جامعة القدس المفتوحة

عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي

تخصص اللغة العربية وآدابها

رسالة ماجستير بعنوان

الفكر الدلالي عند الأصوليين

إعداد:

الطالب كاظم طلال البكري(0330011510023)

إشراف:

أ.د : حسن عبد الرحمن السلوادي

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير من كلية

الدراسات العليا/جامعة القدس المفتوحة في برنامج اللغة العربية وآدابها

2019

رام الله– فلسطين

إقرار

أنا الموقع أدناه مقدم الرسالة الموسومة بـ:

الفكر الدلالي عند الأصوليين

أقر أن مضمون الرسالة جهد ذاتي باستثناء الاقتباسات والإشارات الواردة في الحواشي. وأن الرسالة لم تُقدم من قبل للحصول على درجة علمية في أية جامعة أو مؤسسة تعليمية.

اسم الطالب: كاظم طلال البكري

التوقيع:

التاريخ: 26\3\2019

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة (الفكر الدلالي اللغوي عند الأصوليين)، وأجيزت يوم الثلاثاء بتاريخ: 2019/3/26 م.

أعضاء لجنة المناقشة: التوقيع

1- أ . د. حسن عبد الرحمن السلوادي (مشرفًا ورئيسًا). .....

2- أ . د. عبد الرؤوف خريوش (ممتحنًا داخليًا). .....

3- أ . د. يحيى جبر (ممتحنًا خارجيًا).....

التفويض

جامعة القدس المفتوحة

كلية الدراسات العليا

(نموذج تفويض)

أنا الطالب: كاظم طلال البكري، أفوض جامعة القدس المفتوحة بتزويد المكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص بنسخ من رسالتي عند طلبها، بما يتفق وتعليمات الجامعة.

اسم الطالب: كاظم طلال البكري

التوقيع:

التاريخ:2019/3/26

الإهداء

إلى من كانت أرواحهم تترقب مقامي مثل هذا اليوم؛ إلى روح والدي العزيز، وأمي الغالية...

وإلى زوجتي الوفية الصابرة، التي كانت خير معين لي في دراساتي وأبحاثي...

إلى أولادي وبناتي جميعًا، وإلى جميع إخواني وأخواتي....

إلى أساتذتي الكرام جميعًا

وإلى كل من كان له فضل علي في إتمام دراساتي الجامعية، أهدي هذه الرسالة.

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، فله الحمد والشكر والمنة، ومنه العون والتوفيق والسداد، فله الحمد والشكر في الأولى والآخرة.

أتقدم في هذا المقام بعظيم الشكر، ووافر الامتنان من جامعة القدس المفتوحة، التي أتاحت لي ولغيري فرصة الحصول على شهادة البكالوريوس أولا، ثم فتحت لنا باب التقدم للحصول على درجة الماجستير، متمنيًا لهذا الصرح العلمي الشامخ مزيدًا من التقدم والازدهار والعطاء.

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل من الأستاذ الدكتور حسن عبد الرحمن السلوادي لتكرمه بقبول الإشراف على رسالتي هذه، أشكره على جهوده الخيرة، وتوجيهاته النيِّرة، التي أضاءت ليَّ الطريق. وفي الختام أتقدم بالشكر العظيم من جميع من كان لي الشرف في الدراسة على أيديهم في برنامج الماجستير. جزاهم الله جميعهم عنا خير الجزاء.

الطالب : كاظم البكري

الفكر الدلالي عند الأصوليين

رسالة ماجستير – إعداد الطالب:

كاظم طلال البكري

إشراف: أ.د حسن عبد الرحمن السلوادي

الملخص

اللغة العربية ليست مجرد قوالب لفظية للتعبير عن الأفكار والمعاني، وإنما هي جزء من عملية التفكير بعامة، وفي النصوص التشريعية بخاصة، إذ لا يمكن استنباط الأحكام، وإدراك إرادة المشرع إلا بها، وقد وُجد هذا الفكر الدلالي على يد الأصوليين، وأصبحت مباحث الدلالات جزءًا أصيلا من علم أصول الفقه.

جاءت هذه الدراسة في مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي.

وجاءت الفصول فيها على النحو الآتي:

الفصل الأول: خصصته لدراسة مفهوم الفكر واللغة؛ لغةً واصطلاحًا، ونظريات العلاقة بين الفكر واللغة عند الأصوليين واللغويين.

الفصل الثاني: خصصته لبحث الدلالات اللغوية؛ مفهومها، وأنواعها عند الأصوليين من جهات عدَّة، والدلالات في النظام اللغوي.

الفصل الثالث: أفردته لدراسة النص اللغوي التشريعي وعلاقته بأصول الفقه، وعلاقة الدلالات اللغوية بأصول الفقه، وأنواع الدلالات التي شكَّلت الفكر الدلالي اللغوي عند الأصوليين.

وكان مما توصلت إليه هذه الدراسة حقيقة أن اللغة جزء من التفكير التشريعي، وأن الأصوليين قد سبروا أعماق الألفاظ؛ لاستنطاق قصد المشرع، فالدلالات اللغوية الأصولية هي نتاج العقلية الفكرية الإسلامية، ولم يسبق الأصوليين إليها أحد من النحاة، أو اللغويين، أو غيرهم.

The Indicative Cognition set by the Fundamentalists

A Master Thesis Paper

Prepared by: KazemTalal el-Bakri

Supervisor: Prof. Hasan al-Selwadi

Abstract

The Arabic Language is not merely a set of vocal templates for the expression of thoughts and meanings; it is in fact a part of the thinking process in the legislative texts (Quran and Hadith). So, it is not possible to infer logical and methodical reasons or realize the intention and target of the legislator (Allah) away from it. This significant and indicative thinking has been introduced by the fundamentalists (scholars of the principles of Fiqh) and the indicative subjects have been adopted as an essential part of the principles of philology (Fiqh).

The study comprises an introduction, three chapters and a conclusion besides a list of resources and references. All this study has been based on the descriptive analytical method.

The chapters are arranged as follows:

Chapter One is designed for the study of the denotation of language and cognition both in linguistic and idiomatic forms, in addition to the theories of the relation of cognition and language discussed by the fundamentalists and linguists.

Chapter Twois set for the research of the connotation of language and its concept, its types and aspects as set by fundamentalists, and above all it includes the significances in the whole linguistic system.

Chapter Three has been set apart for the study of the connection between the legislative linguistic text with the principles of philology (Fiqh) besides the fundamentalists' types of the linguistic implication that formed the indicative conception.

The study has come to the conclusion that language, in fact, is a part of the legislative process of thinking, and that the fundamentalists have really explored the depths of the words for interrogating the intention of the legislator. So, the fundamental linguistic indicatives are the output of the Islamic cognitive mentalists that haven't been reached by other linguists of grammarian except by the fundamentalists.

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب بلسان عربي مبين، لم يجعل له عوجا، لا يكتنفه الغموض، ولا العجمة، أنزله على قلب نبيه الأمين ليكون بالقرآن للعالمين بشيرًا ونذيرًا، فالصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث للناس كافّة، ليخرجهم بالكتاب العظيم من الظلمات إلى النور، ويهديهم الصراط المستقيم، بإذن ربهم العليم الحكيم. ثم أما بعد:

فقد سبق أن طالعت غير كتاب من مؤلفات أصول الفقه، فقرأت في (الإحكام في أصول الاحكام) للآمدي، وطالعت في (إرشاد الفحول) للشوكاني، ولست أبالغ إن قلت: إني وجدت هذا العلم كأنه حصن منيع، يصعب الوصول إليه، ويستعصي فتح أبوابه على من لا يملك مفاتيحه، فالألفاظ والعبارات، والقواعد والدلالات، وطريقة الاستدلال فيه ، وإقامة البرهان، والمناظرات فيه والمحاججة والجدل، كل ذلك قد سبك وسكب في قوالب لغوية تعبيرية غير مألوفة للعامة، فاستشعرت حينها أن لغة الأصول ليست كلغة العلوم والآداب؛ من شعر ونثر، وخطابة، وكتابة.

ولقد كانت تتملكني الرغبة في محاولة فهم فحوى هذا العلم، والولوج من أبوابه إلى بنيانه وأركانه، وإدراك حكمته، وعلمت أن هذا لا يكون إلا لمن كان عنده ما يكفي من علوم العربية، وبقيت هذه الرغبة تملأ عليَّ عقلي وإرادتي، فجعلت موضوع رسالتي هذه يصب في العلاقة بين اللغة وأصول الفقه.

لقد وقفت كثيرًا عند حقيقة أن شريعة الإسلام جاءت للناس كافة، وأن الأحكام فيها متعلقة بالحوادث في كل زمان ومكان، أي إن فيها قدرة على إعطاء حكم شرعي لكل حادث وجديد، وإن قدرة النصوص على تشريع الأحكام متعلقة قطعًا باللغة العربية، وقدرتها على مواكبة التشريع، فأدركت حينها أن للغة العربية خصيصة فريدة في استنباط التشريع، وفهم الأحكام، والتعبير عن المستجدات، ولهذا كانت اللغة العربية هي لغة الوحي والقرآن.

وقد تشكلت عندي أسئلة محورية حول هذه الحقيقة، فكنت أتساءل: هل اللغة العربية مجرد قوالب لفظية للتعبير عن المعنى، كغيرها من اللغات؟ أم هي جزء من التفكير التشريعي؟ أي فيها خاصية التشريع بالكشف عن إرادة المشرع، وتعيين مقصوده؟ وهل مثل هذه الخاصية موجودة في اللغات الأخرى؟ أم يمكن فهم النصوص التشريعية بلغة غير العربية؟ وإذا لم تكن العربية مجرد قوالب لفظية للتعبير عن إرادة المشرع، فهل هي جزء من التفكير الشرعي، إذ لا يكون الحكم الشرعي حكما شرعيًا إلا بها؟

ولقد تفرعت عن هذه الأسئلة أسئلة أخرى، تتعلق بالاهتمام باللغة عند اللغويين والأصوليين، منها: لماذا لم يُعْنَ اللغويون بأبحاث الدلالة والمعاني كما صنع الأصوليون؟ وما هدف كل من اللغويين والأصوليين من أبحاث الدلالة اللغوية؟ وهل عمدتهم في البحث هو العقل والفكر؟ أم الألفاظ وأصل وضعها اللغوي؟ ثم هل تأثر الفكر الدلالي اللغوي العربي – عند اللغويين والأصوليين– بالمنطق والفلسفة اليونانية؟ أم كان للفكر الدلالي اللغوي عند الأصوليين منطق آخر، قائم على أساس فكري ومنهجي دقيق خاص بهم؟

مشكلة الدراسة:

يمكن تلخيص مشكلة الدراسة، في النقاط الآتية:

أولا: هل تداخل عدد من العلوم والمعارف واجتماعها في مثل هذه الدراسة؛ من علوم لغوية، وشرعية متعلقة بالفقه، والأصول، والتفسير، والحديث، وعلوم الفلسفة والمنطق، يجعل من هذه الدراسة دراسة غير لغوية، فلا يلج بابها اللغويون؟ أم هي دراسة لغوية بحتة يستطيع المتخصص في اللغة تناولها بالبحث والدراسة؟ وهل هي في الوقت نفسه دراسة شرعية محضة؟، أم هي دراسة تجمع بين العلوم اللغوية، والشرعية، والمنطقية؟

ثانيًا: كيف أثرت مذاهب المتكلمين وآرائهم المختلفة في مسائل اللغة والأصول؟، وهل كان لزامًا على الباحث الغوص في هذه العلوم والآراء والمذاهب لفهمها، وهضم محتواها قبل إبداء الرأي في كل مسألة من مسائل وأبحاث هذه الدراسة؟

صعوبات البحث:

لقد واجهت الباحث صعوبات عدّة، كان أبرزها:

أولاً: تتبع تفريعات الأصوليين وفهمها، إذ بلغت هذه التفريعات حد الافتراضات النظرية، فكان لا بد من الوقوف عليها.

ثانيًا: كثرة مصادر كتب الأصول وتنوعها، واختلاف طرق التأليف فيها، فبعض هذه الكتب أُلفت على طريقة الأحناف، وبعضها الآخر على طريقة الشافعية أو – كما تُسمى– (طريقة المتكلمين)، وقسم ثالث جمع بين الطريقتين، فكان البحث فيها على شكل يؤدي إلى استظهار القاعدة الدلالية المشتركة بين المؤلفات، والوصول إلى النتيجة من بحث المسألة، دون الانتصار لطريقة على أخرى، أو الإشارة إلى أن هذا الرأي للأحناف، وذلك للشافعية.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأمور الآتية:

أولًا: الكشف عن خصيصة من خصائص اللغة العربية، تمتاز بها عن غيرها من اللغات، وهي قدرتها الفريدة على التعامل مع النص الشرعي، للوصول إلى إدراك إرادة المشرع، إذ إنها تملك قدرة مطردة في بيان مدلول النص التشريعي على اختلاف الزمان والمكان.

ثانيًا: الكشف عن دور الفكر اللغوي، فاللغة العربية لم يقتصر دورها على أنها وعاء للفكر، بل غدت جزءًا من التفكير التشريعي الإسلامي، فلا تشريع، ولا فقه واجتهاد بغير اللغة العربية.

ثالثًا: إبراز جهود الأصوليين في أبحاثهم اللغوية، وبيان أهميتها، وعمقها، وتميزها عن أبحاث اللغويين، وإدراك ما كان يهدف إليه الأصوليون من أبحاثهم.

رابعًا: معالجة قضية محورية تتعلق بالفكر الدلالي اللغوي، وهي قضية تأثر الفكر الدلالي اللغوي عند اللغويين والأصوليين – على حد سواء– بالمنطق الأرسطي اليوناني، وبيان الفرق بين التأثر والانتفاع، والتأكيد على أن أبحاث الدلالة كلها عند اللغويين والأصوليين عربية المنشأ، إسلامية المنهج والمصدر.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات التي تناولت أبحاث الدلالة عند الأصوليين بالشرح، أو بالدراسة المقارنة بين الدلالات الأصولية عند الأحناف والشافعية، ومن هذه الدراسات التي اطلع عليها الباحث:

1- رسالة ماجستير بعنوان: (تقسيم الدلالات دراسة مقارنة بين منهجي الحنفية والمتكلمين) للطالبة تسنيم ياسين من جامعة النجاح.

2- رسالة دكتوراه بعنوان: (الدلالات التركيبية لدى الأصوليين في ضوء اللسانيات الحديثة) للدكتور محمد مقابلة، من الجامعة الأردنية.

3- رسالة دكتوراه بعنوان: (البحث الدلالي عند المعتزلة) للدكتور على حاتم حسن من العراق.

4- رسالة دكتوراه بعنوان: (البحث الدلالي عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات) للدكتور جلال عبد الله الحمادي من اليمن.

5- كتاب بعنوان: (الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية) للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، من جامعة أم القرى في مكة المكرمة.

أما ما يميز بحثي عن الدراسات السابقة، فهو اختلاف مادة البحث في معظم فصول الرسالة، فقد تناولت دراستي أبحاثًا فكرية لغوية لم تتناولها الدراسات السابقة، من مثل: اللفظ والمعنى واعتبارهما في النص التشريعي، بمعنى هل العبرة للفظ أو للمعنى، ومتى تكون العبرة للفظ دون المعنى أو العكس، ومثل تأثر الفكر الدلالي اللغوي بمنطق الفلاسفة اليونان، والبحث في القياس والعلة عند المناطقة، وعند الأصوليين، وتبيان أوجه الخلاف بين القياس الأصولي والقياس المنطقي، وموقف الأصوليين والفقهاء والنحاة من المنطق اليوناني، ومن مثل مسألة دلالة الإجماع؛ أهي دلالة لفظية أم عقلية؟، ومفهوم الدلالة النفسية، وأثرها في الأحكام الشرعية، وغيرها من الأبحاث.

طريقة البحث:

لقد اعتمدت في دراستي على مرتكزات عدة، أهمها:

أولا: الاعتماد على المصادر الأصولية المعتبرة مباشرة، وعدم الاكتفاء بما ورد بالدراسات المختلفة التي تشير إلى الفكرة المطلوبة عند الأصوليين.

ثانيا: تتبع مصادر الاقتباسات والمعلومات المنقولة، في الأبحاث والدراسات المختلفة، وأخذها من مظانها الأصلية، بعد الوقوف على صحتها، ومناسبتها للاستدلال والاستشهاد بها، وربط هذه الاقتباسات بما قبلها وبما بعدها، وعدم بترها عن السياق الذي جاءت فيه.

ثالثا: محاولة فهم الفكرة الواحدة من المصادر الأصولية المختلفة، للوقوف على خلافات الأصوليين في المسألة الواحدة

رابعًا: عدم الاكتفاء بالإشارة إلى ما قاله الأصوليون في المسألة الواحدة، وإبراز آرائهم واختلافاتهم، فلم يكن دوري مجرد النقل، بل عمدت إلى الترجيح بين آرائهم، بعد دراستها وفهمها وتحليلها، أو استنتاج فهم جديد مبني على آرائهم المختلفة ما أمكنني ذلك،

خامسا: التمثيل على الأفكار والقضايا المطروحة بأمثلة تبين المقصود منها، لإزالة الغموض عنها، وخاصة الغموض الذي يكتنف التعريفات والتفريعات المختلفة.

سادسًا: الرجوع إلى كتب تفسير القرآن الكريم، وشروح الحديث المعتبرة، وربط التفاسير بآراء الأصوليين في المسألة الواحدة.

سابعًا: اعتمدت في دراستي هذه على المنهج الوصفي التحليلي، فلم أكتف بدراسة الظاهرة أو القاعدة عند الأصوليين فحسب، وإنما درست آراءهم المختلفة فيها، وحاكمتها بالترجيح إلى أقواها بغلبة الظن.

خطة البحث:

جاءت رسالتي هذه في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول. تكون الفصل الأول من ثلاثة مباحث، خصصت المبحث الأول لدراسة تعريف اللغة والفكر، لغة واصطلاحًا، عند الأصوليين وغيرهم، للوقوف على معنى الفكر الدقيق عند الإنسان.

وتناولت في المبحث الثاني العلاقة بين الفكر واللغة، وأشرت إلى هذه العلاقة في الفلسفة اليونانية، وعند الأصوليين، واللغويين العرب، ثم بحثت الجانب العملي عند الأصوليين المتصل بالعلاقة بين الفكر أو المعنى وبين اللفظ، وهي قضية اعتبار اللفظ والمعنى عند الأصوليين في النص اللغوي، وأظهرت في هذا المبحث طبيعة علاقة الفكر باللغة في الدراسات المعاصرة، ضمن نظرية الفصل بين اللغة والفكر، ونظرية الوحدة بينهما.

وتناولت في المبحث الثالث من الفصل الأول قضية تأثر الفكر الدلالي اللغوي بمنطق المتكلمين، والمنطق الأرسطي، ويُعد هذا المبحث ركيزة مهمة في رسالتي هذه؛ لأن القول بأن القواعد الدلالية اللغوية – سواء عند الأصوليين أم المتكلمين قد تأثرت بالمنطق اليوناني الأرسطي أو غيره– فيه هدم لأصل من أصول الدين والشريعة، وفتح لباب الحكم بالهوى على

مصراعيه. وأظهرت في هذا المبحث مسألة القياس والعلة عند الأصوليين والمنطقيين، وبينت أوجه الخلاف فيها بين الفريقين، وأثبت آراء بعض الفقهاء، والأصوليين والنحويين في المنطق، وأتيت ببعض الشواهد والأمثلة على مخالفة اللغة لمنطق العقل.

وجاء الفصل الثاني في أربعة مباحث؛ تناولت في المبحث الأول مفهوم الدلالة اللغوية، وأنواعها، لغة، واصطلاحا عند الأصوليين، وتناولت في المبحث الثاني مسألة التطور الدلالي؛ أسبابه ومظاهره، وأبرزت الفرق بين التطور الطبيعي للغة، وبين فكرة التطوير المتعمد في عصرنا الحاضر، وبحثت مسألة الاحتجاج اللغوي والتطور الدلالي عند الأصوليين.

وتناولت في المبحث الثالث من هذا الفصل أنواع الدلالة عند الأصوليين؛ من جهة منشئها، ومن جهة ظهور المعنى وانكشافه، ومن جهة دلالة اللفظ القطعية والظنية، وقد أفردت في هذا الفصل مبحثا خاصًا بمسألة دلالة الإجماع عند الأصوليين.

وختمت هذا الفصل بالمبحث الرابع، الذي تناولت فيه أنواع الدلالة من جهة مستويات النظام اللغوي؛ النحوية، والصرفية، والصوتية، والمعجمية، والنفسية، وبينت أثر هذه الدلالات على الفهم الشرعي عند الأصوليين.

وجاء الفصل الثالث من هذه الرسالة في أربعة مباحث، تناولت في المبحث الأول لمحة عن علم أصول الفقه، ومسائله، وعلوم استمداده، ثم تكلمت في المبحث الثاني عن علاقة الدلالة اللغوية وارتباطها بالنص التشريعي، وعلم أصول الفقه، وأفردت في هذا الفصل بحثًا في مسألة ترجمة القرآن، وراوية النصوص التشريعية بالمعنى، وآراء الأصوليين في هذه المسألة.

وفي المبحث الثالث من هذا الفصل تناولت بالدراسة بعض الأبحاث اللغوية في كتب الأصول؛ فتكلمت عن الحقيقة والمجاز، وبحثت في تردد المعنى بين الحقيقة المرجحة والمجاز الراجح عند الأصوليين.

وفي المبحث الرابع تناولت قضية ما تعارض ما يخل بالفهم، أي تعارض الدلالات عند الأصوليين، وكيفية الترجيح بينها، ثم تناولت أبحاث دلالات المنطوق والمفهوم عند الأصوليين، فبحثت دلالة المنطوق ومعناه، وأنواعه، وأقسامه من جهة وضوح الدلالة وخفائها، وبحثت دلالة المفهوم بنوعيها؛ دلالة مفهوم الموافقة، ودلالة مفهوم المخالفة، وأبرزت في هذا السياق قاعدة (من باب أوْلَى)، وبينت أنها جزء من مفهوم الموافقة، ثم بينت آراء الأصوليين فيها، وبحثت في مفهوم المخالفة وأنواعه عند الأصوليين، وشروط العمل بهذا المفهوم. وأنهيت هذا الفصل بالخاتمة والنتائج والتوصيات، فإن كنت قد أحسنت وأصبت فمن الله، وإن كنت قد قصرت أو أخطأت وأسأت فمن نفسي، ومن الشيطان.

واللهَ أسأل أن يوفقنا، ويسدد خطانا، فإنه ولي ذلك، والقادر عليه.

تمهيد

جاء الإسلام للناس كافة، ناسخًا للشرائع السابقة كلها، ومهيمنًا على الديانات وكتبها، وقد اختار الله لغة العرب لتكون لغة القرآن والوحي، فهي لغة خطابه للعرب، ولغير العرب من العالمين، فهي لغة حية ما دام في الناس حياة، عريقة وواسعة حياضها، متدفقة منابعها، تحيط ألفاظها بكل ما هو كائن في النفوس، وبما سيكون فيها في قابل الزمان حتى آخره، مطواعة لا تقصر عن أي تعبير، ولا تعيق ألفاظها وصيغها إبداع المبدعين، ونتاج المفكرين، فهي ليست كغيرها من اللغات التي تخذل عقول أبنائها، أو تعقد ألسنتهم عجزًا من قلة مفرداتها وتراكيبها وصيغها. يقول العالم اللغوي (جسبرسن): " إن جماعة من أعمق المفكرين كثيرًا ما اشتكوا من أن لغة قومهم كانت في بعض الأحيان عائقا لهم عن التفكير في شيء من الأشياء إلى أعمق أعماقه، فاللغة بمفرداتها وصيغها الثابتة قد أجبرت الفكر على أن يسلك سبلًا مطروقة، حتى إنهم اضطروا إلى اقتفاء آثار الأولين"([1]). فاللغة العربية ليست كغيرها من اللغات، فهي لغة واسعة، يسعها التعبير عن الأشياء والأحداث، سواء تلك التي حدثت في الماضي، أم تلك التي تحدث في حاضرنا، والأخرى التي ستقع في المستقبل.

إن علاقة اللغة العربية بالنص التشريعي، تقتضي أن تكون مستويات اللغة المختلفة متضافرة في الإنباء عن إرادة المشرع ومقصوده في كل مكان وزمان، فكان التطور المنضبط فيها علامة على حياة هذه اللغة وقدراتها، فالاشتقاق، والتعريب، والحقيقة والمجاز، من أسباب حياة هذه اللغة، ومظهر من مظاهر تطورها المقبول، الذي يلبي متطلبات أصحابها واحتياجاتهم،

[1] - حماد، أحمد عبد الرحمن : العلاقة بين الفكر واللغة، د.ط، دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية، 1985، ص36

لكنه في الوقت نفسه لا يهدر ثروتها اللغوية، ولا يضيع ألفاظها ومعانيها، ولا يميت تراثها الفكري اللغوي المتراكم.

ولا بدَّ من التنبيه هنا على أن التطور الدلالي في اللغة العربية إن سار على غير هدى، فإن الخطر يتهدد اللغة ودلالاتها، ولذلك ظهرت جهود العلماء وأرباب العربية في جمع المادة اللغوية، ودراستها، والمحافظة عليها.

ظهر البحث الدلالي منذ بدايات الحركة العلمية الفكرية الإسلامية في كنف الدراسات الإسلامية الأولى، التي جاءت خدمة للنص القرآني وأحكام الدين، ويمكننا القول : إن علوم التفسير، وشروح الحديث، وعلوم والقراءات، وغيرها، علوم تعلقت بضبط الدلالات، وتبيان إرادة المشرع من النصوص.

أضحى الاهتمام باللغة والدلالات ملحًا عندما بدأ اللحن يتسرب إلى اللسان العربي، هذا اللحن الذي يُعد تطورًا سلبيًا قد أصاب اللغة بسبب عوامل مختلفة، الأمر الذي تنبه له أولو البصيرة، فأدركوا أن شيوع اللحن خطر سيؤدي إلى فساد اللغة، والتفريط في الدين، فقامت الدراسات لصون الدلالة اللغوية من الانحراف والتغيير، خشية أن ينغلق النصُّ التشريعي على الفهم.

ويمكننا القول: إن جهود علماء اللغة تنطق بالحقيقة التي مفادها: إن العربية الفصيحة ما زالت في حصن منيع، مصون عن الضياع، فهي ما زالت لغة القراءة، والكتابة، والتأليف والأدب، لا يعجز عن فهم فحواها العامة من العرب الذين لا ينطقون إلا باللهجة العامية. ومع اعترافنا بعظيم جهود علماء اللغة والنحويين الأوائل، فإن جهود الأصوليين وأبحاثهم الدلالية جاءت تتويجًا لجهود من سبقهم، وهي في الوقت ذاته أعمق فهمًا، وبحثا، وإدراكا للمعاني والتراكيب والصيغ العربية التي سُكبت فيها النصوص التشريعية. وأبحاث الأصوليين اللغوية

جاءت وفق منهج لم ينهجه فقهاء اللغة العربية، يتطلبه التفكير التشريعي، ويمكننا القول: إن أبحاث الأصوليين الدلالية شكلت نمطًا جديدًا وخاصًّا من التفكير اللغوي في النصوص التشريعية، لم يسبقهم إليه أحد، لا من العرب ولا من غيرهم، وهذا النمط من التفكير الدلالي هو عُدَّة المجتهدين في استنباط الأقضية والأحكام والدلالات من النصوص التشريعية.

وإن مما يمتاز به البحث الدلالي عند الأصوليين عن أبحاث اللغويين والنحويين القدماء، أن معظم أبحاث اللغويين أبحاث نظرية، ولا يظهر الجانب العملي فيها إلا في استخدامها نطقًا وكتابة، هذا إذا أراد مستخدم اللغة توخي الدقة وسلامة التعبير، أما أبحاث الأصوليين الدلالية في تمثل الجانب العملي للغة، أي إن ظهور التشريعات، وإطلاق الأحكام، والوصول إلى إرادة المشرع وقصده، فهي لا تكون إلا عن طريق الدلالات اللغوية الأصولية، وهذه الدلالات ميدانها أعمال الناس، لأنها أحكام تتعلق بالأعمال والتصرفات، فهي تختص بالجانب العملي في حياة الناس والمجتمعات، لا بالجانب التخيلي، أو الفلسفي، أو النظري، الذي ميدانه الأساليب الأدبية، ولا شك في أن الأنظمة والقوانين والتشريعات والعقوبات التي تتحكم في حياة الناس متوقف صوابها وفهمها واستنباطها وتشريعها على الفكر الدلالي اللغوي عند الأصوليين.

الفصل الأول

اللغة والفكر

تقديم:

يتصف هذا النوع من البحث اللغوي عند الباحثين والدارسين بالإشكالية والجدلية، فالإشكالية تظهر في الدراسات السابقة من إدراك الإنسان أنه لا يمكنه التفكير بمعزل عن اللغة، وأن الأفكار التي تتكون عنده لا يمكنه التعبير عنها، وترجمتها للعالم الخارجي إلا من خلال اللغة.

ومع أننا لا نستطيع أن نفصم عُرى العلاقة بين اللغة التي نستخدمها وبين فكرنا، إلا أننا في الوقت ذاته نستطيع أن نعبر عن أفكارنا ومشاعرنا بلغات أخرى كثيرة غير لغتنا الأم. وعند هذه الحقيقة المدركة نتساءل ما إذا كانت اللغة جزءاً من تفكيرنا، أم إنها مجرد قوالب لفظية نعبر من خلالها عن أفكارنا ومكنونات ذواتنا، ليس أكثر؟

هذا من جهة الإشكالية، أما جدلية هذا النمط من الدراسة، فتبدو لنا من خلال محاولتنا تلمُّس العلاقة بين الفكر واللغة، وسبرها، من جهة أن تكون اللغة جزءًا من الفكر، أو العكس، ومن جهة أيهما يسبق الآخر، أو يُولِّد الآخر، وينتجه؟ هل اللغة تسبق الفكر، وتعمل على وجوده؟ أو إن الفكر هو الذي يرتب الألفاظ ويخلقها. وتظهر هذه الجدلية أيضا في بحثنا لنشأة اللغات، وأصل وجودها، فإذا ما ذهبنا مع القائلين بأن اللغات اصطلاحية، فإن اللغة ستكون وليدة الأفكار بالضرورة، وإن قلنا بأن اللغات توقيفية، فستكون اللغة سابقة للفكر من جهة النشوء والابتداء، وسيكون الفكر تابعا لها. ومن هنا تظهر جدلية النشأة التي امتدت على ساحة الخلاف والاختلاف بين علماء اللغة قديما وحديثا.

ولن أدعي أن هذه الدراسة سوف تحسم هذه الإشكالية، أو تنهي هذا الجدل، لكني في الوقت ذاته أرى في هذه الدراسة إمكانية الإجابة على كثير من التساؤلات، التي من شأنها أن

تسهم في إماطة اللثام عن الغموض الذي يكتنف طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر، ويساعد كذلك في فهم العلاقة المتداخلة والمتشابكة بين طرفي الفكر واللغة.

المبحث الأول : اللغة والفكر:

- تعريف اللغة:

جاء في لسان العرب:" اللغة من الأصل لغا وتعني: السَّقَط وَمَا لَا يُعتدّ بِهِ مِنْ كَلَامٍ وَغَيْرِهِ، وَلَا يُحصَل مِنْهُ عَلَى فَائِدَةٍ ولا نَفْعٍ...وَفِي الْحَدِيثِ:"مَن قَالَ يَوْمَ الجُمعة والإمامُ يَخْطُبُ لِصَاحِبِهِ صَهْ فَقَدْ لَغا"([1]) أَي تَكلَّم. واللُّغَة: اللِّسْنُ، وحَدُّها أَنها أَصوات يُعبِّر بها كل قَوْمٍ عَنْ أَغراضِهم، وَهِيَ فُعْلةٌ مِنْ لَغَوْت أَي تكلَّمت".([2])

وعرفها الجرجاني بقوله:" اللغة ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم".([3]) وحدُّها عند ابن جني أنها " أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم".([4])

- تعريف اللغة عند الأصوليين

ولا يكاد هذا التعريف المعجمي لكلمة (لغة) يختلف عن تعريف الأصوليين لها، فاللغة في اصطلاح الأصوليين هي" الألفاظ الموضوعة للمعاني"([5])، أو هي" الْأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمَعَانِي النَّفْسِيَّةِ"([6]). قال القرافي: " ولغة القوم هي ما اصطلحوا عليه من الألفاظ في المقاصد مفردًا أو مركبًا، وأصل هذه المادة من الطبع(بمعنى أن اللغو من طبيعة الإنسان)، ومنه قول

---

[1] – صحيح البخاري : حديث رقم 934، والنص في البخاري(" إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ يَوْمَ الجُمُعَةِ: أَنْصِتْ، وَالإِمَامُ يَخْطُبُ، فَقَدْ لَغَوْتَ ".

[2] – لسان العرب : مادة (لغا).

[3] – الجرجاني،علي: التعريفات.ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 1983، ص 192.

[4] – ابن جني، عثمان : الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار، د.ط، المكتبة العلمية ، د تا، ج1، ص33.

[5] – الحلبي، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير. ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 1999، ج1،ص92.

[6] – الطوفي، نجم الدين : شرح مختصر الروضة. ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، 1987،ج1، ص 469.

الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا قلت لصاحبك والإمام يخطب: أنصت، فقد لغوت". أي أتيت بكلام بعيد عن الصلاح"([1]).

وفي السياق نفسه يعرف ابن خلدون في مقدمته اللغة بقوله: " اعلم أن اللغة في المتعارف عليه، هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني...، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحهم."([2]).

ويلمح الباحث مما تقدم من تعريف اللغة عند اللغويين والأصوليين ملامح عدة، منها:

1- أن تعريف اللغة بأنها الألفاظ والكلام التي يعبر بها أصحابها عن أغراضهم ومقاصدهم، هو قاسم مشترك بين التعريفات جميعا. وقد تضمنت هذه التعريفات حقائق لغوية ما زالت قائمة في اللسانيات الحديثة؛ فاللغة أصوات، وهي وسيلة للتعبير، والغاية من هذه اللغة هو التفاهم والتواصل بين الناس، وهذه هي أغراض القوم التي وردت في تعريف اللغة.

2- هذا المعنى المشترك عند اللغويين والأصوليين هو المعنى الاصطلاحي للغة، ويبرز هذا المعنى الاصطلاحي في قول ابن خلدون السابق الذكر: "وهو في كل أمة بحسب اصطلاحهم".

3- أشارت بعض التعريفات السابقة، كتعريف ابن خلدون، والقرافي إلى أصل نشوء اللغة من جهة كونها توقيفية أو اصطلاحية، فأوردوا في تعريفاتهم ما يفصح عن رأيهم في هذا الشأن، بأن اللغات كلها اصطلاحية، كما رأينا سابقًا في قول القرافي، وابن خلدون.

- موقف الأصوليين في مسألة وضع اللغات

[1] - القرافي، شهاب الدين أحمد: نفائس الأصول في شرح المحصول. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية- بيروت،2000ج1، ص186.

[2] - ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون.ط1، دار إحياء التراث العربي بيروت، 1999،ج2، ص546.

اختلف أرباب الأصول في مسألة وضع اللغات، فذهب الأشعري وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء إلى أن الواضع هو الله سبحانه وتعالى، وذهبت جماعة من المتكلمين إلى أن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم، ونقل الآمدي عن الإسفراييني إلى أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع بالتوقيف، وما عداه بالاصطلاح.([1])

وقد ساق كل فريق أدلته السمعية والعقلية لإقامة الحجة على ما ذهب إليه، ومع أني أرجح في هذه المسألة الرأي المفضي إلى حقيقة أن اللغات قد تواضع أهلها عليها، أي هي اصطلاحية، كما أورد ابن جني في الخصائص " أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف"([2])، لكنني في الوقت ذاته لم أخصص لهذه المسألة قدرا في بحثي هذا، لقناعتي بأن العلم في هذا المسألة لا ينفع في عمل ولا عبادة، والجهل فيها لا يضر، وأذهب مع ما ذهب إليه الإمام الغزالي حين قال: " وأما الواقع من هذه الأقسام الثلاثة فلا مطمع في معرفته يقينا، إلا ببرهان عقلي، و بتواتر خبر، أو سمع قاطع. ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذًا فضول لا أصل له".([3])

- تعريف الفكر لغةً:

يبدو أن التعريفات المعجمية لكلمة (الفكر) لم تمط اللثام عن مدلول هذه الكلمة، فكل هذه التعريفات كانت محاولة شرح لواقع الفكر، ولعل هذا راجع إلى أن الفكر وعملية التفكير من

---

[1] – ينظر الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. د.ط، دار الحديث– القاهرة، د. ت، ج1، ص 104–107.

الاسفراييني: هو أبو اسحق إبراهيم بن مهران الإسفراييني، المجتهد والأصولي الشافعي، الملقب بركن الدين، له كتاب (جامع الحلي قي أصول الدين والرد على الملحدين)، و رسالة في أصول الفقه.

[2] – ابن جني، عثمان: الخصائص، ج1، ص40.

[3] – الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم أصول الفقه.ط1، المكتبة العصرية– بيروت، 2008،ج2، ص12.

الممارسات الحيوية والدائمة في طبيعة الإنسان، فقد يشعر المرء بدلالة كلمة الفكر ومفهومها، دون الوقوف على حقيقة كنهها، وآلية حدوثها.

وقد عرَّفت المعاجمُ الفكرَ بأنه:" إعمال الخاطر في الشيء"([1])، وأنه" ترتيب أمور في الذهن، يتوصل بها إلى مطلوب يكون علما أو ظنا"([2]).

وعرفه السيوطي بأنه: " ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"([3]). ويبدو أن هذا التعريف اللغوي في المعاجم القديمة بقي على حاله في المعاجم اللغوية الحديثة، فالفكر هو " إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول".([4])

وأقول إن المعاجم اللغوية لم تمط اللثام عن مدلول هذه الكلمة، ولم تبين واقعها بدليل ما يمكننا إثارته من أسئلة كثيرة حول هذه التعريفات، دون أن نجد الأجوبة الشافية منها، من مثل: ما الخاطر؟ وما الأمور المعلومة التي تُرتب في الذهن للوصول إلى مجهول؟ وهل الذهن والعقل بمعنى واحد؟ وغيرها من الأسئلة الكثيرة.

- تعريف الفكر اصطلاحًا:

رغم أن البشرية كلها تمارس عملية التفكير، ورغم قدم محاولات البشر لمعرفة حقيقة الفكر، فإننا لا نجد تعريفا مجمعا عليه عند المفكرين والفلاسفة، يوضح ماهية الفكر ويبين مفهومه بوضوح.

---

[1] – ابن سيدة،علي: الغريب والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هنداوي،ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 2000،ج7، ص7. وكذا قال في كتابه (المخصص).

وانظر لسان العرب: مادة (فكر).

[2] – الفيومي، أحمد: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. د.ط، المكتبة العلمية– بيروت، د ت، ج2، ص 479.

[3] – السيوطي، جلال الدين: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم. تحقيق: محمد عمارة،ط1، مكتبة الآداب– القاهرة، 2004، ج1، ص117.

[4] – عمر، أحمد مختار: معجم اللغة العربية المعاصرة. ط1، عالم الكتب– بيروت، 1998،ج3، ص1734.

يرى الفيلسوف الألماني (هيغل) " أن الفكر جوهري للإنسان، فهو ما يميزه عن الحيوان، فالفكر عنصر ضروري ملازم للإحساس، والمعرفة والتعقل وإرادتنا وغرائزنا، بقدر ما نكون بشرًا على الحقيقة".([1])

ولذلك فهو يرى أن العقل– دون أن يبحث في العلاقة التي يفترضها بين الكون وبين الله – جوهر، وأنه قوة لا متناهية سواء بسواء، وأنه من ناحية أخرى طاقة لا متناهية للكون، وأن هذه الفكرة أو العقل هو الحق الخالد، وهو الماهية ذات القوة المطلقة.([2])

ويبدو أن اعتبار العقل هو الفكر عند (هيغل) وأنه الجوهر،– نقلا عن الفلاسفة اليونان– هو ما سبق وقال به إمام علم الاجتماع ابن خلدون في معرض حديثه عن المنطق، والذي أضاف صفة الإدراك للإنسان العاقل المتميز عن غيره من المخلوقات بإدراك الكليات المجردة من المحسوسات، وهذا التجرد ما زال يرتقي إلى الكل الذي لا يوجد كلّي آخر معه لينتهي إلى الجنس العالي وهو الجوهر، وأن هذا الفكر تدرك به العلوم والصنائع، وقد يكون هذا الإدراك ساذجا من غير حكم، وهو تصور الماهيات، أو يكون حكما أي تصديقا بثبوت أمر.([3])

وأرى أن محاولة ابن خلدون محاولة جادة في فهم واقع الفكر، ومجريات عملية التفكير، وإن كانت هذه المحاولة يكتنفها شيء من التعقيد الفلسفي. وقد ألمح إلى أن الفكر والعقل والإدراك بمعنى واحد، وأنها جميعها مما يتميز الإنسان به عن سائر المخلوقات.

ثم جاءت حديثا– في القرنين التاسع عشر والعشرين– النظريات الفلسفية الاشتراكية، وعلى رأسها النظرية الديالكتيكية([4]) الجدلية الماركسية، فقد ذهب (ماركس) إلى أن الفكر ما هو

---

[1] – هيغل: العقل في التاريخ . ترجمة: إمام عبد الفتاح،ط3، دار التنوير – بيروت ، 2007، ج1، ص77.

[2] ينظر : المصدر السابق. ص78.

[3] – ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة. ج2، ص489– 490.

[4] – الديالكتيك: فن الحوار والجدل، وهي طريقة من طرائق التفكير، تعمل على تحليل الواقع والظواهر الاجتماعية على أساس تناقضاتها، أي الوصول إلى المعرفة عن طريق الجدل والمتناقضات.

إلا انعكاس الواقع على الدماغ تمشيا مع نظريته المادية الديالكتيكية في وجود الأشياء، فكانت المادية هي منطلقه في تعريف الفكر، وأن هذا الفكر –حتى يوجد– لا بدّ له من واقع مادي ودماغ، وهو بذلك يحارب المثالية التي انطلق منها أستاذه (هيغل)، فيقول ماركس: " إن طريقتي الدياليكتيكية من حيث أساسها لا تختلف عن طريقه (هيغل) وحسب، بل تناقضها بصورة مباشره. وبالنسبة إلى (هيغل) فإن عمليه التفكير التي يحولها، حتى تحت اسم الفكرة، إلى ذات مستقلة، هي ديميوزغ([1]) الواقع الذي لا يشكل سوى مظهر لتجليها الخارجي . أما عندي فعلى العكس، فالمثالي ما هو إلا مادي منقول إلى رأس الإنسان ومحول فيه. فالديالكتيك يقف على رأسه عند (هيغل)، بينما ينبغي إيقافه على قدميه بغية الكشف عن اللب العقلاني تحت القشرة الصوفية".([2])

ولا بأس في الإشارة إلى قضية فلسفية تنطبق على اللغة أيضا عند أصحاب النظرية المادية، وهي قضية أن المادة تسبق الفكر، على عكس المثالية التي تقول إن الفكر يسبق الواقع، وبالتالي يسبق اللغة، وتبعا للنظرية المادية فإن " المدركات معطى ثان، في المقام الأول الواقع، ثم انعكاسه فكرة هذا الواقع. لهذا قال (لينين) إن الفكر نسخ، انعكاس الواقع، يعيد إنتاجه، يعكسه، يصوره فوتوغرافيا."([3]) وبالتالي، وحسب هذه النظرية المادية ، فإن الفكر لا ينتج ولا يكون " إلا متى عكس الإنسان الطبيعة من جهة أولى".([4])

وبحسب النظرية المادية الماركسية فإن الفكر يتكون من عاملين اثنين، أحدهما خارجي وهو الواقع المادي، والآخر داخلي وهو الدماغ.

---

[1] – ديميوزغ : خالق أو مبدع

[2] – ماركس، كارل : رأس المال. ترجمة مهند كم نفش، د. ط، دار التقدم – موسكو، ، 1985، ج1، ص 27

[3] – بودوستنيك، فاسيلي، وزميله: ألف باء المادية الجدلية. ترجمة جورج طرابيشي.ط1، دار الطليعة– بيروت، 1979، ص40

[4] – المرجع السابق: ص 43

وينتهي المطاف بنا إلى القول: إن الفكر يتكون من أربعة عوامل، عاملين داخليين في تكوين الإنسان هما؛ الحواس الخمس والدماغ، وعاملين خارجين عن تكوين الإنسان، هما الواقع المادي الذي تجري عليه عملية التفكير، والمعلومات السابقة عن ذلك الواقع المادي، وتتم عملية التفكير أو الإدراك حينما يقوم الدماغ بالربط بين الحس بالواقع والمعلومات السابقة، ثم تفسير الواقع والحكم عليه.

فالفكر والعقل والإدراك بمعنى واحد، وهو الحكم على الواقع، بوساطة نقل الحس بالواقع إلى الدماغ عن طريق الحواس الخمس، ووجود معلومات سابقة عن الواقع عند الإنسان تفسر هذا الواقع وتحكم عليه.([1])

- تعريف الفكر عند الأصوليين:

سبق الأصوليون غيرهم من المفكرين والفلاسفة في فهم معنى الفكر، وتحديد مفهومه، وإدراك مخرجاته، فالفكر عملية عقلية لا تنشأ ولا تكون إلا عن قصد، وهو عندهم " انتقال النفس من المعاني انتقالًا بالقصد"([2])، فالمعاني المتحصلة عند الإنسان من غير طريق القصد لا تكون فكرًا، وإنما هي حديث النفس أو التخييل.

والفكر والنظر شيء واحد عند الأصوليين، إذ عرّفوا النظر بأنه الفكر، فقالوا: "النظر: الفكر الذي يُطلب به علم أو ظن"([3])، لأن النظر ورد في اللغة بمعان عدة، منها: "التفكير والاعتبار، كقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ الأعراف/185،

---

[1] – ينظر: الزين، سميح:الإسلام وثقافة الإنسان.ط9، الدار الإفريقية العربية– بيروت، 2002، ص 15–19
ينظر: عبده، غانم: نقض الاشتراكية الماركسية. ط1،د. ناشر، 1981، ص 45–58
ينظر: عبد الله، محمد حسين: مفاهيم إسلامية.ط1، د. ناشر، 1985، ص 34–48

[2]– الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه.ط2، دار الكتب العلمية – بيروت، 2007،ج1، ص32

[3] – البابرتي ، محمود: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب. ط1،مكتبة الرشد ناشرون– الرياض، 2005، ج1، ص 120

وهذا كثير في القرآن العظيم"([1]). فالفكر والنظر عند الأصوليين هو أساس العقل في فهم المسائل، وقد يكون الفكر قطعيًا أو ظنيًّا تبعا لطبيعة مسائل البحث التي يحصل فيها النظر، فبعض المسائل لا بدَّ من الوصول فيها إلى رأي أو حكم قطعي، كمسائل العقائد، وأحكام الحدود، وغيرها، وبعض المسائل لا يمكن فيها الوصول إلى حكم أو رأي قطعي، بل يكتفى فيها بغلبة الظن – الظن المقابل للقطع، وليس الظن بمعنى التخمين والتكهّن– لأنها من المسائل المتشابهات.

فالفكر عند الأصوليين هو التصرف بالعقل في المسائل المطلوبة، لقصد الوصول فيها إلى حكم بالقطع أو الظن، قصدًا لتحصيل ما ليس حاصلًا في عقل الإنسان، وهذا الفكر يجب أن يكون مما هو واقع من المسائل على وجه الحقيقة، أو مما يمكن أن يقع على وجه التصور في نفس الناظر. وهذا الفكر إذا استند إلى دليل منطبق عليه، كان فكرًا صحيحاً، وإذا لم ينطبق الدليل عليه، أو إذا استند إلى غير دليل، كان فكرًا فاسدًا([2]).

نستطيع مما سيق أن نجمل رأي الأصوليين في معنى الفكر في النقاط الآتية:

1– الفكر هو إعمال العقل في المسائل المطلوب فيها الوصول إلى حكم أو رأي.

2– الفكر لا يكون إلا عن قصد فقط.

3– الفكر هو الذي يكون نتيجة العقل والتفكير، ومحط النظر في المسائل المراد بحثها، قد يكون قطعيا أو ظنيا تبعا لطبيعة المسائل محل البحث، وتبعا لطلب الناظر أو المفكر نفسه.

4– الفكر لا بدَّ له من دليل يستند إليه، فالفكر المستند إلى دليل منطبق على مسألة البحث يكون فكرًا صحيحا، وأما الفكر الذي لا يستند إلى دليل منطبق على المسألة محل البحث يكون فكرًا فاسدًا.

---

[1] – السِّملالي، الحسين: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب . ط1،مكتبة الرشد– الرياض، 2004، ج6، ص18.

[2] – ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام . ج1، ص 12–13.

المبحث الثاني: العلاقة بين الفكر واللغة:

لا شك في أن اللغة هي وعاء الأفكار، وبهذه القوالب اللغوية المختلفة؛ لفظًا كانت أم إشارة، أو جسدًا ينقل الإنسان أفكاره، ويعبر عن مكنونات عقله، وما يختلج في نفسه، فيستطيع الإنسان أن يعبر عن هذه الأفكار والأحكام ونتائج تفكيره بأية لغة كانت.

لكن، ومع التسليم بهذه الحقيقة، تبرز أمامنا أسئلة مختلفة حول علاقة اللغة بالفكر من جهة دور كل منهما في إنتاج الآخر، ومن أمثلة هذه الأسئلة التي تحتاج على إجابات واضحة ما يأتي:-

هل اللغة هي نتاج التفكير؟ وبالتالي هل اللغة تسبق الفكر في وجودها؟ أم أن الفكر يسبق اللغة؟ وهل نستطيع أن نفكر بمعزل عن اللغة؟ أم إن اللغة قد أصبحت جزءًا من عملية التفكير؟

ثم "هل يمكن أن يوجد الفكر دون أن يوجد كلام؟ وهل الكلام والفكر كلاهما مظهران لعملية نفسية واحدة؟"([1])

إن مثل هذه الأسئلة تعكس جدلية قضية علاقة اللغة بالفكر، وهذه القضية كانت مدار بحث الفلاسفة والمفكرين واللغويين قديما وحديثا.

وقبل أن نتناول هذه القضية بالنظر والبحث، حريّ بنا أن نجيب أنفسنا عن سؤال مهم وهو، ما الفائدة المرجوة من الإجابة عن هذه الأسئلة السابقة فيما يخص موضوع البحث والدراسة المتعلق بالفكر الدلالي عند الأصوليين؟

أجيب فأقول: إن الإجابة عن الأسئلة أعلاه تشكل منطلق البحث وركيزته بشكل عام، ذلك أن الأصوليين يتعاملون مع النص التشريعي من خلال دلالات وقواعد هي جزء من عملية

[1] – ظاظا، حسن: اللسان والإنسان. ط2، دار القلم– دمشق، 1990، ص73.

التفكير التشريعي، بل هي دليلهم ومرشدهم في استنباط الأفكار التشريعية، ولذلك لا بد من تعيين الإجابة أولا، قبل الخوض في استكمال الدراسة والبحث.

وقد يرى بعضهم أن تحديد العلاقة بين الكلام المسموع أي ألفاظ اللغة، وبين " الفكرة الهائمة في آفاق النفس البشرية، ما زال من أشد مباحث علم اللغة تعقيدًا، وأكثرها طرافةً في آن واحد".([1])

- علاقة الفكر باللغة في الفلسفة اليونانية القديمة:

تتعدد أشكال التعبير عن معاني النفس المختلفة عند بني البشر؛ فالإشارة والرسم والصوت كلها وسائل أخرجت معاني النفس الإنسانية إلى الآخرين. يقول أرسطو: إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس، وهذه الآثار التي في النفس واحدة عند الجميع، إن الأشياء التي آثار النفس أمثلة لها- وهي المعاني- تكون أيضا واحدة للجميع.([2])

فأرسطو يري أن الأصوات واللغات هي أداة التعبير عن المعاني والأفكار والمشاعر، التي هي واحدة عند جميع البشر، وكل يعبر عنها بلغته الخاصة، إذ " يستحيل التعبير عن فكر مجرد بوسيلة أخرى غير اللغة".([3])

ونحن وإن كنا مع هذا القول القائل بأن اللغة هي وعاء الفكر، وهي كما عرفها الجرجاني، وحدّها ابن جني- كما تقدم في المبحث الأول- بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، إلا أن التسليم بهذا القول إنما هو من جهة العموم، لا من جهة الخصوص، أي من

[1] - حماد، أحمد عبد الرحمن : العلاقة بين الفكر واللغة، ص 14.

[2] - ينظر: أرسطو: منطق أرسطو. نقل اسحق بن يحيى، تحقيق:عبد الرحمن بدوي ، ط1، دار القلم- بيروت، 1980، ج1، ص99.

[3] - بودوستنيك، فاسيلي، وزميله: ألف باء المادية الجدلية. ص41.

جهة العلاقة العامة بين اللغة والفكر، فصحيح أن اللغة هي ما يُعبِّر بها البشر عن أفكارهم، ولكن لا يقف دور اللغة عند مجرد التعبير عن الأفكار، بل يمتد دورها ليصل إلى أبعد من ذلك.

ويبدو أن كلام أرسطو عن الألفاظ وعلاقتها بآثار النفس من جهة المشاعر والمكنونات، أو من جهة المعاني والأفكار، هو ما أوحى للفلاسفة والمفكرين واللغويين " من الناحية المبدئية أن التفكير سابق على اللغة، فكثيرًا ما تنبثق الفكرة في أذهاننا، ونبقى نبحث عن العبارات التي تؤديها"([1]) ولهذا ظهرت فكرة أن الفكر يسبق اللغة، من ناحية الابتداء، وأن اللغة مجرد وسيلة للتعبير ليس أكثر.

من الواضح أن هذه النظرية ترى اللغة انعكاسًا مباشرًا للفكر الذي له وجود سابق على اللغة، ولا أثر لهذه اللغة في إيجاده، لأن هذا الفكر يتسم بطابع كلي لا اختلاف فيه بين جميع البشر، فالفكر قبل اللغة ، والواقع المادي للأشياء في العالم الخارجي يسبق هذا الفكر، ولأن إدراك هذا الواقع الخارجي مختلف من إنسان لآخر، فإن دور اللغة وفق التصور الأرسطي لا يزيد عن كونها ناقلة لهذا المحتوى الذهني المتشابه والمتماثل عند جميع الناس.([2])

أما في مذهب الفلاسفة الرواقيين فلم " يكن هناك فاصل بين الفكرة والكلام الذي يعبر عن هذه الفكرة".([3])

وإذا ما سلمنا في الوقت نفسه بأن منشأ اللغة هو المواضعة والاصطلاح، فنسلم أيضا بالضرورة أن اللغة نتاج العقل والفكر الإنساني، ومن هنا نشأت جدلية علاقة اللغة بالفكر، والفكر باللغة، ونشأت الأسئلة حول دور كل منهما في إنتاج الآخر.

