

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أحمد دراية - أدرار

قسم اللغة والأدب العربي



كلية الآداب واللغات

الجهود الدلالية عند ابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ)

بحسب مقدم لنيل درجة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي
تخصص: الدراسات اللغوية

إشراف:

أ.د. أحمد جعفري

المشرف المساعد:

أ.د. إدريس بن خويا

إعداد الطالبة:

فتيحة باريك

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة العمل	الصفة
د. سعاد شابي	أستاذة محاضرة " أ "	جامعة أدرار	رئيساً
أ.د. أحمد جعفري	أستاذ التعليم العالي	جامعة أدرار	مشرفاً ومقرراً
أ.د. إدريس بن خويا	أستاذ التعليم العالي	جامعة أدرار	مشرفاً مساعداً
أ.د. العيد جلولي	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	مناقشاً
د. بوبكر معازيز	أستاذ محاضر " أ "	جامعة تيارت	مناقشاً
د. ميلود عزوز	أستاذ محاضر " أ "	جامعة تيارت	مناقشاً

السنة الجامعية: 1439/1438 هـ - 2018/2017 م.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أحمد دراية - أدرار

قسم اللغة والأدب العربي



كلية الآداب واللغات

الجهود الدلالية عند ابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ)

بمحة مقدم لنيل درجة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي
تخصص: الدراسات اللغوية

إشراف:

أ.د. أحمد جعفري

المشرف المساعد:

أ.د. إدريس بن خويا

إعداد الطالبة:

فتيحة باريك

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة العمل	الصفة
د. سعاد شابي	أستاذة محاضرة " أ "	جامعة أدرار	رئيساً
أ.د. أحمد جعفري	أستاذ التعليم العالي	جامعة أدرار	مشرفاً ومقرراً
أ.د. إدريس بن خويا	أستاذ التعليم العالي	جامعة أدرار	مشرفاً مساعداً
أ.د. العيد جلولي	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	مناقشاً
د. بوبكر معازيز	أستاذ محاضر " أ "	جامعة تيارت	مناقشاً
د. ميلود عزوز	أستاذ محاضر " أ "	جامعة تيارت	مناقشاً

السنة الجامعية: 1438/1439 هـ - 2017/2018 م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ

تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾﴾

سورة هود، الآية ٨٨

المقدمة

المقدمة

عرفت الأندلس في الحقبه الزمنية الممتدة ما بين القرنين الرابع والخامس الهجريين ميلاد شخصية عظيمة سجّلت اسمها في التاريخ الإسلامي بأعمالها المضنية في المجالات العلمية المختلفة؛ ألا وهي شخصية العالم أبو محمد علي بن حزم الأندلسي من كبار علماء أصول الفقه الذين وهبوا أنفسهم لخدمة الشريعة الإسلامية، فكانت أعماله على تعددها واختلافها موجهة لخدمة الدين؛ ولأن النصّ الشرعي قد حظي بأهمية خاصة في نسقه الظاهري، فلا شك أنه هذا حذو غيره من علماء أصول الفقه، فلم يغفل تلك المسائل اللغوية والقضايا الدلالية التي تخلّلت مباحثهم الأصولية، ولعل ما سمعته عن شخصيته كان الدافع الأول في تقربي من معالجة موضوع يدرس أفكاره، ويناقش آراءه، ولمّا قرأتُ بعضاً عن دراساته اللغوية، وتعرّفت إلى شيء من منهجه في قراءة النصوص الشرعية، اشتدّ تعلقي أكثر بالبحث في شخصه؛ فقد استوقفتني شخصيته التي أثارت جدلاً كبيراً في الدرس العربي والإسلامي، فعلى الرغم مما تلقاه بسبب تبنيه للمذهب الظاهري، وعلى الرغم من أن آراءه كانت على الدوام محلّ انتقاد، إلا أنّها في ذات الوقت قد اتّسمت -أي هذه الآراء- بفوائد لغوية؛ ولأثني أردت أن أقف على آرائه وعلى أهميتها في تحديد الدلالة الشرعية، وكذا بيان إسهاماته في محاولة تأصيل البحث الدلالي العربي، وأكثر من هذا إبراز دور المذهب الظاهري في رسم حدود المعنى وتجليته، قد وقع اختياري لهذا الموضوع؛ الذي عنوانه: **الجهود الدلالية عند ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ)**؛ هذا العنوان الذي آثرت فيه أن أناقش أهمّ الأفكار التي قدّمتها لخدمة للنصّ الشرعي، ومنه إلى قراءة فكره الظاهري، أصولياً كان أو فلسفياً، أو غيره حتّى، لأستخلص منه تلك القضايا الدلالية التي تناثرت في كتبه، ويمكن أن يستفيد منها الدرس العربي.

ويطرح هذا العنوان إشكالية؛ ما مدى إفادة الدرس العربي من جهود ابن حزم الدلالية، وما هي الاستراتيجية التي اتّبعها في سبيل تحقيق ذلك، وهل يمكن العمل بالأحكام الفقهية المتعلقة بها.

فالهدف الذي رسمته وسعيت إليه في هذا المقام قد حاولت به أن ابتعد قدر المستطاع عن الدراسات الأخرى التي تناولت شخصية ابن حزم، واهتمت بدراسة أفكاره؛ لاسيما أن أغلبها

المقدمة

قد تناول فكره الأدبي، أو الفلسفي، أو التاريخي..، في حين قلما أشار أصحابها إلى فكره اللغوي واللساني؛ وإن كان فإن أغلبهم يركز على وجه معين في بعض كتبه.

لذا يكون ما ركزت عليه في بحثي يتعلق بدراسة جانب متعدد الوجوه من جوانبه غير المطروقة؛ إذ اخترت الجانب الدلالي؛ الذي أردت فيه أن أبين كيفية تحقيق المعنى من مختلف آرائه المنشورة في كتبه، ومنه لم يقتصر الأمر عندي على كتاب دون آخر، بل جمعت ما استطعت من آراء في كتبه المختلفة؛ ككتابه الإحكام في أصول الأحكام، والرسائل، وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وكتاب المحلى شرح المحلى، والتبذوء، وغيرها مما قد عثرت فيه على ما يخدم موضوعي.

بينما كان المنهج المختار لقراءة نصوص ابن حزم منهج وصفي تفسيري مقارنة مع الاستعانة بغيره من مثل؛ النقدي والاستقرائي... عند اقتضاء الأمر.

وقد اقتضى المنهج المتبع في هذا البحث أن أسير على خطة تتألف من خمسة فصول، يتقدمها مدخل تمهيدي عن أصول البحث الدلالي عند علماء العربية، هذا الذي بينت فيه سبب معالجة هؤلاء للبحث الدلالي، ومدى مساهمة آرائهم المختلفة في رسم حدود الدرس الدلالي العربي وقيامه، كما ذيلت فيه الحديث ببيان للحياة الاجتماعية والعلمية التي عاشها ابن حزم، وبدراسة موجزة وتعريف مختصر عن كتبه المعتمدة في ثنايا البحث، ثم ختمت العمل بذكر لأهم النتائج التي توصلت إليها.

أما الفصل الأول فقد ناقشت فيه أهم القضايا الصوتية والصرفية التي تناولها ابن حزم، فبينت كيف تمثل المعنى فيما عرّضه في المجالين الصوتي والصرفي؛ إذ تناولت في الدلالة الصوتية حدّ الصوت في اللغة والاصطلاح، كما أشرت إلى وظيفة الفونيم، وإلى دلالة الحرف ووظيفته في تحديد المعنى وتحقيق التواصل الاجتماعي، هذا وعرّجت على الوظيفة التواصلية للتغيرات الصوتية. أمّا في الدلالة الصرفية فقد وقفت - كذلك - عند حدّ الصرف لغة واصطلاحاً، ثم تناولت أهم القضايا الصرفية التي عالج في مؤلفاته؛ إذ أشرت أولاً إلى الاشتقاق كظاهرة لغوية بما فيه اشتقاق الأسماء، وكان ثاني القضايا الصرفية التي ذكرتها الجمع، أمّا القضية الثالثة فقد خصت

المقدمة

اسم الجمع، وفي هذه جميعاً حاولت عرض مقارنة بين آرائه وآراء غيره من أصحاب الاختصاص.

وفي الفصل الثاني عرّجت على بعض المسائل النحوية التي عرّج عليها ابن حزم في إطار تفسيره للنصوص الشرعية، فبيّنت رأيه فيها وفي دلالتها ضمن النص، ومن هذه المسائل التي ذكرت له: البدل، والضمير، وكذا أسماء الإشارة، وحروف المعاني؛ بما فيها حروف الجرّ وحروف العطف.

وفي الفصل الثالث ذكرت الظواهر الدلالية، ومنه حدّدت موقف ابن حزم منها، وقد وقفت بداية عند الترادف، ثم انتقلت بعده إلى المشترك اللفظي، وأخيراً وقفت عند التّضاد، وفي هذه الظواهر الدلالية قد حاولت كشف رأيه فيها، ثمّ بيان كيفية تفسيره لهذه العلاقة، وكذا بيان مدى تأثيرها على رأيه في نشأة اللغة الإنسانية.

أما الفصل الرابع فقد كان حيزاً لعرض الدلالة اللسانية عند ابن حزم، وقد انطلقت فيه من دراسته للغة الإنسانية، ومن ثمّ أشرت إلى تلك الأنساق اللغوية، وكذا الأنساق غير اللغوية التي قدّمها، فأشرت تحديداً إلى رأيه في العلامة اللسانية، وبيّنت دورها، وخصائصها التمييزية، ثمّ تحدّثت عن سيميائية العلامة غير اللسانية عموماً، وعن سيميائية الإشارة بالعين، ثمّ سيميائية الحواس المختلفة، ودورها في تحقيق التواصل الاجتماعي.

والفصل الأخير كان لموضوع السياق، وأثره في تحديد دلالة النصوص، ومن خلاله خصّصت المقام لتحديد مفهوم السياق، ودلالته عند الأصوليين وعند ابن حزم، كما بيّنت أثر السياق في تحديد دلالاتي الأمر والنهي؛ ففي دلالة الأمر عرّجت على حقيقة الأمر، وعلى أهمّ صيغته، ثمّ على المعاني المستفادة منه في السياق، أمّا عن دلالة النهي فقد جاء الكلام -أيضاً- عن حقيقة النهي، وعن صيغته المتداولة، ثمّ عن معانيه في السياق، وبعد هذا انتقلت إلى معالجة الجزء الثاني من هذا الفصل؛ وهو موضوع العام والخاص؛ هذا الذي عاجلته -أيضاً- في نقطتين أساسيتين؛ النقطة الأولى منهما خصّصت دلالة العام، وفيها أشرت إلى مفهومه، ثمّ إلى دلالة صيغته وأقسامه عند ابن حزم، وفي النقطة الثانية كان الحديث حول دلالة الخاص، وقد تناولت فيه حدّ الخاص في اللغة والاصطلاح، ثمّ أهمّ المخصّصات اللغوية، وغير اللغوية، المتصلة والمنفصلة.

المقدمة

وقد أنهيت الموضوع بخاتمة أجملت فيها أهم ما توصل إليه البحث من نتائج. أما عن العقبات التي واجهتني أثناء البحث فقد تمثلت في صعوبة التعامل مع المادة العلمية؛ كونها تحوي مصطلحات وألفاظ أصولية وفلسفية، كما أنها تستوجب الحذر والدقة بما أنها نصوص شرعية، ومسائل فقهية، لا سيما عند قراءتها في ضوء الظاهرية؛ هذا المذهب الذي لا تتضح معالمه إلا بعد الإمام بكتب صاحبه.

ومع ذلك حاولت قدر المستطاع العمل على ما توفّر لديّ من كتب في سبيل بيان آرائه الدلالية، وفهّمها في ضوء الفكر الظاهري؛ من مثل كتابه الإحكام في أصول الأحكام، وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وكذا كتب أخرى مساعدة نذكر منها: التبصرة في أصول الفقه، وشرح اللمع لإبراهيم الشيرازي، الموافقات لإبراهيم الشاطبي، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القديمة حتى نهاية القرن الرابع الهجري لصلاح الدين زرال، البلاغة العربية (البيان والبدیع) لطالب الزوبعي، دراسة المعنى عند الأصوليين لطاهر حمودة.

كما قد ساعدني في تحقيق ما كنت أصبو إليه كل من الأستاذين؛ الدكتور أحمد جعفري، والدكتور إدريس بن خويا، فأتقدم إليهما بجزيل الشكر والعرفان على ما قدّماه لي من آراء ومن نصائح قيّمة في سبيل إثراء هذا الموضوع ونجاحه.

وقبل هذا؛ الحمد والشكر لله عز وجل على عطائه وكرمه، فبعزّته سبحانه وتعالى نسأله التوفيق والسداد لما فيه الخير والثواب، إنّه نعم المولى ونعم الوكيل.

أدرار في : 13 أوت 2017م / 21 ذو القعدة 1438 هـ

فتيحة باريك

المدخل

أصول التفكير الدلالي عند العرب وبوادره

- 1- البحث الدلالي عند العرب.
- 2- ابن حزم الأندلسي؛ من المهد إلى اللحد.
- 3- التعريف بمؤلفاته المعتمدة في البحث.

1- البحث الدلالي عند العرب

إن الفهم المبكر لأهمية تحديد المعنى، ثم مدى صعوبة كشفه في التراكيب اللغوية الصادرة عن الفرد والجماعة قد جعلت العلماء قديماً وحديثاً يبحثون في اللغة بما أنّها وسيلة التعبير الأولى وأداة تحقيق الاتصال والتفاهم، ولكن قبل أن نشير إلى ما أفادتنا به تلك الجهود العلمية في بحث دلالة الكلام وألفاظه قد وجب أن نَقِفَ عند حقيقة الدلالة في اللغة والاصطلاح.

ففي اللغة يقول ابن منظور الدلالة من دلّ فلان يدلّ إذا هدى، ودلّه على الطريق يدلّه دلالة ودلالة ودلولة، والفتح أعلى، ودلّه على الشيء يدلّه دلاً ودلالة، فاندلّ سدده إليه، والدليل ما يستدلّ به، والدليل الدال¹، وقال غيره دلت بهذا الطريق دلالة أي عرفته²، والدلّ قريب المعنى من الهدى، وهما السكينة والوقار في الهيئة والمنظر والشمائل وغير ذلك³، وقيل في المعجم الوسيط دلّ عليه وإليه دلالة أرشد، ويُقال دلّه على الطريق، ونحو سدده إليه، فهو ذال، والمفعول مدلول عليه وإليه⁴.

أمّا في الاصطلاح فيُقصد بالدلالة "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول"⁵، وهي "ما يتوصّل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكناية والعقود في الحساب، سواء كان ذلك بقصد مِمّن يجعله دلالة، أو لم يكن بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حيّ، قال تعالى ﴿مَادَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ﴾⁶، والدليل "كلّ أمر صحّ أن يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لم يُعلم بالاضطرار"².

¹ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، طبعة منقحة ومراجعة ومصححة بمعرفة نخبة من السادة الأساتذة المتخصصين، دار الحديث- القاهرة، 1434هـ- 2013م، مادة (دلّ)، 400/3.

² ينظر: الأزهرى: تهذيب اللغة، تحقيق: يعقوب عبد النبي، مراجعة: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة- القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، مادة (دلّ)، 66/14.

³ ينظر: الرازي: مختار الصحاح، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، مكتبة لبنان- بيروت، 1985م، مادة (دلّ)، 88.

⁴ ينظر: مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط04، 1325هـ- 2004م، مادة (دلّ)، 294.

⁵ الجرجاني: التعريفات، ضبط نصوصها وعلّق عليها: محمد علي أبو العباس، مكتبة القرآن- عابدين- القاهرة، 107.

⁶ سورة سبأ، الآية 14.

وبالمقارنة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي يمكننا القول إن التعاريف اللغوية قد مهّدت الطريق للمُصْطَلِحِينَ، فنَبّهتُهُمْ إلى تلك العلاقة الجامعة بين لفظي الدلالة والدليل، هذه العلاقة التي جعلتهم يُطَلِّقون اللفظتين على "العلم الذي يَدْرُسُ المعنى، أو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يَتَنَاولُ نظرية المعنى، ويَدْرُسُ الشروط الواجب تَوَافُرُها في الرمز حتى يَكُونُ قَادِرًا على حَمْلِ المعنى"³، هذا وقد أفادتهم من جهة أخرى في رسم حدود هذا العلم ومعالِمه، إذ إن المعاني اللغوية المُشَارُ إليها تقترب مِمَّا وَرَدَ في التعريف الاصطلاحي، وعليه فَمَعْنَى الهِدَايَةِ إلى الشيء والسَّدَادِ إليه، أو الإِرشَادِ والمَعْرِفَةِ به كَلِّهَا تُعَبَّرُ عن الغرض نفسه، وكذلك هي الألفاظ أو الرُّمُوزُ حسب ما أفاد به علماء الاصطلاح مُرْشِدَةً إلى معنَاها ومَعْرِفَةً بمدلوله.

- تَأْصِيلُ البَحْثِ الدَّلَالِيِّ عِنْدَ العَرَبِ

لقد أَجْزَمَ علماء العربية على أَنَّ البَحْثَ الدَّلَالِيَّ عِنْدَهُمْ صَاحِبَ نَزْوِلِ القُرْآنِ الكَرِيمِ فَقَدْ كَانَ الرِّسُولُ ﷺ يَعْقِدُ حَلَقَاتِ الدَّرْسِ لَصَحَابَتِهِ الكِرَامِ مِنْ أَجْلِ تَفْسِيرِ مَا غَمُضَ عَلَيْهِمْ فَهَمَهُ مِنْ آيَاتِ القُرْآنِ وَأَلْفَاظِهِ⁴، لَا سِيَّمَا تِلْكَ الأَلْفَاظِ الأَعْجَمِيَّةِ وَالمُسْتَحْدَثَةِ أَي تِلْكَ الَّتِي تَغَيَّرَ مَدْلُوهَا عَنِ الجَاهِلِيَّةِ، إِذْ أَصْبَحَتْ دَالَّةً عَلَى مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ وَمَخْصُوصَةً بِهِ، كَتَخْصِيصِ الحَجِّ بِزِيَارَةِ مَكَّةَ، وَتَسْمِيَةِ الإِمْسَاكِ عَنِ الأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالجِمَاعِ صَوْمًا مِنْ دُونَ غَيْرِهِ، وَكَاحْتِكَاةِ بِتَسْمِيَةِ الفِعْلِ صَلَاةَ لِقُرْبِهِ مِنَ الدَّعَاءِ⁵، فَمِثْلُ هَذِهِ الأَلْفَاظِ وَغَيْرِهَا مِمَّا انْتَقَلَ

¹ الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط04، 1430هـ - 2009م، 316-317.

² الجويني: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله النييلوشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان، دار الباز - مكة المكرمة، ط01، 1417هـ - 1996م، 115/1.

³ أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب - القاهرة، ط04، 1993م، 11.

⁴ ينظر: علي حاتم الحسن: التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي (الغزالي نموذجاً)، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ط01، 2012م، 107.

⁵ ينظر: السبكي: الإيهام في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق وتعليق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط01، 1401هـ - 1981م، 277/1.

معناها اللغوي إلى آخر شرعي قد صارت بظهور الإسلام مصطلحات خاصّة، وذلك بعد أن تصرف عُرف الشرع بها، فجعلها مهيأة لتأديّة وظائفها أو معانيها الشرعيّة¹.

هذا وكان الصحابة رضي الله عنهم عقب الرسول صلى الله عليه وآله حريصين حرصاً شديداً على استكمال مسيرته في بيان الغامض، وشرح المستعصي على الناس فهمه، فقد سَعُوا إلى شرح ألفاظ الحديث، وفهم مجاز القرآن وتسجيل معاني غريبه²، كما اهتموا ببيان أحكامه، فكانوا "إذا سُئِلوا عن مسألة يقولون قال الله كذا، قال رسول الله كذا، أو فعل رسول الله كذا، ولا يعدلون عن ذلك ما وجدوا إليه سبيلاً قطّ، فمن تأمل أجوبتّهم وجدّها شفاء لما في الصدور"³.

ثم تلت هذه المبادرة الأولى أبحاث لغوية أخرى، فكانت كلّها مُعيّناً ودافعاً قوياً لظهور التفكير الدلالي في البلاد العربية، حتّى إنّ هذا العلم -علم الدلالة- ونظراً لأهميته القصوى لم يعد وسيلة للبحث عن الدلالة بل أصبح غايةً وهدفاً يسعى إليه العالم من علماء العربية ليصون القرآن الكريم والسنة النبويّة ويحفظهما من عواقب اللحن، وعليه فقد استطاع العلماء رغم اختلاف مناهج بحثهم طرق أبواب العلوم المختلفة، ومنها علم الدلالة، دون قصد منهم حين صار القرآن الكريم هدّهم، فكانت أوّل الأبحاث اللغوية تدور حوله، لأنهم اشتغلوا بدراسة ألفاظه، أو ما عُرف بعدُ باسم غريب القرآن ولُغّاته، كما اهتموا بدراسة علومه، وبالبحث في نُصوصه لمعرفة دلالتها واستنباط أحكامها، وكذلك فعلوا مع الأحاديث النبويّة الشريفة؛ إذ انصرفوا إلى شرح ألفاظه وتوضيح غريبه، واستنباط القواعد الفقهيّة والأحكام التشريعيّة كونه المصدر الثاني للتشريع الإسلامي⁴.

وإذا قلنا أنّ العلوم الشرعيّة علوم تتطلّب الحرص الشديد في البحث والتناول، فبالضرورة سيكون علم الدلالة أنسب العلوم ارتباطاً بها، لأنّه علم من أدقّ العلوم في الدراسات اللغوية فهو

¹ ينظر: علي حاتم الحسن: التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي، 107.

² ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، 20.

³ ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية، ط 01، رجب 1423هـ، 163/1.

⁴ ينظر: حسين نصار: المعجم العربي نشأته وتطوره، دار مصر للطباعة، نسخة منقحة ومزودة، 1408هـ - 1988م، 29/1.

يُعنى بالمعنى، وما المعنى إلا "مجالاً يجذب إليه كل المهتمين بدراسة الأحداث اللغوية من علماء اللغة والفلسفة، وعلم النفس والأنثروبولوجيا والأدب وغيرهم"¹.

فعلماء العربية في هذه المجالات المختلفة قد قاموا بدراسة لغتهم بدافع ديني، فتركز البحث عندهم منذ بداياته الأولى على "تحديد المعنى، وما يحتويه القرآن الكريم من معان ومقاصد، وكانت الحوارات العلمية والنقاشات المعرفية بين العلماء تُصَبُّ كلُّها في خانة المعنى"².

ويأتي على رأس اللغويين المهتمين بدراسة المعنى رواة اللغة وجامعيها، الذين بفضلهم ظهرت رسائل لغوية عُنيت بالألفاظ ذات المواضيع الدلالية الشبيهة بالحقول الدلالية المعروفة في اللسانيات الحديثة³، فرسائل الحيوان؛ كالإبل والخيل... وغيرها، قد نالت "عناية كبيرة من اللغويين تُضاهي العناية التي لاقها الحيوان عند العرب أنفسهم، فألفوا في أجناسه المختلفة، وأسمائه وصفاته وأعضائه، وما تعلق به من آلات وأدواء وغير ذلك"⁴، وهذا ما يدل على أن البيئة العربية بخصائصها ومميزاتها قد صنعت المعارف والعلوم اللغوية بما فيها علم الدلالة، فرسائل الحيوان والإنسان والحشرات..؛ التي ألفتها فيها، قد شغلت حيزاً مُعِيناً من الدرس الدلالي، كما أنّها مهّدت الطريق لغيرهم من العلماء، فقد استطاعوا بفضل حرصهم الشديد واجتهادهم المتواصل أن يستكملوا البحث حين عرّضوا جوانب أخرى من الدرس الدلالي، ومن أولئك العلماء المجتهدين صنّاع المعجم العربي بقسميه اللفظي والمعنوي، فالخليل بن أحمد الفراهيدي كأول مؤلّف في المعاجم العربية بكتابه "العين" قد استطاع أن يُفيد الدارسين العرب بمباحث دلالية، عندما أشار إلى دلالة الألفاظ، فقد "بحث في تراكيب الكلمات من مواردها الأولية في الجذر النبوي الحرفي، ومن ثمّ تقسيمه على ما يحتمله من ألفاظ مُستعملة وأخرى مُهملة لدى

¹ عاطف مذكور: علم اللغة بين القديم والحديث، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1986م، 205.

² محمد حسن جبل: المعنى اللغوي دراسة عربية مؤصلة نظرياً وتطبيقياً (نظرية المعنى العربية وأنواع المعاني اللغوية، به فصول عن نظريات المعنى الأوربية ومناقشتها)، مكتبة الآداب - القاهرة، ط02، 2009م، 160-161.

³ ينظر: مهين جاحي: مظاهر من الأبحاث الدلالية في التراث العربي الإسلامي، مجلة العلوم الإنسانية الدوليّة، العدد 18 (4)، السنة الثامنة عشر الحريف 1432هـ - 2011م، 108.

⁴ حسين نصار: المعجم العربي، 100/1.

تقلّب الحرف في التركيب لتعود ألفاظاً بداية ونهاية طرداً وعكساً، ومن ثمّ أيجاد القدر الجامع بين المُستعمل منها في الدلالة، والمُهمل دون استعمال¹.

فالخليل قد بنى مؤلفه على منهج جديد بهدف ضبط اللغة وحصر مفرداتها بشروحيها ومعانيها في كتاب واحد، لأنه لم يجد فيما بين يديه من رسائل لغوية صغيرة منهجاً يُبلغه غرضه²، لذلك اضطرّ إلى اتباع مسار مغاير لها؛ وبما أنّها أول خطوة علمية مدروسة³، فقد لاقت إقبالاً كبيراً من تابعيه، ومن أولئك الذين ساروا على نهجه في التأليف المعجمي، كابن فارس هذا اللغوي الذي اختار العمل المعجمي لكن بأسلوب مُخالف لأسلوب الخليل، لأن ابن فارس قد أراد من تأليف معجمه "المقاييس" مثلاً إنشاء كتاب يكشف الستار عن المعنى الأصلي المشترك في جميع صيغ المادة⁴، وقد سمى منهجه هذا في تحديد المعنى باسم الأصول والمقاييس، فقال "إنّ للغة العرب مقاييس صحيحة وأصولاً تتفرع منها فروع، وقد ألفت الناس في جوامع اللغة ما ألقوا، ولم يُعربوا في شيء من ذلك عن مقاييس من تلك المقاييس، ولا أصل من الأصول، الذي أومأنا إليه باب من العلم جليل"⁵.

فاختيار المؤلف لمنهجية الأصول والمقاييس، وأسلوب عرّضه لها قد جعله من أكثر السابقين له في المجال اتصالاً بعلم الدلالة، فقد كانت منهجيته منهجيةً تبحث في دلالة الألفاظ، وذلك بالكشف عن الصّلات القائمة بين الألفاظ ومعانيها، كما أشار إلى تقلّبات الجذور في الدلالة على المعاني، فاشتغل بمظاهر دلالية كثيرة كالاقتناع والنحت⁶، واهتمّ كذلك بالمعاني المجازية ويجمع المدلولات المتقاربة وحتى المتباعدة، وبين طرق انتقال المعنى ومراحله، فإنّ شدّ

¹ حسين الصغير: تطور البحث الدلالي دراسة تطبيقية في القرآن الكريم، دار المؤرّخ العربي - بيروت - لبنان، ط01، 1420هـ -

1999م، 27

² ينظر: حسين نصار: المعجم العربي، 1/194.

³ ينظر: عبد الكريم الرديني: المعجمات العربية دراسة منهجية، دار الهدى - عين مليلة - الجزائر، ط02، (د.ت)، 45.

⁴ ينظر: حسين نصار: المعجم العربي، 2/401.

⁵ ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، (المقدمة).

⁶ ينظر: حسين الصغير: تطور البحث الدلالي، 30.

مدلول جذر لا يَنْطَبِقُ على مقاييسه التي استنبطها بإمعان النظر أقرّ بشذوذه، أو أقرّ بأنّه لا يَعْرِفُ أصله¹.

ولأنّ معرفة الدلالة لا تتأتى من إدراك المعاني المعجمية فحسب؛ بل إنّ هناك جوانب أخرى تَبَحَثُ فيه، فقد رأينا العلماء في مختلف التخصصات العلمية ومنهم النحاة يَبْحَثُونَ في المعنى، لاسيما بعد أن بدأ اللحن يَدْخُلُ اللغة، وَيَنْتَشِرُ على ألسُن أبنائها صار النحاة يشتغلون بالتقعيد، فقد "جرّدوا الأصول، وجرّدوا القواعد، وجرّدوا المصطلحات لتسمية الأصناف، فكان ممّا جرّدوه أصلّ الوضع وأصلّ القاعدة، وجعلوا كل أصل من ذلك نقطة البداية لفهم المُسْتَعْمَلِ؛ لأنّ المُسْتَعْمَلِ إمّا أن يَتَّسِمَ بالاستصحاب إذا تطابق مع الأصل المُجرّد، أو بالعدول إذا بدأ على صورة مختلفة عن صُورَةِ الأصل"²، فُنَحَّاتنا القدامى وأثناء تأصيلهم الدرس النحوي مع بداية تفشّي اللحن والخطأ لم يَعْفِلُوا دراسة القرآن الكريم والتراكيب اللغوية دلاليًا، فقد شرّعوا يَحْتَجُونَ ويستخلصون القواعد النحوية مُرَاعِينَ في ذلك مكوّنات المعنى، فقد أشاروا إلى مختلف العناصر النحوية ونظّروا في معانيها، وفي علاقة بعضها ببعض، كما أنّهم وَفَّقُوا على أساليب التعبير وبحثوا فيما يَعْرِضُ لها من تعريف وتنكير، وتقديم وتأخير، وإضمار وإظهار، وفُقِّ ما تقتضيه معاني الكلام وظروف القول ومناسباته³، وهو ما يَعْنِي أنّهم أثناء تَنَاوُلهم للدرس النحوي لم يَقْصِرُوا بحثهم على النظر في أواخر الكلم، وإمّا تَعَدَّوْا ذلك إلى معرفة تأليف الجُمْل، وكيفية ترتيب العرب لكلامها، وإلى دلالاته على المعنى المراد، فما كانت الحركات والأبنية إلاّ مُعْبَرَةً عن هذه المعاني⁴.

وقد ذكر سيبويه وغيره من النحويين كثيرًا من الأدلّة التي تُثَبِتُ صحّة ذلك، ومنها قولهم "فأمّا الرّفْعُ فقولك هذا الرجلُ منطلقٌ، فالرجلُ صفةٌ لهذا، وهما بمنزلة اسم واحد كأنك قلت، هذا منطلقٌ..، وأمّا النَّصْبُ فقولك: هذا الرَّجُلُ منطلقًا، جَعَلْتَ الرَّجُلَ مَبْنِيًّا على هذا، وجَعَلْتَ

¹ ينظر: عبد الكاظم الياسري، حيدر جبار عيدان: عناية أحمد بن فارس في معجم مقاييس اللغة بالدلال المحورية، مجلة آداب الكوفة، العدد الثاني، 11.

² تمام حسان: اللغة العربية والحداثة، مجلة فصول للنقد الأدبي، المجلد الرابع، العدد الثالث (أبريل، مايو، يونيه)، 1984م، 131.

³ ينظر: قيس الأوسي: أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، بيت الحكمة - بغداد، 1988م، 25.

⁴ ينظر: مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات دار الهجرة - إيران - قم، ط02، 1405هـ، 30.

الخبر حالاً له قد صار فيها، فصار كقولك: هذا عبدُ الله منطلقاً، وإثماً يريد في هذا الموضع أن يُذكر المخاطب برجلٍ قد عرفه قبل ذلك، وهو في الرفع لا يريد أن يُذكره بأحد، وإثماً أشار، فقال: هذا مُنطلقٌ¹، والذي هو بين في كلام سيبويه يفيد أن الحركة الإعرابية سبيل إلى تحديد الدلالة، وإلى الإرشاد لقصد معين دون آخر، لذلك يكون اختيار الرفع في (منطلق) مُختصاً بموقف، وبغرض تعبيرى هو الإخبار عن الانطلاق، أمّا في اختيار النصب لذات اللفظ (منطلقاً)، فهو لغرض آخر يُفيد أن القائل مُهتمّ بذكر المخاطب وبحاله، لذا فعندما تختلف الحركات الإعرابية للفظ الواحد فإنّما يعني ذلك أنّه اختلفت المعاني.

ومثل هذا ما روي عن ابن الأنباري؛ إذ قال "ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس، وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشواً، فقال له أبو العباس: في أيّ موضع وجدته ذلك، فقال: أجد العرب يقولون: عبدُ الله قائمٌ، ثم يقولون: إنَّ عبدَ الله قائمٌ، ثم يقولون: إنَّ عبدَ الله قائمٌ، فالألفاظ متكرّرة والمعنى واحد، فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبدُ الله قائمٌ، إخبار عن قيامه، وقولهم: إنَّ عبدَ الله قائمٌ، جواب عن سؤال سائل، وقولهم: إنَّ عبدَ الله قائمٌ، جواب عن إنكار مُنكر قيامه، فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني"²، والمعنى أن التراكيب النحوية والاختلافات الإعرابية هي معانٍ نحوية بما أنّها تحمّل في طياتها مقاصد تعبيرية مختلفة، بل لأنّها تمدّ المتكلم بحريّة تامة في صياغة الجملة، وتشكيل عناصرها التشكيل الذي يجعل الجملة أشدّ إعراباً عن نفسه، وأكثر استجابة لتصوير ما هو موضوع اهتمامه من عناصر التركيب³.

فعلاقة النحو بالدلالة لم تنفصل منذ عهدنا الأول؛ أي منذ أن بدأ البحث في اللغة؛ لأنّ الوظيفة الأساسية التي يقوم عليها النحو ليست البحث عن الخطأ والصواب، أو حماية اللغة من اللحن فحسب - كما هو شائع - وإثماً له وظيفة أخرى إلى جانب هذه، وهي وظيفة تتجلى

¹ سيبويه: الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط03، 1408هـ - 1988م، 86/2 - 87.

² الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، شكّله وشرح غامضه وخرّج شواهده وقدم له ووضع فهارسه: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، 1422هـ - 2002م، 242.

³ ينظر: نعمة العزاوي: الجملة العربية في ضوء الدراسات اللغوية، مجلة المورد العراقية، العدد الثالث والرابع، 1981/10/1م،

في بيان معاني التراكيب اللغوية، وكذا دراسة أثر اختلاف مقاصدها التعبيرية في توجيه الأحكام النحوية، فهؤلاء قد "أدركوا أن الخبرة بتركيب اللغة هي في الوقت ذاته خبرة بالأغراض التي تُعبّر عنها، أو بعبارة أخرى أدرك النحاة أن هناك ارتباطاً قوياً بين ما يُسمّى بالتراكيب، وما يُسمّى بالمعاني أو الأفكار"¹، إضافة إلى ذلك فقد تناول النحاة بعض الظواهر اللغوية كالتقديم والتأخير والحذف...، وبَيَّنوا أثرها الدلالي في الكلام، ولم يَقِفْ دُورهم عند هذا الحدّ، ولكن يُعدّ تركيزهم على أن اللغة استعمال جانباً مهماً من جوانب الاهتمام بالدلالة، خاصة أن "استعمال الناطقين بها هو إحدائهم لفظاً معيّناً؛ لتأدية معنى وغرض في حال الخطاب تقتضي هذا المعنى وهذا اللفظ، وليست فقط صوتاً ولا نظاماً من القواعد، ولا معنى مجرداً من اللفظ الذي يدلّ عليه ولا أحوالاً خطابية معزولة عن كلّ هذه الأشياء"².

وعلى الرّغم من أن هذه المرحلة من الدراسات النحوية لم تُعْفَلْ جانب البحث في المعنى؛ إلا أنّها ستبقى قاصرة أمام المراحل الموالية لها، ومنها المرحلة التي برز فيها عبد القاهر الجرجاني "فهي مرحلة الدراسات الوظيفية، وهُنَا نفهم أهمية الدور الذي أدّاه في التأكيد على عدم الفصل خاصة بين النحو والبلاغة، وإعادة توحيد علوم العربية من أجل فهم أسرار اللغة العربية، وإعجاز القرآن الكريم، ويتجلى اعتماده في دلائل الإعجاز في علم المعاني على سيبويه، وتأكيدُه على أن النّظم ليس سوى تَوْخِي معاني النّحو، ويَهْدِفُ بذلك أن النّحو ليس قواعد شكلية بل يَرْتَبِطُ به معاني تَظْهَرُ في العلاقات المختلفة التي تَرْتَبِطُ بها، وتتحدّد على ضوئها معاني الكلام، أي أغراض المتكلّم التي يأخذ فيها بالحسبان حال السامع وحاجته"³.

فقد اشتدّت مع ظهور نظرية النّظم العناية المباشرة والجادّة بالبحث الدلالي، إذ كان "مدار النّظم على معاني النحو، وعلى الوُجُوه والفُروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفُروق

¹ محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان، الشركة المصرية العالمية لونجمان - مصر، ط01، 1994م، 39.

² التواتي بن التواتي: المدارس اللسانية في العصر الحديث ومناهجها في البحث، دار الوعي - روية - الجزائر، 1436هـ - 2015م، 95.

³ صالح بلعيد: التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - 1994م، 69.

والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها إزدياداً بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفُسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض¹؛ إذ الجرجاني بنظريته نظرية النظم يكون قد ركز على دلالة الجمل ومعاني الكلام، وعليه نظر إلى اختيار الأساليب اللغوية التي تُعبّر عن أغراض المتكلمين ومقاصدهم، فوجد أنها تقوم في الأساس على سلامة التركيب بخضوعه لقوانين النحو وقواعده، وكذا حسن اختيار ألفاظه وبلاغة نظمها، لذلك فإن المتكلم بالنسبة له إنما يُعرب عن الذي في نفسه، ويكشف اللبس عنه إذا راعى هذه الأسس، بل إن "الكلام لا يستقيم ولا تحصل منفعه التي هي الدلالات على المقاصد إلا بمراعاة أحكام النحو فيه، من الإعراب والترتيب الخاص"².

ويبدو أن الجرجاني قد وُسم بالنجاح في تأسيس علم الدلالة أثناء معالجته لنظرية النظم كان له بعد أن جمّع بين بعض العلوم اللغوية، كعلمي النحو والبلاغة؛ لأن كلاهما مهتم بالمعنى وخادم له³.

وإلى جانب ما قدّمه الجرجاني وغيره من علماء النحو والبلاغة خدمة للعربية في شقها الدلالي تظّهر في مجالات علمية أخرى اهتمامات مماثلة أصلت لهذا الجانب من اللغة، وأسست له في التراث العربي، ومن تلك المجالات ما جاء به علماء أصول الفقه؛ فهؤلاء قد كانوا أكثر العلماء التصاقاً بالدرس الدلالي، لأنهم اهتموا بالنص "فالنص هو الدافع والمحرك لكل الأفكار النظرية التي شكّلت من العمل اللغوي مشروع رؤية، به يُنشئ الإنسان ذاته، وبه يُقرأها بوصفه كائناً لغوياً، ومن خلاله ينظر إلى العالم ويتعامل معه"⁴.

فالأصوليون كان لهم اتصال وثيق بنصوص القرآن الكريم، وهي نصوص عربية يُتطلب في فهمها واستنباط أحكامها، والاستدلال على قواعدها العودة إلى أساليب اللغة التي نزلت بها،

¹ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، 132.

² الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هندأوي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1422هـ - 2001م، 58.

³ ينظر: حسين عبد القادر: أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب - القاهرة، 1998م، 196.

⁴ منذر عياشي: اللسانيات والدلالة (الكلمة) دراسة لغوية، مركز الإنماء الحضاري - حلب، ط01، 1996م، 16.

فالعِلْمُ بُلْغَةُ العربِ واجِبٌ على كُلِّ من تَعَلَّقَ بدراسة القرآن والسنة اتِّقاءً لخطأ في فَهْمِها أو تغيير حكم الشريعة فيها¹، فمدى استيعابهم لضرورة اللغة العربية وعلومها في فهم مقاصد القرآن الكريم هَدَاهُمْ إلى العناية به عناية شديدة "فوقفوا أمام الكتاب العزيز مُحاولين فَهْمَهُ والتَّوَصُّلَ إلى معانيه، وهذا لا يتأتَّى لهم إلاَّ بدراسة اللغة الشريفة التي نَزَلَ بها"²؛ إذن الوصول إلى معاني النَّصِّ وتزليل كلامه على المقصود منه قد جعل الأصوليين يَنْظُرُونَ في مختلف المستويات اللغوية، لا سيما الدلالي منها، فقد بحثوا في الدلالة اللغوية بداية؛ إذ دَرَسُوا علاقة الألفاظ بمعانيها، وتتبعوا درجات ظهور المعنى فيها، ودرجات خفائه أو غموضه³، والأكثر من ذلك عندما سعوا إلى تتبُّع اللفظ من جميع الجهات والزوايا⁴، ولما كانت الدلالة هي ركيزة العمل الأصولي فإنهم جَالُوا وراءها أيًّا كان مكانها، إذ لم ينظروا إليها في حال الأفراد فَحَسَبَ، ولكنهم تناولوها كذلك على مستوى التركيب⁵، فاهتمُّوا بالدلالة التركيبية بأن بحثوا دلالة النص في تركيبه ونظمه، ووقفوا عند دور الظواهر اللغوية من حذف وتكرار، ومن تقديم وتأخير، وتوكيد واستثناء..، فبيَّنوا أثرها في تحقيق التماسك النصي، واشتغلوا بالسياق وبظروف النَّصِّ وملايساته⁶، وعلى هذا الأساس يكون الأصوليون قد أحاطوا بالمباحث اللغوية وغايتهم في ذلك كله الوصول إلى معنى النَّصِّ، وإلى تلك القواعد والأحكام الشرعية التي وجب تطبيقها في الحياة الدنيا على الوجه الذي أراده المشرع، فطَرَقُوا بذلك جوانب دلالية لم يَسْبِقَ إليها من كان قبلهم من الأمم، لأنَّ مسألة المعنى التي انطلقوا منها فكانت من أولى اهتماماتهم هي ذاتها التي قامت عليها النظريات الغربية الحديثة ودار عليها الحديث عندهم.

¹ ينظر: ابن فارس: الصاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، حققه وضبط نصوصه: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1414هـ- 1993م، 65.

² سليمان ياقوت: منهج البحث اللغوي، ط01، 1997م، 59.

³ ينظر: السيد عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية- اسكندرية، 1996م، 143.

⁴ ينظر: عبد الكريم مجاهد: الدلالة عند الأصوليين، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية الفكر العربي، العدد41، السنة 07، 1986م، 129.

⁵ ينظر: السيد عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، 73.

⁶ ينظر: مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، 26.

2- ابن حزم الأندلسي؛ من المهد إلى اللحد:

1-2- نسبه ومولده

هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي¹ مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي القرشي² الأندلسي، المكنى بأبي محمد، والمعروف بابن حزم الظاهري، من أصل فارسي، كان جده يزيد أول من أسلم من أجداده، وجده خلف أول من دخل الأندلس منهم³.

أما مولده فكان في قرطبة سنة (384هـ)، الموافق لسنة (994م)⁴، في الجانب الشرقي في ربض "منية المغيرة" قبل طلوع الشمس، وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان المعظم، وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة (384هـ)⁵.

وقد نشأ في بيت جاه وعلم في أسرة أرستقراطية تنعم بالعز وتترف العيش، فوالده أحمد بن سعيد كان وزيراً من وزراء الدولة العامرية، ولعل هذه المكانة المرموقة التي حظي بها والده في قصر الخلافة قد مكنته من التمتع برغد العيش، حيث تربى في كنف جواري وخادmates يسعين في السهر على راحته، حتى إنه نشأ مرهف الحس، رقيق المشاعر، ومع كل ذلك لم ينأ والده عن مراقبته، وملاحظة ميوله واتجاهاته، إذ وكل له رقباء يرصدون تحركاته، ويحكي هو نفسه عن تلك المراقبة التي كانت سبباً في عفته، وتديته رغم ملازمته للنساء ومعاشرتهن، فقال "كان السبب فيما ذكرته أنني كنت وقت تأجج نار الصبا، وشرّة الحداثة، وتمكن غرارة الفتوة مقصوراً مُحظراً علي بين رقباء ورقائب، فلما ملكت نفسي وعقلت صحت أبا علي الحسين

¹ ينظر: الفيروز آبادي: البلغة في تاريخ أئمة اللغة، مراجعة: بركات يوسف هبود، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط01، 1422هـ-2001م، 119/1.

² ينظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الحديث، ط01، 1404هـ-1984م، 03/1.

³ ينظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت، (د.ط)، (د.ت)، 325/3.

⁴ ينظر: خير الدين الزركلي: الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين- بيروت- لبنان، ط15، آيار- مايو 2002م، 254/4.

⁵ ينظر: ابن بشكوال: الصلة في تاريخ علماء الأندلس، إعداد: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، ط01، 1423هـ-2003م، 334/2.

بن علي الفاسي في مجلس أبي القاسم عبد الرحمان بن أبي يزيد الأزدي، شيخنا وأستاذي رحمته، وكان أبو علي المذكور عاقلاً عاملاً، مِمَّن تقدم في الصلاح، والنسك الصحيح، وفي الزهد في الدنيا، والاجتهاد للآخرة، وأحسبه كان حضوراً، لأنه لم تكن له امرأة قط، وما رأيت مثله جملة، علماً وعملاً، ودينًا وورعًا، فنفعني الله به كثيرًا، وعلمت موقع الإساءة وقُبْح المعاصي¹. فابن حزم يكشف عن سر عفته، واستقامته في الحياة رغم الظروف التي عاش فيها؛ التي كانت يمكن أن تجعل منه شخصاً آخر، ولكن الخطة التي رسمها له والده في التربية، والتوجيه بإحكام الرقابة عليه في البيت، وحتى خارجه، ثم توجيهه لمصاحبة المشايخ الصالحين ومجالسة العلماء قد غيرت مسار تربيته إلى الأخلاق الحميدة والسلوك الحسن.

2-2- عائلته

لقد سبق وأن ذكرنا أن جدّه خلف بن معدان أول من دخل الأندلس من أجداده²، فسكن أبأوه قرية "مَنْتَ لِيْشَم" ، وهي من إقليم الزاوية من كورة "لَبْلَة" من غرب الأندلس³، ثم انتقل جده سعيد إلى قرطبة، وسكن هو وأبناؤه فيها، وقد نال بنو حزم في قرطبة مكانة عالية في قصر الحكم، تمثلت في وصول والد ابن حزم إلى ملك قلب الحاجب المنصور⁴ بفضل عبقريته، ومهارته العظيمة في الحياة السياسية، فقد أكسبته هذه المهارة ثقة الحكام، فارتفعت منزلته عندهم، وصار ينتقل بينهم من بلاط "مغيث" في غربي قرطبة إلى مدينة "الزاهرة" شرقي العاصمة⁵.

¹ ابن حزم: الرسائل، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان، ط02، 2007م، 273/1/1.

² ينظر: ابن حلكان: وفيات، 325.

³ ينظر: الفيروز آبادي: البلغة، 119/1.

⁴ ينظر: إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي (سيادة قرطبة)، دار الشروق - عمان - الأردن، ط01، الإصدار الثاني، 2001م، 277.

⁵ ينظر: ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط01، 2000م، 170/1/1.

وقد تمتعت عائلته العريقة بنشاطها المميز في الحياة العامة بقرطبة، فكان "بنو حزم فتيّة علوّ وأدب، وثنيّة مجّد وحَسَب"¹، واشتهرت أيضا باهتماماتها السياسية، فابن عمه أحمد بن عبد الرحمان بن غالب (ت 427 هـ) كان قد تولى الحكم أيام المهدي بالجانب الغربي من قرطبة²، وابن عمه عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الرحمان (ت 438 هـ)، قد شارك معه في وزارة عبد الرحمان المستظهر سنة (414 هـ)³.

هذا ويذكر لنا التاريخ من أهل بيته الأخ الأكبر له، الذي توفي؛ وهو ابن اثنتين وعشرين بطاعون قرطبة في ذي القعدة من سنة (401 هـ)⁴. ولم تذكر المصادر باقي أفراد أسرته، خاصة والدته، وابنه الأكبر محمد الذي يكتنى به، إلا أنّها تشير إلى ابنه أبي رافع الفضل ونشاطه السياسي، فقد كان في خدمة المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية⁵، إضافة إلى نشاطه العلمي فكان صاحب أدب ونباهة، وله كتاب "الهادي إلى معرفة النسب العبادي"، سار أبو رافع الفضل على المذهب الظاهري الذي عُرف به والده، وقد استشهد في موقعة "الزلاقة" في منتصف رجب سنة (479 هـ)⁶، ومن أبنائه كذلك أبو أسامة يعقوب (ت 503 هـ)؛ الذي تتلمذ على يده، وقد شهد له ابن بشكوال بالنباهة والاستقامة⁷.

والظاهر أن عائلة ابن حزم قد نالت مرتبة عالية ومكانة مرموقة في المجتمع الأندلسي، في شتى مجالات الحياة، وهي التي قد ساعدته بمقوماتها في بناء شخصيته الفذة، التي علا صيئتها في أفق الأندلس، وفي عائلته نفسها؛ إذ يمثّل شخصه قمة عائلته، فهو أكثرهم ذكراً وأشدّهم تداولاً بين الدارسين.

¹ ابن خاقان: مطمع الأنفس ومسرح التآنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق: محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط01، 1983م، 202.

² ينظر: ابن بشكوال: الصلة، 50/1.

³ ينظر: ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، 111/1/1.

⁴ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 259/1/1.

⁵ ينظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 326/3.

⁶ ينظر: ابن خلكان: المصدر نفسه، 329/3.

⁷ ينظر: ابن بشكوال: الصلة، 530/2.

3-2- ثقافته

أ- تعليمه

يعد الوسط الذي عاش فيه ابن حزم وسطاً ثقافياً زاخراً بالعلوم والمعارف، خاصة وأن قرطبة على عهده، رغم الاضطرابات والظروف السياسية قد عرفت حركة منقطعة النظير في العناية بالعلوم والنهوض بها، ففي هذا العصر "وُجِدَت عوامل أثَّرت في توجيه الحركة اللغوية في هذا العصر، بالإضافة إلى ما كان هنالك من عوامل تقليدية من رحلة إلى المشرق، وهجرة للمشاركة والكتب المشرقية إلى الأندلس، وحلقات للتدريس والمناظرة، وتشجيع على التأليف"¹، كما كانت قرطبة موطنه مركزاً ممتازاً للتقدم العلمي والحضاري، التقى فيه الشعراء والأدباء والفقهاء والمتكلمون وعلماء الحديث².

إضافة إلى الوسط العائلي الذي كان يشعُّ بنور العلم والمعرفة، بدءاً من والده فقد كان أديباً بارزاً وعالماً صالحاً³، فكان يجمع إلى سعة العلم قوة في البلاغة، حتى إنه كان يقول "إني لأعجب ممن يلحن في مخاطبة، أو يجيء بلفظة قلقة في مكاتبة، لأنه ينبغي إذا شكَّ في شيء أن يتركه، ويطلب غيره، فالكلام أوسع من هذا"⁴.

كما أتيحت له في البيت العائلي فرصة التحصيل على يد الجوارى اللائي تلقى على أيديهن دروسه، وعلومه الأولى في القرآن الكريم والشعر، ودُرِبَت على الخط⁵، ثم مصاحبته لوالده في مجالس العلماء بالقصر مستمعاً ومتذوقاً للشعر، إلى أن تفتَّح عقله على مختلف ألوان العلوم والمعارف⁶.

¹ ألبير حبيب مطلق: الحركة اللغوية في الأندلس منذ الفتح العربي حتى نهاية عصر ملوك الطوائف، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، 1967م، 258.

² ينظر: أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي - القاهرة، (د.ط.)، (د.ت.)، 112.

³ ينظر: أحمد هيكال: في الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، ط11، 1994م، 352.

⁴ ابن بشكوال: الصلة، 334/2.

⁵ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 166/2/1.

⁶ ينظر: أحمد هيكال: في الأدب الأندلسي، 353.

وقد كان لهذه التنشئة الأولى أثر في تكوين شخصية ابن حزم العلمية، فكان اعتزازه بكونه طالب علم، ما دام لا يبغى من وراءه مالا ولا جاهاً، أحبّ إليه من مُلازمة الأُمراء، فهو الذي رُوي عنه في إحدى المناظرات بينه وبين الإمام الباجي قوله "تَعذُرُنِي فَإِنَّ أَكْثَرَ مُطَالَعِي كَانَتْ عَلَيَّ مَنَابِرِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَالَّذِي أَرَادَهُ بِكَلَامِهِ أَنَّ الْغِنَى أَضْيَعُ لِطَلَبِ الْعِلْمِ مِنَ الْفَقْرِ"¹.

وذلك ما يبرر حرصه الشديد على مواصلة الدرس والتحصيل حتى مع الظروف التي مرّ بها بعد اندلاع الفتنة البربرية، إذ تارك السياسة، بعد أن قطع الأمل في عودة الأمويين، فنبد هذه الطريقة-أي الوزارة- وأقبل على العلوم الشرعية، وعني بعلم المنطق وبرع فيه، ثم أعرض عنه، وأقبل على علوم الإسلام، حتّى نال ما لم ينلّه أحد بالأندلس قبله².

لذلك يُعدّ ابن حزم من أعظم العلماء الأفاضل الذين أنجبتهم الأندلس، فقد كان "أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة، مع توسعه في علم اللسان، ووفور حظّه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار"³، وكان في غير ذلك "حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة مُتَفَنِّناً بعلوم جمّة"⁴.

ولأنه عُرِفَ بسعة العلم، وتعدّد المعارف، فقد وصفه أحدهم "بالأوحد، البحر، ذو الفنون، والمعارف، الفقيه، الحافظ، المتكلم، الأديب"⁵، ووصفه غيره "بجامل الفنون من حديث وفقه وجدل ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب مع مشاركة في كثير من التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة"⁶.

¹ ياقوت الحموي: معجم الأديباء، راجعته وزارة المعارف العمومية، مطبعة دار المأمون، (د.ط)، (د.ت)، 239/12 - 240.

² ينظر: العسقلاني: لسان الميزان، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، اعتنى بإخراجه وطباعته: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية- بيروت- لبنان، ط01، 1423هـ- 2002م، 491/5.

³ ابن بشكوال: الصلة، 2/333.

⁴ الحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري-القاهرة، دار الكتاب اللبناني- بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1410هـ- 1989م، 209/2/8.

⁵ ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب أرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط11، 1417هـ- 1996م، 184/18.

⁶ ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، 161/1/1.

فابن حزم قد احتلّ مكانة مرموقة في المجتمع الإسلامي بعلمه الواسع؛ الذي تعدّ به العلوم الإسلامية إلى علوم الديانات الأخرى؛ فهو من العلماء الرواد في الأندلس، الذين كانت لهم مجادلات حادة مع أهل الكتاب، كما شمل علمه مختلف التخصصات، فكان له باع في علم الأنساب، وفي الفلسفة والمنطق، والحديث، والشعر وفي النقد واللغة وفي النحو، وحتى الطب، فقد ذكر أن له رسالة في الطب النبوي، وكتاب في الأدوية المفردة¹، وقد صحّ فيه قول المقرئ "نسيج وحده .."².

وهكذا شملت ثقافة ابن حزم معظم المعارف والفنون، فهو يمثل موسوعة علمية عرفها العالم الإسلامي، والأندلسي خاصة، فبقي أثره واضحاً في الفكر العربي والإسلامي، والدليل على ذلك قول المنصور الموحد (ت 595 هـ) عند مروره على قبر ابن حزم "عجباً لهذا الموضع يخرج منه هذا العالم، ثم قال كل العلماء عيال على ابن حزم"³

وإن كانت الظروف الخارجية المحيطة به قد ساعدت على تكوين شخصيته العلمية، فإن للعوامل الذاتية والصفات الشخصية قدراً أكبر في ذلك، إذ انفرد ابن حزم في حياته بشخصية متميزة، صقلتها مواهب ربّانية عدة، فكان له ذكاء قوي، وحس نافذ، وبديهة حاضرة، وملاحظة دقيقة، وذوق مرهف، كما كانت له حافظّة قوية واعية، جعلته يحفظ كل ما تقف عليه أذنه في أبواب العلم، حفظ الأحاديث النبوية وترتيب مصادرها، حتى صار من كبار الحفاظ، وعلم من آثار التابعين والصحابة، وانفرد بمعرفتهم حتى تفقه، واستخرج الأحكام، وبنى عليها منهجه الفقهي، كما حفظ سير الأولين⁴.

وعلى الرغم من هذه الصفات الحميدة التي تميّز بها، فإن هناك صفات غير حميدة عرفت عنه، نكاد نجزم أنها التي زادت في شهرته، ومن صفاته تلك حدّة الطبع وعنف في المناقشة، وعجز عن ضبط النفس عند المناقشة، أو كما عبر هو عن نفسه من أنها لا تخلو من نزق،

¹ ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 197/18.

² المقرئ: نفع الطيب، 580/2.

³ المقرئ: المصدر نفسه، 238/3.

⁴ ينظر: أبو زهرة: ابن حزم، 63.

كتفكير في غير موضع تفكير، ورمي بالسخف لمن لا يكون سخيًّا¹، فكان في نفسه "كلفاً في الرضاء وإفراطاً في الغضب"².

وقد تجاوزت عباراته في كثير من الأحيان الحدود المعقولة، ويصف الذهبي تطاول ابن حزم على الأئمة وجرأته على تخطئتهم، وترجع حدة الطبع التي فيه إلى عدة أسباب من أهمها مرض الكبد الذي أصيب به في صباه، فقد كان له أثر بالغ على باقي كيانه الجسمي والنفسي، ذلك ما صرّح به فقال "لقد أصابني علة شديدة، وكدت في ربواً في الطحال شديداً، فوكّد ذلك عليّ من الضجر، وضيق الخلق، وقلة الصبر، والترقّ أمرأ جاشت نفسي فيه، إذ أنكرتُ تبدّل خلقي، واشتدّ عجي من مفارقتي لطبعي، وصحّ عندي أنّ الطحال موضع الفرح، وإذا فسد تولّد ضده"³.

هذا إلى جانب ما عايشه في تلك الفترة الزمنية "فقد عاين من ألوان الظلم ما أنضبّ معين الرقة واللين في نفسه، وشاهد من مساات الفوضى السياسية التي ضربت على الأندلس بجرانها في أيامه مع نفر نفسه"⁴، ومن الأسباب أيضاً احتكام الأندلس، وتجمدها لمذهب واحد - الأمر الذي ضايقه - المذهب المالكي، رافضة أي اجتهاد فقهي آخر، وهو من أشد المدافعين وأكبر المنادين بالمذهب الظاهري، مما ألجأه إلى الموقف العنيف، إضافة إلى الحن والمصائب التي كانت تعجّ بها حياة ابن حزم، فقد عاشت أسرته في اضطراب دائم وانتقال مستمر ذلك ما يظهر في قوله "أنت تعلم أنّ ذهني متقلب، وبالي مضطرب بما نحن فيه من نُبوّ الديار، والجلاء عن الأوطان، وتغيّر الزمان، ونكبات السلطان، وتغيّر الإخوان، وفساد الأحوال، وتبدّل الأيام، وزهاب الوفرة، والخروج عن الطارف والتّالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد، والغربة في

¹ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 38/1/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 354/1/1.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 391/1/1.

⁴ يوسف عيد: دفاتر أندلسية (في الشعر والنثر والنقد والحضارة والأعلام)، المؤسسة الحديثة للكتاب - طرابلس - لبنان، 2006م، 503.

البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عند الرجوع إلى موضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار، لا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه"¹.

وإن كانت خصاله الحميدة ظاهرة الأثر في بروزه العلمي، فإن الشك يبقى حول دور صفاته الأخرى، التي لا بد وأن لها أثراً -أيضاً- فقد كان يستعين بمبدأ سوء الظن، وينصح به الباحثين في مقابلتهم الخصوم²، حتى إنه يعدّ مثل هذا الصنيع من أهم مميزات العالم، فهي لا تقيده بادعاءات الخصم بل هي سبباً قوياً لتمحيص الحقيقة³، فابن حزم قد تمتع بخصال شخصية نادرة، تشهد لها أقوالهم، كقولهم "وما رأيت مثله - رحمه الله - فيما اجتمع له، مع الذكاء، وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدين"⁴.

ب- رحلاته

من المهمّ ونحن نشير إلى ثقافته أن نتبع أهم رحلاته لما لها من أثر كبير في حياته، وإسهامها في تكوينه ثقافياً، ثم في سيرته؛ كونها توضح نشاطه السياسي، وتفاعله مع مجتمعه، خاصة وقد تسنى له زيارة كثير من المدن الأندلسية، يتجول بينها وبين غيرها من المدن الخارجية⁵.

وقد بدأت أول رحلات ابن حزم سنة (404 هـ)؛ إذ غادر قرطبة موطنه الذي بدأ فيه أول مراحل التعليم بعد نشوب الفتنة التي اضطرتّه إلى الرحيل عن قرطبة نجاةً بنفسه، فقال حينها راثياً مدينته قرطبة⁶:

¹ ابن حزم: الرسائل، 201/1/1.

² ينظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل-بيروت، ط02، 1416هـ-1996م، 11/2-12.

³ ينظر: مجيد خلف: ابن حزم الأندلسي ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الإسلامية، دار ابن حزم-بيروت- لبنان، ط01، 1422 هـ - 2002م، 87.

⁴ ابن حلكان: وفيات، 326/3.

⁵ ينظر: ابن بشكوال: الصلة، 333/2.

⁶ ابن حزم: الرسائل، 312/1/1.

سَلَامٌ عَلَى دَارِ رَحَلْنَا وَغُودِرَتْ
 تَرَاهَا كَأَنَّ لَمْ تَعَنَّ بِالْأَمْسِ، بَلَقَعَا
 فَيَا دَارُ لَمْ يُقْفِرْكَ مِنَّا اخْتِيَارُنَا
 وَلَكِنْ أَقْدَارًا مِنَ اللَّهِ أَنْفَذَتْ
 فَيَا خَيْرَ دَارٍ قَدْ تَرَكْتَ حَمِيدَةً
 خَلَاءً مِنَ الْأَهْلِينَ مُوحِشَةً قَفْرًا
 وَلَا عَمَرَتْ مِنْ أَهْلِهَا قَبْلَنَا دَهْرًا
 وَلَوْ أَنَّنَا نَسْتَطِيعُ كُنْتَ لَنَا قَبْرًا
 تُدَمِّرُنَا طَوْعًا، لَمَّا حَلَّ، أَوْ قَهْرًا
 سَقَّتْكَ الْعَوَادِي مَا أَجَلَّ وَمَا أَسْرَى

فاختار مدينة "المرية" ملجأ له؛ إذ واصل بها درسه وتحصيله، كما استهوته الدراسات الفلسفية، فاعتنى بها بعد أن وجد بهذه المدينة جماعة من المشتغلين بالفلسفة من أتباع ابن مسرة خاصة¹، واضطر إلى دراسة ديانة اليهود الذين كان بعضهم في "المرية" حتى ينجح في مناظرتهم².

غير أن الظروف لم تساعد على التفرغ للعلم، بل دفعته إلى الاشتغال بالعمل السياسي، الذي جرف الكثير من العلماء أمثاله³، وبعد مرارة مما لقي من السياسة، ولأنه قطع الأمل من رجعة بني أمية، انصرف إلى العلم وتحصيله، فصارت حياته خالصة للعلم، وعاد يتنقل بين أقاليم الأندلس، ليُشيع علمه، وينشر مذهبه الظاهري، فقد أبحر ابن حزم خلال انتقاله إلى جزيرة "ميورقة" حتى ينشر فيها مذهبه، وبعد وصوله إليها أحدث ضجة علمية هائلة بها، فكثرت تلاميذه ومؤيدوه، بل وولد بها معارضوه، الأمر الذي اضطره إلى ترك "ميورقة"، والتنقل بين أقاليم أخرى من الأندلس، ليتجه أخيراً إلى "إشبيلية" حيث كان المعتضد بن عباد، غير أن إقامته "بإشبيلية" لم تدم طويلاً لأسباب معينة، فلم يجد مكاناً مستقراً وهادئاً - بعد كل ما لقيه وحصل له - أكثر من موطن أسرته الأولى - إقليم "لبلة"؛ إذ قضى بقية حياته في التعليم والتأليف⁴.

¹ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 199/2/2.

² ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 102/1/1.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 161/1/1.

⁴ ينظر: المقري: نفع الطيب، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت)، 353/1.

أما عن رحلاته خارج أرض الوطن، فكانت إلى القيروان بالمغرب، إذ يُثبت أنه أقام فيها أمداً طويلاً، فاستأنس بعلمائها الذين عقد معهم مجالس للمناظرة وتبادل أوجه النظر، وهو ما دلّ عليه بقوله "ولقد سألني يوماً أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كوني بالمدينة، وكان طويل اللسان جداً، مثقفاً للسؤال في كل فن"¹.

هكذا كانت الرحلات الاختيارية والإجبارية عند ابن حزم، وإن شأبتها بعض الظروف السياسية، إلا إنها ساعدت كثيراً في بروزه علمياً.

ت - مذهبه

كان ابن حزم من أشد المهتمين بالعلوم الإسلامية الفقهية، رغم ما اشتهر به من علوم ومعارف مختلفة، فكان حافظاً وعالمًا بعلوم الحديث والفقه، يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة²، ويرجع اهتمامه الزائد بالفقه وأصوله إلى الموقف الذي تعرّض له في حياته، فقد روي عنه أنه شهد جنازة رجل كبير في يوم من الأيام بالأندلس، فدخّل المسجد قبل صلاة العصر، وفيه جمّع من الخلق، فجلس ولم يركع، فقال له أستاذه بإشارة، أن أقم تحية المسجد، فلم يفهم، فقال له بعض المجاورين، أبلغت هذا السن ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة؟، وعمره قد بلغ حينئذ ستة وعشرين عاماً، قال: فقمّت وركعتُ، وفهمتُ إذاً إشارة الأستاذ لي بذلك، قال: فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة الأحياء من أقرباء الميت، دخلت المسجد فبادرت بالركوع، فقيل لي "ليس هذا وقت صلاة"، فانصرفت عن الميت، وقد خزيتُ ولحقني ما هانت عليّ به نفسي، وقلت للأستاذ: دلي على دار الشيخ الفقيه المشاور أبي عبد الله بن دحون، فدلّني، فقصدته من ذلك المسجد، وأعلمته بما جرى فيه، وسألت الابتداء بقراءة العلم واسترشدته، فدلّني على كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس رضي الله عنه فبدأت به عليه قراءة من اليوم التالي لذلك اليوم، ثم تتابعت قراءتي عليه، وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام، وبدأت بعدها المناظرة³.

¹ ابن حزم: الرسائل، 158/1/1.

² ينظر: ابن حزم: الإحكام، 03/1.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 05-04/1.

هكذا كانت البداية عند ابن حزم في تبني المذاهب الفقهية، فكان أول أمره من أصحاب المذهب المالكي الذي ساد الأندلس، حتى لم يكن لغيره طريق¹، ثم صار شافعيًا، وبعدها انتسب إلى المذهب الظاهري، وأصبح من أكبر المدافعين عنه، وقد دخل هذا المذهب إلى الأندلس على يد داود بن علي الأصبهاني (ت270 هـ)، الذي رفض الأخذ بالرأي والقياس، فدعا إلى التمسك بحرفية النص، والتزول عند الأثر المسموع².

وقد وصل هذا المذهب إلى ابن حزم عن طريق بعض شيوخ الأندلس الذين حملوه من بغداد، فنقلوه إلى تلامذتهم بالأندلس، ومن هؤلاء عبد الله محمد بن قاسم (ت272 هـ)، الذي أدخل كتب داود الظاهري إلى الأندلس، وعلي منذر بن سعيد البلوطي (ت355 هـ)، الذي كان داودي المذهب، ومن أقوى المنتصرين له³.

أما الشيخ الذي أخذ عنه ابن حزم مباشرة، فهو مسعود بن سليمان (ت426 هـ). وهناك عدد آخر من الأندلسيين كإبراهيم بن عيسى الثقفي⁴، ومن الوافدين على الأندلس محمد بن عبد الله بن طالب البصري، وقد دخل الأندلس بصفته تاجرًا سنة(420 هـ)⁵، ومحمد بن سليمان بن محمود الحراني الذي دخل الأندلس بالصفة نفسها سنة(423 هـ)⁶.

وقد كلف ابن حزم نفسه عبء الدفاع عن المذهب الظاهري، فكان يُصرّح به في معظم مؤلفاته، وكان يذمّ التقليد⁷، ويأخذ بأرجح الأقوال التي تقترب من الكتاب والسنة والإجماع⁸، فلا يقول بشيء إلا وله أصل في الكتاب والسنة⁹، ويظهر ذلك في قوله الشعري¹⁰:

¹ ينظر: المقرئ: نفع الطيب، 598/2.

² ينظر: نعمان بوقرة: النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي (قراءة نقدية في مرجعيات الخطاب اللساني وأبعاده المعرفية)، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العربي-دمشق، (د.ط)، 2004م، 16.

³ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 179/2/1.

⁴ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 177-176/1/1.

⁵ ينظر: ابن بشكوال: الصلة، 465/2.

⁶ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 465/2.

⁷ ينظر: ابن حزم: الفصل، 68/4.

⁸ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 121-89/1/2.

⁹ ينظر: ابن حزم: الفصل، 223-169/4.

¹⁰ الذهبي: سير أعلام النبلاء، 207/218.

أَلَمْ تَرَ أَنِّي ظَاهِرِيّ، وَإِنِّي عَلَى مَا أَرَى حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ

وكان تَبَنِّيَهُ لهذا المذهب قد أقام ضجّة كبيرة عند أهل الأندلس، إذ لم يكن مرغوباً فيه - أي مذهبه - لأنّ الأندلسيين تعصّبوا للمالكية، فتمسّكوا بالفقه المالكي، ووهنوا أنفسهم حقّ الدفاع عنه، ولذلك كانت محنة ابن حزم شديدة بعد انتسابه للظاهرية، فقد تصدّى له العلماء والفقهاء وعنّفوا مذهبه¹، ووصفوا صاحبه بالمفتون، أو الجاهل والمتجاهل، بل تجاوزوا ذلك إلى وصفه بقلّة الدين وضعف العقل وقلة التمييز والتحصيل، ولم يكتفوا بهذا الوصف، بل شتّعوا به، ونهوا عنه العامة والخاصة، وبغضوا فيه السلاطين وحذروهم من فتنته، حتى إن عدّاه للمالكية كان سبباً من الأسباب التي أدّت إلى حرق كتبه².

ومع أن أهل الأندلس وقفوا ضده بعد اعتناقه الظاهرية إلا أن المذهب الظاهري، ظلّ قائماً بالأندلس، فلم يخلُ أيّ عصر من عصورها من فقيه ظاهري³، وبعد أن كان من المذاهب المغمورة التي لم يكتب لها السيادة من قبل، استطاع ابن حزم بفضل حكمته وذكاءه تخليد مذهبه، خاصة وأن انتسابه للمذهب لم يكن مجرد تقليد، بل نجده قد جدّد فيه وجعله أكثر مرونة، فنقحه ومنهجه وجادل عنه، ووضع الكُتُب في بسطه⁴، بل ووضع له أسس جديدة⁵، وقد ساعده في ذلك اطلاعه على المعارف من نشر مذهبه، وإثرائه حتى ينافس به المذهب المالكي، وبذلك صار هذا المذهب حتى بعد وفاته مثاراً للجدل أكثر مما كان عليه في حياته، وفي هذا يقول المراكشي: "وهو أشهر علماء الأندلس اليوم، وأكثرهم ذكراً في مجالس الرؤساء وعلى ألسنة العلماء"⁶.

¹ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 73/1/2.

² ينظر: ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، 168/1/1.

³ ينظر: أبوزهرة: ابن حزم، 518.

⁴ ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، 168/1/1.

⁵ ينظر: ابن خلدون: المقدمة، حقق نصوصه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب - دمشق، ط01، 1425هـ - 2004م،

186/2.

⁶ المراكشي: المُعْجَب في تلخيص أخبار المغرب، (د.ط.)، (د.ت.)، 97.

فعلى الرغم من تصدي العامة والخاصة للظاهرية، وعلى الرغم مما تلقاه من قساوة وجفاوة من جرّاء انتسابه لهذا المذهب فإن الاثنين بقي اسمهما مخلّداً في التراث الإسلامي، فقد عُرف ابن حزم بالظاهرية، وعُرفت الظاهرية به.

ث - مشايخه

قبل الحديث عن مشايخه الذين تعلّم على أيديهم، لأبّد من الوقوف بادئ الأمر على أستاذية والده الكريم، الذي أشرف على تعليمه منذ حداثة سنّه، فكان له الأثر البالغ في نبوغه الفكري، ثم إلى دور تلکم النسوة اللواتي ربّين في جحورهنّ ونشأ بين أيديهنّ، فقد علّمه القرآن، ولقنه كثيراً من الأشعار، ودرّبته على الخط¹.

أما عن الشيوخ الذين درس على أيديهم، فقد أشارت كتبه وكتب الدارسين إلى عدد غير قليل ممن أخذ عنهم العلم والمعرفة، فابن حزم لم يلزم عالماً واحداً، وهو ما ساعد كذلك في سعة مداركه وتعدّد موارد ثقافته، وممن أخذ عنهم نذكر على سبيل الذكر لا الحصر:

● أحمد بن عبد الوارث، كان من أهل الفضل والأدب، قال عنه ابن حزم "أنه كان معلمه"².

● عبد الله بن عبد الرحمان بن الجحاف المعافري، أبو عبد الرحمان (ت417 هـ)، فقيه ومحدّث من أهل بيت قضاء، وعلو، وجلالة، روى عنه ابن حزم الحديث³، وقال عنه "هو أفضل قاض رأيتُه ديناً وعملاً"⁴.

● عبد الله بن محمد بن عبد الملك بن جهور، كان من أهل الأدب، ذكره ابن حزم وروى عنه⁵.

¹ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 166/1/1.

² ابن بشكوال: الصلة، 31/1.

³ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 222/1.

⁴ ابن حزم: الرسائل، 272/1/1.

⁵ ينظر: الحميدي: جذوة المقتبس، 447-446/4.

- عبد الله بن محمد بن يوسف المعروف بابن الفرضي (ت403 هـ)، وهو الحافظ المتقن، صاحب كتاب (تاريخ علماء الأندلس)، رحل إلى المشرق ثم عاد إلى الأندلس وحدث بها، أخذ عنه ابن حزم الحديث وعلم الرجال¹.
- عبد الله بن يحيى بن أحمد المعروف بابن دحون أبو محمد (ت431 هـ)، كان من جلة الفقهاء وكبارهم، عارفا بالفتوى، حافظاً للرأي على مذهب الإمام مالك وأصحابه، وكان أول شيوخ ابن حزم في الفقه².
- عبد الله بن يوسف بن نامي، أبو محمد (ت435 هـ)، من أهل قرطبة، اشتهر بالصلاح والورع مع إتقان الرواية، أخذ عنه ابن حزم صحيح مسلم³.
- محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني أبو عبد الله توفي قريباً من سنة(420 هـ)، وكان مشهوراً في علوم الطب، والمنطق، والكلام في الحكم، وهو أيضاً من شيوخه في الفلسفة، له مؤلفات أثني عليها ابن حزم⁴.
- محمد بن سعيد بن نبات الأموي (ت429 هـ)، أكثر عنه ابن حزم من رواية الحديث، فقد كان "معنياً بالآثار جامعاً للسنن"⁵.
- محمد بن يحيى بن محمد بن الحسن الحماني السعدي الطبري، المعروف بأبي عبد الله، توفي قريباً من الأربعمئة⁶.
- مسعود بن سليمان بن ملفت الشتريني، أبو الخيار (ت426 هـ)، فقيه عالم زاهد، أخذ عنه ابن حزم المذهب الظاهري الذي اشتهر به، قال ابن حيان عليه: "كان داودي المذهب، لا يرى التقليد"⁷.

¹ ينظر: ابن بشكوال: الصلة، 212/1.

² ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 226/1.

³ ينظر: ابن حزم: الفصل، 90/2.

⁴ ينظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق وإعداد: أحمد الارناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي-بيروت- لبنان، ط01، 1420هـ-2000م، 258/2.

⁵ ابن بشكوال: الصلة، 408/2.

⁶ ينظر: الحميدي: جذوة المقتبس، 148.

⁷ ينظر: ابن بشكوال: الصلة، 479/2.

- المهلب بن أبي صفرة الأسدي، أبو القاسم (ت435 هـ)، من أهل العلم والمعرفة، رحل إلى المشرق ثم عاد إلى الأندلس وحدث بها، كان مهتمًا بالحديث، فألف كتابًا في شرح صحيح البخاري، أخذ عنه ابن حزم الحديث¹.

ج- تلامذته

- هذا وكان لابن حزم عدد من التلاميذ تعلموا على يديه، واستفادوا من ثقافته، فكان لهم دور كبير في نشر علومه، وقد ذكر ابن بشكوال أغلبهم في مؤلفه، بينما أغفل أحدهم وهو:
- حسين بن عبد الرحيم بن نام البهراني².
 - أما مندلاً عليهم ابن بشكوال فنذكر:
 - أحمد بن عمر بن أنس العذري، أخذ عن ابن حزم قبل رحيله إلى المشرق (ت478 هـ)³.
 - شريح بن محمد بن شريح الرعييني، ولد سنة (451 هـ)، وتوفي سنة (539 هـ)⁴.
 - صاعد بن أحمد بن صاعد التغلبي (ت462 هـ)⁵.
 - عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي (ت493 هـ)⁶.
 - عبد الملك بن زيادة الله بن علي التميمي (ت457 هـ)⁷.
 - علي بن سعيد العبدي توفي بعد سنة (491 هـ)⁸.
 - عمر بن حيان بن خلف (ت474 هـ)، وهو ابن المؤرخ المشهور، ابن حيان⁹.
 - الفضل بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، (ت479 هـ)، وهو من أبناء الفقيه¹.

¹ ينظر: ابن حزم: الفصل، 252/2/1.

² ينظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، 29/7.

³ ينظر: ابن بشكوال: الصلة، 70/1.

⁴ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 198/1.

⁵ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 200/1.

⁶ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 240/1.

⁷ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 293/2.

⁸ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 338/2.

⁹ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 323/2.

- محمد بن أبي نصر بن فتوح بن عبد الله الحميدي (ت488 هـ)، اشتهر بصحبة الفقيه، وهو من أشهر تلامذته على الإطلاق².
- محمد بن الوليد بن محمد بن خلف الطرطوشي، ولد سنة (451 هـ)، وتوفي سنة (510 هـ)³.
- يعقوب بن علي بن أحمد بن حزم (ت503 هـ)، وهو—أيضاً— من أبنائه⁴.

ح- مكانته العلمية

إن العلاقات الواسعة التي كانت تجمع ابن حزم بغيره من علماء عصره، دليل على المكانة العلمية التي وصل إليها في زمانه، ومن أهم تلك العلاقات المؤثرة في ثقافته، والتي طغى عليها الجانب العلمي، علاقته بأبي الوليد الباجي، التي اشتهرت بسبب المناظرات الجارية بينهما. وعلى الرغم من اشتهار ابن حزم بحدة اللسان مع العلماء المناظرين له، إلا أنه لم يسء إلى أبي الوليد، بل نجده ينصفه ويضعه في مكانه كعالم جليل⁵.

وكانت له علاقة مع ابن عبد البر (ت463 هـ)، التي تعدت الجانب العلمي إلى رابطة حميمية، فهو ينعته أحياناً بـ (صاحبنا)⁶، نقل عنه بعضاً من آرائه، وكان من مشايخه الذين تتلمذ على أيديهم، كما أنه صاحبه في إقامته بأشبيلية⁷.

ولم تقتصر علاقاته على علماء الأندلس فحسب، بل نجد له علاقات أخرى مع عدد من العلماء من خارج الأندلس، فقد كانت بينه وبينهم مراسلات علمية، كالحافظ عبد الغني بن سعيد الأزدي (ت409 هـ)، وعلي بن إبراهيم التبريزي، وسالم بن أحمد بن فتح...، وغيرهم⁸.

¹ ينظر: ابن بشكوال: الصلة، 369/2.

² ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 438/2.

³ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 449/2.

⁴ ينظر: ابن بشكوال: المصدر نفسه، 530/2.

⁵ ينظر: ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، 77/2/3.

⁶ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 179/2/1.

⁷ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 447/1/1.

⁸ ينظر: مجيد خلف: ابن حزم الأندلسي، 89.

هذا وكانت له مساجلات أدبية مع بعض الأدباء، ردّ بها على هجائهم، منها مُنازلته الأدبية مع أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم، ابن عمّه¹.

أما عن علاقاته الأخرى، فتلك التي تعدّت الطابع العلمي إلى علاقة صداقة وزمالة سياسية، مثلما هي الحال مع ابن شهيد، فقد شاركًا معًا في وزارة المستظهر سنة (414 هـ)، إضافة إلى العلاقة الوطيدة التي جمعت بينهما، فجعلت المراسلات بين بعضهما بعض متواصلة².

فقد كتب بعض رسائله إلى العلماء؛ كرسالة فضائل الأندلس، التي كُتبت إلى محمد بن عبد الله الفهري، الذي أطل الثناء عليه، وعلى أجداده فيها، كما أنه يخاطب في بداية الرسالة أبا بكر محمد بن إسحاق المهلبي، صديقه الذي رافقه في بعض رحلاته إلى الأندلس³، ورسالته البيان عن حقيقة الإيمان لصديقه ابن الحوات سنة (448 هـ)، وكان من أشدّ المعجبين بابن حزم⁴

يضاف إلى هذه العلاقات العلمية، والأدبية، والسياسية التي أقامها ابن حزم في حياته؛ التي تكشف عن مدى مكانته العلمية في بلاد الأندلس، وغيرها من الأقطار العربية والإسلامية، الردود التي سجلها العلماء عليه بعد وفاته، فما إن ما كاد القرن السادس الهجري يبدأ حتى ظهرت عدد من كتابات العلماء من داخل الأندلس وخارجها في الرد على مؤلفاته في المواضيع المختلفة، ومن أشهر أولئك العلماء وأكثرهم حدة كان أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت534 هـ)، الذي جعل المذهب الظاهري من الفرق الإسلامية التي ذكرها الحديث النبوي الشريف المشهور في افتراق الأمة الإسلامية⁵.

ومن علماء الأندلس الذين ردوا على ابن حزم، نجد عبد الله طلحة بن محمد وعقيل بن عطية بن أبي أحمد القضاعي (ت608 هـ)، وعلي بن محمد بن خروف الحضرمي (ت609 هـ)، ومحمد بن محمد بن سعيد الأنصاري (ت621 هـ) مؤلف "المعلّى" في الردّ على "المحلّى"، وعلي

¹ ينظر: أبو زهرة: ابن حزم، 87.

² ينظر: ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، 329/1/1.

³ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 261/1/1، 171/2/1.

⁴ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 187/1/2.

⁵ ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 188/18..

بن محمد بن عبد الملك الحميري (ت 628 هـ)، وأحمد بن محمد بن حزم (ت 543 هـ)، أحد أحفاد الفقيه، وهو من ردّ على جده بكتاب أسماه "الزوايغ والدوامغ"¹.

فمن خلال هذه الردود التي جاءت بعد وفاته، وتلك العلاقات التي جمعتها بعلماء الأندلس والأقطار الأخرى، تتبيّن مكانة ابن حزم العلمية التي تحطّت حدود الزمان والمكان، فشملت العلاقات العلمية، والاجتماعية، والأدبية، وحتى السياسية، كما يظهر تأثير الرحلات التي قام بها في إكسابه تلك العلاقات الواسعة، هذا بالإضافة إلى الدور الذي لعبه تلامذته في نشر علومه، ويرجع الأمر أولاً وأخيراً إلى شخصيته التي جمعت خصالاً وصفات فريدة مكنته من مواصلة الدرس، ومتابعة العلماء والشيوخ، ثم دور المذهب الظاهري الذي تبناه، فكل هذه العوامل قد أسهمت في وصوله إلى تلك المكانة العلمية الراقية.

4-2- آثاره وأهم أعماله

خلف ابن حزم بعد وفاته مؤلفات امتازت بكثرتها وتنوّع مادتها، فقد صرف نفسه إلى الكتابة، فألف في مختلف العلوم والمعارف، وقد أخبر ابنه الفضل عنها، فقال "إنّه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربعمئة مجلّد تشتمل على أكثر من ثمانية ألف ورقة"²، وهذا شيء لم يُعلم عند أحد من قبله في الدولة الإسلامية، إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري³.

ويُرجع ابن حزم - نفسه - سبب كثرة تأليفه إلى المعارضات المعرّضة ومضايقات معاصريه الفقهاء، ثم تعذيب الملوك، وإقصائهم له، فهذه كلها عدّها حافزاً أولياً على مواصلة الدرس، والبحث، وكذا الإكثار من التأليف، فهو يقول "ولقد انتفعتُ بمحكّ أهل الجهل منفعة عظيمة، وهي أنّه توقّد طبعي، واحتدم خاطرِي، وحمي فكري، وتَهيج نشاطي، فكان ذلك سبباً إلى تواليف لي عظيمة المنفعة، ولولا استثارتهم ساكني، واقتداحهم كأميني ما انبعثت تلك التواليف"⁴.

¹ ينظر: مجيد خلف: ابن حزم الأندلسي، 85.

² ابن بشكوال: الصلة، 333/2.

³ ينظر: المراكشي: المُعْجَب في تلخيص أخبار المغرب، 93.

⁴ ابن حزم: الرسائل، 368/1/1.

وعلى الرغم من ذلك العدد الكبير من المؤلفات التي خلفها، إلا أن الذي وصل منها لا يشفي الغليل؛ إذ ضاعت معظم تلك الآثار الكتابية، فلم يصل من مؤلفاته سوى القليل، ولكن هذا القليل يدل على سعة آفاق هذا النابغة ووسع ذكائه، وقوة إدراكه، وصدق إحساسه ومشاعره، كما يدل على ثقافته العلمية والأدبية والفقهية التي إن دلت فستبين ما حملته عبقرية هذا الرجل من موهبة العطاء وثمره الحضارة¹.

اهتمّ المؤرخون القدامى، وبعض الباحثين مؤخراً بكتب الفقيه التي احتفظ بها التاريخ، فضمّنوا تراجمهم قوائم عديدة من المؤلفات، هاته التي تدلّ على سعة ما خلف، وعلى اختلاف موضوعاته²، ومن هذه المؤلفات التي وصلت أيدي الباحثين نذكر:

كتاب الإيصال في شرح كتاب الخصال، كتاب الإجماع، كتاب الأحكام في أصول الأحكام، اختصار كتاب العلل للباجي، كتاب الأخلاق والسير، كتاب الإعراب عن كشف الالتباس الموجود في مذاهب أصحاب الرأي والقياس، أمهات الخلفاء، كتاب تأليف الأخبار الماثورة عن رسول ﷺ التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها، التاريخ الصغير في أخبار الأندلس، كتاب التحقيق في نقض كلام الرازي، وكتاب التزهيد في بعض كتاب الفريد، رسالة الاستحالات، رسالة الإيمان³، كتاب التعقيب على ابن الإقليلي في شرح شعر المتنبي، وكتاب التقريب لحد المنطق والمدخل إليه⁴، كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحّها واجتلاب أكمل ألفاظها وأصحّ معانيها⁵، جوامع السيرة⁶، كتاب حجة مراتب العلماء، كتاب حجة الوداع، كتاب الخصال في المسائل المجردة وصلته في الفتوح والتاريخ والسير، رسالة التلخيص في تخلص الدعاء، رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق، كتاب الذرة في الاعتقاد، كتاب الرد على الطحاوي في الاستحسان، كتاب الرد على

¹ ينظر: ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والإلاف، عني به: إبراهيم أعراي آغا، دار الأرقم، (د.ط)، (د.ت)، 10.

² ينظر: مجيد خلف: ابن حزم الأندلسي، 93-95.

³ الفيروزبادي: البلغة، 119-120.

⁴ ابن بشكوال: الصلة، 2/333.

⁵ ابن بسام: الذخيرة، 171/1/1.

⁶ ابن بشكوال: الصلة، 333/2.

المالكية في الموطأ خاصة، كتاب الرد على من قال إن ترتيب السور ليس من عند الله، بل هو فعل الصحابة رضي الله عنهم، كتاب رواية أبان بن يزيد العطار عن عاصم في القراءات، كتاب زجر العاوي وإحسانه ودحر الغاوي وأحزانه¹، كتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد²، رسالة في الروح والنفس، رسالة في الطب، رسالة في فضل الأندلس وذكر علمائها وتواليهم، رسالة في مراعاة أحوال الإمام، رسالة الكشف عن حقيقة البلاغة وحسن الاستعارة في النظم والنثر، رسالة في النساء، رسالة في النفس كتاب طوق الحمامة، كتاب غلط أبي عمرو المقريء في كتابه المسند والمرسل، كتاب في العروض، رسالة في الغناء، كتاب الفصل في الملل والنحل، كتاب في الألوان، كتاب في شرح حديث الموطأ والكلام على مسائله، كتاب في الموعد والوعيد، كتاب القواعد في المسائل المجردة على طريقة أصحاب الظاهر، كتاب مراتب التواليف، كتاب المجلى وشرحه المحلى، كتاب المعلى في شرح المحلى بإيجاز³، الناسخ والمنسوخ⁴، كتاب النبذ في الأصول، كتاب النقض على أبي العباس بن سريح⁵، كتاب النقض على عبد الحق الصقلي⁶، نقط العروس في تواريخ الخلفاء⁷، كتاب اليقين في النقض على عطف في كتابه عمدة الأبرار⁸.

كان هذا أهم ما استطعنا الوقوف عليه من عناوين مؤلفاته في كتب التراجم، وإن كانت بعض التحقيقات تشير إلى أن عدد كتبه المتوفرة في المكتبات قد بلغت 164 عنواناً⁹، وهو رقم كبير يشهد له به التاريخ.

¹ الفيروزبادي: البلغة، 119-120.

² ابن بسام: الذخيرة، 170/1/1.

³ الفيروزبادي: البلغة، 120.

⁴ ابن بشكوال: الصلة، 2/333.

⁵ الفيروزبادي: البلغة، 120.

⁶ الفيروزبادي: المصدر نفسه، 119.

⁷ نخبة من العلماء: دائرة المعارف، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط01، 1418هـ- 1989م، 159/1.

⁸ الفيروزبادي: البلغة، 119.

⁹ ينظر: مجيد خلف: ابن حزم الأندلسي، 101.

ولابن حزم- أيضاً- أثار شعرية، ومنها شعره في وصف تجاربه الشخصية، إذ يقول في إحدى غرامياته¹:

سَقَى اللهُ أَيَّاماً مَضَتْ وَلِيَالِيَا تُحَاكِي لَنَا النَّيْلُوفِرَ الْعَضَّ فِي النَّشْرِ
فَأُورَاقَهُ الْأَيَّامِ حَسَنًا وَبَهْجَةً وَأَوْسَطَهُ اللَّيْلَ الْمُقَصَّرَ لِلْعُمْرِ
لَهَوْنَا بِهَا فِي غُمْرَةٍ وَتَأَلَّفَ تَمُرٌ فَلَا تَدْرِي وَتَأْتِي فَلَا تَدْرِي
فَأَعْقَبَا مِنْهُ زَمَانًا كَأَنَّهُ وَلَا شَكَّ حُسْنَ الْعُقْدِ أَعْقَبَ بِالْعَدْرِ

فابن حزم في أبياته هذه يُظهر شاعريته ذات الطابع الأندلسي الخالص في تشبيه الأيام السعيدة بالنيلوفر-التأثر بالطبيعة- إلى جانب تعبيره عن تجربة حيّة بلغ فيها ذروة الشاعرية، ليتحول في الوقت نفسه إلى رجل قانون -خاصة في البيت الرابع- يفكر بالعقد محاسنه وعواقبه².

وقال أشعاراً وقصائد في الحكمة والزهد -مُعْظَمُهَا مَثْبُوتٌ فِي رِسَالَتِهِ (طُوقِ الْحَمَامَةِ)، ويغلب على أسلوبه فيها الوعظ والإرشاد، لأنه شعر تعليمي يسعى فيه لتطهير النفس، وتقوية الصلة بين العبد وربّه، كيف ولا وهو الفقيه المتطلع إلى إرضاء ربه، وطلب القرب منه³، ومنها قصيدته التي مطلعها:

لَكَ الْحَمْدُ يَا رَبَّ وَالشُّكْرُ ثُمَّ لَكَ الْحَمْدُ مَا بَاحَ بِالشُّكْرِ فَمَ⁴

5-2- وفاته

وبعد تلك الآثار الشعرية، والنثرية التي خلفها ابن حزم، وفاته المنية -رحمة الله عليه- عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شهر شعبان سنة (456هـ) الموافق لسنة (1064م)⁵، عن عُمرٍ

¹ ابن حزم: الرسائل، 203/1/1.

² ينظر: زينب بوصبيعة: ابن حزم الفقيه أديباً، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة، العدد الثالث، رمضان 1424هـ، نوفمبر 2003م، 188.

³ ينظر: زينب بوصبيعة: المرجع نفسه، 190.

⁴ إحسان عباس: سيادة قرطبة، 290.

⁵ ينظر: الزركلي: الأعلام، 254/4.

ناهز إحدى وسبعين سنة، وعشرة أشهر، وتسعة وعشرين يوماً¹، فهذه الفترة القصيرة التي عاشها؛ إذ لم تتعدّ الاثني والسبعين سنة، إلا أن الذي أنتجه فيها كان كبيراً، مما يعني أنه أخلص النية للعلم، فأخلص له كذلك، بأن حلّد اسمه في التراث الإسلامي والعالمي.

3- التعريف بمؤلفاته التي تمّ الاعتماد عليها في البحث

3-1- الرسائل

إنّ المطلع على تراث ابن حزم الأدبي، يلحظ المفارقة الواضحة بين شعره ونثره؛ إذ هو أكثر شاعرية في كتاباته النثرية -عموماً؛ وذلك ما يمكن أن تتدوّقه ممّا فيها من براعة إنشائية، وأوصاف فنية للقصص والأحداث الواقعية التي يرويها، وتعدّ رسائله الأدبية أكبر شاهد على أعماله النثرية الرفيعة، فقد عالج فيها قضايا مختلفة، نفسية وأخلاقية، وأخرى تاريخية ودينية، وحتى فلسفية ومنطقية؛ فهي تحمل أفكاراً نيّرة عن الحياة الاجتماعية والفكرية، كل ذلك في أسلوب أدبي بليغ.

أمّا الذي بين أيدينا منها قد شمل جملة من الرسائل جمعت في أربعة أجزاء متتابعة، راعى فيها التقارب الموضوعي قدر الإمكان، ويضمّ الجزء الأول منها أربع رسائل ترتبط بموقف واحد، وتجمعها فكرة واحدة؛ فهي ذاتية في طابعها العام، متّصلة بشخصية ابن حزم، وتلقي الضوء على نفسيته وتأمّلاته².

والجزء الثاني يضم خمسة رسائل؛ وهي في مجموعها رسائل تاريخية عالج فيها قضايا تاريخية، لكن بصورة موجزة، فهي تمثّل ملخصات إحصائية وخرائب طريفة عن تاريخ الأندلس، كما تتخلّلها مواقف فكرية نيّرة³.

أما الجزء الثالث، فيضم ثمان رسائل؛ تمثّل في مجموعها ردوداً في مختلف المستويات، فبعضها ردّاً على عدوّ للدين، وبعضها ردّاً على الخصوم، وبعضها الآخر ردّاً على الأصحاب والأصدقاء والمشايخ، وبعضها صورة للفتاوى عن المسائل التي يطرحها بعض السائلين،

¹ ينظر: ابن بشكوال: الصلة، 334/2.

² - ينظر: ابن حزم: الرسائل، 15/1/1.

³ - ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 05/2/1.

وتتفاوت هذه الردود في الرسائل بين العنف والهدوء مثلما يتفاوت السائلون في حظوظهم من العلم¹.

أمّا الجزء الرابع والأخير من هذه الرسائل يضم خمس رسائل، الذي يجمع بينها هو أنّها توحى إلى الفكر أو المنحى المنطقي الفلسفي، الذي أوغل فيه ابن حزم في كتبه².

2-3- الإحكام في أصول الأحكام

كتاب أصولي متميّز؛ وهو من الرسائل المطولة -لديه- في أصول الفقه³، بناه ابن حزم على خطة منهجية دقيقة، وأسلوب واضح مكّنه من بيان جُمَل الأحكام، ومحاكاة الفرق المنتمية إلى المسلمين، فقد أفرد كتابه للفرق الإسلامية الداعية إلى الحقّ، وهذا على خلاف ما نراه في بعض كتبه الأخرى التي اهتمّ فيها بالتراعات الدينية والملل الأخرى، ومنه قال "إنما كلامنا في هذا الكتاب مع أهل ملّتنا، إذا قد أحكمنا بطلان سائر الملل في كتاب الفصل"⁴، واهتمّ فيه بعرض الحكم، فيما اختلف فيه الناس من أصول الأحكام على نحوٍ مستفيضٍ مستقصى.

هذا وتجلّت في مصنّفه الإحكام معالم الظاهرية بوضوح، حتى كاد أن يكون أساس الفكر الظاهري كلّّه، وقد جاءت فيه المادة العلمية مجزأة إلى ثمانية أجزاء جمعها في قسمين كبيرين؛ عالج في القسم الأوّل منهما الوجوه التي نتعبّد الله بها؛ التي لا حكم في شيء من الدين إلاّ منها؛ كأحكام الخبر وأنواعه، والأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وأحكام النسخ، وتحديد معنى الإجماع، فكان الكلام في هذا القسم بمثابة تأسيس بدأه بتعريف المصطلح حتى يتيسّر الفهم، ولا يقع الخلاف حول المفاهيم⁵، أمّا القسم الثاني فقد بيّن فيه الوجوه التي غلط بها قوم في الدين، فحكموا بها وجعلوها أدلّة وبراهين، وهي ليست كذلك؛ كشرائع الأنبياء السالفين قبل النبي ﷺ، والاحتياط والاستحسان، والتقليد والرأي، ودليل الخطاب والقياس؛ الذي فيه تعرّض

¹ - ينظر: ابن حزم: الرسائل، 05/1/2.

² - ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 05/2/2.

³ ينظر: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، 07.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 72/1.

⁵ ينظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام قدّم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة- بيروت، (د.ط)، (د.ت)، 04/1-

للعلة، فهذا القسم مقارنة بما سبقه يعدّ هدماً لِمَا يَعْتَقِدُهُ مَنْ يأخذون بهذه الوجوه¹، ولم يكتفِ ابن حزم بهذه المبادئ الأصولية، ولكنّ قد تخللت أفكاره الأصولية هذه أمور جانبية، أفادت دارسو اللغة بآراء قيّمة، وبمشكلات لغوية وحتى نقدية دقيقة.

3-3- الفصل في الملل والأهواء والنحل

هو مؤلّف ديني تاريخي عظيم، ضمّنه ابن حزم نقداً لاذعاً لمختلف الفرق الإسلامية وكذا للديانتين اليهودية والنصرانية²، لذلك قيل إنه أطول دراسة نقدية لنصوص الكتاب المقدّس، فهذا الكتاب الذي اهتمّ بالتاريخ للترعات الدينية³، قد احتجّ فيه على أهل الملل الأخرى، وعلى ما شدّ فيه أهل بعض النحل الإسلامية، أو المنبثقة عن الإسلام، وبيّن صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي عرض لها في الكتاب⁴، وفي الحقيقة مهما أفضنا في شرح موضوع كتابه هذا، وفي بيان المنهج الذي سار عليه في دراسة فصوله، إلا أننا سنبقى قاصرين أمام ما قد أبانه هو عن مصنّفه، وعن الغرض الذي من أجله ألفه، فقد قال "إنّ كثيراً من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم، ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً، فبعضهم أطال وأسهب، وأكثر وهجر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلاً عن الفهم، قاطعاً دون العلم، وبعض حذف وقصّر، وقلل واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات، فكان في ذلك غير منصف لنفسه في أن يرضى لها بالعُبن في الإبانة، وظالماً لخصمه في أن لم يوفّه حقّ اعتراضه، وباخساً حقّ من قرأ كتابه إذا لم يُغنه عن غيره، وكلّهم عقد كلامه تعقيداً يتعذّر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلّق على المعاني من بعد، حتى صار ينسى آخر كلامه أوّلّه، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم فكان هذا منهم غير محمود في عاجله وآجله."⁵

¹ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 05/1. (المقدمة)

² ينظر: ابن حزم: الفصل، 04/1.

³ ينظر: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، 07.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 04/1. (المقدمة)

⁵ ابن حزم: الفصل، 35-36/1.

فالكتاب كما أوضح يسير على منهج خاص؛ واضح الرأى، مبسوط الفكر غير معقد¹، وهو مكوّن من خمسة أجزاء، الجزء الأول قد استفتحه المؤلّف بمقدمة مختصرة عن رؤوس الفرق المخالفة ثمّ البراهين والحجج الموصلة إلى الحقّ، كما أشار إلى من أبطلوا الحقائق من السوفسطائية، وعدّد فرق أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وعرض أقوال كلّ منهم وناقشها ثمّ ردّها عليها، بل وسفّها أحياناً.

وفي الجزء الثاني تحدّث عن تناقض وكذب الإنجيل والتوراة، وفنّد آراء أصحابها، كما اهتمّ بالحديث عن الفرق الإسلامية، وعن كيفية خروج بعضها عن دين الإسلام، ثمّ تكلم عن التوحيد وعن الذات الإلهية وصفاتها.

أمّا الجزء الثالث فكان مخصّصاً للقرآن الكريم وإعجازه، ولكثير من أمور ديننا الحنيف؛ ولما يتعلّق بإيمانه وبعلاقته بالخالق وَعَلَيْكُمْ؛ ومن ذلك أنه اهتمّ بمشكلة ما إن كان الإنسان مجبر على أفعاله أو مخير فيها.

وفي الجزء الرابع تحدّث عن الأنبياء والرسل والملائكة، وما يتعلّق بهم، وذكر العظام المخرجة إلى الكفر، وعن شنع الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة.

أما في الجزء الخامس فنجده يتحدّث عن العوالم والعلوم الأخرى، فقد تكلم عن السحر والجنّ، وعن المعجزات والطبائع ونبوة النساء، وذكر قضايا النجوم والبقاء والفناء..، وعلى هذا الأساس يعدّ كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" بأجزائه الخمس من أهمّ الكتب في مجال العقائد، فهو ثمرة فريدة في مجاله؛ إذ إنّ البيانات التي فيه على إيجازها تعدّ بالغة الدقّة، وواضحة المسلك، كما أنّها تمثّل خير شاهد على سعة اطلاع مؤلّفه ابن حزم على العلوم، وعلى معارف الأمم الأخرى².

4-3- المحلّي بالآثار في شرح المجلّي بالاختصار

إنّ العنوان الذي يحمله الكتاب يقدّم بوضوح ويُفصح عن أصل مادته ومحتواه، فهو شرح مختصر لكتابه "المجلّي"، وقد أراد منه مؤلّفه أن يكون لفئة المبتدئين من طلابه، لذا قال مخاطباً

¹ ينظر: ابن حزم: الفصل، 17/1.

² ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 21/1.

إيَّاهم في مقدّمته "فإنكم رغبتم أن نعمل للمسائل المختصرة التي جمعناها في كتابنا الموسوم بالحلّي شرحاً مختصراً"¹، وأضاف قائلاً عنه في مواضع أخرى "إنما كتبنا كتابنا هذا لعامّي، والمبتدئ، وتذكرة للعالم"²

فابن حزم أراد منه كما أراد في غيره مما صنّف أن يكون كتاباً ييسّر الفهم على طالب العلم والمعرفة، ولكن اختار هذه المرّة أن يقتصد في الشرح، فاختصر الكلام فيما فصلّه واستفاض فيه في الأصل، وعلى هذا الأساس وصفه بالشرح المختصر، وإن يكن كذلك إلاّ أنه في الحقيقة يمثّل واحداً من أهمّ كتب الفقه الإسلاميّ تدقيقاً وبحثاً، ومن أجلّ ما صنّف في مجاله³، حتى إن عظمة صنيعه هذا وفضله الكبير قد دعت بعضهم إلى قول "ما رأيت في كتب ابن حزم مثل الحلّي"⁴.

فهذا الكتاب هو في التاريخ الإسلاميّ بمثابة موسوعة فقهية عظيمة؛ إذ إنه يتميّز بغزارة مادته العلمية، وبأهمية محتواه؛ فهو كتاب بلغ من القيمة العلمية درجة جعلته أشبه في عصرنا هذا بما نسّميه بالفقه المقارن⁵، فقد دار فقهه حول فقه آيات القرآن الكريم، وفقه أحاديث الأحكام، وفقه الإجماع، وعلى تلك المعارك الفقهية التي جرت حولها، هذا وقد حوت مادة الكتاب موسوعة لأسماء الرجال والأعلام، وعلى علل الأحاديث والرجال، وعلى نقد لأقوال الفقهاء، وعلى الكلام في الرواة، وعلى الجرح والتعديل⁶.

5-3- النبذ في أصول الفقه

هو كذلك من كتب ابن حزم الأصولية؛ بل إنه صورة مصغّرة لرسالته المطوّلة في أصول الفقه؛ كتاب "الإحكام في أصول الأحكام"، اختصر فيه الكاتب كثيراً من الآراء والمطالب

¹ ابن حزم: الحلّي بالأثار، تحقيق: عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1425هـ- 2003م، 21/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 232/3.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 05/1.

⁴ الصفدي: الوافي بالوفيات، 94/20.

⁵ ينظر: ابن حزم: الحلّي، 03/1.

⁶ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 05-04/1.

الأصولية المتضمنة في هذا الأصل، ولم يكتف فيه بذلك ولكنه أضاف إليه بحثاً أخرى لم يُشير إليها فيه، ومع ذلك فقد اهتم بالتأليف في كتابه "النبد في أصول الفقه"؛ حتى يكون تمهيداً ومدخلاً للإحكام¹، وعليه فلا بد لمن أراد تحصيل العلم في الفقه لمدة زمنية قصيرة، وبأسر الطرق أن يطلع عليه، وهو ما نفهمه من قوله في مطلع الكتاب "فإننا لما كتبنا كتابنا الكبير في الأصول، وتقصينا أقوال المخالفين، وشبههم وأوضحنا بعون الله تعالى، ومنه البراهين في كل ذلك، رأينا بعد استخارة الله تعالى والضراعة إليه في عونه على بيان الحق، أن نجمع تلك الجمل في كتاب لطيف، فيسهل تناوله، ويقرب حفظه، ويكون إن شاء الله وَعَلَى درجة إلى الإشراف على ما في كتابنا الكبير في ذلك"²

3-6- جبهة أنساب العرب

يعدّ هذا الكتاب تحديداً من المؤلفات التي تكاد أن تكون غريبة على مكتبة ابن حزم، لكن عندما نعرف ما تتميز به شخصيته حق معرفة، ونفهم حبه الشديد للعربية والإسلام، ومدى غيّرته على بلاده الأندلس وأهلها، لا نستغرب البتة في أنه طرق باب الأنساب، واهتم بالتأليف فيه، فأفاد العالم العربي والإسلامي بأخبار عظيمة وهامة عن تأريخ إفريقية الشمالية في أوائل العصر الوسيط³.

فابن حزم مع سعة اطلاعه وكثرة علومه ومعارفه قد أتاحت له فرصة الرجوع إلى كتب الأنساب والرجال والتاريخ والتراجم، فاستفاد منها في تأليف هذه الثمرة الفريدة؛ التي امتازت بذكر الرجال والصحابة، والأشراف من آل الرسول وذرائعهم، والخلفاء وأبناء الخلفاء، والوجوه من أصحاب السلطان والولايات وأنسابهم، إضافة إلى ذلك أشار إلى أهم الأحداث التاريخية والقبلية، والأدبية، وحتى الدينية، كما حقق الأمر في أيام العرب، والمشهور من أمثالها وأبنائها، وبيّن الخلاف فيها، هذا ولم يغفل مع هذا كله أن يعقد الصلة بين القبائل العربية

¹ ينظر: ابن حزم: النبد في أصول الفقه الظاهري، عرّف الكتاب وعلّق حواشيه: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط1، 1431هـ - 2010م، 09.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 09.

³ ينظر: ابن حزم: جبهة أنساب العرب، نشر وتحقيق: ليفي بروقنسال، دار المعارف - مصر، 14 صفر 1368هـ - 15 ديسمبر 1948م، 05.

النازحة إلى الأندلس والمغرب، وبيوت الحكم والولاية والسلطان منهم، وأن يبيّن أصولها
المشرقية وتشعباتها الجديدة، ثم بيان المدن والمساكن التي تجمهت فيها وتكاثرت¹.

¹ ينظر: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف - القاهرة، ط05، 13.

الفصل الأول

الدلالة الصوتية والصرفية

1- الدلالة الصوتية.

- وظيفة الفونيم
- دلالة الحرف ووظيفته
- الوظيفة التواصلية للتغيرات الصوتية

2- الدلالة الصرفية.

- الاشتقاق
- الجمع
- اسم الجمع

أولاً: الدلالة الصوتية

حظي الدرس الصوتي في مباحث علماء العربية على اختلاف مجال بحثهم بالاهتمام العظيم، إذ جعلوه من الأولوية في دراستهم للقضايا اللغوية التي أشاروا إليها، وذلك بعد أن تبين لديهم أهمية الصوت اللغوي ومكانته في دراستهم للغة، لأنهم كانوا على دراية تامة من أن "أي دراسة لغوية لا تأخذ بعين الاعتبار الجانب الصوتي كملحظ أساسي تُعدّ قاصرة، وغير مُنتجة"¹، وهو ما يعني أن دراسة الصوت اللغوي قد استقطبت أنظار الدارسين في الزمن القديم وفي الحاضر، ليس لضرورة تناوله فيما يبحثون، وإنما يُردّ ذلك إلى أنه العنصر الأساس في تركيب الوحدات الكلامية، وهو وسيلة من وسائل النطق عند الإنسان، وأساس اتصاله مع الآخرين، وملاذه في التعبير عن مكونات النفس؛ وقد تجلّت معالم الدرس الصوتي في حياة اللغات الإنسانية عند الهنود واليونان أولاً، ثم ضارعتهم في ذلك العرب، فكان لعلمائها تحديداً اهتماماً خاصاً بالعنصر الصوتي، لأن لغتهم تتميز في خصائصها التركيبية بكثير من الظواهر الصوتية المؤثرة في دلالة الألفاظ اللغوية، والتراكيب، وعلى هذا التفتوا إلى دراسة الأصوات، فذكروا مخارجها ووصفوا كيفية حدوثها رغم قلة إمكانياتهم وعلى بساطة تجربتهم، حتى إن الغرب أحسوا بعظمة ما أنجزوا فأشادوا كثيراً بهذه الجهود العربية السابقة لعهدنا في قولهم "لم يسبق الغربيين في البحث الصوتي إلا قومان من أقوام الشرف؛ وهما أهل الهند والعرب"²، ثم قالوا "إن علم الأصوات قد نما وشبّ في خدمة لغتين مقدّستين هما السنسكريتية والعربية"³.

أما عن تقدم العربية في هذا، ونشاطها فيه فيرجع أساساً إلى فضل القرآن الكريم، إذ إن اهتمام الباحثين باللغة العربية، وعكوفهم على دراستها من جميع الجوانب نشأ في كنف الشريعة الإسلامية، وذلك عائد إلى حرصهم الشديد على تلاوة القرآن الكريم على الوجه الصحيح، وبعد تفشي اللحن وظهور الاختلافات الصوتية بين القراء، أدرك العلماء حينها مدى أهمية الدرس الصوتي، والعلوم اللغوية عموماً في المحافظة على اللسان العربي الفصيح، فأخذوا في رصد

¹ عبد القادر عبد الجليل: علم الصرف الصوتي، 1998م، 28.

² براجيشتراسر: التطور النحوي للغة العربية، أخرجه وصححه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط02،

1414هـ - 1994م، 11.

³ نادية النجار: اللغة وأنظمتها بين القدماء والمحدثين، مراجعة وتقديم عبده الراجحي، 2004م، 39.

الظواهر الصوتية، وفي دراستها وتحديد خصائصها، فالهدف الديني على هذا الأساس كان المحرك الأول والمباشر للتفكير في اللغة، ودراسة مستوياتها المختلفة، ومن ذلك الجانب الصوتي، لأنه مادة تركيب الكلمة "وهو آلة اللفظ، وهو الجوهر الذي يقوم به التقطيع وبه يُوجد التأليف، ولن يكون الكلام موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف"¹، فاللغة التي تمثل مجموعة من القواعد أو الأنظمة هي تمثل بدورها مجموعة من الجمل، في كل جملة منها معنى يقترن بسلسلة من الأصوات، وهذا يعني "أنّ الكلام يتحدّد بداهة بأنه أصوات متقطعة ومنظومة في آن، لأن مادة الكلام هي أصوات متقطّعة ولكنها منظومة على وجه مخصوص في كل لغة، وهذا التصور يؤدي إلى أن الدراسة العلمية للكلام تقتضي تحليله من الجزء إلى الكل، ومن الكل إلى الجزء، لأن الأصوات المفردة المعزولة إذا نظمت صارت كلمات، والكلمات بما تحمله من دلالات إذا دخلت في علاقات النظم صارت جملاً وكلاماً"².

ففلسفة العرب وكذا الأصوليين - خاصة - قد احتضنوا الدرس اللغوي باعتمادهم عليه في دراستهم للقواعد الأصولية والنظريات الفلسفية، كما تنبّهوا كغيرهم من علماء العربية إلى ضرورة البحث في الجانب الصوتي من اللغة، خاصة بعد أن تأكّدوا من أن الوحدات الصوتية هي اللبنة الأساسية التي تقوم عليها بنية الكلمة، كما أنّها المادة الخام لتكوين الكلام وتركيبه، وبالنظر إلى أهمية الصوت هذه، وأثره في بناء المعنى وكشف دلالة النصوص المختلفة قد انطلق القدامى في الإشارة إلى مسائل صوتية متعددة ومختلفة، لا سيما بعد أن لاحظوا أن "ثمّة ارتباطاً بين بنية القول صوتاً وصيغة وتركيباً، وبين دلالة القول"³، ومن أولئك العلامة ابن حزم الذي أتمّ بكثير من العلوم الإنسانية، التي ساعدته في تناول مثل هذا الجانب من الدراسات اللغوية، بل ومكّنته من الكشف عن أفكار وآراء صوتية نيرة، ولكن قبل عرض هذه الأفكار يجب أن نعرّف الصوت لمقارنته بما ذكره في كتبه.

¹ الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط07، 1418هـ - 1998م، 79/1.

² حلمي خليل: مقدمة لدراسة التراث المعجمي، دار النهضة العربية - بيروت، ط01، 1997م، 124.

³ منذر عياشي: اللسانيات والدلالة، 07.

1- الصوت لغة واصطلاحاً:

الصَّوْتُ فِي اللُّغَةِ الجرس¹، يُقَالُ صَوَّتَ فُلَانٌ بِفُلَانٍ تَصَوِّتًا، أَي دَعَاهُ، وَصَاتَ الشَّيْءُ مِنْ بَابِ قَالَ²، وَصَوَّتَ تَصَوِّتًا فَهُوَ صَائِتٌ. بِمَعْنَى صَائِحٍ، وَيُقَالُ لَهُ صَوْتُ وَصِيَّتُ أَي ذِكْرٌ، وَكُلُّ ضَرْبٍ مِنَ الْغِنَاءِ صَوْتُ، وَالْجَمْعُ أَصْوَاتٌ، وَانْتَشَرَ صَوْتُهُ فِي النَّاسِ بِمَعْنَى الصَّيِّتِ، وَرَجُلٌ صَائِتٌ حَسَنَ الصَّوْتِ شَدِيدُهُ، وَرَجُلٌ صَيِّتٌ حَسَنَ الصَّيِّتِ لَهُ صِيَّتٌ، وَذِكْرٌ فِي النَّاسِ حَسَنٌ³، وَالصَّوْتُ - أَيْضًا - جِنْسٌ لِكُلِّ مَا وَقَرَ فِي أُذُنِ السَّامِعِ⁴.

