العددِ1 21A حزيران 2026
المجلة العراقية للبحوث الانسانية والاجتماعية والعلمية
NO.21A1 Jun2026 Iraqi Journal of Humanitarian, Social and Scientific Research
Print ISSN 2710-0952 Electronic ISSN2790-1254

أثر الهُويَّة الدينيّة في توجيه دلالات المصطلحات.

م.م طالب جواد طالب / جامعة بغداد / كلية التربية ابن رشد.
Taleb.Jawad1203a@ircoedu.uobaghdad.edu.iq

الملخص.
يبيِّنُ البحث أنَّ الهُويَّة ليست عنصرًا خارجيًّا عن المصطلح، بل مكوّن بنيويٌّ في تشكُّل دلالته وانتشاره واستقراره، وأن دراسة المصطلح – ولا سيما الفقهي – لا تكتمل دون استحضار البعد الهوياتي، الذي أسهم في بنائه وتوجيهه. وجاء البحث قائمًا على مقدمة، يتلوها المبحث الأول الموسوم بـ(مفهوم (الهُويَّة): (تأصيل - تعريف))، الذي يعالج البحث إشكالية العلاقة بين المصطلح والهُويَّة، من خلال بيان أثر الهُويَّة الفكرية والمذهبية في توجيه الدلالة المصطلحية، ولا سيما في الحقل الفقهي. وينطلق الباحث من مسلَّمةٍ منهجية بأنَّ المفهوم متقدِّم رتبةً على المصطلح، وأن المصطلح ليس مجرد وعاء لغوي محايد، بل هو نتاج سياقات معرفية واجتماعية وهوياتية محدَّدة. ثمَّ يأتي المبحث الثاني الموسوم بـ(أثر الهُويَّة في توجيه (المصطلح الفقهي))، الذي يمثل المستوى التطبيقي، حيث يتجلّى أثر ذلك في الحقل الفقهي، من خلال تحليل طائفة من المصطلحات؛ ذلك بهدف الكشف عن الكيفية، التي أسهمت بها الهُويّة المذهبية في توجيه البناء المصطلحي ومن النتائج التي توصَّل لها البحث: الهُويَّة عاملٌ مؤثِّر في تشكيل الدلالة المصطلحية، إذ أثبت البحث أن الهُويَّة المذهبية تُسهم مباشرة في اختيار المصطلح، وتوجيه معناه، وتحديد مجاله التداولي. وتُظهر النماذج في البحث أن المصطلح الفقهي ليس بريئًا من الخلفية الهوياتية، بل يتشكل في ضوئها ويؤدي وظيفة تمييزية داخل النسق المذهبي. تنوع صور التأثير الهوياتي، إذ لا يقتصر أثر الهُويَّة على الانفراد الكلّي (مصطلحًا ومفهومًا)، بل قد يكون انفرادًا جزئيًّا في المفهوم فقط، أو في اللفظ فقط، كما ظهر في نماذج مثل: "التأمين"، و"المشهور". والمصطلح أداة ترسيخ للانتماء، حيث نلحظ المصطلحات الفقهية لا تؤدي وظيفة بيانية فحسب، بل تعمل بوصفها وسائط رمزية لترسيخ الانتماء الهوياتي داخل الجماعة العلمية.

Abstract.
The research clearly demonstrates that identity is not an external element of the term, but rather a structural component in the formation of its meaning, dissemination, and stability, and that the study of the term—especially in jurisprudence—is incomplete without considering the identity dimension that contributed to its construction and direction. The research also addresses the problematic relationship between the term and identity by explaining the impact of intellectual and doctrinal identity in guiding the semantic meaning of the term, particularly in the field of jurisprudence. The researcher starts from a methodological premise that the concept precedes the term, and that the term is not merely a neutral linguistic vessel, but rather the product of specific epistemological, social, and identity contexts. Among the findings of the research is that identity is an influential factor in shaping terminological meaning, as the research has proven that doctrinal identity contributes directly to the choice of terminology, the direction of its meaning, and the determination of its field of use. The examples in the research show that the jurisprudential term is not innocent of its identity background, but is shaped by it and performs a discriminatory function within the sectarian system. The forms of identity influence vary, as the effect of identity is not limited to total uniqueness (in terms of terminology and concept), but may be partial uniqueness in concept only, or in wording only, as seen in examples such as “insurance” and “well-known.” The term is a tool for establishing belonging, as we note that jurisprudential terms do not only serve a descriptive function, but also act as symbolic means of establishing identity belonging within the scientific community. Translated with DeepL.com (free version).

المقدمة.

الحمدُ للهِ حمدًا يليقُ بجلاله، ويستوفي حقَّه على كماله، حمدًا دائمًا متّصلًا لا ينقطع، ومتجدّدًا لا يُحصى عددُه ولا يُستقصى مددُه، والصلاةُ والسلامُ على سيّد الأوّلين والآخرين، وخاتم النبيّين والمرسلين، سيّدِنا محمّدٍ، نبيِّ الرحمة، وشفيعِ الأمّة، وعلى آله الطيّبين الطاهرين، مصابيحِ الهدى، ومناهلِ الصفاء، وذخائرِ الفضل، وعلى صحابته الغرّ الميامين، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

أمّا بعدُ: فإنّ قضيّة علم المصطلح تُعَدّ من القضايا المحوريّة في بنية المعرفة الإنسانيّة، لما لها من اتصالٍ وثيقٍ بالدرس المفهومي، الذي يمثّل بدوره الإطار الذهني المجرّد لتشكّل المعاني وتنظيمها. فالمفهوم -في حقيقته- بنيةٌ ذهنيّةٌ مجرّدة، تشير إلى جملةٍ من المدركات الكليّة، التي لا تتحقّق في الوجود الخارجي إلّا بواسطة وسائط تعبيريّة، تنقلها من حيّز التجريد إلى حيّز التحقّق. ومن هنا تتجلّى وظيفة المصطلح بوصفه الأداة اللغويّة التي تُجسّد المفهوم، وتنقله من وجودٍ بالقوّة في الذهن إلى وجودٍ بالفعل في الاستعمال والتداول، بما يتيح إمكان التواصل بين أفراد الجماعة اللغويّة. وعلى هذا الأساس، يُعدّ المفهوم متقدّمًا رتبةً على المصطلح، إذ هو الأصل الذي يُبنى عليه، والمادة التي يتشكّل منها.

وإذا كان لكلّ علمٍ جهازه المفهومي، فإنّ له –بالضرورة- نظامه المصطلحي، الذي يُعبّر عنه ويُقعّده. ذلك أنّ المصطلح لا يكتسب صفته الاصطلاحيّة إلّا إذا قام على أساسٍ من الاتفاق بين أهل الاختصاص، واستُعمل في سياقٍ علميٍّ محدّد للدلالة على معنى مخصوص. ومن ثمّ، فلا تُعدّ الكلمة مصطلحًا لمجرّد ورودها في اللغة، بل لا بدّ أن تكتسي صفة التواطؤ الجماعي، وأن تُنقل من دلالتها اللغويّة العامّة إلى دلالةٍ خاصّة، تُحدّدها حاجات العلم وسياقاته. وقد أشار علماء التراث إلى هذا المعنى بوضوح، فبيّنوا أنّ الاصطلاح قائمٌ على نقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى آخر لملابسةٍ بينهما، مع قيام قرينةٍ تُعيّن هذا النقل وتُثبّته في الاستعمال (ينظر: التعريفات: 28، الكليّات: 129). وانطلاقًا من هذه الرؤية، يمكن استخلاص جملةٍ من الشروط التي ينبغي توفّرها في المصطلح، من أهمّها: أن يكون محلّ اتفاق بين أهل العلم، وأن يغاير دلالته اللغويّة الأولى مغايرةً وظيفيّة، وأن تقوم بين الدلالتين علاقة مناسبة أو مشابهة تُسوّغ هذا الانتقال. وهذه الشروط تُبرز الطبيعة المزدوجة للمصطلح، إذ يجمع بين أصلٍ لغويٍّ عامّ، واستعمالٍ علميٍّ خاصّ (ينظر: المصطلح النقدي: 8).

