكاك العلم بالدّال حالة تحقق العلم

---

[1] ينظر نفائس الأصول القرافي ج2 ص562، ورفع النقاب الشوشاوي ج1 ص، وحاشية جعيط ص46.

[2] ينظر نفائس الأصول القرافي ج2 ص562، وحاشية جعيط على التنقيح ص46.

[3] ينظر حاشية الجعيط على التنقيح ص46.

[4] نفائس الأصول ج2 ص562

به"[1]؛ بمعنى أنّ الفهم السامع لا يعدّ شرطا في إيضاح الدّلالة ومعناه هناكون المعنى مُنفهما من اللفظ، وجنح إليه من المناطقة قطب الدين الرازي[2]، وتنهض حجتهم تأسيسا على أنّ الفهم والدّلالة شيئان متباينان، حيث "يدلّ على أنّ الصّلة بين دلالة اللّفظ وفهمِه شبيهةٌ بالعلاقة بين الأسماء ومسمّياتها، ولذا يُمكن حمل الدّلالة على أنّها اسم للفهم"[3]، إذ لا التباس بأنّ الفهم مُباين للدّلالة، فيتحصّل لدينا أنّه لا ترادف، فلا يصحّ تعريف أحدهما بالآخر.

***توجيهات القرافي للتّعريفين:**

لقد قدّم القرافي عن هذا المفهوم في حدّ الدلالة رأيا مُفاده مبني على إطلاق ثالث تبنّاه، يقضي باعتبار أنّ دلالة اللّفظ هي الإفهام، وهو الذي جنح إليه، حيث قال: "والذي أختاره أنّ دلالة اللّفظ إفهام السّامع لا فهم السّامع، فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشّيء في غيره، إذ فهم السّامع مطاوعة، لأنّك تقول: أفهمني ففهمت كما تقول: كسرته فانكسر، ودفعته فاندفع، وعلّمته فتعلّم، فالإفهام صفة للفظ، والفهم أثره، وهو صفة للسّامع، ويحصل الجمع بين هذه القواعد الّتي ذكرها الفريقان وتندفع الإشكالات كلها[4]، فاختياره كون دلالة اللفظ هي الإفهام الذي عيّنه نعتا للفظ، "ليصح جريانه على الدّلالة الّتي هي صفة له،

---

[1] مسالك الدلالة، عبد الحميد العلمي ص25

[2] شرح المطالع قطب الدين الرازي تحق أسامة الساعدي، منشورات ذوى القربي إيران ط 1 سنة 1391هـ ج1 ، ص109

[3] علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص192، وينظر حاشية السيد الشريف على شرح المطالع لقطب الرازي ج1ص111.

[4] ينظر النفائس القرافي ج2 ص563، شرح التنقيح له ص26.

ويسلم من المجاز بالنّسبة لمن عرّفها بالقابلية ومن كون صفة الشّيء في غيره بالنّظر لمن عرّفها بالفهم"[1].

فنخلص في الأخير إلى أنّ الإفهام صفة اللّفظ والفهم أثره، وهو صفة للسّامع في نظر القرافي الذي انطلق في تحديده للمفهوم محتجا بالقاعدة المشهورة، التي ترى أنّ الحقيقة أولى من المجاز كما سبق ذكره، وهذا بناء على ما حدّده في مفهوم الاستعمال، وعليه فدلالة اللّفظ المعتبرة عند القرافي هي الدّلالة في الاستعمال عنده وهي: " إطلاق اللفظ وإرادة مسمّاه بالحكم؛ وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز"[2].

وعليه نلاحظ أنّ تعريف دلالة اللّفظ على أنّها إفهام السّامع ممّا اِنفرد به القرافي دون غيره من الأصوليين وهذا الحكم مفيد بحدود ما اطلعت ليه ووصل إليه فكري ولكن المسألة بها أمارات تدلّ على ذلك من ذلك اعتراض، بعض الأصوليين عليه في اِختياره لهذا الحدّ، بالاعتبار الذي هو كون الدّلالة هي: في حقيقتها إفهام السّامع لا فهمه هو لها، بل أثرها فيه هو إفهامه.

وهذا التّوجيهُ لم يسلم من الانتقاد كما ذكرنا ، لكونه اختلاف لفظيا إذ هما سواء بسواء، الإفهام والفهم، حيث قال الزركشي: "وعليه كذالك ينبغي أن يحمل كلام ابن سينا على أن مراده بالفهم الإفهام ولا يبقى خلاف".[3]

---

[1] حاشية جعيط على التنقيح ص46.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص588.

[3] البحر المحيط الدين محمد بن بهادر في أصول الفقه بدر الدين الزركشي، علّق عليه محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية لبنان ط3 سنة2013، ج1ص416

ومن هذا الوجه انتقدوا اختيار القرافي، فهذا العلامة الطّاهر بن عاشور يُعلّق على القرافي منتقدا إيّاه على أنّه لم يأت بشيء جديد، إذ النّاظر بتمعّن يدرك أنّ "حاصل هذا الذي اِختاره يرجع إلى مذهب ابن سينا الثّاني، لأن إفهام اللّفظ سامعه فرعُ كون اللّفظ بحيث يدّل"[1]. ومن هذه الحيثية نُرجع تحديد مفهوم الدّلالة إلى القولين السّابقين ولا يبقى لاعتراضات القرافي واختياره وجه.

وإيراد القرافي لهذين التّعريفين بيّن فيه إشارة إلى الفرق في تحديد مفهوم الدّلالة بين مذهب الأصوليين والبيانيين ومذهب المناطقة، ووجه الفرق بينهما أنّ تعريف الأصوليين ينهض على عدم الإطّراد في أن يستتبع– أو بعبارة المناطقة الاستعقاب– المدلولُ المدلولَ عند إطلاق الدّال، بل"يشترط الفهم بوصفه مقوّما مركزيا في الدّلالة اللّفظية الوضعية"[2]، ولذا صُدّر تعريفهم– الأصوليين– إيّاها بـ"**إذا**" دون "**متى** " أو "**كلّما**".

وفي هذا الصّدد يوضح الباحث محمود سعد توفيق منحى الأصوليين الذي اِنحصر نظرهم في الدلالة اللفظية الوضعية نظرة جزئيا يُصاحبه قرائن مقامية في اِعتبارها على خلاف المناطقة، حيث قال: "وهذا يعني أن يكون اللّفظ على هيئة تكوينية، ودرجة من الوضوح، وفي مساق أدائي يهيئ للسّامع –العالِم بمواضعات اللّغة– القدرة على إدراك الموضوع له ذلك اللّفظ في شرعة المتكلّمين"[3].

---

[1] التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح طاهر بن عاشور ص27،28.

[2] مدخل في أصول الدلالة أحمد مونة ص25

[3] دلالة على الألفاظ على المعاني عند الأصوليين محمود توفيق ص31.

فإذا " قلت **إذا** حتّى لا يشترط عدم انفكاك التعقّل المعبر عنه باللّزوم"[1]، أي لا يشترط تحقّق تصوّر اللّازم عند ذكر الملزوم؛ بمعنى أنّ دلالة اللفظ غيرُ مقتضيةٍ لأَنْ يدل كلّما أطلق اللفظ، بل تحمل معنى ما تبعا لقصد المتكلم في سياق ومقام جزئي، وليس دلالة اللفظ على المعنى مُتحقِّقة معه كلّما وُجد.

وإذا أردنا الموازنة بين هذين النّوعين من الدّلالة –التي نقلها عن ابن سينا وتأثّر بها واقتبسها الأصوليون اقتباسا واسعا في تناولهم للدّلالة تعريفا وتحديدا–، فسنلاحظ أنّ التّعريف الأوّل يركّز على القدرة في اللّفظ على أن يكون مفيدا وقابلا على حمله على معنى، دون اللّجوء إلى عنصر تفاعلي، أو اجتماعي، أو سياقي؛ حيث يسوي التّعريف الأوّل بين الدّلالة والحمل جاعلا الدّلالة عملية يقوم بها السّامع بدلا من النّظر إليها صفة للّفظ نفسه [2]، وهذا ما نلحظه عند عامتهم من المناطقة والفلاسفة، كما أشار إلى ذلك السّيد الشّريف الجرجاني قال: "الدّلالة المعتبرة في هذا الفنّ ما كانت كلّية، وأمّا إذا فُهِم من اللّفظ معنى في بعض الأوقات؛ بواسطة القرينة فأصحاب هذا الفنّ لا يحكُمُون بأنّ ذلك اللّفظ دال على ذلك المعنى، بخلاف أصحاب العربية والأصول"[3]، إذ يجعلونها – المناطقة– من قبيل الوصف المرتبط بالدّال بحيث لا ينفك معناه عن مدلوله متى حصل العلم بالوضع[4].

---

[1] المرجع السابق ص55.

[2] علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص192

[3] حاشية السيد الشريف الجرجاني على الشمسية ، ضمن حواشي الشمسية، مراجعة أحمد حسن محمد المكتبة الأزهرية القاهرة ط1 سنة 2010 ص176.

[4] مسالك الدلالة عبد الحميد العلمي ص 25

ويُبيّن ابنُ سينا هذه العملية بشكل دقيق قائلا: "ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال اسم ارتسم في النّفس معنى فتعرف النّفس إنّ هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلّما أورده الحسّ على النّفس التفت إلى معناه"[1].

وفي هذا المقام يوضّح هنا ابن سينا شكل وكيفية صورة اِمتناع الانفكاك الحاصل بين الدّال والمدلول، الّتي تتحقّق بعملية شرطية، تتّصف بها في حقيقة الأمر المكوّنات الّتي تقوم عليها مفهوم دلالة اللّفظ، وهذه الرؤية تقصي تماما دور القرائن المصاحبة للتلفظ بحيث لا تنظر إلا لتلك الصورة التي يحملها الذهن عن معنى اللفظ المسموع في حدود شروط قائمة على المواضعة الاتّفاقية، فيصبح استحضار المدلول مرهونا بإطلاق الدّال دائما؛ إذ هما لا ينفكان بعلاقة تكاد تكون اعتباطية بينهما.

وأمّا قيد الإفهام الوارد في تعريف القرافي فإنّه "مُشعِرٌ بالقصد إلى إيصال المعنى إلى المتلقّي، ومن هنا اختلف العلماء في اِعتبار الإرادة شرطا في الدّلالة أوعدمه (...)؛ فالّذين نظروا إليها في سياقها الوضعي لم يشترطوها، وقالوا: إنّ الدّلالة لا تتوقّف على الإرادة"[2]، فإنّ كون المعنى مُرادا للمتكلّم ليس معتبرا في دلالة اللّفظ[3]، وهو مذهب المناطقة[4]، ولهذا استُعمل في التّعريف لفظة

---

[1] الشفاء أبو علي ابن سينا المطبعة الأميرية مصر ، 1985 دار الفكر لبنان(مصوّرا عن الطبعة الأميرية) ج7/ المنطق العبارة ص4.

[2] مسالك الدلالة عبد الحميد العلمي ص26

[3] حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ج1 ص312

[4] ينظر حاشية السيّد الشريف على تحرير القواعد المنطقية إيران ص84

"**متى أطلق**" وهنا كان الإتيان "بالسّور الإيجاب الكلّي[1]–أعني كلمة **متى**– تنبيها على أنّ المعتبر عند المنطقيين هو الدّلالة الكلّية، لا الدّلالة الجزئية المعتبرة عند علماء البيان، فإنّهم فسروا الدّلالة بكون اللّفظ بحيث أطلق يُفهم منه المعنى"[2].

يُلاحظ بهذا الصدد أنّ المناطقة استعانوا بالأداة اللّغوية "**كلّما**" كمحدّد يعتبر امتناع انفكاك اللّازم، الّذي هو الخارج عندهم عند استحضار الدّال أو المسمّى أو الملزوم، "ومعنى ذلك أنّ الدّلالة إذا كانت هي العلاقة بين الدّال والمدلول، فإنّ تلك العلاقة مقوِّم تفسيري كاف، لذا لا ضرورة لتفسير الدّلالة بالفهم، فمتى وُجد دال فمعنى ذلك أنّ هناك مدلولا يلازمه ويترتب عن وجوده حتّى وإن كان المُتلقّي غيرَ مدرك لمراد المتكلم"[3].

وعند تأمّل تعليلاتهم نستنتج أنّ هذا مُنبعث من أنّ الدّلالة اللّفظية الوضعية ذات مفهوم متعلّق به، وملتزمة معه وجودا وعدما، وفي هذا الصّدد يضيف مُوضّحا التّهانوي في قوله: "لكون دلالة اللّفظ وضعية وبتذكّر الوضع يصير المعنى مفهوما، لهذا عندهم فهم المعنى مطلقا سواء أراده المتكلم أم لا".[4]

وأمّا الّذين نظروا إليها في سياقها القصدي الصّادر عن المتكلم فقالوا بِاشتراطها، أي الإرادة، بل اِعتبروها مدخلا أساسا لتحديد مقاصد المتكلّمين

---

[1] السور هو اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كلّ وبعض ولا كلّ ولا بعض وما يجري هذا المجرى، ينظر موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب رفيق العجم وآخرون مكتبة لبنان ناشرون لبنان ط1 سنة1996، ص418.

[2] الفوائد الفنارية على متن الإيساغوجي، دار الكتب العلمية لبنان ص24.

[3] مقدمة في أصول الدلالة أحمد مونة، مطبعة الخليج العربي تطوان ط1 سنة2013، ص29.

[4] ولمزيد من التفصيل ينظر كشّاف اصطلاحات الفنون ج1ص 793

وإدراك السامعين، حيث نقل عنهم صاحب الإبهاج السبكي قائلا: "دلالة اللّفظ على المعنى متعلّقة بإرادة اللافظ فيما يتلفظه (...)، وما سوى ذلك المعنى ممّا يتعلّق به إرادة اللّافظ لا يقال له إنّه دال عليه"[1]، وقال التّهانوي: "وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدّلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلّم لا يكون مدلولا للّفظ عندهم فإنّ الدّلالة عندهم فهم المراد"[2]، وهو أيضا مذهب كثير من محقّقي الأصوليين.

قال ابن القيم: "الألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنّما هي أدلّة يستدلّ بها على مراد المتكلّم"[3]، فكان الاهتمام باللّفظ من المنظور الأصولي عموما من حيث كون اللّفظ علامة تُحيل إلى غرض المتكلّم، فصبّوا جهودهم للاعتناء بالألفاظ؛ إذ "المقاصد بالألفاظ معانيها"[4] كما هو في عبارة التهانوي، لكن بشرط مصاحبتها لمقامات المتكلّمين والسّامعين، وبه يكون استجلاء المعاني عملية تقوم على ضوابط متنوّعة تشترك فيها القرائن اللّغوية وغير اللّغوية لمقاربة المعنى على وجه سديد.

وفي السّياق نفسه يرى الشّاطبي تقييد ضرورة اِعتبار مقصد المتكلّم في الفهم مناطا لتحقيق وإنجاح التّواصل، قال: "لم يكونوا بحيث يتعمّقون في كلامهم ولا

---

[1] الإبهاج شرح المنهاج السبكي وولده ج1 ص356.

[2] كشاف اصطلاحات الفنون ص793

[3] إعلام الموقعين عن رب العالمين أبي عبد محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية، تحق مشهور حسن دار ابن الجوزي المملكة السعودية ط1 سنة 1423 ج2 ص385

[4] كشّاف اصطلاحات الفنون التهانوي ص208.

في أعمالهم، إلّا بمقدار ما لا يخلّ بمقاصدهم"[1]، فاعتبار تحقّق المقصد –الذي هو الإفهام– أساس مهمّ، حيث ينأى بالأصوليين في تحرير العبارات عن زخرف القول والإطناب، والاعتناء بجمالية التعبير إلاّ فيما يحقّق الغاية المنشودة التي هي التّوقيع عن الله عز وجلّ ولابدّ –والحالة هذه– اتّخاذ الألفاظ وسيلة تخاطبية إبلاغية؛ لكونها أداة مهمّة يوظفها بنو البشر في التواصل.

والحاصل أنّ هناك تصورين للدّلالة:

–أ– تصّور ينظر إلى الدّلالة باعتبارها كلّية ثابتة، وهذا التصّور يُغيِّب المستمِع أي مقوّم الفهم، والفهم كما هو معروف يقتضي شروطا سياقية ومقامية وبعبارة أُخرى يقتضي شروطا تداولية، وهو ما يحاول هذا التصّور تجنّبه، إنّه تصوّر المناطقة للدّلالة، فعندهم أنّ "مدار الكلام على الفهم بالقوّة أو الفهم العام [أي بالفعل] لا الفهم المخصوص، وعليه فالدّلالة بهذا الاعتبار هي العلاقة بين الدّال والمدلول، وذلك بأن يكون وضع الدّال لشيء باعتبار ما هو قابل له، لأنّه لم يوضع إلّا لكي يدلّ، وليس من شرطه إدراك المتلقي المدلول أو فهمه إيّاه(...)، أمّا إذا كان لا مناص من إدراج مُقوّم الفهم ههنا، فهو لا يعدو أن يكون فهما كامنا أو فهما بالقوّة، فهو يلغي الذّات الإنسانية في واقعها وتفرّدها، لأنّه يلغي بذلك السّياقات التّخاطبية المتنوّعة الّتي تؤطّر عملية التّخاطب الإنساني في كليته"[2]، فإذاً تقوم الدّلالة بهذا المنظور المنطقي على العلاقة الثّنائية فقط (الدّال ـ المدلول) وهذا الاتّجاه يمثّله المناطقة، وما ذهبوا إليه مثّله

---

[1] الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي تعليق عبد دراز، المكتبة التوفيقية سنة 2003 د ط مصر 2ص71.

[2] مقدمة في أصول الدلالة ص28.

وأشار إليه العالم اللساني دوسوسير في تلك العلاقة القائمة بين الدّال والمدلول الّتي تفرض علاقة بين الصورة الصوتية للدّال والصّورة الذهنية للمفهوم[1] ، أي تلك العلاقة بين المفاهيم والتّسمية، حيث إنّ العلاقة اللّغوية لا تربط الشيء باسم عند سوسير كما كان يُعتقد؛ بل تربط تصوّرا ذهنيا بصورة صوتية[2]، وهذا عينه ما ذهب إليه المناطقة، أو التصوّر الذي أبعد سياقات خارجية من دون اللفظ الذي هو عندهم صوت مسموع، والمعنى الذي هو المفهوم لكون المفردات والمركّبات هي تصورات لمفاهيم وعلاقة بين تلك التصورات، حيث يُفسر لنا دوسوسير بتلك العلاقة التي تقوم أساسا على "أنّ المادة الصوتية عبارة عن مادة رخوة تنقسم بدورها إلى أجزاء متميّزة منتجة بذلك الدوال التي تحتاج إليه الفكرة"[3].

–ب– تصوّر ينظر إلى الدّلالة بوصفها جزئية ومؤقّتة تتحقّق في وقت ووضع معينَين، ولا تتحقّق في جميع الأوقات وعلى جميع الأوضاع، إضافة إلى أنّه يشترط الفهم، فهو يستحضر المستمع ومراد المتكلّم وقصده(...)، وبهذا المنظور تكون خاصة، وتداولية حيث تقوم على ثلاثية (دال مدلول . ومستمع/مقام)[4]، وهو مذهب سار إليه القرافي وأغلب الأصوليين.

---

[1] علم اللغة العام دوسوسير ترجمة يوئيل يوسف عزيز، منشورات آفاق عربية بغداد سنة 1985 ، ص131..

[2] اللغة بين الدلالة والتضليل دراسة نقدية على هامش معنى المعنى، كيان أحمد حازم يحيى دار الكتاب الجديدالمتحدة لبنان ط1 سنة2015 ص81.

[3] مدخل إلى لسانيات دي سوسير، حنون مبارك، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ط1 سنة1987، ص85.

[4] المكّون المنطقي في الدّلالة عند العرب الحسن الهلالي ،إشراف مبارك حقون، جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز–فاس السنة الجامعية 2002/2001 رقم 100/86 ،ص31

وبه نستنتج ثلاثة مفاهيم لها دور أساسي في تشكُّل الدّلالة عند الأصوليين: "(آلية الفهم من المتكلم، مادة الإفهام/اللفظ، آلية الفهم من السّامع)، ويقع المتكلّم واللفظ في جانب واحد، إذ يشتركان في تحقيق الإفهام للسّامع، وإن كان تعلُّق الإفهام بالمتكلِّم جريا على الحقيقة واللّفظ تابع له في ذلك"[1]، وهو في الحقيقة الأمر الذي نبّه عليه شهاب الدّين القرافي وعدّه ضرورية على عملية تفسير النّصوص المتعلِّقة بالخطاب الشّرعي، بأنّها تمّر بثلاث مراحل: الوضع/اللفظ، والاستعمال/قصد المتكلم، والحمل/فهم السّامع، وأشار إلى بيانها واعتبرها مهمّة، لهذا قدّمها لكي لا يلتبس الأمر على المتصدّي لعملية القراءة وتحديد المعاني الشّرعية.

فلهذا "يوجب الأصوليون على كل من يتصدّى لاستخراج أحكام القرءان أمورا لا ينبغي أن يغفل عنها في الواقع، مقام الفهم، ألا يغفل عن بعضه في تفسير بعض، ألا يغفل عن السنة، أسباب النّزول، أن يعرف النّظم الاجتماعية عند العرب"[2]، فنظروا إليها [الدلالة] نظرة اِستعمالية تأخذ بالحسبان إضافة إلى اللّفظ، اللافظَ والمتلقي وأحوالَهما ومقاصدَهما والسّياقَ التّواصلي المقامي، المحيط بحيثيات العملية اللّغوية التّواصلية.

وبعد عرض أوجه اختيار كلّ فريق، يظهر أنّه لا خلاف عند التّحقيق والنّظر بين الفريقين، إذ الاعتبار قائم بالوجهين، حيث إنّ"تعريف الدّلالة بكلّ من الحيثية والفهم صحيحٌ، وذلك لأنّ الحيثية كالعلّة المادية، لأنّ دلالة اللّفظ على

---

[1] الخطاب الاشتباهي البشير التهالي ص141.

[2] اللغة العربية معناها ومبناها تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، د ت د ط ص348.

المعنى لا يحصل إلّا بكون اللّفظ مُتّصِفا بالحيثية المذكورة والفهم كالعلّة، إذ الفهم هو المقصود بالوضع على تلك الحيثية فهذا الباعث على ذلك الجعل"[1].

فنخلص بأنّ الخلاف في أي اِعتبار تُحدّ به الدّلالة، هو خلاف يرجع إلى طبيعة العلم الذي تُدرس فيه دلالة الألفاظ، فالمناطقة لا يعنيهم من الألفاظ سوى أنّها واسطة وآلة تتوسّلها في طلب المعنى النّفسي الدّاخلي، وهو – كما بيّن ذلك ابن سينا في كتابه الشّفاء في المقالة الأولى من المدخل إلى المنطق– حيث قال: "وأما النّظر في الألفاظ؛ فهو أمر تدعو إليه الضّرورة، وليس للمنطقي من حيث هو منطقي شغل أوّل إلّا من جهة المخاطبة والمحاورة، ولو أمكن أن يُتعلّم المنطق بفكرة ساذجة، إنّما تلحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافيا، ولو أمكن أن يطلّع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى، لكان يغني عن اللّفظ ألبتة. ولكن لمّا كانت الضّرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ (...) لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة، تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها في النّفس من المعاني حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن، فاضطرت صناعة المنطق إلى أن يصير بعض أجزائها نظرا في أحوال الألفاظ..."[2].

وأمّا الأصولي فنظره إليها من حيث كونُها –الدّلالة – نتاج سياقات واعتبار مقامات خارجية تُسهم في تحديد مراد المتكلّم في سياقه الواقعي والتّخاطبي المختلف والمتنوّع، ولهذا كان لعملية الفهم درجة بالغة الأهمية في الاستنباط الدلالي، " فلا تحقُّق للدّلالة لديهم إلّا بالفهم، هو موقف يستند إلى

---

[1] شرح الجمل الخونجي لابن عرفة، نقلا عن حاشية جعيط على شرح التنقيح ص46.

[2] الشفاء، مدخل إلى المنطق، ابن سينا ،تحق الأب قنواني وآخرون، المطبعة الأميرية مصر 1952سنة، ج7 المقالة الأولى / منطق، ص22.

اعتبار مُفاده، أنّ الدّلالة لا تتأسّس على علاقة بين **الدّال** و**المدلول** فحسب، بل تتعّداها إلى علاقة ثنائية بين **الدّليل** و**السّامع** فالدّال في إطار هذه العلاقة المزدوجة لا يدلّ إلّا إذا فُهِم منه شيء(...)، أي الفهم ضمن شروط تداولية مخصوصة"[1]، معناه أنّ الظّروف تكون حاضنة للخطاب، تتلبّس بأحوال المتكلّم/المرسل، والسّامع/المتلقّي، لا تقلّ أهمية وشأنا عن الدّال/اللّفظ، بل ترقى إلى درجته في مستوى إبعاد التّضليل والقدرة على الإيضاح الذي قد تتّسم به العملية التّخاطبية.

[1] في السميائيات العربية قراءة في نصوص قديمة، مجلة دراسات أدبية ولسانية،ع5، سنة1986ص100، نقلا عن مقدمة في أصول الدلالة أحمد مونة ص30.

المبحث الثاني: أنواع الدّلالة عند الإمام القرافي

إنّ تقسيم الدّلالة –على هذا النّحو الّذي سيأتي – هو عمل منطقي في أصله ثمّ تبعهم في ذلك الأصوليون، إذ لهم طريقة مطرّدة في التمييز بين الأقسام الثلاث للدّلالة، بل أصبح شبه متّفق عليه بين الأصوليين والبيانيين والمناطقة.

ومن هذا المنطلق حدّد القرافي ثلاثة أنواع للدّلالة:

***النوع الأوّل : دلالة المطابقة[1] :**

قال القرافي:" وهي فهم السّامع أو إفهامه من كلام المتكّلم كمال المسمى، أو هي كون اللّفظ إذا وضع لمعنى زاد عما تحته وقصر عما فوقه وانطبق على مسمّاه فصارت المطابقة للمسمّى باعتبار اللفظ ."[2]، فهذا النّوع من الدّلالة يتطابق فيه إدراك وفهم السّامع لِما وُضع له اللّفظ على سبيل الاختصاص، سواء أكان مفردا أم مركبا مع تطابق سمات اللّفظ تطابقا تاما؛ بحيث لا ينصرف الذّهن إلّا إليه دون واسطة .

***النّوع الثاني: دلالة التّضمن:**

قال القرافي: "هي إفهام السّامع مع جزء المسمى، أو من حيث هو جزؤه، كإفهام لفظ العشرة السّامع له الخمسة منه"[3]، فهنا يدلّ اللفظ على تمام المعنى الموضوع له بل إلى جزء من أجزائه داخلا فيه لا خارجا عنه، "فاللفظ في هذا

---

[1] ويسمّيها الرازي بـ"دلالة الوضع" انظر الكاشف على المحصول الأصبهاني ج2ص9.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص564 .

[3] نفائس الأصول القرافي ج2 ص564.

النّوع من الدّلالة ترِد تحته مجموعة من المعاني المتناسبة بحيث يدلّ على كل منها على سبيل التّضمن كدلالة البيت على السّقف"[1].

فدلالة التّضمن هي ممّا اشتملت عليها دلالة المطابقة، شريطة انتمائها من حيث مكوّناتها، لقي مفهوم التضمن هذا اهتماما من قبل اللّسانيين المحدثين فإنّ معرفته أثناء التّحليل تساعد على استكناه المعنى بطرق أكثر دقة، يقول اللّساني بالمر:"هناك كلمات تشير إلى الفصيلة ذاتها وهذا يصل إلى فكرة **التّضمن** Inclutin، فمثلا الكلمتان أسد–فيل تتضمّنها كلمة حيوان، إذاً فالتّضمن هو مسألة عضوية في فصيلة وقد أطلق ليونز علّة هذه العلاقة بالاشتمال"[2]. فنلفي الطّرح اللّساني الغربي لمفهوم دلالة التّضمن شبيها بما قدّمه الدّرس الأصولي –مع أسبقية التّصور– من حيث احتواء دلالة المطابقة للتّضمن بوصفها؛ أي المطابقة جنسا أعلى وتنطوي تحتها التّضمن وفهم الجنس العلوي يستلزم بدوره فهم ما دخل تحته من مستلزمات داخلية يقتضيها .

***النوع الثالث: دلالة الالتزام** : قال القرافي: "وهي فهم السّامع من كلام المتكلّم مع لازم المسمى البيّن، وهو اللازم له في الذّهن[3]".[4] أي يكون لازما للفظ

---

[1] الخطاب الاشتباهي بشير التهالي ص45.

[2] علم الدلالة إطار جديد، ف.ر.بالمر، تر صبري إبراهيم السيّد دار المعرفة الجامعية سنة1995 مصر،ص118.

[3] **اللزوم البيّن:** إنّ لزوم بيّن يطلق على معنيين: أحدهما كون اللازم بحيث يلزم من تصوّر الملزوم تصوره، والثاني كون اللازم بحيث يكفي تصوّره مع تصوّر ملزومه فيجزم العقل باللزوم بينهما"، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر ورفيق العجم وآخرون، مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان ط1 سنة 1996، ص774.

[4] نفائس الأصول القرافي ج2 ص564

ومستتبعا له ضرورة، كدلالة الضاحك والكاتب للفظ الإنسان بالقوة، إذ هما مستتبعان ذهنيا للفظ الإنسان، يحيل إليها العقل على سبيل التصور التزاما، وقوله: **اللازم البيّنّ**، هو اللازم في الذهن وذلك "احترازا من اللّازم غير البين، وهو اللّازم في الخارج دون الذهن"[1]. وقد أكّد القرافي على إضافة هذا القيد في تحديد مفهوم دلالة الالتزام، ولم يرض من الرّازي قوله في التّعريف": أو بالنّسبة إلى ما يكون خارجا عن المسمّى"[2]،

فاعترض عليه بوجهين:

– **الوجه الأول:** أنّ هذا الذي ذكره غير كاف، لأنّ هذا الخارجَ قد يكون شيئا عارضا أو لازما خفيا، فلا يحيل إليه اللفظ ولا يلتفت إليه الذّهن، لكن في دلالة الالتزام لابد من اشتراط اللّزوم البيّن القاضي بأن اللّازم لا ينفك عن المسمّى في الذّهن.

– **وأمّا الوجه الثاني:** أنّ دلالة الالتزام ناشئة عن أقسام اللّفظ، ومتى حصل فهم اللّازم فهما خفيا غير بيّنٍ؛ إذن فهو لا ينتج ضرورة إن فهمه من اللّفظ، فقد يكون شيئا خارجا عن استلزام مدلول اللّفظ إذاً فلا وجه لنسبته إليه، ونحن إنّما نخوض في دلالة اللّفظ لا في غيره، فهذا باختصار وجه ردّ القرافي على إضافة القيد المذكور في حدّ دلالة الاستلزام.

ومن خلال ما سبق عرضه يظهر أنّ الطّرح الأصولي المرتكز على المنهج المنطقي في تحديد كينونة وماهية الألفاظ وتقسيمها ومسالك استدلالاتها،

---

[1] رفع النقاب عن تنقيح الشّهاب الشوشاوي ج1 ص167.

[2] المحصول الرازي ج1 ص219.

يفرض من خلال ملاحظة هذه التّعريفات والحدود السّابقة ترتيبا مُعيّنا لأنواع الدّلالات، تكون فيه دلالة المطابقة –الّتي تتّصف بأنّها دلالة محصورة في معنى ثابت موضوع لها أصالة أو بوضع ثان– تُضيِّق على العقل افتراضات وانتقالات لمعانٍ قد يَحتمِلُها اللفظ باعتبارات مختلفة، ويأتي النّوع الآخر المفتوح، الذي تشترِكُ فيه دلالتا التضمن والالتزام، "فتتوسّطهما دلالة تَدعُ للذهن مقدارا للانتقال لكن داخل المعنى لا خارجه، وعلى هذا يصحّ أن نعيد تعريفها بإعمال مفهوم الحركة والانتقال الذهنيين، والقول إذاً: دلالة المطابقة تشهد ثبات الذهن على معنى خاص، ودلالة التضمن تشهد انتقال الذهن داخل المعنى، ودلالة الالتزام تعرف انتقال الذهن خارج المعنى، وهذا ما يجعلها دلالة غير منحصرة"[1]، وبالأخص دلالة الالتزام، على عكس دلالة التضمن يقِلُّ فيها احتمالية الانفتاح على معانٍ لا تخرج عادة عن مقتضيات معاني دلالة المطابقة، فقولنا: البيت يدلّ مطابقة على جميع ما يقتضيه هذا المسمّى من أسقف وجدران وغرف وأركان، ودلالة التّضمن الكامنة فيه، على اعتبار أنها جزء منها تطلق على السقف أو الجدران أو الغرف أو الأركان فكلّ واحد من تلك المكوّنات هي جزء من البيت موجودة فيه ومتضمنة داخلا، فلا نجد عدم محدودية احتمال المعاني المستلزمة لهذا اللفظ، أمّا دلالة الالتزام؛ فهي دلالة غيرُ منضبطة، فكل لازم يستلزم ملزوما وهكذا نسير في لا نهائية المعاني، ولهذا لم يعتبرها المناطقة في العلوم،لأنها غيرُ محصورة.

[1] الخطاب الاشتباهي البشير التهالي ص46.

وأمّا الأصوليون فالأغلب عندهم أنّها معتدٌّ بها، وهذا ناتج عن تعريفهم للدّلالة عندهم كما وسبق أن ذكرنا، فتصديرهم التّعريف بقولهم **إذا أطلق** بدل **كلّما** أو **متى**، إشعار منهم على اعتبار كل أنواع الدّلالات في الاحتجاج، فعبارتهم تدلّ على اعتبار الإفهام والقصد في الإبلاغ ولا يهمّهم ما نوع الدلالة مطابقة كانت أم غيرها، ولهذا الدّلالة المعتبرة هي الدّلالة التي تقصِد الإفهام، واللفظ الدّال؛ هو اللفظ الذي فُهِم منه معنى مقصودا، سواء أكان لفظا دالا بالمطابقة أم بالتضمن أم بالالتزام، وهذا بدوره يستحضر وجود المخاطَب وعناصر تفاعلية أخرى تحدّد المقصدية من الخطاب تتمثّلها سياقات متنوعة لغوية وغير لغوية.

المبحث الثالث: مفهوم اللّزوم في دّلالة الالتزام من منظور القرافي

لقد أثار القرافي إشكالية تصوّر ومفهوم اللّزوم في دّلالة الالتزام؛ لتعلّقها بشكل مباشر بتصوّر المعنى لدى السّامع، ومن ثمَّ تحقّق الإفهام الذي هو مناط إيصال الخطاب وإدراكِه، فكان علينا أن نحدّد مفهوم اللّزوم وأنواعه وتمظهراته، ومنها الوصول إلى مفهوم اللّزوم المعتبر في الدلالة عند القرافي.

يطلق اللّزوم في **اللّغة** بمعان: قال ابن فارس: "اللّام والزّاء والميم أصل واحد صحيح يدلّ على مصاحبة الشّيء بالشيء"[1]،" والملازمة للشّيء والدّوام عليه"[2]، " فـ"إذا لزِم شيئا لا يفارقه.... واللّازم ما يمتنع انفكاكه عن الشّيء"[3].

وفي **الاصطلاح:** يطلق على "ما يمتنع انفكاكه على الشّيء"[4]، وهو"إمّا لازم للماهية وإمّا لازم للوجود، فاللّازم للماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي هي مع قطع النّظر عن العوارض، كالزّوجية للأربعة، فإنّ تصوّر ماهية الأربعة يمنع انفكاك الزّوجية عنها، وأمّا اللّازم للوجود، فهو ما يمتنع انفكاكه عن الشّيء باعتبار وجوده الخارجي كاللّونية للجسم"[5]، ولم يخرج الأصوليون عن هذا المفهوم للازم، بل اختلفوا في نوعية اللّزوم المعتبر في الحكم على المعنى النّاتج عن اللّزوم في الدّلالة الوضعية، وبالجملة فقد عالجوه بصور مختلفة.

---

[1] مقاييس اللغة ابن فارس مادة "لزم" ج5 ص245.

[2] لسان العرب ابن منظور مادة "لزم" ج13 ص195 دار صادر.

[3] تاج العروس الزبيدي مادة "لزم"، ج33،ص420.

[4] التعريفات للسيد الشريف الجرجاني مكتبة لبنان بيروت دط سنة 1985 ص199.

[5] معجم الفلسفي، جميل صليبيا، دار الكتاب اللبناني د ط سنة 1982، ج2 ص262.

ينطلق تحديد الأصوليين قاطبة لمفهوم اللّزوم من التّعريف العام للدّلالة الذي يرى اقتضاء الانتقال بين طرفي الدّلالة انتقالا دائما بين طرفيها؛ وهو جليٌ ومشهور في قولهم: "الدّلالة أن يكون الشّيء بحالة يستلزم من العلم به العلم بشيء آخر"، ومن هنا "نجد علماء المسلمين لغويين وبلاغيين وأصوليين وفلسفيين يربطون في التّعريف بين الدلالة والاستدلال ربطا، فضلا عن ارتباطهما الاشتقاقي الظّاهر إذ جعلوا الاستدلال من مقتضى الدلالة"[1].

ومنه نتكشّف أهمية تلك العلاقة الانتقالية بين السّمة الصوتية للدّال وبين صورته وبين ما يستطيع الدّال إنتاجه لمداليل خارجة عن إطار مفهوم الدّال وضعا، حيث إنّ أهمية اللزوم ودراسته من طرف الأصوليين نابع من تتبّعهم المعنى من مراد المتكلّم في أحواله الملفوظة والمفهومة، حيث"يعدّ اللزوم محور علم المعاني"[2]، فميزته التّداولية –من حيث كونه آلية من آليات إنتاج الخطاب– توّضح لنا مدى قدرة المتكلّم بوساطة الحكم العقلي من توليد معاني أكبر من عدد تلفظه للدّوال، فهو يحيل إلى معاني إضافية قصدها المتكلّم دون أن يلهجها دوالا، "ومعنى حضور العقل أنّه هو القادح لشرارة الربط في جهاز اللغة عند ممارسة الفعلية للحدث الكلامي"[3] وهنا يكمن ذاك الترابط بين الفعل الكلامي ومعانيه المتولّدة عنه تلازما ينقله من دلالاته على معانيه الوضعية إلى معانٍ استعمالية يقضي بها التلازم والتعقلن في استعمال اللغة.

---

[1] التكوثر العقلي طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 1سنة 1998، ص101.

[2] الاقتضاء في التّداول اللساني، عادل فاخوري، مجلة عالم الفكر الكويتية مجلد20 عدد3 الألسنية،السنة 1989 ص141.

[3] التفكير اللّساني في الحضارة العربية عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب تونس د ط سنة 1986، ص176.

***دلالة اللزوم المعتدّ بها عند القرافي**

قبل اكتشاف رأي القرافي في أيّ نوع من دلالة الالتزام يعتبرها في تحديد المعنى، علينا أن نّطلّع على أنواع اللّزوم من حيث تحققّه وعدمه ومن حيث وضوحُه وخفاؤُه، ثمّ من حيث المصدر الذي انبعثت منه تلك الدّلالة، وهذا توطئة لرؤية أوضح تعلّل لنا اختيار القرافي للزوم المعتبر في الدّلالات.

يقول القرافي: "الملازمة قد تكون **عقلية** كالزوجية للاثنين و**شرعية** كالجزية للكفر و**عادية** كالارتفاع والسرير"[1]، فالعقلية هي التي يكون فيها العقل حاكما على العلاقة بين الملزوم وبين لازمه العقلي ضرورة، والشرعية هي التي يقضي فيها الشرع على تلك العلاقة الموجودة بين الدّال ولازمه، والشّيء نفسه يقال أيضا على الملازمة العرفية.

ثم انطلق القرافي يحددّ اللّزوم باعتبار قطعية الانتقال الذّهني إليه؛ أي الملزوم أو ظنية هذا الانتقال، فتكون من هذه الحيثية **قطعية وظنية**، ويمثّل القرافي للأولى كالزوجية للأربعة في جميع الأذهان، إذ تدل قطعا على لازمها في الأذهان، وللثّانية على تمثيل القرافي ملازمة الطّهارة الصّغرى للطّهارة الكبرى زمن الارتفاع[2]، أي لا يلزم من انعدام اللّازم؛ -الذي هو الطّهارة الصغرى- عدم الملزوم الذي هو الطّهارة الكبرى، إذ الملزوم واللازم قد تتخلّف عنهما هذه العلاقة، فهي علاقة عارضة، فقد تنعدم الطهارة الصغرى ولا تنتقض الطّهارة

[1] نفائس الأصول القرافي ج2 ص577.

[2] ينظر نفائس الأصول القرافي ج2 ص578.

الكبرى، إذ"اللزوم الظّني هو اللّزوم العارض لبعض الأذهان دون بعض، بحيث لا يمتنع فيه انفكاك الملزوم عن لازمه نظرا للتّعاليق الممكن والمحتمل بينهما"[1].

ثمّ قسّمه القرافي باعتبار محلّه ووجوده إلى أربعة أقسام وهذا أصالة لتحديد ما هو النّوع الوجودي الذي يدخل ضمن دلالة الالتزام، وهذا باعتبار الوجود الذّهني أو الوجود العيني الخارجي، وبالتالي لابدّ للتطرّق إلى أنواع اللزوم في حيّز الوجود سواء أكان وجودا ذهنيا أم وجودا خارجيا، وعليه شرع القرافي بذكر محلّ الحقائق بحسب تعبيره.

فأوّلا: متلازمة في الخارج والذهن كالسّرير والارتفاع من الأرض، فإذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع وإن تصوّرا في الذهن تصوّر مع الارتفاع، فلا ينفك أحدهما عن الآخر.

ثانيا: وغير متلازمة لا في الخارج ولا في الذهن، كزيد والسرير فقد يوجد في الخارج ويتصوّره العقل أيضا بغير زيد.

ثالثا: ومتلازمة في الخارج فقط[2]، حيث ينفك فيه اللّفظ على لازمه بالإمكان، إذ قد يُتصَوّر مدلول اللفظ على لازمه في الذّهن دون الخارج؛ كالسّواد للغراب، فهو لا ينفك عنه في الخارج؛ لكن يتصورّ بدون لون السواد ويذهل عنه مع تصوّر الغراب في الذهن[3].

---

[1] ينظر مقدمة في أصول الدلالة ،أحمد مونة، مطبعة الخليج تطوان المغرب ط1 سنة 2013 ص85. وينظر حاشية الطاهر بن عاشور على التنقيح ص28.

