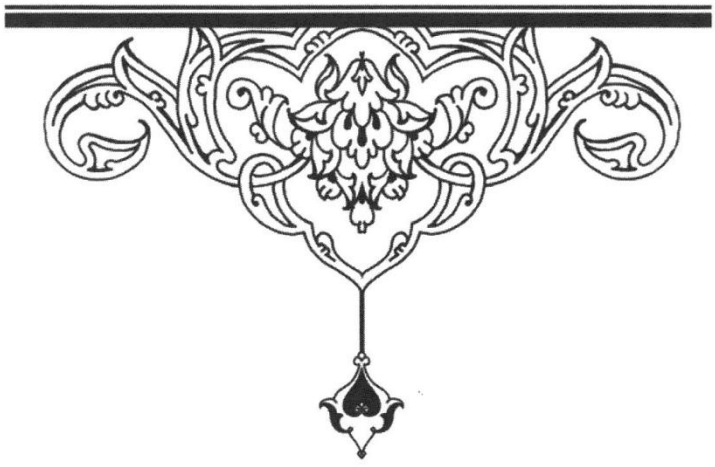
أثر المباني اللغوية والدلالية في الاختلاف عند الأصوليين ((دراسة أصولية مقارنة))



م.د. علاء عبد النبي المدني
الجامعة الإسلامية - النجف الأشرف

أثر المباني اللغوية والدلالية في الاختلاف عند الأصوليين ((دراسة أصولية مقارنة))

م.د. علاء عبد النبي المدني
الجامعة الإسلامية – النجف الأشرف

الملخص:

اللغة العربية فيها تعدد في ألاساليب اللغوية والدلالية ، وهذا يوصل إلى التنوع في المفهاهيم المعنوية وهذه التعدُّدية في المفاهيم تؤدِّي بالضرورة إلى تغاير آراء الفقهاء بناءً على الحركة الاحتمالية المفهومية التي اللغة تسببت بها وذلك لأن التشريع الإسلامي في جملة احكامه جاء بلغة العرب وفهم الاحكام الشرعية يتأثَّر باللغة العربية وما فيها من تنوع في الدلالات على المعاني كقوله تعالى: (وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ) المائدة: ٦، والباء في اللغة من حروف المعاني اذ تدل على معان متعددة : منها، الابتداء، الاستعانة، التبعيض، الإلصاق، وقد ترد زائدةً تُفيد التوكيد، وهذا التنوع الدلالي، ينعكس على تعدُّد الاحتمال المفهومي بسبب تنوع المعاني مما يولِّد الاختلاف بين اراء الفقهاء

الكلمات المفتاحية: اللغة،الدلالة، اختلاف، إعراب، عام، خاص، مطلق، مقيد، مباني، إمامية.

Structural differences in language and connotations of fundamentalists (basic comparative study)

Alaa Abd Al-Nabi Al-Madani
dlaalmdnyalmdny@gmail.com

Abstract:

The difference that must be understood in its true form is the

difference based on reliable evidence and premises, and it is the product of the various rules reached by the schools of jurisprudence, as well as the product of the cognitive movement to learn the texts that are from the established Sunnahs. The researcher wanted to clarify a sample of these reasons and principles that led to the difference and limit them to linguistic premises and semantic premises.

Keywords: origins, difference, grammatical, general, specific, absolute, restricted, restricted, imam.

المقدمـة:

إن الاختلاف الذي يراد فهمه على حقيقته هو الاختلاف الذي يستند إلى أدلة ومباني معتبرة وهي نتاج ما توصلت إليه المذاهب الفقهية من قواعد مختلفة وكذلك هو نتاج الحركة المعرفية لفهم النصوص في حيز كل مدرسة بما انتجته من مناهج مختلفة وهو أحد القوانين الثابتة في حركة العقل البشري الذي يبحث عن مدى حجية كل دليل فيتبعه قال تعالى: ﴿**وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾[١] وهو يصف البشر في كل الأزمنة وإن كانوا من أصل واحد وهو آدم (عليه السلام) لذلك سوف يختلف الدليل وفهم النص باختلاف العقول وهذا الاختلاف أدى إلى إيجاد مدارس ومذاهب مختلفة، اختلفت في تحكيم القواعد العامة سواء على أصل الأدلة الرئيسية أو ما يتفرع عنها من أدلة فرعية ولأهمية الموضوع جاء البحث لكشف النقاب عن أهم الموارد والمباني التي تؤدي إلى الاختلاف في الاستنباط الفقهي في المذاهب الاسلامية وكذلك مشكلة البحث تكمن في تعصب ابن رشد الحفيد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد بذكره المذاهب الأربعة ولم يذكر الشيعة الإمامية لذلك جاء هذا البحث لايراد اهم القواعد والمبادئ عند الإمامية مع مقارنتها مع بقية المذاهب تحت عنوان الجمهور وقيدت الدراسة بالمباني اللغوية والدلالية ولذلك كانت هيكلية البحث على عدة مطالب:

كان المطلب الأول في بيان الاطار المفهومي لمفردات العنوان.

وتناول المطلب الثاني المباني اللغوية التي اختلف فيها الإمامية من مدرسة أهل السنة وقيدتها بالإعراب والحقيقة والمجاز والاشتراك.

وأما المطلب الثالث فقد بينت فيه الاختلاف في المباني الدلالية وهي كثيرة إلاّ أنه قيدت في الدلالة في دلالة العام والخاص ودلالة حمل المطلق على المقيد.

واختتمت البحث بأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج ومن ثم أدرجت قائمة الهوامش والمصادر والمراجع

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبيه المصطفى محمد (صلّى الله عليه وآله) وعلى آله الطيبين الطاهرين.

المطلب الأول

الاطار المفاهيمي لمفردات العنوان

سوف نتناول في هذا المطلب المفهوم اللغوي والمفهوم الاصطلاحي لمفردات التي وردت بالعنوان وكما يأتي:

أولاً: المباني.

١- لغة:

المباني هو جمع (مبنى) وهو مصدر من البناء والمبني وتجمع على (ابنية)، واصل البناء هو من الحجر والطين والنبات والصوف والشعر[٢]. وذهب البعض إلى أنه جمع مبنى وهو مصدر ما البناء هو التشديد والانشاء والبناية: المبنى[٣].

٢- اصطلاحاً:

لم نجد تعريفا خاصا اصطلاحيا سوى التعريف اللغوي مع كثرة استعماله وتداوله وهو ذات معروفية للجميع، ولكن لم يحد على وجه الدقة، وقد شبه تعريف المبنى بالبناء وكذلك شبه بالدليل أو المدرك وذلك لوجود ارتباط متأصل بينهما وعدم تميز الفرق عند كثيرين حتى قيل في وسمه: ((البناء اصطلاحاً في العبادات: وهو الميل إلى أحد الحالتين اللتين، يتردد بينهما الشك معتمداً على حكم أو قاعدة مصححة للعمل، فمثلاً إذا شك بين الثلاث والاربع في الصلاة الرباعية بني على الأربع، اعتماداً على حكم

البناء على الأكثر ومثله إذا شك في طهارة الثوب أو المكان بني على الطهارة لقاعدة الطهارة (:ل شيء طاهر حتى تعلم بنجاسته)[٤] أو (لا ينفض اليقين بالشك)[٥] ويظهر أن البناء اصطلاحاً: هو نتاج الاعمال الخاصة بالمبنى والمبنى هو حكم حمل البناء على الأكثرية في ظرف الشك في الصلاة بين الأقل والأكثر من الموارد التي تصحح الصلاة بالبناء على الأكثر وأما على البناء على قاعدة الطهارة أو البناء على الاستصحاب يكون بمعنى الحكم[٦].

إذا يمكن تعريف المبنى بأنه: الالتزام العلمي الناتج من قواعد أصولية تكون من تأسيس مذهب معين أو فقيه معين.

ثالثاً: الاختلاف والخلاف:

١ – لغة:

الخلاف مشتق من المصدر ((خالف)) واختلاف مشتق من المصدر (اختلف) والخلاف هو المضادة والتضاد وقد (خالفه مخالفة وخلافاً وتخالف واختلف الأمران أي لم يتفقاً، وجميع من لم يتساو أنه قد تخالف واختلف قال تعالى: **(مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ)**[٧][٨] أي اذا كان مختلف في الطعم والجودة والرداءة[٩].

إذا الخلاف والاختلاف عند اللغويين هو في الضد من الاتفاق وهو اشمل من الضد وبنى هذا الامر الراغب بقوله: (الخلاف أعم من الضد لأن كل ضدين مختلفين وليس كل مختلفين ضدين)[١٠].

٢ – اصطلاحاً:

نصب بعض العلماء[١١] أي التفريق بين مفردتي الاختلاف والخلاف في المفهوم الاصطلاحي ويمكن اجماله بما يأتي:

أ – (الخلاف) هو ما يختلف فيه القصد والطريق المؤدي إليه وأما (الاختلاف) هو ما اتحد فيه القصد واختلف في الوصول إلى الطريق المؤدي إليه.

ب – الخلاف هو : المفهوم الذي لا يرجع إلى دليل و الاختلاف هو: ما يستند فيه على دليل[١٢].

جـ – الخلاف هو: لازم من لوازم البدعة بينما الاختلاف هو : من لوازم الرحمة

د – (الخلاف) هو حكم القاضي الذي يمكن نقضه من غيره بينما (الاختلاف) لا يجوز لغير القاضي فسخ ذلك الحكم[١٣] إذا عند الاستقراء لكلا المفردتين من الاصطلاح الفقهي فيجد أن استخدامهما لا يفرق العلماء بينهما في المجال الفقهي ولكن هناك فرق دقيق يمكن ملاحظته من جهة الاستعمال لا الوضع فالوضع معناهما العام واحد ولكن الاختلاف كان في دائرة الاستعمال فيستعملون كلمة (اختلاف) في دائرة المحاكمات العلمية المستندة إلى أدلة واستعمال كلمة (الخلاف) في دائرة الاحتجاجات غير العلمية.

رابعاً: أصول

١- **لغة**

اورد له بعضهم معنيان في اللغة وهما كما يأتي:

أ-(استأصلَ

استأصلتِ الشَّجرةُ ثَبُت أصلُها وقويت واستأصل الشَّجرةَ: اقتلعها من أصلها واستأصل العِلّةَ: أزالها من الأساس، – استأصل اللهُ شأْفتَهم: أهلكهم وأزالهم من أصلهم كما تُستأصلُ الشّأفةُ بالكيّ واستأصل الطَّبيبُ الورمَ: بتره وأزاله بالجراحة: –استأصل الزائدة الدوديّة.