وعليه، يُعرَّف علم المصطلح بأنّه العلم الذي يدرس العلاقة القائمة بين المفاهيم العلميّة والألفاظ اللغويّة التي تُعبّر عنها، في إطارٍ من التنظيم المنهجي الذي يجعل من كلّ حقلٍ معرفيٍّ منظومةً متكاملة من المفاهيم المترابطة. وهذه المنظومة المفهوميّة يقابلها نظامٌ مصطلحيٌّ يُجسّدها في اللغة، بحيث تتآلف المصطلحات لتكوّن شبكةً دلاليّة تُحاكي شبكة المفاهيم، وتُسهم في ضبطها وتيسير تداولها. ولا يكتمل هذا النظام إلّا إذا قامت العلاقات بين عناصره على تمايزٍ دلاليٍّ دقيق، وانسجامٍ واضح مع البنية المفهوميّة التي يُمثّلها؛ إذ لا سبيل إلى إدراك حقيقة أيّ علمٍ من العلوم إلّا عبر بناءٍ تصنيفيٍّ مفهوميّ يقوم على أسسٍ منطقيّة ووجوديّة راسخة (ينظر: علم المصطلح: 307-308).

وتجدر الإشارة إلى أنّ المصطلح لا ينشأ في فراغٍ مطلق، بل يتشكّل في سياقاتٍ متعدّدة تُحيط به وتؤثّر في بنيته ودلالته. فقد تحكمه عوامل لغويّة تتعلّق ببنية اللفظ وتركيبه، أو عوامل اجتماعيّة وثقافيّة تتّصل ببيئة الاستعمال وشروطه التداوليّة. وهذه العوامل تُعدّ بمثابة قيودٍ موجّهة تُسهم في تحديد دلالة المصطلح وصياغة مفهومه، بحيث يغدو نتاجًا لتفاعلٍ معقّد بين اللغة والمجتمع. ومن ثمّ، فإنّ البنية اللسانيّة للمصطلح لا تنفصل عن بنيته الاجتماعيّة، بل تتقاطع معها في تشكيل المعنى وتوجيه الاستعمال. وإذا انتقلنا إلى النظر في علاقة المصطلح بمستعمليه، تبيّن أنّه يرتبط بمنتجه ومتلقيه ارتباطًا وثيقًا، يُفضي إلى قيام علاقاتٍ متعدّدة المستويات؛ فمن جهةٍ، ثمّة علاقات داخليّة تتعلّق بكيفيّة تشكّل المصطلح دلاليًّا في ضوء موضوعه ومجاله العلمي، ومن جهةٍ أخرى، ثمّة علاقات خارجيّة تتصل بسياقات الاستعمال، وبالظروف التداوليّة التي يُنجَز فيها الخطاب.

وبناءً على ذلك، يعدُّ المصطلح مظهرًا من مظاهر الهويّة اللغويّة والاجتماعيّة للجماعة العلميّة التي تنتجه وتستعمله؛ إذ يحمل في طيّاته آثار هذه الهويّة، ويعكس خصائصها المعرفيّة والثقافيّة. وتتجلّى قيمة المصطلح في قدرته على تحقيق التوافق بين بنيته الدلاليّة والمفهوم الذي يُعبّر عنه، وبين ملاءمته للسياق الذي يُستعمل فيه؛ إذ لا يستمدّ فاعليّته من ذاته فحسب، بل من انسجامه مع شبكة العلاقات التي ينتظم فيها داخل الخطاب. ومن ثمّ، يغدو المصطلح أداةً معرفيّةً وتواصليّةً في آنٍ واحد، تتقاطع فيها أبعاد اللغة والفكر والمجتمع، وتُسهم في بناء المعرفة وتنظيمها، فضلًا عن نقلها وتداولها في إطارٍ من الدقّة والوضوح والانضباط.

المبحث الأول: مفهوم (الهُويَّة): (تأصيل - تعريف).

يمثّل مفهوم الهُويَّة -في منطوقه العام- معنًا تتداخل فيه الأبعاد الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، حيث تتبنّاه جماعةٌ، أو مجتمعٌ يؤمن بجملةٍ من الثوابت الجامعة، التي تُشكّل نواة فكره ومعتقداته، ويسعى إلى ترسيخها وتعزيز حضورها في الوعي الجمعي، بل وتوظيفها ضمن أطرٍ أيديولوجية تسهم في توجيه الرؤية وتحديد الموقف.

ومن ثمّ، فإنّ مقاربة مفهوم الهُويّة لا تستقيم من غير تأصيلٍ نظريٍّ دقيقٍ، يكشف عن تعدّد دلالاته، وتنوّع مجالات اشتغاله، واختلاف وظائفه؛ إذ لا يمكن تحليل العلاقات الكامنة في سؤال الهوية إلا عبر تحديدٍ مفهوميٍّ يُحيط بأبعاده المختلفة (ينظر: التحديد النظري لمفهوم الهوية: 1). فإذا اتجهنا إلى البحث في الدلالة اللغوية لهذا المفهوم، تبيّن أنّ "الهُويّة" تدلّ على حقيقة الشيء أو الشخص المراد تعريفه وتعيينه، فقد عرَّفت بأنَّها ((كلمة مركبة من الضمير الغائب (هو) مضافاً إليه ياء النسبة؛ لتدل الكلمة على ماهية الشيء أو الشخص)). (المنجد في اللغة: 39). وبذلك، تغدو الهُويّة عنوانًا يشير إلى الخصائص المميّزة، التي تُكسب الكيان طابعه الخاص، وتفصله عن غيره ضمن دائرة التعيّن والتميّز. أمّا في المعجمات العربية القديمة، فلا يكاد يُعثر على حضورٍ صريحٍ لهذا المصطلح في دلالته الاصطلاحية المعاصرة، وإن ورد -على سبيل الندرة- في بعض المصادر بمعنى مغايرٍ، كالدلالة على الموضع الذي يَهوي فيه الشيء (ينظر: مقاييس اللغة: 4/ 266، والصحاح: 1010/3). وهو استعمالٌ بعيدٌ عن المفهوم الفلسفي والاصطلاحي الذي استقرّ لاحقًا.

