بسم الله الرحمن الرحيم

جامعـــــــــــة اليرمـــــــــــوك
كليـــة الشـــريعة والدراســـات الإســـلامية
قســـــــم الفقـــــــه وأصـــــــوله

دلالات الألفاظ وأثرها في الرد على الحداثيين العرب
(البنيوية أنموذجاً)

the Semantics of Lexical Items And its Impact on Answering the Arab Modernists
(Structuralism as an Example)

إشراف الأستاذ الدكتور:
عبد الله الصالح

إعداد:
ريهام محمود عبد القادر تيّم
الرقم الجامعي :
٢٠٠٦٣٩٠٠٠٥

حقل التخصص – فقه وأصوله

١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

الفصل الصيفي

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

دلالات الألفاظ وأثرها في الرد على الحداثيين العرب
(البنيوية أنموذجاً)

إعداد:

ريهام محمود عبد القادر تيّم

بكالوريوس شريعة، جامعة اليرموك، ٢٠٠٦ م

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في تخصص الفقه وأصوله في

جامعة اليرموك ، إربد ، الأردن

وافق عليها

١- د.عبد الله محمد الصالح ..... رئيساً

أستاذ دكتور في أصول الفقه، جامعة اليرموك.

٢- د.محمد علي الزغول ..... عضواً

أستاذ دكتور في التفسير ، جامعة آل البيت .

٣- د. إبراهيم محمد الجوارنه ..... عضواً

أستاذ مساعد في الفقه وأصوله، جامعة اليرموك.

تاريخ تقديم الرسالة

شعبان ١٤٣٢هـ

٢٠١١/٧/٢٤ م

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الإهـداء

إلى من حملا الهم ، وذقت جفوة العيش بالبعد عنهما ....

إلى من تحملا عثراتي، وتقصيري، وزلاتي ...

إلى من بهما أعلو وأفخر ...

إلى من أرجو الله سبحانه البر الكريم أن يهديني لمرضاتهما دائما وأبدا فأكون بذلك قرة عين لهما...

والدي العزيزان

إلى من كان بعدي عنه غصة ، بها أسارع الزمن لأنهي ما بين يدي حتى أعود إليه .... قرة عيني

أخي غسان

إلى من لا غنى عنه ... وإن قست الحياة أخي أيمن

إلى من كانتا سندي رغم البعد .... وبذكرهما يحلو العيش أختي هناء وسناء

--------------------*

إلى من تركوا بصمة مدى الحياة في العقل والنفس

أساتذتي الأفاضل

إلى من أعانهم الله بتجديد التوبة على قيام الأسحار ...من رجو لقاء الله بعمل خالص ...و قال سبحانه في وصف حالهم مع كتابه : { بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ} العنكبوت :آية 49 .

المخلصين من أهل العلم وطلبته

--------------------*

إلى من كانوا الأهل في الغربة، والعون في المحنة، والأنس في الوحشة صديقاتي العزيزات

إلى الغائبات الحاضرات في القلب، من كانوا عونا لي على طاعة الله أخواتي في الله

إلى كل من دعا وتمنى لي الخير من أهلي ورحمي

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

شكر وتقدير

قال عز من قائل: { وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ } سبأ : 13.

ابتداء وقبل أن يسيل القلم بالشكر للخلق، كان لا بد من وقفة شكر لمن له مطلق الحمد، من يعد الإقرار بفضله أقل مقام لشكر يليق بجلاله سبحانه وتعالى، على ما يسره لي من فهم، وبارك لي فيه من وقت، ورزقني إياه من نعم ظاهرة وباطنه، فله الحمد في الأولى والآخرة .

ثم الشكر موصولا لمن قال تعالى في بيان مقامهم :{ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّـهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ }فاطر : 28 ، أساتذتي الأفاضل في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، من كان منهم هاديا لي على طريق الحق بالعلم والخلق الكريم . وأخص بالذكر منهم الدكتور المشرف الفاضل: عبد الله الصالح الذي رأيت تمثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه حينما قال لأعرابي:" إن فيك خصلتين يحبهما الله ، الحلم والأناة " [1] وأحسب أنه أضاف لهما السماحة، فحوى بذلك من الأخلاق ما يعسر تمثله على البعض ، في معاملة الخلق خاصة. هذا بالإضافة إلى المكرمين أعضاء لجنة المناقشة المحترمة، المتمثلة في كل من الدكتور الفاضل : محمد الزغول ، والدكتور الفاضل : إبراهيم الجوارنة ، لصبرهم علي، وسعة صدورهم في أثناء قرائتهم لهذا العمل المتواضع ، سعيا منهم للرقي به تفنيدا وبيانا .

وأخص بالذكر أيضا كل من أعانني على إتمام هذا العمل،إعارة كتاب أو توجيه وإرشاد من الأساتذة الأفاضل،خاصة كل من الدكتور الفاضل: أشرف بني كنانة. من علمت فيه العدل وإن حدث خلاف بالرأي ، امتثالا منه لقوله تعالى :{ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ }المائدة: 8 ، والدكتور الفاضل: أحمد المناعي ، من لمست منه الرأفة والحرص لإتمام هذا العمل . وإني بهذا الشكر لا أجزي أحدا صنيعه ، وإنما أرجو من الله سبحانه أن يجزيهم عني خير الجزاء .

ولا أنسى في هذا المقام أيضا أن أخص بالذكر أستاذين جليلين، لا عذر لي في صمتي عن شكرهما، الدكتور الفاضل : عبد الجليل زهير ضمرة، من قرب علم أصول الفقه إلى نفسي وعقلي ،فكان بذلك قادحا لفكري بما لا يحصى من الفهم الذي هو خاصة أهل العلم. والدكتور الفاضل : عايش لبابنه ، من كان عونا لي على طاعة الله في عامة أمري وخاصته، وكانت له اليد الطولى في الإرشاد إلى ما يفيد من كتب المنهج الحدائي.

---

(1) مسلم ،أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم ، تحقيق: ياسر حسن وعز الدين ضليوعماد الطيار، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2009م، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وشرائع الدين ،والدعاء إليه،والسؤال عنه، وحفظه وتبليغه من لم يبلغه، حديث رقم 117، ص82 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

قائمة المحتويات

الموضوع | الصفحة

الإهـــــــداء ..... ج
شكر وتقدير ..... د
قائمة المحتويات ..... ه
الملخص ..... ح
المقدمة 1
الفصل الأول: مقدمة في علم دلالات الألفاظ والحداثة 9
المبحث الأول: مقدمة في علم دلالات الألفاظ..... 9
المطلب الأول : التعريف بدلالات الألفاظ..... 10
الفرع الأول: تعريف علم دلالات الألفاظ لغة واصطلاحا. 10
الفرع الثاني: علاقة علم الدلالة بالفكر، والإشكالات الواردة عليه. 14
المطلب الثاني: تقسيم دلالات الألفاظ 26
المبحث الثاني: مقدمة في الحداثة 48
المطلب الأول: تعريف الحداثة ونشأتها..... 48
الفرع الأول: تعريف الحداثة لغة واصطلاحاً..... 48
الفرع الثاني : أسباب غموض تعريفات الحداثة..... 53
الفرع الثالث : الألفاظ ذات الصلة 56
الفرع الرابع : نشأة الحداثة في العالم الغربي 61
المطلب الثاني: تاريخ ظهور الحداثة في العالم العربي الإسلامي وبأسباب ظهورها وأبرز دعاتها 66
الفرع الأول : تاريخ ظهور الحداثة في العالم العربي والإسلامي:..... 66
الفرع الثاني : أسباب ظهور الحداثة في العالمين العربي والإسلامي..... 74
الفرع الثالث: أبرز دعاة الحداثة في العالمين العربي والإسلامي..... 83

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الموضوع	الصفحة

الفصل الثاني: البنيوية كمنهج حداثي في نقد النصوص 95

المبحث الأول: تعريف البنيوية و نشأتها وأبرز دعاتها. 102

المطلب الأول: تعريف البنيوية. 102

المطلب الثاني: نشأتها وأبرز الدعاة إليها 106

المبحث الثاني: منهجها في فهم النصوص والاعتراضات الواردة عليها في مجال النقد الأدبي.. 118

المطلب الأول: منهجها في فهم النصوص : 118

الفرع الأول: المنطلقات المنهجية للبنيوية. 118

الفرع الثاني: الطريقة الإجرائية المتبعة في التحليل البنيوي. 123

المطلب الثاني: الاعتراضات الواردة عليها في مجال النقد الأدبي. 125

المبحث الثالث: مدى التزام الحداثيين العرب بمناهج النقد الغربية – إشكالات النقد العربي-: ... 129

الفصل الثالث: منهجية البحث الدلالي عند الأصوليين وأثرها في الرد على البنيوية. 135

المبحث الأول: وضع اللغة وعرف الاستعمال كمنهج للاستدلال بالنصوص. 136

المطلب الأول: الاحتكام إلى الوضع اللغوي في فهم دلالات الألفاظ على الأحكام. 139

المطلب الثاني: اعتبار الاستعمال في الاستدلال الأصولي. 146

المبحث الثاني: معرفة المقاصد في فهم النصوص وضبط دلالاتها. 148

المطلب الأول تعريف المقاصد لغة واصطلاحا 148

المطلب الثاني: دلائل اعتبار المقاصد في فهم معاني النصوص 149

المبحث الثالث: السياق 154

المطلب الأول: تعريف السياق لغة واصطلاحا 154

المطلب الثاني: دور السياق. 156

قائمة المصادر والمراجع 163

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

قائمة الأشكال

شكل رقم1: مخطط يمثل علاقات الدلالات وأنواعها عند الأصوليين..... 47

شكل رقم 2: مخطط يمثل تقسيم أسباب ظهور الحداثة في العالم العربي الإسلامي بناء على تاريخ ومكان الظهور 81

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الملخص

تيم، ريهام محمود عبد القادر، دلالات الألفاظ وأثرها في الرد على الحداثيين العرب (البنيوية نموذجاً)، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك ،1432هـ – 2011 م (المشرف : الأستاذ الدكتور: عبد الله الصالح).

تأتي هذه الرسالة للتدليل على أنه لعلم أصول الفقه والبحث الدلالي منه خاصة أسبقية علمية، ونظرية فذة في تحليل النصوص،تتناسب مع خصوصية النص القرآني والنبوي. ويظهر ذلك ببيان المقصود بدلالات الألفاظ وطرق استخراجها عند الأصوليين ثم بالنظر إلى عوامل التحليل الخاصة بها ، والتي ضبطها العلماء بما يضمن عدم الإخلال والإفتئات على نصوص الشرع ، لبيان مدى التناسق والتناغم والتداخل فيما بينها .

وما كان الداعي إلى هذا البحث إلا لانتشار دعوات لهجت بها ألسنة عدد من الحداثيين العرب، ممن أراد إخضاع النص القرآني والفكر الإسلامي بعامة إلى مناهج نقدية غربية الأصل والمنشأ.فجاء البحث لبيان حقيقة الحداثة المدعو لها، مع توضيح أسباب الاضطراب فيما يخص هذا المصطلح ، وما لازمه من خلط مع المصطلحات الأخرى كالتجديد والمعاصرة والتحديث. ذاكرةً أيضا نبذة عن تاريخه وأسباب ظهوره في العالم العربي الإسلامي،و بيان تقسيمات المفكرين الداعين له .ثم جاء اختيار أحد المناهج النقدية والمتمثل بالبنيوية لبيان مفارقتها وعدم صلاحيتها لا من حيث المبدأ فقط ، بل من حيث التأصيل والمسلك .

فهي في حقيقتها قد قامت على بحث فلسفي في أصل اللغة، وصل إلى نتيجة مفادها اعتباطيتها، ولذلك فقد تَحَولَت في بحثها العلمي للنصوص من النظر إلى أصل الوضع اللغوي للكلمات، إلى العلاقات فيما بين العناصر الصرفية والنحوية وما سواها. منكرين بذلك دور المجتهد إذا صح القول بذلك في استخراج الدلالات اللزومية، إضافة إلى إغفالهم لقصد المتكلم، هذا بعد إهمالهم لما يعرف بالإستعمال وقصرهم له في حدود آنية زمنية لا تاريخية، مما يعني إهمالهم لعرف العرب الذين نزل القرآن في عهدهم .

ولقد كان منهجي في هذا البحث الاستقراء بما يفيد لبيان المسلكية الاستدلالية عند الأصوليين ، ثم العطف عليها بالنظر في الكتب الحداثية والنقدية الخاصة بالبنيوية ،لأصل الغاية بالتحليل ببيان مواطن المفارقة والخلل في اعتماد البنيوية كمنهج لنقد النصوص الدينية.

الكلمات المفتاحية : دلالات الألفاظ ، أصول الفقه ، فكر حداثي ، نقد أدبي ، البنيوية

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المقدمة

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية الضلالة، ونصب لنا من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم أعلى علـم وأوضـح دلالة،وكان ذلك أفضل ما من به منّ النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله[1].. أما بعد:

فإنّ الله قد تكفل بحفظ كتابه في قوله سبحانه: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } الحجر: 9 ، ولقد كان من صور هذا الحفظ ، حفظه عن التبديل والتحريف من باب الأهـواء والأغراض، فهيأ له من العلماء من يقوم فيه مقام العالم بإعجازه، الطالـب لإدراك معانيـه واستنباط أحكامه، مستمداً بذلك منهج الفهم له منه. وبذلك حصل لهم الرسوخ في العلم فكانوا أبر قلوباً وأعمق علماً بمراد الله ورسوله، فصدق عليهم قوله صلى الله عليه وسلم: " العلمـاء ورثة الأنبياء، إن العلماء لم يورثوا دينارا ولا درهماً، إنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحـظ وافر "[2]، ولذلك لم يخل زمن من الأزمان من عالم ينتهض فيجدد للناس أمر دينهم، بـضبط طرق الوقوف على مراد الله ورسوله، ومعرفة المقصود من خطابهما، راداً بذلك كل خـارج عن ضوابط هذا الفهم إلى سواء السبيل.

ولما أصاب الأمة الإسلامية ما أصابها من أمراض فكرية وثقافية وعلمية نخرت في جسدها، نظر أبناؤها إلى أسباب الوهن والضعف، فكان منهم من رأى القديم عائقاً عن التقدم

---

(1) الشاطبي: إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، القاهرة، دار الحديث، د.ط، 2006م، ج1، ص 15.

(2) رواه أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ، **سنن أبي داود** ، بيروت، دار الكتاب العربي، حديث رقم 3643 ، باب الحث على طلبة العلم ، ج5 ، ص 48 .والترمذي ، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي ، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي، فضل النفقة على العبادة ، حديث رقم 2682 ، ج5 ، ص48 . قال الشيخ الألباني صحيح .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والإبداع، فدعوا إلى نبذه بالرغم مما فيه من تراث عظيم، وهم بدعوتهم إلى نبذ التراث الإسلامي ما قصدوا آراء العلماء المبثوثة في ثنايا الكتب، فهي في نهاية الأمر في آحادها آراء بشرية قابلة للتأرجح بين الصواب والخطأ، وإنما قصدوا بذلك العودة إلى ذات النصوص ، بعقل نقدي لقراءتها بناءً على مناهج وضوابط مستقاة من الغرب، فإن لم يكن هذا مأخذاً فقل إنهم أرادوا قراءة النصوص وفهمها بناءً على ضوابط هم واضعوها لم يراعوا فيها خصائص النص المقروء، فكانت قراءاتهم متعسفة، عابثة بمدلولات ألفاظ الشرع، مما أفضى إلى تعطيل أحكامه، أو تأويلها تأويلاً فاسداً.

لهذا جاءت هذه الدراسة للتدليل على أنه لفهم دلالات الألفاظ ضوابط ليس المرجع فيها وضع عالم فتتغير أو تزول بزواله، وإنما هي ضوابط ثابتة بثبات ما استمدت منه، ألا وهو النص الشرعي قرآناً وسنة. وهو ما كان بارزاً في أذهان الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين ومن تبعهم بإحسان من العلماء الربانيين إلى يوم الدين.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أهميةُ الدراسةُ:

تستمد هذه الدراسة أهميتها من الأمور الآتية :

ا- إن الفكر الحداثي بدعوته إلى نبذ القديم بكل ما فيه والعمل على تجديد طرق الفهم للنصوص، قد تبناه قطاع لابأس به من المثقفين في العالم العربي الإسلامي. ولذلك كان لابد من دراسة في هذا الباب تكون مرشداً لهذه الفئة إلى سواء السبيل ببيان مواطن الصحة والفساد في الاستدلال عند الحداثيين.

ب- إن البحث في مناهج الفكر الحداثي من ناحية أصولية لم ينتهض له إلا فئة قليلة من العلماء، الذين أجادوا وأفادوا وكانوا عونا في البحث والتمحيص. إلا أنّ هذه الجهود لم تتناول في ردها منهجا بعينه، فمنهم من كان رده من جانب الحديث عن المصالح، ومنهم من كان رده من جانب الحديث عن ثبات الحكم الشرعي، ومنهم من اقتصر في رده على بيان عوار مذهبهم في الاستدلال الفقهي. ولذلك كان لابد في نظري من دراسة متخصصة للبحث في آراء الحداثيين (البنيويين) العرب من حيث دلالة الألفاظ على الأحكام، محاولةً النظر فيها لتأصيل المسائل وطرق الاستدلال في هذا الباب، راجيةً بذلك أن تكون رسالتي هذه من ضمن لبنات البناء الأصولي القائم للبحث في الفكر الحداثي.

مشكلة الدراسة :

تتمثل مشكلة الدراسة في الحاجة إلى بيان مدى بعد الحداثيين عن الإلتزام بالتقعيد الأصولي المؤسس للفقه الإ سلامي ، متبعين في ذلك الطروحات الفكرية للمناهج الغربية، ومن ضمنها البنيوية التي تعد من أبرز المناهج في تطبيقات الحداثيين العرب على النصوص.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ولذلك كان لهذا الإشكال أثره في طرح الأسئلة الآتية:

ما تعريف الحداثة كمنهج فكري تبناه البعض من المثقفين في العالم العربي والإسلامي ؟

ما مدى تأثر الحداثيين العرب بأبرز المدارس الحداثية الغربية ؟

ما هي البنيوية كمنهج فكري حداثي للتعامل مع النصوص تعريفا ومنهجا ؟

ما مدى حجية المنهج الأصولي في الإستدلال بالنصوص مقارنة بالمنهج البنيوي ؟

حدود الدراسة:

تناولت هذه الدراسة المنهج البنيوي في الفكر الحداثي العربي بالبحث من منظور أصولي .

مقتصرةً بذلك على البنيوية دون تعرض لباقي المناهج النقدية الأخرى ،ــ بالإضافة إلى اقتصارها على فكر الحداثيين العرب بالنقد دون الغربيين .هذا في جانب الحداثة أما فيما يخص البحث الأصولي فقد اقتصر الأمر فيه على مسلك الأصوليين في استخراج دلالات الألفاظ مع بيان عوامل الضبط في هذا الباب، وإن كان هذا يعد الغاية من أصول الفقه ، غير أن الأصولي لا يقتصر نظره على البحث في هذا الباب فقط ، فكان هذا محددا من محددات الدراسة.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية :

1- تحديد مفهوم دلالات الألفاظ ، وبيان طرق استخراجها عند الأصوليين .

2- بيان أبرز الاعتراضات الواردة على علم الأصول بعامة ودلالات الألفاظ بخاصة من قبل دعاة الحداثة للرد عليها، ذلك أن هذه الاعتراضات تعد دعامة من الدعامات التي قامت عليها دعوة الحداثيين إلى استبدال المنهج الأصولي بالمناهج النقدية المختلفة .

3- التعرف على الحداثة كمنهج فكري تبناه بعض المثقفين في العالم العربي والإسلامي.

4- العمل على توضيح آراء المنهج البنيوي الحداثي كمسلك في فهم النصوص.

5- محاولة التجديد في طرح الفكر الأصولي في الاستدلال على الأحكام بعرض أثره في الرد على المناهج الغربية.

6- العمل على بيان أوجه التشابه والاختلاف بين المنهج البنيوي والمنهج الأصولي من حيث دلالات الألفاظ على الأحكام .

7- العمل على تقرير حجية المنهج الأصولي في الاستدلال بالنصوص بناء على منطق اللغة المتمثلة في لغة العرب الأميين وما يحتف بهذه النصوص من قرائن سياقية ،إضافة إلى ضبطها بمقاصد الشرع .

الدراسات السابقة :

لما كان موضوع البحث فكرياً وهو الحداثة، فقد اتسمت الدراسات السابقة فيما يخصه بالتنوع والاختلاف من حيث منهجية البحث. وقد كان لكل منها دور في تحديد المعالم وإنارة الطريق لمن جاء بعدهم. أذكر منها الآتي:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أ- الحداثة والنص القرآني، رسالة ماجستير في التفسير مقدمة للجامعة الأردنية، سنة 1997م. من قبل الدكتور محمد رشيد أحمد ريّان.

تناولت هذه الدراسة الخطاب الحداثي بالنقد العلمي من منظور أصحاب التفسير وأهل علوم القرآن، محاولاً بذلك توضيح ما نتج عن هذا الخطاب من نزع لقداسة النص القرآني ونبذ لخصائصه، ليصلوا بذلك إلى تفسير عقلاني ملائم للواقع، وهو تفسير قد تميز بالانفكاك والتحلل من الضوابط المستقاة من ذات النصوص. وبذلك فقد أعطت هذه الدراسة إضاءات في طبيعة نظر الفكر الحداثي للنصوص، إلا أنها قد اختصت ببيان عوار منهجهم من جانب التفسير. ولما كان تناول الأصولي للمسائل يختلف عن نظر المفسر أو المحدث، كان لابد من دراسة تتناول موضوع الفكر الحداثي من هذا الباب. لتكون بذلك القراءة الشرعية متكاملة من جميع جوانبها فيما يخص الحداثيين.

ب- الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية: دراسة أصولية ترصد دعاوى العصرانيين في ثبات الأحكام وتغيرها، رسالة دكتوراة مطبوعة سنة 2006م، مقدمة للجامعة الأردنية، من قبل الدكتور عبد الجليل ضمرة.

كان لهذه الدراسة بصمة بارزة في الإعانة على هذا البحث، حيث تناولت دعوى تغيير الأحكام بدافع المعاصرة للبحث من ناحية أصولية، لتقرر بذلك عدم المفارقة بين قطعية القواعد الأصولية ، وثبات منهجية الاستدلال بنصوص الشرع ، وبين صلاحية الحكم الشرعي للتطبيق في كافة العصور والأمصار، بحيث يكون ملائماً للواقع ولكن في نطاق الضوابط التي وضعها الأصوليون. ولما كانت المعاصرة من أهداف الحداثيين فقد سلكوا في تحقيقها طرقاً شتى كان من ضمنها إتباعهم لمناهج النقد المعاصرة في فهم النصوص. وبذلك تكون هذه الدراسة قد تناولت دعوى التجديد كفكرة عامة نظَّر لها العديد من الباحثين، وكان من ضمنهم

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الحداثيون، ونقضها من منظور أصولي. بينما جاءت هذه الدراسة للبحث التفصيلي في منهج حداثي محدد هو المنهج البنيوي، وقيام مدى صحة تطبيقه في فهم النصوص من ناحية أصولية.

ج- القراءة في الخطاب الأصولي، رسالة دكتوراة مطبوعة سنة 2007 م من قبل الدكتور: يحيى رمضان.

كان الهدف من هذه الدراسة بيان أوجه التشابه والاختلاف بين القراءة الأصولية والقراءة المعاصرة في فهم النصوص، من أجل وضع الفكر الأصولي في مكانه اللائق ضمن هذه الدراسات المعاصرة ، وبيان ما يحتويه من عمق في فهم النصوص، باستناده إلى مسلمات ثابتة لا يمكن الاستغناء عنها.

وأما هذه الدراسة فيمكن القول أنها كانت أقرب من سابقتها في محاولتها المقاربة بين مناهج الأصوليين في فهم النصوص، وآراء أصحاب القراءات المعاصرة الناقدة لها، من كونها دراسة باحثة في مدى صحة أو فساد تطبيق هذه القراءات على النصوص الشرعية،ومدى شرعية الضوابط الأصولية في فهم النصوص.

د-موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم وإعجازه عرض ونقد ، رسالة دكتوراة في التفسير مقدمة للجامعة الأردنية ، سنة 2008 ، للدكتور : زكي مصطفى مجمد البشايرة.

تناولت هذه الدراسة موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم، وإعجازه بالتحليل والنقد من خلال عرض بعض المضامين الفكرية التي تخص القرآن الكريم وإعجازه ،فأجابت على دعوى دوغمائية[1] القرآن وأنسنته[1]، وتشكله التاريخي ، وقولهم بنسبية إعجازه، وأنه

---

(1) الدوغمائية كلمة أصلها إغريقي وتعني التشدد في الإعتقاد الديني ، ورفض فكرة النقد أوقل النقض بالحجة . موسوعة ويكيبيديا :

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

معجز للعرب فقط .وبذلك فإن هذه الدراسة لم تتناول النتائج المترتبة على هذه الأقوال لـدى الحداثيين ،والتي من أبرزها إقصاء الفقه الإسلامي عن الواقع المعاش، والدعوة إلى تجديـده بمناهج عمدوا إليها؛ لتتناسب مع أهواء البعض ،من دون نظر في الأصول الثابتة .وبناء على ماسبق فإن ما تمت دراسته يكشف الغايات الكامنة وراء دعاويهم ، ويبقى بعـد ذلـك الـدفع بالحجة فيما يخص الفقه وأصوله ، ببيان فساد أبرز مناهجهم وعدم صلاحيتها للتطبيق علـى النصوص الشرعية .

منهج الدراسة:

اعتمدت في بحثي هذا كلا من المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي التحليلي ، عامدةً بذلك إلى الاستقراء لما يتعلق بهذا الموضوع من مسائل في الكتب المختـصة، مـن ناحيـة أصولية عند القدماء والمحدثين، ومن ناحية فكرية فيما يخص الحداثيين، ثم التحليل لما جمـع لدي محاولة بذلك الوصول إلى استنباط مواطن الصحة والفساد في آليـة الاسـتدلال وفهـم النصوص في الفكر الحداثي البنيوي، بناء على ما تقرر لدي من قواعد وضوابط أصولية.

---

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%D9%88%D8%BA%D9%85%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9

(1) هي تحويل الوحي إلى علم إنساني من خلال نزع القداسة عن القرآن الكريم .انظر: بيشو ،عمر،إشـكالية تأويل النص الديني ، ص1، http://www.aljabriabed.net/n51_10bichou.htm.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل الأول

مقدمة في علم دلالات الألفاظ والحداثة

المبحث الأول: مقدمة في علم دلالات الألفاظ

تبلورت المقولات الأساسية لعلم الدلالة في سياق بيئتين علميتين متكاملتين هما: السياق اللغوي، والسياق الأصولي. وكانت ثنائية اللفظ والمعنى قد استأثرت بجهود طائفة من أعلام السياقين، ولعل الإمام الشافعي كان من أوائل المتكلمين عن مراتب الدلالة في سياق علم أصول الفقه حين تحدث في "رسالته الشهيرة" عن مراتب الإبانة والبيان، وعقد فصلا قيما عنوانه "باب كيفية البيان". قال فيه: "والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضهما أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب "[1]. ثم ذكر رحمه الله أمثلة عديدة على البيان المتفاوت الدلالة من حيث كونه نصا قاطعا، أو راجحاً أو مرجوحاً، أو مبيناً بالسنة النبوية إلى آخر هذه المباحث التي تطورت إلى مباحث الدلالة، وما تفرعت إليه من أقسام سيتم توضيحها لاحقاً.

هذا ومن الجدير بالذكر أن مباحث علم الدلالة قد استقر في إطار علم أصول الفقه كمدخل أساسي في سياق المقدمات الضرورية التي يجب التمكن منها قبل الحديث عن أدلة أصول الفقه: الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغير ذلك من طرق الاستدلال التي تبلورت في مدارس أصول الفقه على اختلاف مشاربها: الكلامية والفقهية.

---

(1) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: عبد اللطيف الهميم و ماهر ياسر الفحل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ- 2005م، ص 59 – 60.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المطلب الأول : التعريف بدلالات الألفاظ

يتأسس ما سبق تمهيده على بحث مسألتين تكتسبان أهمية خاصة في سياق هذا البحث هما :

أولاها: التعريف بعلم الدلالة لغة واصطلاحا.

ثانيها: علاقة علم الدلالة بالفكر، والإشكالات الواردة على هذه العلاقة.

الفرع الأول: تعريف علم دلالات الألفاظ لغة واصطلاحا.

يلاحظ المتفحص لمفهوم الدلالة على مستوى التعريف أن هذا المفهوم قد قام على أساسين التعريف من جهة الماهية، والتعريف من جهة الوظيفة والغاية. ولبيان ذلك يقال :

الدلالة لغة: مصدر لكلمة دل، دل يدل دلالة، وهي بالفتح تعني الهداية والإرشاد[1].

أما تعريفه اصطلاحا من حيث الماهية فهي: " كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر، أو كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بغيره"[2]. وهو بذلك " يشمل كما يقول المناطقة أمرين الدال والمدلول. "فالطرق على الباب دال على وجود شخص مدلول، وهذه الصفة التي حصلت للطرق تسمى دلالة"[3].

---

(1) انظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د.ط، د. ت، ج 14، ص89- 97.

(2) الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول في شرح المنهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، ابن حزم، ط1، 1999م، ج1، ص 193.

(3) سعد محمد، محمود توفيق، دلالات الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية مقارنة، مصر،مطبعة الأمانة، ط1، 1987م، ص 10.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ولذلك قيل: " إن الدلالةَ عبارة عن نسبةٍ مخصوصة ليس لها دخل بالوضع ناشئةٌ عن علاقة الدال بالمدلول. فإذا نسبت الدلالة إلى اللفظ كانت صفة له، وإذا نسبت إلى المعنى كانت صفة لفهم السامع، وكلا المعنيين لازمان لهذه الإضافة فأمكن تعريفها بأيهما كان" [1].

غير أن تعريف الدلالة، لم يذكر شيئا فيما يخص الدال والمدلول، وجاء تعبيُره عن كل منهما بمصطلح شيء، في حين اعتمد على ذكر العملية التي تربط بين الشيئين في تعريف الدلالة، " والتي يقصد بها اللزوم الذي يفيد معنى الانتقال – لزِمَ شيءٌ عن شيء أي تولد منه بنَقلةٍ مخصوصة – كما يستعمل بصدد الأقوال – فيقال لزم عن قوله كذا، كما يفيد اللزوم معنى الاقتضاء الذي يتضمن مدلول الطلب "[2]. و " يفيد عدم الإنفكاك بين اللازم والملزوم – الدال والمدلول – بمعنى أنه إذا تحقق العلم بالدال ترتب عليه العلم بالمدلول في الجملة، سواء حصل العلم بعد تأمل أو على الفور " [3].

وبناء على ذلك يمكن القول بأن المقصود بالدلالة " أنها الطريقة الموصلة للمعنى، والمتمثلة في اللزوم.والدليل على ذلك ما يلاحظ من تقسيم الأصوليين للدلالات باعتبار إفادة المعنى" [4]، وقد يردُ اعتراضٌ على هذا القول: بأن تعريف الدلالة باللزوم يقصر الفهم للمعنى

---

(1) سعد محمد: دلالات الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية مقارنة، ص 11.

(2) عبد الرحمن، طه، <u>اللسان والميزان أو التكوثر العقلي</u>، الدار البيضاء، المركز الثقافي، العربي، الأولى، 1998م، ص 88.

(3) سعد محمد: دلالات الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية مقارنة، ص 11.

(4) انظر: الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر البكري،<u>المحصول في علم أصول الفقه</u>، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1992 م، ج 1، ص 212، كان من ضمن التقسيم لكيفية الاستدلال بالخطاب " القسم الثاني: الدلالة الالتزامية " وفيها ذكر كل من الاقتضاء والموافقة والمخالفة والإشارة.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

على اللزوم ويخرج بذلك ما يفهم من ظاهر اللفظ بطريق الوضع اللغوي، ويقصد به ما يعرف بعبارة النص عند الأصوليين[1].

أما فيما يخص تعريفَ هذا العلم من حيث الوظيفةُ والغاية، فقد ورد بعدة صيغٍ تجمعُ في مجملها على اعتباره علمَ دراسةِ المعنى، غير أنها تختلف في بيان المنهج المتبع لدراسة المعنى، وتختلف في ذكر العلاقة بين اللفظ والمعنى بين موسع ومضيق، ولبيان ذلك يقالُ إن علمَ الدلالةِ : هو " علم دراسة المعنى . وقيل: هو علم دراسة معاني الكلمات[2]. وقيل: هو العلم الذي يدرس معاني الكلمات والجمل والملفوظات. ويلاحظ أن التعريف الأول فضفاض، يسمح بدخول علمي الفلسفة و النفس وكل ما يهتم بالمعنى، والثاني حصرَ مجالَ علمِ الدلالةِ في دراسة معنى الكلمة التي هي من اختصاص اللغوي أكثر من غيره، غير أن التعريف الثالث لم يقصُر علمَ الدلالة على دراسة الوحدات المعجمية المنفردة، بل يدرس معاني الوحدات التركيبية، ويدرس اللغة أثناء استعمالها"[3]. وهي جميعا قد جردت التعريف عن ذكر علاقة اللفظ والمعنى، أو بيان المنهج المتبع لدراسة المعنى.

وفي المقابل عُرِفَ علمُ الدلالة بحيث تناول دوَر كلٍ من اللفظ والمعنى في إنتاج الدلالة بأنه: "الفرع الذي يبحث في استخراج قوانين المعنى العامة، وهو العلم المنوط به رصد معنى

---

(1) وقد يرد على ذلك بأن عبارة النص يدخل فيها اللزوم عند الحنفية ، فهم يعتبرون ما يستفاد من اللازم العقلي المقصود ابتداء من عبارة النص (انظر : خرابشة، عبد الرؤوف مفضي، **منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام**، بيروت، دار ابن حزم، الأولى، 2005م ، ص 478 في معرض حديثه عن دلالة العبارة حيث قال عن الحنفية:" إنهم يعتبرون ما ثبت بطريق الالتزام من عبارة النص ".

(2) جيرو، بيير، **علم الدلالة** ، ترجمة: منذر عياشي، دمشق، درا طلاس، د.ط ، 1988م، ص15.

(3) بو طاهر، بوسدر،، بحث **علم الدلالة والعلاقات الدلالية**، الإثنين، 2010، نوفمبر 29، 23: 53 منتديات تخاطب http: //www.ta5atub.com/t1956-topic?highlightAF

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الإشارات اللغوية – الكلمات – وإذا ما أوغلنا في تفحص مسائله نجده يخصص الجزء الأكبر منها لمتابعة تطورات المعجم والحالة التي تكون عليها النصوص المختلفة "[1].

وقيل: إن البحث الدلالي هو: " الدراسة التي تنظم وتتناول الألفاظ ومدلولاتها، وتتبع الخطاب والتعبير لتقنينه وتقعيده "[2].

وأما تعريفه ببيان المنهج المتبع في استخراج الدلالة فقد تمت صياغتُه على النحو الآتي:

" النظرَ في المعنى الدلالي: نَظَرٌ في معنى الكلام بواسطة علمي: اللغة – بنظامها الصوتي والصرفي والنحوي والمعجمي، والاجتماع الذي يتضح من خلاله المقام الذي استعمل فيه المقال (الكلام بشقيه النطقي والكتابي) . فهذا المعنى الدلالي ينبني على اللغة نفسها بشتى جوانبها وفروعها. وعليه فإن الدلالة تستخرج عن طريق النظر في كافة مستويات اللغة، إضافة إلى المقام السياق الذي قيل فيه اللفظ (وهو الجانب الاجتماعي للمعنى) "[3] .

أما تعريفُ علم الدلالةِ في الثقافة الغربية فهو: "علمٌ يُعنى بالدراسة التاريخية لتغيرات معاني الكلمات، غير أن تاريخ هذا العلم تطور ليوسع مجاله إلى علوم أخرى كعلم النفس وعلم

---

(1) المعلمي، عبد الحميد، منهج <u>الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي</u>، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1422هـ – 2002م ، ص 12.

(2) عبد الجليل، منقور، <u>علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي</u>: دراسة، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2001م.ص 31 .

(3) حسان، تمام، <u>اللغة العربية معناها ومبناها</u>، المغرب، دار الثقافة، 1994م، و القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الثانية، 1979م، ص 42.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الإنسان والفلسفة والمنطق والبلاغة وعلم الاجتماع، فأصبحت كلمة Semantics توظف كمصطلح عام لدراسة العلاقات بين الدوال والأشياء التي تدل عليها " [1].

الفرع الثاني: علاقة علم الدلالة بالفكر، والإشكالات الواردة عليه.

إن الحديث عن علمِ دلالات الألفاظ هو في الأساس حديث عن الفكر، لأسباب متعددة منها :

1- سبب ذاتي، يتمثل في أن الألفاظ ودلالاتها هي أصل اللغة، والتي يعرفها الأصوليون بقولهم هي "كل لفظ وضع لمعنى أو هي عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني"[2]، و هي بذلك وعاء للفكر. "فباللغة نتحدث عن الأشياء وباللغة نتحدث عن اللغة. . . وباللغة نتحدث عن علاقة الفكر إذ يفكر باللغة من حيث هي تقول ما تقول"[3].

2- سبب خارجي يعود إلى مَن تناولَ اللغةَ وكيفية تناوله لها، مما جعلها ميدانا للمناقشات الفكرية الفلسفية في بعض الأحيان، فترى أن الحديث عن دلالات الألفاظ أصبح محط اهتمام كل من اللغويين والأصوليين والنقاد اللسانيين والفلاسفة، فكان منهم من تناولها لذاتها ومنهم من تناولها باعتبارها وسيلة للفهم، ولقد كان الأصوليون أبرز من تناولها محاولين ربطها بالفكر مستخرجين منهجا للفهم منها، مما حدا صادق لاريجاني على سبيل المثال إلى الربط بين المنهج الأصولي في تناول اللغة والفلسفة التحليلية بقوله: "إن الأصوليين أيضاً لا يهتمّون باللغة بحدّ ذاتها، بل يتناولون بحوث الألفاظ للوصول إلى حجّةٍ للحكم الشرعي، فالأصول والفلسفة التحليلية يبحثان مسألةً واحدة... فالفلسفة

---

(1) حللي ، عبد الرحمن ، استخدام علم الدلالة في فهم القرآن قراءة في تجربة الياباني توشيهيكو ، 2010 ، نوفمبر19، موقع الألوكة http://www.alukah.net/Web/alshehry/0/27538

(2) عبد الغفار، أحمد، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999م ص 40.

(3) المسدي، عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، تونس، الدار العربية للكتاب، الثانية، 1986م، و ليبيا، الأولى، 1981م، ص9.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

وعلم الأصول يشتركان ويقتربان من بعضهما البعض في أماكن كثيرة. إذاً يمكننا مقارنة بحوث علم الأصول ببحوث الفلسفة التحليلية، سواء في اللغة أو غيرها"[1]. ثم جاء في العصر الحديث المدارس الغربية المختلفة والتي سعت إلى البحث عن المعنى، معتمدة في ذلك على نظريات فلسفية مختلفة والتي قامت على أساس النقد أو التحليل للنصوص، محاولة تطبيق ما توصلت إليه من المعارف والمنهجيات على العلوم الأخرى لدى البعض. ومن ذلك القول بأن: "للسانيات فضل تأسيس جملة من القواعد النظرية والتطبيقية التي أصبحت الآن من فرضيات البحث ومسلمات الاستدلال حتى عدت مصادرات عامة. وأبرز هذه القواعد – فضلا عن النزعة العلمانية المتخطية النسبية والمعيارية بغية إدراك الموضوعية عبر الصرامة العقلانية – اثنتان: هما قاعدة تمازج الاختصاص وقاعدة التفرد والشمول. ... بهذا أضحت اللسانيات قطب الرحى في التفكير الإنساني الحديث من حيث بلورة المناهج والممارسات وأصبحت بذلك مفتاح كل حداثة"[2].

ومما ورد آنفا يتبين دقة الموضوع وأهمية البحث فيه، فالبحث في اللغة، المكونة من لفظ ومعنى – والناتج عنهما وهو الدلالة –، أصبح بحثا فلسفيا بحتا يحاول رواده تطبيق نظرياتهم على جميع العلوم الأخرى، منطلقين في ذلك كما قيل على أساس النزعة العلمانية الساعية إلى الموضوعية عبر الصرامة العقلية، أي بعيدا عن الوحي الإلهي الذي تبرأ منه الغرب فيما يخص العلوم. وهذا ما دعا الباحثة إلى محاولة نقض هذا الأساس، لا من منطلق

---

(1) صادق لاريجاني، ترجمة مشتاق الحلو، أصول الفقه والفلسفة التحليلية – العلاقة وأشكال الارتباط–، مجلة نصوص معاصرة، السنة الأولى، ع 3، 2005 م، ص 252.

(2) المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 11.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الرفض لمبدأ الإفادة من العلوم الغربية الأخرى ابتداءاً، بل من مبدأ الفصل بين مـا يمكـن أن يستفاد من هذه العلوم و تبني الأساس الذي قامت عليه.

ولإدراك مدى خطورة هذه الأفكار الداعية إلى تطبيق المدارس اللسانية الغربية علـى النصوص الدينية – لا مقارنة المنهج الأصولي بها لإثبات الأسبقية الزمنية في هـذا للعلمـاء المسلمين مع إيضاح الفروق[1]، كان لا بد من النظر في قول أبرز المنظرين للحداثة العربية في العصر الحديث وهو محمد أركون[2] حيث يرى: "أن القرآن ليس إلا نصا من جملة نـصوص أخرى تحتوي على نفس التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة: كالتوراة والإنجيـل، والنـصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية "[3]، ويشرح مترجم الكتاب هاشم صالح[4] بعـد ذلـك بعـض مراداته من هذا القول، محاولا التخفيف بذلك من حدة ما ذكر أركون بقوله:" صحيح أنه ينبغي أن نطبق عليه المناهج الألسنية والتاريخية والسوسيولوجية كأي نص آخر. ولكن لا يمكـن أن نهمل بعدا آخر يحتقره العالم الوضعي. وهو البعد الروحي أو الشحنات النفسية التـي تـدعي الإيمان"[5].

---

(1) انظر علم التخاطب الإسلامي، لمحمد محمد يونس علي، والقراءة في الخطاب الأصولي للدكتور يحيى رمضان. هذا بغض النظر عن مدى دقة ما ورد في هذه الكتب، فهي قائمة على أساس بيان الفرق بـين هذه المدارس والمنهج الأصولي

(2) مفكر وفيلسوف وأكاديمي ليبرالي جزائري معاصر، ولد سنة 1928م، يعمل في فرنسا ، من مؤلفاته : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، الإسلام أصلة وممارسة ، العلمنة والدين ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي. انظر: النابلسي، شاكر، **الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليليـة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات،2001م، ج2، ص678.

(3) أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ت: هاشم صـالح، الاسكندرية، دار الساقي، 2003م، ص 38

(4) باحث ومترجم وشارح ليبرالي سوري معاصر، عُرف بقيامه على ترجمة آثار محمد أركون وشرحها . له عدة مساهمات فكرية وعلمية في ندوات ومؤتمرات عربية ، وله مشاركات في الـصحافة العربيـة . انظر: النابلسي:الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية ، ج 2، ص 688.

(5) أركون :الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي،ص 38.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ولتوضيح مدى تأثير هذا على المنهج الأصولي بشكل أعمق، كان لا بد من نقل أصل فكرته المتمثلة فيما يسمى بتبني العقل المنبثق حديثا، والذي من أبرز خصائصه أنه: " كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق. وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حيث نكتشف استحالة التأصيل. ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل، أو ما اتخذ أصلا في منظومات معرفية سابقة موروثة مقلدة"[1].

ولذلك كان لابد من دراسات في شتى المجالات الإسلامية، تقوم على فكرة ثبات الأصول والأساس الذي قامت عليه و منها مبحث الدلالات – وهذا في حقيقته تأريخ لحقيقة التدوين في العلوم الإسلامية، والأسس الذي قامت عليه في كل مرحلة من مراحلها –، إضافة إلى توضيح حقيقة الخلافات الأصولية، التي قد يتخذها البعض ذريعة لنقض هذه الأصول، والإدعاء باستحالة التأصيل كما سبقت الإشارة إليه.

ولقد تعرض علم أصول الفقه إلى هجوم نقدي كان يهدف إلى زعزعة الأساس القوي الذي نهض عليه هذا العلم الفريد، ويمكن أن يشار إلى بعض هذه المقولات والرد عليها على النحو التالي:

1- دعوى: أن علماء الأصول قد ابتدعوا هذا العلم – والذي يشمل دلالات الألفاظ–، ولا أدل على ذلك من تأخر تدوينه. وهي دعوى يمكن أن يرد عليها بما يأتي:

أ- أن تفسير النصوص بناء على ما توصل له العلماء فيما يخص البحث الدلالي،" لم يبتدعه علماء الأصول، وإنما هو منبثق في أصله من قانون الدلالات العربية الآتية من الوضع العربي القديم، وإن أحدا من المتعاملين باللغة العربية لا يملك

---

(1) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 14.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أن يغير شيئا منها "[1]، كما لا يستطيع من شاء أن يغير في قواعد أي لغة أخرى. " أما فيما يخص إثبات مصادر الشريعة الأصلية والتبعية منها، فهو إنما يقوم على عرض الأدلة العقلية والنقلية، الدالة على أن أحكام الشريعة الإسلامية منبثقة منها. وهذه الأدلة تستمد قوتها من المنهج العلمي الموصل إلى إثبات هذه المصادر واليقين بها – الذي قام تقريره بناء على استقراء معنوي، أو استدلال عقلي منطقي –. فمن أسقط هذه المصادر من الاعتبار إما أن يبرر ذلك بالريب في الأدلة المثبتة لها، أو الريب في المنهج الذي اتبع في إثبات هذه الأدلة. أما الأول فهو تشكيك في القرآن والسنة كمصدرَين أصليين للأحكام الشرعية وما ينبثق عنهما من مصادر كالقياس والإجماع وغيره. وأما التشكيك في المنهج فلا تجد ما يبرره سوى ادعاء القدم، وتأثره بالظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في ذلك العصر، وهذا مردود لأنه من المعروف بين العامة والخاصة قيام هذا العلم كما هو الحال في علم اللغة العربية أيضا سعيا للمحافظة على هذا الدين، وذلك بطريقين ضبط لغته خوفا من دخول العجمة فيها، وضبط طرق الفهم فيه لئلا ينتج عن ذلك أحكام عقدية وشرعية قائمة على الهوى والتشهي " [2].