---

[1] – حماد، أحمد: العلاقة بين الفكر واللغة، ص14.

[2] – ينظر: محسب، محيي الدين: اللغة والفكر والعالم. ، ط1، مكتبة لبنان ناشرون– بيروت ، 1998، ص 2–3.

[3] – ظاظا، حسن: اللسان والإنسان. ص90.

إن اللغة والبيان، والفكر والتفكير، من السمات الموقوفة على الإنسان وحده، فالفكر مرتبط ارتباطا صميميا باللغة، لذلك من المتعذر فصل فكر الإنسان عن لغته. فالوحدة بين الفكر واللغو وحدة عضوية لا تقبل فكاكًا.([1])

- علاقة الفكر باللغة عند الأصوليين:

لقد كانت قضية العلاقة بين اللغة والفكر " مدار جدل ونقاش بين علمائنا القدامى، ولعل أبرز من شارك في ذلك النقاش علماء الكلام، وكان الدافع العقائدي هو السبب الأول في إثارة هذا الموضوع".([2])

وكان طرفا هذا الجدل: الأشاعرة والمعتزلة، وكانت مسألة خلق القرآن، والأسماء والصفات، هي ساحة هذا الجدل والنقاش. فالأصوليون من الأشاعرة يتبنون فكرة أن اللغة ما هي إلا "الكلام القائم في النفس، ولذلك " فَإِنَّهُ يَصح أَن يُقَال فِي نفسي كَلَام وَفِي نفس فلَان كَلَام"([3])، ويستدلون بقوله تعالى:﴿ وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ ﴾ المجادلة/8، وكذلك بقول الأخطل:

إن الكلامَ لفي الفؤاد وإنما جعل اللسانُ على الفؤاد دليلاً.([4])

وإِذا ثَبت أَن الْقَائِم بِالنَّفْسِ كَلَام، وَلَيْسَ هُوَ حروفا منتظمة وَلَا أصواتا مقطعَة من مخارج الْحُرُوف، فليستيقن الْعَاقِل أَن الْكَلَام الْقَدِيم لَيْسَ بحروف وَلَا أصوات وَلَا ألحان وَلَا نغمات"([5]).

---

[1] – ينظر: بودوستنيك، فاسيلي، وزميله: ألف باء المادية الجدلية. ص42.

[2] – عباس، حامد كاظم: جدلية اللغة والفكر. مجلة كلية الآداب– جامعة بغداد، العدد 97، ص159.

[3] – الآمدي ،سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام. تحقيق:حسن عبد اللطيف، د. ط، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية– القاهرة، د. تا، ص97.

[4] – الثعلبي، غيَّاث: شعر الأخطل. تحقيق: فخر الدين قباوة ، ط4، دار الفكر– دمشق، 1996، ص560

[5] – الجويني، عبد الملك: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. تحقيق: فوقية محمود، ط2،عالم الكتب– بيروت، 1987، ص104\105.

ويتبنّى الآمدي الأصولي البارز، والمتكلم الأشعري الرأي نفسه فيقول: " وليس مرادنا من إطلاق الكلام غير المعنى القائم في النفس، وهو ما يجده الإنسان في نفسه عند قوله لعبده ائتني بطعام، أو اسقني بماء، وكذا في سائر الكلام، وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالعبارات، وينبه عليها بالإشارات"([1]).

ومن الأشاعرة من يفصّل في ذلك، فلا يقصر الكلام على أنه المعنى القائم في النفس، فهذا الإمام الغزالي الأصولي الأشعري يرى أن" الإنسان يسمى متكلماً باعتبارين: أحدهما بالصوت والحرف، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف،.. ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس، وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره في حق الإنسان زائداً على القدرة والصوت"([2]).

فالأشاعرة يرون أن اللغة هي المعاني القائمة في النفس، وهذه المعاني لا ترتبط بالبعد الصوتي، " إِذْ الْحُرُوف والأصوات إِنَّمَا تتَصَوَّر بمخارج وأدوات، وتزاحم أجرام واصطكاكات، وَذَلِكَ فِي حق البارى محَال"([3])، فالعملية اللغوية والعملية الفكرية شيء واحد، أو إن صح التعبير وجهان لعملة واحدة.

ونستطيع مما تقدم أن نتلمس العلاقة بين اللغة والفكر عند الأصوليين الأشاعرة، فظاهر عندهم أن المعاني القائمة في النفس تسبق الحروف والأصوات، وأن " كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك،.. ومن قرر المعاني أولًا في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى"([4])، فالفكر إذن قبل اللغة، وهذا ينسجم مع التعريفات المتعددة للغة بأنها أصوات يُعبر بها كل قوم عن أغراضهم.

---

[1] – الآمدي ، سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام. ص97.

[2] – الغزالي، أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد. ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 2004، ص68.

[3] – الآمدي ،سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام. ص111.

[4] – الغزالي ، أبو حامد: المستصفى. ج1، ص36.

ورؤية الأصوليين الأشاعرة هذه قامت على أساس نفي أن يكون كلام الله مخلوقا، وإلا لكان كلامه حدثًا لم يكن في نفسه سبحانه وتعالى منذ الأزل، وهذا باطل في حق الله وعلمه الأزلي، وإرادته المطلقة. فلو كانت الحروف والأصوات تسبق الفكر والمعاني، لكان علم الله غير أزلي. ولذلك هاجم الأشاعرة المعتزلةَ في مذهبهم من هذه المسألة، فقال الآمدي: " لأجل ذلك فرَّ الجبائي إِلَى مَذْهَب خرق بِهِ حجاب الْعقل، وارتكب فِيهِ جحد الضرورات، وَالْتزم بِهِ القَوْل بالمحالات، فَقَالَ: إِن الله تَعَالَى يخلق كَلَامه عِنْد قِرَاءَة كل قَارِئ، وَكِتَابَة كل كَاتب، وَزعم أَن الْكَلَام إِنَّمَا هُوَ حُرُوف منظومة، تقارن الْأَصْوَات المتقطعة، وَلَيْسَت الْحُرُوف نفس الْأَصْوَات المتقطعة، وَلَا يخفى مَا فِي ذَلِك من مُخَالفَة الْمَعْقُول"([1]).

لكن يبدو أن بعض الأصوليين من الأشاعرة المتأخرين قد نظروا في المسألة فكان لهم رأي آخر، فالإمام السفاريني الحنبلي المذهب يرى أن الكلام مؤلف من الأصوات والحروف، يستوي في ذلك كلام الآدمي وكلام الله تعالى، ولذلك فإذا "ثبت أن موسى عليه السلام إنما سمع من الله عز وجل، لم يجز أن يكون الكلام الذي سمعه إلا صوتا وحرفا، فإنه لو كان –الكلام– معنى في النفس وفكرة ورؤية، لم يكن ذلك تكليما لموسى، ولا هو شيء يُسمع. والفكر لا يسمى مناداة"([2])

أما المعتزلة الذين يتَبنَّوْن أن القرآن كلام الله مخلوق، منطلقين برأيهم هذا من دافع إفراد الله سبحانه وتعالى بالوحدانية والقدم، وتنزيهه عن الشرك، فيروْن أن اللغة غير الفكر منفصلة عنه، "وأن الكلام صفة فعلية لا صفة نفسية"([3])؛ أي إنها حدث متمثل بالجانب الصوتي عند المتكلم، وهذه الصفة الفعلية هي صفة للمتكلم لا يختلف فيها الشاهد ولا الغائب، وعلى ذلك فإن

---

[1] – الغزالي ، أبو حامد: المستصفى. ج1، ص 107\108.

[2] – السفاريني، شمس الدين: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية. ط2، مؤسسة الخافقين– دمشق، 1982،ج1، ص140.

[3] – الآمدي ، سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام. ص 94.

كلام الله تعالى لا يختلف عن كلام البشر المتمثل ببعده الصوتي من العملية اللغوية، إذ الكلام هو: "ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف"([1])، وليس هو المعنى القائم في النفس، ويستدلون بقوله تعالى:﴿ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ﴾ آل عمران/167، مما يثبت أن كلام الله مخلوق، ولا يمكن أن يكون قديما، لأن الله سبحانه وتعالى هو المتفرد بالوحدانية والقدم.

ونستطيع أن نلمس العلاقة بين اللغة والفكر عند المعتزلة، ويظهر فيها أن اللغة – الحروف المنظومة– تسبق المعاني في النفس، أي إنها تسبق الفكر.

وكان دافع المعتزلة إلى مثل هذا القول هو بحثهم في صفات الله، ورأيهم فيها أن الصفة هي عين الموصوف، فلا تتعدد الذوات، وذلك لتنزيه الله سبحانه وتعالى تنزيها مطلقا عن صفات البشر، وعن أية مشابهة له مع المخلوقات، أو أن يكون هنالك شيء يشاركه في الأزلية، فنفوا عنه صفة الكلام، وأولوا الآيات التي ورد فيها إسناد الكلام لله سبحانه وتعالى، من مثل قوله تعالى:﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ النساء /164. فقالوا: الْمُتَكَلِّمَ هُوَ الَّذِي فَعَلَ الْكَلَامَ، لَا مَا كَانَ مَوْصُوفًا بِالْكَلَامِ، وإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى سبحانه وتعالى قد خَلَقَ الْكَلَامَ فِي الشَّجَرَةِ الموجودة في البقعة المباركة في سفح الطور، وَكَانَ الْمُتَكَلِّمُ بِذَلِكَ الْكَلَامِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى لَا الشَّجَرَةُ نفسها([2])، فإسناد الكلام لله في هذه الآية معناه أن الله خلق الكلام، أي إن الله فاعلٌ ومحُدثٌ لما يدلُ به المخاطبَ على ما يريد([3]).

---

[1] – الأسدآبادي، عبد الجبار(المعروف بالقاضي عبد الجبار المعتزلي): المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: إبراهيم الأبياري– بإشراف طه حسين، دون ط، دون ناشر، دون تا،ج7(خلق القرآن) ص6.

[2] – ينظر: الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب\ التفسير الكبير. ط3، دار إحياء التراث العربي– بيروت، 1420هـ، ج27، ص556.

[3]– ينظر: عباس، حامد كاظم: جدلية اللغة والفكر. ص160.

وبناء على ما تقدم نستطيع أن نجمل موقف الأشاعرة المنادي بنظرية الوحدة العضوية بين الفكر واللغة، بمعنى أن اللغة إنما هي المعاني والأفكار في النفس، وأن الفكر يسبق الألفاظ وتواليها في النطق. بينما نظرية المعتزلة هي الفصل بين اللغة والفكر، ويرون أن المعاني ناتجة عن الألفاظ، وأن اللغة تسبق الفكر.

- علاقة الفكر باللغة عند اللغويين العرب المتقدمين

شغلت قضية اللفظ وعلاقته بالمعنى عقول اللغويين العرب المتقدمين، وبحثوا هذه العلاقة من زاوية الأسبقية والأفضلية بين اللفظ والمعنى، وقد كان اللغويون جزءًا من حالة الجدل القائمة بين الأشاعرة والمعتزلة. ومن أقطاب هذه الحالة الجدلية عبد القاهر الجرجاني، فقد كانت أكثر ردوده في كتابه "دلائل الإعجاز"- كما يذكر محقق الكتاب- ردودًا على مقالة المعتزلة بشكل عام، وعلى القاضي عبد الجبار المعتزلي بشكل خاص([1])، فقد كان عبد القاهر الجرجاني شافعيا في الفقه، متكلما أشعريا([2]).

لم يسلِّم عبد القاهر الجرجاني بقول إمام المعتزلة القاضي عبد الجبار([3])، الذي كان يرى أن اللغة هي الحروف والألفاظ المنظومة، وأن المعاني لا يقع فيها تزايد، والذي يجب أن يُعدَّ هو التزايد في الألفاظ التي يُعبر بها عن المعاني، وإن الذي تظهر به المزية هو الإبدال الذي تختص به الكلمات، أو التقديم والتأخير الذي يختص به الموقع، أو الحركات التي يختص بها الإعراب، وفي هذه العوامل تحصل المزية والفصاحة والمباينة بين المعاني، فالفصاحة عند

---

[1]- ينظر: الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز. تحقيق محمود شاكر، ط3، مطبعة المدني- القاهرة، 1992، ص 63.

[2] - ينظر: الذهبي، شمس الدين: سير أعلام النبلاء. دون ط، دار الحديث - القاهرة، 2006،ج3، ص505.

[3] - القاضي عبد الجبار(935-1025 م): هو أبو الحسن بن أحمد المعتزلي الأسآبادي، المولود في أسدآباد في خراسان، من أئمة المعتزلة والمتكلمين، روى عنه القاضي أبو يوسف القزويني، والصيرمي، والتنوخي. من أشهر مؤلفاته: المغني في أبواب التوحيد، شرح الأصول الخمسة، الدواعي والصواري. وكان من أكثر شيوخ المعتزلة إملاءً وتدريسا.

عبد الجبار لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضمِّ على طريقة مخصوصة، وبأن تكون لكل لفظةٍ صفة أخذتها بالمواضعة، أو بالإعراب، أو بموقعها في الكلام([1]).هذه هي رؤية القاضي عبد الجبار التي يخالفها عبد القاهر الجرجاني، ويرى أن نظم الحروف "هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضًى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل"([2])، ويعني هذا أن الإنسان يفكر في ترتيب المعاني في النفس، لكنه لا يفكر في ترتيب الألفاظ في النطق ليوجد بها المعنى، وذلك لأن الألفاظ تترتب طبيعيا بعد أن تنتظم المعاني والأفكار في النفس، فهي– أي الألفاظ– خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، فليس النظم في ضم الشيء إلى الشيء كما اتفق، بل يكون النظم إذا تناسقت الدلالات وتلاقت المعاني على الوجه الذي يرتضيه العقل([3]).

لقد أوضح الجرجاني رأيه في قضية الأسبقية بين اللغة والفكر، وقال بأسبقية المعاني والأفكار على الألفاظ، إذ لا يمكن أن نتصور " الألفاظَ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواضعه البلغاء فكرًا في نظم الألفاظ"([4])، ولهذا يجب "أنْ تكونَ الألفاظُ سابقةً للمعاني، وأن تَقَع في نفْسِ الإنسان أولاً، ثمَّ تقعُ المعاني مِنْ بَعْدها وتاليةً لها"([5])، فما الألفاظ إلا وعاء للفكر. وهكذا نرى أن الجرجاني قد جمع بين عقلية المتكلم وعقلية اللغوي النحوي، ما يجعلنا نعتقد بأنه لم يكن في تفكيره خاضعا تحت وطأة المذهبية، وإنما كان مفكرا مبدعا يحسن الاستدلال والمحاججة، يجمع ما بين الدراسة الوصفية والتحليل الفكري لواقع اللفظ وعلاقته بالمعنى.

---

[1] – ينظر: الأسدآبادي، عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل. ج16(إعجاز القرآن) ص 199\200.

[2] – الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز. ص 49.

[3] – ينظر : المرجع السابق. ص49\50.

[4] – المصدر السابق. ص 52

[5] – المصدر السابق. ص417.

وقد أدلى العالم الفذ ابن جني– الذي كان معتزلي المذهب– برأيه في قضية اللفظ والمعنى، فنراه يرفع من قيمة اللفظ– وإن لم تصل هذه القيمة لتساوي قيمة المعنى– معللًا أهميتها وعناية العرب بها، فإنه لما كانت "الألفاظ للمعاني أزِمَّة، وعليها أدلة، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصلة، عُنيت العرب بها فأولتها صدرا صالحا من تثقيفها وإصلاحها"([1])، فالمعاني عنده موقوفة على اللغة، واللغة دالة عليها، محصلة لها، موصلة إليها، مبينة للمراد منها.

وينافح ابن جني عن العرب ولغتهم، وشبهة أنهم قد قصروا اهتمامهم وانشغالهم باللفظ دون المعنى، فأهملوه، فالمعاني عند العرب كانت أقوى وأكرم من اللفظ، وما كان الاهتمام بهذا اللفظ إلا من أجل المعاني، فإن العرب كما كانت " تعنى بألفاظها فتصلحها، وتهذبها، وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها، وتتكلف استمراها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدرًا في نفوسها"([2]). ويوضح لنا أن اهتمام العرب بألفاظ العربية التي حسنوها وهذبوها، وصقلوا غروبها وأرهفوها لا يعني قصر اهتمام العرب على ألفاظ اللغة دون المعاني، بل إن هذا الاهتمام بالألفاظ " خدمة منهم للمعاني، وتنويه بها وتشريف منها"([3]). فابن جني رغم أنه معتزلي المذهب، لكننا لا نراه متعصبا للألفاظ على حساب المعاني، فنراه يدرك تمام الإدراك أن الألفاظ خدم للمعنى، وقد يسيء اللفظ الركيك أو الوضيع للمعاني الفاخرة السامية، ونجده كذلك مدركا لدور اللغة تجاه المعاني بأنها وعاء لها.

---

[1] – ابن جني، عثمان : الخصائص.ج1، ص312.

أزمّة: جمع زِمام. والمعنى أن الألفاظ مالكة وقائدة ومسيّرة للمعاني

[2] – المصدر السابق.ج1، ص 215.

[3] – المصدر السابق: ص 217.

غروب الألفاظ: استعارة من غروب الأسنان، أي أطرافها.

إن ما لاحظناه في الجرجاني الذي لم يمنعه مذهبه الكلامي الأشعري عن صفاء الرؤية والبحث، ومراعاة المنهج العقلي والعلمي في البحث اللغوي، نلاحظه كذلك في آراء ابن جني السابقة، والتي تتلاقي بشكل أو بآخر مع آراء الجرجاني.

أما الجاحظ أحد شيوخ المعتزلة فقد قدم اللفظ على المعنى– شأنه في ذلك شأن القاضي عبد الجبار– فهو يرى أن "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقروي، والمدنيّ. وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع وجودة السّبك([1]). لكن الجاحظ لم يبرز العلاقة بين اللغة والفكر، أو بين اللفظ والمعنى كما صنع ابن جني والجرجاني، ولم يلغها تماما فقال: "إنما الشعر صناعة، وضرب من النّسج، وجنس من التّصوير"([2]). فإن كان المقصود من النسج هو نسج الألفاظ، فإن التصوير لا يكون إلا بالمعاني المتخيلة والمتصورة في النفس.

وأرى أن كلًّا من ابن جني وعبد القاهر قد لامسا قضية التفكير في النص، أي التفكير في اللفظ، ولعل قضية إصلاح الألفاظ وتهذيبها عند ابن جني، وقضية النظم ما بين اللفظ والمعنى عند عبد القاهر الجرجاني، دليل قائم على عمق فكرهما وبعد نظرهما في سبر غور عمق العلاقة بين الفكر واللغة، ومع ذلك لم يستكملا النظر في قضية التفكير في النصوص، لا سيما أن هناك نصوصًا –كالنصوص التشريعية– هي محل التفكير؛ أي أنها محل النظر والاستدلال لاستنباط الأحكام والمعاني منها، فعبد القاهر مثلا قد أورد احتمالية التفكير في النصوص والألفاظ حين يقول: " أتتصور أن تكون معتبرا مفكرا في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجنبه أو قبله، وأن تقول: هذه اللفظة صلحت ههنا لكونها على صفة كذا، أم لا يعقل إلا

[1] – الجاحظ، أبو عثمان: الحيوان. تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط2 ، دار الكتب العلمية – بيروت، 2003،ج3، ص67.

[2] – المصدر نفسه.

أن تقول : صلحت ههنا لأن معناها كذا، ودلالتها على كذا، ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي كذا؟([1])

ويرى الجرجاني أن الاحتمال الأول ليس هو الذي نطلبه بالفكر، وأن الألفاظ هي أوعية للمعاني لأن "الألفاظ إذ كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق"([2])

وعليه فإن التفكير في النص أو في اللفظ المجرد لأجل اللفظ منسلخًا عن المعنى يكون عبثًا، "وأما أن نتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكرًا في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بألفاظ على نسقها، فباطل من الظن"([3]).

يتضح مما سبق ذكره في هذا المبحث أن اللغويين قد ساروا على الطريق ذاته الذي سار عليها الأصوليون المتكلمون، فالجرجاني يحمل نظرية الأصوليين الأشاعرة في أسبقية الفكر والمعاني على الألفاظ، وأن معيار الفصاحة ليس في اللفظ، وإنما في نظم المعاني والأفكار، والتوأمة بين المعاني والألفاظ، بينما حمل الجاحظ رأي القاضي عبد الجبار المعتزلي، فرفع من مكانة اللفظ، وجعل معيار الفصاحة فيه، وأما المعاني فرآها مطروحة في الطريق يأخذها القاصي والداني. أما ابن جني فقد اهتم باللفظ والمعنى، فكأنه كان معتزليا في حديثه عن اللفظ، وأشعريا في حديثه عن المعنى، وأرى أن سبب ذلك يكمن في عقلية ابن جني وسعة اطلاعه في علوم الشريعة والأصول، وأصول النحو، ولعل موقفه من قضية نشوء اللغة بالتوقيف أم بالاصطلاح دليل على أن له رأيًا منفصلا يخالف فيه رأي المعتزلة.

---

[1] – الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز. ص52.

[2] – المرجع نفسه.

[3] – المصدر نفسه.

– اللفظ والمعنى واعتبارهما في النص التشريعي عند الأصوليين:

إن هذا المبحث هو تطبيق عملي لجانب من جوانب التفكير اللغوي في النص التشريعي عند الفقهاء والأصوليين، ولكل من اللفظ والمعنى اعتبار خاص به في النص التشريعي.

يرى الباحث والدارس لكتب أصول الفقه والقواعد الفقهية اختلافا بين الأصوليين والفقهاء في مسألة العبرة في اللفظ والمعنى، فهل تكون العبرة في الألفاظ بوصفها قوالب للمعنى؟ أم تكون العبرة للمعاني بوصفها غاية الألفاظ، وأنها مقصود المتكلم؟

يرى الأحناف والمالكية وغيرهم " أن العبرة في العقود للمعاني دون الألفاظ"([1])، وقد وردت عندهم هذه القاعدة بصيغ قريبة من بعضها بعضًا، يقول ابن عابدين: " العبرة في العقود للمعاني"([2])، كما جاء في المادة الثالثة من المقالة الثانية من مجلة الأحكام العدلية أن "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، وليس للألفاظ والمباني"([3]). وجاء عند الشاطبي من المالكية "أن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات"([4])، ولذلك "لا تترتب الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات إلا على النيّات والقصود، وما ليس بمنويٍّ أو مقصود فهو غير معتدٍ به"([5])

وقد استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة كثيرة، منها قوله تعالى:﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ ﴾ البقرة /228، وقوله أيضا: ﴿ وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْ ﴾ البقرة /231، فالآيتان نصٌّ في أن الرجعة إنما ملّكها الله تعالى لمن قصد وأراد الصلاح دون من قصد الضِرار، ورتب النهي

---

[1] – السرخسي، محمد: المبسوط. دون ط، دار المعرفة – بيروت، 1993،ج22، ص 23.

[2] – ابن عابدين، محمد: رد المحتار على الدر المختار. ط2، دار الفكر العربي – بيروت، 1992،ج3، ص16.
ابن عابدين(1784–1838 م): هو محمد أمين بن عمر عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية، ولد في دمشق. من أشهر مؤلفاته: الحاشية(رد المحتار على الدر المختار) وتعرف بحاشية ابن عابدين.

[3] – مجلة الأحكام العدلية. دون ط، الناشر محمد نور– كراتشي، دون تا، ص16.

[4] – الشاطبي، أبو إسحق: الموافقات في أصول الشريعة. ط1، دار ابن عفان– السعودية، 1997، ج3، ص7.

[5] – القرافي، شهاب الدين: الفروق. دون ط، عالم الكتب – بيروت، دون تا، ج1، ص 192.

عن الرجعة إن كانت بقصد الإضرار بالزوجة. وكذلك قد أباح الشارع الخلع للمرأة إذا ظن كل من الزوجة والزوجة أنهما باستمرار الحياة الزوجية لن يقيما حدود الله بينهما.([1]). واستدلوا كذلك بقول الرسول صلى الله عليه وسلم:" إنما الأعمال بالنيّات، ولكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه"([2]). وظاهر الحديث أن الأعمال لا تصح ولا تكمل إلا بالنية والقصد منها، فلا " يعتد بالأعمال بدون النية مثل الوضوء والغسل والتيمم، وكذلك الصلاة والزكاة والصوم والحج والاعتكاف وسائر العبادات"([3]).

وأما الشافعية والحنابلة فيرون أن العبرة في العقود إنما تكون بالألفاظ والمباني، وليس بالمقاصد والمعاني، فالعبرة في " مظاهر العقود لا بما ينويه العاقدان"([4])، لأن العقود "لا تصح إلا بالصيغ والعبارات التي قد يخصها بعض الفقهاء باسم الإيجاب والقبول،...وهذا ظاهر قول الشافعي، وهو قول في مذهب أحمد"([5]). وجاء اعتبار اللفظ في العقود دون المعنى عندهم لأن الأصل في اللفظ إنما وُضع " ليدل على معناه المطابق له، وهذا معنى قولهم: الألفاظ قوالب المعاني"([6]). وبناء على ذلك فإنه إذا اختلف اللفظ مع المعنى " فالأصل اعتبار الصيغة لأنها الأصل والمعنى تابع لها"([7])، ولأن " رعاية اللفظ في العقود أكثر من رعاية معناها"([8]).

---

[1] – ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد: إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 1991،ج3، ص79.

[2] – ابن ماجة، محمد: سنن ابن ماجة، ط1، مؤسسة الرسالة العالمية– دمشق،2009،ج5، ص305،حديث رقم4227.

[3] – القيشري، ابن دقيق العيد: شرح الأربعين النووية. ط6، مؤسسة الريان، 2003، ص25.

[4] – النووي، محيي الدين: المجموع شرح المهذب. دون ط، دار الفكر، دون تا، ج9، ص 261.

[5] – ابن تيمية، أحمد: القواعد النورانية الفقهية. ط1، دار ابن الجوزي– الدمام، 1422هـ، ص 153.

[6] – الغزي، محمد: موسوعة القواعد الفقهية. ط1، مؤسسة الرسالة – بيروت، 2003، ج1\2، ص 262.

[7] – الزركشي ، بدر الدين: المنثور في القواعد الفقهية. ط2، وزارة الأوقاف الكويتية، 1985، ج2، ص374.

[8] – البكري، عثمان: إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين. ط1 ، دار الفكر، 1997، ج3، ص98.

ويرى الباحث أن النصوص الشرعية قد اعتبرت النية والمعاني وقدمتها على الألفاظ والمباني في أعمال معينة، دون سائر الأعمال والتصرفات؛ فقد اشترط الشارع النية في العبادات بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنيات، فالنية في العبادات جزء منها، وإن خالفت اللفظ عن طريق الخطأ أو السهو والنسيان. وقد أوقف الشارع صحة هذه الأعمال وتمامها وقبولها على النية. قال الخطابي " وأفاد قوله صلى الله عليه وسلم: (وإنما لكل امرئ ما نوى) فائدة لم تحصل بقوله:(إنما الأعمال بالنيات) وهي: أن تعيين العبادة المنوية شرط لصحتها" ([1]). والمقصود بالأعمال في نص الحديث هي العبادات لأنها لا تكون إلا بنية، وهذه النية هي التي تميز العادات عن العبادات التي تتشابه في الشكل والهيئة، مثل الاغتسال تبردًا والاغتسال من الجنابة، فالأول: عادة مفتقرة إلى النية، والثاني: عبادة لا تكون إلا بنية، وكذلك تميز العبادات بعضها عن بعض من جهة الوجوب والندب، فركعتا سنة الفجر مثل ركعتي فرض الفجر تميزهما النية([2]).

وكذلك تُقدم النية والمعاني على الألفاظ في مواطن مختلفة، منها على سبيل المثال معاني الذم في معرض المدح، ومثال ذلك هجاء الحطيئة للزبرقان بن بدر حين قال:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي([3])

وقد شكا الزبرقانُ الحطيئةَ إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال له عمر: ليس هذا بهجوٍ، أما ترضى أن تكون طاعمًا كاسيًا؟! فقال الزِّبْرقان: فسَلْ حسانَ بنَ ثابت. فأرسلَ إليه عمر وسأله في ذلك، فقال حسان: ما هجاه، ولكن سَلَحَ عليه، فحبسَه عمر – رضي الله عنه،

[1] – النووي، محيي الدين: المجموع شرح المهذب.ج1، ص311.

[2] – العثيمين، محمد: شرح الأربعين النووية. دار الثريا، دون تا، ص8.

[3] – الحطيئة، جرول: ديوان الحطيئة. تحقيق: مفيد قميحة، ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 1993، ص119

وقيل: إن سيدنا عمر قد اشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم ([1]). والشاهد في هذه الحادثة أن ظاهر النص معناه المدح، بدليل قول سيدنا عمر للزبرقان: أما ترضى أن تكون طاعمًا كاسيًا؟ ولكن قصد الذم قد كشفه حسان ابن ثابت بحكم أنه شاعر مدرك لمعاني الألفاظ ومراميها، وإن كنت أظن أن مثل ذلك لا يخفى عن أمير المؤمنين عمر، وإنما أراد إقامة البينة على الحطيئة.

أما في العقود فإن الباحث يرجح رأي الشافعية في أن العبرة في العقود مبنية على الألفاظ والمباني، لأن العقد شريعة المتعاقدين وألفاظ العقد لا يُعدل عن أصل وضعها إلى معان أخرى، لأن في العدول عن ظاهر النص إلى النية والمقصود تركٌ لأصل العقود.

علاقة الفكر باللغة في الدراسات اللغوية المعاصرة:

تشبه الدراسات المعاصرة – إلى حد ما– ما سبقها من الدراسات التي تناولت هذه القضية من جهة النتائج، وسنرى أن هذه النتائج تكاد لا تخرج عن نطاق النظريتين السابقتين بخصوص علاقة اللغة بالفكر، فوافق بعضها رأي الأصوليين من الأشاعرة المتمثل في الوحدة العضوية واللحمة بين اللغة والفكر، ووافق بعضها الآخر قول المعتزلة المتمثل في فصل الوحدة بين اللغة والفكر، لتبقى اللغة في نظرهم مجرد قوالب لفظية للتعبير عن الفكر عند جميع الناس.

إن قضية تأثير اللغة في تشكيل المعرفة والفكر تستحوذ على نقاش ممتد في هذا الإطار، ومن الصعب استخلاص موقف واضح بصدد هذه القضية، بل يرى بعضهم أنه من غير المتوقع أن نجد لدى رواد التفكير اللغوي العربي طرحا لقضية أن اللغة هي التي تشكل المعرفة والإدراك ورؤية الحياة، وذلك لان البحث في قضية اللغة والمعرفة والإدراك بحث مرتبط

[1] – ينظر: قزأوغلي، شمس الدين: مرآة الزمان في تواريخ الأعيان. ط1، دار الرسالة العالمية– دمشق، 2013،ج7، ص457.
سلح: السُلاح ما يخرج من البطن من الفضلات، وسلح بمعنى تغوط.

بالعقيدة، وبالخالق الذي ألهم نفس الإنسان فجورها وتقواها، أي أوجد فيها أفكارًا خارج نطاق اللغة([1]).

- النظرية الأولى، الفصل بين اللغة والفكر:

يري الفيلسوف الإنجليزي (لوك) أن الكلمة تدل على معنى، وأن المعنى لا يأتي من الشيء المادي، بل من الفكر، وان الكلمات هي رموز لأفكارنا وشارات حسية لها، فالعلاقة حاصلة إذن بين الكلمة والفكرة، لا بين الكلمة والشيء. فلا يوجد ربط حتمي بين جرس الحروف والأفكار، وبالتالي لا توجد علاقة جبرية بين ما نعبر عنه وما نفكر فيه، ولو كانت هذه العلاقة موجودة لتكلم الناس جميعا لغة واحدة، ولأثارت الكلمات عينها في أذهان الكل المعاني نفسها.([2])

وفي الاتجاه نفسه ذهب (إدوارد سابير) الذي يرى أنه مع التسليم بأن الفكر في عملياته المختلفة يحتاج إلى رموز حسية يتعلق بها، أي إلى لغة على وجه التحديد، فإنه لا ينبني على ذلك أن يكون الكلام دائما وأبدا صورة لعملية من عمليات الفكر في معناه الفلسفي الأعلى، ولذلك يمكننا أن نعتبر اللغة آلة صالحة لأداء ما يرجى منها في كل الظروف النفسية والفكرية، ابتداء من الواقع البسيط المتكرر، إلى الفكرة التجريدية الفلسفية في كل تعقيدها وعمقها.([3])

وينسجم هذا الرأي مع ما يقرره عالم النفس الروسي (فيجوتسكي) بقوله: " إن تدفق التفكير لا يصاحبه ظهور متزامن للكلام، فالعمليتان ليستا متماثلتين، ولا يوجد تطابق جامد بين وحدات التفكير ووحدات الكلام".([4])

---

[1] – ينظر : محسب، محيي الدين: اللغة والفكر والعالم، ص5.

[2] – ينظر : ظاظا، حسن: اللسان والإنسان. ص75-76.

[3] – المرجع السابق: ص74.

[4] – يوسف، جمعة: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي. د.ط، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، 1990، ص 145.

وفي سياق نظرية الفصل بين اللغة والفكر، والنظر إليها على أنها مجرد وسيلة وآلة لأداء الأفكار، والتعبير عن العواطف والوجدان، يرى ميخائيل نعيمة أن الرمز لا قيمة له في ذاته، وإما قيمته فمكتسبة مما يرمز إليه، لذلك فلا قيمة للغة في نفسها، بل قيمتها فيما ترمز إليه من فكر ومن عاطفة. غير أنها ما دامت رمزا من الرموز تساعدنا على تبادل الأفكار والعواطف، فهي حريّة باعتنائنا لا حبا بها، بل غيرة على الغاية الكبيرة التي نستعملها من أجلها، فاللغة ليست سوى وسيلة من وسائل كثيرة اهتدت إليها البشرية للإفصاح عن أفكارها.([1])

– النظرية الثانية، وحدة العلاقة بين اللغة والفكر:

ومذهب هذه النظرية هو وحدة العلاقة وحتميتها بين الفكر واللغة، "لأن اللغة كانت أول مخلوقات الفكر، ولأنها لم تنفصل عنه بلحظة من اللحظات، وهو لم يستغن عنها على مدى تاريخ الإنسانية الطويل"([2])، وكذلك فإنه " يستحيل التعبير عن فكر مجرد، بوسيلة أخرى"([3])، كما يرى (بودوستنيك فاسيلي).

فالمادية الاشتراكية كما نَظِّر لها (ماركس) ترى أن اللغة هي الواقع المباشر للفكر، فلا وجود للأفكار خارج نطاق اللغة، إذ إن الاتصال الأبدي بين اللغة والفكر أوجد حالة من اعتماد كلي من الفكر على اللغة، فالإنسان قد أصبح غير قادر على جمع شتات الفكر إلا داخل أسوار اللغة.([4]) مع مراعاة " أن الفكر واللغة ليسا في الاعتبار الفلسفي شيئا واحدا، فالكلام بالنسبة للفكر هو أولا وقبل كل شيء عملية مصاحبة له، غير خالقة له على وجه اليقين".([5])

---

[1] – ينظر: نعيمة، ميخائيل: الغربال. ط15، دار نوفل– بيروت، 1991، ص 104–105.

[2] – ظاظا، حسن : اللسان والإنسان . ص 89.

[3] – بودوستنيك، فاسيلي، وزميله: ألف باء المادية الجدلية. ص42.

[4] – ينظر : ظاظا، حسن : اللسان والإنسان . ص 89.

وينظر : حماد، أحمد: العلاقة بين الفكر واللغة. ص .34

[5] – المرجع السابق : ص78.

فالفكر لا يصبح واقعيا– إذا جاز القول– إلا في الكلمات، أما ما دام في رأس الإنسان فإنه كالميت، ممتنع عن سائر الناس، فالفكر لا وجود له إلا في غلاف اللغة المادي.([1])

أما مؤسس السلوكية القديمة(واطسون)، فيرى أن التفكير هو اللغة، وبناء على ذلك فإن التفكير عبارة عن تناول الكلمات في الذهن، أو أن التفكير عبارة عن عادات حركية في الحنجرة، أي إن التفكير كلام ضمني([2]). ويرى (دي بونالد)– أحد المفكرين الفرنسيين– أن الفكر والكلمة جسم واحد، لا يحصل فكر بدون أن تحدث لغة، فالفكر تعبير وراء الشفتين الصامتتين، الفكر حديث باطني، والحديث تفكير بصوت عال.([3])

ويرى عالم اللغة الشهير (دي سوسور) أن اللغة فكرة منظمة مقرونة بالصوت، فلولا اللغة لأصبحت الفكرة شيئا مبهما غير واضحة المعالم، إذ لا توجد أفكار يسبق اللغة وجودها، ولا تتميز هذه الأفكار قبل ظهور اللغة، ويمكن تشبيه اللغة بورقة وجهها الفكرة وظهرها الصوت.

ولذلك فإن المادة الصوتية ليست أكثر ثبوتا، ولا أشد تحديدًا من الفكر، وهي ليست قالبًا يصب فيه الفكر بالضرورة، بل هي مادة مرنة تنقسم في كل حالة إلى أجزاء متميزة لتوفر الدوال التي يحتاج إليها الفكر.([4])

لذلك فإن هذه النظرية التي تنادي بوحدة العلاقة، وتبادل التأثير بين الفكر واللغة ترى أن الشخص السوي بعد أن يتعلم اللغة، لا يستطيع أن يفكر بدون لغة، فاللغة للتفكير مثل الدخان الذي يدل على وجود النار، بل إنهما متداخلان يضم أحدهما الآخر.

---

[1] – ينظر: بودوستنيك، فاسيلي، وزميله: ألف باء المادية الجدلية. ص43– 44.

[2] – ينظر : – يوسف، جمعة: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي. ص 144.

[3] – ينظر : ظاظا، حسن : اللسان والإنسان . ص 78.

[4] – ينظر : دي سوسور، فردينان : ط 3، علم اللغة العام، دار آفاق عربية، 1985، ص 131–132.

فاللغة تؤثر في طبيعة الفكر، كما أن الفكر يؤثر في طبيعة اللغة، ولهذا فإننا لن نصل إلى تقرير أي من اللغة أو الفكر قد يسبق الآخر، فالعلاقة بينهما إذن علاقة تبادل التأثير والتأثر، وكل منهما يكمل الآخر، فهما وجهان لعملة واحدة.

وإذا سألنا أنفسنا هل نستطيع أن نفكر بدون اللغة، بدون أن يستحضر الإنسان في ذهنه ألفاظا معينة؟

في الحقيقة ليس من السهل على الإنسان أن يعقل ذلك، لأن اللغة للفكر كالأرقام للحساب، فلا تتم عملية حسابية بدون أرقام، كذلك لا يمكن تصور فكر بدون ألفاظ.([1])

ومن شدة اللحمة بين اللغة والفكر، رأى بعض علماء اللغة " أن اللغة ليست مجرد أصوات وكلمات وجمل، ولكنها بالإضافة إلى هذا كله فكر ومضمون يعطي هذه الأشكال حياة وحيوية وتدفقا، كما تعطي الروح بدن الإنسان هذه الأمور الثمينة التي تفصل بين الأموات والأحياء.([2])

ويرى الباحث أن هذه الجدلية في علاقة اللغة بالفكر، والفكر باللغة، وأيهما يؤثر في الآخر، سببها قيام البحث في هذه المسألة على الجزئيات والفروع، وعدم قيامه على الكليات والأصول.

ويبدو أن هاتين النظريتين قد ارتبطتا منذ القدم بقضية نشأة اللغة عن طريق الوضع والاصطلاح، أو عن طريق التوقيف، فنظرية الفصل بين اللغة والفكر تنسجم مع القول المنادي بأن اللغة منشؤها الوضع والاصطلاح، ولذلك فاللغة عندهم بنت الفكر، والفكر يسبق اللغة، واللغة عندهم قوالب لفظية للتعبير عن الأفكار والعواطف.

---

[1] – ينظر : حماد، أحمد: العلاقة بين الفكر واللغة. ص 20–30.

[2] – الملاح، ياسر: علم المعنى في العربية. دون.ط ، دار الفرقان للنشر، مطبعة الإسراء– القدس، 1993، ص 8.

ونظرية وحدة العلاقة وتلاحمها تنسجم والقول بأن اللغة منشؤها التوقيف، فاللغة سابقة للفكر، والفكر مرتبط ومتأثر بها.

وهذه الجدلية بين علاقة اللغة بالفكر، وارتباطها بنظرية نشأة اللغة ماثلة في الفكر اللغوي والكلامي عند العرب المسلمين، فقد كانت مسألة تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني موضع خلاف بين الأصوليين والمتكلمين، فذهب الأشعري وأهل الظاهر، وجماعة من الفقهاء إلى أن الواضع هو الله تعالى، فاللغة توقيف، وذهبت المعتزلة وجماعة من المتكلمين إلى أن اللغة من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم، فوضعوا الألفاظ بإزاء معانيها([1]).

وأرى أن الأصل في بحث علاقة اللغة بالفكر الفصل بين البحثين، أي البحث في كل منهما منفصلًا عن الآخر، حتى إذا ما علمنا حقيقة الفكر وحقيقة اللغة، نظرنا في مسألة علاقة الفكر باللغة، وعلاقة اللغة بالفكر.

لا شك في أن الأفكار لا يمكن أن تبقى حبيسة النفس، وأن الإنسان بحاجة إلى التعبير عن أفكاره ومشاعره، ولا يوجد وسيلة أقرب من اللغة – أيا كانت هذه اللغة – لتكون الوسيلة المباشرة والمرتبطة بالتعبير عن الأفكار، الأمر الذي جعل هذه العلاقة بين الفكر والتعبير المباشر عنه باللغة توحي للباحث أن الفكر واللغة شيء واحد.

والحقيقة أن الإنسان قد يعبر عن مكنونات نفسه المختلفة، بل المتناقضة أحيانا بالوسيلة نفسها، فمثلا يمكن للإنسان أن يعبر بالبكاء والدموع عن حالة الحزن، أو عن فكرة حزينة، وكذلك يمكنه عن يعبر بالدموع أيضا عن حالة الفرح، أو عن فكرة تبعث الفرح ، على اعتبار أن الدموع من لغة الجسد التي تحمل دلالات التعبير، ومع ذلك فإننا لا نسلم أن الدموع جزء من فكرة، أو جزء من مشاعر الحزن أو السرور.

[1] – ينظر :الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج1، ص 104–106.

إن الفكر الذي عرفناه سابقا بأنه الحكم على الواقع، باعتباره نتاج عملية التفكير، يمكن أن نعبر عنه بأية لغة كانت، وخذ مثالا على ذلك الأفكار المتعلقة بدليل المستخدم للمنتجات الدوائية أو الكهربائية أو غيرها، إذ يعبر عن تلك الأفكار بكل لغات العالم المختلفة، تعبيرا واحدا مؤديا للمعنى المطلوب، دون أن تكون اللغة الواحدة جزءا من عملية إنتاج تلك الأفكار أو المعلومات.

والفكر الذي هو نتاج عملية التفكير بحاجة إلى أربعة عوامل –كما بينا سابقا–؛ عاملين داخليين هما: الدماغ والمعلومات السابقة، وعاملين خارجيين هما: الحواس الخمس والواقع، لذلك لا يمكن اعتبار أن اللغة جزء من الفكر أو عملية التفكير، إلا إذا كانت اللغة أحد هذه العوامل، ولذلك فإني أزعم أن اللغة ليست جزءا من الفكر، أو من عملية التفكير بشكل عام، إلا في الحالات الآتية:–

الحالة الأولى: وضع اللغة، وخاصة عند من يقول بأن اللغة اصطلاحية، فاللغة كما أسلفنا هي بنت الفكر، وأول مخلوقاته، وهي نتاج عقل الإنسان لما أراد التعبير عن أفكاره، وإطلاق المسميات على الأشياء والموجودات من حوله، ولعل اختلاف المسميات حول الشيء الواحد في اللغة الواحدة، أو في اللغات المختلفة، دليل قائم هذه الحالة، بأن تكون اللغة نتاج عقل الإنسان.

الحالة الثانية: أن تكون اللغة هي محل التفكير، بمعنى أن تكون هي الواقع الذي تقع عليه العملية العقلية بغية الحكم عليه، وبالتالي تكون اللغة أحد عوامل العملية الفكرية، التي سبق ذكرها آنفا.

وهذا النوع من التفكير اللغوي، هو تفكير في النص اللغوي، لأجل إدراك معانيه ودلالاته اللغوية والبلاغية والتشريعية، وسيأتي الذكر لاحقا على نظرة كل من اللغويين والبلاغيين للنص من جهة، ونظرة الأصوليين لهذا النص من جهة أخرى.

الحالة الثالثة: أن تكون اللغة بألفاظها وقواعدها ومستوياتها المختلفة معلومات سابقة في ذهن الإنسان، عندما يقوم بالعملية العقلية، وهذا النوع من التفكير متعلق بالتفكير في النص اللغوي بشكل عام، والنص اللغوي التشريعي بشكل خاص.

الحالة الرابعة: وفي هذه الحالة لا تكون اللغة من عوامل التفكير الأربعة، لكنها تكون وسيلة، أو عاملًا مساعدا للدماغ في أثناء قيامه بعملية الربط بين الإحساس بالواقع، وبين المعلومات السابقة، من أجل تقوية عملية الربط في الدماغ وتحفيزها، وهي ما يمكن أن نطلق عليه التفكير بصوت عال، أو حديث النفس.

وتشبه هذه الحالة استخدام الإنسان لوسائل مختلفة لتقوية عملية الربط في الدماغ في أثناء العملية العقلية، كاستخدام الإنسان لأصابعه مثلا في العمليات الحسابية. وأرى أن هذا التفصيل يظهر دور اللغة في العملية الفكرية، ويبين العلاقة المتلاحمة بين اللغة والفكر، الأمر الذي سيوضح لنا المقصود– لاحقا– بعبارة (الفكر الدلالي).

المبحث الثالث– تأثر الفكر الدلالي اللغوي بمنطق المتكلمين والمنطق الأرسطي:

يرى بعض الدارسين والباحثين أن المنطق اليوناني قد صبغ العلوم العربية صبغة جديدة صُبَّت في قوالبه، ووُضِعت على منهاجه، ويرون أن المنطق كان له سلطان على العقول في العصر العباسي، فقد شاع مفهوم القياس والبرهان في هذا العصر، وغدت أساليب المتكلمين تجري على أساليب منطق أرسطو، وليس على أساليب القرآن الكريم، كالقول: إن العالم حادث،

وكل حادث لا بد له من محدث، فالعالم لا بد له من محدث، وهكذا. ويعتمد هذا الأسلوب على دراسة العرض والجوهر، والكم والكيف، والعلم الضروري والنظري، وغير ذلك من تعبيرات الفلسفة اليونانية([1])، وذهب آخرون أبعد من ذلك ، فلامست فكرة التأثر عندهم أصول الفقه والاستنباط والفهم الشرعي للنصوص، فإنه لما " كانت علوم الدين تهدف إلى استنباط الأحكام الفقهية، ووضع القواعد الأصولية للفقهية، اهتم العلماء بدلالة الألفاظ والتراكيب، وتوسعوا في فهم معاني نصوص القرآن والحديث، واحتاج ذلك منهم إلى وضع أسس نظرية فيها من مبادئ الفلسفة والمنطق ما يدل على تأثر العرب بالمفاهيم اليونانية"([2]). ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل غدت أصول الفقه– بنظرهم– مجرد "مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقها البتة"([3])، وقد غلب على علم أصول الفقه "طابع التجريد والجدل النظري العقيم، والتأثر بكل مسائل المنطق الهيليني وعيوبه كذلك"([4]).

ويرون كذلك أن المتكلمين كان لهم الدور الأكبر في دخول المنطق اليوناني إلى المعارف اللغوية والدينية، فقد كانوا بطبيعة موقفهم من الأديان، خاصة المسيحية التي تسلحت بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني، مضطرين لأن يتسلحوا بالسلاح نفسه، فكانوا بذلك حلقة الوصل بين المسلمين الأولين الذين وقفوا عند نصوص القرآن والحديث، وبين من أتى بعدهم من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن رشد([5]).

ولعل مسألة القياس وفهم واقعها، وتحقيق مناط وقوعها في اللغة والفقه على حد سواء، وفهم شروطها وأركانها، وخاصة مفهوم العلة والتعليل، ومسألة البرهان والجدل، لعل كل ذلك قد

---

[1] – ينظر: أمين، أحمد: ضحى الإسلام . ط2، مكتبة الأسرة– القاهرة، 2002، ج1، ص 298–301.

[2] – عبد الجليل، منقور: علم الدلالة، دون ط، اتحاد الكتاب العرب– دمشق، 2001، ص 16.

[3] – الترابي، حسن: قضايا التجديد نحو منهج أصولي. ط1، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية– الخرطوم، 1990، ص189.

[4] – الترابي، حسن: قضايا التجديد نحو منهج أصولي. ص 195.

[5] – ينظر : أمين، أحمد: ضحى الإسلام : ج1، ص 412.

أوجد عند الدارسين– على اعتبار حسن النية– فكرة تأثر العلوم اللغوية بعامة، وعلم النحو بخاصة بالثقافة والفلسفة اليونانية والفارسية، ومنطق أرسطو.

وتظهر مشكلة هذا البحث في قضية التعميم والحكم الشمولي بتأثر المعارف الإسلامية واللغوية بثقافات الأمم المختلفة بشكل عام، وبالثقافة اليونانية والمنطق الأرسطي بشكل خاص، ما يوحي بعدم أصالة هذه المعارف، وبعدم استقلالها عن علوم الأمم الأخرى، فيغدو الأمر عند الباحث أو القارئ أن هذا التأثر من المسلمات المقطوعة فيها، مما يزرع الشك في النفوس بسلامة المعاني والدلالات، وسلامة ما يبنى على هذه المعاني من أحكام وتشريعات.

وقد حكم بعضهم أن هذا القياس الذي شغل جزءا كبيرا من منطق أرسطو– بنظرهم– قد طبق تطبيقًا دقيقٍا، وروعي في كثير من العلوم. فالقياس في الفقه وأصوله، والقياس في النحو واللغة، والقياس في الفلسفة كان له الأثر الكبير في تفريع المسائل وتنويعها، ووضع المسائل المتشابهة تحت قاعدة واحدة، وطرد أحكامنا على ما لم يرد فيه حكم مأثور، سواء في ذلك الفقه أم النحو اللغة([1]).

ويري الباحث أن فكرة تأثر الفكر اللغوي بشكل عام وعلم النحو على وجه الخصوص بالمنطق الأرسطي اليوناني، وبثقافات الأمم الأخرى –عند من يروجون لها– مردها إلى أسباب أربعة:

السبب الأول: النقل المباشر عن المستشرقين الذين يحاولون التماس أسباب ودلائل ينسجون من خلالها روابط العلاقة بين الفكر اللغوي العربي بالمنطق اليوناني أو الفارسي، فقد حاول بعض هؤلاء "المستشرقين أن يصلوا بين نشوء النحو في البصرة وبين النحو السرياني

[1] – ينظر: أمين، أحمد: ضحى الإسلام : ج1، ص 301.

واليوناني والهندي، غير أنه لا يمكن إثبات شيء من ذلك إثباتا علميا، وخاصة أن النحو العربي يدور على نظرية العامل وهي لا توجد في أي نحو أجنبي"([1]).

يجيب الأستاذ أحمد أمين على التساؤل الذي وضعه بخصوص علم النحو، هل هو عربي محض أم هو علم مقتبس من علوم النحو عند الأمم الأخرى؟ فيقول: " قال الأستاذ (ليتمان): اختلف العلماء الأوروبيون في أصل هذا العلم، فمنهم من قال: إنه نقل من اليونان إلى بلاد العرب، وقال آخرون: ليس كذلك، وإنما كما تنبت الشجرة في أرضها، كذلك نبت علم النحو عند العرب، وهذا هو الذي روي في كتب العرب من زمن،ونحن نذهب في المسألة مذهبا وسطا،... وهو أنه أبدع العرب علم النحو في الابتداء، وأنه لا يوجد في كتاب سيبويه إلا ما اخترعه هو والذين تقدموه، ولكن لما تعلم العرب الفلسفة اليونانية من السريان في بلاد العراق تعلموا شيئا من النحو، وهو النحو الذي كتبه أرسطوطاليس الفيلسوف" ([2]). وهذا النقل عن محاضرات الأستاذ (ليتمان) يثبت أمرين اثنين؛ عروبة علم النحو وأصالته عند العرب، واستقلال منبته عن علوم النحو عند الأمم الأخرى، ومع وضوح هذه الحقيقة عند هؤلاء الأوروبيين إلا أن أمثلهم طريقة عاد وربط نحو علماء العربية المتأخرين بالمنطق الأرسطي. والأمر الثاني الذي يكشفه هذا النقل عن الأستاذ ليتمان هو تأثير هؤلاء المستشرقين في الدارسين والباحثين، فالأستاذ أحمد أمين قد حمل رؤية (ليتمان). فيقول: "والذي يظهر لي أن تأثير اليونان والسريان في العصر الأول لوضع النحو كان تأثيرا ضعيفا، وربما كان أكبر الأثر أثرًا غير مباشر، كاستخدام آلة القياس والتوسع بواسطتها"([3]).

---

[1] – ضيف، شوقي: المدارس النحوية. دون ط، دار المعارف – القاهرة، دون تا، ص20.

[2] – أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج2، ص 312.

[3] – المصدر نفسه.

السبب الثاني: قيام فكرة تأثر علم النحو العربي بالمنطق اليوناني أو بالنحو الفارسي والسرياني على التخمين والظن. ففؤاد حنا ترزي مثلا في كتابه "في أصول النحو" يضع تساؤلا حول ما إذا كان النحو العربي قد تأثر بأثر أجنبي إبان وضعه، ويصدِّر إجابته بالقول: " إن المصادر العربية لا تكاد تشير إلى شيء من هذا القبيل، فنشأة النحو العربي تتصل إلى حد كبير بقراءة القرآن الكريم"([1])، وبعد هذا التصدير يطلق حكما على علماء العربية فيه من القول ما فيه، فيقول:" ومن الطبيعي أن يحرص العرب على ألَّا ينسبوا ما يساعد على هذه القراءة إلى أي أثر أجنبي"([2])، ثم يقول " ويخيل إلي أننا لا نتوقع أن نعثر على ما يمكن أن يكشف القناع عن هذه القضية أيضا في المصادر الأعجمية التي عاصرت هذه النشأة، ذلك لأن أصحابها إما أنهم اعتنقوا الإسلام فربأوا* بضبط القراءات عن أي أثر أجنبي، أو أنهم لم يرغبوا في تحدي رغبة المسلمين فيما يتصل بهذا الأمر"([3]). وهذا تعليل غير علمي لأنه لا يستند إلى وقائع أو شواهد، وبخاصة حين نتكلم عن باكورة نهضة علمية وفكرية وحضارية أثرت في الحضارات الأخرى.

