الظاهر وتدافع المعاني في بنية النص من منظور أصولي

د. مختار درقاوي
جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر

-الملخص:

نحاول في هذا السياق البحثيّ إبراز حقيقة عناية السلف بدلالة النص في منظومة اللسان المكوّن من اللغة والأداء، وذلك من خلال التركيز على نقطة مهمة دخلت ميدان الحقل اللساني حديثا مع اللسانيين الذين خلفوا سوسير، واتجهوا برؤيتهم نحو النص، وأقصد بتلك النقطة صور التعارض التي تنسحب على الكلام محدثة مشكلات على مستوى الفهم بعدم الإبانة واتضاح المقصد.

-نص البحث:

الظاهر لون من ألوان الخطاب وصورة من صوره، يتميز بكثرة المداليل فيه وطرق الاحتمال إليه بمعنى أن اللفظ يدل بمنطوقه على معنيين فأكثر مما يستدعى تغليب وترجيع أحد المعاني على حساب الآخر، فإن تمّ تغليب المعنى الراجح على حساب المعنى المرجوح فذاك الظاهر، وإذا كان الأمر بخلافه فهو المؤوّل، إذن «**الظاهر هو اللفظ الدّال في محل النطق على معنى لكنّه يحتمل غيره احتمالا مرجوحا**»[1]، أو «**الظاهر ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره**»[2].

فدلالته على المعنى الراجح فيه تسمى: ظاهرا، ودلالته على المعنى المرجوح فيه تسمى: تأويلا ومثاله قوله تعالى: "**فإطعام ستّين مسكينا**"[3]، فإنّه ظاهر في أن المُظَاهِر الذي لم يستطع الصوم يجب عليه إطعام ستين شخصا مسكينا؛ أي

فقيرا لا مال له، لكلّ مدٌّ، ولا يجزئ إعطاؤها لمسكين واحد، ولا إعطاء مدّين منهما له أيضا. ويحتمل أنّ المراد بالمسكين المدّ؛ لأنّه من أسمائه؛ ويكون المعنى: فإطعام طعام ستين مدّا؛ وعليه فيجزئ إعطاء جميع الكفارة لمسكين واحد في ستين يوما، في كل يوم مدّ[4].

والفرق بين الظاهر وبين النص يكمن في درجة الوضوح، فالنص واضح قطعا لا احتمال فيه ولا ترجيح ولا تأويل، أما الظاهر فلا، يقول أبو حامد الغزالي في هذا المقام «**النص هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله**»[5]، وتجدر الإشارة إلى أن الجمهور من غير الأحناف يجمعون النص والظاهر تحت اسم المحكم في مقابل المجمل، فالمحكم يشمل عندهم الظاهر أيضا[6].

وقد حصر الأصوليون الجهات التي يدخل الاحتمال منها على الخطاب في ثمانية موارد يحتاطون لها لضمان التمسك بالظاهر عند انعدام القرينة، فإذا وجدت القرينة الموجّهة للخطاب أخذ فيه بالوجه المرجوح الذي يصبح بمساندة القرينة هو الظاهر –بمعنى الغالب وليس بمعنى المصطلح– والجهات التي ذكر الأصوليون المالكية والشافعية وغيرهم أن الاحتمال يدخل على النص منها، هي[7]:

1- الحقيقة في مقابل المجاز:

والمقصود به أن يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له أصلا، كإطلاق الأسد على الحيوان المفترس، فإنّ صرفها إلى هذا الوجه أولى من صرفها إلى معنى الرجل الشجاع الذي قد يطلق عليه لفظ الأسد مجازا، فلا يصرف المعنى إلى خلاف هذا الظاهر إلا بقرينة، فإذا عدمت القرينة لم يجز صرفه عنه، يقول فخر الدين الرازي، أمّا «**المجاز فيكفي فيه حصول قرينة تمنع من حمل اللفظ على حقيقته، وهي سهلة الوجود**»[8].

