العلامة ومصطلحاتها في أصول الفقه

(قراءة سيميائية)

د. سعود بن عبدالله الزدجالي

باحث بوزارة التربية والتعليم

سلطنة عمان

المُلخَّص:

تكشف الدراسة عنْ مفهوم (العلامة) عند الأصوليين في باب (العموم والخصوص) بوصفه مدوّنة محددة؛ باعتماد المنهج الوصفي التحليلي في ضوء السيميائيات؛ مركزا على العموم مفهوما، وعلاقته بالذات المتكلمة في أصول الفقه، وأنَّ العموم منْ عوارض الخطاب، والاستدلال على العموم باعتبار علاماته، والعلاقة بين عناصر العلامة عند الأصوليين. والأصوليّون أدركوا مفهوم العلامة، والعلاقة بين عنصريه: الدّال والمدلول؛ وجعلوا (الكلام النفسي) مرحلة جنينيّة يتحقق وجوده، وتمظهره في الفعل الكلامي؛ أو الخطاب؛ وأنَّ العلامة، والأمارة، والدليل، والدلالة، والقرينة، والمعنى، والعلة، والسّبب، والشرط، مصطلحاتٌ تمثّل درجة منْ درجات العلامة والاستدلال بها على المدلول، وأنَّ مفهوم العموم يعتمد على عنصر الاستغراق، وهو مفهوم عقلي؛ ينبني على نظام التصنيف والمقْولة؛ بملاحظة المشتركات بين الموجودات المنضوية تحت نوع أو جنس ويتحقق وجوده في الخطاب.

مقدِّمــة:

إنَّ الخطاب الأصـولي يتناول النَّصَّ الشَّرعيَّ باعتبـار ثنائيّـة الوضـع والاسـتعمال، وتطوّر الاسـتعمال عند إنتاج النَّص وبعـده؛ آخذا في ذلـك معهود العرب وسـنَّتها في الـكلام؛ لأنَّ (القرآن الكريم) قد نزل بلسـان عربيّ مبين، في مدّة تربو على عشرين سنة، قال تعالى:

﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾ وَلَوْ نَزَّلْنَٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ ﴿١٩٨﴾ فَقَرَأَهُۥ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ مُؤْمِنِينَ ﴾ الشـعراء:(١٩٢– ١٩٩) ممَّا يجعل هذا النَّص غير معزول عن الثقافة والمحيط الذي نزلَ فيه.

وتنطلـق هذه الدّراسـة من الأسـئلة الآتية: كيـف عقـد الأصـوليّون العلاقـة بـين الذات المتكلّمـة ومفهوم العموم عـبر توظيف مفهوم العلامـة اللغويّـة؟ وكيـف واءم الأصـوليّون بـين الـكلام النفسـي (Thinking through speech)، ومفهـوم العمـوم والخصـوص مع الواقـع الماصـدقي؟ ولمـاذا يَعـدُّ الأصـوليّون الوجودَ اللغويَّ هو الظَّـرف الحقيقيَّ للعموم؟ كيـف عقـد الأصـوليّون العلاقة بـين وجهي العلامة اللغويّة: الدّال والمدلول؟ وكيف صنَّف الأصوليّون المصطلحات الممثّلة للعلامة اللغويّة في باب العموم والخصوص؟ وتهدف الدّراسة إلى الكشف عن مفهوم العلامة عند الأصوليين في بـاب العمـوم والخصـوص بوصـفه مدوَّنة محدّدة مع المعطيات السيميائيّة. وتركّز مفاصل الدّراسـة في العمـوم مفهومـا وعلاقته بالذات المتكلّمـة في أصـول الفقـه. وأنَّ العمـوم مـنْ عوارض الخطاب، والاسـتدلال علـى العموم باعتبـار علاماته، والعلاقة بـين عناصر العلامة عند الأصوليين، وخاتمة بأهمّ النتائج.

المبحثُ الأول
مفهوم العموم وعلاقته بالذّات المتكلّمة في أصولِ الفقه

يسـتهلُّ الأصـوليّون مباحثهـم في أبـواب العمـوم والخصـوص بقضـيتين همـا: تحديـد العمـوم لغـة واضـطلاحا، واختـلاف العلماء ومذاهبهـم في التحديـد الاصـطلاحي، ومـا يعرض له العموم.

أولا. معنى العموم عند الأصوليين:

العموم لغة: «شـمول أمر لمتعدّد سـواء أكان الأمـر لفظـا أم غـيره، ومنـه عمَّهم الخـير إذا شـملهم وأحاط بهـم»[1]. العموم اصـطلاحا (generality)[2]: هـو اللفظ المسـتغرق لجميع ما يصـلح له مـنْ غير حصـر؛ فمثلا منْ صـيغ العمـوم (مَـنْ) للعقـلاء دون غيرهـم، و(كلّ) بحسـب ما تدخل عليه؛ لا أنَّه عموم في جميع

الأفراد مطلقا[٣]. أمّا القرافي (ت٦٨٤هـ) في التّنقيح؛ فإنّه نظر إلى معنى العموم كمقولة كليّة جامعة تتبع اللفظ الموضوع لهذا المعنى، والوضع يتفرّع من التصوّر؛ إذ يرى أنّ صيغة العموم بين أفرادها قدرٌ مشترك، ولها خصوصيات(أنطولوجية)[٤]؛ واللفظ إمّا أنْ يوضع للقدر المشترك بين أفراد المراد، وإمّا أنْ يوضع للخصوصيّات، أو المجموع بينهما وكلُّ ذلك باطل عند القرافي؛ لذا فإنّ العامّ: هو الموضوع لمعنى كليّ بقيد تتبعه في محالّه نحو: المشركين[٥].

أزال القرافي هذا الإشكال وبيّن القيد في المحالّ بالآتي:

١. إنْ كان اللفظ قد وُضع للقدر المشترك فقط يلزم أنْ يكون مطلقا والإطلاق ليس بعام، وهو غير مراد في هذا الباب عندهم؛ وإنْ وُضع للخصوصيّات، وهي مختلفة فيلزم أنْ يكون مشتركا مجملا؛ لوضعه بين مختلفات، وصيغة العموم مسمّاها واحد ولا إجمال فيها.

٢. أنّ الخصوصيات غير متناهية، ووضع لفظ مشترك بين أمور غير متناهية محال؛ لأنّ هذا الوضع يعني تصوّر اللاتناهي وهو محال.

وكلّ ذلك يستدعي تعذّر الاستدلال بصيغة العموم كعلامة على ثبوت حكمها لفرد من أفرادها في النّهي أو النّفي؛ لأنّه لا يلزم من النّهي عن المجموع، أو الإخبار عن نفيه؛ نفي أجزائه، ولا اجتناب جميع أجزائه، لأنّ المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء؛ لذلك فإنّ لفظ العموم هو الذي يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمه لكلّ فرد حالة النّفي أو النّهي[٦]، والمقصود بالكليّة(Attributive proposition, universal concept) عند الأصوليين[٧]: ما لا يمنع تصوّره من وقوع الشّركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل، أم أمكن ولم يوجد كبحر من زئبق، أو وجد ولم يتعدد كالشّمس، أو تعدّد كالإنسان[٨]. وهذا يعني أنّ الحقيقة ليست قضوية فحسب عند الأصوليين؛ وإنّما تتعدّاها إلى الماصدق؛ لذا يفرّق القرافي في نفائس الأصول بين المصطلحات الآتية[٩]:

- الكلّيّ: وهو القدر المشترك بين جميع الأفراد.
- الكلّ: وهو المجموع الذي لا يبقى بعده فرد، يكون الحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع، لا على الأفراد.
- الكليّة: ويكون الحكم فيها على كل فرد فرد؛ بحيث لا يبقى فرد؛ لذا فإنّ العموم كليّة وليس كلاً؛ وإلا لتعذّر الاستدلال في النّفي والنّهي على ثبوت حكمه لفرد من أفراده.

يمكن أنْ نستنتج مما سبق، ولا سيّما منْ التعريف الذي أورده الزّركشي:

١. المقصود بقيد الاستغراق إخراج النّكرة؛

لأنَّ عمومها عموم الصَّلاحيّة وليس عموم استغراق. ويعترضون على (الاستغراق)؛ لأنَّه درجة من العموم، وما دونه عموم؛ فأقلُّ الجمع= اثنين؛ يعدُّ عامّا عند بعضهم.

٢. ألفاظ العدد ألفاظ موضوعة لتناول ما تصلح له ولكنْ بقيد الحصر، وألفاظ العموم مستغرقة لما وضعت له ولكنْ منْ غير حصر، وألفاظ العدد يمكن أنْ نسمّيها الحواصر، والعموم لا يقصد به الحصر عند الأصوليين، ولكنَّه شمول واستغراق.

٣. تعريفات الأصوليين تنصُّ على أنَّ العامَّ لفظ موضوع؛ حتّى يخرّجوا المعاني المستقلّة منْ دلالتها؛ فإنَّها غير موضوعة لهذه المعاني؛ كمفهوم المخالفة؛ وهو دليل الخطاب.

٤. أنَّهم يشترطون في دلالة اللفظ على عمومه بأنْ يكون بوضع واحد؛ حتّى يخرّجوا المشترك؛ لأنَّه بوضع متعدّد.

ثانيا. ما يعرض له العموم:

أمّا القضيَّة الأخرى التي يفتتح بها علماء أصول الفقه باب العموم بعد التحديد للمعنى المراد منْ العموم؛ فإنَّها قضيَّة ما يعرض له العموم، حيث يعالجون تصوّر نفس العموم، هل يعدُّ من الكلام النفسي[١٠] أم لا يمكن تصوّره منه؟ نجد الزّركشي يعرّف كلام النَّفس: أنَّه الكلام الحقيقي القائم بالنَّفس[١١]، والعبارات والألفاظ إنَّما هي الدَّرجة الثانية، وهي علامات دالَّة على المعنى القائم بالنَّفس، وهي تتأسس منْ إرادة المتكلّم العموم والخصوص، وسمَّاه القرافي بالعموم والخصوص النفسانيين[١٢]، وسمّيت هذه العلامات كلاما منْ باب التجوّز؛ لذا فإنَّ العموم والخصوص وصفان راجعان إلى العبارات والألفاظ لأنَّها دلائل المعنى؛ ومنه فإنَّ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ.

وعند القرافي: أنَّهما منْ عوارض المعاني والألفاظ[١٣]. وقبل مناقشة أنَّ العموم منْ عوارض الألفاظ عند الأصوليين؛ فإنَّهم يستبعدون، على خلاف بينهم، أنْ يعرض العموم للعموم كقولهم: عطاء عام، وهل ذكر لفظ العموم هنا مجاز أم حقيقة؟ والجمهور منْ أئمة الكلام أنَّه مجاز؛ لكون ما تناوله كلّ إنسان من العطاء مختصّا به، وهو غير ما يتناوله بخلاف الصّيغ الموضوعة للعموم؛ لأنَّ الصّيغ تتناول كلّ جزء من أجزائها تناولا واحدا، كما يستبعدون أن يعرض العموم للأفعال، ويؤكّدون أنَّ العموم على قول جماهيرهم من عوارض الألفاظ حقيقة[١٤]، كما أنَّ القضيّة ليست محلَّ النّزاع بينهم؛ فإنَّ أحدا لا ينكر إمكان التعبير عنْ معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به؛ كقولهم: رأيت القوم واحدا واحدا، لم يفتني منهم أحد؛ وإنَّما أنكر الواقفيّة لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع[١٥]. نستنتج ممَّا سبق:

١. عند إثبات الأصوليين أنَّ معنى العموم ينبثق من الكلام النَّفسي القديم الأزليّ؛ فإنَّ

ذلك يعني أولانيّة[16] معنى العموم؛ وتحقّقه في الألفاظ والصّيغ الدّالة عليه هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ يكون العموم مقولة ثالثيّة بالنسبة لمتلقي الخطاب الإلهي؛ فيلتقيان في الواقعة اللغويّة، وكأنّ كلام النّفس؛ يتناظر مع الفكر الإنساني، وبالتّالي يمكن أنْ يتحوّل معنى العموم أولانيّا؛ عند استطاعة فعل الإحساس به عن عباراته، وليس العكس.

٢. حيث يثبت الأصوليّون كلام النّفس؛ فإنّهم يثبتون مفهوم العلامة التي تتمثّل هنا في صيغ العموم وعباراته؛ للاستدلال بها على المراد الأوّل ضمن الألفاظ الجارية في كلام الشّارع منقولة المعاني عن العرب، وهي دالّة على المراد في النّفس؛ فهي تقوم مقام المراد. ويمكن الاستدلال بها وفق درجات وسياقات متعدّدة تستلزم المعنى المستغرق لهذه الصيغة وما يصلح لها.

٣. عند إثبات معنى العموم في النّفس، ودلالة العبارات والصّيغ عليه؛ فإنّنا بإزاء موضوع لهذه الممثّلات أو العلامات اللغوية. وهذا الموضوع يأخذ معناه من خلال تحليلات الأصوليين لا من حيث وجوده الخارجي، وإنّما من حيث الوجود الذهني؛ إذْ الوجود الخارجي مخصوص أو متشخّص؛ لذا ينقل الزّركشي معنى كلام الصفيّ الهنديّ الذي ينصّ على التّفصيل بين المعاني الموجودة في الخارج، والمعاني الكليّة الموجودة في الأذهان؛ فإنْ عَنوا بقولهم: المعاني غير موصوفة بالعموم؛ المعانيَ الموجودة في الخارج، فهو حقٌّ؛ لأنّ كلّ موجود في الخارج متخصّص بمحلّ دون محل، وحال مخصوص، ومتخصّص بعوارض لا توجد في غيره؛ لذا يكون مستحيلا في الشّمول لأمور عديدة، وإن عَنوا مطلق المعاني: الذّهنية والخارجيّة؛ فهو باطل؛ لأنّ المعاني الكليّة الذهنيّة عامّة بمعنى أنّها معنى واحد متناول لأمور كثيرة[17]، ومنْ هنا فإنّ الإمام القرافي حاول أنْ يكون دقيقا بقوله في تحديد معنى العموم: هو الموضوع لمعنى كلّي بقيد تتبعه في محالّه نحو: المشركين[18]، فلفظ المشركين عموم من حيث إنّ الحكم يقع على كل فرد فرد، وليس على اشتراط وجوده مجتمعا في كلّ لا تتفرق أجزاؤه، ويمكن إيضاحه بالآتي:

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَوٰةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾(النساء: ١٠٣)؛ فلفظ المؤمنين في الآية تعني أنّ الحكم كلّما وجد محلا انطبق عليه، وهو الاتّصاف الشّخصي بالايمان لكلّ مؤمن؛ وهذا إذن يعم م١، م٢، م٣، م٤... إلى ما لا نهاية عموما زمانيّا ومكانيّا؛ لأنّ الذّهن يتصوّر وجود معنى كلّي بالاشتراك في عناصره الجزئيّة يتضمّن معنى الايمان بحيث يكون ضابط ذلك الكليّة؛ فيكون الموضوع إذن موضوعا سيميائيا، وليس وجودا خارجيا.

يؤكد أمبرتو إيكو -عند اتفّاق الجميع- تحديد

العلامة بصفة عامّة أنّها شيء يقوم مقام شيء آخر؛ أنّ هذا الشيء عبارة ملموسة؛ أي كيان مادّي ينتجه الإنسان أو يعترف على أنّه قادر على القيام بوظيفة المعبِّر عن شيء آخر، ولكنَّ الالتباس يظل باقيا دائما بشأن الشيء الآخر الذي يحيل عليه الشيء الأول؛ لذا فيمكننا أن نحدّد المطلوب من(الإرجاع)[١٩] في صيغة المؤمنين في الآية الكريمة السّابقة في:

- وجود كليّ لكتلة متحدة من أجزاء شكّلت مفهوما خارجيّا سمّي بالمؤمنين.
- وجود شخصيّ لكلّ فرد يجتمع مع أفراد آخرين في خصيصة أو أكثر.
- معنى مقولي يتسنّى من خلاله تصنيف الوجودات المتشخّصة الفرديّة في معنى واحد.

وفي الحالات المختلفة تقوم العبارة بإيراد الاحتمالات التأويلية بشأن إرجاعات متعددة؛ فقد يكون الإرجاع شخصا، أو مجموعة متصورة، أو مفهوما، أو حالة شيء من الأشياء، والأهمّ في القضيّة تلكم العلاقة المتبادلة، أو علاقة غائبة أو غير مرئيّة لعبارة ماثلة ملموسة. وتدخل مسألة المدلول ضمن هذا الغياب، وإنْ لم تكن كل هذه الإرجاعات مدلولات[٢٠]. قد نرجع إلى مسألة الموضوع السيميائي عند فلويد مرّيل؛ فالموضوع عند بيرس الذي يطلق عليه الكائن السيميائي أو الموضوع السيميائي (semiotic object) وهو الذي يتعلّق بالعلامة، والكائن السيميائي لا يمكن أنْ يكون مطابقا للكائن الحقيقيّ الواقع أو الموجودة الخارجيّة، ووفقا لبيرس فإنّ المعرفة ليست مطلقة أبدا؛ فهي ليست أكثر من شكل تقريبي للعالم الواقعي تماما كما هو أو أفضل، وبالتالي وبأيّ وجه يمكن تناوله فإنّ الكائن السيميائي الحقيقي (semiotic ally real object) الذي نتذوّقه، أو نشمّه، أو نلمسه، أو نسمعه، أو نراه؛ لا يمكن أنْ يتطابق مع الكائن الواقعي (really real object)، وببساطة لا يمكن معرفة العالم كما هو متطابقا معه؛ لأنّ عقولنا محدودة، وهو خفي ومعقّد.

ونتيجة لذلك؛ فإنّه لا يمكن تعريف (الكائن الحقيقي) بشكل كامل؛ كونه لا يكون أكثر منْ حقيقة سيميائيّة للمؤوّل (semiotic ally real). والمكوّن الثالث للعلامة هو هذا المؤوّل (interpret ant) الذي يرتبط بهذا الكائن السيميائي ويتوسّط بينه وبين الممثل بطريقة تجلب الاثنين في علاقة داخلية (interrela-tion)[٢١].

إنّ ارتباط هذا الموضوع السيميائي بالموضوع الواقعيّ أو الوجود من حيث هو موجود لا من حيث هو متصوّر؛ لأنّ التفكير المجرّد لا ينجز شيئا في حقول المعرفة الإنسانية بحسب بيرس؛ إذْ إنّ السيميائيّة إنّما هي تسمية أخرى للمنطق[٢٢]، وهو علم وضعي (positive) يعبّر عمّا يجري في الواقع بقضايا مقولية (cat-egorical)، ويتأسس على وضعيّته بانطلاقه

من الملاحظة (observational)؛ نستطيع القول: إنَّ نظر الأصوليين إلى ظاهرة العموم والخصوص نظرٌ لا يخلو من طابَع سيميائي؛ إذ ينطلق من مفهوم العلامة، وعلاقاتها بالواقع والذّهن، وبصورة مرنة وديناميّة.

ينظر الأصوليّون إلى الواقع باعتبار وجوده المتشخّص المخصوص، وهذا يعني الوجود المتعدّد بحسب هويّات مختلفة ومتنوعة؛ ثمّ بحسب الحاجة إلى التعبير عنه وعن تعدده؛ ولكن بوسيلة تستطيع احتساب متغيراته ووجوده المتعدّد؛ فكانت الضرورة تجعل الأصوليين يلحظون أمرين بينهما تناقض وتلاؤم في الآن نفسه:

- أنَّ الوجود بما هو موجود؛ لا يوجد على هيئة كليّات حقيقية واقعية، وإنّما باعتبار تشخُّصاته وخصوصه.
- أنّه يمكن تشكيل وجود ذهني كليّ سيميائي لوجوده الواقعي المتخصّص؛ ليتمظهر الموضوع السيميائي.

في هذه الحالة يمكن القول: إنَّ الأصوليين انطلقوا من مقولة ثالثانيّة يمكننا تسميتها بـ(مفهوم العموم) (concept). وكانت المقولة نقطة ائتلاف واختلاف بين عالمي الوجود والتفكير، أو يمكن استثمار مصطلح العالم الممكن، وهو مجموع متماسك غير متناقض من الأقوال مرتبط بلحظة زمنية وهو يخضع لتصوُّرات متنوعة؛ فيمكننا أن نتصوَّر عالما ممكنا ككلّ لا مشروط من أحداث غير متناقضة، ويبدو التقريب بين عالم مفهوم العموم والعالم الحقيقيّ المتعدد تقريبا معقولا؛ لأنَّ العالم الحقيقيَّ ذاته يعدُّ ممكنا من بين عدد لا متناه من العوالم؛ فمعيار عدم التناقض يجعل الممكن لا نهائي التمدّد[٢٣]، وباستحضار جميع الاعتبارات السّابقة؛ ربَّما يحقُّ أنْ نقول إنَّ الأصوليين اسمانيّون من جانب؛ أنّ الاسمانيّة (Nominalism): مذهب يقول بعدم وجود أفكار عامّة، وإنَّما فقط علامات عامّة، وفي العمق أنَّ الحقيقة التي ترتديها فكرة عامّة ومجرّدة في فكرنا ما هي سوى اسم؛ فهي مجرّدة وعامّة[٢٤].

لقد اتّضحت هذه القضيّة أيضاً في النّص الذي نجده عند أبي المعالي الجويني في البرهان؛ يمازج به بين المعنى النّفسي، ومفهوم العموم: «ويظهر أنْ يقال: عموم النّفس علوم بمعلومات على جهات في الإرادة والكراهية أو غيرهما، فأقصى ما يذكره في هذا أنَّ كلَّ ما يثبت العلم به ففي النّفس حديث منفصل عن العلم، وهو الذي يسمَّى الفكر، والعلم محيط بمعنى الجميع، وفي النّفس فكرته وحديث عنه، فليعلم طالب هذا الشّأن أنَّ معظم ما يحسبه منْ لم يعظُم حظّه في الحقائق علما فهو فكر، وهو المعنى بكلام النّفس»[٢٥]. ويمكن تحليل نصّ الجويني عموم النّفس: وهو المدرك وفق الكلام النّفسي، وهو قصديّة: علوم بمعلومات؛ موجودات أو

موضوعات، على جهات الإرادة والكراهة؛ ثم يقتضي العلم السّابق في النّفس وجود حديث منفصل عنه، وهو الفكر، ويظهر منْ كلامه أنّ الفكر درجة أولى من درجات العلم؛ فهو مرحلة جنينية.

للتقريب بين الموضوع الواقعي، أوالموجود بما هو موجود، والموضوع باعتبار تصوّره، والتعبير عنْ هذا المتصوّر؛ ليكون علاقة رابطة بين الموضوعين؛ يجعل الصدر الشيرازي (ت٩٧٩هـ) المعنى الكليّ (العموم) والجزئي (الخصوص) يناسبان القوة، والفعل؛ فالكليُّ موجود بالقوّة ما لم يصر جزئيّا بانضمام التشخُّص إليه لم يصر موجودا بالفعل. والجنس مثلا نوع بالقوّة ولنْ يصير فعلا أو واقعا إلاّ بانضمام الفصل إليه؛ أيْ سيظلُّ مجرّدا متصوّرا في الذهن، كالحيوان بما هو حيوان؛ فإنّه إنسان بالقوّة، وعند انضمام الفصل النّاطق إليه يصير إنساناً بالفعل، وباعتبار التشخُّص إليه يصير شخصا موجودا بالفعل كزيد[٢٦].