وعند الانتقال إلى الحقل الفلسفي، نجد أنّ مفهوم (الهُويّة) قد تشكّل في سياق الترجمة والتفاعل الحضاري، حيث استُنبط للدلالة على معاني الكينونة والوجود، في مقابل الأفعال الدالّة على الربط بين الموضوع والمحمول في اللغات الهندوأوروبية. ثمّ تطوّر هذا المفهوم ليأخذ أبعادًا متعدّدة، فغدا في التصوّر الفلسفي دالًّا على حقيقة الشيء التي تميّزه عن غيره، أي ما به قوامه وثباته في ذاته. يقول (د.معن زيادة): ((كلمة مولدة استقاها المترجمون القدامى من (هو) لينتقلوا بوساطتها إلى العربية. فالمعنى الذي تؤديه كلمة (هست) بالفارسية وكلمة (استين) باليونانية، أي فعل الكينونة في اللغات الهندية - الأوربية، الذي يربط الموضوع والمحمول، ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة (الموجود) مكان (هو) و(الوجود) مكان الـهوية)). (الموسوعة الفلسفية العربية: 821).

وقد تباينت مقاربات الدارسين لهذا المفهوم؛ تبعًا لاختلاف المناهج والرؤى؛ ففي الاتجاه الفلسفي، تُفهم الهُويّة بوصفها حقيقة الشيء المائزة، بينما في الاتجاه الصوفي تكتسب طابعًا ميتافيزيقيًّا يتجاوز حدود الإدراك الحسّي، إذ تُعدّ من الغيوب المطلقة التي لا تُدرَك على وجه التعيين، بل تظلّ كامنةً في عمق الوجود، تعبّر عن مرتبةٍ من مراتب التجلّي الباطني. (ينظر: المعجم الوسيط: 821). وهناك من أكد على الجانب الميتافيزيقي، كما هو الحال لدى الشريف الجرجاني (816 ه)، إذ يقول: ((الهوية: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. الهوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء)).(التعريفات: 257). وقد اثبت ذلك أبو البقاء الكفوي (1094 ه) عند حديثه عن معاني الهُويَّة، فقال: ((لفظ الهُوِيَّة فِيمَا بَينهم يُطلق على معانٍ ثَلَاثَة: التشخص والشخص نَفسه والوجود الْخَارِجِي. قَالَ بَعضهم: مَا بِهِ الشَّيْء هُوَ هُوَ بِاعْتِبَار تحَققه يُسمى حَقِيقَة وذاتاً، وَبِاعْتِبَار تشخصه يُسمى هوية، وَإِذا أَخذ أَعم من هَذَا الِاعْتِبَار يُسمى مَاهِيَّة، وَقد يُسمى مَا بِهِ الشَّيْء هُوَ هُوَ مَاهِيَّة إِذا كَانَ كلياً كماهية الْإِنْسَان، وهوية إِذا كَانَ جزئياً كحقيقة زيد، وَحَقِيقَة إِذا لم يعْتَبر كليته وجزئيته، فالهويتان متلازمتان صدقا، والماهية بِالِاعْتِبَارِ الثَّانِي أخص من الأول، والحقيقة بِالْعَكْسِ)) (الكليَّات: 961).

وأمَّا في العصر الحديث، ومع بروز ما عُرف بـ(فلسفة الهوية)، ولا سيّما عند الفيلسوف الألماني شيلنغ؛ فقد اتّخذ المفهوم بُعدًا جديدًا يقوم على تحقيق الوحدة بين الفكر والطبيعة، وبين الذات والموضوع، بحيث تصبح الهُويّة مبدأً جامعًا، يُلغي الازدواجية ويؤكّد وحدة الوجود في أعلى درجات اكتماله. ثمّ ما لبث المفهوم أن تطوّر في الفكر المعاصر تحت تأثير التحوّلات التاريخية والاجتماعية، ليغدو إشكاليةً مركزيّة ترتبط بسؤال الانتماء والتحوّل الحضاري. إذ لا ينشأ البحث عن الهوية إلا في سياقات التغيّر العميق، حيث تتبدّل النماذج الإرشادية، وتُعاد صياغة المسلّمات، فتبرز الحاجة إلى إعادة تعريف الذات الجماعية وتحديد موقعها في العالم (الهوية الجديدة بين مالك بن نبي وعلي عزت: 38-39).

وبناءً على ما تقدَّم، نفهم أن الهُويّة أصبحت تُفهم بوصفها منظومةً متكاملة من القيم والعناصر المادية والنفسية والاجتماعية، التي تمنح الإنسان شعوره بالتمايز والاستمرارية، وتُكسبه وعيًا بذاته في مقابل الآخر. فهي ليست مجرّد معطًى ثابت، بل هي بناءٌ ديناميكي يتشكّل عبر التفاعل بين الفرد ومحيطه، ويتجلّى في أنماط السلوك والتفكير، وفي

الرؤية إلى الذات والعالم. ومن ثمّ، فإنّ الهُويّة تمثّل وحدةً شعوريةً مركّبة، تتأسّس على الإحساس بالتمايز والديمومة، وتتحقّق عبر التكامل بين عناصرها المختلفة.

وإذا ما نُظر إلى الهُويّة من زاويةٍ اجتماعية، تبيّن أنّها تُعبّر عن الإرث الحضاري الذي يميّز جماعةً بعينها، ويُحدّد أنماط سلوكها وقيمها المشتركة، بحيث تغدو إطارًا جامعًا، يُنظّم العلاقات داخل المجتمع، ويُرسّخ شعور الانتماء بين أفراده (ينظر: الفكر القومي ومسألة الهوية: 55). وهذا الشعور بالانتماء لا ينشأ بمعزلٍ عن الوعي الجماعي، بل يتغذّى من التاريخ المشترك، ومن الرؤية المستقبلية التي يتقاسمها أفراد الجماعة. ومن هنا، ((فإذا ما تحدّث أحدنا عن هوية قومية، أو هوية إسلامية، أو هوية وطنية، أو هوية أثنية، فإنما يقصد بها مجموع الخصائص الثابتة التي تتحدد بها الشخصية وتمنحها ليونتها الاجتماعية أو الثقافية المتميزة)) (التعريفات: 257).

ولكي تتجلّى معالم الهُويّة بوضوح، لا بدّ من الوقوف على مقوّماتها الأساسية التي تتعيّن بها في الواقع، ومن أبرزها العنصر الديني، الذي يُعدّ ظاهرةً إنسانيةً عامّة، لم تخلُ منها أمّة من الأمم. غير أنّ حضوره يختلف من مجتمعٍ إلى آخر؛ ففي حين يُنظر إليه في بعض البيئات بوصفه خيارًا فرديًّا، يحدّد علاقة الإنسان بخالقه، نجد أنّه في المجتمعات العربية يشكّل عنصرًا بنيويًّا في تشكيل الهُويّة، إذ يتداخل مع سائر مكوّناتها الثقافية والاجتماعية. وعلى الرغم من وحدة الإطار الديني العام، فإنّ التعدّد المذهبي والفكري قد أفضى إلى تنوّعٍ في تمثّلات الهوية داخل المجتمع الواحد، حيث تتمايز الجماعات في مصطلحاتها وخطاباتها التي تعبّر بها عن انتماءاتها. وإلى جانب ذلك، أسهمت مكوّناتٌ أخرى -كالعوامل القومية والثقافية- في تشكيل تصوّرات متعدّدة للهوية، بحيث لم تعد مرتبطةً بعنصرٍ واحد، بل غدت بناءً مركّبًا يتجاوز الانتماءات الضيّقة، ويسعى إلى تحقيق قدرٍ من الشمول والاتساع. وفي ضوء ذلك، يمكن القول إنّ الهُويّة ليست معطًى ثابتًا نهائيًّا، بل هي سيرورةٌ متجدّدة تتشكّل في ضوء التفاعل المستمر بين الثابت والمتغيّر، بين الذات والآخر، وبين الماضي والحاضر، في إطارٍ من السعي الدائم إلى تحقيق التوازن بين الخصوصية والانفتاح (ينظر: الهُويَّة العربية: 49-50).

