البنيات اللغوية المؤسسة للنزعة الاجتهادية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر مدرسة النجف الأصولية ومدرسة قم الأصولية - نموذجا -

أ.م.د. عمار عبد الكاظم رومي
جامعة بغداد ، كلية الاداب
amaar557@gmai.com

البنيات اللغوية المؤسسة للنزعة الاجتهادية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر مدرسة النجف الأصولية ومدرسة قم الأصولية – نموذجا –

أ.م.د. عمار عبد الكاظم رومي

تاريخ الاستلام : ٣/ ١١/ ٢٠٢٠
تاريخ القبول : ٨/ ١٢/ ٢٠٢٠

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

الملخص :

تطرح البنية اللغوية و آثرها في تشكيل النزعة الاجتهادية مسألة جوهرية ارتباط الألفاظ بمعانيها ، مما يحمل الإشارة إلى أهمية الارتباط و العلاقة بين اللغة من جانب ، و بين النزعة الاجتهادية من جانب آخر ، و قد رافقت هذه العلاقة و هذا أثار هذا الارتباط سؤالا مركزيا في اللغة حول طبيعتها و نشأتها ، مما يؤشر هذا السؤال الموقف الفقهي من اللغة بين قائل بالتوقيفية اللغة و بين قائل باصطلاحية اللغة . من قائل بالتوقيف ابتداء و التحول إلى الاصطلاحية بعد ذلك ، و لم يكن التعاطي مع هذا السؤال المركزي و الجوهري تعاطيا بسيطا و متسرعا ، بل كان التعاطي مركبا ومتأنيا ، فقد تم إرجاع اللغة إلى وحدات الأصلية من حروف و أصوات و كلمات ، و مقارنتها كل لغة مع لغة أخرى ، للوصول إلى أصل الطبيعة اللغوية و أساس نشأتها . و لم تكن هذه الآراء حول نشأة اللغة ، هي اجتهاد فقهي مستجد ، و لكنها تقريري ، لجهد لغوي سابق ، في

النص العربي الإسلامي والنص اليوناني ، فهي مسألة تم طرحها مع بداية التفكير اللغوي ، و تحديدا مع الفلسفة اليونانية و تحديدا مع فلسفة أرسطو . و الأفكار الأساسية حول البنية اللغوية لم يجري عليها تعديلات كثيرة ، فقد بقى التعويل بشكل أساسي على المعنى و اللفظ ، من زاوية أن اللغات تختلف في الحروف والأصوات و الكلمات، من لغة إلى أخرى، ولكنها تتفق في الفكرة والمعنى والضرورة . وهذا التأكيد حول الاختلاف المتقدم في دلالة الأصوات و الحروف و الكلمات ، و الاتفاق في دلالة الفكرة و المعنى و الضرورة ، كان يقابلها اتجاه أخر ، أقرا هذا التأكيد المتقدم لكنه أهتم بشكل أكثر تفصيلا بعلاقة هذا الاختلاف و هذا الاتفاق بمسألة تشكل الوعي و اختلافه . و سواء في مسألة الاختلاف و الاتفاق المتقدمة ، و الاهتمام بمسألة تداعي التشكل والاختلاف ، فأنه حصل الاتفاق الواضح على التمييز بين الدلالة المباشرة و الدلالة غير المباشرة ، فكلتا الاتجاهات الثلاث ذهبتا إلى أن الكلام يدل دلالة مباشرة على المعنى ، في حين أن الكتابة تدل دلالة غير مباشرة على المعنى ، وهذا الاتفاق يفسر الطبيعة الخطية للغة ، التي صاغت على أساسها النزعة الاجتهادية عن قصد أومن دون قصد موضوعاتها . و أذا كانت هذه الاتجاهات في التعاطي ، قد حافظتا على الجوهري من الفكر الأرسطي ، فلم يجريا إلا بعض التفسيرات.

الكلمات المفتاحية :

النشأة الإصطلاحية ، النشأة التوقيفية ، الكلمة الدلالة المباشرة للغة ، الكتابة الدلالة غير المباشرة للغة ، النزعة العقلية للاجتهاد ، النزعة الفطرية للاجتهاد ، النزعة الشرعية للاجتهاد .

The Linguistic Structures That Underlie the Discretionary Tendency in Contemporary Arab and Islamic Thought - Najaf Fundamentalist School and Qom Fundamentalist School - A Model –

Prof. Dr. Ammar Abdul-Kadhim Roomi

University of Baghdad, College of Arts

amaar557@gmai.com

Abstract

The linguistic structure and its impact on the formation of ijtihad tendencies raise an essential issue of the link between words and their meanings, which bears the indication of the importance of the link and the relationship between language on the one hand, and ijtihad tendency on the other hand, and this relationship has accompanied and this connection raised a central question in the language About its nature and origin, which indicates this question of the juristic position of the language between the one who says the language and the one who says the language is conventional. Whoever says stop at the beginning and switch to idiomatic after that, and dealing with this central and essential question was not a simple and hasty treatment, but rather the interaction was complex and deliberate, the language was returned to the original units of letters, sounds and words, and every language compared it With another language, to reach the origin of linguistic nature and the basis of its inception. These views on the origin of the language were not new juristic jurisprudence, but rather a report, of a previous linguistic effort, in the Arabic-Islamic text and the Greek text. And the basic ideas about the linguistic structure have not undergone many modifications, as the reliance remains mainly on the meaning and the pronunciation, from the angle that languages differ in letters, sounds and words, from one language to another, but they agree in the idea, meaning and necessity. This assertion about the advanced difference in the significance of sounds, letters and words, and the agreement in the significance of the idea, meaning and necessity, was offset by another direction. And both in the aforementioned issue of disagreement and agreement, and attention to the issue of the association of morphology and difference, there was clear agreement on the distinction between direct and indirect connotations. directly on the meaning, and this agreement explains the linear nature of the language, on the basis of which

it formulated the ijtihad tendency, intentionally or unintentionally, its subjects. And if these trends in dealing preserved the essential from Aristotelian thought, they only made some interpretations

keywords: idiomatic origin, suspense origin, direct signification of language, writing indirect signification of language, mental tendency of ijtihad, innate tendency of ijtihad, legal tendency of ijtihad

الفقرة الأولى : البنيات اللغويةالمؤسسة .

تحليل (البنية الأولى – تعريف الوضع).

يري الكلباسي في تعريفه للوضع بوصفه " لا إشكال في أن دلالة الألفاظ على معانيها ليست من جهة المناسبة الذاتية و إنما بالوضع "(الكلباسي ، ٢٠٠١، ص ١) (kalbasi, 2001 , p .1) .

يقطع هذا القول المسألة الإشكالية ، في نشأة اللغة منذ اللحظة الأولى ، و من دون مقدمات ، فيفترض النشأة الاصطلاحية للغة و التي تذهب إلى أن " فريق من علماء اللغة هم الذين نادوا بأن اللغة اصطلاحية ، وكان معظمهم من المعتزلة ، الذين استمدوا أدلتهم من المنطق العقلي و فسروا ما ورد من نصوص بحيث تلائم اتجاههم ، تنسجم مع منطقهم "(إبراهيم ، ٢٠٠٤ ، ص ١٤) (14Ibrahim, 2004 , p .) بمقابل النشأة التوقيفية للغة ، و التي تفترض أن " أهل التقاليد من المحافظين الذين اعتمدوا على النصوص من السنين و اضرابهم ، و هؤلاء كانوا ينادون بأن اللغة توقيفية ، و أن لابد للإنسان في نشأة ألفاظها أو كلماتها " (إبراهيم ، ٢٠٠٤ ، ص ١٣) (Ibrahim ,2004 , p . 13) .

و لا جديد حول ذلك ، فهي مسألة تم طرحها و مناقشتها مع الفلاسفة المؤسسيين للوعي الإسلامي ، بناء على الرأي التأسيسي لأرسطو" (٣٨٤ – ٣٢٢ ق . م) ولد في أسطاغيرا– اليوم ستافرو– في مقدونية ، و توفي خلقيس في أوبة ، فيلسوف يوناني ، هو ابن طبيب الملك فيليبوس ، و تلميذ أفلاطون على مدى عشرين عاما ، مؤسس المدرسة المشائية ، أما أبحاثة المطولة فهي عبارة عن أفكار مدونة عن محاضرات جمعت في دائرة معارف واسعة "(جوليا ، ١٩٩٢ ، ص ٢٨ – ٢٩) (Julia , 1992 , p. 28–29) .

حول ذلك ، في اعتقاده الجازم باصطلاحية اللغة ، بعد تفصيله القول في الفرق بين الكلام و الكتابة و الاستنتاج القائم على أصل ذلك ، فقد عرف أرسطو الكلام بأنه " ما يخرج بالصوت دالا على الأثر النفسي "(أفلاطون ، ١٩٩٥ ، ص ٤١-٥٦) (plato , 1995 , p . 41-56) .

و قد استنتج أرسطو من وراء ذلك :

الاستنتاج الأول – أن الحروف و الكلمات و الأصوات و الألفاظ ، تختلف من لغة إلى أخرى ومن قوم إلى قوم أخر .

الاستنتاج الثاني – أن المعاني و الموضوعات و الموجودات ، متفق عليها ، و لا اختلاف بينها .

و قد عرف أرسطو الكتابة ، بوصفها "ما يكتب دالا على ما يخرج بالصوت ، دالا على الأثر النفسي "(لطفي ، ١٩٨٩ ، ص ٥٩-٧٨) (lutfi , 1989 , p. 59 -78) .

و قد استنتج أرسطو ، بناء على الاستنتاج الأول ، الاستنتاج الثاني ، الذي يفترض فيه أرسطو :

الاستنتاج الأول – أن اصطلاحية اللغة ، قد تخضع لشروط معينة ، تؤثر على وضع المعنى للفظ .

الاستنتاج الثاني – أن توقيفية اللغة ، قد لا تخضع لشروط معينة ، تؤثر على وضع المعنى للفظ .

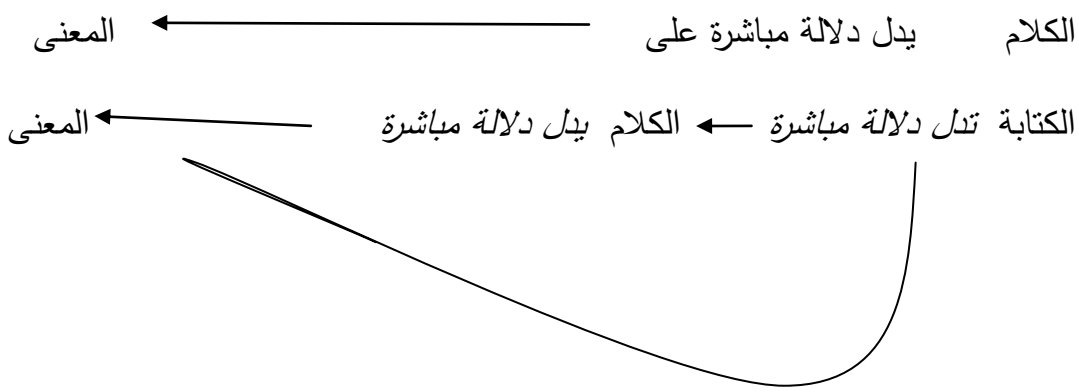
و قد قُرأ هذا الموقف التأسيسي لأرسطو من اللغة ، قراءة مختلفة ، عند كل من فلاسفة المغرب المسلمين ، و أيضا قراءةُ فلاسفة المشرق المسلمين ، و لنبدأ بأكثرهم اهتماما ، والأكثر تخصصا في التعاطي مع النص الأرسطي ، و هو ابن رشد" (٥٢٠ هـ – ٥٩٥ هـ) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ، و يكنى أبا الوليد ، و يلقب ب (الحفيد) تميزا له من أبيه و جده اللذين كانا قاضيين و فقهيين مشهورين و كان جده أبو الوليد فقهيا مالكيا و قاضيا للقضاة في قرطبة ، و لا يزال جزء من (فتاويه) محفوظا بالمكتبة الوطنية في باريس ، و كان أبوه – أي والد صاحبنا – قاضيا في قرطبة " (بدوي ، ١٩٨٤ ، ص ١٩-٣٣) (Bedouin , 1984 , p. 19-33) . ،أي لنبدأ أولا مع فلاسفة المغرب المسلمين .