وعلماء المالكية لم يتقيدوا بمبدأ ثابت في حمل كل لفظ على حقيقته في هذه النصوص، فمنهم من حمل "المتابعين" في حديث الخيار على "المساومين"، ومنهم من فسّره بالافتراق في هذا الحديث ومنهم من يقول في حديث: "لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر" إنما هي التي قد توفي أبوها مع أن اللفظ قد وضع للانفراد، فقال مخالفوهم: إنها التي لا زوج لها استنادا إلى الحقيقة الوضعية[9].

وفي باب المجاز اللغوي نضرب مثال احتجاج المالكية على أنّ من وجد سلعته عند المفلس، فهو أولى بها من سائر الغرماء؛ لقوله صلى الله عليه وسلّم: "أيما رجل أفلس، فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه"[10]، وقال الحنفية: صاحب المتاع هو حقيقة فيمن المبتاع بيده؛ وهو المفلس، ومجاز فيمن كانت بيده؛ لأنّ إطلاق اللفظ المشتق بعد ذهاب المعنى المشتق منه مجاز، ولذلك لم يطرد. ألا ترى أنّ من كان كافرا ثمّ أسلم؛ فإنّه لا يسمى كافرا، فدلّ على أنّ إطلاق اللفظ باعتبار الماضي مجاز. والجواب عند المالكية: أنّ الدليل دلّ على تعيين المجاز، ألا ترى أنّه لو أراد به المفلس، لم يكن لاشتراط التفليس معنى، ولقال: فهو أحقّ بمتاعه، فلمّا أتى بالظاهر دون المضمر دلّ على أنّه أراد به غير ما أراد بالمضمر[11].

2- الاستقلال في مقابل الإضمار:

المراد أن الأصل في الكلام عدم التقدير، وأن النص قائم بنفسه مستغن عن إضمار كلمات أو تقديرات، إلا أن يقوم الدليل على الحاجة إلى ذلك، بحيث يختل المعنى مع عدمه، وأما لو كان للعبارة معنيان، أحدهما يؤدّيه النص من غير تقدير محذوف، وآخر لا يستقيم إلا بتقدير محذوف، فإن الخطاب يصرف إلى المعنى الذي يحفظ استقلال النص؛ لأن ذلك هو الأصل.

ولعلّ السبب الذي أدّى إلى هذا الترجيح أنهم رأوا في التقدير كذبا على المتكلم بنسب ما لم يتلفظ من الأقوال إليه، وقد نافح ودافع أحد رواد المدرسة الظاهرية؛ وهو ابن مضاء على هذا الأمر بقوة واشتد النكير منه على من اعتقد خلاف ذلك، يقول في هذا الشأن «من بنى على الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبين بطلانه، فقد قال في القرآن بغير علم، وتوجّه الوعيد إليه، ومما يدل على أنّه حرام، الإجماع على أنه لا يزاد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ، بل هي أحرى؛ لأنّ المعاني هي المقصودة والألفاظ دلالات عليها ومن أجلها»[12].

وبهذه القاعدة احتج المالكية على حرمة أكل لحوم السباع في قوله صلى الله عليه وسلم: "أكل كل ذي ناب من السباع حرام"[13]، بينما يقول من يخالف المالكية في هذا الحكم إن المقصود في الحديث هو حرمة ما أكل السبع، وهذا التأويل يستلزم الإضمار، وتقديره: أكل مأكول كل ذي ناب من السباع حرام. وتقدّم تقديم الاستقلال.