المبحث الثاني: أثر الهُويَّة في توجيه (المصطلح الفقهي).

بعد استيفاء التأصيل النظري لمفهوم الهُويّة –على نحوٍ موجزٍ، حُدّد خلاله أطره الدلالية والمعرفية– ينتقل الكلام إلى مستواه التطبيقي، حيث يتجلّى أثر ذلك في الحقل الفقهي، من خلال تحليل طائفة من المصطلحات؛ ذلك بهدف الكشف عن الكيفية، التي أسهمت بها الهُويّة المذهبية في توجيه البناء المصطلحي، وذلك عبر ثلاثة مستويات متداخلة: اختيار اللفظ، وضبط المفهوم، وترسيخ الدلالة داخل الجماعة العلمية، بما ينسجم مع مرجعياتها العقدية والمنهجية.

1 أولًا: التكتّف (التكفير).

يعدُّ هذا المصطلح من بين المصطلحات الفقهيَّة التي وقع الاحتدام في وضع مفهوم له، إذ يُراد به في الاستعمال الفقهي وضعُ إحدى اليدين على الأخرى، وغالبًا ما يكون بوضع اليمنى على اليسرى، سواء أكان ذلك على الكف، أو الذراع، أو العضد، مع إمكان تحقّقه بوجود حائل أو بدونه، وفوق السرّة أو تحتها. وقد عُدَّ هذا الفعل – في الفقه الإمامي – من مبطلات الصلاة إذا أُتي به بقصد الجزئية. حيث فُرّق بين القصد التعبّدي والقصد الأدبي، محتاطًا في الثاني بالإتمام ثم الإعادة، مع الحكم بحرمته تشريعًا في حال التعمد والاختيار. يقول السيد اليزدي: ((فإنَّه –أي التكتف- مبطل للصلاة، إذا أُتيَ به بقصد الجزئية من الصلاة، وأما إذا لم يقصد به الجزئية، بل أتى به بقصد الخضوع والتأدب في الصلاة ففي بطلان الصلاة به اشكال، والأحوط وجوبا الاتمام ثم الاعادة. نعم هو حرام حرمة تشريعية مطلقا، هذا فيما إذا وقع التكفير عمدا وفي حال الاختيار، وأما أذا وقع سهوا، أو تقية، أو كان الوضع لغرض آخر غير التأدب من حك جسده ونحوه، فلا بأس به)). (العروى الوثقى: 2/195-196).

ولا يُسلَّم –في هذا السياق– بثبوت حقيقة شرعية لهذا لفعل "التكتف" في أصل التشريع الإسلامي؛ إذ يرى فقهاء الإمامية أنّه من البدع الطارئة التي لم تكن معروفة في عصر النبي (ﷺ)، وهو ما أكّده السيد الخوئي، مستدلًّا بانتفاء تواتر هذا الفعل، مع شدّة الحاجة إلى نقله، لو كان مشروعًا، فضلًا عن اختلاف العامة في كيفيته، ممّا يدلّ على طروئه بعد عصر النبوة. إذ يذكر: أنَّ التكفير لم يكن معهودًا في عصر النبيّ الأعظم (ﷺ)، وإن نطقت به جملة من النصوص المرويّة من غير طرقنا، فإنّها بأجمعها مفتعلة وعارية عن الصحّة، ضرورة أنّه لو كان لشاع وبان، وأصبح حينئذٍ من الواضحات المتواترة كسائر أفعال الصلاة، وكيف يخفى مثل هذا الأمر الظاهر البارز الّذي استمرّ (ﷺ)عليه طيلة تلك الفترة الطويلة والسنين العديدة، وما هو معنى السؤال عن حكمه من الأئمّة (ع)، وأيّ موقع للجواب عنه، وأيّ وجه

للخلاف بين العامّة في كيفية وضع اليدين وأنّه فوق السرّة أو تحتها. فلا ينبغي التردّد في كونه من البدع المستحدثة بعد عصره (ﷺ)، إمّا في زمن الأوّل كما قيل به، أو الثاني ولعلّه الأظهر، كما جاء في الأثر من أنّه لمّا جيء بأُسارى الفرس إلى عمر، وشاهدهم على تلك الهيئة، فاستفسر عن العلّة، أُجيب بأنّهم هكذا يصنعون أمام ملوكهم تعظيماً وإجلالاً، فاستحسنه وأمر بصنعه في الصلاة؛ لأنّه تعالى أولى بالتعظيم. (المستند في شرح العروى الوثقى: 421/2).
وعليه، فإنَّ مصطلح (التكتف، أو التكفير) يعدُّ من انفرادت الامامية في الاستعمال الفقهي، التي كان للهُويَّة المذهبية الأثر البارز. ويعزّز ذلك جملة من النصوصُ المروية عن أئمة أهل البيت، تنهى صراحةً عن هذا الفعل، وتُسمّيه بـ(التكفير)، وتربطه بممارسات غير إسلامية، وهو ما يكشف عن دلالة اصطلاحية خاصّة داخل المدرسة الإمامية، منها: رواية محمد بن مسلم عن أحد الصادقين (ع)، فقال: ((قلت له: الرجل يضع يده في الصلاة وحكى اليمنى على اليسرى، فقال (ع): ذلك التكفير، لا يفعل)). (وسائل الشيعة: 266/7). ومنها: رواية زرارة عن الإمام الصادق (ع)، فقال: ((قال (ع): وعليك بالإقبال على صلاتك، الى أن قال (ع): ولا تكفر، فإنما يصنع ذلك المجوس)). (المصدر السابق). ومنها، رواية علي بن جعفر، قال: ((وسألته عن الرجل يكون في صلاته أيضع احدى يديه على الاخرى بكفه أو ذراعه؟ قال (ع): لا يصح ذلك، فان فعل فلا يعود له)). (المصدر السابق). هذه الروايات واضحة في مفهومها، وصريحة في منطوق معنى كلمة (التكفير). وعند المقارنة المذهبية، يتّضح أن جمهور فقهاء المذاهب السنية (الحنفية، والشافعية، والحنابلة) يعدّون هذا الفعل من سنن الصلاة، ويعبّرون عنه بمصطلح (القبض)، في حين يرى المالكية كراهته في الفرض وجوازه في النفل. (ومواهب الجليل من أدلة الخليل: 192/1). ومن ثمّ، يتجلّى تفرّد الإمامية في مستويين:

- المستوى اللفظي: استعمال مصطلحي (التكفير/التكتّف) بدل (القبض).
- المستوى المفهومي: عدُّه مبطلًا للصلاة مع التعمد، في مقابل اعتباره سنّة أو مكروهًا عند غيرهم.