[2] ينظر نفائس الأصول القرافي ج2 ص577.

[3] ينظر مقدمة في أصول الدلالة أحمد مونة ص83.

رابعا: متلازمة في الذهن فقط دون الخارج، حيث يكون اللّازم الذّهني هنا، وذلك كلزوم العمى للبصر، فإنّهما لا يتصوّر أحدهما إلّا ويُتصوّر الآخر في الذّهن مع أنّهما في الخارج متضادان، إذ لا يمكن تصوّرها معا في الخارج للتنافي القائم بينهما، حيث "يدل العمى على البصر التزاما، لأنّه عدم البصر ما من شأنه أن يكون بصيرا، فيكون البصر لازما للعمى في الذّهن مع المعاندة بينهما في الخارج"[1].

وأمّا من حيث البيان والخفاء فينقسم إلى **لازم بيّن** وهو ما كان لازما في الذهن، فأي تصوّر يحصل فيه إلا ويحصل معه شيء آخر لا يمكن انفكاكه عنه وهذا يحصل في الذهن وفي الذهن والخارج، وهو –كما قرّره القرافي– قسمان: بيّن بالمعنى الأخص، "وهو ما يتوّقف حكم العقل فيه باللزوم على مجرد تصوّر الملزوم فقط ويشمل الذّهني والخارجي(...)، والبيّن بالمعنى الأعمّ؛ وهو ما يتوّقف حكم العقل فيه باللّزوم على تصوّر كلّ من الملزوم واللازم"[2].

والنوع الثاني هو **اللازم الخفي** الذي يحتاج إلى دليل وبرهان لإدراكه فلا يلتفت إليه الذهن بمجرد التلفظ كحدوث العالم فتصوُّره يحتاج إلى نظر وتأمّل لا ينتقل إليه الذهن من باب الالتزام مباشرة إلّا بعقد مقدمات عقلية كأن تقول كلّ متغير حادث العالَم متغير إذاً هو حادث.

وبعد عرض أشكال اللزوم عند القرافي، فإنّه لا يعتبر في دلالة الالتزام سوى اللزوم المتحقّق في الذّهن واللزوم المتحقّق في الذهن والخارج، إذاً اللزوم –

---

[1] تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب مصر ط2 د ت، ص23

[2] حاشية محمد جعيط على شرح التنقيح ج1 ص50.

في دلالة الالتزام الذي اختاره القرافي تبعا لجمهور الأصوليين- هو اللّازم البيّن بالمعنى الأعمّ، لأنّه هو الذي لا يكون إلّا في الذّهن بحسب ما سبق، أو في الذّهن والخارج؛ حيث التصوّر في الوجود الذهني يفرض حصول تصوّر للازم الشيء ومعناه الملزوم معه في الذهن ليحكم العقل بالجزم في اللزوم بينهما، وهذا بالطبع بتصوّر كل منهما أي اللازم والملزوم.

إذاً يذهب القرافي بأنّ اللزوم المأخوذ به في دلالة الالتزام؛ هو اللزوم الذهني فقط أو الذهني والخارجي، والثانية راجعة إلى الأولى، أي المعتبر الحقيقي هو اللزوم الذهني وهو ما يرادف تصوّره اللازم البيّن بالمعنى الأعمّ الذي يلزم منه تصوّر كل من الملزوم واللازم للحكم جزما بأن هذه العلاقة بينهما التزام، فهو بهذا الشكل مصداق للازم الذهني.

نستنتج أنّ تصوّر القرافي للزوم كان أوسع رحبا من مذهب المناطقة الذين يشترطون في اللزوم أن يكون فيه فقط تصوّر للملزوم/ الدّال، وهذا نابع أصلا من تعريفهم للدلالة التي لا يكفي عندهم فيها إطلاق الدّال فيحصل المدلول بلا اعتبار تصوّره لدى المتكلّم، فالدوال عند المناطقة هي التي تدلّ بنفسها ولها معانٍ متّصِفة بها فكلّما أطلقت دلت، على خلاف منهج الأصوليين الذين يرون في الدّلالة أنّها عملية مشتركة بين فهم السّامع وإرادة المتكلم، إضافة إلى حمولة الدّال لمسمّاه الوضعي، ومن هنا يرى القرافي بأنّ اللزوم الذي يحقّق الإفهام هو اللزوم البيّن الذّهني بالمعنى الأعمّ، لكن هذا لم يسِر عليه كلّ الأصوليين فبعضهم وسّعوا دائرة اعتبار اللزوم بالمعنى الأعمّ خارج الذهني، فاعتبروا كلّ لزوم معتبر.

يقول محمد بن يوسف السّنوسي التّلمساني(898 هـ): "وأمّا في فنّ الأصول وفي البيان فإنّهم لا يشترطون في دلالة التزام أن يكون اللزوم ذهنيا، بل مطلق اللّزوم بأيّ وجه كان، وبذلك كثرت الفوائد التي يستنبطونها بدلالة التزام من ألفاظ القرءان والسنة وألفاظ أئمة المسلمين"[1].

وهذا الاتّجاه درج عليه جمع من الأصوليين[2]، يرون أنّه كلّما توسع اعتبار اللزوم الذّهني والخارجي كان تحقّق إدراك الخطاب قائما بشكل يضمن بنجاح عملية التواصل، مع قرائن مقامية تتفاعل مع الخطاب قصدية الإفهام واستجلاء الدّلالات المكنونة؛ التي قد يحتويها اللّفظ في غير فعل التّلفظ ، وهي مقصودة في إرادة المتكلّم بغية التّجاوز الحرفي للخطاب، وتوسيع دائرة أفق التّأويل في حدود دائرة ما يقتضيه اللّسان ثمّ المقام.

[1] شرح أبي عبد الله محمد بن يوسف السّنوسي التّلمساني على مختصر المنطق لوحة 7.

[2] ينظر بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، تحق محمد مظهر بقا، منشورات المركز العلمي وإحياء التّراث الإسلامي جامعة أمّ القرى المملكة السعودية ط1 سنة 1986، ج1 ص155. وينظر أيضا مختصر منتهى السّول والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبي عمرو عثمان ابن الحاجب، دراسة وتحق نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت لبنان ط1 سنة 2006 ص221.

المبحث الرابع: الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ

يتّضح بهذا التفريق والتميز بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ تَمَيَّز فكر القرافي في كثير من قضايا الدلالة التي يعدّ أوّل من أثارها، حيث عدّها من مهمّات مباحث الألفاظ كما أشار إلى ذلك في شرحه على تنقيح الفصول له، بل جعل هذا من استدراكاته على الفخر الرّازي في شرحه للمحصول، يقول: "هذا الموضع خفي على الإمام فخر الدّين الرازي، وحصل بسبب التباسهما عليه خلل كثير في كلامه"[1]، يعدّ القرافي أوّل من نصّ على هذا التقسيم وتوسع فيه فأطال النفس في شرح تلك الفروق في كتابه نفائس الأصول وأتى بعد تحديد مفهوم كلّ واحد منها على خمسة عشر فرقا أرجعها في شرحه على التّنقيح إلى ثلاثة فروق.

وقبل الولوج إلى عرض الفروق التي قدّمها نستهل بتعريفه لكلّ من دلالة اللفظ والدلالة باللفظ على أنّ الأولى قد تطرقنا إليها سابقا وهي قوله: "ولتكن الدّلالة هي فهم السّامع ، وأمّا الدّلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ إمّا في موضوعه وهي الحقيقة، أو في غير موضعه لعلاقة بينهما وهو المجاز"[2]. والظاهر أنّه حاول جهده لذكر أكبر عدد ممكن من الفروق بين تلك الدلالتين، وعند النظر فيها نلاحظ أنّ هناك فروقا يرجع بعضها إلى بعض، وهو ما صرّح

[1] نفائس الأصول القرافي ج2 ص583.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص583.

به في شرحه على التنقيح قال: " وقد ذكرت ههنا الفرق بينهما من ثلاثة أوجه وفي شرح المحصول ذكرت خمسة عشر وجها وهذه الثلاثة تكفي..."[1].

لقد انطلق القرافي في –في الفرق بين الدلالتين–من مجموعة اعتبارات جمعها ابن النجار الحنبلي[2] ومجملها هو لباب ما ذكره القرافي منها: اعتبار الفاعل/السّبب في إنشاء الدلالة، واعتبار علّة الوجود، واعتبار تغاير النّوع، واعتبار السبب والمُسَبَّب، والاعتبار الآخر فهو الوصف في الدلالة، وهو ممّا قد يُستشكل على القرافي.

1- الفرق **باعتبار الفاعل/السّبب في إنشائها:**

قال: " أنّ دلالة اللفظ محلُّها القلب، لأنّه موطن العلوم والظنون[العقل] والأخرى محلّها اللسان وقصبة الرئة"[3]، لقد وُجِّه لهذا التّفريق ملاحظة تجعل القرافي غير دقيق في صوغه لهذا التفريق، حيث إنّه " ركزّ على الجانب الفيزيائي في الدّلالة باللفظ وعلى الجانب العقلي في دلالة اللفظ"[4] وهو ما يجعل الدلالة باللفظ أوسع وأشمل من الأخرى، واستظهر هذا التّوجيه أبو العباس ابن حلولو في شرحه على التنقيح قال: "وظاهر ما قاله في شرح المحصول أنّ الدّلالة باللّفظ أعمّ، غير أنّه مبني على أنّ دلالة اللفظ هي الفهم"[5]

---

[1] شرح تنقيح الفصول ص28.

[2] ينظر شرح الكوكب المنير محمد بن أحمد الفُتُوحي المشهور بابن النجار الحنبلي ، تحق محمد الزحيلي و نذير حماد، مكتبة العبيكان السعودية ط1 سنة 1993ج1 ص130

[3] نفائس الأصول ج2 ص584.

[4] علم التخاطب الإسلامي محمد علي يونس ص80.

[5] التوضيح في شرح تنقيح الفصول أبو العباس ابن حلولو ، قسم التحقيق ج2 ص90.

2- اعتبار علّة الوجود:

قال القرافي: "كلّما وجدت دلالة اللفظ وجدت دلالة باللفظ، لأنّ فهم مسمّى اللفظ من اللفظ فرع النطق باللفظ، وقد توجد الدلالة باللفظ دون دلالة اللفظ لعدم تفطُّن السّامع لكلام المتكلِّم لصارف"[1]، فإذاً دلالة اللفظ إذا انعدمت تنعدم معها الدلالة باللفظ، فهي تدور معها وجودا وعدما، وأمّا إذا لم يحصل للسّامع مدلول ما؛ فهذا راجع لأسباب خارجية، لا إلى دلالة اللفظ نفسها.

3- اعتبار تغاير نوع التّقسيم[2]:

فكما قدّمنا من قبل أنّ دلالة اللفظ تنقسم إلى ثلاثة أنواع، فكذلك الدلالة باللفظ تغايرها من هذه الحيثية؛ فهي تنقسم بدورها إلى قسمين حقيقة ومجاز، ولا يعرِض أيّ تقسيم منهما للآخر، فكلّ نوع له تقسيم خاص به، وهذا فرق واضح.

4- اعتبار السبب والمُسَبَّب:

يقول القرافي: "أنّ دلالة اللفظ مسببة عن الدلالة باللفظ فالفهم ينشأ عن النطق، والدلالة باللفظ سبب"[3]، فاعتبر هنا أنّ استعمال المتكلم اللفظ فيما وضع له أو لا، يترتب عن ذاك المدلول الحقيقي أو المجازي أن يكون تطابقا أو تضمنا أو لازما، فأصبحت الدّلالة باللفظ سببا ينتج عنه دلالة اللفظ الذي هو المطابقة أو التضمن أو الالتزام، هنا قدّم الطاهر ابن عاشور نقدا دقيقا عن هذه التّفرقة حيث رأى بأنّ " دلالة المطابقة والتضمن والالتزام توصف بأنّها حقيقة

---

[1] نفائس الأصول القرافي ج2ص584.

[2] ينظر نفائس الأصول القرافي ج2 ص584.

[3] نفائس الأصول القرافي ج2 ص584.

لأنّها لا تكون إلّا بعد الاستعمال"[1]، إذاً بهذا لا وجه للتفريق بينهما من هذه الحيثية، فإذا كانت دلالة اللفظ قبل الاستعمال لا توصف بحقيقة ولا مجاز، حيث يكون فهم المعنى في ذهن السّامع من اللفظ بدلالة الوضع، فجَعْلُ دلالة اللفظ نتيجة للدلالة باللفظ لا يستقيم، لأنّها هي نفسها فكيف تكون سببا في نفسها، إذ تقسيمها إلى مطابقة وتضمن والتزام يكون باعتبار تمامية اللفظ على معناه أو لا، سواء كانت حقيقة أو مجازاً.

5- اعتبار الوصف في الدّلالة:

قال: "أنّ دلالة اللفظ صفة للسامع، والأخرى صفة للمتكلّم"[2]، لكن ممّا قد يؤخذ على القرافي في هذا التّفريق هو أنّه لم ير ما انتقده على الأصوليين في تعريف الدلالة بقولهم إنّها صفة السامع، فهو لم يلتزم بما قدّمه سابقا في تعريف دلالة اللفظ بأنّها إفهام وليس فهما وبالتّالي فهي ليست صفةً للسامع، فلا يبقى وجه للتفريق والتمييز إذا كانت الدّلالة باللفظ هي صفة للمتكلّم وكذا دلالة اللفظ أيضا بحسب مذهب القرافي الذي اختاره في تعريفها.

وهذا ملخّص أوجه الافتراق التي عدّدها القرافي ليبرهِن على صحة ما ارتضاه ونصّ عليه، على أنّه أوّل من ذكر هذا التفريق، لكن بعد المتابعة وقفت على عبارة لابن سينا في كتابه الشفاء من منطق العبارة، يُوحي إلى هذا التفريق دون تصريح بأنّ هناك تفريقا بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، حيث صرح في سياق الحديث عن علاقة اللفظ بمعناه وما طبيعة تلك العلاقة قال : "

---

[1] التوضيح والتصحيح لحلّ مشكلات التنقيح الطاهر ابن عاشور ص30

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص584.

ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتَسَمَ في الخيال مَسمُوعُ اسمٍ ارتَسَمَ في النفس معنىً...إلخ"[1] وأشار قبلها إلى نوع آخر من الدلالة مرهونة بتراض من المخاطبين في استعمالهم للغة وتوظيفهم لها في تعبيرهم عن أغراضهم حيث قال: " فالدلالة بالألفاظ إنّما استمر بها التعارف بسبب تراضٍ من المخاطبين" [2] ، فيظهر أنّ كلامه يحيل غلى هذا المعنى رغم عدم تصريحه بهذه التفرقة التي قدّمها، ولكن يبقى ما أثاره القرافي علميا جعل كثيرا من متأخري الأصوليين يعتبرون هذا التفريق بين الدلالة اللفظ وباللفظ.

[1] الشفاء أبو علي ابن سينا ج7 منطق /العبارة ص4.

[2] الشفاء أبو علي ابن سينا ج7 منطق /العبارة ص4.

الفصل الثالث:

نظرات نقدية أوردها القرافي على أنواع الدّلالة الثلاثة

- التعالق الاستلزامي للدّلالات
- دفع إيراد التّماثل ووقوع التناقض بين الدّلالات
- صور الانتقال الذّهني بين اللّازم والملزوم
- علّة التسمية ودليل الحصر في الأنواع الثلاثة
- هل تعدّ دلالة الالتزام الداخلية والخارجية لفظية؟
- إشكالية التصنيف الثلاثي في ضوء دلالة العام

المبحث الأوّل: التّعالق الاستلزامي للدّلالات

من الملاحظ في هذه المفاهيم الثّلاثة التي أوردها القرافي مُقسّما فيها الدّلالة إلى هذه الأنواع الثّلاثة على طريقة المناطقة[1]، أنّ النّوعين الثّاني والثّالث لا يحصلا إلّا بوجود النّوع الأوّل، وهو مذهب الإمام الرّازي في المحصول[2]، لأنّهما لا يوجدان إلّا معها باتّفاق، ولأنّهما تاليان لتلك الدّلالة، إذ لا يوجد التّابع دون المتبوع[3]، أمّا دلالة التّضمن والالتزام، فلا يوجدان على سبيل الاستقلال مُنفكَيَن عن المطابقة، ذلك لأنّ التّضمن هي دلالة اللّفظ على جزء المسمّى تبعا لدلالته على المسمّى"مطابقة"، والالتزام دلالة اللّفظ على لازم المسمّى تبعا لدلالته على الملزوم مطابقة ووجود التّابع مستقلا بدون المتبوع محال، وهو ما ذهب إليه الرازي حكاه عنه الأصفهاني في الكاشف[4]، وذكر الزّركشي أنّ المطابقة قد تنفكّ عن التضمّن دون الالتزام[5]؛ بمعنى أنّه قد توجد دلالة المطابقة ولا توجد لها دلالة تضمن؛ أي أنّه لا يتحقّق التضمن كلّما تحققت المطابقة، وإليه ذهب القرافي قائلا: "قد توجد دلالة المطابقة ولا يوجدان في اللّفظ –(أي التضمن والالتزام)–، الموضوع للبسائط التي ليس لها لوازم بيّنة[على اعتبار أنّ كلا من التّضمن والتزام هما لوازم اللّفظ،

---

[1] اعترض الإسنوي قائلا: بأنّ تقسيم الدلالة الوضعية اللفظية إلى أقسام الثلاثة غير جامع، لأنّ دلالة العام على الفرد من أفراده كدلالة لفظ المشركين على مشرك واحد لا يدخل تحت نوع من هذه الأنواع الثلاثة فهي ليست مطابقية ..وسيأتي الحديث عنها بالتفصيل في المبحث الرابع. ينظر علم أصول الفقه محمد زهير أبو نور ج2 ص6

[2] ينظر الكاشف على المحصول الأصبهاني، ج2 ص11

[3] ينظر دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين ج1 ص23، وينظر التقرير والتحبير ابن أمير الحاج الحلبي صحّحه عبد الله محمد عمر دار الكتب العلمية لبنان ط1 سنة 1999 ج 1 ص132.

[4] الكاشف على المحصول الأصفهاني، ج2 ص11

[5] البحر المحيط الزركشي ج1ص 423.

أحدهما داخلي والآخر خارجي]، فالمطابقة حينئذ أعمّ مطلقا، وأمّا هما فكلّ واحد منهما أعمّ من الآخر وأخص من وجه، لأنّ الأعمّ والأخص من وجه هما اللّذان يجتمعان في صورة ويوجد كل واحد منهما وحده"[1].

أمّا عدم اِستلزام المطابقة التّضمن، فقد وضّحه القرافي بمثال البسائط التي لها لوازم بيّنة، فلا يُتصوَّرُ فيها المفاهيم الجزئية الدّاخلة فيها كالنّقطة مثلا، وهذه مُتّفق عليها بين المناطقة والأصوليين، لكن الثّانية التي خالف فيها القرافي الإمام الرازي، وهي: أنّ المطابقة لا تستلزم الالتزام، فهذا محلّ خلاف، فمنهم من جوّز انفكاك المطابقة عن التزام- كالقرافي والأصفهاني[2]- معلّلين قولهم بأنّه"يجوز ألّا يكون للمسمّى لازم بَيِّن، يلزم فهمُه فهمَه(...) بأنّا نعقل كثيرا من الأشياء مع ذهول عن جميع الأغيار، وبهذا ينتفي زعْم من ذهب بالقول بأنّ المطابقة لا تستلزم الالتزام[3]، أي في اللّوازم غير البيّنة للبسائط دون البسائط الّتي لها لوازم بيّنة، وكذلك قد توجد دلالة المطابقة ولا يوجد التّضمن كما في اللّفظ الموضوع للبسائط التي لها لوازم بيّنة"[4].

فيتلخص لدينا أنّ دلالة المطابقة عند القرافي تستلزم دلالة الالتزام دون التّضمن، وهو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من أنّ دلالة المطابقة لا تنفك عنها دلالة الالتزام، وهو ما اِختاره الآمدي في إحكامه[5]، وجنح إليه صفي الدين الهندي

---

[1] نفائس الأصول ج2 ص581.

[2] الكاشف على المحصول ج2 ص11.

[3] ينظر لمزيد من التفصيل التقرير والتحبير ابن أمير الحاج الحلبي ج1ص 132

[4] ينظر نفائس المحصول القرافي، ج2ص 581

[5] إحكام الأحكام في أصول الأحكام سيف الدين الآمدي ج1 ص15.

كما نقله الزركشي عنه[1]، وعلّل القرافي ذلك بأنّ كلّ ماهية لا بدّ وأن يكون لها لازم أقلّه أنّها ليست غيرها؛ وهو في هذا التّعليل سار على اِختيار الرّازي في محصوله[2]، بمعنى أنّنا لا نستطيع تصوّر أيّ لفظ بمنأى عن تصورّ لازمه في الذهن البيّن لا الخفي، ولو كان هذا التصوّر لشيء واحد فقط، ومنه قضى القرافي بأنّه لكلّ دلالة مطابقة دلالات استلزام أو على الأقلّ دلالة واحدة لا غير تحيل إلى الاستلزام.

[1] البحر المحيط الزركشي ج2 ص123.

[2] ينظر الكاشف على المحصول الأصبهاني ج2ص11.

المبحث الثاني: دفع إيراد التماثل ووقوع التناقض بين الدّلالات

أورد القرافي على الرازي[1] في تعريفه لأنواع الدّلالات الثّلاثة إشكالا: مُفاده إضافة الحيثية في تعريف كلّ من دلالة التّضمن والالتزام، وهي قوله: من حيث **هو كذلك** ، دون المطابقة، التي تدفع دون وقوع التماثل في حدود الدّلالات، حالةَ الاستغناء عن قيد الحيثية المذكور، وصورة الإشكال كما مثّل لها صفي الدّين الهندي كقولنا: "**فعيل** الذي هو مشترك بين الفاعل والمفعول **كالرحيم**؛ فإنّه يكون بمعنى المرحوم كما يكون بمعنى الراحم نصّ عليه الجوهري[2]، وإذا دلّ على أحدهما بطريق المطابقة دلّ على الأخر بطريق الالتزام، لكونه لازما له؛ وهو أيضا تمام مسمّاه؛ فلو لم يقل من حيث هو كذلك، لزِم أن تكون دلالة الالتزام دلالة المطابقة فلم يكن التعريف مانعا"[3]، وبالتّالي يصبح تعريف المطابقة والتّضمن والتزام باعتبار واحد يجمعهم، في حينّ نجد أنّ القرافي يؤكّد توجُّهه الرافض لهذه الإضافة في التّعريف الّتي لا طائل من ذكرها في نظره، فيستدلّ بمثال توضيحي يؤكد وجهة رأيه وصحتَّه، استقاه من كلام النّحاة المتعلّق بصيغة دالة على معنى الزمان والمكان والمصدر فمثّل بـ صيغة "**مفعل**"؛ حيث قال: "فإنّ أئمة اللّغة قالوا هو اسم المكان والزمان والمصدر وهي ثلاثة متلازمة في العادة، فيكون اللفظ موضوعا

---

[1] وافقه كل من سراج الدين الأرموي في التحصيل ج1 ص200. وأمين الدين التبريزي في تنقيح محصول ابن الخطيب، ص58 .

[2] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين ط3 سنة 1984 بيروت لبنان ، مادة "رحم" ج5 ص1929.

[3] البحر المحيط الزركشي ج1 ص418.، وينظر نص الهندي في الفائق في علم أصول الفقه صفي الدين الهندي، تحق محمد نصّار، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 سنة 2005 ص50.

للشيء ولازمه، فلا فعل إلا في زمان ومكان غالبا"[1]، فلم يستحسن القرافي إضافة هذا القيد في التّعريف لأنّه بحسب رأيه يؤول إلى الحشو الخالي عن الفائدة وهو مستقبح في الحدود، خاصة وأنّ الرازي يعدّ أوّل من أضاف قيد الحيثية في التّعريف، ثمّ نقل عنه مَن بعده هذا القيد، وهو خلاف ما كان متداولا عند المتقدّمين إذ" اكتفوا بقرينة قولهم: مسمّى اللّفظ وجزءه ولازمه"[2].

فأوضح القرافي أنّ الأدلة السّابقة تبقى مجرد دعاوٍ عارية لا تؤكّد صحتها، فقرينتا الجزئية واللّازم في التّعريف وهي قولهم: "**على تمام مسمّاه**" و"**على جزء مسمّاه**"، تُحِيلاَن إلى التّفرقة في اِعتبار كمال المسمّى أو جزئه أو لازمه، إذاً فليس من داع لذكر الحيثية من هذا الوجه، وإن كانت غيرَ كافية على اعتبار ذكر القيد المانع من الاشتراك بينهما، فلا بدّ أن يُذكر قيد الحيثية أيضا في تعريف المطابقة كباقي الأنواع الأخرى، والأمثلة السّابقة المذكورة نماذج صالحة لهذه الدّعوى، إلّا أنّه لم يسلم حتى اعتراض القرافي هذا من النّقض، حيث يرى كما سبق أن قررّ؛ أنّه لا يمكن أن يدلّ اللفظ الواحد على المعنى الواحد مطابقة وتضمنا والتزاما، وبه يكفي ما ذكُر من القرائن في تعريف المتقدّمين، فإلزامه للرّزاي مع تَنزُّل الأخذ بالحيثية في حدّ الأنواع الثّلاثة، بما فيه دلالة المطابقة بدعوى أنّها تنسحب عليها كالتّضمن والالتزام؛ من حيث إمكانية اِفتراض التّعتيم وعدم الوضوح الذي يَتلبّس الدّلالات في عدم تحديد ما هو المراد تعيينا، وعليه ردّ الزركشي اِفتراض القرافي قائلا: "لأنّ دلالته على المعنى بالمطابقة بالذّات وبهما[التضمن والالتزام] بالواسطة ومن المحال اجتماع دلالتي الذّات والواسطة، وإذا لم يجتمعا كان اللّفظ في حال

---

[1] نفائس الأصول القرافي ج2 ص574.

[2] نفائس الأصول القرافي ص575.

الاشتراك بين الكلّ والجزء دلالة واضحة وهي المطابقة، لأنّها الأقوى فتدفع الأضعف"[1].

وبه يظهر أنّ اعتراض القرافي على الرّازي في إلزامه بذكر قيد الحيثية في كل الدّلالات غيرُ مَسلَّم، إذ هو قيد يُعتبر في التعاريف ذُكِر أم لم يُذكر، إذ "إنّ الأمور الّتي تختلف باختلاف الاعتبارات يُراد في تعاريفها قيد الحيثيات سواء ذكرت أم لم تذكر، فلمّا اكتفوا بإرادتها من غير ذكر في تعريفات الكلّيات(...) وإنّ ترتب الحكم على المشتق يدلّ على عِلِيّة المأخذ فيه؛ فتُرتب كل من الدّلالات الثّلاث على الدّال بالوضع، يدلّ على أنّ تسمية الدلالة مطابقة وتضمنا والتزاما، إنّما هي سبب كون تلك الدّلالة دلالة بالوضع لتمامه"[2].

فنستنتج ممّا سبق أنّ قيد التّوسط بالوضع اللّفظي، هو قيد كاف لاعتبار معنى الحيثية في التّعريف دونما التباس في ذلك، لأنها مأخوذة بعين الاعتبار؛ إذ تستلزمه ابتداءً تقسيم الدّلالة الوضعية اللفظية إلى أنواع ثلاثة، وهذا كفيل باعتبار الحيثية؛ لكون وجود هذا التّنوع بعد التقسيم الذي تستلزمه ضرورة المغايرة بلا شك، فلا يمكن أن يكون الشّيء وقسيمه هو نفسه فهذا محال. ثمّ إنّ المناطقة كما سبق ذكره، اِعتدّوا بعلّية المأخذ؛ حيث إنّ الدّلالات الثلاث نابعة من أعلى الدلالات الوضعية اللفظية التي هي المطابقة، كون أنّ الدّلالة المطابقة هي دلالة بالوضع على مسمّاها بتمامه وليس بجزئه ولازمه؛ فهي الأعلى من حيث الوجود والابتداء، فهي علّة فيما يتفرّع عنها والعلّة تغاير المعلول، فلا داعي هنا لذكر قيد الحيثية في المطابقة ولا في غيرها من باب التّفريق الحاصل بينهم بمبدأ العليّة والأصل

[1] البحر المحيط الزركشي ج1 ص419.

[2] الفوائد الفنارية، شمس الدين الفناري ص28،29.

المُتّصفة به دلالة المطابقة والتّأخر ووصف ما تبقى من الدّلالتين بالفرع؛ إذ هي بمثابة العلّة للمعلول، والعلّة كما هو معروف غير المعلول، وبالتّالي ستختلف عنهما حتما، إذن فلا وجه لاحتمال التّعتيم والتّضليل الدّلاليان بعدم تحديد أيّهم المقصودة عند الإطلاق، وبالتّالي أيضا الاستغناء بذكر الحيثية، فيتلخّص لدينا أنّ اعتبار قيد الحيثية في التّضمن والالتزام الّتي اشترطها الرّازي أيضا في تعريفهما، هي غيرُ لازمة.

المبحث الثالث: صور الانتقال الذّهني بين الّلازم والملزوم

ينبني على تعريف القرافي لدلالة التّضمن بأنّها فهم السّامع جزء المسمّى...إلخ، هذا المعنى يطرح إشكالية أسبقية الفهم عند إطلاق لفظ ما، من يُفهم أولا، أهو الجزء ثم الكلّ أو هو الكلّ ثمّ الجزء؟ أيّهم أسبق عند حصول الفهم دلالة المطابقة أو دلالة التّضمن؟ .

وللإجابة على هذه الأسئلة علينا عرض مذاهب الأصوليين ثم نتبيّن رأي القرافي فيها، ومعالجة صور الانتقال بين الدّلالات الثلاث نشأ عنه خلاف راجع إلى أنّ دلالة المطابقة هي الموضوع لها المعنى بإزاء اللفظ وهذا محل اتّفاق، وفهم المدلول فيها لا يحتاج إلى انتقال الذهن؛ لكونها تدرك مباشرة بواسطة اللّفظ الموضوع لها، لكن هل ينطبق ذلك على دلالة التّضمن التي اعتبرناها جزءا لازما للفظ المطابق، وحيث إنّ دلالتها جزءٌ من مكوّنات دلالة المطابقة وأحد أفرادها؟، أو أن يكون فهم دلالة التّضمن سابقا على فهم دلالة المطابقة باعتبار إنّ تكَوُّن الكلّ ينطلق من مجموعة أجزاء وبهذا الاعتبار يكون الانتقال من الجزء إلى فهم الكلّ؟.

وهنا اختلفت آراء الأصوليين على أقوال:

القول الأول:

يرى أنّ دلالة التضمّن لا انتقال فيها أصلا وليس فهم الكلّ سابقا على فهم الجزء ولا فهم الجزء متأخرا عنه، بل ليس هناك إلّا فهمٌ واحد إذا قيست بالنّظر إلى المجموع كان مطابقة وإذا قيس إلى آحاد الأجزاء كان تضمنا، وليس دلالة

التضمن في هذا التوجيه كدلالة الالتزام[1]؛ إذ لدلالة التّضمن فهمٌ يخصُّها وكذا دلالة المطابقة، لكن تختلف بحسب اعتبار النظر فيهما، فإذا نظرنا إلى الأجزاء باعتبار مجموعها كان حصول دلالة المطابقة وإن نظرنا باعتبار الجزء كان حصول دلالة التّضمن، وهذا الرأي يُلمِّح إلى أسبقية فهم التّضمن على المطابقة، لأنّ الاعتبار فيه قائم من خلال النظر إلى الجزء ابتداءً، إمّا باعتبار مجموع أجزائه أو باعتبار الجزء الواحد، وهو في كلتا الحالتين ينطلق من الجزء لتصوّر الكل؛ أي كلما أطلق لفظ التفت النفس إلى فهم أجزائه، ثمّ تنتقل بعدها إلى فهم الكلّ منه. وسار على هذا المذهب كلّ من سيف الدين الآمدي والسّيد الشريف والسّعد التفتازاني[2]

القول الثاني:

يرى هذا الاتّجاه أنّ للجزء فهما يخصّه، وهو متأخّر كما في دلالة الالتزام عن فهم الكلّ، وفهم دلالة التّضمن لا تحصل إلا بعد فهم الكلّ الذي هو المطابقة، فيكون فهم الكلّ سابقا على فهم الجزء؛ إذ فيه انتقال من فهم الملزوم/الدّال إلى اللّازم/ المدلول، وفهم اللّازم متأخّر عن فهم الملزوم، وممّن رأى هذا المذهب من الأصوليين فخر الدّين الرازي[3] وتبعه ابن التّلمساني[4] والهندي

---

[1] ينظر إنارة الأفهام بسماع ما قيل في دلالة العام، أحمد بن مبارك السجلماسي، مخطوط ضمن مجموع مصوّر عن مكتبة المسجد النبوي تحت رقم التصنيف80/1، دت النسخ، لوحة 2،3. وينظر أيضا حاشية الجعيط ص49.

[2] حاشية السعد التفتازاني وحاشية السيد الشريف على مختصر ابن الحاجب، تحق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 سنة 2004 ج1 ص 454.

[3] المحصول الرازي ج1 ص220.

[4] شرح المعالم في أصول الفقه أبو محمد عبد الله الفهري ابن التلمساني، تحق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، عالم الكتب بيروت لبنان ط1 سنة 1998 ج1 ص148.

والأصبهاني[1] والزركشي[2] والسنوسي التلمساني[3] وغيرهم[4]، وهو لازم مذهب القرافي، فيُفهم من كلامه في تعريف دلالة التضمّن أسبقية المطابقة عليها، حيث قال: "هو فهم السّامع جزء المسمّى..."، إذ الضرورة أن لا يُفهم الجزء من تمام مسمّاه إلا بعد فهم تمام مسمّاه الذي هو المطابقة.

وههنا وقفة تأمل، بحيث نلحظ أنّ دلالة التّضمن عبارة عن وجود داخلي جزئي مُتضمّن في دلالة الكلّ التي هي المطابقة التي سِيق لها اللّفظ وضعا وأصالة، وبالتّالي فهمُها من منظور الكلّ لا بدّ وأن يكون له السّبق كما كان لها أصالة الوضع، وهذا مُتخَلِّف في دلالة التّضمن، لكون أنّ الوضع غيرُ معني بها باتّفاق، وفهم الجزء إذا كان سابقا على الكلّ لزم الدّور، وبه تفسد مقولة أسبقية التّضمن على المطابقة، إذ يصبح التّضمن بالنسبة إلى الالتزام؛ كدلالة المطابقة إلى التّضمن باعتبار الكلّ والجزء، فيلزم عليه أسبقية دلالة الجزء التي هي ههنا التّضمن على دلالة الكلّ؛ التي هي الالتزام، ويبقى هكذا الدّور، إذ يلزمنا بعد ذلك فهم الجزء قبل الكلّ، والجزء بمقابل مستلزمه هو كلّ، وهكذا دون توقّف، وهذا مُحال فيفسد القول بأسبقية التضمّن.

---

[1] الكاشف على المحصول الأصبهاني ج2، ص10.

[2] البحر المحيط الزركشي ج1 ص419.

[3] شرح مختصر المنطق أبي عبد الله محمد ين يوسف السنوسي التلمساني، مخطوط مصوّر عن مكتبة راغب باشا تركيا رقم 908 لوحة6.

[4] عرض أحمد بن المبارك السجلماسي لهذه المسألة في بحث فصّل فيها الآراء والمذاهب وناقشها مناقشة علمية نفيسة ينظر كتابه إنارة الأفهام بسماع ما قيل في دلالات العام في الفصل الثاني من كتابه.

ومن هنا يبقى اختيار القرافي بأنّ الانتقال الذهني للمفهوم الجزء لا يتحقّق إلّا بعد تصوّر دلالة الكلّ، ثمّ ينتقل الذّهن بعد تصوّر دلالة المطابقة إلى تصوّر دلالة التّضمن في مرحلة ثانية توجيها بديهيا يقرب إلى الصّواب، أن يرى أيّ رأى أيّ إنسان بيتا ما، فلا يتوقّف على تصوّره تصوّر الجدران والسقف والأبواب كونها أجزاء للبيت؛ بل ترتسم في نفسه مفهوم البيت مطابقة، ثمّ ينتقل به الذّهن بعدها إلى تصوّر أجزائه المكوّنه له من سقف وجدار وأبواب وهكذا، وكذلك إذا أطلق لفظ إنسان؛ فالنّفس تلتفت ابتداءً إلى صورة ذهنية تحيل إلى صورة إنسان مطابقة، ثمّ ينتقل الذّهن بعدها إلى تصوّر أجزائه المكوّنه له كأعضائه أو حيوانيته أو ناطقيته؛ التي هي عبارة عن دلالة تضمّن للفظة إنسان.

المبحث الرابع: علّة التسمية ودليل الحصر في الأنـواع الثلاثة

الملاحظ من خلال ما قدّمناه سابقا من التّقسيم الثّلاثي الذي سار عليه جلّ الأصوليين وهو بيّن في مقدّماتهم اللّغوية في كتبهم قديما وحديثا؛ نلاحظ أنّ القرافي ومن قبله الرّازي حاولا تعليل سبب التّسمية لهذه الأنواع الثّلاثة (المطابقة والتضمّن والالتزام) انطلاقا من التقسيمات العقلية على ما هو معروف من منهج الأصوليين المقتبس من المناطقة

فقال القرافي موضّحا ذلك: "سمُّي الفهم المتعلّق مطابقة من باب تسمية ما يستحقه المتعلَّق (بالفتح) على المتعلِّق (بالكسر)، والجزء في ضمن الكلّ فصار التّضمن حكما للجزء باعتبار كلّه؛ فسمي الفهم المتعلِّق بالجزء تضمنا من باب تسمية المتعلِّق(بالكسر) بما يستحقه المتعلَّق(بالفتح) في اللاّزم، واللاّزم بينه وبين المسمّى اِلتزام فصار الالتزام حكما للاّزم باعتباره ملزومه فسمي الفهم المتعلِّق باللازم التزاما من باب تسمية المتعلّق بما يستحقه المتعلّق، فهذه التسميات الثّلاث منقولة عن مجاز واحد لغوي وهو إطلاق ما يستحقه المتعلِّق على المتعلَّق"[1].

الواضح من كلام القرافي أنّ سبب التسمية المتعلِّق بالدّلالات الثّلاث قائم على مدى موافقة اللّفظ لمعناها؛ أي من منطلق الحيّز الذي يأخذه المدلول في إطار الدال فمتى طابقه تماما سُمّي مطابقة وإن تَضمّن بعض المعنى الذي وضع له وصار له جزءا سمّي تضمنا وإن دلّ على معنى هو لازم له سُمِّي التزاما.

[1] نفائس المحصول ج2 ص565

دليل الحصر:

جميعُ ما يذكره الأصوليون من الدّلالات (الأمر، النهي، المنطوق، الظاهر، النص...) بشتى أنواعها في كتبهم عائد إلى هذه الدّلالات الثلاث، مدلّلين وجه الحصر في هذه الأنواع بأدلة وبراهين واستدلالات عقلية، إذ لا بدّ وأن يكون اللفظ الموضوع حتما دالا بلا خلاف؛ فلا يخلو اللفظ الموضوع؛ من أن يكون دالا على تمام مسمّاه أو على معنى؛ هو لازم من إطلاق اللفظ؛ فوصفُه بأنّه دال لا يتخلّف في الألفاظ الموضوعة؛ فهو مُطّرِد تحصُره إلزاما لكونه مصطلحا ومتفقا عليه؛ فسواء أكان دالا بالمطابقة أم لا، فإن لم يكن دالا بالمطابقة؛ فيدل ضرورة على معنى لازم لذلك؛ فلا يخلو من أن يكون مطابقة أو التزاما، واللزوم كما عرفنا داخلي وخارجي إذاً هو واحد من أمرين ضرورة، وهذا ما يسمّى بدليل **منع الخلو**، وهو ما يؤكّده شمس الدين الأصفهاني: "إنّ المعنى المدلول عليه بالتّوسط الوضع المفهوم منه لا بدّ له وأن يكون مسمى اللّفظ أو لازما لمسمّاه ذهنا ...فيلزم أحد الأمرين؛ فإن كان الواقع هو الأوّل، فهو دلالة المطابق...وإن كان الواقع الثّاني، فلا يخلو إمّا أن يكون اللّازم داخلا في المسمّى أو خارجا عنه بالضّرورة، والأوّل دلالة تضمن والثّاني هو الالتزام(...)، فهذا دليل على منع الخلو"[1]، أو باستدلال آخر عقلي برهانه أنّه من المستحيل أن نقصد دفعة واحدة من اللفظ الواحد كلّ أنواع الدلالات المطابقة والتّضمن والالتزام؛ فالجمع متعذر من أن يدلّ اللفظ الواحد على كلّ هذه الأنواع مرّة واحدة، وهو ما يسمّى بدليل **منع الجمع**، ولقد أشار إليه الأصبهاني شارح المحصول بقوله: "وذلك لأنّه يستحيل أن تجتمع الدّلالات الثّلاث

[1] الكاشف على المحصول شمس الدين الأصفهاني ج2 ص5،6.

باعتبار لفظ واحد ومعنى واحد بعينهما، وإلاّ لكان الشّيء الواحد تمام مسمّى الشّيء وجزء ذلك المسمّى ولازمه وذلك باطل..."[1]، وهو ما أشرنا إليه سابقا بإضافة قيد الحيثية في التّعريف لئلا تنتقض أنواع الدلالات وتأتي كلّها بمعنى واحد، إذ قد يكون اللّفظ دالا بالمطابقة على معناه وبالتضمن وبالالتزام دفعة واحدة، إذا لم نضع له قيد الحيثية المذكورة، وقد أشار القرافي إلى بطلان ذلك.

تظهر هنا عقلية القرافي المتأثّرة بالصّناعة المنطقية في صياغة المفاهيم المتعلّقة بالمباحث الدلالية اللّغوية، وهي بارزة بشكل واضح وجليّ في كثير من مناقشاته لمباحث الدلالة، وفي هذا السياق نأتي بنص يستدلّ به –القرافي– على صحة الحصر، الذي ينتج عنه التقسيم الثلاثي لأنواع دلالة اللفظ الوضعية، فقال مستدلا بالبرهان العقلي: " المدلول إمّا وضع له اللّفظ أو لا، والأوّل دلالة مطابقة، والثّاني إمّا أن يكون المدلول داخلا فيما وضع له اللّفظ أو لا، فالأوّل دلالة تضمن، والثّالث الالتزام(أي يكون المدلول يلازمه)، فثبت بهذا التّقسيم الدّائر بين النّفي والإثبات الحصر في الثلاث"[2].