3- الترتيب في مقابل التقديم والتأخير:

المراد بهذا الاحتمال أن الكلام قد يفهم منه معنى ما، ولكنه إذا قدّر أن فيه تقديما وتأخيرا فإنه يكون له معنى آخر، وحينئذ يقدّم المعنى الذي يفهم من الكلام من غير هذا التقدير أو التصرف في الترتيب، إلا إذا جاءت قرينة تصرفنا إلى المعنى الآخر الذي يلزم منه التصرف في سياق الخطاب وترتيب أجزائه، فحينئذ يجوز لنا صرفه عن المعنى الظاهر. وبهذا احتج المالكية على أنّ العود في الظهار شرط في وجوب الكفارة؛ لقوله تعالى: "والذين يظّهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا"[14]، ويقول مخالفوهم: إنّ الظهار نفسه موجب للكفارة وإنّ في الآية تقديما وتأخيرا، والمعنى عندهم: والذين يظّهرون من نسائهم

–فتحرير رقبة– ثم يعودون لما قالوا. فالكلام إذن على ما سيق عليه من ترتيب، وغير هذا دعوى وتصرّف في الكلام من غير إذن من المتكلّم ولا إجازة، وأيضا تحريف للكلم عن مواضعه من دون نور ولا برهان من قرينة صارفة.

4- التأسيس في مقابل التأكيد:

يراد بهذا أنّ الكلام إذا اشتمل على زيادة لفظية تحتمل أن تكون تأكيداً كما تحتمل أن يكون المقصود منها زيادة وتأسيساً لمعنى جديد؛ فإنّها تصرف إلى معنى التأسيس؛ لأنها الأصل في الكلام، ولا تصرف عن هذا الظاهر إلى معنى التأكيد إلاّ بقرينة، إذ الحكمة تقتضي أن يكون لكل لفظ ما يقابله من المعنى، والأصل أنّ الزيادة في المبنى زيادة في المعنى وإلا كانت هذه الزيادة عبثاً ولهواً أو عجزاً، ولم يرض ابن جني للعرب ذلك فحكمتهم كانت تبعدهم عن أن تكون لغتهم كثيبا مهيلا من غير إحكام[15]، ولما كان الأمر كذلك لزم أن يكون كل ما في كلامهم له معنى جديد، أو يقال أنّ الأصل فيه كذلك. وبهذه القاعدة وجّه الإمام مالك قوله تعالى: "حقا على المحسنين" فرأى فيه دليلا على عدم وجوب متعة الطلاق وجوبا إلزاميا[16]، فما كان من باب الإحسان والمجاملة ليس بواجب، إذ الواجب لا يختص بالمحسنين، وهذا أصل السياق في ظاهره، ويخالف الشافعية والحنفية والظاهرية؛ لأنّ دلالة "حقا" عندهم لتأكيد الوجوب.

5- العموم في مقابل الخصوص:

إذا ورد في خطاب ما لفظ يستغرق جنسه أو نوعه لم يجز تخصيص فرد من الأفراد المشمولين بالخطاب دون غيره بحكم الخطاب، بل يجب أن يشملهم به جميعا من غير تخصيص؛ لأنّ ذلك صرف للخطاب عن الظاهر بغير قرينة، وهو عندهم غير جائز، وإنما كان العموم هو الأصل دون التخصيص لأنّ التخصيص مثل التقييد، ذلك أنّ التقييد دعوى على أنّ ما أطلق أريد به فرد مقيد أو معين من

الأفراد الذين شملهم الخطاب، فيكون ذلك نقضا للشيوع المستفاد من الإطلاق، وكذلك التخصيص نقض للاستغراق الذي يدل عليه العموم من غير دليل.

وتصديقا لهذا الترجيح يقول ابن حزم الأندلسي: «أمّا إذا ورد لفظ لغوي فواجب أن يحمل على عمومه، وعلى كل ما يقع في اللغة تحته، وواجب ألاّ تدخل في اللغة فيه ما لا يفيده لفظه، مثل قوله تعالى: «إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا»، فالخير في اللغة يقع على الصلاح في الدين، وعلى المال، فلا يجوز أن نخص بهذا النص بعض ما يقع عليه دون بعض إلاّ بنص فلما قال تعالى: فيهم، ولم يقل: معهم، ولا قال تعالى: عندهم، (علمنا) أنّه إنّما أراد الدين فقط»[17].