إنّ (النّاس) معنى بالقوّة، يتحوّل إلى فعل باعتبار الموجودات الشّخصيّة منه؛ لذلك يفرّق الصّدر بين (الكليّ المنطقي) و(الكليّ الطبيعي)؛ فمثلا حينما نطلق صيغة العموم (ص.ع):

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَوٰةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ (النساء: ١٠٣)؛ كما في الآية السّابقة؛ فإنّ معناها كليّة مقول على كثيرين مختلفين باعتبار الاشتراك؛ فهو بما هو كليّة شيء، والذي يحمل عليه الكليّة شيء آخر، فهذا المحمول عليه وهو (م١ + م٢ + م٣ + م٤ + ...) وهو الجوهر ذو الأبعاد النّامي الحسّاس، وهو الذي يعرض له هذا المعنى العام، وهذا العارض هو المعنى الكليّ المنطقي، والمعروض هو المعنى الطبيعي، وظرف هذه العروض لا يكون إلاّ الذّهن[٢٧]. وكأنّ الذّهن يقوم بالعلاقة الرّابطة بين الطبيعي والمنطقي السيميائي، ولا يمكن البحث عنْ معنى العموم إلاّ في سياق لغويّ؛ لأنّ اللّغة تمنح المعنى العام الذّهني وجودا، والأصوليّون يبحثون عنه في الخطاب المادّي الملموس.

المبحث الثاني
ظرف العموم هو الوجود اللغويّ

إذاً تبيّن أنّ الوجود الواقعيّ مخصوص على هيئات متعيّنة. وأنّ العموم كظاهرة إنّما هي ظاهرة فكريّة افتراضيّة ومحيط معتقدي؛ فإنّه لا بدّ من التساؤل: هل يوجد في اللسان ملامح لهذه الظاهرة الفكريّة الافتراضية؟ أم أنّ الوجود اللغويّ تبع للوجود الواقعيّ في الدّلالة على الخصوص لا العموم؟ وهل أنّ على المتكلّم أنْ يبيّن بالأدلّة والعلامات والقرائن عند إرادة العموم؟ وهل يمكن أنْ يخالف نظام الوضع اللغويّ نظام التّفكير الشّمولي الإنساني ويوافق الواقع؟ أمْ أنّ الواضع واعٍ بين المفردات

المعجميّة والفكر منْ جهة، وبينها وبين معنى الاشتراك للموجودات المخصوصة منْ جهة أخرى؟ وإذا ثبت انعدام وجود مفردات دالّة على الوجود العام بسبب انعدامه في الواقع وقام المتكلّم بالتعبير عنْ المراد بصيغ وعبارات؛ فهل يمكن أنْ نقول إنَّ العلاقة بين الدّال (صيغة العام) والمدلول (المعنى العام) علاقة اعتباطيّة أو متفرعة من سلطانها؟

يقول الزّركشي في البحر المحيط: لا خلاف أنَّ العموم منْ عوارض صيغ الألفاظ حقيقة بدليل أنَّ الأصوليَّ إذا أطلق لفظ العام لم يفهم منه إلاّ اللفظ[٢٨]. وهذا يعني أنَّ العموم يعرض في النَّص، وربّما يقصدون بذلك أنَّ الأشياء توجد مخصوصة؛ فيلزم منه أنَّ العموم مفهومٌ ذهنيٌّ، يكتسب حقيقته بإطلاق الاسم أو العبارة عليه؛ حيث يعرض الجويني على المعتزلة إطلاقَهم (الأخصّ، والأعمّ) في الصّفات الراجعة إلى الأنفس؛ إذْ إنَّ الخصوص والعموم إنّما يتحقّقان في الأقوال؛ لذا فلا يتحقق في صفات الأنفس قضيّة العموم؛ لأنَّ صفة كلّ نفس لازمة له لا تتعدّاه إلى غيره؛ بل التسمية الواحدة قد تنطوي على جملة من المسمّيات[٢٩]. وهو هنا يشير إلى نظام المقولة والتّصنيف في بناء المفاهيم. ولمّا أثبتوا أنَّ العموم من عوارض الألفاظ؛ اختلفوا في وجود الصّيغة الدّالة على المعنى العام في اللغة إلى مذاهب[٣٠] تقع في منطقة الإقرار بوجود الصّيغة أو نفيها في اللّغة تماما.

ومنْ منطلق اختلافهم حول وجود ألفاظ أو صيغ دالّة على المعنى العام في اللغة أو عدم وجودها؛ فإنَّ العموم ظاهرة فكريّة افتراضيّة لا يمكن إنكارُها، وأنَّ المتكلّم بإرادته يستطيع التعبير عنْ هذا المعنى. ويستدلُّ المتلقّي عليه عبر العلامات والقرائن ليستوضح الإرادة ضمن كلامه؛ فهل وضع الواضع في اللغة ألفاظا دالّة على العموم في الفكر للتعبيرعن مفردات الكون المخصوصة على اعتبار القوّة عند الشّيرازي؟ واعتبار الاشتراك بين هذه الموجودات المتشخّصة؟ إنَّ صيغ العموم وألفاظه في اللّغة دالّة على المعنى الذّهنيّ السيميائيّ، وأنَّ العموم كفكرة دالّة على فكرة العموم دلالة اعتباطيّة. والفكر: هو الرابط بين اللفظ والموضوع السيميائيّ، والعلاقة بينهما تكشف العلاقة مع الوجود الواقعي، وكأنَّ الواضع قد وافق مفردات الوجود المخصوصة باعتبار المشتركات بينها فأتاح للفكر الإنساني أنْ يصنّفها وفق مقولات تعرض لهذه الموجودات الجوهريّة، على هيئة نظريّة الطّراز عند أرسطو؛ فكان لا بدَّ أنْ تظهر العلامة اللغويّة دالّة على الفكر، ومشيرة إلى الوجود، حتّى لا تنعزل عن الواقع المعيش.

ونستطيع أنْ نلحظ منْ مجمل طروحات الأصوليين ثلاثة عناصر لمعنى العموم وهي: الألفاظ والصّيغ اللغويّة مظنّة العموم؛ فهي تمثل المعنى العام والموضوع السيميائي، وعلاقة هذا الموضوع بالموجود الخارجي، وإرادة العموم،

أو مفهومه الذي يتوطن النفس، وهذا المفهوم يشكل علاقة متجددة مع الموضوع عبر الصيغ الدالة على المعنى العام، ولا ينفصل أبدا عن بقيّة العناصر؛ لأنّه مدرك متصوَّر، وهذا التصوّر الذهنيُّ يتيح إمكانية قوّته إلى فعل يتحقق على مستوى التعبير اللغويّ ليتصل بموضوعه، ولكنَّ هذا الاتصال رهنٌ بموجود المراد المفهوم في النَّفس عند الأصوليين. وهو يقوم بالدَّور المركزيّ عند الفرقاء الأصوليين بشتّى اختلافاتهم، وهم جميعا متفقون على المعنى المركزي وهو العموم القائم في النَّفس؛ لأنّهم ينطلقون منْ قضيّة واضحة فحواها: إمكانيّة إدراك المعنى العام عند الإنسان؛ لأنَّ الاتّصال المباشر عبْر الحواس بالموجودات المستقلّة، وتعدّد الأفاهيم في التجربة الإنسانيّة، ونزوع هذا التعدّد إلى وحدة لمعالجة التجربة؛ تجعل هذا الاتصال وهو يبصر تعدّد الأشياء المخصوصة في الواقع، وإمكانيّة وصفها كظاهرات، والتعبير عنها عبْر الفكر إمكانا ملموسا.

يرى بيرس متّفقا مع الأصوليين أنَّ المنطق علمٌ واقعيٌّ تجريبي؛ لأنّه ينطلق في نظره وبنائه المعرفيّ منْ ذلك الجزء الذي هو عامٌّ لكلّ الوجود الإنساني؛ فالأساس الذي يقوم عليه، يجب أنْ يكون الوقائع(Facts)، وهذه الوقائع وهي تتبدّى للإنسان بتعدّدها، وديناميّتها هي التي تشكّل(الموضوع السيميائي) الذي يحتاج في الآن نفسه ليظهر في صورة مناظرة للواقعات إلى لغة في مستوى التّعبير، وهذا لا يمكن إنكاره كمبدأ رياضيّ يتمُّ به الاتصال المباشر[٣١]، وكنتيجة لما سبق؛ يمكنُ أنْ نتساءل عنْ معنى أنَّ العموم منْ عوارض الألفاظ؟ لنعطي الاحتمالات الآتية:

١. أنَّ العموم معنى منطقي يسكن الفكر. ويتمثل في اللغة؛ فمعيار الحقيقة معيار مفهوميّ.

٢. أنَّ العموم باعتبار الاشتراك بين موجوداته المخصوصة له علاقة بالوجود الخارجي الماصدقي.

٣. أنَّ العموم تكمن ماصدقيّته في توقّف أفراده في الوجود الشّخصي فرداً فرداً باعتبار المعنى المشترك، الذي هو علّة للتعبير عنهم بهذا المعنى العام.

المبحثُ الثالث
الاستدلال على العموم باعتبار علاماته

أولا. مفهوم العلامة عند الأصوليين:

لدراسة مفهوم العلامة تحديدا واصطلاحا يلزم الوقوف على:

١. توظيف مصطلح العلامة في الدراسات الأصوليّة المختلفة وما يتعلق بها منْ مصطلحات ذات علاقة؛ كالعلامة، والأمارة، والدَّليل، والدّلالة؛ والقرينة، والإخالة، والمعنى، والعلّة، والسَّبب، والشَّرط؛ فهذه المفاهيم تدور على مفهوم محوريّ إجرائيّ في استثمار النَّص وهو الاستدلال.

٢. المباحث التي وظّف فيها الأصوليّون العلامة، والمصطلحات الأخرى السّابقة ذات العلاقة.

٣. علاقة تقسيم ألفاظ العموم بمفهوم العلامة والدّلالة؛ لأنَّ الدّلالة علاقة بين الدّال والمدلول، ونوع الدّلالة ودرجة الاستدلال والقوّة يعدُّ معيارا للتقسيم، فالدّلالة (indication، signification، sense) منْ دلّ عليه، وهي اصطلاحا: كونُ الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأوّل هو الدّال، والثاني هو المدلول[٣٢].

إنَّ العلامة: هي إشارة واضحة تمكّننا من التوصّل إلى استنتاجات بشأنِ أمرٍ خفيّ[٣٣]، ومهما كان نوعُ العلامات التي نتوصّل بها إلى الاستنتاجات فإنَّها ترتبط بالاستدلال، وهو يُعَدُّ جوهريا عند الأصوليين بشأن العلامات؛ لأنَّ الأحكامَ الشَّرعيَّة التكليفيَّة مغيَّبة عنَّا، ولا بدَّ من الاستدلال عليها عبر علامات؛ لذا فإنَّ نظام الدين الشاشي (ت٣٤٤هـ)، وهو منْ قدماء الأصوليين الفقهاء يقول: الأحكام الشَّرعيَّة تتعلّق بأسبابها. وذلك لأنَّ الوجوب غُيِّبَ عنَّا فلا بدَّ من علامة يعرف بها العبد وجوبَ الحكم، وبهذا الاعتبار أضيفت الأحكامُ إلى الأسباب[٣٤]؛ ولأنَّ السَّبب في الشَّرع علامة عند الأصوليين، وهو عبارة عمَّا يكون طريقا لمعرفة المطلوب لا موجبا له[٣٥].

يعني ذلك بوضوح: أنَّ اصطلاحات العلامة مفهوما واستخداما واستثمارا متعدّدة عند الأصوليين متباينة المواقع في الخطاب الشَّرعي، وفي المنهج الإجرائي الأصولي، ولكنَّ الذي يجب تأكيدُه لتلك الوضعيّات المختلفة هو ارتباطها بالاستدلال؛ وهم لا يكتفون لإطلاق مصطلح العلامة ومرادفاتها، بل يصنّفونها باعتبار قوّة الدّلالة، ونوع الدّلالة أو حيثيّاتها عبر ثنائيّة (العلم/ الظن)؛ لأنَّ الدّلالة إنّما هي علاقة مستنبطة بين الدّال باصطلاحاته الأصوليّة المختلفة والمدلول النتيجة، ومنْ هنا فإنَّ تحديد العلامة وتطبيقاتها عند الأصوليين بعيداً عن عمليات الاستدلال يعدُّ قاصرا، وضربا من المغامرة المنهجية.

إنَّ من بين أهمّ الإجراءات المنهجية التي تجعلنا مستعدين لمناقشة العلامة في السّياقات الأصوليّة الابتداء بتحديد الاستدلال في أصول الفقه، ولازمه الذي هو الدّليل، وهو مصطلح مركزيٌّ عند الأصوليين، لنكون في الدّائرة التي تضمُّ ثلاثة مفاهيم متلازمة تربط بين أمرين: حاضرٌ هو الدّليل، وغائب هو الحكم. وعلينا ألاَّ نغفل عنْ أنَّ درجات مفهوم الدّليل أو العلامة منْ حيث الوضوح، واستدعاء مدلوله أمرٌ يؤدّي بالأصوليين إلى عمليّات برهنة معقّدة لإنتاج الدّلائل أو العلامات أو إعادة إنتاجها.

يعرّف ابن قاوان (ت٨٨٩هـ) الدّليل في شرحه الورقات لأبي المعالي الجويني؛ فيقول:

والدَّليل اصطلاحا عند الأصوليين؛ هو ما يمكن التوصُّلُ بصحيح النَّظر فيه إلى مطلوب خبريّ، وهـو يتناول القطعيّ، والظنيّ كالأمارة. ويتبيَّن منْ خلال كلامه أنَّ الدَّليل أمرٌ مادّيّ محسوس؛ لأنَّ الدَّليل (العلامة) على إثبات الصَّانع عندهم هـو العالم. وينصُّ بعضُ الأصـوليين على أنَّ الدَّليل يراد به العلامة المنصـوبة لمعرفة المدلول، ومنه سـمّي الدُّخان دليلا علـى النار[٣٦]. وعند المناطقة هـو القضـيّة: أنَّ العالم حـادث، وكلُّ حادث فله صـانع؛ كما يشـير إلى أهمية إدراك حالة الاستلزام بين الدَّليل والمدلول (المطلوب)؛ وإلاّ لم ينتقـل الذّهـن منه إليـه، ولا بدَّ من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصـل خبريّا؛ فلذلك ثبتت فيه المقدّمتان لتنبيء إحداهما عن اللّزوم، والأخرى عنْ ثبوت الملزوم[٣٧]. ونستطيع أنْ نتبيَّن مفهـوم الدَّليـل (Proof، evidence، guide)بمعنـى فاعل. وهو فهـم أمر منْ أمر بما ورد في معجم مصـطلحات أصـول الفقه[٣٨]: ما يمكن التوصّـل بصـحيح النّظر فيه إلى العلم بمطلـوب خبريّ حكم شرعي سـواء أكان ذلك المطلوب الخـبريّ قطعيّا أم ظنيّـا، أو ما يتوقّف عليـه العلـم أو الظـنّ بثبـوت الحكـم بالنّظـر الصَّـحيح، أو العلّـة الشّرعية، وسـمّيتْ دليلا؛ لأنَّهـا إذا وجـدت في محلّ، دلّـت على ثبوت الحكـم المعلَّـق فيـه أو علـى ثبـوت مثل حكم الأصل للفرع، وهنا لابدَّ من الإشارة إلى[٣٩]:

١. أنَّ الأصـوليين يجعلـون الدَّليـل منْ أقوى العلامات أو الدَّلائل الموصلة إلى نتائجها، وهم يخصُّون الدَّليل بما يوصـل إلى العلم (القطعيّ) والأمارة بما يوصـل إلى الظن، والتوصّل به عند الفقهاء إلى مطلوب خبريّ. وعند المتكلمين من الأصـوليين إلى العلـم بمطلوب خـبريّ، ولكنَّ الأخذ بالمعنى الأشـمل هو المعمـول به عندهم ليستجمع التحديدُ كلَّ أنواع العلامات الموصلة إلى مطلوب خبري.

٢. أنَّ الدَّليـل علامـة باعتبار القـوّة لا باعتبار الفعـل؛ لذلك هـم يقيّـدون تحديدهـم الدَّليل بـ(إمـكان التوصّـل)؛ فإنَّه لا يخـرج عنْ كونه دليـلا أو علامة بـأنْ لا ينظر فيه أصـلا، خلافا لما عرَّف به موريس أنَّ الشـيء لنْ يكون علامة إلاّ إذا تمّ تأويلـه باعتبـاره علامة على شـيء منْ لـدُنْ مـؤوّل[٤٠]. وفي الأدلّـة عند الأصـوليين يجـب التوقّف على وجود القصـد في نصـبها أدلّـة، وانعدام القصـد، وبقائهـا علامات دالّة بوجود القاصـد المتأوّل، وانعـدام وجوده؛ إذْ الأدلّـة العقليّة هي التي يقتضـي النّظر التام فيها العلـمَ بالمدلولات، وهـي علامـات دالّة بحدّ ذاتها دون حاجة إلى قصـد قاصـد إلى نصبها، وأمّا السـمعيّات فإنّها تدلّ بنصب ناصب إيّاها أدلّـة، وهي ممثلة باللغات والعبارات الدالّة على المعاني[٤١].

إنَّ الأصـوليين يعدّون كلَّ ظاهرة خطابيّة، أو ظاهرة سـلوكيّة علامة دالّة، أو ظاهرة طبيعيّة إذا تمَّ الاستنتاج منها ظاهرةً أخرى هي حكم شرعيّ أو علمـيّ. وإذا كانـت العلامة أداة يسـتخدمها

الإنسان من أجل تبليغ حالة وعي إلى كائن آخر؛ فإنَّ الأمارات الصادرة من غير قصد إنسانيّ، أو العلامات العقليّة والطبيعيّة، الخالية من عنصر القصد لا تعدُّ علامة عنده لخلوّها من العنصر الجوهري[٤٢]؛ فإنّها علامات عند الأصوليين من جراء عمليات التوليد الاستدلالي، حتّى إنّهم كما سنرى يعدُّون حالة اللاّ–علامة(non–sign) علامة على الحكم في حالة استصحاب البراءة الأصليّة؛ لأنّها تشتغل ضمن الاستدلال الأصولي.

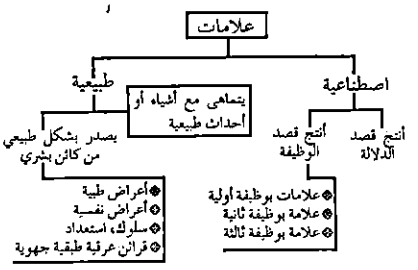
عندما يتم تمييز نوعين من الدّلائل أو العلامات: الطبيعيّة والاصطناعيّة التي ينتجها الإنسان بشكل واع ومقصود، أو تشتغل عبر الوظائف الدّلالية؛ فإنَّ العلامة الطبيعيّة التي ربَّما لم تنصب بقصد من الناصب، تعد دالّة وتدخل ضمن عمليات الاستدلال عند الأصوليين؛ فمثلا في أحكام الحيض: إذا زاد الدَّم على الأيام العشرة في الحيض لامرأة عادتها معروفة؛ فإنَّ الزيادة على الأيام المعهودة تعدُّ علامة قابلة للاستدلال بها على أنَّ الزائد يحتمل: (أ) دم استحاضة زائد على العادة؛ أو (ب) دم حيض، ممَّا يجعل الأمرين بحاجة إلى عمليات استنتاج وقرائن أو أمارات أخرى تؤيّد ترجيح أحد الأمرين، وهو المطلوب الخبريّ؛ يقول الشَّاشي: فلو حكمنا بنقض العدَّة لزمنا العمل بلا دليل، ولو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل، بخلاف ما بعد العشرة لقيام الدَّليل على أنَّ الحيض لا تزيد على العشرة، على الأقل في ما يتعلّق بالمرأة المحدَّدة[٤٣]. وهم يُجرون مثل هذه الاستدلالات بناءً على دلالة العلامات الطبيعيّة في سياقها الإنساني أو الاجتماعي، وتفريعا على القاعدة الأصوليّة: العادة محكمة[٤٤].

لقد أسقط الأصوليّون القصد في الاستدلال بالعلامة بحسب نوع العلامة، ونوع الدّلالة، وقوّتها؛ فالعلامات اللغويّة لا بدّ من القصد فيها. وإذا كانت العلامة الطبيعيّة كما رأينا لا تستدعي قصدا من الناصب، وتستدعيه من المؤوّل (شخص هنا) فإنَّ العلامة الطبيعيّة المشعرة بحكم وتنوب العلامة هنا عنْ علامة في الأصل تفتقر إلى القصد؛ لأنَّ القصد لازم كالسّلوك الذي يكون علامة تحلُّ محلَّ علامة لفظيّة.

منْ ذلك أنَّ المدَّعى عليه؛ إذا نُكّل في مجلس القضاء يكون امتناعه بمنزلة الرّضا بلزوم المال بطريق الإقرار؛ فالحاصل أنَّ السّكوت في موضع الحاجة إلى البيان بمنزلة البيان[٤٥]؛ فاللاّ–علامة– علامة في هذا السّياق الاجتماعي، والسّكوت (النّكول) علامة سلوكيّة غير لفظيّة، ولكنّها مقصودة تحلُّ محلَّ الإقرار المنطوق، والمدَّعى عليه عند سكوته لم يكن يقصد بالسّكوت الإقرار، وإنَّما التهرُّب من الإقرار وهو الإشكال، ولكنّه حينما كان مريدا فاعلا ذا أهلية فإنَّ سكوتَه كان بإرادته وقصده إلى السّكوت بالذّات، والسّكوت المقصود، كالكلام المقصود في هذا الموضع؛ فهو يدلُّ على القول، من كونه في سياق اجتماعيّ خاص،

ومن كونه حالة من اللاّ–علامة؛ حين امتنع من اليمين، وهي علامة على الحكم المقابل، فلما حلَّ السّكوت محلَّ اليمين؛ فإنَّه كان علامة هنا دالّة على نقيض دلالة العلامة الممتنعة.

