الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 1

كلية اللغات والآداب والفنون

قسم اللغة العربية

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه موسومة بـ

دلالة الخطاب الديني في الجزائر
بين المفهوم و المنطوق

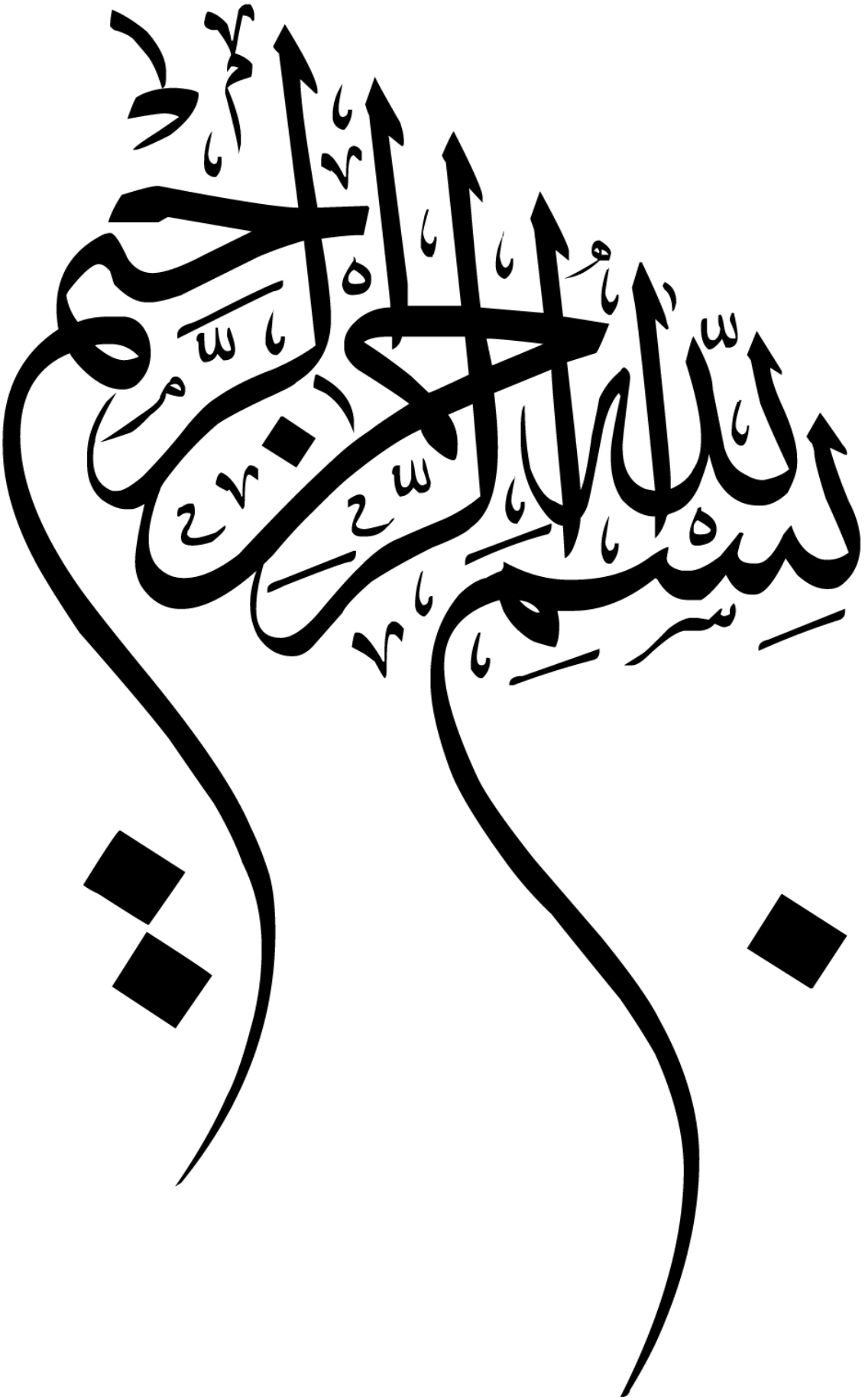
الطالب: العبادي عبد الحق

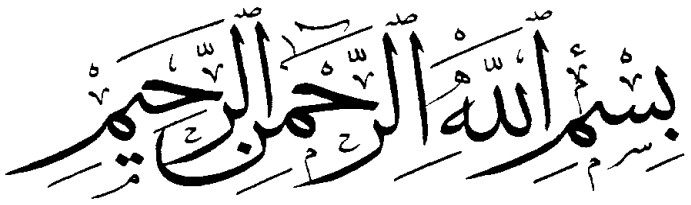
إشراف الأستاذ الدكتور: درار مكي

أعضاء لجنة المناقشة

أ / د بكري عبد الكريم	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران
أ / د درار مكي	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة وهران
أ / د شاكر عبد القادر	أستاذ	مناقشا	جامعة تيارت
أ / د لزعر مختار	أستاذ	مناقشا	جامعة مستغانم
أ / د اسطنبول ناصر	أستاذ	مناقشا	جامعة وهران
د بوزيان أحمد	أستاذ محاضر قسم –أ–	مناقشا	جامعة تيارت

السنة الجامعية 2014 / 2015 م – 1435 / 1436 هـ





﴿ وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا
بِالصَّبْرِ ﴾

إني رأيت أنه لا يكتب أحد كتابا في يومه

إلا قال في غده:لو كان هذا لكان يستحسن ولو

قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل

وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء

النقص على جملة البشر

وما أنا إلا من قوم يقولون القول اليوم

ويرجعون عنه غدا، إذا التمسوا فيه الصواب.

شكر وتقدير

نشكر المولى العلي القدير على توفيقه وعونه على إتمام هذا البحث المتواضع.

وإنه ليشرفني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور "مكي درار" الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث، وقدم لي يد العون والمساعدة، ولم يبخل علي بوقته وجهده، فكان لإرشاداته الأثر الكبير في إنجاز هذا البحث، أسأل الله أن يسدد خطاه، وينير دربه، ويزيده نورا على نور، فله شكري عسى أن يكون هذا العمل ذخيرة لنا في مسيرة هذه الحياة.

كما لا يفوتني أن أتقدم بخالص شكري وتقديري إلى الأستاذ الدكتور "شاكر عبد القادر" الذي تعجز الكلمات عن إيفائه حقه، فهو من آمن بقدراتي وساعدني على أن يخرج هذا البحث من طور الكمون إلى طور الفعل، فهو من قدم لي يد المساعدة في هذا العمل وأمدني بالنصائح الهامة والخاصة بموضوع الرسالة، وساعدني على العمل المنهجي في البحث، وما كان لنا إلا أن نطلب من الله أن يوتيه الصحة والعافية، وطول العمر

مقدمة

ميز الله الإنسان باللسان فعلمه الأسماء، والبيان، فكان اتصاله بغيره عن طريق اللغة والتي هي في مجملها نظام من العلامات يعبر بها الإنسان عما يختلج في صدره من أفكار فهي ظاهرة اجتماعية فكرية إنسانية بالأساس، تتضح فيها معالم الإنسان الناطق بها.

هذه اللغة مرت في تاريخها الطويل بمراحل متعددة أنضجتها، وغيرت معالمها وأصواتها حتى بلغت عند الشعوب أوجها، أو انحطاطها، وهي على الطرفين وسيلة هامة ودقيقة للتعبير، فتميز الإنسان عامة عن بقية المخلوقات في انتهاجه التواصل اللغوي في استعمالاته اليومية، وتعاملاته الاجتماعية أفرز لنا نوعا من الدلالات المرتبطة باللغة، عبر نقل أفكار، ومفاهيم من المتكلم إلى المتلقي، وبعملية البث والاستقبال تتم عملية التبليغ اللغوي، فهذا التواصل اللغوي البشري في نقل الأفكار، والمفاهيم، والتصورات يقوم على حلقات رابطة بين باعث الخطاب ومتلقي هذا الخطاب، من قابلية الاستقبال، وفهم الشفرات الخاصة بالرسالة، وفهم خطاب المرسل، وحسن التأويل وغيرها.

فاللغة بشكل عام لها وجهان أحدهما مكتوب، والآخر منطوق، ويقابلهما المفهوم باعتباره أحد المباحث المهمة في علم الدلالة، ولكل من المكتوب، والمنطوق مكونات ومميزات تميزه عن الآخر، على أننا نجد الوجه المنطوق من اللغة أكثر حرية وتطورا من الأساليب والمفردات المكتوبة، فما ينطقه المتكلم لا تسجله الكتابة، وبخاصة تلك الإشارات، والإيماءات، والاستفهامات، وما يتميز به الخطاب المنطوق من وظائف نطقية عامة كزلات اللسان، والترددات، والتكرار، والتصحيحات التي يجريها باعث الخطاب على نفسه يقول دي سوسير " *F.de. saussure* ": " تبدو لنا الصورة الكتابية وكأنها شيء ثابت مستقر، وهي بذلك أنسب من الصوت لتفسير وحدة اللغة خلال العصور، ومع أن الكتابة تخلق وحدة وهمية، فإن إدراك أواصرها أسهل علينا من إدراك آصرة الصوت، وهي الآصرة الحقيقية الوحيدة فأغلب الناس يتنبهون إلى الصور المرئية أكثر من تنبههم إلى الصور الصوتية، وسبب ذلك أن الانطباعات الأولى أوضح وأكثر ثباتا من انطباعات السمعية، وهي

بذلك تحتل مكانة مفضلة على الانطباعات الأخيرة، فالشكل الكتابي يحدث انطباعا لدى الناس على حساب الشكل الصوتي"، فالهدف الملموس للغة هو ذلك النتاج الاجتماعي المخزون في دماغ كل فرد سواء أكان باعثا للخطاب، أو متلقيا له.

أما الضرورة البشرية من مذهبية، وجنس، ودين، وعقائد، وما شابهها من ضرورات الحياة فهي تؤثر على الإنسان، وعلى اللغة على حد سواء، وعلى الإنسان أن يتفاعل معها مما يجعل سلوكه اللغوي يخدم هذه الحتميات على حساب بعضها البعض، ومنها ضرورة المذهبية، والاختلاف، يقول تودوروف " *Tzvetan Todorov* ": " مسلمة الاختلاف تجر بشكل سهل إلى الشعور بالتفوق، بينما تجر مسلمة المساواة إلى الشعور باللامبالاة ومن الصعب دائما مقاومة هذه الحركة المزدوجة "، فكثر الاختلاف على سبيل المثال في الفقه الإسلامي بين المجتهدين ذلك باختلاف مداركهم، وأنظارهم خلافا لابد من وقوعه، واتسع ذلك في الملة اتساعا عظيما؛ فالطبيعة البشرية ليست أفكارا مجردة، بل هي أفكار حية تعبر فيما بينها عن تشابهات، واختلافات في آن واحد.

ولعل من أهم ما تعرضه الحياة من حقائق حقيقة المعاش والممات، التي يتعرض لها الإنسان وكذا اللغة؛ فاللغة كائن حي يولد ويموت، تبعا لمقتضيات الحضارة وحاجات العصر، وهي ذات مزاج وطبيعة عضوية، ويخطئ كثيرا من يأخذها غير هذا المأخذ، فالعرب كغيرهم من الأمم كانت لهم لغة هي الأخرى تعرضت إلى مجموعة من التطورات في مراحلها الزمنية، وأثير حول هذه اللغة دراسات علمية دقيقة من لدن الناطقين بها، وغير الناطقين بالعربية، حتى عد كثير من الباحثين هذه الدراسات مكان العبقرية في العربية، فمعالجة الخطابات ومحاولة استكناه مخزونها الدلالي هو الغاية التي ظهرت في سبيل تحقيقها جل الدراسات اللغوية قديما وحديثا.

كل هذا يحيلنا إلى الحديث عن مفهوم القراءة؛ إذ ينطلق روبرت ياوس "*Hans Robert yawas*" كما انطلق أمبرطو إيكو "*Umberto Eco*"، من كون النص "ميكانيزم كسول، واقتصادي"؛ فهو لا يقدم أية دلالة إذا ما ترك على حاله، إنه رسالة يبعثها

المرسل، ولهذا فلابد للرسالة من مرسل إليه، هو المتلقي الذي معه تكتمل الدورة التواصلية ومن ثم يدخل المتلقي في علاقة حوار ومسائلة مع الخطاب معتمدا في ذلك على مستويين اثنين هما: تفكيك سنن الرسالة، وفهمها، ومساءلة الخطاب من خلال علاقة "السؤال – الجواب".

ففعل القراءة يتشكل من هذين المستويين باعتباره فعلا يبحث عن طرائق لتشغيل الخطاب، وإخراجه من مدار الجمود إلى الحركة، وبالتالي إخراج الخطابات المنتمية إلى فترات تاريخية قديمة من ظلمات وتصورات العالم القديم، إلى التنفس في الفضاءات المعرفية المعاصرة، وتوجد بنية السؤال مطروحة في كل تجربة كما أن القراءة تقترن بالأفق الذي تبنيه فالسؤال هو البنية التي تجعل المتلقي يعي بأنه لا يعرف، والوعي بعدم المعرفة هو المحفز الوحيد الذي يساعد على الاقتراب أكثر من فهم الخطاب، وتكمن استمرارية الخطاب وقوته في مدى إمكانيته في الانفلات من الدائرة المغلقة، تلك التي قد تقدم جوابا وحيدا وتعجز أمام باقي التساؤلات المطروحة، سواء في الفترة التاريخية الواحدة، أو الفترات التاريخية اللاحقة، ففن السؤال هو فن الاستمرار فيه، ومن ثم، فهو فن التفكير، والجدل الذي يقود إلى تلك العلاقة الجدلية التي تجمع بين "السؤال والجواب".

يتبين لنا أن فعل القراءة الذي يتأسس على "الفهم"، ومساءلة الخطاب من حيث علاقة "السؤال – الجواب" يقدم أدوات تنطلق في أساسها؛ فمفهوم "الفهم" و"السؤال – الجواب" اللذين يعودان إلى مجال التأويل، يظلان صالحين لممارسة العملية التأويلية التي تتوخى الكشف عن المستويات الصامتة، فالبحث اللغوي حظي باهتمام كبير من الباحثين، والفلاسفة، واللغويين، باعتبار اللغة مرتبطة بالأساس بالإنسان المدرك بالعقل، والناطق باللسان المتواصل مع غيره بنظام من العلامات، والدلالات مجسدة في لغة منطوقة باللسان مفادها التعبير، والإبانة عما يختلج الإنسان من أفكار، فهي على هذا الأساس أداة للتواصل البشري، ومظهر من مظاهر الحياة الإنسانية، إن لم تكن هي الإنسانية ذاتها في معالمها الاجتماعية، والفكرية المرتبطة بالإنسان الناطق بهذه اللغة.

فالاشتغال بألفاظ اللغة من حيث أصولها، واشتقاقها، ومعانيها، وأساليبها، وأصواتها تعد من ميادين علم اللغة، الذي يعد بحق من العلوم الإنسانية الجليلة التي ساهمت وبشكل من الأشكال في بناء صرح الحضارة الإسلامية، من حيث الوعي المنهجي الذي قدمه علماء اللغة لفهم القرآن، وسنة الرسول "صلى الله عليه وسلم"، فمن أخطر القضايا تلك العلاقة القائمة مابين العقل، والتفكير من جهة، والعقيدة الدينية من جهة أخرى.

فالمتأمل في الأمور اللغوية المتعلقة بالدين، ينظر إليها من منظورين، الأول: متعلق بالآيات، والأحاديث المتسمة بالبقاء، والثبوت، والاستقرار، والثاني: من خلال ما يدركه المرء بالعقل، والتصور، والتخيل المتسم بالاختلاف، والتغير من مجتمع لآخر، ومن زمن إلى زمن، ومن مذهب لآخر.

فالمنظور الأول: ثابت، وأما الثاني: فمتحرك، ولعلهما متكاملان؛ فالتصديق بالقلب يقابله إدراك بالعقل، زد على ذلك أن فطرة الإنسان أحيانا تدعوه إلى التساؤل لإشباع عقائده فيغدو ذا رؤية واضحة وبصيرة نافذة.

فإذا تكلمنا عن الخطاب الديني من حيث هو خطاب واعي، نجدنا نتحدث عن ذات الإنسان، هذا الإنسان المدرك بالعقل الناطق باللسان، يختلج فكره مجموع من عقائد، وتصورات عقدية، ومذهبية، فمنهم من يقرر عقائده بمسلمات يقينية مادية أو منطقية، ومنهم من يقررها من خلال ما جاءت به الرسالات السماوية، ومنه يولد الاختلاف؛ هذا الاختلاف غير مقتصر على الدراسات اللغوية العربية؛ بل تشترك فيه مع سائر اللغات والملل، لكن الاختلاف الذي وقع في الملة الإسلامية بنيته الأصلية مستمدة من خصوصية النص القرآني، والحدث البياني، ونعني بالخصوصية هنا ما منح النص القرآني إعجازه، وما امتاز به على سائر النصوص، ذلك أن الخطاب القرآني خطاب متسع الدلالات، والمعاني، ومن ذلك اختلفت الطرق، والمذاهب، وتعددت الفرق والطوائف، فمن اللغويين الذين درسوا اللغة تأثروا بجانب العقائد المنتشرة في عصورهم التي

عاشوا فيها، والفكر الذي راج في أزمنتهم كالفكر السني، والمعتزلي، والشيعي، والصوفي والأشعري، والخارجي، وغيرها من التيارات الفكرية والمذهبية.

فللخلفية الدينية دور هام وتأثير على تطورية الفكر اللغوي؛ فيمكننا القول مثلا لولا اعتزالية "الجاحظ" لتأخرت البلاغة، ولولا مولاة آل البيت عند "ابن فارس" و"ابن جني" في القرن الرابع لتأخر فقه اللغة في الظهور، وكذا لولا أشعرية "عبد القاهر الجرجاني" لما كانت نظرية النظم وهكذا؛ وقصدنا من هذه النظرة أن كل من الاعتزال، والتشيع، وانتهاج نهج الأشاعرة كان حافزا في إبداعية الفكر عند "الجاحظ"، و"ابن فارس"، و"ابن جني" و"الجرجاني" وغيرهم، والقول نفسه عند الصوفية ونتاج رمزية اللغة وما نتج عنها من التأويل، والتناص، والانزياح فكل من هؤلاء ساهم في تطورية الفكر اللغوي، واللغة على حد سواء.

وإذا تكلمنا عن الخطاب الديني في الجزائر، لوجدنا هذا الخطاب من أهم أنواع الخطاب في حياة الجزائريين المسلمين، وبخاصة الخطاب الديني الإصلاحي الذي ظهر في الجزائر بداية الثلاثينيات من القرن الماضي، بعد انتشار البدع الدينية، فكان الإصلاح الديني هو القاعدة الرئيسية التي ترتكز عليها الهوية، لذلك ونحن أمام فكر لغوي تجسد في الخطاب الديني في الجزائر اتسم بطاقات مكنونة داخل بنائه اللغوي المكتوب كان أكبر من طاقات الخطاب المنطوق، ذلك أن الخطاب المكتوب موجه إلى متلقي غائب وفي حقبة زمنية مغايرة فما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشيء ما، هو في حالته الافتراضية شيء وليد وناشئ في الكلام الحي، فتلك الرموز، والإشارات الحركية تكون آنية وموجهة إلى متلقي حاضر ثابت، وفي زمن مساير للخطاب المنطوق.

هذا الكلام عن اللغة، وعن وجهيها المكتوب والمنطوق، وعن المفهوم، والقراءة والتأويل، والخطاب الديني، وعن الخلفية العقدية، والمذهبية للخطاب، دعتني إلى طرح بعض التساؤلات قبل اختياري لموضوع بحثي هذا، وبخاصة حول المعنى الثاني للفظ أو معنى المعنى؛ فهل فعلا أن المعنى الثاني هو الذي يقصده باعث الخطاب ؟، وما دليل

ذلك ؟، وهل التأويل كفيل بحل هذه المشكلة ؟، ثم كيف لنا أن نفسر أن لفظا معينا يرمز له بـــ " أ " يقابله معنى معين يرمز له بـــ " ب " ؟، وكيف لنا أن نقول أن " أ " القصد منه معنى ثان هو " ج " ؟، وكيف يمكن توصيل هذا المعنى إلى المتلقي ؟، وهل فعلا أن علم الدلالة كفيل بحل العلاقة ما بين المجموعات الثلاثة " أ، ب، ج "؟، وهل ما تفهمه العامة تفهمه الخاصة؟، وهل للخلفية الدينية للخطاب أثر على المعنى؟، وما تأثير ذلك على اللغة ؟.

وضمن هذا المسعى اخترت في هذا البحث الخطاب الديني في الجزائر موضوعا وعلم الدلالة كآلية للتحليل، والمفهوم والمنطوق كمفتاح للقراءة، فكان عنوان البحث:

دلالة الخطاب الديني في الجزائر

بين المفهوم والمنطوق.

ولعل من أسباب اختيار الخطاب الديني في الجزائر كان لأسباب عديدة، أهمها أن الخطاب الديني وبخاصة الخطاب الإصلاحي منه هو الذي أصلح حال المجتمع الجزائري وزرع فيه حب الدين، والوطن، والعلم، فأنتج هذا الخطاب أفرادا صالحين، استطاعوا حمل لواء المقاومة الدينية، والوطنية، فساهم الخطاب الديني من خلال أفراده من تحرير البلاد من قيود الذل والهوان، وأبطل مزاعم الصوفية والطرقية المنحرفة، كما عمل على إحياء اللغة العربية والتراث الديني للأمة، وطهر الإسلام من الشوائب التي علقت به منذ زمن الاستعمار، واستطاع الخطاب الديني الإصلاحي من أن يوحد المجتمع الجزائري دينيا ووطنيا.

ولقد كانت قرائتي للخطاب الديني في الجزائر تمازج ما بين التراث والحداثة؛ إذ يزخر تراثنا اللغوي والأدبي وكذا الحداثي بمثل هذه الدراسات، والتي اعتمدت على علم الدلالة كآلية للدراسة؛ إذ يعتبر علم الدلالة من أهم العلوم اللغوية التي درست الخطاب؛ إذ عده دي سوسير " *F.de. saussure* " من أفضل وأرقى العلوم لدراسة اللغة "، ذلك لارتباطه الوثيق بالمعنى؛ فهو في مجمله علم يدرس المعنى، وهو المدخل الأساسي لفهم تصورات

اللغة وفهم وظائفها الفنية، على الرغم من أنه ارتبط في الدراسات القديمة بغرض، ومقصد اللفظ، أو الخطاب، والارتباط الوثيق بين الدوال، ومدلولاتها ارتباطا طبيعيا بما يريد باعث الخطاب أن يثبته، أو ينفيه من الكلام.

ومن القضايا المهمة التي يعالجها علم الدلالة إمكانية خروج المعنى عن هذا الارتباط الوثيق باللفظ، فيكون معنى عميقا، كون أن هذا اللفظ في حد ذاته يحمل طاقات إيحائية مكتنزة داخل بنائه التركيبي في الخطاب، بل إن هذا اللفظ المجسد داخل خطاب معين قد يخاطب العين قبل أن يخاطب الأذن من خلال مشهدية معينة يبعثها باعث الخطاب.

فالتركيز مثلا على قول معين ملفوظ بلغة محددة يرمز لها بـ" أ " مثلا ، وهو الموضوع أو الأشياء التي يحيل إليها.

وهناك "ب" المدلول المتحقق مع معناه الحرفي، ثم "ج" وهو المعنى الحقيقي الذي يريده باعث الخطاب من خلال "أ".

فالقراءة بعين علم الدلالة هي محاولة لتشخيص العلاقات ما بين هذه المجموعات الثلاثة " أ، ب، ج"، وكذا تعيين نوع الخطاب، والمبادئ الزائدة التي يلجأ إليها المتكلم والمتلقي.

فبآليات التأويل الصحيح المنبثق من الدرس الدلالي يمكن أن نفسر كيف القول بأن " أ " هو "ب" والقصد بأن" أ " هو "ج" ، وذلك من خلال المشهدية الناشئة من الاستعمال اللغوي لـ" أ " .

وللوصول إلى ما أبتغيه من خلال هذه الدراسة، وزعت محاورها إلى مدخل تمهيدي، وثلاثة فصول، فخاتمة، منتهيا بفهارس متنوعة خاصة بالبحث.

فكان البناء العام للبحث موزعا على الشكل الآتي:

المدخل: تناولت فيه موضوع علم الدلالة ومفهومه، وكذا مفهوم مصطلح الخطاب والخطاب الديني في الجزائر، إضافة إلى نظرة تاريخية للحياة العقلية والدينية في الجزائر ومفهوم مصطلحي المنطوق والمفهوم.

الفصل الأول: الموسوم بـ"الخطاب بين الدلالة والخلفية المذهبية"، خصصت هذا الفصل للحديث عن أثر الدراسات الغربية القديمة في الفكر اللغوي العربي، والخلفية العقدية والمذهبية في الدراسات اللغوية والبلاغية القديمة، والفرق الكلامية، ودراسة اللغة في العصر الحديث، والخطاب اللغوي المنطوق والمكتوب، والرمز وتلقي الخطاب، والمتلقي والممارسة القرائية، واللغة الطائفية الدلالة والأبعاد، وكذا اللغة العامية واللغة الفصيحة، وأثرها على الخطاب إضافة إلى القصدية، وتحديد دلالة الخطاب، والحديث عن السياق، ومشكل المعنى في الخطاب الديني، وحقيقة الطائفية في الجزائر، والفكر اللغوي الجزائري الحديث بين الانغلاق والانفتاح.

الفصل الثاني: المعنون بـ "الخلفية الدينية للخطاب الديني بالجزائر" فترة الاستعمار وما بعد الاستقلال"، وعقدته للإجابة عن بعض إشكالات البحث، وكذا الحديث عن الخطاب الإصلاحي، والخطاب السلفي في الجزائر، وعن الخطاب اللغوي الشيعي والصوفي في الجزائر، كما تحدثت في هذا الفصل عن جانب من جوانب الفكر اللغوي الصوفي عند "الأمير عبد القادر الجزائري".

الفصل الثالث: والذي يحمل عنوان "التوظيف اللغوي في الخطاب الإصلاحي عند ابن باديس" والذي عقدته للحديث عن الخطاب الإصلاحي عند "ابن باديس"، وكذا التوظيف اللغوي في خطابه الإصلاحي من حيث طرق الاستدلال "المنطوق والمفهوم"، اللفظ وصيغ التكليف "الأمر والنهي"، الشمول والحصر "العموم والخصوص"، الإطلاق والتقييد "المطلق والمقيد"، الوضوح والخفاء "النص، والظاهر، والمؤول، والمبين، المجمل".

الخاتمة: أوجزت فيها خلاصة للبحث ومباحثه مستخلصا فيها ما توصلت إليه خلال تتبعي للخطاب الديني في موضوع البحث.

وفي الأخير أرفقت البحث بفهارس متنوعة منها فهرس للآيات القرآنية الموظفة في الرسالة، وكذا فهرس خاص بالأحاديث النبوية الشريفة، وفهرس للأبيات الشعرية، وآخر

خاص بالخطاطات، وكذا فهرس للمصادر والمراجع، وفهرس للموضوعات المتناولة في الرسالة.

أما فيما يخص الدراسات التي تعرضت للخطاب الديني في الجزائر فهي كثيرة ومتعددة، بل وباللغتين العربية والفرنسية؛ إذ تشكل دراسات "محمد أركون"، و"مالك بن نبي" المكتوبة باللغة الفرنسية والمترجمة إلى اللغة العربية من أهم الدراسات التي تكلمت عن الخطاب الديني في الجزائر، ضف إلى ذلك كتابات "بسام العسيلي"، و"عمار طالبي" و"أبو القاسم سعد الله" وغيرهم، أما إذا تكلمنا عن الخطاب الديني عامة فنجد على وجه الخصوص دراسات "نصر حامد أبو زيد" و"علي حرب".

أما فيما يخص **المنهج** فقد حتمت علي طبيعة المضمون، والموضوع انتهاج المنهج الوصفي التحليلي القائم على وصف الظاهرة اللغوية وتحليلها، والذي لا يكاد يخلو أي بحث أكاديمي من اعتماده، وذلك من أجل فهم مضمون الخطاب الديني، وكما لجأت إلى المنهج التاريخي في جانب من جوانب هذه الدراسة، وذلك من أجل إتباع سيرورة الخطاب الديني عبر الحقب الزمنية التي عاشتها الجزائر، وكذلك المنهج المقارن الذي وظفته كلما دعت إليه الضرورة وهذا من أجل المقارنة مثلا مابين الخطاب الديني الإصلاحي والخطاب الديني السلفي.

وكأي باحث صادفتني بعض الصعوبات في تحديد الإطار العام للتصور، منها عدم توفر استراتيجيات كافية تسمح بالتقرير ما إذا كان ضروريا البحث عن تأويل لبعض من الخطابات الدينية أم لا، هذه الاستراتيجيات تسمح بتصنيف المعنى الثاني للفظ من أجل الحسم في الاختيار ما إذا كان المعنى الثاني طرفا يراه المتكلم شبيها بالمعنى الأول، أو الحقيقي للفظ، وكل هذا يرتبط بالمتلقي، والذي يعد الفصل والحكم على أبعاد الجودة اللغوية، فقد يتغير معنى الخطاب الديني عند متلقين مختلفين، مما يجعل ماهية فهم الخطاب مجرد تحقيق قيمة علمية، أو فكرية يمتلك زمامها المتلقي.

هذا الاختلاف في الفهم، وفي تأويل، أو تفسير الخطابات قد يخرج الخطاب عن معناه الحقيقي وهذا ما شكل لنا صعوبة في استنباط المادة العلمية، وتفصيلها وفق خطة العمل، لاسيما إذا تعلق الأمر بالخطاب الديني في الجزائر، فمعظم الخطابات الدينية والآراء تجدها في ثنايا الدوريات، والرسائل الجامعية، أو صحف جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، أو تجدها مكتوبة باللغة الأجنبية، وبالفرنسية على وجه الخصوص، وبأقلام غربية في بعض الأحيان، وما تعرضه هذه التحاليل والخطابات من مشكل الترجمة.

وأما فيما يخص المصادر والمراجع فلم ألق صعوبة في اقتنائها أو تحصيلها، وذلك لوفرتها سواء في التراث أم في الدراسات المعاصرة، أو حتى تلك المراجع المكتوبة باللغة الأجنبية، ومما دعته الضرورة إلى الاستغناء عن بعضها، وبخاصة بعض الكتب، والدراسات الفرنسية، وبعض الدراسات العربية المعاصرة، وسبب ذلك أنها ترتبط بمحاور أخرى في الخطاب الديني، لكن الطبيعة الأكاديمية للبحث حالت دون توظيفها، أو استثمارها في الرسالة.

ولعل من أهم المصادر الموظفة في البحث كتب الحديث، والتفاسير، والبلاغة والأدب، والنحو، والمعاجم اللغوية، ومعاجم الأعلام، ومعاجم المصطلحات، وكتب الفلسفة والأصول، وفقه اللغة، أما عن المراجع فهي عديدة ومتنوعة أغلبها يسلط الضوء على ماهية الخطاب الديني، وإشكاليات القراءة، وبعض الدراسات البلاغية، ولعل من أهم هذه المراجع كتب "عبد الحميد بن باديس" ككتاب "العقائد الإسلامية"، و"مجالس التذكير"، و"مبادئ الأصول"، وديوان "الأمير عبد القادر الجزائري"، وكتابه "المواقف"، زد على ذلك كتب "تمام حسان"، و"عبد السلام مسدي"، و"عمار طالبي"، و"علي حرب"، و"نصر حامد أبو زيد" وغيرهم، ضف إلى ذلك بعض الكتب المترجمة ككتب "محمد أركون"، و"نعوم تشومسكي"، و"بول ريكو"، و"تودوروف"، و"دي سوسير" وغيرهم، إضافة إلى بعض الدروريات، والرسائل الجامعية، والكتب الأجنبية.

وفي الأخير أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف الدكتور "مكي درار" الذي تحمل مسؤولية الإشراف على هذا البحث المتواضع، والذي لم يبخل علي بما يملك من علم وتوجيه سديد، كما أتقدم بشكري الجزيل إلى الأستاذ الدكتور "شاكر عبد القادر" الذي قدم لي يد المساعدة في هذا العمل وأمدني بالنصائح الهامة والخاصة بموضوع الرسالة، وساعدني على العمل المنهجي في البحث، كما أكن كل التقدير والاحترام إلى الأساتذة الكرام الذين يتحملون عبء قراءة هذه المذكرة، لا أقدر لهم جهدهم بأي ثمن، فجزاؤهم لا يعدله إلا ثواب وأجر من الله.

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى أعضاء اللجنة العلمية، والمجلس العلمي لجامعة السينا "وهران"، وإلى كل من قدم لي يد العون، وأرجو أن يكون هذا البحث المتواضع لبنة يبني عليها الباحثون في الميدان العلمي ليصلوا إلى ما لم أتوصل إليه من نتائج، فيصحح ويسد ما بها من أخطاء، وتجاوزات، وما الكمال إلا لله رب العزة، رب السموات والأرض وأسأله جزيل عطائه.

والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد بن عبد الله " صلى الله عليه وسلم".

تيارت في : 14 فيفري 2014 م.

الموافق لـ: 14 ربيع الثاني 1435 هج.

عبد الحق العبادي

مدخل تمهيدي

تصدير

إن الحديث عن ماهية اللغة، يقودنا إلى تلك العلاقة بين الإنسان، والظاهرة اللغوية فحقيقة الوجود الإنساني ترتكز بالأساس على الحدث اللساني، فالتركيبة الطبيعية لهذا المخلوق تقتضي البعد اللغوي المنحصر في جوهر وجوده بالكلام، فالإنسان تفاعل مع الظاهرة اللغوية منذ النشوء البشري، ذلك من عدة جوانب كونه ناطقا بها، ودارسا لها في نفس الوقت، فاللغة كيان في الإنسان موجود في ذاته، مجسد في الحدث الفعلي للكلام.

فالإنسان أظهر اهتماما بالغ الأهمية بمختلف القضايا اللسانية منذ عصور قديمة على أنها ارتبطت في بادئ الأمر بالقضايا الاجتماعية عند بعض المجتمعات، وأخذت منحى العلمية عند المجتمعات التي كانت العقيدة الدينية لها الدور الأوفر في الحياة الاجتماعية إذ تطلع الإنسان الناطق بهذه اللغة إلى معرفة لغة عقيدته، ولغة طقوسه الدينية، بدءا بالعقيدة الهندوسية عند الهنود وكتابهم "الفيدا"، مرورا بفلسفة الإغريق، وقوانين اليونان، وعقيدة التلمود عند اليهود؛ فالمناخ الديني أرسى أرضية صلدة لدراسة اللغة من هذا الوازع.

ولعل العرب كغيرهم من الأمم كانت لهم لغة؛ والتي بدورها تملك مرجعية قائمة على كتاب سماوي ناطق بهذا اللسان، فالتراث العربي في جميع مجالاته وأشكاله منطوقا ومكتوبا، ومخطوطا حفل بنتاج كبير، ودراسات علمية دقيقة لهذه اللغة الخاصة بالعرب.

فاللغوي العربي فكر باللغة وفي اللغة في نفس الوقت؛ بل وبمنهج ومنهجية واضحتي المعالم والأبعاد؛ هذه الدراسة المنهجية للغة تقتضي الوجود اللساني، واللغوي في الذاكرة العربية.

يعرف ابن خلدون اللغة "*La langue*" على أنها « ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة، أو نقصانها »"[1]"، ويقول "ابن جني": « حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم »"[2]"، وهذا هو الهدف الأساسي للغة؛ أي: التواصل الذي يعطي اجتماعية خالصة للغة، ومغزى التواصل هو تحقيق الحاجات، هذا يعني أن اللغة ظاهرة اجتماعية.

إلا أن هذه الأصوات"[3]" وكما عبر عنها "ابن جني" قد تكون واحدة في اللهجات العربية القديمة، ولكن ما ترمز إليه قد يكون مختلفا، وهذا من غير شك من مظاهر اختلاف اللهجات لذا عدت المعرفة اللغوية من أهم الأدوات التي أستعين بها في فهم الخطابات اللغوية، فالبدايات الأولى للغة العربية بتوحيد القرآن للهجات التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية، وما حولها من قبائل ووحدها في لغة قريش، فنتج عن ذلك انصهار تلك اللهجات في لغة واحدة التي حملها النص القرآني؛ أي أن البداية العلمية كانت دينية. .

هذه اللغة العربية التي وحدها القرآن أقرها جمع من اللغويين، والفلاسفة، وأهل الكلام بإعطائها شكلا ثابتا مستقرا أكسبها قوة صلدة وثابتة غدا من الصعب تغييرها، ولعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن الخطاب، أو النص الديني كان – ولا زال – المحرك الأساس لدواليب الحضارة عند المسلمين، فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة نصية بالدرجة الأولى، تعنى بالبيان وكيفية تبليغه، بل تأثرت وأثرت كثيرا من خلال الخطاب الديني في الآخرين، فتتغير حالهم من وضعية إلى أخرى .

1- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1 "المقدمة"، ص: 764، تح سهيل زكار، وخليل شحاتة، مط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1421 هج، 2001 م.

2- ابن جني، الخصائص، ج 1، ص: 33، تح، محمد علي النجار، مط، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1371 هج، 1952 م.

3 – يقول الجاحظ: " الصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظا، ولا كلاما موزونا، ولا منثورا إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف". الجاحظ، البيان والتبين، ج 1، ص: 79، تح عبد السلام محمد هارون، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 07، 1418 هج، 1998 م.

ولعل الخطاب الديني هو في الأغلب المحرك الأساس لباقي الحضارات الغربية الأخرى، يقول "آدم متز" "[1]" "*Adam Metz*" : « الديانات القديمة تسد حاجات جديدة وكذلك أحس المسلمون من أعماق نفوسهم بحاجات جديدة في الدين منذ القرن الثالث هجري، وسرعان ما تقدمت لسد هذه الحاجات التي كانت دائما مستترة وراء ستار ظاهري ولا سيما النصرانية، أعني مجموعة الفلسفة اليونانية في عصرها الأخير في الشرق والمشربة بالنصرانية »"[2]"، فالخطاب القرآني باغت إدراك العرب بخصائصه الجمالية المميزة فأعجزهم عن الإتيان بمثله، ومن هذه الخصائص ما يرتد إلى الأسلوب الذي جاء في كثير من صور مخالفا لمعهود كلامهم، ومن ذلك افتتاح بعض سوره بما لا عهد للعرب به، من حروف مقطعة متبوعة في الغالب بمدح للقرآن المجيد الذي لا ريب فيه، وكذلك ما تتركه تلك الفواصل الموسيقية من أثر سمعي ونفسي في المتلقي، وهو ينصت لكلام الله يجعله خاشعا، ومنها أيضا توافق الحروف في أواخر الآيات، أو تقاربها مما يشبه السجع .

تعد أهم المقدمات النظرية التي أسست البحث اللغوي، واللساني القديم بكل ألوانه وعلومه تتعلق بأصل العلاقة الرابطة ما بين المعنى "*Sens*" ، واللفظ "*terme*" ، يقول "دي سوسير" "*De saussure*": « إن عنصرين يشتركان في تأدية اللغة لوظيفتها وهما: الأفكار، والأصوات »"[3]"، وإذا طبق هذا الكلام على اللغة العربية؛ فإنها تمتاز بكثرة المعاني نتيجة اتساع الأغراض، والوقائع التي تحيط بمتطلبات الفرد العربي، وبخاصة عند خروج اللفظ من معناه الإفرادي إلى اتخاذه صورا تركيبية مختلفة، يقول "عبد القاهر

---

1 – مستشرق سويسري من جذور ألمانية، كان أستاذا للغات الشرقية في جامعة بازل بسويسرا، له كتاب " *die renaissance des islams* " بالألمانية، ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، وسماه " الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري"، توفي سنة 1917 م. الزركلي، الأعلام، ج 1، ص: 282، مط، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 15، 2002 م.