وعلى عادته في مناقشته للمسائل يفترض اعتراضات على ما ذهب إليه هو، ثم يحاول تفنيدها، ليسدّ باب الرّدود والنّقض الموجّه لاستدلالاته، وهو منهج طالما وظّفه في عرضه لمسائل الدّلالة وغيرها. ومن بابها إيراداته المُفترضِة لأمثلة لا ينسحب عليها الاستدلالان السابقان؛ ثمّ بعدها يجيب على الاعتراض المفترض ليؤكد أكثر إلى ما ذهب إليه هو، حيث قال: " هناك عبارات وألفاظ لا نستطيع إدراجها ضمن هذه الأنواع كالبرهان على "أنّ العالَم يدّل على الحدوث"، فالحدوث

---

[1] الكاشف على المحصول، الأصبهاني ج2، ص6.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص567

ليس مطابقة، لأنّه لم يوضع بإزائه ولا بالتّضمن، لأنّ العالم ليس لازما لمسمّى هذا اللفظ"[1].

أجاب على هذا الاعتراض أنّ دلالة هذا اللّفظ على حدوث العالم بالعقل لا باللفظ. قال: "ونحن إنّما حصرنا دلالة اللفظ من حيث الوضع وبقية الدّلالات لم نتعرّض لها، وكذلك اللّفظ المهمل إذا نطق به مرارا دلّ على حياة المتكلّم به بالعادة لا بالوضع"[2]، وبهذا لا يبقى للاعتراض مجال لأنّ المُعتَرض به لا يدخل ابتداء في سياق البحث؛ وموضوعنا هو استنتاج الدّلالات من الألفاظ الوضعية والمثال المقدّم يندرج ضمن الدّلالات العقلية وبالتّالي هو غيرُ وجيه.

[1] شرح التنقيح القرافي ص27.

[2] شرح التنقيح ص27..

المبحث الخامس: هل تعدّ دلالة الالتزام الدّاخلية والخارجية لفظية؟

لقد أطبق الأصوليون على هذا التّقسيم الثّلاثي للدّلالة اللّفظية الوضعية، وساروا عليه في كتبهم عند تناول المباحث الدّلالية في مقدّمات مدوّناتهم الأصولية بوصفها مقدّمة مهمة، وهذا ما أكدّه القرافي إلّا أنّه استشكل مدى تحقّق اللّفظية تماما في هذه الأنواع الدّلالية، وبصورة أخرى إنّ إدراك مفهوم اللّفظ نابع من اللّفظ أو بإدراك العقل له.

ونترك القرافي ينقل لنا صورة الإشكال قائلا: "ومنشأ الخلاف يرجع إلى تفسير الدّلالة الوضعية هل هي عبارة عن إفادة المعنى بغير وسط مختص بالمطابقة؟ أو إفادة المعنى كيف كان بوسط فتعمّ الثلاث"[1]. ومُؤدى فحوى الإشكال لديهم يفرض سؤالا: هل الدّلالات الثّلاث تعامل معاملة المطابقة بكونها لفظية؟؛ بحيث متى أفاد اللّفظ معنى بتوسُّط العقل، أو بدونه –كما في المطابقة– كانت دلالة لفظية؛ إذ إنّ إفادته للمعنى مباشرة يسمّى ذلك دلالة لفظية. فإذا اتّفقنا على أنّ دلالة المطابقة لفظية باتّفاق؛ فإنّ الأصوليين اختلفوا في مدى تحقق اللّفظية في كلّ من التّضمن والالتزام، على أقوال:

***المذهب الأول:** يرى أنّ دلالة المطابقة وحدها لفظية وأمّا التّضمن والالتزام، فعقليتان، وهو رأي الغزالي[2] وتبعه كلّ من الرازي[3] وصفي الدّين الهندي وحجّتهم

[1] نفائس الأصول ج2 ص582.

[2] البحر المحيط الزركشي ج1 ص422.

[3] المحصول الرازي ج1 ص219.

كما قرّرها الهندي:" وإنّما وصفنا بكونهما عقليتين، إمّا لأنّ العقل يستقل باستعمال اللّفظ فيهما من غير افتقار إلى استعمال أهل اللّسان اللفظ فيهما، وهذا يستقيم على رأي من لم يعتبر الوضع في المجاز، وإمّا لأنّ المتميّز بين مدلوليهما، وهما الجزء واللّازم هو العقل"[1].

فاعتبار توسُّط العقل إلى مدلولهما لا اللّفظ بعينه وضعا؛ فوَضعُ اللّفظ يدلّ على معنى موضوع له مباشرة، وهذا من غير شكّ لا خلاف في بأنّه لفظي محض، وأمّا ما كان للعقل فيه دور عن طريق الاستلزام المعنى المطابقي للفظ؛ فهو من هذا الوجه اعتُبر دلالة عقلية لا لفظية، لكون اللّفظ لم يدلْ عليها بأصل الوضع؛ بل بتوسّط العقل عبر الانتقال من الكلّ إلى الجزء ثمّ إلى اللّازم، وهذه العلمية لا شكّ عقلية.

***المذهب الثاني:** أنّهما لفظيتان تبعا للمطابقة؛ وهو ما عليه اتّفاق المناطقة، لأنّهما باعتبار فهم المعنى من اللّفظ بواسطة أو بدونها[2]؛ إذ لا شكّ أن فهم اللازم الخارجي يكون بعد فهم الملزوم الذي هو بالوضع اللفظي، وبالتّالي من هنا حُكِم أنّها لفظية.

لكن المُتأمِّل في عدم إدخال الأصوليين دلالتي التضمن والتزام في اللفظية، يُخالف لازم قولهم، فكيف وهم يُقسِّمُون دلالة الألفاظ إلى ثلاث أقسام، ثمّ يُخرجون بعض أقسامها من تحقّق اللّفظية فيها؛ وهي بحسبهم من الدّلالة اللّفظية، اللّهمّ إلّا أن يكون النّظر إليها باعتبارات مختلفة، فمن جهة أنّها مفهوم من اللّفظ سواء بتوسط

[1] نهاية الوصول الهندي ج1 ص124.

[2] ينظر حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ج1 ص313.

أم لا، ومن جهة أخرى نظروا إليها باعتبار الإدراك العقلي لمفهومي التضمن واللّازم دون الفهم المباشر من اللفظ.

***المذهب الثالث:** يرى أنّ دلالة التّضمن لفظية مثل المطابقة والالتزامية عقلية، وتعليل مذهبهم بأنّ الجزء الذي هو التضمن لا شك داخل فيما وضع له اللفظ بوصفه جزءا من الكلّ؛ إذ قولنا **الإنسان** يدلّ مطابقة على قولنا **حيوان ناطق**؛ فحيوان أو ناطق هو مفهوم جزئي لكلمة إنسان؛ فكلّ منهما يدلّ بمفرده على التّضمن ومجموعهما هو دلالة المطابقة نفسها، ولذا اعتبر أصحاب هذا الاتجاه دلالة التضمن لفظية.

وأمّا دلالة اللازم فعقلية خارجة عمّا يدل عليه اللّفظ تماما، كقولنا في المثال: السّابق **الإنسان**؛ فإنّه من لوازمه التحيُّز في مكان مثلا، وهذا لازم من لوازم الإنسان باعتباره موجودا فقولنا لفظة تحيّز، ليست من مدلول لفظة **إنسان** لا كلاّ ولا جزءا، بل تلزمه، خارجة عما وُضعت له، وممّن اختار هذا الرّأي سيف الدّين الآمدي[1] وابن الحاجب[2].

لكن قد يوّجه لهذا الاستدلال في عدم إدخال اللازم في وصف اللفظية، بعض الانتقادات نلخصها في الآتي:

---

[1]إحكام الأحكام في أصول الأحكام سيف الدين الآمدي، علّق عليه عبد الرزاق عفيفي،المكتب الإسلامي ط2 بيروت سنة 1402هـ،ج1 ص15.

[2]رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، تاج الدين السّبكي ، تحق علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود،عالم الكتب د ت د ط، ج1 ص353.

– لمّا كان سبب عدم الإدخال كونَ التضمن الذي هو الجزء اللازم للمطابقة بواسطة اللفظ، لما كان ذلك كذلك قيل على اللازم ما قيل في التضمن، لانّ فهم اللازم إنّما يكون بواسطة اللفظالدال على التضمن.

– وكذلك لا وجود للوضع في التضمن، وإذا قالوا بالوضع المجازي فلا سبيل لإخراج اللّازم منه، فيقال بالوضع المجازي فيه كما قيل في التّضمن.

– وإن كان أيضا بسبب أنّ التّضمن هو اللّازم الدّاخل والالتزام لازم خارجي، فهذا تَحكُّم من غير مناسبة[1].

وقد قُوبل هذا الاستدلال بالرفض أيضا، فضعفه بعضهم لكونه توجّها يحكم بأنّ دلالة التّضمن لفظية ودلالة التزام عقلية، "فإنّ هذا الكلام صريح في أنّ فهم الكلّ من الجزء واللّازم مُتلَقى من اللّفظ وبواسطته اِتفاقا، وإنّ مَن جعل الدّلالة عليهما عقلية أراد أنّ تلك الدّلالة إنّما كانت بطريق الانتقال من المسمّى الأصلي إلى جزئه أو لازمه؛ وهو عقلي لا وضعي؛ وهو لا ينكر أنّهما وضعيتان بمعنى أنّهما يُفهمان بواسطة اللفظ"[2]؛ إذ لولا الوضع ما حصل ابتداءً المفهوم الجزئي الدّاخلي أو الخارجي؛ فهما من هذه الحيثية مُعلّقَان بالوضع الذي يراد به جعل اللّفظ إزاء المعنى؛ لَمَا دلّ إطلاقا لا على تضمّن ولا التزام أصلا.

و"الذي يظهر أنّ الخلاف لفظي، ذلك أنّ تقسيم الدّلالة اللفظية الوضعية إلى مطابقة وتضمن والتزام، لا يتعارض في أن يكون العقل هو الذي يُدرَك به المدلول

[1] ينظر نهاية الوصول صفي الدين الهندي ج1 ص124.والبحر المحيط الزركشي ج1 ص442. وسلم الوصول على نهاية السول بخيت المطيعي ج2ص32.

[2] سلم الوصول على نهاية السول بخيت المطيعي ج2ص32.

من الدّال، وهذا لا يمنع وصفها بالوضعية انطلاقا من أنّ كلّ دلالة بحاجة إلى العقل سواء كانت مطابقية أو تضمنية أو التزامية"[1]

عندما نتشوّف متوسّمين التّدقيق نلحظ أنّ اللّفظ لم يوضع للجزء ولا للازِم؛ حيث دلَّ عليهما عن طريق انتقال الذّهن من المسمّى إليهما، وهذا بالطّبع عن طريق العقل؛ فإن قيل إنّهما وضعيتان كان ذلك سائغا باعتبار تعلّقهما بالوضع، وإن قيل إنّهما عقليتان لم يكن ذلك بمنأى عن الصّواب، وذلك باعتبار أن للعقل في تحقّقهما مدخلا وتعلّقا.

***رأي القرافي:**

يذهب القرافي أن لكلّ مفهوم سمات مكوّنة له داخلة في مفهومه وليس العقل وحده كفيلا لأن يقدمّ لنا تلك الفروق الدلالية؛ بل هناك سبيل آخر يُفضي إلى هذا التّحديد لمدلول ما بأنّه نوع مُعيَّن للدلالة أنّه دلالة تضمن أو دلالة الالتزام، فإمّا أن يكون ذاك من تمام مكوناته أو جزء منها داخلة فيه أو خارجة عنه، ليس لنا في تحديد السّمات المكوّنة للمفهوم الكلّي/المطابقة أو الجزئي/التضمن أو اللازم/التزام، من حيث كونها داخلة فيه أو عدمه إلّا من طريقين، يذكر القرافي ذلك قائلا:

"**أحدهما:** أن يُعلم من واضع اللّفظ أنّه وضع لأمرين فيُعلم أنّ كلّ واحد منهما داخل في المسمّى وأنّ ما عداهما خارج عنه كما فُهِم عن العرب أنّهم وضعوا الإنسان للحيوان الناطق فقط، فلذلك كان الناطق داخلا والضّاحك خارجا فلو فُهِم عنهم أنّهم

[1] دلالات الألفاظ عند الأصوليين عثمان، توفيق دبلوم دراسات عليا في شعبة العلوم الإسلامية جامعة سيدي بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس رقم 60/76 ،سنة 1999/1998،ص29.

وضعوا اللّفظ للحيوان والضّاحك دون النّاطق(...) أو وضعوا الثّلاثة كان كلّ واحد منها داخلا وعلى هذا القانون.

الطّريق الثاني: أن يخترع العقل ويفرض حقيقة مركّبة من شيئين فيكون ما عداهما خارجا عنهما"[1].

وفي هذا المقام يُقحم القرافي دور ثقافة المجتمع اللّغوي في تحديد أنواع معاني ودلالات الألفاظ من حيث كونها داخلة في مفهوم اللّفظ أو خارجة عنه، بمعنى أنّك ستجد كلمتين متماثلتين في ثقافتين مختلفتين، قد لا تخضع للمكوّنات المفهومية نفسها، وهذا قريب جدا من آراء بعض اللّغويين المحدثين كما "اعتبر هنبلت من الرومنسيين: اللغة مرآة تعكس الذّهنية الخاصة بالأمّة التي تتكلّم تلك اللّغة (...) وهو ما يعبر عنه يلمسليف: يَتعيَّن على اللّغة بوصفها نسقا من الرّموز أن تُشكِّل منفذا إلى النّسق المفهومي وإلى النّفس الإنسانية وبوصفها مؤسسة اجتماعية (...) يجب أن تسهم في تعيين ميزة الأمة"[2].

فهو هنا يُفرّق بين المكوّنات الكلّية والمكوّنات المفهومية؛ الّتي تشكّلها ثقافة مجتمع ما في تحديد مكوّنات للفظ ما، ويضرب القرافي مثالا توضيحيا لذلك قائلا:" فإن قيل ما مسمّى السكنجبين؟ تقول له جزءان: الخلّ والسكر وأمّا نفعه للصفراء أو غير ذلك فأمور خارجة، وذلك إنّما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجبين لهذين

[1] شرح تنقيح الفصول ص18 طه الأزهرية.

[2] الوسائط اللغوية 1- أفول اللسانيات الكلية، محمد أوراغي، دار الأمان االرباط ،ط1سنة 2001 ص68،69. وينظر علم التخاطب الإسلامي ص204.

الجزأين على الصّفة المخصوصة، فلو فرضناه موضوعا لأربعين عقارا كان كلّ واحد من داخلا في المسمى"[1].

ويقدّم لنا ابن تيمية بوضوح بأنّ ما هو داخل في مسمى اللفظ أو خارج عنه يعود بالضرورة إلى ما يعتقده المتكلم، أي ليس ما هو راجع إلى اللفظ بطبيعته فالمكوّنات التي تُحَدِد أجزاء اللفظ الداخلة فيه أو الخارجة عنه هو ما يعتقده المتكلم نفسه ويريده، يقول في هذا الصّدد: "وأمّا جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر حقيقي وإنّما يعود ذلك إلى جعل الداخل ما دلّ عليه اللفظ بالتضمن والخارج اللازم ما دلّ عليه اللفظ باللزوم، فتعود الصفات الداخلة في الماهية إلى ما دخل في مراد المتكلم بلفظه والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده بلفظه، وهذا أمر يتبع مراد المتكلم فلا يعود إلى حقيقة ثابتة في نفس أمر الموصوف"[2]

إذاً فالمفاهيم المكوِّنة لمدلول الألفاظ تختلف باختلاف الثقافات، ومن ثمّ كان تحديد نوع الدّلالة مربوطا بمدى معرفتك بالسّمات الدّاخلة أو الخارجة للفظ الواحد، فإرادة المتكلّم المُنطوِية تحت ثقافته الاجتماعية والدّينية وغيرها؛ هي الّتي تُحدّد في أجزاء المفهوممما يكون تضمنا أو التزاما داخلا في اللّفظ أو خارجا عنه، وهذا بالطّبع يرجع إلى اعتبار جزء ما من اللّفظ هو داخل فيه أو خارج عن المفهوم.

وقد قدّم القرافي توجيها وملحظا يجمع تلك الآراء المختلفة في تحديد أنواع الدّلالة أهي عقلية أو لفظية؟، بطرح ينسجم وتقديمه لمفهوم الدّلالة بأنّها لا تخرج دائما عن

---

[1] شرح التنقيح القرافي الأزهرية ص18،19.

[2] الرد على المنطقيين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة ريان لبنان ط1 سنة 2005 ص51

إفهام المتكلم للسّامع؛ الّذي لا يتحقّق إلا في دائرة ثقافية مشتركة بينهما ونسق لغوي تكون فيه المكوّنات المفهومية لألفاظ تلك اللّغة مشتركة بتواضع اِتّفاقي بينهما.

المبحث السّادس: إشكالية التّصنيف الثّلاثي في ضوء دلالة العام :

لقد أثار القرافي قضية دلالة العام ومدى انحصارها تحت أنواع الدلالات الثّلاثة، فاستشكلها وقدّم لها في كتاب النفائس أجوبة متضاربة تضاربا يدلّ على حيرة وقلق، فمرّة يرى أنّ دلالة أفراد العام تدلّ على أفراده بالتضمن ومرة آخرى يتوّقف عن الإجابة لصعوبة السّؤال، قال في شرح التنقيح: "هذا سؤال صعب وقد أوردته في شرح المحصول وأجبت عنه بشيء فيه نكارة وفي النفس منه شيء"[1].

وقد حاولت في هذا المبحث استجلاء وجهة نظر القرافي في إبطاله للتقسيم الثّلاثي، وأنّه بحجّة عدم دخول دلالة أفراد العام تحتها مع أنّ لفظ العام يدلّ بالوضع، إذ إنّ الأصوليين كما سبق بيانه دلّلوا عن وجهة نظرهم إزاء هذا التقسيم الثّلاثي، غير أنّ القرافي اِستشكل عليهم إدراج دلالة العام على أفراده ثمّ اضطرب في ذلك على رأيين رآهما، وتوقف في المسألة لِما اعتراه فيها من شكّ وحيرة كما سيأتي تفصيله.

قال القرافي: "فإن قلت هذا الحصر يبطل بأمور سبعة..."[2] وذكرها مدللا على صحة اعتراضه، وأهمّ إشكال أُعترض عليه هو مبحث تحقيق دلالة العام: أتندرج تحت الأنواع الثّلاثة أو لا؟ ثمّ قال في شرح التّنقيح "هذا سؤال صعب

---

[1] رفع النقاب عن تنقيح الشهاب الشوشاوي ج1 ص170.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص567.

وقد أوردته في شرح المحصول وأجبت عنه بشيء فيه نكارة وفي النّفس منه شيء"[1].

وقبل الخوض في المسألة وما أُثير فيها من ردود لا بدّ لنا من مقدّمات مهمّة تكون ذات علاقة لازمة بهذه المسألة، والتي من خلال تسليط الضوء عليها، يتّضح لنا وجه استدلال القرافي على أقواله وآرائه ومدى صحة الردود الموجّه إليه في هذا الادّعاء وقد لزم ذلك تقديم تصوّر لبعض المفاهيم تكون توطئة للبحث في المسألة.

وتقرير أحقّية دخول دلالة أفراد العام ضمن التّقسيم الثّلاثي للدّلالة مبني على مقدّمات ضرورية يتوقّف عليها تصوّر الإشكال بوضوح، بدءا بتحديد مفهوم الكلّي والكلية والكلّ، والجزئي والجزئية والجزء، ثمّ تحديد مفهوم دلالة العام في اصطلاح الأصوليين، وهل يعدّ العام من عوارض الألفاظ أو من عوارض المعنى؟ وذلك لكي يتمّ لنا بوضوح وجه صحة استشكال القرافي .

-الكلّي، الجزئي:

قال القرافي: "اعلم أنّ الكلّي هو المعنى المشترك بين شيئين فصاعدا"[2] ، أي يشترك فيه كثيرون وبعبارة المناطقة "ما لا يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة فيه"[3]، كقولنا إنسان فإنّه يصدق على (زيد وعمرو ومحمّد وهكذا)، فإذا قلت في البيت زيد؛ فإنّه يصدق بأنّ فيها إنسانا ويصدق أيضا على غيره كعمرو وأحمد

---

[1] شرح تنقيح الفصول القرافي ص28.

[2] العقد المنظوم في الخصوص و العموم القرافي ج1 ص261و نفائس الأصول ج2.

[3] تحرير القواعد المنطقية لقطب الرازي في شرح الرسالة الشمسية للقزويني منشورات بيدار إيران ص168.

وهكذا، فلفظ إنسان يشترك فيه مجموعة كبيرة التي تصدق على ماهية إنسان. وقال "ويقابله الجزئي أي الشّخص والفرد المعيّن الذي لا يقبل الشّركة كزيد"[1]،أي "المقول بالاشتراك"[2]"، فهذا ونحوه هو الجزئي وهو قسيم الكلّي: لأن الكلّيَ هو القابل للشركة والجزئي هو الذي لا يقبلها وبين القابل وغير القابل تناف وتعاند"[3] فقولنا زيد ونعيّنه فهذا جزئي لانتفاء الاشتراك فيه، حيث يُمنع تصوّر الشركة فيه بأن يصدق على غيره، إذاً كلّ مفهوم هو إمّا كلي أو جزئي فإن منع التصور الشركة فيه فهو الجزئي، وإن لم يمنع التصور فهو الكلّي.

-الكلية، الجزئية :

قال القرافي: "الكلية فهي عبارة عن الحكم على كلّ فرد فرد من أفراد تلك المادة حيث لا يبقى منها فرد، فهي كلّية"[4] كقول الله تعالى:" قد أفلح المؤمنون"، فإنّ حكم الفلاح يمسّ كل من تنطبق عليه هذه الصفة بلا استثناء فردا فردا، فهي كلّية بهذا الاعتبار، فتلخّص لدينا أنّ مفهوم الكلّية عبارة عن قضية مركبة من تصوّرين أو لفظين يحصل بينهما حكم بالإيجاب أو بالسّلب فلا بدّ في فهم الكلية أن يسبقها بِفَهمِ ما يتركّب منها.

ثمّ عيّن بعدها مفهوم الجزئية فقال: "ويقابلها الجزئية وهي القضاء على بعض تلك الأفراد إمّا واحد كزيد وإمّا عدد متناه كـ: المائة ونحوها من أفراد

---

[1] العقد المنظوم في الخصوص والعموم أبي العباس شهاب الدين القرافي، دراسة وتحق محمد علوي بنصر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب سنة 1997،ج 1ص262. وشرح التنقيح ص29.

[2] تحرير القواعد المنطقية قطب الدين الرازي ص189.

[3] العقد المنظوم القرافي ج1 ص262.

[4] العقد المنظوم القرافي ج1ص266.

الإنسان، أو عدد غير متناه كـ: الرجال بالنسبة إلى أفراد الإنسان، فإنّ قولنا: **كلّ إنسان حيوان** كلّية وقولنا: **كلّ رجل إنسان**، هو كلّية في نفسه، وهو جزئية بالقياس إلى تلك الكلّية"[1] أي نحكم على بعض أفراد الكلّية من غير تعيين، كقولنا **بعض الحيوان إنسان**؛ فهذه جزئية لأنّنا حكمنا على بعض الأفراد، فهي جزئية بهذا الاعتبار.

-الكلّ و الجزء:

أمّا الكلّ فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع، وهو مدلول أسماء الأعداد، "فقولك في الإثبات: أكرم عشرة، فإنّه أمر بإكرام جميع أفراد العشرة، ومثاله في النفي: ما رأيت عشرة، فإنّه إخبار ما رأى مجموع العشرة وليس فيه ما يدلّ على نفي رؤية أفراد العشرة لأنّه يجوز أن يرى تسعة..."[2]، فدلّ لفظ الكلّ على جميع أفراده من حيث هو مجموع لا أفرادا، فيتناولهم من حيث هم كذلك، لَمّا يكون ذلك في سياق الإثبات، لكن يتخلّف في بعض الأفراد حتما، لو كان ذلك في سياق النفي، كقولك مثلا: إني لا أحبّ كلّ الناس فهذا حكم من حيث المجموع، لكن قد يوجد بعض النّاس تحبهم قطعا، فعدم المحبة لهم وقع لك للناس من حيث إنّهم مجموع لا آحادٌ ومنه قول المتنبي[3]:

"**ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه** ....."

---

[1] العقد المنظوم ج1 ص267.

[2] رفع النقاب عن تنقيح الشّهاب ج1 ص227.

[3] من قصيدة مطلعها : "بم؟ التعلل لا أهل ولا وطن" ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، ضبطه وصححه مصطفى السقا وآخرون، دار الفكر لبنان دط سنة 2010 ج4 ص233 .

لكن قد يدرك المرء بعض ما يتمنّاه ، فالنفي وقع على المجموع لاعلى الأفراد آحادا، وأمّا **الجزء** " فهو ما تركّب منه ومن غيره كلّ كالخمسة للعشرة"[1]، باعتبار أنّ الكلّ مركّب من أجزاء، فهو مجموع لهم، فالجزء مع الجزء يُركّب منهما الكلّ .

مفهوم مصطلح (العام):

اختلف علماء الأصول في تحديد مفهوم العام على أقوال، نختار منها تعريف الإمام الرّازي الذي سار عليه القرافي وجمع من الأصوليين[2] قال: "هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقولنا: **الرّجال** فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له"[3] وهو تعريف وقع عندهم بالقبول مع كثرة ما وُجِّه إليه من اعتراضات ليس هذا محلّها.

ثمّ جرى بين الأصوليين خلاف حاصله هل دلالة العام تعرض للألفاظ أم هي خاصة بالمعاني؟.

لقد أجاب القرافي على أنّ العام يكون من عوارض الألفاظ كما يكون من عوارض المعاني، فهو موضوع لهما بالقدر المشترك، يقول القرافي :" كما نقول **لفظ عام** أي شامل لجميع أفراده؛ فكذلك نقول للمعنى إنّه عام، فنقول الحيوان عام في الناطق والبهيم، والعدد عام في الزوج والفرد...وهذه كلّها عمومات معنوية لا لفظية، فإنّا نحكم بالعموم على هذه المعاني عند تصوّرها...وأمّا عموم اللفظ فهو إنّما يتأتى

---

[1] شرح التنقيح القرافي ص30.

[2] المحصول في علم أصول الفقه الرازي ج2 ص309.

[3] ينظر البحر المحيط الزركشي ج2ص180، وينظر الكاشف على المحصول الأصفهاني ج4 ص220. وينظر إتحاف الأنام بتخصيص العام محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث القاهرة ط1 سنة 1997 ص19.

من جهة الأوضاع واللغات لا من جهة العقل ولا بدّ فيه من الشمول، ولا يكتفي فيه بعدد مع إمكان غيره، ومتى اقتُطِع فرد عن اللفظ من تلك المادة قيل فيه بطَل عمومه"[1]، فرغم اختلاف كثير من الأصوليين في تحقّق مفهوم العام وأنّه من عوارض المعاني؛ فإنّ توجيه القرافي يتناسب ومدى ترابط اللّفظ مع المعنى، حيث يعدّ اللفظ لا محال قالبا للمعنى يؤدي عنه تلك الدّلالة التي لا تظهر إلّا به؛ فهو من هذه الحيثية لا ينفك اللفظ عن المعنى في تأدية المعاني سواء أكانت عامة أو خاصة، مجملة أو مبيّنة، وهكذا يصير اللفظ في هذه الحالة يطلق عليهما بالاشتراك كما وضّحه القرافي.

ثمّ انطلق القرافي في استشكال جعل العام من أنواع الدلالة، وهذا بناءً على اعتباره مفهوما وتصورا كلّيا، وهو ما اعترضه على سابقيه من الأصوليين، فشرع في بيان أنّ مدلول العموم يكون من باب الكلّية، لا كلّ ولا كلّي، حيث قال: " فإذا قلنا كلّ رجل يشبعه رغيفان، صدق ذلك باعتبار الكلّية لا باعتبار الكلّ، ولا يصدق هذا الحكم باعتبار الكلّ"[2]، وبيان ما أراده: أنّ مجموع الرجال دفعة واحدة لا يشبعهم رغيفان من حيث هم مَجمُوع، وإذا اعتبرنا أنّ أداة **كلّ** هي للعموم، فإنّما دلّت هنا على أنّها **كلّية** لا **كلّ**؛ إذ في المثال السّابق يكون كلّ رجل يشبعه رغيفان؛ وهذا ممكن لا كلّ الرجال دفعة واحدة، ثمّ استدلّ على صحة ما ذهب إليه من أنّ مسمّى العموم كلّية، هو إنّه في استدلالهم على النفي والنهي من الخطاب فإنّما يقع على كل فرد دون استثناء وقوعا تعيينيا لا باعتبارهم مجموعا في حالة كان الخطاب مُعبَّرا عليها بصيغة من صيغ العموم، إذ كما قرّر أنّ الكلّية حكمها يترتّب على كلّ

[1] العقد المنظوم في الخصوص والعموم القرافي ص255،256.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص569.

فرد فرد. ومنه استشكل القرافي دلالة أفراد العام ودخولها في دلالة التّضمن، فالتّضمن هو فهم الجزء من الكلّ ولا جزء بحسبه في دلالة العام؛ حيث قضى بأنّه كلية لا كلّ.

يقول في هذا الصّدد: "دلالة العموم على كلّ فرد من أفراده؛ نحو: **زيد مثلا من المشركين** لا يمكن أن يكون بطريق المطابقة؛ لأنّ دلالة المطابقة: هي دلال اللفظ على مسماه بكماله، ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط، حتّى تكون الدلالة عليه مطابقة، ولا بطريق التضمّن، لأنّ دلالة التضمن هي : دلالة اللفظ على جزء المسمى، والجزء لا يصدق إلا إذا كان المسمى كلاً ومدلول العموم ليس كلاً كما تقدّم"[1]، وبهذا نخلص إلى أنّ التقسيم الثلاثي الحاصر لأنواع الدّلالات الثلاث ينتقض بما قررّ من عدم صلاحية دلالة أفراد العموم على إحدى أنواع الدّلالات الثلاثة.

لقد وُجّه للقرافي انتقاد واسع من قبل بعض معاصريه[2] و كذلك مَن جاء بعده[3] في استشكاله السّابق الذي جرى فيه على إخراج مفهوم دلالة العام من أنواع الدلالة، ثمّ انتقاد التصنيف المشهور فيها والحكم عليه بالنقض.

إنّ الناظر في اعتراض القرافي على التصنيف المذكور مبني على اعتبار العام دلالة كلّية؛ أي قضية مركّبة من تصوّرين، وهذا الرّأي يخالف ما اعتمده

---

[1] نفائس الأصول القرافي ج 4 ص1802.

[2] الكاشف على المحصول ج4 ص213

[3] مثل السبكي في الإبهاج، ج2ص816.، وأحمد مبارك السجلماسي في إنارة الأفهام لوحة 20 وما بعدها، ومحمد الجعيط في حاشيته على التنقيح ص56،57، والزركشي في البحر المحيط ج2 ص180 ،ومن المعاصرين اللسانيين محمد محمد علي يونس علم التخاطب الأسلامي ص200، الذي وجه اعتراضه على طريقة استدلال القرافي وإن وافقه في صحة الدّعوى.

الأصوليون في تحديد مفهوم العام، إذ العام عندهم مفرد وليس مركّبا كما يحيل إليه استدلال القرافي، لأنّه عدّه من باب الكلية وهي لا شك قضية إذاً هي مركّبة من تصوّرين ومفهومين، وهذا يخالف تعريف الأصوليين لمفهوم العام الذي اعتبره كلّ الأصوليين بأنّه من المفردات لا من المركبات أو بعبارة أخرى هو كلٌّ وليس كلية خلافا ما للقرافي، ونستفيد ذلك من تعاريفهم له؛ كقول الغزالي: "العام عبارة عن اللفظ الواحد الدّال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا مثل الرجال والمشركين"[1]، وتابعه في ذلك فخر الدّين الرازي أيضا قال في المحصول: "وقيل في حدّه أيضا إنّه اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر، واحترزنا باللفظة عن المعاني العامة والألفاظ المركبة.." [2]، إذاً تعريف الغزالي والرّازي للعام صريح بأنّه مفرد لا مركّب، وأمثلتهما على الحدّ تدلّ عليه كالرّجال والمشركين؛ فإنّها أمثلة للمفردات لا غير.

وممّا قد يلزم القرافي بكون العام من المفردات، ذكره في شرح المحصول صيغ العموم حيث ذكر مجموعة ألفاظ من صيغ العموم مثل **أي** و**الشرط** و**النكرة في سياق النفي** و**من** و**ما وجميع** و**أين** و**الجمع** وغيرها [3]، وكلّ هذا لا يشك أحد بأنّها من المفردات، فإذا تقرّر لدينا أنّه مفرد لا مركّب انتفى كونه كلّية التي تقرّر أنّها لا تدلّ على أفرادها بالتّضمن؛ لأنها ليست كلاّ ليكون لها جزء، ووجه تحديد العام بأنّه **كلّ** البرهان العقلي والنقل عن علماء الأصول والبيان والنحو كما سيأتي ذكره لاحقا.

---

[1] المستصفى من علم الأصول الغزالي ج3 ص212.

[2] المحصول في علم أصول الفقه فخر الدين الرازي ج2 ص310.

[3] ينظر نفائس الأصول ج4 ص1794.

أولا: الاستدلال العقلي قال السجلماسي: "إنّ اللفظ بحسب معناه لا يخلو من ستة أقسام لأنّه إمّا أن يكون كلّيا أو كلّية أو كلاً أو جزءا أو جزئية أو جزئيا... ولا شكّ في انتفاء الكلّية والجزئية، لأنّها من المركّبات بل من القضايا ولا شيء من العام بمركب...ولا شك بانتفاء الكلّي لأنّه هو المطلق ولا شيء من العام مطلق ولا في انتفاء كونه جزئيا لأنّه موضوع للقضية الشّخصية ولا شيء من العام بموضوع للقضية الشخصية وانتفاء كونه جزءا واضح لا يحتاج إلى بيان وحيث انتفت عنه الأمور الخمسة فتعيّن كونه كلاً"[1] وهذا الاستدلال العقلي يسمى عند المناطقة بالسبر والتقسيم[2] .

وأمّا **الثاني:** فدليله النقل عن العلماء؛ فكثير منهم من اعتبر أنّ العام مفرد لا مركّب، من ذلك قول الفخر الرازي في سياق الحديث عن علاقات المجاز: " تسمية الجزء باسم الكلّ كإطلاق لفظ العام مع أن المراد منه الخصوص"، فهذا تصريح آخر منه على أنّ العام **كلّ** وليس **كلّية،** وأقر ذلك ابن الحاج البيدري في شرح المستصفى والأبياري المالكي في شرح البرهان[3] ونقل أحمد بن المبارك السجلماسي عن جمع غفير من العلماء الأصوليين والبيانين، والنحاة يقرّون بأنّ العام **كلٌّ** وليس **كلية**[4]، حيث أطال النفس في مناقشة القرافي وإبطال استدلاله السّابق، وفي الأخير خلص إلى أنّ دلالة العام يدلّ على أفراده آحادا على سبيل التّضمن.

---

[1] ينظر إنارة الأفهام بسماع ما قيل في دلالة العام أحمد بن المبارك السجلماسي لوحة24.

[2] هو "حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء –بعد التقين– الباقي للعلّة كما يقال علّة حِرمة الخمر إمّا الإسكار أو كونه ماء العنب المجموع وغير الماء وغير الإسكار لا يكون علّة بالطريق الذي يفيد إبطال علّة الوصف فتيقن الإسكار". كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي ص929.

[3] ينظر إنارة الأفهام بسماع ما قيل في دلالة العام السجلماسي لوحة 26.

[4] ينظر إنارة الأفهام بسماع ما قيل في دلالة العام أحمد بن المبارك السجلماسي لوحة 24 وما بعدها

قال:" العام يدلّ على التّضمن دون المطابقة والالتزام...واعلم أنّ العام كلّ وأنّ الخاص جزء منه؛ فلزم حينئذ أن يدلّ لفظه على جزئه دلالة تضمن، كما تدلّ سائر الألفاظ الموضوعة لما هو **كلّ** على جزئه بالتّضمن وذلك كلفظ الأربعة والعشرة والبيت والإنسان...فإنّ كل لفظ منها يدلّ على جزء معناه بالتضمن فكذا لفظ العام في جميع صيغه"[1].

وقد ذهب محمد محمد علي يونس مذهبا موافقا ما رآه القرافي، حيث آزره فيما استشكله على أنّ التصنيف الدّلالي غير جامع، ثمّ عاب عليه طريقته في الاستدلال، مع اعتباره صائبا لكنه عاب عليه شرحه لوجهة نظره.

وقد طرح محمد علي يونس استدلالا بديلا يبيّن فيه وجهة نظر تفرض أنّ دلالة العام منطوية تحت أنواع الدلالة، ولكن بتقسيم رباعي اقترحه بدلا من التقسيم الثلاثي المشهور، حيث رأى أنّ معالجة التقسيم ودلالته على مسمّياته يجب أن تبعد عن السياقات الخارجية وتتعامل مع المعنى من حيث هو؛ دون اعتبارات خارجية.

وهنا نسوق عبارته: "وأمّا ما لم يشمله التصنيف السابق مع كونه جديرا بأن يندرج فيه فهو ليس العمليات التي يشير فيها العام إلى فرد ما أو جزئي يندرج في ماصدقه، بل ذلك النوع من الدلالة التي يكون فيه العام محتويا من الناحية المفهومية(وليس الماصدقية) الخاص خذ مثلا القولتين الآتيتين اللتين تكون فيهما **3** مستلزمة **4**. –3 لا بالغ في الدار –4 لا رجل في الدار. ونظرا إلى أنّ النوع من الدّلالة الذي سأسمّيه دلالة انضواء"[2].

---

[1] إنارة الأفهام السجلماسي لوحة29.

[2] علم التخاطب الإسلامي محمد محمد علي يونس ص201.

لكن هذا الاقتراح يبقى معه الإشكال قائما بحيث حتّى فإنّ مع التسليم بكلام محمد علي يونس فإنّ الكل أو الجزء عبارة عن مفاهيم لأعيان خارجية؟ وتناول دلالة تلك الألفاظ على معانيها تتّطلب تمثيله بالصّورة الخارجية والوجود العيني المماثل للفظ، وإلّا فما دور الألفاظ التي تنأى بنفسها عن الإحالة الخارجية للأعيان أليست اللغة هي أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم؟، إنّ إبعاد الاعتبارات الخارجية من تصوّرنا لدلالة الألفاظ على معانيها ليس بسائغ، لأنّ ذلك يمنع في أقلّ أحواله من تناول مباحث دلالة الألفاظ بغية إصابة المعاني، ومن ثمّ تَتمِيم العملية التخاطبية بنجاح.

ثمّ إنّ دعوى كونه قد نظروا إلى العام خارج المعنى من حيث هو؛ ينسحب على الأنواع الأخرى من وجوب معالجتها دون استحضار وجودها العيني الخارجي، وهذا لا يصحّ لأنّ الإشارة للأعيان الخارجية؛ هي مكوّن أساسي في العملية التخاطبية عند الأصوليين؛ فلا يعتبرون دلالة الألفاظ بمنأى عن مقاماتها التّخاطبية، ولهذا لا تجد في انتصار الباحث محمد علي يونس للقرافي وتصويبه إيّاه مكانة ضمن تلك الاستدلالات السّابقة القاضية بإبطال دعوى القرافي.

وممّا سبق عرضه نتبيّن أنّ مسلك القرافي في اعتباره أنّ العام غير داخل في أنواع الدّلالة هو مسلكٌ غيرُ سديد، خاصة وأنّه انفرد بهذا الرّأي عن الجمهور، ومنشأ ذلك الرّأي نابع من اعتقاده بأنّ العام هو كلّية، وبالتّالي يتعذّر أن يدلّ على معناه لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ، إلّا أنه خولف من جلّ الأصوليين كما بيّنا ذلك.

ونخلص إلى أنّ الإشكال الوارد وإن لم ينهض على أدلة مقنعة تُبطل به ذاك التصنيف المشهور، إلّا أنّنا نلحظ أنّ القرافي قد آثار آراء العلماء من بعده، وبه

يتجلى قدر شخصية القرافي ومنزلته العلمية المتحررة في مناقشة كثير من المسائل الأصولية عموما والدلالية بعقل يبحث في الحقائق دونما تقليد.

الفصل الرابع

اللّفظ، حدوده وقضاياه وأشكال دلالته على المعنى

وفيه

- اللّفظ تقسيماته وحدوده
- دلالة المتواطئ
- دلالة المشكّك
- دلالة المتباين

توطئة:

لقد أسلفنا القول بأنّ منهج الأصوليين في تناول مباحث الألفاظ اتّسم بالتّتبع التام لأحوال اللّفظ مفردا ومركّبا ودلالتهما في أحوالهما المختلفة، ثمّ كما هو معروف في "أنّ التّصور الأصولي يتميّز بالدّقة في التّقسيم اللّفظي لتحديد وضبط الدلالة"[1]، ممّا ينِمّ عن الدّقة المتناهية الّتي تَمَيّز بها العقل الأصولي في تقديرهم للدّلالة اللّفظ على المعنى بهيئات متّنوعة، "إذ تتحدّد النّسب الدّلالية[2] بين الألفاظ والمعاني في صور محصورة ترتدّ إليها سائر الأدلّة سواء في حالتها المجردة أو الاستعمالية"[3].

واللّفظ عند الأصوليين هو: "وسيلة للفهم وأداة للدّلالة بناء على أنّ المقصود من الخطاب، –ليس التّفقه في العبارة– بل البحث في المراد منها.."[4].

ولقد أبرز أهمية هذه النّسب الدّلالية وضرورة التّفريق بينها الإمامُ الغزالي، فوضّح صعوبة التّفريق بين التواطئ والاشتراك والتباين والترادف، قال: "ولقد كان من الِالتباس المشتركة بالمتواطئة غلطٌ كثيرٌ من العقليات، حتّى ظنّ جماعة من ضعفاء العقول أنّ السّواد لا يشارك البياض في اللّونية إلّا من الِاسم وأنّ ذلك كمشاركة الذّهب للحدقة الباصرة في اِسم العين .."[5]، ولذا كان الاعتناء بتلك النسب

---

[1] التّصور اللّغوي عند علماء الأصول، أحمد عبد الغفار ص101.