ونلمسُ الاعتمادَ على الظن والتكهن عند فؤاد ترزي في الوصول إلى إثبات تأثر الفكر اللغوي بالثقافات الأخرى في قوله:" ويغلب على الظن أن الفكرة التي طرأت لأبي الأسود الدؤلي في إمكان وضع قواعد النحو لم تكن مرتجلة، بقدر ما كانت ناجمة عن اتصال العرب بأمم كانت قد سبقتهم في تدوين نحوها...فليس بغريب إذن أن تبرز فكرة إمكان تحقيق أمنية أبي الأسود في وضع النحو العربي"([4])، ثم يربط فؤاد ترزي بين رواية قصة نشوء النحو الهندي التي أوردها

---

[1] – ترزي، فؤاد: في أصول العربية والنحو. دون ط، دار الكتب– بيروت، دون تا، ص 106.

[2]– ترزي، فؤاد: في أصول العربية والنحو. ص106.

[3]– المصدر نفسه.

* ربأوا: ربأ عن الشيء : نزّهه وأجلّه.

[4] – ترزي، فؤاد: في أصول العربية والنحو. ص106.

البيروني، وبين الروايات التي تنسب أولية وضع النحو العربي لأبي الأسود برباط المشابهة الطريفة، لتصبح الروايات المختلفة التي تنسب وضع علم النحو لأبي الأسود منسوجة على غرار القصة الهندية. وحُكْمُهُ هذا مبنيٌّ على التخيل المجرد فيقول: "ويخيل لي أن حكاية أبي الأسود الدؤلي قد وضعت على غرار هذه القصة"([1]). ثم يضع الافتراض المبني على الشك في مسألة تأثر النحوي العربي بعلم النحو عند الأمم الأخرى فيقول: " لا ضير من الافتراض أنه، وإن كانت فكرة وضع النحو العربي ربما كانت من وحي الأمم التي سبقت العرب في تدوين نحوها، فإن الحجر الأول في هذا الوضع كان من فعل عربي" ([2]).

وفي تعليق على رأي بعض المستشرقين القائل بأن علم النحو قد نبت عند العرب كما تنبت الشجرة في أرضها، يقول: "وأخشى أن يكون في هذا كثير من المبالغة"([3])، ثم يشير إلي المقاربة الزمنية والعملية بين الأسقف السرياني يعقوب الرهاوي المتوفى عام 708 م، وبين أبي الأسود الدؤلي المتوفى عام 688 م، فينسب إلى الأسقف يعقوب وضع الحركات في السريانية بالنقط، وأنه كان معاصرا لأبي الأسود الذي ينسب إليه تنقيط القرآن الكريم، ما يوحي بأن أبا الأسود قد أخذ فكرة التنقيط عن يعقوب هذا([4]).

وإذا ما نظرنا إلى سنة وفاة كل من يعقوب وأبي الأسود وجدنا أن أبا الأسود قد توفي قبل يعقوب هذا بعشرين عاما، ما يجعلنا نتحفظ على الادعاء بأن أبا الأسود قد أخذ فكرة التنقيط من يعقوب، بل على العكس يمكننا الادعاء بالنقض، وبالنقيض، بأن يعقوب قد أخذ فكرة وضع الحركات بالتنقيط من أبي الأسود الدؤلي.

---

[1] – ترزي، فؤاد: في أصول العربية والنحو. ص107.

[2] – المصدر نفسه.

[3] –المصدر السابق. ص108.

[4] – ينظر المصدر السابق: ص 110–111.

ثم إن تعليل فؤاد ترزي لمسألة التوافق بين كثير من المصطلحات النحوية العربية والسريانية فيه إشكالية التناقض، فهو يقرر أن هذا التوافق لا يمكن أن يكون وليد الصدفة، وإنما لا بد أن يكون أحد النحوين قد تأثر بالآخر تأثرا كبيرًا، فيقول: "ولما كان الثابت أن النحو السرياني أسبق إلى الوجود من نظيره العربي، كان من المؤكد أن يكون اللاحق منهما قد احتذى حذو السابق"([1])، لكنه يخالف هذه القاعدة مباشرة في مسألة التوافق بين المصطلحات النحوية بين النحو العربي والسرياني، فيعلل هذا التوافق بإمكانية أن يكون العرب قد أخذوا "يعدلون بعض مصطلحاتهم التي ألفوها في كتاب سيبويه لتوافق المصطلح السرياني، أو أخذ السريان يعدّلون بعض مصطلحاتهم على غرار ما قد يكون أجراه العرب من تعديل في بعض المصطلحات"([2]). وهذا يدفعنا إلى القول: بأن النحو السرياني قد تأثر بمنهج النحو العربي –وليس العكس– استنادا إلى مقولة القس جرجس الرزّي الحلبي الذي قال عن إلياس الطيرهاوي المتوفى عام 1049 م: "وهو أول من نهج في النحو السرياني منهج نحاة العرب"([3]).

ويتفق الباحث– استنادًا إلى ما تقدم– مع الدكتور تمام حسان في رأيه إذ يقول: " لقد رأينا طموح الحاقدين على العرب وتراثهم يتعلق بأمل إثبات تأثر العرب في هذا الفرع أو ذاك من فروع ثقافتهم بعناصر أجنبية من اليونان أو غير اليونان، وحسب العرب أن دعوى تأثرهم بالأمم الأخرى تُلتمس لها الأدلة التماسًا([4]).

السبب الثالث: عدم تفريق الباحثين بين مصطلحي– مفهومي– التأثر والانتفاع.

---

[1] – ينظر: المصدر السابق. ص 117.

[2] – ترزي، فؤاد: في أصول العربية والنحو. ص 117.

[3] – الحلبي، جرجس: الكتاب في نحو الآرامية السريانية الكلدانية وصرفها وشعرها. المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين– بيروت، 1897، ص1–2.

[4] – حسان ، تمام: الأصول دراسة ابيستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دون ط، عالم الكتب– القاهرة، 2000، ص26.

من الطبيعي أن تتلاقى الحضارات والأفكار والثقافات المختلفة بعضها ببعض، وقد ينتج عن هذا التلاقي بينها أشكال أو أنماط مختلفة من العلاقات، فقد ينتج بينها تمازج، أو تأثر وتأثير متبادل، أو انتفاع، أو صراع.

إن شبهة تأثر الثقافة الإسلامية بغيرها من الثقافات هي خطأ فاحش يعتمده المستشرقون، ويقع فيه بعض العلماء المسلمين والباحثين، فيقولون بأن الثقافات الأجنبية؛ فارسية ويونانية وهندية قد أثرت في الثقافة الإسلامية، فعلى سبيل المثال يقول أحمد أمين:" وكان كثير منهم(العرب والمسلمين) ينظر بإحدى عينيه إلى الثقافة اليونانية، وبالعين الأخرى إلى التعاليم الإسلامية والثقافة العربية، فيختار من الأولى ما يتفق والثانية، ويؤلف مزيجا لا هو يوناني بحت، ولا إسلامي بحت"([1]). ولهذا كان من الضرورة الوقوف على معنى كل من التأثر والانتفاع حتى ندرك طبيعة ما نتج من التقاء الثقافة العربية الإسلامية بغيرها من الثقافات.

فالتأثر بالثقافات الأجنبية هو دراسة هذه الثقافات، وأخذ الأفكار التي تحويها، وإضافتها إلى أفكار الثقافة الأولى، لوجود شبهٍ بينهما، أو لاستحسان هذه الأفكار، أما الانتفاع فإنه لا يحصل إلا بعد دراسة الثقافة الأم دراسة عميقة، ودراسة أفكار الثقافات الأجنبية، ومعرفة الفرق بينهما، ثم أخذ المعاني والتشبيهات التي في تلك الثقافات، وإخصاب الثقافة الأدبية، وتحسين الأداء بهذه المعاني وتلك التشبيهات، دون أن يمس هذا بأصول الثقافة الأولى ([2]). ولهذا فإنه "مما لا شك فيه أن العرب أو المسلمين استخدموا ما أخذوا من الثقافة اليونانية استخداما صالحا...، ولم يكن موقفهم موقف الناقل فحسب"([3]).

---

[1] – أمين أحمد : ضحى الإسلام. ج1، ص 302.

[2] – ينظر: الزين، سميح : الإسلام وثقافة الإنسان، ص 247–249.

[3] – أمين، أحمد: ضحى الإسلام. ج1، ص 302.

وقد فرق علماء المسلمين بين ما يجوز أن يؤخذ من علوم الأمم الأخرى وبين ما يجب تركه من هذه العلوم، فالعلوم التي تشترك فيها الأمم جميعا ولا ترتبط بعقائد الآخرين يجوز أخذها والانتفاع بها، كعلوم الزراعة والطب والهندسة، وأمثالها. وأما العلوم التي تكون جزءا من عقائد الآخرين وأفكارهم –كالفلسفة ومنطقها– فالواجب تركها. وخير من يمثل هذا الوعي والإدراك لسان الدين بن الخطيب الذي أوصى أبناءه بوصية طويلة جاء فيها: "...وإياكم والعلوم القديمة، والفنون المهجورة الذميمة، فأكثرها لا يفيد إلا تشكيكاً، ورأياً ركيكاً، ولا يثمر في العاجلة إلا اقتحام العيون، وتطريق الظنون، ...هذا ابن رشد قاضي المصر ومفتيه، وملتمس الرشد ومولیه، عادت عليه بالسخطة الشنيعة، وهو إمام الشريعة، فلا سبيل إلى اقتحامها، والتورّط في ازدحامها، ولا تخلطوا سامكم بحامها، إلا ما كان من حساب ومساحة، وما يعود بجدوى فلاحة، وعلاج يرجع على النفس والجسم براحة، وما سوى ذلك فمحجور، وضَرَم مسجور، وممقوت مهجور"([1]).

والملاحظ بالاستقراء التاريخي أن اللغة العربية قد كان لها تأثير قوي على وجود باقي اللغات في البلاد المفتوحة، حتى أزالت اللغات الأخرى من الاستعمال العام في شؤون الحياة العامة، فلم تتأثر اللغة العربية بلغات البلاد المفتوحة ، وإنما أثرت هي في تلك البلاد وأضعفت فيها لغاتها الأصلية حتى تلاشى بعضها، وبقيت اللغة العربية هي لغة الدولة والدين، والعلم والأدب والثقافة

ويرى الباحث أن أسباب تأثير الثقافة الإسلامية واللغة العربية في الثقافات واللغات الأجنبية يرجع إلى أسباب دينية تمثلت في دخول الناس في الإسلام وحمل معتقداته وقناعته، وأسباب اجتماعية تمثلت في إقبال المسلمين وغيرهم على تعلم اللغة العربية بوصفها لغة الدين،

[1] – التلمساني، أحمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. ط1، دار صادر– بيروت ، 1968،ج7، ص 401/400.
المريعة: الخصبة. الجام: وعاء من فضة. الضرم المسجور: الجمرة الملتهبة.

والعلوم والحياة والثقافة، ولغة العلاقات الاجتماعية والمعاملات، ويصح القول أيضا " في أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه وسائر أحواله وعوائده"([1]).

السبب الرابع: الخلط بين التفكير العقلي والتفكير المنطقي، والخلط بين السمات العامة المشتركة بين جميع الأمم وبين السمات الخاصة بكل أمة.

تستند عملية التفكير العقلي دائما إلى الحس، أو إلي ما من شأنه أن يكون قد وقع عليه الحس من موجودات، وتكون نتيجة العملية العقلية قطعية إذا كان البحث في وجود الشيء، أو ظنية إن كان البحث في ماهية الشيء، بينما يتمثل التفكير المنطقي " في استنتاج شكلي من مقدمتين مسلم بهما؛ ومن أمثلة أشكاله المشهورة، إن كل إنسان فان، وإن سقراط، والنتيجة أن سقراط فان"([2]). والمقدمة: هي القضية في صنعة القياس، وقد تكون هذه القضية شرطية، مثل: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإذا كان الأول يساوي الثاني، والثاني يساوي الثالث، فإن الأول يساوي الثالث. أما النتيجة: فهي ما ينتج عن هاتين المقدمتين من حكم([3]).

نرى بوضوح أن التفكير المنطقي يستند إلى المقدمتين المسلَّم بصحتهما، وهذا التسليم بصحة المقدمتين هو ما يفترض به أن يؤدي إلى صحة النتيجة، أي صحة الحكم. وهذا النمط من التفكير قد يؤدي إلى نتائج صحيحة في بعض العلوم كالرياضيات مثلا، وفي المسائل العقلية التي تستند إلى الحس. وقد تبنى نتائج خاطئة من مقدمات مسلم أنها صحيحة، مثل: كل الطيور تطير، والبطريق والنعامة من الطيور، فالبطريق والنعامة يطيران، وهذه نتيجة خاطئة، ومثل: الأسماك تتكاثر بالبيض، "والشّبوط" من الأسماك، "فالشبوط" تتكاثر بالبيض، وهذه نتيجة خاطئة بالحس قبل الإدراك. وقد يُتعمد الخداع في المقدمة الصحيحة، فكذِبُ هذه المقدمات أو صدقُها

[1] – ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون. ج1، ص 147.

[2] – ولد ابّاه، محمد المختار: تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب. ط2، دار الكتب العالمية– بيروت، 2008، ص 33.

[3] – ينظر: الخوارزمي، محمد: مفاتيح العلوم. ط2، دار الكتاب العربي– بيروت، ص 171.

ليس من السهل إدراكه في جميع الأحوال، وقد يكون كذب إحدى هذه المقدمات خفيا، أو أن يكون صدقها مبنيًا على معلومات خاطئة، مثل: القرآن كلام الله، وكلام الله قديم، فالقرآن قديم. وعكس ذلك: القرآن كلام في اللغة العربية، واللغة العربية مخلوقة، فالقرآن مخلوق. لهذا كان في هذا النمط من التفكير قابلية الخداع والتضليل، والإضرار بالنتائج، وبخاصة في التفكير التشريعي والسياسي.

نعم لقد عرف المسلمون المنطق، ونقلوه وترجموه عن كتب اليونان، لكنهم لم يقفوا عند حد الناقل كما أشرنا من قبل، بل أفادوا منه، وزادوا عليه، وغيروا فيه، حتى إنهم حين يتكلمون عن المنطق فإنهم يتكلمون عن الطريقة العقلية في التفكير، وليس عن الطريقة المنطقية في التفكير المعتمدة على قياس المقدمات الصغرى والكبرى، وربطها برباط القرينة، أي " المقدمتين إذا اجتمعتا"([1])، وعلى هذا الأساس فقد عرفوا المنطق بأنه:" آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي، كما أن الحكمة علم نظري غير آلي([2])، وعرفه ابن خلدون بأنه" قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المُعرِّفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات"([3])، وهذه القوانين لا تنحصر بالتفكير المنطقي، بل هي قائمة على التفكير العقلي، وهي مما تشترك فيه الأمم جميعا.

ونفهم من تعريف الجرجاني أن هذا العلم علم عملي في المعقولات المحسوسة المدركة، وليس في المتخيلات أو الغيبيات وراء المادة والطبيعة، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، وندرك أن هذا التعريف ناتج عن رؤية المسلمين الخاصة للمنطق، وهو منطق المسلمين الذي يستند إلى التفكير العقلي المعتمد على الاستقراء والبحث وإقامة الحد والبرهان.

---

[1] – الخوارزمي، محمد. مفاتيح العلوم. تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب العربي– بيروت، دون تا، ص 171.

[2] – الجرجاني، علي: التعريفات. ص 232.

[3]– ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة. ج2،ص489.

ويمكننا أن نلمس موقف المسلمين من المنطق اليوناني ، وتصرفهم فيه من خلال ما قاله ابن خلدون في مقدمته، حيث جاء فيها: لقد تُرجمت كتب المنطق كلها في الملة الإسلامية، وتداولها فلاسفة الإسلام بالشرح والتلخيص، كما فعله الفارابي وابن سينا وابن رشد، ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الكلامَ في الحدود والرسوم، وحذفوا كتاب المقولات، لأن نظر المنطقي فيه بالعَرَض لا بالذات، وألحقوا في كتاب العبارة الكلامَ في العكس(مفهوم المخالفة) لأنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه، ثم تكلموا في القياس من جهة إنتاجه للمطالب على العموم، وحدقوا النظر فيه بحسب الكتب الخمسة؛ البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة، وربما يلمّ بعضهم باليسير منها إلماما، وأغفلوها كأن لم تكن هي المعتمد في الفن، ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاما مستبحرًا، ونظروا فيه من حيث إنه فنّ برأسه، لا من حيث إنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع. وكان أول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب، ومن بعده أفضل الدين الخونجي([1]).

ويستدلُّ الذين أشكل عليهم تأثر المتكلمين والأصوليين بالمنطق اليوناني بما قاله الإمام الغزالي في مقدمة كتابه (المستصفى) عن المنطق، إذ يقول: " وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"([2])، وسنقف عند موقف الغزالي بعد قليل من المنطق اليوناني، ولكنه يقول في المقدمة نفسها: " وقد سمى المنطقيون معرفة المفردات "تصورا"، ومعرفة النسبة الخبرية بينهما "تصديقا"، فقالوا العلم إما تصور، وإما تصديق، وسمى بعض علمائنا الأوّل معرفة، والثاني علما تأسيًا بقول النحاة"([3])، فالمنطقيون الذين ذكرهم ليس شرطا أن يكونوا مناطقة اليونان، هذا أولا،

[1] – ينظر : ابن خلدون: عبد الرحمن: المقدمة، ج2، ص 491، 492.

[2] – الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 20.

[3] – المصدر السابق، ص 21.

وثانيا: ندرك بوضوح شديد أن علماء المسلمين؛ متكلمين وأصوليين، قد تأثروا في رسم بعض الحدود بالنحاة وليس بالمنطقيين.

إن كتب الشرّاح المسلمين للمنطق الأرسطي اليوناني "تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلى "تصور" و "تصديق"، والطريق التي تتوصل به إلى التصور هو الحد، وإلى التصديق هو القياس، والمنطق هو هذان المبحثان، وقد نقل اللاتين هذا التقسيم عن العرب"([1]).

- القياس والعلة:

تُعد مسألة القياس ومسألة العلة من المسائل التي كانت من أسباب إشكالية قول الباحثين بتأثر اللغويين والمتكلمين والأصوليين بالمنطق الأرسطي، وأن المفكرين العرب قد عرفوا " فكرة القياس من المنطق، ثم انتقلت إلى الفقه، ومن الفقه إلى النحو"([2])، وهاجم بعضهم هذا القياس الذي عمل به الأصوليون، وادّعوا بأن "أغلبه لا يستوعب حاجتنا، بما غشيه من التضييق انفعالًا بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين من الغزو الثقافي الأول الذي تأثر به المسلمون تأثرًا لا يضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث"([3]). وكان الأصل أن لا تبنى شبهة هذا التأثر لمجرد أن أرسطو قد تكلم في القياس وأنواعه، ذلك أن شكل القياس الذي تكلم عنه أرسطو يختلف عن القياس اللغوي والفقهي والأصولي عند المسلمين.

فالقياس عند أرسطو "هو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد، لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها، وأعني بذاتها: أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي أُلِّف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات([4]).

---

[1] – النشّار، سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ط3، دار النهضة العربية– بيروت، 1984، ص 41–42.

[2] – حامد، أحمد: قضية الأصل والفرع، وأثرها في بناء النحو العربي. مجلة النجاح للأبحاث، ج1، مجلد1، عدد4، 1989، ص 9.

[3] – الترابي، حسن: قضايا التجديد نحو منهج أصولي. ص 204.

[4] – أرسطو: منطق أرسطو . ج1، ص 142، 143.

وهذا النمط من القياس هو قول نتج عن التأليف بين مقدمتين، كالقول : كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان، وهذا النمط من القياس الأرسطي ليس له علاقة بالقياس اللغوي والنحوي والفقهي والأصولي عند العرب والمسلمين.

أما القياس في العربية فهو لغة: التقدير من " قاس الشيءَ يقيسه قيسا وقياسا، وقيَّسه إذا قدّره على مثاله"([1])، وفى عرف النحويين هو "حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه، كرفع الفاعل، ونصب المفعول في كل مكان"([2])، بمعنى تنزيل حكم الأصل المنصوص عليه على الفرع غير المنصوص عليه بعلة تجمع بينهما، وقيل: "هو حمل فرع على أصل بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل: هو اعتبار الشيء بالشيء بجامع([3]).

إن النحو العربي لا يستند كله إلى السماع، على عكس اللغة " فإنها وضعت وضعًا نقليًا لا عقليا، فلا يجوز القياس فيها، بل يقتصر على ما ورد به النقل... فالدار سمِّيت دارا لاستدارتها، ولا يسمى كل مستدير دارًا"([4])، أما النحو فإنه يستند إلى السماع والقياس، بل إن "النحو كله قياس، ولهذا قيل في حده: أنه علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب"([5])، وفي تعريف ابن الأنباري لحد النحو يظهر لنا بوضوح منهج علماء العربية في التقعيد الفكري لعلوم العربية، هذا المنهج القائم على الاستقراء من المسموع أولا، ثم استنباط القواعد ثانيًا، وهذا منهج عقلي علمي بحت.

ويرى الباحث أن العرب المسلمين قد عرفوا القياس من غير طريق المنطق الأرسطي، فإذا سلمنا أن أول اتصال للمسلمين بالمنطق والفلسفة اليونانية كان عن طريق الفرس، إذ " ترجم

---

[1] – لسان العرب: مادة قيس.

[2] – ابن الأنباري، أبو البركات: الإغراب في جدل الإعراب. تحقيق: سعيد الأفغاني، دون ط، مطبعة الجامعة السورية ، 1957، ص45.

[3] – ابن الأنباري،أبو البركات: لمع الأدلة ، : سعيد الأفغاني، دون ط، مطبعة الجامعة السورية، 1957، ص 93.

[4] – السيوطي، جلال الدين: الاقتراح. تحقيق: طه سعد، مكتبة الصفا– القاهرة،1999 دون ط، ص 90.

[5] – الأنباري، أبو البركات: لمع الأدلة. ، ص95 .

ابن المقفع(106– 142هـ) كتابا من منطق اليونان، والظاهر أنه نقله من الفارسية، إذ لم يعرف عنه أنه يعرف اليونانية([1])، وسلمنا كذلك بقول الزبيدي عن عبد الله بن أبي إسحق الحضرمي (المتوفى عام 117هـ) أنه " أول من بَعج النحو، ومدَّ القياس، وشرح العلل، وكان مائلًا إلى القياس في النحو"([2])، حكمنا بأن ابن أبي إسحق ومن كان قبله من النحاة والفقهاء لم يطلعوا على المنطق اليوناني، ولم يعرفوا القياس الأرسطي لا في النحو ولا في غيره. فتصبح فكرة أن منشأ القياس" هو المنطق اليوناني والنحو السرياني"([3]) فكرة مرجوحة، ويرى الباحث أيضا أن فكرة القياس النحوي قد استمدها النحويون من القياس الفقهي الذي أرشدت إليه النصوص الشرعية، ومن الفقهاء والمذاهب الفقهية، خاصة مذاهب مدرستي الرأي؛ الحنفية والشافعية.

لقد عرف المسلمون الأوائل فكرة القياس مبكرًا من خلال النصوص الشرعية التي أرشدت إليه، وأقرته. ومن ذلك ما أورده الآمدي في الإحكام من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، أَنَّهُ قَالَ لِمُعَاذٍ وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَقَدْ أَنْفَذَهُمَا إِلَى الْيَمَنِ: " «بِمَ تَقْضِيَانِ؟ فَقَالَا: إِنْ لَمْ نَجِدِ الْحُكْمَ فِي الْكِتَابِ وَلَا السُّنَّةِ قِسْنَا الْأَمْرَ بِالْأَمْرِ، فَمَا كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ عَمِلْنَا بِهِ» " صَرَّحُوا بِالْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ، وَالنَّبِيُّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – أَقَرَّهُمَا عَلَيْهِ"([4]). وقد ورد نص هذا الحديث في بعض كتب الأصولين بالنص بحرفه دون تخريج، إلّا عند الإسنوي في كتابه نهاية السول([5]). ولم أجد تخريجا لهذا الحديث بالنص نفسه. لكن النص المشهور في الاجتهاد بالرأي، ما روته كتب الحديث عن معاذ بن جبل: " أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: " كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ " قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ

[1] – أمين، أحمد: ضحى الإسلام. ج1، ص295.

[2] – الزبيدي، محمد: طبقات النحويين واللغويين. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعرفة – القاهرة، دون تا، ص31.

[3] – عيد، محمد: أصول النحو العربي. ط4، عالم الكتب– القاهرة، 1989، ص72.

[4] – الآمدي، سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام. ج4، 43.

[5] – ينظر: الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول. ص308. فقد ذُكر أن الحديث أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد.

اللهِ؟ " قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ " قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، لَا آلُو. قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرِي، ثُمَّ قَالَ: " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللهِ"([1]).

وقد وردت كلمة القياس في أحاديث نبوية شريفة، وفي أقوال للصحابة رضوان الله عليهم، وهذه الأحاديث والآثار، وإن جاء بعضها في معرض ذم القياس الذي يترك العمل بالقرآن والسنة، لكنها تقطع بما لا يدع مجالا للشك أن العرب كانت تعرف القياس العقلي، والقولَ بالرأي. فقد روى عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – قَالَ: "تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بِضْعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، أَعْظَمُهَا فِتْنَةً عَلَى أُمَّتِي قَوْمٌ يَقِيسُونَ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ، فَيُحِلُّونَ الْحَرَامَ، وَيُحَرِّمُونَ الْحَلَالَ"([2])، ومن آثار الصحابة قول عبد الله بن مسعود: " لا أقيس شيئا بشيء؛ فتزل قدم بعد ثبوتها"([3]). هذا من حيث معرفة العرب للقياس العقلي، أما من حيث إرشاد النبي صلى الله عليه وسلم للمسلمين وتعليمهم للقياس فقد أورد الأصوليون نصوصًا كثيرة ، نقتصر على الإشارة إلى بعضها، فقد قال عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "هَشَشْتُ يَوْمًا فَقَبَّلْتُ، وَأَنَا صَائِمٌ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا؛ قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ " فَقُلْتُ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " فَفِيم؟"([4])، أي ففيما تفريقك يا عمر بين الحكمين؟ وأصل كلمة (ففيم) ما الاستفهامية دخلت على حرف الجر (في)، والمعنى: لأي شيء فرقت بين الحكمين؛ حكم المضمضة للصائم، وحكم القبلة له، إذ الفعلان لا ينقضان الصوم، فهما

[1] – ابن حنبل، احمد : المسند. رقم الحديث:22007.

[2] – الهيثمي، أبو الحسن: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحقيق حسام المقدسي، دون ط، مكتبة المقدسي– القاهرة، ، 1994، ج1، ص179، رقم الحديث: 841.

[3] – المصدر السابق: ص 189، رقم الحديث: 848.

[4] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم: 372.

متساويان في الحكم. وعن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، " أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ، جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَته؟ اقْضُوا اللَّهَ، فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ"([1]). ووجه الاستدلال في حديث عمر أن الرسول صلى الله عليه وسلم ألحق حكم القبلة بدون الإنزال بحكم المضمضة دون نزول الماء للجوف، وأفهم عمر وأرشده إلى مثل هذا القياس، بدلالة كلمة" أرأيت" التي هي بمعنى التقدير. وكذلك في حديث الجهينية، فالرسول صلى الله عليه وسلم قد ألحق دَيْن الله بدين الإنسان في وجوب القضاء.

ويرى الباحث أن العرب المسلمين الأوائل قد عرفوا ترتيب المقدمات الفكرية أو الحُكمية الصحيحة، وإن لم يكن هذا الترتيب منهجا عندهم، ودون أن يكون هذا الترتيب مرتبطًا بمنطق، اللهم سوى منطق العقل الإنساني المجرد. ودليل ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب قوله في شارب الخمر: "تَرَى أَنَّهُ إِذَا شَرِبَ سَكِرَ، وَإِذَا سَكِرَ هَذَى، وَإِذَا هَذَى افْتَرَى، وَعَلَى الْمُفْتَرِي ثَمَانُونَ جَلْدَةً"([2]). وروي أن عمر بن الخطاب قال للأحنف ابن قيس:" مَنْ كَثُرَ ضَحِكُهُ قَلَّتْ هَيْبَتُهُ، وَمَنْ كَثُرَ مِزَاحُهُ اسْتُخِفَّ بِهِ، وَمَنْ أَكْثَرَ مِنْ شَيْءٍ عُرِفَ بِهِ، وَمَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ سَقَطُهُ، وَمَنْ كَثُرَ سَقَطُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ، وَمَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ، وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ "([3]).

وبناء على ما تقدم فإن الباحث يرى أن العرب قبل اتصالهم الفكري بالثقافات الأجنبية اليونانية والفارسية، قد عرفوا القياس بلفظه ومفهومه، وفصلوا في حكمه، فرتبوا القبول على القياس المستند إلى الدليل والنص، وذموا القياس العقلي المحض في الأمور الشرعية. وبذلك

---

[1] – صحيح البخاري: حديث رقم: 1852.

[2] – النيسابوري، محمد: المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عطا، ط1، دار الكتب العالمية– بيروت، 1990،ج4، ص417، حديث رقم: 8132.

[3] – البيهقي، أحمد: شعب الإيمان. مكتبة الرشد– الرياض، ط1، 2003،ج7،ص، 79، حديث رقم 4640.

تسقط شبهة أن يكون العرب قد أخذوا أو تأثروا بمفهوم القياس من الثقافات الأخرى، أو من المنطق الأرسطي.

لكن هذا النوع من القياس عند النحويين قد جاوز حدّ الاستقراء واستنباط القواعد إلى المقارنة بين القياس والنحوي والقياس الأصولي، وأصبح للقواعد النحوية أصول تُضبط بحسبها، وقواعد عامة تستنبط بحسبها القواعد النحوية، وتقام الحجج والبراهين على سلامتها، وهذا كله على غرار أصول الفقه. ذلك أن استنباط قواعد النحو من النصوص العربية المحتج بها هو إعمال للعقل في النص، تماما كما يصنع الفقيه المجتهد في النص التشريعي، وقد صرح ابن الأنباري بذلك فقال: "وألحقنا بالعلوم الثمانية علمين وضعناهما؛ وهما علم الجدل في النحو، وعلم أصول النحو، فيعرف به الناس وتركيبه وأقسامه من قياس العلة، وقياس الشبه، وقياس الطرد إلى غير ذلك؛ على حد أصول الفقه، فإن بينهما من المناسبة ما لا يخفى؛ لأن النحو معقول من منقول؛ كما أن الفقه معقول من منقول، ويعلم حقيقة هذا أرباب المعرفة بهما"([1]). وبهذا تتبين العلاقة والمناسبة بين علمي النحو وأصول الدين، ويتبيَّن تأثر النحو بمنطق الأصوليين والمتكلمين، وذلك لأن منهج المتكلمين أحد منهجي التأليف في أصول الفقه.

– موقف اللغويين والنحويين من القياس:

وكنا سنسلم بشبهة تأثر علماء العربية بالمنطق الأرسطي، لو كان موقفهم من مسألة القياس والعلة موقفا واحدًا، لكننا نرى بوضوح اختلافهم في هذه المسالة اختلافًا ظاهرًا.

[1] – ابن الأنباري، أبو البركات: نزهة الألباء في طبقات الأدباء. تحقيق: إبراهيم السامرائي، ط3، مكتبة المنار– الزرقاء،1985، ص76.

كان الكسائي إمام مدرسة الكوفة النحوية يقول: "إنما النحو قياس يُتبع"([1])، ومر معنا قول الأنباري أن النحو كله قياس، لكن لم تكن هذه وجهة نظر اللغويين والنحويين المطلقة؛ فمنهم من منع القياس في جوانب معينة من اللغة، ومنهم من أنكر جوانب أخرى مطالبًا إلغاءها.

يرى ابن فارس أن للغة العربية قياسا، فيقول: " أجمع أهل اللغة –إلا من شذَّ عنهم– أن للغة العرب قياساً, وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض... عَلم ذَلِكَ من عَلِم وجَهِلَه من جهل"([2])، ثم يكمل فيقول:" وَلَيْسَ لَنَا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير مَا قالوه، ولا أن نقيس قياساً لَمْ يقيسوه، لأن فِي ذَلِكَ فسادَ اللغة وبُطلان حقائقها. ونكتةُ الباب أن اللغة لا تؤخذ قياساً نَقيسهُ الآن نحن([3]). وقول ابن فارس لا يوحي بالتناقض، ولا يمكن أن نتوهم أنه يمنع القياس، وقد أقر به، علم بذلك من علم، وجهل به من جهل. فالقياس حاصل في الاشتقاق والنحو، بينما هو ممتنع في وضع اللغة، كما أثبتنا ذلك في قول السيوطي في "الاقتراح". ونقل السيوطي عن ابن دحية قوله: الاشتقاقُ من أغْرَب كلام العرب وهو ثابت عن الله تعالى بنقل العدول عن رسول اللَّه صلى الله عليه وسلم لأنه أُوتي جَوامعَ الكَلِم وهي جمعُ المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة فمن ذلك قوله فيما صح عنه: يقولُ الله: (أنا الرحمن خلقتُ الرُّحم وشققت لها من اسمي)"([4]).

أما ابن مضاء الأندلسي فقد دعا إلى إسقاط "العلل الثواني والثوالث"([5])، ولكنه لم يلغ القياس، بل رأى وجوب ضبطه بأركان القياس؛ أي بالأصل المنصوص على حكمه، وبالعلة التي تجمع الفرع غير المحكوم عليه مع الأصل. لأن هذا القياس الصحيح هو من سمات حكمة

---

[1] – ضيف، شوقي المدارس النحوية، ص176.

[2] – ابن فارس، أحمد: الصاحبي في فقه اللغة. ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1997، ص 36.

[3] – المصدر نفسه.

[4]– السيوطي، جلال الدين: المزهر في علوم اللغة وأنواعها.تحقيق: فؤاد منصور، ط1، المكتبة العلمية – بيروت،1998، ج1، ص275.

وينظر الحديث: ابن حنبل: المسند. رقم الحديث: 1681.

[5] – ابن مضاء، أحمد: الرد على النحاة. تحقيق: محمد البنا، ط1، دار الاعتصام، 1979، ص 127.

العرب، يقول: " والعرب أمة حكيمة، فكيف تشبه شيئًا بشيء، وتحكم عليه بحكمه، وعلة حكم الأصل غير موجودة في الفرع. وإذا فعل واحد من النحويين ذلك جُهِّل، ولم يقبل قوله، فلمَ ينسبون إلى العرب ما يُجهَّل به بعضهم بعضاً. وذلك أنهم لا يقيسون الشيء على الشيء، ويحكمون عليه بحكمه، إلا إذا كانت علة حكم الأصل موجودة في الفرع! وكذلك فعلوا في تشبيه الاسم بالفعل في العمل، وتشبيههم إنّ وأخواتها بالأفعال المتعدية في العمل"([1]).

أما عن موقف النحاة من المنطق، فيبرز في هذا المضمار موقف أبي سعيد السيرافي، أحد أعلام النحو العربي، وفقيه من فقهاء المذهب الحنفي في القرن الرابع الهجري. وتتمثل أهمية رؤية السيرافي في أنه قد "أوضح العلاقة الأساسية بين المنطق والنحو من جهة، واستظهر خطوط الاتصال بين أوجه الإعراب النحوي ومقتضيات الأحكام الفقهية"([2])، وبذلك فقد أبرز العلاقة العملية بين مناهج النحاة ومناهج الأصوليين في الاستقراء والاستدلال والاستنباط، الأمر الذي كان له أثر واضح في ميلاد أصول النحو على سمت أصول الفقه وهيئته.

لقد أدرك السيرافي مبكرًا أن للعرب والمسلمين منطقا ومنهجا علميا في النظر والاستدلال – تشكل في ظلال العقيدة الإسلامية– مختلفًا تمامًا عن المنطق اليوناني الأرسطي، ففي مناظرته الشهيرة مع متّى بن يونس أظهر موقفه من المنطق الأرسطي، وأظهر كذلك اختلاف منطق النحويين والأصوليين عن المنطق الأرسطي، وعدم الحاجة إليه.

وكان مما ورد في هذه المناظرة سؤال السيرافي لمتّى([3]) قائلًا: " حدّثني عن المنطق ما تعني به؟ فإنا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في قبول صوابه وردّ خطئه على سنن

---

[1] – ابن مضاء، أحمد: الرد على النحاة. تحقيق: محمد البنا، ط1، دار الاعتصام، 1979، ص133

[2] – ولد ابّاه، محمد المختار: تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب. ص178.

[3] – السيرافي(284–363هـ): أبو سعيد الحسن بن عبد الله النحوي المعروف بالقاضي، ولد في سيراف بفارس، تولى قضاء بغداد، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين./ متّى بن يونس(870–939 م): أبو البشر القنائي، مترجم وفيلسوف نصراني، عاش في زمن الخليفة الراضي بالله، كان يجيد اليونانية والسريانية.

مرضيّ وطريقة معروفة"([1]). فلو كان المنطق واحدًا عند الجميع ما اقتضى من السيرافي السؤال عن معناه ومفهومه. فمن منطق نحاة العرب أن الكلام يُعرف صحيحه من سقيمه بالنظم المألوف والإعراب، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل وليس بآلة من آلات الكلام تكون كالميزان. ثم إن هذا "المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه من رسمها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذونه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه؟"([2]) وهذا المنطق اليوناني ليس ما تعارف عليه أهل اليونان كلهم حتى يأخذ هذا التعارف حكم الوضع والاصطلاح والإجماع، وإنما وضعه "رجل منهم، وقد أخذ عمن قبله كما أُخذ عنه من بعده، وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والجمّ الكثير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم"([3]). وقد جاء السيرافي على قضايا لغوية لا تخضع لمنطق سوى تواضع أهلها عليها، مثل حروف المعاني، وقضايا متعلقة باللفظ والمعنى، فيقول لمّتى: " هاهنا مسألة علاقتها بالمعنى العقليّ أكثر من علاقتها بالشكل اللّفظي، ما تقول في قول القائل: "زيد أفضل الإخوة" ؟ قال: صحيح. قال: فما تقول إن قال: "زيد أفضل إخوته" ؟ قال: صحيح، قال: فما الفرق بينهما مع الصّحّة؟ فبلح وجنح وغصّ بريقه"([4]). وبيّن السيرافي أن "معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخّي الصواب في ذلك وتجنّب الخطأ من ذلك، وإن زاغ شيء عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد، أو مردودا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم"([5]).

---

[1] – التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة. ط1، المكتبة العصرية– بيروت، 2011، ص 90.

[2] – المصدر السابق. ص 91.

[3] –. المصدر السابق. ص 92.

[4] – المصدر السابق. ص 95. ومعنى بلح: أي عجز وكلّ.

[5] – المصدر السابق: ص 96.

ثم أوضح السيرافي مناهج التفكير العقلي عند النحاة والفقهاء والأصوليين فقال لمتّى: "وأنت لو عرفت تصرف العلماء والفقهاء في مسائلهم، ووقفت على غورهم في نظرهم وغوصهم في استنباطهم، وحسن تأويلهم لما يرد عليهم، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة والجهات القريبة والبعيدة، لحقّرت نفسك، وازدريت أصحابك"([1])

- تعارض القياس مع السماع:

ذكرنا قول ابن فارس الذي يفرق فيه بين القياس والوضع، فاللغة تؤخذ عن العرب سماعًا لا قياسًا. فدليل ثبوت الوضع عن العرب هو الرواية والنقل، وليس القياس. فإذا تعرض السماع والقياس " نطقتَ بالمسموع على ما جاء عليه، ولم تقسه على غيره...لكنه لا بدَّ من قبوله ؛ لأنك إنما تنطق بلغتهم، وتحتذي في ذلك جميع أمثلتهم"([2])، فالنادر أو الشاذ من المسموع لا قياس عليه، فلا يقاس على كلمة (استحوذ) فيقال: استقوم، أو استبيع . لذلك يُقدم السماع على القياس، فإذا "أدّاك القياس إلى شيء ما ، ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره، فدع ما كنت عليه، إلى ما هم عليه. فإن سمعت من آخر مثل ما أجزته فأنت فيه مخير... فإن صح عندك أن العرب لم تنطق بقياسك أنت كنت على ما أجمعوا عليه البتة"([3]).

لقد ضبط النحويون عملية القياس بضوابط وقواعد ساروا على أساسها، وكانت عملية القياس تتم وفقا لمراحل عدة:-

أولها: رصد الظاهرة اللغوية وتصنيفها بحسب تماثلها في التركيب الإعرابي أو الصيغ الصرفية، وتقرير القاعدة على استقراء الغالب في السماع.

---

[1] - ينظر: التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة. ص99\100.

[2] - ابن جني، عثمان: الخصائص. ج1، ص 116.

[3] - ابن جني، عثمان: الخصائص. ج1، ص 1125\126.

ثانيها: استبعاد كل صيغة لم ترد في السماع، ولو كانت موافقة للقياس النظري، وهذا ما نظمه ابن المرحِّل([1])، فقال:

وقد عَسَيْتُ أيْ: رجَوْتْ فاعرِفْ ولا تقُلْ: يَفْعِلْ لا تُصَرِّفْ

أيْ لا تَقُلْ يَعسِي ولا ذا عاسي إنَّ السَّمَاعَ مانِعُ القياسِ.([2])

ثالثها: اعتبار ما خرج عن القاعدة المطردة سماعًا منقولا يحفظ، يُحفظ ولا يقاس عليه، مثل: الشاذ والنادر، وما دعت إليه الضرورة، من مثل قوله تعالى:﴿ ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ ﴾ المجادلة/ 19([3]).

أما العلة – وهي من أركان القياس– فقد عرفها الجرجاني بقوله: " هي ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجا مؤثرًا فيه"([4])، وفي عرف النحويين هي " الأمر الباعث على الحكم"([5]). وواضح من هذا التعرف تأثر النحويين بالأصوليين في تعريف العلة، إذ العلة في عرف الأصوليين هي:" الباعث على التشريع، بمعنى أنه لا بد وأن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة"([6]) مُفهِمة للعلية، أي دالة على المقصود المسوغ أو المفضي إلى تشريع الحكم.

تختلف أشكال العلة عند النحويين والأصوليين عنها في المنطق الأرسطي، والحقيقة المنصوص عليها أن النحويين قد تأثروا بالمتكلمين والأصوليين في التعليل، فهذا ابن جني يقول: " واعلم أن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين، منها إلى علل المتفقِّهين، وذلك لأنهم يميلون

---

[1] – هو عبد اللطيف بن عبد العزيز بن يوسف الحراني الأصل، الشافعي المعروف بابن المرحل. قال الأسنوي في الطبقات: كان أبوه يبيع الرحال للجمال، فلذلك سمي بابن المرحل وكان فاضلا في النحو واللغة والمعاني والبيان والقراءات، اعتنى بالعربية وخصوصا ألفية ابن مالك، وكان شديد التثبيت في النقل.

[2] – ابن المرحِّل، مالك: متن موطأة الفصيح نظم فصيح ثعلب. تحقيق: عبد الله الحكمي، دار الذخائر للنشر– الرياض، ط1، 2003، ص 4.

[3] – ينظر: ولد ابّاه، محمد المختار: تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب. ص 36.

[4] – الجرجاني، علي: التعريفات. ص 154.

[5] – الشاطبي، أبو اسحق: المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية. تحقيق: محمد البنا، ط1، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث بجامعة أم القرى– مكة المكرمة، 2007،ج9، ص 120.

[6] – الزركشي، بدر الدين: تشنيف المسامع بجمع الجوامع. ط1، المكتبة المكية– مكة المكرمة، 1991، ج3، ص 208.

إلى الحس"([1])، وذكر الزبيدي عن الخليل بن أحمد أنه قد " استنبط من العَرُوض ومن عِلَل النحو ما لم يستنبطه أحدٌ، وما لم يسبقه إلى مثله سابق"([2])، وقد سئل الخليل عن هذه العلل "التي يعتلُّ بها في النحو فقيل له: "عن العرب أخذتها، أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: إن العرب نطقت على سجيتها وطبيعتها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم يُنقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمسته، وإن تكن هناك علة له؛ فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل دارًا محكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام، وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق، أو بالبراهين الواضحة، والحجج اللائحة. فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فُعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا، سنحت له، وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار. وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك، فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأتِ بها. قال الزجاجي: وهذا كلام مستقيم، وإنصاف من الخليل" ([3]).

والعلة عند الأصوليين لا تستند إلى التعليل العقلي أو المنطق الأرسطي كما يتوهم ذلك كثير من الباحثين والناقلين، وسأكتفي بنقل رأي الإمام الغزالي في المسألة، وذلك لأن كثيرًا من هؤلاء الباحثين والدارسين يعتمدون في رأيهم على فكرة أن الغزالي هو من دمج علم المنطق بعلم أصول الفقه. يقول الغزالي: " وتفارق العلة الشرعية في بعض هذه المعاني العلة العقلية. وقد

[1] – ابن جني، عثمان: الخصائص. ج1، ص48.

[2] – الزبيدي، محمد: طبقات النحويين واللغويين . تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعرفة – القاهرة، دون تا، ص 47.

[3] – الزجاجي، أبو القاسم: الإيضاح في علل النحو . تحقيق: مازن المبارك، ط3، دار النفائس– بيروت، 1979، ص 65\66.

أطنب الأصوليون في تفصيل ذلك، وبيان الفرق بين العلة الشرعية والعقلية، على ما بينا في كتاب "التهذيب". ولم نر فيه فائدة، لأن العلة العقلية مما لا نراها أصلا"([1]).

- أوجه الخلاف بين القياس الأصولي والقياس المنطقي الأرسطي:

يختلف القياس عند الأصوليين والمتكلمين عن القياس الأرسطي في أمور عدة، أهمها:-

أولًا: إن المتكلمين جميعا وكثير من الأصوليين قرروا أن قياس الغائب على الشاهد موصل إلى اليقين، ويوافقهم ابن تيمية في رأيهم هذا. أما القياس الأرسطي فلا يفيد إلا الظن.

ثانيا: أرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين؛ فكرة العلّية، وفكرة الاطراد في وقوع الحوادث، بمعنى: إن العلَّة إذا وُجدت تحت ظروف متشابهة أوجدت معلولا- حكما مشابها لحكم الأصل- ، أي إذا وجدت علة الأصل في الفرع وُجد الحكم قطعا([2])

ثالثا: القياس الأصولي يقوم على أركان أربعة؛ هي الأصل، والفرع، والعلة، والحكم، أما القياس المنطقي فيقوم على مقدمتين يحصل منهما نتيجة، والقياس عند الأصوليين هو ما تقدم تعريفه تعريفا يجمع أركانه الأربعة بالنظر والاستدلال، وأما "إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة: فليس بصحيح؛ لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر، ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيئين"([3]).

- موقف الفقهاء والأصوليين من المنطق:

إن مجرد المرور على آراء الفقهاء والأصوليين حول المنطق يظهر لنا اختلافهم في الحكم عليه، لكننا في الوقت نفسه يمكننا القول إن أحد أسباب هذا الاختلاف هو طبيعة المحكوم

---

[1] - الغزالي، أبو حامد: المستصفى. ج2، ص 270.

[2] - ينظر: النشار، سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص112.

[3] - المقدسي، ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر.ط2، مؤسسة الريان- بيروت،2002،ج2، ص143.

عليه(المنطق)، فلا شك في المنطق الذي حرمه بعضهم ليس هو المنطق عينه الذي أجازه بعضهم الآخر، بل عدَّ آخرون أن العلم به من فروض الكفاية.

حرم الشافعي العلم والعمل بالمنطق، وقال: " ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس"([1]). وتبعه ابن الصلاح في تحريم تعلم المنطق والعمل به، فهو يرى أن المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه والعمل به مما أباحه الشرع، ويرى أن استخدام المصطلحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المنكرات المستبشعة([2]). وكنا قد ذكرنا سابقا رأي الغزالي في إباحته للمنطق، فكيف يمكن التوفيق والجمع بين آراء المانعين المحرمين للمنطق وبين المجيزين له؟

وجمع الشيخ أحمد الدمنهوري آراء الفقهاء المختلفة حول هذه المسألة، وخلص إلى أن الخلاف بين آراء الفقهاء " إنما هو بالنسبة للمنطق المشوب بكلام الفلاسفة...،أما الخاص منها فلا خلاف في جواز الاشتغال به، بل لا يبعد أن يكون الاشتغال به فرض كفاية، لتوقف معرفة منع الشبه عليه"([3]). وقوله هذا يعزز عندنا القناعة بأن المنطق المذموم هو منطق الفلسفة، وأن المسلمين قد صنعوا لأنفسهم منهجا ومنطقا خاصا بهم، مع عدم إنكار انتفاعهم بالمنطق الذي ترجموه عن اليونان.

أما فيما يتعلق بموقف الأصوليين والمتكلمين من المنطق، فلم "يكن أحد من نظار المسلمين يلتفتون إلى طريقة المنطقيين، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة، وسائر

---

[1] – السيوطي، جلال الدين: صون المنطق والكلام عن فنّيّ المنطق والكلام. تحقيق: علي النشار وعائشة عبد الرازق، ط2، دار النصر للطباعة– القاهرة، دون تا، ج1،ص48.

[2] – ينظر: ابن الصلاح، عثمان: فتاوى ابن الصلاح. تحقيق: موفق عبد القادر، ط1، عالم الكتب– بيروت، 1407هـ، ص 210–211.

[3] – الدمنهوري، أحمد: إيضاح المبهم في معاني السّلَّم. تحقيق: عمر الطباع، مكتبة المعارف– بيروت، ط2، 2006، ص 32\33.

الطوائف كانوا يعيبونها، ويثبتون فسادها"([1]). وإذا كان هذا موقف المتكلمين والأصوليين الذي قرره ابن تيمية في رده على المنطقيين، فهل كان للأصوليين والمتكلمين منطق آخر؟

لقد أشرنا سابقا إلى قول ابن خلدون في قضية المنطق، وكيف أن علماء المسلمين قد غيروا فيه، فأزالوا منه، وزادوا عليه، فغدا منطق المسلمين من أصوليين ومتكلمين منطقًا مغايرًا للمنطق الأرسطي في قواعده وأبحاثه، ولهذا كان الرأي في ذمِ وتحريم ذاك المنطق، " أما منطق الإسلاميين الذي مقدماته قواعد إسلامية، فلا حاجة للقول بحرمته، بل سماه الغزالي معيار العلم"([2]).

وبعد هذا البيان نستطيع القول بأنه كان للأصوليين منهجٌ فكريٌ وعقليٌ خاصٌ بهم، أي أنه كان لهم منطقهم الخاص في البحث والاستدلال وإقامة الحجة، وأن هذا المنهج قد تطور واكتمل تحت تأثير الدراسات الفقهية والقواعد الإسلامية، وقواعد علم الكلام المبنية على ما أسموه أدلة العقول، "من الخطأ تماما أن نقول: إن هذا التطور حدث تحت تأثيرات أجنبية، أهمها المنطق الأرسطاطاليسي"([3])، ولكن يمكننا القول: إن المنهج الأصولي قد أخذ بعض طرق المتكلمين، أو بمعنى أدق كانت هذه الطرق مشتركة بين المتكلمين والأصوليين، فأدلة العقول الأولى أمس بالفقه منها إلى علم الكلام، وأن الحد الأصولي يُنسب إلى علماء الفقه أكثر من نسبته إلى المتكلمين. ويبدو أن التأثر بين الأصوليين والمتكلمين كان تأثرًا متبادلًا، ويمكننا القول :إنه لا توجد طرق منفصلة بين منهج كل من الأصوليين والمتكلمين، فكلا الطرفين قد استخدم الطرق نفسها التي استخدمها الطرف الآخر.([4])

---

[1] – ابن تيمية، أحمد: الرد على المنطقيين. دون ط، دار المعرفة – بيروت, دون تا، ص 337.
وينظر: السيوطي، جلال الدين: صوم المنطق، ص 45\ 46.

[2] – ابن عابدين، محمد: رد المحتار على الدر المختار. ج1، ص43.

[3] – النشار، علي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص 82.

[4] – ينظر: النشار، علي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ص 82.

– اللغة العربية والمنطق:

صحيح أن للغة العربية قواعد تسير بحسبها؛ من قواعد نحو وصرف وصوت وعروض، لكنها في أصل وضعها لم تخضع إلا لمنطق واحد هو نطق العرب ليس غير، فقد تخالف العربية منطق العقل، ومنطق قواعدها العامة، ولا علة لهذه المخالفة سوى أن العرب نطقت هكذا. ومن أمثلة مخالفة اللغة للمنطق الأمثلة الآتية:

– مخالفة الصفة للموصوف في التذكير والتأنيث: فنقول: رجل علامة، فالموصوف مذكر والصفة مؤنثة. ونقول: امرأة مرضع، وامرأة حامل، فالموصوف مؤنث والصفة مذكرة. ومن شواهد ذلك قوله تعالي:﴿ لِّنُحۡيِۦَ بِهِۦ بَلۡدَةٗ مَّيۡتٗا ﴾ الفرقان/49، ولم يقل جل ثناؤه: بلدة ميتة. ومن ذلك أيضًا إطلاق أسماء مؤنثة نحويًا على الذكور، فنقول: عنترة، وطلحة، وعبيدة.

– مخالفة العدد للمعدود في التذكير والتأنيث: فنقول: سبع سنابل، وسبعة أولاد. ونقول: مائة ومائتان، وثلاث مئة، ولا نقول: ثلاث مئات وأربع مئات، بينما نقول: ألف وألفان وثلاثة آلاف، وهكذا.

