وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
مَعْهدُ اللّغة العَربيّة وآدَابِها

العَلامَةُ عِنْدَ عُلَمَاءِ الأُصُول

دراسة في ضوء السّيميائيات

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب :
بلقاسم حُسَيْنِيّ.

المشرف :
الدّكتور: مُخْتَار خبّار .

المشرف المساعد :
الأستاذ : أحمد حساني.

جامعة وهران : 1996-1997 م .

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

إهـــــداء ..

إلى روح والدي الكريمين ،

إلى روح ابنتي صفية التي قضت نحبها و أنا في غمرة هذا البحث ،

إلى زوجتي التي شاطرتني متاعب الدراسة و مشاقها .

إلى الصغيرات رُمَيصاء و سُمَينة و إيمان .

إلى سادتي العُلَماء في كل عصر

أهدي هذا البحث

المتواضع .

مقدمة

لم يعد غريبا تناول الباحثين لموضوعات حداثيّة في أثناء دراستهم للتراث ، كما لم يعد جديدا الكشف عن التجلّيات السّيميَائيّة التي انطوت عليها كتبه في شكل إرهاصات محتشمة أحيانا ، و في صورة أفكار ناضجة و عميقة بعيدة المدى في أحايين كثيرة .

و إنه ليس من أهدافنا إثبات قدرة التراث على مواجهة الفكر الغربي و لا محاكمته للحداثة ، و لا تفسيرُه في ظلّ التأويلات القسريّة المقحمة التي تَغفل طبيعة التّراث و أصالته و تتجاهل ظروفه التاريخية و تعزله عن منظومته المنطقية الخاصة .

" و إعادة اكتشاف بعض جوانب التراث أمر مشروع و مرهون بحركة وعينا المعاصر طالما أن علاقتنا بالتراث لا تساوي العلاقة بالآخر، و إعادة اكتشاف بعض جوانب التراث يصحّح علاقتنا بالآخر و يقيسها على أساس النّديّة و ينفي عنها التبعية ، تماما كما أن علاقتنا بالآخر و حوارنا معه يعصمنا من التّبعية الكاملة للتراث ." [1] و في بحثنا هذا عملنا على اقتفاء هذا الأثر [2] و تبنى تصوّراته ، جاعلين هدف دراستنا زيادة الوعي بهذا التراث و استكشاف خفاياه ، متّخذين من السيميائيات أداة للوصول إليها .

---

[1] نصر حامد أبوزيد : مدخل إلى السيميوطيقا ، دار إلياس العصرية ، القاهرة . 1986 . ص 75 .

احتوى التراث العربي الإسلامي [1] أفكارا سيميائية يمكنها - حينما يكشف عنها الحجاب و تبلور في قوالب معاصرة - أن تشكل مكونا فاعلا من مكونات النظريات السيميائية الحديثة ، و من هذه الزاوية تشتد الحاجة إلى اكتشاف هذه الأفكار و إعادة صياغتها و بنائها وفق المعطيات المعاصرة ، و الدراسة التي نحن بصددها تندرج في هذا السياق .

إننا نريد لبحثنا هذا أن يعين على إماطة اللثام عن كثير من العناصر - و هي أساسية في ثقافتنا و في فكرنا - التي يمكنها أن تغنينا ، يوما ما ، عن التبعية للغرب و لأفكاره ، حين يمكن الغناء .

لقد أصابت السيميائيات المكمن حينما سعت إلى تحويل العلوم الإنسانية من علوم متنافرة ، تسترسل في تداعيات و تأملات و انطباعات ، تخضع فيها لمجالات لا تعدوها و تحسبها نهاية العالم ، إلى علوم بالمعنى الشامل و الدقيق ، بحيث تتميز بالمنطلقات المنهجية ، و تخضع فيها إلى التجربة والملاحظة ، وتستقرئ - على أسس منطقية - كل القضايا المشكِلة ، ساعية إلى تجاوز الممكن إلى المستحيل ، مكسرة قيد الملموس ، و منطلقة إلى آفاق رحبة من

---

[1] نقصد بمصطلح (العربي الإسلامي) الوصف الدقق لكل ما هو عربيّ اصطبغ بصبغة الإسلام ، مفرقين بذلك بين ما هو عربي فقط و ما هو إسلامي عموما . فالتراث الذي نحن بصدده هو ذلك الذي نتج - في ظل ظروف تاريخية معروفة - من التزاوج بين بعدين أساسيّين هما البعد العربي و البعد الإسلامي .

التجريد ، ومعينة على تجلي البنى المستترة . . كاشفة العلاقات و القوانين المنتظِمة فيها الروابط و التراكيب .

لقد كان القرآن الكريم أعظم كتاب موضوعه الإنسان ، يسعى إلى تنظيم الحياة وفق إرادة الله سبحانه و تعالى ، حيث لا محاباة و لا مصلحية ، و حيث العلم المطلق . و لأهميته هذه ، انصبت الدراسات كلها على درس هذا النص و إدراك دلالاته ، و استنباط الأحكام منه و من الحديث النبوي الشريف . . فكانت علوم الشريعة على اختلاف مشاربها ، و كانت علوم الكلام على اختلاف منابعها ، و نالت الدراسات اللغوية حظ الأسد من الاهتمام لأنها بمثابة الصمام الذي يتحكم في المجاري الموصلة إلى الدرس الديني .

و لعل العلوم التي اشتد بينها النقاش و الجدال ، هي تلك التي سعت إلى الأخذ بأجدى و أنفذ الأدوات المؤدية إلى فهم النص القرآني و النبوي ، وهي : علوم القرآن ، و علوم الحديث ، و علم الأصول ، و علم الكلام وعلوم اللغة ، و يهمنا من هذه العلوم كلها علم أصول الفقه الذي كان له باع كبير في الدرس اللغوي حيث استطاع أن يتعامل مع النص الشرعي بناء على قواعد مضبوطة ، كان لها امتداد و تأثير في المباحث اللغوية الأخرى .

و يجدر بنا قبل أن نعرض أقسام هذا البحث ، أن نُبيّن أمرا منهجيا هاما ، هو أن دراستنا اقتضت تشعّب ميادين البحث ، حيث اضطررنا إلى التّعرض للمنطق و علم أصول الفقه و البلاغة و السيميائيات في إطار ما يتلاءم مع منهجية البحث . فلا غرابة، إذن ، أن تحتوي هذه الدراسة على مباحث تتقاطع مضامينها مع هذه العلوم .

اخترنا لبحثنا هذا عنوانا هو : (**العلامة عند علماء الأصول : دراسة في ضوء السيميائيات**) . و قد تضمن البحث أربعة فصول و خاتمة . اتخذنا للفصول عناوين هي :

الفصل الأول : علم الأصول و مراحل تطوّر منطق الأصوليين . تطرقنا فيه إلى مراحل تطوّر منطق الأصوليين الذي شيد على أساسه علم أصول الفقه ، و به عُرفت العلامة عندهم ، فكان غرضنا هو تلمس مراحل تطوّر الفكر الأصولي من خلال تقصي المسار التاريخي لمنطقهم و للعلم الذي أقاموه وأسسوا له هذا المنطق .

لقد تناولنا في دراستنا هذه موضوع العلامة عند علماء الأصول ، وعيا منا بأهميّة و وجاهته ، و انطلاقا من إحساسنا بحاجة البحث العلمي المعاصر إلى استجلاء مكامن التراث و قدراته العلمية في بعث فكر عربي حداثِيّ أصيل في الوقت ذاته ، و هذا ما حدا بنا إلى الاستناد في بحث هذا الموضوع إلى السّيميائيات [1] .

---

[1] السيميائيات : هي علم العلامات الدالة مهما كان نوعها و أصلها و هذا يعني أن النظام الكوني بكل ما فيه من علامات و رموز هو نظام ذو دلالة . و هكذا فإن السيميائيات هي العلم الذي يدرس بنية العلامات و علائقها في هذا الكون ، و يدرس بالتالي توزعها و وظائفها الداخلية و الخارجية .

و إن أول من قدم مصطلح سيميولوجيا" أو "سيميائيات" هو الفيلسوف ج. لوك (J. Lacke) (1632 - 1704 م) ، و لم تصبح علما إلا بعد العمل الذي قدمه الفيلسوف الأمريكي ت. بيرس (C. Peirce) (1839 - 1914) و العالم اللغوي ف. دي سوسير (F. De Saussure) الذي يعرفها على أنها "علم يدرس حياة العلامات في صدر الحياة الاجتماعية " (انظر: محاضرات في الألسنية العامة . ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر ،

ولسنا بحاجة إلى ذكر الصّعاب و العقبات التي واجهتنا في إنجاز هذه الدراسة ، فهذا أمر طبيعي مهما جسم و أثقل الكاهل ، و لا نرى في ذكره ما يغني البحث شيئا أو يخفف من المسؤولية التي تحملناها في إعداده شيئا .

إننا حينما نتحدث عن المنطق الذي استندت إليه الدراسات الدّلالية عند علماء الأصول فإننا نتحدث حتما عن العلامة [1]، نتحدث عنها في عمقها المنطقي و في الروافد الفكرية التي أُسّست عليها، لأنه لا يعقل أن تقوم للعلامة قائمة ما لم تكن مبنية على روابط و علاقات منطقية متشابكة ، إذ من هذه العلاقات و من هذا التّشابك تستمد العلامة دلالتها، و منهما تتمايز العلامات ، و هكذا فإننا لا نكاد – في هذا الفصل – نميّز بين البحث في العلامة و البحث في منطق العلامات .

و لقد عالجنا في الفصل الأول ثلاثة مباحث هي :

1 – حد علم الأصول .

2 – المخاض العلمي لنشأة علم الأصول .

د.م.ج.ط ، الجزائر. 1986 . ص 27 . أما بيرس فيقول :"ليس باستطاعتي أن أدرس أي شيئ في هذا الكون [. . .] إلا على أنه نظام سيميلوجي . " انظر :

C. Peirce . Letters to Lady Welby , Ed . I.C Lieb , New Haven , 1953 . P32

[1] ينبغي التنبيه إلى أن علماء الأصول يستعملون مصطلحات تتشابك في الدلالة أو تتطابق ، حتى يضطر القارئ أحيانا إلى كثير من التّمعن و التّفكير لأدراك الفوارق بين هذه المصطلحات في مدلولاتها ، و من بينها : العلامة ، و الدّليل ، و الأمارة ، و الإشارة ، و السّمة . و إن الرجوع إلى المعاجم و إلى اللغويين لا يغني عن بذل الجهد لمعرفة المقصود حين الاستعمال . و لنا عودة إلى هذا الموضوع في الفصل الثاني من هذا البحث.

3 - مراحل تطور منطق الأصوليين و فيه عالجنا مجموعة من العناصر هي :

أ - إرهاصات النشأة .

ب - مرحلة التعقيد لعلم الأصول .

جـ - مرحلة استعمال المنطق الأرسطي .

د - مرحلة نقد المنطق الأرسطي .

أما عنوان الفصل الثاني فهو : (اهتمامات الأصوليين بالعلامة .) و قد تناولنا فيه خمسة مباحث هي :

1 - دواعي الاهتمام بالعلامة .

2 - مصطلح العلامة بين علماء الأصول و علماء اللغة .

3 - مفهوم العلامة عند علماء الأصول .

4 - وصف علماء الأصول للغة .

5 - أوجه دلالة العلامة اللسانية و خصوصياتها عند علماء الأصول .

و الأوجه التي تناولناها هي :

- دلالة المطابقة .
- دلالة التّضمّن .
- دلالة الالتزام .

و في الخصوصيات تناولنا مميزات العلامة اللسانية عن سائر العلامات من وجهة نظر الأصوليين و قد حاولنا في هذا الفصل و في الفصول المتبقية أن نعقد مقاربة

سيميائية بين مباحث العلامة اللسانية عند علماء الأصول و مباحث السّيميائيات في حدود مراعاة خصوصيات كل علم .

أما عنوان الفصل الثالث فهو : (العلامة اللسانية من حيث الوضع) و تناولنا فيه بعد التمهيد أربعة مباحث هي :

1 - الدّال الخاصّ : فيه تطرقنا إلى الأمر و النهي و المطلق و المقيد .

2 - الدال العام : فيه تطرقنا إلى مفهوم مصطلح العام ، و صيغ العموم .

3 - الدال المشترك : فيه تطرقنا إلى تعريف المشترك ، و أسباب وجود الاشتراك ، و دلالة المشترك .

4 - الدّال المؤوَّل : هو تصنيف خاص بالأحناف و فيه تطرّقنا إلى تعريف المؤول ، و تأويل المشترك .

أما عنوان الفصل الرابع فهو : (العلامة اللسانية من حيث الاستعمال عند الأصوليين.) و تناولنا فيه خمسة مباحث هي :

1 - أقسام العلامة اللسانية من حيث الاستعمال .

2 - الدّال دلالة حقيقية : تطرّقنا فيه إلى تعريف الحقيقة ، و أقسام الدّال دلالة حقيقية و هي : الحقيقة اللغوية ، و الحقيقة الشرعية ، و الحقيقة العرفية .

3 - الدال دلالة مجازية : و فيه تطرقنا إلى تعريف المجاز، و أقسام الدال دلالة مجازية و هي : المجاز اللغوي ، و المجاز الشّرعي ،

و المجاز العرقي .

4 – قرائن المجاز: و فيه تطرّقنا إلى القرائن التي اعتمدها الأصوليون للتفريق بين الحقيقة و المجاز.

5 – العلامة اللسانية المستعملة و إثبات الحكم : و فيه تطرّقنا إلى دلالة الحقيقة و دلالة المجاز ، و أقسام العلامة اللسانية الحاملة للمرجحات ، و الجمع بين الحقيقة و المجاز .

و قد أنهينا بحثنا بخاتمة قصدنا من خلالها الحديث عن النتائج العامّة التي وصلنا إليها و إلى الآفاق الواسعة التي تبقى مفتوحة أمام هذه الدراسة .

و إننا نأمل أن تكون هذه الدراسة قد أعانت على فتح مجال جديد للدرس السيميائي وأن تعين على إضافة تصنيفات جديدة إلى المكتبة العربية ، و إننا لندرك حقيقة الإدراك أن جوانب النقص فيها كثيرة ، فمن غير الميسور أن تلم دراسة محدودة كهذه بعلمين واسعين أحدهما تراثي عريق يتمثل في علم أصول الفقه و الآخر حداثيّ لا يزال دائم التجدد يتمثل في السيميائيات . و لكننا نطمح أن تكون متضمنة لبعض الإيجابيات التي تشفع للنقص الذي يكون قد شابها دون قصد منّا ، و تدرأ عنها بعضا مما اعتراها من الخطأ .

و في الختام لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي الفاضل د. مختار حبّار الذي لم يبخل علي ببذل كل مجهوداته لتوجيهي و ترشيد خطاي و تقويم مسار البحث حتى وصل إلى الصورة التي هي بين أيديكم ، و كذلك لأستاذي الفاضل أحمد حساني الذي سهر على تتبع مسار هذا البحث و رعايته بما كفل لي اجتناب كثير من

الهفوات و التقصير. ولا أنسى - في هذا المقام - أن أشكر زميليّ الأستاذين الطيب دبّة و عبد القادر داود على تجشمهما لمشقة السهرات التي كانت تجمعنا إلى أوقات متأخرة من الليل لمدارسة جوانب البحث و مناقشة جزئياته و تفاصيله ، و أن أسدل شكري كذلك إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إنجاز هذا البحث و هم كثير و لا يسع المقام لذكرهم.

الطالب : بلقاسم حُسَيْني .

أفلو ، يوم :30 - 04 - 1997.

الفصل الأول

علم الأصول ومراحل تطورمنطق الأصوليين

مباحث الفصل :

1 حدّ علم الأصول.

2 المخاض العلمي لنشأة علم الأصول.

3 مراحل تطور منطق الأصوليين .

أ إرهاصات النشأة .

ب مرحلة التقعيد .

ج : مرحلة استعمال المنطق الأرسطي.

د : مرحلة نقد المنطق الأرسطي.

1 حدّ علم الأصول.

لقد حرص علماء أصول الفقه على أن يفرّقوا – على أساس الموضوع – بين أمرين :

الأول : هو التّفريق في علم الأصول بين علم أصول الفقه و علم أصول الدّين أو ما يسمى بعلم الكلام [1] .

الثاني : هو التّفريق بين الفقه (أو علم الفقه) [2] و علم أصول الفقه [3] .

و بناء على ما سبق فإنّهم يحدّدون موضوع أصول الفقه بأنّه يتعرّض " لأصل الكتاب و السّنة و الإجماع و لشرائط صحّتها و ثبوتها ، ثم لوجوه دلالتها الجُمْليّة ، إمّا

---

[1] يقول الإمام الغزالي : " و لا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية أي مدركة بالعقل ، ككونها أعراضا قائمة بالمحل و مخالفه للجوهر ، و كونها أكوانا حركة و سكوناً و أمثالها . و العارف بذلك يسمّى متكلماً لا فقيها ، و أما أحكامها من حيث أنها واجبة و محظورة و مباحة و مكروهة و مندوب إليها فإنما يتولّى الفقيه بيانها " المستصفى من علم الاصول .دار الفكر. دت . 1 / 5 .

[2] وقع جدل بين الأصوليين حول الفقه ، هل هو علم أم ليس علما ، باعتبار أن الفقه يقوم على الظن ، و إدراك الأحكام على سبيل الرجحان .و منهم من ذهب إلى أن المقصود بالعلم هنا " هو الإدراك الذي يتناول العلم و الظن " وهو تعريف خاضع لتأثير هذا الجدل . يراجع ، وهبة الزحيلي .أصول الفقه الإسلامي.دار الفكر . دمشق . سورية . ط : 1 . إصدار 1996 . ص 20 .

[3] انظر الغزالي . المستصفى . 1 / 4 . و كذلك الشوكاني ، محمد بن على بن محمد . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول . دار الفكر .د ت . ص 83. و أيضاً الآمدي ، سيف الدين . الإحكام في أصول الأحكام ، دار الكتب العلمية . بيروت . لبنان . 1983 . 1 / 6 – 7 – 8 . و كذلك شرح العبادي الشافعي على الورقات لإمام الحرمين الجويني (على هامش إرشاد الفحول إلى علم الأصول . للشوكاني) ص 10 و ما بعدها .

من حيث صيغتُها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها و هو القياس ، من غير أن يتعرّض فيها لمسألة خاصّة ." [1]

اتخذ الأصوليون حدودا كثيرة لعلم أصول الفقه ، تختلف بحسب نظرة صاحب الحدّ لوظيفة العلم و للغاية المتحصل عليها منه ، و للشروط التي يجب أن تتوفر في الحدّ ذاته .

و نستطيع أن نجمل هذه التعاريف في صنفين ، الصّنف الأوّل هو الذّي يعتبر علم الأصول قواعد يتوصّل بها إلى معرفة الأحكام الشّرعيّة من الأدلة ، و الآخر يعتبر علم الأصول العلم بالقواعد التّي يتوصّل بها إلى الأحكام الشّرعيّة .

و قد جمعت بعضُ التّعاريف بين هذين الصّنفين مثل قولهم أن علم الأصول هو: " العلم بالقواعد و البحوث التّي يتوصّل بها إلى استفادة الأحكام الشّرعيّة العمليّة من أدلّتها التّفصيليّة " [2].

و مرجع هذا الخلاف كلاميّ ، فمن العلماء من يعتبر أنّ (العلم) مكّون أساسيّ من مكوّنات الحدّ ، و من دونه يفقد الحدّ دلالته ، و منهم من يخالف ذلك و يذهب إلى أنه لا يمكن وضع حدّ مكوّن من نفس اللفظ المكوّن للمحدود ، و لذلك فإن اعتبار عبارة " العلم " مقحمة في الحدّ ، و لا حاجة تدعو إليها ؛ له ما يبرره عندهم .

---

[1] أبو حامد الغزالي . المستصفى . 1 / 4 .

[2] عبد الوهاب خلاّف . علم أصول الفقه . دار القلم . الكويت . ط : 15 . 1983 . ص 12 . و انظر محمد بن صالح بن عثيمين . الأصول من علم الأصول . الدارالسلفية . الجزائر . ص 7 .

تتجلى لنا هذه الخلافات بوضوح في مضامين الحدود . فإمام الحرمين الجويني [1] (419 – 478 هـ) يقول في (الورقات) [2] " أصول الفقه طرقه على سبيل الإجمال " [3] أي طرق الفقه .

أما أبو حامد الغزالي [4] فيقول في المستصفى : " فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة [يقصد الكتاب و السنة و الإجماع] و شروط صحتها و وجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبّر عنه بأصول الفقه " [5] .

---

[1] الجويني . أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، متكلم و فقيه شافعيّ ، لقب بإمام الحرمين . اتّبع مذهب الأشعري ، درّس بالمدرسة النّظامية ، و هو شيخ الغزاليّ ، ولد سنة 419 هـ . و توفي سنة 478 هـ . من مؤلفاته : (البرهان في أصول الفقه) و (نهاية المطلب في دراية المذهب) و (الشامل) و (الورقات في الأصول) .

[2] الجويني . الورقات في الأصول [أخذ من شرح العبادي الشافعي على "الورقات"] لإمام الحرمين الجويني (على هامش إرشاد الفحول إلى علم الأصول للشوكاني) . ص 51 .

[3] و قد أخذ الرازي ، فخر الدين (544 – 606 هـ) بهذا التعريف و أضاف بعض الكيفيات حيث يقول : (هو عبارة عن مجموع طرق الفقه – على سبيل الإجمال – و كيفية الاستدلال بها ، و كيفية حال المستدل بها) انظر ، الرازي فخر الدين . المحصول في علم أصول الفقه . تح طه جابر فياض العلواني. مطابع الفرزدق . السعودية . 1979 . 1 / 19 .

[4] الغزالي . أبو حامد محمد ، أصولي متكلم و فيلسوف و فقيه و متصوف ولد بطوس بخراسان و توفي فيها . و أخذ عن الجويني الفقه و الكلام ، درّس بالمدرسة النظامية حتّى سنة 488 هـ ، ثم خرج إلى مكة حاجا واعتزل في خلوة عميقة دامت ما يقارب عشر سنوات ، و فيها كتب " إحياء علوم الدين " عاد إلى التدريس ثم ما لبث أن اعتزل بصورة نهائية حتى توفي رحمه الله .

[5] المستصفى . 1 / 5 .

و الواقع أنّنا نجد الغزالي قد قال بالصنفين معا ، فهو يعرّف علم الأصول بأنّه : " عبارة عن أدلة هذه الأحكام [1] و عن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل [. . .] كدلالة حديث خاص في مسئلة [2] النّكاح بلا ولي على الخصوص ، و دلالة آية خاصة في مسئلة متروك التّسمية على الخصوص " [3] . بينما كان يقول في المنخول [4] أنه " معرفة الأدلة القطعيّة المنصوبة على الأحكام التكليفية و أخبار الآحاد " [5] .

في حين نجد عالماً آخر متأخراً عن الغزالي هو البهاري [6] يعرف علم أصول الفقه بأنه " أدلة إجمالية للفقه يُحتاج إليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية على أحكامها كقولنا الزّكاة واجبة لقوله تعالى : ﴿ وَ آتوا الزّكاة ﴾ [7] لأن الأمر للوجوب [8] و جدير

---

[1] يقصد الأحكام الفقهية .

[2] هكذا في الأصل .

[3] نفسه .

[4] كتاب (المنخول) سابق لكتاب (المستصفى) ، و كان الغزالي فيه مرآة عاكسة لآراء شيخه إمام الحرمين الجويني ، و من خلاله آراء المدرسة الحنفية التي ترى بضرورة قطعية دلالة الأدلة (العلامات) المنصوبة على الأحكام . أنظر المنخول من تعليقات علم الأصول . تح محمد حسن هيتو . دار الفكر . ط 2 . 1980 . ص490 – 491 و 504 .

[5] نفسه . 4/1.

[6] البهاري ، محب الله بن عبد الشكور (ت 1119 هـ / 1707 م) ولد في بهار (بالهند) من مؤلفاته . (سلم العلوم في المنطق) و (مسلم الثبوت في أصول الفقه الحنفي) .

[7] البقرة : 43 ، 83 ، 110 . النساء : 76 . الحج : 78 . النور : 56 . المجادلة : 13 .

بالملاحظة أن هذا التعريف قد صاغه صاحبه بحذر بسبب موقفه من قضية اختلف فيها مع المحققين من علماء أصول الفقه ؛ حينما بحثوا في العلاقة بين علم أصول الفقه و الفقه [1] ، و قارنوا بين هذه النسبة و نسبة المنطق للفلسفة .

2 المخاض العلمي لنشأة علم الأصول.

إن البحث في نشأة أي علم أمر صعب ، إذ غالبا ما تكون بدايته في أحضان علوم أخرى في شكل جزئيات و إرهاصات محتشمة ، ثم ما تلبث هذه الجزئيات أن تتجمع شيئا فشيئا لتؤلف القاعدة التي يقوم عليها هذا العلم ، ثم يستأنف العلم نشاطه و تطوره إلى أن يبلغ مرحلة النّضج ، ليحتضن بدوره إرهاصات لعلوم أخرى ممكنة ، ثم يختفي بعدها أو يستمر . .

لذلك فليس من السّهل تحديد الحقل المعرفي و المخاض العلمي الذي نشأ في رحابه علم الأصول ، و بالتّالي الدراسات الخاصة بالعلامة عند الأصوليين ، و لهذا أسباب نذكر منها ما يلي :

- إن العلماء الذين يؤرّخون لنشأة علم الأصول بكتاب (الرسالة) [2] للإمام الشافعي يلاحظون هم أنفسهم أن الصورة العلمية له كانت ناضجة ، مما يوحي أن النشأة سبقت الشافعي بكثير ، رغم ما أبدعه في الكثير منه.

---

[8] البهاري . مسلم الثبوت . حاشية على المستصفى . 1 / 9 .

[1] خالف البهاري القائلين بأن الفقه علم بسبب نتائجه الظنية .المرجع نفسه . ص 11 ، 12 .

- إن الذّين يؤرّخون لنشأة علم أصول الفقه برسالة الشافعي [1] إنما يحتكمون إلى ما دوّنه المسلمون من رسائل وكتب و يصدّون - غير مخيّرين - عمّا لم يدّون من هذا العلم .
- إن المرحلة التي سبقت مرحلة تبلور العلوم التي نشأت بداع من الإسلام - أي مرحلة القرنين الأول و الثاني - إنّما نشأت نشأة واحدة و في مخاض علمي واحد ، فلم يكن من الممكن التّمييز أو الفصل بينها ، فالفكر الإسلامي أو الفقه و أصوله ، أو علوم العقيدة و علم الكلام ، أو النحو و البلاغة و النّقد ، و حتّى الفلسفة و علوم الجدال . . . و غيرها ؛ كلّها كانت ممتزجة متضافرة و ذلك لأسباب جوهرية أهمّها :

أ - أن المنهج الإسلاميّ يقتضي الواقعية في البحث العلميّ ، و يستوجب من العالم أن يبحث عمّا يعلم أنّه نافع ، و يعرض عمّا لا نفع فيه . و النفع و حتى المتعة كانا

---

[2] يعتبر كتاب (الرّسالة) أهمّ الكتب الرائدة التي كتبت في الأصول . و قد صنّفه الشافعي أولا في بغداد ، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيفه مرّة ثانية ، و قد اندثر الكتاب الأول ، و بقي ما أملاه في مصر . يراجع ، الرّازي أبو محمد عبد الرحمن . آداب الشافعي و مناقبه .مكتبة الخانجي . القاهرة . ط : 2 . 1993 .ص 100 . ومحمد فاروق النبهان . المدخل للتشريع الإسلامي.وكالة المطبوعات . الكويت .دار القلم .بيروت . لبنان . ط 1 . 1977 . ص 276 - 277 .

[1] الشافعي. محمد بن إدريس . ولد في غزة ، نشأ و تفقه في مكة ، و كان قبل ذلك قد درس اللغة و الشعر والأدب و بعض العلوم الأخرى . و هو مؤسس المذهب الفقهي المعروف باسمه ، و مؤسس علم أصول الفقه .قصد الفسطاط (بمصر) و توفي فيها . من مؤلفاته : (كتاب الأم) في الفروع ، و (الرسالة) في الأصول .

منحصرين في هذه المرحلة في فهم و استيعاب النص القرآني ، الذي كان محورا لجميع العلوم .[2]

ب – إن هذه العلوم كلّها كانت بمثابة العلم الواحد الذي – و بجماعه – يسعى العلماء إلى الاستجابة لمقتضيات العصر و الإجابة عن مشكلاته التي يطرحها . و لا يمكن للعالم أن يكون عالما إلاّ إذا أدرك نصيبا وافرا من هذه العلوم مجتمعة .

هذه الملاحظات نبديها ابتداء عن مرحلة النشأة لعلم أصول الفقه قبل أن نبدي ملاحظات أخرى على درجة كبيرة من الأهمّيّة ، و هي أن المراجع و المصادر التي تؤرّخ لهذه المرحلة أكثرها ليست هي كتب علم أصول الفقه ، و لكنها الكتب التي أرخت لمراحل التّطوّر الفكريّ عند المسلمين. أما كتب علم أصول الفقه فإنّما هي شواهد و معالم دالّة على مراحل تطوّر منطق الأصوليّين ، و على مدى الاتّصال و التداخل بين منطقهم هذا و منطق اللّغويين[1] .

---

[2] يراجع في هذا الموضوع ، محمد قطب . واقعنا المعاصر .طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الرغاية .الجزائر . 1989 . (فصل الحركة العلمية الإسلامية) . ص 185 .

[1] ذلك أن أبا عبيد القاسم بن سالم ، و هو من أئمة اللغة لمّا سمع قوله عليه الصلاة و السلام : " ليُّ الواجد يحل عقوبته و عرضه" قال : هذا يدلّ على أن ليّ غير الواجد لا يحلّ عقوبته ، و لمّا سمع قوله عليه الصلاة والسّلام " مطل الغني ظلم " قال : يدلّ أن مطل غير الغني ليس بظلم . إلى غير ذلك من الأمثلة .انظر محمد صالح موسى حسين . الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. دار طلاسي .دمشق . سوريا . ط : 1 . 1989 . ص 170 .

و لا يفوتنا أن ننبّه إلى أن العلماء المسلمين لم يصنفوا أبحاثهم في العلامة على أنها علم للعلامات أو ضمن السّيميائيات ، و لكنّهم بحثوا في العلامة في إطار آخر من البحوث الفكرية مثل الفلسفة و علم الكلام و علم أصول الفقه و علم النحو . . . الخ

3 مراحل تطور منطق الأصوليين .

أ - إرهاصات النشأة :

اتفق العلماء المسلمون على أن علم أصول الفقه لم يعرف القياس الفقهي [1] إلا بعد الشافعي . يقول ابن رشد (520- 595 هـ): " النظر في القياس الفقهيّ هو شيء استنبط بعد العصر الأول " [2] لكنّ هذا العصر كان يتميز بخصوصيات منها : أن الكلام كان فيه ملكةً لأهله ، فلم يكن بحاجة إلى علوم النّحو و التّصريف و البيان ، و لذلك لم تكن قد وضعت لها قوانين تضبطها لترقى إلى مستوى العلوم ؛ لأن الفقه حينئذ لم يكن يحتاج إليها ، لأنها جبلة و ملكة . فلمّا فسدت الملكة في لسان العرب ، قيّدها الجهابذة المتجرّدون لذلك ، بنقل صحيح و مقاييس مستنبطة صحيحة ، و صارت علوما يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى " [3] .

---

[1] القياس الفقهي: هو قياس الفقهاء ، و يبرز خاصة في قياس الشاهد على الغائب للوصول إلى الأحكام التي لم ينص عليها نص شرعي .

[2] فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال .ش و ن ت . الجزائر . 1982 . ص 26 – 27 .

[3] ابن خلدون . المقدمة . تاريخ العلامة ابن خلدون . دار الكتاب اللبناني . بيروت . ط2 . 1979 . ص 814.

في هذا العصر بدأت الدّراسات المؤصلة للغة عند علماء الأصول – و رافقها القياس الأصولي الفقهيّ – في أحضان العلوم التي كانت وليدة البحوث المتّصلة بالنّص القرآني ، و في أحضانها تطّورت فكانت عنصرا مؤثرا و متأثرا في الوقت نفسه بما يحوم حول القرآن الكريم من دراسات و علوم .

ترجع جذور المنهج الأصولي إلى عصر الصّحابة و فقهائهم الذين أخذت عنهم معظم القوانين التي يحتاج إليها لمعرفة الأحكام فقد تكلموا في القياس و قواعده ، و في العلة و شروطها ؛ و إن لم تكن بالدّقة و الوضوح الذين عرفت بهما بعد عصر الشّافعي، و لذلك شواهد و أسباب :

الشّاهد الأول : ما قاله ابن خلدون حينما تحدّث عن استعمال الصّحابة لطرق الاستدلال بعد الرّسول – صلّى الله عليه و سلم – فقد كانوا " يقيسون الأشباه بالأشباه ، و يناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم ، و تسليم بعضهم لبعض في ذلك . فإن كثيرا من الواقعات بعده – صلوات الله و سلامه عليه – لم تندرج في النصوص الثّابتة ؛ فقاسوها بما ثبت ، و ألحقوها بما نصّ عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحّح تلك المساواة بين الشيئين أو المثلين. حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، و صار ذلك دليلا شرعيّا بإجماعهم عليه و هو القياس "[1] .

---

[1] ابن خلدون . المقدمة . ص 813 .

و الشّاهد الثّاني : ما قاله الزّركشيّ (ت 794 هـ) [1] مبينا التفات الصحابة إلى العلة : " إن الصّحابة تكلّموا في زمن النبيّ – صلىّ الله عليه و سلّم – في العلل " [2] و ما داموا قد تكلموا في العلل فإنهم يكونون حتما قد مارسوا القياس .

أما أسباب إعراض الصحابة عن التّدقيق و الإمعان في الوضوح فإن أهمها أنهم – رضوان الله عليهم – كانوا في مجتمع لغته المتداولة هي لغة الكتاب ، فهم أعرف النّاس بالأساليب العربيّة و بيانها ، و أكثرهم إدراكا لمعانيها و مقاصد الألفاظ والتراكيب فيها ، إضافة إلى بساطة الحياة الاجتماعيّة و قربها في تفاعلاتها من النصوص قطعية الدّلالة ، قرآنا كانت أو سنة .

إن هذه المرحلة لم تكن بحاجة إلى قيام علم لأصول الفقه ، فالنبيّ – صلىّ الله عليه و سلّم – كان مصدرا لتلقيّ الصّحابة للأحكام " بما يوحى إليه من القرآن و يبيّنه بقوله و فعله ، بخطاب شفاهيّ لا يحتاج إلى نقل و لا إلى نظر و قياس " [3] .

أما الصّحابة رضوان الله عليهم فقد كانوا يفتون و يقضون بالنّصوص التي يفهمونها بملكتهم العربيّة السّليمة " من غير حاجة إلى قواعد لغويّة يهتدون بها على فهم النصوص ، ويستنبطون فيما لا نص فيه بملكتهم التشريعية التي ركّزت في نفوسهم

---

[1] الزركشي ، بدر الدين محمّد بن بهادر . فقيه شافعي من الكبار، ولد و توفّي في القاهرة . من أصل مملوكي. من مؤلفاته (البحر المحيط) في أصول الفقه .

[2] البحر المحيط . 5 / 06 (مخطوط) . ذكره علي سامي النشار . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . دار النهضة العربية . بيروت . ط : 2 . 1984 . ص 81 .

[3] ابن خلدون . المقدمة . ص 812 .

بصحبة الرّسول ، و وقوفهم على أسباب نزول الآيات و ورود الأحاديث و فهمهم مقاصد الشارع ومبادئ التّشريع "[1] .

لقد ظهرت بعض المبادئ المنطقيّة في التّعامل مع العلامات اللغوية الموصلة إلى الأحكام الشّرعيّة في هذا الجوّ من الفطرة السّليمة و السّليقة اللّغوية الصّافية و العفويّة المطلقة المرتكزة على التّربية النّبويّة في منبعها ، فلم تكن قد شابتها لوثات الاحتكاك بالأمم العجميّة ، و لا انتابتها وعكات الدّخيل من الألفاظ و الجديد من الأساليب الواردة مع المقبلين على الإسلام من غير العرب .

" و لكن مع كثرة الفتوحات الإسلامية اختلط العرب مع غيرهم ، و دخل العربيّة كثير من الألفاظ غير العربيّة و الأساليب التي لم تكن مألوفة ، و لم تبق الملكة اللسانية على سلامتها ، و كثرت الاشتباهات و الاحتمالات في فهم النّصوص دعت الحاجة إلى وضع ضوابط و قواعد لغويّة يُقَدَر بها على فهم النّصوص كما يفهمها العربيّ الذي وردت النّصوص بلغته ، كما دعت إلى وضع قواعد نحويّة يقتدر بها على صحّة النطق "[2] و هكذا يكون الفقهاء قد اتخذوا ضوابط و قواعد لغوية استعانوا بها لفهم النصوص و استنباط الأحكام الشرعية ، و هي ما سمي لاحقا (علم أصول الفقه) . و كان أول من صنّف فيه، و أجاد حتى أنه اعتبر مؤسسا له ، هو الإمام الشّافعي (150 – 204 هـ) ، يقول

---

[1] ابن خلدون . المقدمة . ص 815 ، 816 .

[2] عبد الوهاب خلاّف . علم أصول الفقه . ص 13 – 16 – 17 .

الجويني (419 – 478 هـ) " إنه لم يسبق الشّافعيّ أحد في تصنيف الأصول ومعرفتها " [1] ، و قال الغزالي (450 – 505 هـ) في كتابه المنخول [2] عن الشافعيّ : " قد كان أعرف الناس بعلم الأصول و هو أول من صنّف في هذا العلم و قد حافظ على أصول الشّريعة كلها فقبل الإجماع [. . .] و قبل الأخبار الآحاد [. . .] و قبل القياس [. . .] ثم أحسن نظره في ترتيب الأدلة " [3] .

ب – مرحلة التقعيد لعلم الأصول.

تمثّل هذه المرحلة مرحلة التّأسيس الفعلي لما أصبح يسمّى (علم أصول الفقه) . و كان الشافعيّ صاحب اليد الطّولى فيها ، فهو الذي انتقل بأصول الفقه من حالة القواعد المتفرقة إلى علم قائم بذاته ، و كان أول من دون في هذا العلم كتابا ، و أول من جعل منه علما مكتملا ناضجا و إن كانت بعض الروايات تنسب لأبي يوسف (ت 182 هـ) [4] كتابا في أصول الفقه ، و هو كتاب مفقود ، و قد ورد ذكره في عدد من المصادر التّاريخية الموثوقة ، لكنّ النصوص الثابتة أكدت سبق الشافعي لتدوين علم

---

[1] ذكره علي سامي النشّار . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص 80 .

[2] كتاب (المنخول من تعليقات الأصول) كان الغزالي فيه تابعا لأستاذه الجويني ، مترجما لأفكاره ، و قد كتبه في مرحلة مبكرة من حياته .

[3] المنخول من تحقيقات علم الأصول .ص 497 – 498 .

[4] أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم .ت 182 هـ .ولد في الكوفة و توفي في بغداد . فقيه و أصولي ، حنفيّ من كبار أصحاب أبي حنيفة .تولى القضاء في بغداد لفترة طويلة . من مؤلفاته (الخراج) و (أدب القاضي) .

الأصول . و ما سبق له أبو يوسف – و هو لم يصلنا – كان وريقات تعبر عن آراء أبي يوسف و لا ترقى إلى إنشاء علم مكتمل .

و لشدّ ما حرص الشافعيّ على أن يقيم هذا العلم على أسس منطقية أصيلة مستمدة من جوهر القرآن و السنّة النّبوية الصّحيحة . سميت هذه الأسس – فيما بعد – (المنطق الأصولي) نسبة للعلم الذي نشأت في أحضانه ، و هو منطق مستقل عن المنطق الأرسطي الذي تعامل معه الفلاسفة و بعض المتكلمين ، و يختلف أيضا عن منطق اللغويين – نحاة أو بلاغيين – في تلك المرحلة [1] .

لقد نشأ علم أصول الفقه في رحاب نشأة واسعة لكثير من العلوم و المناهج . ولعلّ من أبرز المناهج التي طبقها العلماء المسلمون – بل و ابتكروها – المنهج التجريبي في البحث العلمي [2] ، و لقد استفاد علم الأصول – كباقي العلوم – من هذا المنهج ، و لن نضيف جديدا إن نحن اعتبرنا الشّافعيّ واحدا من هؤلاء الذين ساهموا في إرساء المنهج الاسلاميّ الصرف في البحث العلميّ .

لقد كان للظاهرة العلميّة عند المسلمين الخصائص نفسها التي امتاز بها الاسلام باعتباره منهجا للحياة . ففي فترة قياسية – نسبيّا – استطاعت هذه العلوم

---

[1] فالنحو و البلاغة هما أيضا لم يسلما من المنطق الأرسطي فيما بعد ، مثلما هو الشأن بالنسبة للعلوم التي نشأت صحيحة في أحضان الحضارة الإسلامية ، ثم ما لبثت أن تشوّهت بفعل خضوعها لمناهج غريبة عنها .

[2] انظر ، محمد إقبال . تجديد بناء الفكر الديني في الإسلام . ترجمة عباس محمود . مكتبة النهضة المصرية . 1952 . ص 150 .

أن تصل إلى مرحلة النضج من كل الجوانب ، و لا غرو ، فقد استمدت هذه العلوم قوّتها من قوة الاسلام و حيويّته . و هذا ما يبرّر سرعة نضج المنهج الذي خضعت له الدراسات الدلالية في علم الأصول ، و تبعا لها سرعة نضج علم الأصول ذاته .

لقد استطاع العلماء المسلمون في القرون الأولى أن يأخذوا بالعلوم الإسلامية ، وينتقلوا بها من النشأة إلى الاكتهال في فترة زمنية وجيزة مقارنة مع الزمن الذي يقتضيه تطور العلوم عند غيرهم ، و ينبغي ألاّ نعزل هذه الظاهرة عن الظاهرة الإسلامية الكبرى التي استطاعت في ظرف زمني قياسي أن تحدث الحضارة الإسلامية بكل أبعادها .

و في هذا الجو كان من الطبيعي أن يصل علم الأصول إلى ما وصل إليه من النضج وعمق الدرس و شموله ، أهّله لأن يؤدي دورا رائدا و مستمرا سواء على المستويين العقلي و المعرفي ، أو على المستوى الاجتماعي ؛ بفضل الأسس العلمية التي بني عليها . يقول حسين مروة : " لا شك أن علم أصول الفقه قد أدى دوره في مسألة المعرفة على نحو عقلاني متميز ، معتمدا المبادئ الأولية للعقل الاجتماعي بالأقل . فإنه بهذا النحو من العقلانية نظم حركة التشريع وفق قواعد و أصول لها ميزة العلم ، و أتاح للشريعة الإسلامية أن تدخل في سياق التطوّر الذي كان ينتظم كل جوانب النشاط الاجتماعي للمجتمع العربي - الإسلامي خلال عصر ازدهاره التاريخي المعروف . و قد تميز علم أصول الفقه كذلك بالخروج على شكلية المنطق الأرسطي من حيث أن

استنتاجاته تنطلق من الواقعات الجزئية الحية لا من العمليات الذهنية التجريدية والافتراضية " [1] .

لقد طمست الغشاوة أبصار الغربيين فحالت بينهم وبين معرفة علم الأصول حقّ المعرفة ؛ و السبّب في ذلك يرجع إلى اهتمامهم بالأمور الدنيوية و الفلسفية دون الدّينية من الحضارة الإسلاميّة .

لكن ذلك لم يمنع أمثال : بيكن (F. BACON) (1561 – 1626 م) [2] و جون ستيوارت مل (J. S MILL) (1806 – 1873 م) [3] من النّهل من منابع علم أصول الفقه الإسلامي في مسالك العلّة [4] . أما المفكرون و النّظّار المسلمون فقد صرفهم في القرون

---

[1] حسين مروة . النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . دار الفارابي .بيروت . لبنان . ط : 2 . 1979 . 1 / 504 .

[2] فرنسيس بيكن : FRANCIS BACON . ولد في ستراند قرب لندن سنة 1561 م و توفي في لندن سنة 1626 . وضع دائرة معارف واسعة ، بنيت على أساس الملاحظة التجريبية و المنهج الاستقرائي . من مؤلفاته : (الأرغانون الجديد) و (في المبادئ و على الأخص في الأصول) و (وصف دائرة العقل) . انظر، جورج طرابيشي . معجم الفلاسفة. دار الطليعة . بيروت . ط 1. 1987 . ص 203 .

[3] مل ، جون ستيوارت : MILL . John Stuart . فيلسوف و عالم اقتصاد إنجليزي ، ولد في لندن سنة 1806 و توفي في آفينون سنة 1873 . عمله الفلسفي المهم الأول كان (مذهب المنطق) ، و قدأعقبته أعمال أخرى منها (في النفعية) و (أوغست كونت و الوضعية) و فيه جدّد المذهب التجريبي على أساس السيكولوجيا التداعية المقتبسة عن هيوم . عن جورج طرابيشي . معجم الفلاسفة . ص 589 .

[4] كان هذا الموضوع مادة لرسالة دكتوراه الدّولة قدّمها محمود يعقوبي عنوانها :(مسالك العلّة و قواعد الاستقراء عند الأصوليين و جون ستيوارت مل) ، و نوقشت بجامعة الجزائر يوم 5 فيفري 1991 ، طبعت بديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر . سنة 1994 .

الأخيرة عن استيعاب المنهج الأصولي - حسب ما يبدو لنا - كثير من الصّروف التي اصطبغت بصبغات سياسيّة و ثقافية و تاريخية ليس هذا هو مجال التطرق إليها . أما في العصر الحديث فقد بدأ المسلمون وغير المسلمين يهتّمون بهذا المنهج منذ أن ظهر كتاب مصطفى عبد الرّزاق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) سنة (1363 هـ - 1944 م) . و لا يزال الموضوع بحاجة ماسة إلى دراسات متخصصة و معمّقة .

إن النّصوص الثابتة في التراث الإسلامي تؤكدّ أن المسلمين لم يعرفوا المنطق الأرسطي قبل أواخر القرن الثّاني الهجري ، و يؤكد المحققون أن أول من تحدّث في هذا المنطق هو الشّافعيّ ، قال السّيوطي : " أما الصّحابة رضي الله عنهم و التّابعون و أتباعهم فلم يرد عنهم في التّصريح بشيء ، لكونه لم يكن موجودا في زمنهم ، و إنما حدث في أواخر القرن الثاني . . و كان الإمام الشافعيّ - رضي الله عنه - حيّا إذ ذاك فتكلم فيه و هو أقدم من رأيته حطّ عليه " [1] . أما موقف الشافعي الصريح من المنطق الأرسطي فيوضّحه بقوله : " ما جهل الناس و لا اختلفوا الاّ لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس " [2] .

و في مقابل هذا الرّفض استطاع الشّافعيّ أن يقيم للنّاس منهجا لاستنباط الأحكام مؤسّسا على درايته الواسعة باللّغة العربيّة ؛ حتى قال فيه ابن هشام : " الشّافعيّ

---

[1] السّيوطي . صون المنطق . نشر على سامي النشار . 1947 . القاهرة . ص 14 .

[2] نفسه . ص 84 .

كلامه لغة يحتج بها "[1]، و قال عنه عبد الملك بن هشام النّحويّ : " طالت مجالستنا للشّافعيّ ، فما سمعت منه لحنا قطّ ، و لا كلمة غيرها أحسن منها "[2] ؛ و على قواعد إسلامية استمدها من القرآن الكريم و الحديث الشريف[3] و من فتاوى الصّحابة و التّابعين ؛ فإن للشريعة قواعد " لا تخرج إلا عليها ، فمن تركها و خرج على غيرها لم يدرك غرض الفقه "[4] كما يقول السيوطي .

و قد توجد مشابهة شكلية بين المنطق الأصولي و المنطق الأرسطي ، لكنّها ليست بداع من التّأثر أو المشاكلة المقصودة لأنّ المُتمعّن في المنطقين يجد أن لكل منهما جذوره و خصوصيّاته حتى في هذا الاتّفاق الشّكليّ . و نضرب لذلك مثلا بقياس الغائب على الشّاهد الذي هو أحد أنواع الاستدلال عند الأصوليين ، مقابل التمثيل عند الأرسطيين . و هما نوعان من الاستدلال متشابهان : فبينما يعتبر الأرسطيّون نتائج التمثيل ظنّية في كل الأحوال ، فإن الأصوليّين يعتبرون نتائج قياس الغائب على الشّاهد نتائج ظنية ، طالما أن المبدأ الفقهي العام يقرر أن الأحكام الفقهيّة ظنّيّة ،

---

[1] الشّافعي . الرّسالة . تح أحمد محمد شاكر . د ت . د ط . (تصدير الكتاب) . ص 3 .

[2] نفسه .

[3] نقل محقّق (الرّسالة) في مقدمة الكتاب عن الإمام أحمد بن حنبل صاحب المسند أنه قال : " لولا الشّافعيّ ما عرفنا فقه الحديث " . الرّسالة . مقدمة الكتاب . ص 6 . و يراجع أيضا ، محمود يعقوبي . مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين و جون استيوارت مل . ص 95 .

[4] صون المنطق . ص 15 .

لكن إذا طبّق في المسائل اليقينيّة [1]. ومع ذلك فإن قياس الغائب على الشاهد يختلف عن القياس التّمثيليّ في جوهره ؛ فبينما يرتكز الأول على المدركات العقليّة – التي تكون في حدّ ذاتها بحاجة إلى دليل– يرتكز الثاني على النّصوص التي يجزم الأصولي بقطعية دلالتها دون حاجة إلى دليل يثبتها . و إذا كان الأوّل يسعى للوصول إلى مدركات عقلية جديدة فإن الثاني " مستخلص من الوقائع اللغويّة لتفسير الأحكام الشّرعية التي تُضفى على سلوك الإنسان في جميع الأزمنة : الماضي والحاضر والمستقبل " [2].

فالشافعي كان يقيس بإلحاق غير المنصوص على حكمه بالمنصوص على حكمه حينما تتوفر المماثلة . . و المماثلة تتعلق أساسا بالاتفاق في العلّة . و هذا العمل يسمى قياس الشاهد على الغائب ، و يتأسس من أركان هي : المقيس عليه ، والمقيس ، و الرّابط ليصل في النهاية إلى الحكم الجديد .

فالمقيس عليه هو الأصل عند علماء الأصول ، و الفرع هو المقيس ، و الرابط بينهما هو العلّة ، فيستّدل الأصوليون على الغائب بالشاهد حينما يتّفقان في العلّة . ولم يسايروا المتكلّمين في هذا الرّابط حينما أضافوا إلى العلّة الشّرط و الدّليل و الحدّ

---

[1] علي سامي النشار . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص 86 .

[2] محمود يعقوبي . مسالك العلة و طرق الاستقراء . ص 209 .

والحقيقة [1] لاعتبارهم أن الرّبط بالعلّة هو الأقوى و أنه موصل إلى اليقين مثلما يؤكد على ذلك الأصفهاني في شرحه على المحصول [2].

و إننا حينما نرجع إلى الرّسالة - يستوقفنا جلاء النّبع القرآني الذي صدر عنه منهج الشّافعيّ لمّا يتخذ القياس سبيلا من سبل الإستنباط المستخلص من النصوص القرآنية .

فالقياس هو " ما طلب بالدّلائل على موافقة الخبر المتقدّم من الكتاب والسنّة لأنهما علم الحق المفترض طلبه " [3]. فحينما نقرأ قوله تعالى : ﴿ يأيها الذينَ آمَنوا لا تَقتُلوا الصَّيدَ وأنتُمْ حُرُم، ومَن قَتَلَهُ مِنكُم مُتَعَمّدا فَجَزاءُ مِثلِ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِه ذَوا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيا بَالِغَ الكَعْبَة ﴾" [4]، فإننا نجد أن " المِثْلَ - على الظاهر- أقرب الأشياء شبها في العظم من البدن " [5]، " و لم يحتمل المثل من النّعم القيمة فيما له مثلٌ في البدن من النّعم : إلا مستكرها باطنا . فكان الظاهر الأعم أولى المعنيين بها وهذا الاجتهاد الذي يطلبه الحاكم بالدلالة على المثل. " [6]

---

[1] انظر، إمام الحرمين الجويني . البرهان . ج 1 : باب مدارك العقول . مخطوط في مجلدين بمصر .ذكره النشار في مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص 82 .