أما في الاصطلاح فقد أشار العلماء المسلمون إلى مفهومه مُنْطَلِقِينَ فِي ذَلِكَ مِمَّا جَاءَ فِي التَّعَارِيفِ اللُّغَوِيَّةِ، وَمِنْهُ أَنَّ "الصَّوْتُ عَرَضٌ يَخْرُجُ مَعَ النَّفْسِ مُسْتَطِيلًا مُتَّصِلًا حَتَّى يَعْرُضَ لَهُ فِي الْحَلْقِ، وَالْفَمِّ، وَالشَّفَتَيْنِ مَقَاطِعَ تُثْنِيهِ عَنِ امْتِدَادِهِ وَاسْتِطَالَتِهِ، فَيُسَمَّى الْمَقْطَعُ أَيْنَمَا عَرِضَ لَهُ حَرْفًا، وَتَخْتَلِفُ أَجْرَاسُ الْحُرُوفِ بِحَسَبِ اخْتِلَافِ مَقَاطِعِهَا"⁵، وَهُوَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ "تَمَوُّجُ الْهَوَاءِ دَفْعَةً بِسُرْعَةٍ وَبِقُوَّةٍ مِنْ أَيِّ سَبَبٍ كَانَ"⁶، أَمَا عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ فَهُوَ "ظَاهِرَةٌ طَبِيعِيَّةٌ تُدْرِكُ أَثَرَهَا دُونَ أَنْ تُدْرِكَ كُنْهَهَا"⁷، كَمَا أَنَّهُ عَمَلِيَّةٌ حَرَكِيَّةٌ يَقُومُ بِهَا الْجِهَازُ النَّطْقِي؛ الَّتِي يَحْدُثُ أَثْنَاءَهَا انْسِدَادٌ كَامِلٌ أَوْ جِزْئِي يَمْنَعُ الْهَوَاءَ الْخَارِجَ مِنَ الْجَوْفِ مِنْ حَرِيَّةِ الْمُرُورِ، كَمَا تَصَحَّبَهَا آثَارٌ سَمْعِيَّةٌ مَعِينَةٌ تَأْتِي مِنَ تَحْرِيكِ الْهَوَاءِ بَيْنَ مَصْدَرِ إِرسَالِ الصَّوْتِ؛ وَهُوَ الْجِهَازُ النَّطْقِي، وَمَرْكَزُ اسْتِقْبَالِهِ؛ وَهُوَ الْأُذُنُ⁸.

¹ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (صوت)، 424/5.

² ينظر: الجوهري: الصحاح، مادة (صوت)، 156.

³ ينظر: الخليل بن أحمد: معجم العين، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1424هـ - 2003م، مادة (صوت)، 421/2.

⁴ ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، مادة (صوت)، 318/3.

⁵ ابن جني: سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: حسن هندراوي، دار القلم - دمشق، ط02، 1413هـ - 1993م، 06.

⁶ ابن سينا: أسباب حدوث الحروف، تحقيق: محمد حسان الطيّان، يحيى مير علم، مراجعة وتقديم: شاكر الفحام، أحمد راتب النفاخ، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، (د.ت)، 56.

⁷ ابراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، مكتبة نهضة مصر، (د.ط)، (د.ت)، 05.

⁸ ينظر: ابراهيم أنيس: المرجع نفسه، 05.

وفي الحقيقة يتجه الصّوت حسب تعاريف العلماء -هذه- نحو بيان الجانب الفيزيولوجي النطقي، هذا الذي يعود إلى الانطباع السمعي، والملاحظة البصرية المعتمدة على التجربة الشخصية، ولا عَجَب في نظرهم هذه؛ التي تدل على أنهم دَرَسُوهُ حسب ما تتطلب طبيعة بحثهم "في زمن حُرْمِ معظم فروع العلم، وآلاته وأجهزته الفنية التي تساعد على الكشف عن الجوانب الأخرى للصوت اللغوي"¹.

وكذلك فعل ابن حزم حين عرّف الصّوت بقوله "هواء مندفع من الحلق، والصدر والحنك، واللسان والأسنان، والشفّتين إلى آذان السامعين"²، ففي تعريفه ركّز على إبراز عناصر عملية التصويت، وأهمّ أعضاء النطق، فكانت نظراته اللغوية والفلسفية الخاصة -هذه- تقترب مما عرف عند علماء اللغة المحدثين بعلم الصّوت النطقي (الفسولوجي)، وهو يُعدّ من أقدم فروع علم الأصوات، إذ إنه يدرس نشاط المتكلم بالنظر إلى أعضاء النطق، وما يتعلّق بها من حركات كما يُحدّد وظائفها، وكذا دور كلّ منها في عملية النطق³.

وقد ثبّت لديهم أنّ لإصدار الصّوت أعضاء تُنطق تتعاون في تشكيل وضعية معيّنة تسمح باستخدام الهواء المندفع من الرئتين في عملية الزفير، وهذا الهواء الذي يمثّل مادة الأصوات قد لا يؤدي دوره ما لم يتمّ تحريكه بشكل مقصود وبطرق مختلفة؛ وعليه كان وَضَع أعضاء النطق مقصوداً في صورة تتيح فرصة توظيف الهواء وإصدار الأصوات، وهي في وَضْعها هذا موحّدة بين البشرية، على اختلاف لغاتها وتعدّد ألسنتها، لأنها آلة إنتاج الكلام، ومصدّر التواصل بين الجماعة اللغوية الواحدة، لذلك فاللغة التي تنطلق من تلك الأعضاء، ما هي إلا الأصوات الخارجة من الجهاز الصوتي، فتتحوّل إلى ذبذبات صوتية تنتشر في الهواء لتصل إلى أذن السامع فيحلّلها ليُدرك معناها، وإن لم تكن كذلك خرج الهواء زفيراً قوياً غير مستثمر في هذه العملية المركّبة⁴.

¹ كمال بشر: علم الأصوات، دار غريب للطباعة والنشر-القاهرة، 2000م، 47.

² ابن حزم: الفصل، 09-08/3.

³ ينظر: مختار عمر: دراسة الصوت اللغوي، علم الكتب- القاهرة، 1418هـ-1997م، 99.

⁴ ينظر: أحمد قدور: مبادئ اللسانيات، دار الفكر- دمشق، دار الفكر المعاصر- بيروت، ط04، 1433هـ-2012م، 89.

وإن كان ابن حزم قد ركز على كيفية حدوث الصوت عند تعريفه له بذكر أعضاء النطق إلا أنه لم يقصد تحديد الأعضاء في حد ذاتها، وإنما انطلق منها - أي الأعضاء - ليصل بنا إلى تلك العملية المركبة التي تُنم عن كيفية التواصل بين الأفراد، ومن ثمة أشار إلى ما تنشئه الجماعة الواحدة من تراكيب لغوية؛ من أجل التعبير عن أغراضها اليومية، وما يختلج في نفوسها "فتوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته واستقرّ فيها إلى نفس المخاطب، وتنقله إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفقا عليها، فتستبين من ذلك ما قد استبانته نفس المتكلم، ويستقرّ في نفس المخاطب مثل ما قد استقرّ في نفس المتكلم، ويخرج إليها بذلك مثل ما عندها لطفًا من اللطيف الخبير"¹.

فإنسان كائن حي مضطّرّ باستعداده الخلقى والنفسي إلى التخاطب، والتواصل مع غيره على قدر اضطرابه إلى الحياة الاجتماعية، وقد تمكّن بفضل جهازه التنفسي من إحداث الأصوات بما يبعثه من الهواء، ومن ثمة كان الهدف من إنتاجه للصوت بوصفه ظاهرة فيزيولوجية فيزيائية؛ هو تحقيق عملية التواصل "ولما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجة إلى المحاورة لاضطرابها إلى المشاركة، والمحاورة انبعثت إلى اختراع شيء يتوصل به إلى ذلك فمالت الطبيعة إلى الصوت، ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف، وتركيبها معًا ليدلّ بها على ما في النفس من أثر"²، فعملية صدور الأصوات تتمّ بانتقال الهواء الخارجي في شكل موجات إلى أن تصل إلى صمخ الأذن، ومن ثمة إلى الدماغ، وهي عملية أساسية في إدراك الكلام، وفي اكتساب المعارف ومختلف الثقافات الإنسانية، وقد توصل العلماء إلى أن هذه العملية تتمّ تحت إشراف "جهاز الإرسال، وهو هنا الجهاز الصوتي، وعندما يبلغ الخطاب المنتهي يوجد جهاز لاقط يتلقّى تلك الرموز، ويترجمها ويعيدها إلى الصيغة التي انطلق بها الخطاب من المصدر"³، فهاتان الأداةان المتمثلتان في آلة النطق ومركز الاستقبال لهما دورهما الفعال في تحقيق التواصل بين الفرد ومجتمعه، أو بين المجتمعات بعضها بعض؛ إذ إنّ المتحدث يعتمد على أعضاء النطق لديه في

¹ ابن حزم: الرسائل، 96/2/2.

² ابن سينا: الشفاء (العبرة)، تحقيق: محمود الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط01، 76.

³ التواتي بن تواتي: مفاهيم في علم اللسان (دراسات وأبحاث لغوية)، دار الوعي للنشر والتوزيع، 2013م، 58.

تشكيل الكلمات وتركيب العبارات والجمل وفق النظام اللغوي المتفق عليه، أمّا المستمع فيستعدّ بأعضاء سمعه لاستقبال تلك الأصوات المحمولة إليه عبر الهواء، ولهذا اللغة عنده "هي إيقاع كلمات مؤلّفات من حروف مقطّعات مكنّ الحكيم القادر لها المخارج من الصّدر، والحلق وأنابيب الرّئة والحنك واللسان والشفّتين والأسنان، وهياً لها الهواء المندفع بقرع اللسان إلى صمخ الأذن فتوصّل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته، واستقرّ فيها إلى نفس المخاطب"¹، فالموجات الصوتية التي هي جزء أساسي من اللغة تنتقل بشكل سليم إلى أذن السامع بواسطة الهواء المتحرّك فيتحقق المراد، ولضرورة هذا الجانب الوظيفي حرص علماء اللغة القدامى على "تدريب أذن المتكلم على السماع، ولسانه على النطق، وقد احتفظ لنا التراث العلمي العربي بثروة زاخرة في علمي التجويد والقراءات تعدّ دعامة قوية لعلم الأصوات اللغوية"².

ثم إن هذه الخطوة العظيمة التي خطاها القدامى في علم الأصوات اللغوية قد أوصلتهم إلى بيان المراحل الثلاث التي يمرّ بها الصّوت بداية من إنشائه، ووصولاً إلى إدراكه بالأذن، وهي حقيقة توصّل إليها الدرس الصوتي الحديث، بل وأكد عليها بقوله إن "علم الصوتيات يجب أن يشتمل على ثلاثة أجزاء، الجزء الخاص بإنتاج الصوت، والجزء الخاص بانتقاله، والجزء الخاص باستقباله"³، وكذلك فعل ابن حزم حين ذكر أن الكلام الذي يُركبه المتكلم مؤلّف من مجموع كلمات، هذه الكلمات تتألّف من حروف مقطّعة، أي مجموع أصوات متقطّعة يُصدرها جهاز النطق الإنساني، المُستفّح عنده بعضلة الصّدر، وهي عضلة قد أدرك أهميتها في إحداث عملية التصويت، والمراد بها عند العلماء الجهاز التنفسي الذي هو المصدّر الأساس لمعظم الأصوات اللغوية في جميع لغات البشرية؛ إذ يخرج منها الهواء بعملية التنفس من الرئتين اللتين تدفعانه خارجاً، فتعترضه الأعضاء الأخرى الثابتة والمتحركة من حلق وحنك ولسان وشفّتين وأسنان، لتضبطه وتشكّله، فكلّما قارع الهواء نقطة معيّنة حدّث صوت معين⁴، وقد قال ابن جني بعد شرح مفصل لسرّ اختلاف الأصوات الخارجة من آلة التصويت، وهو يصف ميكانيكية التلّفظ

¹ ابن حزم: الرسائل، 96/2/2.

² عبد الرحمان أيوب: الكلام انتاجه وتحليله، نشر جامعة الكويت، 1984م، 246.

³ فنديرس: اللغة، تعريف: عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط.)، (د.ت)، 43.

⁴ ينظر: نعمان بوقرة: النظرية اللسانية والبيانية، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، 2004م، 28.

"ونظير ذلك -أيضا- وتر العود، فإن الضارب إذا ضربَه وهو مُرْسَل سَمِعَتْ له صوتًا، فإن حَصَرَ آخر الوتر ببعض أصابع يُسْرَاه أَدَى صوتًا آخر..، ثم كذلك كلما أدنى إصبعه من أول الوتر تشكَّلت لك أصداء مختلفة..، ويختلف ذلك بقَدْر قوة الوتر، وصلابته، وضغطه، ورخاوته، فالوتر في هذا التمثيل كالحلق..، وجريان الصوت فيه عقلاً غير محصور، كجريان الصوت في الألف الساكنة، وما يعترضه من الضغط والحصر بالأصابع كالذي يَعْرُض للصوت في مخارج الحروف من المقاطع"¹.

ولم يقف ابن حزم عند حدود وظيفة أعضاء النطق في تحقيق التّواصل، بل إنه تحدّث عن وظيفة الوسيط الناقل، وهو الهواء حيث إن الأصوات "تنتقل بسرعة من مَصْدَرِها إلى أذن السامع..، ولِنَفْهَم هذه الظاهرة من المناسب أن نتصور الهواء بين آذنا، ومُصْدِر الصوت كما لو كان مقسّمًا إلى عدد من الأجزاء، يُسبب مُصْدِر الصوت تحركات لأجزاء الهواء المجاورة له، وهذه التّحرّكات تُسبب اضطرابات في الهواء لمسافة أبعد من الصّدر، وهذه الأجزاء بدورها تُؤثّر على ما جاورها..، وهكذا يمتدّ التأثير بعيداً عن مُصْدِر الصوت، ويُنْتَشِر خارجاً إلى أن يَصِل إلى أذن السامع"².

فالصوت عندما ينطلق من جهاز التصويت، وحتى يصل إلى نقطة النهاية؛ أي إلى صمخ الأذن يحتاج إلى ناقل يدفّعه نحوها، وهذا الدافع هو الهواء الذي هيأه المولى وَعَلَّاهُ لِلْبَشَرِيَّةِ حتى تتواصل به مع بعضها بعض؛ فالصوت بخروجه من المَصْدَر الخاص به ينتقل عبر الهواء ليصل إلى أذن السامع، "وأما كيف يتأدّى إلى السمع، فإن الهواء الذي ينبو من المقروع هو الذي يَحْمِل الصوت"³، وهو أثناء انتقاله يستغرق زماناً ويحتلّ مكاناً، "وهو يقطع الأماكن في مدّة متفاوتة على قدر البُعد والقُرب، وقوّة القرع وضعفه، فلذلك صار بين القلع أو القرع الذي هو عنصر الصوت، وبين سماع السامع له مدّة"⁴، فالأصوات تتفاوت فيما بينها من حيث مدّتها الزمنية في

¹ ابن حزم: سر صناعة الإعراب، 09/1.

² عبد الفتاح ابراهيم: مدخل في الصوتيات، دار الجنوب للنشر - تونس، (د.ط)، (د.ت)، 25-26.

³ الفارابي: كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق وشرح: غطّاس عبد الملك خشبة، مراجعة وتصدير: محمود أحمد الحفني، دار الكاتب العربي - القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، 214.

⁴ ابن حزم: الرسائل، 159/2/2.

الحيط الخارجي؛ إذ "ينقضي الأول من الزمان، وكلما تقضى منه فهو فأن معدوم"¹، ومنه كانت الحروف المتتالية في الكلام تشغل حيزاً عند ما تتتابع زماناً، فتكون بذلك قولاً مفهوماً يفنى وينعدم صوته بمجرد التلفظ به.

هذا ويلتفت ابن حزم إلى بيان دور العضو المستقبل في فهمهم، وإدراك الأصوات المسموعة؛ تلك التي "هيأ لها الهواء المندفع بقرع اللسان إلى صمخ الآذان، فتوصل بذلك نفس المتكلم إلى نفس المخاطب"²، فالسمع هو الحاسة الطبيعية لإدراك، وفهم جميع الأصوات التي تسمعها الأذن البشرية اعتماداً على الثقافة والمعرفة الذهنية، حتى إن هذه الحاسة أقوى من الحواس الأخرى، وهي من أهم وأعظم القدرات، بل المعجزات التي وهبها المولى ﷻ للبشرية³، كونها تُكسب الفرد القدرة على الكلام، والتعبير عن مكونات النفس بعد أن يستقرّ لديه ما استقرّ في نفس المتكلم من أفكار وعلوم، مما يعني أنّ عملية إنتاج الأصوات عند الإنسان تتعدى في ذلك المرحلة التي يصيح فيها الفرد بالأصوات إلى مرحلة أهمّ، تختص بتركيب هذه الأصوات لتأليف كلمات وجمل تتحدّد منها لغات ذات قواعد وأصول تستقرّ في أذهان مستمعيها، فيبينون معناها، ويُدركون مضمونها بعد أن يقرع الهواء طبلة الأذن، فتتهزّ مردّدة تموجاته الحادثة في الخارج، وبذلك تستثير الدماغ، وهو ما يعني أن السمع قد حصل، وإدراك الكلام قد تمّ، وفي هذا يقول بعض المحدثين "أما بالنسبة للإنسان فإنّ السمع بالنسبة له يمثّل حلقة من حلقات الاتصال اللغوي بينه وبين جنسه، والوظيفة الأساسية للجهاز السمعي استقبال الاهتزازات الأكوستيكية، وتحويلها إلى إشارات تنتقل عبر عصب السمع إلى المخّ، وتشكّل هذه الإشارات ذات الطبيعة المعقّدة عالم الصوت الذي نُدرّكه"⁴، فالدور الذي أشار إليه ابن حزم فيما يخص الدراسة

¹ ابن حزم: الرسائل، 151/2/2.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 96/2/2.

³ ينظر: وفاء البيه: أطلس أصوات اللغة العربية (موسوعة عربية تشرّحية، فسيولوجية، نطقية، صوتية، لغوية، تعليمية، علاجية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط01، 1994م، 86.

⁴ سعد مصلوح: دراسة السمع والكلام (صوتيات اللغة من الانتاج إلى الإدراك)، عالم الكتب - القاهرة، ط01، 2005م، 283-282.

الصوتية يُعود إلى أنه ضرورة لغوية تسعى إلى تحقيق التواصل الاجتماعي، لهذا فهي لا تخرج عن هذين الجانبين الأساسيين: استقبال الصوت ثم إدراكه.

وبما أن هذه المادة الصوتية مهمة في بناء الأنظمة اللغوية، فإن عملية إنتاج الصوت اللغوي حسب التعريف الحزمي مادة الكلام وأساس تركيبه، وهي تقوم على سلسلة من الخطوات المتعاقبة، التي تتداول في شكل متتال بين المتكلم والسامع، ويمكننا تلخيصها في المراحل الآتية¹:

1- عملية عقلية ذهنية تجري في ذهن المتحدث وتستقر في نفسه قبل إنتاج الكلام.
2- عملية فسيولوجية عضوية يتم فيها تفعيل أعضاء النطق على اختلافها من أجل إنتاج الأصوات.

3- عملية فيزيائية تُشرف على انتقال الأصوات بفضل الهواء المتحرك والندفع من المتكلم إلى سامعه.

4- عملية فسيولوجية عضوية أخرى تخص استقبال الذبذبات الصوتية المنتشرة في الهواء بالجهاز السمعي للمستقبل (الأذن).

5- عملية عقلية ذهنية تجري في ذهن المستمع، وتستقر في نفسه مثلما استقرت في نفس المخاطب بعد وأثناء وصول الصوت إليه.

فهذه العمليات تمتزج جميعها لتنتج الصوت اللغوي الذي يتشكل وفق القواعد الصوتية الخاصة بكل لغة، وبدورها تتكامل هذه القواعد الصوتية مع مثيلاتها من القوانين الصرفية والنحوية التي تقوم عليها كل لغة لبناء الجمل، وهذه الجمل إذا ما وافقت النظام اللغوي العام، وصح معناها لم نشك في وصولها إلى ذهن السامع بوضوح، وفهمها لها على الوجه المراد منها، خاصة إذا علمنا أن تلك الكلمات ترمز بنطقها - وهي تتركب في مجموعة جمل - إلى مشاعر وتعبّر عما يدور في ذهن صاحبها من أفكار²، وما دامت المشاعر والأفكار المستقرة في نفس

¹ ينظر: أحمد راغب أحمد: فونولوجيا القرآن (دراسة لأحكام التجويد في ضوء علم الأصوات الحديث)، جامعة عين شمس، (د.ط)، (د.ت)، 05.

² ينظر: ابراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، 23.

المتكلم تتطلب التحرر من القيود بالإفصاح عنها والتعبير، كان لزاماً على صاحبها أن يراعي في ذلك الوصول بمعناها دون زيادة أو نقصان إلى نفس المستمع.

ولأن الصوت هو الوسيلة الأولى عند الإنسان يسعى بفضلها إلى تحقيق الانسجام مع أبناء جنسه، اشترط العلماء أن يكون هذا الصوت مفهوماً غير خارج عن اللغة التي اتفق بينه وبين مجموعته عليها، وعليه تطلب الأمر أن يكون المتكلم واعياً لما يقول، متحدّثاً بصوت مفهوم واضح لا يُوقِع المستمع عند سَماعِهِ في إشكال يمنعه إدراك ما يريد أن يعبر عنه، ومنه كانت العلاقة التي تربط الصوت بِمُنْتِجِهِ، أو المتكلم بكلامه ذات أهمية عظيمة، إذ إنها تستوجب على المتحدث قبل صياغته للكلام أن يكون واعياً ومدركاً لمحتواه الدلالي، وأن يكون كلامه موافقاً لما تعارفوا عليه في نظام التقعيد اللغوي، وهو ما نفهمه من حديثه عن الوجه الثاني للغة، إذ يقول "الوجه الثاني بيانها عند من استبانها، وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقرارها فيها بمادة العقل الذي فضّل به الناطق من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه، إذ مَنْ لم يَبين له الشيء لم يصحّ له علمه ولا الإخبار عنه"¹، وهذا يعني أن اللغة التي يتواصل بها الأفراد والجماعات هي "الصوت ذو المقاطع، المحدّد والمنظّم لمقاصد التعبير"²، وإذا كانت كذلك فلا بدّ من وضوح شكلها وصفاتها عند صاحبها، واستقرارها لديه بمعناها، لأنه "إذا لم تكن المعاني في النفس كانت خبراً كاذباً"³، وما جاز أن يُعلم الآخر بها، ولا أن يُخبره عما يختلج في نفسه، لأن تمثّل المعاني في أيّ لغة من اللغات يجب أن يتعلّق بكيفية تشكّلها في ذهن المتكلم وانعكاسها في كلامه، ثم بكيفية تشكّلها عند متلقّيها بعد أن يستقبل ذلك الكلام، ومنه كان الأصل في الفهم والإفهام أن يتحقّق بالاعتماد على الوسيلة الطبيعية المتمثلة في أداتي النطق والسمع، لأنهما عماد كل نمو

¹ ابن حزم: الرسائل، 96-95/2/2.

² عز الدين اسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي (عرض وتفسير ومقارنة)، دار الفكر العربي- القاهرة، 1412هـ-1992م، 280.

³ ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة- مصر، 1388هـ-1968م، 91/3.

عقلي وأساس كل ثقافة ذهنية¹، وقد توصل ابن حزم إلى هذه الحقيقة بثاقب نظر بعد أن أثبت أهمية الجهاز الصوتي لدى الإنسان في عملية إحداث الكلام، وتفعيل اللغة.

- وظيفة الفونيم:

إنّ الحديث عن الفونيم كمصطلح قد ظهر في نهاية القرن الثامن عشر، أما عن ظهوره كفكرة فقد عُرف عند علماء العربية قبل هذا القرن بسنوات عديدة، حتى إننا قد لا نبالغ عندما نقول أن ما ظهر في القرن الثامن عشر هو وليد فكرة سابقة لعهد قديم، كيف لا "وقد كان للقدماء من علماء العربية بحوث في الأصوات اللغوية شهد المحدثون الأوروبيون أنها جليلة القدر بالنسبة إلى عصورهم، وقد أرادوا بها خدمة اللغة العربية، والنطق العربي، لا سيما في الترتيل القرآني، ولقرب هؤلاء من عصور النهضة العربية، واتّصلهم بفصحاء العرب كانوا مرهفي الحسّ دقيقي الملاحظة، فوصّفوا لنا الصوت العربي وصفاً أثار دهشة المستشرقين وإعجابهم"².

فعلماء اللغة وغيرهم من علماء العربية قد وقفوا عند أهمية الفونيم؛ الذي هو الحرف في اصطلاحهم³، وفهّموا دوره وأدركوا قيمته أثناء انشغالهم بكيفية حدوث الصوت واستقباله وبيان طبيعته، ومن ذلك أنهم انطلقوا عند وصفهم لعملية التصويت بالحديث عن الفونيم، إذ فرّقوا بينه وبين الصوت الذي هو "عَرَضٌ يخرج مع النفس مستطيلاً متّصلاً"⁴، حتى إن تجاربهم البسيطة قد دلّتهم على أن دراسة الظواهر الصوتية لا تتعلق بالأصوات في حدّ ذاتها، وإنما بوصفها أساس تركيب الكلام.

فالصوت الذي بخلاف الحرف (الفونيم) المقصود به الصوت الطبيعي، أما الحرف فهو الصوت اللغوي الذي يتعدّى الهواء المنبعث من مصادر التصويت إلى تلك الوحدة الصوتية التي تتألف منها الكلمات، ويرتبط بها معناها؛ لما لها من أثر في تركيب الكلام، ومن أثر في بنية

¹ ينظر: حميدة مصطفى: نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان، الشركة المصرية العلمية-لونجمان - الجيزة-مصر، ط01، 1997م، 72.

² ابراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، 04.

³ ينظر: تمام حسان: اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب- القاهرة، ط04، 1421هـ- 2000م، 119.

⁴ ابن جني: سر صناعة الإعراب، 06/1.

الكلمات وتركيب الجمل¹، وقد صرح ابن حزم بهذا المعنى في إطار حديثه عن الكلام؛ إذ قال "هو إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات"²، مما يعني أن الجماعة البشرية وهي تسعى إلى التفاهم فيما بينها تلجأ مباشرة إلى ما مكنتها به العزيز القدير، فتنتقل من الصوت الطبيعي الذي هو أصل الحرف، إلى الحرف الذي هو أصل اللفظ، ثم إلى اللفظ الذي هو أصل الكلام، ومنه إلى الكلام الذي هو أصل اللغة³، ثم أنه لخص مضمون هذا الكلام بتعبير آخر يقول فيه ".وينقلها إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع للغة اتفقا عليها"⁴، ومن ثمة أشار إلى وظيفة الفونيم في تركيب اللغة رغم أنه إذا "فرقت أجزاءه لم تدلّ على شيء معين"⁵، ولهذا كان كغيره من العلماء - خاصة المحدثين - على وعي تامّ بأنه "أصغر وحدة لغوية غير قابلة للتقسيم لا تحمل أي دلالة، ففونيمات اللغة تشكل فئة من العناصر اللغوية المتمثلة في عقل كل أعضاء المجتمع اللغوي"⁶.

والحقيقة أن هذا الجانب المهتم بوظائف الأصوات قد ظهر في الأبحاث العربية بدءاً من الخليل الذي كانت له الريادة في التنبيه إلى أهمية الصوت وفائدته في تكوين الكلام، وقد ذكر ابن جني ذلك - أيضاً، وهو يُشيد بهذه الدراسة الرائدة في مجالها، قائلاً "اعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد تنبه إليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له، والاعتراف بصحته"⁷، ولم يكتف ابن جني بهذا الكلام، وإنما قد توسّعت دراساته في المجال فشملت أنواعاً مختلفة في وظائف الأصوات، ومن ذلك ما ذكره في دلالة الصوت اللغوي أثناء استبداله بآخر، كقولهم "النضح للماء ونحوه، والنضح أقوى من النضح، قال تعالى ﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّخَتَانِ ﴾"⁸، فجعلوا

¹ ينظر: وفاء بيه: أطلس الأصوات اللغوية، 26.

² ابن حزم: الإحكام، 30/1/1.

³ ينظر: أحمد زرقة: أسرار الحروف، دار الحصاد - دمشق، ط01، 1993م، 73.

⁴ ابن حزم: الرسائل، 96/2/2.

⁵ ابن حزم: المصدر نفسه، 187/2/2.

⁶ حسام البهنساوي: الدراسات الصوتية عند علماء العرب والدرس الصوتي الحديث، مكتبة زهراء الشرق، ط01، 2005م،

158.

⁷ ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، (د.ط.)، (د.ت.)، 152/2.

⁸ سورة الرحمان، الآية 66.

الحاء لرققتها للماء الضعيف، والحاء لغلظتها لما هو أقوى منه"¹، ويبدو من خلال هذا أن دور الحروف في التراكيب اللغوية قد انتشرت في القرن الرابع الهجري، هذا العصر الذي شهد حركة علمية قويّة أثبت فيها العلماء جدارتهم في مناقشة، وعرض الأفكار اللغوية وغيرها، كما أنهم أحرزوا السبق بتناولهم للعلوم والمعارف الإنسانية على اختلافها، ومنها دراستهم للأصوات، وإن كانت عند أغلبهم ترتبط بأغراض معينة، إذ ارتبطت أغلبها بالمواضيع التي كانوا يبحثون فيها². ومثله ما عرّفوا من أبحاث ودراسات تبوّأ فيها فكرة تحديد الفرق بين الصوت والحرف، ولأنّ ابن حزم واحد من علماء هذا العصر، وعالمًا من علماء العرب الأفاضل، فقد تناول كغيره من علماء بلاد العرب عامة ومسلمي الأندلس خاصة وظيفة الحروف (الفونيمات) بعد أن أدركوا مدى أهميتها في تغيير معنى الكلمة إذا ما استبدلت بوحدة صوتية أخرى، ذلك أنّها ذات شكل صوتي ليس له معنى في ذاته، كما قال ابن حزم "إن فرقت أجزاءه لم تدل على شيء معين"³، وإنما تتجلّى أهميته داخل التركيب، فهو ذو سمات تمييزية⁴، تمكّنه من أداء وظائف دلالية، وهو ما يعني أنه يصلح أن يكون مقابلاً استبدالياً لآخر، فإذا تغيّر في موقعه من الكلمة إلى الأخرى؛ عقبه كذلك اختلاف وتغيّر في المعنى، فإذا أخذنا مثلاً كلمة (نار) وأضفنا إليها حرفاً آخر تغيّر معناها، فمثلاً (أنار) أو (منار) قد دلنا بإضافة حروف مختلفة على معاني مختلفة، والمسؤول عن تغيّر معانيها هو تغيّر الحرف وانتقاله من موضع إلى آخر، فالحرف بوظيفته الدلالية يُمثّل عنصراً رئيسياً في الكلمة.

أما الذي يؤكد رأينا في أن ابن حزم فرّق بين الصوت الطبيعي والفونيم كصوت لغوي، هو أنه دلّ على الفونيم بحروف مقطّعات تخرج من آلة التصوير التي مكّن الله بها بني البشر، بينما ذكر الصوت باعتباره المادة الخام للحروف "فالْحَرْفُ إِنَّمَا هُوَ هَوَاءٌ يَنْدَفَعُ مِنْ مَخْرَجِ ذَلِكَ

¹ ابن جني: الخصائص، 2/158.

² ينظر: غانم قدوري الحمد: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، دار عمار - عمان - الأردن، ط02، 1428هـ - 2007م،

46.

³ ابن حزم: الرسائل، 2/187.

⁴ ينظر: نور الهدى لوشن: مباحث في علم اللغة ومناهج البحث، المكتب الجامعي الحديث - الاسكندرية، 2008م، 123.

الحرف بعَصْرُ بعض آلات الصوت له من الرئة وأنابيب الصدر والحلق والحنك واللسان والأسنان والشفَتين¹.

وقد قسّمه في دلالاته على المعنى إلى قسمين "الصوت الذي يدلّ على معنى يدلّ بالطبع كصوت الديك الذي يدلّ في الأغلب على السحر، وكأصوات الطير الدالة على نحو ذلك كالبلارج والإوز، وأصوات الحيوان بالليل كالكلاب في نباحها تدلّ على رؤيتها لشخص، وكأصوات السنّانين في دعائها أولادها، وسؤالها عند طلبها السّفاد، وعند التّضارب، وكل صوت دلّ بطبعه على مصوّته²، وهذا القسم من الأصوات المسموعة عن بعض عناصر الطبيعة على اختلافها؛ إنّما هو من الأصوات الطبيعية التي أجاد علماء اللغة قديماً وحديثاً في عرضها وأفاضوا في تناول ما يتعلّق بها، حتّى صارت مظهرًا قيّمًا من مظاهر الدلالة الصوتية، لا سيما أنّها الغريزة التي فطّرت عليه هذه المخلوقات، وهي لا تدلّ على كلام مقصود، وإنّما دلالاتها طبيعية بأصوات مكوّنة من هجاء واحد يعبر عن رغبات من أصدرها، وقد أشار ابن جني إلى مثل هذا القسم مُعزّيًا نشوء اللغات الإنسانية له، في قوله "وذهب بعضهم على أن أصل اللغات إنّما هو من الأصوات المسموعات، كدويّ الريح وخنين الرعد، وخرير المياه وشحيح الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي ونحو ذلك، ثم ولّدت اللغات عن ذلك، وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبّل³".

أما القسم الثاني فдал بالقصد، وقد أراد به الصوت اللغوي لأنه أساس تركيب "الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم، ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم، لإيصال ما استقرّ في نفوسهم من عند بعضهم على بعض، وهذه التي عبّر عنها الفيلسوف بأن سمّاها الأصوات المنطقية الدالة⁴، وتعدّ هذه النظرة التي تشير إلى تأليف كلام يتخاطب به الناس هادفة إلى بيان الجانب التطبيقي للأصوات اللغوية، أو الفونيمات التي هي أصغر وحدة لغوية لا تحقّق

¹ ابن حزم: الفصل، 132/1.

² ابن حزم: الرسائل، 105/2/2.

³ ابن جني: الخصائص، 47-46/1.

⁴ ابن حزم: الرسائل، 106/2/2.

شيئا لذاتها، كونها غير دالة على معنى، وإنما تتحقق وظيفتها عند انضمامها إلى غيرها من الملامح الصوتية الأخرى.

ونظراً لوجود ملامح تمييزية تفرّق بينها عند التصويت، كما صرّح بذلك عندما قال "ومن المتعارف عليه أنه لا دلالة للصوت اللغوي مفرداً إلا إذا التأم مع غيره في بنية لغوية دالة بالوضع"¹، فهي تؤدي إلى اختلاف المعاني، ومن ثمة إلى اختلاف الاستجابة لهذه المعاني من شخص إلى آخر في المجتمع الإنساني، كما أنها تؤدي إلى تحقيق التواصل والتخاطب بينهم بالكلام أولاً، ثم بالكتابة حين يخطّون حروفاً يعبرون بها عما يختلج في أنفسهم، أو لما يدور في أذهانهم، وهنا تظهر - أيضاً - الأهمية الاجتماعية للكتابة وقيمتها التواصلية، بوصفها نظاماً إشارياً تُحتزن به الأدلة اللسانية في شكل علامات خطية تهدف إلى التعبير والإبانة عن مكنون النفس، منطلقاً في ذلك من أصغر وحدة لغوية هي الصوت، وفي ذلك يقول "أما المرتبة الرابعة في إشارات تقع باتفاق، عمدتها تخطيط ما استقرّ في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة ذات لون يخالف لون ما يخطّ فيه، متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره فسُمّي كتاباً تمثله اليد التي هي آلة لذلك، فتبلّغ به نفس المخاطب ما قد استبانته، فتوصلها إلى العين التي هي آلة لذلك"²، فالأصوات في حقيقة وضعها يصدرها المتكلم لتأدية غرض ما، ولو أنها اعتمدت جانباً واحداً فكانت مسموعة دون أن تكون مخطوطة اندثرت وتلاشت، كونها لا تمكث في الهواء إلا بقدر وصولها إلى أذن المستمع، كما أنها معرضة للاندثار رغم وصولها لمستقبلها وإدراكه لها، هذا لأن الإنسان معرض للنسيان وللموت، وعليه كانت الحكمة الإلهية قد أوجبت اختيار اليد كآلة لخط الأصوات وتشكيلها بالأقلام، فتودعها وجوه الألواح وبطون الطوامير ليبقى العلم مفيداً فائدة من الغابرين إلى الماضين، وأثراً من الأولين إلى الآخرين، وخطايا من الغائبين إلى الحاضرين³، ولولا هذا الوجه - الكتابة - "ما بلّغت إلينا حكم الأصوات على آباء الدهور، ولا علمنا علم الذاهبين على سواك الأعصار..⁴

¹ ابن حزم: الرسائل، 150/2/2.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 94/2/2.

³ ينظر: اخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار صادر - بيروت، (د.ط)، (د.ت)، 13/3.

⁴ ابن حزم: الرسائل، 97/2/2.

فالأصوات المخطوطة إذن وسيلة من الوسائل الاجتماعية والثقافية والحضارية التي أمدتنا بعد مرور فترات، وأيام كثيرة بأخبار عن السلف وعن ثقافتهم وعلومهم، وعن مختلف سلوكهم اليومي، بل وهي أبلغ من ذلك؛ إذ أنها تعبّر عن الحالات النفسية وتختصر المقاصد الكثيرة؛ لأن "للكتاب كيان في بعض الأحيان، إما لخصر في الإنسان وإما لحياء، وإما لهيبة، نعم حتى إنّ لوصول الكتاب إلى المحبوب، وعلم الحبّ أنّه قد وقع بيده ورآه للذّة يجدها المحبّ عجيبة تقوم مقام الرؤية، وإنّ لردّ الجواب والنظر إليها لسروراً يعدل اللقاء، ولهذا ما ترى العاشق يضع الكتاب على عينه وقلبه ويعانقه"¹.

ولحرصه الشديد على بيان وظيفة الأصوات اللغوية، إذ إنّها الأساس في تركيب الكلمات، وتأليف كلام مقصود قد أشار إلى ما يصوّت به بعض الحيوان كالزرزور والبيغاء والعقّاق من حروف، فيظنّ أنها قد استعملت الأصوات اللغوية بملاحظتها التمييزية لأنها تدريجياً كنهها، وهي في الأصل ليست كذلك لأنّ ما ذكرته من أصوات إنما هو من حكاية كلام يدرّب عليه؛ حتى وإن كان قائم المعنى، فهذا لا يعني أنه يضع الحروف موضعها، وإنما هو يكرّرها "كما يكرّر سائر تغريده كما عودّه، وكثير من الحيوان في طبيعته أن يصوّت بحروف ما على رتبة ما، وذلك كلّ بخلاف كلام الإنسان الذي يُعبّر به عن أنواع العلوم والصناعات والأخبار وجميع المرادات"².

فحقيقة الفونيم كحرف، أو كصوت لغوي مُبَيَّن له، ذاك أنّها تشير إلى الجانب الوظيفي المتمثل في أداء الفونيم لوظيفة دلالية يُستعمل فيها الصوت الصحيح في موضعه الصحيح، فيؤدّي بذلك كلاماً مقصوداً المعنى واضح الدلالة، هذا بالإضافة إلى أن ما ورد في أقواله عن الأصوات اللغوية خاصة يدلّ دلالة واضحة ومؤكّدة على توصله إلى حقيقة الفونيم بالمفهوم الغربي الحديث، إذ إنه ليس صوتاً منطوقاً، وإنما هو صورة ذهنية تُدرك حقيقتها في التعبيرات حين يُركّب مع أفرادها³، وعليه ففي "الحروف التي ذكرناها آنفاً، وهي حروف الهجاء، فإنه لا يجوز أن تجتمع الباء مع التاء فتصيران معاً باء واحدة أو تاء واحدة أو حرفاً، وكذلك الباء

¹ ابن حزم: الرسائل، 139/2/2.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 106/2/2.

³ ينظر: أحمد مختار عمر: دراسة الصوت اللغوي، 199.

مع الباء والتاء مع التاء وكل حرف مع مثله، أو مع خلافه كذلك..؛ لكن هذه الحروف ترتيب في ضمّ بعضها إلى بعض، يقوم مع ذلك الترتيب فهم المعاني في الكلام¹، فكل صوت من الأصوات اللغوية بسماته الخاصة التي تميّزه يتطلّب التسلسل والترتيب مع غيره من الأصوات الأخرى التي تخالفه في الملامح التمييزية، وذلك من أجل تأليف الكلمات التي تتكوّن منها العبارات والجمل، ومنه لا يجوز أن تجتمع الأصوات أو الحروف ذات السمات الواحدة في التراكيب؛ لأنه لا يُفاد منها شيئاً، وعليه نلاحظ أنه قد فرّق بين ما يصدر من الإنسان من أصوات لغوية، وما يُصوّت به الحيوان محاكاة لها، مما يعني أن الكلام وهو في حقيقته انعكاس مباشر لأشكال الفكر يفرض وجود إدراك عقلي سابق لمن يُصوّت بحروفه²؛ لأنه "يعبر به عن أنواع العلوم والصناعات والأخبار وجميع المرادات"³.

وقد استوعب هذا -أيضا- عندما أشار إلى الكلام المؤلّف من المرسمين والمجانين، ومن جرى مجراها إذ أخرجه من دائرة الأصوات الدالة بالقصد، المعبرة عن أفعاله، تصرفاته في العلوم والصناعات، ولأن الله "قد خصّنا دون سائر الحيوان وجب ضرورة أن لا يُشاركنا شيء من الحيوان في شيء منه، إذ لو كان فيه شيء منه لما كنّا أحقّ بكلّه من سائر الحيوان"⁴، فهذا الكلام الصادر من المجانين والمرسمين ولأنه غير مقصود المعنى، كانت أصواته تكاد تقارب ما هو من الحيوان، إذ أنه ليس من اللغة، فهو لا يحقق التواصل، ومن ثمة كان انجازه غير مقبول ولا معقول، خاصة وأن حاجة الإنسان إلى استعمال الحروف أساسه التواصل.

أما غير هذا، فيشمل الكلام المركّب المفهوم، وهو أحد المظاهر التطبيقية التي يلجأ إليها الفرد ليتمكّن من التفاهم مع غيره، فالفرد أثناء إجرائه للغة واستعماله لها يكون ملزماً باحترام ما اتّفقت عليه الجماعة من قواعد وضوابط لسانية، ومنه "يكمن جوهر الكلام في النشاط الإنساني،

¹ ابن حزم: الرسائل، 150/2/2.

² ينظر: صلاح الدين بسيوني: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، دار نهضة الشرق - القاهرة، (د.ط.)، (د.ت.)، 75.

³ ابن حزم: الرسائل، 106/2/2.

⁴ ابن حزم: الفصل، 152-151/1.

إنه نشاط يقوم به الفرد لكي يفهمه الآخر، ونشاط يقوم به الآخر لكي يفهم ما في فكر الأول¹.

-دلالة الحرف ووظيفته:

لقد كان تعويل ابن حزم على الدلالة في أبحاثه المنطقية والفلسفية والأصولية غير محدود، لذلك لا نكاد نستغرب عندما نجد أن تلك الإشارات اللغوية التي ركز عليها في دراساته قد تعلقت بالدلالة، وبحثت في كيفية تحقيق المعنى؛ من مثل دراسته للأصوات، والذي ما فتى أن ذكر أنها ترتبط بالدلالة ارتباطاً وثيقاً، وجعل تأليفها متعلقاً في الأساس بتحقيق معنى معين، كيف لا وأن اللغة في حد ذاتها "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"²، فالجماعة البشرية تلجأ إلى استعمال اللغة في صورتها الخارجية التي هي نظام من الأصوات التي تعارفت عليها للتعبير عن أغراضها وما اختلج في نفسها، وقد كان بذلك الإنسان هو الكائن الوحيد الذي ميّزه المولى عز وجل بجهاز صوتي يمكنه من إحداث أصوات، وترتيبها ترتيباً صحيحاً سليماً لبيان ما استقرّ في نفسه من المعاني.

وقد وجدنا ابن حزم يشير إلى الدلالة الصوتية ويعرض ما يخصها في مواضع عديدة؛ ومنها أنه قسم الأصوات كما أشرنا سابقاً إلى قسم يدل على معنى، وآخر لا يدل على معنى³، بل وتعمق أكثر من ذلك حين عرض تلك العلاقة القائمة بين اللغة وصاحبها، أو بتعبير آخر بين الكلام وقائله، إذ إن الفرد يعتمد الأحداث الكلامية، وهي مجموع أصوات تصدر من جهازه الصوتي الذي ميّز به عن سائر المخلوقات لينتج كلاماً مفهوماً، باستعمال "ألفاظ يعبر بها عن المسميات والمعاني المراد إفهامها"⁴، وهذه الألفاظ ما هي إلا محصلة صوتية تشير إلى مسميات معينة موجودة في الواقع، وما دامت كذلك فإن العلاقة التي تربط ألفاظ اللغة بفهم المعاني، وبوضوح الأفكار تكمن في وضعها للتعبير عما تقتضيه في اللغة، ولتعبّر كل لفظة فيها عن المعنى الذي علقت عليه، وليس من الطبيعي أن يجهد المرء نفسه في تأويل الألفاظ، وتحميلها من المعاني

¹ منذر عياشي: قضايا لسانية وحضارية، دار طلاس - دمشق، ط01، 1991م، 92.

² ابن جني: الخصائص، 33/1.

³ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 104/2/2.

⁴ ابن حزم: المصدر نفسه، 411/2/2.

ما ليس منها، لأن اللغة الطبيعية تمتاز باختصاص كل لفظ فيها بمعنى معين لا يشاركه فيه آخر، وذلك تفادياً للوقوع في اللبس والخطأ، ومن هنا يتجلى الجانب الوظيفي للغة، إذ القصد من وضعها هو تحقيق التفاهم بين أفراد المجتمع، والتواصل بينهم، وهو ما أوجب على كل فرد أن يكون واعياً ومدركاً أن "الألفاظ إنما وُضعت للإفهام لا للتلبس"¹.

وعليه فإن التعبير عما تُكثته النفوس يكون بكلمات وألفاظ مؤلفة من حروف تم الاتفاق بين المعبر بها وبين جماعته عليها، وأن يكون واعياً ومدركاً لمحتواها الدلالي، لأنه إذا لم يكن كذلك كان كلامه فارغاً "إذ من لم يبين له الشيء لم يصح علمه ولا الإخبار عنه"².

فالحكمة في وضع الألفاظ للمعاني هي أن الإنسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهمّاته، وإنما يحتاج إلى أن يُعرّف غيره ما في ضميره ليتمكن مما عنده، ولما كان حصول هذه الإرادة متحققاً في النفوس، فقد حاول الناس إدخال تلك الأصوات عن طريق التأليف في الوجود توسلاً بها لإقامة الإفهام والتفهم، فالإنسان يحتاج إلى أن تكون في طبعه قدرة على أن يُعلم الآخر بما في نفسه بعلامة وضعية، فكان أخلق ما يصلح لذلك هو الصوت، الذي جعلت الطبيعة منه للنفس ما يتوصّل به إلى إعلام الغير³.

فالصوت مادة يُعرب بها الفرد عمّا في خاطره، وإذا كان قادراً على ذلك تسنى له إيصال ما يدور بخاطره إلى شريكه بما اتفقا عليه من الرموز اللغوية، هاته الرموز التي تتحوّل إلى كلمات وعبارات ثم إلى جمل، ومنه إلى كلام واضح وبلغ بلاغة الاستحضار في النفس، وعلى هذا قد رأى بعض الباحثين أن المتكلمين يتفقون على أن مدار الكلام وغايته إنما هي البيان والإفهام والإفادة والإنباء؛ وهي مفاهيم تدور في مجموعها حول الفائدة التي ينبغي للمتكلّم أن تحصل من كلامه، والتي لولاها لاستوى الكلام بسائر الأصوات، واختلطت العلامات الرامزة بتلك التي لا رمز فيها، ولجاز أن يُكلّم الواحد صاحبه بأي لغة يختار؛ لأنه لا معنى عندئذ للحدود بينها، ومادام الأمر غير ذلك فإن الفائدة هي التي تمحّض العلامات إلى مدلولاتها وتكسب الخطاب

¹ ابن حزم: الرسائل، 202/2/2.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 96/2/2.

³ ينظر: الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر - بيروت - لبنان، ط01، 1401هـ - 1981م، 38-24/1.

مختلف مستوياته، وتجعله منتظماً على نحو يمكنه من أداء وظيفته¹، فالغاية من إحداث الكلام لا تتجلى في إصدار أصوات لرياضة الصدر بها وتدريب الحلق عليها، وإنما هو صور نفسية محببة تحت أصوات طبيعية يُراد منها بيان المعاني وتحديد الأفكار، لذلك فإن السلسلة الصوتية لا تعدّ كلاماً ما لم تُقترن بمعنى واضح يُدرَك من لفظه معناه الذي وضع له، "فالمتكلم عليه أن يقصد بتلك الألفاظ معانيها، والمستمع عليه أن يحملها على تلك المعاني، فإن لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل تكلم بها غير قاصد لمعانيها أو قاصداً لغيرها أبطل الشارع عليه قصده"².

وعندما نتمعن فيما جاء به ابن حزم عن علاقة اللفظ بمعناه نجد أنه يتطرق إلى تلك الرابطة الجامعة بين مادة اللفظ الصوتية، والفكرة التي يستدعيها اللفظ؛ لا سيما وهو يقول "والوجه الثاني بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقراره فيها بمادة العقل..، والوجه الثالث إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات مكن الحكيم القادر لها المخارج..، وهياً لها الهواء المنفتح بقرع اللسان إلى صمّاخ الآذان، فيوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته واستقرّ منها إلى نفس المخاطب، وينقلها إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفقاً عليها"³، ولأنّ جوهر اللغة يكمن في اقتران الصوت بالمعنى، فقد استطاع بدراسته لها كظاهرة اجتماعية هدفها التّواصل إلى أن يركّز على تلك العلاقة الشديدة ما بين الصوت ودلالته، فكان الكلام المعبر عنه ليس مجرد أصوات تتوالى في النطق، وإنما هو تأليف وتركيب يخضع لقوانين وأنظمة متفق عليها، فالرموز الصوتية أصغر وحدة ذات معنى، وهذا المفهوم له أهميته، إذ "ما كلّ منطوق لغة، وما كلّ مفهوم كلام، أي أنّ الأصوات لا تكفي وحدها لتشكيل الكلمة وإعطاء دلالاتها، ولا الدلالة وحدها تكفي لتقوم بهذا الدور؛ إذ الذي يعطي للكلمة دلالتها هو إجماع المتكلمين واتفاقهم على إعطائها معنى معيّنًا؛ هذا المعنى يُشار إليه بصيغة صوتية معيّنة ذات قوانين محدّدة"⁴، وهذا يعني أن الدال هو الصورة السمعية، وهي ليست

¹ ينظر: محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي - صفاقس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس، ط01، جانفي 2001م، 114.

² ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، 534/4.

³ ابن حزم: الرسائل، 96-95/2/2.

⁴ منذر عياشي: قضايا لسانية وحضارية، 60.

الصوت المادي الفيزيائي المحض، ولكنها ذلك الأثر النفسي الذي يُحدِثه الصوت في الذهن¹، أما المدلول فهو التّصور الذهني، وكلاهما - الدال والمدلول - أمران مجردان لا وجود لهما إلا في أذهان المتكلمين، لذا فالفرد لا يستطيع أن يتعرّف إلى المعنى المشار إليه بالأصوات ما لم يكن هناك اتّفاق مسبق عليها، وقد "تّبّت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة"²، وعلى هذا الأساس كانت الألفاظ التي هي الدوال، والمعاني التي هي مدلولات لها ترتبط مع بعضها ارتباطاً قوياً، إذ إنّ الدال اللغوي لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال أن يُحيلنا على الشيء الذي يُعيّنه في العالم الخارجي مباشرة، وإنما مروراً بالمدلول، أو بالمحتوى الذهني الذي يُرجعنا إلى ذلك الشيء المشار إليه بالعلامة اللسانية.

فرغبة الفرد في الإفصاح عمّا في نفسه بعد أن استقرّت بما تجعله يلجأ إلى استحضار الألفاظ التي تعبّر عن تلك المعاني، إذن فالمعنى في نفس المتكلم يسبق وجود اللفظ؛ وهو الذي يهدي الفرد إلى توظيف الأصوات للتعبير عن تلك المعاني المستحضرة لديه، وقد اتّفق الشوكاني مع ابن حزم في هذه النظرة، وذلك في قوله "اعلم أنّه لما كان الفرد الواحد من هذا النوع الإنساني لا يستقلّ وحده باصطلاح جميع ما يحتاج إليه، لم يكن بدّ في ذلك من جمّع ليُعين بعضهم بعضاً فيما يحتاجون إليه، وحينئذ يحتاج كل واحد منهم إلى تعريف صاحبه بما في نفسه من الحاجات، وذلك التعريف لا يكون إلا بالطريق من أصوات مقطّعة أو حركات مخصّصة، أو نحو ذلك فجعلوا الأصوات المقطّعة هي الطريق إلى التعريف، لأنّ الأصوات أسهل من غيرها، وأقلّ مؤونة، ولكون إخراج النفس أمراً ضرورياً"³.

إذن؛ فالعملية التواصلية تنطلق من الأصوات؛ هذه الأصوات التي هي جزء لا يتجزأ من العلامة اللسانية التي يتّخذها المتكلمون بعد أن يخضعونها لجملة من القواعد والأنظمة للإبارة عن صور ذهنية قد أوقعها عليها المولى عز وجل "فاللغات إنّما ربّتها الله عَلَيْكُمْ لِيَقَعَ بِهَا الْبَيَانُ، واللغات

¹ ينظر: دي سوسير: علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطليبي، دار آفاق عربية - الأعظمية - بغداد، 1985م، 85.

² ابن حزم: الرسائل، 282/2/2.

³ الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: سامي الأشري، قدم له: عبد الله بن عبد الرحمان السعد، سعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة - الرياض، ط01، 1421هـ - 2000م، 104/1.

ليست شيئاً غير الألفاظ المركّبة على المعاني المبيّنة عن مسمياتها¹، والمشار إليه في كلامه هذا هو أن ذاك الوضع الإلهي للأشياء ومسمياتها قد وُفّق باصطلاح وتواضع اجتماعي، فتعددت به اللغة الواحدة التي علّمها آدم إلى لغات مختلفة، فصارت مثلها مثل "جميع الظواهر الطبيعية لها قوانين تحكمها، وسنن تسيّرهما، وضوابط تعصمها، واللغة ظاهرة اجتماعية حدّها الصوت، وغايتها التبليغ، وفاعلها الإنسان المتميّز بالصوت المتقطّع، والعقل النّير الموهوب له رحمة من لدن حكيم عليم"²، وهو ما يدل على أن الصوت لا معنى له ما لم يحمل بُعْدًا دلاليًا بإنتاج لغة ذات نظام تعارف عليه الأفراد من أجل التعبير عن أفكارهم.

-الوظيفة التواصلية للتغيرات الصوتية:

تعدّ مشكلة اللغة من المشاكل الفكرية القديمة التي حيرت علماء اللغة في حلّها والوقوف على حقيقتها؛ خاصة وقد عرّفت في مسارها التاريخي رحلات مختلفة أثّرت على مبنائها ومعناها، فابتعدت عن أصلها الأول، مثلما حدّث مع اللغة الإنسانية الأم التي علّمها آدم عليه السلام، التي استطاعت المجموعات البشرية على فترات زمنية مختلفة أن تستحدّث منها لغات أخرى، فكانت بما أشبه بالأسرة البشرية التي تشكّل وحدة شعبية ترجع إلى أصل واحد قبل أن تتفرّق وتنفصل عن بعضها³.

فاللغة الأم التي تشكّلت منها لغات متعدّدة كانت قد حكمت عليها العوامل المختلفة عبر التاريخ بالتطور، فتنشعبت بعد ما عرفته من تغييرات صوتية، وقد ضرب لنا ابن حزم مثلاً باللغة السامية التي انفكّت إلى العربية والعبرانية والسريانية، "فمن تدبّر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أنّ اختلافهم إنما هو من نحو ما ذكرنا من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان، واختلاف البلدان ومجاورة الأمم، وأنها لغة واحدة في الأصل"⁴، فالعوامل التاريخية وغيرها شملت اللغة الأم لهذه اللغات الثلاث، فأثّرت في مستعملها؛ إذ تبدلت مظاهر نُطقهم لأصواتها، واختلفت

¹ ابن حزم: الإحكام، 227/1.

² سالم علوي: ملامح الدلالة عند العرب، 400، نقلاً عن خديجة عيشل: الدلالة بين المفهوم وإشكالية فهم النص، مجلة الأثر، العدد 17، جانفي 2013م، 149.

³ ينظر: أبو ذؤيب اسرائيل ولفنسون: تاريخ اللغات السامية، مطبعة الاعتماد، ط01، 1348هـ - 1929م، 03-04.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 29/1.

تصرفاتهم لأحكامها وقوانينها، فظهرت ألسنة تتميز بخصوصياتها على غرار ذلك اللسان السامي الموحد.

وكذلك هي الحال بالنسبة للغة العربية التي اتسعت رقعة استعمالها فكانت "العربية التي هي لغة مضر وربيعة لا لغة حمير لغة واحدة تبدلت بتبدل مساكن أهلها، فحدث فيها جرش كالذي يحدث من الأندلسي ومن الخرساني إذا رام نغمتها، ونحن نجد من سمع لغة أهل "فحص البلوط"؛ وهي على ليلة واحدة من قرطبة، وهكذا في كثير من البلاد؛ فإنه بمجاورة أهل البلدة بأمة أخرى تبدل لغتها تديلاً لا يخفى على من تأمله، ونحن نجد العامة قد بدلت الألفاظ في اللغة العربية تديلاً، وهو في البعد عن أصل تلك الكلمة كلغة أخرى ولا فرق¹، فابن حزم بكلامه يكون قد التفت إلى تلك المظاهر النطقية لألفاظ اللغة العربية، التي ظهرت في بلاد الأندلس على عهده، وبما أنه حريص على النطق السليم للغة العربية كونها لغة القرآن الكريم والشريعة الإسلامية عموماً، فقد استطاع أن يُفيد فيها قدر المستطاع، وهو يحدّد الاختلافات النطقية بينها وبين ما هي عليه في الأصل، ولربما فعل ذلك لأنه على دراية تامة بأن اللغة بوظيفتها التواصلية تتطلب الإحاطة بالأطلس اللغوي للمجتمع، وبتلك اللهجات المختلفة التي تحيا بين أبنائه، وكون التنوع في استعمال اللغة عند الأشخاص أو المجموعات من الأصول الجغرافية المختلفة كما هي الحال في بلاد الأندلس بين العرب وغيرهم من الأعاجم قد يؤثّر على العمليات التواصلية بينها؛ فإن معرفة ما يصيب الحروف من إبدال أو تقديم وتأخير، أو حذف ضرورة ملحة عنده، لأنه من السمات والخصائص المميزة للحدث الكلامي، فالرسالة التي يحدثها المتكلم بالأصوات لا بدّ أن تحقق هدفها في الإبلاغ "فقد أرسل الله تعالى رسلاً بلغات شتى، والمراد بها معنى واحداً، فصحّ أن الغرض إنما هو التفاهم فقط"²، ولذلك تعدّ تلك العادات النطقية التي عرفت في بلاد الأندلس، تلك التي اضطروا فيها إلى إصدار أصوات تتلاءم مع أعضاء نطقهم بهدف التواصل مع الآخرين من أصحاب اللغة، عملية طبيعية؛ فكان عملهم ومن دون وعي منهم، أو قصد سبيل إلى استحداث ألفاظ ذات سمات صوتية مختلفة عما هي عليها في

¹ ابن حزم: الإحكام، 29/1.

² ابن حزم: الرسائل، 112/2/2.

الأصل، لا سيما أنه قد يؤدي عدم العلم بها إلى قصور الفهم عن مُتحدّثها؛ كونها تَظْهَر في شكلها وكأنها للغة أخرى؛ وهو ما يعني أن العملية التواصلية غير مُحَقَّقة بما أن جانباً من جوانبها لم يحضُر بين المتواصلين؛ ألا وهو الرسالة؛ إذ لم يتمّ الاتفاق عليها.

ويبدو أن ابن حزم يحاول من خلال ما ظهر عند الأعاجم ببلاد الأندلس أن يعود بنا إلى نفس المبدأ الذي قامت عليه اللغات الإنسانية، رغم عدم جزمِهِ ولا درايتِهِ أيّ لغة هي التي أوقف الله تعالى آدم عليها أولاً¹، غير أنه يؤكّد على أنها من لغة واحدة في الأصل، وهي التي تولّدت منها بعض الكلمات المتميّزة في بنيتها الصوتية، وفي نَسْجِها أو حتى معانيها، فإذا ما كَثُرَت تلك الصفات بَعُدَت عن الأصل، وصارت لهجة قائمة بذاتها مستقلة، وشاعت على ذلك فإذا هي لغة جديدة²، ونجد مما قد ذكره في هذا المجال:

1- نبر المقطع الأوّل من الكلمة، وإطالة الصّائت القصير في بعض الكلمات فتصبح "الفتحة القصيرة ألف مدّ، والضمة القصيرة واو مدّ، والكسرة القصيرة ياء مدّ"³، وقد ذكر ابن حزم في مجال النبر إشباع حركة الكسر القصيرة في كلمة (العنب)، إذ صارت ياء، فقالوا فيها (العنب)⁴ بزيادة قوة الارتكاز على الحرف بسبب نسبة الهواء المندفع من الرئتين، وهي عملية قد تحققت لديهم بالنشاط الفجائي الذي يعترى أعضاء النطق حين التّلفظ بمقطع من مقاطع الكلمة، فيؤدي ذلك النشاط إلى زيادة في مدة المقطع وحدّته⁵، وعملية النطق هذه تؤدي إلى تفاوت أداء الألفاظ فتختلف صورها بين الأفراد واللغات، وقد عرّفت اللغة العربية النبر كظاهرة صوتية تميّز الناطق بلغة أو لهجة معينة عن غيره من الناطقين بأخرى⁶، حتى إن علماءها قدر رصدوا مظاهر منه، ومنهم رمضان عبد التواب الذي أخذ نماذج من الأندلس، فذكر أنهم كانوا ينبرون المقطع

¹ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 30/1.

² ينظر: ابراهيم أنيس: في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط3، 03، 2002م، 25.

³ عبد العزيز مطر: لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة، 1326هـ - 1966م، 111.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 29/1.

⁵ ينظر: محمد الأنطاكي: دراسات في فقه اللغة، دار الشرق العربي - بيروت، ط04، 205.

⁶ ينظر: هنري فليش: العربية الفصحى (دراسة في البناء اللغوي)، تعريب: عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، 65.

الثاني للكلمة إن كانت الحركة قصيرة، أما إذا كانت الحركة طويلة فإنهم ينبرون المقطع الأول من الكلمة وهو ما يترتب عنه إطالة لحركة المقطع المنبور في الحالتين معاً، مثل (غَثَّيت نفسي) في (غَثَّت) و (غَلَّيت القدر) في (غَلَّت) ¹، ويُعدّ هذا الذي وقف عليه العلماء كخطأ في النطق عند الأندلسيين من التنوعات الصوتية والسمات التمييزية التي عرفت لها اللغات ومنها العربية، فالنبر لا يقتصر في وظيفته على الجانب التنظيمي الصوتي، وإنما له وظيفة لغوية دلالية وجانب تعبيرية يرتبط بالمعنى والتجربة النفسية الانفعالية ².

2- تفاعل الأصوات، وهو ما يتجلى من تأثير الأصوات المتقاربة أو المتدانية من بعضها بعض، فإثناء إنتاج الكلام يحدث اجتماع "لأصوات لا انسجام فيما بينها؛ بحيث يشعُر المتكلم بثقلها على لسانه، أو يجد عسراً في تحقيقها، فيهرب من ذلك بتبديل، بعض الأصوات ببعض أو بتعديل بعض صفات الأصوات لتوفير الانسجام في أصوات الكلام، ولجعلها أسهل في النطق على نفسه" ³، وهو ما حدث على مَسْمَعٍ من ابن حزم، فقد كان المستعربون من البرابرة إذا أرادوا نُطِقَ كلمة (شَحْرَة) قالوا (سحرة) بإبدال الشين سيناً، طلباً لتخفيف النطق وتسهيل التعبير باللفظ، وقد شاع مثل إبدالهم الشين سيناً كثيراً في اللهجات العربية القديمة، حتى إنَّ منهم من عَزَاهُ إلى أمراض في الكلام ⁴، ولكن عندما نشهد هذا الإبدال في بيئة قد اختلط فيها العرب بالأعاجم فسَنَجِدُ أنه ليس مرضاً، وإنما تأثير حاصل بين اللغات، فالبربري وهو ينطق الألفاظ العربية استصعبت عليه عملية إصدار صوت الشين مع الجيم، فبحث عما يحلُّ محله، ولم يجد غير السين التي تتفق معها في صفتي الهمس والرخاوة ⁵، وهذه العملية التي تقع من هؤلاء، وإن كان فيها تناسباً بين الحروف المبدلة إلاَّ أنها غير مقصودة في ذاتها، بل هي نتاج تباين اللغات، وعليه قيل في مثل هذا المقام "ليس المراد بالإبدال أن العرب تعتمد تعويض حرف من حرف، وإنما هي

¹ ينظر: رمضان عبد التواب: لحن العامة والتطور اللغوي، مكتبة زهراء الشرق - القاهرة، ط02، 2000م، 120.

² ينظر: كمال أبو ديب: في البنية الإيقاعية للشعر العربي (نحو بديل جذري لعروض الخليل ومقدمة في علم الإيقاع المقارن)، دار العلم للملايين - بيروت، ط01، كانون الأول (ديسمبر) 1974م، 355.

³ محمد الأنطاكي: دراسات في فقه اللغة، 212.

⁴ ينظر: أحمد الجندي: اللهجات العربية في التراث، الدار العربية للكتاب، 1983م، 456/2.

⁵ ينظر: ابن جني: سر صناعة الإعراب، 197/1 - 205.

لغات مختلفة لمعاني متّفقة، تتقارب اللفظتان في لغتين لمعنى واحد، حتى لا يختلفا إلا في حرف واحد"¹.

هذا وقد أورد أمثلة أخرى عن الإبدال في قوله "وإذا تعرّب الجليقي أبَدَل من العين والحاء هاء، فيقول (مهمّداً) إذا أراد أن يقول (محمّداً)"²، وكغيره من الإبدالات يُعدّ هذا النوع معهوداً عند العرب في الجاهلية، وقد ارتضته بعض الأقوام كبني سعد بن زيد مناة من تميم ولحم ومن قاربها، إذ كانوا يبدلون من الحاء هاء؛ وذلك لقرب المخرج³، ومنه قال رؤبة⁴:

لله دَرُّ الغائِيَاتِ المُدَّةِ سَبَّحْنَ واستَرَجَعْنَ مِنْ تَأْلِهِ

يريد المدّح، وقال الخليل "مدّحته في وجهه، ومدّحته إذا كان غائباً..، وقيل إنّ الهاء في كلّ ذلك بدّل من الحاء"⁵، وكذلك ارتضت عرب الأندلس ما أُبدِل في لغتها، وذلك أن ما ورد من تغيير قد حدث في الأصوات باعتبار أنّها أول مظهر من مظاهر الاختلاف بين الأقوام المختلفة، ولأنه يؤثّر على بنية الكلمة دون أن يؤثّر على معناها فما من حَرَج في تقبّله، خاصة إذا كان وجوده يُبقي التواصل بين المختلفين قائم.

3- وقد أشار إلى مظاهر صوتية ليس لها مسوغ لغوي في التغيير، ولكن كفاه فيها أن يحدّد طريقة التواصل بالعربية عند الأعاجم، والأكثر من ذلك يتبيّن لنا من مثاله المقدم كيف صارت اللغة العربية هدفاً عند كل الأجناس بفضل الدين الإسلامي، الذي فرض تعميم العربية في مختلف أنحاء الدولة الإسلامية، حتى صارت لغة جامعة للأجناس والأعراف البشرية المختلفة، وهذا واضح في قوله "فهل كان نبي قطّ غير محمد ﷺ جمع الأجناس كلّها على اختلافها، واختلاف

¹ السيوطي: الزهر، 460/1.

² ابن حزم: الإحكام، 29/1.

³ ينظر: المبرد: الكامل، حققه وعلق عليه وصنع فهرسه: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان، ط04، 1425هـ-2004م، 1051/2.

⁴ ينظر: رؤبة بن العجاج: الديوان مع مجموع أشعار العرب، اعتنى بتصحيحه: وليم بن الورد البرونسي، دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع- الكويت، 165.

⁵ أبو الطيب عبد الواحد: كتاب الإبدال، حققه: عز الدين التتوخي، مطبوعات مجمع اللغة العربية- دمشق، 1380هـ-1961م، 316/1 (الهامش).

لغاتهما وأديانها وممالكها، وبلادها، فجعلهم جنساً واحداً ولغة واحدة..، فإن العرب والفرس والنبط والأكراد، والترك والديلم والجيل، والبربر والقبط ومن أسلم من الروم، والهند والسودان على أكثرهم كلهم ينطقون بلغة واحدة وبها يقرؤون القرآن¹، فانتحاء الأجناس المختلفة إلى العروبة تتطلب منهم النطق بالعربية، ولأنها تختلف في نطقها على ما عهدوا بنجدهم يُدلّون في ترتيب حروفها تبديلاً، فتصبح في البعد عن أصل تلك الكلمة كلغة أخرى ولا فرق، فنجدهم يقولون في السّوط (أسطوط)، وفي ثلاثة دنانير (ثلثدا)².

4- والإنسان بطبعه يبحث عن التفاهم مع غيره والتواصل معه من أجل تحقيق أغراضه، وبما أن العربية هي لغة الدين، فقد اضطرّ الأندلسيون إلى اتخاذها أداة مشتركة بينهم، وبين العرب في تحصيل العلوم والمعارف رغم ظهور قُصور منهم في التصويت بحروفها وترتيبها خاصة، وقد تبين للعلماء أن المقاطع الصوتية التي تدخل الحروف في تشكيلها هي التي تكوّن الكلام اللغوي، فإذا ما انتظمت المقاطع الصوتية هذه فكانت لها ولأصواتها دلالة، كان للكلام قيمة وظيفية، في حين إذا لم يكن لتلك المقاطع نظاماً تخضع له كان الكلام عقيماً لا معنى له³، ولذلك لا يمكن أن نحكم على ما يصدر من تغييرات نطقية عند الأندلسيين بأنه غير حامل للدلالة ولا خاضع لنظام، بل كان محاولة منهم لتقليد ما سمعوه، وقد لفت ابن حزم انتباهنا إلى ذلك ليثبت كيف أن الإنسان يستطيع أن يؤلف كلاماً مفهوماً من لغة غير لغته ليتواصل مع أصحاب اللغة قصد التبليغ عن مكنونات نفسه، أو من أجل التعبير عن أفكاره ومعارفه، وما دام "تأليف الكلام فعل اختياري متصرّف في وجوه شتى"⁴، فقد استطاعت الأفراد أن تتصرّف في اللغات، فنتج من مادتها الصوتية تعابير لغوية تُدرِكها المجموعة البشرية التي ترغّب في التواصل معها على اختلاف أجناسها.

¹ ابن حزم: الفصل، 195/1.

² ينظر: ابن حزم: الأحكام، 29/1.

³ ينظر: الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي - المملكة العربية السعودية،

ط01، 1424هـ - 2003م، 30/1.

⁴ ابن حزم: الأحكام، 29/1.

ثانياً: الدلالة الصرفية

يبدو إن الدقة التي توخاها علماء أصول الفقه في دراساتهم قد أتت على كل فرع في اللغة، فإن كانت الدراسة الصوتية عند المهتمين بالقرآن الكريم وعلومه ضرورية؛ لأن "علم الفونولوجي هو حجر الأساس بالنسبة لأي دراسة لغوية أخرى؛ مثل دراسة المعنى أو النحو.."¹، فهل تُعدّ الدراسة الصرفية كذلك عندهم، نقول نعم؛ فإن كان من يبحث عن المعنى في النصوص يجب عليه أن يلمّ بكل الجوانب الموصلة إليه، فكيف إذا كان هذا النص هو القرآن الكريم؛ النص الذي تتعلّق به الأحكام الشرعية التطبيقية؛ من هذا الأساس نجد أن الأصوليين عندما لجأوا إلى النص أدركوا أن كشف الستار عن معناه لا يتمّ إلا إذا استحضروا جميع الجوانب الفاعلة له، "فدققوا النظر في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ، ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراء زائد على استقراء اللغوي"²، كما حاولوا جاهدين تزييل الكلام على المقصود منه، واستنباط الأحكام والأدلة على أصولها³، فاهتموا بالدلالة الصرفية إلى جانب اهتمامهم بالدلالات اللغوية الأخرى؛ حتى إنه كانت "فائدة التصريف، حصول المعاني المختلفة المتشعبة عن معنى واحد، والعلم به أهمّ من معرفة النحو في تعريف اللغة، لأن التصريف نظراً في ذات الكلمة، والنحو نظر في عوارض الكلمة"⁴.

فالأصوليون قد بحثوا في الوجه الآخر لعلم النحو⁵؛ وهو الصرف، بعد أن تيقنوا من أنه ينبغي لمن يمارس التحليل اللغوي إتقان ضوابط علم الصرف، والصور المختلفة من أحكام الجرّد والمزيد، ومواضع زيادة الحرف، ومقاصد تلك الزيادات وأبنية الأسماء والأفعال..، وما تحتمله

¹ وفاء البيه: أطلس أصوات اللغة العربية، 26.

² السبكي: الإجماع، 07/1.

³ ينظر: علي زوين: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ط1، 01، 1986م،

117.

⁴ العكبري: اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق عبد الإله نبهان، دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق -

سوريا، ط1، 01، 1416هـ - 1995م، 219/2.

⁵ ينظر: عبد المقصود محمد عبد المقصود: دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية، الدار العربية للموسوعات - بيروت -

لبنان، ط1، 01، 1427هـ - 2006م، 94.

الصيغة الواحدة من الدلالات الصرفية عامة، في سياقها التعبيري خاصة، ووسائل التحديد للمراد الواقعي¹، ولكن قبل الإشارة إلى أهمّ المباحث الصرفية التي تناولها ابن حزم بالمناقشة والدّرس، سنشير إلى ما عُرف به الصّرف في اللغة والاصطلاح:

ففي اللغة الصّرف بالفتح وسكون الراء عند أهل اللغة من صرّف، وهو لفظ يحمل معان عدة لك يدلّ معظم بابه على رجوع الشيء²، أو رده عن وجهه، والصّرف التّقلّب والحيلة، يُقال فلان يصرّف ويتصرّف، ويصطّرف لعياله؛ أيّ يكتسب لهم، ومنه التّصرّف في الأمور، وقيل الصّرف الزيادة والفضل³، فصرّف الحديث أن يُزاد فيه ويُحسّن⁴.

ومن هذه التعاريف اللغوية يكون الصّرف، أو كما يُسمّى بالتّصريف⁵ -أيضاً- في الاصطلاح: "عِلْمٌ يُعَرَّفُ به أحوال الكلم"⁶، أو هو "التصريف تفعيل من الصّرف، وهو أن تُصرّف الكلمة المفردة، فتتولّد منها ألفاظ مختلفة، ومعان متفاوتة"⁷، وهو "التصريف، وإنّما هو أن تجيء بالكلمة الواحدة التي ليست بإعراب"⁸.

والمتملّ لما ورد في التعريفين اللغوي والاصطلاحي يصلّ إلى أن مُحمّل المعاني اللغوية للفظ الصّرف؛ وهي التّقلّب، والزيادة، ورجوع الشيء..، تدخل تحت ما جيء به في الاصطلاح، وتشارك معه في ذات المدلول، فالعلاقة الجامعة بين المعنيين تفيد أنّه العِلْم الذي تُعرّف به أبنية

¹ ينظر: فخر الدين قباوة: التحليل النحوي (أصوله وأدلتها)، الشركة المصرية العالمية لوجنمان - الجيزة - مصر، ط01، 2002م، 74.

² ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، مادة (صرف)، 342/3.

³ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (صرف)، 319/5 - 320.

⁴ ينظر: الفيروزابادي: القاموس المحيط، ضبط وتوثيق: يوسف البقاعي، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر - بيروت - لبنان، 1428-1429هـ - 2008م، مادة (صرف)، 744.

⁵ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم، وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان، ط01، 1996م، 1076/2.

⁶ الجرجاني: التعريفات، 134.

⁷ الجرجاني: المفتاح في الصرف، حقّقه وقدم له: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط01، 1407هـ - 1987م، 26.

⁸ ابن جني: المنصف شرح كتاب التصريف للمازني، تحقيق: ابراهيم مصطفى، عبد الله أمين، إدارة إحياء التراث القديم، ط01، ذي الحجة 1373هـ - أغسطس 1954م، 03/1.

الكلام واشتقاقه¹، فهو علم من العلوم المدوّنة التي يحتاج إليها جميع أهل العربية، ومنهم علماء أصول الفقه، أتمّ الحاجة، وبهم إليه أشدّ فاقة، لأنه ميزان العربية، وبه تُعرّف أصول كلام العرب من الزوائد الداخلة عليها²، بل هو "أشرف شطري العربية وأغمضهما، فالذي يُبين شرفه إحتياج جميع المشتغلين باللغة العربية، من نحويّ ولغويّ، إليه أيّما حاجة لأنه ميزان العربية؛ ألا ترى أنه قد يؤخذ جزء كبير من اللغة بالقياس، ولا يُوصل ذلك إلا من طريق التصريف..، ومما يُبين شرفه أيضاً أنه لا يُوصل إلى معرفة الاشتقاق إلاّ به..، وقد كان ينبغي أن يُقدّم علم التصريف على غيره من علوم العربية، إذ هو معرفة ذوات الكلم في أنفسها، من غير تركيب، ومعرفة الشيء في نفسه، قبل أن يتركّب ينبغي أن تكون مُقدّمة على معرفة أحواله التي تُكون له بعد التركيب"³.

فالأصوليون أثناء معالجتهم لأبواب الصرف كانوا على دراية تامة من أنها جزء من اللغة العربية التي يُشترط على المجتهد الإمام بها، ومن أهمّ المباحث التي شدّت انتباه ابن حزم وغيره من الأصوليين، ما يلي:

1- الاشتقاق

الاشتقاق ظاهرة لغوية مهمّة عُرفت في اللغات العالمية منذ القدم، وقد كانت اللغة العربية من أكثر هذه اللغات تميّزاً بها، وحسب ما "قرّر علماء اللغات السامية أنّ العربية أرقاها بامتياز؛ حتى عن اللغات الآرية بكثرة مرونتها وسعة اشتقاقها"⁴، فالعربية اتّخذت هذه الظاهرة كخاصية من الخصائص التي يُعتمد عليها في معرفة معاني الأسماء المنقولة عن الجاهلية، وكذا في وضع المصطلحات العلمية والتّقنية، والمفردات الحضارية لسدّ النقص في الثروة اللفظية، ولاستيفاء المطالب الحضارية في حياتنا المادية والوجدانية⁵.

¹ ينظر: المعجم الوسيط، مادة (صرف)، 513.

² ينظر: ابن جني: المنصف شرح كتاب التصريف للمازني، 02/1.

³ ابن عصفور: المتع الكبير في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان، ط01، 1996م، 33-31.

⁴ توفيق شاهين: عوامل تنمية اللغة العربية، مكتبة وهبة - القاهرة، 1980م، 78.

⁵ ينظر: سعيد الأفغاني: في أصول النحو، المكتب الإسلامي - بيروت، 1407هـ - 1987م، 157.

فالاشتقاق على ذلك "يقوم بدور فعّال، وهو إثراء اللغة وجعلها قادرة دائماً على التجدد والتقدم، ومسايرة تطور الحياة، وارتقاء الحضارة، وذلك بما يُزوّد اللغة، ويمدّها من أسماء وأفعال حديثة لمسمّيات حديثة"¹، وقد تميّزت اللغة العربية بهذه الظاهرة الفريدة بفضل مرونتها وسِعَتها اللغوية، تلك التي قد اكتسبتها في الأصل من القرآن الكريم؛ "ففي لغته وأسلوبه كنز للعربية يحفظها على مرّ الزمن، ومادة متجدّدة في كلّ عصر تستقبل بها الزمن، وحاجاته في أداء المعاني ومجال التعبير"².

فدراسة اللغة الشريفة التي نزل بها القرآن الكريم قد جعلت علماء العربية يبحثون عمّا يتوصّلون به إلى فهم معانيه واستنباط أحكامه، ولم يجدوا أولى من الكلمة تتبّعاً لهذه المعاني والأحكام، خاصة وأن الكلمة ليست وحده، بل هي مكوّن من مكوّنات الجملة أو العبارة، يلتزم بعلاقات داخلها، وقواعد تؤلّف كلاماً يستمرّ باستمراره الوجود الإنساني³، والاشتقاق كلفظة صرفية قد كان محل اهتمام العلماء، لأنهم أدركوا أهميته في تنمية اللغة وفضله في صياغة الكلام، وبالتنظر إلى هذه الأهمية في اللغة والحاجة الماسّة إليها، قد تعاوّر علماءنا الأفاضل بالبحث والتأليف منذ أواخر القرن الثاني الهجري، هذا القرن الذي شعروا فيه بخطورة ما يُهدّد القرآن الكريم، ولغة العرب؛ التي آلت بدخول العجم الإسلام إلى الضّعف، ودخلها اللحن فدفعت بالغيورين إلى البحث في خصائص اللغة، ومنها أنهم بحثوا في الاشتقاق، فتعدّدت عندهم نواحي البحث فيه، خاصة وقد شارك فيه عدد غير قليل من أعلام اللغة والنحو في عصور مختلفة، وألّفوا فيه الخير الكثير، غير أن عوادي الزمن أتت على كثير مما ألّفوه، ولم يبق لنا إلا القليل⁴، وكان من تأليفهم فيه أن عدّدوا التعريف له، فجعلوه في اللغة الاقتطاع، فأخذ شقّ

¹ عبد العزيز عتيق: المدخل إلى علم النحو، دار النهضة العربية - بيروت، ط01، 1990م، 55.

² محمد مبارك: دراسات أدبية لنصوص القرآن، دار الفكر - بيروت - لبنان، 1964م، 05.

³ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 28/1.

⁴ ينظر: الأصمعي: اشتقاق الأسماء، حققه: رمضان عبد التواب، صلاح الدين الهادي، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط02،

1415هـ - 1994م، 46.

الشيء يعني نصفه أو جانباً منه¹، واشتقاق الشيء بُنيانه من المرتجل، واشتقاق الكلام الأخذ فيه يميناً وشمالاً، واشتقاق الحرف من الحروف أخذه منه²، واشتقاق الحرف من الحروف أخذ يميناً وشمالاً وترك القصد، واشتقاق الطريق في الفلاة مَضَى فيها³.

أما في الاصطلاح فهو "اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريف الأصل"⁴، وقيل هو "نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهم معنى وتركيباً ومغايرتهما في الصفة"⁵، وقد ذهب بعض علماء أصول الفقه إلى ما يفيد ذات المعنى، إذ حدوا الاشتقاق بقولهم "ردّ لفظ إلى لفظ آخر لموافقته له في حروفه الأصلية، ومناسبته له في المعنى، ولا بدّ من تغيير بزيادة أو نقصان حرف أو حركة، أو كليهما"⁶.

والمتبّع لهذه التعاريف الاصطلاحية وغيرها يجد أنّها مشتركة في مدلولها مع المعنى اللغوي في أن الاشتقاق علم يدل على أخذ كلمة من أخرى مع وجود علاقة معنوية تربط بينهما، واتّحاد في الحروف الأصلية المركبة لهما، وبما أنه عملية هامة في توليد الألفاظ وإنتاجها، وقوة خفية لنمو اللغة وتوالد موادّها وتكاثر كلماتها وتشعب صيغها⁷، فقد اهتمّ العلماء بموضوعه وناقشوه بشكل واسع، ذلك لأنّ التوسّع في اشتقاق الألفاظ، وطرق توليدها في أيّ لغة من اللغات هو وليد الحاجة التي تُفرزها الظروف وتؤثّر فيها البيئة إلى حدّ كبير، وكذلك هي اللغة العربية قد احتاجت إلى هذه المعاني الاشتقاقية، واضطرتّ إليها في حياتها الفقهية والعلمية، والاجتماعية آنذاك⁸، فبما أنّ اللغة العربية أكثر مرونة من غيرها؛ فإنّها كانت "أكثر قبولاً

¹ ينظر: الفيومي: الصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف- القاهرة، ط02، مادة (شقق)، 319/1.

² ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (شقق)، 160/5.

³ ينظر: الزمخشري: أساس البلاغة، دار الكتب المصرية- القاهرة، 1341هـ- 1922م، مادة (شقق)، 499/1.

⁴ الرماني: الحدود في النحو، تحقيق: بتول قاسم ناصر، مجتزئ من مجلة المورد التي تصدرها وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة بالعراق، العدد 01 من المجلد 23، 39.

⁵ الجرجاني: التعريفات، 27.

⁶ السبكي: الإهراج، 222-221/1.

⁷ ينظر: عبد القادر المغربي: الاشتقاق والتعريب، مطبعة الهلال- الفجالة- مصر، 1908م، 14.

⁸ ينظر: طزري حنا فؤاد: الاشتقاق، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت- لبنان، ط04، 2005م، 51.

للاشتقاق الذي يقوم بدور كبير في تنويع المعنى الأصلي، ويزوّد الاشتقاق في العربية بذخيرة من المعاني لا يسهل أداؤها في اللغات الأخرى¹، والاشتقاق على هذا الأساس ظاهرة عظيمة وذات وظيفة أساسية في العربية، فهي تعزّز النظام اللغوي بروابط دلالية تجمع المعنى المركزي للفظ بالمعاني الهاشمية المتصلة به، التي تزيد قوة في الأداء الدلالي وتمكّننا في النص²، ويعدّ هذا الدور المنوط به للاشتقاق، وكذا الحاجة الملحة إليه هي التي دعت العلماء إلى ذلك، حتى إن حاجتهم الملحة إليه قد دعتهم -أيضاً- إلى كشف أسرارها، والبحث في خباياها، وكان من نتائج بحثهم أن اختلفت الآراء فيه وتعدّدت، ولعل أول ما اختلفوا فيه عن الاشتقاق مسألة الأصل الذي يُؤخذ منه، والذي ذهب فيه البصريون إلى أن المشتق يُؤخذ من المصدر بينما ذهب الكوفيون إلى أن الفعل هو أصل المشتقات³، ومع اشتها رأيي البصرة والكوفة يخرج تمام حسان في السنوات الأخيرة بما يخالف نظريتهما معاً، فقد جاء برأي لم يسبقه إليه أحد، وهو رأي يفيد أن الأصول الثلاثة للكلمة (الجدور) هي أصل الاشتقاق، مستنداً في نظرتة هذه إلى ما وجدته في المعاجم العربية، فعلماءؤها حين لم ينسبوا إلى المادة الأصل معنى، واعتمدوا الجدور لإقرار إمكانية تعدّد المعاني بين الكلمات المشتركة فيها يكونون قد وقفوا على ظاهرة الاشتقاق، وبذلك يكون المصدر مشتقاً والفعل - كذلك - مشتقاً⁴.

ويبدو أن قضية المعنى المشترك الذي تدور فيه ألفاظ الاشتقاق إلى جانب ما اختصت به من معنى قد جعلت ابن حزم يتخذ موقفاً منها -أيضاً- لا سيما وأنه يُعوّل كثيراً على الألفاظ الشرعية واللغوية في علاقتها بمعانيها، وهو الذي يقول دائماً "ألفاظ يعبر بها عن المسميات والمعاني المراد إفهامها"⁵، فمُشكل الدلالة قد دفعه إلى الاهتمام باللغة وقضاياها، ومن ذلك أن طرق باب الاشتقاق لما رأى بعض علماء اللغة يضعون المعنى على غير مسماه، ويشتقون من

¹ محمود فهمي حجازي: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية - بيروت، 1405هـ - 1985م، 172.

² ينظر: حديجة عيشل: الدلالة بين المفهوم وإشكالية فهم النص، 156.

³ ينظر: الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف، تأليف:

محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط04، شعبان 1380هـ - فبراير 1961م، 149/1.

⁴ ينظر: تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة - الدر البيضاء - المغرب، 1994م، 169.

⁵ ابن حزم: الرسائل، 411/2/2.

الألفاظ ما لا يشتق منها، كأن سموا الملائكة جنًا لاجتماعهم، وفي ذلك هذيان وجنون¹، والأكثر من ذلك لديه أنهم بالغوا في توسيع مجال الاشتقاق، فألفوا كتابًا في اشتقاق أسماء الله عَلَيْهِ، والله جلّ جلاله لا يُسمّى إلا بما سمى به نفسه، أتباعاً للنص ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾²، ثم اعتماداً على دلالة الظاهرة، وتمسكاً بجرفيته، وبقداسة النص اللغوي والشرعي كان اشتقاق الأسماء على أنواعها مرفوض، فكل اسم علم، وكل اسم جنس، أو نوع، أو صفة هي أصول لا اشتقاق لها³، حتى إنه نفى أن يكون لفظ الاسم في حد ذاته - مشتقاً، وصرح بذلك حين قال "وأما قولهم إن الاسم مشتق من السمو، وقول بعض من خالفهم مشتق من الوسم، فقولان فاسدان كلاهما باطل افتعله أهل النحو، ولم يصحّ عن العرب شيء منهما، وما اشتقّ لفظ الاسم قطّ من شيء، بل هو اسم موضوع مثل حجر، ورمل، وخشبة..، وسائر الأسماء لا اشتقاق لها"⁴.

ويبدو أن اتّساع نظرة العلماء وكلامهم المستفيض في الاشتقاق قد جعل ابن حزم يتخذ منه موقفاً، وينظر في مباحثه شأنه شأن علماء اللغة، وكان من الجوانب التي ركّز عليها في هذه الظاهرة أن حدّد المشتقات، فقال "الذي نعتقد ونقول ونقطع على صحته أن الاشتقاق كلّه باطل حاشا أسماء الفاعلين من أفعالهم فقط، وأسماء الموصوفين المأخوذة من صفاتهم الجسمانية والنفسانية"⁵، ففي كلامه هذا قد قصر الاشتقاق على قسمين اثنين منه، وهما: اسم الفاعل والصفة المشبهة، وهو في ذات الوقت يكون باعتماده عليهما يردّ على من وسّع دائرة الاشتقاق، فجعلها تستوعب صيغاً منها من لا وجود لها بين مفردات اللغة، ولكن أوجدت لتفي بالأغراض النفسية، وقد أشار إبراهيم أنيس إلى ذلك؛ إذ قال "كثير من تلك الصيغ التي يجوز اشتقاقها لا وجود لها فعلاً في صحيح من نصوص اللغة، فهناك فرق كثير بين ما يجوز لنا اشتقاقه من الصيغ، وما اشتقّ فعلاً واستعمل في أساليب اللغة المروية عن العرب، فليس من الضروري أن يكون لكل

¹ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 314/1.

² سورة الأعراف، الآية 180.

³ ينظر: ابن حزم: الفصل، 138/5.

⁴ ابن حزم: المصدر نفسه، 137/5.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 315/1.

فعل اسم فاعل، أو اسم مفعول مرويين في نصوص اللغة، فقد لا يحتاج المتكلم أو الكاتب إلى كليهما من فعل من الأفعال، فالمشتقات تنمو وتكثر حين الحاجة إليها، وقد يسبق بعضها بعض في الوجود، ولهذا يجدر بنا ألاّ نتصور أن الأفعال أو المصادر حين عُرِفَتْ في نشأتها، عُرِفَتْ معها مشتقاتها¹.

فإذا كان العلماء من النحاة² والصرفيين قد توسّعوا في أقسام المشتقّ، فإن ابراهيم أنيس وبعد تأكيده على عدم وجود ضرورة في أن تحوي اللغة مشتقات لكل فعل أو مصدر، ولا بالضرورة أن نجد لكل فعل مشتقاً من المشتقات المسماة عند أهل الاختصاص، يفتح المجال لأصحاب اللغة في وضع مشتقات جديدة، وذلك لأهميتها في إثراء اللغة، ودورها في تمكين المتكلمين من التعبير عن أغراضهم ومقاصدهم، وحتى لا نخالف ما ذكرناه سابقاً، وهو أن ابن حزم يتوخّى المعنى فيما يتناول، لا سيما بعد أن وجدناه يحصر الاشتقاق مع أنه معروف بدوره الفعال في منح المتكلمين حرية التعبير عن أغراضهم وأفكارهم، أن نقول إنما منعته في هذا تلك العلاقة الوثيقة له بالقياس؛ "إذ هو الأساس الذي تبنى عليه العملية الاشتقاقية، كي يصبح المشتقّ مقبولاً بين علماء اللغة، إذ إنّ القياس هو النظرية، والاشتقاق هو التطبيق"³.

فرفض ابن حزم للقياس جملة وتفصيلاً، وإبطاله له قد جعله يُضَيِّق من دائرته، ومنه قال إنّ "الاشتقاق الصحيح إنما هو اختراع اسم ما مأخوذ من صفة فيه، كتسمية الأبيض من البياض، والمصلاة من الصلاة، والفاسق من الفسق وما أشبه ذلك"⁴.

وهكذا نظر ابن حزم إلى هذا الضرب من الاشتقاق، وهو معروف عند العلماء بالاشتقاق الأصغر أو الاشتقاق الصرفي، وهو من أكثر أنواع الاشتقاق شيوعاً وتداولاً عند العلماء، ومن أولّاه أهمية وقيمة تعبيرية، فقد ذكر السيوطي أن هذا الضرب يكون "طريق معرفته تقليب

¹ ابراهيم أنيس: من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ط06، 1978م، 63.

² المشتقّ عند النحويين ينحصر في أربعة أصناف هي: اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة باسم الفاعل، وأفعال التفضيل، وهو ما يرادف الصفة، ويعمل عمل الفعل. ينظر: خديجة الحديثي: أبنية الصرف في كتاب سيويوه، منشورات مكتبة النهضة- بغداد، ط01، 1385هـ- 1965م، 247.

³ ابراهيم أنيس: طرق تنمية الألفاظ في اللغة، مطبعة النهضة الجديدة- القاهرة، 1387هـ- 1967م، 41.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 416/2.

تصارييف الكلمة حتّى يرجع منها إلى صيغة هي أصل الصيغ دلالة إطراد، أو حروفاً غالباً، كضرب فإنه دال على مطلق الضرب فقط، أما ضارب ومضروب ويضرب واضراب، فكلها أكثر دلالة وأكثر حروفاً، وضرب الماضي مساوٍ حروفاً وأكثر دلالة، وكلها مشتركة في (ض، ر، ب)، وفي هيئة تركيبها، وهذا هو الاشتقاق الأصغر المحتجّ به¹، فابن حزم عندما أعطى أمثلة بضارب من ضرب وآكل من الأكل وأبيض من البياض، والمصلي من الصلاة والفاسيق من الفسق وغضبان من الغضب، إنما أراد أن يؤكد على صحة رأيه، ولأنها في نظره متداولة، ولا يكاد يُختلّف في أنّها من مادة واحدة، وتوحي بمعنى مشترك، فقد ركّز عليها، ولم يُعطِ لنفسه الفرصة في اشتقاق أسماء أخرى قد تُوقع مستعملها في الخطأ.

والذي لا نكاد أن نغفله في مقامنا هذا أن ابن حزم قد التفت إلى ما التفت إليه علماء اللغة لما اختلفوا فيما إذا كانت مفردات اللغة جميعها مشتقة أم لا اشتقاق لها أصلاً؟ أم أنّها جمعت المشتق والأصيل معاً؟ وعلى هذا كانوا قد انقسموا إلى ثلاثة أقسام، أما القسم الأول فرأى أن اللغة مزيج بين المشتق وغيره، وقد تزعم هذه النظرة علماء البصرة من مثل الخليل وسيبويه وأبو عمر بن العلاء (ت 154هـ)، والأخفش الأكبر (ت 177هـ)...، وغيرهم، ولم تقتصر هذه النظرة على البصريين، وإنما عرفت كذلك عند جماعة من علماء الكوفة، كأبو عمرو الشيباني (ت 206هـ)، والفراء (ت 207هـ)، وابن الأعرابي (ت 238هـ)²، أما القسم الثاني فيقول أن الكلم كله مشتق³، وهو منسوب إلى متأخري أهل اللغة، وقيل أن الزجاج (ت 311هـ) كان يُشاركهم في الرأي، وهو من قال إن "الكلام كله مشتق"⁴، أما القسم الأخير فذهبوا فيه إلى أن "الكلام كله أصل، وليس منه شيء اشتقّ من غيره، وليس لأحد من أهل اللغة الأعلام المشهورين يقول بذلك، ولا من النحويين الأئمة فيما انتهى إلينا من مذاهبهم"⁵.

¹ السيوطي: الزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه: محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، دار التراث - القاهرة، ط03، 346/1-347.

² ينظر: السيوطي: المصدر نفسه، 348/1. ابن فارس: الصاحي، 33.

³ ينظر: رمضان عبد التواب: فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط06، 1420هـ - 1999م، 294.

⁴ الزجاجي: اشتقاق أسماء الله، تحقيق عبد الحسين مبارك، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط02، 1406هـ - 1986م، 278.

⁵ الضامن: فقه اللغة، وزارة التعليم العالي - بغداد، 1411هـ - 1990م، 80.

وقد ناقش ابن حزم هذه القضية هو الآخر، ولكن بشكل غير صريح، فمال إلى ما تبناه الرأي الأول، إذ إنه ذكر الاشتقاق من أسماء الفاعلين وأسماء الموصوفين، وعدل عن غيرها من المشتقات، فكان وكأنه يقول إن من ألفاظ اللغة ما هو مشتق، ومنها ما لا اشتقاق له أصلاً.

- الاشتقاق في الأسماء:

تعد القيمة التعبيرية التي أثبتها العلماء في دراستهم لصيغ الاشتقاق، والأهمية الأساسية لها في توليد الألفاظ، والكشف عن العلاقات الدلالية بينها سبيلهم الأول في العناية به، فقد حاول معظم علماء اللغة أن يستفيدوا من الظاهرة استفادة عظيمة، فجعلوا من ألفاظه مجالاً خصباً، وهو ما تبين في اتساع مبحثه لديهم، إذ لم يقصروا اشتقاقهم على المصادر فحسب، ولكنهم اشتقوا من أسماء الذوات، كأعضاء الإنسان فقالوا: تأبط الشيء، إذا وضعه تحت إبطه¹، وكذلك من أسماء الأمكنة، ومن أسماء الأصوات على حد قول ابن جني "وقد كثر اشتقاق الأفعال من الأصوات الجارية مجرى الحروف نحو: هاهيت، وحاحيت"²، كما نجدهم اشتقوا من الحروف فقالوا: سألتك حاجة فلو لئت لي؛ أي قلت لي: لولاً، وقالوا سوفت الرجل؛ أي قلت له: سوف³، ولم يكتفوا بهذا وإنما عمدوا إلى الأعداد، وهي أسماء معان جامدة، فقالوا: وحّد وتوحّد بقي وحده، وثنيته ثنية جعلته اثنين..، واشتقوا من أسماء الأزمنة، وهي أسماء معان جامعة اشتقاقاً صريحاً يكاد يكون مطّرداً، ففي اللسان احرّف القوم دخلوا في الخريف، وشتوت بموضع كذا، وتشتيت أقمّت به الشتاء.."⁴.

فعظمة ظاهرة الاشتقاق عند العلماء في الدرس اللغوي، وأهميتها في التعبير عن الأغراض الكلامية قد منحتهم فرصة استغلالها استغلالاً واسعاً، حتى إنه "لا يكاد يخلو مدون تخصصي في اللغة من مبحث تحت عنوان (الاشتقاق)، ذلك بأنه من أكبر الحيشات القياسية التي تمدّ اللغة بجملة مفردات لا يجد المتكلم إليها سبيلاً سواه، فقد يختلج في نفس المتكلم معنى لا يُلبى إلا

¹ ينظر: سعيد الأفغاني: في أصول النحو، 143 - 144.

² ابن جني: الخصائص، 40/2.

³ ينظر: ابن جني: المصدر نفسه، 34/2.

⁴ سعيد الأفغاني: في أصول النحو، 143.

بسردي جملي طويل، غير أن عملية الركون إلى الاشتقاق اللغوي تُعني كلاً طرقي الخطاب (المتكلم والمتلقي) عن ذلك التطويل¹.

وعلى الرغم من أن هذه النظرة المعاصرة قد جأبت وجه الصواب في تحقيق المعاني من الاشتقاق، إلا أن ابن حزم؛ وهو الحريص على المعنى قد نظر إليها عكس ذلك؛ لأن تمثل المعنى لديه لا يخرج عن المفهوم الظاهري الذي يتجلى في التعابير، وتطرحة النصوص "ومن أحال نصاً عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر، أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه"²، وفي الحقيقة أن العمل بالاشتقاق في شتى المجالات مخالف للعمل الظاهري، وهذا لإعتماده على القياس، وبسبب إمكانية الوقوع به في التكلف والمبالغة لحد الإبهام والغموض، وإذا كان هذا منافياً لما يتمذهب به، فإن تمثل المعنى لديه لا يتم بالمبالغة في توليد الألفاظ من الاشتقاق؛ لأنها قد تبعد بصاحبها عن فهم المراد.

ولعل من المشتقات التي رأى فيها ذلك فوقف ضدها موقف الخصم العنيد، ما اشتق من الأسماء؛ ومنها أسماء الجنس، وأسماء الأعلام.. وغيرها، وقد انطلق في تبين موقفه هذا من الأسماء خصوصاً؛ لأنه يرى الاسم والمسمى شيئين مختلفان أبعد اختلاف، أو بمعنى آخر الأسماء ليست شيئاً سوى أنها تعبيرات وُضعت للتفاهم، وليتوصل بها المخاطبون إلى إفهام مرادهم من المعاني³، فمعاني الأسماء التي استند إليها بعضهم في اشتقاق الألفاظ منها ليست على حقيقتها ما دامت المسميات الدالة على معانيها غير موجودة، ولا متحققة في العالم الخارجي وجوداً مادياً وتحققاً عينياً، وعليه ذكر أن المسميات "لما لم تتوصل إلى الإخبار عنها أصلاً إلا بتوسط العبارات المتفق عليها عنها جعلت المسميات عين تلك العبارات، وإنما المراد المعبر بها عنها، ولما لم يكن سبيل إلى الثناء على الله **وَعَلَىٰ** إلا بذكر الاسم المعبر به عنه، لم يقدر على إيقاع الثناء والمدح والتسبيح له تعالى إلا بتوسط الاسم"⁴.

¹ سيروان عبد الزهرة الجنابي: الاشتقاق عند ابن جني (دراسة تحليلية)، مجلة اللغة العربية وآدابها - العراق، العدد السادس، حزيران 2008م، 180.

² ابن حزم: النبذ في أصول الفقه الظاهري، 38.

³ ينظر: ابن حزم: الفصل، 142/5.

⁴ ابن حزم: الرسائل، 188/2/2.

إذن، الفرق الموجود بين معاني الأسماء والمسميات، ولأنه يجعل الفرد المسمى بالاسم هو ما يقابل الاسم، ليس ما يقابل معناه، أو دلالته قد مكّنه من الرّدّ على أولئك الذين قالوا "إنما سُمّيت الخيل خيلاً؛ لأجل الخيلاء التي فيها، وإنما سُمّي البازي بازيًا لارتفاعه، والقارورة قارورة لاستقرار الشيء فيها، والخابية لأنها تُخبّي ما فيها"¹، فمثل هذه المشتقات لا أساس لها عنده كون الاسم غير مسمّاه، لأنه إذا كانت كذلك صحّ أن "تُسَمّي رأسك خايبة؛ لأن دماغك مُخبّوء فيها، وأن تسمّي الأرض خايبة؛ لأنها تُخبّي كل ما فيها، وأن تسمّي أنفك بازيًا لارتفاعه، وأن تسمّي السّماء والسّحاب بازيًا لارتفاعهما، وكذلك القصر والجبل، وأن تسمي بطنك قارورة؛ لأن مصيرك مستقرّ به، وأن تسمّي البئر قارورة؛ لأن الماء مستقرّ فيها، وأن تسمّي المستكبرين من الناس خيلاً للخيلاء التي فيهم"²، ولم يكتف بهذا بل أضاف إلى ذلك أنه إذ اثبت ما قالوا "لكانت الأسد أولى أن تسمّى خيلاً، لأنهم أكثر خيلاء من الخيل، ولكانت النسور أولى أن تسمّى بزّة من الصقور، لأنها أشدّ ارتفاعاً منها، وإلاّ فما الذي جعل القوارير أولى بهذا الاسم من الرّمّان والعتائد والإدراج والقلال"³، وهذه الأقوال وغيرها إنما هي ردود أراد بها إبطال ما ادّعوه من إمكانية تصوّر أن الدلالة المعنوية مشتقة من الدلالة الحسية⁴، وذلك أنها أسماء تقابل الأفراد والأشياء، ولكنها لا تمثل معناها أو دلالتها، لأن معنى الاسم أو دلالته تتحدّد وفقاً لشيء آخر غير وجود مسمّاه⁵، فالمسمّيات على هذا الأساس هي أعيان قائمة، وذوات ثابتة تراها الملائكة في حين جهّلت الأسماء التي علّمها الله ﷻ لآدم، والتي أوقفه عليها⁶، وهنا يتجلى المبدأ الثاني الذي منَع ابن حزم من التّعويل على مثل هذا الاشتقاق، فالله سبحانه وتعالى أوقف آدم ﷺ على جميع الأسماء في آن واحد، "فليس بعضها قبل بعض بل كلّها معاً"⁷، وبما أنها أسماء من

¹ ابن حزم: الإحكام، 416/2.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 416/2.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 417/2.

⁴ ينظر: رمضان عبد التواب: فصول في فقه العربية، 293.

⁵ ينظر: بسيوني: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، 107.

⁶ ينظر: ابن حزم: الفصل، 33/5.

⁷ ابن حزم: الإحكام، 400/1.

لغة أَوْقَفْنَا عَلَيْهَا الْمَوْلَى وَعَلَيْكَ بَعْدَ أَنْ لَقَّنَهَا آدَمَ الْكَلِمَةَ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ نَحْتَفِظَ بِأَصَالَةِ أَسْمَائِهَا، وَبِفَهْمِ
معاني ألفاظها لِنَعْدِمِ الْغَمُوضَ وَالْإِلْتِبَاسَ، وَإِذَا كَانَ الْإِشْتِقَاقُ مِنْ غَيْرِ مَا صرَّحَ بِهِ، وَهُوَ "اخْتِرَاعُ
اسم شيء ما مأخوذ من صفة فيه، كتسمية الأبيض من البياض، والمصلاة من الصلاة، والفاسيق
من الفسق، وما أشبه ذلك"¹ يعتمد القياس كمطلب أساسي، فإنَّ العمل به بالنسبة له غير
مسموح، وهو فاسد البتة حسب ما دلَّ عليه قوله "إنَّ اشتقت الخيل من الخيلاء، أو القارورة من
الاستقراء، والخبائية من الخبء، فمن أي شيء اشتقت الخيلاء، والاستقرار، والخبء، وهذا
يقتضي الدور الذي لا ينفك منه، وهو أن يكون كل واحد منهما اشتقَّ من صاحبه، وهذا
جنون، أو وجود أشياء لا أوائل ولا نهاية"².

فبعد مناقشة طويلة منه، وبعد أخذ وعطاء تبين له بالبرهان الضروري أنه لم "توجد قطَّ
الخيلاء إلا والخيل موجودة، ولا وُجِدَتِ الخيل إلا والخيلاء موجودة، ولم يُوجد قطَّ أحدهما قبل
الآخر، فَبَطُلَ قولهم"³، ويبدو أن ما توصل إليه ابن حزم قد عُرِفَ عند جمع من العلماء غير أنهم
لم يُعَالُوا كمعالاته في التصدي لهذه الظاهرة، خاصة وأنها ظاهرة أصيلة في اللغة العربية.

ومهما يكن فإنَّ دور المتكلم في هذا المجال، ووظيفته الفعالة في استحداث ما يحتاج إليه
من الأوزان، والصيغ للتعبير عن أغراضه قد منحته حرية التصرف في المشتقات، وفي اختيار ما
يعبر به عن أفكاره، وهو ما يعني أن مذهب عدم الاشتقاق من الأسماء لجمودها أو لتوقيفها لا
مسوغ له، لأن اللغة العربية في طبيعتها لغة اشتقاقية تستطيع إثراء نفسها بزيادة مفرداتها لتمكن
من قوَّة التعبير، ومواكبة الحداثة في جدَّة الموضوعات⁴، والملاحظ أن هذه الأهمية التي حظي بها
الاشتقاق على عمومه قد جعل ابن حزم نفسه يتراجع عن حكمه في الاشتقاق من الاسم، وهو
ما ظهر في كتابه (جمهرة أنساب العرب) الذي عرَّض فيه أسماء للاشتقاق، وذلك مثل: البراجم
التي سموا بها قبائل من العرب، لأن قائلهم حارثة بن عامر بن عمرو بن حنظلة قال "أيتها القبائل

¹ ابن حزم: الإحكام، 416/2.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 416/2.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 417/2.

⁴ ينظر: ناصر الدين الأسد: تحقيقات لغوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط01، 2003م، 174.

التي قلّ عددها، تعالوا فلنَجْتَمع، فلنكن كبراًحم اليد"¹، وذَكَرَ أن عمرو بن عبد الله بن جابر سُمِّي عمرو الهادي لأنه كان يوقِد ناره للأضياف لمن ضلّ، فكان اسمه الهادي مشتقاً من (هدى) التي تعني الإرشاد إلى السبيل بعد ضلال عنه²، وقد عدّت هذه الأمثلة التي أوردتها الدليل القاطع على أن الاشتقاق سرّ من أسرار العربية، وطاقة كامنة أسهمت في تنمية اللغة، وفي وفرة صيغها، واتّساع مجالها الدلالي، وبسبب هذه الأهمية اللغوية والدلالية اعترف أغلب العلماء عرباً وعجمًا قديماً وحديثاً بضرورة الاتّساع في استخدامه من أجل الاستعانة به في الحياة الاجتماعية والعلمية.

2- الجمع:

إن الجمع مبحث من المباحث الصرفية التي عُنِي بها الدراسون عناية كبيرة لا سيما الأصوليون منهم، هؤلاء الذين قد دقّقوا النظر في كثير من المباحث اللغوية حتى إنهم "اعتنوا في فَنِّهم بما أغفله أئمة العربية، واشتدّ اعتناؤهم بذِكْر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع"³، فعلماء أصول الفقه ينظرون إلى اللغة نظرة شاملة، فهي لغة الشرع وسبيل الاستدلال على الأحكام وفهم خطاب المولى ﷺ، وهي الوسيلة الاجتماعية التي تحقّق التخاطب بين أفراد الجماعة اللغوية، وحسب هذه الوظيفة كان النظر في مسائلها المختلفة المهمة الأولى في مصنّفاتهم، ويعدّ الجمع من القواعد اللغوية التي تحمل أبعاد دلالية هامة، لذلك استوفى حقه من البحث عند القدامى، فبعد أن أجمعوا على معنى الجمع؛ الذي هو ضمّ شيء إلى أكثر منه⁴، اختلفوا فيما يُراد به هذا الضمّ، ذاك "لأن التثنية والجمع شريكان من جهة الجمع والضمّ، وإنما يفترقان في المقدار والكمية"⁵، فكان الجمع؛ وهو يقاسم التثنية في حمل معنى التكثر والزيادة في عدّتهما عن الواحد، قد أدّى إلى ظهور الخلاف بين الدارسين له، فبعضهم رأى أن الجمع

¹ ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، 222.

² ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 95-98.

³ إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1418هـ - 1997م، 60/1.

⁴ ينظر: ابن يعيش: شرح المفصل، قدم له: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1422هـ - 2001م، 213/3.

⁵ ابن يعيش: المصدر نفسه، 213/3.

يُصْطَلَح على الاثنيين، كما يُصْطَلَح على ما زاد عنهما، ومن هذا ما ورد عن الخليل، فقد عدّ الاثنيين جمعاً، لأنه التثنية جمع شيء إلى مثله¹، وكذلك كان كبير النحاة سيبويه يعدّ المثني جمعاً، وعليه قال "إن الألف والنون في (فَعَلْنَا) في الاثنيين والجمع"²، وهو ما يعني أنه يجعل الجمع على حدّ التثنية، ويبدو أن هذا الاصطلاح قد شاع بعدهما، وانتشر خاصة بعد أن وقفوا على شواهد كثيرة من القرآن الكريم، ومن نصوص الشعر العربي التي تؤيد هذا التّمط، حتى إنهم لم ينظروا إليه على أنه خروج عن النّمط المتعارف عليه في النظام اللغوي، وإنما جعلوه حاصلًا في الاثنيين بلا نزاع³.

بينما ظهر فريق آخر من العلماء رأى أنّ الأصل في هذا المبحث الصرفي أن تعبّر عن الأسماء في اللغة بلفظ الجمع، كما تعبّر عنه بلفظ المثني، ولفظ المفرد، لذلك فالجمع غير المثني، وقد وجدوا في كلام العرب وفي تعابيرهم علامات تدلّ على الجمع، وأخرى دالة على المثني، ومن ذلك أن فصلوا بين ضمير التثنية، وضمير الجمع، فقالوا في المثني (فَعَلَا)، وفي الثلاثة (فَعَلُوا)، وفي أمر الجمع (افْعَلُوا)⁴.

والملاحظ أنّ مسألة الجمع في حالتها هذه كانت محطّ دراسة عند النحاة، ولكنها عند الأصوليين أكثر بحثاً، كيف لا وهم الذين عدّوا اللغة مناط فهم ما خاطبنا به المولى وَعَجَلًا، وسبيل الوصول إلى ما تدلّ عليه الألفاظ بتراكيبها المختلفة من معان وأحكام فقهية؛ "لأن وضع اللفظ إنما كان لِقَصْدِ تحصيل المعنى منه، وأن يُعرّف كل واحد ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل، وذلك مشروط بوضع، ضَبْطًا يُمتنع معه دخول الزيادة والنقصان، وإذا قبل من أحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه، أفْضَى ذلك إلى اضطراب اللغة، وإبطال فائدة وضعها"⁵، فاللغة وهي تؤدّي وظيفتها التّواصلية بين الأفراد اللغوية، وأثناء تحديد

¹ ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط2، 1353هـ- 1935م، 73/5.

² سيبويه: الكتاب، 48-06/2.

³ ينظر: الكفوي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، قابله وأعدّه: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان، ط2، 1419هـ- 1998م، 332.

⁴ ينظر: الرازي: الحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، (د.ط)، (د.ت)، 371/2.

⁵ الأمدى: الإحكام، 100/4.

هذا الجانب الوظيفي المتمثل في الفهم والإفهام استطاع ابن حزم أن يتناول هذه الخاصية اللغوية، وأن يعرض رأيه صراحة في مخالفة الفريق الأول، فقال "إن الألفاظ في اللغة إنما هي عبارات عن المعاني، ولا خلاف بين القُرب في أن الاثنين لهما صيغة في الإخبار عنهما غير الصيغة التي للثلاثة فصاعداً، وإن للثلاثة فصاعداً إلى ما لا نهاية من العدد صيغة غير صيغة الخبر عن الاثنين، وهي صيغة الجمع، ولا خلاف بين أحد من أهل اللسان في أنه لا يجوز أن يقال: قام الزيدون، وأنت تريد اثنين، ولا جاءني الهندات، وأنت تريد اثنتين"¹، والذي نفهمه من كلامه يدل على أن الجمع لا يُصطلح إلا على "ما عدا الأفراد والثنية، وليس ذلك إلى ثلاثة أشخاص متغايرة فصاعداً، بلا خلاف من أهل اللغة، وحفاظ ألفاظها، وضباط إعرابها"².

ليس هذا فحسب، وإنما نجد - كذلك - في الآيات القرآنية، والنصوص الشعرية التي استدلوا بها لا يوافقهم الرأي، ففي قوله تعالى ﴿إِنْ تَوْبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ﴾³ جاء الخطاب بصيغة الثنية (توباً)، في حين كان المضاف إلى المخاطب بصيغة الجمع (قلوبكم)، وإنما لهما قلبان، لكن ذكراً في الآية بلفظ الجمع، فصح أن يكون المراد من القلوب هذه الدواعي⁴، وعلى منوال هذه الآية جاء نظم الشاعر جامعاً بين المثني (ظهرهما)، ولفظ الجمع (ظهور)؛ إذ قال⁵:

وَمَهْمَهَيْنِ قَذَفَيْنِ مَرَّتَيْنِ ظَهْرَاهُمَا مِثْلُ ظُهُورِ التُّرْسَيْنِ⁶.

¹ ابن حزم: الإحكام، 312/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 308/1.

³ سورة التحريم، الآية 04.

⁴ ينظر: الرازي: المحصول في علم الأصول، 374/2.

⁵ ينسب البيت إلى خطّام بن نصر بن عياض بن يربوع الجاشعي. ينظر: رضي الدين الاسترأبادي: شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهد للبغدادي، حققها وضبط غريبها وشرح مبهمها: محمد نور الحسن، محمد الزقراف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، 1402هـ - 1982م، 194/1/1.

⁶ المهمهان مثني المهمة وهو الصحراء المقفرة. القذف البعيدة الأرجاء الواسعة، المرت الأرض التي لا تنبت، رجل مرت ليس له شعر بجانبه وأراد وصف الصحراء بخلوها من النبت صغيره وكبيره. الترسان مثني الترس وهو ما يتقى به ضربات السيف وغيره. ينظر: ابن يعيش: شرح المفصل، 211-210/3.