[2] يذكر عادل فاخوري في سياق الحديث عن النّسب أو العلاقات بين المعاني أنّ: " للمناطقة واللّغويين العرب، قبل الألسنيين المعاصرين، السّبق في تحديد هذه النّسب وتثبيت القوانين الّتي تنطبق عليها" ينظر اللّسانيات التّوليدية التّحويلية، دار الطليعة بيروت لبنان ط1 سنة 1980 ص37.

[3] الخطاب الاشتباهي في التّراث اللّساني العربي البشير التّهالي ص 48.

[4] منهج الدّرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، عبد الحميد العلمي ص214.

[5] محك النّظر للغزالي نقلا عن التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي ص115.

الدلالية مقرّرة في كتبهم الأصولية لدور الفعّال في تجلية والتفريق بين المعاني المتعلقة بالخطاب الشرعي.

وعليه فما وجدناه عند الرّازي لا يخرج عن النّسب التّالية المذكورة قبلُ، نعني بين اللّفظ ومعناه، وبين المعنى وأفراده، وبين لفظ ولفظ آخر، فينتج عن النّسب التّالية : [المُتواطِئ والمُشكِّك والمُتباينِ والمترادف والمشترك]، وهذا ما اِلتمسناه عند القرافي أيضا، إذ إنّنا نلفيه اِتبع التّصنيف نفسَه، وسار على طريقة الرّازي في هذا التّقسيم، وهذا التّقسيم تُفضي إليه القسمة العقلية لعلاقة اللّفظ بالمعنى وعلاقة اللّفظ بلفظ آخر وعلاقة معنى بمعنى آخر، وبهذا الاعتبار أرجعها بعضُهم إلى أربعة أقسام، "لأنّ ثنتين منها بين معنى اللّفظ وأفراده، هما المتواطئ والمشكّك وواحدة بين اللّفظ ومعناه، وهي الاشتراك، وواحدة بين اللّفظ ولفظ آخر وهي التّرادف، وواحدة بين معنى لفظ ومعنى لفظ آخر وهي التّباين"[1].

ويظهر هنا تصدير القرافي والرّازي بـ (أقسام الألفاظ فقط في علاقة اللّفظ بمعناه دون الصّور السّابقة المذكورة)، فيه قصور لا يؤدّي إلى جميع النّسب المذكورة، ونُلَمِّح هنا أنّ هذه الأحكام بين النّسب خاضع لدلالات تلك الألفاظ لا إلى نفس الألفاظ، فـ"ما يقع من الحكم بالتّباين بين الألفاظ، فهو بالنّظر إلى معانيها لا إليها نفسها"[2].

[1] حاشية محمد بن علي الصّبان على شرح السّلم لأحمد الملّوي ،مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر،سنة 1938. ص73.

[2] حاشية الصّبان على شرح الملّوي على السّلم ص73.

ويكن قبل الخوض في مباحث النّسب المذكورة؛ لزم أن نحدّد مفهوم اللّفظ المفرد وأنواعه وتقسيماته عند القرافي بوصفه تمهيدا مهمّا لتصور تلك النسب الدلالية.

المبحث الأوّل: اللفظ تقسيمه وحدوده

للفظ أهمية بالغة في إيصال المعنى وحمله، فاللفظ هو وسيلة غايته مساعدة الكائن البشري في التّواصل لما يمتاز به من خاصية التلفظ والنطق وهو بهذا يرتكز على الألفاظ باعتبارها المنفذ الوحيد لملئها بالمعاني، بل تعدّ أهمّ وسيلة للإبلاغ، ولذا وقع كل هذا الاهتمام باللفظ ؛ خاصة وأنّ الأصوليين رأوا أنّ الخطاب الشرعي خطابٌ ملفوظٌ في أغلبه، وحتّى ما آل منه إلى الفعل يُنقل باللّفظ نطقا ووصفا ورسما، ومن هنا اعتنوا أيُّما اعتناء به، فبلغوا الغاية في رسم حدوده والبحث في قضاياه متوسّمين معانيه كما هي مقصودة، حيث إنّهم اشتغلوا باللّغة ومبادئها ليس من باب التّرف الفكري، بل علِموا أنّ الأحكام مخرجها لغوي.

ثمّ ما استجد منها من وقائع فطريقها الألفاظ حتما، حيث إنّ اللفظ عند الأصوليين أداة يسعون من خلاله للنفاذ إلى مكنوناته الدّلالية التي يحملها في طياته وهو – أي البحث عن مكنوناته– غرضهم الأوّل، ولذا وجدنا مباحثهم في الألفاظ تتّسم بالدقة والعمق مخافة الوقوع في المحذور النّاتج عن سوء الفهم الذي ينجرّ عنه تخلّف الامتثال بأحكام التشريع، فـ "قد يطرأ على بنية الخطاب المعرفي من فساد يعود إلى أصل لفظي، فهو يعتبر أن إغفال مقاصد الألفاظ وسوء توظيفها من شأنه أن يُدخل أغاليط كثيرة"[1]، وبالتّالي تأويل لمراد الشّارع ومقاصده على غير مراد الشارع، ثمّ تضييع الغاية المنشودة ألا وهي استنباط الأحكام التي هي بدورها تُناط بعملية تحديد المعاني من الألفاظ.

[1] فلسفة اللغة والمعنى بين التوقيف والوضع والتأويل عائشة الحضري، منشورات الاختلاف الجزائر ط1 سنة 2016 ص619.

مفهومه اللّغوي:

قال ابن فارس: "اللّام والفاء والظاء كلمة صحيحة تدلّ على طرح الشّيء وغالب ذلك أن يكون من الفمّ، تقول لَفَظ بالكلام...ولفظت الشّيء من فمي"[1]، و"لفظ بالشّيء يلِفظ لفظا: تكلّم وفي التّنزيل: ما يلفظ من قول إلّا لديه رقيب عتيد"[2] و"اللفظ بالكلام مستعار من لفظ الشّيء بالفمّ"[3]، وعرّفه الّسيد الشريف الجرجاني بأنّه:"ما يتلفظ به الإنسان"[4] وسار القرافي على التعاريف اللغوية نفسها فقال: "الألفاظ تخرج من الفمّ كأنّه يُلقِيها ويطرحها ولذلك سُمّي الكلام لفظا من قولهم: لفظ البحر كذا إذا طرحه، فكأنّ الفمّ يطرح الحروف والأصوات"[5] ومنه أخذ مفهوم اللفظ في تعريفه اللّغوي فهو لا يخرج عن كونه شيئا يرمى، فاستعير هذا في الكلام على سبيل المجاز.

مفهومه الاصطلاحي:

تباينت مفاهيم اللفظ عند العرب القدامى وتحدّدت تلك المفاهيم بما يقتضيه المجال الذي عولج فيه هذا المفهوم فاختلفت نظراتهم له انطلاقا من خاصية كلّ فن تناوله، فهو في "عرف النحاة معتمد على مخرج من مخارج الفمّ محقق كاللسان أو مقدّر كالجوف"[6]، وعرّفه أصحاب البيان بأنّ: " إذا وضعوا اللفظ بما يدلّ على

---

[1] مقاييس اللغة ابن فارس مادة "لفظ" ج5 ص259.

[2] لسان العرب ابن منظور مادة "لفظ" ج13 ص216.

[3] مفردات ألفاظ القرءان الراغب الأصفهاني، تحق صفوان عدنان داوودي، دار القلم دمشق ط4 سنة 2009،ص743. وينظر تاج العروس للزبيدي باب الظاء ج20 ص227.

[4] التعريفات السيد الشريف الجرجاني ص203.

[5] نفائس الأصول القرافي ج1 ص432.

[6] حاشية الخضري على شرح ابن عقيل ،محمد الخضري دار الفكر لبنان سنة 2010،ج1 ص20.

تفخيمه لم يريدوا اللّفظ المنطوق، ولكن معنى اللفظ الذي دلّ به على المعنى الثاني"[1]، فنلحظ التّعاريف السّابقة لم تخرج عن تحديد مفهوم اللفظ في إطار التعريف بالرسم أي تعريفه بآثاره لا بمميزاته الخاصة التي تكون في العادة في جواب **ما هو**.

وهنا ننتقل إلى تعريف الفلاسفة الذي نظروا إليه نظرة ماهوية تراعي شروط التعريف بالحدّ، كما هو معتمد عندهم في البحث عن الماهيات، يقول ابن سينا: " فهو الذي لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكلّ المقصود به دلالة بالذات مثل قولنا إنسان فإنّ **إن**– و**سان**، لا يدلّان على جزأين من معنى الإنسان...وذلك أنّ اللفظ بنفسه لا يدلّ ألبتة، ولولا ذلك لكان لكلّ لفظ حقّ من معنى لا يجاوزه بل إنّما يدلّ بإرادة اللافظ"[2].

وهذا الذي قدّمه ابن سينا يتوافق تماما مع ما قدّمه الأصوليون وأكدّه القرافي من اشتراط القصد والإرادة الذي خالف فيه المناطقةُ الأصوليين في مراعاة قصدية اللافظ أثناء التلفظ ومراعاة ذلك في تحديد المعنى، وهذا خلاف مذهب المناطقة كما سبق بيانه، وهو توجّه سار عليه بعض اللّسانيين الغربيين، حيث كان لاعتبار القصد في التّلفظ مكوّنا أساسيا لعلاقة الرمز بالفكرة على اصطلاحهم فهذا اللساني ريتشازد قد صاغ للمعنى اعتبار القصد في تحصيله وعدم سوء فهمه يقول: " فبصرف النظر عمّا يقول المتكلّم وموقفه ممّا يتكلّم... مازال قصد المتكلّم هدفُه.. النتيجة التي يجهد لإنشائها"[3]، ويضيف أوغدن ورتشازد: بأنّ" لوظيفة اللغة بوصفها

[1] الكيات لأبي البقاء الكفوي ص795.

[2] الشفاء ابن سينا ج7 تحق الأب قنواني وآخرون المقالة الأولى منطق ج 7ص24.

[3] اللغة بين الدلالة والتضليل كيان أحمد حازم يحيى ص288.

آلة لإنشاء الأغراض أكثر منها وسيلة للرمز إلى الإحالات"[1] فاللغة عندهم هي الإفادة في مجالاتها التواصلية وإبعاد التأويلات المُخلِّة بفهم مراد المتكلّم أثناء الفعل الكلامي التخاطبي .

وأمّا الأصوليون فقد عرفوه كما ذكره أبو الحسين البصري: " هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميّزة المتواضع على استعمالها في المعاني"[2]، على أنّ القرافي توقّف في موافقته للتعريف السابق متعرضا فيه على إيراد الرازي له، لما أضافه من قيود في حدّ اللفظ من خلال اعتبار المواضعة في استعمالها على معان متفق عليها قال القرافي: "المتواضع عليها احترازا من المهملات في غاية الإشكال، لأنّ هذا القيد يخرج الكلام كله من حدّ الكلام وذلك أنّ العرب وضعت **قافا** مثلا للحرف الأوّل من **قال وألفا** للثاني منه **ولاما** للثالث منه"[3].

ووَجهُ الاعتراض الذي قدّمه القرافي يرتكز أساسا على أنّ العرب لم تضع المعاني للحروف بل للمركّب منها كـ**قال** في المثال؛ حيث وضعت العرب معناه مجموعا من تلك الحروف، وبما أنّ التعريف الّذي أورده الرّازي يضيف قيد المواضعة في اللّفظ الذي يدخل فيه الحرف والحرفان، فإنّنا سنخرِج لا محالة هذا

---

[1] معنى المعنى دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، أوغدن ورتشازد، ترجمة كيان احمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان ط1 سنة 2015، ص75.

[2] المعتمد في أصول الفقه أبو الحسين البصري المعتزلي، تحق محمد حميد الله المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق ج1 ص15.

هنا لم نتطرّق إلى الانتقادات التي ووجّهها بعض المعاصرين لعدم التفريق العرب القدامى بين الصوت والحرف وأنهم لا يفرّقون بين الوظيفة اللغوية والمعاني المنطقية لكون أنّ مجال البحث يعتني بطرائق التفكير لدى الأصوليين منهم القرافي وكيفية بناؤهم لتلك الحدود الدلالية، وينظر تلك الاعتراضات مناهج البحث في اللغة تمام حسان مكتبة الأنجلو مصرية القاهرة سنة 1990 ص226.

[3] نفائس الأصول القرافي ج1ص438.

النّوع من الألفاظ في مفهوم الأصوليين، وبناءً عليه سنخرِج كلّ الكلام العربي، لأنّه مُكوَّن من تلك الحروف التي لم يشمَلها التّعريف المذكور،حيث يؤكدّ القرافي عدم فائدة القول بالمواضعة للحروف المسموعة في تحديد مفهوم اللفظ إذ بهذا الشكل لن يدخل في الكلام العربي أي لفظ من ألفاظه إذا اعتبرنا قيد المواضعة في حدّ اللفظ، يقول: " فحينئذ الكلام إنّما هو مركّب من الحروف المهملة لا من الموضوعة؛ فخرج جميع الكلام عن حدّ الكلام، فيبطل الحدّ ضرورة لاشتراطه الوضع وعدم الإهمال والواقع الإهمال"[1] فعليه اللفظ عند القرافي هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة دون قيد المواضعة التي اشترطها الرزاي تبعا لأبي الحسين البصري المعتزلي.

أجزاء اللفظ عند القرافي:

يُدرج القرافي أربعة أقسام للفظ، وذلك من خلال دلالاته مفردا ومركبا أو غيرهما، فينتج عندنا أربعة أقسام كما قررها القرافي وذلك بناءً على أهمية التفريق بين المستعمل والمهمل، فالكلام المعتدّ به عند الأصوليين هو الذي اكتسبت هيئته التكوينية صبغة دلالية، وذلك انطلاقا من قوانين المواضعة التي تفترض أن يكون بإزاء كل لفظ معنى قائم باللّفظ في حالة إفراده وتركيبه، وما لم يدلّ فليس من بحوثهم ومجالهم.

[1] نفائس الأصول القرافي ج1 ص439.

فالأوّل: اللفظ يدلّ حال كونه مفردا وحال كونه مركّبا مع غيره، "كزيد من قولنا: زيد قائم، فإنّه يدلّ على زيد أفردته أو ركبته مع قائم"[1] وتدخل فيه أقسام الكلام كالاسم والفعل في حالتي الإفراد والتركيب.

الثاني: اللفظ الذي لا يدلّ مطلقا سواء أكان في حالة الإفراد أم في حالة التركيب وهنا تخص حروف المعجم وهي سواء أفردت أو ركبت تبقى على حالة الإهمال في إحالتها على المعاني، "كـ **جع** من جعفر لا يدلّ إن أفردته أو ركّبته مع **فر** لأنّ الدال حينئذ المجموع لا **جع** من حيث هو **جع**"[2].

الثالث: اللفظ الذي لا يدل على معنى إلّا إذا أُفرِد، فلا يدلّ من حيث هو حالة التركيب "كـ**إن** من **إنسان** فإنّك إن أفردتها دلت على الشرط وإذا ركبتها مع **سان** لم يفهم الشرط حينئذ" أي من حيث ذاك المفرد أثناء تركيبه فهو لا يدلّ بل دلالته معتبرة إن كان مفردا بعيدا عن سياق التركيب.

رابعا: ويدخل ضمنه اللفظ الذي لا يدلّ إلّا ضمن التّركيب؛ فإذا أفردته أُهمِل ولم يعتبر ومثّل له القرافي بحروف المعاني البسيطة، قال: "نحو **كاف** التشبيه **ولام** التمليك و**باء** الإلصاق ونحو ذلك؛ فإنّك إذا ركّبتها وقلت زيد كالأسد دلّت **الكاف** على التشبيه"[3] وهنا إذا وقعت في صيغة الإفراد لا تدلّ على شيء من لفظها.

---

[1] نفائس الأصول القرافي ج2 ص594.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص594.

[3] نفائس الأصول القرافي ج2 ص594.

والقسمة التي تفرّعت عن اللّفظ تجعل من اللّفظ[1] مركّبا ومفردا وهو المقصود عند الأصوليين بالكلام الذي يبحثون فيه عن المعاني، لكن الذي يقصدونه هو الكلام المستعمل لا المهمل فما كان مهملا هو خارج عن بحوثهم الدّلالية، لأنّه خارج عن غايتهم وهي استنباط المعاني من الخطاب الملفوظ في إطار الاستعمال، ثمّ إنّ الأصوليين يعنون باللفظ المفرد والمركّب كما سبق توضيحه، إذ هذا التّقسيم يعتبر اللّفظ أثناء التقسيم من حيثية أنواعه المنطوية تحته، فكان الحديث عنه باعتبار النّوع توطئة ضرورية قبل الخوض فيه باعتبارات ومسالك متنوّعة كالوضع أو الاستعمال أو الوضوح أو الخفاء وهكذا، وبه على ما سبق تظهر مدى خدمة الأصوليين لكل تمظهرات المباحث الدلالية التي ينتجها الخطاب الشرعي.

[1] ثمّ يقسمه القرافي إلى كلّي وجزئي، ولقد بيّنا مفاهيم هذه القسمة في مبحث إشكالية دلالة أفراد العام فلينظر في محلّه.

المبحث الثاني: التقسيم النّوعي للفظ:

بعد أن حددّ القرافي ماهية الوضع المتعلقة بالألفاظ، وهو دلالة الألفاظ على المعاني الموجودة سواء باعتبارها صورا في الذّهن أو بإزاء الأعيان الخارجية، انتقل إلى نوع آخر من الوضع وهو الوضع الذي " يُعنى بتصنيف الألفاظ فيما بينها من جهة دلالتها على معان في ذاتها (الأسماء والأفعال) أو في غيرها"[1]، أي الانتقال من الحديث عن الوضع إلى الحديث عن وضع بشكل يبحث عن ذاتيات اللفظ وتفرّعاته المكوِّنة له باعتباره مفردا ومركّبا.

أ-المفرد:

يطلق المفرد عند الأصوليين " بأنه ما دلّ بالوضع على معنى ولا جزء يدلّ على شيء أصلا"[2] وهذا هو عين التعريف عند بعض المناطقة، كابن سينا الذي عرفه على غرار الأصوليين قائلا: "هو اللّفظ الذي لا يريد الدال به على معناه أن يدلّ بجزء منه ألبتة على شيء...وإذا لم يرد باللّفظ دلالة لم يكن دالا"[3]، فنلحظ أنّ ابنَ سينا سلك مسلك الأصوليين في اعتبار إرادة اللافظ وقصده للإفادة عند إطلاق اللفظ، فاللفظ بالنّسبة إليه إذا أُطلِق دونما إرادة وقصد فليس بدالٍ، وبهذا الطّرح يخالف ابن سينا تماما توّجه المناطقة كما وسبق أن بيّنا.

---

[1] فلسفة اللغة والمعنى بين التوقيف والوضع والتأويل عائشة الحضرين منشورات الاختلاف الجزائر ط1سنة 201ص750.

[2] إحكام الأحكام في أصول الأحكام سيف الدين الآمدي ج1 ص14.

[3] منطق الإشراقيين أبو علي ابن سينا ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي قم إيران ط2 سنة 1305هـ ص11.

أمّا عند النّحاة فيأخذ أشكالا ومفاهيم باختلاف الاعتبارات المنظور بها إليه ، فهو عندهم" الملفوظ بلفظ واحد بحسب العرف ..وفي باب الإعراب ما ليس مثنى ولا مجموعا وفي باب المبتدأ والخبر ما ليس بجملة ولا شبهها" وهكذا تختلف مفاهيمه عند النحاة بحسب موضعه في الدرس النحوي، إلّا أنّ المتّفق عليه أنّه يحمل صفة عدم انفراد أجزائه بمعان خاصة لهما بوصفها جزء له أي المكوّنة له، ثمّ إنّ المفرد عند الأصوليين يقسِّمونه إلى اسم وفعل وحرف، وهذا تقسيم انبنى عندهم على أمرين:

الأمر الأول الإسناد، فـ" الكلمة إمّا أن تصلح ركنا للإسناد أو لا، الثاني الحرف، والأوّل إمّا أن يقبل الإسناد بطرفيه أو بطرف، الأوّل اسم والثاني الفعل"[1].

الأمر الثاني: هو اعتبار ما يدلّ عليه اللفظ بنفسه مستقلا بمعناه، "لأنّها إمّا أن تدلّ على معنى في نفسها أو، لا، الثاني الحرف والأوّل إما أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أو، لا الثاني الاسم والأول الفعل"[2]، فهي قسمة حاصرة دائرة بين النفي والإثبات تردّ أي إضافات على أنواع اللفظ المفرد حيث إنّ بعضهم قد أضاف نوعا رابعا أسماه بالخالفة[3]، لكن انعقد الإجماع بالحصر على ثلاث أنواع المذكورة ضف إليها أنّ هذا الانحصار بدليل عقلي وهذا يقوي الإجماع عليها.

---

[1] الأشموني على ألفية ابن مالك بحاشية الصبان، أبو الحسن علي الأشموني، دار الفكر لبنان د ط سنة2011 ج1 ص41. وينظر مسالك الدلالة بين اللغويين والأصوليين عبد الحميد العلمي ص38.

[2] شرح الرضي على الكافية رضي الدين الاستراباذي، تحق عبد العالم سالم مكرم، عالم الكتب القاهرة ط1 سنة2000 ، ج1 ص16.

[3] ينظر النحو الوافي حسن عباس دار الفكر لبنان مصوّر دط دت ج4 ص113.

ب-المركّب:

عرّفه القرافي تبعا لفخر الدين الرازي بأنّه:" ما يدلّ جزؤه على معنى حالة التركيب"[1]، فيخرج ما يدلّ أحد جزأيه دون الآخر وذلك قصد شرط الإفهام كما ذكره الرازي في إيراد اللفظ المركب قال: " فنقول الحاجة إلى اللفظ المركّب للإفهام"[2]، فتبيّن لنا أنّ المركّب المقصود هو الذي دلّ بجزأيه على المطابقة، فإن دلّ بأحد أحد جزأيه فقط وكان الثاني مهملا، خرج عن قصد الإفهام؛ إذ كيف يكون مفهِما وأحد جزأيه مهمل؟.

أقسام المركّب:

لقد تعدّدت آراء الأصوليين في تقسيم المركّب انطلاقا من إفادته لغرض ما للمتكلم كالأمر والاستفهام والنداء والإخبار وهكذا فتعلّق ذلك بغرض المتكلّم في استعماله اللفظ المركّب، إذ غير المركّب لا يفيد هذه الأغراض ابتداءً مع إفادته معنى ما موضوعا له، ويتحصّل لدينا على سبيل التصوّر فلا حكم يترتب عنه يقضي فيه بالإيجاب أو السلب كما هو واقع في اللفظ المركّب الذي يندرج تحت مباحث التصديقات التي تنتج عنها حكما ما إيجابا أو سلبا، ولأهمية هذا النوع من اللفظ في البيان العربي قال الرازي: " الحق أنّ الغرض الأصلي من وضع المفردات لمسمّياتها أن يُضمّ بعضها إلى بعض؛ ليحصل منها الفوائد المركّبة وهكذا جميع المفردات، واعلم أنّه يلزم أن يكون ذكر المفردات وحدَه بمنزلة نعيق الغراب في

[1] نفائس الأصول القرافي ج2 ص643.

[2] المحصول في أصول الفقه فخر الدين الرّازي ج1 ص231.

الخلّو عن الفائدة"[1]، وقال أيضا: " لأنّ التركيب إنّما يصار إليه لغرض الفائدة فحيث لا فائدة فلا تركيب"[2]

ثمّ إنّ أبا الحسين البصري المعتزلي قد أشار إلى ذلك نعني تلك العلاقات التي تكون ذات معنى لأجل انضمام أنواع الكلام مع بعضها البعض، كاقتران الاسم بالاسم أو بالفعل؛ فإنّه ينتج عنه تلك الأقسام الّتي تحدّث عنها القرافي من استفهام وأمر ونهي ونداء، يقول أبو الحسين البصري: " والاسم إذا نُعِت بالاسم، فانعقدت به الفائدة كان خبرا والفعل إذا قُرِن بالاسم فإما أن يقرن به على سبيل النّعت فيكون خبرا وما في معناه...وإمّا أن يقرن به على سبيل الحدث إمّا على الفعل فيكون أمرا وإمّا على تركه فيكون نهيا...فبان أنّ الخطاب المفيد إمّا أن يكون أمرا أو ما في معناه أو خبرا أو ما في معناه"[3].

لكننا نجد الإمام االحرمين أبا المعالي قد انتحى منحى مغاير من حيث تقسيم المركّب كما سبق ذكره، حيث قال: "والوجه عندي أن يقال الكلام طلب وخبر واستخبار وتنبيه، فالطّلب يحوي الأمر والنهي والدعاء، والخبر يتناول..التعجب والقسم، والاستخبار يشتمل على الاستفهام والعرض والتنبيه يدخل تحته التلهف والتمني والترجي والنداء"[4]، وهذا التقسيم نجده مغايرا شيئا ما عند كل من الرّازي والقرافي، حيث توسعا بشكل تفصيلي في هذه الأقسام فكان تقيسمهما لها باعتبار

---

[1] نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز فخر الدين الرازي، تحق بكري شيخ أمين، دار العلم للملاين لبنان ط1 سنة 1985، ص148.

[2] المحصول في اصول الفقه فخر الدين الرازي ج1 ص236.

[3] المعتمد في أصول الفقه ابو حسين البصري ج1 ص21.

[4] البرهان في أصول الفقه أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء مصر،ط5سنة 2012 ج1 ص136.

الطلب المفيد للإلزام أو لغير الإلزام، أو لا يفيد أصلا معنى الطلب الذي هو الخبر، ولهذا نلحظ أنّ القرافي –تبعا للرازي– حدّد أقسام اللفظ المركّب باعتبار طلب الشّيء إفادة أوّلية أو لا، حيث قسّم المركّب إلى قسم فيه إفادة الطلب في رتبة أولى وعدّ منها الأمر والنّهي، لكن قصد بالأوّلية أن يكون على سبيل الاستعلاء، يقول: "الطلب قد يكون في الرّتبة الأولى كالأوامر والنواهي"[1]، وجزء ثان لا طلب فيه على وجه المرتبة الأولى أي على سبيل الاستعلاء، وهو في مرتبة ثانية كالاستفهام والترجي والتمني والنداء، ويندرج معه أيضا ما لا طلب فيه أصلا كالإخبار، قال القرافي: "وقد لا يكون في الرتبة الأولى بل الثانية، فإنّ ليت للتمني ولعلّ لترجي ويلزمهما الطلب في المرتبة الثانية وكذلك القَسَم"[2]، أي لا على سبيل الاستعلاء بل من باب الخضوع والدعاء أو الالتماس وهي أغراض يستفيدها اللفظ المركّب من سياقات تحيط بالمتكلّم والمُتلّقي على السّواء، ثمّ يجعل القرافي المركّب غير المفيد إفادة أوّلية وهو قسيم من جعلهم في المرتبة الثانية، بأنّه لا طلب فيه، وأبان عن ذلك الرّازي قال: " وأمّا القول المفهم الذي يفيد طلب شيء إفادة أوّلية، فإمّا أن يحتمل التصديق والتكذيب وهو الخبر.."[3].

لاشك أنّ هذه التقسيمات للمركّب لم ينفرد بها الأصوليون فقط بل نجد أنّ اللغويين قد عالجوا قضية اللفظ المركب وتقسيماته فأوردها ابن فارس في كتابه الصاحبي في باب معاني الكلام قائلا: "خبر واستخبار وأمر ونهي ودعاء وطلب وعرض

[1] نفائس الأصول القرافي ج2 ص641.

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص642.

[3] المحصول في أصول الفقه فخر الدين الرازي ج1ص232.

وتحضيض وتمنّ وتعجب"[1]، وهذا التّقسيم للفظ بنوعيه المفرد وخاصةَ المركّب ينِمّ عن تقصي الأصوليين في بحوثهم الشاملة للمعنى ودليل على الإسهامات العميقة للظاهرة اللغوية وما يتصل بها من تفريعات ودلالات.

[1] الصاحبي ابن فارس ص 132.

أقسام اللفظ المفرد وأشكال دلالته على المعنى

وهو ما نعني به بتلك النّسب الدلالية التي تقتضيها تلك العلاقة بين اللّفظ المفرد ومعناه فتنتج باعتبارات علاقة اللفظ مع المعنى اتفاقا أو تغايرا أو اختلافا تقاسيم اللفظ المفرد التي ذكرناه في مطلع البحث، وإلى هذا التّقسيم سار القرافي كما أسلفنا، فالألفاظ عنده على أربعة أقسام باعتبار دلالتها على معانيها الموضوعة لها.

قال القرافي: "وأصل القسمة فيها رباعية، وهي أنّ اللّفظ والمعنى، إمّا أن يتكاثرا معا وهي المتباينة(أي يختلف اللفظ ويختلف المعنى فلا اِتفاق من كلا الجهتين)، أو يتّحدا معا كزيد والإنسان، وهي المتواطئة، أو يتكاثر اللّفظ(ويتفق المعنى)، وهي المترادفة، أو المعنى فقط(ويختلف اللّفظ)، وهي المشتركة" [1].

وأمّا إذا قسّمناها باعتبار الكلّي والجزئي، فيكون تقسيمها باعتبار الكلّي إلى متواطئ ومشكّك، وباعتبار الجزئي إلى متباين ومترادف ومشترك، إذ" الجزئي لا يأتي فيه المتّواطئ ولا المتّشكك، وإنّما يأتي في التّباين والاشتراك والتّرادف"[2]، فباعتبار الكلّي كالإنسان والحيوان فإنّهما يصدقان على كثير ويُتصوّر الشّركة فيهما، وله أن ينطبق على مسمّاه تماما فهذا يصحّ أن يكون من المتواطئ والمشكّك كالإنسان ومحمد من النّاس، وباعتبار الكلّي أو الجزئي أن يكون من التّرادف كالإنسان والبشر وهكذا أو التّباين كالإنسان والحجر.

---

[1] شرح تنقيح الفصول القرافي ص30.

[2] حاشية الصّبان على شرح الملّوي على السّلم ص74.

سنتطرق في هذا الفصل إلى اللفظ المتباين والمتواطئ والمشكك وندع الحديث عن ظاهرتي الترادف والاشتراك في فصول مستقلة وذلك لطبيعة التفاصيل الواردة فيهما عند الأصوليين.

المبحث الثالث: المتواطئ

التواطؤ من الألفاظ التي تدلّ على الاشتراك التّام في الأعيان كقولنا إنسان أو حيوان فإنّ ما ينطبق عليه هذه الصّفة؛ فهو لفظ متواطئ يحمل سمات ذهنية وعينية واحدة، وعليه فهو من الألفاظ الّتي لا تدخلها شائبة التّأويلات ولا تسري إليها ظلال الغموض الدّلالي؛ فهي من الألفاظ الواضحة التي تُحيل إلى مداليلها بالاشتراك التام بالقطع واليقين.

-التّعريف اللّغوي:

قال ابن فارس: "الواو والطّاء والهمزة، كلمة تدلّ على تمهيد شيء وتسهيله، والمواطأة: الموافقة على أمر يُوطّئه كلّ واحد لصاحبه"[1]، وجاء في اللّسان "وواطأه على الأمر مواطأةً: وافقه، وتواطأنا عليه وتواطّأنا: توافقنا "[2]

-اصطلاحا:

*قال الرّازي مبيّنا ماهيته: "أمّا القسم الأوّل: فالمسمّى إن كان نفس تصُوّره [...]لم يمنع من الشّركة[أي فيه]...إن كان بالسّوية، فهو المتواطئ" [3]، وعرّفه قطب الدّين الرّازي:...فهو الكلّي(...)، فلا يخلو إمّا أن يكون حصوله في أفراده الذّهنية والخارجية على السّوية، أو لا، فإن تساوت الأفراد الّذهنية والخارجية في حصوله وصدقه عليها يسمّى"متواطئا"، لأنّ أفراده متوافقة في معناه، من التّواطؤ، وهو

[1] مقاييس اللغة أبي الحسين أحمد بن فارس تحق عبد السلام هارون دار الفكر د ط د ت ج6 ص121 مادة "وطأ".

[2] لسان العرب ابن منظور الإفريقي دار صادر بيروت ج15 ص235 مادة "وطأ"

[3] الكاشف على المحصول ج2 ص40.

التّوافق كالإنسان والشّمس، فإنّ الإنسان له أفراد في الخارج وصدقَه عليها بالسّوية، والشّمسَ لها أفراد في الذّهن وصدقَها عليها بالسّوية"[1].

*وعرّفه القرافي بأنّه: "اللّفظ الموضوع لمعنى كلّي مستو في مَحاله كالرّجل"[2] على شخص ما في هذه الميزة، فهو يوافقه تماما على السّواء بدون زيادة ولا نقصان أو الإنسانية بالنسبة لزيد وعمرو وهكذا، فهي لا تَفاضُل فيها زيادة ولا نقصانا.

شرح /محترزات التّعريف:

***(كلّي)**: "احتراز من العَلَم، لأنّه موضوع لمعنى جزئي.

***(مستو في محاله)**: متّفق في أفراده وأشخاصه: اِحترازا من المشكّك(سيأتي بيانه).

***(الرّجل)**: لأنّ لفظ الرّجل موضوع للقدر المشترك بين أشخاص الرّجال فجميع أشخاص الرّجال مستوية في معنى الرّجولية"[3].

وكذلك لفظ الحيوان هو: متواطئ، لأنّ لفظ الحيوان موضوع للقدر المشترك بين أفراد الحيوان، فجميع أفراد الحيوان مستوية في مفهوم الحيوانية، وكذلك لفظ إنسان فمثلا، "وُضع لمطلق حقيقة الحيوان الناطق ولا شكّ أنّ هذه الحقيقة من حيث مجرّد تعقلها، لا يمتنع أن توجد في أفراد كثيرة، يصحّ أن يُحمل لفظ إنسان عليها حمل

---

[1] تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشّمسية قطب الدّين محمد بن محمد الرّازي ،دار شريعت ،قم إيران ط2 سنة 2006.ص112/111.

[2] نفائس الأصول ج2 ص621.

[3] رفع النّقاب عن تنقيح الشّهاب، أبو علي حسين بن علي الرجراجي الشّوشاوي تحق مبارك موتّافي وأحمد الغالب، منشورات وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلامية المغرب سنة 2011.ج1 ق1 ص190.

مواطأة، أي يُحمل إليها بنفسه من غير اِحتياج إلى اِشتقاق ولا إضافة، فتقول زيد إنسان وعمرو إنسان(...)، وهكذا في كلّ فرد وُجد فيه مدلولُه"[1].

ولقد تابع القرافي في تحرير مفهوم المتواطئ مجموعةٌ من الأصوليين والمناطقة، كشمس الدّين الأصفهاني، وابن السّبكي، والبيضاوي وشارحه الإسنوي، وجلال الدين المحلّي، والكاتبي القزويني، والسيّد الشّريف الجرجاني، وقطب الرّازي ، والصّبان، وحسن العطار، وجمعٍ غيرِهم[2].

وبهذا الاعتبار يتّضح لنا في تحديد مفهوم المتواطئ أنّه لا يكون في الجنس الواحد فيه تفاوت من حيث اعتبارُ جنسه، فـ"لا أن يقال أنّ زيدا أشدّ وأقوم وأولى بالإنسانية من عمرو "[3]، ولا "يكون في بعض الأفراد أكثر آثارا وأكمل منه في بعض الآخر"[4]، على عكس المشكّك [كما سيأتي معنا]الّذي وإن كان يُشابه المتواطئ إلا أنّه يتفاوت بزيادة أو نقصان، لا من حيث اِعتبارُ جنسه وإنّما باعتبار الصّفات العارضة الّتي يتّصف به، وهي الفارق الّذي يفصل بين المتواطئ والمشكّك.

---

[1] شرح مختصر المنطق ،أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التّلمساني، مخطوط مصور ضمن مجموع عن مكتبة راغب باشا تركيا ،تاريخ النّسخ 1164هـ ،رقم 1/905،لوحة 12.

[2] الكاشف على المحصول ج2 ص41، الإبهاج في شرح المنهاج ج1 ص359، شرح الإسنوي على منهاج البيضاوي ج1 ص198، شرح المحلي على جمع الجوامع ج1 ص359 ،الرسالة الشّمسية وشرحها لقطب الرّازي ص108، حاشية السّيد الشّريف على تحرير القواعد المنطقية ص، تحرير القواعد المنطقية على متن الشّمسية ص، حاشية الصّبان على شرح المِلَّوِي على السّلم ص74، حاشية حسن العطار على شرح المحلّي على جمع الجوامع ج1 ص358.

[3] حاشية العطار على شرح المحلّي على جمع الجوامع ج1 ص359.

[4] حاشية الّصبان على المِلَّوي في شرح السلم ص74.

المبحث الثالث: المشكّك[1]:

لقد اعتبر كثير من العلماء أنّ اللفظ المشكّك يقرب كثيرا من مفهوم المتواطئ ولذا اعتبر القرافي توضيحه مهمّا يمن من الوقوع في الخلط بينه وبين المتواطئ حيث قد يصعب على الذّهن بيان وجه الفروق بينهما إنّ المشكّك يطلق على أفراد تشترك في دلالتها عليه لكن تختلف فيما بينها باعتبارات متغايرة كما سيأتي تفصيله، وقد حدا ببعضهم إطلاق مصطلح المتواطئ العام على المشكّك لاشتراكهما في أفراد الكلّي كما فعل ابن تيمية[2]، ولهذا يعدّ من الأسماء التي تشبه لحدّ ما الأسماء المتواطئة لكونها كما –سيأتي– تدل على أعيان متعدّدة بمعنى واحد مشترك بينهما، فلزم إذاً بيانه وإيضاحه.

مفهوم اللفظ المشكّك:

*قال القرافي: "فسُمّي مشكِّكا بكسر الكاف اِسم فاعل"[3]، "لأنّه يُشَكِّك السّامع، وهو الّذي يقتضيه كلام فخر الدين الرّازي "[4]، وقال صفي الدّين الهندي: "ويحتمل أن يجعل اِسم مفعول [أي بفتح الكاف]، لكون النّاظر يُتشَكّك فيه في ذلك"[5]

---

[1] ذُكر أنّ أول من سمّاه مشككا ابن سينا، ينظر رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ج1 ص 191

[2] ينظر الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي البشير التهالي ص49.

[3] نفائس الأصول القرافي ج2 ص622.

[4] حاشية الجعيط على التنقيح ص63.

[5] نهاية الوصول في دراية الأصول صفي الدين الهندي، تحق صالح بن سليمان اليوسف سعد بن سالم السويح المكتبة التجارية مكة المكرمة د ت ج1 ص138.

*قال الرّازي: "فالمسمّى إن كان نفس تصوّره(...) لم يمنع من الشّركة(...)، ولم يكن بالسّوية، فهو المشكّك كالوجود الّذي ثبوت مسمّاه للواجب أولى من ثبوته للممكن".[1]

*وعرّفه جلال الدّين المحلّي: "بأنّه إن تفاوت معناه في أفراده بالشدّة أو التّقدم كالبياض، فإنّ معناه في الثّلج أشدّ منه في العاج والوجود، فإنّ معناه في الواجب قبله في الممكن"[2].

*وعرّفه القرافي: "هو اللّفظ الموضوع لمعنى كلّي مختلف في محاله بجنسه"[3]، "إمّا بالكثرة والقلّة (...) أو بإمكان التّغيير واستحالته (...) أو بالاستغناء والافتقار"[4].

شرح/احترازات التّعريف :

يراد بالاحتراز في التعريف المُقيّدات اللفظية أو الإحالية التي ترفع فيه الالتباس مع غيره من المفاهيم، فلا يتَماثَل مع غيره، خاصة وفي هذه النسبة الدلالية، ولذا كان الاهتمام بتلك الألفاظ التي تشترك فيها مفاهيم متعدّدة كما مرّ معنا مع اللفظ المتواطئ والمشكّك.

وهذه عادة القرافي في الحدود والتعريفات يذكر الاحترازات، ليسلَم من الاعتراض، ويصل إلى تعريف جامع مانع، يضبط مفهوم الظّاهرة الدّلالية دونما نقصان أو زيادة في البيان، على طريقة المناطقة في تحرير المفاهيم لدفع وتنزيه المتشابهات عن الاشتراك في المعاني.

---

[1] نفائس الأصول ج2 ص556.

[2] شرح جلال المحلّي على جمع الجوامع ج1 ص360/359.

[3] نفائس الأصول ج2 ص622

[4] شرح تنقيح الفصول القرافي ص31.

فقال :*"**الموضوع لمعنى** احترازا من المشترك لأنّه موضوع لمعنيين فأكثر"[1].

***كلّي**" احترازا من العَلم، لأنّه جزئي "[2] كقولنا "زيد" فهو لا يدلّ إلا على ما لا يُتصوَّر الشّركة فيه وبهذه الحيثية هو جزئي.

***مختلف في محاله وبجنسه**، أي متفاوتة في أفراده وأشخاصه، اِحترازاً من المتواطئ فإنّه مستو في محاله(...)لا فرق بين المتواطئ والمشكّك إلّا الاتّفاق والاختلاف، فكلّ واحد منهما موضوع للقدر المشترك بين محاله، إلا أنّ أفراد المتواطئ متّفقة في معناه، وأفراد المشكّك مختلفة في معناه.

***إمّا بالكثرة أو القلّة**، أي إمّا أن يكون الاختلاف بين المحال بسبب الكثرة والقلّة ومثّل بـ: لفظ النّور بالنّسبة إلى النّور الشّمس ونور السّراج (...)، فإنّ لفظ النّور موضوع للقدر المشترك بين ذوات الأنوار، ولكن أفراد النّور مختلفة ومتفاوتة في مَحالها، فأفراد النّور في الشّمس كثيرة وأفراد النّور في السّراج قليلة.[3]

***إمكان التّغيُّر واستحالته** "أو يكون الاختلاف التّفاوت بجواز التّغيُّر في بعض أفراد المسمّى وعدم الجواز التّغيُّر في بعض أفراد المسمّى...[4]، كلفظ الوجود بالنّسبة إلى الواجب والممكن، فاستحالته في الوجود الواجب بمنزلة الكثرة في الشّمس وقبول ذلك في الممكن بمنزلة القلّة في السّراج"[5].

---

[1] رفع النّقاب ج1 ص191

[2] نفائس الأصول ج2 ص622.

[3] رفع النّقاب ج1 ص192.

[4] رفع النقاب ج1 ص192.