– ومخالفة التذكير والتأنيث في جمع المفرد المذكر والمؤنث. فنقول: مسجد(مذكر) وجمعها مساجد(مؤنث)، ونقول: حمامة(مؤنث) وجمعها حمام(مذكر). وكذلك في صياغة الفعل وفاعله، من مثل قوله تعالى:﴿ وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيۡحَةُ فَأَصۡبَحُواْ فِي دِيَٰرِهِمۡ جَٰثِمِينَ ﴾ هود/67 ولم يقل: فأخذت. بينما في موضع آخر من السورة نفسها قال سبحانه:﴿ وَأَخَذَتِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيۡحَةُ فَأَصۡبَحُواْ فِي دِيَٰرِهِمۡ جَٰثِمِينَ ﴾ هود/94

– إطلاق الجمع وقصد المثنى أو عكسه، مثل قوله تعالي:﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾فصلت/11، أو إطلاق المفرد وإرادة الجمع، من

مثل قوله تعالى: ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ﴾. ص/21. أو إطلاق المثنى وإرادة المفرد، مثل قوله تعالى: ﴿أَلۡقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾. ق/24

وفي ختام هذا الفصل يمكننا استنتاج القواعد الفكرية اللغوية عند الأصوليين، وإيجازها في النقاط الآتية:

- اللغة عند الأصوليين هي الألفاظ الموضوعة للمعاني، وذهب جمهور الأصوليين إلى أن أصل اللغات إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف.
- المعاني والأفكار عند جمهور الأصوليين تسبق الألفاظ، فالفكر قبل اللغة، والعلاقة بين الفكر واللغة علاقة وحدة وتداخل؛ فاللغة ليست منفصلة عن الفكر، ولا ينحصر دورها في كونها مجرد قوالب لفظية للمعاني.
- لامست أبحاث اللغويين العرب أمثال ابن جني، والجرجاني، مسألة التفكير في النصوص اللغوية، لكن الأصوليين كانوا أكثر عمقًا في أبحاثهم اللغوية المتعلقة بالتفكير في النص، كيف لا وصنعتهم هي التفكير في النصوص اللغوية التشريعية، لاستنباط دلالات جديدة، ومتولدة منها.
- اللفظ مقدم على النية والقصد في العقود، عند الأصوليين من الشافعية والحنابلة، ويخالفهم في ذلك المالكية والأحناف، والباحث يرجح رأي الشافعية والحنابلة. بينما تكون المعاني، والمقاصد، والنية، مقدمة في العبادات على الألفاظ.
- اللغة جزء من التفكير التشريعي؛ أي هي جزء من عملية إدراك المعاني المقصودة من النصوص اللغوية التشريعية.
- المقصود بالفكر الدلالي: هو القواعد الفكرية المتعلقة باللغة التي أصبحت أساسًا فكريًا عند الأصوليين، تجري عليها عملية التفكير في النصوص اللغوية التشريعية.

- القواعد الفكرية اللغوية عند الأصوليين هي نتاج العقلية الفكرية والعلمية الإسلامية، التي أوجدت نمطًا جديدًا من التفكير المنهجي العلمي القائم على النظر والاستدلال العقلي، وهذا النمط مخالف لما كان سائدًا آنذاك عن الأمم الأخرى، ولهذا أسقط الباحث دعوى تأثر الفكر اللغوي والدلالي عند الأصوليين واللغويين بالمنطق اليوناني، أو بغيره.

الفصل الثاني

الدلالة اللغوية: مفهومها وأنواعها

تقديم:

أرسل الله سيدنا محمدًا صلى الله عليه وسلم بالقرآن الكريم إلى الناس كافة بشيرا ونذيرا على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم، فقال تعالى:﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ سبأ/28.

فالله سبحانه وتعالى لم يرسل نبيه محمدًا إلى قومه العرب خاصةً، ولكنه أرسله إلى العرب والعجم والأحمر والأسود من الناس، بشيرًا لمن أطاعه، ونذيرًا لمن كذبه وعصاه.([1])

ونزل القرآن الكريم من لدن الله عز وجل بلسان العرب إلى الناس كافةً، لما في اللغة العربية من خصائص على سائر لغات البشر، فكان لا بد لهذا التنزيل أن يكون قادرًا على مراعاة الاختلافات والمتغيرات الحاصلة والموجودة آنذاك، والاختلافات والمتغيرات المستجدة عبر الزمان والمكان إلى ما شاء الله، سواء تعلقت الاختلافات والمتغيرات باختلاف اللغات والأجناس والأديان، أم تعلقت بالمستجدات من القضايا والمسائل والتطورات الفكرية والثقافية عند شعوب الأرض، وكل هذه المتغيرات بحاجة إلى حكم وبيان، كيف لا؟ والله يقول: ﴿ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ﴾ النحل/89.

فالقرآن نزل بلغة العرب تبيانا " لكل شيء يحتاج إليه؛ من الأمر والنهي، والحلال والحرام، والحدود والأحكام".([2])

لقد شغلتْ فكري قضية اكتمال الدين في قوله لقوله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا ﴾ المائدة /3، من جهة تمام البيان، ووجود حكم أو

[1] – ينظر: الطبري، ابن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة– بيروت، 2000، ج20، ص405.

[2]– الثعلبي، احمد: الكشف والبيان من تفسير القرآن. تحقيق: ابن عاشور، ط1، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 2002، ج6، ص37.

محل حكم لكل شأن من شئون الناس والحياة، وكيف لهذا البيان أن تحيط دلالته كل المتغيرات عبر الزمان والمكان؟ فتوقفت عند قوله تعالى:﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ الشعراء، وقوله: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾النحل/89، ونظرت في كلمة(مبين) من جهة دلالتها المعجمية، ومن جهة دلالتها الصرفية، فوجدت أن دلالتها المعجمية من بانَ الشيءُ بَياناً: اتَّضَح، وَكَذَلِكَ أَبانَ الشيءُ فَهُوَ مُبينٌ، وَقَالُوا: بانَ الشيءُ واسْتَبانَ وتَبيَّن وأَبانَ وبَيَّنَ بِمَعْنًى وَاحِدٍ، فَمَعْنَى مُبين أَنه مُبينٌ خيرَه وبرَكَته، أَو مُبيِّنُ الحقَّ مِنَ الْبَاطِلِ والحلالَ مِنَ الْحَرَامِ.([1]) والبيان ما تبين به الشيء من الدلالة وغيرها، وتبين الشيء وضح وظهر.([2])

وأما معنى كلمة (مبين) من جهة دلالتها الصرفية، فالمبين اسم فاعل من الفعل الرباعي (أبان)([3])، ومعلوم أن اسم الفاعل جار على معنى الفعل المضارع المبني للمعلوم ولفظه، وهو يدل على التجدد والحدوث، ومن جهة الوظيفة، فإن اسم الفاعل يعمل مثل مضارعه إذا كان مجردا من (ال)، وصح وضع المضارع موضعه([4]).

وأما كلمة (تِبيان) فهي على وزن (تِفعال)، وهذا الوزن لم يرد في كلام العرب إلا قليلًا، مثل: تكرام، وتلقام (عظيم اللقم)، وتلعاب (كثير اللعب). أما تلقاء وتبيان فهما مصدران في القرآن الكريم([5])، والمصدر هو الاسم الذي يدل على الحدث " دون أن يقترن بزمن ماض، أو مضارع، أو مستقبل، بل دلالته مطلقة"([6]).

---

[1] – ينظر: لسان العرب: مادة بين.

[2] – ينظر: الفارابي : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: مادة بين.

[3] – عمر، أحمد مختار. معجم اللغة العربية المعاصرة. ج1، ص277.

[4]– ينظر : الغيلي، عبد المجيد: المعاني الصرفية ومبانيها، دون ط، دون ناشر، 2007، ص43.

[5] – ينظر: السراج، محمد علي: اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل. ط1، دار الفكر– دمشق، 1983، ص243.

[6] – الغيلي، عبد المجيد: المعاني الصرفية ومبانيها، ص25.

وبناء على ما تقدم، فإن صيغة اسم الفاعل في كلمة (مبين) التي جاءت صفة للسان العربي الذي نزل به القرآن الكريم تدل على التجدد والحدوث والمضارعة، وكلمة (تِبيان) المصدر الذي لا يقترن بزمان مطلقا تدل على استغراق الأزمنة كلها، لذلك نستطيع القول مطمئنين إلى أن هذا اللسان النص التشريعي (القرآن الكريم) لما اقترن باللغة العربية، فقد أحاطت دلالة النص واللغة فيه المتغيرات كلِّها في كل زمان ومكان، واستوعب هذا النص اللغوي التشريعي كل المستجدات على مر العصور والأزمنة، وبذلك يكون تمام الدين، وصلاحية أحكامه لكل زمان ومكان.

المبحث الأول – معنى الدلالة:

– الدلالة لغة:

جاءت الدلالة في معاجم اللغة المختلفة تحمل معنى الهدي والإرشاد، يقال "فلان يُدِلُّ على أقرانه في الحرب، كالبازي يُدِلُّ على صَيده.. قال أبو عبيد: الدالُّ قريب المعنى من الهَدْي... والدَليلُ: ما يُسْتَدَلُّ به. والدَليلُ: الدالُّ. وقد دَلَّهُ على الطريق يَدُلُّهُ دَلالَةً ودِلالَةً ودُلولَةً"([1]) وذهب ابن فارس إلى أن " الدَّالُ وَاللَّامُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا إِبَانَةُ الشَّيْءِ بِأَمَارَةٍ تَتَعَلَّمُهَا، وَالْآخَرُ اضْطِرَابٌ فِي الشَّيْءِ. فَالْأَوَّلُ قَوْلُهُمْ: دَلَلْتُ فُلَانًا عَلَى الطَّرِيقِ. وَالدَّلِيلُ: الْأَمَارَةُ فِي الشَّيْءِ. وَهُوَ بَيِّنُ الدَّلَالَةِ وَالدِّلَالَةِ ".([2])

وجاء في لسان العرب " والدَّلِيل: مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ. والدَّلِيل: الدَّالُّ..([3]) ويفصّل ابن أمير الحاج الحلبي معنى الدليل في اللغة فيقول:" وَلِلدَّلِيلِ لُغَةً ثَلَاثَةُ مَعَانٍ (الْمُوصِلُ بِنَفْسِهِ) إلَى الْمَقْصُودِ، ... والثَّانِي هُوَ الْعَالِمُ الذَّاكِرُ لِمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ تَعَالَى... والثَّالِثِ الْعَالَمُ ؛ لِأَنَّ فِيهِ إرْشَادًا إلَيْهِ وَدَلَالَةً عَلَيْهِ. قَالُوا: وَإِطْلَاقُ الدَّلِيلِ عَلَى الدَّالِّ وَالذَّاكِرِ لِلدَّلِيلِ حَقِيقَةٌ، وَعَلَى مَا فِيهِ إرْشَادٌ مَجَازٌ إذْ الْفِعْلُ قَدْ يُنْسَبُ إلَى الْآلَةِ كَمَا يُقَالُ السِّكِّينُ قَاطِعٌ.([4]) ويمكننا مما سبق أن نستخلص المعنى اللغوي للدلالة فنقول: إن الدلالة هي المعنى المستند إلى دليل دل عليه، وهي المعنى المستفاد مما يحتمله النص.

– معنى الدلالة عند الأصوليين:

---

[1]– ينظر: الفارابي : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: مادة دلل.

[2] – ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة. مادة دلّ.

[3] – ينظر: لسان العرب : مادة دلل.

[4] – ينظر: ابن أمير الحاج، شمس الدين : التقرير والتحبير . ط2، دار الكتب العلمية – بيروت، 1983، ج1، ص50.

يرتبط مفهوم الدلالة عند الأصوليين بالمعنى اللغوي لكلمة دليل ودلالة من جهة معنى الإرشاد، فالدلالة في الاصطلاح "تحمل المعنى اللغوي"([1])، وهي في عرف الأصوليين " كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص".([2]) وقال الآمدي في تعريف الدليل:" وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مَا فِيهِ دَلَالَةٌ وَإِرْشَادٌ، وَهَذَا هُوَ الْمُسَمَّى دَلِيلًا فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ، وَسَوَاءٌ كَانَ مُوَصِّلًا إِلَى عِلْمٍ أَوْ ظَنٍّ. وَالْأُصُولِيُّونَ يُفَرِّقُونَ بَيْنَ مَا أَوْصَلَ إِلَى الْعِلْمِ، وَمَا أَوْصَلَ إِلَى الظَّنِّ، فَيَخُصُّونَ اسْمَ الدَّلِيلِ بِمَا أَوْصَلَ إِلَى الْعِلْمِ، وَاسْمَ الْأَمَارَةِ بِمَا أَوْصَلَ إِلَى الظَّنِّ"([3]). وعلى ذلك فالأمدي فرّق بين الدليل في عُرف الفقهاء، وعرف الأصوليين، ليكون حدُّ الدليل في عرف الأصوليين" أنه الذي يمكن أن يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري".([4])

وبما أن كلمة (علم) عند الأصوليين والمتكلمين تحمل معنى القطع واليقين، المقابل للظن، وحتى يكون التعريف جامعًا مانعًا، فقد أضاف شمس الدين الفناري كلمة (الظن)– احترازًا من أن يقتصر الدليل على معنى القطع واليقين– حين عرف الدلالة بقوله:" واصطلاحًا كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم والظن بشيء آخر، أو من الظن به الظن بشيء آخر لزومًا ذاتيًا أو مع القرائن".([5])

---

[1] – الإتربي، محمد صلاح : التروك النبوية تأصيلا وتطبيقا. ط1، وزارة الأوقاف – قطر، 2012، ص 258.

[2] – الجرجاني، علي: التعريفات، ص 104.

ينظر: الزركشي: البحر المحيط. ج1،ص 25 \ الرازي: المحصول. ج1، ص18 \ القرافي: نفائس الأصول. ج1، ص67.

[3] – الآمدي، سيف الدين علي : الإحكام في أصول الأحكام. ،ج1، ص11.

[4] – المصدر السابق نفسه.

وينظر: الأصبهاني، شس الدين: بيان المختصر. تحقيق :علي جمعة، ط1، دار السلام –القاهرة، 2004، ج1، ص65.

[5] – الفناري، شمس الدين: فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد إسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 2006،ج1، ص26.

ولعل هذا التعريف، أو المفهوم لمصطلح الدلالة لا يقتصر على الأصوليين وحدهم، فقد عرّف الحافظ المحدث ابن حجر العسقلاني الدلالة بقوله: " وَالْمُرَادُ بِهَا فِي عُرْفِ الشَّرْعِ الْإِرْشَادُ إِلَى أَنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ الْخَاصِّ الَّذِي لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ خَاصٌّ دَاخِلٌ تَحْتَ حُكْمِ دَلِيلٍ آخَرَ بِطَرِيقِ الْعُمُومِ".([1])

وقد جمع الباقلاني– وهو متكلم أشعري– عناصر الدلالة القائمة في العملية الذهنية من جهة الدليل، والاستدلال، والدلالة، إذ الدليل عنده " هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يعرف باطراد، وهو الذي ينصب الأمارات، ويورد في الإشارات ما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس.... وهذا الدليل الذي وصفنا هو الدلالة، وهو المستدَلّ به، وهو الحجة".([2])

لقد خَصَّ المتكلمون، وبعض الأصوليين – كالآمدي– اسم الدليل على ما دلّ على معنى قطعي، واسم أمارة على ما أفاد الظن، والمصنفون في الأصول كالغزالي، والقاضي أبي الطيب، وأبي الوليد الباجي من المالكية يطلقون اسم الدليل على كلا المعنيين. ولعل سبب اختلاف المتكلمين والأصوليين في إطلاق اسم الدليل على الظني، إنما قُصِد بهذه التسمية الفصل بين المعلوم والمظنون، وأما في أصل الوضع فلم يختلفوا في أن الجميع يُسمى دليلًا وضعًا، والفقهاء لم يفرقوا بينهما، وفرق بينهما المتكلمون، وهذا التفريق راجع إلى اللفظ دون المعنى([3]). ويمكننا مما سبق من تعريف الأصوليين للدلالة أن نخلص إلى أن الدلالة هي: المعنى المستفاد من الدليل أو اللفظ، سواء أكانت هذه الدلالة من منطوق اللفظ، كدلالة المطابقة، أم كانت من مفهوم النص كدلالة الموافقة والمخالفة.

---

[1] – العسقلاني ، ابن حجر : فتح الباري شرح صحيح البخاري. دون ط، دار المعرفة – بيروت 1379هـ ، ج 13، ص 331.

[2] – الباقلاني، محمد بن الطيب: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، 1987، ص 33\34.

[3] – ينظر: الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ،ج1، ص26.

– المبحث الثاني: تطور الدلالة

اللغات الحية لغات ليس من طبعها الجمود، ذلك لأنها في الأصل وجدت للتعبير عن مكنونات النفس، وللتواصل بين الناس الذين يتكلمون بها، وإن من طبع حياة الناس التطور، وظهور المستجدات من الأفكار، والأحداث والعلوم والاكتشافات، وإذا نحن لم نهمل حقيقة التفاعل بين الحضارات واللغات، أدركنا ضرورة أن تواكب اللغة هذه المتغيرات كلِّها التي تحيط بالإنسان، وأن تكون اللغة قادرة على التعبير والتواصل على مدى الزمان والمكان.

والبحث في قضية تطور الدلالة بحث جد مهم، إذ يجب أن نجيب فيه على مجموعة من الأسئلة والقضايا فيما يخص هذا التطور، وأثره على الفكر والنص والتشريعي على حد سواء. ونتساءل: هل التطور نابع من اللغة ذاتها، أم قد يكون مفروضا عليها؟ وهل تطور اللغة هو الحداثة المقابل للأصالة؟ ثم ما معيار التطور في اللغة الذي يجعل هذا التطور أمرًا مقبولًا عند أهلها؟ وهل يجب أن نعمل على تطوير اللغة؟

قبل أن نشرع بالإجابة عن هذه الأسئلة لا بد من معرفة معنى عبارة تطور اللغة، كي ندرك الإطار الذي تتم من خلاله عملية تطور اللغة.

التطور في اللغة من الفعل طور ومصدره الطور بمعنى التارة، " والطَّوْر: الحالُ، وَجَمْعُهُ أَطْوارٌ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ نوح /14؛ مَعْنَاهُ ضُرُوباً وأَحوالًا مُخْتَلِفَةً،... الأَطْوارُ: الحالاتُ المختلفةُ والتاراتُ والحدودُ...والطَّوْرُ: الحدُّ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ. وَعَدَا طَوْرَه أَي جاوَزَ حَدَّه وقَدْرَه. وَبَلَغَ أَطْوَرَيْهِ أَي غايةَ مَا يُحاوِلُه([1]). فالتطور هو الانتقال من حال سابق إلى حال آخر لاحق.

[1] – ينظر : لسان العرب. مادة: طور.

والتطور الدلالي هو " التغيير الذي يطرأ على اللغة سواء في أصواتها، أم دلالة مفرداتها، أم في الزيادة التي تكتسبها اللغة ، أم النقصان الذي يصيبها"([1]). والتطور الدلالي سنة من سنن الحياة ونظامها؛ لأن مواكبة اللغة الحية للمستجدات، وحاجة الإنسان المستمرة والمتجددة للتعبير تجعل من عملية التغير الدلالي، أو التطور الدلالي أمرًا طبيعيا، وحاجة طبيعية توفرها مستويات اللغة الحية لأفرادها، ولكن هذا التغيير" يحدث ببطء فيخفى على الحس الفردي المباشر"([2])، ولا تلحظه إلا الدراسات الوصفية التاريخية للدلالة اللغوية على مستوى اللفظ أو التركيب.

والتطور يحدث ما دامت الحاجة إليه قائمة، بنقل دلالات الألفاظ عما وضعت له في الأصل، أو بإدخال ألفاظ جديدة إلى وعاء اللغة اللفظي والدلالي، أو بطرق أخرى سنأتي على ذكرها، لكننا يجب أن نشير إلى حقيقة يجب أن تكون واضحة وهي أن مفهوم هذا التطور " لا يحمل شحنة معيارية لا سلبا ولا إيجابا، وإنما هو مأخوذ بمعنى أنها تتغير(أي اللغة)، إذ يطرأ على بعض أجزائها تبدل نسبي في الأصوات والتراكيب من جهة، ثم في الدلالة على وجه الخصوص([3])، وهذا التطور يسير سيرًا طبيعيًا في حياة اللغة، فما دامت اللغة فيها من القدرة والحيوية على مجاراة متطلبات التعبير عند الأفراد، وما دام الأفراد " يتحدثون اللغة على فطرهم، فإن حركة التغيير اللغوي هي الأخرى تبقى على سجيتها"([4])، ومن هذا المنطلق يمكننا التفريق بين أمرين متعلقين بهذه القضية هما؛ تطور اللغة، والدعوة إلى تطوير اللغة.

---

[1] – أمين ، دلدار: البحث الدلالي في المعجمات الفقهية المتخصصة. ط1، دار دجلة– عمان، 2014، ص135.

وينظر: أبو عودة، عودة :التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم. ط1، مكتبة المنار– الزرقاء، 1985، ص 45.

[2] – أمين ، دلدار: البحث الدلالي في المعجمات الفقهية المتخصصة. ص 136.

[3] – المسدي، عبد السلام: اللسانيات وأسسها المعرفية. دون ط، الدار التونسية للنشر– تونس، 1986، ص 38.

[4] – المصدر السابق: ص 39.

وينظر: أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ. مكتبة الأنجلو المصرية، ط1984،5، ص123.

الدعوة لتطوير اللغة باسم الحداثة، والتطور هو خروج على نواميس التطور الطبيعي، وسنن قوانين اللغات، لأن عملية تطويع اللغة لرغبات الحداثة والحداثيين من غير حاجة تفرضها مستجدات الحياة ولوازم التعبير عنها، يعد قتلا للغة الحية.

فالتطوير سعي مفتعل إلى التطور، وهو إرادة إحداث التغيير في أبنية ألألفاظ والتراكيب والدلالات دون وجود مبررات تستدعي هذا التطور، والتطور الطبيعي في اللغة لا يصطنع اصطناعًا، وإنما يفرض نفسه ليراعي حاجات الأفراد، ويواكب متطلباتهم في التعبير، فلا يجب النظر إلى اللغات الأوربية والقول إنها قد تطورت، فيجب أن تتطور لغتنا كذلك، خاصة أنه لا مزية نبتغيها في مثل هذه الدعوة، بل إن المشاهد أن تطوُّر اللغات الأوربية الحديثة قطَّعهم أممًا بعد أن كانوا أمة واحدة، وحكم على تراثهم القديم المشترك بالموت، حتى ما يستطيع الإنجليزي اليوم من عامة الشعب أن يفهم لغة (شكسبير) الذي مات في القرن السابع عشر، بينما لا يستطيع الإنجليزي المثقف أن يقرأ ما قبل (شكسبير) مثل (تشوسر)، ولا يقدر على ذلك إلا قلة من المتخصصين. أما نحن العرب على اختلاف قدراتنا الثقافية، وإمكاناتنا المعرفية اللغوية المتباينة، فإننا نقرأ القرآن ونفهمه إلا قليلا مما يرجع إلى صعوبة المعاني، ودقة التراكيب، بل نقرأ رسائل الجاحظ، وأشعار المتنبي وأبي تمام، وأغاني الأصفهاني، ولا نكاد نحس فارقا بين أساليبها وبين أسلوب بعض المعاصرين([1]).

ويرى الباحث أن معنى: (فرض التطور نفسه على اللغة)، لا يقتصر على عملية التطويع الجبري للتغيير الدلالي بدعوى الحداثة، ومجاراة الغرب في دراساته اللغوية، والتطور– السريع نسبيا قياسا باللغة العربية– الحاصل في اللغات الأوروبية. بل يعني في الوقت ذاته أن اللغة الحية لغة مطواعة بذاتها، فيها قابلية توليد المعاني والدلالات على مستوى الألفاظ

[1] – ينظر: حسين محمد : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. ط5، مؤسسة الرسالة– بيروت، 1982،ج2، ص367–368.
(تشوسر) : شاعر إنجليزي، عاش ما بين(1343–1400)، من أبرز شعراء القرون الوسطى، ومن أشهر آثاره حكايات كانتربري.

والتراكيب على مدى العصور، في الوقت الذي تحافظ فيه على تراثها وميراثها الدلالي، حتى لو غارت هذه الألفاظ في عمق المعاجم وأُهمل استعمالها، فإنها تبقى في ذاكرة اللغة قابلة للاستخدام من جديد إذا توافرت الأسباب والظروف الداعية لذلك.

ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار والنظر مسألة تباين اللغات، وخصوصية اللغة العربية، التي تتميز بأنها لغة فصحى، أي لغة (كلاسيكية مستمرة) بمصطلح الأوروبيين، وهي تتغير وتتطور ضمن حدود لا تجاوزها، بينما الأمر مختلف في معظم اللغات الحية، التي يمكن نظريا أن تتغير صفحة وجهها بشكل يباين تماما صفحتها السابقة مباينة كبيرة، تقترب من أن تكون لغة أخرى بعد حين([1]).

لقد تناول علم الدلالة الحديث، والمسمى أيضا بعلم المعنى أو(السيمانتيك) مسألة الدلالة وتطورها، وأسباب هذا التطور وميادينه ومظاهره، وقد يقف الدارس أو الباحث للدلالة في اللغة العربية بين قضيتين تتجاذبانه؛ الأولى: أن علم الدلالة قد أصبح "علما قائما بذاته، بعد أن كان ظلًا يسير في كنف الدراسات اللغوية الأخرى"([2])، فهل نأخذ بنظريات هذا العلم ونسقطها كما هي على اللغة العربية ومستوياتها الدلالية المختلفة، فنكون مجرد ناقلين للنظريات الغربية، ومجرد أصوات لها في بلادنا وتراثنا؟ والثانية: قضية جهود علماء العربية ودراساتهم المتقدمين منهم والمتأخرين، وما حققوه من نتائج في هذا العلم موازنة بعلم الدلالة الحديث (السيمانتيك). فهل نتخلى عن الموروث الفكري الضخم الذي لا ينضب، في سبيل (المعاصرة)؟

نعم هذا حال الدارس والباحث أمام القضايا والنظريات اللسانية واللغوية والأدبية الغربية، وهو إما أن يحاول التوفيق بين تراثه القديم وبين الغربي المعاصر، فيقول: إن في تراثنا دراسات سبقت الغرب وأثرت فيه، وإما " ناقل لفكر غربي، وإما ناشر لفكر عربي قديم، فلا النقل في

[1] ينظر: الداية ، فايز. علم الدلالة العربي– النظرية والتطبيق. ط2، دار الفكر – دمشق، 1996، ص180.

[2] – الحازمي، عليان: علم الدلالة عند العرب. مجلة جامعة أم القرى– مكة المكرمة، ج15، ع27، 1424هـ، ص706.

الحالة الأولى، ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكرًا عربيًا معاصرًا، لأننا في الحالة الأولى سنفقد عنصر "العربي"، وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر " المعاصرة"، والمطلوب أن " نستوحي لنخلق الجديد، سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب، أم عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين"([1]).

- **الإسلام والتطور الدلالي:**

يقول ابن فارس في كتابه الصاحبي باب (الأسباب الإسلامية): " كَانَتْ العربُ فِي جاهليتها عَلَى إرثٍ من إرث آبائهم فِي لُغاتهم وآدابهم ونسائهم وقَرابينهم. فلما جاءَ الله جلّ ثناؤه بالإسلام حالت أحوالٌ، ونُسِخَت دِيانات، وأبطلت أمورٌ، ونُقِلت من اللغة ألفاظ من مواضعَ إِلَى مواضع أخَر بزيادات زيدت، وشرائع شُرعت، وشرائط شُرطت. فَعفَّى الآخرُ الأوّلَ"([2])، فاللغويون قد أدركوا أن الإسلام كان سببا مباشرًا في حدوث تغيير كبير على ألفاظ اللغة بالنقل، أدى إلى إهمال استعمال بعض الألفاظ والمعاني، فحلت معان جديدة مكان معان قديمة هجرت، فكان للدين الجديد ولنصوصه الشرعية أثر واضح على ألفاظ اللغة ومعانيها،وتمثل هذا الأثر في المظاهر الآتية:-

- أولا: اصطلاحية الألفاظ: فجاء الإسلام بمعان ومصطلحات جديدة، تدل على المفاهيم الدينية الجديدة، كألفاظ : المؤمن والكافر والمنافق، والعرب قبل الإسلام " إنَّما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان وهو التصديق. ثُمَّ زادت الشريعة شرائطَ وأوصافاً بِهَا سُمِيَ المؤمن بالإطلاق مؤمناً. وكذلك الإسلام والمسلم، إنّما عَرَفت منه إسلامَ الشيء، ثُمَّ جاء فِي الشَّرع من أوصافه مَا جاء. وكذلك كَانَتْ لا تعرف من الكُفر إلاَّ الغِطاء والسِّتْر. فأما المنافق فاسمٌ جاء بِهِ الإسلام لقوم أَبْطنوا غير مَا أظهروه،... وَلَمْ يعرفوا فِي الفِسْق إلاَّ قولهم: "فَسَقَتِ الرُّطبة" إذَا

[1] – محمود، زكي : تجديد الفكر العربي. ط9، دار الشروق– بيروت، 1993، ص 254.

[2] – ينظر: ابن فارس، أحمد: الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها، ص44.

خرجت من قِشرها، وجاء الشرع بأن الفِسق الأفحاش فِي الخروج عن طاعة الله جلّ ثناؤه. ومما جاء فِي الشرع الصلاة وأصله فِي لغتهم: الدُّعاء"([1]). وكذلك الفاظ الزكاة والحج والصيام والجهاد.

ومن تصرف الإسلام بهذه الألفاظ نشأت الحقيقة الشرعية، فنقلَ الإسلام هذه الألفاظ من حقيقتها اللغوية إلى حقيقة شرعية جديدة، فمتى ذكرت هذه الألفاظ يفهم منها السامع مباشرة المعنى الشرعي، ولا يلتفت البتة إلى المعنى اللغوي الذي أُهمل.

– ثانيا: زوال بعض الألفاظ: وهذه الألفاظ قد جرى إهمالها حتى زال استخدامها في الحياة الاجتماعية الجديدة، وإهمال هذه الألفاظ ليس بسبب نقلها إلى معان جديدة، وإنما أهملت بحكم دخول ألفاظ ومعان جديدة حلت محلها. يقول ابن فارس: " ومن الأسماء الَّتِي كَانَتْ فزالت بزوال معانيها قولهم: المِرباع، والنَّشِيطة، والفضول،... ومما تُرك أيضاً: الأتاوة، والمَكْسَ، والحُلْوان. وكذلك قولهم: إِنْعَم صباحاً، وانْعم ظلاماً. وقولهم للملك: أبَيْتَ اللَّعن. وتُرك أيضاً قول المملوك لمالكه: ربّي. وَقَدْ كانوا يخاطبون ملوكهم بالأَرباب، وتُرك أيضاً تسميةُ من لَمْ يَحُجَّ "صَرورَةً "([2]).

وقد طلب الإسلام ترك اللفظ العربي إذا كان يحمل في لغة أجنبية معنى من معاني الكفر، فالله سبحانه وتعالى خاطب المؤمنين قائلا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ البقرة /104. وجمهور المفسرين على أن الله سبحانه وتعالى نهى المسلمين عن استخدام كلمة(راعنا) لاشتمالها على نوع من المفسدة، والطعن في الدين، فكان المسلمون يقولون للنبي إذا تلا عليهم شيئا من العلم: "راعنا يا رسول

[1] – ابن فارس، أحمد: الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها ص45.

[2] – المصدر السابق: ص54.

الله"، من قول العرب: راعني بمعنى" تعهدني وافهم عني وأفهمني"([1])، أو من قول العرب : "رعاك الله بمعنى حفظك وكلأك،.. أو راعيته سمعي رعاءً أو مراعاة بمعنى فرغته لسماع كلامك([2])"، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية، معناها عندهم يشبه المسبة، فلما سمعوا المسلمين يقولون للنبي: راعنا، أخذوا الكلمة وخاطبوا النبي عليه السلام، وهم يعنون بها المسبة. فنهى الله المؤمنين عنها، وأمرهم بلفظة أخرى هي (انظرنا)، ويؤيد هذا الفهم والمعنى قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ﴾النساء / 46([3]).

– ثالثا: توليد الألفاظ : والمقصود به إيجاد ألفاظ لم تسمعها العرب من قبل قياسا على ما سمع، لحاجة الناس إليها، من مثل كلمة (الجوائز) "واحدتها جَائِزَة، وَزعم بعض أهل اللُّغَة أَنَّهَا كلمة إسلامية محدَثة، وَأَصلهَا أَن أَمِيرا من أُمَرَاء الجيوش واقفَ العدوّ وَبَينه وَبينهمْ نهر، فَقَالَ: من جَازَ هَذَا النَّهر فَلهُ كَذَا وَكَذَا، فَكَانَ كل من جازه أَخذ مَالا، فَيُقَال أَخذ فلَان جَائِزَة، فسمّيت جوائز"([4]). وقد يكون إيجاد الألفاظ بحكم الوضع لفصاحة الواضع، فالرسول صلى اله عليه وسلم تكلم بألفاظ " لم تُسْمَع من العرب قبله ولم توجد في مُتقدّم كلامها كقوله: (مات حَتْف أَنْفه) (وحَمِيَ الوطيس) (ولا يُلْدَغُ المؤمنُ من جُحرٍ مرَّتين)([5]). ويدخل في هذا الباب الأسماء الشرعية كما ذكر ابن فارس. ومن الأسماء التي لم تعرفها العرب قبل الإسلام (عاشوراء)، وهو" يَوْم سُمّي فِي الْإِسْلَام وَلم يُعرف فِي الْجَاهِلِيَّة"([6]).

---

[1] – الجرجاني، عبد القاهر: درج الدرر في تفسير الآي والسور، ج1، ص 216.

[2] – الطبري، محمد بن جرير: تفسير الطبري جامع البيان . تحقيق: عبد الله التركي، ط1، دار هجر– القاهرة، 2001، ج2، ص377.

[3] – ينظر: الرازي: فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج3، ص 634.

[4] – ابن سيده، علي : المخصص . ط1، دار إحياء التراث العربي– بيروت، 1996، ج3 ،ص 420.

[5] – السيوطي، جلال الدين : المزهر في علوم اللغة وأنواعها. ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 1998،ج1، ص 165.

[6] – الأزدي، ابن دريد: جمهرة اللغة. تحقيق: رمزي بعلبكي ط1، دار العلم للملايين– بيروت، 1987، ج2، ص727.

– رابعا: الاشتراك والترادف والتضاد : والمشترك نوعان؛ مشترك لفظي: وهو اللفظ الواحد يدل على معان متعددة، ومنها الأضداد لأنها ألفاظ تختص بمعنيين متضادين. ومشترك معنوي: وهو الترادف، والترادف هو ألفاظ متعددة لمعنى واحد([1]).

– الاحتجاج اللغوي والتطور الدلالي عند الأصوليين:

ذكرنا أشكالًا مختلفة من التطور الدلالي، وانتقال دلالة اللفظ من معنى إلى معنى آخر، وقد يكون سبب هذا التطور ذاتيًا من داخل اللغة؛ بسبب الوضع كالاشتقاق، أو البلاغة والمجاز. وقد يكون هذا التغير في الدلالة بسبب عوامل خارجية عن اللغة؛ كالإسلام الذي نقل بعض الألفاظ من حقيقتها اللغوية إلى حقيقة جديدة، هي الحقيقة الشرعية، وكذلك التعريب؛ الذي تدخل عن طريقه ألفاظ أجنبية إلى اللغة العربية، وتخضع لنظامها الصرفي والصوتي لتصبح كلمات عربية.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو إذا كانت اللغة العربية في طبيعتها لغة غير جامدة، تقبل التطور، بل إن نظامها من حيث الوضع والاشتقاق والبلاغة والتعريب قد وضع لخدمة الدلالة وتطورها، فلماذا –إذن– كان ذاك التشدد من النحاة واللغويين في قبول ألفاظ اللغة العربية، وأخذها عن طريق الرواية والشواهد، والارتحال إلى مضارب العرب في الصحراء لجمع مفردات اللغة؟ ثم ما علاقة الاحتجاج وتطور الدلالة بالنص التشريعي، وأهميتها؟

والجواب على ذلك أن الاحتجاج اللغوي يعني إقامة الحجة والدليل على" إثبات صحة قاعدة، أو استعمال كلمة أو تركيب، بدليل نقلي صح عن سنده إلى عربي فصيح سليم

[1] – ينظر: الملاح، ياسر: علم المعنى في العربية. ص131.

السليقة"([1])، وهذا يعني بالضرورة أن اللغويين والنحاة لمسوا مظاهر وأشكالًا للتطور فيها خطر على فهم النصوص وضياع اللغة السليمة.

ولذلك فإن أهمية الاحتجاج في قبول اللغة في إثبات فصاحة الكلمة، وصحة القواعد والتراكيب هو الذي يضمن صحة الفهم للنصوص التشريعية، وذلك لأن القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب، وعلى معهودهم وأساليبهم في استخدام اللغة، وكذلك كانت أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، وهو أفصح العرب، لذلك كله فإن النظر في دلالات النص التشريعي لا يكون إلا ضمن الدلالات التي عرفها المسلمون خلال فترة سلامة اللغة، أو إن صح القول خلال عصر الاحتجاج اللغوي فقط. فتفسير النص التشريعي يعني: " شرح اللفظ المستغلق عند السامع. مما هو واضح عنده مما يرادفه أو يقاربه أو له دلالة عليه بإحدى طرق الدلالات، وأحسن طرق التفسير وأصحها، تفسير القرآن بالقرآن، ثم بالسنة النبوية، ثم بكلام الصحابة، ثم بكلام التابعين"([2]). وعلى ذلك فأي انتقال لدلالة الألفاظ اللغوية إلى معانٍ جديدة بعد انتهاء عصر الاحتجاج لا يؤخذ به في فهم النصوص، واستنباط الأحكام، لأن الدلالات الجديدة ليست على معهود لغة العرب وأساليبهم، وإن شاع استعماله بعد ذلك، واشتهر بمعان جديدة. "والذي أجمع عليه العلماء أن ما يتعلق به حكم من الألفاظ لا يجوز تغييره إذ يؤدي إلى تغيير الحكم([3])، وعصر الاحتجاج يمتد حتى العام 400هـ في البداية، وآخر من يحتج بشعره في البادية إبراهيم بن هرمة(397هـ)، ولغاية العام200هـ في الحضر، وقد نص الغزالي على عدم جواز نقل الحقيقة اللغوية إلى حقيقة عرفية بعد عصر الوضع فقال: "وتبديل العبارات ممتنع بالاتفاق

[1] – الأفغاني، سعيد: في أصول النحو. ص6.

[2] – : النيسابوري، أبو بكر: تفسير القرآن(ينظر: المقدمة). ط1، دار المآثر – المدينة المنورة، 2002، ج1، ص8.

[3] – الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج1، ص413.

كتسمية الفرس دارًا، والدار فرسًا"([1])، وكذلك " يَمْتَنِعُ إِثْبَاتُ الِاسْمِ اللُّغَوِيِّ بِقِيَاسٍ شَرْعِيٍّ، مِثْلُ أَنْ يَثْبُتَ فِيمَنْ وَطِئَ الْغُلَامَ أَنَّهُ يُسَمَّى زِنًى، لِأَنَّهُ وَطِئَ فِي فَرْجٍ، لِأَنَّ الْأَسْمَاءَ اللُّغَوِيَّةَ سَابِقَةٌ لِلشَّرْعِ، فَلَا يَثْبُتُ بِهِ، وَإِنَّمَا الِاسْمُ الشَّرْعِيُّ يَجُوزُ إِثْبَاتُهُ بِقِيَاسٍ شَرْعِيٍّ مِثْلُ تَسْمِيَةِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ صَلَاةٌ([2]).

ومن الأمثلة على ذلك كلمتا الحكم والحاكم، فالحكم في أصل الوضع بمعنى القضاء، والحاكم بمعنى القاضي([3])، وأما اليوم فكلمة الحكم فتعني النظام الذي تولي سيادة الناس وأمور السلطة، وكلمة الحاكم تعني الرئيس أو الملك الذي يتولى هذه السلطة، وهذا الانتقال للمعنى إذا أُعمل في النصوص يتبعه حتما الخطأ في فهم النصوص، ومثال ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم:" الْخِلَافَةُ فِي قُرَيْشٍ، وَالْحُكْمُ فِي الْأَنْصَارِ"([4])، فالحكم هنا قطعًا القضاء، وليس السلطان، لأنه لو جاز ذلك لاجتمع سلطانان في آن واحد وهذا لا يجوز. ومثل قوله صلى الله عليه وسلم :" لَا يَحْكُمُ الحَاكِمُ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ"([5])، وفي رواية أخرى: " لاَ يَقْضِي الْقَاضِي أَوْ لاَ يَحْكُم الحَاكم بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَان"([6])، فهذه الرواية قد جمعت بين لفظي القاضي والحاكم على أنهما لفظان مترادفان، لهما ذات الدلالة.

ومن الأمثلة على عدم جواز الأخذ والعمل بالدلالة المنقولة بعد وضع العرب في النصوص التشريعية كلمة (الوحدة)، والتي هي بمعنى الانفراد، وَحَكَى سِيبَوَيْهِ: الوَحْدة فِي مَعْنَى التوحُّد. وتَوَحَّدَ برأْيه، ويقال: شَرُّ أُمَّتي الوَحْدانيُّ المُعْجِبُ بِدِينِهِ المُرائي بعَمَلِه، يُرِيدُ بالوحْدانيّ

---

[1] – الغزالي، أبو حامد: المنخول من تعليقات الأصول. ط3، دار الفكر المعاصر– بيروت، 1993، ص132.

[2] – الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج1، ص411.

[3] – ينظر : لسان العرب: مادة حكم.

[4] – مسند الإمام أحمد: رقم الحديث:17654.

[5] – الترمذي، محمد: سنن الترمذي. مكتبة مصطفى الحلبي – القاهرة، ج3، ص 612، رقم الحديث: 1334.

[6] – الشافعي، محمد: مسند الإمام الشافعي. دار الكتب العلمية– بيروت، 1951، ج2، ص177، رقم الحديث: 623.

المُفارِقَ لِلْجَمَاعَةِ المُنْفَرِدَ بِنَفْسِهِ، وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلى الوَحْدةِ([1]). ومثالها في النصوص الشرعية قول الرسول صلى الله عليه وسلم:" لو يعلم الناسُ ما في الوَحْدَة ما سار أحدٌ وحده بليلٍ أبداً"([2])، وأما معناها اليوم فهي: جمع المتفرق، ولا يمكن أن يُقال: إن لفظ الوحدة أضيف إليه معنى جديدًا فأصبح من المشترك، لأن المشترك والاشتراك هو من الحقائق اللغوية في أصل الوضع، أو في الحقائق الشرعية، وليس في الحقيقة العرفية الخاصة أو العرفية العامة بعد الوضع.

وقد تحمل بعض الألفاظ مسميات جديدة، فيقال اليوم في الخمر وأشباهها: مشروبات روحية، ويسمى الربا اليوم بغير اسمه فيقال: الفائدة، وهكذا. وهذا التطور على مفردات اللغة لا عبرة له في النصوص الشرعية، ولا يؤخذ به، ومن هنا ندرك أهمية جهود اللغويين والنحاة في جمع اللغة والحفاظ على أصل معانيها خدمةً للنص التشريعي.

المبحث الثالث– أنواع الدلالة عند الأصوليين:

تختلف تقسيمات أنواع الدلالة بحسب وجهة النظر إلى الدلالة نفسها؛ من جهة مَنشئها، أو من جهة ظهور المعنى وانكشافه، أو من جهة دلالة اللفظ قطعية أو ظنية، وأخيرا من جهة مستويات النظام اللغوي.

أولا– أنواع الدلالة من جهة منشئها:

تقسم الدلالة من جهة منشئها إلى ثلاثة أنواع:

[1] – ينظر: لسان العرب: مادة "وحد".

[2] - مسند الإمام أحمد: حديث رقم:4748.

1- **الدلالة الوضعية:** كدلالة السبب على المسبّب، كالدّلوك على دخول وقت الصلاة ووجوبها، وكدلالة المشروط على وجود الشرط، كدلالة الصلاة على وجود الطهارة، إذ لا تصح بعدمها، وكدلالة المعلول على وجود العلة، كدلالة إيقاع عقوبة قطع اليد على حدوث السرقة([1]).

2- **الدلالة العقلية:** كدلالة الأثر على المؤثر، ودلالة الخلق على وجود الخالق سبحانه وتعالى، ودلالة الدخان على وجود النار، ودلالة الحمرة على الخجل، وحرارة الرأس والجسم على المرض.([2]) وهكذا.

3- **الدلالة اللفظية:** أي المستندة إلى وجود اللفظ، وهذا النوع من الدلالة ينقسم إلى:-

دلالة لفظية طبيعية، كدلالة لفظ (أح) على الشعور بالبرد، ولفظ (آخ) على الشهور بالألم.

ودلالة لفظية عقلية: كدلالة الصوت على حياة صاحبه. فإن صوت الإنسان لا يخرج إلا من الإنسان الحي، ولا يخرج من ميت.

ودلالة لفظية وضعية: وهي الدلالة المستندة إلى أصل الوضع، أي كون اللفظ إذا ما أطلق فهم منه المعنى الذي وضع له([3]). مثل كلمة (شجرة)

والألفاظ في أصل وضعها إنما وضعت للدلالة على معان معينة، فاللفظ هو الدال، والمعنى هو المدلول عليه باللفظ، ولهذا فإن أبحاث اللغة هي أبحاث عن الألفاظ وحدها، وأبحاث عن الألفاظ والمعاني، وأبحاث عن المعاني، لذلك يمكن تقسيم الألفاظ الموضوعة إلى ثلاثة أقسام:

---

[1] - ينظر : ابن النجار، تقي الدين: شرح الكوكب المنير. تحقيق محمد الزحيلي وزميله، ط2، مكتبة العبيكان- الرياض، 1993، ج1، ص 125.

[2] - ينظر : ابن النجار، تقي الدين: شرح الكوكب المنير. ج1، ص 125.

[3] - ينظر: المصدر السابق، ص 125. وينظر: الزحيلي، محمد: الوجيز في أصول الفقه. ط2، دار الخير - دمشق، 2006،ج2، ص137.

الأول: تقسيم اللفظ باعتبار الدال وحده، والثاني: تقسيم باعتبار المدلول وحده، والثالث: تقسيم اللفظ باعتبار الدال والمدلول.

القسم الأول: تقسيم اللفظ باعتبار الدال وحده:

واللفظ من جهة الدلالة وحدها يُقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

1- **دلالة المطابقة:** وهي " دلالة اللفظ على تمام مسماه"([1])، أو تمام معناه، كلفظ (شجرة) تطلق على شجرة الزيتون فيكون اللفظ قد طابق معناه، وكلفظ (الإنسان) للدلالة على الحيوان الناطق. ودلالة المطابقة دلالة وضعية، وليست عقلية.

2- **دلالة التضمن:** "وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى"([2])، أو هي دلالة اللفظ على جزء معناه، كلفظ (الشهر) يدل على الأيام، لأن الأيام جزء منه، "وكلفظ (البيت) يدل على السقف وحده بطريق التضمن"([3]).

3- **دلالة الالتزام:** وهي " إفهام اللفظ للسامع مع لازم المسمى البيِّن"([4])، أو هي دلالة اللفظ على لازمه، والمقصود باللزوم هو اللزوم الذهني، أي ما ينتقل إليه الذهن من معنى غير المعنى الأصلي الموضوع للفظ أو الكلمة، فاللفظ يدل على معنى آخر غير المعنى المستفاد الذي وضع له اللفظ أصلا، لأن المعنى الآخر" لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه"([5])، كدلالة لفظ (الأسد) على الشجاعة، لأنها من لوازمه، ولفظ (السقف) على الجدران، فلفظ السقف غير موضوع للجدار حتى يكون مطابقا، وليس الجدار جزءاً منه حتى يكون متضمنا، وإنما هو كالرفيق الملازم لا ينفك عنه، كما لا تنفك

---

[1] – الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول.ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 1999، ص85.

[2] – الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول. ص85.

[3] – الغزالي، أبو حامد: المستصفى، ج1، ص48.

[4] – القرافي، شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول. تحقيق محمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية– بيروت،2000ج1، ص255.

[5] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام،ج1، ص19.

صفة الشجاعة عن الأسد. ودلالة الالتزام لا تنحصر في حد، بخلاف دلالة المطابقة والتضمن، فالسقف يلزم الجدار، والجدار يلزم الأس ، والأس يلزم الأرض وهكذا([1]).

ودلالة المطابقة "وحدها وضعية، أما التضمن والالتزام فعقليتان"([2])، وخالف الآمدي هذا الرأي، فعد المطابقة والتضمن من الدلالة الوضعية، لأن الدلالة اللفظية، أو الوضعية تكون بالنسبة إلى كمال المعنى الموضوع له اللفظ، أو بعضه، ولأن الجزء في التضمن داخل في مدلول اللفظ([3]).

القسم الثاني: تقسيم اللفظ باعتبار المدلول وحده:

اللفظ من جهة المدلول وحده، قسَّمه الإمام الإسنوي إلى خمسة أقسام:

الأول: أن يكون مدلول اللفظ معنى، أي شيئا ليس بلفظ، كعمر وخالد علما على رجل، وهذا النوع من الألفاظ قد يكون كليا إن قبل معناه الشركة فيه، سواء وقعت الشركة كالإنسان والعين، أم لم تقع مع إمكانها كالشمس والقمر، أم لم تقع مع استحالتها كالإله. وقد يكون اللفظ جزئيا؛ وهو العلم والضمير، فإن استقل اللفظ بالدلالة ولم يفتقر إلى شيء يفسره فهو العَلَم، وأسماء الأشياء، وإن كان يفتقر إلى شيء يفسره فهو الضمير.

الثاني: أن يكون المدلول لفظًا مفردًا مستعملا، مثل لفظ (كلمة) فإن مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد، هو الاسم والفعل والحرف، فهي لفظ ومعناها لفظ أيضا.

---

[1] – ينظر: الغزالي، أبو حامد: المستصفى، ج1، ص48–49.

[2]– الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول. ص85.

ينظر: الرازي، فخر الدين: المحصول في علم أصول الفقه. تحقيق: عادل عبد الموجود وزميله، ط1، مكتبة نزار الباز– مكة المكرمة، 1997، ج1، ص110.

[3] – ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام،ج1، ص19–20.

الثالث:أن يكون المدلول لفظا مفردا مهملا، كأسماء حروف الهجاء، إذ لم توضع هذه الأسماء لمعنى، فأسماه حروف الهجاء لفظ، ومعناها كذلك لفظ، ولكنه لفظ مهمل؛ أي لفظ ليس له معنى، كالرّاء، والجيم.

الرابع: أن يكون المدلول لفظًا مركبًا؛ أي لفظا مستعملًا غير مهمل، نحو كلمة (الخبر) عند النحويين، فإن مدلوله لفظ مركب موضوع، مثل: زيد قائم. فلفظ (الخبر) له مدلول، ومدلوله ليس معنى، وإنما لفظ.

الخامس: أن يكون المدلول لفظٍا مركبًا مهملًا، وهو الهذيان، كأن يجمع الواحد ألفاظًا مهملة ويتكلم بها، أو أن لا يدل مجموع كلامه على معنى، وإن دل كل جزء منه على معنى([1]).

القسم الثالث: تقسيم اللفظ باعتبار الدال والمدلول:-

ينقسم اللفظ باعتبار الدال والمدلول، أي اللفظ والمعنى إلى سبعة أقسام على النحو التالي:-

الأول: أن يتحد اللفظ والمعنى، وهو المنفرد، وسمي منفردا لانفراد لفظه بمعناه، كلفظ الله، فإنه واحد ومدلوله واحد. وكلفظ مكة.

الثاني: أن يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى، كالسواد والبياض، وهو المتباين، وسميت الألفاظ بالمتباينة لأن كل منها مخالف للآخر في معناه.

والثالث: أن يتكثر اللفظ ويتحد المعنى، وهو المترادف، وسميت مترادفة أخذا من الرديف، وهو الركوب على دابة واحدة، فالألفاظ المترادفة تدل على معنى واحد، مثل ألفاظ الأسد والسبع.

[1] – الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول. ص 92.

الرابع: أن يتكثر المعنى ويتحد اللفظ، بمعنى أن يكون اللفظ الواحد وضع لمعان كثيرة، وهو المشترك، مثل لفظ العين وضعت للعين الباصرة والجارية.

الخامس: المعنى المنقول من الحقيقة اللغوية إلى معانٍ أخرى، كالمعاني الشرعية والعرفية؛ وهو أن يكون اللفظ واحدًا، والمعنى كثير، ولكن اللفظ في أصل الوضع لم يوضع لكل واحد من تلك المعاني، وإنما تم نقل المعنى إلى غيره، واشتهر في المعنى الثاني، كالصلاة، وكالدابة، وكالفاعل عند النحاة. ويسمى هذا المعنى بالنسبة للمعنى الوضعي منقولا عنه، وللمعنى الثاني منقولا إليه. فإذا كان الناقل هو الشرع سمي المنقول إليه (منقولا شرعيا) كالصلاة، وإذا كان الناقل هو العرف العام سمي المنقول (منقولا عرفا)، كالدابة نقل معناها من كل ما يدب على الأرض، إلى معنى البهائم التي تركب، ويسمى اللفظ (منقولا اصطلاحا) إذا كان النقل خاصا كالفاعل والرفع والنصب للنحاة.

السادس: الحقيقة؛ وهي أن يكون اللفظ واحدًا والمعنى كثير، ولكن اللفظ لم يوضع لكل واحد من تلك المعاني، وإنما تم نقل المعنى الأول إلى غيره لعلاقة، ولكنه لم يشتهر في المعنى الثاني ولم يغلب عليه. كلفظ البحر، فإنه في أصل الوضع بمعنى ضد البر، وهو متسع من الأرض مغمور بالماء، لكن هذا اللفظ يطلق على الرجل الكريم، وعلى الرجل واسع العلم.

السابع: المجاز؛ وهو المعنى المنقول إليه لوجود العلاقة بينه وبين المنقول عنه([1]).

ثانيا- أنواع الدلالة من جهة ظهور المعنى وانكشافه:

تنقسم دلالة النص اللغوي التشريعي من جهة ظهور المعنى وانكشافه إلى النص المحكم والنص المتشابه، قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ

[1] - ينظر: النملة، عبد الكريم: المهذب في علم أصول الفقه. ط1، مكتبة الرشد- الرياض، 1999، ج3، ص1076-1078.
- وينظر : السبكي، تاج الدين: تشنيف المسامع بجمع الجوامع. تحقيق سيد عبد العزيز وزميله، مكتبة قرطبة للبحث العلمي- القاهرة، ط1، 1998،ج1، ص403.

مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ آل عمران/7.

لقد وردت آيات كريمات تصف القرآن كله بأنه محكم، قال تعالى: ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ هود/1، فالقرآن كله محكم من جهة البناء والنظم، وفصاحة ألفاظه، ودقة معانيه وسلامتها، فكل آيات القرآن الكريم "محكمة الصيغة والفصاحة"([1])، ووردت آيات أخرى تصف القرآن كله بأنه متشابه، من مثل قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ﴾ الزمر/23، أي إن القرآن كله " متشابه ومتساوٍ في الحكمة"، ([2]) ومتشابه في جودة النظم وفصاحة ألفاظه وبلاغة معانيه.

وحتى يتضح معنى المحكم والمتشابه في النص التشريعي، لا بد من الوقوف على معنى الكلمتين في اللغة، وفي عرف الأصوليين.