وعلى الرغم من أن علماء اللغة قد أثبتوا بعض الشواهد الشعرية، كما استخرجوا الآيات البيّنات التي خرج فيها المثنى إلى معنى الجمع، إلا أن ابن حزم لم يُفسرها بتفسيرهم، لأن مثل هذه الأمثلة إنما هي "باب محفوظ في الجوارح خاصة، وقد نقل النحويون هذا الباب، وقالوا إن كل اثنين من اثنين فإنه يُخبر عنهما كما يُخبر عن الجمع، كأن العرب عدت الشيين المخبر عنهما، ثم أضافتهما في الشيين اللذين هما منهما، فصارت أربعة، فصَحَّ الجمع"¹، وابن حزم يَقْصِر جمع المثنى على الجوارح، لأن الاستعمالات اللغوية المعهودة عن أهل العربية قد وردت فيها خصوصاً على هذا التّمط، وقد خصَّ هذا النوع بالجمع نظراً للمعنى، إذ كلُّ ما في الجسد منه شيء واحد، فإنه يقوم مقام شيئين، فلما ضمَّ بعضه إلى بعض جاز فيه الجمع، والإفراد، والتثنية، ولكن المختار هو الجمع²، وقد سُمِع فيه عن أهل اللغة كثير، لذلك لا يجوز أن يُتعدى فيه المسموع من العرب، ولا يجوز القياس عليه³.

ولعل معاداة ابن حزم للقياس، واحتكامه إلى ظاهر اللغة، التي نزل بها القرآن الكريم وبها تكلم النبي ﷺ، قد قيّدت أحكامه في حيزٍ معيّن، وعلى الرغم من ذلك فإن ما أشار إليه هو وغيره من الدارسين يعدّ سمة من السمات اللغوية التي تدل على شجاعة العربية⁴، وخاصية من خصائصها العجيبة الفريدة، التي "مهّما أجهّد اللغويين أنفسهم في تبرير مثل تلك الاستعمالات، فلن يستطيعوا إنكار أنها لا تُمتّ للمنطق العام بصلّة؛ لأن لغة منطقتها الخاص"⁵، ومن منطقتها عدم ثبات الظواهر اللغوية، وتغيّر صورتها في حالات مختلفة، وفي الحقيقة هي قوة تعمل على دفع اللغة نحو التطور في جميع أنظمتها⁶، بل وتعطيها مرونة في الاستعمال اللغوي، كما هي

¹ ابن حزم: الإحكام، 309/1.

² ينظر: الفراء: معاني القرآن، تحقيق: يوسف نجاتي ومحمد علي نجار وعبدالفتاح شلي، الدار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، (د.ط.)، (د.ت.)، 307/1.

³ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 309/1.

⁴ ينظر: ابن جني: الخصائص، 444/2.

⁵ إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، 158.

⁶ ينظر: أحمد قدور: مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر هجري، منشورات وزارة الثقافة - دمشق، 1996م،

الحال مع استعمال الجمع عند إرادة المثني، أو مجيء خطاب الجمع بصيغة المفرد..، وغيرها، خاصة وأن الشواهد التي وردت عليها قد ابتعدت عن الغموض والإبهام؛ لاشتمال أكثرها على قرائن سياقية تكشف عن المقصود بالتعبير، مثلما هو في قوله تعالى ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضِرِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾¹، فقد خاطب المولى ﷺ المثني بلفظ الجمع (تسوروا)، فالذي دل على أنهما اثنان لا غير، بين في قوله ﴿خَصَمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾²، وفي قوله ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَجْتِكَ إِيَّايَ نِعَاجِيَّ﴾³، فالقرينة تدل في الآيتين على التثنية، ومعنى ذلك أن السياق يقتضي تثنية (اختصما) مراعاة للفظ (خصمان)، كما في قراءة بعضهم؛ التي أرجعت النص إلى أصله، فتحاصم الفوج يقتضي وقوع الأمر بين اثنين لجواز أن يصحب كلا منهما من يعاضده⁴، والقراءات محل احتجاج في العربية متواترة كانت أو شاذة⁵، وعلى الرغم من وجود ما يدل على أنها للمثني، إلا أن ابن حزم لا يزال متمسكاً برأيه في أنها للجمع، إذ نزلت في ستة نفر⁶، وقد أولها إلى الجمع في هذا المقام بأن ذكر ستة ممن نزلت فيهم، وأردفها بآيات تدل على أنها لهم، وهو الذي أشار إلى أن (خصمان) تدل على الخصمين، وقد يكونان جماعتين، كما يمكن أن يكونا فردين، ولربما أثر البعد عن ذلك رغم اعترافه بأن "الخصم يقع على الواحد، والاثنين، والجماعة وقوعاً مستويًا"⁷ انكاراً منه للقياس، لا سيما وأنه قال "لا حجة لهم في ذلك في إيجابهم بهذا أن يكون الخبر عن الاثنين، كالخبر عن الجماعة، لأن ذلك قياس، والقياس فاسداً"⁸.

¹ سورة ص، الآية 21.

² سورة ص، الآية 22.

³ سورة ص، الآية 24.

⁴ ينظر: الألوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 179/23.

⁵ ينظر: السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، قرأه وعلق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، (د.ط)، (د.ت)، 76-75.

⁶ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 310/1.

⁷ ابن حزم: المصدر نفسه، 310/1.

⁸ ابن حزم: المصدر نفسه، 309/1.

وإلى ذات الأمر ذهب في قوله تعالى ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾¹، فقد فسّر حُكْم الآية على أنه "لا يجوز أن تحطّ الأم عن الثلث إلى السدس عندنا إلا بثلاثة من الإخوة لا اثنين، وقولنا في ذلك هو قول ابن عباس، وهو في اللغة بحيث لا يجهل محلّه إلا جاهل، وإنما حَكَم من حَكَم بردّ الأم إلى السدس باثنين من الإخوة إمّا بقياس، وإمّا بتقليد، وكلّ ذلك فاسد"²، والظاهر في كلامه عمّا جاء في الآية يدلّ على أن القياس، والتقليد الذي استند إليه العلماء يقضي بأنّ أقلّ الجمع هو الإثنان؛ لأنّ لفظ الجمع يقع على الاثنين في اللغة، كما ورد في تعابير أهلها، وعليه أجمع جمهور العلماء على أن المراد بالإخوة هنا الإثنان فصاعداً، بما أنه يجوز وضع لفظ الجمع موضع التثنية إذا اقتُرنت به دلالة³، بينما يرى ابن حزم وآخرون أن أقلّه الثلاثة؛ لأن ابن عباس رضي الله عنه قال به، فلم يحجب الأم من الثلث إلى السدس إلا بثلاثة إخوة فأكثر، وهو المشهور -أيضاً- عند العرب، وهو ما تخاطبت به بينها في الأغلب، لذلك كان الأصل في الجمع ثلاثة فما فوق، أما عن دلالته على المثني فلا يعدّو أن يكون شكلاً من أشكال المجاز، الذي تخرج فيه الجماعة اللغوية عن النمط المؤلف في كلامها، والانحراف به إلى نماذج لغوية أخرى تعود إلى "اختيار المتكلم لأدواته التعبيرية من الرصيد المعجمي للغة، ثم من تركيبه لها تركيباً تقتضي بعضه قوانين النحو، وتسمح ببعضه الآخر سبل التصرف في الاستعمال"⁴، وهو ما يعني أن الحدّث اللساني تركيب يخضع لقواعد اللغة وأنظمتها؛ اللغة التي تجعل المتكلم يعبر بها عن مقاصده، فيختار منها ما يقتضيه المقام، لذلك فهو يتصرّف في ألفاظها حسب ما يؤدّي المعنى ويحقّق التواصل، ليس هذا فحسب ولكنّ مثل هذا العمل يعدّ الأساس في خلق "معاني جديدة بألفاظ قديمة، أو بألفاظ لها دلالتها المعينة في التركيب المعين، وهذا ليس عيباً في اللغة، بل

¹ سورة النساء، الآية 11.

² ابن حزم: الإحكام، 310/1-311.

³ ينظر: الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب العاملي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، (د.ط.)، (د.ت.)،

132/3

⁴ عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، طبعة منقّحة ومشفوعة ببليوغرافيا الدراسات الأسلوبية والنبوية، الدار العربية للكتاب، ط03، 96.

هو تشجير لغوي رائع، يعمل على خلق معاني جديدة عن طريق المجاز، وتعطي معاني إضافية للفظ حالة ارتباطها بالنسيج اللغوي المعين¹.

ولأن التعبير بشتى أنواع البديع - كما دار بين العرب في لغتهم الفصيحة عند النطق بها من تقديم وتأخير، وتشنية وجمع، وانتقال في استرسال الكلام من غيبة إلى حضور - ضرورة لغوية لا يلجأ إليها الفرد إلا عند قصور الألفاظ الحقيقية عن الوفاء بمطالب التعبير اللغوي، فإنه ما من ضير قبول التشنية جمعاً، خاصة إذا كان النظام اللغوي يسمح بشيء من الترخص في القرائن التي تعمل متعاونة على إحكام تماسك الجملة، في مواضع معينة لآداء أغراض دلالية مخصوصة²، كما هي الحال في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾³، إذ إن الإشارة صريحة إلى أن الله عَزَّ وَجَلَّ أنزل السماء والأرض منزلة العقلاء، وهو يُوجِّه الأمر إليهما، وقد جعلهما ممن يُخاطب فيُجيب، ووصفهما بالخضوع، وهنا يتجلى السر في وصفهما بصيغة الجمع (طائعين)، وليست المثني (طائعتين) على اللفظ المقتضى في السياق (قالتا)، أو حتى عن المعنى المقتضي (طائعات) بصيغة جمع المؤنث⁴.

ولهذا نقول إن تحقيق الأغراض الكلامية وفهم معانيها بهذه الأنماط التركيبية الخارجة عن الأصل، ما دام لا يؤدي إلى الغموض كما يردّد ابن حزم نفسه في كثير من الأحيان، فإن العمل به جائز غير مردود، ولربما الاعتماد عليه في العربية الفصحى قرآناً وشعراً أكبر دليل على ذلك "والقرآن لا يلجأ إلى قليل الاستعمال إلا إذا كان وراءه غرض معنوي، أو تناسب لفظي"⁵، أما الشعر العربي فقد كَشَفَت الأبحاث أن دراسته، ومحاولة اكتشاف قوانينه وكيفية انتاجها للدلالة

¹ صالح بلعيد: في قضايا فقه اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، 1995م، 66.

² ينظر: عبد اللطيف حماسة: العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، مطبوعات الجامعة - الكويت، 1984م، 337.

³ سورة فصلت، الآية 11.

⁴ ينظر: الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، شارك في تحقيقه: فتحي حجازي، مكتبة العبيكان - الرياض، ط01، 1418هـ - 1998م، 371/5-372.

⁵ العدوي محمد راضي: الفروق الدلالية في أبنية الكثرة دراسة في مفردات القرآن الكريم (عبيد وعباد، إخوان وإخوة نموذجاً)، مجلة

العلوم والدراسات الإنسانية كلية الآداب والعلوم، المرج - مجلة علمية إلكترونية محكمة - العدد 01.

"مدخل ضروري لا غنى عنه لدراسة النصوص الدينية، والذين يُهَوِّنون من قدر الشعر، ومن قَدَّر العلوم اللغوية التي تعدّ أدوات لدراسة الشعر، إنما يغلقون الباب في الواقع عن دراسة القرآن ذاته وفهّمه"¹، ونحن لا ننتع ابن حزم بذلك، وإنما نشير إلى أن إمكانية خروج لفظ الجمع إلى الدلالة على المثني وارد في لغة العرب، ولذلك لم يكن حُكْمُه على تلك الآيات الواردة بمعنى المثني مقبولاً.

3- اسم الجمع:

تعدّ فكرة تحديد دلالة النصوص الشرعية والوصول بها إلى المعنى المراد منها من أهمّ ما ركّز عليه ابن حزم أثناء عرضه للقضايا اللغوية، فقد استطاع بفضل حرصه الشديد على ضبط الأحكام، وتحديد القصد في النصوص أن يدرّس اللغة ويضبط مسائلها وأدقّ ظواهرها، ففي أقلّ الجمع من كتابه الإحكام لم يقف عند مسألة الجمع "كصيغة مبنية من الواحد للدلالة على العدد الزائد على الاثنين"²، وإنما أشار إلى قضية لغوية أخرى تُعرّف في اصطلاح النحاة باسم الجمع، هذا الاسم الذي يُخالف الجمع³ في أنه يتضمّن معنى الجميع، ولا مفرد له من لفظه⁴، إذ هو في الأصل موضوع لأداء معناه، وهو الجمع، ولكن بلفظ المفرد.

ولأن هذه الأسماء ذات خاصية فريدة عن غيرها من الجموع، لم ير في حكمهم عليها أن الجمع يدل على ما كان أقلّ من الاثنين صواباً، لأن معناها في الأصل يُوضَع للمفرد وللمثني وللجمع، كما هي الحال عند لفظتي (الإلب) و(الحرب)؛ إذ نقول هو إلب عليّ، وهو حرب عليّ، وهما حرب عليّ، وإلب عليّ، وهم حرب عليّ، وإلب عليّ⁵، ومثلها كان قوله تعالى

¹ نصر حامد أبو زيد: النص السلطة - الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، ط01، 1995م، 93.

² الرماني: الحدود في النحو، 39.

³ ينظر: المررد: المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، 1415هـ - 1994م، 291/2.

⁴ ينظر: شوقي ضيف: تيسيرات لغوية، دار المعارف - القاهرة، 57.

⁵ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 310/1.

﴿وَهَلْ أَتَتْكَ نَبْؤُا الْحَصْرِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿١١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾¹، بلفظ (الخصم)؛ الذي هو اسم جمع "يقع على الواحد والاثنين والجماعة وقوعاً مستويًا"²؛ لأن أصله المصدر³.

ومثل هذه الأسماء في اللغة يكون "معناها يبين معنى الجمع ومعنى المفرد؛ فهي تشبه الجمع في أنه يعبر بها عن غير واحد من الأفراد، وتشبه المفرد في أن (القوم) مثلاً، وإن احتوى على عدد كثير من الناس، فهو فرد يميّز عن غيره"⁴.

وعلى هذا يكون المراد بالخصم في الآية الكريمة ما زاد عن الإثنين، وإن ذكر (خصمان) بدليل قوله تعالى في آية أخرى ﴿هَذَانِ خَصِمَانٍ اٰخْتَصَمُوْا فِي رِبِّهِنَّ﴾⁵، فكانت (خصمان) بلفظ المثني دالة على الجمع وحاملة لمعناه، لأن الخصم صفة وُصِفَ بها الفوج، أو الفريق، فكأنه قيل هذان فوجان، أو فريقان يختصمان، فجاءت (هذان) إشارة لللفظ، و(اختصموا) إشارة للمعنى⁶، وعليه لا يُمكن الاحتجاج بهذه الآية على أن أقل الجمع اثنان، كون (الخصم) مصدر يستوي فيه الواحد المذكور وغيره، وقد كان أكثر الاستعمال فيه توحيداً، أما من ثناه وجمعه فقد حمّله على الصفات والأسماء، وهي نظرة مقارنة لما أشار إليه بعض الباحثين المعاصرين، إذ عدّوا هذه الألفاظ، وغيرها من "الكلمات التي وُجِدَتْ في اللغة على صورة المفرد، ولكن معناها يدلّ على أكثر من واحد، مما يدل على أن صورتها الأولى في اللغة كانت بلفظ واحد دائماً في كل أحوال الإفراد والجمع، إلا أن اللغة، وهي تتطور وتتسع أجزات إخضاع هذه الألفاظ للإفراد، والجمع على الأقيسة التي عرفتتها، فكان منها المفرد والمثني والمجموع"⁷.

¹ سورة ص، الآيتان 21-22.

² ابن حزم: الإحكام، 310/1.

³ ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 165/15.

⁴ براجيستراسر: التطور النحوي، 106-107.

⁵ سورة الحج، الآية 19.

⁶ ينظر: الألوسي البغدادي: روح المعاني، 179/23.

⁷ باكرة رفيق حلمي: صيغ الجموع في اللغة العربية مع بعض المقارنات السامية، جامعة بغداد- بغداد، 1972م، 05.

ومثله قوله تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾¹، فحين ذكر (طائفتان) للدلالة على المثني، كانت حجتهم عند ابن حزم باطلة، لأن هذه اللفظة -أي الطائفة- تقع على الواحد والاثني وعلى الأكثر كذلك، وقد أخبر المولى رحمته عنها مرّة بلفظ الجمع (اقتتلوا)، وأخرى بلفظ الاثنين (أصلحوا بينهما)، فكان الأمر بالإصلاح المقصود به الجماعتين المقتتلتين، ثم علمنا تعالى وجوب الإصلاح بين الاثنين، كوجوبه بين الكثيرين بقوله تعالى ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾²، فالطائفتان وهي مثني عبر عنها بضمير الجمع، فأمر بالإصلاح بين المنتسبين إليهما من جمع المؤمنين³، ومن ثمة تمّ العدول عن المثني إلى الجمع في (اقتتلوا)، كما وقع العدول ثانية وبصورة عكسية عن الجمع إلى المثني في (بينهما)، ولعل هذا التعبير الوارد في القرآن الكريم، الذي أدّى إلى الاختلاف في الحكم هو من الخصائص الفنية التي كان لها الدور الفعال في بيان أغراض النصوص كونه "يُلفِت الانتباه بقوة، ويُسهِم في التركيز الشديد على البنية اللغوية ذاتها، بسبب عدوله عن المؤلف"⁴، فالعدول من أسلوب التثنية إلى أسلوب الجمع في الآية، قد أثر على المستوى الدلالي لها، فمدّ السياق بدلالات متنوعة وإيجاءات خاصة، بما تحويه بنية الخطاب من أنساق متغايرة لصورة موحّدة القصد⁵.

¹ سورة الحجرات، الآية 09.

² سورة الحجرات، الآية 10.

³ ينظر: ابن كثير: المصباح المنير في تهذيب تفسير ابن كثير، إعداد جماعة من العلماء بإشراف: صفى الرحمان المبار كفوري، دار السلام- الرياض، ربيع الثاني 1434هـ- مارس 2013م، 1349.

⁴ أسامة البحيري: تحولات البنية في البلاغة العربية، دار الحضارة- طنطا، ط01، 2000م، 56.

⁵ ينظر: حسن طبل: أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، دار الفكر العربي- القاهرة، 1418هـ- 1998م، 26-27.

الفصل الثاني

الدلالة النحوية

- 1- البدل.
- 2- الضمير.
- 3- أسماء الإشارة.
- 4- حروف المعاني

لقد كانت دراسة الأصوليين لقضايا المعنى ومشكلاته تتميز عن دراسة غيرهم لها؛ ذلك لأنهم استفادوا من العلوم الإنسانية المختلفة في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام والقواعد الفقهية، وقد كانت من أكثر هاته العلوم اعتماداً عندهم العلوم اللغوية ومنها النحو، وعليه قد لا نغالي إذا قلنا إن اعتمادهم عليها بالدرجة الأولى هو الأساس لديهم؛ لأن الحقيقة تشير إلى أن العرف الشرعي يُعدّ جزء من العرف اللغوي، يُؤثر فيه ويتأثر به¹، فقد نظروا إلى القواعد اللغوية والنحوية على أساس أنها الطريق للوصول إلى الأحكام الشرعية، والتأكد من صحّة استنباطها، كما أن هذه القواعد كانت الأساس الذي تستند إليه تفسيرات النصوص الشرعية المختلفة².

فعلماء أصول الفقه ينصّون على أهمية النحو للفقيه، لا سيما من بلغ رتبة الاجتهاد في علوم الشريعة الإسلامية، وابن حزم يقول فيما يخصّ هذا الأمر أنه "لا بدّ للفقيه أن يكون نحوياً لغوياً، وإلاّ فهو ناقص، ولا يجلّ له أن يفتي لجهله بمعاني الأسماء، وبُعده عن فهم الأخبار"³. ولعلّ ما قصده ابن حزم، وغيره من الأصوليين من البحث في المسائل النحوية أثناء استنباطهم للأحكام الشرعية يخصّ دلالة النصوص على الأحكام، ولأنّ دلالتها متوقّفة على فهمهم لطرق العرب في تأليف الكلام، فقد اهتمّوا بالمعاني النحويّة؛ التي وُضعت لها تراكيب مختلفة تخصّ مسائل نحوية، وقواعد لغوية متعدّدة؛ كتلك التي تتعلّق بالاسم، والفعل بأقسامه، ثم الحروف وأنواعها، والمعاني التي تؤدّيها⁴، وغيرها من المباحث والقواعد النحوية؛ التي لا غنى للأصولي عنها.

ومنه كانت وظيفة الأصولي تقع على إدراك المعاني النحوية؛ التي هي مختلفة باختلاف التراكيب، أما الحركات فهي مجرد علامات وُضعت للدلالة على اختلاف هذه المعاني عند

¹ ينظر: طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر - الاسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، 01. (المقدمة)

² ينظر: علي حاتم: التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي، 152.

³ ابن حزم: الإحكام، 47/1.

⁴ ينظر: أسعد الكفراوي: الاستدلال عند الأصوليين، تقديم: علي جمعة محمد، دار السلام - القاهرة - مصر، ط01، 1423هـ -

2002م، 387.

اختلاف الحركة¹، ولهذا كان النحو الذي يهتم به الأصوليون لا يقتصر على اختلاف أواخر الكلم إعراباً وبناءً، وإنما يندرج عملهم في إطار ما يساعدهم على فهم مقاصد العرب، وعاداتهم في صياغة الكلام، ووجوه تصرفاتهم في الألفاظ والمعاني، وقد صار النحو عندهم من المقدم الأهم؛ "إذ به تتبين أصول المقاصد بالدلالة، فيُعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة"².

فما اختلاف الحركات الإعرابية من فاعل إلى مفعول به، ومن مبتدأ إلى خبره.. وغيرها، إلا علامة من علامات التعبير عن اختلاف المعاني والمقاصد بينها، وهو ما نفهمه كذلك مما ذكره ابن حزم عن علاقة الفقيه بالعلوم العربية؛ إذ يقول "ففرّض على الفقيه أن يكون عالماً بلسان العرب ليفهم عن الله ﷻ، وعن النبي ﷺ، ويكون عالماً بالنحو؛ الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن، وبه يفهم معاني الكلام؛ التي يعبر عنها باختلاف الحركات، وبناء الألفاظ، فمن جهل اللغة؛ وهي الألفاظ الواقعة على المسميات، وجهل النحو؛ الذي هو علم اختلاف الحركات الواقعة لاختلاف المعاني، فلم يعرف اللسان الذي به خاطبنا الله تعالى، ونبينا ﷺ، ومن لم يعرف ذلك اللسان لم يحلّ له الفتيا فيه؛ لأنه يفتي بما لا يدري، وقد نهاه الله تعالى عن ذلك، بقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾³4.

فالنحو بالنسبة لابن حزم هو ترتيب العرب لكلامهم، والغاية منه في الأساس هي فهم معاني الكلام، أمّا تلك الحركات والأبنية، فليست إلا تعبير عن هذه المعاني، ولا يمكن القول بأنها النحو بذاته؛ ومادام هي كذلك فلا يجب أبداً إغفالها عند الافتاء، لا سيما أنها أساس فهم خطاب الله ﷻ وسنة نبيه الكريم ﷺ.

فاشتغال الأصولي بالنحو لا يكاد أن يتعدى العناية والاهتمام بالقدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، ومن ثمة يفهم القدر الذي يتعلّق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه، فالنحو في عرف الأصولي لا يجب أن يبلغ فيه

¹ ينظر: مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، 31.

² ابن خلدون: المقدمة، 367/2.

³ سورة الاسراء، الآية 36

⁴ ابن حزم: الأحكام، 83/2.

أكثر من هذا، فلا بدّ له أن لا يشتغل بما اشتغل به النحاة من أمثال الخليل وسيبويه..، وغيرهما¹، لذلك عادة ما يربط الأصوليون مشكلات النص القرآني، وما يتمخض عنه من أحكام شرعية بمشكلات اللغة والنحو، وما يتمخض عنهما -أيضاً- من معالجات تُفضي إلى قواعد يمكن إجراؤها على النص اللغوي بشكل عام، والنص القرآني بشكل خاص²، ومن المشكلات النحوية التي ناقشها ابن حزم كعالم من علماء أصول الفقه، نذكر ما يلي:

1- البدل:

البدل خاصية من الخواص النحوية التي اِنْتَفَت إليها علماء أصول الفقه في كتبهم، والمراد به في اللغة العَوْض³، فالباء والبدال واللام أصل واحد، وهو قيام الشيء مقام الشيء الذاهب، يقولون بَدَلْتُ الشَّيْءَ إِذَا غَيَّرْتُهُ، وَإِنْ لَمْ تَأْتِ بِبَدَلٍ..، وَأَبْدَلْتُهُ إِذَا أَتَيْتَ لَهُ بِبَدَلٍ⁴، وَبَدَلْتُ الشَّيْءَ، وَبَدَلَهُ بِبَدِيلِهِ، الْخَلْفَ مِنْهُ، وَالْجَمْعُ أَبْدَالٌ..، وَالْأَصْلُ فِي الْإِبْدَالِ جَعَلَ شَيْءَ مَكَانَ شَيْءٍ آخَرَ، فَيُقَالُ أَبْدَلْتُ الْخَاتِمَ إِذَا نَحَيْتَ هَذَا، وَجَعَلْتُ هَذَا مَكَانَهُ، وَالْأَبْدَالُ الْأَوْلِيَاءُ وَالْعُبَادُ سَمَّوْا بِذَلِكَ لِأَنَّهُمْ كَلَّمَا مَاتَ مِنْهُمْ وَاحِدٌ أُبْدِلَ بِآخَرَ⁵.

أمّا في الاصطلاح فقد حدّ العلماء البدل بمفاهيم تصبّ في مضمون معناه اللغوي، وهو العَوْضُ وإبدال الشيء بشيء آخر، ومن ذلك قولهم "هذا باب من الفِعْلِ يُسْتَعْمَلُ فِي الْإِسْمِ، ثُمَّ يُبَدَّلُ مَكَانَ ذَلِكَ الْإِسْمِ آخَرَ، فَيَعْمَلُ فِيهِ كَمَا عَمِلَ فِي الْأَوَّلِ"⁶، ومثله قولهم "هو تفسير اسم باسم يقدر إحلاله في محلّ الأوّل"⁷، وبالاعتماد على ما جاء في التعريفين كانت العلاقة الجامعة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي تدلّ على أنّ البدل خَلْفٌ لِلْمُبْدَلِ مِنْهُ، وَقَدْ تَنَبَّهَ مَعْظَمُ الْبَاحِثِينَ إِلَى أَمِّيةِ تِلْكَ الْعِلَاقَةِ بَيْنَهُمَا؛ الَّتِي تُفِيدُ أَنْ لَيْسَ لِأَحَدِهِمَا أَحَقِّيَّةٌ فِي التَّرْكِيبِ مِنَ الْآخَرَ،

¹ ينظر: الغزالي: المستصفى، 12/4.

² ينظر: على حاتم: التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي، 153.

³ ينظر: ابن الطيب الفارسي: فيض نشر الانشراح من روض طيّ الاقتراح، وفي أعلاه الاقتراح في أصول النحو وجدّله للسيوطي، تحقيق وشرح: محمود فحّال، ط02، 1423هـ-2002م، 373/1.

⁴ ينظر: ابن فارس: المقاييس، مادة (بدل)، 210/1.

⁵ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (بدل)، 354/1.

⁶ سيبويه: الكتاب، 150/1.

⁷ ابن معطي: الفصول الخمسون، تحقيق ودراسة: محمود الطناحي، دار الكتب، 1977م، 238.

رغم إحلال البدل محلّ المُبدَل منه¹، وإنما يكون البدل تابعاً للمبدل منه، ومتمماً لمعناه، ولذلك كان في مجموعهما فضل تأكيد، وتبيين لا يكون في الأفراد².

وانطلاقاً من مبدأ اشتراك عنصرى البدل في عملية تحديد دلالة التركيب، ونظراً لحاجته إليهما معاً، اختار نخاة مدرسة الكوفة مصطلحاً آخر للمسألة؛ ألا وهو الترجمة، أو التبيين، والتكرير³، فكانوا باصطلاحهم هذا يُشيرون إلى فائدة استعمال البدل في الكلام؛ وهو الإفصاح عن الدلالة المبهمة من خلال "تقرير الحكم السابق، وتقويته بتعيين المراد، وإيضاحه، ورفع الاحتمال عنه؛ لأنّ هذا الحكم يُنسب أولاً للمتبوع، فيكون ذكراً المتبوع تمهيداً للتابع الذي سيحيى، وتوجيهها للنفس لاستقباله بشوق ولهفة، فإذا استقبلته وعرفته استقبلت معه الحكم - أيضاً، فكأنّ الحكم قد ذكر مرتين، وفي هذا تقوية للحكم وتوكيد"⁴، فالبدل والمبدل منه لفظان مختلفان لكنهما يدلان دلالة واضحة على وجود علاقة معنوية بينهما⁵.

أمّا عن ابن حزم فقد ظهرت إشارته إلى مسألة البدل، فانضمت إلى باقي المسائل اللغوية والنحوية التي أفاد منها في مجال استنباط الأحكام الفقهية، وفي الحقيقة قد كانت إشارته لها عارضة؛ إذ لم يكن غرضه منها تحديد ما تعلق بها من قواعد إعرابية بقدر ما أراد منها تحديد المقاصد الدلالية المشار إليها في النصوص الشرعية قرآناً وسنة، وهو ما يظهر في قوله "وقد احتج بعضهم عليّ، حيث وافق هواه بأنّ البدل حكمه حكم المبدل منه، فأعلمته بأنّ ذلك باطل بلغة العرب التي خوطبنا بها في القرآن والسنة، وبحكم الشريعة"⁶، والقصد في كلامه يدلّ على أنّ

¹ ينظر: المبرد، المقتضب، 211/4.

² ينظر: الزمخشري: الفصل في علم العربية، وبذيله المفضل في شرح أبيات المفضل لمحمد بدر الدين النعساني، مطبعة التقدم- مصر، ط01، 1323هـ، 121.

³ ينظر: محمد الصبان: الحاشية، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ومعه شرح الشواهد للعيني، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقية، (د.ط)، (د.ت)، 183/3.

⁴ عباس حسن: النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة، والحياة اللغوية المتجددة، دار المعارف- مصر، ط03، 1974م، 665/3

⁵ ينظر: الجرجاني: المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، دار الرشيد- العراق، 1982م، 932/2.

⁶ ابن حزم: الإحكام، 264/2.

"البدل قائم بنفسه، وليس تبيينه الأول كتبيين النعت؛ الذي هو من تمام المنعوت، وهو معه كالشّيء الواحد"¹.

إضافة إلى هذا نجد أنه لا فرق عنده بين أنواع البدل التي ذكّرها؛ وهي بدل البعض من الكل؛ مثل (أَكَلْتُ الرَّغِيفَ ثَلْثَهُ أَوْ نَصْفَهُ أَوْ ثُلْثِيهِ)، وبدل الغلط؛ مثل (ضَرَبْتُ زَيْدًا عَبْدَهُ)، وبدل الصّفة من الموصوف؛ نحو قوله تعالى ﴿إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ۝۱﴾ اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۝۲، فالأصل في غير القرآن الكريم (إِلَى صِرَاطِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ)، لكنّ قدّم النعت؛ وهو (العزير) في الآية الكريمة على المنعوت؛ وهو لفظ الجلالة (الله)، فأصبح النعت مضافاً إليه، ولفظ الجلالة بدلاً منه³، فكانت هذه الأنواع بخلاف التّوع الرابع وهو بدل البيان⁴ فليس في هذه الوجوه بدل يكون حكمه حكم المبدل منه إلا بدل البيان وحده⁴، والملاحظ من تسميته له أنه ينطلق من وظيفته في التركيب، وهي ذات الوظيفة التي استند إليها الكوفيون عند تسميتهم للبدل عمومًا، فهذا الضرب المسمّى عند غالبيتهم ببدل الكلّ من الكلّ يفيد أنّ البدل يبيّن ويؤكّد المبدل منه، وهو ما يعني أنّ كلاً من العنصرين -البدل والمبدل منه- يتضمّن الآخر ويحمل معناه؛ كقولك (مَرَرْتُ بِزَيْدِ رَجُلٍ صَالِحٍ) على أنّ أحدهما نكرة، والآخر معرفة⁵، والمراد منه أنّ البدل لفظ ثان يقدر في موضع الأول، وعليه كان مماثلاً له في الحكم ومفسراً للغموض الذي قد يعتريه، والأكثر من ذلك أنه رفع المجاز، وأبطل التّوسّع الذي كان يجوز في المبدل منه⁶، إذ بيّن للناس مروره بـ(زيد)، الذي هو (رجل صالح)، وإنما

¹ الشوكاني: إرشاد الفحول، 674/1.

² سورة إبراهيم، الآيتان 01-02.

³ فهد خليل زايد: التوابع بين الألفية والواقع، دار يافا العلمية- عمان- الأردن، ط01، 2009م، 174.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 264/2.

⁵ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 265/2.

⁶ ينظر: شرح الرضي على الكافية، دراسة وتحقيق: حسن الحفظي، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة- المملكة العربية السعودية، ط01،

1414هـ- 1993م،، 1076/1.

ذَكَرَ لَهُمْ هَذَا حَتَّى لَا يَتْرَكَ لَهُمْ مَجَالاً لِلشُّكِّ فِيهِ، فَأَتَى بِالْعَلَمِ الَّذِي يُعْرَفُ بِهِ، ثُمَّ بِالْمَذْهَبِ؛ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ لِيَجْتَمَعَ لَهُ بِذَلِكَ غَرَضُهُ¹.

وقد عُدَّ ابن حزم بمذهبه هذا في بدل البيان موافقاً لما رآه غير فيه باسم بدل الكلّ من الكلّ، ومن ذلك ما ذَكَرَهُ الجرجاني في قوله "اعلم أنّ الضَّرْبَ الأوَّلَ؛ الَّذِي هُوَ بَدَلُ الْكُلِّ نَحْوُ (ضَرَبْتُ زَيْدًا أَخَاكَ)، بَدَلُ لَفْظِيٍّ لَا مَعْنَوِيٍّ، مِنْ حَيْثُ ذَكَرْنَا أَنَّ الْأَخَ هُوَ زَيْدٌ"²، فَالْبَدَلُ فِي تَرْكِيبِ الْجَرْجَانِيِّ حَصَّ الْلَفْظِ، أَمَّا الْحُكْمُ فَهُوَ ذَاتُهُ؛ لِأَنَّ الْعِلَاقَةَ قَدْ بُنِيَتْ فِي الْأَسَاسِ بَيْنَهُمَا عَلَى التَّرَادُفِ التَّامِّ، فَكُلٌّ مِنَ الْعَنْصَرَيْنِ يَتَضَمَّنُ الْآخَرَ، وَيُؤَدِّي الْمَعْنَى نَفْسَهُ، وَعَلَى هَذَا جَرَى النِّحَاةُ الْمُحَدَّثُونَ، خَاصَّةً فِي اشْتِرَاطِ الْمَسَاوَاةِ التَّامَّةِ فِي الْمَعْنَى بَيْنَ الْعَنْصَرَيْنِ فِي تَرْكِيبِ بَدَلِ الْكُلِّ مِنَ الْكُلِّ، أَوْ الْمَطَابَقَةِ³.

وفيما يخصّ الأضرب الأخرى للبدل، لم يذكر أمثلة عنها، وإنّما اكتفى بقوله "ليس في هذه الوجوه بدل يكون حكمه حكم المبدل منه"⁴، وهو كلام يحاول فيه أن يُبرز أهمية عنصري المسألة في التراكيب اللغوية، وأن معنى كلاّ منهما مقصود فيها تحديداً، خلاف بدل البيان؛ الذي كان معنى عنصريه مشترك بينهما، فالتكلم في غير هذا البدل؛ أي بدل البيان، لا يذكر المبدل منه؛ وهو يريد في الأساس طرحه، وعدم بناء القصد عليه، وإنما يذكره لأنّه المراد ابتداءً، أمّا وقد جيء بمتبوعه البدل، فذلك لتعليقه به، وليس إشراكه إياه في الحكم.

وإذا أمعنا النظر أكثر فيما أراده ابن حزم من البدل في أنواعه الثلاث؛ وهي بدل البعض من الكلّ، وبدل الغلط، وبدل الصّفة من الموصوف، تبين لنا أنه وقف على دلالة المصطلح، فجعل البدل تغييراً للمبدل منه، وخلفاً له، لذلك نفى أن يكون حاملاً لنفس الحكم معه، في حين عدّ النوع الرابع غير الأنواع الأخرى؛ لأنه ركز على وظيفته الدلالية؛ فهو المفسر والمبين،

¹ ينظر: حديجة الصبان: تخلص البدل من عطف البيان في ضوء الوظائف والخصائص (دراسة دلالية من خلال القرآن الكريم)، دار حافظ - جدة - المملكة العربية السعودية، ط01، 1424هـ - 2004م، 19-20.

² الجرجاني: المقتصد في شرح الايضاح، 932/2.

³ ينظر: عبد الله الفوزان: دليل المسالك إلى ألفية ابن مالك، دار المسلم، (د.ط)، (د.ت)، 242/2.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 264/2.

والدليل هو اختياره لمصطلح مشترك بين مدرستي البصرة والكوفة، وقد مثل له ليدلّ على أن استعمال البدل في التركيب إنما "القصْد به الإيضاح بعد الإبهام، وفائدته البيان والتوكيد"¹. ولعلّ الرّأي الذي جاء به ابن حزم قد وَجَدَ صدى عند بعض الباحثين؛ الذين رأوا أنّ وظيفة البدل الأساسية ليست التخصيص، أو التعريف، أو التوضيح، وإنما "وظائفه الإشارة إلى أنّ المعنى الذي يعبر عنه ببناء الكلام على ذلك النحو، له من الأهمية ما اقتضى العدول عن الأصل في بناء الكلام، لإعطاء المعنى المراد مَزِيدَ تَقْوِيَّةٍ، وَفَضْلَ تَقْرِيرٍ بواسطة التعبير عنه بطريقتين"².

2- الضمير:

نوّه دائماً بالدور الفعّال الذي حظيت به العلوم العربية من منزلة عظيمة في فهم النصوص الشرعية، وبما أنّ الضمائر خاصيّة فريدة من خصائص العربية، فقد كان لها -أيضاً- نصيباً من العناية والبحث في كتب الأصوليين، فقد عكف جلّهم على البحث في تلك العلاقات اللغويّة القائمة داخل النص، هاته التي تؤدّي دورها في الرّبط بين العناصر الإسنادية، ومختلف تراكيب وأجزاء النص، وقد عُدّت الضمائر في العربية بوجه خاص من أكثر، وأقوى الشروط النحوية، والعلاقات الدلالية مساهمة في إحكام بناء الوحدات اللغوية وتماسك النص؛ بل هي الوسيلة الأساس لتشكيله، فالنص بمفرداته، وبعناصره المختلفة والمتباعدة يجمع في كلّ واحدٍ بتسلسل ضميريّ متميّز³، وبالاعتماد على هذا التميّز لم يتأخّر علماء العربية عموماً، والأصوليون خصوصاً عن البحث في مسألة الضمير في أساليب القرآن الكريم، وفي آياته وجميع أجزائه، كما أنّهم لم يُقَصِّروا في بيان القيمة التعبيريّة للضمائر، لاسيما أنّها تُستعمل طلباً للخفّة، وزوال الشكّ بمكانها⁴، فالعربية على غرار اللغات كلّها قد استعانت بالضمائر كمظهر من مظاهر العلاقات

¹ السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون- بيروت- لبنان، ط01، 1429هـ- 2008م، 559/2.

² حديجة الصبان: تخلص البدل، 15.

³ ينظر: الأزهر الزناد: نسيج النص (بحث في ما يتكوّن به المفووظ نصاً)، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط01، 1993م، 12-

14.

⁴ ينظر: ابن جني: الخصائص، 193/2.

النحوية المؤثرة في نظام المعنى، فهي تؤدي "دوراً هاماً جداً في علاقة الربط، فعودها إلى مرجع يُعني عن تكرار لفظ ما رجعت إليه، ومن هنا يؤدي إلى تماسك أطراف الجملة..، فيجعل الجملة في كل حالة من هذه واضحة الوظيفة غير معرضة للبس"¹.

وعلى الرغم من أن الضمائر كلها ذات أثر بارز في إحكام بنية النص وتماسكه، إلا أن التركيز هنا سيكون حول ضمائر الغائب، وذلك لأن ضمائر الحضور (المتكلم والمخاطب) تتضح دلالتها بوجود أصحابها في عملية التخاطب، على خلاف ضمائر الغيبة التي هي "الفاظ مبهمة توقع في اللبس وتحتاج إلى بيان، ولا يمكن استعمالها بغير ما تشير إليه من أسماء ظاهرة"².

فضمير الغيبة الذي لا يُعرف صاحبه؛ لأنه غير حاضر ولا هو مُشاهد، يحتاج إلى مرجع يُفسره، ويوضح معناه، والأصل في هذا المفسر أن يتقدم، ثم يجيء بعده الضمير مطابقاً له، فيدل عليه دلالة واضحة؛ بل أنه يُعزز التركيب برباط متماسك³، وعليه قال بعضهم "اعلم في الختام أن من خصائص صيغ الغيبة، أنها يمكن أن تأتي بعد تراكم كبير من الإحالات على الكلام السابق..، إن هذه الظاهرة تساهم بشكل كبير في الترابط الداخلي للنص بما أنها تخلق نوعاً من الشبكة من خطوط الإحالة، بحيث يرتبط كل استعمال بكل الاستعمالات السابقة التي تصل إلى الإحالة الأولى الأصلية"⁴.

وبالنظر إلى الدور الفعال لضمائر الغيبة في النصوص، والحاجة الماسة إليها في منع اللبس؛ لا سيما وأن غيابها يحول دون تماسك النص، ويؤدي إلى التشوش الدلالي والغموض، في حين أن حضورها يُزيل اللبس عن النص، ويُساعد في ترابط أجزائه، وفي تقوية بُناه التركيبية، وصنع تماسكها الدلالي، فإننا نجد الباحثين والدارسين يُركزون تحديداً على مسألة إعادة الضمير إلى مرجعه، وما ابن حزم إلا واحداً من أولئك الذين شغلوا بأهمية الموضوع فمنحوه أولوية البحث والتدقيق، وذلك ما يظهر في موقفه من النصوص القرآنية؛ التي تتجسد فيها المسألة، وفي رأيه

¹ حسان تمام: اللغة معناها ومبناها، 113.

² إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، 291.

³ ينظر: عباس حسن: النحو الوافي، 262/1.

⁴ براوين ويول: تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: محمد الزليطني ومنير التريكي، النشر العلمي والمطابع - المملكة العربية السعودية،

1418هـ - 1997م، 239.

الصريح الذي يقول "والضمير راجع إلى أقرب مذكور..، فلو قلنا (أَتَانِي زَيْدٌ وَعَمْرُو وَخَالِدٌ فَقَتَلْتَهُ) أنه لا خلاف بين أحد من أهل اللغة في أن الضمير راجع إلى (خَالِدٍ)، وأنه لا يجوز رده إلى (زَيْدٌ أَوْ عَمْرُو)"¹، وفي هذه المسألة ثم الإجماع على أنه "إذا ذُكِرَ ضمير واحد بَعْدَ اثنين فصاعداً جُعِلَ للأقرب، ولا يُجْعَلُ لغيره إلاّ بدليل من خارج"²، ومن ذلك كان مثاله (أَتَانِي زَيْدٌ وَعَمْرُو وَخَالِدٌ فَقَتَلْتَهُ) يدلّ دلالة مباشرة وواضحة على أن المراد هو (خَالِدٍ) لا غير، فهو الأقرب في الذُكْر، ولم تُشِرِ القرائن إلى أنه خلاف ذلك، وما دام كذلك فقد وَجَبَ حمل المعنى على أن القتل يخصّ خالدًا دون (زَيْدٍ) و(عَمْرُو)، ومثل هذا التعبير ما جاء في قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾³؛ إذ إنّ الضمير راجع إلى أقرب مذكور في ﴿دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾؛ وهو أمّهات ربائنا⁴، فسياق الآية عندما ورد بلفظ (بِهِنَّ) دلّ على أن المقصود بذلك (النساء)، ولكن هنّ من أمّهات الرّباب بالتحديد، كونها آخر ما ذُكِر، وهي الأقرب إلى الضمير من باقي النساء اللواتي ذُكِرْنَ في الآية، كما أنّ الكلام في ﴿اللّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ نَعَتْ للنساء اللواتي من أمّهات الرّباب لا غير⁵، في حين أنّ الضمير في بعض المواضع قد لا يعود إلى أقرب مذكور، وهو في اللغة نقل للفظ عن موضعه، من مثل قوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٍ لِّلنَّاسِ ءَلْيَنَ ۗ إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّنَا﴾⁶؛ التي عاد فيها الضمير في قَالُوا إلى الإخوة، وهي

¹ ابن حزم: الإحكام، 324/1

² ابن مالك: شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمان السيد ومحمد المختون، هجر للطباعة والنشر، ط01، 1410هـ - 1990م، 157/1.

³ سورة النساء، الآية 23.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 324/1.

⁵ ينظر: الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، 158/3.

⁶ سورة يوسف، الآيتان 07-08.

أبعد مذكور لوجود القرينة الدالة عليهم، وهي قولهم (أبيناً)، رغم أن (للسائلين) في الآية هي أقرب مذكور إلى الضمير¹.

ومهما كان من اتفاقهم حول عود الضمير إلى أقرب مذكور إذا لم تتوفر القرينة الدالة على غيره، إلا أن تطبيقهم للحكم على النصوص القرآنية التي وردت على هذا النمط لم تكن محل اتفاق بينهم؛ إذ أن طبيعة البحث في أساليب القرآن الكريم، وإلزامية التدقيق في استخراج الأحكام الفقهية للعمل بها، إضافة إلى اختلاف مدارك العلماء، وتباين استناداتهم إلى الأحكام النحوية أدت إلى بعض الاختلاف في فهم مرجع الضمير، ومنه ما جاء في قوله تعالى ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾²، فالضمير في (إنه) حسب رأي ابن حزم يرجع إلى المذكور الأقرب (خنزير)؛ وهي مضاف إليه لا إلى (لحم)؛ وهي مضاف.

والأصل عندهم أن الضمير يعود إلى أقرب مذكور ما لم يكن مضافاً إليه³، وعليه كان القصد من هذه الآية واضح، وهو على غير ما رآه ابن حزم في أنه للمضاف إليه، إذ إن "مسألة الضمير إذا سبقه مضاف، ومضاف إليه، وأمكن عودة كل منهما على انفراده؛ كقولك (مررتُ بعلام زيد فأكرمتُهُ)، فإنه يعود على المضاف دون المضاف إليه؛ لأن المضاف هو المحدث عنه، والمضاف إليه وقع ذكره بطريق التبع؛ وهو تعريف المضاف أو تخصيصه"⁴.

فمن الناحية اللغوية لا يُردّ الضمير إلى المضاف إليه، وإنما إلى المضاف؛ لأنه الأخصّ بالحديث، وهو المحدث عنه في الأصل، أما المضاف إليه فليس إلا تعريفاً أو تخصيصاً تابعاً للمضاف، لذلك لم يُقصد في الكلام في هذه الآية، وفيما شابهها من الآيات؛ لأنه إذا قصد فيها؛ أي المضاف إليه، فكان الضمير يعود عليه، جيء بقرينة دالة على ذلك الرجوع، كما في قوله

¹ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 311/1.

² سورة الأنعام، الآية 145.

³ ينظر: عباس حسن: النحو الوافي، 262/1.

⁴ سعيد الأفغاني: في أصول النحو، 107.

تعالى ﴿ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَذِبًا ﴾¹، فقد عاد الضمير في (أظنُّه) على (موسى)، وهو مضاف إليه².

والمتممّ في موافقهم من المسألة يجد أن تأثر عودة الضمير بالمعنى قد أدت إلى الاختلاف، والتباين فيما بينهم، فالمنحى الدلالي الذي استند إليه ابن حزم يقتضي الحكم على أن النجاسة عامة في هذا الحيوان المذكور في الآية، ولذلك قد ردّ الضمير إلى الأقرب ذكرًا، بينما رأى غيره أنّ النجاسة واقعة على اللحم، فردّ الضمير إلى المضاف، ولأنّ الربط بالضمائر ذا أثر بارز في تعزيز بنية التابع الدلالي الإسنادي في النص القرآني³، فقد لجأ النحاة والأصوليون إلى تفسيرات نحوية، وأخرى دلالية في تحديد مرجع الضمير في أساليب القرآن الكريم، وقد كانت الآراء التي استند إليها رغم اختلاف مقاصدها خادمة للنص القرآني، لا سيما وأنها سعت إلى ضبط المعنى، وبيان دوره في توجيه الأحكام الفقهية.

3- أسماء الإشارة:

لم تقتصر دراسة الروابط في إحكام تماسك النص على بيان وظائف الضمير في تجسيد الوحدة العامة له، وإنما التفتوا إلى غيره من العناصر الإحالية التي تحتاج في فهمها إلى مكوّن آخر يفسرها⁴؛ كأسماء الإشارة التي تُعدّ من المبهمات التي لا تؤدّي أيّ معنى وهي منفردة، وإنما تحتاج إلى مفسّر أو موضح هو المشار إليه.

والقارئ لسور القرآن الكريم لا يكاد ينتقل من آية إلى أخرى إلاّ ويجد إشارات تحتاج إلى ما يبيّن معناها؛ ذلك لأنّ الربط فيها قد كثر بأسماء الإشارة خاصّة، فهذا الربط الذي جعل بعضه متعلقًا ببعض، ليس هو كذلك على مستوى السورة الواحدة فحسب، وإنما على امتداد نصّه كليًا، ولعلّ استعانت النصوص بمثل هذه الظواهر اللغوية، ومثيلاتها في تحقيق التماسك النصّي، لا سيّما في النص القرآني؛ الذي يُعدّ فيه اسم الإشارة من الخصائص الأساسية التي تهدف إلى تحقيق أغراض معيّنة، وقد "خاطب الله وعجّل بكتابه العرب بلسانها على ما تُعرف

¹ سورة غافر، الآية 37.

² ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 401/2

³ ينظر: خطابي: لسانيات النصمدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط01، 1991م، 18.

⁴ ينظر: الزناد: نسيج النص، 112.

من معانيها، وكان مما تُعرّف من معانيها اتّساع لسانها، وأنّ فطرته أن يُخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأوّل هذا منه عن آخره، وعماماً ظاهراً يُراد به العام ويدخله الخاص، فيُستدلّ على هذا ببعض ما حُوطب به فيه، وعماماً ظاهراً يُراد به الخاص، وظاهراً يُعرّف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره، فكلّ هذا موجود علمه في أوّل الكلام، أو وسطه، أو آخره¹، فالقرآن الكريم بتماسك أجزائه من أولها إلى آخرها يصنع الوجه الدلالي للمقاصد الدينية والدينيوية؛ التي استوجب علينا معرفتها للتقرب من الله ﷻ، وقد كان نظر ابن حزم وغيره من الأصوليين في مسألة الربط بأسماء الإشارة في القرآن الكريم منطلقاً من هذا الأساس، فمعرفة دلالات هذا التوظيف، وبيان مدى أهمية استعمالها في فهم مقاصد النص القرآني، وفي استنباط أحكامه الشرعيّة قد دفعت بهم إلى المساهمة في تحديد معاني أسماء الإشارة والأحكام المترتبة عنها، فالإشارة كما يصطّرح عليها ابن حزم تنبية على المشار إليه، أو تنبيه له²، وهي من الأسماء المبهمة التي صارت "معرفة لأنها صارت أسماء إشارة إلى الشيء دون سائر أمته"³؛ لذلك ما كان لهذه الأسماء أن تنفرد بنفسها، وإنما قد احتاجت إلى ما تنتظم معه فيزيل إبهامها؛ وهو الأصل فيها، فأسماء الإشارة ترتبط بالمشار إليه خارج النص، أو داخله لحاجتها فيه إلى ما يوضّح معناها؛ إذ أنها تقع على كلّ شيء، ولا تختص بشيء دون آخر، وهذا في حدّ ذاته إبهام وغموض⁴.

فعدم اختصاصها بأشياء محدّدة جعلها من السمات المميّزة في اللغات الإنسانية؛ إذ أنها تعوّض الأسماء، وتنوب عنها في كثير من الحالات تجنّباً للتكرار، فعندما "يتضمّن التركيب ذكر أوصاف عديدة للشيء، ثم تذكر باسم الإشارة جاعلاً ما يترتب على تلك الأوصاف مسنداً إلى هذا الإسم"⁵، إنما تريد الإشارة إلى حكم ما، فتنبّه إليه في تركيب موجز باستعمال الإشارة، وقد ذكر ابن حزم ما يفيد هذا المعنى عند بيانه لحكم العدة في قوله تعالى ﴿وَالْمَطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ

¹ الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 51-52.

² ينظر: ابن حزم: الرسائل، 410/2/2.

³ سيبويه: الكتاب، 05/2.

⁴ ينظر: ابن يعيش: شرح المفصل، 352/2.

⁵ طالب الزويجي: البلاغة العربية (البيان والبديع)، دار النهضة العربية - بيروت، ط01، 1996م، 184.

بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ¹؛ الذي يرى أنه يتعلّق بالطهارة خاصة دون الحيض، حتى وإن كان (الْقُرَاءُ) في اللغة جامعاً للمعنيين معاً، فهو يُطَلَقُ على الطهر وعلى الحيض دون فرق، ولكن لما جاء قوله ﷺ بلفظ الإشارة (تلك)؛ إذ قال ﴿مُرُّهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضْ، ثُمَّ تَطْهُرَ فَنِلْكَ الْعِدَّةَ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النَّسَاءُ﴾²، فلفظ الإشارة دلّ على أن المقصود بالكلام في الآية هو الطهر؛ لأن "الإشارة بذلك أو تلك..، فإن كانت بهذا أو هذه، فهي راجعة إلى حاضر قريب ضرورة، وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد من أهل اللغة، ولا يَعْرِفُ نحوي أصلاً غير ما ذكرنا"³، وأبعد مذكور في الحديث الشريف هو (تَطْهُرَ)، وهذا ما يعني أن الإحالة باسم الإشارة (تلك)، وبما أنه من الروابط التي تقتضي الإشارة إلى أبعد مذكور في التركيب، لم يجد بداً في أن يوجّه الحكم إلى الطهارة في الآية الكريمة.

وبالاعتماد على هذا الحكم؛ الذي استند إليه ابن حزم نجد أن الروابط النحوية في نظره تساهم بشكل كبير في تحقيق الانسجام والوحدة في النص، وهي لا تقتصر في ذلك على النص القرآني لوحده وإنما تتعداه إلى ربطه ذاته بنصوص السنة النبوية، ويبدو أن كثيراً من الدارسين للنصوص من المفسرين والأصوليين قد وقفوا على الرابطة القوية التي تعلّق النصين ببعضهما، فهما يمثلان وحدة متكاملة تكاملاً حقيقياً، وعند استنباط الأحكام من أحدهما يحتاج الفقيه ضرورة إلى العودة للآخر؛ لأنهما "كلفظة واحدة فلا يَحْكُمُ بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل يَضْمُ كل ذلك بعضه إلى بعض؛ إذ ليس بعض تلك أولى بالاتباع من بعض، ومن فعّل غير هذا فقد تَحَكَّم بلا دليل"⁴.

فالترتيب والضم؛ الذي يحكم النصوص الشرعية قد أشار إليه ابن حزم في كلامه السابق، وبعد أن تيقن من الحاجة الماسة إليه في منهج الاستنباط عند الأصولي عمّل على دراسة الأدوات الخاصة به، وعلى بيان مدى أهمية توظيفها في التنسيق بين أجزاء الكلام؛ حتى إنه قال "ترتيب

¹ سورة البقرة، الآية 228.

² مسلم: الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1412هـ - 1991م، ح 1471، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، 1093.

³ ابن حزم: الإحكام، 324/1 - 325.

⁴ ابن حزم: المصدر نفسه، 371/1.

العرب لكلامها الذي به أنزل القرآن، وبه يفهم معاني الكلام التي يعبر عنها باختلاف الحركات، وبناء الألفاظ¹، فقد جعل ترتيب الكلام أساس فهم المعاني، وهذا الترتيب يقوم في الأساس على مجموعة من الأدوات النحوية؛ كالضمائر وأسماء الإشارة..، وغيرها مما يُقيم ترابطاً وتماسكاً بين الجمل، والعناصر المختلفة في التراكيب العربية، وقد عدّ مسلك هذه الأدوات الرابطة بين التراكيب من أهم المسالك اللغوية تعبيراً عن المقاصد الكلامية، وأدقها استعمالاً، كما ذكر الجرجاني في كلامه "واعلم أنّ مما هو أصل في أن يدقّ النظر، ويعمّض المسلك في توحي المعاني التي عرفت، أن تتحد أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتدّ ارتباط ثان منه بأول، وأن يُحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعاً واحداً، وأن يكون حالك فيه حال الباني يضع يمينه ههنا، في حال ما يضع بيساره هناك"².

4- حروف المعاني:

لقد اهتم علماء أصول الفقه بالحروف اهتماماً بالغاً، وذلك لما رأوا من الضرورة في إمام المجتهد بها عند استنباط الأحكام الشرعية؛ لأنّ الحكم الذي يدلّ عليه النص يختلف عادة باختلاف معنى الحرف الذي يتضمّنه، وقد كان من الحروف التي وقف عليها علماء الأصول فكانت من أهم الأبواب النحوية التي أثرت في الفقه؛ هي حروف المعاني، ذلك لأنّ لها صلة وطيدة بفهم المعاني، واستنباط الأحكام من نصوص القرآن الكريم، وقد سُمّيت هذه الحروف بحروف المعاني؛ لأنّ الحرف يكتسب معنى، ويظهر هذا واضحاً في قول الزجاجي "وأما حدّ حروف المعاني؛ وهو الذي يلتمسه النحويون، فهو أن يقال الحرف ما دلّ على معنى في غيره، نحو من، وإلى، وثم، وما أشبه ذلك"³، فقول الزجاجي يبيّن لنا المقصود من حروف المعاني، ثم يُوقفنا على كون الحرف يكتسب معناه مما يرتبط به في الجملة من كلمات، أو من السياق اللغوي، فهي تصل معاني الأفعال والأسماء، وهي ذات دلالة؛ لذلك تُعامل معاملة اللفظ في

¹ ابن حزم: الإحكام، 83/2.

² الجرجاني: دلائل الإعجاز، 137.

³ الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس - بيروت، ط03، 1399هـ-1979م، 54.

الجملة من حيث الدلالة، فمنها ما يكون مستعملاً في الحقيقة، ومنها ما يكون مستعملاً في المجاز وغيره¹.

ولأنّ هذه الحروف من الأدوات التي يحتاج إليها المفسّر، وأنها من "المهمّات المطلوبة لاختلاف مواقعها، ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها"²؛ كانت كثيراً من القضايا الدلالية والمسائل الفقهية متوقّفة فهمها على فهم الدلالة التي يؤدّيها الحرف في النصّ، فالأصل في معرفة دلالة هذه الحروف هو التأمّل في الكلام والأصل من الكتاب والسنة، والرجوع إلى الأصول؛ خاصّة أنه نشأ عنها اختلاف في الحكم على المسائل الفقهية التي تُدار عليها وفي التفرّيع³.

وعلى أساس أن ابن حزم مجتهد، وعالم من علماء أصول الفقه، فإننا نجد يقف عند هذه الحروف، ويشير إليها في مجال استنباطاته الفقهية، كما راح يحدّد دلالتها اللغوية على الأحكام الفقهية والعقائدية، فقد تحدّث عن بعض حروف الجرّ، وبعض العطف، كونها من حروف المعاني، فاقصر على ما يحتاجه من هذه الحروف؛ التي يكثر دورانها في القرآن الكريم، ونحن في هذا المقام سنحدّد بعض تلك الحروف التي ذكرها:

أ- حروف الجرّ:

وتسمّى -أيضاً- بحروف الإضافة، وقد وردت عند النحاة إشارات إلى معنى عام تتفق فيه حروف الجرّ وهو الإضافة، فالخليل ربط بين حروف القسم، وحروف الجرّ بمعنى؛ وهو معنى الإضافة، ذلك ما فهمناه مما جاء في الكتاب لسيبويه؛ إذ بيّن أن حروف القسم عند "الخليل إنما تجيء لأنك تُضيف حلفك إلى المحلوف به، كما تُضيف (مررتُ به) بالباء"⁴.

هذا وقد أشار إلى ذات المعنى كلّ من المبرد في قوله "وأما حروف الإضافة التي تُضاف بها الأسماء والأفعال إلى ما بعدها؛ فـ: من، وإلى، ورُبّ، وفي.."⁵، وكذلك وقف غيره على هذا

¹ ينظر: السرخسي: الأصول حقه: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1414هـ- 1993م، 200/1.

² السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 312/2.

³ ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 193.

⁴ سيبويه: الكتاب، 497/3.

⁵ المبرد: المقتضب، 136/4.

المعنى، فقد ذكر بعضهم "أن حرف الجرّ يدخل ليصل اسماً باسم، أو فعلاً باسم؟ أمّا وصله اسماً باسم؛ فنحو قولك (خاتَم من فضة)، وأمّا وصله فعلاً باسم؛ فنحو قولك (مررتُ بزيد)"¹، فالباء هي التي أوصلت المرور بـ(زيد)؛ بمعنى أنها أوصلت معنى الفعل إلى الاسم، فسُمّيت باعتبار معناها هذا حروف إضافة².

هذا وقد حدّدوا معاني أخرى لها، فقد سمّوها الكوفيون حروف الصّفات؛ لأنها تقع صفات لما قبلها من النّكرات³، أمّا أنها تسمّى حروف الجرّ؛ فلأنها تجرّ ما بعدها من الأسماء؛ أي تقوم بخفضها، وكذلك قد سميت حروف النّصب، والجزم بهذا الاسم؛ لأنّ الأفعال التي تأتي بعدها تكون منصوبة أو مجزومة⁴.

وتسمية الجرّ لهذه الحروف هي من عبارات البصريين، أمّا الخفض فهي من المصطلحات التي استعملها الكوفيون وشاعت عنهم، وإن كانوا في الحقيقة ليسوا هم من وضع المصطلح، إذ كان الخليل أول من وضعه⁵، والخفض والجرّ معنى واحد⁶، وهو ما نفهمه كذلك من قول بعضهم "أمّا جرّ الفكّ الأسفل إلى الأسفل وخفضه، فهو ككسر الشيء؛ إذ المكسور يسقط ويهوي إلى الأسفل، فسمى حركة الإعراب جرّاً أو خفضاً، فالجرّ إذن؛ هو جرّ الفكّ الأسفل إلى أسفل، وسمّيت حروف الجرّ كذلك لأنّ الاسم يأتي بعدها مجروراً، ويسمّيها الكوفيون حروف الخفض، وهي المعنى نفسه؛ فإنّ هذا خفض الفكّ الأسفل"⁷.

أمّا عما جاء به ابن حزم؛ وهو الأصولي لم يكن يهتمّ المصطلح؛ لذلك لم يُطلق عليها اسم حروف الجرّ، ولا حروف الخفض، وإنما اصطاح عليها لفظ "معاني حروف تتكرّر في

¹ ابن السراج: الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط03، 1417هـ - 1996م، 55/1.

² ينظر: ابن الحاجب: الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق وتقديم: موسى العليبي، إحياء التراث الإسلامي - العراق، 1402هـ - 1982م، 140/2.

³ ينظر: ابن يعيش: شرح المفصل للزمخشري، 454/4.

⁴ ينظر: الرضي: شرح كافية ابن الحاجب، 1134/2.

⁵ ينظر: المكودي: شرحه على ألفية ابن مالك، حققه وعلق عليه: فاطمة الراجحي، جامعة الكويت، 1993م، 82/2.

⁶ ينظر: ابن السراج: الأصول في النحو، 408/1.

⁷ فاضل السامرائي: معاني النحو، دار الفكر - عمان، ط01، 1420هـ - 2000م، 06/3.

النصوص¹، وكأنّ كثرة تداول هذه الحروف وتكرارها في النصوص الشرعية قد أوقفه على أهميتها، لذلك لم يتأخّر في عرض ما يخصّ كيفية ربطها بين مختلف التراكيب ودلالاتها فيها، ما دامت هذه الحروف تتعلّق بمعرفتها معرفة الحكم التشريعي، فإنّه يسعى دائماً إلى البحث عن معناها في النصوص، مبتعداً في ذلك كلّ الابتعاد عن التأويلات والتخرجات الكثيرة التي تُعقّد الفهم، فقد انطلق ابن حزم من تحديد بعض حروف المعاني؛ وهي التسمية التي ارتضى أن يستعملها تحديداً مع (حروف الجرّ، وحروف العطف)؛ التي لم يفصل بينها في التناول، ذلك لأنّها تشترك في المعنى، ومن هذه الحروف التي أشار إليها:

أ- إلى: حرف من حروف الجرّ التي أشار إلى أنّ "معناها الانتهاء، أو (مع)²"، ومعنى الانتهاء؛ هي الحقيقة التي جعلت لها في اللغة، فعندما يقول الرجل (إنّما أنا إليك)؛ فإنه يقصد (أنت غائبي)³، فحرف الجرّ (إلى) قد خصّصّ لانتهاء الغاية زماناً ومكاناً؛ أي انتهاء حكم ما قبلها إلى ما بعدها⁴، نحو قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾⁵، وقوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ وَلَا تَبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾⁶، وكما دلّنا ابن حزم فإنّ هذا الحرف لا يفيد معنى الانتهاء فقط، ولكنها تخرج إلى آخر يرجع في حقيقته إلى معنى الانتهاء؛ وهو معنى (مع)، فهي تفيد المعية؛ كقولك (إنّ فلاناً ظريفٌ عاقلٌ إلى حسبٍ ثاقب)؛ أي مع حسب⁷، ومثله قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾⁸؛ أي لا تخلطوا أموال اليتامى بأموالكم، فتأكلوها مع أموالكم¹.

¹ ابن حزم: الإحكام، 42/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 43/1.

³ ينظر: البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرذوي، وضع حواشيه: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط 01، 1418هـ - 1997م، 264/2.

⁴ ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 225.

⁵ سورة الإسراء، الآية 01.

⁶ سورة البقرة، الآية 187.

⁷ ينظر: ابن قتيبة: أدب الكاتب، 515.

⁸ سورة النساء، الآية 02.

ومجيء (إلى) بهذين المعنيين لا يعني أنها تقتصر في الدلالة عليهما، وإنما قد حدّد العلماء لها معاني أخرى، وهي: التعليل²، والتبيين؛ أي المبيّنة لفاعلية مجرورها، بعد ما يفيد حباً أو بغضاً من فعل تعجّب أو اسم تفضيل³، نحو قوله تعالى ﴿ قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ ﴾⁴، وتكون مرادفة لـ(اللام)، وتكون بمعنى (في)؛ أي الظرفية، وهي -أيضاً- للابتداء، وتكون زائدة للتوكيد⁵. وهذه المعني التي تخرج إليها (إلى)؛ هي في حقيقتها ترجع إلى معنى الانتهاء، والأولى إبقاء الحرف على أصل معناه ما أمكن⁶.

وبذلك يكون ابن حزم لم يخرج عن المعاني التي أشار إليها العلماء النحاة، غير أنه ذكر ما دلّ عليه الحرف في النصوص التشريعية التي أوردتها، الأمر الذي جعله يعدل عن تحديد المعاني الأخرى، خاصة وأنه يهدف إلى استخلاص الحكم الشرعي لا إلى بيان معاني الحروف جميعها.

ب- من: ويكون "معناها ابتداء، أو تبعيض"⁷، وقد بيّن ذلك في كثير من النصوص التي اشتملت على هذا الحرف⁸، ومنها قوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾⁹، وقول الرسول ﷺ ﴿ فَأَتَوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾¹⁰، وهذا الحرف يعدّ -أيضاً- من الحروف العاملة؛ وعمله الجرّ.

¹ ينظر: الطبري: تفسيره جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذبه وحققه: بشار معروف، عصام الحراستاني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط01، 1415هـ- 1994م، 389/2.

² ينظر: هادي نمر: التراكيب اللغوية، دار اليازوري- عمان- الأردن، 2004م، 63.

³ ينظر: ابن مالك: شرح التسهيل، 142/3.

⁴ سورة يوسف، الآية 33.

⁵ ينظر: السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1418هـ- 1998م، 334/2.

⁶ ينظر: فاضل السامرائي: معاني النحو، 19/3.

⁷ ابن حزم: الاحكام، 43/1.

⁸ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 294-249/1.

⁹ سورة التوبة، الآية 103.

¹⁰ البيهقي: السنن الكبرى، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط03، 1424هـ- 2003م، ح 8615، كتاب الحجّ، باب وجوب الحجّ مرّة واحدة، 534/4.

ثم قد أشار سيبويه إلى ثلاثة معانٍ لـ(من)؛ وهي ابتداء الغاية في الأماكن والأسماء، والتبويض، والتوكيد¹، وزادَ عليه بعضهم معنى آخر؛ هو إضافة الأنواع إلى الأسماء²، وقالوا أنّ من معانيها التبويض؛ وعلامتها إمكان سدّ (بعض) مسدّها³، كما في قوله تعالى ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾⁴؛ الذي جاء بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (بعض ما تُحِبُّونَ)، ومنهم من قال أنّ دلالتها على التبويض حقيقة فيه، مجاز في غيره⁵.

هذا وقد نصّ العلماء على معاني أخرى تضاف إلى هذه؛ وهي بيان الجنس، والتعليل، ثمّ البدل، والمجازة بمعنى (عن)، ومرادفة لـ(الباء)، ومرادفة (في)، وموافقة لمعنى (عند)، ومرادفة لمعنى (ربما)، ثمّ (على)⁶، وهي لتخصيص العموم أو تأكيد التنصيص عليه، كما أنّها تردّ زائدة في الكلام⁷.

ت- الباء: قال عنها ابن حزم "نفيد الاتصال؛ مثل قولك (مَرَرْتُ بِزَيْدٍ)، تريد اتصال مرورك به"⁸، وقد أراد بمعنى الاتصال الإصاق، وهو أصل معانيها⁹، فلم يذكر لها سيبويه غيره؛ إذ قال "باء الجرّ إنما هي للإلحاق والاختلاط، وذلك قولك (خَرَجْتُ بِزَيْدٍ)، (وَدَخَلْتُ بِهِ)، (وَضَرَبْتُهُ بِالسَّوْطِ)؛ أَلَزَقْتَ ضَرْبَكَ إِيَّاهُ بِالسَّوْطِ، فما اتسع من هذا الكلام فهذا أصله"¹⁰، وقيل إنه "لا يفارقها في شيء من موارد استعمالها، فظهر بذلك أنه معناها الأصلي

¹ ينظر: سيبويه: الكتاب، 224/4-225.

² ينظر: ابن السراج: الأصول في النحو، 409/1.

³ ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: عبد اللطيف الخطيب، التراث العربي- الكويت، ط01، 1421هـ- 2000م، 139/4.

⁴ سورة آل عمران، الآية 92.

⁵ ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 222.

⁶ ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، 140/4.

⁷ ينظر: الصبان: الحاشية، شرح الأشموني، 314/2.

⁸ ابن حزم: الإحكام، 42/1.

⁹ ينظر: الحسن المرادي: الجني الداني في حروف لمعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد فاضل، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1413هـ- 1992م، 36.

¹⁰ سيبويه: الكتاب، 217/4.

الموضوعة هي له¹، وكأنهم لما رأوا هذا المعنى؛ أي الإلصاق، يُداول في كلام العرب أكثر من غيره فيها، جعلوه لها أصالة².

وقد توسّعت العرب في معاني (الباء)، كما نبّه إليه سيبويه، وكان من نتاج عدّهم لما اتّسع فيه أهل العربية أنها اثنا عشر معنى³، وقيل ثلاثة عشر معنى⁴، وقد أوصلها بعضهم إلى أربعة عشر معنى⁵، وقال آخرون إنها خمسة عشر معنى⁶، و"اعلم أنها تتسع فيها فتُقيم بعضها مقام بعض إذا تقاربت المعاني، تقول (فلان بمكّة وفي مكّة)، وإنما جازاً معاً؛ لأنك إذا قلت فلان بموضع كذا وكذا، فقد خبرت عن اتّصاله والتصاقه بذلك الموضع، وإذا قلت في موضع كذا، فقد خبرت بـ(في) عن احتوائه إيّاه وإحاطته به"⁷، ومن تلك المعاني التي رأوا فيها التقارب؛ التعدية؛ وتسمّى باء النقل -أيضاً، والاستعانة، والسببية، والمصاحبة، والظرفية، والبدل، والمقابلة، والعوض⁸، والاستعلاء، والتبويض، والمجازة⁹؛ أي موافقة لـ(عن)؛ كقول علقمة¹⁰:

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ، فَإِنِّي خَبِيرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ، طَبِيبٌ

غير أن ابن حزم لما أنكر أن تخرج (الباء) إلى معنى التبويض؛ إذ قال "لا توجب تبويضاً، ولا استيفاء"¹¹، إنما كان كغيره من الأصوليين يتحقّق من المعاني التي تردّ عليها، أو الاستفادة منها وهي في النصوص الشرعية، ويبدو أنه وغيره ممن ذهبوا مذهبه قد استبعدوا معناها هذا؛

¹ ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، 117/2.

² ينظر: أحمد المالقي: رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، (د.ط)، (د.ت)، 143-144.

³ ينظر: أحمد المالقي: المصدر نفسه، 143.

⁴ ينظر: الحسن المرادي: الجني الداني، 36.

⁵ ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، 117/2.

⁶ ينظر: الصبان: الحاشية، شرح الأشموني، 328/2.

⁷ ابن السراج: الأصول في النحو، 414/1.

⁸ ينظر: فاضل السامرائي: معاني النحو، 21/3.

⁹ ينظر: الحسن المرادي: الجني الداني، 37.

¹⁰ ينظر: علقمة الفحل: الديوان، شرحه: السيد صقر، المطبعة المحمودية - القاهرة، ط01، 1353هـ - 1935م، 11.

¹¹ ابن حزم: الإحكام، 42/1.

لأنهم لم يقفوا عليه فيما وَرَدَ عندهم، أو أنهم لم يتأولوه أصلاً فيما وجدوا من نصوص، لا سيما أن معنى التبعيض فيها قد دلَّ على أحكام فقهية متعدّدة، ومن أجل أن لا يقعوا في الخطأ، أو حتى لا يُبْعِدُوا النص عن مدلوله، ذكروا أن "التبعيض لا أصل له في اللغة، والموضوع للتبعيض كلمة (من)، بل هذه (الباء) للإصاق، وبيان هذا أن (الباء) إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله؛ كما تقول (مَسَحْتُ الحَائِطَ بيدي) فيتناول كله؛ لأنه أضيف إلى جملة¹، أما في مثل قوله تعالى ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾²، فقد دخل حرف (الباء) على محلّ المسح "وإذا قرنت؛ أي الباء، بمحلّ المسح يتعدى الفعل بها إلى الآلة، فلا يقتضي الاستيعاب، وإنما تقتضي إصاق الآلة بالمحلّ، وذلك لا يستوعب الكلّ عادة، ثم أكثر الآلة يتزل بمزلة الكمال، فيتأدّى المسح بإصاق ثلاثة أصابع بمحلّ المسح، ومعنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء"³، فالترجيح الفقهي الذي استند إليه هؤلاء قد منعهم من ردّ معنى (الباء) إلى التبعيض.

ث - واو القسم: هذا الحرف هو من أكثر أدوات القسم في الاستعمال، وتدخل على كلّ محلوف به⁴، وهي عند ابن حزم "ليست كواو العطف؛ لأنها قد يُتبدأ بها أول الكلام"⁵. والواو تأتي على قسمين؛ عامل وغير عامل؛ أمّا العامل فقسمان -أيضاً- جارٌّ وناصبٌ؛ فالجارٌّ؛ واو القسم، وواو (ربّ)، والناصب؛ واو (مع) التي تنصب المفعول معه عند قوم⁶، والواو التي يُنتصب المضارع بعدها؛ هي الناصبة له عند الكوفيين⁷.

وما يهمنّا هو واو القسم، هذه التي تعدّ من حروف الجرّ، وهي مما يدخل على الأسماء الظاهرة، المعرفة منها والنكرة¹، ومن أبرز صفتها في التراكيب؛ هو أن لا يُذكر معها فعل القسم

¹ البزدوي: كثر الوصول إلى معرفة الأصول، وبهامشه تخريج أحاديث أصول البزدوي للقاسم الحنفي، ويليهِ أصول الكرخي مع ذكر أمثلتها ونظائرها وشواهداها من النسفي، مركز علم وآداب آرام باغ، (د.ط)، (د.ت)، 108.

² سورة المائدة، الآية 06.

³ السرخسي: الأصول، 229/1.

⁴ ينظر: سيويه: الكتاب، 496/3.

⁵ ابن حزم: الاحكام، 42/1.

⁶ ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 381/2.

⁷ ينظر: الحسن المرادي: الجني الداني، 153.

على الأرجح، فلا يُقال (أُقَسِمُ وَاللَّهِ)²، هذا ولا تدخل (الواو) على قَسَمِ السُّؤال؛ مثل (وَاللَّهِ أَخْبَرُنِي) بصيغة الأمر، وفي اختصاصها بالظاهر لا يُحلف بها إلا لما له مكانة، ولذلك كان أكثر دخولها على لفظ الجلالة؛ نحو (وَاللَّهِ إِنَّ الْمَعْصِيَةَ عَلَامَةُ الضَّيْرِ، وَالطَّاعَةَ عَلَامَةُ الْخَيْرِ)³، أو تختص بالظاهر فتدخل على اسم موصول كناية عن لفظ الجلالة؛ نحو (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ)، (وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ)⁴.

هذا وقد ذهب كثير من النحويين إلى أن هذه الواو بدل من الباء؛ أي بمرتلتها، وذلك قولك (وَاللَّهِ لَا أَفْعَلُ)⁵؛ لأنها تشابهها مخرجاً ومعنى؛ لأنهما من الشفتين، والباء للإصاق، والواو للجمع، وقد استدلوا على ذلك بأن الواو؛ التي هي للقسم، لا تدخل على المضمر، ذاك أن الإضمار يردُّ الأشياء إلى أصولها⁶.

إضافة إلى ذلك؛ فإن المثال السابق (وَاللَّهِ إِنَّ الْمَعْصِيَةَ عَلَامَةُ الضَّيْرِ، وَالطَّاعَةَ عَلَامَةُ الْخَيْرِ) قد أشار إلى مسألة أخرى تتعلق بـ(الواو)؛ وهي أن وليها (واو) أخرى، فالتالية لها تكون للعطف، كما جاء في قوله تعالى ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴿١﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴿٢﴾﴾⁷؛ إذ الواو الأولى في الآية هي للقسم، أما الثانية فهي للعطف، ولذلك نجد أن ابن حزم يفرق بين (واو) القسم؛ التي يُبتدأ بها الكلام، وبين (واو) العطف؛ التي لا يُبتدأ بها الكلام.

¹ ينظر: هادي نمر: التراكيب اللغوية، 215.

² في هذه المسألة قد أحاز ابن كيسان ظهور القسم معها، فيصحّ عنده (أُقَسِمُ وَاللَّهِ لِأَفْعَلَنَّ كَذَا)، وهذا ما يرفضه أكثر النحويين، فإن جاء شيء من ذلك، فينبغي أن يتأول على أن يكون أقسم كلاماً تاماً، ثم أتى بعد ذلك بالقسم، ولا يجعل (والله) متعلقاً بـ(أقسم). ينظر: ابن عصفور: شرح جمل الزجاجي، قدم له ووضع فهارسه: فواز الشعار، إشراف: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1419هـ - 1998م، 552/1.

³ محمد الدمياطي: المشكاة الفتحية على الشمعة المضيئة في علم العربية (علم النحو العربي) للسيوطي، قرأه وعلق عليه: يحيى مراد، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1425هـ - 2004م، 134.

⁴ هادي نمر: التراكيب اللغوية، 214.

⁵ ينظر: سيبويه: الكتاب، 217/4.

⁶ ينظر: الحسن المرادي: الجني الداني، 154.

⁷ سورة الليل، الآية 01.

وقد يكون هذا الذي أشار إليه ابن حزم دليل واضح لنا على أنه اهتم بالقواعد النحوية الماثورة في كتب النحاة، فاستفاد منها استفادة عظيمة بعد أن بين أثرها الدلالي في بيان مراد النصوص الشرعية، ومن ثمة أثرها في تخريج الأحكام الفقهية، فالمبرد كواحد من النحويين قد شارك ابن حزم في حكم (واوات) العطف؛ التي جاءت بعد (واو) القسم في الآية، فيقول "ولو كانت للقسم لكان بعض الكلام منقطعاً من بعض، وكان الأول إلى آخر القسم على غير محلوف عليه، فكان التقدير ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾، ثم ترك هذا، وابتدأ ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾، ولكنه بمنزلة قولك (والله ثم الله لأفعلن)، وإنما مثلت لكب (ثم)؛ لأنها ليست من حروف القسم"¹.

ب - حروف العطف:

لقد ذكر ابن حزم هذه الحروف مع حروف الجر، فأطلق عليها -أيضاً- حروف المعاني، واعتمدها لأنها تكررت في النصوص الشرعية؛ التي وقف عندها، أمّا عن عدم فصلها لها عن حروف الجر؛ فلأن المعنى هو القاسم المشترك بينها، ثم أنها جميعاً لا تستقل بنفسها في الاستعمال؛ فهي ذات افتقار متأصل إلى الضمائم، ولا بدّ من تعلقها في ضوء السياق بما يوضح نسبتها ومعناها².

والعطف من مصطلحات البصريين، وهو مصدر عَطَفْتُ الشّيءَ على الشّيءِ إذا أَمَلْتُهُ إِلَيْهِ، يُقَالُ (عَطَفَ فُلَانٌ عَلَى فُلَانٍ)، و(عَطَفْتُ زِمَامَ النَّاقَةِ إِلَى كَذَا)، و(عَطَفَ الْفَارِسَ عِنَانَهُ)؛ أي ثَنَاهُ وَأَمَالَهُ، وسُمّيت حروف العطف من هذا القبيل عَطْفًا؛ لأنّ الثاني مَثْنِيٌّ إِلَى الْأَوَّلِ، ومحمول عليه في إعرابه، أمّا الكوفيون فقد شاع بينهم مصطلح النَّسَقِ، يقال عندهم (كلام نسق)؛ إذا كان على نظام واحد، ولمّا شارك الثاني الأول وساواه في إعرابه سُمِّيَ نَسَقًا³.

ومن حروف العطف التي ذكرها ابن حزم:

¹المبرد: المقتضب، 335/2-336.

²ينظر: تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، 126.

³ينظر: ابن يعيش: شرح المفصل، 03/5.

أ- الواو: يقول في فائدتها هي "لاشترك الثاني مع الأول، إمّا في الحكم، وإمّا في الخبر عنه على حسب رتبة الكلام"¹، وهذه الدقة التي حدّد بها ابن حزم معنى (الواو) ودورها في التركيب لا تقل أهمية عن الذي ورد في كتب النحاة، فهي عند سيبويه مثلاً تُفيد الإشراك، كما تُفيد ذلك غيرها من حروف العطف²، وكذلك هي عند المبرد تجمع بين الشئيين؛ إذ كل موضع يُعطف فيه ما بعدها على ما قبلها، فيدخل فيما دخل فيه، ويشترك معه في المعنى³.

ففي قوله تعالى ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾⁴، يظهر الملمح الوظيفي والدلالي لـ(الواو)؛ إذ "النصّ جليّ على أنه عَجَبٌ أراد أن يموتوا وهم كافرون، وأنه تعالى أراد كُفْرَهُمْ، و(القاف) من (تزهق) مفتوحة بلا خلاف من أحد من القرّاء معطوفة على ما أراد الله عَجَبٌ من أن يُعذّبهم بها في الدنيا"⁵، وقد تبينّت دلالة هذه الآية من وجود (الواو) في النصّ؛ لأنّ "(الواو) تُدخل المعطوف في حكم المعطوف عليه بلا خلاف من أحد في اللغة؛ التي بها خاطبنا الله تعالى"⁶، إذن؛ تبقى الواو في أصل وضعها "حَرْفٌ نَسَقٌ يَنْسِقُ آخِرَ الْكَلَامِ عَلَى أَوَّلِهِ، وَيُشْرِكُهُ فِي إِعْرَابِهِ اسْمًا عَلَى اسْمٍ، وَفِعْلًا عَلَى فِعْلٍ، وَجَمَلَةً عَلَى جَمَلَةٍ"⁷.

هذا وقد تأخذ لها وظائف أخرى متعددة، ودلالات مختلفة، ومن تلك الوظائف أنّها تكون للمصاحبة، كما جاء في قوله تعالى ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ﴾⁸، وكذلك عندما نقول (جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرُو) قد يكون في ذلك اجتماعهما في نسبة المجيء إليهما، فيحتمل الأمر كون (عَمْرُو) جاء بعد (زَيْدٍ)، أو جاء قبله أو جاء مصاحباً له، وعليه وجب أن يتبيّن الفرق بين تلك

¹ ابن حزم: الاحكام، 42/1.

² ينظر: سيبويه: الكتاب، 437-435/1.

³ ينظر: المبرد: المقتضب، 24/2.

⁴ سورة التوبة، الآية 55.

⁵ ابن حزم: الفصل، 188/3.

⁶ ابن حزم: المصدر نفسه، 188/3.

⁷ ابن خالويه: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار ومكتبة الهلال - بيروت، 1985م، 27.

⁸ سورة العنكبوت، الآية 15.

المعاني، وهنا يظهر دور السياق في تحديد دلالة معيّنة؛ إذ لا يُمكن فهم المراد إلا بوجود القرينة المصاحبة، من مثل قولهم (جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرُو بَعْدَهُ)، و(جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرُو قَبْلَهُ)، و(جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرُو مَعَهُ)، فـ(الواو) قد يُعطفُ بها اللاحق، أو السّابق، أو المصاحب، لذا وَجَبَ التّحديد¹.

أمّا معنى المعية تحديداً فقد ذكر بعضهم أنّ (الواو) تنفرد "بكون مُتَبَعِهَا فِي الْحُكْمِ مُحْتَمِلاً لِلْمَعِيَةِ بِرَجْحَانٍ، وَلِلتَّأَخُرِ بِكَثْرَةِ، وَلِلتَّقَدُّمِ بِقَلَّةٍ"²؛ بل قد سبق بعضهم إلى الإقرار بمعنى المعية لـ(الواو) دون غيره من المعاني المتداولة عليها؛ إذ قالوا أنّها "للمعينة حقيقة، واستعمالها في غيرها مجاز؛ لأنّها لما احتملت الوجوه الثلاثة، ولم يكن فيها أكثر من جمع الأشياء، كان أغلب أحوالها أن تكون للجمع في كلّ حال حتى يكون في الكلام ما يدلّ على التّفريق"³.

وهي للترتيب حسب ما ذهب إليه أهل الكوفة، وقطرب من البصريين⁴، واستعمالها فيما لا ترتيب فيه مجاز، فهي في أصل الوضع له دون غيره⁵، ولكن هذا الرأي قد أشار سيبويه وغيره إلى أنه غير مقبول؛ لأنّ (الواو) لا تدل على الترتيب إلاّ بقرينة⁶، وعليه فهي ليست موضوعة له، "ومّا يؤيّد عدم إفادة هذه (الواو) للترتيب وضعاً؛ أنّ الصحابة رضي الله عنهم، وهُم أهل اللسان قالوا للنبيّ صلى الله عليه وآله في أمر السّعي بين الصفا والمروة، بِمَ نَبَدَأُ، فقال (أبدأوا بما بدأ الله تعالى به)، فلو فهم أهل اللسان منها التّرتيب لَمَا سألوا"⁷، إضافة إلى هذا فإنّ "قول العرب (اخْتَصَمَ زَيْدٌ وَعَمْرُو)، مع امتناعهم من أن يعطفوا في ذلك بـ(الفاء) أو بـ(ثمّ)، لكونهما للترتيب، فلو كانت (الواو) للترتيب مثلهما، لامتنع ذلك كما امتنع معها"⁸.

¹ ينظر: ابن عقيل: شرحه على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، لمحمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، ط20، رمضان 1400هـ - يوليو 1980م، 226/3.

² ابن مالك: تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، حققه وقدم له: محمد بركات، دار الكاتب العربي، 1387هـ - 1967م، 174.

³ السيوطي: همع الهوامع، 156/3.

⁴ ينظر: خالد الأزهرى: شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، إعداد: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1421هـ - 2000م، 156/2.

⁵ السيوطي: همع الهوامع، 156/3.

⁶ محمد خضير: الأدوات النحوية ودلالاتها في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، 2001م، 25.

⁷ محمد الدمياطي: المشكاة الفتحيّة، 142-143.

⁸ ابن هشام: شرح قطر الندى وبلّ الصدى، ومعه كتاب سبيل الهدى بتحقيق شرح قطر الندى لمحمد محي الدين عبد الحميد، دار الخير - دمشق، بيروت، ط01، 1410هـ - 1990م، 303.

ونحن نستنتج من هذا أن موقف ابن حزم من معنى (الواو)؛ الذي يفيد أنها للعطف مطلقاً باعتبار أصل الوضع؛ فهي تقوم بإشراك المعطوف مع المعطوف عليه مطلقاً؛ أي لفظاً وحكماً، هو ذات الرأي الذي اختاره ورجّحه غير واحد من الأصوليين، وفي الحقيقة أن اختلاف هذا الرأي عن غيره من الآراء في دلالة (الواو) على مطلق الجمع، أو الترتيب، أو المعية هو نتيجة اختلافهم في دلالة الأحكام الفقهية؛ من مثل مسألة ترتيب الوضوء، أو الطلاق، وغيرها.

- الواو بين العطف والاستئناف:

يُعدّ آداء المتكلم جزءاً مهماً من عناصر تشكيل المعنى، فطريقة التلّفظ بالكلام، والآداء الخاصّ بالاستعمال يتحكّم دائماً في تحديد دلالة الكلام والقصد منه، حتى قيل أن الكلمات ليس لها معان؛ بل لها استعمالات، لذلك لا تبحث عن الكلمة بل البحث عن استعمالها¹، فالمتكلم تحديداً يلعب دوراً فعّالاً في رسم حدود المقاصد، خاصة إذا نظرنا إلى أنه قد يلفظ كلامه بصورة صوتية مُنقَطع بعضها عن بعض؛ أي أنه يقطع اللفظ عمّا بعده، ثم يبدأ بكلام جديد؛ وهو المسمّى بالوقف، أو أنه يستمرّ في لفظه دون قطع، فيكون قد قام بالوصل، وهو بذلك ينتقل من حال إلى أخرى لأنه يقصد شيئاً، فيختار من هذه الحال ما يُوصل إلى المخاطب الدلالة المقصودة، وما ينبّه إليها دون غيره، ونظراً لأهمية هذه الظاهرة؛ التي ينعكس بها الأداء بالوصل أو الوقف، ثم لضرورتها الأكيدة في فهم المقاصد، وتحديد الدلالات، قد وقف علماء الأصول على ما تحقّقه في مجال تحديد دلالة الخطاب الشرعيّ واستنباط الأحكام الفقهية منه، فكان عندهم "باب الوقف عظيم القدر جليل الخطر؛ لأنه لا يتأتى لأحد معرفة معاني القرآن، ولا استنباط الأدلّة الشرعيّة منه، إلا بمعرفة الفواصل"²، فأهمية الباب لديهم مكنتهم من الخوض فيه، والعمل عليه حتى قالوا إنّ من "تمام معرفة إعراب القرآن، ومعانيه، وغريبه، معرفة الوقف والابتداء فيه"³.

¹ ينظر: سعيد بجري: علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مؤسسة المختار - القاهرة، ط02، 1431هـ - 2010م، 38.

² السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 177/1.

³ ابن الانباري: ايضاح الوقف والابتداء في كتاب الله ﷻ، تحقيق: محي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، 1391هـ - 1971م، 108/1.

ومن الأمثلة التي استوقفت علماء أصول الفقه في هذا المجال قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمِنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾¹، وقد انقسم العلماء في تفسير (الواو) في هذه الآية على فريقين:

أ- فريق رأى أن (الواو) فيها للاستئناف، وبذلك تكون (الواو)؛ هي (واو) القطع والابتداء، ومنه تكون الجملة التي بعدها جملة غير متعلقة بما قبلها في المعنى، ولا مشاركة لها في الإعراب، وعلى هذا يكون الوقف في القراءة على قوله تعالى ﴿ إِلَّا اللَّهُ ﴾².

ب- الفريق الآخر رأى أن (الواو) هي عاطفة³؛ إذ هي لمطلق الجمع، لذلك كان الوقف في الآية على قوله تعالى ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾؛ لأن الراسخين نسق على اسم الله عَزَّ وَجَلَّ، وهو تمام الوقف⁴.

وطبيعة التفسير الذي ذهب إليه كل من الفريقين، هي التي تجعل من (واو) الآية عاطفة وغير عاطفة، وبذلك يكون الوقف تاماً على تفسير، أو إعراب، أو قراءة، ويكون غير تام على آخر، كما هي الحال في قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾؛ إذ هو تام إن كان ما بعده مستأنفاً، وهو غير تام إن كان معطوفاً⁵.

أمّا عن إسهام ابن حزم فيما يخصّ التأويل المتعلق بهذه الآية، فبيّن أن رأيه يتّجه نحو إنكار كون (واو) الآية هي لعطف المفردات، بل هي لعطف جملة على جملة، وفي هذا الكلام إقرار منه إلى أنها للاستئناف، فـ(الراسخون) مبتدأ، خبره (يقولون)، وعلى هذا تكون جملة (الراسخون في العلم) معطوفة على ما قبلها، فـ(الواو) هي لعطف جملة على جملة⁶.

¹ سورة آل عمران، الآية 07.

² ينظر: القيسي: مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط02، 1405هـ- 1984م، 149-150.

³ ينظر: ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، أشرف على تصحيحه: علي الضباع، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 227/1.

⁴ ينظر: أبو عمرو الداني: المكتفي في الوقف والابتداء في كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ، دراسة وتحقيق: يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط02، 1407هـ- 1987م، 197.

⁵ ينظر: ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، 227/1.

⁶ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 387/1-388.

هذا وقد وضّح ابن حزم رأيه بصراحة في مسألة هذه (الواو)؛ إذ قال فيها ردّاً على ما جاء به بعضهم "وقد قال قوم إنّ قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ معطوفة على الله وَعَلَيْكَ، نقول هذا غلط فاحش"¹، فهو على مذهبه لا يرى أنّ (الواو) للعطف؛ بل هي للاستئناف، وهو في ذلك يسير مسار الفريق الأول في كون (الواو) للاستئناف، وحكمها في هذه الحال هو أن ما بعدها جملة غير متعلّقة بما قبلها في المعنى، ولا مشاركة له في الإعراب².

وبما أنّ (الواو) في هذه الآية للاستئناف، وما بعدها غير مرتبط بحكم ما قبلها، يكون المتشابه لا يعلم تأويله إلاّ الله، وقد ذمّ الله تعالى طريقة من طلب تأويل المتشابه، وقد استدلّوا على أنّ طلب تأويل المتشابه مذموم بقوله تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾³، إضافة إلى هذا يكون الكلام مستأنفاً؛ لأن الله مدح (الراسخين في العلم) بأنهم يقولون آمناً به، ثمّ قال في أوّل سورة البقرة ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾⁴، فهؤلاء (الراسخون) لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل، لَمَا كان لهم في الإيمان به مدح؛ لأنه كلّ من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بدّ وأن يؤمن به⁵، كما أنهم لو كانوا عالمين بالتفصيل في الكلّ، لم يبق لهذا الكلام فائدة، خاصة أنّ قوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾⁶؛ يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله⁷، فهذا التّخريج الذي وقف عليه الرازي يعود إلى أن الكلام كان جديداً ومستأنفاً في هذا الموضوع؛ إذ أن جملة ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ جملة ابتدائية⁸، مبتدؤها (الراسخون)، وخبرها في ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾.

¹ ابن حزم: الإحكام، 387/1.

² ينظر: الحسن المرادي: الجني الداني، 163.

³ سورة آل عمران، الآية 07.

⁴ سورة البقرة، الآية 26.

⁵ ينظر: الرازي: التفسير الكبير، 191/7.

⁶ سورة آل عمران، الآية 07.

⁷ ينظر: الرازي، التفسير الكبير، 192/7.

⁸ ينظر: أبو عمرو الداني: المكتفي في الوقف، 197.

أمّا عن أصحاب الفريق الثاني فيقولون إنّ (الرّاسخون) معطوف على (الله)، وهم يعلمون تأويله¹، وقد قال الزمخشري "إنه لا يهتدي إلى تأويله الحقّ الذي يجب أن يُحمل عليه إلاّ الله، وعباده الذين رسخوا في العلم؛ أي ثبتوا فيه، وتمكّنوا وعضوا فيه بضرس قاطع"²، وعلى هذا الأساس ذهبوا إلى أنّ الأصل الحقيقي في (الواو) هو العطف، لذا هي تفيد معنى الجمع والاشتراك، واستعمالها بغير هذا المعنى هو ضرب من المجاز، وقد نقل السيوطي عن ابن كيسان، وابن مالك (ت 672هـ) أنّ حمل اللفظ على الحقيقة أولى من أن يُصرّفه، كما ذهب أبو جعفر النحاس (ت 338هـ) إلى أنّ الوقف على قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾، هو أحسن ما قيل فيه³.

ويبدو أنّ ابن حزم؛ وهو يخالف هذا الرأي الأخير، يكون قد استساغ ما ذهب إليه أصحاب الفريق الأول، في حمل الآية على الظاهر، وبما أنه ظاهريّ، ويأخذ بمبدأ الظاهرية، فقد رأى رأيهم في كون الوقف على قوله تعالى ﴿ إِلَّا اللَّهُ ﴾؛ وهو وقف تامّ عند الجمهور⁴، وقوله ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ هو كلام مستأنف، ذلك لأنّ (الواو) في هذه الآية هي للاستئناف، وليست (واو) عطف، فالعلم بتأويل ما يراه الناس متشابهاً في القرآن هو لله وحده لا شريك له، أمّا (الرّاسخون) في العلم فيسلمون به، وإن لم يعرفوا حقيقته؛ لأنهم عرفوا الله المعرفة الحقّة، فهم يعبدونه طاعة وخشية، ومنه كان قوله تعالى ثناء منه عليهم بالإيمان على التسليم، واعتقاد الحقّة بلا تكييف⁵.

ب- الفاء: العاطفة؛ هي حرف من الحروف التي ذكر ابن حزم أنّها "تعطي رتبة الثاني بعد الأول بلا مهلة؛ كقولك (جاءني زيدٌ فعمرّو)، فـ(زيد) جاء قبل (عمرّو) ولا بدّ،

¹ ينظر: أبو حيان: تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، شارك في تحقيقه: زكرياء النوتي وأحمد الجمل، قرظ: عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1413هـ- 1993م، 400/2.

² الزمخشري: الكشاف، 529/1.

³ ينظر: النحاس: إعراب القرآن، اعتنى به: خالد العلي، دار المعرفة- بيروت- لبنان، ط02، 1429هـ- 2008م، 121/1.

⁴ ينظر: ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، 227/1.

⁵ ينظر: النسفي: التفسير (مدارك التبريل عن حقائق التأويل)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف بدوي، راجعه وقدم له: محي الدين متو، دار الكلم الطيب- بيروت، ط01، 1419هـ- 1998م، 238-237/1.

وأتى (عَمَرُو) بآثره بلا مهلة¹، فمفاد قوله أن هذا الحرف يفيد معنى الترتيب، فيكون المعطوف بعد المعطوف عليه لا قبله، ويأتي متصلاً به مباشرة دون انقطاع في الزمان أو تأخير²؛ أي يكون الكلام فيها "متسقاً بعضه إثر بعض، وذلك قولك (مَرَرْتُ بِعَمْرٍو فزَيْدٌ فَخَالِدٌ)".³

فابن حزم قد ركّز في معنى (الفاء) على الدلالة الأصلية التي أجمع عليها جمهور النحاة والأصوليين⁴، فلم يخرج إلى غيرها، حتى وإن كان من النحاة من ذكر لهذا الحرف ثلاثة معانٍ أخرى؛ هي العطف، والجزاء، والزيادة⁵، وقد أضاف إليها غيره معنى التعليل مستشهداً بقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ﴾⁶، قال "(فَقَتَلَهُ)؛ لأنّ اللقاء كان علة للقتل"⁷، وقيل هي للتعقيب، أو تكون سببية، وذلك غالب في العاطفة جملة أو صفة⁸.

ت- أو: أشار ابن حزم في معرض حديثه عن حروف المعاني إلى دلالة (أو)، فذهب إلى القول بأنّ هذا الحرف يفيد "الشكّ والتخيير فقط، من مثل قولك (خُذْ هَذَا أَوْ هَذَا)، وفي الشكّ قولك (جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو)، فأنت لم تقطع بمجيء أحدهما بعينه، ولكن حققت أنّ أحدهما أتاك، ولم تُعيّنه"⁹، فحسب هذا الكلام تكون (أو) موضوعاً لتناول أحد الشئيين المذكورين؛ أي أنّها لنسبة أمر ما إلى أحد الشئيين، من غير تعيين، ففي المفردين تفيد ثبوت

¹ ابن حزم: الإحكام، 42/1.

² ينظر: الشاشي: الأصول (مختصر في أصول الفقه الإسلامي)، حققه وراجع نصوصه: محمد الندوي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط01، 2000م، 142.

³ سيبويه: الكتاب، 217/4.

⁴ ينظر: السبكي: الإجماع، 346/1.

⁵ ينظر: الحسن المرادي: الجني الداني، 61.

⁶ سورة الكهف، الآية 74.

⁷ الأخصف الأوسط: معاني القرآن، تحقيق: هدى قراة، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط01، 1411هـ - 1990م، 436/2.

⁸ ينظر: ابن هشام: شرح قطر الندى، 303.

⁹ ابن حزم: الإحكام، 42/1.

الحكم لأحدهما، وفي الجملتين تفيد حصول مضمون أحدهما¹، نحو في قوله تعالى ﴿ أَنْ أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ ﴾².

فالحرف (أو) هو حرف عطف ونسق، وقد ذهب الجمهور إلى أنه يُشرك في الإعراب لا في المعنى، لأنك إذا قلت (قَامَ زَيْدٌ أَوْ عَمْرُو)، فالفعل واقع من أحدهما، وقيل عنها "أَنَّهَا تُشْرِكُ فِي الْإِعْرَابِ وَالْمَعْنَى؛ لَأَنَّ مَا بَعْدَهَا مَشَارِكٌ لِمَا قَبْلَهَا فِي الْمَعْنَى الَّذِي جِيءَ بِهِ لِأَجْلِهِ، أَلَا تَرَى أَنَّ كَلًّا مِنْهُمَا مَشْكُوكٌ فِي قِيَامِهِ"³.

وإذا كان ابن حزم قد حصر دلالة (أو) في الشك والتخيير بلا خلاف⁴، فإننا نجد عند غيره جاءت بمعان عدّة، انتهت إلى اثني عشر معنى⁵، وقد ارتبطت هذه المعاني بالطلب، كما ارتبطت معان أخرى منها بالخبر⁶، وهذه المعاني هي: الإبهام، والإباحة، والإضراب؛ فتكون بمعنى (بل)⁷، والتقسيم؛ أن تكون بمعنى (الواو)، وبمعنى (إلا) في الاستثناء، ومعنى (إلى)، وتفيد التقريب، والتبعيض⁸.

ويُعدّ اعتراف ابن حزم بعدم خروج (أو) كحرف عطف إلى معان أخرى، فيه نظر، ذلك أنه اعترف في موضع آخر بخروج هذا الحرف عن التخيير إلى غيره، لذلك لا يُمكن حمل (أو) أبداً على التخيير، ثمّ أنه لَمَّا وُجِدَتْ (أو) في عدّة مواضع لغير التخيير بطل أن تكون له دون غيره من المعاني الأخرى⁹، ومن تلك المعاني معنى الإباحة¹⁰، الذي قد أعطى دليلاً عليه بقوله

¹ ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 207.

² سورة النساء، الآية 66.

³ الحسن المرادي: الجني الداني، 227-228.

⁴ ينظر: ابن حزم: الاحكام، 205/1.

⁵ ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، 398/1.

⁶ ينظر: ابن هشام: المصدر نفسه، 400/1.

⁷ ابن جني: اللمع في العربية، تحقيق: سميح أبو مغلي، دار مجدلاوي - عمان، 1988م، 71.

⁸ ينظر: الحسن المرادي: الجني الداني، 228.

⁹ ينظر: ابن حزم: الاحكام، 206/1.

¹⁰ ابن حزم: المصدر نفسه، 250/1.

تعالى ﴿مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾¹، ونحن نقول أنه لا يكون في موقفه هذا متردداً، ولا نافياً لرأيه الأوّل؛ لاسيما أنه في الأصل قد قسّم معنى التخيير إلى قسمين؛ أحدهما هو إلزام المرء أحد الوجهين، أو أحد الوجوه على التخيير، والآخر هو أن يقال للمرء إن شئت أن تفعل كذا، وإن شئت ألا تفعله أصلاً، فالمعنى أنه للإباحة أو التطوع في المسائل الفقهية، من مثل السفر بين إتمام الصلاة أو قصرها²، ومنه يكون ابن حزم قد انطلق في بيان دلالة (أو) على التخيير من المسائل الفقهية التي وقف عندها، تلك التي قد وجدها في الأغلب الأعمّ تقع عليه دون غيره، فتيقن حينها "أنها لا توجب تساوي ما عطف بها واجتماعه، وإنما يوجب ذلك (الواو) و(الفاء) و(ثمّ)"، هذا ما لا يجمله من له أدنى بصّر باللغة العربية³، ومن ثمة كانت حقيقة في التخيير عندهم كأصوليين وعند النحاة⁴، لكنه لما وقف على مسائل أخرى لا تحتمل معنى التخيير، بل تخرج إلى غيره فقد أشار إلى أنها لا تكون فيه أبداً.

ث - ثمّ: وهي حرف عطف يفيد التراخي عند ابن حزم، ذلك ما يُفهم من قوله أنها "توجب الثاني بعد الأوّل بمهلة"⁵.

وإن كان ابن حزم لم يصرّح بخروجها إلى معان أخرى، إلا أن الحقيقة تفيد بأن (ثمّ) تخرج إلى دلالات عدّة منها:

الترتيب؛ فهي تفيد الترتيب مع التراخي الزمّني، وذلك أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلّق بهما على الأصح⁶، فـ(ثمّ) حرف يفيد الترتيب كـ(الفاء) مع المهلة والتراخي؛ لأنها أكثر حروفاً منها⁷، وقيل أنها تستعمل للترتيب بلا مهلة، وأصحاب هذا الرأي

¹ سورة البقرة، الآية 196.

² ينظر: ابن حزم: الإحكام، 250/1.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 250/1.

⁴ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 205/1.

⁵ ابن حزم: المصدر نفسه، 42/1.

⁶ ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 206.

⁷ ينظر: السيد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط وتدقيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، ط02، 1421هـ- 2000م، 147.

قد خالفوا القول في الترتيب والمهلة، وزعموا أنها لا ترتب¹، وكان ذلك تمسكاً منهم بقوله تعالى ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾²، وكذا قوله تعالى ﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴾³ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ ﴿٩﴾⁴، لكن تعقيباً على المعنى الوارد في الآية يقول السيوطي أن (ثم) فيها لترتيب الأخبار لا لترتيب الحكم⁴. وهنا يظهر الفرق بين (الفاء) و(ثم)، فـ(الفاء) تدل على تأخر المعطوف على المعطوف عليه متصلاً به، أما (ثم) فتدل على تأخره عنه منفصلاً عنه⁵، وفي ذلك يقول ابن مالك إن (الفاء) للترتيب بالتصال، و(ثم) للترتيب بانفصال⁶.

هذا وقد تدل (ثم) على بيان المترلة، نحو (مُحَمَّدٌ ﷺ ثُمَّ أَبُو بَكْرٌ ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عُثْمَانُ ثُمَّ عَلِيٌّ ﷺ)⁷.

أما الذي نستخلصه من موقف ابن حزم في بيان دلالة حروف العطف وكذا حروف الجرّ، فيفيد أنه استند إلى المعاني التي تخرج إليها هذه الحروف، غير أنه لم يتشعب في إيراد الدلالة التي قد تدلّ عليها في مختلف التراكيب؛ إذ قد صرّفه اتجاهه الأصولي إلى البحث فيما يراه مناسباً لمجاله؛ فهو ليس باللغوي الذي يبحث في موضوع المسائل النحوية التفصيلية، وإنما يأخذ منها قدر ما يفيد في بيان النصوص الشرعية، وما يُعين على استنباط الأحكام الفقهية.

¹ ينظر: ابن هشام: معني اللبيب، 221/2.

² سورة الزمر، الآية 06.

³ سورة السجدة، الآيات 07-09.

⁴ ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 343/2.

⁵ ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 206..

⁶ ابن مالك: الألفية، المكتبة الشعبية - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 36.

⁷ ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 206.

الفصل الثالث

الظواهر الدلالية

1- الترادف.

2- المشترك اللفظي

3- التّضاد

يركّز البحث اللغوي والدلالي منذ نشأته عند العرب على تحديد المعنى؛ خاصة وأن جلّ الأبحاث قد قامت على أساس دراسة القرآن الكريم، فاهتمت ببيان مقاصده، وذكر معاني آياته، وعلى هذا لم يخرج علماء أصول الفقه عن هذا المنهج، فكان عملهم من أشدّ الأعمال اتّصالاً بالقرآن الكريم، فقد بحثوا في كُنْه الخطاب الشرعي لبيان مدلول ألفاظه وتراكيبه، وعليه يُعدّ موضوع الدلالة من أهمّ مواضيع علم أصول الفقه، ومن أكثرها دقّة، فالنص القرآني لا يُفهم فهماً صحيحاً إلاّ بعد معرفة قواعد دلالة الألفاظ على الأحكام، وعلى أساسه قد عالج علماء أصول الفقه كثيرهم من علماء العربية قضية اللفظ والمعنى، خاصة بعد إدراك، وتيقّن منهم أنّ لها أثراً كبيراً، وواضحاً في تبين أحكام الدين، وفهم روح العقيدة الفهم الصحيح، "فالكلمات تتسيّد وسائل التعبير عن المعاني المتزاحمة في أذهان البشر، فعن طريق الكلمات تعبّر المعاني المستترة حاجز الخفاء إلى عالم الظهور والعلانية، ومن هنا تبوّأت الكلمات منزلة عالية لدى الإنسان، واستحققت أن ينشط الإنسان قديماً وحديثاً للاهتمام بها، ودراستها، وتحليلها للوقوف على عناصر التعبير عن المعنى"¹، فالمتفحص لكتب علماء الأصول يجد أن علاقة اللفظ بمعناه من أبرز الطرق التي سلكوها عند استثمارهم للخطاب الشرعي، ويُعدّ بحثهم فيه خير دليل على ذلك، فهذا المبحث كثير التناول عندهم، بل وهو من أكثر المسائل اللغوية في المباحث الأصولية، فقد "دقّقوا النظر والبحث في اللفظة المفردة تحديداً لدلالاتها، وإن كانت تلك اللفظة أداة تحيّل، وجمال أسلوب عند الأديب؛ إلاّ أنها عند الأصولي لفظة علمية تُضبط بها الفكرة، وتحدّد بها الدلالة"²، فالألفاظ في مستواها الدلالي تحتلّ مكانة بارزة، وأهمية كبيرة عند علماء الأصول، واعتماداً على ذلك قد ناقشوا ظواهر دلالات الألفاظ من مثل الترادف، والمشارك اللفظي، وغيرها³.

وإن كانت الدراسات العربية، وغيرها قديماً وحديثاً قد تناولت بعض المظاهر المتعلقة بتعدّد المعنى، وعلاقات اللفظ بمعناه على أنها مسائل لغوية محضة، إلاّ أنها في الحقيقة تنتمي إلى الدرس

¹ محمد داوود: الصوائت والمعنى في العربية (دراسة دلالية ومعجم)، دار غريب - القاهرة، 2001م، 09

² عبد الغفار السيد: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، 102.

³ ينظر: عيسى شحاته: العربية والنص القرآني، (دراسة للقضايا اللغوية في كتاب إعراب القرآن ومعانيه في أوائل القرن الثالث الهجري)، دار قباء - القاهرة، 2001م، 409.

الدلالي، كونها من المظاهر الدلالية التي تخصّ علاقة ألفاظ اللغة بمعانيها، ولذلك سنحاول في هذا المقام أن ندرّس هذه المظاهر، لنبيّن أهمّيّتها، وضرورتها في مجال استنباط الأحكام الفقهية عند الأصوليين، وابن حزم خصوصاً.

1- الترادف

إنّ مشاركة الأصوليين لعلماء اللغة بحثهم في عديد المسائل اللغوية المهمة يعود في الأساس إلى تلك العلاقة القائمة بين اللغة وعلم الأصول، فمن المسائل اللغوية التي شغلت الأصوليين، وجعلتهم يناقشون مواضيع لغوية محضّة؛ قضية الترادف؛ فهي من المشكلات المعروفة في اللغة العربية، التي أثارت نقاشاً، وجدلاً كبيراً بين الدارسين، ولم تكن نظرة الأصوليين للترادف بمنأى عن هذا؛ خاصّة وأنهم يحرصون على استقراء الدلالة من شتى الأوجه، فعلم الأصول على وجه الإجمال إنّما هو بحث في الدلالة لفظاً، وجملة، ونصاً، وسياًقاً، وهذه أمور تشكّل موضوع الدرس الدلالي المعاصر، ومادّة البحث فيه¹، وقد وجدوا من خلال أبحاثهم الأصولية أن الترادف مسألة من المسائل الدلالية للفظّة؛ وهي تستحق الدراسة كونها تتعلّق بالمعنى، وما يعترى الألفاظ حينها من تغيّر دلالي عند الاستعمال.

وعندما نبحث عن معنى الترادف في اللغة والمعاجم العربية نجد أنه يدلّ على التتابع، والوجود في الخلف، فقد رَدِفَه، وأرَدَفَه، وإرْتَدَفَه، وترَدَفَه رَكِبَ خَلْفَه، وجاءوا رُدَافِي مترادفين رَكِبَ بعضهم بعضاً، وردِفْتُهُ، وردِفْتُ لَهُ، وترَدَفْتُهُ، وأرَدَفْتُهُ تبعته²، فالترادف بمعنى ركوب أحد خَلْفَ الآخر؛ هو تتابع؛ لذلك يقال: رَدِفَ الرَّجُلُ، وأرَدَفَه؛ أي رَكِبَ خَلْفَه، وإرْتَدَفَه خَلْفَه على الدّابة، والرّدْف ما تَبِعَ الشيء، وكلّ شيء تَبِعَ شيئاً فهو رَدْفُهُ، وإذا تتابع شيء خَلْفَ شيء فهو التّرادف، والجمع الرُدَافِي، يُقال جاء القوم رُدَافِي؛ أي بعضهم يتبّع بعضاً، وكذلك قولهم أرَدَاف النَّحُوم؛ أي تواليها وتوابعها، وقد فسّر قوله تعالى ﴿بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ﴾³؛ بمعنى يأتون فرقة بعد فرقة، وقال الفراء مُرَدِّفِينَ مُتَتَابِعِينَ¹.

¹ منذر عياشي: اللسانيات والدلالة، 07.

² ينظر: الزمخشري: أساس البلاغة، مادة (شقق)، 333/1-334.

³ سورة الأنفال، الآية 09.

أما في الاصطلاح؛ فهو "توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد؛ وهو يُطلق على معنيين؛ أحدهما الاتحاد في الصدق، والثاني الاتحاد في المفهوم، ومن نظر إلى الأول فرّق بينهما، ومن نظر إلى الثاني لم يفرّق بينهما"²، وهو "الألفاظ المختلفة، والصيغ المتواردة على مسمّى واحد؛ كالخمر، والعقار، والليث، والأسد، والسهم، والنشاب، وبالجملة كل اسمين لمسمّى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق"³.

ومنه ما حدّد به الرازي الألفاظ المترادفة قائلاً "هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمّى واحد باعتبار واحد، فالمترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً"⁴، وهو كذلك "توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمّى واحد باعتبار واحد، فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على شيء واحد لا باعتبار واحد؛ بل باعتبار صفتين؛ كالصّارم، والمهّد، أو باعتبار الصّفة، وصفة الصّفة كالفصيح، والناطق"⁵.

ومن هذه التعاريف الاصطلاحية تتحدّد نظرة العلماء إلى الترادف، هاته التي تشير إلى أنه يقوم على إفادة مجموع المفردات للمعنى الواحد دون تفاوت، وعلى هذا التحديد الدقيق لمعنى الترادف عند علماء اللغة والأصول، نصل إلى مدى ارتباط التعريف الاصطلاحي بالتعريف اللغوي، وانطلاقته منه، ففي اللغة يعني ركوب أحد خلف آخر على دابة واحدة، وهو بنفس المعنى في الاصطلاح ركوب لفظين، أو أكثر على معنى واحد، ولذلك كان الترادف؛ هو معنىً للراكيين على نفس الدابة، وللکلمتين على نفس المعنى.