ب – تأصَّلَ

تأصَّلَ يتأصَّل، تأصُّلاً، فهو مُتأصِّل و تأصَّل الشَّيءُ مُطاوع أصَّلَ: صار ذا أصل ثابت، ترسَّخ وتعمَّق) [١٤].

٢- اصطلاحا

ويطلق في الاصطلاح على عدة معاني وهي:

١- الأصل يأتي بمعنى (الدليل)، ومنه قول الأصوليّ: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة، وقول الفقهاء: الأصل في وجوب الصّلاة قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾[١٥] أي الدليل الذي يثبَت وجوبها والقائم عليها الشيء[١٦].

٢- الأصل يأتي بمعنى (القاعدة)، ومثاله قول الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلم): (لا ضررَ ولا ضِرارَ) هذا الحديث أساس من أصول الشريعة، أي قاعدة من قواعدها[١٧].

٣- الأصل بمعنى (الاصل العملي)، ومثاله قول الفقهاء: الأصل هو الاستصحاب او البراءة او الاحتياط او التخيير[١٨].

وجد تعاريفات مختلفة، لعلم الأصول ، ولذلك اقتصرت على ماعرفه السيد محمد باقر الصدر حيث قال أنه: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي». (بمعنى أنه يتم في هذا العلم دراسة مجموعة من القواعد التي تستخدم في مواضع متعددة من أبواب الفقه)[١٩].

ثالثا: العلاقة التبادلية بين اللغة والدلالة والاختلاف في الاجتهاد الفقهي

اتخذ البحث الأصوليّ وسائل لاستنطاق النّصوص الشرعيّة؛ لكي يظفر بمكوّنات الأحكام، فوجد أنّ الجامع للخطاب المؤسِّس لهذه النّصوص هو قواعد اللّغة العربيّة، فسلك للبحث عن المعنى الحقيقيّ، الذي وُضع بالأصل للّفظ، وعن المعنى المستَعْمَل فيه اللّفظ، في موارد الكناية و المجاز وغيرها، في ضمن دائرة المباحث اللّغويّة؛ لأنّ الخطاب الشرعيّ بحسب نظر الأصوليّين قابلٌ لأن يصور أكثر من معنىً[٢٠]، وهذا يعني أنّ الاصولي في مهمّة الكشف عن المعنى الحقيقي المراد من النّصوص الشّرعيّة كانت محروزة منذ بداية ظهور علم الأصول كعلمٍ مستقلٍّ في طريقه إلى التمايز عن غيره من العلوم، بحيث تجاوزت هذه المهمّة العلمية وظيفتها كمقدّمات شكليّة ومداخل، لتتّخذ عنوان الأصول والمبادئ اللّغويّة، وتأسس لهذا العلم منهجه المعرفي المستقلّ عن اللّغويّين والنّحويّين في فقه اللّغة واستقراء اللّسان، وتأسيس قواعد لغويّة توضح بها دلالة الألفاظ وصيغها وهيئاتها ومفاهيمها؛ للوصول إلى ما في النّصوص من معانٍ متعددة تتردد بين الحقيقة والمجاز يُبنى عليها الاستنباط الاصولي لاستنتاج احكام فقهية وهي متغيرة من لغوي الى اخر وهذا التغير الاجتهادي انعكس على المنظومة الاجتهادية عند فقهاء المسلمين ونتيجته حصول اختلاف معرفي في استنتاج الحكم[٢١].

واما علم الدلالة فيعد علم الاصول من اكثر العلوم التي تعنى بدراسة مباحث هذاالعلم لذلك تجدهم انتجوا مباحث جديدة في علم الدلالة لم تكن متعارفة عند علماء الدلالة انفسهم لذلك تعد الدلالة مرتكز الاصولي وهي تحتل القدر الاكبر من الابحاث الدلالية التي تكيف علاقة الالفاظ في المعاني وذلك لكون هذه العلاقة تكشف عن

تحولات وانساق الدليل اللفظي الذي بدوره يكون كاشفا عن الية الاستنباط الفقهي التي يعتمدها الاصولي للوصول الى استنباط الحكم الشرعي لذلك ادرك الاصوليون اهمية علم الدلالة من حيث معرفة طرقه في علم اللغة العربية من حيث دلالة الالفاظ من معاني مختلفة الذي ينبع من الاختلاف في الافراد والتركيب اللغوي لذك اعتمد الاصولي ما قرره علماء اللغة من ضوابط وشروط وقواعد لكي يتوصل عند الالتزام بها الى معرفة دلالات النصوص الشرعية بشكل دقيق وهذا القواعد في اللغة اجتهادية لذلك تختلف من عالم الى اخر مما انعكس هذا التنوع المعرفي على الاستنباط الفقهي لذلك تجد ان هناك احكام تختلف من مذهب الى اخر وفق ما ترشح من اختلاف دلالي(٢٢).

المطلب الثاني :الاختلاف في المباني اللغوية

اختلف الفقهاء في حجية الأدلة اللغوية بين الإمامية والمدارس الأخرى ويمكن إجمال ذلك بما يأتي:

أولاً: الإعراب.

من الأمور التي اختلف فيها فقهاء المسلمين هو الإعراب والإعراب من حيث المفهوم هو تغير آخر الكلمة بسبب العوامل الداخلة عليها(٢٣)، وذهب الفقهاء لتبني بعض القواعد دون أخرى ادى ذلك إلى الاختلاف في الفتوى ومن مصاديق ذلك الاختلاف الفقهي بين المدارس الفقهية هو الاختلاف في بعض المسائل الفقهية التي منها:

١- آية (الوضوء) وهي قوله تعالى: ((**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**))(٢٤).

وأما مورد الاختلاف في هذه الآية في المداس الفقهية كما يأتي:

أ- الإمامية:

دليل الامامية في مسح أرجلهم في الوضوء هو أمر الله عزَّ و جل بمسح الأرجل في القرآن الكريم في الاية السابقة الذكر وقد اختلف القرّاء في قراءة: " وأرجلكم إلى الكعبين " فمنهم من قرأ بالفتح و منهم من قرأ بالكسر إلاّ أنّه ، من البعيد أن تكون كلّ من القراءتين واردة عن النبيّ (صلى الله عليه و آله وسلم) فإنّ تصحيحهما معا

يجعل هناك تعارض بينهما وبدوره يضفي على الآية ابهاماً و اعضالاً ، و يجعل الآية لغزاً ، و القرآن كتاب للهداية و الارشاد لا للالغاز، و تلك الغاية تطلب لنفسها الوضوح و جلاء البيان ، خصوصاً فيما يتعلّق بالاَعمال و الاَحكام التي تكون محل ابتلاء لعامّة المسلمين ، و لا تقاس بالمعارف و العقائد التي يختصّ الامعان فيها بالاكمل فالاكمل ، و على كلّ تقدير فممّن حقّق مفاد الآية و بيّنها هو الإمام الرازي في تفسيره ، ... قال: حجّة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين المشهورتين في قوله: " و أرجلكم" و هما :

الاَوّل : قرأ ابن كثير و حمزة و أبو عمرو و عاصم . في رواية أبو بكر عنه . بالجرّ .

الثاني : قرأ نافع و ابن عامر و عاصم . في رواية حفص عنه . بالنصب .

أمّا القراءة بالجرّ فهي تؤدي الى كون الاَرجل معطوفة على الروَوس فيلازم وجب المسح في الرأس ، الوجوب في الاَرجل ، فإن اشكل لما لا يجوز أن يكون الجرّ على قاعدة الجوار ا ؟ كقولهم: " جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ " و قولهم: " كَبيرُ أُناسٍ في بِجادٍ مُزَمّلٍ " ، و هذا مردود من عدة وجوه واهمها مايأتي :

١. إنّ الكسر على الجوار معدود من اللحن الذي قد يتحمّل لاَجل الضرورة في الشعر ، و كلام اللّه يجب تنزيهه عنه .

٢ـ إنّ حركة الكسر على قاعدة الجوار انّما يعمل به في حالة الاَمن من الالتباس كما في قولهم: ((جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ)) فإنّ كلمة (الخَرِب) لا تكون نعتاً للضبّ بل للجحر ، و في هذه الآية لايجد امن من الالتباس .

٣ـ إنّ قاعدة الكسر بالجوار إنّما تتحقق من غير حرف العطف و أمّا مع وجود حرف العطف فلم يرد في كلام العرب[٢٥].

و أمّا القراءة بالنصب فهي أيضاً توجب المسح ، و ذلك لاَنّ "بروَوسكم" في قوله: " فامسحوا بروَوسكم " في محل النصب بامسحوا لاَنّه المفعول به ، و لكنّها مجرورة لفظاً بالباء ، فإذا عطفت الاَرجل على الروَوس جاز في الاَرجل النصب عطفاً على محل الروَوس ، و جاز الجر عطفاً على الظاهر .

و نزيد بياناً أنّه على قراءة النصب يتعيّن العطف على محل بروَوسكم ، ولا يجوز العطف على ظاهر " أيديكم " لاستلزامه الفصل بين المعطوف و المعطوف عليه بجملة أجنبية و هو غير جائز في المفرد ، فضلاً عن الجملة [٢٦].

ب- الجمهور:

واستدل الجمهور على ان كلمة (أرجلكم) إما أن تكون معطوفة على كلمة (وجوهكم) فتكون مفعولاً للفعل (اغسلوا) وحركتها الاعرابية النصب فيكون الحكم الشرعي هو وجوب الغسل من المسح وان قوله تعالى ((وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الكعبين)) قد قرأها نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص بنصب الأرجل وقد قرأ بها الحسن البصري والأعمش وقرأها ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وعاصم في رواية شعبة بالجرّ وقراءة النصب تدل على أنه يجب غسل الرجلين، لأنها معطوفة على الوجه ، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء، وان قراءة الجرّ تدل على أنه يجوز الاقتصار على مسح الرجلين لكونها معطوفة على الرأس، والى ذلك ذهب ابن جرير الطبري، وهو مرويّ عن ابن عباس (رض) قال ابن العربي: اجمعت الأمة على وجوب غسلهما، وما سمعت من ردّ ذلك سوى الطبري من فقهاء المسلمين، والامامية ، وتمسك الطبري بقراءة الجرّ بايراد رواية ابن عباس – رضي الله عنه – أنه قال: الوضوء غسلتان ومسحتان، قال: وكان عكرمة يمسح رجليه، وقال: ليس في الرجلين غسل، إنما نزل فيهما المسح ، وبسبب تنوع القراءتين في الآية اختلف العلماء والفقهاء في حكم الأرجل ما بين المسح والغسل، وكثر في ذلك خصامهم، ولذلك جاءت أقوالهم متغايرة، وآراؤهم متباينة، فمنهم من قال: الحكم في الأرجل المسح، ومنهم من قال: الحكم فيها الغسل[٢٧].