2 – آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري "أو عصر النهضة في الإسلام"، ج 2، ص: 19، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ومكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

3 – فرديناد دي سوسير، علم اللغة العام، ص: 131، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، ومراجعة يوسف المطلبي، مط، دار أفاق عربية، بغداد، العراق، 1985 م.

الجرجاني": « إن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد، وهذا علم شريف، وأصل عظيم »"[1]"، كل هذا يتعلق بالأساس بثلاثة جوانب أساسية هي: الدلالة، والتركيب الخطابي، والتلقي، يقول "أبو نصر الفرابي": « إن محاكاة التركيب في اللفظ المشار إليه في المعنى هو بالاصطلاح »"[2]"، إن هذا الكلام إذا أحيل على المذاهب، والطوائف الدينية يعني أن لمريدي هذه المذاهب القدرة على وضع العنصر اللغوي، وتبديل شكله، وتغيير مقصده، وهذا مرتبط بالأساس بالموطأة المتجددة لهذا المعنى، فاللفظ اللغوي لا يستمد مقومات ارتباطه الدلالي إلا بما يناسبه من اصطلاح، وتواطؤ الطائفة الدينية.

ولدراسة العناصر اللغوية لخطاب الطوائف ترتكز بالأساس على الدراسة، والتحليل والدلالة، والخطاب.

الدلالة والخطاب بين الدراسة والتحليل

الدلالة " المفهوم والتصور"

يلح اللسانيون واللغويون اليوم، على جعل علم الدلالة علما خاصا بدراسة معنى الكلمات، أو المعنى اللغوي عامة دون التطرق إلى مسائل منطقية ونفسية، على الرغم من أن « علم الدلالة علم فسيح الأرجاء، متداخل الأجزاء، متسع العلاقات مع المستويات اللغوية الأخرى الصوتية، والبنائية، والتركيبية، زيادة على علاقته بعلوم ومعارف إنسانية كثيرة كالفلسفة والفقه، وعلم الكلام، والتاريخ، والجغرافية، والاجتماع، وغيرها من العلوم التي يبدو بعضها

1- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 539، تح محمود محمد شاكر، مط، دار المدني، القاهرة، مصر، ط 03، 1413 هج، 1992 م.

2- الفرابي، كتاب في المنطق "العبارة"، ص: 25، تح، محمد سليم سالم، مط، دار الكتب، القاهرة، مصر، 1976م.

شديد الاشتباك بعلم الدلالة » "[1]"، والحقيقة أن العناية بدراسة المعنى كانت من أقدم اهتمامات الفكر الإنساني، وحظيت بمكانة متقدمة في التفكير العربي القديم خاصة.

وتعد إسهامات اللغويين العرب مهمة في مجال وضع الرسائل الدلالية المتنوعة والتي كانت بذرة لظهور العمل المعجمي المنظم على يد "الخليل بن أحمد الفراهيدي" وتلامذته"[2]"، ثم جاء "أحمد بن فارس"، وربط بين المعاني الجزئية للمادة بمعنى عام يجمعها في معجمه الضخم "مقاييس اللغة"، وقام "الزمخشري" بمحاولة رائدة في كتابه "أساس البلاغة" حين ميز بين المعاني الحقيقية، والمعاني المجازية، أما الأصوليون، فقد تناولت كتبهم مباحث الدلالة اللفظية من حيث المنطوق، والمفهوم، والعموم والخصوص، والظهور والخفاء، وغنيت مؤلفاتهم ومؤلفات معاصريهم من مناطقة، وفلاسفة بأمثلة هذه القضايا المتصلة اتصالا وثيقا بالدرس الدلالي والمعجمي، "كابن سينا"، و"الفارابي"، و"ابن رشد" و"أبو حامد الغزالي"، و"القاضي عبد الجبار"، وفي الدرس الحديث، يولي علم الدلالة الكلمة عناية بالغة باعتبارها الوحدة الدلالية الأساسية في اللغة الإنسانية، لها معنى أساسي، أو مركزي عليه مدار الاتصال بين أفراد الجماعة الواحدة، ومعان إضافية سياقية تلقي بظلالها على المعنى الأساسي ولسلامة الفهم بين المتخاطبين يشترط دوما معرفتها بالمعنى الأول للكلمة.

1- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ص: 17، مط، دار الأمل للنشر والتوزيع، إربد، المملكة الأردنية الهاشمية، ط 01، 1427 هج، 2007 م.

2 - أحمد محمد قدور، المدخل إلى فقه اللغة العربية، ص: 190 وما بعدها، مط، جامعة حلب، الجمهورية السوية، 1991 م.

فالحقيقة الفعلية للغة تكمن أساسا في فهم معناها"[1]"، « والسر في ذلك أن مباحث العلوم كلها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية » "[2]"؛ إذ يلعب المعنى دورا أساسيا في مستويات تحليل الخطاب اللغوي، « إن جزءا من صعوبة ربط اللغة بالعالم الخارجي قد ينجم من حقيقة أن الطريقة التي ننظر بها إلى العالم تعتمد إلى حد ما على اللغة التي نستعملها » "[3]"، ومن هنا كان الاهتمام بالدلالة لا لأن لها علاقة باللغة فحسب بل لعلاقتها بكل أجناس العلوم.

إن للدلالة علاقة بشتى مجالات الحياة، فالمعنى يغطي جوانب عديدة للغة « فاللغة وعموم المؤشرات الظاهرية للغة تؤدي دور تثبيت الحديث في الواقع الظرفي الذي يحيط بمثال الحديث، وهكذا فإن المعنى المثالي لما يقوله المرء في الكلام الحي ينثني نحو إسناد واقعي، أي: نحو ذلك الشيء الذي يتحدث عنه المرء »"[4]"، ومما يخلص إليه "دي سوسير" من خلال اعتباطية اللغة « أنها ليست نظاما من الأمور الجوهرية الثابتة، بل من الأشكال غير المستقرة؛ إنها نظام من العلاقات بين الوحدات التي تشكلها، وهذه الوحدات ذاتها هي الأخرى من الاختلافات التي تميزها عن سواها من الوحدات التي لها بها علاقة، وهذه الوحدات لا يمكن أن يقال إن لها وجودا بذاتها بل تعتمد في هويتها على أندادها فالمحل الذي تحتله وحدة ما، سواء أكانت صوتية، أو معنوية في النظام اللغوي

---

1 – جاء في كتاب "البيان والتبين" قول "للجاحظ" عن بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني، وهذا نصه: " المعاني قائمة في صدور الناس، متصورة في أذهانهم، ومختلجة في نفوسهم، ومتصلة بخواطرهم، وحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى مالا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، وإنما يحي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها."، الجاحظ، البيان والتبين، ج 1، ص: 75.

2– ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 750.

3 – بالمر، علم الدلالة، ص: 53، ترجمة مجيد الماشطة، مط، مطبعة العمال المركزية، بغداد، الجمهورية العراقية، 1985 م.

4 – إدوارد سعيد، العلم والنص والناقد، ص: 39، ترجمة عبد الكريم محفوظ، مط، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، الجمهورية السورية، 2000 م.

هو الذي يحدد قيمتها، وهذه القيم تتغير؛ لأنه ليس هناك ما يمسك بها ويثبتها والنظام اعتباطي بالنسبة للطبيعة، وما هو اعتباطي قد يتغير » "[1]"، فاللغة بهذا الفهم الذي أقره "دي سوسير" شكل وليست جوهر. .

ولعل هذا الذي أدركه "ابن خلدون" في "المقدمة"؛ إذ يقول : « اعلم أن اللغات كلها شبيهة بالصناعة؛ إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها، وقصورها بحسب تمام الملكة، أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات؛ وإنما هو بالنظر إلى التراكيب »"[2]"، وهذا هو حال الدرس الدلالي يهتم أكثر بالبناء التركيبي للخطاب"[3]"، لكن دون إهمال الصيغ الإفرادية. .

علم الدلالة لغة

حظي البحث في القضايا اللغوية في الدرس الدلالي العربي القديم بإدراك الفهم الصحيح، والمنهج الناضج الذي يجعل من الدرس الدلالي يقترب أكثر من قضايا المنهج اللغوي الحديث، وبخاصة الدرس اللغوي الغربي، مع ما بين المنهجين من نقاط اختلاف يبعثها اختلاف السياق الحضاري الذي ظهرت فيه الآراء اللغوية، واللسانية العربية، والغربية فارتباط العرب في تفكيرهم النظري، والتطبيقي بالقرآن كان كافيا لتوجيه الدرس الدلالي نحو العلمية التي تؤكدها السيميولوجيا، واللسانيات الحديثة؛ ومن ثم كان التعامل مع اللغة كواقعة

---

1 – جون ستروك، البنيوية وما بعدها " من ليفي شترواس إلى ديريدا"، ص: 18، 19، ترجمة جابر عصفور، مط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996 م.

2 – ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 659.

3– لكن لا بد للجملة أن تفيد معنى ما، وإلا كانت عبثا، فلو رتبت كلمات ليس بينها ترابط يؤدي إلى إفادة معنى ما لم يكن ذلك كلاما، فلو قلت: "سوف محمد حضر" أو "سمع نام لم" لم يفد ذلك شيئا ". فاضل صالح السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص: 07، مط، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ، ط 01، 1421 هج، 2000 م.

اجتماعية قابلة للدرس، والمشاهدة من خلال فهم النصوص الدينية فهما سديدا، واستنباط الأحكام منها وتطبيقها في الحياة اليومية .

إن ما يميز اللغة طبيعتها الصوتية، وقيامها بأداء وظيفة اجتماعية تواصلية، مع تنوع البناء اللغوي واستخداماته لها، لذا يمكن القول منذ البدء بأن البحث في اللغة عند العرب كان مؤسسا على منهج علمي واضح هدفه خدمة النص الديني، وإثراء الحياة الاجتماعية بأحكامه على طريق تفسيرها، وكشف غموضها تمهيدا للعمل بها، ثم إن هذا الهدف الديني كان المحرك الأول والمباشر للتفكير في اللغة من حيث هي نظام من العلامات غرضه إقامة التواصل، فاللغوي العربي بحث باللغة، وفي اللغة وللغة، أو ما يمكننا أن نعبر عنه بالمصطلح الحديث أن اللغويين العرب درسوا اللغة لذاتها ولأجل ذاتها من حيث هي موضوع علمي قابل للتوصيف منهجيا .

فمن خلال ذلك أوفى اهتمام العرب باللغة وعلومها على الغاية، ولا عجب في ذلك إذ كانت اللغة العربية لغة الوحي، ولذلك أدى اهتمام العرب بلغتهم إلى نتائج علمية في الدرس اللغوي والدلالي العربي، فنهضوا بدراسات صوتية هامة للحروف، ومخارجها، وصفاتها وتعمقوا في دراسة النحو، والتراكيب، والصرف، والأبنية، وسبقوا في وضع المعاجم اللغوية على اختلاف أنواعها ومناهج ترتيبها، فالبحث في قضية اللغة مهما كان منهجه ومرماه يحيلنا مباشرة إلى مشكل علاقة الإنسان بالظاهرة اللغوية في أصل اتصاله بها، ثم في مدى انحصاره فيها، والتراث العربي في منطوقه ومضمونه قد زخر بتساؤلات مبدئية تمحورت حول ديمومة لقاء الإنسان باللغة منذ القدم، ولا يتميز الإنسان بشيء تميزه بالكلام.

وما جاء في مادة " دل " في المعاجم اللغوية العربية كثير ومنه ما جاء في معجم "تاج العروس": « دل يدل، إذا هدى »"[1]"، أي: أرشد ولعل هذا المعنى هو الذي تحدث

1- الزبيدي، تاج العروس، ج 28، ص: 502، مادة "دل"، تح، محمود أحمد الطناحي وآخرون، مراجعة عبد السلام محمد هارون، مط، التراث العربي، الكويت، 1413 هج، 1993 م.

عنه القرآن الكريم في آيات كثيرة"[1]"، ويقول "ابن فارس": « الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارة تنقلها، والآخر اضطراب في الشيء، فالأول قولهم: دللت فلانا على الطريق والدليل: الأمارة في الشيء، وهو بين الدَّلالة والدِّلالة »"[2]"، والدليل هو ما يستدل به « وقد دله على الطريق يدله دَلالة، ودِلالة، ودُلولة، والفتح أعلى »"[3]"، ومن ذلك الاستدلال « وهو تقرير الدليل لإثبات المدلول، وقد يكون مطاوعا لدله الطريق »"[4]"، ويقول "ابن منظور": « والدليل: هو الدال »"[5]"، فاللغة كما قال "ابن خلدون" هي: « هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني » "[6]"، ولعل خير ما يساعدنا على فهم الدلالة العميقة لموقف علماء اللغة « هو أن نفهم السبب الذي يمكن من وراء التمسك بالأصل اللغوي وليس من شك في أن هذا السبب يعود إلى الربط بين اللغة، والدين ربطا جوهريا، فقد فسرت الآية : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ "[7]"؛ بأن الله علم "آدم" "عليه السلام" اللغة العربية، وهي

1- يقول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾، الآية: 45 من سورة الفرقان، وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ الآية: 10 من سورة الصف، وقوله: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ ﴾ الآية: 14 من سورة سبأ، وغيرها من الآيات.

2- ابن فارس، المقاييس في اللغة، ج 2، ص: 260، مادة "دل"، تح، عبد السلام محمد هارون، مط، دار الفكر، 1399 هج، 1979 م.

3- الجوهري، الصحاح، ج 4، ص: 1298، مادة "دل"، تح،أحمد عبد الغفور عطار، مط، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 04، 1990 م.

4- الزبيدي، تاج العروس، ج 28، ص: 502، مادة "دل".

5- ابن منظور، لسان العرب، ج 16، ص: 1414، مادة "دل"، تح، عبد الله علي الكبير وآخرون، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر.

6 - ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 750.

7 - الآية: 31 من سورة البقرة

إذن قديمة قدم آدم "عليه السلام" » "[1]"، ومن هنا كان الدين عاملا أول في دراسة اللغة، فقد كانت هذه الدراسة اللغوية وسيلة لمعرفة الدين بعامة، ولفهم القرآن بخاصة.

فالمعنى اللغوي للدلالة يوحي « عند القدامى بالإرشاد، والهداية، والتسديد أو التوجيه نحو الشيء، والدلالة أعم من الإرشاد والهداية، أي: المعنى المراد من الكلمة اللغوية، أو الذي تحمله الكلمة فلا دلالة للرمز اللغوي من غير أن يكون قادرا المعنى، فالكلمة إنما تقوم في واقع الأمر بثلاث وظائف في آن واحد:

الأولى : أنها تمثيل، أو قل رمز للمسمى في عالمه الخارجي سواء أكان ماديا، أم معنويا، أم فكرة.

الثانية : أن الكلمة قد تكون شاملة تستقطب كل أنواع المسمى، فكلمة إنسان، تدل على مخلوق، ناطق مفكر، ذكر أو أنثى، صغير أو كبير.

والثالثة : أنها موزعة، أي: إن المعنى ليس ذهنيا نظريا دائما؛ وإنما هو في الغالب محصلة توزيعية بنائية يتحدد المعنى فيها من خلال استعمالها، وانتظامها، وسياقها، وعلاقتها بكلمات أخرى داخل التركيب المعين، أو ما يسمى بالسياق اللغوي، وملاحظة سياق الحال » "[2]"، من هنا نخلص أن أهم الجوانب في دراسة الاتصال اللغوي هو جانب المعنى؛ ذلك بأن الاتصال يتم بواسطة مرسل، ومستقبل، وبينها رسالة خطابية، ويسعى المتلقي دائما إلى إدراك مقاصد باعث الخطاب، وقد تقوم العقبات في سبيل إدراك هذه المقاصد فيكون ذلك سببا في فشل مشروع الاتصال؛ بل إن المتلقي نفسه قد يكون سببا في إفشال هذا المشروع "[3]"، إما عن عمد، وإما عن غفلة.

---

1 – أدونيس، الثابت والمتحول "بحث في الإبداع والإتباع عند العرب"، ج 2، ص: 151، مط، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط07، 1994 م.

2 – هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ص: 23، 24.

3 – ينظر: تمام حسان، اجتهادات لغوية، ص: 149، مط، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 01، 2007 م.

الدلالة في الاصطلاح العربي القديم

علم الدلالة في الدراسات اللغوية العربية هو ذلك العلم الذي اصطلح عليه أهل اللغة، واللسان، والفلسفة، والأصول العربية، وعلم الكلام، والمناظرة « أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول: يسمى دالا، والشيء الآخر: يسمى مدلولا »"[1]"، وهو ما يطابق إلى حد ما التعريف المعاصر لعلم الدلالة، فاصطلاح الدلالة في التراث العربي القديم هو: « كون اللفظ من أطلق، أو أحس فهم منه معناه للعلم بوضعه »"[2]"، وهي عندهم منقسمة إلى ثلاثة أقسام: « المطابقة، والتضمن، والالتزام؛ لأن اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن إن كان له جزء، وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام، كالإنسان فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة على أحدهما بالتضمن، وعلى قابل العلم بالالتزام »"[3]"، ولعل أوضح الدلالات لمصطلح "دلالة"، وأكثرها استخداما في الكتابات القديمة، « هي الدلالة التي تقرن "المعنى" بالغرض، أو "المقصد" وتربطه بما يريد المتكلم أن يثبته، أو ينفيه من الكلام، و"المعنى" بهذا الاستخدام، يرادف الفكرة العارية المجردة، التي يتفنن المبدع في صياغتها، ويستخلصها المتلقي من صياغة المبدع، بعد تجريدها من حواشي الصياغة وزخارفها »"[4]"، فظاهر كلام المنطقيين أن تقسيم الدلالة إلى مطابقية، أو تضمنية، أو التزامية هي من خصائص المفردات والكلمات لا الكلام والجمل، ولكن الأصوليين عمموها إلى الكلام أيضا، فيجري فيه

1- الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 109، مط، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1985 م، وينظر: محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص: 787، تح، علي دحروج بمراجعة رفيق العجم، مط، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط 01، 1996 م.

2- الزبيدي، تاج العروس، ج 28، ص: 498، مادة "دل".

3- نفسه، الصفحة نفسها.

4 - جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص: 313، مط، المركز الثقافي العربي، ط 03، 1992 م.

ما يجري في الصيغ الإفرادية، مثلا إذا قلنا : الشمس مشرقة، فقد أخبر بالدلالة الالتزامية عن أن النهار موجود.

فكلمة "دلالة" في الاصطلاح اللغوي العام هي مصدر فعل "دل" بمعنى "أشار" "[1]"، وأما الدلالة في الاصطلاح البياني فقد وجهها "الجاحظ" وجهة أخص مشيرا بها إلى العلامة التي بدونها لا يكون لحاجات الفكرة المستترة وجود ظاهر محسوس؛ فالدلالة بالنسبة للمعنى هي الإشارة الظاهرة التي بواسطتها يمكن تعيينه وتجسيده، وقد تترادف عند "الجاحظ" كلمتا الدلالة، والإشارة من هذه الناحية كما في قوله: « وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، وكان أنفع وأنجع » "[2]"، وإذا عدنا إلى المفهوم العام لكلمة "بيان" عند "الجاحظ" والذي يعني « الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان "[3]" الذي سمعت الله يمدحه، ويدعو إليه، وبذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم » "[4]"، ويمكن حصر هذه الدلالات إلى خمسة أقسام"[5]" هي: اللفظ، والكتابة، والإشارة، والعقد، والحال أو النصبة.

وجاء في "الكليات" "لأبي البقاء الكفوي" أن الدلالة هي: « كون الشيء بحيث يفيد الغير؛ علما إذا لم يكن في الغير مانع كمزاحمة الوهم والغفلة بسبب الشواغل

1- ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 9، ص: 270، تح، عبد الحميد هنداوي، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1421 هج، 2000 م.

يقول بالمر: "يقصد بالإشارة علاقة العناصر اللغوية كالكلمات والجمل بالعالم غير اللغوي للخبرة". بالمر، علم الدلالة، ص: 37.

2 - الجاحظ، البيان والتبين، ج 1، ص: 75.

3 - يقول الجاحظ: « البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى » نفسه، الصفحة نفسها.

4 - نفسه، الصفحة نفسها.

5 - يقول الجاحظ : "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة." نفسه، الصفحة نفسها.

الجسمانية »"[1]"، وفرق "أبو البقاء" بين الدلالة والاستعمال؛ إذ يقول: « هذا لفظ يدل على العموم، ثم قد يستعمل حيث لا يراد العموم بل يراد الخصوص »"[2]"، أما "ابن جني" فاهتم بدراسة العلاقة بين الألفاظ والمعاني وبيان المناسبة بينهما وكان التركيز الأول عنده على القيم الصوتية والصرفية ودلالتها.

أما "ابن سينا" فقد أقدم على شرح العملية الدلالية اللغوية، والدور الذي تقوم به في عملية التواصل مركزا على الأبعاد النفسية للدلالات اللغوية يقول "ابن سينا" في هذا الصدد: « ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال المسموع ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه »"[3]"، هذه الأبعاد النفسية للدلالات اللغوية التي ركز عليها "ابن سينا" لم تكن في إفرادية اللفظ فحسب؛ بل تعدته إلى المستوى التركيبي الأسلوبي، فالاهتمام بعلم التراكيب هو جانب مهم من علم الدلالة العام؛ لأنه يرتبط بعلم النحو الذي له دور في معرفة معاني التراكيب من حيث الحركات الدالة على ذلك.

هذا بالنسبة للمنطوق أو المسموع، فالدرس العربي القديم لم يهمل المكتوب أيضا يقول "أبو حامد الغزالي": « فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس والذي في النفس هو مثال موجود في الأعيان »"[4]"، ويفرد "الغزالي" بحثا كاملا في هذا المجال لبيان رتبة الألفاظ في مراتب الوجود، فيقول: « اعلم أن المراتب فيما مقصده أربع، واللفظ في المرتبة الثالثة:

1- أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 493، تح، عدنان درويش ومحمد المصري، مط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 02، 1419 هج، 1998 م. وفرق أبو البقاء في الكليات بين الاستدلال والتعليل، فالاستدلال عنده هو تقرير ثبوت الأثر لإثبات المؤثر؛ أما التعليل فهو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، الكفوي، الكليات، ص: 493.

2- نفسه، الصفحة نفسها.

3- ابن سينا، العبارة، ص: 04، العبارة، تح، محمود الخضيري، مراجعة إبراهيم مدكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

4- أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص:75، تح، سليمان دنيا، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1380 هج، 1960 م.

1- فإن للشيء وجودا في الأعيان.

2- ثم في الأذهان.

3- ثم في الألفاظ.

4- ثم في الكتابة.

فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس هو مثال موجود في الأعيان » "[1]"، هذا الاهتمام اللغوي بدلالة الخطاب المكتوب في التراث اللغوي العربي القديم قابله نوع من الإهمال في الدراسات اللغوية اليونانية القديمة؛ إذ اعتبر سقراط الكتابة مجرد « رسم يولد كائنا لا حياة فيه، يبقى صامتا حين تتوجه إليه بالسؤال، وكذلك إذا توجه المرء إلى الكتابات بغية استنطاقها والتعلم منها، فإنها تشير إلى شيء واحد بعينه، إشارة تبقى دائما كما هي » "[2]"، واعتبر اليونانيون القدماء أن النفوس ستكون أكثر نسيانا إذا وضعت ثقتها في علامات خارجية كتابية بدلا من الاعتماد على أنفسها من الداخل.

وأخذت الكتابة عند "ابن خلدون" محورا هاما؛ إذ اعتبرها « رسوما لها دلالة خاصة على الألفاظ المقولة، وما لم تعرف تلك الدلالة تعذرت معرفة العبارة، وإن عرفت بملكة قاصرة

---

1 - أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص:75.

2 - بول ريكو، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ص: 73، 74، ترجمة سعيد الغانمي، مط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 02، 2006 م. ويقول دي سويسر خلال حديثه عن اللغة والكتابة: " وينسى الناس أنهم يتعلمون الكلام قبل تعلمهم الكتابة، فالكتابة تكتسب أهمية لا تستحقها." دي سوسير، علم اللغة العام، ص: 43، 44. ورأي دي سوسير هذا ليس قاطعا فهو يثني على دور الخطاب المكتوب في مواقع متفرقة من كتابه يقول مثلا: " فالكتابة مع أنها لا تمت بصلة إلى النظام الداخلي للغة، تستخدم كثيرا لتمثيل اللغة أو التعبير عنها، إذن لا يكمن إهمال الكتابة، بل يجب أن نلم بفوائدها وعيوبها ومخاطرها." نفسه، ص: 42. أما في الدراسات اللغوية العربية القديمة تعتبر اللغة كائنا حيا يولد ويموت وذلك تبعا لمقتضيات الحضارة وحاجات العصر وعلى جميع المستويات الصوتية، والإفرادية، والتركيبية، والأسلوبية.

كانت معرفتها أيضا قاصرة » "[1]"، واعتبر "ابن خلدون" الكتابة بيانا عن القول والكلام المنطوق "[2]"، كما أن القول والكلام بيان عما في النفس والضمير من المعاني؛ واشترط في القول والكلام أن يكونا واضحي الدلالة.

بل زاد الدرس اللغوي والدلالي اهتمامه بالمنطوق والمكتوب إلى دلالة الإشارات والرموز؛ يقول "الراغب الأصفهاني": « الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات، والرموز، والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك يقصد ممن يجعله دلالة، أو لم يكن بقصد كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حي؛ قال تعالى: ﴿ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ ﴾"[3]"»"[4]"، ويعتبر "عبد القاهر الجرجاني" أنه « ليس على الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظه في النطق بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل »"[5]"، وأما "ابن خلدون" فقد أولى أهمية كبيرة للدرس اللغوي الدلالي بصورة مستقلة عن باقي العلوم الأخرى.

ومما يقوله "ابن خلدون" في مجال التعلم وهو معرفة الألفاظ ودلالتها على المعاني الذهنية: « فلابد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك دلالة الكتابة المرصوفة على الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة ثم القوانين في ترتيب المعاني

1- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 750 ، 751.

2- يقول ابن خلدون: " الخط هو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية وهو صناعة شريفة إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يتميز بها عن الحيوان، وأيضا فهي تطلع على ما في الضمائر وتتأدى بها الأغراض إلى البلاد البعيدة فتقضي الحاجات وقد دفعت مؤنة المباشرة لها ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين وما كتبوه من علومهم وأخبارهم فهي شريفة بهذه الوجوه المنافع. " نفسه، ج 1، ص: 524 .

3- الآية: 14، من سورة سبأ.

4- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 171، تح، محمد سيد كيلاني، مط، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

5 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 45.

للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق »"[1]"، ويتطرق "ابن خلدون" إلى ماهية الدلالة في تعريفه لعلم البيان فيقول: « هذا العلم حادث في الملة بعد علم العربية واللغة، وهو من العلوم اللسانية؛ لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده، ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني وذلك أن الأمور التي يقصد المتكلم بها إفادة السامع من كلامه هي: إما تصور مفردات تسند ويسند إليها ويفضي بعضها إلى بعض، والدالة على هذه هي المفردات من الأسماء، والأفعال والحروف، وإما تمييز المسندات من المسند إليه والأزمنة »"[2]"، وهذا الاهتمام بالدرس الدلالي لا يقتصر على "سيبويه"، أو "ابن سينا"، أو "ابن خلدون"، بل تميز به جل علماء التراث.

فالناظر في تراث التفكير العربي « يدرك بيسر أن رواده قد كانوا ينزلون التقاء الإنسان باللغة في لحظة التحديد ذاتها، إذ أن الحد المميز للإنسان لا يتخصص إلا بدخول عنصر اللغة فيه ففي مستوى التعريف المنطقي للإنسان تمثل الظاهرة اللغوية المحور الفقري الذي تتولد عنه مجموعة الفوارق التمييزية على الصعيد الوجودي والفلسفي عامة » "[3]"، فاللغويون العرب وبحكم مميزات حضارتهم وبحكم اندراج وانصهار الخطاب الديني في هذه المميزات، قد دعوا إلى تفكر اللغة في نظامها وقدسيتها ومراتب إعجازها؛ فأفضى بهم النظر لا إلى درس شمولي كوني للغة فحسب، بل قادهم النظر أيضا إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللسانية مما لم تهتد إليه بعض الدراسات اللغوية الغربية إلا مؤخرا بفضل ازدهار علوم اللسان منذ مطلع القرن العشرين.

---

1 – ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 504.

2– نفسه، ج 1، ص: 659.

3 – عبد السلام مسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص: 46، مط، الدار العربية للكتاب، تونس، الجمهورية التونسية، وطرابلس، الجماهيرية الليبية، ط 02، 1986 م.

الدلالة في اصطلاح المحدثين

ارتبط علم الدلالة بمعناه الفرنسي "*Semantique*"، لدى اللغوي الفرنسي "ميشال بريال" "*M.Bréal*" "[1]"؛ إذ « اشتقت هذه الكلمة الاصطلاحية من أصل يوناني مؤنث "*Simantik*" مذكره "*Semantikes*"، أي: يعني يدل ومصدره كلمة "*Sema*" أي: إشارة وقد نقلت كتب اللغة هذا الاصطلاح إلى الإنجليزية، وحظي بإجماع متداول بغير لبس "*Semantics*" »"[2]"، وارتبط علم الدلالة عند المحدثين بدراسة المعنى وتحليله، فعلم الدلالة « بمفهوم المعنى، أي: بما هو فحوى "*sens*" "[3]" أو مغزى، وهو في هذه المرحلة يصبح رديفا لمفهوم المعنى » "[4]"، ويعنى علم الدلالة في العصر المعاصر بدراسة الألفاظ المفردة "[5]"، والتراكيب، وبخاصة الجمل ذلك باعتبار الجملة الشيء الفعلي الحقيقي

1- تقول ميلكا إفيتش: " وضع الأساس لعلم الدلالة اللسانية – وهو علم معاني الكلمات وأشكالها النحوية – في نهاية القرن التاسع عشر، وكان تأسيسه في المقام الأول ثمرة لعمل اللساني الفرنسي "ميشال بريال" *"Michel Bréal"* غير أن هذا العلم لم يبدأ في التطور على نحو جدي بوصفه فرعا مستقلا من فروع اللسانيات إلا في القرن العشرين، وكان تطوره في السنوات الأخيرة على وجه الخصوص أكثر نجاحا بفضل تزايد أعداد المهتمين بمشكلاته، واكتساب أفاق نظرية أكثر رحابة، واستخدام إجراءات منهجية أكثر كفاءة ". ميلكا إفيتش، إتجاهات البحث اللساني، ص: 361، ترجمة سعد عبد الله مصلوح ووفاء كامل فايد، مط، المجلس الأعلى للثقافة، ط 02، 2000 م.

2- فايز الداية، علم الدلالة العربي، ص:06، مط، دار الفكر المعاصر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 02، 1417 هج، 1996 م .

-3

Sens : faculté par laquelle l'homme et les animaux reçoivent l'impression des objets extérieurs par l'intermédiaire des sens. LAROUSSE, 04/ 912 , Librairie larousse, Paris , France.

4 - بول ريكو، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ص: 33.

5- "هناك من يذهب إلى أن وحدة المعنى الرئيسية هي أساسا الجملة لا الكلمة، ذلك لأننا بالتأكيد نتفاهم بالجمل، وهذا ما يعكسه التعريف التقليدي للجملة: التعبير عن فكرة تامة، ويمكن القول أن الكلمات إن كان لها معنى، فإنها تستقيه من عملها في الجملة."، بالمر، علم الدلالة، ص: 46.

الوحيد « لأنها الحدث الفعلي في لحظة التكلم، وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نعبر من الكلمة بوصفها العلامة المعجمية إلى الجملة بتوسيع منهجية واحدة لتشمل وحدات أكثر تعقيدا، فالجملة، هي وحدة الخطاب الأساسية »"[1]"، هذه الدراسة لدلالات الصيغ الإفرادية والمستويات الصوتية، وكذا الأساليب التركيبية اتسمت بالوصفية والموضوعية "[2]"، ورغم هذه الدراسة الوصفية الموضوعية إلا أنه « لم تبدأ الدلالة في التطور على نحو جدي بوصفه فرعا مستقلا من فروع اللسانيات إلا في القرن العشرين »"[3]"، وبخاصة عند اللسانين، واللغويين الغربيين.

لقد حلل "دي سوسير" "*De saussure*" العلامة اللغوية إلى مكونين « الصوت أو المكون الصوتي، ودعاه الدال *" Signifiant "* ، والمكون الذهني *" conceptual "* أو الفكري ودعاه المدلول " *Signifié* " ، وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن هذا التحليل يهمل الأشياء التي يطلب من الرموز اللغوية أن تمثلها عندما نود أن نشير إلى العالم من حولنا، أي: أن المدلول ليس شيئا بل فكرة عن شيء، أو ما يخطر على في ذهن المتكلم، أو السامع عند التلفظ بالدال الصحيح، وهذا يعني أن الدال يشكل الجانب المادي من اللغة » "[4]"، والدال في الحالة المحكية أيُّ صوت ذي معنى يلفظ أو يسمع، وهو في حالة اللغة المكتوبة أي علامة ذات معنى تكتب على الصفحة.

ويركز "دي سوسير" على المدلول كونه « الجانب الذهني المعرفي من اللغة، وهو جانب كثيرا ما نعتبره غير مادي مع أن من المؤكد أن المدلول في الدماغ هو أيضا حادث عصبين والدوال والمدلولات لا يمكن فصلها بهذه الطريقة إلا من قبل المنظر اللغوي أما في واقع الحال فهما لا ينفصلان، فالصوت الذي لا يعني شيئا حقا ليس إلا لأنه لا يدل

---

1 – بول ريكو، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ص: 32.

2– أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ص: 239، مط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 02، 2005م.

3– ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ص: 361.

4– جون ستروك، البنيوية وما بعدها " من ليفي شترواس إلى ديريدا"، ص: 14 .

إذ لا يمكن أن نحصل على دال دون مدلول، كذلك لا يمكن القول إن هناك مفهوما من المفاهيم لم يجد ما يعبر عنه، أي: ما لم يتخذ شكلا ماديا، إما داخليا على شكل فكرة أو خارجيا على شكل لغة، أي لا يمكن أن نحصل على مدلول دون دال » "[1]"، أما "بول ريكو" " *Paul Rico* " فيقول: « يتيح لنا مفهوم المعنى تأويلين يعكسان الجدل الرئيس بين الواقعة والمعنى؛ إذ يعني المعنى ما يعنيه المتكلم، أي: ما يقصد أن يقوله، وما تعنيه الجملة، أي: ما ينتج عن الاقتران بين وظيفة تحديد الهوية، ووظيفة الإسناد المعنى بعبارة أخرى، تعقل صوري وتعقل مضموني خالص معا، ونستطيع أن نربط إحالة الخطاب على المتكلم به مع جانب الواقعة من الجدل، فالواقعة هي شخص ما يتكلم » "[2]"، لكن بمعاني متعددة.

التطور الدلالي للغة

سلف بنا الذكر في التوطئة لهذا المدخل قول "ابن جني" في تعريفه للغة بأنها « أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم » "[3]"، إلا أن هذه الأصوات قد تكون واحدة في اللهجات العربية، « ولكن ما ترمز إليه يكون مختلفا، وهذا من غير شك من مظاهر الخلاف بين اللهجات » "[4]"، لذا عدت المعرفة اللغوية من أهم أدوات التي يستعان بها في فهم النصوص الخطابية الدينية، أو اللغوية.

فكانت بين قبائل العرب فوارق لهجية واضحة المعالم بينة، يمكن أن يلحظها من يتصفح كتب اللغة، فيصادفه حديث اللغويين عن "عنعنة تميم" مثلا في كلامها، وكذا و"كشكشة أسد"، و"كسكسة ربيعة" يقول "ابن فارس": « وأما العنعنة التي تذكر عن تميم

1 – جون ستروك، البنيوية وما بعدها " من ليفي شترواس إلى ديريدا"، ص: 14 .

2 – بول ريكو، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ص: 39.

3– ابن جني، الخصائص، ج 1، ص: 33.

4– حسام سعيد النعيمي، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، ص: 239، مط، دار الرشيد للنشر، بغداد، الجمهورية العراقية، 1980 م.

فقلبهم الهمزة في بعض كلامهم عينا يقولون "سمعت عن فلان قال كذا" يريدون "أن"، وأما الكشكشة التي في أسد، فقال قوم: إنهم يبدلون الكاف شينا فيقولون: "عليكش" بمعنى "عليك"، وكذلك الكسكسة التي في ربيعة إنما هي أن يصلوا بالكاف سينا فيقولون: "عليكس" »"[1]"، فكلام "ابن فارس" يؤكد بوجود فوارق واضحة بين لهجة مكة أو لهجة قريش ولهجات البادية، وبين لهجات البادية بعضها مع بعض "[2]"، فاللغة العربية تتميز بأنها من أشد اللغات الإنسانية قدرة على التجدد والاستمرار، وإن ما تتمتع به من خصائص صوتية، وتركيبية، وأسلوبية ومن صفات موضوعية يجعلها في الحقيقة دائمة الحيوية والحضور والتجدد.

وإذا أردنا الحديث عن مصطلح التطور فهو في اللغة عكس الجمود والسكون بل هو التحول إلى الأفضل، وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ "[3]"، يقول "القرطبي": « ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾، أي: جعل لكم في أنفسكم آية تدل على توحيده، قال "ابن عباس": "أطوارا" يعني نطفة ثم علقة ثم مضغة؛ أي: طورا بعد طور إلى تمام الخلق، وقيل أطوارا: صبيانا، ثم شبابا، ثم شيوخا وضعفاء. »"[4]"، وجاء في

1- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ، ص: 56، 57، تح عمر فاروق الطباع، مط، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط 01، 1414 هج، 1993م. ويوهان فك، العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ص: 19، ترجمة رمضان عبد التواب، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1400 هج، 1980 م.

2- ينظر : نفسه، ص: 18.

3- الآية: 14 من سورة نوح.

4- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 21، ص: 256، تح، عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 01، 1427هج، 2006م، وقال ابن منظور: "﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ ؛ معناه ضروبا وأحوالا مختلفة."، ابن منظور، لسان العرب، ج 30، ص: 2718، مادة "طور". ويقول الله مبينا لهذه التطورية الخلقية: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ الآيات: 12 – 14 من سورة المؤمنون.

"لسان العرب" « الطور التارة، تقول: طورا بعد طور، أي تارة بعد تارة،»"[1]"، أما التطور الدلالي فهو « يعني: تغير معاني الكلمات، وإطلاق لفظ التطور على هذه الحالة؛ لأنه انتقال بالكلمة من طور إلى طور »"[2]"، فالعربية تشترك مع اللغات الأخرى في ظاهرة تطورية اللغة، ولعل السبب في ذلك يعود إلى كون اللغة ظاهرة اجتماعية تواصلية بالأساس، تخضع لما تخضع لها الظواهر الاجتماعية من عوامل التطور، « فاللغة كائن حي يولد ويموت، تبعا لمقتضيات الحضارة وحاجات العصر، وهي ذات مزاج وطبيعة عضوية، ويخطئ كثيرا من يأخذها غير هذا المأخذ » "[3]"، فاللغات الإنسانية كلها مشمولة بقانون التطور والنمو.