ثانيًا: التأمين

يعدُّ هذا المصطلح – سواء أكان بلفظ (آمين) أو (أمين) – من الألفاظ التي اصطلح النحاة على اعتبارها من أسماء الأفعال، بمعنى: (اللهم استجب). وقد بيّن اللغويون أنّه موضوع موضع الدعاء، شأنه شأن ألفاظ أخرى كـ(صه)، و(مه)، مع اختلافهم في كونه اسمًا للفظ أو للمعنى، وهو خلاف صناعي لا يغيّر من وظيفته الدلالية. قال الزمخشري: ((آمين: صوت سمى به الفعل الذي هو استجب، كما أنّ «رويد، وحيهل، وهلم» أصوات سميت بها الأفعال التي هي «أمهل، وأسرع، وأقبل»...وفيه لغتان: مدّ ألفه، وقصرها)). (الكشاف: 17/1). وقال ابن منظور: ((وَمَعْنَاهُمَا اللهمَّ اسْتَجِبْ، وَقِيلَ: هُوَ إِيجابٌ ربِّ افْعَلْ قَالَ: وَهُمَا مَوْضُوعَانِ فِي مَوْضِعِ اسْمِ الاستحابةِ، كَمَا أَنَّ صَهْ موضوعٌ موضعَ سُكوتٍ)). (لسان العرب: 27/13).
أمّا في الاصطلاح الفقهي؛ فيُراد به التلفّظ بـ(آمين) عقب الفراغ من قراءة الفاتحة في الصلاة. وقد وقع الخلاف فيه بين المدارس الفقهية:

- عند جمهور أهل السنة: هو مستحب للإمام والمأموم والمنفرد. وهذا ما اتفق عليه (الحنفية والشافعية والحنابلة)، في حين أنَّ المالكية يرون أنَّه مندوب لا سنة، فلا خلاف عندهم في جوازه ومطلوبيته. (ينظر: زاد المسير: ١٦/١، وروضة الطالبين: ٢٤٧/١، وكفاية الاخيار: 72/1، ومغني المحتاج: ١٦٠/١، وحلية العلماء: 89/2-90).
- عند الإمامية، فهو: قول الإنسان في اثناء الصلاة: (آمين)، عند الفراغ من قراءة الفاتحة، بلا فرق بين الجهر أو السرّ، ولا بين الامام أو المأموم أو المنفرد. ويُعدّ من مبطلات الصلاة إذا أُتي به بقصد الجزئية، ويُفصَّل فيه بحسب القصد؛ فإن أُريد به الدعاء لم يُبطل، وإن صدر بغير قصدٍ معتبر عُدّ من كلام الآدميين المفسد للصلاة. (ينظر: المبسوط: 106/1، والخلاف: 332/1، وتذكرة الفقهاء: 162/3).

لذلك قرّر السيد الخوئي أنّ مفهوم (التأمين) في الصلاة ليس ذا دلالة واحدة مطّردة، بل يتنوّع بحسب القصد والنيّة إلى وجوهٍ متباينة، يترتّب على كلٍّ منها حكمه الفقهي الخاصّ. ويمكن تفصيل هذه الأنحاء على ثلاثة وجوه: **الأول:** يقصد به **الجزئية**، كما تفعله جهلة العامّة وعوامّهم، فان علماءهم يقصدون به الاستحباب، ولا ريب حينئذ في البطلان؛ لكونه من الزيادة العمدية القادحة، سواء أتى به جهراً أم سراً، بعد الفاتحة أم في موضع آخر، إماماً كان أو مأموماً أو منفرداً، لاتّحاد المناط في الكل. **والثاني:** يقصد به **الدُّعاء**، إمّا لما دعا هو بنفسه، كما لو قصد عند قوله تعالى: ((اِهْدِنَا اَلصِّرَاطَ اَلْمُسْتَقِيمَ)) القرآنية والدُّعاء معاً، بناءً على جوازه، أو لما دعا به غيره، كما لو سمع وقتئذ من يدعو فأمّن، ولا ريب أيضاً في عدم البطلان في تمام الصور؛ لعدم الضير في الدُّعاء والمناجاة مع الله تعالى أثناء الصلاة. **والثالث:** لا يقصد

به شيئاً منهما، كما لو أمّن تبعاً للقوم، جهلاً منه بالمعنى، لكونه من غير العرب مثلاً، واللّازم حينئذ هو الحكم بالبطلان، لكونه من كلام الآدميين بعد عدم صدق الدُّعاء عليه؛ لفقد القصد حسب الفرض. (ينظر: المستند في شرح العروى الوثقى: 5/510-511).

وعليه، فإنَّ (التأمين) مصطلح قد توارد استعماله في لسان الفقهاء قديماً وحديثاً من قبل الخاصة والعامة، الا أنَّ الملاحظ وجود خلاف بينهما من جهة مفهومه الفقهي، ففقهاء العامة أجمعوا على استحبابه في الصلاة، بينما فقهاء الخاصة، فقد اعتبروه من مبطلات الصلاة، تبعاً لما ورد في الدليل من روايات أهل بيت العصمة (عليهم أفضل الصلاة والسلام)، منها، صحيحة جميل عن الامام الصادق (عليه السلام) ((قال: إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد وفرغ من قراءتها، فقل أنت: الحمد لله ربّ العالمين، ولا تقل آمين)). (وسائل الشيعة: 6/67). ومنها، صحيحة معاوية بن وهب قال: ((قلت لأبي عبد الله (عليه السلام)، أقول: (آمين) إذا قال الإمام (غَيْرِ اَلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ اَلضَّالِّينَ)، قال: هم اليهود والنصارى، ولم يجب في هذا)). (المصدر السابق). ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): ((قال: ولا تقولنّ إذا فرغت من قراءتك آمين، فإن شئت قلت: الحمد لله ربّ العالمين)). (المصدر نفسه: 4/752). لذا، يقع الاتفاق بين المذاهب الفقهية في تداول المصطلح، مع اختلافهم في تنزيله على مقتضيات العمل الفقهي داخل الصلاة.

ثالثًا: الفرض.

يتّخذ مصطلح (الفرض) دلالة خاصّة عند الحنفية، إذ يخصّونه بما ثبت بدليل قطعي يفيد العلم، ويفرّقون بينه وبين (الواجب) الذي يثبت بدليل ظني. يقول النسفي: ((اسم لمقدر شرعاً، لا يحتمل زيادة ولا نقصاً، مقطوع به؛ لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً)). (كشف الاسرار: 1/450). وقد أكّد ذلك السرخسي، فقال: ((إنَّمَا الْفَرْضُ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ مُوجِبٍ لِلْعِلْمِ)). (المبسوط: 3/ 101).

أمّا جمهور الفقهاء من السنة والشيعة، فلا يفرّقون بين المصطلحين، بل يعدّونهما مترادفين في الاستعمال الشرعي. قال الرازي: ((وأما الاسم، فاعلم أنه لا فرق عندنا بين الواجب والفرض والحنفية خصصوا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب بما عرف وجوبه بدليل مظنون)). (المحصول: 1/ 97). وهذا ما قرّره الصفي الهندي، فقال: ((اعلم أن من أسمائه: المكتوب، والمحتوم، والفرض، ولا فرق عندنا بين الواجب، والفرض، في اصطلاح الشرع. وإن كانا مختلفين في اللغة)). (نهاية الوصول في دراية الاصول: 2/ 516).