٢-اختلف الفقهاء في معنى الباء التي وردت في الآية الكريمة فمنهم من ذهب الى ان الباء زائدة تعطي معنى التوكيد وهم :المالكية والحنابلة، ولذلك وجب مسح تمام الرأس في الوضوء عندهم، ومنهم من ذهب الى ان : الباء تُعطي معنى التبعيض، وهم الامامية و الشافعية ورأي لبعض الحنابلة، فيجب مسح جزء مِن الرأس، ليتم الوضوء عندهم شرعا، ومنهم مَن قال ان: الباء تولد معنى الإلصاق، وهم الحنفية، والقاعدة عندهم الباء في حالة دخولها على الآلة دل ذلك استيعاب الممسوح، وإذا

دخلت على الممسوح، دل ذلك على استيعاب الآلة، وهي اليد، وهنا كان دخولها على الممسوح وهو الرأس، فوجب عندهم استيعاب اليد بالمسح، ويكون ذلك لمقدم الرأس بمقدار ربع الرأس تقريبًا[٢٨].

الراجح في مسألة المسح والغسل للارجل

فان الاستدلال الأول كما ذهب اليه الامامية هو الصحيح وقواعد اللغة العربية تدل عليه وكذلك توجد روايات أيضاً تدل عليه لأن (الغسل) المستنبط من عطف (أرجلكم) على (اغسلوا) يخالف فصاحة القرآن لأنه كان الأفصح العطف على القريب وصف كلمة (امسحوا) وأيضاً أن كلمة (رؤوسكم) جاءت مقترنة بـ (الباء الجارة) وهي تدل على البعضية وهي كفاية المسح بجزء من الرأس والرجلين وهو من رؤوس الأصابع إلى مفصل الساقين الكعبين واضافة الى ذلك قد ورد عن أعلام التابعين و فيهم الصحابيان ، ابن عباس ، و أنس و قد أتفقوا على المسح و قراءة الجر الصريحة في تقديم المسح على الغسل ، و جمهور أهل السنّة يحتجّون بأقوالهم في مجالات مختلفة فلماذا أُعرض عنهم في هذا المجال المهم و الحساس في عبادة المسلم.

ثانياً: الحقيقة والمجاز:

من الأمور اللغوية التي كانت مورداً لاختلاف الفقهاء هو مسألة التردد في اللفظ بين كونه حقيقة أو مجازاً لذلك أشار ابن رشد لذلك الاختلاف في قوله: ((تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز التي هي: إما الحذف وإما الزيادة وإما التقديم وإما التأخير وإما تردده على الحقيقة أو الاستعارة))[٢٩] ويمكن إجمال ذلك عند الفريقين بما يأتي:

١- الإمامية:

أراد الإمامية بالحقيقة هي جعلها أصلاً في حالة الشك في اللفظ وتردده بين المجاز والحقيقة ففي الكلام في حالة الشك في لفظ كونه حقيقة أو مجازاً يحمل على الحقيقة باعتماد على أصالة الحقيقة وعدم الاعتناء باحتمال غيره ولكن بشرط عدم وجود قرينة صارفة للمجاز فحينئذ يكون الأصل في الكلام هو الحقيقة ويكون الحجة تدور مداره في الاستنباط[٣٠].

٢- الجمهور:

إن لمدرسة الجمهور نظرة أخرى للحقيقة يمكن اجمالها في أقسام وهي:

أ - الحقيقة اللغوية: إن كان من وضع اللغة.

ب - الحقيقة العرفية العامة.

وهي مدركها العرف العام إن كان الواضع في مورد التخاطب هو عرفاً عاماً ككلمة (الدابة) التي وضعت في اللغة لكل ما يدب على الأرض وهي بنظر العرف هي ذات القوائم.

جـ - الحقيقة العرضية الخاصة:

وهي الحقيقة التي مدركها العرف الخاص فقط دون الشرع وتسمى اصطلاحية أيضاً[٣١].

ثالثاً: التمييز بين الحقيقة والمجاز.

اختلف الإمامية عن مدرسة أهل السنة في مسألة التمييز بين الحقيقة والمجاز وكما يأتي:

١- الإمامية:

جعل الإمامية مجموعة من العلامات التي بواسطتها يمكن التمييز بين الحقيقة والمجاز وهي كما يأتي.

أ - التبادر:

ويقصد بهذه العلامة هي أن يتبادر إلى الذهن مقترح اللفظ دون واسطة أي انسياق المعنى إلى الذهن من حاق اللفظ ونفسه مجرداً عن كل قرينة[٣٢].

ب - صحة الحمل وعدم صحة السلب:

يعني أن المتكلم لما اطلق الكلام وألقاه وأقام في كلامه قرينة تعرف المعنى إلى ذهن السامع بحيث يصح حمل اللفظ على المعنى الظاهر ولا يصح صحة سلبه كما لو قلنا ((الإنسان حيوان ناطق)) فصح الحمل ولا يصح سلب (حيوان ناطق من الإنسان) بقوله: ((الإنسان ليس حيوان ناطق))[٣٣].

جـ – الاطراد:

وهي عبارة عن استعمال اللفظ في معنى يعينه في موارد مختلفة من غير قرينة وهذه العلامة وإن كانت متفرعة من التبادر إلاّ أنها مؤكدة للحقيقة، لأنها تكون متفرعة من عدة تبادرات بحيث يتم بواسطها نفي احتمال القرينة الخفية التي تترشح من استعمال اللفظ عند أهل اللغة(٣٤).

٢– الجمهور:

إن مدرسة الجمهور ميزوا بين الحقيقة والمجاز فجعلوا لكل من الحقيقة والمجاز علامات حيث ذهب الغزالي إلى كل مجاز له حقيقة وليس كل حقيقة بالضرورة يكون مقابلها مجازا وحيث كان رأيه أن هناك نوعان من الأسماء لا يدخلها المجاز وهي:

أ – أسماء الأعلام مثل: زيد وطلحة وفاطمة لأنها أسام وضعت للفرق بين الذوات بدون النظر للصفات.

ب – الأسماء التي تكون ذات أعمية لا يوجد أعم منها مثل المعلوم والمجهول والمدلول والمذكور وهو إن لا يكون أي شيء إلاّ وهو حقيقة فيها فلا يكون مجازاً ولا يتصور فيه.

وأما المجاز ذكروا له علامات خاصة ويمكن اجمالها بما يأتي:

أ – ذهب بعض العلماء لحصرها بنوعين من العلاقات وهما علاقة المشابهة وعلاقة المجاورة.

ب – قول علماء البديع وهي أربعة:

المشابهة والمجاورة والكون فيه والمؤول إليه.

جـ – ذهب آخرون إلى أن العلامات هي حسن المشاكلة والمشابهة والكون فيه والمأول إليه والمجاورة.

د – وذهب البعض إلى أنها اثنتا عشر: السببية والمسببية والمشابهة مطلقاً المضادة، الكلية، الجزئية، الاستمرار والكون فيه، المجاورة، الزيادة، النقصان، التعلق الحاصل بين المصدر واسم المعقول(٣٥).

ويمكن اجمال ما تقدم أراد أصحاب هذه المدرسة تشخيص المجاز بهذه العلاقات المتقدمة وإذا شخص المجاز امتاز عن الحقيقة فتصبح الحقيقة هي مورد الارتكاز في

عملية الاستنباط الفقهي فتدور هذه العملية مدار الحقيقة، فيكون الاختلاف في الجهة التي انصب عليها الامتياز ففي رأي الإمامية كان مصب البحث عندهم هو تحديد الحقيقة وجعلوا لها علامات خاصة تميزها عن المجاز وأما مدرسة أهل السنة جعلوا مركز بحثهم هو تحديد المجاز وجعل له علامات خاصة تميزه عن الحقيقة فيمكن الجمع بين هذين المسلكين في استعمال علامات الحقيق والمجاز لكي يشخص المعنى الحقيقي للفظ وكذلك يشخص المجازي فلا تعارض في المقام بعد الجمع بين الرأيين.

امثلة تطبيقية

١- في قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)[٣٦] اختلف العلماءُ في المراد من قوله تعالى: (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) على رأيين:

أحدهما: أن المراد من اللمس في الآية حقيقة الملامسة وهي الجس باليد أو بغيرها من أعضاء الإنسان وبِناءً على ذلك ينتقض الوضوء بمجرَّدِ اللمس بين الرجل والمرأة، لأن الأصلَ حملُ اللفظ على الحقيقة، وهي هنا اللمس باليد، ولا يُحمَل على المجاز إلا بدليل.

وثانيهما: أن اللمس هنا مجازٌ؛ لأنه كناية عن الجِماع، والدليل عليه سياق الآية؛ فإن فيها من القرائن ما يصرِفُ اللفظَ عن حقيقته إلى مجازه[٣٧].

٢- قوله تعالى: (إلى ربها ناظرة) فيحمل النظر على الحقيقة ولا يصح العدول عنه إلى منتظرة أو غيرها إلى المعنى المجازي إلا بقرينة صارفة ، وهذا على من يتبنى وجود المجاز في اللغة العربية، وليس هنا قرينة ، ولا تصح الدلالة العقلية ، وهذا من جهة المثال وينبغي هنا أن يلتفت لمسألة وهي أنه إذا ورد لفظ فيه دلالة على الحقيقة في نص القرأني، وورد ذلك اللفظ في نص آخر فيه دلالة على المعنى المجازي، فأنه لا يقلب اللفظ من دلالته على الحقيقة إلى المجاز لمجرد أنه ورد مجازًا في نص آخر، فمثلا: ((وجوه إلى ربها ناظرة)) ، في الآية هي : اسم فاعل مأخوذ من الفعل نظر وقد جاء ناظر في قوله تعالى على ، ((فناظرة بما يرجع المرسلون)) بمعنى انها: منتظرة على احد اراء بعض المفسرين ، ومجرد أن لفظة ((ناظرة)) وردت بمعنى منتظرة لا يُصح صرفها إلى المجاز ((الانتظار)) من غير قرينة، فأين القرينة في كلامنا ؟ والعقل فلا مجال له في الغيب، وعلى ذلك فقس في سائر دلالات النصوص في القرآن والسنة[٣٨].