وهذا يظهر جليا عند مجيء الإسلام، فقد استبدل كثيرا من الكلمات التي لا يحسن ورودها على الألسن، واستعمل أيسرها على النطق، وأبينها في الدلالة على المعنى وحرص على مطابقة القول لمقتضى الحال، « وقد يقترن التطور بظهور مفردات لغوية جديدة دلالة واشتقاقا، وتعد في هذا الجانب ألفاظ كثيرة قد ظهرت بدلالات جديدة بظهور الإسلام كالصوم، والزكاة، والصلاة، والحج، والجهاد وغيرها، تدعى بالألفاظ الإسلامية، وفرض على المسلمين أن يعمدوا إلى كتاب الله فيفسروه ويتعقبوا ألفاظه » "[4]"، وكانت الحاجة إلى معرفة لغة القرآن وغريبيه سببا في بحوث لغوية عن المعنى والدلالة. .

إن الناس يتداولون الألفاظ ويتبادلونها عن طريق الأذهان والنفوس في عملية التواصل التي تتباين بين أفراد الجيل الواحد، والبيئة الواحدة، وتتكيف الدلالة تبعا لذلك، ومع اشتراك الناس في معاني الألفاظ المركزية، إلا أنهم يختلفون في حدودها الهامشية وفي ظلالها، وما يكتنفها من ظروف وملابسات تتغير وتتنوع بتنوع التجارب، والأحداث ولذلك تتم الانحرافات فكما تنتقل أحوال الإنسان البيولوجية ووظائفه العضوية من طور في الدلالة مع توارث الأجيال إلى آخر من مراحل « يمر بها المجتمع البشري بأسره فكذلك عاداته، وتقاليده، وظواهر

5- ابن منظور، لسان العرب، ج 30، ص: 2717، مادة "طور".

1- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص: 207، مط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 05، 1982 م.

2- شوقي حمادة ، معجم غرائب اللغة، ص: 27، مط، دار صادر، ط 01، بيروت، لبنان، 2000 م.

3- كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص: 144، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1969 م.

الاجتماع التي تتصل به، ومنها اللغة التي عراها ويعروها الاختلاف، والانتقال بمرور الأجيال والعصور، فتتغير، وتتلون بألوان تتأثر بحال الإنسان ومرور الأحداث المتقدمة به » "[1]"، لذلك تدعو الحاجة اللغوية كذلك إلى التجديد، والتغيير في معاني الألفاظ، ويتم بقصد وإرادة وعمل من قبل فئة من اللغويين المتميزين بالوعي بالنظام اللغوي. .

ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية، فهي عرضة للتطور في مختلف عناصرها الصوتية، والتركيبية، والدلالية، « وتغير المعنى ليس سوى جانب من جوانب التطور اللغوي ولا يمكن فهمه فهما تاما إلا إذا نظرنا إليه من زاوية واسعة، فاللغة ليست هامدة، أو ساكنة بحال من الأحوال، بالرغم من أن تقدمها قد يبدو بطيئا في بعض الأحيان، فالأصوات والتراكيب، والعناصر النحوية، وصيغ الكلمات ومعانيها، معرضة كلها للتغيير، والتطور، ولكن سرعة الحركة والتغيير فقط هي التي تختلف من فترة زمنية إلى أخرى، ومن قطاع إلى آخر من قطاعات اللغة » "[2]"، كل هذا يتم ضمن طبيعة اللغة الخاصة، فلا شيء ثابت، أو مستقر فيها بصورة تامة، « فلو قمنا بمقارنة كاملة بين فترتين لغويتين متباعدتين لكشف لنا الأمر عن اختلافات عميقة كثيرة، من شأنها أن تعوق فهم المرحلة السابقة، وإدراكها إدراكا تاما » "[3]"، فكل صوت، وكل كلمة، أو تعبير، أو أسلوب، يكون شكلا، أو صورة متغيرة ببطء وبقوة غير مرئية، وتلك هي حياة اللغة. .

إن التطور في اللغة يمكن أن يسير في إحدى طرائق كثيرة لا يمكن حصرها ذلك أن العوامل المؤثرة في تطور اللغة لا يمكن أن تضبط وتحصر، بل إن بعضها غير قابل للحصر بطبيعته الخارجة عن النطاق اللغوي، « فللحوادث التاريخية، والعوامل الدينية، والاجتماعية أثر

1- مجلة نزوى، عائشة الدرمكية، " التطور الدلالي للألفاظ في لهجة أهل قريات "، ص: 15، مط، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، سلطنة عمان، العدد 46، 2009 م.

2- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص: 153، ترجمة كمال محمد يسر، مط، مكتبة الشباب،القاهرة، مصر، 1975 م .

3- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص: 153.

كبير في توجيه هذا التطور وجهة دون أخرى » "[1]"، كما إن الألفاظ تتبدل معانيها قليلا أو كثيرا خلال الزمن، وعلى ذلك فإن سائر عناصر اللغة، من ألفاظ، وتراكيب، وقوافي، ومعان لا تبقى ثابتة على مر الزمن، بل تتحول، وتتبدل، لذلك فإن البحث في اللغة لا يكون بالنظر إلى وضعها في عصر من العصور، بل بالنظر إلى المراحل التي مرت بها خلال العصور، من جوانبها كافة الصوتية، والتركيبية، والأسلوبية، وطرائق تراكيب الكلام، والتعبير عن الزمن. .

وسعى دارسوا اللغة إلى وضع ترتيب ينتظم أسباب تطور الدلالات، والعوامل المؤثرة في تطورية اللغة يمكن إن يجمل في قسمين الأول خارجي، والثاني داخلي:

فالقسم الأول: خارجي يهتم بدراسة تطورية اللغات في كل بيئة تبعا للمتغيرات الاجتماعية، والدينية، والنفسية، فالتطور الاجتماعي في أغلب الأحيان يؤدي إلى تطور لغوي فتموت ألفاظ، وتبعث أخرى، وتتبدل معاني بعضها، فالألفاظ كما هو معروف منتهية مهما كثرت، وأن المعاني لا حصر لعدديتها، فتطور معاني الألفاظ أو تغييرها، أظهر ما يكون في تطور النظام اللغوي في جميع مستوياته الصوتية، والصرفية، والنحوية التي قد تكون شبه ثابتة إلى حد بعيد.

وهذا لا يعني أن التطور في صورة الكلمات غير واقع، ولكنه يظل أقل بكثير من التطور في الجانب الدلالي، « فتطور الدلالة ظاهرة شائعة في كل اللغات يلمسها كل دارس لمراحل نمو اللغة وأطوارها التاريخية، وقد يعده المتشائم بمثابة الداء الذي يندر أن تفر، أو تنجو منه الألفاظ، في حين أنه من يؤمن بحياة اللغة، ومسايرتها للزمن ينظر إلى هذا التطور على أنه ظاهرة طبيعية دعت إليها الضرورة الملحة » "[2]"، فالألفاظ تستعمل عبر الأجيال، ونتيجة لاستعمالها يغرم أناس بمعاني الألفاظ الهامشية، ويبقى معظم الناس يشتركون في استعمالها بمعناها المركزي، ويرث الجيل التالي ما شاع من دلالات هامشية، ومركزية، ومع توالي الأيام

4- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص: 32.

1- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص: 124، مط، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط 05، 1984 م.

يتضخم الانحراف، وتصبح الدلالة الهامشية شاسعة، ويبدو للجيل الوارث للكلمة معنيين أو دلالتين، مع أن الربط بينهما ضعيف "[1]"، وقد تدعو أسباب نفسية متنوعة إلى تجنب كثير من الألفاظ، والعدول عنها إلى غيرها، حياء، أو خوفا، أو دفعا للتشاؤم، ولها أمثلة كثيرة كالعدول عن التلفظ بمفردات الأمراض، والعاهات، والموت، إلى مفردات أخرى قد تدل على نقيضها، وفي العربية الفصحى استعمالات من هذا النوع، فقد أطلق العرب على الأعمى تسمية البصير، وعلى الصحراء تسمية المفازة. .

ومن هذه الأسباب أيضا قصد المتكلمين باللغة إلى تبديل الألفاظ الدالة على المعاني، لأسباب مذهبية، أو سياسية، وكثيرا ما يعد العدول عن المواضعات الدينية والسياسية، في الاصطلاحات الخاصة بها، تعبيرا عن الخروج على الموقف العدائي.

أما القسم الثاني: فهو داخلي وهو المتصل بالصيغ، والأشكال اللغوية، وعلاقتها في لغة من اللغات، ومرد ذلك إلى حاجة الناطقين بها، لأن اللغة أداة للتعبير عن أفكار الناس وحاجاتهم، ولأن الأفكار، والحاجات في تطور مستمر، فالدعوة إلى التجديد في التعبير يقصد إليها قصدا، وتتم عن عمد في ألفاظ اللغة، والسبل إلى التجديد كثيرة، منها التخصيص والتعميم، وانتقال الدلالة، والنحت، والاشتقاق، والتعريب، أي: إخضاع الألفاظ الأجنبية للعربية.

إن التغيير الدلالي يحدث في اللغة دائما؛ ذلك كونها نظاما للتواصل بين الناس مرتبطة بأحوالهم، وظروفهم الاجتماعية، والثقافية، والعقلية، وهذه الأحوال، والظروف لا تسير على وتيرة واحدة ومتى توفرت الأسباب حدث التغيير حسب طرق وأصناف معينة، لذا يجب التفريق بين أسباب التغير الدلالي، وطرق التغير الدلالي؛ فالأسباب هي الظروف المهيئة للتغير بينما الطرق هي الوسائل، والخطوط التي يسلكها التغير، فمعرفة قضايا التطور الدلالي للغة العربية يعد من أهم المنطلقات التي تساعد على فهم أسرار اللغة، وتوثيق التواصل بها من ثم

1 – ينظر: عبد القادر أبو شريفة وآخرون، علم الدلالة والمعجم العربي، ص: 81، مط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 1989 م.

العمل على إغنائها، وتطويرها، ذلك لأننا إذ نتواصل باللغة إنما نحياها ونحيا بها في آن واحد وذلك من خلال هذه العلاقة الحيوية الفاعلة والمنفعلة معا، مما يقود إلى الثراء اللغوي والمعرفي، وبخاصة في اللغة العربية، هذا الثراء الغني يعكس رقيا اجتماعيا، وحضاريا وفي مسيرة اللغة يتشكل الرصيد اللغوي عند الأفراد، هذا الرصيد هو الذي ينمو، ويتطور وتتعدد دلالاته وتتنوع وتتغير.

الخطاب " المفهوم والتصور"

لقد حمل القرآن الكريم في آياته مصطلح "الخطاب" ومشتقاته عدة مرات؛ إذ ارتبط معظمها بالأمر العظيم، أو المواجهة بالكلام، أو سبب الأمر، ولعل من أهم الآيات تلك التي حملت مصطلح الخطاب كانت في سورة "ص" وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ﴾ "[1]"، وقوله: ﴿ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي في الْخِطَابِ ﴾"[2]"، يقول "الزمخشري" في تفسير الآية الأولى: « فمعنى فصل الخطاب: البين من الكلام المخلص الذي يتبينه من المخاطب به لا يلتبس عليه »"[3]"، ويقول "ابن عباس" وغيره فصل الخطاب هو « القضاء بين الناس بالحق

1- الآية: 20 من سورة ص.

2- الآية: 23 من سورة ص، وقد جاء في القرآن الكريم آيات أخرى تحمل هذا المصطلح ومشتقاته كقوله تعالى: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ ﴾ الآية: 95 من سورة طه ، وقوله تعالى في سورة الذاريات وسورة الحجر: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾ الآية: 31 من سورة الذاريات والآية: 57 من سورة الحجر، وقوله تعالى : ﴿ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴾ الآية: 37 من سورة النبأ، وقوله: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ ﴾ الآية: 235 من سورة البقرة، وقوله في سورة القصص: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾ الآية: 23 من سورة القصص، وغيرها من الآيات.

3- الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص: 251، تح، عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مط، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1418 هج، 1998 م.

وإصابته وفهمه، ويقال أيضا : فصل المعنى وإيضاحه »"[1]، ويقول في قوله تعالى: ﴿ وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾"[2]، « أراد بالخطاب مخاطبة المحاج المجادل »"[3]"، ومن معاني الآية أيضا: « أوجه مني فإذا خاطبته كان كلامه أقوى من كلامي، وقوته أعظم من قوتي »"[4]"، وقيل أيضا: « هو الإيجاز يجعل المعنى الكثير في اللفظ القليل »"[5]"، ومما نلاحظه في سياق ورود لفظ "خطاب" في هذه الآية الكريمة أن الخطاب مقرون بالحكمة.

فاللفظ القرآني يحيلنا إلى المعنى العميق لمصطلح "خطاب"، فيصبح معنى الخطاب هنا هو البيان الشافي في كل قصد، وهذا قد يخرج مصطلح "الخطاب" عن المفهوم اللغوي بحسبانه مراجعة للكلام، أو الكلام الذي يقصد به الإفهام، ويرتقي به إلى مستوى أرفع شديد اللصوق بمعنى الحكمة التي هي وضع الأمور في موضعها وتدبيرها على ما ينبغي لها.

ويتلاقى المفهومان اللغوي والقرآني، في التأكيد على الدلالة السامية للخطاب على اعتبار أن "فصل الخطاب" لا يتم على الوجه الأفضل، إلا إذا اقترن بالحكمة، وكان القصد منه تبيان وجه الحق على أكمل الوجوه وأتمها.

فالخطاب من الناحية اللغوية هو الكلام الذي يقصد به الإفهام، إفهام من هو أهل للفهم والكلام الذي لا يقصد به إفهام المتلقي، فإنه لا يسمى خطابا

مصطلح الخطاب في المعاجم اللغوية

1- الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 5، ص: 61، تح، علي محمد معوض وآخرون، مط، دار إحياء التراث اللغوي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1418 هج، 1998 م. وينظر أيضا: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 16، ص: 149.

2- الآية: 23 من سورة ص.

3- الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص: 254.

4- الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 5، ص: 63.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص: 149.

إن اللغات على حد تعبير "ابن خلدون": « كلها ملكات شبيهة بالصناعة؛ إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها، وقصورها بحسب تمام الملكة، أو نقصانها وليس ذلك بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصودة للسامع » "[1]"؛ ولعل هذا هو ميدان علم الدلالة دراسة الخطاب للوصول إلى كنه المعنى، سواء أكان صيغا إفرادية، أم بنى تركيبية.

أما الخطاب فيكاد يرتبط بالأساس بالدلالة اللغوية لمعنى الخطب وهو « الشأن أو الأمر، صغر، أو عظم »"[2]"، وقد جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾"[3]"، ويقول "ابن فارس": « الخاء والطاء والباء، أصلان أحدهما بين اثنين يقال: خاطبه خطابا، والخطبة من ذلك والخطبة الكلام المخطوب به، والخطب: الأمر يقع؛ وإنما سمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة »"[4]"، والخطاب والمخاطبة: « مراجعة الكلام، واسم الكلام الخطبة »"[5]"، ومن معاني الخطب أيضا « سبب الأمر، وأيضا فلان يخطب امرأة ويختطبها خطبة »"[6]"؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء ﴾"[7]"، ويظهر من المعنى اللغوي للخطاب من خلال تواصلية

---

1 - ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1 "المقدمة"، ص: 764 .

2- ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص: 1194، مادة "خطب"، وابن سيده، المحكم، ج 5، ص: 122، مادة "خطب".

3- الآية: 31 من سورة الذاريات .

4- ابن فارس، المقاييس في اللغة، ج 2، ص: 198، مادة"خطب".

5- الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، ج 9، ص: 419، مادة"خطب"، تح، عبد الحميد هنداوي، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1424 هج، 2003 م. وابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص: 1194، مادة "خطب".

6- نفسه، الصفحة نفسها.

7- الآية: 235 من سورة البقرة .

اللغة، ذلك باعتماده على الخطاب المنطوق في حالة المحاورة، ويضاف إلى ذلك الخطاب المكتوب في حالة المراسلة.

الخطاب اصطلاحا

من خلال الدلالة اللغوية لمادة "خطب" التي من خلالها يتحدد البناء الدلالي، والبياني لمفهوم الخطاب من خلال اعتباره « اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه »"[1]"، وقد اعتبر "الراغب الأصفهاني" « الخطاب ما ينفصل به الأمر »"[2]"، وهو عند "الكفوي" « الكلام الذي يقصد به الإفهام »"[3]"؛ أما الخطب فهو الأمر الذي يكثر فيه التخاطب وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ ﴾"[4]"، وقوله جل علاه أيضا: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾"[5]".

إن مصطلح الخطاب إشكالية تصعب الإحاطة بها سواء في التراث، أو في الفكر العربي المعاصر، الأمر الذي دفع الدارسين، واللغويين إلى وضع تصورات منهجية يكون الهدف من ورائها القبض على الآليات المؤسسة له، وهكذا تعددت الرؤى، واختلفت طرائق دراسته بين هذا الدارس، أو ذاك.

وبذلك يكون مفهوم الخطاب، مفهوما إجرائيا يساعدنا على فهم بعض المرتكزات التي يقوم عليها الفكر اللغوي في التراث خاصة كونه خطابا مكتوبا من جهة، وتحديث هذا الفكر اللغوي التراثي من جهة ثانية؛ فالفكر اللغوي في التراث خطاب منفتح ينبغي قراءته باستمرار، كما ينبغي أن تتعدد القراءة؛ لأن تعدد القراءة سيفضي بنا إلى مفهوم التحليل

1- أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 419، وينظر: التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص: 749 .

2- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 150.

3- أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 419.

4- الآية: 95 من سورة طه.

5- الآية: 31 من سورة الذاريات .

والتأويل، والبحث في الخطاب، هو في جانب آخر، بحث في سلطة النص، ومن ثم فإن البحث عن التراث هو بمثابة بحث في خطاب هذه السلطة.

إن طبيعة الدراسة تحتم علينا دراسة الخطاب التراثي، كونه يحمل نظام ملموسا مجسدا في الخطاب اللغوي المكتوب؛ فالتراث إذن هو مجموع ما وصلنا من الماضي، وخصوصا المكتوب لأن التراث خطاب يتجلى عبر نصوص تتم قراءتها باستمرار، لكن التراث يمثل المرحلة التي كانت فيها الثقافة العربية في حالة اشتغال وتفاعل مع الآخر، تستوعبه وتطور أساليب معرفتها وآلياتها، فحين نتحدث عن التراث، فإننا نتحدث ضمنيا عن معرفة تنتمي إلى زمن تاريخي بعيد عنا، ولا يستقيم الحديث عنه، إلا بعد أن ينقطع ذلك التسلسل، أما حين تكون المعرفة متواصلة، وتنتج باستمرار، وتتطور، آنذاك نكون أمام حلقات متواصلة يفضي السابق منها إلى اللاحق، وتفضي الحلقة إلى الأخرى، وتطورها بإضافات جديدة.

إن الحديث عن مصطلح الخطاب من جانب الاصطلاح يجبرنا على التركيز على الخطاب المكتوب في جانب من جوانب الدراسة؛ كونه مرتبط بالأساس بالجانب التراثي؛ ذلك أن الخطاب المكتوب، يتخذ قيمته من كونه خطابا مكتوبا؛ فهو يحافظ على حقيقته كنص، منذ كتب وكما كتب، مما لا يدع مجالا للتحريف، أو الضياع، فهو يظل حاضرا عبر الزمن، كما أنه يحضر ككتابة منظمة لها نسقها الخاص، لهذا كان التعامل مع التراث باعتباره نصوصا مكتوبة، كما أن من خصوصيات الخطاب المكتوب، أنه يتحدد كهوية يكشف من خلالها الخلفية العقدية لباعث الخطاب، أي: أن الكتابة تمنح الخطاب هذا النوع من الهوية، أما حين يتعلق الأمر بالخطاب المنطوق، أو الشفهي فإن الدارس يكون أمام هويات متعددة، وأمام عدد غير محدد من الخطابات، مما يفتح الحديث عن إشكالية القراءة، خصوصا أن عملية قراءة خطاب ما تستدعي تأويله، فالعملية القراءة تأويل، والتأويل بحث في الدلالات الممكنة التي يمكن أن يقدمها الخطاب، وهي العملية التي يتم من خلالها اختبار عمق النص وقوته.

الخطاب في اصطلاح المحدثين

ما انفكت الظاهرة اللغوية تبسط أمام الفكر البشري صنفين من القضايا « أحدهما نوعي والآخر مبدئي عام، فأما الصنف الأول فيتمثل في عناصر اللغة باعتبارها نظاما مخصوصا له مكوناته الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية، وأما الصنف الثاني من القضايا فيتصل بالمشاكل المبدئية التي يواجهها الناظر في اللغة من حيث هي ظاهرة بشرية مطلقة »"[1]"، فمن خلال قراءتنا لبعض كتب المحدثين المختصة في مجال تحليل الخطاب يتبين لنا أن هناك نوعا من الترادف بين النص " *texte* "[2]"، والخطاب " *discours* "[3]"، والتلفظ " *prononciation* " ، والقول أو الكلام " *parole* "[4]".

ولعل القول هو المقصور على الخبر القائم بنفسه، وأقل ذلك اسم وصفة، والخبر من حيث الدلالة يدل على كل جزء فيه على شيء من معناه، كما يتأكد القول ويزداد بيانا بجملة من اللواحق والروابط هي القرائن السياقية التي تفيد معنى جديدا، أو تقوي معنى قديما وغيابها في القول لا يؤثر في بناء الخبر في جملته، ويذهب "بول ريكو " *paul ricoeur* " إلى أن « كل خطاب تثبته الكتابة فهو نص »"[5]"، لكنه يفرق في الوقت نفسه بين النص والكلام « فعندما يأخذ النص مكان الكلام، يحدث شيء ما مهم في تبادل الكلام، يكون

---

1 – عبد السلام مسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص: 15، 16.

2– *Texte: Propres termes qu'on lit dans un auteur ,un acts , par opposition aux commentaires, aux traduction, etc. LAROUSSE, 04/ 985.*

3 – *Discours : La suite des mots qui forment le langage .LAROUSSE, 02 /293*

4 – *Parole : faculté naturelle de parler. LAROUSSE, 03 / 719.*

يقول فاضل صالح السامرائي: " الكلام هو اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، وأما القول هو اللفظ الدال على معنى، وهو يعم الكلام، والكلم، والكلمة، فكل ذلك قول، وأما اللفظ هو الصوت المشتمل على بعض الحروف سواء دل على معنى أم لم يدل " فاضل صالح السامرائي، الجملة العربية تأليفها وأقسامها، ص: 10، مط، دار الفكر، عمان، المملكة الأردنية، ط 02، 1427 هج، 2007 م.

5– بول ريكو ، من النص إلى الفعل، ص: 105، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، مط، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 01، 2001 م.

كل من المتكلمين حاضرا بالنسبة للآخر، وكذلك يكون الوضع المحيط، والوسط الظرفي للخطاب دالا تماما إلا مقارنة بهذا الوسط الظرفي للخطاب »"[1]"، وهذا ما يأخذنا إلى الخطاب المنطوق والمكتوب، ومما يشد انتباهنا أيضا أن الدراسة التحليلية تهتم بالخطاب المكتوب أكثر من الخطاب المنطوق؛ وبخاصة إذا تعلق الأمر بالخطاب الديني الحامل في طياته الفكر الطائفي والعقدي، الذي يتكون عادة من كم هائل من الشفرات اللغوية، فاللغة في الخطاب الديني العقدي « هي الشفرة أو مجموع الشفرات التي ينتج المتحدث استنادا إليها رسالة معينة »"[2]"، وأما مصطلح القول والكلام فعادة ما يطلق على الخطاب المنطوق، وأما مصطلح الخطاب فيحمل كل من الوجهين المكتوب والمنطوق؛ وعليه فإن الخطاب أعم من النص في مصطلحه.

فالنص يقوم على الإظهار، والتراكم، والتعيين؛ والخطاب « ما يقوم بين طرفين: أحدهما مخاطِب، وثانيهما مخاطَب »"[3]"؛ فالقول والنص يحتاجان إلى عملية التلفظ والخطاب، فالخطاب " *Discours* "، والتلفظ "*Prononciation* " أعم من النص " *Texte* "" "[4]" ، والقول أو الكلام " *Parole* "، وعليه « فالخطاب هو الواقعة اللغوية » "[5]"، زد على ذلك أن الخطاب مدونة نصية لحدث كلامي متعدد الوظائف حسب الهدف الإيصالي المبلغ عنه بنية إحداث أو إبلاغ أمر ما باستعمال اللغة منطوقة كانت أو مكتوبة الغرض منها التواصل.

---

6 - نفسه، ص: 107.

1 - بول ريكو، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ص: 25.

2- محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص: 34، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت ، لبنان، ط 01، 1996 م.

3 - يقول رولان بارت: " *Le texte ne comment pas les image illustrnt pas le texte, chaqune a été seuement pour moi le départ d'une sort de vacillement visuel analogue peut-étre a cette perte de sens, Le texte et les images dans leur entrelaces veulent assurer la cirentation, l'echange de ces signifiants le corps, le visage,l'ecruturs et y lire le reculades.*

ROLAND Barthes , L'empire des siges, Présentation, Editions d'art alpert skira S.A , Genéve, SUISSE, 1970.

4 - بول ريكو، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ص: 34.

ذلك أن الخطاب يقوم على ركائز باعث للخطاب ومتلقي هذا الخطاب، وبينهما رسالة خطابية على نحو ما يصوره لنا "جاكبسون" "*R. Jacobson*" للوظائف التي تؤديها اللغة "[1]"، لكن من الضروري أن يكون المرسل والمتلقي على علم باستخدامات اللغة وشفراتها "[2]"، « فالشفرة اللغوية هي التي تضفي البنية المحددة على الأنظمة اللغوية، التي نعرفها بوصفها لغات متعددة تتكلمها جماعات لغوية مختلفة » "[3]"، فعلى كل من باعث الرسالة الخطابية والمتلقي إدراك العلاقات الصوتية، والصرفية، واللغوية، والدلالية الأسلوبية التي تكون النظام البنائي للغة.

وهذا ما يجعل من الخطاب « جملة علائقية إحالية مكتفية بذاتها حتى لتكاد تكون مغلقة »"[4]"، وهذا ما يفرق بين النص والخطاب « فالنص عبارة عن وحدات لغوية طبيعية منضدة منسقة، وإن الخطاب عبارة عن وحدات لغوية طبيعية منضدة منسقة منسجمة »"[5]"، وأما الخطاب فهو « مادة قارة لها بذلك طواعية للترشيح الاختباري ومقومات هذه النظرة اعتبار الخطاب في بنيته الصورية بعد ضبطه في وحدات لغوية متعاضدة »"[6]"؛ فهو كل ما يتعلق بما هو لغوي مكتوبا كان أم شفويا، مقصودا أو عفويا، بكل

5- تمام حسان، الأصول، ص: 347، مط، دار الكتب، القاهرة، مصر، 2000 م.

1 - وقد يتغير الفهم أو يصعب إذا كان الخطاب منطوقا أو مكتوبا بلغة أجنبية ، يقول رولان بارت: *La masse bruissant d'une langue inconnue constitue une protection déliceuse,enveloppe l'etranger. ROLAND Barthes , L'empire des siges , p 17 .*

2 - بول ريكو، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ص: 24.

3- نور الدين السد، الأسلوبية والأسلوب وتحليل الخطاب، ج 2، ص: 67، مط، دار هومه للطباعة والنشر، بوزريعة، الجزائر." ومعنى كونها علائقية أنها مجموعة حدود لا قوام لكل منها بذاتها، وهي مكتفية بذاتها أي أنها مكانا وزمانا و وجودا ومقاييسا- لا تحتاج إلى غيرها، فالروابط التي تقيمها مع غيرها تؤلف جملة أخرى وهكذا بلا نهاية". نفسه، الصفحة نفسها.

4- محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ص: 35.

5- نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، ج 2، ص: 67. "والخطاب من حيث هو واقعة أو قضية أو خبر، أو من حيث هو وظيفة إسناد متداخلة ومتفاعلة بوظيفة هوية هو شيء مجرد، يعتمد على كل عيني ملموس، هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة." بول ريكو، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ص: 34.

أشكاله التعليمية السيميائية الرسمية حتى وغيرها، باختلاف أبعاده ووظائفه وحالاته، مما يفرض قطبين تجري بينهما عملية تواصل، ويعتبر "لالاند" *"André Lalande"* الخطاب « عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة » "[1]"، فاللغة لا تعني « القدرة على التحدث، ولا الكفاءة المشتركة على التكلم، بل تشير إلى البنية الخاصة للنسق اللغوي الخاص »"[2]"، ولأهمية الخطاب يمكن لنا اصطلاحا أن نقول أن مصطلح "الخطاب" في الدراسات اللغوية الحديثة والمعاصرة أعم من مصطلح "النص" و"الكلام".

الخطاب الديني في الجزائر

نظرة تاريخية للحياة العقلية والدينية في الجزائر

إن تاريخ الشعوب بصفة عامة هو الوجه الحضاري للإنسان، فيه يظهر مقدار التطور والرقي الذي بلغته الأمة، وفيه نعي أن الأمم القديمة ترتقي إلى مدراج الحياة منتقلة من حسن إلى أحسن سعيا وراء التنوع والإبداع، ولعل الجزائر كغيرها من الأمم كان لها تاريخ يتميز بالتنوع وبخاصة في فترته الإسلامية، وذلك بتعدد وتنوع أنواع الخطاب الديني، مرورا بالخطاب الخارجي الإباضي ممثلا بالدولة الرستمية، والخطاب السني المالكي المجسد في الدولة الزيانية، وكذلك الخطاب السني الأشعري مع دولة الموحدين، إضافة إلى الخطاب الشيعي بعد دخول "عبيد الله الشيعي""[3]" للجزائر، وبناء النواة الأولى للدولة الفاطمية في المغرب الإسلامي، وصولا إلى الخطاب الصوفي الطرقي مع مجيء العثمانيين

---

1 – أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، ص: 287، ترجمة خليل أحمد خليل، مط، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، وباريس، فرنسا، ط 02، 2001 م.

2- نفسه، ص: 25.

3 – هو عبيد الله بن محمد الحبيب بن جعفر المصدق، الفاطمي العلوي، ولد بالكوفة سنة " 259 هج – 873 م"، مؤسس دولة العلويين في المغرب، استولى على تاهرت، وحاول امتلاك مصر، فقصدها مرتين ولم يظفر، اتخذ مدينة المهدية قاعدة لملكه، وتوفي بها سنة " 322 هج – 934 م " بعد أن حكم أربعا وعشرين سنة. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص: 44، 47. الزركلي، الأعلام، ج 04، ص: 197.

إلى الجزائر، مع العلم أن الحركة الصوفية في الجزائر كانت موجودة وشائعة حتى قبل الوجود العثماني في الجزائر غير أن فترتهم وحكمهم هو الذي شاع فيه التصوف بشكل ملفت للانتباه، فنجد الخطاب الصوفي للطرق الصوفية في الجزائر بارزا وقويا، ويتجلى ذلك في الخطاب الديني الذي استعمله المرابطون لتعبئة الناس للجهاد في سبيل الله، والتفاف الناس حولهم، يأتمرون بأوامرهم، ويخضعون لسلطانهم، وعندما ظهر نجم العثمانيين في المنطقة، نجد المرابطين يستخدمون نفس الخطاب لمبايعة العثمانيين، وتحميس الجماهير للانضواء تحت لوائهم.

وبعدها عانت الجزائر ويلات الخمول والجمود في الفكر اللغوي بالخصوص بعد دخول المدمر الفرنسي للديار الجزائرية، ونستطيع أن نقول أن المتأمل في تاريخ الجزائر الحديث يمكنه أن يتوصل إلى أن بدايات الجمود في الفكر اللغوي الديني بالجزائر بدأت مع منتصف القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وذلك بسيطرة الطرق الصوفية على الفكر الجزائري بل وحتى المغاربي؛ ففي عصر ساد فيه التصوف كل شيء في الحياة تقريبا بالجزائر، « لا يمكن أن يكون إنتاج علمائه إلا مصبوغا بالزهد، والموعظة، والالتزام بمبادئ المتصوفين، والزهاد، ولا يضارع إنتاج الجزائريين في التصوف، والمواعظ إلا إنتاجهم الأدبي الذي تلون أيضا بلون التصوف » "[1]"؛ إذ بلغ عدد الزوايا بالجزائر 349 زاوية وعدد المريديين 295000 مريد، والفقهاء الذين عرفوا بمعارضتهم الصوفية أصبحوا بدورهم طرقيين فساد الظلام، وخيم الجمود، وكثرت البدع، واستسلم الناس للقدر، وأصبحوا إذا سئل أحدهم عن حاله أجاب: « نأكل القوت ونستنى الموت، وهذه الظاهرة الاجتماعية أدت إلى تعطيل الفكر مثل جميع الطاقات الاجتماعية الأخرى »"[2]"، ومن بين العوامل الرئيسة التي شجعت

1 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 02، ص: 91، مط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 01، 1998 م.

2- عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ص: 18، مط، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.

انتشار التصوف في هذه البلاد ندرة المدارس التعليمية، والتراجع الديني الممثل في نشاط المذاهب السنية، إذ ساعد هذا التراجع في انتشار الجهل والأمية على نطاق واسع، ولنتيجة الثراء الفاحش الذي ألهى الراعي عن الرعية فاتجه الناس للبحث عن مخرج يساعدهم في تحسين أوضاعهم السيئة، فلم يجدوا غير هؤلاء الشيوخ ملاذا لهم والاحتماء ببركاتهم.

ولعل الجزائر في ظل الحكم العثماني وصلت إلى مستوى من الانحطاط الفكري واللغوي لا مثيل له، وتدهورت الحالة الاجتماعية والدينية إلى أدنى حد، بعدما شاع فيها التصوف الطرقي وكثرت شيوخه وانتشرت الخرافات والدجل بين الناس.

إن السيطرة الرهيبة للطرق الصوفية، أو ما يسمى "بالطرقية" أدى إلى إفراز مجموعة من البدع، وانتشار الاعتقاد بالخرافات في الخطاب الديني الجزائري مع بدايات الاستعمار مخلوطة وممزوجة بتيار تنصيري غربي فرنسي « وذلك كما حصل بعد الحرب العالمية؛ إذ ازداد طمع الفرنسيين في أهل المغرب وحدثوا أنفسهم بتنصير البربر ليدمجوهم في الشعب الفرنسي، ويؤمنوا على مستقبل المغرب الذي صاروا يطلقون عليه لقب إفريقيا الفرنسية »"[1]"، هذا التيار الطرقي والتنصيري أدى إلى ردة فعل إيجابية من طرف مجموعة من الفقهاء والعلماء السنيين من صميم أبناء المجتمع الجزائري مدعومين بتيار نهضوي برز في المشرق العربي، وعودة الاتصال الفكري والثقافي بينه وبين المغرب العربي عن طريق الصحافة، والكتب، والمجلات، والجرائد التي كانت تصل الجزائر، فكان الطلبة، والشيوخ وعلماء جمعية العلماء المسلمين يطالعون هذه الصحف ويتداولونها بينهم، وبخاصة كتابات "محمد عبده"، و"جمال الدين الأفغاني"، فكانت أعداد جريدة "العروة الوثقى" تصل إلى أعضاء الجمعية.

1- شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، ص: 50، مط، موفم للنشر، الجزائر، 1990 م.

ولا ننسى في هذا الصدد أثر الحج والذي يعد أكبر مؤتمرات المسلمين، زد على ذلك أثر الطلبة المسافرين إلى كل من الأزهر بمصر، والقرويين بالمغرب الأقصى والزيتونة بتونس وذلك قصد للدراسة وأخذ العلم من منابعه؛ كل هذا ساهم في تغير الخطاب الديني الجزائري.

المفهوم

إن ما يميز اللغة هي تلك العلاقة الوطيدة بالمفهوم والمنطق، الذي يبحث في كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها "[1]"، وهذا يعني دراسة التفكير اللغوي الإنساني انطلاقا من لغة معينة لها سماتها وطبيعتها في النظرة إلى التجربة الإنسانية تختلف عن غيرها، فاللغة ليست مجرد وسيلة لتبليغ الأفكار فلا تتحدد هذه الأفكار وتظهر إلا بفضل اللغة، وعلى هذا ركز اللغويون على اللغة كونها المعيار الأساس في تحديد الخطأ والصواب في فهم المعنى.

فمن خلال هذا يوصف المدلول اللغوي بالمنطوق تارة وبالمفهوم تارة أخرى، فيقال مدلول منطوقي، ومدلول مفهومي، كما توصف الدلالة بهما أيضا ويقال دلالة منطوقية، ودلالة مفهومية، فيقع الكلام في أنهما من أوصاف المدلول، أو الدلالة، والظاهر أنهما من أوصاف المدلول، وينقسم المعنى باعتبار المدلول إلى منطوق ومفهوم، وبما أن المدلول هو المعنى الذي دل عليه اللفظ الدال فتنقسم الدلالة أيضا باعتبار المدلول إلى منطوقية ومفهومية.

يعد المفهوم " *Concept*" أحد المباحث المهمة في علم الدلالة، باعتباره ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق، عكس المنطوق الذي ما دل عليه اللفظ في محل النطق وقد أولى اللغويون جل اهتماماتهم بالمفهوم، ذلك بتحرير معانيه وأقسامه من موافقة ومخالفة ذلك لارتباطه بالصورة الذهنية للإنسان المتلقي للخطاب بالفهم والمعرفة؛ إذ أن « المعاني

1- ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، ص: 03، تح إحسان عباس، مط، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1959 م.

تترتب في النفس أولا، ثم تترتب الألفاظ تبعا لها في النطق » "[1]"؛ فالمفهوم هو المعقول بالعقل المعلوم والمعروف بالمعرفة.

وقد جاء في "لسان العرب" أن الفهم هو « معرفتك الشيء بالقلب، وفهمت الشيء عقلته وعرفته، والفَهِمُ : رجل سريع الفهم »"[2]"، وهناك فرق بين الفهم والعلم؛ « فالعلم مطلق الإدراك، وأما الفهم فهو سرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية إلى غيرها »"[3]"؛ والفهم هو كذلك « تصور المعنى من اللفظ »"[4]"، ويعتبر "لالاند" *"André Lalande"* « الفهم *"Comprendre"* هو طرح موضوع فكري محدد، ولاسيما التفكير بعلامة ممثلة لدلالة » "[5]"، ولقد توصل "الرازي" إلى نتيجة هامة مفادها أن اللغة لا تعكس الأشياء الخارجية في العالم بقدر ما تعكس أفكارنا عنها، فالألفاظ عنده لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجية، بل وضعت للدلالة على المعاني والصور الذهنية « والدليل عليه إنا إذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة، سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه، وعرفنا أنه حيوان، لكنا ظنناه طيرا سميناه به، فإذا ازداد القرب وعرفنا أنه إنسان سميناه به » "[6]"، فحديث "الرازي" عن الصورة الذهنية يقونا إلى ما يسمى اليوم بالعلاقة الذهنية « والمقصود بالعلاقة الذهنية ما يدعو الذهن إلى صرف المعنى عن ظاهر النص إلى فهم آخر لولاه لتعذر قبول النص لما ترتب على الظاهر من مفارقة عقلية.»"[7]"، فبذلك يوحي اختلاف الأسماء، عند اختلاف الصور الذهنية، يدل على أن اللفظ لا دلالة له إلا عليها.

---

1 – جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص: 320.