لقد تمَّ تأويل هذا السّلوك باعتباره ضمن نسق من الأعراف الاجتماعية، وهو عند إنتاجه لم يكن لغايات سيميائية، ولكنَّه دال منْ حيث إنَّه مظهر ثقافي في الحياة الاجتماعية، والعلامة إنَّما تدرس ضمن حياتها في الأطر الاجتماعيّة؛ فهي حياة في الحياة؛ فبمجرَّد ما يوجد مجتمع يوجد عُرْف، ويتحول كلّ استعمال، أو سلوك إلى علامة دالّة قابلة للتأويل[٤٦]؛ لذلك وباعتبار معيار القصديّة أو درجة وعي الباث يمكن التمييز بين العلامات الإبلاغيّة المنتجة قصديا قبل أنْ تكون أدوات اصطناعية، وعلامات تعبيرية تنتج عفويّا كسلوك المدعى عليه الآنف الذّكر، والعلامات الأولى علامات عرفيّة في علاقة الدّال بالمدلول وهي تتمتع بتسنين، وسنجد أنَّ الأصوليين وضعوا هذه العلاقة معيارا لتقسيم صيغ العموم، أمّا النّوع الثاني الخالي من القصد فإنَّه يعتمد على الحَدس[٤٧]، مع ذلك لابدَّ منْ استحضار ما يتعلَّق بقوّة الاستدلال بسلوك محدَّد في سياق اجتماعي محدَّد، فالسّلوك (السّكوت) مقصود ويندرج تحت وعيه، ولكنَّ الإقرار غير مقصود، وإنَّما يتمُّ الاستدلال عليه بالسّكوت لارتباطه بعُرْف، أووعي إنسانيّ شخصيّ في المحيط الثّقافي؛ لذا يمكن الاستفادة منْ الخطّاطة التصنيفيّة الآتية عند إيكو[٤٨]:



شكل(١:١) يبيّن تصنيفات العلامات عند أمبرتو إيكو

إنَّ النّظر إلى السّكوت سلوكا دَّالاً إنَّما ينصهر عند الأصوليين في سياق أو شبكة من العلامات المعقَّدة الاجتماعية، وهو هنا باعتبار أنَّه يقوم مقام الكلام؛ فنحن لا نستطيع أنْ نفهم الآخر دون لغة؛ لأنَّ الغرض من اللغة التعبير عن الأفكار. وغرض كلّ قضيّة التّعبيرعنْ فكرة ما؛ فأنا لا أقول فقط بلْ أعني به شيئا[٤٩]؛ لذلك فإنَّ السّكوت في هذا السّياق وهو غياب علامة، وحضور علامة أخرى لا يخلو من القصد، أو لا يخرج عن الحالة النفسيّة للمتكلّم، وهو نوع من السّلوك يعبّر عن حالة تتعلق بالمخّ الحوفي الجاهز لحمايتنا فيكون تبعاً لذلك ردّ الفعل حاضرا، عبر ثنائيّة الارتياح/ الانزعاج[٥٠].

إنَّ السّكوت أو اللاّ–علامة هنا واقع ومنصهر في منظومة علامات لغويّة. وهي تتعدّى كونها وحدة معجميّة مستقلّة إلى كونها وحدة ثقافيّة تختزن بداخلها ثقافة مجتمع منتج لها[٥١]. وإنَّ النّظر إلى المقصود لكلّ سلوك له

علاقة بالبيان أو اللّابيان في سياق يستدعي بيانا لهو أمرٌ يستدعي شموليّة النّظر الأصولي؛ لذا فإنّ العلامات الدّالة تتنوّع عندهم باعتبار البحث في المراد؛ «فمنْ عرف مراد المتكلّم بدليل من الأدلّة وجب اتّباع مراده. والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنّما هي أدلّة يستدلُّ بها على مراد المتكلّم، فإذا ظهر مراده ووضح بأيّ طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أم كتابة، أم بإيماءة، أم دلالة عقليّة، أو قرينة حاليّة، أو عادة مطّردة لا يخلّ بها، أو منْ مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنّه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقّن مصلحته، وأنّه يستدلُّ على إرادته للنّظير بإرادة نظيره، ومثله، وشبهه، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله، ونظيره، وشبهه»[٥٢].

والأصوليون تشتغل عندهم عمليات الاستدلال والتأويل عند وجود العلامات وانعدامها، وهي عملية ترتبط بطلب الدّلالة أو إدراك العلاقة بين عنصرين: دالّ ومدلول بثالث يُعَدُّ قانون العلاقة؛ ليتمَّ الوصولُ إلى العلم بالمدلول[٥٣]، لكنّ هذا الطلب لإدراك العلاقة بين الدالّ والمدلول يتأسس في نوعين من الاستدلال: عامٌّ يتعلّق بطلب الدّليل، وخاصٌّ عند انعدام الأصل لوجود معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقليُّ منْ غير وجدان أصل متّفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه[٥٤]. فهو إذنْ علاوة على المعنى العام عبارة عنْ دليل لا يكون نصًّا، ولا إجماعا، ولا قياسا، والعلامة عند وجود النّص هي عين الخطاب الشّرعي، والعلامة عند الإجماع السّكوتي هي اللّاعلامة أو السّكوت، أو الاتّفاق المنصوص عليه فيكون خطابا دون الخطاب الأول درجة لا عملا، والعلامة في القياس هي العلّة، ولكنّ العلامة بالاستدلال بالمعنى الأخير يتأسس على أمرين:

الأول: انعدام الأصل ووجود المعنى المشعر بالحكم؛ غير أنّ هذا المعنى لا يرقى ليكونَ علّة، أو قد يكون ولكنّ الأصل مفقود.

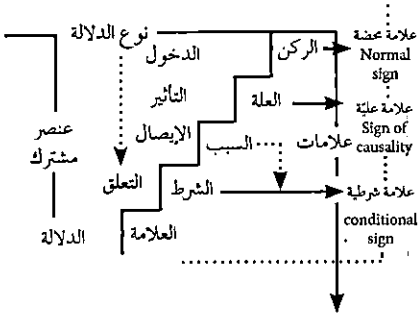
الثاني: الاشتغال في ترقية المعنى المشعر بالحكم ليكون علامةً منصوبةً على الحكم؛ فهو إذن عملية إنتاج للعلامة.

لذلك عرّف القرافي هذا النّوع من الاستدلال بأنّه محاولة الدّليل المفضي إلى الحكم الشّرعي من جهة القواعد لا منْ جهة الأدلّة المنصوبة[٥٥]؛ نحن هنا إزاء ابتغاء حكم شرعيّ نواجه إمّا دليلا ناصًّا على الحكم، وإمّا انعداما للدّليل. وفي الحالتين تشتغل عمليات الاستدلال وإنتاج المعنى؛ وممّا له أهميّة كبيرة ما يمكن تسميته بضعف العلامة، أو انعدامها؛ ليواجه الأصوليّ عمليّات التّرقية بالسّبر والتقسيم وإنتاج العلامات عبر البرهنة البسيطة والمعقّدة[٥٦]. وفي السّياق يجب التوقّف على أنّ الأصوليين عند إطلاقهم مصطلحات متعددة لا يخرجون من المفهوم المركزي للعلامة والاستدلال به على الحكم وفق درجات الدّلالة وأنواعها.

ثانيا. مصطلحات العلامة في أصول الفقه:

ورد مصطلح العلامة في الخطاب الأصولي في مواردَ متعددة وسياقاتٍ مختلفة، ولكنَّها لا تخرج كما قد ذكرنا عنْ عمليات الاستنتاج والاستدلال، والعلامات عندهم بحسب قوّة دلالتها أو علاقتها بالحكم؛ لذا نجد من نوع هذه العلاقة: (أ) الدّخول وهو الرّكن، (ب) التّأثير وهو العلّة، (جـ)الإيصال وهو السّبب، (د) التعلّق به وهو الشّرط، (هـ) الدّلالة عليه وهي مختصّة بالعلامة، يقول صدر الشّريعة (ت٧٤٧): «فالشيء المتعلّق إنْ كان داخلا في الآخر فهو ركن، وإلاّ فإنْ كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلّة، وإلاّ فإنْ كان موصلا إليه في الجملة فسبب، وإلاّ فإنْ توقف عليه وجوده فشرط، وإلاّ فلا أقلّ منْ أنْ يدلّ على وجوده فعلامة»[٥٧]، وقد اختار التهانوي المفهوم الأخير فقال في تحديد العلامة: ما تعلّق بالشيء من غير تأثير ولا توقف عليه إلاّ من جهة أنّه يدلّ على وجود ذلك الشيء[٥٨].

إذن؛ وجب أنْ نتنبه إلى أنّ الأصوليين يستعملون مصطلح العلامة استعمالا شاملا، وآخر خاصًّا بتدرُّجات العلامات: الرُّكن، والعلّة، والسَّبب، والشَّرط، والعلامة (شكل ١: ٢)؛ فكلُّ دالّ محض فهو المسمَّى بالعلامة[٥٩]، بيد أنّ النّاظر في مسالك الأصوليين يجد العلامة تتسع لتشمل تصنيفات كثيرة، وتنتظم ككيانات في عمليات الاستدلال، فإذا اتّضح المفهوم فلا بأس بالاصطلاح وفق قوّة الدّلالة. وإنّ هذه التّصنيفات التي أوردها صدر الشّريعة تدلُّ على تدرُّج الدّلالة وحضور المفهوم:



شكل (١: ٢) يبيّن أنواع العلامات وتدرّجها عند صدر الشّريعة البخاري[٦٠].

جعلنا مصطلح الدّليل والاستدلال[٦١](Rea-soning، argumentation، deduction) مصطلحين جوهريين للعلامة عند الأصوليين للدّلالة على أصالة المفهوم في خطابهم. وفي السّطور الآتية توضيح لمورد مصطلح العلامة في مواطن منْ كتب الأصوليين حسب الاستدلالات المختلفة:

• ورد مصطلح العلامة بمعنى المُظهِر للخفي، أو التحوّل من الفكر والإرادة إلى اللّغة في حيّز التعبير؛ ففي باب الأوامر منْ كتاب البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني: «الكلام الحقُّ عندنا قائم بالنّفس ليس حرفا ولا صوتا، وهو مدلول العبارات والرّقوم والكتابة وما عداها من العلامات (...)، والعبارات ليست في نفسها على حقيقة الكلام، ولو فرض ما

جرى مـنْ الاصـطلاح عليها علـى غيرها من العلامـات كنقـرات ورمزات، أو ما ضـاهاها ممَّا يتّفـق التّواطؤ على نصبه علمـا لحلّت محلّ العبارات»[٦٢]. وهنـا يجعل الجوينيُّ وجماهيرُ الأصوليين الأمرَ وإرادته، كالعموم والخصوص قولين قائمين بالنَّفس، ولكنْ ممَّا تنبغي الإشـارة إليه:

١. أنَّ العلامـة تنتظـم داخل سـيرورة إبلاغيّة لفكـر، وتتمظهـر عبر مسـتويات اللغـة؛ فهي كيان دالّ.

٢. أنَّها تتمتع بالاعتباطيّة والتواضـع في محيط اجتماعي.

٣. أنَّ الكلام النَّفسي يقتضي عند إرادة المعنى، والرَّبـط بين دالّ ملموس ومدلول خفي؛ عنصرَ القصد وهو مرادُ المتكلّم عند الأصوليين.

٤. أنَّ العلامـات لا تنحصر في العلامة اللغوية المنطوقـة، وإنَّما الرّقـوم والكتابـة، والنَّقرات، والرموز علامات قابلة للاصطلاح والتوضُّع.

• ترتبـط العلامـة بالبيـان عند الأصـوليين؛ لأنَّ البيـان هو الدَّليـل، وهو عقليٌّ وسـمعيٌّ، والله تعـالى قـد بـيَّن الأمـور المعقولة بنصـب الأدلَّـة العقليّة عليها، والمسـمع المخاطب مبيّن للمخاطَـب ما يبغيه؛ إذا اسـتقلّ كلامه بالإبانة والإشـعار والغرض[٦٣]. والعلامة هنا دالَّة على الحكم الشَّرعـي؛ لأنَّ الحكم الشَّرعي مغيّب في نفـس المتكلّم المريد الموجِـب شرعا؛ فجعل الله الأسـبابَ متعلقةً بالأحكام الشَّرعيّة، والوقوف علـى الأسـباب وقـوفٌ علـى العلامـات، والخطاب دالٌّ على تلك الأسباب[٦٤].

• أنَّ الأصوليين لم يغفلوا العلامات التي تحتفي بالخطاب الشَّرعيّ منْ أمر، أو نهي، أو عموم أو خصوص، أو حقيقة أو مجاز، وهي القرائن الدالَّة علـى المعنى المراد من الكلام دلالة غير صريحة؛ لأنَّـه يصـاحب الـكلام، ولا يسـتقلُّ بالبيان، ومنها القرينة اللفظيّـة(Verbal presumption)، وهي اللفظ الذي يدلُّ على المعنى المراد منه، منْ غير أنْ يكون صريحا[٦٥]. وقد سـمّاها الجويني بقيود المقـال بألفاظ لغويّة فيفهمها من يعرف العربيّة، وبيَّن صـعوبة تشـعيب وتجنيس القرائن الأخرى التي تسـمَّى بقرائن الأحوال، وهي علامات تظهر على المتكلّم تحت الوصف مُن حال الخجل إطراق واحمرار، ولا يمكن أنْ يدَّعي أنَّ العلـوم الضروريّة عند قرائن الأحوال تحصل غير مرتبطة بها، ولكنْ منها أحوال يعسر إدراجها تحت الوصـف[٦٦]. وهـذه العلامات الطبيعية تحدّد المعنى المراد، أو تساعد في تحديده كعلامات تنصـهر دالّة في نسق من العلامات؛ فالقرينـة الحاليّـة (Circumstantial presumption) علامـة دالّة علـى المدلول. ومنْ ذلـك يجعـل الأصـوليّون التمييز بـين الحقيقة والمجاز لا يكون إلاّ بواسطة العلامات[٦٧].

• في تعريف مصـطلح الآية يجعلها بعضـهم اسـما للعلامة في اللغـة، والعلامة اسـم لمطلق

المعرِّف للشيء، مستشهدا بقوله تعالى:

﴿ وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾(النحل:١٦)، وعليه؛ فإنَّ الأصوليين يشترطون للتوصُّل إلى الحكم أو المدلول عبر العلامات الشَّرعيّة؛ النَّظر، وهو تحكيم الأدلَّة ووضعها مواضعها، ومراعاة مراتبها بتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره[٦٨].

• مصطلح العلَّة والمعنى: ممَّا يلاحظ عند الأصوليين أنَّهم يربطون بين هذه المصطلحين ربطا واضحا ويدخل في سياقهما مصطلح ثالث؛ وهو الإخالة وهذه مصطلحات ثريَّة في الدَّرس الأصولي، وكلّها لها علاقة بإجراءات القياس كمصدر منْ مصادر التَّشريع، والقياس يُعَدُّ نوعا من التعميم لاستيعاب مجموعة من الوقائع المستجدّة المضبوطة حكما تحبُّ أصلَ واحد منضبط بضوابط العلَّة ومسالكها، ومصطلح العلامة والاستدلال بها على الحكم. التَّعليل أو العلَّة إذن وسيلة منطقيَّة من وسائل التعميم للأحكام في الأحداث والوقائع المتجددة؛ فإذا تمَّ الكشفُ عنْ مسالك العلّة في الأصل؛ فإنَّ العلَّة سواء أكانت منصوصة، أمْ مستنبطة عقليَّة، أو نقليَّة؛ فإنَّها تكون علامةً دالَّةً على تعدّي الحكم من الأصل إلى الفرع؛ فتتحول منْ كونها مدلولا في الأصل إلى دالَّة في الفرع.

يعني ذلك: أنَّ علامات العموم من الصّيغ اللسانيّة الموضوعة لغة للدّلالة على التعميم، والعلل الشَّرعيّة المنطقيّة للأحكام علامات تكسب النَّص الشَّرعيَّ المعنى التشريعيَّ الحيويَّ المتجدّد؛ انطلاقا من القاعدة الكليَّة للشريعة الخاصَّة بالمصالح جلبا، والمضارّ دفعا، والقصد وهو مراد المتكلّم في خطاب محدّد. وإنْ تخلّت هذه العلامات عنْ دلالاتها ووظيفتها، أو انعدمت، أو ظهرت علامات تخصّص النَّص الشَّرعيَّ وتمنع من سريان أحكامه وتعدّيه إلى فروع تطابق الأصل؛ فإنَّ ذلك يجعل النَّص خارج المعنى التشريعي، وعليه فإنَّ باب العموم والخصوص روح التَّشريع الإسلامي، ومباحث العلَّة فيه مباحث عقليَّة أصيلة، والعلَّة (Effective cause، cause، reason) تؤدّي المعاني الآتية[٦٩]:

١. الوصف الظَّاهر المنضبط الذي يرتبط به الحكم وجودا وعدما، وسمِّي هذا الوصف علَّة؛ لأنَّ المجتهد يعاود النَّظر مرَّة بعد مرَّة عند استخراج العلَّة من النّصوص؛ لأنَّها تعني في الأصل منْ حيث الوضع؛ معاودة الشّرب مرَّة بعد مرَّة؛ ولأنَّ للعلَّة تأثيرا في الحكم منْ حيث الوجود والعدم.

٢. المعاني المستنبطة من النّصوص، التي تعلّقت بها الأحكام، وتعدّت بتعدّيها إلى الفروع وسمّيت علَّة؛ لأنَّ تلك المعاني بحكم حلولها في المنصوص عليها غيَّرت أحكامها لا عنْ اختيار إلى العموم عن الخصوص.

٣. الوصف الظّاهر المنضبط الذي جعله

الشَّارع موجبا للحكم، ومعرّفا له، وتسمَّى مقايسة؛ لأنَّها تستنبط بالمقايسة.

ومن المعاني الثلاثة؛ يتبيَّن أنَّ الحكم يتأسس: من الخطاب الشَّرعي (علامة الحكم) ثم يوجب الخطاب عبر الاستدلال بطرائق اللسان، أو الاستدلال العقلي من إيجاد مناسبة أو علاقة بين أمرين: يتعلق الأول بالحكم، والثاني بالسَّبب الموجب له؛ لتنشأ علامة ثانية من المناسبة أو العلاقة؛ هي العلّة لتتحوَّل إلى موجب للحكم الجديد الذي مدلول العلَّة، وهم ينطلقون جميعا من أنَّ الأحكام الشَّرعيَّة معللّة بالفعل، ويعتقدون أنَّ العلَّة تتعدَّى من الأصل إلى الفرع. وارتبط مصطلح العلَّة بقضايا ميتافيزيقيّة عند علماء الكلام وأصول الفقه؛ لأنَّ علماء الكلام إنَّما ينظرون إلى خطاب الله من حيث هو فعل صادر من حكيم، بينما ينظر إليه الفقهاء والأصوليون منْ حيث هو تشريع موجَّهٌ إلى العباد لتتحقق به مصالحهم؛ فهم ينظرون إلى العلَّة منْ حيث هي علَّة شرعيَّة موجبة إيجابا منطقيا، في حين ينظر المتكلّمون إليها على أنَّها موجدة ومحدثة[٧٠] أو فاعلة.

وكان اختيارهم دائما للمعنى الذي توجبه العلامةُ من الدّلالة على الشّيء أو المعنى ولكنْ في الدَّرجة الثانية أو المستوى الثاني؛ لذلك يجعل الإمام الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ/ ١١٤٩-١٢٠٩م) العلَّة دائرة في معان أربعة: التأثير في الحكم، أو ما يكون داعيا للشَّرع إلى إثباته، أو ما يكون معرّفا له، أو معنى رابع، وأبطل المعاني الثلاثة الأول[٧١]، ولكنّه بيَّن أنَّ (المعرِّف) باطل من حيث إنَّه عند قولهم: الحكم في الأصل معللٌ بالعلَّة الفلانيّة استحال أنْ يكون مرادهم من العلّة (المعرِّف) وإلاّ لكان معنى الكلام: أنَّ الحكم في الأصل إنَّما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني؛ وذلك باطل؛ لأنَّ علّيّة الوصف لذلك الحكم لا تعرف إلاّ بعد معرفة ذلك الحكم؛ فكيف يكون الوصف معرِّفا؟[٧٢].

لقد بيَّن الرّازي تحوّلات (العلّة) من كونها مدلولا في الأصل، إلى كونها علامة (دالّة) على الحكم في الفروع المتعددة؛ إذْ يقول: «ذلك الحكم الثّابت في محلِّ الوفاق فرد من أفراد ذلك النوع من الحكم، ثمَّ بعد ذلك يجوز قيام الدّلالة على كون ذلك الوصف معرِّفا لفرد آخر من أفراد ذلك النَّوع من الحكم، وعلى ذلك التقدير: لا يكون تعريفا للمعرَّف، ثمَّ إذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم؛ لمَّا أنَّ الدَّليل لا ينفكُّ عن المدلول»[٧٣].

ومنه يتبيَّن مفهوم العلامة في مصطلح العلَّة؛ لأنَّها لا تخرج من كونها أمارة على عموم حكم النَّص لكلِّ ما وجدت فيه؛ فهي العلاقة الدّالّة على وجود الحكم بحيث يوجد حيثما وجِدت العلَّة؛ فيكون عموم الحكم موجبا لوجوده في الحالات الجزئيَّة، والموجب لهذا الوجود هو العلَّة[٧٤] وجوبا منطقيًّا حتى

نتجنّب الإشكالات الميتافيزيقيّة الكلاميّة؛ لأنّها ليست من هدف هذه الدّراسة، وإذا جعلنا العلّة متحوّلة من كونها مدلولا في الأصل، إلى كونها في مرحلة لاحقة؛ العلامة الدّالة في الفرع على الحكم ذاته في الأصل؛ فإنّه لا بدّ من الالتفات إلى تراتبيّة الظهور لهذه العلامة في الأصل والفرع؛ إذْ ينّص ابن رشد(ت ٥٩٥هـ) على أنّ الأصوليين يرسمون معنى القياس بأنّه حمْلُ شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه؛ إذا كان الإثباتُ أو النّفيُ في أحدهما أظهر منه في الآخر؛ لأمر جامع بينهما من علّة أو صفة، والشّيء الذي وجود الحكم فيه أظهر يسمّونه الأصل، والشّيء الذي يوجب له الحكم من أجل وجوده في الأصل يسمّونه الفرع، والصّفة الجامعة بينهما أو السّبب يسمّونه العلّة[٧٥].

ويجعل القياس على مراتب بناء على العلّة حين يكون المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشّرع لجنسها بأنّه مصلحة، وهو القياس المخيّل والمناسب[٧٦]، وهو على ثلاث مراتب[٧٧]:

الأول: وهو القريب جدا ويصلح عليه المناسب الملائم، وعليه ينتهي كثير من القائلين بالقياس.

الثاني: وهو المتوسط في القرب والبعد، وسمّوه المناسب والمخيّل.

الثالث: وهو البعيد جدا والأعم ويطلقون عليه (المصلحة).

ووضع هذه الترتيبات والحدود عند الأصوليين بحسب وضوح العلامة الدالة على الحكم، وهي حدود تشريعيّة حتى لا يحدث النّاس أحكاما بقدر ما أحدثوا من الفجور[٧٨]. وإذا كان نُظّار الأصوليين انطلقوا في تبنّي العلّة علامةً دالّةً على الحكم وفق عمليات الاستدلال الأصولية المنطقيّة، وإنّهم كما علمنا يبنون ذلك التمشّي على أنّ الأحكام الشّرعيّة معلولة. وقد سلك الأصوليون مسالك علميّة متعددة في تبرير موقفهم، وجعلوه نموذجا معياريا في تعميم الأحكام وتعديتها إلى الحوادث والفروع والمستجدّات الفقهيّة.