ثالثا: استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى:

من المسائل التي وقع الاختلاف فيها هو إرادة معنيين من اللفظ المشترك أو لا يمكن ذلك في آن واحد ويمكن اجمال ذلك الاختلاف بحسب المذاهب المتعددة وكما يأتي:

١- الإمامية:

ذهب الإمامية إلى التفصيل بين المفرد والمثنى والمجموع. وحاصل هذا الرأي أن استعمال المفرد في محسنين يكون على نحو المجاز لأن المعنى موضوع للفظ مع قيده الوحدة وكذلك موضوع للمعنى الآخر على نحو قيد الوحدة فيكون استعمال اللفظ الموضوع للمركز من المعنى مع قيد الوحدة بأحد جزئيه يكون استعمال اللفظ المركب في جزء من أجزاء معناه مجازي وليس حقيقي وأما استعمال المثنى والمجموع فيكون بقوة تكرار الواحد فكما يمكن استعمال اللفظ المكرر في أكثر من معنى أي إرادة معنيين أو أكثر فيمكن استعمال اللفظ الواحد من أكثر من معنى[٣٩] نعم ذهب بعضهم إلى جوازه على نحو العلامة[٤٠] وذهب آخرون من الإمامية إلى استحالة إرادة معنيين من المشترك ومثلوا لذلك في رؤية الصورة في المرآة التي يمتلئ سطحها بما ينعكس عليها من صورة مباشرة فيعد هذا الامتلاء في عكس الصورة يمتنع عرض وعكس صورة أخرى في أن واحد إلاّ بعد زوال الصورة الأولى وهكذا الأمر في اللفظ المشترك إذ يمتنع في حالة كونه ممتلئاً بأحد معانيه أن يعطي معنى آخر[٤١].

٢- مدرسة الجمهور:

إن مسألة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى أيضاً مسألة خلافية في داخل مدرسة أهل السنة ويمكن اجمال ذلك بما يأتي:

أ - الأحناف:

يذهب الأحناف إلى استحالة إرادة معنيين للفظ المشترك لأنه يلزم منه حين استعماله في معنيين أن يتوجه الذهن في لحاظ واحد إلى نسبتين أي انتساب اللفظ إلى معنيين لأن مقتضي الاستعمال هو الوضع وهذا الاستعمال متحقق فيهما فلا يوجد مرجح لأحد المعنيين على الآخر فيكون فهمهما معاً في آن واحد في الذهن وهذا محال[٤٢].

ب – المالكية:

ذهب الغزالي إلى جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى على نحو الحقيقة(٤٣).

جـ – الشافعية والحنابلة:

يذهب الشافعية والحنابلة إلى أن استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى يكون استعماله في المعنى الأول حقيقي واستعماله في المعنى الثاني مجازي(٤٤).

تعقيب ورأي:

بعد عرض الآراء في المسألة فنرجح الرأي الذي يذهب إلى استحالة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى بناءً على نظرية المرآة المتقدمة حيث أن المرآة لا يمكن لها أن تعكس صورتين في آن واحد كذلك اللفظ لا يمكن أن يستحضر في الذهن عند التلفظ به معنيين في آن واحد لأن التوجه الذهني ينصب على نسبة هذا اللفظ لمعنى واحد ويستحيل نسبة معنييه إلى لفظ واحدفي ان واحد.

مثال تطبيقي للاختلاف في المسألة:

اولا: لفظة الامر

وقع الاختلاف في مسألة الحكم المستفاد من لفظة الأمر عند خلوها من القرينة الحالية والمغالية التي تصيرها على نحو الاستحباب وهذا الاختلاف يمكن اجماله على أقوال:

١– الإمامية:

أيضاً وضع اختلاف عند الإمامية في هذه المسألة في مجال الاستنباط على أقوال وأهمها:

أ – الأمر يدل على الوجوب ويستظهر عند اطلاقه المعنى الحقيقي.

ب – الأمر فيه دلالة على القدر المشترك بين الوجوب والندب عند اطلاقه.

وذهب أكثر الأصوليين إلى الأول وذلك لتبادر الوجوب من كلمة الأمر عند اطلاقه وكذلك أن المتفاهم العرفي من كلام المولى في ظرف استعمال لفظه والأمر تنصرف إلى الإيجاب والالزام وكذا الحال في دلالة لفظ النهي لأن متعلق الطلب في الأمر هو إيجاد شيء ومتعلق الطلب في النهي هو عدم الاتيان بشيء(٤٥).

٢- مدرسة الجمهور.

أيضاً اختلفت آراءهم على جملة من الأقوال وأهمها:

أ – القول بأن اطلق (الأمر) بصيغة يدل على طلب الفعل على نحو الإيجاب.

ب – أن إطلاق كلمة الأمر فيها دلالة على الندب لا الإيجاب.

جـ – إن إطلاق كلمة (أمر) يدل على مطلق الطلب الذي يعم الإيجاب والندب.

د – إن إطلاق الأمر يدل على مجرد الإذن لا مطلقاً.

هـ – إن إطلاق كلمة (الأمر) ليس فيه دلالة على الإيجاب أو الندب أو الإذن في مقام الاستعمال إلاّ بقرينة صادقة لها[٤٦].

ثانيا: مما ورد في سورة الحجّ، في قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ)[٤٧].

فلفظ (يسجد) في هذه الآية نُسب إلى السماوات والأرض، وإلى كثيرٍ من الناس. ومن خلال هذه النسبة يظهر أنّ لكلمة (يسجد) معنيين وهما:

الأوّل: هو وضع الجبهة على الأرض، وتختص بالإنسان.

الثاني: الانقياد والتسليم لقدرة الله، وهي ليست بالاختيار، وتشمل جميع الكائنات.

فلو كان المقصود بالسجود هنا فقط معنى الانقياد لما قال: (وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) بل يجب القول: كلّ الناس، لأنّ العالم كلّه منقاد لله، بما في ذلك الإنسان، فعالم التكوين بالنسبة إلى الإنسان كسائر الموجودات.

فيتبيَّن أن كلمة «يسجد» هنا استعملت مرّة واحدة، وأُريد بها معنيان: وهما: وضع الجبهة على الأرض والثاني: هو الانقياد والتسليم[٤٨].

وهذه المسألة خلافيّة بين علماء السنّة، فمنهم مَنْ ذهب إلى الجواز؛ ومنهم مَنْ ذهب إلى عدم الجواز؛ ومنهم مَنْ فصَّل في هذا الأمر، فالمعروف عند أكثر الشافعية القول بالجواز، والمعروف عند أكثر الحنفية القول بعدم الجواز، كما أن بعض المالكية مثل: ابن عربي المعافري (٥٤٣هـ) نقل عنهم عدم الجواز أيضاً واما الامامية ذهبوا الى جواز استعمال كلمة (يسجد) في المعنيين المتقدميين والسياق الكلامي يحدده[٤٩].

المطلب الثالث :الاختلاف في الأدلة الدلالية

من الموارد التي اختلف فيها الفقهاء هي مسألة الأدلة الدلالية وفق مبانيهم المختلفة سوف نسلط البحث على موردين وهما العام والخاص والمطلق والمقيد وهي من الأمور التي اختلف فيها الإمامية ومدرسة أهل السنة وسوف يكون البحث كما يأتي:

أولاً: دلالة العام والخاص.

اتفق المسلمون على أن هناك موارد تبقى على عمومها كقوله تعالى: **(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ)**[٥٠] حيث اتفقوا على أن لفظ الخنزير يبقى على عمومه فيكون متناولاً لجميع أنواع الخنزير فكلها محرمة وكذلك مثلوا على ما اتفقوا عليه الذي يكون فيه العام يراد به الخاص بقوله تعالى: **(خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا)**[٥١] اذا اجمعوا على أن الزكاة غير واجبة في كل أجناس المال وكذلك اطبقوا على ان الخاص يراد به العام كقوله تعالى: **(فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ)**[٥٢] وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى فإنه يفهم منه أن التحريم يناول الضرب والشتم وما فوقهما[٥٣].

أما مورد الاختلاف :

اولا: دلالة العام والخاص هو فيما إذا جاء لفظ عام متصدر بإحدى أدوات العموم وجاء مخصصاً من خارج العام فهل دلالته قطعية م لا ؟

فلهم في ذلك أقوال:

١ – الإمامية:

يذهب الإمامية إلى أن دلالته قطعية ما لم يرد مخصص وهو المشهور الذي يقول بأن المخصص إذا كان متصلاً من خارج العام فيكون العام حجة في الأفراد التي يتقن دخولهما في العام دون الأفراد التي شك في دخولهما في العام وإن كان المخصص منفصلاً فيكون العام حجة حتى في الأفراد المشكوكة[٥٤].

وذهب بعض الأصوليين إلى التفصيل بين المخصص المتصل فيكون العام فيه حجة وبين المخصص الذي يكون منفصلاً فلا يكون فيه العام حجة[٥٥].

وأيضاً اختلف الإمامية في العام هل أنه في اللفظ أم في المعنى أم في كليهما!

ذهب الإمامية إلى أن العموم يكون في المعنى واللفظ ووافقهم بعض اصوليي أهل السنة[٥٦]، والبعض الآخر من الإمامية يذهب إلى أن العام باللفظ دون المعنى[٥٧].

ويرى الإمامية أن العام بوصفه شاملا لجميع أفراد معناه من غير استثناء مثل كلمة (النساء) الشاملة لكل امرأة و (المسلمون) الشامل لكل مسلم[٥٨].

٢- **الجمهور.**

يذهب الجمهور إلى أن دلالة العام تكون قطعية بحيث أن العام يكون حجة في الأفراد التي تيقن خروجها من الخاص سواء أكان المخصص منفصلاً أو متصلاً وسواء كان المخصص من خارج العام أو من داخله فالحنفيَّة ذهبوا : إلى أنَّ دلالة العام على كل أفراده قطعية لأنَّه موضوعٌ في اصل اللغة لإفادة العموم فيكون لازمًا قطعًا، حتى يقوم دليلُ التخصيص عليه، كالخاص يثبت مفهومه حتى يقومَ دليل المجاز.

والشافعية ذهبوا إلى أنَّ هذه الدَّلالةَ ظنيَّة وذلك لكون جمع القلَّة يتم اذا أُريد منه جميعُ الاعداد من الثلاثة إلى العَشرة وجمْع الكثرة يتم أذا يُراد منه جميع الاعداد مِن العشرة إلى ما لا نهاية، ولأنَّ جميع عام فيه احتمالية التخصيص، والتخصيص شائعٌ ومتكثر فيه ، حتى اصبح بمنزلةِ المَثل فما مِن عام إلا وخص [٥٩].

ورأى البعض عدم حجيته مطلقاً واستدلوا بمقاعدة الاجمال وذلك لان تصدر مراتب المجاز المخصص تكون بحسب تصدر مراتب الباقي ولا يصح تعيين العام لأنه ترجيح بلا مرجح[٦٠] وأن العام من مختصات اللفظ لا المعنى وزبدة هذا الاختلاف: يمكن ملاحظتها في تخصيصِ العام بخبر الواحِد والقياس، فالذين يذهبون الى القطعية لا يُصححون ذلك ما لم يخصَّ العام أو القطعي لكونهما ظنيَّين، والظنيُّ لا يعدم القطعي، فإنْ خصَّص بالقطعي، اصبح ظنيَّ الدَّلالة على الباقي ؛ فيتقبل التخصيص بِخَبَر الواحِد والقياس، والذين يتبنون الظنيَّة يُصححون التخصيصَ بهما من دون حاجةٍ لوساطةِ التخصيص بالقطعي لاحتِمالية التخصيص مِن بداية الأمر [٦١].