2– ابن منظور، لسان العرب، ج 37، ص: 3481، مادة:"فهم". وابن سيده، المحكم، ج 4، ص: 338، مادة:"فهم".

3– الزبيدي، تاج العروس، ج 33، ص: 224، مادة: "فهم".

4– نفسه، الصفحة نفسها.

5 – أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، ص: 193.

6 – الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص: 37، مط، مطبعة الآداب، القاهرة، مصر، 1317 هج.

7 – تمام حسان، اجتهادات لغوية، ص: 235.

وينقسم المفهوم إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة؛ فالأول « ما يفهم من الكلام بطريقة المطابقة؛ وأما الثاني فهو ما يفهم منه بطريقة الالتزام، وقيل أن يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق »"[1]"، ومن خلال هذا الرأي "للشريف الجرجاني" حول المفهوم يتضح أن هذا المصطلح – أي: المفهوم – يرتبط بالمسكوت عنه في دلالة الخطاب، كما يهتم بمنطوقه، فيكون بذلك المسكوت عنه موافقا للمنطوق به في النفي والإثبات، أو مخالفا له فيهما؛ فإن كان موافقا سمي مفهوم موافقة، وإن كان مخالفا له سمي مفهوم مخالفة.

أما "لالاند" هو الآخر في موسوعته الفلسفية يقسم المفهوم إلى نوعين من مفهوم أحدهما قبلي والآخر بعدي، ويركز "لالاند" على المفاهيم « الناجمة على التجربة الذاتية والمفاهيم المستفادة من التجربة الموضوعية »"[2]"، ويعتبر "لالاند" في ذات الموسوعة أن مصطلح التصور *"Conception"* أوسع دلالة من مصطلح المفهوم، ذلك بوصف التصور « عملية إجرائية، فكل عمل فكري منطبق على شيء ما، بنحو أخص عملية الإدراك والنظر، في مقابل عمليات الخيال، سواء أكان استنساخيا أم إبداعيا »"[3]"، أما مصطلح المفهومية *"Conceptualisme"* فهي « مذهب خاص بطبيعة الأفكار العامة، بوصفها تصورات عقلية، هذه الأفكار هي أشكال أو عمليات إجرائية خاصة بالفكر »"[4]"، فمن خلال رأي "أندريه لالاند" يتضح الاختلاف في الطرح بينه وبين "الشريف الجرجاني".

والفهم عكس الإفهام؛ إذ أن الأول « تصور الشيء من لفظ المخاطب، – وأما الثاني– إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع »"[5]"، إذن فإن الفهم ما يتحقق

1– الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 240.

2 – أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، ص: 194.

3 – نفسه، ج 1، ص: 195.

4– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، ص: 196.

5– أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 697.

به إدراك معاني ما يقال، يقول تعالى: ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾"[1]"، والمفهوم عند المنطقيين « ما حصل في العقل، أي: من شأنه أن يحصل في العقل سواء حصل بالفعل أو بالقوة »"[2]"، هذا يعني أن المفهوم والمعنى عند المنطقيين متطابقان ومتحدان.

فكل من المفهوم والمعنى هو الصورة الذهنية الإدراكية الحاصلة في الذهن أو العقل « فمن حيث إنها تقصد اللفظ سميت معنى ومن حيث إنها تحصل في العقل سميت بالمفهوم »"[3]" والمفهوم والمعنى يختلفان من شخص إلى آخر على حسب شخصية المتلقي ووجهة نظره قد نقول مثلا « إن المعنى الذي لا تعبر عنه اللغة ليس معنى على الإطلاق ولا وجود له أصلا، لأننا لا نفكر إلا باللغة ومن خلالها، فليست كلماتنا إلا المعاني ذاتها، وليس هناك تعقل يعقبه وضع، وإنما هناك وضع لا يفارق حركة التعقل، ولكن التسليم بوضع اللغة إزاء الفكر، وفصلها عنه، لابد أن يؤدي إلى فصل الألفاظ عن معانيها »"[4]"، وعلى هذا فإن المفهوم إدراك حسي عقلي، أو أمر نسبي مختلف من متلقي لآخر؛ إذ ينطلق من اهتماماته الخاصة، وخبراته، وثقافته الشخصية في تكوين أفق توقعاته للخطاب، « فالمعنى هو الفكرة السابقة على الألفاظ من حيث وجودها واكتمالها في الذهن »"[5]"، فالفهم يطرح كإشكالية حين يتعلق الأمر بالنصوص القديمة التي تفصلنا عنها مدة زمنية معينة، ذلك أن الخطاب كلما كان منتميا إلى عصر ليس عصرنا، إلا واجتهد الدارس في تفكيكه واستنطاقه بغية الاقتراب من فهمه ومن ثم فإن الفهم يكون فعلا يسعى

1- الآية: 79، من سورة الأنبياء "وذلك أن الله جعل من فضل قوة الفهم ما أدرك به ذلك، وإما بأن ألقى ذلك في روعه أو بأن أوحى إليه و خصه به"، وأفهمته إذا قلت له حتى تصوره، والاستفهام أن يطلب من غيره أن يفهمه". الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 386.

2- التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1617 .

3 - نفسه، الصفحة نفسها.

4 - جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص: 321.

5 - نفسه، ص: 319.

إلى احتواء النص واستكناه حقيقته في تعددها؛ إذ النظر إلى التراث من زاوية تاريخية، يولد إحساسا بالفهم.

فحين يعود الدارس اللغوي إلى التراث، فإنه ينطلق من فهمه الخاص الذي تتفاعل فيه مكونات سياقه العام، بمعنى أنه محكوم بأفق وانتظار يصدر عن طبيعة التساؤلات والقضايا المطروحة، باعتبار « أن الفهم هو محاولة الدارس إدراك المعاني، والدلالات التي تتفجر في الخطاب، وهو يستلزم دائما إعادة بناء تاريخية لعالم الماضي، حيث يشكل هذا العمل جزءا منه، وسيكون هناك دائما، في فهمنا وعي بالانتماء المشترك لهذا العالم » "[1]"، فعلى هذا الأساس يرتبط المفهوم بمصطلح الوعي المرتبط بالمتلقي، والعملية القرائية ككل.

فعملية القراءة تشكل جدلا بين أفق مستقبل فارغ ينبغي أن يملأ، وأفق قد تحقق ولا يتوقف عن الانمحاء"[2]"؛ إذ لا يمكن الحديث بصورة جازمة، عن إمكانية تغييب الحاضر أثناء العودة إلى الماضي؛ « ذلك لأن ما نريد، بل ما يمكن، أن نتعامل معه نحن اليوم من التراث، ليس التراث كما عاشه أجدادنا، وكما تحتفظ به الكتب، بل ما تبقى منه، أي ما بقي منه صالحا لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة، وقابلا للتطوير، والاغناء ليعيش معنا مستقبلنا، وذلك هو معنى الأصالة » "[3]"، وهذا وضع معرفي يفيد منه قارئ التراث النقدي من حيث هو مؤرخ آخر يكتب تاريخه بعيني الحاضر، ومن منظور مشاكله؛ أي: بالأدوات المعرفية لعصره، وداخل علاقاته، وبأساليبها، التي يستعين بها على فهم تراثه فهما واقعيا غير مجرد؛ وهو فهم يتنزه عن ادعاء نزعة علمية وضعية تفصل التراث المقروء عن الوعي، أو النزعة

---

1 - *H.G. Gadamer ; Vérité et méthode, , p130 , 2ème édition, Ed Seuil, 1976.*

2 - ينظر :

W Izer, L'acte de lecture, , p205, Traduit de l'allemand par Evelyne Sznycer. Ed. Pierre Mardaga, 1985.

3 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، ص: 47، مط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 06، 1993 م.

الذاتية التي تفصل التراث المقروء عن عصره "[1]"، من هنا يكون الفهم هو المكون الجوهري لعملية القراءة.

ففهم الخطاب هو الوعي بآليات تحليله؛ « فاللغة نظام يربط بوسائله المعينة بين ما يقال وبين طريقة فهمه، سواء كان القول سعيا إلى إيضاح القصد أم إلى إخفائه، وكأنى بإظهار المقصود يبدو ألصق بالتزام الطابع العرفي للأداء اللغوي كما يكون إخفاء القصد ألصق بالطابع الأسلوبي الفردي » "[2]"، ولعل التأويل هو الشكل الظاهر للفهم، ذلك أن الفهم والقراءة والتأويل وجوه متعددة لعملة واحدة، يستدعي كل منها الآخر، ويمهد السابق منها للاحق، إن فهم النص، وفهم لغته، يعني النجاح في القيام بعمل يستوجبه النص، ولكن لتحقيق ذلك ينبغي فهم النص الذي يتضمن خلفية معرفية "[3]"، يتحرك فيها إلى جانب صيرورته التاريخية؛ لأن فهم التراث يستلزم أفقا تاريخيا "[4]"،كما أن الفهم يعني تحديد مكان النص في سياق تاريخي معين من لغة، وشكل أدبي أسلوبي في مجموع السياق التاريخي، غير أن محاولة الفهم تقتضي محاولة الوصول إلى "المغزى" المعاصر للنص التراثي، وليس الوصول إلى هذا المغزى بالأمر الاختياري، بحيث تتحقق القراءة في الحاضر بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي إيديولوجي، ومن أفق معرفي وخبرة محددين "[5]"، الأمر الذي يساهم في البحث عن تأويلات ووجود دلالات النصوص خارج الصورة اللغوية المعطاة.

---

1 – ينظر : جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص: 36، مط، مؤسسة عيبال، دمشق، الجمهورية السورية، ط 01، 1991 م.

2 – تمام حسان، اجتهادات لغوية، ص: 149، 150.

3 –

Umberto Eco , Les limites de l'interprétation, p95, Traduit de l'italien par. Myriem Bouzaher,- Bernard Grasset, 1992.

4 – *H.G. Gadamer ; Vérité et méthode, , p145.*

5 – ينظر : نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 06، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 04، 1996 م.

بناء على ما تقدم، يشكل المفهوم أهم الآليات الموظفة في فعل القراءة، بل ويتمثل الوجه الحقيقي لها، فالقراءة تضع في مقدمة اهتماماتها فهم ملفوظ النص، أو مكتوبه على أساس الحالة الملموسة التي تشكل فيها.

ولا يعني المفهوم مجرد عملية الوعي لمعطى محدد سلفا، له وجود خارجي محايد عن المتلقي الذي يحاول أن يفهم، « فبين المتلقي والنص الأدبي شيئا مشتركا هو تجربة الحياة، هذه التجربة ذاتية عند المتلقي، ولكنها تحدد له الشروط المعرفية التي لا يستطيع تجاوزها، وهذه التجربة – من جانب آخر– موضوعية في العمل الأدبي، وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية، والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب من خلال الوسط المشترك » "[1]"، ولهذا يكون المفهوم معالم القراءة، وما تستند إليه من آليات، فيشكل مجالا خصبا يمكننا من العودة إلى تراثنا اللغوي والمعرفي عامة، والنقدي خاصة عودة منهجية تشتغل على قطبين هما: فهم الخطاب والتراث في بعده، وسياقه التاريخي، ثم قراءته من زاوية معاصرة تنطلق من هموم الخطاب الفكري، وإشكالياته من حيث هو "حاضر" زمنيا، ومعرفيا، وهاتان الخطوتان هما اللتان تمكنان الدارس اللغوي من إدراك التراث بصورة أعمق.

ويبقى المفهوم هو الطريقة لتوضيح الفكر عن معاني الأشياء المبهمة الغامضة.

المنطوق

ساد لدى اللغويين أن اللغة تفترض وجود باعث للخطاب ومتلق له، وبينهما أداة نقل وإعلام هي اللغة، أو نظام الترميز، والأصوات تتكون عند باعث الخطاب في منطقة بعينها هي الجهاز المكون من الوترين الصوتيين، واللسان، والحنجرة، والأسنان، والشفتين"[2]"، وتتخذ

1 – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 27.

2 – يقدم ابن حزم الأندلسي وصفا علميا مبنيا على الملاحظة المباشرة للصوت بوصفه حدثا فيزيائيا ؛ فيقول: إنه "هواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين". ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل،ج 3، ص: 09، تح سمير أمين الزهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 02، 1978م.

هذه الأعضاء أوضاعا متمايزة ينتج عنها انفتاح، وانحباس، وجهر، وهمس، وشدة، ورخاوة تصاحب مرور الهواء الذي هو مادة الصوت والتقاؤه بهذه الأعضاء في نقطة معينة "[1]"، يقول "ابن سينا": « تقديري أن السبب القريب للصوت تموج الهواء دفعة بسرعة وقوة من أي سبب كان، واشتراط أمر القرع فيه ممكن ألا يكون سببا كليا للصوت، بل سببا أكثريا، وإن كان سببا كليا فهو سبب بعيد، لا ملاصق وجود الصوت » "[2]" ويطلق الباحثون على هذا اللون من الدراسة اسم "علم الأصوات النطقي"، أو "الصوتيات" " *phonologie* " .

وكغيرهم من الأمم، عني العرب في سياق دراسة لغة القرآن الكريم وحمايتها من اللحن بالدرس الصوتي، وكان "الخليل" أول من فتح الباب ليلج منه علماء كبار "كسيبويه" و"ابن جني" "[3]"، وعلماء القراءات على وجه الخصوص؛ كما شاركهم الأطباء والحكماء "كابن سينا" في رسالته الشهيرة "أسباب حدوث الحروف"، ونستطيع القول إن الدرس الصوتي العربي – باعتراف الغربيين – قد سبق المحدثين بنتائج مهمة لا يمكن إغفالها.

فإدراك للعلاقة الكائنة بين اللغة وصاحبها بوصفه مجموع الأصوات التي يصدرها جهاز نطق إنساني يؤلف بينها لقصد محدد، فالهواء المندفع بالتحريك يكون محركا؛ إذ تتداخل الأحداث الصوتية المنطوق بها وفق مبدأ المواضعة والقصد لتتشكل الكلمات ومن ثم الكلام المفيد.

---

1 – محمود فهمي حجازي، علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة، ص: 28 ، 29، مط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1970 م.

2 – ابن سينا، أسباب حدوث الحروف، ص: 103، تح محمد حسان الطيان ويحي مير علم، مراجعة شاكر الفحام وأحمد راتب النفاخ، مط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، الجمهورية السورية.

3 – جون كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، ص: 18، ترجمة صالح القرمادي، مط، الجامعة التونسية، 1966م.

وإذا كان المفهوم أحد المباحث المهمة في علم الدلالة، فاللغويون يحتاجون « قبل كل شيء إلى أسلوب لكتابة، أو تدوين جميع الأصوات المنطوقة » "[1]"، وذلك قصد نزع اللبس والغموض عن اللغة؛ فالمنطوق "[2]" هو أحد الركائز التي تقوم عليها اللسانيات إلى جوار الخطاب المكتوب، أو المخطوط، على أن الخطاب المنطوق أكثر أهمية، وحساسية من الخطاب المكتوب، يقول "الشهرستاني": « النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة » "[3]"؛ إذ يكمن ذلك في الخصائص المميزة للمنطوق، وبخاصة التركيبة الشفاهية الممزوجة بمؤثرات خاصة تتعلق بالثقافة، والدين، والجنس، والعصر، والمكان، والطبقة الاجتماعية، وهي نفسها الخصائص اللغوية المؤثرة في الخطاب المكتوب، لكن في المنطوق تظهر بوضوح، ذلك أن المنطوق خطاب مباشر؛ زد على ذلك أن الفروق الاجتماعية لا تظهر بوضوح في الخطاب المكتوب .

والخطاب المكتوب أيضا لا يملك ما يملكه الخطاب المنطوق من أصوات وارتجالية، وحركات، وإشارات، وإيماءات والتي لها معاني معينة في جماعات لغوية معينة فاللغة « لها تقليد شفهي ثابت محدد مستقل عن الكتابة، ولكن تأثير الكتابة يحجب عنا

---

1 - دي سوسير، علم اللغة العام، ص: 52. وجاء في معجم لاروس عن مفهوم النطق:

Prononciation : action de prononcer , articulation des lettres, des syllabes ,des 801/mots. LAROUSSE, 03

2 - " من المزايا المهمة للمدخل اللساني لدراسة اللغة أنها غير معنية باللغة المكتوبة فقط، بل وبتركيز أعظم عادة باللغة المنطوقة، وهناك أربع نقاط على الأقل تكون فيها اللغة المنطوقة أكثر أهمية أو أكثر أساسية من اللغة المكتوبة:

3 – مارس الجنس البشري الكلام بفترة طويلة قبل الكتابة، وهناك لغات كثيرة ليست لها لحد الآن صيغة مكتوبة.

4 – يتعلم الطفل الكلام قبل أن يتعلم الكتابة بفترة طويلة.

5- يلعب الكلام دورا أعظم بكثير في حياتنا من الكتابة، أننا نمضي وقتا في الكلام أطول بكثير من وقت الكتابة والقراءة.

6 – يمكن إلى حد كبير تحويل اللغة المكتوبة إلى كلام دون تبذير، إلا أن العكس غير صحيح، فإن كتبنا ما يقال خسرنا الكثير من التفاصيل. " بالمر، علم الدلالة، ص: 179، 180.

7 - الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص: 325، تح أحمد فريد المزيدي ومحمد حسن إسماعيل، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004 م.

رؤية ذلك »"[1]"، ومما جاء في المعاجم اللغوية العربية حول مادة "نطق" ما ذكره "أبو البقاء العكبري" في "الكليات" أن النطق « كل لفظ يعبر به عما في الضمير مفردا كان أو مركبا فهو النطق والمنطق في التعارف، وقد يطلق لكل ما يصوت به على التشبيه أو التبع »"[2]"، وهو ما يصدقه القرآن في قوله تعالى: ﴿ مَا لَكُم لَا تَنْطِقُون ﴾"[3]"، يقول "الراغب": « النطق في التعارف الأصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان »"[4]"، وجاء في "لسان العرب" أن المنطق هو « الكلام »"[5]"، ويقول "ابن فارس": «النون، والطاء، والقاف أصلان صحيحان: أحدهما كلام وما أشبهه، والآخر جنس من اللباس؛ الأول: المنطق، ويكون هذا لما لا نفهمه نحن »"[6]"، وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مَنْطِقَ الطَّيْرِ ﴾"[7]"؛ ويقول "ابن عرفة": « إنما يقال لغير المخاطبين من الحيوان: صوت، والنطق إنما يكون لمن عبر عن معنى، فلما فهم الله تعالى سيدنا سليمان "عليه السلام" أصوات الطير سماه منطقا، لأن عبر عن معنى فهمه »"[8]" ذكر "الخليل بن أحمد"، "وابن سيده"

---

1 - دي سوسير، علم اللغة العام، ص: 43.

2- أبو البقاء العكبري، الكليات، ص: 887.

3- الآية: 92 من سورة الصافات، وردت مادة"نطق" بمشتقاتها في القرآن 07 مرات وهي نفس عدد المرات التي وردت فيها لفظة لسان، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴾ الآية: 63 من سورة الأنبياء وقوله: ﴿ ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُؤُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاء يَنطِقُونَ ﴾ الآية: 65 من سورة الأنبياء، وقوله أيضا: ﴿ وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِم بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنطِقُونَ ﴾ الآية: 85 من سورة النمل، وقوله: ﴿ هَذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴾ الآية: 35 من سورة المرسلات، وغيرها من الآيات.

4 - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص : 396.

5- ابن منظور، لسان العرب ، ج 50، ،ص: 4462، مادة "نطق"، والجوهري، الصحاح، ج 4، ص: 1559، مادة " نطق"، وابن سيده، المحكم، ج 6، ص: 285، مادة "نطق".

6 - ابن فارس، المقاييس في اللغة، ج 5، ص: 441، مادة "نطق".

7- الآية: 16، من سورة النمل .

8- الزبيدي ، تاج العروس، ج 26، ص: 422، مادة "نطق"، وجاء فيه "نطيق: أي بليغ، وكتاب ناطق أي بين على المثل، وتناطق الرجلان : تقاولا، وناطق كل واحد منهما صاحبه". نفسه، ج 26، ص: 427، مادة "نطق".

مصطلح المنطق أي: « البليغ، أنشد "ثعلب":

وَالنَوْمُ يَنْزَعُ العَصَا مِنْ رَبِهَا وَيَلُوْكَ ثَنَى لِسَانِهِ المَنْطِقُ »"[1]"

أما المنطوق عند اللغويين فهو أيضا على شاكلة المفهوم من أقسام الدلالة وهو « ما فهم من اللفظ نطقا، أي: في محل النطق، أما المفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق »"[2]"، وقال بعض اللغويين أن « الألفاظ إما أن تدل بمنطوقها، أو بفحواها وباقتضائها، وضرورتها، أو بمعقولها المستنبط منها »"[3]"، من خلال هذا القول نستنتج أن هناك أربع دلالات للخطاب، فألفاظ تدل بمنطوقها، وأخرى بمفهومها، وثالثة تدل بدلالة الاقتضاء ورابعة عن طريق الإشارة.

والنطق عند المنطقيين « لفظ مشترك بين القوة الإنسانية التي يتكون بها الكلام وبين الكلام المبرز بالصوت »"[4]"، والمنطوق عند الأصوليين هو على عكس المفهوم؛ « فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ؛ أي: يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله ، سواء ذكر الحكم أو لا، فيعم الصريح وغير الصريح، أما المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بأن يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله »"[5]"، ومن هنا فإن المنطوق قسمان أحدهما صريح والأخر غير صريح، فالأول ما طابق لفظه معناه، والثاني ما يستدعي إلى دلالة الإشارة، والإيماء فيتوقف على تصديق المتلقي لهذا الخطاب أو تكذيبه.

ويهتم الخطاب المنطوق بوظيفة الإسناد في الكلام؛ إذ تعد « مربوطة بدور وضعية الحديث ضمن إطار تبادل اللغة نفسها، ففي تبادل الكلام يكون المتحدثان حاضرين أحدهما

---

1 – الخليل بن أحمد، معجم العين، ج 4، ص: 236، مادة "نطق"، وابن سيده، المحكم، ج 6، ص: 285، مادة"نطق".

2 – التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1660.

3 – نفسه، ج 2، ص: 1661.

4 – الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص : 396.

5 – التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1659، 1660.

أمام الآخر، وحاضرين أيضا في الإطار الظرفي للحديث، لا في البيئة المدركة حسيا وحسب بل وفي الثقافية المعرفية لدى المتحدثين كلهيما، فالحديث فيما يتعلق أيضا بهذه الوضعية يكون مغزاه الكامل، فالإسناد إلى الواقع ما هو في التحليل الأخير إلا إسناد لذلك الواقع الذي من الممكن تحديده أنه حول مثال الحديث نفسه إذا جاز التعبير » "[1]"، ومما تجدر الإشارة إليه أن الألفاظ لا تترتب في النطق إلا بعد أن تترتب المعاني في الفكر وتنتظم فيه على قضية العقل « فإنك تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ، قفوت بها آثارها » "[2]"، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس، وجب أن يكون اللفظ الدال عليه أولا في النطق.

وذهب "عبد القاهر الجرجاني" إلى أن الألفاظ هي: « خدم المعاني والمصرفة في حكمها، والمعاني هي المالكة سياستها، والمستحقة طاعتها » "[3]"، فالخطاب نسيج من الأصوات المتعددة، كما أنه نسيج من العلاقات اللغوية، والمعرفية، والتاريخية، التي تتقاطع ضمن علاقات دلالية منفتحة؛ وهو ما ينتج عنه ظهور فجوات تظل في حاجة لملئها من قبل المتلقي، ويخضع هذا إلى السياق الثقافي الذي تتم فيه هذه القراءة، أي: الحاضر المتجدد، باعتباره خطابا منطوقا، وإذا استبعدنا التعامل بالخط، أو الكتابة، اتضح لنا عمق الفكرة التي تتعامل بالأصوات، ولعل هذا يظهر جليا فيما قدمه "ابن جني"، و"ابن خلدون" عن طبيعة الألسنية الصوتية.

فنجد "ابن جني" مثلا يعلل كل صوت لغوي، أو رمز دلالي بأنه على وجه الحكمة كيف وقع، ويكاد يقول أيضا بأي لغة ينطق به، ولعله هو الذي قدم أفضل، وأدق تعريف للغة حين قال: « حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم » "[4]"، أما "ابن خلدون" فجاء تعريفه للغة مماثلا للذي قدمه "ابن جني" من أكثر من وجه، وإن كان أكثر تفصيلا وأوضح

1 – إدوارد سعيد، العلم والنص والناقد، ص: 39.

2 – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 38.

3 – عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 08، تح هـ . ريتر، مط، مطبعة وزارة المعارف، إستانبول، تركيا.

4 – ابن جني، الخصائص، ج 1، ص: 33.

تميزا لطبيعتها الصوتية عن رسومها المدونة بالحروف، وذلك عندما قال: « اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن قصد لإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان وهو في كل أمة بحسب اصطلاحتهم » "[1]"، وكان "ابن خلدون" قد مهد لذلك بقوله: « اللغة ملكة في اللسان، وكذا الخط صناعة ملكتها في اليد » "[2]"، ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الحقيقة التي أتى بها كل من "ابن جني" و"ابن خلدون" لم تكشف إلا في الأبحاث علماء اللغة الغربيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولم تستقل مناهجها على مستوى الصيغ الإفرادية، والبنى التركيبية القائمة دائما على المادة الصوتية إلا في منتصف القرن العشرين.

1 - ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1 "المقدمة"، ص: 753 .

2 - نفسه، ج 1، ص: 751 .

الفصل الأول

الخطاب بين الدلالة

والخلفية المذهبية

توطئة

إن الأصل العام للغة وضع لفظ معين لمعنى معين، لكن تصادفنا في بعض الأحيان وفي اللغة العربية بالخصوص تقابل لفظين فأكثر لمعنى واحد، وأن يأتي معنى فأكثر للفظ الواحد؛ يقول "سيبويه": « واعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين

واختلاف اللفظيين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين »"[1]"، و"ابن جني" في "الخصائص" قد أفرد أبواب عدة حول هذا الموضوع "[2]"، أما "قطرب" فيعلق على كلام سيبويه فيقول: « الكلام في ألفاظه بلغة العرب على ثلاثة أوجه، فوجه منها وهو الأعم الأكثر اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، والوجه الثاني اختلاف اللفظين والمعنى واحد، والوجه الثالث أن يتفق اللفظ ويختلف المعنى، فيكون اللفظ الواحد على معنيين فصاعدا »"[3]"، ولعل هذه ميزة في العربية.

---

1 – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص: 24، تح، عبد السلام محمد هارون، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 03، 1408 هج، 1988 م. يقول أحمد مختار عمر: « ألفاظ اللغة العربية من حيث دلالتها ثلاثة أنواع:

أ – المتباين: وهو أكثر اللغة، وذلك أن يدل اللفظ الواحد على المعنى الواحد.

ب – المشترك اللفظي: وهو أن يدل اللفظ الواحد على أكثر من معنى.

ج – المترادف: وهو أن يدل أكثر من لفظ على معنى واحد.» أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 145، مط، عالم الكتب، مصر، ط 05، 1998 م.

2 – منها "باب اللفظيين على المعنى الواحد"، ج 1، ص: 200 – 208، و"باب التقديرين المختلفين لمعنيين مختلفين"،ج 1، ص: 341 –347، و" باب اتفاق اللفظيين واختلاف المعنيين"، ج 2، ص: 93 – 103، و"باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني"، ج 2، ص: 113 – 133، و" باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني"، ج 2، ص: 152 – 168، و "باب إيراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد"، ج 2، ص: 466 – 469، و"باب توجه اللفظ الواحد إلى معنيين اثنين"، ج 3، ص: 164 –173، وغيرها من الأبواب التي جاءت في الخصائص.

3 – قطرب، كتاب الأضداد، ص: 69، 70، تح، حنا حداد، مط، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1405 هج، 1984 م ، ويقول الغزالي: « إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل، ولنخترع لها أربعة ألفاظ وهي: المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة.» أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص: 95، تح، حمزة بن زهير حافظ، مط، شركة المدينة للطباعة والنشر، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1413 هج، 1993 م .

هذه الميزة التي تربط الألفاظ بمعانيها تشترك مع كون اللغة العربية في طبيعتها لغة دينية وهذا ما يعتبره الفرنسيان "بيار ماري بود" "*Pierre-Marie Beaude* " و"جاك فانتينو" " *Fantino Jacques*" حول مناقشتهما للخطاب الديني إذ يقولان: « *La Langue arabe intrinsèquement religieuse* »"[1]"، وبهذه اللغة نزل القرآن يقول تعالى: ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾"[2]"، ولها خدم أهل اللغة والبيان، فهي الوسيلة الوحيدة لفهم معاني القرآن وحديث الرسول "صلى الله عليه وسلم"، والوقوف على إعجازهما وأسرارهما، ودقائقهما.

إن الضرورة البشرية من مذهبية، وجنس، ودين، وعقائد، وما شابهها من ضرورات الحياة تؤثر على الإنسان وعلى اللغة على حد سواء، وعلى الإنسان أن يتفاعل معها، مما يجعل سلوكه اللغوي يخدم هذه الحتميات على حساب بعضها البعض، ومنها ضرورة المذهبية والاختلاف، « فمسلمة الاختلاف تجر بشكل سهل إلى الشعور بالتفوق، بينما تجر مسلمة المساواة إلى الشعور باللامبالاة ومن الصعب دائما مقاومة هذه الحركة المزدوجة »"[3]"، فكثر الاختلاف على سبيل المثال في الفقه الإسلامي بين المجتهدين ذلك « باختلاف مداركهم، وأنظارهم خلافا لا بد من وقوعه، واتسع ذلك في الملة اتساعا

---

1 - *Pierre-Marie Beaude et Jacques Fantino ,le discours religieux, son sérieux, sa parodie en théologie et en littérature, p : 12 , Centre de la Pensée Chrétienne, Metz - france ,2001.*

2 – الآية: 03 من سورة فصلت، ويقول تعالى في كتابه: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُون ﴾، الآية: 02، من سورة يوسف، ويقول سبحانه:﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ الآية: 195، من سورة الشعراء، ومنه قوله في سورة الزمر:﴿ وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً ﴾ الآية: 28، من سورة الزمر، وقوله: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ الآية 07 من سورة الشورى ،وقوله: ﴿ قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ الآية: 37، من سورة الرعد، وغيرها من الآيات.

1- تودوروف، مسألة الآخر، ص: 70، ترجمة بشير السباعي، مط، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط 01، 1992 م.

عظيما » "[1]"؛ فالطبيعة البشرية ليست أفكارا مجردة؛ بل هي أفكار حية تعبر فيما بينها عن تشابهات، واختلافات في آن واحد.

ولعل من أهم ما تعرضه الحياة حقيقة المعاش والممات، التي يتعرض لها الإنسان وكذا اللغة؛ « فاللغة كائن حي يولد ويموت، تبعا لمقتضيات الحضارة وحاجات العصر، وهي ذات مزاج وطبيعة عضوية، ويخطئ كثيرا من يأخذها غير هذا المأخذ »"[2]"، فمن اللغويين الذين درسوا اللغة تأثروا بجانب العقائد المنتشرة في عصورهم التي عاشوا فيها، والفكر الذي راج في أزمنتهم كالفكر السني"[3]"

والمعتزلي"[4]"، والشيعي"[1]"، والصوفي"[2]"، والأشعري"[3]"، والخارجي"[4]"، وغيرها من التيارات الفكرية والمذهبية.

2 – ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 577.

3 – شوقي حمادة ، معجم غرائب اللغة، ص: 27.

4– من اللغويين الذين تأثروا بهذا الفكر أبو عمر بن العلاء "ت 154 هج"، وحماد بن سلمة "ت 164 هج"، والخليل بن أحمد الفراهيدي "ت 175 هج"، ويونس بن حبيب "ت 187 هج"، والنضر بن شميل "ت 203 هج"، والأصمعي "ت 213 هج"، وأبو عبيد بن القاسم بن سلام "ت 224 هج"، وابن الأعرابي "ت 232 هج"، وابن قتيبة "ت 276 هج"، وإبراهيم الحربي "ت 285 هج"، وثعلب "ت 291 هج" وغيرهم.

1 – من هؤلاء اللغويين قطرب "ت 206 هج"، والأخفش الأوسط "ت 215 هج"، والجاحظ "ت 255 هج"، وأبو علي الفارسي "ت 377 هج"، وتلميذه أبو الفتح بن جني "ت 392 هج"، والرماني "ت 384 هج"، والزمخشري "ت 538 هج" وغيرهم من اللغويين.

أثر الدراسات الغربية القديمة في الفكر اللغوي العربي القديم

شكلت الدراسات اللغوية حقلا فكريا واسعا من حقول المعرفة الإنسانية، وحظي البحث في كنه اللغة وجوهرها، والكشف عن ظواهرها، وأبعادها ، واستقراء أصولها، وفروعها وبيان وظيفتها التي تقوم بها منذ القدم باهتمام بارز من قبل الدارسين والباحثين عبر مختلف العصور وفي مختلف الأمصار، بدءا بالهنود، واليونان، والرومان، ثم العرب .

فإبراز معالم الفكر اللغوي العربي من الصعوبة بما كان؛ بحيث لا يمكن فهمه حق الفهم إلا بالرجوع إلى هذه الدراسات السابقة، التي دمجها علماء اليونان ضمن الفلسفة "[5]"؛ لأن « هذه الدراسات كانت جزءا لا يتجزأ من التفكير الفلسفي القديم، وسوف يرى قارئ الفلسفة اليونانية أن هذه الفلسفة مقياس للغات العالم، وهذه الدراسات اللغوية القديمة تختلط إلى حد كبير جدا بالنظريات المنطقية والميتافيزيقية »"[6]"، ثم انتقلت

---

2 – ومنهم يحي بن يعمر العدواني " ت 169 هج"، ومعاذ بن مسلم الهراء " ت 187 هج"، وابن السكيت " ت 246 هج"، والصاحب بن عباد " ت 385 هج"، والأخوين الشريف الرضي " ت 406 هج"، والشريف المرتضى" ت 436 هج" وغيرهم.

3– من أبرز علماء اللغة من الصوفية أبو العباس الدينوري "ت 340 هج"، وأبو القاسم القشيري "ت 465 هج"، ومحي الدين بن عربي "ت 638 هج"، وأبو حيان الأندلسي "ت 745 هج"، وغيرهم.

4– من هؤلاء اللغويين الفراء "ت 207 هج"، والمبرد "ت 285 هج"، والزجاج "ت 311 هج"، والزجاجي "ت 340 هج"، وابن خالويه"ت 370 هج"، والخطابي "ت 388 هج"، والهروي "ت 401 هج"، وغيرهم.

5– قل اللغويين من هذا التيار وكثر عندهم الشعراء، ولعل من لغوييهم عبد العزيز القارئ المدني "ت 130 هج"، وأبو عبيدة معمر بن المثنى "ت 210 هج ".

6 – وبخاصة فلسفة أرسطو واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل، وحكمه في ذلك كحكم واضع النحو، والعروض، فنسب المنطق إلى المعاني التي في الذهن ، نسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، فقوم المعاني بالمنطق . ينظر : تمام حسان، الأصول، ص: 46، مط، دار الكتب، القاهرة، مصر، 2000 م.

1 – تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، ص: 14، مط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 01، 1974 م.

الدراسات إلى العرب عن طريق الترجمة ، وتناولها الفلاسفة، والمتكلمون، واللغويون العرب بالتلخيص، مازجين التلخيص بالتفسير في معظم الأحيان، وبخاصة عند "الفرابي"، و"ابن سينا"، و"متى بن يونس"، و"قدامة بن جعفر"، و"نصير الدين الطوسي" وغيرهم، فأصبحت جزءا من نسيج الثقافة العربية لا يمكن فصلها عن سائر الأجزاء، « ولعل العرب لم يترجموا عن أمة كما ترجموا عن اليونانية، إما مباشرة، أو عن طريق السريانية، ومن المعلوم أن "أرسطو" كان له نصيب الأسد في الكتب المترجمة إلى العربية، وأن منطقه أصبح شهيرا في البلاد الإسلامية في العصر العباسي »"[1]"، كيف لا وهو من أكبر الفلاسفة اليونان.

وتظهر سمات تأثير الفلسفة اليونانية بخاصة في الدراسات اللغوية العربية باعتبار المنطق "[2]" منهج ملتزم في غالبية الأبواب، وهذا حظ مشترك بينها وبين سائر العلوم في ذلك العصر، ما دام المنطق الصوري"[3]" الأرسطي هو الأداة الوحيدة المعروفة لضبط مسائل العلم فالحدود والتعريفات"[4]"، وكذا القسمة المنطقية"[5]"، جلية وواضحة في هذه

2- نفسه، ص: 16.

3- يعرفه ابن سينا فيقول: "المنطق صناعة تعصم العقل من الظلال في المعرفة، والمعرفة إما تصور لماهية، كأن يتصور العقل ما معنى إنسان، ويصل إلى هذا الحد، وإما تصديق لقضية، كأن يصدق بأن النفس خالدة، ويصل هذا بالقياس، فالمنطق يعرف الإنسان شروط الحد الصحيح، فلا يضل في أحدهما". يوحنا قمير، ابن سينا، ص: 15، دار المشرق، بيروت، لبنان . ويقول ابن خلدون : "المنطق علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة وفائدته تمييز الخطأ من الصواب". ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 629.

4 - المنطق الصوري يعنى بتطابق العقل مع نفسه بواسطة قواعد عامة وأشكال محددة، وهو عكس المنطق العادي أو الطبيعي الذي يعنى بتطابق العقل مع الواقع، والفرق بينهما هو تركيب العقل نفسه بما فيه من قوانين الفكر ومن إدراك الأشياء، ومن قدرة العقل من الانتقال من حكم إلى حكم آخر. ينظر: تمام حسان، الأصول، ص: 46.

1 - وهي التي تعتمد على تعريف النوع بالجنس والفصل على نحو ما يفرض المنطق الصوري من شروط لبناء التعريفات، فإذا اعترض أحدهم على تعريف جاء به غيره وناقشه نقاشا منطقيا صرفا، كأن يكون غير جامع ولا مانع أو أنه خالف صورية التعريف على نحو ما. تمام حسان، الأصول، ص: 53 .

2 - تكون في عرض المسائل، وقد يكون أحد طرفي القسمة لا وجود له فيشير إلى ذلك ويثبت الطرف الآخر. ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

الدراسات، « فكان لابد أن تنتقل عدوى التفكير "الأرسطو طاليسي" الذي يخلط بين الدراسات اللغوية، والدراسات المنطقية، والميتافيزيقية إلى اللغة العربية، ودراستها وبالأخص دراسة أصل اللغة والدراسات اللغوية »"[1]"، والأمر لا يقتصر على التزام المنطق منهجا، بل إن الدراسات اللغوية استعارت الكثير من مباحثه؛ وبخاصة في الأصوات عند "أبي نصر الفرابي"، والشعر عند "قدامة ابن جعفر"، وفي اللغة والصوتيات عند "ابن سينا"، ويعتبر "ابن خلدون" المنطق عبارة عن مجموعة من « القوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات؛ وذلك لأن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس » "[2]"، فلم يكن أمام الدراسات اللغوية العربية غير المنطق الأرسطي "الصوري"؛ وهذا ليس عيبا ما دام المنطق الصوري الأرسطي في أصل بناءه مستمد من اللغة.

وإذا تكلمنا عن الدرس الدلالي العربي نجده « أخذ بحذافيره من كتب المنطق، وعليه أقيم علم المعاني على مبحث القضايا، وأقيم علم البيان على مبحث دلالة المفردات » "[3]"، وهذا لا يعني أن الفكر اللغوي العربي غير أصيل، بل على العكس تماما وإنما كان هذا التأثر أول العهد فحسب من الدراسات اللغوية والدلالية.