6- الإطلاق في مقابل التقييد:

اللفظ الوارد في خطاب المتكلّم إذا كان شائعا في جنسه فإنّه لا يجوز تقييده بقيد لم يرد به النص، كما هو الحال في بقرة بني إسرائيل، الله أمرهم بذبحِ بقرة غير معينة ومن دون شرط –بادئ الأمر– "إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة"[18]، فتكلّفوا الأمر بانصرافهم عن مطلق اللفظ إلى قيده، فشّقَ عليهم وكان يكفيهم الأخذ بظاهر اللفظ بذبح أية بقرة.

7- التباين في مقابل الترادف:

إذا اشتمل نص ما على لفظين متقاربين في المعنى فإنّ الظاهر الذي يتمسك به القوم هو أنّ العبارتين أو اللفظين قد جاءا لمعنيين مختلفين، وليس لمعنى واحد؛ لأنّ الأصل أنّ الألفاظ متباينة وليست مترادفة، إلاّ أن تقوم قرينة تدلّ على أنّ المقصود بهما معنى واحد، فيصرفون الخطاب حينئذ إلى التأويل ويفارقون الظاهر. وبهذه القاعدة احتج المالكية على جواز التيمم بكل ما صعد عن أديم الأرض، بينما قال الشافعية إن الصعيد مرادف للتراب*. وقاعدة هذا الاحتمال أنّ القول بالترادف فيه إحالة على أنّ المتكلم يلهو ويعبث –تعالى ربّنا عن ذلك–؛ لأنّه كان بالإمكان

الاستغناء بالأمر الأوّل عن الثاني. ومعلوم وأكيد في حق الحكيم أنّه لا يلهو ولا يعبث، ولو كان يستغنى بالأمر الأوّل لما أصدر الأمر الثاني، فتقرر أنّ الظاهر في هذه الحالة بتقديم التباين إلاّ إذا وجدت قرينة صارفة.

8- انفراد المعنى في مقابل اشتراكه:

والمراد به في البيئة الأصولية أنّ اللفظ في اللسان العربي لا يكون في الأصل مشتركا بين أكثر من معنى، فإن وجد أنّ العرب استخدموا اللفظ في معنيين فلا بد أن يكون أحد المعنيين أصلا والآخر مجازاً، فإذا أمكن ذلك حسم الخلاف وكان الاستخدام بالمعنى الأوّل هو الأصل والظاهر، والثاني هو الفرع الذي يحتاج إلى قرينة، فإن لم يكن أحدهما حقيقة والآخر مجازا، ووجدنا استخدام العرب كليهما متساويا لا على نحو العموم الجامع بينهما وقامت الدلائل على ذلك سلّمنا بوقوع الاشتراك. ومثاله ما احتج به جمهور الأصوليين على أنّ أمر النبيّ صلى الله عليه وسلم يحمل على الوجوب لقوله تعالى: "فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم"[19]، مع أن المخالف في هذا الرأي يقول إن الأمر من "المشترك"، ويردّ الجمهور بأن الانفراد هو الأصل.

نخلص مما سبق إلى أنّ الظاهر يتألف من ثلاثة عناصر: الاحتمال، والترجيح، والظهور، وحقيقته أنّه يختص بحالات الأصالة في مقابل الحالات الفرعية عند تعذّر القرينة كما يبيّن الجدول الآتي:

حالات الأصالة	الحالات الفرعية
1- الحقيقة	1- المجاز
2- الاستقلال	2- الإضمار
3- الترتيب	3- التقديم والتأخير
4- التأسيس	4- التأكيد

5-	العموم	5-	الخصوص
6-	الإطلاق	6-	التقييد
7-	التباين	7-	الترادف
8-	انفراد المعنى	8-	الاشتراك