يقول الشاطبي: «مقاصد الشّارع في بثّ المصالح في التشريع أنْ تكون مطلقة عامّة لا تختصُّ بباب دون باب ولا بمحلّ دون محلّ، ولا بمحلّ وفاق دون محل خلاف، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقا في كليّات الشّريعة وجزئيّاتها. ومن الدليل على ذلك ما تقدّم في الاستدلال على مطلق المصالح، وأنّ الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولو اختصّت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق، لكنّ البرهان قام على ذلك؛ فدلّ على أنّ المصالح فيها غير مختصّة»[٧٩]، يدلُّ ذلك على: أنّ الشّريعة باعتبار كليّاتها النصوصيّة نموذجا لاستيلاد المعنى أو الحكم الشّرعي؛ فالخطاب الشّرعيُّ

إذْ يتضمَّن حكما، وينصُّ على وصف الحكم، أو مناسبته معنى أو علَّة؛ يتضمَّن بالقدر ذاته طرائق الاستثمار، والاستدلال حتى لا تخلو الوقائع من الأحكام والبيان وقت الحاجة؛ عليه فإنَّ استفراغ الجهد للاستدلال على العلَّة، واستصحابها علامة دالَّة على حكم متجدّد ضرورة منهجيّة ومعرفيّة في أصول الفقه.

يعتمد الأصوليّون في مسالك العلّة؛ لإثبات علّة الأصل طرائق متعددة ومنهجيّة، وهذا يعني أنَّ الأصوليين بحاجة إلى عمليتين: الأولى تتعلق بتحديد علَّة الأصل (تخريج المناط). والثانية بالبحث عن العلَّة الأصلية هذه في الواقعات المستجدة. وهذا يعني أنَّهم يسلكون هنا بما أطلق عليه بيرس بقاعدة التحديد المسبق (Predetermination)، في المرحلة الثانية بعد اكتشاف العلّة في الأصل؛ إذْ يتعيَّن عليهم قبل البَدء بعمليّة الاستقراء الثانية وضع مقدّمة الصورة:(...) أمثلة (م) هي أمثلة ب من العيّنة من حجم (ن)، التي نستنتج منها النتيجة: أمثلة م هي أمثلة ب من مجتمع الدّراسة؛ حيث إنَّ (...) تمثّل نسبة (م) التي هي أمثلة (ب) حتى تصبح وظيفة الاستقراء (Induction)في هذه الحالة مجرّد التحقّق من تلك النسبة المتمثّلة بـ(...) التي هي أمثلة (ب)[٨٠].

إنَّ القانون نفسه نتّبعه في منطق الاستقراء والفرضيّة؛ فإذا أخذنا عيّنة (أ) وهو الصّف، ونفترض أنَّها (الميمات)؛ فإننا أوّلا نحدّد الخاصّيّة (ب) التي لأجلها أخذنا هذا الصف كعيّنة، كما يجب تحديد عدد الحالات التي يفترض أنْ نخطّط لسحبها، إنَّ استنتاجنا في الحقيقة نصنعه قبل سحب الحالات؛ لأنَّ نسبة الخصائص في الصفّ متشابهة في الحالات التي نخطّط سحبها، والشيء الوحيد الذي سنعمله هو سحب الحالات وملاحظة هذه النّسبة؛ لكن لنفترض أنّنا سحبنا الحالات بدون تصميم مسبق للخصائص؛ فقد نجد في كل حالة فرديّة خاصيّة مبهمة أو خفيّة والتي تتشابه فيها الحالات؛ لذا وبالتّمرين البارع الكافي يجب أنْ نتأكد أنَّ عمل ذلك ممكن حتى وإنْ لم تكن حالة واحدة من الصفّ تتبع هذه الخاصّة، إنَّها طبيعة البرهان.

في الهندسة يرسم المنحنى ليمثل كلّ نقطة بدون ترك أيّ نقطة من متتالية النّقاط؛ وهذا بغضّ النظر عنْ عدد الأبعاد؛ الآن جميع أنواع المواد قد تكون نتيجة للأعداد المتنوّعة من المتغيّرات المتتابعة؛ لذا فإنّ أيّ مجموعة من المواد تشترك في خاصيّة قد لا تتبع مواد أخرى، وصحيح أنَّ الأنواع في الكون محدودة، ولكن ليس ذلك صحيحا بالكامل؛ ولكنْ سيظلّ صحيحا؛ حتى أنّنا لدينا بعض الاستثناءات الخاصّة التي تختلف عن الطبيعة، إنَّه دائما يمكن أنْ نكون قادرين على وضع خصائص شائعة للحالات(س١، س٢، س٣)، التي سحبت بطريقة عشوائيّة من (الميمات)، التي لا تنتمي بشكل عام إلى (الميمات)؛ لذا فإذا كانت الخاصيّة (ب) غير محدّدة مسبقا فإنَّ استنتاجنا

للاستقراء لا يصلح؛ حيث لا نستطيع تعليل ما إذا كانت (الميمات) لماذا لا تخضع الخاصيّة (ب)؛ فإنّه من الطبيعي أنّ (السينات) لا تتبع هذه الخاصيّة بالضرورة[٨١]؛ حيث إنّ تصحيح المعرفة العلميّة، وتاليا قابليّة هذه المعرفة لتغيير مباديء التفسير، وهو شرط من شروط تعميق المعرفة العلميّة[٨٢].

والأصوليون بعد العمليّة الاستقرائيّة الأولى يتحصّلون على قاعدة للعمليّة الاستقرائيّة الثانية؛ وفي كلّ العمليّات يحاولون إنتاج العلامات المنصوبة للاستدلال بها على حكم شرعيٍّ محدّد أو اكتشاف هذه العلامات؛ ففي العمليّة الأولى ينطلقون من المبدأ: إنّ الأحكام الشّرعيّة معلّلة[٨٣]، هو يعني ضرورة وجود العلل الشّرعيّة، والخطاب صريحا أو ضمنيا علامةٌ على العلل في الأصل. وفي العمليّة الثانية يحاولون البحث عن العلّة الشّرعيّة في الفروع لإلحاقها بالأصول، وأطلقوا على عمليّات إنتاج العلل الشّرعيّة (مناط التّكليف) التي هي علامات؛ مصطلحات: تخريج المناط، وتنقيح المناط، وتحقيق المناط، والسّبر والتقسيم وغيرها من المصطلحات الأصوليّة.

يقول الغزالي: «اعلم أنّا نعني بالعلّة في الشّرعيّات مناط الحكم؛ أي ما أضاف الشّرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه، والاجتهاد في العلّة إمّا أنْ يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحمل أو تخريج مناط الحكم واستنباطه»[٨٤]؛ فالعمليّة الثانية تعتمد على العمليّة الأولى، وهي عمليّة استقرائية تبدأ بما أطلق عليه الأصوليّون في مسالك العلّة بـ(الإخالة) (Appearance of goodness)من أخال فلانٌ للخير إذا ظهرت دلائله وعلاماته؛ وهي: أنْ يكون بين الوصف والحكم ملاءمة؛ بحيث يترتّب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحة مقصودة للشّارع، من جلب منفعة للناس، أو دفع مفسدة عنهم، وسمّيت إخالة؛ لأنّ الحكم بمناسبة الوصف يخال؛ أي: يظنُّ الوصف علّة، ويطلق على هذه العمليّة تسميات متعددة؛ منها: المناسبة، والاستدلال، وتخريج المناط[٨٥].

وقد بيّن الجويني في البرهان في تقدير علّة الأصل شروط مناسبته، وسلامته من العوارض والمبطلات، ومطابقته للأصول وهو جريان العلّة واطّرادها[٨٦]. إنّ الإخالة عمليّة من عمليّات إنتاج العلامة المعقّدة عند الأصوليين؛ بإيجاد علاقة بين شيء هو (مدلول) الخطاب، أو مدلول عمليّة البرهنة المعقّدة؛ يريد (هذا الشيء) أن يكون (دالا)، وهي علامة ثالثيّة تخضع للسيرورات المنطقيّة السيميائيّة.

ونحن هنا في حالة اندماج الحالة الأولى مع الحالة الثانية ليتمّ إنتاج دليل شرعيٍّ هو خطاب، أو بمثابة خطاب لإنتاج قضيّة شرعيّة؛ نزعم أنّ بين القضيتين: الأولى (الأصل) مع الثانية (الفرع) نوع من التشابه في (هذا الشيء) الذي

هو منـاط الحكم؛ فالإخالـة عمليّـة عقليّة، أو فرضـيّة ثالثانيّة؛ إذ تعتمد القانونَ للتقريب بين الواقع والمظنون وفق سيرورة تدلالية تستحضر العلامـة التـي تتمثـل في الخطـاب أو النّـص، والحكم، لإنتـاج العلّـة كعلامة ثالثانيـة، وإذا كانـت كلُّ قضـيّة تتألف في حدِّهـا الأدنى من ثلاثة حدود: الموضوع، والمحمول، والرابطة؛ فإنَّ الحدَّ بوصـفه دليلا حمليا هو بالنسبة لمؤوّله دليل إمكان كيفي.

والإخالـة هنـا يمكـن أنْ تكـون حـدًّا من الحـدود؛ لأنّها سـمات مظنونـة وعلامات في سبيلها إلى التشكّل والتحقّق، والحدود مجموعة من السِّمات أو العلاقات، أو الطبائع يحكمها، شـأنها في ذلك شأن القضايا، والمبدأ الذي يرى بـأنَّ كلَّ علامة العلامة هـي ذاتها علامة، وكلُّ حدٍّ يمكـن أن تكون له سـمات عرضـيّة بقدر ما له سـمات جوهريّة هي التي تشـكّل العمق الجوهريّ لكلّ حد، أي تشـكل الصّورة العينيّة العائدة إلى كلّ ما يجعل من الحدّ قابلا للحمل بطريقة صـحيحة مطلقا[٨٧]؛ لأننّـا أمام علامة جديدة تتشـكّل؛ لذا يمكن ملاحظة –مصطلح المعنى عند الأصوليين في السّطور المقبلة– لنعلم أنَّ (المعنى) علامة تعاني طفولتها وفي سبيلها إلى اليفاعة والتشكّل؛ لأنَّ العلامة باعتبار عمليات الإخالة تشـكل عنصر جذب لسـمات جديدة منصـهرة في الإنتاج الفعلي والعملي لسيرورة المعرفـة ومسـاراتها المركّبـة؛ وكأنَّ المعنـى، والإخالـة، أو العلّة المظنونة قضـيّة أوّليّة؛ لأنّها صورة قضيّة فارغة.

ويقصـد بالحدِّ صـورة قضـويّة فارغة تكون مشـتقَّة بعد طرح بعض أجزائهـا، والاحتفاظ بمـكان أبيض محلّهـا، والجـزء المحـذوف هو كذلـك بحيث لـو ملأنا البياض الفارغ باسـم علم لأعدنا تأليف القضـيّة(٨٨). ويمكن تمثيله بالتعبـير: (س)= (...) وتحتمـل (...): (أ) أو(ب)، أو(جـ) وكأنّهـا دالّة القضـيّة كما في الشّـكل (١: ٥)؛ إذ يلجـأ الأصـوليُّ إلى حصر سـائر الأوصاف التي يمكن أنْ يناط بها الحكم، ويضـعها في المكان الفارغ حيث التقاء الخطّين في المستطيل الفارغ؛ فإذا ثبت حكم في أصل، وكان يلوح على سبيل الظّن استناد ذلك الحكم إلى أمـر، ولم يناقض ذلك الأمرَ شـيءٌ؛ فهذا هو الضّبط الأقصى[٨٩].

ويُعـدُّ من البراهين والعمليّـات المعقَّدة عند الأصـوليين لإنتاج العلامات. وهو نظر أصوليٌّ قديم يسـتند إلى المنطق الطبيعيّ للعقل الإنساني، والإخالـة كمـا رأينـا بحـدِّ ذاتها علامـة تنبع في النَّفـس من خـلال النّظـر في العلامة الممثل (الخطـاب الشّرعيّ)، وهي في ذات الآن عمليّة اسـتقراء لإنتاج الدّليل، وتوليد المعنى العلّي بين الحكم وسـببه؛ فالإخالة مع السّلامة كما يقول الجوينـي هـي الدّالـة، ولكنّها دلالـة مشروطة بوجود العلاقة المناسبة، واندفاع المبطلات حتى يلتحق هذا المسـلك بمسلك الصـحافة الفقهاء الذين مارسوا استثمار النّص الشّرعيّ[٩٠]؛ يعني أنَّ العمليّات أو الممارسـات التدليليّة والتأويليّة خارجة من ثقافة الخطاب الشّرعي.

وقد فرّق الأصوليون في مسالك العلّة بين العلامات الطبيعيّة، والعقليّة، وأنّ العلل الشّرعيّة قد تسلك هذين المسلكين في التّصنيف، وأنّها تعتمد على الأدلّة الشّرعيّة النقليّة، وذلك يعني أنّ الشّارع حينما أنزل الخطاب؛ فقد ضمّنه العلل الشّرعيّة؛ ليواجه الأصوليون المتناهي من الأدلّة الشّرعيّة، باللامتناهي من الحوادث والنوازل؛ فهي علامات منصوبة وعلى الأصولي اكتشافها وتمحيصها؛ يقول الغزالي:

«إنّ هذه الأدلّة لا تكون إلاّ سمعيّة، بلْ لا مجال للنّظر العقليّ في هذه المثارات إلاّ في تحقيق وجود علّة الأصل في الفرع، فإنّ العلّة إذا كانت محسوسة كالسّكر، والطعم، والطوف في السّوْر؛ فوجود ذلك في النبيذ والأرز، والفأرة قد يعلّم بالحسّ، وبالأدلّة العقلية، أمّا أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلّة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلّة السّمعيّة؛ لأنّ العلّة الشّرعيّة علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنّما معنى كونها علّة نصب الشّرع إيّاها علامة، وذلك وضع منْ الشّارع، ولا فرق بين وضع الحكم، وبين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم»[٩١].

ويسلك الأصوليون في مسالك العلّة مسلكا سيميائيّا لتوليد المعاني العلّية، بعد اكتشاف العلل، وتصنيف العلامات إلى الطبيعيّة، والعقليّة أو المنطقيّة الشّرعيّة؛ وينصُّ الغزالي على علل محسوسة كالسّكر، والطعم[٩٢]؛ لذا فالأصوليّ لإثبات صلاحيّة الدوران، والمناسبة بين الحكم والوصف؛ يلجأ إلى الظاهرة الطبيعيّة التي يجد فيها الاقتران بين أمرين سبيلا إلى تصوّر العلّية بينهما، وهو نظام تدليليٌّ سيميائيٌّ للبرهنة على حجيّة السيرورات الدّلالية، وبذلك يصحُّ من الأصوليّ إلحاق العلامة الإراديّة المنصوبة، بالعلامة غير الإراديّة؛ لأنّ غير الإراديّة هي بالضرورة هنا علّة موضوعيّة طبيعيّة لا تختلف باختلاف القصود، ولكنّ العلّة أو العلامة المنصوبة بإرادة الشّارع هي بالضرورة علامة ذاتيّة، فالموازنات الأصوليّة بين الظاهرة الطبيعيّة، والاستقراء الفقهي، إنّما لدعم المسالك والحجج؛ لأنّ سبيل التفكير، ومناهج العلم في الحقلين واحدة[٩٣].

وينصُّ الفخر الرازي في مواضعَ متعددة من كتابه على شرح طرائق فحص العلّة وتحديدها؛ إذ يلجأ إلى الظاهرة الطبيعيّة لإدراك التصوّر الفقهي؛ ويقول: «منْ دُعيَ باسم؛ فغضب، ثمّ تكرّر الغضب مع تكرّر الدّعاء بذلك الاسم: حصل هناك ظنٌّ أنّه إنّما غضب؛ لأنّه دُعيَ بذلك الاسم، وذلك الظنُّ إنّما حصل من ذلك الدّوران؛ لأنّ النّاس إذا قيل لهم: لم اعتقدتم ذلك؟ قالوا: لأجل أنّا رأينا الغضب مع الدّعاء بذلك الاسم مرّة بعد أخرى؛ فيعلّلون الظنّ بالدّوران»[٩٤].

ومنْ مسالك العلّة السّبر والتقسيم عند الأصوليين، ويبدو أنّهم يفترضون علل الأصل

بأشياءَ متعددة، يسلكون فيها نظام البرهان بالخلف أو الشَّرطيّة المنفصلة حتى يتمَّ حذف ما لا يلائم التَّعليل بعد استقراء العلل الممكنة باستحضار العلاقات المتعدّدة بين الحكم والعلَّة من جانب، وبينها وبين مقاصد التشريع من جانب آخر؛ فالعلَّة إمَّا أنْ تكون (أ) وإمَّا (ب)، ويبعد أنْ تكون (ب) علَّة لهذا الحكم؛ (لأنَّ...)؛ إذن فعلّة الحكم هي (أ) أو هي (جـ)، ولكن (جـ) لا تناسب عند الاستقراء والتحقيق الحكم؛ لأنَّ (...) إذن فإنَّ العلَّة هي (أ)، وتعتمد هذه النتيجة على الاستقراء، ويمكن التّعبير عنه بعبارة جامعة: كلّما حصرنا أوصافا مقارنة لحكم، وعرفنا بالاستقراء أنَّ سائرها ملغى إلاّ وصفا واحدا عددنا الوصف الباقي علَّة للحكم[٩٥].

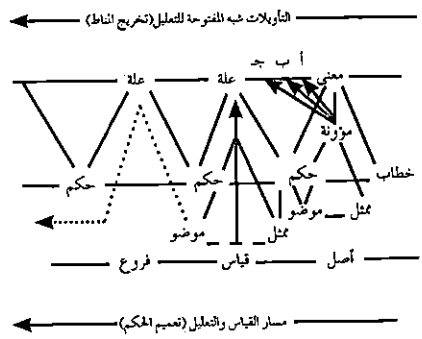
وفي كلّ ذلك يؤسّس الخطاب الأصوليُّ سلطته التشريعيّة عبر الضَّوابط الأصوليّة والأسس التشريعيّة كنسق ينتج المعنى. ونلاحظ أنَّ مجموع الطّرق، والوسائل، والقواعد قطعيّة في مجموعها، ولكنَّ النتائج ظنيّة في غالبها؛ لأنَّ الخطاب في أصول الفقه يستوعب أهميَّة وأثرة الخطاب في المجتمع؛ فالخطاب إنتاجٌ مراقب، ومنتقى، ومنظّم، ومعاد التوزيع من خلال عدد من الاجراءات والأنساق التي يكون دورها هو الحدُّ من سلطاته ومخاطره، والتحكّم في نتائجه المحتملة، فالأصوليّون فضلا عنْ أنساقهم المنهجيّة لضبط المعنى؛ ينتهجون في التعامل مع الخطاب المضاد والحفاظ على الخطاب الرئيس الآتي[٩٦]:

١. إجراء الاستبعاد للخطاب الآخر، والحدّ من قوّته بنزع الأدلّة من شرعيّتها في تأييد هذا الخطاب؛ فمثلا فيما يتعلق بالتأويلات عند الجويني الذي يلحق بباب العموم والخصوص كإجراء لبيان الظاهر وحظّه من العموم والخصوص؛ حيث التأويل: ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤوّل[٩٧]، نجد الجويني بعد تحديد النَّسق الفاعل، والإجراءات المضبوطة اللسانية، والتداوليّة للتوصّل إلى المعنى في الظاهر المؤوّل يضرب أمثلة متعددة يدحض فيها تأويلات الحنفيّة.

١. منع الخطابات الأخرى منعا منهجيّا؛ بحيث إنَّهم يصرّحون في كتبهم أنَّه لا يعتدُّ بخطابهم، أو يلبسون هذا الخطاب لباس الجهل؛ أو يحاولون معارضة الأدلَّة ونقضها بأسلوب حجاجيّ مضبوط؛ لذلك مزج أئمّة الأصول بين الفقه وأصوله، والجدل والكلام.

٢. اشتراط (محلّ النّزاع) في الطَّرح الأصوليّحتى لا يخرج الخطاب عن موضوعه، وهم يسبقون بول غرايس في هذه القضيّة في المنطق والمحادثة؛ إذْ لا بدَّ من ضبط الإطار المرجعي من التعاون في الخطاب الأصولي؛ حيث التعلُّق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلّم من جهة وضع اللسان. ومن جهة العُرف، والتأويل الذي يصغى إليه ثم

يطالب بالدَّليل عليه، وهو الذي ينساغ من ذي الجد، من غير أنْ يتولج في فنِّ الهُزء والهَزل واللغز، وما يقع كذلك فهو مردود[٩٨]؛ لأنَّ التأويل انزلاقٌ واستلزامٌ خطابيٌّ خالف مباديء التَّعاون عند غرايس، ولكنَّه عند توليد المعنى منه لا بدَّ من المحافظة على التَّعاون داخل إجراءات خطابِ الفهمِ للظاهر.



شكل (١: ٣) يبين سيرورات العلل لتعميم الأحكام.

إذا كان مبدأ الثلاثيّة هو الأساس الذي يشكّل عمق السَّيرورة المنتجة للإدراك والفهم والتواصل الإنساني عند بيرس؛ سواء أتعلَّق الأمر بالمقولات أمْ تعلَّق بالبناء الداخلي للعلامة؛ فإن هذه السَّيرورة هي التي تؤدي إلى تحديد إدراكٍ عقليّ للكون يستند إلى المفاهيم لا إلى المعطيات الحسّية المعزولة[٩٩]. إنَّ منْ بين نقاط الالتقاء بين الأصوليين وبيرس في سيميائيّاته ونظريته المنطقيّة المفاهيم والسيرورات التأويليّة التي تملك الثراء الواسع مع النَّص؛ فالأصوليّون يجعلون العلّة قوّةَ التأويل للنَّص الشَّرعيّ لفتح هذا النَّص على الاحتمالات والتحقّقات الممكنة، ولكنَّ هذا الانفتاح مضبوط بما يسمِّيه بيرس بالتحديد المسبق للاستقراء، وعند الأصوليين بما يحدّدونه بالمقاصد الشَّرعيَّة، وقانون اللسان والمعهود عند العرب.

إنَّ ثراء النَّص الشَّرعيَّ عند الأصوليين يتمثّل في انفتاحه واستيعابه عبر تخريج المناط لعدد لا متناه من الحوادث والوقائع؛ فالنَّص الأصل هو الممثّل الأولانيُّ الذي يتحقق في الوجود الواقعي في الفرع، ويحكم هذا التحقّق والانفتاح مناط الحكم المتمثّل في العلة؛ أيْ أنَّنا أمام تصوّر يجعل الأوّل مرتبطا بالكينونة، وهو ما يعني التعبير عن الموجود في ذاته، وفي استقلاله عنْ أيِّ شيء آخر. ويجعل الثاني معبّرا عن الكينونة في علاقتها بشيء آخر، في حين يعهد للثالث القيام بمهمة التوسّط الذي يربط الأوّل بالثاني ضمن علاقة القانون والضَّرورة والفكر[١٠٠].