[2] شرح الأصفهاني على المحصول (مخطوط) 2 / 198 - 200) . أورده علي سامي النشار في : مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص 135 .

[3] الشّافعيّ . الرسالة . الفقرة 122 . ص 39 .

[4] المائدة : 95 .

[5] الشافعي : الرسالة . الفقرة 118 . ص 39 .

[6] نفسه ، الفقرة 119 . ص39 .

و الشّافعيّ – إذ يتخذ القياس طريقا موصلاً إلى الحكم – يكرّس الاجتهاد ويرفض الاستحسان الذي هو من مذهب الأحناف " لأنه ليس لأحد أبدا أن يقول في الشيء حلّ أو حرم : إلا من جهة العلم. و جهة العلم الخبر في الكتاب و السّنة أو الإجماع أو القياس ." [1]

و موافقة القياس للكتاب و السنة تكون عند الشّافعي من وجهين : " أحدهما أن يكون الله و رسوله حرّم الشيء منصوصا أو أحلّة لمعنى [أي علة] ، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما ينصّ فيه بعينه كتاب و لا سنّة – : أحللناه أو حرمناه ، لأنه في معنى الحلال أو الحرام .

– أو نجدالشيء يشبه الشيء منه و الشيء من غيره و لا نجد شيئا أقرب به شبها من أحدهما : فنلحقه بأولى الأشياء شبها به ، كما قلنا في الصيد " [2].

و قد ذهب جميع المتكلمين – أصوليين أو غير أصوليين – قبل الغزالي إلى أن القياس الأصولي أو قياس الشاهد على الغائب موصل إلى اليقين [3] ، بينما يذهب الأرسطيون إلى أن التمثيل لا يفيد إلا الظّن . كما أن الأصوليين " أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق على فكرتين أو قانونين :

---

[1] نفسه ، الفقرة 120 . ص39 .

[2] الشافعي : الرّسالة ، الفقرات : 132 – 124 – 125 . ص 40 .

[3] السيوطي : صون المنطق . ص 232 .

أ - فكرة العلية فلكل معلول علة [. . .] فإذا وجدت العلّة الواحدة تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها .

ب - قانون الاطراد في وقوع الحوادث . . و تفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها" أي القطع بأن العلة - علة الأصل - موجودة في الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول . "[1]

و للعلة - عند الشّافعي - أثر كبير في مجرى القياس ، و هذا ما يؤكده في قوله: "كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكم به لمعنى من المعاني ، فنزلت نازلة ليس فيها نصّ حكم - : حُكمَ فيهما حكم النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها . "[2]

و هو يتخذ للقياس وجوها أقواها أن يحرم الله في كتابه أو يحرم رسول الله قليلا من الشيء فيعلم أن قليله إذا حرّم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلّة و كذلك إذا حمد على يسير من الطّاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يحمد عليه .و كذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحا ."[3] ثم يأتي على ذكر أمثلة من كل واحد مما سبق .

---

[1] السيوطي . صون المنطق. ص 232 . و أيضا الأخضري ، عبد الرحمن . شرح سلم العلوم .مكتبة عيسى البابي الحلبي .القاهرة .1920 . ص 246 .

[2] علي سامي النشار . مناهج البحث عند مفكري الاسلام . ص 112 .

[3] الشافعي . الرسالة ، الفقرات 1481 . . . 1485 ص 512 - 513 .

و يشترط الشّافعيّ فيمن يعمل بالقياس شروطا أهمها [1] :

- أن لا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها ، و هي العلم بأحكام كتاب الله : فرضه و أدبه و ناسخه و منسوخه و عامه و خاصّه و إرشاده .

- أن يكون عالما بما مضى قبله من السّنن و أقاويل السلف و إجماع الناس واختلافهم و لسان العرب.

- أن يكون صحيح العقل يفرّق بين المشتبه و لا يعجّل بالقول به دون تثبيت .

- أن لا يمتنع من الاستماع ممّن خالفه ، لأن قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ، ويزداد به تثبيتا فيما اعتقد من الصواب .

- أن يبلغ غاية جهده ، و أن ينصف من نفسه ، حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك.

- أن لا يكون بما قال أغنى منه بما خالفه . حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك .

- أن يكون عالما بحقيقة العلم و ليس بمجرد الحفظ لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني .[2]

---

[1] نفسه . الفقرات 1471 . . . 1477 . ص 510 - 511 .

[2] عقل المعاني . إدراكها من خلال فهم العلاقات المنطقية بين وحدات المنظومة اللغوية . . و هذا ما يؤكد مدى إدراك الشافعي لضرورة استيعاب المنطق الداخلي الذي يتحكم في تحديد المدلولات اللسانية في اللغة العربية .

حدث أن سيطرت رسالة الشّافعيّ على المناهج الأصولية في العالم الإسلامي ردحا من الزّمن، و سلّم بمضامينها العلماء و المحققون حتى جاء الإمام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي [1] (ت 330 هـ) بعد قرن من الزمان ، ليضع شرحه عليها . و كان ثمة تياران من الأصوليين : ـ تيار للفقهاء و آخر للمتكلمين.

التيار الأول مزج علم الأصول بالفقه و اهتم بتفريع المسائل الفقهية الجزئية و استعمالها شواهد وأمثلة ، و يمثله فقهاء الحنفية من أمثال الدبوسي [2] (ت 430 هـ) و البزدوي في (كشف الأسرار) [3] .

و التيار الثاني يمثله الأصوليون المتكلمون ، أشاعرة [4] و معتزلة [5] و قد استندوا على الاستدلال العقلي و البرهنة النظرية المستخدمة قبل الشافعي ، و وضعوها – خاصة طريق القياس – في صورة عقلية مجردة .

---

[1] الصيرفي ، محمد بن عبد الله أبو بكر . توفي سنة 330 هـ –932 م .ذكره ابن خلدون في المقدمة .ص 488 .

[2] الدبوسي أبو زيد عبد الله (ت 430 هـ – 1038 م) . فقيه حنفي من الكبار .أول من وضع علم الخلاف و أبرزه إلى الوجود . له (تأسيس النظر في علمي الجدل و الخلافيات) .

[3] كشف الأسرار عن أصول البزدوي ، لعلاء الدين بن عبد العزيز البخاري (ت 730 هـ) ط سعادت. استنبول. 1308 هـ .

[4] الأشاعرة ، أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت 324 هـ) . انظر الشهرستاني . الملل والنحل. تح محمد سيد كيلاني . دار المعرفة . بيروت . لبنان .1 / 94 .

[5] المعتزلة : ينقسمون عشرين فرقة ، شذوا عن أهل السنة بآراء ، منها نفي الصفات ، و إن العبد يخلق فعله. رأسهم واصل بن عطاء الغزال ، خالف الحسن البصري في القدر و المنزلة بين المنزلتين ، و انضم إليه عمرو بن عبيد بن باب في بدعته . فطردهما الحسن البصري عن مجلسه . فاعتزلاه إلى سارية من سواري

أما الأشاعرة فقد احترزوا أيضا بأصولهم عن منطق أرسطو ، و يتضح ذلك جليا عند أبي بكر الباقلاني [1] (338 – 403 هـ) ، الذي يعلن عداءه الشديد للتراث اليوناني .[2]

و " الكلام عن أصول الفقه ينطبق على السنة و الشيعة بدرجة واحدة " [3] و هؤلاء جميعهم ساهموا في إرساء دعائم المنطق الأصولي و استمروا على موقفهم هذا حتى أواسط القرن الخامس الهجري . حيث بدأ المسلمون في هذا القرن يستخدمون المنطق الأرسطي في علومهم . و إن أبرز من ساهم في إرساء هذا المنطق في الفكر الإسلامي هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالي .

جـ – مرحلة استعمال المنطق الأرسطي

هي المرحلة التي تبدأ فعليا بأبي حامد الغزالي. و الحقيقة أن هذه المرحلة بدأت مع إمام الحرمين الجويني الذي خالف الأصوليين في بعض المسائل المنطقية . و رغم

مسجد البصرة . فقيل لهما و لأتباعهما (المعتزلة) . كتب الأصوليين المعتزلة لم تصل إلينا ، و منها كتاب (العهد) للقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) و شرحه (المعتمد) لأبي الحسن البصري (ت 436 هـ) . وإن دراسة جوهر الأصول المعتزلية – خاصة لدى أبي هاشم الجبائي ، و هو مفكر معتزلي عظيم – تبين أنهم لم يتبعوا طريقة الأرسطاليسيين ، بل اتبعوا طريقة الجدليين من النظار المسلمين . انظر . الملل و النحل. 1/ 43 . و علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص 88 – 89 .

[1] أبو بكر الباقلاني ، قاض و متكلم أشعري. ولد في البصرة ، أقام في بغداد و توفي فيها سنة 403 هـ – 1013م من آثاره : (كتاب التوحيد) ، و (إعجاز القرآن) ، و (الملل و النحل) .

[2] انظر . علي سامي الشار . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص 88 – 89 .

[3] حسين مروة . النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . 1 / 505 .

مخالفته للمنطق الأرسطي [1]، إلا أنّ البداية الفعلية لمزج هذا المنطق بالمنطق الأصولي بدأت معه .

فهو أوّل من خالف الحدّ الأصولي ، بل هو الوحيد من المتقدمين من خرج عن الأصوليين و أخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطاليسي موافقا في ذلك أبا هاشم الجبائي (ت 321 هـ) ، يقول ابن تيمية :" و استمدّ [أي الجويني] من كلام أبي هاشم الجبائي [2] على مختارات له ، و لقد خرج على طريقة القاضي [يقصد عبد الجبار][3] و ذويه ، في مواضع إلى طريقة المعتزلة ." [4]

---

[1] المنطق الأرسطي نسبة لأرسطو . و أرسطو (384 – 322 ق.م) كان ابنا لطبيب باسطاغيرا في شمال اليونان . ظلّ عشرين عاما عضوا بأكاديمية أفلاطون . غادر أثينا ثم عاد إليها ليؤسس مدرسة جديدة كانت تعرف باسم (اللوقيون) أو (بريباتوس) . اعتبر أرسطو المنطق علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر ، إنه علم يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر، فالمنطق هو آلة العلوم . لذلك لم يدخل المنطق عند أرسطو في أقسام العلم النظري و لا العلمي .

[2] أبو هاشم الجبائي ، أبو علي محمد بن عبد الوهاب (ت 303 هـ – 915 م)، واحد من شيوخ المعتزلة المعروفين ، ولد في جُبا بخوزستان و درس في البصرة . حيث اشتهر و توفي ، تنسب إليه فرقة الجبائية، كان أبرز معلم للأشعري . و له تفسير رد عليه الأشعري بعد أن تحول عن المعتزلة .

[3] عبد الجبار أبو الحسن الهمذاني الأسترباذي المعروف بالقاضي عبد الجبار .(بين 320 و 325 – 415 هـ) إمام من أئمة المعتزلة ، شافعي المذهب .من مؤلفاته (طبقات المعتزلة) و (فضل الاعتزال) و (المغني في أبواب التوحيد و العدل) .

[4] السبعينية . ط . القاهرة .د ت . ص 107 .

و بذلك يكون إمام الحرمين قد مهّد الطّريق لمنحى فكري جديد يروده تلميذه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (450 –501 هـ) الذي يسعى إلى المزج بين المنطق الأرسطي و المنطق الأصولي كما يوضّح ذلك ابن تيمية [1] .

و في هذا يقول ابن تيمية [2]: " لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقة المنطقيين . بل الأشعرية ، و المعتزلة ، و الكرامية [3] ، و الشيعة [4] ، و سائر الطوائف كانوا يعيبونها و يثبتون فسادها . و أول من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي . " [5]

و لذلك يعتبر الغزالي الفاصل بين عهدين دقيقين في تاريخ الفكر الأصولي . ويكاد يجمع العلماء المسلمون على أنه أول من بدأ بهذه المرحلة الجديدة – مرحلة المزج بين علوم المسلمين و المنطق و الفلسفة اليونانية .

---

[1] انظر تفصيل ذلك في هذا الفصل . مبحث : مرحلة نقد المنطق الأرسطي .

[2] أحمد بن تيمية (تقي الدين) : (ت 728 هـ) ، فقيه حنبلي ، ولد في حران و مات في دمشق. كان من ألدّ خصوم الفلاسفة و المتكلمين و المتصوفة .وقع في محنة شبيهة بمحنة ابن حنبل .من آثاره (الرد على المنطقيين) و (بيان موافقة صريح المعقول لصريح المنقول) و (منهاج السنة) و (مجموع الفتاوى) و (نقض المنطق) .حوكم و سجن في دمشق ، و توفي فيها .

[3] الكرامية : فرقة تنسب إلى عبد الله محمد بن كرام .(ت 255 هـ) تقول بالتجسيم و التشبيه . و هم اثنتا عشرة طائفة . انظر ، الشهرستاني . الملل و النحل .1 / 114 .

[4] الشيعة هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه . و قالوا بإمامته و خلافته .و هم خمس فرق : الكيسانية ، والزيدية . و الإمامية ، و الغلاة ، و الإسماعيلية . انظر ، الشهرستاني ، الملل و النحل . 1 / 146 .

[5] صون المنطق . ص 288 .

وقد دافع الغزالي عن المنطق الأرسطي دفاعا مستميتا ، وحاول أن يقربه من أفهام المسلمين ليتذوقوه ويستسيغوه ويكفوا عن الحطّ من قيمته بالتحريم تارة وبالتنفير أخرى .

فالمنطق عنده هو : " الأصل الذي نسميه في (فن الكلام) : (كتاب النظر) فغيّروا عبارته إلى المنطق تهويلا ، وقد نسميه (كتاب الجدل) ، وقد نسميه (مدارك العقول) فإذا سمع المتكايس المستضعف ، اسم المنطق ، ظنّ أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة .[ويزيد قائلا] فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب " [1] وهو " نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف فيه مبالاة . " [2]

والكلام - كما هو واضح - عن المنطق الأرسطي ، لأنه هو الذي كان موضع جدال واختلاف بين نظّار المسلمين ومتكلميهم . وهو عنده مفيد في "التوصل إلى المجهول بواسطة المعلوم، ويعين على تمييز العلم عن الجهل . " [3]

وهذا الموقف حمل الغزالي على أن يجعل لعلم الأصول في كتابه الثاني (المستصفى) [4] مقدمة في المنطق أصبحت سنة عند المتأخرين من بعده .

---

[1] الغزالي . تهافت الفلاسفة . دار المعارف . القاهرة . ط : 6 . 1980 . ص 85 .

[2] نفسه . ص 87 .

[3] الغزالي . المستصفى . 1 / 10 . وليس هذا هو الحكم النهائي عند الغزالي . انظر ، المنقذ من الضلال . ص 92 .

[4] المستصفى . يعبّر حقيقة عن شخصية الغزالي المتحررة من التبعية لشيخه إمام الحرمين الجويني .

يؤكد فيها أنه يريد ذكر " مدارك العقول و انحصارها في الحدّ و البرهان [. . .] شرط الحد الحقيقي ، و شرط البرهان الحقيقي ، و أقسامها . " [1]

و هو لا يعتبر هذه المقدمة المنطقية مكّونا من مكونات علم الأصول إذ يقول: " وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول و لا من مقدماته . " [2] و لكنه يعتبرها ضرورية لكل العلوم ، و علم الأصول واحد منها . بل هي مقدمة العلوم كلها [3] و"لذلك فمن فاته إدراكها و الإلمام بها فاته الأساس الذي ينبني عليه هذا العلم . و من لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا " [4] ذلك لأن علم الأصول بحاجة إلى هذه المقدمة كحاجة جميع العلوم للمنطق : " و حاجة جميع هذه العلوم النظرية كحاجة علم الأصول " [5] .

وبالتالي فعلم الأصول هو واحد من العلوم النظرية التي تحتاج كلها إلى المنطق الأرسطي .

و لقد كانت بدايات استعمال الغزالي للقياس الأرسطي في الأصول ، حينما جنح إلى التمثيل للقضايا المنطقية بالمسائل الفقهية في كتاب (المعيار) ، و لعل حجّته في ذلك كانت مقبولة ، ما دام الدرس هو درس المنطق و ليس درس الفقه أو أصوله .

---

[1] الغزالي . مقاصد الفلاسفة . تح سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة . 1961 . ص 6 – 7 .

[2] الغزالي . المستصفى . 1 / 10 .

[3] يعتبر من الصعب بمكان متابعة الغزالي في أفكاره لتقلباته الكثيرة ، فقد نقص كثيرا من مقولاته في كتابه الأخير (المنقذ من الضلال) ، و لكننا نرتكز على هذه الآراء لأنها هي التي تبناها في كتاباته الأصولية و نخص منها كتاب (المستصفى) .

[4] الغزالي . المستصفى . 1 / 10 .

[5] نفسه .

فللعالم أن يختار أمثلته من الحقل الذي يراه مناسبا لبلوغ الحجّة و إثباتها . و هذا ما فعله الغزالي ، رغم إحساسه بأنه سوف يلاقي من ينكر عليه ذلك ، و لعلهم قد فعلوا ، فنراه قد انبرى لهم مهدئا من غلوائهم قائلا : " لعلّ الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكف عن غلوائه في طعنه و إزرائه ، و ليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل[1] وفائدتها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ، ليقيس مجهوله إلى ماهو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه .كأن الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجّر وكيفية استعمال آلته ، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه و أقرب إلى مناسبة عقله . "[2]

لكن هذه المرحلة ما لبثت أن تطّورت لتتجلى في كتاب (المستصفى) المدعم بتلك المقدمة المبّسطة غاية التبسيط للمنطق الأرسطي ، و بذلك الحكم الصارم في حق من لا يعرف هذا المنطق من العاملين في حقل أصول الفقه . ثم ما يلبث أن يعلن " يقينية

---

[1] يستعمل الغزالي مصطلحات كثيرة في مقابل مصطلح المنطق . منها صناعة التمثيل ، و معيار العلم ، ومحك النظر ، و مدارك العقول . . . الخ . و يرجع بعض الدارسين كابن محمد طاووس صاحب (المدخل في صناعة المنطق) سبب ذلك إلى الاحتراز من موقف الفقهاء المتشددين مع المنطق الأرسطي و على رأسهم الشافعي ، كما يوضح ذلك مصطفى عبد الرازق في كتابه : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .لجنة التأليف والترجمة و النشر . القاهرة . 1966 . ص 245 .

[2] معيار العلم . تح سليمان دنيا . دار المعارف . مصر . 1961 . ص 27 .

المنطق ، و أنه قانون عام يشترك فيه النظار، و يتخلّص نهائيا [1] من أدلة المسلمين ، أي من المنطق الإسلامي الذي ساد في الدراسات الإسلامية الفكرية من قبله " [2] بحجة أن ذلك يؤدي بالباحث إلى التخلّص من حاكم الهوى و التّمسك بحاكم العقل و التوصّل إلى درجات السعادة . " [3]

لقد واصل الغزالي ما كان قد بدأه الجويني حينما خالف علماء الأصول في مسألة الحدّ ، فقسّم الحدود إلى ثلاثة أقسام [4]:

1 - الحدّ اللفظي : و هو الحدّ الذي يشرح اللفظ فقط .

2 - الحدّ الرسمي : و هو الحدّ الذي لا يقصد إدراك حقيقة الشيء .

3 - الحدّ الحقيقي : و هو الحدّ الذي بواسطته ندرك الحقيقة [5] و الحدّ الأخير هو الذي يعول عليه الغزالي في الوصول إلى الحقيقة و الإدراك ، و هو عنده الطريق إلى المعرفة . [6]

---

[1] الحقيقة أن الغزالي لم يعمل على التخلص نهائيا من أدلة المسلمين ، فهذا حكم قاس عليه ، و لكننا نحسبه قد سعى إلى استعمال المنطق الأرسطي بما يتفق و مناهج التفكير عند المسلمين ، و إلى إخضاعه لخصوصيات التفكير الإسلاميّ. أفلح أم لم يفلح ، تلك قضية أخرى .

[2] الغزالي . معيار العلم . ص 27 – 35 .

[3] نفسه .

[4] محمد حسني الزّين . منطق ابن تيمية و منهجه الفكري . المكتب الإسلامي . ط: 1 . 1979 . بيروت . ص 71 – 72 .

[5] الغزالي .محك النظر .المطبعة الأدبية بمصر. ط : 1 . د ت . ص 93 .

[6] نفسه . ص 92 .

ويشترط الغزالي في من يطلق الحدّ أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضيّة لتحقيق الوصول إلى حدّ حقيقيّ يقنع العقل المتشوّق إلى الحقيقة .[1]

وإذا كان الغزالي قد تأثر بالمنطق الأرسطي في مباحث الحدود والمقاصد فإن ذلك لم يمنعه من إثبات بعض الطرق الإسلامية ، كالاستقراء الناقص و قياس الغائب على الشاهد ، ويعتبرهما طريقين من طرق الفقه التي توصل إلى الظن و ليس إلى اليقين ، و ذلك هو المطلوب في الفقه [2] . و لكن إذا كثرت الأصول قوي الظّنّ ممّا يؤدي إلى ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحكم الكلي ، و هذا ما يسمى بالاستقراء الفقهي .

ويضرب الأصوليون لذلك مثالا بالمسح على الرأس ، هل يكرّر أم لا يكرر ، فبينما يذهب الشافعية المذهب الأول بعد استقراء من غسل الوجه و اليدين و الرّجلين ، يعارضهم الأحناف لاستقرائهم ذلك من التيمم و مسح الخفّ ، و ترجيح الرأي الثاني لدلالة جزأين مختلفين عليه.

و لا يكتفي الغزالي بهذا ، بل يذهب إلى استعمال مصطلحات الفقهاء ، و يختارها دون غيرها في حديثه عن المنطق ، و قد يضيف إليها مصطلحات من عنده ، و يغيّر في كثير من اصطلاحات و مضامين المنطق الأرسطي ، ليوافق بها العقيدة الإسلامية [3] و يذهب إلى أن

---

[1] نفسه . ص 94 .

[2] علي سامي النشار . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص 169 .

[3] انظر تبرير الغزالي لذلك في كتابه (القسطاس المستقيم . تح فيكتور شلحت . دار المشرق . بيروت . لبنان . 1983 . ص101 . أما الدكتور عادل زغبوب ، فيرى أن سبب ذلك يعود إلى الالتباس الذي وجد في استخدام الاصطلاحات النظرية ، و إلى أن بعض المبادئ في منطق أرسطو تتعارض مع ما جاء به الدين الإسلامي،

المنطق الذي هو الميزان و القسطاس المستقيم قد أنزل في القرآن الكريم ، و أن الله سبحانه قد "علّم أنبياءه الوزن بها ، فمن تعلم من الرّسل ، و وزن بميزان الله فقد اهتدى ، و من عدل عنها إلى الرأي و القياس ، فقد ضلّ و تردى " [1] و يستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ الرّحمنُ عَلّمَ القُرْآنَ . خَلقَ الإنسَانَ عَلمَهُ البَيانَ ﴾ [2] إلى أن يقول ﴿ والسَّماءَ رَفعَها وَ وَضَعَ الميزانَ . أَلاّ تَطْغوا في الميزانِ . و أَقيموا الوَزنَ بالقِسْطِ . ولا تُخْسِروا الميزانَ ﴾ [3] و بقوله تعالى : ﴿ لَقَد أَرْسَلنا رُسُلَنا بالبَيّناتِ ، وأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الكتابَ والميزانَ لِيَقومَ النّاسُ بالقِسْطِ ﴾ [4] ثم يعقّب قائلا :" أتظن أن الميزان المقرون بالكتاب هو ميزان البُرّ و الشعير والذّهب والفضّة؟ أتوهم أن الميزان المقابل وضعه برفع السماء في قوله : ﴿ و السّماءَ رَفَعَها و وَضَعَ الميزانَ ﴾ هو الطّيار و القبّان [5] ؟ ما أبعد هذا الحسبان و ما أعظم هذا البهتان [6] . ثم يأتي على بيان الموازين العقلية التي تقطع الرّيب و تكشف عن الحق و هي :

ومنها مبدأ العلية ، الذي اعتبره أرسطو من المقدمات الأولية بالإطلاق ، فلا يمكن القدح في بدهيته. انظر، مناهج البحث عند الغزالي . مؤسسة الرسالة . ط : 1 . 1980 . بيروت . ص 94 .

[1] القسطاس المستقيم . 1983 . ص 101 .

[2] الرحمن : 1 – 4 .

[3] الرحمن : 7 – 9 .

[4] الحديد : 52 .

[5] الطيار : ميزان لوزن الدراهم . و القبّان : آلة توزن بها الأشياء الثقيلة .

[6] الغزالي . القسطاس المستقيم . ص 43 . و انظر، عادل زعبوب . منهاج البحث عند الغزالي .ص 98 . و انظر، فكتور سعد باسيل . منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي . دار الكتاب اللبناني . د ت .بيروت . لبنان . ص 69 – 76 .

1- ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة :- الأكبر و الأوسط و الأصغر .

و مثال ميزان التعادل الأكبر : أن كل من يقدر على إطلاع الشمس إلـه – و إلـهي قادر على الإطلاع – إذن هو الإله دونك ، و هو مستنبط من قوله تعالى : ﴿ فإنَّ اللهَ يأتي بالشّمسَ منَ المَشْرِقِ ، فأتِ بها منَ المَغْرِبِ ، فبُهتَ الذي كفَرَ ، واللهُ لا يَهدي القَومَ الظّالمِين ﴾[1] و قوله تعالى: ﴿ و تلكَ حُجَّتُنا آتيْنَاها إبراهيمَ على قَومِهِ ﴾[2] .

أي : أ " هي " ب ، و "ب" هي " جـ" . إذن " أ " هي" جـ " .

– و مثال ميزان التعادل الأوسط : القمر آفل ، و الله ليس بآفل ، إذن ليس القمر بإله .

و هو مستنبط من قوله تعالى على لسان إبراهيم : ﴿ قالَ لا أُحبُّ الآفلينَ ﴾[3] .

أي : "أ " هي " ب" و"ج" هي "ب" . إذن " أ" هي "ج" .

– و مثال ميزان التعادل الأصغر : موسى عليه السلام بشر ، و موسى أنزل عليه الكتاب ، إذن بعض البشر أنزل عليه الكتاب .

أي " ب" هي " أ " و "ب" هي "ج" .إذن "أ" هي "ج" .

2 – ميزان التعاند : و هو القياس الشرطي المنفصل ، مثاله قوله تعالى : ﴿ قُل من يَّرزُقكُم مّنَ السَّمواتِ والأرضِ قُلِ اللهُ ، و إنّا أو إيّاكُمْ لعلى هُدىً أو في ضَلالٍ مُّبينٍ . ﴾[4] و معلوم أننا لسنا في ضلال ، إذن فأنتم ضالون .

---

[1] البقرة : 257 .

[2] الأنعام : 83 .

[3] الأنعام : 76 .

[4] سبأ : 24 .

3- ميزان التلازم : و هو القياس الشّرطي المتصل . و مثاله : لو كان للعالم إلٰهان لفسد ، ومعلوم أنه لم يفسد ، إذن ليس له إلٰهان . و هو مستنبط من قوله تعالى : ﴿ لوكانَ فيهمَا آلهةٌ إلاّ الله لفَسَدَتا ﴾[1] .

لكن عملية المزج بين المنطق الأرسطي و المنطق الأصولي التي تزعمها الغزالي لم تمر بهدوء ، و ذلك من الناحيتين الإيجابية و السلبية .

فمن الناحية السّلبيّة نجد أن بعضا من الفقهاء الأصوليين نحوا نفس منحى الغزالي في وضع مقدمة منطقية لكتاباتهم الأصولية ، و كأنما اعتبروها ضرورية لدارسي الأصول . كما أنه اختلط الأمر على كثير منهم ، فأصبحوا لا يميزون بين ما هو منطق أصولي وما هو منطق أرسطي ، و ساد الأمر نوع من الخلط .

و لئن كان الغزالي قد تنبّه في آخر حياته إلى ما قد ينتجه المنطق الأرسطي على إلٰهيات المسلمين من تناقضات ، إلا أن علماء الأصول تابعوا ما دعا إليه الغزالي في كتبه العديدة و منها كتاب (المستصفى) .

استمر الحال على ذلك حتى جاء من يتزعم الناحية الإيجابية و تتمثل في نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي عموما ، و نقد موقف الغزالي و خطته في التعامل مع الأصول خصوصا. وهو ما يمثل المرحلة الثالثة من تطور منطق الأصوليين .

د- مرحلة نقد المنطق الأرسطي.

---

[1] الأنبياء : 222 .

هي المرحلة التي تزعمها تقي الدين أحمد بن تيمية (661 – 728هـ) و هو لم يتفرد بمذهب فقهي أو بمنحنى أصولي متميز ، و لكنّه كان يرجع في أصول الفقه إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل [1] (ت 241 هـ) الذي يعتبر فقيها سلفيا يعتني بالأثر ، لذلك فإن أصوله في مجملها أصول الحنابلة التي تعتبر القياس أضعف المصادر الأصولية لاستنباط الأحكام وآخرها لكنّه كان – في عصره – الرّائد لمنهج شامل وزن به جميع القضايا ، و قوّم جميع المعارف و العلوم التي كانت في عصره ، و بنى و هدم بإصرار شديد و عناد لا يكلّ و لا يتسلّل إليه الخور ، متبعا هذا المنهج الذي اتخذه لنفسه و اتّفق على تسميته اصطلاحا بالمنهج (السلفي) [2] .

رفض ابن تيمية اعتماد المنطق الأرسطي في علوم المسلمين – و علم الأصول واحد منها – جملة و تفصيلا ، دون النظر إلى مادته أو صورته ، لأن من الحتمي أن تكون صورة القياس فاسدة ، و إن لم تكن كذلك فلن تغير من حقيقة هذا المنطق شيئا . فابن تيمية يقيم الاعتبار للتصور أكثر من الصّور ، و وسيلة التصور هي الحدود التي تقوم مقام الأسماء و تعطي نفس مدلولاتها إذا رافقتها التجربة ، بالتالي فإنه لا فائدة ترجى من

---

[1] أحمد بن حنبل : الإمام أبو عبد الله ، أحمد بن محمد بن حنبل ، ولد في بغداد سنة 164 هـ . إمام المحدثين ومن أصحاب الإمام الشافعي توفي سنة 241 هـ ببغداد و هو مؤسس المذهب الحنبلي و صاحب كتاب المسند في الحديث . انظر ، أبو الطيب الحسيني البخاري القنوجي . التاج المكلل . دار إقرأ .بيروت. لبنان . ط 3. 1983 . ص 24 .

[2] السلفية : نزعة إصلاحية نادت بالرجوع إلى مناهج السلف الصّالح و التمسك بالسنّة . من أبرز أتباعها الوهابيون في الجزيرة ، الفرائضيون في الهند .

المنطق الأرسطي لأنه لا يوصل إلى اليقين ، و لا ندرك به الحقائق كما يدّعي أصحابه ، فالمنطق اليوناني " لا يحتاج إليه الذكي و لا ينتفع به البليد " [1] و لعلّ ألطف ما قال ابن تيمية فيه أنه " في صورته صحيح ، و لكن لا يستفاد به أي علم في الوجود . و أن اليقين الذي نصل إليه به ، فقد نصل إليه بدونه ، بل قد يحصل بغيره من الطرق يقين لا يحصل عليه به . " [2] فلو كان موصلا إلى اليقين " فلماذا بقي الخلاف قائما و ثابتا بعد المنطق كما كان قبله ؟ . " [3]

لقد حارب ابن تيمية المنطق الأرسطي حين اعتمد في علوم المسلمين و بلغ درجة اعتباره أساسا لطالب علم الأصول ، فهو في اعتقاده لا يوصل إلى يقين ألبتة بل على خلاف ذلك ، فهو لا يسعه إلا أن " يطوّل العبارة و يبعد الإشارة و يجعل القريب من العلم بعيدا ، و اليسير منه عسيرا . و لهذا تجد من أدخله في الخلاف و الكلام و أصول الفقه و غير ذلك لم يغيّر إلا كثرة الكلام و التّشقيق ، مع قلة العلم و التحقيق " [4] و كأنما هو يشير بهذا إلى أبي حامد الغزالي لأنه هو القائل : " فإنّا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النّظر في العقليات في ترتيبه و شروطه ، بل في مآخذ المقدّمات فقط " [5] و قد قال

---

[1] ابن تيمية ، الردّ على المنطقيين . المطبعة القيمة . بمباي . 1366 هـ -1949 م. ص 3 .

[2] نفسه . ص 252 .

[3] ابن تيمية . نقض المنطق. تح الشيخين محمد حمزة ، و سليمان الصنيع . ط : 1 . القاهرة . 1951 . ص 168 .

[4] نفسه . ص 169 .

[5] الغزالي . معيار العلم. ص 26 .

فيه ابن تيمية إنه " أول من خلط المنطق بأصول المسلمين "[1]، و فيه قال : " من قال إنه [يقصد المنطق] فرض كفاية و إن من ليس له به خبر فليس له ثقة بشيء من علومه فهذا القول في غاية الفساد .

و لقد اتفق ابن تيمية مع الغزالي في فكرة الميزان ، لكنه بناها على أسس تختلف جذريا مع الأسس التي بنى عليها الغزالي ميزانه . فابن تيمية رفض الاعتماد على المنطق الأرسطي و عمل على هدمه ، و رفض معه محاولات التوفيق بينه و بين علوم المسلمين. لكن الغزالي لم يرفض المنطق الأرسطي ، بل أخذ منه ما رآه لا يباين النظّر في الفقهيات ، كما سبق أن صرّح بذلك . و رغم أنه تراجع عن هذا الرأي في آخر حياته إتخذ من العاملين بالمنطق الأرسطي مواقف سلبية " و بيّن في آخر كتبه أن طريقته فاسدة لا توصل إلى اليقين ، و ذمها أكثر ممّا ذمّ طريقة المتكلمين ، و كان أوّلا يذكر في كتبه كثيرا من كلامهم إما بعبارتهم و إما بعبارة أخرى . ثم في آخر أمره بالغ في ذمهم و بيّن أن طريقهم متضمنة من الجهل و الكفر ما يوجب ذمّها و فسادها أعظم من طريقة المتكلمين [...] و لكن بسبب ما وقع في أثناء عمره و غير ذلك ، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم . حتى صار من يسلك طريق هؤلاء المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا . و أن ما ادعوه من الحدّ و البرهان هو أمر صحيح عند العقلاء . "[2]

---

[1] السيوطي . صون المنطق. ص 288 .

[2] السيوطي . صون المنطق . ص 186 – 287.

وفي حين حاول الغزالي التوفيق بين المنطق الأرسطي و علوم المسلمين ، سعى ابن تيمية إلى اتخاذ منطق المسلمين - خاصة منه طريق الفقهاء و الأصوليين - بديلا للمنطق الأرسطي.

وفي مقابل الفلسفة و المنطق اليوناني الّذين اتخذها الغزالي - في بداية حياته - وسيلة للوصول إلى المعرفة و الحقيقة ، راح ابن تيمية يستنبط الأدلة العقليّة من صلب العقيدة الإسلامية ، و يستقرئ طرق الفقهاء و النّص القرآني و الحديث النّبويّ الصّحيح دون تحايل أو تأويل مستبشع لكي يصل إلى المعرفة و الحقيقة.

وفي ضوء المعطيات السّابقة أسس ابن تيمية منهجه على دعائم أهمها [1] :

1- عدم الثقة المطلقة بالعقل في مقدمات الحكم على العقائد و الأحكام من حيث سلامتها أو عدم سلامتها ، و خصوصا في المتشابهات من الأمور.

فالعقل ليس بمستقيم الإدراك في الوصول منفردا إلى أصول الدين و حقائقه ، بل لا بدّ من النقل أن يوافق العقل ، و يكون العقل تبعا للنقل لا متبوعا كالمتكلمين ، ومحكوما بالقرآن و مقدماته في الاستدلال لا حاكما على القرآن و منهجه كالمعتزلة .

2- عدم اتباع أي من الرّجال إلا على دليل من الكتاب أو السنة أو آثار السّلف الصالح ، و لا يغني عن هذا أن يكون المتبوع ذا شأن و شهرة و صيت و علم . فما من قول يتلقّى تلقائيا و يسوغ فيه الاتباع من غير دليل .

---

[1] انظر ، سيد الجميلي . مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره .شركة الشهاب . الجزائر .1988 . ص 111 - 112 .

3- الاستدلال بالقرآن الكريم الذي فسره سيدنا رسول الله - صلى الله عليه و سلم - ، وتلقى ذلك صحابته - رضي الله عنهم و رضوا عنه - و حفظوه و فهموه و تلقوه كما سمعوه و لقنوه التابعين لهم بإحسان .

وفي إطار عام يتمثل في محاربته للبدع و الضلالات التي سادت عصره ؛ حارب ابن تيمية الفلاسفة و المتكلمين (أصوليين أو غيرهم) الخاضعين في نظرهم للمنطق الأرسطي ، و المتصوفة أصحاب الطرق ، و كان من الطبيعي أن يواجه من بين هؤلاء حجة الإسلام أبا حامد الغزالي في ظل نقد المنطق الأرسطي .

نقد ابن تيمية المنطق الأرسطي نقدا دقيقا يعتبر الأول من نوعه في التاريخ [1] ، و لعله كان متأثرا بالفتاوي التي صدرت قبله و حرّمت التعامل مع المنطق الأرسطي و خاصة منها فتوى ابن الصّلاح (570 - 643 هـ) [2] التي اشتهرت و ذاعت ، و أثّرت حتى في الكتابات الأصولية التي راحت تناقش في مقدماتها مسألة الحلال و الحرام في التعامل مع هذا المنطق ، و هو ما يعني عند

---

[1] وقد سبق بذلك الغربيين الذين نقدوا المنطق الأرسطي . انظر محمود يعقوبي . ابن تيمية و المنطق الأرسطي . د م ج . الجزائر . 1994 . ص 262 .

[2] أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ، الملقب تقي الدين ، المشهور بابن الصلاح (570 - 643 هـ) ، فقيه شافعي. كان أحد فضلاء عصره في التفسير و الحديث و الفقه . من أشهر كتبه : فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث و الأصول و العقائد . طبع بالقاهرة سنة 1348 . انظر،أبو الطيب الحسيني . التاج المكلل . ص 80 .

و لابن الصلاح قصة قيل إنها سبب عدائه للمنطق ، و نحسبها موضوعة ، تقول ، إنه رحل إلى الموصل ليتعلم المنطق على كمال الدين بن يونس الموصلي ، و لما لم يقدر على استيعابه انصرف معلنا خصومته لابن يونس وللمنطق بحجة الدفاع عن الدين . انظر، ابن السبكي . طبقات الشافعية . القاهرة . د ت . 5 / 160 .

الفقهاء (مخالفته لصحيح المنقول) . و يزيد ابن تيمية على ذلك و يناقشه مناقشة عقلية ليخلّص إلى (مخالفته لصريح المعقول .)[1]

و سعيا منه إلى هدم ما بني على أساس المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي – في نفس الوقت الذي سعى فيه إلى بعث المنطق العربي الإسلامي الخالص – أو إعادة الاعتبار إليه ، زاوج بين الهدم و البناء ، و دحض الحجج و أقامها أثناء مناقشته للمنطق الأرسطي .

يقوم منهج ابن تيمية ، من حيث الأساس العام ، على أن "كل ما ثبت نقله من نصوص الإسلام يجب أن يوافقه العقل لا محالة . فلا تعارض إطلاقا – عنده – بين أحكام العقل و أحكام الشرع . أما ما يبدو أحيانا من تعارض فمصدره عدم صحة النص المنقول . و أما إذا حصل التعارض فعلا مع صحة النص فالمرجع هو النص ، دون العقل . على أساس هذا المبدأ أقام كل خصوماته ."[2]

و من هذا المنطلق جابه المنطق الأرسطي باعتباره مخالفا للنصوص و بالتالي فهو مخالف للعقل الصريح . ففي سياق حديثه عن دعاوى المناطقة يقرر أن "كل هذه الدعاوى كذب في النفي و الإثبات ، فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطلة ، و لا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه "[3] . و يُرجع سبب ذلك إلى طبيعة المنطق الأرسطي الذي اتبعوه ، حتى أنه يذهب بعيدا في الحكم عليه و على أحكامه فيقول فيه : " إن هذا من المنكرات المستبشعة ،

---

[1] علي سامي النشار . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص 182 .

[2] حسين مروة . النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . دار الفارابي . بيروت . لبنان . ط : 2 . 1979 . ص 106 – 107 .

[3] السيوطي . صون المنطق . ص 288 .

والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا ، وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحدّ والبرهان فقاقيع أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاصة في بحر الحقائق والدقائق حيث لا منطق ولا فلسفة "[1]

ثم ينقد مقامات الكلام بعد أن يصنفها إلى أربع :- مقامين سالبين ومقامين موجبين[2].

- فالأولان : - في قولهم إن التصوّر المطلوب لا ينال إلا بالحدّ ، والثاني إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس.

- والآخران : في أن الحدّ يفيد العلم بالتصورات وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات.

وفي نقده للمقامين السالبين يرتكز على أن المنطق الأرسطي أصبح يخالف صريح المعقول ، فهو بحاجة إلى دليل لإثبات قضاياه ، فالقضية " إذا لم تكن بديهية لا بد لها من دليل . والسلب بلا علم فهو قول بلا علم . والقول : لا تحصل التصّورات إلا بالحدّ قضية سالبة وليست بديهية . وإذا كان هذا قولا بلا علم فكيف يكون القول بلا علم أساسا لميزان العلم ، ولما يزعمون أنها آلة قانونية تعلم مراعاتُها الذهن عن أن يزل في فكره . "[3]

ومن القضايا التي نقد فيها ابن تيمية الغزالي مسألة الحدّ[4] ، فالغزالي يقرّر أن من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك ، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه . ومن قرّر

---

[1] سيد الجميلي . مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره . ص 106 - 107 .

[2] ابن تيمية . الرّد على المنطقيين . ص 6 - 7 . والسيوطي . صون المنطق . ص 202 .

[3] السيوطي . صون المنطق . ص 203 .

[4] الحدّ عند ابن تيمية هو التعريف في المنطق الأرسطي .

المعاني أولا من عقله بلا لفظ ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى [1] . و يقرر كذلك أن للأشياء في الوجود أربع مراتب :

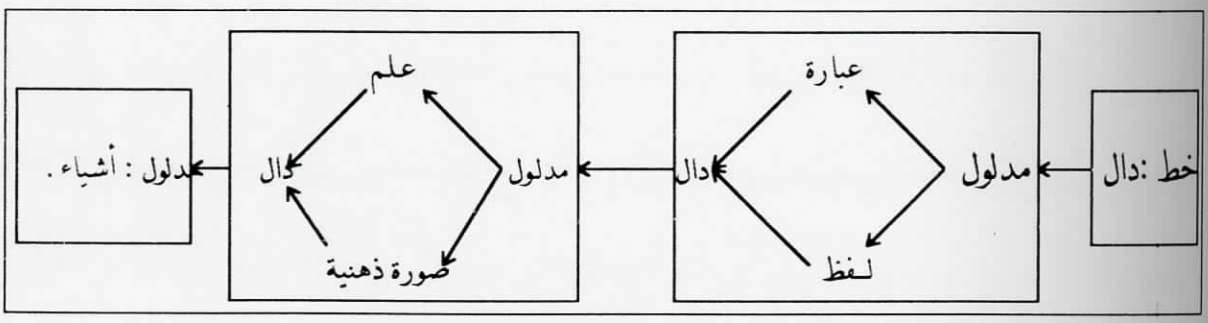
الأولى : حقيقتها في نفسها .

الثانية : ثبوت مثال حقيقتها في الذهن و هو الذي يعبر عنه بالعلم .

الثالثة : تأليف مثالها بحروف تدل عليها ، و هي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس .

الرابعة : تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة عن اللفظ و هي الكتابة ، و الكتابة تبع اللفظ إذ تدلّ عليه ، و العلم تبع المعلوم إذ يطابقه و يوافقه [2] .

- وهذا تمثيل لهذه المراتب :



مراتب الأشياء في الوجود . شكل رقم : 1 .

و ظاهر أن هذه الحدود مستمدة من نظرية المثل الأفلاطونية لذلك ينقدها ابن تيمية . فبينما يقرر الغزالي وجود مثل في الذهن للأشياء الحقيقية القائمة في الخارج بنفسها ، فإن ابن تيمية لا يعترف بهذه المثل ، إنما يقول بالتصور الحاصل في الذهن بعد حصول التجربة أو المعاينة .

---

[1] الغزالي . محك النظر . ص 94 .

[2] نفسه . ص 108 .

وهذا التصور يدركه الإنسان عند ذكر الحدّ . فإما أن يكون سبق له و عرف معنى الحدّ فيستطيع تصوّره ، و إما أن يكون جاهلا به فلا يستطيع معرفة حقيقة الحدالذي يسمعه، ويحتاج بالتالي إلى شرح معنى اللفظ ، أو ترجمته إذا لم يكن بنفس لغة المتكلمين ."[1]

و ينبه ابن تيمية إلى الاشتباه بين ما هو في الأذهان و ما هو في الأعيان ، فالحدود – عنده – ألفاظ تطابق الصور الموجودة في الذهن . فإن حدّ (الإنسان) بجسم حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، و ناطق ، هي ألفاظ و أوصاف لها معان ، ليس لها وجود خارج الذهن . و لا صحة لقولهم : إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها . و إن حقائق الأنواع المطلقة – التي هي الأنواع و الأجناس و سائر الكليات – موجودة في الأعيان . و القول بوجود الماهية في الأعيان كالقول بوجود المعدوم أو القول بأن (المعدوم شيء) .[2]

و في سياق حديثه عن الماهية ، و شرحه لهذين المصطلحين بأن الأول هو ما يرتسم في النفس من الشيء ، أما الثاني فهو نفس ما يكون في الخارج منه ، فيعتبر أن الماهية هي الإدراك العقلي للأشياء بعد خصوص معانيها أو الاطلاع عليها أو معرفتها أو السماع بها ، فهي من اختراع الأذهان البشرية ، فباستطاعة أي انسان أن يخترع ماهية غير التي اخترعها غيره ، فإذا ادعى أحد من الناس أن الماهية هي الحيوان الناطق ، أمكن لآخر أن يقول : بل هي الحيوان الضاحك

---

[1] انظر ، محمد حسني الزين . منطق ابن تيمية . ص 74 . .و ما بعدها .

[2] ابن تيمية . الرّد على المنطقيين . ص 64 .

[...] و الخلاصة أن هذه الماهية التي يخترعها الإنسان في نفسه هي اصطلاحات يمكن أن تقابل باصطلاح آخر ، و هذا ما لا فائدة منه . "[1]

و النتيجة أنه " ليس صحيحا أن المنطق هو ميزان العلوم العقلية كما يدعون ، و هو ليس كالعروض الذي هو ميزان الشعر، و لا كالنحو الذي هو ميزان اللغة العربية . "[2]

و في مقابل هذا الهدم يسعى ابن تيمية إلى بناء منطق جديد من أهم خصائصه[3] :

1- أنه يعين على تحرير الإنسان من قوالب الألفاظ و يرجع به إلى المعاني العقلية ، و يدعو إلى صياغة الأدلة في عبارات الناس وفقا للعقل الصريح و دون التقيد بالمنطق الأرسطي .

2- إن العقل قادر على الانتقال من القضايا الكلية العامة الثابتة في العلوم إلى القضايا الجزئية دون واسطة المنطق ، و هو قادر على إدراكها بلا قوالب و لا ألفاظ.

3- يسعى إلى تحرير العلم من الألفاظ . فطريق العلم " لا يكون باستخدام ألفاظهم أمثال فيلاسوفيا، و أنالوطيقا، و أثولوجيا، و مثل تسميتهم للفعل بالكلمة ، و الحرف بالإرادة ، لأن لغتهم تختص بهم و هم يعبرون بها عن معانيهم" .

إن ابن تيمية – و إن كان قد سبق إلى نقد المنطق الأرسطي – إلا أن أحدا لم يصل إلى ما وصل إليه شيخ الإسلام من العمق و النضج و سعة الإدراك .و رغم أن المنطق الذي سعى ابن تيمية إلى أن يضعه بديلا عمليا و واقعيّا لذلك المنطق الصوري كان على درجة عالية من النضج ،

---

[1] نفسه . ص 68 .

[2] نفسه . ص 26 . و انظر حسين مروة . النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . 1 / 62 .

[3] انظر ، محمد حسني الزين . منطق ابن تيمية و منهجه الفكري . المقدمة . الصفحة : ط .

إلا أن ذلك لم يؤد به إلى رفض المنطق الصوري و إلغائه كلية من ساحة التفكير ، فإن النقد شيء و الرفض شيء آخر . و إن ذلك النّضج في البديل ، و النضج في النقد لم يشفعا له عند العلماء بعده ليواصلوا على منواله و ينسجوا على طريقته ، و لا حتى أن ينقدوا أعماله .

إن ذلك لم يشفع له حتى عند الذين أحبوه و أخلصوا له كل الإخلاص كابن القيم (691 -751 هـ) و عبد الوهاب السبكي (727 - 771 هـ) و جلال الدين السيوطي (849 - 911 هـ) لعدم وصولهم إلى مستوى الإدراك الذي وصل إليه ابن تيمية ، بله أن يتجاوزوه أو يزيدوا عليه و يستمروا في بناء ما كان قد بدأه .

أما أعداء ابن تيمية و خصومه فقد حالت بينهم و بينه قرون من الرّكود و الجمود في مجالات الفكر و المعرفة فكانوا مكبلين بقيود ثقافة عصر الانحطاط و الرّكود ، إضافة إلى الحصار الذي ضُرب على مؤلفات شيخ الإسلام و أمثاله ، بتشجيع من أصحاب الطرق أحيانا و حاملي الأفكار المنحرفة أخرى ، و من رجالات السياسة في كثير من الأحيان . فلم يُتح للمسلمين معرفة مؤلفات شيخ الإسلام و منها (كتاب الرّد على المنطقيين) ، و كتاب (نقض المنطق) إلا بعد نشرها فيما بين سنتي 1947 و 1951 م .

و منذ ذلك التاريخ بدأ المسلمون يصححون ما روّج له المستشرقون و من سار على نهجهم [1] من أن العرب لم يكونوا إلا أتباعا و عالة على المنطق الأرسطي ، و منذ ذلك التاريخ بدأت الاهتمامات بالمناهج الفكرية العربية و الإسلامية في مجالات العلوم المختلفة تطفو على الساحة الفكرية . فتتابعت التآليف في هذا المجال ، و ظهرت المدارس المهتمة بالمنهج

---

[1] من أمثال مدكور إبراهيم بيومي ، في كتابه : أرجنون أرسطو في العالم العربي .

I. MADKOUR : l'organon d'Aristote dans le monde Arabe. J. VRIN . paris . 2 édit . 1969.

الجديد - القديم . و أولها مدرسة كان لها الفضل في لفت الانتباه إلى الخصوصيات المميزة لمنهج علماء الأصول هي مدرسة الدكتور مصطفى عبد الرّزاق . فقد كتب هذا الأخير كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)[1] و أشار فيه إلى خصوصية منهج علماء الأصول - الفقهاء منهم المتكلمون - و تميزه عن مناهج الفلاسفة اليونانيين ، أرسطيين كانوا أو رواقيين، وكان يرى أن المنهج الإسلامي الحق ينبغي تلمسه في علميين أصيلين هما : علم أصول الفقه ، و علم أصول الكلام[2] . ثم تلا هذا المؤلف كتاب تلميذه علي سامي النشار : (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) ليسير في نفس الاتجاه الذي رسمه شيخه من قبل . و من خصوصيات هذه المدرسة أنها تتجاوز الفلسفة المشائية الإسلامية ، مجدّدة النظر في علم الكلام وعلم الأصول لأسباب تتعلق بمضامين القطاعات المعرفية المذكورة . و تتأسس على رفض الفلسفة اليونانية و المنطق الأرسطي باعتباره أداة و وسيلة لدراسة الفكر الإسلامي .[3]

---

[1] طبع في القاهرة سنة 1363 هـ - 1944 م .