تقول العرب حَكَمْتُ وأَحْكَمْتُ وحَكَّمْتُ بِمَعْنَى مَنَعْتُ وَرَدَدْتُ، وَمِنْ هَذَا قِيلَ لِلْحَاكِمِ بَيْنَ النَّاسِ حاكِمٌ، لأَنه يَمْنَعُ الظَّالِمَ مِنَ الظُّلْمِ..، قَالَ الأَصمعي: أَصل الْحُكُومَةِ رَدُّ الرَّجُلِ عَنِ الظُّلْمِ، قَالَ: وَمِنْهُ سُمِّيَتْ حَكَمَةُ اللِّجَامِ لأَنها تَرُدُّ الدَّابَّةَ.. وَكُلُّ مَنْ مَنَعْتَهُ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ حَكَّمْتَه وأَحْكَمْتَهُ، قَالَ: وَنَرَى أَن حَكَمَة الدَّابَّةِ سُمِّيَتْ بِهَذَا الْمَعْنَى لأَنها تَمْنَعُ الدَّابَّةَ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الجَهْل..، والقرآن هو الذكر الحكيم أي الحاكِمُ لَكُمْ وَعَلَيْكُمْ، أَوْ هُوَ المُحْكَمُ الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَلَا اضْطِرَابَ، فَعِيلٌ بِمَعْنَى مُفْعَلٍ، أُحْكِمَ فَهُوَ مُحْكَمٌ.. وأَحْكَمَ الأَمر: أَتقنه ([3]). فالمحكم لغة: هو المانع، وهو الأمر المتقَن الذي اضطراب فيه.

---

[1] – ابن الفراء، أبو يعلى : العدة في أصول الفقه.ط2، دون ناشر، تحقيق أحمد المباركي، 1999، ج2، ص687.

[2] – ابن الفراء، أبو يعلى : العدة في أصول الفقه. ج2، ص 687.

[3] – ينظر : لسان العرب : مادة حكم.

أما المتشابه لغة: فهو من الفعل أَشْبَه الشيءُ الشيءَ: مَاثَلَهُ. وَفِي الْمَثَلِ: مَنْ أَشْبَه أَباه فَمَا ظَلَم...، وشَبَّهه إياه وشَبَّهَه بِهِ مَثَّلَهُ. والمُشْتَبِهاتُ مِنَ الأُمور: المُشْكِلاتُ. والمُتَشابِهاتُ: المُتَماثِلاتُ. وتَشَبَّهَ فلانٌ بِكَذَا. والتَّشْبِيهُ: التَّمْثِيلُ..، والشُّبْهةُ: الالتباسُ. وأُمورٌ مُشْتَبِهةٌ ومُشَبِّهَةٌ: مُشْكِلَة يُشْبِهُ بعضُها بَعْضًا..، وشَبَّه الشيءُ إِذَا أَشْكَلَ، وشَبَّه إِذَا سَاوَى بَيْنَ شَيْءٍ وَشَيْءٍ([1]).

فالمتشابه هو المتماثل، والمشكِل الذي فيه التباس أو غموض، والأمر المتساوي بين شيئين.

أما في عرف الأصولين فإن المحكم هو ما "ظهر معناه، وانكشف كشفا يزيل الإشكال، ويرفع الاحتمال"([2])، وهو "غير محتاج إلى غيره"([3])، فهو مستقل بنفسه، مستغن عن أي بيان. من مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ المائدة /38، وقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾البقرة / 255، وقوله﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ البقرة /275. وأما المتشابه فهو المقابل للمحكم، وسمي متشابها لاشتباه معناه على السامع، وليس المتشابه هو الذي لا يفهم معناه، فهذا محال لأن الله لا يخاطب الناس بما يستحيل فهمه.

فالمتشابه هو ما يحتمل أكثر من معنى، إما بجهة التساوي، أو بغير جهة التساوي، فالألفاظ المتشابهة من جهة التساوي مثل قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾البقرة/237، فإن المراد بالذي بيده عقدة النكاح يحتمل أن يكون الزوج أو ولي الزوجة، ولا يوجد ما يمنع ورود أحد المعنيين، بمعنى أن أحد الاحتماليين مساوٍ للآخر في الفهم، وترجيح أحد المعنيين بحاجة لمُرجح بينهما، ومن مثل قوله تعالى:﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ

[1] – ينظر: : لسان العرب : مادة شبه.

[2] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص273.

[3] – ابن قدامة، عبد الله : روضة الناظر وجنة المناظر. ط2، مؤسسة الريان– بيروت، 2002، ج1، ص213.

قُرُوٓءٍ ﴾ البقرة /228، فإن المراد بالقروء يحتمل أن يكون الحيض أو الطهر. وقوله تعالى: ﴿ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ النساء /43، فإن معنى اللمس يحتمل أن يكون المراد به اللمس باليد أو الوطء([1]).

وأما المتشابه الذي ليس على جهة التساوي، فمن مثل قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ الحجر\ 29، وقوله:﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ الفتح /10، وقوله: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾الزمر /67، وقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ طه /5، فإن هذه الآيات وأمثالها تحتمل معان عدة، وتحمل من المعاني المتعلقة بصفات الله ما يوهم ظاهره الجهةَ والتشبيه والاستقرار، وإن مثل هذه الآيات كنايات واستعارات يفهمها المؤمنون بأن الله سبحانه ليس كمثله شيء، ويفهمونها بحسب فهم اللغة العربية، وأساليب العرب، والمعاني الشرعية([2]).

ثالثا– أنواع الدلالة من جهة دلالة اللفظ القطعية والظنية:

إن مسألة القطعي والظني في النصوص مسألة استحوذت على اهتمام الأصوليين بها اهتماما بالغا، فالنصوص التشريعية من القرآن والسنة هي موضع الاجتهاد والاستنباط، وألفاظ اللغة ودلالاتها هي آلة الفهم الاجتهاد واستنباط الأحكام من النصوص، والوقوف على قصد المشرع وغايته وإرادته من النص. وبناء على ذلك فقد قسم الأصوليون النصوص من حيث ثبوتها إلى نصوص قطعية الثبوت، وأخرى ظنية الثبوت؛ بحسب الكيفية التي نقلت بها النصوص إلينا من جهة التواتر والآحاد. وكذلك قسموا النصوص من حيث دلالاتها إلى نصوص وألفاظ قطعية الدلالة، وأخرى ظنية الدلالة.

[1] – ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص273– 274.

[2] – ينظر: الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم أصول الفقه، ج1، ص 148.

القطعي لغة: من القَطْعُ وهو إبانةُ بَعْضِ أَجزاء الجِرْمِ مِنْ بعضٍ فَصْلًا، وتَقاطَعَ الشيءُ: بانَ بعضُه مِنْ بَعْضٍ([1])، والقطع : "إبانة الشَّيْء، وَالْغَلَبَة بِالْحجَّةِ"([2]).

أما القطعي الدلالة في عرف الأصوليين فهو" هو ما دل على معنى متعين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلًا آخر معه"([3])، وعدم احتمال التأويل يعني أن لا "مجال لفهم معنى غيره منه"([4])على الإطلاق. والقطعي الدلالة من نصوص القرآن الكريم على سبيل المثال، الآيات التي اشتملت على الحدود والعقوبات، مثل حرمة الزنا، وحده الجلد، وكذلك حرمة السرقة، وحد القطع فيها، ومنه أيضا ما أفاد العدد، من مثل مقدار حد الجلد في الزنا، وهو مئة جلدة، لا تنقص ولا تزيد، ومقدار عدة المطلقة بثلاث قروء، لا أقل ولا أكثر، والطلاق الرجعي طلقتان، وهكذا. ومنه أيضا أنصبة المواريث، فقد قررتها الآيات على القطع الذي لا يحتمل التأويل.

وأما ظني الدلالة لغة فيطلق على معنيين مختلفين؛ على الشك واليقين، وظَنَنْتُه ظَنّاً وأَظْنَنْتُه واظْطَنَنْتُه: اتَّهَمْتُه..، والظِّنَّة: التُّهَمة..، وَرَجُلٌ ظَنِين: مُتَّهم مِنْ قَوْمٍ أَظِنَّاء بَيِّنِي الظِّنَّة والظِّنَانَةِ..، وأَظْنَنْتُه الشيءَ: أَوْهَمْتُه إياه([5]).

أما الظن بمعنى اليقين فمن مثل قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾ البقرة /46، وقوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ البقرة /249، وقوله تعالى:﴿ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴾ الحاقة /20. فجملة الذين يظنون نعت للخاشعين في معرض المدح، ولا يتأتى المدح قطعا للمتشكك في يوم

---

[1] – ينظر: لسان العرب : مادة قطع.

[2] – الجياني، محمد : إكمال الأعلام بتثليث الكلام. تحقيق: سعد الغامدي، ط1، جامعة أم القرى– مكة المكرمة، 1984، ج2، ص522.

[3] – الزحيلي، محمد : الوجيز في أصول الفقه. ط2، دار الخير– دمشق، 2006، ج1، ص169.

[4] – خلاف، عبد الوهاب : علم أصول الفقه. ط20، دار القلم– القاهرة، 1986، ص 35.

[5] – ينظر : لسان العرب: مادة : ظنن.

القيامة، فلزم أن يكون الظن هنا بمعنى القطع واليقين، فالظنُّ "من الأضداد، يطلقُ على معنى اليقين وحقيقة العلم، ويطلقُ على معنى الحُسْبَان وهو مجاوزة الشك قليلًا والميلُ إلى أحد النقيضين"([1]).

وأما الظن بمعنى الشك فمن مثل قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾ الأنعام /116، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ النساء/157

وأما النص الذي دلالته ظنية في عرف الأصوليين "فهو ما دل على معنى، ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى، ويراد منه معنى غيره"([2])، من مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ ، فالآية قطعية الدلالة في وجوب القطع، لكنها ظنية من جهة تعين المقدار الذي يقطع من اليد، لأن كلمة (أيديهما) لفظ مجمل، والمجمل بحاجة إلى نص آخر يبينه، وكلمة اليد " لفظ مشترك لليمنى واليسرى، وتحتمل كلًّا منهما، كما يحتمل أن يراد منها الأصابع إلى الرسغ أو إلى المرفق أو إلى الإبط، فجاءت السنة وبينت ذلك"([3]).

وبناء على ما تقدم نستطيع القول إن النص المحكم قطعي الدلالة إذ إنه لا يحتمل إلا معنى واحدًا، فهو يرفع الاحتمال، وأن النص المتشابه ظني الدلالة لاحتماله أكثر من معنى، ولأنه يحتمل الفهم والتأويل والصرف من معنى إلى معنى آخر.

---

[1] – الجرجاني، عبد القاهر: درج الدرر في تفسير الآي والسور. تحقيق : وليد الحسن وزميله،ط1، مجلة الحكمة– بريطانيا، 2008، ج1، ص161.

[2] – خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه، ج1، ص 35.

[3] – الزحيلي، محمد : الوجيز في أصول الفقه. ج1، ص170.

- **مسألة في دلالة الإجماع:**

لقد وقع في نفسي بحث هذه المسألة في الفصل القادم تحت مبحث المنطوق والمفهوم، وذلك حتى نجيب على التساؤل القائم في الذهن حول دلالة الإجماع، هل هي دلالة منطوق أو دلالة مفهوم؟ بمعنى آخر هل وقع الإجماع على اللفظ أو على معقول اللفظ، أم على كليهما؟ فندرك حينها إذا كانت دلالة الإجماع لفظية من المنطوق أم عقلية مستنبطة من المفهوم.

لكني رأيت أن أبحث المسألة هنا، في مبحث الدلالة القطعية والظنية بسبب إجماع الأصوليين بلا مخالف– على حد علمي واطلاعي– على أن دلالة الإجماع قطعية، فاستوجب ذلك مني أن أبحث الإجماع من جهة واقعه ما هو؟ ومن جهة أصل دلالته، وتبيان وجه الدلالة القطعية فيه.

ومع تسليمنا أن الأصوليين قد بحثوا مسألة الإجماع بحثا أصوليًا تشريعيًا، إذ الإجماع ثالث الأدلة الشرعية بعد القرآن والسنة، لكنني أزعم أن لا أحد منهم– على حد علمي وبحثي واطلاعي، قديما أو حديثا– قد تناول مسألة الإجماع من زاوية دلالة الإجماع، هل هي دلالة لفظية، أم عقلية؟ ثم نتساءل: هل يتم الإجماع بناءً على وجود النص؟ أم ينعقد الإجماع على الحكم والنص معًا؟ أم الإجماع إنما هو على الحكم فقط؟ والحكم الذي أُجمع عليه، هل هو ظاهر من منطوق اللفظ، غير محتاج إلى نظر واجتهاد؟ أم هو من مفهوم النص، فيكون قد استنبط استنباطًا عن طريق القياس؟ وأخيرًا، ما هو القطعي في الإجماع، أهو الحكم أم النص؟

عرف الأصوليون الحكم الشرعي "بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. وهذا تعريف جمهور الأصوليين"([1]). وخطاب الله كلام الله الذي أنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم لفظًا ومعنًى وهو القرآن الكريم، أو معنًى دون اللفظ وهي السنة

[1] - الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي،ج1، ص37\38.

النبوية([1])، وبإضافة الكلام أو الخطاب إلى الله فقد "خرج خطاب العبد. وما ثبت بالسنة أو بالإجماع إنما وجب بإيجاب الله. والرسول صلى الله عليه وسلم والإجماع كاشفان عن ذلك، ومعرفان له"([2]).

ولا بد من المرور سريعًا على واقع الإجماع ومفهومه، فالإجماع لغة هو: إحكام النية والعزيمة، وجمع أمره: أي جعله جميعا بعد ما كان متفرقا([3]). أما تعريف الإجماع في اصطلاح الأصوليين فهو: "اتفاق أهل العصر على حكم النازلة([4])، ويقال: اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة"([5]). وقد اختلف الأصوليون فيمن ينعقد بهم الإجماع، فقال الشافعي([6]) وبعض أصحابه: "الإجماع: اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدنيوية"([7])، وهو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة([8])، وبه قال شمس الأئمة السرخسي من الأحناف، ونصَّ السرخسي على أن "إجماع هذه الأمة موجب للعلم قطعًا"([9])، وبه قال شيخ الإسلام ابن تيمية من الحنابلة([10]).

---

[1] – يتظر: المقدسي، ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر. ج1، ص 255.

[2] – الرهوني، يحيى: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول.ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث– دبي، 2002، ج2، ص5.

[3] – ينظر: لسان العرب: مادة جمع.

[4] – النازلة: هي القضية المستحدثة التي تستدعي حكمًا شرعيًا، أو فتوى.

[5] – السمعاني، منصور: قواطع الأدلة في الأصول. تحقيق: محمد الشافعي،ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1999،ج1، ص461.

[6] – ينظر: الشافعي، محمد: الرسالة. تحقيق: أحمد شاكر، دون ط، المكتبة العلمية – بيروت، دون تا، ص 402، 471، 472.
وينظر : الشافعي، محمد: أحكام القرآن. دون ط، دار الكتب العلمية – بيروت، 1980، ص 39.

[7] – الغزالي، ابو حامد: المستصفى، ج1،ص244.

[8] – ينظر: ابن الطيب: أبو الحسين. المعتمد في أصول الفقه. دون ط، دار الكتب العلمية– بيروت، دون تا، ج2، ص4.

[9] – السرخسي، محمد: أصول السرخسي.ط2، دار الكتب العلمية – بيروت، 2005،ج1،ص295.

[10] ينظر: ابن تيمية، تقي الدين: مجموع الفتاوى . تحقيق: عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف– المدينة المنورة، 2003،ج20،ص10.

وقال آخرون: إن الإجماع : "عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمّة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع"([1])، وبه قال القرافي. والإسنوي([2])

وذهب آخرون إلى أن الإجماع هو" اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر شرعي"([3])، وقال آخرون عن الإجماع: هو إجماع صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط، فالإجماع عند من قصره على الصحابة هو "ما تُيُقِّن أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفوه، وقالوا به، ولم يختلف منهم أحد، كتيقننا أنهم كلهم – رضي الله عنهم– صلوا معه– عليه السلام– الصلوات الخمس في عدد ركوعها وسجودها.."([4])، وبمثلِ هذا القول قال الإمام أحمد في إحدى رواياته([5]). ومع اختلاف الأصوليين فيمن ينعقد بهم الإجماع، لكنهم متفقون على أن الإجماع حجة على الأحكام الشرعية، ودلالته دلالة قطعية، ووجه " كونه قطعياً عند الجمهور، فهو ما حصل من العلم الضروري من استقراء نصوص الشريعة بأنه حجة وأنه معصوم"([6]).

ولأن دلالة الإجماع دلالة قطعية عند الأصوليين، لذلك فلا يجوز الاجتهاد في المسائل التي انعقد عليها الإجماع، عملا بالقاعدة الأصولية التي تنصُّ على أنه "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص،.. والنص اصطلاحا: هو خطاب الشّارع. وهو آيات الكتاب العزيز والأحاديث النّبويّة الصّحيحة الثّابتة، والإجماع الثّابت بالنّقل الصّحيح. فمفاد القاعدة: أنّه لا يجوز الاجتهاد باستعمال الرّأي والقياس لإيجاد حكم لمسألة قد ورد فيها نصّ شرعي من كتاب أو سنّة أو إجماع

---

[1]– الآمدي سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج1، ص281\282.

[2] – ينظر : الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول. ص 281.

[3] – اللكنوي، محمد: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. دار الكتب العلمية– بيروت، ط1، 2002،ج2، ص 260.

[4] – ابن حزم، علي: المحلى بالآثار. تحقيق: عبد الغفار البنداري، ط3، دار الكتب العلمية– بيروت، 2003،ج1، ص75\76.

[5] – ينظر: الأصبهاني، شمس الدين: بيان المختصر. تحقيق: علي جمعة محمد،ط1، دار السلام– القاهرة، 2004،ج1، ص309.

[6] – القرافي، شهاب الدين: شرح تنقيح الفصول. تحقيق: أسعد طه، ط1،شركة الطباعة الفنية المتحدة– شارع العباسيين، 1973، ص338.

صحيح"([1]). وتعليل ذلك أن السنة والإجماع كاشفان عن خطاب الله، كما ذكر الرهوني في "تحفة المسؤول في شرح منتهى الأصول"([2]).

وقطعية الإجماع ليست متحققة من جهة المعنى فقط، وإنما هي من جهة النقل أيضا؛ أي من جهة أهل الإجماع، فقد جعل الإمام " الْأَصْفَهَانِيُّ مَوْضِعَ الْخِلَافِ فِي غَيْرِ إجْمَاعِ الصَّحَابَةِ، وَقَالَ: الْحَقُّ تَعَذُّرُ الِاطِّلَاعِ عَلَى الْإِجْمَاعِ، إلَا إجْمَاعِ الصَّحَابَةِ،... وَهُوَ اخْتِيَارُ أَحْمَدَ... قَالَ: وَالْمُصَنِّفُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا خَبَرَ لَهُ مِنْ الْإِجْمَاعِ إلَّا مَا يَجِدُهُ مَكْتُوبًا فِي الْكُتُبِ. وَمِنْ الْبَيِّنِ أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ الِاطِّلَاعُ عَلَيْهِ إلَّا بِالسَّمَاعِ مِنْهُمْ، أَوْ بِنَقْلِ أَهْلِ التَّوَاتُرِ إلَيْنَا، وَلَا سَبِيلَ إلَى ذَلِكَ إلَّا فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ، وَأَمَّا بَعْدَهُمْ فَلَا([3]).

ولذلك يرجح الباحث رأي من يجعل الإجماع في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط، وذلك لأن القطع من جهة المعنى والنقل غير متوافر في إجماع غيرهم. فقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل قوله: " من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا... وقال ابن تيمية: أراد غير إجماع الصحابة"([4]). وأما وجه حجية إجماع الصحابة فلكونه يكشف عن دليل، وهذا الدليل ليس قرآنا، لأن القرآن كلّه منقول بالتواتر، محفوظ بين دفتي المصحف، فلا يكون هذا الدليل إلا من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم. "قال ابن القطان: ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط، وهو قول لا يجوز خلافه؛ لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف"([5])، ويقول شمس الأئمة السرخسي:" ففي هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت من الكتاب والسنة، في كونه مقطوعا به حتى

---

[1] – الغزي، محمد صدقي: موسوعة القواعد الفقهية. ج8، ص913.

[2] – الرهوني(773هـ): أبو زكريا يحيى بن موسى،نسبة إلى رُهونة(قبيلة من المغرب العربي) فقيه مالكي، رحل إلى مصر وأقام فيها، إمام في أصول الفقه، وعلم الكلام.

[3] – الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص489.

[4] – المصدر نفسه.

[5] – المصدر السابق: ج3، ص 528.

يكفر جاحده، وهذا أقوى ما يكون من الإجماع"([1])، ويقول الإمام فخر الدين البزدوي:" فإجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر"([2]). وبهذا يكون الصحابة بإجماعهم قد نقلوا لنا الحكم دون ذكر الدليل لاشتهاره عندهم جميعا. والدليل العملي على ذلك عند الأصوليين، أن الإجماع مُخصص للعام من نصوص القرآن والسنة، لأن الإجماع "دليل قاطع، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته،.. وعلى هذا فمعنى إطلاقنا أن الإجماع مخصص للنص: أنه معرِّفٌ للدليل المخصص"([3]). وإجماع الصحابة ناسخ لنص السنة أيضا عند الآمدي.

وأما أن يكون الإجماع مخصصا للنص العام، فمن مثل: تخصيص الإجماع لعموم آية تعدد الزوجات في قوله تعالى: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾النساء/3، فعموم الآية قد أباح للمسلمين جميعا تعدد الزوجات، والجمع بين أربع نساء، فالأصل أن يستوعب هذا النص العام جميع أفراد المسلمين، فالعام يبقى على عمومه ما لم يرد دليل التخصيص، وقد خصص إجماع الصحابة هذا النص العام في حق العبيد، "فقد أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن العبد لا ينكح أكثر من اثنتين"([4])، ويؤيد ذلك ما رواه الإمام أحمد بن حنبل: أن عمر بن الخطاب سأل الناس كم يتزوج العبد؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: اثنتين وطلاقه اثنتان، ولم يعرف للصحابة مخالف لهم منهم في عصرهم فكان ذلك إجماعًا([5]).

وأما نسخ السنة بالإجماع كما حكاه الآمدي وبعض الأصوليين، فمثاله انعقاد إجماع الصحابة على أن من غسل ميتًا يكفيه الوضوء، فقد روي عن ابن عمر وابن عباس أنهما كانا

---

[1] – السرخسي، محمد: أصول السرخسي، ج1، ص318.

[2] – البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1997، ج3، ص386.

[3] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج2، ص478.

[4] – ابن قدامة، عبد الله: المغني. دون ط، مكتبة القاهرة– القاهرة، 1968،ج7، ص 86.

[5] – ينظر: ابن أمير الحاج: شمس الدين: التقرير والتحبير. ج2، ص182.

يأمران غاسل الميت بالوضوء، وعن أبي هريرة قال: أقل ما فيه الوضوء([1])، وهذا في ظاهره مخالف لنص الخبر من قوله صلى الله عليه وسلم: "من غسل ميتًا فليغتسل، ومن حمله فليتوضأ"([2])، وفي رواية "من مسّه فليتوضأ". وهنا لا بد لنا أن نقول: إن في مسألة نسخ السنة بإجماع الصحابة خلافًا بين الأصوليين، لكن الذي لا خلاف فيه بينهم، أن مثل هذا النسخ لم يقع بمجرد الحكم الذي أجمع عليه الصحابة، وإنما دلّ إجماع الصحابة على أن حكم الخبر المنصوص عليه قد نُسخ بنص آخر من الرسول قد عرفه الصحابة، لأن السنة لا ينسخها إلا نص من السنة أو القرآن، فإجماع الصحابة دليل على وقوع النسخ، وهو بذلك دليل على أن الإجماع إنما هو كشف عن دليل، وليس حكمًا مستندًا إلى دليل. جاء في التحبير شرح التحرير: "وَأما النّسخ بِالْإِجْمَاع لشَيْء مِمَّا سبق من كتاب أَو سنة فَيَقَع صُورَة لَكِن فِي الْحَقِيقَة حَيْثُ وجد إِجْمَاع على خلاف نَص فَيكون قد تضمن نَاسِخا لَا أَنه هُوَ النَّاسِخ؛ وَلِأَن الْإِجْمَاع مَعْصُوم من مُخَالفَة دَلِيل شَرْعِي لَا معَارض لَهُ وَلَا مزيل عَن دلَالَته فَتعين إِذا وَجَدْنَاهُ خَالف شَيْئا أَن ذَلِك إِمَّا غير صَحِيح إِن أمكن ذَلِك أَو أَنه مؤول أَو نسخ بناسخ؛ لِأَن إِجْمَاعهم حق فالإجماع دَلِيل على النّسخ لَا رَافع للْحكم"([3]). ويقال مثل ذلك في نسخ إباحة زواج المتعة، فقد " ثَبَتَ النَّسْخُ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ – رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ –، وَابْنُ عَبَّاسٍ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – صَحَّ رُجُوعُهُ إلَى قَوْلِهِمْ فَتَقَرَّرَ الْإِجْمَاعُ([4]).

وبناء على كل ما تقدم يرى الباحث أن الإجماع على الحكم المنقول لا يكون إلا للصحابة، لأن الإجماع كاشف عن نص وتوقيف، ولأن الإجماع قطعي في دلالته وثبوته، فتكون دلالة الإجماع هي عينها دلالة النص، فهي ظاهرة من النص، محكمة غير متشابهة، فكأنهم

---

[1] – ينظر: ابن قدامة، عبد الله: المغني. ج1، ص 141.

[2] – ابن حنبل ، أحمد: مسند الإمام أحمد.ط الرسالة، ج15، ص534، رقم الحديث: 9862.

[3] – المرداوي، علاء الدين: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه. ط1، مكتبة الرشد– الرياض، 2000،ج 6، ص 3063.

[4] – ابن الهمام، كمال الدين: فتح القدير. دون ط، دار الفكر– دمشق، دون تا، ج3، ص 247.

بالإجماع قد نقلوا لنا النص وأسندوه إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا لا يكون إلا للصحابة. وعلى ذلك فدلالة الإجماع دلالة نصية من منطوق النص، وليست دلالة مستنبطة من معقول النص. وهذه الدلالة منقولة بالتواتر، فيأخذ التوقيف أو النص الذي نقل عنه الحكم إجماعًا حكم الحديث المتواتر، من جهة القبول، والعمل به.

المبحث الرابع– أنواع الدلالة من جهة مستويات النظام اللغوي:

غني عن القول أن اللغة نسيج كامل منتظم، انتظمت في بنائه مستويات مختلفة، على صورة يؤدي فيها كل مستوى دوره في خدمة الدلالة، على تقديرنا أن الدلالة هي الهدف الأسمى للنظام اللغوي، وعلى تقديرنا بأن كل مستوى من مستويات اللغة عاجز بنفسه عن الوصول إلى تحقيق الغاية من اللغة، فلا بد من تآلف المستويات المختلفة معا في وقت واحد لأدراك الغاية والفهم والمقصود من النصوص والمعاني.

والدلالات اللغوية من جهة البناء اللغوي تنقسم إلى الدلالة الصوتية، والدلالة النحوية، والدلالة الصرفية، والدلالة المعجمية، والدلالة النفسية. ولكن قبل الشروع في بيان هذه الدلالات، وأثرها في إظهار المعاني المقصودة من النص، لا بد من الإشارة إلى أن الأصوليين لم يهملوا هذه الدلالات، ولو أنهم لم يخصصوا لبعضها أبوابا في أبحاثهم، أو لم يتناولوها بالتفصيل، فإن اللغويين من قبلهم قد كفوهم عبء ذلك، ولا بد من الإشارة أيضا إلى أن هذه الدلالات هي من دلالات المنطوق التي اعتمد عليها الأصوليون في دراسة الدلالات العقلية، كدلالات المفهوم.

1– الدلالة الصوتية:

يتألف اللفظ المفرد أو الكلمة من مجموعة من الأصوات، ولا شك في أن تغير صوت واحد في بناء اللفظ يؤدي حتما إلى تغير المعنى والدلالة، ولهذا يمكن أن نقول إن الدلالة الصوتية هي

"نوع من الدلالة المستمدة من طبيعة الأصوات"([1])، سواء أكانت طبيعة الأصوات أصوات الحروف المكونة للكلمة أم اللفظ، أم أصوات الحركات القصيرة؛ الفتح والضم والكسر والسكون.

لقد تنبه اللغويون القدماء إلى العلاقة القائمة بين الصوت ودلالته في بناء اللفظ، فهذا الخليل بن أحمد يفرق بين معنى (صر) و (صرصر) من جهة أصل الوضع بقوله: " صَرَّ الجندب صريرا، وصرصر الأخطب صَرْصَرَة، فكأنّهم تَوَهَّموا في صوت الجندب مدا وتوهموا في صوت الأخطب ترجيعا"([2]). وقد عقد ابن جني بابا في الخصائص سماه: (باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني).

وقد اعتمد بعض المفسرين على مثل هذه الدلالة الصوتية في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، من جهة أن الصوت المتقطع يفيد التكرار والتتابع، ففي قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُمۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ ﴾ البقرة /214 ، فكلمة زلزلوا من الزلزلة، وأصلها من " أَزَالَ الشَّيْءَ عَنْ مَكَانِهِ، فَإِذَا قُلْتَ: زَلْزَلْتُهُ فَتَأْوِيلُهُ أَنَّكَ كَرَّرْتَ تِلْكَ الْإِزَالَةَ فَضُوعِفَ لَفْظُهُ بِمُضَاعَفَةِ مَعْنَاهُ، وَكُلُّ مَا كَانَ فِيهِ تَكْرِيرٌ كُرِّرَتْ فِيهِ فَاءُ الْفِعْلِ، نَحْوُ صَرَّ، وَصَرْصَرَ، وَصَلَّ وَصَلْصَلَ، وَكَفَّ، وَكَفْكَفَ"([3])، ومعنى ذلك أن الكفار " أزعجوا بالخوف، وهو في يوم الأحزاب، وهو (زلوا) ضوعف لفظه لمضاعفة معناه.

وقد فتح ابن جني بابا لا أظنه يغلق في أصول علم الأصوات ودلالتها، وسهل الطريق على سالكيه في دراسة اللغة في مستوياتها المختلفة، فأشار بوضوح إلى قضية "مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث"([4])، وذلك أن العرب قد أخذوا أصوات الحروف من هيئة

---

[1] – أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ. ط5، مكتبة الأنجلو المصرية، 1984، ص 46. الأخطب: الصقر، أو البازي.

[2] – الفراهيدي، الخليل : العين. تحقيق: مهدي المخزومي، وزميله، دون ط، دار ومكتبة الهلال، دون تا، ج1،ص56.

[3] – الرازي، فخر الدين : مفاتيح الغيب. ج6، ص 379.

[4] – ابن جني، عثمان : الخصائص، ج2، ص 167.

الأحداث المعبر عنها، وهو كثير لا يتصور. ومن ذلك قولهم : الخضم والقضم، "فالخضم لأكل الرطب، كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما..، والقضم للصلب اليابس"([1]). ومن ذلك قولهم: النَّضخُ والنَّضخُ، " والَّنضخُ أقوى من النَّضح، قال سبحانه (فيهما عينان نضّاختان) الرحمن/66، فجعلوا الحاء– لرقتها– للماء الضعيف، والخاء– لغلظها– لما هو أقوى منه"([2]).

وقد ظهر الاهتمام والعناية بهذه الدلالة الصوتية، والاستعانة ببلاغتها عند المفسرين والمحدثين، من مثل وقوفهم على معنى (فصم) و(قصم)، ففي قوله تعالى: ﴿ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ﴾ البقرة /256، فمعنى لا انفصام لها أي " لا انقطاع. يقال: فصمت الشيء: إذا كسرته أو قطعته من غير بينونة فيه بعضه من بعضٍ. فإذا فصلته منه قيل له قصم– بالقاف– ولذلك كان نفي الانفصام في الآية أبلغ من نفي الانقصام"([3]).

وأما أصوات الحركات القصيرة؛ الضم والفتح والكسر والسكون، فإنها تغير المعنى في الكلمات التي تتشابه في حروفها، أو بمعنى أدق في الكلمات التي تتكون من الحروف نفسها.

وقد أفرد ابن قتيبه في كتابه (أدب الكاتب) باب الحرفين اللَّذين يتقاربان في اللفظ وفي المعنى ويلتبسان، فربما وضع الناسُ أحَدَهما موضع الآخر، وباب الحروف التي تتقارب ألفاظها وتختلف معانيها.

فمن أمثلة الباب الأول، باب الحرفين اللذين يتقاربان في اللفظ والمعنى، قولهم: "الكُرْه المشقة، يقال: جِئْتُك على كُرْهٍ أي: على مشَقَّة، ويقال: أَقامَنِي على كَرْهٍ إذا أكرهَكَ غيُرك عليه،

---

[1] – ابن جني، عثمان : الخصائص، ج2، ص 167.

[2] – المصدر السابق. ج2،ص 158.

[3] – السمين الحلبي، شهاب الدين : عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. تحقيق: محمد عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 1996، ج3، ص 234.

ومنهم من يجعل الكُرْه والكَرْه واحداً"([1]). كذلك وقولهم: "عُرْضُ الشَّيْء :إحدى نَواحيه، و عَرْضُ الشَّيء : خلافُ طولهِ"([2]).

ومن أمثلة الباب الثاني، والذي تتقارب فيه ألفاظ الكلمات، وتختلف معانيها، قولهم: "الإِرْبَة: الحاجةُ، والأُرْبَةَ: العُقْدَةُ([3])، وقولهم: " اللِّقْوَة : العُقابُ – بكسر اللام وفتحها –، واللَّقْوَة: داءٌ في الوجه، بالفتح، وقولهم: " الرُّمَّةُ : القطعة من الحَبْل، و الرِّمَّةُ : العظام البالية([4]).

ولا شك في أن دلالة الحركات لا تقف عند هذا الحد، بل تتعداه لتكون حكما على دلالات أخرى من النظام اللغوي؛ كالدلالة النحوية، إذ إن هذه الحركات التي تتبع أواخر الكلم هي علامات الأعراب، يختلف المعنى باختلاف الحركة، ويتغير بتغيرها، وكذلك في الدلالة الصرفية، فإن الحركة قد تغير معنى الكلمات التي تتكون من الحروف نفسها، لكنها تختلف في بنيتها الصرفية، كالفعل المبني للمعلوم والفعل المبني للمجهول، فالفعل في جملة: أَكل الغلامُ الطعام، فعل مبني للمعلوم قد دلّ على فاعله، بينما الفعل في جملة: أُكِل الطعام، فعل مبني للمجهول قد دلّ على وقوع الفعل فقط، والفرق الصوتي بين الفعلين صوتي فاء الفعل وعينه، قد أحدثا تغييرًا ظاهرًا في المعنى.

2- الدلالة النحوية:

من المعلوم بداهة بالضرورة أن علم النحو يعنى بالنظر في الجملة ومكوناتها، وبالنظر في أواخر الكلمات، وما يطرأ عليها من تغيير في البناء والإعراب بحسب موقعها في الجملة العربية، وينظر علم النحو باهتمام لمسائل لا تقل أهمية عن الجانب الأول، مثل التقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتضمين، وغيرها من المسائل التي يضيق المقام هنا عن ذكرها.

---

[1] – ابن قتيبة، عبد الله: أدب الكاتب. تحقيق : محمد الدالي، ط1، مؤسسة الرسالة – بيروت، 1982، ص308.

[2] – المصدر نفسه.

[3] – ابن قتيبة، عبد الله: أدب الكاتب. ص322.

[4] – المصدر نفسه.

ولا تقف فائدة النحو على استقامة اللسان، والعصمة من اللحن والزلل. والقول إن النحو قاصر على معرفة الرفع والنصب، وما يتصل بذلك مما نجده في المبادئ النحوية، قول فيه صد عن سبيل الله، لأن ذلك القول يحول بيننا وبين أن ننتزع الشاهد من القرآن الكريم والدلالة، وبدون النحو تنغلق الألفاظ على معانيها.([1]) وقد عرفت الدلالة النحوية بأنها " ما يقتضيه نظام الجملة في لغة من اللغات من ترتيب وهندسة، بحيث لو اختل أصبح من العسير أن يفهم المراد منها([2]).

وحتى نخرج من الإطار النظري في أهمية الدلالة النحوية في فهم النص التشريعي، فلا بد أن نلج باب التطبيق العملي، لنستبين طريق النحو وأثره على الأحكام الشرعية، واستنباطها من النصوص.

يذكر أن هارون الرشيد كتب " إِلَى القَاضِي أبي يُوسُف يسْأَله عَن قَول الْقَائِل

فَإِن ترفقي يَا هِنْد فالرفق أَيمن ... وَإِن تخرقي يَا هِنْد فالخرق أشأم

فأنت طَلَاق وَالطَّلَاق عَزِيمة..... ثَلَاثٌ وَمن يخرق أعقُّ وأظلم

فَقَالَ: مَاذَا يلْزمه إِذا رفع الثَّلَاث وَإِذا نصبها؟ قَالَ أَبُو يُوسُف: فَقلت: هَذِه مَسْأَلَة نحوية فقهية، وَلَا آمن الْخَطَأ إِن قلت فِيهَا برأيي، فَأتيت الْكسَائي وَهُوَ فِي فرَاشه فَسَأَلته، فَقَالَ: إِن رفع ثَلَاثًا طلقت وَاحِدَة، لِأَنَّهُ قَالَ أَنْت طَلَاق، ثمَّ أخبر أَن الطَّلَاق التَّام ثَلَاث، وَإِن نصبها طلقت ثَلَاثًا، لِأَن مَعْنَاهُ أَنْت طَالِق ثَلَاثًا وَمَا بَينهمَا جملَة مُعْتَرضَة، فَكتبت بذلك إِلَى الرشيد، فَأرْسل إِلَيّ بجوائز، فوجهت بهَا إِلَى الْكسَائي" .([3]) فنصب (ثلاثا) على التمييز.

---

[1] – ينظر الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز. ص9، ص28.

[2] – الفاخري، صالح : الدلالة الصوتية في اللغة العربية . دون ط ، المكتب العربي الحديث– الاسكندرية، دون ت، ص 46.

[3] – ابن هشام ، جمال الدين: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. ط6، دار الفكر– دمشق، تحقيق: مازن المبارك، 1985، ص76.

واختلف فقهاء المذاهب في وجوب القصاص بين الحر والعبد، في حال قتل الحر عبدًا، هل يقتل به أم لا؟ وسبب ذلك اختلافهم في فهم قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ البقرة /178، ومرجع ذلك الخلاف أن من قال بوجوب القصاص–وهم الأحناف– قد وقفوا على كلمة القتلى التي تفيد العموم، فتشمل الحر والعبد والكافر والمسلم والذكر والأنثى،وجعلوا جملة(الحر بالحر والعبد بالعبد) مستقلة عن الجملة قبلها، فقالوا بقتل الحر بالحر، والحر بالعبد لعموم الآيات الواردة في القصاص، ولأن القصاص يعتمد المساواة في العصمة، وهي بالدين، أو بالدار، والعبد والحر يستويان فيهما، فيجري القصاص بينهما، ونص الآية فيه تخصيص بالذكر، وهو لا ينفي ما عداه، كما في قوله تعالى {والأنثى بالأنثى} فإنه لا ينفي أن يقتل الأنثى بالذكر، ولا العكس بالإجماع.

وأما الشافعية والمالكية والحنابلة، فقد عدوا الجملتين جملة واحدة، والثانية مبينة للأولى، فقالوا: لا يقتل حر بعبد، ولأن مبنى القصاص على المساواة، وهي منتفية بين المالك، والمملوك، ولهذا لا يقطع طرف الحر بطرف العبد، بخلاف العبد بالعبد، لأنهما يستويان، وبخلاف العبد حيث يقتل بالحر لأنه تفاوت إلى نقصان، وهم يقتلون الأدنى بالأعلى، دون العكس. وبما أن الجميع قد اتفق على أنه لا قصاص بين العبيد، والأحرار، فيما دون النفوس، كانت النفوس أحرى بذلك، ومن فرق منهم بين ذلك فقد ناقض([1]).

ولإدراك أهمية الدلالة النحوية في تعيين الفهم المطلوب، لا بد مثلا من فهم معنى التضمين ودلالته؛ فإن الفعل قد يأتي بمعنى فعل آخر، فإذا " كان أحدهما يتعدى بحرف، والآخر بآخر فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأن هذا الفعل في معنى ذلك

[1] – ينظر : الجزيري، عبد الرحمن: الفقه على المذاهب الأربعة.ط2، دار الكتب العلمية– بيروت، 2008، ج5،ص 252.

الآخر"([1])، وذلك من مثل قوله تعالى:﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ﴾البقرة / 187، فإن الفعل رفث يتعدى بالباء، فنقول رفث بها، ومعناه: الفحش من القول، والتصريح بما يكنى عن الجماع، وبمعنى الجماع والمغازلة([2])، ولكنه لما كان الرفث هنا بمعنى الإفضاء فقد تعدى الفعل ب (إلى) لأنه يقال: أفضيت إلى المرأة؛ إيذانا وإشعارا أنه الرفث بمعنى الإفضاء([3]).

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ الأعراف/16، فالفعل (قعد) فعل لازم، يتعدى بحرف الجر، ولا يتعدى بنفسه، لكنه هنا تعدى بنفسه، فنصب (صراطك)، وهذا لا يتأتى إلا بتضمين (أقعد) معنى (ألزم)، بمعنى لألزمن صراطك المستقيم قاعدا فيه أوسوس لهم حتى يتركوه، فالفعل اللازم (قعد) من شأنه أن يكون القعود طارئا محدودا، يفارقه الرجل إلى المشي أو القيام، لكن الشيطان ملتزم هذا الطريق لا يفارقه، ليصد الناس عنه، والذي أفاد هذا المعنى هو التضمين([4]).

هذا وإن دائرة معاني النحو تتسع ولا تضيق، تماما كالحفرة، كلما أخذت منها تتسع، ويكبر فضاؤها، فإن النحو وإن كان قد عني بالرتبة النحوية في بناء الجملة، وأعربت حركات أواخر الكلم عن المعنى، فإن معاني الصيغ النحوية أبعد بكثير من هذا الحد، ولو التفتنا يسيرا إلى معاني الخبر والإنشاء، ومعاني الأمر والنهي والنداء والاستفهام، وحروف المعاني، والتناوب فيما بينها، لأدركنا أننا نقف على بحر من المعاني والتأويل نعجز عن الإحاطة به أو بلوغ منتهاه.

3- الدلالة الصرفية:

---

[1] – ابن جني، عثمان: الخصائص، ج2، ص 308.

[2] ينظر : لسان العرب: مادة : رفث \ والمصباح المنير للفيومي : مادة رفث.

[3] – ينظر : ابن جني ، عثمان: الخصائص،ج2، ص 308.

[4] – ينظر: المهدي، محمد المختار: النحو والصرف في خدمة النص القرآني، ص 34-35.

معلوم أن كل زيادة في مبنى الفعل أو الكلمة، يتبعها زيادة في المعنى، والصرف بمعناه العملي الذي سقناه سابقا في الفصل الأول هو تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة ومعان مقصودة، لا تحصل إلا بها، ومن هذا التحويل تنشأ دلالات جديدة علاوة عما يحمله الأصل من معنى يتضمنه التحويل الجديد.

فالدلالة الصرفية هي الدلالة التي " تستفاد من بنية الكلمة وصيغتها"([1])، وقد أطلق عليها ابن جني (الدلالة الصناعية)، ومثّل لها بالمصدر من قتل، وضرب، فإن نفس اللفظ يفيد الحدث فيهما، ونفس الصيغة فيهما تصلحان للدلالة على الأزمنة الثلاثة، واسم الفاعل منهما؛ ضارب وقاتل، يفيد لفظهما الحدث، وتفيد صيغتهما أن الضارب والقاتل كل منهما هو صاحب، الفعل. وكذلك قطّع وكسّر، فاللفظ نفسه يفيد معنى الحدث، وصورته تفيد شيئين: أحدهما الماضي، والآخر تكثير الفعل. والفعل ضارب يفيد الحدث، ويفيد الزمن الماضي، وأن له فاعلا، وأن الفعل بين اثنين([2]).

وتبرز أهمية علم الصرف وارتباطه بالدلالة عموما، وبالدلالات الأصولية والتشريعية خاصة في أن كل زيادة في المبنى يتبعها بالضرورة زيادة في المعنى، وبناء على ذلك فإن التطور الدلالي عن طريق الاشتقاق من عوامل التوسع في المعاني، الذي يستوعب كل التطورات الاجتماعية الحاصلة، والمستجدّة.

أما فيما يتعلق بالقواعد الأصولية وعلم الصرف، فإن المشتقات العاملة؛ كاسم المصدر واسم الفاعل واسم المفعول حينما تصلح أن تكون صفات لموصوف قبلها، تكون مفهمة للعلِّية، فيقاس عليها، ويعمل بمفهوم المخالفة فيها. وبيان ذلك في القاعدة الأصولية التي تنص على "أَنْ

[1] – الفاخري، صالح : الدلالة الصوتية في اللغة العربية . ص 47.

[2] – ينظر: ابن جني، عثمان : الخصائص. ج3، ص101.

تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلَى الْمُشْتَقِّ مُشْعِرٌ بِعَلِيَّةِ مَأْخَذِ الِاشْتِقَاقِ"([1])، أي أن الفعل مصدر الاشتقاق هو العلة، ومثال ذلك قوله تعالى:﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ النور/2، وقوله: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ المائدة/38، فلفظ الزاني، والسارق اسم فاعل تعلق بهما الحكم، فكان مصدر الاشتقاق وهو فعل الزنا وفعل السرقة علة لوقوع الحكم على الفاعل، وهذا الوصف المشتق المفهم للعلية يُعمل بمفهومه المخالِف، فلا حدٌّ على من لا يقوم بالفعل، لأن علة إقامة الحدِّ هي القيام بالفعل. ومثاله أيضا قول الرسول صلى الله عليه وسلم" إِنَّ اللهَ قَسَمَ لِكُلِّ إِنْسَانٍ نَصِيبَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ، فَلَا تَجُوزُ لِوَارِثٍ وَصِيَّةٌ"([2])، فقد تعلق حكم منع الوصية باسم الفاعل الوارث، ويفهم منه أن غير الوارث تجوز له الوصية. وكذلك قوله عليه السلام:" رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المبتلى حتى يعقل"([3]). فالحكم وهو رفع المؤاخذة قد تعلق بالمشتقات؛ اسم الفاعل (النائم)، والصفة المشبهة(الصغير)، واسم المفعول(المبتلى)، وهذه المصادر مُشعِرة بالعلية، وهي النوم والصغر والجنون.

وسأتناول أمثلة عملية ثلاثة على دور علم الصرف الدلالي في الكشف عن مقصود الشارع من النص التشريعي، وأثر هذه الدلالة في الخلاف بين الفقهاء والمجتهدين.

المثال الأول: في قوله تعالى﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾البقرة/222، ذهب الأحناف إلى جواز إتيان المرأة التي طهرت من الحيض بانقطاع الدم لأكثر الحيض، وإلا فتغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة دون أن تغتسل، لأن وجوب الغسل لا يمنع الوطء كالجنابة، وأما الجمهور فقد نظروا في صيغة كلمة (تطهرن) التي تفيد المبالغة والتكلف، لأن

[1] – الهيتمي،أحمد: تحفة المحتاج في شرح المنهاج. بدون ط، المكتبة التجارية – القاهرة، 1983،ج1، ص20.

[2] –ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد: ط1، مؤسسة الرسالة– بيروت، 2001، ج29، ص212، رقم الحديث:17994.

[3] - ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد. حديث رقم: 1360.

الطهر يطلق لغة على النقاء من الحيض، أما التطهر فهو المبالغة في الطهر، وفي تحقيق المقصود، وهذا لا يكون إلا بالغسل([1]).

المثال الثاني: في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (لا تسافر امرأة مسيرة ثلاثة أيام إلا مع ذي رحم)([2])، وفي رواية الترمذي: (مسيرة يوم وليلة)([3]). اختلف الفقهاء في الأحكام المختلفة التي ارتبط السفر بها بلفظ المسيرة، هل هي مسافة سفر معينة بالأميال، أو الفراسخ أو غيرها؟ أم هي المسافة المقطوعة في اليوم والليلة؟

من المعلوم أن كلمة (المسير، أو المسيرة) صيغة مشتقة من الفعل الثلاثي الأجوف اليائي (سار)، والقاعدة الصرفية تقرر أن صوغ اسم المكان والزمان من هذا الفعل تكون على وزن (مَفعِل)، ولذلك فإن كلمة مسيرة تصلح لأن تكون ظرف مكان، وظرف زمان، ومن هذا المنطلق اختلفت الآراء في قصر الصلاة وسفر المرأة، فقال ابن عباس:" وَلَا يَقْصُرُ إِلَّا فِي الْيَوْمِ، وَلَا يَقْصُرُ فِيمَا دُونَ الْيَوْمِ "([4]) وقول آخر عن ابن مسعود، وسعيد بن جبير، " أَنَّ مَنَ سَافَرَ ثَلَاثًا قَصَرَ "([5])، وكان الأوزاعي يقول : " كَانَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ يَقْصُرُ الصَّلَاةَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَمْسَةِ فَرَاسِخَ، وَذَلِكَ خَمْسَةَ عَشَرَ مِيلًا،..وَعَامَّةُ الْعُلَمَاءِ يَقُولُونَ: مَسِيرَةُ يَوْمٍ تَامٍّ".([6]) فكلمة (مسيرة) أفادت الدلالة على ظرف الزمان، وظرف المكان، فمن حملها من الفقهاء على ظرف الزمان–

---

[1] – ينظر : عويضة، محمود : الجامع لأحكام الصلاة،ط2، دون ناشر، 2002،ج1، 244–245.

وينظر: الجزيري، عبد الرحمن: الفقه على المذاهب الأربعة. ط2، دار الكتب العلمية– بيروت، 2003، ج1، 102.

[2] – ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام احمد بن حنبل. تحقيق : أحمد شاكر،ط1، دار الحديث – القاهرة، 1995، ج8، ص 351، رقم الحديث، 8544.

[3] – الترمذي، محمد: الجامع الكبير– سنن الترمذي. تحقيق بشار معروف،ط1، دار الغرب الإسلامي– بيروت، 1996،ج2، ص 463، رقم الحيث1169.

[4] – النيسابوري ، محمد: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف. تحقيق : أبو حماد حنيف،ط1، دار طيبة – الرياض، 1985، ج4، ص 349. ملاحظة: طُبع من الكتاب 6 مجلدات: 1 – 5، 11 فقط.

[5] – المصدر نفسه.

[6] – النيسابوري ، محمد: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف،ج4 ، ص350.

وتنظر المسألة : سالم، أبو بكر كمال: صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، بدون ط، المكتبة التوفيقية– القاهرة، 2003، ج1، ص 479– 482.

كابن عباس– قصر وجمع في سفر يوم تام، فأكثر، وإن لم يبلغ السفر يوم تام فلا جمع ولا قصر. ومن حمل كلمة مسيرة على معنى ظرف المكان، قّدّر مسافة السفر في اليوم التام بالأميال أو الفراسخ، كما كان يصنع أنس بن مالك، فقصر وجمع في السفر الذي مسافته خمسة فراسخ، أو أكثر.

المثال الثالث: قوله تعالى:﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ ﴾البقرة /222، فقد اختلف الفقهاء في معنى الاعتزال المطلوب من الآية، هل هو اعتزال سائر بدن المرأة طوال مدة الحيض؟ أم اعتزال مكان الحيض فقط؟

إن كلمة المحيض الأولى هي مصدر ميمي من الفعل حاض، ولكن كلمة المحيض الثانية تصلح لأن تكون ظرف زمان، وظرف مكان.

جاء في الحاوي الكبير في تفسير قوله تعالى(فاعتزلوا) أن فيه تأويلين: " أَحَدُهُمَا: اعْتِزَالُ جَمِيعِ بَدَنِهَا أَنْ يُبَاشِرَهُ بِشَيْءٍ مِنْ بَدَنِهِ، وَهَذَا قَوْلُ عُبَيْدَةَ السَّلْمَانِيِّ اسْتِعْمَالًا لِعُمُومِ اللَّفْظِ، وَالتَّأْوِيلُ الثَّانِي: أَنَّ الْمُرَادَ اعْتِزَالُ وَطْئِهَا دُونَ غَيْرِهِ، وَهُوَ قَوْلُ الْجُمْهُورِ([1])، وقال المصنف إن في كلمة المحيض الثانية ثلاث تأويلات؛ " أحدها أَنَّهُ دَمُ الْحَيْضِ كَالْحَيْضِ الْأَوَّلِ، وَالثَّانِي: زَمَانُ الْحَيْضِ لِيَعُمَّ زَمَانَ جَرَيَانِ الدَّمِ وَمَا يَتَخَلَّلُهُ مِنْ أَوْقَاتِ انقطاعه، الثَّالِثُ: مَكَانُ الْحَيْضِ وَهُوَ الْفَرْجُ كَمَا يُقَالُ: مبيت ومقيل لمكان البيتوتة، ومكان القيولة"([2]).

نتبين مما سبق أن الدلالة الصرفية كانت سببا في تعدد الأفهام عند المجتهدين، تبعا لما تحمله الصيغة الصرفية الواحدة من دلالات مختلفة.

4- الدلالة المعجمية:-

[1] – الماوردي، علي : الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. تحقيق على معوض وزميله ،ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1999،ج1، ص381.

[2] – الماوردي، علي : الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. ج1، ص381\382.

لقد نزل القرآن الكريم على سبعة أحرف من لغات قبائل العرب، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يخاطب القبائل بلغاتها ولهجاتها، ولهذا فإن فهم دلالة النص التشريعي تقتضي الوقوف على المعاني المختلفة للفظة الواحدة بسبب تعدد لغات العرب الفصيحة، وبسبب اتساع الثروة اللغوية العربية؛ من جهة جذور الكلمات، والاشتقاق، والتعريب، والترادف والاشتراك وغيرها من مكونات الثروة اللغوية.

والباحث في النص الشرعي عليه أن يحيط بالمعنى الدلالي المعجمي كخطوة أولى في فهم النص، مستعينا بالمعاجم اللغوية، وغريب الحديث، وغريب القرآن، وغيرها.

وحتى نبين أهمية الدلالة المعجمية في إظهار المعنى بدقة نسوق الأمثلة الآتية على سبيل المثال لا الحصر:

1- يقول ابن عباس –وهو ترجمان القرآن– في معرض قوله تعالى:﴿ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ ﴾ الأعراف / 89: " ما كنت أَدري قولَه: ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق حتى سمعت ابنة ذِي يَزن تقولُ لزوجها: تعال أُفَاتِحْكَ، أَيْ أُحَاكِمْكَ "([1]).