ونظراً لأهمية الترادف في اللغة، قد عدّه العلماء قديماً وحديثاً ميزة من ميزات العربية، وسمة من سماتها الخاصة، وعلى أساس أهمية الموضوع تمّت مناقشة هذه الظاهرة، فانقسموا فيها قسمين؛ مثبت للترادف، ومنكر لوقوعه في اللغة، أمّا المثبتون فإنهم ألفوا فيه، وكان تأليفهم

¹ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (ردف)، 118/4-119.

² الجرجاني: التعريفات، 62.

³ الغزالي: المستصفي من علم الأصول، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة - المملكة العربية السعودية، (د.ط)، (د.ت)، 96-95/1.

⁴ الرازي: المحصول في علم الأصول، 253/1.

⁵ الشوكاني: إرشاد الفحول، 123/1.

حواله يُعود إلى أنه من المظاهر الدلالية التي "هي نتيجة من نتائج رواية اللغة، وجمعها من القبائل العربية المختلفة، وتمثّلت هذه العناية في أفرادها بالتأليف المستقلّ، أو بتخصيص مباحث في تصانيفهم، وكلا النوعين شملته منهجية عامة تتمثل في تدوين ما عرض لهم من الألفاظ والعبارات؛ التي رأوا فيها وقوع الترادف، من دون مراعاة الفروق الدلالية التي قد تبرز خلال التدقيق في معانيها، فجاءت معالجاتهم لشرح هذه الألفاظ وبيان دلالاتها، كأنها مترادفة في أصل وضعها، لأنهم لاحظوا تأديتها لمعنى واحد متعارف عليه في عصرهم، من دون النظر إلى أصول أسمائها، أو الظروف التي رافقت نشوءها، والتطورات الدلالية التي مرّت بها"¹، فمنهجية العلماء اللغويين عند تأليفهم في الترادف قد أثبتت جريانه على ألسنة العرب، وبيّنت مدى استعماله بين أفراد قبائلها، وقد ذكر سيبويه هذا في قوله "واعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين"²، فاختلاف اللهجات بين القبائل العربية جعلت اللغة العربية تتسم بكثرة الترادف، حتى إن لهجة قريش، ولأنها اللغة المثالية التي نزل بها القرآن الكريم قد حوّت كثيراً من مفردات القبائل العربية الأخرى، وإن كانت تلك المفردات دخيلة على اللغة - وهي لهجة قريش - إلا أنها صارت جزءاً من ثروتها، بل ونزل بها القرآن الكريم الذي نجد فيه كثيراً من المترادفات³.

وبعد أن كانت إشارة سيبويه إلى الظاهرة فاتحة مجال أمام علماء العربية، ظهرت مؤلّفات مستقلة؛ خاصة منها كتب أسماء الأسد، والحية، والسيف، والداهية...، وغيرها⁴، وكتب عامة؛ ككتاب الأصمعي المعنون بـ (ما اختلفت ألفاظه، واتّفقت معانيه)، الذي جمّع فيه الألفاظ المترادفة على تنوعها، فمنها ما يتعلّق بالأسماء، ومنها ما يتعلّق بالأفعال، ومنها ما يتعلّق بالصفات سواء كانت حسنة أو قبيحة، وهذا الكتاب الذي اعتنى فيه بالألفاظ المترادفة يكاد أن يكون معجماً للألفاظ المترادفة التي جُمعت في زمن مبكر⁵، ولعلّ التفتّن إليها في وقت متقدّم

¹ صبيح التميمي: دراسات لغوية في تراثنا القديم، دار مجدلاوي، 2003م، 170.

² سيبويه: الكتاب، 24/1.

³ ينظر: محمد حضر: فقه اللغة، دار الكتاب العربي - بيروت، 1981م، 297.

⁴ ينظر: الرافعي: تاريخ آداب العرب، راجعه وضبطه: عبد الله المنشاوي - مهدى البحيرى، مكتبة الإيمان، ط01، 164/1.

⁵ ينظر: عبد العال سالم: الترادف في الحقل القرآني، عالم الكتب - القاهرة، ط01، 1430هـ - 2009م، 08.

يركّز البحث اللغوي والدلالي منذ نشأته عند العرب على تحديد المعنى؛ خاصة وأنّ جلّ الأبحاث قد قامت على أساس دراسة القرآن الكريم، فاهتمت ببيان مقاصده، وذكر معاني آياته، وعلى هذا لم يخرج علماء أصول الفقه عن هذا المنهج، فكان عملهم من أشدّ الأعمال اتّصلاً بالقرآن الكريم، فقد بحثوا في كُنْه الخطاب الشرعي لبيان مدلول ألفاظه وتراكيبه، وعليه يُعدّ موضوع الدلالة من أهمّ مواضيع علم أصول الفقه، ومن أكثرها دقّة، فالنص القرآني لا يُفهم فهماً صحيحاً إلاّ بعد معرفة قواعد دلالة الألفاظ على الأحكام، وعلى أساسه قد عالج علماء أصول الفقه كغيرهم من علماء العربية قضية اللفظ والمعنى، خاصة بعد إدراك، وتيقّن منهم أنّ لها أثراً كبيراً، وواضحاً في تبين أحكام الدين، وفهم روح العقيدة الفهم الصحيح، "فالكلمات تتسيّد وسائل التعبير عن المعاني المتزاحمة في أذهان البشر، فعن طريق الكلمات تُعبّر المعاني المستترة حاجز الخفاء إلى عالم الظهور والعلانية، ومن هنا تبوّأت الكلمات منزلة عالية لدى الإنسان، واستحققت أن ينشط الإنسان قديماً وحديثاً للاهتمام بها، ودراستها، وتحليلها للوقوف على عناصر التعبير عن المعنى"¹، فالمتفحص لكتب علماء الأصول يجد أن علاقة اللفظ بمعناه من أبرز الطرق التي سلكوها عند استثمارهم للخطاب الشرعي، ويُعدّ بحثهم فيه خير دليل على ذلك، فهذا المبحث كثير التناول عندهم، بل وهو من أكثر المسائل اللغوية في المباحث الأصولية، فقد "دقّقوا النظر والبحث في اللفظة المفردة تحديداً لدلالاتها، وإن كانت تلك اللفظة أداة تخيل، وجمال أسلوب عند الأديب؛ إلاّ أنها عند الأصولي لفظة علمية تُضبط بها الفكرة، وتحدّد بها الدلالة"²، فالألفاظ في مستواها الدلالي تحتلّ مكانة بارزة، وأهمية كبيرة عند علماء الأصول، واعتماداً على ذلك قد ناقشوا ظواهر دلالات الألفاظ من مثل الترادف، والمشارك اللفظي، وغيرهما³.

وإن كانت الدراسات العربية، وغيرها قديماً وحديثاً قد تناولت بعض المظاهر المتعلقة بتعدّد المعنى، وعلاقات اللفظ بمعناه على أنها مسائل لغوية محضة، إلاّ أنها في الحقيقة تنتمي إلى الدرس

¹ محمد داوود: الصوائت والمعنى في العربية (دراسة دلالية ومعجم)، دار غريب - القاهرة، 2001م، 09

² عبد الغفار السيد: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، 102.

³ ينظر: عيسى شحاته: العربية والنص القرآني، (دراسة للقضايا اللغوية في كتاب إعراب القرآن ومعانيه في أوائل القرن الثالث الهجري)، دار قباء - القاهرة، 2001م، 409.

الدلالي، كونها من المظاهر الدلالية التي تخصّ علاقة ألفاظ اللغة بمعانيها، ولذلك سنحاول في هذا المقام أن ندرّسَ هذه المظاهر، لنبيّن أهمّيّتها، وضرورتها في مجال استنباط الأحكام الفقهية عند الأصوليين، وابن حزم خصوصاً.

2- المشترك اللفظي

تعدّ ظاهرة الاشتراك اللفظي من الظواهر اللغوية العامة؛ التي لا تختصّ بلغة من اللغات، وهو ما انتهت إليه دراسات علم الدلالة من قوانين التطور الدلالي وما ينتج عنها من تعدّد معاني الألفاظ، ومن الطبيعي أن هذه القوانين لها طابع الشمول وعدم الاختصاص بلغة معينة، وعليه نجد أن المشترك ظاهرة معروفة لا تقتصر على اللغة العربية وحدها، ولكنها موجودة في عديد من اللغات الإنسانية، فقد عرف الهنود المشترك اللفظي في لغتهم، وكان لهم أن ناقشوا مشكلته من بعض زواياها، فقد وضع علماء اللغة الهنود المؤلفات اللغوية، والمعاجم الخاصّة بالألفاظ المشتركة، كما درسوا العلاقة بين معاني اللفظ المشترك فميزوا بين المعنى الأصلي والمعنى الثانوي، وذكروا أن الاشتراك يقع في الأفعال كما يقع في الأسماء، هذا وأشاروا إلى المباحث المتّصلة بأسباب الاشتراك وأنواعه¹، وما من أدلّ على أن الاشتراك ظاهرة واقعة في جميع اللغات من قول ابن سنان الخفاجي، الذي أشار فيه إلى وجود المشترك في غير العربية؛ ومنها أنه سمع أن اللغة الرومية يوجد فيها للاسم الواحد مدلولات كثيرة مختلفة حتّى إنّها تكاد تضاهي العربية في ذلك.²

ولأنّ المشترك اللفظي وسيلة جليّة من وسائل التراث اللغوي، نجد أن الدراسات اللغوية الحديثة تشير إليه -أيضاً- وتُظهِر أهميته وفائدته، وهو ما يتبيّن لنا من قولهم "إن قدرة الكلمة الواحدة على التعبير عن مدلولات متعدّدة؛ إنّما هي خاصّة من الخواص الأساسية للكلام الإنساني، وأن نظرة واحدة في أيّ معجم من معجمات اللغة، لتعطينا فكرة عن كثرة ورُود هذه الظاهرة."³

¹ ينظر: أحمد مختار عمر: البحث اللغوي عند الهنود وأثره على اللغويين العرب، دار الثقافة - بيروت - لبنان، 1972م، 113.

² ينظر: ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1982م - 1402هـ، 49 - 50.

³ ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، 114.

فالمشترك هو ما كان لك ولغيرك فيه حصة، فيقال؛ اشترَكْنَا بمعنى تَشَارَكْنَا، وقد اشْتَرَكَ الرَّجُلَانِ وَتَشَارَكَا، وشارَكَ أحدهما الآخر، وشارَكْتُ فلانًا صرْتُ شريكه، قال النابغة الجعدي¹:

وَشَارَكْنَا قَرِيضًا فِي ثِقَاهَا وَفِي أَحْسَابِهَا شِرْكَ الْعِنَانِ²

وكل شيء كان فيه القوم سواء؛ فهو مُشْتَرَكٌ، يقال في المصاهرة رغبتنا في شريككم، وصوركم؛ أي مُشَارَكْتكم في النسب، وفريضة مُشْتَرَكَةٌ يستوي فيها المقتسمون، وطريق مُشْتَرَكٌ يستوي فيه الناس، والمُشْتَرَكُ من الشَّرْكَ؛ وهي اشتراك المتعدّد في شيء واحد، فيقال شريكه في الأمر يشركه، إذا دخل معه فيه، وأشرك فلان فلانًا في البيع، إذا أدخله مع نفسه فيه، قال تعالى ﴿ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ﴾³؛ أي اجعله شريكًا فيه⁴، والشَّرْكَ أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما، ومنه يقال في الدعاء (اللَّهُمَّ اشْرِكْنَا فِي دُعَاءِ الْمُؤْمِنِينَ)؛ أي اجعلنا لهم شركاء في ذلك⁵.

وبالنظر إلى ما جاء به التعريف المعجمي للفظة المشترك؛ وهي أنها تدلّ على الاشتراك والتساوي بين مجموعة في أمر ما، نلّفى أن ما حدّ به أهل الاصطلاح اللفظة ذاتها في أبحاثهم لا يخرج عن معناها اللغوي، فالمشترك كما اصطلاح عليه العلماء؛ هو "ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير"⁶، وهو "اللفظ الواحد الدالّ على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة"⁷، هذا وقد خصّص ابن فارس باباً للمشترك اللفظي، قال فيه "باب الاشتراك، ومعنى الاشتراك؛ أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر"⁸، فاللفظ المشترك هو عند أهل اللغة بمعنى

¹ النابغة الجعدي: الديوان، جمعه وحققه وشرحه: واضح الصمد، دار صادر - بيروت - لبنان، ط01، 1998م، 181.

² شريك العنان؛ هو اشتراك اثنين في قسم من أمواليهما مع انفراد كل منهما في سائر ماله. ينظر: النابغة الجعدي: الديوان، 181.

³ سورة طه الآية 32.

⁴ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (شرك)، 94/5.

⁵ ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، مادة (شرك)، 265/3.

⁶ سعد الدين التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1416هـ - 1996م، 55/1.

⁷ الزبيدي: تاج العروس، 25/1. (المقدمة)

⁸ ابن فارس: الصاحي، 207.

تعدّد المعاني على اللفظ الواحد من الألفاظ العربية، أو هو ما قد تعدّدت احتمالات معانيه، دون أن يرجح أحدها على الآخر.

ومن يقف على ما جاء به تعبير الأصوليين عن المشترك اللفظي، سيجد أن تعريفهم له يكاد يتفق مع تعاريف اللغويين، حتى وإن كانت الاختلافات بين الأصوليين في حمل المشترك على أكثر من معنى من معانيه لها تأثيرها الواضح على تعريفهم، ولعل من بين تعاريف الأصوليين للمشارك اللفظي، قولهم "هي اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين، أو أكثر وضعاً أولاً؛ من حيث هما كذلك"¹، هذا وقد نقل الزركشي قول ابن الحاجب في شرح المفصل، ما يخصّ معنى المشترك؛ إذ قال "هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، سواء كانت الدالتان مستفادتين من الوضع الأول، أو من كثرة الاستعمال، أو استُفيدت إحداهما من الوضع، والأخرى من كثرة الاستعمال، وهو في اللغة على الأصح"²، والواضح من هذا التعريف أن ابن الحاجب قد أجمل الحديث عن أسباب وقوع المشترك اللفظي، كما أنه يفيد الإقرار بوجوده في اللغة أصلاً في الوضع، ولم يكن منفرداً برأيه في الاعتداد بالمشارك، وقد بيّن لنا ذلك السيوطي في تعريفه له على "ما حدّه أهل الأصول، بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة."³

وإذا ما بحثنا عن حدّ المشترك عند ابن حزم وجدنا أنه لا يشير إليه إشارة واضحة، وإنما يذكّره في معرض أبحاثه دون تخصيص، فيقول أن الاسم الواحد لا يُراد به إلا معنى واحداً، أو أكثر من واحد⁴، وبذلك يكون المشترك رغم تعدّد التعاريف اللغوية والأصولية له، يفيد اشتراك اللفظ الواحد في معاني متعدّدة، ويكون المصطلح المتداول له -المشارك اللفظي- من أنسب المصطلحات لمثل هذه الظاهرة الإنسانية؛ التي تشير إلى الكلمات المتعدّدة المعنى المتّحدة الصيغة⁵،

¹ الشوكاني: إرشاد الفحول، 125/1. الرازي: الحصول في علم أصول الفقه، 261/1.

² الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريه عمر سليمان الأشقر، وراجعته عبد الستار أبو غده، دار الأوقاف الإسلامية - الكويت، ط02، 1413هـ - 1992م، 122/2.

³ السيوطي: المزهرة، 369/1.

⁴ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 174/2/2.

⁵ ينظر: ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، 114.

فالمُتصَفِّح لكتب علماء اللغة العربية، والمتَّبِع لما أجادت به أقلام علمائها، يجد أنهم قد كتبوا كثيراً عن المشترك اللفظي، وذلك على شكل مباحث في كتبهم اللغوية العامة، أو على شكل مصنّفات خاصة تتفرد لِذِكْرِ الموضوع، فأقروا بوقوعه في اللغة، وأقاموا حجّتهم بشواهد لغوية¹، ويأتي على رأس هؤلاء سيبويه، فهو أوّل من ذكر المشترك في تقسيمات الكلام؛ إذ قال "اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين..، فاختلاف اللفظ لاختلاف المعنيين؛ هو نحو جلس وذهب، واختلاف اللفظين والمعنى واحد؛ نحو ذهب وانطلق، واتّفاق اللفظين والمعنى مختلف؛ قولك وَجَدْتُ عليه من المَوْجِدَةِ، وَوَجَدْتُ إذا أردت وَجَدَانَ الضَّالَّة، وأشباه هذا كثيراً."²

ثم توالى أعمال علماء اللغة من بعده في التصريح بالمشترك اللفظي، والتّوسع في الأخذ به³؛ من مثل المبرد (ت285هـ)؛ الذي يقول "وأما اتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين، فقولك وَجَدْتُ شيئاً، إذا أردتَ وَجَدَانَ الضَّالَّة، وَوَجَدْتُ على الرجل من المَوْجِدَةِ، وَوَجَدْتُ زيداً كريماً؛ أيّ عَلِمْتُ، وكذلك ضربت زيدا، وضربت مثلاً، وضربت في الأرض إذا أبعدت، وكذلك العين؛ عين المال، والعين التي يُبَصَّرُ بها، وعين الماء، والعين من السّحاب الذي يأتي من قِبَل القِبلة، وعين الشيء إذا أردت حقيقته، والعين المال الحاضر، والعين عين الميزان، والعين سحابة تأتي من قِبَل القِبلة، وعين الماء، وهذا كثير جداً."⁴

وإن كان هناك من العلماء من أقرّ بوجوده، فهناك فريق آخر منهم قد أنكره بتاتاً، وعمل على تأويل أمثلته تأويلاً يُخْرِجُهَا عن باب المشترك اللفظي، فقد جعلوا إطلاق اللفظ في أحد معانيه حقيقة، وفي المعاني الأخرى مجازاً، فكانت نظرهم توحى بأن سبب وجود المشترك يعود إلى إحلال المجاز محلّ الحقيقة، ونجد من العلماء الذين أخذوا بهذا الرأي ابن درستويه، حيث ظهر رأيه صريحاً في إنكار المشترك، وذهب إلى أنّه محال في لغة واحدة، وإنما يكون من لغتين متباينتين؛ لأن "واضع اللغة وَجَّكَ حَكِيم عَلِيم، وإنما اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز

¹ ينظر: محمود عكاشة: الدلالة اللفظية، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، 2002م، 61.

² سيبويه: الكتاب، 24/1.

³ ينظر: ابن قتيبة: أدب الكاتب، حققه: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، (د.ط)، (د.ت)، 232 - 233.

⁴ المبرد: ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، اعتنى به: عبد العزيز الأثري، مطبعة السلفية - القاهرة، 1350هـ، 03.

وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضدًّا للآخر لما كان ذلك إبانة؛ بل تعمية وتغطية"¹.

ويبدو أنّ ما ذهب إليه ابن درستويه، قد راق لبعض علماء اللغة المحدثين، ومنهم إبراهيم أنيس؛ الذي يقول "وقد كان ابن درستويه محققاً حين أنكر معظم تلك الألفاظ؛ التي عدّت من المشترك اللفظي، واعتبرها من المجاز، فكلمة الهلال حين تعبّر عن هلال السماء، وعن حديدة الصيد؛ التي تشبه في شكلها الهلال، وعن قلامة الظفر؛ التي تشبه في شكلها الهلال، وعن هلال النعل؛ الذي يشبه في شكله الهلال، لا يصح إذن أن تعدّ من المشترك اللفظي؛ لأنّ المعنى واحد في كلّ هذا، وقد لعب المجاز دوره في كلّ الاستعمالات"²، وإلى ذات المذهب اتّجه كلّ من ثعلب (ت 291 هـ)، والبلخي (ت 322 هـ)، والأبهري (ت 375 هـ) في جعل المشترك اللفظي درباً من دروب المجاز، وعليه صرّحوا بإنكار وقوعه في اللغة، فقالوا بأن ما يُظنّ أنه مشترك، إنما هو "حقيقة، أو مجازاً، أو متواطئ؛ كالعين حقيقة في الباصرة، ومجاز في غيرها؛ كالذهب لصفائه، والشمس لضياءها، وكالقرء الموضوع للقدّر المشترك بين الحيض والطمهر، وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض؛ أيّ جمعته فيه، والدّم يجتمع في زمن الحيض في الرّحم"³، هذا وقد علّلوا إنكارهم للمشارك اللفظي، بأن وقوعه في اللغة "يقتضي المفسدة؛ لأن المقصود من الألفاظ ووضعها إنما هو التفاهم حالة التخاطب، والمشارك لو وقع، وسمعه السامع لم يحصل له الفهم؛ لأن المشترك متساوي الدلالة بالنسبة إلى معانيه، فلو فهم منه المعنى الذي هو غرض المتكلم دون غيره، لزم ترجيح أحد المتساوين على الآخر من غير مرجّح، ولو فهم غيره؛ لأدّى إلى وقوع المفسدة"⁴.

أما عن علماء أصول الفقه فإنهم أكثر من علماء العربية عناية به، وذلك لما له من علاقة وطيدة بالدلالة، وأثرها في أحكام الشرع، وقد أثاروا جدلاً كبيراً حول ظاهرة المشترك اللفظي،

¹ السيوطي: المزهري، 385/1.

² إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، مطبعة الأنجلو المصرية، ط 05، 1984م، 214.

³ محمد يونس علي: المعنى وظلال المعنى (أنظمة الدلالة في العربية)، دار المدار الإسلامي - بيروت - لبنان، ط 02، 2007م، 385.

⁴ السبكي: الإجماع، 250/1.

والحقيقة؛ إنَّ الأصوليين انقسموا في النظر إليه مثلهم مثل غيرهم من اللغويين؛ فكان منهم منكر له، وآخر مقرّ به و مغلّب لوجوده، وعليه قالوا "وعندنا أن كل ذلك ممكن، والأغلب على الظنّ وقوع المشترك، والدليل أننا إذا سمعنا (القرء) لم نفهم أحد المعنيين من غير تعيين؛ بل بقي الذهن متردداً، ولو كان اللفظ متواطئاً، أو حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر لَمَا كان كذلك"¹.

فعلماء الأصول يحاولون إثبات الظاهرة مستنديين في ذلك إلى الحجج العقلية، فما من مانع أن يَضَع الواحد من أهل اللغة لفظاً على معنيين مختلفين على طريق البدل، ثم يُوافقه عليه بقية أهل اللغة، كما يمكن أن تضع القبيلة لفظاً بإزاء معنى، بينما تضعه القبيلة الأخرى بإزاء معنى آخر من غير شعور، ثم يشتهر الوضعان²، وابن حزم -أيضاً- من الأصوليين الذين أشاروا إلى المشترك، فقد عرض في كثير من المواضع إلى الظاهرة، وذلك حين وقف على الألفاظ التي تعدّ من قبيل الاشتراك، فأطلق عليها اسم (الألفاظ المشتركة)، وبيّن علاقتها بالاستدلال والاستنباط، فهذه الألفاظ في نظره صحيحة بما أنها تستند إلى أدلة موثوقة، تتمثل في نصوص سليمة، تؤيّد القوانين، والضوابط اللغوية، فيقول "ثم وجدنا في اللغة أشياء مما ذكروا من أسماء تقع على معان شتى، ووجدناها -أيضاً- أسماء يختصّ كل اسم منها بمسماه فقط، وعلمنا أن المراد باللغة؛ إنما هو الإفهام لا الإشكال، لزمنا أن نلزم الأصل؛ الذي هو اختصاص كل معنى باسمه دون أن يشاركه فيه غيره، حتى يصحّ عندنا أن هذا الاسم مرّتب بخلاف هذه الرتبة، وأنه مما لا يقع به بيان، فيطلب بيانه حينئذ من غيره"³، فما من ضرر عند ابن حزم؛ وهو يقرّ بالمشترك اللفظي أن تكون اللفظة قد نقلت من مجالها الحقيقي إلى احتمال معاني أخرى، فتقع بذلك عليهما؛ لأننا "قد وجدنا في اللغة ألفاظاً نقلت على معهودها وعن موضوعها في اللسان، وعلّقت على أشياء أخرى، فعل ذلك خالق اللغة وأهلها؛ الذي ربّتها كيف شاء وَعَلَّكَ، أو فعل في ذلك بعض أهل اللغة من العرب، أو فعل ذلك مصطلحان فيما بينها"⁴، ثم أضاف إلى ذلك

¹ الرازي: المحصول في أصول الفقه، 265/1.

² ينظر: الأمدي: الإحكام، 37/1.

³ ابن حزم: الإحكام، 204/1.

⁴ ابن حزم: المصدر نفسه، 205-204/1.

قائلاً "الاسم إذا وقع على معنى ما، فأوقعه الله تعالى -أيضاً- على معنى آخر، فقد نقله على حكم الوقوع على معنى واحد إلى حكم الوقوع على معنيين."¹

فابن حزم يَعْتَرِفُ بوقوع الأسماء المشتركة الشرعية، وإن اختلف حولها غيره من الأصوليين، ومن ذلك لفظ الصلّاة؛ الذي نُقِلَ عن موضعه في اللغة عن الدّعاء إلى معنى استقبال الكعبة، ووقوف، وركوع، وسجود، وجلس بصفات محدودة²، وقد وافقه في هذا الرازي؛ إذ يقول "والحقّ الوقوع؛ لأن لفظ الصلاة مستعمل في معان شرعية مختلفة بالحقيقة، ليس فيها قدر مشترك بين الجميع"³، ثم لفظ الكُفْر؛ الذي نُقِلَ عن معنى التغطية إلى أقوال محدودة، ونيات معلومة، وعلى هذا الأساس يقول "فإذا وجدنا ذلك لزمنا إذا قام دليل، على أن لفظاً ما قد نُقِلَ عن موضعه في اللغة، ورُتّب في مكان آخر أن يعتقد ذلك، وإمّا ما لم يقيم دليل على نقله فلا سبيل إلى إحالته عن مكانه البتة"⁴.

كما يعترف بوقوعه في اللغة؛ مثل "(ضَرَبَ) من ضَرَابِ الجَمَلِ؛ وهو سفادة الناقة، و(ضرب) بمعنى الإيلام، بإيقاع جسم على جسم المَضْرُوب بشدة، و(الضرب) العمل"⁵، والضربُ معروف، ومن ذلك الضرب باليد، والعصا⁶، وهو مصدر ضربته وضربه يضربه ضرباً وضربه، ورجل ضاربٌ وضروبٌ وضريبٌ وضربٌ ومضربٌ شديد الضرب، أو كثير الضرب، والضرب الإسراع في السير، والضرب بالتحريك العسل الأبيض الغليظ، واستضرب العسل؛ غلظ وأبيض، وصار ضرباً، وهو العسل الأحمر، وقيل عسل البر، ومنه قال الشماخ⁷:

كأنَّ عيونَ الناظرينَ يشوقُها
بها ضربُ طابتَ يداً من يشورها

¹ ابن حزم: الإحكام، 205/1.

² ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 205/1.

³ الزركشي: البحر المحیط، 123/2.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 205/1.

⁵ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 284/2.

⁶ ينظر: سليمان الدقيقي النحوي: اتفاق المباني واقتراق المعاني، تحقيق يحيى عبد الرؤوف جبر، دار عمار- عمان، ط01،

1405هـ- 1985م، 180.

⁷ الشماخ الديباني: الديوان، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف- مصر، 1968م، 163.

والضَّرْبُ المطر الخفيف، فقد قال الأصمعي؛ الدَّيْمَةُ مطرٌ يَدُومٌ مع سُكُونٍ، والضَّرْبُ فوق ذلك قليلاً، والضَّرْبُ من بيت الشعر آخره، والضَّرْبُ الرَّجُلُ الخفيف اللحم، وقيل النَّدْبُ الماضي؛ الذي ليس بَرَهْلٌ¹، قال طرفة بن العبد:²

أنا الرجلُ الضَّرْبُ الذي تُعْرِفُونَهُ خَشَّاشٌ كَرَأْسِ الحَيَّةِ المُتَوَقِّدِ

فالضَّرْبُ في البيت؛ بمعنى الخفيف النَّحيف، وقد كانت العرب تتمدح بحفَّة اللحم؛ لأنَّ كثرتَه داعيةٌ إلى الكسل والثقل، وهما يَمْنَعَانِ من الإسراع في دفع المِلْمَاتِ، وكشَفَ المُهْمَاتِ³.

والضَّرْبُ المسير، قال تعالى ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾⁴، وقوله ﷺ ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَءَاخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾⁵، والضَّرْبُ؛ التَّيْبِينُ، والوصف، والصفَّة، قال تعالى ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا﴾⁶، وقال ﷺ ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾⁷؛ بمعنى لا تُصِفُوهُ بِصِفَاتٍ غَيْرِهِ، ولا تُشَبِّهُوهُ⁸، والضَّرْبُ الصَّنْفُ من الأشياء، والجمعُ ضُرُوبٌ⁹.

ومن أمثلته كذلك لفظة الرُّوح؛ التي تتقارب في معناها مع الرِّيح، والرُّوح؛ فهي من أصل واحد، أمَّا الرُّوحُ فَرُوحُ الأجسام الذي يقبضه الله بعد الممات، والرُّوحُ النَّفْخُ سَمِّي رُوحًا؛ لأنه

¹ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (ضرب)، 477/5.

² عمرو بن العبد من شعراء الجاهلية لقب بـ (طرفة)، وهو ينتسب إلى بكر بن وائل، ولد حوالي 543هـ، بيته هذا من معلقته. ينظر: الزوزني: شرح المعلقات السبع (مع مقدمة التاريخ ومكانة أصحاب المعلقات)، دار مكتبة الحياة- بيروت- لبنان، 1983م، 119.

³ ينظر: الزوزني: المصدر نفسه، 119. (الهامش)

⁴ سورة النساء الآية 94.

⁵ سورة المزمل الآية 20.

⁶ سورة النحل الآية 75.

⁷ سورة النحل الآية 74.

⁸ ينظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث- القاهرة، ط02، 1393هـ- 1973م، 497.

⁹ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (ضرب)، 482/5.

رِيح تَخْرُجُ عَنِ الرُّوحِ¹، وقد كَشَفَ ابن حزم عن معنى الرُّوح فقال "وأما الرُّوح المرسل إلى مريم ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾²؛ هذا جبريل، وقوله ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾³؛ هذا هو العلم، وقوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾⁴؛ هو الرُّوح المنفوخ في عيسى؛ كالذي نُفِخَ في آدم؛ وهو قُدُس لم تنتأجه الأصلاب، كلُّ هذا أصله من الرُّوح الأعلى، إن أُلْقِيَ في القلوب فَهُوَ علم، وإن كان نسيماً فَهُوَ رُوح، وإن كان شديد الحركة فَهُوَ رِيح، وإن كان قوياً في القلب مفصلاً راسخاً؛ فَهُوَ يقين، وإن كان حياة للجسم؛ فَهُوَ رُوح الجسم، وأصله كَلَّة الرُّوح الأعلى، ثم تختلف أسماءه باختلاف صفاته وحرركاته"⁵.

ثم يقدّم لنا مثلاً آخر على وقوع الألفاظ المشتركة في اللغة؛ إذ يقول "ولفظة (دُون) في اللغة من الألفاظ التي حوطبنا بها، تقع على معينين وقوعاً مستوياً حقيقياً لا مجازياً"⁶، فهي تقع بمعنى (غَيْر)، وقد وَرَدَ ذلك في بعض آي القرآن الكريم، كما في قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَعَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾⁷، فَذَكَرَ المولى وَعَبَّكَ المَجَاهِرِينَ بِالْعَدَاوَةِ لِلْمُسْلِمِينَ، وَآخِرِينَ مِنْ غَيْرِهِمْ مُكَاتِمِينَ بِهَا⁸.

وَتَقَع -أيضاً- بمعنى (أقل)، كما جاء في قول رسول الله ﷺ ﴿لَيْسَ فِيهَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنْ حَبٍّ أَوْ تَمْرٍ صَدَقَةٌ﴾⁹؛ يَعْنِي بِذَلِكَ مَا هُوَ أَقَلُّ مِنْ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ، هذا وقد أشار الرضي

¹ ينظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، 486.

² سورة النبأ، الآية 38

³ سورة الشورى، الآية 52

⁴ سورة النساء الآية 171.

⁵ ابن حزم: الرسائل، 405-404/2/2.

⁶ ابن حزم: الإحكام، 365-364/1.

⁷ سورة الأنفال الآية 60.

⁸ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 286/1.

⁹ البخاري: الصحيح، دار ابن كثير - دمشق، بيروت، ط01، 1423هـ - 2002م، ح1447، كتاب الزكاة، باب زكاة الورق، 351.

الاسترابادي (ت 686هـ) إلى هذين المعنيين لـ (دون)؛ إذ قال "وقد يدْخُل (دُون)؛ التي بمعنى -قدام- معنيان آخران، هي في أحدهما متصرفة، وذلك معنى أسفل؛ نحو (أَتَيْتَ دُونَ زَيْدٍ)، إذا كان لزيد مرتبة عالية، وللمخاطب مرتبة تحتها، فيُوصل إلى المخاطب قبل الوصول إلى زيد، ويتصرف فيها بهذا المعنى؛ نحو هذا شيء دُون؛ أي خَسِيس، ومعناها الآخر غير، ولا يتصرف بهذا المعنى؛ وذلك نحو قوله تعالى ﴿ءَاتَّخِذْ مِنْ دُونِهِ ءِالِهَةً﴾¹

فـ(دُون)؛ التي ذكرها ابن حزم؛ هي أداة تُفيد معنى التَّقْصِير عن الغَايَةِ³، وعلماء النحو قد بينوا "لـ(دُون) تسعة معان؛ تكون بمعنى (قَبْل)، ومعنى (أَمَام)، وبمعنى (وَرَاء)، وبمعنى (تَحْتَ)، وبمعنى (فَوْق)، وبمعنى السَّاقِط من الناس، وغيرهم بمعنى الشَّرِيف، وبمعنى الأَمْر، وبمعنى الوَعِيد، وبمعنى الإِغْرَاء"⁴.

ومهما يَكُن من أمر إقرار ابن حزم للمشترك اللفظي إلا أننا نجد اعتراف بوجود بعض الفروق المعنوية بين الألفاظ المشتركة، ومن ذلك ما ذكره فيما يخصَّ الرُّوح؛ قائلاً "وتذكر أن الله لا يُسمَّى ما كان من ابن آدم رُوحًا، وإنما يسمَّى الرُّوح الملائكة، والقرآن، ونحو ذلك؛ لأنَّ الرُّوح الذي في ابن آدم لا يستحقُّ الثناء حتى يُخْتَم له بالسَّعادة، وتسميته رُوحًا؛ فهو ثناء، فإن لم يَكُن من أهل السَّعادة سَمِّي نفسًا، قال الله سبحانه وتعالى ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾⁵، فهذا يَجْمَع أنفس المؤمنين والكافرين، فقال في الكفار ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَنْ عَجَبَ أَنَّهُ لَمْ يُقَلِّ فِي الشَّهَادَةِ أَرْوَاحًا، وَقَالَ وَعَجَبٌ﴾⁶ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

¹ سورة يس الآية 23.

² الرضي: شرح كافية ابن الحاجب، دراسة وتحقيق: حسن الحفظي، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة - المملكة العربية السعودية، ط 01، 1414هـ - 1993م، 599/1.

³ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (دون)، 456/3.

⁴ ابن منظور: المصدر نفسه، مادة (دون)، 458/3.

⁵ سورة الزمر الآية 42.

⁶ سورة الأنعام الآية 93.

أَمَوَاتًا بَلْ أَحْيَاءَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾¹، وقال رسول الله ﷺ (إِنَّمَا نَسَمَةُ الْمُؤْمِنِ)²، ولم يقل رُوحه³.

فلاشتراك بين الروح والنفس يُفصله ابن حزم، ويُفرّق بينه معللاً ذلك؛ بأنّ "الروح تحفظ كلّ ما فعل ابن آدم، وإنما النسيان آفة من آفات النفس أو الجسد، فإذا كُشِفَت الآفات ذَكَرَ الروح"⁴، فالغاية من تفريق ابن حزم بين الروح والنفس يعود في الأساس إلى الإفصاح عن الفعل أو كتمانها؛ ولأنّ ابن آدم في دنياه يتستّر عن أفعاله ويكتمها؛ كان ما يُجسّده نفساً، ولأنه في الآخرة يُكشَف عن أعماله، وأفعاله الدنيويّة سُمّي ما يُجسّده روحاً.

وانطلاقاً من هذا نجد أن ابن حزم يتوخّى الحذر في الألفاظ المشتركة؛ التي يمكن أن يقع فيها الاشتراك مجازاً، ومن ذلك ما ذكره فيما يخصّ لفظة (الندى)؛ التي رأى أنها خرجت عن معناها الحقيقي إلى معان مجازية؛ إذ قال "وإنّ العجب ليكثر ممن يقول إنّ الشحم يسمّى (ندى)، فإذا سئل من أين قلت ذلك؟ أنشد قول أعرابي جلف⁵:

كثُوبِ العَدَابِ الفَرْدِ يَضْرِبُهُ النَّدَى تَعَلَّى النَّدَى فِي مَنْتِهِ وَتَحَدَّرَا⁶

فقد أراد بالندى الأول الغيث والمطر، وبالندى الثاني الشحم، وهذا المعنى الخاص ليس حقيقة وإنما مجازاً، فقد قال القتيبي "الندى المطر والبَلَل، وقيل للنبت ندى؛ لأنه عن ندى المطر نبت، ثم قيل للشحم ندى؛ لأنه عن ندى النبت يكون"⁷، وقد انتقل المعنى بالمجاورة والسبب؛

¹ سورة آل عمران الآية 169.

² الربيع بن حبيب العماني: المسند، المسمّى كتاب الترتيب في الصحيح من حديث الرسول ﷺ جمع وترتيب: يوسف الوردجاني، صححه وعلق عليه: نور الدين السالمي، مكتبة مسقط - عمان، ط01، 1424هـ - 2003م، ح711، كتاب الإيمان والتدور، باب نَسَمَةِ الْمُؤْمِنِ وَمَثَلِهِ، 312.

³ ابن حزم: الرسائل، 404/2/2.

⁴ ابن حزم: المصدر نفسه، 404/2/2.

⁵ عمرو بن أحمد بن العمود الباهلي القيسي، كان أعور لأنه رمي من رجل يقال له مخشي بسهم، وهو شاعر فحل مخضرم، مشهور بالفصاحة والغريب، توفي في خلافة عثمان، قبل سنة 35هـ. ينظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد شاکر، دار المعارف - القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، 356/1.

⁶ ابن حزم: الإحكام، 330/1.

⁷ ابن منظور: لسان العرب، مادة (ندى)، 508/8.

هذا ما نفهمه من قول ابن فارس "وربما سموا الشَّحْمَ نَدَى؛ لأنَّ الشَّحْمَ عن النَّبْتِ، والنَّبْتُ عن النَّدى"¹، فذكرَ هذا المثال، ثم قال "إنَّ العرب تسمِّي الشيء باسم الشيء، إذا كان مجاوراً له، أو كان منه بسبب"²، فالانتقال الحادث في اللفظة يعود إلى ما يجاورها، أو ما ينتج عنها، ويرى بعض المحدثين أن انتقال اللفظة بسبب المجاورة وَاَرَدَ في العربية الفصحى، وفي العامية معاً، مثل معنى (ظَعِينَة) التي تحوّلت دلالتها بسبب المجاورة المكانية من معناها الأصلي المرأة في الهودج، إلى معنى الهودج نفسه، وإلى معنى البعير، كما تحوّل معنى الذَّقْنِ في عامية المصريين، إلى معنى اللّحية³، ولقد صنّف علماء البلاغة هذا الشكل من أشكال الانتقال بين ضروب المجاز المرسل⁴. والملاحظ على ابن حزم عند إقراره بوجود المشترك اللفظي؛ أنه يخالف من ذهب مذهبهم في القول بتوقيف اللغة؛ إذ إن الله ﷻ علّم آدم ﷺ لفظاً واحداً، وهو ما يمكن أن يعاب عليه، فيُقال عنه أنه قد خالف مذهبهم، ولكن يبدو أن ابن حزم يرى في المشترك أنه نوع من أنواع العموم، أما فيما يخصّ مخالفته للتوقيف، فلا يبدو ذلك؛ لأنه يرى بأن اللغة توقيف من الله في الأصل، ثم توافق الناس على اصطلاح لغات من اللغة الأم؛ لغة آدم ﷺ، وإذا كانت الحال كذلك، فلا مانع من إقراره بوجود المشترك اللفظي في اللغة، فكما قال "قد وجدنا في اللغة ألفاظاً نُقلت على معهودها، وعن موضوعها في اللسان، وعُلِّقت على أشياء أخر، فعَل ذلك خالق اللغة وأهلها؛ الذي رتبها كيف شاء ﷻ، أو فعَل في ذلك بعض أهل اللغة من العرب، أو فعَل ذلك مصطلحان فيما بينها"⁵.

3- التضاد:

التضاد؛ هو كل شيء ضادّ شيئاً ليغلبه، والسّواد ضيدّ البياض، والموت ضيدّ الحياة، والليل ضيدّ النهار، إذا جاء هذا ذهب ذلك، والضدّ مثل الشيء، والضدّ خلافه، ضدّدت فلاناً ضيداً؛ أي

¹ ابن فارس: الصاحي، 95.

² ابن فارس: المصدر نفسه، 95.

³ علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، نخضة مصر، ط09، أبريل 2004م، 316.

⁴ ينظر: غازي مختار طليعات: نظرات في دلالة الألفاظ عند ابن فارس، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت، العدد الحادي

عشر، 1410هـ - 1990م، 79.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 204/1-205.

غَلَبَتْهُ وَخَصَمَتْهُ، وقال ابن سيده ضد الشيء وضديده، وضديده خلافه، وضده -أيضاً- مثله، والجمع أضداد، وقد يكون الضد جماعة، والقوم على ضد واحد، إذا اجتمعوا عليه في الخصومة، وقد جاء في الترتيل ﴿ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾¹، قال الفراء يكونون عليهم عوناً؛ لذلك وحّد، وقال أبو منصور يعني بذلك الأصنام؛ التي عبدها الكفار تكون أعواناً على عابديها يوم القيامة، وروي عن عكرمة؛ يكونون عليهم أعداء، ويقال لقي القوم أضدادهم وأندادهم؛ أي أقرانهم، قال أبو الهيثم يقال ضادني فلان إذا خالفك، فأردت طولاً، وأراد قصرًا، وأردت ظلمة، وأراد نُورًا؛ فهو ضدك وضديك، وقال الأخفش الندّ الضدّ، والشبه، وفي الترتيل ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾²؛ أي أضدادًا وأشباهًا، ويُقال لا ضد له، ولا ضديد له؛ أي لا نظير له، ولا كفاء له.³

وبعد الوقوف على التعريفين اللغوي والاصطلاحي، يتبين لنا أن التّضاد لا يخرج عن كونه الخلاف، والشبه، والمثل، والنّظير، ولكونه كذلك نجد أنّ العلماء قد شبهوه بالاشتراك، بل وجعلوه نوعًا خاصًا من الاشتراك⁴، فهو يتصل به اتصالاً وثيقاً، وذلك لدلالة بعض ألفاظه على المعنى وضده، فيقع على الضدين؛ كالجون والجلل، وما يقع على مختلفين غير ضدين؛ كالعين⁵، فالشبه أساسه كون اللفظة منهما تدلّ على أكثر من معنى، والفرق بينهما أن التّضاد رهين بمعنيين لا أكثر، وأنّ هذين المعنيين متضادان لا مختلفان.⁶

وقضية التّضاد عند اللغويين؛ هي كغيرها من القضايا التي اختلفوا فيها بين مؤيد ومنكر، وقد تبين ذلك مما ذكره ابن فارس في قوله "من سنن العرب في الأسماء أن يسمّوا المتضادين

¹ سورة مريم الآية 82.

² سورة البقرة الآية 22.

³ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (ضدد)، 476/5.

⁴ ينظر: رمضان عبد التواب: فصول في فقه العربية، 293-312.

⁵ السيوطي: المزهرة، 387/1.

⁶ ينظر: محمد آل ياسين: الدراسات اللغوية عند العرب، دار مكتبة الحياة- بيروت، 1980م، 418.

باسم واحد، نحو الجَوْن للأَسود، والجَوْن للأَبيض، وأنكر ناس هذا المذهب، وأن العرب تأتي باسم واحد لشيء وضده¹.

ويأتي على رأس المقرّين بوقوع التّضاد في العربية كلّ من الخليل، وسيبويه..، وغيرهم كثير، ممن أثبتوا التّضاد، واستدلّوا عليه بأدلة وافرة، فهُم يعدّون الأضداد من باب الاتّساع في كلام العرب²، فما ذكّرتُه قبيلة في معنى لفظة ما، قد ذكّرت الأخرى في ذات اللفظ معنى آخر، وفي هذا الصدد يذكّر أبو عبيد قوله "سمعت أبا سعيد بن أوس الأنصاري، يقول النَّاهل في كلام العرب العطشان، والنَّاهل؛ الذي قد شرب حتى روى، والسُدفة في لغة تميم الظّلمة، والسُدفة في لغة قيس الضّوء، وبعضهم يجعل السُدفة اختلاط الضّوء، والظّلمة معاً؛ كوقت بين صلاة الفجر إلى الإسفار"³.

أما الفريق الثاني للمنكرين فهُم قلة، ويرد على رأسهم ابن درستويه؛ إذ جحد الأضداد جميعها، وألف كتاباً أنكر فيه حجج القائلين بالتّضاد، ومن ذلك قوله "النّوء؛ الارتفاع بمشقة وثقل، ومنه قيل للكوكب قد ناء؛ إذا طلع، وزعم قوم من اللغويين أن النّوء السقوط -أيضاً، وأنه من الأضداد، وقد أوضحنا الحجّة عليهم في ذلك، في كتابنا في إبطال الأضداد"⁴؛ أمّا الذي هدّى ابن درستويه إلى إنكار التّضاد يعود إلى أنه يدخل اللبس في الكلام، لذلك يقول "وإنما اللغة موضوعة للإنبابة عن المعاني، فلو جاز وّضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضدّ للآخر، لما كان ذلك إبانة، بل تعمية وتغطية"⁵، وهو في هذا لا يُنكر سماعه من العرب؛ بل ينفي وضعه في أصل اللغة بداية، وما يأتي من ذلك في رأيه هو ليس إلا من لغتين، أو لحذف واختصار وقع في الكلام حتى اشتبه اللفظان⁶، ومن المنكرين -أيضاً- ابن دريد، غير أنه لم يقطع بضدية بعض الألفاظ، فيرى أنه موجود في اللغة، بشرط أن يكون من واضع واحد،

¹ ابن فارس: الصاحي، 97 - 98.

² ينظر: محمد قدور: مدخل إلى فقه اللغة العربية، دار الفكر - دمشق، ط04، 1431هـ - 2010م، 326.

³ السيوطي: الزهر، 390/1.

⁴ السيوطي: المصدر نفسه، 191/1.

⁵ السيوطي: الزهر، 385/1.

⁶ ينظر: أحمد قدور: مدخل إلى فقه اللغة العربية، 326.

قال "الشعب الاجتماع، والشعب الافتراق، وليس من الأضداد، وإنما هو لغة قوم"¹، فقوله لغة قوم مع تنافي المعنيين دليل على وجهته في أن التّضاد لا يكون إلا من واضع واحد².

فمن أنكر وقوع التّضاد إنما يُعزّي ذلك إلى أن الألفاظ وضعت لتحديد المعنى وفهمه، وإذا ما وُضِع اللفظ لمعان كثيرة قلّما يُفهم المراد منها، لاسيما إذا خُفيت القرينة الدّالة، إضافة إلى أن وقوع الاشتراك ينجّم عنه إجمال، وإبهام في اللفظ إذا لم يبين، "والاشتراك يقع بين الضدّين، ولكن مفهوم التّسمية يقتضي التّوحد، أما التّضاد؛ فإنه يقتضي التّباین، وفي هذا منافاة فلا يقع الاشتراك"³، وقد ردّ على التّوحد بأنه من جهة اللفظ، وأمّا التّباین؛ فهو من جهة المعنى؛ إذ المشترك هو لفظ واحد تتقاسمه معان ذات دلالات مختلفة⁴.

وقد أشار حسن ظاظا إلى أنه "إذا وصل التّباین بين معنيين مشتركين في لفظ واحد إلى درجة التناقض والتعاكس، اعتبر هذا اللفظ من الأضداد"⁵، مثل ما هو الحال في لفظ (الجَوْن)، وإطلاقه في لغة العرب على الأبيض والأسود، فنجد أن اللفظ واحد، وإنما التّباین هو من جهة الدلالة، هذا ويؤكد كذلك بعض من المحدثين على ضرورة التّضاد في اللغة، وأنه من الأولوية بما كان أن يوجد في اللغة، بما أنه أقرب الظواهر اللغوية استحضاراً في الذّهن، ولذلك جعلوه "نوْعاً من العلاقة بين المعاني، بل ربما كانت أقرب إلى الذّهن من أية علاقة أخرى، فمجرّد ذكر معنى من المعاني يدعو ضدّ هذا المعنى إلى الذّهن، ولا سيما بين الألوان، فذكرّ البياض يَسْتَحْضِر في الذّهن السواد، فعلاقة الضدّية من أوضح الأشياء في تداعي المعاني، فإذا جاز أن تعبّر الكلمة الواحدة عن معنيين بينهما علامة ما، فمن باب أولى جواز تعبيرها عن معنيين متضادين؛ لأنّ استحضار أحدهما في الذّهن يستتبع عادة استحضار الآخر، فالّتضاد فرع من المشترك"⁶.

¹ ابن دريد: جمهرة اللغة، حققه وقدم له: زمري بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، ط01، تشرين الثاني (نوفمبر) 1987م، 343.

² ينظر: السيوطي: المزهري، 401/1.

³ السيد عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، 102.

⁴ ينظر: السيد عبد الغفار: المرجع نفسه، 102.

⁵ حسن ظاظا: كلام العرب من قضايا اللغة العربية، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط02، 1410هـ - 1990م، 92.

⁶ إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية، 179.

ويعدّ الآمدي من الأصوليين الذين أقرّوا بالتّضاد في اللغة والشرع، فقال "وإذا عَرَف وقوع الاشتراك لغة؛ فهو -أيضاً- واقع في كلام الله تعالى، والدليل عليه قوله تعالى ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾¹، فإنه مشترك بين إقبال الليل وإدباره؛ وهما ضدّان، هكذا ذكّره صاحب الصّحاح²، وكذلك هو ابن حزم كان موقفه من التّضاد غير مخالف للرّأي الأول المقرّ بوجود مثل هذه الظواهر اللغوية في العربية، وهو ما يتّضح لنا بداية من تعريفه للتّضاد بقوله أنه "كلّ نقطتين اقتسم معنيهما طرفي البعد، وكانا واقعين تحت مقولة واحدة، وكان بينهما وسائط، فالسّواد والبياض ضدّان تحت جنس واحد؛ وهو اللون، والجود والشّح ضدّان تحت جنسين؛ هما الفضيلة والرذيلة، وكلّ ضدّين يُدرّكان بحاسة واحدة، وكلّ ضدّين إن كان أحدهما في النفس، فالآخر فيها -أيضاً"³، وهو يقسّمه إلى قسمين:

- 1- لفظ واحد دال على معنيين متضادين؛ كالجلل للعظيم والحقير.
- 2- لفظان يختلفان نطقاً، ويتضادّان معنى.

وقد عرّض للقسمين معاً، متّجهاً في اعتبار اللفظ وجهة القدامى، ولذلك جعل التّضاد من باب المشترك في مثل قوله تعالى ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾⁴، فالخيط؛ يُقصد به الظلمة والنور، وهو ما يُفهم من لفظي الأبيض والأسود، ولأنّ ابن حزم لم يغفل إمكانية وقوع الاشتباه واللبس في الأضداد، نجد أنه قد أشار إلى أن عديّ بن حاتم قد غلط في فهم المعنى عند سماعه الآية للاشتباه في اللفظ⁵.

أمّا ما كانت ضدّيته تخصّص المعنى؛ هاته التي كانت أساس رّفص بعضهم التّضاد من مثل ابن درستويه، وكذا ابراهيم أنيس من المحدثين، فقد وجدنا القدامى فيها يميلون إلى الإقرار بالتّضاد من ناحية اللفظ، بينما يرفضونه إذا كان ذلك على اعتبار المعنى، وهو ما نفهمه من أنّ "الضدّية

¹ سورة التكوير، الآية 17.

² الآمدي: الإحكام، 40/1.

³ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 89/1/1.

⁴ سورة البقرة الآية 187.

⁵ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 310/2/2.

نوع من العلاقة بين المعاني، بل ربما كانت أقرب إلى الذهن من أية علاقة أخرى..، فعلاقة الضدية من أوضح الأشياء في تداعي المعاني، فإذا جاز أن تعبّر عن الكلمة الواحدة عن معنيين بينهما علاقة ما، فمن باب أولى جواز تعبيرها عن معنيين متضادين؛ لأن استحضار أحدهما في الذهن يستتبع عادة استحضار الآخر، فالتضاد فرع من المشترك اللفظي، وعوامل تكوّن المشترك اللفظي في اللغات تصلح -أيضاً- أن تكون عوامل الأضداد¹.

فحقيقة التضاد في أنه "إذا ما وقع أحدهما ارتفع الآخر"²؛ يعني أن حضور السواد يلزم بالضرورة ارتفاع البياض، وكذلك هي سائر المتضادات، ومن جهة أخرى تستدعي المتضادات بعضها بعض على حدّ قول ابراهيم أنيس، ولذلك هي من أقرب العلاقات إلى الذهن؛ بل هي من أولها تعبيراً عند المتكلمين، وهو ما سبقه به ابن حزم حين ذكر أن الله عَجَّلَ قد خلق الدنيا دار محنة وبلوى، فجعلها أضداداً وأزواجاً لتقع المحنة، وتحقق الدلالة؛ لأنّ الأشياء لا تُعرَف حقيقتها إلاّ بأضدادها، فبالظلمة يُعرَف النور، وبالمكروه يُعرَف المحبوب، وبالشر يُعرَف الخير..، فكلّ شيء يُعرَف بصاحبه، ويُهدَى إليه بزوجه وضده، لتتمّ في آخر المطاف الدلالة الحقيقية من هذه الأضداد؛ وهي الاهتداء إلى وحدانية المولى عَجَّلَ³.

فابن حزم يسلم بوجود التضاد في القرآن الكريم، ويُجيز وقوع اللفظ الواحد على معنيين متضادين في حالة عدم وجود نص، أو دليل آخر يخصّ واحد منهما، ومن ذلك ما جاء في تفسيره للفظة (القرء)؛ التي أجاز وقوعها على الطهر والحيض، ورجح الطهر، فقال "وإن كان القرء في اللغة واقعاً على الحيض، كوقوعه على الطهر ولا فرق، إلاّ أننا نقول إنه حكم واقع على الطهر دون الحيض"⁴.

ولأنّ التضاد حاصل من انتقال الدلالة من العموم إلى الخصوص، فكثير من الكلمات العربية تحمل معنى عاماً جامعاً يشترك فيه الضدان، ثمّ على توالي الأزمان، وتتابع الأجيال يغفل الناس المعنى العام الجامع، ويُهْمَلُونَهُ شيئاً فشيئاً، ويأخذ الضدان طريقيهما للشيوخ على اللسان،

¹ ابراهيم أنيس: في اللهجات العربية، 179.

² ابن حزم: الرسائل، 89/1/1.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 396/2/2.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 412/1.

فِيُسْتَعْمَلُ كُلُّ مَعْنَى مِنْهُمَا فِي سِيَاقٍ مُعَيَّنٍ، فَتُصَلِّحُ بِذَلِكَ الْكَلِمَةَ لِكُلِّ مِنَ الْمَعْنِيَيْنِ، وَتَعَدُّ مِنْ قَبِيلِ الْمَشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ، وَذَلِكَ مَا هُوَ حَاصِلٌ فِي (الْقُرْءِ)، فَهُوَ الْإِقْرَاءُ؛ الْحَيْضُ وَالطَّهْرُ¹؛ لِأَنَّ الْإِقْرَاءَ وَقْتُ فِيهِ بَدَايَةٌ وَنَهَايَةٌ، تَحِيضُ الْمَرْأَةِ فِيهِ وَتَطْهَرُ، فَإِذَا أُطْلِقَ الْإِقْرَاءُ عَلَى الْإِطْهَارِ فَهُوَ صَحِيحٌ، وَإِذَا أُطْلِقَ عَلَى الْحَيْضَةِ فَهُوَ صَحِيحٌ؛ فَهُوَ وَقْتُ اعْتِدَادِهِ فِيهِ أَمْرٌ خَاصٌّ²، وَمِنْ ذَلِكَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ غَيْرُهُ؛ إِذْ يُقَالُ عِنْدَهُمْ قَدْ دَفَعَ فُلَانٌ إِلَى فُلَانَةٍ جَارِيَتَهُ تُقْرَأُ فِيهَا؛ مَهْمُوزَةٌ مُشَدَّدَةٌ؛ أَيْ تُمَسِّكُهَا عِنْدَهَا حَتَّى تَحِيضَ لِلِاسْتِبْرَاءِ، وَقَالَ إِنَّمَا الْقُرْءُ؛ الْوَقْتُ، فَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ وَقْتًا لِلطَّهْرِ، وَوَقْتًا لِلْحَيْضِ، وَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ يُقَالُ قَدْ أَقْرَأَتِ الْمَرْأَةُ؛ إِذَا دَنَا حَيْضَتُهَا، وَأَقْرَأَتْ؛ إِذَا دَنَا طَهْرُهَا³، أَمَا الْأَصْمَعِيُّ فَيَرْجِعُ ذَلِكَ إِلَى أَنَّ "الْقُرْءَ" عِنْدَ أَهْلِ الْحِجَازِ الطَّهْرُ، وَعِنْدَ أَهْلِ الْعِرَاقِ الْحَيْضُ⁴، وَهُوَ بِذَلِكَ يُشِيرُ إِلَى أَنَّ سَبَبَ وَقُوعِ (الْقُرْءِ) بَيْنَ مَعْنِيَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ يَعُودُ إِلَى وُرُودِ اللَّفْظِ بِمَعْنَى عِنْدَ قَبِيلَةٍ، وَبِمَعْنَى مُخَالَفِ لَهَا فِي قَبِيلَةٍ أُخْرَى.

ومما ذكره ابن حزم أيضا في التضاد قوله "سمي اللديغ سليماً، والمهلكة مفازة، والأسود السخامي أبا البيضاء، والأعمى بصيراً"⁵، وهذه الأضداد التي ذكرها ابن حزم قد أشار إليها العلماء، وبيّنوا وجهة نظرهم في إطلاق العرب اللفظة على المعنى وضده، وأعزوا ذلك إلى أسباب بلاغية؛ كالتفأول، أو التّهمك..، وغيرها⁶، فقد استعملت المفازة للمهلكة⁷، وأشار غيره إلى أنه قد يجيء منه شيء على سبيل التفأول؛ نحو سليم للديغ، ومفازة للمهلكة، وهذه أضداد تفأول للشّيء بضده⁸، وإن كانت "المفازة معناها في العربية المنجاة والمهلكة، واشتقاق الكلمة

¹ ينظر: ابن قتيبة: أدب الكاتب، 211.

² ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام للطباعة والنشر - القاهرة - مصر، ط02، 1420هـ - 2000م، 91.

³ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قرأ)، 286/7.

⁴ ابن فارس: الصحاح، 65.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 86/2.

⁶ ينظر: علي عبد الواحد وافي: فقه اللغة، فحضة مصر، ط03، أبريل 2004م، 149.

⁷ ينظر: قطرب: الأضداد، عني بتحقيقه: حنا حداد، دار العلوم - الرياض - المملكة العربية السعودية، ط01، 1405هـ - 1984م، 103.

⁸ ينظر: السجستاني: ثلاثة كتب في الأضداد، نشرها الدكتور: أوغتهفتر، المطبعة الكاثولوكية للآباء اليسوعيين - بيروت، 1902م، 99.

من الفوز يؤكد أصالة المعنى الأول¹، فإن إطلاقها على المعنى الثاني ليس إلا تفاعلاً بسلامة اللديغ وبرئته من علته، وعلى المهلكة بالفوز والنجاة، ولذلك يكون الكلام عنها كناية بالضد، وقد أطلق عليها ابن قتيبة اسم المقلوب؛ إذ "يوصف الشيء بـضد صفته للتطير والتفأول؛ كقولهم للديغ سليم تطيراً من السقم، وتفاعلاً بالسلامة"²، وفي البصير ذكر قطرب (ت 206هـ) أن البصير الصحيح البصر، والبصير للأعمى³، بينما قال غيره "وقالوا بصير للبصير والأعمى، وللزنجي أبو البيضاء، وقال لي رجل من شقّ الأحساء، لي أم بصيرة يريد عمياً"⁴، ومن المعاني البلاغية التي أضافوها؛ الاستهزاء والسخرية فقد سموا الأسود السخامي أبا البيضاء، على هذا الأساس، وهو ما يفهم من قولهم "وللاستهزاء؛ كقولهم للحبشي أبو البيضاء، وللأبيض أبو الجون، ومن هذا قول قوم شعيب ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾"⁵، كما تقول للرجل تستجعله (يا عاقل)، وتستخفه (يا حليم)⁶، غير أن هذه الوجهة البلاغية قد أنكرها ابن القطّاع (ت 515هـ) في إطار حديثه عن بناء صيغة (فعل)؛ التي تأتي على ثلاثة وثلاثين وجهاً "وتجيء بمعنى مفعول، وللمؤنث بالهاء، نحو سليم للديغ، من سلمته الحية، إذا لدغته، ولا ينظر إلى قول من قال إنه على طريقة التفأول، فقد غلط في ذلك جماعة من العلماء"⁷.

وعلى الرغم من إقرار ابن حزم بالتضاد إلى أنه يوجهنا دائماً إلى توحي الحذر من الوقوع في الغلط، أو من محاولة استغلال المتلاعبين بالمعاني لها، فيطلقونها على الأحكام، لذلك يقول "وقد بينا قبل وبعد أن الآفة العظيمة، إنما دخلت على الناس، وتمكن بهم أهل الشر، والفسق، والتخليط، والسفسطة، ولبسوا عليهم دينهم، فمن قبل اشتراك الأسماء، واشتباكها على المعاني الواقعة تحتها، ولذلك دعونا في كتبنا إلى تمييز المعاني، وتخصيصها بالأسماء المختلفة، فإن وجدنا

¹ رمضان عبد التواب: فصول في فقه العربية، 347.

² ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، 185.

³ ينظر: قطرب: الأضداد، 99.

⁴ السجستاني: ثلاثة كتب في الأضداد، 138-139.

⁵ سورة هود، الآية 87.

⁶ ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، 185.

⁷ ابن القطّاع الصقلي: أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الدايم، دار الكتب المصرية - القاهرة، 1999م،

في اللغة اسماً مشتركاً حَقَّقْنَا المعاني التي تقع تحته، وميَّزْنَا كلَّ معنى منها بحدوده؛ التي هي صفاته التي لا يشاركه فيها سائر المعاني، حتى يُلُوْح البيان، فَيُهْلِك من هَلَك عن بيّنة، ويحيى من حيّ عن بيّنة¹.

¹ ابن حزم: الإحكام، 801/2-802.

الفصل الرابع

العلامة اللسانية والأنساق السيميائية غير اللسانية

1- الأنساق اللغويّة.

- العلامة اللسانية

- اعتبارية العلامة اللسانية

2- الأنساق غير اللغويّة.

- سيمياء الإشارة بالعين

- سيمياء الحواس

تشير النظرة السائدة عند غالبية الدارسين والباحثين العرب إلى أنّ العلامة اللسانية أو الدليل اللغوي وما يتعلق به من دال ومدلول وليدة العصر الحديث، ففي أوائل القرن العشرين وعلى يد العالم السويسري الفرنسي دي سوسير ظهرت فكرة العلامة اللغوية كوحدة أساسية في عملية التواصل بين أفراد المجتمع، ثم تعزّزت الأبحاث حولها من بعده بفضل الأسس المنهجية التي قامت عليها¹، بأفكار نيّرة خدّمت الدرس اللساني فجعلته أكثر دقة، وأشدّ ضبطاً في الطّرح والتّناول، إلى أن وصلت إلى مرحلة جديدة، وهي مرحلة السيميائية التي يُمثّلها العالم الفيلسوف الأمريكي (بيرس).

أما عن الدرس العربي الذي عرف ببُعده عن هذا المجال، فقد أثبتت الدّراسات المعمّقة له، ولا تزال عكس ذلك؛ لأنّ العربية حضارة من الحضارات الإنسانية، وظاهرة من ظواهرها، فهي ذات فكر وتأمّلات خاصة، وعليه فلا عَجَب إن عرّفت البحث اللساني والسيميائي كما عرّفته غيرها من الحضارات الغربية، وهذا على يد علماء أجلاء تركوا تراثاً غنياً بالمباحث والملاحظات الأصيلة حول فكرة العلامة اللغوية، وكيفية الوصول إلى المعنى؛ وهي فكرة تعود في الأساس إلى ارتباط الفكر العربي بخدمة القرآن الكريم، هذا النص الذي يُعدّ "مؤسساً لتاريخ الفهم العربي الإسلامي، ينطلق من التميّز في بنيته عن الشعر الجاهلي، أي أنّ إنتاج الرموز فيه يختلف عن إنتاجها في الشعرية الجاهلية، ليس على مستوى اللغة، وإنما على مستوى الدلالية، وعلمها الذي يفتقر إلى الأشياء، ومراجعتها، لأنه القرآن يشغل منذ البداية على حمل اللغة لتقرير الوجود، بل إنّ الخلق يتأسّس على اللغة..، فعندما تتوسّط اللغة الذات الخالقة والخلق، فإنّ هناك مسافة ما ينبغي أن تُعاد داخل بنية الفهم، ولأنه لا يُمكننا الفهم إلاّ في اللغة وبها، فإنّ اقتراب الغيب من الفهم الإنساني لم يكن ممكناً إلاّ بتوسّط الرموز اللغوية، وتحريك المجاز داخلها لتوسيع دائرة الإمكان الوجودي"².

¹ ينظر: أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية- بن عكنون- الجزائر، ط02، 2005م، 127.

² عمارة الناصر: اللغة والتأويل (مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، دار الفارابي- بيروت- لبنان، ط01، 1428هـ- 2007م، 95.

وإذا كانت لغة النص القرآني؛ وهو نصّ معجز، لغة متميّزة تحمّل من الطاقة الدلالية مالا تحمله أيّ لغة أخرى، أو نص آخر، حتى وإن كان الشعر الجاهلي الذي يُشاركه في الخصائص؛ فإن دراسة لغته ستتطلب دقّة وضبطاً في كشف حجاب المعنى، وذلك ما يستدعي النظر في كل مستوياته، بما فيها المستوى الدلالي، وما يحويه من علامات ورموز، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن لغة القرآن في حدّ ذاتها قد تناولت المصطلحات التي تمّ تداولها في الدرس الغربي الحديث، فبعد ترجمتها إلى العربية تبين أنها لا تخرُج في معناها عن الذي أفاده النص الواردة فيه، وما أرشدهم إليه، ومنها قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَتِ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾¹، فاستعمال اللفظ (علامة) في هذه الآية يدلّ على أن "علامة الشيء ما يُعرّف به المُعلّم له، ومن شاركه في معرفته دون كلّ واحد، كالحجر تجعله علامة لدفين تدفنه، فيكون دلالة لك دون غيرك، ولا يُمكن غيرك أن يُستدلّ به عليه إلا إذا وافقته على ذلك"².

وعن مصطلح السيمياء ظهرت نصوص دينية عديدة منها حديثه ﷺ: ﴿إِنَّ لِلَّهِ فُرْسَانًا مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ مُسَوِّمِينَ﴾³؛ أي معلّمين، وفي حديث آخر قال يوم بدر ﴿سَوِّمُوا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ سَوِّمَتْ﴾⁴، أي اعْمَلُوا لَكُمْ علامة يَعْرِفُ بِهَا بَعْضُكُمْ بَعْضًا، وَالسِّمَاءُ، يَأْوِئُهَا فِي الْأَصْلِ وَوَأُ، وهي العلامة يُعرّف بها الخير والشرّ، وفيه لغة أخرى؛ وهي السيمياء بالمدّ، وقد يجيء السيمياء والسيمياء ممدودين، قال تعالى ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ﴾⁵⁻⁶، فتكرار لفظ (السيمياء) في الآيات القرآنية، وفي النصوص العربية المختلفة قد جعلت البحث اللساني من صميم لغة العرب، ثم أنّ

¹ سورة النحل، الآية 16.

² أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، حققه وعلّق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة - القاهرة، (د.ط.)، (د.ت.)، 71-70.

³ أبو نعيم الأصبهاني: معرفة الصحابة، تحقيق: عادل يوسف العزازي، دار الوطن - الرياض - المملكة العربية السعودية، ط01، 1419هـ - 1998م، 2264.

⁴ الجوزي: زاد الميسر في علم التفسير، المكتب الإسلامي، (د.ط.)، (د.ت.)، 452/1.

⁵ سورة الفتح، الآية 29.

⁶ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (سوم)، 758/4 - 759.

اللغة العربية لغة من اللغات الإنسانية، وقد عرفت اللغات العالمية الدرس اللساني، فكيف لا تعرفه هي كذلك، بما أنها لغة من اللغات العالمية.

ولكن قد تكون التجربة الذاتية التي استند إليها علماء العربية من لغويين، ونحاة، وفلاسفة، وعلماء المنطق، والأصول أساس عدم رقيهم إلى ما آل إليه الدرس اللساني، وكذا السيميائي الغربي الحديث، ومهما يكن فإنه ستبقى بداية مقبولة وقيمة، لا سيما أن المباحث الأصولية اللغوية ليست من نوع علوم اللغة، أو النحو العادية، فقد "دقق الأصوليون نظرهم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون، أو النحاة، لأن كلام العرب متسع، وطرق البحث فيه متشعبة، فكُتِبَ اللغة تَضْبِطُ الألفاظ، والمعاني الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء اللغوي، فهناك دقائق لا يتعرض لها اللغوي، ولا تقتضيها صناعة النحو"¹، فالأصوليون على وجه الخصوص قد استطاعوا دراسة اللغة بشكل متسع، فأدركوا أنها تتميز بأنماط تعبيرية مختلفة، كما أنها تحوي ألفاظاً وعلامات لغوية، وغير لغوية دالة على معنى الخطاب الديني، وكاشفة لأسراره، وإذا كان ابن حزم أصولياً إضافة إلى اشتغاله بالعلوم الأخرى، فمن المؤكد أنه أفاد البحث اللساني، والسيميائي العربي بحقائق مفيدة.

1- الأنساق اللغوية:

- العلامة اللسانية:

لقد هدفت مختلف الجهود، والدراسات التي انصبَّ اهتمامها على موضوع اللغة، بالبحث في اللغة ذاتها كظاهرة انسانية واجتماعية، وذلك للكشف عن حقيقتها، وللوقوف على الأسس، والأركان التي تؤدي إلى ضبط مفهومها، وتحديد وظائفها، ومن الأبحاث المتأصلة في ذلك ما جاء به ابن حزم أثناء اهتمامه بالعلوم المختلفة من فلسفة ومنطق، وأصول الفقه.. وغيرها، فهاته جميعاً خدَمته في فهم اللغة، وفي دراستها من كل الجوانب، فقد جعلها بعد تعمقه فيها أداة أولى في منهجه، لأنها حسب نظره المحك الأول للحق والباطل، كما أنها أداة العلم، والوسيلة المثلى لفهم النص الديني، والتفقه فيه²، إضافة إلى ذلك فهي ذات وظيفة اجتماعية، يتخذها الفرد عادة

¹ السكي: الاهاج، 07/1.

² ينظر: صلاح الدين بسوي: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، 65.

أداة من أدوات التعبير، والتّفاهم، والتّواصل داخل المجتمعات، وهي ضرورة يُمكن بواسطتها أن نكشِف عن حاجياتنا، وأن نُعبّر عن رغباتنا، ومشاعرنا، وعليه حدّها "بالفاظ يعبّر بها عن المسميات، وعن المعاني المراد إفهامها"¹.

فالألفاظ والكلمات الواقعة على مدلولاتها، قد وضعها الله ﷻ، ثمّ اصطلح عليها الناس لتقوم بوظيفتها، فهي للتعبير عما تقتضيه في اللغة، لذلك وجب أن تُعبّر كل لفظة عن المعنى الذي وُضعت له، فلا تخرج في معناها عن وضعه أبداً.

والمولى ﷻ إنما كرّم الإنسان بها، وفضّله عن سائر مخلوقاته؛ إذ ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾²، وأمره بأن ﴿أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾³ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾⁴، وجعل ذلك علامة دالة على إنسانيته "فلولا اللغة لبطلت فضيلتنا على البهائم، إذ لم يقع لنا التفاهم بالأسماء الواقعة على المسميات"⁴، وهو ما يعني أن الإنسان، وفي سبيل تحقيق ما كُلف به في حياته الدنيا قد توجّب عليه التفاعل مع العالم الخارجي من حوله بما منحه الله من فكر وعقل، والأنساق اللغوية وسيلة من الوسائل المساعدة له على ذلك، فاللغة وهي علامة إنسانية البشر إذا ما تعطلت؛ تعطلت معها إنسانيته بشقيها الفكر والعمل، وعليه كانت على حدّ رأي بعض علماء الغرب دالة الفكر وترجمانه⁵، وعليه قال "الألفاظ إنّما وُضعت ليُعبّر بها عما تقتضيه في اللغة، وليُعبّر بكل لفظة عن المعنى الذي علّقت عليه، فمن أحالها فقد قصّد إبطال الحقائق جملة، وهذا غاية الفساد"⁶.

أما عن وظيفتها الاجتماعية بما فيها التواصلية، والتعبيرية، فهي تدلّ كذلك على أنّها نسق من الدوال المعبرة عن الأفكار، والمعاني القائمة في ذهن المتكلّم، التي يستعين بها عندما يحسّ أنه

¹ ابن حزم: الإحكام، 54/1.

² سورة الرحمان، الآية 04.

³ سورة العلق، الآيات 03- 05.

⁴ ابن حزم: الرسائل، 279/2/2.

⁵ ينظر: فندريس: اللغة، 05.

⁶ ابن حزم: الإحكام، 58/1.

في حاجة إلى كشف أحاسيسه، وإيضاح أفكاره للآخرين، فلولا هذه اللغة لما ساد التفاهم، ولما توطدت، أو قامت أو اصرر الوحدة الاجتماعية بين أفراد المجتمعات البشرية¹.

فالإنسان بطبعه الاجتماعي مضطرب إلى استعمال اللغة للتواصل مع بني جنسه، لأنه مدني، والتمدن يفرض عليه الاجتماع مع بني النوع لتستمر الحياة؛ إذ خلق بحيث لا يستقل عن غيره فيما يحتاج إليه في المعاش، والغذاء، واللباس، والمسكن، والسلاح، فهو في حاجة دائمة إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه وهو ما لا يتحقق إلا بالتعارف، والتعاون..، ولأنه بد في ذلك من تعريف الأفراد بعضهم بعضاً ما في ضمائرهم، وكان المفيد لذلك إمّا اللفظ، أو الإشارة²، وهكذا يكون ارتباط اللغة بمستعملها ضرورة تستدعيها الحاجة إلى التعبير، والتواصل مع الآخرين لتعريف بعضهم بعضاً بالمعاني الكامنة في أذهانهم، فالمعنى لم يوجد في الذهن ليحتفظ به، وإنما يجب عليه طرحه أمام الغير، وقد كرم الله تعالى بني البشر باللغة لتكون "عبارة المتكلم عن مقصده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام"³.

وإذا كان الأساس من تأليف الكلمات وربطها ببعض؛ هو إفادة الكلام، والتعبير عن القصد، فإن ابن حزم يحرم حراً شديداً على حسن التأليف، وذلك باحترام الخصائص اللغوية من نحو، وغيره؛ "لأن من جهل اللغة؛ وهي ألفاظ واقعة على المسميات، و جهل النحو الذي هو اختلاف الحركات الواقعة لاختلاف المعاني، فلم يعرف اللسان الذي خاطبنا الله تعالى، ونبينا ﷺ، ومن لم يعرف ذلك اللسان لم يحل له الفتيا فيه؛ لأنه يفتي بما لا يدري"⁴، وهنا نلاحظ -أيضاً- أن تركيز ابن حزم على اللغة، وهي نسق من الدلائل المعبرة عن المعاني الذهنية وفق خصائص تركيبية معينة، لا يقتصر دائماً على تلك الوظيفة الاجتماعية، وإنما يشير إلى جانب آخر منها، وهو الغرض الديني والإنساني العام، لأنها "دليل برهاني ضروري من أدلة

¹ ينظر: محمد مبارك: فقه اللغة وخصائص العربية (دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية، وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، دار الفكر، ط02، 14.

² ينظر: الأسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، ومعه حواشيه المفيدة المسماة سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، عالم الكتب، (د.ط)، (د.ت)، 13/2 - 14.

³ ابن خلدون: المقدمة، 367/2.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 693/2، 46/1.

حدوث النوع الإنساني، ومن أدلة وجود الواحد الخالق الأول تبارك وتعالى، ومن أدلة وجود النبوة والرّسالة؛ لأنه لا سبيل إلى بقاء أحد من الناس، ووُجوده دون كلام، والكلام حروف مؤلّفة¹.

لذلك فاللغة عنده ليست مجرد وسيلة للتواصل بين الأفراد، وإنما غايتها أسمى من ذلك، فقد أنعم المولى ﷺ على عباده بها، ووهبهم إيّاها ليُحقّقوا رسالتهم في الأرض، واللغة العربية بعلاماتها، ورموزها هي أكثر اللغات اختياراً لتلك الغاية، لأنها لغة القرآن الكريم، فهي التي صارت في شعور كلّ مسلم أيّاً كانت لغته الأصلية، جزء لا ينفصل من حقيقة الإسلام²، فعبادة الله ﷻ تقتضي المعرفة التامة بالعربية، وقد صحّ "أنّ من قرأ بغير العربية، فلم يقرأ ما أرسل الله تعالى به نبيه ﷺ، ولا قرأ القرآن، بل لعب بصلاته، فلا صلاة له إذا لم يصل كما أمر"³، وكان المقصود بذلك أن الألفاظ العربية المبتوثة في كتابه العزيز ليست في حقيقتها إلا رموزاً، وإشارات خاصة يجب استعمالها فيما تصلح له، وليس هناك ما هو أدلّ منها على تأدية هذه الوظيفة الإلهية؛ ولهذا وجب اتّخاذها في العبادات بلفظها العربي للتعبير عن معانيها، وهو مالا يُوجب صرفها عن ذلك، أو استعمال غيرها من الوحدات اللغوية غير العربية للتعبير عن غرضها "فالله تعالى ربّ الأسماء على المسميات، وجعل ذلك سبباً للتّفاهم، ولولا ذلك ما كان تفاهم أبداً، ولا فهمنا عنه تعالى شريعة، ولا علمنا مراده ﷻ في أمر، ولا نهى، ولا في خبر أخبرنا به"⁴.

وعلى هذا الأساس نجد أن ابن حزم قد بنى فكرته عن اللغة بشكل عام، من هذا الجانب الديني، إذ جعلها دليلاً برهانياً ضرورياً من أدلة حدوث النوع الإنساني، وعلامة واضحة على وجود الله سبحانه وتعالى، ووُجود النبوة والرّسالة؛ فقد استحدثها الخالق الواحد؛ لأنه لا سبيل

¹ ابن حزم: الإحكام، 28/1.

² ينظر: فك يوهان: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمه وقدم له وعلّق عليه وصنع فهرسه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي - مصر، 1400هـ - 1980م، 59.

³ ابن حزم: المحلى، 72/3.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 329/1.

إلى بقاء أحد من الناس، ووجوده دون كلام،¹ فاللغة هي الخاصية الأولى والأساسية عند الفرد، ولذلك هي تَنفَرِدُ بخصائص مميّزة، إذ تمثّل مجموعة من العلامات والرموز التي يستعملها الفرد في حياته اليومية، وذلك بعد أن اتَّفَقَ مع من يشاركونه المكان على وضع هذه الكلمات والإشارات لمعرفة حدود الأشياء وطبائعها²، غير أنه يعبر بالألفاظ والكلمات أكثر مما يعبر بغيرها، فالكلام؛ وهو حروف مؤلّفة يُعدّ أكثر طرق الاتصال الإنساني استعمالاً، به يُقوّم بنقل المعلومات، وبه يُعبّر عن المعاني، والأفكار بطريقة تلقائية، ومنظمة³؛ كما يُرشدنا إليه قوله "لا سبيل إلى تعايش الوالدين، والمتكلّفين، والحضّان، إلّا بكلام يتفاهمون به مُراداتهم فيما لا بدّ لهم منه، فيما يُقوّم معاشهم من حرث، أو ماشية، أو غراس، ومن مُعانة ما يطرد به الحرّ، والبرد، والسّباع، ويعاني به الأمراض، ولا بدّ لكلّ هذا من أسماء يتعارفون بها ما يُعانونه من ذلك"⁴، فالقيمة اللغوية للعلامة اللسانية تتحدّد في المجتمع، وذلك بعد أن أوجب المكان على ساكنيه النطق، فاختاروا من ذلك الأسماء التي تُحقّق غرضهم، وعلى حدّ تعبيره بالوالدين، والمتكلّفين، والحضّان قد يكون التّسق اللغوي مُختلفاً بين هؤلاء؛ لأنّ الفئة العمرية بينهم تتباين، وعلى هذا الأساس كانت الدلائل القصديّة التواصليّة تدعو إلى توظيف الأنساق اللغوية المناسبة لكلّ فئة منهم، ومن هنا نجد أنّ أهمية اللغة تبرز بالنظر إلى وظيفتها، وفائدتها داخل الحياة الاجتماعيّة، إذ من شأنها أن تُيسّر على أهلها التعبير والتواصل، حتى إنه "لم يكن بدّ من أن يفزع إلى حركات بأصوات دالّة على هذه المعاني بالاصطلاح، ليستدعيها بعض الناس من بعض، وليعاون بعضهم بعضاً، فيتّم لهم البقاء الإنساني وتكامل فيهم الحياة البشريّة"⁵، إذن، الوجود اللغوي كما سبق وأنّ أشرنا إليه، إضافة إلى ما يُبيّنه هذا القول، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود الإنساني، ذلك أن اللغة يسقط أكثرها، وتبطل بسقوط أهلها، ودخول غيرها عليها، ثمّ إنّ ما يُقيّد لغة الأمّة، وعلومها،

¹ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 28/1.

² ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 29-28/1.

³ ينظر: صلاح الدين بسوي: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، 76.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 28/1.

⁵ التوحيد: الهوامل والشوامل، تقديم: صلاح رسلان، نشره: أحمد أمين، السيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (د.ط)،

(د.ت)، 06 - 07.

وأخبارها هو قوّة دولتها، ونشاط أهلها، وفراغهم، وأمّا من تَلَفَت دولتهم، وغَلَبَ عليهم عدوّهم، فَمَضْمُونٌ منهم موت الخواطر، وربّما كان ذلك سبباً لذهاب لغتهم..، وهذا موجود بالمشاهدة، ومعلوم بالعقل ضرورة¹.

فباللغة؛ وهي تؤدّي دوراً عظيماً في بناء المجتمع، كذلك هي تؤدّي دوراً آخر في تحقيق الوحدة والانسجام، من خلال نظام إعلاميٍّ متميّز الغرض منه إقامة الاتصال، والتواصل مع الآخرين، إما بالصّوت، أو الإشارة، أو حتى الكتابة، وغيرها، إلّا أن أسهلها جميعاً، وأقلّها جهداً هي اللغة المعبّرة عما في القلوب، والضمائر بهذه الألفاظ الواقعة على معانيها²، فالكيفية التي تَقَع بموجبها الأسماء على مسمياتها، وتُعرّف بها حقيقة الأشياء تعتمد أساساً، وبالضرورة على الأنظمة اللسانية، لأن "الاصطلاح على وضع لغة لا يكون ضرورة إلّا بكلام مُتقدّم بين المُصطلحين على وضعها، أو بإشارات قد اتفقوا على فهمها، وذلك الاتفاق على فهم تلك الإشارات لا يكون إلّا بكلام ضرورة، ومعرفة حدود الأشياء، وطبائعها التي عبّر عنها بألفاظ اللغات لا يكون إلّا بكلام وتفهم، ولا بدّ من ذلك"³، فتلك الخصائص اللسانية، وسِماتها التمييزيّة القادرة على إفهام السامعين مُراد المتكلّم وقصده، قد جعلت اللغة في جانبها اللساني مُفضّلة عن غيرها من بقية الأنساق غير اللسانية، حتى إنه في الحالة التي قد تحتاج إلى استعمال هذه الأنساق غير اللسانية، نجد المجموعة اللغوية نفسها تعود إلى الكلمات للاستعانة بها في فهم تلك الإشارات، أو الرموز، وعليه لا يكون التعريف، أو التعرف داخل المجتمعات البشرية إلّا بالألفاظ، كون أن التعبير بها عن الأغراض لا تكلف فيه ولا عناء⁴، كما أن معرفة حقائق الأشياء التي أوقفنا عليها المولى وَعَجَلٌ متوقّفة على الدلالة اللسانية "فلا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلّا بتوسّط اللفظ..، ولا سبيل إلى نقل مُقتضى اللفظ عن موضعه الذي رُتب للعبارة

¹ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 30/1.

² ينظر: الفارابي: الحروف، حققه وقدم له: محسن مهدي، دار المشرق - بيروت - لبنان، ط02، 1990م، 135 - 137.

³ ابن حزم: الإحكام، 28/1.

⁴ ينظر: منذر عياشي: العلاماتية وعلم النص (نصوص مترجمة)، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، ط01، 2004م،

عنه، وإلا رَكَبْتُ الباطل، وتَرَكْتُ الحق، وجميع الدلائل تُبطل نُقل اللفظ عن موضعه في اللغة"¹، فاللفظ؛ وهو المطلوب الأول للمتكلّم إنما يَحْرِصُ ابن حزم دائماً، وحسب مذهبه أن يكون واقعاً على معناه الذي وُضِعَ له حتى يُحَقِّقَ الفَهْمَ، وقد رشّحه كعلامة لغوية للزيادة في التعبير عن قصد المتكلّمين عند التواصل فيما بينهم، عن بقية الأنساق من رموز وحركات، وحتى إشارات؛ لما فيه من الاقتصاد في الجهد، وكأن الأنساق غير اللغوية قاصرة عن تأدية المعنى، وهي حقيقة لم يكن الوحيد الذي تنبّه إليها، وإنما شاركه فيها غالبية علماء العربية قديماً، وعلماء الغرب حديثاً، وذلك حين أقرّوا أن الإنسان يتواصل مع بني جنسه، ويُقيم العلاقات المختلفة معهم بفضل الدلائل التي تكون باللفظ، أو الكتابة، أو الإشارة، غير أن اللفظ أُفِيدَ²، لأن "كلّ ما تَمَوَّجَ به الدنيا من مشاهد، وصور في الطبيعة، أو المجتمع ينتقل إلى الذهن بطريقة الكتابة، أو اللفظ، وكذلك كلّ ما في الذهن من خَوَاطِر، ومشاعر، وأفكار ينتقل إلى الآخرين، وينتقل من عصر إلى عصر، ومن جيل إلى جيل"³، فاللغة بألفاظها هي وسيلة لحفظ المعارف والعلوم الإنسانية، بل إنّها الوسيلة التي يحوّل بواسطتها البشر بيئتهم، لذلك من غير الممكن أن نجد تفكيراً بلا ألفاظ، أو لغة بلا معانٍ⁴، "وقد ثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة"⁵، فالألفاظ في حقيقتها جوفاء فارغة إن لم تعبّر عن الحقائق التي وُضِعَتْ لها.

- اعتباطية العلامة اللسانية:

إن الوظيفة الأساسية للغة تؤكّد أنّها "نظام اصطلاحي مؤلّف من رموز تعبيرية؛ وظيفتها النفسانية أن تكون آلة لتحليل والتركيب، ووظيفتها العمليّة أن تكون أداة للتخاطب بين

¹ ابن حزم: الرسائل، 284/2/2.

² ينظر: البدخشي: شرحه منهاج العقول، ومعه شرح الأسنوي لنهاية السؤل، مطبعة محمد علي صبيح- مصر، (د.ط)، (د.ت)، 166/1.

³ محمد مبارك: فقه اللغة، 14.

⁴ ينظر: إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، محمد عصفور، عالم المعرفة- الكويت، ذو الحجة 1419هـ - أبريل/نيسان 1999م، 348.

⁵ ابن حزم: الرسائل، 282/2/2.

الأفراد"¹، فالعلامات والرموز التي اختارها المتكلم للتعبير، أو التواصل مع غيره، إنما هي وحدات أساسية في النشاط الإنساني، فالإنسان حينما استطاع أن يبتكر الرموز اللغوية، وتمكّن من استخدامها، إنما استطاع في الوقت نفسه أن يحقق لعملية التفكير عنده استقلالية عن العالم المادي، بحيث أصبحت هذه الرموز الممثّلة في الكلمات؛ هي موضوع التفكير بدلاً من الأشياء ذاتها، وبذلك خطاً الإنسان خطواته الأولى نحو التفكير المجرد².

وقد تمكّن ابن حزم بفضل إلمامه بالدراسات الإنسانية، وتعمّقه فيها، أن يكشف علاقة العلامة اللسانية بمستعملها، وأن يُحدّد طريقة توظيفها في الكلام، وأثرها في متلقيها، وفي إطار ذلك تمكّن من الوقوف على طبيعة العلاقة الجامعة بين وجهيها الدال والمدلول، وقد استطاع أن يفسرها تفسيراً دقيقاً، ليس لأنه عالم أصولي، وعلماء أصول الفقه قد رصدوا دلالات الألفاظ، فتتبعوا كافة الأحوال والاعتبارات التي تعتري اللفظ وهو يؤدّي المعنى الجاري على قانون الوضع³، وإنما قد ساعدته في ذلك العلوم الإنسانية الأخرى، خاصة المنطق والفلسفة التي قد ندّد كثيراً بفضل أهميتها في فهم الأحكام الفقهية، ومنها حكم اللفظ الفقهي المرتبط بالمعنى المراد فهمه، وبالأحكام التطبيقية المتعلقة به، خاصة وأن "الحكم في عامة أمره لا يُخاطب الوجدان، وإنما يُخاطب العقل؛ الذي هو مناط التفكير، ووسيلة الفهم إلى دراسة الدلالة، أو المعنى"⁴، فالمعنى بالنسبة له هو الداعي إلى استعمال الألفاظ، لذلك فإن اختيار مستعمل اللغة للأسماء المناسبة للتعبير عن المسميات، يكون بغرض إفهام المستمعين مراده، بينما سيمنعهم الفهم، فيصبح كلامه غموضاً؛ إذا ما اختار ألفاظاً لا تقع على مسمياتها، "وإنما ننظر المعاني بألفاظ متفق عليها لتكون قاضية على ما يعمّض فهمه مما ليس من نوعها"⁵، وعليه فالألفاظ، أو الأسماء التي يحرص دائماً على حسن استعمالها، إنما هي دوال على تلك المسميات، أو المعاني التي هي مدلولات تستقرّ في الأذهان، وإذا كانت هذه الفكرة المتكرّرة في أبحاثه تدلّ على أن "الصلة

¹ محمد خلف الله أحمد: الطفل من المهد إلى الرشد، دار العلوم، 1385هـ - 1939م، 16 - 17.

² ينظر: حلمي خليل: دراسات في اللغة والمعاجم، دار النهضة العربية - بيروت، ط 01، 1998م، 162.

³ ينظر: ادريس حمادي: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط 01، 1994م، 477.

⁴ التواتي بين التواتي: المدارس اللسانية، 94.

⁵ ابن حزم: الرسائل، 284/2/2.

وثيقة بين الجانبين، فكلّ منهما يُوحى بالآخر¹، ومثلما أشار إلى ذلك العالم اللساني دي سوسير، فإنها في الوقت نفسه تدلّ دلالة واضحة على أن هذه الفكرة الضيقة، والمحدودة لفهم حقيقة العلامة اللسانية عند عالم مشهور كهذا غير سابقة لعهدّها، وإنما كانت هناك إشارات عربية سابقة لها تجلّت على يد عالم موسوعي كابن حزم؛ هذا الذي نجده لم يقصر دراسته للعلامة اللسانية العربية على ما رآه دي سوسير، وإنما اتسع فهمه لها، وهو ما يتضح في مواضع أخرى من أبحاثه، وبذلك يكون علماء العربية، ومنهم ابن حزم قد تفوّقوا في طريقة عرضهم للبحث اللساني العربي، حتى إنهم لم يتركوا المجال لمن جاء بعدهم في استدراك شيء، عكس ما حدث في اللسانيات الغربية، حين استدرك أمثال أوجدن وريتشاردز من بعد دي سوسير أهمّ عنصر في العلامة اللسانية؛ وهو المرجع؛ الذي تُحيل إليه المعاني في العالم الخارجي، إلا أن هذا العنصر الأساس لم يغفله ابن حزم، ولا غيره من علماء العربية، ومما يدلّ على ذلك قوله "كلّ شخصين، وكلّ شيئين جمعهما اسم واحد، أو اسمان مختلفان لا يخصّ شيئاً دون شيء، فهما متغايران ضرورة، على كلّ حال، أي أن كلّ واحد منهما غير الآخر، فزيد غير عمرو..."².

فإنّ إشارته إلى أن زيدا غير عمرو دلالة واضحة منه على أن الألفاظ لها وجود في الأذهان، ووجود في الأعيان، ثمّ إنّ هذه التسميات لهذين إنما هي العلاقة الرابطة بين الدال ومدلوله، أي بين المسمى ومعناه، فالدال أو المسمى؛ الذي هو "المعرّف بحقيقة الشيء"³؛ يستدعي مدلوله، أو معناه، والعكس صحيح، لذلك كانت حقيقتهما الخارجية متغايرة بالضرورة "لأن الأوصاف، والأخبار كلّها إنّما تقع على المسميات لا على الأسماء، وأنّ المسميات هي المعاني، والأسماء هي عبارات عنها، فثبت بهذا أن الاسم غير المسمى"⁴.

¹ دي سوسير: علم اللغة العام، 86.

² ابن حزم: الرسائل، 174/2/2.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 413/2/2.

⁴ ابن حزم: المصدر نفسه، 188/2/2.

هذا وقد تناول نظرية العلامة اللسانية بأبعادها الثلاثة بشكل آخر أثناء حديثه عن العلاقة بين عناصرها جميعاً، وهو يدرُس العالم الخارجي على أنه ظواهر تتألف من كفيات تتداول على الأجسام، مصنفاً إياها إلى أربع مراتب أو وجوه، وهي¹:

- **الوجه الواقعي** الذي يتشكّل بالأجسام وكيّفاها، ونجد له استقلالته الموضوعية في العالم الخارجي، لكون الأشياء الموجودة في هذا العالم حقاً في نفسها، ولأنها حقاً فقد أمكنت استبانته، مما يعني أنه لا بدّ للفكرة المراد التعبير عنها من مرجع حقيقي، ومعادل موضوعي في الواقع تُشير إليه، وتُطابقه، وهذا المرجع يتحوّل بالإدراك النفسي له إلى تصوّر ذهني عن طريق العمليات العقلية، وهو الوجه الثاني؛ أي **الوجه التصوري**؛ الذي يتمّ بعد التقاط العقل لأشكال الموجودات، وصفاتها ثم استقرارها بمادة العقل على ما هي عليه، ليقوم العقل بمعاينتها ثم بتمييز بعضها عن بعض باشتراك مع أوائل الحواس، وعلى هذا الأساس فالتصور الذهني الذي استقرّ في العقل؛ هو مدلول ذلك الشيء الموجود في الواقع، وهو -أي المدلول- حاصل إجماع الشكل، والصفة المميّزة له، "ألا ترى أنك تقول فيمن اسمه عبد الرحمان، ليس هذا عبد الله هذا عبد الرحمان، أو هذا خالد فيمن اسمه خالد، وتكون صادقاً مُصيّباً، ويكون مُسمّيه عبد الله كاذباً مُخطئاً، فلو كان المراد في التسمية الإخبار بأنّه عبد الله لكان عبد الرحمان، ولكان عبد الرحمان عبد الله - أيضاً، ولكنّ في نفيك أنه عبد الله - أيضاً - كاذباً، وكان من سمّاه عبد الله في الشهادة عليه، والإخبار عنه صادقاً، ولا شكّ في كذبه"²، فهذا الاختلاف في تسمية الأشخاص إنما يعود إلى ما استقرّ في العقل من شكل، ومن صفات مميّزة لكلّ منهم عن الآخر، وإذا ما تمّ هذا الأمر سيظهر الوجه الثالث؛ وهو **الوجه اللغوي**، فيكون حاملاً للمعاني التي حلّت في النفس، التي بها يتحقّق صدق الخبر، وهل في مثل قوله هذا أدلّ على فهمه لما يخصّ هذه العلاقة المتكاملة بين الدال، والمدلول، والمرجع، مما جاء في احتجّاجه عن خطأ بعضهم في قوله تعالى ﴿

¹ ينظر: نعمان بوقرة: التصور اللساني عند ابن حزم الأندلسي في ضوء النظري الظاهرية، مجلة التواصل، جامعة باجي مختار - عنابة، العدد 11، ديسمبر 2003م، 100.

² ابن حزم: الرسائل، 187/2/2.

سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴿١﴾¹، بأن الاسم هو المسمى، أن قال "وهذا منهم سقوط شديد، وإنما بيان ذلك أن المسميات لما لم يُتوصَّل إلى الإخبار عنها أصلاً إلا بتوسُّط العبارات المتَّفِق عليها عنها، جُعِلت المسميات عين تلك العبارات، وإنما المراد المعبر بها عنها"²، أمّا الوجه الرابع؛ فهو **الوجه الإشاري (الكتابة)**؛ الوجه الذي اقتضت فيه الحكمة الإلهية أن يكون مكتملاً لوجوه البيان السابقة له، وتابعا لما قبله تحديداً؛ إذ يجمع بين الوجهين اللغوي والإشاري علاقة سببية³، وذلك بأن تتشكَّل الأصوات اللغوية ومعانيها في صور خطيَّة، بصناعة اليد؛ فهي آلة لذلك، بما تبلغ نفس المخطَّط ما قد استبانته إلى النفس التي تريد أن تشاركها في استبانة ما قد استبانته⁴، وهذا الوجه حسب هذه النظرة الحزمية لا يقلُّ أهمية عن غيره لا سيما أنه السبيل الذي أوصل إلينا أخبار السالفين وعلومها.

وبعد هذا الفهم الذي تبناه ابن حزم وأجاد به في عرض ما يُحيط بالعلامة اللسانية، وما يتعلَّق بها تكوُّن عملية التواصل بين الأفراد مبنية على تبادل هذه الوجوه، بالتعبير عن المدلول بكلمات، وعبارات تُوصِّله إلى ذهن المخاطب، فيستقرُّ في نفسه مثلما استقرَّ في نفس مُصدره، وبذلك تتحقَّق عملية الاتِّصال بينهما دون خلل، ومن غير غموض، فمُسْتعملو اللغة بما أنهم اصطَلحوا كلامهم فوضَّعوا للألفاظ معاني خاصة بها، فما من بُدُّ عند استعمالهم لما وَضَعوه أن يَخْتَلَفوا فيقع الخطأ، أو يَغْمُض عليهم فهم كنه ما سَمِعوه، وهذا هو الأساس من اللغة في إطارها الاجتماعي وحتى الفقهي، فاللغة بألفاظها يَجِب أن تَقَع على معانيها التي وُضِعَتْ لها في الأساس، التي قد تمَّ الاتفاق بينهم على تخصيصها بها، ولذلك نجد أن الظاهرية التي تبناها ابن حزم تنضوي تحت هذا الكلام، الذي يدلُّ على أن المعاني واضحة جلية لا تكاد تَخْفَى إلا على من ليس من أهل الاصطلاح، وقد دلَّ على هذا المفهوم حرصه الشديد على استنباط الأحكام الفقهية، ففي إطار دراسته الفقهية للغة تكون العربية، وهي لغة النص الشرعي ضرورة يجب

¹ سورة الأعلى، الآية 01.

² ابن حزم: الرسائل، 188/2/2.

³ ينظر: إدريس بن حوي: علم الدلالة في التراث العربي والدرس اللساني الحديث (دراسة في فكر ابن قيم الجوزية، عالم الكتب

الحديث - إربد، ط1، 01، 2016م، 100.

⁴ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 97/2/2.

تعلّمها لمن أراد الانتساب إلى الدين الإسلامي "وقد صحّ أن من قرأ بغير العربية، فلم يقرأ ما أرسل الله تعالى به نبيه عليه السلام"¹.

أما اللغة في إطارها الاجتماعي فلا تكاد تختلف في ظاهريتها ووضوحها عما أشار إليه في تحديد المعنى الفقهي، إذ إن المولى عليه السلام قد منح البشرية القدرة على النطق باستعمال الألفاظ، فجعل التصور الحقيقي، والذهني للأشياء مُشترَكاً بين الأجناس رغم اختلاف اصطلاحهم، "فالمعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنما تختلف الأسماء فقط"²، والأسماء هي الأصوات الظاهرة المشيرة بحروفها إلى تلك الموجودات التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، واختلفت في ذات الحين على اختيار الأسماء التي يقع بها التعبير عنها³.

ويعدّ هذا التقسيم الذي خصّ به ابن حزم عناصر التنظيم اللساني أثناء وصفه لعملية التواصل بين الجماعة البشرية محاولة منه لعرض فكرة أهمّ خاصية إمتاز بها الدليل اللساني في علاقته بالعالم الخارجي؛ وهي فكرة الاعتباطية؛ التي تجعل العلاقة بين الدال، والمدلول لا تقوم على المناسبة الطبيعية، "إذ تختار اللغة في تسميتها للأشياء أصواتاً تترك انطباعاً في الأذن يُشبه أثر الشيء في الذهن"⁴، وإنما هي علاقة كيفية اعتباطية لا يستمد فيها اللفظ قيمته الدلالية من توالي أصواته.

إذن، المعاني المثبوتة في العالم الخارجي واحدة، غير أن اللفظ الذي يُعبّر عنها ليس واحداً، بل متعدداً يختلف باختلاف ما اختارته الجماعة اللغوية عند اصطلاحها، والذي كان لا بد لهم فيه من أن يكون "لكلّ هذا من أسماء يتعارفون بها ما يُعانون من ذلك"⁵، ويُضيف قائلاً "إننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة وقَفوا عليها، بما علّموا ماهية الأشياء، وكيفياتها، وحدودها"⁶، فطبيعة العلاقة بين الدال، والمدلول علاقة حادثة ترجع

¹ ابن حزم: المحلى، 72/3.

² ابن حزم: الرسائل، 107/2/2.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 98/2/2.

⁴ جورج مونان: علم اللغة في القرن العشرين، ترجمة: نجيب غزاوي، وزارة التعليم العالي - سوريا، (د.ط)، (د.ت)، 74.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 28/1.

⁶ ابن حزم: المصدر نفسه، 29/1.

إلى القدرة الإلهية، وعليه فالاسم، والمسمى شيئان مختلفان لا توجد علاقة ضرورية، أو إلزامية بينهما، لأنه إذا كانت كذلك فما كان أن يُوجَب تسمية الماء ماء دون أن يسمّى باسم آخر مركّب من حروف الهجاء¹، وهذا يعني أن المسمّيات وُضِعَتْ لها أسماء تختص بالمسمّى أو بأشخاص ما لتمييز بعضها من بعض، فإما تتفق فيها، وإما تختلف، وهي قد تتبدل ولا تستقرّ استقراراً لازماً؛ لأنها إنما تكون باختيار المسمّى؛ هذا الذي بإمكانه أن لا يُسمّى الشيء بما سمّاه، ولا قصد الإبانة عن صفات اجتمعت فيه دون غيره².

فالاسم والمسمى قد تمّ إيجاد العلاقة بينهما بفعل اختياري متصرّف في وجوه شتى³، وتركيب خاص يخضع لقوانين اللغة المتفق عليها، هاته اللغة التي لها دور في استرجاع التصور الذهني وتبادلته بين المتخاطبين بواسطة الصوت ليتيسّر لهم التفاهم والتواصل مع بعضهم، وتعدّ هذه النظرة التي استقرّ عندها ابن حزم في تصويره للعملية التواصلية بين المتكلم، والسامع نظرة علمية دقيقة سبق إليها علماء اللسانيات المُحدَثين، فقد أبان عن طبيعة الدال الصوتية، والمدلول النفسية، فالدال من جهة يمثّل أثراً نفسياً، وذهنياً لما يُدركه العقل من صور الأشياء الموجودة في الواقع المادي، ومن جهة أخرى يُبيّن كيفية حصول التواصل اللساني بين الطرفين في جملة من العمليات المتداخلة المترابطة فيما بينها، تلك التي تصف في حقيقتها عملية استعمال اللغة بالتركيز على جوانب محدّدة هي⁴:

النطق؛ وهو الجانب الفيزيائي الذي يستدعي استعمال العلامات اللسانية باختيار المناسب منها للتعبير، وبهذا يظهر الجانب الآخر لهذه العملية، وهو فهم المسموع، وهاته العملية النفسية بها يُستدرَك المنطوق، غير أن العمليتين لا تتمان إلا إذا كان فيه اتفاق بينهما على نظام معيّن من الرموز، وهذه الخطوة هي أهمّ جانب فيما أشار إليه ابن حزم عند حصول عملية التواصل، وقد ركّز على ذلك تركيزاً شديداً لأنّ عملية نقل الأفكار من المتكلم إلى السامع تستوجب الاتفاق

¹ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 29/1.

² ينظر: ابن حزم: الرسائل، 136/2/2.

³ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 29/1.

⁴ ينظر: نعمان بوقرة: التصور اللساني عند ابن حزم، 104.

بينهما على لغة معيّنة، لأنه إذا لم يكن كذلك لم تحدث الاستجابة، ومن ثمة لم يحصل التفاهم المنشود.

ولم يقف في وصفه العملية التواصلية للعناصر اللغوية عند صورتها النطقية، ولكن نظر إلى اللغة في جانبها التعبيري الآخر، وذلك بيان ما للكتابة من أهمية في التعبير عن أغراض صاحبها، فالرموز، والإشارات التي وقع الاتفاق عليها بين أهل اللغة "عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور بخطوط متباينة.. متفق عليها بصوت..، فتبلغ به نفس المخطّط ما قد استبانته إلى النفس التي تريد أن تُشاركها في استبانة ما قد استبانته"¹، وكأن الصورة المرئية² للدليل اللساني وجهًا آخر تستعين به البشرية في حياتها الاجتماعية لينوب عن المنطوق في إيصال المعنى، وفي بيان ما استقر في النفس من معارف وعلوم، وذلك "لأن الوحدة الخطية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالوحدة الصوتية، إذ إنها هي التعبير الرمزي لها"³، فالكتابة على هذا الأساس هي خطوة ثانية التي يلجأ إليها المتكلم في حال عجزه عن الإبانة بالتلفظ، ومن ذلك ما ذكره عن حال العاشقين؛ إذ كثيراً ما يتخذون من الكتابة وسيلة للتعبير عن مشاعرهم، وأحاسيسهم التي لا يمكن كشفها، أو البوح بها لغير المعشوق، ولأن الكتاب الذي خط فيه العاشق ما يعبر عن مشاعره اتجاه معشوقه جزء من الرسالة المكتوبة، فإنه لفت الانتباه إلى المظهر الذي يجب أن يكون عليه هذا الكتاب من لطف، وحسن مظهر، وفي هذا نجد يقول "وينبغي أن يكون شكل الكتاب ألطف الأشكال، وجنسه أملح الأجناس، ولعمري إن الكتاب للسان في بعض الأحيان؛ إمّا لحصر في الإنسان، وإمّا لحياء، وإمّا لهيبة"⁴.

وما الكتابة في مثل هذه الحال إلا وجهًا آخر من وجوه الدلالة، تُعني عما يمكن أن يواجه المتحدث بلسانه، فيسبب له الإحراج، وعليه كانت المراسلة بالكُتب مُبتغى هؤلاء في تفادي مثل

¹ ابن حزم: الرسائل، 97/2/2.

² ينظر: مجموعة من الأساتذة: اللغة والمعنى (مقاربات في فلسفة اللغة)، إعداد وتقديم: مخلوف سيد أحمد، الدار العربية للعلوم - بيروت - لبنان، ط01، 1431هـ - 2010م، 141.

³ فاطمة محجوب: دراسات في علم اللغة (بحوث تطبيقية لغوية وقرآنية)، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط01، 1432هـ - 2011م، 164.

⁴ ابن حزم: الرسائل، 139/1/1.

هذه الحالات، بل إنَّ اللجوء إلى استعمال الخطّ في التعبير عن المشاعر قد يكون أبلغ، إذ يتحرّى الكاتب من اللفظ ما يَصِف به حاله، ويُعبّر به عما في ضميره، فيُجيد في ذلك أكثر مما إذا عبّر بلسانه¹، ثم إن هذا المكتوب هو لمتلقّيه أفضل من اللفظ المسموع "ولهذا ترى العاشق يَضَع الكتاب على عينيه، وقلبه، ويعانقه"²، فالكتابة على هذا الأساس من أهمّ الوسائل التواصلية، لأنها أداة مباشرة، ولا تحتاج في تحقيق التبليغ بها إلى ضرورة وجود المرسل، والمتلقي في نفس المكان، والزمان، ليس بالنسبة لمن يَخْتار ذلك من نفسه، كما هو الأمر مع العاشقين، وإنما تتجلّى أهميتها أكثر في هذا المجال عندما تُعرّف من كان غائباً عن زمان، ومكان الكاتب بما كتّب، فتحوّل بذلك رسالته إلى وسيلة تنقل أفكار الحاضرين إلى غيرهم من الغائبين، أو بمعنى آخر تصبّح الكتابة ذاكرة الإنسان يحتفظ فيها بمعارفه، وعلومه، وما مرّ به من أحداث، وما توصل إليه من حقائق؛ خاصة وأنّ الذاكرة الحقيقية للإنسان لا تستطيع أن تفي بجميع الأحداث، والمعارف التي مرّت بها، كما أنها مُعرّضة للنسيان، والزوال، "ولولا هذا الوجه - الكتابة- ما بلّغت إلينا حكم الأموات على آباد الدهور، ولا علّمنا الذاهبين على سوائف الأعصار"³، فقيمة الكتابة تكمن في أنها نظام من الرموز، والإشارات المتفق عليها بين أبناء اللغة الواحدة، التي تُختزل فيها الأدلّة اللسانية في شكل علامات خطيّة تتمظهر في مجموعة من الحروف، لكلّ حرف منها صورته الخاصة به، وصوّت لغوي يدلّ عليه⁴، وقد أشار ابن حزم إلى ذلك حين قال "لا سبيل إلى الكتاب إلاّ بعد الاتفاق على تمييز تلك الخطوط بالأصوات الموقّفة عليها"⁵.

وبإمعان النظر فيما ذكره أثناء حديثه عن دور الكتابة، وأهميتها في كشف معاني النفس، وجدنا أنه كان دقيقاً في عرض ما يتعلّق بذلك، إذ ركّز على جميع الجوانب الخادمة للمعاني، والمحدّدة للأفكار الإنسانية عن طريق الكتابة؛ التي هي كما سبق، وأن بيّنا "إشارات تقع باتّفاق،

¹ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 140/1/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 139/1/1.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 79/2/2.

⁴ ينظر: الأسنوي: نهاية السؤل، 14/2.

⁵ ابن حزم: الرسائل، 79/2/2.

عُمدتها تخطيط ما استقرّ في النفس من البيان بخطوط متباينة، ذات لون يُخالف لون ما تُخطّ فيه، متّفق عليها بالصوت، فيُسمّى بذلك كتاباً تمثله اليد التي هي آلة لذلك، فتُبَلِّغ به نفس المخطّط ما قد استبانته إلى النفس التي تُريد أن تُشاركها في استبانته ما قد استبانته، فتوصّلها إليه العين؛ التي هي آلة لذلك¹، فدقّة ما وصّف به هذه العملية التواصلية بين المرسل، والمرسل إليه بفضل الكتابة؛ إنما هي صورة مكّملة، وجزء لا يتجزأ من تلك العمليات المُصاحبة لاستعمال اللغة في جانبها المنطوق، وهي النطقية، والنفسية، والسمعية، والإدراكية²، ثمّ التي يُقابِلها في جانبها المكتوب، عمليات خطية، ونفسية، ومرئية، وإدراكية؛ وهي التي يتمّ بها -أيضاً- حصول التواصل اللساني بين الطرفين، غير أنه في شكل مرئي مكتوب، وبذلك ستحتاج هذه العملية إلى جوانب مشتركة بينهما، تتمثل فيما يلي:

- الكتابة؛ وهي الصورة الخطية؛ التي تقوم بترجمة الأصوات اللغوية إلى رموز خطية ترسمها اليد على صفحات ذات لون يجب أن يخالف لون الرموز المخطوطة عليه، وذلك من أجل إظهار الحروف المكتوبة وتوضيح معالمها، وكأننا به؛ أي ابن حزم، يُشير في هذا المقام إلى الدور الفعّال لسلامة الخطّ، ووضوحه في تحقيق التواصل اللغوي، خاصة وأننا نجد في مواضع أخرى من كتبه يُؤكّد على ضرورة الحرص في تعليم الصغار الكتابة، فيرى أن "الحدّ الذي لا ينبغي أن يقتصر المعلم على أقلّ منه أن يكون الخطّ قائم الحروف، بيّناً صحيح التّأليف؛ الذي هو الهجاء، فإن الخطّ إن لم يكن هكذا لم يُقرأ إلاّ بتعب شديد"³؛ لأنه إذا لم تكن كذلك لن يتحقّق الجانب الآخر لعملية التواصل؛ وهو فهم المكتوب؛ الذي يمثّل عملية نفسية تُكوّن الآلة المعينة لها في ذلك هي العين، لأنها تجعل المعاني مستقرّة في ذهن القارئ، مثلما قد استقرّت في ذهن من خطّها، "ومن هذا ما يُدرك بتوسّط اللون وحده، والعقل، فيوصلان إلى النفس ما أدركا، وما فهم العقل بتوسّط إدراكه، وإدراك البصر معاً، كالمعاني المفهومة المعلومة من الخطّ في الكتاب، فإنك بتناهي ألوان الخطوط تعلم الحروف التي من تآليفها تفهم المعنى"⁴، فالحروف تؤدّي وظيفتها التبليغية

¹ ابن حزم: الرسائل، 96/2/2 - 97.

² ينظر: نعمان بوقرة: التصور اللساني عند ابن حزم، 104.

³ ابن حزم: الرسائل، 65/2/2.

⁴ ابن حزم: المصدر نفسه، 158/2/2.

عندما يتم تأليفها بشكل منتظم، وعلى ترتيب معين، فلا يجوز أن تجتمع حروف الهجاء في شكل عشوائي بضم بعضها إلى بعض دون ترتيب يفهم منه معنى، كأن تجتمع الباء مع التاء فيصيران معاً باء واحدة، أو تاء واحدة، أو حرفاً واحداً، وكذلك الباء مع الباء، أو التاء مع التاء، وكذلك هو كل حرف مع مثله، أو حتى مع ما يخالفه¹، يجب أن يكون فيه تسلسل زمني ومكاني خاص، حتى تؤدي وظيفتها " فالوحدة الخطية دلالة فونيمية؛ أي أن استبدال وحدة خطية بأخرى يغير المعنى"²، وفي هذا المقام نتذكر ما يتعلق بذلك المحور، الذي هو أحد المحورين الأساسيين الذين تقوم عليهما العلاقة بين العلامات اللغوية، إذ إن هذا المحور أساسه العلاقات التركيبية؛ التي هي "مبينة على صفة اللغة الخطية، تلك الصفة التي لا تقبل إمكانية لفظ عنصرين في آن واحد"³ من أجل تحقيق التلاؤم بين الحروف، ومنع الاستئصال فيها، أما المحور الثاني في هذه الخطوة فيخص العلاقات الاستبدالية، التي تتم على مستوى الكلم، أي بعد تلاؤم الحروف، وأنسجامها مع بعضها بعض، فيحدث تأليف الكلم، ونظمه "أما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض"⁴، لا سيما أن أي تغيير في ذلك ينتج عنه تغيير في المعنى، أو ينعدم المعنى تماماً، وعلى هذا كان الأساس في حدوث هاتين العمليتين -الكتابة وفهم خطوطها- راجعاً إلى ما اتفق عليه الطرفان من إشارات، ورموز لغوية من أجل نقل الأفكار، والتعبير عن الحاجيات، والأغراض الخاصة، والعامية، لأنه إذا لم تخضع العمليتان إلى هذا الجانب ما تحقق غرض الاتصال، والتواصل باللغة المكتوبة.