موقف فلاسفة المغرب المسلمين :

أولا – موقف ابن رشد .

لقد قرأ ابن رشد الموقف الأرسطي ، قراءة اتفقت مع الاستنتاجات الأربعة الأساسية المتقدمة ، و لكنها أضافت الملاحظتين الآتيتين ، و هما : "الملاحظة الأولى – أن التعريف الأرسطي للكلام ، هو تعريف يدل دلالة مباشرة على الأثر أو المعنى . الملاحظة الثانية – أن التعريف الأرسطي للكتابة ، هو تعريف يدل دلالة ليست مباشرة على الأثر أو المعنى "(بدوي ، ١٩٨٤ ، ص ١٩–٣٣) (Bedouin , 1984 , p. 19–33) .

و يمكن تخطيط ذلك ، بالصورة الآتية :



تدل دلالة ليست مباشرة

ثانيا – موقف ابن باجة .

أيضا قد قرأ ابن باجة" (أواخر القرن الحادي عشر – ١١٣٨) هو أبو بكر محمد بن الصانع ، ولد في سرقسطة و توفي في فاس ، فيلسوف عربي ، يعدد في كتابه تدبير المتوحد ، في أثر أفلاطون و أبن العربي ، مختلف البنى السياسية بحثا عن المدينة الفاضلة ، و لكن كيف تبلغ السعادة في مدينة غير فاضلة ؟ عن طريق التوحد أي يأن نسلك سبلا لا تتقيد بالأعراف "

(جوليا ، ١٩٩٢ ،ص ١١) (Julia , 1992 , p.11)

الموقف الأرسطي من خلال الاستنتاجات الأربعة ، لكنه أضاف بعض الملاحظات الهامشية ، التي لم تغير من جوهر المعنى الأرسطي ، لكنها أضافه بسيطة ، على الهامش .

الملاحظة الأولى– قد حاول ابن باجة ان يقرأ الموقف الأرسطي ، قراءة مختلفة ، حيث ركز ابن باجة على مؤلفين عند أرسطو بشكل خاص ، و هما كتاب المقولات و كتاب العبارة ، و" الملاحظة الأولى تتحدد حول المؤلف الأول ، أي كتاب المقولات ، حيث يفترض ابن باجة ، أن أرسطو في هذا المؤلف الأول ، قد علمنا كيفية التفكير ، فقد طرح أرسطو في هذا المؤلف ، كيفية تشكل القضايا ، و ذلك باعتبارها الوحدات الأساسية في التفكير ، فان القضايا تقسم من حيث الكم إلى كلية و جزئية و تقسم من حيث الكيف إلى موجبة و سالبة و تقسم من حيث التركيب إلى بسيطة و مركبة " (ابن تيميه ، ٢٠٠٥ ، ص ٤٩ – ٥٥)

(ebntaimia , 2005 , p.49–55)

فان هذه التقسيمات المنطقية ، تفترض أن المعرفة المنطقية ، مدين بها إلى التفكير الأرسطي ، و التي زودت البشرية ، بمعطيات البناء و بمعاول الهدم .

الملاحظة الثانية– هي الملاحظة التي ركزت بشكل مكثف حول مؤلف العبارة ، ففي هذا المؤلف قد لاحظ ابن باجة " أن أرسطو قد طرح الأسئلة الجوهرية في هذا المؤلف ، من قبيل السؤال حول أصل اللغة ، و السؤال حول العلاقة بين اللفظ و المعنى و السؤال حول العلاقة بين اللغة و الفكر "(ريكور ، ٢٠٠٦ ، ص ٣٣–٣٩) (ricoeur ,2006 , p.33–3) ، و هنا في هذا المؤلف ، قد تبني أرسطو النظرية الاصطلاحية في نشأة اللغة ، و لم يتبنى النظرية الطبيعية في نشأة اللغة .

وفي الوقت الذي تعامل به العقل المغربي الإسلامي ، مع الموقف تعاطيا اخذ بالاعتبار المضمون مع بعض الإضافات الهامشية ، فان العقل المشرقي الإسلامي ، قد تعامل مع الموقف الأرسطي ، تعاطيا اخذ بالاعتبار التأكيد على التمييز بين المعرفة الحسية و المعرفة العقلية ، و هذا الموقف المشرقي هو الذي يفسر بشكل كبير موقف الكلباسي فيقول في ذلك التميز ، في إيراد له تطبيقات أربعة فيقول :

" منها : انه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه .
و منها : أنه تخصيص اللفظ بالمعنى .
و منها : أنه التزام الواضع بأن لا يستعمل اللفظ ، الا مريدا به هذا المعنى .

و منها : انه علقة جعلية بين اللفظ و المعنى . " (الكلباسي ، ٢٠٠١ ، ص ٢٩) (kalbasi , 2001 , p.29) .

و من الملاحظ على تطبيقات الكلباسي ، انه دفع باتجاه إجراء نوع من التحويل في الدلالة ، و هذا التحويل قد جعل الضرورة في التزام الدلالة اللفظية بدلالة المعنى ، من دون الالتزام بالإشارة أو البينة أو العلاقة ، وهنا يكون الانتقاله غير موفقة ، في البحث عن المعنى ، فأن التأسيس يقتضي البحث عن الأصل ، قبل البحث عن العلاقة ، كما لاحظنا في الموقف الأرسطي ، و موقف العقل المغربي الإسلامي ، و لكن موقف الكلباسي هو امتداد لموقف العقل المشرقي الإسلامي ، تحديدا مع الفارابي" (٢٦٠ هـ – ٣٣٩ هـ) ولد في واسج في مقاطعة فاراب في تركستان و توفي في دمشق ، فيلسوف الإسلام ، يرى أن اليونان قد جاؤا بالحقيقة الكلية ، أي بالفلسفة الخالدة ، و أن هنالك توافقا تاما بين أفلاطون و أرسطو ، و هو رأى أجتهد في إقامة البرهان عليه في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين " (جوليا ، ١٩٩٢ ، ص ٣٦٤ – ٣٦٥) (Julia , 1992 , p. 364–365) .

وابن سينا" (٣٧٥ هـ – ٤٢٨ هـ) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا، و هو و أن كان أشهر من أن يذكر ، و فضائله أظهر من أن تسطر ، فأنه قد ذكر من أحواله ، و وصف سيرته ، ما يغني غيره عن وصفه ، و لذلك فأننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه ، و على ما قد وصفه ((أبو عبيد الجوزجاني)) صاحب الشيخ من أيضا من أحواله "(ابن سينا ، ١٩٨٣، ص ٨٥–٩٨) (Avicenna , 1983 , p.85–98) .

بحيث توزع موقفهما بالصورة الآتية :

<u>موقف الفارابي :</u>

تجلى موقف الفارابي من العبارة الأرسطية ، من خلال تحدثه فيها عن الآثار النفسية ، " لم تمر هذه العبارة الأرسطية على الفارابي ، مرورا سريعا ، و لكنه وقف متدبر و متأملا ، فيحلل الفارابي، هذه العبارة و يلاحظ فيها الدقة العالية في النص الأرسطي ، فان النص الأرسطي لم يستعمل مفردة الحواس و لم يستعمل أيضا مفردة المعقول"(أبن رشد ، ١٩٩٢ ، ص ٨١ – ٩١) (Ibnrushd , 1992 , p.81–91) ، و في ذلك إشارة إلى انه لو استعمل أرسطو مفردة الحواس ، لا اقتصرت المعرفة على المعرفة الحسية ، بالمقابل فانه لو استعمل مفردة المعقول ، لا

اقتصرت المعرفة على المعقولات فقط ، أو المعرفة العقلية فقط ، و لكن استعمال أرسطو مفردة الآثار فيها دلالة على شمول المعنى الأوسع ، أي الشمول الحسي و الشمول العقلي .

موقف ابن سينا :

لقد ركز ابن سينا ، كما ركز سلفه الفارابي ، على درس الموقف الأرسطي من خلال العبارة الأرسطية المقتضبة ، " فاتخذ ابن سينا من عبارة التواطؤ ، نافذة لقراءة الموقف الأرسطي ، فاعتقد ابن سينا ، و هو محق فيما ذهب إليه ، أن الواضع الحقيقي للدلالة اللفظية و ما ترتبط بهي من دلالة المعنى هو الإنسان" (ابن سينا ، ١٩٥٢ ، ص ٢٤-٤١) (Avicenna , 1952 , p. 24-41) . فان الإنسان هو الواضع ، بحكم العادة و بحكم التكرار و بحكم التأكيد .

تحليل (البنية الثانية – التزامات الواضع) .

يطرح منتظري(١٩٢٢- ٢٠٠٩)https:// www . marefa . org

تعريفا مختلفا للوضع ، في مؤلفه نهاية الأصول ، و على أساس هذا التعريف ، يسجل عليها ملاحظتين ، و إليكم هذا التعريف " الوضع نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة ، و من كثرة استعماله فيه أخرى ، و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني و التعيني"(منتظري ، ١٩٧٥ ، ص ١٧) (montazeri , 1975 , p. 17) .

ثم يبدأ بمناقشة هذا التعريف السائد والمؤسس للأفكار الدائرة حول تعريف الوضع ، كمعيار أساسي لتحديد شكل العلاقة بين الألفاظ و معانيها ، فيفترض منتظري ، أن هذا النص الأصلي يتضمن ملاحظتين يمكن إيرادهما ، يناقض منتظري تعريف مفهوم الوضع و يسجل عليه جملة من الملاحظات ، فان التعريف الأصلي للوضع نفسه ، وجود علاقة اختصاص اللفظ بالمعنى ، و هذا الاختصاص يأخذ طابع الحكم على الشيء ، و الشيء هنا المعنى ، و هذه العلاقة تتصور من خلال وجوديين ، وهما :

الوجود الأول – العلاقة الاختصاصية بين اللفظ و المعنى .
الوجود الثاني – العلاقة الناشئة عن طريق تكرار المعنى للفظ الواحد .

هذا الطرح عند منتظري و مناقشته للتعريف المختلف للوضع ، يحاول الكلباسي أن يقرئه بطريقة أخرى ، تحول العلاقة الدلالية بين الألفاظ و المعاني ، إلى علاقة من نوع الالتزام ، فيرى الكلباسي"لا إشكال في إمكان كونه التزاما من الواضع الأول ، فأن لا يستعمل اللفظ إلا مريدا به المعنى فأن هذا الالتزام كسائر الالتزامات التي تقع عن الشخص على نفسه أو بينه و بين غيره كالتزامات و الشروط الواقعة في ضمن العقود أو بينه و بين الله كالإيمان و النذور "(الكلباسي ، ٢٠٠١ ، ص ٢٩)(kalbasi , 2001 , p.29) .