والجدول يكشف ويفصح على أنّ الخطاب إذا دار معناه بين المعنى الأصلي والمعنى الفرعي يلزم بالضرورة على المخاطب والقارئ حمله على المعنى الأصلي، إلاّ إن وجدت القرينة التي تعد صارفا دلاليا وناقلا لدلالة الكلام من المعنى الأصلي إلى المعنى الفرعي. وإنّه لحري بنا ونحن نعرض المعالجة اللسانية للنص لدى الأصوليين أن نعرض ملحوظة وجيهة وهامة أشار إليها منذر عياشي تؤكّد ما تمّ قوله، وهي أنّ اعتناء السلف بالكلام في منظومة اللسان المكوّن من اللغة والأداء ليعدّ خطوة تجاوزوا بها –على الرغم من وجودهم زمنا قبل– لسانيات سوسير الذي أهمل الكلام بوصفه ظاهرة فردية، "ألا وانّ الاهتمام بهذا الركن في اللسانيات الغربية ليعدّ ظاهرة جديدة نسبيا فلقد دخلت ميدان الدراسات اللسانية حديثا مع اللسانيين الذين خلفوا سوسير، واتجهوا برؤيتهم نحو النص"[20].

وبناء على ذلك نسلّم تسليما لا ريب فيه بما ذهب إليه الجابري عندما رأى أنّ الحضارة العربية الإسلامية برمتها يمكن أن تفهم على أساس أنها حضارة فقه، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حين نقول عنها إنها حضارة فلسفة، وعلى الحضارة الأوربية المعاصرة حين نصفها بأنها حضارة علم وتقنية. وزاد الأمر تأكيدا بقوله "إنّه إذا كانت مَهمّة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإن مَهَمَّة أصول الفقه هي التشريع للعقل ليس العقل الفقهي وحده؛ بل العقل العربي ذاته كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية والقواعد التي وضعها الشافعي في رسالته في علم أصول الفقه لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي

الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوربية عامة"[21].

نتفق في الرأي مع الجابري ونعتقد أنّ أهمّ نظام معرفيّ متكامل أخرجه العربي للناس هو النظام الفقهي الذي يتساوى في الأهمية إن لم يزد على النظام المعرفي اللغوي، "فكلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعّبة فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظّاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصّل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء اللغوي، فهناك إذن دقائق لا يتعرّض لها اللغوي ولا تقتضيها صناعة النحو، ولكن يتوصّل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلّة خاصّة"[22].

لقد أدرك الأصوليون أنّ تناول المعنى لابدّ أن يكون باعتبارات عدّة؛ منها ما يتعلّق بالنص الشرعي ومنها ما يتعلّق بالدرس اللساني، ومنها ما يتعلّق بمقصود المتكلّم والمخاطب، يقول ابن تيمية: "اعلم أنّ من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة، وإما في المركّبة، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازا، وتارة بما يدلّ عليه حال المتكلِّم والمخاطب والمتكلَّم فيه وسياق الكلام الذي يعيّن أحد محتملات اللفظ، أو يبيّن أن المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبّط في هذه المواضع"[23].

وقد تابع ابن قيّم الجوزية هذا التوجه بتأكيده ضرورة الوعي بالدلالات في فهم الخطاب بقوله: "لماّ كان المقصود من التخاطب التقاء قصد المتكلم وفهم المخاطب على معنى واحد كان أصح الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ما التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم وهذا هو حقيقة الفقه"[24]، بهذا تبيّن التقاء المنظور الأصولي مع المنظور اللساني التداولي الحديث، الذي تفطّن وأدرك أنّ التخاطب

اللغوي ليس مسندا إلى العناصر الوضعية (الدلالة) فحسب، بل لابد من عناصر تداولية ومنطقية تكون هي الأساس لاستجلاء المعنى، وهنا بالذات أخذ مصطلح الكفاية اللغوية في الدرس المعرفي الحديث مفهوما واسعا، بحيث أصبح يعني ويفرض أنّه لا يصدق على متكلّم لغة ما أنّه قادر على استخدام اللغة إلا بموجب ثلاث آليات[25]:

- الآلية الأولى: الإدراك الكافي للمواضعات اللغوية؛ أي تملّك الأنساق الدلالية تملكا يستدعي شيئين الأوّل: الفهم، والثاني: حسن الإسقاط أو التوظيف.

- الآلية الثانية: التمتع بقدرة عقلية تمكّنه من أداء العمليات المنطقية التي يحتاج إليها في استنباط المعنى.