ولكنْ كيف استطاع الخطابُ الأصوليُّ أنْ يضبط التأويلاتِ اللانهائيةَ في مسالك العلّة؟ وكيف يمكن التعامل مع الاجتهاد الأصولي في سبر العلل وتقسيمها لتجريد العلَّة المناسبة من المعاني المطروحة؟ وبمعنى أدق: كيف يمكن احتساب علَّة محدَّدة صحيحة، وأخرى مجانبة للصّحة مع أنَّ الاجتهاد مفتوح في إدراك المعاني المتعدّدة في الخطاب الشَّرعي؟ هل يلغي التعدّد في تأويل العلل الشَّرعيّة مبادئ العقلانيّة المنطقيّة كمبدأ الهويّة، وعدم التناقض والثالث المرفوع؟

لقد حصر أمبرتو إيكو منهجين من مناهج التأويل للنّص خلافا لما أورده يحيى محمد منْ وجود ثلاث طرائق للتأويل.

يأتي النموذج الأول عند إيكو على شكل قراءات متعددة لا ترفض هذا التعدّد، ولكنّها تجعل هذا التعدُّد المحتمل سيرورة منتهية؛ أمّا اللامتناهي فيفصل الشّيء عن أصله، والنّص عن لغته، والذات عن موضوعها، وبناءً عليه فإنَّ القول: إنَّ التأويل هو نتاج سلسلة من الأسنن المتنوّعة والمستقلّة لا يعطي الذات المتلقيّة الحقَّ فُي استعمال النّصوص في جميع الاتجاهات تحقيقا لأغراض تخرج عن طبيعة التأويل ذاته وقواعده[١٠١]؛ لأنَّ النّص يتشكّل عبر أنساق بنويّة لغويّة، وهو نظام ثقافيّ لا يعمل خارج الأنساق الموضوعة، وهو يقع متماسكا لأنّه حصيلة جهود تعاون إنسانيّ للوصول إلى فعاليّة قصوى في تبادل المعلومات حسب نظرية غرايس، وهذه الفرضيّة تخضع لاعتبارات تجريبيّة[١٠٢].

نستطيع القول: إنَّ الأصوليين قد ضبطوا مسألة التأويل عموما، وفي مسالك العلّة خصوصا بمرجعيّات منهجيّة تبدأ بمقاصد المتكلّم، ومقاصد التّشريع الماثلة في النّص الشّرعيّ بعد استقراء أحكامه، وفي المسالك اللغويّة وسنن العرب ومعهودها في الكلام. وفي الفصل الأخير من الدّراسة سَنقف على القصد من الناحية التداوليّة، إذن نحن أمام منطق تأويليّ للنّص محكوم بمرجعيّات وحدود وضوابط، نابعة من النّص ذاته، ومن الجماعة اللغويّة وثقافتها النّسقيّة، والتأويل هنا ومنْ خلال المنطق الظاهراتي للإحالات، ومنطق العلاقات المختلفة التي تعمل وفق تضامنيّة مفتوحة حيويّة تبدو أنّها لا متناهية، فكلّ علامة تحيل على أخرى وفق مبدأ المتّصل الذي يحكم الكون الإنساني؛ إلاّ أنَّ ما يحدّد اللاّمتناهي هو في الوقت ذاته يقف حاجزا أمام التأويل ويخضعه للأطر والإرغامات حتى يقف وفق الحدود المعقولة[١٠٣]؛ لأنَّ الألفاظ كما يقول الجويني نصوص على دلالاتها؛ لذلك فإنّه يمكن القول كما يرى إيكو بوجود حالة على الأقل نستطيع الادعاء معها أنَّ هذا التأويل خاطيء.

وإذا استندنا إلى نظريّة بوبر(Popper) فإنّه كافٍ لدحض الفرضيّة القائلة: بأنّ التأويل لا يستند إلى أيّ معيار[١٠٤]. وإذا كان إيكو يطرح منْ بين طروحاته فيما يتعلّق بالمعايير الضابطة لفعل القراءة التأويليّة ما يمكن تسميته بقصد المؤلّف؛ فإنّه يشير إلى وجود إمكانيّة ثالثة تتوسط قصديّة المؤلّف، وهي قصديّة تتوسط بين قصديّة المؤلف، والقاريء. ويتعلّق الأمر هنا بقصديّة النّص؛ لنجد أنفسنا أمام: قصد المؤلّف، وقد أطلق عليه الأصوليّون مراد المتكلّم، وقصديّة النّص، وهي عندهم مقاصد التّشريع.

والثالث قصديّة المؤوّل وغاياته الأيدلوجيّة

التي تحـاول التفلّت من الضَّـوابط والسَّـير في المتاهات الخاضـعة للأغراض الشَّخصيّة[١٠٥]، وهذا الانفلات في حقيقته انفلات من الحالات الذّهنيَّة التي هي ضرورة أو شرط لضمان صحَّة التأويل، وقد انتبه الأصوليون لذلك كلّه؛ لذلك يمكـن أنْ ندَّعـي بوجـود القصـديّة التداوليّة، أوالمُدمجة.

ومـنْ بـين المنهجيّات الأصـوليّة الضّـابطة لعمليـات التأويـل للعلل الشَّرعيَّـة التي تتحوَّل إلى علامات يستدلّ بها على وجود حكم مماثل لحكم الأصـل؛ ما يمكن تسميته بافتراض الخطأ في تأويـل العلـل أو اسـتقرائها؛ إذ نجد الغزالي في المستصـفى يصف الأخطاءَ التي قد يقع فيها السَّـابر للعلل كنظام احتماليّ رياضي[١٠٦]: أنَّه يجوز أنْ لا يكون الأصـل (الخطاب أو الحكم) معلولا عند الله؛ فيكون القائس قد علل ما ليس بمعلّل أصلا، أو ولعلّه يصادف حكما معللا عند الله، ولكنَّـه ربَّما يعللّ بعلل أخرى غير العلَّة التي يقتضـيها النَّص أو الحكم؛ أو أنَّه إنْ أصـاب في أصـل التَّعليل، وفي عين العلَّة. ولعلَّه قصر على وصـفين أو ثلاثة، وهو معلل به مع قرينة أخرى زائـدة على ما قصـر اعتباره عليـه أو أنْ يكون قد جمـع إلى العلَّة وصـفا ليـس مناطا للحكم فزاد على الواحد؛ أو أنْ يصـيب في أصل العلَّة وتعيينها وضـبطها لكنْ يخطئ في وجودها في الفرع فيظنّها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك؛ أو أن يكون قد اسـتدلَّ على تصـحيح العلَّة بمـا ليس بدليـل، وعند ذلك لا يحلُّ له القياس، وإنْ أصاب العلَّة.

إنَّ حصر الاحتمالات حسـب مبدأ افتراض الخطأ التي قـد يقع فيها المـؤول للنَّص الشَّرعيّ في بحثه مسـالك العلَّة يُعدُّ من أقصى الضَّوابط الشَّرعيَّـة التـي تجعـل للتأويـل حـدودا عنـد الأصـوليين، ومـع ذلـك يتعامل الأصـوليون في وضـعهم للضـابط الشرعـي –أحيانا– مع القـاريء الأصـولي بمنطقـين: منطـق الثالـث المرفوع، والمنطق المتعدّد القيم؛ إذ يقول الغزالي بعد افتراضـه الاحتمالات السّابقة: «والمثارات السّـتة لاحتمال الخطأ إنَّما تستقيم على مذهب منْ يقـول: المصيب واحد وفي موضـع يقدر نصـب (الله تعالى) أدلَّة قاطعة يتصوّر أنْ يحيط بهـا النَّاظر، أمَّا مـنْ قال: كلُّ مجتهد مصـيب؛ فليس في الأصل وصف معيّنٌ هو العلّة عند الله تعالى حتى يخطيء أصـلها ووصـفها؛ بل العلّة عنـد الله تعالى في حقّ كلّ مجتهد ما ظنّه علّة فلا يتصـور الخطـأ، ولكنَّه على الجملـة يحتاج إلى إقامة الدَّليل في هذه وإنْ كانت أدلَّة ظنّية»[١٠٧].

يعني ذلك أنَّ الصَّـواب أو الحقيقة ليسـت مطلقـة في إدراك العلل واسـتقرائها، وإنَّما هي تابعة لمنهج التأويل ومسـالكه، ولا تثريب على المجتهـد إنْ هـو بذل الجهـد واسـتفرغ النَّظر للوصـول إلى نتيجة. لقد نظر الإمام الغزالي إلى الأدلَّة الشَّرعيّة باعتبارات منها:

أولاً: أنَّها لا تكون عند الأصـوليين إلا سمعيّة فلا مجـال للنَّظر العقليّ فيها إلاّ في تحقيق وجود

العلّة في الأصل، وبحثها في الفرع.

ثانياً: أنّ العلّة قد تكون محسوسة كالسُكر، والطعم، والطوف في السّوْر؛ فوجودها في النبيذ، والأرز، والفأرة قد يعلم بالحس، والأدلّة العقلية.

وذلك يعني عند الغزالي وغيره من الأصوليين أنّ «أصل تعليل الحكم، وإثبات عين العلّة ووصفها؛ فلا يمكن إلاّ بالأدلّة السمعيّة؛ لأنّ العلّة الشّرعيّة علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنّما معنى كونها علّة نصب الشّرع إيّاها علامة، وذلك وضع من الشّارع، ولا فرق بين وضع الحكم، وبين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم»[١٠٨].

لقد نظر أئمّة الأصول إلى النّصوص الشّرعيّة نظرة تشريعيّة تستوعب اكتناز هذه النّصوص بالمعنى، وقابليتها للتأويل والاستدلالات والاستتباعات الشرعيّة؛ حتى قال ابن القيّم (٦٩١-٧٥١هـ): «فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك؛ فإنّه يأتي بالكلمة الجامعة، وهي قاعدة عامّة، وقضيّة كليّة تجمع أنواعا وأفرادا، وتدلّ دلالتين: دلالة طرد، ودلالة عكس»[١٠٩]، واستدلّ ابن القيّم على ذلك بأمثلة منها: قال النبي ﷺ: ((كلّ مسْكرٍ حرام))[١١٠]، أو((كلّ عملٍ ليس عليه أمرنا فهو رد))[١١١]، أو((كلّ قرضٍ جرّ نفعاً فهو ربا))[١١٢]، أو((وكلّ شرط ليسَ في كتاب الله فهو باطل))[١١٣]، أو((كلّ المسلم على المسلم حرام دمهُ ومالهُ وعرضهُ[١١٤].

فهذه الأدلّة تحمل في مضامينها: علل أحكامها، وهي من صيغ العموم، وهذا أعطى هذه النّصوص قوّة تأويليّة؛ ممّا يمكن ربطه بـ(قاعدة الملاءمة) في التداوليّات حول سياق العلل الشّرعيّة وعلاقاتها؛ إذ يصبح القول أكثر ملاءمة كلّما حمل المستمع، منْ خلال تزويده بأقل قدر من المعلومات، إلى تنمية أكبر عدد ممكن من معارفه أو تصوراته أو تعديلها؛ أي تتناسب ملاءمة القول مباشرة مع عدد التبعات التداوليّة التواصليّة التي يمدّ المجتمع بها، ولكنّها تتناسب عكسيّا مع غنى المعلومات التي ينطوي عليها، وبشكل أكثر تجريدا؛ يُعدُّ احتساب عدد أكبر من التبعات الجديدة للنّص في عمليّات التأويل أدقّ تمثيل لقاعدة الملاءمة، والاستدلالات المتعدّدة للنّص الواحد تعطي للنّص الشّرعي عند الأصوليين خصوصيّة ولا سيّما إذا تمتع بأعلى درجات العموم[١١٥].

أمّا المعنى (Meaning، sense، signification) فقد ورد مصطلحا بمعان عدّة عند الأصوليين، ومنها ما يراد به المفهوم من ظاهر اللفظ، الذي يصل إليه المرء بغير واسطة[١١٦]، أو معنى العلّة (Wisdom، rationale) وهو الحكمة المقصودة من النّص[١١٧]، وهي العلم بحقائق الأشياء، أو ما يترتّب على التّشريع وفق المقاصد الكليّة الكبرى من جلب مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة، أو تقليلها، أو

الأمر المناسب في نفسه لأن يكون سببا لتشريع الحكم من أجله، أو العلّة[118]، وهذا يعني تفاوت المعاني حتى تصل إلى درجة العلّية في النّصوص الشّرعيّة وفق منطق العلاقات كما رأينا في السّطور السّابقة؛ ولذلك احتاجوا إلى إجراءات السَّبر والتقسيم والتأويلات أو تخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه.

قد يطلق الأصوليّون على معنى العلّة؛ معنى المعنى(Meaning of the meaning) وهو المعنى الذي يتوصّل إليه المجتهد بواسطة معنى آخر؛ كأنْ يعقل معنى من خطاب، ثم يفضي ذلك المعنى إلى معنى آخر؛ فيكون علّة العلّة[119]. يرى عبد الرحمن الحاج صالح أنّ مصطلح المعنى هو المستخدم قديما للدّلالة على العلّة[120]. والعلّة كمصطلح جاء في مرحلة تالية، وأنّه؛ أيْ مصطلح المعنى سيختفي بسرعة في القرن الثالث[121]، كما يرى أنّه ربّما أخذ الشافعيّ هذه المصطلحات منْ مصدرين هما:

الأوّل: أبو حنيفة وأصحابه منْ فقهاء الكوفة؛ وهم منْ أوائل النّظّار في الفقه والكلام.

الثاني: النّحاة واللغويون المعاصرون للشافعي ومنهم سيبويه.

يرتبط مصطلح العلّة أو المعنى بمفهوم العلامة؛ فهي من أنواع العلامات المرتبطة بعملية الاستدلال في القياس ويدور معه حيث دار بابه؛ فالعلّة أحد الأركان الأربعة للقياس، والشافعيُّ يرادف بين القياس والاجتهاد؛ إذ يقول: «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم وجب اتّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدّلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»[122].

ويستخدم الشافعيُّ مصطلح المعنى للدّلالة على العلّة فهما مترادفان؛ إذْ يقول: «والقياس من وجهين: أحدهما: أنْ يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأنْ يكون الشيء له في الأصول أشباه؛ فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبها فيه، وقد يختلف القايسون في هذا»[123]، ويمكننا ملاحظة الكلمات: المعنى، معنى الأصل، القياس، الأصول، الأشباه، والشّبه، والأولى.

ويذكر نظام الدّين الشّاشي(ت ٣٤٤)، وهو من قدماء الأصوليين الفقهاء في شروط صحّة القياس مصطلحات: التّعليل، والعلّة، والمعنى كالآتي[124]: ألاّ يكون في مقابلة النص، ولا يتضمّن تغيير حكم من أحكام النّص، ولا يكون المعدّى حكما لا يعقل معناه، وأنْ يقع التّعليل لحكم شرعي لا لأمر لغوي، وألاّ يكون الفرع منصوصا عليه.

ثم يفسّر التّعليل اللغويّ في القياس وهو ما أسماه الفقهاء بالقياس اللغويّ أحيانا؛ فيقول: «ومثال الرابع: وهو ما يكون التّعليل لأمر شرعيّ لا لأمر لغويّ في قولهم المطبوخ

المنصّف خمر؛ لأنَّ الخمر إنَّما كان خمرا؛ لأنَّه يخامر العقل وغيره يخامر العقل أيضا.فيكون خمرا بالقياس. والسَّارق إنَّما كان سارقا؛ لأنَّه أخذ مال غيره بطريق الخفية، وقد شاركه النَّباش في هذا المعنى؛ فيكون سارقا بالقياس، وهذا قياس في اللغة مع اعترافه أنَّ الاسم لم يوضع له في اللغة، والدَّليل على فساد هذا النَّوع من القياس، أنَّ العرب تسمّي الفرس آدم لسواده، وكميتا لحمرته، ثم لا يطلق هذا الاسم على الزّنجي والثّوب الأحمر، ولو جرت المقايسة في الأسامي اللغويّة لجاز ذلك لوجود العلّة»[١٢٥].

ومنْ قدماء الأصوليين الذين استخدموا مصطلح العلّة الجصّاص(ت ٣٧٠هـ) بمعنى السَّبب كاستخدام النُّحاة في كتبهم؛ إذْ يقول: «إنَّ كلَّ شيء ثبت من طريق يوجب العلم؛ فإنَّه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم... ولهذه العلَّة بعينها لم يجُز نسخ القرآن بخبر الواحد؛ لأنَّه غير جائز رفع ما يوجب العلم بما لا يوجبه»[١٢٦] كما يستخدمها مانعة من القياس والمماثلة في الحكم؛ فيقول: «فامتنع بهذه العلّة قياس رقبة الظهار على القتل بشرط الإيمان؛ لأنَّ كفّارة الظهار لما وردت مورد التّخفيف في جواز الانتقال إلى الإطعام عند عدم الرّقبة والعجز عن الصّيام لم يجز شرط الإيمان فيها ؛ لأنَّ ذلك يوجب تغليظها على ما أجازته الآية مطلقة من غير شرط التغليظ بتقييد الإيمان»[١٢٧].

وعند أبي زيد(ت ٤٣٠هـ): ولأنّا متى لم نصل إلى تلك المصالح بحواسّنا، وهي طريق العلم لنا في الأصل لم نقف على النّظائر بالرأي، ولا يلزمنا وجوب التأمّل في معاني النّصوص؛ لأنَّ معانيها لغة من أمور الدنيا، ومما يوقف عليها بحاسَّة السَّماع من أهلها، ولم تكن من الشَّريعة في شيء؛ فإنَّها كانت قبل الشَّرع وباقية في الكفَّار بعد الشَّرع، وإنَّما أنكرنا استنباط المعنى الذي تعلَّق به حكم الشَّرع فإنَّه من أمور الآخرة فثبوت الحكم على ما يثبت من حظر أو إباحة حقّ الله تعالى، وثبت أنّا لا نخصُّ وصفا من بين الحملة بكونه علَّة إلاّ بأنْ عُرِف أثره في ذلك الحكم بعينه أو مثله، ولا يعرف الأثر إلاّ بالنَّظر فيما سمعنا من النّصوص أو عاينّا من الأوضاع، وكان النَّظر بالرأي لنعرف الحكم بحدّه من الحجج الشَّرعيَّة بمنزلة النَّظر في الأسامي اللغوية لنعرف المسمَّى بوصفه، ما بينهما فرق إلاَّ من حيث إنَّ الأسماء ممَّا تعرف مسمَّياتها من جهة واضعيها والحجج مما تعرف أحكامها من جهة شارعيها؛ فالحجج نصوص عربيَّة، والأحكام كذلك لها أسماء عربيّة.

ويقول الدبوسي: «وكان النَّظر لتعرف الوصف المؤثر في الحكم من النَّص ليمكن استعماله في غير المنصوص عليه بمنزلة تعرف جهة استعارة الأسماء لغير ما وضعه واضع اللّغة ليمكننا الاستعمال في غير ذلك؛ لأنّا لا نعرف المؤثّر إلا بالعَيان أو السَّماع من صاحب الشَّريعة، كما لا نعرف طريق الاستعارة إلاّ من العرب فكان البابان واحدا.... ثمَّ لم نطلق له

القياس إلاّ بأوصاف مؤثرة ثبت تأثيرها شرعا، ولم يعرف ذلك إلاّ بتتبع معاني النّصوص، وطرق تعليلات صاحب الشّرع بعد المحافظة على النّصوص إلاّ أنّا بالقياس أحيينا الحجج حتى عمّت بالتعليل فأمكن العمل بها في غير ما تناوله النّص كما أحيا كما أحيا هو»[١٢٨]؛ فلماذا لم يختف مصطلح المعنى ويستخدم مع مصطلح العلّة في كتب الأصوليين ونحن في القرن الخامس؟

يفسّر الدبوسي القياس ويجعله (العلّة) أساسه المكين: «فأمّا القياس لغة اسم من قاس يقيس، وتفسير قاس الشيء بالشيء جعله نظيرا له، وسمّي القياس الشّرعي نظرا؛ لأنّه بنظر القلب يصاب، ويسمى اجتهادا؛ لأنه باجتهاد القلب أي ببذله مجهوده في معرفة النظير يصير قياسا، فأما الرّكن: فالذي يصير به الفرع نظيرا للأصل بما تعلّق به حكم الأصل؛ لأنّ القياس والمحاذاة به تقوم»[١٢٩].

هل مصطلح المعنى إذن؛ مغاير لمصطلح العلّة أمْ أنْ ترادفا بينهما؟ يقول الجويني: اعلم أنّ النّظر العقليّ لا يفي بتراجم أبوابه وذكر مباديه وأسبابه هذا المجموع؛ فالغرض الآن إذن مردود إلى النّظر الشّرعيّ، ومجامعه: إلحاق الشيء المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمتفق عليه؛ لكونه في معناه، أو تعليق حكم بمعنى مخيّل به مناسب له في وضع الشرع مع رده إلى أصل ثبت الحكم فيه، على وفق نظر إذا حكم في أصل متّفق، وادّعى المستنبط أنّه معلل بمعناه أبداه، فهو مطالب بتصحيح دعواه في الأصل؛ فإذا ادّعى مدّع أنّ المعنى الذي أبداه علّة للحكم فهذه دعوى[١٣٠].

المبحث الرابع
العلاقة بين عناصر العلامة عند الأصوليين

عند اعتبار العموم كليّة عند الأصوليين، وهو المعنى المقصود الموجود بالقوّة، والتشخّص وهو معنى الخصوص الموجود بالفعل؛ فإنّ قضيّة المواءمة ودفع التّناقض بين القوّة (العموم) والفعل (الخصوص) قضيّة تعدُّ في غاية الأهميّة؛ حيث لجأ الأصوليّون لدفع التّناقض وواقعيّة المعنى العام إلى:

أولا: أنّ العموم معنى ذهني يتشكّل في العقل، ويمكن تصوره، والتعبير عنه، وهو بنية تصوريّة ثريّة سواء في قدرتها التعبيريّة كي تتناول كل الكائنات أم الموضوعات التي يمكن التعبير عنها عبر اللغة[١٣١].

ثانيا: أنّ الأشياء في نسبة العموم إليها لا توجد بهذا المعنى، وإنّما وجودها وجود ذهني متصوَّر، ووجودها الواقعيّ خاصٌّ متشخّص؛ ويمكن اعتبار العموم من المفاهيم الموصلة سلفا (Pre-wired) أي أنّها فطريّة. وكأنّها جزء منْ

لغة الفكر التي لا تقتصر على المضامين المعجميّة، وإنّما تتجاوزها إلى تلك اللغة الشموليّة، كما يمكن أنْ تخضع هذه المفاهيم للمقوّلة اللغويّة بناءً على نظرية الطِّراز والمشابهة العائلية[١٣٢]، وبناءً على مبدأ العموميّة عند جون لوك، كما رأينا في المبحث الأول.

ثالثا: أنَّ العموم يتضمن بعدي الزمان والمكان؛ فلفظ: في قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ (آل عمران: ٢)، في النّص الشّرعيّ يتضمّن جميع المؤمنين باعتبار امتداد وجودهم الزماني، والمكاني في لحظة تاريخيّة محدّدة.

رابعا: أنَّ انطباق الحكم التكليفي العام انطباق على كلّ فرد يندرج تحت كليّة العموم؛ فكلُّ واحد من المؤمنين مسؤول مسؤوليّة فرديّة عنْ أداء الحكم المنوط به على وجه الخصوص، والمعنى العام بالقوّة يتحوّل إلى الفعل عند التنفيذ.