[2] علي سامي النشار . مناهج البحث عند مفكري الإسلام (مقدمة د. عبده الراجحي) . ص 6 .

[3] انظر ، حوار مع د. طه عبد الرحمن . مجلة دراسات أدبية و لسانية . مطبعة النجاح الجديدة .الدار البيضاء . المغرب . 1988 . العدد 2 . ص 135 - 136 .

الفصل الثاني

اهتمامات الأصوليين بالعلامة

مباحث الفصل :

1- دواعي الاهتمام بالعلامة.

2- مصطلح العلامة بين علماء الأصول وعلماء اللغة.

3- مفهوم العلامة عند علماء الأصول.

4- وصف علماء الأصول للغة.

5- أوجه دلالة العلامة اللسانية و خصوصياتها عند علماء الأصول.

أ - أوجه دلالة العلامة اللسانية :

- دلالة المطابقة.

- دلالة التضمن.

- دلالة الالتزام.

ب - خصوصيات العلامة اللسانية عند الأصوليين.

1 - دواعي الاهتمام بالعلامة :

اهتم علماء الأصول بالعلامة اللسانية في اللغة العربية اهتماما ملأ مساحات واسعة من مباحثهم ، استغرق جهودا كبيرة دفعت ببعض الباحثين إلى إنكار ذلك عليهم ، خصوصا وأنها لا تعدو أن تكون " امتدادا لمناقشات اللغويين و المتكلمين ، و لا شيء يبرر الانشغال بها في ميدان علم الأصول ، إذ لا تتعلق بها مسائل علمهم تعلقا مباشرا " [1] على حد تعبير محمد عابد الجاري.

و لكن الجابري – و مع اعتراضه هذا – يبدي إعجابه بالدور الذي قام به علماء الأصول في " التشريع للعقل العربي عموما ، و للعقل البياني [2] خصوصا " [3]، من خلال مباحثهم المختلفة . و درس العلامات اللسانية و دلالات الألفاظ و علاقاتها بالمعاني واحد من هذه المباحث و لا ريب.

و لا يكتفي الجابري بهذا فقط ، بل يقرر " أن السلطة المرجعية الأولى في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغوية ، سواء منها ما يُدرس مجموعا في (أبواب الخطاب) ، أو ما يأتي متفرقا في الأبواب الأخرى . " [4]

---

[1] محمد عابد الجابري . اللفظ و المعنى في البيان العربي . مجلة فصول .عدد 1 . 1985 . ص 28 .

[2] يقصد الفكر المتعلق بالبيان .

[3] نفسه . ص 26 .

[4] نفسه . ص 27 .

و السؤال البدهي الذي يطرح نفسه و نحن بصدد هذا التركيز الأصولي على اللغة ، وإعطائها كل هذه السلطة المرجعية في مجال علم الأصول ، هو لماذا لم يكتف الأصوليون بالدراسات اللغوية عند المتخصصين من لغويين ، و نحاة ، و فقهاء لغة ممن هم ألصق بميدان علوم اللغة منهم ؟، و لماذا اتخذوا لأنفسهم دراسات لغوية خاصة بهم استغرقت ما يقارب الثلث من الدراسات الأصولية ؛ اعتبروها المرجع لكل الأحكام التي يتوصل إليها علمهم؟ .

إن الإجابة عن هذا السؤال هي ذاتها الإجابة التي ينبغي أن تتصدى للمعترضين على الاهتمامات الأصولية – المبالغ فيها – بالدراسات المتعلقة بالعلامة اللسانية ، كما يقول الجابري .

إن سبب توجه علماء الأصول إلى الدرس اللغوي يرجع – أساسا – إلى أن المصدر الأوّل للتشريع الإسلامي هو نص لغوي و هو القرآن الكريم ، و إن المصدر الثاني كذلك أغلبه نص لغوي ، و هو الحديث النبوي . لذلك فقد وجد الأصوليون أنفسهم مضطرين إلى التعامل مع العلامات اللسانية ، و الغوص في أعماقها لإدراك دلالاتها . و لم يتم لهم ذلك إلا بإدراك القوانين التي تخضع لها اللغة العربية ، و معرفة المسالك الموصلة للمدلولات. فأقاموا لذلك منهجهم الفكري الموسوم بالمنطق الأصولي. ثم تأثروا بالمنطق الأرسطي فاتخذوه آلة لإدراك اللغة ، و هذا ما أدى بالعلامة اللسانية إلى التراوح بين المنطق الأصولي و المنطق الأرسطي ، فتخلص لهذا تارة و لذاك أخرى ويتنازعها المنطقان في أحايين كثيرة .

وفي حين أننا نعتبر هذا البحث في حد ذاته توضيحا و بيانا لدواعي اهتمام صوليين باللغة ، فإن أول ما ينبغي الالتفات إليه هو أن الدراسات الأصولية للغة تختلف عن الدراسات التي أنجزها علماء اللغة و نحاتها و فقهاؤها في قضايا قد لا تتضح بالضرورة في الجوانب الشكلية و الفرعية ، لأنها قد تكون موغلة فى العمق .

إن الأساس الذي أقام عليه علماء الأصول دراساتهم اللغوية يرتكز على التحديد الدقيق للعلاقة بين اللفظ و المعنى ، أو الدال و المدلول ، و بين الدلالة و الاستدلال ، أو بين ما يسميه الأصوليون دلالة المنطوق و دلالة المفهوم [1] و بين ما يدل عليه النص من خلال بنيته الظاهرة ، و بين ما يستدل عليه العقل من النص ذاته من بنيات مستترة ، ولعل هذا ما لا يختلف فيه الأصوليون مع النحاة و علماء اللغة ، فهؤلاء أيضا يدرسون الدلالات و البنيات الظاهرة و المستترة .

ولكن الهوة تتضح حين يعجز اللغويون عن الوصول إلى التعرف على اللحمة التي تربط بين اللفظ و المعنى ، و يبقى اللفظ أو الدال في اعتبارهم مستقلا عن المدلول و منفصلا عنه كل الانفصال ، يتجلى ذلك في الطريقة الاستقرائية التي سلكها المعجميون الأوائل في إحصاء الألفاظ الدالة و إقصاء الألفاظ غير الدالة من المجال اللغوي ، على الطريقة التي أقام عليها الخليل بن أحمد الفراهيدي (100 – 170 هـ) معجمَ العين [2] و كذلك الدّراسات التي مسّت علاقة الألفاظ بالمعاني ، حتى و إن وجدنا

---

[1] انظر، نفسه . ص 26 .

[2] علما أن هدف الفراهيدي في معجمه لم يكن إلا مجرد إحصاء للألفاظ المستعملة في اللسان العربي .

من تعرض لذلك ، كما فعل ابن جني (~ 320 – 392 هـ) في (الخصائص) حيث خصص بابا للدّلالة اللّفظية يقول فيه عن المعنى : "و أما المعنى فدلالته لاحقة بعلوم الاستدلال ، و ليست في حيّز الضّروريّات "[1] . و هو يقسم دلالة الألفاظ إلى ثلاث درجات : صناعية و دلالية و معنوية . و كما فعل الرّمّاني[2] (~ 302 – 386 هـ)[3] و أبوحيان التوحيديّ (ت ~ 400 هـ)[4] و عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)[5] و غيرهم مِمّن تفطّن إلى ضرورة فض إشكالية الخلاف في العلاقة بين اللفظ والمعنى .

و حتى و إن أقرّ بعض علماء اللغة بمبدأ المساواة بين اللفظ والمعنى و بضرورة الرّبط بينهما ، إلا أنهم لم يصلوا إلى العمق الذي وظّف به علماء الأصول استثمارهم للنصوص الشرعية استنادا إلى هذه المساواة . و في المقابل نجد الأصوليين ينظرون إلى

---

[1] في (الخصائص لابن جني) أبواب تطرقت للفظ و المعنى و تبنّت عدم الفصل بينهما . انظر . 1 / 215 و ما بعدها .تح محمد علي النجار . دار الهدى للطباعة و النشر . ط : 2 . د ت .

[2] الرمّاني ، أبو الحسن علي بن عيسى .نحوي و لغوي و فقيه و مفسّر و متكلم معتزلي . ولد و توفّي في بغداد . من تلاميذه أبوحيّان التوحيديّ . له : النكت في إعجاز القرآن ، و كتاب الألفاظ التقاربة و المترادفة المعنى ، وشرح كتاب سيبويه .

[3] انظر . النكت في إعجاز القرآن (من بين ثلاثة رسائل في الإعجاز) . سلسلة ذخائر العرب . دار المعارف . القاهرة . 1986 م . ص 69 .

[4] انظر . رسالة في العلوم ، (ضمن : رسالتان لأبي حيّان) ص 206 – القسطنطينية – 1302 هـ . و انظر (البصائر و الذخائر) . تح إبراهيم الكيلاني . دمشق . 3 / 49 .

[5] انظر . دلائل الإعجاز ، تح محمد بن تاويت . المطبعة المهدية . تيطوان . المغرب .(المدخل) .

الألفاظ غير الدالة باعتبارها ألفاظا مهملة تصنف ضمن الكلام " و إن لم توضع لشيء "[1]، بغضّ النظر عن كونها قد استعملت حقا ثم أهملت ، أو أن عملية الاستقراء من جُمَاع اللغة لم تكن تامّة - و لا يمكن لها أن تكون - بحيث تحصي كُلّ ما أُهمل و ما لم يُهمل ، كما أنهم ينظرون إلى علاقة اللفظ بالمعنى نظرة واسعة و شاملة و دقيقة ، تعين العالم الأصولي على الوصول إلى الأحكام الشرعية المقصودة من الشارع عبر طرق واضحة ودقيقة من خلال عمليات تفسير الخطاب . . أولا ، و استقراء الدلالات المتعددة التي يحملها هذا الخطاب . . ثانيا ، و ربط هذه الدلالات بالقرائن و العلامات التي تعين على حمل الخطاب على إحدى الدلالات أو بعضها دون الأخرى . . ثالثا .

و هذه عملية خصبة و واسعة لم تسعها إلا الكتب الأصولية بما حوته من دراسات في هذا المضمار . و هي السّبب الأول الذي دفع علماء الأصول إلى بذل قصارى الجهد في الدّراسات اللغوية - و إن كان مبالغا فيها - على حد قول الجابري ، و الحافز الرئيس الذي حذا بالأصوليين لأن يعكفوا على دراسات نابعة من عندهم في التعامل مع النصوص الشرعية . و هذا لا ينفي استفادتهم الكبيرة من علماء اللغة وعلماء البيان والاستناد إليهم في كثير من الدّراسات اللغوية و الدلالية كما سيتّضح لنا في الفصول القادمة .

و في حين يعجز اللّغويون و النحاة عن الوصول إلى اللحمة التي تربط اللفظ بالمعنى ، و يستسلمون للنظرية التي تفصل بينهما ، و تقر باستقلال أحدهما عن

---

[1] الغزالي : المستصفى . 1 /333 .

الآخر : يعمل علماء الأصول على خلاف هذا الاتجاه ، و يُرسّخون المطابقة بين الدّال والمدلول و بين الدلالة و الاستدلال ، بين طرق دلالة الألفاظ على المعاني و طرق تصرف العقل فيها ، و يكرسون الرّبط بين قوانين تفسير الخطاب و تقنيات تحليل الخطاب الديني ، و هذا ما يتجلى واضحا في سبل استثمار النص من خلال الاجتهاد [1] أو الوصول إلى الغائب من الأحكام الشّرعية من خلال الاستناد إلى الشّاهد منها .

و الحقيقة التي لا ينكرها متبصّر هي أنّ علم الأصول قائم على هذه المباحث اللغوية ، و أنه من دونها لا تقوم له قائمة ، (و ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب) [2] كما يقول علماء الأصول ، إذ إن من الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الأصولي أو المجتهد في مجال استنباط الأحكام و التّشريع للعقل والإنسان المسلم هي – باتفاق الأصوليين [3] – أن يكون على دراية عميقة بخصوصيات اللغة العربية ، و إدراك واع للمنظومة التي تحكم في علاقات العلامات اللغوية و حركيّتها و طرق دلالتها ، أي الوعي بالمنطق السائد فيها ، في إطار عام من الفهم التفصيلي للبنية اللّغوية كما وضعها الواضعون .

و إن ثاني ما ينبغي معرفته هو أنّ علوم اللّغة و النّحو، حتى و إن كانت نابعة في الأصل من حقول الدراسات التي حامت حول القرآن و السنة ، إلا أنها أصبحت لا تُبارح

---

[1] محمد عابد الجابري . اللفظ و المعنى في البيان العربي . ص 23 .

[2] قاعدة أصولية معروفة .

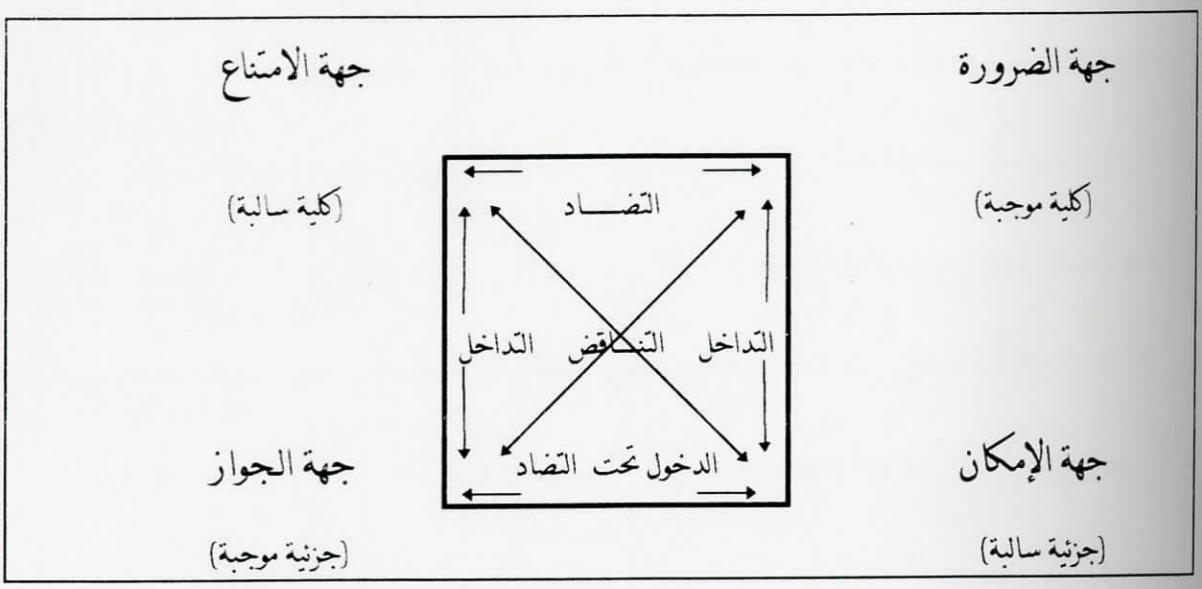
[3] تطرقت أغلب الكتب التي تناولت موضوع الاجتهاد إلى مسألة شروط المجتهد ، و من الكتب الأصولية التي تناولت هذا الموضوع ، كتاب الشافعي (الرسالة) . انظر الفصل الأول منها .

الدّراسات المُمَحّضَة لمجالات اللغة ، أي لدراسة اللغة ذاتها . بينما أسّس علماء الأصول دراساتهم اللغوية لغاية واحدة ، هي استثمار النصوص للوصول إلى الأحكام الشّرعية. و لهذا السبب فإن الدراسات التي أنجزها اللغويون و النحاة يصعب إخضاعها لنظام تؤدي فيه كل دراسة إلى الأخرى في تسلسل منطقي واضح ، و بحيث تفضي المعرفة بالشيء إلى معارف أخرى تنتج عنها بالضّرورة . و على خلاف ذلك فإن عالم الأصول لا نكاد نجده يخرج عن مجال مرسوم و محدد حتى حين يتعمد الخروج ، ممّا نتجوز أن نسمّيه محض الدّراسات الشّرعية ، كأن يتجه إلى دراسة المنطق أو دراسة اللغة و نحوهما ، و بذلك تصبح الدراسات اللغوية عند الأصوليين دستورا ينبغي التّقيُّدُ به ، و منهاجا فكريّا مرسوما يتوجب الخضوع إليه إن أريد للأحكام أن تتسم بالشرعية الدينية و بالصفة المنطقية.

و يعتبر هذا دليلا واضحا على الدّور الذي أدّاه الأصوليون في مجال توجيه العقل العربي ، من خلال دراساتهم اللغوية المتميّزة . و هذا التميّز في الدّرس اللّغوي يعني أن العالم الأصولي هو عالم باللغة بالضّرورة ، في حدود ما يقتضيه علم الأصول ، و في إطار نظام علاميّ خاصّ بحقل علوم الفقه . و بسبب هذه الخصوصية فهو غير مطالب بمعرفة الأنظمة العلاميّة اللغويّة الأخرى . و إن عالم اللغة - كما هو في الاصطلاح التقليدي ليس بالضرورة عالما أصوليّا ، لأنه - في عرف القدماء - غير مُطالب بمعرفة النظام الذي تخضع له العلامة عند الأصوليين ، إضافة إلى أن منطق اللغويين

يختلف – سواء من حيث التفاصيل أو من حيث الجهات المنطقية – مع منطق الأصوليين والفقهاء الذي سبق التطرق إليه في الفصل السابق .

فلقد سطر الأصوليون لأنفسهم هدفا يصبون إليه بعد الدّرس اللغويّ، هو التّوجّه إلى إحدى الجهات (Modalités) الخمس التي اتخذوها لأنفسهم و هي: الواجب والمندوب، و المباح ، و المكروه ، و الحرام .[1] على خلاف الجهات المنطقية عند أرسطو التي لا تعدو اثنتين هما : الضرورة و الإمكان[2] . أما في العصور الوسطى فقد جعل الأرسطيون الجهات أربعا ، و هي ما يُعبر عنه بالمربّع السّيميائي ، و هذه الجهات هي : جهة الإمكان ، و جهة الجواز، و جهة الضرورة ، و جهة الامتناع[3] .



مربع الجهات المنطقية الأرسطية . شكل رقم : 2 .

---

[1] هذا ما تعارف عليه الجمهور من الأصوليين ، انظر الغزالي . المستصفى . 1 / 65 .

[2] على أساس أن القضايا ثلاثة أنواع : قضايا تقريرية غير موجهة مثل (سقراط إنسان) و قضايا ضرورية مثل قولنا . (من الممكن أن يكون القطار قد وصل) . انظر الجابري . اللفظ و المعنى في البيان العربي . ص 54 .

[3] راجع : محمود يعقوبي : دروس في المنطق الصوري . د م ج .الجزائر . 1993 . ص 78 .

وعلى خلاف الجهات عند النحاة ، التي وصل بها بعضهم إلى ثمان هي: الوجوب ، والامتناع ، و الحسن ، و القبح ، و الضعف ، و الجواز، و مخالفة الأولى ، و الرخصة (وهي خاصة بالشعر) .

و من الأمثلة عن الجهات عند النحاة ما يلي :

- جهة الوجوب : مثل مواضع وجوب إضمار (أن) بعد الحروف التالية : (لام) الجحود ، (أو) التي بمعنى (إلى) أو (إلا) ، (حتى) التي بمعنى (كي) أو (إلى) ، (فاء) السببية ، (واو) المعيّة [1].

- جهة الجواز: مثل مواضع جواز إضمار (أن) بعد الحروف التالية : لام التعليل ، لام النتيجة ، حروف العطف : (الواو ، الفاء ، ثم ، أو) [2].

- جهة الامتناع : مثل : امتناع ظهور حركة الرفع أو النصب في الإسم المرفوع أو المنصوب المتصل بياء المتكلم [3].

- جهة الحسن [4] : مثل الكلام الذي يستسيغه العقل من جهة معناه وتكون تركيبته سليمة من الجهة النحوية مثل (أتيتك أمس) .

1- 2- 3- هذه جهات متداولة في كتب النحاة مثل : أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، و شرح ابن عقيل. وغيرهما .

[4] راجع موضوع مستحسن الزحاف و قبيحه في : المتوسط الكافي في العروض و القوافي . موسى بن محمد الأحمدي نويوات . المؤسسة الوطنية للكتاب .الجزائر. ط : 3 . 1983 . ص 114 و 126 مثلا.

- جهة القبح : مثل الكلام الذي لا يُقبل ترتيب كلماته من الجهة النحوية مثل (قد زيد رأيت) ، و إن استقام لفظها [1] .

- جهة الرخصة : مثل قصر الممدود أو مدّ المقصور أو وصل همزة القطع أو قطع همزة الوصل أو غيرها من الضرورات المرخص للشاعر إتيانها [2] .

- جهة مخالفة الأولى : مثل" الانتصاب بالمخالفة - كما يرى الفرّاء - مسبب عن مخالفة الفعل الثاني للأول في قولنا : لأقتلنّ الكافر أو يسلم في كونه لا يشاركه في المعنى و لا هو معطوف عليه " [3] .

أما الأحناف فقد اتخذوا لأنفسهم جهات سبعة ، هي :

- جهة الفرض : و هي جهة التكليف على وجه الإلزام و ينبغي للتكليف أن يكون ذا دلالة قطيعة من الكتاب أو السنة المتواترة .

- جهة الوجوب : و هي جهة طلب الفعل طلبا جازما و استدل عليه بدليل ظنّي كخبر الآحاد أو القياس .

---

[4] راجع موضوع مستحسن الزّحاف و قبيحه في : المتوسط الكافي في العروض و القوافي . موسى بن محمد الأحمدي نويوات . المؤسسة الوطنية للكتاب .الجزائر. ط : 3 . 1983 . ص 114 و 126 مثلا.

[1] انظر. محمد عابد الجابري . اللفظ و المعنى في البيان العربي . ص 24 .

[2] انظر.الأحمدي موسى بن محمد نويوات . المتوسط الكافي في العروض و القوافي . ص 401 و ما بعدها .

[3] محمد سمير نجيب اللبدي ، معجم المصطلحات النحوية و الصرفية . مؤسسة الرسالة ، بيروت . لبنان . د ت ، ص 78.

- جهة التحريم : و هي جهة طلب الكف عن الفعل طلبا جازما و استدل عليه بدليل قطعي من الكتاب أو السنة المتواترة .

- جهة الكراهة التحريمية : و هي جهة طلب الكف عن الفعل و استدل عليه بدليل ظنّي كالقياس أو السنة غير المتواترة .

- جهة الكراهة التنزيهية : و هي جهة طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم.

- جهة الإباحة : و هي جهة ما لم يطلب الشّارعُ فعله و لا الكفّ عنه .

" و أساس هذا الاختلاف هو نظرة الأحناف و الجمهور إلى الأدلة ، حيث يرى الأحناف أن ما كان دليله قطعيا - سندا و دلالة - سواء بالطلب الجازم ، أو الكف الجازم كان فرضا أو حراما ، أما ما كان دليله ظنّيا - مع الطلب الجازم أو الكفّ الجازم - كان واجبا أو مكروها كراهة تحريمية ، و منه نشأ النوعان الزائدان عن الأنواع الخمسة لدى الجمهور ." [1]

و يتمكن الأصوليون من تحديد الجهة من خلال العلامات الدّالة عليها ، و قد فَصّلوا في هذه العلامات ، فمنها ما هو لغويّ و منها ما هو غيُر لغويّ .

فمن أمثلة العلامات اللّغوية الدّالة على الجهة :

---

[1] محمد محدة : مختصر أصول الفقه الإسلامي ، شركة الشهاب , الجزائر . ط 4 . 1990 . ص 330 .

- صيغة الطّلب الدّالة على النّدب ، إذ تأتي غيرَ دالة على الطّلب الجازم ، و إنما توحي و تنبئ بالأفضلية فقط . مثل قوله - صلى الله عليه و سلم - " من توضأ يوم الجمعة فبها و نعمت ، و من اغتسل فالغسل أفضل " [1] .

- وجود القرينة اللّفظيّة الدالة على النّدب ، الصّارفة عن الأمر مثل قوله تعالى: ﴿ يا أَيّها الّذينَ آمنوا إذا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إلى أَجَلٍ مُسَمّىً فاكْتُبوه ﴾ [2]، و في نفس الآية قال : ﴿ فإن أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدّ الذي اؤْتُمِنَ أَمانَتَهُ ﴾ [3] .

- اللفظ الدال على الحُرمة دلالة جازمة ، بحيث لا يدع مجالا للشك في عدم التحريم . مثل قوله تعالى : ﴿ حُرّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمّهاتُكُمْ و بَناتُكُمْ . . . ﴾ [4] .

و من العلامات غير اللغوية الدّالة على الجهة :

- الاستدلال على النّدب بعدم مواظبة النّبي - صلى الله عليه و سلم - على الفعل ، حيث فعله - صلى الله عليه و سلم - مرة أو مرّتين دون المواظبة عليه يوحي بأنه غير مُلزِم ، و من ثمة لم يكن واجبا بل هو مندوب [5] .

- عدم ترتيب العقوبة على الفعل يدل على الندب ، فمجيئه بصورة الطّلب ، القصد منه هو الترغيب في الفعل فقط [6] .

---

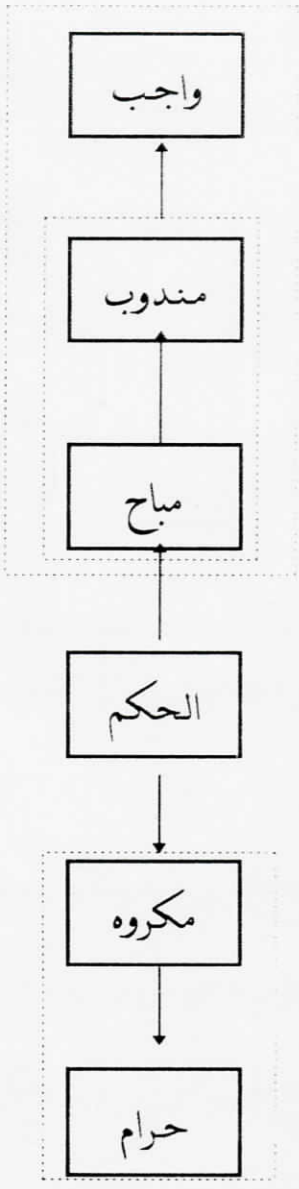
[1] رواه أبو داود وابن ماجه والدارقطني وأحمد والنسائي عن سمرة .

[2] البقرة : 282 .

[3] البقرة : 283 .

[4] النساء : 22 .

[5] انظر ، محمد محدة . أصول الفقه الإسلامي . ص340 .

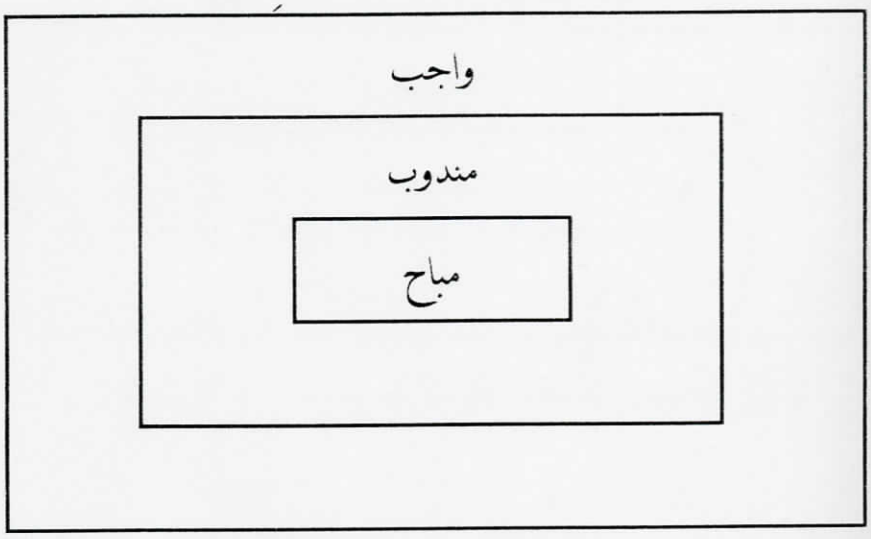


شكل توضيحي لعلاقات الجهات عند الأصوليين شكل رقم : 3 .

فالمباح ، فالمكروه ، فالحرام ، و من جهة الحرام يصعد الحكم الشّرعي تدريجيّا إلى جهة المكروه فالمباح فالمندوب فالواجب .

ويمكن أن نستنتج العلاقات بين هذه الجهات من خلال الشكل التالي :

العلاقة بين جهات الحِلّية



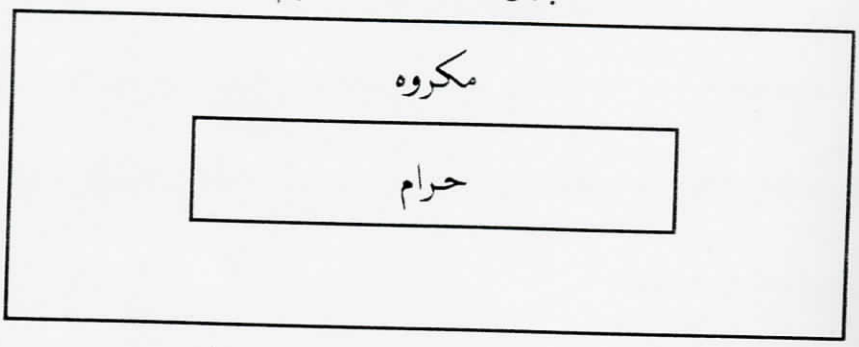
شكل توضيحي لبيان علاقات جهات الحلية . شكل رقم : 4 .

الاستنتاج :

ونستنتج من العلاقة بين جهات الحِلّية ما يلي :

- كل واجب هو مندوب و مباح . (علاقة احتواء) .
- كل مندوب هو مباح . (علاقة احتواء) .
- ليس كل مندوب واجبا . (علاقة جزء بالكل) .
- ليس كل مباح مندوبا . (علاقة جزء بالكل) .

العلاقة بين جهات التّحريم



شكل توضيحي لعلاقات جهات التحريم . شكل رقم :5 .

الاستنتاج :

و نستنتج من العلاقة بين جهات التحريم ما يلي :

- كل حرام هو مكروه . (علاقة احتواء) .

- ليس كل مكروه حراما . (علاقة جزء بالكل) .

و هذا النوع من التّسلسل المنطقي يرتكز على أساس الهوية الفطري في الإنسان .

و نستنتج من العلاقة بين جهات الحلية و جهات التحريم ما يلي :

- العلاقة بين الواجب و الحرام هي علاقة تضاد كلّي ، فالأول أمر و الثاني نهي .

- العلاقة بين المكروه و المباح هي الدّخول تحت التّضاد . فالأول درجته دنيا في الحرمة و الثاني درجة دنيا في الحلية . و إن هذا لا يعني وجود تطابق بين الجهات عند الأصوليين و الجهات عند الأرسطيين .

2 مصطلح العلامة بين علماء الأصول و علماء اللغة.

إشكال المصطلح ليس جديدا في ميدان البحث العلمي، و وجوده فيها أمر طبيعي مادامت العلوم تتجدد فيها المصطلحات ، وتترجم من لغة إلى أخرى ، وتجد لنفسها محيطا تداوليّا واسعا و متجددا .

لقد عرف العرب و المسلمون هذا الإشكال حينما راحت العلوم تتفتق الواحد يسابق الآخر، كل يتربع على بساط مملكة من المصطلحات ، و تتلفّع حوله علوم مختلفة ؛ في حين أن كل علم يستند إلى حقل معرفيّ متشابك العلاقات والرّوابط . ولقد ازداد هذا التشابك تعقيدا حينما عكف المترجمون على العلوم ينقلونها من لغات العجم إلى اللغة العربيّة.

ولما لم يجد العُلماء مندوحة من الاختلاف تواضعوا على قاعدة كبيرة تحلّ الإشكال وتفك العقد فقالوا: لا مشاحّة في الاصطلاح. و علماء الأصول ، كغيرهم ، لم يشذّوا عن هذه القاعدة ، فقد كانت لهم مصطلحاتهم ، وكانت بينهم – و منذ البداية – اختلافاتهم في استعمال المصطلحات ، ولو أنها كانت طفيفة في كثير من الأحيان ، وقد برزت أكثر ما برزت بين المدرستين الحنفية و الشافعيّة. وتعتبر مصطلحات : العلامة ، و الدليل ، والإشارة ، و الأَمارة ، و السِّمة من المصطلحات التي أشكل على العلماء الاتفاق حولها، والدقة في استعمالها . و حتى و إن و جدنا تعريفات لبعض المصطلحات عند بعضهم فإننا نجدهم لا يلتزمون بها في استعمالاتهم أثناء كتابة

النصوص. فلقد وجدنا أن علماء الأصول يستعملون مصطلح العلامة كما يستعملون مصطلح الدليل لذات المدلول و الثاني أكثر شيوعا بينهم ، و إنّ العودة إلى أيّ كتاب من كتب الأصول تُبيّن ذلك .

و في هذا الصدد وردت علينا رسالة من الدكتور أحمد بن عبد الله بن حميد ، عميد كلّية الشّريعة و الدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى ، يوضح لنا فيها هذا الإشكال قائلا : " . . .إن بعض الأصوليين يرى تسمية ما يوجب العلم دليلا ، و ما يوجب الظن أمارة و علامة و طريقا ، و على رأي هؤلاء فإن القياس و خبر الواحد هي علامات و ليست أدلة [و بعد أن يتطرق إلى منشأ الخلاف يقول] و المحققون لا يرون التفرقة بينهما ، بل يقولون يطلق الدليل عليهما جميعا ، سواء أفادا علما أو ظنّا ، إذ هما سواء في وجوب العمل بهما . " [1]

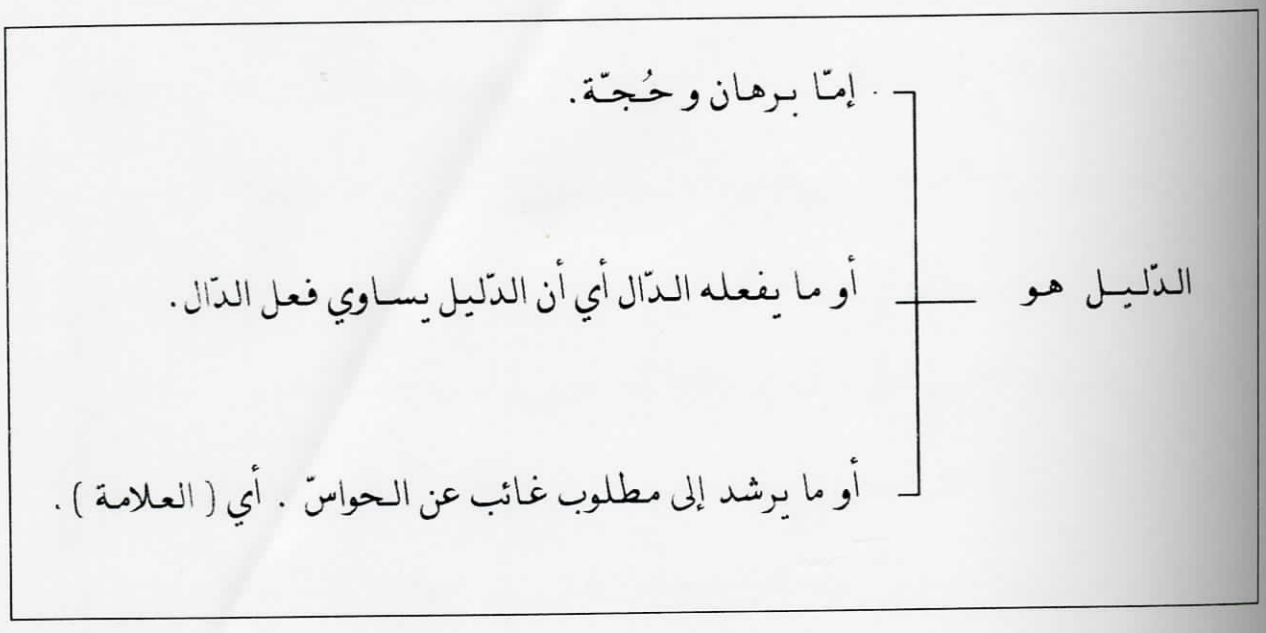
و الكلام واضح في إبراز الخلاف الواقع بين الأصوليين في استعمال هذين المصطلحين ، كما أنه واضح في الإشارة إلى استعمالهم مصطلح الدليل بدلا من مصطلح العلامة ، و تبريرهم لذلك شرعي قبل أن يكون اصطلاحيا أو لغويا (إذ هما سواء في وجوب العمل بهما) .

يستعمل الأصوليون مصطلح (الدليل) للدلالة على نفس مدلول مصطلح (العلامة) أو ما يقابل المصطلح الغربي (le Signe) كما يستعملونه للدلالة على البرهان (Preuve) و يتّضح ذلك جليّا حينما نعود إلى الشروح التي وضعت

---

[1] الرسالة مؤرخة بيوم : 10 ماي 1995 م . تحت رقم : 1163 / 2 .

لهذا المصطلح و منها قول الإمام الحافظ أبي الوليد الباجي الأندلسي (403 – 474 هـ)[1] : " الدليل هو الدلالة على البرهان ، و هو الحجة و السلطان .[و يقول] الدليل في الحقيقة هو فعل الدّالّ .[و يقول أيضا] و حدُّ الدّليل ما صح أن يرشد إلى المطلوب الغائب عن الحواس ."[2] و هو بهذا المعنى يكون كما يوضحه الشكل التالي :



المدلولات المختلفة لمصطلح الدليل . شكل رقم : 6.

---

[1] الإمام الحافظ أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي ، القرطبي الباجي الأندلسي ، الذهبي المالكي . فقيه ، و أصولي ، و محدث ، و متكلم ، و أديب ، و كاتب ، و شاعر ، و مفسّر. توفي بالمرية (دمشق) في رجب . من آثاره : التسديد إلى معرفة التوحيد ، إحكام الفصول في أحكام الأصول ، تفسير القرآن.

[2] كتاب الحدود في الأصول . ص 37 – 38 . عن مقال للأستاذ مبارك حنون : في السيميائيات العربية . مجلة (دراسات أدبية ولسانية) عدد 5 . 1986 . ص 95 .

وقد نجد من الأصوليين من لا يبدي فرقا - من حيث الاستعمال - بين مصطلحي الدليل و العلامة ، فهذا إمام الحرمين الجويني (ت. 478 هـ) يقول : "والدليل هو المرشد للمطلوب لأنه علامة عليه "[1] .

و هكذا يكون الدليل - عند الجويني - هو العلامة. و لعلّنا نتلمس من هذا التعريف أن (الدليل) هو اللّفظ الذي يطلق ليكون علامة على الشيء .

و بنفس المعنى يستعمل الغزالي مصطلح الدليل حينما يقول : "وعلى هذا فبيان الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة و قد تكون بالفعل و الإشارة و الرّمز إذ الكل دليل ومبين "[2]، وبهذا المعنى فإن الدليل هو اللفظ المتواضع عليه ، و الفعل و الإشارة و الرمز. و بذلك يتسع مفهوم الدليل لكل مدلولات العلامة كما تفهم في السيميائيات عند المعاصرين.

وهذا ما يتأكد من خلال قوله في المستصفى : " لا متكلم إلا و هو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره "، والعلامة بهذا المعنى هي العلامة اللسانيّة أو ما يقوم مقامها .

أما الآمدي فهو لا يرى فرقا بين المعنى الاصطلاحي و المعنى اللّغوي للفظ (الدليل)، و يتبين جليا أنه لا فرق بينه و بين العلامة من حيث محمول الدّالين. يقول :" أما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدّال ، و هو النّاصب للدّليل ، و قيل هو

---

[1] الجويني . الورقات في الأصول . ص 47 .

[2] الغزالي . المستصفى . 1 / 365 - 366 .

الذاكر للدّليل ، و قد يطلق على ما فيه دلالة و إرشاد . و هذا هو ما يسمى دليلا في عرف الفقهاء "[1] .

و هذا ما يتطابق مع ما يفهمه اللغويّون من الاستعمال الاصطلاحي للعلامة. فهذا الإمام عبد القاهر الجرجاني (471 هـ)[2] لا نجد لديه ما يفرق بين العلامة و الدليل من حيث الاستعمال حين يقول :" اللغة تجري مجرى العلامات و السّمات ، و لا معنى للعلامة أو السّمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه." [3] يقصد أنه لا قيمة للدال إذا لم يكن يقابله مدلول.

غير أن التفريق بين العلامة و الدليل إنّما قام على أساس من الحجّية الشرعية وليس على أساس الحجّية اللّغوية ، لذلك أطلق بعضهم لفظ (الدليل) على ما يوصل إلى الظن[4] . و منهم من قسم الدليل إلى دليل ظنّي و دليل قطعي[5] .

و لابن تيميّة في هذا الجدال رأي آخر ، فهو يرى أن الدّليل لا يوصل بالضرورة إلى العلم ، فبعض الأدلة غير مستلزمة لمدلولاتها ، و إذا كانت كذلك أصبحت غير موصلة

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 11 .

[2] الجرجاني : عبد القاهر (471 هـ) إمام لغوي عاش في جرجان ، من مؤلفاته الشهيرة (كتاب أسرار البلاغة) في علم البيان ، و (دلائل الإعجاز) في علم المعاني .

[3] كتاب أسرار البلاغة . ت : هـ ريتر .دار المسيرة .بيروت . لبنان . ط : 3 . 1983 م. ص 325.

[4] ابن تيمية : الرد على المنطقيين . ص 250 .

[5] بدران أبو العينين بدران . أصول الفقه الإسلامي .مؤسسة كتاب الجامعة . الإسكندرية . مصر. د ت . ص 30 .

العلم " فالدليل هو الدليل ، بمعنى أنه يصيب العلم و قد لا يصيب. و إنّما الدليل الذي يوصل إلى العلم ، هو الدليل الذي تربطه بالمدلول علاقة لزوم دائمة . "[1]، فإن "كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوما له ، فإنه يكون دليلا عليه و برهانا له. فالدّليل أبدا ملزوم للمدلول عليه ، و المدلول لازم للدليل . "[2]

و هذا الجدل القائم حول قطعية دلالة (الدليل) و ظنيته يقودنا - حينما يحتفظ كل واحد بما يقتنع به فقط - إلى القول بمساواة العلامة للدليل من حيث قطعية الدلالة أو ظنيتها ، و هذا ما يحملنا على إزاحة هذا المقياس في التفريق بين المصطلحين .

و بعد . . بقي لنا أن نحتكم إلى المعاجم العربية ، و كتب فقه اللغة عند الأقدمين . فإن عودة سريعة إلى أبي هلال العسكري (ت. 395 هـ)[3] تحيلنا على هذا الضرب من المقارنة المعقودة بين مصطلحي (الدلالة) و (العلامة) :" الفرق بين الدلالة و العلامة أن الدلالة على الشيء ما يمكن كل ناظر أن يستدل بها عليه كالعالم لمّا كان دلالة على الخالق كان دالاًّ عليه لكل مستدِل به ، و علامة الشيء ما يَعرفُ به المُعَلَّم له و من شاركه في معرفته دون كل واحد كالحجر تجعله علامة لدفين فيكون

---

[1] ابن تيمية . الرد على المنطقيين . ص 111 .

[2] نفسه .

[3] أبو هلال العسكري : أديب و لغوي ينتسب إلى عسكر مكرم . تتلمذ على خاله أبي أحمد العسكري . من آثاره : (كتاب الصناعتين ، جمهرة الأمثال ، الفروق في اللغة ، و ديوان شعر) .

دولة لك دون غيرك ، و لا يمكن غيرك أن يستدل به عليه إلا إذا وافقته على ذلك [. . .] ثم يجوز أن تزيل علامة الشيء بينك و بين صاحبك ، فتخرج من أن تكون علامة له ، ولا يجوز أن تخرج الدلالة على الشيء من أن تكون دلالة عليه ، فالعلامة تكون بالوضع والدلالة بالاقتضاء ." [1] و هو أيضا ما ذهب إليه الرّازي فخر الدّين (543 – 606 هـ) في (نهاية الإيجاز) حين قال : " إن المقصود من الكلام إفادة المعاني ، و هذه الإفادة اللفظية ، فيستحيل تطرق الكمال و النقصان إليها ، فإن السامع للفظ ، إما يكون عالما بكونه موضوعا لمسمّاه أو لا يكون. فإن كان عالما به عرف مفهومه بتمامه ، و إن لم يكن عالما به لم يعرف منه شيئا أصلا " [2] و هذا ما يذهب إليه المسدي – في المعاصرين – حين يقول :" أما العلامة فإنها تدل بوضع هو اصطلاح متفق عليه تصريحا أو مسلّم به ضمنيا ، و لا يكون أمر المتلقي للعلامة إلا قاطعا فإما هو عالم بالاصطلاح فمستفيد إذاً بفحواها ، و إما جاهل فلا ينفعه اجتهاد فيها و لا تأويل بشأنها " [3]، وهذا الكلام ينطبق على الدلالة الحقيقية دون المجاز في عرف الأصوليين. [4]

---

[1] أبو هلال العسكري . الفروق في اللغة . ص 61 / 62 .

[2] أورده ماهر مهدي هلال . فخر الدين الرازي بلاغيا . منشورات وزارة الإعلام في الجمهورية العراقية . سلسلة كتب التراث . 1977 . ص 113 .

[3] المسدي عبد السّلام . اللسانيات و أسسها المعرفية . الدّار التونسية للنّشر .المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر . 1986 . ص 62 .

[4] انظر الفصل الرابع من هذا البحث .

و في اللسان لابن منظور (630 – 711 هـ) " العلامة هي السّمة ، و الجمع علام ، وهو من الجمع الذي لا يفارق واحدَه إلا بإلقاء الهاء ، قال عامر بن طفيل [1]:

عَرَفْتُ بِجَوّ عارِمَةَ المُقاما بِسَلْمى ، أَوْ عَرَفْتُ بِها عَلاما .

و مَعْلَمُ الطريق دلالته " [2]. أمّا الدّليل فهو: " ما يُستدلّ به ، و الدّليل الدّالّ " [3].

و المادة المعجمية سواء في (الفروق) أو في (لسان العرب) لا تفيد احتواء أحد اللّفظين لمعنى الآخر ، كما أنها لا تفيد تضاربا في الدلالة ، بل على العكس من ذلك ، فإن مجرد سعي أبي هلال العسكري (ت بعد 396 هـ) إلى التّفريق بين مدلوليهما تفيد أن هناك تقاربا في المعنى ، إن لم نقل تطابقا في بعض الأحيان.

و نصل إلى نتيجة مهمة تتمثل في أنه لا علماء الأصول و لا المعاجم تُغَلِّب مصطلحا على آخر أو تحسم في التّفريق بينهما . و هذا يدفعنا للالتفات إلى اعتبارات أخرى في التّفريق بينهما ، و نحن نختار منها اعتبارين اثنين هما : اعتبار إزالة الالتباس. واعتبار الاستعمال .

---

[1] عامر بن طفيل : من شعراء الجاهلية و فرسانها ، وفد على الرسول صلى الله عليه و سلّم لكنه لم يسلم ، له ديوان شعر .

[2] لسان العرب . دار إحياء التّراث العربيّ .بيروت . لبنان . ط :1 . 1988 . 9 / 372 .

[3] نفسه ، 4 / 394 .

ففيما يتعلق بالاعتبار الأول ، فإنه قد يقال إن مصطلح العلامة إذا وضع في مقابل المصطلح الغربي (le Signe) فإنه حين يصطدم بمصطلح العلامة الدال على حركات الإعراب في النحو يؤدّي إلى الالتباس. و إن عودة إلى كتب النحو تبيّن أن النحاة لم يستعملوا مصطلح (العلامة) للدلالة على حركات الإعراب فقط و إنما كان مجال الاستعمال أوسع من ذلك بكثير. .قال ابن هشام الأنصاري (ت 721 هـ) " و أما الحرف فيعرف بأنه لا يَقبل شيئاً من علامات الإسم و الفعل نحو : هل ، و بل – و ليس منهما مهما – و إذما . . ." [1] . و العلامة عند النحاة هي الآية و الدلالة ، و لا بد في دلالتها أن تكون ظاهرة ملفوظة أو ملموسة ، و من أمثلتها الظاهرة : علامة الضّم على الرفع ، والفتح على النصب ، والكسر على الجرّ. و من أمثلتها الملموسة علامة حذف الألف والواو و الياء على الجزم في الأفعال : يسعى ، و يدعو ، و يجري ، من قولنا: لم يسع ، ولم يدع ، و لم يجر [2].

و قد جعلوا للعلامة خصائص مميّزة ، منها الاطّراد ، " أي وجود المعلم عند وجودها و لا يجب انعكاسها أي : انتفاؤه عند انتفائها ." [3] و بمعنى آخر: العلامة ملزومة لا لازمة ، أي يلزم من وجودها الوجود ، و لا يلزم من عدمها العدم [4].

---

[1] محمد محي الدين عبد الحميد .شرح قطر الندى وبل الصدى لابن هشام الأنصاري.دار الفكر .د ت. ص36.

[2] حاشية الصبان أبو العرف محمد ، حاشية على شرح السلم للملوي . طبعة الحلبي . القاهرة . 1 / 30 .

[3] نفسه .

[4] انظر، محمد سمير اللبدي . معجم المصطلحات النحوية و الصرفية . ص 82 / 83 .

و من النحاة من يتخذ الدّليل لنفس معنى العلامة : " إن الدليل يكون بمعنى العلامة على سقوط أو حذف كلمة أو أكثر ، و من ذلك حذف المفعول أو المفعولين من الجملة ، و هو ما يسمى عند النحاة بالاختصار ، و مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ أَينَ شُرَكَائِي الّذِينَ كُنتُم تَزْعُمون . ﴾[1] ، أي تزعمونهم شركائي ، بحذف المفعولين هم شركائي . لكون ما تقدم دليلا عليهما . "[2]

ويتضح ممّا سبق أن النحاة استعملوا مصطلح العلامة – في مواضع – بمفهوم يقترب من الذي يستعمله السّيميائيون ، أي ما يقابل مصطلح (Signe) ، و لو أنهم لم يخرجوا عن حقل النحو الذي هو اختصاصهم . وهذا يعني أن الإشكال في استعمال مصطلح (العلامة) بين النحاة و السّيميائيين غير وارد . لكن ما هو وارد هو الالتباس في استعمال مصطلح الدليل في مقابل مصطلح (Signe) لأنه يلتبس بالدليل الذي هو البرهان (Preuve) و على هذا الأساس نجد أن مصطلح العلامة يحل إشكالية الالتباس في حين يبقيها استعمال مصطلح الدليل ، و لكنّ هذا لا ينفي ضرورة أن نحتاط أثناء قراءاتنا في التّراث ، و خاصة علم أصول الفقه ، و ندرك أنهم استعملوا مصطلح الدّليل بالمعنى الذي يحمله مصطلح (العلامة) أي (Signe) في كثيرمن الأحيان .

3 مفهوم العلامة عند علماءالأصول.

بحث علماء الأصول العلامة اللّغويّة من حيث القضايا التالية :

---

[1] القصص : 62 .

[2] معجم المصطلحات النحوية و الصرفية . ص 82 / 83 .

- الواضع .

- الموضوع (الدال) .

- الموضوع له (المدلول) .

- الطّرق التي يُعرف بها الوضع (أساليب التّعبير العلامي) .

و مبحث الوضع عند الأصوليين يتناول أمرين : أعمّ و أخصّ . فالأعمّ : هو تعيين اللّفظِ بإزاء المعنى . و الأخصّ : هو تعيين اللّفظ للدلالة على معنى [1] .