ب- " إذا سلمنا لهم بإلغاء المنهج الأصولي واستبداله، فإن السؤال المنطقي الذي يفرض نفسه هو: ما هو المنهج البديل الذي اعتمدتوه ؟ فإذا وضعوا منهجا فإن المنطق يلاحقهم قائلا: ما هو مستندكم في اعتماده ؟ ويلاحظ أن

---

(1) المرزوقي، أبو يعرب ،والبوطي، محمد سعيد رمضان، إشكالية تجديد أصول الفقه، بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر، دار الفكر،2006 م. ص 161- 162

(2) انظر: المرزوقي، والبوطي: إشكالية تجديد أصول الفقه، ص 172 – 174

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أصحاب هذا الهاجس عند النظر يتّجهون إلى وضع منهج يختارونه من عند أنفسهم لتحقيق ما يبتغون. .. وليسوا أمام منهج قائم وثابت يضطرهم البحث إلى الخضوع له والسير بمقتضاه. . .. فإن قالوا إن هذا التزام بما لا يلزم فالقرار الذي ينتهي إليه المنطق أن رائدهم في هذا الذي يصرون عليه هو العشوائية المطلقة"[1] وهذا ما يستحيل قبوله شرعا وعقلا في تقرير الأحكام الشرعية.

جـ – أن تأخر التدوين لأصول الفقه والذي تعتبر طرق دلالات الألفاظ على الأحكام عموده الفقري، لا يعني ابتداع هذا العلم كما يفهم من قول هاشم صالح على سبيل المثال حيث ذكر أن: "تدخل الشافعي كان بعد مائتي سنة من ظهور الإسلام، وليس منذ البداية كما يتوهم البعض. وأما القانون المستلحق[2] من قبل الشريعة فالمقصود به أن القانون الإسلامي خلع عليه التقديس بعد أن خلعت عليه المشروعية القرآنية، في حين أن البشر هم الذين بلوروه، ولكن قدس عن طريق الاستلحاق" [3]. وللرد على ذلك يقال:

" إن التأريخ لأغلب العلوم يأتي لاحقا لنشأتها" [4]. " ولما كان علم الأصول منهجا للفهم واستنباط الأحكام من النصوص، فإنه يأخذ حكم أي منهج من حيث كيفية ظهوره، فهو يكتشف اكتشافا ولا يوضع وضعا، أي أن الفكر الإنساني حياله ليس له دور إلا الرصد، فالاكتشاف، ثم الصياغة والتقعيد، والشأن أن يتم اكتشافه في أغوار النفس، وعمق الإدراك ومعين الفطرة

---

(1) المرزوقي، والبوطي: إشكالية تجديد أصول الفقه، ص 170 – 171.

(2) ويقصد به الفقه الإسلامي وما يستتبعه من علوم إسلامية أخرى كعلم الحديث وعلوم القرآن وما سواه .

(3) أركون،: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 24.

(4) عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص 17.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الإنسانية الأصيلة، أو دلائل اللغة، ومعانيها التي تلقاها جميع أهلها والناطقين بها بالدراية والقبول. .. أي فالشأن فيه شأن الأصول البدهية والفطرية من المعارف الأساسية الأولى التي تكون مغروسة في فكر الإنسان بيد الإله المنعم المتفضل منذ نشأته الأولى، لتكون بذورا أساسية أولى في وعيه لعملية التعلم والإدراك " [1]. فهذا ما يحدث غالبا في مختلف العلوم، ومما يدل على تكون هذا العلم قبل تدوينه كمنهج ما ورد في الأحاديث النبوية المختلفة، التي تدل على أن الأصول واضحة في أذهان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. ولقد جاء الشافعي لتقرير هذه الأصول حفظا وردا للمختلفين إليها ليس إلا. أما فيما يخص اللغة فقد كانوا أربابها والعالمين بها، وإنما جاء تدوينها فيما بعد كما قيل حفظا لها من العجمة واللحن.

2- دعوى: أنه بناءً على ما سبق من القول بأن علم الأصول إنما ابتدعه العلماء، فلا ضير من استبداله بمناهج أخرى للفهم، تواكب العصر أما الشطر الأول فقد سبق الرد عليه، وأما الثاني وهو الدعوة إلى تبني المناهج الغربية لمواكبة العصر فيرد عليه بنقطتين:

أ- " أن الانسياق التام وراء النظريات الدلالية الحديثة، قد يؤدي إلى جعلها حاكمة على الجهود اللغوية التي شيد معاقدها المحققون من علمائنا" [2]. و اعتبار المعيارية الزمنية في قبول المناهج الغربية، و أخذها أساسا في الحكم على منتجاتنا الثقافية، يخلو من المنطقية العلمية، فقد يكون ما أنتجه العلماء منذ القدم – وإن كان خاضعا جدلا كما يقولون لبيئته التاريخية والزمنية – أجدى وأنفع مما أنتجه الغربيون من ناحية تحليل النصوص، وبناء على ذلك فإن تحكيم أحد

---

(1) المرزوقي، والبوطي: إشكالية تجديد أصول الفقه، ص 59.

(2) المعلمي،: منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص 11.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

هذه المناهج على الآخر هو من باب التسلط العلمي وفرض الرأي، إلا أن هناك سببا واحدا يجعل من اعتماد أحدهما – أقوال العلماء المسلمين العرب المتقدمين – أولى من الآخر، وهو حجر الزاوية الذي على أساسه قام هـذا التفـضيل، و يتمثل في أن آراء العلماء المسلمين تحافظُ على الخـصوصية الثقافيـة للأمـة فجهودهم قامت على علم من لغة الأمة وشرعها.

ب- " أن الناظر في مناهج المدارس الحديثة يجدها تستند في عمومها إلى نظريـات هي وليدة معطيات ظرفية تزول بزوالها، وهذا يعني أن توجهات تلك المـدارس تفتقر إلى الحد الذي يحقق القدر المعقول من الموضوعية والاسـتقرار. يقـول جورج واستن: فإن لم تكن وجوديا في الأربعينات، وبنيويا فـي الخمـسينات، وماركسيا في الستينات، ومتحمسا لنظرية اللغويات في السبعينات قضي عليـك بسهولة باعتبارك شخصا تعوزك الحساسية إزاء مقتضيات الحيـاة الفكريـة . ويقول رولان بارت: "ومهما كانت درجة تطور اللسانيات البنيوية فهي لم تشيد بعد علم دلالة" [1].

3- دعوى: أن علم أصول الفقه عامة والبحث الدلالي خاصة، الظنية فيـه كمـا قـال العلماء غالبة . و يفهم ذلك من قول البعض أن "ما تـرددده الكثـرة الغالبـة مـن المعاصرين من امتناع الاجتهاد في الأصول ما هو إلا التزامٌ بما لا يلزم، وتقـصير في بذل الجهد بحثا عما ينفع الناس، وما نقلته هذه الكثرة من كلام الإمام الشاطبي في كتاب "الموافقات"من أن أصول الشريعة كلها قطعية، ومن ثم فلا يسوغ الاجتهاد في

---

(1) المعلمي: منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص 12. نقلا عن مقال نحن واللغويات لعبد النبي اصـطيف في مجلة المعرفة. وكتاب السيمياء لبيير غيرو ، ترجمة أنطوان أبو زايد، الدار البيضاء ، عويدات ، 1966م .لم أستطع الوقوف عليهما.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

شأنها، يحتاج إلى وقفة تأمل ومراجعة"[1]. ولذلك كان لا بد من الرد على هذه الدعوى بناء على ما ورد من الخلاف حولها عند الأصوليين، – من باب التتمة لما قد سبق تقريره من أن المنهج الأصولي إنما تم تدوينه بناء على الفطرة السليمة المعتمدة على ما هو ثابت مقرر أصلا من القرآن والسنة ودلائل اللغة ومعانيها التي تلقاها أهلها والناطقون بها بالدراية والقبول – على النحو الآتي:

أن القطعية والظنية مسألة لابد فيها من التفريق بين أمرين: القطعية والظنية في ذات الاستدلال الفقهي والتقرير الأصولي، والقطعية والظنية في الكليات الشرعية على النحو الآتي.

أ- القطعية والظنية في ذات الاستدلال الفقهي والتقرير الأصولي للمسائل (في إفادة المعاني من الألفاظ خاصة): وفي هذا الباب " اتفق الأصوليون على استفادة الأحكام بغلبة الظن، والسبب في ذلك يعود إلى ورود الاحتمال في مثار الاستدلال، غير أنه قد حصل الخلاف حول الاحتمال، فمنهم من قيده بالاحتمال الناشئ عن دليل فقط ، والذي سببه لغوي أو شرعي، ولم يعتبر الاحتمال الناشئ عن المثيرات العقلية. في حين ذهب البعض إلى اعتبار مطلق الاحتمال، والنتيجة المترتبة على ذلك أنه مهما خلصت الاحتمالات عن طريق القرائن والمقامات السياقية وقصد الشارع، فإن مبناها إنما يكون على غلبة الظن لا القطع، لأن المدارك والأفهام تختلف في ذلك "[2] .

---

(1) أمامة، عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، الرياض، دار ابن الجوزي، الأولى، رجب 1424م. أصلها رسالة دكتوراة منشورة، ص 432، ضمرة، عبد الجليل زهير، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية: دراسة أصولية ترصد دعاوى العصرانيين في ثبات الأحكام وتغيرها، عمان، دار النفائس، الأولى، 2006م، ص 312. نقلا عن مجلة العربي، العدد 222، 1977، أحمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان: " مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر " ص 18.

(2) انظر: ضمرة ، عبد الجليل زهير، الاحتمال وأثره على الاستدلال ، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات ، المجلد 17 ، عدد 8 ،2002م، ص21– 23 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ب- وأما القطعية والظنية في القواعد الأصولية – الكليات الشرعية – فكلا الفريقين يثبت القطعية للقواعد الأصولية[1]، لمبررات عدة منها:

1- " أن قواعد أصول الفقه هي أصول العلم بمسائل الشريعة بإطلاق، والظن فيها يفضي إلى توهين النظر الفقهي واضطرابه، فلا يَستَدُ هذا النظر ويستقيم إذا كانت أصوله مغلبة على الظن محتملة الإختلاف، ثم إنه لو كان هذا شأنها لم تكن صالحة لإقامة الحجة وإظهارها على المخالف" [2].

2- " إنه لا ينتصب الشيء دليلا وعلما في الشرعيات إلا بدلالة قاطعة، فإنه لو ثبت بما لا يقطع به لاحتيج إلى إثبات مثبته، ثم يتسلسل القول فيه إلا ما لا يتناهى، فهذه هي الدلالة السديدة وما عليها معترض" [3].

3- " أنه لو كانت مظنونة تقبل الاحتمال لتسلط عليها المعارض بالامتحال ليصير الاحتمال أصلا في الاستدلال يتأول به النصوص، ويحول معانيها على غير مرادات الشارع فيها، لانعدام قاطع يظهر عوار استدلاله – وتغيير المدلول صنو تغيير الدليل –" [4].

---

(1) انظر: ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم،**الإستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1983م، ج 1، ص53–56. الشاطبي:الموافقات في أصول الشريعة، ج 1، ص 21. ضمرة، عبد الجليل زهير، و أبو عيد، العبد خليل، **مناهج العلماء في إثبات القطعية في القواعد الأصولية**، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 32، العدد2، 2005م، ص260 – 262.

(2) انظر: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، الثانية، 1998م، ج 1، ص 172– 173. ضمرة: مناهج العماء، ص 260.

(3) الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبدالله بن يوسف، **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م، ص 535.

(4) ضمرة، و أبو عيد: مناهج العلماء في إثبات القطعية في القواعد الأصولية، ص 263.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

4- " أن قواعد أصول الفقه إما ترجع إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما أن ترجع إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعي قطعي، وذلك هو أصول الفقه" [1].

إلا أنهم مع إقرارهم بضرورة القطعية في القواعد الأصولية، قد حصل الخلاف بينهم في المنهجية الإجرائية المتبعة لإقرار هذه القطعية، وتبعا للخلاف في هذه المنهجية وقع الخلاف في ذات القواعد الأصولية. وللإيضاح يقال:

" إن من العلماء من اتبع في سبيل إثبات القطعية للقواعد الأصولية منهجية الاستقراء المعنوي لكافة النصوص بقصد الوقوف على المقاصد الشرعية المركزة فيها، وتحديد المعاني الغائية والحِكَم المَرعِية المعتبرة من قبل الشارع، وضم بعضها إلى بعض إن اتحدت في المعنى للتعاضد على إثبات أصل عام يظهر للمتتبع القطع باعتبار الشارع له، لثبوته بنصوص متكاثرة دالة عليه بما يرتفع معه احتمال التأويل"[2].

" ومنهم من اتخذ طريقة الاستدلال المنطقي، وإيراد الاحتمالات العقلية على القاعدة إثباتا للمدعى أو نقضا لدعوى الخصم، إضافة إلى اعتماد بعض أصحاب هذا الاتجاه على التتبع الاستقرائي لآحاد النصوص، وهو توجه ضعيف لأنهم يعتبرون النصوص في غالبيتها مفيدة لغلبة الظن وليس القطع. ونتج عن هذا مسألة الوقف في مسائل الأصول "[3].

وبناء على ما سبق حدث الخلاف حول القواعد الأصولية، حيث " أن القطعية والظنية بناء على الرأي المتبع لمنهجية الاستقراء المعنوي تصبح من الأمور النسبية الإضافية، فثبوت القطعية في القاعدة الأصولية يحصل بالتتبع الاستقرائي للنصوص الناهض بمعناها قطعا، فمن

---

(1) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج1، ص21-22.

(2) ضمرة، وأبو عيد: مناهج العلماء في إثبات القطعية في القواعد الأصولية، ص 264

(3) ضمرة وأبو عيد: مناهج العلماء في إثبات القطعية في القواعد الأصولية، ص261 – 262.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

لم يبلغ هذا المستوى من الاستقراء التام أو قريبه قد تظهر له القاعدة مغلبة على الظن، ولو أتم الاستقراء لحصل له من عرفان القطع ما يخصه دون غيره ممن لم يبلغ هذا القدر، لذا كان هذا العلم أصالة علم المجتهدين "[1].

وفي ذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "كون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، ليس هو وصفا للقول في نفسه. فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك قطعا ولا ظنا، وقد يكون الإنسان ذكيا قوي الذهن سريع الإدراك فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصور غيره ولا يعرفه لا علما ولا ظنا"[2].

وقد يظن ظان أن في هذا اتهام مبطن للأئمة الأعلام الذين قالوا بعدم القطعية بنقص الاستقراء، وهذا غير صحيح؛ لأن وجهة نظرهم قد تمثلت في " طرح الأصول الشرعية بطريقة منطقية عقلية ليس تأثرا بالفلسفة في الأصول، بل لغاية الرد على المعتزلة الذين اعتمدوا العقل حاكما. فأثر هذا على طريقة الطرح والاستدلال لديهم " [3].

والقول بنسبية العلم بالقطعية والظنية في الأصول ينطبق أيضا على ما قد يرد من القول بانتفاء الضابط بين الأصول والفروع،وهو ما أكده البعض بقوله :

---

(1) ضمرة وأبو عيد: مناهج العلماء في إثبات القطعية في القواعد الأصولية، ص 267.

(2) ابن تيمية ، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، الرياض، دار عالم الكتب، د.ط ،1991م ج 19 ،ص211.

(3) ضمرة، أبوعيد: مناهج العلماء في إثبات القطعية في القواعد الأصولية،ص267 – 268.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

"لم يفرق أحد من سلف الأئمة بين أصول وفروع. .. والذين فرقوا بين الأصول والفروع لم يذكروا ضابطا يميز بين النوعين "[1]. فمن أمكن له تحصيل القطع في كليات الشريعة، علم ضمنا ما ليس منها، وما يحتمل الخلاف فيه من المسائل.

المطلب الثاني: تقسيم دلالات الألفاظ

إن المتتبع لتقسيم دلالات الألفاظ عند الأصوليين يدرك أنها قامت على أساس من المنطق العقلي ابتداء، فهي قسمة تعود إلى اعتبارين :

الأول: تقسيم الدلالة باعتبار الدال – اللفظ – إلى دلالة لفظية ودلالة غير لفظية[2].

الثاني: تقسيم الدلالة باعتبار العلاقة بين الدال والمدلول، وهي إما طبيعية أو عقلية أو وضعية[3].

---

(1) ابن تيمية : مجموع الفتاوى، ج13 ، ص125 – 126.

(2) الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله شاف ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق : محمد محمد تامر، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 1، 2000م ، ج 1، ص 416- 417 .

(3) الوضع: (هو تعيين اللفظ للدلالة بنفسه على شيء بحيث إذا أرسل الدال فهم منه ما وضع له دون توقف على شيء- سوى العلم بالوضع) .انظر: محمد سعد : دلالات الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية نقدية ، ص11.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ولقد اعتنى الأصوليون بالدلالة اللفظية[1] الوضعية، أما اعتبار اللفظية فلأن التشريع إنما جاء معبرا عنه بالألفاظ والتي هي قوالب المعاني[2]، وأما الوضعية فكان اعتمادها راجعا لأمرين:

" الأول: أن الدلالة اللفظية تختلف باختلاف الأجناس واللغات واللهجات، فيتوقف العلم بالمدلول بعد سماع الدال على العلم بالمواضعة عند القوم الناطقين بالدوال، بخلاف العقلية والطبيعية، فإنها لا تختلف من أمة إلى أمة في الغالب، ومن ثم كانت عناية الأصوليين بالدلالة اللفظية الوضعية، فسعوا في تحرير مفهومها تحريرا دقيقا.

الثاني: أن تقييد العلم بالارتباط بين اللفظ والمعنى – الدال والمدلول – بالوضع، يضبط سبيل الفهم والاستدلال بالنصوص الشرعية، فإن كان للعقل دخل في تحصيل العلم بهذا الارتباط بين الدال والمدلول، فلا دخل له في ذات الارتباط " [3].

---

(1) من يقرأ في الكتب الأصولية قد يلتبس عليه الأمر في هذا الباب، لذكرهم استفادة الحكم من النظم أي اللفظ و من غير النظم. ولا يقصد بذلك اعتبار الدلالة غير اللفظية. وإنما المقصود أن المعنى قد يستفاد من ذات النظم أو من لازمه أو مفهومه، فكلاهما مرده إلى الدلالة اللفظية. وبناء على ما قيل فالمنظوم وغير المنظوم يقصد به عند الأصوليين ما يستفاد من ذات اللفظ وما يستفاد لا من ذات اللفظ وإنما من لازمه أو مفهومه.
يفهم ذلك من تقسيم الآمدي للدلالات إلى منظوم (وهو ما دلالته بصريح صيغته ووضعه وغير منظوم وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه). الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد جميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، الثانية، 1986م، ج 3، ص61.
فكلاهما لفظي بيد أن جهة الإفادة منهما تختلف، فالأول صريح في الدلالة على المعنى والثاني غير صريح، وهو منقسم إلى ما يفهم باللزوم ويعرف بغير الصريح (ويشمل الاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء) و ما يفهم بغيره – أي بدلالة القيد كما في مفهوم المخالفة أو الأولوية في الحكم والمساواة عند من قال به كما في مفهوم الموافقة – ويسمى بالمفهوم. الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: محمد إسماعيل شعبان، القاهرة، دار الكتبي، 1992م، ج2، ص 55-56.

(2) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج2، ص 55– 56

(3) محمد سعد : دلالات الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة ،ص 12.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

" فبهذا المسلك يتضح عوار استدلال أهل البدع الذين تنكبوا سبيل الفهم الصحيح عن الله ورسوله" [1]. وسيكون الحديث عن هذا الضابط مفصلا بمبحث خاص في وقت لاحق.

وقد قاموا بتقسيم هذه الدلالة اللفظية الوضعية باعتبار الذاتية[2] إلى قسمين :

الأول: ما يستفاد من ذات اللفظ الموضوع له المعنى ويشمل عبارة النص كما يقال عن الحنفية أو المنطوق الصريح عند المتكلمين.

الثاني: ما يستفاد من اللازم الذهني للفظ عند الحنفية[3]، و ما يستفاد من لازمه ومفهومه عند المتكلمين، وهو بدوره ينقسم إلى لزوم ذاتي ولزوم غير ذاتي كما سيأتي بيانه. ويشمل هذا القسم كل من الاقتضاء ودلالة النص ومفهوم المخالفة عند المتكلمين (لزوم غير ذاتي) وإشارة النص (لزوم ذاتي).

---

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج 7، ص 116. ضمرة: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية: دراسة أصولية ترصد دعاوى العصرانيين في ثبات الأحكام وتغيرها، ص 209.

(2) انظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م ، ج1، ص 248: (مستفاد بنفس النظم أو لا). البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج 1، ص 46: (مستفاد من ذات النظم أو لا). الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص61: " الكتاب والسنة والإجماع كل واحد من هذه الأصول الثلاثة إما أن يدل على المطلوب بمنظومه أو لا بمنظومه. ... في دلالة غير المنظوم وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه".

(3) " لم يشترط الأصوليون في اللزوم أن يكون بينا واضحا، فيشمل اللزوم لديهم اللزوم البين بمعنييه: الأخص والأعم، واللزوم غير البين – اللزوم البين بالمعنى الأخص (هو كون اللازم بحيث يحصل في الذهن كلما حصل الملزوم فيه). واللزوم البين بالمعنى الأعم، (كون اللازم بحيث إذا تصور مع الملزوم يحكم العقل باللزوم بينهما)، واللزوم غير البين (هو ما يكفي في جزم العقل به تصور اللازم والملزوم بل يتوقف على وسائط. .. لذلك كان للقرائن والسياق وأسباب النزول والقصد الأصلي أو التبعي دور في بيان اللزوم –) انظر في ذلك التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ص 245. محمد سعد : دلالات الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة ص 32– 34.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وقبل الشروع في تعريف كل طريق من هذه الطرق في الدلالة على المعنى، كان لا بد من إزالة ما قد يحدث من لبس، بأن يفهم تحكم العقل في كل من الدلالة اللفظية الوضعية غير الذاتية، والتي تتمثل في الدلالات اللزومية والمفهوم[1]. وذلك من خلال الآتي :

1- أن اللزوم إنما يتحصل بفهم المعنى الموضوع له اللفظ، ثم الانتقال بالذهن إلى لازمه، وبالتالي فالدلالة بطريق اللزوم يعتبر فيها اللفظ قطعا[2]،" فذكر الملزوم يقتضي ذكر اللازم" [3]، وبذلك فهي عملية عقلية مضبوطة ابتداء بالألفاظ والمعاني الموضوعة لها.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

---

(1) إن اللزوم إما أن يكون ذاتيا- يلزم من ذات النص بغير واسطة – وهو الإشارة والاقتضاء، وإما أن يكون غير ذاتي – أي يلزم من ذات النص بواسطة من علة أوغيرها – وهو مفهوم الموافقة. و هذا ما يميز المفهوم عن اللزوم لدى المتكلمين – فكلاهما لزوم غير أن الأول ذاتي، والثاني بواسطة، فسمي مفهوم –. خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 504.

(2) انظر: انتداهود، إبراهيم، 2009 م،<u>إشارة النص في القرآن الكريم دراسة تطبيقية في كتاب " أحكام القرآن " لابن العربي</u>،رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، إربد، الأدرن، ص 24. " ذكر الخلاف حول هذه الدلالات هل هي عقلية أو لفظية ؟ وخرج بنتيجة مفادها أن اللفظ معتبر في هذه الدلالات قطعا، لكن الخلاف الحاصل إنما كان بسبب تعظيم كل من الفريقين للطرف الذي رجحه في هذه الدلالة فمن نظر إلى أن هذه الدلالات إنما تحصلت " بتوسط وضع اللفظ للمسمى اعتبرها لفظية وضعية، ومن نظر منهم إلى أن فهم اللازم داخل في المسمى وهو التضمن أو الخارج عنه وهو الالتزام، إنما هو بواسطة الانتقال الذهني من المسمى إلى لازمه بقسيمه وذلك أمر عقلي، اعتبر دلالة المطابقة لفظية ودلالتي التضمن والالتزام عقليتين، وحاصل الأمر فإن فهم كل من التضمن والالتزام متلقى من اللفظ وبواسطته وكل ذلك مستفاد من اللفظ والخلاف في نهايته أشبه بخلاف لفظي ".
وانظر: كونه خلافا لفظيا وأنها لفظية قطعا، الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ج 1، ص 418- 421 .

(3) خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 504.

2- أن الأصوليين قد اعتمدوا في ضبط طرق اللزوم على الاستقراء التام[1]، ووضعوا معيارا في تفريقهم بين الاستلزامات الناتجة عن اللفظ، مما يساعد على الترجيح فيما بينها في حال التعارض. وهو معيار القصدية[2] " فما يلزم من اللفظ إما أن يكون مقصودا للمتكلم أو غير مقصود – عند بعض الحنفية التفريق بالمقصود أصالةً أو المقصود تبعا –، سعيا منهم إلى الحفاظ على المدلول الظاهر للقول متى نازعه مدلول آخر لا يطابقه، وإلا فله رتبة المقصود الأصلي ولغيره رتبة المقصود التبعي" [3].

3- أن الواسطة في اللزوم الذهني والذي يعرف بالمفهوم إما أن يكون علة تفهم لكل عالم باللغة كما في مفهوم الموافقة أو قيداً مناسباً للعلية كما في مفهوم المخالفة كما سيتضح لاحقاً.

4- أن المفهوم عند المتكلمين والذي يشمل الموافقة والمخالفة لديهم هو" ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق" [4]، فالمعنى في هذه الدلالة يفهم من دلالة اللفظ لا من اللفظ نفسه كما هو الحال في غيرها من الدلالات. وبذلك فإن المفهوم مرده إلى المنطـــوق؛ لأن دلالة اللفظ إنما فهمت من اللفظ، لذلك قيل: " إن المنطوق هو أصل المفهوم" [5].

---

(1) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ج1، ص 54 – 46. حيث قـــال أن: " والعمدة في ذلك هو الاستقراء إلا أن هذا وجه الضبط "، كشف الأسرار للبزدوي فـــي معـــرض حديثه عن قسم استثمار المعاني المقصود به كيفية دلالتها بقوله " بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا، لأن الكتاب ما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكـــن ضـــبطه حجـــة قطعية ".

(2) انظر: خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 482.

(3) عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 104.

(4) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ج 3،ص89. الشوكاني: إرشاد الفحول، ج2، ص53.

(5) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 3، ص 63.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

5- أنه قد حدث الخلاف بين الأصوليين فيما يخص مفهوم المخالفة، " فوضع المتكلمون قيوداً لهذا المفهوم مما يجعل الخلاف حوله ينحصر، على النحو الآتي:

ا- أن لا يعارض المفهوم ما هو أقوى منه، من منطوق أو مفهوم موافقة [1].

ب- أن لا يكون هناك فائدة لتخصيص القيد بالذكر غير انتفاء الحكم عن المسكوت عنه عند انتفاء ذلك القيد،. . فإن ظهر له فائدة أخرى- كالترغيب والترهيب أو التفخيم أو التنفير أو تأكيد الحال أو الامتنان أو غير ذلك بهذا القيد، وأن التقييد إنما كان لغرض آخر" [2]- مما يشعر بأن الحكم ليس مرتبطا بالقيد بطل وجه دلالته على المفهوم [3].

والخلاف حول مفهوم المخالفة والذي يعد من أبرز الخلافات بين الأصوليين يعود الأمر فيه إلى سؤال هو: " هل الحكم الثابت بهذا المفهوم ثابت بالعدم الأصلي أم ثابت بدلالة القيد؟ والإجابة على ذلك يترتب عليها النتيجة الآتية:

أن من قال بثبوت الحكم بالعدم الأصلي[4] لم يُجرِ عليه القياس الشرعي، لأن الثابت بهذا الطريق حكم عقلي لا شرعي، والقياس يشترط فيه أن يكون حكم الأصل ثابتا بأحد

---

(1) انظر: الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، ص 59. التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة**، مكة المكرمة، المكتبة المكية، 1998م، ص555-561.

(2) خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام ص 524 – 525.

(3) خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص531.

(4) ويتضح المراد بذلك بالمثال فيقال: أن من قال بحجية مفهوم المخالفة بناء على دلالة القيد أثبت حكم عدم إيجاب الزكاة في الغنم المعلوفة، والذي استفيد من انتفاء قيد السوم الوارد بقوله صلى الله عليه وسلم: " في الغنم السائمة زكاة ". في حين أن من قال بعدم الحجية بناء على العدم الأصلي، فإنه يرى أن الأصل أن لا زكاة في الغنم مطلقا، قبل ورود النص، فلما ورد النص بإيجاب الزكاة في الغنم السائمة، بقيت الغنم المعلوفة على العدم الأصلي، أو البراءة من التكليف. خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 515.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

مصادر التشريع الثلاثة – الكتاب والسنة والإجماع-. هذا على خلاف من قال بثبوت الحكم بدلالة القيد فإنه بذلك يكون حكما شرعيا مستفاداً من النص الشرعي، فيجري عليه القياس"[1].

وبالتالي فإن " نفاة المفهوم يتفقون مع مثبتيه، في الأخذ بهذا الطريق من طرق الدلالة، حيث يلتقون في نقطة واحدة – وهي إثبات ذات الحكم –، مع اختلاف في المسلك "[2] والنتيجة المترتبة أيضا.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن الحنفية قد عملوا بمفهوم المخالفة مع اختلاف في التكييف الأصولي لها، ويظهر ذلك من" عمل الحنفية بقياس العكس، والذي هو عبارة عن الاستدلال بنقيض الدليل على نقيض المدلول، غير أن هذا القياس لا يصح إلا إذا ثبت وجود تلازم بين الدليل والمدلول، بمعنى أن يكون ثبوت الأول مفضيا لثبوت الثاني وانتفاؤه مفضيا إلى انتفائه. .. فعملية الاستنتاج التي تحصل في هذه الدلالة هي عينها التي تحصل في قياس العكس، فإذا كان وجود القيد في القول، بحسب هذه الدلالة، يجعل معناه ينتفي عما سوى هذا القيد، فإن هذا القيد، بحسب هذا القياس ينزل منزلة الدليل الذي يتم نفيه، فيترتب عليه انتفاء المدلول" [3].

وبناء على ما سبق يتضح أن الأصول الاستدلالية عند الأصوليين، مضبوطة عما قد يخرجها عن قصد الشارع ومراده، فلا تكون بذلك سبيلا للافتئات على النصوص الشرعية.ولتوضيح ما سبق قوله كان لابد من بيان هذه الأصول، وذلك عن طريق تعريفها باختصار لا يخل بالفهم كالآتي:

---

(1) خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 514 – 516.

(2) خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 540 – 541.

(3) عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 120.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

أولا: عبارة النص كما تسمى عند الحنفية أو المنطوق الصريح كما هي عند المتكلمين.

وهي دلالة مستفادة من ذات اللفظ أولا، ومقصوده ثانيا. ويظهر ذلك من تعريف الأصوليين بشقيهم لها، حيث اشتهر من تعريف الحنفية لها أنها: " دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المسوق له سواء سيق له أصالة أو تبعا بلا تأمل" [1].

في حين عرفها صدر الشريعة من الحنفية بقوله: "هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر[2] إن سيق الكلام له " [3].

ويلاحظ في التعريف الأول اعتبار الوضع اللغوي للفظ، المقصود أصالةً أو تبعا، بلا تأمل. ويفهم من ذلك أمران:

1- خروج اللازم العقلي المتأخر عن فهم الوضع اللغوي المقصود ابتداء. والذي هو معتبر من دلالة العبارة، حسب تعريف صاحب التنقيح بقوله: أو لازمه المتأخر إن سيق الكلام له.

---

(1) البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج1، ص67، السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص 236.

(2) ويقصد باللازم المتأخر: أي اللازم الذي جاء فهمه متأخرا عن فهم الوضع اللغوي، وهذا القيد أثبته صدر الشريعة للتفريق بين الإشارة والاقتضاء، فالإقتضاء حتى يصح الكلام فيه ويصدق لا بد أن يكون فهم اللازم متقدماعلى فهم الملزوم أي اللفظ الموضوع.
ويفهم ذلك من قوله: " وإنما قيدنا اللازم بالمتأخر لأنهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء " ويشرح التفتازاني مراده بما يوضح المعنى بقوله أن السبب في اعتبار اللازم متقدما في الاقتضاء يعود إلى: " أنه يجب أن يثبت – أي اللازم – أولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم. .. فنسبة الملزوم إلى اللازم فيه نسبة المعلول إلى العلة " انظر: التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ج1، ص 245 – 246.

(3) التفتزاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ج1، ص 242– 243 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2- أن الوضع اللغوي المقصود تبعا حسب التعريف الأول يخرج أيضا من دلالة العبارة، تبعاً لتقييدهم الفهم من الوضع اللغوي بعدم التأمل. فهم بذلك قد ذكروه ابتداء وأقصوه انتهاء.

أما التعريف الثاني لدلالة العبارة فقد ذكر شرط السوق، ولم يحدد الأصالة أو التبعية. وهذا يصح فيما يخص الفهم من الوضع اللغوي، أما اللازم العقلي فلكي يصح أن يقال عنهُ أنه دلالة بعبارة النص، فإنه لا بد من أن يكون مقصوداً ابتداء. وإلا صار إشارة أو اقتضاءاً أو دلالة. ومما يدل على ذلك قول صاحب تيسير التحرير: "عبارة النص دلالته على المعنى مقصودا أصليا ولو لازما وهو المعتبر عندهم في النص، أو غير أصلي – ولم يذكر اللزوم – وهو المعتبر عندهم في الظاهر"[1].

لذلك يمكن القول بأن التعريف الثاني أضبط من حيث الشمول لكافة ضروب عبارة النص، فالعبارة هي: المعنى المستفاد من طريق الوضع اللغوي للفظ سواء كان مقصودا أصالةً أو تبعا – ويسمى بالنص إن كان مقصود أصالةً و ظاهر إن كان مقصوداً تبعا[2]–، والمستفاد من طريق اللازم العقلي المتأخر عنه إن كان مقصودا أصالةً.

وقد يرد اعتراض على هذا التعريف مفاده: أن دلالة العبارة هي الدلالة المستفادة من ذات اللفظ ابتداء، ودخول اللازم العقلي فيها يخرجها عن هذا الضبط. لذلك فقد عرفها

---

(1) ابن أمير الحاج، محمد أمين، تيسير التحرير، بيروت ، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ج1، ص86.

(2) يفرق المتكلمون بين كل من النص والظاهر، وهي أقسام العبارة من حيث الوضوح والخفاء باعتبار الاحتمال وعدمه، فالنص (هو ما لا يحتمل والظاهر ما يحتمل). انظر: خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 441.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المتكلمون بقولهم إنها عبارة عن: " ما دل عليه اللفظ بطريق المطابقة أو التضمن، حيث اللفظ موضوع له"[1].

وهم بذلك لم يستعملوا القصدية في ضبط العبارة، باعتبار أن ما كان موضوعا للفظ فهو معتبر حتما سواء كان مطابقةً أو تضمنا. وإنما القصد وعدمه يكون في ما يستفاد من لازم اللفظ ومفهومه.

ولتوضيح ما سبق ذكره، كان لابد من ضرب بعض الأمثلة الواردة في المؤلفات الأصولية، والتي منها قوله تعالى: { وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا} النساء، آية 3.

ففيه دلالة بعبارة النص على أمرين: إباحة النكاح، وقصر هذه الإباحة على العدد – أي أربع نساء – والاقتصار على واحدة عند خوف الجور. أما المعنى الأول فهو مقصود تبعا، لكونه تمهيدا للمعنى الثاني، إضافة إلى أنه معلوم من أدلة أخرى قبل نزول الآية. و المعنى الثاني مقصود أصالةً إذ مناسبة الآية توضح ذلك [2].

---

(1) انظر: الشوكاني: إرشاد الفحول ، ج 2، ص 36. **المرداوي ، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان ، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه** ، تحقيق: **د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح** ، الرياض ، مكتبة الرشد ، د.ط ، 1421هـ – 2000م ، ج6 ، ص 2867 . خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 442 – 443، الصالح، محمد أديب، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت، المكتب الإسلامي، ط4، 1993م، ص 549،.

(2) انظر: ابن أمير الحاج ، **التقرير والتحبير في علم الأصول**، بيروت ، دار الفكر،د.ط ، 1417هـ – 1996م ،ج1، ص140 . خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 446. الصالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص 472– 473.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وأما دليل عبارة النص المستفادة من اللازم العقلي المقصود ابتداء، فهي متمثلةٌ في قوله تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} البقرة، آية 275 ، فمن الوضع اللغوي يستفاد حكم حل البيع وحرمة الربا، وهذا المعنى مقصود تبعا لا أصالةً، بدليل أن الآية إنما جاءت للرد على من قال بعدم الفرق بينهما، فكان اللازم العقلي المستفاد من حل البيع وحرمة الربا والذي يتمثل في إثبات الفرق بينهما هو المقصود ابتداء. وبذلك صار هذا المعنى دلالة بعبارة النص[1].

ثانيا: إشارة النص.

وقد أدرجها المتكلمون في المنطوق غير الصريح، أي أنها مستفادة من ذات اللفظ ابتدءً، غير أن هذه الإفادة إنما تكون بطريق اللزوم[2]، وهي دلالة غير مقصودة كما يفهم عند كل من المتكلمين والحنفية.

فقد عرفها المتكلمون بقولهم: "هي دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم، مع عدم توقف صدق الكلام أو صحته عليه"[3].

---

(1) انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في علم الأصول، ج 1، ص 140. البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج 1، ص 107. خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 441، الصالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص 475.

(2) انظر: الصالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص 542.

(3) انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1 ، ص 71 . الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج 2 ، ص 36 . خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 479.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وعرفها الحنفية بقولهم: " ما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص - ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام - وليس بظاهر من كل وجه "[1]. ولقد أضاف صدر الشريعة كما في العبارة ضابطا، وهو أن يكون اللازم في الإشارة متأخرا عن فهم الوضع اللغوي، فقال: "وإشارة النص دلالته على أحد هذه الثلاثة – أي المعنى الموضوع له اللفظ أو جزئه أو لازمه المتأخر – إن لم يكن مسوقا له"[2].

غير أنه قد ورد اعتراض على اعتبار هذه الدلالة غير مقصودة، من جهة بعض أصوليي الحنفية حيث اعتبروا المعنى المستفاد من دلالة الإشارة مقصودا تبعا[3]. وفرق بين القول بأن الدلالة غير مقصودة والقول بأنها مقصودة تبعا.

فالقول بعدم القصدية فيها يوهم باطراحها، فإذا كان المراد لديهم أنها غير مقصودة بمعنى أن سياق الكلام لم يأتِ للدلالة عليها أو أنها لا تمثل ظاهر اللفظ. فهذا ينطبق على سائر الدلالات باستثناء العبارة –الاستفادة من ظاهر اللفظ – والدلالة – سياق الكلام يدل عليها –. فتكون بذلك المعاني المستفادة من سواهما غير مقصودة. وهذا خلاف المعروف لدى الأئمة والذي يفهم من كلامهم باعتبار القصدية في دلالات أخرى[4]. بالإضافة إلى ذلك فلقد ذهب

---

(1) البخاري : كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج 1، ص108 .

(2) صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود ، التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه مع شرح التلويح ، ج1، ص 243.

(3) انظر: ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير في علم الأصول، ج1 ، ص 146 . التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ج1، ص 130. الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الثالثة، 2008م، الهامش ص 228.

(4) انظر: خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 483. ويقصد بالدلالات الاقتضاء خاصة والتي سيأتي الحديث عنها لاحقا.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بالبعض إلى اعتبار دور القصدية في تحديد قوة الإشارة أو ضعفها، فعاد بذلك على هذا المعيار بالنقض، تبعا لقول العلماء بخلو الإشارة عن القصدية[1].

فكان بذلك القول بأنها مقصودة تبعا ما يدفع الإيهام ويحل الإشكال الوارد على معيار التقسيم، وذات الدلالة.

وبناء على ذلك يقال:" إن دلالة الإشارة هي: المعنى المستفاد من اللازم العقلي الذاتي المتأخر (عن فهم الوضع اللغوي) المقصود تبعا " [2].

ومن الأمثلة التي توضح ما قد ورد آنفا قوله تعالى: {وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف} البقرة :233. فهو " عبارة في الدلالة على أن نفقة الوالدات، من رزق وكسوة، واجبة على الآباء، وإشارة إلى اختصاص الوالد بنسبة الولد إليه دون أمه، وهذا المعنى لزم من إضافة المولود إلى الوالد بحرف اللام في قوله تعالى: "وعلى المولود له". ولا يصح القول بأن هذا الاختصاص اللازم عن حرف اللام إنما يكون بالملك لانتفائه بالإجماع، فيكون دليلا على الاختصاص بالنسب " [3]. وبذلك يتضح أن كل من المعنيين مقصود بيانه شرعا، غير أن هذا القصد أصلي في الأول لدلالة ظاهر اللفظ عليه، وتبعي في الثاني لاستفادته بطريق اللزوم عن لفظ في النص.

---

(1) انظر: عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 105 – 106. حيث أورد عدة اعتراضات على عدم اعتبار القصدية في دلالة الإشارة

(2) الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص 279.

(3) انظر: البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج1، ص 69. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت، دار المعرفة،1983م ، ج 1 ، ص 237 .ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير في علم الأصول، ج 1 ، ص141. خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 481، الصالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص 482

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ثالثا: دلالة النص كما تعرف عند الحنفية أو مفهوم الموافقة كما هي عند المتكلمين :

وهي كما سبق وقيل من الدلالات المستفادة من اللفظ لكن بطريق اللزوم، و يختلف اللزوم فيها عن إشارة النص بأن اللزوم فيها ذاتي، أي أنه يفهم من ذات اللفظ دون واسطة – كما اتضح من المثال السابق لإشارة النص، حيث فهم المعنى الإشاري من حرف في النص يدل على الاختصاص – على خلاف اللزوم في دلالة النص فهو إنما يتحقق بواسطة، تتمثل في العلة التي فهمت من اللفظ، وهي" علة يتحصل العلم بها عند كل عالم باللغة " [1]. فإذا فهمت العلة تحقق اللزوم، وهو بذلك " إما أن يكون أولى من حيث انطباق العلة في الملزوم – وهي الواقعة المسكوت عنها– أو مساويا له "[2].

واللازم في هذه الدلالة مقصود أصالةً من جهة دلالة معنى النص على العلة " والذي يشترك في معرفته كل من له بصر في معنى الكلام لغة، فقيها كان أو غير فقيه " [3]. وهو مقصود تبعا من حيث انطباق العلة على الواقعة المسكوت عنها[4].

---

(1) الكناني، أشرف بن محمود بن عقلة، <u>الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين</u>، عمان، دار النفائس، الأولى، 2005م، ص 244. الصالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص 543.

(2) انظر:الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، ص37 .خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 495. هذا عند من لم يشترط الأولوية من الأصوليين. والخلاف في هذه المسألة يترتب عليها أن من قال بالأولوية اعتبر أن الحكم في المسكوت عنه ثابت بالقياس لا بطريق النص فتجري عليه أحكام القياس.

(3) السرخسي: أصوله، ج 1، ص 241.

4) لذلك قيل هي تنبيه بالأدنى مناسبة للعلة – للحكم – على الأعلى في الوقائع المسكوت عنها. انظر: ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير في علم الأصول، ج 1، ص 148 . السبكي، تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، <u>رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب</u>، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت ، عالم الكتب، ط1 ، 1419هـ – 1999م ، ج 3 ، ص491 – 492 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبناء على ذلك يمكن القول بأن دلالة النص هي: المعنى المستفاد من اللازم العقلي الغير ذاتي المتأخر[1] المقصود تبعا[2].

وتسمى هذه الدلالة بمفهوم الموافقة عند المتكلمين" لموافقة حكم المسكوت عنه للمنطوق به في علة الحكم إثباتا ونفيا" [3].

لذلك فقد عرفها الآمدي بقوله هي: "ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت، موافقا لمدلوله في محل النطق"[4]. أو هي: "دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه وموافقته له نفيا وإثباتا لاشتراكهما في معنى يدرك بمجرد معرفة اللغة"[5].

ومثالها قوله تعالى: { وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما }الإسراء: آية 23.

" فالآية دلت بعبارة النص على وجوب الإحسان للوالدين، وتحريم التأفف والنهر، في حين يفهم من كلمة (أف) علة التحريم وهي منع الإيذاء للوالدين ولو بأدنى كلمة، ويترتب

---

(1) عن الوضع اللغوي.

(2) من جهة انطباق العلة على الواقعة المسكوت عنها، ومن جهة دلالتها باللزوم. وإن كانت مقصودة أصالةً عند الشارع.

(3) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول،ج 1، ص 303، البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج2، ص373.

(4) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص 210.

(5) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق : عبد العظيم محمود الديب، المنصورة، ط4، 1918هـ، ج1، ص449، الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 210.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

على ذلك بطريق اللزوم منع الضرب والشتم والقتل وغيرها من أنواع الإيذاء النفسي والجسمي، فالنهي عن الأقل يفهم منه النهي عن الأكثر"[1].