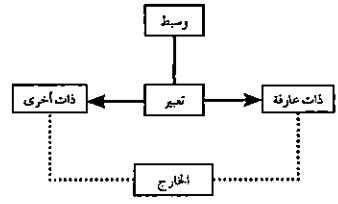
لقد حاول الأصوليّون إيجاد فواصل أو حدود بين التصوّر والواقع، أو بين ما هو مجرّد وما هو واقعي في الدّلالة؛ وهذه الواقعيّة إنّما تشكّلت بالنّظر إلى العلامات اللسانية أنّها كيانات واقعيّة، وعلاقات ملموسة، وهي التي أطلق عليها دي سوسير لاحقا بالكيانات العينيّة؛ لأنّها تنطلق منْ تصورين[١٣٣]:

الأول: لا يتصور وجود الكيان اللساني (العلامة) إلا باجتماع الدال والمدلول؛ وهو أمر أدركه الأصوليون؛ حيث الألفاظ عندهم (نصوص) على معانيها، ولا يمكن إخلاء اللفظ من المعنى.

الثاني: لا تتحدّد العلامة اللسانية تحديدا كاملا إلاّ إذا تميّزت عن غيرها، وانفصلت عن كلّ ما يحيط بها من سلسلة المادّة الفونطيقيّة.

إذا عُدَّ العموم والخصوص من المعاني النّفسيّة التصوّريّة؛ فهذا يعني وجود معنى خفي في الذات العارفة، ويمكن احتساب الصّيغة العامّة في هذه الحالة على حد تعبير كارناب بـ(إعادة البناء العقلاني) للبنية التصوريّة لعمليّة المعرفة. وتسمح وجهة النّظر هذه بفصل البناء عن العمليّة العقليّة للمعرفة، ويميّز كارناب بين الفهم الحدسي، والتحقّق العقلاني؛ «فبعد أنْ نفهم الجملة نستطيع في الغالب تذكّر إجراءاتها المختلفة باستنتاج الدّلالة الكليّة منْ دلالة الأجزاء، وبالتالي التحقّق عقلانيّا من الفهم الحدسي، في حين عندما نفهم التعابير الوجهية لشخص آخر لا نستطيع في أغلب الحالات تذكّر التعابير الفرديّة للغير بدقّة؛ لأنّ انطباعات الأحداث الفيزيائيّة الخالصة تتبدّد تماما ولا يبقى في الأساس سوى تذكّر الدّلالة المفهومة»[١٣٤]؛ لأنّ كلّ فهم للظواهر النّفسيّة الغيريّة (العموم هنا) تتوقف على وساطة إنتاج العلامات، أو الحركات التعبيريّة[١٣٥]؛ لأنّها علامات طبيعيّة من قبيل سلوك السّكوت عند الأصوليين، ومنْ هنا فإنّ دراسة الدّلالة باعتبارها العلاقة

الضروريّة بين الدّال والمدلول قد استوقفت الأصوليين، فسيرورة كلّ فهم للمعرفة يمكن اختزالُها في الشّكل (٢:٧) الآتي:



شكل (١: ٤) يبيّن توسّط العلامات بين الذوات.

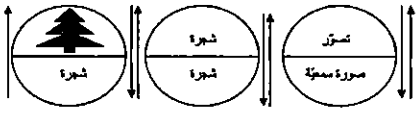
إنَّ المعرفة النّفسيَّة الذاتيّة تتمظهر للذات الأخرى عبر العلامات اللغويّة أو غير اللغويّة، وهذه العلامات اللغويّة وغيرها قابلة للتحليل والتحقّق العقلاني، بيْد أنَّ العلاقة بين العلامات المنتجة من الذات المتكلمة، ومعرفتها إنَّما هي علاقة مباشرة مع التصوّر الذّهني. وعلاقتها بالمعرفة أو التصور بالخارج أو الموضوع الذي تمثّله علاقة ليست مباشرة عند الأصوليين، وهم في ذلك يلتقون مع المنطق البيرسي في بعض الوجوه عند استحضار هذه العلاقة. ويمكن القول إنَّ الأصوليين قسّموا تلك العلامات المعبّرة عن العموم والخصوص باعتبار النّظر إلى التصوّر الذّهني، والعلاقة بالخارج، أو الموضوع المباشر، والموضوع الدينامي بمصطلحات بيرس، وسوف نحاول المقارنة بين نظرتهم تلك والنّظرة الثنائيّة للعلامة عند دي سوسير منْ جهة، والنّظرة الثلاثيّة للعلامة عند تشارلز بيرس منْ جهة أخرى.

قول الرّازي في المعالم: «المختار عندنا أنَّ الاستثناء من النّفي ليس بإثبات ويدلُّ عليه وجهان:

الأوّل: أنَّ الألفاظ تدلُّ على الصور أمر تسمه في الأذهان، والأحوال الذهنيّة مطابقة للأمور الخارجيّة، والاستثناء المذكور في اللفظ إنْ صرفناه إلى الحكم أفاد زوال الحكم، وإنْ صرفناه إلى ذلك العدم أفاد زوال العدم؛ فحينئذ يفيد الثبوت لكنَّ الأوّل أولى؛ لأنَّ تعلق اللفظ بالحكم الذّهني بغير واسطة، وتعلّقه بالأحوال الثابتة في الخارجة بواسطة الأحكام الذهنيّة فكان الأول أولى.

الثاني: أننا لو قلنا إنَّ الاستثناء في النّفي إثبات؛ فحينئذ لا يفيد الإثبات، كما في قوله -ﷺ-: لا صلاة إلا بطهور، ولا نكاح إلا بولي؛ يلزم مخالفة الدّليل، أمّا إذا قلنا إنّه لا يفيد الإثبات فحيث يحصل الإثبات لم تحصل مخالفة الدّليل، بل يحصل حكم زائد لم يدلَّ عليه اللفظ الأول؛ لا بالثبوت ولا بالانتفاء فكان الثاني أولى؛ فإن قالوا فعلى هذا التّقدير وجب أن يكون قولنا: (لا إله إلا الله) لا يفيد الإقرار بثبوت الإله، قلنا الإقرار بثبوت الإله موجود في بديهة العقل لكلّ أحد كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (لقمان: ٢٥)، والمقصود من هذه الكلمة نفي الشّركاء والأنداد»[١٣٦].

ينبغي أنْ نبيّن مصطلح الصورة (Picture، figure) عند الأصوليين، وهي ما يرتسم في الذّهن من تصوّر وانطباع، قبل ظهوره في الواقع، وقد يكون مطابقا للواقع أو مخالفا له[١٣٧]، ولعلّها تلتقي مع مبدأ (المقولات الفانيرونيّة) عند بيرس في وجه من الوجوه، وفي النّص السّابق للرّازي يتبيّن: أنّ العلاقة بين اللفظ الدّال والمعنى المدلول وهو الأحوال الذهنيّة أو الصّورة المرتسمة علاقة مباشرة؛ لأنّ اللفظ موضوع لهذا التصور الذّهني؛ وأنّ العلاقة مع الخارج يتمُّ عبر هذا التّصور؛ أي بتوسّط التّصور الذّهني؛ لأنّ الأشياء توجد على مسافة عن الذات العارفة؛ إذ تفصله الحواس، وهي منفذ تشكيل المعارف. يلتقي دي سوسير مع الأصوليين في هذه العلاقة الثنائيّة التي ترفض أنْ تكون الألفاظ موضوعة إزاء المسمّيات بصورة مباشرة، فالدّلالة اللسانية لا تجمع اسما إزاء مسمًّى، ولا تربط الشيء باللفظ، بل الدّلالة توحّد تصوّرا مع صورة سمعيّة، وتتجلّى هذه الخاصيّة السيكولوجيّة عند سوسير لصورنا السمعيّة تجليّا واضحا عندما نلاحظ لغتنا الخاصة؛ فنحن نستطيع أنْ نتحدث مع أنفسنا وأنْ نخاطبها؛ بل نستظهر في عقلنا قطعة شعريّة بدون أن نحرّك شفاهنا أو لساننا؛ فالدّلالة اللسانيّة إذنْ هي عبارة عن كيان سيكولوجي له وجهان يمكن تمثيله كالآتي[١٣٨]:



شكل (١ : ٥) يبيّن وجهي العلامة عند دي سوسير وعلاقتها بعالم الأشياء.

ولكنَّ الأصوليين لا يفصلون في العلاقة بين الدّال والمدلول المرجعَ كليّا كما يفعل دي سوسير، بل يجعلون انسرابا له من خلال التوسّط الذي تشكّل بارتسام الواقع في الذهن، وأعتقد أنَّ الأصوليين قد عبّروا بانعدام التوسّط بين الدّال والصّورة الذهنيّة عن شدّة التّرابط بين عنصري العلامة حسب تصور دي سوسير؛ إذْ لا يمكن تصوّر وجود عنصر دون الآخر. يقول في الدرر اللوامع: ولا يجوز إخلاء اللفظ عن المعنى[١٣٩]، ولكنَّهم فتحوا المجال للإرجاع بالعلاقة مع الموضوع الدينامي، أو الخارج الواقعي، وبذلك يقترب هذا التصور لمفهوم العلامة اللغويّة منْ نظرية بيرس.

يعني ذلك: أنَّ الحكم هو موضوع اللفظ عند الأصوليين، وهو يقابل المؤوَّل عند بيرس، وفي الوقت نفسه هو نوع من العلاقة الحيويّة، وهذه الوساطة بين الدّال والمدلول كصورة ذهنيّة قريبة جدا من التصوّر الذي ورد عند رودولف كارناب؛ لذلك فإنَّ الأصوليين يبدأون في العموم والخصوص باعتباره معنى مقصودا في النّفس، وتتوسط العلامة اللغويّة

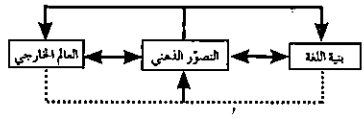
للدّلالة عليه؛ لذلك جعلوا العموم من عوارض الألفاظ المفتقرة إلى القصد عند إرادته؛ وجعلوا صيغ العموم من علامات اللغة التي تتمظهر للدّلالة على التصور النّفسيّ المقصود في إثباتهم لكلام النّفس.

إذا كانت عُرى العلاقات بين اللفظ الحامل للمعنى لا تنقطع مع الواقع؛ فإنّه وباعتبار هذه القضيّة بالذات يمكننا أنْ نتساءل: كيف يمكن للمتكلّم أنْ يوائم بين المفهوم (intension) والإحالة أو الماصدق (extension)؟ وهل علينا الإقرار بوجود مستوى تنظيمي عند الإنسان يمكن تسميته بصفة معقولة ذهنيًا، وأنّه مرتبط سببيا بحالات الجهاز العصبي دون أنْ يكون مماثلا لها باعتباره معالجة للمعلوم المتصوّر؟ وهل يمكننا أنْ نثبت أنّ الإكراه المعرفيّ في حالات حقيقيّة بأنّ بعض هذه المعلومات الذهنيّة تمثّل المعلومة المشفّرة في اللغة؟ وإلى أيّ مدى يمكن أنْ ينتج الإدراك الحسّي تفاعلا بين المدخل البيئي والمبادئ العامّة في الذّهن التي تفرض بنية ما على ذلك المدخل؟[١٤٠] أو يمكن إيجاز ذلك كيف يمكن للأصوليين أنْ يعدُّوا هذا التصوّر الذّهنيّ مختزلا في العلامات اللغويّة عن واقع معيش؟ لقد أكدّ الزّركشي وغيره من الأصوليين الحاجة إلى المعنى أو التعبير، أوالانتقال منْ واقعة الأشياء إلى واقعة المعنى بالاعتبارالفينومينولوجي في الذات المتكلّمة أو العاقلة مقابل المُدخلات البيئية التي تمثّل مع عالم الحسّ التجربة الإنسانيّة في الكون أو عالم الموجود العيني، واستدلّ على ذلك بوجود طاقة كامنة في اللغة لتمثُّل الوجود وفق شرائط نظميّة أو بنويّة محدّدة؛ وهذه المسألة تتردد في مدوّنات الأصوليين؛ يقول صفيّ الدّين الهندي ردّاً على أصحاب الخصوص، والمرجئة، والواقفيّة: «وأجيب بأنّ الحاجة إلى ألفاظ تدلُّ على العموم في الأمر والنّهي، والإخبار عن جميع الموجودات، والمعدومات والممكنات ونحوها ظاهرة، سيّما في الشّرعيّات، والعلوم، وإنْ كانت دون ما يضطرُّ إليه الانسان بخلاف أنواع الروائح، وليس منْ شرط مسيس الحاجة أن تكون ضرورية»[١٤١].

لكنْ هذه الحاجة إلى المعنى لابدّ أن تتكئ على قضية المواءمة بين مستوى النظم أو التعبير ومستوى الدلالة. وأعتقد أنّ المستوى التعبيري أو صيغ العموم في هذا السّياق، والتي تشكل (كليّة) في المعنى الذهني المتصور؛ بمثابة الخط الذهنيّ الرابطَ بين كائنات مفهومة في الذّهن بطريقة ما، وكائنات واقعية مخصوصة باعتبارها نوعا من المقولة اللغوية أو تشفيرا للمعرفة في الذات. لقد تنبّه الأصوليون إلى أنواع الدّلالة في نظامهم المنطقيّ لقراءة النّص الشّرعي؛ فاللفظ إمّا أنْ يدلّ مطابقةً، أو تضمُّنا، أو التزاما؛ فالأوّل (The complete meaning) هو دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، من حيث هو تمامه للتطابق الحاصل بين المعنى والفهم الذي استفيد منه[١٤٢]. والثاني وهو التضمّن(Indication of containment) فهو دلالة اللفظ على جزء ما

وضع، من حيث هو جزؤه؛ كدلالة البيت على كلّ أجزاء البيت[١٤٣]. والثالث الالتزام(The required meaning) فهو دلالة اللفظ على معنى خارج منْ معناه الحقيقيّ أو المجازي؛ إلا أنّه يلزم له عقلا أو عرفا؛ كدلالة السّقف على الجدار[١٤٤].

نلاحظ منْ مجمل تمييز الأصوليين لأنواع الدّلالة التي تعدُّ محدّدة لطبيعة العلاقة بين الصّورة السمعيّة والصّورة الذهنيّة؛ أنّهم يربطون بين المعنى والإرجاع، أوالمفهوم والماصدق؛ إذْ يحاولون التقريب بين نقطتين بنقطة وسطى يقع في الطّرف الأول اللفظ، والطّرف الأقصى الوجود الخارجي، وفي الوسط التصوّر الذهني الذي يحاول التقريب بين الطرفين، وهذا يستدعي حضور نوعين من العلاقة المتخيلة للارتباط اللفظي[١٤٥]؛ الأوّل: العلاقة المفهومية، وهي تلك التي تعبّر عن مفاهيم الألفاظ ومعانيها بالشّكل الذي تكون واضحة المعالم بيّنة المقاصد؛ بغضّ النّظر عنْ طبيعة كيفيّاتها في الوجود الخارجي. والثاني: العلاقة الماصدقيّة التي تعبّر عن طبيعة ما تدلُّ عليه المعاني اللفظيّة منْ حيث الوجود الخارجي؛ ولأنَّ القراءةَ النّصيّة الشّرعيّة في التّراث الأصوليّ قراءة واقعيّة لا تنفصم عن الخارج الموجود؛ فإنَّ الأصوليين وضّحوا معالم بنيات ثلاث بحدودها الواضحة وعلاقاتها المتفاعلة:



شكل (١: ٦) يبيّن العلاقة بين اللغة والتصور الذّهني والعالم الخارجي.

كلّ بنية من البنيات الثلاث تناظر البنية الأخرى حتى يتمّ التقريب بين المفهوم والماصدق؛ لأنَّ الغرض من قراءة النّص هو الكشف عن الموضوع الخارجي، وما ضرورة العلاقة المفهوميّة إلا لأنّها شرط لا غنى عنه في تلك العمليّة من الكشف؛ حيث لا تتوضّح العلاقة الماصدقيّة إلاّ بانكشاف العلاقة المفهوميّة[١٤٦]، وبوجود بنية لغويّة قادرة على التعبير عن خبايا المفهوم. لنعد الآن إلى مفهوم العموم كمعنى يمكن أن يتولّد في الذّهن كالأفكار أو القضايا التي تدخل بعد تولّدها في حيّز الوجود اللغوي؛ فهل يوجد أساس لهذا التولّد؟

ينظر الأصوليّون إلى ضرورة التعبير عن الأشياء المتعددة في الكون بضرورة وجودها الخاص، وأنَّ التعبير عنها من ضرورات الحياة؛ فلمّا كان الأمر كذلك فإنَّ على الواضع أنْ يوجد في اللغة إمكانات نظميّة وبنويّة قادرة أنْ تتواءم مع طبيعة الفكر وطبيعة الأشياء في الكون، وهي متعددة، وكثيرة، وخاصّة، وقابلة للتصنيف والمقولة؛ لذا فإن البنية اللغويّة يمكن أن تسهم في التعبير عنها. منْ هنا؛ يجب التمييز

بين توليد الأفكار وطرق الفحص المنطقي ونتائجه لتلك الأفكار أو القضايا، ويمكن أن نطلق على توليد الأفكار أو القضايا المعبّرة عن العالم بما أطلق عليه كارناب، واستخدمه كارل بوبر وهو: إعادة البناء العقلاني، ولكنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي نريد إعادة بنائه؟ فإنْ كان المقصود هو إعادة بناء كيفيّة انبثاق الأفكار فإنّه يتعارض مع الوظيفة التي حدّدناها لنظريّة المعرفة؛ لأننا نعتقد أنّه لا يمكن دراسة هذه السيرورات إلاّ في إطار علم النّفس التجريبي لعدم صلتها بالمنطق. والأمر يختلف إذا كان المقصود بإعادة بناء سيرورة التحقق من الفكرة، الذي يتيح لنا أن نكتشف أن الفكرة اكتشاف، وأن نتعرّف عليها كمعرفة؛ فبقدر ما ينظر الباحث إلى أفكاره نظرة نقديّة، وبقدر ما يعدّلها أو يتخلّى عنها يمكننا اعتبار تحليلنا المنهجي إعادة بناء عقلاني للسيرورات الفكريّة– النفسيّة[١٤٧].

ما الطّريقة العلميّة التي يعتمدها الأصوليّ لاكتشاف المعنى العام وفحصه كقضيّة يمكن نسبتها حسب فتغنشتاين إلى الواقع وهو في الآن ذاته يعتقد بعدم وجود العام في الخارج وإنما هو موجود ذهني، ولغويّ؟ إنّ ذلك يستدعي بناء نظام معرفيّ أو استقراءا لتشكيل العمومات كمفاهيم؛ على أنّنا نجد إقرارا بوجود لحظة لا عقلانية تعتمد على الحدس الخلاّق عند كلّ إعادة بناء عقلاني حينما يتجاوب الحدس مع الخبرة[١٤٨].

لقد واجه الأصوليّون لحظة التناقض بين المعنى العام في الذهن، ولحظة وجوده في الخارج متشخّصا خاصا؛ كما نظروا إلى العلاقات الدّلالية الثلاث التي ذكرناها سابقاً، وهي المطابقة، والتضمّن، والالتزام؛ فوجد بعضهم أنّ العموم لا ينتظم في شيء منها. يقول القرافي: دلالة العموم على الفرد الواحد كالمشركين على زيد لا يمكن أن يكون بالمطابقة؛ لأنّه ليس تمام مسمّى المشركين، ولا بالالتزام؛ لأنّه ليس خارجا، ولا بالتضمّن؛ لأنّه ليس جزء المسمّى؛ إذ الجزء مقابل الكلّ، والعموم كلّيٌ لا كلٌّ كما عرفت، فإذن لا يدلّ لفظ المشركين على زيد؛ لانتفاء الدّلالات الثلاث، وإذا لم يدلّ بذلك بطل أنْ يدلّ لفظ العموم مطلقا، لانحصار الدّلالة في الأقسام الثلاثة[١٤٩]. ويمكن قراءة الأصوليين إزاء هذه المسألة من وجهين:

الأول. منطقي:

لقد نظر فتغنشتاين إلى كلّ قضيّة[١٥٠] ذات معنى على أنّها يمكن أن تنحلّ منطقيّا إلى قضيّة أوليّة وجوبا، والقضيّة الأوليّة ككلّ القضايا ذات المعنى تتميّز بكونها صورة للواقع[١٥١]، فاللغة رسم للواقع الخارجي طالما أنّها يمكن أنْ تنحلّ إلى القضايا، كالعالم الذي ينحلّ إلى وقائع، وكما أنّ القضايا الأوليّة تتشكل من أسماء بسيطة لا يمكن تعريفها بغيرها؛ فكذلك الوقائع الذريّة تتكون منْ أشياء بسيطة لا يمكن

تحليلها قبل تسميتها[١٥٢]؛ لذلك فإنَّ التسمية في التّراث البياني الإسلامي تعدُّ نوعا من التحديد، أو المفهوم التحليلي[١٥٣].

إنَّ ذلك يعني أنَّ القضيّة الأوليّة صدقها منوط بصدق الواقعة الذريّة (حالة الأشياء)؛ أي أنَّ صدق الأولى يستلزم وجود الثانية؛ فإنْ لم يكنْ للواقعة الذريّة (حالة الأشياء) وجود فإن القضية كاذبة، وبذات النظرة التحليلية تلك نظر الأصوليون إلى المسألة التي طرحها القرافي؛ فمعيار الصّدق باعتبار الخارج، وانطباق القضيّة عليها؛ لذا فقد فرّق الأصوليّون بين اللفظ الذي إمّا أنْ يدلَّ مطابقة، أو تضمّنا، أو التزاما؛ فهو لفظ متردّد دالّ على معنى؛ لأنّه لفظ أولي، ولأنَّ ذلك المعنى نسبة بين مفردين؛ وبين(جمل من القضايا) من جهة ثانية، وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾(التوبة: ٥)، معناه: اقتل هذا المشرك، وهذا، وهذا، وذاك، إلى آخر الأفراد.

إنَّ هذه الصّيغ إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدلُّ على (زيد) المشرك، ولكنّها تتضمّن ما يدلُّ على مثله؛ لا بخصوص كونه زيدا، بل بعموم كونه فردا؛ ضرورة تضمّن: اقتل زيدا المشرك؛ فإنّه من جملة هذه القضايا، وهي جزء من مجموع تلك القضايا، فتكون دلالة هذه الصّيغة على وجهين[١٥٤]:

١. قتل زيد المشرك؛ لتضمّنها ما يدلُّ على ذلك الوجوب.

٢. أنّه ضمن ذلك المجموع دالّ عليه مطابقة.

ومنه يمكن أنْ نستنتج: أنَّ قضايا العموم قابلة للتحقّق بهذا الاعتبار؛ لأنَّ مرجعها عند الأصوليين إلى الوقائع التجريبيّة، ويتمُّ الرّبط بين واقع اللغة في مستوى التعبير، والواقع في وجوده الحقيقي بواسطة الفكر كمقولة ثالثيّة، ووفق هذا التصوّر الأصولي تتحدد قراءتنا لمبدأ التحقق(Principle of Verification) ومن خلال منطق العلاقات بين القضيّة والواقعة الذريّة أو حالة الأشياء.