و قد وقع الجدل حول الوضع هل هو اصطلاح أم توقيف ، و وراء كل رأي مرجعية فكرية و كلامية ، " فأصحاب الرأي من الفقهاء و المعتزلة من المتكلّمين قالوا بالمواضعة) بناء على أسس ترجع إلى منطلقاتهم و أصولهم في الفقه و الكلام . و قد تمسّك أهل السّنة بالقول بـ(التّوقيف) للسبب نفسه ." [2] و لكنهما اتفقا في وجود الواضع ، و هو إما موحى إليه أو اعتمد عقله في وضع الدّوال للمدلولات [3] ، أما الموضوع فقد اختلفوا فيه [4] ، و اختلافهم هذا ساهم بقدر كبير في إثراء مفهوم العلامة اللّسانية عند الأصوليين ، و من ذلك :

---

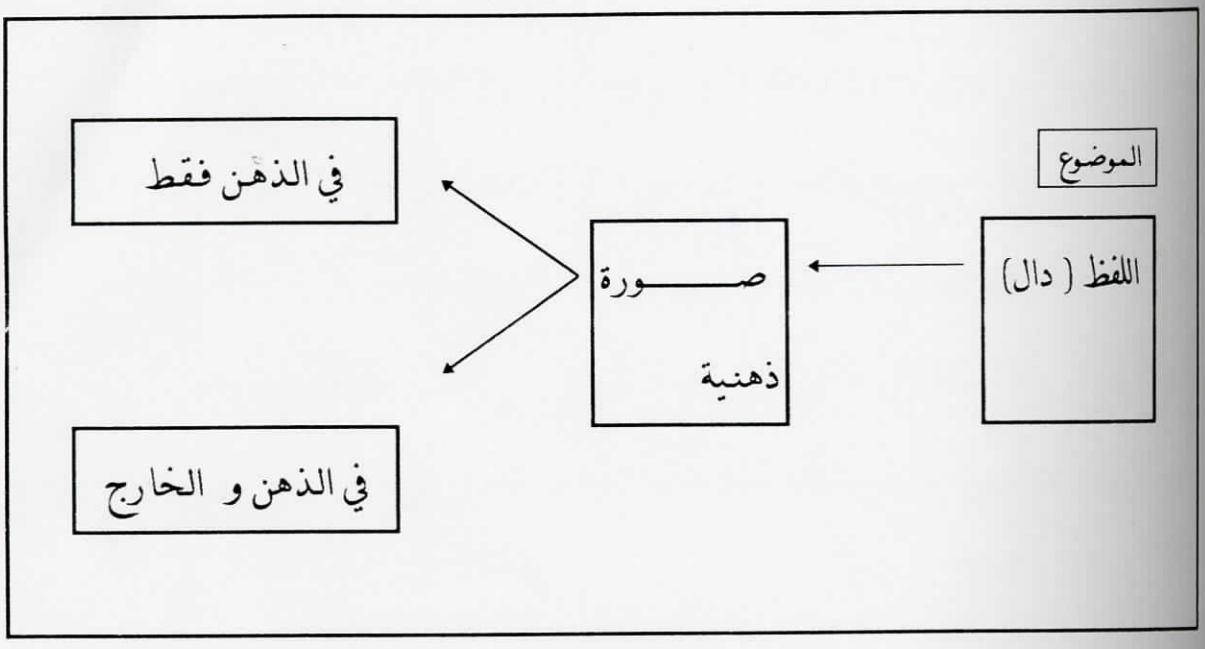
[1] انظر، الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 12 .

[2] محمد عابد الجابري . اللفظ و المعنى في البيان العربي . ص 22 .

[3] نفسه .

[4] انظر الشوكاني . المرجع السابق . ص 14 .

- قول الجويني إمام الحرمين (419 – 478 هـ) و الرّازي أبو بكر(544 – 606 هـ) وغيرهما : إن اللّفظ موضوع للصورة الذّهنيّة سواء كانت موجودة في الذّهن و الخارج أو في الذّهن فقط . و يتّضح لنا هذا الكلام من خلال الشكل التّالي :



شكل توضيحي لما وُضِع له اللّفظ في الصّورة الذّهنيّة. شكل رقم : 7 .

يتّفق دي سوسير (F. DE SAUSSURE) [1] مع الأصوليين في هذا المفهوم . أي في كون الدال يحيل إلى الصورة الذهنية ، و لكنهم يختلفون معه في كون هذه الصورة الذهنية تحتمل وجهين هما: إما عدم الإحالة إلى مرجع خارجي (REFERANT) و إذا تعلق الأمر

[1] انظر: فرديناند ده سوسّر . محاضرات في الألسنية العامّة . ترجمة يوسف غازي و مجيد النّصر . منشورات المؤسسة الجزائرية للطباعة . 1986 . ص 88 .

بالمدلولات المجرّدة ، أو تحيل إليه إذا تعلق الأمر بالمدلولات الحسّية . بينما نجد أوقدن (OGDEN) و ريتشاردز (RICHARDS) يتفقان مع الأصوليين في أن الإحالة على المرجع ضرورية في بنية العلامة [1]، لكنهما لم يفرقا بين العلامات التي لا تتجاوز بنيتُها الصورةَ الذهنيّةَ ، و تلك التي تتعدى الصّورة الذهنية إلى المرجع الخارجيّ .

- و قد قيل إن الدال موضوع للموجود الخارجي [2]، و به قال أبو إسحاق [3] و هذا ما يتفق تماما مع رأي أوقدن (OGDEN) و ريتشاردز (RICHARS) في مفهوم العلامة.

- و قيل [4] هو موضوع للأعم من الذّهنيّ و الخارجي و رجّحه الأصفهاني [5].

- و قيل إن الدال في الأشخاص (أي الأعلام الشخصية) " موضوع للموجود الخارجي . و لا يتنافى - كونه للموجود الخارجي - مع وجوب استحضار الصورة الذهنية . فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الوجود الخارجي ، لا أنها هي الموضوع لها .

---

[1] انظر، سيزا قاسم . نصر حامد أبو زيد . مدخل إلى السّيميوطيقا . 1 / 22 - 23 .

[2] انظر الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 14 .

[3] أورده الشوكاني ، و الحاملون لهذا اللقب كثير . و قد أحصينا ممن سبقه زمنيّا و له صلة بالفقه و أصوله ثلاثة ، أحدهم - و نحسبه يقصده لشهرته - هو الشّاطبي إبراهيم بن موسى (ت 790 هـ) و هو صاحب الموافقات في أصول الشريعة . و الثّاني ، أبو إسحاق المشهور بالشيرازي .و الثالث أبو إسحاق إبراهيم توفي بنيسابور سنة 418 هـ - 1027 م . و هو فقيه شافعيّ و متكلّم و أصوليّ . من مؤلّفاته (تعليقة في أصول الفقه). انظرمعجم كحالة . 1 / 83 .

[4] الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 14 .

[5] نحسبه يقصد أبا جعفر أحمد بن يعقوب بن يوسف النحوي ، المتوفى سنة 354هـ و المذكور في طبقات الأدباء لابن الأنباري . ص 120 .

وأما فيما عدا الأعلام الشخصية ، فاللفظ موضوع لفرد غير معين ، و هو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلي أفراده خارجية أو ذهنية ."[1]

و هذا المفهوم يوفق بين المفاهيم المختلفة التي سبقت ، إذ يجعل العلامات الدالة على الأشخاص (الأعلام) تقتضي دائما مرجعا خارجيا . بينما تحتمل العلامات الدالة على فرد غير مُعيّن وجودَ مرجعٍ خارجي أو عدم وجوده.

ويلتفت الغزالي إضافة إلى ما سبق إلى الكتابة (الخط) باعتبارها علامة دالة في سياق النظام العلامي للغة حيث يقول : " إن للشيء وجودا في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة . فالكتابة دالة على اللّفظ ، و اللّفظ دال على المعنى الذي في النفس ، و الذي هو في النفس مثال الموجود في الأعيان "[2] و يزيد تفصيلا ، فيبين أن ما هو موجود في الألفاظ و الكتابة يختلف من أمة لأخرى بسبب التّواضع والاصطلاح ، على خلاف ما هو في الأعيان و الأذهان ، فالدال " الموجود في الأعيان والأذهان لايختلف باختلاف البلاد و الأمم ، بخلاف الألفاظ و الكتابة ، فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح "[3]، و في هذا إشارة إلى مبدأ المواضعة الذي تقول به السّيميائيات.

يقول عبد السلام المسدي عن المواضعة أنها " ممكنة التحقق مع كل قناة حسية إذ الشرط فيها قيام الاصطلاح حولها ، و لئن بدا بيّنا كيف يمكن لأحدنا أن يواضع غيره

---

[1] نفسه .

[2] معيار العلم . ص 35 / 36 .

[3] نفسه . ص 75 – 76 .

على جملة من الأصوات إذا فاه بها دلت على معنى يحددانه سلفا ، أو يواضعه على أن صورة مرسومة بالخط إذا رفعها أفادت خبرا معينا فكذلك يجوز التواضع على أشياء لا تكون قناتها السمع كما في حالة التصويت و لا البصر كما في حالة الصورة المرسومة خطا ." [1]

أما فيما يتعلق بالطرق التي يعرف بها الوضع - أو ما يسمى بأساليب التعبير العلامي في اصطلاح السّيميائيات - فإننا نجد الغزالي يتعرض إلى ثلاثة طرق في حديثه عن الأسباب المدركة للمعاني حيث يقول: " إن المعاني باعتبار أسبابها المُدرِكة لها ثلاثة: محسوسة ، و متخيلة ، و معقولة ." [2]

فالمحسوسة : ما يشترط في إدراكها إعمال الحواسّ كالإبصار الذي إذا عدمه المرء لا يستطيع أن يدرك العلامات المحسوسة بالبصر .

و المتخيلة: تتدخل عندما تغيب قدرة الحواس، فيستحضر العقلُ الصورةَ التي في الدماغ حتى لكأنها مدركة بالحواس.

و المعقولة : هي التي يتميز فيها الإنسان عن الحيوان ، و يسميها الغزالي (القوّة الشّريفة) و هي العقل الذي محله إمّا الدماغ و إمّا القلب.

و ممّا تجدر الإشارة إليه أن هذه القوى متباينة فيما بينها ، و من خلال هذا التباين يحصل التعارض الذي يقود إلى طبيعة الإدراك الحاصل في العلامة سواء كان

---

[1] عبد السلام المسدي . اللسانيات و أسسها المعرفية . ص 32 .

[2] المستصفى . 1 / 33 .

محسوسا أو مُتخيّلا أو معقولا ، و المباينة بين المعقول و المُتخيّل تبدو أشد ممّا هي عليه بين المحسوس و المتخيَّل ، لأن المحسوس و المتخيل كلاهما عاجز عن إدراك المعاني المجردة التي هي من خصوصيات الإدراك المعقول . " إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن القريبة " [1]، و يوضح الغزالي أن هذه المباينة بين مستويات الإدراك المختلفة أنها تقوم على مبدأ " التفريق و التأليف في الصّور الحاصلة في الخيال " [2] ، و معنى ذلك أن قوى الإدراك للعلامات إنما تخضع أولا لعملية التفريق بينها على أساس المباينة ، ثم تسعى إلى التأليف بينها لإدراك المعنى الكُليّ وتحصيله. و التأليف و التفريق مبدآن أساسيان من مبادئ نظام التواصل العلامي القائم في مختلف الأنساق الدلالية .

و بهذا يكون الغزالي قد تجاوز نظرية التبليغ عند باكبسون (R.JAKOBSON) فيما قدمته من علاقة تباينية بين الفهم و الإحساس على حد وصف بيار جيرو (PierreGUIRAUD) للفهم و الإحساس بأنهما الأسلوبان الكبيران للتعبير العلامي حيث يتقابلان تضاديا بما يكفل تغطية كل طرق المعنى [3] ، فقد اضاف الغزالي إلى هذين الأسلوبين أسلوبا ثالثا هو (أسلوب المدلولات المتخيلة) .

---

[1] نفسه . 1 / 34 .

[2] نفسه .

[3] انظر. بيار جيرو . علم الإشارة . السيميولوجيا . ترجمة منذر عياشي . طلاسدار . دمشق . ط 1 . 1988 . ص 35 .

وآخر ما يمكن أن نذكره من مفهوم العلامة عند الأصوليين هو تصورهم للعلاقة بين العلامات داخل المنظومة اللّغوية ، حيث يتخذون بعضها (حكما) والآخر (محكوماعليه) على غرار ما سماه النحاة (مسندا و مسندا إليه) و ما جعله المناطقة (موضوعا و محمولا) و المتكلمون (وصفا و موصوفا) . و هذا يدل على إدراكهم العميق للعلاقات السياقية التي تنتظم فيها العلامات في النصوص الشرعية [1].

4 وصف علماء الأصول للغة .

تجدر الإشارة إلى أن اهتمامات علماء الأصول باللغة دفعتهم إلى وصفها وصفا شاملا ، لم يسبقهم إليه أحد سواء اللّغويون أو النّحاة ، و هذا ما يثبت أصالة الدرس اللّغوي عندهم . فقد ثبت أن المصطلحات الإعرابية التي نجدها عند النحاة " في جُملتها مأخوذة من اصطلاحات الأصوليين " [2] و كذلك فإن " القياس في الإعراب أو مسائل العلل هو ذاته القياس في أصول الفقه " [3]. فإن المتتبع للمسار التاريخي لعلم الأصول و لعلم النّحو ليجد أن الأوّل قد سبق الثاني في النشأة و في إرساء القواعد الأصولية بكثير، حتى أن كثيرا من النحاة قد تأثروا بعلم أصول الفقه في إرساء قواعد علم أصول النحو مثل أبي بكر محمد بن السّري السّراج (ت.316 هـ) في كتابه (أصول

---

[1] انظر، الغزالي . المستصفى . 1 / 35 .

[2] أحمد سليمان ياقوت . ظاهرة الإعراب في النحو العربي . د.م.ج . الجزائر . 1983 . ص 155 .

[3] نفسه .

النحو الكبير و الصغير) ، و أبي القاسم الزّجّاجيّ (ت 337 هـ) في كتابه (الإيضاح في علل النحو)، و ابن جني (ت 392 هـ) في كتابه (الخصائص) ، " و يذكر السّيوطي (ت 911 هـ) أنه ألف كتاب (الأشباه و النظائر) قاصدا أن يسلك بالعربيّة سبيل الفقه فيما صنفه المتأخرون و ألّفوه من كتب الأشباه و النّظائر " [1].

إن أول ما أكّده علماء الأصول هو أن " القُرَان إنّما نزل كله بلُغة العرب ، فالقُرَان يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسانهم " [2]، و هذا ما دفعهم إلى دراسة لسان العرب دون سائر الألسنة . لكنهم انطلقوا من مُسَلّمة لديهم هي أن لسان العرب "أوسع الألسنة مذهبا، و أكثرها ألفاظا، و لا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ، و لكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه " [3]. و"لا يعلمه إلا من قبله عنها، و لا يشركها فيه إلا من اتبعها في تعلمه منها، و من قبله منها فهو من أهل لسانها " [4].

---

[1] نفسه . ص 157 .

[2] هذا رأي الشافعي في (الرسالة) الفقرة 134 . ص 42 . و يُخالفه فيه كثير من الأصوليين ، و لا نرى داعيا للخَوض في هذا الجدل البعيد عن موضوع دراستنا .و لمزيد من التفصيل انظرمثلا ، أبو إسحاق الشاطبي . المُوافقات في أصول الشريعة. تحقيق عبد الله درّاز . المطبعة الرحمانية . د ت . 2 / 64 – 66 .

[3] الشافعي . الرسالة . الفقرة 138 . ص 42 .

[4] الشافعي . الرسالة . الفقرة 143 . ص 44 .

إنّ غاية الشافعي من التّركيز على عربية القرآن هي أن العلم باللغة العربية أساس لمن أراد أن يعرف القرآن و الشّريعة ، و أنه " لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل لسان العرب ، و كثرة وجوهه ، و جماع معانيه و تفرقها "[1].

و الناس في معرفة اللّغة درجات لأن اللغة من حيث دلالتُها على المعاني درجات. نبها ما هو في مستوى إدراك العامة و فيها ما هو " من أعلى كلامها ، لانفراد أهل علمها به ، دون أهل جهالتها "[2].

و يُفترض في علماء أصول الفقه أن يكونوا من أهل العلم و الدراية باللغة لاقتضاء علم الأصول ذلك . و حينما نتصفح (الرسالة) و كثيرا من كتب علم الأصول - التي خصصت مباحث كثيرة للدراسة اللغوية [3] - نجد هذا العلم الواسع بهذه اللغة ، لكننا لا نجد الشافعي يركز على دلالة الألفاظ ، فقد أقام كتابه على (البيان)، و لعل سبب ذلك يعود إلى أنه كان ينتمي إلى جيل لم يكن بحاجة إلى التركيز على الألفاظ لأنها كانت لا تزال تُتداول في المجتمع بنفس المعنى الذي نعرفه في تصانيف المتأخّرين المعجمية ، بل أدقّ من ذلك ، باعتبار أنّ بعضهم كان مصدرا لهذه التصانيف ومرجعا لها ، و الشافعي يعتبر واحدا ممن لم تفسد ألسنتهم ، حتى اعتبر كلامه حجة

---

[1] الشافعي . الرسالة . الفقرة 169 . ص 50 .

[2] الشافعي . الرسالة . الفقرة 175 . ص 52 .

[3] الغزالي . المنخول . ص 209 . و قد قال بذلك عبد الملك بن هشام صاحب السيرة . انظر ، الرسالة . ص30 .

في اللغة [1]، و لأن علم الأصول لم يكن قد بلغ من دقة البحث بحيث يهتم بمثل هذه المسائل في المدونات ، لكننا لا نعدم الإشارات الموجزة مثل كلام الشافعي عن المترادفات و المشترك اللفظي في قوله : " و تسمي الشيء الواحد بالأشياء الكثيرة ، وتسمي بالإسم الواحد المعاني الكثيرة " [2] .

لكن الاهتمام بالألفاظ تزامن مع دخول اللحن و ضعف الفطرة اللغوية عند العرب ، وتفشي العُجمة في ألسنتهم ، و ازداد مع دخول المنطق الأرسطي علم الأصول. ويتجلى هذا الاهتمام في كتابات الغزالي و الآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام) [3] الذي كان في عصره أكثر الناس إلماما و تبحرا في العلوم الكلاميّة و الفلسفيّة و منها المنطق الأرسطي [4] .

و الدارس لكتاب الإحكام – على سبيل المثال – يلاحظ علما واسعا و دراية شاملة ، أحاطت بالعلامات اللسانية إحاطة واسعة ، يتميز ذلك في وصفه للّغة وصفا تفريعيا دقيقا ، نحسب أنه قد تأثر فيه بتشجير فرفريوس [5] و قد بدا لنا أن إعادة

---

[1] قال ابن هشام : " الشافعيّ كلامه لغة يحتج بها " . انظر ، الرسالة . ص 3 من المتن .

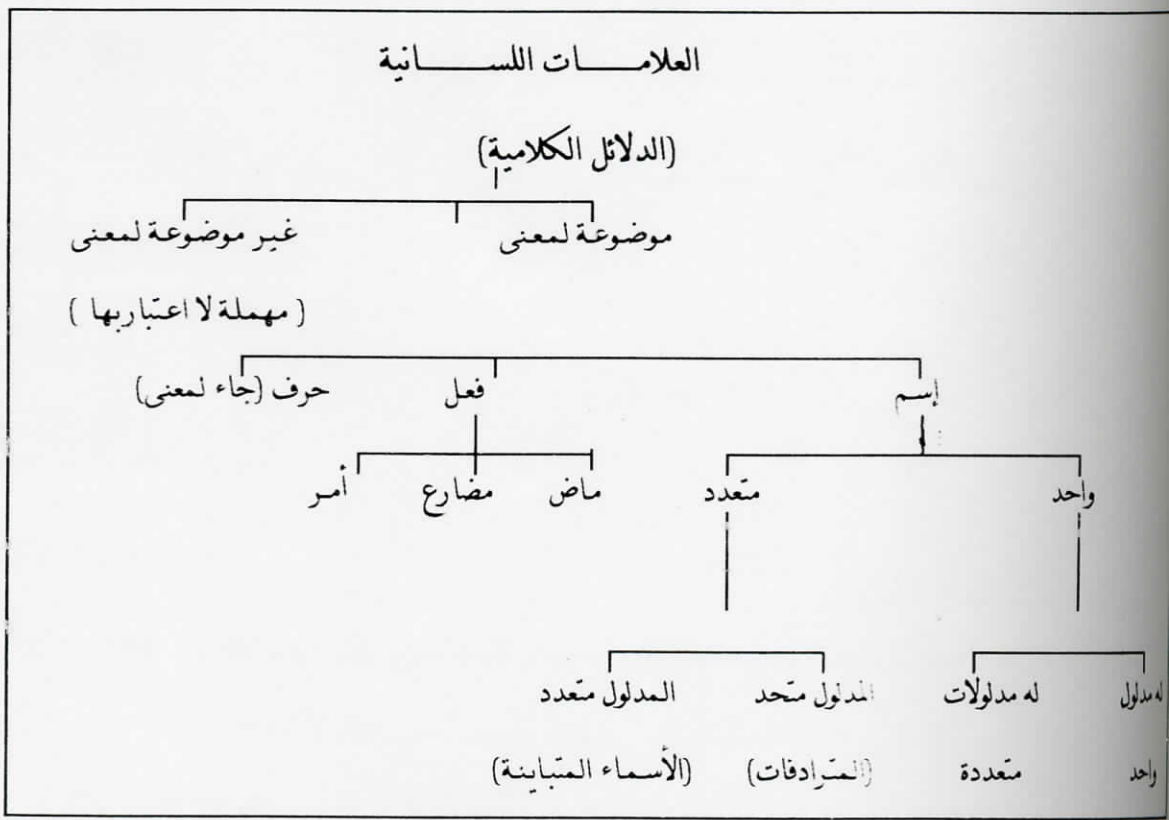
[2] الشافعي . الرسالة . الفقرة 176 . ص 52 .

[3] انظر . الجزء الأول . ص 5 . و ما بعدها .

[4] انظر . ابن تيمية . مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمدبن تيمية . جمع و ترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم . المكتب التعليمي السعوديّ بالمغرب . 5 / 7 .

[5] فرفريوس (PROPHYRY) (223 – 305) واحد من مشاهير الأفلاطونيين المحدثين . من آثاره كتاب (إيساغوجي) و هو كتاب في المنطق الصوري ، و يعتبر مدخلا إلى مقولات أرسطو.

تشكيل هذا الوصف في أشكال بيانية تفريعية يساعد على تبسيطه و يعين على إدراكه والإلمام به ، لذلك عمدنا إلى رسم هذا التشجير في أشكال بعد أن وجدناه في نص نثريّ طويل يصف البنية التي يتركب منها النظام الدلالي للّغة. و لضيق المكان وعدم سعة الصفحات لاستيعاب هذا التشجير قسمناه إلى أشكال علقنا عليها بما يقتضي المقام ، مع قليل من التصرف في بعض المصطلحات بما يتناسب و موضوع بحثنا :



أقسام العلامات اللسانية . شكل رقم : 8 .

إن تقسيم الأصوليين للكلام إلى (إسم وفعل وحرف) هو تقسيم النحاة، يقول سيبويه (ت 180هـ) :" الكلم إسم وفعل وحرف جاء لمعنى، ليس باسم ولا فعل."[1] ويعلق" الأستاذ ليمّان على هذا التقسم في إحدى محاضراته قائلا :" هذا التقسيم أصلي [أي عربي] أما الفلسفة فيقسم فيها الكلام إلى إسم وكلمة ورباط (Nom , verbe , conjonction)"[2] أما النحاة الذين مزجوا النحو بالمنطق الأرسطي ، أمثال أبي الحسن الرُّمّاني (ت 384 هـ) الذي يقول عنه أبو علي الفارسي [3] : " إن كان النحو مايقوله أبو الحسن الرّمّانيّ فليس معنا منه شيء ، و إن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء ."[4]

ويواصل الآمديّ تفريعه ، فيفرّع الإسم (الدّالّ) الواحد الذي له مدلول واحد إلى قسمات ثلاث ، كل قسمة تتفرّع إلى فرعين كما يأتي بيانه في الشّكل التالي :

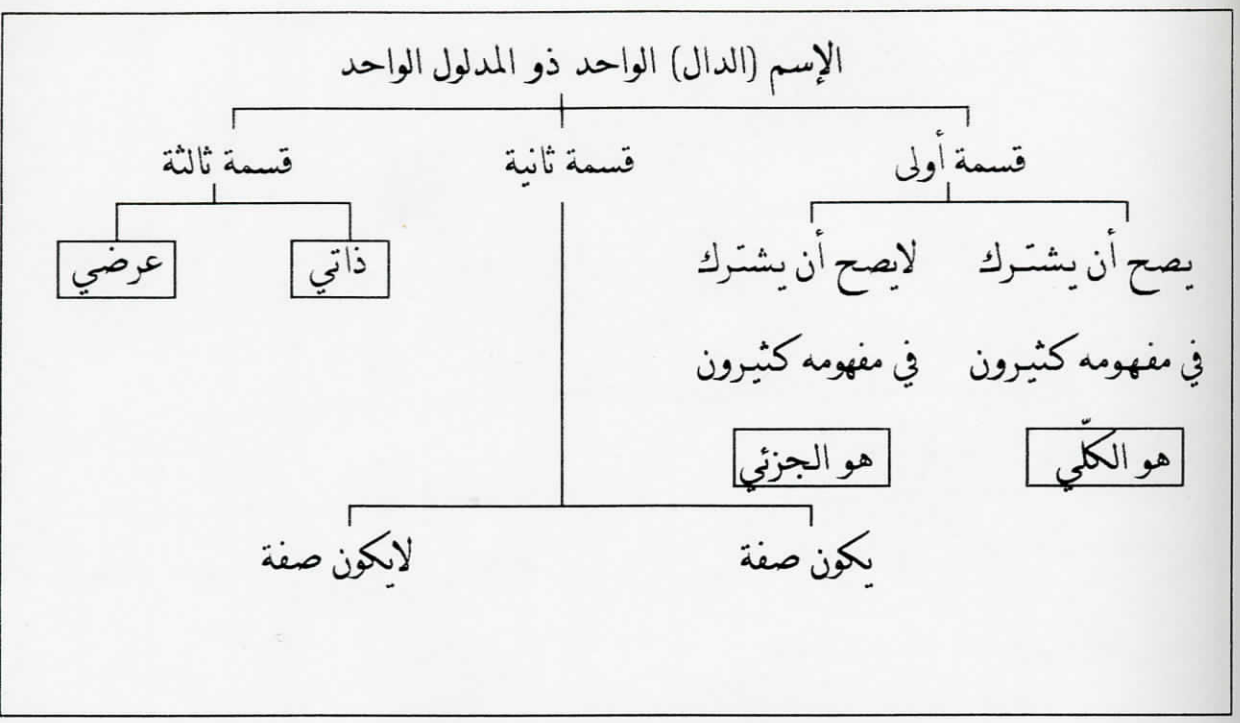
---

[1] سبويه . الكتاب . تحقيق عبد السلام محمد هارون . مكتبة الخانجي. القاهرة . ط : 3 . 1988 . 1 /12.

[2] أحمد أمين . ضحى الإسلام . دار الكتاب العربي . بيروت . لبنان . ط : 10 . 2 / 293 .

[3] أبو عليّ الحسن بن أحمد الفارسيّ . (ت 377 هـ) إمام من أئمة النحاة . ولد في(فسا ، بإيران) ومات في بغداد . من تلاميذه ابن جني ، من آثاره كتاب (الإيضاح) في النحو ، وكتاب (المقصور و الممدود) في الصرف و (الحجة في القراءات السبع) في القراءات . انظر، ابن الأنباري . نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء . تح إبراهيم السامرّائي . مكتبة الأندلس . بغداد . ص 232 .

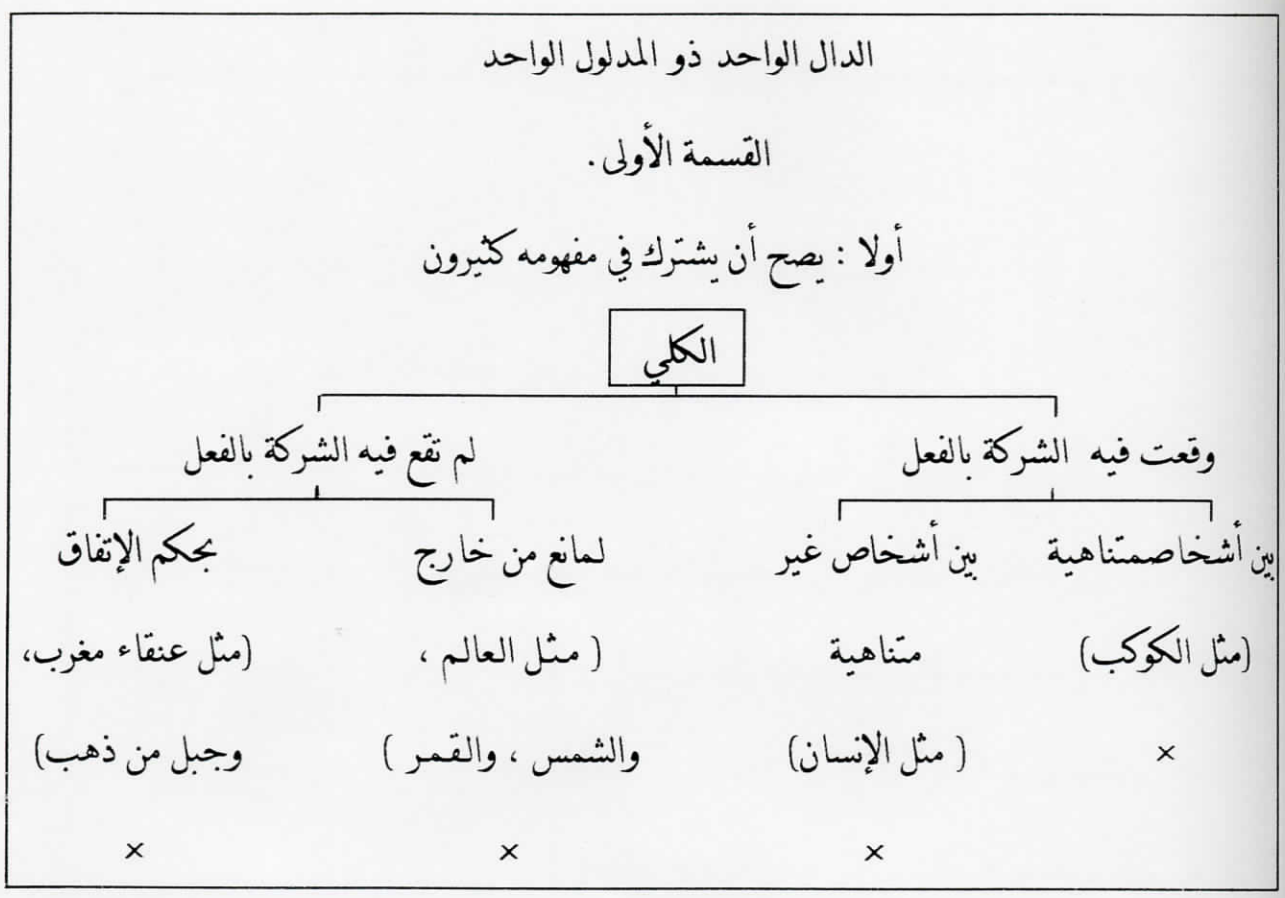
[4] ابن الأنباري . نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء . ص 390 .



ماوضع في إطار هو مصطلح من المصطلحات الأرسطية شكل : 9 .

و قد راعى الآمدي في هذا التقسيم جميع الأحوال التي يكون عليها الدال ذو المدلول الواحد ، فهو إما أن يشترك في مفهومه كثيرون أو لا يشترك و إما أن يكون صفة أو لا يكون ، و إما أن يكون ذاتيا أو عرَضيّا . و نلاحظ استعمال الآمدي لمصطلحات أرسطية مثل (الكلّي ، و الجزئي ، و الذاتي ، و العرضي)، و قد وضعناها في أطر لتمييزها .

و من الشّكل السّابق يفرّع الآمدي (الكليّ) من القسمة الأولى للإسم الدّال الواحد إلى فرعين اثنين ، كما هو واضح في الشكل التالي :



علامة (×) تعني نهاية التفريع وما هو في إطار فهرس المصطلحات الأرسطية . شكل : 10 .

و هذه القسمة كما هو واضح خالية من المصطلحات الأرسطية ما عدا المصطلح الأول وهو (الكلي) أمّا البقية فهي نتائج لاستقراءٍ للّغة العربيّة ، قسّم فيه ما يصحّ أن يشترك في مفهومه كثيرون إلى :

أ – ما وقعت فيه الشركة بالفعل. و هو يتفرّع إلى فرعين :

– ما وقعت فيه الشركة بالفعل، بين أشخاص متناهية .

– و ما وقعت فيه الشركة بالفعل بين أشخاص غير متناهية .

ب - ما يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون و لم تقع فيه الشركة بالفعل، و هو يتفرع إلى فرعين :

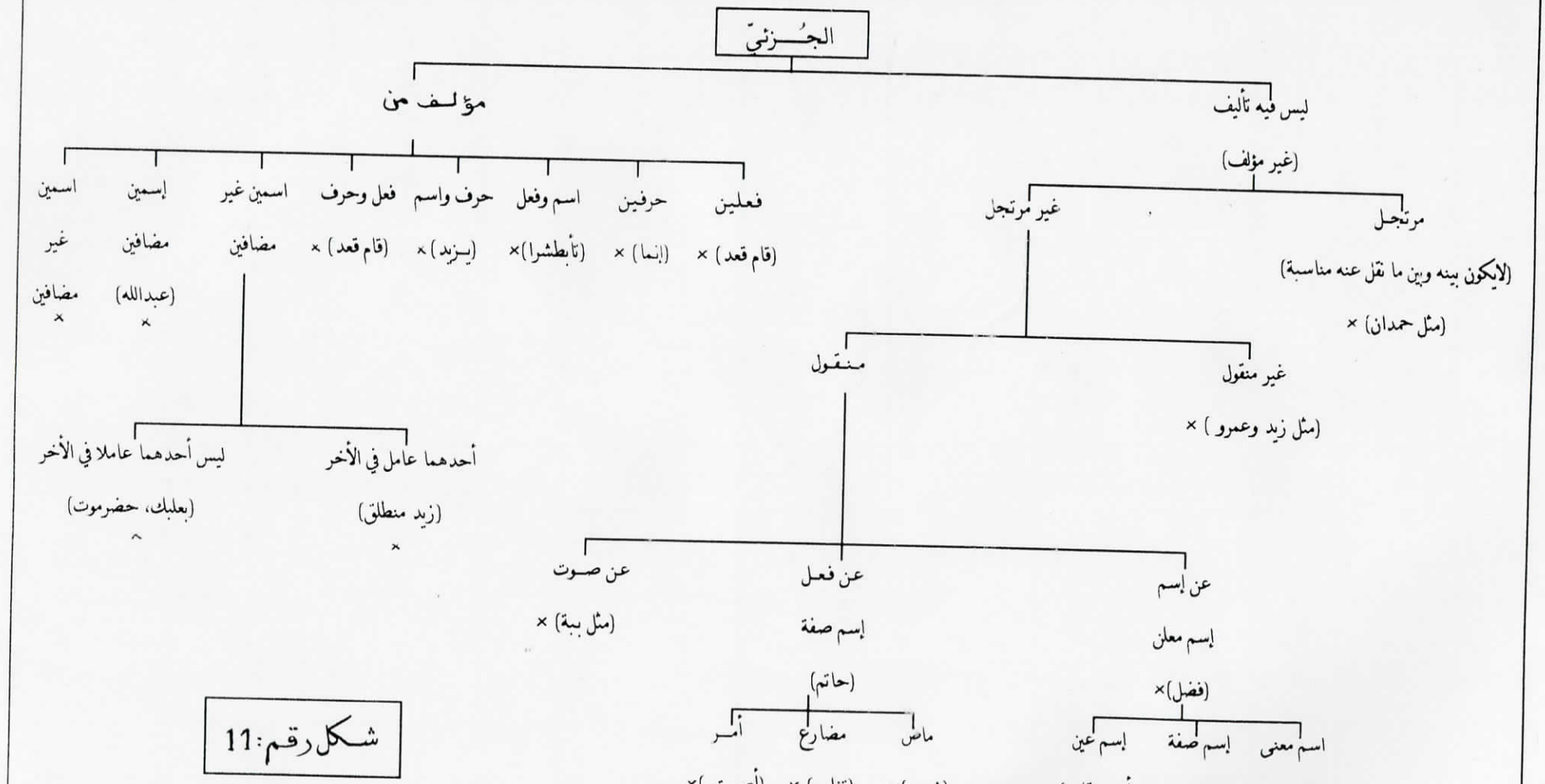
- ما لم تقع فيه الشركة بالفعل لمانع من خارج .

- ما لم تقع فيه الشركة بالفعل بحكم الاتفاق .

ثم يلتفت الآمدي إلى الجزئي أي الذي لا يصحّ أن يشترك في مفهومه كثيرون من القسمة الأولى من الإسم (الدال) الواحد ذي المدلول الواحد فيقسّمه إلى ما ليس فيه تأليف ، و ما فيه تأليف ، و القسم الأول يقسمه إلى مرتجل و غير مرتجل ، و غير المرتجل يتفرع إلى منقول و غير منقول ، و المنقول إمّا أن يكون منقولا عن إسم أو عن فعل أو عن صوت . . . و هكذا . كما هو واضح في الشّكل التّالي :

الإسم الدال الواحد ذو المدلول الواحد

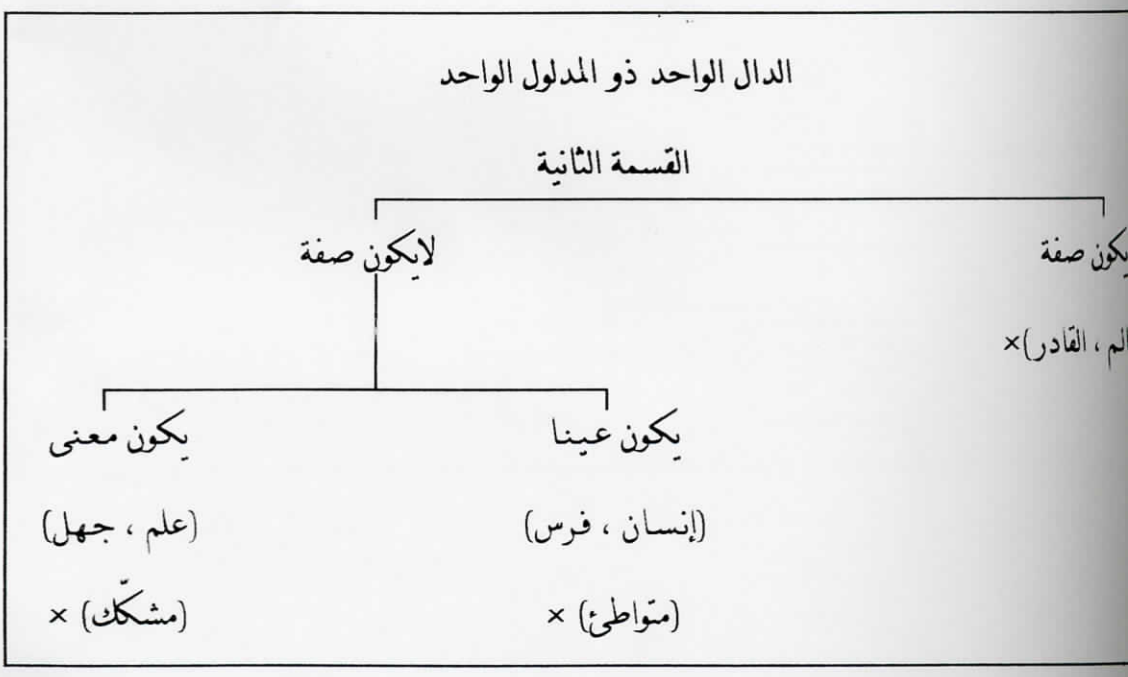
القسمة الأولى : ثانيا: لايصح أن يشترك في مفهومه كثيرون



شكل رقم: 11

الملاحظ أيضا أن هذه القسمة خالية من المصطلحات الأرسطية ما عدا لفظة زئي) و البقية نتاج لعملية استقرائية للّغة العربية فيما يتعلّق بما لا يصح أن ك في مفهومه كثيرون ، و هو إما أن لا يكون فيه التأليف فهو (غير المؤلّف)، أو فيه التأليف فهو (المؤلّف) .

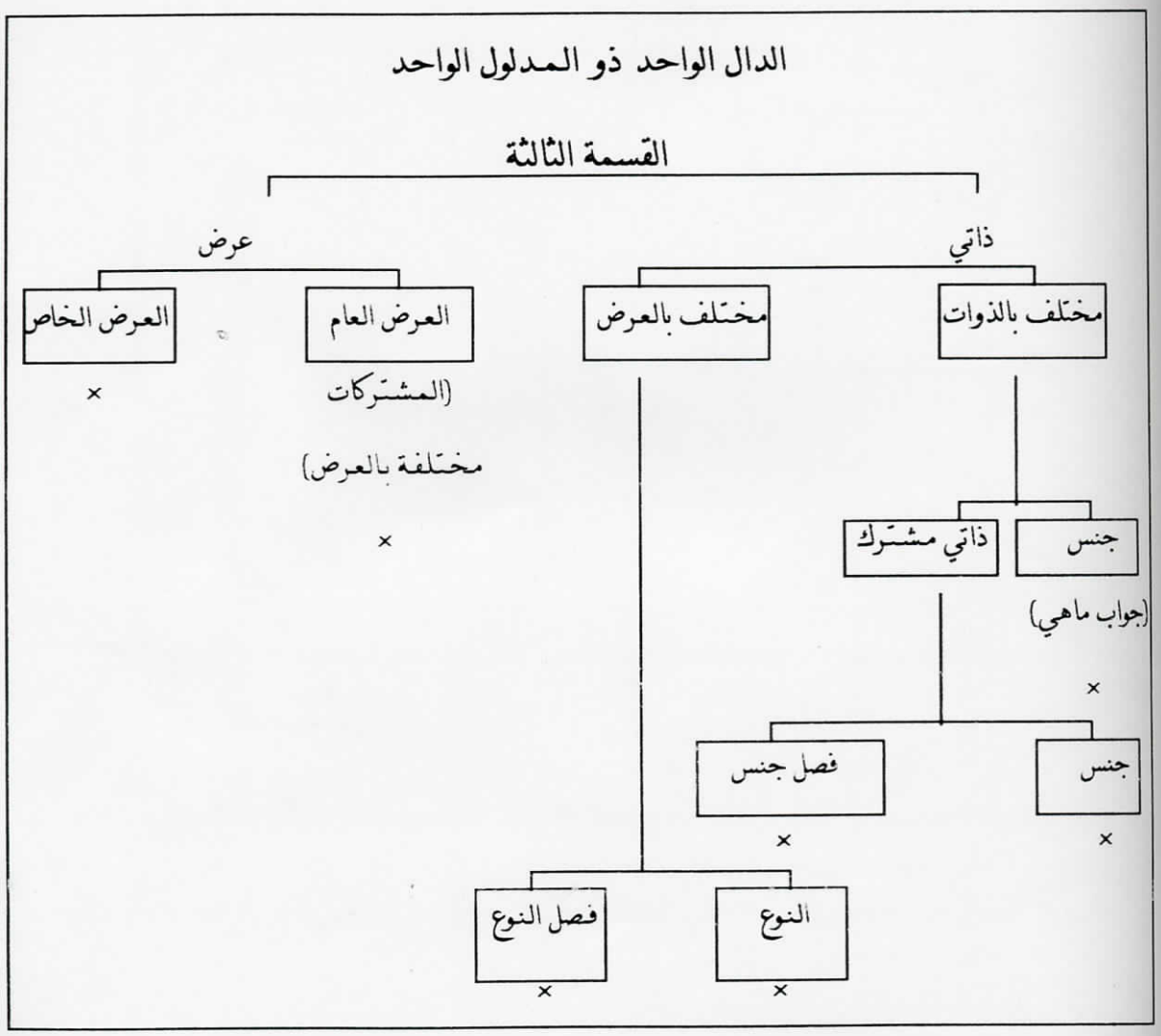
ثم يفصل الآمدي القسمة الثانية التي تتفرع إلى دالّ يكون صفة ، و دال لا يكون ة و هو يتفرع إلى فرعين : دال يكون عينا هو المتواطئ ، و دال يكون معنى هو ك ، كما هو واضح في الشكل التالي :



شكل : 12 .

وهذه القسمة أيضا خالية من المصطلحات الأرسطية .

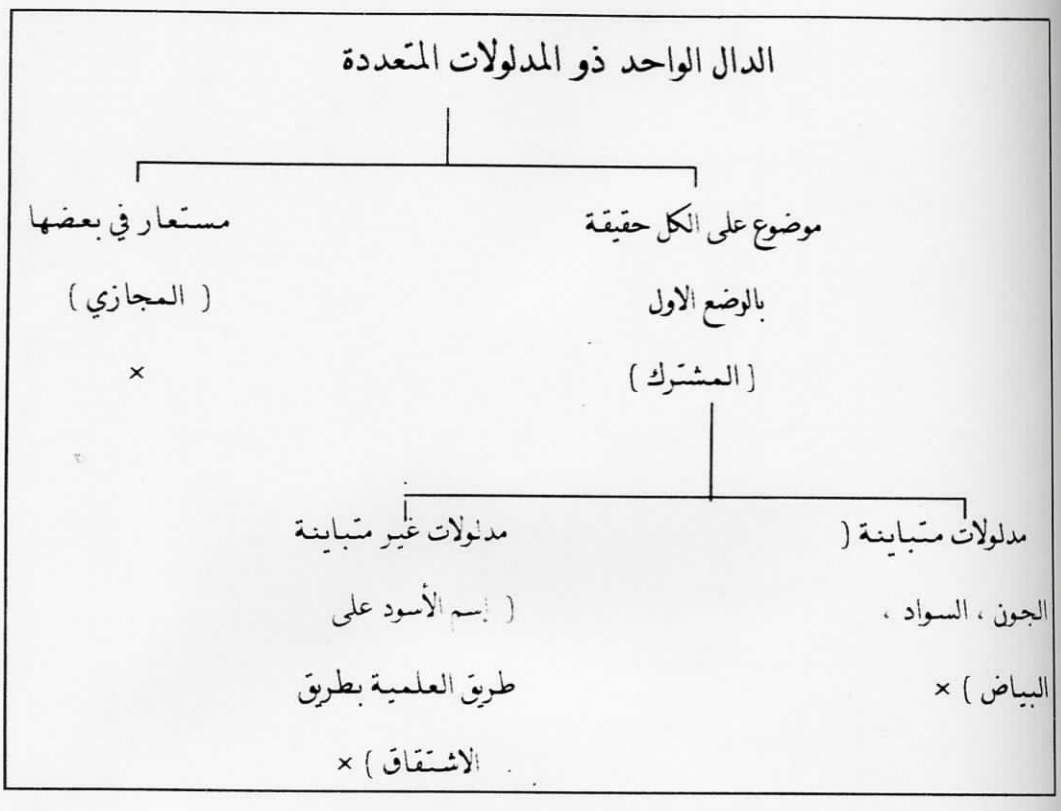
أما القسمة الثالثة فهي تنقسم إلى ذاتي مختلف بالذوات ، و ذاتي مختلف بالعرض ، أو عرض عام و عرض خاص كما هو موضح في الشكل التالي :



شكل : 13 .

و هذه القسمة – كما هو واضح – كلها مستمدة من المنطق الأرسطي و لنا تعليق على هذا بعد نهاية التشجير.

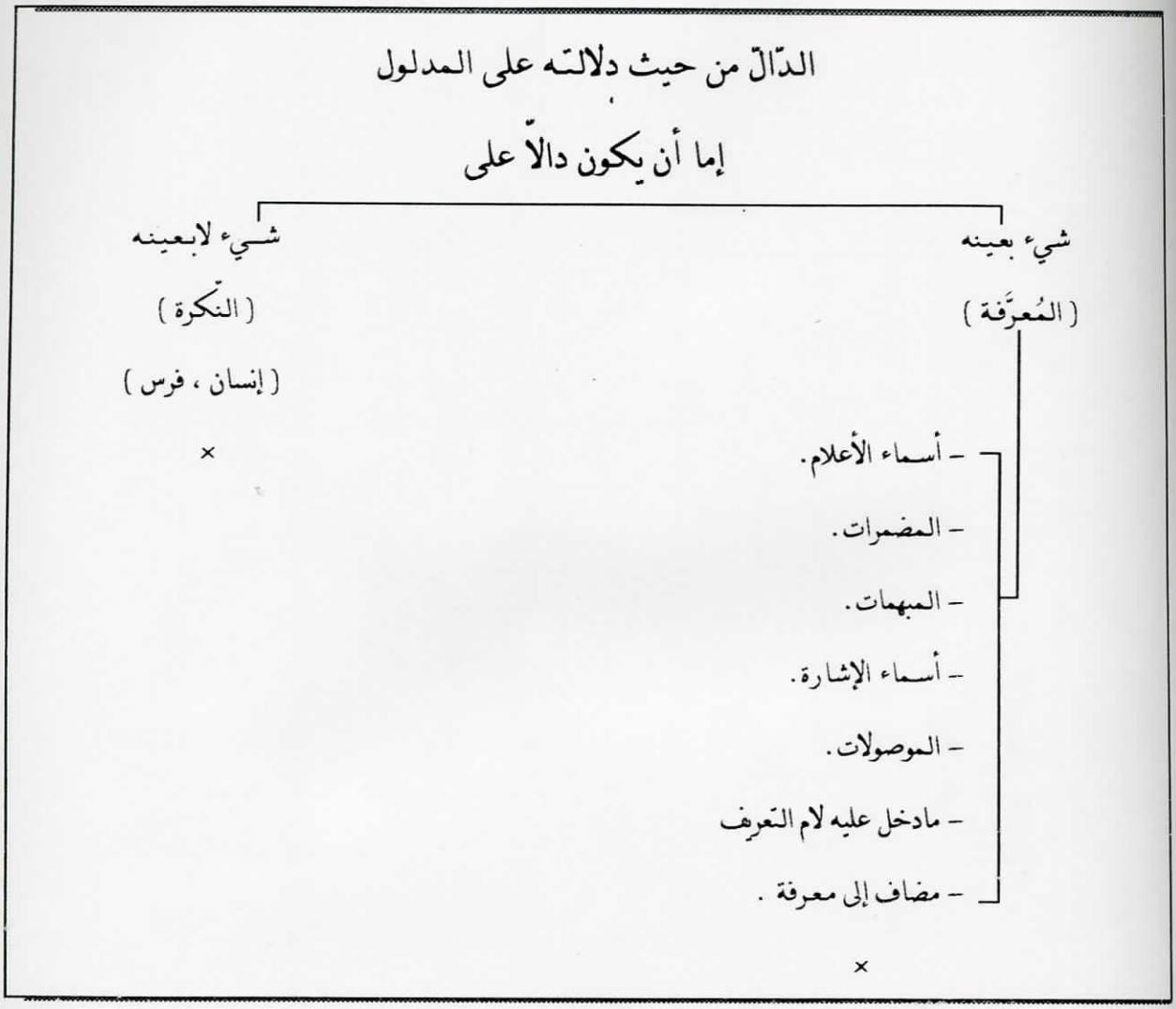
أما الدال الواحد ذو المدلولات المتعددة فيتفرع إلى ما يلي :



شكل : 14 .

و هذه القسمة خالية من المصطلاحات و التقسيمات الأرسطية .