ثانيا: حكم العام: فالمراد بحُكم العام هو: الاثر المترتِّب عليه في حالةَ استعماله، وللمذاهب فيه ثلاثةُ اراء:

١: ذهَب الأشاعِرة إلى أنَّ العام شبيه بالمُجمَل وعندئذٍ لا يمكن معرفةُ **مراده** إلا بواسطة قرينة فيها دلالة على عمومه أو خصوصه، وإذا لم تكن هناك قرينة لزم التوقُّف مع القطع بأحقيته.

٢ بعضُ الحنفية ذهبوا: إلى القَطْع بمعنى أنَّ العام يكون ثابتا بأدنى ما يصدق عليه لفظُ العام وهو الواحِد المتحقق في اسم الجِنس، والثلاثة المتحقق في صيغة الجمع، لأنَّه المتيقَّن، بدليلِ مثلا لو قال: له عليَّ دراهم، تجب ثلاثة في ذمته بشكل اتفاقي، وما زاد عليه فيجب التوقُّف فيه ، حتى يقومَ الدليل على المراد مِن صيغته.

٣: رأى جمهورُ العلماء: أنَّ العام فيه دلالةُ على ثبوت الحُكم في جميع ما يصدق عليه مِن الأفراد، لا يتخلف واحدٌ منها إلا بدليل.

وقد استدلُّوا على ذلك بعدة أدلَّة ، فنقتصر منها على الإجماع فقد ثبَت عن الصحابة وغيرهم استدلالهم واحتجاجُهم بالعمومات، وانتشر فيهم ذلك مِن غير انكار، فقدِ تخالف عليٌّ وعثمان في مسألة الجمْع بيْن الأختين في الوطء بمِلْك اليمين، اذ حَكَم عليٌّ بتحريم الجمع بينهما، فقال:ان آية (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)[٦٢] تدلُّ على حِلِّية جميع أمة مملوكة، سواء اجتمعتْ مع أختها في الوطء أم لا، وحرَّمتْها آية: (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ)[٦٣]، فإنَّها تذهب الى حُرمة الجمْع بينهما، سواء كان نكاحًا، أم وطئًا بمِلْك اليمين، وقدم المحرِّم على المبيح من باب الاحتياطً[٦٤].

واورد عبدالوهاب خلاَّف في اصوله قوله :((إذا ورَد في النصِّ الشرعي لفظ عام، ولم يقم دليلٌ على تخصيصه، وجَب حملُه على عمومه، وإثباتُ الحُكم لجميع أفراده قطعًا، فإنْ قام دليلٌ على تخصيصه، وجَب حملُه على ما بقِي من أفراده بعدَ التخصيص، وإثبات الحُكم لهذه الأفراد، ظنًّا لا قطعًا، ولا يُخصَّص عامٌّ إلا بدليل يساويه، أو يرجحه في القطعية أو الظنية))[٦٥].

مثال تطبيقي:

قولـه تعـالى: **(فَـلاَ تَقُـلْ لَـهُمَـا أُفٍّ)**[٦٦] وآليـة اسـتنباط تحـريم الشـتم والضـرب ويمكـن تصوير الاختلاف بين الإمامية وأصل السنة بما يأتي:

١- الإمامية:

يذهب الإمامية إلى أن آلية استنباط تحريم (الضرب والشتم) هو عن طريق قيام التنبه أو قاعدة الأولوية فمعنى قوله تعالى: ((**فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**)) حرم الله تعالى كلمة (اف) بشكل صريح فمن باب أولى أن يحرم الله تعالى ما هو أعلى واشد من كلمة (اف) من المحرمات مثل الشتم والضرب وغيرها ووقع اختلاف بين مدرسة الإمامية في قياس الأولوية حيث ذهب المحقق الحلي وجماعة إلى أنه ليس من القياس الباطل في أدلة التشريع عند الإمامية وذهب العلامة الحلي إلى أنه من مصاديق القياس الباطل(٦٧).

٢- مدرسة الجمهور:

يذهب ابن حزم إلى إنكار قياس الأولوية بناءً على مذهب الظاهرية حيث ذهب إلى أن في قوله تعالى ((**فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**)) لا يوجد تحريم سوى كلمة (اف) وهو المتفاهم في اللغة العربية ولو قلنا بأنها تدل على تحريم القتال والضرب والشتم لكنا شهود زور بل يمكن استنباط التحريم المذكور هو الآيات والروايات الدالة على اقتضاء برهما واجتناب الإساءة لهما والشتم والضرب هو أحد مصاديق الإساءة المنهي عنها فيكون دليل التحريم ليس من نفس الآية بل من أدلة خارجية وردت في القرآن والسنة(٦٨) ووافق ابن رشد الإمامية في كيفية الاستنباط بقياس الأولوية والتنبيه(٦٩).

ثانياً: دلالة المطلق والمقيد:

من الموارد والأدلة التي وقع الاختلاف فيها هو الإطلاق والتقيد وهذا الاختلاف ينعكس على عملية الاستنباط مما يؤدي إلى الاختلاف في الفتوى مما يجعل هناك أحكام شرعية متعددة يمكن تصوير الاختلاف على مستوى المدرستين بما يأتي:

١- الإمامية:

اختلف الإمامية في آلية الاستفادة من الإطلاق، فنسب إلى المشهور من كون الإطلاق جزء مدلول اللفظ ولا يحتاج استكشاف الإطلاق إلى قرينة الحكمة فيتقابل الإطلاق والتقييد تقابل التضاد، وذهب إليه محققو الأصول من المتأخرين من أن الإطلاق خارج عن مدلول اللفظ، فعليه تكون استفادته من مقدمات الحكمة وملاكها أن يكون ظهور حال المتكلم في كل ما يصدق عليه قيداً في مراده الجدي لأنه في

مقام بيان مراده الجدي في كلامه وخطاباته وأن التقابل بين الإطلاق والتقيد لا يكون على نحو التضاد بل يكون من باب الملكة والعدم(٧٠).

٢- **مدرسة الجمهور**: يذهب جمهور الفقهاءالى أن آلية الاستفادة من الإطلاق هي كون المطلق جزء من مدلول اللفظ ولا يحتاج إلى قرينة الحكمة كما ذهب إليه الإمامية وعندهم أن الإطلاق مستفاد من نفس اللفظ(٧١).

٣- **مركز الاختلاف في المطلق والمقيد.**

إن مركز الخلاف في مسألة حمل المطلق على المقيد في حال كونهما مختلفان في الحكم والسبب أو هناك اتفاق بينهما في الحكم والسبب ويمكن تصوير مركز الاختلاف بما يأتي:

أ- مدرسة الجمهور:

١- الجمهور اختلفوا في مسألة حمل المطلق على المقيد في حالة فيما إذا اختلف السبب واتحد الحكم كما في مسألة بيان كفارة القتل التي تم تقيدها بالمؤمنة كفارة الظهار ثم يأتي تقيدها بقيد ((المؤمنة)) ، فعلى اتحاد الحكم واختلاف السبب تقيد بالمؤمنة و على اتحاد السبب واختلاف الحكم لا تقيد بقيد ((المؤمنة))(٧٢).

وذهب جمهور الفقهاء إلى حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد الحكم واختلاف السبب ومثاله : الكفارات الفقهية التي اطلق فيها تحرير رقبة ومن امثلتها: كفارة اليمين وكفارة الصيام المتعمد وكفارة الظهار ولم يتم تقيدها بقيد (مؤمنة) ، فهنا يكون المدرك الاجتهادي هو ان نحمل المطلق على المقيد فنستنتج تحرير الرقبة ولا تصح إلاّ إذا قيدت بقيد (مؤمنة) ويعمل بحجية هذا القول إلى صحة حمل المطلق على المقيد في حالة كونه متحداً في الحكم(٧٣).

وذهب آخرون إلى استحالة اختلاف الحكم ووحدة السبب لأن وحدة منزل القرآن والقرآن لا يتغير، فإذا جاءت كلمة في القرآن الكريم بينت حكماً معيناً من الأحكام فيلزم كون ذلك الحكم واحداً في كل مورد تذكر فيه تلك الكلمة لأن الحكم يدور مدارها تمثلاً إذا وردت كلمة (الرقبة) فهي تدل على مطلوبية تحريرها فلابد أن تكون كلمة (الرقبة) متحدة من حيث الجنس والوصف في كل النصوص القرآنية فإذا قيدت في

أحد الموارد فلابد أن تكون مقيدة لغيره وذلك لوحدة الجهة التي صدرت هذا الحكم من جهة الصدور والعقاب وذلك لتشابه الأحكام المنصوص وتجانسها[٧٤].

ب- الامامية

ذهب الإمامية إلى أن حمل المطلق على المقيد في الأسباب المتصدرة بعد إتمام مقدمات الحكمة إضافة إلى عدم القدرة على الإحاطة بملاكات الأحكام الشرعية لأن الإحاطة بتلك الملاكات مشكل جداً إلاّ أن يرد دليل خاص في المقام من أدلة قرآنية محكمة أو مرويات مسندة أو إذا كان هناك حكم بتأخر زمان نزول الآية المقيد لتلك المطلقات امكن في هذا المورد حمل المطلق على الحمل الأفراد وذلك لوضوح الأجزاء في العتق لا عملها وهي الرقبة المؤمنة وأما وحدة جهة الصدور والعقاب لا تكون موجباً لحمل المطلق على المقيد بلا دليل[٧٥] وأما اختلاف الأسباب أو السبب لا يكون منافياً في التقيد لسبب ثاني أو آخر وإذا لم يكونا متنافيان لا يلزم تنزيل أحدهما على الآخر من جهة وحدة القيد[٧٦].

٤-حكم التقييد بالمتأخر

أ- الجمهور

الجمهور الذين يذهبون الى أن مفهوم حمل المطلق على المقيد هو وسيلة بيان للمطلق بواسطة المقيد وتفسيره به اذ لا مشكلة لديهم من صحة التقييد بالمتأخر اذا لم يلزم من تأخيرُهُ تأخيرَ البيان عن وقت عمله[٧٧] وأما الحنفية فيرون أن معنى الحمل متغير عندهم تبعاً لنزول المطلق او المقيد أو ورود المطلق والمقيَّد ولهذا فان الحكم يتغير حسب تغير الظروف والأحوال التي تعرض على المطلق والمقيَّد، ولهذا فأن الحكم في هذه الصورة لا يخلو عن حالة من أربعة أحوال.