هذا وتتجلى أهمية اللغة المكتوبة، والمرئية في أنها وسيلة الإنسان الخاصة، يتميز بها عن غيره من المخلوقات، وقد وهبه المولى عز وجل القدرة على استعمالها، والاستعانة بها فكانت الأداة التي تطلع على ما في الضمائر، وتتأدى بها الأغراض إلى البلاد البعيدة فتقضى الحاجات، وقد دُفعت مؤونة المباشرة لها، ويُطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه من علومهم

¹ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 150/2/2.

² فاطمة محبوب: دراسات في علم اللغة، 164.

³ الطيب دبة: مبادئ اللسانيات النبوية (دراسة تحليلية إستيمولوجية)، دار القصة - الجزائر، 2001م، 89.

⁴ الجرجاني: دلائل الإعجاز، 54.

وأخبارهم"¹، فالكتابة كصناعة شريفة اختارها المجتمع البشري لحفظ إنجازاته المعرفية، والعلمية التي أنتجها في الفترات الزمنية التي عاشها، ولحمايتها من عوارض الزمن التي تهددها بالضياع - إما لنسيان أو موت، وعلى هذا الأساس كانت هي الوسيلة الأولى في وسائل التواصل الإنساني، التي بواسطتها يمكننا الاطلاع على تاريخ الإنسانية، وهي المعبر الحقيقي عن آمال الشعوب، وآلامها، ورفقيها، وازدهارها عن نهضتها، وحضارتها²، ليس هذا فحسب، وإنما هي في نظر ابن حزم ذات وظيفة أعظم من ذلك، لأنها أسهمت في حفظ علوم نفعت علماء العربية في دراستهم للغتهم، وخدمتهم في فهم كتاب الله ﷻ، وفي فهم حديث نبيه ﷺ خدمة جليلة، ومن هاته العلوم كتب المنطق، التي "رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك، وما لا يصح، وثقفوا هذه الأمور، فحدوا في ذلك حدوداً، ورفعوا الإشكال، فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقربت بعيداً، وسهلت صعباً، وذللت عزيزاً"³.

وعليه تذهب الكتابة في ظاهرية ابن حزم أبعد الحدود، إذ إنها تفيد البشرية في الاطلاع على معارف غيرها فتستفيد منها، كما تُعينها على حفظ تراثها من الضياع، مثلما وقع في اللغة العربية التي ما كانت لتجد سبيلها بعد أن تفتشى اللحن في لسان أهلها، إلا بفضل الكتابة، فقد "وضع العلماء كتب النحو فرفعوا إشكالاً عظيماً، وكان ذلك مُعيناً على الفهم لكلام الله ﷻ، وكلام نبيه ﷺ، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى، فكان هذا من فعل العلماء حسناً، وموجباً لهم أجراً، وكذلك القول في تواليف العلماء، ككتب اللغة، وكذلك القول - أيضاً- في تواليف كتب الفقه، فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك بما أبانهم الله به من الفضل، ومُشاهدة النبوة"⁴، فعن طريق التدوين استدركت الأمة العربية تاريخها، وتراث أجدادها الذي

¹ ابن خلدون: المقدمة، 119/2.

² ينظر: أحمد عبد الرحمان حماد: العلاقة بين اللغة والفكر (دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة)، دار المعرفة الجامعية - الأزريطة - الاسكندرية، 1985م، 16.

³ ابن حزم: الرسائل، 98/2/2.

⁴ ابن حزم: المصدر نفسه، 98/2/2.

كاد أن يَضِيعَ منها، بل إنها أسهمت بفضْلِها -أيضا- في صُونِ مَجْدِهَا القديم، وفي مُواصلة التفكير بها لإنتاج مَخزُونِ مَعْرِفِي جَدِيدٍ، وهكذا تجتمع اللغة في جانبيها المنطوق، والمكتوب؛ المسموع، والمرئي لتدلّ على نظام محدّد من العلامات، والرموز اللسانية التي تستعمل في عملية الاتصال بين الأفراد، للتبليغ عن أغراضهم، أو لبيان حاجياتهم اليومية.

2- الأنساق غير اللغوية:

- سيميائية العلامة غير اللسانية:

تبقى اللغة كعلامة لسانية من أهمّ الأنظمة الاستعمالية تعبيراً عن الأفكار والمشاعر، فبعد عمومها، وشمولها للمعاني، والمقاصد النفسية؛ كانت من أكثر الوسائل اللغوية طلباً عند المجتمعات البشرية، ومن أشدها حاجة إلى ذلك¹، ولكن مع شدة الحاجة إليها قد وجدت البشرية نفسها قاصرة في بعض المواقف عن التعبير بها، ومضطّرة إلى إيجاد البديل عنها، وعليه استعانت بغيرها من الأنظمة غير اللغوية لإيصال ما أرادت بيّانه، وما احتاجت إلى إفهامه، فكانت لغة الجسد؛ هاته اللغة التي أساس إنتاجها هو الإشارة ببعض الجوارح والحواس؛ هي أكثر العناصر علاقة بالدلالة، وأقربها إلى اللغة الملفوظة، حتى إنه قد يستعين الفرد بهما معاً عند الحاجة، ومن ذلك أنك "تقول سألناه فوجدناه إنساناً، وتمكّن الصوت بإنسان، وتفخّمه، فتستعني بذلك عن وصفه بقولك: إنساناً سمحاً، أو جواداً، أو نحو ذلك، وكذلك إن ذمّمته ووَصَفْتَهُ بالضيق، قلت: سألناه، وكان إنساناً؟ وتزوي وجهك وتقطّبه، فيُعني ذلك عن قولك: إنساناً ليماً، أو لجزاً، أو مبخلاً، أو نحو ذلك"².

فالدلالة المعبر عنها بلغة الوجه لا تقل أهمية، ووضوحاً عن دلالة التعبير باللفظ، لأنّ "الإشارة، واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تُنوب عن اللفظ، وما تُعني عن الخطّ..، وفي الإشارة بالطرف والحاجب، وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير، ومعوّنة حاضرة في أمور يستترها بعض الناس من بعض، ويخفونها من الجليس، ولولا

¹ ينظر: عبد الكريم بن علي النسله: المهذب في علم أصول الفقه، (د.ط)، (د.ت)، 1062/3.

² ابن جني: الخصائص، 371/2.

الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاصّ الخاصّ، ولجَّهوا هذا الباب البتّة¹، فاللغة حسب ذلك لا تقتصر على الجانب الملفوظ منها فقط، وقد سلّمت بذلك الدراسات اللغوية العربية والغربية، حين أظهرت أن الألفاظ مهمّما بلّغت دقّتها في تحديد المعنى؛ فإنها لا تفيّ أبداً بما يُريد الفرد الإفصاح عنه، كما أنّها قد تعجز عن أداء الدلالة، وإيصالها إلى المخاطب بها على الوجه المطلوب²، وعليه كانت المجموعة اللغوية في حاجة دائمة إلى الإشارات والإيماءات، وإلى حركات الجسم كسلوك العين، واليد، وتعابير الوجه، وإلى لغة الحواس من شمّ، ولمس، وذوق، وغيرها من العناصر غير اللسانية، ويعود سبب استعانة الفرد بالوسيلتين التعبيريتين اللفظية، والإشارية عند المخاطبة، واختيار المناسب منهما لذلك؛ هو تحقيق الفهم والإفهام³ فمدار الأمر، والغاية التي يجري إليها القائل والسامع؛ إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلّغت فيه الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع³.

فالتبليغ بلغة الإشارة، وإن لم يرقّ إلى أن يكون لغة عالمية متفق عليها بين جميع البشر، إلّا أنّها ستبقى اللغة التعبيرية الثانية التي يستند إليها الفرد في تلك المواقف التي لا يستطيع فيها البيان باللفظ، أو عندما تعجز الكلمات عن إيصال المراد، أو حين لا تستطيع أن تفي بالغرض، أو عند التّحرج والخوف من الإفصاح، وتعدّ هذه الحقيقة التي تُشير إلى دور الحواس وأعضاء الجسم، ووظيفتهما كعلامات إشارية في دراسة اللغة من الفوائد المهمّة في الدراسات العلمية، والدلالية التي تناولها ابن حزم، فقد نبّه في بعض دراساته إلى أن الحواس موصلات إلى النفس ما قد أدركته، فهي إلى النفس كالأبواب، والأزقة، والمنافذ، والطرق⁴، لأنّها تُبلّغ النفس ما لا يُمكن أن يُبلّغها إياه اللفظ، ومنه كانت الإشارة كعلم ينضوي تحت الدراسات الدلالية الحديثة وجهاً من الوجوه التواصلية المدروسة عند ابن حزم، فقد جاء في حديثه عن الإشارة إلى أنّها تنبيه على المشار إليه، أو تنبيه له، ويكون باللفظ، أو ببعض الجوارح⁵، من مثل أعضاء الحواس التي

¹ الجاحظ: البيان والتبين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط07، 1418هـ - 1998م، 78/1.

² ينظر: الرديني: فصول في علم اللغة العام، دار الهدى - عين مليلة - الجزائر، (د.ط)، (د.ت)، 96 - 97.

³ الجاحظ: البيان والتبين، 78/1.

⁴ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 157/2/2.

⁵ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 410/2/2.

"يُمكننا استخدامها في خَلْق لغة، فهناك لغة الشَّم، ولغة اللمس، ولغة البصر، ولغة السمع، وهناك لغة كَلِّما قام شخصان فأضَافا معنى من المعاني إلى فعل من الأفعال بطريق الاتِّفاق، وأحدَثا هذا الحدَث بقصد التَّفاهم بينهما، فعَطِرٌ يُنشر على ثوب، أو مندِيل أحمر، أو أخضر يُطَلُّ من جنب سترَة، أو ضغطَة على اليد يطُول أمدُّها قليلاً أو كثيراً، كلُّ هذه تكون عناصر من لغة، ما دام هناك شخصان قد اتَّفقا على استعمال هذه العلامات في تبادل أمر أو رأي"¹.

إذن، فمفهوم الدليل أو الدال لا يَنحصر في الألفاظ وحدها، بل يمثِّل كلُّ ما "استدلَّ به، وقد يكون برهاناً، وقد يقع اسماً لكلِّ شيءٍ ذلك على معنى؛ كرجل ذلك على طريق، ونحو ذلك"².

وفاعلية الدال تحدّد بمدى قدرته على إنتاج الدلالة، لذلك كانت ما تقوم به المجتمعات البشرية من إشارات، وحركات أساس خَلق هذه اللغة غير اللسانية، التي هي في الأغلب محلُّ اتِّفاق بين شخصين إذا رآها أحدهما عَرَف ما يريده الآخر من ذلك الأمر الذي اتَّفقا عليه، فَفَهَمَه وتبيَّن معناه مباشرة، كما هي الحال مع ما ذكره في خَبَر الجارية ومحبُّوها، إذ اتَّفقا على علامة وَصَل بينهما، اتَّخذها إشارة لهما، وعلامة خاصَّة بينهما، وهي أن تسلَّم عليه، ويدها ملفُوفة في قميصها، فإذا رأى هذه العلامة مدَّ يده، وإذا رأى يداً مكشوفة تُشير نحوه بالسلام لا يمدُّ يده، حتى لا يُعلم ما بينهما من ودِّ، ولا يُكشَف سِرُّ حضورهما هذا المَوْضِع للمُلاقاة³، وما هذه الإشارة التي وَقَع اختيارهما عليها إلا نوعاً من العلامات الاختيارية؛ التي اصْطَلَحَتْها عناصر محدودة من المجموعة البشرية فيما بينها، فجعلتها رمزاً من رموزها الخاصة، يَفْتَصِر فَهْم مدلولها، وتحديد معنى رَمَزِيَّتِها عليها هي دون غيرها من أبناء المجتمع.

وهناك علامات اضطرارية تمتاز بِعُموميَّتِها، وعدم اقتصرها على فردَيْن، أو بعض أفراد المجموعة اللغوية، لأن معناها يُفهم عندها جميعاً، بما أنه يُعبّر عن الانفعالات النفسية، ومن ذلك تلك الدلالات الطبيعية؛ كدلالة تقطُّب الوجه على الغضب، والحزن، ودلالة الابتسام على

¹ فندريس: اللغة، 31.

² ابن حزم: الرسائل، 413/2/2.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 189/1/1.

الارتياح، والسرور، أو دلالة الحمرة على الخجل، والصفرة على الخوف¹، أو معرفتك من شكل الشخص، وهيئته على أنه خجل، أو خائف، أو مأسور، أو غضبان، أو ملك، أو عالم، أو ما أشبه ذلك².

وفيما يخصّ الدلالات العقلية التي تؤديّ وظيفتها البيانية، فتعبّر عن معناها بمجرد لحظها ما أشار إليه ابن حزم في مواقف المحبين، وأحوالهم³ ومن علاماته، وشواهد الظاهرة لكلّ بصّر الانبساط الكثير الزائد في المكان الضيق، والتضايق في المكان الواسع، والمُجاذبة على الشيء يأخذه أحدهما، وكثرة العَمَز الخفيّ، والميل بالاتكاء³، فهاته الإشارات إنما هي آيات قد لفتت انتباه ابن حزم فلم يتوان في وصفها، وبيان أحوال المحبين، وكشف حركاتهم، ليعرض بذلك ما يفهمه العقل مما تلحظه العين، وتقف عليه من رموز دالة على ما بين الطرفين من مشاعر وأحاسيس، تلك التي هي في أغلبها إيماءات جسمية يضطرّ إليها الشخص عندما يعجز عن إيصال مشاعره بالألفاظ، أو حين لا تفيّ الكلمات بالتعبير عن أغراضه، أو عند التخرج من مواجهة المتحدث إليه..، أو في غيرها من الموافق، والظروف التي قد تواجه المحبين - خاصة، أو تواجه غيرهم فتمنعهم من التعبير بالعلامة اللسانية، بل وتضطرهم إلى إرسال رسائلهم الفكرية، والنفسية بلغة أخرى تكاد أن تؤديّ الوظيفة ذاتها للغة المنطوقة، أو المكتوبة، وقد تكون أبلغ منها في التعبير وأحسن، خاصة إذا وصلت غايتها في إخفاء ما أراد المتفقين عليها إخفاءه، واقتصر أمر فهم رمزيته على المقصودين به دون غيرهم، هذا وقد تتخذ الإشارة شكلاً آخر في الاتصال؛ مثل نوع اللباس، والمظهر العام للإنسان⁴، ومثل ذلك ما قد أشار إليه في باب السّفير من كتابه (طوق الحمامة)، إذ بين أن صورة الرسول المبعوث من الحبّ إلى محبوبه ضرورية، فيجب أن يكون ذا هيئة خاصة، وأن يكون حاذقاً يكتفي بالإشارة⁵، ومن هذه الإشارة أن يُعبّر بملامح

¹ ينظر: محمود عثمان: القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم - الرياض، ط01، 1423هـ - 2002م، 160.

² ينظر: ابن حزم: الرسائل، 158/2/2.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 106/1/1.

⁴ ينظر: ميرل جون ولوينشتاين: الإعلام وسيلة ورسالة (رؤى جديدة في الاتصال)، ترجمة: ساعد خضر الحارثي، دار المريخ - الرياض - المملكة العربية السعودية، ط02، 1409هـ - 1989م، 26.

⁵ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 141/1/1.

وجَّهه على مشاعر الحبِّ وأحاسيسه، فعندما يتأمَّل الطَّرْف الآخر تلك المَعَالِم المرسومة على وجه المبعوث تَنكَّشف له عواطف محبوبه، وتتجلَّى أمامه الكلمات التي تصِف حاله وأحواله، وتَعكِّس ما يختلج في نفسه من حبِّ، وأسى لُبُعدٍ وَوَلِهٍ... وغيرها.

ولعل تركيز ابن حزم على ملامح الوجه، وبيان دورها في هذا المقام يعود إلى أن الوجه في مجموعه هو المصدر الأول، والأساس في تحديد البيانات المتعلقة بالحالات الانفعالية للإنسان، كحالات الحزن، والفرح، والخوف، والدهشة، والإعجاب، والاشمئزاز، والغضب، والازدراء¹، وعليه فتلك المشاعر والعواطف المتبادلة بين المحبوبين لم تَجِد الأُنسَب لها في بيان حقيقتها، ورسم معالمها الدلالية إلا هذه الرسائل غير اللسانية، من مثل حال المبعوث، وأفعال تعاليم وجهه التي تُتوب عن اللفظ الكثير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يكون التعبير بِمَثَل هذه العلامات غير اللسانية في هذه المقامات خاصة أنسَب من غيره، كونه يَسْتوجب السُّتر، ويتطلَّب الكُتم، وللإشارة، والإيماء فضلٌ في تحقيق ذلك حفظًا للسِّر، وحفاظًا على سلامة المحبوبين، وصورًا لِعِرْضِهِمْ.

- سيمياء الإشارة بالعين:

كان الاهتمام بالعين كلغة ناطقة قد برَز في الدراسات الإنسانية حتى إنه صار جانبًا مُهمًّا من عِلْم عام "يختصُّ بوصف أعضاء الجسم، وحركاته التي تَحْدث وفق نمط معيَّن، ونتيجة للتَّعلم من المجتمع"²، فهي كعضو مُبصر تساهم بشكل كبير في الفهم والإفهام، لأنها باب النفس الشَّارع، وهي المنقَّبة عن سرائرها، والمعبرة لضمائرها، وهي المعرِّبة عن بواطنها³، بها نَقِف على جميع الحقائق ونُميِّز الصفات، ونفهم الأحاسيس، ونوصل المشاعر، ونُنبي عن الوجدانيات، كما قال عبد الله بن معاوية⁴:

العَيْنُ تُبْدِي الَّذِي فِي قَلْبِ صَاحِبِهَا مِنْ الشَّنَاءَةِ أَوْ حُبِّ إِذَا كَانَا

¹ ينظر: عبد الله عودة: أدب الكلام وأثره في العلاقات الإنسانية في ضوء القرآن الكريم، دار النفائس - عمان، ط1، 01، 2005م، 119.

² فاطمة محبوب: دراسات في علم اللغة، 167.

³ ابن حزم: الرسائل، 103/1/1.

⁴ ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، 79/1.

إِنَّ الْبَغِيضَ لَهُ عَيْنٌ يُصَدِّقُهَا لَا يَسْتَطِيعُ لِمَا فِي الْقَلْبِ كِتْمَانًا
فَالْعَيْنُ تَنْطِقُ وَالْأَفْوَاهُ صَامِتَةٌ حَتَّى تَرَى مِنْ صَمِيمِ الْقَلْبِ تَبْيَانًا

فالعين لها قدرة عظيمة على التعبير عما يختلج في النفس، وعمّا يحمله الذهن من أفكار، ولها إمكانية خاصة في إيصال ما قد تعجز العلامة اللسانية عن بيانه، لأنها العضو المبصر الذي تتم به ملاحظة العوالم واستقراء مادياتها، وهي التي تترجم ما استجمعته من ذلك، وفهمت في حركات متعددة مختلفة تُعني في كثير من الأحيان عن اللغة بعلاماتها ورموزها اللسانية¹، أما عن هذه الحركات وشكل العين فيها فيعود في الأصل إلى الإبصار، وهو الوظيفة الأساسية التي تقوم بها العين كعضو من أعضاء الجسم المعبرة²، لأنها المسؤولة عن الإدراك أكثر من غيرها من الحواس، إذ بها نقف على ما حولنا من الموجودات، ونعرف ما يحيط بنا من الكائنات، والأكثر من ذلك أنها تساعد في اكتساب اللغة، وتوجيه المفردات، وتحديد المعاني والدلالات، "فهي رائد النفس الصادق ودليلها الهادي ومرآتها المجلوة التي بها تقف على الحقائق، وتُميّز الصفات، وتُفهم الحسوسات"³.

وفي كيفية إدراكها لما وقعت عليه، ورسمها لحدوده، تقوم العين بوظيفتها العضوية أولاً، فتُحيط ما حولها بشعاعها لتكشف كنهه، ولتمييزه عن غيره مما يُشاكله ويخالفه، فعندما تسقط صورة الشيء المرئي الضوئية على شبكية العين تصنع عدستها صورة دقيقة لهذا الشيء على سطح كثيف من المستقبلات الحساسة للضوء، التي تحول أنماط طاقة الضوء إلى سلاسل من النبضات الكهربائية، وهو ما يعني أنها تُحدث فيها تأثيرات كيميائية، فتقوم العين حينها بوظيفتها بتحليل هذه الصورة، وبنقلها عن طريق العصب البصري إلى الدماغ، هذا الذي بدوره يُترجمها إلى صورة الجسم المرئي⁴، ومن ثمة يتحقق عملها فتؤدّي وظيفتها التعبيرية، وتتجلى قوتها

¹ ينظر: عريب محمد عويد: علم لغة الحركة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة - عمان - الأردن، ط01، 2010م، 11.

² ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (بصر)، 552/6.

³ ابن حزم: الرسائل، 137/1/1.

⁴ ينظر: الحارت حسن: اللغة السايكولوجية في العمارة المدخل إلى علم النفس المعماري، دار صفحات للدراسات والنشر - دمشق، ط01، 2007م، 117.

الإدراكية، "فالعين إذا لاقى شعاعها شيئاً ما مجلّواً صافياً، إما حديداً مصقولاً، أو زجاجاً، أو ماء، أو بعض الحجارة الصافية، أو سائر الأشياء المجلّوة البرّاقة ذوات الرّفيف، والبصيص، واللّمعان، يتّصل أقصى حدوده بجسم كثيف ساترٍ منّاعٍ كدر، انعكس شعاعها، فأدرك الناظر نفسه، ومازها عياناً"¹، وإذا لم تتمكّن العين من القيام بهذا الدّور، فلا نعدم قيامها بتمييز الحقائق، وإدراك المعاني، ومنه مساهمتها في الفهم، والإفهام، كما هي الحال مع الأعمى الذي يُعدّ تعبيره، وفهّمه لما حوله قاصراً، مقارنةً بالمبصر الذي يُشاهد الأشياء، ويُعانيها ثمّ يُعبّر عنها لفظاً أو إشارة.

ومن وظائف العين الإشارية ما ذكره ابن حزم في مواقف المحبين، إذ رأى أن الإشارة بلحظ العين تقوم في هذا "المعنى المقام المحمود، ويُبلّغ المبلّغ العجيب، ويُقطّع به، ويُتواصل، ويُوعد، ويُهدّد، ويُقبض، ويُيسط، ويُؤمر، ويُنهى، وتُضرب به الوعود، ويُنبّه على الرقيب، ويُضحك، ويُحزن، ويُسأل، ويُجاب، ويُمنع، ويُعطى"²، فلكل واحد من هذه المعاني ضرب من هيئة اللحظ تختصّ به دون غيره، ولعل هذا التعدّد في الإشارة، والاختلاف في المعاني قد مكّن البشرية من طلب استخدامها، ومن الاستعانة بها أكثر من الحواس الأخرى، إذ كانت ولا تزال أبلغها تعبيراً، وأصحها دلالة، وأوعاها عملاً³، فبعد أن وهب المولى ﷺ الإنسان هذه الحاسة المبصرة جعل لها وظيفة سامية، تتجلّى في فهّم وظيفته في الحياة الدنيا، وذلك بالمشاهدة وبالتأمل في الظواهر الكونية، وفي كلّ ما يدلّ على وجود الخالق، ويستدعي عبادته ﷻ، فالصلاة وهي عماد الدين قد اعتمدت الأمة الإسلامية على أدائها بفضل ما أفادتها به العين، وهل فيه أدل مما ورد في الحديث ﴿أَصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ يُصَلِّي﴾⁴، وكذلك هو الأمر في الصيام، إذ روي عنه

¹ ابن حزم: الرسائل، 137/1/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 136/1/1.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 137/1/1.

⁴ البخاري: الصحيح، ح 45، كتاب الآذان، باب من صلّى بالناس وهو لا يريد إلا أن يعلمهم صلاة النبي وسنته، 168.

﴿الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً، فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ، فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ﴾¹.

وأهمية العين في تحديد ما تراه لا تَقِف عند حدود فَهْم الصُّور المادية المحسوسة، ولكنها تساهم في فَهْم ما ليس مادياً محسوساً؛ إذ إنها تقوم بترجمة هذه المعاني من خلال ما وَقَفَت عليه عند الرؤية، وما اكتسبته من تجارب الإنسان، فهي تُعرِّف الإنسان على المحيط الخارجي من حيث شكله وألوانه وأبعاده ودرجة إضاءته²، وعليه "فلو لم يكن من فَضْل العين إلا أن جوهرها أرفع الجواهر، وأعلاها مكاناً، لأنها نورية لا تدرك الألوان بسواها، ولا شيء أبعد مرمى، ولا أنأى غاية منها"³، لَمَا حَظِيَتْ بهذه المكانة الرَّاقية، ولما كانت لها هذه الوظيفة الأساسية في إنشاء المعرفة، وفِعْل الكلام، وبالنظر إلى ما تحقَّقه في مجالها يجعلها الدارسون، ومنهم ابن حزم أمَّ الحواس⁴، كونها تساعد الفرد في الوصول إلى الحقيقة حتى التي تدرك في الأصل بحاسة غيرها، ومن ذلك مثلاً— حاسة الأذن— "فإنك ترى المصوَّت قبل سماع الصوت، وإن تعمَّدت إدراكهما معاً، ولو كان إدراكهما واحداً لما تقدَّمت العين السمع"⁵، فالأذن كحاسة للسمع هي المسؤولة عن إدراك المسموعات عموماً، غير أن العين قد تشاركها في إدراك ما اختصَّت به، وهذا عندما يرى الشخص قَارِع الصَّوت، فإنه يكون قد أدركه بالرؤية، فعَلِم أصل المصوَّت، وميَّز الصَّوت الصَّادر منه بعينه قبل أن يَعْرِفه بأذنيه، وكذا يُميَّز سماعه الصَّوت بين الطُّبل، والحجر، أو الحديد.. وغيره.

وكذلك هي الحال مع الحواس الأخرى، فهي جميعاً تتقاسم مع العين عملية إدراك الموجودات، وكيفية ترسيخها في الذهن من أجل استرجاعها وقت الحاجة، وهي على هذا

¹ العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح مسلم والبخاري، أشرف عليه: عبد العزيز بن باز، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ح-1907، 140/4.

² ينظر: نذير حمدان: الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، دار المنايرة - جدة - المملكة العربية السعودية، ط01، 1412هـ-1991م، 303.

³ ابن حزم: الرسائل، 138/1/1.

⁴ ينظر: علي شلق: العين في الشعر، دار الأندلس - بيروت، ط01، 1984م، 07.

⁵ ابن حزم: الرسائل، 138/1/1.

الأساس كانت أكثر الحواس ارتباطاً بالعقل، وأكثرها تعلقاً به، لأنها تساهم في خلق اللغة التي يتم بها التواصل¹، هاته اللغة التي هي "وظيفة منطقية إدراكية، وهي تقوم بإيصال المفاهيم إلى ذهن المخاطب، وذلك باستدعاء الصور التي تكوّنت في أذهاننا نحن، وهذا الايصال هدف من أهداف العلم، والمعرفة المنطقية"².

ومما أثبتته ابن حزم في لغة العيون "الإشارة بمؤخر العين الواحدة نهي عن الأمر، وتفتيرها إعلام بالقبول، وإدامة نظرها دليل على التوجع والأسف، وكسر نظرها آية الفرح، والإشارة إلى إطباقها دليل على التهديد، وقلب الحدقة إلى جهة ما، ثم صرفها بسرعة، تنبيه على مشار إليه، والإشارة الخفية بمؤخر العينين كليهما سؤال، وقلب الحدقة من وسط العين إلى الموق بسرعة شاهد المنع، وترعيد الحدقتين من وسط العينين نهي عام"³، فحركات العين هذه، ونظراتها المختلفة قد أصبحت المرآة العاكسة لأفكار الفرد ومشاعره، يختار منها ما يناسب موقفه، وما يؤدي غرضه في حال قد يعجز اللسان عن التعبير لسبب من الأسباب، ومن تلك الأسباب ما نراه في مواقف الحب، وما نعرفه عنهم؛ إذ يعمدون دائماً إلى إخفاء مشاعرهم، وكتم أسرارهم عن الآخرين، وعليه يتخذون العيون لغتهم الثانية، لا سيما وأنها لغة صادقة تُوصِل ما تحمله النفس من مشاعر، وأحاسيس بأمان، ووضوح كما قال الشاعر:⁴

أَشَارَتْ بِطَرْفِ الْعَيْنِ خَشِيَّةَ أَهْلِهَا إِشَارَةَ مَحْزُونٍ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ
فَأَيَّقَتْ أَنَّ الطَّرْفَ قَدْ قَالَ مَرْحَبًا وَأَهْلًا وَسَهْلًا بِالْحَبِيبِ الْمُتَمِّمِ

ففضّل العين، وقدرتها العالية على رسم حقيقة ما يختلج في النفس، يجعلها الوسيلة المثلى عند المحبين، فهي التي تمكنهم من التواصل فيما بينهم، بحيث تكون "مَعُونَة حاضرة في أمور

¹ ينظر: الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1422هـ- 2001م، 124.

² بيير جبرو: علم الدلالة، ترجمة: منذر عياشي، قدم له: مازن الوعر، دار طلاس- دمشق، 1408هـ- 1988م، 58.

³ ابن حزم: الرسائل، 136/1/1- 137.

⁴ ينظر: ابن أبي ربيعة: الديوان، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: فايز محمد، دار الكتاب العربي- بيروت، ط02، 1416هـ، 1996م، 311.

يسترها بعض الناس من بعض، وَيَخْفُونَهَا من الجليس، وغير الجليس¹، فالعيون عندما تَتَشَكَّل في حركات مختلفة، إنما يُراد بها معنى، ويُقصد منها غَرَضٌ واحد ومحدّد، يقتضيه حال المُشِير، والمقام الذي هو فيه، وما إدمان النَّظَر إلا حالة من تلك الحالات، إذ ترى الناظر لا يَطْرَفُ يَنْتَقِلُ بِتَنْقَلِ المحبوب، وَيَنْزَوِي بانزوائه، وَيَمِيلُ حيثُ مَالٌ؛ كالحرباء مع الشمس، فإذا رأيتَه كذلك فَهَمَّتْ أَنْ صاحبها يُحِبَّ من يُدْمِنُ النَّظَرَ إليه وَيَعَشِقَهُ².

هذا وقد تَتَّخِذُ العين شكلاً آخر للتعبير "فالبكاء من علامات الحبّ، ولكن يتفاضلون فيه، فمنهم غزير الدَّمْع، هامل الشُّؤُون تُجِيبُهُ عينه، وَتَحْضُرُهُ عِبْرَتُهُ إذا شاء، ومنهم جَمُود العين، عَدِيمِ الدَّمْع"³، فالإشارة بدَّمْع العين ليست إلا وسيلة أخرى من الوسائل التي يَخْتَارُهَا المحبُّ للكشف عن مكونات نفسه، وهي من أَحْسَنِ الوسائل التَّوَصُّلِيَّةِ، وأبْلَغُهَا نطقاً، لأنَّ العين عندما تَذْرَفُ الدَّمْعُ تُعْنِي عن الكلام، لا سيما في الحالات الانفعالية التي تحتاج إلى اللفظ الكثير؛ كالخزن، والوَجْد..؛ حيث تكون الكلمات غير كافية، أو قاصرة عن بيان ما يَحْمِلُهُ اللسان من معاني، وما تَخْفِيهِ النَّفُوسُ من دلالات، كما قال الشاعر:⁴

فَأَبْدَيْتُ مِنْ عَيْنِي وَالصَّدْرُ كَاتِمٌ بِمُغْرُورِقٍ نَمَّتْ عَلَيَّ سَوَاكِبُهُ
وقال آخر:⁵

لِسَانِي كَتُومٌ لِأَسْرَارِكُمْ وَدَمْعِي نَمُومٌ لِسِرِّي مُذِيعٌ
وَلَوْلَا دُمُوعِي كَتَمْتُ الْهَوَى وَلَوْلَا الْهَوَى لَمْ تَكُنْ لِي دُمُوعٌ

ولا تكتفي العين بهذا الدور، ولا تقتصر في عَمَلِهَا على هذه الوسيلة، ولكن قد تشترك مع غيرها من الجوارح في خَلْقِ لغة التفاهم، ومن ذلك علامة الرّضى التي ينجلي بها ذاك العتاب،

¹ الجاحظ: البيان والتبيين، 78/1.

² ينظر: ابن حزم: الرسائل، 130/1/1.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 111/1/1.

⁴ ينظر: ذو الرمة: الديوان، قدم له وشرحه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1415هـ -

1995م، 24.

⁵ ينظر: أبو محمد السراج: مصارع العشاق، دار صادر - بيروت، (د.ط)، (د.ت)، 113/2.

وتتمحي بها أخطاء المحبوب، فَبَعْدَ ابتداء المحبِّ في الاعتذار، والإدلاء بحجته يكون "المحبوب في كل ذلك ناظر إلى الأرض يُسارقه اللَّحْظُ الخفيّ، وربما أَدَامَهُ فيه، ثم يَبْسُمُ مُخْفِيًا لتبسمه"¹، فإذا ما لاحظ المحبُّ ذلك عَرَفَ أنه ارْتَضَى اعتذاره، وَقَبَلَ حَجَّتَهُ، ومثله "أن حركة الرأس، وإدمان النَّظَرِ، والزَّفَرَةَ بعد الوداع؛ لَهَاتِكَةَ حجاب القلب، ومُوصِلَةَ إليه من الجَزَعِ بمقدار ما تفعل حركة الوجه في ضد هذا، والإشارة بالعين، والتَّبَسُّمُ في مواطن الموافقة"²، فلما اشتركت العين مع غيرها في لحظة الوداع هذه، تبيّن المعنى، ووصّلت مشاعر الجَزَعِ والحُزْنَ، والحقيقة تقول أن الإشارة في هذا الموضوع تحديداً بليغة، ودقيقة أكثر من اللفظ، وكذلك تكون في ضد هذا وهو الملاقاة.

ومن خلال ما أشار إليه ابن حزم في مجال حركة العين، ورموزها يُمكننا القول بأنها أهمّ السبيل المتخذة للتعبير عن المشاعر النفسية، ولذلك نجدُها متداولة بين العشاق، والمتحايين من الجنسين المختلفين، أو حتى مع المظاهر الأخرى للوَدِّ والمحبة بين الناس.

- سيميائية الحواس:

تمثّل استجابات الفرد الحسيّة والسّمعيّة والشّميّة واللمسية مصدراً مهماً في اكتساب المعارف والعلوم، وهي بدورها كذلك مسؤولة عن نشأة اللغة واستعمالها، ويكفي في هذا أن ننظر إلى مرحلة طفولة الفرد؛ حيث يعتمد بالدرجة الأولى على حواسّه عند اكتشاف ما حوله، والتعرف على ما يحيط به، ومن حُرْمِ في مرحلته هذه حاسة من حواسه تلك افتقر إلى اكتساب ما يتعلّق بها من معانٍ، فالأعمى مثلاً نجده لا يتصوّر الألوان، ولا يُدرك حقيقتها، أمّا الأخرس فيفتقد نغمات الأصوات، ولا يملك أدنى فكرة عن كُنْهها، وطبيعة حُدوثها³، وعلى هذا الأساس كان الإنسان في حياته الاجتماعية يحتاج إلى ما يُساعده على فهم الموجودات، وتصوّر ماهية الأشياء من حوله، وهو في ذلك يلجأ مباشرة إلى ما قد وهبه المولى ﷻ من حواس، فيستعين بها على كشف أسرار الحياة، وفهم كُنْهها، وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى ﴿وَاللَّهُ

¹ ابن حزم: الرسائل، 195/1/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 220/1/1.

³ ينظر: أحمد مبارك: إشكالية المعرفة في الغنوزيولوجيا، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة التونسية، العدد 90، الجزء 22، ديسمبر

أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾¹، وقال ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٩﴾
وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾﴾²، أما في ذمّ الذين لا يَستَخدمون حواسّهم فيما يَنفَع، فيقول سبحانه
جَلَّ وَعَلَا ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا
يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ
﴿١٧٩﴾﴾³.

فهذه القدرات المزوّدة بها الإنسان تُعمل مُجمّعة، ومُنفردة في اكتساب المعارف والعلوم؛ إذ
إنّ التّحسّس بإحدى الأعضاء الخاصة يُساعد العقل على تخزين ما تمّ اكتسابه بها على شكل
رموز، وصور ذهنية مجرّدة، وبعد أن يُترجمها تتحوّل إلى حروف وكلمات، أو بالأحرى إلى لغة
يَستعملها للتعبير عن أفكاره، ومشاعره، وللتواصل بها مع أفراد مجتمعه⁴، فالحواس منافع المعرفة
للنفس، والفرد العادي لا يَبني معارفه إلّا على ما سمعه، أو رآه، أو تحسّسه بعضو آخر من أعضاء
جسمه، لذلك عُدتّ مكتسبات الفرد حسّية بالدرجة الأولى.

ولكن مع ذلك فإن الحواس بوظيفتها هذه، وبدورها الفعّال في دراستها الظواهر الطبيعية،
والكونية تكاد لا تتمثّل شيئاً مع غياب العقل؛ لأنه "من البين أن الموجود على ضربين؛ موجود
بالحسّ، وموجود بالعقل، ولكلّ واحد من هذين الموجودين وجود بحسب ما هو به موجود؛ إمّا
حسي، وإمّا عقلي، فعلى هذا النفس لها عدم في أحد الموجودين؛ وهو الحسيّ، ولها وجود في
القسم الآخر؛ وهو عقليّ، وقد كان الدليل على هذه الحال حاضرًا في هذا العالم، وذلك أنّها
كانت تنقله وتبسّطه، وتَعقل، وتَسبّطه، وتُنظّم المقدمات، وتدلّ على ينابيع المعلومات، وتعلو
إلى غاية الغايات، وليس للحسّ معها شركة، ولا له عندها معونة، ومادة"⁵، وإن كانت الحواس

¹ سورة النحل، الآية 78.

² سورة البلد، الآيات 08 - 10.

³ سورة الأعراف، الآية 179.

⁴ ينظر: بيير جيرو: علم الدلالة، 58.

⁵ أبو حيان التوحيدي: المقاييسات، حققه وشرحه: حسن السندي، دار سعاد الصباح - الكويت، ط02، 1992م، 193.

أبواب إلى النفس، فهي كذلك لأنها تستند إلى العقل، وتتعاقد معه في تحصيل المعرفة وإنتاجها، ثم إنهما - أي الحواس - تُعَيَّن الشيء فقط، ثم تُرسله إلى الدماغ مباشرة كونه المسؤول عن فَهْمِهِ، والتَّمَعُّن فيه لبيان حقيقته¹، فالعقل إذن يُنظِّم ما أُرسِل إليه بعد تفكير وتأمل، لذلك فهو المكوّن للصورة الذهنية الناتجة عن عملية الإدراك، وهو المكوّن للصورة اللفظية، والمعبرة عن هذا المُدْرَك، أو ذاك²، وهو الذي يمنح الحواس دورها الأساس بأن يُعزِّز عملها الخاص بِمعانٍ دلالية واضحة، وبقِيَمٍ سيميائية، ومن ذلك مثلاً أنه "يُدْرِك ماهية الماء، ويُدْرِك أن هذا المعلوم بالحسّ ماء"³، بعد أن يُلاقِي جسمه أعضاء الفمّ، وكذلك هي مختلف الطُّعُوم كالحلاوة، والمرارة، والتفاهة، والزّعوقة*، والملوحة، والحموضة، والحرافة⁰، والعفوصة*، تُدْرِكها النفس بفضّل الوجود الحسيّ، والوجود العقليّ، فبعد أن تُلاقِي أعضاء الفمّ تُرسل إشارات إلى الدماغ ليميز، ويُحدّد نوعها، وهاته العملية تبدأ في الأساس عندما تُلامس المادة المُذاقة براعم التذوق المُنتشرة على سطح اللسان، وكذا الأجزاء المُلاصقة من الفمّ، لتتواصل العمليّة بإفراز سائل مذاب فيه مادة كيميائية تقوم بتحليل جزئيات المادة المُستطعمّة⁴، وهذه الخطوات تخصّ الأطعمة الرطبة تحديداً "فإدراك النفس بملاقاة أعضاء الفمّ جسم المطعوم لا بتوسّط شيء بينها إلاّ انحلال ما يَنحلّ من الطُّعُوم من رطوباته، فيُمزج رطوبة الحنك واللسان والشفيتين واللهوات"⁵، فما يُستطعم من الرطوبة يتطلّب الذوبان في اللعاب، ومن ثمة تتحدّد قيمته الدلالية، فيكون منها

¹ ينظر: محمد الأمين موسى: الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم، دائرة الثقافة والإعلام - الشارقة، ط01، 2002م، 43.

² ينظر: محسب محي الدين: علم الدلالة عند العرب، فخر الدين الرازي نموذجاً، دار الهدى - المنيا، 2001م، 53.

³ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1355هـ - 1936م، 212.

*الرُّعَاة الماء المرّ الغليظ، لا يطاف شربه، وزعاق أي نُفور، وطعام مزعوق كثر ملّحه. الفيروزابادي: القاموس المحيط، مادة (زق)، 801.

⁰ الحرافة طعم يُحرق اللسان، والفمّ، وبصل حريف يُحرق الفمّ، وله حرارة، وقيل كلّ طعام يُحرف فمّ آكله بحرارة مذاقه حريف بالتشديد للذي يلدغ اللسان بحرافته. ابن منظور: لسان العرب، مادة (حرف)، 403/2.

*العفوصة المرارة، والقَبْض. الفيروزابادي: القاموس المحيط، مادة (عفص)، 560. والعفص ليس من نبات أرض العرب، ومنه اشتقّ طعام عفص بَشِيع، وفيه عُفُوصة، ومرارة، وتقْبِض يَعْسُرُ ائْتِلاعه. ابن منظور: لسان العرب، مادة (عفص)، 333/6.

⁴ ينظر: عفاف الجديلي، هناء حميدة: تقييم الأطعمة (الأسس والقياسات العلمية)، مجموعة النيل العربية - القاهرة، ط03، 2010م، 10.

⁵ ابن حزم: الرسائل، 160/2/2.

الحلو الذي إذا لامس اللسان تحدد مذاقه فاستصاغه، ونقيضه المر، ومنها التفاهة مما ليس له طعم حلاوة، أو حموضة، أو مرارة، ويجعلون منها الخبز، واللحم¹، فهذه كذلك مُستطعمَة المذاق، ومُستصاغَة؛ لأنها عندما تُلاقى أعضاء الفم فتتحلّ فيه تأخذ مذاقاً خاصاً بفعل التغيرات الكهربائية في الخلايا الذوقية، التي تبعث إشارات إلى الدماغ تُنبهه إلى طبيعة الطعام، وتُعرفه بمذاقه، ومن ثمة تتحدد قيمته بالنسبة له، وإذا به يتقبله كما تقبل الطعام الحلو، أما الأطعمة المناقضة لهذه كالزّعوقة، والملوحة، والحموضة، والحرافة، والعفونة، فإنها ترسل إشارات أخرى إلى الدماغ تُنبهه إلى طبيعتها بعد أن تُحدد قيمتها بتحليل جزئياتها، وقد تتشارك هذه الحاسة الذوقية في عملها هذا مع حاسة الشم، إذ إنها تُفسّر المطعم قبل إطعامه، فطيب الرائحة يُطعم، وخبثها لا يُطعم.

هذا وفيه بعض العناصر التي يتحدد معناها بهذه الحاسة، ولكن ليس عن طريق الذوبان في اللعاب، لأنها لا تحمّل طعمًا، ولا رائحة، "وأما ما لا ينحلّ منه شيء فلا طعم له، ولا رائحة كبعض الحجارة، وكالزجاج، وما أشبه ذلك"²، فالحجارة والزجاج، وغيرها من المواد الصلبة التي لا يُمكن تحليلها بسائل الفم الكيميائي، فإنه يُمكننا التعرف عليها بواسطة اللسان، فعندما نلامسه بها، إنما نتحسسها به لتتعرّف عليها، وفي الوقت ذاته قد نستعين بغيره من الحواس في الوقوف على حقيقة هذه الموجودات وما شابهها، ولعلّ البصر أقوى حاسة في ذلك وأولاهها، إذ يُمكننا استدعاؤها لهذا الغرض بصورة لا واعية، وبشكل غير مباشر، وإن كان يُعدّ إدراك هذا النوع من المواد بالتذوق أقلّ قوة، وقدرة من إدراك المنحلّ بسوائل الفم، لأن هذه الأطعمة الرطبة تتحوّل بفضل المراكز العصبية في الدماغ إلى طعم خاص تتقبله النفس، أو إلى آخر ترفضه فتعرض عنه، وبذلك تصبح الخصائص التركيبية لكلّ مادة من هذه المواد معطى خاصاً من المعطيات الدالة على الطعام بعد أن تمنحه ميزة سيميائية مخالفة لما في غيره من الأطعمة.

أما فيما يخصّ حاسة الشم، فإن العضو المسؤول عنها؛ وهو الأنف يقوم باستقبال الروائح، ثم يُميّز بينها عن طريق خلايا متخصصة تُسمى المستقبلات، وهي خلايا، أو أجزاء خلايا تكاد

¹ ينظر: الفيروزابادي: القاموس المحيط، مادة (تفه)، 1120.

² ابن حزم: الرسائل، 160/2/2.

أن تُشبه في عملها عمَل هوائيات صغيرة حسّاسة جداً، أما وظيفتها، فهي استقبال البيانات، ثم إرسال ما استقبلته من معلومات عن طريق الأعصاب إلى الهيبتوتالاموس، هاته التي تُعدّ مسؤولة عن المشاعر، ومختلف الانفعالات، كما أنّها المحلّ الذي يتركز فيه مُستودع الروائح، وهي تمثل أكبر ذاكرة شمّية يتلخّص دورها ويتفسّر عند الوقوع في حُبّ الأشياء، وحُبّ الأماكن، والأطعمة، والأشخاص¹.

ولكن ما تتعرّف عليه النَّفس بهذه الحاسّة يَخْتَلِف عن تعرّف سابقها، لأنّ الذوق، واللمس لا يُدركان إلاّ بالمجاورة، بينما يُدرك السَّمع، والسَّمّ بالقرب²، أي أنّ الروائح من الطيّب، والتّنن، وما بينهما من الوسائط؛ كروائح بعض المعادن، وما أشبه ذلك، إنّما تتوصّل النفس إلى فهِم كُنْهها، وتمييز بعضها من بعض "بتوسّط السّمّ من الأنف تغييراً يحدّث في الهواء الذي بينهما وبين المشموم، وانفعالاً من طَبْع المشموم، وانحلال بعض أجزائه من رطوباته"³، ومن ثمّة كانت حقيقة إدراك المشموم عند العناصر البشرية كامنّة تحت دور الهواء، فبعد استنشاق الأفراد للهواء الذي قد انحلت فيه الروائح، وامتزاج جزئياتها بجزئياته، يَسْتَشعر الأنف رائحتها، ومنه يُحدّد خصائصها، يُعطي العقل فرصته في توجيه تلك النتائج المتوصّل إليها، وفي تعرّيفها بمنحها دلالة تمييزية.

أما عن اللمس؛ فهو سلوك آخر من الرسائل التواصلية، والمعرفية المستجيبية لحاجة الفرد، كونها تتميز بانتشارها، وبامتداد عناصر استخدامها في كسب المعرفة، وتحقيق التواصل، واليد هي أكثر الوسائل اللمسية استعمالاً؛ لأنّ "اللمس وَضْع اليد على الشيء لمعرفة وجوده، أو لمعرفة وَصْف ظاهره من لين، أو خشونة، ومن برودة، أو حرارة، أو نحو ذلك"⁴، فالاستجابة اللمسية، وإن كانت تُركّز أكثر شيء على اليد، إلاّ أنّنا نجد الأعضاء الأخرى من الجسم بما فيها

¹ ينظر: عبد الفتاح ديبون: كيمياء الحب، الحوار المتمدن، العدد 1497، 22 - 03 - 2006م.

<http://www.ahewar.org/debat/nr.asp>

² ينظر: ابن حزم: الرسائل، 138/1/1.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 160/2/2.

⁴ ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م، 142/7.

الجلد تُسَاهم في الوصول إلى المعرفة، وقد رأى ابن حزم أن الإدراك عَبْرَ هذه الحاسة يتمّ في شكلين:

أحدهما "تُدْرِكُهُ النَّفْسُ بِمَلَاقَاةِ بَشْرَةِ الْجَسَدِ السَّلِيمِ لِسَطْحِ الْمَلْمُوسِ بِلَا تَوْسُطِ شَيْءٍ بَيْنَهُمَا، إِمَّا مِنْ اسْتَوَاءِ أَجْزَاءِ سَطْحِهِ، وَيُسَمَّى ذَلِكَ إِمْلَاسًا، وَإِمَّا مِنْ ثَبَاتِهِ فَيُسَمَّى صَلَابَةً، وَإِمَّا مِنْ تَفَرُّقِهَا، فَيُسَمَّى تَهَيُّلًا، أَوْ تَهَوُّلًا، وَإِمَّا مِنْ اخْتِلَافِ أَجْزَاءِ سَطْحِهِ، وَيُسَمَّى خُشُونَةً"¹، فالمحسوس باللمس يتطلّب جسمًا سليمًا يتأثر عند ملامسته لجسم آخر بفعل المنبّهات المنتشرة فيه، ولذلك كان هذا التأثير غير مقتصر على مكان محدود، أو عضو معيّن في الجسد، ولكنه يسري على بشرة جميع الجسم، وعلى مختلف أعضائه؛ ومنها اليد التي إذا لامست الجسم مرّت على جميع أجزائه وجّهاته، فهي تتحسّسه ببشرتها لتعرف طبيعته، ولتمييز شكله، وتحدّد وزنه، ومن ثمة تكشف عن أصل ما لامست، وتبيّن ما إن كان أملسًا، أم هو خشن، أو صلب، أو رطب..، وغيرها، وهذا "الإدراك في جوهره استجابة لمثيرات حسية معيّنة، لا من حيث كون هذه المثيرات أشكالاً حسية فحسب، ولكن من حيث معناها أيضًا، أو من حيث إنّها رموز لها دلالتها"².

وابن حزم قد تجاوز بحاسة اللمس مرحلة اكتساب المعرفة والعلم إلى مجال الاتصال، والتعبير عن المشاعر العاطفية، فالميل بالالتكاء، وتعمّد لمس اليد عند المحادثة بين المتحابين، وكذا وضع الكتاب على القلب ومعانقته³، كلّها تمثّل جزء من لغة نفسية، وتعبير خاص عن المشاعر والأحاسيس النبيلة، التي يُكنّنها كلّ منهما للآخر، ومثل هاته اللغة تكثّر بين الأهل والأقارب، خاصة الوالدين، فالأمّهات يتعمّدن استعمال حاسة اللمس مع أبنائهن تعبيرًا منهن عن أحاسيسهن، وحُبهن العظيم لهم، ولهذا نلاحظ أنّهن يُكثرن التقبيل، وتَمْرير اليد على رأس أطفالهن، وعلى باقي الجسم، أو بملامسة وجههن لوجه الطفل، أو مداعبته ومُعانقته..، وغير ذلك من السلوكات التعبيرية، والتواصلية المنضوية تحت اسم الاستجابة اللمسية، التي هي في

¹ ابن حزم: الرسائل، 161/2/2.

² عبد الرحمان عيسوي: علم النفس بين النظرية والتطبيق، دار النهضة - بيروت، ط01، 1984م، 13.

³ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 139/1/1.

الأصل أجمَل لغة تُتداول بين الأمّهات والأبناء، ولا يُمكن التّعبير أبداً بغيرها عن قوّة عاطفة الأمومة هذه، أو عن غيرها من العواطف الإنسانية الجميلة..، أما الثاني فيخصّ "ما أدركته النّفس بالعقل، والعلم، وبتوسّط اللّمس المذكور، أو البصر؛ كالذي قدّمنا قَبْل من معرفة تناهي الجسم، وكيفية الأشكال والحركة، ومائية الملموس أيّ شيء هو، فإنه يَعْرِف ما هو بتوسّط العقل، واللمس معاً، أو بحسّ النّفس مجرداً، أو بتوسّط اللّمس وحده بلا عقل؛ كالحر، والبرد، والرطوبة، واليبس"¹، فحسب هذا الشكل تكون المعرفة باللمس قد اتّخذت مساراً آخر خرّجت به عن مستوى الاحتكاك بالجسم المحسوس إلى:

1- الاستشعار بباقي أعضاء الجسم، التي تحتاج في الأصل إلى وسط ناقل، كما في الإبصار؛ حيث ينبغي وجود أشعة ضوئية تسقط على الأجسام المرئية، أو في الشم؛ إذ يقتضي وجود وسيط من هواء، أو ماء، أو ما ينقل ذرات الرائحة من الجسم الذي يبعثه إلى الأنف، كونه العضو الأساس في ذلك².

2- الاستجابة الداخلية بفضل ما يختلج النّفس من استعدادات وجدانية³، تدفع الفرد إلى إفراز انفعالات نفسية؛ كالفرح أو الحزن، أو الغضب والكره، أو الاطمئنان، أو القلق..، "ولكل عاطفة من عواطف الإنسان هذه تأثيراً خاصاً في ملامح وجهه، فإذا غضب أحدنا، أو حزن، أو فرح، أو اهتمّ ظهر أثر لكلّ من هذه العواطف على وجهه، وعندنا علامة للغضب، وأخرى للفرح، وأخرى للاهتمام، ومعنى هذا التأثير طبيّاً تغيير يحدث في عضلات الوجه تحت الجلد، فتتكّمش، أو تنقبض، أو تنبسط تبعاً للتأثير الذي أصابها، فتتغيّر ملامح الوجه"⁴، فالنّفس بما فيها من انفعالات، وعواطف تتخذ بعض أعضاء الجسم وسيلة لها، ليس هذا

¹ ابن حزم: الرسائل، 1/1/161.

² ينظر: كشاش محمد: اللغة والحواس (رؤية في التواصل والتعبير بالعلامات غير اللسانية)، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، 2001م، 30.

³ ينظر: عبد الرحمان عيسوي: معالم علم النفس، دار النهضة- بيروت، ط01، 1984م، 43.

⁴ حرجي زيدان: علم الفراسة الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة- القاهرة، 2012م، 18.

فحسب، وإنما تدفع صاحبها إلى التعبير عن حالته بكلمات ذات شحنة غريزية، وبلغت ذات قيمة تعبيرية تتفاوت رمزيتها بتفاوت دلالتها على العالم المادي، وعالم الشخص¹.

3- الشعور بالتغيرات الجوية من حرارة، أو برودة، التي تؤثر في الجسم بشكل مباشر، فتجعله يختار لباساً مناسباً، لذلك التغير الطبيعي، والشخص في اختياره لما يناسب جسمه لا يحتاج إلى تفكير؛ لأن ذلك فعل لا إرادي، حتى إنه لا يؤثر على لباسه فحسب، وإنما يتعداه إلى السلوك، إذ تضطره إلى الحركة، أو حك الأيدي، والارتعاش في حال البرد، وقد تضطره إلى رش الماء على جسمه، أو إلى الإكثار من شرب الماء في حال الشعور بالحر، ولأن أجسام البشرية تختلف في تركيبها الفيزيائية والبيولوجية، فقد اختلفت الأنساق السيميائية المعبرة عن شعور الشخص بالأحوال الجوية، والتغيرات المناخية.

ونستخلص مما سبق أن اللغة مؤسسة اجتماعية تتمظهر على شكل نسق رمزي لفظي ناطق، وآخر صامت غير ملفوظ، وكل منهما يتخذ الفرد أداة للتواصل، والتفاهم مع أبناء مجتمعه، وما دام ابن حزم يهدف دوماً إلى توخي الحذر في تحديد مقاصد النص وأغراضه، فإننا نراه يحرص على تمثيل المعنى في النص من شتى الجوانب، وعلى طلبه من مختلف الجهات، منطلقاً في ذلك من الدلالة اللفظية المتصلة بالنص اتصالاً مباشراً، التي يحققها الفرد من وقوع الألفاظ على معانيها والأسماء على مسمياتها، وهي من أكثر العلامات اللغوية دلالة على المعنى، لأنها الأعم والأيسر والأفيد، أما يسرها فيتجلى في صدورها عن المتكلم دون تكلف أو عناء، وذلك بفضل قدرة الخالق عز وجل، الذي مكن لها المخارج الصوتية تخرج منها الحروف مع الهواء المندفَع من جهاز التنفس دون أن يعرض له عارض، أما إفادتها ففي كونها دائمة الطلب عند الحاجة، بل ومن أولى المطالب التي يعود إليها الفرد عند التعبير عن خلجات نفسه، وعليه كانت أكثر انتشاراً، وأدق تعبيراً، وأسرع فهماً لدى المتخاطبين، ولكن مع هذا كله تكاد هذه الوسيلة التواصلية اللفظية أن لا تفي بالغرض في المجتمعات، لا سيما في بعض المواقف، مما يجعلها تتطلب إيجاد بديل لها يحقق ما تحقّقه في مجالها، ومنه أشار إلى الدلالة غير اللغوية، هاته التي غالباً ما تكون مصاحبة للدلالة اللفظية، أو حتى معادلة لها في التبليغ عن المقاصد، والأغراض الفكرية،

¹ فائق أحمد: التحليل النفسي بين العلم والفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، 34.

والنفسية، فسلوك العين، وتعابير الوجه، وهيئة الشخص ومنظره، ثم مختلف الاستجابات الحسية المتداولة بين البشرية، كلّها رسائل تواصلية تُستعمل عند الحاجة من أجل تلبية غرض، أو أغراض مختلفة، وهي بدورها تُساهم في تحديد المقاصد وتوجيه الكلام، ولذلك كان الوقوف عليها إلى جانب الدلالة اللفظية ضروري في ظاهرة ابن حزم.

الفصل الخامس

السياق وأثره في تحديد دلالة النصوص

1- مفهوم السياق ودلالته.

- دلالة السياق عند ابن حزم
- أثر السياق في دلالاتي الأمر والنهي

2- العام والخاص.

- دلالة العام
- دلالة الخاص

أولاً: مفهوم السياق ودلالته

إن التعريف اللغوي للمصطلحات العربية مرحلة أساسية في مجال البحث والدراسة ذلك أنه يحدد المفاهيم، ويقرب المدلول الاصطلاحي لها، ولكي يتمكن من بيان معنى السياق والوقوف على أهميته في الدرس العربي، انتهجنا السبيل المعتاد وهو تحديد مفهومه اللغوي:

فالسین والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء، يُقال ساقه يسوقه سوقاً، والسِّيقة ما استيق من الدواب، والسوق مشتقة من هذا، لما يُساق إليها من كل شيء والجمع أسواق¹، وتساوقت الإبل تساوقاً إذا تتابعت، وكذلك تقاودت فهي متقاودة، ومتساوقة، والمساوقة المتابعة كأن بعضها يسوق بعضاً²، ويقال ولدت ثلاثة بنين على ساق؛ أي متتابعة لا جارية بينهم³، ومن المحاز هو يسوق الحديث أحسن سياق، وإليك سياق الحديث، وهذا الكلام مساقه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه أي سرده⁴، وسياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه⁵.

وبعد هذه الدلالة اللغوية للسياق يظهر لدينا أنه أُريد به معنى التتابع والارتباط المتواصل بين المتساوقة، أما عن تداوره كفكرة في كتب الدراسين فيأخذ المعنى نفسه، وعلى الرغم من أن العلماء لم يضعوا له تعريفاً محدداً، إلا أن الإشارات التي أوقفونا عليها، التي تحمل معنى السياق قد دلّت على أنه سلسلة من الكلمات المترابطة، والمتناسقة مع بعضها البعض وفق نظام معين يهدف إلى تحقيق غاية كلامية ما، وعلى هذا فإن "الألفاظ المفردة؛ التي هي أوضاع اللغة، لم تُوضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد"⁶؛ أي أن دلالة الكلام لا تقتصر على بيان حقيقة اللفظ المفرد، وتحديد وظائفه من الناحية الصوتية والصرفية والنحوية وحتى المعجمية، وإنما الأساس فيه هو النظر إلى ما تحقّقه هذه المفردات من

¹ ينظر: ابن فارس: المقاييس، مادة (سوق)، 117/3.

² ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (سوق)، 752/4.

³ ينظر: الفيروزابادي: القاموس المحيط، مادة (سوق)، 806.

⁴ ينظر: الزمخشري: أساس البلاغة، مادة (سوق)، 314.

⁵ ينظر: المعجم الوسيط، مادة (سوق)، 465.

⁶ الجرجاني: دلائل الإعجاز، 495.

معاني، وما تؤدّيه من وظائف وهي في التركيب، "فالكلمة جزء يرتبط بكل من النظام الصوتي والصرفي والنحوي والمعجمي للغة، كما تعتبر الكلمة الجسر الذي يربط الصرف بالنحو، وهي بذلك تختلط بالمورفيم من ناحية، وبالجملة من ناحية أخرى..، ويؤكد أغلب اللسانيين على أن صعوبة تحديد مفهوم الكلمة تكمن في أن الكلمة لا يمكن اعتبارها وحدة مثل مفهوم المورفيم لأن الكلمة ليست وحدة بل هي مكوّن من مكونات الجملة أو العبارة، يلتزم بعلاقات داخلها"¹.

فبمراعاة الوظيفة الدلالية للألفاظ المُستخدَمة وفق هذه العلاقات اللغوية، وغير اللغوية يتحدّد المعنى المقصود، وهي حقيقة تفتنّ إليها العلماء في مختلف المجالات اللغوية؛ النحوية منها والبلاغية والنقدية وغيرها، فقد اهتمّت هذه جميعها بدلالة السياق، وبتطبيقه في أبحاثها، لأنها نظرت في النصوص الأدبية والدينية، وعمّلت على تبين أسرار لغتها، وكشف معاني أساليبها. أما علماء الأصول فقد فاقوا هؤلاء جميعاً اهتماماً وبحثاً في موضوع السياق، لأن طبيعة بحثهم قد تطلّبت النظر فيه، وفيما يحقّقه من توجيه المعنى، وما يرشد إليه من مقاصد شرعية، فعند دراستهم للقرآن الكريم وقفوا على مسائل مختلفة تبيّن لهم من خلالها جميعاً أن الاحتكام فيها للسياق، هو السبيل الأوحى في توجيه معناها، بل إن اعتمادهم على السياق كان ضرورة ملحّة بالنسبة لهم، لأن الهدف من دراستهم للخطاب الشرعي تعلّقت به كوحدة نصية متكاملة، وعليه نظروا إلى نصه مباشرة، وكان "اعتمادهم المطلق عليه يُعدّ من أول سمات تفكيرهم، أو قلّ الأداة الطيّعة لتحقيق منجزاتهم"²، فالأصوليون تعاملوا مع النصوص الشرعية على أنها وحدة متكاملة متماسكة العناصر، لذلك لا يمكن تحديد قصد الشارع من ألفاظها، ومختلف تراكيبها

¹ سامي حنا، وآخرون: معجم اللسانيات الحديثة (انجليزي-عربي)، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت- لبنان، ط01، 1997م، 151.

² صلاح الدين زرال: الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، الدار العربية للعلوم- بيروت- لبنان، ط01، 1429هـ- 2008م، 82.

إلاّ بعد الاحتكام إلى السياق، لأنّ "الاقتصار على بعض الآيات في استفادة حكم ما، لا يُفيد إلاّ بعد كمال النظر في جميعها"¹.

وقد وجب عندهم النظر في النص بما يحمل من طاقات دلالية متعددة، وكان السياق بالنسبة لهم "هو نقطة البدء بحيث لا يمكن وجود كيان للتعبير إلاّ من خلاله، وحينئذ من الواجب رصد السياق، ثمّ البحث عن الألفاظ، وعلاقتها فيه ثانياً"²، وهم في عنايتهم به، اهتموا بنوعين من القرائن السياقية، الأولى هي قرائن لفظية، أما الثانية فهي قرائن مقامية، وكل منهما له أثره الخاص في تحديد دلالة النص.

فالقرائن اللفظية هي خاصة بالسياق اللغوي³، الذي ينظر إلى الكلمة في علاقتها بغيرها من الكلمات في نص الخطاب المراد تفسيره، واستخلاص المقصود منه، أما القرائن المقامية فهي تخص السياق الاجتماعي، أو المقام، الذي يمثّل حصيلة الظروف الاجتماعية والطبيعية والنفسية السائدة عند صدور الخطاب، التي يُتوقع أن تكون لها وظيفة مهمّة، وتأثير واضح في صيغة الخطاب، وفي توجيهه، وفهمه⁴.

وقد تمكّن علماء أصول الفقه باعتبارهم أكثر العلماء تناولاً للنصوص الدينية، وأشدّهم اهتماماً باستنباط المقاصد والأحكام الفقهية المنبثقة فيها، أوّل من نظر في السياق، فتصدّى لبيان المعنى، وتحديد الدلالات؛ ومن ذلك أنهم تطرّقوا إلى دور القرائن بنوعيتها في كشف الكلام، وبسط مفهومه "فالتكلم بالكلام له حالان؛ تارة يَسْكُت، وَيَقْطَعُ الكلام ويكون مراده معنى، وتارة يَصِلُ ذلك الكلام بكلام آخر بغير المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ الأول إذا جُرِّد، فيكون اللفظ الأول له حالان؛ حال يَقْرُنُه المتكلم بالسكوت، والإمساك وتَرْكُ الصلّة، وحال يَقْرُنُه

¹ الشاطبي: الموافقات، تقديم: بكر عبد الله أبو زيد، قدّم له: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان - المملكة العربية السعودية، ط01، 1417هـ - 1997م، 268/4.

² محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، 321.

³ ينظر: أحمد قدور: مبادئ اللسانيات، 354 - 355.

⁴ ينظر: كريم زكي: أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، 2002م، 250.

بزيادة لفظ آخر، ومن عادة المتكلم أنه إذا أَمَسَكَ أراد معنى آخر، وإذا وَصَلَ أراد معنى آخر، وفي كلا الحالين قد تبيّن مراده، وَقَرَنَ لفظه بما يبيّن مراده¹.

ومن أجل دراستهم للنصوص الشرعية وتطبيق قواعدها، وقفوا عند تراكيبها اللغوية لاستخلاص الأحكام التطبيقية، وحدّدوا دور القرائن، وفضلها في رسم المعاني المقصودة، وتبليغها على هذا الوجه إلى المَعْنِيَّ بها، وهنا يمكننا القول بأنهم، وبالانطلاق من هذه القرائن المحتفّة بالسياق قد انتحوا في أبحاثهم منحى دراسياً يتّجه نحو المعنى، فاعتدّوا بمبدأ الغرض من قصد المتكلم أيما اعتداداً؛ حتى إنهم فضّلوه على العبارة اللغوية، ومنه قالوا إنما العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني²، وهذا يكون خاصة عندما يطرأ على العبارة اللغوية ما يُخلِّب معناها، ويُؤثّر على تمثّلها وإنجازها عند الأفراد، "فقصد المتكلم الذي تعبّر عنه الأفعال اللغوية هو الذي يحدّد الطريقة التي يُتحدّث بها، ويتغيّر تعبيره عنه قوة، وضعفاً بتغيّر الموقف الكلامي"³.

فالدراسات الأصولية حسب هذه الرؤية قد استطاعت أن تتجاوز غيرها بعد أن تمكّنت من بسط المقاصد الشرعية، وكان لها الفضل في مضارعة الدراسات المعاصرة، وقد قيل تأكيداً لهذا الكلام "يبدو واضحاً في الدرس الأصولي بعامة إدراكهم للسياق بشقيه اللغوي والاجتماعي، واعتمادهم عليه في الفهم والاستنباط، وتصوّرهم الدقيق لعناصره المختلفة التي تشمل الموقف الكلامي بأسره، وهم في ذلك يتفقون مع نظرية السياق الحديثة؛ بل إن فريقاً من الأصوليين يكادون يُشبهون السياقيين المحدثين"⁴.

وحِرْصُ الأصوليين على تحقيق مبدأ القصدية قد وافق ما هو مطروق عند المعاصرين في أبحاثهم؛ كالسياقيين المحدثين والتداولية، أما عن التداولية فلأنها لا تدرس الأفعال الكلامية مجردة عن سياقها الكلامي والحالي، أو هي معزولة عن غرض المتكلم، ولذلك التفتوا إلى إنجازية الأفعال اللغوية؛ أي أنّهم لا يصفونها بالفعل الكلامي ما لم تحقّق هويّتها الإنجازية داخل السياق،

¹ ابن تيمية: مجموع فتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن قاسم وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد - المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، 1425هـ - 2004م، 413 / 20.

² ينظر: ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، 384/2.

³ أحمد نخلة: أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية - الأزريطة - مصر، 2002م، 109.

⁴ طاهر حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، 243.

وعن طريق الاستعمال¹، ثم إن الفعل اللغوي لا يكون ناجحاً إلا إذا عَلِمَ المخاطب القصد منه؛ كون "التركيب ليس إنتاجاً للقصد"²، فلولا تلك الغاية التواصلية، والتبليغية لما وُضِعَ الكلام، ولما تكلفت العناصر البشرية في فهم المسموع منه والمركب، وعليه فملتكم لا يُحدّث غيره، ولا يَلْفِظُ كلاماً إلا إذا كان له غرض؛ وما دام الأمر كذلك فقد ركزت الأبحاث التداولية في مجال فهم الخطاب، والتخاطب على دور الأداء الكلامي ضمن السياق، فلم يُعد ذلك الأداء متعلقاً بفهم اللغة بوصفها موضوعاً مستقلاً عن الممارسة الفعلية في الحياة، بل بتمييزها وتفسيرها وفقاً لتحديد الاستعمال اللساني، فالتواصل مبني على تبادل الكلام بين متكلّم يوجّه كلامه نحو متلقٍّ قصد الفهم والتفاهم³، وكذلك هي الأبحاث الأصولية، لذلك كان أصحابها على وعي تامّ بأنّ النصّ الشرعي له مقاصد أراد شارعها أن تكون شاملة لكلّ الأزمنة والأمكنة وللبقاع والمكلّفين⁴، وأنها تستوجب التطبيق لأحكامها في الحياة، إما بالإيجاب؛ كفرضية الصلاة والزكاة والحجّ، أو بالتحريم؛ كاجتناب الخمر والزنا، أو حتى التخيير؛ كالأكل والشرب في الأيام العادية، وغيرها مما يتعلّق بالأحكام العملية، وكذلك الأحكام العقائدية⁵، وعليه فلا يزال الأصوليون -خصوصاً- ينبّهون في كثير من المواضع إلى أن الألفاظ المفردة تتعرّض بسبب السياقات إلى تغييرات دلالية مختلفة⁶؛ مما يعني أن الغرض الأصلي من وضع الكلم هو التركيب، حتى إن بعضها لا يحقّق غايته وهو خارج السياق، فمثلاً حروف المعاني قد وُظِّفت في الخطاب لتحقيق أغراض ومقاصد، فوقع الوصل بها في الكلام، ومنه كانت حاجتها إلى السياق ماسّة،

¹ ينظر: مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب (دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي)، دار الطليعة - بيروت - لبنان، ط01، تموز (يوليو) 2005م، 53.

² حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، دار لفكر العربي - القاهرة، ط01، 1998م، 74.

³ ينظر: تقبايث حامدة: قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري - تيزي وزو، 12.

⁴ ينظر: نجم الدين الزنكي: نظرية السياق دراسة أصولية، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1427هـ - 2006م، 74-75.

⁵ ينظر: وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق - سوريا، ط01، 1406هـ - 1986م، 60/1.

⁶ ينظر: طاهر حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، 238.

فهي لا تدل على معان معجمية، ولكنها تدل على معنى وظيفي عام هو التعليق؛ فتكون الأداة هي العنصر الرابط بين أجزاء الجملة كلّها¹، وهي في وفائها بهذا المعنى "ذات افتقار متأصل إلى الضمائم إذ لا يكتمل معناها إلا بها، فلا يُفيد حرف الجرّ إلا مع المجرور، ولا العطف إلا مع المعطوف، حتى أدوات الجمل مُفتّرة إلى ذِكر الجملة كاملة بعدها، ولا تُحذف الجملة حين تُحذف، وتبقى الأداة بعدها إلا مع القرينة التي يمكن بها فهم المراد، فتحلّ القرينة في إيضاح معنى الأداة محلّ الجملة"²، إذن إن الحاجة ماسّة إلى وجود الضمائم، ولهذا كان الحرف لا يكتسب معناه إلاّ مما يرتبط به في الجملة من كلمات، أو من السياق اللغوي، ومن هنا تتعدّد المعاني المختلفة للأداة الواحدة، حيث يختلف المعنى باختلاف التركيب الذي تُستعمل فيه الأداة، فيكون الحرف "بمعناه في موضع دون موضع على حسب الأحوال الداعية إليه، والمسوّغة له، فأما في كلّ موضع، وعلى كلّ حال فلا"³، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يُنظر فيه إلى كيفية الأداء، فعندما يلفظ المتكلم كلامه بصورة صوتية منقطع بعضها عن بعض، فيقطع اللفظ عمّا بعده، ثم يبدأ كلامه من جديد، يكون قد شكّل المعنى، ورسم حدوده.

ولأنّ الخطاب الشرعي خطاب قائم على مقاصد مخصوصة، فقد وجب عندهم وضع نظرية سياقية؛ وهي نظرية يُقصد بها "الإطار العلمي الذي يشتمل على القواعد المتعلقة بفهم الخطاب، وتفسيره على مستوى نظمه، ومستوى مقامه الذي ورد فيه؛ بحيث يتيسر للمتفهم إدراك الصلّة بين أنحاء النظم، وفهم الغرض الذي سيق له الخطاب، والمعنى الذي أراده المتكلم"⁴؛ فالقرآن الكريم مثلاً يفرض على دارسيه الحذر والدقة في التعامل، لأنه نص يمتاز عن بقية النصوص بفرادة تماسكه، فهو يقدم نفسه بوصفه نصوصاً متداخلة في إطار السورة الواحدة، وفي نفس الوقت يقدم نفسه بوصفه نصاً واحداً في إطار السور المتعددة⁵، فمفهوم النصية الذي اشتغل علماء أصول الفقه به عند تعرّضهم لدراساتهم للقرآن الكريم قد فرّض عليهم وضعوا

¹ ينظر: تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، 125.

² تمام حسان: المرجع نفسه، 126.

³ ابن جني: الخصائص، 308/2.

⁴ نجم الدين الزنكي: نظرية السياق دراسة أصولية، 74.

⁵ ينظر: منذر عياشي: اللسانيات والدلالة، 96.

آليات محكمة تضبط مقاصده، هاته الآليات التي قد استفادت منها جل الدراسات المهتمة بالقرآن، بل وقد استفادوا من بعضها في تحليل مختلف النصوص الأخرى، وعليه قال بعضهم "إن اعتماد الثقافة العربية على النصوص في أول أمرها ما كان ليحرمها نعمة التفكير المنطقي الذي يتطلبه الاجتهاد، ولكن هذا المنطق الطبيعي لم يكن منطق أرسطو، وإنما كان نتاج تكوين العقل الإنساني الذي منحه الله للعرب، واليونان، وسائر الأمم والشعوب، ويبدو ذلك في جهد الأصوليين من الفقهاء استدلالاً وقياساً، وتعليلاً، ودلالة ألفاظ"¹، فالمنهج الذي اهتموا إليه قد أكد على أن الدراسات العربية ليست أقل من غيرها، خاصة تلك العلوم العقلية، وهذا ما كشفت عنه أبحاثهم، وأساليب تناولهم للخطاب.

1- دلالة السياق عند ابن حزم

إن ابن حزم كغيره من الأصوليين قد أدرك أهمية السياق في فهم الخطاب الديني، ولذلك انطلق في بحثه عن المعنى من قرينة السياق التي "تمتد على مساحة واسعة من الركائز، تبدأ باللغة من حيث مبانيها الصرفية، وعلاقتها النحوية، ومفرداتها المعجمية، وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفية إلى عقلية إلى طبيعية، كما تشتمل على المقام بما فيه من عناصر حسية، ونفسية، واجتماعية كالعادات، والتقاليد، ومأثورات التراث، وكذلك العناصر الجغرافية والتاريخية"²، فمن منطلق الدور الفعال للسياق بشقيه اللفظي، والمقامي لم يتوان ابن حزم عن بيان ما تحققه الأحداث الكلامية في عملية التواصل، إذ كان يؤكد دائماً على أن الخطاب يتطلب مرسلًا يؤلف جملته، وعبارته على نية الإفهام، ثم مستقبلًا مهياً لتلقي الرسالة، وفهم محتواها³، وهنا يتجلى دور السياق ووظيفته، إذ إن محتوى الرسالة يجب أن يُدرك في ضوء القرائن المحتفة به، التي تساعد في كشف دلالة الوحدات اللغوية؛ وهي تسبح في نطاق التركيب⁴، من مثل قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ

¹تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، 49.

²تمام حسان: البيان في روائع القرآن (دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني)، عالم الكتب- القاهرة، ط01، رجب 1413هـ-يناير 1993م، 221.

³ينظر: ابن حزم: الرسائل، 96/2/2.

⁴ينظر: عبد القادر عبد الجليل: الأسلوبية ثلاثية الدوائر البلاغية، دار الصفاء- عمان، ط01، 1422هـ- 2002م، 213.

صَلِّوْنَ ﴿٢٩﴾¹، فمن سياق الآية يَظْهَرُ أن العطاء المفروض على الكافرين معلوم محدود بدليل قوله (الجزية) بالألف واللام، وهما في اللغة للعهد والتعريف، وقد قدرها العلماء نقداً بدينار واحد، وليس ما دون الدينار جزية محرمة لدمائهم، في حين كان وقوع اسم (الجزية) على الدينار موجِباً قبوله لمن لا يَقْدِر على دفع أكثر منه²، فالسياق في هذه الآية الكريمة قد أحكم دلالة الخطاب، ومنع أن تكون مفتوحة تحتل أكثر من معنى، وذلك بذِكْر لفظ (الجزية) مقروناً بالألف واللام، ثم في تعلّقه بمختلف الوحدات اللغوية الواردة في هذا التركيب، وهكذا تحقّق المعنى المقصود من التركيب، وأتضح دلالاته بمراعاة السياق، والحقيقة أن أهمية السياق عند دراسي النصوص الدينية تتجلى في هذا المقام، إذ به تُسْتَبَط الأحكام، وبه يُرَجَّح المعنى المقصود من بين مجموع المعاني التي يحتملها ظاهر النص³.

هذا وقد يفيد السياق اللغوي في "فَهْم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقْصُوده"⁴، وذلك في مثل قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَيْفٌ﴾⁵ الذي دل على أن (أف) إضافة إلى الألفاظ التي ذُكِرَت في سياق الآية ﴿وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾^{٢٣} وَأَحْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا﴾^٦، قد اقتضت المنع من نهْرهما أو سبهما أو حتى ضربهما..، وغيرها مما يُعَدُّ أذيةً للوالدين، وإنما وجب ضرورة، وبحُكْم السياق اللغوي أيضاً أن يُحَسَّن إليهما بالفعل، والقول الكريم، وبخفض جناح الذل، والرحمة لهما⁷، زيادة على ذلك فقد أفاد السياق اللغوي للآية أن الحكم مقتصرًا على الوالدين لا غير، لأنه إذا لم يكن كذلك كان قول (أف) لغيرهما معلوم منه بلا شك أنه نَهْي عن

¹ سورة التوبة، الآية 29.

² ينظر: ابن حزم: الإحكام، 292/1.

³ ينظر: عرفات المتاع: السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، مؤسسة السياب - لندن، منشورات الاختلاف - الجزائر،

منشورات ضفاف - لبنان، ط01، 2013م، 73.

⁴ الغزالي: المستصفى، 411/3.

⁵ سورة الاسراء، الآية 23.

⁶ سورة الاسراء، الآيتان، 23-24.

⁷ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 269/2-270.

القتل، والضرب "الذي لا شكّ فيه عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل، والضرب، والقذف لا يُسمّى شيء من ذلك (أف)"¹، إذ اعتمد في بيان دلالة (أف) على ظاهر السياق، ولذلك منع أن يكون النهي فيها عن ما ليس تلفظاً بالتأفف من ضرب، وقتل..، وغيره، عكس ما أشار إليه غيره في أنه "لولا معرفتنا بأن الآية قد سيّقت لتعظيم الوالدين، واحترامهما، لَمَا فَهَمْنَا مَنَعَ الضَّرْبِ، وَالقَتْلَ مِنْ مَنَعَ التَّأْفِيفِ"².

ويُعدّ تركيز ابن حزم على المعنى الظاهري في هذه الآية، وفي غيرها من الآيات والكلام عموماً، في حدّ ذاته احتكام للسياق اللغوي، خاصة وأن هذا السياق يتعلّق بالبنية الداخليّة للنص، وهي بنية لا يفهمها إلا من له معرفة بالعربية وعلومها "فمن لم يَعْلَمْ النحو واللغة، فلم يَعْلَمْ اللسان الذي به بيّن الله لنا ديننا وخاطبنا به، ومن لم يَعْلَمْ ذلك فلم يَعْلَمْ دينه، ومن لم يَعْلَمْ دينه ففرضٌ عليه أن يتعلّمه، وفرضٌ عليه واجب تعلّم النحو واللغة، ولا بد منه على الكفاية"³.

فمعرفة سنن العرب في كلامها وطريقة تركيبها له، هي تأكيد واضح منه على أهمية مراعاة السياق اللغوي، وضرورة الوقوف عنده أولاً، وقبل كلّ شيء بالنسبة لدارس القرآن الكريم، والسنة النبويّة الشريفة، ولذلك قال "فمن لم يَعْلَمْ اللسان الذي به خاطبنا الله ﷻ، ولم يَعْرِف اختلاف المعاني فيه لاختلاف الحركات في ألفاظه، ثم أخبر عن الله بأوامره ونواهيه، فقد قال على الله ما لا يَعْلَمْ، وكيف يفتي في الطهارة من لا يَعْلَمْ الصعيد في لغة العرب؟ وكيف يفتي في الذبائح من لا يدري ماذا يقع عليه اسم الزكاة في لغة العرب؟ أم كيف يفتي في الدين من لا يدري خفض اللام، أو رفعها من قوله ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾⁴، وذلك لأن مدلول قوله تعالى في هذه الآية الكريمة متعلّق بمعرفة الأحكام النحوية، إذ يدلّ الرفع في (رسوله) على أن الله قد برئ هو ورسوله من المشركين، وعليه كانت المعاني في الاستعمال ظاهرة جلية لا سيما أمام العارف بالنحو واللغة، وقد فسّر النصوص الدينية حسب ظاهر معناها

¹ ابن حزم: الإحكام، 270/2 - 271.

² الغزالي: المستصفى، 412/3.

³ ابن حزم: الرسائل، 162/1/2.

⁴ سورة التوبة، الآية 03.

⁵ ابن حزم: الرسائل، 163/1/2.

على هذا الأساس، فقال "ومن تَرَكَ ظاهر اللفظ، وطَلَب معاني لا يدل عليها لفظ الوحي، فقد افْتَرَى على الله عَجَلًا"¹.

وهذه النظرة المستبصرة بوظيفة القواعد النحوية في توجيه المعاني المختلفة قد اعتمد عليها جلّ علماء العربية، فكانت إشارتهم لهذه المسائل، خاصة النحاة منهم تتعلّق غالبيتها بهذا الجانب المهمّ من الدرس اللغوي، فقد لاحظوا أثناء عملهم أن السياق يُفيد في بيان الدلالة، فإذا ما تمّ ترتيب العناصر اللغوية في التركيب، واتّضحت وظيفتها بعلاقتها الإعرابية لم يُشكّ في المعنى المراد، لأن ما قد يطرأ على التركيب من تقديم، أو تأخير لا يُفهم إلا من تلك العلامات الإعرابية، فبالإعراب تتميّز المعاني، ويُوقَف على أغراض المتكلمين²، كما أن هذا التقديم والتأخير وإن أُحتكِم إلى السياق اللغوي في تحديد مقاصده، إلا أن الذي يتّضح منه يُظهر أن العناصر غير اللغوية قد تعاضدت مع السياق اللغوي لتبيّن الدلالة، وتوضّح المعنى، والحقيقة إن كبير النحاة سبويه قد نبّه إلى ذلك -أيضا- حين ذكّر أثر المتغيّرات الخارجية في ترتيب عناصر الجملة، وكأنه يرسم بذلك لأبناء اللغة أن يُساوقوا بين هذه المتغيّرات، والوجوه الجائزة المناسبة عند استعمال اللغة³.

هذا وقد أدرك ما للسياق من دور في تعدّد معاني الكلمة الواحدة، وما ذلك إلا دلالة واضحة على أسبقية الطّرح لديه من أصحاب نظرية السياق، الذين أكّدوا على أن معنى الكلمة هو استعمالها في السياق، وصرّحوا كثيراً بأن المعنى لا يُنكّش إلا من خلال استعمال الوحدة اللغوية في التراكيب المختلفة⁴، ومثل ذلك عنده لفظ (الأكل) الذي وُضع في اللغة لمعناه

¹ ابن حزم: الإحكام، 229/1 - 230.

² ينظر: ابن فارس: الصحاح، 65 - 75.

³ ينظر: محمد صالح: الدلالة والتفعيد النحوي (دراسة في كتاب سبويه)، دار غريب، ط01، 2014م، 390.

⁴ ينظر: تمام حسان: الأصول (دراسة استيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، النحو، فقه اللغة، البلاغة)، عالم الكتب - القاهرة،

1420هـ - 2000م، 69 - 68.

المعروف، الذي قد يدلّ على غير هذا المعنى في السياقات المختلفة، ومنها قول العرب، (أَكَلْنَا السَّنَةَ)؛ والمعنى المراد بها أَفْنَتْ أَمْوَالَنَا، أو في قول العباس بن مرداس¹:

أَبَا حُرَّاشَةَ أَمَا كُنْتَ ذَا نَفَرٍ فَإِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُمْ الضَّبْعُ²

الذي يريد بـ(تَأْكُلْهُمْ الضَّبْعُ) لم تُفْنِهِمْ³، أو لم تُجْهِدْهُمْ السَّنَةَ، وقال ابن الأعرابي لا يريدون بالضَّبْعِ السَّنَةَ، وإنما هو أن الناس إذا أُجْدَبُوا ضَعُفُوا عن الانبعاث، وسَقَطَتْ قِوَاهِمُ فَعَاثَتْ فِيهِمُ الضَّبَاعُ، وَأَكَلَتْهُمْ⁴، ومثله أيضا قوله تعالى ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾⁵، فالصلاة في هذا السياق تعني الدِّعَاءُ، في حين تدل على معنى غيره في سياق آخر⁶، وكذلك هو مدلول لفظة (الإنسان) التي جاءت في قوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾⁷ دالة على جماعة ولد آدم، بينما قد دلت على الواحد من ولد آدم في مثل قولك: (أَتَانِي الْإِنْسَانُ الَّذِي تَعْرِفُ)، وأنت تريد غلامه، أو زوجته، أو واحداً من الناس بعينه⁸.

فالاختلافات المتعددة للفظ من سياق إلى آخر، توضح كيفية اعتماده على سياق الحال في تعيين معنى التركيب، فحال المتكلم، وظروفه تُظهِرُ مَقْصُودَهُ من الكلام، وتبين ما إن كان مُرَادَهُ بِالْإِنْسَانِ هو الزوجة، أو الغلام، أو حتى غيرهما، هذا ونجد أنه يَسْتَعِينُ بسياق الحال في مواضع أخرى كما هو الأمر مع استناده إلى دور السياق في تحديد معنى الجملة رغم حذف أحد

¹ هو العباس بن مرداس بن أبي عامر بن حارثة بن عبد قيس، شاعر مخضرم من فرسان الجاهلية والإسلام، شهد مع النبي ﷺ الفتح وحينئذ. ينظر: ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، دراسة وتحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، قدم له: محمد البري، عبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1415هـ - 1995م، 512/3-513.

² ينظر: العباس بن مرداس: الديوان، جمعه وحققه: يحيى الجبورى، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط01، 1412هـ - 1991م، 106.

³ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 273/2.

⁴ ينظر: الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، ط01، 1424هـ - 2003م، 326.

⁵ سورة التوبة، الآية 103.

⁶ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 236/2.

⁷ سورة العصر، الآية 02.

⁸ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 107/2/2.

عناصرها، ومنه قوله تعالى ﴿ وَسَعَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾¹، ففهم المخاطب لهذا التعبير، وقراءاته السطحية للآية تدل على أن المسؤول هي القرية، غير أن الموقف المصاحب لها في سورة يوسف قد دلّ على أن هناك محذوفاً لم يُذكر، وإنما قدّر لفظه من سياق الحال، وهو (أهل القرية، وأهل العير)، والله سبحانه وتعالى نقل خبراً عن شيء ما إلى شيء آخر²، لأن المخاطب به يفهم المراد، ويُدري المقصود منه.

وتعدّ هذه الخطوة التي تتعلق بالمخاطب والمخاطب أثناء وضع الكلام، من أهم الظروف السياقية المؤثرة في المعنى، فالمقام الذي يقال فيه الكلام، ثم ما يحيط به من ظروف وأحوال تجعل المتكلم يعبر عن مقاصده بأساليب شتى فقد يحذف بعض الكلام، أو يُقدّم فيه، أو يُؤخّر؛ لأن المخاطب عارف بقصده، وهذا هو الأساس في استعمال اللغة؛ إذ "إن هذه اللغة أكثرها جارٍ على الجواز، وقلّما يخرج الشيء منها على الحقيقة، فلما كانت كذلك، وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها، وانتشار أبحاثها، جرى خطابهم بها مجرى ما يألّفونه، ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطب لهم بما على حسب عرفهم، وعاداتهم في استعمالها"³.

وعلى هذا نلاحظ أن اعتماد ابن حزم على السياق اللغوي، والوقوف عليه عند الاستدلال على الأحكام الفقهية وغيرها، غير كاف لديه، وإنما عزّزه بدلالة المواقف والحالات المصاحبة للمتكلم، حتى إن تقيده بظاهر النصوص - كما أتهم به - لم يمنعه من توسيع دائرة بحثه، وإنما نجده في كثير من المواضع، وأثناء قراءته للنصوص من أجل استنباط الحكم، ينظر في كل ما يمكن أن يساعده في تحديد المقاصد، وقد صرّح بذلك قائلاً: "وَشِدَّةُ الْبَحْثِ لَا تَكُونُ إِلَّا بِكَثْرَةِ الْمَطَالَعَةِ لِجَمِيعِ الْأَرْاءِ وَالْأَقْوَالِ، وَالنَّظَرِ فِي طَبَائِعِ الْأَشْيَاءِ، وَسَمَاعِ حُجَّةِ كُلِّ مَحْتَجٍّ، وَالنَّظَرِ فِيهِ، وَالتَّفْتِيْشِ، وَالْإِشْرَافِ عَلَى الدِّيَانَاتِ، وَالتَّحْلِ، وَالْمَذَاهِبِ، وَالِاخْتِبَارَاتِ، وَاخْتِلَافِ النَّاسِ، وَقِرَاءَةِ كِتَابِهِمْ..، وَلَا بَدَّ لِطَالِبِ الْحَقَائِقِ مِنَ الْإِطْلَاعِ عَلَى الْقُرْآنِ، وَمَعَانِيهِ، وَرَوَايَةِ أَلْفَاظِهِ، وَأَحْكَامِهِ، وَحَدِيثِ النَّبِيِّ ﷺ، وَسِيرِهِ الْجَامِعَةِ لِجَمِيعِ الْفَضَائِلِ الْمَحْمُودَةِ فِي الدُّنْيَا، وَالْمَوْصِلَةِ إِلَى

¹ سورة يوسف، الآية 83.

² ينظر: ابن حزم: الإحكام، 290/1.

³ ابن جني: الخصائص، 247/3.

الأخرى، ولا بدّ مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف على قسم البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللغة التي تقرأ الكتب المترجمة بها، والتحرّي في وجوه المستعمل منها، ولا بدّ من مطالعة النحو، ويكفيه منه ما يصل به إلى اختلاف المعاني بما يقف عليه من اختلاف الحركات¹.

وخلاصة كلامه تدل على أن تحديد المقاصد في النصوص يتطلّب المعرفة الشاملة بما يتعلّق بها، وهي في حقيقة أمرها معرفة بالظروف، والأحوال المقامية التي يُمكنها أن تُكشّف عن مدلولها الحقيقي، لا سيما إذا كانت تتعلّق بالخطاب القرآني، هذا الخطاب الذي هو قيمة تواصلية عُليا، وبُنية لغوية خاصة أنتجتها مجمل القوالب الشكلية النحوية، والصرفية، وحتى الدلالية، لكن ليس بمعزل عن سياق التّلفظ، وما يكتنّفه من ظروف، أو ما يتضمّن من مقاصد وأغراض²، وعليه كان تحديد معناه، واستنباط أحكامه قائم في الأساس على تلك العوامل السياقية اللغوية منها، وغير اللغوية، وقد أدرك كغيره من علماء أصول الفقه ذلك، وعليه رأى أن الإحاطة الشاملة بالنص ضرورة يَجِبُ عدم إغفالها، بل إنها مفتاح الوصول إلى الدلالة، ومنها دلالة بعض آي القرآن الكريم التي استُعلِقَ فهُمُّها على من طلبها، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾³، فلفظ (الأب) فيها دلّ على الوالد مباشرة، غير أنه دلّ من جهة الإجماع على أنه منقول عن الاقتصار على الأب، وعلى الأجداد من الأب، والأم، وإن بَعِدوا إلى الآباء من الرّضاعة، والأجداد من الرّضاعة، وبنص قرآني آخر دلّ على أن (الأب) منقول إلى العمّ، وذلك مصداقاً لقوله ﷺ ﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾⁴، وإنما كان إسماعيل عمّاً لا أباً⁵، وفي قوله تعالى ﴿هَذَا

¹ ابن حزم: الإحكام، 343/1-344.

² ينظر: لطفي الجودي: جماليات الخطاب في النص القرآني (قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين)، مؤسسة المختار - القاهرة، ط 01، 1435هـ - 2014م، 72 - 82.

³ سورة النساء، الآية 22.

⁴ سورة البقرة، الآية 133.

⁵ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 291/1.

خَصَمَانَ أَحْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ¹ دلّ السياق على أن (خصمان) لا تقتصر على الاثنين، وإنما هي لأكثر من ذلك، لأنها نزلت في الذين تبارزوا يوم بدر، وهم ستة نفر (علي وحمزة، وعبيد بن الحارث رضي الله عنه)، وفي عتبة وشيبة والوليد بن عتبة)، إضافة إلى ذلك فقد بين قوله تعالى في آية أخرى وَرَدَّتْ بَعْدَ هَذِهِ مَا يَفَادُ بِلَفْظِ (خَصْمَانِ)؛ هِيَ ﴿قَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا فُطِئَتْ لَهُمْ نِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ﴾²، إلى غاية قوله ﴿يُحَلَّتُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾³، فاشترك السياقين المقالي، والمقامي في هذه الآية قد أفاد في تحديد الجانب الدلالي لها، ووضّحه لمن استعلق عليه فهم حقيقة (خصمان)، وقد ظنوا أنها تدلّ على المثني، ومنه ذكروا في حقيقة أقلّ الجمع أنه من الاثنين فصاعداً⁴.

ومن صورّ عنايته بالسياق -أيضاً- ما ذكره في بيان دلالة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿رُؤْيُكَ سَوْقًا بِالْقَوَارِيرِ﴾⁵ مشيراً إلى النساء، ولولا الموقف الذي صاحب هذا القول في حجة الوداع لما فهم منها ذلك، ومثله قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْفَرَسِ ﴿لَقَدْ وَجَدْتُهُ بَحْرًا﴾⁶ فقد أوقع عليه السلام لفظ (بحر) على الفرس الجوّاد، ولولا الموقف الذي صاحب القول لفهم منه غير ذلك⁷.

هذا وقد كان مما أفاد به السياق ابن حزم في تأويل النصوص، وإخراج أحكامها تمسّكه الشديد ببيدهيات العقل، وضرورة الحسّ، كما ظهر في ردّه على رجل من المالكيين؛ وهو ابن خويز منداد⁸، حين قال إن للحجارة عقلاً مستدلاً في ذلك بقوله تعالى ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا

¹ سورة الحج، الآية 19.

² سورة الحج، الآية 19.

³ سورة الحج، الآية 23.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 310/1.

⁵ البخاري: الصحيح، ح 6149، كتاب الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرجز والهداء وما يكره منه، 1537.

⁶ البخاري: المصدر نفسه، ح 6033، كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء وما يكره من البخل، 1512.

⁷ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 330/1.

⁸ هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن خُوَيْرِ مَنَدَادِ البصري المالكي، وقيل هو محمد بن أحمد بن علي بن اسحاق، ويكنى -أيضاً- بأبي بكر، كانت وفاته في أواخر القرن الرابع الهجري، من مؤلفاته كتابه الكبير في الخلاف، وآخر في أحكام القرآن. ينظر: ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، 359/7.

يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَاءٌ يَشَّقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَاءٌ يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ¹، إذ قال "إن من العجب العجيب استدلال هذا الرجل بعقله على أنه لا يخشى الله تعالى إلا ذو عقل، فهلاً استدللّ بذلك العقل نفسه على ما شاهد بحسّه من أن الحجارة لا عقل لها" ²، وإنّما شبّه قلوب الكفار التي أبت الهداية بالحجارة التي هي في الأصل صلبة عنيدة، وعليه نفى انتساب العقل، والتمييز للحجارة نصّاً، أما عن إضافة لفظ (خشية) إلى الحجارة فلا يُراد به المعنى المعهود منها؛ وهو الخوف من وعيد الله، ولكن هي صفة من صفات الحجارة، وهي تصريفه لها تعالى كيف شاء، فمنها ما يتفجّر منها العيون بالأفهار الجارية، ومنها ما يشقق فيخرج منه الماء وإن لم يكن جارياً، ومنها ما يهبط من رأس الجبل من خشية الله، وفيه إدراك لذلك بحسبه ³، وليس في ذلك ما هو أدلّ من قول إبراهيم عليه السلام عن الحجارة ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ ⁴.

وليس في مثل وقوف ابن حزم هذا عند دلالة كل لفظة من ألفاظ القرآن؛ وهي في السياق إلا إشارة واضحة على مدى حرّضه الشديد في تحقيق المقاصد، واستنباطها على الوجه الصحيح، خاصة وأن "الاستنباط كالأستخراج، ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، فإن ذلك ليس طريقة الاستنباط، إذ موضوعات الألفاظ لا تُنال بالاستنباط، وإنما تُنال به العلل، والمعاني، والأشباه، والنظائر، ومقاصد المتكلم، والله سبحانه ذمّ من سمع ظاهراً مجرداً فأذاعه، وأفشاه، وحمد من استنبط من أولى العلم حقيقته، ومعناه، يوضحه أن الاستنباط استخراج الأمر الذي من شأنه أن يُخفى على غير مستنبطه، ومنه استنباط الماء من أرض البئر، والعين" ⁵.

فاستحضار السياق عند استنباط الأحكام يجعل المعنى المستنبط - من خلاله - مرجحاً على المعاني الأخرى التي قد يحتملها ظاهر النص، وعليه يمكن القول بأن الصفة التي ألحقت بابن حزم،

¹ سورة البقرة، الآية 74.

² ابن حزم: الإحكام، 329/1.

³ ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة - الرياض - المملكة العربية السعودية، ط02،

1420هـ - 1999م، 304/1.

⁴ سورة مريم، الآية 42.

⁵ ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، 397/2.

وهي انتصاره للمذهب الظاهري، وعدم حيادته عنه، ليست حقيقية لأن ما كَشَفَ عنه من معاني في هذه الآية لا يدل على ذلك، إضافة إلى أن قوله "فإذا تفقَّهنا حملنا حينئذ كل لفظ على ظاهره، وعمومه، وحَكَمْنَا بذلك، وأفتينا وتدينا، إلا ما قام عليه دليل أنه ليس على ظاهره، وعمومه نصير إليه"¹، فحقيقة ظاهريته تتجلى معالمها في طريقة استنباطه للأحكام، وفي كلامه هذا، إذ إن حمل اللفظ على ظاهره يُقصد به لديه أن يكون متفقَّهاً، وعارفاً بأسرار لغته، وبالأحداث، والوقائع الملازمة للنص، ومن ثمة سيكون بإمكانه كَشَفَ الدلالة من دون تأويل، وليس أدلّ على كلامه ذلك إلا لفظ (التفقه)، الذي قد أراد به ما أُريد في حديثه ﷺ ﴿مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا فَقَّهَهُ فِي الدِّينِ﴾²، فالفقه في الدين معرفة به، ووقوف على حقيقة مقاصده، وكذلك هي ظاهرية النص عنده، لأن "اللغات إنما رتبها الله ﷻ ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعاني، المبيّنة عن مسمياتها، قال الله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾³، واللسان هو اللغة بلا خلاف ها هنا، فإذا لم يكن الكلام مبيّناً عن معانيه، فأى شيء يفهم هؤلاء المخذولون عن ربهم تعالى، وعن نبيهم ﷺ، بل بأي شيء يفهم به بعضكم بعضاً؟"⁴

2- أثر السياق في دلالاتي الأمر والنهي:

كان للأصوليين تمييزاً خاصاً، ولافتاً للانتباه في مجال دراستهم للنص القرآني، ففي إطار فهمهم لأنماطه التركيبية، وتفسيرهم لآياته، وسوره انشغلوا كثيراً بصوره اللفظية، وبعلاقتها الإسنادية، والتركيبية، حتى إنهم سنّوا ضوابط، وآليات أصولية دقيقة بمفاهيم لغوية من أجل تحديد قصد الشارع؛ خاصة أن "القرآن الكريم لم يخرج عن معهود العرب في لغتهم العربية؛ من حيث ذوات المفردات، والجمل، وقوانينها العامة، بل جاء كتاباً جارياً على مألوف العرب، فمن

¹ ابن حزم: الإحكام، 267/1.

² البخاري: الصحيح، ح 3116، كتاب فرض الخمس، باب قوله تعالى ﴿فَأَنْ لِّلَّهِ حُكْمُهُ وَ لِلرَّسُولِ﴾، 768.

³ سورة ابراهيم، الآية 04.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 227/1.

حروفهم تألفت كلماته، ومن كلماتهم تألفت تراكيبه، وعلى قواعدهم العامة في صياغة هذه المفردات، وتكوين التراكيب جاء تأليفه.¹

فما ورد في نصوص القرآن الكريم من صيغ وتراكيب هو من صميم لغة العرب، لذلك كان البحث الأصولي دقيق "النظر في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة، ولا اللغويون"²، وهم في دقة بحثهم هذا لم ينظروا إلى التراكيب، والأنماط اللغوية الواردة في القرآن نظرة غير التي وردت عليه في النصوص العربية الشعرية، والنثرية في قوانينها، وخصائصها الأسلوبية، ولكن استوقفهم الأغراض التعبيرية، والدلالية المنضوية تحت تلك التراكيب، التي هي في الأساس مرتبطة ارتباطاً شديداً، ووثيقاً بكشف أسرار النص، وبفهم مقاصد الشارع فهماً صحيحاً، ومن ثمّة إلى تطبيق أحكامه، وتنفيذ شرّعه دون تقصير.

فالألفاظ، والصيغ التي اعتنى بها الأصوليون -تحديداً- هي المصدر الأساس في بناء الأحكام الفقهية؛ ومن تلك الألفاظ الأمر والنهي، هاتان الصيغتان اللتان تتعلّق بهما أفعال المكلفين وأحكامهم، لأنها تمنحهم القدرة على التمييز بين صحيح الأفعال من خاطئها، ومنها فهي تُعرفهم بأمور دينهم، وفي الحقيقة إنما ركّز العلماء على ما أفادته صيغ الأمر والنهي من أحكام فقهية، وهذا بالاعتماد على ما نُسجت فيه من تراكيب لغوية، وما ميّزته تشكيلاهما المختلفة، التي بدورها توحى بمعان دلالية، ومقاصد دينية خاصّة لها القدرة على التأثير في نفس متلقّيها، حتى قيل إن "أحقّ ما يُبدأ به في البيان الأمر والنهي، لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميّز الحلال من الحرام"³، وقد استثمر علماء الأصول هذه الأحكام الفقهية، واستنبطوا قواعدها انطلاقاً مما جاء في سياق الكلام، ولما كان الأسلوب الإنشائي في صيغتي الأمر والنهي مقيداً لمعناه، أو بمعنى آخر سبباً لمدلوله، كما هي الحال في قوله

¹ الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، حقه واعتنى به: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط01، 1415هـ - 1995م، 239/2 - 240.

² ابن التلمساني: شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، عالم الكتب - بيروت - لبنان، ط01، 1419هـ - 1999م، 43/1.

³ السرخسي: الأصول، 11/1.

تعالى ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾¹؛ حيث إن الأمر (أقيموا) الوارد في الآية قد تبينت دلالاته عند المخاطب، فحصل فعلها المقصود من الشارع؛ وهو وجوب الصلاة على المكلفين².
وعليه فإننا نجد ابن حزم كغيره من الأصوليين يُحاول حصر اهتمامه في تطبيق الأحكام الشرعية، وإثباتها بإبراز معان، ودلالات للأوامر، والنواهي الواردة في الخطاب الديني، وذلك بهدف تحديد التكاليف الشرعية، وتنفيذ أحكامها على الوجه الصحيح.

2-1 أثر السياق في توجيه دلالة الأمر:

- الأمر لغة واصطلاحاً:

الأمر واحد الأمور؛ مصدر معروف مشتق من الفعل أمر الدال على معنى الطلب³، وهو نقيض النهي، أمره به، وأمره يأمره أمراً، وإمارة فأتَمَرَ؛ أي قَبَلَ أمره⁴، وأتَمَرْتُ ما أمرتني به؛ أي ائتمنت⁵، وأمر أمراً كلفه شيئاً، ويُقال أمره به، وأمره إياه، وأمرته أمرِي؛ أي الذي ينبغي أن أمره به، وأمرته أمره بالذي ينبغي له من الخير⁶.

أما في الاصطلاح فنجد أن الأمر قد تباين كثيراً عند علماء الأصول خصوصاً، إذا لم يعتمدوا في تعريفهم له على ما ورد في كتب النحاة والبلاغيين، وإنما انطلقوا في بيان حدّه من الباب الواسع، فدقّة البحث، والحرص الشديد الذي لازمهم قد جعل حدود الأمر تختلف بينهم، فهناك من عرفه بقوله "طلب الفعل على جهة الاستعلاء"⁷، ومنهم من قال "الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه"⁸؛ فكل من التعريفين استند إلى هيئة الأمر في بيان معنى الأمر، وإن كان التعريف الأول قد ركز على رفع الصوت، وإظهار الترفع من الأمر، وهي صفة غير لازمة له،

¹ سورة الأنعام، الآية 72.

² ينظر: القرافي: الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق، مع هوامشه، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، 1418هـ - 1998م، 197/2.

³ ينظر: الفيومي: المصباح المنير، مادة (أمر)، 21/1.

⁴ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (أمر)، 212/1.

⁵ ينظر: الصحاح، مادة (أمر)، 10. الزمخشري: أساس البلاغة، مادة (أمر)، 33/1.

⁶ ينظر: مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، دار التحرير للطبع والنشر، ط01، 1400هـ - 1980م، مادة (أمر)، 24.

⁷ الآمدي: الإحكام، 173/2.

⁸ الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه: محمد هيتو، دار الفكر - دمشق - سوريا، 1403هـ - 1983م، 17.

بينما أشار التعريف الثاني إلى صفة لازمة للأمر، التي هي ترتبط بعلو منزلته في الأساس مقارنة بالمأمور، وقد أشاروا إلى ذلك حتى يميّزونه عن غيره من صور الأمر، فعندما يكون الأمر مساوياً للمأمور في المتزلة يُسمّى الأمر عندهم التِمَاسًا، وإن كان أدنى منه منزلة سُمّي دعاء¹.

أما عن ابن حزم في تعريفه للأمر، فيقول "الأمر إلزام الأمر بالمأمور عملاً ما، فإن كان الخالق تعالى، أو رسوله ﷺ فالطاعة لهما فرض، وإن كان ممن دونهما فلا طاعة له"²، وهو تعريف يفيد في ظاهره أن الأمر أسلوب يُراد به طاعة الأمر، والالتزام بما أمر به، وهي طاعة واجبة لما جاء من المولى ﷺ، ومن رسوله الكريم ﷺ، ولا تُعدّ طاعة إن جاءت من غيرهما، وعليه فقد كان تركيزه في هذا التعريف قائم على بيان الغرض من الأمر، وبيان حدود تطبيقه عند المأمور، إلا أنه في مواضع أخرى من كتبه يذهب مذهب جمهور الأصوليين في الاستناد إلى هيئة الأمر، إذ إن الصيغة الطلبية للأمر تُفيد أن "ما كان منها إلى الله ﷻ؛ فهو الدعاء فقط، وما كان منها إلى مَنْ دونه تعالى؛ فهو الرغبة، وقد يُسمّى الدعاء إلى الله ﷻ - أيضاً - رغبة، ولا يُسمّى الدعاء على الإطلاق إلا ما كان طلباً إلى الله ﷻ، حتى إذا جاز أضيف أن يُنسب إلى غير الله تعالى، فنقول (ادْعُ فلاناً)؛ بمعنى نادِه"³، فالطلب على هذا الأساس يدلّ على أنه فعل الاستعلاء في الأمر، وهو سؤال ودعاء في الخضوع، أما مع تساوي الرتبة فالتِمَاس⁴، وإذا كان كذلك، فهذا يعني أن منزلة المتكلم في مقارنتها بمنزلة المخاطب هي التي تصبغ الطلب بصبغة خاصة، فيؤدّي بها اللفظ المتخذ غرضاً خطائياً خاصاً، ووظيفة تواصلية معينة⁵، هذا بالإضافة إلى ما للسياق من دور في توجيه هذا الكلام إلى دلالة ومعنى واحد مقصود من بين عدد من المعاني؛ التي يسمح بها الأسلوب النحوي التركيبي، كما أنه يساعد في عملية التواصل بين أفراد المجتمع، إذ إن ترك الكلام من غير توجيه للمعنى يؤدي إلى ضياع الغاية التي من أجلها نتكلم، ومن ثمّة

¹ ينظر: عبد الكريم النملة: اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار العاصمة - الرياض - المملكة العربية السعودية، ط01، 1417هـ - 1996م، 180/5.

² ابن حزم: الإحكام، 36/1.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 223/1.

⁴ ينظر: عطية محسن: الأساليب النحوية (عرض وتطبيق)، دار المناهج - عمان - الأردن، ط01، 1428هـ - 2007م، 75.

⁵ ينظر: مسعود صحراوي: التداولية عند العرب، 106.

كان من أبرز العناصر السياقية التي لها أثرها البين في تحديد الدلالة المباشرة للأساليب اللغوية؛ هو معرفة متزلة المتلفظ بالأسلوب بالنسبة إلى سامعه؛ فهي متزلة المتساوين، أم هي متزلة الأعلى، والأدنى، أم العكس¹.

- الصيغ الدالة على الأمر:

للأمر صيغ بها يتم طلب حصول الفعل، وهي حسب ما وردت عليه في كتب العلماء يُمكن أن نقسمها إلى قسمين:

• القسم الأول يخص الصيغ الصريحة وهي:

1- **فعل الأمر**، ويقصد بها "صيغة (افعل) بكسر الهمزة من الثلاثي، إلا من مضموم العين، فُتْضَمَ، و(أفعل) بفتحها من الرباعي، و(افعل)، و(استفعل) بكسرها من الخماسي والسداسي"²، وهي صيغ مخصوصة تُستعمل في حال ما إن كان المُلْزَمُ بالفعل حاضرًا، ومُخاطَبًا به مباشرة³، كما قال تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾⁴، وقوله ﷺ في جوابه لمن سأله أنه نَحَرَ قبل أن يرمي، فقال ﴿إِرْمِ وَلَا حَرَجَ﴾⁵.

2- **الفعل المضارع المقرون بلام الأمر**، فالفعل المضارع الذي يُسَبَقُ بلام الجزم، وهي لام يُطَلَبُ بها الفعل⁶، إنما يُستعمل في الأمر عند انتفاء الخطاب، فتكون صيغته (ليفعل) في أمر غير المخاطب، وهي بمتزلة (افعل) في أمر المخاطب⁷، كما جاء في قوله تعالى ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ

¹ ينظر: عرفات المناع: السياق والمعنى، 180.

² محمود المتزلي: الأصول الوافية الموسومة بأنوار الربيع في الصرف والنحو والمعاني والبيان والبدیع، بهامشه كتاب حسن الصنيع في علم المعاني والبيان والبدیع ل محمد البسيوني، مطبعة التقدم العلمية - مصر، ط01، 1322هـ، 26.

³ ينظر: مسعود التفتازاني: شرح مختصر التصريف العزبي في فن الصرف، شرح وتحقيق: عبد العال سالم مكرم، المكتبة الأزهرية للتراث - مصر، ط08، 1417هـ - 1997م، 69.

⁴ سورة النور الآية 56.

⁵ البخاري: الصحيح، ح 83، كتاب العلم، باب الفيتا وهو واقف على الدابة وغيرها، 33.

⁶ ينظر: الجرجاني: التعريفات، 188.

⁷ ينظر: قيس الأوسي: أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، 146.

مِّن سَعَتِهِ¹، وفي قوله ﷺ (إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا، فَلْيُصَلِّ، وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا، فَلْيُطْعَمْ)²، فهذه اللام الواردة في الأفعال (لِيُفِيقَ، فَلْيُجِبْ، فَلْيُصَلِّ، فَلْيُطْعَمْ) هي في أصلها مستعملة في الأمر للغائب، ولكل من كان غير مخاطب³، وعليه اطرّدت الأمثلة في دخولها على الغائب، بينما قلّ دخولها على المتكلم، كما في قوله تعالى ﴿وَلَنَحْمِلَ خَطَايَاكُمْ﴾⁴.

3- اسم فعل الأمر، ويقصد به ما كان بمعنى الأمر أو الماضي، مثل رُوِيَ زَيْدًا؛ أي أمهله، وهيئات الأمر؛ أي بعد⁵، فهذه الصيغة تخالف صيغ الأفعال الصريحة في مجموعة من الأحكام رغم إنها تقوم مقام الأفعال في الدلالة على معناها، وفي عملها⁶.

وقد قصر استعمال أسماء الفعل فيما أُريدَ به الأمر، فمن ذلك (صَه) التي بمعنى اسكُت، وأن أصل اسكُت لِسكُت، لكن لما ضُمَّت هذه الأسماء معنى (لام) الأمر شابهت الحروف، فبنيت⁷، وكان منها اللفظ السماعي مثل (هَلَمْ)؛ وهو بمعنى تعال، مثلما ورد في قوله تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁸، أو لفظ (عليكم) كما في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلَّ إِذَا أِهْتَدَيْتُمْ﴾⁹؛ التي هي بمعنى احفظوا أنفسكم من ملابسة المعاصي، والإصرار على الذنوب¹⁰، وكان منها اللفظ القياسي؛ وهو صيغة ترد على وزن (فَعَال) لتدل على الأمر نحو نزال إلى ميدان الجهاد، بمعنى انزل، وزحام في مجال الإصلاح بمعنى ازحم¹¹.

¹ سورة الطلاق الآية 07.

² مسلم: الصحيح، ح 1431، كتاب الحج، باب زواج زينب بنت جحش ونزول الحجاب، 1054.

³ ينظر: المبرد: المقتضب، 129/2.

⁴ سورة العنكبوت، الآية 12.

⁵ ينظر: الجرجاني: التعريفات، 32.

⁶ ينظر: سيبويه: الكتاب، 243/1.

⁷ ينظر: ابن جني: الخصائص، 300/2.

⁸ سورة الأحزاب، الآية 18.

⁹ سورة المائدة، الآية 105.

¹⁰ ينظر: الرازي: التفسير الكبير، 118/12.

¹¹ ينظر: عباس حسن: النحو الوافي، 144/4.

4- المصدر النائب عن فعل الأمر، وهو اسم يُستعمل منصوباً على الأمر، فيُعرب مفعولاً مطلقاً، وفاعله مستتر فيه، أو محذوف¹، ويُعدّ كذلك لأنه في هذا الموضع تحديداً قد أُجرى مجرى فعل الأمر، أو جُعِلَ بدلاً من اللفظ بالفعل²، وإنما جاز في هذا الموضع أن تجعل المصدر بدلاً من اللفظ بالفعل، لأن السياق يدل عليه، "وإنما يكون ذلك في الأمر والنهي خاصة؛ لأنهما لا يكونان إلا بفعل"³، نحو قولك ضرباً زيداً؛ أي تريد اضرب زيداً⁴، وكذلك في قوله تعالى ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْتَمْتُمُوهُم فَشَدُّوا الوَثَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الحَرْبُ أَوْرَاقَهَا﴾⁵، فضرب الرقاب في الآية واقع موقِع اضربوا الرقاب ضرباً، فحذف الفعل، وقدم المصدر، فأنيب منابه مضافاً إلى المفعول⁶.