رابعا: دلالة الاقتضاء.

وهي دلالة مستفادة بطريق اللزوم، فكانت بذلك متفقة مع دلالة النص في كون اللزوم فيها غير ذاتي – أي أنه لا يستفاد من ذات اللفظ – وتختلف معها في أمرين:

1- سبب اللزوم فهو في الأول يتمثل في توسط العلة وانطباقها في الواقعة المسكوت عنها بشكل أولوي أو مساوي، وهو في الثاني يتمثل في" تحقق الفائدة من الكلام بإثبات صدقه أو صحته"[2]، ويتضح ذلك من تعريف التفتازاني لها بقوله هي: "دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية"[3]. وتعريف الآمدي بقوله: "هي ما كان المدلول فيه مضمرا، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به، ثم قال موضحا صحة الملفوظ به:.. فإما أن تتوقف صحته عليه عقلا أو شرعا"[4]. وهي كما دلالة النص "تفهم من معنى اللفظ بحسب ما يقتضيه سياقه، فهي دلالة أساسها اللفظ، ولا يمكن أن يتصور معنى بدون لفظ"[5].

2- تقدم اللزوم أو تأخره عن الوضع اللغوي للفظ، ففي دلالة النص يكون اللزوم متأخراً وإن كان أولى منه، أو مساويا له، وكذلك الأمر في إشارة النص، في حين أنه يكون

---

(1) السرخسي، أصوله، ج 1، ص 242. خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 490، الصالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص518- 519.

(2) عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي 104 – 105.

(3) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ج 1، ص 257.

(4) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ، ج3 ، ص72 .

(5) الكناني: الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين، ص 248.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

متقدما عن الوضع اللغوي في دلالة الاقتضاء[1]، لأن المعنى لا يصدق أو يصح إلا به، فيكون فهمه متقدما.

وهي من الدلالات التي صرح الأصوليون بالقصدية فيها، من ذلك قول ابن الحاجب في تقسيمه لدلالات اللأفاظ بقوله : " والمنطوق قسمان : الأول صريح وهو ما وضع اللفظ له ، وغير الصريح بخلافه ، وهو ما يلزم عنه .فإن قصد وتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه فدلالة اقتضاء "[2]. غير أن القصد إلى الملزوم لم يكن أصليا وإنما جاء تبعا لضرورة صدق الكلام أو صحة المعنى كما يفهم .

وبناء على ذلك يقال أن دلالة الاقتضاء هي: استفادة المعنى من اللازم العقلي غير الذاتي، الذي يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا، المتقدم، المقصود تبعا.

---

(1) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ج1، ص 243.

(2) ابن الحاجب، أبو عمر عثمان ابن الحاجب المالكي ، **مختصر المنتهى الأصولي مع شرحه** ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1، 1424هـ – 2004م ، ج3، ص160 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

-ومثال تقدير المقتضى لبيان صدق الكلام قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[1] " فالخطأ والنسيان لم يرفعا لوقوعهما من الأمة، وال، فعل بعد وقوعه لا يمكن رفعه، وما دام هذا الكلم قد وقع من الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو معصوم عن الخطأ، فلا بد من تقدير محذوف، من أجل صدق الكلام، وهو "إثم أو حكم"فيصبح المعنى بذلك "إن الله وضع عن أمتي. .. إثم الخطأ والنسيان و... أو حكمه"[2].

ومثال تقديره لصحة الكلام عقلا قوله تعالى على لسان إخوة يوسف: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَ } يوسف: آية 82. " فإنه لا يصح عقلا سؤال الحجارة والتي هي من القرية

---

(1) أخرجه الحاكم ،محمد بن عبد الله أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية ، 1411هـ- 1990م، كتاب الطلاق ، حديث رقم 2801 بلفظ " تجاوز الله عن أمتي ... " ، ج2 ، ص216. وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي في التلخيص .البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى ، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1، 1994م ،باب ماجاء في طلاق المكره ، حديث رقم 15094 بلفظ " إن الله تجاوز لي عن أمتي .."، ج7 ، ص584. ابن ماجه ، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، سنن ابن ماجه ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، بيروت ، دار الفكر، د.ط ، كتاب الطلاق ، باب طلاق المكره والناسي ، حديث رقم 2045 ،ج1 ، ص659 .قال الشيخ الألباني : صحيح . الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد ، المعجم الأوسط ، تحقيق : طارق بن عوض بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني ، القاهرة ، دار الحرمين ، 1415هـ ، باب من بقية من أول اسمه ميم من اسمه موسى ، حديث رقم 8273 ، ج8 ، ص161 . ابن حبان ، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي ، صحيح ابن حبان ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، 1414ه- 1993 م ، باب فضل الأمة ، جاء بلفظ " إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " ،حديث رقم 7219 ، ج196، ص202 . قال شعيب الأرنؤوط صحيح على شرط البخاري.

(2) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 208..

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لخلوها عن البيان، فكان لا بد من تقدير مقتضى ليصح الكلام من جهة العقل، وهو كلمة "أهل" فيصبح المعنى واسأل أهل القرية " [1].

وأما مثال التقدير لصحة الكلام شرعا فيتضح من قوله تعالى: { فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ } النساء: آية 92. " ذلك أن هذا الأمر يقتضي ملك الرقبة، لأن تحرير الحر لا يتصور، وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه. فكان لا بد لضرورة صحة الكلام شرعا عن تقدير لفظة "مملوكة ". فيصبح المعنى بذلك (فتحرير رقبة مملوكة)"[2].

خامسا: مفهوم المخالفة:

لقد ورد بيان منشأ الخلاف فيه، والقيود التي وضعها المتكلمون لضبط هذا المفهوم، مما يحصر الخلاف حول ما يثبت به من الأحكام، دون بيان لماهيته ومثاله، وما ذلك إلا ليأتي في سياق التوضيح مع ضروب الدلالات الأخرى.

فيقال: إن مفهوم المخالفة يسمى بدليل الخطاب أيضا[3]، " لأن دلالته من جنس دلالات الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه، أو لمخالفته منظوم الخطاب" [1]، ولقد جاء تعريفه بصور

---

(1) انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3 ، ص 72.خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص494 – 450، الصالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص549.

(2) انظر: البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج 1، ص122 . خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص450. الصالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص 549 – 550.

(3) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول ، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1، 1420هـ– 2000م،ج 1، ص287. ابن أمير الحاج : التقريروالتحبير في علم الأصول ، ج1، ص151. ابن العربي، القاضي أبو بكر، المحصول في أصول الفقه،تحقيق: حسين علي اليدري ، الأردن، دار البيارق، 1420هـ – 1999م، ج 1، ص105 . الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص 212. الزركشي : البحر المحيط في أصول الفقه ، ج3، ص96. آل تيمية : عبد السلام ،عبد الحليم،أحمد بن عبد الحليم، المسودة، تحقيق : محمد يحيى الدين عبد الحليم، القاهرة ، د.ط، د.ت ، ج1، ص314 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

متعددة متفقة في المعنى، فهو عند الآمدي: ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق[2].

وعند صاحب كشف الأسرار بقوله " هو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم"[3]. " وهذه التعريفاتُ كلها تدور حول ثبوت نقيض حكم المنطوق به المقيد بقيد، حال انتفاء ذلك القيد" [4].

وعرفه الغزالي فقال:" معناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه" [5].

وبناء على تعريف الغزالي بقوله أن مفهوم المخالفة معناه الاستدلال[6]، فمن الممكن تعريفه أيضا بأنه: استفادة المعنى من اللازم العقلي الغير ذاتي[7]، المتأخر، المقصود تبعا[8].

---

(1) المرداوي : التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ج6 ، ص 2893. الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، ص 38.

(2) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص212.

(3) البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج 2، ص 253. التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ج1، ص 141.

(4) خرابشة: منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، ص 507.

(5) الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت– دمشق، مؤسسة الرسالة، الأولى، 2010م،ج2، ص 47.

(6) " لا فارق بين لفظ اللزوم ولفظ الاستدلال إلا من حيث إن الأول يدل بمضمونه على معنى الاقتضاء، وهو أقوى من معنى الطلب الذي يدل عليه الثاني بصيغته، إذ كل اقتضاء طلب وليس كل طلب اقتضاء، ومن حيث أن الثاني استعمل في معنى " حاصل الاستنتاج "، بينما الأول لم يستعمل في هذا المعنى، وإن استعمل فيه لفظ مشتق منه، وهو اللازم، فإذن اللازم عبارة عن الحاصل اللزومي " انظر: عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 89.

(7) أي المستفاد من اللفظ لكن بطريقِ اللزوم، وهو لزوم بواسطة تتمثل في القيد المشروط بالمناسب للعلة – فالواسطة هي المناسبة للعلة لا ذات القيد فقط –.

(8) بمعنى أن القيد إن كان مناسبا للعلة فإنه مقصود لدى الشارع اعتباره، غير أن عدم دلالة ظاهر اللفظ عليه أكسبته سمة القصدية التبعية.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهو بهذا يشبه دلالة النص من حيث إن استفادة المعنى في كلا المفهومين إنما تكون من لازم غير ذاتي، بواسطة العلة في دلالة النص، وبواسطة مناسبة القيد للعلة أيضا.

وهو يشمل أنواعاً مختلفة تبعا لتعدد نوع القيد الوارد في النص، فهناك الوصف والغاية والاستثناء والعدد وغيرها من القيود. والتي يصعب إيراد مثال لكل منها، لما فيه من الإسهاب المخل بالبحث، فالغاية هي فهم المراد بمفهوم المخالفة من المثال. والذي يصلح بإيراد مثالين من أنواع مفهوم المخالفة، وهما الصفة والغاية.

أما مثال الدلالة بقيد الصفة فيفهم من قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيد } الحج:3 ." تدل هذه الآية بمفهومها على جواز المجادلة الحقة ، لأن تخصيص المجادلة مع عدمِ العلم بالدلائل يدل على أن المجادلة مع العلم جائزة ، فالمجادلة الباطلة هي المراد من قوله : {مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلا جَدَلا } الزخرف : 58، والمجادلة الحقة هي المراد من قوله تعالى : { وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ } النحل: 125"[1].

ومثال الدلالة بقيد الغاية قوله تعالى:{ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ } النساء: 4 ..

" فالآية تدل بعبارة النص على أمرين: إباحة الطعام والشراب، في ليل رمضان حتى يتبين الفجر، وتدل على وجوب الصيام طيلة النهار. وهي تدل بمفهوم المخالفة على حرمة الطعام والشراب بعد طلوع الفجر الصادق، وذلك بدلالة القيد الدال على الغاية وهو (حتى

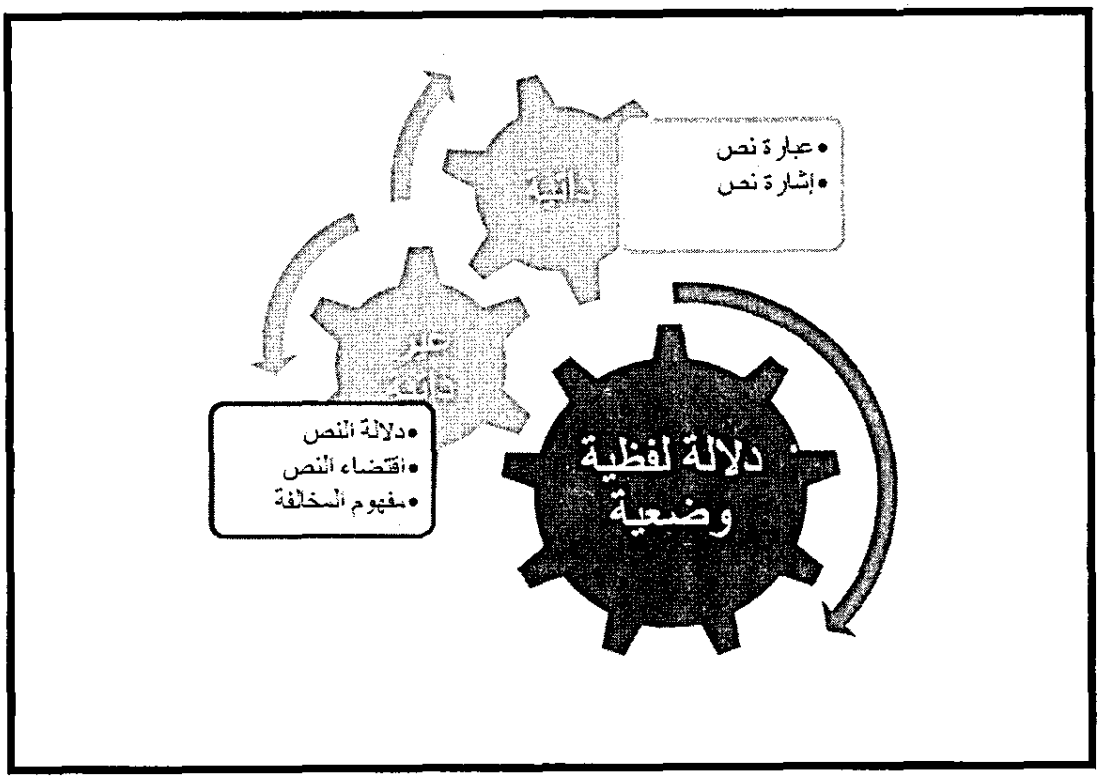
---

(1) انظر: الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1995م، ج20، ص 111.أو 1/ 3184.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

يتبين). وتدل على عدم وجوب الصيام في الليل، بدلالة القيد الدال على الغاية أيضا وهو (إلى الليل)"[1].

هذه خلاصة واضحة مركزة لمبحث علم دلالات الألفاظ كما تبلور لدى علماء أصول الفقه على وجه الخصوص، وفيها تأكيد واضح على أصالة هذا العلم وقدرته على فهم النصوص الشرعية وتحليلها، وأنه منهج نابع من معطيات الثقافة العربية الإسلامية وسياقها الحضاري الشامل.



(شكل رقم1) يمثل علاقات الدلالات وأنواعها عند الأصوليين

(1) انظر: السبكي، علي عبد الكافي ، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1404 هـ، ج2 ، ص 161 . الزركشي : البحر المحيط ، ج3 ، ص 130 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المبحث الثاني: مقدمة في الحداثة

المطلب الأول: تعريف الحداثة ونشأتها

الفرع الأول: تعريف الحداثة لغة واصطلاحاً.

لغة : نقيض القديم . حدث الشيء يحدث حدوثا و حداثةً،والحديث الجديد من الأشياء، والحدوث: كون الشيء بعد أن لم يكن [1].

اصطلاحا: عرفت الحداثة تعريفات عدة من ناحية تاريخية باعتبارها : " جملة التحولات الداخلية العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون، بدءا من القرن السادس عشر بفضل حركة النهضة والإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليها الثورة الصناعية، فالثورة التقنية، ثم ثورة المعلومات أو الاتصالات" [2]،" لكن سمة هذه التحولات أنها إنمائية تراكمية"[3].

و من ناحية فلسفية بالقول عنها إنها: "مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور في المجتمع قوى الانتاج ــ وتعبئ الموارد والثروات، وتنمي إنتاجية العمل، وتمركز السلطة الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة نظام ،وتحرر تقاليد الممارسة السياسية، وتعلمن القوانين والقيم والنواميس "[4]. و ومن ناحية أدبية باعتبارها : " مجموعة من الثورات التي حطمت

---

(1) ابن منظور: لسان العرب ، ج2، ص 131- 134 .

(2) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006م، ص 23

(3) عبد الرحمن، طه، الحداثة في فهم الدين، برنامج الشريعة والحياة، الجمعة 15 /4 /1425 هـ، الأرشيف في قناة الجزيرة، ماهر عبد الله. http: //www.aljazeera.net/Channel/archive/archive?ArchiveId=89118

(4) التريكي، فتحي، والتريكي، رشيدة، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992م، ص 159

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الاتجاه الواقعي والرومنسي واتجهت نحو الاغراق في الرمزية من خلال الاتجاهات الانطباعية والتعبيرية والسريالية والوجودية"[1].

ومن خلال ما سبق ذكره من تعريفات للحداثة ، يمكن القول بأن المعـرفين لهـا فـي مختلف التخصصات يتفقون على مبادئ ثابته هي الأصيلة في مفهوم الحداثة. والصواب أن يتم توحيد التعريف للحداثة بناء على هذه الأسس التي قامت عليها، والتي لا يمكن إنكارها. والذي يحدد هذه المبادئ والأسس هو من قام بإنتاجها وتبنيها، فهي غربية الأصل، لذلك ينظـر إلـى آرائهم في تعريف الحداثة. ومن ذلك قولهم :

أن "الحداثة تجسد صورة نسق اجتماعي متكامل، وملامح نسق صناعي منظم وآمـن، وكلاهما يقوم على أساس العقل والعقلانية في مختلف المستويات والاتجاهات"[2].

وبذلك فالحداثة : "هي موقف عقلي تجاه مسألة المعرفة وإزاء المناهج التي يـستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة"[3].

و"هي خروج ذاتي واع ومقصود على الماضي، وبحث عن أشكال جديدة للتعبير في أي فن من الفنون"[4].

---

(1) المالكي: الحداثة وما بعد الحداثة. . 1- 3 من المركز إلى إسقاط المركز. مركز التأصيل للدراسـات والبحوث

(2) وطفة، علي، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد، عـدد 43، 10 نـوفمبر 2001 م. ص 1. " موقع http: //www.aljabriabed.net/n43_08watfa.htm. نقلا عن: Jean-Pierre Pourtois et Huguette Desmet, **L'éducation postmoderne**, P.U.F, Paris, 1997, p26 "

(3) وطفة : علي، **دلالات "ما بعد الحداثة "**، جامعة الزيتونة ، http://www.azeytouna.net/Fikr/Fikr015.htm

(4) قاموس ويبستر Webster. www.merriam-webster.com حيث ترجمة إلى العربية على أنهـا " انقطاع النفس واعية عن الماضي، والبحث عن أشكال جديدة للتعبير "

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبناء على ذلك فقد: "نظر الغرب إلى الحداثة وعاشها كثورة، أصبح العقل لا يعتـــرف بأي شيء بصورة مسبقة سواء في ميدان العقيدة ، أوفي ميدان التنظيم الاجتماعي والسياسي، ما لم يكن قائما على أدلة علمية"[1]

وهي عند جان بوديار: "نمط حضاري يتعارض مع النمط التقليدي، ومع كل الثقافـــات التقليدية السابقة عليه"[2].

وبذلك يتضح أن الفكرة الرئيسية في تعريف الحداثة تتمركز حول ثلاثة أمور :

- التغيير المعتمد على النقد الثوري . ومما يدل على ذلك قول الحداثي شاكر النابلسي : "الحداثة هي حلقات متصلة من التغيير"[3].
- أن يكون الأساس المعتمد عليه في هذا التغيير ما ينتجه العقل ويرضى فيه دون أدنى ضابط. "العقل الذي يراد به في النصوص الفلسفية الغربية، وكذلك العربية (العقـــل المادي أو الأداتي) فقط، وهو عقل لا يعمل إلا في حيِّز التجربة والخبرة الحـــسية فقط، ولذا فهو محكوم بحدودها، غير قادر على التجاوز، وحينها تـــصبح القـــضايا الغيبية والكلية والقيم الروحية خارجة عن نطاق هذا العقل المادي (الحداثي)" [4].

وفي ذلك يقول "قسطنطين زريق" أن الحداثة تنطلق من عدة مواقف منها: الإيمـــان بأن العقل هو مصدر تفوق الإنسان وتفرده في مملكة الكائنات الحية، ومن ثم الإيمان بأن الإنسان يستطيع عبر هذا العقل أن يطور العلوم والمعارف باتجاه السيطرة على

---

(1) علي: دلالات ما بعد الحداثة ، جامعة الزيتونة

(2) انظر: النابلسي، شاكر، **الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات،2001م، ج2، ص 332.

(3) النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 306.

(4) المالكي: الحداثة وما بعد الحداثة. . 1/ 3 من المركز إلى إسقاط المركز، مركز التأصـيل للدراســات والبحوث.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الوجود والمصير"[1]. ويقول فتحي التريكي في شروط تطبيق الحداثة في العالم العربي الإسلامي: "لا حداثة بدون عقلنة الفكر، وبدون انفصال العقل العلمي عن الوجدان الديني " [2].

- شمولية التغيير، ومما يبرهن ذلك قول الباحث الليبرالي شاكر النابلسي بوصف الحداثة العربية إن: "تعريف المفكرين العرب للحداثة جاء على أنها دعوة شمولية، لا تقتصر على جانب معين من جوانب الحياة"[3].

فكل شيء يقبل النقد ولو كان مقدَّساً، وذلك أن النقد في حدِّ ذاته قيمة بغض النظر عن الغاية وطبيعة الموضوع، فحينها لا يكون للدين ولا للقيم والأخلاق حصانة من تسليط معاول النقد عليها[4].

ولا بد من الثورة – وهو مصطلح أدق من الإنقطاع المعرفي – فالإنقطاع جزء من الثورة لا ثورة فيه، فهي فكريا إنقطاع ونبذ للقديم، وشعوريا الحقد عليه –. وهذا ما أدى إلى إنتاج كل ما يعادي القديم حتى على مستوى الفكر – فلا يعد تنقيحه أو تدقيقه ثورة – وهذه النقطة الرئيسية التي يمكن من خلالها التمييز بين من يدعي الحداثة ومن يدعي التجديد أو الإصلاح.

---

(1) وطفة: مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، ص 14.

(2) التريكي، فتحي، والتريكي، رشيدة: فلسفة الحداثة، ص 29. انظر: النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية، ص 359.

(3) النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص349

(4) المالكي: الحداثة وما بعد الحداثة. . 1/ 3 من المركز إلى إسقاط المركز، مركز التأصيل للدراسات والبحوث

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبناء على ذلك يمكن أن يقال: أن الحداثة هي (حركة تقوم على التغيير الشامل لكافة مجالات الحياة بناء على ما ينتجه العقل من مذاهب وآراء فلسفية – محاولة بذلك الإجابة عن التساؤلات القلقة والدائمة التي يطرحها الفكر في كافة المجالات) .

وأما خطاب الحداثة في الوطن العربي، فلا تجد لدى متبنيه سوى التركيز على فكرة الثورة على القديم بمختلف صياغاته التعبيرية – فالإنقطاع المعرفي أو الثورة على الأسس المعلومة من الدين بالضرورة كاقتران العقل والنقل في الفهم، أو الثورة على من يدعو للفهم بناء على ما كان عليه السلف الصالح، هي من أكثر الكلمات انتشارا بينهم، ولا أدل على ذلك من القول بأن: "النقد الأيدولوجي يعني تبيان فساد منطق الفكر السلفي والفكر الانتقائي، ومحاصرة اختياراتهما في السياسة وتقويض دعوتهما في المجتمع"[1].

سواء كان ذلك تصريحاًعند البعض، أو تلميحاً لدى البعض الآخر لمعرفتهم بقوة المعارضة لدعواهم إن كانت صارخة على القديم كما كانت عند الغرب. وهذا الخطاب- الحداثي العربي- يحاول صياغة تعريف يتضمن مبادئ الحداثة الغربية، والأسس التي قام عليها، إيمانا منهم بضرورة التخلي عن الميراث السابق، وتبني النموذج الغربي للحداثة إذا أردنا النهوض بالعالم العربي الإسلامي. ومما يدل على ذلك قولهم في تعريف الحداثة أنها:

عبارة عن :" الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام"[2].

---

(1) بشاني، أحسن، 2006م، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الجزائر، الجزائر.، ص 260

(2) محمد زايد، أحمد، ما الحداثة ؟، موقع صيد الفوائد، تاريخ ؟. http: //www.saaid.net/mktarat/almani/70.htm

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وأما جابر عصفور فيصفها بقوله: "الحداثة الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل .وهي في نظر غالي شكري: رؤية ثورية تقتحم السائد في عقر داره "[1].

وأما عند تركي الحمد فهي: "عبارة عن موقف تجاه الإنسان والمجتمع والطبيعة، تتميز بسيطرة الإنسان على الطبيعة والتنسيق العقلاني للمجتمع"[2].

وهي عنده أيضا: "سيادة العقل النقدي لدى المثقف العربي، وهذا يعني التخلص بـــوعي كامل من محددات العقل الدوغماتي بكافة تفرعاته الأيدلوجية الخطابية،.. وهذا لن يكـــون.. إلا باعتناق النسبية وديمومة الحركة، وكل ذلك لا يكون إلا بنوع من الثورة المفاهيمية في الحيـــاة العقلية العربية، شبيهة بتلك الثورة التي استلهمها عصر النهضة الأوربية"[3].

فتجد أن مصطلحات (الثورة، والعقل، وكون الإنسان مركز الكون) بارزة فـــي هـــذه الخطابات، والتي يفهم منها تبنيها لذات الفكر الفلسفي عند الغربيين. أي لم يكن فيهـــا مراعـــاة لخصوصية الثقافة العربية.

الفرع الثاني : أسباب غموض تعريفات الحداثة

الحداثة كما يقال من المفاهيم المثيرة للإشكال، وتبعا لذلك وقع الخلاف حول قبولها أو رفضها كليا أو جزئيا، وما ذلك إلا نتيجة حتمية لما يعرف بأزمة المصطلح أو كما يقال معركة المصطلحات بين الشرق والغرب فهي معركة كانت بدايتها بأيدي من استوردها وليست معركة مقصودة من الآخر، فهي مفاهيم فلسفية بالنسبة له سواء وصلت لنا أم لا وهي في تغير دائم .

فالحداثة ليست مجرد مصطلح، بل هي ثقافة سادت في وسط المجتمع الغربي، وآتـــت أكلها من الدراسات والأبحاث والتطبيق والتطور لما بعد الحداثة كنتيجة طبيعية لحركة الفكـــر.

---

(1) انظر: النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية، ج2،ص 353.

(2) حمد، تركي، دراسات أيدلوجية في الحالة العربية، بيروت دار الطليعة، 1992م ص 63.

(3) حمد، تركي، دراسات أيدلوجية في الحالة العربية، ص77.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبناء على هذا كان لا بد من معرفة أسباب الغموض في تعريفها، ولذلك يمكن أن يقال إن الأزمة المقصودة منبعها عدة أمور منها:

أولا: " أن الحداثة في أصلها كانت حدثاً تاريخياً وحالة اجتماعية سبقت ظهور المصطلح، فمؤرخو الحداثة يجعلون عصر النهضة / القرن السادس عشر هو انبثاق فجر الحداثة ،. . ومنهم من يرى غير ذلك، وعموماً فإنَّ المصطلح لم يكن شائعاً قبل منتصف القرن (التاسع عشر) [1].

" فإذا كان واقع الحداثة سابقاً لمصطلح الحداثة، فإنَ تحويل ذلك الواقع إلى مصطلح فلسفي مجرَّد، لن يكون إلا على ملاحظة المظاهر والقوانين التي تحكم ذلك الواقع، والذي سمي فيما بعد بالحداثة، فيأتي التعريف بصورٍ مترددة بسبب اختلاف المظاهر، ونسبية ملاحظة تجليها في ذلك الواقع من مؤرخ إلى مؤرخٍ آخر، وحينها تحصل عند البعض الإشكالية والغموض " [2].

ثانيا: " أنَّ الجو الفلسفي الذي جرى فيه تحديد مفهوم مصطلح الحداثة (بدايات منتصف القرن الماضي) ؛ كان جوَّاً متأثراً بالنزعة العدمية والشكِّية المنتشرة في أوربا حينذاك، إضافةً إلى ظهور المناهج النقدية والتحليلية مع ظهور علم اللسانيات الحديث[3]، وانبثاق البنيوية،

---

(1) ويليامز، ريموند، **الكلمات المفتاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي**، ترجمة: نعمان عثمان، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2007 م، ص 264 – 265.

(2) المالكي، عبد الله، **الحداثة وما بعد الحداثة. . 1/ 2 من المركز إلى إسقاط المركز**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث http: //taseel.com/display/pub/default.aspx?id=700&ct=4&ax=3

(3) هو علم ظهر في القرن التاسع عشر يهتم بدراسة اللغات الإنسانية ودراسة خصائصها وتراكيبها ودرجات التشابه والتباين فيما بينها. انظر: موسوعة ويكيبيديا، http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%84%D8%BA%D9%88%D9%8A%D8%A7%D8%AA

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وفلسفة التأويل (الهيرمنيوطيقا الجديدة) [1]. هذا الجو بمفرزاته الفكرية كان سبباً في انتشار مـــا يسمى بـــ (سيلان وميوعة المصطلحات الفلسفية المعاصرة) مما أدى إلى غموض مـــضامينها، وصعوبة الإمساك بها " [2].

ثالثا: نقل المصطلح إلى مناخ ثقافي مغاير للذي نشأ فيه[3]، من حيث الفكر ودور الدين في إنتاجه أو تقويمه تبعا للمصادر الثابتة في المعرفة الإسلامية، فهو بخلاف الفكر الغربي الذي لا يزال في متاهة الشك واليقين ،أو قل التردد بين الإيمان بالغيب ونبذ العقل كمـــا كـــان فـــي العصور الوسطى (الكنيسة)، أو تحكيم العقل وإنكار الغيب كرد فعل لما سبقه.

هذا بالإضافة إلى مغايرته إياه في التطـــور علـــى المـــستوى التقنـــي والتكنولـــوجي الحضاري، مما أثر على معايير التقدم والتخلف لدى كثير من أبناء المجتمع العربي في جميـــع النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

---

(1) هي فرع من علم الفلسفة يدرس مبادئ التأويل والادراك. وهي في ذات الوقت نظرية معروفة في الميثودولوجيا (ما يُسمى بعلم المنهج) في أسلوب تأويل النصوص المقدسة وتفسيرها –بالأخص التوارة والانجيل. فقد اتسع مفهوم هذا المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل إلى دوائر أكثر اتســـاعًا تشمل كافة العلوم الإنسانية ؛ كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجية وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلوكلور. انظر: الخراشي، سليمان بن صالح ، نصر حامد أبو زيد ... و (الهرمنيوطيقا) ، http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/71.htm

(2) المالكي: الحداثة وما بعد الحداثة. . 1– 3 من المركز إلى إسقاط المركز. مركز التأصيل للدراســـات والبحوث http: //taseel.com/display/pub/default.aspx?id=700&ct=4&ax=3

(3) انظر: حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، الكويت، عالم المعرفة (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، عدد 232، ط ؟، 1998، ص29.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

رابعا: أن كل مفكر في ذات التخصص يفهم الحداثة تبعا لمدارسه التي تتلمذ عليهـا و اتجاهاته وانتماءاته المذهبية والفكرية وأهدافه الإستراتيجية[1]، و هذا تابع أيضا لمـدى التـأثر والتأثير في فكر الآخر، وكيفية النظر إليه بعين التمجيد أم النقد البناء.

وبناء على ذلك فلا تجد أحدا قام بتعريف الحداثة في البلدان العربية إلا وقـد وجهـت التهمة إليه إما بالتراثية أو الحداثوية، لأن في تعريفها بيان الموقف من الآخر، فهي أزمة غزو ثقافي عند البعض، وأزمة تقدم وتطور وتحضر لدى البعض الآخر.

أما عند توسيع هذه الدائرة فتجد أن لصاحب كل تخصص مفهوماً عاماً عن الحداثـة أيضا" فنظرة الأديب تختلف عن الفيلسوف أو الإقتصادي أو السياسي"

الفرع الثالث : الألفاظ ذات الصلة

بالإضافة إلى ما سبق فمصطلح الحداثة يواجه خلطا في العالم العربـي الإسـلامي – وهو مقصوداً عند البعض – في الفهم بينه وبين مـصطلحات أخـرى كالتجديـد والتحـديث والعصرية. ولذلك كان لابد من بيان الفرق بين هذه المصطلحات للتفريق بين ما يمكن قبولـه وما يجب رده.

- أما **التحديث:** فهو كما يقال " عملية استجلاب التقنية والمخترعات الحديثة، حيـث توظف هذه التقنيات دون إحداث تغيير عقلي أو ذهني للإنسان تجاه الكون والعالم. وهو من وجهة نظر البعض مظهر الحداثة وقشورها وأما الحداثة فهي أعمق مـن ذلك"[2].

---

(1) انظر: ريان، محمد،2007م، <u>الحداثـة والـنص القرآنـي</u>، رسـالة ماجـستير، الجامعـة الأردنيـة، عمان،الأردن،ص 12.

(2) انظر: وطفة: مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، ص 14. المالكي: الحداثة وما بعد الحداثة. 1/ 3 من المركز إلى إسقاط المركز، مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وهذا ما يؤكده أركون بقوله : "إن أول ما يجب أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية، اقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر، وبين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى، وفهم الوجود، أو رؤية العالم، فالحداثة المادية ليست أكثر من إدخال التقنية واستيراد الآلآت وتحسين طرق الإنتاج"[1].

- وأما **العصرية** فتعني: " إحداث تجديد وتغيير في المفاهيم السائدة المتراكمة عبر الأجيال، نتيجة وجود تغير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن"[2].

وهي بذلك كما يقال " شكل من أشكال الدعوة إلى التجديد و منهج من ينادي بها تأويل النصوص لتساير الواقع"[3]. ومع هذا فإن مصطلح المعاصرة بذاته لا يدل على ما ألصق به من دلالات، ولا أدل على ذلك من أنه "قد يكون هناك كاتب معاصر، لكنه تقليدي غير حديث، بمعنى أن منطلقاته ثابتة"[4].

فالمعاصرة مفهوم زمني يدل على الحاضر، وهو من هذا المنطق – الزمنية الآنية – اكتسب دلالاته الثقافية من دعوة إلى التجديد بما يناسب روح العصر، فكان استغلال بعض المفكرين لمصطلح المعاصرة بدعوتهم إلى تغيير الأحكام الشرعية تبعا لتغير الزمان، وتدرجهم في ذلك حتى وصل بهم الأمر للدعوة إلى تغيير الأصول الشرعية. ومن ذلك ذكره البعض بقوله : " إن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ

---

(1) العلي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد، 1414هـ، **الحداثة في العالم العربي**، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية، ص 34

(2) محمد زايد، أحمد ، **ما الحداثة ؟** ، تاريخ ، موقع صيد الفوائد http://www.saaid.net/mktarat/almani/70.htm

(3) المالكي، عبد الله، **التجديد حينما يفقد مساره 2 – 2**، موقع مدار :http //www.midad.me/arts/view/21704

(4) العلي: الحداثة في العالم العربي، ص 31. النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية، 348 – 349. ،

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

التشريعية تفسيرا جديدا ، على ضوء تجاربهم وعلى هدي ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ "[1].

ومن هنا جاء اعتبار العصرية تمهيدا للحداثة – وإن كان متبنو الحداثة لا يدعون إلى العصرية " إلا إذا عنوا بها الصدور عن مصادر معرفية معاصرة " [2]. وما ذلك إلا " لأن حركة المعاصرة بدأت في أوروبا مع عصر النهضة، دون أي مخاصمة بينها وبين التراث، بل جعلت منه في اتجاهها الفكري أصلا من أصولها، أما الحداثة بمفهومها الاصطلاحي فاتجاه جديد يشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع" [3]– لما فيها من التجرؤ على الأصول الذي وصل في نهاية الأمر إلى حد القول بإلغائها، والعمل على استحداث أصول جديدة قائمة على العقلانية المجردة عن أي شيء آخر، وهذه العقلانية من أبرز المبادئ الحداثية. انظر في ذلك قول التريكي بتفصيله القول في المراد من عقلنة النص الديني فقال :" عقلنة النص الديني تعني قراءة النص الديني وفهمه عقليا وتفسيره من خلال معطيات العصر"[4].

ومن خلال ما سبق يتضح أن العصرية دعوة هدفها التجديد بما يلائم واقع العصر الحاضر، أما واقعها فهي عند الكثيرين تمهيد للدعوة إلى التغيير الشامل في الأصول والفروع بما يلائم الفرد عن طريق تحكيم العقل.

- وأما فيما يخص مفهوم التجديد الذي يعد وجهاً من وجوه المعاصرة ولكن دون شروط مسبقة، فالمعاصرة هي تجديد بروح العصر نتيجة تغير الزمان، أما التجديد فلا يخضع لشروط مسبقة، فقد يكون تجديدا مبدعا مع المحافظة على الأحكام والأصول كما هي،

---

(1) بسطامي،سعيد، **مفهوم تجديد الدين**، الكويت، دار الدعوة، 1984م، ص 140.

(2) العلي: الحداثة في العالم العربي، ص 46 – 47.

(3) محمد زايد: ما الحداثة ، موقع صيد الفوائد، http://www.saaid.net/mktarat/almani/70.htm.

(4) انظر: التريكي، فتحي، والتريكي، رشيدة: فلسفة الحداثة، ص 29 – 31.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

\وقد يكون تجديدا مناسبا لروح العصر ولكن ضمن الثوابت أيضا. ويفهم ذلك من

تعريف التجديد :

" فقد جاء ذكره في القرآن الكريم بمعنى الإحياء والبعث والإعادة، وهي معان تتفق مع المعنى اللغوي للتجديد، كما في قوله تعالى: { أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ } ق: 15، وقوله:{ وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ۚ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ }السجدة: 10، قال ابن جرير: "منكرين قدرة الله على إعادتهم خلقاً جديداً بعد فنائهم وبلائهم"، وهذا التفسير – كما ترى – منسجمٌ مع المعنى اللغوي للتجديد" [1].

وأما اصطلاحا وهو الأهم فالتجديد: " إعادة الدين إلى ما كان عليه في عهد السلف الأول"[2].

ويعرفه الشيخ القرضاوي بقوله: "إن التجديد لشيء ما: هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى. .. فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء"[3].

ومما سبق يتضح الفرق بين التجديد والحداثة أيضا من حيث الفكرة والمنهج، فالفكرة بالتجديد تعني الإبقاء على ما سبق والعمل إما على التدقيق في مسائله أو التغيير في طرق

---

(1) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق : أحمد محمد شاكر، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط1، 1420هـ – 2000م ، ج 22، ص340. انظر: بسطامي ، مفهوم تجيد الدين ، ص 14– 18.

(2) بسطامي : مفهوم تجديد الدين ، ص 22 . .

(3) القرضاوي، يوسف، **من أجل صحوة راشدة: تجدد الدين وتنهض بالدنيا**، بيروت، المكتب الإسلامي، 1988م، ص28.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تُدريسه أو حذف ما ليس منه وكان قد دخل فيه ما ليس منه، ومنهجه الإبقاء على الأصول الثابتة وإن كان هناك ترجيح و تدقيق فهو داخل ضمن هذه الأصول، أما الحداثة فتختلف بفكرتها ومنهجها المتبع، ففكرتها الإنقطاع المعرفي، وأبرز مبادئه العقل والتقدم والفردية، أما منهجها فيمكن أن يقال إنه كل ما يبتكره الإنسان من مناهج ورؤى لجميع مناحي الحياة. ويتضح ذلك من قول الحداثي محمد جاسم الموسوي حيث يذكر:

إن "الحداثة عبارة عن الانقطاع عما هو تقليدي، والشروع بالابتكار في حلقات أكثر حدة وحسما من مظاهر التجديد"[1].

وآخر يقول: "إن الحداثة أشمل من التجديد، حيث تنطوي على تجديدات عديدة، ليس في الشكل فقط، وإنما تجديدات في الرؤية وفي المنطلق، تجديدات في ما سمي بقواعد الأصالة"[2]. ومع ذلك فإن هناك خلطا مقصودا من وجه وغير مقصود من وجه آخر بين الحداثة والتجديد، أما الخلط المقصود فهو عند من يرتاب من طرح الأفكار الحداثية بصورتها الغربية الأصلية ودعوته إلى تطبيقها في العالم العربي، فيعمد إلى بهرجة أقواله وإدخال مصطلح التجديد فيها، حتى يحصل اللبس عند العامة والمثقفين. وأما الخلط غير المقصود فهو من ناحية بعض من قال بالتجديد بالإبقاء على القديم لكن هذا التجديد من وجهة نظر هؤلاء يستعان به بما يناسب منطلقاتنا من المناهج الغربية كاللسانيات وتحليل الخطاب وغيره[3].

---

(1) العلي: الحداثة في العالم العربي، ص 39.

(2) العلي: الحداثة في العالم العربي، ص31

(3) انظر هذا الرأي عند علي جمعه ، كتاب قضية تجديد أصول الفقه . اطلعت عليه ولم أعثر على نسخة مطبوعة .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفرع الرابع : نشأة الحداثة في العالم الغربي .

" إن الحداثة بوصفها اسم استخدمت في وقت متأخر من العصر القديم، حيث ظهر الجذر الاشتقاقي لهذه الكلمة (modernite) في القرن الخامس للميلاد، للدلالة على الفترة التي كان فيها الانتقال من العصور الرومانية القديمة إلى عالم المسيحية الجديد"[1].

" وبذلك يظهر أن أولى دلالاتها دينية بالأساس، حيث عنت الفصل بين حدين تاريخيين. وبالرغم من قدم هذا المصطلح بالمنظور الغربي من ناحية دينية، إلا أنه لم يتخذ شكله ومبادئه التي يعرف بها اليوم- والتي أصبحت تتعارض مع ما كان يعرف به في القرن الخامس أي النصرانية الدينية الجديدة، فأصبحت تعرف بدلا من ذلك باللادينية مقابل النصرانية القديمة – كل هذا لم يحدث إلا منذ بداية القرن الرابع عشر للميلاد.

فمنذ ذلك الوقت بدأت العصور الوسطى بالانهيار من مختلف النواحي، فمن الناحية الاجتماعية بدأت تتفكك أسس البناء الإقطاعي للمجتمع الوسيط لديهم في القرن الرابع عشر، نتيجة ظهور طبقة من التجار تحالفوا مع الحكام ضد ملاك الأرض.

و من الناحية السياسية حصل التراجع في نظرة العصور الوسطى نتيجة اكتشاف البارود، حيث ظهرت أسلحة جديدة مما زاد قدرة الفلاحين على تهديد طبقة النبلاء ،وبذلك فقدت هذه الطبقة – التي كانت مسيطرة في تلك المرحلة – حصانتها.

وأما من الناحية الفكرية والفلسفية وهو الأهم – لأنه يمثل الأساس الذي قامت عليه مبادئ الحداثة – فقد " بدأت تتشكل دلالات هذا المصطلح في القرن الرابع عشر، فمهدت له أربع حركات كبرى على مدى قرون ثلاثة وذلك خلال فترة تتراوح بين القرن الرابع عشر، و

---

(1) بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 73. انظر: هابرماس،يورغن ، **القول الفلسفي للحداثة** ، ترجمة : فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية ، د.ط، 1995 م، ص 17 -18.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

حتى بلغ أوجه في القرن الثامن عشر مع حركة التنوير، ثم استقرار المصطلح في القرن التاسع عشر"[1].

هذا من الناحية الإجمالية، وأما من جانب التفصيل وفيه استدلال وبيان، فيمكن التعريف بالحركات الأربع الكبرى التي عملت على تشكيل مبادئ الحداثة بصورتها النهائية في القرن التاسع عشر على النحو الآتي:

أولاها: حركة النهضة " والتي ظهرت في نهاية القرن الرابع عشر، كحركة فنية أدبية، معناها الإحياء أو الميلاد الجديد، ولذلك اقترنت بدايتها بإحياء الفن القديم الإغريقي والروماني في مجال العمارة والنحت والرسم الخ، وبإعادة الاعتبار للبعد الطبيعي في هذه الفنون، وفتح المجال من جديد لتقليد الطبيعة والحياة والإبداع منهما، دون اعتبار لتهم الشرك والردة. وبذلك فقد ركزت هذه المرحلة على العودة إلى المثل العليا الدنيوية للحياة، التي اكتشفها الغرب في الحضارة الإغريقية والرومانية وفنونهما" [2].

ثانيها: حركة النزعة الإنسانية.

" وهي امتداد لحركة النهضة من ناحية الإحساس بالمثل العليا الدنيوية، ولكن في هذه المرحلة انتقل الإحساس من الأدب والفن إلى الإنسان نفسه، حيث برز كقيمة عليا في الوجود. فتركزت الدنيوية في حركة النهضة وتركزت الفردية في الحركة الإنسانية.

---

(1) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص77- 79. انظر: راسل ، برتندال، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا ،الكويت ، عالم المعرفة ، د.ط ، 1983م ،ص 17 .

(2) بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 79–80.انظر: س.درسدن ، **الحركة الإنسانية والنهضة** ، ترجمة : عمر شخاشيرو، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية ،ط1، 1972 م، ص177- 178 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ومن هذه الحقيقة أخذت الحركة الثقافية اسم النزعة أو الحركة الإنسانية، فهي إيمان بالإنسان في استقلاله الفردي وحريته العقلية ثم محاولة لتكوين هذا الإنسان، ولكنه تكوين في شروط تاريخية، اجتماعية، واقتصادية وسياسية وإنسانية جديدة، ومن نخبة فكرية جديدة. ذلك أن هذه الحركة نشأت نتيجة صراع بين القوى الإقطاعية والطبقة المتوسطة، التي كانت تعتبر الكنيسة مسؤولةً عن عصور الظلمة الإقطاعية، وعن انتهاك كرامة الإنسان. فكان نقدها مركزا على التراث الكنسي السابق.

ومع أن هذه الحركة لم تحدث تأثيرا مباشرا في الحياة العامة إلا أنها أحدثت تغييرا من الناحية الاقتصادية والسياسية حيث حلت الطبقة البرجوازية الكبرى محل الكنيسة – التي رعت الإقطاع – في قيادة المجتمع" [1].

ومن الناحية الأخلاقية لفكر هذه الحركة فقد حلت "الحرية والمسؤولية محل الخضوع لإرادة الله، كما صورتها الكنيسة، كما حل البحث الجريء محل الإيمان، وأصبح الإنسان بخلاف سائر المخلوقات الموجود الذي يحدد طبيعته بامتلاكه لإرادته الحرة وثقته بنفسه"[2].