يطرح الكلباسي هنا فكرة مفادها هو الالتزام المفترض بأن واضع اللفظ هو مؤكد يريد به معنى محدد ، و هذا المعنى المحدد ، هو المعنى الأول و الأصل للفظ ، و هذا الالتزام يتحول ضمن هذا الرأي ، إلى التزام شيئي أو التزم عيني ، فتتحول الألفاظ هنا إلى أشياء ، و يستمر التحول في التزام ، فيصبح في عدة صورة :

الصورة الأول – الواضع و المعنى من اللفظ .
الصورة الثانية – الالتزام و الملتزم بالشيء العيني .
الصورة الثالثة – الالتزام الغيبي .

وهذه الصور ليس فيها مشترك، فكل ما فيها مختلف من حيث العلاقات الداخلية ، و لكن المشترك بينهما هو لفظ الالتزام . فأن هذه الصور التي أراد بها الكلباسي ، الأمثلة متباينة أشد التباين ، فأن المفارقة الواضحة بين دلالة الألفاظ الدائرة الصغرى ، ودلالة الأشياء الدائرة الوسط و دلالة العالم الدائرة الكبرى ، فأن كل ما فيها مختلف و هذا الاختلاف و التنوع يلقي بضلاله على القوانين الفاعلة داخل تلك الدوائر ، فالأمثلة في تلك الصور ليست موفقه تماما ، فكيف يتجلى ذلك ؟في اللغة فإنها ليست مسألة فردية ، أو مسألة منفردة ، ذات الإطار محدد ، و أمثلة متعينة ، و لكنه مسألة ذات أبعاد متنوعة ، لا يمكن أن يكون للفرد ذلك الدور الفردي من دون التأكيد على السمات الأساسية في اللغة ، فما هي إلا محاولة سحابية ، لأجل إبراز دور الفرد في نشأة المعرفة ، وتحديدا دور الفرد المتعين . فأولا هي محاولة لإزاحة دور المجموعة و التأكيد على دور الفرد ، و لكن أي فرد هو الفرد المتعين و الصفات الخاصة حاضرة في تصور الكلباسي و هو الفرد المتعين ذو الصفات الخاصة و المتميزة و المفارقة .

فعلى أساس هذا المعيار يكون اتجاه خلق الألفاظ و خنق معانيها الكامنة في وحي الفرد المتعين ، فتكون اللغة ، لغة خاصة من حيث المنشأ ، ومن حيث المعنى .

وهذا الفرد المتعين لا يحدد المعنى للفظ فقط ، و لكنه أيضا يحدد للآخرين آليات الاستعمال ، و بهذه الصورة فأن الفرد يمارس سلطة إيجاد اللفظ و جعل المعنى فحسب ، و لكنه ينتقل أيضا إلى فرض آراءه على الآخرين في استعمال اللفظ .

وهذه الإرادة في الفرض ، تتجاوز صلاحيات وضع المعنى للفظ ، بل أن تجاوزت أصل النشأة إلى اعتبار أن أي استعمال للفظ و المعنى هو تجاوزا على رأي الفرد المتعين ، و هذا يتضح بطريقة أكثر قربا في أن التفسير الدلالي للغة لا ينفصل بوجه من الوجوه عن التفسير الباطني للأشياء . أو التأويل الباطني للعالم و الوجود و الأشياء ، فهنا نلتقي مع التفسير الباطني " و يكون اما محمودا إذا وافق الشرع ، أو يكون مذموما إذا خالف الشرع "(الزركشي ، ٢٠٠٦ ، ص ٤١٥ – ٤٥٣) (filigree ,2006 , p.415-453) .

والمقصود هنا بالشرع هو التعامل مع النص القرآني و التعامل مع النص النبوي ، فإن التفسير الباطني هو يتفق كثير مع بعض الأحاديث في جعل نشأة العلم بمجملة محددة بإفراد على نحو التعين .على طريقة الانتقال من النشأة المتعينة للعالم إلى النشأة المتعينة للغة ، فضمن هذا النسق تكون الأمور أكثر منطقية في الانتقال من فضاء الوجود المتعين للإفراد إلى فضاء اللغة المتعين للإفراد المتعين في فضاء الوجود المتعين إلى فضاء اللغة المتعين ، و محصلة ذلك فان الخطاب الإنساني الذي يتخذ من المعنى أو المعاني في تعددها سوف يفقد مجاله الحيوي على بعدين :

البعد الأول – هو البعد التداولي

فان المجال التداولي عند (المتلقين المؤمنين) هو ليس مجالا مفتوحا ، و لكنه مجال محدد وهذا التحديد في إقصاء بعض أطراف المناقشة و الحوار في ساحة الفكر و ساحة المجتمع ، فأن المجال التداولي للخطاب القرآني، هو أن كان موجه إلى (المتلقين الكتابيين) و أيضا إلى (المتلقين من ذوات النوع و الطبيعة المختلفة) و لكنه بالدرجة الأساس موجه إلى (المتلقين المؤمنين) .

البعد الثاني – هو البعد الشخصي .

داخل البُعد التداولي ، يوجد بُعد خاص وشخصي ؛ لأنه محدد بأشخاص على النحو المتعين ، فأصبحت هنالك في الخطاب قيد عام هو البعد الأول في خطاب التداول ، أو قيد خاص على القيد العام هو البعد الثاني في الخطاب الشخصي .

ففي ضوء هذين البعدين تحركت صياغة الكلباسي في صياغة العلاقة الجعلية بين اللفظ و المعنى ، و جعل العلاقة بين اللفظ و المعنى ، كعلاقة المالك بملكه ، مسألة ينبغي التوقف عندها ، و ذلك من خلال مستويين :

المستوى الأول – هو مستوى كيف فهم الكلباسي للعلاقة بين اللفظ و المعنى و أيضا كيف فهم العلاقة بين المسائل العينية أو الحقوق العينية .

و المستوى الثاني – في طرح الأمثلة ، و هو مبني على المستوى الأول ، و لكنه يبين كيفية فهم الأصل و ذهنية الكلباسي في طرح الأمثلة .

وبالرجوع إلى المستوى الأول فان العلاقات اللغوية ، أنما هي علاقات ذهنية مجردة ، و أن تحولت في مرحلة لاحقة إلى بعد مادي ملموس ، و لكنها في الأصل علاقات انتزاعية بين صياغة اللفظ و إيجاد المعنى له ، هذا من جهة .

و من جهة ثانية أن العلاقة بين اللفظ و المعنى هي ليست علاقات ملكية ، فان الملكية بخصوص أشياء معينة ، فقد تكون أصلية أو تبعية ، و ليس الألفاظ من جملتها لأنها من الهواء و الماء ، لا يمكن أن يدعى احد ملكها .

أما المستوى الثاني ، فان الفهم الإتجاهي في توجيه العلاقة بين الألفاظ و المعاني توجه شخصي ، هو الذي جعل من الكلباسي يذهب في اتجاه شخصنة اللغة على شخصنة الملكية ، فأن الأشياء لديه محكومة بطابع شخصي متعين .

فيرى الكلباسي" كما لا أشكال في إمكان كونه علاقة جعلية بين اللفظ و المعنى ، بجعل من بيده الجعل و الاعتبار هذا اللفظ لذلك المعنى بحيث لو تجاوز عنه لكان مستعملا في غير ما جعل له أو انجعاله لذلك المعنى من جهة كثيرة استعماله فيه ، و تكون العلاقة كعلاقة الملكية حدوثا و

بقاء ، فأن علاقة الملكية كما قد تحصل بأسباب اختيارية مجعولة بجعل من بيده أمر الجعل كالبيع أو الصلح و الهبة "(الكلباسي ، ٢٠٠١ ، ص ٢٩) (kalbasi , 2001 , p.29).

و هنا تتجلى العلاقة بين اللفظ و المعنى إلى علاقة جعلية و الجعل يتخذ صورة توقيف أمر ، ما على شرط ما ، فتكون و الصورة كذلك ، اللفظ هو الأمر و المعنى هو شرطه ، و لكن أن يتحول الجعل بين اللفظ و المعنى إلى جهد فردي ، فهذا لم يقل بهي احد من الاتجاه الضروري أو الاتجاه الاصطلاحي ، فان اللغة و في جوهرها الوضع تبقى جهد جمعي في الصياغة و في فرض الشروط ، و لا يمكن تصور هنا الجهد الفردي ، بوصفه الجهد الفاعل ، فهو أي الجهد الفردي يضاف إلى جهد فردي آخر ، و هذا يضاف إلى ثالث و هكذا ، فان الجهد الجمعي هو الجهد المنتج للعلاقات بين اللفظ و بين المعنى .

كما أن في الإشارة إلى التأسيس و الاعتماد على الجهد الفردي ، وهذه الإشارة المجهولة ، و التي تجعل من المجهول في جهده الفردي هو المنتج للعلاقة الجعلية ، في تأسيس على المجهول أو تأسيس على الظلال من الأشياء ، و هو تأسيس حائر أو تأسيس من فراغ .

و هذه العلاقة الجعلية على الرغم من الملاحظات السابقة ، هي حكرا على هذا المجهول في صياغة العبارات و جعل المعاني لها ، و هنا يظهر بوضوح أن التعاطي مع العبارة و المعنى من زاوية ملكية الشيء لا يجدي نفعا ، فالملكية شيء و صياغة الدلالة شيء آخر .

تحليل (البنية الثالثة – أثر الوضع).

لتحديد أثر الوضع ، يتوزع تحديده بين رأيين ، و هما :
الرأي الأول – رأي الحائري . الرأي الثاني – رأي البادكوبي" (١٣١٦-١٣٩٢) " .

/https://www.pinterest.com/pin

والنقطة المركزية في التعامل مع أثر الوضع ، هو أن الحائري قد تعاطى مع الأثر تعاطيا فلسفيا ، بمقابل تعاطي البادكوبي ، فقد كان تعاطيه تعاطيا لغويا . و بعد هذه النقطة المركزية أنتقل إلى مناقشة الرأي الأول – رأي الحائري .

مناقشة (الرأي الأول – رأي الحائري).

يحاول الحائري أن يربط بين إيجاد تعرف محدد للوضع و بين اللفظ ، من خلال التقابل بين اللفظ من جهة و بين المعنى من جهة أخرى ، و هذا التحديد هنا ، هو علاقة بين الصفة و الموصوف، فأن الصفة هنا هي الاختصاص و الموصوف هنا هو العلاقة بين اللفظ و المعنى ، و هذا الاختصاص حامل لعدة معاني ، وهي :

١–من يحاول تخصيص اللفظ بالمعنى .
٢–من يحاول تحويل الدلالة من الصيغة الذهنية إلى الصيغة القولية .
٣–من يحاول تأسيس العلاقة على شيوع اللفظ المحدد و المعنى المعين .

فيرى الحائري " أن اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ،...، و هذا الخاص من تخصيصه به ، يعني من قبل من ينفذ جعله و تقريره تارة ، و من كثرة استعماله فيه أخرى ، فأنه يتكثر استعمال اللفظ في المعنى ، يحصل بينهما ذلك الربط الخاص وبهذا المعنى " (الحائري ، ١٩٩٧ ، ص ١٨) (haeri , 1997 , p.18) .

وفي ضوء ذلك البحث عن الاختصاص بين اللفظ و المعنى ، طرح الحائري تصنيف الاختصاص إلى قسمين ، و هما :

القسم الأول – الاختصاص التعيني .
القسم الثاني – الاختصاص التعييني .