وذلك لأن المطلق والمقيد إما أن يدرك أنهما وردا معاً بمعنى : انهما متلازمين في النزول، أو يجهل في لتاريخهما ، أو يدرك تأخر المطلق عن المقيد أو يعلم تأخر المقيد عن المطلق فهذه أربعة واحوال ، يتغير فيها حكم حمل المطلق على المقيَّد من مورد إلى أخر عند الحنفية، وهذا التغير راجع الى اختلاف الحنفية أنفسهم في معنى مفهوم حمل المطلق على المقيد، أهو بيان لمفهوم المطلق بواسطة المقيد، كما يتبناه الجمهور[٧٨] المحققون من الحنفية[٧٩] حيث ذهبوا فيها بحمل المطلق على

المقيد أو أن المراد بحمل المطلق على المقيد هو عملية نسخ المطلق بالمقيد؟ كما يراه بعض من الأحناف[٨٠] أو أن حمل المطلق على المقيد يعني هو عملية عملي فيرجيح العمل بالمقيد على العمل بالمطلق؟ كما تبناه البعض[٨١].

والجواب عن تلك الايرادات العلمية يتطلب منا التفصيل في تلك الايرادات نقدا وابراما وترجيحا عن كل حالة من الحالات السابقة على شكل منفرد حتى يعلم الفرق بين مسلك الجمهور ومسلك والحنفية فيها.

المورد الاول : المطلق والمقيد أن يكونا مرادين معاً

أن كلا من المطلق والمقيد قد علم بدليل معتد به قد وردا معاً أي انهما مقترنين ومتلازمين في النزول، فالمطلق يحمل على المقيد عند الجمهور والحنفية ؛ إذا توفرت فيه شروط الحمل السابقة فحينئذ يكون المقيد بياناً لاجمال المطلق عند الجمهور، وكذلك عند المحققين الحنفية[٨٢] لأن نزولهما معاً يكون قرينة على البيان، ويذهب بعض[٨٣] الحنفية أن ذلك من باب ترجيح المتعارضين فيرجح العمل بالمقيد على العمل بالمطلق ، وقد اورد الحنفية لهذه الصورة مثال صوم كفارة اليمين، اذ ورد اطلاقية النص في قراءة الجمهور (فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ)[٨٤] وقد قيد بالتتابع في قراءة ابن مسعود (فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَات) فحمل الحنفية المطلق في قراءة الجمهور على المقيد في قراءة ابن مسعود وفرضوا التتابع في صوم كفارة اليمين وفسروا هذا القول بعدة تفسيرات :

١-.التنافي في وقت واحد ليس موجبا له السبب الواحد

٢- شياع قراءة ابن مسعود لذلك يجوز تقييد مطلق النص القرأني بها ، ولكن الشافعية لم يحملوا المطلق على المقيد هنا، لأنهم وإن كان مسلكهم موافق الحنفية في التنافي في وقت واحد ليس موجبا له السبب الواحد ، إلا أن قراءة ابن مسعود (رض) لم تصح مقيدة عندهم، لأن القرآن عندهم لا يقيده إلا المتواتر[٨٥].

المورد الثاني: عدم معلومية تاريخ المطلق والمقيد

بحيث لا يدرك بدليل هل وردا معاً أو تأخر أحدهما عن الآخر ؟ وعندئذ يرى بعض الحنفية لزوم التوقف حتى يتضح المتأخر منهما ، فإن لم يتمكن ورودهما معا

او تأخر احدهما ، ولم توجد قرينة مرجحة لاحدهما على الاخر تساقطا، وبحث عن دليل اخر من غيرهما، وهذا الرأي وارد حسب مبتنيات الحنفية الاجتهادية في حالة الجمع بين المتعارضين إذا لم يعلم تاريخهما [٨٦]. لكن ذهب بعض المحققين من الحنفية في مثل هذه الصورة هو عملية حمل المطلق على المقيد عن طريق البيان لاجماله لا النسخ، لحملهما على المعية وترجيحاً للبيان على النسخ عند حالة الشك والتردد لان البيان أكثر شيوعا في الوقوع من النسخ ؛ و لأن النسخ لايمكن اثباته بالاحتمال[٨٧]، ومما يرجح رأي علماء الحنفية في باب التعارض بين الأدلة في قولهم: ((أن الدليلين إذا تعارضا ولم يعلم التاريخ يجمع بينهما))[٨٨] فهذا فيه دلالة على أن حمل المطلق على المقيد عند الحنفية إذا لم يعلم التاريخ يكون من باب البيانً ؛ وذهب البعض: الى انه الأوجه[٨٩]، وقواه البعض الاخر بقوله[٩٠] : ((إن الحادثة إذا كانت واحدة، وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم، وهو من باب الواجب أن المطلق يقيد إذا لم يعرف التاريخ؛ لأن الشرع متى أوجب الحكم بوصف لا بد من اعتبار الوصف فيكون بياناً للمطلق أن المراد منه المقيد)) [٩١] ويرى البعض ان المطلق يكون ناسخ للمقيد، مثل العام المتأخر عن الخاص، فإنه ناسخ للخاص لديهم[٩٢] ولم يفرقوا بين مسألة التأخر عن وقت العمل و مسألة التأخر الذي لا يوجب تأخر البيان عن زمن الحاجة، بل قالوا: إذا علم تأخر المطلق يكون ناسخاً للمقيد وقد نسب إلى البعض الرأي الذي يذهب الى (أن المقيد المتقدم بيان للمراد من المطلق المتأخر)، والمتبنى المعرفي لهذا الفريق (أن تقدم المقيد قرينة البيان) ، ولكن هذا الرأي العلمي يخالف مسلك الحنفية كما يقول شارح مسلم الثبوت: (فلا يقبل)[٩٣]، وبناء على هذا المسلك يكون القول الراجح عند الحنفية هو أن المطلق المتأخر يكون ناسخا للمقيد السابق في حالة اذا تحقق فيه شروط النسخ.التي نص عليها الاصوليون ان الجمهور يذهب في هذه الصورة واشباهها الى أن المطلق اذا تأخر يراد به المقيد السابق لقاعدة البيان، وان تقدم القيد يكون قرينة على البيان في حالة عدم تأخر المطلق عن زمن العمل بالمقيد، فإذا تأخر المطلق عن زمن العمل بالمقيد السابق فيكون ناسخاً وذلك لاعتبار القيد في النص المقيد، وكذلك بسبب ان البيان

لا يصح تأخيره عن زمن الحاجة. ونسب بعضهم إلى الجمهور بأن المطلق اذا تأخر يراد به المقيد المتقدم عليه، وإن تأخر عن زمن العمل[٩٤]

المورد الثالث: معلومية تأخر المقيدعن المطلق

يذهب الحنفية الى أن المقيد المتأخر يكون ناسخا للمطلق في حالة كون التعارض فيه كتعارض البدوي كما في الخاص المتأخر عن العام فإنه يكون ناسخا من العام بقدره العددي عندهم[٩٥]، ولم يكون هناك عندهم تفريق بين مجيء المقيد قبل العمل بالمطلق أو يكون بعد زمن العمل به بل انهم قالوا: إن تأخر المقيد عن النص المطلق يكون نسخا للإطلاق وذلك لأن بيان ما يراد من المطلق لا يصح تأخيره عن النص بالمطلق عندهم وذلك لأن مراد الشارع قطعاً هو الإطلاق ، واذ ثبت انه ليس هناك مقرونية بما ينفيه يلزم اعتباره. والتقييد بعد ذلك يرفع الإطلاق، فيكون ناسخاً له.

وأما قول الجمهور في ذلك ، فالظاهر أنهم يفرقون بين حالة تأخر المقيد عن الخطاب بالمطلق، وبين حالة تأخره عن زمن العمل به، فهم في الحالة الأولى يقومون بحمل المطلق على المقيد على كونه بيان له، ليس نسخ بلا خلاف بينهم. وأما في حالة فيما إذا تأخر المقيد عن زمن العمل بالمطلق ؛ فالظاهر من إطلاقهم انهم يرون بأن المقيد بيان للمطلق سواء تقدم عليه المطلق أو تأخر عنه، أن المقيد هو بيان للمطلق في كل الأحوال، وإن تأخر عن زمن العمل[٩٦] كما سبق التنويه إلى ذلك في حالة تأخر المطلق، لكن صرح بعضهم [٩٧] وغيره من المحققين[٩٨] الى أن المقيد إذا تأخر عن زمن العمل يكون ناسخاً للمطلق وذلك لأن البيان لا يصح تأخيره عن زمن الحاجة له.

بقي أن نشير هنا إلى أن ابن السبكي تبنى في جمع الجوامع رأيا آخر في مسألة تأخر المقيد، وهو: أن المقيد هو الذي يحمل على المطلق وذلك بأن يلغى القيد ، لأن ذكر المقيد ذكر لجزئين من المطلق ، فلا يقيده كما أن ذكر فرد من العام لا يخصصه[٩٩]، وهذا القول ضعيف كما يرى الأنصاري بقوله: ((قلنا: الفرق بينهما أن مفهوم القيد حجة عند الجمهور – بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من أفراد العام منه))[١٠٠].

الخلاصة وأهم النتائج

بعد الانتهاء من البحث خرجنا بالنتائج الآتية:

١-أن هناك فرق مفهومي بين مفردتي الاختلاف والخلاف حيث أن مفهوم الاختلاف تكون دائرته المنازعات العلمية التي تستند إلى أدلة معتبرة وأما الخلاف تكون دائرته الاحتجاجات التي تنطلق بلا دليل علمي معتبر كالسفسطة

٢-ان الاعراب باعتباره أحد علوم اللغة أثر في الآراء عند المذاهب الفقهية وظهر ذلك جليا في الحركات الإعرابية وأحوال أواخر الكلم لذلك فإن الآراء الفقهية قد تتغير تبعًا لتلك الحركات والأحوال وبالتالي سوف يكون هناك اختلاف فقهي.

٣- هناك تأثر واضح من قبل علم الاصول في المباني اللغوية فعند استقراء وتصفح الادلة الاصولية نجد ان اكثر من ثلث الادلة الاصولية هي مباحث لغوية ولفظية وهذه الادلة تعتمد عليها امهات المسائل الشرعية وان هذه المباني اجتهادية تختلف من لغوي الى اخر لذلك انعكست على الاستنباط الفقهي مما ادى الى الاختلاف الاجتهادي بين المدارس الفقهية تبعا لهذا الاختلاف اللغوي.