إن الفكر اليوناني في ذاته « فذ أصيل، وهذه حقيقة واقعة لا ينكرها إلا جاهل مأفون »"[4]"، وفي الطرف الآخر تتجلى لنا أصالة الفكر اللغوي العربي في رغبة اللغويين العرب الملحة في اكتشاف كنه لغتهم، وعكوفهم على ذلك، ودأبهم على البحث، والنظر والتفكير، وحرصهم على حفظ القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

---

3 - تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، ص: 17 .

4 - ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 644.

5 - مجلة الأقلام، شكري عياد، "المؤشرات الفلسفية والكلامية في النقد العربي والبلاغة العربية"، ص: 04، مط، دار الحرية للطباعة، بغداد، الجمهورية العراقية، العدد، 11، فبراير، 1980 م.

1 - محمد عبد الرحمان مرحبا، أصالة الفكر العربي، ص: 242، مط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983 م.

فخاضوا في النحو، والصرف، والتجويد، والبلاغة، والأصوات وغيرها، فجعل منهم رجالا عظماء، وقوة ديناميكية جبارة محركة للتاريخ من خلال الدراسات اللغوية، واللسانية، والدلالية فنالت منهم اللغة العربية من الاهتمام، والرعاية، والدراسة ما لم تنله لغة أخرى على مر التاريخ آخذين بوصية الرسول " صلى الله عليه وسلم " وهو يوصي بكتاب الله، فكان حصرهم الأول في كتبهم وكتاباتهم حول وصية الرسول " صلى الله عليه وسلم ".

فالمطلع على هذا النتاج الراقي للأقدمين في الدرس اللغوي، واللساني، والدلالي يرى اضطرابا واضحا في مدلول المصطلح؛ إذ كانت هذه السمة « من سمات التدوين اللغوي والبلاغي القديم »"[1]"، ولعل هذا الاضطراب هو وليد لسمو الغاية المرجوة وهي الإجابة عن سر القرآن الذي بهر العقول وأفحم الألسنة، وفي ظل هذا نشأت الدراسات اللغوية، فنشأ النحو، وفقه اللغة، ونشأت البلاغة وتفرعت عنها فيما بعد مباحث علم الدلالة.

إن هذه الدراسات كما نشأت تحت تيار الإسلام ولغة القرآن، فإنها نشأت من بدايتها على اضطراب في تحديد مدلول المصطلح كما قلنا، فاختلاف البصرة والكوفة في الدرس النحوي كان من أحد وجوهه اختلاف في المصطلح، ومن الصعوبة كذلك تميز بعض مصطلحات البلاغة كالبيان، والفصاحة، والإفصاح، والبلاغة، والإبلاغ، والبراعة والمجاز وغيرها، بل وحتى أن اضطراب مدلول المصطلح مس فقه اللغة والذي ميدانه المفردات؛ ولعل فرقتي التوقيف والإصلاح فيه لدليل على اضطراب كثير من مصطلحاته ومن ذلك أيضا اضطراب معاني مداولات علم الدلالة، وعلم اللسان كالرمز، والشيء، والدال واللفظ، والمرجع، والأمور القابعة بالأذهان الخارجية المتصلة بالطبيعة، أو الفكر وغيرها، وهذا ما يقودنا إلى معنى المقولة المشهورة أن الدارسين العرب "عرفوا الإجراء ولم يعرفوا المصطلح".

---

2 – ابن الناظم، المصباح في المعاني والبديع، ص: 63، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط 01، بيروت، لبنان، 1422 هج ، 2001 م .

الخلفية العقدية والمذهبية في الدراسات اللغوية والبلاغية القديمة

حظي البحث اللغوي باهتمام كبير من الباحثين، والفلاسفة، واللغويين، باعتبار اللغة مرتبطة بالأساس بالإنسان المدرك بالعقل، والناطق باللسان، المتواصل مع غيره بنظام من العلامات، والدلالات مجسدة في لغة منطوقة باللسان مفادها التعبير والإبانة عما يختلج الإنسان من أفكار، فهي على هذا الأساس أداة للتواصل البشري، ومظهر من مظاهر الحياة الإنسانية، إن لم تكن هي الإنسانية ذاتها في معالمها الاجتماعية والفكرية المرتبطة بالإنسان الناطق بهذه اللغة.

هذا الإنسان المدرك بالعقل الناطق باللسان، يختلج فكره مجموع من عقائد وتصورات عقدية ومذهبية، فمنهم من يقرر عقائده بمسلمات يقينية مادية أو منطقية، ومنهم من يقررها من خلال ما جاءت به الرسالات السماوية"[1]"، ومنه يولد الاختلاف؛ هذا الاختلاف غير مقتصر على الدراسات اللغوية العربية، بل تشترك فيه مع سائر اللغات والملل لكن « الاختلاف الذي وقع في الملة الإسلامية بنيته الأصلية مستمدة من خصوصية النص القرآني والحدث البياني، ونعني بالخصوصية هنا ما منح النص القرآني إعجازه وما امتاز به على سائر النصوص »"[2]"، ذلك أن الخطاب القرآني خطاب متسع الدلالات، والمعاني ومن ذلك اختلفت الطرق والمذاهب، وتعددت الفرق والطوائف.

فالمتأمل في الأمور اللغوية المتعلقة بالدين، ينظر إليها من منظورين، الأول متعلق بالآيات، والأحاديث المتسمة بالبقاء، والثبوت، والاستقرار، والثاني من خلال ما يدركه المرء بالعقل، والتصور، والتخيل المتسم بالاختلاف، والتغير من مجتمع لآخر، ومن زمن إلى زمن ومن مذهب لآخر.

---

1 – وهو قول الطبيعيين "*Naturalisme*"والذين يقولون: "أن الطبيعة هي الوجود كله، أنه لا وجود إلا للطبيعة؛ أي: للحقيقة الواقعية المؤلفة من الظواهر المادية المرتبطة ببعضها البعض، ويطلق عليهم أيضا الدهريون الذين ينكرون وجود الصانع المدبر ويزعمون أن العالم وجد بنفسه دون حاجة إلى علة خارجة". جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص: 17، مط، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982 م .

1 – علي حرب، نقد الحقيقة، ص: 34، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1993 م.

فالمنظور الأول ثابت، وأما الثاني فمتحرك، ولعلهما متكاملين؛ فالتصديق بالقلب يقابله إدراك بالعقل، زد على ذلك أن فطرة الإنسان أحيانا تدعوه إلى التساؤل لإشباع عقائده فيغدو ذا رؤية واضحة وبصيرة نافذة.

فالاشتغال بألفاظ اللغة من حيث أصولها، واشتقاقها، ومعانيها، وأساليبها، وأصواتها تعد من ميادين علم اللغة، الذي يعد بحق من العلوم الإنسانية الجليلة التي ساهمت وبشكل من الأشكال في بناء صرح الحضارة الإسلامية، من حيث الوعي المنهجي الذي قدمه علماء اللغة لفهم القرآن وسنة الرسول "صلى الله عليه وسلم".

فمن أخطر القضايا تلك العلاقة القائمة مابين العقل والتفكير من جهة، والعقيدة الدينية من جهة أخرى، يقول "جون ستروك" " *John Sturrock*" : « نحن نفضل أن نساوي اللغة بالفكر وبدلا من أن ننظر إلى الواقع من خلالها فإننا ننظر إليها في محاولة منا لفهم كيفية اكتسابنا لها أولا ثم كيفية استعمالها » "[1]"، فلم يعد اليوم مثلا من يدافع على علم المعاني والدلالة، ويبرز الاهتمام به، فقد تخطى هذه المرحلة منذ زمن وصار يلقى أهمية العلوم الأخرى اللغوية منها واللسانية، لكن ما نود أن نتساءل عنه هو: هل للخلفية الدينية للخطاب أثر على المعنى ؟.

إن الخطاب بناء تتخلله جملة من الأنسجة والوحدات الدالة والمفاهيم القائمة يقول "تودوروف" "*Tzvetan Todorov*" : « النص لا يقع على المستوى نفسه الذي تقع فيه الجملة كما أنه لا يقع موقعها من حيث المفهوم »"[2]"، ولعل نص "تودوروف" هذا هو نصف الإجابة عن التساؤل الذي أبديناه؛ فالخلفية الفكرية، والدينية للفرق العربية مثلا كالمعتزلة والأشاعرة وغيرها من فرق الكلام لعبت دورا رئيسا وهاما في رحلة التطور الفكري، واللغوي الإسلامي على مر التاريخ، يقول "نيكلسون" "*R. Nicolson*" : « *The isolationists have been lifted, indirectly, to the point of Islamic*

2 – جون ستروك، البنيوية وما بعدها " من ليفي شترواس إلى ديريدا"، ص: 22.

1 – تزيفتان تودوروف، الأدب والدلالة، ص: 117، ترجمة محمد نديم خشفة، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، ط 01، 1996 م.

thought worthy of consideration.»"[1]"، فعلم الكلام "[2]" عند هذه الفرق إبداع ليس له حد، يمتاز بتنوعه واللغة عندهم هي الحياة نفسها أثناء الفعل.

فللخلفية الدينية دور هام وتأثير على تطورية الفكر اللغوي؛ فيمكننا القول مثلا لولا اعتزالية "الجاحظ" لتأخرت البلاغة، ولولا مولاة آل البيت عند "ابن فارس" و"ابن جني" في القرن الرابع لتأخر فقه اللغة في الظهور، وكذا لولا أشعرية "عبد القاهر الجرجاني" لما كانت نظرية النظم وهكذا؛ وقصدنا من هذه النظرة أن كل من الاعتزال، والتشيع، وانتهاج نهج الأشاعرة كان حافزا في إبداعية الفكر عند "الجاحظ"، و"ابن فارس"، و"ابن جني" و"الجرجاني" وغيرهم .

والقول نفسه عند الصوفية ونتاج رمزية اللغة وما نتج عنها من التأويل، والتناص والانزياح فكل من هؤلاء ساهم في تطورية الفكر اللغوي واللغة على حد سواء.

فكلامنا عن هذه الإسهامات للفرق اللغوية، والفكرية العربية القديمة يقودنا إلى الحديث عن النتاج الفكري لهذه الفرق، وقبل الولوج إلى هذا الحديث وجب علينا الكلام عن الخطاب المنطوق، والخطاب المكتوب.

---

2 - *Retnold Nicolson*

,A Litrary History of the arabs, p: 135 , charles scrbner's sons, new York, 1903

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الفرق الكلامية هي فرق لغوية فكرية وليست فرق سياسية؛ إذ دافعت كل فرقة عن مبادئها وأرائها بالحجج، والبراهين، والحوار، والجدل.

3 - علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. ينظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون ، ج 1 "المقدمة"، ص: 580. ويقول عبد السلام مسدي: " علم الكلام هو نقطة تقاطع الثقافة الإسلامية عقيدة، وتشريعا، ومنطلقا. ". عبد السلام مسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص: 36. .

الفرق الكلامية ودراسة اللغة في العصر الحديث

ظهر في العصر المعاصر ما يسمى بالتحديث، أو التجديد في اللغة ومناهجها وطوعت اللغة لقابليتها على التطور وصلاحيتها لكل زمان ومكان، منطلقين في ذلك من مبادئ النهضة والتقدم، والتحديث، فبعد تلك الثورة على « الكنيسة بتأليهها للعقل، ثم انتهى عصر التنوير بضربة قاسمة للعقل والإنسان؛ إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هي الإله، ثم جاء "داروين" بحيوانية الإنسان، ثم تمت الضربة القاضية على يد "فرويد" *" Sigmund Freud "* من جانب و"كارل ماركس" *" Karl Marx "* من الجانب الآخر الأول برد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية، والثاني برد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد »"[1]"، ظهر في العالم العربي ثورة علمية في مجال الدراسات اللغوية.

هذه الثورة كانت امتدادا لما جاء به الأسلاف في مجال البحوث اللغوية وبخاصة الفرق الكلامية كالمعتزلة، والأشاعرة، والمتصوفة وغيرها، وممن أخذ على عاتقه مناصرة

المعتزلة ومؤازرتهم في عقلانيتهم "محمد عمارة" "[2]"، و"عبد الستار الراوي""[3]"؛ إذ سعى "محمد عمارة" إلى إحياء تراث المعتزلة الفكري وبعث مذهبهم من جديد، وإلى إظهاره

1- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير "ضد الجهل والزيف والخرافة"، ص: 53 ، 54، مط، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط 02، 1995 م.

1 - كاتب ومفكر مصري معاصر، ولد بمحافظة كفر الشيخ بمصر سنة 1931 م، درس بالأزهر تسع سنوات، تحصل على الماجستير سنة 1970 م، حول "مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة"، وبعدها تحصل على الدكتوراه سنة 1975 م، حول "نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة"، من تصانيفه: "مسلمون ثوار"، و"فجر اليقظة القومية"، و "التراث في ضوء العقل". ينظر: محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، مقدمة الكتاب، مط، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

2 - باحث ومفكر عراقي معاصر، ذو نزعة عقلانية اعتزالية، من تصانيفه: "العقل والحرية"، و"فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية".

بمظهر الإبداع الحضاري، ومدحهم في كتبه"[1]" وأطرى على منهجهم العقلاني، ورآه أفضل المناهج وأقومها لتمثيل اللغة، ورأى الفكر الاعتزالي الأكثر أصالة وتعبيرا عن قضايا المجتمع الذي عاشوا فيه وأن لهم الفضل في تأسيس علم الكلام الذي استخدموه في الدفاع عن اللغة والإسلام ولهذا كله نجده يسميهم : « فرسان العقلانية العربية الإسلامية »"[2]"، وقد امتدح "محمد عمارة" المعتزلة على أنهم الممثلون للتيار الثوري التقدمي المناصر للعقل والحرية.

أما "عبد الستار الراوي" فأثنى هو الآخر على فكر المعتزلة ومجدهم ومدح منهجهم، بل وانتقد في المقابل التيارات اللغوية، والفكرية الأخرى؛ إذ نجده يقول: « تنبسط الاعتزالية حركة ثقافية تتخطى المذهبيات المغلقة، تنتعش في جدليتها الكلامية "الحرية" وتنهض من قلب المجتمع العربي الإسلامي قوانين فكرها الأصولي، وتقيم الأدلة المنطقية على عقم الاتجاهات السلفية ومواقفها الوثوقية »"[3]"، ويقول أيضا: « لم تكن الأمة العربية قد عرفت من قبل الصعود المفعم بالنضارة مثلما عرفته في فكر المعتزلة الذي كان يواصل جهده الموسوعي في تغذية شروط النهضة واستمرار ارتقائها »"[4]"، وهذا بالطبع بتحكيم سلطان العقل على غيره من الآليات التحليلية الأخرى.

إن هذين النموذجين قد دافعا عن أفكار المعتزلة منطلقين في اعتمادها « على العقل وتوثيقها بحكمه في التحسين والتقبيح، دونما حاجة إلى النصوص والمأثورات، بل وأوجبوا عرض هذه النصوص، والمأثورات على العقل، فهو الحكم الذي يميز صحيحها من منحولها، ولا عبرة بالرواة ورجالات السند مهما كانت هالات القداسة التي أحاطها بهم

---

3 – محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص: 129، 130، 137، مط، دار المستقبل العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1983 م. وتحديات لها تاريخ، ص: 86، 96-97، مط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 02، 1982 م. ونظرة جديدة إلى التراث، ص: 116 ،147، مط، دار بن قتيبة، ط 02، 1408 هج، 1988 م.

4 – محمد عمارة، تحديات لها تاريخ، ص: 86.

5– عبد الستار الراوي، فلسفة العقل، ص: 05، مط، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الجمهورية العراقية، ط 02، 1986 م.

1 – عبد الستار الراوي، فلسفة العقل، ص: 07.

المحدثون، إنما العبرة بحكم العقل في هذا المقام »"[1]"، غير أننا نجد في العصر الحديث من انتهج نهج المعتزلة ولكن بأسلوب معاصر، ولعل من أهم هؤلاء "نصر حامد أبو زيد" و"علي حرب".

إذ يعتبر "نصر حامد أبو زيد" التأويل جهدا عقليا ذاتيا، يخضع النص إلى تصورات المؤول، ومفاهيمه، وأفكاره، ما يولد لديه تصورا وجوديا للنص، « فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة، وهو يتكون من ظاهر، وباطن، وحد، ومطلع، وهي مراتب ومستويات تتماثل مع مراتب الوجود، ومستوياته، ولا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره »"[2]"، واعتبر "نصر حامد أبو زيد" أن تطابق نمط الخطاب من حيث المنطلقات الفكرية، يؤدي إلى تطابق الآليات التي يعتمد عليها في طرح المفاهيم، وفي إقناع الآخرين واكتساب الأنصار والأعوان، وحدد "نصر حامد أبو زيد" بعض الآليات لتحليل الخطاب المكتوب، ما اعتبره أهم الآليات التي بها يكشف عن المستوى الأيديولوجي لهذا الخطاب

ويمكن إجمال هذه الآليات فيما يلي :

«1 – التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.

2 – تفسير الظواهر كلها بردها جميعا إلى مبدأ أو علة، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية والطبيعية.

3 – الاعتماد على سلطة السلف، أو التراث وذلك بتحويل النصوص التراثية، وهي نصوص ثانوية إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية.

2- محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ص: 181، مط، دار الشروق، القاهرة، مصر، وبيروت، لبنان، ط 01، 1409 هج، 1989 م. وينظر: محمد عمارة، تحديات لها تاريخ، ص: 107.

3 - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، ص: 06، مط، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1983 م.

4 – اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض، أي: خلاف فكري إلا إذا كان في الفروع، والتفاصيل دون الأسس والأصول.

5 – إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة التركية العثمانية »"[1]"، من خلال هذه الآليات نجد "نصر حامد أبو زيد" يحاول أن يقف موقفا وسطا يجمع من خلاله ما بين الاعتدال والتطرف، وما بين اللغويين، والفقهاء، والوعاظ، ولعل هذه الآليات ليست ثابتة فهي تتعدد وتتنوع على حسب تعدد وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته.

أما "أحمد كمال أبو المجد" فانطلق من القاعدة التي تقول: « إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » "[2]"، التي قررها في فهم اللغة والعمل بها في ذلك، وأيده في ذلك "فهمي هويدي" الذي دعا هو الآخر إلى تحكيم العقل في التعامل مع النصوص معتبرا ذلك بأنه « ثابت عند أغلب اللغويين القدماء ووصف احترام النصوص ومنها الشرعية أيضا بأنها عبادة للنص »"[3]"، ورمى القائمين بذلك بالجمود والوثنية.

أما عن الأشاعرة فلعل أكثر من مال إلى رأيهم في العصر المعاصر "محمد سعيد رمضان البوطي" "[4]"، و"يوسف الدجوي""[1]"، و"محمد أبو زهرة" "[2]"، و"ابن خليفة عليوي""[3]"، وقد

---

1 – نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص: 67، 68، مط، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط 02، 1994م.

2 – أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، ص: 37، مط، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 02، 1407 هج، 1988 م.

3 – مجلة العربي، فهمي هويدي، "وثنيون هم عبدة النصوص"، ص: 35، العدد: 235، رجب 1398 هج، جوان 1978 م.

1 – ولد بسوريا سنة 1350 هج – 1930 م، تحصل على شهادة الدكتوراه في أصول التشريع الإسلامي من جامعة الأزهر سنة 1385 هج، عاد إلى سوريا حيث يعمل أستاذا في كلية الشريعة بجامعة دمشق، من مؤلفاته: "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية"، و "فقه السيرة النبوية"، و "كبرى اليقينيات الكونية". عبد القادر عياش، معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين، ص: 72، مط، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 01، 1305 هج، 1985 م. مما تجدر الإشارة إليه أن محمد سعيد رمضان البوطي توفي في تفجير انتحاري بإحدى مساجد دمشق في 21 مارس 2013 م .

عول هؤلاء كأسلافهم من الأشاعرة على تقديم العقل على النقل، فالقاعدة عندهم أن الدلائل النقلية ظنية ولا تفيد اليقين، وأن الدلائل العقلية قطعية، والظن يعارض في هذا اليقين.

"فالبوطي" انتقد منهج المعتزلة، والظاهرية، وكذا السلفية ودافع عن منهج الأشاعرة اللغوي، والتفسيري"[4]"، وقال إنه يجب على الباحث التأكد من صحة النصوص الشرعية المنقولة عن الرسول "صلى الله عليه وسلم" قرآنا كانت أو سنة، كما يجب عليه عرض حصيلة معاني اللغوية للنصوص الصحيحة التي وقف عليها والتأكد منها على موازين المنطق والعقل"[5]"، ذلك لتمحيصها ومعرفة موقف العقل منها.

أما "محمد أبو زهرة" فيرى ضرورة إتباع منهج الأشاعرة في تأويل نصوص الصفات"[6]"، وصرفها عن ظاهرها، فيرى مثلا تأويل اليد بالقوة أو النعمة، والوجه بالذات ونزول الله إلى سماء الدنيا بقرب حسابه أو قربه من العباد "[1]"، وهذا ما يراه الأشاعرة.

---

2 – ولد سنة 1287 هج في قرية دجوة من أعمال مديرية القليوبية، التحق بالأزهر وتلقى العلم به على كبار علماء عصره، رأس جمعية النهضة الدينية الإسلامية، وأصبح عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر، من تصانيفه: "الجواب المنيف"، و"خلاصة علم الوضع"، و"سبيل السعادة". زكي مجاهد، الأعلام الشرقية، ج 2، ص: 192، مط، دار الطباعة المصرية الحديثة، القاهرة، مصر، 1379 هج، 1950 م.

3 – عالم أزهري مصري معاصر ولد بمدينة المحلة الكبرى بمصر سنة 1316 هج – 1898م، درس في الأزهر وفي كلية الحقوق بجامعة القاهرة، من تصانيفه: "أحكام التركات والمواريث"، و "أصول الفقه"، و"الأحوال الشخصية" وغيرها، توفي بالقاهرة سنة 1394 هج – 1974 م. الزركلي، الأعلام، ج 6، ص: 25، 26 .

4 – باحث ومؤلف سوري معاصر، يعنى كثيرا بالدراسات الإسلامية العقدية، ولد بقلعة المضيق بحماة في سوريا، شافعي المذهب أشعري المعتقد، من تصانيفه: "الحجج العصماء في نقض نظرية داروين في النشوء والارتقاء"، و "الدرة البيضاء في إثبات خلق آدم في السماء ونزوله إلى الأرض دينيا وعلميا".ينظر: ابن خليفة عليوي، هذه عقيدة الخلف والسلف، مقدمة الكتاب، مط، زيد بن ثابت، دمشق، الجمهورية السورية، 1398 هج.

5 – البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا منهج إسلامي، ص: 13- 14، 23 ،64، 241- 242، 236 ، مط، دار الفكر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 02، 1411 هج، 1990 م.

1 – ينظر، البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا منهج إسلامي، ص: 63.

2 – يراد بالصفات هنا الصفات السبع التي أثبتتها الأشاعرة وهي " العلم، والقدرة، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر".

وبالنسبة "لابن خليفة عليوي" فاجتهد هو الآخر للدفاع عن الأشاعرة، ومذهبهم وبخاصة في المسائل اللغوية المتعلقة بالاعتقاد، ولاسيما في مسائل الصفات، فأكد مرار أن الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة وأنهم الممثلون للفرقة الناجية المذكورة في حديث افتراق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة "[2]"، وأن منهجهم هو المنهج الحق الذي دعا إليه الكتاب والسنة، وسار عليه الصحابة والتابعون.

الخطاب اللغوي المنطوق والمكتوب

إن اللغة بشكل عام لها وجهان أحدهما مكتوب والآخر منطوق، ولكل منهما مكونات ومميزات تميزه عن الآخر، غير أننا نجد الوجه المنطوق من اللغة أكثر حرية وتطورا من الأساليب والمفردات المكتوبة، « فالناس يتأثرون بالكلمة المنطوقة أكثر مما يتأثرون بالكلمة المكتوبة »"[3]"، فما ينطقه المتكلم لا تسجله الكتابة، وبخاصة تلك الإشارات والإيماءات، والاستفهامات وما يتميز به الخطاب المنطوق من وظائف نطقية عامة كزلات اللسان، والترددات، والتكرار، والتصحيحات التي يجريها باعث الخطاب على نفسه "[4]"، يقول "دي سوسير" : « تبدو لنا الصورة الكتابية وكأنها شيء ثابت مستقر وهي بذلك أنسب من الصوت لتفسير وحدة اللغة خلال العصور، ومع أن الكتابة تخلق وحدة وهمية فإن إدراك أواصرها أسهل علينا من إدراك آصرة الصوت، وهي الآصرة الحقيقية الوحيدة

---

3 - محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص: 325- 328، مط، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر.

4 - ابن خليفة عليوي، هذه عقيدة الخلف والسلف، ص:111 - 114.

5 - عاطف مذكور، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص: 16، مط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1987 م. بالإضافة إلى أن "اللغة تصادف في تركيباتها وتجمعاتها الصوتية ظروفا سياقية لا تظهر في الكلام المكتوب، ولهذا ينفصل الصوت عن صورته، ويتطور دونه، وخير دليل على هذا ما نشاهده في كثير من اللغات من مخالفة النطق للكتابة، مما يعني تطور النطق وبقاء الهجاء قديم". تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، ص: 99.

1 - يقول لايكوف ***R.Lakoff***: "لكي نعرف عمل قواعد لغوية عدة على نحو صحيح علينا أن نرجع إلى السياق الاجتماعي للغة، وكذلك إلى الخلفيات والافتراضات التي يضمنها المتحدثون المشاركون في الخطاب".

R.Lakoff, "Language in context" , p: 907,927, C.U.P, London, 1972.

فأغلب الناس يتنبهون إلى الصور المرئية أكثر من تنبههم إلى الصور الصوتية، وسبب ذلك أن الانطباعات الأولى أوضح وأكثر ثباتا من انطباعات السمعية، وهي بذلك تحتل مكانة مفضلة على الانطباعات الأخيرة، فالشكل الكتابي يحدث انطباعا لدى الناس على حساب الشكل الصوتي »"[1]"، فالهدف الملموس للغة هو ذلك النتاج الاجتماعي المخزون في دماغ كل فرد سواء أكان باعثا للخطاب، أو متلقيا له.

وأشار "أبو حامد الغزالي" إلى أهمية القرائن اللغوية، والقرائن الحالية، والرموز والإشارات، والحركات الجسمية للباعث الخطاب في إفادة الاستغراق، والعموم، فيقول: « إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال، ورموز، وإشارات، وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته، ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف؛ بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل، ووجل الوجل، وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال: "السلام عليكم"، فأنه يريد التحية أو الاستهزاء، واللهو، ومن جملة القرائن فعل المتكلم فإنه إذا قال على المائدة: هات الماء

فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار المالح، ومن جملة تكرير الألفاظ المؤكدة كقوله: "اضرب الجناة"، وأكرم المؤمنين كافتهم صغيرهم، وكبيرهم، شيخهم، وشبابهم ذكرهم، وأنثاهم كيف كانوا، وعلى أي وجه وصورة كانوا، ولا تغادر منهم أحدا بسبب من الأسباب ووجه من الوجوه، ولا يزال يؤكد حتى يحصل علم ضروري بمراده »"[2]"، هذه القابلية المنطوق في التعامل مع ذاته تتولد عنها إمكانيات لا نهائية لتداخل المنطوقات من خلال تلك الحرية في التعامل مع المفردات والتراكيب.

2 – دي سوسير، علم اللغة العام، ص: 42.

1 – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص: 429.

ويركز الخطاب المنطوق أيضا على المظهر المعنوي الذي يكتسب وجوده من خلال وجود متلقي، يجسده بواسطة تفاعل متبادل مع المعطى النطقي للخطاب؛ « فالعناية بالمظهر الحرفي للمنطوق"[1]" يعني: تزويد المنطوق بكثافة معينة؛ لأن دلالته لا تتركب في هذه الحالة مما يثيره فحسب؛ بل مما هو عليه كذلك، وهذا المظهر شديد الارتباط بمعنى الكلمات، ويوجب في مواجهته، مظهر آخر يمثل درجة أعلى من كثافة المنطوق، هنا لا يعتبر المنطوق ترتيبا متماسكا من الكلمات، بل يعتبر كموضوع أو شيء ويمكن أن ندعو مظهر المنطوق هذا مظهره المادي، وباستطاعته كذلك تحوير دلالته الشاملة »"[2]"، فالخطاب المنطوق يراعى فيه مستوى الحوارية، أو المحادثة أثناء عملية التحليل.

إن دراستنا للخلفية العقدية والمذهبية في الخطاب اللغوي والبلاغي القديم، يركز بالأساس على اللغة المكتوبة "[3]"، لذلك « فإن معظم الاختلافات في النطق التي تتميز بها اللهجات المختلفة، والطبقات الاجتماعية المتباينة، لا تظهر في الكتابة فهي لا تملك

---

2 – المظهر الحرفي للمنطوق عند تودوروف هو الدلالة المرجعية يقول في ذلك : " إن البحث عن مظاهر الدلالة الأخرى غير المرجعية لا يعني أن نتجاهل هذه الأخيرة، فالواضح أن قسما كبيرا من دلالة المنطوق اللغوي يؤدي إلى هذا المظهر تحديدا، وبفضل المظهر المرجعي يرتبط المنطوق بالواقع الذي هو خارجي عنه، فأول مظاهر الدلالة المختلف عن المظهر المرجعي، ولنسمه مظهرها الحرفي." تودوروف، الأدب والدلالة، ص: 11.

3 – نفسه، ص: 13.

1 – " إن الكتابة اليوم قد حررت نفسها من البعد الخاص بالتعبير؛ فالكتابة حين لا تشير إلا إلى نفسها وإن لم تكن مقصورة على حدود داخليتها تتماثل مع خارجيتها الخاصة المتفتحة، وهذا لا يعني أنها تتفاعل للعلامات ينتظم وفقا للطبيعة الخاصة "للدال" أكثر مما ينتظم وفقا لمحتوى "مدلوله"، وتتبدى الكتابة وكأنها لعبة تتجاوز قواعدها الخاصة ولاشك، وتتجاوز حدودها، ليس المهم في الكتابة أن نعلن عن فعل الكتابة، ولا أن نثبت ذاتا داخل اللغة، بل المهم أن نحدث مساحة تختفي الذات الكاتبة فيها باستمرار. " تودوروف، "القصة، الرواية، المؤلف" دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة، ص: 201، ترجمة خيري دومة، مط، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 01، 1997 م.

ما يملكه المتكلمون من مناسبة وحركات، ونغمة في الصوت، وتوضيح الكلام الملفوظ ونحن نكون فكرة خاطئة عن لغة ملفوظة عندما نحكم عليها بصيغتها المكتوبة فقط؛ فاللغة المكتوبة كثيرا ما تكون لغة خاصة لا علاقة لها باللغة المنطوقة »"[1]"، فالنطق ذو تطورية دائمة يتغير من جيل إلى جيل، فإن انطبق على جيل معين قد لا ينطبق على آخر.

لذلك نحن في هذه الدراسة أمام فكر لغوي يتسم بطاقات ربما تكون أكبر من الخطاب المنطوق ذلك أن الخطاب المكتوب موجه إلى متلقي غائب وفي حقبة زمنية مغايرة « فما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشيء ما، هو في حالته الافتراضية شيء وليد وناشئ في الكلام الحي » "[2]"، فتلك الرموز، والإشارات الحركية تكون آنية، وموجهة إلى متلقي حاضر ثابت، وفي زمن مساير للخطاب المنطوق.

وأحيانا يتولد لدينا عدم انسجام بين الكتابة واللفظ، ولعل هذا يعود إلى أسباب كثيرة، « منها أن اللغة في تطور مستمر، أما الكتابة فتجنح نحو الاستقرار، وقد تبلغ هذه العملية مرحلة تبتعد معها الكتابة عن الأصوات التي ينبغي أن تعرف عنها، فالحروف التي تمتاز بالدقة في مرحلة معينة تغدو غير منطقية بعد قرن من ذلك، وقد يغير الناس رموز الكتابة لتطابق التغيير في اللفظ، ولكنهم يتخلون عن هذه المحاولات بعد فترة من الزمن » "[3]"، وهناك أسباب أخرى لعدم الانسجام بين الكتابة واللفظ وهو ما نلمسه مثلا في اقتباس، أو ترجمة حروف كتابة من لغة أجنبية أخرى، فقد لا تكون هذه الحروف مناسبة للقيام بوظائفها الجديدة، ذلك أنها لا تؤدي نفس الوظائف اللغوية التي تؤديها في اللغة الأصلية.

وتبرز لنا نوعية الخطاب المكتوب الذي يتميز بقوة فكرية أكبر من المنطوق « فالكلمات التي تدل على تصورات تربطها علاقات القرابة وتشكل نسقا من الوحدات الدلالية المترابطة، وحين يتغير أحد التصورات بمرور الزمن فإن التصورات

---

2 – عبد الصابور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، ص: 10، مط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1980 م.

3 – بول ريكو، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ص: 55.

1– دي سوسير، علم اللغة العام، ص: 46.

الأخرى في المجال نفسه يتناولها التعديل وهو ما يعني تلقائيا حدوث تغير في معاني الكلمات المقابلة »"[1]"، فالخطاب المكتوب يحتاج إلى تعامل المتلقي مع تركيب النص بواسطة استراتيجيات معينة؛ فاللغة والكتابة « نظامان متميزان من الإشارات، والهدف الوحيد الذي يسوغ وجود الكتابة، هو التعبير عن اللغة، ولكن الهدف لعلم اللغة ليس الصورة المكتوبة والصورة المنطوقة للكلمات، بل يقتصر الهدف على الأشكال المنطوقة، بيد أن الشكل المنطوق يرتبط ارتباطا وثيقا بالصورة المكتوبة حتى أن الصورة الأخيرة تطغى على الصورة الأولى" الكلمة المنطوقة " فيهتم الناس بالصورة المكتوبة للإشارة الصوتية أكثر من اهتمامهم بالإشارة نفسها، وشبيه هذا الخطأ اعتقادنا أننا نعرف عن الشخص من صورته أكثر من النظر إليه مباشرة »"[2]"، لذلك فلابد للمتلقي من امتلاك مفاتيح لفك شفرات الخطاب وذلك وفق آليات محددة؛ ولعل استراتيجيات القراءة هي تلك الوسائل التي بواسطتها يوظف المتلقي أو القارئ معطيات التركيب النصي من أجل تكوين المعنى .

فللخطاب المكتوب نظامان، « الأول صوري وفيه يعبر عن كل كلمة بإشارة واحدة لا علاقة لها بالأصوات التي تتألف منها الكلمة نفسها، فالإشارة المكتوبة الواحدة تمثل كلمة بأكملها، وتمثل من ثم الفكرة التي تعبر عنها الكلمة، وأما الثاني يعرف عادة بالنظام الصوتي وهو يحاول أن يعبر عن الأصوات المتعاقبة التي تتألف منها الكلمة والنظام الصوتي هذا قد يعتمد على المقطع، أو الحرف، أي: على العناصر الصغرى المستخدمة في الكلام » "[3]"، هذه الآليات التحليلية لأنظمة الخطاب وعاها علماء اللغة العرب، بل وعوا المفاهيم، والأفكار، والرؤى التي تحيط بالعملية اللغوية كلها "[4]"، ودرسوا منذ

2- ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ص: 363.

3- دي سوسير، علم اللغة العام، ص: 42.

1- دي سوسير، علم اللغة العام، ص: 44.

2 - و من جملة ما وعوه :

"أ - الوعي بمستويات النظام اللغوي صوتيا، وصرفيا، وتركيبيا، ودلاليا.

أكثر من اثني عشر قرنا نظم الأداء اللغوي من خلال مستوياته المختلفة، من صوت، وكلمة وجملة، بل وحتى الأسلوب، فالتراث الفكري، واللغوي العربي يمتاز بشموليته الحضارية، والتي تتجلى في الموروث اللساني الذي يحوي الجانب النحوي، واللغوي، والمعجمي، والموروث البلاغي الممثل في الجانب الأسلوبي، والنقدي، والإعجازي، وكذا الموروث الأدبي والموروث الديني من علم الأصول، والتفسير، والقراءات وغيرها.

وحديثنا هذا عن الخطاب اللغوي المكتوب والمنطوق يقودنا إلى الحديث عن الرمز وفاعليته في الخطاب الديني.

الرمز وتلقي الخطاب

إن الحديث عن الرمز "*Symbole*" هو الحديث عن تلك القدرة في الامتلاك لكينونة التفاعل بين عناصر اللغة وعناصر الواقع، « فكل كلمة في اللغة هي رمز وإن اللغة تعمل بوصفها نظام من الرموز »"[1]"، كما تقيم اللغة الرمزية "[2]" أيضا جدلا فاعلا بين الموروث التراثي وبين الحاضر اللغوي المتحول من خلال المتلقي الذي يفترض أن يقرأ الخطاب بخلفية كفايته المعرفية للتراث في مجالاته المتعددة الدينية منها واللغوية واللسانية؛ إذ يمنح

ب – وعيهم بأنواع الدلالات على المستويات اللغوية كافة، فلكل مستوى لغوي أثر واضح في توجيه الدلالة، فكان عندهم معنى حقيقي " معجمي "، وآخر مجازي، وثالث ضمني، وهكذا.

ج – قولهم بالمعاني النحوية استنادا إلى إدراكهم أن النظام النحوي ليس نظاما نظريا مجردا، وإنما هو نظام تمكنوا في ضوئه من تصنيف المعاني النحوية من خلال الركنين الأساسين: "المسند والمسند إليه" وما يستتبع هذين الركنين من وسائل تخصيص تقوم بالوظائف النحوية الأخرى من مفعولية، وحالية، وتعليلية، وإخراجية، وتمييزية، وغير ذلك مما تؤديه "قيود الإسناد" أو "متممات الإسناد" من وظائف دلالية في الجملة المفيدة". ينظر: هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ص: 266، 267.

1- جون ستروك، البنيوية وما بعدها " من ليفي شترواس إلى ديريدا"، ص: 14.

2- يقول تشارلز تشادويك :" كلمة الرمزية مثل كلمة الرومانسية والكلاسيكية، قد يكون لها معنى واسع جدا فقد تستخدم لتصف أي لون من ألوان التعبير الذي يشير إشارة مباشرة بطريقة غير مباشرة."، تشارلز تشادويك، الرمزية، ص: 39، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، مط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1992 م.

هذا الرمز للخطاب أبعادا نفسية وروحية تتوغل بإيحاءاتها في المكونات البنائية للخطاب مما ينتج عنه أحيانا خلخلة لنمطية الإيحاءات الخطابية عند المتلقي من أجل الوصول إلى جمالية وإبداعية الخطاب على مستوى المعمارية البنائية للغة الخطاب وباقي الأنساق الفاعلة فيه.

فتموقع الرمز ضمن السياق المحدد في الخطاب يعطيه بعده الروحي الحضاري ويجعله خطابا حداثيا "[1]" من حيث الرؤية ينمو خارج ذاته، وينتشر وراء حدوده، منتجا قراءته المتميزة، ومحققا متعته ولذته التي تؤشر على شخصية الخطاب وباعثه على حد سواء فيشكل ذلك بؤرة استقطاب دلالي، يستفز مخيلة المتلقي، ويدفعه إلى تأمل وضعية الرمز المحورية الواقعة ما بين الموروث الفكري المنصرف إلى الماضي، وما بين مرموز له متحول محققا ما يشبه التماثل والنظير مع هذا الوضع الاستثنائي للرمز مما يحقق لدى المتلقي ما يشبه التعويض المؤقت، تعويض انهزامية الحاضر بما يمثله من قهر وحرمان، وبما هو محقق تاريخيا من أمجاد، وانتصارات، ومسرات، ونجاحات تقع كلها ضمن ثقافة المتلقي واهتماماته.