ومن الناحية الفكرية حيث كانت الحركة الأعمق نقدا لتراث القرون الوسطى.

هذا فيما يخص الحركة الثانية المؤثرة والتي أنتجت مبادئ الحداثة.

أما ثالث الحركات فهي حركات الإصلاح الديني:

" وهي عبارة عن مجموعة من الحركات الدينية، التي قامت في الأساس للدعوة إلى الإصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة، والاحتجاج على الغفرانات، ثم تطورت إلى الجهر بقيام

---

(1) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 81 – 82. ولكن هذا الرأي مخالف لصاحب الرسالة الذي يقصر التأثير على المفكرين

(2) نايف، البلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، دمشق، جامعة دمشق، 1982م ص 26.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الدين على الفحص الحر، أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية. فهي حركات قامت كما يقول البعض على مبدأ "إعادة فتح باب الاجتهاد في الدين على أساس إحلال العقل محل النقل، وإلغاء احتكار الكهنة كمفسرين للوحي، وإلغاء دور الأولياء كوسطاء بين الناس والله .

وتعتبر البروتستانتية بمصلحها مارتن لوثر من أهم هذه الحركات، حيث دعا إلى الحرية المسيحية، وإلغاء الرقابة الكهنوتية على العقيدة، وتأسيس الأخلاق على الوجدان ، والرفع من قيمة الإيمان الشخصي الداخلي فوق المظاهر الخارجية للدين .

ومما زاد في انتشار حركة الإصلاح الديني اللوثرية في أوروبا، تمييزه الإنجيل من القانون، حيث سوغ بذلك "استقلال الدولة عن المؤسسة الدينية، والتخلي عن الوصاية الكهنوتية على العالم، وفصل الدين عن العلم والفلسفة. مما قوى الاتجاه إلى تكوين أيدلوجيا التحرر الأرضي الدنيوي.

و بهذا التأثير شكلت حركة الإصلاح الديني أحد المكونات التاريخية في القرن السادس عشر لفترة إنتقال أوروبا إلى العصر الحديث، ومقوما من مقومات عصر النهضة" [1].

وأما رابع الحركات: فهي الحركة العلمية التجريبية.

" ولقد تشكلت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث حدث خلالهما تقدم هائل في ميادين علمية متعددة، فلكية ورياضية وفيزيائية وفسيولوجية وغيرها من الميادين،

---

(1) بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص83- 85

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

وظهر علماء من أمثال كوبرنيكوس الذي أعاد اكتشاف نظام مركزية الشمس" [1]، وفي القرن السابع عشر برز نيوتن وهارفي وديكارت وباسكال، وتأسست جمعيات علمية كبرى[2].

" كل ذلك الاكتشاف العلمي وتلك الجمعيات قامت على مبدأ التجربة العقلية والاستقراء. فأدخلوا بذلك الرياضيات والهندسة والميكانيكا مقياسا ليقين المعرفة على علوم أخرى، وجعلت بذلك دراسة علوم الطبيعة وعلومها أمرا جديرا بالاحترام، وبناء على ذلك أصبح لهذه العلوم منهجٌ وهدفٌ اتضحت معالمه على يد فرنسيس بيكون في كتابه الذي أصدره بعنوان الأورغانون الجديد، والذي ذكر فيه منافع الاستقراء والتجربة في "الكشف عن قوانين الطبيعة ووضعها في خدمة الإنسان.

ولقد عززت هذه الحركة والرؤية العلمية بمنطقها التجريبي مبدأ المنفعة، فأصبح اليقين مقروناً بما تثبته التجربة ويأتي بمنفعة. وهذا المنهج جاء مسايرا للرأسمالية حيث يجهد العلماء في الاكتشاف والابتكار وتحقيق صدق هذه الرؤية بطرق التطبيق، ليتحول بذلك بعض هذه الاكتشافات إلى أدوات إنتاج مادي، فتتطور بذلك الحياة الاقتصادية الرأسمالية القائمة على المنفعة" [3].

لا يقصد بذلك ممانعة التطور التكنولوجي والاقتصادي، لكن يكمن الخلل في جعل هذا التطور بمنهجه القائم على التجربة العقلية المجردة والاستقراء هو الأساس في الحكم على جميع العلوم، فما تثبته التجربة والحس يقبل، وما لا تثبته لقصر العقول عن إدراكه يرفض. فمن هذا

---

(1) بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 86.

(2) برينتون، كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد82، 1984م، ص 127.

(3) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية ص 85 – 88.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الباب وقع العالم الغربي في الإلحاد والذي يعيش آثاره المدمرة من الناحية الأخلاقية إلى اليوم.

أما من الناحية الإقتصادية فإن الاكتشاف والابتكار، ثم الانتفاع من هذه الاكتشافات لا إشكال فيه، غير أن الإشكال يكمن في تحويل المنفعة ومواكبة آخر التطورات التكنولوجية إلى هوس فكري. وهذا ما وصل إليه الحال في العالم الغربي والعربي الإسلامي، خاصة عند من افتقر إلى الوعي السليم والفكر السديد.

هذا فيما يخص الحركات الأربع التي أسست مبادئ الحداثة، والتي أدت في نهاية الأمر لبروز ما يسمى بالعصر الحديث بصورته التي يعرف بها اليوم، إلا أنه يمكن القول بأن هذه الحركات إنما هي بمثابة الأسس التي قام عليها البناء المعروف بعصر التنوير، والذي أعطى فلاسفته الحداثة مفهومها الاصطلاحي الذي عرفت به إبان القرن الثامن عشر، وذلك من خلال تجذير تراث الحركة الإنسانية وعقلانيتها المجردة، وفلسفة الحركة العلمية واستثمار نتائجها"[1].

المطلب الثاني: تاريخ ظهور الحداثة في العالم العربي الإسلامي وبأسباب ظهورها وأبرز دعاتها

سيتناول هذا المطلب تاريخ ظهور الحداثة لدى المؤرخين والمفكرين العرب والمسلمين ، وأبرز الآراء فيما يخص ذلك، إضافة إلى بيان أسباب ظهورها وأبرز الدعاة إليها. وذلك على النحو الآتي :

الفرع الأول : تاريخ ظهور الحداثة في العالم العربي والإسلامي:

لقد فرق المؤرخون للحداثة في العالم العربي والإسلامي في تأريخهم بين عصرين، اعتبروا أن قيم الحداثة برزت في كل منهما، وهما :

---

(1) بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 85.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

أولا: العصر الكلاسيكي كما يقال: فالإسلام بحد ذاته يمثل الحداثة على حد تعبيرهم، من حيث أنه جاء بالتغيير الجذري مقارنة مع ما سبقه[1]. إضافة إلى بروز بعض" التحديثات في العهدين الراشدي والأموي والعباسي، حيث كان للفتوحات في العهد الراشدي أثر كبير من الناحية العلمية، فاختلط العرب نتيجة هذه الفتوحات باليهود والنصارى والروم والفرس، واستفادوا من علوم الفلسفة والطب والكيمياء وغير ذلك التي كانت مزدهرة عند هذه الأمم، ووزع الأسرى الذين كان من بينهم أطباء وفنانون ومعماريون وحرفيون من مختلف الجنسيات واللغات في العاصمة، فأفادوا الحياة العربية، أما العرب فاتجهوا نحو علوم الفقه وعلوم النحو واللغة "[2].

" وفي العهد الأموي برزت بعض الفرق – التي مثلت آراءَها قاعدة يرجع إليها في بعض كتابات التنويريين الحداثيين العرب، ومما يدل على ذلك بأن : فلسفة المعتزلة كانت نقطة تحول كبيرة في العقل العربي المتجه نحو الحداثة ومن هذه الفرق أيضا كما يقال فرقة الخوارج الذين قالوا ببطلان أن يكون الإمام من قريش حصرا، وأن اختيار ذلك مفوض إلى الأمة. والذين لعبوا دورا مميزا عندما قرنوا النظر بالممارسة، ووحدوا بين العقل والعقيدة. و قالوا بالتأويل وبأن العقل مصدر رئيسي من مصادر المعرفة. و المعتزلة الذين قالوا بأن الإنسان حر وصاحب اختيار، وهو الذي يقرر أفعاله ويكون مسؤولا عنها" [3].

وهذا الرأي القائل بحداثة الإسلام لكونه يحمل تغييرا جذريا، وظهور بعض مظاهر الحداثة في العهد الراشدي والأموي والعباسي، فيه مغالطات كثيرة منها:

---

(1) انظر: النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 308.

(2) انظر: النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 313

(3) النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين 1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 312.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أ. أن الإسلام قد جاء متمما للشرائع السابقة، والتي تعتمد في الاعتقاد والتشريع على الوحي، لا على العقل والعقلانية فقط في العلم والمعرفة كما هو الحال في الفكر الحداثي، والذي يرفض أي تسلط ديني أوسياسي كما يقولون.

وهذا القول لا يعني أن النقل في الوحي معارض للعقل في التصور الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بالتشريع، ومن أبرز الأقوال للدلالة على خلاف ذلك قول الغزالي : "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد "[1]. وما ذاك إلا لأن طريق التصديق والتسليم بالشرع أصله نظر عقلي وتفكر في كل من الكتاب المقروء والكتاب المنظور المتمثل في الكون، دالا بذلك على خالقه، فيصبح بذلك التشريع مسلماً به بناء على النظر العقلي السابق في أصل الإعتقاد. ولقد تظافرت الأدلة بالدلالة على ذلك فكان منها على سبيل المثال لا الحصر:

أولا: فيما يخص التدبر في المخلوقات للإستدلال على الخالق قوله تعالى:{ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ } الرعد: 2. وقوله تعالى: {وَفِى ٱلأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَـٰوِرَٰتٌ وَجَنَّـٰتٌ مِّنْ أَعْنَـٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلأُكُلِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ }الرعد: 4.

وثانيا: في ما يخص الدعوة إلى التفكر في أصل الإيمان يرد قوله تعالى:{ قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين

---

(1) الغزالي، المستصفى، ج1، ص14 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

يدي عذاب شديد } سبأ: 46. وقوله عز وجل:{ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا } الإسراء:42. وقوله تعالى: {ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون } المؤمنون: 91 – 93.

ب. أن الإسلام بريء من التجريد والفصل بين العقيدة و التشريع، لا كما هو الحال في الحداثة، إذ الدين لديهم كما سبق توضيحه عبارة عن شأن خاص بين العبد وربه فقط ، أما الإلتزام بالتشريع في الإسلام فهو شكل من أشكال الإعتقاد والإيمان بربوبية وألوهية ووحدانية الله سبحانه وتعالى، وبتطبيقه تظهر قوة الإعتقاد والتسليم أو ضعفه، ولا أدل على ذلك من قوله تعالى :{الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ } الأنفال: 2- 3. وقوله عز وجل: { لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ } البقرة: 177.

وقوله سبحانه وتعالى:{إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّـهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ }المائدة: 55.

وعلى هذا فلا فصل بين جميع شؤون الحياة التي يلزم تطبيق التشريع والحدود فيها، وبين العقيدة وقوة الإيمان في قلب كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي.وما ذكر دعاة الحداثة ذلك الربط باعتبار الإسلام حداثة، إلا ليصلوا إلى ما وصل إليه الغرب من دعوات قامت عليها

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الثورة الفرنسية التي كانت من نتائج قيم الحداثة، والتي من أبرزها الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، والذي هو من نتائج القول بالدنيوية وأن الإيمان أمر شخصي خالص.

ج. أن الإسلام جاء لتصحيح المفاهيم التي كانت قائمة في العصر الجاهلي، مع الإبقاء على ما لا يخالف العقيدة والتشريع، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "[1]. فالإسلام يغير ما يخالف المبادئ الإسلامية، ولكنه ليس تغييراً جذريا كما ادعى من قال ذلك، أو كما هو الحال عند الحداثيين.

إن هذا التقسيم للحداثة من الناحية الفكرية وادعاء أنها منذ القدم لا يفيد، فعصر التنوير الغربي وما سبقه من قرون كانت تمهيداً للحداثة الغربية، من الناحية الفكرية بحيث أسس لقيمها، فلاسفة ومفكرون غربيون، بمناهج مختلفة، كلها تصب في خدمة هذه القيم، حتى ظهر تطبيق هذه المبادئ في جميع شؤون الحياة السياسية والأدبية وغيرها. وبذلك فإن الفترة الزمنية لم تكن بالمسافة الشاسعة، كما هي الحال عند من يدعي أن الإسلام هو حداثة. فلا يمكن القول أنه منذ بروز فجر الإسلام حتى ظهور من يدعون للحداثة في العالم العربي، إنما كانت مرحلة تأسيس لقيم الحداثة العربية، كان فيها من العلماء من هو تنويري في فكره، كمن يتحدث عن ابن رشد، أو كأبي حامد الغزالي والماوردي وأبي حيان التوحيدي ومسكويه وأبي الحسن العامري، الذين يمثلوا مذهب الإنسية العربية[2]. فهذا كله يخالف المعقولية والواقعية، ذلك أن

---

(1) الحاكم : المستدرك ، حديث رقم 4221 بلفظ " صالح الأخلاق "، ج 2، ص 612 وقال صحيح على شرط مسلم.ووافقه الذهبي في التلخيص. البيهقي : السنن الكبرى، باب بيان مكارم الأخلاق ومعاليها ، حديث رقم 20782 ، ج10، ص323 . ابن حنبل، أحمد ، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط2 ، 1420هـ-1999م ، حديث رقم 8952 ، ج 14، ص512.

(2) انظر:النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 320 – 321

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

هذه الفترة الشاسعة ظهرت فيها الكثير من العلوم الإنسانية التي بعضها يبني بعضاً والبعض الآخر ينقضها[1].

ثانيا: العصر الحديث

" لقد اختلفت الآراء حول بداية ظهور إرهاصات خطاب الحداثة، في العالم العربي الإسلامي بهذا العصر. فمنهم من ردها إلى سقوط الخلافة العثمانية، حيث نتج عن ذلك هيمنة الغرب على غالبية أقطار الكيان العربي الإسلامي، وفرضه لأسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه في التربية، ونمطه في الإقتصاد، وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية، مصدرا للمواد الخام، وسوقا استهلاكية لمنتجاته، وممرا استراتيجيا لطرق تجارته" [2].

ومنهم من اعتبرها من نتائج حملة نابليون على مصر، حيث كان أثرها شاملا لكافة مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية والعلمية. ويعزو ذلك إلى ما عزاه من قبله من هيمنة الغرب بعد هذه الحملة على أكثر ديار العالم الإسلامي[3]، إلا أن هذا كما يقال " تأريخ رمزي للحداثة العربية أكثر منه تأريخاً واقعياً. فالتأثيرات التي تركتها غزوة نابليون في أوساط النخبة المصرية لم تتعدى حدود الصدمة المقرونة بالدهشة والذهول، من عتاد العدو العسكري، والانبهار بحداثة وسائله العلمية وآلاته التقنية الخارقة للعادة. ، دون أي فهم موضوعي عميق لهذه الوسائل العلمية والآلات التقنية، واستيعاب عقلاني لمبادئها العلمية في حينه، ولا يعني ذلك أن الحضور الفرنسي في مصر لم يترك أثرا يذكر.

---

(1) انظر:النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 320.

(2) انظر: بوزيد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،د.ط، 1999م، ص 8.

(3) النابلسي:الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية، ج2، ص337.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وأما تولي محمد علي السلطة في مصر، فقد ورد في كثير من الأبحاث اعتباره تاريخ انطلاق الحداثة، وذلك نتيجة ما علم من قيامه بمجموعة من الإصلاحات، التي لا ينكر أثرها في إنتاج "النهضة العربية"، وهذا كما سبقه من أسباب إنما جاء نتيجة تأثر بالغرب، وانبهار بإنتاجه العلمي ونظامه الإداري" [1].

وعلى هذا الأساس فلا يمكن تقديم أحد الأسباب السابقة على الآخر في اعتباره تاريخا لبروز خطاب الحداثة العربية، من حيث أنها جميعا تصب في منبع واحد وهو التأثر والإعجاب بالإنتاج الغربي. وبناء على ذلك فإن تقديم أحد الأسباب إنما يكون من حيث الأسبقية الزمنيـــة. وهذا يعني العودة إلى جذور الاتصال الأوروبي مع المسلمين في العصر الحديث، أي إلى عهد الخلافة العثمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهذا ما ذهب له أحد الباحثين فـــي فلسفة خطاب الحداثة، حيث ذكر "أن اختزال الحداثة في الفكر العربي في تأثير غزوة نـــابليون بمصر، أو في نتائج إصلاحات محمد علي فيها، تأريخ لا يخلو من التبسيط، حيث يعود تأريخها إلى عدة عوامل أخرى تاريخية وفكرية وثقافية أخرى، عثمانية وعربية "[2]. و سيكون مجـــال توضيحها في مسألة أسباب ظهور الحداثة في العالم العربي والإسلامي، وأبرز الدعاة إليه.

ومن الآراء في وضع إطار زمني لظهور خطاب الحداثة في العالم العربي الإسلامي، ربط خطاب الحداثة بفكر المفكرين الذين دعوا إليه، وليس بأسباب ظهوره، ذلك أن خطاب الحداثـــة العربية كان على عكس الخطاب الغربي، الذي بدأت النهضة فيه من المجتمع إلى الفكر الـــذي أرسى قواعد التغيير، وحدد القيم. أما الحال في الوطن العربي فعلى العكس من ذلك حيث بـــدأ

---

(1) بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالميـــة دراســـة تحليلية نقدية، ص133 – 136.

(2) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشـــكالية الخـــصوصية والعالميـــة دراسة تحليلية نقدية، ص130.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

من تأثر المفكرين بالنهضة الأوروبية، ومحاولة التطبيق الواقعي لهذه الآراء على مختلف نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والأدبية إلخ[1].

ولذلك نجد أن من قال بذلك قد حدد القرن التاسع عشر (منهم من قال في بدايته[2]، ومنهم من اعتمد منتصفه[3]) تاريخا لبداية النهضة العربية، حيث برز فيه مجموعه من المفكرين العرب، الذين مثلوا بداية تيار النهضة كما يقال، والذين حاولوا التوفيق بين منجزات أوروبا الحديثة والمبادئ الإسلامية، لأسباب خاصة – ستذكر فيما بعد – دفعتهم لهذه المحاولة التوفيقية.

وكان من أبرز الأسماء في هذا المجال،" رفاعة الطهطاوي[4] وخير الدين التونسي[5]، اللذان برزا في القرن التاسع عشر إلا أنهما "لم يتركا نظرية في الحداثة، أو رؤية متكاملة للتقدم

---

(1) بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص181– 182 .

(2) انظر:النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية، ج2،ص 336..

(3) انظر:العلي: الحداثة في العالم العربي، ص 19.

(4) رفاعة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي ، عالم مصري، من أركان نهضة مصر العلمية في العصر الحديث. ولد سة 1216هـ – 1801م ،تعلم في الأزهر. وأرسلته الحكومة المصرية إماما للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدتهم إلى أوربة لتلقي العلوم الحديثة، فدرس الفرنسية وثقف الجغرافية والتاريخ. ولما عاد إلى مصر ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة (الوقائع المصرية) قال عمر طوسون: وهو مؤسس مدرسة الالسن وناظرها، وأحد أركان النهضة العلمية العربية بل إمامها في مصر، توفي سنة 1290هـ – 1873م . له عدة مؤلفات منها : نهاية الايجاز، المرشد الامين في تربية البنات والبنين، تخليص الابريز.انظر: الزركلي ، **خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس**،الأعلام ، دار العلم للملايين ، ط5، 2002م، ج3 ، ص29– 30 .

(5) خير الدين (باشا) التونسي: وزير، مؤرخ، من رجال الاصلاح الاسلامي.ولد سنة 1225 هـ– 1810م ، شركسي الاصل. قدم صغيرا إلى تونس ،تعلم بعض اللغات وتقلد مناصب عالية آخرها الوزارة ، وتقرب من السلطان عبد الحميد العثماني فولاه الصدارة العظمى (سنة 1295 هـ فحاول إصلاح الامور، فأعياه، فاستقال ، ونصب (عضوا) في مجلس الاعيان فاستمر إلى أن توفيسنة 1376هـ – 1957 م. له كتاب : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك . الزركلي : الأعلام، ج2 ، ص 326 – 327 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الغربي وشروطه المعرفية والتاريخية، فهما على تفاوت فهمهما لـشروط التقـدم الأوروبـي وحداثته، لم يدركا أُسس حداثة الغرب الفلسفية. ونعني بذلك العقلانية والحرية الفكرية بـشكل خاص، ولم يستوعبا شروط ثوراته العلمية والتقنية والسياسية الموضوعية، نعني بأهمية فصل الدين عن السياسة، وتحرير العلم من المراقبة المدنية والسياسية، والوعي بأهمية الليبرالية في تحرير الإنسان، اقتصاديا، من سيطرة النظام الإقطاعي، والديمقراطية في تحريره، سياسيا من سلطة الحكم المطلق. إضافة لذلك فهما لم يستسيغا الكثير من نتائج هذه الثـورات، الأخلاقيـة والحضارية، لكنهما رغم كل ذلك ميزا أهمية التغير الاجتماعي، وأدركا أن التقدم هو الطـابع الجوهري المميز لحركة التاريخ، وأن العدل والعلم أساس ذلك. لذا قد رسم كل منهما مشروعاً تحديثياً يقوم على ما رآه ذا فائدة لأمته في تقدم الغرب وحداثته، وتسمح به مقتضيات الشريعة الإسلامية، فزرعا بذلك بذرة الدعوة العربية إلى الحداثة، فظهر فيما بعد بناء على ما قاما بـه من يدعو للحداثة، ولكن بتوجهات مختلفة "[1].

الفرع الثاني : أسباب ظهور الحداثة في العالمين العربي والإسلامي

إن القول بإمكانية الفصل بين الأسباب التي أدت لظهور خطاب الحداثة في الفكر العربـي الإسلامي، وذكرها كنقاط مجردة عن تاريخها، يجعلها مبهمة، أو على أقل تقدير قاصرة عـن البيان الشافي. لذلك فقد اختار الباحث تقسيم هذه الأسباب بناء على تاريخ ومكان ظهورها إلى ثلاثة أقسام، ثم القيام بعد ذلك بتلخيص الأسباب الرئيسة على شكل نقاط مجردة عن التاريخ، إذ الحاجة إلى البيان بذلك تكون قد انسدت بما سبق.

تنقسم الأسباب بناء على تاريخ ومكان ظهورها إلى قسمين:

---

(1) انظر: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخـصوصية والعالميـة دراسـة تحليلية نقدية، ص127– 128

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

1) **في عهد الخلافة العثمانية:** حيث حدث الاتصال غير المباشر خلال القرن الثامن عشر بأفكار أوروبا الحديثة، بصور متعددة أبرزها:

أ- " عمل المدرسين الأوروبيين والمعلمين الأتراك والعرب الذين تكونوا في أوروبا، في المعاهد العليا العسكرية التي أنشأها سليم الثالث، والتي شملت نواحي مختلفة، فكانت هناك مدارس طبية عليا، ومدارس للهندسة والرياضيات الخ.

ب- اتصال العثمانيين السياسيين والدبلوماسيين بالأوروبيين، والذي نتج عنه آثار مباشرة وأخرى غير مباشرة على ميادين التفكير الإسلامي العثماني، وعلى بعض أساليب الكتابة أيضا... فبرزت النزعة الموضوعية مع إبراهيم متفرقة[1] في كتابه "أصول الحكم في نظام الأمم "والذي يعد أول جهد لتنظير التقدم الأوروبي والدعوة إلى الأخذ به. .. مما أدى إلى التأثر بأفكار الثورة الفرنسية في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، وبروز بعض مفاهيمها كالحرية والاستقلال والإصلاح والثورة .

ت- تأسيس المطبعة الحكومية في إسطنبول، حيث تمت ترجمة عدة كتب من اللغة الفرنسية خاصة، إلى اللغة التركية واللغة العربية، وتم إصدار مجموعة من الكتب العلمية واللغوية والفكرية والتاريخية. والتي كان أبرزها كتاب مدير المطبعة إبراهيم متفرقة ، " والذي يدعوا إلى الاستفادة من علوم أوروبا، وإلى استيعاب التقنية الحديثة، وإعادة تنظيم القوات العثمانية وفق الأساليب الحديثة، ما يذكر فيه بتعدد أشكال الحكم وأصولها،

---

(1) ولد في المجر سنة 1674م من أبوين يعتنقان المسيحية، أسرته الجيوش العثمانية في أثناء غزوه للمجر، أحضر إلى الأستانة وبيع فيها واعتنق الإسلام فأعتق، انصرف إلى دراسة العلوم الدينية ،وهو منشئ فن الطباعة في البلاد العثمانية ، توفي سنة 1744م ، كان باكورة مطبوعاته : قاموس وانقولي. انظر :موسوعة ويكيبيديا، http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D9%85_%D9%85%D8%AA%D9%81%D8%B1%D9%82%D8%A9

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبالطابع الوضعي لتشريعات الشعوب الأوروبية الحديثة، التي ليس لها قوانين مقدسة تتعلق بإدارة أعمال الحكومة .

ث- اتصال التجار المشارقة بالفرنسيين، والذي أدى إلى انتشار أخبار الثورة الفرنسية في المشرق العربي. والذي ساعد على ذلك أيضا قراءة العرب للمؤلفات التركية، متمثلة في الأدب و الصحافة. والتي كانت تحمل في طياتها الآراء السياسية الحديثة لهؤلاء المؤلفين"[1].

2) **ما بعد الخلافة العثمانية**، وينقسم إلى قسمين:

أولاً : في مصر: كانت أبرز الأسباب التي دعت المفكرين لتمثل خطاب الحداثة فيها:

ا- " غزوة نابليون لمصر، والتي كانت في نهاية القرن الثامن عشر، فكان من نتائجها الاتصال المباشر، بين النخبة العربية وأفكار أوروبا العلمية والسياسية الحديثة، وبذلك فقد أثرت هذه الحملة على المفكرين العرب، حيث ترتب عليها الإعجاب بالتقدم العلمي لدى الفرنسيين من قبل المثقفين، لكنه كان دون فهم موضوعي لحقيقة هذه الثورة التي أثمرت هذا التقدم، فكانت بمثابة الصدمة الحضارية. التي أفاق المفكرون على إثرها، مدركين بذلك الهوة الفاصلة بين العرب والغرب" [2].

ب- " حكم محمد علي للسلطة، والذي كان في أعقاب رحيل نابليون وجيشه من مصر. حيث كان يطمح لجعل مصر دولة حديثة وقوية، فقام بعدد من الإنجازات التي

---

(1) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 130 – 132.

(2) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 133 – 134

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أنتجت بداية النهضة العربية في القرن التاسع عشر، على يد كل من رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك. ولقد كان من أبرز هذه الإنجازات:

1. في المجال العسكري: إنشاء جيش وأسطول حديثين. فكانت له نظرة خاصة لأوروبا كمجتمع يستثمر موارده ويدير شؤونه استنادا إلى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معيارا للقانون والسياسة.
2. في مجال التعليم: قام بإيفاد البعثات الدراسية إلى أوروبا، والتي أثمرت في نهاية الأمر في تكوين نواة جماعة متعلمة أدخلت أنماطاً حديثة شبه علمانية في التعليم، كان من نتائجها إحداث حركة إحياء ثقافية أدت بدورها إلى تقليص الدور الثقافي والقانوني التقليدي، خصوصا بعد أن بدأت عملية استيراد القانون الوضعي اللاتيني.إضافة إلى قيامه بإنشاء عدة مدارس للتعليم، ومدارس عليا متخصصة.
3. أنه قام بإصدار أول صحيفة مصرية في العصر الحديث " [1].

ج – " حكم الخديوي إسماعيل، ففي عهده دخلت مصر مرحلة تحديثية ثانية في ستينيات القرن التاسع عشر، وذلك بانفتاحها شبه الكامل على الحداثة الأوروبية وأفكارها. وكان من أسباب هذا الانفتاح ما يلي:

1. انتظام البعثات العلمية إلى أوروبا
2. انتشار العلم في أوساط واسعة من السكان، بما فيهم الفلاحون الفقراء.
3. ازدياد عدد المدارس والمعاهد العليا في عهده والتي تميزت بمرجعيتها السياسية الواضحة، وهي الدولة. وبمرجعيتها الثقافية والعقلية، وهي العلوم الحديثة .

---

(1) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 135 – 136

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

4. تأسيس الجمعيات والأندية التي سعت إلى تنشيط طباعة الكتب في مصر ونشر المعارف، وكان للطهطاوي دور رائد في هذه الانطلاقة الجديدة للمطبعة.

5. إنشاء دار الكتب ومتحف وجمعيات علمية وأوبرا القاهرة، فنشأ اهتمام بالتاريخ والأدب العربي.

6. قدوم المستنيرين السوريين واللبنانيين إلى القاهرة، واشتغالهم في مصر، في ثمانينيات وتسعينات القرن التاسع عشر، حيث أصبح هؤلاء هم ملهمي العمل التنويري في تلك الفترة.

7. ازدياد النشاط الثقافي الناتج عن قدوم المستنيرين الشوام عن طريق الصحافة والجرائد المصرية، التي بدأت 1856 – 1875. والتي منها وادي النيل ونزهة الأفكار والأهرام. إضافة إلى ظهور المجلات العلمية والأدبية"[1].

ثانيا : في بلاد الشام عموما ولبنان خصوصا :

أ- الأسباب الخاصة بالدعوة للنهضة العربية عند مسيحيي الشام:

1. " طيلة الحكم العثماني احتفظت هذه المنطقة بخصوصية علاقتها مع الفاتيكان وأوروبا، ولقد عززت هذه العلاقات بالإرساليات الدينية التي أخذت تنتظم وتتقوى منذ القرن السابع عشر والثامن عشر، حيث "جاء الديار الشامية... عدد من المبشرين الكاثوليك الذين فتحوا المدارس وأخذوا ينشرون العلم حتى في الأماكن النائية "فتأثر مسيحيّو الشام ببعض نواحي الفكر الأوروبي. وبرز من الطوائف المسيحية فريق من

---

(1) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، 143 – 145

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المثقفين الذين اعتبروا أنفسهم بمعنى من المعاني جزءاً من عالم أوروبا الجديدة . هذا بالإضافة إلى المنح الدراسية، التي منحها البابا للطلبة اللبنانيين

2. بعد غزوة نابليون لمصر، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، عاد نشاط المبشرين، والذي برز فيه المبشرون الإنجيليون. فنتج عن ذلك التنافس بين الإرسالية الإنجيلية وسابقتها الكاثولوكية، حيث قام كل منهما بإنشاء المدارس لنشر العلم بين مختلف الطوائف المسيحية. مما أثمر في القرن التاسع عشر في تخريج عدد ممن عرف عنهم الدعوة إلى النهضة العربية (ممهدة الحداثة) في الربع الأخير من نفس القرن "[1].

ب- الأسباب العامة الشاملة للمسيحيين والمسلمين في بلاد الشام.

1. " انتشار المؤسسات التعليمية حيث كان للنشاط التعليمي والمد التنويري الذي شمل المسيحيين، أثره على مسلمي الشام، حيث أنشئت المدارس الأهلية، وأسست الكلية العثمانية الإسلامية، التي عرفت بالأزهر نسبة إلى مديرها الشيخ أحمد عباس الأزهري، حيث كانت من أفضل الكليات الإسلامية. وكان لهذه المؤسسات التعليمية دورها في نشر المعارف الحديثة وتخريج مجموعة من المستنيرين في لبنان وسوريا .
2. إنشاء الجمعيات الثقافية ذات النشاط التنويري. والتي منها الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون حيث تأسست سنة 1842، والجمعية العلمية السورية – التي كانت تسعى إلى التثقيف الشامل لأعضائها، ونشر المعارف والعلوم من أجل رقي الوطن، كما كانت تسعى إلى ترقية المرأة وحث أولياء الأمور على تعليم البنات وإعدادهن للحياة

---

(1) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 137 – 138

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الحديثة – وكان تأسيسها سنة 1868. و جمعية الأكاديمية الشرقية في بيروت والتي تأسست سنة 1882 "[1].

3. " تنشيط المطابع في القرن التاسع عشر، والتي كان لها دور كبير في مساعدة الحركات التبشيرية، والمؤسسات التعليمية العلمية، والجمعيات الثقافية الأهلية في الانتشار والتأثير. حيث اتسع نشاط هذه المطابع ليشمل طباعة كتب العلم والمعرفة الحديثة، وكتب النحو واللغة والأدب العربي، والتراث الفكري العربي والإسلامي الديني وغير الديني. بعد أن كانت قاصرة في القرن السابع والثامن عشر على طباعة الكتاب الديني المسيحي .

4. إنشاء الصحف اليومية والدورية والمجلات، السياسية والعلمية والأدبية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والتي كان لها أثر كبير في تأسيس خطاب الحداثة العربية في بلاد الشام. حيث كانت الفكرة الرئيسية التي تمحور حولها اهتمام القائمين على هذه الصحف والدوريات، هي الإقرار بالدور الخاص للعقل والعلم في حياة المجتمع وتمدنه، مؤكدين أن الجهل هو أصل جميع علل الشرق، وكانوا جميعهم ليبراليين في مذهبهم حداثيين في تفكيرهم، مقتنعين أن الشرق لا ينهض إلا بالإطلاع على فكر أوروبا الحديثة واكتشافاتها. ولقد كان من أبرز هذه المجلات والصحف : النشرة التنويرية بعنوان حديقة الأخبار والتي تأسست 1858، وصحيفة الجوائب ومجلة الجنان التي أصدر كُلاً منهما فارس الشدياق، والمجلة الأسبوعية نفير سورية وصحيفتا الجنة والحديقة، والتي كان يصدرها جميعا بطرس وسليم البستاني. ثم ظهر

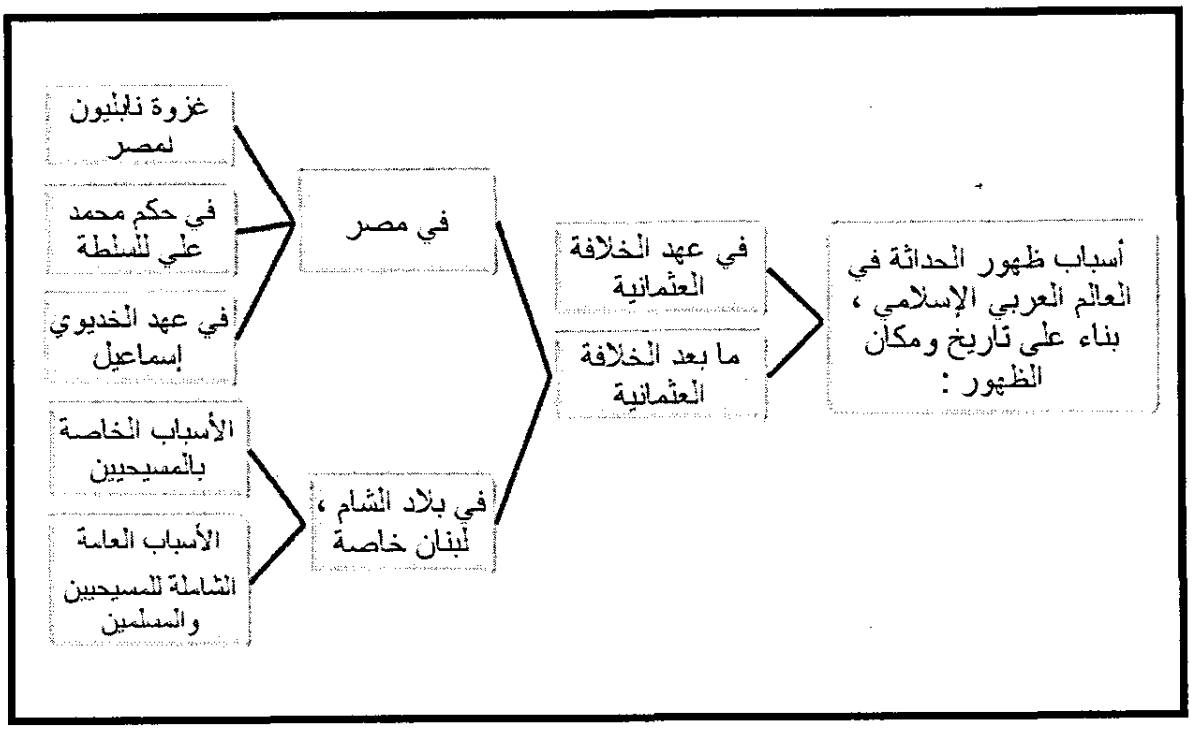
---

(1) بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 139.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

مجلة المقتطف التي كان يصدرها يعقوب صروف وفارس نمر، ومجلة الهلال التـــي أصدرها 1892 جورجي زيدان. ومجلة الجامعة التي أصدرها المستنير فرح أنطون [1].

ويمكن تلخيص ما سبق في الرسم التوضيحي الآتي:



(شكل رقم 2) مخطط يمثل تقسيم أسباب ظهور الحداثة في العالم العربي الإســـلامي بنـــاء على تاريخ ومكان الظهور.

(1) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشـــكالية الخـــصوصية والعالميـــة دراسة تحليلية نقدية، ص 140- 141.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أما فيما يتعلق بذكر الأسباب المساعدة على ظهور خطاب الحداثة في العالم العربي الإسلامي كنقاط مجردة عن التسلسل التاريخي لها، فيمكن أن يقال إن مرد هذه الأسباب يرجع إلى أربع نقاط رئيسية، وهي :

1. التعرف على الثقافة الأوروبية، من خلال التواصل المباشر وغير المباشر، والذي تمثل في إنشاء المدارس والمعاهد العليا المتخصصة، والتي أنتجت نواة جماعة متعلمة على يد مدرسين أوربيين في البلاد العربية تارة، وإرسال البعثات الدراسية إلى أوروبا تارة أخرى، أو من خلال تواصل الدبلوماسيين السياسيين العثمانيين أو العرب مع الأوربيين. مما أثر عليهم بشكل من الأشكال، حتى دعوا إلى الإنفتاح على المؤثرات الأوروبية.
2. نشاط الحركات التبشيرية في بلاد الشام بشكل خاص، سواء خلال العهد العثماني أو بعد رحيل نابليون وجيشه، والتي نتج عنها مجموعة من دعاة الاتجاه الحداثي العلماني.
3. إنشاء المطابع، والتي كان لها دور في إصدار الكتب المترجمة، وغيرها من الكتب العلمية واللغوية والتاريخ. بالإضافة إلى مساهمتها الفعالة في نشر الصحف والجرائد والمجلات، التي كان لها دور مؤثر في نشر فكر دعاة النهضة العربية في تلك الفترة.
4. قيام الجمعيات الثقافية الأهلية، والتي كانت تضم هؤلاء المفكرين في ثناياها.

هذا فيما يخص الأسباب التي أدت لظهور الدعوة إلى تمثل الحضارة الغربية، عند المفكرين العرب منذ بداية القرن الثامن عشر.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

الفرع الثالث: أبرز دعاة الحداثة في العالمين العربي والإسلامي

إن حصر المفكرين الداعين للحداثة في الفكر العربي الإسلامي، ومناقشة خطاباتهم النهضوية، هو أمر بعيد عن الدقة العلمية، إذ كل خطاب فكري من هذه الخطابات بحاجة إلى رسائل علمية قائمة بذاتها لنقدها. إضافة إلى صعوبة حصر كل من يدعو إلى تبني الحداثة على مدى ثلاثة قرون من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين.

لذلك فإن الحديث عن متبني الحداثة يمكن أن يكون ضمن منهجية محددة، وهي التي تتناول الاتجاهات المختلفة في تبني الحداثة الغربية، ثم بيان أبرز المفكرين العرب في كل اتجاه من هذه الاتجاهات.

وبناء على ما سبق فقد قام المفكرون بتقسيم خطاب الحداثة في العالم العربي الإسلامي إلى أربعة أقسام:

1. " قسم قائم على التوفيق بين الحضارة الغربية والخصوصية الإسلامية المتمثلة بما لديه من تراث"[1]. ويقصد بذلك الأخذ ببعض الأفكار الغربية إما بدعوى موافقتها لأسس ومبادئ إسلامية كالدعوة إلى الديمقراطية لكونها في أصلها شورى إسلامية، وإما بدعوى فتح باب الإجتهاد، وتأويل الشريعة بدعوى تغير الظروف، والاعتماد في ذلك على العقل الذي لا فصل بينه وبين النقل لدى المسلمين، إلا أنه قد يقدم على النقل بداعي المصلحة في بعض المواقف والإجتهادات[2].

---

(1) انظر: بوزيد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص 7. العلي: الحداثة في العالم العربي، ص 23

(2) انظر: النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية، ج2، ص 324

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهي تسمى توفيقية تارة، وتلفيقية تارة أخرى، بناء على رؤية المفكر لهـذا الاتجـاه ومدى مخالفته لمبادئ الإسلام، فمن نظر إليها على أنها محاولة للإجتهاد قد تخطئ، ولكنهـا قامت على أساس الدفاع عن الإسلام ببيان عدم أفضلية الحداثة الغربيـة عليـه، ومحاولـة للنهوض بالعالم العربي الإسلامي مما أصابه لأسباب متعددة، اعتبرها محاولة توفيقية، ومـن نظر إلى الحدود التي تجاوزها هؤلاء ليصلوا إلى هذه الغاية، اعتبروها محاولة تلفيقية.

ولقد كان من رواد هذه الدعوة رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، وهم الجيـل الأول الذي زرع بذور الدعوة للحداثة. – وإن كان اتجاههم مختلف عن غيرهم –[1]، و جاء من بعدهم محمد عبده[2] ومحمد رشيد رضا[3] وجمال الدين الأفغاني[4].

2. قسم علماني ، يعتبر أن السبب الرئيس في إضعاف الأمة العربية الإسلامية، " يكمن في رجال المؤسسة الدينية وسلطة رجال الدين. وبناء على ذلك جاءت دعوتهم

---

(1) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 142

(2) هو محمد عبده بن حسن خير الله ، من آل التركماني ، ولد في مصر سـنة 1266هـ – 1849 م ، كان مفتي الديار المصرية ، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام ، تعلم بالأزهر ، وكتب في الصحف ولا سيما جريدة (الوقائع المصرية) وقد تولى تحريرها. وشارك في مناصرة الثورة العرابيـة، فسجن ونفي إلى بلاد الشام ، وسافر إلى باريس حيث أصدر جريدة العروة الوثقى مـع جمـال الـدين الأفغاني . توفي بالاسكندرية سنة 1323هـ – 1905 م. من مؤلفاته : رسالة التوحيد ، وتفسير القرآن الكريم ، الإسلام والرد على منتقديه ، شرح نهج البلاغة. الزركلي : الأعلام، ج 6، ص 256 -253 .

(3) محمد رشيد بن علي رضا ، ولد سنة 1282هـ – 1865م. تعلم في طرابلس ثم رحل إلى مـصر ، فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له . ثم أصدر مجلة المنار لبث آرائه في الإصلاح الديني والإجتماعي ، وأصبح مرجع الفتيا في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة . توفي سـنة 1354هـ – 1935م. من مؤلفاته : تفسير القرآن الكريم ، الوحي المحمدي، شبهات النصارى وحجج الإسلام ، يسر الإسلام وأصول التشريع العام. الزركلي: الأعلام، ج6 ، ص 126 – 127 .

(4) محمد بن صفدر الحسيني ، جمال الدين . ولد سنة 1254هـ – 1838م. نشأ في أسعد أباد بأفغانستان ثم انتقل إلى الهند و مصر التي نفته إلى حيدر آباد ثم إلى انتقل إلى باريس، حيث أنشأ مع محمد عبـده جريدة العروة الوثقى . توفي في لندن سنة 1315هـ– 1897م . من مؤلفاتـه :رسـالة الـرد علـى الدهريين ، تاريخ الأفغان .الزركلي : الأعلام ، ج6 ، ص 168 – 170 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

إلى فصل الدين عن الدولة. فقيل على لسان أحد أبرز رواد هذا الاتجاه: أن العقلاء هم الذين عرفوا مضار مزج الدين ذي الثوابت بالدولة ذات المتغيرات في عصر كهذا العصر. وأن من الحصافة وضع الأديان جانباً [1]. ويعتبر من مؤسسي هذا الاتجاه فرح أنطون[2]وشبلي الشميل[3] اللذين برزا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[4]. " وأما في النصف الأول من القرن العشرين فقد اعتبر طه حسين[5] من أبرز دعاة هذا الاتجاه، وهو أحد الأقطاب المؤسسة للحداثة العربية في هذا القرن (حيث تبنى منهج الشك الديكارتي، وظهر ذلك جليا في كتابه في الشعر الجاهلي – الذي تساءل فيه هل الشعر الجاهلي حقا أم مصنوع بعد الإسلام لإعلاء شأن الإسلام كذبا

---

(1) النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية، ص 325.

(2) فرح بن أنطون بن إلياس أنطون :كاتب باحث، صحفي ، روائي ، ولد في طرابلس الشام سنة 1291هـ – 1874م . انتقل إلى الاسكندرية وأصدر مجلة " الجامعة " وتولى تحرير " صدى الأهرام " . شارك في تحرير بضع جرائد. من مؤلفاته : مجلة الجامعة ، ابن رشد وفلسفته ، الدين والعلم والمال ، أورشليم الجديدة. الزركلي : الأعلام ، ج 5، ص141.

(3) شبلي بن إبراهيم شميل : طبيب ، بحاث ، كان ينحو منحى الفلاسفة في عيشته وآرائه . ولد في لبنان سنة 1269هـ – 1853م ، سكن مصر وأقام في مصر ، أصدر مجلة " الشفاء " . توفي سنة 1335 هـ –1917م . من مؤلفاته : فلسفة النشوء والإرتقاء ، (شكوى وآمال) رسالة ، (مجموعة مقالات)مما نشره في الجرائد والمجلات . الزركلي : الأعلام ،ج 3، ص155.

(4) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 142، العلي: الحداثة في العالم العربي، ص 22.