[5] شرح تنقيح الفصول القرافي ص31

حقيقة اللّفظ المشكّك عند القرافي:

لقد أورد القرافي سؤالا عن حقيقة وجود لفظ المشكّك؟، ونُقل هذا الإيراد عن الأصوليين المتكلمين كابن التّلمساني الشافعي أيضا، فنُقل عن هذا الأخير. ونصُّ الاعتراض قوله فيه: "لا حقيقة للمشكّك، لأنّ ما به التّفاوت، إن دخل في التّسمية، فاللّفظ مشترك، وإلّا فهو متواطئ "[1]، وفي السّياق ذاته ينّص القرافي على هذا الإيراد مُحصّله أنّه: "إذا كان اللّفظ المشكّك موضوعا للمشترك بين محاله بقيد الزّيادة(كما في التّعريف) في أحد المحلّين والنّقص في الآخر، فهو موضوع لمختلفين، فهو مشترك لا مشكّك، فلا حقيقة حينئذ للمشكّك، بل هو إمّا متواطئ وإمّا مشترك"[2] .

ولتوضيح فحوى هذا الإشكال، نعود إلى المثال الّذي قدّمه في التّعريف، وهو النّور مثلا الّذي قُدّم مثالا للمشكّك الّذي تختلف أفراده بالكثرة، كما في الشّمس، والقلّة كما في نور السّراج، ومن قبيله المتواطئ، فهو أيضا تختلف أفراده في الأوصاف، ومثاله كذكر لفظ شجاعة في الرّجال، فهي صفة يتفاوت فيها الرّجال، ومنه قول البحتري:

ولم أر أمثال الرّجال تفاوتا إلى الفضل حتّى عُدّ ألفٌ بواحد[3]

---

[1] حاشية شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري على شرح المحلّي على جمع الجوامع، مخطوط مصوّر عن مكتبة جامعة الملك سعود للمخطوطات،الرقم العام 6134، رقم الصنف 216.1 ،تاريخ النسخ 1128هـ ،الناسخ حسن عبد الكريم، لوحة 61. ثمّ علمت أنّه نُشر في دار الرشد بالسعودية لكن تعذّر عليَّ الوقوف عليها

[2] شرح التنقيح القرافي ص32.

[3] ديوان البحتري تحق حسين كامل الصيرفي دار المعارف مصر ط3 ج1 ق257 ص 625.

فإنّ في الشقّ الأقلّ تتّفق أفراده، وهو لا شكّ "المتواطئ " كما ينصّ عليه التّعريف، وإن اعتُبر الشّق الّذي يُمثِّل زيادة في فرد وانعدام في الآخر على وجه التّباين، فهو بهذا الاعتبار {مشترك}. ومثَّل القرافي لوجه الاعتراض بقوله: "نفرض نور الشّمس مائة جزء، ونور السّراج عشرة أجزاء، فقد اِشتركا[بمعنى توافقا] في العشرة واِمتازت الشّمس بالزّيادة والسّراج بعدمها، فلفظ النّور، إن كان وُضع للمشترك(التّوافق)، الّذي هو العشرة، فهو متواطئ قطعا(...)، وإن كان الوضع وقع في المشكّك للقدر المشترك(التّوافق) بقيد الزّيادة في الشّمس، وقَيد عدمِها في السّراج، وهذان مجموعان متباينان، فاللّفظ مشترك[بمعنى الاشتراك اللّفظي] ضرورة"[1].

وجواباً على هذا الإشكال يُبيّن أبو حامد الغزالي: "..أنّ كلا من المتواطئ والمشكّك وُضع للقدر المشترك لكن التّفاوت، إن كان بأمور من جنس المسمّى، فهو مشكّك أو بأمور خارجية عنه كالذّكورة والأنوثة والعِلم والجهل، فهو المتواطئ"[2].

توجيه القرافي: ويُوضِّح القرافي أكثر موافقا توجيه الغزالي في التّفرقة بين المتواطئ والمشكّك، حيث يقول: "..فَوَقع الاصطلاح على أنّ المختلف [في الذّاتيات] بجنسه [الرّمح والسّيف في الصّلابة مثلا]، هو المشكّك، والمختلف[بالعوارض والصّفات] بغير جنسه، [كالكرم في الإنسان] هو المتواطئ، واللّفظ لم يوضع في القسمين إلّا المشترك، مع قطع النّظر عن الزّيادة والنّقص"[3]، ولا بدّ –يؤكّد القرافي– لتفادي هذا التّداخل بين الحدّين{المتواطئ والمشكّك}، لكون

[1] نفائس الأصول ج2 ص623.

[2] حاشية محمد الجعيط على شرح التنقيح ص64.

[3] شرح التنقيح ص32 .ورفع النقاب ج1 ص194.

حدّ المشكّك غير مانع، بإضافة قيد {الجنس}" [1]، في حدّ الرّازي للمشكّك ليسلَم من دخول ما ليس منه فيه، قال: "...مختلف في محاله بجنسه، حتّى يخرج المتواطئ الّذي اِختلافه من غير جنسه، وإلّا فحدّك باطل لعدم المنع.."، أي التّعريف لا يمنع من دخول المتواطئ والمشترك في مفهوم المشكّك، ورجّح هذا التّوجيه (القرافي)، وتبعه الإسنوي [2]، والسّبكي ونقل عبارته في شرحه على المنهاج [3].

وممّا يلاحظ في استعراض الأصوليين لهذه التدقيقات الحدّية ناتج عن ملاحظة مُفادها أنّ بعض الألفاظ تتشابه إلى حدّ ما مع اللفظ المتواطئ، حيث نلحظها تحيل إلى أعيان متغايرة في الذهن والخارج بمفهوم واحد يجمعها، وهنا يمكن وجه الإشكال فالمتواطئ كما أسلفنا ذكره إنّما يطلق على مداليله دون تفاوت كإطلاق الحيوان على الفرس و الثور وهكذا فالحيوانية هي متحدّة في مفهومها في جميعهم، أمّا اللفظ المشكك فهو وإن دلّ على مداليله بالمعنى نفسه لكن يقع فيه التفاوت على سبيل الشدّة والضعف كملاحظتنا لشدة البياض في الثلج أقوى منه في العاج، والتقديم والتأخير وغيرها كما مرّ معنا.

---

[1] اِعترض الطاهر ابن عاشور على زيادة قيد "الجنس" في الحدّ لأنّ:"المتواطئ دال على المعرَف بلا نقص...والمستو في محاله..هو المعنى الموضوع له اللفظ أعني المفهوم الكلّي فهو في أفراده غير متفاوت ..على أنّ في زيادة كلمة "بجنسه" خللا ،لأنّها تقتضي جعل جنس للكلّي، إذ يصير التّعريف هكذا"موضوع لمعنى كلّي مختلف في محاله بجنسه..فتصلح هذه الزّيادة لو كان التّعريف له باعتبار أفراده .. وهو هنا باعتبار تساوي المفهوم". حاشية الطّاهر بن عاشور على شرح التّنقيح ص34.
والحاصل كما قرّره الشربيني ":أنّ التشكيك ،إنّما هو في اتّصاف العوارض، هذا هو المختار". تقريرات عبد الرحمان الشربيني على جمع الجوامع لابن السبكي ج1 ص359.

[2] شرح الإسنوي على منهاج البيضاوي د1 ص194.

[3] الإبهاج في شرح المنهاج السبكي وولده ج1 ص360.

المبحث الرابع: المتباين

وهذه تتحقق في تلك الألفاظ المستقلة بمعانيها عن غيرها، فلا وجه للتشابه من كلّ وجه، إذ لا تنوب واحدة مكان الأخرى في الاستدلال، وإلّا حصل الغموض في التدليل على المعنى المراد، فإذا استعمل المتكلّم لفظة ما لمعنى هو مغاير لوضع تلك اللفظة امتنعه العقل في حقيقتها وأحالها على المجاز لاستحالة ذلك على وضع اللفظ حقيقة.ولهذا بيّن على القرافي مفاهيمها ووجه الاختلاف مع سابقها من النسب المذكورة.

مفهومها:

أ- **لغة:** قال ابن فارس(.../395 هـ): "الباء والياء والنوّن أصل واحد، وهو بُعد الشّيء وانكشافُه، فالبين الفراق"[1]، وجاء في التّاج على أنّه من الأضداد: "في كلام العرب جاء على وجهين :يكون فرقةً ويكون وصلا، وهو من الأضداد"[2].

ومنه قول الشّاعر قيس بن ذَريح:

لعمرك لولا البين لانقطع الهوى ولولا الهوى ما حنّ للبين آلف[3]

فجمع هنا بين الضدين، ونجد أنّ "البين لفظ مشترك بين المصدر والظرف"[1]. وقال القرافي: "المتباينة مشتقّة من البَين، الّذي هو الفراق، والتّباين، هو التّباعد"[2].

---

[1] مقاييس اللّغة ،أبي الحسين أحمد ابن فارس، تحق عبد السّلام هارون دار الفكر بيروت لبنان ،سنة 1979 ج1ص327

[2] تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزّبيدي، تحق علي هلالي، المجلس الوطني للثقافة والفنون الكويت ط1 سنة 2001، ج34 باب النون فصل الباء مادة (ب ي ن).

[3] الأضداد محمد بن القاسم الأنباري، تحق إبراهيم أبو الفضل، المكتب العصرية بيروت دط سنة 2011 ص57.

ب-اصطلاحا:

عرّفه الرّازي بأنّه: "...إذا تكثّرت الألفاظ والمعاني، فهي المتباينة ..."[3]، أوهي المتزايلة، كما أطلق عليها الغزالي بقوله: "فهي الأسماء المتباينة(المتزايلة)، الّتي ليس بينها شيء من هذه النّسب ك**الفرس** و**الذهب والثّياب**، فإنّها ألفاظٌ مختلفة تدلّ على معاني مختلفة بالحدّ والحقيقة"[4].

ومنه نلحظ أنّه مع تعدّد الألفاظ بمصاحبة تعدّد المعاني تختلف اِختلافا بيّنا بمعنى المفارقة تكون بسبب التغاير التّام دالا ومدلولا، فيكون باعتبار علاقته بلفظ، ومعنى آخرَين مختلفين، فهذا يطلق عليه باللفظ المتّباين، وهو بهذا المعنى عليه أكثر الكلام العربي، حيث ذكر ابن فارس تحت باب الاتفاق والافتراق، فقال: "...يكون ذلك على وجوه، فمنه اختلاف اللفظ والمعنى، وهو الأكثر والأشهر، مثل {رجل}و{فرس}.."[5] وهو مناسب لمقتضى العقل ويقرّه الواقع اللغوي التواصلي، خاصة في ظل ثراء اللغة العربية.

---

[1] عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أحمد بن يوسف، السّمين الحلبي، تحق محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1 سنة 1996ج1 ص249.

[2] نفائس الأصول ج2ص623.

[3] المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحق جابر فيّاض علواني، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان ج1 ص228.

[4] معيار العلم، أبو حامد الغزالي، تحق سليمان دنيا، دار المعرف مصر سنة 1961 ص81

[5] الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبي الحسين أحمد بن فارس، علق عليه أحمد حسن بسج ،دار الكتب العلمية لبنان ط1 سنة 1997.ص152

مفهوم المتباين عند القرافي:

والألفاظ المتباينة عند القرافي هي الألفاظ الموضوعة لكلّ واحد منها على معنى يغاير الآخر، حتّى لو كانت المغايرة بين الذّات وصفتها وصفة صفتها، قال: ".. ومتى اِختلف المفهومان أعني المسمّيَين، فاللّفظان متباينان، وإن كانا في الخارج متّحدين، كاللّون والسّواد متّحدان في الخارج، ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل، وقد يكونان متعدّدين في الخارج كالإنسان والفرس"[1]، وقال: "..ولو كانت للذّات والصّفة وصفة الصّفة نحو: زيد متكلّم فصيحٌ"[2].

وحاصل كلام القرافي أنّ التّباين قد يكون بين ذوات متعدّدة ومختلفة كقولنا:"السّيف" و"الرّمح"، كما دلّت عليه التّعاريف السّابقة، وقد يصدق على الذّات الواحدة، كما مثّل لها القرافي وقبلَه الرّازي، لكن بالنّظر إلى أوصاف الذّات الواحدة فقولنا:{رجل عالم}هما لفظان متباينان، حتى وإن دلّ على نفس واحدة، لكن هما متغايران مفهوما ولفظا فـ{رجل} يدلّ على الذّات و{عالِم} يدلّ على العِلم"، و(...) ضابط هذا أن تقول متى اِختلف المفهومان، أي المعنَيَان في الذّهن، فاللّفظان متباينان، سواء كانا في الخارج متّحدَين كاللّون واللّسواد أو متعددَين كالإنسان والفرس"[3].

إذاً فسواء تفاصلت الألفاظ والمعاني أو تواصلت، فالعيار والضّابط، دلالتُهما على التّغاير في المفهوم واللّفظ معا ذهنيًا ولو اتّفقا عينيًا، فهو تباين، وقيد الحدّ

---

[1] شرح تنقيح الفصول القرافي ص32.

[2] شرح التنقيح القرافي ص32.ورفع النقاب ج1 ص194..

[3] رفع النقاب عن تنقيب الشهاب الشوشاوي ج1 ص197.

بتغاير المفهوم، حتى ولو بالاتّحاد في الخارج؛ فإنّه والحالة هذه مُخرِج للتّرادف كما سيأتي معنا .

ونبّه القطب الدين الرّازي بقوله: "ومن النّاس من ظنّ أنّ مثل {الناطق} و{الفصيح} ومثل {السّيف}و{الصّارم}من الألفاظ المترادفة لصدقهما على ذات واحدة، وهو فاسد، لأنّ التّرادف هو الاتّحاد في المفهوم، لا الاتّحاد في الذّات، نَعَم الاتّحاد فيِ الذّات من لوازم الاتّحاد في المفهوم بدون عكس"[1]، أي وبمفهوم هذا النّص وما سبقه، يتّضح أنّ التّباين لا يُطلَق إلّا على مختلفين من حيث المفهومُ، وهو شرطه الأساسي الّذي ينضبط به، حتى وإن توافقا في الماصدق أي في الخارج، فكانا ذاتاً واحدةً، فهذا لا يُؤثّر على تباينه، لأنّه اِعتبارٌ ذهني خالص ثمّ عيني، والأخير[أي الاتّحاد في الخارج] ليس شرطا فيه كما قلنا، فله أن يتَخَلَّف ولا يطّرد كما في الأمثلة السّابقة كالإنسان والفرس، وله أن يُعتبَر كـ اللّون والسّواد.

وفي الأخير نخلص إلى أنّ الأصوليين عالجوا قضية وحدة وتغاير اللّفظ والمعنى في إطار قواعد وقوانين تضبط العلاقة بينهما، مُبعِدة أيّ تجاوز يمسّ فهم الخطاب، معتمدِين في بشكل أساسي على المقام في سياقه التّواصلي المحفوف بشروطه الإبلاغية المقرّرة لديهم، بوصفه العيار الفاصل الّذي به تُفصل مواضع الغموض الّتي يُعبِّر عنها الأصوليون بالاشتراك تارة وبالمجاز تارة أخرى أو بالنّقل ...إلخ.

[1] تحرير القواعد المنطقية ،قطب الدين الرازي ص116.

الفصل الخامس

التضليل والغموض في ضوء تعدّد المدلول واتّحاد الدّال في العلامات اللّفظية

وفيه:

- تعريف المشترك اللفظي
- موقف القرافي من التّعريف واعتراضاتُه
- وقوع المشترك اللّفظي وعدمُه في نظر القرافي
- اِستعمال وحمل المشترك في جميع معانيه عند القرافي

توطئة:

لقد حظيت دراسة ظّاهرة الاشتراك بعناية اللّغويين والأصوليين القدماء على السّواء، منذ وقت بواكير التّدوين في اللّغة، حيث دوّنوا فيه مؤلفات تعدّ مظان للمشترك اللّفظي، تلميحا أو استقلالا بموضوعه، وهذا سيبويه يشير إليه دونما تسميته، فقال: "هذا باب اللّفظ للمعاني(...) اعلم أنّ من كلامهم(...) اتّفاق اللّفظين واِختلاف المعنيين (...) واِتّفاق اللّفظين والمعنى مختلف كقولك: وجدتُ عليه من الموجدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضّالّة وأشباه هذا كثير"[1]، ومن الرّواد الّذين اِعتنوا في التّأليف في هذا المجال "الأصمعي" (215هـ) ولأبو عبيد القاسم بن سلاّم في كتابه (الأجناس في كلام العرب وما اشتبه في اللّفظ واختلف في المعنى)، و(ما اتفقَ لفظه واختلف معناه) لليزيدي(225هـ)، و(ما اتفق لفظه واختلف معناه) لأبي العميثل(240هـ)، غير أنّ كتاب (المنجد) لأبي الحسن علي بن الحسن الهنائي المشهور بكراع النمل(310هـ)، يعدّ من أشمل كتب العربية القديمة الّتي ألفت في موضوع الاشتراك اللّفظي، ونجد أيضا أبا الفتح عثمان بن الجني أورده مشيرا إليه دون اِصطلاحه بعبارة: "اِتّفاق اللّفظين واختلاف المعنيين(....) فإنّ هذا الضّرب كثير في كتب العلماء، وقد تَنابَهتْه أقوالُهم، وأحاطت بحقيقته أغراضُهم ...[2] ".

---

[1] الكتاب أبي بشر عمرو بن عثمان سيبويه ،تحق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي القاهرة ط5 سنة2014ج1 ص24.

[2] الخصائص ابن جني أبي الفتح عثمان ،تحق محمد علي النجار ،الهيئة المصرية العامة للكتب ط4 سنة 2011 القاهرة ج2 ص95.

وهنا نُلفت الانتباه بأنّ الاشتراك اللّفظي "يُمثّل ظاهرة مثيرة لجوانب متعدّدة من الآثار الدّلالية، كما أنّها من قبل هذا، ظاهرة مثيرة للجدل بين اللّغويين والأصوليين"[1]، ونلمَس ذلك بوضوح في معالجة بعض الطّوائف الأصولية من أنّها تغلب عليها النّزعة العقلية المنطقية في تناولها لهذه الظّاهرة، وهو جلّي في كتبهم، إذ أخذ الأصوليون بمبدأ المناطقة في التّفريق بين الألفاظ المشتركة وغيرها ممّا تُشابهها في بعض ما يقتضيه الحدّ الخاص بالمشترك وغيره.

ومن الملاحظ أيضا عن هذه الظّاهرة الدّلالية أنّ ألفاظها المشتركة تتّصِف "بنُدرَتها في اللّغة العربية، إذا ما قُورنت بالألفاظ المترادفة"[2]، ولأنّ الأصل في الألفاظ هو اِختصاص كلّ منها بمعنى واحد يستقل به عن غيره من الألفاظ، "فالألفاظ وسيلة للتّفاهم ولا يجوز اِلتباسُ دلالاتِها في أكثر من معنى، لئلا تكون المعاني غامضة"[3].

وهنا يظهر اِعتناء العقل الأصولي بالألفاظ ومفاهيمها وأنساقِها وعلاقاتها بالمعاني، بوصفها قناة توصيلية للخطاب الشّرعي في دائرة التّشريع التّكليفي الموجّه إلى العقل الإنساني، بُغية الابتعاد عن الفهم الخطأ والتّأويل الفاسد، الّذي يُنتجُه الغموض الدّلالي، ومن هنا كان الحرص شديدا على اِستقراء الدّلالة من

---

[1] أثر الدلالات اللغوية في تفسير الطاهر ابن عاشور،مشرف بن أحمد جمعان الزهراني،رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى ،كلية الدعوة و أصول الدين ،قسم الكتاب والسنة السنة الجامعية (1427هـ/1426هـ) ص239.

[2] التصور اللغوي عند الأصوليين أحمد عبد الغفار ص101.

[3] كلام العرب من قضايا اللغة العربية حسن ظاظا ص117، نقلا عن البحث الدلالي عند الأصوليين دراسة موازنة في أصول المباحث الدلالية بين الفقهاء والمتكلمين خالد عبود حمودي وزينة جليل عبد، مركز البحوث والدراسات الإسلامية العراق بغداد ط1 2008، ص363

خلال الألفاظ، تحديدا لها ومحاولة للرّبط بين اللّفظ ومسمّاه في حدود قصد الشّارع، لأنّه الغايةُ المنشودة الّتي يصبو إليها الأصوليون .

المبحث الأوّل: تعريف المشترك اللّفظي:

-لغة:

قال ابن فارس: "الشّين والرّاء والكاف أصلان أحدهما يدلّ على المقارنة وخلاف انفراد (...) فالأوّل الشِّرْكَة وهو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما"[1]، وفي اللّسان: "الشِّرْكة والشَّرِكة سواء مخالطة الشّريكين يقال: اشتركنا بمعنى تشاركنا وقد اشترك الرّجلان وتشاركا وشارك أحدهما الآخر[2]. وقال الزَّبيدي: هو"اسم مشترَك تشترك فيه معان كثيرة كالعين ونحوها،فإنّه يجمع معاني كثيرة"[3].

-اصطلاحا:

وضع الأصوليون تعاريف عديدة في تحديد ماهية المشترك وعباراتها، تكاد تتّفق معظمها على ما حدّدوه، ومن تعريفاتهم المشهورة المتداولة قولهم: "هو اللّفظة الموضوعة لحقيقتين، أو أكثر وضعا أوّلا من حيث هي كذلك .."[4]، ويضيف بيانا لهذا الإطلاق في التّعريف مبيّنا محترزاته الحَدِّية، الباحثُ محمود توفيق قائلا: " اللّفظ الواحد المتناول لعدد من معان من حيث هو كذلك، بطريق الحقيقة على السّواء (...)، والشّرط في المشترك اللّفظي، أن يوضع وضعا أوّليا، فإذا وُضع لمعنى، ثمّ نُقل لآخر لعلاقة، كما في المجازات أو غيرها، كما في الألفاظ المنقولة،

---

[1] مقاييس اللغة أبي الحسين أحمد بن ابن فارس(ت 395هـ) تحق عبد السلام هارون،دار الفكر د ط،د ت ج3ص 265 مادة "شرك"

[2] لسان العرب:333/12 (شرك) .

[3] تاج العروس من جواهر القاموس محمد مرتضى الزبيدي ، تحق عبد الفاتح الحلو ج29 ص 228 مادة "ش ر ك"

[4] منهج البحث اللّغوي بين التراث وعلم اللّغة الحديث علي زوين ص137.

لا يكون من المشترك اللّفظي(...)، فالتّعدد والتّنوع والوضع الحقيقي سمات أساسية في ما وُضع له اللّفظ المشترك"[1].

وعرّفه الغزالي بأنّه: "اللّفظ الواحد المطلق على مسمّيات مختلفة، كلفظ العين للذّهب والشّمس والميزان وعين الماء"[2]، وعند النظر فيما قال لا يخفى من هذا التّعريف خلُوّه من المنع، القاضي بدخول الحقائق وغيرها وتعدّد المسمّيات، حيث يُشرك فيه المتواطئ والمشكّك من حيث اختلافُ أفراده وتعدّدُها .

-وعرّفه من الأصوليين السّبكي قائلا: " المشترك هو اللّفظ الواحد الدّال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السّواء عند أصل تلك اللّغة سواء أكانت الدّلالتان مستفادتين من الوضع الأوّل، أو من كثرة الاستعمال وفي قولنا**{الواحد}**احترازٌ عن الأسماء المتباينة والمترادفة، وفي قولنا **على معنيين مختلفين** احترازٌ عن الأسماء المفردة وعن اللّفظ المتواطئ، فإنّه يتناول الماهية، وهي معنى واحد وإن اختلفت محالها، وقلنا: **عند أهل تلك اللّغة**، إشارة إلى أنّ المشترك قد يكون بين حقيقتين لغويتين أو عرفيتين أو عرفية ولغوية"[3]. ومنه كدلالة القرء على الطّهر والحيض، والجون على البياض والسّواد، وعَسعَس على أقبل وأدبر، والعين على الباصرة والجارية والذّهب، والباء على الإلصاق والتّبعيض.

---

[1] دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين دراسة منهجية تحليلية، محمود توفيق محمّد سعد ،دار وهبة مصر، ط1 سنة 2009 ص519،518.

[2] مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحق محمود بيجو، مطبعة الضباح دمشق ،ط1 سنة 2000،ص17.

[3] الإبهاج في شرح المنهاج السبكي وولده ج1 ص421.

وتابعه في هذا السّيوطي[1] وغيره من المتأخرين[2]، لكن ما يُفهم من الحدّ السّابق أنّ الدّلالة المستفادة من اللّفظ المشترك في مقام السّياق التّواصلي أوّلا "متعيّنة سواء مع الإطلاق أو قيام القرينة لا بدلية ولا شمولية، فيخرج به دلالة المطلق، لأنّ المشترك يتناول واحدا معينا عند المتكلّم مجهولا عند السّامع، والمطلق يتناول واحدا غيرَ عينٍ شائعا في الجنس، يتعيّن ذلك باختيار مَن فُوِّض إليه، كما تخرج به دلالة العام، لأنّه يتناول الأشياء من جنس واحد، بمعنى واحد يشمَل الكلّ، والمشترك يتناولها بمعان مختلفة"[3].

وأمّا الرّازي فقد عرّفه في المحصول بأنّه: " اللّفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أوّلا من حيث هما كذلك، فقولنا: **الموضوع لحقيقتين مختلفتين** اِحترزنا به عن الأسماء المفردة وقولنا **وضعا أوّلا** احترزنا به عما يدلّ على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز، وقولنا **من حيث هو كذلك** احترزنا به عن اللفظ المتواطئ، فإنّه يتناول الماهيات المختلفة، لكن لا من حيث إنّها مختلفة، بل من حيث إنّها مشتركة في معنى واحد."[4]

---

[1] المزهر السيوطي ج1 ص369.

[2] جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع ومحشّيه حسن العطار ج1ص385 والقاضي البيضاوي كما في الإبهاج ج1 ص421 وتابعه شارحه الإسنوي ج1ص 237 والشّوكاني في إرشاد الفحول على نحو من تعريف السبكي، دار المعرفة لبنان د ت ص17.

[3] مسالك الدلالة بين اللغويين والأصوليين عبد الحميد العلمي ص53.

[4] المحصول في علم الأصول فخر الدين الرازي تحق جابر علواني ج1 ص229

المبحث الثاني: موقف القرافي من التّعريف واعتراضاته:

لم يرتض القرافي هذا التّعريف، حيث رأى فيه قيودا اِحترازية لا جدوى منها ولا طائل، إذ اِعتبرها زائدة في حدّ المشترك لا تستقصي جميع أفراده، ولا تمنع دخول أفراد خارجة عنه فيه، فانتقض تلك المحترزات الّتي قرّرها الرّازي، وضمّنها في حدّ المشترك اللفظي قائلا:

*** الاعتراض الأوّل** على قوله **مختلفين** ، قال القرافي: "فإنّ كلّ قيد في حدّ إنّما يُحترز به عن ضده، فيحترز بالمختلفات عن وضع للمتماثلات، لكن الوضع للمِثلَين محال عقلا، فلا حاجة للاحتراز عنه–وبرهانه– أنّ المثلين لا بدّ أن يمتاز كلّ واحد منها عن الآخر بشخصه وبعينه عن الآخر فالواضع إمّا أن يتّخذ التّعيين في المسمّى أم لا، فإن أخذه جزءا من المسمّى في كل واحد من المثلين أو في أحدهما لزِم أن يكون وُضع للمختلفين، لا للمثلين لأنّ المثل بعد التّعيين مخالف للمثل الآخر بالضرورة، وإن لم يأخذ التّعيين وما وقع به التّشخيص في التّسمية، والقاعدة العقلية أنّ المثلين إذا حُذف عنهما مُشخصاتهما لم يبق إلا القدر المشترك بينهما والمشترك بينهما واحد والواحد ليس بمثلين فلما وُضع حينئذ لمثلين علمنا بالضرورة أنّ الوضع للمثلين متعذّر مستحيل، والمستحيل لا يحترز عنه."[1]

***الاعتراض الثّاني** على قول الرّازي "**اِحترزنا به عن الأسماء المفردة**"[2]، قال القرافي: "أقول :لفظ السّواد والبياض، لفظان مفردان وقد وُضعا لمختلفين، وهما

---

[1] نفائس الأصول ج2 ص744.

[2] المحصول ج2 ص229.

السّواد والبياض، وإن أراد به كل لفظ مفرد على حاله من غير أن يضاف إليه غيره، وهو الأقرب بالمراد فقد خرج بقوله **حقيقتين** فلا حاجة للاختلاف"[1].

***الاعتراض الثّالث:** على قوله "**وضعا أوّلا اِحتراز عن الحقيقة والمجاز**"[2]، قال القرافي :"قلنا لا نُسلِّم أنّ المجاز فيه وضع ثان حتّى يُحترز عنه بالوضع الأوّل،–وبرهانه–سلّمنا أنّ فيه وضعا ، لكن الوضع له **ثلاثة معان:**

(1)جَعلُ اللّفظ دليلا على المعنى، وهو وضع اللّغات وعليه اِستعمال اللّفظ في المعنى، وهو وضع الحقائق العرفية والشّرعية، فإنّ أهل العرف لم يجتمعوا في صعيد واحد حتّى اتّفقوا على جَعل اللّفظ لذلك المعنى.

(2)بل استُعمِل هذا وهذا حتّى كُثِّر الاستعمال، واِشتهر اللّفظ في تلك الحقيقة فهذا معنى آخر من الوضع.

و(3) القسم الثّالث أصل الاستعمال ولو مرّة واحدة، فإذا سمع من العرب التّجوز مرة واحدة باعتبار المشابهة، كان مجاز التشبيه موضوعا والوضع في هذا الباب مُفسَّرا بأصل الاستعمال، وإذا كان لفظ الاستعمال مشتركات بين معان ثلاثة"[3].

***الاعتراض الرّابع:** فقوله في أصل الحدّ: "**هو اللّفظ الموضوع**"[4]، قال القرافي: "إن أراد المعاني الثّلاثة، فهذا لا يَحسُن في الحدّ، إمّا لأنّ المشتَرك لا

---

[1] نفائس الأصول ج2 ص744.

[2] المحصول ج1 ص229.

[3] نفائس الأصول ج2ص 744.

[4] المحصول ج1 ص229.

يجوز اِستعماله في جميع مفهوماته، وإن أراد الوضع الّذي هو الجعل فقط، وهو الظّاهر"[1].

***الاعتراض الخامس**: على قوله"**من حيث هو كذلك اِحترازا عن المتواطئ، فإنّه يتناول المختلفات**"[2]، قال القرافي :"لا نُسلِّم أنّ اللّفظ يتناول المختلفات، ولا يدلّ عليها ألبتة، فإنّ القاعدة أنّ الدّال على الأعمّ غيرُ دال على الأخصّ، فلفظ الحيوان غيرُ الدّال على الإنسان ألبتة فلا يتناوله، لأنّ التّناول هو الدّلالة"[3]، ثمّ تنزلا في المناقشة يُسلّم القرافي قيد الرّازي المذكور القاضي بالحيثية المذكورة في الحدّ الّتي تُبعد المُختلِفات من حيث الماهية، لكن الّتي تندرج تحت مفهوم ومعنى مشترك وهو المتواطئ، الّذي لا يصلح إلا لحقيقة واحدة، فهنا يصحّ القيد لئلا يقع الخلط بين المفهومين،(أي المشترك و المتواطئ).

بيد أنّ القرافي يردّه أيضا لكون القيد الّذي أضافه الرّازي ، وهو **الموضوع لحقيقتين** غير كافٍ لخروج المتواطئ من الحدّ، إذاً فلا داعي لذكر الحيثية في التّعريف، وهنا يقول القرافي مبيّنا ذلك: "سلّمنا أنّه يتناول المختلفات، لكنّه خرج بقوله"الموضوع لحقيقتَين"، لأنّ المتواطئ لم يوضع إلّا للمشترك(في المفهوم)وهو حقيقة واحدة "[4]، وسار على اِعتراضات القرافي نفسها شارح المحصول شمس الدّين الأصفهاني، حيث وافقه في إيراداته على المحترازات الّتي ذكرها الرّازي قيودا للتّعريف، وخلُصَ لتحديد مفهوم المشترك بأنّه "هو الموضوع لكلّ واحدةٍ واحدةٍ من

---

[1] نفائس الأصول ج2 ص745.

[2] المحصول ج1 ص229.

[3] نفائس الأصول ج2 ص745.

[4] نفائس الأصول ج2 ص746.

الحقيقتَين فصاعداً وضعا مستمراً"[1]، وهنا نلحظ إهمال ذكر قيد الوضع الأوّل الّذي ذكره والرّازي.

ونشير إلى أنّ القرافي قد تنبّه إلى قضية مهمّة، وهي أنّه إذا اِشتهر المجاز والحقيقة وعُدِم التّعيين فيما وُضع له ابتداءً، فلا سبيل للاحتراز بقيد اِبتدائية الوضع الّذي ذكره الرّازي وغيره، حيث نَقل(القرافي)عن النّقشواني قوله: "إذا اِشتهر المجاز حتّى يساوي الحقيقة، ولم يُعلم ذلك يتعيّن أن يُقال: هو مشترك في أحدهما، مع أنّ الوضع في هذا المشترك لم يكتف فيه بالأوّل فخرج عن حدّه"[2]، فضرورة بحسب عدم التّعيين من أهل اللّسان لتلك اللّغة أسبقية الوضع عند اِشتهار كُلّ من الحقيقة والمجاز على السّواء، يُسقِط إضافة قيد " وضعا أوّلا" .

أضاف القرافي في هذا الصّدد عن النّقشواني قوله: "إذا اِستعمل أهلُ العرف اللّفظَ في معنيَين مختلفَين، **حتّى ينتجَ** الوضعُ الأوّل ولم يُعلَم ذلك، فإنّا نعدُّ ذلك مشتركا مع أنّ الوضع ليس أوّلا"[3]، إلّا أنّه خولف في ذلك باعتبار أنّ المجاز والمنقول

---

[1] الكاشف على المحصول ج2 ص132.

[2] نفائس الأصول ج2 ص746.

[3]نفائس الأصول ج2 ص746، لقد ذكره النقشواني في تهذيبه على المحصول ليُسقط به قيد "الوضع الأوّل" من التعريف إلا أنّ النص الذي ذكره القرافي عنه يظهر أنّ فيه سقطا أوتصحيفا من النّسخة المطبوعة من النفائس، إذ قوله "حتى ينتج الوضع الأول " خارج عن الاعتراض الذي أورده القرافي في جعل "الوضع أولا " غير لازم ولعلها " غير الوضع الأول" ليستقيم الاعتراض ، ثمّ زال الغموض بعد أن وقفت على عبارة النقشواني الآتية من تهذيبه للمحصول قال :" وكذلك لو فرضنا لفظاً استعمله أهل العرف في معنيين مختلفين **غير الوضع الأوّل** استعمالا نَسَخَ الوضع الأوّل وصار مهجورا بالكلية وكان كل واحد من الاستعمال على السواء في القوّة فيصير اللفظ ههنا مشتركا بين هذين المعنيين مع أنّ اللفظ غيرُ موضوع لهما وضعا أولا" ينظر تلخيص المحصول وتهذيب الأصول النقشواني مخطوط مصور عن مكتبة الأزهرية مصر /أصول الحنفية/الرقم الخاص 115، لوحة رقم26، وعند المقارنة بين النصين يظهر الفرق.

وُضع لكلّ واحد منهم فلا اِعتراض، أجاب شارح التّنقيح الشّوشاوي: "بأنّه لا يدخل في الحدّ[الاعتراض بالمنقول والمجاز]، لأنّ الوضع الأوّل في المعنى الأوّل باطل بالوضع الثّاني، فلا عبرة فيه بالوضع الأوّل لإبطاله"[1]، بمعنى أنّ المنقول أو المجازَ اِنتقل اللّفظ فيهما بوساطة الاستعمال ما وضع أوّلا وغادره إلى وضع آخر تماما، وبهذا تُصبح دلالةُ الوضع الأوّل غيرَ سائغةٍ وتؤول إلى البطلان، بسبب الهجران وعدم التّوظيف التّخاطبي[التّداولي] في العملية التّواصلية بين مستعملي اللّغة العربية، كقولنا مثلا "جعفر" للنّهر الصغير، اِنتقل هذا المدلول الوضعي إلى مدلول آخر، وهو لقب على العَلَمية، وهو ما أكّد عليه القرافي في باب تعارض مقتضيات الألفاظ من شرح التنقيح، قائلا:" والنّقل يحتاج إلى اِتّفاق على إبطال إنشاء وضع بعد وضع"[2] .

اختيار القرافي في تعريفه للمشترك اللّفظي

لقد عرّف القرافي المشترك اللّفظي بأنّه: "الموضوع لحقيقتين فأكثر باعتبار واضع واحد ظاهراً، فقولنا: **لحقيقتين** اِحترازا عن الموضوع لمعنى واحد، وقولنا **فأكثر** ليدخل الذي وُضع لثلاث فأكثر، وقولنا **باعتبار وضع واحد** اِحترازا عن الموضوع لمعنيين في أحدهما بوضع العرف والآخر بوضع اللّغة، وقولنا: **ظاهرا** اِحترازا من أيخفى علينا وضعه لأحدهما بالعرف والآخر باللّغة ونحن لا نشعر"[3].

نخلُص في الأخير إلى أنّ حدّ اللّفظ المشترك عند القرافي، هو وليد تلك العلاقات النّاجمة عن بعض صور النّسب الّتي تقتضيها أحوال تلك العلاقات، ومن

---

[1] رفع النقاب ج1 ص189.

[2] شرح التنقيح ص100.

[3] نفائس الأصول ج2 ص747.

جملتها المشترك اللّفظي، بتوظيف آلية الملاحظة الدقيقة في الاعتبارات الّتي تنطلق من اِبتداء الوضع وتغاير المفاهيم ووحدة تعارف الاستعمال لدى أهل اللّغة الواحدة.

من خلال ما سبق نتَكشّف الجهود المبذولة لعلماء الأصول في تحديدها والتّفريق بينها وبين غيرها من النّسب الأخرى، بضبط ووضع قوانين صارمة تُبين حدودَها، لتتأى في فهم الخطاب الشّرعي عن ملابسات الغموض الدّلالي المُعيق لتحديد مقاصد الشّارع، الّذي يؤدّيه الدّليل اللّغوي بوصفه أداة مهمة في الإبلاغ بين مستعملي اللّغة المتواضَع عليها.

المبحث الثالث: وقوع المشترك اللّفظي وعدمُه في نظر القرافي

نلحظ أنّ الأصوليين قد اِختلفوا في إثبات المشترك اللّفظي أو عدمِه اِختلافا واسعا، وأثارت هذه المسألة جدلا كبيرا بينهم حول إيقاعه وجوازه، وحاصلُ المذاهب دائرة بين الوجوب وعدمه، وإذا كان واجبا، فهل هو ممتنع أو ممكن؟ وإذا سلّمنا بإمكانه، فهل هو واقع أو لا ؟.

فهذه خلاصة الأقوال في وقوع المشترك يقضي تحديدها القسمة العقلية التي لا تخرج عن الأحوال المذكورة وسنحاول أن نستقصي مذاهبهم فيه ونوازنها بآراء القرافي فيها.

-فذهب اللّغويون: "كالأبهري وأبي زيد البلخي وثعلب إلى جوازه(أي عقلا) دون وقوعه، وما سُمع من ذلك فمحمول على أنّه إمّا متواطئ أو حقيقة ومجاز، فلفظ **القرء** موضوع للقدر المشترك بين الطّهر والحيض وهو الجمع(...)، وذهب بعض الظّاهرية (نُسِب القول لأبي داود الظّاهري)إلى منع وقوعه في القرءان "[1]دون اللّغة.

-وبعضهم خصّه: في عدم وجوده بالأضداد دون غيره من المعاني كما "نَقل عبد الجبار عن جماعة من متأخري زمانه"[2]، وهو الظّاهر من قول فخر الدين

---

[1] شرح حلولو على التنقيح /التوضيح في شرح التنقيح أبي العباس أحمد الزليطي المالكي المشهور بحلولو(898هـ)رسالة ماجستير جامعة أم القرى كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية دارسة و تحقيق من أول الكتاب إلى نهاية الباب الخامس في النواهي ،الطالب بلقاسم بن ذاكر بن محمد الزبيدي ،ق2 ج2 السنة الجامعية 2004، ص100. وأيضا البحر المحيط الزركشي ج1 ص488.

[2] البحر المحيط الزركشي ج1 488.

الرّازي حين قال: "لا يجوز أن يكون اللّفظ مشتركا بين عدم الشّيء وثبوتِه"[1]، لأنّه يُفضي إلى العبث ويخلو من الفائدة وتابعه في ذلك شمس الدّين الأصفهاني، إذ يقول " الدّليل الّذي ذكرناه ينفي كون اللّفظ مشتركا بين النّقيضين، سواء كان ذلك بوضع واضع واحد أو بوضع واضعَين"[2]، رادّا في ذلك على سراج الدّين الأرموي الّذي اِعتبر رأي الرّازي في عدم وقوعه في الضّدين بالنّسبة إلى واضع واحد لا واضعَين لعدم اِستشعار كلّ واحد منهما هذه المفسدة، وهو منطوق كلامه الآتي: "ولقائل أن يقول لا ينفي ما يحصل[أي المشترك اللّفظي] من وضع القبيلتَين"[3]، واِنتصر لهذا الرّأي الزّركشي مُوضّحا أنّه إذا صدر من واضعَين ليس بالضرورة أن يعلم كلٌّ واضع مداليل الأوضاع لواضع آخر فلا مكان للقُبح والعبث في هذا ويُبين بقوله حاصل ما سبق قائلا: "أنّ العبث بالنسبة إلى فاعلَين، لا يلَزم من فعل أحدهما عِلم الآخر به"[4].

والّذي سار عليه أغلب العلماء، أنّ الأضداد نوع من المشترك، لأنّه مُتحَصِّل من دلالة اللّفظ الواحد على معنيَين مختلفَين، لا ضيرَ في "كون هذين المعنيين متضادين أو مختلفين غير متضادتين"[5]، وهو ما جنح إليه السّيوطي، إذ اِعتبره نوعا من المشترك [6]، وقرّره القرافي مُتعقِّبا فيه كلام الرّازي المانع بوجود

---

[1] المحصول الرازي ج1 ص277.

[2] الكاشف على المحصول الأصفهاني ج2 ص149.

[3] التحصيل من المحصول سراج الدين الأرموي، تحق عبد الحميد علي بوزنيد، مؤسسة الرسالة دمشق ط1 سنة 1988ج1 ص213

[4] البحر المحيط الزركشي ج ص488.

[5] البحث الدّلالي عند الأصوليين دراسة موازنة في أصول المباحث الدلالية بين الفقهاء والمتكلمين ، خالد عبود حمودي وزينة جليل عبد ص372.

[6] ينظر المزهر السيوطي ج1 ص387.