إذ تكمن أهمية الرمز في اشتغاله ضمن إطار الخطاب اللغوي، فيعززه ويقويه لأنه ظاهرة فكرية، كونه لغة ذات نوعية خاصة، « والحقيقة هي أن أي شيء مهما كان طبيعيا، أم مصطنعا، يمكن أن يتحول إلى رمز بشرط أن يستخدم لنقل رسالة ما، أي: بشرط أن

---

3 – مما تجدر الإشارة إليه أنه في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد صارت الرموز الدينية المتوارثة في أوربا غير شفافة ومبهمة بدلا من أن تكون مقدسة فصارت مشكلة الأنظمة الرمزية للخطاب الديني مشكلة متكررة يقول جون شيا " *John shea* " : «حين لا تعود الأنظمة التفسيرية التقليدية للتجربة البشرية مقنعة انفعاليا وتحريضيا، وحين تكون الرموز الموروثة قد صارت غير شفافة بدلا من أن تكون مقدسة، وحين تبدو اللغة الدينية متحجرة بدلا من أن تكون حديثا ووحيا، إذ ذاك يعود الإنسان إلى التجربة، وهنا يأمل أن يلقى الحقيقي بطريقة بدائية وملحة، وعلى هذا النحو يعيد تبرير حياته، وهو يريد أن يسقط البنى الفوقية السمجة للفكر التي يعتقد أنها قست حساسيته أكثر من أن تكون قد أرهفتها، يريد أن يغوص في تجاربه الخاصة، وأن يصغي إليها. » روبرت بارث، الخيال الرمزي "كولريدج والتقليد الرومنسي"، ص: 135، ترجمة عيسى علي الكاعوب ومراجعة خليفة عيسى العرابي، مط، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، والهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، الجماهيرية الليبية، 1992 م.

يدل »"[1]"؛ إذ تمثل فيه الرؤية الكونية أيضا العامل المشترك بين باعث الخطاب، ومتلقيه من جهة والمجتمع الذي ينتميان إليه من جهة أخرى وهذا الذي يسميه "لوسيان غولدمان" *" Lucien Goldman "* "التطابق" « هذا التطابق المنشود هو الذي يحدث بين الرؤية الكونية المعبر عنها بالثراء الأدبي، وبين الرؤية الكونية السائدة لدى الجماعة » "[2]"، فمرسل الخطاب حين يعمد إلى توظيف التراث بصفته خلفية ثقافية، فإنه يدعو بذلك المتلقي إلى إنشاء تصور ما لمضمون الرسالة وفك شفراتها، لاكما حدده هو فيها، بل مضمون المتلقي نفسه مادام فعل القراءة يشتغل خارج الإطار التقليدي النمطي للخطاب المتشكل هو على وجه من الوجوه المزدوجة « فالنص يرافقه ضمنيا نص آخر يفترضه الأول، ولكن القارئ وحده هو الذي يستطيع إظهاره » "[3]"، فجوهر اللغة وطبيعتها لا يمكن أن يفهم بوضوح إلا من خلال الدور الذي تؤديه هذه اللغة في حياة الإنسان وحياة الجماعة اللغوية الواحدة، وذلك من خلال العلاقة المرتبطة بين الفكر واللغة؛ إذ أن دراسة الفكر يتطلب دراسة اللغة، وإن دراسة اللغة تتطلب دراسة عملها في المجتمع.

إن المفردات والصيغ التي تصاغ منها اللغة والتي يتم التفاهم بها يستوجب أن تكون مفهومة بغية إكمال الإطار الدلالي بين طرفي العملية التواصلية من مرسل ومستقبل، « إن من شأن الرمز أن يحقق داخل الحشد اللغوي للنص حالة من الكيمياء الخيالية لمادته اللغوية المتميزة، وهو بذلك يمثل بحضوره الحضاري انبثاقات مستقلة » "[4]"، فعلى الرغم من أهمية الرمز اللغوي في التكوين البنائي للخطاب واللغة، فإن حياة اللغة واستمرارها لا تكون من خلال

1- جون ستروك، البنيوية وما بعدها " من ليفي شترواس إلى ديريدا"، ص: 15.

2 - محمد نديم خشبة، تأصيل النص "المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان"، ص: 15، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، 1997 م.

3 - فيرناند هالين وآخرون، بحوث في القراءة والتلقي، ص: 43، ترجمة محمد خير البقاعي، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، 1998 م. وينظر: روبرت هولب، نظرية التلقي، ص: 267، ترجمة عز الدين إسماعيل، مط، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، 1994 م.

1 - رولان بارت، لذة النص، ص: 59.

رموزها، وإنما من خلال تراكيب جديدة تشير إليها هذه الرموز، فالدلالة بحكم امتلاكها لآليات الفهم اللغوي بكل عناصره، والإجراءات الجديرة لقراءة الخطاب اللغوي قراءة شاملة كاملة، بالبحث في النظام اللغوي البشري، والكشف عن نظام الأسلوب من خلال الوحدات البنائية للخطاب، فنظرية التلقي تؤكد بأن المتلقي يشارك في كتابة الخطاب.

وهناك رموز لا ترتبط بما ترمي إليه من معاني أو مواقف، بل هي وليدة إجماع الجماعة على معاني لمجردات؛ ولعل أول من جرد الرمز الديني من دلالته هم الشعراء الصوفيون حين أعادوا تشفير اللغة في قصائدهم الصوفية، وذلك عن طريق إبعاد الدلالات الأولى الحسية والدنيوية، لألفاظ معينة مثل: الحب، والخمر، والعشق، والهيام وغيرها؛ ثم وضعوها في أنساق غير أنساقها المعلومة، وبذلك أزاحوها عن ماهيتها الأولى لتتحول من أسماء، وصفات معلومة

إلى رموز لها دلالتها الوجدانية والدينية، كل حسب رؤيته الروحية، يقول "أدونيس": « كل مبدع بالكلمة، أو الخط لا يعني بما يراه إلا بوصفه عتبة لما لا يراه » "[1]"، فحضور الرمز في الخطاب الحداثي هو محاولة لتشفير اللغة من جديد ومن هذا كان لزاما على المتلقي أن يتعامل مع بنائية الخطاب، أو الرمز بالمنظور السيميولوجي الدلالي « فالعمل الإبداعي والشعري خاصة لا يسترجع الحدث بتفاصيله، وأحيانا لا يعيد صياغتها؛ إذ يكفي التلميح أو الإشارة إليه، واستدراج المتلقي لكي يستكمل الحالة، ويندمج شعوريا مع ما تخلقه من الإيحاء، والانفعال » "[2]"، إلا أن عملية التشفير ليست متيسرة لكل القراء، فكل بحسب

1 – أدونيس، الصوفية والسريالية، ص: 202، مط، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 01، 1992 م.

2 – عبد العزيز المقالح، صدمة الحجارة "دراسة في قصيدة الانتفاضة"، ص: 188، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1992 م.

كفايته المعرفية، فنجاح فك الشفرة يتوقف نجاحها على إمكانات المتلقي وخبرته في إعادة التشفير ومهارته في إدارتها.

المتلقي والممارسة القرائية

إن اشتغال القراءة على فعل التشفير لا يتم إلا من خلال القراءة خارج جاهز الوعي قراءة تستدعي مفهومات تراثية، وثقافية، وفكرية لغوية، وهي تسعى إلى إسقاطها على الخطاب الحاضر، ناظرة إليه من خلال مكوناتها الأصلية الراسخة في الذات القارئة في تناظر شديد الانغلاق، ضمن دائرة زخمها اللغوي والتراثي المعرفي، وهي قراءة ماضي التجربة من خلال الحاضر « بما يشبه النشاط المشترك بين القارئ، والنص يؤثر أحدهما في الآخر » "[1]"، وكذلك النص بحسب نظرية التلقي التي تعول على المتلقي النموذجي لإعادة إنتاج الخطاب من خلال قراءته النموذجية، فالقراءة الواعية للمتلقي النموذجي هي آلية تفكيك الشفرة اللغوية المتمثلة في تداخل شبكة العلامات، والرموز، والإشارات اللغوية ضمن سياق محدد بما يكفل الوقوف على بنية الخطاب الأساسية، فجمالية التلقي ليست نظرية مستقلة قائمة على بديهيات تسمح لها بأن تحل بمفردها المشكلات التي تواجهها، وإنما هي مشروع منهجي جزئي يحتمل أن يقترن بمشاريع أخرى، وأن تكتمل حصائله بوساطة هذه المشاريع.

إن اللغة مجموعة من العناصر اللغوية التي يعتمدها المتكلم، أو الكاتب في صياغته نصوصه بينما في مجال الخطاب يعتمد موروثه اللغوي المكتسب أداة لإنجاز رسالة خاصة وفق ملابسات وظروف معينة، يرى "أمبرتو إيكو" " *Umberto Eco* " « أن النص آلة كسولة تتطلب من القارئ عملا تعاونيا حثيثا لملء الفضاءات التي لم يصرح بها أو التي صرح

3 – روبرت هولب، نظرية التلقي، ص: 254.

من قبل أنها بقيت فارغة » "[1]"، فالمجتمع ينتج نصوصا خطابية، وعلى اللغوي أن يكتفي بعرض جملة من المفاهيم والحدود الكفيلة بإيضاح خصائص أسلوبية على نحو تحديده مواقع النعوت ذلك أن « اللغة هي منظومة من الرموز المنطوقة في الأصل، يتجلى فيها قدرة الإنسان على صنع الكلمات، وصياغة الرموز التي تمثل ظواهر عالمه الداخلي والخارجي وبهذه الكلمات يتمكن الإنسان من التعبير عن أفكاره ومفاهيمه وتصوراته » "[2]"، يضاف إلى ذلك أن الخطاب التأويلي لا يزال حقلا معرفيا لا يمكن حصره على وجه من الوجوه، كما أنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نضع النص الأدبي الشعري والنصوص العلمية والدينية على قدر من المساواة في المعالجة والمعاملة؛ ذلك أن الخطاب الشعري مثلا ليس مدونة لأحكام سماوية شرعية مقدسة خلافا للخطاب الديني الشرعي الذي يعد حجة، فالخطاب الشعري متصور على أنه بنية تقتضي أن ينمو فيها، وجمالية التلقي تحدد لنفسها غاية الكشف عن الكيفية التي يتم بها تشكل المعنى.

ففي جمالية التلقي دعوة إلى تأويل جديد للخطاب اللغوي يتميز بسمات التفرد والإبداع الموجودة فيه، ذلك باستنطاق العمق الفكري في داخله، ووصف صيرورة تشكله الخارجي، ويرقى إلى تحديد طبيعة وقعه وشدة أثره في المتلقي وردود فعله، فهي إذن نقد للخطاب بنقد تلقيه، فمستوى الفهم ويقوم على قراءة واعية متأنية تلتمس معاني التراكيب والألفاظ، والعبارات، والعلاقات النحوية، والفنية، وإدارة الحركة الجزئية في الخطاب، والحركة الكلية التي توجد جوانبه بوساطة التحليل والتركيب.

أما مستوى التذوق فهو تلك القراءة المتتالية المتأنية، والتي تحلل البنى السطحية والعميقة الأصلية والفرعية، ورصف المعاني الإنمائية الدقيقة لتعزيز الفكرة الأساسية، وتتبع

---

1 -

Umberto Eco,
in Fabula ou la coopérative dans les textesnarratifs, p 29, éd. Grasset, Paris. 1985

2 - مجلة الآداب، حسام الخطيب، "لغة الثقافة ولغة الإعلام"، ص: 15، بيروت، لبنان، كانون الثاني، أذار، العدد 01 – 03، 1984 م.

المقويات الدلالية، والمعجمية، والمجازية، والفنية الخاصة، وتحيط بامتداد الخطاب، وتبرز عمقه، وتكتشف أبعاد التفكير، والتعبير والتصويرية، وترابط أجزائه بالبيئة اللغوية، والاجتماعية والفكرية، والبنية الفنية، وبذلك تتمثل البنى الداخلية للخطاب، والأفكار، والانفعالات، والآثار النفسية الجمالية، فينفعل بما يوحي به من عواطف وصور الجمال.

فالعمل القرائي هو عملية نفسية حركية تختص بإعادة الأثر اللغوي، والأدبي أو الخطاب إلى مدركات أولية عبر إعادة تفكيك الإشارات اللغوية، وموازنة العلاقة بين مجموعة الدوال مع المدلولات في الجملة الواحدة ومن ثم في الخطاب كله، « فالكتابة وليدة الرسم، وهذه الصور تؤدي أحيانا دور الرسائل، والمفكرات على جانب استعمالات أخرى لها » "[1]"، فمن خلال عملية القراءة والتلقي تبرز لنا عملية التواصل اللغوي ما بين

باعث الخطاب، والمتلقي « فعملية التوصيل اللغوي تقوم على مخاطب هو مرسل يرسل رسالة إلى المخاطب المستقبل للرسالة، وتستخدم الرسالة شفرة هي عادة ما يعرفها كل من المخاطب والمستقبل، وللرسالة سياق، أو مشار إليه كما أنها تنتقل عبر اتصال، أو وسيط كالكلام الحي، أو التليفون، أو الكتابة، ويمكن لنا أن نحذف عنصر الاتصال عند مناقشة الأدب، لأن هذا العنصر ليست له أهمية خاصة عند منظري الأدب، فهو يحدث عادة بواسطة الكلمة المطبوعة، وعندئذ يمكن صياغة مخطط "رومان جاكبسون" " *Roman Jakaupson*" في إطار النظرية الأدبية على النحو التالي:

سياق

1 – تمام حسان، اللغة ما بين المعيارية والوصفية، ص: 126.

كاتب كتابة قارئ

شفرة » "[1]" " ش 01 "

وهنا نرى أن القراءة فعل تأويلي؛ لأنها قادرة على إضاءة الخطاب وعلى نحو يتيح للمتلقي اكتشاف البنية الداخلية للرسالة اللغوية؛ فالقراءة التي تستهدف التأويل لابد لها من طرح الأسئلة قصد الوصول إلى إجابات ممكنة « فطبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها »"[2]"، فجمالية التلقي إذن؛ دعوة إلى تأويل جديد للخطاب اللغوي يسعى للكشف عن سمات التفرد وإبداع في الخطاب، وذلك ليس باستنطاق العمق الفكري في حد ذاته أو وصف صيرورة تشكله الخارجي كما هي في ذاتها، وإنما بتحديد طبيعة وقعه وشدة أثره أثناء القراءة، ومما نفهمه من خطاطة "جاكبسون" للتواصل اللغوي أن القراءة آلية لتفكيك الشفرة اللغوية المتمثلة في تداخل شبكة العلامات، والإشارات اللغوية ضمن سياق محدد تعد الجملة وحدته الأولى، وبما يكفل للمتلقي الوقوف على بنية الخطاب الأساسية السطحية، والعميقة فالقارئ، أو المتلقي يشارك في كتابة الخطاب.

اللغة الطائفية الدلالة والأبعاد

تنبه اللغويون إلى أثر القرآن الكريم في نشأة العلوم العربية عامة، وفي نشأة علوم النقد، والبلاغة، والنحو، والدلالة، واللسانيات وغيرها من علوم العربية، وحاولوا في أبحاث كثيرة الكشف عن هذا الأثر، وتحديد ملامحه، وأبعاده، واختلفت زوايا التركيز بين الدارسين تبعا لاختلاف زوايا الاهتمام، والمرجعية الفكرية، والدينية لهؤلاء الباحثين.

ولعل القاسم المشترك في هذا الباب هو المعنى، الذي يعد القاعدة الأساسية في القراءة فالتعامل مع المعنى وخلفياته كمحتوى دلالي للخطاب يتعلق بالأساس بالمرجع

1 – رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص: 20، ترجمة جابر عصفور، مط، دار قباء للطباعة والتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، 1998 م.

2 – نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص: 15.

العقدي والثقافي الذي يشير إليه تركيب الخطاب أو النص؛ فمعنى النص قد يوّلد رد فعل في ذهن القارئ، تلك الردود التي يحدثها المتلقي في تفاعله مع الخطاب هي جزء من معنى النص، فبالتأثير على نفسية القارئ تتضح الخلفية الدينية والثقافية للخطاب، فغاية الدلالة بالأساس معرفة ماهية المبنى والمعنى في الخطاب، وكيفية عملهما لإحداث ذلك التجانس والتماسك، والترابط المنطقي بين وحدات النص.

فمصطلح المعنى عادة يقترن بمصطلح اللفظ، لكنه في اللغة العربية أوسع مجالا وأشمل حيزا من حصره في قناة اللفظ، بل يتعداه في أغلب الأحيان إلى باب التأويل والتفكير الذهني، والقصدية المذهبية للخطاب، فالقصدية المذهبية يمكن أن نطلق عليها عنوان الفكر اللغوي، دون أن ننسى دور الأسلوب في اللغة العربية بالخصوص، فالأسلوب

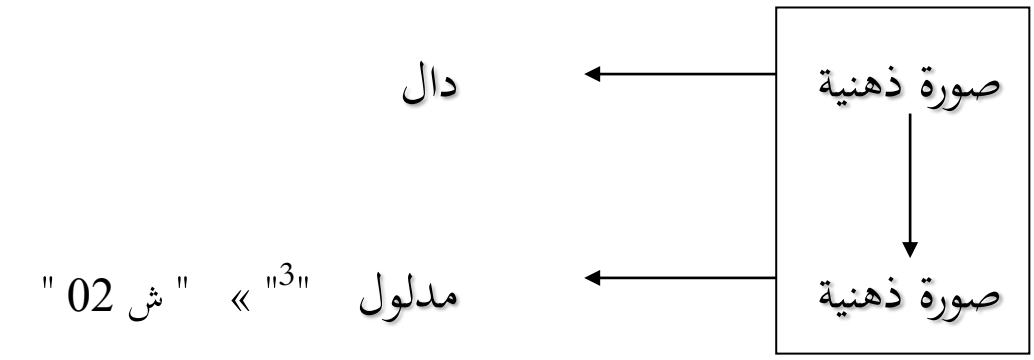
واللغة متلازمان، فبالأسلوب ترسم اللغة التي بدورها تحدد لنا نوعية هذا الأسلوب، إلا أن الأسلوب فردي يتعلق بباعث الخطاب فقط وله جانب التأثير الذي يولد انطباعا خاصا عند المتلقي، أما اللغة فهي نظام وسلوك جماعي.

وإذا أردنا الحديث عن مفهوم الدلالة عند العرب نجد الباع الأكبر منها أخذ من الدراسات والفكر اليوناني القديم كما أسلفنا من قبل، "فابن سينا" مثلا خطى على خطى أرسطو في مفهوم الدلالة "[1]"، من تناول اللفظة والأثر النفسي، أو الصورة الذهنية، والأمر

1 – مفهوم الدلالة عند أرسطو قائمة على أساس الصورة والمحاكاة ، وهي طبيعية عقلية ووضعية، ويركز فيها على أساس الحروف لا على أساس الأصوات، ينظر: الفرابي، العبارة، ص: 25، وينظر: ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، ص: 05، تح محمد سليم سالم، مط، المكتبة التجارية، القاهرة، مصر، ط 01، 1391 هج، 1971 م.

وينظر: ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ج 2، ص: 314 وما بعدها، تح عبد اللطيف السبع العلمي، دار الكتاب العربي، ط 05، بيروت، لبنان، 1422 هج، 2002 م.

الخارجي"[1]"، وهذا رأي "الفرابي" كذلك"[2]"، ويفسر "ابن سينا" الدلالة على أنها « "علاقة ذهنية بين صورتين"، واعترض على مذهب المتقدمين بأن الدلالة وصف للدال، والفهم وصف للفاهم ، فتكون العلاقة عند "ابن سينا" كالتالي:



إضافة إلى هذا فإن "ابن سينا" يقسم اللفظ المفرد "موضوع التصور" إلى جزئي وكلي؛ أما اللفظ الجزئي « هو ما لا يكون معناه لأكثر من واحد كقولنا "لبنان" »"[4]" ، وأما اللفظ الكلي فهو « ما دل على كثيرين ، كلفظ "إنسان" »"[5]"، وقسم "ابن سينا" الكلي إلى خمسة أقسام وهي : الجنس، والنوع، والفصل، والخاص، والعرض العام، وعلق "يوحنا قمير" على هذه الأقسام وهذا بيانها "[6]":

1 – الجنس: ذاتي مقول على كثيرين مختلفين بالأنواع، كلفظ "حيوان" فإنه جنس للفرس والغزال، والإنسان؛ لأنه مقوم لماهية هذه الأنواع، مقول عليها، والأجناس عشرة وهي المقولات: الجوهر، والكم، والإضافة، والكيف، والمكان، والزمان، والوضع، والملك، والفعل والانفعال .

---

2 – ينظر: ابن سينا، الشفاء "قسم العبارة"، ص: 05، تح محمد خضيري، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1970م.

3 – الفرابي، العبارة، ص: 25، ويركز الفرابي في كتابه "العبارة" على دلالة الصوت أكثر من دلالة الحرف .

4– عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب، ص: 10، مط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985 م.

1– يوحنا قمير، ابن سينا، ص: 15.

2– نفسه، الصفحة نفسها.

3– نفسه، الصفحة نفسها.

2 – النوع : ذاتي مقول على كثيرين، كلفظ "إنسان" الذي يطلق على كل إنسان .

3 – الفصل : ذاتي مقول على نوع تحت جنس، ليفصل نوعا عن نوع، كقولنا "ناطق" للإنسان، فإنه يفصل عن باقي الحيوان، وحد الشيء يكون بفصله وجنسه القريب.

4 – الخاص: عرضي مقول على نوع واحد ، "كالضاحك" للإنسان .

5 – العرض العام: عرضي مقول على أنواع كثيرة "كالأبيض" للثلج والياسمين.

ثم انتقل "ابن سينا" إلى ماهية القضية، وهي "موضوع التصديق" لماهية اللفظ المفرد وتطرق إلى أشكال القياس وقدرتها على تحديد وتوضيح المعنى، ومن أشكال القياس: البرهاني، والجدلي، والخطابي، والمغالطي، والشعري .

يقول "ابن سينا": « إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدِركا ومدَركا، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراف الأول، ولما بعد من ذاته وبعدها الإدراكات النفسانية التي هي نقش، ورسم، وطبائع عقلية متبددة المبادئ والمناسب »"[1]"، فإدراك اللفظ وماهيته يكون بالأساس مرتبط بثقافة المتلقي وإدراكه الواعي للأشياء، أو ما يعبر عنه "ابن سينا" المعرفة الحسية، وهذه المعرفة التي توصلنا إلى معنى الخطاب في نظر "ابن سينا".

قوة هذه المعرفة حواس ظاهرة وباطنة، فالظاهرة هي عند "ابن سينا" الحواس الخمسة وأما الحواس الباطنة فهي خمسة أيضا، وهي مرتبة كالآتي:

1 – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص: 279، شرح: نصير الدين الطوسي، تح، سليمان دنيا، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر.

1 – الحس المشترك: يقبل صورة المحسوسات ويحس بها، ويجمع بينها ويميز، يقول "ابن سينا": « هذه القوة التي تسمى الحس المشترك وهي مركز الحواس هي بالحقيقة التي تحس » "[1]".

2 – المصورة أو الخيال: المصورة وعاء للصور، وهي حافظة لصور الحس المشترك « قوة القبول هي غير قوة الحفظ، فالماء يقبل نقش اليد ولا يحفظه، والشمع يقبل ويحفظ لهذا الحس المشترك يقبل صور المحسوسات، والمصورة تحفظها » "[2]".

3 – الوهم: ومهمته إدراك معاني جزئية غير محسوسة « فالشاة مثلا لا تدرك بالحس من الذئب سوى الشكل واللون، أما كونه ضارا مهروبا منه فمعنى لا يدركه الحس ويدركه الوهم » "[3]".

4 – الحافظة الذاكرة والمتذكرة: عملها كعمل المصورة للحس المشترك فهي تحفظ ما أدركه الوهم من معاني جزئية غير محسوسة.

5 – المتخيلة أو المتفكرة: للمتفكرة أفعال ثلاثة هي: الاستعادة، الإبداع، المحاكاة.

أما الاستعادة « تكون بأن تكب المتخلية على خزانتي المصورة والحافظة تستعرض ما فيها من صور أو معان جزئية » "[4]"، وتكون خاضعة لقانون التضاد، والتشابه، وقانون التجاور.

أما الإبداع فيكون « بأن تتسلط المتخلية على الصورة المخزونة في المصورة، وعلى المعاني المخزونة في الحافظة » "[5]"، فتفصل الصورة عن بعضها البعض، والمعاني

2- ابن سينا، الشفاء "قسم المنطق"، ص: 333، تح سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1947 م .

3 - يوحنا قمير، ابن سينا، ص: 28 .

4 - نفسه، ص: 29 .

1 - يوحنا قمير، ابن سينا، ص: 30.

2 - نفسه، الصفحة نفسها.

الجزئية عن بعضها البعض، ثم تركب كل صورة مع صورة، وكل معنى مع معنى، وكل صورة مع معنى.

أما المحاكاة فتتم بعملية الاستعادة بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام، أو صورة تشابه صورا، أو تشبيه معني.

وهذه الخطاطة التالية تبين العملية الدلالية عند "ابن سينا":

فالاهتمام بهذا النوع من الدراسة الدلالية له أهميته العلمية في ظل النشاط الفكري الإنساني الخصب، وفي رحاب التدارس اللساني بكل أبعاده، فانصرفت الهمم عند علماء اللغة العرب منذ أن أدركوا أهمية اللغة في حياتهم اليومية إلى استجلاء حقيقتها بسبر أغوارها وضبط رموزها، فانتهوا إلى أن أصبحت صورة لبنية اللغة الإنسانية تتجلى في ثنائية "دال – مدلول"، وهي الثنائية التي أثير حولها جدال لغوي ولساني كبير، ومستمر في ظل التطور العلمي لمسار النشاط الفكري في ميادين العلوم الإنسانية المختلفة، وبخاصة إن قرنت هذه الثنائية بخلفية دينية، أو عقدية.

ومما يمكننا قوله أن الخطاب الديني مميز عن باقي الخطابات الأخرى، ذلك أن به « بداهات تشتغل لإنتاج الحقيقة والمعنى، تتمثل في القول بأولوية الذات، ومنطق

الهوية، ومثالية المدلولات، وجوهرية المعاني، وتواطؤ المفهومات، وحقيقة التصورات، وذاتية الحدود، وشفافية العلامات، وعِلِّية التفسيرات وغائيتها » "[1]"، مما يفتح بابا واسعا من أبعاد الدلالة وهو التأويل، فالتأويل فتح باب الاجتهاد على مصرعيه فأعطى للمؤول حرية واسعة في فهم الخطاب بالرغم من وجود تفسير موضوعي يرتكز على منهجية معينة تضع بيد المفسر إمكانية موضوعية للفهم ذلك الخطاب الديني.

فباب التأويل « يتجاهل المفسر ويلغي وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية »"[2]"، "فابن عربي" في كتابه "الفتوحات المكية" يجعل من التأويل « عبارة عمّا يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله، فهو ينقله من خيال إلى خيال؛ لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال الخيال، خيال السامع مع خيال المتكلم، وقد لا يطابق، فإذا طابق سمي فهما عنه، وإن لم يطابق فليس بفهم »"[3]"، قد نفهم من نص "ابن عربي" أن دلالة الخطاب هي دلالة واضحة لا تحتاج إلى تأويل، فوعي المتلقي بالخطاب يجعل عملية الفهم ممكنة لا تحتاج إلى تأويل، ولعل هذا الوعي باللغة، وعلاقتها بالدلالة والمعنى كانت القاعدة الأساسية التي انطلق منها الفكر الإسلامي لتأسيس علاقة المتلقي بالنص.

غير أن في عملية القراءة نوعا من الاختلاف؛ إذ نجد كل قارئ يفرض ذاته في النص فينتج عنه نوع من الاختلاف فيما يقرأ له؛ « فالقراءة في حقيقتها، نشاط فكري لغوي مؤّلد للتباين، منتج للاختلاف، إنها تتباين بطبيعتها عما تريد بيانه، وتختلف بذاتها عما تريد قراءته

1- علي حرب، لعبة المعنى..فصول في نقد الإنسان، ص: 117، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1991 م.

2- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص: 181، مط، دار صادر، بيروت، لبنان.

3- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، "الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، ص: 157، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 02، 1997 م.

بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك »"[1]"، فالاختلاف فيما نقرأ وارد، وفاعلية القراءة واردة أيضا.

فالخطاب الديني خطاب مكون من بناء لغوي « الأمر الذي يقتضي من أية مقاربة علمية له أن تتأسس على اللغة باعتبارها أهم متغير مناسب لطبيعته »"[2]"، مراعيا في ذلك معاني الكلمات وكذا أشكالها النحوية، والبناء الأسلوبي للخطاب.

فالأساس الحقيقي الذي تقوم عليه الدراسات اللغوية كما أسلفنا هو المعنى؛ فمعنى الكلمة، أو الجملة هو الذي يخضع للتحليل الدقيق لمعرفة كنه هذه المعاني التي ترتبط بعوامل خارجية، فضلا عن العلاقة الكلمات والجمل بعضها مع بعض؛ إذ لا أهمية لأي خطاب دون معرفة هذه الأساليب والمعاني والدلالات.

ولعل من أهم الآليات لدراسة هذه المفاهيم هو علم الدلالة الذي يحاول تشخيص العلاقات ما بين الألفاظ والمعاني الأولى وكذا الثانية، وتعيين نوع الخطاب والمبادئ الزائدة التي يلجأ إليها المتكلم والمتلقي.

فعلم الدلالة عرّف على « أنه دراسة للمعنى »"[3]"، وهو العلم الذي أخذ على « عاتقه معالجة مشكلة المعنى وهي بالفعل تعتبر بحث الجانب الرئيسي لكل الدراسات اللغوية في حين أن علم الدلالة لا يقف عند معاني الكلمات المفردة وحسب بل عند استعمالها والمعنى فيها معرض لاحتمالات وتأويلات إذا ما أصابه الغموض، والإبهام »"[4]"، والمعنى هو

---

1 - علي حرب، نقد الحقيقة، ص: 05.

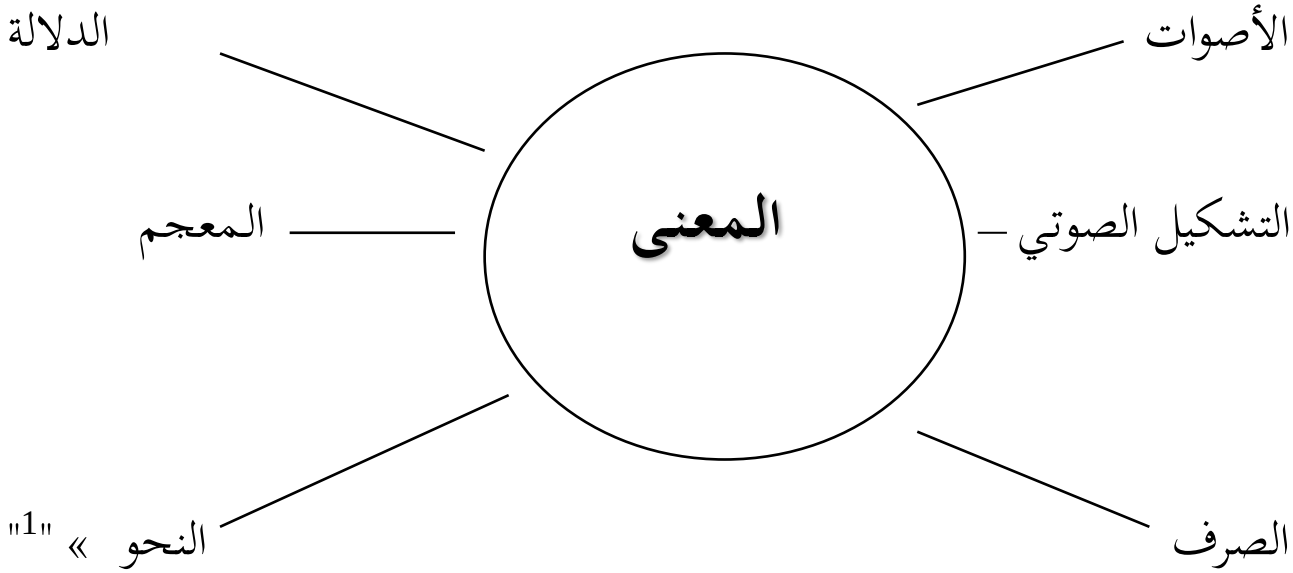
2 - سلسلة عالم المعرفة، صلاح فضل، "بلاغة الخطاب وعلم النص"، ص: 13، مط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 164، أوت 1992 م.

"فاللغة عبر معاشرة الكائن لها كونت حالة إدراكها الخاص فصار ينظر إليها على أنها الأداة نفسها في إبداع فكرة الكاتب، كما صار يُنظر إليها على أنها خالقة لموضوعها ومبدعة له. وإن هذا يجعلنا نرى فيها ما لم نكن بأعيننا الخاصة نراه."، بيار جيرو، الأسلوبية، ص: 05، ترجمة منذر عياشي، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، ط 02، 1994 م.

1 - كلود جرمان، وريمون لوبلان، علم البلاغة، ص: 05، ترجمة نور الهدى لوشن، مط، دار الفاضل، 1994 م.

2- شفيق يوسف البقاعي، نظرية الأدب، ص: 333، مط، منشورات السابع من أبريل، الزاوية، الجماهيرية الليبية.

روح الدراسات اللغوية بصفة عامة، يقول "تمام حسان": « إن كل دراسة لابد أن تتجه إلى المعنى فالمعنى هو الهدف المركزي الذي تصوب إليه سهام الدراسة من كل جانب على النحو المبين في الشكل الآتي :



" ش 04 "

من خلال الخطاطة يتبين لنا أن المعنى هو ضالة الدراسات اللغوية والدلالية القديمة بل وحتى المعاصرة منها، فلم يوضع اللفظ إلا من أجل المعنى، يقول "عبد القاهر الجرجاني": « وليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني ؟، وهل هي إلا خدم لها ومتصرفة على حكمها ؟، أو ليست سمات لها وأوصاف لتدل عليها » "[2]"، ويضيف "عبد القاهر" فيقول: « الألفاظ لا تراد لنفسها؛ وإنما تراد لتجعل أدلة على المعاني »"[3]"، فمهمة الدلالة هي الكشف على كنه المعنى وعلاقته باللفظ بمعايير ومقاييس علمية يؤخذ فيها دور السياق، والقصدية، وحال المتكلم، والواقع الخطابي، والخلفية الدينية والعقدية وغيرها؛ فاللغة هي الرابط والقناة ما بين باعث الخطاب ومتلقي الخطاب، لكن وظيفتها تختلف بينهما فهي إفصاحية إبلاغية للمرسل، توجيهية للملتقي.

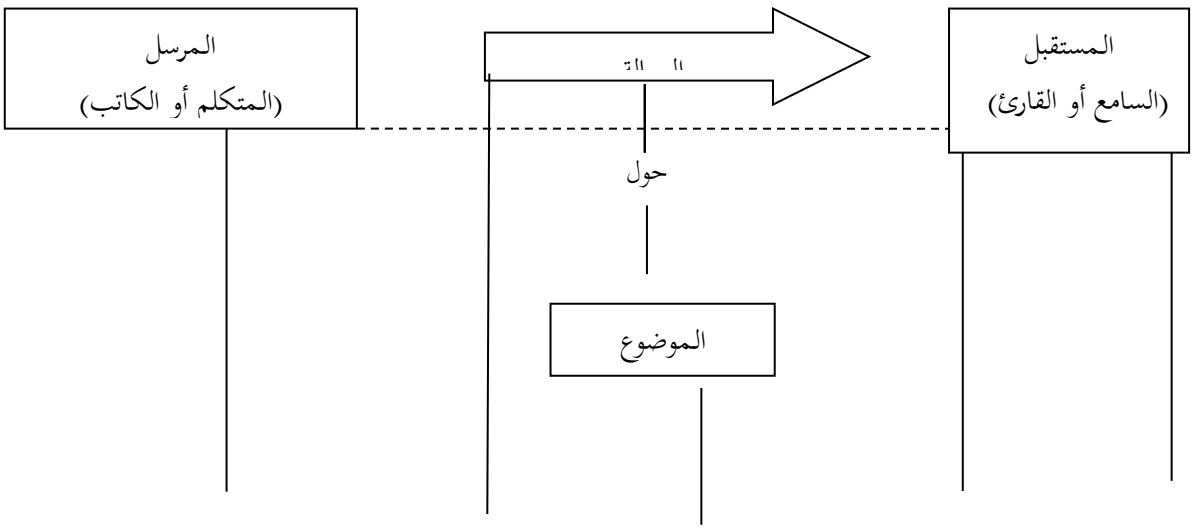
---

3 – تمام حسان، اللغة ما بين المعيارية والوصفية، ص: 117، مط، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 04، 2000م.

1 – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 417 .

2– نفسه، ص: 522.

وبما أننا أمام رسالة خاصة ومتميزة هي الخطاب الديني، وأمام باعث للخطاب يمتاز بخلفيته الدينية، تكون فيه اللغة ذات طابع خاص يمتاز بنوع من الغموض، ونسق من الشفرات داخل الرسالة الخطابية، وتتشكل العلاقة بين باعث الخطاب ومتلقي الخطاب والرسالة على نحو ما يصوره لنا "رومان جاكبسون" "*Roman Jakaupson*" للوظائف التي تؤديها اللغة على النحو التالي"[1]" :



"ش 05"

3- تمام حسان، الأصول، ص: 347.

إن هذه الوظائف نجدها حاضرة في الفكر اللغوي، والبلاغي عند العرب، بل وأولوها عناية فائقة؛ إذ نجد "ابن سينا" مثلا يوضح دلالة الرسالة على أساس أنها « فهم أمر من أمر »"[1]"؛ فيكون الدال هو الأمر الأول أي: الموضوع، وهو اللفظ، أي: "صورة ذهنية أولى"، ويكون الثاني هو المدلول، أو المحمول، أو القضية، وهو المعنى، أي: "صورة ذهنية ثانية "، وحتى تتحقق المعاني على وجه أدق يجب أن يكون هناك حلقة رابطة بين المرسل والمتلقي، يتمثل في الوعي والفهم المتبادل بين طرفي الخطاب والذي تحدده بالأساس اللغة.

إن العلاقة الكامنة بين الخطاب، ومتلقي هذا الخطاب ترتكز على وحدة مركزية تتمثل في اللغة، والحاجة إلى التواصل بهذه اللغة؛ تعني التعبير عن محتوى معرفي يتميز به البشر، وتصل إلى هدف واحد هو إنتاج معنى لغوي مرتبط باللغة، يقول "أندريه مارتينيه" " *Andret martinet* " : « إلا أنه من الحقائق الثابتة، أن كل لغة تتطور باستمرار، وليس على المرء سوى أن يراقب عملها بالتفصيل ليدرك العمليات المختلفة التي تقوم على تغير معالمها مع مرور الزمن » "[2]"، فلعل معنى الرسالة الخطابية مرتكز بالأساس على ركيزتين هما الخطاب والتلقي.