(5) طه بن حسين بن علي بن سلامة ، دكتور في الأدب ، جدد مناهج ، وأحدث ضجة في عالم الأدب العربي ، ولد في مصر سنة 1307 هـ – 1889 م . درس في الأزهر ثم سافر في بعثة إلى باريس وعاد إلى مصر ، فاتصل بالصحافة ، وعين محاضرا في كلية الآداب بجامعة القاهرة ثم كان عميدا لتلك الكلية فوزيرا للمعارف . توفي سنة 1393هـ – 1973 م . من مؤلفاته : في الأدب الجاهلي، في الشعر الجاهلي، قادة الفكر ، مع المتنبي ، فلسفة ابن خلدون. الزركلي : الأعلام ،ج 3، ص131 – 133.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وزورا ؟)، وتبعه فيما بعد في النصف الثاني من القرن العشرين أدونيس[1] والذي يعد من أوائل الكتاب الذين نادوا بالحداثة في الشعر والفكر، والذي من أشهر كتبه التي طرح فيها آراءه الثابت والمتحول. من أبرز الممثلين لهذا الاتجاه أيضا محمد أركون – القرن العشرين – وكتابه نزعة الأنسنة في الفكر العربي، والفكر الإسلامي كذلك[2]. ويمكن القول إن أتباع هذا المذهب كثر، وهم في أغلب الحال من المفكرين العرب المسيحيين. ولعل هذا يظهر السبب وراء تبنيهم لهذا الاتجاه[3].

3. قسم تغريبي يدعوا إلى النهضة عبر محاكاة الغرب والأخذ بحضارته[4]، بدعوى " أن التراث العربي لا يوجد فيه ما يحتاج إليه العرب اليوم من آليات النهضة ووسائلها، وعلى العرب إن أرادوا النهضة لأنفسهم أن يلتفتوا إلى الغرب، ويأخذوا منه أسباب نهضته ووسائلها، ومن أوائل القائلين بذلك فارس الشدياق[5]

---

(1) علي أحمد سعيد إسبر المعروف باسمه المستعار أدونيس شاعر، ومفكر، وناقد ليبرالي سوري ولد سنة 1930م . من أوائل الكتاب الذين نادوا بالحداثة وتبنوهافي الشعر والفكر في النصف الثاني من القرن العشرين. من مؤلفاته في الحداثة : الثابت والمتحول، صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، فاتحة لنهايات القرن وغيرها. انظر: النابلسي : الفكر العربي في القرن العشرين 1950-2000م دراسة نقدية تحليلية ، ج2 ، ص687.

(2) انظر: بوزيد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص 84، النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 678، أيضا ص 336.

(3) انظر:بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 141 .

(4) بوزيد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص 7.

(5) أحمد فارس بن يوسف بن منصور الشدياق ، علم باللغة والأدب ، ولد في لبنان سنة 1219 هـ - 1804 م . رحل إلى مصر فتلقى الأدب عن علمائها ، ورحل إلى مالطة ، وتنقل في أوروبا ، ثم سافر إلى تونس فاعتنق فيها الدين الإسلامي . أصدر بها جريدة " الجوائب " . توفي سنة 395هـ - 1004 م . من مؤلفاته : كشف المخبا عن فنون أوربا ، الجاسوس على القاموس ، اللفيف في كل معنى طريف ، الساق على الساق في ما هو الفارياق. الزركلي، الأعلام ، ج1،ص 193.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وبطرس البستاني[1]» [2]، وسلامة موسى[3]، إضافة إلى العقاد[4] وتوفيق الحكيم[5]

---

(1) بطرس بن بولس بن عبد الله البستاني ، صاحب " دائرة المعارف " العربية . ولد في لبنان سنة 1234هـ - 1819م . تعلم آداب العربية ، واللغات السريانية والإيطالية واللاتينية ثم العبرية واليونانية ، عين ترجماناً للقنصلية الأمريكية في بيروت ،أنشأ مستعينا بابنه الأكبر سليم أربع صحف ، هي تفسير سورية ، والجنان، والجنة ، والجنينة . توفي في بيروت سنة 1300هـ - 1883م. من أشهر مؤلفاته : دائرة المعارف ، تاريخ نابليون. الزركلي، الأعلام ، ج 2، ص 58 - 59 .

(2) النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 325

(3) قبطي مصري كاتب مضطرب الاتجاه والتفكير. ولد سنة 1304 ه- 1887 م . تعلم في الزقازيق وباريس ولندن . ودعا إلى الفرعونية ، وشارك في تأسيس حزب اشتراكي ، وأصدر مجلة (المستقبل) ، ثم رأس تحرير مجلة الهلال وكل شيء . توفي في القاهرة سنة 1378ه -1958 م . صنف وترجم 40 كتابا منها : حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ، نظرية التطور وأصل الإنسان ، اليوم والغد. الزركلي، الأعلام ، ج3، ص 107 - 108 .

(4) عباس بن محمود بن إبراهيم بن مصطفى العقاد ،إمام في الأدب، مصري،ولد سنة 1306 هـ - 1889 م . تعلم الانكليزية في صباه ثم ألم بالألمانية والفرنسية ، كان موظفا بالسكة الحديدية وبوزارة الأوقاف بالقاهرة .توفي سنة 1383 هـ - 1964 م ، صنف عدة كتب منها : عن الله ،عبقرية محمد ،التفكير فريضة إسلامية ، المرأة في القرآن ، ما يقال عن الإسلام. الزركلي، الأعلام ، ج3، ص265- 266. الزركلي، الأعلام ،ج 3 ، ص265 -266.

(5) كاتب وأديب مصري ، من رواد الرواية والكتابة والمسرحية العربية ، ومن الأسماء البارزة في تاريخ الأدب العربي الحديث . ولد سنة 1898 م ، خاص معارك أدبية عدة كان منها ما حدث في أربعينيات القرن العشرين مع الشيخ المراغي شيخ الأزهر آنذاك، ومع مصطفى النحاس زعيم الوفد، وفي سبعينيات القرن العشرين مع اليسار المصري بعد صدور كتاب "عودة الوعي"، وكانت آخر معارك الحكيم الفكرية وأخطرها حول الدين عندما نشر توفيق الحكيم على مدى أربعة أسابيع ابتداء من 1 مارس 1983 سلسلة من المقالات بجريدة الأهرام بعنوان "حديث مع وإلى الله". توفي سنة 1987 م . من مؤلفاته: عودة الروح، عصفور من الشرق ، سليمان الحكيم وغيرها .

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D9%88%D9%81%D9%8A%D9%82_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%8A%D9%85

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وأحمد أمين[1] " [2]، و عبد الله العروي[3] " الذي تبني عقلانية التنوير الأوروبي وفلسفتها الاجتماعية والسياسية، واعتبرها شرطا لحداثة العرب[4].ومن الملاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه انقسموا إلى قسمين، لكنهم متفقون على مبدأ التغريب وهم:

أ- قسم ليبرالي، ومنهم فارس الشدياق وبطرس البستاني وناصيف[5] وإبراهيم اليازجي[6]، ويعقوب صروف[7]

---

(1) أحمد أمين ابن الشيخ إبراهيم الطباخ ، من كبار الكتاب ولد في القاهرة سنة 1295 هـ - 1878 م . قرأ مدة قصيرة في الأزهر ، وتخرج بمدرسة القضاء الشرعي ، عين مدرسا بكلية الآداب بالجامعة المصرية ، وانتخب عميدا لها ، وعين مديرا للادارة الثقافية في جامعة الدول العربية، واستمر إلى أن توفي سنة 1373هـ - 1954م.له عدة مقالات في المجلات والصحف لا سيما مجلتي (الرسالة) و(الثقافة) ، جمعها في كتابه (فيض الخاطر) ، الذي ضم له أيضا مجموعة من المؤلفات منها : فجر الإسلام ، ضحى الإسلام ، يوم الإسلام ، النقد الأدبي ، الصعلكة والفتوة في الإسلام. الزركلي، الأعلام، ج1، ص101.

(2) انظر: بوزيد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص 83 – 86

(3) مفكر وباحث علماني ليبرالي مغربي معاصر، ولد سنة 1933م ، من مؤلفاته : مفهوم الدولة ، مفهوم الحرية، العرب والفكر التاريخي، الأيدولوجيا ، مفهوم العقل وغيرها. انظر: موقع فلاسفة العرب http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/ABDALLAH%20LAROUI/Abdalla_Laroui.htm . ، ص 84، النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 690.

(4) بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 121.

(5) ناصيف بن عبد الله بن ناصيف بن جنبلاط ، الشهير باليازجي ولد في لبنان سنة 1214هـ - 1800م . شاعر من كبار الأدباء في عصره . من مؤلفاته : فصل الخطاب، مجمع البحرين ومختارات اللغة .الزركلي، الأعلام ، ج 7، ص350 .

(6) إبراهيم بن ناصيف بن عبد الله بن جنبلاط ، عالم بالأدب واللغة ، ولد في بيروت سنة 1316 هـ - 1898 م. تولى تحرير جريدة النجاح ،وتعلم العبرية والسريانية والفرنسية ، وسافر إلى أوربا، واستقر في مصر فأصدر مجلة (البيان)، ثم أصدر مجلة (الضياء) شهرية، مات في القاهرة سنة 1372هـ - 1953م. من مؤلفاته : نجعة الرائد في المترادف والمتوارد ، الفرائد الحسان من قلائد اللسان ، ديوان شعر. الزركلي، الأعلام ، ج 1، ص76 – 77.

(7) يعقوب بن نقولا صروف ، عالم بالفلسفة والرياضيات والفلك ، من أئمة المترجمين عن الانكليزية . ولد في بيروت سنة 1268 هـ- 1852 م ، أصدر مع فارس نمر وشاهين مكاريوس مجلة " المقتطف " سنة 1876م ، وانتقلوا بها إلى مصر سنة 1885 م ، شارك في إصدار جريدة " المقطم " ، توفي سنة 1346 هـ - 1927 م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وفارس نمر[1]. وهم من الجيل الثاني الداعي للحداثة، حيث جاءت دعوتهم في الربع الأخير من القرن التاسع عشر[2]. وأما في القرن العشرين فقد برز يوسف الخال[3] الذي عده البعض من أوائل من أظهر مصطلح الحداثة بهذا اللفظ في مجلة شعر، وهو القطب الثاني المؤسس للحداثة العربية مع طه حسين[4]، وخالد محمد خالد[5] – الذي وصفه البعض بأنه أقرب في صفاته إلى مارتن لوثر الثائر والمصلح الديني، والذي من أبرز كتبه من هنا نبدأ[6]–

صنف وترجم عدة كتب منها : الحكمة الإلهية ،سير الأبطال والعظماء، الحرب المقدسة ، سر النجاح، بسائط علم الفلك . الزركلي، الأعلام ، ج 8، ص202.

(1) فارس " باشا " بن نمر بن فارس أبي ناعسة ، كاتب من السابقين إلى العمل في الصحافة، في الشرق العربي . ولد في لبنان سنة 1272 هـ – 1856 م . تخرج بالكلية السورية ترجم كتاب "الظواهر الجوية " عن الانكليزية ، منح لقب " دكتور" في الفلسفة من جامعة نيويورك، وجعل من أعضاء مجلس الشيوخ المصري ، ومجمع اللغة . توفي سنة 1371 هـ – 1951 م . شارك الدكتور يعقوب صروف في إنشاء " مجلة المقتطف" ، وترجم معه كتاب " سير الأبطال والعظماء " ، وكتاب " مشاهير العلماء" . الزركلي، الأعلام ، ج 5، ص127– 128 .

(2) انظر: بوزيد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص 87 – 88، وخطاب الحداثة ص 138.

(3) شاعر وصحفي سوري ، ولد سنة 1917م ، وتعلم الفلسفة في الجامعة الأميركية ببيروت. هاجر الى الولايات المتحدة الأمريكية ، ثم عاد الى لبنان وفتح دارا ً للنشر سماها دار "مجلة شعر". توفي سنة 1980م ، من مؤلفاته : الحرية ، الحداثة في الشعر . انظر: أكثر من موقع http://www.onefineart.com/en/artists/yusuf_al_khal/cv_poetry_arabic.shtml http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%8A%D9%88%D8%B3%D9%81_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%84

(4) انظر: النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية، ص 339

(5) مفكر ليبرالي، ومصلح ديني واجتماعي مصري معاصر، ولد سنة 1920م، وتوفي سنة 1997م. من أبرز مؤلفاته : من هنا نبدأ ، الله والحرية ، الدولة في الإسلام، دفاعا عن الديمقراطية، في البدء كانت الكلمة. النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية، ج2 ، ص682 .

(6) انظر: النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية، ج2،ص 683.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وكان لمحمد حُسين هيكل[1] دور، ثم حمل الدعوة من بعدهم حسن حنفي[2]، ومحمد عابد الجابري[3]، وفهمي جدعان[4]، ولويس عوض[5]،

---

(1) محمد بن حسين بن سالم هيكل كاتب صحفي، مؤرخ من أعضاء المجمع اللغوي، ومن رجال السياسة، بمصر. ولد بالقاهرة سنة 1305هـ - 1888م . حصل على (الدكتوراه) في الحقوق من السربون بفرنسا،وأكثر من الكتابة في جريدة (الجريدة) وترأس تحرير جريدة السياسة اليومية ثم الاسبوعية، كان أول ما أصدر مجلة (الفضيلة)، توفي سنة 1376هـ - 1956 م. وصنف كتبا طبع منها : حياة محمد، في منزل الوحي، ثورة الادب، الصديق أبو بكر، الفاروق عمر، الامبراطورية الاسلامية. الزركلي، الأعلام ، ج 6، ص106- 107 .

(2) مفكر وباحث فلسفي وأكاديمي ليبرالي مصري معاصر، ولد سنة 1935م ، حصل على درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة السوربون في فرنسا ، من مؤلفاته : التراث والتجديد، دراسات إسلامية ، من العقيدة إلى الثورة، و من النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل . النابلسي : الفكر العربي في القرن العشرين 1950-2000 دراسة نقدية تحليلية ، ج 2، ص983.

(3) باحث وأكاديمي مغربي معاصر ، ولد سنة 1935 م ، عمل أستاذا في الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط ، من مؤلفه : نقد العقل العربي ،الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، التراث والحداثة :دراسات ومناقشات ، معرفة القرآن الحكيم أو التفسير الواضح حسب أسباب النزول ، مدخل إلى القرآن ، بنية العقل العربي ، تكوين العقل العربي وغيرها .النابلسي : الفكر العربي في القرن العشرين -2000 دراسة نقدية تحليلية ، ج 2، ص681.

(4) ولد في فلسطين سنة 1939 م، حصل على الدكتوراة في الآداب من جامعة السوربون في فرنسا ، شغل منصب عميد كلية الأداب في الجامعة الأردنية ثمعميدا للبحث العلمي ، وكذلك الأمر في جامعة البنات الأردنية . من مؤلفاته: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، نظرية التراث ، الماضي في الحاضر :دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية . نحو عقلنة إسلامية متفتحة. انظر: موقع مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية ، http://www.alowaisnet.org/ar/winnersbio/abijjcbeighfbdhgej.aspx

(5) ناقد، و مفكر، وأكاديمي مصري ، ولد سنة 1915 م، حصل على درجة الماجستير في الأدب الانجليزي من جامعة أكسفورد، وعلى درجة الدكتوراة في الأدب الفرنسي والإنجليزي من جامعة برنستن . من كتبه التي أثارت جدلاً واسعا " مقدمة في فقه اللغة العربية "، وقد اتهمه بعض النقاد والقراء بأنه هدف من خلال كتبه إلى تزوير العربية والتهجم على الإسلام، وقد تم سحب الكتاب من السوق المصري بعد نشره. توفي سنة 1990 م . من مؤلفاته : دراسات في النظم والمذاهب ، أقنعة الناصرية السبعة ، تاريخ الفكر المصري الحديث . انظر: موقع موسوعة المترجمين العرب ، http://torjmanpedia.com/book-1040.html

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library- Yarmouk University

وغالي شكري[1]، وجابر عصفور[2]، وفؤاد زكريا[3]إلخ[4].

ب- القسم الثاني: وهو الذي تبنى الفكر الماركسي بتأويله التاريخي، واعتبره طريقا للتحديث في العالم العربي[5]. ومنهم حسين مروة[6] وطيب تيزيني[7]

---

(1) غالي شكري غالي، ولد في مصر سنة 1935 م، كاتب وباحث أكاديمي وناقد ومؤرخ مصري، أخذ الدكتوراة من جامعة السوربون في فرنسا، من مؤلفاته : الماركسية والأدب، التراث والثورة ، ثورة المعتزل :دراسة في أدب توفيق الحكيم ، دكتاتورية التخلف العربي: مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة . النابلسي : الفكر العربي في القرن العشرين –2000 دراسة نقدية تحليلية ، ج 1، ص515 .

(2) جابر أحمد عصفور، ولد في مصر سنة 1944م، وهو رئيس المجلس القومي للترجمة وكان أمينا عاما للمجلس الأعلى للثقافة. له عدة مؤلفات منها : الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ، التنوير يواجه الظلام ، محنة التنوير، دفاعا عن التنوير ، ترجم كتاب "عصر البنيوية ".
http://www.bibalex.org/IFLA-libraries-tolerance08/Speakers/SpeakerDetails.aspx?lang=ar&ID=eXMi06RMVUZ/NBYhTorXgQ

(3) مفكر وباحث وناشط أكاديمي مصري ، ولد سنة 1927 م، متخصص في الفلسفة ، ترأس تحرير مجلتي "الفكر المعاصر" و"تراث الإنسانية" في مصر، وتولى منصب مستشار تحرير سلسلة عالم المعرفة الكويتية، هو صاحب مقال (العلمانية هي الحل) رداً على دعوة (الإسلام هو الحل)، وصاحب النظرية القائلة: إن الغزو الثقافي الغربي خرافة لا وجود لها، وأحد أبرز المعادين للمنهج السلفي ومنتقديه، توفي سنة 2011 م . من أشهر مؤلفاته : التفكير العلمي ، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ،الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة وغيرها .انظر: موسوعة المترجمين العرب، .http://torjmanpedia.com/book-1054.html

(4) انظر: النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2، ص 681، 683، 685، 688،687، 691، 692.

(5) انظر: بوزيد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص 88،

(6) مفكر وناقد وباحث أكاديمي لبناني ، ولد سنة 1910م ، أسهم في تأسيس مجلة " الثقافة الوطنية " وفي تحريرها ، وفي هذه المجلة نشر الكثير من دراساته في التراث الثقافي العربي . بضوء النظرة العلمية (الماركسية) ، كما بدأ في المجلة نفسها ينشر سلسلة دراساته النقدية في الأدب الواقعي الجديد . توفي سنة 1987 م ، من مؤلفاته: قضايا أدبية ، دراسات في الإسلام ، الموقف الثوري في الأدب، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية. موقع مركز النور، http://alnoor.se/article.asp?id=48412.و النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2 ، ص 695.

(7) مفكر وأكاديمي ، ولد في حمص سنة 1934 م ، حصل على درجة الدكتوراة في الفلسفة والدكتوراة في العلوم الفلسفية أيضا من ألمانيا .من مؤلفاته :من التراث إلى الثورة – عدة مجلدات – ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، في السجال الفكري الراهن، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة .بيان في النهضة والتنوير العربي وغرها .
http://www.tizini.com/%d8%b9%d9%86l,ru kd موقع الدكتور طيب تيزيني.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ومحمود العالم[1] وسلامة موسى[2] وعبد الله العروي[3].

4. قسم نتج عن الاتجاه التوفيقي، ويسمى الاتجاه القومي – القومية العربية -. وهو قائم على تبني الحداثة من بوابة غير غربية ودون فقدان الخصوصية، ولكنه بالمقابل لا يريد دخولها من بوابة إسلامية[4]. و " يمثل هذا الاتجاه كل من ساطع الحصري[5] وقسطنطين زريق[6]" [7] ولقد حدث الخلاف بين المفكرين والباحثين في الموضوع، حول هذا التقسيم لخطابات الحداثة في العالم العربي الإسلامي، فكان هناك اعتراضات لا تخلو من المنطق المنهجي. وقد تمثلت في أمرين:

---

(1) ناقد أدبي وكاتب وناشط سياسي ماركسي مصري، ولد سنة 1922م ، من كتبه : معارك فكرية ، القورة والثقافة ، الإنسان موقف ، الوعي والوعي الزائف . النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية،ج2 ، ص689.

(2) النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية، ص 695، 696، 689، 680.

(3) انظر: بشاني: خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية، ص 252 .

(4) انظر: بوزيد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص 14

(5) ساطع بن محمد هلال الحصري، أبو خلدون، كاتب باحث، من علماء التربية، ولد في صنعاء سنة 1300هـ - 1883م.تعلم في اسطنبول، وأصدر مجلة بالتركية في (التربية)، انتقل إلى دمشق وعين مستشارا فنيا في وزارة المعارف، ثم انتقل إلى مصر فعهدت إليه جامعة الدول العربية بإنشاء (معهد الدراسات) وإدارته. توفي سنة 1388هـ - 1968 م. من مؤلفاته : العروبة أولا ، الدفاع عن العروبة، آراء في اللغة والأدب، القومية العربية والدين الإسلامي. الزركلي ، الأعلام ، ج 3، ص69-70 .

(6) مفكر ومؤرخ ورائد علماني ليبرالي وأكاديمي سوري ، ولد سنة 1909 م ، عمل استاذا للتاريخ في الجامعة الأمريكية في بيروت ، وشغل منصب رئيس هذه الجامعة بالإبانة، ورئيس مجلس إدارة مؤسسة في بيروت . توفي سنة 2000م . من مؤلفاته: نحن والتاريخ ، مطالب المستقبل العربي، اليقظة القومية . النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية، ج 2، ص685.

(7) انظر: العلي: الحداثة في العالم العربي، ص 22

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

1) أن بعض الباحثين قد أقصى الاتجاه التوفيقي من هذه الخطابات، باعتباره اتجاهاً قائماً في الأصل على فكرة الدفاع عن الإسلام[1]، فهو يختلف عن سابقيه من ناحية القصد. فالعلمانية والتغريبية، كان قصدهم النهوض بالعالم العربي الإسلامي عن طريق هدم التراث – وفي أحسن الأحوال عمد البعض إلى التخلي بدل الهدم – والعمل على تبني الحضارة الغربية بكافة فروعها، أما الاتجاه التوفيقي فقد كان قصده البناء على الأسس الإسلامية، وإن كانوا قد أخطئوا أثناء التطبيق، وتوسع البعض في استفادته من الغرب مما أثر على إنتاجه سلباً، إلا أن هذا لا يعني المبادرة إلى سوء الظن وعدم تلمس الأعذار، ولا يعني ذلك أيضا عدم بيان مواطن الزلل.

2) أنه لا يوجد مبرر في التقسيم، بالتفريق بين الاتجاه العلماني و التغريبي، فهما وجهان لعملة واحدة، تهدف إلى النقد الذاتي للتراث العربي الإسلامي، والانتقائية في الاختيار منه، كل حسب اتجاهاته[2]. فتجد أن للعلمانيين كتباً ومقالات هدفها الوحيد إظهار الإسلام كدين يخلو من أي توجيه دنيوي سواء سياسي – وهذا الأبرز – أو معاشي، هذا إذا تغافلنا عن تجريحهم للصحابة رضي الله عنهم وغير ذلك من الآراء التي تخدم اتجاههم. وبالمقابل فإنك تجد الماركسي أيضا يقرأ التاريخ بطريقته الخاصة، التي تصل إلى رد الكثير من الأحكام الشرعية باعتبارها نزلت لأسباب وظروف تاريخية معينة.

---

(1) انظر: العلي: الحداثة في العالم العربي، ص 23. هذا بالرغم من أن الحداثيون أنفسهم، والكثير من المفكرين قد عدوا الخطاب التوفيقي داخل ضمن الخطاب الحداثي.

(2) من الأدلة على صحة هذا الرأي أن الحداثيون أنفسهم لا يفرقون بين هاذين الاتجاهين، ولقد فرق بينهما كل من الدكتور محمد ريان في رسالته الموسومة بالحداثة والنص القرآني ص 23، وكذلك شاكر النابلسي في الفكر العربي بالقرن العشرين 325.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وكذلك فإن هذا التقسيم باعتبار الخطاب العلماني، أحد أبرز خطابات الحداثة، جعل من المنطقي بيان الرابط الذي يجمع الاتجاه العلماني والفكر الحداثي. على النحو الآتي:

1. أن العلمانية هي أحد مبادئ الحداثة – وهي الدنيوية فلا دينية فيها – من الناحية الفكرية الفلسفية، أما من الناحية السياسية الاجتماعية وغيرها فهي منجز من منجزاتها[1]. ويتضح ذلك من تعريف الغربيين أنفسهم لمفهوم العلمانية بقولهم: "العلمانية حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها"[2].

فالعلمانيون لا ينكرون الدين أو وجود علاقة بين الدين والدولة ولكنها علاقة تشكلت نتيجة لأسباب واعتبارات تاريخية أو اجتماعية أو سيكولوجية[3].

أن العلمانية والحداثة الغربية تتفقان على الفصل بين الدين السياسي والشأن العام، وبين الاختيار الديني الذي يدخل في الشأن الخاص.. ولما كانت الحداثة تعرض السياسات والفلسفات على محك النقد، تعقيلا وتفصيلا، لتبين صوابها من خطئها، كان ينبغي أن تعرض الديانات على المحك لتبين صحيحها من باطلها، ولكنها لم تفعل لأنها تعد الأديان مؤسسات لاعقلانية، ومن هنا قالت بالتساوي فيما بينها، فيكون حفظها لحرمة الأديان من باب الإقصاء والإحتقار، لا من باب الرعاية والإعتبار[4]. وهي بذلك تشبه الحداثة من منطلق الإقصاء.

---

(1) أركون، محمد، **العلمنة والدين**، بيروت، دار الساقي، ط 3، 1996 م، ص 21–22.

(2) ريان: الحداثة والنص القرآني الحداثة في العالم العربي، ص 32. نقلا عن الموسوعة البريطانية

(3) ريان: الحداثة والنص القرآني، ص 33.

(4) عبد الرحمن، طه، **روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006م، ص 64.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل الثاني

البنيوية كمنهج حداثي في نقد النصوص

توطئة :

وصف المناهج بالحداثية إنما هو من حيث مواكبتها وظهورها في زمن الحداثة، وبلورتها للعلوم الطبيعية والإنسانية خلال هذه الفترة من التاريخ الأوروبي، وهي متعددة تبعا لتعدد الآراء الفلسفية التي صاغت كلا منها، وتبعا لتعدد آراء المفكرين في معالجة الموضوع الواحد منها.

وما يخص البحث في هذا المجال هو بيان مدى خطورة ما يردده المفكرون الحداثيون العرب، من اعتبار علم الأصول سياجاً مُغلقاً يمنع التفكير والتجديد، وبناء على ذلك فإنه لا بد من اتباع استراتيجية أخرى في معالجة التراث الإسلامي، والذي يشمل من وجهة نظرهم النصوص الدينية أيضا، أو كما يصفونه أحيانا بالخطاب الديني، ومن ضمن الخطوات المتبعة في هذه الاستراتيجية ما يعرف بالنقد. وكان مما استدلوا به على جواز ذلك القول بإن: علي بن أبي طالب رضي الله عنه قد رد على الخوارج بقوله: " القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال" [1] فهذا القول له دلالة واضحة جدا، ولكنها مغيبة في الخطاب الديني المعاصر، هذه الدلالة هي: أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى[2]

---

(1) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن حمد، مقدمة ابن خلدون، بيروت، المكتبة العصرية ، ط 1، 1995م ، ج 2، ص625 .الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1407 هـ ، ج 3 ، ص 110.

(2) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجيا الوسطية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط2، 1996 م، ص 16

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهذا فيه من الصحة ما لا يمكن إنكاره، ولا أدل على ذلك من حرص الأصوليين على وضع الضوابط في من يحق له الإجتهاد في شرع الله تعالى، بعد قيامهم ببيان طرق هذا الإجتهاد بوضع القواعد وتأصيل الأصول، غير أن هذا القول فيه من الباطل الكثير، لأنه لا فكر بغير منهج، وإلا كان هذا الفكر مجرد تخبط وتعثر، ولا أدل على ذلك من المناهج النقدية التي يراد تطبيقها على النصوص الدينية، فكل منها قام على أسس منهجية تدعم وتؤكد الفلسفة التي قامت عليها وأصلتها، وهي مناهج قد يستفيد بعضها من بعض، غير أنها تهدم بعضها بعضا في ذات الوقت. وهذا ما يدل على التخبط لعدم وجود أساس ثابت يستند إليه كل النقاد كما عند الأصوليين.

وللدلالة على ما سبق من القول بخطورة ما يرمون إليه نذكر من آرائهم قول محمد أركون: " إن علماء الأصول قد رسخوا النظرية الإسلامية للوحي، والتي تتلخص في أن القرآن هو كلام الله بالذات، لأن الله تلفظ به وركبه باللغة العربية. .. وهذا الوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم، والإنسان والتاريخ والعالم الآخر، والمعنى الكلي والنهائي للأشياء.. .. والمعرفة بهذا المعنى هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي، وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي والمفهومي في كل المجالات. ولقد قام الأصوليون بذلك عن طريق تشكيل علم الأصول. وعليه فإن مصطلح الأصولي يشير إلى تلك الممارسة الفكرية المثبتة والمقننة بصرامة في رسائل الأصول التي راحت تزيد من سماكة السياج الدوغمائي وتقوي من انغلاقه على ذاته "[1]

---

(1) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب،د.ط، د.ت، ص 7.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

"..... لهذا السبب أقول إنه ينبغي على الباحثين والمثقفين العرب أن يقوموا بالاشتغال البطيء والصعب على المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من أجل نشر فكر علمي حديث. وخصوصا في المجالات التي تتيح لنا إعادة التقييم النقدية للتراث. .. فالدراسات النقدية والعلمية للتراث، هي وحدها القادرة على كشف جوانبه الإيجابية وتبيان قيمته الحقيقية، وفتح الطريق لتجاوز سلبياته التي لا تزال تعيق نهضة العرب والمسلمين عموما.

لذلك ينبغي على المثقف العربي المعاصر أن ينخرط في استراتيجية شاملة للتدخل العلمي من أجل فتح العقليات المغلقة وتحريرها. وربما قادته هذه الاستراتيجية إلى تركيز الجهود على الفعاليات الأربع التالية ذات الأولوية:

1- نقد الخطاب.

2- التاريخ النقدي للفكر العربي – الإسلامي

3- البحث الأنثربولوجي[1].

4- إعادة الاعتبار للموقف الفلسفي"[2].

---

[1] هو البحث الذي يعنى بدراسة أصول الشعوب المختلفة وخصائصها وتوزّعها وعلاقاتها بعضها ببعض، ويدرس ثقافاتها دراسةً تحليلية مقارنة.

[2] أركون: <u>الفكر الإسلامي نقد واجتهاد</u>، ص 16.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهذا يلخص المقصود والذي يظهر أيضا عند نصر حامد أبو زيد[1] حيث يقول:

"إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة هي " الاحترام " الحقيقي لـــه، لأنهـــا تفرض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتطور، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال والتوقير الزائف، بل تتجاوز ذلك إلى النقد الذي يكشف عن ما في هذا التراث مـــن جوانـــب ضعف منبعها تاريخيته[2]... والدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعـــوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. إنها دعوة للفهم والتلحيل، وللتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي للنـــصوص داخـــل القـــرائن السياقية المعقدة"[3].

ولا يقل خطورة عما سبق ما ذكره سلامة موسى عن اللغة العربية، بقوله إنها " تراث لغوي يحمل عقيدة إجتماعية يجب أن نحاربها. .. فالعربية ليست لغة الديمقراطية والأتومبيـــل والتلفزيون بل لغة القرآن وتقاليد العرب[4]..... وإذا كانت الرابطة الشرقية سخافة، لأنها تقوم

---

(1) مفكر علماني ليبرالي وأكاديمي معاصر، ولد في مصر سنة 1943م ،اتهم بالردة وهاجر نتيجة لذلك إلى هولندا حيث عمل أستاذا للدراسات الإسلامية بجامعة لايدن . توفي سنة 2010م . من مؤلفاته : النص والسلطة والحقيقة ، مفهوم النص، التفكير في زمن التكفير ، نقد الخطاب الديني ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل . النابلسي: الفكر العربي في القرن العشرين1950–2000 دراسة نقدية تحليلية، ج 1، ص505.

(2) انظر: أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجيا الوسطية، ص 8 – 9.

(3) انظر: أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجيا الوسطية، ص 15 – 16.

(4) عمارة، محمد، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، القاهرة، دار الشرق الأوسط، د.ت، ص 67. نقلا عن بحث للأستاذ علي عقله عرسان، الفصحى والعامية والحوار المسرحي، ص 9. سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

على أصل كاذب، فإن الرابطة الدينية وقاحة، فإننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا. .. ونحن في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان[1]»[2].

وبذلك يتضح التسلسل المنطقي الذي قام به الحداثيون العرب لفك – السياج الدوغمائي – كما يقولون والذي رسمه الأصوليون حول النص الديني، فكانت دعوتهم ابتداء قائمة على مهاجمة لغة هذا النص، من ناحيتين – ناحية المبنى والمعنى – وذلك باعتبارهم إياه نصا أدبيا، والنصوص الأدبية كما في الغرب، لها مناهج تسمى بالنقدية.

وبذلك فقد برزت الدعوة إلى تبني هذه المناهج في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، دون تصريح بالدعوة إلى تطبيقها على النص الديني، إلا لدى فئة من الحداثيين العرب كمن ورد ذكرهم سابقا. فكانت بذلك في نظرهم بديلا عن الفكر الأصولي، الذي سعى مؤسسوه على حد زعمهم إلى إنتاجه بناء على ظروف سياسية، اجتماعية معينة – وبناء على اعتباره جهداً بشرياً جاء نتيجة ظروف معينة – فإنه لا يجب تقديسه، ويصح تبعا لذلك استبداله بما يواكب العصر والتطور الحضاري الثقافي، والذي يتمثل فيما يسمى بمناهج النقد الأدبي الغربية، وهذا ما جاء المبحث لبيان المراد منه، إضافة لبيان أبرز هذه المناهج التي كان لها صدى في الساحة الثقافية العربية، والتي تتمثل البنيوية .

فيقال إن النقد لغة: هو التمييز، حيث يطلق على التمييز بين الدراهم لإخراج الزائف منها[3]، ثم تطورت الكلمة بعد ذلك للدلالة على الكشف عن محاسن العمل الأدبي ومساوئه[4].

---

(1) عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص 66. نقلا عن الدكتور محمد محمد حسين في، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، جـ 2، ص 212 – 215. انظر سلامة موسى، اليوم والغد.

(2) عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص 66 – 67.

(3) ابن منظور: لسان العرب ، ج3، ص 425.

(4) الخطيب، عماد سليم، **في الأدب الحديث ونقده**، عمان، دار المسيرة، ط1، 2011 م، ص 17.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أما اصطلاحا فإنه لابد عند تعريفه من التفريق بين ذات الفعل النقدي وبين المراد بالمنهج النقدي. وبناء على ذلك يقال " إن النقد في ذاته عبارة عن عملية وصفية، حيث يقوم الناقد بالوصف والتفسير والتأويل والتحليل والتقويم. في حين أن المقصود بالمنهج النقدي الطريقة التي يعتمدها الناقد في قراءة العمل الأدبي قصد استكناه دلالته وبنيته الجمالية والشكلية.

فالناقد الأدبي قبل أن يقوم بالعملية النقدية يحدد مجموعة من النظريات النقدية والأدبية والمنطلقات الفلسفية ويختزلها في فرضيات ومعطيات أو مسلمات، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التأكد من تلك التصورات النظرية عن طريق التحليل النصي والتطبيق الإجرائي، ليستخلص مجموعة من النتائج والإجراءات التركيبية"[1].

وبذلك فإن تحليل هذه المناهج وبيان مدى صلاحيتها من الناحية الأدبية على أقل تقدير، إنما يعود إلى تفحص فلسفة هذه المناهج النقدية، ومدى موائمتها للأدب العربي. ولقد حصل التعدد في المناهج النقدية بناء على ذلك تبعا لأمرين: أما الأول: فهو تعدد المنطلقات الفلسفية والنظريات المعتمدة عند مجموعة من النقاد، و أما ثانيا: فتعدد جوانب النظر للنص التي يعتمدها الناقد في تحليله، فتجد من النقاد من يركز على جانب المؤلف فيرى أن العمل الأدبي صورة لمنشئه ويسمى هذا بالمنهج النفسي، ومنهم من يعتقد أن العمل الأدبي صورة للواقع الاجتماعي، و يطلق على هذا التصور المنهج الاجتماعي[2].

---

(1) الخطيب: في الأدب الحديث ونقده، ص248- 249

(2) انظر: الخطيب: في الأدب الحديث ونقده، ص 18.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ومن هنا حصل الترابط بين العلوم الإنسانية والنقد الأدبي، إلى أن برزت الدعوة للتخلي عن هذه المناهج، لاعتمادها على علوم فرضت على الأدب فرضا كعلم الاجتماع، أو علم النفس أو التاريخ، وبرزت الدعوة إلى الاعتماد على علم اللغة في نقد النص الأدبي، لأن العمل الأدبي في أحسن أحواله كما يقال: عبارة عن علامات لغوية تتألف من أصوات، وحروف، وكلمات وعبارات، تتبني على أسس من الصرف والنحو[1].

ونتج عن هذا الاتجاه في النقد الأدبي، والذي يعرف بالألسنية الحديثة ما يعرف باالبنيوية، والأسلوبية والتي هي عبارة عن الجانب الجمالي من الألسنية اللغوية[2]، والتفكيكية التي تجاوزتها بعد أن استفادت منها[3].

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

---

(1) خليل، إبراهيم، <u>النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك</u>، عمان، دار المسيرة،ط1، 2003 م، ص 249 – 250.

(2) انظر: الخطيب: في الأدب الحديث ونقده، ص 264.

(3) انظر: خليل: النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، ص 249 – 250. حمودة، عبد العزيز، <u>المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك</u>، الكويت، عالم المعرفة (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، عدد 232، د.ط، 1998. ص 356.

المبحث الأول: تعريف البنيوية و نشأتها وأبرز دعاتها.

المطلب الأول: تعريف البنيوية.

البنية من الناحية اللغوية مصدر فعلها ثلاثي (بَنَى) وتعني البناء والطريقة والتشييد والعمارة والكيفية[1]..

أما اصطلاحا فإن الحديثَ عن ماهية البنيوية قد ورد بثلاث صور، الصورة الأولى تعريفها باعتبارها منهجا في التحليل دون دخول في تفصيلات هذا المنهج، وهذا تعريف قاصر. و أما الصورة الثانية فتعريفها من حيث الأسس الفلسفية التي قامت عليها، والتي تشكل نظرتها كمنهج للعالم من حولها. وهذا أيضا لا يؤدي الغرض المقصود ببيان المرتكز الأساس في تحليلها للنصوص أو قل الفكرة التي قام عليها هذا المنهج كمنهج في التحليل، لا منهج يعتمد على أسس فلسفية فقط وأما الصورة الثالثة فهي التي توضح المراد بالبنيوية من حيث المبدأ والأساس في التحليل للنصوص .

ومثال من عرفها على الأساس الأول رولان بارت حيث عرفها بأنها منهج في دراسة الظواهر، أي من حيث هي نشاط يمارسه البنيويّ بهدف تعقل الظواهر وفهم النصوص[2].

وعرفها جون ستروك بقوله: هي منهج بحث أي طريقة يتناول بها الباحث المعطيات التي تنتهي إلى حقل معين من حقول المعرفة، بحيث تخضع هذه المعطيات للمعايير العقلية[3].

---

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 93 – 94.

(2) انظر: القراءة البنيوية، جابر عصفور. http://www.assuaal.net/studies/studies.52.htm

(3) ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ترجمة: محمد عصفور، الكويت،عالم المرفة – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط،1996 م، ص 9. من الملفت للنظر في هذا التعريف قوله بأن المعطيات والقواعد التي يستخرجها الباحث البنيوي بعد استنتاجه للبناء الكلي الذي يحكم النص، تخضع هذه المعطيات للمعايير العقلية. أي أن الحاكم للدلالة في نهاية الأمر هو العقل لا النص أو كما يقال لدينا النقل.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

ومثال الثاني القول بأنَ البنيوية هي ثقافة الناقد الفلسفي للماركسية في مجال اللغة[1].

أو التعريف بها على أنها منهج في التحليل قام على هدم الوجودية بالاستناد إلى المادية الجدلية[2].

وأما الثالث والذي قام فيه بعضهم بتوضيح المراد منها بصورة أفضل كمنهج في التحليل، فقد ورد تعريفها على هذا الأساس بأنها عبارة عن " استشراف دعم الأفكار التقليدية التي تقول بأن النص يحمل معاني ثابتة (إن لم تكن معقدة) وإن الناقد لا يعدو أن يكون باحثا أمينا مخلصا عن الحقيقة في النص نفسه"[3].

وعرفها جان بياجيه بقوله: أن البنيوية تنسب للبنية، وتعني: " البنية نظام تميزه الكلية والتحويل والانتظام الذاتي" [4].

في حين عرفها لوسيان غولدمان بقوله أنها: المنهج الذي يحلل النص الأدبي بوصفه بنية إبداعية تخبئ تحتها بنية اجتماعية[5].

ويلاحظ أن الشق الأول المتمثل في كل من كريستوفر نوريس وجان بياجيه ذهب إلى اعتبار البنيوية منهجا للتحليل يعتمد على النص نفسه، ويظهر ذلك في وصف بياجيه لها بأنها مجموعة علاقات داخلية متحكمة بذاتها، في حين ربط الثاني بين النص والبنية الإجتماعية. وهذا انقسام واضح في التعريف يرجع إلى انقسام البنيوية إلى قسمين قسم شكلي وهو الذي

---

(1) سعد الله: الأسس الفلسفية لما بعد البنيوية، ص 49.

(2) أبو ذر،البنيوية من المنظور الإسلامي، 2010 م، ديسمبر14، 10:15 p.m منتدى التوحيد الخالص. http://www.twhed.com/vb/t1721.html.

(3) نوريس: التفكيكية النظرية والممارسة، ص 24.

(4) بياجية، جان، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ص 8.

(5) انظر: خشفة، محمد نديم، تأصيل النص المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط 1، 1997م، ص 56. تعريف بالمعنى لا صريح

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

مثل الصرامة البنيوية الحقيقية، ويتمثل في التعريف الأول باعتماده على النص فقط، وقسم ماركسي يمثل المخرج الذي حاولت به البنيوية الاستمرار والصمود أمام الانتقادات التي وجهت إليها، بالإضافة إلى ذلك فإنه يمثل فلسفة متبني هذا المنهج من البنيويين، حيث ذهبوا كما ورد في تعريف غولدمان إلى دراسة النص بناء على ذاته وعلى السياقات الخارجية أيضا. وهنا يظهر التأثير الماركسي على البنيوية[1].

ولقد عرفها من العرب بصورة تفيد البحث كل من الناقد البنيوي عبد السلام المسدي بقوله إن المنهج البنيوي: "يحرص على النفاذ إلى مضمون النص الدلالي من خلال بنيته التركيبية بكل مستوياتها اللغوية "[2].

و عرفها جميل حمداوي بأنها طريقة وصفية في قراءة النص الأدبي تستند إلى خطوتين أساسيتين وهما: التفكيك والتركيب، كما أنها لا تهتم بالمضمون المباشر، بل تركز على شكل المضمون وعناصره وبناه التي تشكل نسقيه النص في اختلافاته وتآلفاته[3].

وبالإضافة إلى ما سبق يمكن القول بأن هناك العديد من التعريفات للبنيوية، والسبب في ذلك يعود إلى أمور منها:

1- اختلاف المجالات التي تتبناها كمنهج حيث ظهرت باعتبارها منهجا لتحليل اللغة، ثم جاء تطبيقها تباعا باعتبارها منهجا لتحليل الظواهر في كل من الانثربولوجيا

---

(1) انظر: عبد العزيز حمودة ، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، ص 165- 166.الذي ذهب إلى اعتبار الماركسية مؤثرة على البنيوية وليس العكس وإن كانت الماركسية في الأساس قد هاجمت البنيوية لإهمالها التاريخ فجاء فيما بعد من حاول التوفيق بين الطرفين من البنيويين الماركسيين. .

(2) عبد السلام، قضية البنيوية دراسة ونماذج، تونس،دار أمية،د.ط،1991م، ص33 .

(3) جميل حمداوي، مقال بعنوان: ما البنيوية؟ http://www.kassioun.org/index.php?mode=archeivebody&id=198394. المصاروة، ثامر، البنيوية بين النشأة والتأسيس – كتاب على الإنترنت لم أعثر على نسخة مطبوعة له –، ص 11.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الاجتماعية، وفي علم النفس التحليلي، وفي تاريخ العلوم وفلسفتها. وأخيرا باعتبارها منهجا في تحليل النصوص الأدبية[1].

2- أنه بالإضافة إلى تنوع مجالات تطبيقها واختلاف التعريف تبعا لذلك، قد شهدت انقساما في الرؤية المنهجية عند المجال الواحد. ويظهر ذلك واضحا في التحليل اللغوي والأدبي خاصة. فتجد في مجال الأدب بنيوية شكلية وأخرى ماركسية أو تكوينية كما يقال. وفي مجال اللسانيات – دراسة اللغة – فقد تعددت مشارب البنيوية بين البنيوية الوصفية والتحويلية والتوزيعية والوظيفية، فكلها مناهج بنيوية ظهرت في مناطق متفرقة كروسيا وألمانيا وأمريكا وفرنسا، وتعتمد في مجملها على فكرة البنية، لكنها تختلف في الهدف من البحث عن البنية فمنهم من يقتصر على الوصف، ومنهم من يبحث عن الوظيفة التي تقوم بها. وهكذا كان لكل منها نصيبه من التسمية[2].