الثاني. ردٌّ تداوليّ:

منْ بين أهم المحاذير التي يمكن أنْ نقع فيها أثناء توظيف مبدأ التحقّق هو التسوية بين الشيء في وجوده الواقعي، وصورته المتخيّلة في الذّهن؛ لأنّ الصّلة بين اللغة والواقع لا يمكن أن تُخفى، ولكنّها لا تتم إلاّ عبر فكر الإنسان ومنهجه في توليد المعنى والمعرفة، حتى نجد هيغل (Hegel) يقول: إنّ المادّة أو المحتوى دون مفهومها هي شيء ما خارج المفهوم، وبالتّالي ماهيّة[١٥٥]، إلاّ أنَّ الخلط سيظلُّ ممارسا، ومن سمات انفصام الشّخصيّة، ولكي يتمكن الإنسان منْ استخدام الرموز؛ عليه أولا أنْ يميّز بين الشيء، والعلامة[١٥٦]، وهي وجهة نظر في

السيميولوجيا السوسيريّة.

إنَّ المعنى يقال عن الأشياء بدلا منها، أو نيابة عنها، وأحيانا ما تقال المعاني رغم الأشياء وضدّها، وهو ما يحدث عادة في الأيدولوجيّات، والأساطير، والفنون، والمعتقدات الدينيّة، والفلسفات، إنَّ مصدر المعنى يؤوّل إلى المنهج؛ لأنَّه سابق على ما هو كائن حتى أنَّ الواقع في ذاته لا وجود له؛ بل يتمّ خلقه من خلال ما يكون مبحوثا؛ فالذات تعي الواقع، والأشياء، ومنْ خلال هذا الوعي تسمّي الكائنات، وتؤسّس العلاقات، والمنهج دائما لا يخرج منْ كونه واقعة ثقافية؛ فهو لا ينفك منفلتا من الإكراهات والمحددات الثقافيّة التي يوجد ضمنها الفاعل المعرفيّ المزاول لجملة مقولات ومفاهيم وأليّات، وتأسيسات[١٥٧].

إنَّ الحدث الواقعيّ لا يمنح العلامة قوّتها؛ بلْ إنَّ تميّز العلامة عنْ حالة الأشياء هو الأساس في ديناميّة العلامة وقوّتها وسيرورتها في الحياة الاجتماعية؛ فاللغة حالة إنسانيّة تتأبّد فيها اللحظة الإنسانيّة، والواقع متغيّر بطبيعته ثائر على الوجود الرّمزي، ولكنّه خاضع لطبيعة المعرفة الإنسانيّة؛ لذا نظر الأصوليّون إلى العموم في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة: ٥) بحيث يتناول عمومين:

الأول: في المشركين بحيث يستغرقهم جميعا.

الثاني: في المأمور المكلّف بقتلهم.

ولمّا كانت دلالة العموم على معناه كليّة؛ فإنَّ أمر كلّ فرد فرد بقتل كلّ فرد فرد من المشركين يعدُّ تكليفا مشكوكا فيه، من حيث إنَّه لا يطاق وهو من الأمر بالمستحيل، فهو أمرٌ غير واقعي، ولا يمكن أنْ يتطابق الحدث النّصي مع الممكن الواقعي، ولا سيّما أنَّ الأمر العامَّ لكي يتحوّل من (القوّة) إلى (الفعل) يتخصّص عند حدوثه ويتشخّص باعتبار أنَّ الوجود خاصّ؛ لذا يحمل الأصوليّون هذا الأمر باعتبار دليل العقل والواقع على خلافه، أي أنَّه محمول على على الممكن دون المستحيل؛ إذ الفرد الواحد من المسلمين يستحيل عليه أن يقتل جميع المشركين[١٥٨].

بهذا التّحليل يتّضح أنَّ العلامة اللغويّة (الصيغة اللفظيّة العامّة) عند الأصوليين تتسم بالنّظر التداوليّ، والواقعيّ، والتحليل المنطقيّ؛ ولكي يتمَّ التحقّق من صدق القضايا؛ فإنَّ الصّلة بين حيّز وجود العلامة بمكوناتها، وحيّز الأشياء لا بدَّ أنْ تنتظم وفق منطق العلاقات؛ لذا فإنَّ النموذج الثلاثي البيرسي يجد الطريق سالكة إلى الفكر الأصولي؛ لأنَّه يفسح الطّريق للمحسوس والواقع خارج العلامة والخبرة بأجمعها حين يتمُّ التواصل بواسطة العلامات[١٥٩].

في سياق الصّلة بين اللغة والواقع؛ يشدّد التشييديّون على أنَّ ضروب الواقع ليست غير محدّدة، ولا خاصّة بالفرد كما يدَّعي الذاتيون المتطرّفون؛ إنّها نتاج تحديدات اجتماعية، ولذلك لا تملك كلّها المنزلة نفسها، فضروب الواقع خلافيّة، الأمر الذي يجعل النّصوص مواقع صراع، ومن وجهة نظر السيميائيّات الاجتماعيّة نستطيع أنْ نتبين أنَّ (عبارة) محدّدة مقدّمة على أنّها صحيحة، أو غير صحيحة؛ لأنَّ الحقيقة تشيّدها سيرورة المعنى، وقد تكون حقيقة بالنّسبة إلى مجموعة اجتماعيّة وتنبع منْ قيم ومعتقدات هذه المجموعة، ولكنها لا تعدُّ كذلك بالنّسبة إلى أخرى(١٦٠)؛ بيد أنَّ الصّلة بين القضايا، والوقائع أو حالة الأشياء يمكن أنْ تكون من المعايير أو المواقف التلقائيّة.

يمكن في هذا السّياق توظيف اصطلاح وجهة القول أو الموقفيّة(Modality) أو التحفيز(Motivation) لوصف مدى تحديد المدلول للدّال، ووجهة القول تشير إلى منزلة المرسلة ونفوذها وأمانتها، أو إلى منزلتها الوجوديّة، أو إلى قيمتها كحقيقة أو واقعة، لذلك يطلق عليه بعض الباحثين بنماذج تصميم الواقع(designing models of reality) وتدور حول واحدة من أهمّ القضايا الحاسمة في الاتّصالات هي مسألة موثوقيّة الرسائل: هل كلّ ما نراه أو نسمع به صحيح، واقعيٌّ، حقيقيٌّ، أم أنّه كذبة، أو من الخيال، وهو أمر خارج الواقع؟ إنّنا كأعضاء في المجتمع، علينا أنْ نكون قادرين على اتّخاذ قرارات على أساس المعلومات التي نتلقاها، إنتاجا وتبادلا. وبقدر ما نحن على استعداد للتّصرف، علينا أنْ نثق ببعض المعلومات التي نتلقّاها، وذلك لغاية ما، على أساس العلامات والطّريقة والأسلوب في الرّسالة نفسها، وللتمييز بين ما يمكن أنْ يكون موثوقا وما ينبغي أنْ يعامل بحذر. وقد وضعت علامات من قبل الجماعات التي نتفاعل فيها، ليتمَّ الاعتماد عليها نسبيّا للوصول إلى حقيقة الرسائل، وأنّها قد وضعت للخروج من مركزيّة القيم والمعتقدات والاحتياجات الاجتماعيّة لتلك المجموعة(١٦١). وعندما يعدُّ مؤولون النصّ أنّه ذو معنى، يصدرون بشأنه أحكاما موقفيّة بالاستناد إلى معرفتهم بالعالم وبوسائل الاتّصال، وعلى سبيل يعدّونه واقعا أو متخيّلا، فعليّا أو تمثيلا، حيّا أو مسجّلا، ويقوّمون احتماليّة الأحداث التي يصوّرها النّص أو المزاعم التي يعلنها أو يعلن صحّتها(١٦٢).

وإذا كان الأصوليّون يميّزون بين المعاني الموجودة في الخارج، والمعاني الكليّة الموجودة في الأذهان؛ فإنّهم وإنْ التقوا مع فرديناند دي سوسير في مبدئه بانعدام التماثل بين العلامة والشيء؛ فإنّهم يجدون وسيطا كالفكر والحواس للدّخول من عالم اللغة إلى الواقع أو العكس؛ وإذا كان النموذج السوسيريّ ينبذ الواقعيّة؛ فإنَّ أصحاب علم المعاني العام يتبنّون موقفا واقعيّا يقول: إنَّ اللغة تقوم بيننا وبين العالم الموضوعي، ويسعون إلى تبديل

سلوكنا اللغويّ لصدّ التّحريف اللساني للواقع، ويزعم هؤلاء أنّ السّبب في الخلط بين الدّالات والمدلولات الإرجاعيّة؛ هو أنّنا نسمح للغة بأنْ تأخذنا على سلّم التجريد أكثر ممّا نريد(١٦٣)؛ لذا سلك الأصوليّون مسلك التقريب بين العلامة اللغويّة والواقع، وصنّفوها على أساس العلاقة بين الدّال والمدلول، أو بين العلامة والواقع.

نتائج الدراسة:

يمكن أنْ نخلُص إلى أهمّ نتائج هذه الدّراسة التي ركّزت على مفهوم العموم، وعلاماته اللغويّة، ومصطلحات أصول الفقه في إطار العلامة اللغويّة، لتكون كالآتي:

❁ يعتمد العموم على عنصر الاستغراق والشّمول، وهو: مفهوم عقليّ ينبني على نظام التّصنيف والمقولة، بلحاظ المشتركات بين الموجودات المنضوية تحت نوع أو جنس.

❁ أدرك الأصوليّون مفهوم العلامة، والعلاقة بين عنصريها: الدّال والمدلول؛ وجعلوا الكلام النّفسيّ مرحلة جنينية يتحقّق وجوده، وتمظهره في الفعل الكلامي، أوالخطاب، وأنّ العلامة، والأمارة، والدّليل، والدّلالة، والقرينة، والإخالة، والمعنى، والعلّة، والسّبب، والشّرط؛ مصطلحات تمثّل درجة من درجات العلامة والاستدلال بها على المدلول.

❁ أنّ الأصوليين مارسوا عمليات السّيرورات والبرهنة، والعمليّات المعقّدة في إنتاج العلامة؛ لا سيما في تخريج المناط، والسّبْر والتقسيم؛ فالإخالة والمعنى تعدُّ مرحلة أولى لإنتاج العلّة وتعميم الحكم. وقد ضبطوا مسألة التأويل بمرجعيات منهجيّة ومعرفيّة تبدأ بمقاصد المتكلّم، ومقاصد التّشريع في الخطاب الشّرعي.

❁ أنّ العموم حينما يكون كائنا سيميائيّا أو موضوعا ذهنيّا؛ يمكن تصوّره، والتعبير عنه؛ لأنّ الأشياء بهذا المعنى، وفي نسبة العموم إليها لا وجود لها في الواقع، وإنّما هي كليّات ذهنيّة.

❁ أدرك الأصوليّون أنّ العلاقة بين الدّال ومدلوله الذّهنيّ (العموم) كفكرة علاقة مباشرة؛ لأنّه ذهنيٌّ. وأنّ العلاقة بين العلامة بحدّ ذاتها، والأشياء في وجودها الخارجي علاقة غير مباشرة.

❁ عند إثبات العموم باعتباره كلاما نفسيّا؛ فإنّ ذلك يعني الاتّفاق مع السيميائيّات البيرسيّة من حيث أولانيّة العموم، وقابليّة تحقّقه في الخطاب باعتبارهما ثنائيّة (الذّهني/ اللغويّ) لا يرتبطان إلاّ بثالث؛ هو فكرة العموم منْ حيث التّصنيف عبر المشتركات بين الأشياء.

الهوامش والإحالات

(١) الزّركشي، بدر الدين محمد بن بهادر(ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ج٢، ص١٧٩.

(٢) ورد في موسوعة لالاند الفلسفية: (أ) العام ما يوافق عدة أفراد أو عدة جماعات باعتبار أنّ كلا منها يشكل وحدة لا تتجزأ (ب) ما يوافق القسم الأكبر من أفراد صنف وفي هذه الحالة تتعارض العمومية مع الشمولية والحصر، والاستثناء كما هو عند الأصوليين؛ بهذا المعنى تفهم عادة عبارتا عموما وبعامة إنهما تتضمنان وجود استثناء. وأما التعميم Generalization: (أ) عملية يعترف من خلالها بسمات مشتركة بين عدة أشياء فردية، ويجري جمع هذه الأشياء في مفهوم وحيد تشكل هذه السمات مضمونه؛ (ب) عملية يجري بموجبها وصف صنف كامل لا محدود عموما من حيث مداه بما لوحظ في عدد محدود من أفراد أو من حالات فردية تنتمي إلى هذا الصنف. انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: دار عويدات، ٢٠٠٨م، ج١، ص ص٤٥٧-٤٦١.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢، ص١٧٩.

(٤) أنطولوجي (Ontology): في معجم لالاند هو(علم الأيس الكون ككون)' وهو:

أ. باب منْ أبواب الفلسفة، ينظر عقلا في الكون من حيث هو كون حسب تعبير أرسطو، والاسم وحده جديد، أمّا هذا العلم عينه فقد كان موجودا لدى المدرسيين، وبما أنّ للكائنات الرّوحية والماديّة بعضَ الخواصّ العامّة مثل: الوجود، والإمكان، والديمومة؛ فإنّ فحص هذه الخواص يشكّل هذا الفرع الفلسفي الذي تستعير منه الفروع الأخرى كلّها بعضا منْ مبادئها؛ إنّها تسمّى(الأيسية) أوعلم الكون/ الكائن، أوميتافيزيقا عامّة.

ب. دراسة أو معرفة ما هي عليه الأشياء بذاتها، من حيث هي جواهر فريدة، بالمعنى الديكارتي والليبنتزي لهذه الكلمة مقابل درس مظاهرها أو محمولاتها.

ج. انظر: لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج١، ص ص٤٥٧- ٤٦١، وانظر: نفسه، ج٢، ص ص ٩١١ ٩١٢.

(٥) القرافي، شهاب الدين، تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تحقيق: محمد عبدالرحمن الشاغول، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٥م، ص٣٦.

(٦) انظر: السابق، ص ص٣٣ ٣٧.

(٧) يشرح الصدر الشيرازي للكلي معاني ثلاثة: (أ) المعنى الذي له أفراد يحمل هو على كلّ واحد واحد منها، كالإنسان، والكرة، والسواد، (ب) المعنى الذي أمكن أن يكون له أفراد كثيرون يحمل عليها، وإن لم يكن شيء منها موجودا؛ كمعنى البيت الذي صنع من الذّهب، فجاز أن يوجد كثير من أفراده وإن لم يوجد شيء منها من غير مانع عقلي، (جـ) المعنى الذي لا مانع في نفس تصوّره من أن يقال على كثيرين، ولكن لوقوعه متعدّدا مانع

عقلي وسبب ذاتي خارج نفس ماهيّته ومعناه، يدلّ عليه دليل؛ كالشّمس والقمر، والأولى أن يجعل هذه المعاني الثّلاثة من أقسام معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكليّ مشتركا معنويا، لا مشتركا لفظيا؛ ومناط كون الشيء كليّا وملاك الأمر فيه هو كونه مفهوما وماهيّة، كما أنّ مناط كونه جزئيّا حقيقيّا وشخصيّا هو كونه وجودا وإنيّة؛ فكل معنى وماهيّة غير الوجود نفس تصوره لا يأبى العموم والاشتراك بين كثيرين، سواء كانت ممتنعة، أم ممكنة موجودة، أو معدومة. انظر:

• الشّيرازي، صدر الدين، إلهيّات شفا للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، تحقيق: نجف قلي حبيبي محمدي، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١١م، ص٥١٦.

(٨) تنقيح الفصول في اختصار المحصول، ص٢٦.

(٩) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت٦٨٢هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٤٢٦، وانظر: القرافي، شهاب الدين، الفروق، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصريّة، صيدا، ٢٠٠٧م، ج١، ص ص ١٥٤-١٥٦.

(١٠) قضية إثبات كلام النّفس، قضيّة فيها معترك نظّار المتكلّمين؛ يقول أبوعبدالله الصّابوني الماتريدي الحنفي: حقيقة الكلام؛ هو المعنى القائم بالذات الذي دلّت عليه الحروف والأصوات كما قال الأخطل (الكامل):

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما

جُعِل اللّسان على الفؤاد دليلا

ولهذا سمّى أهل اللغة كلّ عبارة تدلّ على معنى الكلام لا غير، وقد صرّح الكتاب بكلام النّفس؛ حيث قال تعالى:

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾(المجادلة: ٨)، انظر: الصابوني، أحمد بن محمود البخاري(ت ٥٨٠هـ)، البداية في أصول الدين، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١١م، ص ص ٧٢ ٧٣.

(١١) البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢، ص١٨١.

(١٢) نفائس الأصول، ج٢، ص٤٢٢.

(١٣) السّابق، ج٢، ص٤٢١.

(١٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢، ص ص١٨٢-١٨٤.

(١٥) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب ، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩٩م، ج١، ص٢٢١.

(١٦) ورد في رسالة بعثها تشارلز سندرس بيرس (Charles Sanders Peirce) إلى الليدي ويلبي (Lady Welby) ما نصّه: «أنت تعلمين وبشكل خاصّ أنّني أدعم اختراع كلمات جديدة للأفكار الجديدة، لم أكن أعلم أنّ الدّراسة التي

أسميتها أيديوسكوبي (Ideoscopy) يمكن أنْ تسمَّى فكرة جديدة، لكن كلمة فينومينولوجي (Phenomenology) استخدمت بمعنى مختلف، أيديوسكوبي تتوقف على وصف وتصنيف الأفكار التي تنتمي للخبرة العادية (ordinary experience) أو التي تنشأ طبيعيا من العلاقة بالحياة اليومية، بدون اعتبارها مطابقة أو غير مطابقة للأشياء، أو متعلّقة بعلم النّفس، إنّ مواصلتي لهذه الدراسة منذ وقت طويل (١٨٦٧)؛ فبعد ثلاث أو أربع سنوات من الدّراسة طرحت جميع أفكاري للتصنيفات الثّلاثة: الأولانيّة (Firstness)، والثانيانيّة (Secondness)، والثالثانيّة (Thirdness) »، وهذه التصنيفات الثّلاثة عنده هي جدول المقولات التي اختصرها في نظريته في العلامات أو المنطق، ويمكن تحديد هذه المقولات كالآتي:

• فالأولانيّة: الصيغة التي تكون هي كما هي (such as it is) إيجابية وبدون الإشارة أو الرجوع إلى شيء آخر.

• الثانيانيّة: الصيغة التي تكون هي كما هي؛ بالإشارة إلى ثان وبدون تعلق بأي ثالث؛

• الثالثانيّة: الصيغة التي تكون هي كما هي؛ بجلب الثاني والثالث في علاقة مع بعضهما.

ويسمّي بيرس تصنيفه المقولات: تصنيف فيثاغورث الحديث (The cenopythagorean categories)، ويمكن ملاحظة أن الفينومينولوجيا أشمل من الفانيروسكوبي وهو أقدم من مصطلح بيرس. انظر:

• Charles S. P; Letters to Lady Welby. P7.

• Charles Sanders Peirce،Collected Papers (1:284–286).

(١٧) البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢، ص١٨٥. ورد عند صفيّ الدين الهندي في الفائق نصًّا: «والحق أنَّ المعنى الذهني عام؛ إذْ لا تخصيص فيه، دون الخارجي»، الأرموي، صفيّ الدين الهندي، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: علي العمريني، دار الاتحادي الأخوي، القاهرة، ١٤١١هـ، مج٢، ص١٧٦.

(١٨) تنقيح الفصول في اختصار المحصول، ص٣٦.

(١٩) يعرّف آلان بولغير المرجع بقوله: إنَّ لفظة (مرجع) تعبير لغوي هو عنصر من العالم يسمح التعبير بالإشارة إليه في سياق معيّن من الكلام أيْ من استعمال اللغوية. وإذ يتبنى ثنائية دوسوسور (اللغة والكلام)؛ فإنَّ المعنى ينتمي إلى اللغة؛ بينما ينتمي المرجع إلى الكلام.

• بولغير، آلان، المعجميّة وعلم الدلالة المعجمي: مفاهيم أساسيّة، ترجمة: هدى مقنّص، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م، ص١٤٣.

(٢٠) إيكو، أمبرتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ص ١١٦ ١١٧.

(21) Floyd Merrell، Charles Sanders Peirce›s concept of the sign. P28.

(٢٢) انظر: غيرو، بيار، السيمياء، ترجمة: أنطوان أبي زيد، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٤م، ص٦.

(٢٣) مارتان، روبير، في سبيل منطق المعنى، ترجمة: الطيب البكوش وصالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ص ٤٦ ٤٧.

(٢٤) موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج٢، ص٨٧٧.

(٢٥) البرهان في أصول الفقه، ج١، ص٢٢٠.

(٢٦) إلهيات شفا للشيخ الرئيس ابن سينا، ص٥١٥.

(٢٧) السّابق، ص٥١٨.

(٢٨) البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢، ص١٨٤.

(٢٩) الجويني، أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، تحقيق: هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ١٩٥٩م، ج١، ص ص ١٨٠ ١٨١.

(٣٠) انظر: مذاهبهم في كتاب البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢، ص ص ١٨٩– ١٩٦.

(٣١) خليل، حامد، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس؛ مؤسس البراجماتية، الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص٤٢.

(٣٢) سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه،) عربي- إنجليزي، (دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٢٠١.

(٣٣) إيكو، أمبرتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م ، ص٤٦.

(٣٤) الشاشي، نظام الدين أبو علي، أصول الشاشي، ضبط: عبدالله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ص٢٢٩.

(٣٥) الكنكوهي، محمد فيض الحسن ، عمدة الحواشي في شرح أصول الشاشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ص٢٢٩.

(٣٦) اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد، كتاب في أصول الفقه، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥م، ص٨٢.

(٣٧) بن قاوان، الحسين بن أحمد، التحقيقات في شرح الورقات، تحقيق: الشريف سعد بن عبدالله، دار النفائس، عمّان، ١٩٩٩م، ص ص ١٣٨– ١٤١.

(٣٨) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٢٠٧.

(٣٩) التهانوي، محمد بن علي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ج١، ص٧٩٤.

(٤٠) إيكو، أمبرتو، العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٠م، ص٦٥.

(٤١) البرهان في أصول الفقه، ج١، ص١٢١.

(٤٢) العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ص٦٥.

(٤٣) أصول الشاشي، ص٢٤٦.

(٤٤) ابن نجيم، زين الدين، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط٤، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥م، ص ص ١٠١ –١٠٣.

(٤٥) أصول الشاشي، ص١٦٦.

(٤٦) العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ص٧٠.

(٤٧) السابق، ص٧٣.

(٤٨) نفسه، ص٧٢.

(٤٩) انظر: فتغنشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة: عبدالرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ص ٣٣٦-٣٣٩.

(٥٠) نافارو، جوي، بوينتر، توني شارا، أعلى من الكلمات، ترجمة: مكتبة جرير، السعودية، ٢٠١٢م، ص٣٢.