وعليه، فقد جاء انفرد المذهب الحنفي في استعمال مفهوم (الفرض)؛ لأنَّه يثبت ((بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ، كَالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، تَشَوُّفًا مِنْهُمْ إلَى رِعَايَةِ الْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ هُوَ الَّذِي يُعْلَمُ مِنْ حَالِهِ أَنَّ اللَّهَ قَدَّرَهُ عَلَيْنَا. وَالْوَاجِبُ... وَلَا نُسَمِّيهِ بِالْفَرْضِ؛ لِأَنَّا لَا نَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ قَدَّرَهُ عَلَيْنَا كَالْوِتْرِ)). (البحر المحيط في اصول الفقه: 1/ 240). ومن ذا نفهم، أثر الهُويَّة المذهبية وتدخُّلها في تحديد مفهوم مصطلح (الفرض). لذا، هناك مَن اعترض على مدعى (الحنفية)، من جهة تخصيص مصطلح (الفرض) بالدليل القطعي. يقول الزركشي (794 ه): ((فَالْمُصْطَلَحُ عَلَى شَيْءٍ يَحْتَاجُ إلَى أَمْرَيْنِ: إذَا أَرَادَ أَنْ يَكُونَ اصْطِلَاحُهُ حَسَنًا. أَحَدُهُمَا: أَنْ لَا يُخَالِفَ الْوَضْعَ الْعَامَّ لُغَةً أَوْ عُرْفًا. الثَّانِي: أَنَّهُ إذَا فَرَّقَ بَيْنَ مُتَقَارِنَيْنِ يُبْدِي مُنَاسَبَةً لِلَفْظِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالنِّسْبَةِ إلَى مَعْنَاهُ، وَإِلَّا كَانَ تَخْصِيصُهُ لِأَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بِعَيْنِهِ بِذَلِكَ اللَّفْظِ بِعَيْنِهِ لَيْسَ أَوْلَى مِنْ الْعَكْسِ، وَهَذَا الْمَوْضِعُ الَّذِي فَعَلَتْهُ الْحَنَفِيَّةُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ؛ لِأَنَّهُمْ خَصُّوا الْفَرْضَ بِالْمَعْلُومِ قَطْعًا...وَهَذَا لَيْسَ فِيهِ مُنَاسَبَةٌ ظَاهِرَةٌ بِالنِّسْبَةِ إلَى كُلِّ لَفْظَةٍ مَعَ مَعْنَاهَا الَّذِي ذَكَرُوهُ، وَلَوْ عَكَسُوا الْأَمْرَ لَمَا امْتَنَعَ. فَالِاصْطِلَاحُ عَلَيْهِ لَيْسَ بِذَلِكَ الْحَسَنِ)). (المصدر السابق: 1/ 242). ومع ذلك، فإن الخلاف في حقيقته خلاف اصطلاحي لا يترتّب عليه أثر عملي جوهري؛ إذ يتّفق الجميع على تفاوت مراتب الأدلة من حيث القوة، وإن اختلفوا في التسمية.

رابعًا: المكروه تحريمًا.

يتّفق الفقهاء على أنّ المكروه هو ما طُلب تركه من غير إلزام، غير أنّ الحنفية انفردوا في توجيه مفهومه، من خلال تقسيمه على قسمين:

• مكروه تنزيهًا: وهو ((ما طلب الشرع تركه، طلباً غير جازم، ولا مشعر بالعقوبة، كأكل لحوم الخيل، للحاجة إليها في الماضي في الجهاد، والوضوء من سؤر الهرة وسباع الطير كالصقر والغراب، وترك السنن المؤكدة عموماً. وحكمه: ثواب تاركه، ولوم فاعله دون عقاب)). (الفقه الاسلامي وادلته: 1/ 69).

• مكروه تحريمًا: وهو ((مَا ثَبَتَ الْمَنْعُ عَنْهُ بِظَنِّيٍّ، وَهُوَ إلَى الْحَرَامِ أَقْرَبُ بِمَعْنَى أَنَّ فَاعِلَهُ يَسْتَحِقُّ مَحْذُورًا دُونَ الْعُقُوبَةِ بِالنَّارِ كَحِرْمَانِ الشَّفَاعَةِ)). (غمز عيون البصائر في الاشباه والنظائر: 1/22).

وبناءً عليه، يمثّل مصطلح (المكروه تحريمًا) خصوصية حنفية واضحة؛ إذ لا يثبت عند غيرهم إلا مصطلح (المكروه) بمعناه العام. لذا؛ اذا اطلق مصطلح (المكروه) وكان مصحوباً بالدليل فقط، دون تقييده بتحريمٍ ولا بتنزهٍ ((فَلَا بُدَّ مِنَ

النَّظَرِ فِي دَلِيلِهِ: أ - فَإِنْ كَانَ نَهْيًا ظَنِّيًّا، يُحْكَمُ بِكَرَاهَةِ التَّحْرِيمِ، إلاَّ لِصَارِفٍ لِلنَّهْيِ عَنِ التَّحْرِيمِ إِلَى النَّدْبِ. ب - وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الدَّلِيل نَهْيًا، بَل كَانَ مُفِيدًا لِلتَّرْكِ غَيْرِ الْجَازِمِ، فَهِيَ تَنْزِيهِيَّةٌ. وَبَيْنَ الْمَكْرُوهَيْنِ: تَحْرِيمًا وَتَنْزِيهًا (الإِسَاءَةُ) وَهِيَ دُونَ الْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا، وَفَوْقَ الْمَكْرُوهِ تَنْزِيهًا. وَتَتَمَثَّل بِتَرْكِ السُّنَّةِ عَامِدًا غَيْرَ مُسْتَخِفٍّ، فَإِنَّ السُّنَّةَ يُنْدَبُ إِلَى تَحْصِيلِهَا، وَيُلاَمُ عَلَى تَرْكِهَا، مَعَ لُحُوقِ إِثْمٍ يَسِيرٍ))( ). ففرّق الحنفية بين الحرام والمكروه تحريمًا من جهتين: قوة الدليل، وحكم منكره؛ فالأول يكفَّر جاحده، بخلاف الثاني. ومجيء مصطلح (المكروه تحريماً) مقيّدا ب(التحريم)؛ لأنَّه إلى الحرام أقرب، ((ومعنى القرب إلى الحرمة، أنّه يتعلّق بفاعل ذلك الفعل، محذور دون استحقاق العقوبة بالنار، كحرمان الشفاعة. فترك الواجب حرام يستحقّ تاركه العقوبة بالنار، وترك السّنة المؤكّدة قريب من الحرام، يستحقّ تاركها حرمان الشفاعة)). (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 2/ 1360).

وعليه، فقد انفردت الحنفية بمصطلح (المكروه تحريماً)، اذ إنَّ جمهور الفقهاء من الخاصة والعامة ليس لديهم الا مصطلح (المكروه)، الذي يدلّ على الفعل الذي نهى عنه الشارع، دون أن تُرتب عقوبة على فعله، ولا يصل الى مرتبة الحرمة. أمَّا الحنفيَّة فقد فرَّقوا بين مصطلح (المكروه تحريماً)، ومصطلح (الحرام) من وجهين: (أحدهما): ((وفرقوا بين (الحرام) و (المكروه تحريما) أن من أنكر الحرام الثابت بدليل قطعي اعتبر كافراً، أما منكر المكروه تحريما، فإنه يعتبر فاسقا)). (المهذب في أصول الفقه المقارن: 1/ 314). (والآخر): ((فإنّ ما ثبت حرمته بدليل قطعي يسمّى (حراما) عنده، وما ثبت حرمته بدليل ظنّي يسمّى عنده مكروها كراهة التحريم)). (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 2/ 1360).