والغرض من هذا التصنيف هو محاولة الفصل بين المعنى العام و المعنى الخاص ، و مدلولات هذا المعنى من خلال ارتباط المعنى لمجموعة من المصاديق ، فإذا كان المعنى عاما ، فأن لهذا المعنى العام مصاديق عامة و متعددة ، و تغطي مساحة يعتد بها بين الأفراد ، فهي أي المعنى العام يحتمل أكثر من تصور و قراءة لتعدد مصاديقه ، بالمقابل فأن المعنى الخاص ، يرتبط بمتعين خاص أو مجدد و هذا المتعين الخاص أو المحدد ، هم المصاديق اقل من مصاديق المعنى العام ، و اقل شيوعا و انتشارا ، فيعتقد الحائري متحدثا حول الوضع إلى انه " صح تقسيمه إلى التعيني و التعيّني كما لا يخفى ، ثم ان الملحوظ حال الوضع إما أن يكون معنى تاما فيوضع اللفظ له تارة و لا فراده و مصاديقه أخرى و أما يكون معنى خاص"(الحائري ، ١٩٩٧ ، ص ١٩)(haeri , 1997 , p.19) .

ويضع الحائري هنا تقابل بين المعنى العام و الوضع التعيني ، و بين المعنى الخاص و الوضع التعييني ، و هذا التقابل له ما يبرره ، و السبب من وراء ذلك ، هو في أن نشوئه عن الملاحظة الكلية لعدد غير محدود من الأفراد أو المصاديق ، و عليه وضع لفظ لهذا المعنى ، بعد عملية ملاحظة كلية تامة ، بالمقابل فأن الوضع التعييني هو الملاحظة الجزئية لعدد محدود من الأفراد أو المصاديق ، و عليه وضع لفظ لهذا المعنى ، بعد عملية ملاحظة جزئية غير تامة .

مناقشة (الرأي الثاني – رأي البادكوبي) .

سجل البادكوبي ملاحظة حول تعريف الوضع ، بأنه يدفع باتجاه شطر الشيء الواحد إلى جزئين ، فذات الشيء سوف تتوزع بين تصور اللفظ من جهة ، و بين تصور المعنى من جهة أخرى ، فإذا كان التخصيص هو ارتباط لفظ معين بمعنى معين ، و هو ذلك الوضع بهذه الصورة ، و أن العلاقة مع الأشياء أما أن تكون اختصاص تعيني أو اختصاص تعييني ، و هذا يجعل من الوضع اختصاص تعيني أو اختصاص تعييني ، فأن تعريف الوضع يجعل من علاقات الألفاظ مع المعاني على نحو الاختصاص التعيني و هو الاختصاص الذي يشمل وضع اللفظ لمعاني تصدق على بعض الأفراد و المصاديق ، و نحو الاختصاص التعييني ، و هو الاختصاص الذي يطلق و يشمل وضع اللفظ لمعاني تصدق على كثرة الأفراد و المصاديق ، يقول البادكوبي" عرف البعض الوضع بأنه تخصص الشيء بالشيء ، لكن عدل صاحب الكفاية عن هذا التعريف لأنه مستلزم تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى غيره حاصل وجه لعدول أن التخصيص ارتباط اللفظ بالمعنى باعتبار المعتبر فيكون المراد من التخصيص الوضع التعييني أذا قسم الوضع الذي يكون بهذا المعنى إلى التعييني و التعيني ، فيلزم تقسيم الوضع إلى نفسه أي الوضع التعييني و إلى غيره أي الوضع التعيني" (البادكوبي ، ١٩٩٧ ، ص ١٩) (badcopy , 1997 , p.19).

ويعترض البادكوبي على التعريف السابق للوضع ، و يرجع البادكوبي هذا الاعتراض إلى أصل النحو في الوضع ، فهو يعتبر أن لا فرق بين المصدر واسم المصدر ، وعلى أساس هذا التعليل فأنه يرى أي البادكوبي ، أن الاعتراض على التعريف لا مبرر له ، و يبين البادكوبي الفرق بين المصدر واسم المصدر ، و يطرحه على التعريف ، ففي حالة المصدر ، يمكن إحالة الاختصاص إلى الفاعل ، و لكن في حالة اسم المصدر ،لا يمكن أحالة الاختصاص إلى الفاعل ، فيفترض البادكوبي" لذا عدل صاحب الكفاية عن هذا التعريف و عرف بقوله الوضع هو نحو الاختصاص اللفظ بالمعنى و لا يرد الأشكال المذكور على هذا التعريف لان الاختصاص مصدر فيستعمل

بمعنى المصدر و اسم المصدر والفرق بينهما ، أن المصدر يلاحظ فيه النسبة إلى الفاعل و اسم المصدر لم يلاحظ فيه النسبة إلى الفاعل " (البادكوبي، ١٩٩٧ ، ص ١٩) (badcopy , 1997 , p.19) .

فأن الفارق هو في الإشارة إلى المصدر ، ففي الحالة الأولى يكون وضع تعيني فحسب ، و لكن في الحالة الثانية يكون الوضع تعيني و تعييني ، و لكن بعد طرح الموقف الأول و الموقف الثاني معا ، أقترح البادكوبي ، وهذا الاقتراح منقذا للموقفين الأول و الثاني معا ، و هذا الطرح يذهب إلى أنه سواء كانت العلاقة ، هي علاقة اختصاص أو علاقة ، علاقة ارتباط ، فأن الطرفين هما يمثلان علاقات تربط بين الألفاظ و معاني تلك الألفاظ ، أن هذا الطرح قد حول الإشكالية بين الموقفين الأول و الثاني ، من دلالة على المصدر أو دلالة المصدر إلى البحث عن دلالة الألفاظ.

الفقرة الثانية : النزعات الاجتهادية المتحصلة.

تحليل (النزعة الأولى –نزعة الوجوب العقلي / الذهني) .

نقطة البداية التي تكون في الحديث حول أصل الوجوب ، و الذي يرتبط بقدرة العقل على إدراك المحسوسات و المعقولات ، وقبل ذلك هو الموقف من هذا الوجوب و الذي يمكن أن يوضع في إطار المعرفة الإنسانية عموما ، أو في إطار المعرفة الدينية خصوصا ، و هنا يكون الحديث في مستوى التنظير مختلف ، فأن القدرة العقلية في إدراك هي على مستوى المعرفة الإنسانية ليست مطلقة ، بل أنها محددة من جانب قدرة العقل ذاته في الإدراك ، أو أيضا من جانب الآليات التي توظف في إيصال المعلومات إلى العقل ، من أجل تصنيفها تصوريا أو تصديقا ، فأحيانا يكون العجز ذاتي ، هو في العقل ذاته ، و أحيانا يكون في الآليات و الوسائل ، فهو عجز موضوعي ، و القيود التي تفرض على مستوى المعرفة الإنسانية تكون قيودا مضاعفة في المعرفة الدينية ، و الأسباب عديدة أهمها ، أن قسما مهما من المعرفة الدينية قائم على الأيمان ، أي حضور البعد الغيبي في الممارسة التعبدية و العقائدية و السلوكية ، و هذا التقييد المضاعف يضغط باتجاه تسوير المعرفة في حدود النص الشرعي ، و هنا عند هذه الحدود الحظ وجود ثلاثة تيارات حول أصل الوجوب ، الرأي الأول و التأسيسي هنا هو رأي الخوئي" (١٨٩٩ – ١٩٩٢) ".

/https://ar.wikipedia.org/wiki

الذي يذهب إلى أن أصل الوجوب هو وجوب شرعي ، و التيار الثاني ، يتمثل في الرأي الثاني ، و هو الرأي الذي يتبناه القمي" (١٩٢٢-٢٠١٥) ".

https://ar.wikipedia.org/wiki/

،و هو الرأي الذي يذهب أن أصل الوجوب هو مجرد وجود بحت و صرف و ليس هو وجوبا شرعيا ، و التيار الثالث يتمثل في الرأي الثالث ، وهو الرأي الذي لم يدخل في حوار و مناقشة مع القائلين بشرعية الأصل الوجوبي و أيضا لم يدخل في حوار مع القائلين بصرفية و تجريدية الأصل الوجوبي ، و يمثل هذا الرأي السيستاني" (١٩٣٠-) ".

(بحر العلوم ، ٢٠٠٩ ، ص ٣٤) (sea of science , 2009 , p.34) .

وبالرجوع إلى الرأي الأول ، فبعد أن يصنف الخوئي أصل الوجوب ، بوصفه وجوبا شرعيا ، يصنفه بعد ذلك ، تصنيف ثانويا ، فيكون على هذه الرؤية فيه من الاحتمالات المتصورة أربعة ، فهو يكون بالشكل الآتي :

الاحتمال الأول – وجوب شرعي نفسي .
الاحتمال الثاني – وجوب شرعي طريقي .
الاحتمال الثالث – وجوب شرعي غيري .
الاحتمال الرابع – وجوب شرعي عقلي .

فيقول بعبارة استفهامية "و هل هذا الوجوب شرعي (نفسي أو طريقي أو غيري) أو انه عقلي ؟ "
(الخوئي ، ١٩٩٦ ، ص ١) (al – khoei , 1996 , p.1) .

فيذهب الخوئي إلى أن هذا الوجوب هو وجوبا شرعيا عقلي ، و تعليل ذلك أن العقل يستطيع من إدراك الفعل المحرم ، و يتمكن أيضا من أدراك النواهي و الأوامر ، أن الاختبار قد وقع على اعتبار أن الوجوب الشرعي هو جوب عقلي ، فكل ما يقرره الشرع يدركه العقل ، أما القمي فلا يرى ذلك ، فهو لا يطرح ابتداء كون الوجوب هو وجوبا شرعيا ، و بالتالي يذهب إلى تصنيف الوجوب ، تصنيفا ثلاثيا إلى (عقلي و فطري و شرعي) ، فلا يذكر أن أصل هذا الوجوب هو وجوبا شرعي ، و لا يصنفه التصنيف الرباعي على وفق تصنيف الخوئي ، فهو أي القمي يجعل الشرعي أي الوجوب الشرعي أحد أقسام الوجوب و ليس هو الوجوب أصلا ، كما في رأي الخوئي

، و يطرح القمي هنا المسألة بطريقة من حيث الطرح تختلف عن طرح الخوئي ، و ذلك من خلال الإشارة إلى أصل الحكم عند العقل ، أو قدرة العقل على التمييز بين الحسن و القبيح ، أو كلا الثنائيات الممكنات ، و كأنه هنا يريد أن يقول ، أن الأصل هو العقل ، و الشرع هو الفرع ، أو الحكم العقلي و تقريره هو الجوهر ، و أن ما عداه هو العرض ، فيرى القمي أنه " وقع الكلام بين الأعلام في أن هذا الوجوب عقلي أو فطري أو شرعي " (القمي ، ٢٠٠٤ ، ص ٦) (apical , 2004 p.6) .