• أما القسم الثاني فيخصّ الصيغ غير الصريحة، وهي:

الجملة الخبرية؛ وهي تركيب يُصاغ وفق شكلين هما؛ الجملة الفعلية، والجملة الإسمية، التي يكون ظاهر لفظيهما دالاً على الإخبار، أما معناهما فيفيد الأمر والطلب⁷، كما جاء في قوله تعالى ﴿وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁸، فالجملة، وقد وردت بلفظ الخبر إنما تُفيد معنى ولتتربص المطلقات بأنفسهن، وقد التفت الدارسون إلى هذا النمط التركيبي بشيء من الاهتمام بعد أن كشفت دراستهم عن قدرته على بيان مراد المتكلم، وتحديد معاني كلامه ببلاغة، لأن الخبر إذا استعمل بمعنى الأمر في هذه الجزئيات كان أوكد من أن يستعمل فعل الأمر نفسه، ولذلك أصبح هذا التركيب سراً من أسرار العربية، فكان "من البلاغة بمكان أن يقصد المتكلم الأمر، ومع ذلك يصوغ مقاله في أسلوب خبري، وقد تكرر ورود هذا الأسلوب البليغ

¹ ينظر: عباس حسن: النحو الوافي، 516/1. (الهامش)

² ينظر: سيبويه: الكتاب، 312/1.

³ المبرد: المقتضب، 267/3.

⁴ ينظر: ابن جني: الخصائص، 288/1.

⁵ سورة محمد، الآية 04.

⁶ الزمخشري: الكشاف، 516-515/5.

⁷ ينظر: عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، ط 06، 292.

⁸ سورة البقرة، الآية 228.

في القرآن والسنة، وسرّ البلاغة هنا أنّ الخبر يدلّ على الأمر، وهو مراد المتكلم، ويدلّ -أيضاً- على معنى آخر يزيد المكلف يقيناً بأنّه مطالب بالامتثال، وأن الاتيان بالمأمور به خير من تركه، والإعراض عنه، ومن هذه المعاني أن الطلب إذا صيغ في صورة قضية، فكأن المتكلم يُخبر السامع بأن هذا حكم مسلّم به، ولا يُمكن المناقشة فيه، ولا المنازعة¹.

أما عن ابن حزم فقد تمكّن من الإشارة إلى أكثر هذه الصيغ تداولاً، عند تحديده للبنية التركيبية الدالة على الأمر، التي جعلها كذلك في ضربين قائلاً "الأوامر الواجبة ترد على وجهين؛ أحدهما بلفظ (أفعل) أو (افعلوا)، والثاني بلفظ الخبر، إما بجملة فعل، وما يقتضيه من فاعل، أو مفعول، وإما بجملة إبتداء، وخبر"²، واعتماداً على ما جاء في قوله يكون الأمر صريحاً بالصيغ الأصلية؛ كصيغة أفعل وافعلوا، وما أشبه ذلك من الجمل الإنشائية الطلبية، التي يفهم منها أن الأمر أراد أن يكون ما أمر، وألزم المأمور ذلك الأمر³، بينما يكون أمراً غير صريح مع الجملة الخبرية بنوعيتها؛ الفعلية كقوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾⁴، والإسمية كقوله ﴿وَعَلَىٰ كَفَرْتُمْ﴾⁵ إِيَّاهُ إِطْعَامُ عَشْرَةَ.

وتعدّ هذه الأمثلة المتعلقة بالجملة الخبرية وجهاً خاصاً من وجوه الأغراض الدلالية لأساليب القرآن الكريم، هاته الأساليب التي قد تعدّدت، وكذلك اختلفت فساعدت بشكل مباشر في تصعيد المعنى، وتوضيحه، وفي الحقيقة يكون مثل هذا التركيب الخبري، وغيره -أيضاً- حاملاً لدلالة متعدّدة "بما أن المخبر الذي ينطق بالجملة الخبرية؛ أعني ذلك الذي يصطنع اللغة في أفقها الأوسع، ومجالاتها الرفيعة؛ فإن قصده بخبره يتعدّد بتعدّد المثيرات التي تدفعه إلى القول، وتحتّه

¹ عسيري: الأسلوب الخبري وأثره في الاستدلال واستنباط الأحكام الشرعية، دار المحدثين- القاهرة، ط01، 1429هـ-2008م، 589.

² ابن حزم: الإحكام، 222/1.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 203/1.

⁴ سورة الأعراف، الآية 33.

⁵ سورة المائدة، الآية 89.

عليه، والمثيرات التي تحثّ على القول؛ أعني خواطر النفس وهواجسها، لا يتصدّى عاقل إلى حصرها¹.

ونجد أنه في إطار اهتمامه بهذه الصيغ الدالة على الأمر قد اتفق مع غيره من العلماء في أنها إذا احتفت بالقرائن كان معناها مبنياً على ما أفادته تلك القرائن، لذلك فدلالته واضحة وحكمها معروف، غير أن الذي استوجب الوقوف عنده، وعند غيره من علماء الأصول، وحتى اللغويين؛ هو المعنى الذي تدلّ عليه صيغ الأمر إذا جردت من القرائن، خاصة أنهم قد اختلفوا حول موضوعها اختلافاً كبيراً.

وقد اهتم ابن حزم بهذا - كذلك - فأشار إلى ذلك الاختلاف، إذ قسم الآراء حسبها إلى رأيين:

● أمّا الرأي الأول فهو لبعض الحنفيين، وبعض المالكيين، وبعض الشافعيين، ومفاده أن أوامر القرآن الكريم والسّنن على الوقف حتى يقوم دليل على حملها؛ إمّا على الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، ولأنها كذلك فقد عدّ عندهم الأمر من الألفاظ المشتركة التي لا تختصّ بمعنى واحد، ولما كانت على هذا الحدّ؛ فإنّ قول القائل (افعل) يُراد به الندب، ويُراد به الإيجاب، وعليه فلا يكون إيقاعه على الإيجاب أولى من إيقاعه على الندب إلا بدليل².

● أمّا الرأي الثاني فهو لطائفة أخرى من الحنفية، والمالكية، والشافعية، وجميع أصحاب الظاهر ويفيد هذا الرأي أن الأوامر كلّها على الوجوب حتى يقوم دليل على صرفها إلى غير ذلك، وقد وافق أهل اللغة ما ذهب إليه علماء الأصول، ومن ذلك ذكروا أنّ "الأمر عند العرب ما إذا لم يفعل المأمور سُمّي عاصياً"³، وفي الحقيقة لا يُدّم، ولا يُوصف عندهم الفاعل بالعصيان إلا إن كان تاركاً لواجبه⁴، ومنه كانت العادة جارية عند العرب تُفيد أن من أمر خادمه بسقيه ماء، فلم يفعل، فإن خادمه عاص، وأن الأمر معصيّ⁵، وكذلك دلّ قوله تعالى على لسان موسى

¹ محمد أبو موسى: دلالات التراكيب (دراسة بلاغية)، مكتبة وهبة - عابدين، ط 02، 1408هـ - 1987م، 46.

² ينظر: ابن حزم: الإحكام، 203/1.

³ ابن فارس: الصاحي، 298.

⁴ ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، 444/1.

⁵ ينظر: ابن فارس: الصاحي، 298.

عليه السلام مُخاطَبًا هارون ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾¹ بعد أن كان قد أمره بأن يخلفه في قومه، بلفظ الأمر المجرد عن القرينة، فقال ﴿أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي﴾²، فلما لم يلتزم بمعناه وصفه بعاصي الأمر.

ومثله قوله ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾³، فالحكم المصرح به في هذه الآية يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب، ومنه لا يمكن تركه لأن من فعل ذلك ﴿فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾⁴، ولا مجال للاختيار فيه عند أحد، مما يعني أنه ليس على الندب؛ لأن الندب تخيير، وإذا بطل الاختيار والتَّرك، فقد لزم الوجوب ضرورة في كل أمر يريد من الله سبحانه وتعالى، أو من نبيه ﷺ⁴.

أما عن كونه من الألفاظ المشتركة فإن ابن حزم يردُّ على ذلك بأن لكل مسمًى اسم "يتبين به مما سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم، وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبدأ، ولبطل خطاب الله تعالى لنا"⁵، وعليه فمن غير الممكن أن يكون الأمر اسم لمتعدد تشبيهاً له بالأسماء الدالة على الاشتراك، كالعين التي تقع على العين الناظرة، وعين الماء... وغيرها، إذ من غير الطبيعي أن يكون لفظ (افعلوا) دالاً على الإلزام بالشيء ولا بدّ، ثم في الوقت ذاته، ومع نفس الشخص مباح تركه، ومنه "صحّ أن الأمر لو كان كما ذكروا لكان غير مقدر على الائتمار له أبدأ، ولو كان ذلك لبطل الأمر كله ضرورة، وإذ قد صحّ ورود الأمر من الله ﷻ، وصحّ التخاطب بالأوامر في اللغة بين الناس علمنا أنه لا يجوز أن يُخاطبنا تعالى بما لا سبيل إلى الائتمار له، وبالمحالات التي لا نقدر عليها، وصحّ أن الأمر مُراد

¹ سورة طه، الآية 93.

² سورة الأعراف، الآية 142.

³ سورة الأحزاب، الآية 36.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 215/1.

⁵ ابن حزم: المصدر نفسه، 204/1.

به معنى مختصّ بلفظه وبنيته، وليس ذلك إلا كون ما حُوِّطَ به المأمور¹، وفيما يخص إشارتهم إلى وجود أوامر معناها النَّدب فإن ابن حزم لا ينفي ذلك، وإنما يؤكد مفسراً إياه "بأننا قد وجدنا في اللغة ألفاظاً نُقِلت على معهودها، وعن موضوعها في اللسان، وعلقت على أشياء أخرى، فعَل ذلك خالق اللغة، وأهلها الذي رتبها كيف شاء وَعَجَّلَ، أو فعَل في ذلك بعض أهل اللغة من العرب، أو فعَل ذلك مصطلحان فيما بينها"².

وبعد أن فُتد ابن حزم جميع الحجج الدالة على أن الأمر واقع على معاني أخرى غير الوجوب حين تجرّده عن القرائن، يخلُص إلى القول بأن أوامر الله تعالى كلّها على الفرض حتى يأتي نص أو إجماع على أنه ليس فرضاً، اعتماداً على قوله تعالى ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ﴾ (١٧) مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (١٨) مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ (١٩) ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ (٢٠) ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ (٢١) ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ (٢٢) كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ (٢٣) ³، فالله سبحانه وتعالى عدّد كُفْرَ الإنسان، وكيف أنه لم يَقْضِ ما أَمَرَهُ به، رغم النَّعم التي كرمه فيها، وأكْرَم عليه بها، ولذلك كان كلٌّ من لم يحمل الأوامر على الفرض والوجوب، واستجاز تركها فلم يَقْضِ ما أَمَرَهُ المولى وَعَجَّلَ⁴، وإذا كان الأمر كذلك فقد "استقرّ في النَّفس أن إرادة الأمر أن يَفْعَلَ المأمور ما يُأمر به، معنى قائم في النفوس لم يكن له بدٌّ من عبارة يَقَع بها التّفاهم"⁵.

ونحن من خلال اطلاعنا على الحجج المُدلي بها كل فريق وجدنا أنفسنا نميل إلى رأي جمهور العلماء بما فيهم الظاهرية، في أن الأمر في حقيقته دالاً على الوجوب إذا جُرّد من القرائن، ودليلنا في ذلك قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام ﴿يَتَّابِتْ لَّا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾ (٤٤) ⁶، فقد سُمّي الشيطان عصياً لعدم إلتزامه بما ألزمه المولى وَعَجَّلَ

¹ ابن حزم: الإحكام، 204/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 204/1 - 205.

³ سورة عبس، الآيات 17-23.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 222/1.

⁵ ابن حزم: المصدر نفسه، 108/1.

⁶ سورة مريم، الآية 44.

في قوله ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ﴾¹، إذ كان لفظ الأمر وهو مجرد من القرينة الدالة على معناه ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ حقيقة في الوجوب، فلما لم يسجد إبليس كان عاصياً مُسْتَكْبِراً، ليس هذا فحسب، ولكن كثيرة هي الأدلة القرآنية التي تصف غير الملتزم بالأمر بالعصيان، والكفر، والضلال...

- معاني أسلوب الأمر في السياق:

بعد أن تم الاختلاف بين العلماء في بيان دلالة الأمر المجرد عن القرائن، قد استقر رأيهم بعدها إلى أن استعمالات الصيغ المختلفة للأمر إنما تخرج عن وظيفتها الأصلية إلى معان، ودلالات مختلفة يتعاورها السياق، والتركيب، وما يدور في فلكه من قرائن في طرح الدلالة المناسبة للخطاب الأمري على وجه المجاز²، وقد أخصيت عندهم تلك الدلالات فاختلّفوا في تعداد ما وصلت إليه حقيقة، فمنهم من ذكر فيها خمسة عشر معنى³، وزاد عليهم بعضها بمعنى آخر، فقال إنها ستة عشر وجهاً، بينما أوصلها بعضهم إلى ثمانية عشر معنى⁴، وآخرون إلى ستة وعشرين⁵، وقال ابن النجار إنها تزيد على ذلك فحدّدها بخمسة وثلاثين معنى⁶، وهذا الاختلاف الكبير في تعداد معاني الأمر ليس إلا شغفاً بالتكثير لأن بعضها كالمتمداخل⁷، فمثلاً في قوله تعالى ﴿فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾⁸ يدلّ الأمر على الإنذار، وهو قريب من التهديد في قوله تعالى ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾⁹، وعلى هذا الأساس تكون أيّ إشارة إلى معنى بلاغي واحد في

¹ سورة البقرة، الآية 34.

² ينظر: سلطان منير: بلاغة الكلمة والجملة، منشأة المعارف، ط01، 1998م، 120.

³ ينظر: الغزالي: المستصفى، 131/3.

⁴ ينظر: البخاري: كشف الأسرار، 163/1.

⁵ ينظر: القزويني: شروح التلخيص وبهامشه كتاب الإيضاح لمؤلف التلخيص وحاشية الدسوقي على شرح السعد، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت)، 310/2.

⁶ ينظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير أو المختصر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان - الرياض، 1413هـ - 1993م، 17/3.

⁷ ينظر: الغزالي: المستصفى، 131/3.

⁸ سورة النحل، الآية 55.

⁹ سورة فصلت، الآية 40.

الأسلوب ليس إلا لوضوحه وشهرته، ومنه يكون أيّ أسلوب إنشائي أمرًا كان، أو نهيًا، أو غيرهما يُفيد مجموعة من المعاني المتقاربة المتداخلة، التي يثيرها الأسلوب في النفس المتلقية، وهي معانٍ شعورية أو نفسية، ولهذا فالاختلاف الواقع في تسمية المعنى، أو حتى تعيينه بين العلماء فيما يخصّ هذه الأساليب يخضع لأمر ذوقية نفسية متقاربة¹.

وكذلك قد لفت علماءنا إلى أن قصد المتكلم الذي تعبّر عنه الأفعال اللغوية للأمر هو الذي يحدّد الطريقة التي يُتحدّث بها؛ حتى إن تعبيره بما يتغيّر قوة، وضعفًا بتغيّر الموقف الكلامي، وفي الخطاب الشرعي قد اكتسبت صيغ الأمر وظائف فنية، وتعبيرية غنية بالدلالات والايحاءات؛ التي كان فيها للسياق الواردة فيه، وكذا القرائن المحيطة به دورها العظيم، والفعال في فهم النصّ بأكمله، وفي بيان مراد الشارع، ومنه إلى تحديد الأدلة الصحيحة، واستنباط الأحكام الشرعية المقصودة.

ومما قد تُفیده صيغ الأمر في التركيب اللغوي عند ابن حزم ما يلي:

- الإباحة؛ وهو معنى يُستعمل في مقام الإذن، وهو مقام يتوهم فيه السامع عدم جواز الجمع بين أمرين، فيكون الأمر إذنًا له بالفعل، إذ له أن يفعل، وله أن يترك² ويُفهم هذا المعنى من التراكيب التي يرد فيها لفظ (أو)، مثل قوله تعالى ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾³، فقد دلّ الأمر على أنه للتخيير في كفارة الحلق في الحجّ قبل يوم النحر لمرض، أو أذى من الرأس، وفي العمرة كذلك قبل تمامها لوجود (أو) في السياق⁴، وكذلك فهم مما استعمل فيه لفظ (لا حرج، ولا جناح) في النصوص الشرعية، بأن الأمر بإباحة يخاطب بها من يتوهم أن الفعل محظورًا عليه فيؤذّن له في الفعل مع عدم الحرج في الترك⁵، من مثل قوله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَى

¹ ينظر: صباح دراز: الأساليب الإنشائية وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم، مطبعة الأمانة - مصر، 1406هـ - 1986م، 19.

² ينظر: محمد ونعمان علوان: من بلاغة القرآن (المعاني - البيان - البديع)، الدار العربية للنشر والتوزيع، ط02، 1998م، 44.

³ سورة البقرة، الآية 196.

⁴ ينظر ابن حزم: الإحكام، 250/1.

⁵ ينظر: بدوي طبانة: معجم البلاغة العربية، دار المنارة - جدة، دار الرفاعي - الرياض، ط03، 1408هـ - 1988م، 95.

الأَعْمَى حَرَجٌ¹ وقوله ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾²، فمراجعة المطلق ثلاثاً للمطلقة بعد طلاق الزوج الثاني لها ليس فرضاً، وإنما هو مباح بدليل ما ورد في الآية بلفظ (لا جناح)، وهذا هو المعهود في اللغة من معنى هذه الألفاظ ومما تُفِيده من خروج عن حقيقتها في الإلزام بالفعل إلى ضده؛ وهو الإباحة، وقد سُمِّيَ ضداً لأن "إباحة كل من الفعل، والتَّرك إيجاب في أحدهما"³.

ومما يؤكد أن هذه الألفاظ أريد بها في اللغة التخيير، وعدم الإلزام بفعل الأمر معها، أنه قال "إن من أراد أن يجعل قوله تعالى ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرَوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾⁴ حجة في إيجاب الطواف بين الصفا والمروة فرضاً على الحاج، وعلى المُعْتَمِر، فقد أغفل جداً، لأنه يلزمه - مع مخالفة مفهوم اللغة - أن يقول في الآيات التي تلوْنَا آنفاً إن كل ما ذُكِرَ فيها فرض"⁵؛ وعليه فسياق الآية، وحسب ما تعاهدت عليه العرب في كلامها يبيِّن أن المراد بها الإباحة والتخيير، وهو المفهوم منها - أيضاً، لكن قد غيَّر المفهوم بدليل حديث لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه إذ قال ﴿بَعَثَنِي النَّبِيُّ إِلَى قَوْمٍ بِالْيَمَنِ فَجِئْتُ وَهُوَ بِالْبَطْحَاءِ، فَقَالَ بَمَا أَهَلَّتْ؟ قُلْتُ: أَهَلَّتُ كَاهِلَالَ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: هَلْ مَعَكَ مِنْ هَدْيٍ؟ قُلْتُ: لَا، فَأَمَرَنِي، فَطُفْتُ بِالْبَيْتِ، وَبِالصِّفَا وَالْمَرَوَةَ، ثُمَّ أَمَرَنِي فَأَحَلَّتُ⁶، وكذا قوله ﷺ ﴿مَنْ كَانَ مِنْكُمْ أَهْدَى فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لشيءٍ حُرِّمَ مِنْهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَجَّهُ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدَى، فَلْيُطِفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصِّفَا وَالْمَرَوَةَ، وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلِلْ، ثُمَّ لِيُهَلِّ بِالْحَجِّ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ⁷، فهاتان القرينتان وغيرهما قد دلَّت على أن الحكم ليس للإباحة، وعليه صار فرضاً وواجباً السعي بينهما في الحج والعمرة معاً بدليل قول

¹ سورة النور، الآية 61.

² سورة البقرة، الآية 230.

³ القزويني: شروح التلخيص، 313/2.

⁴ سورة البقرة، الآية 158.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 226/1.

⁶ العسقلاني: فتح الباري، ح 1559، كتاب الحج من أهل في زمن النبي كاهلال النبي، 416/3.

⁷ البخاري: الصحيح، ح 1691، كتاب الحج باب من ساق البدن معه، 409.

الرسول ﷺ (فَأْمَرَنِي، فَطُفْتُ) وقوله كذلك (فَلْيُطْفِ بِالْبَيْتِ، وَبِالصِّفَا وَالْمَرْوَةِ)، وهكذا نلاحظ أن عَزَلَ الأساليب عن سياقاتها، وعن القرائن المَحْتَفَّةَ بها يُؤدِّي إلى فُهْمِ الطَّلَبِ بشكل غير صحيح، خاصة وأن كثيراً من هذه الأساليب لا تُفْهَمُ عندنا بصورة دقيقة ما لم نتعرَّف على ما يسبِّقها، أو يلحقها من كلام، أو حتَّى ألفاظ¹، وعلى هذا الأساس تكون الأمثلة التي ذكرنا، وغيرها مما وَرَدَ في التراكيب المشابهة لها، قد فُهِمَ قَصْدُهَا من تركيبها ولَفْظُهَا، فَعُرِفَ بذلك أن معناها تَغَيَّرَ من الإلزام إلى معنى الإباحة، والعكس صحيح.

- **النَّدب**؛ وهو مرتبة من مراتب الشريعة الخمسة، ويكون بأمر المخاطب بالفعل من غير إلزام، فيترتب على فعله، والامتثال له المدح، والأجر العظيم، وليس على من تركه ذمٌّ أو إثم، وعقاب²، وفي الحقيقة فإن معنى النَّدْبِ يُفْهَمُ من كلِّ سياق وَرَدَ بلفظ (لكم)، أو بأنه (صَدَقَةٌ)، كما في قوله تعالى ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾³؛ أي وأن تتركوا رأس المال بالكلية، وتضعوه عن المدين ففي ذلك أجر⁴، ومنه فإن قضاء الدين في هذه الآية هو على النَّدْبِ بعد أن وَرَدَ في سياقها لفظ (خيرٌ لكم)، وليس هذا فحسب، وإنما قد أشارت قرينة لفظية أخرى إلى دلالتها على معنى النَّدْبِ، وذلك فيما رُوِيَ عن سليمان بن بريدة عن أبيه، إذ قال سمعت النبي ﷺ يقول ﴿مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلَهُ صَدَقَةٌ، قَالَ ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلَاهُ صَدَقَةٌ﴾⁵.

ومما قد تُحَلَّ به الأوامر على النَّدْبِ - أيضا - أن يَرِدَ استثناء يعقبه في تخير المأمور، كما في قوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾⁶، فالأمر الوارد بلفظ الخبر في هذه الآية قد جاء بعده استثناء (إلا أن يصدقوا)، لذلك دلَّ على

¹ ينظر: عرفات المناع: السياق والمعنى، 191.

² ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن، 368/7.

³ سورة البقرة، الآية 280.

⁴ ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن، 717/1.

⁵ البيهقي: السنن الكبرى، ح 10976، كتاب البيوع، باب ما جاء في إنظار المعسر والتجوز عن الموسر، 585/5.

⁶ سورة النساء، الآية 92.

النَّدب في دية القتل الخطأ، بأن حثَّ على التصدَّق بها، ففي ذلك أجر وثواب، ومثله ما ذكر في الصداق الممنوح للمرأة المطلقة في قوله تعالى ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾¹.

هذا وقد أشار ابن حزم - أيضا - إلى أن صورة النَّدب قد تَرَدَّ بغير هذه الألفاظ، فهي تَرَدُّ بلفظ (لو) بمدح الفاعل أو الفعل، مثل قوله ﷺ، إذ قال ﴿يُهْلِكُ النَّاسَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ، قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: لَوْ أَنَّ النَّاسَ اعْتَرَكُوهُمْ﴾²، فقد أُوِّل لفظ (لو) في هذا السياق إلى ترك القتال مع التَّوَلِّين منهم لما فيه من ثواب، وعليه فهو بمعنى النَّدب³، ولم يقف ابن حزم عند معنى النَّدب على هذه الألفاظ، وإنما مثل لتراكيب أخرى مجردة عن هذه الألفاظ، وهي على معنى النَّدب، كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾⁴، إذ عندما حلَّ رسول الله ﷺ من عُمْرَتِهِ وَمِنْ حَجَّهِ، ولم يَصْطَدْ عَلِمْنَا أَنَّهُ نَدْبٌ وَإِبَاحَةٌ⁵.

وقد ذَكَرَ المعنيين - النَّدب والإباحة - رغم إنَّ بينهما اختلاف، فالنَّدب يُؤَجَّر فاعله بعد أن يُحَثَّ على إتيان الفعل من غير الوجوب، بينما الإباحة لا يُؤَجَّر ولا يُؤْتَمَّ فيها فاعل الأمر، أو تاركه؛ وعليه فإن صيغة الأمر (اصطادوا) قد اقترنت مع الشرط المسبوقه به (إذا حللتهم) فجعلته يخرج عن حقيقته إلى معنى الحثِّ على الفعل، فكان المعنى "وإذا حللتهم فاصطادوا الصيد الذي نهيتكم أن تُحِلُّوه وأنتم حُرْم، يقول فلا حرج عليكم في اصطاده، واصطادوا إن شئتم حينئذ، لأن المعنى الذي من أجله كُنْتُ حَرَّمْتُهُ عَلَيْكُمْ فِي حَالِ إِحْرَامِكُمْ قَدْ زَالَ"⁶.

- **التعجيز**؛ وهو التَّشْيِيط في اللغة⁷؛ أي رَدُّ الإنسان عن الشيء يَفْعَلُهُ⁸،

¹ سورة البقرة، الآية 237

² البخاري: الصحيح، ح 3604، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، 887.

³ ينظر: ابن حزم: الإحكام 225/1.

⁴ سورة المائدة، الآية 02.

⁵ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 252/1.

⁶ الطبري: تفسيره جامع البيان، 11/3.

⁷ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (عجز)، 97/6.

⁸ ينظر: ابن منظور: المصدر نفسه، مادة (ثبط)، 1/656.

ويكون عادة في مقام إظهار عَجْز من يدعى قدرته على فعل أمر ما، وليس في وسعه ذلك¹، وقد ذكر ابن حزم أن فعل الأمر في غير آية من آيات القرآن الكريم خرّجت إلى هذا المعنى، ومنه دلّ على أن المولى ﷺ إذا كره فعل عباده أشار عليهم بلفظ الأمر الذي يحمل معنى التحدي ردّاً لأفعالهم، ولما صدر منهم، ومن ذلك قوله تعالى ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾²، إذ إن الاستفهام الاستنكاري الوارد من الكفار، وهم يستبعدون وقوع المعاد، قائلين ﴿أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾³ قد دلّ على أن الأمر هو أمر تعجيز وتحدي؛ لأنهم من غير الممكن أن يكون على هذه الحال، إذ هما - أي حجارة أو حديدًا - أشدّ امتناعاً من العظام والرّفات⁴، وكذلك بضرورة العقل قد علمنا أن فعل الأمر (كُونُوا) أمر تعجيز، لأنه لا يقدر أحد على أن يصير حجارة أو حديدًا، ولو كان أمر تكوين لكانوا كذلك، فلمّا وجدهم العقل لم يكونوا حجارة ولا حديدًا علم أنه تعجيز⁵، ومن هنا نجد "أن للعقل والحسّ دوراً كبيراً في معرفة المساقات التي تخرج عليها خطابات الشارع..، فالوقوف مع ظواهر النصوص دون إعمال العقل فيها يؤدي إلى وأد الفقه وقبره، لأن لإدراك العقل أثراً كبيراً في فهم المقصد الذي جاءت له النصوص، وإدراك المساق الذي خرجت عليه"⁶، كما هي الحال مع هذه الآية التي قد تبين بضرورة العقل أن الإنسان ما كان ليكون حديدًا أو حجارة، ولذلك عُرف أنّها تدلّ على التعجيز والتحدي، ومن أمثلة التعجيز - أيضاً - قوله تعالى ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁷ مبطلاً لكل ما لم يقم عليه برهان⁸، وإنما أراد نفي البرهان أصلاً بعد أن أمرهم

¹ ينظر: محمد السبهاني: الوجه البلاغي وأثره في السياق الشعري الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين (422 - 450 هـ)، دار غيداء، ط 01، 2012 م - 1434 هـ، 98.

² سورة الإسراء، الآية 50.

³ سورة الاسراء، الآية 49.

⁴ ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن، 85/5.

⁵ ينظر: ابن حزم: الاحكام، 291/1.

⁶ نجم الدين الزنكي: نظرية السياق، 375.

⁷ سورة البقرة، الآية 111.

⁸ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 316/2/2.

بأن أَحْضِرُوا، وَأَتُوا به إذا استطعتم، وهو وإن كان بلفظ الأمر (هَاتُوا) إلا أن المراد به الإنكار، وتقديره إن آتيتم ببرهان صحّت مقاتلتكم، ولن يأتوا به لأن كل مذهب باطل فلا برهان عليه¹.

أما عن قوله تعالى ﴿وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ أَنْبِعَانَّهُمْ فَشَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾²، فقد جاء سياق الآية، وبدليل لفظه ﴿وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ أَنْبِعَانَّهُمْ فَشَبَّطَهُمْ﴾ خروجاً عن

معنى الإلزام بفعل الأمر يقيناً؛ لأنّ الله تعالى إذ أمرهم ﴿اقْعُدُوا﴾ "لم يأمرهم بالعود عن الجهاد مع رسول الله ﷺ، بل لعنهم، وسخط عليهم إذ قعدوا، فإذا لا شك في هذا فهو ضرورة أمر تكوين، فصحّ أن الله تعالى خلق قعودهم المغضب له الموجب لسخطه، وإذا نصّ تعالى على أمر فلا اعتراض لأحد عليه"³، وهو في ذات الوقت "نص جلي لا يحتمل تأويلاً على أنه كره أن يخرجوا في الجهاد الذي افترض عليهم الخروج فيه مع رسول الله ﷺ، فقد كره تعالى كون ما أراد، ونصّ على أنه الله تبتطهم عن الخروج في الجهاد ثم عذبهم على التثبيط الذي أخبر تعالى أنه فعله"⁴ تعجيزاً لهم وتحدياً، ثم لعنة وسخطاً، وهذا التداخل بين المعاني يؤكّد ما ذكرناه سابقاً عن اختلاف العلماء في تعداد المعاني التي تخرج إليها سياقات الأمر وتراكيبه.

- المدح؛ وهو صورة أخرى من الصور التي ينحرف فيها الأمر عن دلالة الحقيقية ليدلّ على الثناء باللسان على الإنسان بجميل صفاته⁵، وعلى توجيه السلوك نحو فعل الخير، كقوله تعالى ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَّرُوا﴾⁶؛ حيث جاء كلامه ﷺ حُضّاً على مثل فعلهم، وهو الاستنجاء بالماء⁷، ومثله ما ورد في حديثه ﷺ ﴿قُلْ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ،

¹ ينظر: الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، 411/1.

² سورة التوبة، الآية 46.

³ ابن حزم: الفصل، 187/3-188.

⁴ ابن حزم: المصدر نفسه، 187/3.

⁵ ينظر: الكفوي: الكليات، 857.

⁶ سورة التوبة، الآية 108.

⁷ ينظر: ابن حزم: الأحكام، 225/1.

فَإِنَّهَا كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ¹، فبكلامه يكون ﷺ قد أثنى على قول (لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) إذ سَمَّاهَا كَنْزًا، بما أنها كالكنز في نفاسته، وصيانتها عن أعين الناس².

- **الإهانة والتحقير؛** معنى آخر من المعاني التي يَخْرُجُ إليها الأمر، ويُفْهَمُ معناها عادة من السياق، أو المقام الذي يشير إلى زَجْرِ المخاطَب، مثل قوله تعالى ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾³، فالمولى ﷺ قد حَمَلَ الأمر (ذُق) على معنى الإهانة تَقْرِيحًا له وتَوْبِيخًا⁴؛ أي ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ المَهَانِ الحَقِيرِ، والخطاب الذي سبق هذا التركيب قد أَكَّدَ ذلك، ففي قوله تعالى ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامٌ أَلِيمٌ ﴿٤٤﴾ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلِي الْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ خُدُّوهُ فَأَعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾﴾⁵، إضافة إلى قوله بَعْدَ الأمر ﴿إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ﴾⁶ كلُّها أدلة سياقية مقامية على أن قوله جاء على وجه التَّهْكِيمِ، والتَّوْبِيخِ؛ لأنك لست بعزيز، ولا كريم⁷، فالمقام اللفظي السياقي لهذا الخطاب قد أبان المعنى؛ لذلك "فلا ريبَ عند أحد من العقلاء أن الكلام إنما يتم بآخره، وأن دلالاته إنما تُسْتَفَادُ بعد تمامه وكمالهِ"⁸.

- **الترغيب؛** وهو طلب يَحْمِلُ معنى التَّشْوِيقِ إلى الاستجابة، وقبول الحق، والثبات عليه⁹، وقد سَلَكْتَ شريعتنا الإسلامية في سبيل توجيه الناس، وترغيبهم في دين الله أساليب شتى، ومنها تراكيب لغوية عديدة جاءت على هذا النمط لتشويق العباد وترغيبهم، ومن ذلك

¹ البخاري: الصحيح، ح 6384، كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا علا عقبة، 1590.

² العسقلاني: فتح الباري، كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا علا عقبة، 188/11.

³ سورة الدخان، الآية 49.

⁴ ينظر: ابن حزم: الفصل، 16/4.

⁵ سورة الدخان، الآيات 43 - 48.

⁶ سورة الدخان، الآية 50.

⁷ ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن، 260/7.

⁸ ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1408هـ -

1987م، 302/4.

⁹ ينظر: عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، ط09، 1423هـ - 2002م، 437.

ما قاله ﷺ ﴿فَصَلِّ الصَّلَاةَ لَوْ قَتَبَهَا، ثُمَّ إِنَّ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَصَلِّ مَعَهُمْ فَإِنَّهَا زِيَادَةٌ خَيْرٌ﴾¹، فرسول الله ﷺ لم يقصد بها حقيقة الأمر، ولكن جاء بها عمل منه عليه السلام وترغيب². وهذه المعاني التي أشار إليها ابن حزم مما قد انخرق إليه الأمر ليست كلها، وإنما هناك معاني أخرى يؤدي فيها السياق دوره الفعّال في انتاج الدلالة؛ كالإرشاد في قوله تعالى ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾³، أو التأديب في قوله ﷺ ﴿كُلُّ مِمَّا يَلِيكَ﴾⁴، والاعتبار في قوله ﷺ ﴿أَنْظِرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾⁵ والإكرام في قوله ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ﴾⁶، والدعاء في قوله ﷺ ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁷ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ عَلَيْهِمْ عَلِيمٌ مَّعْضُوبٌ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾⁸، فالمولى سبحانه وتعالى قد "نص" على أنه هو المطلوب منه العون لنا، وأهدى إلى صراط من خصّه بالنعمة عليه، لا إلى صراط من غَضِبَ عليه - تعالى - وضلّ، فلولا أنه تعالى قادر على الهدى المذكور، وأن عنده عوناً على ذلك لا يُؤْتِيهِ إِلَّا مَنْ شَاءَ دُونَ مَنْ لَمْ يَشَاءَ، وأنه تعالى أنعم على قوم بالهدى، ولم يُنعم به على آخرين لما أمرنا أن نسأله من ذلك ما ليس يقدر عليه، أو ما قد أعطاه إياه⁸، ومثلها معاني الامتنان، والتسخير، والتحسير، والجزاء، والتسوية، والمشورة ..، وغيرها، وهي دلالات قد فهمها الأصوليون، وغيرهم من قراءة الأسلوب الذي وردت فيه مما سبقه ولحقه، ومن السياقات الأخرى، والقرائن المتعلقة به، حتى إن غير واحد من العلماء قد نبّهنا إلى ضرورة قراءة السياق لفهم مقاصد الشرع، ومن ذلك قيل "الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حاله - - -

¹ مسلم: الصحيح، ح 243، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهية تأخير الصلاة عن وقتها المختار وما يفعل المأموم إذا أخرها الإمام، 449.

² ينظر: ابن حزم: المحلى، 08/2.

³ سورة البقرة، الآية 282.

⁴ البخاري: الصحيح، ح 5377، كتاب الأطعمة، باب الأكل مما يليه، 1371.

⁵ سورة الأنعام، الآية 99.

⁶ سورة الحجر، الآية 46.

⁷ سورة الفاتحة، الآيتان 06-07.

⁸ ابن حزم: الفصل، 218/3.

وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك..؛ كالأمر يَدْخُلُه معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها، ولا يدلّ على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال يُنْقَل، ولا كلّ قرينة تُقْتَرَن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نُقِلَ بعض القرائن الدّالة، فَاتَ فَهْمُ الكلام جملة، أو فَهْمُ شيءٍ منه"¹، فَهْمُ النصّ الشرعي يتطلّب الوقوف على كل ما يتعلّق به، وذلك من أجل تحديد قصد الشارع تحديداً صحيحاً، ولعدم الانحراف به عن معناه الموضوع له من المولى وَعَلَيْكَ.

وعلى هذا الأساس فإن علماء الأصول، وغيرهم من المهتمّين بنصوص القرآن الكريم قد نظروا إلى تراكيب الأمر نظرة خاصة؛ لأن "بنية الأمر لا تقتصر على كونها بنية إنشائية طلبية، بل تتجاوز إلى كونها بنية توليدية لا تُعرّف الالتزام بأصل المعنى، بل تحاول أن تُنتج ما لم تتعود اللغة إنتاجه، هذا المنتج الصياغي يعتمد على تحويل موضعي يُخْرِجُ البنية عن أصل المعنى، ويُتيح لها مُنتَجاً صِياغياً يُفْهَم من مَجْرَى السياق"².

فالسّياق كمرجعية تفسيرية أساسية³، كان له الدور الفعّال في توجيه الكلام إلى دلالة ومعنى واحد مقصود من بين عدد من المعاني التي يسمح بها الأسلوب؛ لأن ترك الكلام من غير توجيه للمعنى يؤدّي إلى ضياع الغاية التي من أجلها نتكلم، ومن ثمة كان من أبرز العناصر السياقية التي لها أثر بيّن في تحديد الدلالة، وتجليّة المعنى هي طريقة أداء الخطاب، فقد يكون الخطاب مشافهة، وقد يكون كتابة أو نقلاً، وقد يكون صريحاً، وقد يكون تعريضاً أو كناية، ولكل هذا أثره في تحديد دلالة النص⁴، ومن يتصفح كتب علماء الأصول يقف على ذلك، حتى إنه يجد المعنى متعدّداً، وذلك لتعدّد السياقات، وطرق الانجاز، وأشكال الصياغة، وكيفية التقبّل عند السامع الذي يكون منه إدراك المقاصد، والغايات التي قد يُظهرها الخطاب بشكل مباشر،

¹ ينظر: الشاطبي: الموافقات، 146/4.

² محمد السبهاني: الوجه البلاغي وأثره في السياق، 96.

³ ينظر: الطلحي: دلالة السياق، مطابع جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط01، 1423هـ، 162.

⁴ ينظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، دار الفنائس - الأردن، ط02، 1421هـ -

2001م، 135/1.

وغير مباشر¹، ومن أجل أن لا يميلوا بالخطاب عن معناه فيحيلوا قصد الشارع إلى غير ما يريد، قد حاولوا قدر المستطاع البحث في النصوص، والإحاطة بكل ما يُجلي معناها تأكيداً منهم على مبدأ أنه كلما توفّر الخطاب على أركان الوضوح، والمباشرة، والمباشرة كان المتفهم له أكثر حظاً في فهمه، وأحظى بالوقوف على القصد منه².

2-2 أثر السياق في توجيه دلالة النهي:

- النهي لغة واصطلاحاً:

النهي في اللغة يعني المنع، والزجر عن الشيء بالفعل، أو القول كاجتناب³، والنهي ضدّ الأمر وخلافه، يُقال نَهَاهُ عن كذا يَنْهَاهُ نَهْيًا، وانتهى عنه، وتناهى أي كَفَّ، وقد سُمّي العقل نُهْيَةً بالضمّ لأنه يَنْهَى عن القبيح⁴، ويَمْنَعُ صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب⁵.

أما عن النهي في الاصطلاح فلا يخرج عن معنى الكفّ، والتّرك، أو المنع من القيام بالفعل، ومما يُظهِر دلالاته هذه في اصطلاح العلماء قولهم "النهي طلب الكفّ عن فعل"⁶، أو هو "استدعاء تَرْكِ الفعل بالقول ممن هو دونه"⁷، وهو كذلك "القول الإنشائي الدال على طلب كفّ عن فعل على جهة الاستعلاء"⁸.

ومن هذه التعاريف الاصطلاحية يكون النهي؛ وهو اللفظ الدال على الكفّ ما يُطلق حقيقة على القول المخصوص الطالب للتّرك؛ أي الصيغة الموضوع لطلب التّرك⁹، مثل صيغة الفعل المضارع مع (لا) الناهية (لا تَفْعَلْ)، فإذا طُلب من شخص عدم الحراك بلفظ (لا تَتَحَرَّكْ)؛

¹ ينظر: صحراوي: التداولية، 132.

² ينظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 135/1.

³ ينظر: الكفوي: الكليات، 903.

⁴ ينظر: الرازي الصحاح، مادة (نهي)، 284. وابن منظور: لسان العرب، مادة (نهي)، 726/8 - 728.

⁵ ينظر: الفيروز ابادي: القاموس المحيط، مادة (نهي)، 400/4.

⁶ السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 582.

⁷ البخاري: كشف الأسرار، 376/1.

⁸ الشوكاني: إرشاد الفحول، 495/1.

⁹ ينظر: محمود عثمان: القاموس المبين في اصطلاح الأصوليين، 292.

فإنّ هذا الطلب الأمر يقتضي إلزامه السكون ضرورة¹، وعلى هذا الأساس كان النهي على حدّ قول ابن حزم أمر بالترك، وترك الشيء ضدّ فعله²؛ أي أن النهي حسب ما جاء في الظاهرية يدلّ على أنه مطابق للأمر في معناه، وقد صحّ أن كلّ أمر فهو أيضاً نهي، وكلّ نهي فهو - أيضاً - أمر، لأن قول القائل لا تأكل، لا شكّ فيه عند كل ذي حسّ أن معناه اترك الأكل، ولا فرّق³، وكذلك إذا قلت أسئ إلى فلان، ففيه رفع الإحسان عنه، لأن الضدّ يدفع الضدّ، فإذا وقع أحدهما بطل الآخر، ومثله قوله تعالى في كتابه العزيز ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾⁴؛ إذ اقتضت لفظة الأمر فيه إتيان كلّ ما يسمى إحساناً، ودفع كل ما يُسمّى إساءة؛ لأن الإساءة ضدّ الإحسان، والإحسان واجب، فالإساءة ممنوعة، لأن قولك أحسن إلى فلان يقوم مقام قولك لا تُسيء إليه⁵، ومن هذه الأمثلة التي أوردتها، وفصلّ فيها يخلص إلى أن النهي عن الترك يقتضي الفعل الذي بوقوعه يُرتفع تركه⁶، ثم إن ابن حزم وهو يقرن النهي بالأمر في تعريفه، لا يخالف العلماء، وإنما يوافق جمهورهم في أن النهي ضدّ للأمر؛ إذ في النهي "اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه، بمثابة الأمر في اقتضاء المأمور به، والقول في صيغته كالقول في صيغة الأمر"⁷.

وفي الوقت ذاته يبادر بالردّ على من خالف هذا الرأي، مُبيناً صحّة مذهبه، ومؤكداً على موقفه، وذلك بأن قسّم الضدّ الذي توهموا انتفاءه في دلالتيه النهي والأمر إلى قسمين، حتى يبيّن سبب خطأهم فيما ذهبوا إليه، والقسمان هما:⁸

1- الضدّ الأخص؛ أي ما كان مضاداً في النوع، ومن نهيته عن نوع من أنواع الحركة فليس ذلك أمراً بضده، فمثلاً عندما تنهي أحداً بقولك (لا تقم)، فمعنى ذلك أنك لم تأمره بالجلوس ولا بدّ، أما عن سبب امتناع وجود الضدّ في مثل هذا؛ هو أن بين الجلوس والقيام

¹ ينظر: ابن حزم: الاحكام 245/1.

² ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 245/1.

³ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 246/1.

⁴ سورة الإسراء، الآية 23.

⁵ ينظر: ابن حزم، الرسائل، 283/2/2.

⁶ ينظر: ابن حزم: الاحكام، 246/1.

⁷ إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، 137/1.

⁸ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 245/1 - 246.

وسائط؛ كالاتكاء، والركوع، والسجود، والانحناء، والاضطجاع، وأيُّها فَعَلَ فليس عاصياً لك في نهيك إياه عن القيام، ومثله عندما يقول شخص لآخر (لا تلبس السّواد)، فليس في ذلك إيجاب لبسه البياض ضرورة بما أنه ضدّ له، ولكن هو مأمور بتركه السّواد ولا بدّ، في حين له أن يلبس غيره من أي لون؛ كالأحمر، والأصفر، والأخضر..، وحتى الأبيض.

ب - **الضدّ الأعم**؛ أي المضاد في الجنس، ولأنه لا واسطة بين هذا الضدّ الأعم، وبين ضده فمن خرّج من أحدهما دخل في الآخر، فعندما يقول أحدهم (لا تأكل)، يُفهم من كلامه مباشرة، اترك الأكل، والمعنيان قد سمّاهما المنافي، وعدّهما من المتلائمات؛ لأن وجود أحدهما اقتضى انتفاء الآخر، والتمتعن فيما بينه ابن حزم يجد وجه الصواب في مذهبه، لا سيما بعد أن قسّم معنى الضدية إلى عام وخاص، ووصّف كيفية خروج المنهي عنه فيهما إلى ما يخالفه.

وقد وجدنا وجه الصواب فيما ذهب إليه ابن حزم من أن الأمر ضد للنهي، والعكس صحيح، لاسيما بعدما أشار إليه في تقسيمه هذا، رغم إن الضدّ الأخص قد يخرج عن معنى الضدية إلى المخالفة، لأن كلاً منهما يحمل معنى الضدّ، ويدخل تحته، سواء أكان مع وجود الوسائط، أو كان مباشراً من غيرها، كما مثلنا مع (لا تقم)، إذ يعدّ الجلوس، أو حتى الوسائط الأخرى غير القيام، أمّا مع (لا تأكل)، فهو ترك الأكل ولا بدّ، وملخص ما ذكرناه يشير إليه غيره قائلاً "النهي عن الشيء أمر بضده إن كان واحداً، وإن تعدّدت فهو أمر بأحدها من حيث المعنى"¹.

أمّا عن إشارة بعضهم إلى اشتراط العلو، أو الاستعلاء في تعريفهم، فقد استندوا فيه إلى الكلام ذاته الذي قيل في الأمر، وذلك أنهم نظروا - أيضاً - إلى هيئة النّاهي التي تُخرّج معنى تركيب النّهي إلى معنى الدعاء، أو الالتماس.

- صيغ النهي:

إن المتفق عليه بين علماء أصول الفقه، وغيرهم يشير إلى أن للنّهي صيغة واحدة، وهي الصيغة القياسية:

¹ آل تيمية: المسودة في أصول الفقه، مطبعة المدني - القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، 81/2.

● **الفعل المضارع المقترن بلا الناهية (لا تَفْعَلْ)**، كقوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾¹، إذ نهى عن أكل، أو أخذ مال الآخر، والتمتع به في الشهوات، ومثل النهي هذا ما ورد في حديثه ﷺ عن نافع، إذ سمع ابن كعب بن مالك يُخبر ابن عمر أن أباه أخبره أن جارية لهم كانت ترعى غنماً بسَلْعٍ، فأبصرت بشاة من غنمها موتاً، فكسرت حجراً فذبحتها به، فقال لأهله ﴿لَا تَأْكُلُوا حَتَّى آتِيَ النَّبِيُّ ﷺ فَاسْأَلْهُ، أَوْ حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْهِ مَنْ يَسْأَلُهُ، فَأَتَى النَّبِيَّ - أَوْ بَعَثَ إِلَيْهِ - فَأَمَرَ النَّبِيُّ بِأَكْلِهَا﴾²، حيث إن النهي في الحديث قد تم لقوله ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾، وقد امتنعوا عن فعله، إلى أن جاء الأمر به بدليل قوله بعدها ﴿فَأَمَرَ النَّبِيُّ بِأَكْلِهَا﴾.

● وإن كانت هذه الصيغة هي القياسية الوحيدة للنهي، إلا أنهم قد حدّدوا إلى جانبها صيغاً لفظية أخرى تُفيد معنى طلب التّرك، ومن هذه الألفاظ نذكر:

1- **الأفعال: (ذَرُوا)** في مثل قوله تعالى ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾³؛ أي اتركوا ما لكم على الناس من الزيادة على رؤوس الأموال⁴، وهناك - أيضاً - أفعال مماثلة له في إفادة معنى النهي، وهي (دَعْ)؛ كما في حديث الحسن بن علي رضي الله عنه؛ إذ قال حفظت عن رسول الله ﷺ ﴿دَعْ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبةٌ﴾⁵، وكذا الفعل (اجْتَنِبْ)، كما في قوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ

¹ سورة البقرة، الآية 188.

² البخاري: الصحيح، ح 5501، كتاب الذبائح والصيد، باب ما أهر الدم من القصب والمروة والحديد، 1401.

³ سورة البقرة، الآية 278.

⁴ ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن، 716/1.

⁵ الترمذي: الجامع الكبير، حققه: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان، ط 01، 1996م، ح 2518، أبواب

صفة القيامة والرفائق والورع، 286/4.

بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمًا¹، والفعل (كُفَّ)، كما وَرَدَ في قول النبي ﷺ ﴿كُفَّ عَنَّا جُشَاءَكَ، فَإِنْ أَكْثَرَهُمْ شَبَعًا فِي الدُّنْيَا أَطْوَلَهُمْ جُوعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾²، وكذلك الفعل (أَثْرَكَ)...، ونحوها³.

2- الألفاظ التي تدل بمادتها، وبمعناها على التحريم والنهي، كالفعلين (حَرَّمَ،

وَنَهَى)، ففي قوله تعالى ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِزْيِرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾⁴، قد وَرَدَ المنع من المطاعم الميِّتة، والدَّم، ولحم الخنزير، وما لم يُذكَر اسم الله عليه، أما عن استعمالهم لفظ (نَهَى) بذاته، فما رُوِيَ عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه؛ إذ قال ﴿نَهَى النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنِ لُحُومِ الْحُمُرِ، وَرَخَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ﴾⁵.

3- لفظ نفي الحل، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ

فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁶، وقوله ﷺ ﴿لَا يَحِلُّ الْكَذِبُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ؛ يُحَدِّثُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِيَرْضِيَهَا، وَالْكَذِبُ فِي الْحَرْبِ، وَالْكَذِبُ لِيُصْلِحَ بَيْنَ النَّاسِ﴾⁷.

4- النهي بصيغة الخبر، كما ورد في قوله تعالى ﴿وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ

وَجْهِ اللَّهِ﴾⁸، فهذا النفي المذكور في الآية بلفظ الخبر إنما معناه النهي، لأن القصد منه ولا تُنْفِقُوا إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ⁹، وقد أشار ابن حزم إلى هذه الصيغة الطلبية التي تشارك الأمر في أنها واردة بلفظ الخبر، ولكن معناها معنى النهي، ومع أن هذه الصيغة ظاهرها هو الخبر إلا أنه لا يشركها فيه لأن معناه معنى الخبر المحض¹⁰، أما عن مشاركتها لصيغة الطلب الصريحة، فإن

¹ سورة الحجرات، الآية 12.

² الترمذي: الجامع الكبير، ح 2478، أبواب صفة القيامة والرقائق، 260/4.

³ ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، 496/1.

⁴ سورة البقرة، الآية 173.

⁵ البخاري: الصحيح، ح 5520، كتاب الذبائح والصيد، باب لحوم الخيل، 1405.

⁶ سورة البقرة، الآية 228.

⁷ الترمذي: الجامع الكبير، ح 1939، أبواب البر والصلة، باب إصلاح ذات البين، 494/3.

⁸ سورة البقرة، الآية 272.

⁹ ينظر: النسفي: التفسير، 222/1.

¹⁰ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 223/1.

الإنشاء بصيغة الخبر أبغ من صريح النهي، أو حتى الأمر، لما فيه من المبالغة في الحث عليه¹، إضافة إلى ذلك فكأنه سُورِع فيها إلى الامتثال، ولأنه وَقَعَ أخبر عنه².

وكما تمّ الاختلاف بين العلماء حول صيغ الأمر إذا جرّدت من القرائن، كان في صيغة النهي القياسية (لَا تَفْعَلْ)، غير أن الرأي المتفق عليه على الدوام بين جمهور العلماء يُفيد أن صيغة النهي هي للتحريم على وجه الحقيقة³، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾⁴، وقد ذهب ابن حزم في دلالة هذه الصيغة مذهب الجمهور، ففي معرض حديثه عن مناقل النسخ أشار إلى دلالة النهي على التحريم حقيقة، إذ قال أن نسخ الفرض فيه نظراً، ولكن "إن كان بلفظ (لَا تَفْعَلْ)، فهو منتقل إلى التحريم؛ لأن هذه -أي لَا تَفْعَلْ- صيغة للتحريم⁵، ومما يؤكد أكثر دلالتها على هذا المعنى عنده، ما ذكره فيما كان ندباً بلفظ (افْعَلْ)، الذي إذا ما نُسخ بلفظ (لَا تَفْعَلْ) انتقل إلى التحريم.

ومن ثمة كان النهي المجرد من القرينة يُفيد ضرورة معنى التحريم، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾⁶؛ إذ غير نزول هذه الآية الدالة على النهي حُكْم قوله تعالى في آية سابقة ﴿أَسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾⁷، الذي قد حمّله الرسول ﷺ على التخيير، لأنه فهم ذلك من اللفظ (أو)، فقال ﷺ ﴿إنما خيرني الله..، وسأزيده على السبعين﴾⁸، لكن لما نزل عليه قوله ﴿وَعَبَّكَ﴾ ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ﴾ بلفظ النهي المجرد ترك ﷺ ما قد همّ بفعله، وعلى هذا

¹ ينظر: خالد عثمان السبت: قواعد التفسير جمعاً ودراسة، دار ابن عفان، (د.ط)، (د.ت)، 513/2.

² السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، 500.

³ ينظر: محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة)، المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق - عمان، ط04، 1413هـ - 1993م، 379/2.

⁴ سورة الاسراء، الآية 33.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 358/1.

⁶ سورة التوبة، الآية 84.

⁷ سورة التوبة، الآية 80.

⁸ البخاري: الصحيح، ح 4670، كتاب التفسير، باب استغفر، 1152.

الأساس كان "الحديث بيان كافٍ على حمل كل شيء على ظاهره، فحمل رسول الله ﷺ اللفظ الوارد بـ (أو) على التخيير، فلما جاء النهي المجرد حملته على الوجوب؛ أي وجوب الترك، وصحّ بهذا أن لفظ الأمر، والنهي غير لفظ التخيير، والندب، ورسول الله ﷺ أعلم الناس بلغة العرب التي بها خاطبه ربه تعالى"¹.

وقد أخذنا بالقبول والإجازة رأي ابن حزم، وجمهور العلماء في أن النهي إذا جُرد عن القرائن وأُطلق هو للتحريم؛ لأننا استندنا في ذلك إلى ما تمّ ذكره من أمثلة، وأدلة تلك التي في الأصل اعتمدوا فيها على ما كشفه ظاهر النصوص الشرعية والعربية المختلفة، ومما تعارف عليه أهل العربية في خطابهم، وفي استعمالهم اليومية، وكذلك نحن اليوم نسير على خطاهم في الاستعمال، فعندما نوجه نهيًا إلى الأشخاص، فنقول (لا تفعلوا كذا)، إنما يكون كلامنا لهم "بمثابة إصبع مرفوع في وجه الناس يحول دون الحرية المطلقة، ويُمارس دور السلطة التي تُراقب سلوك الأفراد، وتُحاول ضبطه بما يستقيم مع قيم العصر والمجتمع"²، ولا نكاد نبالغ إذا قلنا أن تراكيب النهي في معناها هذا تستعمل بشكل متكرر في يومنا، وذلك في صور مختلفة من التعبير، ومن صور هذه الأمثال الشعبية، التي هي من الأنماط التركيبية البارزة في تحديد سلوكيات الأفراد وحظرها، ومرجعية الفرد، والجماعة في التقويم، ذلك أنها تُستخدم في كل مناسبة، وتُستحضر في كل موقف، لما لها من دور فعّال في تجسيد المعاني وتوضيحها، ومن النماذج التي يُمكن التمثيل بها في هذا المجال قولهم (شاوّر المرأة ولا تأخذ برأيها)؛ أي (شاوّر المرأة ولا تأخذ برأيها) حيث كان النهي قد دلّ مباشرة على التحريم، وعلى هذا الأساس لم تتوان الذاكرة الجماعية في استعمال النهي في شكله هذا للتعبير عن حاجياتها الخاصة والعامة، الفردية، وحتى الجماعية، وذلك بالنظر "لما فيه من إمكانيات تعبيرية ثرية خصوصًا تلك التي يخرج فيها النهي عن المعنى الأصلي، أو الحقيقي فلا يعود أمرًا بالكفّ، والامتناع عن فعل ما من مرسل إلى متلقّ"

¹ ابن حزم: الإحكام، 214/1.

² أماني داوود: الأمثال العربية القديمة (دراسة أسلوبية سردية حضارية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط01، 2009م، 134.

بقدر ما هو محمولات ثقافية تمثل ما يُشبه القوانين، أو التعاليم التي لا يجوز خرقها، أو يُنبغي التمسك بها بوصفها معايير أساسية يراعيها المجتمع الذي تُستخدم فيه¹.

- معاني أسلوب النهي في السياق:

النهي كغيره من الأساليب الإنشائية الطلبية تُخرج صيغته الأصلية عن معناها الحقيقي إلى أخرى مجازية يُبينها السياق، والقرائن المحيطة بها، وقد ذُكر بعض العلماء والدارسين ممن أحصوا المعاني التي تُخرج إليها صيغ النهي أنها تصل إلى أربعة عشر معنى²، غير أن المطلع على ما أجادت به كتب العلماء، وأبحاثهم المتعلقة بدلالة النهي غير الحقيقي يجد أنها تتجاوز هذا العدّ الذي أشار إليه الزركشي، حتى وإن تداخلت معانيه، مثلما قد تداخلت معاني الأمر.

ومن تلك المعاني المجازية التي خرج إليها النهي في مذهب ابن حزم ما يلي:

- النصح والإرشاد؛ وهو الطلب الذي يخلو من التكليف والإلزام، ويحمل بين

طياته معنى النصيحة الخالصة، والإرشاد إلى طريق الحق³، وقد ورد معنى الإرشاد في القرآن الكريم عموماً فيما يتعلق بالآداب، والأخلاق الإسلامية، التي دعانا فيها إلى التمسك والتحلي بها، لِمَا فيها من خير وبركة، وعلى هذا الأساس كان الطلب يمثل هذا التركيب اللغوي، وحتى غيره من الطلبات مناسباً لهذا المعنى، وذلك لما يحمله لفظ النصيحة من معنى حيازة الحظّ

للمنصوح له⁴، كقوله تعالى على لسان يعقوب عليه السلام ﴿وَقَالَ يَبْنَىٰ لَا تَدْخُلُوا مِنۢ بَابٍ وَاحِدٍ وَّادۡخُلُوا مِنۢ أَبۡوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغۡنِيٰ عَنْكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَئٍۭٓ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلۡتَ وَعَلَيْهِ فليَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ﴿٦٧﴾ وَلَمَّا دَخَلُوا مِنۢ مَّحَلٍّ أَمَرَهُمۡ ٱبۡرَاهِيمُ مَآ كَانَ يُغۡنِيٰ عَنْهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَئٍۭٓ إِلَّا حَآجَةٌ فِي نَفۡسِ يَٰعۡقُوبَ فۡضَلۡهَا وَإِنَّهُ لَدُوۡ ٱلۡعِلۡمِ لِمَا عَلَّمَنَاهُ وَلَٰكِنۡ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٦٨﴾﴾⁵، فقد نصح بنيه بعدم الدخول من باب واحد،

¹ أماني سليمان داوود: الأمثال العربية القديمة، 133.

² ينظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، 428/2.

³ ينظر: أحمد مطلوب: أساليب بلاغية (الفصاحة - البلاغة - المعاني)، وكالة المطبوعات - الكويت، ط01، 1980م، 112.

⁴ ينظر: الزبيدي: تاج العروس، مادة (نصح)، 175/7.

⁵ سورة يوسف، الآيتان، 67-68.

ووجههم إلى "أن يدخلوا من أبواب متفرقة إشفاقاً عليهم؛ إما من إصابة العين، وإما من تعرّض عدو مُستترِبٍ بإجماعهم، أو ببعض ما يخوّفه عليهم، وهو عليه السلام مُعترف أن فعله ذلك، وأمره إيّاهم، بما أمرهم به من ذلك لا يُعني عنهم من الله شيئاً يريد عليه السلام بهم، ولكن طبيعة البشر جارية في يعقوب عليه السلام، وفي سائر الأنبياء عليهم السلام..، حملهم ذلك على بعض النظر المخفّف لجراحة النفس، ونزاعها وثوقها إلى سلامة من تُحب¹، فكانت عاطفة الأبوة قد تحرّكت عند يعقوب عليه السلام لذلك نصّح أبناءه، بأن نهامهم أن يدخلوا من باب واحد، وأرشدهم إلى التفرقة عند دخولهم مصر، لِمَا في دخولهم، وهم متفرّقون من سلامة لهم، ولِمَا فيه من اتّقاء الهلاك².

هذا وقد كَشَفَ سياق الكلام على أن النهي قد يُصَحَّب ببعض العناصر السياقية الأخرى؛ كالنداء المُحَبَّب، التي كثيراً ما تُساهم، وبشكل مباشر في بيان معنى النهي، كما أنها تُخَفِّف من حدّته، أو شدّته عندما يكون المقام مقام توجيه، أو إرشاد، وكان المقابل ممن يحظي بحُبِّ، وتقدير المتكلم³، ونجد هذا واضحاً جداً في هذه الآية خاصة؛ لأن النداء (يا بني) كان موجّهاً من يعقوب عليه السلام إلى أبنائه، ومن ثمة كان ما بعده دالاً دلالة واضحة على أنه يوجههم إلى ما فيه خيرهم، ونجاتهم.

- الدعاء؛ ويُراد به النداء الموجه من الأدنى إلى الأعلى، كمسألة الله العفو، والرحمة، وما يقرب منه⁴، مثل قوله تعالى ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾⁵، الذي نص فيه عليه السلام على أنه يُزيغ قلوب من لم يهديهم من الذين زاعوا، إذا أزاغ الله قلوبهم⁶، ولذلك أمرنا أن ندعوه بلفظ النهي ﴿ لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ﴾، وكذلك أمرنا بمثل هذه الصيغة أن ندعوه، فقال جلّ وعلا ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ

¹ ابن حزم: الفصل، 11/4-12.

² ينظر: الزمخشري: الكشاف، 306/3.

³ عرفات المناع: السياق والمعنى، 182.

⁴ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (دعا)، 366/3 - 367.

⁵ سورة آل عمران، الآية 08.

⁶ ينظر: ابن حزم: الفصل، 176/3.

أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ¹، وبألفاظ النهي التي وردت في هذه الآية أمرنا أن ندعوه بالألّا يؤاخذنا إن نسينا، أو أخْطَأْنَا، وبألّا يَحْمِلْ علينا إَصْرًا، ولا يُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ "وهذا غاية البيان في أنه ﷻ له أن يكلفنا ما لا طاقة لنا به، وأنه لو شاء ذلك لكان من حقّه، ولو لم يكن ذلك لما أمرنا بالدعاء في ألّا يَحْمِلْنَا ذلك..، وبأن لا يُؤَاخِذَنَا إن نسينا، أو أخْطَأْنَا، وهذا هو تكليف ما لا يطاق نفسه؛ لأنّ النسيان لا يقدر أحد على الخلاص منه، ولا يُتَوَهَّم التَّحْفِظُ منه، ولا يمكن أحد دفعه عن نفسه، فلولا أن له تعالى أن يُؤَاخِذَ بالنسيان من شاء من عباده لَمَا أمرنا بالدعاء في النّجاة منه"².

وابن حزم حين تكلم في هذا المقام عن خروج أسلوب النهي عن حقيقته إلى هذا المعنى المجازي المتمثل في الدعاء، إنما أشار إلى قُدْرَةِ اللَّهِ ﷻ في تسيير شؤون عباده، فلو شاء أن يكلفهم ما لا يطيقون فَعَلْ، ولأنه القادر على ذلك فقد وَجَبَ على عباده التّضرع إليه بمثل هذا الطلب ليَصْرَفَ عنهم ذلك، ولِيُنْجِيَهُمْ مما غَلَبَ عليهم من الأمور، وعلى هذا الأساس فإنه لا يكاد يُخَالَفُ من قال أن الدّعاء "مُخَّ العبادَة، إذ الدّاعي يشاهد نفسه في مقام الحاجة، والمذلة، والافتقار، ويُشاهد ربّه بعين الاستغناء، والإفضال"³.

- **التأديب؛** ويُراد به الظرف، وحُسن التناول⁴، وقد خاطب المولى ﷻ عباده بهذا القصد كثيراً بأساليب شتى، ومنها أسلوب النهي، مثل قوله ﷻ ﴿وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾⁵، وكذلك جاءت تراكيب لغوية حاملة له في أحاديث رسول الله ﷺ، منها ما روى أبو هريرة **﴿نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُشْرَبَ مِنْ فِي السَّقَاءِ﴾**⁶، وقد أُشِيرَ في هذه الخطابات الشرعية في مثل شكلها هذا إلى أن المعنى المقصود منها هو الأدب إلّا لأنها "تتضمّن معنى التّقويم، وتصحيح

¹ سورة البقرة، الآية 286.

² ابن حزم: الفصل، 174/3-175.

³ أبو حيان: تفسير البحر المحيط، 382/2.

⁴ ينظر: الفيروز ابادي: القاموس المحيط، مادة (أدب)، 56.

⁵ سورة البقرة، الآية 237.

⁶ البخاري: الصحيح، ح 5628، كتاب الأشربة - باب الشرب من فم السقاء، 1428.

العادات السيئة، وإقامة خُلُق إسلامي خالص، وتربية للشخصية المثالية في إطار النظرة الإسلامية العامة للسلوك الاجتماعي¹.

ومما يذكُرُه ابن حزم- أيضاً- في تراكيب النهي الدالة على الأدب قوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالِكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾²، إذ أنه ﷺ أشار إلى المؤمنين بأن يلزموا في حضرة النبي ﷺ الأدب فلا يرفعوا أصواتهم فوق صوته، ولا يجهروا له بالقول كما يجهرون لبعضهم بعض، كما أنه يُنبههم، ويُحذّرهم من عواقب ذلك، ومنها أن إيمانهم يبطل جملة، وأعمالهم تحبط³، وحتى لا يقع الخطأ من المؤمنين وهم لا يشعرون، قد جاءت هذه الآية، ومثيلاتها "بأسلوبها المعجز لتفخيم شأن النبي ﷺ، وإظهار رفعة قدره السّنيف، وسمو منزلته ﷺ فوق كلّ منزلة أحد من الخلق، وهي مسوّقة في مواضعها من القرآن الكريم لتعليم الأمة أفراداً وجماعات الأدب الأكمل مع النبي ﷺ في كلّ ما يتصل بمخاطبته، والتحدّث إليه والإصغاء إلى حديثه، ومجالسته حتى يستشعر المؤمن بقلبه وروحه، وكافة إحساساته، ومشاعره ما أوجبه الله تعالى من توقيره ﷺ توقيراً يُجلب رُفيع قدره، وعظيم مقامه، ويُظهر تشريف الله تعالى له بما ميّزه به على سائر الخلق"⁴، وهكذا يكون الخطاب الوارد في القرآن الكريم، خاصة أسلوب النهي الدال على الطلب الذي هو أقوى ردعاً، وأشدّ وقعاً في النفس من أكثر، وأحسن الأساليب اللغوية مناسبة لهذه المقامات⁵، وذلك لما فيه من توجيه الناس إلى الحماد، ولما ينهاهم فيه عن المقابح.

¹ هناء محمود شهاب: الخطاب الطلبي في الحديث النبوي الشريف (دراسة بلاغية في متن صحيح البخاري)، دار غيداء، ط01، 2014م، 98.

² سورة الحجرات، الآية 02.

³ ينظر: ابن حزم: الفصل، 262/3.

⁴ محمد الصادق عرجون: محمد رسول الله ﷺ (منهج ورسالة- بحث وتحقيق)، دار القلم-دمشق، ط02، 1415هـ-1995م، 333/4.

⁵ ينظر: هناء محمود شهاب: الخطاب الطلبي في الحديث النبوي، 99.

والمعاني المجازية التي يخرج إليها النهي في السياقات المختلفة لا تقتصر على هذه النماذج التي ذكرناها، بل هناك معاني أخرى تكرر ذكرها في مباحث العلماء، كالكرهية، وتحقير شأن المنهي عنه، والتحذير، وبيان العاقبة، واليأس، وإتباع الأمر من الخوف، والالتماس، والتهديد، والإباحة، والخبر¹، وقد أضاف صاحب التحبير إلى هذه معنى التصبر، والتسوية²، ثم زاد عليه بعضهم معنى التقرير، والعظة، وتسكين النفس³، أما البخاري فقد ذكر إلى جانب هذه المعاني في مجموعها، ما يدل على الشفقة؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الدواب **﴿لَا تَتَّخِذُوهَا كَرَاسِي لِأَحَادِيثِكُمْ فِي الطَّرِيقِ، وَالْأَسْوَاقِ، فَرُبَّ مَرْكُوبَةٍ خَيْرٌ مِنْ رَاكِبِيهَا، وَأَكْثَرَ ذِكْرًا لِلَّهِ تَبَارَكَ، وَتَعَالَى مِنْهُ﴾**⁴.

والحاصل هو أن هذه المعاني إنما يرد لها مجازاً كما ورد لها الأمر، وعلى هذا الأساس فإن تراكيب النهي والأمر -خاصة عند ابن حزم- تتميز بخصائص مشتركة، وأخرى مختلفة، ومما يتفقان فيه؛ أي الأمر والنهي؛ عنده من غير المعاني المجازية التي يخرج إليها كل منهما، نجد زمن الامتثال الذي ذكر فيه أن الأوامر والنواهي تستوجب الفور "فإذا أمرنا تعالى بالاستباق إلى الخيرات، والمسارة إلى ما يوجب المغفرة، فقد ثبت وجوب البدار إلى ما أمرنا به ساعة ورود الأمر دون تأخر، ولا تردد"⁵، ثم إن البدار في الامتثال للفعل يربطه ابن حزم بثلاث أزمنة هي⁶:

1- ما ارتبط بوقت واحد كصيام رمضان الذي يجب أن يكون في شهره، وفي أيامه، إلا لمن تعذر عليه، فيلزمه أن يقضيه في أول أيام القدرة.

2- ما ارتبط بوقت فيه مهلة، كوجوب الزكاة، فإن لوقتها أولاً؛ وهو انقضاء الحول، وقد جاء النص بإباحة تأخيره إلى آخر وقته، وإيجاب تأخيره إلى أول وقته.

¹ ينظر: الزركشي: تفسير البحر المحيط، 428/2 - 429.

² ينظر: المرادوي: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عبد الرحمان الجبرين، مكتبة الرشد- الرياض، (د.ط)، (د.ت)، 2282.

³ ينظر: أبو يعلى: العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه: أحمد المباركي، ط03، 1414هـ- 1993م، 428 - 427/2.

⁴ الإمام أحمد: المسند، إشراف: أحمد معبد عبد الكريم، دار المنهاج، (د.ط)، (د.ت)، ح 15869، حديث معاذ بن أنس الجهني، مسند المكين، مسند 133، 3330/6.

⁵ ابن حزم: الاحكام، 230/1.

⁶ ينظر: ابن حزم: المصدر نفسه، 231/1.

3- ما لم يرتبط بوقت محدود متكرر، كالحجّ فإنه مرّتبب بوقت من العام محدود، وليس ذلك على الإنسان في عام بعينه، بل هو ثابت على كلّ مستطيع إلى وقت العرّض على الله ﷻ إذا دلّت قرينة من نص آخر، أو إجماع على ذلك.

وفيما يخصّ دلالتهما على المرّة، أو التكرار، فقد أشار إلى أن الأمر يقتضي "أن يفعل مرّة واحدة ليؤدّي المرء ما عليه، ولا يلزم تكرار الفعل، إلا أن ترتفع تلك الحال التي فيها ذلك الأمر ثم تعود، فإن الأمر يعود ولا بد"1، ومما استدللّ به على إبطال قول من ذهب إلى وجوب التكرار، أنه لو كان الكلام صحيحاً للزم لمن سلّم عليه أن يرّدّ أبداً، ولا يُمسك عن تكرار الرّد، لقوله تعالى ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾2، فلما كان بمرّة واحدة خرج من فرض الرّد، ووجب فيه عدم التكرار، أما النهي فلا يحصل فيه معنى التكرار، لأن معناه "أن يفعل فعلاً، وبعد فراغه منه يعود إليه، وهذا لا يوجد في النهي، لأن الكفّ فعل واحد مُستدام، وليس بأفعال مكرّرة"3، ولكنه يتطلّب الاستمرار، فبالاستمرار به يتحقّق الكفّ4، ثم إن ترك المرء لأفعال كثيرة في وقت واحد موجود واجب، وأن فعله بخلاف ذلك، وإذا كان كذلك فلا فرق فيهما إلا بين ما لا يقدر عليه المأمور، وبين ما يقدر عليه المنهي من التّرك في كل وقت5.

وقد نبّه -أيضاً- إلى المخاطب بلفظ الأمر والنهي، فذكر أنه "ليس لخطاب الذكور -خاصة- لفظ مجرّد في اللغة العربية، غير اللفظ الجامع لهم وللإناث، إلا أن يأتي بيان زائد بأن المراد الذكور دون الإناث، فلما صحّ لم يجرّ حمل الخطاب على بعض ما يقتضيه دون بعض إلا بنص، أو إجماع"6، وهذا الرأي الذي تبناه ابن حزم في هذا الفصل ليس فيه مجال للشك؛ لأن

1 ابن حزم: الإحكام، 249/1.

2 سورة النساء، الآية 86.

3 السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1418هـ - 1997م، 71/1.

4 ينظر: ابن النجار: شرح الكوكب، 97/3.

5 ابن حزم: الإحكام، 249/1.

6 ابن حزم: المصدر نفسه، 253/1.

الخطاب المخصَّص يُصَحَّب بقريظة دالة عليه، وإذا لم تَرِدْ فهو للجميع من الذكر والأنثى، أما عن "لفظة (افعلوا)، والجمع بالواو، والنون، وجمع التكسير يَقَع على الذكور، والإناث معاً، وكان رسول الله ﷺ مبعوثاً إلى الرجال، والنساء بَعَثَاً مستويًا، وكان خطاب الله تعالى، وخطاب نبيه ﷺ للرجال، والنساء خطاباً واحداً لم يَجُزْ أن يُخَصَّ بشيء من ذلك الرجال دون النساء إلاّ بنص جلي، أو إجماع؛ لأن ذلك تخصيص الظاهر، وهذا غير جائز"¹.

فبالاعتماد على ظاهر النصوص الذي يُوجِب أخذ الألفاظ بعمومها، وعدم تخصيصها إلاّ بدليل، ثمّ بالاعتماد كذلك على ما اختصّت به اللغة العربية في اطلاق صيغة الأمر (افعلوا) على الجنسين معاً يكون من يُخاطَب بلفظ الأمر، والنهي في النصوص الشرعية ليس مخصوصاً، ولا يمكن تخصيصه في الأصل إلاّ بدليل، ليس هذا فحسب، وإنما يَجِب أن يُخاطَب بهما عموم الناس من أحرار، وعبيد، ومن عرب، وعجم، وحتى الإنس، والجنّ، والفرد، والجماعة من عاصروه ومن لم يعاصروه، ذلك "أنه ﷺ بَعَثَ إلى كلّ من كان حيّاً في عصره في معمور الأرض من إنسيّ، أو جنيّ، وإلى من وُلِد بعده إلى يوم القيامة، وليُحَكَم في كلّ عين، وعَرَضَ يَخْلُقُهُما تعالى إلى يوم القيامة، فلما صحّ ذلك بإجماع الأمة، وبالنصوص الثابتة..، وعَلِمْنَا بضرورة الحسّ أنه لا سبيل إلى مشاهدته ﷺ مَنْ يَأْتِي بَعْدَهُ، كان أمره ﷺ لواحد من النّوع، وفي واحد من النّوع أمراً في النّوع كلّه، وللنّوع كلّه"²، فالنصوص، والقرائن المختلفة المحيطة بها هي التي تعمل على تحديد المخصوص بها، أمّا إذا لم تخصّصه قريظة فيستوعب جميع الأنواع في عصره ﷺ وفيما بَعْدَهُ، كمثل قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾³، إذ إن اللفظ (أقيموا، وآتوا) جاء على صيغة المذكّر، ولكنه شَمِل جميع الأنواع، والأجناس بما أنه ﷺ بَعَثَ إليهم جميعاً بَعَثَاً مستويًا.

أما عن المواطن التي حدّد فيها كيفية اختلاف تراكيب الأمر عن تراكيب النهي، فيذكر:⁴

¹ ابن حزم: الإحكام، 253/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 258/1.

³ سورة البقرة، الآية 43.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 246/1.

1- أن النهي ترك أفعال كثيرة مختلفة في وقت واحد، وهو واجب موجود ضرورة؛ لأن من (قَامَ) فَقَدْ تَرَكَ كل فِعْلٍ خالف القيام، أما الأمر فيكون الاتيان فيه بأفعال كثيرة في وقت واحد، وهي مختلفة متنافية، ومتضادة محال لا سبيل إليه، فمن (سَافَرَ) مثلاً فإنه يمشي إلى جهة واحدة، ولا يُمكنه أن يتَّجه إلى جهتين، أو أكثر في وقت واحد.

2- أن بنية النهي إذا وَرَدَتْ بلفظ (أو)، فهي عن الجميع، كقوله تعالى ﴿وَلَا تَطْعَمْنَاهُمْ﴾¹، أما إذا وَرَدَتْ بنية الأمر مع لفظ (أو) فهي للتخيير، كقولك (كُلْ خُبْزًا، أَوْ تَمْرًا، أَوْ لَحْمًا)، فالذي اختاره المأمور من هذه الثلاث مباح، ودال على امتثاله لما أمر به.

3- في حقيقة كل من الأمر والنهي نجد أن النهي يقتضي ضرورة اجتناب المنهي عنه، كما أن الأمر يقتضي إتيان المأمور به، رغم إن النهي عن الشيء أمر بتركه، والأمر بالشيء نهي عن تركه.

فابن حزم وبعده دراسته لمختلف الأساليب التعبيرية المبثوثة في الخطاب الشرعي، قد استوقفه أسلوب الأمر والنهي أكثر من غيره، وذلك لما انفرد به هذا الأسلوب في شكله وسمته، فالأمر والنهي من المهمات المطلوبة عند الأصوليين؛ لأنهما أساس التكليف في توجيه الخطاب إلى المكلفين، وبهما تثبت الأحكام الشرعية، وبمعرفتها يتمييز الحلال والحرام²، وما دام أنهما كذلك فقد وجد الأصوليين، ومن بينهم ابن حزم أنفسهم ملزمين بالبحث في دلالتهما، وذلك من الطبيعي لاسيما بعد أن عرّفوا أن الأوامر الشرعية لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، ولا تدخل تحت مقصد واحد؛ لأن الأوامر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمر الحاجية، ولا التحسينية، وكذا الأمور المكتملة للضروريات ليست كالضروريات أنفسها، ولا الأمور الضرورية في الطلب على وزن واحد، بل بينها تفاوت معلوم، واختلاف واضح، فالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات، والحاجيات كذلك فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها

¹ سورة الإنسان، الآية 24.

² ينظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 05/3. (المهامش)

كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض؛ كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض والسلم والمساقاة ..، وكذلك التحسينات حرفاً بحرف¹، ومبدأ التفاوت هذا بين أوامر الشريعة قد عرّفه علماء الأصول، ولذلك كان الاختلاف بينهم شديداً في كثير من المسائل، وهو اختلاف في الأصل غير مدموم؛ لأنه أفاد الدرس الأصولي خصوصاً، والعربي عموماً بأنّ عدد الآراء، وساهم في إبداع مفاهيم، واستنباط أفعال كلامية جديدة؛ أي أنهم تمكنوا من وضع المفاهيم الشرعية، ووصفها في إطار المنهج العلمي الدقيق من أجل أن تحقق غايتها المرجوة، وهذا بعد صناعتها للموافق الفردية، والسلوكيات الاجتماعية القويمة.

ثانياً: العام والخاص

1- دلالة العام

تعد صفة العموم في المفردات والألفاظ خاصية فريدة ومتميزة في اللغة العربية، وقد كان لعلماء الأصول وقفة خاصة عند هذه الخاصية اللغوية لما فيها من أهمية، وأثر عظيم في فهم أدلة الكتاب والسنة، وبناء الأحكام الشرعية على الأدلة، وبالتنظر إلى القيمة الدلالية التي يمتاز بها بحث العموم، فإننا نجد الأصوليين يجعلونه في مقدمة المباحث اللفظية، ويولونه عناية فائقة في مصنفاتهم الأصولية، حتى إنهم توسّعوا في تناوله بالوقوف عند تعريفه، وبيان أقسامه، ثم صيغته، وضوابط استعمالها..، وغير ذلك من القضايا التي تخصّه.

ولأنّ الأصل عند الأصوليين يعود إلى توقّف الاستدلال، والاستنباط على معرفة مُراد المتكلم من الخطاب، كان هذا المبحث من المباحث التي هي ثمرة علم أصول الفقه، التي لا بدّ للمفسّر والفقهاء من معرفتها، ولأنّ أغلب النصوص التشريعية عامّة، فهو يُعطي المجتهد صورة واضحة حول شمول الأحكام للأفراد التي وردت في النص العام، كما أنه يمدّه بالقاعدة التي تنير طريقه في استخراج الأحكام الشرعية².

¹ ينظر: الشاطبي: الموافقات، 492/3.

² ينظر: عبد الله الفوزان: تخصيص العام بخبر الواحد والقياس (دراسة في أصول الفقه)، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 33، العدد 02، 2006م، 401.

- مفهوم العام في اللغة والاصطلاح:

العام في اللغة بمعنى شمول أمر لمتعدد، وهي من عم الشيء يعم عمًا، فهو عام إذا بلغ المواضع كلها¹، وشيء عميم أي تام، والعمم الاجتماع والكثرة، وعم الشيء عمومًا شمل²، وعمهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم، ومنه قول العرب عمهم بالعطية أي شملهم، وتقول عمهم الصلاح والعدل؛ أي شملهم، ويُقال خصب عام، ومطر عام إذا شمل البلدان والأعيان³، والعام هو الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئًا⁴، وذلك كقوله جل ثناؤه ﴿حَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾⁵، وقوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾⁶، هذا وقد ذكر ابن فارس تعريفًا آخر يقول فيه "وقد يكون الكلامان متصلين، ويكون أحدهما خاصًا، والآخر عامًا، وذلك قولك لمن أعطى زيدًا درهما (أعطى عمرًا، فإن لم تفعل فما أعطيت)، تُريد إن لم تُعطِ عمرًا، فأنت لم تُعطِ زيدًا أيضًا، وذلك غير محسوب لك"⁷، ومن هذه التعاريف المعجمية نجد أن العموم يدور بين الشمول، والإحاطة، وكذا الاستيعاب، والاستغراق، وقد انطلق علماء أصول الفقه في تعريفهم الاصطلاحي من هذا المنظور اللغوي، وقد تكلم غير واحد من الأصوليين في العموم، والخصوص؛ ومنهم الإمام الشافعي الذي قال مبينًا إياه في هذه العبارات "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تُعرف من معانيها، وكان مما تُعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرتة أن يخاطب بالشيء منه عامًا ظاهرًا، يُراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره"⁸، هذا وقد تعددت حدود العام في الاصطلاح مع غيره فكان منها قولهم "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد"⁹، وقد بيّن صاحب التعريف القصد من عبارة (بحسب وضع

¹ ينظر: الخليل: معجم العين، مادة (عمم)، 232/3.

² ينظر: مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، (عم)، 629.

³ ينظر: السيد عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، 97.

⁴ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، (عمم)، 426/2.

⁵ سورة النور، الآية 45.

⁶ سورة الرعد، الآية 16.

⁷ ابن فارس: الصاحي، 214.

⁸ الشافعي: الرسالة، 51-52.

⁹ الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، 309/2.

واحد)؛ إذ قال "بحسب وضع واحد احترازاً عن اللفظ المشترك، أو الذي له حقيقة ومجاز، فإن عمومته لا يقتضي أن يتناول مفهومه معاً"¹، ومن تعاريفهم كذلك للعام قولهم "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر"²، وهو "كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى"³، أو هو "ما ينتظم جمعاً من المسميات"⁴، وكما أشرنا سابقاً فإن العلاقة بين المعنى المعجمي، والمعنى الاصطلاحي علاقة وطيدة، ودلالة مشتركة؛ فعلى الرغم من تعدد الحدود الاصطلاحية للفظ، واختلاف مقاصدها، إلا أنها تشترك جميعاً في الإشارة إلى أن ما يقع تحت معنى العام يدل على الاستيعاب، والشمول، أو الاستغراق، والاجتماع، والكثرة، إضافة إلى أن في بعض تعاريفهم إشارة إلى أن العام ينقسم إلى نوعين هما العموم البدلي، والعموم الشمولي⁵.

ومن حيث إن القرآن الكريم قد نزل باللغة العربية، وهو موجه إلى البشرية بهذه اللغة التي من خصائصها في مدلولات الألفاظ أن اللفظ كثيراً ما يرد عاماً يفيد الشمول، ويدل على أفراد كثيرة غير محصورة فيستغرقها، نجد أن الأصوليين عُنوا بالعموم عناية واضحة، قد خلصوا من خلالها إلى أن اللفظ يستغرق أفراداً متعددة من حيث دلالاته على المعنى، خاصة وأن العمل الأصولي يبحث وراء المعاني التي يُستدل عليها من واقع الحياة وأحداثها؛ لاستنباط الحكم وتطبيقه على ظاهر السلوك الإنساني، سواء كان هذا السلوك يعتمد على اللسان، أو على الجوارح⁶.

ولأن مصطلح الشمول والعموم من المصطلحات التي عُرِفَ بها علماء المنطق، مثلما عُرِفَ بها علماء الكلام والأصول، فإن ابن حزم؛ وهو عالم منطلق إلى جانب كونه أصولي ينطلق في بيان دلالة العام من منظور منطقي، فيقول فيه "وإيجاب الكلي؛ وهو إثباتك الصفة لجميع

¹ الرازي: الحصول في علم أصول الفقه، 310/2.

² الزركشي: البحر المحيط، 05/3.

³ السرخسي: الأصول، 125/1.

⁴ الحبازي: المغني في أصول الفقه، تحقيق محمد مظهر بقا، دار إحياء التراث الإسلامي، ط01، 1403هـ، 99.

⁵ ينظر: القرافي: نفاثات الأصول في شرح الحصول، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود، علي معوض، قرظ: عبد الفتاح أبو سنه،

مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، ط01، 1416هـ - 1995م، 1737/4

⁶ ينظر: السيد عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، 80.

النوع لا يكون إلا بلفظ كلي؛ إمّا بسور، وإمّا مهمل يُقصد به العموم كقولك (كُلُّ إِنْسَانٍ حَيٌّ)، أو كقولك (جَمِيعُ النَّاسِ أَحْيَاءُ)، أو تقول (الْإِنْسَانُ حَيٌّ)، وأنت لا تُريد شخصاً واحداً بعينه، أو تقول (النَّاسُ أَحْيَاءُ)، وأنت لا تريد بعضاً منهم¹، وكأننا به في هذا الكلام يَسْتَبْعِدُ أن يكون العموم غير مستغرقٍ لجميع ما يقتضيه، وإن كان كذلك فهذا مهمل عنده، إذ غير ممكن أن تقول (الْإِنْسَانُ حَيٌّ)، لأن من (الْإِنْسَانِ) الحيِّ والميّت، ومن أجل أن لا يقع الخطأ في فهم العموم، فإنه يحدّه بقوله "حَمَلَ اللفظ على كلِّ ما اقتضاه في اللغة"²، وهو بتعريفه هذا قد وافق العلماء في منهجهم القائم على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وأن المعاني لا توصف به إلا على سبيل المجاز، لأنه عبّر عنه باللفظ³، وعلى هذا كان "كلٌّ من أراد أن يثبت أن الأسماء لا تُفهم منها مسمياتها على عموم ما يقتضيه اللفظ، ولا يُعرّف بها ما علقت عليه، فهو مبطل للعقل، والشريعة معاً"⁴.

وفي الحقيقة أن أكثر الأصوليين اتجهوا نحو هذا القول، والأساس في ذلك أن من لوازم العام أن يكون اللفظ العام متّحداً، ومع اتّحاده يكون متناولاً لأمر متعدّد من جهة واحدة، فالأفراد الذين تناولهم اللفظ يجب أن يكونوا متساوين في الحكم "كقولك (الْإِنْسَانُ الْكُلِّيُّ)؛ أي الواقع على كلِّ أشخاص الناس، وهو الذي أراد الله تعالى بقوله ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾⁵، فإنه تعالى لم يُرد إنساناً بعينه، ولكنّه عَجَلَ عَنَى النَّوعِ كُلِّهِ، فأما (الْإِنْسَانُ الْكُلِّيُّ)، وقد يُقال أيضاً (الْإِنْسَانُ الْمُطْلَقُ) هو حامل لصفاته من النطق، والحياة، واللون، والطول، والعرض، وغير ذلك، وناعت لزيد، وخالد، وهند، وزينب، ولكلِّ شخص من الناس..، فزيد يُسمّى إنساناً، وعمرو يُسمّى إنساناً، وكلّ واحد من الناس كذلك، (فالْإِنْسَانُ الْكُلِّيُّ) ناعت لكلّ من ذكرنا؛ أي مسمّى به كلّ واحد من الناس"⁶، إذن الحكم الوارد في قوله تعالى على الإنسان، إنما

¹ ابن حزم: الرسائل، 202/2/2.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 415/2/2. ابن حزم: الإحكام، 36/1.

³ ينظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، 12/3.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 282/1.

⁵ سورة المعارج، الآية 19.

⁶ ابن حزم: الرسائل، 141/2/2.

هو شامل لجميع الأفراد مستغرق لكل فرد من أفرادهم الذين صدقت عليهم الأوصاف المذكورة، وبما أنهم اجتمعوا في تلك الأوصاف لم يخرج منهم فرد عن معنى العموم، ولهذا يقول في معناه؛ هو ما "يقع عليها كلها وقوعاً متساوياً، ليس بعضها أحقّ به من بعض"¹، وما دام القول بأن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة فقد عدّه ابن حزم من الألفاظ المشتركة؛ إذ قال "ومن العموم أن يكون لفظه مشتركاً يقع على معان شتى وقوعاً مستوياً في اللغة"²، أمّا عن مرجع حمله المشترك على العموم، فيعود إلى أن "كل اسم يقتضي عموم ما يقع تحته، ولا يتعدى إلى غير ما يقع تحته"³.

- دلالة صيغ العموم عند ابن حزم:

إن المتفق عليه عند علماء اللغة يشير إلى أن للعموم صيغاً تدل عليه، غير أن الأصوليين قد دار بينهم خلاف عريض حول ما إن كانت له صيغاً تخصّه، فانقسموا في ذلك ثلاثة أقسام؛ ذهب فيها غالبية علماء الأصول مذهب اللغويين، الذي يُفيد وجود صيغ خاصة للعام، حتى إن بعضهم قد استدللّ على وضعها في اللغة، وأنها من طبيعة اللغة العربية وأسلوبها، بل وتوصل إلى أنها لا تختصّ بلغة العرب فحسب؛ وإنما هي جارية في جميع اللغات لحاجة أهل اللسان إلى الدلالة على العموم⁴، وعليه يُعدّ اللفظ حقيقة في العموم أولى من العكس⁵، وذهب آخرون إلى أن العموم لا صيغة له البتة في لغة العرب، في حين اختار الفريق الثالث منهم الوقف فيما قيل إنه من الحقيقة⁶.

وقد انطلق القائلون بالعموم لإثبات صيغته من الواقع اللغوي القائم على الاستعمال، ومفهوم الخطاب، فالقرآن الكريم عربي، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها "وليس لأحد أن

¹ ابن حزم: الإحكام، 285/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 285/1.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 278/1.

⁴ ينظر: ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، حققه جورج المقدسي، المطبعة الكاثوليكية- بيروت- لبنان، ط01، 1996م، 49/1.

⁵ ينظر: البخاري: كشف الأسرار، 439/1 - 443.

⁶ ينظر: الأمدي: الإحكام، 246/2.

يجيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاصّ إلاّ بدلالة¹، ولذلك صحّ عند أغلب العلماء من مالكية، وحنفية، ومتكلمين، والظاهرية كذلك على أن للعموم صيغاً محضة تدل عليه حقيقة لا مجازاً، وأنها إذا وردت مجردة عن القرائن دلّت على استغراق الجنس، ويُعدّ ابن حزم واحداً من هؤلاء الذين يرون في أن للعموم صيغاً، وذلك أثناء رده على بعض المموّهين، إذ "موّهوا - أيضاً- بأن قالوا لو كان للعموم صيغة تقتضيه، ولفظ موضوع له لما كان لدخول التأكيد عليه معنى، لأنه كان يكتفي في ذلك باللفظ الدال على العموم"²، وإن كان قد أشار إلى أن هذا تمويه، وضلال من بعض العلماء، فمعنى ذلك أنه لا يرى ما رأوه، بل يُخالفهم في المذهب، وفي مخالفته لهم تأكيد منه على وجود صيغ دالة على العموم، وهو ما وجدناه واضحاً أكثر في نصه هذا "الكلّي ما وقع بلفظ عموم؛ كقولك كلّ، أو جميع، أو لا واحد، وأشبه ذلك، والجزئيّ ما وقّع بلفظ تبعيض؛ كقولك بعض، أو جزء، أو طائفة، أو قطعة، وما أشبه ذلك"³، ففي كلامه تمثيل ببعض ألفاظ التوكيد التي تدلّ على العموم، وإن كان قد اقتصر على ذكر بعضها، وتضمن ما بقي منها تحت قوله (وأشبه ذلك)، فإننا وقفنا على ما جاء عنده، أو عند غيره من الأصوليين في مواضع متفرقة على أهم ألفاظ العموم، ونذكر منها:

(1) ألفاظ التوكيد:

وهي التي قد حدّد منها العلماء لفظتي (كلّ وجميع)، اللتان تفيدان عند جمهور الأصوليين الاستغراق فيما يضافان إليه، وهو ما لم يتعدوا فيه عن ما جاء في اللغة؛ إذ "من المعلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن الاستغراق جاءوا بلفظ (كلّ) و(جميع)، وما يفيد معناهما، ولو لم يكونا للاستغراق لكان استعمالهما لهما عند إرادتهما للاستغراق عبثاً"⁴، فكلمة (كلّ) هي أقوى صيغ العموم وسيدهما⁵، لأنهما تقتضي استغراق ما دخلت عليه، فتضمّ العاقل، وغير العاقل، من

¹ الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، 19/3

² ابن حزم: الإحكام، 269/1.

³ ابن حزم: الرسائل، 194/2/2.

⁴ الشوكاني: إرشاد الفحول، 527/1.

⁵ ينظر: ابن فارس: الصحاح، 214.

حيوان وجماد، ذكر وأثنى، مثنى وجمع¹، وهي في دلالتها على العموم من أقوى الصيغ؛ لأنها تنفرد بخصوصيات ليست في صيغ العموم الأخرى؛ منها أن الخبر عنها يكون بالإفراد وبالجمع سواء، فإننا نقول (كل رجل قائم)، و(كل قائم)، و(كلهم قائمون)، وفي ذلك قالت العرب²:

جَادَتْ عَلَيْهَا كُلُّ عَيْنٍ ثَرَّةً فَتَرَكَنَ كُلَّ حَدِيقَةٍ كَالدَّرْهِمِ

ثم إن من "لطيف القول فيها أنها للاستغراق سواء كانت للتأكيد أم لا، والاستغراق لأجزاء ما دخلت عليه، إن كان معرفة، ولجزئياته إن كان نكرة"³، مما يعني أن معانيها تتعدد، وتختلف تبعاً لما أُضِيْفَتْ له، فإذا أُضِيْفَتْ إلى نكرة؛ أي إلى مفرد منكر فهي لشمول أفرادها، وللدلالة على كل فرد مما دلّت عليه تلك النكرة؛ لأنّ في معناها الانفراد، فهي تعمّ الأفراد على سبيل الشمول دون التكرار، ولذلك قيل إنها تعمّ الأفراد عموم الاستغراق، وتجعل كل فرد كأن ليس معه غيره⁴، فلا يُشترط الاجتماع فيها، بل يكون دخول الأفراد في عمومها فرداً لا مجموعة "فكلّ لا دلالة لها إلا على كل فرد، وهي نصّ في كل فرد مما دلّت عليه تلك النكرة مفرداً كان، أو تثنية، أو جمعاً"⁵، ولذلك يكون فيها الاستغراق لأجزاء الجنس الذي أُضِيْفَتْ إلى واحد منه، وهو ما يدلّ على أن الحكم ثابت لكل جزء من جزئيات النكرة، ويلزم الإحاطة لجميع أفراد الجنس، فإن قال السيّد لعبده (كلّ من دخل اليوم داري، فأعطه رَغِيْفًا) استوجب الأمر أن يُعْطِيَ العبد من دخل الدار من الأفراد، وإن لم يجتمعوا، ومثله قوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾⁶، الذي يفيد أن كل واحدة من الأنفس ستموت؛ لأن معنى قوله ﴿كُلُّ نَفْسٍ﴾ هو كلّ الأنفس؛ لأن الموت يشمل النفس البشرية جميعها، ليس في آن واحد، ولا في مكان واحد، فليس من حكمة الله في تسيير كونه، وتدبيره لشؤون عباده، وأمور دنياهم وآخرتهم أن

¹ ينظر: البصري: المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهذيبه محمد حميد الله، بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية - دمشق، 1384هـ/1964م، 229/1.

² ينظر: التبريزي: شرح ديوان عنتر، قدم له مجيد طراد، دار الكتاب العربي - بيروت، ط01، 1412هـ/1992م، 157.

³ السبكي: الإبهاج، 96/2.

⁴ ينظر: الخبازي: المعنى في أصول الفقه، 114.

⁵ السبكي: الإبهاج، 93/2.

⁶ سورة آل عمران، الآية 185.

تموت الأنفس جميعها في الوقت الواحد؛ لأنه إذا تمّ ذلك انتهت الحياة، ولذلك دلّت صيغة (كلّ) على الاستغراق من دون اجتماع، وباتّفاق بين أهل اللغة، والأصول دلّت (كلّ) إذا أُضِيْفَتْ إلى النكرات على عموم الأفراد¹، فلو قال قائل (كلّ رجلٍ دخَلَ هذا الحِصْنَ فَلَهُ رَأْسٌ ماشِيَةٌ)، ودخل خمسة من الرّجال دفعة واحدة كان لزاماً منه أن يعطي كلّ فردٍ منهم ما قال، لأن (كلّ) قد عمّت، واستغرقت الرّجال، ولكن على أن تتناول كلّاً منهم على الانفراد، فقد جعلت كلّ واحد من الدّاخلين تحتها كأن اللفظ تناوله خاصة، وكأن ليس معه غيره²، ومثله قوله الرسول ﷺ ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ﴾³، فصيغة (كلّ) في الحديث عندما أُضِيْفَتْ للنكرة أفادت العموم في الأفراد، فكان السلطان راعٍ، والرّجل راعٍ، والمرأة راعيّة.. وهكذا غيرهم من الأفراد هم رعاة، ومسؤولون عن رعيتهم.

أما إذا كانت المعرفة المضافة إليها جمعاً، لم تعمّ عموم الأنواع، بل كان عمومها عموم الأجزاء⁴، ومن ذلك قولنا (كلّ الرّمان مأكول)، فهذا الكلام يدلّ على أنه عموم لأجزائه بما فيها من قشور، ولم تدل على أفرادها، وعليه لم يَجُزْ مثل هذا الكلام عند الأصوليين، في حين ينطبق الأمر على ما قاله تعالى في كتابه ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالاً لَبِيفِ إِسْرَائِيلَ﴾⁵، فإضافة (كلّ) إلى المعرفة في هذه الآية الكريمة دلّت على استغراق أجزاء الطعام، فصحّ أن تكون مُنْطَبَقة على مجموع الطعام، ومستغرقة له، وكذلك إذا قلنا (قرأت كلّ الكتاب) كان العموم لجميع أجزاء الكتاب، وإن كان مفرداً فهي لاستغراق أجزائه وشمولها، لأن المضافة إليه معرفة، وهذا ما يُظْهِر أن (كلّ) إذا أُضِيْفَتْ إلى معرفة، وكانت مفرداً، أو جمعاً كانت لاستغراق أجزائه، ويلزم منه المجموع⁶، وأن في إضافتها إلى المفرد المنكر تُوجِبُ الإحاطة على وجه الإفراد،

¹ ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، 84/3.

² ينظر: البخاري: كشف الأسرار، 14/2.

³ البخاري: الصحيح، ح 893، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، 216.

⁴ ينظر: التفتازاني: شرح التلويح، 108/1.

⁵ سورة آل عمران، الآية 93.

⁶ ينظر: السبكي: الإجماع، 93/2.

ويَقْصِد علماء الأصول بهذا أن أيّ واحد من المسمّيات التي توصل بها كلمة (كلّ) يصير مذكوراً على سبيل الانفراد كأنه ليس معه غيره¹.

فعلماء الأصول قد تنبّهوا إلى مهمّات هذه الصيغة؛ إذ أنّها "لا تدخل إلا على ذي جزئيات وأجزاء، ومدلولها في الموضوعين الإحاطة بكل فرد من الجزئيات أو الأجزاء"²، لهذا تُعدّ من أصرح الصيغ لشمولها العاقل وغيره، المذكر والمؤنث، المفرد والمثنى والجمع، كما أنّها من أقوى صيغ العموم، إذ ليس في كلام العرب كلمة أعمّ منها تُفيد العموم مُبتدأة، وتابعة للتأكيد³، وذلك أن اللفظ المؤكّد للعامّ عامّ، مثلما جاء في قوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾⁴، وهو ما اتّفقوا عليه فكان "اللفظ إذا ورد فيه تأكيد، فإنه محمول على عمومه"⁵.

وقد رأى بعض القائلين بالوقف فيما يخصّ هذه الآية أنّ معنى قوله تعالى (أَجْمَعُونَ) بعد ذِكْر (كُلُّهُمْ) يدلّ على أنّهم سجدوا مجتمعين لا مفترّقين، وبذلك كان معناها غير معنى (كُلُّهُمْ) لأنّ (كُلُّهُمْ) هو مُخْرَج لقوله تعالى (المَلَائِكَةُ) عن الخصوص إلى العموم، وقد فنّد ابن حزم هذا القول منهم، فقال "وهذا جهل شديد، وكذب مفرط، لأنّ جميعاً ليس معناه الاجتماع، ولا هو من بابه، وهذه مجاهرة في اللغة، ولا يَعْرِفها أهل اللغة، ولا يَعْرِف أحد من أهل اللسان أن قول القائل (أتاني القوم أجمعون)، أنه أراد مُجْتَمِعِينَ، بل جائز أن يكون الذين أتوا أفراداً مفترّقين، وهذه هي السفسطة التي حذّر منها الأوائل، وجملة الأمران أن هؤلاء قوم تعلقوا بأنهم وجدوا ألفاظ خارجة عن موضوعها في اللغة؛ إمّا إلى مجاز، وإمّا إلى معان مشتركة، فأروا بذلك إبطال الحقائق كلّها، وإبطال وقوع الأسماء على مسمّياتها"⁶.

وكما تستعمل (كلّ) في أسلوب الإثبات للدلالة على العموم، فإنّها تستعمل في أسلوب النفي -أيضاً- إذ تتقدّم عليه، أو تتأخر عنه، وقد اختلف العلماء كثيراً في قضيتها هذه، فذهب

¹ ينظر: السرخسي: الأصول، 157/1.

² السبكي: الإجماع، 92/2.

³ ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، 528/1.

⁴ سورة الحجر، الآية 30.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 280/1.

⁶ ابن حزم: المصدر نفسه، 283/1.

جمهور الأصوليين إلى أنه لا فرق بين تقدّم النفي، أو تأخّره عن صيغة (كلّ)¹، فقد تقع (كلّ) في حيّز النفي، ويراد به إثبات الحكم لكلّ فرد، كما جاء في قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾²، غير أن ما رآه ابن حزم في هذه المسألة مخالف لجمهور علماء الأصول، ولذلك حذّر من التسوية بين الأمرين، فقال "وتأملّ عظيم الغلط الواقع في تسويتك وضع حرف النفي قبل السّور، ووضعه قبل المحمول، فإنك إذا قلت (لَا كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ) صدّقت، وكنتَ إنما نفيتَ بذلك الكتابة عن بعض الناس على الحقيقة لا عن كلّهم"³، وذهب مذهبه علماء البيان، وبعض من الأصوليين الذين يرون أنه إذا دخلت (كلّ) في حيّز النفي، فيتقدّم عليها لفظاً، كقولنا (لَمْ آخُذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ)، أو حتى تقديراً بقولنا (كُلُّ ظَالِمٍ لَا يَفْلَحُ)، بنصب (كلّ)؛ وهي مفعول به مقدّم، تكون في هذه الحال توجّه النفي إلى الشمول والاستغراق للجميع، فالمعنى يشير إلى أنه ما من أحد من الظلمة موفق في فعله، فكان النفي شامل لكلّ فرد، مما جعل الكلام دالاً على نفيهم كليّة⁴، أما إذا تقدّم النفي فإن الكلام يُفيد ثبوت بعضهم، وكأنك تريد أن تقول (لَمْ آخُذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ، وَلَكِنْ أَخَذْتُ بَعْضَهُمْ)، إذ لا يكون في هذا نفي للعموم، وإن كان يُستعمل لنفيه في الغالب، ومما أفاد -أيضاً- نفي العموم قول أبي العتاهية⁵:

مَا كُلُّ رَأْيٍ الْفَتَى يَدْعُو إِلَى رَشْدٍ إِذَا بَدَا لَكَ رَأْيٌ مُشْكِلٌ، فَفَقِ

فالصيغة لم تُفيد العموم بل أفادت سلّبه، لأن (كلّ) وردت بعد أداة النفي (ما)، والأمر واضح في الشطر الثاني للبيت، ولذلك أفادت (كلّ) بأن الحكم على (رأْيِ الْفَتَى) لا يُرشد في مجموعه، وإنما فيه ما يكون غير ذلك؛ أي أنه قد (يُشْكِلُ) كذلك، مما يعني أن الحكم الأول قد اقتصر على بعضه فقط، ولم يشمله كليّة، وقد مثل ابن حزم في هذا المقام بقولك (لَيْسَ كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبًا)، فالمراد منه أن بعض النَّاسِ كَتَّابٌ، وبعضهم الآخر لا، لذلك قال "فإن هذا أبيض

¹ ينظر: السبكي: الإهاج، 96/2.

² سورة الحديد، الآية 23.

³ ابن حزم: الرسائل، 210/2/1 - 211.

⁴ ينظر: السيد الهاشمي: جواهر البلاغة، 124.

⁵ أبو العتاهية: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر - لبنان، 1406هـ/1986م، 276.

في اللغة العربية، وأوضح في أنه نفي جزئي¹، وهذا الرأي شبيه بما تناوله علماء البيان، أمّا غيره من الأصوليين، فمنهم من يشترط فيما يسمّى سلب العموم عدم دخول أداة الاستثناء (إلا) على الحكم؛ لأنها تنقض النفي، ولو انتقض النفي قبل الخبر، فإن الاستغراق باق، كما لو لم يدخل النفي²، ومن ذلك قوله تعالى ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾³، فدلالة (كل) هي الاستغراق، إذ المدلول أن كل واحد آتى الرحمن عبداً.

أما إذا تقدّمت الصيغة (كل) على النفي، فإن هذا يعني إفادة العموم، إذ يكون النفي مستغرقاً لكل واحد، ومن ذلك قول النبي ﷺ ﴿كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُدْأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ، أَقْطَعُ﴾⁴، فمفهوم الحديث يشير إلى أن صفة النقص تعم كل أمر بدئ فيه بغير ذكر الله وعجل دون أن يستثنى منه شيئاً، ومنه قول أبي النجم العجلي⁵:

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمَّ الْخِيَارِ تَدَّعِي عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعُ⁶

فقد جاءت صيغة العموم (كل) قبل أداة النفي (لم) مما جعل الحكم عاماً، ومثل ذلك "إذا قلت (كل إنسان لا كاتب)، فإنك نفيت الكتابة عن الجميع واحداً واحداً، فتحفظ من مثل هذا، فأيسر ما في ذلك أن يكون خبرك كذباً، وإن كنت لم تقصده فتضلّ بذلك من حسن ظنه بك"⁷، فاستعمال (كل) قبل أداة النفي يستوجب الاستغراق لجميع العناصر المنضوية تحت الحكم، وابن حزم يضيف على هذا إرادة المتكلم من تعبيره، فقد نبّه إلى أنه قد يتعمد التعبير بما

¹ ابن حزم: الرسائل، 211/2/1.

² ينظر: السبكي: الإلهام، 96/2.

³ سورة مريم، الآية 93.

⁴ النسائي: السنن الكبرى، قدم له عبد الله التركي، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط، حققه وخرج أحاديثه حسن شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، ط01، 1421هـ/2001م، ح 10255، كتاب عمل اليوم والليلة - باب ما يستحب من الكلام عند الحاجة، 184/9.

⁵ هو الفضل بن قدامة العجلي، أبو النجم من بني بكر بن وائل، من أكابر الرجاز ومن أحسن الناس إنشاداً للشعر، نبغ في العصر الأموي توفي عام 130 هـ، الموافق لـ 847م. ينظر: خير الدين الزركلي: الأعلام، 151/5.

⁶ ينظر: الفضل بن قدامة العجلي: الديوان، جمعه وشرحه وحققه: محمد أديب جمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، 1427هـ - 2006م، 256.

⁷ ابن حزم: الرسائل، 211/2/1.

يُخرج العام إلى خلافه؛ إذ يقول "وإن كنت لم تقصده، فأردت خلاف تعميم الحكم، تكون قد منعتة الفهم، وضللتته، وهذه خطة خسف لا يرضى بها فاضل"¹.

أما فيما يخص صيغة (جميع) فإنها بمتزلة (كل) إذا أُضيفت فإنها تُوجب الإحاطة، غير أن الفرق بينهما يكمن في جهة دلالة كل منهما، إذ إن دلالة (كل) هي استغراق الأفراد بطريق النصوصية²، خلاف (جميع) التي تستغرق من وقعت عليهم من غير أن تختص بفرد من الأفراد، ولذلك كان عموم (جميع) فيما دخلت عليه عند الأصوليين هو على وجه الاجتماع، لا على وجه الأفراد، فإذ قلنا (جاء القوم جميعهم)، أو قلنا (جاء جميع القوم) يكون الأمر متعلقاً بالمجموع لا بكل فرد، لأن دلالة (جميع) هي الإحاطة على وجه الاجتماع لا على وجه الأفراد³.

ومن هذا فرق أكثرهم بين الصيغتين، فكانت (كل) تعم الأشياء على سبيل الانفراد، و(جميع) تعمها على سبيل الاجتماع، ومنه قوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾⁴، الذي تبين منه أنه لم يتخلف منهم ملك عن السجود، وبذلك شمل الحكم جميع الملائكة، وهو ما تأكد بصيغة (كل) التي كانت لزيادة التأكيد، وتقويته، ومثله قال ﴿وَعَلَىٰ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾⁵، إذ أكدت (جميع) العموم المستفاد من (ما)، ومكنته في النفس، فكان معناه أن الأرض، وجميع ما فيها من نعم الله تعالى مخلوقة لكم، وقد جعل منها الدينية التي تستدلون بها على معرفته، والدينية التي تنتفعون بها بضروب النفع

¹ ابن حزم: الرسائل، 211/2/1.

² ينظر: صلاح الدين العلاتي: تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، ويلي أحكام (كل) وما عليه تدل للسبكي، دار الأرقم - بيروت - لبنان، ط 01، 1418هـ - 1997م، 258.

³ ينظر: التفنازي: شرح التلويح، 108/1.

⁴ سورة الحجر، الآية 30.

⁵ سورة البقرة، الآية 29.

عاجلاً¹، هذا ويُثبت حكم هذه الصيغة من حيث العموم لما يتصرّف منها؛ كأجمع، وجمعاء، وأجمعين، وتوابعها المشهورة؛ كأكتع، وأخواته².

ومن ألفاظ العموم -أيضاً- كافة؛ وهي حال تؤكد معنى العموم، فتنفيذ معنى (كل)، كقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾³، ومثله قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾⁴، فكان أمر منه تعالى بقتال المشركين أجمع⁵، وهذا على أساس أن (كافة) هي حال من المشركين، ويمكن أن تكون -أيضاً- حالاً عن المسلمين، فتدلّ على مقاتلتهم جميعاً، مؤتلفين غير مختلفين، ويُستفاد منها شمول الحكم لجميع المسلمين، وجميع المشركين على مرّ العصور، وقِتالهم يكون خلفاً بعد سلف، كمّ أنه يخلف بعضهم بعضاً في قتالكم⁶، ومنها (سائر) التي هي مأخوذة من (سور المدينة)؛ وهو الذي يحيط بها، كقولك (أكرم سائر العلماء). بمعنى جميعهم، أمّا إذا كانت مأخوذة من (السور) بالهمزة، التي تعني ما بقي من الشيء، فلا تعمّ، ولذلك ليست من صيغ العموم⁷، ونجد أن ابن حزم لم يغفل مثل هذا الأمر، وهو يبيّن أن ذوات الأسوار تنقسم قسمين؛ فيكون منها ما يُفيد العموم، وعبر عنه بالكلّي، ومنها ما يُفيد التبعض، أو ما عبر عنه بالجزئي، وتقع تحت كلّ قسم منها أسماء "وهذه الأسماء التي تعطي العموم المتيقّن، أو التبعض المتيقّن؛ هي المسمّاة أسوار، لأنها كالسور المحيط بما في دائرته، أو سائر شكله، ومن هذه - أعني ذوات الأسوار- يُقوم البرهان الصحيح، وبها يقع الإلزام الذي به تبيّن الحقائق"⁸.

¹ ينظر: الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح وتعليق هاشم الخلاقي، فضل الله الطباطبائي، دار المعرفة - بيروت - لبنان، ط02، 1408هـ/1988م، 172/1.

² ينظر: إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، 161/1.

³ سورة سبأ، الآية 28.

⁴ سورة التوبة، الآية 36.

⁵ ينظر: الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، 214/5.

⁶ ينظر: الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، 44-43/5.

⁷ ينظر: الأسنوي: نهاية السؤل، 323/2.

⁸ ابن حزم: الرسائل، 194/2/1.

(2) الاسم المفرد المعرف بالألف واللام أو بالإضافة:

لقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الاسم المعرف بالألف واللام هو من ألفاظ العموم، كما جاء في قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾¹، فقد شملت الآية الذي سرق، وكذا التي سرقت، وفي مثل هذا الاسم المفرد الذي دخلت عليه (الـ) الجنسية اختلفوا، فكانت أقوالهم على ثلاث؛ قسم يرى أن هذا الاسم يُفيد تعريف المعهود، ولا يقتضي الجنس، أو استغراق العموم، فيما يرى القسم الثاني أن هذا الاسم يُفيد الجنس دون استغراقه، بمعنى أنه يُفيد حقيقة الجنس نفسه، وليس ما يصدق عليه من الأفراد، وحجتهم في ذلك "أنه لو استغرَقَ الجنس لجاز مع أنه لفظ واحد أن يؤكِّد بـ(كلّ) و(جميع)"²، إذ من غير المقبول أن نقول (رَأَيْتَ الْإِنْسَانَ كُلَّهُمْ)، ولا نستثني منه بالقول (رَأَيْتَ الْإِنْسَانَ إِلَّا الْمُؤْمِنِينَ)، فلفظ (الْإِنْسَانَ) لم يعم، لذلك يَحْسَنُ الأمر فيه في مثل هذه التعبيرات؛ لأنها لو كانت عامّة لَحَسَنَ التَّوكِيدَ فيها، وقد ردّ ابن حزم عليهم في قولهم هذا، ومثله بأن التأكيد وارد في اللغة، وفي كتاب الله وَعَجَلًا، ومن ذلك تكراره تعالى ما كرّر من الأخبار؛ كتكراره في سورة واحدة ﴿فَبِأَيِّ آءِ آتٍ رَّبِّكُمْ تَكْذِبُونَ﴾³ إحدى وثلاثين مرة، والتأكيد كالتكرار ولا فرق، ففي هذا أعظم الفائدة، لأنه تعالى علم أنه سيكون في خلقه قوم يرمون إبطال الحقائق فحَسَمَ من دعاويهم ما شاء بالتأكيد⁴، هذا ويضيف في ردّ ما جاءوا به، ويعكس دليلهم عليهم قائلاً "لو جاز أن تكون صيغة العموم للخصوص لما جاز أن يدخل عليها التأكيد فينقلها إلى العموم"⁵.