(٥١) رمضان، يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي؛ الاستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، عمّان، ٢٠٠٧م، ص٤٦٠.

(٥٢) ابن القيّم شمس الدين الجوزية، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، دمشق، ٢٠٠٠م، ج١، ص٢٠٥.

(٥٣) الكفراوي، أسعد عبدالغني، الاستدلال عند الأصوليين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٢٦.

(٥٤) البرهان في أصول الفقه، ج١، ص٧٢١.

(٥٥) الاستدلال عند الأصوليين، ص٣١.

(٥٦) السيميائية وفلسفة اللغة، ص٩٩.

(٥٧) التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ج٢، ص٢٨١، وانظر: الكراماستي، يوسف بن حسين، الوجيز في أصول الفقه، تحقيق: السيد عبداللطيف كساب، دار الهدى للطباعة، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٩٧.

(٥٨) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص١٢٠٦.

(٥٩) السهالوي، عبدالعلي محمد، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م، مج ٢، ص٣٥٦.

(٦٠) العلامة المحضة ما يعرف به الحكم من غير أن يتعلق وجود ولا وجوب الحكم بوجوده أو بوجوبه، والعلامة العلية هي التي جعلها الشارع موجبة للحكم؛ بحيث يكون وجودها علامة على وجود الحكم، أما العلامة الشرطية فهي التي يكون للحكم فيها نوع تعلق بالدال على الحكم، كأن يتوقف تحقق الحكم على تحققه، وانظر: معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٢٨٨.

(٦١) أوردت المصطلحات الثلاثة باللغة الإنجليزية كما هي في معجم مصطلحات أصول الفقه؛ لتعدد معاني الاستدلال عند الأصوليين كما رأيت من معنى شامل عام، وخاص، وتعليل. انظر: معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٥٥.

(٦٢) البرهان في أصول الفقه، ج١، ص١٤٩.

(٦٣) السابق، ج١، ص ص ١٢٤ ١٢٥.

(٦٤) أصول الشاشي، ص٢٢٩.

(٦٥) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٣٣٢.

(٦٦) البرهان في أصول الفقه، ج١، ص١٨٦.

(٦٧) كتاب في أصول الفقه، ص٣٩.

(٦٨) السابق، ص٨٣.

(٦٩) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ص ٢٢٨ ٢٢٩.

(٧٠) يعقوبي، محمود، مسالك العلّة وقواعد

الاستقراء عند الأصوليين وجون ستيوارت مل، ديوان المطبوعات، الجزائر، ١٩٩٤م، ص٥٧.

(٧١) الرازي، فخر الدين محمد، المحصول في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م، ج١، ص٣٠٥.

(٧٢) السابق، ج٢، ص٣١٠.

(٧٣) نفسه، ج٢، ص٣١١.

(٧٤) مسالك العلّة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص٥٨.

(٧٥) الحفيد، أبو الوليد محمد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م، ص ص ١٢٤ ١٢٥.

(٧٦) ممن أنكر القياس بشدة الإمام الظاهري المنظِّر لمذهبه الحافظ علي بن أحمد بن حزم الأندلسي القرطبي (ت٤٥٨هـ)، وانظر أصول مذهبه في: النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص ص ٤٥-٥١، ثمّ بالغ الإمام ابن حزم في دفع القياس وإبطاله الإحكام في الباب الثامن والثلاثين: في إبطال القياس في أحكام الدين؛ انظر:

• ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م، ج٨، ص ص ٥٣ ٢٠٤.

وأفاد محمود يعقوبي تناقض أتباع المذهب الظاهري. ويتحول الشيعة التعليمية من خلال التسليم بأنَّ الأحكام الشرعية التابعة للمصالح والمفاسد إلى التسليم بأنَّه إذا حرم الشارع شيئا كالخمر مثلا ولم ينصّ على الملاك والمناط في تحريمه فقد يستنتجه العقل ويحدس به، وفي حالة الحدس به يحدس حينئذ ثبوت الحكم في كل الحالات التي يشملها ذلك الملاك؛ لأنَّ الملاك بمثابة العلة لحكم الشارع، وإدراك العلة يستوجب إدراك المعلول. انظر:

• مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص٧٣.

• المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣م، ص١٦١.

(٧٧) الضروري في أصول الفقه، ص ١٢٨.

(٧٨) السابق، ص ص ١٢٧ ١٢٨.

(٧٩) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، مج١، ج٢، ص ص ٤١ ٤٢.

(٨٠) المنطق البراجماتي، ص١٤١.

(٨١) Charles Sanders Peirce، Collected Papers (2.737).

(٨٢) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص١٨٨.

(٨٣) ينفي بعض الأصوليين العلّة في الأحكام بمعنى التأثير والسببية؛ وبيَّن ابن القيّم إنَّ الذين نفوا الحكمة والتعليل والأسباب؛ أقرّوا بالقياس؛ كأبي الحسن الأشعري وأتباعه. ومنْ قال بقوله من الفقهاء أتباع الأئمة، وقالوا: إنَّ علل الشرع

إنَّما هي مجرَّد أمارات وعلامات محضة، كالدعاء علامة محضة على حصول المطلوب لا أنه سبب فيه، والأعمال الصالحة والقبيحة علامات محضة ليست سببا في حصول الخير والشر، وكذلك ما وجدوه من الخلق والأمر مقترنا بعضه ببعض؛ قالوا: أحدهما دليل على الآخر، مقارن له اقترنا عاديا، وليس بينهما سببية، ولا علة، ولا حكمة، ولا له تأثير فيه بوجه من الوجوه. انظر تفاصيل المذاهب حول القضية في: إعلام الموقعين عنْ رب العالمين، مج١، ص ص ٣١٣-٣١٧، وتبعا لذلك اختلف الأصوليون في القياس؛ فمنعه ابن حزم شرعا؛ لأنَّ النّصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية من غير احتياج إلى استنباط وقياس، ومنعه داود إلا القياس الجلي، ومنعه أبو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات؛ لأن المعنى فيها لا يدرك وهو مناط القياس والحكم، ومنعه آخرون إلا اضطرارا لوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس للحاجة، ومنعه آخرون في الأحكام الوضعية وهي الأسباب والشّروط والموانع؛ لأنَّ القياس يخرجها عنْ أنْ تكون كذلك، ومنعه آخرون في أصول العبادات، ومنعت طائفة من الأصوليين القياس في العقليات؛ لاستغنائها عنه بالعقل، ومنعه آخرون في النفي الأصلي أو البراءة الأصلية أي بقاء الشيء قبل ورود الشرع. انظر تفاصيل مذاهبهم:

• المحلي، جلال الدين(ت٨٦٤هـ)، شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، مج٢، ص ص ٣١٢-٣١٩، وانظر: البناني، عبدالرحمن بن جاد الله المغربي(ت١١٩٨هـ)، حاشية البناني على شرح المحلّي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، مج٢، ص ص ٣١٢-٣١٩.

(٨٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٢٨١.

(٨٥) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص ص ٤٤ ٤٥.

(٨٦) البرهان في أصول الفقه، ج٢، ص٥٢٦.

(٨٧) الحدّاوي، طائع، سيميائيات التأويل؛ الإنتاج ومنطق الدلائل، المركز الثقافي العربي روبول، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م، ص ص ٣٣٨ ٣٣٩.

(٨٨) السابق، ص٣٤٠.

(٨٩) البرهان في أصول الفقه، ج٢، ص٥٢٦.

(٩٠) السابق، ج٢، ص٥٢٨.

(٩١) المستصفى في علم الأصول، ص ص ٣٠٤ ٣٠٥.

(٩٢) لاحظ الدكتور عبدالرحمن الحاج صالح؛ أنَّ النحاة في دراساتهم يحيلون دائما إلى الحسّ والمشاهدة، وهو أمر معتاد عند العلماء في التراث العربي في شتى الحقول المعرفية. انظر:

الحاج صالح، عبدالرحمن، منطق العرب في علوم اللسان، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر، ٢٠١٠م، ص٩٥.

(٩٣) انظر: مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص ص ١٩٠ - ١٩٢.

(٩٤) المحصول في علم أصول الفقه، مج٢، ص٣٤٩.

(٩٥) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ص٢٠٢.

(٩٦) فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٨.

(٩٧) البرهان في أصول الفقه، ج١، ص٣٣٦.

(٩٨) السابق، ج١، ص ص ٣٤١ ٣٤٢.

(٩٩) بنكراد، سعيد، السيميائيات والتأويل؛ مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م، ص٤٢.

(١٠٠) السابق، ص٤٧.

(١٠١) انظر: إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م، ص١٦.

(١٠٢) أوريكيوني، كاترين كيربرات، المضمر، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م، ص٣٤٧.

(١٠٣) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص١١.

(١٠٤) السابق، ص٢٣.

(١٠٥) السابق، الصفحة نفسها.

(١٠٦) المستصفى في علم الأصول، ص٣٠٤.

(١٠٧) السابق، ص٣٠٤.

(١٠٨) نفسه، ص ص ٣٠٤ ٣٠٥.

(١٠٩) إعلام الموقعين، ج١، ص٣١٣.

(١١٠) رواه مسلم عن عائشة، وابن عمر، وبريدة، انظر: العسقلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مؤسسة قرطبة، ١٩٩٥م، رقم٢١١١، ج٤، ص ١٤٠.

(١١١) رواه البخاري عن عائشة بلفظ: ((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)) برقم (٢٦٩٧) في كتاب الصلح، والحديث في زاد المعاد معزو عند ابن القيم إلى عائشة بلفظ: ((كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد))، وبرواية: ((من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد)) انظر:

- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٢٠٠٠م، دار السلام، الرياض، رقم٢٦٩٧، ج٥، ص ٣٧٠.
- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عبدالقادر حسونة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م، ج٥، ص١٧٥.

(١١٢) أورده ابن حجر في التلخيص بثلاث روايات:

- ((أن النبي ﷺ نهى عن قرض جرَّ منفعة)).
- ((كل قرض جرّ منفعة فهو ربا)).
- ((كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا))، وهو موقوف عن فضالة بن عبيد.

انظر: العسقلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، اعتنى به: أبو عاصم حسن قطب، ١٩٩٥م، ط١، مؤسسة قرطبة ودار

المشكاة، رقم ١٢٣٥، ج٣، ص ٨٠.

(١١٣) الحديث متفق عليه عن عائشة، انظر: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، رقم ١٦٧٥، ج٣، ص٣٨٧.

(١١٤) أخرجه ابن ماجه في السنن برقم (٣٩٣٣) في باب: حرمة دم المؤمن وماله عنْ أبي هريرة بذات اللفظ انظر:

• السندي، أبو الحسن الحنفي (ت ١١٣٨هـ). شرح سنن ابن ماجه، تحقيق: خليل شيحا، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٦م، رقم٣٩٣٣، مج٤، ص٣٢٠.

(١١٥) انظر: المضمر، ص ص٣٥١-٣٥٤.

(١١٦) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٤٢٣.

(١١٧) السابق، ص٤٢٤.

(١١٨) نفسه، ص ص ١٨٤ ١٨٥.

(١١٩) نفسه، ص٤٢٤.

(١٢٠) منْ بين الدراسات الأصولية الدراسة التي قدمها عباس أمير حول (المعنى القرآني بين التفسير والتأويل؛ دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني) خصص فيه الباحث الفصل الأول بمفهوم المعنى، وناقش في المبحث الثالث: (المعنى الأصولي) بيد أنه لم يستوعب الدلالات المتعددة لمصطلح المعنى عند الأصوليين لاسيما العلة والمناسبة في النص الشرعي، انظر:

• أمير، عباس، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل؛ دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، دار الإنتشار، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ص٤٨- ٥٥.

(١٢١) منطق العرب في علوم اللسان، ص ص ٣٢٣ ٣٢٤.

(١٢٢) الرسالة، ص٣١٤.

(١٢٣) السّابق، ص٣١٥.

(١٢٤) أصول الشاشي، ص١٩٦.

(١٢٥) السّابق، ص١٩٩.

(١٢٦) أصول الجصّاص، ص ٢١٤.

(١٢٧) السّابق، ص٢٣٥.

(١٢٨) تقويم الأدلة، ص ص٢٨٣ ٢٨٤.

(١٢٩) السّابق، ص٢٩٣.

(١٣٠) البرهان في أصول الفقه، ج٢، ص ص٥١٤- ٥٢٤.

(١٣١) جاكندوف، راي، علم الدلالة والعرفانية، ترجمة: عبدالرزاق بنور، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠م، ص٦٩.

(١٣٢) روبول، آن، موشلار، جاك، التداوليّة اليوم؛ علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ص ١٤٤ ١٤٥.

(١٣٣) دي سوسير، فرديناند، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة: عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م، ص ص ١٥٤ ١٥٥.

(١٣٤) كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة: يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١م، ص٤٢٠.

(١٣٥) السابق، ص٤٢١.

(١٣٦) الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر(ت٦٠٦هـ)، المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ص ٩٢ ٩٣، وانظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، ج٢، ص٦٠١، وكذلك الفائق في أصول الفقه، مج٢، ص٣٢٢.

(١٣٧) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٢٦٠. وانظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ٢، ص٦٠١.

(١٣٨) محاضرات في علم اللسان العام، ص١٠٤.

(١٣٩) الكوراني، أحمد بن إسماعيل، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: إلياس قبلان التركي، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٢٩٣.

(١٤٠) علم الدلالة والعرفانية، ص ص ٧٧ ٧٨.

(١٤١) الفائق في أصول الفقه، ج٢، ص ص١٧٩ ١٨٠.

(١٤٢) معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٢٠٤.

(١٤٣) السابق، ص٢٠٢.

(١٤٤) نفسه، ص ٢٠٢.

(١٤٥) محمد، يحيى، منطق فهم النص؛ دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٠م، ص٤٩.

(١٤٦) السابق، ص٤٩.

(١٤٧) بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ص ٦٦ ٦٧.

(١٤٨) السابق، ص٦٧.

(١٤٩) البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢، ص١٩٧.

(١٥٠) قول قطب الدين الرازي: القضية قول يصح أنْ يقال لقائله إنَّه صادق فيه أو كاذب، فالقول وهو اللفظ المركب في القضية الملفوظة، أو المفهوم العقليّ المركب في القضية المعقولة؛ جنس يشمل الأقوال التامة والناقصة، يصحّ أنْ يقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب فصل يخرج الأقوال الناقصة والإنشاءات كلها من الأمر والنهي والاستفهام وغيرها، وهي إما حملية أو شرطية. انظر: شروح الشَّمسيّة، قطب الدين محمود الرازي، والسيد الشريف الجرجاني، والعلامة عبدالحكيم السيالكوتي، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١م، ج٢، ص ص ٤ ٥.

(١٥١) منطق البحث العلمي، ص٧١.

(١٥٢) خليفي، بشير، الفلسفة وقضايا اللغة؛ قراءة في التصور التحليلي، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠م، ص١١٣.

(١٥٣) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ)، الردُّ على المنطقيين، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ص ٣٦ ٣٧.

(١٥٤) البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢، ص١٩٦.

(١٥٥) كفاياس، جون، في المنطق وفي نظرية العلم، ترجمة: محمد بن ساسي، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠م، ص٢٧.

(١٥٦) تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص١٣٦.

(١٥٧) قاري، محمد، سيميائية المعرفة المنطقية؛منهج وتطبيقه، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ص٧٣ ٧٤.

(١٥٨) البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢، ص١٩٦.

(١٥٩) انظر: أسس السيميائية، ص٧٥.

(١٦٠) انظر: السابق، ص١٢٣.

(١٦١) Gunther R. Kress and Theo van Leeuwen، Reading Images: The Grammar of Visual Design، 'London; New York: Routledge، 1996، p154.

(١٦٢) انظر: أسس السيميائية، ص ص ١٢٣ ١٢٤.

(١٦٣) انظر: السابق، ص١٣٢.

المصادر والمراجع العربية

❁ ابن القيّم، شمس الدين أبو عبدالله الشهير بالجوزية (ت ٧٥١هـ)، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، دمشق، ٢٠٠٠م.

❁ ابن القيّم، شمس الدين الشهير بالجوزية (ت٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عبدالقادر حسّونة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

❁ ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم(ت٧٢٨هـ)، الردُّ على المنطقيين، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

❁ابن حزم،أبو محمد بن علي الأندلسي(ت٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م.

❁ ابن حزم، أبو محمد بن علي الأندلسي(ت٤٥٦هـ)، النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريّة للتراث، القاهرة، ٢٠٠٠م.

❁ ابن رشد، الحفيد(ت٥٩٥هـ)، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

❁ ابن قاوان، الحسين بن علي(ت٨٨٩هـ)، التحقيقات في شرح الورقات، تحقيق: الشريف سعد عبدالرحمن، دار النفائس، الأردن، ١٩٩٩م.

❁ ابن نجيم، الحنفي، زين الدين بن إبراهيم(ت٩٧٠هـ)، الأشباه والنظائر، تحقيق:

محمد الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٥م.

❁ الأرموي، محمد بن عبدالرحيم الهندي(ت٧١٥هـ)، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: علي العمريني، دار الاتحاد الأخوي للطباعة، القاهرة، ١٩٩١م.

❁ أمير، عباس، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل؛ دراسة تحليلية معرفيّة في النص القرآني، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٨م.

❁ أوركيوني، كاترين كيربرات، المضمر، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م.

❁ إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، ٢٠٠٤م.

❁ إيكو، أمبرتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م.

❁ إيكو، أمبرتو، العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، ٢٠١٠م.

❁ البخاري، صدر الشريعة المحبوبي (ت٧٤٧هـ)، التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، المكتبة العصرية، صيدا، ٢٠٠٥م.

❁ البناني، عبدالرحمن بن جاد الله المغربي (ت١١٩٨هـ)، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

❁ بنكراد، سعيد، السيميائيات والتأويل؛ مدخل لسيميائيات ش. س. بورس، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥م.

❁ بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦م.

❁ بولغير، آلان، المعجمية وعلم الدلالة المعجمي، مفاهيم أساسية، ترجمة: هدى مقنص، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م.

❁ تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.

❁ التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.

❁ جاكندوف، راي، علم الدّلالة والعرفانية، ترجمة: عبدالرزاق بنور، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠م.

❁ الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله (ت٤٧٨هـ)، الشّامل في أصول الدين، تحقيق: هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ١٩٨٩م.

❁ الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله (ت٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩٩م.

❁ الحدّاوي، طائع، سيميائيات التأويل؛ الإنتاج

ومنطق الدلائل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م.

❁ خليفي، بشير، الفلسفة وقضايا اللغة؛ قراءة في التصور التحليلي، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠م

❁ خليل، حامد، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس؛ مؤسس البراجماتية، الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

❁ الدبوسي، أبو زيد الحنفي(ت ٤٣٠هـ)، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، تحقيق: عدنان العلي، المكتبة العصرية، صيدا، ٢٠٠٦م.

❁ دي سوسير، فرديناند، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة: عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م.

❁ الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر(ت ٦٠٦هـ)، المحصول في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

❁ الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر(ت٦٠٦هـ)، المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٩٤م.

❁ الرّازي، قطب الدين محمود بن محمد(ت٧٦٦هـ)، شرح الرسالة الشمسيّة في المنطق، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠١٠م.

❁ رمضان، يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي؛ الاستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠٠٧م.

❁ روبول، آن، موشلار، جاك، التداوليّة اليوم؛ علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠٠٣م.

❁ الزّركشي، بدر الدين محمد بن بهادر(ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

❁ سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه (عربي- إنجليزي)، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م.

❁ السندي، أبو الحسن الحنفي(ت ١١٣٨هـ)، شرح سنن ابن ماجه، تحقيق: خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٦م.

❁ السهالوي، عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي(ت١٢٢٥هـ)، فواتح الرَّحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

❁ الشّاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق(ت٣٤٤هـ)، أصول الشاشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

❁ الشّاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات.

❁ الشافعي، محمد بن إدريس(٢٠٤هـ)، الرسالة، تحقيق: خالد السبع وزهير شفيق، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٦م.

❁ الشّيرازي، صدر الدين محمد(ت ١٠٥٠هـ)، إلهيات شفا للشيخ الرئيس ابن سينا، منشورات

الجمل، بيروت، ٢٠١١م.

❁ الصابوني، أحمد بن محمود البخاري(ت ٥٨٠هـ)، البداية في أصول الدين، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١١م.

❁ صالح، د. عبدالرحمن الحاج، منطق العرب في علوم اللسان، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر، ٢٠١٠م.

❁ العسقلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: حسن بن عباس بن قطب، (مؤسسة قرطبة– دار المشكاة)، ١٩٩٥م.

❁ العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار السّلام، الرياض، ٢٠٠٠م.

❁ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

❁ غيرو، بيار، السيمياء، ترجمة: أنطوان أبي زيد، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٤م.

❁ فتغنشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة: عبدالرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م.

❁ فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧م.

❁ قاري، محمد، سيميائية المعرفة المنطقية؛ منهج وتطبيق، القاهرة، إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٢م.

❁ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت٦٨٢هـ)، تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تحقيق: محمد الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٥م.

❁ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس(ت٦٨٢هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

❁ القرافي، شهاب الدين، الفروق، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، ٢٠٠٧م.

❁ كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة: يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١م.

❁ كفاياس، جون، في المنطق وفي نظرية العلم، ترجمة: محمد بن ساسي، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠م.

❁ الكفراوي، أسعد عبد الغني السيد، الاستدلال عند الأصوليين، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٥م.

❁ الكنكوهي، المولى محمد فيض الحسن، عمدة الحواشي؛ شرح أصول الشاشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

❁ الكوراني، أحمد بن إسماعيل (ت٨٩٣هـ)، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: إلياس قبلان التركي، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٧م.

❁ لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية؛ معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، ترجمة: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر، بيروت، ٢٠٠٨م.

❁ اللاّمشي، أبو الثناء محمود بن زيد الما تريدي، كتاب في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥م.

❁ مارتان، روبير، في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: الطيب البكوش وصالح الماجري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦م.

❁ المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد (ت ٨٦٤هـ)، شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

❁ محمد، يحيى، منطق فهم النّص؛ دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٠م.

❁ المظفّر، محمد رضا، أصول الفقه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣م.

❁ نافارو، جوي، بوينتر، توني شارا، أعلى من الكلمات، ترجمة: مكتبة جرير، السعودية، ٢٠١٢م.

❁ يعقوبي، محمود، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستيوارت مل، ديوان المطبوعات، الجزائر، ١٩٩٤م.

المصادر الأجنبية

❁ Merrell، Floyd (2001). Charles Sanders Peirce›s concept of the sign، London:Routledge، pp. 28–39.

❁ Peirce، Charles Sanders، Letters to Lady Welby ، (editor)،Whitlocks inc. (1953).

❁ Peirce، Charles Sanders(1932)، Collected Papers،Harvard University Press.

❁ Kress، Gunther R. and Theo ,van، Leeuwen (1996). Reading Images: The Grammar of Visual Design، London; New York: Routledge.