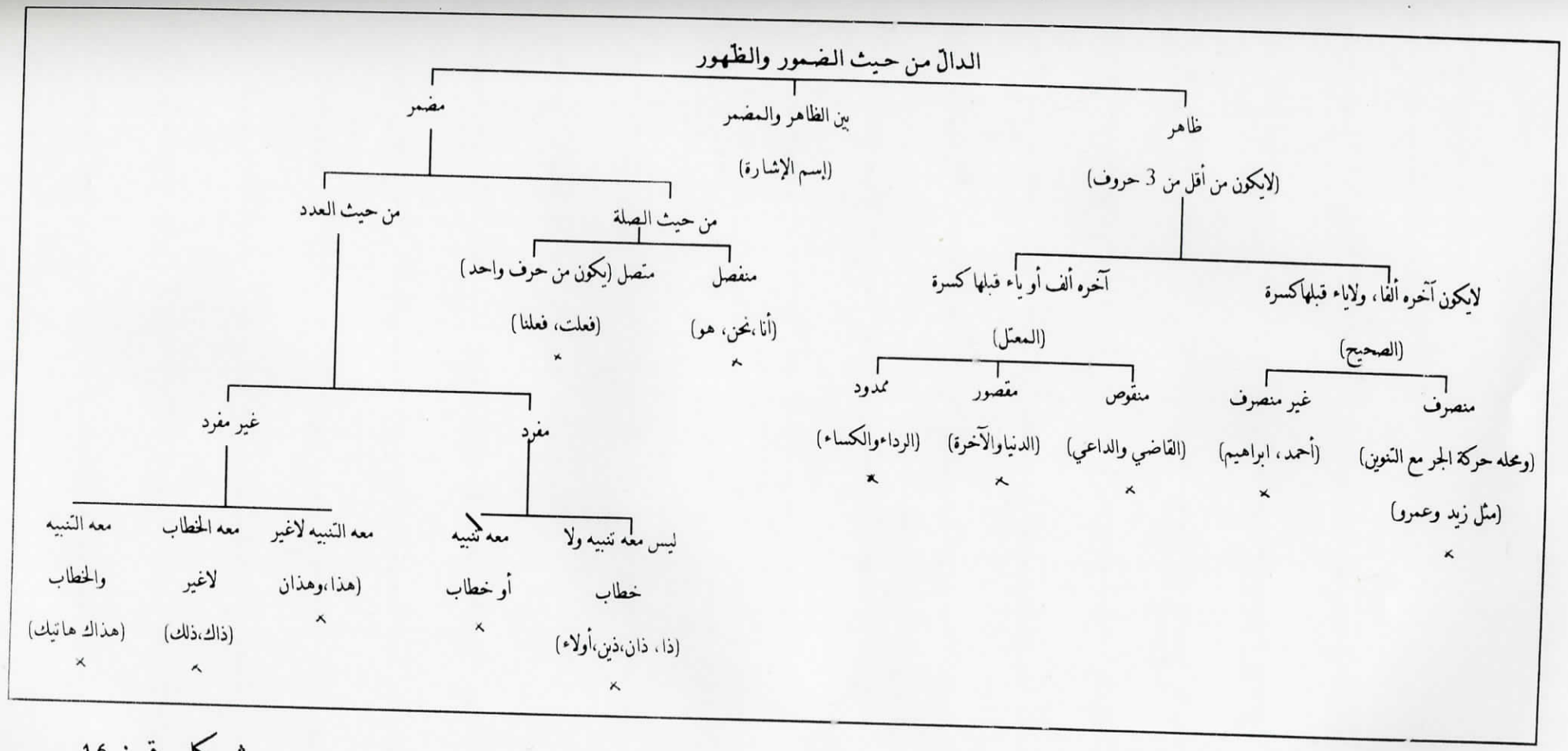
أمّا الدّال من حيث دلالته على المدلول فينقسم إلى دالّ على شيء بعينه أو دالّ على شيء لابعينه كما يتبين في الشّكل التّالي :



الشـــكل : 15 .

و هذه القسمة كذلك تخلو من الاصطلاحات و التقسيمات الأرسطية .

أما الدال من حيث ظهورُه أو ضمورُه ، فينقسم إلى ظاهر و مُضمَر و بين الظّاهر و المُضمَر . و يتضح لنا هذا من خلال الشكل التّالي :


الدالّ من حيث الضمور والظّهور
ظاهر
(لايكون من أقل من 3 حروف)
بين الظاهر والمضمر
(إسم الإشارة)
مضمر
من حيث الصلة
منفصل
(أنا ،نحن، هو)
متصل (يكون من حرف واحد)
(فعلت، فعلنا)
من حيث العدد
مفرد
ليس معه تنبيه ولا خطاب
(ذا ، ذان،ذين،أولاء)
معه تنبيه أو خطاب
غير مفرد
معه التنبيه لاغير
(هذا،وهذان
معه الخطاب لاغير
(ذاك،ذلك)
معه التنبيه والخطاب
(هذاك هاتيك)
لايكون آخره ألفا ، ولاياء قبلها كسرة
(الصحيح)
منصرف
(ومحله حركة الجر مع التنوين)
(مثل زيد وعمرو)
غير منصرف
(أحمد ، ابراهيم)
آخره ألف أو ياء قبلها كسرة
(المعتل)
منقوص
(القاضي والداعي)
مقصور
(الدنياوالآخرة)
ممدود
(الرداءوالكساء)

شـكل رقم: 16

وظاهر من خلال هذه الأشكال التّفريعية جميعا أن علماء الأصول قد اعتمدوا المنهج الاستقرائي في وصف اللغة . و الأصوليون و إن اعتمدوا هذا المنهج الوصفي الاستقرائي ، فقد بقوا محصورين في إطار اللّغة العربيّة و لم يتجاوزوه إلى اللّغات الأخرى بسبب ارتباط درسهم الأصولي باللّغة العربيّة . و قد تميّز الأصوليون بهذا الوصف عن اللغويين الذين أحصوا الدال من حيث المستوى الدّلاليّ المُعجميّ ، و عن القُراء الذين تناولوا الناحية الصوتيّة ، و يتجلى هذا التّميّز في أنهم وصفوا الهيكل التّفريعيّ الذي تُستمدّ منه الدوال المختلفة التي تتركب منها اللّغة .

لقد حاول الآمدي في هذا القسم في هذا التشجير إخضاع المنطق الأرسطي و ترويضه ليكون أداة صالحة لفهم اللغة العربيّة ، كما كان أداة صالحة لفهم اللغة اليونانيّة. و لكنه لم يستعن به في وضع أقسام جديدة للألفاظ ، لأنه اعتمد على اللّغويّين و النحاة الأوائل الذين كانوا قد سبقوه إلى وضع هذه الأقسام دون الحاجة إلى المنطق الأرسطي، فليس جديدا على اللّغة العربية تقسيم الكلمة إلى (إسم و فعل وحرف) كما أنّه ليس جديدا عليها احتمال الإسم لمدلول واحد و لمدلولات متعدّدة ، وتعدّد الأسماء الدالّة للمدلول الواحد و هو المترادف ، أو انفراد الأسماء الدّالة بمدلولاتها المفردة ، كما أنه ليس جديدا عليها الاشتراك اللّفظي و عدم الاشتراك ، يقول سيبويه في (باب اللفظ للمعاني) " اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين و المعنى واحد، و اتفاق اللّفظين و المعنى واحد، و اتفاق اللفظين و اختلاف المعنيين "[1] .

---

[1] سيبويه . الكتاب . 1 / 7 .

كذلك لم يأت الآمدي بجديد على اللّغة العربيّة حين قسم الأسماء إلى ما هو مؤلّف ماهو غير مؤلّف ، و إلى ماهو منقول و ما هو غير منقول ، و إلى ما هو متواطئ و ما هو مشكّك ، و إلى ما هو حقيقة و ما هو مجاز، و ما هو ظاهر و ما هو مضمر، و ما هو معرفة و ما هو نكرة. . . إلخ .

إن الآمدي - بهذا التّشجير - لم يكن بصدد وضع تصنيفات جديدة للّغة العربيّة ، و لكننا نحسبه كان يستعين برصيده المعرفي الواسع في مجال المنطق الأرسطي لوصف هذه اللغة ، و استعمله في مواطن لا تمسّ ما اصطلح عليه النّحاة واللّغويون من قريب أو بعيد .

إنّ كل ماتأثر فيه الآمدي في هذا التّشجير إنّما هو ماتجلى واضحا في استعماله للمصطلحات الأرسطية في شكلين اثنين دون الأشكال الأخرى ، مثل (الكلي و الجزئي ، والذاتي و العرضيّ ، و العرض العام و العرض الخاص ، و الجنس و جنس الجنس ، و فصل الجنس ، و الماهية ، و النوع ، و فصل النوع)، و هذه المصطلحات لم تعمّ هذا التّشجير ، بل اقتصرت على شكلين لا يضيفان جديدا للّغة العربية .

و نحن نحسب أن هذين الشكلين إنما هما مقحمان في هذا الوصف للغة . و لو أننا افترضنا أن الآمدي لم يستعمل المصطلحات في الشكل الثّاني ، و استغنى تماما عن شكل (الدال الواحد ذو المدلول الواحد . القسمة الثالثة) فما هو الضّرر الذي قد يلحق اللغة العربية ، و ما هو النفع الذي عاد عليها بإقحامه فيه .

و مع ذلك فإن هذا التشجير قد ساعد الآمدي في إحصاء اللغة و معرفة القضايا التي ينبغي للأصوليّ أن يبحث فيها ، و أعانه على وضع منهجية دقيقة لتصور الهيكل الذي تتأسس عليه الوحدات اللغويّة و منظوماتها ،كما ساعد على تصنيف هذه الوحدات اللغوية و إحصائها .

و لعلّنا نرجع سبب استعمال الآمدي و أمثاله للمصطلحات الأرسطية – التي كان بإمكانه أن يستغني عنها لوجود ما يقابلها في اللغة العربية – إلى ثقافته و معرفته الواسعة بالمنطق الأرسطي ، إضافة إلى أنه كان معاصرا لفترة من الزمن وصل فيها الافتتان بالمنطق الأرسطي إلى الذروة ، و اعتبر منارة لثقافة العصر .

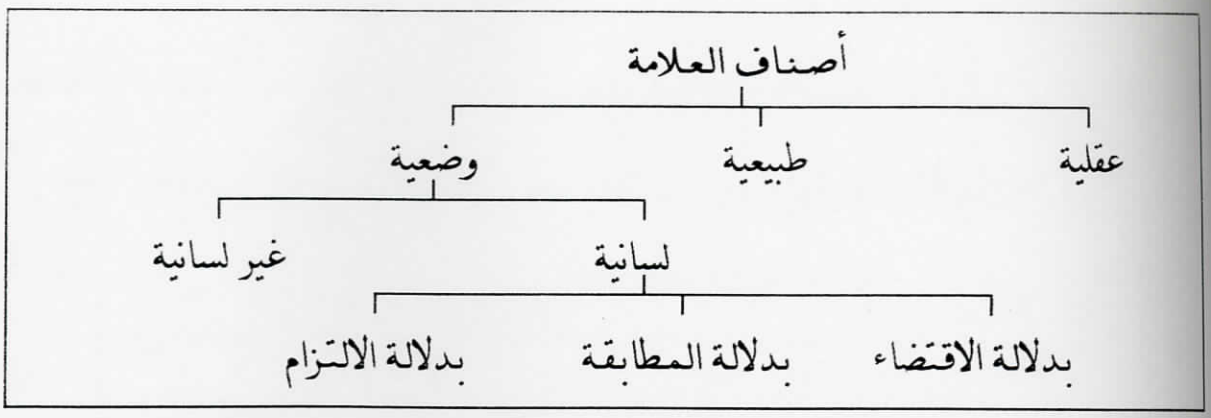
5 أوجه دلالة العلامة اللسانية وخصوصياتها عند علماء الأصول

اتفق الأصوليون مع غيرهم من العلماء و الفلاسفة و المتكلّمين على تقسيم الدّلالة إلى ثلاثة أصناف : عقلية و طبيعية و وضعية [1] .و من "وجهة نظر عقلية صرفة توصل الفيلسوف الأمريكي بيرس (Peirce) إلى تقسيم ثلاثي للعلامات يقترب من أنواع الدلالات عند العرب " [2] حيث يقسمها إلى شاهد (Indexe) و أيقونة (Icone) و رمز (Symbole) و هو تقسيم شاع من بعده في السيميائيات .و يمكن لنا أن نصف هذه الأصناف و ما يمكن أن يتفرع عنها من خلال الشكل التالي :

---

[1] انظر ، الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 17 .

[2] عادل فاخوري . علم الدلالة عند العرب : دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة . دار الطليعة للطباعة و النشر . بيروت. لبنان . ط 1 . 1985 . ص 13 .



أصناف العلامات باعتبار أوجه دلالتها . شكل رقم : 17 .

أ_ أوجه دلالة العلامة اللسانية .

لكن علماء الأصول ركزوا – من بين هذه العلامات – على العلامات اللّسانيّة ، بسبب انشغالهم بالدلالة اللّغوية للنصوص الشّرعيّة .فلقد قسم الغزالي (450 –501هـ) أوجه دلالة العلامة اللغوية إلى ثلاثة أوجه [1] :

أ – دلالة المطابقة.

ب – دلالة التضمن

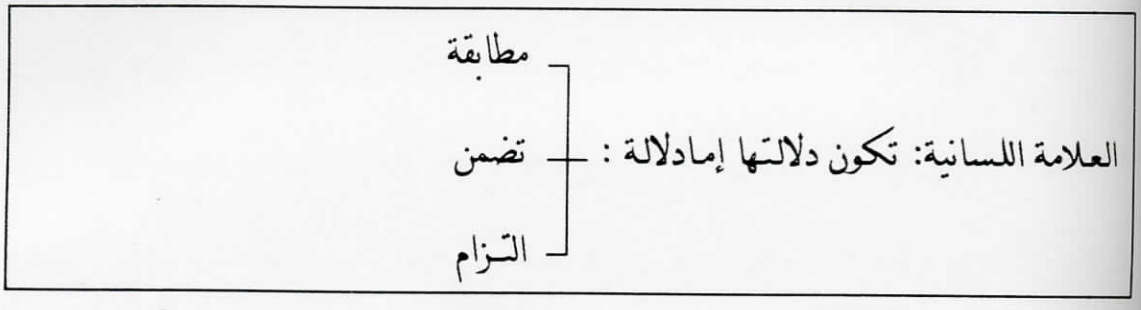
جـ – دلالة الالتزام.

فإن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ، و يدل على السقف وحده بطريق التّضمّن ، لأنّ البيت يتضمن السّقف . و كما يدل لفظ الفرس على الجسم ، إذ لا فرس إلا و هو جسم .

[1] انظر . المستصفى . 1 / 30 . و المعيار . ص 72 .

كما يدل لفظ السّقف على الحائط بطريق الالتزام ، و إن لفظ الحائط بالنسبة للسّقف كالرّفيق الملازم الخارج عن ذات السّقف ، الذي لا ينفكّ السّقف عنه .

والشكل التالي يوضح لنا أوجه دلالة العلامة عند الغزالي :



شكل رقم : 18 .

وهذه العلامات اللّغويّة نصبها الإنسان حينما دعت الحاجة إلى التّوصّل بها إلى معرفة ما في ضمير الآخر من المعلومات المعينة على تحقيق الأغراض .

ب - خصوصيات العلامة اللسانية عند الأصوليين .

و إن هذه العلامات اللسانية (الألفاظ) تتميّز عن غيرها من العلامات بجملة من الخصوصيات نذكر من بينها :

- " أنها من الأفعال الإرادية الاختيارية "[1]، و هذا يعني أن العلامة اللّسانية تتميز بميزة القصدية في التواصل اللّساني ، و قد قال بذلك بعض السيميائيين المعاصرين الذين اشترطوا عامل الإرادة في العلامة اللّسانية رغبة منهم في حصر مجالات الدلالة في العلامات التواصلية ، و يمثل هذا القول أصحاب الاتجاه القائل بسيميائية التواصل و منهم بريتو (L. PRIETO) و جورج مونان (G.

---

[1] الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 17 .

(DE سوسير و بويسنس (BUYSSENS) [1] متبعين في ذلك دي MOUNIN)

.[2] SAUSSURE)

- " و أنها لا تفتقر إلى الآلات و الأدوات و ليس فيها ضرر الازدحام ، و لا بقاء لها مع الازدحام ، و مقدور عليها في كل الأوقات من غير مشقّة و لا نصب " [3] .

و معنى ذلك أن العلامات اللسانيّة ليست بحاجة إلى أدوات تستعيرها من الأنظمة الدّلالية الأخرى لإحداث التواصل. و لعل الأصوليين - و الآمدي واحد منهم - يقصدون بهذه الأدوات الأصوات و الكلمات. و رغم محدوديّة هذه الأدوات فإنها تعبّر عن عدد لامتناه المدلولات دون التعرض لضرر الازدحام في التواصل مثلما يحدث في غير النظام اللساني والسبب في ذلك - كما تقوم - هو أن العلامات اللسانية تختفي حينما يستغنى عنها . وشبهه بهذا ما نجد السيميائيات قد تعرضت له حينما ميزت بين النظام اللساني و الأنظمة الدلالية الأخرى [4] .

---

[1] انظر G. Mounin : Introduction à la sémiologie ED de minuit . Paris . 1970 P1 2 ..

[2] انظر : فرديناد دي سوسّر : محاضرات في الألسنية العامة . ص 32 .

[3] الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 17 .

[4] انظر . سيزا قاسم و نصر حامد أبو زيد . مدخل إلى السيميوطيقا . 1 / 55 .

الفصل الثالث

العلامة اللّسانيّة من حيث الوضع

مباحث الفصل :

تمهيد .

الدال الخاص :

- الأمر . - النهي . - المطلق . - المقيد .

الدال العام :

- مفهوم مصطلح العام . - صيغ العموم و دلالتها .

الدال المشترك :

- تعريفه . - أسباب وجود الاشتراك . - دلالة المشترك .

المُؤوَّل :

- تعريفه . - تأويل المشترك .

تمهيد :

قسم علماء الأصول دراساتهم المرتبطة بتحديد العلاقة بين الدّال والمدلول إلى احيتين : نظرية و تطبيقية .ففي الناحية النظرية قسموا دراساتهم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : يعالج إشكالية اللّغة ، و أهم مبحث فيه هو : هل اللّغة اصطلاح أم وقيف؟ و بذلك دخلوا مع علماء اللغة و علماء الكلام في جدل واسع حول هذه المسألة ، كل فريق يستند إلى مرجعيته الفكريّة و الدّينيّة بغضّ النّظر عن العلم الذي يمثّله .

فالاختلاف في هذه المسألة " لم يكن يرجع إلى أسس لغوية أو جتماعية (سوسيولوجية) ، بل كان امتدادا للخلاف بين أصحاب الرأي و أصحاب حديث ، بين المعتزلة و أهل السنة. فأصحاب الرأي من الفقهاء و المعتزلة من المتكلمين قالوا (المواضعة) بناء على أسس ترجع إلى منطلقاتهم و أصولهم في الفقه و الكلام . و قد مسّك أهل السنة بالقول بـ (التوقيف) للسبب نفسه ، أي أن أصولهم المذهبية في الفقه و الكلام تفرض عليهم ذلك " [1] .

القسم الثاني : يتناول إشكاليّة القياس في اللّغة ، هل يجوز اعتماده أساسا في الدراسات الأصولية أم لا يجوز .

---

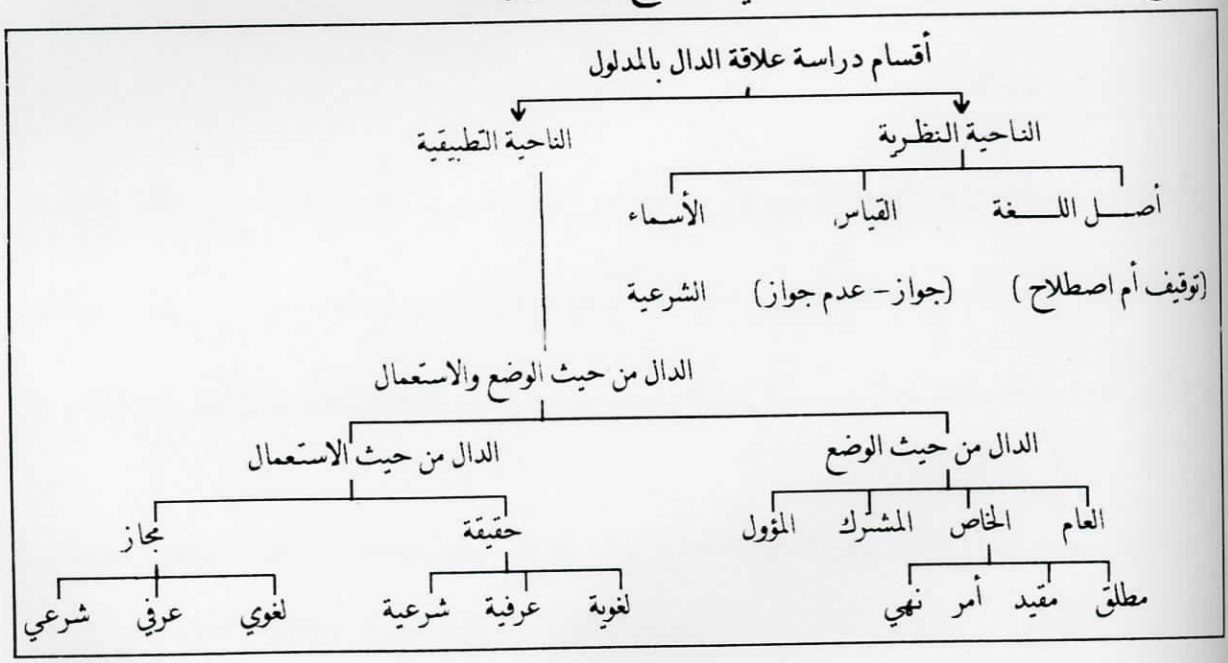
[1] انظر في هذا الموضوع . محمد عابد الجابري . اللفظ و المعنى في البيان العربي . ص21 .

القسم الثالث : يتناول الأسماء الشرعية ، و هل هناك أسماء تنعت بأنّها شرعية ، أي أنّها خرجت عن مجال الدلالة اللغوية إلى الدلالة الشرعية ، أم أن الدلالة الشرعية لاتعدو أن تكون في حدّ ذاتها دلالة لغويّة لم تخرج عن نطاق الاستعمال اللغوي المعروف عند العرب .

أمّا النّاحية التطبيقية فيدرس فيها علماء الأصول أنواع الدلالات ، و يقسمونها إلى قسمين كبيرين من حيث الوضع و الاستعمال هما :

القسم الأول : العلامة من حيث الوضع . القسم الثاني : العلامة من حيث الاستعمال.

الفرع الأول هو مانتناوله في الفصل الثالث ، و الفرع الثاني نتناوله في الفصل الرابع و الأخير. و في الشكل التالي توضيح لما سبق :



شكل رقم : 19 .

ينقسم الدال باعتبار الوضع الأول [1] عند علماء الأصول إلى أقسام أربعة [2] :

خاص، و عام ، و مشترك ، و مؤوّل .

وسبب هذا التقسيم يرجع إلى أن علماء الأصول نظروا في أو ل الأمر في النصوص اللغوية بغرض إدراك معانيها ففككوها إلى الألفاظ الأساسية التي التي يتركب منها هذا النص، ووجدوا أنّ هذه الألفاظ وضعت بادئ ذي بدء لمعان . والدال باعتبار هذا الوضع إما أن يكون مستغرقا وهو العام ، أو محصورا وهو الخاص ، أو يشترك في معناه كثيرون وهو المشترك .أو ما يحصل ترجيحه من المشترك بدليل ظنّي و هو المؤوّل . والدال – من هذاالحيث – لا يمكن أن يكون مقصورا على أمة دون غيرها، فجميع الألسنة تشترك في هذه الخاصية ، لأن مقاصد المتكلمين عامة تنتهي إليها .[3]

الدال الخاص .

لغة هو:خلاف العام، و اختص فلان بالأمر وتخصص له إذا انفرد[4] وفي الاصطلاح : يطلق باعتبارين الأول:اللفظ الواحدالذي لايصلح مدلوله لاشتراك كثرين فيه ،كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه. و الآخر : ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه .و هو اللفظ الذي يقال على مدلوله و على

يقصدبالوضع تعيين اللفظ بإزاء المعنى ، بقطع النظر عن الاستعمال الفعلي . انظر، البوطي ، محمد سعيد رمضان . أصول الفقه : مباحث الكتاب و السنة . مطبعة طربين . دمشق . سوريا . 1979 – 1980 . ص 58 .

سيأتي تفصيل هذه الأقسام لاحقا .

أبو إسحاق الشاطبي . الموافقات . 2 / 66 .

انظر لسان العرب 4 / 109 – 110 . و أيضا ، الطاهر أحمد الزاوي ، ترتيب القاموس المحيط . دار الكتب علمية . بيروت . لبنان . 1979 . 2 / 64 .

غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة ، كلفظ الإنسان ، فإنه خاص و يقال على مدلوله حيوان .

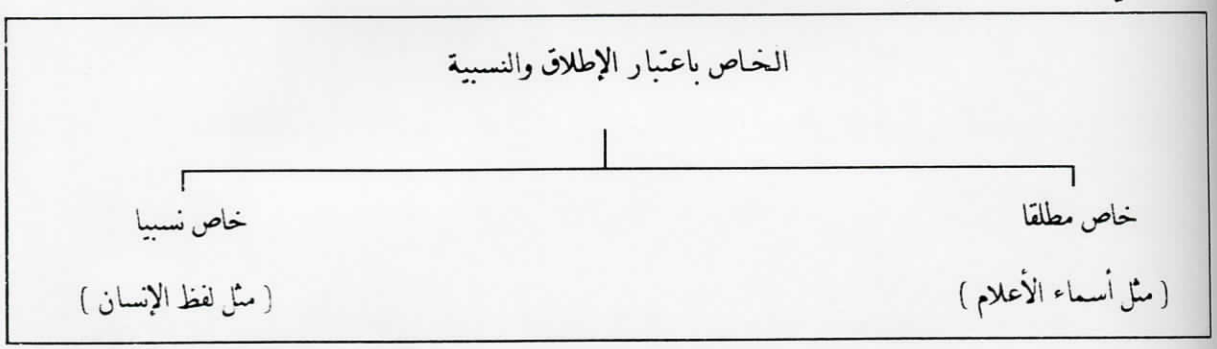
و الخاص باعتبار دلالته ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

1 – خاص يدل على معنى واحد بالشخص مثل محمود و على غيره كالفرس والحمار، لفظ الحيوان من جهة واحدة . [1] و أحمد .

2 – خاص يدل على معنى واحد بالنوع كرجل و امرأة .

3 – خاص يدل على معنى بالجنس : كإنسان . [2]

و نلاحظ في هذا التقسيم التأثر بالمنطق الأرسطي في التعرف على أنواع الخاص، و الشكلان التاليان يوضحان ما سبق :

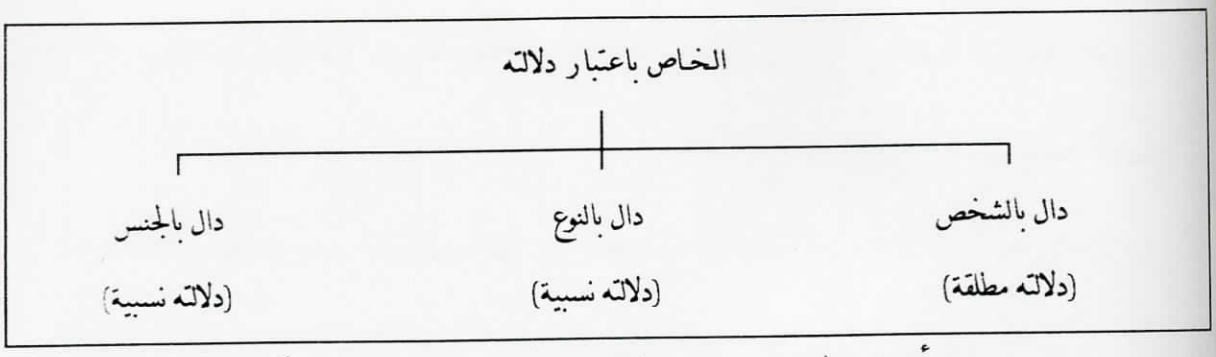


أقسام الخاص باعتبار الإطلاق و النسبية. شكل رقم :20 .

---

[1] انظر، الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام ، 2 / 289 . أيضا ، وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 204 . و انظر، الشوكاني . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول . ص141 . و انظر، مصطفى محمد شلبي . أصول الفقه الإسلامي . دار النهضة العربية . بيروت . ط : 2 . 1978 . 1 / 371 .

[2] علماء الأصول يعتبرون الرجل و المرأة نوعا و الإنسان جنسا على خلاف المناطقة لأن مقصودهم معرفة الأحكام ، أما المناطقة فيبحثون عن الحقائق. لذلك اتخذوا (الجنس) للفظ المشتمل على الكثيرين المتفاوتين في أحكام الشرع مثل [إنسان] و يضم الرجل و المرأة و اتخذوا (النوع) للفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم . راجع : مصطفى محمد شلبي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 371 .



أقسام الخاص باعتبار دلالته. شكل رقم :21 .

و قد اعتبرت العلامة اللّسانيّة الموضوعة للنوع أو الجنس من قبيل الخاص بالنظر إلى الحقيقة المجردة التي وضعت لها العلامة اللّسانيّة ، فالحقيقة واحدة لاتعدد فيها، و لا يضيرها وجود أفراد و أنواع داخلة تحت مفهومها .فإن دلت العلامة على التّعدد لا من طريق مادتها أو حقيقتها و إنّما من ناحية الواقع و نفس الأمر، مثل : السموات ، فيكون من قبيل العام .[1]

و الخاص يفيد – من حيث هو خاص – مدلوله قطعا .و مدلوله هو الذي وضع له على وجه يقطع احتمال دلالته على غيره ، لأنه بيّنٌ في نفسه ، و لا يصرف عن هذا المعنى إلا بدليل صارف ، كأن يدل دليل على تأويله و إرادة معنى آخر [2] ، و لنأخذ لذلك مثالا من القرآن الكريم

---

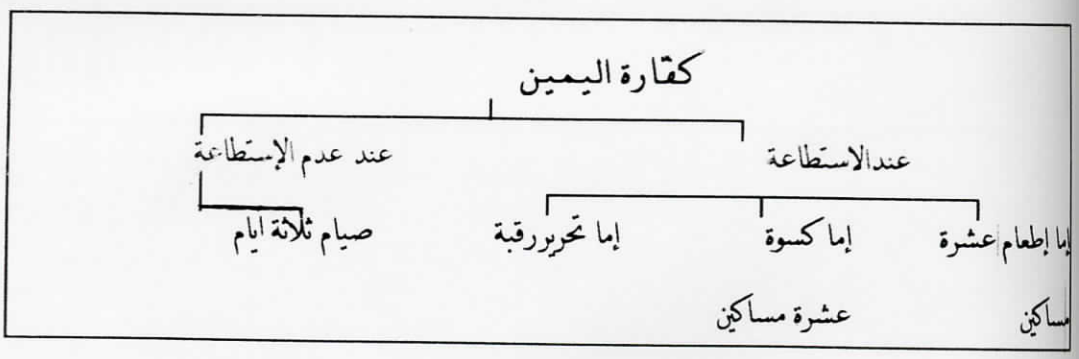
[1] انظر، وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي .1 / 204 – 205 .

[2] انظر . أبو سهل السرخسي : أصول السرخس، دار المعرفة بيروت . تح أبي الوفاء الأفغاني .1 / 128 . و كذلك ، محمد مصطفى شلبي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 373 .

يقول الله تعالى : ﴿ لايُؤاخِذُكم اللهُ باللّغوِ في أَيْمانِكم ولكن يُؤاخِذُكم بما عقّدتُم الأَيْمانَ فكفّارته إطعامُ عَشرَة مَساكينَ من أوسط ما تُطعِمونَ أَهْليكُم أو كِسْوتُهم أو تَحْريرُ رَقَبةٍ فمَنْ لَم يَجِدْ فصِيامُ ثَلاثةِ أَيّامٍ. ﴾ [1]

فقد وردت في هذه الآية البَيّنة ألفاظ خاصة أريد بها مدلولها بصورة قطعية لا تحتمل التّأويل ، و هذه الألفاظ هي الأعداد (عشرة) و (ثلاثة)، و كلاهما لا يحتمل الزّيادة أو النّقصان.

وكذلك لفظ (أو) إذ يراد به معناه الذي وضع له أصلا و هو التخيير . و بهذا الاعتبار يكون مدلول نص الآية هو كما يتضح ف الشكل التالي :

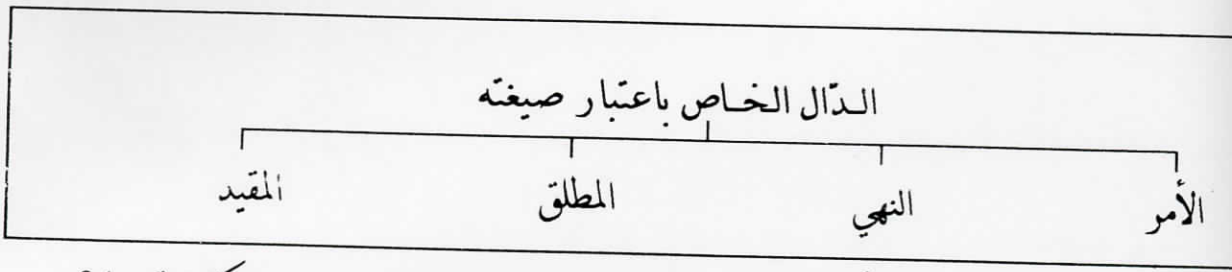


طرق كفارة اليمين. شكل رقم :23 .

[1] المائدة : 89 .

و من الأمثلة عن الخاص أيضا قوله تعالى : ﴿ و أَقيمُوا الصَّلاةَ و آتوا الزَّكاةَ ﴾ [1]، لنظان ﴿ أقيموا ﴾ و ﴿ آتوا ﴾ كلاهما أمر و الأمر من الخاص ، فيدلّ قطعاً على وب الصّلاة و الزّكاة .و مثل قوله تعالى : ﴿ و لا تَقْتُلوا النَّفْسَ التي حَرَّمَ اللهُ إلاّ بالحَقّ ﴾ [2] صيغة ﴿ لا تقتلوا ﴾ تدُلّ على النّهي من الخاصّ ، فدلّ على تحريم القتل دلالة قطعيّة .

إن الخاص لا يُصرف عن دلالته الحقيقيّة والقطعيّة إلا بقرينة صارفة عن الدلالة حقيقيّة . ودلالة الخاص دلالة قطعية بالنظر إلى أصل الوضع ، إذ الوضع سابق على حتمال المجاز المؤدي إلى التّأويل ، و المجاز عارض لا يثبت إلا بوجود قرينة دالة على باته [3] . و الخاص باعتبار صيغته التي ورد بها أنواع : أمر و نهي و مطلق و مقيَّد .



أقسام الدال الخاص باعتبار صيغته . شكل رقم :24 .

الأمر :

[1] النساء 86 . الحج : 78 . النور 56 . المجادلة 13 . المزمل 20 .

[2] الإسراء : 33 .

[3] انظر ، مصطفى شلبي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 375 .

اختلف الأصوليون في معنى الأمر على أقوال :[1]

- فمن قائل إنه القول المخصوص (إفعل) و باقي معناه .

وهذا يعني أن الأمر يُعرف من صيغة الفعل القائمة على البنية التركيبية (إفعل) ، إضافة إلى أنه لا بد أن يكون حاملا للدلالة الحقيقية للأمر .

- و من قائل إنه التّلفّظ بذلك القول ، أو هو الطلب ، أو هو الفعل : أي فعل المأمور به .

- و قيّده بعضهم ليخرج منه ما كان دعاء أو التماسا بصيغة الأمر. فقالوا "هو اللفظ الدّال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء ، و هذا رأي الحنفية و الحنابلة كما استثنوا منه لفظ "كف" لدلالته على النّهي " [2] و بهذا الحد يكون الأمر عندهم قد خرج عن أن يكون لغير الطّلب على وجه الاستعلاء و الإلزام ، و لهذا قال بعضهم إنه حقيقة في القول الطالب للفعل [3] إذ الأمر إما أن يكون حقيقيا و هو ما يقصده الأصوليون ، و إما أن يكون غير حقيقي ، وهو ما يقصده البلاغيون .

و أشهر صيغه :

- لفظ (إفعل) كقوله تعالى : ﴿ حَافِظوا عَلى الصَّلَواتِ والصَّلاة الوُسْطى ﴾[4]

---

[1] انظر ، وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 218 .و أيضا ، محمد مصطفى شلبي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 377 .

[2] انظر . بدران أبوالعينين . أصول الفقه الإسلامي . ص 360 .

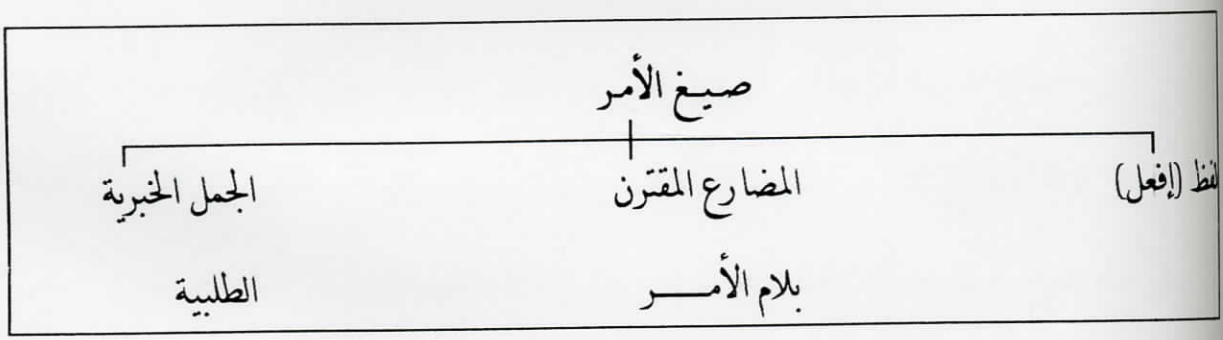
[3] الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 2 / 6 . و الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 80 .

[4] البقرة : 238 .

- الفعل المضارع المقترن بلام الأمر كقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُم الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[1] وقوله سبحانه : ﴿ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُم وليُوفُوا نُذورَهُم وليَطَّوَّفُوا بالبَيْتِ العَتيقِ . ﴾[2]

- الجُمل الخبرية الطلبيّة : مثل قوله تعالى : ﴿ والوالِداتُ يُرْضِعْنَ أولادَهُنَّ حَوليْن كاملين. . . ﴾[3]

وعند الأصوليين فإن الأمر يفيد المأمور به و طلبه طلبا جازما، ما لم تكن قرينة تصرفه عن ذلك .



الصيغ الدالة على الأمر. شكل رقم :25 .

---

[1] البقرة : 185 .

[2] الحج : 29 .

[3] البقرة : 233 .

و تفصيل ذلك أنه قد يرد الأمر في النصوص الشّرعية بعد الحظر أو التحريم كقوله تعالى : ﴿ و إذا حَلَلْتُم فاصطادوا ﴾ [1] بعد قوله عزّ وجلّ : ﴿ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ البَرِّ مادُمْتُم حُرُما . ﴾ [2]

و قد اختلفَ الأصوليون فيما إذا كان المراد بهذا الأمر الإباحة أم الوجوب إلى ثلاثة آراء هي [3] :

- رأي يقول إنّ الأمر بعد الحظر للإباحة ، بدليل أنّ معظم الأوامر الواردة بعد الحظر هي الإباحة في عرف الشّرع و اتفاق النّاس .و ذهب إليه الشافعي و الحنابلة و بعض المالكية .

- و رأي يقول إنّ الأمر بعد الحظر للوجوب ، عملا بما هو الأصل في مقتضى الأمر، فيحمل على ما كان يُحمَل عليه ابتداء ، بقوله تعالى بعد نهى المسلمين على القتال في الأشهر الحرُم : ﴿ فإذا انْسَلَخَ الأشْهُرُ الحُرُمُ فاقْتُلوا المُشْرِكينَ حَيْثُ وجَدْتُموهُم ﴾ [4]، و لقوله -صلى الله عليه وسلم - لفاطمة بنت حبيش التي كانت تستحاض : " ذلك عرق ، و ليس بالحيضة ، فإذا أقبلت الحيضة ، فاتركي الصلاة ، فإذا ذهب قدرها ، فاغسلي عنك الدّم و صلي ." [5] و ذهب إليه عامة الحنفية ، و هو الأصح عند الشّافعية والمالكية .

---

[1] المائدة : 3 .

[2] المائدة : 99 .

[3] انظر ، مسلم الثبوت . 1 / 310 . و أيضا ، وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 223 – 244 .

[4] التوبة : 6 .

[5] رواه البخاري ، و مسلم بلفظ آخر .

- و رأي يقول إن الأمر بعد الحظر يرجع إلى الحكم الذي كان قبله من وجوب أو غيره ، ويكون رافعا للحظر الذي سبق الأمر، بدليل تتبّع واستقراء الأوامر الواردة بعد الحظر والتحريم ، فإن المتتبع يجد أن هذه الأوامر عودة إلى أصل الحكم قبل ورود الحظر. فالأمر بقتال المشركين بعد انتهاء الأشهر الحرم مثلا ، حَظَره الشارع في هذه الأشهر، و هو ما كان واجبا قبل الحظر ، عودا إلى بدء الحكم و هو الوجوب . و بهذا كما قال الكمال بن همام من الحنفية .

و من القرائن التي تصرف الأمر إلى غيره أنه قد يأتي للندب . كما في قوله تعالى : ﴿ فَكاتِبوهُم إن عَلِمْتُم فيهم خَيراً ﴾ [1] فمكاتبة المملوك ليست واجبة . و إنّما هي مندوبة و القرينة الدالة على ذلك أن المالك حُرّ في التصرف في مملوكه .

و منها أن ينصرف الأمر للإجابة مثل قوله تعالى : ﴿ كلوا و اشربوا ﴾ [2] و قوله : ﴿ كلوا من الطّيبات ﴾ [3] و القرينة الدالّة على ذلك كون الأكل و الشرب من الطبائع البشرية التي تستدعى في أوقاتها .

و منها أن يكون الأمر للإرشاد كقوله جلّ جلاله : ﴿ و اسْتَشْهِدوا شَهيدَينِ مِن رِجالِكُم ﴾ [4] و هذا في حالة التداين ، و قوله تعالى : ﴿ إذا تَدايَنْتُم بِدَينٍ إلى أَجَلٍ مُسَمّىً

---

[1] النور : 33 .

[2] البقرة : 60 ، 187 . الأعراف : 30 . الطور : 19 .

[3] المؤمنون : 52 .

[4] البقرة : 282 .

فاكتبوه ﴾[1] و القرينة التي تصرفه عن الأمر إلى الإرشاد هو قوله تعالى : " فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤَدّ الذي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَه ﴾[2].

و منها أن يكون للتأديب مثل قوله – صلى الله عليه وسلم – : " سمّ الله ، و كل بيمينك ، وكل مما يليك ." [3]

و منها أن يكون للإنذار، مثل قوله تعالى : ﴿ قُل تَمَتّعوا فإنَّ مصيرَكُم النَّار ﴾[4].

و منها أن يكون للدعاء مثل قوله تعالى :﴿ رَبَّنا افْتَح بَيْنَنا وبَيْنَ قَومِنا بالحَقّ ﴾[5]

والحقيقة أن علماء الأصول قد أحصوا عددا كبيرا من القرائن التي تصرف الأمرعن إرادة المعنى الحقيقي .

ونستنتج مما سبق أن علماء الأصول كانوا يتوصلون إلى دلالة الأمر من خلال استحضار العلامات التي تترابط فيما بينها في الذهن ، و الإحتكام في اختيار إحداها – للوصول إلى دلالة النص – إلى ظروف السياق الدلالي الذي ورد فيه الأمر بما فيه من قرائن أهم ما يميزها أن التواضع عليها مؤسّس على قواعد علمية لا اجتماعية . . .

البقرة : 282 .

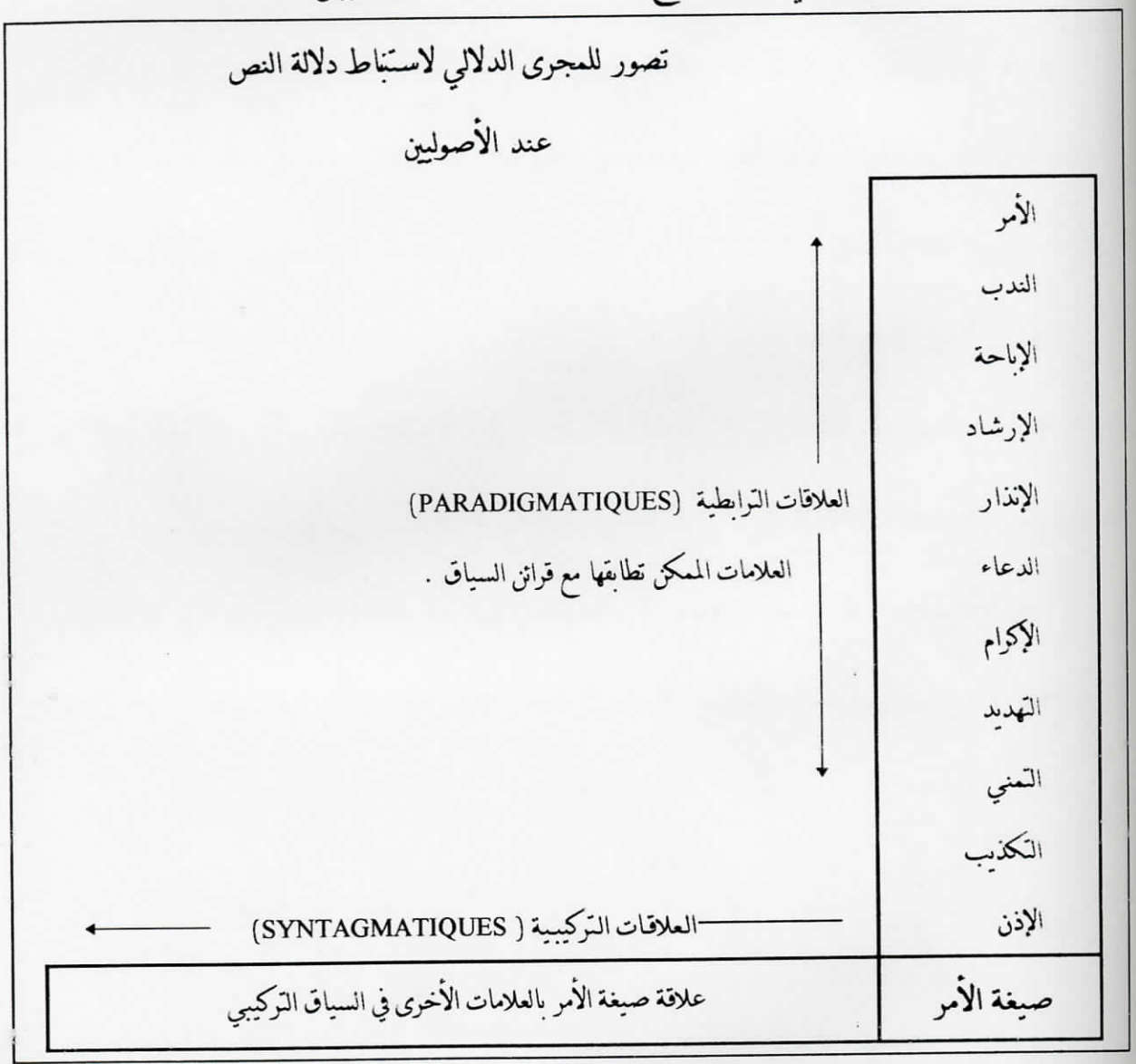
البقرة : 283 .

متفق عليه .

إبراهيم : 30 .

الأعراف : 88 .

وهذا الاستنتاج [1] يحيلنا إلى مبدأين قالت بهما السيميائيات هما : مبدأ العلاقات الترابطية [2] التي تتقاطع علاماتها عموديا و مبدأ العلاقات التركيبية السياقية [3] التي تتقاطع عبرها العلامات اللّسانية أفقيا. و الشكل التالي فيه توضيح لهذا التصوّرعند الأصوليين :



شكل رقم : 26 .

---

[1] نفس الاستنتاج نجده ينطبق على دلالة النهي الوارد لاحقا .

[2] انظر دي سوسير . محاضرات في الألسنية العامة . ص 152 .

[3] انظر ، نفسه . ص 150.

النَّـهي :

النهي : لغة المنع .و قد عرفه علمـاء الأصول بكونه لفظا يطلب به الكف عن الفعل على سبيل الاستعلاء ، وليس منه الدعاء أو الالتماس بصيغة النهي .

و هو القول الإنشائي الدال على طلب فعل جهة الاستعلاء [1] و هو اقتضاء كف عن فعل حتما استعلاء [2] المطلوب بالنهي فعل مخصوص و هو الكف عن فعل آخر من حيث إنه كف عنه لا من حيث إنه عدم الفعل [3] .

و من أشهر صيغ النهي ما يلي :

- صيغة النهي المعتادة و هي لفظ (لا تفعل) ، كقوله تعالى : ﴿ و لا تَقْفُ ما لَيسَ لك بِهِ عِلْمٌ ﴾ [4] . و قوله تعالى : ﴿ و لا تَأكلوا أَموالَكُم بَيْنَكُم بالبَاطِلِ ﴾ [5] .

و تتردّد صيغة (لا تفعل) عند الأصوليين بين سبعة محامل " و هي التحريم ، و الكراهة ، و التحقير كقوله تعالى : ﴿ و لا تَمُدَّنّ عَيْنَيكَ ﴾ [6] و بيان العاقبة كقوله

---

[1] الشوكاني . إرشاد الفحول . 96 .

[2] مسلم الثبوت (من المستصفى) . 1 / 329 .

[3] انظر ، الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 102 .

[4] الإسراء : 36 .

[5] البقرة : 188 . النساء : 28 .

[6] الحجر : 88 .

سبحانه : ﴿ و لا تَحْسِبَنَّ اللهَ غافِلاً عَمّا يَعْمَلُ الظّالِمونَ . ﴾ [1] و الدّعاء كقولنا : (لا تَكِلْنا إلى أنْفُسِنا) و اليأس كقوله : ﴿ لا تَعْتَذِروا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إيمانِكُمْ ﴾ [2] و الإرشاد كقوله تعالى: ﴿ لا تَسْأَلوا عَنْ أَشْياءَ ﴾ [3] " [4]

- أسماء الأفعال . مثل : (مه) و معناها لا تفعل .و (صه) و معناها لا تتكلّم .

- نفي الحِلّ . مثل قوله تعالى : ﴿ يَاأَيُّها الّذينَ آمَنوا لا يَحِلُّ لَكُم أَنْ تَرِثوا النِّساءَ كَرْهاً ﴾ [5] و قوله سبحانه : ﴿ و لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأخُذوا مِمّا آتَيْتُموهُنَّ شَيْئاً ﴾ [6] .

- صيغة الأمر الدالة على النهي و الترك .مثل : (ذروا، اجتنبوا) .كقوله تعالى : ﴿ فاسْعَوا إلى ذِكْرِ اللهِ و ذَروا البَيْعَ ﴾ .[7] و قوله سبحانه : ﴿ و اجْتَنِبوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ و اجْتَنِبوا قَوْلَ الزّورِ ﴾ .[8]

- مادة النهي .مثل قوله تعالى : ﴿ وَيَنْهى عَنِ الفَحْشاءِ و المُنْكَرِ و البَغْيِ ﴾ .[9]

- مادة التحريم .مثل قوله تعالى : ﴿ إنّما حَرَّمَ رَبّيَ الفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها و ما

---

[1] ابراهيم : 42 .

[2] التوبة : 67 .

[3] المائدة : 104 .

[4] الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 2 / 279 .

[5] النساء : 18 .

[6] البقرة : 229 .

[7] الجمعة : 9 .