ومع وجود هذا التضارب والاختلاف حول تعريف البنيوية حتى من ناحية منهجية، كان لا بد من محاولة توضيح فكرتها في تعريف يزيدها بيانا، وإن لم يكن مختصرا، يتمثل في أن البنيوية عبارة عن: منهج تحليلي بصورة نقدية قام ابتداء على دراسة الكيفية التي شيد عليها بناء ما لغوياً كان أم أدبياً أم انثربولوجياً أوغيره، وذلك من خلال النظر الشمولي

---

(1) انظر: مصاروة: البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 14– 15. فطبقها شتراوي وألتوسير في مجال علم الإجتماع، وجاك لاكان في مجال علم النفس، وميشيل فوكوه في مجال الفلسفة، وكل من بارت وتودورف و جاكبسون في مجال النقد الأدبي.

(2) إن مناهج التحليل البنيوي الألسني عبارة عن مناهج في النحو، وعلى هذا الأساس فإنه لا مجال لذكرها في البحث لاختلافها من حيث موضوع النظر عن البنيوية الأدبية التي على أساسها قام الغربيون بتحليل القصة والسرد أو الرواية والأسطورة، ولتعدد مشاربها ثانيا مما يسبب الإطناب فيما لا فائدة فيه للبحث. ينظر للتوسع فيما يخص مدارس البنيوية اللسانية. انظر: جون، ليونز، اللغة وعلم اللغة، ت: مصطفى التوني، القاهرة، دار النهضة العربية، د.ط، 1988م، ص104 – 105.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

للعلاقات فيما بين عناصره،والتي تتميز بالتحول، والتنظيم الذاتي - أي الاكتفاء بقواعد البناء الداخلي- .

المطلب الثاني: نشأتها وأبرز الدعاة إليها

لا يستقيم الحديث عن منهج معين إلا ببيان أصوله، من ناحية تسلسله التاريخي، وامتداده إلى مجال البحث. ثم بيان تفصيله على التمام وجوانب النظر فيه، الإيجابية منها، والسلبية. محاولةً بذلك الباحثة تجنب التداخل بين التأريخ للمنهج، والحديث عن ذات المنهج قدر الإمكان.

وبناء على ذلك يقال إن البنيوية كما قال غير واحد من النقاد والأدباء، ليست عبارة عن مذهب جديد، قدم ثورة على المناهج النقدية السابقة عليه، فهو منهج استمد الكثير من أسسه بناء على ما قد سبقه من المناهج[1].

وللدلالة على ذلك كان لا بد من بيان بعض نقاط التشابه والاختلاف فيما بينه وبين المناهج السابقة عليه، وذلك بما يفيد البحث أيضا لا على سبيل الإسهاب بل الإختصار غير المخل. فيقال أن البنيوية قد مهدت لها كل من حركتي الشكليين الروس[2] التي برزت في بداية القرن العشرين، حيث برزت البنيوية في فرنسا في منتصف الستينيات بعد ترجمة تودورف

---

(1) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 156. خليل، إبراهيم، النقد الأدبي الحديث، ص 92. انظر شتراوس: الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد،درا الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، ص 28.

(2) هي حركة نشأت أثناء الحرب العالمية الأولى في ميدان النقد الأدبي في روسيا في الفترة بين العام 1910 و 1930، ، وكان من أبرز روادها رومان جاكبسون ، وقد استفادت كثيرا من النموذج السوسيري في اللغة حيث جاءت للتأكيد على خصوصية لغة الشعر والأدب واستقلاليتها.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

لأعمالهم[1]، وحركة النقاد الجدد[2] التي برزت في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين في أمريكا[3].

ذلك أنهم مجتمعين قد قاموا على فكرة البناء الكلي للنص الأدبي غير أنهم اختلفوا في الهدف من هذا البناء، ففي حين اعتبر النقاد الجدد الهدف منه معرفة البناء والدلالة التي يحملها، ذهب البنيويون إلى أن الهدف هو الكشف عن الكيفية التي تم بها البناء، وهي بذلك قد ركزت على فكرة دراسة الدوال ووظائفها دون الاهتمام بالمعنى. وهذا ما أثبته عبد العزيز حمودة بقوله: " إن قراءة النص كانت تعني عند كل من الناقد البنيوي والناقد الجديد من قبله، مجهودا خاصا لاكتشاف حرفية المؤلف في بناء النص: البنيوي يركز على العلاقة بين الوحدات والأنساق الصغرى والأنساق الكبرى أو العامة. والناقد الجديد يركز على البناء العضوي. وهذا ما رفضه كل من الفيلسوف التدميري والناقد التفكيكي"[4].

---

(1) عزام، محمد، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية: دراسة في نقد النقد، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، د.ط، 2003م، ص 13.

(2) هي حركة في النقد الأدبي تطورت بداية العشرينات وحتى الثلاثينات من القرن العشرين، وقد تبلورت بشكل أكثر وضوحا أثر صدور كتاب جون كرو رانسومز عام 1941. تؤكد هذه المدرسة على القراءة عن كثب للنص وعدم فصل المبنى والمعنى للنص عن بعضهما البعض، وتقدر بشكل استخدام الضوابط الأدبية للنص، وهي تسمى أحيانا النهج الموضوعي للأدب

(3) المصاروة، ثامر، البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص12.

(4) حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 301

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهذا ما دعا عبد السلام المسدي[1] إلى اعتبار البنيوية منهجاً في دراسة النحو أقرب منها منهجا لتحليل النصوص الأدبية[2]. ولا أدل على ذلك من أنها قامت على أنها دراسة لغوية ثم أقحمت في دراسة الأدب والانثربولوجيا إقحاما. إضافة إلى اعتبارها امتدادا للشكلية الروسية التي قامت على فكرة دراسة الشكل دون المضمون، حتى قيل إن الشكلية إنما هي بنيوية مبكرة. وكان الشكلاني رومان جاكبسون أول من استخدم مصطلح البنيوية لأول مرة عام 1929م[3].

غير أنه قد حدث الخلاف حول هذه المسألة ، باعتبار الشكلية منهجا يفصل تمامًا بين جانبي الشكل والمضمون؛ لأن الشكل هو القابل للفهم، أما المضمون لا يتعدى أن يكون بقايا خالية من القيمة الدالة. في حين ترفض البنبوية هذه الثنائية، باعتبار أنه ليس ثمة جانب تجريدي واحد محدد واقعي، حيث الشكل والمضمون لهما نفس الطبيعة، ويستحقان نفس العناية في التحليل، فالمضمون يكتسب واقعه من البنية، وما يسمى بالشكل ليس سوى تشكيل هذه

---

(1) عبد السلام بن عبد السلام المسدي ، مفكر وأكاديمي تونسي . ولد سنة 1945 م ، عمل وزيرا للتعليم العالي والبحث العلمي ، وسفيرا لدى جامعة الدول العربية ، والمملكة العربية السعودية ، وهو عضو في اتحاد الكتاب التونسيين . من مؤلفاته : النقد والحداثة ، مراجع اللسانيات ، مراجع النقد الحديث ، ، اللسانيات من خلال النصوص ، الشرط في القرآن على نهج اللسانيات الوصفية وغيرها .انظر: مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية ، http://www.alowaisnet.org/ar/winnersbio/abijfbaeghiddffbej.aspx

(2) انظر الجمع والفرق بين اللسانيات والنحو لدى المسدي بقوله: اللسانيات وإن شاركته – أي النحو – مادة العلم فإنها قد غيرت أسلوب تناولها، والعلوم إذا اختلفت في المنهج تباينت في الهوية. .. إن وجود اللسانيات متوقف قطعا على وجوده إذ لا معنى للبحث اللساني ما لم نستنبط نظام اللغة عن طريق استخراج مؤسستها النحوية، فنسبة ما بين النحو واللسانيات كنسبة ما بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع في شجرة الفلسفة، النحو قائم على " ما يجب أن يكون " واللسانيات قائمة على " ما هو كائن " المسدي، عبد السلام، <u>اللسانيات وأسسها المعرفية</u>، تونس، الدار التونسية للنشر،د.ط، 1986 م، ص41.

(3) حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 163. هو وتيتانوف من الشكليين الروس.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

البنية من أبنية موضعية أخرى تشمل فكرة المضمون نفسها. ونتيجة لهذا التصور فإن البنية لا تبتر الواقع، وإنما هي على العكس من ذلك تتيح الفرصة لإدراكه بجميع مظاهره[1].

وقد يجمع بين الرأيين من قال أن البنيوية تفصل بين الدال والمدلول كما في الشكلية، لكنها بالمقابل تربطهما معا بنوع من التوحد، الذي يوصل إلى نتيجة مفادها أن الدال هو ذات المدلول[2] وهي بذلك تشبه النقد الجديد. ومما يؤكد ذلك قول بارت، وهو أحد أعلام البنيوية الذي تحول فيما بعد إلى التفكيك أن " عالم المدلولات ليس شيئا غير عالم اللغة"[3]. وبناء على ذلك قيل إنه عبارة عن امتداد للشكلية[4]، فواجهت بذلك ذات النقد الموجه لها، ألا وهو عجزها عن دراسة المعنى.

غير أن البنية المتكاملة في الشكلية تتمثل في تضافر الوحدات الجزئية وعناصر الكتابة الأدبية، وتلاحم هذه العناصر وتلك الوحدات ونموها حتى تكون البنية الكلية، بينما في البنيوية فالبنية عندها تتمثل في تصورها خارج العمل الأدبي، وهي تتحقق في النص على نحو غير مكشوف بحيث تطلب من المحلل البنيوي استكشافها[5].

---

(1) مصاروة: البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص19.

(2) كما سبق وقيل فقد ذهب إلى هذا الناقد عبد العزيز حمودة في المرايا المحدبة ص 280، وإبراهيم خليل في النقد الأدبي الحديث، ص97

(3) مرتاض ، عبد الملك، في نظرية النقد متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها ، الجزائر ،دارهومة ،2005م ،ص219.

(4) انظر: حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 157.

(5) مصاروة، ثامر، البنيوية بين النشأة والتأسيس: دراسة تأصيلية، ص 37 (في الهامش).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ومن أهم الأفكار التي تأثرت بها البنيوية من الشكلية الروسية أيضا اعتبار أن العمل الأدبي الفني لا يتطابق مع عقلية المؤلف ولا المتلقي للنص[1]، وهذا من أبرز الأسس التي قامت عليها البنيوية.

وبالرجوع إلى الأصل الذي انطلق منه كل من النقد الجديد والشكلية والبنيوية من بعدهما من الناحية المنهجية الفكرية، فإنه يعلم تمثله في الدراسات اللغوية التي عرفت بالألسنية التي أصدرها العالم فرديناند دي سوسير، ونشرها تلاميذه عام 1916م، حيث حاول بها دراسة اللغة بناء على أسس علمية وصفية، متأثرا في ذلك بفلسفة المنهج التجريبي. وحاول من جاء بعده تطبيق هذه المنهجية على العلوم الإنسانية والنصوص الأدبية خاصة.

ومما يدل على ذلك قول بعضهم أن " البنيوية قد ظهرت في بداية الأمر في علم اللغة، وبرزت عند فرديناند دي سوسير الذي يعد الرائد الأول للبنيوية اللغوية عندما طبق المنهج البنيوي في دراسته للغة، واكتشاف مفهوم البنية في علم اللغة دفع بارت و تودوروف وغيرهما إلى الكشف عن عناصر النظام في الأدب[2].

فالبنيوية " بمعناها الدقيق والحرفي، نقل للنموذج اللغوي إلى حقول ثقافية أخرى "[3].

وإذا كان الحديث في هذا المقام عن التأريخ للمنهج البنيوي، فإن القول بأن فرديناند دي سوسير هو الأب الروحي للبنيوية، بتقديمه المنهج الألسني في اللغة، قول فيه مجانبة للصواب من الناحية التاريخية. ذلك أن الأفكار تسبق نشأتها، " و فكرة اللسانيات اللغوية – أي

---

(1) انظر: الحوالي، سفر، كتاب مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة، ص 23. http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.showcontent&contentID=51

(2) مصاروة: البنيوية بين النشأة والتأسيس: دراسة تأصيلية، ص 13. انظر: شكري الماضي، في نظرية الأدب، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1986م، ص 162– 163 .

(3) خليل: النقد الأدبي الحديث من المحاكة إلى التفكيك، ص 92.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

دراسة اللغة بعيدا عن المناهج الدخيلة عليها، دراسة وصفية – إنما بدأت عند مجموعة من اللسانيين كما يقال الذين تطوعوا ضد التصور التاريخي الصرف للسان"[1].

بالإضافة إلى ذلك فقد أثبت إميل بنفنيست في كتابه (البنية في اللسانيات) " أن سوسير لم يستعمل أبدا كلمة بنية، إذ المفهوم الجوهري في نظره هو مفهوم النسق أو النظام"[2]. وبناء على ذلك فقد تمثل عمل رائد البنيوية كما قيل في وضع فلسفة المنهج وتحديد مبادئه الرئيسة وتوضيح المعالم الكبرى لآلية العمل به، حتى إذا جاء من بعده قاموا على استثمار هذه المبادئ في العلوم الإنسانية، وتحديد المصطلحات، واستكمال ديباجة المنظور المنهجي للبنيوية بصياغة النظريات، وبلورة المفاهيم بعد الإطلاع على خاماتها من محاضرات سوسير[3].

وعليه فقد ظهر مجموعة من الباحثين الذين كان لهم دور كبير في بيان وتوضيح المنهج البنيوي، إذا لم يكن من الممكن القول أيضا تعديله بما يجنبه الانتقادات التي وجهت إليه، فشكل بعضهم بذلك مدارس متعددة للبنيوية حسب اختلاف نظرتهم وتخصصهم. مثال ذلك رومان جاكبسون حيث يعد أول من استثمر هذه النظرية في دراسة الأدب بصورتها الأولى[4]، ذلك أنه كان متبنيا للشكلية فدعا بذلك إلى تحرير الكلمة الشعرية من الاتجاهات الفلسفية والدينية، والانطلاق من دراسة العمل الأدبي في ذاته، مؤكدا بذلك أن العمل الأدبي

---

(1) بلعربي: الخلفية المعرفية اللسانية للمنهج البنيوي، http://www.ta5atub.com.

(2) انظر: خليل، إبراهيم، النقد الأدبي الحديث من المحاكة إلى التفكيك، ص 92 – 88. البنيوية في اللسانيات، إميل بنفنست، ترجمة حنون مبارك، مجلة دراسات أدبية ولسانية، المغرب، ص 131.

(3) انظر: بلعربي، يوسف، مقال الخلفية المعرفية اللسانية للمنهج البنيوي، منتدى تخاطب.

(4) مصاروة، ثامر،البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 28 –29. حتى قيل أنه مؤسس البنيوية الأدبية

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يتجاوز نفسية مبدعه، ويحافظ على استقلاليته[1]. ولحقه من الشكليين فلاديمير بروب الـذي مهد الطريق للبنيوية، وذلك بوضعه أسس التحليل البنيوي للحكاية[2].

ويساويه بالأهمية رولان بارت الذي أعلن ما يعد من أبرز معالم البنيوية، ألا وهـي نظرية موت المؤلف[3].

ثم بعد انتقال جاكوبسون إلى نيويورك التقى بكلود ليفي شتراوس حيث طبقا البنيويـة على القصة ثم قام شتراوس بتطبيقها في مجال الدراسة الاجتماعية الانثربولوجية[4]. فقام من الناحية الاجتماعية بدراسة علاقات المحارم، باعتباره الهدف من البحث لا معرفة المجتمعات في نفسها، وإنما اكتشاف كيفية اختلافها عن بعضها البعض[5]. ومن الناحية الانثربولوجية فقد قام بدراسة الأساطير باعتبارها لا تُمثل سوى أداء جزئي خاص وعفوي لأسطورة مثالية كلية ذات هيكل عام يُعتبر كاللغة بالنسبة لمظـاهر القول المتعددة، وهذا النظام يهدف العالِم فـي دراسته إلى البحث عن بنيته محللاً الأساطير التي تعد مظاهر تنفيذية محددة له[6].

وكان مما شجعه على تطبيق البنيوية في مجال علم الاجتماع دور كايم، حيث سـبقه بالدعوة إلى دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء مستقلة، و كان ظهـوره فـي ذات

---

(1) انظر: المصاروة، ثامر، البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص28. نقلا عن جان، بياجيـه، البنيويـة، ص 55، 61، 62. انظر

(2) المصاروة، ثامر، البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 30.

(3) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية غلى التفكيك، ص298. بلعربي، يوسف، مقال الخلفية المعرفية اللسانية للمنهج البنيوية، منتدة تخاطب.

(4) انظر: ثامر، مصاروة، البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص32 في الهامش.

(5) انظر: فضل، صلاح ، **نظرية البنائية في النقد الأدبي**،بغداد ،دار الشؤون الثقافية العامة،ط3،1987م، ص 218.

(6) مصاروة، ثامر،البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 34.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الوقت الذي قام فيه دو سوسير بإعلان نظريته في دراسة اللغة دراسة وصفية مستقلة[1]. فجاء بذلك تطبيق شتراوس للدعوة الأولى على أسس الثانية.

ثم ظهر كل من لاكان الذي طبقها في مجال علم النفس التحليلي، وميشيل فوكو الذي طبقها في مجال الفلسفة. ولوسيان غولدمان الذي عمل على تعديلها بما يناسب المذهب الماركسي الذي تبناه وتحول النقاش بذلك فيما بعد من البنيوية الشكلية إلى التكوينية – الماركسية[2].

حيث وقعت هذه البنيوية بين طرفي نقيض باعتبارها البنى الخارجية مؤثرة في إنتاج الدلالة، فهوجمت من قبل البنيويين أنفسهم باعتبارها خروج عن مفهوم البنية، ومن النقاد الآخرين باعتبارها جزء من البنيوية. وهي بذلك لم تستطع الخروج من المأزق المنهجي الذي وجه للفكر البنيوي[3]، أو تقديم بديل مناسب.

أما فيما يخص ظهورها في الساحة الثقافية العربية، فإن هذا المنهج قد ارتبط بمصطلح الحداثة في العالم الغربي، وكذلك الأمر فيما يخص الوضع في البلاد العربية، فكانت

---

(1) الحوالي: كتاب مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة، ص 22.
http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.showcontent&contentID=51

(2) انظر: المصاروة، إبراهيم، البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص14.

(3) انظر: بو عزة، الطيب، **دلالة البنيوية التكوينية كمنهج نقدي**، صحيفة العرب، قطر، عدد 8118، 2010م.
(http://www.alarab.com.qa/details.php?docId=147128&issueNo=991&secId=18
ذكر أن البنيوية التكوينية نتجت عن اختلال المنهج البنيوي بسبب تشدده ومبالغته في فصل النتاج الأدبي/الفني عن محيطه المجتمعي.وفي سبيل تصحيح ذلك تأسس المنهج البنيوي التكويني كتركيب توفيقي– أو بالأحرى تركيب تلفيقي– بين منهجيتين اثنتين هما المنهج الاجتماعي الماركسي والمنهج البنيوي. وقد أسسه مجموعة من الباحثين الماركسيين الذين اقتنعوا بوجوب تجاوز ما وقع فيه المنهج البنيوي من إغراق في الشكلانية بمقاربة الظاهرة الفنية معزولة عن سياقها السوسيو– ثقافي، كما قصدوا ضمنيا إلى سد النقص الظاهر في النقد الماركسي)، حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 180.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بذلك أسباب انتشاره هي ذات الأسباب التي أدت لبروز مصطلح الحداثة، وخاصة فيما يتعلق الانفتاح على الآخر الثقافي عن طريق البعثات التعليمية والترجمة، فمثلت بذلك أواخر الستينيات وبداية السبعينيات المرحلة التي ظهرت فيها المصطلحات النقدية الغربية وخاصة البنيوية في الأوساط الثقافية العربية[1].

وذلك على هيئة الترجمة للكتب الغربية المتعلقة بها، وهي ترجمة تشوبها الكثير من الإشكالات[2]، إضافة إلى التعريف بها من قبل بعض النقاد العرب الذين تبنوها كمنهج لتحليل النصوص الأدبية، والذين كان من أبرزهم كل من عبد السلام المسدي، وكمال أبو ديب[3]، وصلاح فضل[4]، وحسين الواد[5]، وعبد الفتاح كليطو[6]، ومحمد بنيس[7]،

---

(1) ثامر: البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 28.

(2) وقد سبق الحديث عن ذلك في المطلب المخصص لدراسة مدى تأثير الحداثة الغربية على مثيلتها العربية.

(3) كمال أبو ديب، أحد النقاد المؤثرين في ساحة النقد العربي، تجسد هذا في عدد كبير من مؤلفاته وأبحاثه النقدية، بخاصة «جدلية الخفاء والتجلي» و«جماليات التجاور».

(4) ناقد مصري ،له مؤلفات منها : بلاغة الخطاب وعلم النص، النظرية البنائية في النقد الأدبي،علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته .

(5) حسين بن عبد العزيز بن محمد، كاتب ، وناقد تونسي ، ولد سنة 1948 م . وهو حاصل على دكتوراة الدولة في الآداب العربية من الجامعة التونسية،وأستاذ في قسم اللغة العربية كلية الآداب في جامعة الملك سعود، ومدير معهد بورقيبة للغات الحية في تونس، والأمين العام للجنة الوطنية لدى "اليونسكو"، "الألكسو"، و"الإيسيسكو"، وعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان. له العديد من المؤلفات منها: في تاريخ الأدب : مفاهيم ومناهج ، حرباء النقد وتطبيقاتها على شعر التجديد في العصر العباسي.

(6) ولد في الرباط سنة 1945 م. يشتغل أستاذا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط ، له عدة دراسات أدبية في دار آفاق ، والاتحاد الاشتراكي ، والعلم . من هذه الدراسات : الحكاية والتأويل ، الأدب والغربة ،الغائب ، وغيرها.

(7) شاعر مغربي، وأحد أهم شعراء الحداثة في العالم العربي. ولد سنة 1948 في مدينة فاس ، حصل على دبلوم الدراسات العليا في جامعة محمد الخامس في موضوع "ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب" (مقاربة بنيوية تكوينية)، وعلى درجة دكتوراة الدولة في موضوع "الشعر العربي الحديث" (بنياته وإبدالاتها). أسس مجلة "الثقافة الجديدة" التي لعبت دوراً حيوياً في الانفتاح على أهم التيارات الإبداعية والفكرية الأروبية، والفرنسية منها على

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ومحمد مفتاح[1]، ومحمد خرماش[2]، وموريس أبو ناضر[3]،وسمير المرزوقي[4]، وجابر عصفور، محمد عصفور[5] ، [6].

الخصوص. وقد تم منعها بعد أن صدر منها ثلاثون عدداً. ثم أسس مع أصدقائه محمد الديوري وعبد اللطيف المنوني وعبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، التي تميزت بتوجهها التحديثي في الثقافة العربية. من مؤلفاته : الحداثة المعطوبة ، حداثة السؤال وغيرها

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A8%D9%86%D9%8A%D8%B3

(1) ناقد ، ومفكر أكاديمي ، ولد بالدار البيضاء عام 1942 م ، عمل أستاذا للدراسات الأدبية والنقدية في كلية الآداب بالرباط ، وهو عضو في هيأة تحرير مجلة كلية الآداب ، ومجلة المناهل ، وعضو المجلس التنفيذي لمركز دراسات الأندلس وجوار الحضارات . من مؤلفاته : النص من القراءة إلى التنظير، " التلقي والتأويل " دراسة نسقية ، " المفاعيم معالم " نحو تأويل واقعي وغيرها.انظر: http://www.alowaisnet.org/ar/winnersbio/abijjhjecfbejajabf.aspx ، مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية.

(2) ناقد، ومفكر أكاديمي مغربي، يعمل أستاذاً للنقد الأدبي الحديث والمعاصر في جامعة مكناس، من مؤلفاته : النقد الأدبي الحديث في المغرب، إشكالية المناهج في النقد الأدبي ، النظرية الاجتماعية في دراسة الأدب:مفاهيم واجراءات. انظر: منتدى الناقد الأدبي ، محمد خرماش http://manahijnaqdia.3oloum.org/t13-topic

(3) موريس أبو ناضر : ناقد لبناني ، من مؤلفاته: أفكار جديدة لعالم جديد فصول سلطة المعرفة ، إشارة اللغة ودلالة الكلام ، الألسنية والنقد الأدبي. من مقالاته : لاهوت الإزدراء والتمايز، النقاد الحداثيون العرب في مهب التفكيك.

(4) أكاديمي تونسي ولد سنة 1951 م ، حصل على الماجستير والدكتوراة في الأدب الفرنسي ، اشتغل أستاذا جامعيا في تونس ، وهو عضو في اتحاد الكتاب التونسيين . من مؤلفاته : مدخل لتحليل القصة (بالإشتارك) ، كانديد لفولتار (تقديم وتعليق) .انظر: موقع اتحاد الكتاب التونسيين

http://uetn.net/index.php?option=com_content&view=article&id=416:2010-11-04-12-09-11&catid=80:2010-11-01-21-44-42&Itemid=55

(5) ولد الدكتور محمد عصفور في عين غزال/ حيفا عام 1940 حصل على الدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة أنديانا بالولايات المتحدة الأميركية، ويعمل حالياً مدرساً للأدب الإنجليزي في جامعة الإمارات العربية المتحدة.من مؤلفاته: صورة للإسلام والمسلمين في الأدب الإنجليزي من جونسون إلى بايرون (باللغة الإنجليزية) ، مفاهيم نقدية.انظر: موقع وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية

http://www.culture.gov.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=558&Itemid=48&lang=ar

(6) انظر: شحيد، جمال، المرايا المحدبة ومشروع الحداثة، مجلة الموقف الأدبي،، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، العدد 351، 2000م. التلمساني، محمد بكاي، مقال نشأة البنيوية، 2010، أغسطس 31، 0:35 ،منتدى تخاطب .http://www.ta5atub.com/t1318-topic

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فكانت هذه الحركة بداية للنقاش الحاد الذي ساد المناخ الثقافي العربي، حـــول تبنـــي مناهج النقد الغربية، ومدى ملائمتها للنص العربي الذي يحمل خصوصيات تميزه عما سواه، بين مؤيد ومعارض.

ومن الملاحظ أن مناهج النقد الغربية بدأت في بلدان المغرب قبل المشرق، ولم تنتشر البنيوية في العالم العربي كما كانت في الغرب تتوزع في كل المجالات، حيث تمركـــز هـــذا المنهج في النقد الأدبي دون غيره[1].

ومما يلفت النظر فيما يخص تبني الحداثيين العرب لهذا المنهج في نقـــد النـــصوص أمران:

1- أن تطبيقهم له إنما كان على النصوص الأدبية، والشعر الجاهلي خاصة، كما هو الحال عند كمال أبوديب[2]، أو على الفكر الإسلامي عامة.

والفكر يختلف عن النص، ذلك أن النص في حقيقته يحمل فكرا، غير أن الفكر قد لا يكون نصا. فكل نص فكر وليس كل فكر نصًا- هذا ينطبق على النص الديني خاصة، فالفكر الإسلامي يزخر بالمناهج المنحرفة، والتي اعتبرها دعاة الحداثة من المناهج الرائدة المبدعة – وبذلك فإن محاكمتهم للفكر الإسلامي الذي يحمل نصا بناء على هذه المناهج النقدية، أدى بهم للوصول إلى نتائج مغلوطة فيما يخص تحليل الفكر وتفسير النص. إضافة إلى ما ترتب على ذلك من هجومهم على المناهج الفكرية المستمدة من الوحي، كالمنهج الأصولي كما سبق بيان

---

(1) وضحاء بنت سعيد بن مبارك آل زعير، **البنيوية ارادوها شرايا فكانت سرايا**، جامعة الملـــك ســـعود، بحث: بحث علمي منشور، http://faculty.ksu.edu.sa/WadhaZ/Pages/Reserch2.aspx

(2) انظر: المسدي،عبد السلام، **قضية البنيوية دراسة ونماذج**، ص بعد 24 – 25 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ذلك ، ولم يكن تطبيق البنيوية على الفكر بالتصريح، وإنما بالتطبيق المباشر الذي لا يميـزه سوى من أتقن هذه المناهج من العلماء المختصين[1].

2- أن الدراسات العربية المتبنية للمنهج البنيوي في غالبها تعتمـد علـى البنيويـة الماركسية[2]، التي تعتمد السياقات الخارجية الاجتماعية والتاريخية للنص. ويرجع ذلك إلى تأثر العديد من المفكرين العرب بالماركسية كفلسفة لفهم الوجود.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

---

(1) انظر: المسدي،عبد السلام، **قضية البنيوية دراسة ونماذج**، ص 25 .

(2) انظر: حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 156. ميجان الرويلي و سـعد البـازعي، **دليل الناقد الأدبي**، المغرب،المركز الثقافي العربي، ط3، 2002م، ص79.

المبحث الثاني: منهجها في فهم النصوص والاعتراضات الواردة عليها في مجال النقد الأدبي.

المطلب الأول: منهجها في فهم النصوص :

إن الحديث عن المنهج البنيوي يستلزم بالضرورة تقسيم الكلام حوله إلى شقين:

الأول: منطلقاته المنهجية في تحليل النصوص.

الثاني: الطريقة الإجرائية المتبعة في التحليل البنيوي.

وتبعا لكلا الأمرين يتم التقويم والنقد للمنهج، بناء على أسس منطقية عقلية. وهذا ما سيكون الحديث عنه لاحقا في المطلب التالي.

الفرع الأول: المنطلقات المنهجية للبنيوية.

إن النموذج اللغوي الذي استمدته البنيوية من ألسنية سوسير، هو الأساس الذي انطلقت منه لتحليل النصوص الأدبية، مع اختلاف من حيث موضوع الدراسة والبحث. وهو بهذا النموذج قد عمد إلى التفريق بين ثنائيات مختلفة مثل اللغة والكلام، والتزامن والتعاقب، والدال والمدلول[1]. التي لعبت دورا كبيرا في المنهجية البنيوية.

ولبيان ذلك يقال: إن سوسير قد فرق بين اللغة والكلام، بقوله " أن اللغة عبارة عن القواعد الاجتماعية الكامنة المختزنة في الذهن التي يذعن لها الأفراد وتحكم كلامهم،. .فهي محصلة المعرفة اللغوية التي يمتلكها أفراد المجتمع بكاملهم. أما الكلام فهو الجانب الفردي

---

(1) الصويان، سعد العبد الله، النظرية اللغوية عند فردينان دي سوسير، مجلة الدراسات اللغوية، الرياض، مجلد 3، عدد2. 1422هـ - 2001م، ص 136.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library- Yarmouk University

التنفيذي لهذه اللغة"[1].. وتبعا لذلك فإن العبرة إنما تكون بالنظر إلى اللغة. وبهذا ربط البنيويون هذه الفكرة بالأدب بأن فرقوا بين الأدب والعمل الأدبي باعتباره فعلاً فردياً.

وبالتالي جعلوا منطلق البحث **والمسلمة الأولى لديهم متمثلة في التركيز على أدبية الأدب** أي ما يجعل من الأدب أدبا لا البحث عن الأعمال الأدبية في ذاتها من حيث الجودة والرداءه، فتحول البحث من البحث عن المعنى إلى البحث عن حقيقة الأدب، وباعتبارهم اللغة مادة الأدب، دخل مفهوم النظام السوسيري إلى الأدب، **فذهبوا إلى اعتبار الأدب كما اللغة نظاماً أو كما أسمته البنيوية بناء**، وكان هذا جوهر البنيوية الذي أجمع عليه الشكليون والماركسيون[2]. ونظرتنا للأدب على هذا الأساس لا بد أن يسبقها اختزال للمعاني والمفاهيم التي اسقطت عليه من خارجه.

وبناء على ذلك كانت **المسلمة الثانية** والتي تمثل العمود الفقري للبنيوية، والذي به قصمت أيضا، **ألا وهي موت المؤلف**، والتي قصد بها تجاهل ما هو خارج الأدب. على اعتبار أن الأدب بناء لا بد أن يكون البحث فيه مستقلا سواء عن مؤلفه أو محيطه الاجتماعي.

وموت المؤلف كما قيل سابقا مهد لميلاد القارئ، غير أن القارئ في التحليل البنيوي الذي يقصر الأدب على الداخل، يختلف عن القارئ في المنهج التفكيكي، وإن كانا قد سارا في ذات الاتجاه، ألا وهو تعدد القراءة للنص الأدبي. ففي حين نجد القارئ في المنظور البنيوي عبارة عن مترجم للنص يعكس رؤيته له – بما تحمله هذه الرؤية من قراءات سابقة شكلت وعيه –، فتتعدد التراجم ويبقى النص كما هو محاورا نفسه كما قيل[3]. فإننا نجد التفكيكيين

---

(1) الصويان، سعد، النظرية اللغوية عند فردينان دي سوسير، ص 134.

(2) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 185،

(3) المصاروة، ثامر، البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص39.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يرون أن القارئ هو المنتج للنص، بمعنى أنه لا يعكس صورة النص بنوع من الاستنباط، بل هو قائم في الأساس على إثبات تناقضاته واختلافاته وغيبة التناسق فيه.

وبهذا يتضح أن النتيجة عند كلا الطرفين تتمثل في تعدد القراءات للنص الأدبي، غير أن الأولى قامت على مبدأ ثبات النص وأن الحقيقة تتمثل في ذاته، والثانية قامت على تناقضه وغياب الحقيقة عنه. وما هذا القول من البنيوية إلا بعد وقوفها أمام سؤال صعب، وهو أنه إذا كان النص مغلقا ولا دور للخارج في فهمه، فما دور القارئ فيه؟

وكذلك الحال فيما يتعلق بموت المؤلف، فهي مقولة ثابتة عند كلا الطرفين، غير أنهما قد اختلفا من حيث الهدف المقصود منها. ففي حين قصد البنيويون سد المنافذ أمام المناهج السابقة عليها، والتي أهملت لغة النص على حساب ما هو خارج عنه من ظروف اجتماعية وتاريخية، إضافة إلى البحث عن الدوافع النفسية لمؤلفه. ذهب التفكيكون إلى اعتمادها لإعلان ميلاد القارئ بالمفهوم السابق بيانه، أي أنه منتج للنص، ليصلوا بذلك إلى المراد وهو تعدد القراءات ولانهائية الدلالة[1].

وبالرجوع إلى إعلان البنيوية لموت المؤلف لإزاحة القراءات السابقة عن المجال النقدي، نصل إلى **المسلمة الثالثة في التحليل، ألا وهي البحث في بنية الأدب دون نظر إلى تاريخ إنتاجه – دراسة الأدب دراسة وصفية لا تاريخية** –، ويلاحظ هنا تداخل المسلمات، ذلك أن الأولى قد قامت لإثبات الثانية، وكان السبب في ذلك انطلاق التحليل البنيوي كما سبق

(1) انظر: المصاروة، ثامر، البنيوية بين النشأة والتأسيس، 46.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وقيل من النظرة اللسانية عند سوسير في دراسة اللغة، والتي قامت بالإضافة إلى ما سبق على أساس دراسة اللغة دراسة آنية تزامنية لا تاريخية تعاقبية[1].

وبعد انطلاق المحلل من الأسس السابقة المتمثلة في النظر إلى بنية النص، دون اعتبار للخارج أو المؤلف، ودون اعتراف بالدور التاريخي، وبعد اختزاله لما قد سبق من المعاني المسقطة على النص، يصل إلى **المسلمة الرابعة في التحليل، ألا وهي النظر في العلاقات بين عناصر البنية. سواء كانت توافقية أو اختلافية بهدف الوصول إلى النظام الذي يجمعها.** وبذلك فإن منطق التحليل البنيوي يعتمد على دراسة العلاقات بهدف الكشف عن البناء، مقدمين بذلك النظرة الكلية والعلاقة بين العناصر على الجزء، فما يهم المنهج البنيوي ليس الأحداث ولا الكلمات بمفردها، ولكن العلاقة التي تقوم بين تلك الأحداث أو الكلمات، ولا يهمها مستوى من المستويات في تحليل النص الأدبي، بل العلاقة بين هذه المستويات مجتمعة[2].

ويؤكد عبد الرحمن الحاج صالح ذلك بقوله أن: " البحث عن بنية الشيء هو البحث عن العناصر التي يتركب منها وعن المقاييس التي ركبت هذه العناصر على أساسه"[3].

---

(1) انظر: الرويلي، البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 70. انظر: بغورة، الزواوي، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية المنهج البنيوي مثالا، البصائر، الأردن- جامعة البتراء-، مجلد 12، عدد2، رمضان 1429ه /أيلول 2008 م، ص 22. الصويان: النظرية اللغوية عند سوسير، مجلة الدراسات اللغوية، الرياض، مجلد 3، عدد2. 1422هـ - 2001 م، ص136

(2) بدران حسن، البنيوية، هيئة علماء بيروت http://www.allikaa.net/subject.php?id=12. بغوره: إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية المنهج البنيوي مثالا، ص 28.

(3) الخلفية المعرفية اللسانية للمنهج البنيوي، 2010، يوسف بلعربي. http://www.ta5atub.com/t973-topic

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لذلك قيل إن البنية تقوم على مبدأ المعقولية، فهي عقلية لا شعورية. ذلك أنها تبحث في مستويات النص ثم تربط فيما بينها.وهذا عمل عقلي لا علاقة للشعور فيه كما كان الحال عند الرومانسيين مثلا[1].

والخلاصة التي تستنتج من هذه المسلمة أن العبرة لا تتمثل في تحقيق المعنى بل بالكشف عن النظام الذي يحكم البنية من خلال العلاقات بين عناصره[2].

والحديث عن العلاقات بين العناصر يعود بنا إلى السبب الذي أدى لهذه النتيجة عند سوسير، ألا وهو القول باعتباطية الدال والمدلول في ذاتهما[3]، واعتباطية المفهوم الناتج عنهما تبعا لذلك. وبدلا من الاحتكام إلى الوضع الذي هو اعتباطي لدى سوسير لفهم الدلالة، فقد رأى " أن الأشياء – بناء على الاعتباطية – ليس لها وجود مستقل، وأنه لا يمكن التعرف على ماهية الشيء في جوهره، ولا حتى من الكلمة التي تستخدم للدلالة عليه. وإنما ترتبط ماهية الشيء بتقابله مع غيره من الكلمات. .. وهذا هو لب النظرية اللغوية عند سوسير"[4]. وهو ما

---

(1) بدران: البنيوية، هيئة علماء بيروت .

(2) انظر: حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص176 – 177.

(3) المقصود بالدال ليس الكلمة ولا الصوت إنما هو(الانطباع الذهني) الصورة الصوتية، أي الأثر النفسي والانطباع الذي يتولد في ذهن السامع حالما تنتقل إليه الكلمة من خلال حاسة السمع، فهو اعتباطي والدليل على ذلك أنه عندما يقال شجرة أمام جمهور من الناس يتحدثون لغات مختلفة، فإنه على الرغم من أن مادة الصوت واحدة إلا أن الانطباع الذهني الذي يتولد لديهم عند سماع هذه اللفظة سوف يختلف من شخص لآخر حسب اختلاف الخلفية اللغوية لكل منهم. أما المدلول فيقصد به الفكرة المجردة أو المعنى المجرد الذي يتحد مع الصورة الصوتية. أي أن مفهوم الشجرة يقصد به أي شيء وكل شيء يمكن أن ينضوي تحت هذه المفردة اللغوية. (الأول ناقش الدلالة من حيث اختلاف اللغات، والثاني نظر إليها في ذاتها من حيث انطباقها على المدلول عليه). الصويان: النظرية اللغوية عند فرديناند سوسير، ص 113 – 114.

(4) الصويان: النظرية اللغوية عندفرديناند دي سوسير، ص 116. وهو قد أثبت أن الإشارة اللغوية تستمد معناها من القواعد المتعارف عليها وليس من ذاتها أو مادتها أو أي قيمة كامنة فيها. غير أن بهذه الاعتباطية الوضعية لا يمكن دراستها سوى بالنظر إلى العلاقات داخلها. علاقة الدوال بعضها ببعض ن وكذلك الأمر فيما يخص المدلولات. وأثر ذلك في إنتاج الدلالة.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

استلهمه البنيويون في دراستهم للعمل الأدبي كما قيل سابقا. ومن هنا ينظر إلى الطريقة الإجرائية التي اتبعها البنيويون باعتمادهم على ما سبق.

الفرع الثاني: الطريقة الإجرائية المتبعة في التحليل البنيوي.

إن الناقد البنيوي في عمله يعتمد كما قيل سابقا على الوصف لاستخراج ما يشكل البناء الأدبي، ويظهر ذلك من معاداة المنهج البنيوي خاصة الشكلي للتاريخية. وبناء على ذلك يمكن القول بأن الطريقة الإجرائية للناقد البنيوي تتمثل في الآتي:

1- استقراء المادة المدروسة، والتي تكون نموذجا عن النوع الأدبي المراد استكشاف بنيته.

2- تقسيمها إلى عناصرها أو مستوياتها المكونة لها. والتي سيكون الحديث عنها بعد قليل.

3- التحليل للبنية بناء على فهم المستويات السابقة والربط فيما بينها.

4- تجريب نتائج التحليل على الأعمال الأخرى ليرى مدى انطباق البنية المستقاة من النموذج عليها[1].

ولفهم المستويات الواردة سابقا يقال أن المراد بها الآتي[2]:

" **أولاً: المستوى الصوتي**، حيث تدرس فيه الحروف ورمزيتها وتكويناتها الموسيقية من نبر وتنغيم وإيقاع، ويتم معرفته من خلال الصوتيات.

ثانيًا: المستوى الصرفي، وتُدرس فيه الوحدات الصرفية ووظيفتها في التكوين اللغوي والأدبي خاصة، وهذا المستوى يحتاج إلى كل ما يُبنى عليه علم الصرف.

---

(1) انظر: بغورة: إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية المنهج البنيوية مثالا، ص 22– 24. بلعربي، يوسف، الخلفية المعرفية اللسانية للمنهج البنيوي.

(2) المصاروة: البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 36.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ثالثًا: المستوى المُعجمي، وتُدرس فيه الكلمات لمعرفة خصائصها الحسية والتجريدية والحيوية والمستوى الأسلوبي لها، بمعنى أنه يبحث في دلالة الكلمات اللغوية.

رابعًا: المستوى النَحوي، وتُدرس فيه تأليف وتركيب الجمل وطُرق تكوينها وخصائصها الدلالية والجمالية، بمعنى أنه يبحث في بناء الجملة سواء أكانت فعلية أو أسمية أو شبة جملة.

خامسًا: مستوى القول، وذلك لتحليل تراكيب الجمل الكبرى؛ لمعرفة خصائصها الأساسية والثانوية.

سادسًا: المستوى الدلالي، ويقوم بتحليل المعاني المباشرة وغير المباشرة والصورة المتصلة بالأنظمة الخارجة عن حدود اللغة والتي ترتبط بعلوم النفس والاجتماع وتمارس وظيفتها على درجات في الأدب والشعر.

سابعًا: المستوى الرمزي، وتقوم فيه المستويات السابقة بدور الدال الجديد الذي ينتج مدلولاً أدبيًا جديدًا يقود بدوره إلى المعنى الثاني أو ما يُسمى باللغة (داخل اللغة).

إن الناظر إلى هذه المستويات يجدها كلها تتصل باللغة، فهي تنطلق من اللغة وتُطبق عليها،...والمحلل البنيوي يقوم بدراسة جميع هذه المستويات في نفسها أولاً، وعلاقتها المتبادلة وتوافقاتها والتداعي الحر فيما بينها والأنشطة المتمثلة فيها، وثانيًا هو ما يحدد في نهاية الأمر البنية الأدبية المتكاملة"[1].

---

[1] المصاروة: البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 36.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المطلب الثاني: الاعتراضات الواردة عليها في مجال النقد الأدبي.

إن الادعاء بضعف المنهج البنيوي في مجال النقد الأدبي بخاصة، والتوجه بالنقد إليه أمر لا يمت إلى الموضوعية بصلة، ذلك أن البنيوية منهج وضعي يعتريه ما يعتري المناهج الأخرى من التصويب والتخطئة، ويكفيه عذرا في ذلك أنه اجتهاد بشري.

بيد أن الحديث في هذا المقام عن نقد البنيوية إنما جاء تبعا لأمرين:

1- أن البنيويين أنفسهم لم يحترموا هذه الحقيقة عن طبيعة المناهج النقدية بعامة، فعمدوا إلى تقديم منهجهم على أنه الحل النهائي، القادر على تحقيق الموضوعية والعلمية للنص الأدبي[1]. ولا يعني ذلك الإنكار عليهم لتمسكهم بالمنهج، وإنما على اعتباره الحقيقة المطلقة في تحليل النصوص الأدبية. وإن قيل بجواز هذا في الثقافة الغربية التي تخلو من مرجعية ثابتة، فإنه لا يصح انطباقه أيضا على الثقافة العربية الإسلامية، التي تحمل حقيقة مطلقة واحده تخلو من النقد ألا وهي القرآن والسنة.

2- أن البنيوية في مهدها الغربي الأول قد أفلت من غير عودة بعد إعلان دريدا رؤيته التفكيكية عام 1966م، بمعنى أن النقد العربي قد تلقفها بعد إنتهائها وإدراك عجزها عن معرفة المعنى في النص الأدبي، وهذا يجعل الحديث عنها يدخل ضمن ما يعرف بالميتانقد أو قل نقد النقد.

وهو منهج أوروبي يقوم كما يتضح من مسماه على نقد المناهج النقدية السابقة، بهدف أن يكون هذا النقد عرضة للنقد أيضا لا للتجريح واتخاذ المواقف الشعورية، مكونين بذلك سلسلة غير منتهية من النقد. وهو موقف سليم من حيث الهدف بغض النظر عن الآليات،

---

(1) انظر: حمودة : المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، ص240

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لأن التحليل والبحث خير من التجريح والتجهيل كما يرى الدكتور عبد العزيز حمودة، أحد كبار ناقدي البنيوية في العالم العربي[1].