2- وقد سأل سيدنا عمر بن الخطاب المسلمين وهو على المنبر، ماذا تقولون في قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾النحل / 47، " فَسَكَتُوا، فَقَامَ شَيْخٌ مِنْ هُذَيْلٍ فَقَالَ: هَذِهِ لُغَتُنَا التَّخَوُّفُ التَّنَقُّصُ، فَقَالَ عُمَرُ: هَلْ تَعْرِفُ الْعَرَبُ ذَلِكَ فِي أَشْعَارِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا..... كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ([2])

[1] – الرازي، ، فخر الدين : مفاتيح الغيب. ج14، ص 319.

[2] - تمك السنام: طال وارتفع، والتامك المرتفع. القرد: الذي أكله القراد من كثرة أسفارها. النبعة: نوع من شجر الجبال. السفن: المبرد الحديد الذي ينحت به الخشب. ومعنى البيت: تنقص رحلها سنامها المرتفع الذي تآكل من كثرة السفر، كما تنقص المبرد عود شجر النبعة.

فقال عمر: أَيها الناس عليكم بديوانكم لا تضلوا، قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية فيه تفسير كتابكم"([1])

5- الدلالة النفسية:

إن اللغة هي أداة التعبير عن الأفكار والمعاني، وهي كذلك أداة " التعبير عن العواطف والانفعالات، وإثارة المشاعر. لكن السؤال المطروح هو: ما المقصود بالدلالة النفسية؟ وهل لهذه الدلالة أثر في الأحكام الشرعية عند الفقهاء يؤخذ بالحسبان في استنباط الأحكام الشرعية؟

قد يرى بعض الباحثين أن الدلالة النفسية هي ما تحدثه التراكيب الصوتية كالنبر والتنغيم والإيقاع من أثر في النفس، أو إن اللغة بأساليبها المختلفة تعبر عن العواطف والانفعالات([2]). لكن -ومع التسليم بهذا القول- تبرز عندنا إشكالية تعريف الدلالة النفسية، فقد عرفها أحمد مختار بأنها: " ما يتضمنه اللفظ من دلالات عند الفرد، فهي بذلك معنى فردي ذاتي"([3])، وأطلق عليها إبراهيم أنيس(الدلالة الهامشية)، وهي " تلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم وأمزجتهم"([4])، ومثل لها بأصحاب الأمزجة المرحة الذين حين يسمعون لفظ (الموت) لا يفزعون، في حين أن المتشائمين يجفلون لدى سماعه، بل قد يتصورون ملك الموت مقبلا عليهم([5]).

ويرى الباحث أن إشكالية تعريف الدلالة النفسية وتحديدها ما زالت قائمة؛ لأن الأقوال السابقة تتكلم عن أثر الدلالة اللفظية – الكلمة والتراكيب الصوتية- في العواطف والانفعالات تبعا لتجارب الأفراد السابقة- كما ذكر إبراهيم أنيس-، وهي كذلك دلالة لفظية عند احمد مختار حين قال: "هي ما يتضمنه اللفظ من دلالات عند الفرد". وكذلك (أولمان) تكلم عن الدلالة

---

[1] – الرازي، ، فخر الدين : مفاتيح الغيب. ج20/ ص212.

[2]– أولمان، ستيفن: دور الكلمة في المعنى. ص 92.

[3] – عمر، أحمد مختار: علم الدلالة، ط5، عالم الكتب- القاهرة، 1998، ص 39.

[4] – أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ، ص 107.

[5] – المصدر نفسه: ص108.

النفسية من زاويتين؛ الأولى: دور اللغة والتراكيب الصوتية المختلفة في إحداث اثر في النفس، والثانية: دور اللغة في التعبير عن ذلك الأثر والانفعالات والعواطف. والسؤال الآن ما هذه الدلالة النفسية؟ وما أثرها في توجيه الأحكام ؟.

لا شك في أن اللغة بألفاظها وتراكيبها ونغمات أصواتها تعبر عن المشاعر والعواطف، ويستطيع المتلقي أن يفهم الحالة النفسية من خلال ألفاظ المتكلم، فمثلا قول مريم عليها السلام: ﴿ يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا ﴾مريم /23 يوحي بالحالة النفسية والعاطفية التي تعيشها مريم في تلك اللحظة، فمشاعر الألم والخوف تسيطر عليها لدرجة تمنيها الموت. ولعل هذا المعنى الذي يتلقفه المستمع هو نفسه الذي يريد المتكلم إيصاله. فاللغة هنا قد حملت التعبير عن الحالة النفسية من المنشِئ إلى المتلقي.

ويرى الباحث أن الدلالة النفسية ليست على مثل ما تقدم الحديث عنه. فهي دلالة غير مقصودة من جهة المتكلم، وهي ليست المعنى المستفاد فيما وضع له اللفظ (الحقيقة)، أو في غير ما وضع له اللفظ (المجاز)، وإنما هي دلالة غير مقصودة، يظفر بها المتلقي والمستمع الفطن، تكشف عن معنى تحمله حالة المتكلم النفسية.

ويرى الباحث أن لهذه الدلالة أثرًا واضحًا في الفقه، فإن الدلالة النفسية لا يترتب عليها إقامة حكم، وإنما يترتب عليها رفع حكم، وللتوضيح أقول: إن الشارع قد التفت إلى حالة المتكلم النفسية، فرفع عنه في حالات معينة العقوبة أو المؤاخذة أو إيقاع الحكم، ولم يأخذ الشارع بمعاني ألفاظ المتكلم لا على حقيقتها ولا على مجازها، لأن الدلالة التي تلقاها المستمع أو المشرع دلالة لم يقصدها المتكلم، ولكن الحالة النفسية للمتكلم تجاوزت حدود الألفاظ عند المتلقي الفطن فأدركها، وسأضرب مثالين على ذلك:

الأول: حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (" لَلَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ حِينَ يَتُوبُ إِلَيْهِ، مِنْ أَحَدِكُمْ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ، فَانْفَلَتَتْ مِنْهُ وَعَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ، فَأَيِسَ مِنْهَا، فَأَتَى شَجَرَةً، فَاضْطَجَعَ فِي ظِلِّهَا، قَدْ أَيِسَ مِنْ رَاحِلَتِهِ، فَبَيْنَا هُوَ كَذَلِكَ إِذَا هُوَ بِهَا، قَائِمَةً عِنْدَهُ، فَأَخَذَ بِخِطَامِهَا، ثُمَّ قَالَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ: اللهُمَّ أَنْتَ عَبْدِي وَأَنَا رَبُّكَ، أَخْطَأَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ "([1]). فإن هذا العبد لم يُحكم عليه بالكفر، ولو أنه تلفظ بالكفر الصراح، لأنه لم يقصد هذا المعنى وذلك بسبب شدة فرحه، لأن اللفظ "إنما يوجب معناه لقصد المتكلم"([2])، والدلالة النفسية لكلام هذا العبد هي الأيمان والحمد والثناء على الله، وألفاظ العبد لم تحمل هذا المعنى لا في المعنى الحقيقي ولا المجازي لألفاظه– بل حملت عكس ذلك–، وإنما فهمنا هذه الدلالة من حالته النفسية.

المثال الثاني: وفي هذا المثال نلمس دور المتلقي الفطن في إدراك المعنى، ورفع الحكم عن المتكلم. فقد روى يَحْيَى بْنَ حَاطِبٍ فقال: " توفي حاطب فأعتق مَنْ صلَّى من رقيقِهِ وصام، وكان له أمَةٌ نوبية قد صلَّت وصامت وهي أعجمية لم تفقه، فلم ترعه إلا بِحَبلها وكانت ثيِّبا، فذهب إلى عمر فحدثه، فقال عمر: لأنت الرجل لا تأتي بخير، فأفزعه ذلك فأرسل إليها عمر فقال: أحبلت؟ فقالت: نعم، من مرعوش بدرهمين، فإذا هي تستهلُّ بذلك ولا تكتمه، قال: وصادف عليًا، وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، فقال: أشيروا علي، وكان عثمان جالسًا فاضطجع، فقال علي وعبد الرحمن: قد وقع عليها الحد، فقال: أشر علي يا عثمان، فقال: قد أشار عليك أخواك فقال: أشر علي أنت، فقال: أراها تستهل به كأنها لا تعلمه، وليس الحد إلا على من علمه، فقال: صدقت والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علمه، فجلدها عمر مائة وغربها عامًا" ([3]).

---

[1] – النيسابوري ، مسلم : صحيح مسلم. تحقيق: محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث– بيروت، ط1991،1، ج4، ص2104، رقم الحديث: 2747.

[2] – ابن قيم الجوزية، محمد: إعلام الموقعين عن رب العالمين.ط1، دار ابن الجوزي– السعودية، 1423هـ، ج4، ص 428.

[3] – البيهقي، أحمد: معرفة السنن والآثار، تحقيق عبد المنعم قلعجي. ط1، دار قتيبة– دمشق– بيروت، 1991،ج12، ص326،رقم الحديث: 16868.

نلاحظ أن سيدنا عثمان رضي الله عنه فطن وأدرك أبعد من مدلول ألفاظ إقرارها بالزنا، وأدرك معنى استهلالها بالأمر وهي تقول: " نعم من مرعوش بدرهمين" بأنها لا تعلم أن فعلها حرام، فالأصل أن تبدو علامات الندم والخجل والخوف على من أتى الفاحشة، ولكن دلالة إقرارها حمل معنى نفسيا هو الجهل بالحكم، وهذا المعنى لم تقصده الأمة بقولها، وإنما تفطَّن إليه عثمان، ورفع عنها الحد.

نخلص في نهاية هذا الفصل إلى القواعد الفكرية اللغوية الدلالية التي وضعها الأصوليين، ضمن النقاط الآتية:

- قسم الأصوليون اللفظ من جهة دلالته إلى ثلاثة أقسام؛ دلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام، وهذا التقسيم تقسيم عقلي يخص الأصوليين، دون اللغويين.
- قسم الأصوليون اللفظ من جهة ظهور المعنى وانكشافه، إلى المحكم: وهو الذي ظهر معناه ظهورًا يزيل الإشكال، ويرفع الاحتمال، والمتشابه: وهو المقابل للمحكم، والذي يحتمل أكثر من معنى، سواء على جعة التساوي، أم على غير جهة التساوي.
- قسم الأصوليون الدلالة من جهة القطع والظن،إلى: قطعي الدلالة: وهو المعني المتعين فهمه، والذي لا يقبل معه احتمالا، ولا تأويلا، وظني الدلالة: وهو المقابل للقطعي.
- دلالة الإجماع دلالة قطعية عند الأصوليين، والإجماع المعتبر عندهم بلا خلاف هو إجماع الصحابة، وهو ليس نقل الاتفاق بينهم على الحكم الشرعي فقط، وإنما هو كاشف عن دليل من السنة، أي كاشف عن نص، فالإجماع دلالته لفظية، وليست

عقلية، ودليل ذلك أن الإجماع مخصصا للنص العام من القرآن الكريم، وناسخ لنص السنة.

- تتعانق الدلالات اللغوية في مستوياتها المختلفة؛ الصوتية، والنحوية، والصرفية، والبيانية، والمعجمية، والنفسية، مع قواعد الاستدلال العقلي عند الأصوليين، بغية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص اللغوية التشريعية..
- تغير الدلالة في اللغات كلها سنة كونية، لا يمكن الوقوف بوجهها، أو منعها، ولهذا جاءت جهود علماء العربية لترصد حركة التطور، وتقف على كل تغيير يطرأ على الألفاظ والمعاني، وذلك بغية الحفاظ على أصول اللغة العربية ومعانيها من الضياع.
- التطور غير التطوير، فالتطور انتقال طبيعي، يحصل بحكم الحاجة، بينما التطوير انتقال مصطنع، وسعي مفتعل لإحداث تغير في أبنية الألفاظ والمعاني والدلالات، دون وجود حاجة تستدعي هذا التطور.
- الأصوليون يحتجون بدلالة الألفاظ في عصر الاحتجاج اللغوي فقط، فلا يجوز عندهم نقل الحقيقة اللغوية إلى عرفية بعد عصر الوضع، وتبديل العبارات ممتنع بالاتفاق عندهم، وعلى ذلك فإن دلالات الألفاظ الناشئة بعد عصر الاحتجاج لا يعتد بها في فهم النصوص التشريعية فقط، وتكون مقبولة في باقي شؤون الحياة.

الفصل الثالث

دلالات النص اللغوي في أصول الفقه

تمهيد:

يرتبط علم أصول الفقه باللغة العربية ارتباطا وثيقا من جهتين: أما الأولى فإن ميدان علم أصول الفقه هو النص التشريعي التفصيلي، والذي يشمل نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وهذه النصوص هي نصوص لغوية من حيث مبناها ومعناها، أي أنها جاءت بلغة العرب، وعلى أساليبهم وأفانينهم ومعهودهم من جهة النظم والبناء والمعنى. وأما الثانية فإن علم أصول الفقه يقوم في قدر كبير منه على المباحث اللغوية، وينظر في جهة الدلالات اللغوية على الأحكام الشرعية، فهو يبحث في الدلالة، وفي كيفية الاستدلال بها. ولذلك فلا عجب أن تتصدر الأبحاث اللغوية معظم كتب الأصوليين إن لم نقل كلها.

لقد كان الفقهاء في صدر الإسلام يدركون دلالات النصوص، ويفهمون معانيها، ويستنبطون أحكامها ومقاصدها، وما تومئ إليه، من خلال تضلعهم في اللغة العربية، ومعانيها، وأساليبها، لكونها نصوصا لغوية يكون الفهم اللغوي هو الدال على الحكم الذي تضمنه النص، أو يحتمل أن يتضمنه النص بالنظر والاستدلال. فاللغة آلة الفهم والاستدلال، وهي أساس إدراك مقصود المشرع، والحكَمُ في قبول الفهم من النص أو ردّه.

يمثّل هذا الفصل من الدراسة الجانب العملي التطبيقي للقواعد الفكرية اللغوية عند الأصوليين، وسيتناول الباحث فيه قضايا فكرية عدَّة، أبرزها: علاقة اللغة العربية بالنص التشريعي، وتعارض الدلالات عند الأصوليين، والترجيح بينها، ودلالات المفهوم والمنطوق؛ وأنواعها، وشروط العمل بها.

المبحث الأول- لمحة عن علم أصول الفقه:

علم أصول الفقه علم شرعي إسلامي المنشأ، لم يسبق لأحد من غير المسلمين الكلام فيه أو في مضامين أجزائه، حتى العرب قبل إسلامهم، تماما كعلم الجرح والتعديل، والدراية والرواية، وغيرها من العلوم التي ارتبطت بالنصوص اللغوية الشرعية.

وهذا العلم من أعظم العلوم الشرعية قدرًا، وهو أصل من أصول الدين، به تعرف المقاصد، وتستنبط الأحكام، وهو العاصم لذهن الفقيه والمجتهد عن الخطأ في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية([1]).

تعريفه:

لأصول الفقه أكثر من تعريف عند الأصوليين والعلماء، وذلك بحسب نظرتهم إلى هذا المصطلح، أو هذا العلم المخصوص، فمنهم من عرفه على اعتبار أنه لفظ مركب إضافي، تتوقف معرفته على معرفة جزئيه، ومنهم من عرفه باعتباره علَمًا على فن مخصوص.

فالأصول على الاعتبار الأول: جمع أصل، وهو في اللغة يطلق على معان متعددة، أقربها ما يبنى عليه غيره، سواء كان البناء حسيا كبناء الحائط على الأساس، أم كان بمعنى المادة التي يتكون منها الشيء حقيقةً، " كالطين أصل الكوز"([2])، أم عقليًا كبناء المجاز على الحقيقة، والمعلول على العلة، والمدلول على الدليل. وأما الأصول في الاصطلاح فتطلق ويراد بها معان أربعة هي: الراجح، والصورة المقيس عليها، والقاعدة المستمرة، والدليل([3]).

---

[1] – ينظر : الرازي، فخر الدين: المعالم في علم أصول الفقه.مؤسسة المختار– القاهرة،ط2، 2004، ينظر مقدمة المحقق، ص7.

[2] – اللكنوي، محمد: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ج1 ص9.

[3] – ينظر: الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه، ج1،ص11.

وأما الفقه فهو في اللغة: الفهم مطلقا، ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾الإسراء\44، والفقه اصطلاحا: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة أو المستنبطة من أدلتها التفصيلية.

فيكون معنى أصول الفقه في الاصطلاح:" هو مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال، وحال المستدل بها"([1]).

وأما تعريف أصول الفقه بعد جعله علمًا على فن مخصوص، فقد صار لفظا مفردا لا يدل جزؤه على جزء معناه: فهو القواعد التي يبتنى عليها حصول الملكة بالأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، وعرف أيضا بأنه "معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وبيان حال المستفيد"([2])

مسائله واستمداده:

مسائل أصول الفقه هي البحث في "أحوال الأدلة المبحوث عنها فيه"([3])، أي النظر في الأدلة الإجمالية من جهة إثبات الأحكام الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام التفصيلية، أي البحث في الكتاب والسنة والإجماع والقياس، كبحثهم في مطلق الأمر، ومطلق النهي، والإجماع المعتبر، والقياس؛ أركانه وشروطه، وكذلك البحث في شبهة الدليل من جهة الأخذ أو الرد.

أما استمداده فمن علوم ثلاثة هي: " علم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية"([4]).

---

[1]– الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج1،ص17.

[2] – الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول. ص7.

[3] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام.ج1،ص9.

[4] – المصدر نفسه.

أما علم الكلام، فإن العلم بحجية الأدلة متوقف "على معرفة الله تعالى وصفاته، وصدق رسوله فيما جاء به، وغير ذلك، مما لا يعرف في غير علم الكلام"([1]).

وأما علم العربية، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية نصوص لغوية، وتتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة، على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة، والمجاز، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد، والحذف، والإضمار، والمنطوق، والمفهوم، والاقتضاء، والإشارة، والتنبيه، والإيماء، وغيره، مما لا يعرف في غير علم العربية" ([2]).

وأما الأحكام الشرعية، فإن المجتهد يجب أن يكون عالما بحقائق الأحكام الشرعية، "ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل، بضرب الأمثلة، وكثرة الشواهد، ويتأهل فيها للنظر والاستدلال"([3])، من مثل إثبات أو نفي أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، أو أن وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده، أو لا يقتضي، أو أن الأمر للوجوب ليس للندب، أو أن النهي للحرمة لا للكراهة، فمثل هذه الأمور لا يمكن معرفتها من غير تصورها، فيحتاج الأصولي إلى تصور الأحكام الشرعية الخمسة بالحد أو الرسم([4]).

---

[1] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام.ج1،ص9.

[2] – المصدر نفسه.

[3] – المصدر السابق، ص10.

[4] – ينظر: الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول. ص 15.

الحد: هو قول دال على ماهية الشيء، وهو التعريف بالجنس والفصل، كقولنا في الإنسان: إنه الحيوان الناطق. وأما الرسم فهو: التعريف بالجنس والخاصية، كقولنا : الإنسان حيوان ضاحك أو كاتب. فالحد تعريف بالماهية، والرسم تعريف بالخاصية. فمثلا تعريف الفرض أو الواجب بالحد: هو أمر الشارع القيام بالفعل على وجه الإلزام، وتعريفه بالرسم: هو الفعل الذي يثاب فاعلة، ويعاقب تاركه.

المبحث الثاني:

أولًا- الدلالات اللغوية وارتباطها بعلم أصول الفقه:

إن قضية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة السمعية مسألة تقوم على ركائز أساسية ثلاث؛ هي النص التشريعي، وعلوم اللغة العربية ومعارفها المختلفة، وأخيرًا قواعد أصول الفقه. وترتبط هذه الركائز بعضها ببعض ارتباطًا يشكل علاقة متبادلة فيما بينها، فلا يستقيم أمر استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها بغياب واحدة من هذه الركائز.

ومما لا شك فيه أن قواعد علم أصول الفقه ومناهجه وأبحاثه قد تكونت على أبنية اللغة العربية، وقواعدها ودلالاتها، وذلك لأن النص التشريعي نص لغوي، لا يمكن فهمه، أو استنباط التشريعات منه دون إدراك معاني ألفاظ اللغة ودلالاتها، ولهذا فإن قواعد أصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة، لورود الكتاب والسنة بها، فهما أصل الفقه وأدلته، ولهذا فمن لا يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة([1]).

ولهذا فإن فهم المعاني وإدراكها بشكل عام من تراكيب الكلام يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردةً ومركبةً، وآلة هذا الفهم هي القوانين اللسانية من علوم النحو والصرف والبيان، لكن فهم النصوص التشريعية لاستنباط الأحكام والتشريعات منها هو فهم خاص لمعاني النص اللغوي التشريعي، لا تكفيه علوم اللسانيات وحدها، التي تبين الدلالات الوضعية والمعاني العامة، بل لا بد من معرفة أمور أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة، أي إدراك مقصود النص التشريعي، فجاءت أبحاث الأصوليين اللغوية، والقوانين التي وضعوها ضابطة ومرشدة لتحصيل هذا الفهم الخاص للدلالة التشريعية من النص اللغوي، فقالوا مثلًا: إن اللغة لا تثبت قياسًا، وإن الواو لا تقتضي الترتيب، وإن العام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجة فيما

[1] – ينظر:الدومي، عبد القادر: نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر. ط1، دار الحديث– بيروت، 1991، ج2، ص5.

عداها؟ وهل الأمر للوجوب أو للندب ، وهل هو على الفور أم التراخي؟ وأمثال ذلك من القواعد والقوانين التي هي مباحث في الدلالة اللغوية، لكنها في الوقت ذاته من قواعد علم الأصول([1]).

ولذلك فقد اعتنى الأصوليون بألفاظ اللغة ودلالاتها عناية لم يسبقهم لمثلها أحد من العالمين، حتى اللغويين والنحويين أنفسهم، فاعتنى الأصوليون " بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع. وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وقضايا الاستثناء، وما يتصل بهذه الأبواب"([2]). ولذلك فلا عجب إن قلنا بأن " معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني" ([3]). وإن دل هذا الأمر على شيء، فعلى تلازم العلاقة بين اللغة العربية ودلالاتها، وبين قواعد ومباحث علم أصول الفقه.

ومن الطبيعي بعد إدراك هذه العلاقة بين اللغة وعلم الأصول أن يتبادر إلى الذهن سؤال متعلق بالفرق بين جهود كل من اللغوي والأصولي في تتبع دلالات الألفاظ والمعاني والتراكيب اللغوية، من جهة منطلق البحث في الدلالات عند كل واحد من الفريقين، ولماذا لم يهتم اللغويون بالمعاني التي بحثها الأصوليون؟ وإلى ماذا كان يهدف كل من اللغويين والأصوليين من أبحاثهم اللغوية، ونظرتهم إلى الدلالات؟ ونتساءل أخيرًا، هل شكلت أبحاث الأصوليين نهجا جديدًا ومختلفًا في علم الدلالة اللغوية؟ أم أن هذه الجهود مجرد امتداد لجهود اللغويين الذين سبقوهم؟

أبحاث الأصوليين المتعلقة بالدلالات الدقيقة والعميقة للألفاظ هي أبحاث أصولية أكثر من كونها أبحاثًا لغوية بحتة، وإلا لكانت مؤلفات الأصول أقرب إلى مؤلفات فقه اللغة والنحو والبلاغة. والحقيقة الجلية أن الأصوليين قد " دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها

---

[1] – ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون. ج2، ص454.

[2] – الجويني، عبد الملك: البرهان في أصول الفقه، ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1997، ج1، ص43.

[3] – المصدر نفسه.

النحاة ولا اللغويون"([1])، فاللغوي يبحث في دلالات الألفاظ من جهة الوضع، والنحوي يبحث دلالات الألفاظ من جهة موقعها في نظام الجملة، وما يطرأ من تغير في المعنى بسبب التغير في الرتبة النحوية، سواء أأحدث هذا التغيير في ترتيب الألفاظ تغيرًا أساسيًا في المعنى، أم أحدث تأثيرًا معنويًا، فإن " تغيير مواقع الكلام لا يغيِّر بالضرورة دائما المعنى الأساسي للجملة، ولكنه يُحدث تأثيرًا معنويًا أسلوبيًا ينقل مواقع التركيز المعنوي من كلمة إلى أخرى([2]). بينما الأصولي يعمد إلى سبر أعماق الألفاظ والعبارات في النص الشرعي لاستنطاق قصد المشرع منها، والكشف عن الحكم المقصود من الخطاب، وذلك عن طريق النظر والاستدلال في دلالات الخطاب ضمن الضوابط المعتبرة، هذه الدلالات التي لم تكن موضع البحث والاهتمام والعناية عند اللغويين.

لهذا نجد أن كتب اللغة قد اعتنت بضبط الألفاظ، والكشف عن معانيها الظاهرة من جهة الوضع من غير استنطاق المعاني الخفية التي لا تظهر إلا بالنظر والاستدلال كما فعل الأصوليون، ونجد أن أبحاث الأصوليين هي بحث زائد عن صنيع اللغويين بما قد غفلوا عن الخوض فيه.

ويختلف عمل الأصوليين كذلك عن عمل البلاغيين في دراستهم لأنواع البلاغة والبيان، فنجد أن كتب الأصوليين قد تناولت أبحاث الحقيقة والمجاز، والعلاقات المعتبرة في نقل المعنى من حقيقته الوضعية إلى معان أخرى جديدة، وهذه الأبحاث وإن كانت هي نفسها الأبحاث عند البلاغيين، فإنها تختلف عنها من جهة النتائج، فالأصولي يبحث في المعنى التشريعي ودلالة النص العميقة للوصول إلى قصد المشرع المتعلق بالواقع المادي، أي المتعلق بالأشياء وأفعال

[1] – السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج. ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 1984،ج1، ص7.

[2] – أبو عودة، عودة: التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن. ص.74

الإنسان، بينما يسعى البلاغي خلف المعاني الأدبية، سواء أكان لهذه المعاني واقع تنطبق عليه، أم كانت معاني متخيلة ومتصورة في الذهن فقط.

وبذلك يظهر لنا أن أبحاث الأصوليين الدلالية ليست أبحاثا لغوية بحتة، أي من جهة الوضع اللغوي فقط، وإنما هي أبحاث أصولية عقلية، تسير وفق القواعد والضوابط الأصولية، وهذه الأبحاث، وإن جرت العادة أن تذكر في كتب الأصول، هي في الحقيقة أبحاث "ذات وجهين: من جهة العادة أصولية، ومن جهة التحقيق لغوية"([1]).

أما عن هدف البحث عند كل من اللغويين والأصوليين، فيرى الباحث أن هدف اللغويين يتمثل في جمع المادة اللغوية، أي الألفاظ ودلالاتها من جهة الوضع والاستعمال، ويهدف كذلك إلى استقصاء كل معاني اللفظ المفرد، واستقرائها وإظهارها، وذلك لأن " كلام العرب متسع جدًا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ، ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي"([2])، فغاية ما يرمي إليه اللغوي هو الوصول إلى إظهار كل المعاني التي يحتملها اللفظ من جهة الوضع والاستخدام، بينما الأصولي يهدف إلى دراسة الألفاظ باستقراء زائد للوصول إلى قصد الشارع، فهدف الأصولي " هو أن تفي تلك اللغة بمقتضى ما يتجدد في الحياة الإنسانية حتى يقول الدين كلمته"([3])، ولا يكون ذلك إلا بالبحث في كل المعاني الظاهرة والخفية بالاستقراء والتقصي للوصول إلى معنى واحد هو ما قصده المشرع من النص. فمثلا " دلالة صيغة (افعل) على الوجوب، (ولا تفعل) على التحريم، وكون (كل وأخواتها) للعموم، وما أشبه ذلك... لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء في ذلك، ولا تعرضا لما ذكره الأصوليين. وكذلك كتب النحو، لو طلبت معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل

---

[1] – الدومي، عبد القادر: نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر. ج2، ص 25.

[2] – السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج. ج1، ص7.

[3] – عبد الغفار، السيد أحمد: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه. دون ط، دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية، 1996،ص6.

هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون، وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل فيه أصول الفقه"([1]).

ثانيًا: الدلالة اللغوية وارتباطها بالنص التشريعي:

لقد شرّف الله اللغة العربية بأن جعلها لغة كتابه الكريم، فكانت لغة خطابه للناس كافة، وهي بهذا الشرف العظيم قد حُفظت لتبقى أبد الدهر بحفظ القرآن، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾.الحجر/9. ولقد خصّ الله سبحانه وتعالى اللغة العربية بهذا الشرف والتكليف، لِمَا تمتاز به اللغة العربية من صفات الكمال في القدرة على الكشف عن مقصود الشارع سبحانه وتعالى، ذلك لأن " الألفاظ دلائل على إرادة المشرع"([2])، بل إن " النص ناطق عن إرادة الشارع وقصده"([3])، وخصّها كذلك بصفة البيان في قوله تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾، الشعراء\195. " فلما خص الله جلّ ثناؤه اللسان العربي بالبيان، عُلم أن سائر اللغات قاصرة عنه، وواقعة دونه"([4])، فاللسان العربي " أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا"([5])، ولم تحظ لغة من لغات الأمم من البيان واتساع المجال ما حظيت به اللغة العربية، فالخطيب من العرب إذا ارتجل كلاما، لم يأت به من باب واحد، بل يفتنَّ، فيختصر تارة إرادة التخفيف، ويطيل إرادة الإفهام، ويكرر تارة إرادة التوكيد، ويخفي بعض معانيه حتى يغمض على أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهمه بعض الأعجميين، ويشير إلى الشيء، ويكني عن الشيء. وللعرب المجازات في الكلام، ففي لغتهم الاستعارة، والتمثيل، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار،

---

[1] – السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج. ج1، ص7.

[2] – الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه،ج3، ص 146.

[3] – جغيم نعمان: طرق الكشف عن مقاصد الشارع. ط1، دار النفائس– الأردن، ،2014، ص153.

[4] – ابن فارس، أحمد: الصاحبي في فقه اللغة، ص19.

[5] – الشافعي، محمد: الرسالة. تحقيق: أحمد شاكر، دون ط، دار الكتب العلمية– بيروت، دون تا، ص42.

والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين([1]). وقد جاء خطاب الشارع للعرب "على ما تعرف من معانيها،... وأن من فطرته أن يخاطب بالشيء عامًّا ظاهرًا يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا يراد به العام، ويدخله الخاص، فيُستدل على هذا بعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهر([2]).

فاللغة العربية هي لغة التشريع، ولغة الاستنباط، ولا يمكن فهم النصوص اللغوية التشريعية إلا بها، لهذا يمكننا أن نقول مطمئنين: إن من خصائص اللغة العربية قدرتها التشريعية، أي قدرتها على مواكبة انطباق النصوص الشرعية على الوقائع المستجدة بكل مكان وزمان بالأفهام اللغوية المنضبطة التي قعّدها الأصوليون، علاوة عن قواعد اللغة المعروفة من نحو، وصرف، وبيان.

فالله سبحانه وتعالى قد جعل "أدلة الحق خفية، والشبهات معترضة، والدلالة متجاذبة"([3])، بمعنى أنه سبحانه وتعالى قد أثبت الحقوق والأحكام العملية في علاقات الناس بدلالة ظنية، وحجة غير قطعية، حتى لا يكون الحق والصواب المطلق في جهة واحدة؛ لأنه لو كان الحق في الأحكام الشرعية كلها في جهة واحدة، لما ثبت للشريعة حكم، ولوقع الناس حينها بالتخاصم والتنازع، وعدم استقرار حكم الله في الأرض، فجاءت هذه الأدلة ظنية، ومعظم دلالاتها من قبيل المتشابه، ليوسع الشارع على المسلمين في الوصول إلى قصده الممكن، الذي يحتمله النص، فيكون الرأي المتوصل إليه بصحيح النظر رأيا صوابًا في حق صاحبه. وقد يتعدد

[1] – ينظر: ابن قتيبة، عبد الله: تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية– بيروت، 2002،ص17–22.

[2] – الشافعي، محمد: الرسالة، ص52.

[3] – الظفري، علي: الواضح في أصول الفقه. تحقيق: عبد الله التركي، ط1، مؤسسة الرسالة– بيروت، 1999،ج5،ص383.

الصواب في الآراء على اختلافها، دون شرط إدراك هذه الآراء للصواب المتعين على وجه القطع واليقين، فالله جلّ ثناؤه " حين وضع أدلة الأحكام، وضعها وضعا لا يؤدي إلى القطع، بل جعلها أمارات مترددة بين إصابة الحق والخطأ"([1])، ولذلك كانت هذه الأدلة، والشبهات المعترضة، والأدلة المتجاذبة، مسوِّغات الاجتهاد الصحيح في النصوص المتشابهة من القرآن الكريم، فالشارع سبحانه وتعالى قد جعل في كتابه الكريم آيات ذات دلالة قطعية، وأخرى متشابهات ذات دلالة ظنية لا يعلم الصواب المطلق فيها إلا الله، لكنه سبحانه قد أفسح للراسخين في العلم الاجتهاد، والوصول إلى قصده من الخطاب. هذا الاجتهاد الذي يفي بالحاجة في التشريع واستنباط الأحكام لكل زمان ومكان وحادثة.

ولهذا يكون الأصولي المجتهد الذي يبحث عن مقصود الشارع مصيبًا في رأيه، ومعنى كونه مصيبًا حاصل " من إصابة السهم الغرض، لا من الصواب الذي هو ضد الخطأ، فما أدّى إليه نظر المجتهد فهو حكم الله الواقع،... فما ظنه المجتهد فهو حكم الله، ما ظنه الآخر فهو حكم الله، وهذا معنى قولهم: إن حكم الله تابع لنظر المجتهد... فليس كل مجتهد مصيب، من إصابة السهم الغرض، بل مصيب من الصواب الذي هو ضد الخطأ، أي مصيب ما طلب منه، وإن كان خطأً بالنسبة إلى حكم الله"([2]). وبهذا صلحت النصوص التشريعية العربية أن تحيط بالمسائل الحادثة كلها ، فإن القرآن فيه خبر من قبلنا، وحكم ما بيننا ، ونبأ ما بعدنا.

أما الصياغة التشريعية للأنظمة الوضعية، فإنها تقوم على إغلاق الباب أمام الاجتهاد، وتعدد التأويلات للخطاب التشريعي، فيعمد المشرعون إلى استخدام الأفعال (يجب، يجوز، يمنع، يحظر) في صدر النص القانوني([3]).

---

[1] – الظفري، علي: الواضح في أصول الفقه. ص385.

[2] – الصنعاني، محمد: إجابة السائل شرح بغية الآمل. ط1، مؤسسة الرسالة– بيروت، 1986، ص391.

[3] – ينظر: بيومي، سعيد: لغة الحكم القضائي. ط1، مكتبة الآداب– القاهرة، 2007، ص 51.

وتقوم اللغة التشريعية في الأنظمة الوضعية على صياغة جمل قصيرة، واستخدام الفعل المبني للمعلوم، وإهمال الفعل المبني للمجهول، وتعتمد استخدام الجمل المثبتة، لا الجمل المنفية. وتراعي الصياغة التشريعية الوضعية استخدام الجملة الفعلية بصيغة المضارع البسيط، كما تتجنب هذه الصياغة استعمال كلمات مترادفة، تعطي المعنى ذاته([1]).

- **مسألة في ترجمة القرآن ورواية النصوص التشريعية بالمعنى:**

إن القرآن لا يكون قرآنا يُتعبد بتلاوته، وتُستقى منه الأحكام والتشريعات إلا إذا اقترن لفظه بمعناه، فالقرآن الذي نزل به الوحي هو ما كان لفظه ومعناه من الله، بخلاف السنة والحديث القدسي، ولو اقتصرنا على أخذ المعنى دون اللفظ لبطُلت العبادة، ولتعطلت الأحكام، ووقع الناس في الضلال، فإن " أكثر من ضلَّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة"([2]). ولذلك فإن ترجمة القرآن، أو روايته بالمعنى تخرجه عن كونه قرآنا، وقد انعقد الإجماع " على عدم جواز رواية القرآن بالمعنى، ومعلوم أن ترجمة القرآن الكريم بهذا المعنى العرفي تساوي روايته بالمعنى،... وإذا كانت رواية القرآن في كلام عربي ممنوعة إجماعًا، فهذه الترجمة ممنوعة كذلك قياسًا على هذا المجمع عليه"([3]). فترجمة القرآن أو روايته بالمعنى هي نقل لجانب واحد من جوانب الدلالة اللفظية لنصوصه الكريمة، ناهيك عن أن " العجم لم تتسع في المجاز اتساع

---

[1] – ينظر: ديوان الفتوى والتشريع: دليل الصياغة التشريعية.ط1، معهد الحقوق– جامعة بيرزيت، 2000، ص 83–90.

[2] – ابن جني، عثمان: الخصائص، ج3، ص245.

[3] – مستو، محيي الدين، والبغا، مصطفى: الواضح في علوم القرآن.ط2، دار الكلم الطيب\ دار العلوم الإنسانية– دمشق، 1998،ص226./ وينظر: الزرقاني، محمد: مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، مطبعة عيسى الحلبي، دون تا، ج2،ص 143–152.

العرب"([1])، وهذا الأمر من شأنه أن يجعل النص يضيق بالمعنى وبالإفهام والإبانة، ويحجب عن المجتهد إدراك قصد المشرع، فإنك مثلا " لو أردت أن تنقل قوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ﴾الأنفال/58، لم تستطع أن تأتي بهذه الألفاظ مؤدية عن المعنى الذي أودعته حتى تبسط مجموعها، وتصل مقطوعها، وتظهر مستورها، فتقول: إن كان بينك وبين قوم هدنة وعهد، فخفت منهم خيانة ونقضا، فأعلمهم أنك قد نقضت ما شرطت لهم، وآذنهم بالحرب لتكون أنت وهم في العلم بالنّقض على استواء([2]).

أما رواية نصوص السنة النبوية بالمعنى، فإن الأصوليين يدركون الترابط بين النص التشريعي والمعنى ، وأن أي تغيير في الألفاظ يتبعه بالضرورة التغيير في المعنى والدلالة. فقد قال الأصوليون بحرمة رواية أو نقل الحديث بالمعنى إلا إذا كان الناقل أو الراوي من أهل العلم والدراية ، فقد قال الغزالي في هذه المسألة: " نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب، ودقائق الألفاظ، أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم، فقد جوّز الشافعي ومالك وأبو حنيفة، وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه، وقال فريق: لا يجوز إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما يبدِّل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة، والاستطاعة بالقدرة، والإبصار بالإحساس بالبصر، والحظر بالتحريم، وسائر ما لا يُشك فيه، وعلى الجملة ما لا يتطرق إليه تفاوت بالاستنباط والفهم"([3]). ومسألة رواية النصوص التشريعية ونقلها وترجمتها، مسألة تختلف عن ترجمة ونقل معاني المفردات، ونقل التفاسير للنصوص والأحكام التي احتوتها النصوص التشريعية.

---

[1] – ابن قتيبة، عبد الله: تأويل مشكل القرآن، ص22.

[2] – المصدر نفسه.

[3] – الغزالي، أبو حامد: المستصفى. ج1، ص237.

بقي أن نشير إلى أثر ارتباط اللغة العربية بعلم أصول الفقه، وبالنص التشريعي فنقول إن مثل هذا الترابط المتلازم جعل اللغة العربية قادرة على استيعاب مستجدات المسائل وفَهْمها، وجعل دلالة النص التشريعي قادرة على احتواء هذه المستجدات، بإنزال أحكام النصوص الشرعية على هذه المستجدات، واكتفي بالاستدلال على هذه الحقيقة بالناحية التطبيقية العملية المتمثلة في النقطتين الآتيتين:

الأولى: إن نظام أصول الفقه مؤسس على قواعد مضبوطة ومرنة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان وبيئة، ولم يقف تطبيقها عند عصر الأصوليين والفقهاء الأولين، بل طاوعتهم هذه القواعد إلى عالم الفرض والتقدير، ففرضوا المسائل وفرعوا عنها، وقدّروا لكل هذه المسائل والتفريعات أحكامًا في ضوء تلك القواعد، ولقد أدرك رجال القانون الغربيون هذه الحقيقة، فاعترفوا بالفقه الإسلامي مصدرًا من مصادر القانون، ففي المؤتمر الدولي للقانون المقارن المنعقد في مدينة (لاهاي) في دورته الأولى عام 1932م، اعترف أعضاؤه من فقهاء القانون الألمان، والإنجليز، والفرنسيون بأن الشريعة الإسلامية شريعة مرنة، وبأنها أحدى الشرائع التي سادت، وما زالت تسود العالم. وفي الدورة الثانية للمؤتمر 1937م المنعقد في المدينة نفسها أعاد المؤتمر تبني القرارات ذاتها المتعلقة بالشريعة الإسلامية.

وقد تنبه رجال القانون المدني في مصر إلى تلك القرارات، فجعلوا هذا الفقه مصدرا رسميا من مصادر القانون المدني، فالقاضي إذا لم يجد نصًا تشريعيا في القانون المدني طبّق أحكام الشريعة الإسلامية. وكان مما جاء في تقرير لجنة القانون المدني المصري أن اللجنة قد سجلت ما صادفت في المشروع من أحكام أُخذت عن الشريعة الإسلامية تتضمن من القواعد ما يُعد شاهدًا من شواهد تقدم التقنينات الغربية، وأن فقهاء الشريعة الإسلامية قد فطنوا إلى ما حوت

هذه الشريعة من أحكام أحكموا سبكها وتطبيقها على ما عرض لهم في عصورهم قبل أن يخطر شيء من ذلك ببال فقهاء الغرب.

وخلاصة هذه النقطة: إن قواعد الفقه وأصوله قبل قرون خلت قد حوت أحكامًا وأقضية لمسائل استجدت حديثا، وإن دلَّ هذا الأمر على شيء، فعلى أن دلالات النصوص التشريعية وقواعد الاستنباط الإسلامية لا تقف عند حد عصر من العصور، أو مكان من الأمكنة([1]).

الثانية: كان مما لجأ إليه المشرعون وفقهاء القانون المدني المصري المأخوذ عن القانون الفرنسي في تفسيرهم لأحكام القانون الوضعي هو " الرجوع إلى النص الفرنسي للتشريع المتضمن المادة أو المواد محل التفسير، فما زالت الترجمات الفرنسية الرسمية للنصوص القانونية العربية القديمة تُمثِّل مدخلًا للتعرف إلى القصد الحقيقي للمشرع"([2]). وهذا النص الفرنسي لمشروع القانون المدني المصري، والذي تم تعريبه لاحقًا، أُخذ عن القانون الفرنسي الذي يرتكز على نفس شروحات المشرع الفرنسي وتفسيراته لقواعد الاستدلال اللغوية والفقهية التي وضعها الأصوليون، فإنه لا غنى " لمن يتصدى لدراسة نصوص القوانين الوضعية تركيبيًا ودلاليًا عن معرفة القواعد الأصولية اللغوية والفقهية التي وضعها علماء الأصول لاستنباط الأحكام من النصوص التشريعية"([3]).

المبحث الثالث– الحقيقة والمجاز عند الأصوليين:

لا يكون اللفظ على الحقيقة، ولا يفهم منه إلا ما وضع له من معنى إلا إذا تجرد من قرينة تصرف أصل وضعه لمعنى آخر، لأنه لا يمكن حمل اللفظ على معنيين؛ أحدهما أصل

[1] – ينظر: شلبي، محمد: المدخل في الفقه الإسلامي. ط10، الدار الجامعية– بيروت، 1985، ص11–13.

[2] – بيومي، سعيد: لغة الحكم القضائي. ص226.

[3] – بيومي، سعيد: لغة القانون في ضوء علم لغة النص.ط1، دار الكتب القانونية– القاهرة، 2010، ص488.

الوضع، والآخر معنى لا يفهم إلا بقرينة في آن واحد، بخلاف المشترك، فإن المعنيين فيه على الحقيقة عند أصل الوضع([1]).

معنى الحقيقة والمجاز:

الحقيقة على وزن فعيلة، اشتقت من الحق بمعنى الثابت،أو المثبت، وهي إما بمعنى الفاعل، من حق الشيء يحق- بالضم والكسر- إذا اوجب وثبت، فمعناها الثابت، وإما بمعنى المفعول، من حققت الشيء أحقه، إذا أثبته، فمعناها المثبت، ثم نقل اللفظ من هذا المعنى إلى معنى الاعتقاد المطابق للواقع، لثبوته وتقرره، ثم نقل من الاعتقاد المطابق إلى المعنى الاصطلاحي([2]). وأما التاء في كلمة الحقيقة فهي لنقل اللفظ من الوضعية إلى الاسمية، لأن العرب إذا وصفت بفعل، ونطقت معه بالموصوف، اكتفت بتاء التأنيث عن تاء الصفة، فيقولون: امرأة حامل، ومرضع، وشاة نطيح، وكف خصيب. فالتأنيث في الأول أغنى عن التأنيث في الثاني، وأما إذا لم ينطقوا بالموصوف أثبتوا التاء خشية اللبس، فيقولون: رأيت قتيلة بني فلان، وأكيلة السبع، ونطيحة الكبش، ومرضعة فلان، ونحو ذلك. فهي هنا مفعول لا صفة، وهذا معنى نقل الكلمة من الوصفية إلى الاسمية الصرفة([3]).

أما حد الحقيقة في اصطلاح الأصوليين فقال فيه الرازي: "أحسن ما قيل فيه ما ذكره أبو الحسين"([4]) في تعريفه للحقيقة بقوله: إن الحقيقة " ما أفيد بها ما وضعت له في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية "([5]). فمثلا لفظ (العلة) معناها في الحقيقة اللغوية المرض، وفي عرف الأصوليين الأمر الباعث على

---

[1] – ينظر: الرازي، فخر الدين: المعالم في أصول الفقه.ص33\ وينظر: ابن التلمساني، عبد الله: شرح المعالم في أصول الفقه. ط1، عالم الكتب- بيروت، 1999،ج1،ص180-181.

[2] – ينظر: السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1،ص271-272.

[3] – ينظر: القرافي، شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول. ج1، ص412.

[4] – الرازي ، فخر الدين: المحصول في علم أصول الفقه. ط1، مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة، 1991 ،ج1، ص153.

[5] – ابن الطيب: أبو الحسين: المعتمد في أصول الفقه. دون ط، دار الكتب العلمية – بيروت، دون تا، ج1،ص11 .

التشريع، والصيام في الحقيقة الغوية الامتناع، وفي الحقيقة الشرعية الإمساك عن الطعام والشراب والجماع من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.

وقد زاد الآمدي قيدًا على التعريف بوضعه كلمة(أولًا)، فقال: " وإن شئت أن تحدّ الحقيقة على وجه يضم جميع هذه الاعتبارات، قلت: الحقيقة هي اللفظ المستعمل في ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به التخاطب، فإنه جامع مانع"([1]). وهذا القيد إنما وضعه الآمدي تبيانا لرأيه في مسألة وجود الحقائق الشرعية، التي اختلف الأصوليون في وقوعها ووجودها.

فقد اتفق الأصوليون على أن الأسماء الشرعية المستعملة في نصوص الشرع من نحو: الصلاة والزكاة والحج والإيمان والكفر، هي حقائق شرعية، إذ يتبادر إلى الذهن معانيها التي جاء بها الشرع بلا قرينة، والتبادر علامة الحقيقة. لكنهم قد اختلفوا في وجود هذه الحقيقة الشرعية، ووقوعها في ألفاظ الشرع على مذهبين، الأول: ما قال به القاضي أبو بكر الباقلاني من الشافعية بعدم وقوعها، وأنها غير موجودة، إذ عدّها حقيقة عرفية في المعنى الشرعي عند المتشرعة خاصة، فهي في تخاطبهم تدل بلا قرينة على معانيها الشرعية، وأما الشارع فقد تجوز بها عن معانيها اللغوية إلى تلك المعاني بالقرائن؛ فهي مجازات لغوية في لسانه، وعند عدم القرينة تحمل تلك الألفاظ في لسانه على المعنى اللغوي. واحتج الباقلاني على امتناع وقوع الحقائق الشرعية بدليلين: أحدهما أن الشارع لا يكلف الناس بما لا تفهم مراده من الخطاب، وبالتالي من تلك الأسماء، وإلا لزمه تعريف الأمة بالتوقيف في نقل تلك الأسماء إلى حقيقة جديدة حتى لا يقع التكليف بما لا تطيق الأمة، وثانيهما: أن هذه الألفاظ لو كانت تفيد معاني جديدة لما وقعت أصلا في لسان العرب. والمذهب الثاني: ما قال به جمهور الأصوليين من أن هذه الألفاظ هي حقائق في المعاني الشرعية، بوضع الشارع مع وجود مناسبة بينها وبين المعنى اللغوي، أو عدم

[1] – ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام،ج1،ص 38.

وجود مناسبة. فقد قال القاضي فخر الدين، وشمس الأئمة السرخسي: إن هذه الأسماء كانت مستعملة في معانيها اللغوية، ثم استعملت في المعاني الشرعية لمناسبة، أي إنها مجازات لغوية هجرت معانيها الحقيقية لغة، وبمثل هذا القول قال به الإمام جمال الدين الإسنوي. وهذه الأقوال لهؤلاء الأئمة لا تخرج عن قول القاضي الباقلاني، فهي ليست من المذهب الثاني، فالقول بوجود الحقيقة الشرعية ووقوعها لمناسبة بينها وبين معناها اللغوي الأول هو قول بعدم وجود الحقائق الشرعية. والحقيقة التي يراها جمهور الأصوليين أن الحقيقة الشرعية هي المعاني التي وضعها الشارع لها ابتداء، سواء أكانت هناك مناسبة بينها وبين المعنى اللغوي أم لم تكن، وبمعنى آخر يمكننا القول إن الشارع لم يلتفت أصلا لوجود مناسبة بين المعاني الشرعية الجديدة التي جاء بها، وبين معاني اللفظة اللغوية في أصل الوضع. وقد استدل الجمهور على وجود الحقائق الشرعية ووقوعها بأننا نقطع بفهم الصحابة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم للمعاني الشرعية قبل حدوث الاصطلاحات، وأن هناك أسماء شرعية تعرفها العرب، ولكنها لا تعرف معانيها التي وضعها الشارع لها، ولا توجد مناسبة بين ما تعرفه العرب من معنى وبين ما جاء به الشرع من معنى، مثل لفظ (الرحمن)، فإن العرب لن تضع لفظ الرحمن لله؛ ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَ ﴾الإسراء\110، إنا لا نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة([1]). ولهذا البيان نستطيع فهم القيد الذي وضعه الآمدي لتعريف الحقيقة، ووصفه لتعريفه بأنه جامع مانع، لأنه يرى أن الحقيقة الشرعية هي" استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له أولًا في الشرع. وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفهما أهل اللغة، أو هما معروفان لهم.

[1] - ينظر: ابن التلمساني، عبد الله: شرح المعالم في أصول الفقه. ص182-183.

غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو عرفوا المعنى، ولم يعرفوا الاسم، أو عرفوا الاسم ، ولم يعرفوا المعنى، كاسم الصلاة، والحج، والزكاة، ونحوه([1]).

أما المجاز فهو في اللغة على وزن " مفعل"، من الجواز بمعنى العبور، وهو المصدر أو المكان"([2])، ومعناه " الانتقال من حال إلى حال، ومنه يقال: جاز فلان من جهة كذا إلى جهة كذا"([3]). أما في اصطلاح الأصوليين فالمجاز عندهم مخصوص بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة إلى غيرها، لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية، والعرفية، والشرعية إلى غيرها من المعاني([4]).

وحدّ المجاز اصطلاحا عند الأصوليين " هو اللفظ المتواضع على استعماله، أو المستعمل في غير ما وضع له أولًا في الاصطلاح الذي به المخاطبة، لما بينهما من التعلق"([5]). ومعنى التعلق هو وجود علاقة بين المعنيين، فيكون محل التجوّز مشابها لمحل الحقيقة في شكله وصورته، كإطلاقنا اسم الإنسان على المصورة على الحائط، أو مشابها في صفة ظاهرة في محل الحقيقة، كإطلاقنا اسم الأسد على الإنسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة، أو لاعتبار ما كان حقيقة، كإطلاقنا اسم العبد على المعتق، أو لاعتبار ما سيكون حقيقة، كتسمية العصير خمرًا([6]).

والمجاز يقع على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون في مفردات اللفظ، كقولنا: رأيت أسدًا.

والثاني: أن يكون في التركيب فقط، كقول الشاعر:

---

[1] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام،ج1، ص37.

[2] – الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول، ص118.

[3] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام،ج1، ص 38.

[4] – ينظر: المصدر نفسه.

[5] - المصدر السابق:ج1، ص 39

[6]– ينظر: المصدر نفسه

أشابَ الصَّغيرَ وأَفْنى الكبيَر..... كرُّ الغداةِ ومرُّ العَشِيَّ {المتقارب}

فإن الإشابة، والإفناء، والكر، والمر ، حاصلة حقيقة، لكن الشاعر أسندها لغير من قام بها على وجه الحقيقة، فإسنادها لغير من قام بها هو المجاز، وذلك لأن الفاعل الحقيقي للإشابة والإفناء هو الله سبحانه وتعالى، وقد أُسندت إلى كرِّ الغداة، ومرِّ العشي. ومن مثل هذا المجاز قوله تعالى: ﴿ وَأَخۡرَجَتِ ٱلۡأَرۡضُ أَثۡقَالَهَا ﴾ الزلزلة/2، وكقولنا : أنبت الربيع الزرع، فإسناد الإنبات إلى الربيع إسناد لغير من قام بفعل الإنبات حقيقة.

والقسم الثالث الذي يقع فيه المجاز، هو الإفراد والتركيب معًا، كقولنا: أحياني اكتحالي بطلعتك، بمعنى سرتني رؤيتك. فاستعمل الإحياء في السرور، والاكتحال في الرؤية، وهذا مجاز في اللفظ المفرد، ثم أُسند الإحياء إلى الاكتحال، مع أن المحيي حقيقة هو الله تعالى، ولهذا يكون المجاز قد حصل في اللفظ والتركيب معًا([1]).

علاقات الحقيقة والمجاز:

حتى يجوز الانتقال من الحقيقة إلى المجاز لا بد من وجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ويجب أن تكون هذه العلاقة من العلاقات التي " لا بد من اعتبار العرب لها؛ أي بأن تستعملها فيه"([2])؛ أي لا بد أن تكون العرب قد وضعتها واستعملتها في المجاز.

والعلاقات المعتبرة عند العرب كثيرة ، وأهمها العلاقات الآتية:

الأولى– السببية: وهي إطلاق السبب على المسبب، وهي أربعة أقسام:

أ– المقابلة: وهي كتسمية الشيء باسم مقابله، مثل قولهم: سال الوادي؛ أي الماء الذي في الوادي.

---

[1]– ينظر: السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1، ص294–295. اوينظر: القرافي، شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول.ج1، ص460–462.

[2] – السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1: ص277.

ب- السببية الصورية: وهي كتسمية اليد قدرة، مثل قولهم: (يد الأمير تطال كل عابث)؛ أي قدرته.