إنّ التحويل الذي أجراه القمي في رأي الخوئي في جعل أصل الوجوب هو وجوب شرعي ، و جعله الوجوب في الأصل بحتا أو مجردا ، و أدرج الوجوب بصفة الشرعية كأحد أقسام أصل الوجود المجرد أو البحت ، قد دفعه إلى التعاطي مع الموضوع من خلال التمكن العقلي في الفصل بين الأشياء و التمايز بينها ، و بعد الانتهاء من عرض رأي التيار الأول و المتمثل برأي الخوئي ، القائم على أساس اعتبار أن أصل الوجوب هو وجوبا شرعيا ، و طرح رأي التيار الثاني ، و المتمثل برأي القمي ، و القائم على أساس تحويل الشرعية عن أصل الوجوب ، إلى جزء مكون للوجوب المجرد ، أنتقل إلى طرح رأي التيار الثالث ، و المتمثل برأي السيستاني ، و الذي يختلف فيه عن الرأيين السابقين ، فهو لا يعتبر أن أصل الوجوب هو وجوبا شرعيا ، و لا يعتبر أن الشرعية هي أحدى أقسام الوجوب البحت أو المجرد ، بل يعمل على مناقشة النتيجة المترتبة من دون التعرض للسبب ، فيقول " يجب على كل مكلف لم يبلغ رتبة الاجتهاد أن يكون في جميع عباداته و معاملاته وسائر أفعاله و تروكه مقلداً أو محتاطا ، إلا أن يحصل له من العلم بأنه لا يلزم من فعله أو تركه مخالفة لحكم إلزامي و لو مثل حرمة التشريع ، أو يكون الحكم من ضروريات الدين أو المذهب – كما في بعض الواجبات و المحرمات و كثير من المستحبات و المباحات – و يحرز كونه منها بالعلم الوجداني أو الاطمئنان الحاصل من المناشئ العقلانية كالشياع و إخبار الخبير المطلع عليها "(السيستاني ، ٢٠١٣ ، ص ٥) (Sistani , 2013 , p.5) .

إنّ هذه التيارات الثلاثة من خلال آرائها التي اختلفت فيها من تحديد موقفها من أصل الوجوب ، بين رأي يذهب جعل مبدئه شرعي و آخر بجعله من أقسام الوجوب الثلاثة و ثالث ينتقل إلى المترتب أو النتيجة من دون مناقشة المقدمة أو السبب ، تختلف أيضا في تحديد الموقف من الوجوب العقلي ، و بتعبير آخر أن علة هذا الوجوب هو وجوب عقلي فهو متصل بمسألة أساسية

، فأن الدافع وراء هذا الاعتقاد في مسألة الوجوب ، هو الارتباط بمسألة أعمق و هو أسس الشرع ، أو البنية العميقة للشريعة ، قد تم تشيدها على أصل العقل ، فهذا القياس منطقي فيها ، و الذي يرتكز على القول أن المكلف لم يترك في الشريعة من صياغة آليات الأوامر و آليات النهي . فأن هذا الوجوب في تكليفه بإتيان تلك الأفعال هو وجوب عقلي ، فإذا كانت الشريعة قد فرضت على المكلفين تكاليف ملزمة لهم تحدد لهم خياراتهم ، فليست لهم مساحة من التصرف خارج إطار هذه المساحة ، فكذا التكليف هنا ، هو أيضا ملزم لهم و لكن بصور مختلفة ،و حتى يكون تحليل الوجوب العقلي ضمن سياق ، ينبغي تحديد معنى العقل في الفكر الأصولي ، و يحدده الحكيم" ar.wikishia.net/view" (١٩٧٠– ١٨٨٩)

بقوله: " و أما العقل فأنه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص و إلياس عن الظفر بما كان حجة عليه فأنهما بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذة بلا برهان و هما قبيحان بشهادة الوجدان ، و لا يخفى أنه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته " (الحكيم ، ١٩٥٠ ، ص ٢٣٦) (the wise , 1950 , p.236) .

و هذا يؤدي إلى قدرة العقل على إدراك التكليف ، فهنا نحن أمام تصور أول يفترض أن الأولوية للشريعة بوصفة ملزمة ، و لا يمكن افتراض خلاف ذلك ، لأن الشريعة قد جاءت و فيها من البيان ، مما يحفز لدى المكلف اعتقاد مفاده ، أنه من خلال تصوره العقلي ، أن الشريعة لم تترك المكلف من دون تكليف ، و التصور الثاني ، و هي قائمة على أساس التصور الأول ، فبعد أن أعتقد المكلف باصل الشريعة ، جاء الدور على الممارسة العملية ، ما تم بنائه نظرياً في التصور الأول . و على أصل بناء هذين التصورين ، فأنه يمكن افتراض أننا هنا أمام عقلين ، العقل الأول – و هو العقل المتخصص ، فهو عقل يدرك بالتفصيل ما التزم به من التكليف ، من خلال الوصول إلى ثوابت الشريعة و متغيراتها ، و العقل الثاني – و هو العقل غير المتخصص ، و هو يلزم نفسه ابتداء بعقلانية هذا الوجوب .

تحليل (النزعة الثانية –نزعة الوجوب الفطري) .

يطلق على هذا الوجوب ، أي الوجوب الفطري ، بالوجوب النفسي ، للتقابل الحاصل بين مفردة الفطرة أو المعرفة الفطرية و بين النفس أو المعرفة النفسية ، و هنا نصادف رأيين مختلفين حول هذا الوجوب ، من الأصل و التصنيف ، و هما :

في الرأي الأول : و هو الرأي الذي يذهب إلى إن أصل الوجوب ، هو وجوب فطري . في الرأي الثاني : و هو الرأي الذي يذهب إلى إن الوجوب الفطري ، هو قسم من أقسام الوجوب على العموم ، سواء كان أصل ، هو وجوب شرعي أم وجوب ليس شرعيا.

و حتى يتم بيان هذين الرأيين معا ينبغي مناقشتهما معا ، من خلال الإجراء الآتي ، وهو : تحليل (في الرأي الأول : و هو الرأي الذي يذهب إلى إن أصل الوجوب ، هو وجوب فطري) .من القائلين بذلك الرأي بوضوح هو السبزواري " (١٩١١ – ١٩٩٢) " .

https://ar.wikipedia.org/wik

وهو في هذا التوجه ، يعتقد أنها مسألة داخلية ، أي مسألة نفسية ، و لكنها مسألة لاحقة على مسألة سابقة ، و هي قدرة الإنسان المكلف على التمييز بينه ، أي بين الإنسان و بين غيره من المخلوقات الأخرى ، و لكن هذه المسألة الداخلية أو المسألة النفسية ، لا تكون بصورة غير مقيدة ، أو تكون من دون ضابط معرفي ، فأنها أي الأصل النفسي للوجوب ، ينبغي أن تقترن بشكل مفصلي مع التوافق التام و الكامل مع الممارسة الفعلية للنص ، أو الدلالة التطابقية للنص ، فان للنص دلالات محددة ، يعبر بها عن موفق الشريعة من الأحداث اليومية للإنسان المكلف ، فيقول السبزواري" هذا الوجوب الفطري يجده كل عاقل من نفسه بعد علمه بأنه ليس كالبهائم وبعد احتمال العقاب في ترك التعرض له ، كما أنه طريقي محض لا نفسيه فيه بوجه ، فيكون المناط كله على الواقع ، وعليه فحق التعبير أن يقال : لا يصح كل فعل وترك إلا مع إحراز المطابقة للواقع و طريقة إحراز المطابقة له في غير الضروريات و اليقينيات " (السبزواري ، ٢٠٠٩ ، ص ٧) (sabzwari , 2009 , p.7) .

وهذا الأصل الفطري للوجوب أو الأصل النفسي للوجوب عندما يشمل الأصل ، فأنه يدخل مع هذا الأصل التشريعي موضوعه الأساسي في تفرعاته ، أي الاجتهاد و التقليد والاحتياط ، والمهم لدينا القريب هو الأصل التشريعي ، و المهم لدينا أيضا البعيد هو الاجتهاد ، فإذا كان الأصل في التشريع هو الوجوب الفطري أو الوجوب النفسي ، أي أن الدافع الموجه نحو التشريع هو حضور البعد الفطري أو حضور البعد النفسي ، فأن هذا يتضمن بالتأكيد امتدادات هذا التشريع من اجتهاد أو تقليد أو احتياط ، و هذا التصور وفقا للسبزواري لا يتعلق فقط ، بفطرية التشريع و نفسيته ، و أعمال المكلفين ، بعد يتعدى ذلك و يتجاوزه ، ليشمل الأطر العامة للحياة بتفاصيلها ، من حيث

الاختصاص كمعرفة أو موضوع ، و من حيث الفاعل المكلف ، و غير الفاعل ، غير المكلف ، فيرى السبزواري" و منه يعلم عدم اختصاص ذلك بالمكلفين و لا بخصوص التكاليف الإلزامية ، بل يجري بالنسبة إلى غير المكلفين و غير الالزاميات أيضا "(السبزواري ، ٢٠٠٩ ، ص ٧) (sabzwari , 2009 , p.7) .

وصفة غالبة تجمع البنية الأولى هو الجمع بين التكليف الإلهي و أبرام العقد ، و ذكرهما كمثال ، و الفارق هنا واضح و مميز بين التكليف من جهة و أبرام العقد من جهة أخرى ، فأن العلاقة الأولى هي علاقة بين الإنسان المكلف و بين خالقه ، كسائر العلاقات الدينية ، بالمقابل فأن العقد هو علاقة بين طرف دائن و طرف مدين ، فهل العلاقة بين المكلف و المجتهد هي علاقة دائن و مدين ، حتى توضع بالتوازي في نصوص النزعة الثانية ؟ بالتأكيد أن الصلة بين الخالق و المخلوق ، هي صلة بين المطلق الإلهي و بين المتناهي الإنساني ، فهي سعي متواصل نحو الوصول للكمال الوجودي و الأخلاقي ، و ليست علاقة عقدية .

و بانتهاء الرأي الأول ، انتقل إلى الرأي الثاني و الذي يفترض الآتي :

(تحليل الرأي الثاني : و الذي يذهب إلى أن الوجوب الفطري ، هو قسم من أقسام الوجوب الشرعي ، سواء كان أصل الوجوب شرعي أم غير شرعي) .

يناقش هذا الرأي ، بل يتبناه النجفي"(١٩٤٢ –) "

https://ar.wikipedia.org/wiki/

فإنّ النزعة الفطرية أو النزعة النفسية لتأصيل الاجتهاد تصتدم مع الطرح اللغوي للاجتهاد أو أصل الوجوب الشرعي ، بحيث يجعل من أصل الوجوب ، هو مسألة نظر أو هي مسألة أعمال الفكر في الموضوع من خلال الاستعانة باليات لغوية ، بحيث جعل اللغة هي المدخل لفهم أصل الوجوب ، و هنا إزاحة واضحة لرؤية السبزواري في الاتكاء على التفسير النفسي أو التفسير الفطري ، للأصل التشريعي ، فيرى النجفي " هو لغة بذل الوسع و المقصود هنا جملة من الآراء و الفتاوى يوصل إليها الفقيه من النظر في الأدلة الشرعية المقررة في تحليها " (النجفي ، ٢٠٠٤ ، ص ٣١) (najafi , 2004 , p.31) .

ومن خلال مدخلية اللغة كأساس في النظر الفقهي ، ميز النجفي بين نوعي الاجتهاد ، و هما المطلق و المتجزئ ، فمن الملاحظ على هذا التقسيم أن النجفي قد اخذ بالاعتبار أن النوع الأول أي المطلق في الاجتهاد هو قريب من تفسير الأصل التشريعي تفسيرا عقليا ، و لكن الثاني أي المتجزئ فهو تفسير فطري أو تفسير نفسي ، فهو يدع مجالا للفطرة في تصنيف الأشياء ، و هنا تصبح النفس أو الفطرة هي أحدى امتدادات أو أقسام الوجود الشرعي ،بمعنى هو يرى أن الاجتهاد يمكن أن يقسم" إلى قسمين :

١- الاجتهاد المطلق و معناه أن يكون الفقيه متمكن من الحصول على الآراء و الفتاوى في كافة شؤون المسلمين .
٢- المتجزئ و هو الذي لا يتمكن من استخراج أحكام كافة الأمور التي يبتلى بها الناس من مصادر التشريع الإلهي مع التمكن من استخراج كمية يعتد بها " (النجفي ، ٢٠٠٤ ، ص ٣١) (najafi , 2004 , p.31) .