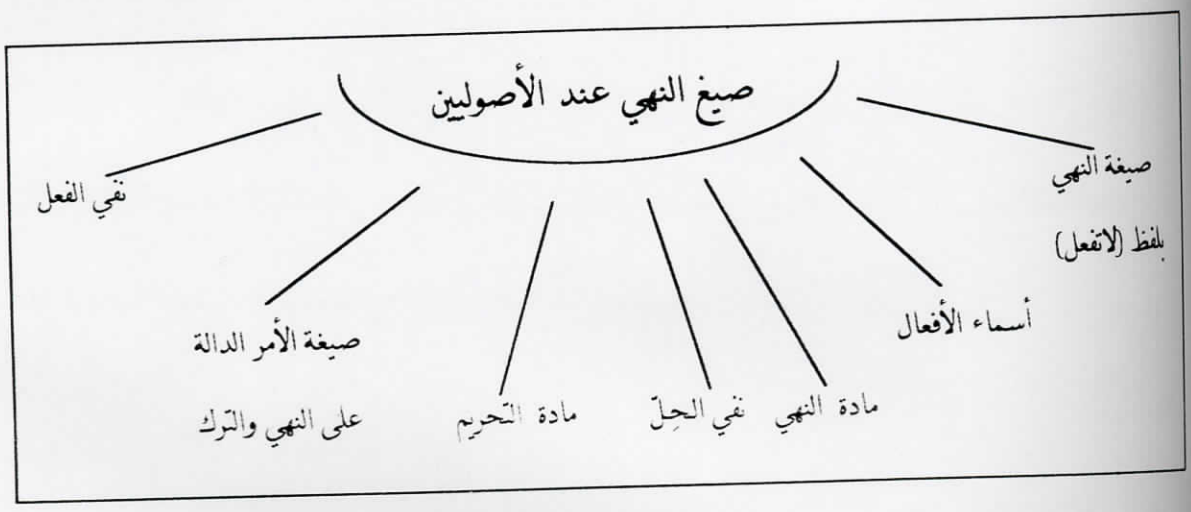
[8] الحج : 30 .

[9] النحل : 221 .

بَطَنَ﴾ [1] . و قوله سبحانه : ﴿ إنّما حَرَّمَ عَلَيْكُم المَيْتَةَ و الدَّمَ و لَحْمَ الخِنْزِير ﴾ [2] .

- نفي الفعل . مثل قوله تعالى : ﴿ فلا عُدْوانَ إلاّ على الظّالمينَ ﴾ . [3]

و في الشكل التالي بيان لصيغ النهي الواردة عند الأوصوليين .



الشكل رقم : 27.

و النهي عند جمهور الأصوليين يفيد تحريم المنهي عنه و لزوم الانتهاء عند مباشرته، وينصرف إلى الكراهة أو غيرها بقرينة دالة ، كما في قوله تعالى : ﴿ يا أَيُّها الذينَ آمَنوا لا

---

[1] الأعراف : 23 .

[2] النحل : 115 .

[3] البقرة : 192 .

حَرّموا طَيّباتِ ما أَحَلَّ اللهُ لَكُم ﴾ [1]، و القرينة الدالة هي أن منع النفس من الطيبات مكروه و ليس محرما [2].

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بكون الأمر يدل أصالة على الوجوب فدلّ النهي أصالة على التحريم. [3]

أما الرأي الذي ذهب إليه الحنفية فهو أن النهي للتحريم إذا كان الدليل قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، فإن كان الدليل ظني الثبوت أو ظني الدلالة فهو للكراهة التحريمية. " [4] و أساس هذا الاختلاف يعود إلى الاختلاف في الجهات بين الحنفية والجمهور.

جعل الأصوليون النهي ثلاثة أقسام، فهو إما أن يكون المنهي عنه لذاته، أو لوصفه القائم به أو الخارج عنه، و زاد بعضهم قسما رابعا و هو المنهي عنه لخارج عنه قد تكون فيه جهة النهي غير منفكة عن جهة الأمر و قد تكون منفكة عنها. [5] و مثال المنهي عنه لذاته: الشّرك و الزنا. و مثال المنهي عنه لوصفه القائم به: الخمر بالنسبة

---

[1] المائدة: 90.

[2] انظر. وهبة الزحيلي. أصول الفقه الإسلامي. 1 / 234. و كذلك، بدران أبو العينين. أصول الفقه الإسلامي، ص 367.

[3] انظر، وهبة الزحيلي. أصول الفقه الإسلامي. 1 / 235.

[4] نفسه.

[5] انظر، الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار. مذكرة أصول الفقه. الدّار السلفية. الجزائر. د ت. ص 25.

الإسكار . و مثال المنهي عنه لخارج لازم : الصلاة بالحرير . و مثال المنهي عنه لخارج لازم : الصلاة في المكان المغصوب وجهة البطلان مقتضاه في ثلاثة منها ، و غير مقتضاه في المنهي عنه لخارج لازم جهة البطلان .[1]

المطلق :

هو اللفظ الخاص الذي يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوع ، و لم يتقيد بصفة من الصفات[2] . مثل : حيوان ، طائر ، كتاب ، فهذه ألفاظ موضوعة للدلالة على فرد شائع في جنسه و المقصود إنما هو " الماهية أو الحقيقة بحسب حضورها في الذهن بقطع النظر عن تقيدها بصفة من الصفات ، فيكون المطلق مساويا للنكرة ما لم يدخلها عموم ."[3]

و قد يكون المطلق مفردا أو جمعا ، و في كلتا الحالتين يكون مبهما ، فالإبهام خاصية من خاصيات الإطلاق مثل طالب و طلاب .

دلالة المطلق :

المطلق قسم من أقسام الخاص يأخذ حكمه في كونه يدل دلالة قطعية ويبقى المطلق على إطلاقه ما لم يرد نص أو علامة دالة على تقييده ، أو يصرفه عن دلالته المتبادرة منه ، مثل قوله تعالى : ﴿ و الذينَ يظَّاهَرونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ يَعودونَ لِما قالوا فَتَحْريرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ

---

[1] نفسه .

[2] مسلم الثبوت . 1 / 288 . و الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 144 .

[3] وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 208 .

أَن يَتَمَاسَّا ﴾ [1] . فلفظ (رقبة) هو في هذا النَّصّ مطلق غير مقيّد إلا إذا ورد نص آخر بتقيده .

المُقيَّد :

و هو اللفظ الخاص الدال على فرد شائع في جنسه ، مقيد بقيد لفظي مستعمل ، وهذا التقييد يقلل من إطلاقه ، لأنّ المطلق إذا قُيّد بقيد من القيود الكثيرة صار مقيدا به ، و يبقي على إطلاقه بالنّظر إلى القيود الأخرى [2] . و مثاله : تحريم الدم المسفوح في قوله تعالى : ﴿ إلاّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أو دَماً مَّسْفوحاً ﴾ [3]، فقد قيد الدّم المحرم بكونه دما مسفوحا، أما الدم الجامد كالكبد و الطحال فليس محرما [4] .

دلالة المقيّد :

المقيد قسم من أقسام الخاص ، يأخذ حكمه في كونه يدل دلالة قطعية ، و يبقى المقيد على تقيده مالم يثبت دليل على إطلاقه بوروده في محل آخر مطلقا ، و يعتبر هذا الإطلاق علامة على إلغاء القيد في النص المقيّد . و مثال المقيد الذي بقي على تقييده قوله تعالى في

---

[1] المجادلة : 3 .

[2] يراجع الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 2 / 290 . بدران أبو العينين . أصول الفقه الإسلامي . ص 351 . وأيضا ، محمد مصطفى شلبي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 396 .

[3] الأنعام : 145 .

[4] انظر . وهبة الزحيلي . أصول الفقه الأسلامي . 1 / 210 .

كفارة الظّهار [1]: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ﴾ [2]، فصوم شهرين في هذا النص القرآني مقيد بالتّتابع أولا ، و بأن يكون قبل التّماسّ ثانيا ، أي قبل مباشرة الزوجة التي ظاهر منها ، و لم يرد دليل يدل على إلغاء هذين القيدين ، لذلك فإن أيّ مظاهر لم يجد ما ينفقه و أراد الصوم مع الإخلال بشرطي التّتابع و أسبقية الصوم على التّماسّ يكون قد خالف مدلول النّصّ القرآنيّ السّابق .

و من الملاحظ أن علماء الأصول قد أحصوا نصوصا مطلقة قام الدليل على أنها مقيدة ، و نصوصا مقيّدة دلّ الدّليل على أن القيد فيها ملغى ، كما أنهم يحملون المطلق على المقيد بشروط وضعوها و تقيدوا بها [3] . و التّخصيص عند علماء الأصول لا يقوم إلا على أدلة و علامات و هذه الأدلة و العلامات تنقسم إلى قسمين : متصل و منفصل .

أولا : القسم المتصل : و هذا القسم بدوره ينقسم إلى أدلّة منها :

أ - الاستثناء .

ب - الشّرط .

---

[1] الظهار: هو تشبيه الرجل زوجته أو عضوا منها بمحرم أو بعضو من أعضاء إحدى محارمه مع قصد تحريمه. يراجع القرطبي أبو عبد الله محمد الأنصاري . الجامع لأحكام القرآن . ط : 2 . د ط . د ت . 17 / 273 . وأيضا ، الألوسي . شهاب الدين السيد محمود . روح المعاني . دار إحياء التراث العربي .بيروت . لبنان . د ت . 28 / 4 .

[2] النساء : 91 .

[3] انظر. بدران أبو العينين بدران . أصول الفقه الإسلامي . ص 352 - 359 . وكذلك ، محمد مصطفى شلبي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 398 - 407 .

جـ - الصّفـــــة .

د - الـغـــايـــة.

أ - الاستـثـنـاء : و لـه شـروط يجـب أن تـتـوفّـر ليكـون علامـة دالّـة علـى التّخصيص و هي :

- الاتصال بالمستثنى .

- و أن يكون المستثنى أكثر من النصف ، و في هذا خلاف بين علماء الأصول .[1] و من الأمثلة على ذلك قوله تعالى في محكم التنزيل : ﴿ مَنْ كَفَرَ باللهِ مِنْ بَعدِ إيمانِهِ إلاّ مَنْ أُكْرِهَ و قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بالإيمانِ . ﴾[2] فقد خَصّصَ الاستثناء (بإلا) العموم المستفاد من قوله تعالى : ﴿ مَنْ كَفَرَ ﴾ و معناه أن كل من كفر بعد الإيمان لا يكون مؤمنا إلا من يكرهه آخر فيتلفّظ بالكفر و قلبه مطمئن بالإيمان. و من أمثلته قوله تعالى :﴿ وَلا تُخْرِجوهُنَّ مِنْ بُيوتِهُنَّ و لا يَخْرُجْن إلاّ أَنْ يَّأتينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ﴾[3] وقوله تعالى :﴿ وَلا تُجادِلوا أَهْلَ الكِتابِ إلاّ بالّتي هِيَ أَحْسَنُ إلاّ الّذينَ ظَلَموا مِنهُم ﴾[4] .

و من الملاحظ أن عملية التخصيص تتكون من عناصر هي :

---

[1] وفي هذا تفصيل ، انظر الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين . الأصول من علم الأصول . ص 34 .

[2] سورة النحل : 106 .

[3] النساء : 18 .

[4] العنكبوت : 46 .

- العام الذي أريد تخصيصه .

- المخصّص.

و لقد ذكر القاضي عبد الوهاب (727 - 771 هـ) [1] في الملخّص و ابن برهان (479 - 518 هـ) [2] في الوجيز تعريفا للمخصّص مفاده أنّه :" إرادة المتكلم و الدليل كاشف عن تلك الإرادة " [3] و هو ما ذهب إليه ابن برهان و فخر الدين الرّازي [4] في المحصول وأبو الحسين (436) [5] في المعتمد [6].

---

[1] القاضي عبد الوهاب ، بن علي بن عبد الكافي ، تاج الدين السّبكي .فقيه شافعي ، ولد بالقاهرة ، ثم انتقل رفقة أبيه إلى دمشق .ولي قضاء القضاة في الشام . مات بالطاعون في دمشق . من آثاره : (طبقات الشافعية الكبرى) ، و (جمع الجوامع) في أصول الفقه .

[2] ابن برهان ، أحمد بن علي ، أبو الفتح . (479 - 518 هـ) . فقيه بغدادي غلب عليه علم الأصول . كان يضرب به المثل في حلّ الإشكال . من تصانيفه (البسيط) و (الوسيط) و (الوجيز) في الفقه و الأصول . مولده ووفاته ببغداد . انظر ، خير الدين الزركلي . الأعلام . دار العلم للملايين . ط : 11 . 1995 . 2 / 63 .

[3] الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 145 .

[4] فخر الدين الرازي ، محمد بن عمر التيمي البكري . ت 606 هـ . إمام و مفسر . عرف في زمانه بشيخ الإسلام. من أشهر كتبه (مفاتيح الغيث) المشهور بالتفسير الكبير. و (المحصول) في الفقه . و (فضائل الصحابة). و (إبطال القياس) ، (الأربعين في أصول الدين) . توفي بهراة .

[5] أبو الحسين ، محمد بن علي بن الطيب ، البصري . من أعيان الفضلاء المصنفين ، كان متميزا بالقناعة والكفاف طول حياته . توفي سنة 436 هـ . من آثاره (المعتمد في أصول الفقه) . و هو من منشورات المعهد العلمي الفرنسي بدمشق . سوريا . انظر القفطي . إخبار العلماء بأخبار الحكماء . طبع بمصر . 1326 هـ . ص 192 .

[6] الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 145 .

و في هذا التعريف اعتبار للقصد عند المتكلم ، و القصد يتمثل في إرادة المتكلم فبقصده و إرادته يكون التخصيص و بقصده و إرادته يكون الكلام عاما غير مخصوص و ذلك بألاّ يُقرن العامّ بعلامة دالة على التخصيص .

ب - الشّرط : المراد به تعليق شيء بشيء وجوداً وعدما بإنْ الشّرطيّة أو إحدى أخواتها .[1] مثل قوله تعالى : ﴿ و لَكُمْ نِصْفُ ما تَرَكَ أَزْواجُكُمْ إنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنّ وَلَدٌ ﴾ [2] . وقد ورد الشرط في هذه الآية متأخرا ، فالعامّ في هذه الآية قوله تعالى : ﴿ وَ لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْواجُكُمْ ﴾ ، و لولا الشّرط الذي ورد بعدها لاستحق الأزواج نصف تركة الزوجات في كل حال ، غير أن الشرط و هو قوله تعالى : ﴿ إنْ لَمْ يَكُن لَهُنَّ وَلَدٌ ﴾ أفاد استحقاق الأزواج لنصف هذه التركة في حال عدم وجود ولد للزوجة المتوفاة. . . و مثاله أيضا قوله تعالى :- ﴿ و الّذينَ يَبْتَغونَ الكِتابَ مِمّا مَلَكَتْ أَيمانُكُمْ فَكاتِبوهُمْ إنْ عَلِمْتُمْ فيهِمْ خَيْراً ﴾ [3] . و قد يرد الشرط متقدما كقوله تعالى : ﴿ فَإنْ تابوا و أَقاموا الصّلاة و آتَوا الزّكاة فَخَلّوا سبيلهم ﴾ [4] .

ج - الصفة : المراد بها الصفة المعنويّة على ماحققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور عند النحاة [5] . ذكر الشوكاني أن إمام الحرمين الجويني قال في

---

[1] محمد بن صالح بن عثيمين . الأصول من علم الأصول . ص 35 .

[2] النساء : 11 .

[3] النساء : 33 .

[4] التوبة : 6 .

[5] الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 153 .

النهاية) : " الوصف عند علماء اللغة معناه التخصيص [1] ، ويأتي بمثال ، إذا قلت (رجل) شاع هذا في الرجال فإذا : قلت (طويل) اقتضى ذلك تخصيصا فلا تزال تزيد وصفا فيزداد الموصوف اختصاصا ، وكلما كثر الوصف قَلَّ الموصوف ، و مثاله قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [2] فلفظ ﴿ فتياتكم ﴾ لفظ عام ، وما تلاه وهو لفظ ﴿المؤمنات﴾ لفظ خاص .

والمثال السابق هو من أمثلة الصفة التي وردت نعتا . وقد ترد الصفة بدلا [3] ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ وَ لِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [4] فلفظ ﴿ من استطاع ﴾ وَرِدَ بدلا من لفظ ﴿ الناس ﴾ في الآية ، وهي تخصيص عموم الناس ، بحيث تشعر بمعنى يختص به بعض أفراد العام ، كما أنها قد ترد حالا ، مثل قوله تعالى : ﴿ و مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا ﴾ [5] . فلفظ ﴿متعمدا﴾ ورد حالا خصّص عموم لفظ ﴿ من ﴾ .

---

[1] نفسه .

[2] النساء : 24 .

[3] يراجع الشيخ محمد صالح بن عثيمين . الأصول في علم الأصول . ص 35 .

[4] آل عمران : 97 .

[5] النساء : 92 .

د – الغاية : و مثاله تعالى : ﴿ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ [1] فلفظ ﴿ ولا تقربوهن ﴾ لفظ مُطلق قيّدته الغاية ﴿ حتى يطهرن ﴾ فصار النص مخصصا ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ ﴾ [2] فالنّهي هنا مطلق قيدته الغاية و هي بلوغ الكتاب أجله ، أي أن تُتِمَّ المرأة عدتها .

و قد أضاف بعض علماء الأصول إلى هذه العلامات علامات أخرى هي : بدل البعض من الكل ، يقول صاحب المراقي :

وَبَدَلُ البَعْضِ مِنَ الكُلِّ يَفِي مُخَصِّصاً لَدى أُناسٍ فاعْرِفِ. [3]

" و زاد القرافي [4] بعد الاستقراء : ظرف الزمان ، و ظرف المكان و المجرور مع الجار، والتمييز ، و المفعول معه ، و المفعول لأجله " [5].

و الشّكل التالي يوضّح ما سبق :

---

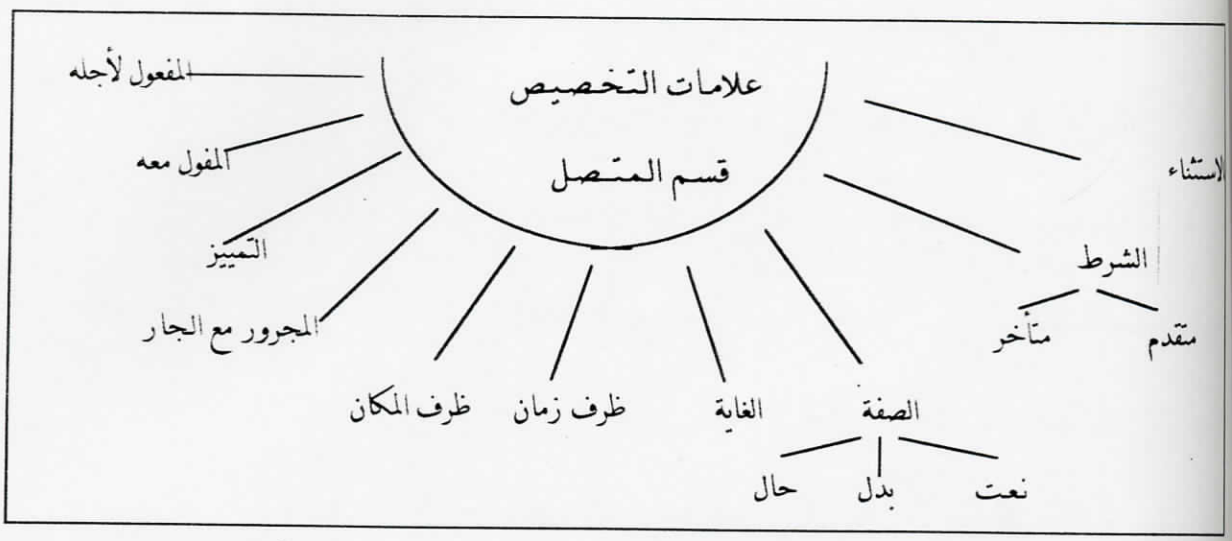
[1] البقرة : 222 .

[2] البقرة : 235 .

[3] أورده ، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي . نشر البنود شرح مراقي السعود . د ط . د ت . ص 255 . وأيضا، محمد الأمين بن المختار الشنقيطي . مذكرة أصول الفقه . ص 219 .

[4] القرافي ، محمد بن يحي بن عمر بن أحمد بن يونس ،بدر الدين القرافي .(939 – 1008 هـ) . لغوي و فقيه مالكي . من أهل مصر . ولي قضاء المالكية فيها . له كتب منها (القول المأنوس بتحرير ما في القاموس) و (رسالة في بعض أحكام الموقف) و (مجموع رسائل في الفقه) . انظر ، خير الدين الزركلي . الاعلام . 7 / 141 .

[5] ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول . ص 145 .



شكل رقم : 28 .

ثانيا : قسم المنفصل : و هو ما يستقل بنفسه دون العام من لفظ و غيره [1] . و ينقسم بدوره إلى أقسام :

- المنفصل المخصّص بالحسّ .
- المنفصل المخصص بالعقل .
- المنفصل المخصص بالشّرع .

أ – المنفصل المخصص بالحس : و قد مثّل له الأصوليون بقوله تعالى عن ريح عاد : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [2] . و هم يقولون : أثبت الحسّ أمورًا لم تدمرها تلك الريح ، كالسموات و الأرض و الجبال [3] .

---

[1] الشنقيطي محمد الأمين مختار : مذكرة أصول الفقه . ص 219 .

[2] الأحقاف : 25 .

[3] الشنقيطي محمد الأمين مختار : نفسه .

ب – المنفصل المخصص بالحس ، و قد مثّل له الأصوليّون بقوله تعالى : ﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [1] فدل العقل على أن ذاته تعالى غير مخلوقة [2] .

جـ – المنفصل المخصص بالشرع : وفيه أنّ مصدرًا شرعيًّا يخصص مصدرا شرعيّا آخر و هذه المصادر هي : القرآن ، و السّنة ، و الإجماع ، و القياس ، فعمد الأصوليون إلى الاحتمالات الواردة ، فنفوا ما لا يمكن وقوعه و لم يقع بالفعل ، و أثبتوا ما وقع بالفعل . و هذه الاحتمالات هي التي تخضع لقانون الاحتمالات ، حيث :

ن = 4 و هذا يستلزم 2^4 = 16 حالة .

و هي التالية :

---

[1] الرعد : 18 .

[2] محمد بن صالح بن عثيمين . الأصول من علم الأصول . ص 36 .

المخصّص	المخصَّص	وقع بالفعل	لم يقع بالفعل	مثال
القرآن	القرآن	×		1-﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ البقرة 288 . 2-﴿ ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها ﴾ البقرة 237 .
القرآن	السنة	×		" أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. . . الحديث " متفق عليه . قال تعالى :﴿ قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرمون ماحرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون ." التوبة 38 .
القرآن	الإجماع		×	
القرآن	القياس		×	

المخصّص	المخصَّص	وقع بالفعل	لم يقع بالفعل	مثال
السنة	القرآن	×		1- ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾ النساء10 2-" لايرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم "متفق عليه .
السنة	السنة	×		قوله عليه الصلاة والسلام : "فيما سقت السماء العشر "رواه البخاري قوله عليه الصلاة والسلام : "ليس البُرُّفيما دون خمسة أو سق صدقة" متفق عليه .
السنة	الإجماع		×	
السنة	القياس		×	

المخصِّص	المخصَّص	وقع بالفعل	لم يقع بالفعل	مثال
الإجماع	القرآن	×		1- قوله تعالى: ﴿ فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ النور 4. 2- الإجماع على أن الرقيق القاذف يجلد أربعين.
الإجماع	السنة			لم نجد له مثالا
الإجماع	الإجماع			
الإجماع	القياس			

المخصِّص	المخصَّص	وقع بالفعل	لم يقع بالفعل	مثال
القياس	القرآن	×		1- ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ قياسا للعبد الزاني على الأَمَة يُقتصر على خمسين جلدة للعبد الزاني
القياس	السنة	×		قوله صلى الله عليه وسلم :"البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام " رواه أحمد ومسلم. خص بقياس العبد على الأمة في تنصيف العذاب والاقتصار على خمسين جلدة على المشهور.
القياس	الإجماع		×	
القياس	القياس		×	

هذا ما يسمى بالاستقراء عن طريق الاحتمالات .

لقد أثبت علماء الأصول أن لهم قدرة فائقة في الاستقراء حينما تعاملوا مع الألفاظ و دلالاتها .

الدّال العامّ

مفهوم مصطلح العام .

العام لغة هو الشامل [1] . و اصطلاحا [2] الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا . و قيل : هوكلام مستغرق بجيمع ما يصلح له [3] .

و العموم عارض من عوارض الألفاظ ، توصف به الألفاظ كما توصف به المعاني [4] .

وهو اختيار العضد [5] و ابن الحاجب (ت 646 هـ) وصاحب المراقي في قوله :

هوَ مِنْ عَوارِضِ المَباني قيلَ للألْفاظِ وَ المَعاني [6]

---

[1] انظر ، ابن منظور . لسان العرب . 9 / 406 .

[2] أورد الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ، تعريفين الأول رأي أبي الحسين البصري و الثاني تعريف الغزالي أبي حامد و اعتبرهما فاسدين . يراجع ، ص 287 .

[3] اعترض الشنقيطي محمد الأمين بن المختار على تعريف الآمدي و اختار هذا التعريف و هو نفسه الذي أورده الآمدي لأبي الحسن البصري واعترض عليه بدوره ، انظر المرجع السابق ، وكذلك الشنقيطي : مذكرة أصول الفقه . ص203 .

[4] الآمدي ، الإحكام . 1 / 291 .

[5] العضد ، عضد الدين الإيجي (756هـ) . فقيه شافعي ، من أعلام علم الكلام و أصول الفقه . ولد في إيج (إيران) . ولي القضاء ، حبس و مات سجينا .من آثاره (الرسالة العضوية في علم الأصول) و (المواقف) و هو مرجع مهم في علم الكلام ، و (شرح مختصر ابن الحاجب) في الأصول .

[6] أورده الشنقيطي محمد الأمين بن المختار . نفسه .و نفس الصفحة وكذلك عبد الله بن ابراهيم الشنقيطي ، نشر البنود شرح مراقي السعود . ص 207 .

و مثال العام قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الأَبرارَ لَفي نَعيمٍ ﴾ [1] . فلفظ ﴿الأبرار﴾ عام ليس فيه أي قيد يقيده أو تخصيص يخرجه من العموم إلى الخصوص .

- صيغ العموم و دلالتها

يعرف العموم بصيغ كثيرة أشهرها :

1 - ورود مادّة العموم في النّص ، و هي : (كل ، جميع ، كافّة ، قاطبة ، عامّة ، معشر ، معاشر .) و هذه الألفاظ تدل بمادتها على عموم النّص إلا إذا ورد دليل آخر يخصّصها مثل قوله تبارك و تعالى : ﴿ إِنّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ ﴾ [2]، و قوله سبحانه : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ المَوتَ ﴾ [3] .

2 - أسماء الشّرط و منها : (من) للعاقل ، و (ما) لغير العاقل ، و (أي) في الجميع ، و (أين) للمكان ، و (أيان) و (متى) للزّمان . مثل قوله تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ ﴾ [4]، و قوله سبحانه : ﴿ فَأَينَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [5] .

3 - الأسماء الموصولة : مثل (الذين ، و الذي ، و التي ، و اللائي ، و اللاتي ، واللواتي ، و ذلك ، و تلك ، و ذا ، و ذاك ، و أولئك ، و ما) .و مثال الأسماء الموصولة قوله

---

[1] الإنفطار : 13 .

[2] القمر : 49 .

[3] آل عمران : 185 .

[4] السجدة : 46 .

[5] البقرة : 115 .

تعالى : ﴿ وَالذي جاءَ بالصِّدْقِ و صَدَّقَ بِهِ أولئِكَ هُمُ المُتَّقون ﴾[1] ، و قوله تعالى : ﴿ وَالذينَ جاهَدوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا ﴾[2] ، و قوله : ﴿ إنَّ في ذلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشى ﴾[3] ، و قوله : ﴿ وَ لِلهِ ما في السَّمواتِ و الأَرْضِ ﴾[4] .

4 – أسماء الاستفهام مثل : (من ، و ما ، و ماذا ، و أين ، و أنى ، و متى) . و مثاله قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَأْتيكُمْ بِماءٍ مَعينٍ ﴾[5] ، و قوله : ﴿ ماذا أَجَبْتُمُ المُرْسَلينَ ﴾[6] ، وقوله : ﴿ فَأَيْنَ تَذْهَبونَ ﴾[7] ، و قوله : ﴿ مَتى نَصْرُ اللهِ ﴾[8] .

5 – المُعرَّف بالإضافة سواء كان مفردا أم مجموعا . مثل قوله تعالى : ﴿ يوصيكُمُ اللهُ في أَوْلادِكُمْ ﴾[9] و قوله : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً ﴾[10] فكل منهما يفيد العموم و الدليل على ذلك صحة الاستثناء من الجمع المضاف ، كما في قوله تعالى : ﴿ إنَّ عِبادي لَيْسَ لَكَ

---

[1] الزمر : 33 .

[2] العنكبوت : 69 .

[3] النازعات : 26 .

[4] البقرة : 284 .

[5] الملك : 30 .

[6] القصص : 65 .

[7] التكوير : 26 .

[8] البقرة : 214 .

[9] النساء : 10 .

[10] التوبة : 104 .

عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الغاوين ﴾ [1] فإن الاستثناء أمارة العموم [2]. مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَعُدّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصوها ﴾ [3] و قوله ﴿ فَاذْكُروا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ ﴾ [4].

6 – النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام الاستنكاري . و مثال النكرة في سياق النفي قوله تعالى : ﴿ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صاحِبَةٌ ﴾ [5]. و قوله : ﴿ وَلا يُحيطونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾ [6]. و مثال النكرة في سياق النهي قوله تعالى : ﴿ وَاعْبُدوا اللهَ و لا تُشْرِكوا بِهِ شَيْئا ﴾ [7]. و مثال النكرة في سياق الشرط قوله تعالى : ﴿ إِنْ تُبْدوا شَيْئاً أَوْ تُخْفوهُ فَإِنَّ اللهَ كانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليماً ﴾ [8]. و مثال النّكرة في سياق الاستفهام الاستنكاري ، قوله تعالى : ﴿ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتيكُمْ بِضِياءٍ ﴾ [9].

7 – المعرّف بـ (أل) الاستغراقية مفردا كان أم مجموعا مثل قوله تعالى : ﴿ وَخُلِقَ الْإِنسانُ ضَعيفاً " ﴾ [10] و قوله تعالى : ﴿ وَإِذا بَلَغَ الأَطْفالُ مِنْكُمْ الحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنوا كَما

---

[1] الحجر : 42 .

[2] انظر ، وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 246 .

[3] إبراهيم : 34 .

[4] البقرة : 231 .

[5] الأنعام : 101 .

[6] البقرة : 255 .

[7] النساء : 35

[8] الأحزاب : 54 .

[9] القصص : 71 .

[10] النساء : 27 .

تَأْذَنَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ [1] أما (أل) العهديّة فإن اللفظ المعرف به يكون بحسب معهود ، فإن كان المعهود عاما فالمعرف عام مثل قوله تعالى : ﴿ إذْ قالَ رَبُّك للمَلائِكَةِ إنّي خالِقٌ بَشَراً مّنْ طينٍ فَإذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فيهِ مِنْ رّوحي فَقَعوا لَهُ ساجِدينَ فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعونَ ﴾ [2] .

و إذا كان المعهود خاصا فالمعرف بها يكون خاصا مثل قوله تعالى : ﴿ كَما أَرْسَلْنا إلى فِرْعَوْنَ رَسولاً فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسولَ ﴾ [3] .

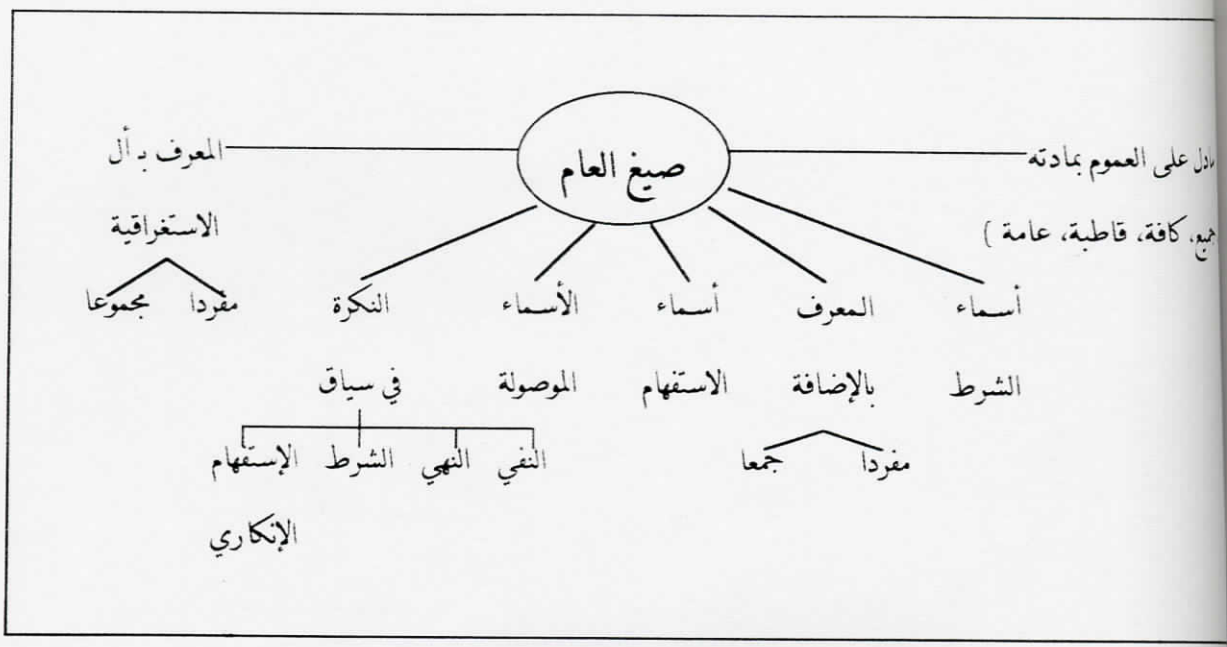
أما المعرف بـ (أل) التي لبيان الجنس فلا يعُمّ الأفراد ، مثل قولنا :(الرجل خير من المرأة ، أو الرجال خير من النساء ، فليس المراد أن كل فرد من الرجال خير من كل فرد من النساء ، إنما المراد أنّ هذا الجنس خير من هذا الجنس ، و إن كان بعض النّساء خير من بعض الرّجال) والجدول التالي يوضح ما سبق :

---

[1] النور : 59 .

[2] الحجر : 29 .

[3] المزمل : 16 .



شكل رقم : 29 .

الدّالّ المشترك [1]

تعريفه : المشترك هو اللفظ الذي وضع لمعنيين مختلفين ، أو لمعان مختلفة مثل لفظ (قروء) في قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [2] ، فقد وضع للحيض و الطهر، و لفظ (المولى) ، وضع للسيد و العبد ، و لفظ (العين) وضع للعين الباصرة ، و للعين الجارية ، و للجاسوس و للذّهب [3] .

غير أن لفظ (قرء) وضع لمدلولين متضادين ، بينما لفظ (العين) وضع لمدلولات مختلفة غير متضادّة [4] .

---

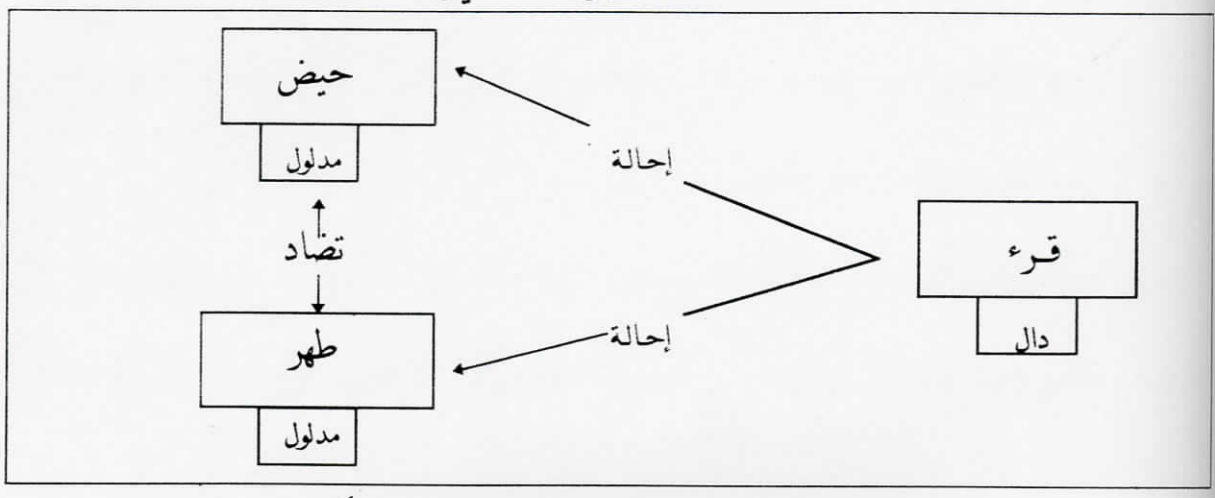
[1] يراجع الآمدي . الإحكام . 1 / 21 .

[2] البقرة : 228 .

[3] بدران أبو العينين بدران . أصول الفقه الإسلامي . ص 389 .

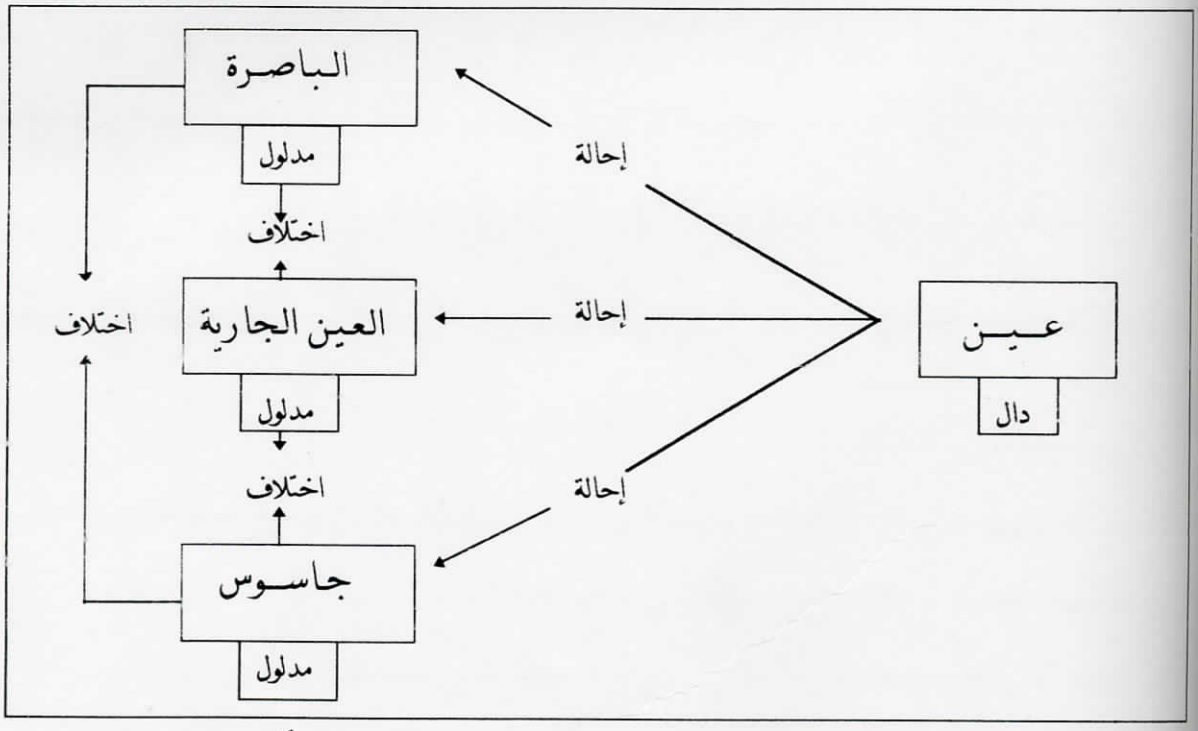
[4] انظر ، الغزالي . المستصفى . 1 / 32 .

الدّال لمدلولين متضادّين



شكل رقم : 30

الدال لمدلولات متباينة



شكل رقم : 31 .

يعرف الغزالي الألفاظ المشتركة بأنها " الأسامي التي تنطبق على مسميات مختلفة تشترك في الحد والحقيقة ألبتّة "[1]

و عرفها الآمدي بأنها "عبارة عن لفظ واحد يدل على أشياء فوق واحد باعتبار جهة واحدة كلفظ العين و القرء و نحوه "[2] .

أسباب وجود الإشتراك : اختلف الأصوليون[3] في المشترك فقيل بعدم وقوعه و قيل بوقوعه و اتفق أغلبهم على وقوعه . و منهم الشافعي و القاضي أبوبكر عبد الجبار[4].

و استدلوا على ذلك بلفظ القرء الموضوع للحيض و الطهر معا و قد روي عن فخر الدين الرازي (544 – 606 هـ) استدلاله على وقوع الاشتراك قوله :" لو لم يكن [الاشتراك] لخلت أكثر المسميات لأنها [أي المسميات] غير متناهية و الألفاظ متناهية لتركبها من حروف متناهية "[5] و هذا تبرير منطقي ، لكنّ بعض الأصوليين يرفضونه ، منهم صاحب مسلم الثبوت[6] و الآمدي في الإحكام[7] و لكنهما و إن رفضا

---

[1] الغزالي . المستصفى . 1 / 32 .

[2] الآمدي : المبين في معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين. ضمن : اصطلاحات الفلاسفة عمار طالبي .المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر . 1983 . تح عمار طالبي . ص 19 – 23 .

[3] انظر ، عبد العلي محمدبن نظام الدين الأنصاري . فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الله بن عبد الشكور (على هامش المستصفى للغزالي) 1 / 198 . و الآمدي . الإحكام . 1 / 24 .

[4] الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 20 .

[5] ابن نظام الدين . الأنصاري . فواتح الرحموت . 1 / 198 .

[6] نفسه . 1 / 199 .

طريق الرّازي فخر الدين في الاستدلال فإنهما يتفقان معه في النتيجة و هي وقوع الاشتراك و وجوبه في اللغة و لكل منهما طريقة في الاستدلال و منها [1] :

- إن الاشتراك غير منقول عن أهل الوضع ممن تواضعوا على الألفاظ ، ولكنّ غايته هي اتحاذ الدّال و تعدّد المدلولات .

- لعلّ المشترك وضع باعتبار معنى واحد مشترك بين المدلولين لا باعتبار اختلاف حقيقتهما ، فيكون بذلك مشتركا معنويا مثل لفظ (مولى) للسيد والعبد ومعناه الأصلي (الناصر) .

- و لعل المشترك حقيقة في أحد المدلولين و مجاز في الآخر و إن خفي علينا موضع المجاز .

- نقل اللفظ من معناه الحقيقي إلى معناه الاصطلاحيّ ، فيكون حقيقة لغوية في الأوّل و عرفية في الثاني .

هذا هو المشترك و هذه بعض أسباب وقوعه في نظر علماء الأصول فكيف تعامل الأصوليون مع الظاهرة اللغويّة أثناء تعاملهم مع النصوص الشرعية .

لقد اتفق الأصوليون على أنّ الأصل عدم الاشتراك ، و هذا ظاهر جليّ من محاولتهم معرفة أسباب وقوع الاشتراك و كذلك لأنهم يوجبون على المجتهد حين يجد لفظا يحتمل أن يكون مشتركا كما يحتمل عدمه أن يرجّح عدم الاشتراك . فإن تحقق

---

[1] الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 25 .

[1] نفسه . 1 / 28 . و أيضا ، بدران أبو العينين . أصول الفقه الإسلامي . 389 .

اشتراك فالواجب على المجتهد أن يبحث على القرائن اللفظية أو الحالية الدالة على ترجيح معنى دون آخر ، و مثال ذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم - " من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه " [1] . فلفظ صوم له معنيان مشتركان ؛ الأول لغويّ و هو مطلق الإمساك و الثاني شرعي و هو الإمساك الواقع عن العبادة المطلوبة .

دلالة المشترك : إن المجتهد يرجح المعنى الشرعي على المعنى اللغويّ لوجود قرينة دالّة على ذلك هي وقوع هذا اللفظ في نص شرعي فالمعنى المراد هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغويّ.

و مثاله أيضا قوله تعالى في محكم التنزيل : ﴿ إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلّونَ عَلى النَّبِيِّ يأيُّها الّذينَ آمَنوا صَلّوا عَلَيْهِ وَسَلّموا تَسْليماً " [2] .

فلفظ الصلاة له معنيان أحدهما لغويّ وهو الدّعاء ، و معنى شرعيّ و هو الأقوال والأفعال المبتدأة بالتكبير و المختتمة بالتسليم . و المجتهد يرجح المعنى اللغوي على المعنى الشرعي لوجود القرينة اللفظية .

و قد يكون اللفظ مشتركا بين معان لغوية ، و لا بد أن يجد المجتهد القرينة التي تعيّن المقصود مثل قوله تعالى : ﴿ والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ ﴾ [3] و قد رجّح الشافعية [4] في هذه الآية إرادة الطهر لوجود قرائن دالة على ذلك منها تأنيث اسم

---

[1] متفق عليه .

[2] الأحزاب : 56 .

[3] البقرة : 228 .

[4] انظر بدران أبو العينين بدران . أصول الفقه الإسلامي . 390 .

لعدّة (ثلاثة) الذي يدل على أن المعدود مذكر ، والمذكر في المعنيين هو الطهر و لو زيد الحيضة لقيل ثلاثة قروء .

و رجّح الحنفية إرادة معنى الحيض ، لأن العدة شُرعت لتعرف براءة الرحم من الحمل ، و هو يعرف بالحيض لا بالطهر ، و لأن لفظ ثلاثة خاص ، يدل أن مدة العدة ثلاثة قروء دون زيادة أو نقصان، و ذلك ل ايتحقق إلا إذا كان المراد هو الحيض لا الطهر. أما المراد إذا وقع الإشكال و غابت القرينة الدالة على ترجيح معنى دون آخر فقد اختلف الأصوليون في هذا و ذهبوا مذاهب شتى [1] .

و الملاحظ أن علماء الأصول اتبعوا منهجية دقيقة في إحصاء الحالات الواقعة ودرسوا الافترضات المحتملة و حاولوا أن يقننوا لكل حالة منطلقين من القواعد اللغوية المتعارف عليها و أضافوا لها ما اختصوا به في الدراسات اللغوية دون غيرهم يقينا منهم أنهم لن يصلوا إلى التشريع للمجتمع دون التعمق في إدراك العلاقات التي تربط الدال بالمدلول و دراسة هذه العلاقات في إطار القرائن التي تربط هذه الدوالّ بالمدلولات الأخرى الواردة في النص للوصول إلى إدراك معانيه أو الترجيح أو التغليب في الحالات الصعبة.

الدّال المؤوّل

لقد أضاف علماء الأصول الحنفية مبحثا آخر إلى جانب المباحث السابقة هو مبحث المؤوّل .

---

[1] انظر ، نفسه . ص 391 – 393 .

تعريفه : و هو عندهم " ما ترجّح من المشترك بعضُ وجوهه بغالب الرّأي المجتهاد " [1] وقيل " هو حمل المشترك على أحد معنييه " [2] .

و يقع التأويل حينما يكون الدّال المشترك يحتمل أكثر من مدلول ، فإذا ترجّح بعض المدلولات الدال المشترك بالرأي الغالب أو بقوة الظن ، سمي الدال مُؤَوَّلا ، لأن مدلوله رجح بدلالة ظنية بواسطة القرائن التي هي بمثابة العلامة التي يتلمسها المجتهد، و بذلك يخرج اللفظ من دلالة المشترك إلى دلالة المؤوّل .

تأويل المشترك :

اهتدى الحنفية إلى أربعة طرق لتأويل المشترك هي : [3]

الأول : من ناحية اللفظ ، أي إنّ مبعث التأويل يكون من قرينة لفظية ، و مثاله ترجيح كون معنى (القرء) هو الحيض ، لأن مادّة (قرء) تفيد معنى الاجتماع كالقرآن ، و معنى الانتقال ، فيقال (قرا النجمُ) أي انتقل ، و يرجح المعنى الأول للدلالة على الحيض .

الثاني : من طريق السياق ، و هو ورود قرينة متقدمة أو لاحقة ترجح أحد مدلولي المشترك . و مثال ورود القرينة متقدمة قوله تعالى : ﴿ ثلاثة قروء ﴾ [4] لأنه لو أريد به الطهر للزم أن ينقص عن ثلاثة إذا طلقت في الطهر وحسب من العدة ، أو يزيد عن ثلاثة

---

[1] وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 289 .

[2] عبد الله بن ابراهيم الشنقيطي . نشر البنود شرح مراقي السعود . ص 249 .

[3] انظر ، وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 290 .

[4] البقرة : 228 .

لم يحسب منها ، إلا إذا أريد به الحيض فلا يلزم النقص إذا طلقت المرأة فيه لأنه لا حسب ، و لكن تلزم الزيادة ، و هي المدة الباقية من الحيض الذي وقع في الطلاق تغتفر هذه الزيادة ؛ لأنّ الحيض لا يتجزّأ ، بدليل أنّ عدّة الأمة حيضتان ، بالرّغم من نها نصف عدّة الحرة [1] . و مثال القرينة اللاحقة قوله تعالى : ﴿ الّذي أَحَلَّنا دارَ لْمُقامَةِ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [2] فلفظ ﴿ أحلّنا ﴾ مشترك بين مدلولين :(الحلول) بمعنى (النزول)، و (الحل) الذي هو ضد الحرمة ، و رجّح الحنفية مدلول النزول لوجود قرينة دالّة في السياق و هي قوله ﴿ دار المقامة ﴾ .

لقد عمد علماء الأصول أحيانا - في مجال إدراكهم للنصوص - إلى طريقة معارضة النصوص بعضها مع بعض كما هو ظاهر في المثال السابق و من هذا نستنتج أمرين :

الأول : هو اعتماد الأصوليين على أساس التعارض بما يتضمن من قدرة على توضيح العلامات بما يتضمن من قدرة على توضيح العلامات و استنباط أحكامها ، و هو مبدأ أساس اعتمدته السيميائيات المعاصرة في جميع دراساتها للأنساق الدلالية مثل نسق اللغة ، نسق القرابة ، نسق الأسطورة . . إلخ .

---

[1] انظر ، التفتزاني . شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه . مطبعة صبيح . 1957 . 1 / 35 .

[2] فاطر : 35 .

الثاني : اعتمد الأصوليون – في معارضة النصوص بعضها ببعض – على اللجوء إلى ما كان منها ينتمي إلى النصوص الشرعية (المستمدة من مصادر التشريع) . و يبدو أن مبرّرهم في ذلك هو انتماء هذه النصوص لنظام دلاليّ واحد .

و في هذا ما يحيلنا إلى الأهميّة التي أولاها السيميائيون الغربيون لمبدأ التعارض [1] حيث اعتبروه أساسا نظريا لتحليل جميع الأنساق الدلالية ، بغرض التعرف على القانون البنيوي الذي تقوم عليه هذه الأنساق ، و معه تنجلي الفوضى القائمة . .بالتحليل المنظم و المؤسس [2] .

الثالث : الدليل الخارجي ، و هو ما يتم فيه معارضة لفظ المشترك الوارد في نصّ بنصّ أو نصوص أخرى ، و بذا تكون القرينة خارجة عن السياق ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَاللائي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ ، فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ ﴾ [3] ، فـ (الثلاثة أشهر) بدل (الثلاثة قروء) في قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [4] ، و حيث إن الطهر لا يأس فيه ، و إنما يقع اليأس من الدم ، فيكون المراد بالقرء الحيض لا الطهر . و هذا دليل خارجي على ترجيح معنى الحيض في لفظ القرء .