٤-يمثل علم الأصول القاعدة الأساسية في الاجتهاد الفقهي، وقد بذل علماء الأصول في هذا المجال في علم الدلالة جهدًا عظيمًا يمكن أن نقول أنه مساوٍ لما بذله علماء اللّغة القدماء والمحدثين، إن لم يتفوق عليه، إذ عني الأصوليون بدراسة الألفاظ والتراكيب اللغوية، قاصدين بيان دلالتها، وكلّ ذلك في سبيل استحصال القاعدة لاستنباط الأحكام الشرعية من مداركها المقررة كالكتاب والسنة مما ادى ذلك الى تنوع المباني الدلالية التي انعكس على الاستنباط الفقهي..

هوامش البحث :

(١) سورة هود، الآية ١١٨.

(٢) لسان العرب، مادة (بني).

(٣) المصباح المنير، الفيومي، مادة: (بني).

(٤) وسائل الشيعة، العاملي، ٧: ٢٥.

(٥) المصدر السابق نفسه.

(٦) ينظر: مباني تحديد موضوع الحكم الشرعي، علاء المدني، ١٤.

(٧) سورة الأنعام، الآية ١٤١.

(٨) لسان العرب، مادة (خلاف).

(٩) المعجم الوسيط: مادة (خلاف).

(١٠) المفردات: الراغب الأصفهاني، مادة: (خلاف).

(١١) ينظر: التعريفات: الجرجاني، ١: ١٣٥.

(١٢) التوفيق على مهمات التعاريف، المناوي، ١: ٤٣؛ والكليات، الكفوي، ٦١.

(١٣) ينظر: التوفيق على مهمات التعريف، ١: ٤٥ وحاشية ابن عابدين، ٤: ٣٣١.

(١٤) معجم اللغة العربية المعاصر، مادة: أصول.

(١٥) الأربعون النووية، عن أبو سعيد الخدري، الصفحة أو الرقم: ٣٢.

(١٦) ينظر: التعريفات، الجرجاني، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٨٣)، ٢٨.

(١٧) ينظر: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول. الشوكاني، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٩م، ١:١٧.

(١٨) المصدر السابق نفسه

(١٩) المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط٣، ١٤٢٩هـ،٢٢.

(٢٠) ينظر: علم الوضع، دراسة في فلسفة اللغة بين علماء الاصول وعلماء اللغة، د.عبد الرزاق احمد حربي، مركز الدراسات والبحوث، الوقف السني، بغداد، ط١، ١٤٢٧هج، ٢٠٠٦م،١٩-٢٠ والتصور اللغوي عند الاصوليين، د.السيد احمد عبد الغفار، دار عكاظ، جدة، ١٤٠٥هج، ١٩٨١م، ١٥.

(٢١) ينظر: دراسات في علم اللغة، كمال محمد شبر، دارالمعارف، ط٢ مصر، ١٩٧١م، ١٥٣:٢

(٢٢) ينظر: دراسة المعنى عند الاصوليين، د. طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية، د.ط، الاسكندرية، مصر، ١٩٨٣م، ٥ ، والبحث الدلالي عند الاصوليين ، خالد عبود حمودي و زينة جليل عبد،مركز البحوث والدراسات ، الوقف السني ، ط١، العراق، ٢٠٠٨م ، ١٤٢٩هـ ،٢٥-٢٦.

(٢٣) ينظر: التعريفات، الجرجاني، ١: ١٣٥.

(٢٤) سورة المائدة، الآية ٦.

(٢٥) ينظر : تفسير الطبري ، ٦ : ٨٢ و ٨٣.

(٢٦) ينظر: دروس في الفقه الإمامية، الفضلي، ٢: ٢٨ ، و تحكيم المباني، الخرساني، ١: ٤٩ وتفسير الطبري ، ٦ : ٨٢ و ٨٣.

(٢٧) بداية المجتهد، ابن رشد، ١: ٣١؛ المستصفى، ١: ٣٢٣.

(٢٨) بداية المجتهد، ابن رشد، ١: ٣١؛ المستصفى، ١: ٣٢٣.

(٢٩) ينظر: معالم الدين، العاملي، ١٣٢، وأصول المظفر، ١: ٢٥، ودروس في الفقه الإمامية، الفضلي، ٢: ٢٨.

(٣٠) ينظر: معالم الدين، العاملي، ١٣٢، وأصول المظفر، ١: ٢٥.

(٣١) ينظر: بداية المجتهد، ابن رشد، ١: ٣١؛ المستصفى، ١: ٣٢٣.

(٣٢) ينظر: المحاضرات في أصول الفقه، الفياض، ١: ١٢٨، وأصول المظفر، ١: ٢٧، تحكيم المباني، الخرساني، ١: ٤٩.

(٣٣) المصادر السابقة.

(٣٤) ينظر: المعالم، العاملي، ٣٣ - ٣٤.

(٣٥) ينظر: مختصر الأصول، الاسنوي، ١: ٧٥، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول، البيضاوي، ١: ٧٧.

(٣٦) النساء: ٤٣.

(٣٧) ينظر: تفسير القرآن العظيم؛ لابن كثير ١ :٤٤٢، والجامع لأحكام القرآن؛ للقرطبي ٥ :٢١٦، وفتح القدير، للشوكاني ١ :٧٥١.

(٣٨) ينظر: مجمع الجوامع، السبكي، ٧٤.

(٣٩) ينظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، الشيخ محمد طاهر الراضي، ١: ١٤٩.

(٤٠) ينظر: أصول الفقه، المظفر، ١: ١١١.

(٤١) المصدر السابق، ١: ١١٢.

(٤٢) ينظر: المستصفى، الغزالي، ١: ٣٤٥.

(٤٣) ينظر: فواتح الرحموت، ابن عبد الشكور، ٢٠٤.

(٤٤) ينظر: أصول الفقه، أبو زمرة، ١٧٢ – ١٧٤، والمحصول، الغزالي، ١: ٥٣٧.

(٤٥) ينظر: نهاية الوصول، العلامة الحلي، ٣: ٦٠٩؛ نهاية الأفكار، العراقي، ١: ١٦، وأصول المظفر، ١: ٩٥، والكافي في علم الأصول، الشهيد الصدر، ٢: ١٠٤.

(٤٦) ينظر: المحصول، الغزالي، ١: ٥٣٨.

(٤٧) الحجّ، :١٨

(٤٨) ينظر: البحر المحيط ، بدر الدين بن عبد الله الشافعي،(٧٩٤هـ)، ، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، ط١٠، ١٤١٤هـ. ١٩٩٤م ، ١: ٢٦.

(٤٩) ينظر: ، البحر المحيط ١: ١٢٨ – ١٣٠ و الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢٢ والعلاّمة الحلّي، تهذيب الأصول إلى علم الأصول: ٧٢ والآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٢٥.

(٥٠) سورة المائدة، الآية ٣.

(٥١) سورة التوبة، الآية ١٠٣.

(٥٢) سورة الإسراء، الآية ٢٣.

(٥٣) ينظر: أصول الفقه، المظفر، ١: ٧٥، وبداية المجتهد، ابن رشد، ١: ٣٠.

(٥٤) ينظر: كفاية الأصول، الآخوند، ١٧٥.

(٥٥) المصدر السابق نفسه.

(٥٦) ينظر: كفاية الأصول: ١٧٦.

(٥٧) ينظر: أصول المظفر، ١: ١٥٨؛ دروس في علم الأصول، الصدر، ٢: ١١٤ – ١١٦ ودروس في أصول الفقه الفضلي، ١: ٣٥.

(٥٨) ينظر: الكفاية، ١٧٧.

(٥٩) ينظر: أصول السرخسي، ١: ١٢٥ – ١٢٦، والأحكام، ابن حزم، ٣: ٣٩١.

(٦٠) ينظر المصادر السابقة.

(٦١) ينظر: أصول، الأسنوي، ١: ٧٧.

(٦٢) النساء: ٣

(٦٣) النساء: ٢٣

(٦٤) ينظر: الموجز في أصول الفقه : ١٨٨

(٦٥) ينظر: علم أصول الفقه، عبدالوهاب خلاف، ١٨١.

(٦٦) سورة الإسراء، الآية ٢٣.

(٦٧) ينظر: نهاية الوصول، العلامة الحلي، ٣: ٦٠٩، وأصول المظفر، ٢: ٢٠٠.

(٦٨) ينظر ، ابن حزم، ٧: ١١٧.

(٦٩) ينظر: بداية المجتهد، ابن رشد، ١: ٢٩.

(٧٠) ينظر: أجود التقريرات، الخوئي، ١: ١٥٨؛ فوائد الأصول، الكاظمي، ١: ٥٦٥.

(٧١) ينظر: المحصول، الغزالي، ١: ٥١٣.

(٧٢) ينظر: أصول الفقه، أبو زهرة، ١٧٢ – ١٧٣.

(٧٣) ينظر: أصول الفقه، ابن زهرة، ١٧٦ – ١٧٧.

(٧٤) ينظر: مجمع الجوامع، السبكي، ٩١.

(٧٥) ينظر: المعالم، العاملي، ١٥١.

(٧٦) ينظر: معارج الأصول، المحقق الحلي، ٩١.

(٧٧) ينظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي للدكتور فتحي الدريني،٦٨٦

(٧٨) ينظر: تيسير التحرير ١:٣٣١، ومسلم الثبوت ١:٣٦٢، ومنتهى ابن الحاجب ٢:١٥٦، وكشف الأسرار ٢:٢٩٠.

(٧٩) ينظر: المصادر السابقة

(٨٠) ينظر: المنار مع حاشية الرهاوي ، ٥٦١.

(٨١) ينظر : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١:٣٦٦

(٨٢) ينظر: تيسير التحرير ١:٣٣١، ومسلم الثبوت ١:٣٦٢، وكشف الأسرار ٢:٢٩٠.

(٨٣) ينظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١:٣٦٦.

(٨٤) البقرة: ١٩٦.

(٨٥) ينظر: أصول الفقه ، محمد أبو النور زهير ٢:٣٣٨.

(٨٦) ينظر : حاشية الشربيني على شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢:٥٠، وأصول الفقه د. حسين حامد حسان ، ٤٤٤.

(٨٧) ينظر : تيسير التحرير ١:٣٣١، وأصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ٢: ٣٢٨.

(٨٨) ينظر: تيسير التحرير ١:٣٣١.

(٨٩) المصدر السابق نفسه

(٩٠) ينظر : مسلم الثبوت ١:٣٦٢

(٩١) ينظر: شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢:٥٠، وإرشاد الفحول للشوكاني ، ١٦٥.

(٩٢) ينظر: تيسير التحرير ١:٣٣٣

(٩٣) ينظر : مسلم الثبوت ١:٣٦٣

(٩٤) ينظر: التحرير للمرداوي الحنبلي ١: ٦٤، وإرشاد الفحول ،١٦٥.