إنّ النجفي في هذا التصنيف ، قد حاول تفسير نتائج استنباط الأدلة الشرعية ، ليجعلها وسيلة للعمل الإداري في توجيه أعمال المكلف الفرد و المجتمع المجموع ، و لكن من خلال وسيلة اللغة في البناء المجرد و العقلانية في الأصل الوجوبي ، و هي أدارة تستغرق في التجريد و المثالية ، بالمقابل فأن المتجزئ لا يمتلك مميزات المطلق فهو يكتفي بإدارة ذاته و التفكير فيها و ببعض المسائل و ليس كلها ، فهو مديرا لذاته فحسب .

تحليل (النزعة الثالثة –نزعة الوجوب الشرعي)

لم يحدد أصحاب هذا البعد من الفقهاء ابتداء معنى محدد لمفهوم الاجتهاد ، أي بمعنى إنهم لم يعطوه معنى متعين ، و لكنهم مع ذلك الموقف اللامحدد من التعريف ، قد تنوعوا في الموقف المتعين من الاجتهاد ، فمن هم من ذهب إلى اختيار تعريف معين للاجتهاد ، و من منهم اعتقد أن الاجتهاد ، يطلق و يراد به الوصول إلى معرفة الحكم الحقيقي للمراد الشرعي والحقيقي هنا يعني به المطابقة بين مقصد الشريعة و الرأي الشخصي للفقيه ، بالمقابل يذهب الرأي الآخر ، بأن معنى الاجتهاد هو القطع باليقين ، أي الوصول إلى مرحلة اليقين المعرفي ، وهنا تنتفي صفة النسبية في الفهم الشخصي ، فنجد هنا درجة أخرى من المطابقة ، كما هو الحال في الرأي الأول ، و لكن باستدعاء الفهم القرآني ، في تميز المعرفة الإنسانية ، فأصبحت معرفة الفقيه ، معرفة

حقيقية و انتفت هنا المعرفة النسبية الإنسانية ، و رأي ثالث متفرع عن البعد الثالث ، فيذهب و لكن باستدعاء الفهم القرآني ، في تميز المعرفة الإنسانية ، فأصبحت معرفة الفقيه ، معرفة حقيقية و انتفت هنا المعرفة النسبية الإنسانية ، و رأي ثالث متفرع عن البعد الثالث ، فيذهب هذا الرأي إلى أن معرفة الفقيه هي معرفة ظنيه ، و لكن مع ذلك ضروري على الأخر التقيد به ، و لكن التقيد به ، أي هو يعني التعبد به ، فتصبح آراء الفقيه الظنية ، محل تعبد الأخر ، و مع التوسع في فهم هذا الرأي ، فان ممارسة السلوك الإيماني على وفق تعبد الظن الفقهي ، و لكن هذا التعبد الظني لا يقل في درجته عن اليقين الفقهي ، و ذهب الرأي الرابع في هذا البعد ، إلى عدم التميز بين الوسيلة و الغاية ، و أراد من خلال ذلك العمل على تمرير الاجتهاد كوسيلة ظنية و الوصول بهي إلى اليقين المعرفي ، فكيف يكون ذلك ؟ هذا النص التستري" (١٧٧١ – ١٨١٨) " .

/ http://arabic.al-shia.org

يحاول الجمع بين التشضي في الفهم حول البعد الثالث فيقول " الاجتهاد عبارة عن تحصيل الحكم الواقعي عن الأولية ، و لا يمكن اعتبار القطع فيه لظنية الأدلة غالبا و أما الفقهاء و هي عبارة عن التعبد بما أدى له الظن ، و بعبارة أخرى هي مقام العمل بالحكم الظاهري و لا ريب في حصول القطع به و إليه ينظر قولهم أن ظنية الطريقة لا تنافي قطعية الحكم "(التستري ، ١٩٥٠ ، ص ٦-٢٠٢) (tester , 1950 , p.6-202).

و يفترض انه ينبغي التمييز بين التعاطي مع الاجتهاد ابتداء من خلال تعريفه ، و تكون نقطة الانطلاق هي التصرف في حدود الظن ، أو الانطلاق في تعريفه و تكون نقطة الانطلاق هو التصرف في حدود العلم ، بمعنى أن في تعريفه ، تكون البداية مع التصرف من المرحلة الظنية إلى التصرف مع المرحلة اليقينية ، و هذا الاختلاف في تحديد نقطة الانطلاق ، من التصرف الظني إلى التصرف اليقيني ، وهذا يعني " أن التقيد بالظن في تعريف الاجتهاد أذا كان ناطقا بأنه ظني بالتقييد بالعلم في تعريف الفقه ناطقا بأنه علمي و هذا ينادي بالفرق بينهما " (الهمداني ، ١٩٩٦ ، ص ٣-١٢) (hamdani , 1996 , p.3-12) .

فهذا الاختلاف في تحديد نقطة الانطلاق ، قد دفع باتجاه تشخيص الموقف من الاجتهاد ، إلى تعين الحد الفاصل بين الموقف الأصولي من الاجتهاد و بين الموقف الإخباري من الاجتهاد ، و على هذا الأساس يُحرم الإخباريون الاجتهاد لأنهم يرون في الاجتهاد انه قائم على أساس الظن ،

فكيف تكون النتيجة ؟ أذا كانت البداية أو المنهج هو الظن ، أو المنهج الظني ، فتكون الاحتمالات المتصورة كثيرة أو عدم الوصول إلى نتيجة أذا كانت نقطة البداية مع الظن و هذا التوجه الإخباري قد دفع بالتوجه الأصولي إلى التعاطي مع المسائل القطعية بجعلها في مصافي الضروري من الدين ، و هنا نلاحظ أن كلا الاتجاهين الإخباري و الأصولي ، قد حام حول الموضوع ، مؤسس عليه الآثار العملية و الفكرية في ما ذهبوا إليه من رأي ، وهذا يؤدي إلى انه " يحرم الإخباريون الاجتهاد و لا يأبون عن الفقه ، و لعل ما ذكره ،إلى تفسير القطعيات في المتن مع عمومها بضروريات الدين لا مطلق ما ينتهي إلى القطع مع العنوان هذه المسألة يراد به تحقيق الحال في مقدمات حصل لمضايقة فيها من الإخباريين و غيرهم في وجوب العمل بالقطع " (الفيروزآبادي ، ١٩٧٩ ، ص ٣٦٨–٣٩٠) (turquoise , 1979 , p. 368–390) .

لذا فان المبنى الإخباري هنا ، يفترض البناء على أصل القطعية من المقدمات ، لا الظني منها ، و المعيار في الحكم على الأشياء ، و الاستثناء من ذلك هو توسط الإمام المعصوم ، وهو الاستثناء الوحيد عندهم . و لكن هذا الرأي يتعارض مع ما ذهب إليه التبريزي " (١٩٢٦ – ٢٠٠٦) " .

https://ar.wikipedia.org/wiki/

بحيث يطرح فكره مفادها " أن الوجوب المفروض حول المكلف ، هو ليس وجوبا شرعيا ، و لكنه وجوبا عقليا ، وان هذا الوجوب العقلي أو الالتزام العقلي مستقاة من أصل الدين ، و ذلك من طريقين ، وهما :

الطريقة الأولى – الثابت عقلا وجوب و منع الضرر .
الطريقة الثانية – الثابت في أصل التشريع أن أفعال المكلفين هي أفعال مقننة بإحكام دينية ، ليست مهملة " (التبريزي ، ٢٠٠٤ ، ص ٧) (tabrizi , 2004 , p.7) .

يميز التبريزي ابتداء بين التكليف بأمر وجوبي شرعي و بأمر وجوبي عقلي ، و يرجع أصل هذا التميز إلى أن الأصول الدينية قد نشأت منذ الانطلاقة الأولى من أصول عقلية ، وهذا التميز يمكن أن يحمل على وجهين ، وهما :

الأول – أن التفسير الديني للأشياء هو تفسير عقلي .
الثاني – أن التفسير الديني هو قد جعل من العقل ، معيار الحكم على الأشياء .

مناقشة : الأول (أن التفسير الديني للأشياء هو تفسير عقلي) .

أن الدين بوصفة عقيدة إيمانية ، هي عقيدة تستند في مجملها على الغيب ، أي إيمان ، و الإيمان في كثير من الأحيان يتعارض مع العقل و العقلانية ، لأنه يبنى في كثير من نصوصه على المعجزة ، و المعجزة لا تتفق مع البرهان أو المنطق أو العقل ، فقوله لا يعلل الوجود الديني و لا يبرره .

مناقشة : الثاني (أن التفسير الديني هو قد جعل من العقل ، معيار الحكم على الأشياء) .

أذا كان الكلام في الوجه الأول على الوسيلة ، فأن الكلام في الوجه الثاني هو على النتيجة ، و كلاهما يفتقدان للعقل و العقلانية في التعاطي ، لأنها خطاب يخاطب الضمير و الوجدان ، وان كان في بعض النصوص خاطب العقل ، ولكن الأصل هو الأيمان .

فكلا الوجهين ينتهي إلى الغيب أو الوجدان ، هما بالتأكيد بعيدين عن الخطاب العقلي أو خطاب المنطق ، فهما الأصل في الوجود الديني ، و ما تفرع عن الأصل يأخذ ، ذات التصور و الفرضية ، و لما كان الاجتهاد هو متفرع عن الوجود الديني ، فهو مشمول بالمعيار العام للوجود الديني ، و بما أن الوجود الديني هو وجود غيبي و إيماني ، فكذلك وجود الاجتهاد هو وجود غيبي و إيماني ، أي هو وجود شرعي .

وهذا يعني أن كلا الاحتمالين خاضعين للمعرفة الشرعية ، و هذه المعرفة الشرعية ، و المقصود بها انه في الأحكام التي تصورها ، هي أحكام واقعية و هذه الأحكام الواقعية تعني أن العقل الإنساني يفترض ضرورة الالتزام بالتنفيذ وضرورة استحقاقه العقاب في حال المخالفة ، بالاستناد إلى الإيمان بالغيب والوعي بها .