وقبل الشروع في عرض أبرز الاعتراضات الواردة على البنيوية، كان لابد من تقسيمها إلى قسمين: يمثل الأول: الاعتراض على ذات المنهج البنيوي، والثاني: الاعتراض على النتائج التي وصل إليها بتطبيقه للمنهج.

أولا: الاعتراضات على ذات المنهج البنيوي وتتمثل في الآتي:

1- أن البنيوية تقصر الأدب على اللغة، معتبرة إياه مجموعة من الجمل اللغوية كما يقول رولان بارت. وهذا يناقض حرصهم على اكتشاف أدبية الأدب، لأنه وإن كانت اللغة مادة الأدب فإن الأدب ليس مجرد لغة. ولإيضاح ذلك يُضرَبُ مثالا فيقال إن الحجر مادة التمثال لكن التمثال ليس مجرد حجر[2].

2- أنها تعزل الأدب عما حوله باعتباره نظاماً مغلقاً، مهملةً بذلك التاريخ وهي في حقيقتها تدخل ضمن نظام أكبر تجمعه وحدة فكرية ومادية ولحظة تاريخية[3]. ولا أدل على ذلك من خضوعه للتاريخ، بأن خضع فيما بعد للميتانقد.

---

(1) انظر: لقاء مع الدكتور عبد العزيز حمودة صاحب مقولة أن (الناقد الحداثي يشد النص على آلة التعذيب) مع كريم محمد، الإنترنت http://www.bab.com/articles/full_article.cfm?id=4483

(2) المصاروة، ثامر، البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 50 وما بعد.

(3) المصاروة، ثامر،البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص44.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

3- أنه عبارة عن منهج وصفي قام على الاستقراء والتحليل الذي يعتمد على الفهم لعناصر البنية، وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يستطع القيام بتلك المهمة لأنه يرفض التعليل، ومن الطبيعي ألا ينتج أي نوع من الفهم دون تعليل[1].

4- أن الاعتماد على الوصف في تحليل النصوص لم يُلغِ دور القارئ، وكانت النتيجة تعدد القراءات تبعا لاختلاف انطباعات القراء عن النص. وهذا ما يفهم من القول " بأن الوصف اللغوي لن يحل قضية الاستجابة اللغوية.. والسبب بكل بساطة أن الاستجابات ليست كلها متساوية القيمة"[2].

5- أن القول بموت المؤلف أدى إلى إهمال الوحدة الموضوعية للنص، و أثر المبدع فيه ودوافع إبداعه[3]. إضافة إلى ما ترتب على ذلك من إنطاق للنص بما ليس موجودا فيه، حيث ساهم ذلك بالإضافة إلى موت المؤلف إلى القول بانغلاق النص[4]. وهو ما أثبته جوناثان كاللر بقوله: إن اللغة قد " تقدم نقطة ارتكاز عامة للنص الأدبي، لكنها لا تقدم منهجا لتفسيره "[5].

ثانيا: الاعتراضات الواردة على النتيجة التي توصل إليها التحليل البنيوي:

1- أن الدراسة البنيوية توصلت إلى قوانين يستعصي فهمها لا على القارئ العادي، بل على القارئ المثقف العارف[6].

---

(1) المصاروة: البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص45

(2) حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 51

(3) المصاروة: البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص50.

(4) انظر: حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص247

(5) حمودة: المرايا المحدبة من البنيوة إلى التفكيك، ص 245، هامش 103.

(6) حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 244.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2- أن القول بموت المؤلف أدى إلى إهمال القيم والمضامين الأخلاقية والجمالية في العمل الأدبي، هذا بالإضافة إلى ما سبق قوله من إنطاق النص بما ليس فيه[1].

3- أن البنيويين عجزوا عن تقديم نموذج عام قابل للتطبيق على جميع النصوص[2].

4- أن المنهج البنيوي قد عجز عن تحقيق المعنى، بسبب إيغاله في الشكلانية وتركيزه على تحديد العناصر والوحدات الصغرى المكونة للنص[3]. وهذا ما أكده عبد العزيز حمودة بقوله: " إن فشل البنيوية الحقيقي والذي تلتقي عنده ألوان القصور المختلفة في التحليل البنيوي هو عجز المنهج عن تحقيق المعنى برغم أن محوري النقد الحداثي كله هما اللغة والمعنى "[4].

5- أن المنهج البنيوي قد أدى بالنقاد إلى أن يكونوا مقيدين في سجن اللغة. وهذا ما استنتجه كل من فوكو و جيمسون[5]. باعتبار أن السجن قد انفصلت صورته من العقل لتلحق باللغة ذلك أنه " إذا كان كل ما نعرفه في نهاية الأمر هو الأفكار الموجودة داخل عقولنا الصور المدركة، تركيباتها والكلمات التي تمثلها بالنسبة لتجريبي القرن الثامن عشر، اللغة بالنسبة للبنيوي، فمعنى ذلك أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة. وهكذا نصبح، منطقيا، سجناء داخل اللغة "[6].

---

(1) المصاروة: البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 52.

(2) حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 268، 259.

(3) المصاروة: البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 245.

(4) حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 245.

(5) حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 216.

(6) حمودة، عبد العزيز،المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ص 216، هامش: 76.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المبحث الثالث: مدى التزام الحداثيين العرب بمناهج النقد الغربية – إشكالات النقد العربي-:

إن عملية المقارنة بين نتاج الحداثة العربية في النقد والأصل الذي استمدت منه، والذي تمثل في مناهج النقد الغربية، بحاجة إلى سنوات من البحث،والتقصي والفهم العميق لذات المناهج الغربية،ثم دراسة كتابات الحداثيين العرب في هذا المجال بتنوعاتها وتناقضاتها المختلفة، للخروج فيما بعد بنتائج قائمة على الموضوعية.

وهذا ما زاد من صعوبة البحث، لقلة المراجع في هذا المجال، والتي كانت في غالبها – لا مجملها – إنما تتحدث عن إشكالات النقد العربي بعامة، لا بالمقارنة مع سواها من مناهج النقد الغربية. ولذلك فإن الاعتماد على هذه الكتابات، وإن كان خارجاً عن الموضوع المراد إلا أنه داخل فيه بوجه من الوجوه، وما ذلك إلا لتداخل هذه الإشكالات العامة مع ما هو مبثوث في كتابات النقاد العرب حول التطبيق العربي للنقد الغربي، فكانت هذه الإشكالات شاملة للتطبيق والتنظير.

ويمكن تحديد الانتقادات الموجه للحداثة العربية في تمثلها للنموذج الغربي النقدي في مناحٍ ثلاثة:

المطلب الأول: الانتقادات التي تعنى بأسلوب نقاد الحداثة العربية، والمآل الذي وصلوا إليه.

وتتمثل في الآتي:

1- نعتهم للمثقف العربي غير الحداثي بعدة نعوت منها الجهل وعدم القراءة، أو الانعزالية والانغلاق والرجعية، أو الأصولية، تاركين التعريف بهذا المصطلح كما يقول الناقد عبد العزيز حمودة يتحرك بين العودة إلى الأصول، والأصول الدينية[1].

---

(1) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص 59.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2- التحايل على القارئ العربي في عرض نتائجهم، وما ذلك إلا لعلمهم بمخالفة الثقافة العربية الإسلامية للفكر الغربي بكل ما فيه[1].

3- أن الحداثيين العرب وصلوا لنتيجة مفادها أنهم يحاورون أنفسهم، بمعنى أنهم تحولوا إلى نخبة معزولة عن الجماهير[2]. والسبب في ذلك يعود للغموض الذي يعد السمة الأبرز في كتاباتهم.وهو ما سيكون الحديث عنه بعد قليل.

غير أن هذا لا يعني إنكار الأثر الذي تركته كتاباتهم، ومقالاتهم على مستوى الجماهير عامةً والمثقفين خاصة. لا من حيث التنظير العلمي الدقيق، بل من ناحية توسلهم بمقولات عامة جاذبة للجماهير،مهدت لهذا التنظير كالحرية والمساواة والتعقل إلخ، وهي في أصلها مبادئ متفق عليها، وقيم مطلوبة في كل المجتمعات، غير أنهم عرضوها بما يخالف النظر الإسلامي. أما المثقفون فيرتسم التأثير عليهم بصورة مغايرة عن طريق مصطلحات كالتجديد، والمعاصرة وتقويم التراث، ونقد العقل العربي إلخ، مما لا يطابق الحداثة كما قيل سابقا، غير أنه يتوسل به لتطبيقها على النصوص العربية والاسلامية، ليصلوا بذلك إلى الحداثة بصورتها الغربية. وهنا يكون التحايل على القارئ العربي كما قيل سواء كان مثقفا أم لا.

المطلب الثاني: الانتقادات التي تعنى بالنقد الحداثي العربي من ناحية التنظير.

1- أن الحداثة العربية بدأت من تبني نتائج الحداثة الغربية دون أن تعيش مقدماتها كما ورد[3]، لذلك فقد وقعت في العديد من المغالطات على مستوى المنهج والتنظير، وهذا ظاهر فيما يخص الفكر الحداثي والنقدي منه على وجه الخصوص، حيث سبق كلاً

---

(1) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص 57.

(2) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص88.

(3) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص 56.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

منهما مجموعة من التحولات الفلسفية التي لم يعيها أو يعيشها المثقف في البيئة العربية الإسلامية.

2- سوء النقل للعربية – الترجمة –، وهذا ما أثبته عبد العزيز حمودة وحامد أبو أحمد بإيرادهم لعدد من النماذج المترجمة [1].

3- سوء الفهم الناتج عن أمور عدة منها:

أ- " تعدد مصادر الحداثة الغربية واختلافها من ثقافة غربية إلى أخرى.

ب- وأنها عبارة عن إفراز مباشر للفلسفة الغربية الحديثة عبر ثلاثة قرون من التحولات الفلسفية الكبرى كما سبق بيانه.

ت- وأن الحداثة النقدية، وما بعد الحداثة، تمثلان مرحلة جديدة في تاريخ النقد التطبيقي، يدعي فيها الطرفان أن النص النقدي لا يقل أهمية عن النص الإبداعي، ولتأكيد ذلك تعمدوا اختيار الغموض والمراوغة أسلوبا للكتابة، حتى يجهد القارئ عقله في فهم النص النقدي"[2].

4- الغموض والإبهام الذي تعمده من فهم المناهج النقدية من الحداثيين العرب، باعتبار الغموض في المصطلح النقدي غاية تدل على إبداعه كما هو الأمر عند الغربيين. ويؤكد ذلك حامد أبو أحمد بقوله " أن أحد أسباب غموض النص الحداثي العربي هو سيادة مفهوم لسان حاله يقول: اكتب كلاما غير مفهوم بنظر إليك على أنك أكبر العلماء، وقد شهدت الساحة الثقافية العربية خلال عقد الثمانينيات الميلادي ظهور عدد

---

(1) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص 118. انظر الأمثلة ص 120 –121

(2) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص107.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

كبير من الكتب لا يفهمها أحد، من القارئ العادي حتى أكثر الناس ثقافة وتخصصا"[1]. فالغموض غاية سواء كان عن فهم أو بدونه.

5- إن القراءات المعاصرة لم تلتزم بالضوابط المنهجية المتعارف عليها بين النقاد، ومن هذه المواضعات المعتمدة، أن العلوم قد استقلت عن بعضها البعض بسبب الاختصاص المنهجي تبعا للاختلاف في موضوع الدراسة ومادة البحث. .. ورواد القراءات المعاصرة قد وظفوا أدوات منهجية لا تنتمي إلى حقل معرفي موحد[2].

6- إن قراءة الحداثيين العرب للفكر الإسلامي. .. قراءة إيديولوجية لا تستهدف البحث عن المعنى والحقائق المعرفية، وإنما هي تنطلق بخلاصات جاهزة لمجرد البحث عن توسيع دائرة الاستيعاب النظري[3]. وهذا ما أكده الجيلاني مفتاح بقوله أن " النسخة العربية من المناهج الحداثية عبارة عن أيدلوجيات محلاة بآراء حول المنهج لا بالمنهج نفسه"[4].

7- أن كتابات الحداثيين العرب جاءت اجترار متأخر لمناهج النقد الغربية، ففي الوقت الذي يموت فيه منهج النقد في بيئته التي أنتجته، نجد الأصوات المتعالية الداعية إليه في عالمنا العربيو الإسلامي. وهذا ما أكده عبد العزيز حمودة[5] في معرض رده

---

(1) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص113 نقله عن حامد أبو أحمد، نقد الحداثة، ص 53 .

(2) العبيدي: القراءات المعاصرة للنص القرآني: الأسس والمناهج، ص 271.

(3) العبيدي: القراءات المعاصرة للنص القرآني: الأسس والمناهج، ص276.

(4) مفتاح،الجيلاني، الحداثيون العرب والقرآن الكريم حوارمع الباحث الجيلاني مفتاح (**شيوع التفسير الحداثي للقرآن. .. وتراجع الإنجاز الفكري الإسلامي**)، جريدة الوقت، البحرين، عدد 998، 2008 م. http://www.alwaqt.com/index.php

(5) مفكر وناقد أدبي له قيمة كبيرة في العالم العربي، ولد سنة 1937 م ، حصل على درجتي الماجستير والدكتوراة من جامعة كورنيل الأمريكية ، عمل أستاذاً للأدب الإنجليزي في جامعة القاهرة،ثم اختير عميدا لكلية الآداب ، وعمل مستشارا ثقافيا لمصر بالولايات المتحدة الأمريكية ، ثم تولى رئاسة جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا حتى توفي سنة 2006 م . أحدث ضجة بكتبه الثلاث: المرايا المحدبة ، المرايا المقعرة ، الخروج من التيه حيث دشن بها ملامح نظرية نقدية عربية حديثة.
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B2%D9%8A%D8%B2_%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%AF%D8%A9

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library - Yarmouk University

على الانتقادات التي وجهت له من قبل الحداثيين العرب، والتي تصب في كتابته عن البنيوية بعد أن أنتهت في بلدها الأم. فكان رده بأن: " البنيوية فعلاً قد انتهت، لا في عام 1968م، كما يدعي هذا الناقد البنيوي الكبير، وإنما في عام 1966م، إذا شئنا الدقة بمحاضرة جاك دريدا الشهيرة في جماعة «جونز هوبكنز» ،... وعندما بدؤوا الحديث عن البنيوية في بداية الثمانينيات كانت البنوية قد انتهت في أوروبا، وكان التفكيك أيضاً قد انتهى، بمعنى أننا حين نقلنا، نقلنا متأخرين، وإذا كان ذلك مسموحاً به في القرن التاسع عشر، فإن ذلك لايغتفر في أواخر القرن العشرين"[1].

المطلب الثالث: الانتقادات التي تعنى بالنقد الحداثي العربي من ناحية التطبيق.

1- اللامنهجية – التداخل الواضح في الخطوط الفاصلة بين المناهج النقدية كالبنيوية والتلقي والتفكيك لدى الحداثيين العرب، دون أن يدركوا ذلك التداخل[2]. وهذا لم يكن من باب التوليف بين المذاهب النقدية وإنما هو تداخل ناتج عن سوء الفهم. أما من حاول التوليف بين البنيوية والتفكيك كعبد الله الغذامي[3] مثلا، فقد استخدم فيه أدوات التحليل البنيوي ليحقق هدفا تفكيكيا[4]. وهو قد خلط على سبيل المثال بين مفهوم انغلاق النص، وانفتاحه على السياقات الأخرى في البنيوية الشكلية والتكوينية، والتفكيك واجه لبسا أيضا في العالم العربي باعتبار أن مفهوم الفتح أو الإغلاق للنص،

---

(1) http://www.bab.com/articles/full_article.cfm?id=4483
الدكتور عبد العزيز حموده صاحب لكتاب الذي أحدث ضجة: الناقد الحداثي يشد النص على آلة تعذيب، حوار كريم محمد

(2) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص138.

(3) عبد الله محمد الغذامي ، أكاديمي وناقد أدبي وثقافي سعودي ، ولد سنة 1365هـ – 1946 م . حصل على درجة الدكتوراة من جامعة إكسترا البريطانية سنة 1978 م .يعمل أستاذا في النقد في جامعة الملك سعود .من مؤلفاته: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية ، تشريح النص مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، الموقف من الحداثة ، حكام الحداثة في المملكة العربية السعودية. انظر: موقع الدكتور عبد الله الغذامي، http://alghathami.com/cv/cv.html

(4) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص 149.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

إنما يكون من طرف المتلقي، ما يعني أن النص بصرف النظر عن كونه مغلقـا أو مفتوحا عند نقطة الإنشاء، فإنه يكون مفتوحا أمام القارئ الذي لا يقوم فقط بتحقيـق دلالته أو تفسيره، بل بإعادة كتابته عن طريق استحضار الغائب فيه وهذه وجهة النظر التفكيكية. بينما يرى البنيويون أن المفهومين يتعلقان بالنص فترة إنشائه لا فيما بعـد. وهذا الخلط الواضح الذي يصل إلى حد العبث باستخدام موقفين متعارضين في سياق واحد[1].

2- خلو معظم كتابات الحداثيين العرب من المراجع الأصلية، الأمر الذي شكل ظـاهرة ملموسة عند قراءة بحث أو مقال لكاتب حداثي، ويتضح ذلك بالرجوع إلى الهـوامش التي في غالبها إما أن تكون مترجمة، أو مؤلفة بالعربية[2].

3- يضاف إلى ما سبق السرقات العلمية التي تتمثل في النقل دون الإشارة إلى المصادر الأصلية[3].

---

(1) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص153.

(2) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية. ص106

(3) حمودة: المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص 121.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل الثالث:

منهجية البحث الدلالي عند الأصوليين وأثرها في الرد على البنيوية.

توطئة :

تعتبر الغاية التي قام علم أصول الفقه عليها تحقيقا وتأصيلا وضبطا هي فهم دلالات الألفاظ ، ذلك أن الناتج عنها إنما هو الحكم الشرعي، فإن فهم هذه الدلالات ينتج عنه قيم أخلاقية واجتماعية، جاء الشرع لترسيخها بالبيان القرآني، سواء كان حكما شرعيا أو قصصا قرآنياً.

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير هذه الغاية : " المقصود من علم أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة "[1].

ومن ذلك أيضا قول حجة الإسلام الغزالي: " اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة "[2].

" لذلك فقد اعتبر العلماء أن الإخلال بطرق فهم الدلالات، طريق إلى الإفتئات على النصوص بتحريفها عن مواضعها "[3].

ومن هذا الباب كان الرد على دعاة الحداثة العربية، ببيان المنهجية الاستدلالية المعتبرة، التي قامت عليها عملية الفهم لدلائل الشرع، والتي هي مستمدة بالاستقراء من ظاهر النصوص، فلا مجال لتحريفها وتأويلها.

---

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج20، ص497.

(2) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 17 .

(3) ضمرة : الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص 204.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبالنظر إلى هذه المنهجية يلاحظ ارتكازها على ثلاثة عوامل متداخلة،لا يستقيم التقرير الأصولي بإقصاء واحدٍ منها. وهي عند النظر في ذات الوقت تمثل محاور منها ما قد يتفق مع المنهج البنيوي في الاسم، لكنه يختلف عنه في مسلكية الاستدلال، ومنها ما ينكره المنهج البنيوي في فهم النصوص ابتداء.

وعلى هذا الأساس، فقد جاء الرد على المنهج البنيوي في هذا الفصل على شكل مقارنة، ببيان نقاط المشابهة والاختلاف فيما بين المنهجين، إضافة إلى بيان أسباب الصلاحية أوعدمها، بالتدليل على عوامل الاستدلال في المنهج الأصولي.

المبحث الأول: وضع اللغة وعرف الاستعمال كمنهج للاستدلال بالنصوص.

يجب أن يفهم قبل البدء في بيان هذا الضابط ما دعا العلماء إلى اعتباره ابتداء، ذلك أن الألفاظ هي قوالب المعاني، وبها يفهم السامع مراد المتكلم، لذلك قيل :" إن لكل مسمى من عرض أو جسم اسما يختص به يتبين به مما سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبدًا" [1]

فكان بهذا التعبير عن مكنون النفس باللفظ من أعظم النعم التي تفضل بها سبحانه وتعالى على عباده، ولا أدل على ذلك من ذكر هذا في معرض القسم على تقرير تكفل الله تعالى بالرزق كما في قوله تعالى: { فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ}

الذاريات: 23.

---

[1] ابن حزم ، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد ،الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة ،دار الحديث، ط1، 1404هـ ، ج3 ، ص270 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وقوله تعالى:{الرَّحْمَـٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ }

الرحمن:1-

فإذا عُلم هذا كان من الأولى إدراك نعمته سبحانه في تنزيل كتابه الحكيم بلغة القوم، وهذا ما جاء ذكره حيناً بالتصريح، وأخرى بالتلميح في مواضع عدة من كتاب العزيز الحكيم. فكان من ذلك قوله تعالى:{ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا ﴿١﴾ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا }الكهف: 1، فكان الحمد شاملاً لمعانٍ عدة: أولاها حصول التبشير والإنذار للخلق بإنزال الكتاب عليهم ابتداء، وثانيها – وهو المقصود– ما يُفهم ضمناً من نزوله بلسان يفهمه الخلق، وإلا لما حصل التبشير والإنذار، ولصرفت عنه بذلك صفة البيان. وثالثها إعجازه بالخلو من العوج والخلط.

فإذا تقرر هذا المعنى بما سبق جاء التدليل على اللغة التي نزل القرآن بها، فكان اعتبارها في الفهم والتفهيم، كما في قوله تعالى: {وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ }الشورى: 7، وقوله:{ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} الزخرف: 3، وقوله تعالى:{ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ}الزمر: 28. وغيرها من الآيات التي تضافرت للدلالة على اعتبار العربية في ألفاظها وأساليبها ومعانيها ضابطا في فهم دلائل الشرع.

وهذا ما تنبه له غير واحد من العلماء فكان من ذلك قول الجويني: " إن شريعة المصطفى متلقاها ومستقاها الكتاب، والسنن، وآثار الصحابة، ووقائعهم، وأقضيتهم في

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الأحكام، وكلها بأفصح اللغات وأشرف العبارات، فلا بد من الارتواء من العربية فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة"[1].

وقول الشاطبي في بيان خطورة مجانبة هذا الطريق في الفهم عن الله تعالى ورسوله بقوله:" إن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم عن طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع"[2].

وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية أيضا بقوله:" إن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب ... وإلا فيمكن لكل مبطل إن يفسر أي لفظ بأي معنى "[3].

فإذا عُلِمَ هذا انضم إليه اعتبار عرف الشارع في الدلالة على معاني الألفاظ، ذلك " أن الخطاب الشرعي قد يرتقي فوق مستوى الدلالة اللغوية، فيتصرف ببعض الألفاظ مستعملا إياها في مدلولات ومعان شرعية خاصة. .. ويعتمد لمعرفة هذا العرف الشرعي على الاستقراء والتتبع التام لدلالات الخطاب الشرعي....فكان هذا العرف متسما بالثبات لثبات مادته من النصوص المستقرأة المتظاهرة على إفادة طرق الدلالة والاستدلال بما لا سبيل معه إلى القول بتبدل هذا العرف وتغيره أبداً [4].

وبناء على ما سبق فقد جاء إقرار كلا المسلكين باعتبارهما عامِلَين من أبرز عوامل الثبات في منهجية الاستدلال الأصولي في هذا المبحث المتواضع،على النحو الذي يفيد البحث ببيان مواطن الاختلاف مع البنيوية، والأسباب التي دعت إلى رفضها من هذا الجانب.

---

(1) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله ،<u>الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم</u>، تحقيق : عبد العظيم الديب ، قطر، د.د ، ط 2 ، 1401هـ ، ص 400 .

(2) الشاطبي:الموافقات، ج1، ص 31.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج6 ، ص 359

(4) ضمرة: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، ص 243.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

المطلب الأول: الاحتكام إلى الوضع اللغوي في فهم دلالات الألفاظ على الأحكام.

" تشكل اللغة المعيار القائم على تنظيم العلاقات الدلالية بين اللفظ المستعمل والمعنى الذي يتصل به، بحيث يكون لكل لفظ معنى يختص به ليحصل التواصل والتفاهم بين المتخاطبين" [1].

وهذا ما يستفاد من كلام ابن القيم الجوزية حيث يقول: " المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم بكلامه وتبيينه له ما في نفسه من المعاني، ودلالته عليها بأقرب الطرق"[2].

" لذلك فإن المرجع والمعتمد في دلالات الألفاظ والتراكيب على المعاني هو الوضع اللغوي، فليس لمتحكم أن يفسر اللفظ أو النص الوارد على خلاف ما يقتضيه الوضع في اللغة"[3].

وقد يرد على هذ المسلك اعتراض باعتبار المعاني المصلحية، وعلى الرغم من أن المقام لا يسمح ببيان الاعتراضات الواردة والردود عليها[4]، غير أن الباحثة قد ارتأت ذكر الراجح في هذه المسألة ببيان أقوال المحققين من العلماء، والتي منها قول الجصاص:" كل

---

(1) ضمرة : الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ،ص 210.

(2) ابن القيم الجوزية :أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر ابن أيوب ، الصواعق المرسلة على الطائفة الجهمية والمعطلة ، تحقيق : أحمد عطية الغامدي وعلي ناصر الفقيهي، المدينة المنورة ، مطابع الجامعة الإسلامية ، د.ت، ج2 ، ص1 67 .

(3) ضمرة : الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص 212.

(4) لمن أراد الاستزادة ببيان الردود على هذا الاعتراض مما أدى إلى ترجيح هذا المسلك، انظر: ضمرة، الحكم الشرعي، ص 215 – 222

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لفظ أمكن استعماله على ظاهره وحقيقته، ولم يقترن إليه ما يمنع استعماله حكمه على مقتضى لفظه : فغير محتاج إلى البيان" [1].

و" ما ذكره الغزالي من فساد القول باعتبار المصالح دون نظر لنص الشارع ، وأن فتح هذا الباب يعني تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال[2] . وهو ذات ما أكد عليه ببيانه لفساد التعليل بالمعنى إن خالف ظاهر اللفظ إذ منه يستفاد الحكم[3] .

كما أكد على بطلان هذا التوجه الاستدلالي عدد من الأصوليين كالسرخسي[4]، والآمدي[5]، وابن تيمية[6]، والشاطبي[7] " [8] .

وفي ذلك يقول الدكتور البوطي: " العمل بمقتضى دلالة الظاهر واجب اتفاقا ، ما لم تقم القرينة من الشرع ، أو العقل ، أو اللغة ، أو العرف العام تخرجه عن ظاهره فيؤول حسبما تقتضيه القرينة ، و مجرد تخيل المصلحة المعارضة لدلالة الظاهر ليس قرينة من هذه القرائن الأربع . لذلك كان الأخذ بها مناقضة للظاهر لا تأويلا له ، وهو غير جائز اتفاقا " [9].

---

(1) الجصاص:_أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول،ج1، ص248.

(2) الغزالي، المستصفى ، ج1، ص174.

(3) الغزالي، المستصفى ، ج1، ص198 – 199 .

(4) السرخسي: أصوله،ج 2، ص121.

(5) الآمدي،: الإحكام،ج 3، ص 104.

(6) ابن تيمية:الفتاوى، ج 11، ص343 وما بعدها.

(7) الشاطبي : الموافقات، ج 2، ص382 .

(8) انظر : ضمرة: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص214

(9) البوطي، محمد سعيد رمضان ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ،دمشق : بيروت ، مؤسسة الرسالة : الدار المتحدة ، ط 5 ، 1990 م ، ص 127.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

" فالمعاني المصلحية لابد فيها من أصل تستند إليه وتضبط به، ولا أوفق لهـا مـن دلالة اللفظ لغة، يؤكد هذا أن الشريعة إنما تهدف إلى ضبط الأمور المنتشرة المتعـددة فـي القوانين المتحدة لأنه أوعى للحفظ والصون والضبط " [1].

فإذا ثبت ذلك عدنا إلى إقرار أمر آخر ألا وهو العمل بظاهر اللفظ، " فالله تعـالى إذ خاطبنا في كتابه الكريم فمقصوده كائن في الظاهر من نظم القرآن ولفظه، ومن صـد عـن الظاهر صاد عن مقصوده تعالى، وكذا الحال في فهم السنة النبوية"[2] .

يقول الإمام الشافعي : " القرآن عربي، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومهـا لـيس لأحد أن يحيل منها ظاهرا إلى باطن، ولا عاما إلى خاص، إلا بدلالة من كتاب الله ،فإن لـم تكن فسنة رسول الله...أو إجماع من عامة العلماء... ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عددا من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى باطن منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد"[3].

يقول ابن القيم " الواجب حمل كلام الله ورسوله وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليهم "[4].

---

(1) ضمرة : الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص216.

(2) ضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص223.

(3) الشافعي ، محمد بن إدريس، **اختلاف الحديث**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيـز، بيـروت، دار الكتـب العلمية، ط1406،1هـ- 1986 م، ص24 .

(4) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، القاهرة، دار الكتـب الحديثة، الأولى، 1969م ، ج4، ص519 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

" ويعد العمل بالظاهر والأخذ بمقتضاه إذا ظهر قصد الشارع إليه بانعدام القرينة الصارفة للفظ عن معناه المتبادر فيه إلى غيره من محتملاته واجباً متعيناً لا سبيل خلافه " [1].

" لكن اذا قامت القرينة الصارفة للظاهر عن دلالته إلى أحد محتملاته حتى غدا هذا المعنى بمعاضدة القرينة أظهر من المعنى الذي تبادر فيه اللفظ ابتداءً فإنه يصح العمل به، وهذا ما يطلق عليه الأصوليون اسم التأويل "[2].

يقول الغزالي: " التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر "[3].

" والتأويل عند الأصوليين يكون بالاستناد إلى ضوابط لا مطلقا، من ذلك:

1- أن يكون صرف اللفظ إلى المعنى المرجوح في نفسه مما يحتمله اللفظ لغة، أو في عرف الاستعمال، أو في عرف الشرع.

2- أن يكون التأويل مستندا إلى دليل صحيح معتبر دال على توجه المراد الشرعي إلى المعنى المرجوح في نفسه، بحيث يغدو راجحا بالدليل، لذا لا بد أن يكون الدليل المقتضي للتأويل أقوى في دلالته من دلالة اللفظ على المعنى الظاهر المتبادر فيه " [4].

والحديث عن التأويل يقود إلى الكلام عن الاستعمال من منظور الأصوليين، ذلك أن التأويل كما قيل في حقيقته صرف للفظ عن معناه المتبادر الموضوع له إلى ما سواه بدليل، ولقد حدث الخلاف بين العلماء في اعتبار هذا تجويزاً لأصل الوضع أم لا ؟، ومن هنا جاء

---

(1) ضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص224.

(2) ضمرة : الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص 227.

(3) الغزالي: المستصفى،ج 1 ، ص245 .

(4) وهذا ما يظهر من تعريف التأويل انظر: الغزالي، المستصفى ، ج1 ، ص 196 . ضمرة: عبد الجليل، الحكم الشرعي، ص 227.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

الحديث عن الاستعمال باعتباره المؤدي إلى التجوز في دلالات الألفاظ. وهـذا مـا سـيكون الحديث عنه في المطلب اللاحق.

أما فيما يخص بيان مواطن الفساد في اعتماد المنهج البنيوي فيقال: أنها قـد أهملـت الوضع اللغوي بالوقوف عند حدود القول باعتباطية اللغة وفهم الكلمة ضمن معناها المعجمي والنحوي، هادفةً بذلك إلى التخلص من المناهج السابقة عليها، والتي حاولت تفسير الـدلالات بناء على أسباب خارجة عن ذات النص.

ولقد نتج عن هذا اعتمادهم في التحليل على العلاقات فيما بين العناصر، حتى قيل " إن سوسير قد بنى موضوعا لسانيا هو عبارة عن نسق من العلامات التي لا قيمة لها إلا من خلال العلاقات التي تقيمها في ما بينها "[1]. و لا يفهم من ذلك إنكارهم المطلق لهذا الوضع، ذلك أنه يمثل مستوى من مستويات التحليل لديهم. بيد أنه يمثل دورا ثانويا، فالعبرة بالعلاقـة الناتجة عن مستويات التحليل الصرفية والمعجمية والتركيبية وغيرها.

وهذا أيضا لا ينكر وهو جزء من عمل الأصولي، يظهر ذلك مما ورد ذكره سابقا من أقوال العلماء في اعتبار العربية والتي منها أيضا قول الجويني: " ولن يستكمل المرء خـلال الاستقلال بالنظر في الشرع، ما لم يكن ريانا من النحو واللغة "[2]، وقول الرازي: " إن اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص"[3].

غير أن دور المجتهد يتجاوز ذلك، وهذا ما أكد عليه السبكي بقوله: " ولما كان الفقـه مستندا إلى الكتاب والسنة ويحتاج في أخذه منهما إلى قواعد جمعت تلك القواعـد فـي علـم وسميته أصول الفقه. .. وتلك القواعد منها ما لا يعرف إلا من الشرع، ومنها ما يعرف مـن

---

(1) رمضان، يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي :الاستراتيجية والإجراء ،عمان، جدارا للكتاب العالمي، ط1 ،2007 م، ص93.

(2) الجويني: البرهان، ج1، ص130 .

(3) الرازي، المحصول، ج1، ص 289.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

اللغة بزيادة على ما تصدى له النحاة واللغويون "[1]. فكان الاستناد إلى الوضع اللغوي عند الأصوليين مرادفاً للعلم بأساليب العربية في معانيها وألفاظها معا، غير قاصرة له على معرفة وضع اللفظ، وهذه المغايرة التي تميز المنهج الأصولي نابعة من خصوصية النص القرآني والنبوي الذي توسل بلغة العرب لتفهيم مراده، فشمل النظر فيها المعنى المعجمي وما سواه من عرف العرب في استعمال الدلالات اللفظية، وهذا ما يتضح بقول الشافعي: " إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاما يراد به الخاص، وظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره "[2].

لذلك قيل: " إن مفهوم اللسان في تصور الشافعي. .. يختلف عن مفهوم اللسان ضمن الثنائية الشهيرة المؤسسة للسانيات المعاصرة التي تميز بين ما هو اجتماعي وبين ما هو فردي، بين ما هو جوهري وما هو عرضي... فيكون اللسان حقيقة اجتماعية جوهرية، بينما الكلام حقيقة فردية ثانوية عرضية. .. ذلك أن اللسان في تصور الشافعي كلية لا تنحصر في حدود ضيقة "[3].

فكان اللسان بذلك في التصور الأصولي كما يقال " أوسع مدى، وأبعد أفقا من اللسان كما تعامل معه النحوي أو اللغوي " [4].

---

(1) السبكي، علي بن عبد الكافي،<u>الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي</u>، بيروت، دار الكتب العلمية ،ط1، 1404هـ، ج1 ، ص9 .

(2) الشافعي : الرسالة، 51 -52.

(3) رمضان:القراءة في الخطاب الأصولي، ص 89.

(4) رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، ص 119- 120.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

لا يقال بذلك " أن العلماء قد فتحوا الباب واسعا لتأويل الدلالات بحسب الاستعمال العرفي للألفاظ، ذلك أن: العبرة بكلام العرب الذين نزل فيهم القرآن ليخاطبهم بما عهدوه من المخاطبات اللغوية لا بما جد بعد ذلك، وهذا لا سبيل لتبديله أو تغييره "[1].

وهذا ضابط آخر يضاف إلى اعتبار العربية في ألفاظها وأساليبها ومعانيها فضلا عن اعتماد ظاهر اللفظ ابتداءا، وهو اعتبار معهود العرب الأميين – أي من نزل الخطاب في عهدهم – كما يصفهم الشاطبي[2]. وهذا ما أكده يحيى رمضان في معرض بيانه للفرق بين المنهج الأصولي واللسانيات الحديثة حيث ذكر أن: " علاقة اللسان بالمعهود إذن علاقة شمول وخصوص، علاقة الجزء بالكل الذي ينصهر فيه، وفي الوقت نفسه يتميز عنه بسمات وخصائص متميزة. فاللسان بمفهومه الشامل الواسع يتضمن المعهود ويعطيه طابعه اللغوي بينما يعطي المعهود للسان طابعه الاجتماعي باعتباره أداة للتواصل في إطار جماعة اجتماعية معينة... وارتباط مفهوم المعهود بكل ما هو ثقافي واجتماعي، وطموحه للإحاطة بكل ذلك بالنسبة للمجموعة اللسنية التي ينتمي إليها، يجعل من الصعب ضبطه في إطار قواعد وقوانين تحكم تحركه بكيفية صارمة....لذلك فقد ارتبط هذا المفهوم بمفهوم بديل عنه يعطيه بعده الزماني والقيمي ألا وهو معهود الأميين "[3].

فكان هذا المعهود مما لا يجوز إغفاله، وهذا الإغفال هو ما قام به البنيويون باعتبار الآنية في تحليل النصوص.ولتأكيد هذا المعنى من اعتبار الاستعمال بشقيه العرفي والشرعي جاء المطلب اللاحق، للحديث عن الاستعمال الشرعي كما ينظر إليه عند الأصوليين .

---

(1) ضمرة: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص 210

(2) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 308 وما بعدها .

(3) رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، ص 110 – 111.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المطلب الثاني: اعتبار الاستعمال في الاستدلال الأصولي.

عند الحديث عن الاستعمال الشرعي للألفاظ بنقلها عن معناها في أصل الوضع، تعرض مسألة المجاز، ذلك أنه قد قيل بأن: " نقل الألفاظ باستعمالها في المعاني الشرعية المخصوصة ليس هجرانا لأصل دلالتها على معانيها اللغوية بالكلية، إذ ثمة اتصال بين المعنى اللغوي للفظة وبين المعنى الشرعي المستعملة فيه، بحيث يكون استعمالها في المعنى الشرعي على سبيل المجاز بالنسبة لأصل الوضع.

وهذا ما خالف فيه عدد من العلماء باعتبارهم أن الخطاب الشرعي لا يخرج باللفظة عن دلالتها اللغوية إلى معان شرعية خاصة على جهة الاستقلال والابتداء.غير أن الخطاب الشرعي قد يضيف على الدلالة اللغوية شروطا لا بد من اعتبارها في التصرف مراعاة لأوضاع الشرع" [1].

ولقد تحصل الترجيح لدى البعض بالنظر إلى المآل الذي وصل إليه القول بعدم التجوز في الاستعمال الشرعي للدلالات اللفظية، ذلك أن هذا القول " يفضي إلى اعتبار الألفاظ التي استعملها الشارع في معان زائدة على وضع اللغة، مجملة غير معلوم المراد بها إلى حين قيام القرينة المرجحة لتردد اللفظة بين دلالتها على أصل معناها اللغوي فقط ودلالتها عليه مع ما انضاف إليه من اعتبار الشرع واشتراطه... وفي هذا تعطيل للدلائل الشرعية بغير مسوغ ... وأن هذا القول من العلماء قد جاء كردة فعل إزاء قول المعتزلة الذاهبين إلى أن المدلولات الشرعية المستعملة في خطاب الشرع قد نقلها الشارع عن أصل وضعها اللغوي بما يقطع صلتها به كليا، ثم استعملها الشرع في معان مستقلة لا صلة لها بالوضع اللغوي بتة"[2].

---

(1) ضمرة: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، ص 244 – 245

(2) ضمرة:الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص247 – 248.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

بيد ان هذه المسألة قد عُرضت بما هو ألصق صلة للبحث، في باب الحديث عن الحقيقة والمجاز عند الأصوليين، باعتبار المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع لعلاقة مع قرينة[1].

وقد حدث الخلاف في تكييف المجاز ابتداء من قبل شيخ الإسلام ابن تيمية خاصة، حيث عرف عنه إنكار المجاز في القرآن الكريم والسنة النبوية فيما يتعلق في باب الصفات، وأما التشبيه والاستعارة والكنى في أساليب القرآن لا ينكر وجودها وإن لم يسمها مجازات، وهذا وصل له المطعني بقوله عن مسألة إنكار المجاز عند ابن تيمية أنها : ما جاءت إلاّ كردة فعل على ما ذهب إليه كل من الجهمية والمرجئة والكرامية في تحقيق معنى الإيمان، وما ترتب على ذلك من تبعات عقدية، فكان نفيه للمجاز نفياً للتأويل في باب الإيمان" [2]. مع العلم قد ترتب عليه نتائج متعددة فيما يخص فهم الدلالات اللفظية.من ذلك القول بالإطلاق والتقييد، والكلام عن العموم والخصوص.وما سواها من المسائل التي مردها إلى هذا الخلاف، والذي هو في حقيقته خلاف عقدي ابتداء، نتج عنه اختلاف الأصوليون فيما بعد.

ولم يأتِ بيان أصل الخلاف في هذه المسائل إلا للدلالة على أن الاستعمال في الحقيقة لا ينكره أحد من العلماء عند التحقيق من ناحية التطبيق، بيد أن هذه الآراء النظرية قد حدث الخلاف فيها كما قيل لما يترتب عليها من أحكام عقدية .

أما البنيوية فقد أنكرت كما سبقت الإشارة إليه الاستعمال العرفي والشرعي باعتبارها- أي البنيوية - للوضع في لحظة معينة فقط . وهذا ما لا يصح فقد ثبت بما سبق

---

(1) الشوكاني،إرشاد الفحول،ج1.ص111 .

(2) المطعني، عبد العظم إبراهيم محمد،المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار،القاهرة،مكتبة وهبة،ط1، 1995م،ص 8.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ذكره جواز تصرف الشرع في الألفاظ بما لا يخرجها عن أصلها اللغوي كليةً. وهذا لا ينكر في باب اللغات فضلا عن إنكاره بالتشريع .

المبحث الثاني: معرفة المقاصد في فهم النصوص وضبط دلالاتها

قال الشاطبي: " إنما تحصل درجة الإجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها "[1].

وقال يحيى رمضان :" اعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء. .. منها: أن يكون للمجتهد من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع"[2].

المطلب الأول تعريف المقاصد لغة واصطلاحا

المقاصد لغة: جمع مقصد، وهو اسم مصدر من الفعل (قصد يقصد قصدا). وقد أتت مادته في لسان العرب لمعان كثيرة، منها: الأمّ، والاعتماد، والنحو إلى الشيء. وجاءت بعض مشتقاتها للدلالة على العدالة، والاعتدال، واستقامة الطريق، والقرب من الشيء[3].

والمقصود اصطلاحا: " عرفه الرازي بقوله عنه أنه: ما دلت الدلائل على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه "[4]. في حين عرفت المقاصد من قبل الطاهر

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج4 ، ص372-373..

(2) رمضان : القراءة في الخطاب الأصولي، ص158.

(3) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص166-171.

(4) الزنكي: نجم الدين قادر كريم ، **السياق وأثره في فهم مقاصد الشرع** ،الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله وتحديات القرن والواحد والعشرين جامعة اللإسلامية بماليزيا ، المجلد الأول، 1427 هـ - 2006 م، ص 355 . نقلا عن الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي السقا ، بيروت ، دار الجيل ، ط1، 1992م ، ص 53 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ابن عاشور بقوله إنها عبارة عن: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[1].

وعرفها علال الفاسي بقوله أن: " المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[2].

ومن المعاصرين عرفها الريسوني بقوله " إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"[3].

و" يمكن اعتبار غياب تعريف للمقاصد عند القدماء راجع إلى غياب الوضعية التنظيرية الواضحة فقط ، والتي جاء الشاطبي ليجليها، هاته الوضعية التي يدل عليها من بين مؤشرات أخرى، تعدد الاسماء التي تدل على معنى واحد فالمقصد هو العلة، وهو الحكمة، وهو المعنى، وهو الغرض، وهو المراد، وهو المغزى."[4].

المطلب الثاني: دلائل اعتبار المقاصد في فهم معاني النصوص

يقال إن الأصل لا يصح إلا إذا انتهضت الدلائل على اعتباره شرعا[5]، وهذا في ذاته ما دعا الشاطبي إلى التأكيد على اعتبار المقاصد في فهم دلالات الألفاظ، فأثبت ذلك بقوله إن: " دليل ذلك- أي اعتبار المقاصد- استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض،مختلفة الأغراض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد

---

(1) ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، الشركة التونسية ، د.ط ،1985 م ، ص8.

(2) الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993، ص7.

(3) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،فرجينيا ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط5 ،2007م /1428هـ،ص 19 .

(4) رمضان، يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي، ص164.

(5) انظر: ضمرة، عبد الجليل، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، ص251 وما بعدها.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشـــجاعة علـــي رضـــي الله عنه"[1].

ولقد أورد الشاطبي من أجل إثبات هذا اعتبار المقاصد في فهم دلالات الألفاظ عـــدداً من الأدلة التي تدل على تعليل قصد الشارع من التشريع بعامة كما في قوله تعالى في مجال بعثة الرســـل: { رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا } النساء: 165. وقوله تعالى:{ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ } الأنبياء: 107.

وقوله تعالى في أصل الخلقة:{ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَـــانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا } هـــود:7. وقوله تعالى: { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} الذاريات: 56. وقوله سبحانه: { الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًـــا } الملك:2 .

ومن الأدلة الدالة على اعتبار القصد في التشريع خاصة :

قوله تعالى بعد آية الوضوء: { مَا يُرِيدُ اللَّـــهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـــٰكِن يُرِيـــدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } المائدة: 6.

وقوله في الصيام: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّـــذِينَ مِـــن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } البقرة : 183

وقوله في الصلاة:{ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ} العنكبوت: 45 .

وقوله في القبلة: { وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ} البقرة: 150.

وقوله الجهاد: { أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا } الحج : 39.

وقوله القصاص: { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } البقرة:179.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص39 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

وقوله في التقرير على التوحيد: { وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ } الأعراف : 172"[1].