(٩٥) ينظر: تيسير التحرير ١:٣٣١، ومسلم الثبوت ١:٣٦٢، وأصول الفقه لابن النور زهير ٢:٣٢٨.

(٩٦) ينظر: التحرير للمرداوي ٢:٩٤، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢:١٥٦، وإرشاد الفحول ، ١٦٥، والقواعد الأصولية لابن اللحام الحنبلي ، ٢٨٢.

(٩٧) ينظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢:٥٠.

(٩٨)ينظر: أصول السرخسي، ١: ١٣٥ – ١٣٩، والأحكام، ابن حزم، ٣: ٣٩٨.

(٩٩) ينظر: لب الأصول على غاية الوصول للأنصاري ، ٨٣، الأنصاري هو: أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري الشافعي الفقيه الأصولي الحافظ قاضي القضاة، ولد سنة ٨٢٦هـ ثم تحول إلى القاهرة وأقام بالجامع الأزهر له عدة مصنفات منها: لب الأصول وشرحه غاية الوصول. انظر: الأعلام ٣:٨٠، والفتح المبين ٣:٦٨ وشرح الكوكب المنير للفتوحي ، ٢٠٥.

(١٠٠) ينظر: جمع الجوامع ٢:٥٠.

المصادر والمراجع:

القل إلي تحقيق الحق من علم الأصول. الشوكاني، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٩م

١) اسباب اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الزلمي، الدار العربية للطباعة، ط١، بغداد، ١٩٧٦م.

٢) اصول السرخسي (المحرر في اصول الفقه) شمس الائمة ابو بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي (ت: ٤٩٠ هج)، تح: ابو الوفا الافغاني، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

٣) اصول الفقه، الامام محمد بن احمد بن مصطفى المعروف بأبن زهرة (ت: ١٣٩٤هج)، دار الفكر العربي، ١٩٧٣ م، د. ت

٤) اصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، (ت: ١٣٨٣ هج)، الشيخ رحمت الله الاراكي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط١، ١٤٢٢هج.

٥) البحث الدلالي عند الاصوليين ، خالد عبود حمودي و زينة جليل عبد،مركز البحوث والدراسات ، الوقف السني ، ط١، العراق، ٢٠٠٨م ، ١٤٢٩هـ.

٦) البحر المحيط ، بدر الدين بن عبد الله الشافعي،(٧٩٤هـ)، ، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، ط١٠، ١٤١٤هـ. ١٩٩٤م.

٧) تحكيم المباني في اصول الفقه، السد عبد الجواد علم الهدى الخراساني، معاصر، مؤسسة ال الرسول (ص) لاحياء التراث، قم، ايران، ط١،١٤٢٢هج.

٨) التصور اللغوي عند الاصوليين، د.السيد احمد عبد الغفار، دار عكاظ، جدة، ١٤٠٥هج، ١٩٨١م.

٩) تفسير القرآن العظيم؛ لابن كثير عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت:٧٧٤)، منشورات دار الكتب الشرقية ، ط٢، تونس ١٩٥٦م .

١٠) تفسير الفتح القدير، للشوكاني، محمد بن علي القاضي(ت: ١٢٥٠هـ) ، ط١، البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٠هـ.

١١) التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦ هج)، دار بيروت، لبنان، ١٩٦٩م.

١٢) دروس في علم الاصول، الشهيد محمد باقر الصدر، تح: اللجنة التابعة للمؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدر، ط١، ١٤٢١هج.

١٣) الجامع لأحكام القرآن؛ للقرطبي ، الامام ابوعبد الله محمد بن احمد الانصاري (ت:٦٧١هـ)،مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت ، ٢٠٠٦م.
١٤) دراسات في علم اللغة، كمال محمد شبر، دارالمعارف، ط٢ مصر، ١٩٧١م.
١٥) دراسة المعنى عند الاصوليين، د. طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية، د.ط، الاسكندرية، مصر، ١٩٨٣م.
١٦) علم الوضع، دراسة في فلسفة اللغة بين علماء الاصول وعلماء اللغة، د.عبد الرزاق احمد حربي، مركز الدراسات والبحوث، الوقف السني، بغداد، ط١، ١٤٢٧هج، ٢٠٠٦.
١٧) الفاظ الفقه الجعفري، احمد فتح الله، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٥ هج.
١٨) اجود التقريرات، (تقريرا لابحاث الشيخ النائيني، ت: ١٣٥٥ هج)، السيد ابو القاسم الخوئي (ت: ١٩٩٢م)، قم، ط١، ١٤١٩ هج.
١٩) كفاية الاصول، الشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف بالاخوند، (ت: ١٣٢٩ هج)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط٩، ١٤٢٥ هج.
٢٠) لسان العرب، ابن منظور، جمال الدين ابو الفضل (ت: ٧٧١ هج)، الدار المتوسطة، الجمهورية التونسية، ط١، ٢٠٠٥ م.
٢١) القوانين المحكمة في الاصول، ابو القاسم بن حسن بن نظر المعروف بالمحقق القمي،(ت: ١٢٣١ هج)، تح: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم،ط١، ١٤٢٨هج.
٢٢) بداية الوصول في شرح كفاية الاصول، الشيخ محمد طاهر ال راضي(ت: ١٤٠٠هج)، دار الهدى، ط٢، قم، ١٤٢٦هج.
٢٣) الاحكام في اصول الاحكام، ابن حزم الظاهري الاندلسي، علي بن احمد بن سعيد (ت: ٤٥٦هج)، تح: احمد شاكر، د.ط، العاصمة، القاهرة، د. ت.
٢٤) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري اللنكوي الهندي، (ت: ١٢٢٥هج)، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٢٥) المحصول في علم الاصول، ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هج)، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٤٢١هج.
٢٦) المستصفى من علم الاصول،، ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هج)، الاميرية، بولاق، مصر، ١٣٢٢ هج.

٢٧) المصباح المنير، احمد بن علي المصري الفيومي، (ت: ٧٧٠هـج)، دار الفكر بيروت، ١٩٧٨م.
٢٨) نهاية الافكار (تقريا لأبحاث المحقق اغا ضياء الدين العراقي ت: ١٣٦١ هج)، للشيخ محمد تقي البروجردي النجفي (ت: ١٣٩١هج)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، د. ط، ١٤٠٥ هج.
٢٩) نهاية الوصول الى علم الاصول، الحسن بن يوسف بن مطهر المعروف بالمحقق الحلي (ت:٧٢٦هج)، تح: الشيخ ابراهيم البهادري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، د.ط، ١٤٢٠هج.
٣٠) المحلى، ابن حزم الظاهري الاندلسي، علي بن احمد بن سعيد (ت: ٤٥٦هج)، ط٢، المنذرية، مصر، ١٣٥٢هج.
٣١) فوائد الاصول، (تقريرا لأبحاث الشيخ النائيني، ت: ١٣٥٥ هج)، تح: رحمتي اراكي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ط١، ١٤٠٩ هج.
٣٢) دروس في فقه الامامية، الفضلي، الشيخ عبد الهادي، مؤسسة ام القرى، قم، ط١، ١٤٢٠هج.
٣٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين، جمال الدين ابو منصور الحسن بن زيد العاملي، (ت: ١٠١١ هج)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم،ط٦، ١٤٠٦ هج.
٣٤) معارج الاصول، نجم الدين ابو القاسم جعفر المعروف بالمحقق الحلي،(ت: ٦٧٦هج)، تح: السيد محمد حسن الكشميري، مؤسسة اهل البيت (ع) لاحياء التراث، قم، ط١، ١٤٠٣هج.
٣٥) الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، ابو منصور اسماعيل بن حماد الجوهري، الجوهري، (ت:٣٩٣هج)، تح: احمد عبد الغفور، دار الملايين، ط٤، بيروت، ١٩٨٧م.
٣٦) تنقيح الفصول، أبو محمد أحمد القرافي، (ت: ٧٢٣هـج)، دار الاحياء العربية، ط١، مصر، د.ت.
٣٧) جمع الجوامع، تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١ هج)، تح: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥ م.
٣٨) المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني (ت: ٥٠١هج)، دفتر نشر، ط٢، طهران، ايران، ١٤٠٤هج.

٣٩) حاشية ابن عابدين على الدر المختار، العلامة محمد امين بن عمر (ت: ١٢٥٢هج)، دار الكتب العربية، ط١، مصر، ١٣٢٧هج.
٤٠) الكليات، ابو البقاء ايوب الكفوي (ت: ١٢٥٤هج)، مؤسسة الرسالة، ط١، البابي، مصر، ١٩٧٦م.
٤١) وسائل الشيعة، محمد بن الحسن المعروف بالحر العاملي، (تك ١١٠٤هج)، مؤسسة اهل البيت (ع)، ط١، قم، ١٤١٢هج.
٤٢) مباني تحديد موضوع الحكم الشرعي، علاء عبد النبي ياسر علي خان المدني، مؤسسة مسجد السهلة المعظم، دار المتقين، ط١، بيروت، لبنان، ١٤٣٨هج، ٢٠١٧م.
٤٣) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي، ط٣، بيروت، ١٤١٧هج.
٤٤) الفقه على الذاهب الخمسة، محمد جواد مغنية، دار الجواد،. د.ط، بيروت، ١٤٢١هج، ٢٠٠٠م.
٤٥) الفقه على المذاهب الاربعة، عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري (ت: ١٣٦٠ هج)، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٢٤ هج.
٤٦) محاضرات في اصول الفقه، (تقريرا لأبحاث السيد ابو القاسم الخوئي ت: ١٤١٣هج)، محمد اسحاق الفياض، انتشارات الامام موسى الصدر، قم، ط٣، ١٤٣٢هج.
٤٧) مختصر الاصول، ابو عمر عثمان بن عمر بن ابي بكر المعروف بالاسنوي ابن الحاجب (ت: ٦٤٦هج)، البابي الحلبي، ط١، مصر، ١٩٦٥م.
٤٨) منهاج الوصول الى علم الاصول، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي الشيرازي (ت:٦٨٥هج)، ح: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.
٤٩) اصطلاحات اصول الفقه ومعظم ابحاثها، الميرزا علي المشكيني، معاصر، مؤسسة الهادي، ط٨، قم، ايران، ١٤٢٣هج.
٥٠) الفاظ الفقه الجعفري، احمد فتح الله، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٥ هج.
٥١) الموسوعة الفقهية الميسرة، محمد علي الانصاري، مجمع الفكر الاسلامي، ط٢، قم، ايران، ١٤١٥هج،
٥٢) موسوعة اصول الفقه المقارن، اعداد مركز التحقيقات والدراسات العلمية لمجمع العالمي للتقريب بين الذاهب الاسلامية، دكار،ط١، طهران، ١٤٣٠هج، ٢٠٠٩م.