خامسًا: الحبس.

الحَبْسُ في اللغة: ((المنع والإمساك، وهو ضد التَّخلية، كالمَحْبَس، كمقْعَد، قاله بعضهم ... قال سيبويه: المَحْبِسُ على قياسهم: الموضع الذي يُحبس فيه، والمَحْبَسُ: المصدر، وقال الليث: المَحْبِسُ يكون سِجْنًا، ويكون فعلا، كالحَبْس، حبَسَهُ يَحْبِسُه، من حبس (ضرب)، حبسًا، فهو محبوس وحبيسٌ، الحَبْسُ: الشجاعة ... الحَبْسُ: الجبلُ الأسود العظيم ... والجمع أحباس، وقيل: ما سُدَّ به مجرى الوادي في أي موضع حَبْسٌ، وقال ابن الأعرابي: هي حجارةٌ توضع في فوهة النهر تمنع طغيان الماء)). (تاج العروس: 15/520-522). أمَّا في الاصطلاح: فيدلّ على معنيين: (**أحدهما**) ما يدل على تعويق الشخص، ومنعه من التصرف بنفسه. (ينظر: مجموع الفتاوي: 35/398). (**والآخر**) بمعنى مرادف للْوَقْف. (ينظر: المحلى بالآثار: 8/149). وهذا المعنى هو المراد بالحبس الاصطلاحي عند جمهور الفقهاء. وقد انفرد المالكية في اضافة دلالة اخرى، فهو عندهم يدل على التأبيد، وعرّفوه بأنَّه: المال الذي يوقف ويحبس، ويدل على إعطاء منفعة شيء مدة وجوده، لازمًا بقاؤه في ملك معطيه، ولو تقديرًا. (ينظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار: 2/293).

وقد وقع خلاف بين الفقهاء في صورة دلالة التأبيد، فإذا قلنا: أبّدت هذه الدار على الفقراء والمساكين في البلدة الفلانية، فهل يعتبر لفظ (التأبيد) صريحًا في الدلالة على الحبس أو الوقف، أو كناية عنه؟ اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

أحدهما: ذهب بعض الإمامية (ينظر: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: ٩/2)، وبعض الحنفية (ينظر: الجوهرة النيرة على مختصر القدوري: ٢/ ٣٣٥)، والشافعية في الأصح (ينظر: الحاوي في فقه الشافعي: 7/519)، والحنابلة في الأصح (ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: ١٦/ ٣٦٨)، إلَّا أن هذا اللفظ يعتبر من كنايات الحبس أو الوقف؛ لعدم خلوصه عن الاشتراك؛ لأن (التأبيد) يستعمل في كل ما يراد تأبيده من وقف وغيره، فلا يصح الوقف به مجردا عما يصرفه إليه، ككنايات الطلاق فيه. قال البهوتي: ((لا يصح الوقف بالكناية إلا أن ينوية المالك، فمتى أتى بإحدى الكنايات واعترف أنه نوى بها الوقف لزمه في الحكم، أنها بالنية صارت ظاهرة فيه، وإن قال: ما أردت بها الوقف، قُبل قوله؛ لأنه أعلم بما في ضميره؛ لعدم الاطلاع على ما في الضمائر)). (كشاف القناع عن متن الإقناع: ٤/ ٢٤٢).

والآخر: ذهب بعض الشافعية في مقابل الأصح (ينظر: الحاوي في فقه الشافعي: 5/519)، وبعض الحنابلة (ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: ١٦/٣٦٨) إلى أن هذا اللفظ صريح في الدلالة على الحبس أو الوقف. قال الصنعاني: ((وألفاظه: وقفتُ حبست، وسبّلتُ وأبّدتُ؛ فهذه صرائح ألفاظه)). (سبل السلام: 3/87).

وأما المالكية، فيذكرون لفظ (التأبيد)، وما يشتق منه تأكيدًا لما يقترن به من سائر ألفاظ الوقف. فإذا قال شخص: أرضي هذه صدقة محرَّرة مؤيدة حال حياتي وبعد وفاتي، أو قال: أرضي هذه صدقة موقوفة محبوسة مؤبدة حال حياتي، وبعد وفاتي، أو قال: أرضي هذه صدقة محبوسة مؤبدة، أو قال: حبيسة مؤبدة حال حياتي وبعد وفاتي، يصير وقفًا جائزًا

لازمًا على الفقراء عند الكل. (ظر: الذخيرة: 316/٦، والمحيط البرهاني: 7/٧). لذلك فقد صرّح المالكية بأن ألفاظ الوقف قسمان: ألفاظ مجردة، وألفاظ يقترن بها ما يقتضي التأبيد، نحو محرم، أو مؤبد، أو لا يباع ولا يوهب. (ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ٥/ ٢٠٥).

وعليه، فقد استخدام مصطلح الحبس مرادفاً للوقف، فهو من هذه الجهة تشترك المالكية مع غيرها، لكن تنفرد في دلالته على التأبيد، اذ ان الوقف عند جمهور الفقهاء، منه ما يدل على التأبيد، ومنه على غير ذلك، فقد عُرَّف بأنه: حبس المال الذي يمكن الانتفاع به، مع بقاء عينه، بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود. (ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: ٣/ ٥٢). وقيل: ما يدل على تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة أو الثمرة. (ينظر: المقنع: ٢/ ٣٠٧).

الخاتمة.

الحمد لله على ما أعانني عليه، ووفقني لإنجاز هذه الورقة البحثيَّة، التي توصلت فيها إلى النتائج التَّالية:

1) تُظهر النماذج في البحث أن المصطلح الفقهي ليس بريئًا من الخلفية الهوياتية، بل يتشكل في ضوئها ويؤدي وظيفة تمييزية داخل النسق المذهبي.
2) الهُويَّة عاملٌ مؤثِّر في تشكيل الدلالة المصطلحية، إذ أثبت البحث أن الهُويَّة المذهبية تُسهم مباشرة في اختيار المصطلح، وتوجيه معناه، وتحديد مجاله التداولي.
3) تنوع صور التأثير الهوياتي، إذ لا يقتصر أثر الهُويَّة على الانفراد الكلّي (مصطلحًا ومفهومًا)، بل قد يكون انفرادًا جزئيًّا في المفهوم فقط، أو في اللفظ فقط، كما ظهر في نماذج مثل: "التأمين"، و"المشهور".
4) المصطلح أداة ترسيخ للانتماء، حيث نلحظ المصطلحات الفقهية لا تؤدي وظيفة بيانية فحسب، بل تعمل بوصفها وسائط رمزية لترسيخ الانتماء الهوياتي داخل الجماعة العلمية.
5) عدم تعارض الهوية مع العلمية، إذ يقرر البحث ضمنيًا أن حضور الهُويَّة في المصطلح لا يعني ضعفًا علميًّا، بل هو نتيجة طبيعية لاختلاف المنطلقات المعرفية، ما دام المصطلح منضبطًا داخل نسقه العلمي.
6) تعتبر الهُويَّة مصدرا من المصادر وأداة من الأدوات التي تؤثر في شيوع المصطلح وترسيخه في المجتمع.
7) الهُويَّة ليست مفهومًا مجردًا، بل تتحول –في سياق المفهوم والمصطلح- إلى خطابٍ ثقافيٍّ واجتماعي يعكس رؤية الجماعة للعالم، وينعكس مباشرة في مصطلحاتها المتداولة.