- الآلية الثالثة: ألمّ بأصول المحادثة، التي تسعفنا في استنباط المفاهيم عند التخاطب والتحاور.

وهذه الآليات هي الشروط والعناصر اللسانية التي لابدّ من توافرها في المجتهد والمفتي فجاء الأصولي ورسمها وبيّنها؛ لكي يسير عليها الفقيه ويبني عليها فتاويه، ومبرّر ذلك أنّ سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها تستدعي أنماطا وأنساقا تكون بمثابة محددات تكشف المراد، ولا غرابة إذ ذاك أن يكون المنطلق أو أوّل ما يتجه إليه علم أصول الفقه من استنباط المعنى هو تحرير الألفاظ (العلامات)، بما في ذلك تحريرها دلاليا وحتى تداوليا.

فمن قال لزوجته "إن خرجت من المنزل فأنت طالق"، من حيث الدلالةُ الوضعية أو المعنى الوضعيّ يقع الطلاق، لكن من حيث المعنى التداولي فإنّ القضية منظور إليها بمنظار مقصدية المتكلّم، إن أراد التهديد والتخويف لا إيقاع الطلاق لم يقع، وإن أراد الإيقاع الجازم حصل الطلاق[26]، وبناء على هذا تمّ

تسطير القاعدة العامة في التبحّث الأصولي "العبرة بالمقاصد" المنصوص عليها بـــ "إنّما الأعمال بالنيّات"[27]. وممّا سبق نخلص إلى:

– أن الأصوليين قد اهتدوا فعلا إلى مفاتيح ناجعة لقراءة النصوص ومعالجة المقاصد وحراكهم العملي كان دائما يعمد إلى الاستفادة من الآليات الإجرائيّة المسنّة، بالإضافة إلى تقنين التعارض الذي يلمس بعض العناصر اللسانية على مستوى الحدث الكلامي ثمّ فحصه بمجهر التأمّل والتدبّر كي يتميز الراجح من المرجوح. ويغدو–بالتالي– ردفا معينا للإنباء بما يريده ويقصده صاحب الخطاب من كلامه. وطبيعي أن ينطلق التفكير الأصولي في دراسة المعنى من هذه الركائز، وبخاصة اللسانية حتى يتسنّى له الوصول إلى المعرفة الحقيقية والقرار الصائب اتجاه ما يعرض عليه من رسائل ونصوص، إذ اتخاذ القرار دون تفعيل وتوظيف آليات التأويل لدليل على عدم نفعية ومشروعية القراءة.

– لقد استطاع الأصوليون تحسس وإدراك علاقة المتكلّم بخطابه من وجهة نظر تحليلية تعتمد مركزية الجهاز التواصلي في الحدث اللغوي، وخاصة ما يتداول فيه من عمليتي التركيب اللفظي والتفكيك المفهومي. والملاحظة الأساسية التي ينطلق منها الأصوليون هي أن الخطاب اللغوي لا يدرك غايته في الإبلاغ وربط التواصل بين الباث والمرسل إلاّ إذا ترتبت دلالته في نفس السامع طبقًا لنفس ترتبها في ذهن المتكلّم قبل أن يبث خطابه، ولذلك كان لزاما الاحتكام إلى عناصر تداولية ودلالية تكون بمثابة محددات اضطرارية للتواصل السليم، وهكذا يمكن الإقرار بشرعية النظرية الأصولية، حيث أمكنها النفاذ ببصيرة إلى جوهر وحيثيات الدرس اللساني الحديث، الذي يعوّل على العناصر الآتية:

–المواضعات اللغوية: يجمع المدخل المعجمي المقابل أو المقابلات للمفهوم في لغة أو لغات طبيعية.

– العمليات المنطقية: يجمع المدخل المنطقي معلومات تتعلق بالعلاقات المنطقية التي يقيمها المفهوم مع مفاهيم أخرى (تناقض، استلزام ...).

– الأصول التخاطبية، يجمع المدخل التخاطبي معلومات تتعلق بما يقصده القائل.