وبهذا الردّ من ابن حزم يتجلّى الفريق الثالث الذي يرى أن الاسم المفرد المحلى بـ(الـ) يفيد العموم، ويمثله إلى جانب ابن حزم جمهور الأصوليين، فقد اعتمد الشيرازي على استعمال أهل اللغة في إثبات دلالة العموم للاسم المفرد المحلى بـ (الـ)، على قوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ

¹ سورة المائدة، الآية 38.

² البصري: المعتمد، 244/1.

³ سورة الرحمان، الآية 13.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 269/1.

⁵ ابن حزم: المصدر نفسه، 270/1.

لَفِي حُسْرٍ ﴿٢﴾¹، إذ استعمل لفظ (الإنسان) بهذه الصيغة، ولم يُرد به فرداً واحداً، بل أراد عموم أفراد جنسه، فدلّ على أنّ كل ما لزمه هذا الاسم يدخل فيما أقسم به الله ﷻ²، هذا ويستدلّ على عموم الاسم المفرد المحلى بـ(الـ) من جواز استثناء الجمع منه في الاستعمال، إذ يظهر هذا في قوله ﷻ ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ﴾³، فلفظ (الإنسان) جاء بمعنى الجمع لا بمعنى الواحد، والاستثناء الوارد في الآية قد دلّ على أنه يُفيد العموم، إضافة إلى ذلك فإنّ هذا المفرد المحلى بـ(الـ) هو للعموم لاستعماله موصوفاً باللفظ الموضوع للعموم، مثلما في قوله تعالى ﴿أَوِ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾⁴، فلو لم تكن دلالة (الطفل) هي العموم لما وصفه ﷻ بلفظ الجمع (الذين)، فالاسم الموصول هذا جعل التعبير لاستغراق كلّ الأطفال، وقد ذكر ابن حزم هذا النوع من الألفاظ، فقال "ولا فرق بين وقوع اسم على ثلاثة من نوع فصاعداً إلى تمام جميع النوع..، ويبيّن وقوع اسم على ثلاثة أشياء فصاعداً مختلفة الحدود، يقع عليها كلّها وقوعاً مستويّاً ليس بعضها أحقّ به من بعض"⁵.

أما عن إضافة الاسم المفرد، فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الاسم المفرد الدال على الجنس، الذي يصدق عليه معنى القليل والكثير كما هو الحال مع لفظة (ماء)، فإنه إذا أضيف يُفيد العموم⁶، ففي قول النبي ﷺ ﴿هُوَ الطَّهْرُ مَأْوُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ﴾⁷، كانت لفظة (مأوه)، وكذلك (ميتته) تشير إلى أنه عموم لكلّ ماء البحر، وكلّ ميتة له، واللفظتان اسم جنس مفرد

¹ سورة العصر، الآية 02.

² ينظر: الطبري: تفسيره جامع البيان، 563/7.

³ سورة العصر، الآية 03.

⁴ سورة النور، الآية 31.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 285/1.

⁶ ينظر: القرابي: شرح تنقيح الفصول في اختصار الحصول في الأصول، دار الفكر - بيروت - لبنان، 1424هـ - 2004م، 143.

⁷ الترمذي: السنن، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به أبو عبيدة آل سلمان، مكتبة المعارف - الرياض، ط01، ح 69، باب الطهارة، 27.

مضاف أفادت العموم في جميع أفراد الماء والميتة¹، أما عن اسم الجنس المفرد الذي لا يَصْدُق إلاّ على الواحد من مثل (امرأة) فلا تعمّ من حيث اللفظ، لأنها بخلاف ما يَصْدُق عليه الكثير، فعندما يقول الرجل (امرأتي طالق)، لا يكون كقوله (نِسَائِي طَوَالِق)؛ لأنّ أحدهما يقتضي العموم بينما لا يقتضيه الآخر².

(3) الجمع المطلق:

وهو ما كان معرّفًا بـ(الـ) الجنسية، أو بالإضافة، وفي هذا ذهب علماء الأصول إلى أن الجموع المنكرة؛ كجمع القلّة، وجمع الكثرة، واسم الجمع، واسم الجنس الجمعي، إذا دخلت عليها (الـ) الجنسية أو بالإضافة تُفيد استغراق العموم³، ومن ذلك قوله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾⁴، ومثله قوله ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنْفِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ﴾⁵، فالألفاظ الواردة في الآيتين، وهي المؤمنون، المنافقين، المنافقات، والكفار، تدلّ على شمول جميع من يقع عليهم اللفظ ومنّ يصفهم، فهذه الجموع المحلّات بـ(الـ) الاستغراقية، قد تناولت الأفراد المنضوية تحتها دون حصر، ولذلك كان الحكم ثابتًا لكل فرد بخصوصه.

وفي إطار إفادة هذا الجمع المحلى بـ (الـ)، وبالإضافة للعموم نجد بعض العلماء يستدلّون على استغراقه، وعلى شموليته للعموم ببعض من الأدلّة؛ منها أن اللفظ عامّ باعتبار دلالته اللغوية، ثم إن اللام في الجمع ليست لتعريف الماهية والحقيقة، ذلك أنّ الجمع في أصله لم يوضع للماهية، بل لأفراد الماهية، ولا هو للعهد؛ وهو ما تعيّن منه أن تكون اللام للاستغراق؛ لأنها هي التي من ألفاظ العموم، أما (الـ) التي للعهد، أو للجنس فلا تدلّ على العموم⁶، وفي السنّة النبويّة ما يبيّن الأمر، فقد فهم صحابة رسول الله ﷺ من مثل هذه الصيغة العموم، فعند احتجاج أبي بكر الصديق رضي الله عنه على الأنصار حين طالبوا بأن تكون الخلافة، أو السّلطة العليا في الدولة مُشتركة

¹ ينظر: القرافي: نفائس الأصول، 1751/4.

² ينظر: صلاح الدين العلاتي: تلقيح الفهوم، 427.

³ ينظر: البصري: المعتمد، 240/1.

⁴ سورة المؤمنون، الآية 01.

⁵ سورة التوبة، الآية 68.

⁶ ينظر: عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، 306-307.

بينهم، وبين المهاجرين، بقولهم منّا أمير، ومنكم أمير، كان ردّه على هذا الرأى بقوله احتجاجاً بما جاء عن رسول الله ﷺ (الأئمة من قريش)¹، فصيغة (الأئمة) قد فهم منها وهي جمع محلى باللام أنّها إجماع، وقد سلّم منه الأنصار بهذه الحجة، ولو لم يدلّ الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحّت تلك الدلالة؛ لأنّ (الأئمة) إذا كان معناه بعض الأئمة من قريش لوجب أن لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين، وفي الحقيقة أنه لم ينكر عليه أحد في هذا الفهم، ولذلك كانت إجماعاً واستغراقاً للعموم منهم، هذا واستدلوا باتّفاق على صحّة الاستثناء من هذا الجمع، وكل ما يدخله الاستثناء عام².

غير أن الاختلاف بين الأصوليين كان حول دلالة هذه الصيغ على استغراق العموم إذا كان مجرداً من القرائن، كتجرده مثلاً من (الـ) الجنسية والإضافة، إذ نجد أن بعضاً من العلماء يرى فيها إفادة استغراق العموم ومنهم الجبائي؛ إذ يرى أن الجمع إذا لم يكن مضافاً نحو (أكرم رجلاً)، ولم تدخل عليه (الـ) أنه للعموم، لأنه حقيقة في الثلاثة، وفي الألف، وفي غيرها من أنواع العدد³، بينما يرى الفريق الآخر منهم، وهم جمهور الأصوليين أنّ هذه الجموع إذا لم تكون مضافة، أو لم تدخل عليها (الـ) الجنسية، لا تقتضي الاستغراق، بل هي تدلّ على جمع غير مقدّر، أو معيّن، وإذا اقتضت الاستغراق دلّت على المعرفة، فتعيّن مرادها⁴، فالذي استند إليه جمهور الأصوليين يعود إلى ما عرفت عليه قواعد الاستعمال اللغوي عند العرب؛ ومن ذلك الترقّي في الأعداد والنّعت، وإن كان الأمر كذلك فقد احتجوا بها على أن الجموع المنكرة لا تقتضي الاستغراق، ولهذا يقول بعضهم "وحجة ذلك أن قولنا (رجال) يُفيد جمعاً من الرجال، لأنك ترتقي في التثنية إليه فتقول (رجلان، وثلاثة رجال، وأربعة)؛ ولأنك تنعته بأيّ نعت

¹ النسائي: السنن الكبرى، ح 5909، كتاب القضاء، 405/5.

² ينظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 291/1.

³ ينظر: الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، حققه: محمد هيتو، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط02، 1401هـ-1981م، 316.

⁴ ينظر: المقدسي: التذكرة في أصول الفقه، اعتنى به ناجي سويد، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، ط01، 1432هـ-2011م، 31.

شئت، فنقول (رجال ثلاثة، وأربعة، وخمسة رجال)¹، فإمكانية نعت هذه الجموع ثم تعدادها قد اتخذوه حجة لهم في عدم اقتضائه للعموم، وقد ظهرت عند النحاة أنها للعشرة فما دونها، ولذلك كان نقل الأصوليين محمولاً على ما إذا كانت معرفة باللام، أما النكرة فلا تُفيد العموم، كونها من الاسم للخصوص في أصل الوضع، لأن المقصود بها تسمية فرد من الأفراد، ولذلك عند الإطلاق لا تعم، إضافة إلى ذلك يرى بعضهم أنه لا يفيد العموم الشمولي؛ لأن العرب قد استعملت معه (من) الدالة على التبعية "الذي يُحصّل الغرض في ذلك أنه لا مُنكر إلا ويليق به المعرفة من مستنده إلى الجمع المعرف، فتقول (رأيت رجلاً من الرجال)، كما تقول (رأيت رجلاً من الرجال)"²، ومن مثله إن استعملت معه (ما) دلت على أنه لا يقتضي العموم، وبما أنه تجرّد من (الـ)، واتّصلت به في الكلام (ما) دلت على أنه ليس لاستغراق الجنس، وقد بين الشيرازي ذلك في مصنّفه، وأكد عليه قائلاً "ويدلّ عليه أنه يحسن أن يصله بكلمة (ما) الموضوعية لتأكيد يقتضي اللفظ في التنكير، فيقول (أقتل مشركين ما)، و(رجالاً ما)، كما تقول (أقتل رجلاً ما)، و(مشرکاً ما)، ولو كان يقتضي الجنس، لما صحّ أن يصله بذلك، كما لا يصحّ أن يقول (أقتل المشركين ما)، و(أكرم المسلمين ما) لَمَا كان ذلك مقتضياً لجميع الجنس"³.

وعلى الرغم من أن جمهور الأصوليين أشاروا إلى أن هذا العموم لا يقتضي الاستغراق، إلا أن ابن حزم قد خالفهم فيما ذهبوا إليه، وهو ما يتضح في قولهم "وظنّ قوم أن الجمع إذا جاء بلفظ النكرة، فإنه لا يوجب العموم فقالوا (قولك: جاء رجال)، لا يفهم منه العموم كما يفهم من قولك (جاء الرجال)، وهذا ظنّ فاسد لا دليل عليه، وإنما هو ألفه لما وقع في أنفسهم من عادات سواء استعملوها في مخاطبتهم، وبخلاف معهود اللغة في الحقيقة"⁴.

¹ البصري: المعتمد، 246/1.

² إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، 171/1.

³ الشيرازي: شرح اللمع، حققه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان، ط01، 1408هـ - 1988م،

303/1.

⁴ ابن حزم: الأحكام، 313/1.

واستدلّ على تَفْنِيدِ رأيهم فيما قالوا بأنه من الاستعمال اللغوي عند العرب لقوله تعالى ﴿ وَمَا تُعْنِي الْأَيْكُ وَالنُّذْرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾¹، فهذا عموم لكل قوم لا يؤمنون، رغم أنه ورد بلفظ النكرة، وفي هذه المسألة التي يُرى فيها أنّ الاختلاف وارد بين الأصوليين وابن حزم، نرى أنه ليس كذلك لأن ابن حزم يجعل الاستيعاب، والعموم تحت معنى واحد، وعليه إذا "ورد لفظ بصورة جَمْع، وقُدِرَ على استيعابه، فلا بدّ من استيعابه ضرورة، وإلا فقد صحّت المعصية، وخلاف الأمر فإن لم يَقْدِرَ على ذلك، ولم يكن إلى استيعابه سبيل، فللناس قولان؛ أحدهما أنه واجب أن يؤدّي من ذلك ما أمكن، وما انتهى إليه الوسع، ولا يسقط عنه إلا ما عجز عنه، أو ما قام نص أو إجماع بسقوطه"²، وهنا يمثّل لما قاله بما جاء في كتابه ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾³، وقوله تعالى ﴿ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾⁴، فهذا الجمع المعرّف إن كان الإمام قادراً على استيعاب جميع مساكين المسلمين، وفقرائهم، وغازيتهم، وسائر الأصناف المسماة، ففرض عليه استيعابهم، وإذا عجز عن استيعابهم فَلَهُ أن يقتصر على بعض دون بعض⁵، وفي الحالتين يكون اللفظ قد أفاد العموم، واستوعب ما وقع تحته، وعلى هذا يكون "الجمع بلفظ المعرّف والنكرة سواء في اقتضاء الاستيعاب"⁶.

فما استنكر علماء الأصول أن يكون عمومًا واستغراقًا لما يقع تحته، يرى ابن حزم أنه كذلك، إذ لم يعترف إلا باستيعابه لما يقع تحته، وذلك لأنه لا يريد من معنى العموم "كل موجود في العالم، وإنما عنيًا كلّ من اقتضاه اللفظ الوارد، وكلّ ما اقتضاه الخطاب، فعلى هذا قلنا بالعموم، وإنما أردنا حَمْلَ كل لفظ أتى على ما يقتضي، ولو لم يقتض إلا اثنين من النوع، فإن ذلك عموم لهما"⁷.

¹ سورة يونس، الآية 101.

² ابن حزم: الإحكام، 312/1.

³ سورة التوبة، الآية 60.

⁴ سورة البقرة، الآية 180.

⁵ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 312/1.

⁶ ابن حزم: المصدر نفسه، 313/1.

⁷ ابن حزم: المصدر نفسه، 266/1.

مما يعني أن مفهوم العموم عند ابن حزم يقتضي كل ما يقع عليه اللفظ، دون أن يحدّد عدده، وإنما يكفي أن يكون دالاً على الجمع، والجمع في اللغة يقع على ما زاد عن الاثنين، وعليه فلا ضير من القول بعمومه وإن دلّ على الثلاثة، لأن القول بغير ذلك لا يتمّ إلا إذا جاء ما يدل على أنه يختصّ بذلك بعض الجمع دون بعضهم الآخر؛ من مثل الصفة، أو العدد، أو الاستثناء¹، وكذلك جموع النكرات فإذا قال قائل (لَأَكْرِمَنَّ رَجَالًا)، يكون المراد من كلامه هو إكرام كل واحد مما دلّ عليه لفظ (رجال) ليس دفعة واحدة، وإنما الإكرام يخصّ كل واحد من هؤلاء، ومثله قوله تعالى ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ﴾²؛ أي على كل واحد منكم بنفسه، وليس المراد الجموع، وإن كان قد ردّ مثالهم هذا لأن (أنفس) معرفة، عُرِّفَتْ بالإضافة فعمّت³، ومن غير ما جاء في قوله تعالى، فإن الخلاف الواقع بين المنكرين والمثبتين هو خلاف لفظي، لأن من نفى عموم الجمع المنكر أراد العموم الاستغراقي، أما من أثبتته فقد أراد العموم الشمولي، إضافة إلى ذلك فإن ابن حزم يرى أن كلّ عموم ظاهر، ومن ذلك يكون كلّ ما يظهر من العموم يُعمَل به، وما من حاجة إلى التوقّف بحثاً عن نص أو دليل يحدّد ما يظهر من هذا العموم، مما لا يظهر منه، فاللفظ العام لفظ ظاهر، ولا يُرجع فيه عن ذلك إلا إذا جاء دليل أخرج هذا العموم عما يقتضيه "فالواجب حمل كلّ لفظ على عمومه، وكلّ ما يقتضيه اسمه دون توقّف، ولا نظر؛ لكن إن جاءنا دليل يُوجب أن نُخرِج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ"⁴.

4 النكرة في سياق النفي:

تعدّ هذه الصيغة وما يلحق بها من النكرة في سياق الشرط، والنهي محلّ خلاف بين الأصوليين في دلالتها على العموم أو الخصوص، كغيرها من الألفاظ، والصيغ الأخرى، غير أن غالبية الأصوليين رأوا أن هذه النكرة تعمّ، وهي في سياق النفي أو النهي، بمباشرة الأداة لها، أو بمباشرة عاملها، ومن ذلك قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾⁵، فالنفي وإن كان

¹ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 276/1.

² سورة المائدة، 105.

³ ينظر: السبكي: الإجماع، 84/2.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 264/1.

⁵ سورة البقرة، الآية 286.

قد باشر عامل النكرة؛ وهو الفعل (يَكْلِفُ)، إلا أنه أفاد تقرير عدم تكليف كل نفس بما لا تحمل طاقتها، ولأن النهي كالنفي، إذ أنه نفي ضمني، فهو ظاهر -أيضاً- في العموم، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْشَأْنِيَّ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾¹.

وإن كان العلماء من أصوليين، ونحاة قد أطلقوا حكم عموم النكرة في سياق النفي، فإننا نجد بعضهم يقف على أداة النفي (لا) في دلالتها على العموم، وذهبوا فيها مذهبين اثنين؛ أحدهما متعلق بقولنا (لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ) (بالرفع)، لا تعمّ كونها جواباً لمن قال (هَلْ رَجُلٌ وَاحِدٌ فِي الدَّارِ؟)، فيكون الرد عنه بـ (لَيْسَ فِي الدَّارِ رَجُلٌ وَاحِدٌ بَلْ اثْنَانِ، أَوْ بَلْ كَثِيرٌ)، فكان نفي الرجل بوصف الوحدة، إثبات بوصف الكثرة، وتحت هذا المذهب كانت للعلماء آراء مختلفة؛ فمنهم من يرى أنها في مثل هذا الأمر لا تدلّ على أنه نفي لمعنى الخبر عن الجنس كله فرداً فرداً دلالة قاطعة لا تتحمل معها أمراً آخر، وإنما تدلّ دائماً على احتمال أمرين اثنين؛ فإما النفي للخبر عن الواحد، أو عن كل فرد من الجنس إذا دخلت على المفرد، وإما دلّت على نفي معنى الخبر عن المثني فقط، أو الجمع فقط إذا دخلت على مثني أو جمع، وعليه ليست نصّاً في أمر واحد²، هذا ورأى فيها الزمخشري عند تفسيره لقوله تعالى ﴿مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾³، وقوله ﴿عَجَلٌ﴾⁴ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِّنْ آيَةٍ ﴿رَأْيًا مُّخَالَفًا يُشِيرُ فِيهِ إِلَىٰ أَنْ مَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ مِنْ نُّكْرَةٍ لَمْ يُفِدْ بِهَا الْعُمُومَ إِلَّا بِوُجُودِ لَفْظِ (مِنْ)، هذه اللفظة التي قد وضعتها العرب لإفادة العموم، وساوت بين (مِنْ) الجارّة و(مَنْ) الشرطية في هذا المعنى، فالنكرات الخاصة لا تفيد العموم في ذاتها، وإنما يحصل لها بـ (مِنْ) إذا دخلت عليها⁵، ولكن قد نبّه بعض العلماء إلى الخطأ في صرف معناها إلى الوحدّة، وعدم نفي الجنس كابن هشام⁶، والأزهري⁷، وأضاف عليهم من المعاصرين بعضهم،

¹ سورة الكهف، الآية 23.

² ينظر: عباس حسن: النحو الوافي، 602/1.

³ سورة الأعراف، الآية 59.

⁴ سورة الأنعام، الآية 04.

⁵ ينظر: القرافي: نفائس الأصول، 1798/4.

⁶ ينظر: ابن هشام: معني اللبيب، 296/3.

⁷ ينظر: خالد الأزهري: شرح التصريح، 337/1.

فقال إن "الاستعمال الآن يؤيد بشدة أن اسم (لَا) عندما يكون نكرة؛ فهي لنفي الجنس، وليست لنفي الوحدة، والتَّنْكِير هنا أمر مناسب يتماشى مع استعمالها في هذه الحالة؛ لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم"¹.

والمذهب الآخر يعتمد قول (لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ) بلفظ البناء على الفتح بأنها أبلغ في النفي²، فدلت على العموم، وهي جواب على من قال (هَلْ مِنْ رَجُلٍ فِي الدَّارِ؟)، فكان السؤال عن مطلق الرُّجُل، بمعنى أنك تريد جميع من يقع تحت هذا المفهوم بأنه ليس في الدار "لأن الأصل أن تقول (لَا مِنْ رَجُلٍ فِي الدَّارِ)، فتدخل (لَا) في كلامك على (من) التي في كلامه، لأنك تقصد نفيه على وجهه، فلما حُذِفَتْ (من) مع بقاء معناها مُرادًا، بنيت كلامك لِتَضْمَنَهُ المَبْنِيّ الذي هو (من) بخلاف (لَا رَجُلٌ) بالرفع ليس فيها (من) فلم يتضمّن المنفيّ، فلم تُبَيَّنْ"³.

ومنهم من ينفّي هذا كله ويرى أن العموم يُفَاد من النكرات العامّة، مثل أحد، وشيء، وغيرهما، فإذا أُرِدَتْ العموم من تلك الصّيغ استعملت النكرات العامّة فتقول (مَا جَاءَنِي أَحَدٌ)، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا فُحْنٌ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾⁴، ومثله قوله تعالى ردًّا على اليهود ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ بِهٖ مُوسَىٰ﴾⁵؛ إذ سألوا، واستنكروا أن يكون الله قد أنزل شيئًا ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾⁶، فالعموم الذي ظهر في قولهم ألزم الردّ عليه بالواحد، وهو الكتاب الذي جاء به موسى ﷺ، فالمعنى يدلّ على أن النكرة في قولهم غير مختصّة بمعيّن، ولأن النفي لا اختصاص له، فإذا انضمّ النفي الذي لا اختصاص له إلى التَّنْكِير الذي لا يختصّ بمعيّن اقتضى ذلك العموم⁷.

¹ سليمان ياقوت: النواسخ الفعلية والفرعية (دراسة تحليلية مقارنة)، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، 2004م، 234.

² ينظر: ابن الحاجب: الإيضاح شرح المفصل، 384/1

³ القرابي: نفائس الأصول، 1796/4.

⁴ سورة البقرة، الآية 102.

⁵ سورة الأنعام، الآية 91.

⁶ سورة الأنعام، الآية 91.

⁷ ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 111-110/3.

ولكن هذا المعنى لا ينطبق على وجود (مِنْ) في التعبير، لأن معنى العموم ظاهر فيها، فإذا قلنا (مَا جَاءَنِي مِنْ أَحَدٍ)، لم يُردْ بِـ(مِنْ) إنشاء العموم، وإنما هي لتأكيد، وهو ما يُفهم من قولهم "وقد تدخل في موضع لو لم تدخل فيه كان الكلام مستقيماً، ولكنها توكيد بمتزلة (مَا)، إلا أنها تَجُرُّ، لأنها حرف إضافة، وذلك قولك (مَا أَتَانِي مِنْ رَجُلٍ)، و(مَا رَأَيْتُ مِنْ أَحَدٍ)، ولو أَخْرَجْتَ (مِنْ) كان الكلام حَسَنًا، ولكنه أكد بِـ(مِنْ)؛ لأن هذا موضع تبعيض، فأراد أنه لم يأت به بعض الرجال والناس¹، فالنفي الوارد في قولنا (مَا أَتَانِي مِنْ رَجُلٍ) قد أفاد العموم بدخول (مَا)، وكذلك هو الأمر في قولنا (مَا رَأَيْتُ مِنْ أَحَدٍ)، أما (مِنْ) فهي لتأكيد هذا الكلام، ومن ثم كان معناه لم يأت بعض الرجال، ولا بعض الناس، وإنما أتوا عمومها، لأن الكلام من غير دخول (مَا) يدل على التبعيض، وبما أن (مِنْ) تزيد في تقوية معنى لم يأت بعض الرجال، ولا الناس كان الكلام مستقيماً، ودلالته واضحة إن دخلت على التركيب، وإن لم تدخل عليه.

أما عن ابن حزم فتتضح إرادته للعموم في هذه الصيغة في معرض كلامه عن حديثه عَنْ النَّبِيِّ ﷺ؛ إذ قال **(لَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيٍّ)**²، فالمعتمد لديه وبإجماع من الأمة يقتضي حمل هذا الخطاب على عمومهم؛ إذ المعنى أنه آخر النبيين³، والمتبين - كما أشرنا سابقاً - أن الجمع بلفظ المعرفة والنكرة سواء في اقتضاء العموم عند ابن حزم حتى وإن دخل عليه النفي، ففي قوله تعالى **﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾**⁴ لم يُباشِرِ النفي النكرة، ومع ذلك دل المعنى على أنه عموم لكل قوم لا يؤمنون بالله⁵، وبما أن الدليل لم يَقُمْ على صرف اللفظ عن عمومهم، امتنع عن تخصيصها، وجعل ما ذهب إليه بعضهم في ذلك فاسداً، ثم أشار إلى أن ما ظنّه بعضهم يعود لما أَلْفُوهُ في استعمالهم الخطابية، وإن كان في الأصل مخالفاً لمعهد اللغة، فعندما استشهد بقوله تعالى أبطل ما ظنّه بعضهم، وأقرّ بمجيء النكرة في سياق النفي عموماً لما يقع تحتها، ولم

¹ سيبويه: الكتاب، 225/4.

² ينظر: الترمذي: السنن، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد الألباني، اعتنى به: مشهور آل سلمان، مكتبة المعارف -

الرياض، ط 01، (د.ت)، ح 2272، كتاب الرؤيا عن رسول الله ﷺ، باب ذهب النبوة وبقية المبشرات، 514.

³ ينظر: ابن حزم، الإحكام، 279/1.

⁴ سورة يونس، الآية 101.

⁵ ينظر ابن حزم: الإحكام، 313/1.

يَكْتَفٍ بِهَذَا بَلْ أورد مجموعة من الشواهد القرآنية التي تؤيد صحة كلامه، ومنه قوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرَ وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴾¹، فقد بين بأن ما "أخبرونا على قوله تعالى، في هذه الآية إن سمعهم، وأبصارهم، وأفئدتهم لم تُغن عنهم شيئاً، أهو على عمومه؟ أم يقولون إنها أغنت عنهم شيئاً؟ فإن قلتُم كذبتُم ربكم، وإن لم تقولوا تركتُم مذهبكم الفاسد، ومثل هذا في القرآن كثير جداً، بل هو الذي لا يوجد غيره أصلاً في شيء من القرآن والكلام إلا في مواضع يسيرة قد قام الدليل على خصوصها، ولو لا قيام الدليل على خصوصها لم يحل لأحد أن يحملها إلا على العموم"²، فدلالة النفي على العموم تكثُر في القرآن، وفي معهود كلام العرب، وعليه لا يُحمل النفي على الخصوص إلا بقيام دليل، ومن ذلك كان اعتقادهم في أن (لا) هي للوحدَة غير مقبول؛ لأن الألفاظ تُحمل على عمومها ما لم يرد ما يخصّص معناها، وهذه الصيغة تحتاج هي الأخرى إلى قرينة تحدّد المنفي من الكلام "فالمهمّ عند إعمالها هو فهم معناها، وإدراك أثرها المعنوي في الجملة، ليحسن استخدامها على الوجه الصحيح"³.

5- الأسماء المبهمة:

وتقع تحت هذه الصيغ عند علماء الأصول كلّ من أسماء الشرط، وأسماء الاستفهام ثم الأسماء الموصولة، وهي ألفاظ يُستفاد منها العموم، وهي في التركيب لأنها "لا تُفهم بذواتها، وإنما تُفهم بصيلاقتها الداخلة عليها، فتصير المبهمة مع صليتها ككلمة واحدة"⁴، وقد عدّد الأصوليون هذه الأدوات مُقتصرين في ذلك على ما كان منها اسماً لا حرفاً، أها تفيد العموم، ومن ذلك (من وما)، فهما اسمان قد اتفق علماء الأصول على إفادتهما العموم في الشرط خاصة، مثلما جاء في قوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾⁵، فاستعمال (من) في الآية

¹ سورة الأحقاف، الآية 26.

² ابن حزم: الإحكام، 268/1.

³ عباس حسن: النحو الوافي، 601/1.

⁴ السمر قندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق عبد الملك السعدي، 1404هـ - 1984م،

377/1.

⁵ سورة البقرة، الآية 185.

للدلالة على عموم الأشخاص، إذ إن كلَّ فردٍ عَلِمَ بدخول شهر الصيام لرؤيته الشهر وجب عليه الصيام، وكذلك يكون كلَّ استعمال لها، فـ(مَنْ) الشرطية تدلُّ على العموم وهي في التركيب لأنها "اسم بمعنى الذي، وتكون للشرط، وهو اسم مُعْن عن الكلام الكثير المتناهي في البعاد والطول، وذلك أنك إذا قلت (مَنْ يَقُمْ أَقْمَ مَعَهُ) كفاك ذلك عن ذكر جميع الناس، ولولا هو لاحتجتَ إلى أن تقول (إِنْ يَقُمْ زَيْدٌ أَوْ عَمْرُو أَوْ جَعْفَرٌ أَوْ قَاسِمٌ)، ونحو ذلك"¹، ومثله في (مَا) قوله ﷻ ﴿وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا﴾²، قد أفادت معنى العموم لكلَّ ما يصدر عن جميع الناس من أفعال الخير، فالله سبحانه وتعالى يعلم بها، ويعظم أجره عليها.

أما فيما يخصُّ دلالتها على الاستفهام والموصول، فقد ذهب جمهور علماء الأصول إلى أنها تفيده، كما ورد في قوله تعالى ﴿قَالَ وَمَنْ يَقْنُطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّيَ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾³، وفي قوله ﷻ ﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁴، ومن عمومها في الصلوة قوله سبحانه وتعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾⁵، وقوله تعالى ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾⁶، هذا ونفهم إقرار ابن حزم بدلالة العموم في هذه عندما تتمعن في ردّه على القائلين بالخصوص، إذ يرى أنهم قد أنكروا العموم في مسائل مشابهة لما ورد في قوله تعالى عن (مَا) ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾⁷، بينما تم حملها عليه في هذه

¹ ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط 01، 1421هـ - 2000م، مادة (منن)، 470/10.

² سورة المزمل، الآية 20.

³ سورة الحجر، الآية 56.

⁴ سورة فاطر، الآية 02.

⁵ سورة الحج، الآية 18.

⁶ سورة النحل، الآية 96.

⁷ سورة النساء، الآية 22.

الآية، وليس لهم دليل في ذلك، مما يعني أن قولهم بالعموم كان اعتماداً على ما اقتضاه اللفظ، وقد تناقض مع ما تَمَدُّهُبُوا به، إذ هم يَخَصِّصُوا ألفاظاً في موضع، ويعمّموها في موضع آخر، ومنه أن حملوا النكاح في قوله تعالى ﴿ وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحَهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ﴾¹ على الوطاء خاصة، بينما حملوه في قوله ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ على عموم ما يقع عليه اسم النكاح، رغم عدم وجود الدليل على أنه كذلك²، ومنه ما جاء عنه في بيان قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾³، فقد كانت (مَا) تدلّ على إباحة النساء والمآكل كلّها، وكلّ ما هو في الأرض، مما يعني أنها تستعمل لإفادة العموم عنده⁴، وإذا كان يَسْتَنَكِرُ عليهم هذا التناقض، فهذا يعني أنه يعترف بدلالاتها في جميع الحالات على العموم، إلا إذا قام الدليل على خصوصيتها، وإن كان ابن حزم لم يشر إلى استعمال الاسمين في موضع النكرة الموصوفة إلا أن غيره من الأصوليين قد تناولوها، وبيّن أنها لا تفيد العموم⁵.

ومما ذكره ابن حزم في دلالة صيغ هذا القسم على العموم قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾⁶؛ إذ أنّ الاسم الموصول (الَّذِينَ) قد دلّ -وبإجماع أهل الظاهر على حدّ قوله- على العموم، ولهذا يُسْتَوْجَبُ حدّ القذف كاملاً على كلّ قاذف لمحصنة بما تحمله اللفظة من معنى، وبما يقع عليها اسم المحصنة من عفاف، أو إسلام، أو زواج، وعليه توجّب الحدّ من قاذف الأمة، والكافرة، والصغيرة.. وغيرها⁷، وهو في مثل هذا الاسم يذهب كعادته إلى أنّ إفادتها في الحقيقة هي للعموم، وإنّ دلت على غير ذلك فلا بدّ من دليل يَصْرِفُهَا إليه.

¹ سورة النور، الآية 03.

² ينظر: ابن حزم: الإحكام، 277/1، 285.

³ سورة البقرة، الآية 29.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 295/1.

⁵ ينظر: الآسنوي: التمهيد في تخريج الفروع، 303-304.

⁶ سورة النور، الآية 04.

⁷ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 286/1.

- أقسام العموم عند ابن حزم:

لقد كان من ابن حزم أثناء حديثه عن صيغ العموم؛ وهي من الألفاظ التي يمكن أن يعترتها بعض الغموض، أو الإبهام في دلالتها على معناها، أن قسّم العموم إلى قسمين اثنين؛ مفسّر ومجمل، فالمفسّر متعلّق بتلك الصيغ التي تدل في ظاهرها على العموم، خاصة وأنه يحُدّ المفسّر بقوله "النص المفسّر الذي يُفهم معناه من لفظه، وكان يمكننا استعماله على عمومته، ولو لم يأتنا غيره"¹، فهذا القسم يخص ألفاظ العموم؛ لأن اللفظ العام على عمومته إلى أن يُقَم دليل على تخصيصه، مما يعني أن العموم ظاهر ومفسّر، لأن معناه مفهوم من لفظه، أما القسم الثاني فهو المجمل "الذي هو في اصطلاح الأصوليين المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللفظ ومبتغاه"²، أما عن ابن حزم فيعرفه بقوله "الذي لا يُفهم من ظاهره معناه، فلا بدّ من طلب المراد فيه من أحد موضوعين؛ إمّا من نص آخر، وإمّا من إجماع"³، ولعل عدم فهم معناه عند سماعه قد منَع العمل به، ولذلك طُلب المعنى من أحد الموضوعين؛ وهما النص، أو الإجماع⁴، لذلك فإن لم تكن دلالة اللفظ صريحة في بيان المعنى المراد طُلب فيها من غيره، وهو ما نفهمه -أيضاً- من تعريف بعض الأصوليين للمجمل، بأنه "ما لا يعقل معناه من لفظه، ويفتقر في معرفة المراد من غيره"⁵.

فاللفظ الذي قد خفيت دلالاته على المراد منه، ولا يُمكن إدراك المعنى من ظاهره يتمّ ببحث معناه، وتفسيره من النصوص الشرعية الأخرى، أو من الإجماع، ومن ذلك ما اعتمده في بيان قوله تعالى ﴿حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾⁶، فلفظة (من)، لم يدلّ ظاهر معناها على المراد منها، ولذلك فهي لا تدلّ على العموم؛ لأنها "لو كانت الأموال مُرادّة على

¹ ابن حزم: الإحكام، 294/1.

² إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، 232/1.

³ ابن حزم: الإحكام، 302/1.

⁴ ينظر: ابن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، مكتبة المعارف - الرياض، 1403هـ/1983م،

107/1.

⁵ الشيرازي: شرح للمع، 454/1.

⁶ سورة التوبة، الآية 103.

عمومها لكان ذلك ممتنعاً؛ لأن ذلك يُوجب الأخذ من كل بُرّة، ومن كل خردلة، ومن كل سُمّة، لأن كل ذلك أموال، فلما صحّ بكلّ ما ذكرنا أنه تعالى لم يُرد كل مال وجب طلب معرفة الأموال التي تجب فيها الزكاة¹، وعلى هذا كانت الصيغة في قوله تعالى من الجمل الذي طلب معناه من إحدى الطرق التي ذكرها، "وأما قوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾، فإننا صرنا في ذلك إلى بيان نصوص وردت في ذلك، وتركنا ما لم يأت فيه نص من الأموال، فلم نأخذ منه شيئاً، لما ذكرنا من تحرم أخذ مال مسلم بغير طيب نفسه، فحرم أن يؤخذ من مال مسلم شيء أصلاً إلاّ بنص بين جلي أو إجماع؛ لأن قوله تعالى هو مستثنى من جملة تحريم أموالهم، فلا يخرج من ذلك النص الأكثر الأعم إلا ما بينه نص أو إجماع².

فنصّ قوله تعالى في هذه الآية لا يصحّ الاحتجاج بظاهره، لأنه غامض الدلالة، وما دام كذلك افتقر إلى ما يبيّن معناه، ويحدّد مقصود الشارع الحكيم من لفظه، وقد رأى ابن حزم كغيره من الأصوليين إلى طلب المراد منه بنص آخر له علاقة به، أو بالإجماع، فيقول "وذلك بأن نأخذ بما أجمعوا عليه من المراد بمعنى ذلك الجمل، ونترك ما اختلفوا فيه، فهذا هو حقيقة ما أمرنا به من الأخذ بالإجماع، وترك كل قول لم يقم عليه دليل"³.

2- دلالة الخاص

إن مسار العلماء في تناول العام، والنظر فيه، وفيما يتعلّق به قد قادهم ضرورة إلى البحث فيما هو خاص، ذلك أن اللغة التي بحثوا فيها، وهي العربية لغة القرآن الكريم، والسنة الشريفة قد حوت ألفاظاً ذات دلالات مختلفة، فكان منها ما يدلّ على فرد بعينه، ومنها ما يدلّ على أفراد كثيرة تقع كلها على ذات اللفظ، فهذه الخاصية التي تميّزت بها اللغة العربية قد جعلت علماء الأصول خاصة يسلكون طرقاً شتى لفهم النصوص الشرعية، وحسن إدراك ما تتضمنه من أحكام وقواعد، فكان منهم أن أشاروا إلى أهمّ مظهر من مظاهر التطور الدلالي للغة، والمتعلّق بتخصيص دلالة العام، ولأن الانتقال الدلالي ظاهرة طبيعية يمكن رصدها بوعي لغوي لحرورية

¹ ابن حزم: الإحكام، 294/1.

² ابن حزم: المصدر نفسه، 305/1.

³ ابن حزم: المصدر نفسه، 302/1.

النظام اللغوي المرن، الذي تنتقل فيه العلامة اللغوية من مجال دلالي معيّن إلى مجال دلالي آخر¹، نجد أنهم، وبفضل حسّهم اللغوي القوي يبيّنون الدور الفعال الذي يلعبه تخصيص المعنى في تحديد دلالة النص، واستنباط الحكم الشرعي منه، ولذلك جعلوا البحث في تخصيص العام من أشرف منازل علوم الشريعة، ومن أدقّها بحثاً، ومنهجاً في الدرس الأصولي، وذلك لأن "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي، والشرع سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"².

- الخاص لغة واصطلاحاً

الخاص خلاف العام³، والخاص يُطلق بمعنى المفرد، ومنه خصّصه، واختصّه أفردّه به⁴، وخصّه بالوّد إذا فضّله دون غيره⁵، وقد قال الفيروزبادي "الخصوص التفرد ببعض الشيء مما لا يشاركه فيه الجملة، وذلك خلاف العموم"⁶، ويقصد به -أيضاً- الانفراد، وقطع الاشتراك، فكل اسم دلّ مسمّاه على الانفراد الذي يُنابي العموم، والاشترك هو خاص⁷.

وحقيقة الخاصّ من الوجهة اللغوية لا تبتعد عما حدّ به علماء الاصطلاح هذا اللفظ، فهو يدل على "الذي يتحلّل فيقع على شيء دون أشياء، وذلك كقوله جلّ ثناؤه ﴿وَأَمْرًا مُمَوَّنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾⁸، وكذلك قوله ﴿وَأَتَقُونَ يَأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁹، فخاطب

¹ ينظر: منقور عبد الجليل: علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، (د.ط)، (د.ت)،

² الغزالي: المستصفى، 04/1.

³ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (خصص)، 111/3.

⁴ ينظر: ابن سيده: المحكم والمحيط، مادة (خصص)، 360/4.

⁵ ينظر: الزبيدي: تاج العروس، مادة (خصص)، 551/17.

⁶ الفيروزبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة،

ط03، 1416هـ - 1996م، 547/2.

⁷ ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 351.

⁸ سورة الأحزاب، الآية 50.

⁹ سورة البقرة، الآية 197.

أهل العقل"¹، وخصّهم بالحديث دون غيرهم، وقد حدّه بعضهم بأنه "كل لفظ وُضِعَ لمعنى واحد معلوم على الانفراد، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد"²، وقيل فيه "اللفظ الدال على مسمى واحد، وما دلّ على كثرة مخصوصة"³، أمّا عن ابن حزم فيقول فيه "هو حَمَلُ اللفظ على بعض ما يقتضيه في اللغة دون بعض"⁴، وقد اتّفقت هذه التعاريف مع غيرها مما جاء في اصطلاح الأصوليين على أن الخاص قَصْرٌ للعام على بعض أفرادهِ⁵، أو أنه إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ العام⁶، ولذلك إذا ثبت عموم اللفظ ثم قُصِرَ على بعض ما يصلح له كان ذلك تخصيصاً، فكلّ خطاب يُتصوّر فيه العموم والشمول لا بد أن يُتصوّر فيه التخصيص؛ لأن التخصيص صرّف للفظ عن جهة العموم إلى جهة الخصوص، وما لا عموم له لا يُتصوّر فيه هذا الصرّف⁷.

وقد بحث علماء الأصول فيما يَصْرِفُ العام إلى الخصوص، فوجدوا أن "اللفظ العام إذا دخله تخصيص، فإنما يكون ذلك بناء على قرينة حالية، أو قرينة مقالية"⁸، ولأن التخصيص خاضع لقصد المتكلم وإرادته، احتاج إلى ما يبيّن هذا القصد، ويُظهِر ما غمض فيه، وقد تبيّن لهم من خلال ما وقفوا عليه في الخطاب الشرعي أثناء استنباطهم للأحكام الشرعية أن "اللفظ العام لا يُخصّص إلاّ بقرينة تقترب به، فإن لم تكن قرينة امتنع تخصيصه"⁹، وهذه القرينة قد انقسمت عندهم إلى قسمين اثنين؛ قرينة حالية، يُخصّص فيها العام بمخصّص غير لغوي، وأخرى هي قرينة مقالية، يُخصّص فيها العام بمخصّص لغوي.

¹ ابن فارس: الصاحي، 214.

² السرخسي: الأصول، 124/1-125.

³ الزركشي: البحر المحيط، 240/3.

⁴ ابن حزم: الإحكام، 36/1.

⁵ ينظر: السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت -

لبنان، ط02، 1424هـ - 2003م، 47.

⁶ ينظر: الأسنوي: نهاية السؤل، 374/2.

⁷ ينظر: الأمدي: الإحكام، 345/2.

⁸ ابن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، 234/1.

⁹ الغزالي: المنحول في تعليقات الأصول، تحقيق: محمد هيتو، دار الفكر - دمشق، 1400هـ، 184/1.

- المخصّصات:

1- المخصّص اللغوي

ويُصطَلح عليه -أيضاً- بالمخصّص غير المستقلّ، والمراد به المتصل الذي يكون جزء من النص المشتمل على العام¹، فهو لا يستقلّ بنفسه في إفادة التخصيص، ولا يفيد معناه إلا بوصله بالكلام المتقدّم عليه²، وكان تركيز علماء الأصول في بحث المخصّصات اللغوية المتصلة على أنواع؛ كالصفة، والشرط، والغاية، والاستثناء..، وقد تفاوتوا في تعدادها، فاتّفق معظمهم على أنّها أربعة هي؛ الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية³، وأضاف بعضهم بدّل البعض⁴، بينما زاد آخرون في تعدادها إلى أن أوصلها إلى الاثني عشر نوعاً، ومن أولئك القرافي الذي يقول "المعدود في كتب الأصول من المخصّصات المتصلة أربع خاصة الصفة، والاستثناء، والغاية، والشرط، وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر؛ الأربعة المتقدّمة وثمانية أخرى، وهي؛ الحال، وظرف الزمان، وظرف المكان، والمجرور، والتّمييز، والبدل، والمفعول معه، والمفعول لأجله، فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقلّ بنفسه"⁵، وهذه العلاقات النحوية التي أشار إليها القرافي، وركّز عليها غيره من علماء الأصول في مجال تخصيص دلالة العام، تُعدّ من العلاقات التكميلية للمعنى التركيبي، ذلك أنّها لا تستقلّ عن اللفظ العام بل تفتقر إلى الاتّصال به؛ فهي كلام لا يصلح النطق به وحده⁶.

1-1-1 الصفة

يُعدّ التخصيص بالصفة غرضاً من الأغراض البلاغية التي تُفيد تقييد المعنى العام وتضييقه، وبالنظر إلى أهمية مباحث العام عند الأصوليين كانت عنايتهم بهذا الجانب من تخصيصه بالصفة تفوق عناية الآخرين خاصة علماء النحو، ويبدو أن مَبْلَغ اهتمامهم بالصفة، ودلالاتها على

¹ ينظر: البصري: المعتمد، 283/1.

² ينظر: القرافي: شرح تنقيح الفصول، 171.

³ ينظر: الآمدي: الأحكام، 350/2.

⁴ ينظر: الأسنوي: نهاية السؤل، 277/2.

⁵ القرافي: الفروق وأنوار البروق، 329/1.

⁶ ينظر: القرافي: نفائس الوصول، 1935/4.

التخصيص قد وَقَفَتْ بهم عند بيان وجهة نظرهم فيها، وبذلك بينوا الفرق بين عملهم، وعَمَل غيرهم، إذ ركزوا على الصفة المعنوية التي "تدلّ على معنى قائم بشيء؛ سواء أكان اللفظ الدالّ عليه جامداً، أو مشتقاً فعلاً، أو غير فعل، وليس المراد بها الصفة النحوية المسماة التّعت"¹، وعلى هذا كانت الصفة التي درسوها غير التي تناولها النحاة، وهو ما نفهمه من حدّ كلّ فريق منهم لها، فقد ذكّر النحاة في بيان مدلولها بقولهم "الاسم الدالّ على بعض أحوال الذات"²؛ أي ما دلّ على الذات بصفة من الصفات؛ كطويل وقصير، وعامل وأحمق، وقائم وقاعد، وسقيم وصحيح، وفقير وغني³، وهم بحدهم هذا لا يميّزونها عن التّعت الذي "يقال له الوصف، والصفة، والنعت عبارة الكوفيين، وربما استعملها البصريون، وهو التابع المقصود بالاشتقاق وضعاً، أو تأويلاً"⁴، ففوق اللفظين على ذات المدلول دليل واضح عند المدرّستين على أن الصفة هي التّعت، زيادة على ذلك فإن كلاً منهما تابع، ومشتق، أو مؤوّل به، وهي مقتصرة عند الصّفة اللفظية؛ لذلك اختصّت بالنّعت.

أما عند الأصوليين، فهي "دلالة اللفظ المقيّد بصفة على نفي الحكم عن الموصوف عند انتفاء تلك الصفة"⁵، كما يُراد بها "دلالة تعليق الحكم بصفة من صفات الذات على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة"⁶، فالصّفة حسب مفهومهم هي بمعنى الوصف، إذ أنّها تقيّد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختصّ ببعض معانيه ليس بشرط، ولا استثناء، ولا غاية، ولا هو النعت فقط⁷، وعلى هذا فهم يُخرِجون مدلول الصفة عن الذي قصده النحاة؛ لأن معالجة الأصوليين له تقع على الصفة المعنوية لا اللفظية، وهو ما يُفهم من قولهم "ليس المراد بالصفة

¹ السيد الهاشمي: جواهر البلاغة، 171.

² الجرجاني: التعريفات، 134.

³ ينظر: الزمخشري: المفصل في علم العربية، 114.

⁴ ابن عقيل: المساعد على تسهيل الفوائد، تحقيق كمال بركات، دار الفكر - دمشق، ط01، 1402هـ - 1982م، 401/2.

⁵ وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق - سوريا، ط01، 1419هـ -

1999م، 171.

⁶ ابن الملقن: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، تقديم: صالح الفوزان وبكر بن عبد الله أبو زيد، حققه: عبد العزيز المشيقح، دار

العاصمة، (د.ط)، (د.ت)، 381/7.

⁷ ينظر: أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، 30-31.

التّعت، بل المتعرّض لقيّد في الذات نعتاً كان، أو غيره من المشتق، وظرف الزمان، والمكان¹، فالأصوليون عند تناولهم للصفة لم يحصروها تحت معنى النعت، وإنما بحثوها من معنى واسع، وشامل لأنواع تزيد عمّا شملته الصفة، أو النعت في النحو؛ لأن "المراد بها المعنوية، لا التّعت بخصوصه"².

والظاهر أن الصفة قيّد من القيود للمحكوم عليه، ولذلك كان كلّ ما يصلح أن يكون قيّداً نعتاً كان، أو غيره يدخل تحت الصفة. بمعنى الأصوليين، وبما أن المعاني هي التي وُضِعَت لتقييد الذات، كانت حقيقة الصفة بالنسبة إليهم تخصّصاً ما وُضِعَ ليُدلّ على الذات باعتبار المعنى، أو مطلق القيّد الذي يفيد تحديد لفظ آخر، وتقليل شيوعه³، وقد قال التفتازاني "تخصيص الشيء بالصفة؛ أي نقض شيوعه، وتقليل اشتراكه، وذلك بأن يكون الشيء مما يُطلَق على ما له تلك الصفة وعلى غيره، فيتقيّد بالوصف ليقترصر على الدلالة على ما له تلك الصفة، دون القسم الآخر"⁴، فاستعمال الصفة يكون لإخراج بعض ما كان داخلياً تحت اللفظ، وصارفاً له عن عمومته، وهي تُوجِب تقييد الحكم، وقصره على بعض أفرادها، كما أنها تُفيد أغراض أخرى ذكرها النحاة في قولهم "وفائده تخصيص أو توضيح، وقد يكون مجرد الثناء، أو الذمّ، أو التأكيد"⁵، وهم في تحديدهم لهذه الأغراض البلاغيّة قد اعتمدوا على التركيب اللغوي للجُمَل المشتملة على الصفة، حتى إنهم ميّزوا بين التركيب الذي ترد فيه الصفة بعد المعارف، ووجدوا أنّها تدلّ على التوضيح والبيان؛ والتوضيح عندهم "رفع الاشتراك الحاصل في المعارف"⁶، أمّا إذا

¹ ابن إمام الكاملية: تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمقول، دراسة وتحقيق: عبد الفتاح الدخيسي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، ط01، 1423هـ - 2002م، 106/3.

² الزركشي: البحر المحيط، 341/3.

³ ينظر: الصنعاني: أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، تحقيق: حسين السياغي وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط02، 1408هـ - 1988م، 246.

⁴ التفتازاني: شرح التلويح، 268/1.

⁵ ابن الحاجب: الكافية في علم النحو والشفافية في علمي التصريف والخط، تحقيق: صالح الشاعر، مكتبة الآداب - القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، 29.

⁶ الأسترابادي: شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، 972/1.

وقعت بعد النكرات فهي للتخصيص؛ أي "تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات"¹، وهذه هي الفائدة الأساسية من ذكر الصفة عند الأصوليين، وقد اشتركوا مع النحاة في تحديد هذه الغاية من ذكر الصفة بعد الاسم النكرة، فعندما نقول (التَّقِيْتُ رَجُلًا نَبِيهَاً)، نكون باستعمالنا صفة (نَبِيهَاً) قد أزلنا الاشتراك الكامن في النكرة (رَجُلًا)، وأخرجناه بالصفة من عموم الرجال إلى الخصوص، غير أن ما استدعى النظر عند الأصوليين ليس فيما يتعلق بالنكرة، لأنه متفق على تخصيصها بالصفة، وإنما هو متعلق بالصفة التي بعد المعرفة، فإن كان النحاة قد أجمعوا على أنها للتوضيح، فقد ذهب الأصوليون إلى غير ذلك، فإذا كان الاسم المعرفة محلياً بـ(الـ)، وذكرت بعده صفة فهو يُفيد التخصيص، و "مثال التخصيص بالصفة قول الرجل لغيره (أَكْرَمِ الرَّجَالَ الطَّوَالَ)، فقرن لفظ (الطَّوَالَ) بالرجال، وأوجب اختصاص الإكرام بالموصوف بصفة الطول، وهذا قول عامة أهل الأصول"²، ففي هذا الكلام انتفاء كون مختلف المعارف بعد الصفة للتوضيح والبيان؛ لأنه قد يُراد بها التخصيص -أيضاً- ومنه قوله ﷺ (فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ)³، قد كان "بذكر الصفة الخاصة عقيب ذكر الاسم العام، فيكون مستدركاً لعمومه بخصوص الصفة، مبيّناً أن المراد بعمومه الخصوص، نحو قوله ﷺ (فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاةُ)، فالغنم اسم عام يتناول السائمة والمعلوفة، فاستدرك عمومه بخصوص السائمة، ويبيّن أنها المراد من عموم الغنم"⁴، فتقييد الاسم في قول الرسول ﷺ بالسوم قد اقتضى إخراج المعلوفة من عموم اللفظ (فِي الْغَنَمِ زَكَاةٌ)؛ إذ أنه بوصفها جعل الاختصاص للسائمة دون غيرها من عموم الغنم، وقد تكلم ﷺ بهذا، وأشباهه ليدلّ على المخالفة وفق لسان العرب، وما تُوجبه اللغة، خاصة

¹ الأسترباذي: شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، 971/1.

² السمرقندي: ميزان الأصول، 437/1.

³ البخاري: الصحيح، ح 1454، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، 354. والحديث بهذا اللفظ غير موجود بل مأخوذ من الأحاديث، كما قال ابن أحسب قول الفقهاء، وإلا هو (لَيْسَ فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ) اختصار منهم، يريد من الأحاديث الواردة بهذا المعنى؛ كحديث أنس عن البخاري، وفيه (وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عَشْرِينَ وَمِائَةَ شَاةٍ). ينظر: أبو الفيض الحسني: الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد لابن رشد)، ومعه بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد، تحقيق: يوسف المرعشلي وعدنان شلاق، عالم الكتب- بيروت، ط01، 1407هـ- 1987م، 83/1-84.

⁴ الطوفي: شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد- المملكة العربية السعودية، ط02، 1419هـ- 1998م، 764/2.

وأن أهل اللغة لا يفهمون من مجرد اللفظ إلا ما دلّ عليه لغة، ولو لم يكن التقييد بالصفة يُفيد ذلك لغة لما فهم منه ذلك في الحديث النبوي هذا¹، وعليه قالوا "إذا دخلت الصفة على اسم الجنس المعرف بالألف واللام كانت للتخصيص لا للتوضيح؛ لأن الحقيقة الكلية لو أُريدت باسم الجنس من حيث هي هي كان الوصف لها نسخاً، فتعيّن أن يكون معنياً بها الخاص"²، وقد أضاف السمعاني -أيضاً- إلى أن الاسم المعرفة غير المحلّي بـ(الـ) يقتضي التخصيص كذلك، وهذا خلاف ما بينه علماء النحو، فقال "التخصيص؛ هو أفراد بعض ما يصلح له اللفظ عن البعض، وإن شئت قلنا تعيين بعض ما يتناوله الاسم المبهم، ونظيره قول الرجل (رَأَيْتَ زَيْدًا)، فهذا اسم مبهم يصلح اللفظ لكلّ من يسمّى زيدا، فإذا قلت (رَأَيْتَ زَيْدًا الْعَالِمَ)، فقد أفرّدت بعض ما يصلح له اللفظ عن البعض، وعيّن بعض من يتناوله الاسم المبهم"³، والغالب في الصفة أن تأتي مخصّصة للموصوف قبلها، وربما تقدّمت عليه⁴، وعلى هذا قد حدّد علماء الأصول في تخصيص الصفة شرط اتّصالها بموصوفها، وهي في ذلك كالاستثناء في وجوب الاتّصال⁵.

ويعود منعهم لفصلها عن الموصوف بلا خلاف، أنها تأتي لرفع احتمال في أحد المحتملين على السواء، من مثل قول تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾⁶؛ الذي يدلّ معناه على تناول الرقاب بالبدل، فهي للرقبة المؤمنة، والكافرة، غير أنه لما قيّدت بالوصف أزالّ الاحتمال، وخصّته بالمؤمنة منها⁷، وعلى إثر اشتراطهم الاتّصال في الصفة، قد ذكروا أنه لا فرق بين تقدّمها، وتأخّرها عن الموصوف ما دامت تتصل به، مثل قولنا (أَكْرَمَ بَنِي تَمِيمٍ الْفُقَهَاءَ)، أو قولنا (أَكْرَمَ فُقَهَاءَ بَنِي تَمِيمٍ)، وإن كان التركيب قد اختلف في المثالين إلا أنه لم يُغيّر المعنى المراد

¹ ينظر: السمعاني: قواطع الأدلة، 244/1-246.

² الزركشي: البحر المحيط، 342/3-343.

³ السمعاني: قواطع الأدلة، 234/1.

⁴ ينظر: عبد الوهاب طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 386.

⁵ الشوكاني: إرشاد الفحول، 670/2.

⁶ سورة النساء، الآية 92.

⁷ ينظر: السمعاني: قواطع الأدلة، 233/1.

من الصفة، ولذلك كان "الأظهر في عود الصفة لا فرق بين أن تكون متقدّمة، أو متأخرة"¹؛ لأن الفائدة المرجوة منه قد تحققت؛ وهي تقييد الحكم، وتقليل شيوعه بين جميع الفقهاء، ليختصّ بفقهاء بني تميم دون غيرهم.

وبما أن الصفة مطلق القيد الذي يفيد تحديد لفظ آخر، وتقليل شيوعه في العامّة، كان من القيود التي أوقعها علماء الأصول تحت الصفة ما يلي:

أ. الحال:

قد وجد بعض الأصوليين تقارباً وظيفياً بين الحال، والصفة، فقالوا إنه في المعنى كالصفة، وجعلوه ضمن مخصّصات الدلالة العامّة؛ لأنه يفيد تقييد الحكم من جهة المعنى، كقولك (أكرم مَنْ جَاءَكَ رَاكِبًا)، الذي يفيد تخصيص الإكرام لمن ثبتت له صفة الركوب²، ومثله قوله تعالى ﴿وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾³، فهو وصف يبيّن هيئة (الرجال)، وقد وقع النهي عن الفعل (تباشروهم) مقيداً بهذه الحال التي هي الاعتكاف في المساجد، والواقعة بعد واو الحال؛ هذه الواو التي تنبئ عن حال، وهيئة من وقعت عليه؛ وهو الفاعل فخصّصته.

ب. التمييز:

يحمل التمييز معنى التبيين والتفسير؛ لأنه يفيد رفع الإبهام، وإزالة اللبس⁴، وذلك نحو أن تُخبر بخبر، أو تذكّر لفظاً يحتمل وجوهاً، فيتردّد المخاطب فيها، فتنبّه على المراد بالنص على أحد محتملاته، تبيّناً للغرض، ولذلك سمي تمييزاً، أو تفسيراً⁵.

ولأن الخطاب الشرعي عربي، فقد اشتمل على مباحث لغوية مختلفة تُفيد في بيان دلالة النص، وتحديد معناه، وبالنظر إلى أهمية ذلك في علم أصول الفقه، قد وجد الأصوليين أنفسهم أمام مبحث التمييز، وهو من المباحث اللغوية التي تؤدّي دوراً هاماً في بيان مراد المولى عَنْكَ من

¹ ابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، حققه: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، ط 01، 1418هـ - 1998م، 341.

² ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، 675/2.

³ سورة البقرة، الآية 187.

⁴ ينظر: ابن السراج: الأصول في النحو، 222/1.

⁵ ينظر: عباس حسن: النحو الوافي، 417/2.

كلامه، واستنباط الأحكام منه، ففي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرُّوْا وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدِيًّا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّرَهُ طَعَامًا مَسَاكِينَ أَوْ عَدَلَ ذَلِكَ صِيَامًا﴾¹، تُفيد الحكم في (عدل ذلك) بلفظ (صياماً)؛ وهو تمييز، إذ إن الكلام يُفيد أمور، ومقدّرات أخرى غير الذبح المراد في قوله (هدياً بالغ الكعبة)، أو (الإطعام)، والمخيّرة في الآية بالأداة (أو)، لكن مجيء التمييز جعل الكلام يتخصّص بوصف (الصيام)، ويتقيّد به حكم التخيير في الكفارة بين ذبح المثل هدياً بالغ الكعبة، أو إطعام مساكين، أو الصيام².

وفي إطار اهتمامهم بهذه المادة اللغوية النحوية؛ التي تفيد "تخليص الأجناس بعضها من بعض"³، قد وقفوا عند دقائق تركيب الجمل العربية، لما لها من دور أساسي في تحديد الدلالة، ومن ذلك أن استوقفتهم جملة التمييز بعد المتعاطفات، مثل قول القائل (لَهُ عَلَيَّ خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا)، وقوله (لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ وَمِائَةٌ وَخَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا)، إذا كانت جميع الأعداد المعطوفة تتميز بـ(دِرْهَمًا)، أم أنها تقع على آخر عدد، فقال بعضهم أنها للجميع⁴، بينما يرى آخرون أن "يبقى الأول على إهامه حتى يميّزه بما أراد"⁵، غير أن هذا الرأي يكاد أن يخالف ما هو معروف في أن الواو توجب الجمع والاشتراك في الحكم⁶، ولأن المعطوفات المذكورة هي في الأصل كالعدد الواحد، فهذا يعني أنه من غير الممكن أن نجزئها، ونخرج منها ما هو متعلّق بها، وعلى هذا كان التمييز (دِرْهَمًا) قد فسرها جميعها، وأزال إهامها بتخصيصه به دون غيره من العموم الأخرى.

¹ سورة المائدة، الآية 95.

² ينظر: الألوسي: روح المعاني، 27/7.

³ ينظر: ابن جني: اللع في العربية، 53.

⁴ ينظر: الأسنوي: التمهيد، 402.

⁵ الأسنوي: المصدر نفسه، 402.

⁶ ينظر: الشيرازي: شرح اللع، 408/1.

ج. الظرف:

وهو من الأسماء التي "تدل على زمان الفعل، أو مكانه، ويتضمّن معنى (في) باطراد، وإذا لم يتضمّن معنى (في)، فلا يكون ظرفاً، بل يكون إعرابه كسائر الأسماء المعربة، حسب ما يقتضيه العامل في الجملة"¹، وهو يُعدّ نوعاً من العلاقات النحوية التي تهدف إلى تخصيص الإسناد بتقييده زماناً ومكاناً، كما جاء في قوله تعالى ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾²، ففي هذه الآية قد دلّت (في الحج) على الظرفية، وهو "يحتمل أيام الحج، ويحتمل موضع الحج، فإن كان المراد به موضع الحج صامه ما دام في مكة في أيام منى"³، وإن كانت هذه الآية قد احتملت الظرفية بوجهيها الزمانية والمكانية، فهناك أمثلة أخرى قد أشار إليها علماء الأصول، وبيّنوا كيفية دلالتها على الظرفية، وتخصيصها للدلالة العامة، ومنه أن أشاروا إلى أن أسماء الزمان؛ سواء ما كان منها نكرة، أو معرفة تكون ظرفاً، فتقيّد الحكم بزمن ما، وتخصّص وقوع الحدث به، كقولنا (يسافر زيداً اليوم)، إذ جاء المفعول فيه (اليوم) كناية عن الزمان الذي وقع فيه السفر، فتمّ تخصيصه، وتقييده باتجاه تحديد زمن الحدوث في الفعل⁴، أمّا ظرف المكان، فهو من المبهمات التي ليست له حدود تحصره، ولا نهايات تحيط به⁵، ومن أمثلته قولك (عوقب الجاني أمام الناس)، الدال على أن الإسناد في الجملة مقيد بمكان قد وقع فيه دون غيره من الأماكن الأخرى، ألا وهو (أمام)؛ ظرف مكان منصوب؛ لأنه يعني معاقبة الجاني في مكان محدود؛ الذي هو أمام الناس.

وبما أن الجار والمجرور يُصطلح على الظرف المؤكّد⁶، فقد تناوله الأصوليون ضمن مبحث التخصيص؛ إذ قالوا "فأما الجار والمجرور؛ مثل أن تذكر جملاً، ثم تقول (على أنه، أو بشرط أنه)

¹ عزيزة فوال: المعجم المفصل في النحو العربي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1413هـ - 1992م، 602/1.

² سورة البقرة، الآية 196.

³ ابن عربي: أحكام القرآن، مركز الشرق الأوسط الثقافي، ط01، 1432هـ - 2011م، 189/1.

⁴ ينظر: حسين منصور الشيخ: الإعراب المحلي للمفردات النحوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط01، 2009م، 210.

⁵ ينظر: ابن السراج: الأصول، 197/1.

⁶ ينظر: فوزية فوال: المعجم المفصل، 602/1.

ينبغي أن يتعلّق بالجميع قولاً واحداً، لتعلّقه بالكلام لا بالاسم، فهو بمتزلة الشرط اللفظي¹، غير أنّها من جهة المعنى، وهذا هو الأساس عندهم أن تدلّ على الصفة، ولذلك قد سمّيت حروف الجر بحروف الصّفات، كونها تُحدِث صفة في الاسم²، كما أنّها تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء، وتنسبها إليها³، وعلى هذا نفى بعضهم أن تكون للتخصيص، وجعلوها للنسبة، ومن ذلك أن احتجّوا بما جاء في كتب النحاة مما "تفيد معاني الجرّ من تعليق على أن التعليق بين الجار والمجرور، وبين ما تعلّق به، إنّما يكون بمعنى الحدث لا بمعنى الزمن، فالتعليق بوساطة ما يفهم بالحرف من نسبة هو في حقيقته إيجاد علاقة نسبية بين المجرور، وبين معنى الحدث الذي في علاقة الإسناد"⁴، غير أن هذا الكلام فيه نظر؛ لأنّ "النسبة قيد عام على علاقة الإسناد، أو ما وقع في نطاقها"⁵، فعندما نقول (أصبحوا في وقت طلوع الشمس)، فالمعنى وإن كان يدلّ على أن حدّث (الصحو) منسوب إلى ظرف هو (وقت طلوع الشمس) إلاّ أنه يدلّ على التقيّد به، فهو متّصف بهذا الوقت تحديداً لا غيره، وهو قيد عام إذا قارنناه بالظرف الذي هو مفعول فيه، وهنا يظهر قولهم "فلا تزال تزيد وصفاً، فيزداد الموصوف تخصيصاً، وكلّما كثر الوصف قلّ الموصوف"⁶، فالوصف بالظرف قد ازداد في وصف المعنى وتقريبه، مما جعله أكثر تخصيصاً من الجار والمجرور، ثم إن المعنى في هذا المثال يكاد أن يكون واضحاً؛ لأنّ الظرف الذي يُخصّص لا بد أن يحمل معنى (في).

ومن أمثلتهم -أيضاً- على التخصيص بحروف الجر، قوله تعالى ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَأْتِيكَ بِهِ سُبُحٌ﴾⁷، فالجار والمجرور (منهم)، والواقع صفة لـ(أحد) المتعلّق بالمنافقين، قد

¹ الزركشي: البحر المحيط، 351/3.

² ينظر: ابن عقيل: المساعد على تسهيل الفوائد، 245/2.

³ ينظر: أحمد محمد قدور: مبادئ اللسانيات، 285.

⁴ أحمد محمد قدرو: المرجع نفسه، 285-286.

⁵ تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، 201.

⁶ ابن عادل: اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود ومحمد معوض، شارك في تحقيقه: محمد سعد حسن ومحمد متولي

الدسوقي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1419هـ - 1998م، 49/8.

⁷ سورة التوبة، الآية 84.

خصّص الكلام في حظر الصلاة على موتى المنافقين، بينما هي مشروعة في حقّ غيرهم من المسلمين¹، ومثله قوله تعالى ﴿إِنَّ عَمَلَهُمْ فِيهِمْ خَيْرٌ﴾²، فمجيء قوله تعالى بلفظ (فيهم) دلّ على أن المراد منه هم الكفار، إذ إن عدم إيمانهم نفى عنهم الخير، فكانت مكاتبتهم غير جائزة، وتخصيص الكلام بالكفار أساسه استعمال الجار والمجرور، زيادة على ذلك فإنّ الخير في اللغة يشمل الصلاح في الدين والمال، إلا أن هذا اللفظ قد قصرها على الدين بما أنه غير متحقّق عند الكفار، بخلاف المسلم الذي يمكنه قول (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ)، فيعتنق الدين الإسلامي، وهذا خير كثير³.

ومما أدخلوه في النسبة كذلك، معنى الإضافة ذلك أنّها نسبة بين اسمين على تقدير حرف الجر، فيكون المضاف هو الاسم المَجْعُول كجزء لما يليه خافضاً له بمعنى (في) ⁴، ومع كونها نسبة بين اسمين إلا أنّها ستبقى نسبة تقييدية تتّضح بما تُفيده في المضاف من تعريف، أو تخصيص عند ما تكون الإضافة محضة⁵، خاصة وأن المفردة في معناها وهي نكرة، تختلف عنه وهي مضاف إليه؛ أي معرفة؛ ولذلك قد أشاروا إلى فرط احتياج التكررات إلى التخصيص بالإضافة⁶، من مثل قوله تعالى ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾⁷، إذ قيّدت (أولاتُ الأحمالِ) بوصفها لنوع محدّد من النساء ذوات العدة من المطلّقات، أو اللائي توفى زوجهنّ بحكم وضع حملهنّ، فالمعنى إذن؛ يُخرج باقي المعتدّات، ويقتصره على الحوامل منهن⁸.

¹ ينظر: الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق: محمد قحماوي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت - لبنان، 1412هـ - 1992م، 351/4.

² سورة النور، الآية 33.

³ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 306/1.

⁴ ينظر: ابن مالك: شرح التسهيل، 221/3.

⁵ ينظر: فاضل السامرائي، معاني النحو، 123/3.

⁶ ينظر: ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف عبد الله أبو زيد، دار علة الفوائد، (د.ط)، (د.ت)، 62/1.

⁷ سورة الطلاق، الآية 04.

⁸ ينظر: ابن عربي: أحكام القرآن، 106/10.

د. عطف البيان:

عطف البيان اسم يفسره اسم، كما يفسره النعت¹؛ وهو الذي "يؤتى به لإيضاح ما يجري عليه، وإزالة الاشتراك الكائن فيه، فهو من تمامه مثلما النعت من تمام المنعوت، كقولنا (مَرَرْتُ بِأَخِيكَ زَيْدًا)"²، فـ(زَيْدًا) عطف بيان قد وافق متبوعه في معناه، وكشف عن مراد المتكلم؛ وهو أن الذي مرَّ به من الإخوة موصوف به (زَيْدًا)، وعليه كانت وظيفته في التركيب بيان، وتخصيص متبوعه، ومثله قوله تعالى ﴿أَوْ كَفَّرَ طَعَامُ مَسَاكِينَ﴾³، الذي قُيِّدَت (الْكَفَّارَةَ) فيه بـ (طَعَامُ مَسَاكِينَ)؛ وهو عطف بيان خَصَّصَ ما قبله، وبيّن مراده، ودلالته؛ لأنّ الطعام هو الكفارة، ولم تُضف الكفارة إلى الطعام؛ لأن الكفارة ليست للطعام، وإنما الكفارة لقتل الصيد⁴.

2-1 الاستثناء

إنّ المطلع على بحث الاستثناء في كتب النحو، وعند الأصوليين يصل إلى أن طبيعة العمل عندهما قد جعلت النظرة إليه تختلف، حتى وإن اتّفقت في تحديد معناه، فهو في تعريف النحاة يدلّ على المُخْرَج بـ(إِلَّا)، أو إحدى أخواتها بشرط الإفادة، فإن كان بعضاً؛ فمتّصل، وإلّا فمنقطع يقدر بـ(لكن)⁵، أما عند علماء أصول الفقه، وهذا هو أساس موضوعنا، فيشير إلى ذات الدلالة، وهي إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ (إِلَّا)، أو ما أُقِيمَ مقامه⁶.

وكما هي العادة عند الأصوليين، فهُم يهتمون بالمواضيع النحوية للنظر في دلالتها من أجل استنباط الأحكام الشرعية، وهذا ما يبدو جلياً في مبحث الاستثناء؛ الذي يكثر تداوله على ألسنة علماء الأصول لما له من ضرورة في تخصيص دلالة العام، ومنهم ابن حزم؛ الذي يرى أن حاجة المجتهد إلى النحو لا تتعدى أن تكون عنصراً مساعداً لفهم الشريعة الإسلامية⁷، ومن ذلك

¹ ينظر: زين الدين بن عبد المعطي: الفصول الخمسون، 236.

² ابن يعيش: شرح المفصل، 271/2-272.

³ سورة المائدة، الآية 95.

⁴ ينظر: الرازي: التفسير، 100/12-101.

⁵ ينظر: السيوطي: همع الهوامع، 184/2.

⁶ ينظر: الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، 27/3.

⁷ ينظر: ابن حزم: الرسائل، 66/2/2-67.

أن تناول الموضوع حسب ضرورته؛ إذ يقول "الاستثناء هو تخصيص بعض الشيء من جملة، أو إخراج شيء ما مما أدخلت فيه شيء آخر، إلا أن النحويين اعتادوا أن يسموا بالاستثناء ما كان من ذلك بلفظ حاشا، وخلا، وإلا، وما لم يكن، وما عدا، وما سوى، وأن يجعلوا ما كان خبراً من خبر، كقولك (اقْتُلِ الْقَوْمَ، وَدَعْ زَيْدًا)، مسمّى باسم التخصيص لا استثناء، وهما في الحقيقة سواء"¹، ويبدو من كلام ابن حزم أنه لا يتفق مع الأصوليين في نظره للاستثناء، إذ إن ما يدلّ على الإخراج في التراكيب اللغوية المختلفة؛ هو تخصيص، واستثناء لديه؛ لأنهما سواء في المعنى، أمّا عند باقي الأصوليين، فإن هذه التراكيب ليست استثناء، ولكن تدل على معناه الذي هو إخراج، فكانت كالاستثناء²، ومن أمثلة الاستثناء قوله تعالى ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأَعُوْبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾³ (إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ) (٨٣)، فقد جاء في كلام إبليس تحديّ بإغواء عامّة الناس، ولكن لتيقّنه بأنه غير قادر على الصادقين في إيمانهم، والمخلصين من مثل الأنبياء، والرسول خاصّة، أرذف كلامه مباشرة بأداة الاستثناء (إلا)، التي دلّت على إخراج بعضاً من لفظ (عِبَادَكَ)، فكان في كلامه تقييداً، وتخصيصاً لإغواء بعضهم.

- شروط التخصيص بالاستثناء:

لقد كان من حرص الأصوليين على عملهم، وعلى استخلاص الدلالة من الخطاب الشرعي أن بحثوا في مسألة العلاقة بين العنصرين الأساسيين لأسلوب الاستثناء، المستثنى والمستثنى منه، وكما جرّت عادة العرب في كلامهم يكون المستثنى جزء من المستثنى منه ومن جنسه، غير أن ما وجدته الأصوليون خاصة، وعلماء العربية عامة يُخالف هذه العادة، فقد وردت آيات قرآنية، وأشعار عربية غير قليلة تخالف القاعدة الأصل في أساليب الاستثناء، فقد كانت تراكيبها اللغوية هاته تدل على إخراج المستثنى من المستثنى منه، وهو ليس من جنسه، ثم كان منها ما يشير إلى استثناء كل ما في الحكم من الحكم.. وغيرها من الحالات المتعلقة به، وبما

¹ ابن حزم: الإحكام، 313/1.

² ينظر: الأسنوي: الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهيّة، تحقيق: محمد عواد، دار عمار - عمان - الأردن، ط01، 1405هـ - 1985م، 365.

³ سورة ص، الآيتان 82-83.

أن طبيعة عمل الأصولي تختلف عن أصحاب البحث؛ وهم النحاة، فقد كان منهم أن وضعوا شروطاً تجعل من الاستثناء أحد المخصّصات اللغوية للفظ العام، ومن الشروط التي وُضِعَتْ، ودُرِسَتْ عندهم ما يأتي:

1- الاتصال النوعي:

يُعدّ الاستثناء المتّصل في دلالته على التخصيص أصل البحث عند الأصوليين، أما الاستثناء المنقطع، فكان منشأ خلاف بينهم، وأصل الخلاف فيه يرجع إلى السؤال عمّا إذا وُضِعَت العرب (إلا) لتركبها مع جنس ما قبلها، أو وضعتها لتركب مع الجنس، وغيره¹.

وفي هذا القول تعدّدت المذاهب، فكان أغلبهم قد أشار إلى أنه لا يخصّص العام، ما دام المستثنى من غير جنس المستثنى منه، وذكروا أنه يُستعمل في حال الانقطاع مجازاً، أما في الحقيقة فهو ممتنع، كون اللفظ الدال على الشيء بالوضع لا يدلّ على غيره مما يخالف مدلوله، ولا يمكن حَمْل اللفظ على المعنى المشترك بين المستثنى والمستثنى منه؛ لأنّ في قبول ذلك جواز لاستثناء كل شيء من أيّ شيء لأدنى ملابسة، ولم يروا عن العرب أنهم فعلوا ذلك².

وعلى الرغم من اقتناع كثير منهم بذلك؛ لأن العرب لم تعرّف مثله في استعمالاتها، إلا أنّ بعضهم رأى أنّه لا يُمنع حدوثه، مادام هناك نماذج لتراكيب لغوية جاءت على هذا المنوال؛ ومنها ما ورد في القرآن الكريم، وحتى الشعر العربي، فمن القرآن قوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ ﴿٧٤﴾﴾³، فاستثنى إبليس من الملائكة، وهو ليس منهم، أما في الشعر، فقد جاء قول النابغة الذبياني:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سِيُوفَهُمْ بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ⁴

دالاً على استثنى الفخر من المعائب، وهو ليس في جنسه، ولا هو منه.

¹ ينظر: القرافي: شرح تنقيح الفصول، 189.

² ينظر: الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، 31/3.

³ سورة ص، الآيتان 73 - 74.

⁴ النابغة الذبياني: الديوان، اعتنى به حمدو طماس، دار المعرفة - بيروت - لبنان، ط02، 1426هـ - 2005م، 15.

وما استشهاد ابن حزم. يمثل هذه النماذج إلاّ لأنّ له وجهة نظر خاصة تثبت مدى صحّة ما استشهاد به، وما جاء به اللسان العربي من تراكيب لغوية سليمة وصحيحة، وعليه يقول "ونحن نقول إنّ استثناء الشيء من غير جنسه، ونوعه المخبر عنه جائز"¹.

فتشير نظرته التي تجيز الاستثناء المنقطع إلى أنه، وكما يتبيّن من تسميته (مُنْقَطِع) فيه انقطاع خبر، ثم بداية خبر آخر، فإذا قلنا (أَتَانِي الْمُسْلِمُونَ إِلَّا الْيَهُودَ) كنا نعني به (أَتَانِي الْمُسْلِمُونَ، إِلَّا الْيَهُودَ، فَإِنَّهُمْ لَمْ يَأْتُونِي)، وعليه يتمّ الاستثناء في الكلام المنقطع، ليس بإخراج المستثنى من المستثنى منه، وإنما بإخراج المستثنى من الفعل، كما هي الحال في المثال (أَتَانِي الْمُسْلِمُونَ إِلَّا الْيَهُودَ)؛ إذ كان الاستثناء من فعل الإتيان، ولم يكن من (المُسْلِمُونَ)، وقد ذهب بعض النحاة إلى تفسير هذا الأمر بأنه ليس إخراج، وإنما هو تعبير يفيد رفع توهم المخاطب؛ أيّ أنه استدراك للكلام، وقد أفاد معنى الإخراج؛ لأن المتكلم استدرك في كلامه، فأخرج المستثنى الذي هو ليس من جنس المستثنى منه².

هذا وقد أجاز بعض الأصوليين الاستثناء المنقطع، كإمام الحرمين الذي اقترب في نظرته من ابن حزم؛ إذ رأى بأن هذا الاستثناء يقدرّ بالفعل (استثنى) "فنقول (مَا جَاءَنِي أَحَدٌ إِلَّا حِمَارًا، وَالتَّقْدِيرُ (أَسْتَثْنِي حِمَارًا)"³، فَلَمْ تُرَدُّ أَنْ يَكُونَ مَا قَدْ اسْتَثْنَيْتَهُ بَدَلًا لِمَا قَبْلَ (إِلَّا)، وَهنا مدار الخلاف بين من أجازوا الاستثناء المنقطع، ومن لم يُجيزوه ممن رأوا أن المستثنى بدلاً من المستثنى منه، وعلى هذا لم يُستعمل في كلام العرب إلاّ مجازاً، فأما الذي نراه فإنّ بين كلّ وجهة نظر من هذه صواب لا يُمكننا أن نقبل فيه رأياً دون آخر، ذلك أن التركيب اللغوي الواحد قد يُستعمل بأغراض، ومقاصد مختلفة، فإذا تحدّث العربي بما هو استثناء منفصل، يكون قد أراد معنى محدداً من كلامه، وعليه يقول بعضهم إنّ الاستثناء من غير الجنس جائز، ولكن بشرط، وهو أن يتوهم دخوله في المستثنى بوجه ما، وإلاّ لم يَجُزْ⁴، ومن مثل ذلك أن يستعمله المتكلم وهو يريد حمله

¹ ابن حزم: الإحكام، 313/1.

² ينظر: كاظم ابراهيم: الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، عالم الكتب - بيروت - لبنان، ط01، 1418هـ - 1998م، 189 - 211.

³ إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، 206/1.

⁴ ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 278/3.

على الاستثناء مجازاً، فيُخْرِجُ المستثنى من الحكم -أي من الفعل- بدلاً من أن يَخْرُجَ من جنس، أو نوع المستثنى منه؛ وهو الأصل في الاستثناء المتّصل، وقد وجدنا في نظرتنا التوفيقية هذه ما يؤكد الذي ذهبنا إليه، فقد ذكر بعضهم أن الاستثناء المنقطع يصحّ بطريق المجاز، والحمل فيه يكون بمعنى (لكن) في الاستدراك¹، وعلى هذا يكون الاستثناء المنقطع تخصيص، وقصّر لدلالة العامّ على الحكم، أمّا الاستثناء المتّصل فتخصيص، وقصر لها على بعض من الجنس، أو النوع، وفي الحالتين هو تخصيص؛ لأن الاستثناء يعني إخراج بعض الجملة بـ(إلا)، وما قام مقامها من مثل (سوى)، (عدا)، (ليس)، (لا يكون)، (خلا)، ..²، وليس في هذا الإخراج اعتماد على خروج المستثنى من المستثنى منه دون أن يكون -أيضاً- إخراج للمستثنى مما في حكم المستثنى منه.

2- الاتصال لفظاً وحكماً

ويُراد بهذا الشرط أن يكون المستثنى متعلّقاً بالمستثنى منه، ومتّصلاً به اتّصلاً عادياً لا حسياً³، فلا يجوز أن يُفصلَ بينهما بما لا تقتضيه عادة الكلام، لما في ذلك من إخلال بسلامة اللغة، ودلالة التركيب، وعليه فلا يجوز لقائل أن يقول (اضربَ المُشْرِكِينَ)، ثم يقول بعد ساعة (إلا زَيْدًا)، وذلك لأن الاستثناء جزء من الكلام يَحْصُلُ به الاتمام، فإذا انفصل لم يكن إتماماً، وإنما يكون كلاماً مستقلاً⁴، وما شرّط علماء الأصول في أن يتّصل الكلام ببعضه ببعض في جملة الاستثناء إلا لأن "أهل اللسان لا يُسمّون ما انفصل عن الكلام، وتراخى عنه استثناء في عرفهم، وعادتهم"⁵، فالمألوف في الاستعمالات اللغوية عند العرب إرسال الكلام متّصلاً، وقد استهجنوا فصل الكلام عن بعضه، وقطعه لمدة من الزمن، ثم استئنأه، وذكروا أنه غير منتظم، وفيه لغو.

¹ ينظر: ابن يعيش: شرح المفصل، 54/2.

² ينظر: ابن المبرد: شرح غاية السؤل إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: أحمد العتري، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان، ط01، 1421هـ - 2000م، 329 - 330.

³ ينظر: الأسنوي: نهاية السؤل، 410/2.

⁴ ينظر: البخاري: كشف الأسرار، 179/3.

⁵ الشيرازي: التبصرة، 163.

وكذلك قد انطلق الأصوليون من وجهة نظر اللغويين في إنكار الاستثناء المنفصل بعضه عن بعض، ثم اعتمدوا على طبيعة دراستهم التي تتطلب الدقة في تحديد دلالة التراكيب؛ كونها تتعلق بالمقاصد، والمطالب الدينية، وبما أن قطع الكلام في الاستثناء هو قطع للمعنى الذي تحمله الجملة، فقد اشترطوا أن لا يُفصل الكلام بغير عادة؛ من مثل السعال، أو التنفس، أو العطاس، أو حتى كلام طويل متواصل له علاقة بالاستثناء¹؛ لأن هذا الفصل لا يؤثر على الوظيفة الدلالية للتركيب، بينما إذا كان الفصل من غير العادة، أو العرف؛ فإنه يلغي الفهم، ويُبطل الحكم، وعليه قد ذكروا أن "صيغة الاستثناء إذا انقطعت لم تعمل وألغيت، وشرطها في الصحة أن تتصل بالمستثنى منه، وتجري جزءاً من الكلام"².

وقد نقل غير واحد من الأصوليين سبب اشتراطهم عدم الاتصال في الاستثناء حكاية الرّشيد الذي استدعى أبا يوسف القاضي، وقال له: كيف مذهب ابن عباس في الاستثناء، فقال له أبو يوسف: إنّ الاستثناء المنفصل يلحق بالخطاب، ويغيّر حكمه، ولو بعد زمان، فقال: عزمت عليك أن تفتي به، ولا تخالفه، وكان أبو يوسف لطيفاً فيما يورده، متأنياً فيما يريده، فقال له: رأي ابن عباس يُفسد عليك بيعتك؛ لأن من حلف لك، وباعك رجع إلى مترله، واستثنى، فانتبه الرشيد، وقال: إياك أن تعرّف الناس مذهب ابن عباس، فاكتمه³، فما قد ينتج عن إبطال للأحكام، وتلاعب فيها، وفي التصرفات الشرعية، وعدم ثقة في العهود، والمواثيق جعل علماء الأصول خاصة يُلحون على شرط الاتصال.

3- مقدار المستثنى:

لقد تمّ إجماع علماء الأصول على فساد الاستثناء المستغرق⁴، ويعنون بذلك أن لا يُستثنى الكلّ من الكلّ، ليس لأن التركيب في مثل هذه الجمل التي يُستغرق فيها المستثنى من المستثنى منه غير مستقيمة، وإنما يُرجعون ذلك إلى أن "الاستثناء بعد المستثنى منه إنكار بعد إقرار، وأنه غير

¹ ينظر: الأسنوي: نهاية السؤل، 410/2.

² إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، 208/1.

³ ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 286/3.

⁴ ينظر: الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، 37/3.

مقبول¹، فلا يصح قولنا (لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا عَشْرَةٌ)؛ لأن من قال ذلك تلزمه العشرة التي أقرّ بها، فكأنه يريد أن يرفع ما قد أقرّه في أول الكلام، وَيَسْتَدْرِكُهُ بآخِرِهِ، ولكن لما جاء الإقرار الثاني هو ذاته الإقرار الأول لم يَجْزُ، والواضح من المثال أن تخصيص بعض الجملة لم يقع، ولهذا امتنع أن يكون مثل هذا الاستثناء من مخصّصات الدلالة العامّة، وكان استعماله في اللغة عموماً غير مقبول، وكذلك قد قال ابن حزم أنه "لا يجوز، لأنه كان يكون أحد الخبرين مبطلاً للآخر، ومكذّباً له كله"²، فمن استعمال المتكلم للاستثناء المستغرق في جملة (أَتَانِي إِخْوَتُكَ إِلَّا إِخْوَتُكَ) يريد أنه (أَتَانِي إِخْوَتُكَ لَمْ يَأْتِنِي إِخْوَتُكَ)، وظاهر الكلام يدلّ دلالة واضحة على إبطال ثاني الحكم، للحكم الأول، وكذا عن تناقض، وكذب محال لا يصدر إلا عن غير عاقل.

وكما هي العادة في مباحث الأصوليين التي تحتكم إلى الثقافة العقلية الكلامية، وتعتمد على مناقشة القضايا اللغوية، ودراستها وفق نظرة عقلية مجردة، فقد أشاروا إلى خاصية مهمّة من خواص الاستثناء؛ وهي استثناء الأكثر والنصف، وذهبوا فيه مذهبين؛ أمّا مذهب أكثر الفقهاء، والمتكلمين، وكذا ابن حزم، وجماعة أهل الظاهر، فيشير إلى أن استثناء الأكثر والنصف جائز، ومقبول من جهة التركيب والمعنى، ولعلّ الأدلة الشرعية، والبراهين العقلية التي وقفوا عليها قد قوّت نظرهم، وعززت موقفهم، ومن الأدلة الشرعية التي ذكروها قوله تعالى ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأَعُوْبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ ﴿٨٣﴾﴾³، الذي يدلّ على أنهم إن استنوا في المقدار فقد استثنى المساوي، وإن تفاوتوا فقد تمّ استثناء الأكثر منهما، وهو ما دلّت عليه القرائن التي تذكّر أن الغاوين أكثر من المخلصين⁴، ومثله قوله تعالى ﴿قُرْ أَلَيْلَ إِلَّا قَلِيلاً ﴿٢﴾ نِصْفَهُ أَوْ أَنْقِصْ مِنْهُ قَلِيلاً ﴿٣﴾ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ ﴿٥﴾﴾⁵، إذ أبدل عَيْلِكَ النصف من القليل، وهو بـ بدل البيان⁶،

¹ الرازي: الحصول في علم أصول الفقه، 38/3.

² ابن حزم: الإحكام، 320/1.

³ سورة ص، الآيتان 82-83.

⁴ ينظر: ابن إمام الكاملية: تيسير الوصول، 343/3.

⁵ سورة المزمل، الآيات 02-04.

⁶ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 317/1.

فنبين أنه إنما أراد بالليل نصف الليل، كما دلّ -أيضاً- على أن قيام نصف الليل ينقص منه، أو يُزاد عليه، وإن كان كذلك فهو استثناء النصف أو الأكثر.

وإنما أجازوا هذا الاستثناء "لأن القصد من الاستثناء الاستدراك على نفسه فيما أورده من القول، وذلك موجود في القليل والكثير، فكان حكم أحدهما؛ كحكم الآخر"¹، وعلى هذا كان الاستثناء به صحيح، خاصة وأن العرب "يسطون الكلام تارة، ويختصرونه تارة أخرى، ولهم بالجميع عادة، فلا يجوز إسقاط إحدى العادتين بالأخرى"².

أمّا عن الفريق الثاني؛ الذي يمثله ابن درستويه من اللغويين، والحنابلة من الأصوليين، وكذا جمهور المالكيين، فأثم منعوا استثناء الأكثر والنصف، واستقبحوا استعماله في اللغة، كما ردّوا دلّالته، وقد أشاروا إلى أن ما استشهد به المجيزون ليس استثناء، وإنما صفة "وأما الصفة فيجوز استثناء الأكثر والكل"³، وعلى هذا لم يروا فيما عرضه غيرهم أدلة، فطلبوا الدليل على ما يثبت صحة الاستثناء بهذا، لأن ما جاء عن العرب كان في استثناء القليل من الكثير، وقد قال بعضهم لو قال قائل (لَهُ مائة إِلَّا تَسْعُونَ) ما كان متكلمًا بالعربية، وهو مذهب البصريين، غير أن أكثر أهل الكوفة، وأكثر الأصوليين أجازوه⁴، أما الغريب في هذا المذهب، فهو أن المانعين لم يلتفتوا إلى ما ذكر في القرآن الكريم من أمثلة، وبيّنوا كيفية دلّالته على الصفة دون الاستثناء، وإنما قصروا كلامهم على ما استشهد به بعضهم من أشعار العرب، ثم إن هذا النوع من الاستثناء ليس فيه خلل من جهة الدلالة على المعنى المراد، خاصة "وإن الاستثناء إنما هو إخراج للشيء المستثنى، مما أخبر به المخبر عن الجملة المستثنى منها، ولا فرق بين إخراجك من ذلك الأكثر، وبين إخراجك الأقل، وكل ذلك خبر يخبر به، فالخبر جائز عن الأكثر؛ كجوازه عن الأقل"⁵، أما عن استقبحه في اللغة فهذا يُذكر إذا كان سيركز على تركيبه في الاستعمالات المتكررة، أو سيكثر تداوله في جميع الحالات؛ ولأن ذلك غير ممكن، فما من ضمير أن يطلبه المتكلم؛ خاصة

¹ الشيرازي: التبصرة، 169.

² الشيرازي: المصدر نفسه، 169.

³ ابن اللحام: القواعد والفوائد، 327.

⁴ ينظر: البخاري: حصول المأمول في علم الأصول، مطبعة الجوائب - القسطنطينية، 1296هـ، 117-118.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 319/1.

عند إقراره بحكم ما، وتذكره بعد نسيان أنه قد أخطأ، ففي هذه الحال ليس له إلا أن يستدرك ما أقرّ به، وإن كان بتخصيص الدلالة لما هو أكثر.

- الاستثناء بعد الجمل المتعددة:

إن عناية الأصوليين بمسألة الاستثناء بعد جمل متعاطفة، وتوسّعهم فيها، فاق ما جاءت به الكتب النحوية، وإن كانت هذه الظاهرة اللغوية الفريدة ألصق بالنحو، إلا أنه "قلّ من تعرّض لها من النحاة"¹، ويعود عدم عرضهم للمسألة إلى أنه ليس لها أثراً نحوياً، فهي تتعلّق بقاعدة بيانية تخصّ معرفة دقائق المعاني، وأهم دلالات ما تعلّق فيه الكلام ببعضه، وما ارتبط به، كما هي الحال في استثناء الجمل المتعاطفة؛ لأن الخطأ في فهم المقاصد ينشأ من الانصراف عن أصل المعنى وما تعلّق به، فإذا ما صرفته؛ أي المعنى، أو طرحته من فكرك، وجعلت التعلّق بسبب آخر، وقعت في الخطأ، وسلكت بالمعنى شعاباً غير شعابه²، وهو ما ليس للنحاة عناية به ليس لأنهم لا يهتمون بتحقيق معاني التراكيب، وإنما لأن منهجهم في دراسة التراكيب اللغوية منهج معياري يركّز على صحة التركيب، وسلامته النحوية، وبما أن جمل الاستثناء بعد العطف لم يخرج فيها التركيب عن ذلك، فإنهم ابتعدوا عن الخوض في ما لا يعنيه، وأشاروا إلى أنها تتعلّق بعلم أصول الفقه، فقالوا إن "في المسألة خلاف، وتفصيل مذكور في علم أصول الفقه"³، كما أضافوا إلى ذلك أنها "بعلم الأصول أليق"⁴.

وقد صدّقوا في ذلك؛ لأن ما ورد في كتب الأصوليين من خلافات، وتوسّع في المسألة دلّ على مدى عنايتهم بها، خاصة وأن حال باب الاستثناء بعد جمل متعدّدة معطوفة بالواو، أو غيرها يُعطي صورة متشابكة تتداخل فيها العناصر، وتتلاحم، فتقع موقعاً واحداً كالكلمة المفردة، فإذا تتبعت المعاني من أصولها، وعُدّت بالاستثناء إلى أصله وجدّت أن المعاني والدلالات الواقعة تحت هذه التراكيب قد ارتبطت، وتعلّقت بما قبلها، أو إلى جميع الجمل السابقة لها، أو

¹السيوطي: همع الهوامع، 196/2.

²الجرجاني: دلائل الإعجاز، 138.

³أبو حيان: ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي -

القاهرة، ط 01، 1418هـ - 1998م، 1522.

⁴السيوطي: همع الهوامع، 196/2.

إلى الجملة الأولى منها دون غيرها، فإذا لم يقم الدليل الذي يُرجعها إلى إحداها دون الأخرى بقيت دلائل ظنيّة تختلف باختلاف أنظار المجتهدين في إدراك المعاني¹، وعلى هذا قد وقع الاختلاف بين العلماء في دراستهم لاستثناء الجمل المتعاطفة على أربع صور، فاتفقوا على ثلاث منها، واختلفوا في واحدة، أمّا ما اتفقوا عليه فكان خاصاً بما دلّت عليه القرائن، من مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾²، فمعنى الآية قد فهم منه أن الاستثناء يعود إلى الجملة الأولى؛ وهي (مَنْ شَرِبَ مِنْهُ)، ومن ثمة كان التخصيص راجعاً إلى الشاربين تحديداً، ولا يجوز أن يُردّ إلى آخر جملة؛ التي هي (مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ)؛ لأنّ رده إليه سيغيّر معنى الجملة إلى خلاف المقصود منها، وهو أنّ (مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَلَيْسَ مِنِّي)، وقد يدلّ الدليل على أن المخصّص هو الجملة الأخير، مثل ما هو في قوله تعالى ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾³، فلولا أن الاستثناء (إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا) دلّ على أنه مردود إلى (أَهْلِهِ) فقط، وهي الجملة الأخيرة في جملة الاستثناء، لسقطت به الرقبة، ولكن لما كان العتق حقّ من حقوق الله تعالى دلّ معنى الآية على أنه لا حقّ للأهل في الرقبة، ولا صدقة لهم فيها⁴.

هذا وقد يرد الدليل على أن المقصود بالاستثناء جميع ما في الجملة، ومنه قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ

¹ ينظر: ابن الحاجب: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ضبطه: فادي طارق يحيى، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1421هـ - 2000م، 218.

² سورة البقرة، الآية 249.

³ سورة النساء، الآية 92.

⁴ ينظر: ابن حزم: الإحكام، 321/1.

تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٤﴾¹، فقد رجَّع الاستثناء على جميع ما في الآية من قتل، وصلب، ونفي، وقطع، وهذا بإجماع من العلماء، لوجود دليل على ذلك².

أما الاختلاف الذي وقع بين علماء الأصول بعد دراسة دقيقة منهم لتراكيب الاستثناء بعد الجمل المعطوفة خاصة إذا لم يقدّم الدليل، فقد أدّى إلى انقسامهم قسمين؛ قسم ذهب إلى أن الاستثناء بعد الجمل المعطوفة يعود إلى الجملة الأخيرة، وقد تزعمته الحنفية، واختاره الرازي³، وهؤلاء فيما ذهبوا إليه يجزمون بأن الاستثناء يكون للأخير، إذا لم تقم قرينة تصرّفه إلى غيرها من الجمل المتقدمة، وقد احتجوا على ذلك بأن الفصل بين الجملتين شبيه بالفصل بكلام آخر، مما يعني أن ما جاء من جمل معطوفة لا يتعلّق بالاستثناء، لذا لا يُخصّص منها إلا الأخيرة منهم؛ لأنها مرتبطة به في نظرهم، وأخرجوا غيرها مما لم يرتبط به، ولكن في نظرهم هذه ما يدلّ على أن الواو ليست للعطف، وإنما هي استئنافية⁴، ولهذا قد ذكّر غيرهم من جمهور الأصوليين أنّ الاستثناء يعود للجملة الأخيرة إذا تبين إضراب عن الأولى⁵، وقطع للصلة بينها، وبين التي تليها، وعدم اشتراك بينهما في الحكم؛ مثل (أَكْرَمَ بَنِي تَمِيمٍ، وَأَضْرَبَ بَنِي رَبِيعَةَ إِلَّا الطَّوَالَ)، حتى إنه تنفرد كلّ منهما؛ أيّ الجملتين؛ بحكمها، فيكون ذكّر الجملة التي تقدّمت، وتركها سواء، ومثله إذا اختلفتا في النوع؛ مثل (أَكْرَمَ بَنِي تَمِيمٍ، وَالنَّحَاةَ الْعِرَاقِيُونَ إِلَّا الْبَعَادَةَ)⁶؛ فإنه سيرد الاستثناء إلى الأقرب ذكراً؛ وهي الأخيرة منهما⁷، وقسم ذهب فيه جمهور العلماء من شافعية، ومالكية، وحتى الحنابلة إلى أنه يعود إلى جميع الجمل، ولا يصلح عودُه إلى كلّ واحدة منها دون الأخرى، قياساً منهم على الاستثناء في المفردات المتعاطفة، التي تنزل بمترلة اللفظ الواحد؛ لأن الواو تُوجب

¹ سورة المائدة، الآية 33-34.

² ينظر: الكوكب المنير، 219/3.

³ ينظر: الرازي: المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أبو الموجود وعلي معوض، دار المعرفة - القاهرة، 1414هـ - 1994م، 93-94.

⁴ ينظر: ابن اللحام: القواعد والفوائد، 338.

⁵ الإضراب أن يختلف نوعاً أو اسماً مطلقاً أو حكماً. ينظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 314/3.

⁶ ينظر: القرافي: الاستغناء في الاستثناء، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1406هـ - 1986م،

560.

⁷ ينظر: القرافي: شرح التنقيح الفصول، 194-195.

الجمع، والاشترار في الحكم¹، وقد تبعمهم في مذهبهم ابن حزم؛ إذ يقول "وإذا وردت أشياء معطوفات بعضها على بعض، ثم جاء الاستثناء في آخرها، فإن لم يكن في الكلام نص بيان على أن ذلك الاستثناء مردود على بعضها دون بعض، فواجب محله على أنه مردود على جميعها، والبرهان على ذلك أنه ليس بعضها أولى بها من بعض"²، وهذا الذي ذهب إليه ابن حزم، وجمهور الأصوليين يستند بالأساس إلى ما يؤلفه حرف العطف في الجملة الاستثنائية، فيجعلها كالتسق الواحد الذي يشدّ بعضه بعضاً، مما يعني أن الاستثناء قد قام بتخصيص جميع الجمل السابقة له، لأننا إذا تصوّرنا غير ذلك، وقصرناه على الجملة الأخيرة تحديداً، كنّا قد قطعنا جملة الاستثناء عن الجملة السابقة لها، فيكون بذلك الكلام كله لغواً يدخل في حيّز المسكوت عنه³.

وقد تمّ الردّ على هذا الرأي بأن الحكم على الجمل المعطوفة التي دخلها الاستثناء بأنها تتعلق به كلّها غير مقبول؛ لأن ذلك إنما يكون في حالات معيّنة، مما يعني أنه في الحالات الأخرى التي يُحدّدها غرض المتكلم قد يخرج التعبير عن الجمع والاشترار، وعلى إثر ذلك قيل إنّ عود الاستثناء عليها جميعاً، يعتمد على ضوابط وشروط؛ منها:

= أن تتحدّ الجمل في الغرض الواحد حتى وإن اختلفت في نوعها خيراً وإنشاء، فالكلام في الجملة الأولى لا بدّ أن يتعلّق بالجملة الثانية، ويتبعه في معناه، لأنه إذا لم يكن كذلك فلا يعود إليها جميعاً، ومثال ذلك قوله تعالى ﴿فَأَجَلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾⁴، وقوله في الآية نفسها ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾⁵، ثم قوله ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁶، فهذه الآيات جميعها قد تعلّقت بغرض الانتقام والإهانة، ولذلك وقع عليها الاستثناء جميعاً رغم اختلاف نوعها، فكما نلاحظ أن الأولى أمر، والثانية نهي، والثالثة خبر⁷.

¹ ينظر: الشيرازي: شرح اللمع، 408/1.

² ابن حزم: الإحكام، 321/1.

³ ينظر: الشيرازي: شرح اللمع، 408/1.

⁴ سورة النور، الآية 04.

⁵ سورة النور، الآية 04.

⁶ سورة النور، الآية 04.

⁷ ينظر: السبكي: الإهراج، 162/2.

3-1 الشرط

الشرط "إلزام الشيء والتزامه، ونقل في الاصطلاح إلى تعليق حصول مضمون جملة، بحصول مضمون جملة مرتبطة بأداة الشرط"¹، فالتركيب اللغوي لهذا الأسلوب يتكوّن من جملتين أساسيتين هما؛ جملة مدخول الشرط، وجملة المحلّ الذي تُعلّق الشرط به؛ ولأنّ أبرز ما يميّز أسلوب الشرط؛ هو دلالاته على تعلّق شيء في جملة الجزاء (المحلّ) بشيء في جملة مدخول الشرط، كقولنا (إِنْ تَجْتَهِدُ تَنْجَحْ)؛ إذ النجاح؛ وهو جواب الشرط متعلّق، ومرهون بفعل الدراسة، ومقيّد بها، فإذا ما انْتَفَتِ انْتَفَى حدوثه -أيضاً، فإننا نجد الأصوليين يُقصرّون بحثهم، ودراستهم لهذا الأسلوب حول الشرط اللغوي، وليس في معنى ذلك أنهم درسوا أدواته، وما لها من تأثير على الفعل، وعلى بنيته، وإعرابه كما فعل النحاة، وإنما جاء عملهم ضمن تحديد معاني تركيبه، ودلالاته الفقهية، وكان مما هدّتهم إليه أبحاثهم أن العموم واقع في الجزاء والجواب، وعلى هذا فإن الشرط إذا دخل عليه يكون لتخصيص، وتقييد عموم العبارة التي تضمنت معنى الجزاء، فإذا قلنا "(إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، وَإِنْ جِئْتِنِي أَكْرَمْتُكَ)"، فإن مقتضاه في اللسان باتّفاق أهل اللغة اختصاص الإكرام بالجيء، فإنه إن كان يكرمه دون الجيء لم يكن كلامه اشتراطاً، فترل الشرط مترلة تخصيص العموم، ومترلة الاستثناء، إذ لا فرق بين قوله (اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا أَهْلَ عَهْدٍ)، وبين أن يقول (اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ إِنْ كَانُوا حَرَبِينَ)².

فالشرط والاستثناء يتزلان المترلة الواحدة في التركيب، ويدلان دلالة سواء على تخصيص العام، ولهذا لم يفرّقوا بينهما من حيث الشروط، والأحكام المتعلقة بهما، وهذا ابن حزم يذكر ذلك صراحة في قوله "والاشتراط هو معنى الاستثناء في كلّ ما قلنا، من ذلك قوله تعالى ﴿ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾³، فهذا كما تراه استثناء صحيح لمن حَشِيَ العنت من كلّ ما تقدّم من الشروط دون ذكر مَنْ لم يخش العنت، وكذلك قوله تعالى ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ

¹ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، 1013/1.

² الغزالي: المستصفى، 395/3-396.

³ سورة النساء، الآية 25.

أَيَّامٍ¹ في كفّارات الإيمان، فكان هذا الشرط عن عَدَمِ كلِّ مذكور في الآية من رقبة، وكسوة، وإطعام لا على أقرب مذكور فيها²، فما تناوله علماء أصول الفقه في بحثهم عن دلالة الاستثناء، وما اشترطوه من شروط لتخصيص العام، قد ذكروه كذلك أثناء عرضهم للجملية الشرطية، ولتوسّعهم كالعادة في المسائل النحوية، وفي استكناه الأحكام الشرعية قد أضافوا على ما اشترك فيه الشرط مع الاستثناء مسألة تخصّ الشرط؛ وهي التي تكشف عمّا للتركيب، وأدواته من أثر في استنباط الأحكام؛ خاصة إذا علمنا أن الحروف التي تدخل على أسلوب الشرط ذات خاصية هامة تفيد في تحديد الدلالة، وفهّم النصوص والتراكيب.

فقد بحثوا في دلالة الشرط والجزاء إذا تعدّد كل منهما في الجملة الواحدة، منطلقين في ذلك من دور حروف العطف المتعلقة بهما؛ خاصة وأنهما قد "يتعدّدان على الجمع، وعلى البدل، فيجيء (أو) أو (أما)، فهذه ثلاثة كل واحد منها مع الثلاثة يكون تسعة"³؛ إذ إن الأداة الواحدة من الأدوات الثلاثة تختلف عن الأخرى في دلالتها، فهي تجعل حكم الشرط يختلف معها، فعندما يتم إدخال حرف العطف (الواو) في جملة الشرط يُراد بذلك الجمع، كأن نقول (إِنْ دَخَلَ زَيْدٌ الدَّارَ فَاعْطِهِ دِينَارًا وَثُوبًا) يتحقّق جزاء الدينار، والثوب بتحقيق الشرط، ومثله عندما نقول (إِنْ دَخَلَ زَيْدٌ الدَّارَ وَالسُّوقَ فَاعْطِهِ دِينَارًا)، فأمر الجزاء، ووقوعه متوقّف على اجتماع الشرطين معها، وإلى ذات الأمر ذهبوا في قولهم (إِنْ دَخَلَ زَيْدٌ الدَّارَ وَالسُّوقَ فَاعْطِهِ دِرْهَمًا وَدِينَارًا)؛ لأنّ العطاء متوقّف على اجتماع الشرطين، ومختل باختلالهما معًا، أو باختلال أحدهما⁴، أمّا إذا تمّ الربط في الجملة الشرطية بالأداة (أو) فإنه يُراد بها البدل، كأن نقول (إِنْ اجْتَهَدْتَ فِي دُرُوسِكَ أَهْدِيْتُكَ قِصَّةً أَوْ كِتَابًا)، فدخول فعل الشرط على الجزاءين على سبيل البدل جعل الحكم يتخصّص بحصول أحدهما دون الآخر⁵، ومثله عندما نقول (أَكْرَمَ بَنِي تَمِيمٍ أَوْ رَبِيعَةَ إِنْ دَخَلُوا

¹ سورة البقرة، الآية 196.

² ابن حزم: الإحكام، 323/1.

³ ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1405هـ -

1985م، 128.

⁴ ينظر: الأمدى: الإحكام، 372/1.

⁵ ينظر: السبكي: الإمّاج، 160/2.

الدَّارَ)، الذي دلّ على تعدّد الشرط، واتّحاد الجزاء، فاقتضى تخصيص الدخول بتحقيق أحد الأمرين، وكذلك يُشترط البدل في مثل قولنا (إِنَّ دَخَلَ زَيْدُ الدَّارِ وَالسُّوقَ فَأَعْطَاهُ دِرْهَمًا وَدَيْنَارًا)، فإعطاء أحد الأمرين يتوقّف على تحقّق أحد الشرطين، واختلاله يقع باختلال مجموعهما¹، وفي احتمالات الأصوليين لتركيب أسلوب الشرط مما ذكرنا، وحتى ما لم نقف عليه عناية واضحة منهم بأهمية تركيبه؛ لا سيما أنه من الأساليب البارزة، والمنتشرة في القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية لتعلّقه بالأوامر، والحثّ على التّسابق إلى الخيرات كونه يربط الشرط بالجواب، والعمل بالجزاء، وما دامت هذه الجملة بجزئها ليست في الأساس "إلاّ وحدة كلامية يعبر بها عن وحدة من الأفكار، فعبارتاً الشرط والجزاء جملة واحدة، وتعبير لا يقبل الانشطار؛ لأن الجزئين المعقولين فيها إنما يعبران معاً عن فكرة واحدة، لأنك إذا اقتصرنا على واحدة منهما أخلّلت بالإفصاح عمّا يجول في ذهنك، وقصرت عن نقل ما يجول فيه إلى ذهن السامع"²، فإنه من أولوية اهتمامهم أثناء استنباط الأحكام الفقهية من النصوص الشرعية أن ينظروا فيما تحقّقه تراكيب الأسلوب المختلفة من معاني، لا سيما التخصيص.

4-1 الغاية

يعدّ التخصيص بالغاية من المباحث اللغوية التي أشار إليها الأصوليون واعتنوا بمسائلها، ومن أولى عنايتهم به أنهم حدّوه بمعاني تقترب في دلالتها مما ورد في المعاجم اللغوية، وتذكّر من تعاريفهم قول الرازي "غاية الشيء نهايته، وطرفه، ومقطعه"³، وهو في تعريفه يعدّ أول من عرف الغاية من الأصوليين، ثم تلتّه تعاريف أخرى؛ منها "الغاية؛ وهي نهاية الشيء، وطرفه، ولفظها (حتى) و(إلى)، وحكم ما بعدها يخالف ما قبلها، وإلاّ لم يكن غاية"⁴، والملاحظ في عناية الأصوليين بمبحث الغاية تركيزهم على أن معناها يتحقّق عندما يأتي بعد اللفظ العام حرف من

¹ ينظر: الأمدي: الإحكام، 372/1.

² المخزومي: في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي - بيروت، ط 02، 1406هـ - 1986م، 286.

³ الرازي: الحصول في علم أصول الفقه، 65/3.

⁴ الأرموي: التحصيل في الحصول، تحقيق ودراسة: عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 01، 1418هـ -

1988م، 385/1.

حروف الغاية؛ كـ(اللام) و(إلى) و(حتى)¹، هذه الحروف التي تجعل حكم ما بعدها يختلف عما قبلها، كما أنها تعمل على تخصيص معاني الأحكام الشرعية المتعلقة بها، كقوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾²، الذي اشتمل على الحرف (إلى) المفيد انتهاء الغاية، والدال على أن الصيام قد تخصص حكمه، وتقيّد زمانه، فكان الليل غير داخل فيه، ولولا استعمال الغاية لوجب استمرار الصيام، ومثله قوله تعالى ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾³، فدلالة الغاية في الحرف (حتى)؛ وهي حقيقة في هذا المعنى، ولا يسقط عنها إلا إذا استعملت في معنى مجازي، كما لو استعملت للعطف المحض في الأفعال مثلاً.⁴

ومثلما أشار الأصوليون إلى مسألة التعدّد في أسلوب الشرط فعلوا مع أسلوب الغاية؛ إذ قسّموه تسعة؛ متّحداً ومتعدّداً، جمعاً وبدلاً⁵، كما لو قيل (لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ، وَحَتَّى يَعْتَسِلْنَ)، فلا يجوز القرب حتى تتمّ الغايتان معاً، وإن كانت ها هنا الغاية في الحقيقة هي الأخيرة، وعبر عن الأول بما لقربه منها، واتّصّاله بها⁶، وفي حال ما تكون الغاية على البدل كقولنا (اضْرِبْ زَيْدًا حَتَّى يُسَلِّمَ، أَوْ يَدْخُلِ الدَّارَ)⁷، فالكلام يدل على أن ضرب زيد مستمرّ إلى غاية تحقّق أحد الأمرين، ومنه كان التخصيص بتمام السلام، أو دخول الدار، وليس بهما جميعاً.

5-1 المفعول له ومعه

تعدّ مثل هذه المفاعيل من القرائن الغائية؛ التي تقيّد الإسناد، وتخصّص الفعل بما تضمنه من المعنى، فالمفعول له يحتمل معنى التصريح بالعلّة، أو السبب الذي لأجله وقع الفعل كـ(ضربته

¹ ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 344/3.

² سورة البقرة، الآية 187.

³ سورة الحجر، الآية 99.

⁴ ينظر: السرخسي: الأصول، 218/1.

⁵ ينظر: أمير بادشاه: شرح تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية لابن همام،

دار الباز - مكة المكرمة، (د.ط.)، (د.ت)، 282/1.

⁶ ينظر: الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، 67/3.

⁷ ينظر: البصري: المعتمد، 258/1.

تأديباً)، فهذا الكلام تخصيص لعموم الإسناد كله، وتقييد له باستعمال المفعول له (تأديباً)، ومثله قوله تعالى ﴿ * أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ﴾¹، فـ(حَذَرَ الْمَوْتِ) مفعول لأجله دلّ على علة خروجهم، لما غلب على ظنهم الموت بالطاعون، أو بالجهاد².

أما المفعول معه، فيدلّ على تخصيص الفعل بالمصاحبة، وهي قرينة معنوية تستفاد من حرف (الواو)؛ الذي بمعنى (مع)، مثل (ضَرَبْتُهُ وَزَيْدًا)؛ إذ المفعول معه في المثال (زَيْدًا) قد أفاد أن الضرب الواقع على المفعول معه مختصّ، ومقيّد بحال المصاحبة بين ضربه، وضرب زيد³.

2- المخصّص غير اللغوي

2-1 المخصّص المتصل الملحوظ

لم يقتصر الأصوليون في تحديد المخصّصات اللغوية المتصلة على ما ورد في التراكيب اللغوية النحوية من استثناء، وشرط، وغيره، وإنما أشاروا إلى ما خصّص بغير الأدوات النحوية؛ وهو التخصيص بالنص المستقلّ المقترن؛ أي ما دلّ على الكلام التّام بنفسه، غير المتعلّق بصدر الكلام، ودلّ على الاقتران به، فذُكر في النص الذي اشتمل عليه اللفظ العام⁴، من مثل قوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾⁵، فالجملة الأولى من قوله تعالى هي على عمومها، وقد دلّت على أن كلّ من شهد شهر رمضان وجب عليه الصّيام، ولكن لما اقترنت هذه الجملة بجملة أخرى هي ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾، صار الكلام مختصّاً، بعد أن خرج منه المريض والمسافر، ومن ثمة كان هذا التركيب تركيباً مستقلاً بنفسه تاماً بمعناه، وهو في الوقت ذاته متعلّقاً بما سبقه وهو جزء منه، حتى إن الدلالة الحقيقية للقول تُفيد بأن المعنى لا يتحقّق من

¹ سورة البقرة، الآية 243.