المشترك اللّفظي في الضّدين، حيث قال هو: "ممنوع بل يفيد اِستحضار السّامع ذينك النّقيضين، فتُفكّر في أيّهما المراد، وقبل ذلك كان غافلا عن ذينك النّقيضين، فإنّه من لوازم الإنسان أن يكون كلّ نقيضَين حاصلَين في باله"[1]، وهذا الاتّجاه يردّه قول الرّازي نفسُه، الّذي عدّ الكلام مفيدا للمعاني المركبة وألفاظِها كذلك دون المفردة، ومن هذه الحيثية علّل القرافي فساد رأي الرّازي السّابق: فـ" كيف يمكن أن يقال للمشترك بين النّفي والإثبات: يفيد التّردد بينهما، فإنّه تصديق، والمفرد لا يفيد التّصديق، ولو كان مُعيّنا لا مشتركا، نَعم اللّفظ يفيد بذكر مسمّاه، فإن كان مُتعيّنا عرفناه أنّه المراد، أو مشتركا تردّدنا في مراده لشمول صلاحية اللّفظ، وعدم التّعيين، وهو غير التّردد في ثبوت المسمّى واِنتفائِه.."[2]، أي لا يصحّ إطلاق التّردد في تحصيل مسمّى اللفظ سواء أكان متعيّنا أم مشتركا، فلا يخرج عن تحصيل المراد منه فبالتّعيين يعرف المراد وبالاشتراك يصلح اللّفظ لمعاني مشتركة، إذاً فلا وجه للتردّد في تحصيل المعنى من ثبوته وعدمه.

وأضاف القرافي أنّ التّردّد إنمّا وقوعه لا يصحّ بهذا الاعتبار في المفرد لكونه تصوّرا، وما أورده الرّازي سبيله التّصديقات، أي المركبّات الإسنادية الّتي يصحّ الحكم عليها سلبا أو إيجابا بمعنى نفيا أو إثباتا، وهذا هو وجه فساد كلام الرّازي عند القرافي.

– ومذهب: آخر يرى أنّها لا تقع في لغة واحدة وجوازُه في لغتين، وهو ما حكاه الصّفار البطليوسي في شرح سيبويه[3]، وظاهر كلام ابن دُرُسْتَويه يُعيُّن هذا

---

[1] نفائس الأصول 21 ص754.

[2] المصدر السابق ج2ص 755.

[3] البحر المحيط الزركشي ج1ص488.

الاختيار إذ قال:" ...وليس إدخال الإلباس في الكلام من الحكمة والصّواب. وإنّما اللّغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد، للدّلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضدّ الآخر،لما كان في ذلك إبانة، بل كان تعميةً وتغطيةً، ولكن قد يجيء الشّيء النّادر من هذا لعِلَلٍ(...) وإنّما يجيء في لغتين متباينتَين"[1].

ولابدّ من التنبيه إلى أنّ ما ذكره هنا هو خلاف الشائع عنه في كتب الأصول من أنّه يمنعه مطلقا، بل يتّضح ما ذكرناه عنه أنّه لا يراه في اللّغة الواحدة وما وقع منه فهو في حكم النّادر، "فالذي يمكن رصده بوضوح من الكلام السابق أنّ الإلباس الّذي يسبّبه اللّفظ المشترك في النّص أو الخطاب، هو الّذي يقف وراء رفض وقوعه فيهما [2].

---

[1] تصحيح الفصيح وشرحُه، لابن دُرُسْتويه عبد بن جعفر بن المرزبان الفارسي ،تحق محمد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة سنة 1998 ص71

[2] وممّن جنح إلى هذا الرّأي من اللّغويين المحدثين الغربين، أي ما قد يؤديه المشترك اللّفظي من الإبهام والغموض فرانك بالمر(Palmer)، وستيفن أولمان، فيرى بالمر بأنّ هذا الاتفاق في المفردة الواحدة والاختلاف في معانيها، سيحيلنا ضرورة إلى الالتباس والغموض وبالتالي عدم الإفادة من توظيف هذه المفردات في التراكيب ومن ثمَّ عدم الاستفادة من اِستعمالها. ينظر للتوضيح أكثر مدخل إلى علم الدلالة أف.أر.بالمر ترجمة، مجيد الماشطة منشورات وزراة التعليم العالي والبحث العلمي الجامعة المستنصرية سنة 1985،ص123. وأمّا اللّغوي الآخر"أولمان"، فيذهب المذهب نفسه، أي توليد الاشتراك يترتب عنه الغموض الّذي سيحجب ضرورة أهمّ غاية للغة، ألا وهو الإبانة عن المقصود، قال مُوضحا ما ستؤدي به اِستعمال الاشتراك اللّفظي هو:"خطر الغموض" الذي يتسبب بحسب رأيه إلى مشاكل اجتماعية ونفسية و.. لكنه يعود ليقلل خطره قائلا: "والأهم من هذا كلّه ،هناك صمام الأمان الذي يتمثل في السياق" ينظر لمزيد من التفصيل دور الكلمة في اللّغة ستيفن أولمان "فصل كلمات عدّة متحدة الصيغة " ترجمة كمال محمد بشر،مكتبة الشباب مصر دت ،من ص124-131. .

ذلك بأنّ "وظيفة اللّغة الأساسية عند من يذهب إلى هذا الرأي، إنّما هي الإبانة عن المعاني" [1].

–ومذهب: يراه ممتنع الوقوع و"ذلك لأنّه مخلّ بفهم المراد الّذي هو مقصود الواضع فوُقُوعه يقتضي المفسدة"[2]، وهذا راجع إلى الحُسن والقُبح العقليَين عند المعتزلة، اللّذين يَنتُجُ عنهما عدمَ تنزيه الباري سبحانه من العبث، وهو في حقّه قبيح. وعليه وجب صيانة كلام المولى منه، وقد ردّ سيف الدين الآمدي هذا التّوجيه أنّ المشترك، كما في مذهب الشّافعي وغيره ".. من أنواع العموم والعام غير ممتنع في كلام الله تعالى.. " [3].

ولقد نُوقش هذا الرّأي بأنّه إذا سلّمنا أنّ المشترك لا يفيد معنى معيّنا ممّا يؤدي إلى الإبهام، وهذا يستحيل في حقّ الشّارع الحكيم، "ولكن لا يوجب اِمتناعه لأنّ أسماء الأجناس كذلك لا تفيد معنى معيّنا إلا بقرينة، لأنّها وُضعت للكلّي، والدّال على الكلّي لا يدلّ على الجزئي المعيّن، ومع ذلك لم تقولوا بامتناع أسماء الأجناس"[4]، وذلك مثلا لو اِستعملنا لفظة "أسد" باعتبارها اِسم جنس، فهي لا تحيل على أسد بعينه بل يصدق عليها كل تعيين أشير إليه من أفراده في الخارج على

[1] الاحتمالات اللغوية المخلة بالقطع وتعارضهما عند الأصوليين، كيان أحمد حازم يحيى،دار المدار الإسلامي ليبيا ط1 سنة2013 ص212.

[2] المباحث اللّغوية وأثرها في أصول الفقه، نشأت علي محمود عبد الرحمان، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط2 سنة 2007.ص96. وينظر أيضا شرح المحلي على جمع الجوامع ج1ص384.

[3] إحكام الإحكام سيف الدين الآمدي في أصول الأحكام، مطبعة المعارف مصر سنة 1914ج1 ص29.

[4] أصول الفقه محمد زهير أبو النور المكتبة الأزهرية للتراث،القاهرة ط1 سنة 2010ج2 ص37.

خلاف عَلَم الجنس[1] ، الّذي يُعدّ من الجزئيات، كما لو أطلقنا لفظ "أسد" على مسمّى مُعيَّن بقرينة الإشارة مثلا دون سائر الأسود .

ومذهب: نفى وقوعه في القرءان والحديث دون سواهما، منهم تقي الدّين السّبكي القائل:"وِاعلم أنّ المانع من وقوعه في كلام الله، هو المانع من وقوعه في كلام الرّسول صلى الله عليه وسلم"[2] ، ووجه اِستدلالهم كما نقله جلال الدّين المحلّي أنّه"لو وقع في القرءان لوقع إمّا مبينا، فيطول بلا فائدة، أو غير مبين فلا يفيد، والقرءان يُنزَه عن ذلك، ومَن نفى وقوعه في الحديث يقول مثل ذلك"[3].

وأُجيب "بأنّه وقع فيهما غيرُ مُبين ويفيد إرادة أحد معنَييْه مثلا الّذي سَيُبَيَّن، وذلك كافٍ في الإرادة يترتّب عليه في الأحكام الثّواب أو العقاب بالعزم على الطّاعة أو العصيان بعد البيان"[4]، أو "قد يقال لا ضرر في ذلك لأنّه يكون من جملة المتشابه ووقوعه في القرءان غير منكر"[5].

وبعضهم أجاز وقوعه في القرءان والحديث ، وهو ما صحّحه كلّ من المحقّق السّعد التّفتازاني والسّيد الشّريف الجرجاني وعضد الملّة الإيجي ونُقِل عن هذا الأخير قوله:" والأصحّ أنّه وقع لنا قوله تعالى **ثلاثة قروء** وقوله تعالى **واللّيل**

---

[1] اسم الجنس موضوع للماهية على الإطلاق، كتصوّر مطلق صورة الأسد، وعلم الجنس موضوع لها بقيد تشخصها في الذهن أي من حيث تقيد خوصية معينة في الذهن لصورة أسد. ينظر شرح القرافي على التنقيح ص33، وشرح اليوسي على جمع الجوامع ج3 ص226.

[2] الإبهاج في شرح المنهاج السبكي وولده ج1 ص428

[3] شرح جمع الجوامع جلال الدين المحلي ج1 ص385.

[4] شرح جمع الجوامع جلال الدين المحلي ج1 ص386.

[5] حاشية حسن العطار على جمع الجوامع ج1 ص386.

إذا عسعس، وهو مشترك بين أقبل وأدبر..."،[1] ونقل أيضا تصحيحه السّيوطي [2] وابن النّجار واِختاره، قائلا: "واللّفظ المشترك فيه واقع لغة، أي في اللّغة عند أصحابنا[أي الحنابلة] والشّافعية والحنفية والأكثر من طوائف العلماء في الأسماء(...)، كالعين في الباصرة والجارية والذّهب(...)، وفي الأفعال كعَسعَس(...)، وفي الحروف كالباء للتّبعيض وبيان الجنس والاستعانة(...)، وعلى الصّحيح، وهو كون المشترك واقعا في اللغة"[3] .

–ومذهب: رأى وجوبَه جائزا عقلا وواقعا، فلا يمنعُه العقل كذلك، وهو مذهب جمعٍ من الأصوليين ونُقل عنهم دون نسبته إلى أحد منهم، وحجّتهم في ذلك كما قرّرها الرّازي والآمدي:

– **أوّلا:** "بأنّ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي إذا وُزِّع على غير المتناهي لزِم الاشتراك.

–**ثانيا:** أنّ الألفاظ العامّة كالوجود والشّيء، لابدّ منها في اللّغات، ثمّ قد ثبت أنّ الوجود كلِّ شيء نفس ماهيته، فيكون كلٌّ شيء مخالفا لوجود الآخر، فيكون قول **موجود** مقولا عليها بالاشتراك"[4].

---

[1] شرح مختصر الأصلي، العضد الإيجي وبحاشيته السّعد التفتازاني والسّيد الشّريف ج1 ص492.

[2] المزهر السيوطي ج1 ص369.

[3] شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد المعروف بابن النّجار تحق محمد الزّحيلي ونذير حماد، دار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السّعودية سنة 1993 ج1 ص139.

[4] المحصول الرازي ج1 ص262. والإحكام في أصول الأحكام سيف الدين الآمدي ج1 ص24.

***أجوبة القرافي على اِستدلالات القائلين بوجوب الوقوع:**

يظهر أنّ القرافي لم يستسغ هذه الحجج ومن قبله الرّازي على اِعتبار الاشتراك واجب الوقوع[1]، فردّ هذا الرّأي بأنّه " اِنطلاقا من مبدأ أنّه لا أن يكون لكلّ لفظ معنى، لأنّ الألفاظ والمعاني سواء في التّناهي وعدمه وأنّ ما لا يتناهى له تفسيران: ما لا نهاية له كمعلومات الله تعالى، وما له نهاية لكن لا يجب الوقوف عندها كنعيم الجنة..."[2]، ثمّ أبطل قولهم أيضا بما يقضي بأنّ الألفاظ العامة كالوجود والشّيء، "فيكون لفظ "وجود" مقولا عليهما بالاشتراك"[3]، أي أنّنا إذا قلنا هذا الحجر موجود وهذا البناء موجود وهذا الإنسان موجود، إلّا أنّه تختلف هنا ماهيات الأشياء المذكورة ضرورة فلفظ"وجود"هنا مختلف عن الآخر وهكذا دواليك، فيكون لفظ"وجود"مقولا بالاشتراك، وهذا أيضا لم يرتضيه القرافي وعدّه غيرَ صحيح. قال: "فإنّ معنى قولنا الوجود نفس الموجود أنّه ليس زائدا عليه في الخارج، بل أمر يعتبره الذّهن كما قلنا: الخلق نفس المخلوق، بمعنى أنّه أمر ذهني لا خارجي، فهو في الحقيقة متواطئ باعتبار ذلك الأمر الذّهني لا مشترك ويؤكّد ذلك أنّه يُطلق على ما لا يتناهى من الموجودات، والمشترك لا تكون مسمّياته غيرَ متناهية"[4] .

---

[1] إطلاق لفظ الوجوب في كلام الأصوليين والمناطقة يدل على ثلاث معان فهو إمّا واجب عقلا كوجود الخالق أو شرعا وهو أحد الأحكام التكليفية أو عرفا وهو الذي عُني به هنا كونه متعلّقا بمتعلقات البشر كالتواصل والمعيشة وغيرهما.

[2] نفائس الأصول ج2 ص747.

[3] المصدر السابق ج2 ص747.

[4] نفائس الأصول ج2 ص747

المبحث الرابع: اِستعمال وحمل المشترك في جميع معانيه عند القرافي:

يمنع الفخر الرّازي اِستعمال المشترك وحمله على جميع معانيه يقول: "بأنّه لا يجوز اِستعمال المشترك في معانيه على الجمع" ، ولكن قبل الخوض في الخلاف الدّائر بين علماء الأصول في حمل المشترك على معانيه، لا بد من تحرير محل النّزاع والخلاف فيما بينهم، إذ يذكر القرافي أنّه: " قد انعقد الإجماع على أنّ:

1- **اللّفظ المشترك المفرد يجوز اِستعماله في معانيه في أزمنة عدة وفي إطلاقات عدّة ومن متكلّمين عدّة**"[1].

2- "**إطلاق المتكلّم الواحد اللّفظ المشترك لمعنيين في وقتين**(أي مختلفين)، فإنّ ذلك جائز بإجماع،فتقول رأيت عينا وتريد الباصرة وفي وقت آخر: رأيت عينا وتريد الفوارة"[2] .

3- **إذا اِمتنع الجمع بين معنييه كاستعمال صيغة الأمر دفعة واحدة بين الطّلب والتّهديد**[3] فهذا خارج النّزاع لاستحالته لوجود التّعارض بينها.

4- **أن لا يكون من قبيل الكلّ المجموعي، دون الكلّ العددي**[4]، فهو مما اخُتلف فيه .

---

[1] نفائس الأصول القرافي ج2 ص788.

[2] شرح التنقيح القرافي ص95. والكاشف على المحصول الأصفهاني ج2 ص153

[3] الكاشف على المحصول ج2 ص153.

[4] يقتضي هنا لمزيد من الإيضاح، تبين الفروق الدّلالية بينهما إذا كان" اللفظ موضوعا لمجموع من حيث هو مجموع فقط، كان اللفظ دالا على المجموع مطابقة وعلى كل جزء من أجزائه الذي هو من أفراد مدلول اللفظ المشترك تضمنا وهو الكل المجموعي، وأمّا الكلّ العددي، فإنّه موضوع للمجموع

5- قال الآمدي: "**ولم تكن الفائدة فيهما واحدة**"[1]، يوضّح ذلك القرافي معناه قائلا: "يريد أن المستعمِل قد يجمع بين حقيقتين أو حقيقة ومجاز لمعنى عام اِشتركا فيه، يريد ذلك المشترك دون خصوص كل واحد منها، فهذا مُجمَع عليه، فيتعيّن إخراجه من الموطن الّذي يُحكى فيه الخلاف"[2]، أي كمن أراد توظيف لفظ مشترك لكن قصد من ورائه أوجه الاشتراك التي اِشتركا فيها من المعاني، قال القرافي: "كما لو أطلقنا لفظ القرء ونريد به معنى الجمع أو الانتقال أو غير ذلك من الأمور المشتركة بينهما ولا نريد معه غيره"[3]، وهو مذهب الشّافعية وعليه القاضي عبد الجبار أبي علي الجبائي من المعتزلة [4].

فيتبيّن مما سبق أنه لم يبق إلّا صورةٌ واحدة ينحصر فيها الخلاف بين الأصوليين، نقلها القرافي عن الآمدي قال: "اللّفظة الواحدة من متكلّم واحد في وقت واحد، إذا كانت مشتركة بين معنيين أو حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر ولم تكن الفائدة فيهما واحدة"[5].

ولكل جزء من أجزائه فيصير كل جزء من أجزائه مدلولا عليه مطابقة وتضمنا"، فهذا هو الفرق بينهما من حيث الدلالة ينظر الكاشف على المحصول ج2 ص155.

[1] إحكام الأصول الآمدي ج1 ص

[2] نفائس الأصول القرافي ج2 ص760.

[3] شرح التّنقيح القرافي ص95

[4] حاشية الجعيط على التنقيح ص384.

[5] نفائس الأصول القرافي ج2 ص757.

وأُضيف ممّا وقع الخلاف فيه أيضا من أنواع المشترك الّذي يحُمل على معانيه، هو "الكلّي العددي أي في كلِّ فردٍ فردٍ(...)، إذ محلّ الخلاف فيما إذا أريد بالمشترك كلّ واحد من معنييه"[1] .

***مذاهب العلماء في مسألة حمل المشترك على جميع معانيه:**

وقع الخلاف في استعمال المشترك على معنييه أو معانيه بين علماء الأصول على مذاهب ثلاثة:

أوّلا :جواز الحمل مطلقا: أي الحمل على معنييه أو معانيه، وهو قول الأكثر منهم" الشافعي والقاضي أبو بكر وأبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار، وبه قال الجمهور وكثير من أئمة أهل البيت"[2]، بشرط "ألّا يمتنع لأمر خارج كما في الضدين والنقيضين"[3].

- **من أدلة المجوّزين:** استدلّوا على جواز وقوعه بآيتين:

إحداها: قوله تعالى: "إنّ الله وملائكته يصلون على النّبي ..." الأحزاب 56.، فلفظ الصلاة هنا مشترك يُحمَل على جميع معاني الصلاة فـ"من الله رحمة[4] ومن الملائكة استغفار، ثمّ إنّ الله سبحانه أراد بقوله في الآية السّابقة كلا

---

[1] البحر المحيط ج1 ص500.

[2] نهاية الوصول إلى دراية الأصول صفي الدين الهندي ج1 ص223، الإبهاج في شرح المنهاج السبكي وولده ج1 ص431. إرشاد الفحول ص17،18.

[3] نهاية الوصول إلى دراية الأصول صفي الدين الهندي ج1 ص223.

[4] قال القرافي معلقا ومُستشكِلاً تفسير الصّلاة من الله بالرحمة " هذه العبارة لا يكاد يوجد للفضلاء والعلماء غيرها، وهي مشكلة، فإنّ الدّعاء إذا كان محالا على الله تعالى يتعيّن صرفه لمجازه الجائز على الله وتفسيره به، والرّحمة حقيقتها رقة الطّبع، فهي أيضا مستحيلة على الله فتفسير المستحيل بالمستحيل غير لائق" نفائس الأصول ج2 ص769.

المعنيين، وهذا هو الجمع بين معنى المشترك"[1]، وهنا يحمل اللّفظ على جميع ما يصدق عليه من المعاني للفظ الصّلاة.

***رأي القرافي في المسألة:**

أجاب القرافي رادّا على هذا الاستدلال كون "الصّلاة هنا اِستعملت للقدر المشترك، وهو إظهار الشّرف أو تعظيم الرّسول صلى الله عليه وسلم، فهي من قبيل المشترك المعنوي(أي المتواطئ)لا اللّفظي"[2]، وهو"معنى واحد مجاز مفرد مُتّفق عليه وحمل كتاب الله على المتفق عليه أولى من حمله على المختلف فيه من استعمال المشترك في مفهوميه"[3]، والقاعدة الأصولية تقضي أنّ المجاز أولى من الاشتراك، لما في الثّاني من شدّة الغموض وعدم الإبانة عن المعنى، وهو نفس ما ذهب إليه الإمام الغزالي[4]، بأنّ معنى الصّلاة هنا هو ذاك القدر المشترك بين المغفرة والاستغفار، إذاً فلا سبيل لاعتداد بهذا الدّليل لوقوع الاشتراك، إذا كانت تعني اللّفظة المذكورة القدر المشترك للمعنى بينهما.

لكن أُجِيب على هذا التّوجيه باعتراضٍ يقضي أنّ في الكلام تعدّد الفاعلين سببه تعدّد الضّمائر في الحديث السّابق، "فكأنّه قال إنّ الله يصلي والملائكة يصلّون..وهكذا، فلا يكون حينئذ اِستعمل اللّفظ الواحد في معنييه، بل اِستعمل

---

[1] إرشاد الفحول الشوكاني ص18.

[2] المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه ص100.

[3] نفائس الأصول القرافي ج2 ص770.

[4] ينظر قوله في المستصفى الغزالي ج1 ص97.

لفظيين في معنيين"[1]، أو"من باب حذف الأوائل لدلالة الأواخر عليه"[2]، وبهذا لا يبقى نزاع[3].

ولكن هذا أيضا لم يُسلَّم به، فممّا يلاحظ على هذا الاستدلال المُوجّه للقرافي والغزالي، أنّه يُنتَقَض بدعوى عدم الإضمار، وما هو مقررّ عندهم(الأصوليون) أنّ الإضمار خلاف أصل كلام العرب، لكون"أنّ الفعل لم يتعدّد في اللّفظ قطعا، وإنّما تعدّد المعنى، فاللّفظ واحد والمعنى مُتعدّد وذلك عين الدّعوى"[4]، لأنّ الأصل الحقيقة الظّاهرة دون تقدير الإضمار إلا عند تعذّر الحمل عليها وهنا غيرُ متعذرٍ، بل "لأنّه لم يثبت عن أهل اللّغة بل هي حقيقة في الدّعاء، ولأنّ سياق الآية اِقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصّلاة على النّبي، فلا بدّ من اِتّحاد الصّلاة في الجميع سواء كان معنى حقيقيا أو مجازيا..."[5].

وبهذا الاعتبار يَسلَم وجهة رأي القرافي بردّ الاستدلال بالآية السّابقة في إثبات وقوع المشترك وحمله على معنييه أو معانيه.

---

[1] الإبهاج السبكي وولده ج1 ص438.

[2] رفع النقاب الشوشاوي ج2 ص95.

[3] ويُخرّج أيضا بأنّ المسند إليه هنا موّزع واللّفظ المشترك مذكور بعده وصالح لأن يُرجع للفظه وهو الملئكة خاصة ويُضمر للفظ الجلالة خبر، ينظر حاشية الطّاهر بن عاشور على شرح التّنقيح ص139. أو يمكن دلالتها على معانٍ مجموعة فيه موزعة بحسب العلاقات، وهذا "يكون قريبا من أسلوب اللف والنّشر، فقد لفت معاني كلمة (يصلّون)، ثمّ نشر كل معنى بما أسند إليه "، ينظر دلالة الألفاظ عند الأصوليين محمود توفيق ص533. وهو توجيه سديد، يقوّي حّجة القرافي هنا.

[4] الإبهاج السبكي وولده ج1 ص438.

[5] الكلّيات أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ط2 سنة 1998 ص 119.

-**ثانيها**: قوله تعالى: "ألم تر أنّ الله يسجد له من في السّموات ومن في الأرض."الحج 18.جاء في اللّسان "سجد(...) وضع جبهته بالأرض وسجد خضع(...)"[1]. قال: ابن فارس" السّين والجيم والدّال أصل واحد، مطردّ يدلّ على تطامُن وذُلٍّ، وكلّ ما ذلّ فقد سجد(...)، سجد الرّجل إذا طأطأ رأسه وانحنى"[2]، إذاً يدلّ اللّفظ على كِلا المعنيين هو المراد منه، وهو المراد من الآية السّابقة إذ "وجه الدّلالة أنّ الله أراد بالسّجود ههنا الخشوعَ، لأنّه هو المُتصوَّر من الدّواب، وأراد به أيضا وضعَ الجبهة على الأرض، وإلّا كان تخصيصَ كثير من النّاس [بالسّجود]، بالذّكر لا معنى له، لاستواء الكلّ في السّجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة، فثبت إرادة المعنيين"[3].

إذا أريد بلفظ السجود هنا وضع الجبهة على الأرض والخضوع أيضا كان اللفظ مشتركا، لكن هذا الاستدلال وُجّهت له اِعتراضات كثيرة نذكر أهمَّها، وهو اِحتمال الإضمار واِحتمال إرادة مطلق الانقياد والخضوع دون خصوصية لأحد المعنيين، فلا يصلح الجمع بينهما، وهو ظاهر كلام القرافي في شرح المحصول وهذا نصّه: "لا نسلِّم بل يأتي سؤال الإضمار"[4]، وفي شرحه على التّنقيح قائلا:" فيكونان لفظين استعملا في معنيين، فلا جمع(...)، أو في مطلق الانقياد دون خصوص الخضوع وخصوص وضع الجبهة على الأرض.."[5]، ورُدّ أيضا بأنّ"

---

[1] لسان العرب ابن منظور ج7 ص122 مادة سجد.

[2] مقاييس اللغة ابن فارس ج3 ص123. مادة سجد .

[3] نهاية السول شرح منهاج الوصول للإسنوي بهامش مناهج العقول في شرح منهاج الوصول محمد بن الحسن البدخْشي، دار الكتب العلمية لبنان دت ج1 ص318.

[4] نفائس الأصول ج2 ص771.

[5] شرح التنقيح ص97.

حرف العطف بمثابة التّكرار العامل،(أي يسجد له من في السّموات ويسجد له من الأرض ويسجد كثير من النّاس)، فليس إعمالا للمشترك في مدلوليه، بل أُعمل مرة في معنى ومرة في معنى آخر وهو جائز"[1] .

لكن يَرِدُ على هذا الاستدلال بعض النّظر وبيان ذلك: أنّه حيث يُعدُّ العطفُ كالعامل الأوّل يوجب المساواة الثّاني بالأوّل إعرابا وحكما، وهكذا مع تعدّد المعطوفات يبقى له نفس مُوجب العامل الأوّل، "لأنّ أصل العطف اِختصار العامل، إلّا أن يقال قرينة المحذوف عدم صلاحية المعنى العامل للمعطوف، فالأولى في الجواب أن نقدّر في الآيتين معنى شامل سائر المعطوفات"[2].

فيترتّب على سبق أنّ توظيف المشترك في معانيه وحمله عليها يبقى قائما، ولكن لا يُسلَّم به مطلقا لاعتبار اِستعمال اللّفظ في مجموع معانيه، وهذا طبعا يؤدي إلى جعْل اللّفظ في غير ما وُضع له، أو إعماله في بعض ما وُضع له، كإرادة المُتكلِّم بعض المسند إليه دون غيره، مع ذكر الأخير في الجملة، وهذا لا شكّ عين الغموض والاضطراب في فهم مقصود المتكلّم، والغاية خلاف هذا، فإنّه من محاذير التّضليل والتّعتيم في فهم الخطاب.

من هذا المنطلق رأى القرافي عدم الحمل على جميع معانيه ممّا تؤدي ألفاظه ومدلولاتها إلى عدم إدراك وتحصيل المراد من الشّارع، وهو خلاف مقصدية الشّرع في الإبلاغ الّتي لا تتساوق وهذا الرّأي.

---

[1] نهاية السول الإسنوي ج1 ص318.

[2] حاشية الطاهر بن عاشور على التنقيح ص139.

ومنه نخلص إلى أنّ القرافي لا يُجوِّز تعميمَ المشترك وحملَه على ما يقتضيه اللّفظ من معاني، لما يكتسيه من الإبهام، وكأنّ لازم رأيه يُفضي إلى رفعه، إلاّ بمصاحبة القرينة المُعيِّنة، فهي المنوطة بتخليص اللّفظ من التّعتيم وتعيينه في سياقات التّخاطب ومقاماته بغية الإدراك، الذي تفرضه عملية التّواصل بين قصد المتكلّم وحَمْل السّامع على المعنى المطلوب.

ولا بدّ هنا من صياغة إشكال آخر يتفرّع عن السّابق، ومُفاده أنّنا إذا اِعتددنا بحمل المشترك على معنييه، فأيّ المعنيين نقصد؟ وبناءً عليه اِستشكل القرافي حمل المشترك على معنييه الحقيقين، أو الحقيقي والمجازي، أو المجازيين؟، وهي مسألة تتفرّع على القول بجواز اِستعمال المشترك في معنييه، إذ على أيّ معنيين نحملها؟.

ذكر القرافي هذا الإشكال ونقل قول "الإمام الشّافعي والقاضي عبد الجبّار حمله على معنييه الحقيقيين"[1] ومنع الحمل على المجاز، لكن الظّاهر الّذي يستفاد من كلامه أنّ الشافعي جَمع بينه وبين ألفاظ العموم، لا سيّما عند التّجرد من المُعيِّنات، وهذا يُحيل إلى إشكال آخر، "لأنّ مسمّى العموم مسمّاه واحد، فلذلك حُمِل عليه، وههنا مسمّيات متعدّدة وإلاّ لما كان مشتركا، وبناءً على هذا التّقرير يعتذر القرافي للشّافعي ويحمل كلامه على أنّه: "يريد بأنّه حقيقة في فرد على حاله، لا في الجميع، ولمّا كان مشتملا على الحقيقة من حيث الجملة سمّاه حقيقةً توسُعا، ويكون مدركه في الحمل والتّعميم، إنّما هو الاحتياط لتحصيل مراد المتكلّم جزما،

[1] نفائس الأصول ج2 ص783.

فهذا هو اللّائق لمنصب هذا الإمام العظيم دون هذه النّقول"[1]، إلّا أنّ ما ذهب إليه الشّافعي من الجواز في الحمل على جميع المعاني يُؤَوَّل غرضه "للاحتياط وهو حقيقة لجواز استعماله في ذلك عنده، فالاحتياط في مراد المتكلّم لا ينافي جواز اِستعماله حقيقة(...) وقال الباقلاني بمثل قول الشّافعي"[2].

ومّما تقدم فيما ذهب إليه الشّافعي الذّي ركّز على إبعاد كلّ مُسوّغات التّعتيم على المخاطَب من خلال إرادة جميع معاني المشترك لكي لا يَضيع عليه تحصيل معنى ما من المعنى العام المجمَل.

وقد واجهت هذه الفكرة اِعتراضا شديدا من المتكلّمين المعتزلة، فهذا القاضي عبدُ الجبار شدّد النّكيرَ في حمل جميع ألفاظ المشترك سواء الحقيقية والمجازية على السّواء معتبرا ذاك بأنّه تناقض، "لكونه حقيقة يقتضي اِعتبار كونه في موضوعه، وكونه مستعملا في مجازه يقتضي عدم اِعتبار كونه في موضوعه، فيكون كونه في موضوعه معتبرا وغير معتبرا، وهو جمع بين النّقيضين"[3]، وعبارته كما نقلها أبو المعالي الجويني في البرهان: "اللّفظة إنّما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وُضعت له في أصل اللّسان، وإنّما تصير مجازا، إذا تُجُوّز بها عن مقتضى الوضع، وتَخيُّل الجمع بين الحقيقة والمجاز كمحاولة الجمع بين النّقيضين"[4].

---

[1] نفائس الأصول ج2 ص783.

[2] حاشية الطاهر بن عاشور على شرح التنقيح ص131

[3] نفائس الأصول ج2 ص784.

[4] التّحقيق والبيان في شرح البرهان علي بن إسماعيل الأبياري، تحق علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الأوقاف والشّؤون الإسلامية قطر ط1 سنة 2013 ج1 ص911.

وبهذا كان تبني القول بالاحتياط كما سلف حكايته عن الشّافعي المُقتضِية بحمل جميع معانيه الحقيقية بغية عدم الإلباس على السّامع وتضليله دلاليا، له ثمرة فقهية عند الإمام مالك تعود إلى حمل اللّفظ المشترك على جميع معانيه الحقيقية، وتقرير ذلك أنّ اللّفظ المشترك "إمّا أن تكون معانيه متداخلة أو متباينة أو متناقضة، فإن كان الأوّل حُمل على المعنى الشّامل لها للاحتياط، فلذلك قال: في قول الرّجل لزوجته أنت خلّية وبريّة وحبلك على غاربك[1]، أنّه يُحمل على الثّلاث في المدخول بها، لأنّ اللّفظ لَمَّا دار بين الرجعي والبائن حُمِل على البينونة، وهي لا تحصل في المدخول بها إلا بالثّلاث، لأنّ البينونة حكم للطّلاق لا لفظ من ألفاظه، فلم يبق إلا الاحتمال الثّلاث، وإن كانت المعاني مُتباينِة فالأمر سهل، وهو الحمل على جميعها، وإن كانت متناقضة فهاهنا اِنقطع عنا سلك الحكاية عن الشافعي"[2] .

وهو توجيه دقيق يدفع إشكالية منع حمل اللّفظ المشترك على جميع معانيه الحقيقة، ويُدفع به أيضا اِستشكال القرافي الّذي ردّ به رأي الشافعي والباقلاني، بأنّه يحول به إلى مدلول العام بالاعتبار السّابق، وهو مُتعذِّر باختلاف المفهومين- أعني- العام والمشترك من حيث عدمُ تناهي أفراده في الخارج دون المشترك،

---

[1] قال الأصمعي:"معناه أَمْرُكِ إليك اِعملي ما شئت والغارب :أعلى السّنام، فإذا أُهمِل البعير جُعِل الحبل على سنامه وتُرِك يذهب حيث يشاء.فيقول أنت مُخلّى كهذا البعير لا يُمنع من شيء.وكان أهل الجاهلية يُطلّقون بهذه الكلمة. قال النَّمِر بن تولب:

فلّما عصيتُ العاذلين ولم أُطِع* * مقَالتَهم ألقَوا على غاربي حَبلي"، ينظر الفاخر لأبي طالب المُفضّل بن سلمة (ت291هـ)، تحق عبد العليم الطحاوي، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب د ط سنة 1974 ص26.

[2] حاشية الطّاهر بن عاشور ص132

ويصدق على قول الشّافعي القائل بالجواز، ويصدق عليه بقوله الثّاني(المنع)، الّذي سيأتي ذكره.

وتوجيهه: إذا اِعتبرنا مفاهيم اللّفظ المشترك متداخلة على ما سبق تقريره، فيحمل على القدر المشترك بما فيه معانيه المجازية بمُصاحبة المعاني الحقيقية، وبه لا يبقى نزاع عن حمله في جميع المعاني الحقيقية الموضوع له.

–ومذهب ثانٍ منع الحمل مطلقا على معنييه سواء الحقيقين أم الحقيقي والمجازي،أم المجازيين وإن جُوِّز اِستعمال المشترك في مفهومين مختلفين عند تجرده عن القرينة، عزاه صفي الدّين الهندي للأكثرين من الأصوليين[1]، فيصير مجملا متوقّفا عن العمل به، وبهذا يصير إلى تعطيل إدراك فهم الخطاب، وهو(أي فهم الخطاب)، منوط بلا شك بوضوح معاني الألفاظ وتحديدها .

–ومذهب يرى حمله على معناه الحقيقي والمجازي[2]، وهو أحد قولي الشّافعي، حيث "حمل الملامسة في قوله تعالى { أو لامستم النساء}، على الجسّ باليد والوطء"[3]، وجنوحُه للحمل على المعنييَن المختلفيَن، لكون إرادة المعنيين تتشاركان معا في نفس اللّفظ، فالحقيقة بالأصالة والمجاز بالتّبع، باعتبار أن اليدّ من وسائل إثارة الشّهوة وأمثلته في القرءان كثيرة.

[1] ينظر نهاية الوصول إلى دراية الأصول ج1 ص149.

[2] واستعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه يعدّ من أسباب وقوع المشترك اللّفظي .

[3] شرح جلال الدّين المحلي على جمع الجوامع ج1 ص392.

ثانيا: جواز الاستعمال المشترك في معنييه عقلا لا لغة:

بمعنى أنّ التّعذر في اِستعمال المشترك في معنييه من حيث وقوعُه في الوضع اللّغوي مع إمكان جواز ذلك عقلا، لاستحالة إفادته على أفراده في اِبتداء الوضع على سبيل الجمع، بل وُضِع على البدل، ولنُوضّح بمثال "العين" الّذي لم تضعه العرب لكلّ مسمّايتها، (الشّمس، الذّهب، الباصرة و...)، بل وضعتها لواحدة من المفاهيم، ثمّ اِستُعمِلت على البدل في المفاهيم الأخرى، "ولكن يجوز أن يراد جميع محامله على جهة المجاز إذا اِتّصل بقرينة مُشعِرة بذلك"[1]، وهو ما جنح إليه الغزالي[2]، وهو أيضا مُقتضَى كلام أبي الحسين البصري، إذ قال: "ودليل جواز ذلك أنّه لا يمتنع أن تضع قبيلة "اسم القرء" للحيض وتضعه أخرى للطّهر ويشيع ذلك(...)، فيفهم من إطلاقه الحيضُ والطّهرُ على البدل"[3]، ونقل الزّركشي نسبته إلى ابن الحاجب والسُهرَوَرْدِي[4] والفخر الرّازي وأمين الدّين التّبريزي[5] وإمام الحرمين

---

[1] البحر المحيط الزركشي ج1 ص495.

[2] شرح المحلي على جمع الجوامع ج1 ص388.

[3] المعتمد في أصول الفقه أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي تحق محمد حميد الله وآخرون،نشر المعهد العلمي الفرنسي للدّراسات العربية دمشق سنة1964 ج1 ص23

[4] في كتابه التلويحات في المنطق وشرحها ابن كمونة سماه التّنقيحات وعبارته فيه"..يكون الاشتراك في اللفظ لمعنى مشترك غير مقصود باللّفظ ومعنى لا على السواء، أن يكون موضوعا لأحدهما أوّلا، وللآخر ثانيا لأجل مشابهة أو ملازمة بينهما.."، ينظر التنقيحات شرح التّلويحات، سعد بن منصور المعروف بابن كمونة مصور عن مكتبة فيض الله أفندي تركيا، تاريخ النسخ 6شهر شوال سنة 696 هـ ، لوحة 12

[5] وهو ظاهر كلامه حيث قال:"الاشتراك واقع في الألفاظ وليس بواجب ولا ممتنع" ينظر تنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه أمين الدين بن مظفر بن أبي الخير التبريزي ت621هـ،تحق حمزة زهير حافظ رسالة دكتوراه جامعة أمّ القرى السعودية دت، رقم 30102/286،ج1 ص69.

الجويني " [1]، و"على هذا النّفي البيانيون والحنفية"[2]. أي نفي وقوعه على سبيل الشّمول دفعة واحدة، بل وُضِع لمعنى واحد، ثمّ اِستُعمِل في معان أخرى على سبيل البدل والتّجوز.

ونَخلُص أنّه لا يراد إلّا بالإمكان الّذي هو من قبيل التّجويز العقلي، ومرادهم أنّه لا نستطيع أن نحمله دفعة واحدة لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز، لأنّه مما يتعذّر وقوعُه في اللّغة جميعا، فلا يمكن أن يحمل السّامع كلمة ما مشتركة على معانيها، فلهذا ذهب هؤلاء إلى القول باستعماله وحمله على البدل، وامتناعه في اللّغة دون العقل، لأنّه ممّا قد لا يمنع العقل تصوّره دون اللّغة، فإنّه يتعذّر حصوله فيها جملة واحدة في الوضع الواحد لاستحالته.

ثالثا: جواز اِستعمال المشترك في معنييه لغة في النّفي دون الإثبات:

يرى أصحاب هذا المذهب بأنّ اللّفظ المشترك نحمله على معانيه، إذا وَرد في جملة منفية بلا النّافية للجنس، وكان نكرة يفيد جميع معاني ذاك اللّفظ، وهذا فقط في سياق النّفي دون الإثبات، إذ "من العلماء مَن سَوَّغ جمع معاني اللّفظ المشترك، إذا وقع في حيّز النفي بلا النّافية للجنس بناءً على أنّ النّفي قرينةٌ على نفي جميع المعاني"[3].

ولتوضيح وجه الملابسة بين المشترك والنّكرة، نجد النّكرة "إذا وقعت في سياق نفي مثلا عمّت، فمثلها في المشترك عند إرادة جميع معانيه، وكما كان النّفي

---

[1] البحر المحيط الزركشي ج1 ص496.

[2] حاشية محمد الجعيط على التنقيح ج1 ص38.

[3] جمهرة مقالات ورسائل الطاهر بن عاشور جمع محمد الميساوي دار النفائس ط1 سنة 2015ج3 ص1076

قرينة عموم النّكرة تكون القرائن الحافّة بإرادة جميع المعاني من المشترك مثله"[1]، والنّكرة المنفية تُغاير النّكرة المثبتة في كون الأولى تَعُمّ، كما أسلفنا وهذا مقرّر في كتب الأصول[2]، وبناءً عليه فإنّ الذين جوّزوا اِستعمال المشترك في معانيه من حيثية مشابهة له في النّكرة المنفية الّتي يراد بها نفي جميع معانيها، ومن هنا ذهبت الطّائفة من المانعين إلى جوازه لهذا التّماثل بين النّكرة والمشترك، إذ القائل بهذا "يرى المشترك في دلالته على معانيه كدلالة النّكرة على الفرد المبهم، فهو في الإثبات لا يدلّ إلّا على فرد، وفي النّفي يدلّ على الاستغراق، لأنّ نفي الفرد المبهم يستلزِم نفي الجميع،كما قُرّر في النّكرة في سياق النّفي"[3].