ج- السببية الفاعلية: مثل قولهم: نزل السحاب؛ أي المطر، بإطلاق اسم فاعل الشيء عليه.

د- السببية الغائية: كتسمية عقد الزواج بالنكاح؛ لأن النكاح غاية العقد.

الثانية- المسببية: وهي إطلاق اسم المسبب على السبب، كتسمية المرض المهلك، والمذلة العظيمة بالموت، وكقولنا: أمطرت السماء نباتًا.

الثالثة- المشابهة: وهي تسمية الشيء باسم شبيهه؛ أي الاشتراك في صفة بينهما، ويجب أن تكون هذه الصفة ظاهرة، ينتقل إليها الذهن، فيفهم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له، وهذه الصفة إما أن تكون معقولة، كقولنا: أسد للشجاع، وحمار للبليد،أو أن تكون الصفة محسوسة،، كإطلاقنا كلمة الأسد على الصورة المرسومة أو المنقوشة للأسد على لوح أو جدار.

الرابعة- المضادة: وهي تسمية الشيء باسم ضده، مثل قوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾ الشورى/40، أطلق على الجزاء سيئة، مع أن الجزاء حسنة، ومثل ذلك أيضا تسمية الصحراء المهلكة بالمفازة تفاؤلًا، وتسمية الملدوغ سليمًا، تفاؤلًا بشفائه، وكقولنا: حاتم للبخيل، وأسد للجبان تهكما.

الخامسة- الكلية: وهي أن يطلق الكل ويراد البعض، كقولنا: قرآن لبعضه، وكقوله تعالى: ﴿ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ ﴾ البقرة/19،أي أناملهم، فأطلق الأصبع وأراد الأُنملة.

السادسة- الجزئية: وهي إطلاق اسم الجزء على الكل، مثل قوله تعالى: ﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ ﴾ النساء/92.

السابعة– الاستعداد: وهي أن يُسمى الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر، كتسمية الخمر وهي في الدّنّ بالمسكر.

الثامنة– المجاورة: وهي تسمية الشيء باسم ما يجاوره، كإطلاق اسم الراوية على قربة الماء، فالراوية في الأصل تطلق على الدابة التي تحمل قرب الماء. ومنها أيضا تسمية الشراب بالكأس.

التاسعة– الزيادة والنقصان: الزيادة: هي ما ينتظم الكلام بإسقاط كلمة منه، فيحكم بزيادتها، كقوله تعالي:﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾الشورى/11، فالكاف زائدة لأن المقصود نفي المثل والشبيه، لا نفي مثل المثل، لأن الكاف بمعنى مثل، أو يشبه، فلزم أن تكون الكاف زائدة. والنقصان عكس الزيادة، فينتظم الكلام بزيادة كلمة، كقوله تعالى:﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ يوسف/82، أي أهل القرية.

العاشرة– تسمية الشيء باعتبار ما كان، سواء كان جامدًا أم مشتقًا، كإطلاق العبد على العتيق، والضارب على من فرغ من الضرب.

الحادية عشرة– التعلق الحاصل بين المصدر واسم الفاعل واسم المفعول، وهي ستة أقسام:

الأول : إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول: كقوله تعالى﴿ مِن مَّآءٖ دَافِقٖ ﴾ الطارق/6، أي من ماء مدفوق. والثاني: إطلاق اسم المفعول على اسم الفاعل: كقوله تعالى:﴿ حِجَابٗا مَّسۡتُورٗا ﴾ الإسراء/45، أي حجابا ساترًا. والثالث: إطلاق المصدر على اسم الفاعل: كقولهم: رجل صوم وعدل، أي صائم وعادل. والرابع: إطلاق اسم الفاعل على المصدر: كقولهم: قم قائما، واسكت ساكتا، أي قياما وسكوتا. والخامس: إطلاق اسم المفعول على المصدر: كقوله

تعالى:﴿ بِأَيِّيكُمُ ٱلۡمَفۡتُونُ ﴾ القلم/ 6، أي الفتنة. والسادس: إطلاق المصدر على اسم المفعول، كقوله تعالى:﴿ هَٰذَا خَلۡقُ ٱللَّهِ ﴾ لقمان\11، أي مخلوق لله.([1])

مسألة في تردد المعنى بين الحقيقة والمجاز عند الأصوليين:

قلنا سابقا إنه لا يمكن حمل اللفظ على معنيين؛ أحدهما أصل الوضع، والآخر معنى لا يفهم إلا بقرينة في آن واحد، فالأصل أن يتبادر إلى الذهن المعنى الحقيقي لا المجازي ؛ لأن التبادر هو علامة الحقيقة، وغني عن القول إنه لا يُعدل عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي إلا بقرينة تمنع تبادر المعنى الحقيقي إلى الذهن. ولكن هل يمكن أن يتردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز في آن واحد؟ وكيف يمكن الترجيح بين المعنيين حينئذ؟

قد يدور اللفظ بين الحقيقة المرجوحة وبين المجاز الراجح، فيتساوى المعنيان في القوة والضعف؛ فكون اللفظ "حقيقة يوجب القوة، وكونه مرجوحًا يوجب الضعف، وأما المجاز الراجح: فكونه مجازًا يوجب الضعف وكونه راجحًا يوجب القوة، فيحصل التعارض"([2]). ومن أمثلة تردد اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح قول أحدهم: والله لا آكل من هذه الشجرة، فإن لفظ الشجرة حقيقة في خشبها وأغصانها، مجاز في ثمرها، فهل يحنث إذا أكل من خشبها؟، أم يحنث إذا أكل من ثمرها فقط؟ وكذلك كمن قال: والله لأشربن من هذا النهر، فإن شربه من النهر على الحقيقة في كرعه من النهر بفيه، وشربه من ماء النهر من الكوز مجاز، فالمعنيان يتبادران إلى الذهن على قدم المساواة. وقد اختلف الأصوليون في مثل هذا التعارض، فذهب الرازي إلى أنه لا يتعين المعنى "لأحدهما إلا بالنية([3])، وذهب أبو حنيفة إلى تقديم الحقيقة المرجوحة، وذهب

---

[1] – ينظر: السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1،ص300–310.اوينظر: القرافي، شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول.ج1، ص463–486. اوينظر: الرازي، فخر الدين: المحصول في علم أصول الفقه،ج1،ص176–179.

[2] - ابن التلمساني، عبد الله: شرح المعالم في أصول الفقه،ج1،ص 187.

[3] – الرازي، فخر الدين: المعالم في أصول الفقه. ص 33.

تلميذه أبو يوسف إلى تقديم المجاز الراجح([1])، وقد قرر السبكي أنه إذا تساوى المجاز والحقيقة، فلا ريب في تقديم الحقيقة، وقال: "لا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في ذلك، وإن حصل وهم من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنهما"([2])، وقال أيضا بأن الإمامين قد " اتفقا على تقديم المجاز، مثل من حلف لا يأكل من هذه النخلة، فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها([3]). إذ إن الحقيقة تهجر بالكلية ولا تُراد في العرف، أما إذا كان المجاز راجحًا مع عدم انتفاء المعنى الحقيقي، بحيث تتعاهد الحقيقة في بعض الأوقات نحو من قال: والله لأشربن من النهر، فإن شربه منه حقيقة في كرعه من النهر بفيه، لكن المعنى الراجح هو المجاز، وهو الشرب من الكوز لا من النهر([4]).

ويرى الباحث أنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فلا بدّ من حمل اللفظ على أحد المعنيين بالترجيح، والترجيح إما أن يكون بغلبة الاستعمال، كمن يحلف بأنه لم يأكل من الطعام فيقول: والله ما قربت منه، وهو قريب منه ، فهذا استعمال شائع، وكمن يقول: قتلته قتلة شديدة، بمعنى ضربته، وقد يكون الترجيح بالعرف المتداول بين الناس، وأخيرًا يُعمد إلى النية؛ وذلك كمن يحلف على زوجته يمينا بالطلاق، فيتردد المعنى بين الطلاق على الحقيقة واليمين على المجاز.

[1] – ينظر: القرافي، شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول. ج1، ص515.\ وينظر: ابن اللحام، علاء الدين: القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية. تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية– بيروت،ط1، 1999،ص 168\169.

[2] – السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1،ص 316.

[3] – المصدر نفسه.

[4] – المصدر السابق: ص 317.

المبحث الرابع– تعارض ما يخل بالفهم:

هذا المبحث من المباحث العقلية البحتة في فهم النصوص اللغوية التشريعية، فالأصوليون قد وضعوا قواعد عقلية ثابتة عندهم للترجيح بين ما يمكن أن يقع من خلل عند السامع في فهم النصوص اللغوية التشريعية، لأن الخلل في الفهم "راجع إلى السامع لا اللفظ"([1]).

ويقع التعارض إما لعوارض الألفاظ، وهي خمسة: الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار والتخصيص، وإما إلى ما يرجع لغير الألفاظ؛ كالنسخ، والتقديم والتأخير، وتغيير الإعراب، والتصريف، والمعارض العقلي([2]).

والتعارض بين احتمالات الألفاظ الخمسة: الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار والتخصيص، يقع على عشرة أوجه، وضابط بيان هذا التعارض وفهمه، أن يؤخذ كل لفظ من هذه الألفاظ مع ما بعده، " فإن التعارض يقع بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار والتخصيص، فكان المجموع عشرًا"([3]). وبهذا يكون كل لفظ من هذه الألفاظ الخمسة– عند التعارض– مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده، راجح على ما قبله، إلا الإضمار والمجاز فهما سيَّان، فلا يتقدم أحدهما على الآخر لتساويهما([4]).

والأوجه العشرة في بيان التعارض الذي يخل بالفهم هي كالآتي:

الأول: النقل أوْلَى من الاشتراك؛ لأن المعنى في اللفظ المنقول واحد قبل النقل حين كان حقيقة لغوية، وهو واحد بعد النقل ، أي أن معناه متعين في الحالتين، فقبل النقل كان مدلوله المعنى اللغوي، وبعد النقل أصبح مدلوله المعنى الشرعي، أو العرفي، بخلاف المشترك، فإن

[1] – ابن التلمساني، عبد الله: شرح المعالم في أصول الفقه،ج1،ص 198.

[2] – ينظر: الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج1، ص590.

[3] – السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1،ص 323.

[4] – ينظر: النملة عبد الكريم: المهذب في علم أصول الفقه المقارن. ط1، مكتبة الرشيد – الرياض، 1999،ج3، ص 1181.

مدلوله متعدد في الوقت الواحد، فهو كالمجمل لا يعمل إلا بقرينة؛ مثل لفظ الزكاة، فإنه يحتمل أن يكون مشتركا بين النماء وبين القدر المفروض إخراجه من المال البالغ للنصاب، ويحتمل أن يكون موضوعا للنماء فقط، ثم نقل إلى القدر المخرج شرعا، ولهذا فالنقل أولى من الاشتراك؛ لأن المعنى المنقول يتبادر إلى الذهن مباشرة، فهو معنى واحد، بخلاف المشترك([1]).

الثاني: المجاز أوْلى من الاشتراك، ويدل على ذلك وجهان؛ أولهما: أن المجاز أكثر في اللغة من الاشتراك في الكلام والاستقراء، فيقول ابن جني في الخصائص:" إن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة"([2])، والكثرة تفيد الظن في محل الشك. ثانيهما: أن اللفظ الذي هو مجاز إذا تجرد عن القرينة حُمل على الحقيقة، ولهذا كان فيه إعمال دائم للفظ؛ فهو مع القرينة نعمله مجازًا، وبدونها نعمله على الحقيقة، بخلاف المشترك، فإنه لا بد لإعماله من قرينة تصرفه لأحد المعنيين([3]).

الثالث: الإضمار أوْلى من الاشتراك؛ لأن الإضمار لا يحتاج إلى قرينة إلا في صورة واحدة وهي إرادة المعنى الإضماري، بحيث لا يمكن إعمال اللفظ على ظاهره إلا بقرينة تعين المراد منه. أما إذا جاء المعنى على ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة، بخلاف المشترك، فإنه مفتقر إلى القرينة بجميع الأحوال؛ مثل قوله تعالى:﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾، فإنه يحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بيم الأهل والأبنية، أو أن يكون حقيقة في الأبنية فقط، ولكن النص أضمر الأهل، ولاستحالة سؤال الأبنية، فإن الإضمار هنا أولى من الاشتراك([4]).

---

[1] – ينظر: الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج1، ص592.\ وينظر: السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1، ص 324\325. \ وينظر: القرافي،شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول. ج1، ص515.

[2] – ابن جني، عثمان: الخصائص.ج2،ص 447.

[3] – ينظر: القرافي،شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول. ج1، ص532.

[4] - ينظر: السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1، ص 327.

الرابع: التخصيص أولى من الاشتراك، لأنه خير من المجاز، والمجاز من الاشتراك، فيكون التخصيص خير من الاشتراك من باب أولى، وذلك من مثل قوله تعالى :﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ النساء/، فلفظ النكاح لفظ مشترك بين العقد والوطء، وهو حقيقة في العقد منا في قوله تعالى: ﴿ وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ ﴾ النور/32، ولكنه إذا حُمل على العقد فإنه يشمل العقد الفاسد، والعقد الصحيح، فتخصيصه بالعقد الصحيح أولى من جعله شاملًا العقد والوطء، فيحمل على التخصيص لأنه أولى من الاشتراك، ولهذا فإن النكاح الفاسد يثبت حرمة المصاهرة، بخلاف الزنا فمع أنه وطء فإنه لا يمنع المصاهرة، ولا يبنى عليه نسب([1]).

الخامس: المجاز أوْلى من النقل؛ " لأن النقل لا يحصل إلا عند اتفاق أرباب اللسان على تغيير الوضع، وهو متعذر أو متعسر"([2])، ولهذا فإن النقل يستلزم نسخ الأول، على عكس المجاز، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾ التوبة/28، فالنجاسة هنا يحتمل أن تكون مجازًا بمعنى القذارة المعنوية لا الحسية، ويحتمل أن تكون منقولة إلى الحقيقة الشرعية بمعنى النجاسة الشرعية، وحمل اللفظ على المجاز بمعنى النجاسة المعنوية أولى من حمله على النجاسة الشرعية. وقد أورد كثير من الأصوليين في مصنفاتهم آية﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ البقرة/43 مثالا على الوجه الخامس من التعارض، فقالوا: إن لفظة الصلاة مجاز في الأقوال والأفعال المخصوصة، أو إنها من الألفاظ المنقولة، ويرى الباحث أن لفظة الصلاة ليست مجازا، فهي من الحقيقة شرعية، إذ هي موضوعة بالشرع أولًا، بغض النظر عن المناسبة بينها وبين حقيقة

[1] – ينظر: ابن التلمساني، عبد الله: شرح المعالم في أصول الفقه،ج1،ص 208.\ وينظر: السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1، ص 329.

[2] – الرازي، فخر الدين: المعالم في علم أصول الفقه، ص 36.

الصلاة اللغوية، وبالتالي فإن لفظ الصلاة من الألفاظ المنقولة، ولهذا كان التمثيل على هذا الوجه من التعارض بهذه الآية غير مناسب.

السادس: الإضمار أوْلى من النقل؛ " لأن الإضمار والمجاز متساويان"([1])، والمجاز خير من النقل كما تقدم قبل قليل، فيكون الإضمار خيرًا من النقل، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ البقرة/275، فيحتمل أن يكون المراد من لفظ الربا عقد الربا، وهذا هو الإضمار هنا، وإما أن يكون المراد منه هو الزيادة فوق رأس المال، فيكون المعنى أنه حرم أخذ الزيادة، فلو اتفق البائع والمشتري، أو الدائن والمدين على إسقاط الزيادة صح ذلك، فإذا أخذنا بالإضمار وقعت الحرمة على عقد الربا من أساسه، وهو بذلك عقد باطل، أما إذا كان بالنقل، فيصبح عقد الربا فاسدًا،ويصبح صحيحًا بإسقاط الزيادة، وهذا كلام غير صحيح، لأن الربا من العقود الباطلة، ولذلك كان حمل لفظ الربا على العقد، أي على الإضمار أولى من حمله على معنى الزيادة (النقل)، فيكون النهي منصبا على نفس العقد، لكونه باطلًا من أساسه، سواء اتفق الطرفان على إسقاط الزيادة، أم لا([2]).

السابع: التخصيص أوْلى من النقل؛ " لأن التخصيص خير من المجاز"([3])، ففي قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ البقرة /275 يحتمل أن يكون المراد من لفظ البيع المعنى اللغوي، وهو مطلق المبادلة، فيكون من ألفاظ العموم، أو أن يكون المراد منه البيع الشرعي، فيكون لفظ البيع عندها منقولًا من المعنى اللغوي إلى معناه الشرعي، فيصبح معنى الآية: أن البيع هو البيع اللغوي الذي أحله الله قد خصص بنصوص أخرى، أو أن البيع الذي أحله الله هو البيع الشرعي

---

[1] – النملة عبد الكريم: المهذب في علم أصول الفقه المقارن. ج3، ص 1184.

[2] – ابن التلمساني، عبد الله: شرح المعالم في أصول الفقه،ج1،ص209–210.\ وينظر: السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1، ص 330.

[3] – القرافي،شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول. ج1، ص 535.

المستجمع جميع شروطه، وحمل لفظ البيع على معناه اللغوي المخصص بالنصوص أولى من حمله على نقل البيع اللغوي إلى البيع الشرعي، لان التخصيص أولى من النقل([1]).

الثامن: الإضمار مثل المجاز، لا يترجح أحدهما على الآخر إلا بقرينة أو دليل؛ لأنهما متساويان في الاحتياج إلى قرينة تمنع المخاطَب من فهم الظاهر، وكذلك فإنهما أيضا متساويان في الخفاء في تعيين المراد منهما، وذلك مثل أن يقول الرجل لغير ابنه: هذا ابني، فإنه يحتمل أن يكون مجازًا للتحبب والملاطفة، أو يحتمل الإضمار؛ أي إضمار كاف التشبيه، فيكون المعنى هذا كابني، واحتمال المعنيين متساو فيهما([2]). ومثال هذا الوجه من الناحية التشريعية العملية أنه إذا تحقق الرجل من حصول النشوز من زوجته دون إصرارها عليه، فله مع الوعظ أن يهجرها في المضجع، أما ما يتعلق في ضربها المنصوص عليه في الآية ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّ ﴾النساء /34 فللمسألة وجهان؛ الأول ما ذهب إليه الغزالي بعدم الجواز، والثاني ما ذهب إليه الشيرازي، واختاره النووي من جواز الضرب. وذلك لأنهم اختلفوا في فهم قوله تعالى:﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ ﴾، فمن قال بعدم جواز الضرب قال: خاف بمعنى علم مجازًا ، كما في قوله تعالى:﴿ فَمَنۡ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوۡ إِثۡمًا ﴾ البقرة /182 ، وفي الآية إضمار، فيكون المعنى: واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن، فإن نشزن فاهجروهن في المضاجع، فإن أصررن فاضربوهن، ومن قال بجواز الضرب قال: الخوف بمعنى العلم مجازًا دون إضمار، فتعارض المجاز مع الإضمار([3]). ويرجح الباحث في هذه المسألة الرأي الأول القائل بعدم الجواز؛ لأن وجود الإضمار والمجاز معًا أقوى من مجرد وجود المجاز،

---

[1] – ينظر: النملة عبد الكريم: المهذب في علم أصول الفقه المقارن. ج3، ص 1186.

[2] – ينظر:المصدر نفسه.

[3] – ينظر: السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1، ص 333.

ثم إن المشرع لم يكن ليذكر الموعظة دون أن يكون لها أثر، لينتقل الزوج فورًا إلى الضرب، وذلك من مثل قوله تعالى: ﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ ﴾ البقرة /275، وأخيرًا فإن ختام آية النشوز قرينة على عدم مشروعية الانتقال إلى الهجر أو الضرب إن تحقق المراد، لقوله تعالى في ختام الآية: ﴿ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًا ﴾. فقد تتحقق الطاعة من مجرد الموعظة.

التاسع: التخصيص أولى من المجاز؛ " لأن الباقي بعد التخصيص متعين، فيُعرف، بخلاف المجاز، ولأن العام إذا خرج البعض منه بالتخصيص فإن اللفظ يبقى" مستعملا في شيء من موارده الأصلية"([1])، فلا يُحتاج فيه إلى تأمل واستدلال، وأما المجاز إذا لم يقف على قرينة فلا يحصل منه مراد المتكلم، لأن الأصل أن اللفظ وضع ليدل على معناه الحقيقي، فإذا انتفى المعنى الحقيقي بقرينة اقتضى صرف اللفظ على المجاز وهذا بحاجة إلى تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات، بخلاف التخصيص الذي تأكد تعيينه بالنص، ما تأكد تعينه بالنص أولى مما لم يتأكد، فكان التخصيص أولى من المجاز([2]). ومثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ ﴾ الأنعام/121، فإن جملة (ما لم يذكر اسم الله عليه) يحتمل أن يكون المراد منها العموم، أي لا تأكلوا ما ذكر غير اسم الله عليه، ولا تأكلوا ما لم يذكر اسم الله عليه مطلقا، ثم خصص هذا العموم بنصوص شرعية أخرى، صرفت الحرمة إلى ما ذكر غير اسم الله عليه، ويحتمل أن يكون المراد من الآية حرمة أكل ما ذكر اسم غير اسم الله سبحانه وتعالى، فيكون مجازًا، أي أن الآية تحتمل معنى العام الذي جاء عليه تخصيص، ومعنى المجاز، وحمله على الأول أولى.

---

[1] – ابن التلمساني، عبد الله: شرح المعالم في أصول الفقه،ج1،ص .213

[2] – شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول. ج1، ص 535.

العاشر: التخصيص أوْلى من الإضمار؛ لأن التخصيص أولى من المجاز كما تقدم في الوجه التاسع، وذلك لأن الإضمار والمجاز متساويان، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ البقرة /179، فإن لفظ (لكم) يحتمل أن يكون المراد منه العموم المخصص بالورثة، أو أن يكون خطابا عاما فيه إضمار كلمة شرعية، أي ولكم في شرعية القصاص حياة، لأن الناس إذا علموا شرعية القصاص اندفع القتل بينهم، فلو همَّ شخص بالقتل فتذكر القصاص فإنه يمتنع عن القتل، فكان في ذلك حياة نفسين بارتداع القاتل عن القتل، وحمل النص على التخصيص؛ أي ولكم في القصاص حياة بسبب قتل القاتل لسلامة الناس من شره، فيحيا من كان سيقتل، أولى من حمله على إضمار كلمة شرعية القصاص، لأن لفظ الحياة يحمل على الحقيقة لكل الناس، وخصص لغير الجاني، فالقاتل أصلا لا حياة له، بل حكمه القتل([1]).

المبحث الخامس: المنطوق والمفهوم

قد تُستقى دلالةُ الخطاب على الأحكام من ألفاظ النصوص مباشرة، أو من معاني ألفاظ النصوص، فإن كانت الدلالة من الألفاظ مباشرة من غير احتمال أو تأويل أو واسطة، فهي من دلالة المنطوق، وأما إن كانت الدلالة على الأحكام من معنى اللفظ ومدلوله، فهي من دلالة المفهوم.

[1] – ينظر : النملة عبد الكريم: المهذب في علم أصول الفقه المقارن. ج3، ص1187.اوينظر: السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1، ص 334–335.

معنى المنطوق:

المنطوق عند الأصوليين: " هو ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق"([1])، وذهب الإمام الآمدي إلى أن هذا القول غير صحيح، "لأن الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محل النطق، ولا يُقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ"([2])، مثل قوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ ﴾ التوبة/123، فإن هذا الحكم بالقتال، يستلزم وجوب الإعداد له بتحصيل أدوات القتال؛ من سلاح وعتاد، وغير ذلك، لأن هذا ما يقتضيه العقل كشرط لصحة القيام بالفرض، وهذا الحكم بوجوب الإعداد وإن فُهِم من منطوق اللفظ، لكن لا يقال إن هذا الحكم هو ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق، فمنطوق اللفظ قد دلَّ على الأمر بالقتال، ولذلك ليس من الصواب أن يكتفى بالقول: إن المنطوق هو ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق، بل لا بدَّ أن تكون دلالة اللفظ على الحكم دلالة قطعية من غير احتمال، " فالواجب أن يقال: المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعًا في محل النطق"([3]).

ودلالة المنطوق هي عينها الدلالة اللفظية في قسميها؛ المطابقة، والتضمن. وكنا قد ذكرنا في الفصل الثاني من هذه الرسالة: إن دلالة اللفظ تكون بالمطابقة أو التضمن؛ فدلالة اللفظ على تمام معناه هو المطابقة، فهي من المنطوق ودلالة اللفظ على جزء المسمى هي التضمن، وهي من المنطوق أيضا. أما دلالة الالتزام التي هي من دلالة اللفظ، فهي ليست من دلالة المنطوق، وإنما هي من دلالة المفهوم، كما سيأتي معنا بعد قليل.

---

[1] – الأصبهاني، شمس الدين: بيان المختصر، تحقيق: علي جمعة، ط1، دار السلام– القاهرة، 2004، ج2، ص624.\ وينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص360.\ وينظر: الشوكاني، محمد: إرشاد الفحول، ص302.\ وينظر: الإسنوي، جمال الدين: نهاية السول. ص148.

[2] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص93.

[3] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص93.

أما لماذا أضاف الآمدي لفظ(قطعًا) في التعريف؟ فالجواب على ذلك: أن المنطوق هو ما فهم من اللفظ مباشرة من غير واسطة، أو احتمال، أو تأويل، أو ترجيح، فتخرج منه دلالة الاقتضاء، التي هي من دلالات المفهوم، كما سيأتي لاحقا. ومثال ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ"([1])، ففي الحديث نفي لوجود الصلاة، مع إنها موجودة حقيقة، فيكون المعنى من الحديث ليس نفي الصلاة، وإنما نفي تمام الكمال، أو عدم الصحة، أو العمل بخلاف الأَوْلى، وهذه المعاني لم يدل عليها اللفظ مباشرة، فهي ليست من دلالة المنطوق، وإنما فهمت من مقتضى اللفظ، أي ليس من محل النطق، ولذلك حتى يكون التعريف جامعا لكل أفراده، مانعا غيرها من الدخول في حدّه كان لا بد من إضافة كلمة (قطعا). وعليه فإن المنطوق هو ما دل عليه اللفظ قطعا في محل النطق من غير واسطة أو احتمال، كوجوب صوم رمضان الذي فهم مباشرة من قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ ﴾ البقرة \185، "وكتحريم التأفف للوالدين من قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ ﴾ الإسراء/23".([2])

ويقسم المنطوق من جهة الدلالة وضوحًا وخفاء (عند الأحناف) إلى قسمين؛ واضح الدلالة، وخفي الدلالة:

أولًا- واضح الدلالة: " وهو ما دلَّ على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجي"([3])، ويقسم إلى:-

---

[1] – النيسابوري، محمد: المستدرك على الصحيحين. تحقيق مصطفى عبد القادر،ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1990،ج1، ص373، حديث رقم 898.

[2] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص93.

[3] – الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1،ص312.

1- **المحكم:** وهو أعلى الألفاظ وأقواها من جهة الوضوح، وهو " اللفظ الذي دل بصيغته على معناه دلالة واضحة، لا تحتمل تأويلًا، ولا تخصيصًا، ولا نسخا"([1])، فهو اللفظ الذي يظهر معناه ظهورًا جليًا من غير تأويل ولا نسخ، كقوله تعالي:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ الأنفال/ 75.

2- **المُفَسَّر:** وهو أقل درجة من المحكم، إذ هو اللفظ الذي يظهر معناه من غير احتمال، ولا تأويل، ولا تخصيص، ولكنه يقبل النسخ في عهد الرسالة، ويكون هذا في نصوص الأحكام، ولا يكون في نصوص العقائد([2])، وذلك مثل قوله تعالى:﴿ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ ﴾ النور/4. فحكم قذف المحصنات واضح وصريح في هذه الآية وضوحًا لا يحتمل تأويلًا، ولا تخصيصًا، لكنه يقبل –عقلًا– أن يقع عليه النسخ في عهد الرسالة. ومثال ما نسخ من الأحكام في عهد الرسالة من هذا القبيل قوله تعالى:﴿ وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعٗةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ﴾ النساء/15، فحد الزانية في هذه الآية –بعد شهادة الشهود الأربعة– هو الحبس في البيوت، وهذا الحكم ظاهر معناه من نص الآية ظهورًا لا يحتمل التأويل، لكن هذا الحكم قد نُسِخ في عهد الرسالة بالآية:﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ ﴾النور/2.

3- **النص:** هو اللفظ الذي ظهر معناه الذي سيق له مع احتمال التخصيص والتأويل([3])، وذلك من مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾، فإنه يدل على نفي

---

[1] – الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص 323. \ وينظر: البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. دار الكتب العلمية– بيروت، ط1997،1، ج1، ص80.\ وينظر: السرخسي، محمد: أصول السرخسي. دار الكتب العلمية– بيروت، ط2، 2005،ج1،ص164.

[2] – ينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1،ص321.

[3] – ينظر: المصدر السابق، ص319.

التماثل، وبيان الفرق بين حلِّ البيع وحرمة الربا([1]). فالحكم الذي لا خلاف فيه–بنص الآية– أن البيع كله حلال، وأن الربا كله حرام، لكن هذا الحكم يحتمل التخصيص، وقد خُصص فعلًا، فليس كل البيع حلال، فبيع الخمر والخنزير مثلًا جاء فيهما دليل تخصيص، يخرجهما من حكم الإباحة.

4– **الظاهر:** هو " اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته"([2])، أي هو ما دلَّ على المعنى من جهة الوضع؛ الأصلي أو العرفي، فهو الذي " يسبق إلى العقول لظهوره موضوعًا فيما هو مراد"([3])، فالظاهر هو المعنى الذي يفهمه السامع من غير حاجة إلى قرينة، ولا تأمل واستدلال ونظر، مثل قوله تعالى:﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾المائدة/38، فإن حكم قطع يد السارق والسارقة معلوم وظاهر عند المستمع من غير قرينة، ولا حاجة إلى تأمل. ويختلف الظاهر عم المحكم في أن الظاهر يمكن أن يقع النسخ فيه، بعكس المحكم، كما أن المعنى الظاهر يقبل التأويل، فلفظ (فاقطعوا أيديهما) لفظ يحتمل التأويل في مقدار القطع، فقطع اليد يصدق على قطعها من الرسغ،أو من المرفق، أو من الكتف، فيحتاج النص إلى نصٍ آخر يُعيّن المعنى.

5– **المؤول:** هو اللفظ المصروف عن ظاهره بدليل، فهو الذي يستحيل حمله على ظاهره، فهو محمول على معنى آخر بدليل، أي بقرينة، أو بدلالة السياق([4])، مثل قوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾الفتح/10، فإنه لا يمكن حمل معنى لفظ (يد الله) على ظاهره بأن لله يدًا مجسمة فوق أيدي المؤمنين، وإنما تؤول كلمة يد بالقدرة والقوة، والرعاية والمعاضدة، وهكذا.

---

[1] – ينظر: السرخسي، محمد: أصول السرخسي.ج1، ص164.

[2] – البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ج1، ص72.

[3] – السرخسي، محمد: أصول السرخسي.ج1، ص164 .

[4] – ينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص 314–315.

ثانيا: خفي الدلالة: " هو ما استتر معناه لذاته، أو لأمر آخر، فلا يفهم معناه إلا بغيره"([1])، ويقسم خفي الدلالة إلى أربعة أقسام:-

1- **الخفي:** وهو أدنى مراتب الخفاء، وهو الذي خفي مراده لعارض، ولا ينال مراد المعنى إلا بالطلب، وذلك مثل لفظ النباش: وهو الذي ينبش القبور لسرقة الأكفان، والطّرّار: وهو النشال الذي يشق ثوب الرجل ويسُلُّ ما فيه، فلفظ السارق ظاهر فيما وضع له، لكن السؤال المطروح، هل ينطبق لفظ السارق ومعناه على الطّرّار، والنباش؟ لأن النشل هو سرقة وزيادة؛ فهو سرقة مال الغير في اليقظة وفي حضوره، وأما النبش فهو أقل من السرقة؛ لأن النباش يأخذ مالًا غير مملوك، ولا مرغوب فيه. وإلحاق النباش والنشال بلفظ السارق مسألة بحاجة إلى بحث وتأمل وطلب. وقد ألحق الفقهاء الطّرار أو النشال بالسارق لأن فعله سرقة وزيادة، فينطبق عليه معنى السارق، ويقام عليه حكم القطع، وأما النباش فلم يستكمل فيه معنى السارق، فلا ينطبق عليه لفظ السارقة، ولا يقام عليه حد السرقة([2]).

2- **المُشْكِل:** " هو اللفظ الذي خفي معناه المراد بسبب في اللفظ نفسه، بحيث لا يدرك إلا بالتأمل، وبقرينة تبين المراد"([3])، وسبب الإشكال فيه كونه مشتركا بين معنيين، أو أكثر وسمي بالمشكل لأنه " هو الداخل في أشكاله، وأمثاله، مثل قول أحدهم: أحرم أي دخل في الحرم"([4])، فهل معنى القول أنه دخل في منطقة الحرم؟ أم دخل في الشهر الحرام؟ أم لبس ملابس الإحرام؟ أم دخل في النسك؟ لأن من معنى أحرم أيضًا: إذا لبس ملابس الإحرام، ولم

---

[1] – الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص312.

[2] – البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ج1، ص82.\ وينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص 337.

[3] – الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص338.\ وينظر: البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ج1، ص83.

[4] – السرخسي، محمد: أصول السرخسي.ج1، ص.168

يتلفظ بالنية بعد، أي قبل الدخول في المناسك([1])، ومن أمثلة المشكل قوله تعالى:﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾البقرة / 223، اشتبه معنى كلمة (أنَّى) على السامع أهي بمعني كيف أم أين؟ فعرف بعد الطلب والتأمل أنها بمعنى كيف، بقرينة حرمة الجماع في الأذى العارض وهو الحيض([2]). ومثله أيضا لفظ (القُرْء) فهو لفظ مشترك بين الحيض والطهر، فأشكل المراد منه هنا، هل تنتهي عدة المطلقة بالحيضات، أم بالأطهار؟

3- **المجمل:** وهو ضد المفسر، مأخوذ من لفظ الجملة، وهو " اللفظ الذي خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاءً لا يدرك إلا ببيان من المتكلم به"([3])، وعلى هذا فالمجمل نص تزدحم فيه المعاني، وهو أشد خفاءً من المشكل، ولا يدرك المراد منه ذاته، بل يحتاج إلى بيان من المُجمِل بنص آخر، يوضح المقصود ويفسره([4]).

ويرجع سبب الإجمال إلى ثلاثة أمور هي: الاشتراك مع عدم القرينة، وغرابة اللفظ؛ مثل: الحاقة، والقارعة، والنقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي؛ كألفاظ الصلاة والصيام، التي استعملها الشارع في معان شرعية لا تدرك عن طريق المعنى اللغوي، وإنما فهم معناها عن طريق السنة النبوية المبينة لهذا المجمل([5]).

4- **المتشابه:** " هو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه"([6])، أي ما خفي المراد منه خفاءً لا يمكن معه تحصيل المراد منه، وهو أكثر الأنواع خفاء وإبهامًا، فأصبح لا يرجى إدراك معناه، وهو من النوع الذي يلزم معه التسليم، والامتناع عن التأويل، على

---

[1] – ينظر: لسان العرب: مادة : حرم.

[2] – ينظر: البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ج1، ص84 .

[3] – الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص340.

[4] – ينظر: البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ج1، ص87.

[5] – ينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص341.

[6] – السرخسي، محمد: أصول السرخسي.ج1، ص169.

مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء والمفسرين، مثل النصوص المتعلقة بصفات الله سبحانه وتعالى، التي توهم المشابهة بصفات البشر، وتوهم التجسيم، كقوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ الفتح /10، وقوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ﴾ الفجر/ 22([1])، فيد الله لا تفسر باليد المجسمة المعروفة عند البشر، ولا يفسر مجيئه يوم القيام كمجيء الملائكة، وهكذا.

معنى المفهوم:

قلنا إن المنطوق مفهوم من دلالة اللفظ، ولكنه مفهوم من دلالة اللفظ نطقًا، بعكس المفهوم –الذي هو مقابل المنطوق– فهو ما دلّ عليه مدلول النص، وليس منطوق اللفظ، وقد عرف الأصوليون المفهوم بقولهم: "هو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق"([2])، وبعبارة أخرى: "هو دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في الكلام، أو هو إثبات نقيض حكم المنطوق المسكوت عنه"([3]).

ودلالة المفهوم هي من الدلالة المعنوية، أي من دلالة الالتزام التي هي " دلالة اللفظ على لازم مسماه"([4])، فالمنطوق في حقيقته هو مدلول المعنى، وليس مدلول اللفظ، فاللفظ دلّ عليه بشكل غير مباشر.

دلالات المفهوم:

تقسم دلالة المفهوم– وهي من دلالة الالتزام– " إلى ثلاثة أقسام: اقتضاء، وإشارة، وتنبيه، ويسمى التنبيه إيماءً"([5])، وقد ذكرها الآمدي في قسم دلالة غير المنظوم. وقد ذهب

---

[1] – ينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص343.

[2] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3،ص94.\ وينظر: الأصبهاني، شمس الدين: بيان المختصر، ج2، ص624.\ ونظر: الشوكاني، محمد: إرشاد الفحول. ص302 .

[3] – الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص361.

[4] – السبكي، علي، وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج.ج1، ص375.

[5] – ابن النجار، محمد: شرح الكوكب المنير. تحقيق: محمد الزحيلي، دو ط، مكتبة العبيكان– الرياض، 1993،ج3، ص447.

بعض الأصوليين إلى " جعل دلالة الاقتضاء والإشارة من أقسام المنطوق، وكذلك دلالة التنبيه والإيماء، وهي طريقة ابن الحاجب، وابن مفلح.... وهو خلاف ما صرح به الغزالي في المستصفى"([1]).

1- **دلالة الاقتضاء:** الاقتضاء هو ما توقفت دلالته على مقدّر آخر، أي على مضمر، فمنه ما يتوقف فيه على صدق اللفظ، أو المتكلم، ومنه ما يتوقف فيه على صحة الملفوظ، أي الحكم؛ عقلًا أو شرعًا([2])، فيكون المدلول في هذا النوع من الدلالة مضمرًا لأحد الاعتبارات الثلاثة؛ أي لصدق المتكلم، أو لصحة الملفوظ (الحكم) عقلا أو شرعا. فمثال الأول: الذي يتوقف على صدق المتكلم، قول الرسول صلى الله عليه وسلم:" لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَفْرِضْهُ مِنَ اللَّيْلِ"([3])، فإن نفي الحكم مع حقيقة وقوعه أمر ممتنع، فقد يصوم الإنسان نهار رمضان دون أن يبيت النية من الليل، فلو كان صيامه صحيحا، لصار نفي الصيام الوارد في الحديث عبثا لا لزوم له – وحاشى للرسول أن يقول عبثًا–، فكان لا بد من إضمار نفي حكم يمكن نفيه مع وقوع الفعل، كنفي صحة الفعل. ومثال الاقتضاء لصحة الملفوظ به، أي لصحة الحكم عقلا قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ يوسف/82، فإن الحكم هنا أو الملفوظ هو طلب السؤال، ولا بد هنا من إضمار كلمة (أهل) لصحة الملفوظ عقلا، لأن الأبنية لا تُسأل. ومثال الاقتضاء لصحة الملفوظ شرعًا قول أحدهم: " اعتق عبدك عني بألف درهم" فالمفهوم اللازم من مدلول كلمة اعتق تملك العبد بالبيع، أي وقوع البيع اولًا، أو بالهبة إن قال :" اعتق عبدك عني"، وهذا المفهوم اللازم

---

[1] – المرداوي، علاء الدين: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه.تحقيق :عبد الرحمن الجبرين، وآخرون، ط1، مكتبة الرشيد– الرياض، 2000،ج6، ص 2871.

[2] – المصدر السابق. ج6،ص 2871.

[3] – ابن ماجة، محمد: سنن ابن ماجة.ج1،ص 542،حديث رقم 1700.

توقف على تحقق صحة الملفوظ أو الحكم شرعًا، إذ لا يمكن العتق قبل التملك، فهو يستدعي انتقال الملك إليه أولًا بالضرورة([1]).

2- **دلالة التنبيه والإيماء:** وهي " أن يقترن اللفظ بحكم، لو لم يكن للتعليل لكان بعيدًا"([2])، أي لكان اللفظ قد وقع عبثا، فالتعليل لازم من مدلول اللفظ في الوضع اللغوي، لا أن يكون اللفظ قد سيق للدلالة على التعليل، بمعنى أن اللفظ لم يقصد منه وضع التعليل، فلو قصد منه ذلك لم تكن هناك دلالة إشارة أو إيماء أصلا. وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ المائدة /38، فإنه يدل على أن السرقة سبب القطع، وهذه الدلالة ليست آتية من ألفاظ النص، أي إنها غير منصوص عليها، وإنما آتية من أصل الوضع اللغوي لمعنى حرف الفاء الذي يفيد لغةً التعقيب والسببية.

ودلالة التنبيه والإيماء ستة أقسام([3])،، هي:-

الأول: ترتيب الحكم على الموصوف بفاء التعقيب والتسبيب في النصوص التشريعية، كآية السارق والسارقة السابقة الذكر

الثاني: أن يأتي حكم الرسول عقب وقوع حادثة في حضوره مباشرة، كأن يسأل عن شيء، أو يرفع إليه أمر، فإن ذلك يدل على أن الحدث علة لذلك الحكم، ومثال ذلك أنه جاء أعرابي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فقال: " هَلَكْتُ، فَقَالَ: «وَمَا أَهْلَكَكَ؟». قَالَ: وَاقَعْتُ

[1] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3،ص91.

[2] – الشوكاني، محمد: إرشاد الفحول. ص302.

[3]– ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، 367-375

امْرَأَتِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، قَالَ: فَأَعْتِقْ رَقَبَةً"([1])، فإن الحديث يدل على أن الوقاع علة للعتق. وسؤال الأعرابي للرسول عليه السلام سؤال عن حكم وبيان الوقاع شرعا في رمضان.([2])

الثالث: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يقدَّر التعليل به، لما كان لذكره فائدة، وذلك كما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال عليه السلام: "أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ؟ " قَالُوا: نَعَمْ، فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ"([3])، فكان النقصان علة التحريم.

الرابع: أن يفرق الشارع بين أمرين في الحكم بذكر صفة يفهم منها علة التفرقة بين حكم الأمرين في الحكم، كقوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَ ﴾المائدة /89، فصفة تعقيد الأيمان هي التي فرقت بين حكم المؤاخذة في الأيمان؛ فرفع الشارع المؤاخذة عن يمين اللغو، وأوقعها على من عقّد الأيمان.

الخامس: أن يكون الشارع قد أنشأ الكلام لبيان مقصود، وتحقيق مطلوب، ثم يذكر في أثنائه شيئا آخر، لو لم يكن علّة لذلك الحكم المطلوب، لم يكن له تعلق بالكلام، فيصبح الكلام خبطًا في اللغة، واضطرابًا في الكلام، مما يستحيل نسبته إلى الشارع ، وذلك كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ ﴾ الجمعة \9، فالآية سيقت لبيان أحكام الجمعة، لا لبيان أحكام البيع، فلو لم يكن النهي عن البيع علة للمنع من السعي الواجب إلى الجمعة، لما كان مرتبطًا بأحكام الجمعة.

السادس: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا مناسبًا مُفْهِمًا للعلية، فيلزم أن يكون علة ذلك الحكم، وهذا اللزوم يكون حسب وضع اللغة، إذ لو كان وصفا غير مفهم للعلية، فلا يلزم حينها

---

[1] – الدارمي، عبد الله: مسند الدارمي. ط1، دار المغني– الرياض،2000، ج2، ص1072. حديث رقم 1757.

[2] – ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص 368

[3] – ابن ماجة، محمد: سنن ابن ماجة. حديث رقم 2264.

أن يقترن بالحكم، وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام: " لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ"([1])، فإن الغضب وصف مناسب، مفهم للعلية، اقترن مع النهي عن القضاء، فكان علّة مانعة له، لما فيه – أي الغضب– من تشويش الفكر، واضطراب الحال. ومنه أيضًا قول القائل: أكرم العالم، وأهن الجاهل، فإنه يفهم منه أن العلم علة للإكرام، والجهل علة للإهانة.

3– **دلالة الإشارة:** وهي دلالة الكلام على معنى " لا يكون مقصودًا للمتكلم"([2])، فيكون الكلام قد سيق لبيان حكم، ولكنه يفهم منه حكم آخر غير الذي سيق الكلام لبيانه، فهو " ليس مقصودا منه بالأصل، بل بالتبع، مع أنه لم تدع إليه ضرورة، لصحة الاقتصار على المذكور دون تقدير"([3]).

فدلالة الإشارة هي دلالة النص بصيغته وألفاظه على الحكم من غير أن يكون الكلام مسوقا له، ويقال للحكم حينها: إنه ثابت بإشارة النص، أو بدلالة الإشارة، لا بصيغة النص ومنطوقه، بل بمعقوله ومفهومه، ولذلك كان الحكم المفهوم من دلالة الإشارة هو من دلالة الالتزام، وإن فهم من الكلام، لأن الكلام لم يسق له([4]). ومثال ذلك قوله سبحانه تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾الأحقاف /15 ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴾ لقمان /14، فقد فهم من الآيتين أن أقل الحمل ستة أشهر، بدلالة الإشارة، وكذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ البقرة /178، فالمقصود من الآية إباحة المباشرة حتى الفجر، ومع ذلك لزم منه أن من جامع في ليل رمضان،

---

[1]– المصدر السابق. حديث رقم 2316.

[2] – الشوكاني، محمد: إرشاد الفحول. ص 302.

[3] – الشنقيطي، عبد الله: نشر البنود على مراقي السعود. دون ط، مطبعة فضالة – المغرب، دون تا،ج1، ص93.

[4] – ينظر: الحفناوي، محمد: دراسات أصولية في القرآن الكريم. مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية – القاهرة، 2002، ص300.\ وينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص305.

وأصبح جنبا لم يفسد صيامه، لان من جامع في آخر الليل لا بد وأن يتأخر غسله إلى النهار، فلو كان ذلك مما يفسد الصوم، لما أبيح له الجماع آخر الليل، ومع ذلك لم يكن حكم من أصبح جنبًا مقصودًا من النص، وإنما فهم من دلالة الإشارة([1]).

أنواع دلالة المفهوم:

وتنقسم دلالة المفهوم إلى نوعين؛ مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة:

مفهوم الموافقة:

قد يكون المعنى المستفاد من اللفظ المركب موافقًا لهذا اللفظ في محل النطق، وقد يكون مخالفًا له، ولهذا فإن المفهوم المسكوت عنه المستفاد من اللفظ إما أن يكون مفهوم موافقة، وإما أن يكون مفهوم مخالفة.

فمفهوم الموافقة هو ما " يكون مدلول اللفظ في محل السكوت، موافقا لمدلوله في محل النطق"([2])، ويعني هذا أن ما يفهم من مدلول اللفظ من معان وأحكام، يكون موافقا لما فهم من اللفظ نفسه، ويطلق الأصوليون على هذا المفهوم فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، " لأن فحوى الكلام ما يفهم منه على سبيل القطع"([3]). ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ الإسراء/23، فإنه يدل على تحريم ضرب الوالدين وشتمهما، وإيذائهما، مع أن هذا الحكم المفهوم من اللفظ مسكوت عنه، ولم يرد فيه، ولكنه موافق للحكم المفهوم في محل النطق، وهو حرمة التأفف. وكذلك قوله تعالى في تحريم أكل أموال بقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗا ﴾النساء/10، فإن هذا النص يدل على تحريم إتلاف أموال اليتامى، لأن تحريم أكل أموالهم إنما كان لأنه يعدم الأيتام ملكيتهم للمال، فكان تحريم إتلافها متفق مع

[1] – ينظر : الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص92–93.

[2] – المرجع السابق،ج3،ص95.

[3] – الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص90.

حكم حرمة أكلها، وإن لم يكن حكم حرمة الإتلاف منصوص عليها بالنطق، وإنما فهمناه من التركيب.

وقد تكون دلالة الموافقة من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، كالتنبيه بحرمة التأفف على ضرب الوالدين وشتمهما، كقوله عليه الصلاة والسلام:" لَا يَأْخُذَنَّ أَحَدُكُمْ مَتَاعَ صَاحِبِهِ لَعِبًا جَادًّا، وَإِذَا أَخَذَ أَحَدُكُمْ عَصَا أَخِيهِ، فَلْيَرْدُدْهَا عَلَيْهِ"([1])، فإنه يدل على أن من أخذ ما زاد على العصا، فعليه رده.

وقد تكون من قبيل التنبيه بالأعلى على الأدنى، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ﴾ آل عمران\ 75، فإنه يدل على تأدية ما دون القنطار.

وقد تكون لا من هذا القبيل ولا ذاك، فتكون من باب المساواة، كالمساواة بين أكل مال الأيتام، وإتلافها.([2]).

قد يرى بعضهم أن مفهوم الموافقة هو نفسه مفهوم (من باب أوْلى)، أو أن العمل بمفهوم الموافقة منحصر في دلالة (من باب أوْلى)، فهل مفهوم الموافقة هو نفسه مفهوم (من باب أولى)، أو منحصر فيه؟

يرى بعض الأصوليين أن مفهوم الموافقة لا يخرج عن " التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى، وبكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق"([3])، فتحريم ضرب الوالدين وشتمهما أولى من تحريم التأفف. وقد نص على ذلك أيضا إمام الحرمين

---

[1] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم:17941، وقوله: " لعبا جادًا" أي يأخذه ولا يريد سرقته، لكن يريد إدخال الهمّ والغيظ عليه، فهو لاعب في السرقة جادٌّ في الأذيّة.

[2] – ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص95. \ وينظر: الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص91.

[3] – الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص95.

الجويني، بقوله: "أما مفهوم الموافقة فهو ما يدل على أن الحكم المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى"([1])، وتابعهم الشيرازي في(اللمع)([2]). وقد جعل القرافي ضابط مفهوم الموافقة طريق (من باب أوْلى)، فقال: " وضابط مفهوم الموافقة هو إثبات حكم المنطوق للمسكون بطريق الأَوْلى"([3]).

ويرى الباحث أن الأولوية، أي ما يسمى من باب أولى ليست قاعدة شرعية أولًا، فهي لا تصلح بذاتها دليلًا على الأحكام، أي أن الأحكام لا تندرج تحتها باعتبارها قاعدة كلية مستنبطة من النصوص التشريعية، وذلك لأن دلالة الموافقة هي دلالة لفظية، وليست شرعية قياسية، لأن العلم بها ليس بحاجة إلى نظر واستدلال، ويشترك بهذا العلم العامة، والسوقة، والنساء، وأهل العلم، فهو ليس قاصرًا على أهل النظر والاستدلال([4])، وقد " ذهب المتكلمون بأسرهم: الأشعرية والمعتزلة إلى أن منع التأفف وسائر أنواع الأذى مستفاد من النطق"([5])، وهذا رأي الجمهور في مفهوم الموافقة من " أن دلالته من جهة اللغة، لا من جهة القياس"([6])، وكذلك فإن مفهوم الموافقة " كان ثابتًا قبل شرع القياس، فعلم أنه من الدلالات اللفظية، وليس بقياس"([7])، لأن " مفهوم الموافقة قاطع، يسبق إلى الفهم بلا تأمل"([8]).

ويذهب الباحث إلى ترجيح القول: بأن مفهوم الموافقة ليس من قبيل الأولوية، أي ليس من قبيل من باب أولى للأسباب الآتية:

---

[1] – الجويني، عبد الملك: البرهان في أصول الفقه. ج1،ص116.

[2] – ينظر الشيرازي، أبو اسحق: اللمع في أصول الفقه. ط2، دار الكتب العلمية – بيروت، 2003، ص 44.

[3] – القرافي، شهاب الدين: نفائس الأصول في شرح المحصول. ج1،ص 311.

[4] – ينظر" السمعاني، منصور: قواطع الأدلة في الأصول. ج1،ص187.

[5] – الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3،ص، 93.

[6] – المصدر نفسه.

[7] - البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ج1، ص116.

[8] – الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، 1987،ج 2، ص 718.

1- صحيح أن مفهوم الموافقة يكون من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، أو بالأعلى عل الأدنى، كما قال الآمدي([1])، ومثلنا له بالشواهد، لكنه أيضا يكون من قبيل التساوي كما ذكر الأصوليون؛ فإن تحريم إتلاف مال اليتيم مساو لأكله، وهو ليس من قبيل الأدنى على الأعلى، أو الأعلى على الأدنى، ثم أنه قد يفهم من التركيب عن طريق الموافقة حكم من نوع آخر، ليس من نوع الأدنى على الأعلى، أو العكس، وليس من نوع التساوي، وإنما هو شيء آخر يفهم من لازم المنطوق، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: " من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل، وليحفظ عِفاصَها، ووِكاءَها"([2])، فإن اللفظ في محل النطق يدل على أن من وجد لقطة يشهد عليها، ويحفظ وعاءها وخيطها، ولا ينص على حفظ الدنانير التي فيها، ولكن يفهم من الحديث وجوب حفظ الدنانير، وهذا الوجوب ليس من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، أو العكس.

2- إن مفهوم الموافقة مفهوم لغوي لفظي كما أسلفت، ودللنا على ذلك بأقوال أرباب الأصول، فمفهوم الموافقة مستفاد من التركيب اللغوي، وليس من الزيادة ، أو النقصان، أو غير ذلك، لأن الأصل في مفهوم الموافقة أن يكون تابعًا للمعنى اللفظي، ومستفاد منه.

3- إن التنبيه بالأدنى على الأعلى، والأعلى على الأدنى كل منهما جزء من مفهوم الموافقة، ومثال من أمثلته، وليسا أصلا له، لأن الأصل فهم السامع للمعنى اللغوي واللفظي، ثم عن من أمثلة مفهوم الموافقة عند الأصوليين غير هذين المثلين، أي غير ما ينطبق عليه شرط الأولوية، كالمساواة، أو شيء آخر غيرها جميعها.

---

[1] – ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص95.

[2] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم17481، العفاص: الوعاء الذي تكون فيه النفقة، ويكون من الجلد أو القماش، والوكاء: الخيط الذي تشد به الصرَّة وغيرها.

4- ذكرت سابقا أن مفهوم الموافقة هو من أقسام دلالة الالتزام، أي أنه لا بد من حصول اللازم الذهني الذي يعتمد على تبادر المعنى إلى الذهن بمجرد سماع النص، كدلالة لفظ الأسد على الشجاعة، الذي لا يحتاج إلى استدلال وتأمل، وهذا ينطبق على الأولوية وغيرها.