الخاتمة :

كانت المسألة الأساسية التي أخذت بالاهتمام الأصولي ، هي محاولة التوظيف اللغوي ، هو إمكانية البحث عن تفسير أصول وجوب الاجتهاد ، والبحث عن إمكانية وضع ذلك الأصل في سياقه المعرفة الإنسانية ، وهنا كان ينبغي البحث ابتداء حول قدرة العقل في الحكم على الأشياء و تقيمها ، و توزعت الآراء إلى اتجاهين رئيسين ، أتجاه يؤمن بالعقل و أمكانية المعرفة المطلقة ، و

قدرته في الحكم على الأشياء ، و اتجاه يرى عدم الإيمان بقدرته العقل المطلقة ،بل يعتقد بنسبية المعرفة ، و تحديدها ، و أن العقل يمتلك آليات محدودة و قصيرة المدى في تحليل الأفكار و الوصول إلى أعماقها ، و قد تم التشييد على أساس ذلك أن المعرفة مع الإيمان بقدرة العقل المطلقة على المعرفة أو على نسبية المعرفة ، فأن نتائج ذلك الإيمان المطلق أو النسبي هو الاعتقاد بالشيء على طريقة التصور أو الاعتقاد بالشيء على طريق التصديق ، وهذه الثنائية اللغوية في تقرير النشأة الاصطلاحية للغة ، بوصفها من إبداع في إيجاد اللفظ و في إيجاد المعنى له ، بمقابل النشأة التوقيفية في اللغة ، في إيجاد اللفظ و في وضع المعنى له ، والتي تفترض أن اللغة هي من صنع قو خارج الإرادة الإنسانية ، أي من صنع الذات الإلهية ، فهذه الثنائية اللغوية حول النشأة ، أنتجت الثنائية حول تحديد قدرة العقل المعرفية بين الإيمان المطلقة و الإيمان النسبي ، و هذه الثنائيات قد أفرزت تصورات مختلفة حول المعرفة الاجتهادية أي النزعة الاجتهادية ، بوصفها أحدا آليات التفكير أو الوصول إلى الرأي الشرعي ، وهو بالنتيجة أسلوب في التفكير ، فتوزعت التصورات إلى التصور الفطري ، وهذا التصور الذي يجعل من البعد النفسي و الفطرة الإنسانية هي الأصل في الحكم على الأشياء ، فإن الأصل الاجتهادي هنا يصبح شرعي فطريا ، أو بمعنى أنه أصل شرعي نفسي ، يأخذ بالاعتبار الأساس النفسي ، و التصور الثاني ، الذي يذهب إلى الاعتقاد بعقلانية الأصل الاجتهادي فهنا العقل هو الأداة التي تمتلك وصف الأشياء و تقيمها ، على الاختلاف في تحديد معنى العقل سواء عبرنا عنه بوصفه آله أو وسيلة أو قوة كامنة عند الإنسان ، و هنا يضيف هذا التصور الثاني إلى التصور الأول ، بعدا غيبيا آخر في تفسير الأشياء و أصلها ، و التصور الثالث الذي يقوم على أساس أن فهم الشرع يتم من خلال الشرع ذاته ، فيكون الأصل الاجتهادي يقرأ و يتصور و ينبني عليه و يستنتج منه من خلال الفعل الشرعي ذاته ، و هذا التصور هو التصور الأكثر انغلاقا و الذي يحدد بالنتيجة أن قراءة الأصل الشرعي أو فهمه يتم من خلال الفعل الشرعي ذاته ، وعلى أساس الغموض و الغيبية في التصوريين الأول و الثاني ، و الانغلاق في التصور الثالث ، تم تشييد النزعة الاجتهادية فشكل الغموض و الغيبية و الانغلاق ، البنية العميقة للنزعة الاجتهادية ، و لم تحاول الاستفادة من التعدد الوظيفي للغة ، و يمكن ملاحظة أن النزعة الاجتهادية و التي تمثل النزعة الأكثر انفتاحا و تكيفا مع متغيرات الفكر و الواقع ، على حد تعبير أنصارها ، أنه قد جعل من المكتب أو النص هو الأسلوب أو الفعل و جعلت من الإنسان أو رد الفعل في تصورات ثلاثة حول الفطرة أو العقل أو الشرع ، فأن الإنسان يأتي ثانيا ، و لكن ليس أي إنسان ، وإنما الإنسان المكلف ، فأصبحت

هنا أمام صفة خاصة أخرى لهذه النزعة الاجتهادية تضاف إلى الغموض و الغيبية و الانغلاق ، هي صفة الآلية في إعطاء الإنسان دورا ثانويا في العملية المعرفية ، و يمكن ملاحظة أن هذا النص أو الكتابة هي الدافع الذي ينبغي أن تصاغ الممارسة على أساسه ، و بمعنى أننا أمام نزعة تحاول صياغة الواقع بتصور مسبق ،وهنا تبرز النظرة اللاواقعية في الحكم على الأشياء ، وتلك الصفة الرابعة لهذه النزعة الاجتهادية ، وأيضا يمكن ملاحظة صفة خامسة قائمة على أساس الصفة الرابعة ، و هي صفة أهدار السياق ، فإن الواقعة يمكن أن تحدد مرارا من دون وجود نص يتخذ أو يشكل رأي أمام تلك الوقائع ،و علة ذلك أن المصدر يتحرك ضمن السياق ، فمن المفترض أن يتشكل فهم ذلك الحدث ، ضمن السياق .

النتائج :

١- نقطة التأسيس حول الرؤية اللغوية الأرسطية كانت مع مدرسة النجف الأصولية و مدرسة قم الأصولية ، والتي كانت تطرح العلاقة اللغوية بين اللفظ و المعنى من منظور تقليدي .

٢- الطرح اللغوي عند معظم الأصوليين و كذلك الطرح اللغوي عند بعض فلاسفة المغرب الإسلامي وعند بعض فلاسفة المشرق الإسلامي ، لم تذهب بعيداً عن الرؤية الأرسطية للغة .

٣- الاختلاف في الرؤية اللغوية عند الأصوليين حول اللغة ، تكمن أحيانا في عدم وضع الفلسفة اللغوية الأرسطية في السياق الفلسفي العام عند أرسطو .

٤- لا توجد مناسبة ذاتية في العلاقة بين اللفظ و بين المعنى ، و لكن الذي يفسر العلاقة هو إيجاد المعنى للفظ من قبل المتكلم أو المتحدث .

٥- لم يخرج الطرح اللغوي لمدرستي النجف أو قم الأصوليتين عن السياق العام في افتراض التأسيس الاصطلاحي أو التأسيس التوقيفي حول نشأة اللغة .

٦- الجانب المادي في اللغة ، مختلف من لغة إلى لغة أخرى ، و المقصود به البحث حول الألفاظ و الحروف و الكتابة .

٧- الجاني المعنوي من اللغة ، هو المتفق عليه في اللغات ، و المقصود به ، هو الأفكار و المعاني و الموضوعات .

٨- يمتلك الكلام دلالة مباشرة عن وجود شكل اللفظ في الذهن ، بوصفه يمثل الصوت الناتج عن التفكير في دلالة اللفظ على المعنى .

٩- تمثل الكتابة الدلالة غير المباشر على وجود اللفظ في الذهن ، بوصفه يمثل الصوت الناتج عن التفكير في دلالة الحروف عن دلالة اللفظ على المعنى .

١٠- لقد شكلت القراءة الأرسطية للغة ، أساس الفهم للقارئين من بعده ، و لا يوجد اختلاف في ذلك ، بين فلاسفة اللغة في المغرب الإسلامي أو فلاسفة اللغة في المشرق الإسلامي .

١١- لم تسجل إضافة حقيقة أو ملموسة ، حول التصورات من نشأة اللغة ، كما صاغها الفيلسوف المؤسس أرسطو ،عند مدرسة النجف الأصولية أو مدرسة قم الأصولية ، إلا في مجال التوظيف .

١٢- في القراءات الخاصة عند بعض الفلاسفة أو عند بعض الأصوليين ، نجد القليل من الاختلافات ، ولكن على مستوى التطبيق الخاص على بعض الأفكار الأرسطية ، و محاولة تبيئتها عربيا أو إسلاميا .

١٣- لم يخف ابن باجه إعجابه الشديد بالتصور الأرسطي حول اللغة ، و حدد ذلك الإعجاب في كتابين و هما كتاب المقولات عند أرسطو و كتاب العبارة عند أرسطو ، وذلك أنه من خلال هذين الكتابين ، أدرك معنى كيفية التفكير .

١٤- لقد تماثلت القراءة الرشدية للغة مع القراءة الأرسطية للغة ، من دون تسجيل اعتراضات رشدية ، إلا في إدراك أبن رشد الفارق بين التركيب اللغوي العربي و التركيب اللغوي اليوناني .

١٥- الاعتراضات الرشدية قد كانت تصب في محاولة إيجاد جواب للسؤال المركزي حول تنظير اللغة ، من خلال أن التأسيس من بيئة يونانية بحتة ، و الأدوات عربية تطبيقية .

١٦- بحثت مدرسة النجف الأصولية عن دلالة المعنى ، قبل البحث عن العلاقة التأسيسية بين اللفظ و المعنى ، و نجد في ذلك البحث هو امتداد لموقف فلاسفة اللغة في المشرق الإسلامي .

١٧- ركزت مدرسة النجف الأصولية في قراءته للنص الأرسطي اللغوي ، من خلال توظيف القراءة الانتقائية لهذا النص ، و تجلت هذه الانتقائية في الفصل بين حصول المعرفة عن طريق العقل و بين حصول المعرفة عن طريق الحواس .

١٨- لم تتجاوز مدرسة قم الأصولية طريقة مدرسة النجف الأصولية في اسلوب التعامل مع النص اللغوي الأرسطي ، في السير على الطريقة الانتقائية ، ذات الطابع البراغماتي ، في اقتباس الأفكار و في توظيفها .

١٩- بدأ الاختلاف في تحديد الموقف من النص اللغوي الأرسطي أصوليا مع مدرسة قم الأصولية ،في محاولة إعادة طرح صياغة مختلفة لتشكيل العلاقة بين اللفظ و المعنى .

٢٠- رفضت مدرسة قم الأصولية أن تكون علاقة اللفظ و المعنى علاقة اختصاص ، و أنما عمل على عرض تلك العلاقة بوصفها علاقة وجودية ، أي علاقة متكاملة بين صياغة اللفظ من جهة و صياغة المعنى له من جهة أخرى .

٢١- لكن هذا الطرح الوجودي للعلاقة بين اللفظ و المعنى ، رفضت مدرسة النجف الأصولية ، من خلال أصل عرض شكل العلاقة بين اللفظ و المعنى ، بشكل صيغة الالتزام .

٢٢- إنّ طرح مدرسة النجف الأصولية ذاته يعمل على الفصل بين الفرد المتعين في تحديد شكل العلاقة بين اللفظ و المعنى ، و بين فرد أي فرد ، يعمل على تحديد شكل العلاقة بين اللفظ و المعنى .

٢٣- طرحت مدرسة النجف الأصولية تصورها حول نشأة اللغة ، من خلال صياغتها للغة بوصفها رؤية مفارقة للوجود المادي ، و لكنه أختارت من هذا الوجود المادي المطلق ،وجود مادي نسبي ، و أحال إليها كل التأسيس .

٢٤- أرادت مدرسة النجف الأصولية أن تقطع الطريق على القائلين باصطلاحية اللغة من جهة و القائلين بتوقيفية اللغة من جهة أخرى ، فهي أي نشأة اللغة ، توقيفية و لكنها تطورت على يد أفراد متميزين ، من بعدها أصحبت اصطلاحية .

٢٥- الخطاب التداولي في اللغة ،خطاب مقيد من جهة الأفراد ، ومقيد من جهة الأمثلة ، فمن الجهة الأولى أفراد اللغة متعينون ، و أمثلة اللغة الالتزام فيها التزام مادي .

٢٦- إذا كان العقل الإنساني يمتلك القدرة المعرفية على إدراك المعقول أو المحسوس ، فإن هذا يشكل المعرفة الإنسانية بصفة عامة و المعرفة الدينية بصفة خاصة .

٢٧- هذا التصور حول العقل دفع باتجاه تصور القيود التي يمكن أن ترد على العقل الإنساني ، سواء في تقسيم أي معرفة ، إلى معرفة إنسانية أو معرفة دينية .