لكن رُدّ هذا الرّأي القاضي بالتّشابه بأنّ المشترك ليس موضوعا للواحد المبهم من معانيه، بل هو موضوع بجانب كل معنى على حِدَه، ونلفي الطّاهر بن عاشور يردّ هذا الاستدلال المؤدِّي بتجويز اِستعمال المشترك الّذي يكون نكرة في سياق النّفي قائلا: "النّفي في كلام العرب يتعلّق بأفراد معنى اللّفظ لا بالمعاني المنفردة للمادّة اللّغوية"[4]، ثمّ إنّ النّفي لا يقتضي الاستغراق إذا كان الإثبات لا يستسيغ جميع الأفراد وتعلَّق بواحد فلا بد منه في النّفي أيضا، من حيث إنّه لا يفيد إلّا واحدا، تبعاً لدلالة النّكرة في سياق الإثبات إن أريد بها واحدٌ، وهنا يُضيف الباحث محمود توفيق مؤيّدا فيه توجيه الطّاهر اِبن عاشور، قائلا: "..لأنّ السَّلب لا

[1] حاشية الطاهر بن عاشور ج1ص135.

[2] تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح المكتب الإسلامي بيروت ط4 سنة 1994 ج2 ص146.

[3] حاشية الطاهر بن عاشور على التنقيح ج1ص135.

[4] جمهرة مقالات ورسائل الطاهر بن عاشور ج3 ص1076.

يَرفع إلا ما هو مُقتضَى الإثبات الّذي هو أحد الدّلالات، وذلك لا يُؤذِن بجواز إرادة المعاني كلِّها في وقت واحد واِستعمال واحد"[1].

فيتلخّص لدينا في الأخير أنّه لا سبيل لنا في تحديد المعنى المقصود من اللّفظ المشترك اللّفظي سوى وضعه في سياق الاستعمال دون رؤيته في قالبه الوضعي، الذي ينأى بنا عن الوضوح ويؤول بنا إلى الغموض والإبهام نتيجة التّعدد الدّلالي، وما نعني بالاستعمال إلّا تعدّد التّوظيف في إطار تداوله تحت التَجوّز البياني المجازي والاستعاري وما في بابها، وتدفعه –والحالة هذه– التّطورات المختلفة الّتي تكاد تكون ركنا ركينا، في تعدّد مسمّيات المشترك اللّفظي، وهذا ما يسمّيه اللّغويون بالتّطور الدّلالي، لأسباب تقتضيها ظروف مختلفة تصاحب حياة البشر، فتكون اِجتماعيةً أو فكريةً أو سياسيةً وهكذا، ومن خلال ما رأيناه من نظرة الأصوليين للمشترك اللّفظي، نلحظ هذه الأهمية الّتي يكتسيها من خلال معالجته في إطار تحصيل معاني الخطاب الشرعي، وما ذك إلّا حفاظا على فهم ألفاظ الشّارع، دون الوقوع في محذور الغلط في تلقّي الخطاب الشّرعي وإدراكه.

[1] دلالات الألفاظ عند الأصوليين ص532.

الفصل السادس:

ظاهرة التّرادف وسبل التّعامل مع تعدّد الدّال وتجانس المدلول

وفيه:

- تعريف الترادف
- التنازع في الوقوع ورأي القرافي في ذلك
- رأي القرافي في وجود التّرادف في الحقائق الشّرعية

توطئة:

الأصل في اللّغة أن يوضع فيها اللّفظُ الواحدُ لمعنى واحد وللمعنى لفظٌ واحدٌ، لكن كما أسلفنا سابقا ذِكره، أنّه هناك ظروفٌ تصاحب لغة البشر خارج اللّغة نفسِها تُفضِي إلى أن نجد فيها مثلا لفظين فأكثر لمعنى واحدٍ، خاصةً وما تتّصف به اللّغةُ العربيةُ من الغِنى والثراء اللّفظي بسبب الاشتقاق والنّحت وغيرهما، ولكونها أيضا لغةَ القرءان، لذا اِعتنى علماء الأصول بهذه الظّاهرة بوضع تعريفات لها وضبط حدودها ومسائلها المتعلّقة بها.

"وإذا نظرنا إلى التّرادف من النّاحية التّاريخية يمكن القول أنّ هذه الفكرة من الظّواهر اللّغوية القديمة الّتي اِنتبه إليها العلماء في وقت مبكر(...)، ولعلّ من أقدم النّصوص بين أيدينا والّتي أشارت بوضوح إلى هذه الفكرة في اللّغة ما جاء في تقسيمات سيبويه للألفاظ في باب اللّفظ للمعاني(...)اِختلاف اللّفظي والمعنى واحد(...)، هو نحو: ذهب وانطلق"[1]، ومن أجل الوقوف على هذه الظّاهرة عند القرافي ومن ثمّ الأصوليين، نستهل بالتّعرّف على مدلولها اللّغوي ثّم مدلولها الاصطلاحي عند الأصوليين، إذ "التصور الأصولي يتميّز بالدّقة في التّقسيم اللّفظي لتحديد وضبط الدّلالة"[2]، "فاصطلحوا عليه، وقيّدوا حدّه بما يميزه ممّا يمكن أن يلتبس به، كالمتباين والمؤكّد والتّابع"[3]، ثمّ نُقدّم وجهة نظر القرافي عن ظاهرة التّرادف .

---

[1] التّرادف في اللّغة حاكم مالك الزيادي، دار الحرية للطباعة دت سنة 1980 بغداد، ص35وينظر الكتاب سيبويه ج1 ص24.

[2] التّصور اللغوي علماء الأصول ص 101.

[3] البحث الدّلالي عند الأصوليين، دراسة موازية في أصول المباحث الدلالية ص355.

المبحث الأول: تعريف التّرادف

لغة: قال ابن فارس: "الرّاء والدّال والفاء أصل واحد مُطّرد يدلّ على اِتباع الشّيء، فالتّرادف التّتابع"[1]، و"ترادف الشّيء تبِع بعضَه بعضا"[2]، و"المترادف أن تكون أسماء لشيء واحد، وهي مُولّدة ومشتقّة من تَراكُب الأشياء"[3].

اِصطلاحا: لقد تناول ظاهرة التّرادف اللّغويون وعرّفوها في كتبهم مذ سيبويه حيث عرّفها –وهذا طبعا دون الإشارة إلى اِصطلاحها المشهور، فقال: "..اِختلاف اللّفظين والمعنى واحد"[4]، وعدّ ابن فارس تسمية الشّيء الواحد بأسماءَ مختلفة من باب التّرادف نحوَ: السّيف والمهنَّد والُحسام[5]، إلّا أنّه أنكره بداعي أنّها عند التّدقيق هي مختلفة في معانيها تبعاً لشيخه أبي العباس ثعلب، ومثّل "بجلَس وقعَد" ليُبيّن صحة دعواه فقال:" ونحن نقول إنّ في "قعَد" معنى ليس في جلس. ألا ترى أنّا نقول:"قام ثمّ قعد"(...)، ثمّ نقول:"كان مضطجعا فجلس"، فيكون القُعُود عن القيام والجُلُوس عن حالة هي دون الجلوس"[6]، وسنأتي في تفصيل ذلك في بحث الوقوع وعدمه من هذا الفصل.

لقد سار اللّغويون على هذا المنوال(أي التّعريف السّابق)أثناء الحديث عن مفهوم التّرادف، إلّا أنّ الأصوليين دقّقوا في مفهومه وقيّدوه بمحترزات تُخرجُه من

---

[1] مقاييس اللغة ابن فارس ج ج2 ص504.مادة "ر د ف"

[2] لسان العرب ابن منظور ج6 136 مادة "ر د ف"

[3] تاج العروس الزبيدي ج23 ص 235 باب الفاء.

[4]الكتاب أبي بشر عمرو بن عثمان سيبويه ،تحق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي القاهرة ط5 سنة2014ج1 ص24.

[5] الصاحبي ابن فارس ص59.

[6] المصدر السابق ص60

التّداخل في المفاهيم المتقاربة كالتّباين والتّساوي والاشتراك، فكانت دراستُهم له تتميّز بدقّة متناهية في تحديده وضبطه، ولهذا كثُرت اِعتراضاتهم في تحديد كثير من أسماء الألفاظ، وهنا نأخذ جملة من التّعاريف الأصولية لمفهوم التّرادف، اِنطلاقا من تعريف أبي حامد الغزالي القائل: "أمّا المترادفة فنعني بها الألفاظ المختلفة، والصّيغ المتواردة على مسمّى واحد كالخمر والعُقَار(...)، وبالجملة كلّ اِسمين لمسمّى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق "[1]، ويظهر من تعريف الغزالي أنّه عدّ الخمر والعقار من المترادفات بدون فرق، وهنا لا يصلح ذلك على ما قرّره الرّازي وغيره كما سيأتي، فالخمر ليس هي تمام العُقار من حيث اِعتبار المعنى الواحد، قال في اللّسان: "..الخمر ما أسكر من عصير العنب لأنّها خامرت العقل(...) وخامر الشّيء قاربه وخالطه"[2]، وقال: "وعاقره إذا لازمه وداوَم عليه(...) والمُعَاقَرة إدمان شُرْب الخمر"[3]، فيتّضح أنّ قوله(الغزالي): "كلّ اِسمين لمسمّى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر"، لا يصلح باعتبار عدم التّوافق في المفهوم وهذا يَخرُج عن ما اِصطلح عليه الأصوليون لمفهوم التّرادف، ومن هنا وجدنا أنّ الأصوليين خالفوه في حدّه له، حيث قال الرّازي: –مُعرّفا إياه–" الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المفردة الدّالة على مسمّى واحد باعتبار واحد واحترزنا بقولنا "المفردة" عن الرسم والحدّ. وبقولنا "باعتبار واحد"عن اللّفظتين،

[1] المستصفى الغزالي أبي حامد، تحق حمزة بن زهير حافظ،الجامعة الإسلامية المدينة المنوّرة د ت ج1 ص95،96.

[2] اللّسان ابن منظور ج5 ص 152مادة خمر.

[3] اللّسان ابن منظور ج10 ص226.مادة عقر.

إن دلّا على شيء واحد باعتبار صِفتَين، كالصّارم والمهنّد أو الحسام، باعتبار الصّفة وصفةِ الصّفة، كالفصيح والنّاطق فإنّها من المتباينة"[1].

والملاحظ على تعقيب القرافي أنّه لم يزد شيئا على تعريف الرّازي، سوى أنّه ركّز على نفس قيود الرّازي في الحدّ وعدّها مهمّة في تحديد تعريف الألفاظ المترادفة خاصة وما وقع في الغلط في خلطها مع المتباين والمشترك والمتساوي، وفي هذا الباب يُبيِّن السّيد الشّريف[2] ما وقع فيه كثير من الأفاضل في الظّن أنّ كلّ مترادفين متّحدان في الذّات إذ ظنّوا أنّه كلّما كانت الصّورة كذلك فهما مترادفان وهو فاسد ناتج عن اِلتباس وقع لسوء التَّصوُّر، فالتّرادف "هو الاتّحاد في المفهوم لا الاتّحاد في الذات"[3]، والاتّحاد في المفهوم يستلزِم الاتّحاد في الذّات ضرورة، ونسوق هنا عبارة التهانوي لدقّتها في قضية الالتباس عن التّرادف وغيره قال: "من النّاس مَن ظنّ أنّ المتساويين ماصدق(أي الاتّحاد في الخارج) مترادفان وهو فاسد، لأنّ الترادف هو الاتّحاد في المفهوم لا في الذّات، وإن كان مستلزِمًا له"[4].

وهذا الملحظُ الدّقيقُ سارٍ في جميع تعاريفهم –أعني– اِتّحاد المعنى في حدّ التّرادف.

ولابدّ هنا أن نشير إلى مسألة أخرى، إذ يرِد على هذا التّحديد سؤالٌ يقضي بـ: ما نوعية هذا الاتّحاد؟ أكونه في الذّهني أو الخارج أو معا؟ يجيب عن ذلك، الشّيخ

---

[1] المحصول في علم الأصول ج1 ص

[2] ينظر تمام كلامه بلفظه في حاشيته على تحرير القواعد المنطقية ص116.

[3] تحرير القواعد المنطقية قطب الدين الرازي ص116.

[4] كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي ،تحق علي دحروج، نقله إلى من الفارسية عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون لبنان ط1 سنة1996ج1 ص406.

البخيت المطيعي: أنّ" الأصحّ في التّرادف اِعتبار اِتحاد المفهوم والماصدق، فإن اِتّحدا ماصدقا فقط كانا متساوين لا مترادفين"[1]، فالتّرادف هو اِتّحاد المفهوم واِتّحاد في الخارج[ماصدق]، فيخرج التّباين إن أراد الاتّحاد في الخارج دون المعنى وعكسه يُخرِج المتساوي وكونه مشتركين معا، فإذا تتحقّق في المفهوم وفي الخارج الاتّحاد، فهو التّرادف.

يرى القرافي أنّ قيد "المفردة " في التّعريف أساسي ينضبط به مفهوم التّرادف بدقّة، فاللّفظ وحده يدلّ على مفهومه لأنّه من تمام حدّه وهذا حاصل في لفظة "المفردة" لأنّنا نريد أن نُبيِّن مفهومها من خلال وضع مقابل لها في جملة مركبة تعرفها بما يميّزها ويصفها عن غيرها، وهذا لا شك معلوم عندهم في صياغة التّعاريف، وعليه يظهر أهمية إضافة قيد المفردة في التعريف.

يُوّضح القرافي ذلك بجلاء قائلا: " لو قيل له، فلفظ الإنسان يدلّ على الحيوان النّاطق، والمفهوم من حدّه وهو قولنا: هو **الحيوان الناطق**، هو المفهوم من الاسم ولولا ذلك لما صحّ الحدّ، فيلزَم أن يكون لفظ الإنسان موضوع للمجموع المركّب من الجنس والفصل والحيوان للجنس والناطق موضوع للفصل وحده، فلم يوجد لفظان منهما موضوعين لمعنى واحد فلا ترادف"[2].

يبرهن القرافي في ذكر هذا الشّرط أو القيد المذكور، حيث نلتمِس من تلك الإضافة ردًّا على من قال بالمنع في اللّغة عموما، كون إضافة لفظة"مفردة" يُخرج لنا ضرورة مقابل ما هو حدّ لأي مفهوم ألا وهو المحدود، كما ضرب لنا مثالا له،

---

[1] سلم الوصول في شرح نهاية السول بخيت المطيعي ،بهامش نهاية السول الإسنوي دار الكتب ج1 ص290

[2] نفائس الأصول ج2 ص713.

إذ حَدُّ الإنسان هو قولنا: حيوان ناطق، فهذه العبارة تساوي تماما لفظة إنسان، ولولا وجود هذا القيد[مفردة] لانتفى لنا وجود التّرادف بكلمتين متقابلتَين.

بناءً على ما سبق يؤكّد القرافي على القيد الّذي وضعه الرّازي وهو "لفظ المفردة " من خلال عرض دعوى مناقِضة لهذا القيد، ثمّ يُفنِّدها على عادته في إثبات وجهة رأيه، ونلاحظ أيضا الصّنعة المنطقية بارزة بوضوح في كثير من مناقشاته، وهو هنا يضيف على كلام الرّازي السابق حُجَجًا منطقية تعطي لقيوده التّعريفية أهمية كبيرة ودقيقة يصطبغ بها التّعريف وهو من شأن الأصوليين في معالجة قضاياهم خاصة اللّغوية منها .

ثمّ إنّ القرافي أورد تعقيبا آخر على التّعريف ينبني على قيد "لفظ المفردة" كما سبق ذكره، كون اِشتراط اِتّحاد المفهوم في حدّ التّرادف يجعل من إضافة الرّازي قيد"باعتبار واحد" كما قرّره القرافي قيدٌ لا يفيد في التّعريف شيئا، وعدّه تحصيلَ حاصل، وهو لا يليق في صناعة الحُدود، وللتّنبيه فقد اِستقى القرافي هذا الاعتراض مُختصَراً من كلام النّقشواني الحنفي في اِختصاره وتهذيبه للمحصول بقوله: هذا"..حشو، فإنّ وحدة المسمّى تُحصّل ذلك"[1] ولزيادة الوضوح ننقل عبارته(النّقشواني) فهي مُفصّلة لذلك في محالها، فهي هناك كالآتي: "قوله باعتبار واحد فإنّ هذه زيادة لا حاجة إليها، فقوله اِحترزنا به عن الصّارم والمُهنَّد وعن النّاطق والفصيح، فليس هذا الاحتراز قد حصل بوحدة المسمّى، فإنّ النّاطق والفصيح معنيان متعدّدان متغايران بينهما عموم وخصوص كالجسم والحيوان وغيرهما ما دلا على معنى واحد أصلا، وأمّا اِجتماعهما في الخارج في شيء واحد،

[1] نفائس الأصول ج2 715

فلا يجعلهما مسمّى واحدا، لأنّ مدخول الألفاظ تعتبر من الأحوال الذّهنية ثمّ نتعدّى إلى الأمور الخارجية، وكيف والمؤلف (الرّازي) لم يجعل الأحوال الخارجية مدخلا في المسمّيات، وههنا لا وحدة في المسمّى في الذّهن أصلا، فلا حاجة إلى ما ذكره من الاحتراز"[1].

ومن الجدير ذكرُه ههنا أنّ جلَّ الأصوليين عرّفوه على نحو تعريف الرّازي مع تضمينهم لِاعتراضات القرافي نفسها إمّا تصريحا أو-تجنّبها في التّعريف-تلميحا، ونذكر منهم شمس الدّين الأصفهاني[2]، والزّركشي [3]، وسراج الدّين الأرموي[4] ، وكمال الدّين ابن إمام الكامليَّة (ت874هـ)[5]، وسيف الدين الآمدي[6]، وأبي زكريا يحيى الرُّهُوني (ت 773هـ)[7]، وابن النّجار (ت 972هـ)[8]، وصفي الدّين الهندي (ت 725هـ)[9]، وتقي الدّين السبكي (ت756هـ)[10]، والشّوكاني (ت1255هـ)[11] وغيرهم كثير.

---

[1] تلخيص المحصول لتهذيب الأصول النّقشواني، مخطوط مصوّر عن مكتبة الأزهرية مصر/أصول الحنفية/ الرّقم الخاص 115.لوحة 25.

[2] الكاشف على المحصول ج2 ص115،116.

[3] البحر المحيط ج1 ص474.

[4] التّحصيل من المحصول سراج الدّين الأرموي ج1ص209

[5] تيسيرالوصول إلى منهاج الوصول كمال الدّين محمد بن محمد بن إمام الكامليَّة تحق عبد الفتاح الدخميسي دار الفارق الحديثة للنّشر والتّوزيع مصر ط1 سنة 2002 ج2 ص272،273،274.

[6] الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص33.

[7] تحفة المسئول في شرح مختصر منتهى السّول، تحق الهادي بن حسين الشبيلي ج1 ص135.

[8] شرح الكوكب المنير ج1 ص136.

[9] نهاية الوصول في دراية الأصول ج1 ص197.

[10] الإبهاج في شرح المنهاج ج1 ص405

[11] إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول محمد بن علي الشوكاني ص16.

تعريف القرافي للتّرادف:

لمّا نعود للقرافي في تحريره لمفهوم التّرادف نُلفيه حدّه بتعريفين مختلفين:

أوّلهما:

ما ذكَره في المحصول تبعا للرّازي في الحدّ السّابق له، بأنّه : "الألفاظ المترادفة هي توالي الألفاظ المفردة الدّالة على مسمّى واحد باعتبار واحد"، ثمّ بعدها قرّر كلاما من خلال توضيحه لقيود التّعريف المُوهِمة بعدم المنع فمّما أورده اِستشكالا، هو دخول التّأكيد في التّعريف لكونه هو عبارة عن مجموعة ألفاظ لمعنى واحد كقولنا مثلا "قرأ محمّد محمّد"و"قرأ محمّد نفسه"، فأجاب شُرّاح التّنقيح عن دخول اللّفظ وتأكيده: "بأنّهما متباينان لا مترادفان، فإنّ المؤكِّد خلاف المؤكَد"[1]، ويعلّل ذلك القرافي في شرح المحصول بأنّ: "التّأكيد لا يفيد غيرَ فائدة المؤكَد"[2]، سواء يقوي المؤكَد معنويا أو بتكرير اللّفظ، بينما التّرادف على الاعتبار السّابق لا ينطبق عليه هذا المفهوم، لأنّ اِختلاف اللّفظ مع توافقٍ في المفهوم دونما إرادة إفادة اللّفظ الثّاني تأكيد أو تقوية اللّفظ الأوّل، فيسلَم حينئذ المنعُ في التّعريف، ثمّ يُورِد عليه معترضا باللّفظ وتابعه، أي التّوابع فهي كذلك تفيد معنى مشابها من حيث توافقها مع المعنى المتبوع في الظّاهر، ويستشكل القرافي وضع هذا النّوع من الألفاظ تحت مسمّى التّرادف، حيث إنّ الأخير وضعته العرب استقلالا في الاستعمال وغيره، فالمترادف يفيد مطلقا وهو ما يُفتقد في التّابع بالصورة التي سيُمثِّل لها القرافي من كلام العرب، إذ قال مُبيِّنا هذا النّوع من الألفاظ: "كقول

[1] رفع النقاب ج1 ص وشرح حلولو على التنقيح ج2 ص105

[2] نفائس الأصول ج2 ص715.

العرب جائع نائع وعطشان نطشان وحائر دائر وحسَن يسَن ونحو ذلك، لم تضعه العرب لمسمّى في نفسه وإنما وضعته العرب ليَركَب مع ما قبله تابعا له"[1]، إذ لا يفيد التّابع شيئا بنفسه اِستقلالا كما لو ذكرنا "ليطانا" لوحده أو"نطشانا" لوحده، وكما هو معلوم أنّ المترادفين يستعملان لوحدهما على اِنفراد ويفيدان "عين فائدة الآخر من غير تفاوت أصلا"[2]، فلا يبقى إشكال لعدم المنع المُعترَض فيهما على التّعريف الّذي قدّمــه كلّ

من الرّازي والقرافي.

وثانيه: يُورِد القرافي في شرحه لتنقيحه تعريفا مكتفيا فيه، بقوله:"هي الألفاظ الكثيرة لمعنى واحد كالقمح والبر والحنطة"[3].

والمتأمل في تعريفه يلحظ أنّه لم يضف قيودا كالّتي اِستشكلها في نفائسه، خاصة وأنّ شرحه على التّنقيح حرّر فيه العبارة وأوجزَها، إلاّ أن يقال أنّه اِعتمد فيه على أجوبته السّابقة الّتي آلت إلى ضعفها في الاعتراض، خاصةً إذا علمنا أنّه قصد الإيجاز في التّنقيح دون النّفائس، فإنّه كتاب مُطوَّل، ومع كلٍّ لا ينفي ما قدّمه القرافي من قيود مفاهمية تُبعِد ما من شأنه الخلط في أوضاع الألفاظ ودلالاتها، وهو ما ينِمُّ عن وعي ودقّة واِستدلال عقلي منطقي ينماز به القرافي في توضيح تلك الفروق الدّلالية للفظة، التّي قد تتشاكل معه أنواعٌ مختلفة من أنواع الألفاظ كالتّباين والتّواطؤ والاشتراك وغيرها .

---

[1] نفائس الأصول ج2 ص714.

[2] الكاشف على المحصول الأصبهاني ج2 ص117.

[3] شرح التنقيح ص31.

تنبيهات على قيود التعريف

لكن لابد هنا التّنبيه على قضية أخرى يُمنَع من وصفها بأنّها مترادفة سوى ما ذُكر سابقا، ولا تَتَلبَّسُها تلك الموانع من دخول المحدود بالحدّ أو الرسم والتّأكيد والتّابع، ألا وهي البسائط[1]، وتوضيح ذلك: كما لو عبرنا مثلا بالنّقطة على القطرة أو شيء آخر لا يوجد له عناصر ومركبّات من أنواع مختلفة فهي لا تعدّ من المترادفات والأظهر في خروجها عدمُ انطوائها تحت الكليات أو الجزئيات .

أو يكون أيضا من اِستعمال الألفاظ الّتي تكون في بقعة ما، هي أوضح في التّعبير من مكان آخر، فيستعان بالأوضح لشرح الأخفى فيهما، وهذا لا يُعدّ مما سبق إخراجه من التّعريف، يقول شمس الدّين الأصفهاني في ذلك مُبيّنا:" فحدّ الشيء البسيط ورسمُه من الألفاظ المترادفة ولا معنى للحدود والرّسوم في البسائط إلا تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح منه في الدّلالة (...) وقد يكون لفظ مشهورا متداولا في إقليم من الأقاليم أو اُمّة من الأمم ومرادُفه أخفى في غير تلك الأقاليم والأمم، فيصير الأجلى شرحا للأخفى"[2].

ونحاول في آخر بحث تعريف التّرادف أن نّختار له تعريفا يَفِي بجميع ما يدلّ عليه التّرادف في اللّغة العربية ويشمَلُه سواء عند اللّغويين أو الأصوليين والمناطقة.

---

[1] جاء في التعريفات للسّيد الشّريف :" البسيط ثلاث أقسام بسيط حقيقي وهو ما لا جزء لا أصلا كالباري تعالى وعرفي وهو ما لا يكون مركّبا من الأجسام المختلفة الطبائع وإضافي وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى آخر" التّعريفات السّيد الشّريف الجرجاني دار الفكر بيروت لبنان ط1 سنة 2005ص35.

[2] الكاشف على المحصول ج2 ص117.

فمنه إدخال الاسم والفعل والحرف وحتّى ما تدلّ عليه دلالة الصّيغ كجمع السّلامة والتّكسير وغيرها من حيث إفادتُه مطلق الجمع، إضافةً إلى دلالة الأدوات على معنى واحد، من خلال ما يعرف عند النحاة بتناوب الحروف عن بعضها البعض، ويدخل فيها أيضا توظيف لفظين أحدهما حقيقة والآخر مجازا في المعنى نفسه، ولفظ دالّ على معنى والآخر دالّ على نفي نقيضه، كقوله تعالى "وأضلّ فرعون وما هدى" طه 79. وهذا كلّه أجاد في اِختياره وتحديده الشّيخ محمد الطّاهر بن عاشور بتعريف جامع مانع كما يقال، قائلا: " إنّه لفظ مفرد دالّ بالوضع على معنى قد دلّ عليه بالوضع لفظ آخر مفرد يخالفه في بعض حروفه الموضوع عليها بحيث تنطق به قبائلُ العرب كلُّها إذا شاءت، أو ألفاظ مفردة كذلك بشرط اِستقلال تلك المفردات في الاستعمال وفي الدّلالة"[1].

والمتأمِّل بتمعُّن في التّعريف يلحَظ فيه أنّه قد نبّه على شيء مهمّ، وهو إخراجه تلك الألفاظ المختلفة من حيث جانبُها الصّوتي باختلاف القبائل العربية، وهي متّفقة من حيث المعنى كتسهيل الهمزة وتحقيقها وإبدال حرف بما يقاربه وغيرها من التّغيرات الّصوتية التّي تختلف فيها لهجات القبائل العربية، وهو تنبيه لم أر – في حدود اِطلاعي– أحدا أثاره قبله، إذ قال مُوضحا :"فهذا النّوع لا يُعَدّ به اِختلاف حالة الكلمة ترادفا، لأنّ كلّ قبيلة تنطق بصورة من صور ذلك اللّفظ، لأنّ العربي يَعسُر عليه النّطقُ بخلاف لهجته ولا ينطِق بالصّورة الأخرى. بخلاف التّرادف فإنّ القبيلة الواحدة تستعمل الألفاظ كلَّها إذا شاءت"[2].

[1] جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ج3 ص1082

[2] جمهرة مقالات ورسائل محمد الطاهر بن عاشور ج3 ص1085.

وهنا يبرز مدى أهمية اعتناء الأصوليين بالتّخاطب وقيمته الاستعمالية دون النّظر في ألفاظ التّرادف إن كانت من قبيل الحقيقة بالوضع أو المجاز أو النّقل. وهكذا يظهر اِختيار محمد الطّاهر بن عاشور لتعريفه بأنّه جامع لاعتراضات الأصوليين الّتي أجابوا بها في ضبط مفهوم التّرادف، وهو حريّ به أن يقال عنه أنّه دقيق في مَلحظه وسليم في مَأخذه.

المبحث الثاني: التنازع في الوقوع ورأي القرافي في ذلك:

لا تزال ظاهرة التّرادف مشكلة كانت بين اللّغويين وغيرهم مّمن تعرضوا لهذه الظّاهرة اللّغوية من الأصوليين بالخصوص، وأثاروا عنها جدلا واسعا في شتى أحكامها من ضبط تعريف أو خلاف في وقوع وما يترتب عن كل هذا وذاك، فنلفي آراءهم قد تعدّدت من حيث إمكانُه عقلا ولغة ومن حيث عدمُ ذلك، ولكلٍّ نظرته الخاصة عنها، فالقائلون به يرونها فضيلة وخصيصة تمتاز به اللّغة العربية، بل وتفتخر لأجل ما يدلّ على سَعة العربية وغناها الّذي لا ينضب من معينها، وأمّا المانعون فينظرون إليها [ظاهرة التّرادف] منقصة للعربية ويلمزُونَها بعدم الفائدة واِستشكال الغموض في مقام الإبانة، وهو خلاف دور اللّغة ومهامها المنوط بالإبانة أصالةً .

ونورد هنابعض أقوال الأصوليين ومن بينهم القرافي وردودهم عن منكري هذه الظّاهرة في اللّغة.

منكرو التّرادف:

أبرز مُسوِّغ ينطلق منه هؤلاء الذين ينكرون ظاهرة التّرادف أنّ كل لفظ إلا وقد اشتق من معنى معيّن فلا يصح بهذا الاعتبار اعتداد الألفاظ المختلفة من حيث جنسُ حروفها من المترادفات بمنظور الاشتقاق، فهي ولا شك متباينة معنى تبعا لتباين حروفها، ولهم في المنع اعتبارات أخرى مثل قولهم الأصل عدم الترادف المؤدي بإخلال الفهم التام أثناء العملية التواصلية "لاحتمال أن يكون المعلوم لكلّ واحد من المتخاطبين غير الاسم الذي يعلمه، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد

منهما مراد الآخر فيحتاج كل واحد منهما إلى حفظ تلك الألفاظ حذرا من هذا المحذور"[1]، وغيرها سنذكرها في سياق ردود الأصوليين عليهم، إلّا أنّ هذا الرأي [دعوى الاشتقاق] وُجِّه له اعتراضات كثيرة من الأصوليين، فهذا الفخر الرّازي يُفنِّد زعمهم قائلا: " ومن النّاس من أنكره وزعم أنّ الّذي يظنّ أنّه من المترادفات فهو من المتباينات، الّتي تكون لتباين الصّفات أو لتباين الموصوف مع الصفات(...) والتّعسّفات الّتي يذكرها الاشتقاقيّون في دفع ذلك ممّا لا يشهد بصحتها عقل ولا نقل فوجب تركها عليهم"[2].

ومن بين أبرز من ينكر ذلك، بدعوى أنه من الألقاب والصفات هو ابن فارس وأبو العباس ثعلب، قال ابن فارس :"إنّ الاسم واحد وهو السّيف وما بعده من الألقاب صفات،ومذهبنا أنّ كلّ صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى(...)وكذلك الأفعال، وبهذا نقول وهو مذهب شيخنا أبي العباس ثعلب"[3]، ثمّ استدلّ النفاة أيضا بأنّ وجود التّرادف تحصيل حاصل، فهو "منافي لحكمة الواضع"[4]، ثمّ استدلوا بنفي ذلك لاشتقاق كثير من الأسماء وبالضرورة تختلف مواد تلك المشتقات فلا يبقى ترادف، ومن بين ما احتجّوا به أيضا " ما وقع في الكلام من عطف أحد المترادفين على الآخر نحو قول عدّي بن زيد: "وألقى قولها كذبا ومَيْنًا"، قائلين إنّ العطف

[1] المحصول ج1 ص256.

[2] المحصول ج1 ص 255.

[3] الصاحبي لابن فارس ص59.

[4] مقالات ورسائل الطّاهر بن عاشور ج3 ص1096.

دليل على المغايرة بين المتعاطفين"[1]. فالظّاهر هذا مُجمل ما اِحتجوا به منكري التّرادف في اللّغة.

وفي سياق إيراد الرازي شُبَه المنكرين وتشبثهم بدعوى الاشتقاق، يوافق القرافي رأي الرّازي تماما، الّذي يذهب بردّ دعوى الاشتقاق مطلقا، حيث يراه غيرَ سديد عند إطلاقه، إلّا إذا أراد بالاشتقاق الاشتقاقَ الأصغر فعقّب على قوله بأنّه:" ممنوع (...) وأن هذه الاشتقاقات من الاشتقاق الأكبر"[2].

وكما قرّر اللّغويون يأتي منه كلّ الحقائق، قال القرافي:" الاشتقاق قسمانِ: اِشتقاق أصغر اِشتقاق أكبر، فالأصغر هو ما كان من المصادر عند البصريين كاسم الفاعل واِسم المفعول واِسم المكان واِسم الزمان واِسم الآلة والفعل الماضي والمضارع ونحوها والاشتقاق الأكبر ما كان من غير ذلك كالجِمال من الجَمال ونحو ذلك وهو ما يكون من جميع الحقائق"[3]، ومادون ذلك من اِستدلالات الرّازي، فقد أقرّها القرافي بعدم الاعتراض، على عادته في موافقته له إيّاه.

وردود الأصوليين فيمن أنكر التّرادف كثيرة، تتّسم بالبرهان المنطقي والتّدليل لها بالاستقراء اللّغوي، وخلاصة حجّة المنكرين لا تخرج عن إطار الجواز أو الوقوع فيما سبق بيانه، قال شمس الدّين الأصفهاني :"الكلام معهم إمّا في الجواز أو في الوقوع وهذا تقسيم ظاهر، لأنّ الخصم إمّا أن ينكر إمكان التّرادف وجوازه ويدّعي اِستحاله، أو يُسلِّم جوازه ويمنع وقوعه "[4].

---

[1] مقالات ورسائل الطّاهر بن عاشور ج3 ص1098.

[2] نفائس الأصول ج2 ص721.

[3] نفائس الأصول ج2 ص677.

[4] الكاشف على المحصول ج2 ص118.

ولابدّ هنا من الإذعان إن أنكر جوازه عقلا، "فإنّ إمكانه معلوم بضرورة العقل"[1]، وأمّا دافع الإنكار في لغة واحدة فغيرُ مسلَّم به "فالاستقراء التّام يدلّ على ذلك فلفظ الأسد اللّيث والحسام والنّشاب وغير ذلك من الألفاظ المترادفة في اللّغة العربية"[2]، وما ادّعوه من أنّها مجرد أوصاف وذلك، كما نُقِل عن أبي علي الفارسي وقصته مع اِبن خالويه معروفة، قال(أبو علي الفارسي): "كنت بمجلس سيف الدّولة بحلب وبالحضرة جماعة من أهل اللّغة وفيهم اِبن خالويه، فقال ابن خالويه: أحفظ للسّيف خمسين اِسماً، فتبسّم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلّا اِسما واحدا وهو السّيف، قال ابن خالويه: فأين المُهنّد والصّارم وكذا وكذا؟، فقال أبو علي :هذه صفات وكأنّ الشّيخ لا يُفرّق بين الاسم والصّفة"[3].

عند التّأمل يظهر أنّ هذا في حقيقته ليس بمُسوِّغ لإنكار التّرادف، فقد أُجيب عن هذا الاستدلال بجوابين:

أوّلهما : "أنّ من جعلهما مترادفة ينظر إلى اِتّحاد دلالتهما على الذّات، ومن يمنع ينظر إلى اِختصاص بعضها بمزيد معنى، فهي تُشبِه المترادفة في الذّات والمتباينة في الصّفات"[4] .

و**ثانيها**: ما حرّره الطّاهر بن عاشور بأنّه لا ضير في اِعتبار كثير من المشتقات ترادفا ومعاملته معاملة الأسماء الجامدة، كونها جرت مجرى الأسماء بكثرة الاستعمال، قال مُبيّناً: "فإنّ الحسام والصّارم والفيصل وإن كانت أسماءَ مشتقةً

---

[1] المصدر السابق ج2 ص119.

[2] المصدر السابق ج2 ص120.

[3] المزهر ج1 ص405

[4] االمصدر السابق ج1 ص405 وهذا رأي عز الدين ابن جماعة نقله السيوطي عنه.

من أوصاف وكانت في الأصل جارية مجرى الأوصاف للسّيف باعتبار معاني مشتقّة منها، فإنّه كَثُرَ ذكرها بدون موصوفاتها لتَعيُّن الموصوف بذكر وصفه نظير وصفه، نظير قوله تعالى: "وحملناه على ذات ألواح ودسر" القمر13، اِستغني بذكرها عن ذكر موصُوفها حتى ساوته في الاستعمال فعُومِلت معاملة الجوامد، فصارت مترادفات بالاستعمال"[1].

وهناك وجه آخر اِستدلَ به مانعو التّرادف لم يُنبِّه عليه القرافي، وهو ما سُمِع عن العرب بعطف بعض المترادفات، ووجه المنع: أنّ العطف بين المفردات يدلّ قطعا على تغاير معناها كمن قال: "جاء محمد وعمرو" أو"قرأت مصحفا وجريدة" وهكذا قس عليه جميع المعطوفات المفردة، فهذه المفردات مختلفة في معناها وعليه فلا ترادف، ومن الأمثلة المسموعة عن العرب المحتجُّ بها كقول الشّاعر(الأفوه الأودي):

"**وفينا للقِرى نارٌ يُرى عِنْـ دها للضّيف رُحبٌ وسَعة**"[2].

والرحب والسَعة واحد، ومنه قول المُمّزّق العبدي:

"**وهنّ على الرجائز واكناتٌ طويلاتُ الذوائب والقرونِ**"[3].

والذّوائب والقرون واحد.

---

[1] مقالات ورسائل الطّاهر بن عاشور ج3 ص1098.

[2] من شواهد التنبيه و الإيضاح عما وقع في الصحاح ابن بري ج5 ص336 باب النّون فصل الميم.

[3] من شواهد التّنبيه والإيضاح ج5 ص337. وفي شرح المفضّليات للأنباري منسوب للمثقب العبدي وعجزه" ..... **قواتل كلّ أشجع مستكين**"، ينظر شرح أبو محمد القاسم الأنباري على ديوان المفضليات ، تحق محمد نبيل الطريفي دار صادر بيروت ط3 سنة 2012 ج2 ص121.

وبناءً على ما سبق بيانه لا تعدّ هذه المفردات من التّرادف لما يؤول إليه العطف من التّغاير، لكن حتّى هذا الاستدلال لم يَسلَم من النّقد لكون هذه الشّواهد ممّا ينذُر اِستعمالُها، قال الطّاهر بن عاشور: "لا حجّة فيه لأنّه من النّادر، وهو من أفانين البديع في الكلام، بتخييل معنى التّوكيد اللّفظي في خيال معنى التّأسيس، تنزيلا له منزلة إجراء وصف ثانٍ، ليشير المُتكلِّم إلى أنّ الوصف بلَغ الشِّدّة في الموصوف مَبلَغ إنشاء وصف ثان منه، ونظيره عطف المركّب أو الجملة على معطوف قد أفاد معنى المعطوف عليه دون زيادة، مثل قوله تعالى" قد ضلّوا وما كانوا مهتدين" الأنعام 140، وقول الأعشى[1]:

"إمّا تريّنا حفاة لا نعـــال لنا .....".[2]

وهو توجيه دقيقٌ بلَغ الغاية، حيث لزِم وضع التّرادف في سياقه المقامي والقصدي للمُتكلِّم ليظهِر هذا التّحليل السّابق لمسألة العطف، مُوضّحا وقوع التّرادف ولو على سبيل العطف الّذي يفيد التّغاير في المعاني بالنسبة للمفردات، مُدرِجًا إيّاه كنوعٍ من الأسلوب البلاغي في الكلام تحت جمالية المحسنات الكلامية المعنوية، فنعُدُّه من التّرادف لما سبق بيانه، لكن كأنّه جاء ليؤسِّس معنى إضافي يُبين قصد المتكلّم الرّامي لزيادة وتبين شدّة إعجابه أو إنكاره أو...إلخ للموصوف مبالغا فيه من حيث تَلبّسُ هذا الوصف في الموصوف تلبُّسًا لصيقاً، وهو من هذا القبيل يؤكّد لنا وقوع التّرادف، لكن قرائن المُصاحِبة لاستعمال الكلام تُدرِجه تحت أيّ فنّ بلاغي حيث تسوقه رياح البلاغة والبيان أنّى شاءت.

---

[1] وعجز بيت الأعشى"..... **إنّا كذلك ما نحفى وننتعل**"، ينظر شرح المعلّقات للتبريزي تحق فخر الدّين قباوة دار الفكر المعاصر بيروت ط2 سنة 2006 ص337.

[2] مقالات ورسائل الطّاهر بن عاشور ج3 ص1099.

مثبتو الترادف:

لقد اِتّفق الأصوليون على وقوع التّرادف في اللّغة العربية عموما إلا فيما خصّ الأسماء الشّرعية أو المصطلحات الخاصة لعلوم الشّرع، ففيها خلاف بين بعضِهم وسنشير إليه في حينه، لكن إذا انطلقنا من هذا الاتفاق الحاصل بين الأصوليين، ولأنّ كونَه واقع في اللّغة عندهم على الأصح، فهذا يتنافى مع القاعدة الّتي أصّل لها الأصوليون أنفُسُهم من أنّ التّرادف خلاف الأصل بسبب التّعتيم وضياع الفائدة[1]، لأنّ أصل الكلام عندهم هو إفادة كل لفظ معنى مُعيّن، فيُبين فيها اللّفظ عن معناه الخاص به دون المعاني الأخرى لئلا تختلط به، فهذا هو الأصل في الكلام العربي، انطلاقا من أنّ لكل لفظ معنى، وهي قاعدة مبثوتة في كتبهم[2]، فـ" الأصوليون حين يذهب جمهرتهم ولاسيّما الأوائل إلى إثبات التّرادف ووقوعه وهم نازلون على ما يقتضيه منهجهم وغايتهم فَهُم في موقفهم من الترادف قائلين به ينظرون إلى أثره في ما هم مهمومون باستنباطه من بيان الوحي..."[3].

وهذا الإمام الشّافعي ينّص على وقوعه في الكلام العربي لاتّساعه من حيث كثرةُ معانيه، وممّا يدلّ على ذلك الوحي القرءاني وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم

---

[1] يُوضّح وجه التضليل وعدم الإفادة في توظيف التّرادف في الكلام، الأستاذ زهير أبو النّور قائلا لأنّ:" كلا اللفظين يفيد ما أفاده الآخر فيكون مُعرِّفاً لما عَرِفه غيره والأصل في الألفاظ أن تفيد فائدة جديدة، ويُوجِب مشقة على النفس باعتبار أنّ الشّخص أصبح مكلّفا بحفظ كلّ الألفاظ المترادفة لأنّ حفظ بعضها قد يُفوّت عليه الغرض المقصود، لأنّ البعض الذي يتركه ربما يكون قد اقتصر عليه وبذلك يخاطب كلٌّ صاحبَه بما لم يعرفه، فلا تتحقّق الفائدة من التّخاطب". ينظر علم أصول الفقه محمد زهير أبو النور ج2 ص30،31.