الهوامش:

1 أبو الوليد الباجي، الحدود في أصول الفقه، تح: نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، ط1، 1392هـ، ص43.

2 ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر، المطبعة السلفية، 1391هـ، القاهرة. ص 92.

3 المجادلة: 4.

4 محمد يحي بن محمد الولاتي، إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، قدّم له وعلّق عليه: مراد بوضايه، دار ابن حزم، ط1، 2006، بيروت، ص131.

5 أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، 384/1.

6 عبد الله بن بيه، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دار ابن حزم، ط1، سنة 1999، بيروت، ص 80.

7 ينظر: ناصر المبارك، الظاهر اللغوي في الثقافة العربية–دراسة في المنهج الدلالي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات، ط1، سنة 2004، بيروت ص 44 حتى 60.

8 فخر الدين الرازي، المعالم في أصول الفقه، تحـ: عادل أحمد عبد الموجود– وعلي محمد، المكتبة العصرية، ط2، سنة1999، بيروت، ص 36.

9 ينظر: مدخل إلى أصول الفقه المالكي، محمد المختار ولد أباه، دار الأمان، ط2، 2003، الرباط، ص39–40.

10 أخرجه الشيخان، وأصحاب السنن الأربعة، باختلاف في اللفظ.

11 ينظر: الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، ص74–75. وينظر: أحمد الشريف، تيسير الوصول إلى فقه الأصول الأطرش السنوسي، دار الغرب للنشر، ط2000، الجزائر، 268/1.

12 ابن مضاء القرطبيّ، الردّ على النحاة، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط1، 2007، بيروت، ص 18.

13 أخرجه مالك في الموطأ، ومسلم، وأصحاب السنن. ينظر: تفسير القرطبي، 282/17. وينظر: مدخل إلى أصول الفقه المالكي، محمد المختار ولد أباه، 41.

14 المجادلة: 02.

15 ابن جني، الخصائص، دار الكتب، ط 1952، 2/1.

16 الموطأ، الإمام مالك، 94/2.

17 ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت)، ط1، 419/1.

18 سورة البقرة، الآية: 67.

* نشير في هذا الموضع إلى أنّ النقاش الذي دار بين المالكية والشافعية هل الصعيد عام يشمل التراب وغيره من كل ما صعد على وجه الأرض، أو أن الصعيد يراد به خصوص التراب؟ هو نقاش في تحليل الألفاظ إلى مدلولاتها اللغوية في هذا الموضع من الحديث، وإلا فإن الشافعية يحتجون بحديث آخر هو حديث حذيفة الذي أخرجه مسلم، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "جعلت لنا الأرض كلها مسجدا، وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء"، فيكون من باب تخصيص العموم.

19 النور:63.

20 منذر عياشي، علم الدلالة من منظور عربي، مجلة الموقف الأدبي، ع 271 –تشرين 1993، دمشق، ص 34.

21 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، سنة 1984، بيروت، ص 100.

22 علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، سنة 1984، ص 91.

23 ابن تيمية، التسعينية: مجموعة الفتاوى، جمعها: عبد الرحمان بن قاسم وولده محمد، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز دار الوفاء، ط1، 1997م، الرياض5/ 128–129. وينظر ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، سنة 1983، 10/1. وينظر ابن تيمية، العبودية، المكتب الإسلامي، 5، 1399هـ، بيروت ص 77.

24 ابن قيّم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجمهية والمعطّلة، حققه علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، ط3 سنة 1418 –1998 م، المملكة العربية السعودية، ص 500–501.

25 ينظر محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد، ط 1، سنة 2004 بيروت ص 38.

26 ينظر جمال الدين الإسنوي، الكوكب الدّريّ فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، تحـــ: محمد حسن عواد دار عمار، ط1، 1985، الأردن، ص 205.

27 متفق عليه، أخرجه البخاري في "بدء الوحي": (9/1) ومسلم في "الإمارة: (35/13) وغيرهما.