إن الحديث عن اللغة وخلفياتها الدينية، والعقدية يقودنا إلى الحديث عن شقي اللغة العامي منها والفصيح وأثرها على الخطاب اللغوي الديني.

اللغة العامية واللغة الفصيحة وأثرها على الخطاب

1 – ابن سينا، الشفاء "قسم العبارة"، ص: 11 .

1 – أندريه مارتينيه، مبادئ اللسانيات العامة، ص: 174، ترجمة أحمد الحموي، مط، المطبعة الجديدة، دمشق، الجمهورية السورية، 1405 هج، 1985 م.

للغة العامية والفصيحة أثر على تحديد ماهية الخطاب، فتحديد المقصود بالعامية " *dialecte* " ثم بلورة العلاقة بينها وبين اللغة الفصيحة تتمثل في تلك العلاقة الحركية الدائمة في العامية فهي نمط غير ثابت، ذلك أنها تعتمد على المنطوق أكثر من اعتمادها على الخطاب المكتوب « فقدرة المنطوق على التعامل مع ذاته تفتح أمامنا مجالا هائلا لإبداع معان جديدة، ومهما حرصنا على تحديد أوصافها المتوالدة، فإن جزءا من هذا المعنى سيبقى بعيدا عن متناولنا »"[1]"، فالعامية تنجذب تارة إلى الفصحى وتارة تبتعد عنها، فهناك عوامل شد للفصحى تجعل بعض أنماط العامية أشد ما تكون قربا من اللغة الفصيحة، وعوامل إبعاد تجعلها أبعد ما تكون عن الفصحى.

هذه الأنماط مثلا في العامية بالجزائر واضحة جدا؛ منها على سبيل المثال النمط المستعمل في البيت والسوق، ثم النمط المستعمل بين المثقفين، أو ما يسمى بلغة المثقفين؛ وهو ما يدور من استخدام للغة في المؤسسات العلمية والثقافية، حيث إن أستاذ الجامعة مثلا في الغالب لا يلقي محاضرته بالطريقة التي يخاطب بها أسرته في البيت أو بالطريقة التي يتعامل بها في السوق، فهناك بون شاسع بين هذين النمطين من حيث الأصوات، والمفردات، والعبارات، والجمل إضافة إلى ذلك فإن لغتنا المعاصرة تحتوي أيضا على نمطين آخرين فصيحين غير أنهما يتفاوتان في درجة الفصاحة وهما: لغة القرآن الكريم ولغة القراءة والكتابة؛ أي: اللغة التي نكتب بها الرسائل، والصحف، والكتب، والمجلات والبحوث، والمحاضرات وغيرها .

واللهجة هي اختلاف في الصوت، والنحو، والمفردات تختص به منطقة جغرافية معينة أو مجموعة عرقية محددة يميزها هذا الاختلاف عن اللغة الرسمية، « فعملية النطق تترك بصمتها على كل منطوق »"[2]"، فإذا كان هذا الاختلاف في النطق فقط، سمي تغيرا صوتيا وليس لهجة، وقد حدد "إبراهيم أنيس" الفرق بين اللهجة واللغة بقوله: « اللهجة

2 – تودوروف، الأدب والدلالة، ص: 22، 23.

1 – تودوروف، الأدب والدلالة، ص: 23.

في الاصطلاح العلمي الحديث هي مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع تضم عدة لهجات لكل منها خصائصها، ولكنها تشترك جميعا في مجموعة الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض » "[1]"، ويبدو أن هذا الاصطلاح قد أطلق على اللغة قديما، ولكن ليس بشكل واسع فقد ورد في لسان العرب « اللَّهجة واللُهجة جرس الكلام، ويقال: فلان فصيح اللَّهجة واللِّجة، وهي لغته التي جبل عليها فاعتادها ونشأ عليها » "[2]"، والمستعمل كثيرا في الدلالة على مفهوم اللهجة قديما هو اصطلاح "لغة" كقولنا لغة "الحجاز"، و"أسد"، و"تميم" ويعنون بذلك لهجة أهل "الحجاز"، ولهجة "أسد" ولهجة "تميم" وهكذا؛ « فلقد آثر المعاصرون مصطلح "اللهجة" على ما أسماه أهل اللغة القدامى "لغة"، فقالوا لغة "هذيل"، أو "عقيل"، أو لغة "أزد" ونحو ذلك » "[3]"، فاللهجة إذن تغير في صوت المتكلم يشير إلى منطقته الجغرافية، أو قبيلته.

وللبداوة والحضارة أثر على اللغة العربية الفصحى ولهجاتها؛ إذ هناك صلات وثيقة تربط اللغة العربية بلهجاتها الحديثة الموزعة في مختلف أقطار الوطن العربي، وإن كانت قد تطورت في بيئات عربية مختلفة تطورا مستقلا باعد بينها وصبغها بصبغة محلية في بعض ظواهرها قد استمسكت بكثير من السمات التي عرفت عن القبائل العربية القديمة، يقول "إبراهيم أنيس": « لا جدال في أن اللغة العربية التي نشأة ونمت وازدهرت في المدن الحجازية قبل الإسلام ثم نزل بها القرآن الكريم، كانت من حيث الأصوات لغة حضرية » "[4]"، فلهجاتنا الحديثة في رأيه ذات صلة بتلك اللهجات القديمة التي كان العرب

2- إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص:15، مط، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 2003 م.

3 - ابن منظور، لسان العرب، ج 47، ص: 4084، مادة "لهج"، وابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 4، ص: 167، مادة "لهج".

4 - إبراهيم السامرائي، العربية تاريخ وتطور، ص: 281، مط، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط 01، 1413 هج، 1993 م.

1 - إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص: 192 .

يستعملونها قبل أن تتوحد لغتهم في إطار واحد، عرف فيما بعد باللغة العربية الفصحى أو لغة القرآن الكريم.

بالإضافة إلى هذا الارتباط الوثيق بين اللغة العربية الفصحى واللهجات العربية، يصنف "إبراهيم أنيس" اللهجات القديمة إلى صنفين بارزين، هما: لهجة القبائل البدوية وتمثلها "تميم" و"أسد"، و"لهجة الحضر" وتمثلها القبائل الحجازية مقيما على ذلك الأدلة الآتية:

1- أن الفتح لغة "الحجاز"، والإمالة لغة "تميم"؛ ومعروف أن القبائل الحجازية حضرية و"تميم" بدوية.

2- أن الإدغام عرفت به "تميم"، و"طيء"، و"أسد"، وهي قبائل بدوية، بينما عرفت "قريش" و"كنانة" بالإظهار وهي قبائل حضرية.

3- أن تحقيق الهمز لغة "تميم"، وتسهيلها لغة "الحجاز" "[1]".

هذه الاختلافات في الاستعمال اللغوي وهو ما يسمى "بالمستويات اللغوية"، ليس مقصورا على اللغة العربية فحسب بل يمكن وجودها في أي لغة؛ خصوصا تلك اللغات التي تعرضت إلى غزو من لغات أخرى مثل العربية، فالمقصود بالاختلاف في استعمال اللغة سواء من حيث الضبط في الكلمات، أم من حيث تقديم حروف الكلمة بعضها على بعض أو استبدال كلمة بكلمة أخرى عربية، أو غير عربية الأمر الذي يظهر نسقا عاما تتصف بمجموعة من الناس أثناء الكلام في مقام معين، وقد أبرز هذه الظاهرة في اللغة العربية "ابن فارس" بقوله: « إن في لغة العرب اختلاف من وجوه هي :

1- الاختلاف في الحركات مثل قولنا: " نَستعين" و "نِستعين" .

2 - نفسه، ص: 81 وما بعدها.

2- الاختلاف في الحركة والسكون مثل قولهم: "مَعَكم " و "معّكم".

3- الاختلاف في إبدالا لحروف مثل قولهم: "أولئك " "وألالك" .

4- الاختلاف في الهمز واللين التسهيل نحو قولهم: "مستهزئون" و "مستهزون".

5- الاختلاف في التقديم والتأخير مثل قولهم: "صاعقة" و "صاقعة".

6- الاختلاف في الحذف والاثبات نحو قولهم: "استحييت " و"استحيت" .

7- الاختلاف في الحرف الصحيح يبدل حرفا معتلا نحو: "أنما زيد" و "أيما زيد".

8- الاختلاف في الإمالة وتفخيم الألف فبعضهم يفخم وبعضهم يميل.

9- الاختلاف في الحرف الساكن يستقبله غيره فمنهم من يكسر ومنهم من يضم فيقولون: "اشتروِا الضلالة " و " اشتروُا الضلالة "، ويعني بذلك أنه عند التقاء الساكنين من العرب من يكسر الأول ومنهم من يضم الأول.

10- الاختلاف في التذكير والتأنيث فمن العرب من يقول: "هذه البقر" ومنهم من يقول: "هذا البقر".

11- الاختلاف في الإدغام نحو: " مهتدون " و "مهدَون".

12- الاختلاف في الإعراب نحو: "ما زيد قائماً" "وما زيد قائم"

13- الاختلاف في صورة الجمع نحو: "أسرى" و "أسارى".

14- الاختلاس التحقيق والاختلاس نحو: "يأمُرُكم" و "يأمُرْكُم"

15- الاختلاف في الوقف على هاء التأنيث بقصد تاء التأنيث نحو:"هذه أمه" و "هذه أمت" » "[1]"، ويؤكد "ابن فارس" أن هذه الاختلافات في اللغة العربية الفصيحة المسماة منسوبة إلى أصحابها، وتلك الاختلافات في اللهجات العربية التي ذكرها تغيرت بتوالي العصور عليها وباتصال اللغة العربية بلغات كثيرة ودخولها في صراع معها، هذا التغير دمج تلك الاختلافات اللهجية فاتسمت بها لغتنا العصرية، وهي من البروز والوضوح بحيث لا يمكن إنكارها.

القصدية وتحديد دلالة الخطاب

يعد القصد اللغوي من القرائن المهمة في ذات الفائدة الكبرى في تحديد كنه المعنى، ذلك أن « الكلمات ليس لها معان؛ وإنما لها استعمالات، وإنما هذه الاستعمالات تخرج بها من محيط اللغة الساكن إلى محيط الكلام المتحرك » "[2]"، يقول "ابن خلدون": « اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان وهو في كل أمة بحسب اصطلاحهم » "[3]"، ولقد كان "علي" "رضي الله عنه" فاهما لمعاني القصد « حين رد على هتاف الخوارج "لا حكم إلا لله"، بقوله: "كلمة حق أريد بها باطل"، وكان يعني أن الناس ربما قنعوا بالمعنى الحرفي لهذا الهتاف، أي: معنى "ظاهر النص"، فصدقوا أن الخوارج أصحاب قضية تستحق أن يدافع الناس عنها، وربما غفل الناس عن المقام الحقيقي الذي ينبغي لهذه الجملة أن تفهم على ضوئه، وهو محاولة إلزام

1- ينظر: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص: 50 وما بعدها.

2- كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، ص: 384، مط، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط 02، 1985 م.

3 - ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 753.

الحجة سياسيا بهتاف ديني » "[1]"، فمن خلال هذا المثال يتضح لنا أهمية القصدية في إيضاح المعنى.

إن خطاب الخوارج هذا له بنيتان الأولى سطحية دينية، والثانية عميقة سياسية، فلفهم ومعرفة كنه هتاف الخوارج كان علينا أن نرجع إلى السياق الذي قيل فيه، أو بالأحرى مناسبة هذا الخطاب فمن اقتنع بهتاف الخوارج إنما جهل سياق ومقام الخطاب، فلا يمكننا فهم هذا الخطاب إلا بالرجوع إلى سياقه، وزمنه، ومكانه، واستعماله، وصاحبه، وفي ذلك يقول الفيلسوف الإنجليزي "لودينج فتجنستين" " *Josef Ludwig Witgenstein* ": « لا تبحث عن الكلمة، بل ابحث عن استعمالها » "[2]"، ضف إلى ذلك معرفة حيثيات الخطاب ومعرفة القرائن الحالية للخطاب، فخطاب الخوارج عامة له سمات واضحة في تعامله مع العربية؛ وأغلب هذه السمات المسيطرة على الخطاب الخارجي المغالاة في فهم ظاهر

ألفاظ الكتاب والسنة "[3]"، ولا يلتفتون في غالب الأحيان إلى الأدلة الأخرى الواردة في المعنى نفسه.

---

1 – تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 338.

2– كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، ص: 284.

1– يقول نصر حامد أبو زيد : " تشير الشواهد التاريخية إلى أن الخوارج كانوا أول من رفع مبدأ الاحتكام إلى كتاب الله بما يعنيه من تضمن لمبدأ احتواء القرآن على حلول لكل المشكلات وإجابات لكل الأسئلة، لكن القراءة المتأنية للشواهد تكشف أن المبدأ كان من طرح الأمويين في موقعة "صفين" إذ رفعوا المصاحف على السيوف حين أوشك جيش علي "رضي الله عنه" على الانتصار عليهم، وحين انتهى أمر التحكيم إلى ما انتهى إليه من تحكيم الرجال لم يدرك الخوارج الخدعة الأيديولوجية، وظلوا يتمسكون بالمبدأ حتى بعد أن كشف لهم علي"رضي الله عنه" أن الكتاب لا ينطق وإنما ينطق به الرجال، وقبل ذلك كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون

هذا الأمر لا يقتصر فقط على الخوارج فقط وإنما ذلك أيضا عند الفكر اللغوي الشيعي، ومثال ذلك استعمال الشيعة للفظي المؤمن والمسلم، « فالمؤمن عندهم هو الشيعي الموالي لآل البيت، أما المسلم فهو من العامة على قولهم، والعامة عندهم هم أهل السنة والخوارج، وأهل الصوفية، والسوقة من الناس » "[1]"، إذن عندنا في هذا الاستعمال اللغوي فهمين لقول واحد، فإذا وجهت رسالة من شيعي إلى باقي الطوائف لكان الفهم لهذا القول فهمان.

ولعل القصد اللغوي أخد منحى آخر عند علماء الكلام؛ إذ شكلت مسألة خلق القرآن أكثر القضايا وأخطرها في الجدل اللغوي الديني الذي شهده التاريخ الإسلامي في العصرين الأموي، والعباسي، فالأشاعرة، والسلفية "[2]"، وغيرهم يقولون بأن القرآن كلام الله وهكذا تقول المعتزلة كذلك، ولكن بينما ينظر الأشاعرة وغيرهم إلى كلام الله على أساس أنه صفة ذات لله، تنظر المعتزلة لكلام الله على أنه صفة فعل لله "[3]"؛ أي: أن الله خلق كلاما

الكتاب إطارها المرجعي، وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعي." نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 76، مط، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط 02، 1996 م.

2- عدي عبد الحسين كرار، مفاهيم شيعية، ص: 115، مط، دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق، ط 02، 1979 م.

3 - يقول ابن خلدون: " فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله، ثم اختلف الناس من بعدهم، وجاء المعتزلة فأثبتوا هذه الصفات أحكاما ذهنية مجردة؛ ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته، وسموا ذلك توحيدا."، ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون " المقدمة "، ج 1، ص: 603.

1 - "عد علماء الكلام صفات الله تعالى إلى ثمانية صفات هي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والإدراك، والكلام، والصدق، والسرمدية". السيد عبد الله شبر، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ج 1، ص: 42 وص: 65، مط، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط 01، 1418 هج، 1998 م.

فهي بذلك تنقسم إلى نوعين:

أ - صفات الذات: كالوجود، والعلم، والقدرة، والحياة، والسرمدية.

ب - وصفات الفعل: كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة.

والفرق بينهما يتضح في أن الصفات التي لا نستطيع أن نسلبها عن ذات الله يُقال لها صفات الذات فهي الصفات الكمالية لواجب الوجود ونفيها عنه يستوجب نقصا وهي عين ذاته كالقدرة والعلم فعندما نقول: " الله قادر وعالم " لا نستطيع سلب العلم والقدرة عنه، وأما الصفات التي نستطيع أن ننسبها إليه ونسلبها عنه يقال لها " صفات الفعل "

أي: أحدثه، وحيث أن الأشاعرة وغيرهم يقولون عن صفات الله بأنها معاني قديمة قامت لله أزلا فهم يقولون بقدم القرآن وأزليته.

ولعل "ابن تيمية" يقف موقفا وسطا إذ يعتبر كلام الله صفة ذاتية وفعلية معا، يقول "ابن تيمية": « وأما أهل السنة وأئمة السنة، وكثير من أهل الكلام يقولون: إنه صفة ذات وفعل هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما قائما بذاته، وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم فكل من وصف بالكلام من الملائكة، والبشر، والجن وغيرهم، فكلامهم لابد أن يقوم بأنفسهم، وهم يتكلمون بمشيئتهم وقدرتهم، والكلام صفة كمال لا صفة نقص، ومن تكلم بمشيئته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته، فكيف يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق » "[1]"، فقضية خلق القرآن لا تزال تحتل موقعا راهنا في السجال اللغوي حول كيفية قراءة الخطاب الديني، وقد أتى قول المعتزلة بأن القرآن مخلوق وليس أبديا تطبيقا عمليا لاعتماد العقل في تفسير الشريعة الإسلامية، يقول "الزمخشري" في تفسير قوله تعالى: « ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ "[2]"؛ فقوله: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ ﴾ جعلناه أي: خلقناه عربيا غير عجمي، إرادة أن تعقله العرب، وهو كقوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ "[3]"»"[4]"، وما انتهى إليه الأشاعرة في مشكلة خلق القرآن، وما ذهبوا إليه من « التفرقة بين "المدلول"

فهي ليست ذاتية وإنما حادثة وليست من صفات الكمال ونفيها لا يوجب النقص كما نقول هو الذي خلق ولم يخلق ورزق ولم يرزق وهو الذي يهدي ويضل فهذه الصفات تسمى بصفات الفعل بينما لا نستطيع القول أن الله يعلم ولا يعلم ويقدر ولا يقدر أو يعلم ويجهل، يقدر ويعجز.

2 - ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص: 124، تح محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

1 - الآية: 03 من سورة الزخرف.

2 - الآية: 01 من سورة الأنعام.

3- الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص: 425. وينظر تعليقات فخر الدين الرازي على أقوال المعتزلة، الرازي، مفاتيح الغيب، ج 27، ص: 194، تح خليل الميس، مط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1401 هج، 1981 م.

و"الدلالة" في النص القرآني، فالمدلول وهو المعنى القائم بالنفس من الكلام قديم وسابق في وجوده؛ أما الدلالة وهي العبارات، أو الألفاظ التي يعبر بها المتكلم فهي محدثة وعارضة، وكلام الله قديم من حيث معانيه لاتصاله بالذات الخالقة، أما ألفاظه المتصلة بالبشر المخلوقين فهو محدث ومخلوق » "[1]"، ولعل اصطلاحات المتكلمين يريدون بها غير المدلول، والقصد اللغوي.

ولعل "عبد القاهر الجرجاني" بنى نظرته في نظم التراكيب اللغوية على النظرة الأشعرية وهذا ما نلاحه في اهتمامه بالمعاني الداخلية للتراكيب، ومفهوم "معاني النحو" لديه يوازي مفهوم "الكلام النفسي" لدى الأشاعرة الذين ينتمي إلى مدرستهم؛ إذ لا يقصد بها المعاني التي هي قسيمة الألفاظ بل يقصد بها ما يمكن أن نطلق عليه "معنى المعنى" أو "المعاني الثانية"، فاللغة في نظره عبارة عن نظام من العلاقات والروابط المعنوية التي تستفاد من المفردات والألفاظ اللغوية بعد أن يسند بعضها إلى بعض، في تركيب لغوي قائم على أساس الإسناد، والنظم عند "الجرجاني" هو نظم للمعاني، وليس نظما للألفاظ والحروف والأصوات، ويعتبر "عبد القاهر الجرجاني" أنه « ليس على الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظه في النطق، بل أن تناسقت دلالتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل »"[2]"، أما المعاني النفسية لديه فهي المعادل الذهني للمعاني النحوية، وليست المعاني المعجمية.

فتجلي القصد اللغوي إنما يظهر من خلال البناء الداخلي للخطاب، وإدراك ماهيته ذو أهمية عظيمة؛ إذ يساعد على التعرف على دلالات كثيرة قد تهمل، أو تضيع، أو حتى تغيب عن متلقي الخطاب، ولفهم هذه الدلالات كان علينا كذلك أن نعي العلاقة القائمة ما بين الخطاب، واللغة، والمتلقي، هذه العلاقة « هي أشبة بعلاقة الصائغ بمادته الخام "اللغة"؛ إنه لا يصنع المادة، ولكن يعيد تشكيلها فكذلك الشاعر ليس هو الذي يبدأ المواضعة

4- جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص: 314.

1 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 45.

على الألفاظ، ويحدد دلالتها، ولكنه يعيد تشكيلها في علاقات جديدة لتنتج شكلا يؤثر بدوره على دلالتها، ومن ثم يمنحها فصاحتها، وبلاغتها » "[1]"، إن إدراك نوعية هذه العلاقة تسوقنا إلى فهم حقائق آليات النصوص، والكشف عن كنه الخواص الدلالية والأسلوبية.

فبفهم آليات النصوص يساعدنا « على إخراج هذه الدلالات على غير مخرج العادة »"[2]"، هذه الآليات التي ينبثق منها هذا الخطاب هي هيئات نفسية اجتماعية فكرية عقدية تحتم علينا التعامل مع هذا النسيج اللغوي الخاص بمراعاة مقتضى الحال، ومستوى التغير اللغوي عبر العصور، وكذا أولية قصدية اللغة لفهم قصد باعث الخطاب، وبما أن « المتلقي كان حجر الزاوية في كل ما يصدر عن الفكر النقدي العربي من آراء » "[3]"، قد يعدل أحيانا إلى البحث عن تأويل للمدونة الخطابية.

وقبل البحث عن تأويل للمدونة الخطابية، يجب على متلقي الخطاب أن يولي أهمية خاصة إلى معرفة قصد باعث الخطاب، وضبط ما يرمي إليه من خلال البناء التركيبي للخطاب، المنبثق عن نفسية معينة، وسياق محدد، ذلك لما فيه من الأهمية حتى لا تتعارض القراءات، أو تتعارض مع القرائن الحالية للخطاب؛ ورأى "التهانوي" « أن أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة » "[4]"، فممارسة القراءة والتعمق في ثنايا الخطاب، تعطيك كل مرة معان جديدة، تنكشف لك هذه المعاني بالكشف عن الخاصيات الأسلوبية، والبنائية، التي يتميز بها الخطاب من خواص تركيبية، ودلالية وعلائقية تترابط فيها أحوال الإسناد التي تمس الكلام، وبذلك يتم التواصل، والتفاعل، والفهم.

---

2 – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 243.

3 – ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، ص: 243.

4 – محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، ص: 209، مط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1999 م.

1 – التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 291.

وقد قسم الإمام "الشافعي" الدلالة من حيث القصد إلى دلالة مفهوم، ودلالة منطوق، وهو ما بينه "تمام حسان" في الخطاطة التالية "[1]" :

2 – تمام حسان، الأصول، ص: 50، وينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص : 22، 23.

إن هذه المعرفة لقصدية الخطاب ذات توجيه بارز لمعرفة الدلالة، وتحديد المراد من وراء الخطاب يقول أحمد حسن الزيات: « خصوصية اللفظ ودلالته التامة على المعنى المراد، ووقوعه الموفق في الموقع المناسب، وآلية مطابقته لمعناه ومبناه، أنك لا تستطيع أن تبدله، ولا أن تنقله والخصوصية في اللفظ أصل في الدقة في التعبير، والوضوح في المعنى والصدق في الدلالة؛ لأن الكلمة إذا تمكنت في موضعها الأصيل دلت على المعنى

كله »"[1]"، ذلك بإدراك الخصائص التمييزية من بناء تركيبي وإفرادي، وأسلوبي، ومعرفة القصدية من الخطاب.

فالحديث عن القصد اللغوي ودوره في تحديد دلالة الخطاب يقودنا إلى تلك العلاقة التي تربطه بالأسلوب والصلة بينه وبين دلالته، وبين ناحيته الجمالية في التعبير، فإفهام المتلقي وإيصال المعنى له يدعو إلى الاهتمام بالمفهوم الدلالي للخطاب، ودراسة تنوع مستويات المفردة الوحدة، ثم الانتقال بعد ذلك إلى المفهوم الدلالي للجملة وطرق صياغتها.

فالأسلوب تركيب خاص على مستوى الجمل، هذا البناء يحمل ميزة الترابط بين التراكيب التي تتوزع داخل الخطاب، وبهذا الترابط يحدث التأثير على نفسية المتلقي الذي يعد مدار ومقصد عملية التواصل، على أن المستوى الأسلوبي يهتم بعناصر الحلقة التواصلية كلها من مرسل، ومستقبل، ورسالة، ومرجعية خارجية، وثقافية، ودينية، ذلك من أجل الوصول إلى ذوق لغوي مميز، وكذا تحديد جمالياته في نطاق شامل.

السياق ومشكل المعنى في الخطاب الديني

يشكل الفهم بمحتوى النظام اللغوي والبنائي للأفكار النقطة الجوهرية لإدراك القصد اللغوي المطلوب منه على سبيل اليقين التام وليس الاحتمال الظني أو التقريبي لها، فالفكر

اللغوي الإنساني المنظم والمبني على قواعد معرفية وبحيثيات محددة له تعطيه صورة تشخيصية محددة الملامح والخطوط، وينتظر من مكونات هذا الفكر اللغوي أن يكون متسقا بعضه مع بعض على أساسية "وحدوية الفكر"، وتكامل منهجيته الممهدة؛ لأن يكون متجها صوب غائية معينة يستهدفها ويسعى لأجل إيجاد هذه الغائية وبالصورة التي يبنيها نظريا ويحدد لها الوسائل الكفيلة بالتحقيق والتحقق من صوابيتها، هذا في مجال الفكر اللغوي

1 – أحمد حسن الزيات، دفاع عن البلاغة، ص: 96، مط، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 02، 1967 م.

الإنساني الذي يستند في تكوينه على رؤى وحاجات ونظم وضعية بعيدة تمام البعد عن الكمالية، ولذلك نرى أن التاريخ اللغوي يكشف عن توالي النظريات الفكرية، والدينية والعقدية، والأفكار المجردة التي تتداعى ويقوم بعضها على أنقاض البعض.

إذ يشكل الخطاب "[1]" الديني المرتبط بخلفيات عقدية مع ما صدر له من شروح ودار حوله من مناقشات جزءا مهما من تراثنا اللغوي والأدبي، غير أن موقف الباحثين واللغويين العرب حيال هذه الخطابات وحديثهم عن طبيعتها وعن أهميتها ودورها في مجال التعبير كان وما يزال خلافيا غير مستقر كما أن الكتب المحتوية على شرح هذه الخطابات تجعلها مبهمة إلى حد بعيد "[2]"، وهذا ما جعل من هذه الخطابات قضية لغوية جديرة بالدراسة، لاسيما وأن الظروف اللغوية الراهنة تقضي بالبحث عن ما يثري اللغة ويبعث على التمكن منها.

هذا الحديث يقودنا إلى أهمية النظم، الذي يعد قريبا من معنى السياق، يقول عبد القاهر الجرجاني: « النظم تآخي معاني النحو فيما بين الكلم، على حسب الأغراض التي يصاغ بها الكلام » "[3]"، وهو أيضا « تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل » "[4]"، ومن هذا التآخي والترتيب الذي بني عليه السياق، أطبق العلماء على تعظيم شأنه، وتفخيم قدره، والتنويه بذكره، ولولا هذا النظم لما عرفنا دلائل

1- "يمكننا أن نعني بالخطاب كل وحدة تتجاوز حجم الجملة، فالخطاب إذا يمثل مجموع الجمل المترابطة عبر مبادئ مختلفة للانسجام."

Marie-Nöelle Gary-Prieur, Les termes clés de la linguistique ,p 94
éd. Seuil ,Paris. FRANCE..1996

2- "فحاضر الكتابة وليد الماضي، وماضيها وليد القديم البعيد، ولذا فهو حين يتحرر من الحاضر عقائديا ساعة يرفض الإرث ويرفض أن يكون أمينا، يطلب العالم من الكاتب أن يتحمل مسؤولية عمله الأدبي". رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، ص: 10، ترجمة أنطوان أبو زيد، مط، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، وباريس، فرنسا، ط 01، 1988 م .

1 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 81. وينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 74 وما بعدها، تح، إبراهيم شمس الدين، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1424 هج، 2003 م.

2- الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 261.

الخطاب المتعددة، ولما ظهر فرق بين مدح وتزيين، وذم وتهجين، فدلالة السياق دلالة ذوقية، تتعلق بلطائف الكلام، وحسن الترتيب والنظم، لذلك يعسر إقامة الدليل، وبيان الحجة على هذه الدلالة في المناظرات والجدال، وفي ذلك يقول "ابن دقيق العيد": « ودلالة السياق لا يقام عليها دليل، وكذلك لو فهم المقصود من الكلام، وطولب بالدليل لعسر فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه » "[1]"، وقال في موضع آخر :« وهو عندي قاعدة صحيحة نافعة للناظر في نفسه غير أن المناظر الجدلي قد ينازع في المفهوم ويعسر تقريره عليه » "[2]"، وعليه فمعرفة دلالة السياق تعين كثيرا المتلقي على إدراك دلالات الخطاب.

فعملية صياغة المفردات التكوينية الفكرية وإفراغ مضمونها وفق اللغة، وهو ما يسمى إعادة الهيكلة الفكرية الذهنية في ضمير الإنسان إلى هيكلة لغوية وفق منظور رمزي ناقل لتلك المفردات وإعطاءها حرية الانتقال من أنا باعث الخطاب إلى الآخر المتلقي لابد لهذه الانتقالية أن تأخذ صور متعددة وهي:

1- أن يكون الانتقال مطابقا لمقاصد مرسل الخطاب ووفق ما يتكون في ذهنيته فتتوحد الصورة الذهنية بين باعث الخطاب والمتلقي والذي يؤدي إحكام في النقل "[3]"، وهو أسلوب

---

3 - ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام "شرح عمدة الأحكام"، ص: 187، تح، أحمد محمد شاكر، مط، مكتبة السنة، القاهرة، مصر، ط 01، 1414 هج، 1994 م.

4 - نفسه، ص: 148.

1 - وعليه يمكن أن نتصور العلاقة ما بين باعث الخطاب، والرسالة الخطابية، والوعي الممكن، كحلقة متكاملة يكون التفاعل فيها مستمرا مثل ما هو مبين في الرسم الآتي :

قادر على أن تكون الفكرة المراد نقلها بواسطة اللغة أو الصوت قد بلغت هدفها بالصورة المثالية.

2- أن يكون الانتقال تصرفيا من المتلقي وفق مقدماته هو وليس وفق المفردات التكوينية لباعث الخطاب، فهو يتلقاها على أنها صور ذهنية قابلة للالتقاط من زاوية هو يحددها أو تنطبق مع زاوية ميله الفكري، وفي الصورة هذه ليس من الضروري أن يكون هناك تطابق بين أصل الفكرة وبين صورتها عند المتلقي، وقد تختلف الصورة أصلا لأن باعث الخطاب عندما أفرغ مفرداته الذهنية تصور لها صورة أراد لهذه الصورة أن تنطبق في ذهنية المتلقي كما يريد هو وليس كما هو حاصل، فيعد بذلك أن الفشل يعود لثلاثة أسباب هي:

أ- فشل من باعث الخطاب في صب الفكرة في قالبها اللغوي المناسب الذي بدوره يكون قادرا على إبلاغ الصورة الذهنية كما يريدها هو.

ب- فشل الخطاب اللغوي باحتواء وصياغة الفكر من خلال القصور في الوسائل، والأساليب المناسبة والقادرة على التصوير، ويعود سبب ذلك لعدم القدرة اللغوية لباعث الخطاب على التفاعل مع الجديد وعدم قدرتها على الاستيعاب اللازم للصور الذهنية لباعث الخطاب.

ج- فشل المتلقي في إدراك ماهية القصد الفكري لباعث الخطاب لعلة من العلل المسئولة عن الفهم، والاستيعاب، والإدراك، أو ضعف في قابلية ممارسة التلقي أصلا أما كون اللغة لم تساعده على الفهم، والإدراك، أو كون الفكرة أساسا نقلت إليه بالمتحسسات الذاتية ليس كما يريد باعث الخطاب.

" ش 07 "



ينظر : جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص: 41، مط، دار ابن رشد، ط 01، 1981 م.

3- ألا يكون باعث الخطاب قاصدا أن تكون الصورة الذهنية عند المتلقي بالكيفية التي هي في المكونات الذاتية الذهنية لديه "[1]"، وإنما أراد طرحها ليفهمها من يفهمها بموجب ما يترسخ بذهنه من صورة قد تكون مطابقة، أو تقريبية، أو حتى مخالفة، وقد تكون أكثر من ذلك أن لا تترك أثرا ذهنيا في ذهن المتلقي.

إن بيان القصد ونجاح اللغة في نقل الأثر الذهني بين الفرد والأخر، أو بين صاحب الرسالة الخطابية والجماعة، وبالصورة التي يريدها مرسل الخطاب، وبالطريقة الذكية، والمناسبة ومن خلال استخدام الوسائل المناسبة في حالات متناسبة مع القصد والهدف، ووفق رؤية متكاملة وواحدة، ينجح من خلالها المتلقي باستلام الرسالة الفكرية كما صيغت في ذهن صاحب الرسالة الخطابية وسار بمقتضاها فكريا.

إن أهمية أن تصل الأفكار إلى المتلقي بموجب قصد مرسل الخطاب هو حجر الزاوية في تطبيق المقدمات الفكرية والمنطلقات النظرية لها مع الممارسة على الواقع الوجودي "[2]"، فيكون العمل بالأفكار مناسبا ومتسقا مع روح الفكرة وقصدها الغائي، وبخلاف ذلك لابد أن نشهد فصاما بين أسس الفكر وبين الممارسة التي قد تبتعد أو تقترب من أصل الفكر بقدر ما، ولكن من المؤكد والمحتم لا تتطابق مع القصدية الأصلية، فينشرخ الفكر حسب التطبيقات إلى شروخ عديدة قد تسبب بتفرق وافتراق عن روح النظرية الفكرية والابتعاد عنها، منشئة لها خطا نظريا آخر ليس هو بالتأكيد الخط الأصلي الذي انطلقت منه الممارسات العملية لتحقيق غاياته وهذا يفسر الاختلاف الفكري بين التيارات الفكرية

1- إن المتلقي مطالب بالتأمل والتعليل، وقبل ذلك فك رموز لغة الخطاب وشفراته، وتكون عملية الاستقبال على الشكل الآتي:

" ش 08 " ← تأثر ← تأمل ← تعليل

ينظر :محمد المبارك، استقبال النص عند العرب، ص: 75.

2 - يقول نور الدين السد : "كل نص يقع مفترق طرق نصوص عدة فيكون في آن واحد إعادة قراءة لها، واحتذاءا، وتكثيفا، ونقلا، وتعميقا". نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، ج 2، ص: 96.

التي تنطلق من نظرية واحدة بقصد واحد لتصل في النهاية إلى عالم متعدد الأفكار المتناقضة والمتصارعة فيما بينها وقد كانت واحدا في الأصل.

إن الإشكال التبعي بالصورة التي صارت إليها الممارسات العملية لا يمكن إصلاحه إلا بالرجوع إلى فهم القصد بمقام اليقين التام من كونه هو القصد، ومن ثم تقويم الممارسات على الأسس الأصلية والتراجع عن كل الاجتهادات التي ابتعدت عن القصدية الأصلية بأجراء مقاييس العملية، وتحكيم أصل، وجوهر، وروح القصد من الفكر أو الفكرة "[1]"، والبحث عن هذه الجوهرية من بين رؤية كلية متكاملة لها وليس من خلال ما يرى، أو ينطلق منه المتلقي من مقدمات يستعملها بمقاصدها، ويسقط هذه المقدمات على مباني لغوية أو صوتية صاغ بموجبها صاحب الخطاب القصد الفكري "[2]"، ذلك لكي يكون مجردا تماما من ذاتيات المتلقي، والانطلاق من نفس مقدمات، ومفردات التكوين الذهني لصاحب الرسالة، أو من أتى بالنظرية الفكرية، وهو ما يمكن أن نسميه النظر بعين، وعقل، وفهم وإدراك صاحب الخطاب ذلك لإعادة رسم الصورة الذهنية في عقل المتلقي.

وإذا كنا أمام خطاب ديني يتسم بمرجعيته العقدية فإن علم الدلالة يبحث عن الطرق المختلفة بالوضوح والخفاء، من كونها مجازا، أو استعارة، أو كناية، أو غيرها، من خلال دراسة ظاهرة معينة والوقوف على ماهيتها وجزئياتها وما يتعلق بها دراسة موضوعية، ولاشتمال القرآن الكريم، وسنة الرسول "صلى الله عليه وسلم" على تلك الخواص والطرق، التي قد لا تعرف من غير علم الدلالة، يفتقر الواقف على تمام المراد من كلام الشرع إلى هذا العلم .

ويعتبر سياق الخطاب، أو ما يسمى بسياق النظم وقصدية هذا الخطاب، ومعرفة

1- مما تجدر الإشارة إليه "أن العامل اللغوي يتسلط على ذاته ليودي وظيفة ثانية هي ثمرة العقل العاقل للمادة اللغوية ومن هنا يتلابس الخطاب القائل مع المادة اللغوية نفسها، وبالتالي تظهر صعوبة الخطاب اللساني ."، عبد السلام مسدي، مقدمة في علم المصطلح، ص: 13، مط، دار الرسالة، 1984 م.

2- يقول رولان بارت : "إن الكلام ليسير قدما في اتجاه واحد، وهذا هو قدره، فما قد قيل لا يستطيع أن يستعيد نفسه، إلا إذا ازداد، فحين أتكلم لا أستطيع أن أمحو ما أقول أبدا، كما لا أستطيع أن أمسحه، ولا أن ألغيه". رولان بارت، لذة النص، ص: 17.

التأويل الصحيح للرسالة الخطابية أصحاب النفع الأكبر في ضبط الخطاب الديني ومعرفة الدلالات المترتبة عنه.

فالإشكالية الجوهرية تعد في انتقال روحية النص من المبدع صاحب الرسالة الخطابية المتسمة بطابعها الديني إلى المتلقي، تكمن في الاجتهاد الموصل إلى البحث عن روحية القصد وحقيقته التي أرادها صاحب الخطاب، وتمثل الحلقة الأولى التي تجر مفردات الفهم نحو الابتعاد عن المنطلقات الفكرية الأساسية، وبالتالي؛ فإن الاجتهاد في فهم النص يتحمل وزر هذا الابتعاد والافتراق عن حدود البناء الفكري وقصديته الأصلية.

فالعالم كما هو موجود ومتصور هو إنتاج لثقافة المجتمع ولنظام اللغة المعجمي الذي يتواصل به الأفراد، وكل كلمة لها مرجعها في العالم الخارجي، توظف في تركيب ترتبط بالعالم أو بجزء منه بطريقة تختلف عن الكلمات الأخرى.