واستدل الحنفية بدليل خارجي آخر هو قول النبي – صلى الله عليه وسلم – لفاطمة بنت حبيش : " دعي صلاتك أيام إقرائك " [2] يعني أيام الحيض .

---

[1] يبرز هذا المبدأ أشد ما يبرز في دراسات التحليل الصوتي التي انطلق منها الدرس السيميائي في تحليله لجميع الأنساق الدلالية .

[2] يراجع ، إديث كيروزويل . عصر البنيوية .ص 28 . . 30 .

[3] الطلاق : 4 .

[4] البقرة : 228 .

حكم المؤوَّل :

احترز الأصوليون في التعامل مع المؤول حيث أوجبوا العمل به مع احتمال الغلط في التأويل ، و مع وجوب الرجوع عنه إذا ظهر الخطأ . و مثاله : قول الرجل لامرأته : (أنت بائن) . فإن صدر في سياق البحث عن الطّلاق ، أُوِّل بمعنى الطلاق ، و إن صدر في غير سياق البحث عن الطلاق أُوِّل بإرادة البينونة الحسّيّة ، أي الافتراق الجسدي .

و في كلام الأصوليين عن المُؤوّل ما يشير إلى اهتمامهم بالتأويل ، و هو مظهر من المظاهر التي اهتمت بها السيميائيات في التعامل مع النصوص التي تختفي وراءها الدّلالة ، و يتجلى ذلك في نظرية التأويل .

يتجسّد التأويل عند علماء الأصول في قراءاتهم المختلفة للنصوص المحتملة لأكثر من معنى ، مستندين في ترجيحاتهم التأويلية إلى القرائن المحيطة بالنّص داخلية كانت أم خارجية .

و جدير بالملاحظة أنّ الأصوليين في تعاملهم مع المؤوّل يتميزون عن السيميائيين المعاصرين بطريقة خاصة في قراءة النصوص وتأويلها .

فإذا كان السيميائيون المعاصرون لا يتقيدون في تأويلاتهم بقيود أو قواعد من شأنها أن تضبط التأويل أو توجهه إنما يتركون القارئ على سجيّته يسبح في فضاءات رحبة لا حدود لها من الافتراضات و الاحتمالات في مجال تأويل النّص ، " فالقراءة نفسها - فيما يفترضون - عملية إنتاج تؤكد فاعلية الأنساق التي يحتويها القارئ

وتحتويه في إدراك النسق الذي ينطوي عليه النص " [1] .فإن كان السيميائيون كذلك ،
إن علماء الأصول يلغون ذاتية القارئ ، و يحاكمون النص إلى مقاصد الشرع الكامنة فيه ،
إذا ما دعاهم إلى التقيد بقيود و ضوابط عملية و دقيقة تعين على استنباط الحكم
الأقرب إلى إرادة الشارع و تزيح الشبهة ، و تدرأ الخطأ في حدود المستطاع ، و هذا في إطار
منهج فكريّ شامل مستمدة أصوله من الكتاب والسنة ، و إن اختلفت تأويلاتهم للنصوص.

---

[1] إديث كيروزويل . عصر البنيوية من لفي شتراوس إلى فوكو . ترجمة جابر عصفور . الدار البيضاء . ط 2 .
1986 . ص 6 .

الفصل الرابع

العلامة اللسانية من حيث الاستعمال عند الأصوليين

مباحث الفصل :

أقسام العلامة اللسانية من حيث الاستعمال .

الدال دلالة حقيقية :

تعريف الحقيقة . أقسام الدال دلالة حقيقية.

الدال دلالة مجازية :

تعريف المجاز . أقسام الدال دلالة مجازية .المجاز باعتبار طرقه .

قرائن المجاز .

العلامة اللسانية المستعملة وإثبات الحكم.

أقسام العلامة السانية الحاملة للمرجحات .

الجمع بين الحقيقة والمجاز .

أقسام العلامة اللسانية من حيث الاستعمال.

إن الألفاظ التي وضعت للدلالة على معان معينة لا تحقق القصد من الوضع إلا بالاستعمال [1]. و قد تبين لعلماء الأصول - بعد العمل بالاستقراء الذي هو ديدنهم - أن هذا الاستعمال يكون تارة في المعاني التي وضعت لها الألفاظ، وتارة أخرى في غير المعاني التي وضعت لها الألفاظ وهو المجاز.

و سواء كان الاستعمال للفظ حقيقيا، أو غير حقيقي، فإنه يحمل أحد احتمالين، إما أن يدرك معناه بمجرد النطق به. وهذا يعني أنه يدل على مدلوله دلالة صريحة، أو يستتر معناه فلا يدرك إلا بإدراك معنى آخر، وهو مايعني أنه يدل على مدلوله عن طريق الكناية [2].

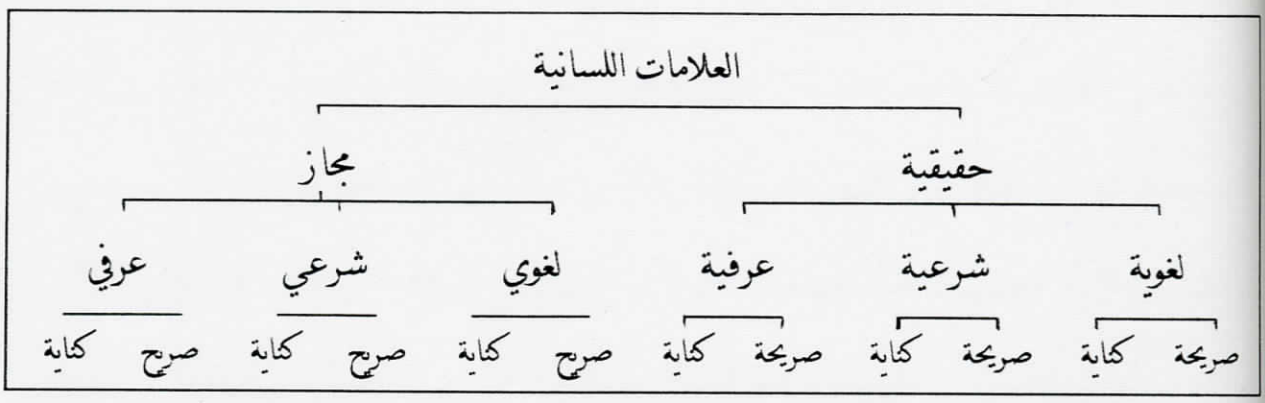
لقد قسم علماء الأصول الكلام من حيث الاستعمال إلى قسمين: حقيقية ومجاز.

وتنقسم دلالة الحقيقة بدورها إلى دلالة الحقيقة اللغوية ودلالة الحقيقة الشرعية ودلالة الحقيقة العرفية، وكذلك دلالة المجاز فإنهم يقسمونها إلى دلالة المجاز اللغوي، ودلالة المجاز العرفي.

---

[1] الاستعمال: هو نتيجة و تطبيق للوضع الذي هو قانون حكمي. انظر. أبو إسحاق الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. مطبعة البابي الحلبي. مصر. 1939. ص 46.

[2] الكناية: تقابل الصريح في الاستعمال و قد تكون حقيقة كما يمكن أن تكون مجازا.



شكل رقم : 32 .

و مما يؤكده علماء الأصول أن اللفظ عند الوضع لا يدل لا على الحقيقة و لا على المجاز . و الذي يبين ذلك إنما هو الاستعمال [1] .

و من هذا المنطلق فإن تقسيم الدّال إلى حقيقة و مجاز و صريح وكناية ، لا يكون إلاّ في الاستعمال ، لأنّ هذه الصفة من عوارض الألفاظ لا تظهر إلا عند الاستعمال . ثم إنّ هذه الأنواع هي من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعاني [2] .

و ممّا ينبغي الإشارة إليه – و نحن بصدد تقسيمات الأصوليين للعلامات اللسانية المستعملة – أنهم يختلفون مع البلاغيين في تقسيم للكلام .فإذا كان البلاغيون يقسمون البلاغة إلى علوم هي : علم المعاني ، و علم البيان ، و علم البديع ، و يقسمون الكلام

---

[1] الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 26 .

[2] وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 292 .

على ضوء هذه العلوم إلى ما له علاقة بالمعاني و طرق عرضها و ما له علاقة بالخيال الأدبي و صوره البيانية ، و ما له علاقة بالجمال الشكلي للنصوص الأدبية (محسنات البديع)، ويقسمون الكلام – في علم البيان – إلى حقيقة و مجاز ؛ أما الحقيقة فهي واحدة عندهم ، و أمّا المجاز فهو ينقسم إلى عقلي و لغوي و مرسل، فإنّ الأصوليين لا يخضعون الكلام لهذه التقسيمات ، و لا يتفقون مع البلاغيين إلا في تقسيمهم للكلام إلى حقيقة و مجاز، و لكنهم – مع ذلك – يختلفون معهم في حدّ كلّ منهما و فروعه .يرجع سبب هذا الاختلاف – أساسا – إلى تباين منطلقات كل من علماء الأصول وعلماء البلاغة. فبينما يحرص البلاغيون على دراسة الجوانب الجمالية للنص الأدبي ، واعتباره المظهر الأساس لدراساتهم و بحوثهم اللغوية ، نجد أن علماء الأصول لا يلتفتون إلى هذه الجوانب ، إنما يركزون على إبراز الدّلالات التي يحملها النص الشرعي، ظاهرة كانت أو خفية ، و غرضهم من ذلك هو معرفة القوانين والقرائن التي يصلون من خلالها إلى الأحكام الشرعية .

و حينئذ يصبح الدرس البلاغي – عند الأصوليين – مجرد أداة للوصول إلى الأحكام الشرعية ، في حين يتخذه علماء البلاغة ينشدونها في دراساتهم للنصوص الأدبية و يقوّمونها بها على أساس معياري يميز بين الحسن و الرديء .

الدال دلالة حقيقية

تعريف الحقيقة :

الحقيقة لغة : من حق يحق ، الشيء ثبت ، و هي على وزن فعيلة ، و التاء لصرفها إلى الإسمية دون الوصفية ، و معناها الثابتة إن كان معنى (فعيل) فاعل ، و بمعنى المثبتة إن كان معنى (فعيل) مفعول [1] .

و من حيث الاصطلاح فهي دلالة المستعمل فيما وضع له أصلا [2] و المراد بالوضع هو دلالة اللفظ عن المعنى دون قرينة .

أقسام الدال دلالة حقيقية : و الحقيقة في اصطلاح الأصوليين تنقسم إلى حقيقة لغوية و عرفية و شرعية ، و ذلك حسب الاستعمال .

أ – الحقيقة اللغوية : يسميها بعضهم : الحقيقة اللغوية الوضعية [3] ، و هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة [4] مثل :(الأسد و الإنسان) فإنهما يدلان دلالة حقيقية حينما يبقيهما الاستعمال على دلالتهما التي وضعت لهما .و الواضع هنا هو واضع اللّغة .

ب – الحقيقة العرفية : يسميها بعضهم الحقيقة اللغوية العرفية [5] و هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال ، و يصنفها الآمدي صنفين [6] :

---

[1] انظر الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 36 .

[2] انظر، نفسه. 1 / 21 .

[3] نفسه . 1 / 36 .

[4] نفسه .

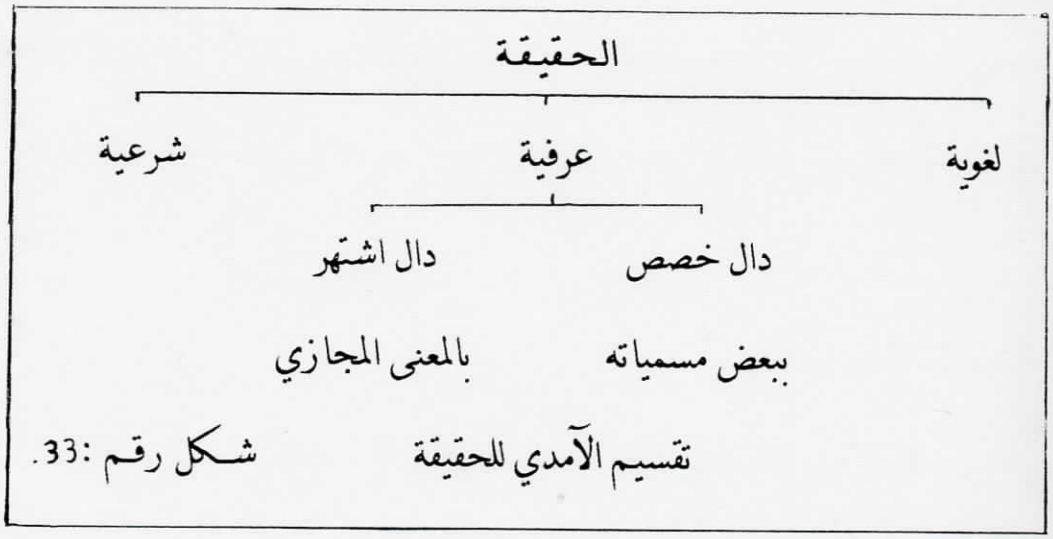
[5] نفسه .

[6] نفسه . 1 / 37 .

- لفظ وضع بمعنى عام ثم خصص بعرف الاستعمال ببعض مسمياته ، مثل لفظ (الدابة) الذي يدل في أصل اللغة على كل مادب على الأرض [1] ثم خصص عرفا ليستعمل في الدلالة على ذوات الأربع ، و الواضع هنا هو جماعة أو طائفة معينة .

- لفظ وضع في اللغة للدلالة على معنى ، و يشتهر في عرف الاستعمال بالمعنى المجازي ، حيث لا يفهم من اللفظ عند إطلاقه غيرُه ، مثل لفظ (الغائط) إذ إن معناه عند الوضع الموضع المطمئن عند الأرض [2]، غير أنه اشتهر بمعنى الخارج المستقذر من الإنسان ، حتى أنه لا يفهم منه عند إطلاقه غيره ، لأنه عند الاستعمال كالحقيقة .

وفي الشكل توضيح لهذا التقسيم :



تقسيم الآمدي للحقيقة شكل رقم :33.

و من العلماء من يعتبر الحقيقة العرفية حقيقتين [3] :

---

[1] انظر ، ابن منظور . لسان العرب . 4 / 276 .

[2] انظر . ابن منظور لسان العرب . 10 / 144 .

[3] انظر . بدران أبو العينين بدران . أصول الفقه الإسلامي . ص 394 .

- حقيقة عرفية خاصة : هي اللفظ المستعمل في معنى عرفي خاص ، أي فيما اصطلحت عليه جماعة معينة من الناس ، كالألفاظ التي يتداولها النحاة للدلالة على علامات الإعراب ، و هي الرفع و الجر والنصب و الجزم ، و غيرها من الألفاظ المخصوصة لجمهور النحاة ، كاستعمال المناطقة و المتكلمين لألفاظ خاصة مثل : العرض و الجوهر في المعاني المتداولة بينهم .

- حقيقة عرفية عامة : هي اللفظ المستعمل في معناه العرفي العام ، كلفظ الدّابّة و الغائط و غيرهما .

و تبقى منزلة الحقيقة العرفية كمنزلة الحقيقة اللغوية عند الاستعمال إذ " المعنى العرفي كالمعنى الوضعي [أي الوضع اللغوي] في تردّد اللفظ بينهما " [1] و من الملاحظ أن العلماء قد اتفقوا على ثبوت الحقيقة اللغوية و الحقيقة العرفية ، و لا مجال فيهما للاختلاف [2].

ج - الحقيقة الشرعية :

هي استعمال الإسم الشرعيّ فيما وُضع له أولا في الشّرع [3].

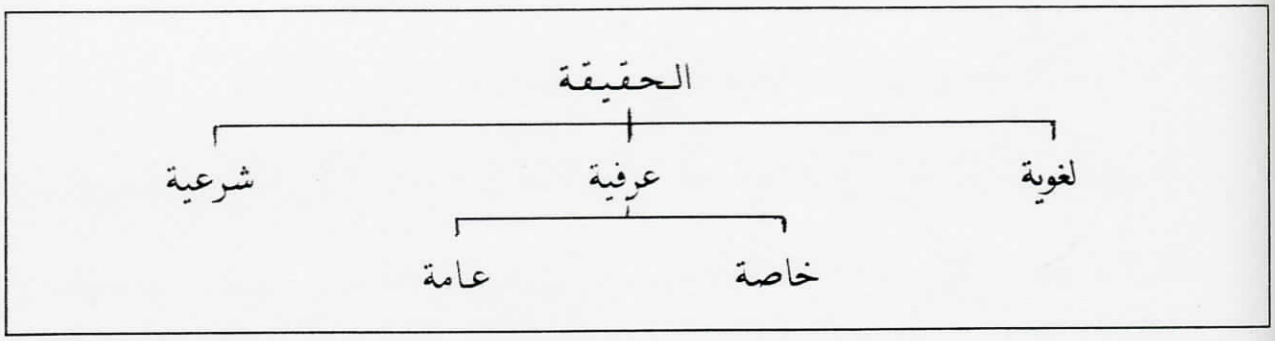
و في الشكل التالي توضيح لما سبق

---

[1] الغزالي . المستصفى من علم الأصول . 1 / 360 .

[2] الشوكاني . إرشاد الفحول . 21 .

[3] الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 37 .



تقسم الحقيقة عند الأصوليين. شكل رقم : 33 .

و علماء اللغة إزاء الحقيقة الشرعية أحوال :

- علماء لا يعرفون اللفظ الشرعي ولا مدلوله .

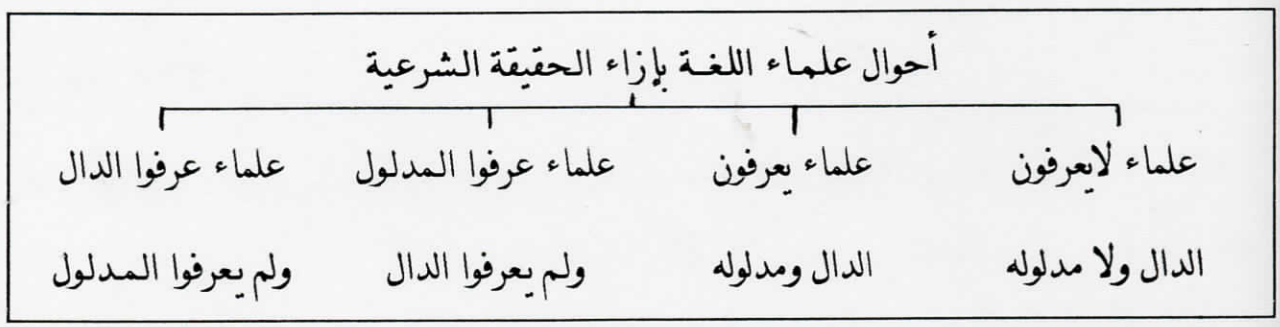
- و علماء يعرفون اللفظ الشرعي و مدلوله ، و لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى .

- و علماء عرفوا المعنى و لم يعرفوا اللفظ .

- و علماء عرفوا اللفظ و لم يعرفوا المعنى .

مثل : ألفاظ (الصلاة ، و الحج ، و الزكاة ، و الكفر ، و الإيمان) و لكن هذه الألفاظ خصت بالحقيقة الدينية و الشرعية .

و في الشكل التالي بيان لما سبق :



شكل رقم : 34 .

أما علماء الأصول بإزاء الحقيقة الشرعية فقسمان :

قسم نفى أن يكون الشارع قد استعمل ألفاظ اللغة في غير مدلولاتها اللغوية و خرج بها إلى مدلولات جديدة هي المدلولات الشرعية .و من هؤلاء : القاضي أبو بكر [1] و حجته في ذلك [2] أن الشارع لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الأسامي من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشّرعية . و كذلك إن الألفاظ التي اشتمل عليها القرآن لو كانت مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان أهل اللغة ، إذ كون اللفظ عربيا فليس لذاته و صورته بل لدلالته على ما و ضعه أهل اللغة بإزائه ، و إن القرآن قد نص على عربية لغة القرآن في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ [3] و قوله تعالى :﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [4] .

و الملاحظ أن القاضي أبا بكر لم ينف وقوع الاشتراك اللّفظي كلّيا ، و لكنه نفى أن تكون للشّرع ألفاظ حقيقتها حقيقة شرعية و هي تخالف الحقيقة اللغوّية .

---

[1] القاضي أبو بكر ، الباقلاني . قاض و متكلم أشعري . ولد في البصرة ، و أقام في بغداد و توفي فيها سنة 403 هـ .من آثاره (كتاب التوحيد) و (إعجاز القرآن) و (الملل و النحل) .

[2] انظر ، الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 48 - 49 .

[3] الزخرف : 3 .

[4] الشعراء : 195 .

و قسم آخر هو على خلاف القاضي أبي بكر ، يثبت الحقيقة الشرعية مثل المعتزلة و الخوارج والفقهاء [1] و ممن قال بذلك صاحب مسلم الثبوت [2] ، و لهولاء ردود طويلة على المعترضين ، و يقرون أنه كون القرآن عربيا فهذا لا ينفي أن يشتمل على ما ليس بعربي و أنه اشتمل على عبادات غير معلومة للعرب ، فلا بُد لها من أسماء تدل عليها مثل : الصلاة و الزكاة و الصيام و الحج. إلى غير ذلك من الحجج التي لا يسعها مجال بحثنا هذا [3] .

و لعلّ ما دعا علماء الأصول إلى تقسيم الدلالة الحقيقية للفظ هو حمل كل لفظ على معناه الحقيقي في موضع استعماله فيحمل في استعمال أهل اللغة على الحقيقة اللغوية ، و يعمل في ستعمال الشرع على الحقيقة الشرعية ، و يحمل في استعمال العرف على الحقيقة العرفية [4] .

الدّال دلالة مجازيّة .

تعريف المجاز : المجاز لغة : مفعل من جاز المكان يجوزه إذا تعداه ، و الكلمة إذا وضعت في غير موضعها الأصلي فقد تعدته إلى غيره [5] .

---

[1] انظر ، الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 48 .

[2] محمد بن علي بن نظام الدين الأنصاري . فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (على هامش : المستصفى) . 1 / 200 .

[3] للاطلاع على هذه الآراء يرجع إلى الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 50 – 60 .

[4] الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين . الأصول من علم الأصول . ص 18 .

[5] ابن منظور ، لسان العرب . 2 / 416 .

المجاز في اصطلاح الأصوليين هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح المتخاطبين لعلاقة و قرينة [1] . و المقصود بالعلاقة : ما يربط بين الاستعمال المجازي للفظ و الاستعمال الذي وضع له أصلا . و المقصود بالقرينة : العلاقة الدالة على صنع إرادة المعنى الذي وضع له اللفظ أصلا .

و قد انقسم الأصوليون بإزاء تعريف المجاز إلى قسمين و ذلك عند الإجابة على السؤال التالي : هل المجاز استعمال لما تواضع عليه الناس في غير محلها الذي وضعت له ، و لذلك نجد الآمدي يسعى لكي يوفق بين الرأيين في تعريف المجاز إذ يقول :" هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أوّلا في الاصطلاح الذي به المخاطبة ، لما بينهما من التعلق ." [2]

أقسام الدال دلالة مجازية : و علماء الأصول يقسمون المجاز – كما قسّموا الحقيقة – إلى ثلاثة أقسام [3] :

أ – مجاز لغوي : مثل استعمال العالم الشرعي لفظ الصلاة في الدّعاء .

ب – مجاز عرفيّ :

* خاص كاستعمال النحوي لفظ (الحال) فيما عليه الإنسان من خير وشر.

** عام كاستعمال لفظ (الدّابة) في الإنسان البليد. .

---

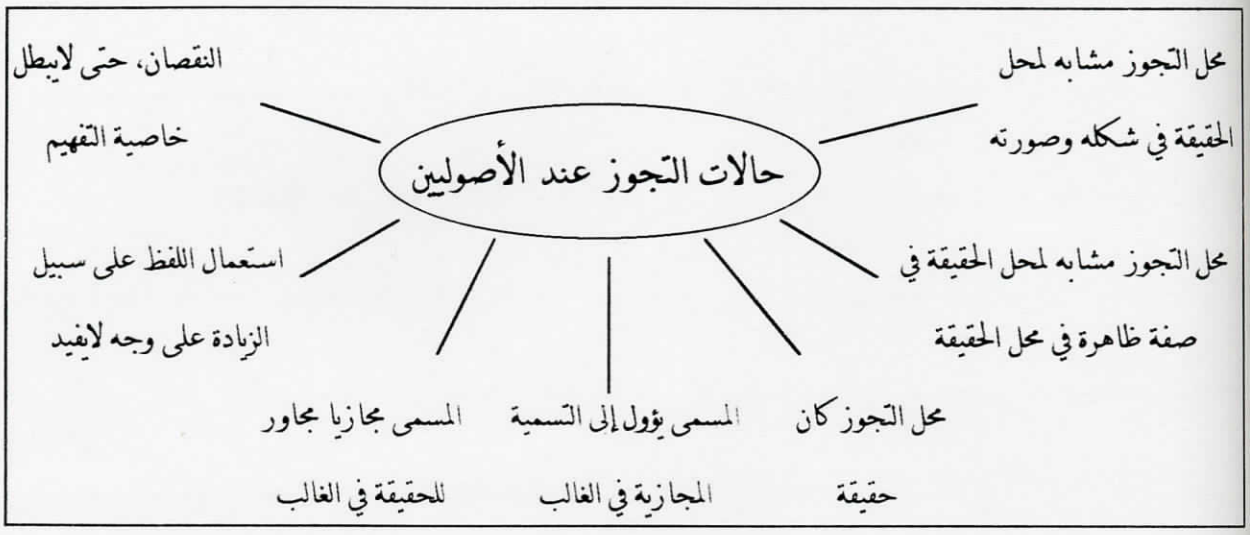
[1] انظر ، الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 39 . و الشوكاني ، إرشاد الفحول . ص 21 .

[2] الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 38 – 39 .

[3] انظر . وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 293 .

جـ - مجاز شرعي : كاستعمال اللغوي لفظ (الصلاة) في العبادة المخصوصة .

غير أن سبل معرفة المجاز تخالف سبل معرفة الحقيقة ، ففي حين أن الأخيرة تعرف بالنقل عن واضعي اللغة و السماع منهم فإن معرفة المجاز لاتتوقف على النقل و السماع ، بل ينبغي معرفة الطريق التي يسلكها أهل اللسان في استعماله ومراعاة حلقة الوصل الرابطة بين محل الحقيقة و المجاز و وجوهه .[1]



شكل رقم : 35 .

المجاز باعتبار طرقه :

إنّ أول شرط يشترطه علماء الأصول في المجاز أن تكون بينه و بين الحقيقة علاقة رابطة ، و هي عندهم لا تعدو واحدة من الحالات السبع التالية : [2]

---

[1] انظر . محمد مصطفى شلبي . أصول الفقه الإسلامي . 1 / 443 .

[2] الآمدي . الإحكام في أصول الإحكام . 1 / 39 . و الغزالي . المستصفى . 1 / 341 و ما بعدها .

1 – أن يكون محل التّجوّز مشابها لمحل الحقيقة في شكله و صورته ، و هو مايسميه البلاغيون استعارة مكنية (يذكر فيها المشبَّه و يحذف وجه الشَّبه . مثل : إطلاق إسم الإنسان على المصور على الحائط أو على الورق أو غيره .

2 – أن يكون محلّ التّجوّز مشابها لمحل الحقيقة في صفة ظاهرة في محل الحقيقة . مثل : إطلاق إسم الأسد على الإنسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة. و هو ما يسميه البلاغيون استعارة تصريحية .

3 – أو لأن محل التجوز كان حقيقة . مثل : إطلاق اسم العبد على المعتق و هو مايسميه البلاغيون المجاز المرسل الذي علاقته اعتبار ما كان .

4 – أو لأن المسمى يؤول إلى التسمية المجازية في الغالب . مثل : تسمية العصير خمرا و يسميه البلاغيون مجازا مرسلا علاقته اعتبار ما سيكون .

5 – أو لأن المسمى مجازيا مجاور للحقيقة في الغالب . مثل قولهم : جرى النهر و الميزاب [1] . و يسميه البلاغيون مجازا عقليا إسناده مكاني .

6 – استعمال اللفظ على سبيل الزيادة ، إذ الأصل استعماله للإفادة ، فإذا استعمل على وجه لايفيد كان خلاف الوضع مثل قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ ﴾ [2] فالكاف لم تستعمل لمعنى مفيد و هي بذلك زائدة ، فاستعمالها في هذا السياق

---

[1] الميزاب : الساقية .

[2] الشورى : 11 .

استعمال مجازي [1] لأن الكاف لم تستعمل (للإسمية) كوضعها في اللغة و لا للتشبيه بل استعملت في غير ما وضعت له أوّلا ، و هذا سبب اعتبارها مجازا .

7 – النقصان حين لايبطل خاصية التفهيم ، كقوله عزّ وجلّ : ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾[2]، و المعنى و اسأل أهل القرية [3]، و هو مايسميه البلاغيون مجازا مرسلا علاقته المحلية أو المكانية .

و هذه الحالات المستقرأة من البيان العربي يجعلها علماء الأصول المدار الذي يدور عليه التجوز و لا يخرج عن مضماره مهما تعدد و اختلف [4].

و هكذا فإنّ العلاقة بين الاستعمال المجازي و الوضع الحقيقي للفظ تكون المشابهة أو غيرها . فإذا كانت المشابهة سمي الاستعمال المجازيّ (استعارة) . مثل استعمال (الأسد) للرجل الشجاع .و إن كانت غير المشابهة سمي التجوز (مجازا مرسلا)إن كان في الكلمت.مثل: رعينا المطر .فكلمة (المطر) مجاز عن العشب .

و من المجاز المرسل : التجوز بالزيادة ، مثل قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [5].

و التجوز بالحذف مثل قوله تعالى : ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾ [6].

---

[1] الغزالي . المستصفى . 1 / 342 .

[2] يوسف : 82 .

[3] الغزالي : المستصفى . 1 / 342 .

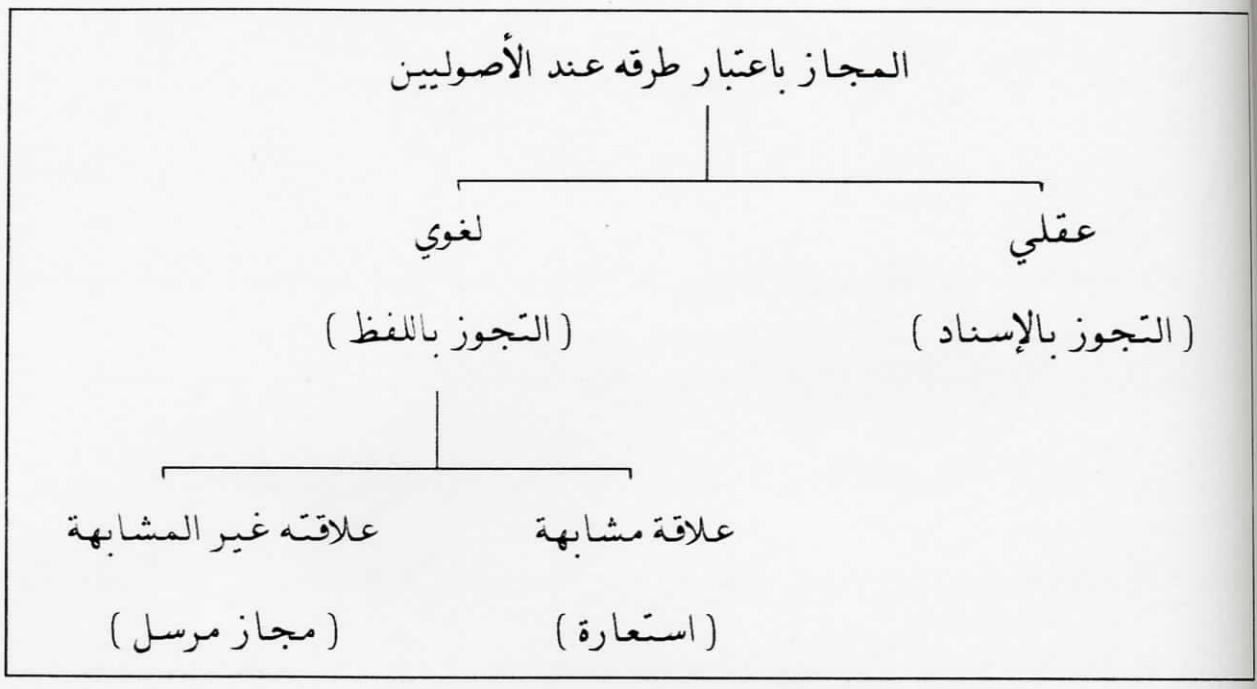
[4] الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام .1 / 39 .

[5] الشورى . 11 .

[6] يوسف : 82 .

و إن كان التجوز في الإسناد سمي مجازا عقليا . مثل : أنبت المطر العشب .

و في الشكل التالي توضيح لما سبق :



شكل رقم : 36 .

لقد اتفق البلاغيون و الأصوليون في الإطار العام لتقسيم المجاز باعتبار طرقه. فهم أيضا يقسمون المجاز إلى عقلي ولغوي ويقسمون المجاز اللغوي – باعتبار علاقته – قسمين : ماعلاقته المشابهة ، و ماعلاقته غير المشابهة .

و الحقيقة أن علماء البيان يحصون ما هو أكثر من هذه الأنواع من المجاز، و هو ما لم يفعله علماء الأصول لأنهم كانوا بصدد دراسة النصوص التي يستنبطون منها الأحكام

الشرعية ، فعملوا على إدراك أوجه المجاز و أوجه الحقيقة لمعرفة كل منهما و مدى دلالته على الحكم [1] .

قرائن المجاز : التفت علماء الأصول للعلامات [2] التي يعرف بها المجاز، و قد سماها بعضهم قرائن [3] كما سمّاها آخرون أمارات [4] ، إذ لا يمكن أن يعرف المجاز إلاّ بها و هي خمس :

1 – صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه [5] . مثل قولنا للبليد (حمار)، و يكون بإمكاننا حينئذ أن ننفي عنه المستعمل بقول (هو ليس بحمار) ، فهذا دليل على أن استعمالنا للفظ (حمار) هو استعمال مجازي . و على العكس من ذلك فإنّ عدم صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه يدلّ على أنّ الاستعمال حقيقي ، فإذا كنا نقصد بلفظ (حمار) الحيوان المعروف ، فإنّه لا يصحّ أن يقال عنه أنه ليس بحمار .

---

[1] انظر ، محمد صالح بن عثيمين . الأصول من علم الأصول .ص 18 – 19 .

[2] الغزالي .المستصفى . 1 / 342 .

[3] انظر ، وهبة الزحيلي . أصول الفقه الإسلامي. 1 / 297 .

[4] ابن نظام الدين الأنصاري .فواتح الرحموت (على هامش المستصفى) . 1 / 205 .

[5] نفسه .

2 – " مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني لزم أن يكون مجازا فيما عداه ، إذا لم يكن بينهما معنى مشترك يصلح أن يكون مدلولا للفظ بطريق التواطؤ [1] ." [2] و مثاله لفظ (شمس) الدّالّ على الكوكب المعروف ، فإن أطلق على عالم بارز في زمانه فهو مجاز .

3 – إذا استعمل الكلام بإزاء غير المعنى الذي وضع له أصلا قُرن بقرينة ، إذ إن وضع الكلام للمعنى إنما كان ليكتفى به في الدلالة ، و الأصل أن يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها أغلب في الاستعمال .

4 – إذا كان اللفظ حقيقة في معنى ؛ و لذلك المعنى متعلق ، فإطلاقه بإزاء ما ليس له ذلك المتعلّق يدلّ على كونه مجازا فيه . مثل : إطلاق إسم القدرة على الصفة المؤثرة في الإيجاد ، كقول من يشير إلى مخلوقات الله : انظر إلى قدرة الله تعالى ، أي انظر إلى عجائب مقدوراته سبحانه [3] .

5 – أن يكون الإسم الموضوع لمعنى ممّا يتوقف إطلاقه عليه على تعلّقه بمسمى ذلك الاسم في موضع آخر ، و لا يكون العكس صحيحا .

---

[1] اللفظ المتواطئ عبارة عما يدلّ على أشياء فوق واحد باعتبار معنى واحد ، و لا اختلاف بينها فيه . كالحيوان بإزاء الإنسان و الفرس . انظر ، الآمدي .المبين في معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين .ضمن ، اصطلاحات الفلاسفة . تح عمار طالبي . ص 19 – 23 .

[2] الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام . 1 / 45 .

[3] انظر ، الغزالي . المستصفى .1 / 343 .

و قد وجدنا الشوكانيّ [1] يقسم قرائن المجاز إلى قسمتين :

القسمة الأولى . و تتفرّع إلى فرعين :

أ – قرائن خارجة عن المتكلّم و الكلام ، أي لا تكون معنى للمتكلم و لا صفة له ولا من جنس الكلام . و يأتي بمثالين لهذا القسم :

– قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ ﴾ ، و سياق الكلام قوله تعالى : ﴿ إنّا أَعْتَدْنا ﴾ يخرجه عن التخيير ، لأنّ تمام الآية : ﴿ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ إنّا أَعْتَدْنا للظّالِمينَ ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها ﴾ [2] .

– قول الرجل : (طلّق امرأتي إن كنت رجلا) فقوله : (إن كنت رجلا) يخرج الأمر عن دلالته الحقيقية – أي أن يكون حاملا لدلالة التوكيل – إلى حمل الدّلالة المجازية .

ب – قرائن تكون معنى في التكلم أو من جنس الكلام ، أي أن يرد لفظ آخر يدلّ على عدم إرادة المعنى الحقيقي ، و هذا الفرع يتفرّع إلى ضربين :

الأوّل : أن بعض الأفراد أولى من بعض في دلالة اللفظ على المجاز كأن يقول المرء (كل مملوك لي حر) ومعلوم أنه قد يكون من العبيد مكاتبين [3] فلا يكونون معنيين بهذا الحكم ما بقي درهم أو دينار لم يسدّد .

---

[1] انظر الشوكاني . إرشاد الفحول .ص 24 .

[2] الكهف : 29 .

و الآخر : أن تكون القرينة في المتكلّم مثل قوله تعالى مخاطبا الشيطان :

﴿ وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ و أَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَ رَجْلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوالِ وَ الأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ ﴾ [1] . فالأمر لا يحمل دلالته الحقيقية لأنّ اللهَ سبحانه وتعالى لا يأمر بمعصية ، فيحمل اللفظ على دلالته المجازية .

القسمة الثانية :

و يقسم فيها قرائن المجاز إلى أربعة أقسام دون أن يورد أيّ تفصيل ، و هي : عقلية ، و عادية ، و شرعية ، و حسّيّة ، فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الأنواع دون الأخرى . و هذا مايتضح من خلال الشكلين التاليين :

القرائن السياقية (الحالية) للمجاز

(باعتبار الكلام والمتكلم)

(قسمة 1)

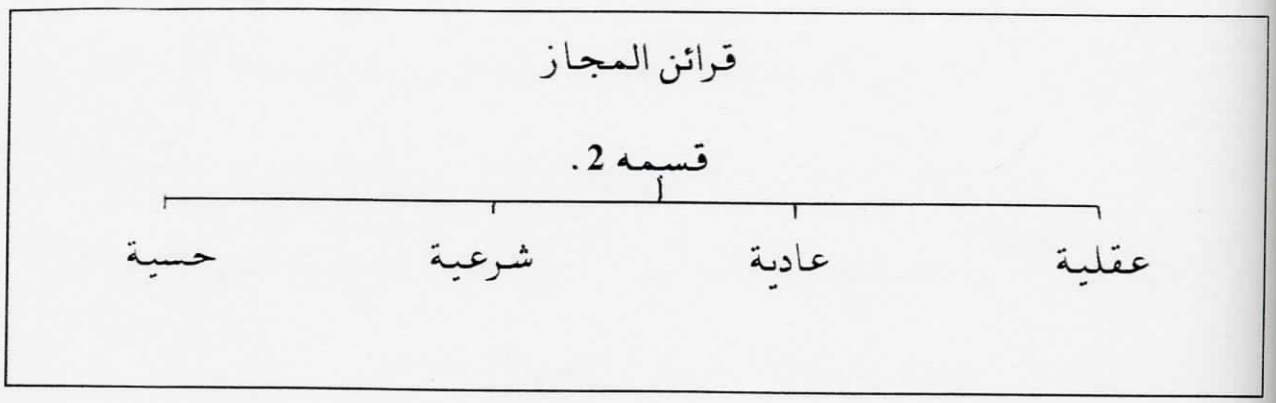
- خارجة عن المتكلم والكلام (لا تكون معنى للمتكلم ولا صفة له ولا من جنس الكلام)
- تكون معنى في المتكلم أو من جنس الكلام (وجود لفظ آخر يدل على عدم إرادة المعنى الحقيقي)
  - بعض الأفراد أولى من بعض في دلالة اللفظ على المجاز
  - تكون القرينة معنى في المتكلم

شكل رقم : 37 .

---

[3] المكاتب : العبد يكاتب سيده على أن يعتقه في مقابل مبلغ من المال أو خدمة فما إن يسدد ما عليه يكون حرّا طليقا .

[1] الإسراء : 64 .



شكل رقم : 38 .

و يفرق الشوكاني بين الدلالة الحقيقية و الدلالة المجازية بطريقتين [1] :

الأولى : أن يكون الفرق واردا في النص ذاته .كأن يقول الواضع هذا حقيقة أو هذا مجاز . أو يذكر الواضع الحد، و يقول هذا مستعمل .

الثانية : أن يكون الفرق واقعا بالاستدلال العقلي و هو أحوال :

- ألا تفهم دلالة اللفظ إلا بقرينة فهو مجاز.

- أن لا يصح النفي فالاستعمال مجازي كأن نقول للمتسابق (غزال) ، أو للشجاع أسد . . .إلخ.

- ألا يطّرد الاستعمال المجازي : و هو ألا يجوز استعماله في محل

[1] انظر الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 25 .

وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر، كالتجوّز بالنخلة للإنسان الطويل دون غيره مما فيه طول .

- و قد أضاف أن المجاز يعرف بتعليق الكلمة بما يستحيل تعليقها به رغم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له كأن يوصف الغيث بالكرم أو الشمس بالابتسامة .

- استعمال الحقيقة العرفية في غير ما تعارف عليه الناس .

- امتناع الاشتقاق علامة أن الاستعمال مجاز .

- اختلاف صيغ الجمع على الإسم ، فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة (أمر : أمور و أوامر) .

- أن يكون إطلاق اللفظ على أحد مسمييه متوقفا على تعلقه بالآخر . مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَكَروا . وَمَكَرَ اللهُ وَ اللهُ خَيْرُ الماكِرينَ ﴾ [1] إذ لا يقال مكر الله ابتداء .

- المجاز لا يستعمل إلا مقيدا ، و لا يستعمل للمطلق أبدا مثل (نار الحرب ، جناح الذّل) المستعمل في القرآن الكريم في قوله

---

[1] آل عمران : 54 .

وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر، كالتجوّز بالنخلة للإنسان الطويل دون غيره مما فيه طول .

- و قد أضاف أن المجاز يعرف بتعليق الكلمة بما يستحيل تعليقها به رغم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له كأن يوصف الغيث بالكرم أو الشمس بالابتسامة .

- استعمال الحقيقة العرفية في غير ما تعارف عليه الناس .

- امتناع الاشتقاق علامة أن الاستعمال مجاز .

- اختلاف صيغ الجمع على الإسم ، فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة (أمر : أمور و أوامر) .

- أن يكون إطلاق اللفظ على أحد مسمييه متوقفا على تعلقه بالآخر . مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَكَروا . وَمَكَرَ اللهُ وَ اللهُ خَيْرُ الماكِرينَ ﴾ [1] إذ لا يقال مكر الله ابتداء .

- المجاز لا يستعمل إلا مقيدا ، و لا يستعمل للمطلق أبدا مثل (نار الحرب ، جناح الذّل) المستعمل في القرآن الكريم في قوله

---

[1] آل عمران : 54 .

. تعالى : ﴿ كُلَّما أَوْقَدوا نارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَها اللهُ ﴾ [1]، و قوله : ﴿ وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِن الرَّحْمَةِ ﴾ [2].

فهل كلّ الألفاظ تنقسم إلى حقيقة و مجاز؟ أي أنها تستعمل استعمالا حقيقيا و استعمالا مجازيا ؟ . لقد اتفق أغلب الأصوليين على أن لكلّ مجاز حقيقة و ليس لكل حقيقة مجاز فمن الألفاظ التي لا يدخلها المجاز :

- أسماء الأعلام [3] . نحو زيد و عمرو ، لأنها أسامٍ وُضعت للفرق بين الذوات و ليس للفرق بين الصفات .

- الألفاظ العامة التي ليس هناك ما هو أعم منها و لا أبعد . مثل المعلوم ، والمجهول ، و المدلول ، و المذكور . . . إلخ . و السبب " ألا شيء إلا هو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شيء [4].

---

[1] المائدة : 67 .

[2] الإسراء : 24 .

[3] و خالف الغزالي الأصوليين في أسماء الأعلام . و قال إنه يمكن أن يكون اسم العلم مجازا - و أيده في ذلك ابن نظام الدين الأنصاري ، صاحب مسلم الثبوت - و جاء بمثال على ذلك : قولنا لمن برع في النحو (هذا سيبويه) و (لكل فرعون موسى) أي لكل مبطل محق . الغزالي. المستصفى . ص 226 .

[4] نفسه .1 / 344 .

إن اهتمام الأصوليين بالقرائن سببه كونها تحدد الوجهة الدلالية للألفاظ ، إما وجهة الحقيقة أو وجهة المجاز . أما البلاغيون فإن غرضهم من وراء دراسة القرآن هو تقنيين الطرق الفنية للجوانب الأسلوبية الجمالية و التعقيد لعلم البلاغة . وسبب الاختلاف بينهما يرجع إلى أن الأصوليين يتعاملون مع اللغة باعتبارها مجرد أداة للوصول إلى الحكم الشرعي و لذلك فإنهم لا يهتمون بها إلا بقدر ما تحقق لهم هذا الغرض . أما البلاغيون فإن دراساتهم البلاغية تبدأ من اللغة و تنتهي إليها و هذا ما جعلهم يركزون على الجوانب الجمالية و الشكلية .

درس علماء الأصول الكلام من حيث أنه حقيقة و مجاز و اهتموا بالقرائن لأنها تمحص الكلام - باعتبار دلالته - إما للحقيقة و إما للمجاز . و عند هذا الحد توقفوا . أما البلاغيون فقد درسوا الكلام من حيث هو حقيقة أو مجاز و جعلوا للمجاز قرائن و قسموها إلى : عقلية و لفظية . و أضافوا إلى جانب تحديد القرائن - في وضعهم للصورة البلاغية - تحديد العلاقات . إذ يقسمونها إلى علاقة المشابهة أو غير المشابهة إذا تعلق الأمر بالمجاز اللغوي ، و علاقة اللزوم إذا تعلق بالكتابة . و علاقة الإسناد إذا تعلق بالمجاز العقلي .

و يبدو جليا أن اهتمام علماء الأصول بالمجاز لم يتجاوز غرض تحديد الدلالات. و هذا هو السبب الذي جعل اهتماماتهم بالمجاز أبسط مما هي عليه عند البلاغيين و أقل تفصيلا ، إلا أن تقسيمات الأصوليين للمجاز

ولقرائنه كانت فريدة من نوعها و خاضعة لتحقيق الأهداف التي يقتضيها حقل علم الأصول .

إن ما يثير انتباهنا في تميز درس المجاز عند الأصوليين هو أنه يقترب من درس المجاز في السيميائيات . فهذه الأخيرة أولت اهتماما كبيرا بمفهوم القرينة و بوظيفتها الدلالية ، و ذلك في اعتبارها مؤشرا للقرينة ، لازما للإحالة على العلامة . إلا أن السيميائيين لا يقيدونها بالمجال اللساني كما فعل الأصوليون [1] .

العلامة اللسانية المستعملة وإثبات الحكم :

توضع الحقيقة والمجاز - من حيث إثبات الحكم - عند جمهور علماء الأصول في درجة واحدة . فإذا كان اللفظ حقيقة ثبت ما وضع له اللفظ ، سواء كان عاما ، أو خاصا ، أو أمرا ، أو نهيا ، أما إذا كان اللفظ مجازا ثبت المعنى الذي استعمل فيه ، عاما كان أو خاصا أو أمرا أو نهيا . و بالتالي فإنّ إثبات الحكم بهما سواء .

لكن دلالة الحقيقة و المجاز ليست دائما واضحة لا لبس فيها ، بل قد يكتنفها الغموض و يعتريها الدلس ، فما موقف علماء الأصول إزاء هذه الظاهرة ؟ .

أقسام العلامة اللسانية الحاملة للمرجحات :

يقسم الأصوليون هذه الظاهرة إلى قسمين :

---

[1] انظر في مفهوم القرينة (Indice) ، المسدي ، اللسانيات و أسسها المعرفية . ص 50 . و أيضا ،

JEANNE MARTINET : Clefs pour la sémiologie . Edt : SEGHERS .1973. p 55 - 56 .

الأول : - دلالة تحمل المرجحات التي تميل بكفة إحدى الدلالتين ، فإذا كانت العلاقات المرجحة تؤيد المجاز فلا خلاف بينهم في أن الدلالة تصرف إلى المعنى المجازي ، و إن كانت تؤيد دلالة الحقيقة فلا خلاف في وجوب حمل الدلالة على الحقيقة و هذا محل للاتفاق بين الأصوليين [1] .

الثاني : دلالة تتدافع فيها كل من الدلالة الحقيقة و الدلالة المجازية و هذا قسم اختلف فيه الأصوليون ، فقد يكون الشائع في الاستعمال للفظ - في مثل السياق الذي وردت فيه - فهم المعنى المجازي ، و اللفظ قابل للاستعمال في المعنى الحقيقي ، مثل أن يقول قائل : و الله لأشربن من هذا الوادي . فالمعنى الحقيقي : هو أن يكرع مباشرة من الوادي و هو معنى يمكن أن يقصده كثير من الناس .أما المعنى المجازي و هو الغالب في الفهم عند الاستعمال فهو أن يغترف منه غرفة بيده أو بإناء و يشرب .

و قد ذهب الأصوليون - بإزاء هذا الإشكال - مذهبين :

الأول : ذهب فيه الشافعية و الجمهور إلى الأخذ بالدلالة الحقيقة عند الإطلاق و عدم وجود قرينة تصرفها عنها ، مثل إرادة المتكلم و نحوها .

الثاني : ذهب فيه الحنفية إلى الأخذ بمجازها الشائع ما دام هو المتبادر إلى الفهم [2] .

و من الأمثلة على ذلك قوله تعالى في كفّارة اليمين : ﴿ . . . فَكَفّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمونَ أَهْليكُمْ ﴾ [3] ، فهذه الآية الكريمة تحمل دلالتين :

---

[1] انظر ، البوطي ، محمد سعيد رمضان . أصول الفقه : مباحث الكتاب و السنة . ص 64 .

[2] انظر . فواتح الرحموت بشرح سلم الثبوت (على هامش المستصفى) 1 / 202 .

حقيقية و مجازية . فالحقيقة أن المراد بعشرة مساكين أن يتم إطعام هذا العدد من المساكين عدّا، و هذه الدلالة مأخوذ بها و هي غير مهجورة ، و هي الدلالة الظاهرة للآية. أما المجاز : فهو أن المراد أن يكرّرالحانث إطعام مسكين واحد عشر مرات ويتحقق بذلك المطلوب . و قد ذهب المالكية و الشافعية والحنابلة إلى الأخذ بالدلالة الحقيقية [1] . و ذهب الحنفية إلى الأخذ بدلالة المجاز لأنه مقبول ؛ يقبل العرف مثله [2] . و من أمثلة الحديث النبوي ، قوله – صلى الله عليه وسلم – في زكاة الغنم: " في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة " [3]، فالدلالة الحقيقية فيه أنه لا بد من إخراج شاة حقيقية دون اللجوء إلى ما يعادلها وهو معنى حقيقي مقبول و غير مهجور .أما الدلالة المجازية فيه فهي أنه يجوز للمزكي أن يخرج قيمة الشاة بدلا عنها ، و هو معنى شائع مقبول لدى عرف الناس العام .