مفهوم المخالفة:

مفهوم المخالفة عكس مفهوم الموافقة، " فهو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، ويسمى دليل الخطاب"([1])، وبمعنى آخر: " يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفًا لمدلوله في محل النطق"([2])، مثل قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ الفتح/17، فالحرج واقع على البصير، والسليم الذي لا مرض به ولا عجز، فتكون الأحكام التي تفهم من مدلول النص مخالفة لما هو مفهوم من ظاهر اللفظ نفسه، " وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور، إلا مفهوم اللقب، وقد أنكر أبو حنيفة الجميع"([3]).

أنواع مفهوم المخالفة:

ذكر الأصوليون أن لمفهوم المخالفة أنواعًا عشرة؛ مفهوم اللقب، والصفة، والعلة،والشرط، والعدد، والحال، والزمان، والمكان، والغاية، والاستثناء، وقد " اقتصر الأصوليون (غالبا) على ذكر أربعة، أو خمسة، وحصرها الشافعي في الحد، والعدد، والصفة، والمكان، والزمان"([4])، وسنتناول بالبحث مفهوم الصفة، والشرط، والغاية، والعدد.

أولا- مفهوم الصفة:

---

[1] - الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص96.

[2] - الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص99.

[3] - الشوكاني، محمد: إرشاد الفحول. ص303.

[4] - الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص 96.

وهي أن يقترن الاسم العام بصفة خاصة، فيتعلق الحكم بصفة من صفات الاسم أو الذات، ويُفهم من هذا التعلق أن الحكم ينتفي عن الذات بانتفاء الصفة عنها، وشرط ذلك أن تكون الصفة وصفًا مناسبًا مفهمًا، أي مفهما للعلِّيَة، فتكون الصفة علة تعلق الحكم بالذات الموصوفة، أما إذا لم تكن الصفة مناسبة، أي غير مفهمة للعلية فإنه لا يتعلق بها حكم. ومثال الصفة المناسبة المفهمة للعلية، والتي يتعلق بها مفهوم المخالفة ما ورد في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " وصدقة الغنم في سائمتها..."([1])، فالغنم اسم ذات، قد تكون سائمة، وقد تكون معلوفة، فتعلقت صفة السوم بالغنم في الحديث، ففهم منه أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها. وكذلك في قوله عليه الصلاة والسلام: " ليُّ الواجدِ يُحِلُّ عِرضَهُ وعقوبَتَه"([2])، وليُّ الواجد تعني مماطلة الغني في سداد ما عليه، ومعنى يحل عرضه: أي شكايته، وعقوبته: أي حبسه، فيفهم من هذا الحديث أن من ليس بواجد لا يحل عرضه، ولا عقوبته([3]). أما الصفة غير المفهمة للعِليَّة ولا يتعلق بها حكم المخالفة، فمن مثل قولنا: الحصان الأبيض سريع، فلا يفهم من صفة الأبيض أن الحصان الأسود غير سريع.

ثانيًا- مفهوم الشرط:

وهو دلالة اللفظ المعلق فيه الحكم على شرط، فينتفي الحكم عند انتفاء الشرط؛ سواء كان الشرط بحرف الشرط(إن) أو بغيره من الشروط اللغوية، وذلك من مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾الطلاق /6، فإن الآية الكريمة تدل من طريق مفهوم المخالفة على عدم وجوب النفقة للمعتدة غير الحامل. وكذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم:

---

[1] – النيسابوري، ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة: حديث رقم 2265.

[2]– مسند الإمام أحمد: حديث رقم: 17946.

[3] – ينظر: الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص 113. \ وينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص103\104.

" ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَعْلِمْهُمْ إِنْ هُمْ فَعَلُوا ذَلِكَ أَنَّ لَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَأَنَّ عَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ"([1])، فإن الحديث يدل على أنهم إن لم يتحولوا إلى دار الهجرة، فليس لهم ما للمهاجرين، وليس عليهم ما على المهاجرين.

وهذا الفهم المعلق على الشرط والذي يقضي بوجود الحكم إذا وجد الشرط، وينتفي بانتفائه قد فهمه الصحابة رضوان الله عليهم فهماً لغويًا؛ فمن ذلك ما روي أن يعلى بن أنية قال لعمر بن الخطاب: ما بالنا نقصر، وقد أمنَّا، وقد قال الله تعالى:﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ النساء \101، فالصحابي يعلى بن أمية قد فهم أن قصر الصلاة مشروط بوجود الخوف من الأعداء، والأصل أن يُرفع حكم القصر لتحقق الأمان، ولم ينكر عليه عمر هذا الفهم، بل إنه فهم ذات الفهم، فقال له: عجبت مما عجبتَ منه، فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: " صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ"([2]).فهذا يدلُّ على أن فصحاء العرب قد فهموا أن الحكم المعلق بشرط ينتفي بانتفاء الشرط، وقد أقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك بدليل أنه ساق لهم تعليل استمرار القصر بأنه صدقة من الله عليهم([3]).

ثالثًا– مفهوم الغاية:

عرّفه الأصوليون بأنه " مد الحكم بإلى أو حتى، وغاية الشيء آخره"([4])، وهو يعني أن الحكم ينتفي عما وراء الغاية، فما بعد الغاية بخلاف ما قبلها في الحكم. كقوله تعالى:﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾البقرة /222، معناه إباحة قربهن بعد الطهارة، وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَلَا

---

[1] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم 22978.

[2] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم 174.

[3] - – ينظر: الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص 120. \ وينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص128.

[4] – الشوكاني، محمد: إرشاد الفحول: ص308.

تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾البقرة /230، ومعناه إنها إن تزوجت غيره، ثم خرجت من صحيح عقد الزوج الثاني؛ بموته أو طلاقها، فإنها تحل للزوج الأول. وكقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ التوبة /29، ومعناه إنهم إن أعطوا الجزية فلا يقاتَلون. وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى العمل بمفهوم الغاية؛ لأنه لو لم يكن للغاية مفهوم مخالفة، لما كان تقييد الحكم بالغاية نافيًا للحكم عنا بعدها، ولم تكن لذكره فائدة([1]).

رابعًا– مفهوم العدد:

عرّف الأصوليون مفهوم العدد بأنه " تعلق الحكم بعدد مخصوص يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدًا كان أم ناقصًا([2]). ويعمل مفهوم المخالفة في حالة واحدة، وهي إذا قيد الشرع الحكم بعدد مخصوص، يدل على ثبوت ذلك الحكم في العدد المخصوص، وفيه عما سواه، زيادة أو نقصانا، أو يدا على نفيه في عدد مخصوص، وثبوته فيما سواه، فإذا عُرف من سياق الكلام أن الحكم مقيد بالعدد المخصوص، أي كان مما ينطبق عليه دلالة الالتزام، بأن ينتقل المعنى للذهن من مجرد سماع الكلام، فإن مفهوم العدد يعمل حينها. مثل قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ ﴾ النور/2، فإنه يدل على حرمة الزيادة على المائة جلدة، كما لا يجوز النقص عنها. وكقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ "([3])،فإنه يدل بمفهومه على أن الماء الذي دون القلتين يحمل خبثا، أي

[1] - ينظر: : الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص 130– 131. \ وينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص133–135.\ وينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص365.

[2] – الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص123.

[3] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم 4605.

يتنجس بملاقاته النجس.([1])، وكقوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الغنم:".. فإذا زادت واحدة، ففيها ثلاث شياهٍ، فإذا زادت، ففي كل مائة شاة"([2])، والشاهد في الحديث قوله: " فإذا زادت، ففي كل مائة شاة"، فقد علق حكم مقدار زكاة الغنم- بعد المائة الثالثة من أعداد الغنم- على العدد مائة، فإنه يدل بمفهومه على أن الأقل من مئة لا زكاة فيه، والذي يزيد عن المائة لا زكاة فيه، حتى يصل العدد إلى المائة الخامسة فالسادسة وهكذا، ففي كل مائة زيادة زكاة شاة واحدة.

- **ما لا يعمل به من مفهوم المخالفة:**

كنت قد ذكرت أنواعًا أربعة من مفهوم المخالفة المعمول بها عند الأصوليين، وهي مفهوم الصفة، والشرط، والعدد، والغاية. وهناك أنواع أخرى لمفهوم المخالفة غير معمول بها عند جمهور الأصوليين، كمفهوم الحصر، ومفهوم اللقب، والذكر الذي يخرج مخرج الأعم الأغلب.

فقد اتفق الأصوليون على عدم إعمال مفهوم اللقب أو الاسم مطلقًا، كقول القائل في معرض الإجابة عن السؤال، هل في الغنم زكاة؟ فيقول: في الغنم زكاة، فإنه لا يفهم منه أنه لا زكاة في غيرها، لأن اسم الغنم غير مفهم للعلية، ولا يتبادر إلى الذهن فهم خلافه([3]).

وكذلك لا يُعمل بالوصف غير المفهم، فإن شرط إعمال الصفة أن تكون وصفًا مناسبًا مفهما فإن لم تكن الصفة وصفًا مناسبا، فلا يعمل بخلافها، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " لِلسَّائِلِ حَقٌّ وَإِنْ جَاءَ عَلَى فَرَسٍ"([4])، فإنه لا يفهم منه أن غير السائل لا حق له في الزكاة، فوصف (السائل) وصف غير مناسب، لأن الذهن لا ينتقل إلى فهم خلافه عند سماع النص، فلا يكون من دلالة الالتزام، كقوله تعالى: ﴿ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ النحل /14، فالوصف

---

[1] - - ينظر: : الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه. ج3، ص123-124. \ وينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص135-136.\ وينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، ج1، ص365.

[2] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم 72.

[3] – ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص 137.

[4] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم: 1730.

(طريًا) وصف غير مفهم للعلية، فلا يفهم من النص حرمة أكل غير الطري من اللحم، لأن الوصف جاء للامتنان([1])، وليس ليفهم منه العلية.

وكذلك لا يعمل بمفهوم الحصر، وهو تقيد الحكم (بإنما)، لأن إنما لا تفيد الحصر دائما، بل تأتي أيضا " لتأكيد الإثبات، ولا دلالة له(الإثبات) على الحصر، وهو المختار"([2])، وذلك كما في الحديث الشريف: " إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ"([3])، فإنه لا يفيد الحصر، لأن الشفعة غير محصورة بالشريك، بل هي ثابتة للجار، لقوله صلى الله عليه وسلم: " الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَةِ جَارِهِ، يَنْتَظِرُ بِهَا، وَإِنْ كَانَ غَائِبًا، إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِدًا"([4])، ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم:" إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ"([5])، فالربا غير منحصر في النسيئة، لانعقاد الإجماع على تحريم ربا الفضل([6]).

وكذلك لا يعمل بكل خطاب خُصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب، كقوله سبحانه وتعالى:﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ﴾ النساء/23، فلا يفهم منه أن بنت الزوجة التي لا تسكن مع أمها وزوج أمها يحل نكاحها، لأنها ليست في حجره، وذلك لأن الأعم الأغلب أن تسكن البنت مع أمها في بيت زوج الأم([7]).

وكذلك لا يعمل بمفهوم المخالفة- بكل أنواعها- إذا عارضه نص صريح من الكتاب والسنة، فحينئذ يعطل العمل بمفهوم المخالفة لورود النص بخلافه، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ النور/33، فإنه لا يفهم منه جواز إكراههن إن هن لم يردن

---

[1] – ينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي،ج1، ص373.

[2] - الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص140.

[3] – صحيح البخاري: حديث رقم 2495.

[4] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم : 14253.

[5] – صحيح مسلم: حديث رقم 102.

[6] – ينظر: الآمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام. ج3، ص140.

[7] – ينظر: الرجع السابق. ج3،ص145.

تحصنا، لأن مفهوم المخالفة هنا معطل بصريح قوله تعالى:﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾الإسراء/23، وكقوله تعالى:﴿ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾آل عمران/130 فأنه لا يفهم منه أن الضعف الواحد من الربا مباح أكله، لأن هذا المفهوم معطل لورود النص بخلافة، لقوله تعالى:﴿ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ البقرة\279. وكذلك كقول الرسول صلى الله عليه وسلم:" الماء من الماء"([1])، فالحديث ينص على وجوب الغسل إذا حصل الإنزال، ويفهم منه أنه لا غسل إذا لم يحصل الإنزال، ولكن هذا المفهوم معطل بنص قول الرسول:" إِذَا أَصَابَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ"([2])، فيعطل تعلق غسل الجنابة بالإنزال، ويعلق بالتقاء الختان بالختان، وإن لم يحصل الإنزال، فالجنابة قد تحصل بدون الإنزال كما في هذه الحالة([3]).

نستنتج مما سبق أن أبحاث الأصوليين في معظمها أبحاث لغوية، لكنها نشأت وفق منهج فكري وعلمي أوجده الأصوليون، يقوم على النظر الفكري في الدلالات والمعاني، وترتيبها، أو ترجيحها حسب ما يقتضيه الفكر والنظر، من جهة مراتب قوة الدلالة ووضوحها، أو من جهة تعارضها، ويمكننا أن نقرر في ختام هذا الفصل أهم القواعد الفكرية التي توصل إليها الباحث فيه، بالنقاط الآتية:

- اعتنى الأصوليون بما أغفله علماء العربية من ألفاظ اللغة ودلالاتها، واشتد اعتناؤهم فيما اجتمع فيه إهمال أئمة اللسان، وظهور مقصد الشرع، فدققوا في فهم أشياء لم يصل إليها النحاة، ولا اللغويون؛ كالكلام في الأوامر والنواهي، والتعارض فيما يخل بالفهم، وغيرها كثير من أبحاث اللغة.

---

[1]– مسند الإمام أحمد: حديث رقم 11243 .

[2] – مسند الإمام أحمد: حديث رقم: 24644.

[3] – ينظر: الخن، مصطفى: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء. مؤسسة الرسالة– بيروت، ط7، 1998، ص 180–181.\ وينظر: الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. ج1، ص373.\ وينظر: السمعاني، منصور: قواطع الأدلة في أصول الفقه. ص197\199.

- انصبت جهود اللغويين على البحث في دلالة الألفاظ الظاهرة من جهة الوضع، وكان النحويون يبحثون في دلالات الألفاظ من جهة وقوعها في نظام الجملة، بينما كان الأصوليون يعمدون إلى سبر أعماق الألفاظ والعبارات لاستنطاق قصد الشارع منها.
- هدف اللغويين هو جمع المادة اللغوية، واستقصاء كل معاني اللفظة، وإظهارها، بينما كان هدف الأصوليين من أبحاث اللغة، هو أن تفي هذه اللغة بمقتضى ما يتجدد في حياة الإنسانية، حتى يقول الدين كلمته.
- أجمع الأصوليون على عدم جواز رواية القرآن بالمعنى، وجواز ترجمته ممنوعة من أباب أولى.
- رواية الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب، ودقائق الألفاظ، ويجوز ذلك لمن فهم المعنى بإبدال الألفاظ بما يرادفها ويساويها في المعنى.
- إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة، والمجاز الراجح، تعيَّن الترجيح بينهما، والترجيح- على الترتيب التالي- إما بغلبة الاستعمال، أو بالعرف، أو بالنية.
- قاعدة (من أباب أوْلى) تندرج تحت دلالة الموافقة؛ فهي جزء منها، لأنها دلالة لفظية، وليست شرعية قياسية.
- يرى الباحث أن مفهوم الموافقة ليس من قبيل الأولوية؛ لأنه لا ينحصر بالتنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدني، فيقع أيضًا من قبيل التساوي. فالأصل فيه هو فهم السامع للمعنى اللغوي واللفظي.

اتفق الأصوليون على عدم إعمال مفهوم اللقب ، والاسم، والوصف غير المفهم ، ومفهوم الحصر بإنما، وكل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب. وكذلك لا يعمل بمفهوم المخالفة بكل أنواعها إذا عارضه نص صريح من الكتاب والسنة.

الخاتمة

أبحاث الأصوليين ليست أبحاثًا لغوية بحتة، تسير على نسق أبحاث أرباب اللغة، فالأصوليون لم يتناولوا مستويات النظام اللغوي كما تناولها اللغويون والنحويون والبلاغيون، وإنما

تطرقوا إلى هذه المستويات من منظور الفكر والعقل، فتعمقوا في فهم الدلالات فهمًا عقليًا مبنيًا على منهج فكري، وقائم على النظر، والبحث، والفهم، والاستقراء، والاستدلال.

وجاء هذا المنهج العلمي الفكري في الدراسات اللغوية عند الأصوليين مخالفًا لمنهج الفلسفة والمنطق اليوناني، وكان مفهوم القياس والعلة عند الأصوليين مختلفا كل الاختلاف عن مفهوم العلة والقياس في المنطق الأرسطي.

لقد وضع الأصوليون قواعد فكرية لغوية خاصة بهم، وخاصة أيضًا باللغة العربية، لم يسبقهم إليها أحد من علماء الأمم الأخرى، بما فيهم من علماء اللسان العربي، وإن كان علماء العربية قد تطرقوا إلى بعض هذه الأبحاث، لكنهم لم يتعمقوا في فهم الدلالات، كما فعل الأصوليون.

وقد هدف الأصوليون في دراساتهم اللغوية إلى وضع نظام من القواعد التي توصل إلى قصد المشرع من النصوص التشريعية، فالهدف عندهم إصابة المعنى الواحد المتعين الذي ينبئ عن إرادة المشرع، ولم يكن هدفهم هو تحصيل كل المعاني الممكنة والمحتملة من اللفظ، كما هي الحال لدى اللغويين والنحويين؛ فاللغويون والنحويون تقيدهم الألفاظ ونظام الجملة في إدراك المعاني، بينما الأصوليون تقيدهم القواعد الفكرية اللغوية في استنباط الدلالات، والأحكام، ومقصود المشرع.

لذلك نقول مطمئنين: إن اللغة العربية ليست مجرد قوالب لفظية للتعبير عن الأفكار والمعاني، وإنما هي جزء من عملية التفكير، وتعيين المعاني في النصوص التشريعية، فالنصوص التشريعية ليست مجرد ألفاظ تحمل المعاني، وإنما هي محل النظر والبحث والتفكير عند الأصوليين، ضمن قواعدهم الفكرية اللغوية التي تآلفت حتى أصبحت علمًا جديدًا، يعرف بعلم أصول الفقه.

ولسنا نبالغ إن قلنا– بعد الدراسة والبحث– إن من خصائص اللغة العربية خصيصة التشريع؛ إذ إن علاقة اللغة بالنص التشريعي علاقة تقوم على أن الألفاظ دلائل على إرادة المشرع، وناطقة عن قصده، وبما أن العربية أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، كانت هي اللغة الوحيدة القادرة على مواكبة المكان والزمان، في تبيان قصد المشرع في كل حدث مستجد، بوساطة النصوص التشريعية نفسها التي نزلت وقت ساعة البعثة، وبقيت هي المصدر التشريعي الخالد حتى الآن، وبما أن اللغة العربية هي لغة التشريع، وقد كانت أدلة الحق خفية، والشبهات فيها معترضة، والدلالات متجاذبة، أصبحت اللغة تتسع للأحكام الحادثة في الحال أو في المآل.

وظهرت على أيدي الأصوليين قواعد ومفاهيم لغوية جديدة؛ كأنواع مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، ودلالات المنطوق والمفهوم، ووضع الأصوليون الضوابط والشروط للعمل بالدلالات المختلفة، ووضعوا كذلك قواعد التعديل والترجيح بين الدلالات بحسب أحوال قوتها، ووقوعها في النصوص التشريعية.

وقد خلص الباحث إلى النتائج والتوصيات الآتية:

- اللغة عند الأصوليين هي الألفاظ الموضوعة للمعاني، وذهب جمهور الأصوليين إلى أن الأصل في اللغات إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف، ويرجح الباحث أنها تواضع واصطلاح.
- المعاني والأفكار عند جمهور الأصوليين تسبق الألفاظ، فالفكر قبل اللغة، والعلاقة بين الفكر واللغة علاقة وحدة وتداخل؛ فاللغة ليست منفصلة عن الفكر، ولا ينحصر دورها في كونها مجرد قوالب لفظية للمعاني.
- لامست أبحاث اللغويين العرب أمثال ابن جني، والجُرجاني، مسألة التفكير في النصوص اللغوية، لكن الأصوليين كانوا أكثر تعمقًا في أبحاثهم اللغوية المتعلقة بالتفكير في النص، كيف لا وصنعتهم هي التفكير في النصوص اللغوية التشريعية، لاستنباط دلالات جديدة، ومتولدة منها.
- اللفظ مقدم على النية والقصد في العقود، عند الأصوليين من الشافعية والحنابلة، ويخالفهم في ذلك المالكية والأحناف، والباحث يرجح رأي الشافعية والحنابلة. بينما تكون المعاني، والمقاصد، والنية، مقدمة في العبادات على الألفاظ.
- اللغة جزء من التفكير التشريعي؛ أي هي جزء من عملية إدراك المعاني المقصودة من النصوص اللغوية التشريعية.
- المقصود بالفكر الدلالي: هو القواعد الفكرية اللغوية التي أصبحت أساسًا فكريًا عند الأصوليين، تجري عليها عملية التفكير في النصوص اللغوية التشريعية.
- القواعد الفكرية اللغوية عند الأصوليين هي نتاج العقلية الفكرية والعلمية الإسلامية، التي أوجدت نمطًا جديدًا من التفكير المنهجي العلمي القائم على النظر والاستدلال العقلي، وهذا النمط مخالف لما كان سائدًا آنذاك عند الأمم الأخرى، ولهذا أسقط

الباحث دعوى تأثر الفكر اللغوي والدلالي عند الأصوليين واللغويين بالمنطق اليوناني، أو بغيره.

- قسم الأصوليون اللفظ من جهة دلالته إلى ثلاثة أقسام؛ دلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام، وهذا التقسيم عقلي يخص الأصوليين، دون اللغويين.
- قسم الأصوليون اللفظ من جهة ظهور المعنى وانكشافه، إلى المحكم: وهو الذي ظهر معناه ظهورًا يزيل الإشكال، ويرفع الاحتمال، والمتشابه: وهو المقابل للمحكم، الذي يحتمل أكثر من معنى، سواء على جهة التساوي، أو على غير جهة التساوي.
- قسم الأصوليون الدلالة من جهة القطع والظن،إلى: قطعي الدلالة: وهو المعني المتعين فهمه، الذي لا يقبل معه احتمالا، ولا تأويلا، وظني الدلالة: وهو المقابل للقطعي.
- دلالة الإجماع دلالة قطعية عند الأصوليين، والإجماع المعتبر عندهم بلا خلاف هو إجماع الصحابة، وهو ليس نقل الاتفاق بينهم على الحكم الشرعي فقط، وإنما هو كاشف عن دليل من السنة، أي كاشف عن نص، فالإجماع دلالته لفظية، وليست عقلية، ودليل ذلك أن الإجماع مخصص للنص العام من القرآن الكريم، وناسخ لنص السنة.
- تتعانق الدلالات اللغوية في مستوياتها المختلفة؛ الصوتية، والنحوية، والصرفية، والبيانية، والمعجمية، والنفسية، مع قواعد الاستدلال العقلي عند الأصوليين، بغية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص اللغوية التشريعية، وهذا يعني أن الدلالة اللغوية هي مدخل للدلالة الأصولية.

- تطور الدلالة في اللغات كلها سنة كونية، لا يمكن الوقوف بوجهها، أو منعها، ولهذا جاءت جهود علماء العربية لترصد حركة التطور، وتقف على أي تغيير يطرأ على الألفاظ والمعاني، وذلك بغية الحفاظ على أصول اللغة العربية ومعانيها من الضياع.
- التطور غير التطوير، فالتطور انتقال طبيعي، يحصل بحكم الحاجة، بينما التطوير انتقال مصطنع، وسعي مفتعل لإحداث تغير في أبنية الألفاظ والمعاني والدلالات، دون وجود حاجة تستدعي هذا التطور.
- الأصوليون يحتجون بدلالة الألفاظ في عصر الاحتجاج اللغوي فقط، فلا يجوز عندهم نقل الحقيقة اللغوية إلى عرفية بعد عصر الوضع، وتبديل العبارات ممتنع بالاتفاق عندهم، وعلى ذلك فإن دلالات الألفاظ الناشئة بعد عصر الاحتجاج لا يعتد بها في الاجتهاد وفهم النصوص التشريعية، ويمكن قبول هذا التغير في باقي شؤون الحياة.
- يختلف الأصوليون عن اللغويين في تناولهم للمادة اللغوية، فاللغويون يبحثون الألفاظ من جهة الوضع، والنحويون يبحثونها من جهة نظام الجملة، بينما الأصوليون يعمدون إلى سبر أعماق الألفاظ والعبارات لاستنطاق قصد المشرع منها.
- دقق الأصوليون في الدلالات اللغوية، ففهموا أشياءَ من كلام العرب لم يصل إليها اللغويون، ولا النحاة، ولا غيرهم.
- قصَدَ الأصولي من دراسة الألفاظ والدلالات باستقراء زائد للوصول إلى قصد المشرع، والكشف عن إرادته، وذلك بأن تفي اللغة بمقتضى ما يتجدد في الحياة الإنسانية، حتى يقول الدين كلمته.

- إذا تساوت الحقيقة المرجوحة لدى الأصوليين مع المجاز الراجح قوةً وضعفا، فإنه لا بدَّ حينها من حمل اللفظ على أحد المعنيين بالترجيح، ويكون الترجيح إما بغلبة الاستعمال، أو بالعرف، أو بالنية.
- لا يقتصر مفهوم الموافقة على التنبيه بالأدنى على الأعلى، أو بالأعلى على الأدنى، فقد يكون من قبيل التساوي، وقد يكون غير ذلك.
- قاعدة: (من باب أولى) هي جزء من دلالة مفهوم الموافقة، وهذه القاعدة لا تصلح بذاتها دليلًا على الأحكام، لأن دلالتها لفظية، وليست شرعية قياسية.
- مفهوم الموافقة من أقسام دلالة الالتزام، والضابط فيه ليس الأولوية، وإنما الضابط فيه ما يُفهم من لازم المنطوق.
- يعمل بمفهوم المخالفة في كل من: مفهوم الصفة، والشرط، والغاية، والعدد.
- لا يعمل بمفهوم المخالفة في كل من: مفهوم الاسم أو اللقب، والوصف غير المفهم، والحصر الذي يقيد الحكم (بإنما)، ولا يعمل بكل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب.
- لا يعمل بمفهوم المخالفة- بكل أنواعها- إذا عارضه نص صريح من الكتاب، أو السنة.

التوصيات:

1- القيام بدراسة مقارنة بين الدلالات اللغوية التشريعية الإسلامية، وبين الدلالات في التشريعات الأجنبية؛ قديمها وحديثها.

2- دراسة أثر الفكر الدلالي عند الأصوليين المسلمين على الفكر التشريعي عند الأمم الأخرى

3- تدريس مباحث الدلالات اللغوية عند الأصوليين لطلاب اللغة العربية في الجامعات؛ جنبًا إلى جنب مع باقي مستويات النظام اللغوي؛ من نحو ، وصرف ، وبيان، وغير ذلك.

تمت بحمد الله

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1- الآمدي، سيف الدين: **الإحكام في أصول الأحكام**. دون ط، دار الحديث القاهرة، دون تا.

2- : **غاية المرام في علم الكلام**. تحقيق:حسن عبد اللطيف، دون ط، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- القاهرة، د. تا.

3- الإتربي، محمد صلاح : **التروك النبوية تأصيلا وتطبيقا**. ط1، وزارة الأوقاف – قطر، 2012.

4- أرسطو: **منطق أرسطو**. تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط1، دار القلم – بيروت، 1980

5- الأزدي، ابن دريد: **جمهرة اللغة**. تحقيق: رمزي بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين- بيروت، 1987

6- الأسدآبادي، عبد الجبار(المعروف بالقاضي عبد الجبار المعتزلي): **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. تحقيق: إبراهيم الأبياري- بإشراف طه حسين، دون ط، دون ناشر، دون تا،ج7(خلق القرآن)

7- الإسنوي، جمال الدين: **نهاية السول**. ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1999

8- الأفغاني، سعيد: **في أصول النحو**. دون ط، المكتب الإسلامي- بيروت ، 1987

9- ابن أمير الحاج، شمس الدين : **التقرير والتحبير**. ط2، دار الكتب العلمية – بيروت، 1983.

10- أمين، أحمد: **ضحى الإسلام** .ط1، مكتبة الأسرة- القاهرة، 2002

11- أمين ، دلدار: **البحث الدلالي في المعجمات الفقهية المتخصصة**.ط1، دار دجلة- عمان، 2014

12- أولمان، ستيفن: **دور الكلمة في المعنى**. ترجمة : كمال بشر، دون ط، مكتبة الشباب، دون تا.

13- ابن الأنباري، أبو البركات: **الإغراب في جدل الإعراب**. تحقيق: سعيد الأفغاني، دون ط، مطبعة الجامعة السورية ، 1957

14- : **لمع الأدلة** ، : سعيد الأفغاني، دون ط، مطبعة الجامعة السورية، 1957

15- : **نزهة الألباء في طبقات الأدباء** .تحقيق: ابراهيم السامرائي،ط3، مكتبة المنار- الزرقاء، 1985

16- أنيس، إبراهيم: **دلالة الألفاظ**.ط5، مكتبة الأنجلو المصرية، 1984

17- البابرتي ، محمود: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب.ط1، مكتبة الرشد ناشرون- الرياض، 2005
18- الباقلاني، محمد بن الطيب: **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، ط1، 1987
19- البكري، عثمان: **إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين**. ط1، دار الفكر،1997
20- البخاري ، محمد: **صحيح البخاري** . تحقيق: محمد الناصر، ط1، دار طوق النجاة، ، 1422هـ
21- البخاري، علاء الدين: **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1977
22- بودوستنيك، فاسيلي، وزميله: **ألف باء المادية الجدلية**. ترجمة جورج طرابيشي. ط1، دار الطليعة- بيروت، 1979
23- البيهقي، أحمد: **شعب الإيمان**.ط1، مكتبة الرشد- الرياض، 2003
24- : **معرفة السنن والآثار**، تحقيق عبد المنعم قلعجي. ط1، دار قتيبة- دمشق- بيروت، 1991
25- بيومي، سعيد: **لغة الحكم القضائي**. مكتبة الآداب- القاهرة، ط1، 2007
26- : **لغة القانون في ضوء علم لغة النص**. ط1، دار الكتب القانونية- القاهرة، 2010
27- الترابي، حسن: **قضايا التجديد نحو منهج أصولي**.ط1، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية- الخرطوم، 1990
28- الترمذي، محمد: **الجامع الكبير- سنن الترمذي**. تحقيق بشار معروف،ط1، دار الغرب الإسلامي- بيروت، 1996
29- التلمساني، أحمد: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**.ط1، دار صادر- بيروت ، 1968
30- ابن التلمساني، عبد الله: **شرح المعالم في أصول الفقه**.ط1، عالم الكتب- بيروت، 1999
31- التوحيدي ، أبو حيان: **الإمتاع والمؤانسة**. المكتبة العصرية- بيروت، ط1، 2011
32- ابن تيمية، أحمد: **الرد على المنطقيين**. دون ط، دار المعرفة – بيروت، دون تا.
33- : **القواعد النورانية الفقهية**.ط1، دار ابن الجوزي- الدمام، 1422هـ
34- : **مجموع الفتاوى** . تحقيق: عبد الرحمن قاسم، دون ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة المنورة، 2003

35- الثعالبي: عبد الملك: **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دون ط، دار المعارف- القاهرة، دون تا
36- الثعالبي، أبو منصور: **فقه اللغة وسر العربية**.ط2، إحياء التراث العربي- بيروت،2002
37- الثعلبي، احمد: **الكشف والبيان من تفسير القرآن**. تحقيق: ابن عاشور،ط1، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 2002
38- الثعلبي، غياث بن غوث. **شعر الأخطل**، تحقيق فخر الدين قباوة، ط4، دار الفكر- دمشق، 1996
39- الجاحظ، أبو عثمان: **الحيوان**. ط2، دار الكتب العلمية – بيروت، 2003
40- الجرجاني، عبد القاهر: **درج الدرر في تفسير الآي والسور**. تحقيق : وليد الحسن وزميله، ط1، مجلة الحكمة- بريطانيا، 2008
41- الجرجاني، عبد القاهر: **دلائل الإعجاز**. تحقيق: محمود شاكر، ط3، مطبعة المدني- القاهرة، 1992
42- الجرجاني،علي: **التعريفات**.ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1983، ص 192
43- جغيم نعمان: **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. ط1، دار النفائس- الأردن،2014
44- ابن جني، عثمان : **الخصائص**. تحقيق: محمد علي النجار، دون ط، المكتبة العلمية، د تا.
45- : **المنصف**.ط1، دار إحياء التراث القديم- بيروت، 1954
46- الجزيري، عبد الرحمن: **الفقه على المذاهب الأربعة**.ط4، دار الكتب العلمية- بيروت، 2003
47- الجوهري، أبو نصر: **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق: أحمد عطار، ط2، دار العلا للملايين – بيروت، 1979
48- الجويني، عبد الملك: **البرهان في أصول الفقه**، ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1997
49- : **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**. تحقيق: فوقية محمود، ط2، عالم الكتب- بيروت، 1987
50- الجياني، محمد : **إكمال الأعلام بتثليث الكلام**. تحقيق: سعد الغامدي، ط1، جامعة أم القرى- مكة المكرمة، 1984
51- الحازمي، عليان: **علم الدلالة عند العرب**. مجلة جامعة أم القرى- مكة المكرمة، ج15، ع27، 1424هـ
52- حامد، أحمد: **قضية الأصل والفرع، وأثرها في بناء النحو العربي**. مجلة النجاح للأبحاث، ج1، مجلد1، عدد4، 1989

53- حسان ، تمام: **الأصول دراسة ايبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي**، دون ط، عالم الكتب- القاهرة، 2000.

54- : **اللغة العربية مبناها ومعناها**.دون ط، دار الثقافة- الدار البيضاء ، 1994

55- حسين، محمد : **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**. ط5، مؤسسة الرسالة- بيروت، 1982

56- الحطيئة، جرول: **ديوان الحطيئة**. تحقيق: مفيد قميحة، ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1993

57- الحفناوي، محمد: **دراسات أصولية في القرآن الكريم**. دون ط، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية – القاهرة، 2002

58- حماد، أحمد: **العلاقة بين الفكر واللغة**. دون ط، دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية، 1985

59- ابن حنبل، أحمد: **مسند الإمام احمد بن حنبل**. تحقيق : أحمد شاكر، ط1، دار الحديث – القاهرة، 1995

60- ابن حزم، علي: **المحلى بالآثار**. تحقيق: عبد الغفار البنداري، ط3، دار الكتب العلمية- بيروت، 2003

61- الحلبي، ابن أمير الحاج: **التقرير والتحبير**.ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1999

62- الحلبي، جرجس: **الكتاب في نحو الآرامية السريانية الكلدانية وصرفها وشعرها**. المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين- بيروت، 1897

63- ابن خزيمة، أبو بكر: **صحيح ابن خزيمة**. تحقيق: محمد الأعظمي، ط3، المكتب الإسلامي، 2003

64- خلاف، عبد الوهاب : **علم أصول الفقه**. ط20، دار القلم- القاهرة، 1986

65- ابن خلدون، عبد الرحمن: **مقدمة ابن خلدون**. ط1، دار إحياء التراث العربي بيروت، 1999

66- الخن، مصطفى: **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**. ط7، مؤسسة الرسالة- بيروت، 1998

67- الخوارزمي، محمد. **مفاتيح العلوم**. تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب العربي- بيروت، دون تا،

68- الدارمي، عبد الله: **مسند الدارمي**. ط1، دار المغني- الرياض،2000

69- الداية ، فايز. **علم الدلالة العربي**- النظرية والتطبيق. ط2، دار الفكر – دمشق، 1996

70- الدمنهوري، أحمد: **إيضاح المبهم في معاني السّلَّم**. تحقيق: عمر الطباع،ط2، مكتبة المعارف- بيروت، 2006

71- الدومي، عبد القادر: **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر**.ط1، دار الحديث- بيروت، 1991
72- دي سوسور، فردينان : **علم اللغة العام**، ط3، دار آفاق عربية، 1985
73- الذهبي، شمس الدين: **سير أعلام النبلاء** .دون ط، دار الحديث – القاهرة، 2006
74- ديوان الفتوى والتشريع: **دليل الصياغة التشريعية**.ط1، معهد الحقوق- جامعة بيرزيت، 2000
75- الرازي ، فخر الدين: **المحصول في علم أصول الفقه**. تحقيق : عادل عبد الموجود، ط1، مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة،1991
76- : **المعالم في علم أصول الفقه**. ط2، مؤسسة المختار- القاهرة، 2004
77- : **مفاتيح الغيب\ التفسير الكبير**. ط3، دار إحياء التراث العربي- بيروت، 1420هـ
78- الرهوني، يحيى: **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول**. ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- دبي،2002
79- الزبيدي، محمد : **تاج العروس من جواهر القاموس** . تحقيق علي هلالي وآخرون، ط2، مطبعة حكومة الكويت، 2004
80- : طبقات **النحويين واللغويين** . تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دون ط، دار المعرفة – القاهرة، دون تا
81- الزجاجي، أبو القاسم: **الإيضاح في علل النحو** . تحقيق: مازن المبارك، ط3، دار النفائس- بيروت، 1979
82- الزحيلي، محمد : **الوجيز في أصول الفقه**. ط2، دار الخير- دمشق، 2006
83- الزحيلي، وهبة: **الفقه الإسلامي وأدلته**. دون ط، دار الفكر – دمشق، دون تا
84- الزركشي، بدر الدين: **البحر المحيط في أصول الفقه**. ط2، دار الكتب العلمية –بيروت ، 2007
85- : **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**. تحقيق سيد عبد العزيز وزميله،ط1، مكتبة قرطبة للبحث العلمي- القاهرة، 1998
86- : **المنثور في القواعد الفقهية**.ط2، وزارة الأوقاف الكويتية، 1985
87- الزرقاني، محمد: **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى الحلبي،ط 3، دون تا
88- الزين، سميح: **الإسلام وثقافة الإنسان**. ط9، الدار الإفريقية العربية- بيروت، 2002
89- الساعاتي، أحمد: **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**.ط2، دار إحياء التراث العربي- بيروت، دون تا

90- السبكي، علي، وولده تاج الدين: **الإبهاج في شرح المنهاج**.ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1984
91- السراج، محمد علي: **اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل**. ط1، دار الفكر- دمشق، 1983
92- السرخسي، محمد: **أصول السرخسي**. ط2، دار الكتب العلمية- بيروت، 2005
93- : **المبسوط** . دون ط، دار المعرفة – بيروت، 1993
94- السفاريني، شمس الدين: **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية**. ط2، مؤسسة الخافقين- دمشق، 1982
95- السمعاني، منصور: **قواطع الأدلة في الأصول**. تحقيق: محمد الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1999
96- السِّملالي، الحسين: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب،ط1، مكتبة الرشد- الرياض، 2004
97- السمين الحلبي، شهاب الدين : **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**. تحقيق: محمد عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1996
98- السيوطي، جلال الدين: **الاقتراح**. تحقيق: طه سعد، دون ط، مكتبة الصفا- القاهرة،1999
99- : **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. تحقيق: فؤاد منصور، ط1، المكتبة العلمية – بيروت ، 1998
100- : **صون المنطق والكلام عن فنّيّ المنطق والكلام**. تحقيق: علي النشار وعائشة عبد الرازق، دار النصر للطباعة- القاهرة، دون تا
101- : **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**. تحقيق:ط1، محمد عمارة، مكتبة الآداب- القاهرة، 2004
102- ابن سيده، علي: **الغريب والمحيط الأعظم**. تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، ، 2000
103- ابن سيده، علي : **المخصص** . ط1، دار إحياء التراث العربي- بيروت، 1996
104- الشاطبي، أبو إسحق: **الموافقات في أصول الشريعة**. ط1، دار ابن عفان- السعودية، 1997
105- : **المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية**. تحقيق: محمد البنا، ط1، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث بجامعة أم القرى- مكة المكرمة، 2007
106- الشافعي، محمد: **أحكام القرآن**. دون ط، دار الكتب العلمية – بيروت، 1980
107- : **الرسالة**. دار الكتب العلمية- بيروت، تحقيق: أحمد شاكر، دون ط، دون تا

108- : **مسند الإمام الشافعي**. دون ط، دار الكتب العلمية- بيروت، 1951
109- شلبي، محمد: **المدخل في الفقه الإسلامي**. ط10، الدار الجامعية- بيروت، 1985
110- الشنقيطي، عبد الله: **نشر البنود على مراقي السعود**. دون ط، مطبعة فضالة – المغرب، دون تا
111- الشوكاني، محمد: **إرشاد الفحول**. ط4، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت ، 1993
112- : **فتح القدير**. دون ط، دار الفكر- بيروت، 1983
113- الشيرازي، أبو اسحاق: **اللمع في أصول الفقه**. ط2، دار الكتب العلمية- بيروت، 2003
114- الأصبهاني، شمس الدين: **بيان المختصر**، تحقيق: علي جمعة، ط1، دار السلام- القاهرة، 2004
115- ابن الصلاح، عثمان: **فتاوى ابن الصلاح**. تحقيق: موفق عبد القادر، ط1، عالم الكتب- بيروت، 1407هـ
116- الصنعاني، محمد: **إجابة السائل شرح بغية الآمل**. ط1، مؤسسة الرسالة- بيروت، 1986
117- ضيف، شوقي: **المدارس النحوية**. دون ط، دار المعارف – القاهرة، دون تا
118- ابن الطيب: أبو الحسين: **المعتمد في أصول الفقه**. دون ط، دار الكتب العلمية – بيروت، دون تا
119- الطبري، محمد بن جرير: **تفسير الطبري جامع البيان** . تحقيق: عبد الله التركي،ط1، دار هجر- القاهرة،2001
120- الطوفي، نجم الدين: **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي،ط1، مؤسسة الرسالة، 1987
121- ابن الطيب: أبو الحسين: **المعتمد في أصول الفقه**. دون ط، دار الكتب العلمية – بيروت، دون تا
122- ظاظا، حسن: **اللسان والإنسان**. ط2، دار القلم- دمشق، 1990
123- الظفري، علي: **الواضح في أصول الفقه**. تحقيق: عبد الله التركي، ط1، مؤسسة الرسالة- بيروت، 1999
124- ابن عابدين، محمد: **رد المحتار على الدر المختار**.ط2، دار الفكر العربي – بيروت، 1992
125- عباس، حامد كاظم: **جدلية اللغة والفكر**. مجلة كلية الآداب- جامعة بغداد، العدد 97
126- عبد الله، محمد حسين: **مفاهيم إسلامية**. ط1، د. ناشر، 1985

127- عبده، غانم: **نقض الاشتراكية الماركسية**. ط1، د. ناشر، 1981
128- العثيمين، محمد: **شرح الأربعين النووية**. دون ط، دار الثريا، دون تا
129- العسقلاني، ابن حجر: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. دار المعرفة – بيروت، دون ط، 1379هـ
130- عمر، أحمد مختار: **علم الدلالة**، ط5، عالم الكتب- القاهرة، ط5، 1998
131- : **معجم اللغة العربية المعاصرة**.ط1، عالم الكتب – بيروت، 2008
132- أبو عودة، عودة: **التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن**. ط1، مكتبة المنار – الزرقاء، 1985
133- عويضة، محمود : **الجامع لأحكام الصلاة**. ط2، دون ناشر، 2002
134- عيد، محمد: **أصول النحو العربي**.ط4، عالم الكتب- القاهرة، 1989
135- الغزالي، أبو حامد: **الاقتصاد في الاعتقاد**.ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 2004
136- : **المستصفى من علم أصول الفقه**.ط1، المكتبة العصرية- بيروت، 2008
137- : **المنخول من تعليقات الأصول**. ط3، دار الفكر المعاصر- بيروت، 1998
138- الغزنوي، محمود: **باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن**، تحقيق: سعاد بابقي، دون ط، جامعة أم القرى- مكة المكرمة، 1998
139- الغزي، محمد: **موسوعة القواعد الفقهية**. ط1، مؤسسة الرسالة – بيروت، 2003
140- الغيلي، عبد المجيد: **المعاني الصرفية ومبانيها**، موقع رحى الحرف، 2207
141- الفاخري، صالح : **الدلالة الصوتية في اللغة العربية** . دون ط، المكتب العربي الحديث- الاسكندرية، دون تا
142- ابن فارس، أحمد: **الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها**. ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1997.
143- : **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلم هارون، دون ط، دار الفكر، 1979.
144- ابن الفراء، أبو يعلى : **العدة في أصول الفقه**. ط2، دون ناشر، تحقيق أحمد المباركي، 1999
145- الفراهيدي، الخليل : **العين**. تحقيق: مهدي المخزومي، وزميله، دون ط، دار ومكتبة الهلال، دون تا
146- الفناري، شمس الدين: **فصول البدائع في أصول الشرائع**، تحقيق: محمد إسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 2006

147- الفيومي، أحمد: **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**. دون ط، المكتبة العلمية- بيروت، د تا
148- ابن قتيبة، عبد الله: **أدب الكاتب**. تحقيق : محمد الدالي، ط1، مؤسسة الرسالة – بيروت، 1982
149- : **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 2002
150- ابن قدامة، عبد الله : **روضة الناظر وجنة المناظر**. ط2، مؤسسة الريان- بيروت، 2002
151- : **المغني**. دون ط، مكتبة القاهرة- القاهرة، 1968
152- القرافي، شهاب الدين: **شرح تنقيح الفصول**. تحقيق: أسعد طه، ط1، شركة الطباعة الفنية المتحدة- شارع العباسيين، 1973
153- : **الفروق**. دون ط،عالم الكتب – بيروت، دون تا
154- : **نفائس الأصول في شرح المحصول**. تحقيق: محمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 2000
155- القرطبي، أحمد بن مضاء: **الرد على النحاة**. تحقيق: محمد البنا، ط1، دار الاعتصام، 1979.
156- قزأوغلي، شمس الدين: **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**. ط1، دار الرسالة العالمية- دمشق، 2013
157- القشيري، ابن دقيق العيد: **شرح الأربعين النووية**. ط6، مؤسسة الريان،2003
158- ابن قيم الجوزية، محمد: **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 1991
159- ابن اللحام، علاء الدين: **القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية**. تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، ط1، المكتبة العصرية- بيروت، 1999
160- اللكنوي، محمد: **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**. ط1، دار الكتب العلمية- بيروت، 2002
161- ابن ماجة، محمد: **سنن ابن ماجة**، ط1، مؤسسة الرسالة العالمية- دمشق،2009
162- ماركس، كارل : **رأس المال**. دون ط، دار التقدم – موسكو، ترجمة مهند كم نفش، 1985
163- الماوردي، علي : **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**. تحقيق على معوض وزميله، ط1، دار الكتب العلمية – بيروت 1999

164- مجاهد، عبد الكريم: **علم اللسان العربي**.ط1، جامعة القدس المفتوحة- عمان،1997
165- **مجلة الأحكام العدلية**. الناشر: محمد نور- كراتشي،دون ط، دون تا
166- محسب، محيي الدين: **اللغة والفكر والعالم**. ط1، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، 1998
167- محمود، زكي : **تجديد الفكر العربي**. ط9، دار الشروق- بيروت، 1993
168- ابن المرجِّل، مالك: **متن موطأة الفصيح نظم فصيح ثعلب**. تحقيق: عبد الله الحكمي، ط1، دار الذخائر للنشر- الرياض، 2003
169- المرداوي، علاء الدين: **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**. تحقيق :عبد الرحمن الجبرين، وآخرون،ط1، مكتبة الرشيد- الرياض، 2000
170- مستو، محيي الدين، ومصطفى البغا: **الواضح في علوم القرآن**. ط2، دار الكلم الطيب - دمشق، 1998
171- المسدي، عبد السلام: **اللسانيات وأسسها المعرفية**. دون ط، الدار التونسية للنشر- تونس،1986
172- المقدسي، ابن قدامة: **روضة الناظر وجنة المناظر**. ط2، مؤسسة الريان- بيروت، 2002
173- الملاح، ياسر: **علم المعنى في العربية**. دون ط، دار الفرقان للنشر، مطبعة الإسراء- القدس، 1993
174- ابن منظور، محمد: **لسان العرب**. ط3، دار صادر – بيروت، 1414هـ
175- المهدي، محمد المختار: **النحو والصرف في خدمة النص القرآني**.ط1، دون ناشر، 2001
176- ابن النجار، محمد: **شرح الكوكب المنير**. تحقيق: محمد الزحيلي، دون ط، مكتبة العبيكان- الرياض، 1993
177- النسائي، أحمد: **عمل اليوم والليلة**. تحقيق فاروق حمادة، ط2، مؤسسة الرسالة- بيروت، 1406هـ
178- النشّار، سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**.ط3، دار النهضة العربية- بيروت، 1984
179- نعيمة، ميخائيل: **الغربال**. ط15، دار نوفل- بيروت، 1991
180- النملة، عبد الكريم: **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**. ط1، مكتبة الرشيد – الرياض، 1999
181- النووي، محيي الدين: **المجموع شرح المهذب**. دون ط، دار الفكر، دون تا

182- النيسابوري ، أبو بكر: **تفسير القرآن**. ط1، دار المآثر- المدينة المنورة، 2002
183- النيسابوري ، محمد: **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**. تحقيق : أبو حماد حنيف، ط1، دار طيبة – الرياض، 1985
184- : **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق: مصطفى عطا، ط1، دار الكتب العالمية- بيروت، 1990
185- النيسابوري ، مسلم : **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد عبد الباقي، ط1، دار إحياء التراث- بيروت، 1991
186- ابن الهمام، كمال الدين: **فتح القدير**. دون ط، دار الفكر- دمشق، دون تا
187- الهيثمي، أبو الحسن: **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. تحقيق حسام المقدسي، دون ط، مكتبة المقدسي- القاهرة، 1994
188- الهيتمي، أحمد: **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**. دون ط، المكتبة التجارية – القاهرة، 1983
189- ابن هشام ، جمال الدين: **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**. تحقيق: مازن المبارك، ط6، دار الفكر- دمشق، 1985
190- هيغل: **العقل في التاريخ** . ترجمة: إمام عبد الفتاح، ط3، دار التنوير- بيروت، 2007
191- ولد ابّاه، محمد المختار: **تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب**. ط2، دار الكتب العالمية- بيروت، 2008
192- يوسف، جمعة: **سيكولوجية اللغة والمرض العقلي**. دون ط، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، 1990

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
إقرار	أ
قرار لجنة المناقشة	ب
التفويض	ج
الإهداء	د
الشكر والتقدير	هـ
الملخص	و
Abstract	ز
المقدمة	1
التمهيد	9
الفصل الأول: اللغة والفكر	12
المبحث الأول: اللغة والفكر	12
تعريف اللغة	15
تعريف اللغة عند الأصوليين	15
موقف الأصوليين في مسألة وضع اللغات	16
تعريف الفكر لغةً	17
تعريف الفكر اصطلاحًا	18
تعريف الفكر عند الأصوليين	21
المبحث الثاني: العلاقة بين الفكر واللغة	23
علاقة الفكر باللغة في الفلسفة اليونانية القديمة	24
علاقة الفكر باللغة عند الأصوليين	26
علاقة الفكر باللغة عند اللغويين العرب المتقدمين	30
اللفظ والمعنى واعتبارهما في النص التشريعي عند الأصوليين	35
علاقة الفكر باللغة في الدراسات اللغوية المعاصرة	38
النظرية الأولى: الفصل بين اللغة والفكر	39
النظرية الثانية: وحدة العلاقة بين اللغة والفكر	40
المبحث الثالث: تأثر الفكر الدلالي اللغوي بمنطق المتكلمين والمنطق الأرسطي	45

القياس والعلة	57
موقف اللغويين والنحويين من القياس	62
تعارض القياس مع السماع	66
أوجه الخلاف بين القياس الأصولي والقياس المنطقي الأرسطي	69
موقف الفقهاء والأصوليين من المنطق	69
اللغة العربية والمنطق	72
الفصل الثاني: الدلالة اللغوية: مفهومها وأنواعها	75
المبحث الأول: معنى الدلالة	79
معنى الدلالة عند الأصوليين	79
المبحث الثاني: تطور الدلالة	82
الإسلام والتطور الدلالي	86
الاحتجاج اللغوي والتطور الدلالي	89
المبحث الثالث: أنواع الدلالة عند الأصوليين	92
أولًا: أنواع الدلالة من جهة منشئها	92
القسم الأول: تقسيم اللفظ باعتبار الدّال وحده	94
القسم الثاني: تقسيم اللفظ باعتبار المدلول وحده	95
تقسيم اللفظ باعتبار الدّال والمدلول	96
ثانيًا: أنواع الدلالة من جهة ظهور المعنى وانكشافه	97
ثالثا: أنواع الدلالة من جهة دلالة اللفظ القطعية والظنية	100
مسألة في دلالة الإجماع	103
المبحث الرابع: أنواع الدلالة من جهة مستويات النظام اللغوي	109
1- الدلالة الصوتية	109
2- الدلالة النحوية	112
3- الدلالة الصرفية	115
4- الدلالة المعجمية	119
5- الدلالة النفسية	121
الفصل الثالث: دلالات النص اللغوي وأصول الفقه	126
المبحث الأول: لمحة عن علم أصول الفقه	128
المبحث الثاني- أولًا: الدلالات اللغوية وارتباطها بعلم أصول الفقه	131

ثانيًا: الدلالة اللغوية وارتباطها بالنص التشريعي	135
مسألة في ترجمة القرآن الكريم، ورواية النصوص التشريعية بالمعنى	138
المبحث الثالث: الحقيقة والمجاز عند الأصوليين	141
علاقات الحقيقة والمجاز	146
مسألة في تردد المعنى بين الحقيقة والمجاز عند الأصوليين	149
المبحث الرابع: تعارض ما يُخلُّ بالفهم	151
المبحث الخامس: المنطوق والمفهوم	157
معنى المنطوق	158
أولًا: واضح الدلالة	159
1- المحكم	160
2- المُفسّر	160
3- النصّ	160
4- الظاهر	161
5- المؤول	161
ثانيًا: خفيّ الدلالة	162
1- الخفي	162
2- المشكل	162
3- المجمل	163
4- المتشابه	163
معنى المفهوم	164
دلالات المفهوم	164
1- دلالة الاقتضاء	165
2- دلالة التنبيه والإيماء	166
3- دلالة الإشارة	168
أنواع دلالة المفهوم	169
مفهوم الموافقة	169
مفهوم المخالفة	173
أنواع مفهوم المخالفة	173
أولًا: مفهوم الصفة	173

ثانيًا: مفهوم الشرط	174
ثالثًا: مفهوم الغاية	175
رابعًا: مفهوم العدد	176
ما لا يُعمل به من مفهوم المخالفة	177
الخاتمة	182
المصادر والمراجع	189
فهرس المحتويات	200