٢٨- فإن القيود التي تفرض على العقل المعرفي و من ضمنها العقل الاجتهادي ، تسببت بإحداث عجز موضوعي في المسألة المراد تحصيلها ، و هذا استلزم ظهور أكثر من رأي يمثل التنوع في النزعة الاجتهادية .

٢٩- قد حدد الموقف من اللغة في نشأتها إلى حد بعيد ، الموقف من النزعة الاجتهادية بين البعد النفسي أو البعد السلوكي أو البعد العقلي .

٣٠- على الرغم من الاختلاف في تفسير أصول الاجتهاد ، و أنما تم تعليل ذلك بوصفه سلوك شرعي ، و هذا يؤشر إلى ربط أي سلوك إنساني أو أسلوب في التفكير بالبعد الشرعي .

٣١- إنّ الرأي الذي يفترض أن أصل الشرع أو التكليف الشرعي ، هو العقل ، و بالنتيجة فأن العقل الإنساني يستطيع من خلال ذلك إدراك الحرام أو الفعل المحرم .

٣٢- بالمقابل هنالك رأي ثاني ، يفترض أن أصل الشرع ، هو الشرع ذاته ، و بهذا يختلف هذا التصور عن التصور العقلي ، في أن العقل يمتلك قدرة الحكم من خلال الشرع ذاته ، و ليس من خلال العقل المجرد .

٣٣- في مقابل الرأيين الأول و الثاني ،هنالك رأي ثالث ، يفترض أنه أصل الوجوب ، هو البعد النفسي ، و قد أعطى هذا البعد العقل الإنساني ، و هنا الفعل الاجتهادي المعرفي ، تفسيرا داخليا نفسيا .

المصادر :

- أبن تيمية ، ٢٠٠٥ : الرد على المنطقيين ، مؤسسة الريان للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
- أبن رشد ، ١٩٩٢ : نص تلخيص منطق أرسطو – المجلد الثاني ، دراسة وتحقيق : جيرار جهامي ، دار الفكر اللبناني ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
- أبن سينا ، أبو علي ، ١٩٨٣ : الإشارات و التنبيهات – القسم الأول ، شرح : نصير الدين الطوسي ، دار المعارف ، القاهرة – مصر ، الطبعة الثالثة .
- أبن سينا ، أبو على ، ١٩٥٢ : الشفاء – كتاب المنطق ، تصدير : طه حسين ، مراجعة : إبراهيم مدكور ، تحقيق : ألاب قنواتي و محمود الخضيري و فؤاد الأهواني ، المطبعة الأميرية ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .

- أفلاطون ، ١٩٩٥ : محاورة كراتيليوس ، ترجمة : عزمي طه السيد أحمد ، مطابع الدستور ، عمان – الأردن ، الطبعة الأولى .
- أنيس ، إبراهيم ، ٢٠٠٤ : دلالة الألفاظ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
- البادكوبي ، صدر ، ١٩٩٧ : هداية الأصول في شرح كفاية الأصول ، – الجزء الأول ، الناشر – المطبعة العلمية ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
- بحر العلوم ، محمد صادق محمد باقر ، ٢٠٠٩ : الأمام السيستاني شيخ المرجعية المعاصرة في النجف الاشرف ، دار المحجة البيضاء ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
- بدوي ، عبد الرحمن ، ١٩٨٤ : الموسوعة الفلسفية – الجزء الأول ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
- التبريزي ، جواد ، ٢٠٠٤ : تنقيح مباني العروة – كتاب الاجتهاد و التقليد ، الناشر – مكتبة جواد التبريزي ، قم – إيران ، الطبعة الأولى .
- التستري ، أسد الله ، ١٩٥٠: كشف القناع عن وجوة حجية الأجماع ، الناشر – أحمد الشيرازي ، قم – إيران ، الطبعة الأولى .
- جوليا ، ديديه ، ١٩٩٢ : قاموس الفلسفة ، ترجمة : فرنسوا أيوب و ايلي نجم و ميشال أبي فاضل ، مكتبة أنطوان ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
- الحائري ، مصطفى الحسن الموسوي ، ١٩٩٧ : نهاية الوصول إلى كفاية الأصول ، الناشر – مطبعة الآداب ، النجف – العراق ، الطبعة الأولى .
- الحكيم ، محسن الطباطبائي ، ١٩٥٠ : حقائق الأصول – الجزء الثاني ، منشورات مكتبة بصيرتي ، قم – إيران ، الطبعة الأولى .
- الخوئي ، أبو القاسم ، ١٩٩٦ : التنقيح في شرح العروة الوثقى ، مؤسسة أحياء أثار الأمام الخوئي ، النجف – العراق ، الطبعة الأولى .
- ريكور ، بول ، ٢٠٠٦ : نظرية التأويل – الخطاب و فائض المعنى ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، الطبعة الثانية .
- الزركشي ، بدر الدين محمد بين عبد الله ، ٢٠٠٦ : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : أبي الفضل الدمياطي ، دار الحديث ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .

- السبزواري ، عبد الأعلى ، ٢٠٠٩ : مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام – الجزء الأول ، الناشر – دار التفسير ، النجف – العراق ، الطبعة الأولى .
- السيستاني ، علي الحسيني ، ٢٠١٣ : منهاج الصالحين – الجزء الأول ، دار المؤرخ العربي ، بيروت – لبنان ، الطبعة التاسعة عشر .
- عبد البديع ، لطفي ، ١٩٨٩ : بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا ، دار المريخ ، الرياض – السعودية ، الطبعة الأولى .
- الفيروز آبادي ، مرتضى الحسيني ، ١٩٧٩ : عناية الأصول في شرح كفاية الأصول – الجزء الثاني ، الناشر – مكتبة الفيروز آبادي ، قم – إيران ، الطبعة الأولى .
- القمي ، تقي الطبطبائي ، ٢٠٠٤ : الغاية في التعليق على العروة الوثقى – الاجتهاد و التقليد ، مطبعة السيلاوي ، النجف – العراق ، الطبعة الأولى .
- الكلباسي ، محمد حسين ، ٢٠٠١ : وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول – الجزء الأول ، مؤسسة النشر الإسلامية ، قم – إيران ، الطبعة الأولى .
- منتظري ، حسين على ، ١٩٧٥ : نهاية الأصول إلى علم الأصول – الجزء الأول ، مطبعة الحكمة ، قم – إيران ، الطبعة الأولى .
- النجفي ، بشير ، ٢٠٠٤ : مصطفى الدين القيم ، الناشر – دار الفقه للطباعة و النشر ، النجف – العراق ، الطبعة الأولى .

References

- Abd al-Badi ', Lotfi, 1989: A Study of the Philosophy of Language and Aesthetics, Dar Al-Marikh, Riyadh - Saudi Arabia, first edition.
- Al-Badkoubi, Issued, 1997: Guidance of the Fundamentals in Explaining the Adequacy of the Fundamentals - Part One, Publisher: The Scientific Press, Beirut - Lebanon, first edition.
- Al-Fayrouz-Abadi, Mortada Al-Husseini, 1979: The Care of the Fundamentals in Explaining the Adequacy of Usul - Part Two, Publisher: Al-FayrouzAbadi Library, Qom - Iran, First Edition.
- Al-Haeri, Mustafa Al-Hassan Al-Mousawi, 1997: The End of Reaching the Adequacy of Assets, Publisher: Al-Adab Press, Najaf - Iraq, First Edition

- Al-Hakim, Mohsen al-Tabataba'ei, 1950: Reality of Origins - Part Two, Basirati Library Publications, Qom - Iran, First Edition.

- Al-Hamdani, HosseinNouri, 1996: Issues of Ijtihad, Tradition, and the Positions of a Jurist, Publisher: The Library of Islamic Information, Qom - Iran, first edition.

- Al-Kalbasi, Muhammad Hasan, 2001: The Method for Getting to Realities of Origins - Part 1, Islamic Publishing Foundation, Qom - Iran, First Edition.

- Al-Khoei, Abu Al-Qasim, 1996: Revision in Explanation of Al-Urwa Al-Wuthqa, The Ahyaa Foundation Athar Al-Imam Al-Khoei, Najaf - Iraq, first edition.

- Al-Qummi, Taqi Al-Tabtabaei, 2004: The Purpose of Commenting on Al-Urwa Al-Wuthqa - Ijtihad and Tradition, Silawi Press, Najaf - Iraq, first edition.

- Al-Sabzwari, Abd al-A'la, 2009: Muhdhab al-Ahkam fi Bayan al-Halal wa al-Haram - Part 1, Publisher - Dar al-Tafsir, Najaf - Iraq, First Edition

- Al-Sistani, Ali Al-Husseini, 2013: Minhaj Al-Salihin - Part 1, The Arab Historian House, Beirut - Lebanon, 19th Edition.

- Al-Tabrizi, Jawad, 2004: Revision of Al-Urwa Buildings - The Book of Ijtihad and Tradition, Publisher: Jawad al-Tabrizi Library, Qom - Iran, first edition.

- Al-Tastri, Asad Allah, 1950: The Mask revealed the faces of Hajjah Al-Ajmaa, Publisher: Ahmad Al-Shirazi, Qom - Iran, First Edition.

- Al-Zarkashi, Badr Al-Din Muhammad Ibn Abdullah, 2006: The Evidence for the Sciences of the Qur'an, edited by: Abi Al-Fadl Al-Damiati, Dar Al-Hadith, Cairo - Egypt, First Edition

- Anis, Ibrahim, 2004: The Indication of Words, The Anglo-Egyptian Library, Cairo - Egypt, First Edition.

- Avicenna, 1952: Al-Shifa - Kitab Al-Shifa, published by Taha Hussein, review by: Ibrahim Madkour, edited by: Father Qanawati, Mahmoud Al-Khudairi and Fouad Al-Ahwani, Al-Amiriya Press, Cairo - Egypt, first edition.

- Avicenna, Abu Ali, 1983: The Signs and Warnings - Part One, Explanation: Nasir al-Din al-Tusi, Dar al-Ma'arif, Cairo - Egypt, third edition.

- Badawi, Abd al-Rahman, 1984: The Philosophical Encyclopedia - Part 1, The Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut - Lebanon, first edition.

- Bahr al-Ulum, Muhammad Sadiq Muhammad Baqer, 2009: Imam al-Sistani, Sheikh of the Contemporary Reference in Najaf, Dar al-Mahja al-Bayda, Beirut - Lebanon, first edition.

- IbnRushd, 1992: Text Summarizing Aristotle's Logic - Volume Two, Study and Investigation: Gerard Jahami, The Lebanese Thought House, Beirut - Lebanon, First Edition.

- IbnTaymiyyah, 2005: Response to the Logicians, Rayyan Foundation for Printing, Publishing and Distribution, Beirut - Lebanon, first edition.

- Julia, Didier, 1992: Dictionary of Philosophy, translated by: François Ayoub, ElieNegm and Michel AbiFadel, Antoine Library, Beirut - Lebanon, first edition.

- Montazeri, Hussein Ali, 1975: The End of Usul to the Science of Usul - Part 1, Al-Hikma Press, Qom - Iran, First Edition.

- Najafi, Bashir, 2004: Mustafa Al-Din Al-Qayyim, Publisher: Dar Al-Fiqh for Printing and Publishing, Najaf - Iraq, first edition.

- Plato, 1995: The Cratelius Dialogue, translated by: AzmiTaha Al-Sayed Ahmed, Al-Dustour Commercial Press, Amman - Al-Ard, first edition.

- Ricoeur, Paul, 2006: The Theory of Interpretation - Discourse and the Surplus of Meaning, Translated by: Said Al-Ghanmi, Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco, second edition.