و قد أخذ الحنفية بالدلالة المجازية بينما ذهب الشافعية والمالكية إلى الأخذ بالدلالة الحقيقية باعتباره متداولة ومقبولة في الاستعمال فيما تعارف عليه الناس .

الجمع بين الحقيقة و المجاز :

---

[3] المائدة : 89 .

[1] انظر ، أبو بكر بن العربي . أحكام القرآن . تح علي محمد البجاوي .دار إحياء الكتب العربية .ط 1 .1376 هـ 2 / 646 .

[2] البوطي ، سعيد رمضان . أصول الفقه . ص 65 .

[3] رواه أبو داود و الطبراني و الدارمي .

لقد لاحظ علماء الأصول - بعد الاستقراء - أن هناك حالات تتساوى فيها إرادة الدلالة الحقيقية و الدلالة المجازية من استعمال اللفظ حين الاحتكام إلى القرائن ، فمنهم من أقرّ ذلك ومنهم من منع حصوله.

قال الحنفية و جمع من المتكلمين من المعتزلة ومن الشافعية [1] - و منهم الغزالي - بالامتناع لعدم وروده في اللغة ، و إن عدم اقتران اللفظ بقرينة تصرفه عن الحقيقة يقتضي أنه يتمحص لحقيقة و أن استعمال المجازي يوجب اقتران اللفظ بالقرينة الصارفة عن الحقيقة .

أما الشافعية والمحدثون وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار و أبي علي الجبائي [2] فقد قالوا بجواز ذلك لعدم المانع ، ولأنه يجوز استثناء أحد المعنيين بعد استعمال اللفظ فيهما كقوله تعالى : ﴿ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ ﴾ [3] ، فإنه لا مانع من إرادة اللمس باليد و إرادة الوطء ، و يصحّ استثناء أحدهما كأن يقول (أو لامستم النساء إلا أن يكون اللمس باليد) لكن الحنفية قالوا إن المراد بملامسة النساء المعنى المجازي وهو الوطء بالإجماع .

انقسام الحقيقة و المجاز إلى صريح وكناية :

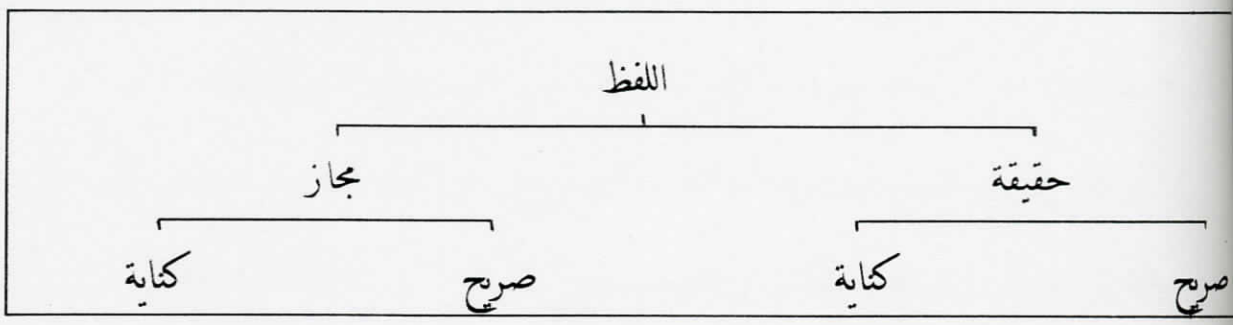
---

[1] الشوكاني . إرشاد الفحول . ص 28 .

[2] انظر ، المرجع السابق ، و بدران أبو العينين بدران . أصول الفقه الإسلامي . ص 397 .

[3] النساء : 42 . المائدة .7 .

قسم علماء الأصول الحقيقة و المجاز كليهما إلى صريح ، وكناية ، وفق الشكل التالي :



شكل رقم : 39 .

اللفظ الصريح : ما ظهر اطراد منه [1] لكثرة استعماله فيه حقيقة كان أو مجازا . فالحقيقة الصريحة مثل قول : أجرت ، و رهنت ، و بعت ، و اشتريت ، و زوجت . ومثل : أنت طالق . و المجاز الصريح ، مثل قولنا (أكلت من هذه الشجرة)، أي من ثمرها .

الكناية : هي اللفظ الذي استتر المراد منه حقيقة كالمشترك الذي لم يغلب استعماله في أحد معانيه ، و المجاز غير المشهور ، والألفاظ الخفية التي لا تدرك إلا بالقرائن .و مثاله أن يقول الرجل لامرأته التي دخل بها (اعتدّي) يقصد بهذا اللفظ

[1] ميلم الثبوت . 1 / 226 .

الطلاق . و الحقيقة اللغوية منه أنه أمرها بالعد والحساب . و لكن المراد هنا عدّ المرأة أيام العدة فهو مجاز يقصد به الطلاق .

و من الكناية في المراد منه حقيقة [1] أن يخاطب أحدهم صاحبه في جماعة قائلا: لقد قابلت صاحبك فكلمته في ما تعرفه ، و اختفى المراد عن الجماعة .

و قد أثبت الأصوليون حكم اللفظ الصريح ، حقيقة كان أو مجازا من غير الحاجة إلى النظر في نية المتكلم أو البحث عن القرائن [2] . أما اللفظ الكنائيّ فإنهم لا يثبتون حكمه إلا بمعرفة نية المتكلم أو وجود قرينة دالة على تعيين المراد [3] .

و قد اشترط الأصوليون هذه الشروط في اللفظ الكنائي لأنه يحمل دلالات عدة ، و أن اختيار الدلالة التي تؤدي إلى الحكم و تعيّنه لا يتم إلا بشروط دقيقة و صارمة .

و في الأخير تجدر الإشارة إلى الاختلاف الواقع بين علماء الأصول في التعامل مع المجاز في القرآن الكريم . فقد أثبته الشافعية والجمهور و نفاه الظاهرية [4] والرافضة [5] . أما المثبتون فقد استندوا إلى الدلالات المجازية للإلفاظ التي وردت بكثرة

---

[1] بدران أبو العينين بدران . أصول الفقه الإسلامي . ص 398 .

[2] انظر . سلم الثبوت . 1 / 226 .

[3] نفسه .

[4] الظاهرية . مذهب أنشأه داود بن علي أبو سليمان (ت 270 هـ) يقوم على أساس رفض التأويل و الرأي و القياس . من أبرز أتباعه ابن حزم الأندلسي .

[5] الرافضة .فرقة نشأت من الفرقة الزيدية .و يقوم منهجهم على المغالاة في تقدير الإمام علي ، ويذمون أبابكر و عمر . انظر: الشهرستاني . الملل و النحل . 1 / 154 – 178 .

في القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى :﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [1] . و قوله تعالى : ﴿ و اسْأَلْ القَرْيَةَ التي كُنّا فيها و العيرَ التي أَقْبَلْنا فيها ﴾ [2] و قوله تعالى : ﴿ فَوَجَدَ جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ ﴾ [3] ، و أنه إذا امتنع حمل دلالات الألفاظ في هذه الآيات على ظواهرها في اللغة فهو الدليل على أنها لا تحمل إلا على الدلالات المجازية [4] .

أما حجة النافين للمجاز في القرآن فهي أن القرآن إنما نزل بلغة العرب " و كل خطاب خاطبنا الله تعالى به أو رسوله - صلى الله عليه وسلم ، فهو على موضوعه في اللغة و معهوده فيها ، إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس ، تشهد بأن الإسم قد نقله الله تعالى أو رسوله - صلى الله عليه وسلم - عن موضوعه إلى معنى آخر" [5] . أما قوله تعالى : ﴿ وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ [6] فقد أقر ابن حزم أنه مجاز إذ " لم يلزمنا تعالى قط أن ننطق و لا بدّ فيما بيننا بأنّ للذل جناحا ، وهذا لا خلاف فيه " [7] و ما هذا الإقرار إلاّ لأن الله تعالى نقله " عن موضوعه في اللغة إلى معنى يتعبدنا بالعمل به دون أن يسميه

---

[1] الشورى : 11 .

[2] يوسف : 82 .

[3] الكهف : 78 .

[4] انظر ، الآمدي . الإحكام في أصول الإحكام . 1 / 46 .

[5] ابن حزم الأندلسي (456 هـ) : الإحكام في أصول الأحكام . منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت . ط 2 . 1983 . 4 / 28 .

[6] الإسراء : 24 .

[7] ابن حزم الأندلسي . المرجع السابق . 4 / 29 .

بذلك الإسم "[1]. و قاعدته في ذلك أنه لا يحل لمسلم أن يقول في لفظة لم يأت نص ، و لا ضرورة بأنها منقولة ، عن موضوعها أنها منقولة[2].

و من حججهم أن المجاز كذب و الله تعالى ورسوله – صلى الله عليه وسلم – يبعدان عن الكذب[3]. و منها أن رسول الله – عليه الصلاة والسلام – لا يخبر عن ربه خبرا يكلف المسلمين فهمه ، و هو بخلاف ما يفهم و يعقل و يشاهد و يحسن ، و أنه لا ينسب هذا إليه – صلى الله عليه وسلم – إلا ملحد في الدين كائد له[4].

و قد ردّ الآمدي على هذه الحجج بطريقة الجدل و قرع الحجج بالحجج و هو ما لا يسعه مقامنا هذا[5].

لقد نال درس المجاز عند البلاغيين و الأصوليين على السواء حظا وافرا من الاهتمام مع الفارق بين منهج البلاغيين و منهج الأصوليين في تناولهم لهذه الظاهرة اللغوية الهامة ، إذ أن " البلاغة منهج يمس خاصية ملازمة للإنسان هي الكلام. و بصفتها منهجا فإنها تتميز بمجموعة من القواعد ؛ هذه القواعد ليست مرصوفة بطريقة

---

[1] نفسه 4 / 28 .

[2] نفسه 4 / 36 .

[3] نفسه 4 / 29 .

[4] نفسه 4 / 37 .

[5] انظر الآمدي . الإحكام في أصول الإحكام .1 / 63 – 68 .

نفسية بل لقد ربط بينها من زوايا نظر قائمة على أساس منطقي "[1] و بهذا الحد يتميز درس المجاز عند البلاغيين عنه عند الأصوليين الذين يتناولون هذه الظاهرة اللغوية بمنطق مخالف ، و من هذا المنطلق يمكن لنا أن تجمل أهم المظاهر التي يختلف فيها الأصوليون مع البلاغيين كما يلي :

درس البلاغيون المجاز باعتباره مظهرا جماليا يدرسونه لذاته و يقومون به النصوص فعمدوا إلى تقعيده و تقنينه ، فتعددت أنواع المجاز عندهم و كثرت أمثلته بما يوافق القواعد التي وضعوها .

بينما درس الأصوليون المجاز باعتباره أداة يتوصل بها إلى فهم النصوص واستنباط الأحكام منها ، لذلك خلت دراساتهم له من الطابع التقعيدي و انحصرت أمثلته عندهم في النصوص الشرعية غالبا ، و اكتفوا بدراسة علاقاته في إطارها العام ، فلم يتخذوا لهذه العلاقات مصطلحات مميزة كما فعل البلاغيون .

و قد تميزت دراسات المجاز عند الأصوليين بطابع نفعي مرتبط بغاياتهم التي فرضها الحقل المعرفي الذي يعملون فيه ، فغاية استنباط الأحكام من النصوص تقتضي الإعراض عن الجوانب الجمالية للكلام إلاّ إذا كانت تحمل بعدا دلاليا يخدم استثمار النصوص الشرعية .

---

[1] هنريش بليث . البلاغة و الأسلوبية . ترجمة محمد العمري . منشورات دراسات سال . ط 1 . 1989 . ص16 .

و في حين تميز البلاغيون بالطابع المعياري[1] في تقعيدهم للمجاز بما يلائم نقد النصوص الأدبية و تقويمها و تمييز رديئها من حسنها عكف الأصوليون على وصف المجاز بعيدا عن المعيار لأنهم لم يكونوا بحاجة إلى تقويم النّص الشرعيّ .

و إزاء هذه الظاهرة وجدنا أنفسنا أمام سؤالين منهجيين ، أحدهما يمكن الإجابة عليه ، و الثاني صعُب على مثلنا ، لعدم توفر المعرفة و الأدوات الكافيين .

أما السؤال فهو :

هل يمكن أن يستفيد البلاغيون الدارسون للنصوص لغير القصد الديني أن يستفيدوا من الدراسات المتعلّقة بالمجاز، و التي أنجزها علماء الأصول و يطبقوها في غير القصد الذي أسست لأجله ؟.

و الإجابات تضمنتها بعض الكتب الأصولية التي أشارت إلى إمكانية تطبيق جميع الدراسات اللغوية الأصولية على جميع الكلام العربي سواء كان نصوصا شرعية أو غير شرعية . و نحسب من جهتنا أن ما طُبق من دراسات بلاغية على النص الشرعي - و هو كلام - يمكن تطبيقه على غيره مادام كلاما ، مع مراعاة الاختلاف بين القصد الديني و القصد غير الديني في التطبيق .

أما السؤال الثاني فهو :

---

[1] يستثنى منهم علماء اللغة خاصة الأوائل الذين تميزت دراساتهم بالمنهج الوصفي المحض .

هل يمكن لعلماء الأصول المعاصرين ، و الذين سيرثونهم من الأجيال القادمة ، أن يتفتحوا على الدراسات الأسلوبية المعاصرة ، و يستفيدوا منها في تطبيقاتهم البلاغية المطبقة على النصوص الشرعية مع مراعاة الخصوصيات التي تميز الدارس و المدروس للنص الشرعي بغرض استخراج الأحكام الشرعية التي قصدها الشارع .

تتطلب الإجابة على هذا السؤال في نظرنا دراسة واسعة و إلماما كبيرا بالشرع أوّلا و بالأسلوبية ثانيا، و بالعلاقة التي يمكن أن تربط بينهما ثالثا ، و هذا ما لم يتوفر لمثلنا حتى تكون الإجابة علمية و رصينة و مقنعة .

خـاتـمـة . .

وبعد . .

إن الذي استنتجناه ، في أثناء إنجازنا لهذا البحث ، أمور أهمها ما يلي :

ـ احتوت دراسات علماء الأصول أفكارا سيميائية ، يمكنها – حينما يكشف عنها الحجاب ، و تبلور في قوالب معاصرة – أن تشكل مكونا فاعلا من مكونات النظريات السيميائية . و من هذه الزاوية نرى أنّ الحاجة شديدة إلى اكتشاف هذه الأفكار وإعادة صياغتها و بنائها وفق المعطيات المعاصرة .

ـ تميزت الدراسات المتعلقة بالعلامة عند علماء الأصول بنوع من النفعية (PRAGMATIQUE) ، فمهما كان عمقها و اتساعها فإنها لا تصب إلا في مصبّ واحد، وهو مجال اهتمامهم الذي لا يعدونه ، و هو فهم النص الشرعي ، و الإحاطة بكل جوانب الدلالة فيه الظاهرة أو الخفية للوصول إلى الأحكام الشرعية التي هي غايتهم.

و يمكننا استنتاج هذه الظاهرة من خلال القضايا التالية :

أ – العناية التي أولاها علماء الأصول للاستعمال أثناء عملية التواصل ، للوصول إلى دلالات الألفاظ ـ فالاستعمال عندهم هو سيد الأدلة ، و إليه المرجع حينما تختلف العلامات الدالة .

ب - العناية التي أولاها الأصوليون للتحولات الدلالية للفظ ، فهم لايكتفون بالرجوع الى الدلالة الوضعية أو الحقيقية ، بل يراعون التحولات التي طرأت على اللفظ خلال تطوره بسبب الاستعمال ، فاللفظ مع كثرة تعامل الناس به قد تتغير دلالته من حقيقة وضعية إلى حقيقة عرفية ، و قد أضافوا إلى هاتين الحقيقتن حقيقة أخرى ناتجة أيضا بسبب الاستعمال ، لكن في المجال الديني و الشرعي ، و هذه الحقيقة تحتل أهمية كبيرة عند علماء الأصول و كل من له صلة بالبحث الديني ، و حتى في التداول في أعراف الناس ، بيد أن هذا التداول لا يخرجه عن الحقيقة الشرعية .

جـ - النسبية في الدلالة بحسب الاستعمال ، و هذا ما نلاحظه في الاستعمال الحقيقي للفظ ، فبينما يستعمل عالم الشرع اللفظ الدال دلالة شرعية استعمالا حقيقيا ، فإن نفس اللفظ إذا استعمله عالم اللغة بنفس المدلول الذي استعمله عالم الشرع يعتبر استعمالا مجازيا ، و العكس صحيح . و كذلك الحقيقة اللغوية مثل لفظ (الدابة إذا استعملها اللغوي حمل على الحقيقة اللغوية ، و إن استعملها أهل العرف حمل على الحقيقة العرفية ، و الحقيقة العرفية - كما قسمها الأصوليون - عامة و خاصة ، و الخاصة تحيلنا على الألفاظ المستعملة في حقول دلالية معينة ، فأهل التخصص إذا تواضعوا على استعمال لفظ في غير حقيقته اللغوية أصبح حقيقة عرفية خاصة بهم ، لا تزال تحمل هذه الخاصية ما دامت مستعملة في تخصصهم ، حتى إذا خرجت عنه عادت الى الأصل ، و الحقيقة اللغوية ،

مثل لفظ (الرفع يحمل على ما اصطلح عليه النحاة مادام في حقل اختصاصهم ، فإذا خرج عن هذا الحقل عاد إلى حقيقته اللغوية المتواضع عليها .

- ظاهرة الخلاف بين الأصوليين في السبل المؤدية إلى معرفة دلالات الألفاظ ظاهرة إيجابية أدّت - فيما يتعلق ببحثنا - إلى إثراء البحوث المتعلقة بالدلالات التي تؤديها الألفاظ ، و إلى تعدد سبل معرفتها و التعمق في دراستها .

- لقد صاحبت الدراسات الدلالية عند الأصوليين ظاهرة عامة شملت الشافعي و الغزالي و الآمدي و ابن حزم و ابن تيمية و الشاطبي و الشوكاني وغيرهم، و هذه الظاهرة تتمثل في صفة الجدل المصاحب لكل الدراسات الدلالية - و الجدل مشترك بينهم و بين علماء الكلام ، فهما أكثر من برز فيه و أسس له و قعد ، حتى أضحى علما قائما بذاته ، و هي ظاهرة بحاجة الى دراسة و تعمّق من أهل الاختصاص.

- إن الروافد الأساسية للدراسات الدلالية عند علماء الأصول تقوم على أسس منطقية ،هم الذين وضعوها ، دون أن يستعينوا في ذلك بمنطق دخيل ،و هم الذين وضعوا مصطلحاتها ، و حددوا سبلها و الطرق التي تستنبط منها العلامة و يستخرج منها الدليل - تكن هذا المنطق الذي سمي " المنطق الأصولي " لم يجد - للأسف - من يتوسّع فيه و ينظر له و يتعمق في سبله ، كما فعل المناطقة الذين رعوا المنطق اليوناني حتى اكتمل و اتضحت صورته على ما هي عليه اليوم .

- إن المتأمّل في الأسس المنطقية الأصولية ، يلاحظ أنها تأتلف مع منطق اللغويين و النحاة و البلاغيين في نسق واحد ، ممّا يوحي أنهما ينبعان من مشكاة واحدة ، و أنّهما يكملان بعضهما البعض ، يتضح ذلك في استناد الأصوليّين في دراساتهم الدلالية و البيانية إلى علماء اللغة ، يستأنسون لاستنتاجاتهم ، و يرضون باستنباطاتهم و تخريجاتهم ، و يتأوّلون في بعض الأحيان بتأويلاتهم ، فلا تعارض إلا فيما يتعارض فيه الأصوليّ - باعتبار مجال تخصّصه - باللغوي و النحوي و البلاغي ، أو بما يتعارض فيه الأصولي مع الأصوليّ ، باعتبار أن الاختلاف مسموح ، و مجال الرأي واسع ، و أن أسباب التعارض كامنة في العلم ذاته .

- إن الدارس الإبستيمولوجي لعلم الأصول ، يجد أن الأسس المعرفية للأصوليين رغم اشتمالها على التوجهات الفكرية (متكلمين من معتزلة و أشاعرة و غيرهم، و فلاسفة ، و فقهاء ، و محدّثين . . .)كلها تنصهر في بوتقة واحدة ، و يجمعها شمل واحد ، هو شمل العقيدة الإسلامية ، و منطق العقيدة افسلامية . و إننا حينما نقرأ في الدلالة عند أي أصولي لا يعترينا أي شك في أنه موصول بالأصوليين الآخرين برباط متين يتمثل في وحدة المعتقد . و هذه ميزة عند علماء التراث و مفكريه يفتقر إليها غيرهم من علماء و مفكري الأمم الأخرى .

و الملاحظ أن الدارسين الإبستيمولوجيين لم يهتموا الاهتمام اللازم بعلم الأصول ، رغم ما قاله و كتبه الكثير منهم . و هو بهذا ما يزال موضوعا بكرا لهذه الدراسات الإبستمولوجية .

- إن للبلاغة مفهومين :

أحدهما أن " للبلاغة طبيعة نسقية [وظيفته] هي إنتاج نصوص حسب قاعد فن معين .

و الآخر هو المفهوم العلمي الحديث للبلاغة ، فإنه مخالف لذلك ، بل إنه عكس المفهوم السابق ، إذ لم يعد الهدف الأول للبلاغة العلمية هو إنتاج النصوص بل تحليلها ."[1]

و المفهوم الثاني للبلاغة هو ما طبّقه هو علماء الأصول على النصوص الشرعية . إذ لم يكن غرضهم الدّراسات الجمالية و إنتاج النصوص ، بل تحليلها و إدراك مدلولاتها للوصول إلى الأحكام الشرعية .و الدّليل على ذلك اختلافهم مع البلاغيين في تعريفهم للمجاز .ففي حين أسس البلاغيون تعريفاتهم على الجانب الفني الجمالي ، اتجه الأصوليون إلى المفاهيم الدلالية ، و اعتبروا أن كلّ ما خالف الحقيقة مجازا ، حتى و إن لم يكن قائما على أسس فنية و جمالية . و هذا الإتجاه هو ما يتفق مع مفهوم الانزياح الدّلالي عندالسيميائيين ، الذين اعتبروا كل خروج عن الدلالة الوضعية وعن المعنى المتواضع عليه انزياحا سواء كان انزياحا دلاليا (معجميا) أو سياقيا أو تداوليا .

[1] هنريش بليث . البلاغة و الأسلوبية . ترجمة محمد العمري . منشورات دراسات سال . الرباط . المغرب . ط : 1 . 1989 . ص 16 .

معجم المصطلحات ص 194

فهرس الأعلام 198

فهرس المصادر والمراجع 210

فهرس الموضوعات 223

معجم المصطلحات

استقراء : هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي ، حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكلي به .

و الحكم المنقول : إما من كلي على جزئي ، و هو الحكم الصحيح اللازم ، و هو (القياس) الصحيح . و إما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد ،كاعتبار الغائب بالشاهد . و إما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد .

(الغزالي ، المعيار . 161)

و هو عبارة عما يوجب نسبة ككلي إلى كلي آخر بإيجاب أو سلب ، لتحقيق نسبة تلك الكيفية إلى ما تحت الكلي المنسوب إليه من الموضوعات .

(الآمدي ، المبين . 39 .)

التزام : دلالة الإلتزام : عبارة عن دلالة اللفظ على ما هو خارج عن معناه ، بواسطة انتقال الذهن من مدلول اللفظ إلى الأمر الخارج ، كدلالة لفظ الإنسان على الكاتب ، و الضاحك و نحوه .

(الآمدي ، المبين . 18 .)

تضمن : دلالة الإلتزام : عبارة عن دلالة اللفظ على جزء موضوعه ، كدلالة الإنسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده . (الآمدي ، المبين . 18 .)

الجزئي : ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ك (زيد) و (هذه الشجرة)

(الغزالي ، المعيار . 73 .)

و هو " عبارة عما مفهومه غير صالح أن يشترك فيه كثيرون .

(الآمدي ، المبين . 22 .)

الجنس : هو الجزء الأعم بين مجموعة ذات الشيء . (الغزالي ، المعيار . 100 .)

و هو " عبارة عن ذكر أعم كلين مقولين في جواب ما هو ، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان .

(الآمدي ، المبين . 23 .)

و "هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو " (ابن سينا)

(طالبي ، عمار : اصطلاحات الفلاسفة . 86 .)

حدّ : عبارة عما يميز الشيء عن غيره بذاتياته ، فإن كان مع ذكر جميع الذاتيات فتام ، كحد الإنسان بأنه الحيوان الناطق ، و إلاّ فناقص كحده بأنه الجوهر الناطق ، أو الناطق فقط .

(الآمدي ، المبين . 24 .)

حد لفظي: عبارة عما فيه شرح دلالة اسم معناه ، و ذلك إنما يكون بالنسبة إلى الجاهل بدلالة اللفظ العام بنفس المدلول . (الآمدي ، المبين . 24 .)

الذاتي : عبارة عما يقال على شيء و هو سابق في الفهم على غهم ذلك الشيء المقول عليه ،من ضرورة فهمه ، كالحيوان ، و الناطق بالنسبة إلى الإنسان .

عرض : هو الذي ليس وجوده شرطا لوجزد الشيء ، و هو ينقسم إلى لازم و إلى مفارق و إلى ما يعم الشيء و غيره فيسمى عرضا عاما ، و إلى ما يخص الشيء فيسمى خاصا .

(الغزالي ، المعيار . 98 .)

علة : كل ذات وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ، و وجود هذا بالفعل ليس من وجود ذالك بالفعل . (الغزالي ، المعيار . 100 .)

و يراد بها العلة الفاعلة ، و العلة المادية ، و العلة الصورية ، و العلة الغائية .

(الآمدي ، المبين . 72 .)

فصل : عبارة عما يقال على كلي واحد قولا ذاتيا كالناطق بالنسبة للإنسان .

(الآمدي ، المبين . 24 .)

كلي : هو ما لا يمنع نفس تصوره معناه عن وقوع الشركة فيه ، فإن امتنع امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه و مقتضى طبعه. ك (الإنسان) و (الفرس) و (الشجرة) و هو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه (الألف و اللام) لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق . (الغزالي ، المعيار . 73 .)

و هو عبارة عن معنى متحد صالح لأن يشترك فيه كثيرون ، كالإنسان ، و الفرس ، و نحوه . (الآمدي ، المبين . 22 .)

متباين : عبارة عن الألفاظ المختلفة الدالة على المدلولات المختلفة ، كالإنسان و الفرس ، و نحوه.

(الآمدي ، المبين . 22 .)

متواطئ : عبارة عما يدل على أشياء فوق واحد ، باعتبار معنى واحد ، لا اختلاف بينهما فيه ، كالحيوان بإزاء الإ نسان و الفرس و نحوه . (الآمدي ، المبين . 20 .)

مركب : عبارة عما يدل على معنى ، و له جزء دال على ذلك المعنى ، كقولنا العالم حادث

و الإنسان حيوان و نحوه . (الآمدي ، المبين . 19 .)

مفرد : عبارة عما يدل على معنى ، و لا جزء له ، يدل على معنى أصلا ، حتى يقال هو جزؤه ، مالإنسان ، و الفرس و نحوهما . (الآمدي ، المبين . 19 .)

مشكك : عبارة عما يدل على أشياء فوق واحد ، باعتبار معنى واحد ، يختلف فيما بينها فيه ، بشدة أو ضعف ، أو تقدم ، أو تأخر ، كإطلاق لفظ الأبيض على الثلج و العاج . و الموجود على الجوهر و العرض . (الآمدي ، المبين . 20 . 21 .)

مطابقة : دلالة المطابقة : عبارة عن دلالة اللفظ على ما وضع له ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ، و نحوه . (الآمدي ، المبين . 18 .)

نوع : هو مجموع ذاتيات الشيء . (الغزالي ، المعيار . 100)

عبارة عن أخص كلين مقولين في جواب ما هو ، كالإنسان بالنسبة للحيوان ، و ربما قيل النوع على ما يقال على كثيرين مختلفين بالعرض في جواب ما هو ، كالإنسان بالنسبة إلى زيد و عمرو و نحوه . (الآمدي ، المبين . 20 . 21 .)

فهرس الأعلام

أ

1 الإمام أحمد . 70

2 أحمد بن عبد الله بن حميد . 75

3 أبو أحمد العسكري . 79

4 الأحمدي نويوات . 68

5 الأخضري . 30

6 أرسطو (أرسطاليس) . 26 . 35 . 42 . 66 . 95

7 الأشعري ، أبو الحسن . 33 . 36

8 الأصفهاني . 86

9 أفلاطون . 35

10 إقبال محمد . 23

11 الألوسي شهاب الدين . 130

12 الآمدي . 11 . 77 . 93 . 95 . 96 . 98 . 100 . 106 . 107 . 109 . 110 . 114 . 118 . 125 . 129

140 . 145 . 146 . 147 . 159 . 160 . 161 .

163 . 164 . 165 . 166 . 168 . 170 . 183 .

13 أمين ، أحمد 95 .

14 ابن الأنباري 95 .

15 أوقدن OGDEN 86 .

ب

16 الباجي الأندلسي ، أبو الوليد 76 .

17 باسيل ، فيكتور سعد 43 .

18 الباقلاني ، أبو بكر 34 .

19 البجاوي ، علي محمد 179 .

20 البخاري 121 .

21 بدران أبو العينين بدران 78 . 118 . 127 . 129 . 130 . 145 . 147 .

149 . 160 . 180 . 182 .

22 بريتو ، لويس 110 .

23 ابن برهان ، أحمد بن علي 132 .

24 البزدوي 33 .

25 البصري ، أبو الحسن 34 . 132 . 140 .

26 البهاري محب الله عبد الشكور 14 .

27 أبو بكر (القاضي) 163.

28 البوطي ، محمد سعيد رمضان 113. 178. 179.

29 بيرس ، ساندرسون 107.

30 بويسنس 110.

31 بيكن F.BACON 25.

ت

32 ابن تاويت ، محمد 62.

33 التفتزاني 151.

34 ابن تيمية 35. 36. 45. 46. 47. 49. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 78. 79. 93.

35 التوحيدي ، أبو حيان 62.

ج

36 الجابري ، محمد عابد 59. 60. 63. 64. 66. 68. 84. 111.

37 الجبائي ، أبو علي 180.

38 الجبائي ، أبو هاشم 34. 35. 36.

39 الجرجاني ، عبد القاهر 62. 78.

40 الجميلي 50.

41 ابن جني ، أبو الفتح عثمان 62. 91. 95.

42 الجويني ، إمام الحرمين 11. 13. 22. 29. 35. 38. 41. 77. 78. 85.

43 جيرو ، بيار 89.

حـ

44 ابن الحاجب 140.

45 ابن حزم الأندلسي 183. 184.

46 الحسين ، أبو الطيب 45. 50.

47 ابن حنبل ، أحمد 27. 45.

48 حنون مبارك 76.

خـ

49 خلاف ، عبد الوهاب 12. 20.

50 ابن خلدون 18. 20. 33.

51 الخليل بن أحمد ، الفراهيدي 61.

د

52 الدارقطني 70.

53 الدارمي 179.

54 أبو داود 70. 179.

55 الدبوسي ، أبو زيد عبد الله 33.

56 دنيا ، سليمان 38. 40.

ر

57 الرازي ، أبو بكر عبد الرحمن 15. 85.

58 الرازي ، فخر الدين 13. 80. 132. 147.

59 ابن رشد 18.

60 الرماني 62. 95.

61 ريتر ، هـ 78.

62 ريشاردز 86.

ز

63 الزجاجي ، أبو القاسم 90.

64 الزحيلي ، وهبة 11. 114. 116. 118. 120. 127. 128.
140. 150. 151. 159. 165. 170.

65 الزركشي 20.

66 الزركلي ، خير الدين 132.

67 الزاوي ، الطاهر أحمد 114.

68 زعبوب ، عادل 42.

69 الزين ، محمد حسني 41. 54. 56.

س

70 السبكي ، عبد الوهاب 50 . 56 .

71 السراج ، أبو بكر محمد بن السري 90 .

72 السرخسي ، أبو سهل 116 .

73 سمرة (المحَدث) 70 .

74 دو سوسير ، فاردیناند 85 . 110 . 123 .

75 سيبويه 62 . 95 . 105 . 106 . 175 .

76 سيزا ، قاسم 1 . 86 . 110 .

77 السيوطي ، جلال الدين 26 . 27 . 30 . 31 .

ش

78 شتّراوس ، ليفي 154 .

79 الشافعي 15 . 22 . 23 . 26 . 27 . 28 . 29 . 30 .
31 . 32 . 39 . 45 . 64 . 91 . 92 . 93 .
146 .

80 الشاطبي ، أبو إسحاق 91 . 113 .

81 شلبي ، مصطفى محمد 114 . 115 . 116 . 117 . 129 . 130 .
166 .

82 الشنقيطي ، عبد الله 135 . 140 . 150 .

83 الشنقيطي ، محمد الأمين 127 . 135 . 136 . 140 .

84 الشهرستاني 33. 36. 37.

85 الشوكاني 11. 84. 86. 114. 124. 128. 132. 133. 135. 147. 157. 161. 164. 171. 172. 174. 180.

86 الشيرازي، أبو إسحاق 156.

ص

87 الصبان 82.

88 ابن الصلاح 50.

89 الصيرفي، محمد بن عبد الله 33.

ط

90 طالبي، عمار 147. 170.

91 طاووس، بن محمد 39.

92 الطبراني 179.

93 طرابيشي، جورج 25.

94 ابن طفيل 81.

ع

95 العبادي 11.

96 عبد الجبار (القاضي) 34. 36. 146. 180.

97 عبد الرحمن بن محمد 95.

98 عبد الرحمن ، طه 57.

99 عبد الرزاق ، مصطفى 35. 57.

100 ابن عبد الشكور 147.

101 عبد الوهاب (القاضي) 132.

102 ابن عبيد ، عمر 34.

103 ابن عثيمين 12. 130. 131. 134. 137. 164.
169.

104 العضد 140.

105 ابن العربي ، أبو بكر 179.

106 ابن عقيل 68.

107 علاء الدين 33.

108 علي (الإمام) 37.

109 أبو علي الفارسي 95.

110 عياشي ، منذر 89.

غ

111 الغزالي ، أبو حامد 10. 12. 13. 14. 22. 30. 34. 37.
39. 40. 41. 42. 44. 45. 47. 48.

50 . 52 . 53 . 63 . 66 . 78 . 87 . 88 .

90 . 92 . 93 . 108 . 109 . 140 . 145 .

146 . 147 . 161 . 166 . 167 . 168 .

170 . 171 . 175 . 180 .

112 غازي ، يوسف 85 .

ف

113 فاخوري ، عادل 106 .

114 فاطمة ، بنت الحبيش 153 .

115 الفراء 68 .

116 فرفريوس 93 .

117 فرعون 175 .

118 فوكو 154 .

119 فيكتور ، شلحت 42 .

ق

120 القاسم ، بن سالم أبو عبيد 17 .

121 القرافي ، محمد بن يحي 135 .

122 القرطبي ، أبو عبد الله 130 .

123 قطب ، محمد 16 .

124 ابن القيم . 56

ك

125 ابن كرّام ، عبد الله محمد . 36

126 كيروزويل ، إديث . 153 . 154

127 الكيلاني ، إبراهيم . 62

128 كيلاني ، سيد . 33

ل

129 اللبدي ، محمد سمير نجيب . 68 . 82

م

130 ابن ماجة . 70

131 مارتيني ، جان . 177

132 ماهر ، مهدي هلال . 80

133 محدة ، محمد . 69

134 محمد صالح موسى حسين . 17

135 محي الدين ، محمد عبد الحميد . 82

136 مدكور ، إبراهيم بيومي . 56

137 مروة ، حسين . 23 . 34 . 51 . 55

138 المسدي . 80 . 87 . 88

139 مسلم .121

140 مل ، جون ستيوارت .25 .27

141 الملوي .82

142 ابن منظور جمال الدين أبو الفضل .81 .140 .160 .164

143 موسى ، النبي .175

144 الموصلي ، كمال الدين بن يونس .50

145 مونان ، جورج .110

ن

146 النبهان ، محمد فاروق .16

147 النجار ، محمد علي .62

148 النسائي .70

149 النشار ، علي سامي .20 .28 .29 .31 .34 .41 .50 .57

150 نصر حامد أبو زيد .1 .86 .110

151 النصر ، مجيد .85

152 ابن نظام الدين ، عبد العلي .147 .164 .170 .175

هـ

153 هارون ، عبد السلام .95

154 ابن هشام ، عبد الملك .27 .92 .93

155 أبو هلال العسكري 79 . 80 . 81 .

156 هنريش بليث 185 .

و

157 أبو الوفاء الأفغاني 116 .

158 واصل بن عطاء الغزال 34 .

ي

159 ياقوت أحمد سليمان 90 .

160 ياكبسون ، رومان 89 .

161 يعقوبي ، 25 . 27 . 28 . 50 . 66 . 67 .

162 أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم 22 . 23 .

فهـرس المصادر و الـمـراجـع

القرآن الكريم .

الأحمدي نويوات ، موسى بن محمد .

- المتوسط الكافي في العروض و القوافي . المؤسسة الوطنية للكتاب .

الجزائر. ط : 3 . 1983 .

الأخضري ، عبد الرحمن .

- شرح سلم العلوم .مكتبة عيسى البابي الحلبي . القاهرة .1920 .

إديث ، كيروزويل .

- عصر البنيوية من لفي شتراوس إلى فوكو . ترجمة جابر عصفور .

الدار البيضاء . ط 2 . 1986 .

إقبال ، محمد .

- تجديد بناء الفكر الديني في الإسلام . ترجمة عباس محمود .

مكتبة النهضة المصرية . 1952 .

الألوسي ، شهاب الدين السيد محمود .

- روح المعاني . دار إحياء التراث العربي .بيروت . لبنان . د ت .

الآمدي ، سيف الدين .

- الإحكام في أصول الأحكام ، دار الكتب العلمية . بيروت .لبنان . 1983 .

- المبين عن معاني الألفاظ و الحكماء و المتكلمين . ضمن ، اصطلاحات الفلاسفة . لعمار طالبي .

أمين ، أحمد .

- ضحى الإسلام . دار الكتاب العربي . بيروت . لبنان . ط : 10 .

ابن الأنباري ، أبو البركات كمال الدين .

- نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء . تح إبراهيم السامرّائي . مكتبة الأندلس . بغداد .

بدران أبو العينين بدران .

- أصول الفقه الإسلامي .مؤسسة كتاب الجامعة .الإسكندرية . مصر. د ت .

البهاري ، محب الله بن عبد الشكور .

- مسلم الثبوت . حاشية على المستصفى للغزالي.

البوطي ، محمد سعيد رمضان .

- أصول الفقه : مباحث الكتاب و السنة . مطبعة طربين .دمشق . سوريا . 1979 - 1980 .

التفتزاني ، مسعود بن عمر سعد الدين .

- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه . مطبعة صبيح . 1957 .

التوحيدي ، أبو حيان .

- البصائر و الذخائر . تح إبراهيم الكيلاني . دمشق .

- رسالة في العلوم ، (ضمن : رسالتان لأبي حيّان) القسطنطينية . 1302 هـ .

ابن تيمية ، عبد السلام مجد الدين .

- الردّ على المنطقيين . المطبعة القمة . بمباي . 1366 هـ - 1949 م .

- السبعينية . ط . القاهرة . د ت .

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمدبن تيمية . جمع و ترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم . المكتب التعليمي السعوديّ بالمغرب .

- نقض المنطق . تح الشيخين محمد حمزة ، و سليمان الصنيع . ط : 1 . القاهرة . 1951 .

الجابري ، محمد عابد .

- اللفظ و المعنى في البيان العربي . مجلة فصول . عدد 1 . 1985 .

الجرجاني ، عبد القاهر .

- كتاب أسرار البلاغة . ت : هـ ريتر . دار المسيرة . بيروت . لبنان . ط : 3 . 1983 م.

- دلائل الإعجاز . تح محمد بن تاويت . المطبعة المهدية . تيطوان . المغرب .

الجميلي ، سيد .

- مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره . شركة الشهاب . الجزائر . 1988 .

الجويني ، عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين .

- الورقات في الأصول [أخذ من شرح العبادي الشافعي على "الورقات"] لإمام الحرمين الجويني (على هامش إرشاد الفحول إلى علم الأصول للشوكاني) .

ابن جني ، أبو الفتح عثمان .

- الخصائص . تح محمد علي النجار . دار الهدى للطباعة و النشر . بيروت . لبنان . ط : 2 . د ت .

جيرو ، بيار .

- علم الإشارة . السيميولوجيا . ترجمة منذر عياشي . طلاسدار . دمشق . ط 1 . 1988 . ص 35 .

ابن حزم الأندلسي .

- الإحكام في أصول الأحكام . منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت . ط 2 . 1983 .

الحسيني ، أبو الطيب البخاري القنوجي .

– التاج المكلل . دار إقرأ . بيروت . لبنان . ط 3 . 1983 .

خلاّف ، عبد الوهاب .

– علم أصول الفقه .دار القلم . الكويت . ط : 15 . 1983 .

ابن خلدون ، عبد الرحمن .

– المقدمة . تاريخ العلامة ابن خلدون . دار الكتاب اللبناني .

بيروت . ط 2 . 1979 .

الرازي ، أبو محمد عبد الرحمن .

– آداب الشافعي و مناقبه . مكتبة الخانجي . القاهرة .

ط : 2 . 1993 .

الرازي ، فخر الدين .

– المحصول في علم أصول الفقه . ت: طه جابر فياض العلواني.

مطابع الفرزدق . السعودية . 1979 .

ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد .

– فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال .

الشركة الوطنية للنشر و التوزيع . الجزائر . 1982 .

الرماني ، علي بن عيسى .

– النكت في إعجاز القرآن (من بين ثلاثة رسائل في الإعجاز) .

سلسلة ذخائر العرب . دار المعارف. القاهرة . 1986 .

الزاوي ، الطاهر أحمد .

- ترتيب القاموس المحيط . دار الكتب العلمية . بيروت . لبنان.

1979 .

الزحيلي ، وهبة .

- أصول الفقه الإسلامي . دار الفكر . دمشق . سورية . ط : 1 .

إصدار 1996 .

الزركلي ، خير الدين.

- الأعلام . دار العلم للملايين . ط : 11 . 1995 .

زعبوب ، عادل.

- مناهج البحث عند الغزالي . مؤسسة الرسالة . ط : 1 . 1980 .

بيروت .

الزين ، محمد حسني.

- منطق ابن تيمية و منهجه الفكري . المكتب الإسلامي .ط : 1.

1979 . بيروت .

ابن السُّبكي ، عبد الوهاب تاج الدين .

- طبقات الشافعية الكبرى . القاهرة . د ت .

لسرخسي ، أبو سهل .

– أصول السرخسي ، دار المعرفة بيروت . تح أبي الوفاء الأفغاني .

ده سوسُّر ، فردينان .

– محاضرات في الألسنية العامّة . ترجمة يوسف غازي و مجيد النّصر . منشورات المؤسسة الجزائرية للطباعة . 1986 .

سيبويه ، أبو بشر عمرو بن عثمان .

– الكتاب . تحقيق عبد السلام محمد هارون . مكتبة الخانجي . القاهرة . ط : 3 . 1988 .

السّيوطي ، جلال الدين .

– صون المنطق . نشر على سامي النشار . 1947 . القاهرة .

الشّافعي ، محمد بن إدريس .

– الرّسالة . تح أحمد محمد شاكر . د ت . د ط .

الشاطبي ، أبو إسحاق .

– المُوافقات في أصول الشريعة . تح عبد الله درّاز . المطبعة الرحمانية . د ت .

شلبي ، مصطفى محمد .

– أصول الفقه الإسلامي . دار النهضة العربية . بيروت . ط : 2 . 1978 .

الشنقيطي ، عبد الله بن إبراهيم .

– نشر البنود شرح مراقي السعود . د ط . د ت .

الشنقيطي ، محمد الأمين بن المختار .

- مذكرة أصول الفقه . الدّار السلفية . الجزائر .

الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم (ت 458 هـ) .

- الملل والنحل . تح محمد سيد كيلاني . دار المعرفة . بيروت . لبنان .

الشوكاني ، محمد بن على بن محمد .

- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول . دار الفكر . د ت .

الشيرازي ، أبو إسحاق .

- اللمع في أصول الفقه . مطبعة البابي الحلبي . مصر . 1939 .

الصبان ، أبو العرف محمد .

- حاشية على شرح السلم للملوي . طبعة الحلبي . القاهرة .

طالبي ، عمار .

- اصطلاحات الفلاسفة . يتضمن كتاب الآمدي : المبين في معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين . المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر . 1983 .

طرابيشي ، جورج .

- معجم الفلاسفة . دار الطليعة . بيروت . ط 1 . 1987 .

العبادي ، أحمد بن قاسم الشافعي .

- شرح العبادي الشافعي على الورقات لإمام الحرمين الجويني (على هامش إرشاد الفحول إلى علم الأصول ، للشوكاني) .

عبد الرازق ، مصطفى .

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. لجنة التأليف و الترجمة و النشر. القاهرة . 1966 .

ابن العربي ، أبو بكر.

- أحكام القرآن . تح علي محمد البجاوي .دار إحياء الكتب العربية . ط 1 . 1376 هـ.

علاء الدين بن عبد العزيز ، البخاري .

- كشف الأسرار عن أصول البزدوي طبع مكتب الصنايع . 1307 هـ.

الغزالي ، أبو حامد .

- تهافت الفلاسفة . دار المعارف . القاهرة . ط : 6 . 1980 .

- القسطاس المستقيم . تح فيكتور شلحت . دار المشرق . بيروت . لبنان . 1983 .

- محك النظر. المطبعة الأدبية بمصر. ط : 1 . د ت .

- المستصفى من علم الاصول .دار الفكر. د ت .

- معيار العلم . تح سليمان دنيا . دار المعارف . مصر . 1961 .

- المنخول من تعليقات علم الأصول .تح محمد حسن هيتو .

دار الفكر . ط 2 . 1980 .

فاخوري ، عادل .

– علم الدلالة عند العرب : دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة . دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت. لبنان . ط 1 . 1985 .

القفطي ، علي بن يوسف أبو الحسن .

– إخبار العلماء بأخبار الحكماء . طبع بمصر . 1326 هـ .

قطب ، محمد .

– واقعنا المعاصر . طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الرغاية . الجزائر . 1989 .

اللبدي ، محمد سمير نجيب .

– معجم المصطلحات النحوية و الصرفية . مؤسسة الرسالة ، بيروت. لبنان . د ت.

ماهر مهدي هلال .

– فخر الدين الرازي بلاغيا . منشورات وزارة الإعلام في الجمهورية العراقية. سلسلة كتب التراث . 1977 .

محدة ، محمد .

– مختصر أصول الفقه الإسلامي . شركة الشهاب . الجزائر . ط 4 .

. 1990

محمد بن صالح بن عثيمين .

- الأصول من علم الأصول . الدارالسلفية .الجزائر .

محمد صالح موسى حسين .

- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. دار طلاسي . دمشق . سوريا .

ط : 1 . 1989 .

محي الدين ، محمد عبد الحميد .

- شرح قطر الندى وبل الصدى لابن هشام الأنصاري.دارالفكر. د ت .

مروة ، حسين.

- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . دار الفارابي .

بيروت . لبنان . ط : 2 . 1979 .

المسدي ، عبد السّلام .

- اللسانيات و أسسها المعرفية . الدّار التونسية للنّشر .المؤسسة

الوطنية للكتاب. الجزائر. 1986 .

ابن منظور ، محمد بن مُكرّم .

- لسان العرب . دار إحياء التّراث العربيّ . بيروت . لبنان . ط :1 .

1988 .

النبهان محمد فاروق .

- المدخل للتشريع الإسلامي. وكالة المطبوعات . الكويت . دار القلم . بيروت . لبنان . ط 1 . 1977 .

النشار ، علي سامي.

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام . دار النهضة العربية . بيروت. ط : 2 . 1984.

نصر حامد أبوزيد .

- مدخل إلى السيميوطيقا ، دار إلياس العصرية ، القاهرة . 1986

ابن نظام الدين الأنصاري ، عبد العلي محمد .

- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الله بن عبد الشكور (على هامش المستصفى للغزالي) .

أبو هلال العسكري .

- الفروق في اللغة . تح لجنة إحياء التراث العربي .دار الآفاق الجديدة . بيروت . لبنان . 1981 .

هنريش ، بليث .

- البلاغة و الأسلوبية . ترجمة محمد العمري . منشورات دراسات سال . ط 1 . 1989 .

ياقوت ، أحمد سليمان.

- ظاهرة الإعراب في النحو العربي . د.م.ج . الجزائر . 1983 .

يعقوبي ، محمود .

- ابن تيمية و المنطق الأرسطي . الأصول التجريبية لنقد المنطق المشائي. د م ج . الجزائر . 1992 .
- مسالك العلّة و قواعد الاستقراء عند الأصوليين و جون ستيوارت مل . ديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر . سنة . 1994 .

المجلّات :

مجلة دراسات أدبية و لسانية . مطبعة النجاح الجديدة . الدار البيضاء . المغرب . العدد 5 . 1986 . و العدد 2 . 1988 .

المراجع الأجنبية :

I. MADKOUR : l'organon d'Aristote dans le monde Arabe. J. VRIN . paris . 2 édit . 1969.

MARTINET JEANNE: Cléfs pour la sémiologie . Edt : SEGHERS . 1973

G Mounin : Introduction à la sémiologie ED de minuit . Paris 1970

C . Peirce . Lettrs to Lady Welby , Ed . IC . Lieb , New Haven , 1953 .

فهرس الموضوعات .

إهداء .	(أ)
مقدمة	1
الفصل الأول : علم الأصول و مراحل تطور منطق الأصوليين	10
حد علم الأصول	11
المخاض العلمي لنشأة علم الأصول	15
مراحل تطور منطق الأصوليين	18
أ – إرهاصات النشأة	18
ب – مرحلة التقعيد لعلم الأصول	22
جـ – مرحلة استعمال المنطق الأرسطي	35
د – مرحلة نقد المنطق الأرسطي	45
الفصل الثاني : اهتمامات الأصوليين بالعلامة	58
دواعي الإهتمام بالعلامة	59
مصطلح العلامة بين علماء الأصول و علماء اللغة	74
مفهوم العلامة عند علماء الأصول	84

وصف علماء الأصول للغة 90
أوجه دلالة العلامة اللسانية و خصوصياتها عند علماء الأصول 107
أ – أوجه دلالة العلامة اللسانية 108
ب – خصوصيات العلامة اللسانية عند الأصوليين 109
الفصل الثالث : العلامة اللسانية من حيث الوضع 110
تمهيد 111
الدال الخاص 114
الأمر 118
النهي 124
المطلق 128
المقيد 129
الدال العام 140
مفهوم مصطلح العام 140
صيغ العموم و دلالتها 141
الدال المشترك 145
تعريفه 145
أسباب وجود الإشتراك 147
دلالة المشترك 149

الدال الوؤول 150
تعريفه 150
تأويل المشترك 151
الفصل الرابع : العلامةاللسانية من حيث الاستعمال عند الأصوليين 155
أقسام العلامة اللسانية من حيث الاستعمال 156
الدال دلالة حقيقية 158
تعريف الحقيقة 158
أقسام الدال دلالة حقيقية 159
الدال دلالة مجازية 164
تعريف المجاز 164
أقسام الدال دلالة مجازية 165
المجاز باعتبار طرقه 166
قرائن المجاز 170
العلامة اللسانية المستعملة و إثبات الحكم 177
أقسام العلامة اللسانية الحاملة للمرجحات 178
الجمع بين الحقيقة و المجاز 180
خاتمة 189
معجم المصطلحات 194 مكرّر

فهرس الأعلام 198

فهرس المراجع 210

فهرس الموضوعات 223.