ثبت المصادر والمراجع.

1) أجود التقريرات: تقريراً لأبحاث المحقق النائيني، تأليف المحقق السيد الخوئي.، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، ط 2، رجب ١٤٣٠ه.

2) الإحكام في أصول الأحكام: العلامة علي بن محمد الآمدي، علق عليه العلّامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور/الرياض، ط 1، ١٣٨٧ ه.

3) أصول السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (483هـ)، دار المعرفة – بيروت، (د.ط)، (د.ت).

4) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (١٣١٠هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

5) البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (٩٧٠ هـ)، وبالحاشية: «منحة الخالق» لابن عابدين، ط2، (د.ت).

6) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: الإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى (٨٤٠ هـ)، وبهامشه: جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار: محمد بن يحيى بهران الصعدي (٩٥٧ هـ)، الناشر: دار الحكمة اليمانية، ط2، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.

7) البحث الفقهي (طبيعته – خصائصه – أصوله – مصادره): د.إسماعيل سالم عبد العال، الناشر: مكتبة الأسدي - مكة المكرمة، ط1، 1429هـ - 2008م.

8) البحر المحيط في أصول الفقه: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (794هـ)، دار الكتبي، ط 1، 1414هـ - 1994م.

9) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠هـ)، ت: د محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

10) تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (1205هـ)، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ط)، (د.ت).

11) تحرير ألفاظ التنبيه: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، ت: عبد الغني الدقر، الناشر: دار القلم - دمشق، ط١، ١٤٠٨ ه.

12) التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (1393هـ)، الدار التونسية للنشر – تونس، (د.ط)، 1984هـ.

13) التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (816هـ)، ت: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط1، 1403هـ-1983م.

14) التوقيف على مهمات التعاريف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (1031هـ)، عالم الكتب - القاهرة، الطبعة 1، 1410هـ - 1990م.

15) الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.

16) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (256 ه)، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1، 1422هـ.

17) الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جنّي الموصلي (392هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة 4، (د.ت).

18) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (1230هـ)، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).

19) حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر، أبو بكر الشاشي القفال الفارقيّ، الملقب فخر الإسلام، المستظهري الشافعي (ت ٥٠٧ هـ)، ت: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، الناشر: مؤسسة الرسالة - دار الأرقم - بيروت - عمان، ط١، ١٩٨٠ م.

20) روضة الطالبين وعمدة المفتين: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، ت: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م..

21) زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥٩٧هـ)، ت: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ.

22) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني المالكي (ت ١١٢٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

23) شرح الزركشي على مختصر الخرقي: شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت ٧٧٢هـ)، الناشر: دار العبيكان، ط١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

24) شرح كافية ابن الحاجب: رضي الدين محمد بن الحسن الإستراباذي السمنائي النجفي الرضي (ت 686 ه)، ت: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي، يحي بشير مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، القاهرة – مصر، ط 1، 1414ه – 1993م.

25) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (393هـ)، ت: أحمد عبد الغفور عطار الناشر: دار العلم للملايين - بيروت الطبعة 4، 1407هـ - 1987م.
26) علم المصطلح (أسسه النظرية وتطبيقاته العملية): د. علي القاسمي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط1، 2008م.
27) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العينى (٨٥٥ هـ)، شركة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها ومديرها محمد منير عبده أغا الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، ودار الفكر - بيروت.
28) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد البخاري (٧٣٠ هـ)، وبهامشه: «أصول البزدوي»، الناشر: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط1، مطبعة سنده ١٣٠٨ هـ - ١٨٩٠ م.
29) كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ت: هلال مصيلحي مصطفى هلال - أستاذ الفقه والتوحيد بالأزهر الشريف، الناشر: مكتبة النصر الحديثة بالرياض، لصاحبَيها: عبدالله ومحمد الصالح الراشد، د.ط، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
30) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (١١٥٨هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، ت: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط1، ١٩٩٦م.
31) كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار: أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي (٨٢٩هـ)، ت: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، الناشر: دار الخير - دمشق، ط١، ١٩٩٤م.
32) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (1094هـ)، ت: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
33) فتح الباري بشرح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه: محب الدين الخطيب، الناشر: المكتبة السلفية - مصر، ط١، ١٣٨٠ - ١٣٩٠ هـ.
34) لسان العرب: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (711هـ)، دار صادر - بيروت، الطبعة 3، 1414 هـ.
35) المحصول: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (٦٠٦ هـ)، ت: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
36) المحيط البرهاني في الفقه النعماني: فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه: برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (٦١٦ هـ)، ت: عبد الكريم سامي الجندي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
37) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية: على جمعة محمد عبد الوهاب، مفتي الديار المصرية، الناشر: دار السلام – القاهرة، ط 2، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
38) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، ت: محمد فؤاد1 عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
39) مستند العروة الوثقى: تقريراً لأبحاث زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ، للعلّامة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجردي، منشورات مدرسة دار العلم، ١٩٨٦م.
40) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (770هـ)، المكتبة العلمية – بيروت، (د.ط)، (د.ت).

41) المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم: د. خليفة الميساوي، الناشر: دار الأمان-الرياض، ط١، ١٤٣٤ ه - ٢٠١٣ م.
42) معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي: د. أحمد مختار عمر، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1429هـ - 2008م.
43) معجم مجمع البحرين: الشيخ فخر الدين الطريحي، ت: نضال علي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠ ه - ٢٠٠٩ م.
44) معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (395هـ) ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د.ط)، 1399هـ - 1979م.
45) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: شمس الدين، محمد بن محمد، الخطيب الشربيني (٩٧٧ هـ)، ت: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
46) منتهى المطلب في تحقيق المذهب، للعلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدّسة، ط ٦، ١٤٣١ هج. ق ١٣٨٨ ه.
47) مواهب الجليل من أدلة خليل: أحمد بن أحمد المختار الجكني الشنقيطي، عني بمراجعته: عبد الله إبراهيم الأنصاري، الناشر: إدارة إحياء التراث الإسلامي - قطر، ط١، (١٤٠٣ - ١٤٠٧ هـ).
48) الموسوعة الفقهية الكويتية: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويتة، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ)، الأجزاء ١ - ٢٣: الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت، الأجزاء ٢٤ - ٣٨: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة – مصر، الأجزاء ٣٩ - ٤٥: الطبعة الثانية، طبع الوزارة.
49) الموسوعة الفلسفية العربية: د.معن زيادة، الناشر: مؤمن قريش، ط1، 1986م.
50) نفائس الأصول في شرح المحصول: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
51) نهاية الوصول في دراية الأصول: صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (715 هـ)، ت: د. صالح بن سليمان اليوسف، د. سعد بن سالم السويح، أصل الكتاب: رسالتا دكتوراه بجامعة الإمام بالرياض، المكتبة التجارية بمكة المكرمة- المملكة العربية السعودية، ط 1، 1416 هـ - 1996م.
52) نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (١٢٥٠هـ)، ت: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
53) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف المحدّث المتبحر الإمام المحقق العلامة الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، المتوفى سنة ١١٠٤ هج، دار إحياء التراث العربي – لبنان، ط ٤، سنة ١٣٩١ ه.