² ينظر: أبو حيان: تفسير البحر المحيط، 259/2.

³ ينظر: البخاري: حصول المأمول، 123.

⁴ ينظر: عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، 310-311.

⁵ سورة البقرة، الآية 185.

دون اجتماعهما معاً، ونظراً لأهمية مثل هذه التراكيب في الكشف عن دلالة النصوص الشرعية، وحسن استنباط الأحكام منها، لا سيما بعد أن تبين لهم بأن أغلب نصوص القرآن الكريم عامة، وقد شاع بينهم ما من عامٍ إلاّ وحُصِّص، فإنهم دققوا البحث في مخصّصات الدلالة العامة، وكان منهم أن وقفوا عند مثل هذه المخصّصات التركيبية.

2-2 المخصّص المنفصل

من يتتبع مبحث التخصيص اللغوي المتصل سيجد أن الأصوليين بحثوا في مسائل لغوية محضة، ولكنهم تعدّوا في دراستهم لها منهج النحاة الذي يقف عند تفسير بنية الجملة إلى تفسير القول، وتحديد القصد منه، وعليه كانت لهم وقفة عند التخصيص المستقل؛ الذي يحتكم عادة إلى السياق، لأنّ "السياق الذي يحتفّ بالنص له أثر كبير في توجيه معنى النص القرآني"¹، فقد اهتموا به لأهميته في توجيه المعنى، وتغيير دلالته، أو توضيقها، وتوسيعها، وجعلوه أحد أهمّ المخصّصات المنفصلة بالخطاب²، ومن ذلك أن وجدوا في النصوص ما يخصّص بعضه بعضاً مما يحمل المعنى نفسه، وبما أن الأدلة الشرعية وحدة متكاملة لم يتوائموا عن بيان كيف تحقق تخصيص الدلالة العامة، رغم الانفصال بين النص العام، والدليل المخصّص له، وبعد تمحيص، وتدقيق منهم توصلوا إلى حقيقة مفادها أن "القرينة المنفصلة من الشرع؛ كالقرينة المتصلة؛ لأن كلام الشارع يجبُ بناءً بعضه على بعض"³.

وكان مما استدّلوا به في هذا المجال قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾⁴، إذ دلّت الآية على عموم من توفي عنهنّ بعُلهنّ، ولكن لما نزل قوله تعالى ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾⁵ خصّ العموم السابق، بعدما أخرج الحامل من اللواتي توفي عنهنّ زوجهنّ، إذ تعتدّ بوضع حملها.

¹ فتحي الرديني: دراسات وبحوث في الفكر الاسلامي المعاصر، دار قتيبة - بيروت، 1998م، 281/1.

² ينظر: وهبة الزحيلي: أصول الفقه، 452/1.

³ عبد الكريم النملة: اتحاف ذوي البصائر، 177/6.

⁴ سورة البقرة، الآية 234.

⁵ سورة الطلاق، الآية 04.

ومن تخصيص نصوص السنّة بعضها ببعض أن دلّ قول النبي ﷺ ﴿فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ﴾¹ على عموم النّصاب، ثم ورد حديث آخر خصّ هذا العموم، وبين نصاب زكاة ما سقته السّماء، فقال الرسول ﷺ ﴿لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ﴾²، فعلى طريقة جمهور الأصوليين ذهب ابن حزم إلى أن نصوص الشريعة يخصّص بعضها بعض، فيقول "وأما الشريعة؛ فهي أن يأتي نصّ قرآن أو سنّة أو نصّ فعل منه ﷺ، أو إقرار منه ﷺ، أو إجماع"³.

ولم يقف ابن حزم، وباقي علماء أصول الفقه أثناء استدلالهم على الأحكام الشرعية، وبيان أدلّة تخصيص الألفاظ العامة عند القرائن اللغوية، وإنما ركّزوا كذلك على وظيفة القرائن الحالية التي عبّر عنها العلامة ابن حزم بعلم النفس، وبديهيات العقل في تخصيص دلالة العام، هذه القرائن التي هي في الأساس مخصّص من المخصّصات المستقلّة التي يراد بها ما لم يكن جزء من النص الذي ورد فيه اللفظ العام، ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكره معه⁴.

وقد نبّهوا على مدى أهميتها، وذكروا أنّها أصل في تخصيص اللفظ العام؛ كقول السيّد لعبده، وهو على المائدة (أثبيني بالماء)، فإنه ينصرف إلى الماء المعدّ للشرب، وكذا إذا قال له وهو على قضاء الحاجة انصرف إلى الماء المعدّ للاستعمال، وإن كان اسم الماء عامّاً في الجميع⁵، فالماء؛ وهو الدالّ على العموم قد خصّص في الكلام حسب حال المتكلّم، والظروف المحيطة به، فكان في حال يدلّ على ماء الشرب، وفي حال أخرى على ماء الاستعمال؛ ولأن هذه القرائن ذات تأثير واضح على معنى الكلام وقصده، لا سيما وأنّ اللفظ في نفسه لا يتّصف بعموم، ولا بخصوص إلاّ بقصد المتكلّم وإرادته⁶، فقد ذكر معظم علماء الأصول أنواع القرائن غير اللغوية، وحددوا كيفية دلالتها على تخصيص العام، ومنها:

¹ البخاري: الصحيح، ح 1483، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء، 362.

² البخاري: المصدر نفسه، ح 1484، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، 362.

³ ابن حزم: الإحكام، 291/1.

⁴ ينظر: أبو يحيى: غاية الوصول شرح لبّ الأصول، وبأسفله حواشي الجوهري، وبهامشه المتن المسمى لبّ الأصول، وهو ملخص

جمع الجوامع في الأصول للسبكي، دار الكتب العربية الكبرى - مصر، (د.ط)، (د.ت)، 82.

⁵ ينظر: ابن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، 109/1.

⁶ آل تميمية: المسودة، 115/2.

1- القرينة العقلية:

وهي قرينة يحتكم في تخصيصها للفظ العام إلى العقل، هذه الأداة الرئيسية في فهم وتحصيل المعرفة، وكذا ترجيح الحقيقة، والحكم على الأشياء بالصحة والبطلان¹، فعندما نسمع قولهم (لَبَسَ فُلَانٌ الثِّيَابَ) نَفْهَمُ. بموجب العقل أنه لا يقصد به ارتداء جميع الثياب؛ لأنه من المستحيل قبول ذلك، وعليه دلت قرينة العقل على أنه لا يريد كل ثياب الدنيا، وإنما يخص بكلامه ثياباً معينة، وقد أشار ابن حزم إلى هذه القرينة باسم الطبيعة، وحدّها "بما دلّ العقل بموجبه على أن اللفظ منقول من موضوعه إلى أحد وجوه النقل"²، كما في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾³، فبضرورة العقل تبين أن قوله تعالى (الناس) لا يراد به الجميع؛ إذ ليس من المعقول أن يُحشَرُوا في صعيد واحد لِيُخْبَرُوا بما أخبرهم به، أن الناس في الآية تدلّ على أن المقصود بها فريق المخبرين، وفريق الجامعين، وببديهية العقل يكون فيه فريق ثالث هم المجموع لهم، ومن ثمة كان التخصيص واضحاً، ومستنتجاً عقلياً من لفظ الناس.

2- القرينة العرفية:

والمقصود منها ما استقرّ في النفوس، واستحسنته العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، واستمرّ الناس عليه مما لا تردّه الشريعة، وأقرّتهم عليه، وهذه القرينة قسمان؛ عرف قولي وعرف عملي؛ وهو ما يسمى بالعادة⁴، والرأي عند علماء أصول الفقه لم يجتمع على جواز تخصيص النص الشرعي بالعرف العملي "لأن الشرع لم يوضع على العادة"⁵، وإنما يخصّص أقوال الناس، وعقودهم ومن ذلك لو حلف الشخص على أن لا يأكل لحماً، ثم أكل سمكاً لم يحنث، ذلك أن العرف في المجتمع يُطلق لفظ اللحم على ما دون السمك من بقر، وغنم..؛ أي على ما يعيش

¹ ينظر: ابن حزم: الفصل، 105/1-141.

² ابن حزم: الإحكام، 269-291/1.

³ سورة آل عمران، الآية 173.

⁴ ينظر: وهبة الزحيلي: أصول الفقه، 257/1.

⁵ الشيرازي: شرح المع، 391/1.

في البر، وليس ما في الماء¹، وإن كان في قوله تعالى شاملاً له؛ إذ يقول ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ
الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾².

3- قرينة الحس:

وهي تدل على أنه إذا ورد في الشرع لفظ عام، وقام الدليل من أحد الحواس على أنه على غير عمومه أخذوا به، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾³، فالمعنى لا يدل على أن المراد هو استغراق ما في الأرض والسماء، وإنما يُراد به بعض الأشياء، لأننا نعلم بأنها لم تؤت شيئاً مما في السماء والعرش، ولم يشهد بأنها أوتيت ما كان في يد سليمان عليه السلام⁴.

وقد كان لابن حزم رأيٌ مخالف في هذا الشاهد رغم أنه لا يُنكر في الأصل قرينة الحس، فهو يقول "ونحن لا ننكر تخصيص العموم بدليل نصٍّ آخر، أو ضرورة حس، وإنما أنكرنا تخصيصه بلا دليل"⁵، مما يعني أن الحواس ذات أهمية عظيمة في بيان مكونات النفس، فهي كالأبواب، والأزقة إليها، ولكنه مع هذا الشاهد له نظرة خاصة تشير إلى أن ما ذهبوا إليه في هذه الآية غير ممكن؛ لأن ذلك في نظره محكي عن الهدهد، والله سبحانه وتعالى "لم يُخبرنا أن الهدهد صدق في كل ما ذكر، لهذا فلا حجة لهم في هذه الآية أصلاً"⁶.

غير أن رأي ابن حزم هذا لا مسوغ له؛ لأن الكلام وإن جاء على لسان الهدهد، فهو على التخصيص بدليل الحس؛ لأن مفاد كلامه يُنبئ عن تعظيم ما رآه، وبما أنه لم يتوقع ذلك نقل الخبر على أنها ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وما دام ذلك غير ممكن، ثم بما أنه يكفينا فيه أن ما عند سليمان خرج منه، فإتينا نقول إن الآية دلت على التخصيص.

¹ ينظر: ابن أمير الحاج: شرح التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية لابن همام، ضبطه وصححه: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1419هـ - 1999م، 351/1.

² سورة النحل، الآية 14.

³ سورة النمل، الآية 23.

⁴ ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 360/3.

⁵ ابن حزم: الإحكام، 266/1.

⁶ ابن حزم: المصدر نفسه، 268/1.

الخاتمة

ونحن في هذه المرحلة الأخيرة من البحث لا يسعنا إلا أن نذكر أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وذلك في النقاط الآتية:

1. كان الحرص الشديد في بحث وتناول القرآن الكريم وعلومه الشرعية يَصْحَب علماء العربية في المجالات المختلفة، ويدفعهم إلى دراسة لغتهم، فقد اشتغلوا بتحديد المعنى وكشف دلالاته من زوايا مختلفة، وهو ما أثرى العربية بالمباحث اللغوية والدلالية القيمة.
2. انحدار ابن حزم من أسرة فارسية الأصل، أندلسية المنشأ عرفت بعراقتها وجاهها، وقد كان لها أثر كبير على شخصيته، وعلى اتساع معارفه ومواهبه، فقد نبغ في العلوم المختلفة؛ فهو الأديب والشاعر، وعالم المنطق، والفقيه، والمؤرخ، والمتكلم، وعالم النفس، واللغوي..
3. ركّز في الدرس الصوتي على نشاط المتكلم فنظّر إلى أعضاء النطق، وما يتعلّق بها من حركات، واهتمّ بها في الأساس ليبيّن تلك العملية المركّبة التي تُنمّ عن كيفية التواصل بين الأفراد والجماعات، وفي هذا الإطار تمّ التوصل إلى أن له السبق في الإشارة إلى الفونيم، وفي بيان وظيفته وأهميته في التركيب.
4. الدرس الصوتي بالنسبة لابن حزم هو عملية تواصلية، اجتماعية، فهو لم يدرس الصوت من جوانبه المختلفة إلا ليثبت أن الله زوّد الإنسان بوسائل تُعيّنه على تحقيق هدفه في الحياة، إذ بواسطة تلك الوسائل (الأعضاء) يعبر عن مشاعره وأفكاره، كما قادنا أثناء دراسته للأصوات اللغوية إلى فكرة أن اختلاف اللغات الإنسانية وتعددها بعد أن كانت لغة واحدة يرجع إلى اللبنة الأولى؛ أي إلى تلك الوحدات الصوتية التي تبدّلت بفعل العوامل المختلفة، وإن كان لم يؤكّد لنا من تكون اللغة الأمّ التي تفرّعت منها باقي اللغات.
5. هذا وقد توصل من خلال دراسته إلى أهمية البحث الصوتي بعد أن أبرز دور تبدّل مظاهر نطق الأصوات في ظهور ألسن عدّة تتميز بخصوصياتها من ذاك اللسان الموحد الذي علّمه آدم عليه السلام، ومن ذلك أنه ذكر أهمّ المظاهر الصوتية التي سادت في الأندلس، فساهم بذلك في بحث ومناقشة قضايا صوتية بحثة كالنبر والإبدال..
6. اعترف ابن حزم بالاشتقاق كقضية صرفية، غير أنه لم يتوسّع في الاعتداد به، لأنه من أشدّ الرافضين للقياس، ولأنّ الاشتقاق مرتبط بالقياس فقد قصر عمله به على نوعين اثنين؛

الخاتمة

هما اسم الفاعل، والصفة المشبهة، وبما أنه لم يُبرر سبب اعترافه بهما دون غيرهما من ألفاظ الاشتقاق، فإننا نفسر ذلك بأنه يحترم قواعد اللغة، لذلك لم يجد بُدًّا من الاعتراف به، ولربما - أيضاً - لم يجد فيهما أو في اعتمادهما تكلفاً، ومبالغة لحدّ الإبهام والغموض في المعنى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد تأكّد من ضرورة أهميته في تحقيق التواصل بين الأفراد، أمّا فيما يخصّ الأنواع الأخرى كاشتقاق أسماء العلم، وأسماء الجنس، أو النوع، أو الصفة، فهو يرفض الاشتقاق فيها؛ لأنّ اللغة في أصل وضعها خصّت كل اسم بمعناه، ليتحقّق التفاهم، وإذا تصوّرنا الاشتقاق فيها، فهذا سيُحيل حتماً إلى التّعقيم، وذلك محال حدوثه، أو تصوّره في أيّ لغة كانت.

7. أمّا فيما يخصّ الجمع فيؤكّد دائماً أنّ العربية تتميز بخصائص، ومن خصائصها أنّ وضع أهلها لفظاً للمفرد، وآخر للمثنى، وثالثاً للجمع، لذلك من غير الممكن أن يخرج المثنى إلى معنى الجمع، لأنّ شيوع ذلك، واعتماده كقاعدة لغوية يؤدّي إلى الخلط، فيبطل الفهم والإفهام.

8. وفي اسم الجمع لم يتشدّد في وقوعها على عدد معين دون آخر، بل هي لفظ

يتساوى في وقوعه على الواحد والاثنين والجمع وقوعاً مستويّاً؛ وذلك لأنه مصدر، والمصدر اسم وُضع لمعنى، وهو ما يفيد أنّ معناه متعلّق به، وثابت له معها جميعاً، وعليه فلا ضير من تساويه فيها جميعاً.

9. يعترف بوجود الترادف في اللغة العربية؛ فهو ظاهرة متأصلة، ولكن دَخَلَتْهَا ألفاظ أخرى مستحدثة، وذلك بعد أن أجازت الجماعة اللغوية استعمال بعض الألفاظ المتقاربة المعنى على أنّها مترادفة، أمّا المشترك اللفظي فيراه - كذلك - متأصلاً في اللغة العربية، وإن كان من أحد أسباب وقوعه المجاز، إلاّ أنّه لا يُعارض عليه، بل يذهب إلى وقوعه حتى في بعض الأدوات - أيضاً - وهذا متوقّع منه، لأنّ اللغة في أصل وضعها لغة واحدة، ثمّ تفرّعت إلى لغات متعدّدة، لذلك فالاشتراك في ألفاظها محتمل متوقّع، والتضاد هو الآخر ظاهرة لغوية يُقرّ بوجودها؛ لأنّ النصوص الشرعية قد أثبتت ذلك وأقرّت به، والقرآن الكريم حُجّة العرب، ومصدر تعييدهم، غير أنه يدعو دوماً إلى توخّي الحذر في تحقيق معانيها، والتمييز بينها في النصوص خاصة؛ إتقاء الوقوع في الخطأ.

10. في إطار اشتغاله بالتّصوُّص الشرعيّة، وتفسيره لها قد نَبّه إلى المسائل النحوية التي وقف عليها، وبيّن دلالتها والأحكام المتعلّقة بها، ومن تلك القضايا النحوية التي أفادنا بها: البدل؛ وهو من المسائل النّحوية التي أضاف إليها أنواعاً أخرى، أخرج فيها حكم البدل من المبدل منه، وهذه الأنواع هي (بدل البعض من الكل، وبدل الغلط، وبدل الصّفة من الموصوف)، وهي أنواع يكاد بعضها أن ينعلم وجوده في كتب المختصّين.

11. لم يكن ابن حزم أصولياً فقط، وإنما دلّت بعض أفكاره اللغوية والدلالية على أنّه عالم منطوق وفيلسوف كذلك، فقد تكلم في اللغة من منظور لساني وسيميائي محض؛ ومن ثمّة اهتمّ باللغة كوظيفة اجتماعية ودينية تحمل علامات ورموز اللسانية تؤهّلها لأنّ تتميز لا سيما أنّها لغة القرآن الكريم.

12. اللغة بعلاماتها ورموزها نظام لساني وهبه المولى ﷺ البشر ليحققوا به أغراضهم الدنيوية والدينية؛ لذلك كانت اللغة العربية، وهي لغة الدين أكثر اللغات الإنسانية ترشّحاً لتأدية هذا الغرض، وقد قدّم آراء لسانية مقارنة لآراء اللسانيين المحدثين، وأخرى سيميائية، فكان سبّاقاً - كذلك - إلى الدرس السيميائي بأفكاره وآرائه تلك.

13. توصل في فترة مبكّرة إلى إبراز طبيعة العلاقة الجامعة بين وجهي العلامة اللسانية؛ الدال والمدلول، وإلى بيان أهمّ عنصر في العلامة اللسانية؛ وهو المرجع، كما أشار إلى خاصيّة أخرى إمتاز بها الدليل اللساني في علاقته بالعالم الخارجي؛ وهي فكرة الاعتباطية، هذا وقد أثبتت دقّته في رسم حدود العمليّة التواصلية بين الأفراد، وإحاطته في عرض الآراء المتعلّقة بها، ومن ذلك أنّه أشار إلى فضل اللغة المكتوبة في ربط جيل الحاضر بجيل الماضي.

14. اهتمّ بلغة الحواس، فوصف كيفية التّعبير عن الأغراض والحاجيات بالعلامات غير اللسانية، وقد قدّم بوضوح ما يتعلّق بلغة العين، ثمّ ملامح الوجه، وكذا الاستشعار بأعضاء الجسم الفاعلة لاكتشاف الموجودات وفهمها، أو التّعبير عن أغراض النّفس وحوائجها، فكانت اللغة عنده بعلاماتها ورموزها نظام لساني وهبه المولى ﷺ البشر ليحققوا به أغراضهم الدنيوية والدينيّة؛ ومن هذا الجانب الديني عدّت اللغة العربية؛ وهي لغة الدين أكثر اللغات الإنسانية ترشّحاً لتأدية هذا الغرض.

15. نَظَر إلى النَّص كوحدة متكاملة، لذا ركَّز على دلالة السياق، فاهتمَّ بالقرائن اللفظية والحالية، وأثبت ضرورة امتلاك المعرفة الشاملة بالنصوص، وبما يتعلَّق بها من أجل تحديد المقاصد، وكشف دلالتها الظاهرة دون تكلف.

16. يعول ابن حزم كثيراً على السياق اللغوي وغير اللغوي في بيان النصوص الشرعية، وفي تفسيرها واستنباط قواعد الأحكام منها، لكنّه يركّز دائماً في احتكامه للسياق اللغوي على المعنى الظاهري؛ الذي فهمنا منه أنّه المعنى الجلي لكلّ عارف بالعلوم العربية، لذلك نجده يكرّر كلامه، ويؤكد فيه على تعلّم النحو واللغة، وممّا يؤكّد أنّ الظاهرية التي وُسمَ بها، لا يقصد بها ما توهموا فيها؛ وهو المعنى السطحي؛ أنّه استند إلى العوامل المساعدة على بيان المعنى وإبرازه، فقد كان دقيق البحث، يستعين بكل ما يفيد في إجلاء المعنى، من قرائن أو أخبار تاريخية... وغيرها، كما قد أثبت البحث.

17. عندما يتعلّق الحال بدلالة الأمر يشير إلى أنّها للإلزام وجوباً، وهي تخرج إلى معاني أخرى يوحي إليها السياق، وكذلك النهي؛ إلزام بالترك، ويخرج إلى معاني أخرى ينبئ عنها السياق، وفي ذات الموضوع يُفيدنا بشروح ومصطلحات خاصّة تُعين على فهم ما تبناه من آراء، ومن ذلك ما بيّنه فيما يخصّ ضديّة الأمر والنهي، بعد أن دلّنا على تقسيمه الخاص (ضدّ أخصّ، وآخر أعمّ)، كما قد أوقفنا في هذه الدراسة المتعلّقة بالأمر والنهي على خصائص يكاد يغفلها العلماء ويهملوها؛ من ذلك أنه نَبّه إلى زمن الامتثال، فبيّن أنه يقتضي الفور في الأمر والنهي معاً، ولَفَت إلى المخاطب بلفظهما، على أنه غير مخصوص؛ فهو للجميع ما لم يُصَحَب بقريئة دالة عليه تخصّيصه.

18. أثبت البحث أن كثيراً من آراء ابن حزم الأصولية قد احتكمت إلى المنطق، لذلك خالف بعضها آراء الجمهور، ومن هذه ما توصل إليه في صيغة العموم (كلّ)؛ هاته التي فرّق بين استعمالها قبل النفي، واستعمالها بعده في الحكم، هذا وقد تبين لنا فيما يخصّ بعض صيغ العموم الأخرى إلى أنه يوجّه مذهب العلماء، وآرائهم المخالفة له إلى عدم احتكامهم إلى القواعد اللغوية، واعتمادهم على بعض الاستعمالات الكلامية، والعادات التعبيريّة المكتسبة، وهو ما أوقعهم في الخطأ وأفسد ظنّهم.

19. يؤكد البحث أنّ ابن حزم قد خالف جمهور الأصوليين في مسألة الجمع المطلق المجرد من القرائن خلافاً لفظياً بعدما احتكم كلّ منهما إلى تصور خاص لمفهوم العموم، إضافة إلى ذلك أنّ ابن حزم يتخذ لنفسه قاعدة لا يجيد عنها؛ هي حمل الألفاظ على عمومها ما لم يرد ما يخصها.

20. توصلنا إلى أنّ ابن حزم يساوي بين الاستثناء والتخصيص خلاف غيره، لتساويهما في المعنى، ومن ثمة قد بحث في تخصيص الاستثناء، فأفادنا فيه بأنّ الاستثناء المنقطع جائز، كونه انقطاع في الخبر لا في الحكم، وقد أثبتنا - كذلك - فيما يخصّ هذه المسألة أنّ جواز الاستثناء المنقطع ومنعّه، صواب على حدّ سواء، وذلك ما أرجعناه إلى أغراض المتكلمين ومقاصدهم الخاصة.

21. ننوّه في البحث بفضل العلماء بما فيهم ابن حزم في إبراز دور الروابط النحوية في توجيه معاني الجمل الاستثنائية، كما قد سبق وأنّ أثبتنا دورها في تحديد معنى التعبيرات اللغوية الأخرى، وعلى هذا الأساس كان اختلافهم حول استثناء الجمل المتعاطفة نعمة تحسب لابن حزم ولعلماء أصول الفقه في خدمة الدرس العربي.

22. يُثبت البحث أنّ ابن حزم لم يغفل دور القرائن غير اللغوية في تخصيص المعنى العام، ولكنّه في هذا المجال قد خالف العلماء في تفسيره لبعض النصوص المخصّصة بقريظة الحسّ، غير أنّ بعض ما استشهد به في المجال لم يُؤاَفقه عليه، بما أن دلالة الكلام توحى بالتخصيص، وتؤكد القريظة على أنّها على غير ما ذهب إليه.

وابن حزم من خلال ما وقفنا عليه في ثنايا هذا البحث وفصوله، قد هدانا إلى أنّ مجمل المسائل اللغوية التي عرّج عليها في كتبه قد كانت مجرد وسيلة اتّخذها حتى يصل إلى غايته وهدفه؛ وهو الدلالة، وعليه قد حاولنا في هذا العمل البحث في هذا المستوى الدلالي؛ منطلقين في ذلك من مختلف الجهات اللغوية التي قدّم الرأي فيها من أهمّ الكتب التي ألفها واستطعنا الحصول عليها، وإن كنا لا نغفل أنّ عدداً لا يستهان به منها قد ضاع؛ وهو ما يعني أنّ الأحكام والآراء الصادرة في حقه ستبقى قاصرة وغير يقينية.

الخاتمة

وبعد أن حدّدنا في هذا المقام أهمّ النتائج التي توصلّ إليها بحثنا لا يسعنا إلا أن نقول ما قال الشاعر "لكل شيء إذا ما تمّ نقصان" فالكمال للوجه الكريم، وإن أخطأنا فيما بحثنا فمن أنفسنا، وإن أصبنا فمن عون الله وَعَلَيْكَ وتوفيقه، فهو نعم المولى ونعم الوكيل.

مكتبة البحث

المصادر والمراجع:

✓ القرآن الكريم.

✓ إبراهيم أنيس:

1. الأصوات اللغوية، مكتبة نهضة مصر، (د.ط)، (د.ت).
2. دلالة الألفاظ، مطبعة الأنجلو المصرية، ط05، 1984م.
3. طرق تنمية الألفاظ في اللغة، مطبعة النهضة الجديدة- القاهرة، 1387هـ-1967م.
4. في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ط03، 2002م.
5. من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ط06، 1978م.
- ✓ إبراهيم بن اسماعيل الطرابلسي (ابن الأجدابي):
6. كفاية المتحفظ في اللغة، حققه السائح علي حسين، جمعية الدعوة الإسلامية، (د.ط)، (د.ت).
- ✓ إبراهيم بن علي (الشيرازي):
7. التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحققه: محمد هيتو، دار الفكر - دمشق - سوريا، 1403هـ - 1983م.
8. شرح اللمع، حققه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان، ط01، 1408هـ - 1988م.
- ✓ إبراهيم بن موسى (الشاطبي):
9. الموافقات، تقديم: بكر عبد الله أبو زيد، قدّم له: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان - المملكة العربية السعودية، ط01، 1417هـ - 1997م.
- ✓ إحسان عباس:
10. تاريخ الأدب الأندلسي (سيادة قرطبة)، دار الشروق - عمان - الأردن، ط01، الإصدار الثاني، 2001م.

✓ أحمد الجندي:

11. اللهجات العربية في التراث، الدار العربية للكتاب، 1983م.

✓ أحمد بن الحسين (البيهقي):

12. السنن الكبرى، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط03،

1424هـ- 2003م.

✓ أحمد بن زكرياء (ابن فارس):

13. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، حققه وضبط

نصوصه: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف العلمية- بيروت- لبنان، ط01،

1414هـ- 1993م.

14. مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هاروون، دار الفكر، 1399هـ-

1979م.

✓ أحمد بن شعيب (النسائي):

15. السنن الكبرى، قدم له عبد الله التركي، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط، حققه

وخرج أحاديثه حسن شليبي، مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان، ط01،

1421هـ- 2001م.

✓ أحمد بن عبد الحلیم (ابن تيمية):

16. الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-

بيروت- لبنان، ط01، 1408هـ- 1987م.

✓ أحمد بن عبد الحلیم (ابن تيمية):

17. مجموع فتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن قاسم وساعده ابنه محمد، مجمع الملك

فهد- المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية، 1425هـ- 2004م.

✓ أحمد بن عبد الله (أبو نعيم الأصبهاني):

18. معرفة الصحابة، تحقيق: عادل يوسف العزازي، دار الوطن- الرياض- المملكة

العربية السعودية، ط01، 1419هـ- 1998م.

✓ أحمد بن عبد التّور (المالقي):

19. رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، (د.ط)، (د.ت).

✓ أحمد بن علي (ابن برهان البغدادي):

20. الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف - الرياض، 1403هـ/1983م.

✓ أحمد بن علي (ابن حجر العسقلاني):

21. فتح الباري في شرح صحيح مسلم والبخاري، أشرف عليه: عبد العزيز بن باز، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).

22. لسان الميزان، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، اعتنى بإخراجه وطبعته: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان، ط01، 1423هـ - 2002م.

23. الإصابة في تمييز الصحابة، دراسة وتحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، قدّم له: محمد البري، عبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1415هـ - 1995م.

✓ أحمد بن علي الرازي (الخصاص):

24. أحكام القرآن، تحقيق: محمد قحماوي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت - لبنان، 1412هـ - 1992م.

✓ أحمد بن محمد (ابن خلكان):

25. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، (د.ط)، (د.ت).

✓ أحمد بن محمد (الفيومي):

26. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف - القاهرة، ط02.

✓ أحمد بن محمد (أبو جعفر النحاس):

27. إعراب القرآن، اعتنى به: خالد العلي، دار المعرفة - بيروت - لبنان، ط02، 1429هـ - 2008م.

✓ أحمد بن محمد الحسني (أبو الفيض):

28. الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد لابن رشد)، ومعه بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد، تحقيق: يوسف المرعشلي وعدنان شلاق، عالم الكتب - بيروت، ط01، 1407هـ - 1987م.

✓ أحمد بن محمد بن حنبل:

29. المسند، إشراف: أحمد معبد عبد الكريم، دار المنهاج، (د.ط)، (د.ت).

✓ أحمد راغب أحمد:

30. فونولوجيا القرآن (دراسة لأحكام التجويد في ضوء علم الأصوات الحديث)، جامعة عين شمس، (د.ط)، (د.ت).

✓ أحمد زرقعة:

31. أسرار الحروف، دار الحصاد - دمشق، ط01، 1993م.

✓ أحمد عبد الرحمان حماد:

32. العلاقة بين اللغة والفكر (دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة)، دار المعرفة الجامعية - الأزريطة - الاسكندرية، 1985م.

✓ أحمد فائق:

33. التحليل النفسي بين العلم والفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

✓ أحمد قدور:

34. مبادئ اللسانيات، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط04، 1433هـ - 2012م.

35. مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر هجري، منشورات وزارة الثقافة - دمشق، 1996م.

✓ أحمد مختار عمر:

36. البحث اللغوي عند الهنود وأثره على اللغويين العرب، دار الثقافة - بيروت - لبنان، 1972م.

37. دراسة الصوت اللغوي، علم الكتب - القاهرة، 1418هـ - 1997م.

38. علم الدلالة، عالم الكتب - القاهرة، ط04، 1993م.

✓ أحمد مطلوب:

39. أساليب بلاغية (الفصاحة - البلاغة - المعاني)، وكالة المطبوعات - الكويت، ط01، 1980م.

✓ أحمد مومن:

40. اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية - بن عكنون - الجزائر، ط02، 2005م.

✓ أحمد نحلة:

41. أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية - الأزريطة - مصر، 2002م.

✓ أحمد هيكل:

42. في الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، ط11، 1994م.

✓ إخوان الصفا:

43. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار صادر - بيروت، (د.ط)، (د.ت).

✓ إدريس بن خويا:

44. علم الدلالة في التراث العربي والدرس اللساني الحديث (دراسة في فكر ابن قيم الجوزية، عالم الكتب الحديث - إربد، ط01، 2016م

✓ إدريس حمادي:

45. الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط01، 1994م.

✓ الأزهر الزناد:

46. نسيج النص (بحث في ما يتكوّن به الملفوظ نصاً)، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط01، 1993م.

✓ أسامة البحيري:

47. تحولات البنية في البلاغة العربية، دار الحضارة - طنطا، ط01، 2000م.

✓ إسرائيل ولفنسون:

48. تاريخ اللغات السامية، مطبعة الاعتماد، ط01، 1348هـ - 1929م.

✓ أسعد الكفراوي:

49. الاستدلال عند الأصوليين، تقديم: علي جمعة محمد، دار السلام - القاهرة - مصر، ط01، 1423هـ - 2002م.

✓ اسماعيل بن القاسم (أبو العتاهية):

50. الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر - لبنان، 1406هـ - 1986م.

✓ آل تيمية:

51. المسودة في أصول الفقه، مطبعة المدني - القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

✓ ألبير حبيب مطلق:

52. الحركة اللغوية في الأندلس منذ الفتح العربي حتى نهاية عصر ملوك الطوائف، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، 1967م.

✓ أماني داوود:

53. الأمثال العربية القديمة (دراسة أسلوبية سردية حضارية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط01، 2009م.

✓ أنستاس الكرملي:

54. نشوء اللغة العربية ونموها واكتمالها، المطبعة العصرية - مصر، 1938م.

✓ إيان كريب:

55. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، محمد عصفور، عالم المعرفة - الكويت، ذو الحجة 1419هـ - أبريل (نيسان) 1999م.

✓ أيوب بن موسى الحسيني (أبو البقاء الكفوي):

56. الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، قابله وأعدّه: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، ط02، 1419هـ - 1998م.

✓ بدر الدين الحسن (ابن قاسم المرادي):

57. الجني الداني في حروف لمعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد فاضل، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1413هـ - 1992م.

✓ بدر الدين محمد بن بهادر (الزركشي):

58. البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريه عمر سليمان الأشقر، وراجعه عبد الستار أبو غده، دار الأوقاف الإسلامية - الكويت، ط02، 1413هـ - 1992م.

✓ بدوي طبانة:

59. معجم البلاغة العربية، دار المنارة - جدة، دار الرفاعي - الرياض، ط03، 1408هـ - 1988م.

✓ براجيشتراسر:

60. التطور النحوي للغة العربية، أخرجها وصححه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط02، 1414هـ - 1994م.

✓ براوين ويول:

61. تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: محمد الزليطني ومنير التريكي، النشر العلمي والمطابع - المملكة العربية السعودية، 1418هـ - 1997م.

✓ بهاء الدين عبد الله (ابن عقيل):

62. المساعد على تسهيل الفوائد، تحقيق كمال بركات، دار الفكر - دمشق، ط01، 1402هـ - 1982م.

63. الواضح في أصول الفقه، حققه جورج المقدسي، المطبعة الكاثوليكية - بيروت - لبنان، ط01، 1996م.

64. شرحه على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، لمحمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، ط20، رمضان 1400هـ - يوليو 1980م.

✓ بيير جيرو:

65. علم الدلالة، ترجمة: منذر عياشي، قدم له: مازن الوعر، دار طلاس - دمشق، 1408هـ - 1988م.

✓ تمام حسان:

66. الأصول (دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، النحو، فقه اللغة، البلاغة)، عالم الكتب - القاهرة، 1420هـ - 2000م.

67. البيان في روائع القرآن (دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني)، عالم الكتب - القاهرة، ط01، رجب 1413هـ - يناير 1993م.

68. الخلاصة النحوية، عالم الكتب، ط01، 1420هـ - 2000م.

69. اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة - الدر البيضاء - المغرب، 1994م.

70. اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب - القاهرة، ط04، 1421هـ - 2000م.

✓ التواتي بن التواتي:

71. المدارس اللسانية في العصر الحديث ومناهجها في البحث، دار الوعي - روية - الجزائر، 1436هـ - 2015م.

72. مفاهيم في علم اللسان (دراسات وأبحاث لغوية)، دار الوعي للنشر والتوزيع، 2013م.

✓ توفيق شاهين:

73. عوامل تنمية اللغة العربية، مكتبة وهبة - القاهرة، 1980م.

✓ جار الله محمود بن عمرو (الزمرخشي):

74. أساس البلاغة، دار الكتب المصرية - القاهرة، 1341هـ - 1922م.

75. الكشاف عن حقائق الترتيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، شارك في تحقيقه: فتحي حجازي، مكتبة العبيكان - الرياض، ط01، 1418هـ - 1998م.

76. المفصل في علم العربية، وبذيله المفصل في شرح أبيات المفصل لمحمد بدر الدين النعساني، مطبعة التقدم - مصر، ط01، 1323هـ.

✓ جرجي زيدان:

77. علم الفراسة الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، 2012م.

✓ جعفر بن أحمد (أبو محمد السراج):

78. مصارع العشاق، دار صادر - بيروت، (د.ط)، (د.ت).

✓ جلال الدين عمرو بن محمد (الخبّازي):

79. المغني في أصول الفقه، تحقيق محمد مظهر بقا، دار إحياء التراث الإسلامي، ط01، 1403هـ.

✓ جمال الدين عبد الرحمن بن علي (أبو الفرج الجوزي):

80. زاد الميسر في علم التفسير، المكتب الإسلامي، (د.ط)، (د.ت).

✓ جمال الدين عبد الرحيم (ابن الحسن الأسنوي):

81. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، حققه: محمد هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط02، 1401هـ - 1981م.

82. الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهيّة، تحقيق: محمد عواد، دار عمار - عمان - الأردن، ط01، 1405هـ - 1985م.

83. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، ومعه حواشيه المفيدة المسماة سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، عالم الكتب، (د.ط)، (د.ت).

✓ جمال الدين عثمان بن عمرو (ابن الحاجب):

84. الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق وتقديم: موسى العليلي، إحياء التراث الإسلامي - العراق، 1402هـ - 1982م.

85. الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والخط، تحقيق: صالح الشاعر، مكتبة الآداب - القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

86. شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ضبطه: فادي طارق يحيى، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1421هـ - 2000م.

87. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1405هـ - 1985م.

✓ جمال الدين محمد بن عبد الرحمن (القزويني):

88. شروح التلخيص وبهامشه كتاب الإيضاح لمؤلف التلخيص وحاشية الدسوقي على شرح السعد، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).

✓ جورج موانان:

89. علم اللغة في القرن العشرين، ترجمة: نجيب غزاوي، وزارة التعليم العالي - سوريا، (د.ط)، (د.ت).

- ✓ جوزيف فنديس:
90. اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط)، (د.ت).
- ✓ جون ميرلويينشتاين:
91. الإعلام وسيلة ورسالة (رؤى جديدة في الاتصال)، ترجمة: ساعد خضر الحارثي، دار المريخ - الرياض - المملكة العربية السعودية، ط02، 1409هـ - 1989م.
- ✓ حاتم الضامن:
92. فقه اللغة، وزارة التعليم العالي - بغداد، 1411هـ - 1990م.
- ✓ حاكم مالك الزيايدي:
93. الترادف في اللغة، دار الحرية - بغداد، 1400هـ - 1980م.
- ✓ حبان بن قيس (النابغة الجعدي):
94. الديوان، جمعه وحققه وشرحه: واضح الصمد، دار صادر - بيروت - لبنان، ط01، 1998م.
- ✓ حسام البهنساوي:
95. الدراسات الصوتية عند علماء العرب والدرس الصوتي الحديث، مكتبة زهراء الشرق، ط01، 2005م.
- ✓ حسن الحارث:
96. اللغة السايكولوجية في العمارة المدخل إلى علم النفس المعماري، دار صفحات للدراسات والنشر - دمشق، ط01، 2007م.
- ✓ الحسن بدر الدين بن عبد الله (المقدسي):
97. التذكرة في أصول الفقه، اعتنى به ناجي سويد، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، ط01، 1432هـ - 2011م.

- ✓ الحسن بن عبد الله (أبو هلال العسكري):
98. الفروق اللغوية، حققه وعلّق عليه: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة-
القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
✓ حسن طبل:
99. أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، دار الفكر العربي- القاهرة، 1418هـ-
1998م.
100. المعنى في البلاغة العربية، دار لفكر العربي-القاهرة، ط01، 1998م.
✓ حسن ظاظا:
101. كلام العرب من قضايا اللغة العربية، دار القلم- دمشق، الدار الشامية- بيروت،
ط02، 1410هـ- 1990م.
✓ حسين الصغير:
102. تطور البحث الدلالي دراسة تطبيقية في القرآن الكريم، دار المؤرّخ العربي-
بيروت- لبنان، ط01، 1420هـ- 1999م.
✓ الحسين بن أحمد (ابن خالويه):
103. إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار ومكتبة الهلال- بيروت، 1985م.
✓ الحسين بن أحمد (أبو عبد الله الزوزني):
104. شرح المعلقات السبع (مع مقدمة التاريخ ومكانة أصحاب المعلقات)، دار مكتبة
الحياة- بيروت- لبنان، 1983م.
✓ الحسين بن عبد الله (ابن سينا):
105. أسباب حدوث الحروف، تحقيق: محمد حسان الطيّان، يحي مير علم، مراجعة
وتقديم: شاكر الفحام، أحمد راتب النفاخ، مطبوعات مجمع اللغة العربية- دمشق،
(د.ت).
106. الشفاء (العبرة)، تحقيق: محمود الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط01.

- ✓ الحسين بن محمد (أبو القاسم الأصفهاني):
107. معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم-
دمشق، الدار الشامية- بيروت، ط04، 1430هـ- 2009م.
- ✓ حسين عبد القادر:
108. أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب- القاهرة، 1998م.
- ✓ حسين منصور الشيخ:
109. الإعراب المحلي للمفردات النحوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت،
ط01، 2009م.
- ✓ حسين نصار:
110. المعجم العربي نشأته وتطوره، دار مصر للطباعة، نسخة منقحة ومزودة،
1408هـ- 1988م.
- ✓ حلمي خليل:
111. دراسات في اللغة والمعاجم، دار النهضة العربية- بيروت، ط01، 1998م.
112. مقدمة لدراسة التراث المعجمي، دار النهضة العربية- بيروت، ط01، 1997م.
- ✓ خالد السبت:
113. قواعد التفسير جمعاً ودراسة، دار ابن عفان، (د.ط)، (د.ت).
- ✓ خالد بن عبد الله (الأزهري):
114. شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، إعداد:
محمد عيون السود، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1421هـ-
2000م.
- ✓ خديجة الحديثي:
115. أبنية الصرف في كتاب سيبويه، منشورات مكتبة النهضة- بغداد، ط01،
1385هـ- 1965م.

✓ خديجة الصبان:

116. تخلص البدل من عطف البيان في ضوء الوظائف والخصائص (دراسة دلالية من خلال القرآن الكريم)، دار حافظ- جدة- المملكة العربية السعودية، ط01، 1424هـ- 2004م.

✓ خلف بن عبد المالك (ابن بشكوال):

117. الصلة في تاريخ علماء الأندلس، إعداد: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، ط01، 1423هـ- 2003م.

✓ الخليل بن أحمد (الفراهيدي):

118. معجم العين، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1424هـ- 2003م.

✓ خير الدين (الزركلي):

119. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين- بيروت- لبنان، ط15، أيار- مايو 2002م.

✓ ردة الله الطلحي:

120. دلالة السياق، مطابع جامعة أم القرى- مكة المكرمة، ط01، 1423هـ.

✓ رضي الدين محمد بن الحسن (الأستراباذي):

121. شرح الرضي على الكافية دراسة وتحقيق: حسن الحفظي، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة- المملكة العربية السعودية، ط01، 1414هـ- 1993م.

122. شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده للبغدادي، حققها وضبط غريبها وشرح مبهمها: محمد نور الحسن، محمد الزقراف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، 1402هـ- 1982م.

✓ رفيق حلمي باكرة:

123. صيغ الجموع في اللغة العربية مع بعض المقارنات السامية، جامعة بغداد- بغداد، 1972م.

- ✓ رمضان عبد التواب:
124. فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط06، 1420هـ - 1999م.
125. لحن العامة والتطور اللغوي، مكتبة زهراء الشرق - القاهرة، ط02، 2000م.
- ✓ رؤبة بن العجاج:
126. الديوان مع مجموع أشعار العرب، اعتنى بتصحيحه: وليم بن الورد البرونسي، دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع - الكويت.
- ✓ زكرياء بن محمد (أبو يحيى الأنصاري):
127. غاية الوصول شرح لبّ الأصول، وبأسفله حواشي الجوهري، وبهامشه المتن المسمى لبّ الأصول، وهو ملخص جمع الجوامع في الأصول للسبكي، دار الكتب العربية الكبرى - مصر، (د.ط)، (د.ت).
- ✓ زياد بن معاوية بن ضباب (الناطقة الذبياني):
128. الديوان، اعتنى به حمدو طماس، دار المعرفة - بيروت - لبنان، ط02، 1426هـ - 2005م.
- ✓ زين الدين يحيى (بن عبد المعطي):
129. الفصول الخمسون، تحقيق ودراسة: محمود الطناحي، دار الكتب، 1977م.
- ✓ سامي حنا، وآخرون:
130. معجم اللسانيات الحديثة (إنجليزي - عربي)، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان، ط01، 1997م.
- ✓ ستيفن أولمان:
131. دور الكلمة في اللغة، ترجمه وقدم له: كمال بشر، مكتبة الشباب، (د.ط)، (د.ت).
- ✓ سراج الدين محمود بن أبي بكر (الأرموي):
132. التحصيل في المحصول، تحقيق ودراسة: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط01، 1418هـ - 1988م.

✓ سعد الدين مسعود بن عمر (الفتازاني):

133. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1416هـ- 1996م.

134. شرح مختصر التصريف العزّي في فن الصرف، شرح وتحقيق: عبد العال سالم مكرم، المكتبة الأزهرية للتراث- مصر، ط08، 1417هـ- 1997م.

✓ سعد مصلوح:

135. دراسة السمع والكلام (صوتيات اللغة من الانتاج إلى الإدراك)، عالم الكتب- القاهرة، ط01، 2005م.

✓ سعيد الأفغاني:

136. في أصول النحو، المكتب الإسلامي- بيروت، 1407هـ- 1987م.

✓ سعيد بجيري:

137. علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مؤسسة المختار- القاهرة، ط02، 1431هـ- 2010م.

✓ سعيد بن مسعدة (الأخفش الأوسط):

138. معاني القرآن، تحقيق: هدى قراعة، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط01، 1411هـ- 1990م.

✓ سليمان الدقيقي النحوي:

139. اتفاق المباني وافتراق المعاني، تحقيق يحيى عبد الرؤوف جبر، دار عمار- عمان، ط01، 1405هـ- 1985م.

✓ سليمان بن عبد القوي الطوفي:

140. شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد- المملكة العربية السعودية، ط02، 1419هـ- 1998م.

✓ سليمان ياقوت:

141. النواسخ الفعلية والفرعية (دراسة تحليلية مقارنة)، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، 2004م.

142. منهج البحث اللغوي، ط01، 1997م.

✓ سهل بن محمد (السجستاني):

143. ثلاثة كتب في الأضداد، نشرها الدكتور: أوغتهفنز، المطبعة الكاثولوكية للآباء اليسوعيين - بيروت، 1902م.

✓ السيد الهاشمي:

144. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، ط02، 1421هـ - 2000م.

✓ السيد عبد الغفار:

145. التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية - اسكندرية، 1996م.

✓ الشّمّاخ بن ضرار (الذبياني):

146. الديوان، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف - مصر، 1968م.

✓ شمس الدين بن محمد (الذهبي):

147. سير أعلام النبلاء، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب أرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط11، 1417هـ - 1996م.

✓ شمس الدين محمد بن محمد (ابن أمير الحاج):

148. شرح التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية لابن همام، ضبطه وصححه: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1419هـ - 1999م.

✓ شهاب الدين أحمد ابن ادريس (القرافي):

149. الاستغناء في الاستثناء، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1406هـ - 1986م.

150. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر - بيروت - لبنان، 1424هـ - 2004م.

151. الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق، مع هوامشه، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، 1418هـ - 1998م.

152. نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود، علي معوض، قرظه: عبد الفتاح أبو سنه، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، ط01، 1416هـ - 1995م.

✓ شهاب الدين السيّد (الألوسي البغدادي):

153. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).

✓ شوقي ضيف:

154. تيسيرات لغوية، دار المعارف - القاهرة.

✓ صالح بلعيد:

155. التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - 1994م.

156. في قضايا فقه اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، 1995م.

✓ صباح دراز:

157. الأساليب الإنشائية وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم، مطبعة الأمانة - مصر، 1406هـ - 1986م.

✓ صبيح التميمي:

158. دراسات لغوية في تراثنا القديم، دار مجدلاوي، 2003م.

- ✓ صلاح الدين العلائي:
159. تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، ويليه أحكام (كل) وما عليه تدل للسبكي،
دار الأرقم - بيروت - لبنان، ط01، 1418هـ - 1997م.
- ✓ صلاح الدين بسيوني:
160. الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، دار نهضة الشرق - القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- ✓ صلاح الدين خليل بن أبيك (الصفدي):
161. الوافي بالوفيات، تحقيق وإعداد: أحمد الارناؤوط وتزكي مصطفى، دار إحياء
التراث العربي - بيروت - لبنان، ط01، 1420هـ - 2000م.
- ✓ صلاح الدين زرال:
162. الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، الدار
العربية للعلوم - بيروت - لبنان، ط01، 1429هـ - 2008م.
- ✓ طالب الزوبعي:
163. البلاغة العربية (البيان والبديع)، دار النهضة العربية - بيروت، ط01، 1996م.
- ✓ طاهر حمودة:
164. دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر - الاسكندرية،
(د.ط)، (د.ت).
- ✓ طزري حنا فؤاد:
165. الاشتقاق، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان، ط04، 2005م.
- ✓ الطيب دبة:
166. مبادئ اللسانيات البنيوية (دراسة تحليلية إستمولوجية)، دار القصة - الجزائر،
2001م.
- ✓ عاطف مدكور:
167. علم اللغة بين القديم والحديث، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1986م.

- ✓ العباس بن مرداس:
168. الديوان، جمعه وحققه: يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط01،
1412هـ- 1991م.
- ✓ عباس حسن:
169. النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة، والحياة اللغوية المتجددة، دار المعارف-
مصر، ط03، 1974م.
- ✓ عبد الجليل منقور:
170. علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، ديوان المطبوعات الجامعية-
الجزائر، (د.ط)، (د.ت).
- ✓ عبد الرحمان أيوب:
171. الكلام انتاجه وتحليله، نشر جامعة الكويت، 1984م.
- ✓ عبد الرحمان بن اسحاق (الزجاجي):
172. الأمالي، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل- بيروت- لبنان، ط02،
1407هـ- 1987م.
173. اشتقاق أسماء الله، تحقيق عبد الحسين مبارك، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط02،
1406هـ- 1986م.
174. الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس- بيروت، ط03،
1399هـ- 1979م.
- ✓ عبد الرحمان عيسوي:
175. علم النفس بين النظرية والتطبيق، دار النهضة- بيروت، ط01، 1984م.
176. معالم علم النفس، دار النهضة- بيروت، ط01، 1984م.

✓ عبد الرحمن بن أحمد (الإيجي):

177. شرح مختصر المنتهى الأصولي، ومعه حاشية التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1424هـ- 2004م.

✓ عبد الرحمن بن علي (المكودي):

178. شرحه على ألفية ابن مالك، حققه وعلق عليه: فاطمة الراجحي، جامعة الكويت، 1993م.

✓ عبد الرحمن بن محمد (أبو البركات الأنباري):

179. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف، تأليف: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط04، شعبان 1380هـ- فبراير 1961م.

✓ عبد الرحمن جلال الدين (السيوطي):

180. الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون- بيروت- لبنان، ط01، 1429هـ- 2008م.

181. الاقتراح في علم أصول النحو، قرأه وعلق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، (د.ط)، (د.ت).

182. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه: محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، دار التراث- القاهرة، ط03.

183. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1418هـ- 1998م.

✓ عبد السلام المسدي:

184. الأسلوبية والأسلوب، طبعة منقحة ومشفوعة ببليوغرافيا الدراسات الأسلوبية والبنويية، الدار العربية للكتاب، ط03.

- ✓ عبد العال سالم مكرم:
185. الترادف في الحقل القرآني، عالم الكتب- القاهرة، ط01، 1430هـ-
2009م.
- ✓ عبد العزيز عتيق:
186. المدخل إلى علم النحو، دار النهضة العربية- بيروت، ط01، 1990م.
- ✓ عبد العزيز مطر:
187. لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، الدار القومية للطباعة والنشر-
القاهرة، 1326هـ- 1966م.
- ✓ عبد الفتاح ابراهيم:
188. مدخل في الصوتيات، دار الجنوب للنشر - تونس، (د.ط)، (د.ت).
- ✓ عبد القادر المغربي:
189. الاشتقاق والتعريب، مطبعة الهلال- الفجالة- مصر، 1908م.
- ✓ عبد القادر عبد الجليل:
190. الأسلوبية ثلاثية الدوائر البلاغية، دار الصفاء- عمان، ط01، 1422هـ-
2002م.
191. علم الصرف الصوتي، 1998م.
- ✓ عبد القاهر الجرجاني:
192. أسرار البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان،
ط01، 1422هـ- 2001م.
193. المفتاح في الصرف، حققه وقدم له: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة- بيروت،
ط01، 1407هـ- 1987م.
194. المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، دار الرشيد- العراق،
1982م.

195. دلائل الإعجاز في علم المعاني، شكّله وشرح غامضه وخرّج شواهده وقدم له ووضع فهارسه: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، 1422هـ-2002م.

✓ عبد الكريم الرديني:

196. المعجمات العربية دراسة منهجية، دار الهدى- عين مليلة- الجزائر، ط02، (د.ت).

197. فصول في علم اللغة العام، دار الهدى- عين مليلة- الجزائر، (د.ط)، (د.ت).

✓ عبد الكريم النملة:

198. اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار العاصمة- الرياض- المملكة العربية السعودية، ط01، 1417هـ-1996م.

✓ عبد الكريم بن علي النملة:

199. المهذب في علم أصول الفقه، (د.ط)، (د.ت).

✓ عبد الكريم زيدان:

200. أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان، ط09، 1423هـ-2002م.

201. الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، ط06.

✓ عبد اللطيف حماسة:

202. العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، مطبوعات الجامعة- الكويت، 1984م.

✓ عبد الله الفوزان:

203. دليل المسالك إلى ألفية ابن مالك، دار المسلم، (د.ط)، (د.ت).

- ✓ عبد الله بن أحمد (النسفي):
204. التفسير (مدارك التزويل عن حقائق التأويل)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف بديوي، راجعه وقدم له: محي الدين متو، دار الكلم الطيب - بيروت، ط01، 1419هـ - 1998م.
- ✓ عبد الله بن الحسين (أبو البقاء العكبري):
205. اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق عبد الإله نبهان، دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق - سوريا، ط01، 1416هـ - 1995م.
- ✓ عبد الله بن محمد (ابن التلمساني):
206. شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، عالم الكتب - بيروت - لبنان، ط01، 1419هـ - 1999م.
- ✓ عبد الله بن محمد (ابن سنان الخفاجي):
207. سر الفصاحة، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1982م - 1402هـ.
- ✓ عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة):
208. أدب الكاتب، حققه: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، (د.ط)، (د.ت).
209. الشعر والشعراء، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، دار المعارف - القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
210. تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث - القاهرة، ط02، 1393هـ - 1973م.
- ✓ عبد الله جمال الدين بن يوسف (ابن مالك):
211. الألفية، المكتبة الشعبية - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).
212. تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، حققه وقدم له: محمد بركات، دار الكاتب العربي، 1387هـ - 1967م.

213. شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمان السيد ومحمد المختون، هجر للطباعة والنشر، ط01، 1410هـ- 1990م.

✓ عبد الله جمال الدين بن يوسف (ابن هشام):

214. شرح قطر الندى وبلّ الصدى، ومعه كتاب سبيل الهدى بتحقيق شرح قطر الندى لمحمد محي الدين عبد الحميد، دار الخير- دمشق، بيروت، ط01، 1410هـ- 1990م.

215. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: عبد اللطيف الخطيب، التراث العربي- الكويت، ط01، 1421هـ- 2000م.

✓ عبد الله عودة:

216. أدب الكلام وأثره في العلاقات الإنسانية في ضوء القرآن الكريم، دار النفائس- عمان، ط01، 2005م.

✓ عبد المالك بن قريب (أبو سعيد الأصمعي):

217. اشتقاق الأسماء، حققه: رمضان عبد التواب، صلاح الدين الهادي، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط02، 1415هـ- 1994م.

✓ عبد المالك بن محمد (أبو منصور الثعالبي):

218. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، ط01، 1424هـ- 2003م.

✓ عبد المقصود محمد عبد المقصود:

219. دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية، الدار العربية للموسوعات- بيروت- لبنان، ط01، 1427هـ- 2006م.

✓ عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين):

220. البرهان في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1418هـ- 1997م.

221. التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله النييلوشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان، دار الباز - مكة المكرمة، ط01، 1417هـ - 1996م.

✓ عبد الواحد المراكشي:

222. المُعْجَب في تلخيص أخبار المَغْرِب، (د.ط)، (د.ت).

✓ عبد الواحد بن علي (أبو الطيب):

223. كتاب الإبدال، حققه: عز الدين التنوخي، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، 1380هـ - 1961م.

✓ عبد الوهاب طويلة:

224. أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام للطباعة والنشر - القاهرة - مصر، ط02، 1420هـ - 2000م.

✓ عثمان أبو الفتح (ابن جني):

225. الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، (د.ط)، (د.ت).

226. اللمع في العربية، تحقيق: سميح أبو مغلي، دار مجدلاوي - عمان، 1988م.

227. المنصف شرح كتاب التصريف للمازني، تحقيق: ابراهيم مصطفى، عبد الله أمين، إدارة إحياء التراث القديم، ط01، ذي الحجة 1373هـ - أغسطس 1954م.

228. سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: حسن هندراوي، دار القلم - دمشق، ط02، 1413هـ - 1993م.

✓ عثمان بن سعيد (أبو عمرو الداني):

229. المكتفي في الوقف والابتداء في كتاب الله ﷻ، دراسة وتحقيق: يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط02، 1407هـ - 1987م.

✓ عرفات المتاع:

230. السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، مؤسسة السياب - لندن، منشورات الاختلاف - الجزائر، منشورات ضفاف - لبنان، ط01، 2013م.

- ✓ **عريب محمد عيد:**
231. علم لغة الحركة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة- عمان- الأردن، ط01، 2010م.
- ✓ **عز الدين اسماعيل:**
232. الأسس الجمالية في النقد العربي (عرض وتفسير ومقارنة)، دار الفكر العربي- القاهرة، 1412هـ- 1992م.
- ✓ **عزيزة فوال:**
233. المعجم المفصل في النحو العربي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1413هـ- 1992م.
- ✓ **عطية محسن:**
234. الأساليب النحوية (عرض وتطبيق)، دار المناهج- عمان- الأردن، ط01، 1428هـ- 2007م.
- ✓ **عفاف الجديلي، هناء حميدة:**
235. تقييم الأطعمة (الأسس والقياسات العلمية)، مجموعة النيل العربية- القاهرة، ط03، 2010م.
- ✓ **علاء الدين بن محمد (ابن اللحام):**
236. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، حققه: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، ط01، 1418هـ- 1998م.
- ✓ **علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (البخاري):**
237. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرذوي، وضع حواشيه: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1418هـ- 1997م.
- ✓ **علاء الدين علي بن سليمان (أبو الحسن المرادوي):**
238. التعبير شرح التحرير في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عبد الرحمان الجبرين، مكتبة الرشد- الرياض، (د.ط)، (د.ت).

- ✓ علاء الدين محمد بن أحمد (السمرقندي):
239. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق عبد الملك
السعدي، 1404هـ - 1984م.
- ✓ علقمة بن عبدة الفحل:
240. الديوان، شرحه: السيد صقر، المطبعة المحمودية - القاهرة، ط01، 1353هـ -
1935م.
- ✓ علي ابن أحمد (أبو محمد ابن حزم):
241. الإحكام في أصول الأحكام قدّم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة -
بيروت، (د.ط)، (د.ت).
242. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الحديث، ط01،
1404هـ - 1984م.
243. جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف - القاهرة،
ط05.
244. جمهرة أنساب العرب، نشر وتحقيق: ليفي بروقنسال، دار المعارف - مصر، 14
صفر 1368هـ - 15 ديسمبر 1948م.
245. الرسائل، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت -
لبنان، ط02، 2007م.
246. طوق الحمامة في الألفة والإلاف، عني به: إبراهيم أعرابي آغا، دار الأرقم،
(د.ط)، (د.ت).
247. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة،
دار الجليل - بيروت، ط02، 1416هـ - 1996م.
248. المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان،
ط01، 1425هـ - 2003م.

249. النبذ في أصول الفقه الظاهري، عرّف الكتاب وعلّق حواشيه: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط01، 1431هـ - 2010م.

✓ علي بن اسماعيل (ابن سيّده):

250. المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1421هـ - 2000م.

✓ علي بن بسام (أبو الحسن الشنتريني):

251. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط01، 2000م.

✓ علي بن جعفر (ابن القطاع الصقيلي):

252. أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الدايم، دار الكتب المصرية - القاهرة، 1999م.

✓ علي بن عبد الكافي (السبكي):

253. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق وتعليق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط01، 1401هـ - 1981م.

254. جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط02، 1424هـ - 2003م.

✓ علي بن محمد (الأمدي):

255. الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي - المملكة العربية السعودية، ط01، 1424هـ - 2003م.

✓ علي بن محمد (البزدوي):

256. كثر الوصول إلى معرفة الأصول، وبهامشه تخريج أحاديث أصول البزدوي للقاسم الحنفي، ويليه أصول الكرخي مع ذكر أمثلتها ونظائرها وشواهدا من النسفي، مركز علم وآداب آرام باغ، (د.ط)، (د.ت).

✓ علي بن محمد (الشريف الجرجاني):

257. التعريفات، ضبط نصوصها وعلّق عليها: محمد علي أبو العباس، مكتبة القرآن-عابدين - القاهرة.

✓ علي بن مؤمن الإشبيلي (ابن عصفور):

258. الممتع الكبير في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون-بيروت - لبنان، ط01، 1996م.

259. شرح جمل الزجاجي، قدم له ووضع فهارسه: فواز الشعار، إشراف: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1419هـ- 1998م.

✓ علي حاتم الحسن:

260. التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي (الغزالي نموذجًا)، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت-لبنان، ط01، 2012م، 107.

✓ علي زوين:

261. منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد، ط01، 1986م.

✓ علي شلق:

262. العين في الشعر، دار الأندلس- بيروت، ط01، 1984م.

✓ علي عبد الواحد وافي:

263. علم اللغة، نهضة مصر، ط09، أبريل 2004م.

264. فقه اللغة، نهضة مصر، ط03، أبريل 2004م.

✓ عماد الدين إسماعيل بن عمر (ابن كثير):

265. المصباح المنير في تهذيب تفسير ابن كثير، إعداد جماعة من العلماء بإشراف: صفى الرحمان المبار كفوري، دار السلام- الرياض، ربيع الثاني 1434هـ- مارس

2013م.

266. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة - الرياض - المملكة العربية السعودية، ط02، 1420هـ - 1999م.

✓ عمارة الناصر:

267. اللغة والتأويل (مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، دار الفارابي - بيروت - لبنان، ط01، 1428هـ - 2007م.

✓ عمر بن عبد الله (ابن أبي ربيعة):

268. الديوان، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: فايز محمد، دار الكتاب العربي - بيروت، ط02، 1416هـ، 1996م.

✓ عمر بن علي (ابن الملقن):

269. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، تقديم: صالح الفوزان وبكر بن عبد الله أبو زيد، حققه: عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة، (د.ط)، (د.ت).

✓ عمر بن علي (ابن عادل):

270. اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود ومحمد معوض، شارك في تحقيقه: محمد سعد حسن ومحمد متولي الدسوقي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1419هـ - 1998م.

✓ عمرو بن بحر (أبو عثمان الجاحظ):

271. البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط07، 1418هـ - 1998م.

✓ عمرو بن عثمان (سيبويه):

272. الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط03، 1408هـ - 1988م.

✓ عيسى شحاته:

273. العربية والنص القرآني، (دراسة للقضايا اللغوية في كتاب إعراب القرآن ومعانيه في أوائل القرن الثالث الهجري)، دار قباء - القاهرة، 2001م.

- ✓ غانم قدوري الحمد:
274. الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، دار عمار- عمان- الأردن، ط02،
1428هـ- 2007م.
- ✓ غيلان بن عقبة (ذو الرمة):
275. الديوان، قدم له وشرحه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان،
ط01، 1415هـ- 1995م.
- ✓ فاضل السامرائي:
276. معاني النحو، دار الفكر- عمان، ط01، 1420هـ- 2000م.
- ✓ فاطمة محبوب:
277. دراسات في علم اللغة (بحوث تطبيقية لغوية وقرآنية)، المكتبة الأزهرية للتراث-
القاهرة، ط01، 1432هـ- 2011م.
- ✓ الفتح بن محمد (ابن خاقان):
278. مطمع الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق: محمد علي
شوابكة، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط01، 1983م.
- ✓ فتحي الرديني:
279. دراسات وبحوث في الفكر الاسلامي المعاصر، دار قتيبة- بيروت، 1998م.
- ✓ فخر الدين قباوة:
280. التحليل النحوي (أصوله وأدلته)، الشركة المصرية العالمية لونجمان- الجيزة-
مصر، ط01، 2002م.
- ✓ فخر الدين محمود بن محمد (أبو بكر الرازي):
281. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر- بيروت- لبنان، ط01،
1401هـ- 1981م.
282. المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، (د.ط)،
(د.ت).

283. مختار الصحاح، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، مكتبة لبنان - بيروت، 1985م.

284. المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أبو الموجود وعلي معوض، دار المعرفة - القاهرة، 1414هـ - 1994م.

✓ فرديناند دي سوسير:

285. علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية - الأعظمية - بغداد، 1985م.

✓ الفضل بن الحسن (الطبرسي):

286. مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح وتعليق هاشم المحلاقي، فضل الله الطباطبائي، دار المعرفة - بيروت - لبنان، ط02، 1408هـ / 1988م.

✓ الفضل بن قدامة العجلي:

287. الديوان، جمعه وشرحه وحققه: محمد أديب جمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، 1427هـ - 2006م.

✓ فهد خليل زايد:

288. التوابع بين الألفية والواقع، دار يافا العلمية - عمان - الأردن، ط01، 2009م.

✓ قيس الأوسي:

289. أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، بيت الحكمة - بغداد، 1988م.

✓ كاظم ابراهيم:

290. الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، عالم الكتب - بيروت - لبنان، ط01، 1418هـ - 1998م.

✓ كريم زكي:

291. أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، 2002م.

✓ كمال أبو ديب:

292. في البنية الإيقاعية للشعر العربي (نحو بديل جذري لعروض الخليل ومقدمة في علم الإيقاع المقارن)، دار العلم للملايين - بيروت، ط01، كانون الأول (ديسمبر) 1974م.

✓ كمال الدين محمد بن محمد (ابن إمام الكاملية):

293. تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول، دراسة وتحقيق: عبد الفتاح الدخيسي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، ط01، 1423هـ - 2002م.

✓ كمال بشر:

294. علم الأصوات، دار غريب للطباعة والنشر - القاهرة، 2000م.

✓ لطفي الجودي:

295. جماليات الخطاب في النص القرآني (قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين)، مؤسسة المختار - القاهرة، ط01، 1435هـ - 2014م.

✓ مجد الدين محمد بن يعقوب (الفيروزآبادي):

296. البلغة في تاريخ أئمة اللغة، مراجعة: بركات يوسف هبود، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط01، 1422هـ - 2001م.

✓ مجد الدين محمد بن يعقوب (الفيروزآبادي):

297. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، ط03، 1416هـ - 1996م.

298. القاموس المحيط، ضبط وتوثيق: يوسف البقاعي، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر - بيروت - لبنان، 1428-1429هـ - 2008م.

✓ مجمع اللغة العربية:

299. المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط04، 1325هـ - 2004م.

300. المعجم الوجيز، دار التحرير للطبع والنشر، ط01، 1400هـ - 1980م.

✓ مجموعة من الأساتذة:

301. اللغة والمعنى (مقاربات في فلسفة اللغة)، إعداد وتقديم: مخلوف سيد أحمد، الدار العربية للعلوم - بيروت - لبنان، ط01، 1431هـ - 2010م.

✓ مجيد خلف:

302. ابن حزم الأندلسي ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الإسلامية، دار ابن حزم - بيروت - لبنان، ط01، 1422هـ - 2002م.

✓ محمد أبو زهرة:

303. ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي - القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد أبو موسى:

304. دلالات التراكيب (دراسة بلاغية)، مكتبة وهبة - عابدين، ط02، 1408هـ - 1987م.

✓ محمد أديب صالح:

305. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة)، المكتب الإسلامي - بيروت - دمشق - عمان، ط04، 1413هـ - 1993م.

✓ محمد أعلى بن علي (التهانوي):

306. كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم، وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان، ط01، 1996م.

✓ محمد آل ياسين:

307. الدراسات اللغوية عند العرب، دار مكتبة الحياة - بيروت، 1980م.

- ✓ محمد الأمين موسى:
308. الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم، دائرة الثقافة والإعلام - الشارقة، ط01،
2002م.
- ✓ محمد الأنطاكي:
309. دراسات في فقه اللغة، دار الشرق العربي - بيروت، ط04.
- ✓ محمد السبهاني:
310. الوجه البلاغي وأثره في السياق الشعري الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين
(422 - 450 هـ)، دار غيداء، ط01، 2012 م - 1434 هـ.
- ✓ محمد الصادق عرجون:
311. محمد رسول الله ﷺ (منهج ورسالة - بحث وتحقيق)، دار القلم - دمشق، ط02،
1415 هـ - 1995 م.
- ✓ محمد الطاهر (ابن عاشور):
312. التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984 م.
313. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، دار النفائس -
الأردن، ط02، 1421 هـ - 2001 م.
- ✓ محمد كشاش:
314. اللغة والحواس (رؤية في التواصل والتعبير بالعلامات غير اللسانية)، المكتبة
العصرية - صيدا - بيروت، 2001 م.
- ✓ محمد النويري:
315. علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي - صفاقس، كلية
العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس، ط01، جانفي 2001 م.
- ✓ محمد أمين الحسيني أمير بادشاه:
316. شرح تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح
الحنفية والشافعية لابن همام، دار الباز - مكة المكرمة، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد بن أبي بكر (ابن القيم الجوزية):

317. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي- المملكة العربية السعودية، ط01، رجب 1423هـ.

318. أعلام الموقعين عن رب العالمين، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة- مصر، 1388هـ-1968م.

319. بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف عبد الله أبو زيد، دار علة الفوائد، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد بن أحمد (ابن أبي سهل السرخسي):

320. الأصول حقه: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1414هـ-1993م.

✓ محمد بن أحمد (ابن التجار):

321. شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان- الرياض، 1413هـ-1993م.

✓ محمد بن أحمد (أبو منصور الأزهري):

322. تهذيب اللغة، تحقيق: يعقوب عبد النبي، مراجعة: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة- القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد بن أحمد (القرطبي):

323. الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط02، 1353هـ-1935م.

✓ محمد بن إدريس (الشافعي):

324. أحكام القرآن، جمعه أحمد النيسابوري، قدم له عبد الغني عبد الخالق، راجعه محمد سكر، دار إحياء العلوم- بيروت، ط01، 1410هـ-1990م.

325. الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد بن إسماعيل (الأمير الصنعاني):

326. أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، تحقيق: حسين السياغي وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط02، 1408هـ- 1988م.

✓ محمد بن إسماعيل (أبو عبد الله البخاري):

327. حصول المأمول في علم الأصول، مطبعة الجوائب- القسطنطينية، 1296هـ.

328. الصحيح، دار ابن كثير- دمشق، بيروت، ط01، 1423هـ- 2002م.

✓ محمد بن الحسن (ابن دريد):

329. جمهرة اللغة، حققه وقدم له: زمري بعلبكي، دار العلم للملايين- بيروت- لبنان، ط01، تشرين الثاني (نوفمبر) 1987م.

✓ محمد بن الحسن (الطوسي):

330. التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب العاملي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد بن الحسين (أبو يعلى):

331. العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه: أحمد المبارك، ط03، 1414هـ- 1993م.

✓ محمد بن الحسين (البدخشي):

332. شرحه منهاج العقول، ومعه شرح الأسنوي نهاية السؤل، مطبعة محمد علي صبيح- مصر، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد بن الطيب الفارسي:

333. فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، وفي أعلاه الاقتراح في أصول النحو وجدكته للسيوطي، تحقيق وشرح: محمود فجال، ط02، 1423هـ- 2002م.

✓ محمد بن القاسم (ابن الأنباري):

334. الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت،
1407 هـ - 1987 م.

335. ايضاح الوقف والابتداء في كتاب الله ﷻ، تحقيق: محي الدين رمضان، مطبوعات
مجمع اللغة العربية - دمشق، 1391 هـ - 1971 م.

✓ محمد بن المستنير (قطرب):

336. الأضداد، عني بتحقيقه: حنا حداد، دار العلوم - الرياض - المملكة العربية
السعودية، ط 01، 1405 هـ - 1984 م.

✓ محمد بن جرير (الطبري):

337. تفسيره جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذبه وحققه: بشار معروف، عصام
الحرستاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 01، 1415 هـ - 1994 م.

✓ محمد بن سهل (ابن السراج):

338. الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة - بيروت،
ط 03، 1417 هـ - 1996 م.

✓ محمد بن عبد الله (ابن العربي):

339. أحكام القرآن، مركز الشرق الأوسط الثقافي، ط 01، 1432 هـ - 2011 م.

✓ محمد بن علي (أبو الحسين البصري):

340. المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهديبه محمد حميد الله، بتعاون مع محمد بكر
وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية - دمشق،
1384 هـ / 1964 م.

✓ محمد بن علي (الشوكاني):

341. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: سامي الأشري،
قدم له: عبد الله بن عبد الرحمان السعد، سعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة -
الرياض، ط 01، 1421 هـ - 2000 م.

✓ محمد بن علي (الصّبّان):

342. الحاشية، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ومعه شرح الشواهد للعيبي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقية، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد بن عيسى (الترمذي):

343. السنن، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد الألباني، اعتنى به: مشهور آل سلمان، مكتبة المعارف - الرياض، ط01، (د.ت).

✓ محمد بن عيسى (الترمذي):

344. الجامع الكبير، حققه: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان، ط01، 1996م.

345. السنن، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به أبو عبيدة آل سلمان، مكتبة المعارف - الرياض، ط01.

✓ محمد بن فتوح (أبو عبد الله الحميدي):

346. جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1410هـ - 1989م.

✓ محمد بن محمد (ابن الجزري):

347. النشر في القراءات العشر، أشرف على تصحيحه: علي الضباع، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد بن محمد (أبو حامد الغزالي):

348. المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة - المملكة العربية السعودية، (د.ط)، (د.ت).

349. معيار العلم، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط01، 1410هـ - 1990م.

350. المنحول في تعليقات الأصول، تحقيق: محمد هيتو، دار الفكر - دمشق، 1400هـ.

✓ محمد بن محمد (أبو نصر الفارابي):

351. الحروف، حققه وقدم له: محسن مهدي، دار المشرق - بيروت - لبنان، ط02، 1990م.

352. كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق وشرح: غطّاس عبد الملك خشبه، مراجعة وتصدير: محمود أحمد الحفني، دار الكاتب العربي - القاهرة.

✓ محمد بن محمد (الدمياطي):

353. المشكاة الفتحية على الشمعة المضية في علم العربية (علم النحو العربي) للسيوطي، قرأه وعلّق عليه: يحي مراد، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1425هـ - 2004م.

✓ محمد بن مكرم (ابن منظور):

354. لسان العرب، طبعة منقحة ومراجعة ومصححة بمعرفة نخبة من السادة الأساتذة المتخصصين، دار الحديث - القاهرة، 1434هـ - 2013م.

✓ محمد بن يزيد (المبرد):

355. الكامل، حققه وعلّق عليه وصنع فهارسه: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، ط04، 1425هـ - 2004م.

356. ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، اعتنى به: عبد العزيز الأثري، مطبعة السلفية - القاهرة، 1350هـ.

357. المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، 1415هـ - 1994م.

✓ محمد بن يوسف (أبو حيان التوحيدي):

358. ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط01، 1418هـ - 1998م.

359. تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، شارك في تحقيقه: زكرياء النوتي وأحمد الجمل، قرظه: عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1413هـ- 1993م.

360. المقابسات، حققه وشرحه: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح- الكويت، ط02، 1992م.

361. الهوامل والشوامل، تقديم: صلاح رسلان، نشره: أحمد أمين، السيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (د.ط)، (د.ت).

✓ محمد حسن جبل:

362. المعنى اللغوي دراسة عربية مؤصلة نظرياً وتطبيقياً (نظرية المعنى العربية وأنواع المعاني اللغوية، به فصول عن نظريات المعنى الأوربية ومناقشتها)، مكتبة الآداب- القاهرة، ط02، 2009م.

✓ محمد خضر:

363. فقه اللغة، دار الكتاب العربي- بيروت، 1981م.

✓ محمد خضير:

364. الأدوات النحوية ودلالاتها في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، 2001م.

✓ محمد خطابي:

365. لسانيات النصمدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط01، 1991م.

✓ محمد خلف الله أحمد:

366. الطفل من المهد إلى الرشد، دار العلوم، 1385هـ- 1939م.

✓ محمد داوود:

367. الصوائت والمعنى في العربية (دراسة دلالية ومعجم)، دار غريب- القاهرة، 2001م.

✓ محمد صالح:

368. الدلالة والتفعيد النحوي (دراسة في كتاب سيويه)، دار غريب، ط01، 2014م.

✓ محمد عبد العظيم الزرقاني:

369. مناهل العرفان في علوم القرآن، حقه واعتنى به: فواز أحمد زمري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط01، 1415هـ - 1995م.

✓ محمد عبد المطلب:

370. البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان، الشركة المصرية العالمية لوجمان - مصر، ط01، 1994م.

✓ محمد عسيري:

371. الأسلوب الخبري وأثره في الاستدلال واستنباط الأحكام الشرعية، دار المحدثين - القاهرة، ط01، 1429هـ - 2008م.

✓ محمد قدور:

372. مدخل إلى فقه اللغة العربية، دار الفكر - دمشق، ط04، 1431هـ - 2010م.

✓ محمد مبارك:

373. دراسات أدبية لنصوص القرآن، دار الفكر - بيروت - لبنان، 1964م.

374. فقه اللغة وخصائص العربية (دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية، وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، دار الفكر، ط02).

✓ محمد مرتضى بن محمد (الزبيدي):

375. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، 1409هـ - 1989م.

✓ محمد ونعمان علوان:

376. من بلاغة القرآن (المعاني - البيان - البديع)، الدار العربية للنشر والتوزيع، ط02، 1998م.

✓ محمد يونس علي:

377. المعنى وظلال المعنى (أنظمة الدلالة في العربية)، دار المدار الإسلامي - بيروت - لبنان، ط02، 2007م.

✓ محمود المتزلي:

378. الأصول الوافية الموسومة بأنوار الربيع في الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع، بهامشه كتاب حسن الصنيع في علم المعاني والبيان والبديع لمحمد البسيوني، مطبعة التقدم العلمية - مصر، ط01، 1322هـ.

✓ محمود توفيق:

379. دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين (دراسة منهجية تحليلية)، مكتبة وهبة - القاهرة، ط01، 1430هـ.

✓ محمود عثمان:

380. القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم - الرياض، ط01، 1423هـ - 2002م.

✓ محمود عكاشة:

381. الدلالة اللفظية، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، 2002م.

✓ محمود فهمي حجازي:

382. في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية - بيروت، 1405هـ - 1985م.

✓ محي الدين محسب:

383. علم الدلالة عند العرب، فخر الدين الرازي نموذجاً، دار الهدى - المنيا، 2001م.

- ✓ مسعود صحراوي:
384. التداولية عند العلماء العرب (دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي)، دار الطليعة- بيروت- لبنان، ط01، تموز (يوليو) 2005م.
- ✓ مسلم بن الحجاج:
385. الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط01، 1412هـ- 1991م.
- ✓ مصطفى جمال الدين:
386. البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات دار الهجرة- إيران- قم، ط02، 1405هـ.
- ✓ مصطفى حميدة:
387. نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت- لبنان، الشركة المصرية العلمية-لونجمان- الجيزة-مصر، ط01، 1997م.
- ✓ مصطفى صادق الرافعي:
388. تاريخ آداب العرب، راجعه وضبطه: عبد الله المنشاوي- مهدي البحيري، مكتبة الإيمان، ط01.
- ✓ مكي بن أبي طالب (القيسي):
389. مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط02، 1405هـ- 1984م.
- ✓ منذر عياشي:
390. العلاماتية وعلم النص (نصوص مترجمة)، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب، ط01، 2004م.
391. قضايا لسانية وحضارية، دار طلاس- دمشق، ط01، 1991م.
392. اللسانيات والدلالة (الكلمة) دراسة لغوية، مركز الإنماء الحضاري- حلب، ط01، 1996م.

- ✓ منصور بن محمد (السمعاني):
393. قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1418هـ - 1997م.
- ✓ منير سلطان:
394. بلاغة الكلمة والجملة، منشأة المعارف، ط01، 1998م.
- ✓ مهدي المخزومي:
395. في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي - بيروت، ط02، 1406هـ - 1986م.
- ✓ موفق الدين يعيش بن علي (ابن يعيش):
396. شرح المفصل، قدم له: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1422هـ - 2001م.
- ✓ نادية النجار:
397. اللغة وأنظمتها بين القدماء والمحدثين، مراجعة وتقديم عبده الراجحي، 2004م.
- ✓ ناصر الدين الأسد:
398. تحقيقات لغوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط01، 2003م.
- ✓ نجم الدين الزنكي:
399. نظرية السياق دراسة أصولية، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط01، 1427هـ - 2006م.
- ✓ نخبة من العلماء:
400. دائرة المعارف، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط01، 1418هـ - 1989م.
- ✓ نذير حمدان:
401. الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، دار المنيرة - جدة - المملكة العربية السعودية، ط01، 1412هـ - 1991م.

✓ نصر حامد أبو زيد:

402. النص السلطة - الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، ط01، 1995م.

✓ نظام الدين أحمد بن محمد (أبو علي الشاشي):

403. الأصول (مختصر في أصول الفقه الإسلامي)، حققه وراجع نصوصه: محمد الندوي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط01، 2000م.

✓ نعمان بوقرة:

404. النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي (قراءة نقدية في مرجعيات الخطاب اللساني وأبعاده المعرفية)، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العربي - دمشق، (د.ط)، 2004م.

405. النظرية اللسانية والبيانية، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، 2004م.

✓ نور الهدى لوشن:

406. مباحث في علم اللغة ومناهج البحث، المكتب الجامعي الحديث - الاسكندرية، 2008م.

✓ هادي نهر:

407. التراكيب اللغوية، دار اليازوري - عمان - الأردن، 2004م.

✓ هناء محمود شهاب:

408. الخطاب الطلبي في الحديث النبوي الشريف (دراسة بلاغية في متن صحيح البخاري)، دار غيداء، ط01، 2014م.

✓ هنري فليش:

409. العربية الفصحى (دراسة في البناء اللغوي)، تعريب: عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب.

✓ وفاء البيه:

410. أطلس أصوات اللغة العربية (موسوعة عربية تشريحية، فسيولوجية، نطقية، صوتية، لغوية، تعليمية، علاجية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط01، 1994م.

✓ ولي الدين عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون):

411. المقدمة، حقق نصوصه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب- دمشق، ط01، 1425هـ- 2004م.

✓ وهبة الزحيلي:

412. أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر- بيروت- لبنان، دار الفكر- دمشق- سوريا، ط01، 1406هـ- 1986م.

413. الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر- بيروت- لبنان، دار الفكر- دمشق- سوريا، ط01، 1419هـ- 1999م.

✓ ياقوت الحموي:

414. معجم الأدباء، راجعته وزارة المعارف العمومية، مطبعة دار المأمون، (د.ط)، (د.ت).

✓ يحيى بن زياد (الفراء):

415. معاني القرآن، تحقيق: يوسف نجاتي ومحمد علي نجار وعبدالفتاح شلبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة- مصر، (د.ط)، (د.ت).

✓ يحيى بن علي بن الحسن (أبو زكرياء التبريزي):

416. شرح ديوان عنتر، قدم له مجيد طراد، دار الكتاب العربي- بيروت، ط01، 1412هـ/ 1992م.

✓ يوسف بن حسن (ابن المبرد):

417. شرح غاية السؤل إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: أحمد العتري، دار البشائر الإسلامية- بيروت- لبنان، ط01، 1421هـ- 2000م.

✓ يوسف عيد:

418. دفاتر أندلسية (في الشعر والنثر والنقد والحضارة والأعلام)، المؤسسة الحديثة للكتاب - طرابلس - لبنان، 2006م.

✓ يوسف كرم:

419. تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1355هـ - 1936م.

✓ يوهان فك:

420. العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمه وقدم له وعلق عليه وصنع فهرسه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي - مصر، 1400هـ - 1980م.

المجلات العلمية والمخطوطات:

✓ أحمد مبارك:

1. إشكالية المعرفة في الغنوزيولوجيا، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة التونسية، العدد 90، الجزء 22، ديسمبر 1997م.

✓ تمام حسان:

2. اللغة العربية والحداثة، مجلة فصول للنقد الأدبي، المجلد الرابع، العدد الثالث (أبريل، مايو، يونيه)، 1984م.

✓ حامدة تقبايث:

3. قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري - تيزي وزو.

✓ خديجة عنيشل:

4. الدلالة بين المفهوم وإشكالية فهم النص، مجلة الأثر، العدد 17، جانفي 2013م.

✓ زينب بوصبيعة:

5. ابن حزم الفقيه أديباً، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة، العدد الثالث، رمضان 1424هـ، نوفمبر 2003م.

✓ سيروان عبد الزهرة الجنابي:

6. الاشتقاق عند ابن جني (دراسة تحليلية)، مجلة اللغة العربية وآدابها- العراق، العدد السادس، حزيران 2008م.

✓ عبد الكاظم الياسري، حيدر جبار عيدان:

7. عناية أحمد بن فارس في معجم مقاييس اللغة بالدلال المحورية، مجلة آداب الكوفة، العدد الثاني.

✓ عبد الكريم مجاهد:

8. الدلالة عند الأصوليين، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية الفكر العربي، العدد 41، السنة 07، 1986م.

✓ عبد الله الفواز:

9. تخصيص العام بغير الواحد والقياس (دراسة في أصول الفقه)، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 33، العدد 02، 2006م.

✓ علي بن عيسى (الرّماني):

10. الحدود في النحو، تحقيق: بتول قاسم ناصر، مجتزئ من مجلة المورد التي تصدرها وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة بالعراق، العدد 01 من المجلد 23.

✓ غازي مختار طليمات:

11. نظرات في دلالة الألفاظ عند ابن فارس، حوليات كلية الآداب- جامعة الكويت، العدد الحادي عشر، 1410هـ- 1990م.

✓ محمد راضي العدوي:

12. الفروق الدلالية في أبنية الكثرة دراسة في مفردات القرآن الكريم (عبيد وعباد، إخوان وإخوة نموذجاً)، مجلة العلوم والدراسات الإنسانية كلية الآداب والعلوم، المرج - مجلة علمية إلكترونية محكمة - العدد 01.

✓ مهين حاجي زاده:

13. مظاهر من الأبحاث الدلالية في التراث العربي الإسلامي، مجلة العلوم الإنسانية الدولية، العدد 18 (4)، السنة الثامنة عشر الحريف 1432هـ - 2011م.

✓ نعمان بوقرة:

14. التصور اللساني عند ابن حزم الأندلسي في ضوء النظري الظاهرية، مجلة التواصل، جامعة باجي مختار - عنابة، العدد 11، ديسمبر 2003م.

✓ نعمة العزاوي:

15. الجملة العربية في ضوء الدراسات اللغوية، مجلة المورد العراقية، العدد الثالث والرابع، 1981/10/1م.

مواقع إلكترونية:

✓ عبد الفتاح ديون:

16. كيمياء الحب، الحوار المتمدن، العدد 1497، 22 - 03 - 2006م.
<http://www.ahewar.org/debat/nr.asp>

الفهارس العامة

فهرس القرآن الكريم

الآية	السورة	الصفحة
	سورة الفاتحة	
06 07	﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾﴾	226
	سورة البقرة	
22	﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾	113
26	﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ﴿٢٦﴾﴾	149
29	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴿٢٩﴾﴾	268-254
34	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ ﴿٣٤﴾﴾	218
43	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ ﴿٤٣﴾﴾	241
74	﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقُّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴿٧٤﴾﴾	206
102	﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴿١٠٢﴾﴾	264
111	﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾﴾	223
133	﴿تَعْبُدُوا إِلَهًا وَإِلَهَ ءَابَائِكُمْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ ﴿١٣٣﴾﴾	204
150	﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴿١٥٠﴾﴾	97
158	﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴿١٥٨﴾﴾	220
173	﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنِزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ﴿١٧٣﴾﴾	236

- 261 ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ 180
- 300-266 ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ 185
- 146 ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ 187
- 299-108 ﴿ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ 187
- 231 ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ 188
- 219 ﴿فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ 196
- 297-280 ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ ۗ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ 196
- 271 ﴿وَأَتَّقُوا يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴿١٩٧﴾﴾ 197
- 213 ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ 228
- 232-104 ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ 228
- 220 ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾ 230
- 301 ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ 234
- 222 ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ 237
- 237 ﴿وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ 237
- 300 ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حُدَّ رَأْسَهُمُ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ 243

- 296 ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ 249
يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾
232 ﴿وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ 272
231 ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٧٨﴾﴾ 278
221 ﴿وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ 280
226 ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَكُتِبُوا﴾ 282
262 ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ 286
237 ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا 286
كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا
بِهِ﴾ ط

سورة آل عمران

- 119 ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ 07
تَأْوِيلِهِ﴾ ط
-119-118 ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ 07
عِنْدِ رَبِّنَا﴾
236 ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ 08
الْوَهَّابُ ﴿٨﴾﴾
110 ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ 92
عَلِيمٌ ﴿٩٢﴾﴾
250 ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ 93
141 ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ 169
يُرْرَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾
303 ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَد جَمَعُوا لَكُمْ﴾ 173

249	﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾	185
سورة النساء		
108	﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾	02
86	﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ﴾	11
267-204	﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾	22
100	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ	23
﴿		
296	﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾	25
122	﴿أَنْ أُقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾	66
240	﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾	86
-277-221	﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ	92
292	أَهْلِيهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾	
138	﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾	94
139	﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾	171
سورة المائدة		
222	﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾	02
112	﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾	06
293	﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ	.. 33 34

	عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا	
	أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٤﴾	
256	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾	38
214	﴿فَكَفَّرْتُمُوهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ﴾	89
279-283	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّرَهُ طَعَامَ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا﴾	95
262-212	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾	105

سورة الأنعام

263	﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ ءَايَةٍ﴾	04
209	﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾	72
264	﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾	91
264	﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾	91
140	﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾	93
226	﴿انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾	99
101	﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾	145

سورة الأعراف

214	﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾	33
263	﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾	59
216	﴿أَخْلَفَنِي فِي قَوْمِي﴾	142
183	﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَادَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾	179

- 74 ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ
مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ 180
- سورة الأنفال**
- 127 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَالِقَاتِ الْكُنُوزِ أَن تُقْبَضَ عَنْكُمْ فَمِئَاتٌ ذُنُوبًا كَثِيرَةٌ سَبَقَتْكُمْ أَوْلِيَانًا لِّقَاتِكُمُ
الْأَمْوَالُ الَّتِي مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَمِمَّا فَتَمَتَّنَا عَلَيْهِ لَسَّ رَبُّهُ نَسِيبًا ﴿١٦٤﴾﴾ 09
- 139 ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ
عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴿١٦٥﴾﴾ 60
- سورة التوبة**
- 200 ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ﴿١﴾﴾ 03
- 199 ﴿حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ 29
- 255 ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً ﴿٢٥﴾﴾ 36
- 224 ﴿وَلَكِن كَرِهَ اللَّهُ ابْتِغَاءَهُمْ فَبَطَلَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ ﴿٢٦﴾﴾ 46
- 115 ﴿فَلَا تَعْجَبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ 55
- 261 ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴿٢٨﴾﴾ 60
- 258 ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنْفِقِينَ وَالْمُنْفِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ ﴿٢٩﴾﴾ 68
- 233 ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ
اللَّهُ لَهُمْ ﴿٣٠﴾﴾ 80
- 281-233 ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ ﴿٣١﴾﴾ 84
- 202
- 269-109 ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴿٣٢﴾﴾ 103
- 202 ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴿٣٣﴾﴾ 103
- 224 ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا ﴿٣٤﴾﴾ 108
- سورة يونس**
- 269-261 ﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرَ عَن قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ 101

سورة هود

149 ﴿ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴾ ﴿٨٧﴾ 87

سورة يوسف

100 ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ ءَايَاتٍ لِّلسَّالِبِينَ ﴾ ﴿٧﴾ إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ 07
08

وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا ﴿

109 قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ ﴿ 33

203 ﴿ وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴿ 83

235 ﴿ وَقَالَ يَبْنَئِي لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِن أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا 67
68

أَغْنِي عَنْكُمْ مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ

فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٧٧﴾ وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي

عَنْهُمْ مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو

عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾ ﴿

سورة الرعد

244 ﴿ قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿ 16

سورة إبراهيم

96 ﴿ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾ اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا 01
02

فِي الْأَرْضِ ﴿

207 ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴿ 04

سورة الحجر

254-251 ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾ ﴿ 30

226 ﴿ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ ﴿٦١﴾ ﴿ 46

267 ﴿ قَالَ وَمَنْ يَقْنُطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّيهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ﴿٥٦﴾ ﴿ 56

299 ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴿٩٩﴾ ﴿ 99

سورة النحل

304	﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾	14
153	﴿ وَعَلَّمَتِ وَيَالْتَجِمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾ ﴾	16
218	﴿ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾	55
138	﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ﴾	74
138	﴿ * ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا ﴾	75
183	﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾	78
267	﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾	96

سورة الإسراء

108	﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا ﴾	01
229	﴿ وَيَا لَوْلَدَيْنِ إِحْسِنًا ﴾	23
199	﴿ * فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ ﴾	23
199	﴿ وَلَا تَهَرَّهْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿١٣﴾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ أَرْحَمَهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا ﴿١٤﴾ ﴾	23 24
233	﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾	33
93	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾	36
223	﴿ أءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرُفَاتًا أءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ ﴾	49
223	﴿ * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ ﴾	50

سورة الكهف

263	﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ﴿١٣﴾ ﴾	23
-----	--	----

121	﴿ حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا عُلَمَاءَ فَفَتَاهُمْ ﴾	74
سورة مريم		
206	﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴾	42
﴿ ٤٢ ﴾		
217	﴿ يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ﴾	44
143	﴿ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾	82
253	﴿ إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴾	93
سورة طه		
132	﴿ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ﴾	32
216	﴿ أَنْعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾	93
سورة الحج		
267	﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾	18
205-89	﴿ هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ ﴾	19
205	﴿ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن تَارٍ ﴾	19
205	﴿ يُحَاوَتُ فِيهَا مِنْ آسَاورٍ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴾	23
سورة المؤمنون		
258	﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾	01
سورة النور		
268	﴿ وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ﴾	03
294-268	﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾	04
294	﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾	04

294	﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ ﴾	04
257	﴿ أَوِ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ﴾	31
286	﴿ إِنَّ عِلْمَئِهِمْ فِيهِمْ خَيْرٌ ﴾	33
244	﴿ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ ﴾	45
211	﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٥٦﴾ ﴾	56
220	﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ ﴾	61

سورة النمل

304	﴿ وَأَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ ﴾	23
-----	--	----

سورة العنكبوت

212	﴿ وَلَنَحْمِلَ خَطِيئَتَكُمْ ﴾	12
115	﴿ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَبَ السَّيْفِينَةَ ﴾	15

سورة السجدة

124	﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ ﴾	07 08 09
-----	---	----------------

سورة الأحزاب

212	﴿ * فَدَّ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمَعْوِقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٨﴾ ﴾	18
216	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾	36
271	﴿ وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ﴾	50

سورة سبأ

02	﴿ مَا دَأَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ ﴾	14
255	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ ﴾	28

سورة فاطر

- 267 ﴿ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٦٧﴾ 02

سورة يس

- 140 ﴿ أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً ﴿١٤٠﴾ 23

سورة ص

- 89-85 ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبُؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿٨٩﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ 21
22
فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَعِيَ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ ﴿٩٠﴾
85 ﴿ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نِعْمَتِكَ إِلَى تِعَاجِفٍ ﴿٩١﴾ 24
285 ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ ﴿٧٤﴾ 73
74
284-289 ﴿ قَالَ فِعْرَتُكَ لِأَعْوَابِهِمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُحْصِينَ 82
83
﴿٨٣﴾

سورة الزمر

- 124 ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴿١٢٤﴾ 06
140 ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴿١٤٠﴾ 42

سورة غافر

- 102 ﴿ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا ﴿١٠٢﴾ 37

سورة فصلت

- 87 ﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ 11
كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿٨٧﴾
218 ﴿ اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴿٢١٨﴾ 40

سورة الشورى

- 139 ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ﴿١٣٩﴾ 52

سورة الدخان

- 225 .. 43 ﴿ إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامٌ الْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلِي الْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾ ﴿٤٩﴾ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٥٠﴾ 48
- 225 49 ﴿ إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ ﴿٥٠﴾ 50

سورة الأحقاف

- 266 26 ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرَ وَأَفَنَدَهُ فَمَا آغَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفَنَدْتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴿٢٦﴾

سورة محمد

- 213 04 ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَنَا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴿٢١٣﴾

سورة الفتح

- 153 29 ﴿ سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ ﴿١٥٣﴾

سورة الحجرات

- 238 02 ﴿ يَتَّيِبُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالِكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٢٣٨﴾ 09 ﴿ وَإِن طَافَيْتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴿٢٣٩﴾ 10 ﴿ فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴿٢٤٠﴾ 12 ﴿ يَتَّيِبُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴿٢٤١﴾

سورة الرحمن

- 155 04 ﴿ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿١٥٥﴾ 13 ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٥٦﴾ 66 ﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ ﴿١٥٦﴾

	سورة الحديد	
252	﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٢٣﴾ ﴾	23
	سورة الطلاق	
301-282	﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعَنَّ حَمْلَهُنَّ ﴾	04
212	﴿ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ﴾	07
	سورة التحريم	
83	﴿ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾	04
	سورة المعارج	
246	﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ ﴾	19
	سورة المزمل	
289	﴿ قُرْ أَلَيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢﴾ تَصَفَّهُ أَوْ أَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلًا ﴿٣﴾ أَوْ زِدَ عَلَيْهِ ﴾	.. 02
		04
267-138	﴿ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَءَاخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾	20
289	﴿ وَمَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا ﴾	20
	سورة الإنسان	
242	﴿ وَلَا تَطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾ ﴾	24
	سورة النبأ	
139	﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ ﴾	38
	سورة عبس	
217	﴿ قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴿١٧﴾ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴿١٨﴾ مِنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ ﴿١٩﴾ فَفَدَّرَهُ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ﴿٢١﴾ ثُمَّ أَمَانَهُ ﴿٢٢﴾ فَأَقْبَرَهُ ﴿٢٣﴾ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ ﴿٢٤﴾ كَلَّا لَمَّا يَقِضْ مَا أَمَرَهُ ﴿٢٥﴾ ﴾	.. 17
		23

سورة التكوير		
146	﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴿٧﴾﴾	17
سورة الأعلى		
164	﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴿١﴾﴾	01
سورة البلد		
183	﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٩﴾ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾﴾	.. 08 10
سورة الليل		
113	﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ﴿١﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ﴿٢﴾﴾	01
سورة العلق		
155	﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾	.. 03 05
سورة العصر		
257-202	﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾﴾	02
257	﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾﴾	03

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الحديث النبوي الشريف
259	﴿الْأئِمَّةُ مِنْ قَرِيْشٍ﴾
221	﴿ارْمِ وَلَا حَرَجَ﴾
212	﴿إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا، فَلْيُصَلِّ، وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا، فَلْيَطْعَمْ﴾
178	﴿أَصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتَ النَّبِيَّ يُصَلِّي﴾
153	﴿إِنَّ لِلَّهِ فُرْسَانًا مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ مُسَوِّمِينَ﴾
233	﴿إِنَّمَا خَيْرِنِي اللَّهُ..، وَسَأَزِيدُهُ عَلَى السَّبْعِينَ﴾
141	﴿إِنَّمَا نَسَمَةَ الْمُؤْمِنِ﴾
220	﴿بِعَثْنِي النَّبِيِّ إِلَى قَوْمٍ بِالْيَمَنِ فَجِئْتُ وَهُوَ بِالْبَطْحَاءِ، فَقَالَ بِمَا أَهَلَّتُ؟ قُلْتُ: أَهَلَّتُ كِإِهْلَالَ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: هَلْ مَعَكَ مِنْ هَدْيٍ؟ قُلْتُ: لَا، فَأَمَرَنِي، فَطُفْتُ بِالْبَيْتِ، وَبِالصَّفَا وَالسَّمْرَةَ، ثُمَّ أَمَرَنِي فَأَحَلَّتْ﴾
231	﴿دَعُ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ، فَإِنَّ الصَّدَقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الْكَذِبَ رِيْبَةٌ﴾
205	﴿رُوَيْدَكَ سَوْقًا بِالْقَوَارِيرِ﴾
153	﴿سَوِّمُوا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ سَوِّمَتْ﴾
179	﴿الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً، فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ، فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ﴾
109	﴿فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾
226	﴿فَصَلِّ الصَّلَاةَ لَوْ قَتَبَتْهَا، ثُمَّ إِنْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَصَلِّ مَعَهُمْ فَإِنَّهَا زِيَادَةٌ خَيْرٌ﴾
276	﴿فِي الْعَنَمِ السَّائِمَةُ زَكَاةٌ﴾
302	﴿فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ﴾
225	﴿قُلْ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، فَإِنَّهَا كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ﴾
253	﴿كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ، أَقْطَعُ﴾

- 232 ﴿كُفَّ عَنَّا جُشَاءَكَ، فَإِنَّ أَكْثَرَهُمْ شَبَعًا فِي الدُّنْيَا أَطْوَلَهُمْ جُوعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾
- 226 ﴿كُلِّ مِمَّا يَلِيكَ﴾
- 250 ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ﴾
- 231 ﴿لَا تَأْكُلُوا حَتَّى آتِيَ النَّبِيُّ ﷺ فَاسْأَلْهُ، أَوْ حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْهِ مَنْ يَسْأَلُهُ، فَأَتَى النَّبِيُّ - أَوْ بَعَثَ إِلَيْهِ - فَأَمَرَ النَّبِيُّ بِأَكْلِهَا﴾
- 239 ﴿لَا تَتَّخِذُوهَا كَرَاسِي لِأَحَادِيثِكُمْ فِي الطَّرِيقِ، وَالْأَسْوَاقِ، فَرُبَّ مَرْكُوبَةٍ خَيْرٌ مِنْ رَاكِبِهَا، وَأَكْثَرُ ذِكْرًا لِلَّهِ تَبَارَكَ، وَتَعَالَى مِنْهُ﴾
- 265 ﴿لَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيٍّ﴾
- 232 ﴿لَا يَحِلُّ الْكَذِبُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ؛ يُحَدِّثُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِيَرْضِيَهَا، وَالْكَذِبُ فِي الْحَرْبِ، وَالْكَذِبُ لِيُصْلِحَ بَيْنَ النَّاسِ﴾
- 205 ﴿لَقَدْ وَجَدْتُهُ بَحْرًا﴾
- 376 ﴿لَيْسَ فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ﴾
- 302 ﴿لَيْسَ فِيْمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ﴾
- 139 ﴿لَيْسَ فِيْمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنْ حَبٍّ أَوْ تَمْرٍ صَدَقَةٌ﴾
- 104 ﴿مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتَّى تَطْهَرَ ثُمَّ تَحِيضٌ، ثُمَّ تَطْهَرُ فِتْلِكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ﴾
- 207 ﴿مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا فَقَهَّهُ فِي الدِّينِ﴾
- 221 ﴿مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلُهُ صَدَقَةٌ، قَالَ ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلَاهُ صَدَقَةٌ﴾
- 220 ﴿مَنْ كَانَ مِنْكُمْ أَهْدَى فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لشيءٍ حُرْمٍ مِنْهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَجَّهُ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدَى، فَلْيَطْفُ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّغَا وَالسَّمْرُوتِ، وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلِلْ، ثُمَّ لِيُهَلِّ بِالْحَجِّ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ﴾
- 237 ﴿نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُشْرَبَ مِنْ فِي السَّقَاءِ﴾

- 232 ﴿نَهَى النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنِ لُحُومِ الْحُمْرِ، وَرَخَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ﴾
- 257 ﴿هُوَ الطَّهُّورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ﴾
- 276 ﴿وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عَشْرِينَ وَمِائَةَ شَاةٍ﴾
- 222 ﴿يُهْلِكُ النَّاسَ هَذَا الْحَيَّ مِنْ قُرَيْشٍ، قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: لَوْ أَنَّ النَّاسَ
اعْتَزَلُوهُمْ﴾

فهرس الأبيات الشعرية

الصفحة

البيت الشعري

حرف الباء

- 285 وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سِيُوفَهُمْ بِهِنَّ فُلُولٌ مِّنْ قِرَاعِ الْكِنَائِبِ
111 فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ، فَإِنِّي خَبِيرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ، طَبِيبٌ

حرف الدال

- 138 أَنَا الرَّجُلُ الضَّرْبُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ خَشَاشٌ كَرَأْسِ الْحَيَّةِ الْمُتَوَقِّدِ

حرف الراء

- 20 سَلَامٌ عَلَي دَارِ رَحَلْنَا وَغُودِرَتْ خَلَاءَ مِنَ الْأَهْلِينَ مُوَحِشَةً قَفْرًا
20 تَرَاهَا كَأَنَّ لَمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ، بَلْقَعَا وَلَا عَمَرَتْ مِنْ أَهْلِهَا قَبْلَنَا دَهْرًا
20 فَيَا دَارُ لَمْ يُقْفِرْكَ مِنَّا اخْتِيَارُنَا وَلَوْ أَنَّنَا نَسْتَطِيعُ كُنْتَ لَنَا قَبْرًا
20 وَلَكِنَّ أَقْدَارًا مِنَ اللَّهِ أَنْفَذَتْ تُدَمِّرُنَا طَوْعًا، لَمَّا حَلَّ، أَوْ قَهْرًا
32 سَقَى اللَّهُ أَيَّامًا مَضَتْ وَلِيَالِيَا تُحَاكِي لَنَا التَّيْلُوفِ الْعَضِّ فِي النَّشْرِ
32 فَأَوْرَاقَهُ الْأَيَّامِ حَسَنًا وَبَهْجَةً وَأَوْسَطَهُ اللَّيْلِ الْمُقْصَرُّ لِلْعُمْرِ
32 فَأَعْقَبَا مِنْهُ زَمَانًا كَأَنَّهُ وَلَا شَكَّ حُسْنِ الْعَقْدِ أَعْقَبَ بِالْعَدْرِ
141 كَثُورَ الْعَدَابِ الْفَرْدِ يَضْرِبُهُ النَّدَى تَعَلَّى النَّدَى فِي مَتْنِهِ وَتَحَدَّرَا

حرف العين

- 202 أَبَا خُرَاشَةَ أَمَا كُنْتَ ذَا نَفَرٍ فَإِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُمْ الضَّبْعُ
181 لِسَانِي كُثُومٌ لِأَسْرَارِكُمْ وَدَمْعِي نَمُومٌ لِسِرِّي مُذِيعٌ
181 وَلَوْلَا دُمُوعِي كَتَمْتُ الْهَوَى وَلَوْلَا الْهَوَى لَمْ تَكُنْ لِي دُمُوعٌ
253 قَدْ أَصْبَحَتْ أُمَّ الْخِيَارِ تَدَّعِي عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعِ

حرف الفاء

- 252 مَا كُلُّ رَأْيٍ الْفَتَى يَدْعُو إِلَى رَشْدٍ إِذَا بَدَأَ لَكَ رَأْيٌ مُشْكِلٌ، فَاقِفْ

حرف اللام

23 أَلَمْ تَرَ أَنِّي ظَاهِرِيٌّ، وَإِنِّي عَلَى مَا أَرَى حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ

حرف الميم

32 لَكَ الْحَمْدُ يَا رَبِّ وَالشُّكْرُ ثُمَّ لَكَ الْحَمْدُ مَا بَاحَ بِالشُّكْرِ فَمَ
249 جَادَتْ عَلَيْهَا كَلْعَيْنٌ ثَرَّةٌ فَتَرَكَنَ كُلَّ حَدِيقَةٍ كَالدَّرْهِمِ
180 أَشَارَتْ بِطَرْفِ الْعَيْنِ حِشْيَةَ أَهْلِهَا إِشَارَةً مَحْزُونٍ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ
180 فَأَيَقَنْتُ أَنَّ الطَّرْفَ قَدْ قَالَ مَرْحَبًا وَأَهْلًا وَسَهْلًا بِالْحَبِيبِ الْمُتَيْمِّمِ

حرف النون

132 وَشَارَكْنَا قُرَيْشًا فِي تُقَاهَا وَفِي أَحْسَابِهَا شِرْكَ الْعِنَانِ
84 وَمَهْمَهَيْنِ قَذْفَيْنِ مَرْتَيْنِ ظَهَرَاهُمَا مِثْلُ ظُهُورِ التُّرْسَيْنِ
176 الْعَيْنُ تُبْدِي الَّذِي فِي قَلْبِ صَاحِبِهَا مِنْ الشَّنَاءَةِ أَوْ حُبِّ إِذَا كَانَا
177 إِنْ الْبَغِيضَ لَهُ عَيْنٌ يُصَدِّقُهَا لَا يَسْتَطِيعُ لِمَا فِي الْقَلْبِ كِتْمَانَا
177 فَالْعَيْنُ تَنْطِقُ وَالْأَفْوَاهُ صَامِتَةٌ حَتَّى تَرَى مِنْ صَمِيمِ الْقَلْبِ تَبْيَانَا

حرف الهاء

181 فَأَبْدَيْتُ مِنْ عَيْنِي وَالصَّدْرُ كَاتِمٌ بِمُغْرُورٍ نَمَّتْ عَلَيَّ سَوَاكِبُهُ
137 كَأَنَّ عَيْونَ النَّاطِرِينَ يَشُوقُهَا بِهَا ضَرْبُ طَابَتْ يَدَا مَنْ يَشُورُهَا

حرف الياء

32 لَهَوْنَا بِهَا فِي غُمْرَةٍ وَتَأَلَّفَ تَمُرٌ فَلَا تَدْرِي وَتَأْتِي فَلَا تَدْرِي
20 فَيَا خَيْرَ دَارٍ قَدْ تَرَكْتَ حَمِيدَةً سَقَتِكَ الْعَوَادِي مَا أَجَلَّ وَمَا أَسْرَى
66 لِلَّهِ دَرُّ الْغَانِيَاتِ الْمُدَّةِ سَبَّحْنَ وَاسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأْلَهِي

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
أ-ج	المقدمة
39-01	المدخل
02	1- البحث الدلالي عند العرب.
12	2- ابن حزم الأندلسي؛ من المهد إلى اللحد.
33	3- التعريف بمؤلفاته المعتمدة في البحث.
90-40	<u>الفصل الأول: الدلالة الصوتية والصرفية.</u>
41	<u>أولاً: الدلالة الصوتية.</u>
43	1- الصوت لغة واصطلاحاً.
50	2- وظيفة الفونيم.
57	3- دلالة الحرف ووظيفته.
62	4- الوظيفة التواصلية للتغيرات الصوتية.
67	<u>ثانياً: الدلالة الصرفية.</u>
70	1- الاشتقاق.
81	2- الجمع.
88	3- اسم الجمع.
124-91	<u>الفصل الثاني: الدلالة النحوية.</u>
94	1- البدل.
98	2- الضمير.
102	3- أسماء الإشارة.
105	4- حروف المعاني.
150-125	<u>الفصل الثالث: الظواهر الدلالية.</u>
127	1- الترادف.

131	2- المشترك اللفظي.
142	3- التّضاد.
190-151	الفصل الرابع: العلامة اللسانية والأنساق السيميائية غير اللسانية
154	1- الأنساق اللغوية
154	- العلامة اللسانية
160	- اعتبارية العلامة اللسانية.
172	2- الأنساق غير اللغوية: سيميائية العلامة غير اللسانية.
176	- سيمياء الإشارة بالعين.
182	- سيمياء الحواس.
304 -191	الفصل الخامس: السياق وأثره في تحديد دلالة النصوص.
192	أولاً: مفهوم السياق ودلالته.
198	1- دلالة السياق عند ابن حزم.
207	2- أثر السياق في دلالاتي الأمر والنهي.
209	1-2. أثر السياق في توجيه دلالة الأمر.
228	2-2. أثر السياق في توجيه دلالة النهي.
304 -243	ثانياً: العام والخاص.
243	1- دلالة العام.
244	- مفهوم العام في اللغة والاصطلاح.
247	- دلالة صيغ العموم عند ابن حزم.
269	- أقسام العموم عند ابن حزم.
270	2- دلالة الخاص.
271	- الخاص لغة واصطلاحاً.
273	- المخصّصات.
273	1- المخصّص اللغوي.

الفهارس العامة

273	1-1- الصفة.
283	1-2- الاستثناء.
296	1-3- الشرط.
298	1-4- الغاية.
299	1-5- المفعول له ومعه.
300	2- المخصّص غير اللغوي.
300	2-1- المخصّص المتصل الملحوظ
301	2-2- المخصّص المنفصل
305	الخاتمة
312	مكتبة البحث
364 - 386	الفهارس العامة
365	فهرس القرآن الكريم
379	فهرس الأحاديث النبوية
382	فهرس الأبيات الشعرية
384	فهرس الموضوعات

الملخص:

اشتهر اسم أبو محمد علي ابن حزم (ت 456 هـ) في زمن نشبت فيه الفتن. وكثرت النزاعات؛ لكن لِقوة شخصية هذا العلامّة. استطاع الصمود في وجه أعداء الأمة الإسلامية. وأعداء الدين؛ إذ جعل قلمه سلاحاً يجارب به كلّ عدوّ. فقد ذاع صيته وعلت مكانته في البلاد العربية والإسلامية. فانتشرت كتبه. وصارت محلّ دراسة عند الباحثين.

وقد شدتنا جن هذه الشخصية الظاهرية. فرأينا أن نبحت في كتبه عن كيفية تمثّل المعنى. ومنه انصبّ اهتمامنا في هذا العمل على المستوى الدلالي: هذا المستوى الذي ناقشنا من خلاله أهمّ الأفكار اللغوية وغير اللغوية التي خدم بها النصوص الشرعية. ومنه قد التفتنا إلى الكشف عن كيفية استثماره لهذه النصوص وللمسائل الواردة فيها في تحديد المعنى وإظهاره.

الكلمات المفتاحية: ابن حزم- الدلالة اللغوية- الأصوليون- النصوص الشرعية- أنساق

سيمائية- السياق.

Summary:

Abu muhammed Ali Ibn Hazem (died in 456 H) was famous in a periode known by distrurbance and contention. He had a strong personality which assisted in remaining resistance against the Islamic Omah enemies, as he used his pen as a weapon for fighting these enemies. Thus, he achieved a high rank ans becam welknown in the Arab ans Islamic countries through his famous books that were a subjective of study by researcherd.

We were also attracted by Iben Hazem, this great personality. Thus, we intended to study his books searching for what indicated meaning. We reached to the semantic level through which we discused the most interesting ideas that serve the Islamic books. As we tried to reveal how to invest these texts and the containing questions in determining ans showing the meaning.

Key words : Ibn hazme- Linguistic Significance - Fundamentalists- Légal texts - Contexte.

Résumés:

Il était célèbre abou Muhamed ali ibn hazme (450 h) dans une époque pleine de problèmes et conflis, mais da force de personnalité de ce d'avant, pouvait tenir le cou face aux ennemis de la religion et de la nation musulmane.

Il a utilisé da plume comme une arme. Il était devenu célèbre dans le monde Arabe et musulman. A l'Aude de se œuvres chez les chercheurs.

C'est pour cela que nous avons cherché dans ses œuvres sur le niveau d'interprétation pour ce niveau que nous avons discuter a 'travers les ides linguistiques principales qui servent aux textes légistes pour montrer et expliquer plusieurs textes Pour rejeter et montres le sens de concepts.

Mots clés: Ibn hazme- Signification linguistique- Fondamentaux- textes légistes-

Contexte.