[2] ينظر تقرير هذه القاعدة في التّحصيل سراج الدّين الأرموي ج1 ص210، والبحر المحيط الزّركشي ج1 ص476 وحاشية حسن العطار على البدر الطّالع ج1 ص379.

[3] دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين،ص558.

وكثرة شعرهم وخطبهم ...إلخ، ولهذا وجدنا كثيرا من الأسماء للشّيء الواحد في اللّسان العربي، فيقول مُبيِّنا ذلك:" فإنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان ممّا تعرف من معانيها اِتّساع لسانها(...)وتسمّي الشّيء الواحد بالأسماء الكثيرة(...) فمن جهل هذا من لسانها وبلسانها أنزل الكتاب وجاءت السّنة فتكلّف القول في علمها تَكلُّفَ ما يجهل بعضَه"[1].

ولا بأس أن نعدّد أهمّ الأصوليين الّذي أقرّوا بوجود التّرادف في اللّغة بدءا من القرافي الّذي يذكر في كتابه نفائس الأصول أدلّة المنكرين مع وجه الغلط فيما أوردوه، مشعِرا بمذهبه في إثباته في اللّغة، خاصة أنّنا وجدناه قد عرّفه وميّزه عن الألفاظ الأخرى إضافة إلى الأمثلة التي قدّمها عنه[2]، وهو ظاهر كلام جلال الدّين المحلي[3]، وحسن العطار[4]، وصحّح هذا المذهب الزّركشي[5]، تبعا لسيف الدين الآمدي القائل:" ذهب شذوذ من النّاس إلى اِمتناع الترادف في اللّغة"[6]، وسار إليه من الأصوليين كلّ من الرُّهوني[7]، وابن الحاجب في مختصره الأصولي[8]، وسيف الدّين الأرموي[9]، وصفي الدّين الهندي [1]، والسّعد التفتازاني[2]، وتبعهم كلّ من ابن

---

[1] الرسالة الإمام محمد بن إدريس الشّافعي، شرح وتعليق أحمد محمد شاكر ،مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر ط1 سنة 1938.ص52،53.

[2] نفائس الأصول ج2 ص719.

[3] البدر الطالع ج1 ص379.

[4] حاشية حسن العطار على جلال الدين المحلي ج1 ص379

[5] البحر المحيط الزركشي ج1 ص474.

[6] إحكام الأحكام (عبد الرزاق حمزة) ج1 ص23.

[7] تحفة المسئول الرهوني ج1 ص315.

[8] مختصر ابن الحاجب بحاشية الإيجي ج1 ص494

[9] التحصيل الأرموي ج1 ص209

السّبكي [3] والبَدَخشِي[4] والبناني[5]، وصحّح وجودَه في اللّغة ناقلا اتّفاق المذاهب الفقهية في وجوده ابنُ النّجار قائلا: "والصّحيح الّذي عليه أصحابنا والحنفية والشّافعية أنّه واقع في اللّغة في الأسماء والأفعال والحروف"[6].

إذاً نلفي إجماع الأصوليين برمّتِهم يثبتون وقوع التّرادف في الكلام العربي مطلقا. إلّا أنّ الرّازي رفض إمكانية وجود التّرادف في الحقائق الشّرعية أو المصطلحات الخاصة بالشّرع، وظاهر كلامه يلَزم منه أن مصطلحات الشّرع لا يلزمها سوى الألفاظ الواضحة الّتي لا تخلّ بالفهم وإن كان ولابدّ، فبقدر الحاجة كما عبّر عنها الرّازي، حيث يقول: "وأما الترادف فالأظهر أنه لم يوجد لأنه ثبت على خلاف الأصل فيقدر بقدر الحاجة"[7]، فهو في نظره [الرازي] لا يُلجأ إليه إلا لحاجة يضّطر إليها النّاظم أو النّاثر كالسّجع وغيره ممّا لا يتمّ به إلا من خلاله، ولهذا عدّه من هذه الحيثية خلافا للأصل في كلام الشّارع، حيث ضمّن قوله بالمنع في إطار الحديث عن الحقائق الشرعية.

لكن قد أثار رأيه نزاعا وردودا كثيرة من جمهور الأصوليين الذين أجازوه في اللّغة وفي غيرها من الحقائق، ومع ذلك فقد أقرّ هذا الرأي الأصفهاني في

---

[1] نهاية الوصول الهندي ج1 ص199

[2] حاشية السعد التفتازاني على شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب ج1 ص495.

[3] الإبهاج السبكي وولده ج1 ص410.

[4] مناهج العقول البدخشي ج1 ص293

[5] حاشية البناني على شرح جلال الدين المحلي داج1 ص291.

[6] شرح الكوكب المنير ج1 ص141.

[7] المحصول في علم الأصول ج 1 ص316.

سياق الانتصار للإمام الرّازي في مقابل مخالفة القرافي له، بإعادة حجة الرّازي نفسِها، وهي أنّه مخالف للأصل، فخالفا جمهور الأصوليين كما أسلفنا.

ومن أدلة تجويز ورود التّرادف في الحقائق الشّرعية كاعتبار المصطلحات الّتي يستعملها علماء الشّرع كالواجب والفرض والمحتوم مثلا، فهي مترادفة من حيث حقيقتُها الشّرعية، وهي كائنة في استعمالاتهم ، وفي ذلك يقول السّبكي في الإبهاج: "وهذا هو الصّحيح لوجدان الواجب والفرض"[1].

[1] الإبهاج في شرح المنهاج ج1 ص485.

المبحث الثالث: رأي القرافي في وجود التّرادف في الحقائق الشّرعية:

يذهب القرافي بوقوع التّرادف في أسماء الشرعية انطلاقا من نصوص الشّرع نفسه الّتي ورد فيها كثير من الألفاظ هي من قبيل المترادفة، ومن ذلك ما أورده من حديث الّذي خرّجه مسلم في صحيحه حكاية عن الله تعالى:" ما تقرّب إليّ عبدٌ بمثل أداء افترضت عليه ولا يزال يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه".

قال القرافي مُعلِّقا على الحديث:" فالمراد ههنا جميع الواجبات إجماعا ولأنّه قابلها بالنوافل (...)، فثبت التّرادف"[1].

حيث يرى أنّ ما ذهب إليه الرازي مخالفٌ لما هو متداول في استعمالات وإطلاقات علماء الشّرع، كما في الواجب والفرض، ثمّ إنّ الرّازي يُؤخَذ عليه أنّه قررّ في بداية كتابه المحصول بأنه لا فرق عنده بين الواجب والفرض قال:" فاعلم أنّه لا فرق عندنا بين الواجب والفرض"[2] ، وعليه من هذا المأخذ المُوهِم للتناقض اِستشكل القرافي مذهب الرّازي في الأسماء المترادفة في الشّرع مُشعِرا بتناقضه، حيث قال: "يُشْكَل عليه بما تقدّم من أوّل الكتاب من أنّ الفرض مرادف للواجب، وقد وُجدا معا في أصل الشّريعة مطلقَين على شيء واحد"[3] .

إلّا أنّ المتأمِّل في عبارة الرازي لا يجد معارضته لوقوع التّرادف في المصطلحات الشّرعية، خاصة وأنّه كما سبق أثبته في بعض المفردات كالفرض

---

[1] نفائس الأصول ج2،ص 861.

[2] المحصول في علم الأصول ج1 ص97.

[3] نفائس الأصول ج2 ص861.

والواجب في ثنايا كتابه المحصول، فتقريره يقتضي عدم الوِجدان كما قال:"والأظهر أنه لم يوجد"، وليس اِمتناع الوقوع، وبين هذا وذاك فرق واضح وجلي، والقاعدة المشهورة تفيد أنّ "عدم الوجدان لا تقتضي عدم الوجود"،كما هو معلوم عند الأصوليين، ولا أدلّ على ذلك من تتمّة كلامه الّتي تؤكّد هذا :" فيُقدَّر بحسب الحاجة"، فيُفهَم من كلامه السّابق قلّةُ وقوعه في أسماء الشّرع، لا امتناع ذلك فيه، وبذلك لا يبقى وجه الاعتراض على الرّازي من طرف القرافي وغيره، لكونه لم يقف على كثرته في المصطلحات الشّرعية فاعتبره قليلا في ألفاظ الشّرع، لا لأنّه لا يوجد ألبتة في الأسماء الشّرعية كما فهموه من كلامه السّابق، بل هو أشار إلى قلّته في الكلام الشرعي، ويؤكد هذا الرّأي أحمد بن عبد الحليم بن تيمية إذ يقول: "إنّ التّرادف في اللّغة قليلٌ، وأمّا في ألفاظ القرءان فإمّا نادر وإمّا معدوم وقلّ أن يُعبَر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه"[1].

وعليه ممّا سبق توضيحه أن الألفاظ المترادفة واقعة في اللّغة لكن ليس بذلك التّوافق المعنوي التّام، وهذا مُتعذّر تؤكّده تلك الفروقات الدّقيقة بين المترادفات، وفي هذا الصّدد يؤكّد اللّساني أ.ر بالمر بأنّه: "يمكن القول مع كلّ هذا أنّه ليست هناك مرادفات حقيقية وأن ليس هناك لكلمتين نفس المعنى تماما ويبدو في الواقع أنّ من غير المحتمل أن تبقى في أية لغة كلمتان لهما معنى واحد تماما"[2] .

وممّا ينبغي أن نخلص إليه أن الترادف ظاهرةٌ موجودة في اللّغة العربية، تتعلق بدرجة كبيرة بمسائل الدّلالة، جراء ما أحدثه الاستعمال من تغيرات كثيرة

[1] مقدّمة في أصول التفسي، ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحق عدنان زرزور،جامعة دمشق سوريا ط2 سنة 1972 ص51

[2] علم الدلالة أ.ر بالم، ص104

لكثير من المسمّيات، كان سببها عوامل كثيرة من اِجتماعية وسياسية ....، وبالأخصّ مجال بحثنا المُتعلِّق بالسّياق الشّرعي وتغيّر الحقائق فيه.

نخلص في الأخير أنّه مهما يكن من أمر فإنّ اِهتمام الأصوليين بالتّرادف لا يقلُّ شأنه عن اِهتمام اللّغويين به، وما ذلك إلّا لعنايتهم الدّقيقة بمدلولات ألفاظ الشّرع لتحديد مقصوده، وهو أصالةً هدفهم الأسمى في دراساتهم اللّغوية الّتي ظلّت تصاحب مشروعهم الأساسي، ألا وهو حفظ النّصوص الشّرعية من الفهوم الخاطئة، نتيجة هذه الالتباسات الّتي تُنتِجها اِستعمالات الألفاظ المُتلبِّسة هيئة الظّنون الدّلالية التي لا تقطع بمعاني ومدلولات ألفاظها، ومن هنا ركّز القرافي عنايته على تحديد مفهوم هذه الظّاهرة لِما وقع من خلط في نسبة كثيرة من ألفاظ اللّغة إلى التّرادف، فلزِم الوقوف على تحديد دقيق يضبطها وفق التّطور الحاصل في اللّغة وما يحدثُه الاستعمال المُتنوّع من التّغيرات الدّلالية، وهو مايقرّه الواقع اللّغوي، وهذا أيضا ما يصبو إليه الأصوليون، ألا وهو بغية الابتعاد عن التّعتيم الدّلالي الحائل بينه وبين الفهم الصّحيح لمراد الشّارع.

خاتمة

إنّ خلاصة القول عن المنهج الذي ارتآه القرافي سبيلا في معالجة قضايا الدلالة تحت غطاء النظريات الأصولية التي تبلورت ونضجت بشكل كبير في دائرة مناقشات المتكلّمين سواء من المعتزلة أو الأشاعرة بالخصوص، فخاضوا في مناقشات عميقة تخص اللغة في جانبها الدلالي بنظرة عقلية، وهنا نلفي القرافي وهو أحد الأصوليين الأشاعرة، قد غلب عليه كثرة الجدل العقلي والنّزعة المنطقية في مناقشة ودراسة مباحث اللغة؛ ومنها جهتها الدلالية، وهذا في الحقيقة ما أكسب الدرس الأصولي دقّة في الطّرح ونظرا شاملا يفرض الإشكالات ويحاول الإجابة عنها؛ ومع ذلك لم تؤثر الصناعة العقلية في آرائهم بشكل كبير بقدر ما توسّلوا المنهج المنطقي في بحوثهم، إذ نجدهم قد خالفوا كثيرا ما توصّل إليه المناطقة خاصة ما تعلّق عندهم بمراعاة العرف اللغوي إضافة إلى الاستعمال في تحديد مفهوم الدلالة، حيث يُعدّ عند الأصوليين من القواعد المهمّة التي تراعي المعاني التي تكون محفوفة بالألفاظ على عكس رؤية المناطقة الذين لا يهمهم سوى مدلول اللفظ بعينه في سياق التجريد، ومن هنا تبدو لنا معالجة القرافي ابتداء لمفهوم الدلالة من منظور مقاصدي تداولي يرتكز طبعا على ما تُحيله العناصر اللسانية، إلّا أنّنا نَتلمّس شخصية فريدة في طرحها العلمي، فنجده قد تميّز باستقلالية بارزة وتفرّد بآراء لم يسبق إليها في ثنايا معالجته للمباحث الدلالية.

وهنا سنحاول تقديم الآراء الدلالية التي تفرّد بها القرافي دون سائر الأصوليين المتقدمين وهي خلاصة ما تطرّق إليها البحث:

1- تحديده لمفهوم الدلالة لم يقتصر على ما قدَّمه الحدّ المنطقي الماهوي الذي يُفصِح عن المميّزات الذاتية والعرضية لها، بل بحث في مكنوناتها الجوهرية ودورها

التخاطبي، فالقرافي يفترض نظرة ذات أبعادٍ ثلاثةٍ الوضع والاستعمال والحمل، وبالتالي اعتبار عنصر القصد والإرادة بين المرسل والمرسل إليه اعتبارا مهما، وهذا لاشكّ ممّا آثاره البحث اللغوي الحديث خاصة لمّا تناول الخطاب اللغوي في بعده الوظيفي، وهنا يتجلّى لنا عناية الأصوليين عامة والقرافي خاصة في جعله الإفهام مكوِّنا رئيسا للتفسير الدلالي، إذ الإفهام عملية مربوطة بالقصد والإرادة ضرورة، فتعقّل المعنى من اللفظ يصاحب القصد الاستعمالي للدّال عند القرافي، إذاً مقاربته لمفهوم الدّلالة تصورًا يجمعُ بين العناصر الفاعلة في تحقيقها (الوضع، وقصد المتكلم، وفهم السامع).

2- انطلاقا من شغف القرافي الكبير في اعتنائه بالحدود ومراعاة أخذِها بعين الاعتبار في التعريفات، قدّم فروقا دلالية يراها أساسية تُبعِد الغموض في فهم الخطاب، بين قولنا دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، وهذه الفروق هي امتداد لتعريفه لمفهوم الدلالة، فهي عنده إفهام أوفهم، وبالتّالي تتساوق وتوظيف المتكلّم للألفاظ؛ فهو يستعين باللفظ للإفصاح عن المعنى المقصود، ومن هذه الحيثية فرّق بين دلالة اللفظ التي تحيل إلى معناه إمّا تماما أو إلى جزئه أو إلى لازمه، أو إلى الاستعانة باللفظ لأجل التّواصل، وهذا التفريق يعدّ ممّا أضافه القرافي في الدّرس الدلالي الأصولي حيث إنهّ لم يسبق بهذا التفريق.

3- من خلال عرض مقاربات القرافي للمفاهيم الدلالية المتعلقة باللفظ، وجدناه لا يُدرج دلالة أفراد اللفظ العام ضمن التّصنيف الثّلاثي للدّلالة (المطابقة، والتضمن والالتزام) على خلاف ما هو شائع عند الأصوليين والمناطقة، بل هو مجمَع عليه، واستشكل هذا التصنيف حيث عدّه غيرَ حاصر، ثمّ عاد وتوقّف بدون إجابة عن هذا الإشكال.

4- يرى القرافي أنّ المركبات الإسنادية هي موضوعة وضعا لا يُراعى فيها السماع كما في المفردات بل من حيث متابعة العرب في قوانينها التركيبية والإفرادية، فهو عنده وضع نوعي يكون فيه الانتحاء بمراعاة القواعد الكلية في إنشاء مركبات إسنادية، ويبدو هذا الطرح موافق لما قدّمه تشومسكي في نظريته التوليدية التحويلية التي تعتبر أنّ الفرد يمكنه خلق عدد كبير من الجمل ذات مرجعيات ومعاني عميقة كلّية، لم يسمعها من قبل.

5- للقرافي خصيصة تميّز بها وهي حرصه الشديد على مراعات الفروق في المباحث الدلالية المتشابهة، فيحاول أن يقدّم سمات فارقة في حدودها ما أمكنه ذلك، ومنها ما أضافه في تعريف لفظ المشكّك، وذلك لكي لا يتّحد في مفهومه مع اللفظ المتواطئ، ولذا نراه أضاف قيدا فارقا يُبعد الالتباس بينهما، فقال المشكّك اللفظ الموضوع لمعنى كلّي مختلف في محال بجنسه، فإضافة **بجنسه** قيد مانع من تداخل المفهومين، وهذا من إضافاته لتعريف اللفظ المشكّك.

6- ومنها أيضا تقديمه لتعريف مغاير لما قدّمه سابقوه لمفهوم اللفظ المشترك حيث إن الأصوليين ومن بينهم الرازي اشترطوا في حدّه أن يكون وُضع بوضع أَوَلِي، وهذا القيد لم يرتضه القرافي واعترض عليه بجملة من الاعتراضات منها أنّ المشترك يكون بين الحقيقة والمجاز والثاني ليس بالوضع الأوّل قطعا واعتراضات أخرى تم بيانها في محلّها.

7- كان القرافي لا يرى بأنّ الألفاظ وُضعت للمعاني الذّهنية أو للأعيان الخارجية على سبيل التعيين، إلّا فيما تعلّق بالأعلام ، فاللفظ موضوع لها تعيينا، بل كان يرى أنّ الألفاظ وُضعت للموجودات الخارجية لكن من حيث هو كلّي غير متعين بل على سبيل الاشتراك على خلاف ما رآه الأصوليون.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

–أ–

- الإبهاج في شرح المنهاج تقي الدين السبكي وولده تاج الدين، دار ابن حزم لبنان 2004.
- إتحاف الأنام بتخصيص العام محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث القاهرة ط1 سنة 1997.
- أثر الدّلالات اللغوية في تفسير الطّاهر ابن عاشور،مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، رسالة دكتوراه ،جامعة أم القرى ،كلية الدعوة وأصول الدين ،قسم الكتاب والسنة السنة الجامعية (1427هـ/1426هـ).
- الإحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي الإمام، شهاب الدين القرافي ، تحق عبد الفتاح أبو غدّة ، دار البشائر الإسلامية بيروت ط2 سنة1995
- الاحتمالات اللغوية المخلة بالقطع وتعارضهما عند الأصوليين، كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي ليبيا ط1 سنة2013 .
- إحكام الأحكام سيف الدين الآمدي في أصول الأحكام، مطبعة المعارف مصر سنة 1914.

- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول،محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة لبنان د ت.
- أساس البلاغة، الزمخشري، دار صادر بيروت. دت.
- الإشكال الدلالي في قراءة النص قراءة في تجربة علماء أصول الفقه، محمد بنعمر، دار النشر الجسور المغرب دط سنة.2001
- أصول الفقه محمد زهير أبو النور، المكتبة الأزهرية للتراث،القاهرة ط1 سنة 2010.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين أبي عبد محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية، تحق مشهور حسن دار ابن الجوزي المملكة السعودية ط1 سنة 1423.
- الأضداد محمد بن القاسم الأنباري، تحق إبراهيم أبو الفضل، المكتب العصرية بيروت دط سنة 2011.
- إنارة الأفهام بسماع ماقيل في دلالة العام، أحمد بن مبارك السجلماسي، مخطوط ضمن مجموع مصوّر عن مكتبة المسجد النبوي تحت رقم التصنيف80/1، دت النسخ.

- الإمام شهاب الدين القرافي حلقة وصل بين المغرب والمشرق في مذهب مالك في القرن السابع من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب ط1 سنة1996

-ب-

- البحث الدلالي عند الأصوليين دراسة موازنة في أصول المباحث الدلالية بين الفقهاء والمتكلمين خالد عبود حمودي وزينة جليل عبد ،مركز البحوث و الدراسات الإسلامية العراق بغداد ط1 2008.
- البحث النحوي عند الأصوليين مصطفى جمال الدين، دار الهجرة إيران دط دت.
- البرهان في أصول الفقه أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء مصر،ط5سنة 2012.
- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، درا الكتب العلمية بيروت، ط 2013.
- البدر الطالع في شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي وبهامشه حاشية حسن العطار وتقريرات الشربيني دار الفكر. دت.

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة جلال الدين السيوطي، تحق علي محمد عمر ،مكتبة الخانجي القاهرة ط1سنة 2005.

- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، تحق محمد مظهر بقا، منشورات المركز العلمي وإحياء التّراث الإسلامي جامعة أمّ القرى المملكة السعودية ط1 سنة 1986.

-ت-

- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزّبيدي، تحق علي هلالي وآخرون،المجلس الوطني للثقافة والفنون الكويت ط1 سنة 2001.
- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشّمسية قطب الدّين محمد بن محمد الرّازي، دار شريعت، قم إيران ط2 سنة 2006.
- التحرير والتنوير محمد الطّاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع تونس سنة 1997.
- التحصيل من المحصول سراج الدين الأرموي، تحق عبد الحميد علي بوزنيد، مؤسسة الرسالة دمشق ط1 سنة 1988 .

- تحفة المسئول في شرح مختصر منتهى السّول ،أبي زكرياء يحيى بن موسى الرهوني تح الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ط1سنة 2002 دبي.
- تحقيق كتاب شرح التنقيح للقرافي، رسالة ماجستير، تحق سعيد بن صالح بن عفيف، جامعة أم القرى كلية الشريعة، المملكة السعودية.
- التّحقيق والبيان في شرح البرهان علي بن إسماعيل الأبياري، تحق علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الأوقاف والشّؤون الإسلامية قطر ط1 سنة 2013.
- تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب مصر ط2 د ت.
- التّصور اللغوي عند علماء الأصول أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية مصر سنة 1996.
- تصحيح الفصيح وشرحُه، لابن دُرُسْتويه عبد بن جعفر بن المرزبان الفارسي، تحق محمد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة سنة 1998.
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ،محمد أديب صالح المكتب الإسلامي بيروت ط4 سنة 1994.

- التّفكير الدّلالي في الفكر الإسلامي ،علي حاتم حسن،دار التّنوير بيروت لبنان ط1 سنة 2012.
- التفكير اللّساني في الحضارة العربية عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب تونس د ط سنة 1986.
- تقريرات عبد الرحمان الشربيني على جمع الجوامع لابن السبكي. دار الفكر بيروت، دت.
- التعريفات السيد الشريف الجرجاني مكتبة لبنان بيروت دط سنة 1985.
- تلخيص المحصول وتهذيب الأصول النقشواني مخطوط مصور عن مكتبة الأزهرية مصر /أصول الحنفية/الرقم الخاص 115.
- التكوثر العقلي طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 1سنة 1998.
- تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، تحق يعقوب عبد النبي، الدّار المصرية للتأيف والترجمة، مصر د ط، د ت
- تنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه أمين الدين بن مظفر بن أبي الخير التبريزي ت621هـ، تحق حمزة زهير حافظ رسالة دكتوراه جامعة أمّ القرى السعودية دت، رقم 30102/286.

- التنقيحات شرح التّلويحات، سعد بن منصور المعروف بابن كمونة مخطوط مصور عن مكتبة فيض الله أفندي تركيا، تاريخ النسخ 6 شهر شوال سنة 696 هـ
- تمهيد القواعد شرح تسهيل الفوائد ناظر الجيش تحق علي محمد فاخر وآخرون دار السلام مصر ط1 سنة 2007.
- التوضيح في شرح التنقيح أبي العباس أحمد الزليطي المالكي المشهور بحلولو (898هـ) رسالة ماجستير جامعة أم القرى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية دارسة و تحقيق من أول الكتاب إلى نهاية الباب الخامس في النواهي، الطالب بلقاسم بن ذاكر بن محمد، السنة الجامعية 2004.
- التوضيح والتصحيح لحلّ مشكلات التنقيح (المشهورة حاشية الطاهر ابن عاشور على التنقيح) محمدالطاهر بن عاشور، مطبعة النهضة تونس د ط سنة 1941.

-ج-

- جمهرة مقالات ورسائل الطاهر بن عاشور جمع محمد الميساوي دار النفائس ط1 سنة 2015.

-ح-

- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطي، تحق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي القاهرة ط1 سنة 2007.
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل ،محمد الخضري دار الفكر لبنان سنة 2010.
- حاشية السيد الشريف على شرح العضد على المختصر، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- حاشية شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري على شرح المحلّي على جمع الجوامع، مخطوط مصوّر عن مكتبة جامعة الملك سعود للمخطوطات،الرقم العام 6134، رقم الصنف 216.1 ،تاريخ النسخ 1128هـ ،الناسخ حسن عبد الكريم.
- حاشية محمد بن علي الصّبان على شرح السّلم لأحمد الملّوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ،سنة 1938.
- حاشية حسن العطار على شرج المحلي على جمع الجوامع، دار الفكر بيروت لبنان دت.
- حواشي الشمسية، مراجعة أحمد حسن محمد المكتبة الأزهرية القاهرة ط1 سنة 2010.

- الخصائص ابن جني أبي الفتح عثمان، تحق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتب ط4 سنة 2011 القاهرة.
- الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي ،البشير التهالي دار الكتاب الجديدة المتحدة لبنان، ط1 سنة2013،
- خلاصة علم الوضع يوسف الدجوي، مكتبة القاهرة مصر سنة1920.

-د-

- درة الحجال أبي العباس ابن الفرضي، تحق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث مصر دت د ط.
- دراسة المعنى عند الأصوليين ،طاهر سليمان حمودة،الدار الجامعية د ت مصر.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ابن حجر العسقلاني، تصحيح سالم كلرنكو دار الجيل لبنان ط1 سنة1993.
- دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين دراسة منهجية تحليلية، محمود توفيق محمّد سعد، دار وهبة مصر، ط1 سنة 2009 .
- دلالات الألفاظ عند الأصوليين عثمان، توفيق دبلوم دراسات عليا في شعبة العلوم الإسلامية جامعة سيدي بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس رقم 60/76، سنة 1999/1998.

- دلالــة تراكيــب الجمــل عنــد الأصــوليين موســى العبيــدان، دار الأوائــل ط1 سنة2002 سورية.
- دور الكلمة في اللّغة ستيفن أولمان، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب مصر دت.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ابن فرحون المالكي، تحق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث القاهرة دط د ت.
- ديوان البحتري تحق حسين كامل الصيرفي دار المعارف مصر ط3.
- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، ضبطه وصححه مصطفى السقا وآخرون، دار الفكر لبنان دط سنة 2010.

-ر-

- الرّد على المنطقيين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة ريان لبنان ط1 سنة 2005.
- رفع النّقاب عن تنقيح الشّهاب، أبو علي حسين بن علي الرجراجي الشّوشاوي تحق مبارك موتّافي وأحمد الغالب، منشورات وزارة الأوقاف و الشّؤون الإسلامية المغرب سنة 2011.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، تاج الدين السّبكي ، تحق علي محمد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود،عالم الكتب د ت د ط.

-ش-

- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك بحاشية الصبان، أبو الحسن علي الأشموني، دار الفكر لبنان د ط سنة2011.
- شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع بحاشية حسن العطار دار الفكر لبنان د ت.
- شرح الرضي على كافية ابن الحاجب ،تح عبد العال سالم مكرم ،عالم الكتب، ط1 سنة2000، القاهرة.
- شرح اللّمع، الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم، تح عبد المجيد التركي ،دار الغرب الإسلامي ط1 سنة 1988 بيروت لبنان .
- شرح الكوكب المنير محمد بن أحمد الفُتُوحي المشهور بابن النجار الحنبلي ، تحق محمد الزحيلي و نذير حماد، مكتبة العبيكان السعودية ط1 سنة 1993.
- شرح مختصر الأصلي، العضد الإيجي وبحاشيته السّعد التفتازاني و السّيد الشّريف دار الكتب العلمية لبنان.
- شرح مختصر الروضة، نجم الدين أبي الربيع ابن سعيد الطّوفي، تحق عبد الله بن عبد المحسن التركي، منشورات وزراة الشؤون الإسلامية والأوقاف والفدعوة والإرشاد السعودية،ط2 سنة 1998.

- شـــرح مختصـــر المنطـــق ،أبـــو عبـــد الله محمـــد بـــن يوســـف السنوســـي التّلمساني،مخطوط مصور ضمن مجموع عن مكتبة راغب باشا تركيا ،تاريخ النّسخ 1164هـ ،رقم 1/905.
- شرح المطالع قطب الدين الرازي، وبهامشه حاشية السيد الشريف الجرجاني، تحق أسامة الساعدي، منشورات ذوى القربي إيران ط 1 سنة 1391هـ.
- شرح المعالم في أصول الفقه أبو محمد عبد الله الفهري ابن التلمساني، تحق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، عالم الكتب بيروت لبنان ط1 سنة 1998.
- الشفاء أبو علي ابن سينا المطبعة الأميرية مصر ، 1985 إعادة التصوير دار الفكر لبنان.

-ص-

- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبي الحسين أحمد بن فارس، علق عليه أحمد حسن بسج ،دار الكتب العلمية لبنان ط1 سنة 1997.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين ط3 سنة 1984 بيروت لبنان.

-ع-

- العقد المنظوم في الخصوص والعموم أبي العباس شهاب الدين القرافي، دراسة وتحق محمد علوي بنصر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب سنة 1997.
- علم التخاطب الإسلامي محمد محمد علي يونس دار المدار الإسلامي ط1 2006.
- علم الدلالة أف.أر.بالمر ترجمة، مجيد الماشطة منشورات وزراة التعليم العالي والبحث العلمي الجامعة المستنصرية سنة 1985.
- علم الدلالة إطار جديد، ف.ر.بالمر، تر صبري إبراهيم السيّد دار المعرفة الجامعية سنة1995 مصر.
- علم اللغة العام ،فردينان دي سوسير،ترجمة يوئيل يوسف عزيز،دار الآفاق العربية بغداد سنة 1985 .
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ،أحمد بن يوسف، السمين الحلبي ،تحق محمد باسل عيون السود ،دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1 سنة 1996.

-ف-

- الفاخر لأبي طالب المُفضّل بن سلمة (ت291هـ)، تحق عبد العليم الطحاوي، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب د ط سنة 1974.

- الفائق في علم أصول الفقه صفي الدين الهندي، تحق محمد نصّار، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 سنة 2005.
- الفروق شهاب الدين القرافي تحق عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة سوريا ط2 سنة 2011.
- الفروق اللغوية، أبي هلال العسكري، تحق مصطفى عبد العليم، سعد محمد حمودة، المكتبة التوفيقية، مصر ط1 سنة 2016.
- فلسفة اللغة والمعنى بين التوقيف والوضع والتأويل عائشة الحضري، منشورات الاختلاف الجزائر ط1 سنة 2016.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية ط2 سنة 2007.

-ق-

- الاقتضاء في التّداول اللساني، عادل فاخوري، مجلة عالم الفكر الكويتية مجلد20 عدد3 الألسنية،السنة 1989.

-ض-

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع شمس الدين السخاوي دار الجيل بيروت ط1 سنة 1992.

-ط-

- طبقات الشافعية الكبرى تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي، تحق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية مصر، دط سنة1964.

-ك-

- الكاشف على المحصول شمس الدين الأصبهاني، تحق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية لبنان ط1 سنة 1998.
- الكتاب أبي بشر عمرو بن عثمان سيبويه ،تحق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي القاهرة ط5 سنة2014.
- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ترجمة الدحداح وآخرون،لبنان ناشرون.
- الكلّيات أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ط2 سنة 1998.

-ل-

- اللغة بين الدلالة والتضليل دراسة نقدية على هامش معنى المعنى، كيان حازم يحيى دار الكتاب الجديدة المتحدة لبنان ط1 سنة2015.

- اللغة العربية معناها ومبناها تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، د ت د ط.

- لسان العرب ابن منظور دار صادر بيروت لبنان ب ت .

- اللّسانيات التّوليدية التّحويلية، عادل الفاخوري، دار الطليعة بيروت لبنان ط1 سنة 1980.

-هـ-

- همع الهوامع شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي ، تعليق الشربيني شريدة، دار الحديث القاهرة دط سنة2013.

-م-

- المباحث اللّغوية وأثرها في أصول الفقه، نشأت علي محمود عبد الرحمان،مكتبة الثقافة الدينية القاهرة،ط2 سنة 2007

- المحصول في أصول الفقه ،فخر الدين الرازي، تحق جابر فيّاض علواني، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان.

- مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي، تحق مصطفى محمود الينجويني، مطبعة الجمهور الموصل العراق، سنة1984.

- مختصر منتهى السّول والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبي عمرو عثمان ابن الحاجب، دراسة وتحق نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت لبنان ط1 سنة 2006.
- المزهر في علوم اللغة، جلال الدين السيوطي، تح الأبياري والبيجاوي وشلبي، دار الجيل بيروت لبنان.
- مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي ،تحق محمود بيجو، مطبعة الضباح دمشق ،ط1 سنة 2000.
- مسالك الدلالة بين اللغويين والأصوليين، عبد الحميد العلمي، مطبعة أنفو برينت فاس المغرب ط1 سنة 2000.
- المعتمد في أصول الفقه أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي تحق محمد حميد الله وآخرون،نشر المعهد العلمي الفرنسي للدّراسات العربية دمشق سنة1964
- معجم مقاييس اللّغة، أبي الحسين أحمد ابن فارس،تحق عبد السّلام هارون دار الفكر بيروت لبنان ،سنة 1979.
- معجم الفلسفي، جميل صليبيا، دار الكتاب اللبناني د ط سنة 1982.
- المعنى اللغوي دراسة عربية مؤصلة نظريا وتطبيقيا، محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب ط1سنة2005.

- معنى المعنى دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، أوغدن و رتشازد، ترجمة كيان احمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان ط1 سنة 2015.
- معيار العلم أبو حامد الغزالي،تح سليمان دنيا، دار المعارف مصر سنة 1961.
- مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي ،تحق محمود بيجو، مطبعة الضباح دمشق ،ط1 سنة 2000.
- مدخل إلى لسانيات دي سوسير، حنون مبارك، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ط1 سنة1987.
- مفردات ألفاظ القرءان الراغب الأصفهاني، تحق صفوان عدنان داوودي، دار القلم دمشق ط4 سنة 2009.
- مقدمة في أصول الدلالة أحمد مونة، مطبعة الخليج العربي تطوان ط1 سنة2013.
- مقولة الحدث الدلالية في التفكير اللّغوي ،شكري السعدي، دار الكتاب الجديد المتحدة ط1 سنة2013.

- المكّون المنطقي في الدّلالة عند العرب الحسن الهلالي، إشراف مبارك حقون، جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس السنة الجامعية 2002/2001 رقم 100/86.
- مناهج البحث في اللغة تمام حسّان مكتبة الانجلو مصرية القاهرة سنة 1990.
- منطق الإشراقيين أبو علي ابن سينا ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي قم إيران ط2 سنة 1305هـ.
- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين دار الشؤون الثقافية العامة ط1 بغداد سنة 1986.
- منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح محمد جعيط مطبعة النهضة تونس ط1 سنة 1924 .
- منهج الدّرس الدّلالي عند الإمام الشاطبي ،عبد الحميد العلمي، دار الأوقاف الإسلامية المغرب الأقصى.
- المنهج الدلالي الأصولي وأثره في حفظ الشريعة محمد بن إبراهيم بن صالح التركي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الشريعة تخصص أصول الفقه، العام الجامعي **1436-1437**.

- من العلامة إلى المعنى دراسة لسانية ودلالية لدى علماء الأصول، مختار درقاوي، رسالة دكتوراه جامعة وهران كلية الآداب واللغات والفنون ، قسم اللغة العربية وآدابها السنة الجامعية 2011/2010.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي تعليق عبد دراز، المكتبة التوفيقية سنة 2003 د ط مصر.
- موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر ورفيق العجم وآخرون، مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان ط1 سنة 1996.

-ن-

- النحو الوافي حسن عباس دار الفكر لبنان مصوّر دط دت.
- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي، تح عبد الموجود وعوض، دار المكتبة العصرية بيروت، ط1.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز فخر الدين الرازي، تحق بكري شيخ أمين، دار العلم للملاين لبنان ط1 سنة 1985.
- نهاية السول شرح منهاج الوصول للإسنوي بهامش مناهج العقول في شرح منهاج الوصول محمد بن الحسن البدخْشي، دار الكتب العلمية لبنان دت

- نهاية الوصول في دراية الأصول صفي الدين الهندي، تحق صالح بن سليمان اليوسف سعد بن سالم السويح المكتبة التجارية مكة المكرمة د ت.

الفهرس

الفهرس

مدخل عام 1

المبحث الأوّل:أهمية اللغة في الدرس الدّلالي الأصولي 1

المبحث الثاني: شهاب الدين القرافي وكتابه نفائس الأصول 7

الفصل الأول دلالة الوضع وقضاياه عند القرافي 17

توطئة:..... 18

المبحث الأول: الفروق الدلالية بين الوضع والاستعمال والحمل..... 20

المبحث الثاني: حدود دلالة الوضع وتقسيماتها 26

المبحث الثالث: المعارف وضعا هل من قبيل كلّي أوالجزئي؟ 36

المبحث الرابع: المركّبات الإسنادية وإشكالية المواضعة..... 41

المبحث الخامس: موقعية الدّوال اللفظية بين مدلول الصّورة والواقع العيني 47

المبحث السادس: اللّفظ والمعنى مواضعة أو اعتباط 55

الفصل الثاني الدلالة اللفظية الوضعية، مفهومها أقسامها ومباحثها ومتعلّقاتها 60

المبحث الأول: الدّلالة مفهومها العام وحدّودها عند الأصوليين والقرافي. . 61

المبحث الثاني: أنواع الدّلالة عند الإمام القرافي..... 82

المبحث الثالث: مفهوم اللّزوم في دّلالة الالتزام من منظور القرافي ... 87

المبحث الرابع: الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ 94

الفصل الثالث: نظرات نقدية أوردها القرافي على أنواع الدّلالة الثلاثة
99 .....

المبحث الأوّل: التّعالق الاستلزامي للدّلالات 100

المبحث الثاني: دفع إيراد التماثل ووقوع التناقض بين الدّلالات 103

المبحث الثالث: صور الانتقال الذّهني بين اللّازم والملزوم 107

المبحث الرابع: علّة التسمية ودليل الحصر في الأنواع الثلاثة 111

المبحث الخامس: هل تعدّ دلالة الالتزام الدّاخلية والخارجية لفظية؟ .115

المبحث السّادس: إشكالية التّصنيف الثّلاثي في ضوء دلالة العام :.123

الفصل الرابع اللّفظ، حدوده وقضاياه وأشكال دلالته على المعنى.....135

توطئة:.....136

المبحث الأوّل: اللفظ تقسيمه وحدوده 139

المبحث الثاني:التقسيم النّوعي للفظ:.....146

المبحث الثالث: المتواطئ.....154

المبحث الثالث:المشكّك: 157

المبحث الرابع: المتباين 164

الفصل الخامس التضليل والغموض في ضوء تعدّد المدلول واتّحاد الدّال في العلامات اللّفظية 168

توطئة: 169

المبحث الأوّل: تعريف المشترك اللّفظي: 172

المبحث الثاني: موقف القرافي من التّعريف واعتراضاتُه: 175

المبحث الثالث: وقوع المشترك اللّفظي وعدمُه في نظر القرافي 181

المبحث الرابع: اِستعمال وحمل المشترك في جميع معانيه عند القرافي:.....189

الفصل السادس: ظاهرة التّرادف وسبل التّعامل مع تعدّد الدّال وتجانس المدلول.....204

توطئة:.....205

المبحث الأول: تعريف التّرادف.....206

المبحث الثاني: التنازع في الوقوع ورأي القرافي في ذلك: 217

المبحث الثالث: رأي القرافي في وجود التّرادف في الحقائق الشّرعية:227

خاتمة 230

قائمة المصادر والمراجع 235

الفهرس.....257

ملخص الرسالة

حاولنا في هذه البحث بيان جهود علماء أصول الفقه الإسلامي وتميزهم في معالجة مشكلات الدلالة من خلال النصوص، ومناقشة المنطلقات والأسس الفكرية والمنطقية لبناء تعاريف دلالية وطرائق تفكيرية. ومن هؤلاء شهاب الدين القرافي (626-684 هـ) . كان غرضنا هو عرض أهم آراءه في مسائل الدلالة التي تفرد بها انطلاقا من تفريقه المهمّ بين أنواع الاستعمالات اللغوية. وهو تفريق يتأسّس على مراعاة الألفاظ في سياقات تواصلية. ومن هذا المنطلق بنى القرافي مفهوما يعرف الدلالة جاعلا قيد الإفهام ضرورة في التواصل بالعلامات اللسانية.

الكلمات المفتاحية :

شهاب الدين القرافي – أصول الفقه – الدلالة – المنطق – المعنى – التواصل

Résumé :

Nous avons consacré cette recherche pour éclaircir les efforts émis par les scientifiques de Ossol-Fiqh (la jurisprudence islamique) jouies de privilège en traitement des problèmes de la sémantique à travers les textes, et en discutant les perspectives et le fondations intellectuelle et logiques pour fonder des définitions sémantiques et des modalités de pensée. Parmi ceux CHIHAB-DINE QARAFI (626-684 Hégire). Notre but était de manifester le plus important de ses points de vues en question de signification qu'il a opter, à partir de la distinction entre les usages linguistiques. Cette distinction se repose sur la considération des paroles dans de différents contextes communicatives. Et de cette distinction QARAFI a bâtit un concept qui définit la signification, en faisant du fait de comprendre (entendement) une nécessité dans la communication à travers le sigue linguistique.

Mots clé : CHIHAB DINE QARAFI – Ossol Fiqh – jurisprudence – sémantique – logique – signification - communication