وما هذا الالحاح في إثبات احدى بديهيات التواصل إلا تبع للخلاف الذي دار بين العلماء في إقرار هذا الضابط. فكان التأسيس للمقاصد قائماً على تحقيق المسألة الآتية وهي:

"إن تعلق الحكم الشرعي بمحلّ ثبوته هل هو لخصيصة ذاتية فيه أم بالإضافة إلى نسبة الشرع إليه – أي أن الشارع قد منحه صفة الحل والحرمة – ؟

فمن قال بتعلق الحكم بمحلّ ثبوته لخصيصة ذاتية فيه فقد أثبت العلل ولميات الأحكام في مسائل الفقه، ومن أثبت العلل فقد أثبت القصدية، ذلك أن العلل تأتي في المرتبة الثانية من حيث اعتبارها طريقا من طرق معرفة مقاصد الشرع، وذلك بعد الطريق الأول المتمثل في دلالة الدليل عليه بظاهر اللفظ. ومن قال بخلاف ذلك فقد انكر الاختصاص فيما بين الحكم ومحله إلا أن يربط الشارع بينهما"[2].

" وهذه المسالة وإن كانت كلامية في أصلها حيث يعود الخلاف فيها إلى موقف كل من الأشاعرة والمعتزلة من القول بالتحسين والتقبيح العقليين، حيث ذهبت المعتزلة إلى إثبات الخصائص الذاتية للأفعال،غير أنها نفت ان يكون ثمة صفات عرضية إضافية تقتضي الأحكام الشرعية، لا مدرك لها غير النصوص، وهذا ما ذهب إلى إثباته جمهور أصوليي الحنفية وبعض الحنابلة .وجاء رأي الأشاعرة كرد فعل على هذا القول، بإنكارهم لهذا الربط بين الحكم الشرعي والخصيصة الذاتية، ويفهم من ذلك إنكارهم لمبدأ التعليل، وهذا ما يلاحظ تراجعهم

---

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص262 .

(2) انظر: ضمرة، عبد الجليل، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، ص 45- 47 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

عنه ذلك أنهم قد قالوا بالتعليل الأصولي وتوسعوا في ذكر الحكم ولمبات الأحكام في مسائل الفقه"[1].

وهذا ما أثبته الريسوني عن الرازي بقوله: " إن الرازي الذي اختار في " المناظرات" منع التأويل المباشر بالمصلحة والمفسدة – أثناء عملية القياس – قد قد مال إلى تجويزه في المحصول " [2].

ولقد تقرر ما يؤيد هذا المعنى بالأدلة التالية:

1- " يقول تعالى: { وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا } الإسراء: 32.

فقد رتب الله تعالى تحريم الزنا والنهي عنه على تحقق الفحش فيه وسوء سبيله، فهذا ترتيب للحكم على صفة ذاتية تختص بهذا الفعل، " فعلم أنّ كلما كان في نفسه فاحشة، فإن الله لا يَجُوزُ عليه الأمر به"[3] ولذا قال الله تعالى:{ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ } الأعراف: 28.

2- أنه لو كانت الأحكام الشرعية لا صلة لها بمحال ثبوتها إلا نسبة الشرع وإضافته بغير مناسبة من جلب مصلحة أو درء مفسدة لكانت أحكام الله تعالى – وهو أحكم الحاكمين – لا تزيد عن كونها رقوما ورموزا لا حقائق لها في ذاتها تعقل" [4].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به، وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به

---

(1) انظر: ضمرة، الحكم الشرعي، ص46 –47.

(2) انظر: الرازي، المحصول ، ج5 ، ص595 – 600 . الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 282 .

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 15، ص8 .

(4) ضمرة، عبد الجليل، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، ص 48 وما بعدها – حيث أورد أدلة زائدة عن ما ذكر هنا –

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الشريعة من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حِكَمَة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها "[1].

وبعد هذا البسط الموجز لدلائل اعتبار المقاصد يقال إن البنيوية قد أقصت المقاصد ابتداء. وهذا ما أثبته يحيى رمضان بقوله إن: " اللسانيات البنيوية قد قصرت اهتمامها على فحص النص وحده لا غير...مؤكدة بذلك الاستقلالية الدلالية التي ينبغي أن يتميز بها النص، فعُزل بذلك عن كل شيء عداه وتمت معاملته بوصفه نصا من دون عالم ومن دون مؤلف.

وقد جاء هذا كرد فعل ضد التاريخ الأدبي أو التقليدي الذي كان يهتم بالسياق اللامتماثل أي السياق الذي ليس من طبيعة النص، والذي لم يكن يولي أهمية للبنية اللفظية والأسلوبية للنص، بقدر اهتمامه بالحضور الطاغي للمؤلف، وللمجتمع، وللثقافة "[2].

ولقد نتج عن هذا الإقصاء ما يعرف بتعدد التأويلات ، إذ لكل قارئ أن يفسر النص بناء على منطلقاته الأيدلوجية وخلفياته المعرفية كما سبقت الإشارة إليه ، باعتبار أن الاعتماد على النموذج اللغوي لا ينفي قضية تعدد استجابات القراء تجاه النص .

ومن هنا يظهر موطن الخلل في المنهج البنيوي ، ذلك أن اعتماد المقاصد لا يصح إغفاله في فهم الكلام العادي ، لما يترتب على إغفاله من سوء فهم وتلبيس على السامع ، فضلا عن القارئ كما هو الحال في النص القرآني والنبوي . وهذا عند التحقيق مخالف لأصل التنزيل إذ جاء بالبيان ، كما يفهم من قوله تعالى : { وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ } إبراهيم:4 . وقوله تعالى : { لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ } النحل : 39 .

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج11، ص354.

(2) رمضان، يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ص133- 134

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المبحث الثالث: السياق

المطلب الأول: تعريف السياق لغة واصطلاحا

السياق لغة:

" يأتي السياق بمعنى السرد ومجيء الشيء متتابعا، فتقول العرب: ساق الإبل سوقا إذا سردها سردا وأوردها مكانا، وقال تعالى: { وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا } مريم : 86. وتقول العرب: تساوقت الماشية إذا تتابعت في السير، وولدت فلانة ثلاثة بنين على ساق واحدة، أي بعضهم على إثر بعض ليس بينهم جارية " [1].

السياق اصطلاحا:

ابتداء وقبل الشروع في بيان المراد من السياق اصطلاحا، كان لا بد من تقرير الحقيقة الآتية، والتي اتفق عليها كل من أفرد للسياق جزءا من بحث أو فصل في كتاب. ألا وهي " غياب التعريف المانع الجامع له في التراث اللغوي الأصولي" [2]، " إلا ما جاء عرضا في معرض الكلام عن دلالات الألفاظ. كقول الإزميري: ومعنى السوق في العبارة: كونه مقصودا في الجملة سواء كان أصليا أو غير أصلي"[3]. ويفهم هذا المعنى أيضا – اعتبار السياق مرادفا للمقصود– " من إقران الأصوليين للفظة السياق بكل من لفظتي " من أجل " أو " لغرض " أو ما يشبههما، فيقولون " سياقه لكذا أو سوقه من أجل كذا "[4]. وهذا ما دعى

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 438. – ج 10، ص 166 – 167.

(2) زنكي: السياق وأثره في فهم مقاصد الشرع ، ص 354.

(3) انظر: ملا خسرو، مرآة الوصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه وعليه حاشية الإزميري، القاهرة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، د.ط، 2002م، ص 73- 74 .

(4) زنكي: السياق وأثره في فهم مقاصد الشرع ، ص 354. الكناني: الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين ، ص 218.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الحارثي إلى القول بأن: " الغرض من الكلام أو المعاني المقصودة بالـذات هـو العنـصر الأساسي في مفهوم السياق "[1].

بيد أن محمود توفيق محمد سعد قد ارتأى تعريفه باعتباره: " ما انتظم الكلمة سـابقا عليها ولا حقا لها" . وهو ذات ما يفهم من تعريف إدريس حمادي لها بقوله عن دلالة السياق إنها: تلك المعاني التي تفهم من تراكيب الخطاب "[2]. مستشفين ذلك من تعريف ابـن أميـر الحاج وأمير باد شاه لسياق النظم كما هو عند الحنفية بقولهم أن المراد به: " أن يكون هنـاك قرينة لفظية سابقة عليه أو متأخرة عنه"[3].

وقد جمع الكناني بين التعريفين، رابطا بذلك أيضا المعنـى اللغـوي والاصـطلاحي ببعضهما، بقوله أن دلالة السياق:" هي الكلام المتتابع إثره على إثر بعض، المقصود للمتكلم، والذي يلزم من فهمه فهم شيء آخر"[4].

وقبل الشروع في بيان دور السياق في فهم النصوص كان لا بد من بيان نكتة لطيفـة تنبه لها زنكي بقوله:" إن تعريف السياق بالمعنى الأول، أعم من اعتباره بالمعنى الثاني، ذلك أن الأول قد وسع دلالة السياق ليشمل كلاً من السياق المقالي والمقامي، فيما قصره الثاني على القرائن المقالية سواء كانت لفظية أم معنوية "[5]. وهذا ما يفهم من التعميم الذي يعـزى إلـى

---

(1) الحارثي، عبد الوهاب أبو صفية ، **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم** ، عمـان ،د.د، ط1، 1409هـ-1989م، ص 86.

(2) الكناني: الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين ، ص219. نقلا عن محمود توفيق محمد سعد ، إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز . وإدريس حمادي ، المنهج الأصولي في فقه الخطاب. لم أستطع الوصول إليهما.

(3) ابن أمير الحاج : التقرير والتحرير في علم الأصول ، ج1 ، ص353.

(4) الكناني: الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين، ص220.

(5) انظر: زنكي: السياق وأثره في فهم مقاصد الشرع ، ص 356. ذهب البعض إلى القول بعدم اعتبـار الأصوليين لدلالة السياق المقامية، حيث فهم هذا من تعريف الحنفية لسياق النظم (انظر: محمود توفيق محمد سعد، إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز، ص 20- 21). وهذا صحيح إذا قصر النظر على هذا الجانب من جوانب التعريف. غير ان اختيار إحدى التعريفين دون الآخر تحكم بغير دليل، فكان الجمـع بينهما أجمع للمعنى وأصوب عند النظر إلى واقع تقريرات الأصوليين باعتبارهم لسياق المقام.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الرازي بقوله: " نريد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى"[1]. وهو ذات ما قرره إدريس حمادي بقوله:" إن مفهوم السياق يشمل كافة القرائن التي تساهم في عملية الفهم، لغوية كانت أم غير لغوية "[2].

المطلب الثاني: دور السياق.

عند الحديث عن السياق بالمنظور الأصولي ترد قضايا عدة في بيان دور السياق كعامل من عوامل فهم النصوص، بإهماله يحصل الخلل في الفهم. وما يهم البحث في هذا المجال هو ما يتعلق بجانب الرد على البنيوية، والذي تمثل في أمرين:

- أن البنيوية قد أهملت السياق المقامي خاصة ويظهر ذلك بالقول:" إنه بالإنحياز إلى اللسان على حساب الكلام، يبني سوسير موضوعه على إقصاءات ثلاث، فهو يقصي المتكلم، ويقصي المقام، كما يقصي المرجع أيضا "[3].

هذا في حين حددت البنيوية النظر في ما يخص السياق المقالي في حدود الجملة. ومما ذكر في هذا الخصوص القول بإن: " اللسان بالمفهوم السوسيري لا يتعدى الجملة، بل إن دومنيك ماجنو يقرر أن الجملة نفسها لا علاقة لها باللسان إنما هي تعزى للكلام مجال حيوية المتكلم وتصرفه، الجملة ليست عنصرا من عناصر اللسان ولكن من عناصر الخطاب " [4]. فكان الجمود صفة من صفات اللسانيات والتي كانت البنيوية فرعاً من فروعها الناتجة عنها.

---

(1) فخر الدين الرازي، المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض،القاهرة ، دار عالم المعرفة، 1414هـ - 1994م ، ص 150. انظر: زنكي: السياق وأثره في فهم مقاصد الشرع ، ص 35.

(2) حمادي، إدريس، <u>الخطاب الشرعي وطرق استثماره</u>، بيروت، المركز الثقافي العربي ، ط1، 1994م ، ص 146 .

(3) رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، ص 93.

(4) رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، ص 94 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وتبعا لذلك فقد جاء الرد متمثلا في أمرين :

أ- فيما يخص السياق المقامي ودوره في فهم دلالات الألفاظ، فيقال أن من أبرز الأدلة على اعتبار هذا السياق ويقصد به القرائن المحتفة بالخطاب قول الشاطبي: " إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال، والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان"[1] ، لذلك فقد كانت "معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وغير ذلك.. ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب فلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال. وينشأ عن هذا الوجه: الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع "[2] .

وقال السعدي": " فالنظر لسياق الآيات مع العلم بأحوال الرسول وسيرته مع أصحابه وأعدائه وقت نزوله، من أعظم ما يعين على معرفته وفهم المراد منه." [3]

---

(1) الشاطبي ، الموافقات ، ج4، ص 287 .

(2) الشاطبي ، الموافقات ، ج4، ص241.

(3) السعدي، عبد الرحمن ابن ناصر ،تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، تحقيق: عبد الرحمن ابن معلا اللويحق،بيروت،مؤسسة الرسالة ، ط 1، 1420هـ - 2000 م ، ج1 ، ص30.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ب–أما فيما يتعلق باعتبار الجملة حدا للسياق لدى البنيويين، فقد بحث نجم الدين زنكي هذه المسألة، وذهب إلى أن الأصوليون قد اختلفوا فيهاعلى رأيين ، أما الرأي الأول فيرى أن امتداد السياق حصر بالجملة ذات الإفادة، فإن تمت الجملة واستقلت بالإفادة انتهى عندها امتداد السياق، فلا تتعدى إليها دلالة النظم الواقع خارج دائرتها. أما إذا لم تستقل الجملة بإفادتها بسبب من اشتمالها على لفظ غامض أولخفاء دلالتها فإن دلالة السياق تمتد إلى جميع ملابساتها من قرائن مقالية ومقامية تحتف ذلك الخطاب[1]. وهذا ما أثبته الجصاص بقوله : " وَذَلِكَ أَنَّ كُلَّ لَفْظٍ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ غَيْرِ مُفْتَقِرٍ إِلَى غَيْرِهِ مَتَى حَمَلْنَاهُ عَلَى غَيْرِهِ وَقَصَرْنَا حُكْمَهُ عَلَيْهِ فَقَدْ خَصَّصْنَاهُ. وَالتَّخْصِيصُ لَا يَجُوزُ إلَّا بِدَلَالَةٍ، فَوَجَبَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى مُقْتَضَاهُ مُنْفَرِدًا عَمَّا قَبْلَهُ "[2]. وعلى هذا الرأي يكون التوافق بين المنهجين الأصولي والبنيوي، بيد أنه كما قيل فإن جمهور الأصوليين قد ربطوا ذلك بإفادة المعنى، وإتضاح المراد بالخطاب.وهم على الرغم من ذلك قد اتبعوا هذا أيضا " بعرض النصوص على بعضها لا ستخراج أوجه علاقاتها البيانية من تخصيص وتقييد ونسخ وما إليها.

و قد اعتمدوا هذا الرأي بالنظر إلى طبيعة النص القرآني حيث نزل منجما، ولم يلتزم في ترتيب آياته على التعاقب الزمني فكان صلى الله عليه وسلم يأمر الصحابة بوضع الآية في السورة المحددة، فكانت بذلك خشية العلماء من تحريف الدلالات وإنطاق النص تبعا لذلك بما ليس فيه، دافعا لاعتماد هذا الرأي، كونه أحفظ للفهم، وأدرك لحقيقة المعنى المراد " [3].

---

(1) زنكي: أثر السياق في فهم مقاصد الشرع ، ص 372.

(2) الجصاص : أصول الفقه المسمى : الفصول في الأصول ، ج 1، ص42 .

(3) زنكي: أثر السياق في فهم مقاصد الشرع، ص 372.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وهو ما استقر عليه ابن عاشور كما يفهم من قوله في آية الحرابة حيث ذكر أنه لـو استبدل سبحانه وتعالى العفو قبل القدرة ويقصد بذلك قوله:{ إلا الذين تابوا من قبل أن تقـدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم } المائدة: 34، بقوله: { فمن تاب } لم تدل الآية علـى قبـول التوبة منهم إلا في إسقاط العقاب الأخرة [1]. وهو يشير بذلك إلى آية السرقة التي جاءت التوبة فيها في جملة مستقلة عن آية العقوبة، وذلك في قوله تعـالى: { والسارق والـسارقة فـاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم. فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله غفور رحيم } المائدة: 37- 38 . وبهذا يفهم دور تحديد الجملة المستقلة الدالة على المعنى في الفهـم السليم، فقد أقر العلماء قيام حد السرقة رغم ورود الآية اللاحقة لهـا واسـتدلوا علـى ذلـك باستدلالات عدة، ليس هذا مقام بيانها لخروجه عن المراد [2].

هذا فيما يتعلق بالرأي الأول وأما الثاني فيرى " أن اللازم هو الالتفات إلـى جميـع الكلام المترابط إذا كان نازلا في قضية واحدة. وهذا يعني ضرورة الاستعانة بمقامات النزول تأريخا وأسبابا ومناسبات، لمعرفة ما نزل معا مما نزل متفرقا. وكأنه يحصر القاعـدة التـي ذكرها الجمهور – اعتبار السياق في حدود الجملة – في الشق الثاني- إذا كان الحديث فـي الآيات لم ينزل في قضية واحدة، ففي هذه الحالة تعتبر الجملة فقط، أما ما علمت وحدة نزوله فالقاعدة فيه امتداد السياق بين جميع الإنحاء[3]. وهذا ما ذهب إليـه الـشاطبي بقولـه : " إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل ، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان ، فالذي يكون على باب من المستمع والمتفهم هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية

---

(1) ابن عاشور: محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تـونس ، دار سـحنون ، د.ط ، 1997 م ، ج6 ، ص 186 .

(2) زنكي: أثر السياق في فهم مقاصد الشرع، ص 373.

(3) زنكي: أثر السياق في فهم مقاصد الشرع، ص 372.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وما اقتضاه الحال فيها. لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده. و لا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلّم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له المعنى المراد، فعليه بالتعبد به، وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل، فإنها تبين كثيرا من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر""[1]

وبالنظر إلى كلا الرأيين يفهم اتفاقهما على اعتبار الآية في حدود الجملة، ثم العطف عليها بالنظر إلى ما يماثلها من الآيات لمعرفة المتقدم من المتأخر، واكتشاف الخاص من العام والمطلق من المقيد، رابطين بذلك كل مقال بمقامه الذي ورد فيه. وعلى هذا قد اختلفوا في التفصيل واتفقوا في المسلك.

ب- أنه كما قيل سابقا فإن البنيوية قد أقصت المؤلف، وحددت دور القارئ في ترجمة النص، دون استكناه دلالاته واستنباط معانيه. وهي على هذا قد قصدت الموضوعية والعلمية. وقد جاء الرد متمثلا في كونها مع القول بهذا لم تستطع إنكار الاستجابات المختلفة للقراء تجاه النص المقروء.

---

(1) الشاطبي، الموافقات ، ج 3 ، ص 287 .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

غير أن الرد على هذا من جانب الأصوليين قد تمثل فيما سبق بيانه من دور المجتهدين في استنتاج الدلالات اللزومية، ضمن ضوابط بينة، حصل الاتفاق عليها في الجملة وإن حدث خلاف في المسلكية الاستدلالية.

هذا بالإضافة إلى ما قرره البعض في بيان اختلاف المجتهدين في الفهم بقوله: " أن حظ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت بحسب تفاوت أذهانهم وممارساتهم لأساليب لغة ذلك الكلام، ولأساليب صنف المتكلم بذلك الكلام.

وأن:" الأذواق تختلف، فرب شخص يدرك السياق على معنى لا يدركه غيره، وكل مخاطب بما أدرك وفهم. لذلك اختلفت الاستنباطات واستخراج الأدلة والنكات "[1].

ولهذا فقد حرص العلماء على ضبط عملية الاجتهاد من كافة جوانبها، ليشملوا بذلك في بحثهم شروط المجتهد وحال المستفيد من النص القرآني والنبوي[2].

---

(1) زنكي: السياق وأثره في فهم مقاصد الشرع ، ص 370- 371 .

(2) انظر: (المسألة الثانية : إنما تحصل درجة الاجتهاد بمن اتصف بوصفين : ...) الشاطبي: الموافقات، ج 4، ص372 وما بعدها .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الخاتمة :

بعد ذكر نبذة من البحر الزاخر الموسوم بعلم الأصول ، وما فيه من قضايا لا يسع الباحث إزائها سوى إدراك قيمة الأمانة التي حملها أعلامه للذود عن أصول الدين وفروعه ، أذكر ما خلصت إليه هذه الرسالة من نتائج على النحو الآتي :

1- أن البحث الدلالي عند علماء أصول الفقه يتسم بالضبط والتحقيق ، وهذا ما ظهر با عتماد العلماء لمعيار القصدية في تقسيم الدلالات .

2- أنه قد تقرر بما لا يدع مجالا للشك استيراد مصطلح الحداثة ، ونقله إلى العالم العربي الإسلامي دون وعي لمقدماته كما هو الحال عند الغرب ، بالإضافة إلى ما اتسم به من خلط واضح مع مصطلحات أخرى .

3- إن البنيوية قد سلكت مسلك النموذج اللغوي عند فرديناند دي سوسير ، بما يتسم به من صرامة علمية هادفين بذلك إلى البحث عن الموضوعية والتخلص من المناهج السابقة عليها .

4- إن علماء الأصول بحثوا مسألة الوضع بما يضمن استثمار المعاني من النصوص الشرعية ، وعدم الحياد بها عن المعاني المرادة ، وذلك باعتبار الظواهر في الألفاظ ، وعرف العرب الأميين في المعاني .

5- إن البنيويين قد أهملوا كلا من الاستعمال باعتباره كلاماً فردياً خارجاً عن اللغة كنظام اجتماعي به ضوابط محددة ، وهم في ذات الوقت قد أهملوا القصد بحثاً عن الموضوعية وبعدا عن التاريخية .

6- إن الأصوليون قد اعتمدوا في التحقيق على كل من السياق المقامي والمقالي، في حين قصرت البنيوية اعتبار السياق على المقالي فقط في حدود الجملة .

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم

1- أركون ، محمد ،**العلمنة والدين** ، بيروت ، دار الساقي ، ط 3 ،1996 م.

2- أركون ،محمد ،**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ،ترجمة :هاشم صالح ،الجزائر ،المؤسسة الوطنية للكتاب،د.ط، د.ت،

3- الإسنوي ، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن ، **نهاية السول في شرح المنهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل ،بيروت ،ابن حزم، ط1، 1999م .

4- أمامة، عدنان محمد، **التجديد في الفكر الإسلامي**، الرياض، دار ابن الجوزي، الأولى، رجب 1424م

5- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد جميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، الثانية، 1986م.

6- انتداهود، إبراهيم، 2009 م،إشارة النص في القرآن الكريم دراسة تطبيقية في كتاب " أحكام القرآن " لابن العربي،رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

7- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، الثانية، 1998م.

8- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، الأولى، 1997م

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

9- بـــــدران حـــــسن ، **البنيويـــــة** ،هيئـــــة علمـــــاء بيـــــروت http://www.allikaa.net/subject.php?id=12

10- برينتون، كرين، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد82 ، 1984م.

11- بسطامي، سعيد، **مفهوم تجديد الدين**، الكويت، دار الدعوة، 1984م.

12- بشاني، أحسن، 2006م ،**خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي، العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية دراسة تحليلية نقدية**، رسالة دكتوراه (غير منشورة) ، جامعة الجزائر، الجزائر.

13- بغورة، الزواوي ،**إشكالية المنهج في العلـوم الإنـسانية المـنهج البنيويـة مثـالا** ،البصائر، الأردن- جامعة البتراء- ،مجلد 12 ، عدد2، رمضان 1429 ه /أيلـول 2008م

14- بلعربي، يوسف ،**الخلفية المعرفية اللسانية للمـنهج البنيـوي** - منتـدى تخاطـب http://www.ta5atub.com/t973-topic

15- بو طاهر، بوسدر، بحث **علم الدلالة والعلاقات الدلالية** ، الإثنـين ،2010 ، نـوفمبر 29، 23:53 منتـــديات تخاطـــب http://www.ta5atub.com/t1956-topic?highlightAF

16- بو عزة، الطيب، **دلالة البنيوية التكوينية كمنهج نقدي** ،صحيفة العرب، قطر، عـدد 8118، 2010م .

http://www.alarab.com.qa/details.php?docId=147128&issueNo=991&secId=18

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

17- بوزيد، بو مدين، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.

18- البوطي، محمد سعيد رمضان ، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** ،دمشق : بيروت ، مؤسسة الرسالة : الدار المتحدة ، ط 5 ، 1990 م

19- بيرف.زيما ،**التفكيكية :دراسة نقدية** ،ت : أسامة الحاج ،بيروت ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1966 م

20- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى** ، تحقيق : محمد عبد القادر عطا،بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1، 1994م.

21- الترمذي ، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي ، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي.

22- التريكي، فتحي، والتريكي، رشيدة، **فلسفة الحداثة**، بيروت، مركز الإنماء القـومي، 1992م.

23- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م.

24- **التلمساني ، محمد بكاي ، مقال نشأة البنيوية** ، منتدى تخاطب

25- التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ويليه كتاب مثارات الغلط في الأدلة**، مكة المكرمة، المكتبة المكية، 1998م

26- ابن تيمية ، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، **الاستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1983م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

27- ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ،**مجموع الفتاوى** ، الرياض ، دار عـالم الكتب ، د.ط، 1991م.

28- آل تيمية:عبد السلام ،عبد الحليم،أحمد بن عبد الحليم، **المسودة**، تحقيق : محمد يحيى الدين عبد الحليم، القاهرة.

29- جاكسون ، ليونارد ، **يؤس البنيوية** ، ترجمة : ثائر ديب، دمشق، دار الفرقد ،ط2 ، 2008 م

30- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول** ، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1، 1420هـ-2000م

31- جميـــل حمـــداوي ، **مقـــال بعنـــوان : مـــا البنيويـــة** ؟ http://www.kassioun.org/index.php?mode=archeivebody&id=19839 4

32- جون، ليونز ،**اللغة وعلم اللغة** ، ت : مصطفى التـوني ، القـاهرة ، دار النهـضة العربية ، د.ط، 1988م.

33- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله ،**الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق : عبد العظيم الديب ، قطر، د.د ، ط 2 ، 1401هـ

34- الجويني ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **البرهان في أصول الفقـه** ، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، المنصورة، ط4 ، 1418هـ .

35- جيرو، بيير، **علم الدلالة** ، ترجمة: منذر عياشي، دمشق، درا طلاس، د.ط ، 1988م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

36- ابن الحاجب، أبو عمر عثمان ابن الحاجب المالكي ، **مختصر المنتهى الأصولي مع شرحه** ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1، 1424هـ - 2004م

37- الحارثي، عبد الوهاب أبو صفية ، **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم** ، عمان ،د.د، ط1، 1409هـ-1989م، ص 86.

38- الحاكم، أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ، **المستدرك على الصحيحين** ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية ، 1411هـ- 1990م

39- ابن حبان ، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي ، **صحيح ابن حبان** ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، 1414ه- 1993 م

40- ابن حزم ، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد ،**الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة ،دار الحديث، ط1، 1404هـ

41- حسان، تمام، **اللغة العربية معناها ومبناها**، المغرب، دار الثقافة، 1994م، و القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الثانية، 1979م.

42- حمادي، إدريس، **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، بيروت، المركز الثقافي العربي ، ط1، 1994م

43- الحمد، تركي، **دراسات أيدلوجية في الحالة العربية**، بيروت دار الطليعة، 1992م.

44- حمودة ، عبد العزيز ، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك** ، الكويت ، عالم المعرفة (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) ، عدد 232 ، ط ؟ ، 1998

45- حمودة ، عبد العزيز ،**المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية** ،الكويت ،مطابع الوطن، د.ط،2001م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

46- ابن حنبل، أحمد ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط2 ، 1420هـ-1999م

47- الحوالي ، سفر ، مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة . http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.showcontent&contentID=51

48- خشفة ، محمد نديم، تأصيل النص المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان ، حلب، مركز الإنماء الحضاري ،ط 1، 1997م.

49- الخراشي، سليمان بن صالح ، نصر حامد أبو زيد... و(الهرمنيوطيقا) ، http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/71.htm

50- الخطيب ، عماد سليم ،في الأدب الحديث ونقده ، عمان ، دار المسيرة ، ط1 ، 2011م

51- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن حمد، مقدمة ابن خلدون، بيروت، المكتبة العصرية، ط 1، 1995م

52- خليل ،إبراهيم ،النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك ،عمان ، دار المسيرة،ط1 ،2003م

53- أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ، سنن أبي داود ، بيروت، دار الكتاب العربي.

54- الدبوسي، عبد الله بن عمر بن عيسى ،تقويم الأدلة في أصول الفقه ،تحقيق : خليل محيي الدين الميس، بيروت ، دار الكتب العلمية ، د.ط، 2001 م.

55- الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الثالثة، 2008م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

56- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر البكري،**المحصول في علم أصول الفقه** ، تحقيق : طه جابر العلواني، بيروت ، مؤسسة الرسالة، ط2، 1992 م

57- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، **التفسير الكبير**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1995م

58- راسل، برتندال، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا ،الكويت ، عالم المعرفة ، د.ط ، 1983م

59- رمضان، يحيى، **القراءة في الخطاب الأصولي :الاستراتيجية والإجراء** ،عمان، جدارا للكتاب العالمي، ط1 ،2007 م

60- ريان، محمد، **الحداثة والنص القرآني**، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، إشراف: أحمد شكري، 2007م.

61- الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**،فرجينيا ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط5 ،2007م /1428هـ

62- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله شاف، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: عمر سليمان الأشقر، وعبد القادر عبد الله عاني وآخرون، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1988م.

63- الزركلي ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام** ، دار العلم للملايين ، ط5 ، 2002م .

64- زنكي: نجم الدين قادر كريم ، **السياق وأثره في فهم مقاصد الشرع** ،الندوة العاملية عن الفقه الإسلامي وأصوله وتحديات القرن والواحد والعشرين جامعة اللإسلامية بماليزيا ، المجلد الأول، 1427 هـ - 2006 م

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

65- أبو زيد، نصر حامد ،**الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجيا الوسطية** ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ،

66- السبكي، تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت ، عالم الكتب، ط1 ، 1419هـ - 1999م

67- السبكي، علي بن عبد الكافي،**الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، بيروت، دار الكتب العلمية ،ط1، 1404هـ

68- سبيلا، محمد، **مدارات الحداثة: مقالات في الفكر المعاصر**،الرباط ،منشورات عكاظ ، د.ط، 1988م

69- ستروك، جون، **البنيوية وما بعدها** ، ترجمة: محمد عصفور ،الكويت،عالم المرفة – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،د.ط،1996 م

70- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغـــاني، بيروت، دار المعرفة،1983م.

71- س.درسدن ، **الحركة الإنسانية والنهضة** ، ترجمة : عمر شخاشيرو، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، ط1، 1972 م

72- سعد الله، محمد سالم، **الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية : دراسة فلسفية** ،سوريا ،دار الحوار،ط1،2007 م

73- السعدي، عبد الرحمن ابن ناصر ،**تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان** ، تحقيق: عبد الرحمن ابن معلا اللويحق،بيروت،مؤسسة الرسالة ، ط 1، 1423هـ – 2002 م

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

74- سمير، حميد ، **الهرمينوطيقيا والنص القرآني** ،عمان، دار البيارق،د.ط،د.ت

75- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغراناطي المالكي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، القاهرة، دار الحديث، 1427هـ/ 2006م.

76- الشافعي ، محمد بن إدريس ، **الرسالة** ، تحقيق : أحمد محمد شاكر، بيروت ، المكتبة العلمية ، ط1، 1939 م.

77- شحيد، جمال،**المرايا المحدبة ومشروع الحداثة** ، **مجلة الموقف الأدبي،،دمشق،اتحاد الكتاب العرب ،العدد 351 ،2000م**

78- الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل ، القاهرة، دار الكتبى، 1992م.

79- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، **اللمع في أصول الفقه**، تحقيق: مصطفى أبو يعقوب، الدار البيضاء، مؤسسة الحسني، 2006م.

80- صالح ، محمد أديب ، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي** ، بيروت ، المكتب الإسلامي، ط4، 1993م .

81- الصويان ، سعد العبد الله ،**النظرية اللغوية عند فردينان دي سوسير**، مجلة الدراسات اللغوية ، الرياض ، مجلد 3 ،عدد2 . 1422هـ - 2001م .

82- **ضد التفكيكية :جدود اللغة ..حدود المعنى** ، 2011/3/5 م، ترجمة علاء الدين أبو زينة ، جريدة الغد .

http://www.alghad.com/index.php/article/322366.htm

83- ضمرة ، عبد الجليل زهير، **الاحتمال وأثره على الاستدلال** ، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات ، المجلد 17 ، عدد 8 ،2002م

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

84- ضمرة، عبد الجليل زهير، **الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والـصلاحية: دراسـة أصوليةٌ ترصد دعاوى العصرانيين في ثبات الأحكام وتغيرها**، عمان، دار النفـائس، الأولى، 2006م

85- ضمرة، عبد الجليل زهير، و أبو عيد، العبد خليل، **مناهج العلماء في إثبات القطعية في القواعد الأصولية**، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 32، العـدد2، 2005م

86- الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد ، **المعجم الأوسط** ، تحقيق : طارق بن عوض بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني ، القاهرة ، دار الحرمين ، 1415هـ

87- الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك** ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1407 هـ

88- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق : أحمد محمد شاكر، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط1، 1420هـ – 2000م

89- ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، تونس ، دار سحنون ، د.ط ، 1997 م ، ج6 ، ص 186 .

90- ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس، الشركة التونـسية، 1978م

91- عبد الرحمن، طه ، **الحداثة في فهم الدين** ،برنامج الشريعة والحياة ، الجمعة 15 /4 /1425 هـ ، الأرشـيف فـي قنـاة الجزيـرة ، مـاهر عبـد الله . http://www.aljazeera.net/Channel/archive/archive?ArchiveId=89118

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

92- عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المركز الثقافي، العربي، الأولى، 1998م

93- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006م.

94- عبد الغفار، أحمد، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999م

95- العبيدي فتحي، 2006م ،القراءات المعاصرة للنص القرآني: الأسس والمناهج ، رسالة دكتوراة ،جامعة الزيتونة، تونس.

96- ابن العربي، القاضي أبو بكر، المحصول في أصول الفقه،تحقيق: حسين علي اليدري ، الأردن، دار البيارق، 1420هـ - 1999م.

97- عزام، محمد ، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية : دراسة في نقد النقد، دمشق ، اتحاد الكتاب العرب ، د.ط ،2003م

98- عصفور ، جابر، القراءة البنيوية ، . http://www.assuaal.net/studies/studies.52.htm

99- علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان ، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه ، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح ، الرياض ، مكتبة الرشد ، د.ط ، 1421هـ - 2000م

100- علي ، ياسين بن ، بين الحداثة والتحديث ، جامعة الزيتونة ، http://www.azeytouna.net/Fikr/Fikr002.htm

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

101- علي، محمد بن عبد العزيز بن أحمد ، 1414هـ ، **الحداثة في العالم العربي**، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية .

102- عمارة ، محمد ، **أزمة الفكر الإسلامي المعاصر** ، القاهرة ، دار الشرق الأوسط ، د.ت

103- غارودي، جان، **البنيوية فلسفة موت الإنسان** ، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت ، دار الطليعة ،ط2 ،1981م

104- الغانمي، سعيد، **أقنعة النص**،بغداد ،دار الشؤون الثقافية العامة،د.ط،1991 م

105- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت– دمشق، مؤسسة الرسالة، الأولى، 2010م.

106- الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م

107- فضل، صلاح ، **نظرية البنائية في النقد الأدبي**،بغداد ،دار الشؤون الثقافية العامة،ط3،1987م

108- قاموس ويبستر Webster . www.merriam-webster.com

109- ابن قدامة ، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن محمد، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل** ،تحقيق: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ،الرياض، مكتبة الراشد ،ط2،1993 م.

110- القرضاوي، يوسف، **من أجل صحوة راشدة: تجدد الدين وتنهض بالدنيا**، بيروت، المكتب الإسلامي، 1988م

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

111- القيام، عمر، 2009،**النص القرآني والقراءات اللغوية المعاصرة : دراسة في ضوء الأسلوبية ونظرية التأويل** ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة اليرموك ، إربد ، الأردن

112- ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر بن أيوب، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الأولى، 1969م

113- ابن قيم الجوزية ،أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر ابن أيوب ، **الصواعق المرسلة على الطائفة الجهمية والمعطلة** ، تحقيق : أحمد عطية الغامدي وعلي ناصر الفقيهي، المدينة المنورة ، مطابع الجامعة الإسلامية .

114- الكناني، أشرف بن محمود بن عقلة، **الأدلة الاستئناسية عند الأصوليين**، عمان، دار النفائس، الأولى، 2005م.

115- الكناني، أشرف محمود عقلة ، **نوع دلالة الأدلة على المسائل الأصولية** ، مجلة الجامعة الإسلامية ، المدينة المنورة . بحث مقبول للنشر .

116- ليونز ، جون، **اللغة والمعنى والسياق** ، ترجمة: عباس صادق الوهاب، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة ، د.ط، 1987م ، ص؟ .

117- ابن ماجه ، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، **سنن ابن ماجه** ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت ، دار الفكر، د.ط

118- المالكي ، عبد الله ، **التجديد حينما يفقد مساره 2 – 2**، موقع مدار http://www.midad.me/arts/view/21704

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

119- المالكي، عبد الله ، **الحداثة وما بعد الحداثة .. 1/ 2 من المركز إلى إسقاط المركز** ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث
http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=700&ct=4&ax=3

120- ابن أمير الحاج، محمد أمين، تيسير التحرير، بيروت ، دار الكتب العلمية.

121- محمد زايد ، أحمد ، **من مبادئ الحداثيين العقلانية** ، تاريخ
http://www.saaid.net/mktarat/almani/70-2.htm

122- محمد زايد، أحمد ، **ما الحداثة ؟** ، تاريخ ، موقع صيد الفوائد
http://www.saaid.net/mktarat/almani/70.htm

123- مرتاض ،عبد الملك ، **في نظرية النقد** ،الجزائر، دار هومه، د.ط، 2005م

124- المرزوقي ، أبو يعرب و البوطي،محمد سعيد رمضان ،**إشكالية تجديد أصول الفقه** ،بيروت، دمشق ،دار الفكر المعاصر، دار الفكر،2006 م.

125- المسدي، عبد السلام ، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، تونس، الدار العربية للكتاب، الثانية، 1986م، و ليبيا، الأولى، 1981م.

126- المسدي، عبد السلام ، **اللسانيات وأسسها المعرفية** ،تونس ،الدار التونسية للنشر،د.ط، 1986م

127- المسدي،عبد السلام ، **قضية البنيوية دراسة ونماذج**، تونس،دار أمية،د.ط،1991م

128- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم** ، تحقيق: ياسر حسن وعز الدين ضليوعماد الطيار، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2009م

129- المصاروة ، ثامر، **البنيوية بين النشأة والتأسيس .**

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

130- المطعني، عبد العظم إبراهيم محمد،**المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**،القاهرة،مكتبة وهبة،ط1، 1995م

131- المعلمي، عبد الحميد، منهج **الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1422هـ - 2002م.

132- مفتاح،الجيلاني،**الحداثيون العرب والقرآن الكريم حوارمع الباحث الجيلاني مفتاح (شيوع التفسير الحداثي للقرآن ... وتراجع الإنجاز الفكري الإسلامي)** ، جريدة الوقت، البحرين ،عدد 998 ، 2008 م. http://www.alwaqt.com/index.php

133- مقابلة مع الدكتور عبد العزيز حموده بعنوان : **الدكتور عبد العزيز حمودة صاحب الكتاب الذي أحدث ضجة :الناقد الحداثي يشد النص على آلة التعذيب** ، حوار: كريم محمد. http://www.bab.com/articles/full_article.cfm?id=4483

134- مقال جامعة الزيتونة ، **إشكالية تعريف الحداثة** (علي، ياسين بن ، **دلالات ما بعد الحادثة** ، مجلة الزيتونة ، http://www.azeytouna.net/Fikr/Fikr015.htm)

135- ملا خسرو، مرآة الوصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه وعليه حاشية الإزميري، القاهرة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، د.ط، 2002م

136- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر

137- منقور، عبد الجليل، **علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي**: دراسة، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2001م.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

138- ميجان الرويلي و سعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، المغرب،المركز الثقافي العربي، ط3 ،2002م

139- النابلسي، شاكر، **الفكر العربي في القرن العشرين1950-2000 دراسة نقدية تحليلية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات،2001م.

140- نايف، البلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، دمشق، جامعة دمشق، 1982م.

141- النحوي، عدنان علي رضا، **تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها**، الرياض، دار النحوي، الثانية، 1994م.

142- نوريس، كريستوفر،**التفكيكية النظرية والممارسة** ،ترجمة : صبري محمد حسن ، الرياض ،دار المريخ ،د.ط، 1989م

143- هابرماس، يورغن ، **القول الفلسفي للحداثة** ، ترجمة : فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية ، د.ط، 1995 م

144- وضحاء بنت سعيد بن مبارك آل زعير ، **البنيوية ارادوها شرابا فكانت سرابا** ، جامعة الملك سعود ، بحث: بحث علمي منشور ، http://faculty.ksu.edu.sa/WadhaZ/Pages/Reserch2.aspx

145- وطفة ، علي ، **مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة** ، مجلة فكر ونقد ، عدد 43 ، 10 نوفمبر 2001 م . ص 1 . " موقع http://www.aljabriabed.net/n43_08watfa.htm

146- وطفة: علي ، دلالات " ما بعد الحداثة "، جامعة الزيتونة ، http://www.azeytouna.net/Fikr/Fikr015.htm

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library Yarmouk University

مواقع الانترنت:

- موقع فلاسفة العرب ،
http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/ABDALLAH%20LAROUI/Abdalla_Laroui.htm
- موسوعة ويكيبيديا:
- موقع مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية ،
http://www.alowaisnet.org/ar/winnersbio/abijjcbeighfbdhgej.aspx
- موسوعة المترجمين العرب، http://torjm.anpedia.com/book-1054.html.
- موقع مركز النور، http://alnoor.se/article.asp?id=48412
- موقع الدكتور طيب تيزيني ، http://www.tizini.com/%d8%b9%d9%86l,ru
- موقع اتحاد الكتاب التونسيين
http://uetn.net/index.php?option=com_content&view=article&id=416:2010-11-04-12-09-11&catid=80:2010-11-01-21-44-42&Itemid=55
- منتدى الناقد الأدبي ، محمد خرماش- http://manahijnaqdia.3oloum.org/t13-topic
- موقع وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية
http://www.culture.gov.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=558&Itemid=48&lang=ar
- بيشو ،عمر،إشكالية تأويل النص الديني ،
http://www.aljabriabed.net/n51_10bichou.htm

Abestract

This research has been conducted to prove that the science of the Fundementals of Jurisprudence اصول الفقه , in general, and the semantical research, in

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

Abstract

the Semantics of Lexical Items And its Impact on Answering the Arab Modernists (Structuralism as an Example) Prepared by: Riham Taim. Supervised by: Prof. Dr. Abdula Al saleh

This research has been conducted to prove that the science of the Fundamentals of Jurisprudence , in general, and the semantical research, in particular, has the initiative and an exceptional theory in analyzing contexts. This theory or view shows the accordance and congruity with the nature and peculiarity of the Qur'anic and Prophetic discourses. The research shows the definition and methods of identifying the semantics of the lexicons according to the scholars of the Fundamentals of Jurisprudence. Moreover, the researcher explains how distinguished such discourses are through crystallizing clearly the concordance, harmony and the overlapping among the elements of analyzing these discourses. These elements are set and regulated by the scientists in a way that insures analyzing contexts without any assumptions or prejudice to the discourse of Shari'a.

The motive behind conducting this study is the increasing calls among a number of Arab Modernists to adopt Western originated approaches and schools of criticism to analyze and understand the Qur'anic discourse and the Islamic thought in general. This research has been done to explain the facts about Modernism that has been called for, clarifying the reasons behind the confusion of understanding this expression and among other expressions. Furthermore, the researcher mentions briefly the reasons and the history of the appearance of Modernism in the Arab Islamic World. Talking about the classifications of the Arab thinkers who call for Modernism, the researcher chooses one of Modernism approaches which is the Structuralism Approach of Criticism to clarify and point out how inapplicable and insufficient such approaches are not only by principle but also by practice and regulation. The focal point upon which these approaches have depended is the consideration of the origins of languages from a philosophical view. According to these approaches, it was concluded that languages are originally arbitrary not systematic, that is why the discourses and contexts were analyzed and studied not by the linguistic structuring of the lexicons but by the morphological and grammatical relations of the lexicons in addition to other linguistic principles. Such approaches deny the role of the listener or reader to derive and infer the collocations of the meanings of the lexicons. Furthermore, these approaches not only pay no attention to the 'usage' of the language but also restrict that 'usage' to periods of time not to historical periods which means ignoring the practice and convention of the Arabs whom the Qur'an was revealed at their time. In addition, these approaches drop and leave out the intention of the speaker.

The researcher follows the Induction in studying the books of the scholars of the Fundamentals of Jurisprudence to clarify their semantical approach. Moreover, the researcher studies books of Modern Criticism specially about Structuralism in order to analyze and clarify points of inapplicability and insufficiency of adopting Structuralism to analyze and study the Qur'anic discourse.

Keywords: Semantics, Fundamentals of Jurisprudence, Modern Thinking, Literary Criticism, Structuralism.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University