إن التجربة الدينية لا يمكن اختزالها بالضرورة في اللغة الدينية للخطاب، لكن مع ذلك كلما شددنا على الشعور بالارتباط المطلق وعلى الثقة اللامحدودة، وعلى الأمل بدون ضمانة وعلى الوعي بالانتماء إلى تراث حي، وعلى الالتزام الكلي في المستوى الأخلاقي والسياسي إلا ونجد أن كل لحظات التجربة الدينية تجد في اللغة وساطة ضرورية ليس فقط للتعبير عنها

بل لجعلها تتمفصل في المستوى نفسه الذي تظهر فيه وتنمو "[1]"، فالتجربة غير الموصولة باللغة تظل عمياء مبهمة ولا تواصلية، وإجمالا فالأمر لا يتعلق بلغة في تجربة دينية، بل

1 – يقول علي حرب : « فإذا كانت الأعمال النقدية والتعاملات التفكيكية، تتم على حساب المنظومات الكلامية والتركيبات العقائدية، فلا يعني ذلك أنها تستخدم ضد الثقافة الإسلامية أو أنها لا تنفع المجتمعات العربية، بالعكس، إن النقد بما هو كشف وفضح أو تعرية، يخدم في النهاية الثقافة والمجتمع، وذلك بقدر ما يسفر عن إبداع فكري أو يكون سبيلا إلى إنتاج معرفة بالمجتمع تتغير معها علاقة المرء بفكره وبالواقع الاجتماعي في آن، أما محاولات الحجب والطمس والتمويه، فثمنها الجمود والتحجر والتخلف عن المشاركة في العمل الحضاري والفعل التواصلي

لا وجود لتجربة دينية، أو خطاب ديني حي بدون لغة؛ فاللغة نظام معرفي، ومعرفيته تعتمد على التفاعل الحيوي بين الحاجة الإنسانية للتعبير، والواقع الموضوعي، واللغة هي المنجز الإنساني الأساس في تطوير المجتمع الإنساني.

مما نتعلمه من الدرس اللساني أن اللغة ليست نظاما فرديا، وإنما نظام جماعي الهدف منه التواصل، وإن غايته اكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها، بصرف النظر عن كونها توقيفا، أو اصطلاحا، بعبارة أخرى إن مدلول لفظ من الألفاظ، ودلالة مصطلح من المصطلحات يتحددان بالسياق الذي تم فيه التلفظ بهما واستخدامهما، وهذا ما يبيح الكلام عن دلالية سياقية ترتبط بمقام معين وقصد محدد، وقد يحتاج هذا الخطاب إلى تأويل للوصول إلى معاني جديدة مستفادة من الخطاب.

فنصوص الخطاب القرآني ليست من طبيعة واحدة من حيث النزول التشكيلي لمكونات صيغه اللسانية، فمنه ما نزل ابتداءا، ومنه ما نزل عقب حادثة أو سؤال، ومن نصوص القرآن ما نزلت تشريعا وهكذا، هذا النزول التأسيسي سيشكل فيما بعد خطابا متعدد الأنماط والدلالة، يمنحه ذاتا قريبة من معناها الوجودي، والاجتماعي، والديني، وكذا التشريعي.

ومما يتوجب علينا عرضه هو التفريق بالأساس ما بين مفهوم "السياق" و"المقام"؛ إذ يمكننا تجلية الفرق بين المقام والسياق، في النظر العربي القديم، من خلال الوقوف على موارد الاستعمال ومواطن الإعمال، فالناظر في هذه الموارد، يحيله النظر على فرق ظاهر وهو أن السياق أعم من المقام، وأن المقام أخص منه، وهذه العلاقة بينهما كانت حاضرة في الوعي اللغوي والدلالي القديم، ودليل ذلك أن لفظة المقام درجت على ألسنة أهل البلاغة، لما كانوا بسبيله من معالجة مطابقة الكلام للمقام والمقام عندهم هو الحال الداعية للكلام "[1]"، فناسب أن يكون اللفظ المستعمل هو المقام لا السياق لخصوص المسألة

المنتج والخلاق، أي ثمنها البقاء على الهامش، سواء على مستوى الإنتاج الفكري أو على مستوى الإنتاج المادي. » علي حرب، الاستلاب والارتداد "الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد"، ص: 111، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1997 م.

1- ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 243.

المبحوث عنها، ولفظة "السياق" درجت على ألسنة الأصوليين واللغويين، لاشتغالهم بالنظر الدلالي، واهتمامهم بطرق الدلالة "[1]"، فاستعملوا لفظ السياق الشامل للمقام والمقال والمخاطب والمتكلم، وبهذا يكون كل من المصطلحين، قد أخذ مكانه المناسب لمفهومه في التراث.

فالسياق يعد في الدراسات اللغوية الحديثة من المصطلحات العصية على التحديد الدقيق "[2]"، وإن كان « يمثل نظرية دلالية من أكثر نظريات علم الدلالة تماسكا وأضبطها منهجا » "[3]"؛ كونه يقوم في أحيان كثيرة بتحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها وقد أشار العلماء إلى أهمية السياق *"Contexte"* أو المقام *"Situation"* "[4]" وتطلّبِه مقالا مخصوصا يتلاءم معه، وقالوا عبارتهم الموجزة الدالة: "لكل مقامٍ مقال"، « فالسياق

---

2 – ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص: 681، مط، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982 م .وتأكيداً لهذه المعاني اللغوية التي تدل على (التتابع أو الإيراد): يقول تمام حسان: « المقصود بالسياق "التوالي"، ومن ثم ينظر إليه من ناحيتين أولاهما: توالى العناصر التي يتحقق بها التركيب والسبك، والسياق من هذه الزاوية يسمى "سياق النص"، والثانية: توالى الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي وكانت ذات علاقة بالاتصال ومن هذه الناحية يسمى السياق "سياق الموقف" ». تمام حسان، قرينة السياق، ص:375، مط، مطبعة عبير للكتاب، القاهرة، مصر، 1413 هج، 1993 م.

3 – يقول بالمر *"F . R . Palmer"* : « لاحظنا أن هناك لسانين يستبعدون صراحة أو ضمنيا، السياق من الدراسة الدلالية والسبب الحقيقي لهذا الاستبعاد أن هناك مصاعب عملية ونظرية بالغة التعقيد في معالجة السياق بشكل مرضٍ » بالمر، علم الدلالة، ص: 57.

4 – محمد يوسف حبلص، البحث الدلالي عند الأصوليين، ص:28، مط، مكتبة عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 01،1411 هج، 1991 م .

1 – يلتبس مصطلح السياق بمصطلح المقام فقد شاع لفظ المقام قديما عند العرب وارتبط بالبلاغة العربية القديمة،أما المحدثين خاصة الغرب فقد استعملوا لفظ السياق، ولعل مصطلح السياق هو الأنسب من خلال دلالته على الممارسة المتصلة بالفعل اللغوي الذي يتجاوز مجرد التلفظ بالخطاب بدءا من لحظة إعمال الذهن للتفكير في إنتاجه بما يضمن تحقيق مناسبته التداولية.

متضمن داخل التعبير المنطوق بطريقة ما » "[1]"، ولذلك ركز النحاة على اللغة المنطوقة فتعرضوا للعلاقة بين المتكلم وما أراده من معنى والمخاطب وما فهمه من الرسالة، والأحوال المحيطة بالحدث الكلامي.

فالفيصل في تحديد مفهوم السياق عند البلاغيين العرب هو معرفة ما تنطوي عليه ثقافة المتلقي حيث يرتبط كثير من المواقف بالاستعمال اللغوي، مما يحد في إخضاع المقام للمعيارية التي تلتصق بتعريفات البلاغيين العرب؛ « فلقد فهم البلاغيون المقام، أو مقتضى الحال فهما كونيا نمطيا مجردا ثم قالوا لكل مقام مقال فهذه المقامات نماذج مبعثرة وأطر عامة، وأحوال ساكنة وبهذا يصبح المقام عند البلاغيين سكوني " *static* " فالذي أقصده بالمقام ليس إطارا ولا قالبا؛ وإنما هو جملة الموقف المتحرك الاجتماعي الذي يعتبر المتكلم جزءا منه كما يعتبر السامع والكلام نفسه وغير ذلك له اتصال بالمتكلم " *speeshevent* "وذلك أمر يتخطى مجرد التفكير في موقف نموذجي ليشمل كل عملية الاتصال في هذا الفارق بين فهمي وفهم البلاغيين للمصطلح الواحد أجد لفظ المقام أصلح ما أعبر به عما أفهمه من المصطلح الحديث " *context of situation* " الذي يستعمله المحدثون » "[2]"، فقد يلتبس مصطلح السياق بمصطلح المقام، وهذا الالتباس ممتد بين الفكر اللغوي القديم والحديث، فقد شاع مصطلح المقام عند اللغويين العرب قديما عندما استعملوه في الدراسات البلاغية، في حين استعمل المحدثون خصوصا الغربيين مصطلح "السياق"، وإذا نظرنا إلى كل منهما فإننا قد نجد فروقا بين ما كان يقصده البلاغيون العرب وما يقصده التداوليون في البحث اللغوي الحديث.

---

2 – محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة " مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي "، ص:98، مط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط 01، 1403 هج، 1983 م. أما المقام فهو " حصيلة الظروف الواردة طبيعية كانت أو اجتماعية أو غير ذلك في الوقت الذي تم فيها أداء المقال أما الظروف غير الواردة فلا ضرورة لإرباك خطة تحليل المعنى بذكرها وشرحها". تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 41.

1 – مجلة الفكر العربي المعاصر، موريس أبو ناضر،"مدخل إلى علم الدلالة الألسني"، ص: 125، مط، مركز الإنماء القومي، العدد: 18– 19، مارس 1982 م.

كما أن الكلمة لا معنى لها خارج السياق الذي ترد فيه، وربما اتحد المدلول واختلف المعنى طبقا للسياق الذي قيلت فيه العبارة، أو طبقا لأحوال المتكلمين، والزمان، والمكان الذي قيلت فيه فالتحديد « الدقيق لدلالة هذه الألفاظ؛ إنما يرجع إلى السياق »"[1]"، ولقد تعرض "سيبويه" إلى هذه القضية في أول كتابه تحت عنوان "هذا باب اللفظ للمعاني" فيقول: « اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، نحو: ذهب وانطلق، واتفاق اللفظين والمعنى مختلف، قولك: وجدت عليه من الموجدة، ووجدت إذا أردت وِجدان الضّالة، وأشباه هذا كثير » "[2]"، فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو "المختلف"، ومثل له "سيبويه" بجلس وذهب، واختلاف اللفظين والمعنى واحد هو "المترادف"، ومثل له هنا بذهب وانطلق، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين هو المشترك اللفظي" *Homonymie* "، ومثل له بوجد من الموجدة أو من وِجدان الضالة.

وهكذا أشار "سيبويه" إلى ظاهرة المختلف، والمترادف، والمشترك اللفظي، مما لا يدع مجالا للشك بين اللغويين العرب حول وجود هذه الظواهر في اللغة العربية "[3]"، ويستفاد من ذلك أيضا أنه إذا تعدد معنى الكلمة، تعددت بالتالي احتمالات القصد منها، وتعدد احتمالات القصد يقود إلى تعدد المعنى ويقوم السياق ووضع الكلمة في موقعها داخل التركيب اللغوي بتحديد دلالة الكلمة تحديدا دقيقا مهما تعددت معانيها ويصرف ما يدعى من التباس، أو إبهام، أو غموض في الدلالة بسبب هذه الظواهر.

2- مجلة المجمع العلمي العراقي، أحمد نصيف الجنابي، " ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة "، ج 4، ص: 400، 401، مط، دار الحرية، بغداد، العراق، مجلد 35، محرم 1405 هج، أكتوبر 1984 م.

3 - سيبويه، الكتاب، ج 1، ص: 24.

1- أحمد مختار عمر، علم الدلالة العربي، ص:156، 215، وينظر: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، أحمد مختار عمر، " ظاهرة الترادف بين القدماء والمحدثين "، ص: 10 – 21، الكويت، مجلد 2 ، العدد 6، مارس، 1982م.

فمعنى الكلمات محدد وفق قائمة بمفردات اللغة، وترتبط فيما بينها بمجموعة من الظواهر المتشابهة، والقابلة للمقارنة، والاستبدال، ويتحدد المعنى أكثر حين ظهوره في بنية المعجم الذي يمتلكه المتكلم، أو وفق التغيرات التي تطرأ على معاني الكلمات المرتبطة بالحقل المعين.

وحول تحديد السياق لدلالة هذه الظواهر، يقول "جوزيف فندريس" " *Joseph Vendrye* " « الذي يعين قيمة الكلمة في كل الحالات؛ إنما هو: السياق؛ إذ أن الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديدا مؤقتا، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي بوسعها أن تدل عليها » "[1]"، زيادة على هذا كله تتركز أهمية سياق الحال أو المقام في الدرس الدلالي في فوائد منها: الوقوف على المعنى، وتحديد دلالة الكلمات، وإفادة التخصيص، ودفع توهم الحصر، ورد المفهوم الخاطئ.. وغيرها.

ويضاف إلى ما تقدم أن السياق يساعد على تعيين دلالة الصيغة، فربما جاءت بعض الأبنية متحدة الوزن، ولكنها تختلف في دلالتها على المعنى المراد، فمن ذلك « أن أسماء الزمان، والمكان تصاغ من الثلاثي على وزن "مفعَل" بفتح العين، نحو "مذهب، ومشرب ومخرج، ومقتل، ومكتب" إلا في حالتين، فإنهما يكونان فيهما على وزن "مفعِل" بكسر العين، وفي كل ما تقدم لا نستطيع التفرقة بين الزمان والمكان إلا بالسياق وهو الذي يحدد المراد ويعين المقصود، ومن ذلك النسب إلى ما آخره ياء مشدّدة، نحو كرسيّ، وزنجيّ وشافعيّ، ففي هذه الحالة يتحد لفظ المنسوب وغير المنسوب » "[2]"، فالذي يحدد هذه الدلالة إنما هو السياق.

---

2 – جوزيف فندريس، اللغة، ص: 231، ترجمة الدواخلي والقصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1950م.

1– مجلة كلية اللغة العربية، دردير محمد أبو السعود، " دلالة السياق وأثرها في الأساليب العربية "، ص:507 – 509، أسيوط، جمهورية مصر العربية، العدد 07، 1407 هج، 1987 م.

وأما على مستوى التراكيب فلقد أشار "محمد حماسة" إلى أهمية السياق في الوصول إلى المعنى النحوي الدلالي إذ يقول: « ولا تكون للعلاقة النحوية ميزة في ذاتها ولا للكلمات المختارة ميزة في ذاتها، ولا لوضع الكلمات المختارة في موضعها الصحيح ميزة في ذاتها ما لم يكن ذلك كله في سياق ملائم » "[1]"، كما أشار إلى التفاعل بين العناصر النحوية، والدلالية، فكما يمد العنصر النحوي العنصر الدلالي بالمعنى الأساسي في الجملة يمد العنصر الدلالي العنصر النحوي كذلك ببعض الجوانب التي تساعد على تحديده، وتمييزه فبين الجانبين أخذ وعطاء وتبادل تأثير مستمر، فلا يمكن بحال نكران تأثير دلالة سياق النص اللغوي، وسياق الموقف الملابس له على العناصر النحوية من حيث الذكر، والحذف والتقديم والتأخير، ولا ينكر أن دلالة السياق تجعل الجملة ذات الهيئة التركيبية الواحدة بمفرداتها نفسها إذا قيلت بنصها في مواقف مختلفة، تختلف باختلاف السياق الذي ترد فيه مهما كانت بساطة هذه الجملة وسذاجتها.

حقيقة الطائفية في الجزائر

إن هذا المبحث مهم للغاية ذلك أنه يوضح حقائق جمة، حول الفوضى اللغوية والفكرية التي أصابت الفكر اللغوي في الجزائر في العصر المعاصر"[2]"، فتناول موضوع اللغة

2- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة "مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي"، ص: 98.

1- "*La tragédie que l'Algérie a connu depuis les années nonante du siècle dernier a été les raisons linguistiques, a été la mauvaise compréhension de la langue du discours religieux, qui est devenu vide de contenu coquille vide de sens plein du rigidement et l'intimidation à d'autres moments."*
Mohamed Larbi Bofass, la sale guerre en algerie, P 25, edition la découverte 09 bis, paris ,FARNCE.

وتاريخها في الجزائر من هذا الباب « لا يكون وافيا إن لم يوضح بالتاريخ السياسي، وأهل التمدن الحديث يجعلون البحث في آداب اللغة من أهم الوسائل لتفهم تاريخها السياسي » "[1]"، في الحقيقة أننا نعيش اليوم في عالم مصاب بفكرة اللادين، والتعري من كل قيم هذا الدين من فضائل وأخلاق وغيرها، هذه الفوضى أنتجت صراعا فكريا لغويا بين المفكرين الجزائريين، فولد ما يسمى بالفكر اللغوي السلفي وقيل أنه موروث من الفكر الأشعري، وزد على ذلك الفكر اللغوي الصوفي، أو ما يسمى "بالطرقية"، بل وحتى أننا نجد الفكر اللغوي الشيعي الذي وجد لنفسه ملاذا في أوساط النخبة الجزائرية "[2]".

هذه الفوضى الفكرية وليدة حقب تاريخية عاشتها الجزائر؛ فمما علمه الاستعمار الفرنسي قبل دخوله الجزائر ذلك التمسك بالإسلام المرتبط بالروحانية للمسجد والزاوية والكتاتيب في نفوس الجزائريين، هذا العلم دعا المستعمر إلى بث الفرقة في أوساط الجزائريين بنشر الطرقية في أوساطه، فبرز ما يسمى بالمرابط والشريف؛ وهم سادة الطرق والزوايا، وظهر كذلك المريد السيد والخادم.

وقد ولت فرنسا مسألة المساجد، والزوايا، وحتى الكتاتيب وشيوخها، وأسندت إداراتها إلى من يوالي الإدارة الفرنسية، وفي ذلك يقول مدير الشؤون الإسلامية في الجزائر: « لقد أذللنا الدين الإسلامي، وبلغ الأمر أن لا يعين إمام وفقيه إلا إذا شارك في أعمال الجاسوسية الفرنسية، ثم عليه كي يرتقي في الدرجة أن يثبت قدرا كبيرا من الحماسة، والإخلاص للإدارة الفرنسية »"[3]"، فنتج عن ذلك جمود في الفكر اللغوي

2- جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج 1، ص: 16، مط، موفم للنشر، الجزائر، 1993 م .

3 - دون أن ننسى التيار النصراني ولجوء البعض إلى النصرانية أو الوفاء إليها يقول كارل بروكلمان " *Carl Brockelmann*" : " بل إننا نجد أن بعض قبائل البربر في شمال إفريقية لا تزال أمينة للدين الذي وجدت عليه آبائها، ولعاداتهم وتقاليدهم، على الرغم من اعتناقها الإسلام اسميا".كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص: 316، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، مط، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 05، 1968 م.

1 - بسام العسيلي، عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية، ص:65، مط، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 02، 1983 م.

والديني على حد سواء، وشاع الاعتقاد في الأولياء، وشاعت عقلية "ناكل القوت، ونستنى الموت" "[1]"، مع عقلية " أعتقد، ولا أنتقد" .

وقد وضع تقرير كتبه "أوكتاف دوبونت"" *Octave Depont* "، و"قزافي كوبلاني" " *Xavier Coppolani* " قدماه للإدارة الفرنسية بالجزائر ممثلة في شخص "يوليوس كامبون" "*Jules Cambon*" المحافظ العام سنة 1897، أن بالجزائر 23 طريقة صوفية لها 295189 مريدا وعليها 57 شيخا، و 6000 مقدم، وعندها 349 زاوية، وتربح من الإخوان المريدين ما يقارب 07 ملايين فرنك كل سنة "[2]".

وهذا بيان لهذه الطرق الصوفية في الجزائر والتي من أهمها "الطريقة القادرية" والتي يرجع تأسيسها إلى "عبد القادر الجيلاني"، و"الطريقة التيجانية" بزعامة "أحمد بن محمد التيجاني"، دون أن ننسى أوسع وأكثر الطرق انتشارا ونعني بذلك "الطريقة الرحمانية" والتي أسسها "محمد بن عبد الرحمان الأزهري"، وقد أفردت في جدول خاص "بالطريقة الشاذلية" بزعامة "أبي الحسن الشاذلي" "[3]"، ذلك لكثرة فروعها، وانقسامها على نفسها، معتمدا في ذلك على التقرير الذي وضعه "أوكتاف دوبنت" " *Octave Depont* "، و"قزافي

---

2 – عمار الطالبي، آثار ابن باديس، ج 1، ص: 18، مط، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط 03، 1417 هج، 1997م.

3– تراجع في ذلك الجداول الموضحة في كتاب :

Octave Depont & Xavier Coppolani, Les Confrérles Religieuses Musulmanes, p : 313 - 315 ,348, 353, 355, 366, 389, 391-394, 400, 405, 408, 409, 437, 438, 453, 454, 475, 488, 489, 511, 570, libraire hacette, paris, France, 1956.

ومن خلال قراءتنا لهذه الجداول نلاحظ أن الطريقة الرحمانية والقادرية أوسع الطرق انتشارا في الجزائر في هذه الحقبة.

1 – هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المغربي، أبو الحسن، ولد في بلاد "غمارة" بريف المغرب سنة " 591 هج – 1195 م "، رأس الطائفة الشاذلية، من المتصوفة، نشأ في "بني زرويل" وتفقه وتصوف في "تونس"، سكن "شاذلة" قرب تونس ونسب إليها، توفي بصحراء "عيذاب" في طريقه إلى الحج سنة " 656 هج – 1258 م"، من تصانيفه: "الحزب"، و"الأمين"، و"نزهة القلوب وبغية المطلوب"، و"السر الجليل في خواص حسبنا الله ونعم الوكيل"، وغيرها من التصانيف. الزركلي، الأعلام، ج 4، ص: 305.

كوبلاني" " *Xavier Coppolani* " ، مع العلم أن كل الإحصائيات تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر.

بث الاستعمار في نفوس الشعب الوفاء إلى الطرق الصوفية والتمسك بها وتقديس شيوخها الموالين للاستعمار، ذلك لتجهيله، ونشر الفكر التخديري فيه، وبث المعتقدات الفاسدة في نفوسهم والدعوة إلى ضرورة الرضا بحكم الفرنسيين، وعدم شرعية مقاومتهم من باب أنه من يجاهد الفرنسيين فقد ألقى بنفسه إلى التهلكة"[1]"، وأن فرنسا قدر

1 - ولعل من أبرز هذه الطرق الصوفية :

على الجزائر، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه من « الأسباب الموضوعية التي كانت من وراء بقاء دوام الاستعمار الغربي الصليبي، في ديار المسلمين يعود إلى الخيانات الروحية حيث كانت الطرق الصوفية العين الساهرة على حماية مصالح الاستعمار بما يلقاه شيوخ الطرق الصوفية من تبجيل وهذا بعد شراء ذممهم بدراهم بخسة » "[1]"، هذا التبجيل دعى إلى تفشي الطرق الصوفية في الجزائر مما دعى عامة الجزائريين إلى الانتماء، والاعتراف بهذه الزوايا والطرق الصوفية، لأن في نكرانها زندقة وخروج عن الدين ولا يمكن لأحد محاربة هذا التيار لأنه لا من سبيل لوجود أنصار يدعون غير دعوى الطرق الصوفية.

فتفاقمت زيارة الشيوخ بل كثر الاعتقاد بعصمتهم، وتزاحم الناس عليهم للتبرك بهم وطلب قضاء الحوائج منهم وإقامة الولائم لهم حول أضرحة الأولياء، ووسط مواكب بشرية مهولة، هذا من جانب، ومن جانب آخر لم تكن هناك بدائل عن التجربة الصوفية في الجزائر أوائل الحقبة الاستعمارية، حتى إن "الأمير عبد القادر الجزائري" "[2]" حاول تفسير قول "الغزالي": "ليس

أ – الطريقة العليوية : يرأسها الشيخ أحمد بن عليوه في مستغانم، وهي طريقة متشعبة عن الطائفة الدرقاوية، ولهذه الطريقة الصوفية صحيفة تعبر عن أفكارها المعارضة للحركة الإصلاحية التي يمثلها الشيخ ابن باديس وهي جريدة "البلاغ".

ب – الطريقة الدرقاوية : يرأسها الشيخ غلام الله في مدينة تيارت يدعو صاحبها إلى سياسة الاتفاق الديني بين الإسلام وفرنسا.

ج – الطريقة التيجانية : تتكون من كبار الموظفين والأغنياء والتجار وقامت بدعاية بلغ نشاطها باريس، وأقامت هناك مسجدا، والواقع أن هذا الفرع قوي في مراكش أكثر من الجزائر. عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ص: 53 – 54.

2 – أحمد الشرباصي، شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام، ص: 191، مط، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1978م.

1 – هو عبد القادر بن محي الدين بن مصطفى الحسيني الجزائري، ولد في القيطنة سنة 1222 هج – 1807 م" أمير، مجاهد، من العلماء الشعراء البسلاء، استقر بدمشق سنة 1271 هج وتوفي بها سنة " 1300 هج – 1883

بالإمكان أبدع مما كان"، بقوله « إن الآثار الكونية دلت على المعاني الإلهية، والحقائق الربانية، والمعاني الإلهية دلت على وجود ذات الإله المعبود، فما في العلم حقيقة كونية أو جزئية تقابلها، هي مستندها وعمدتها والحقيقة الكونية هي معينها ومظهرها فالنسخة الكونية مقابلة للنسخة الإلهية، ولا يلزم من تقابل النسختين واستناد إحداهما إلى الأخرى المساواة في الحقيقة والنسبة، ومن علم هذا علم صحة قول حجة الإسلام "الغزالي" »"[1]"، من خلال كلام "الأمير عبد القادر" نجد أن التجربة الصوفية عنده هي محاولة لتجاوز التجربة الدينية العادية، وثورة ضد المعتقدات الجديدة التي أتى بها المستعمر.

في الجانب الآخر ظهر التيار الإصلاحي على يد الإمام "عبد الحميد بن باديس" "[2]" الذي أخذ على عاتقه تربية النشء وتوعيته بالأفكار الصحيحة، التي كان قوامها فهم الأزمة التي يمر بها المجتمع الجزائري المسلم المتمثلة في الخيانات الفكرية والسياسية، بل وحتى اللغوية في تفسير النصوص الدينية المقدسة، والتي مثلتها شخصيات دينية، وسياسية ربطت مصيرها بالإدارة الفرنسية، أو شخصيات فكرية عميلة ساعدت على تزييف الوعي عند الجزائريين.

وقد عالج الإمام "بن باديس" هذا النوع من الخيانة الفكرية، واللغوية، والسياسية، عن طريق الدعوة الإصلاحية التي يتجلى فيها الإصلاح التربوي، الذي يعطي للشخصية الجزائرية عمقا فكريا، ووعيا علميا، وبالتالي يمثل حصنا يجعل كل محاولات الفرنسة، والتغريب والذوبان عبثا ومجهودا ضائعا، "فعبد الحميد بن باديس" « هو الذي وضع القانون الأساسي

م"، من تصانيفه: "ذكرى العاقل"، و"المواقف"، و"ديوان شعر"، وغيرها من التصانيف. الزركلي، الأعلام، ج 4، ص: 45، 46.

2 – عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ص: 16.

3 – هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي بن باديس، ولد بقسنطينة سنة " 1305 هج – 1887 م "، وأتم دراسته في الزيتونة، وأصدر مجلة الشهاب المجلة العلمية الدينية الأدبية، صدر منها في حياته نحو 15 مجلدا، توفي بقسنطينة سنة " 1359 هج – 1940 م "، من تصانيفه: "تفسير القرآن" اشتغل به تدريسا زهاء 14 عاما. الزركلي، الأعلام، ج 3، ص: 289.

على قواعد من العلم، والدين لا تثير شكا، ولا تخيف، وكانت الحكومة الفرنسية في ذلك الوقت تستهين بأعمال العالم المسلم » "[1]"، وقد قام "بن باديس" بهذا العمل رفقة ثلة من جماعة علماء المسلمين "كالبشير الإبراهيمي""[2]"، و"الطيب العقبي" وغيرهم.

إن ميراث الهجوم الاستعماري الشامل على الجزائر قد ترك في العقد الثاني من القرن العشرين أوضاعا تثير الأسى، فبعد ما كانت الجزائر في بداية الاحتلال، تتجاوز نسبة المتعلمين فيها 40 % من السكان "[3]"، وهذا بشهادة الجنرال الفرنسي "دوماس" "*Daumas*"، وبعد قرن من الاحتلال أصبح الوضع الثقافي مترديا، حيث وصلت الأمية في أوساط الشعب الجزائري إلى 90 % ، ويرجع الدارسون السبب في كل هذا إلى تعسف السلطات الاستعمارية تجاه الأطر التعليمية الجزائرية، التي كانت موجودة آنذاك حيث عطلت الزوايا عن أداء مهامها التعليمية والخيرية، وأغلقت الكتاتيب القرآنية، والمدارس بحد القانون الاستعماري الجائر لأن النظام الاستعماري، منبع الجهالة، والظلامية.

الفكر اللغوي الجزائري الحديث بين الانغلاق والانفتاح

حققت الحداثة والمعاصرة التي نعيش اليوم إنجازا ماديا في شكل تقدم، وازدهار مذهل تحول بواسطته هذا العالم الكبير إلى قرية صغيرة، وذلك بفضل الثورة التكنولوجية للاتصال

1- مجلة الموافقات، محمد الأمين بلغيث، "الإمام عبد الحميد بن باديس وأزمة التخلف الحضاري في الجزائر"، ص: 406، العدد 06، السنة السادسة، 1418 هج، 1997 م.

2- هو محمد بن بشير بن عمر الإبراهيمي، ولد بسطيف سنة " 1306 هج – 1889 م "، من كبار العلماء تفقه وتأدب في رحلة إلى المشرق سنة " 1911 م " فأقام في المدينة إلى سنة " 1917 م "، وفي دمشق إلى حوالي " 1921 م "، عاد إلى الجزائر وأنشأ في عام واحد 73 مدرسة، وكان الهدف نشر اللغة العربية وجعل ذلك عن طريق تحفيظ القرآن الكريم، توفي سنة " 1385 هج – 1965 م "، من تصانيفه: "شعب الإيمان"، و"التسمية بالمصدر"، و"كاهنة أوراس". الزركلي، الأعلام، ج 6، ص: 54.

3 - ينظر: عمار هلال، التعليم الرسمي في الجزائر خلال العهد الاستعماري الفرنسي 1850 - 1962، ص: 104 – 146، مط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995 م.

والمعلوماتية، حتى أضحت اللغة اليوم تدرس من جوانبها العلمية بواسطة مخابر البحث وغيرها، وإذا كانت الثورة اللغوية، والفلسفية التي عايشتها أوربا في القرن الثامن عشر كانت تدعو إلى حرية الإنسان من قيود الكنيسة، فإن الثورة اللغوية اليوم تدعو إلى حرية اللغة من قيود النصوص المقدسة، وهذا هو الواقع المعاش، ليس في الفكر اللغوي الجزائري فحسب، بل يشاركه في ذلك سائر الفكر اللغوي العربي والغربي على حد سواء.

إن المصادر المعرفية الثابتة للغة العربية هي القرآن والسنة، وهي مصادر لا خلاف فيها ما بين المتصوفة، والمتكلمين، والفقهاء، ففي حين ركز المتكلمون على العقل وهم على درجة من الخلاف في ترتيب العلاقة بينه وبين النقل، نجد الفكر الروحي، أو التجربة الروحية هي أساس المعرفة اللغوية للنصوص في إطار تأويلي للخطابات اللغوية المقدسة، أما الفقهاء فقد أولوا اهتماما خاصا بالإجماع، وهو عندهم في درجة أعلى من العقل، والتجربة الروحية ففي خضم هذه الثورة اللغوية كيف نجد الخطاب اللغوي الجزائري ؟.

إن الثورة العلمية للغة التي نشهدها اليوم في أغلبها تعتمد على مناهج غربية، فالفكر اللغوي الجزائري يختلف في نظرته إلى هذه المناهج وفي طريقة التعامل معها ما بين منفتح عليها وبين محافظ على التراث القديم وطرق تعامله مع الخطاب اللغوي، وبخاصة الخطاب الديني « ففي الدين هناك دوما حيز خفي يشغله المقدس، ومنطقة ممنوعة يحتلها

المحرم » "[1]"، فالمحافظ على التراث ينظر إلى هذه المناهج من خلال هويته الدينية والعقائدية، أو من خلال قوميته اللغوية والحضارية، وكذا الثقافية فيحكم عليها من هذا المنطلق.

1 – علي حرب، لعبة المعنى..فصول في نقد الإنسان، ص: 119. وبخاصة فيما يتعلق بالبنيوية يقول رامان سلدن *Selden Raman* : " غالب ما تستثير الأفكار الجديدة ردود الأفعال المحافظة على القديم والمعادية للنزعة العقلية، وهذا أمر ينطبق على الطريقة التي استقبلت بها النظريات التي يجمعها اسم "البنيوية" بوجه خاص؛ ذلك لأن المناهج البنيوية في دراسة الأدب تتحدى بعضا من أهم المعتقدات الراسخة عند القارئ العادي، فأنصار البنيوية

أما المنفتح على هذه المناهج فينظر إليها نظرة مغايرة؛ إذ يعتبرها مكملا للفكر اللغوي، فهو يتماشى معها ويتوحد بها، ولعل من أهم من مثل هذا التيار في الفكر اللغوي الجزائري محمد أركون"[1]" الذي دعا إلى التعامل مع اللغة بالمقاييس الغربية "[2]"، وهو يمدح الغربيين ويطري على مناهجهم في دراسة اللغة.

ويعتبر "محمد أركون" المناهج الغربية وطريقة تعاملها مع اللغة هي « وحدها التي تؤدي إلى تقدم الدراسات في مجال الثقافة الإسلامية والفكر العربي، كما كان عليه الحال أيام "غولدزيهر" "*Goldsehr*"، و"جوزيف شاخت" "*Joseph Schacht*" »"[3]"، هذا الانفتاح لم يكن وليد الدراسات المعاصرة فحسب بل كان وليد جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، التي دعت إلى إتباع نمط حديث في الدراسات اللغوية والدينية، يقول عبد القادر المجاوي: « إن التعليم القديم غير نافع في زماننا لنقصانه؛ إذ تعليم القديم وحده على الكيفية المألوفة عندنا بهذه الأقطار لا يفيد المتعلم ولا أباه، فلا بد من معرفة العلوم النافعة في الدين والدنيا، أما إذا اقتصرنا على أحد العلمين ضاع ما يفتقر لذلك العلم المجهول، ولكن أهل زماننا تركوا العلمين معا ولا حول ولا قوة إلا بالله، نعم إنه يوجد بعض

يحاولون إقناعنا أن المؤلف "ميت"، وأن النص الأدبي خطاب لا تتضمن وظيفته الإخبار بالحقيقة. » رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص: 87.

2 - مفكر جزائري ولد عام 1928 م بالجزائر، وأتم دراسته بباريس عام 1955 م، حصل على الدكتوراه من جامعة السربون سنة 1969 م، حول "الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري"، نشأ نشأة استشراقية ألقت بظلالها على نشاطه وإنتاجه الفكري، من تصانيفه: "الفكر العربي"، و"الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، و"تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، و"من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي".

3 - ينظر: محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ص: 47 – 49، مط، دار عويدات، بيروت، لبنان، ط 03، 1985 م، وكتاب من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 97، 98، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 02، 1993 م، وكتاب الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 08 – 12 ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 02، 1992 م.

4- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 30.

العلماء ولكن صاروا لقلتهم كالعدم.»"[1]"، فقول عبد القادر المجاوي هنا يبين لنا مدى التدهور، والخمول التي كان يعايشها المجتمع الجزائري إبان الاستعمار.

وفي الطرف الثالث من حافظ على الفكر الصوفي وروحانيته في تعامله مع اللغة فكانت بذلك امتداد لما عرفه الفكر الجزائري إبان الثورة، ولعل هذا المد في التجربة الصوفية كان « في جانب منها على الأقل ثورة ضد المؤسسات الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية واجتماعية مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفية ثابتة يقف على رأسها الإجماع ويليه القياس »"[2]"، فالفكر الصوفي هو منطقة أخرى من مناطق الفكر اللغوي والديني على حد سواء، ويقتصر في أغلبه على الجانب الذوقي للخطاب.

هذا السعي في التعامل مع اللغة لدى النخبة الجزائرية، كان وفق قراءة أجازت الاجتهاد بل وأعطته أجرا انطلاقا من السعي للتفكير الحر دون خوف أو محظورات، فيقدم هذه الاجتهادات لفهم الخطاب اللغوي، ولاستيعاب أهم قضايا المجتمع، دون أية سلطة إلزام، فلا شيء يمنع الاجتهاد سوى غياب التمكن العلمي والتمرس بأدوات التقدم المعرفي للعصر الحديث.

عبر هذه الرؤية، وعبر هذا الانفتاح، والانغلاق، والصيرورة للمناهج اللغوية، كذلك إن هذه الاجتهادات هي خاضعة دوما لظروف تاريخية؛ فالنص اللغوي محكوم بعصره، وقراءة هذه النصوص ترتبط بحاجات كل زمن وثقافته، فالعالم العربي اليوم بما فيه الجزائر أغلب خطاباته النصية وبما فيها الدينية عبارة عن خطابات طائفية، ولعل هذا راجع إلى أن أغلب المجتمعات العربية هي مجتمعات سلطوية وقبلية، وأحيانا مجتمعات أبوية، فهذا يؤدي

1 – عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ص: 21.

2 – نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم بن عربي، ص: 23، مط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2002م.

إلى وجوب الدفاع عن القبيلة أهم من الدفاع عن الفكرة، أو المنهج، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه "قَبَلِية للفكرة".

فخطاب النهضة أدرك قوانين الاجتماع البشري التي أسسها "ابن خلدون"؛ والتي تعتمد على المصلحة كأولى مبادئ قوانين الاجتماع، وأن « المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله، وعوائده » "[1]"، وأن المتغير يجلب بعض المفاسد فدرئ المفاسد مقدم على جلب المصالح. .

وفي الأخير فقد حاولت في هذا الفصل إبراز بعض من ملامح المعتقدات الدينية في الخطاب الديني، وكان الهدف من ذلك تقديم إمكانية استغلال التركيب اللغوي واللساني في نشر الأفكار، والمفاهيم، والمعتقدات الدينية، ولهذا الموضوع من الأهمية في حسن استغلال اللغويين، وأهل البلاغة والبيان للتحليل اللغوي واللساني في التراث الإسلامي في نشر معتقداتهم أو الدفاع عنها.

ومما نتوصل إليه من خلال هذا الفصل هو أن اللغويين، واللسانين العرب شأنهم شأن أي كتاب آخرين في أصناف العلوم الأخرى، سواء أكانت إنسانية اجتماعية، أم علمية تطبيقية، لا ينسلخون من آثار خلفيتهم الثقافية، ومعتقداتهم الدينية، واتجاهاتهم الفكرية؛ بل ويظهر هذا بينا في أعمالهم في أحيان كثيرة، فإذا كان اللغويون قد استقروا القواعد النحوية والأسلوبية من استخدام الناس للغاتهم، فمن الممكن أن يتأثروا بالعوامل اللغوية، وغير اللغوية التي قد تؤثر في أعمالهم العلمية، وقد يتم التأثر بالعقيدة لا شعوريا يستشف من ثنايا كتابات هؤلاء اللغويين، وقد يكون مقصودا إذا كان العمل مخصصا للدفاع عن المواقف العقدي وعليه أن يحاول أن يكون على بينة من أصول المذهب الفكري لكل لغوي، أو بياني يريد أن يدرس آثاره، وأفكاره، ويعرف البواعث التي دفعته إلى أن يختار هذا القول، أو ذاك في كل ما تناوله من قضايا اللغة والبيان.

1 – ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1 "المقدمة"، ص: 184.

وليس مستغربا أن يلحظ اهتمام الفقهاء ببناء الأحكام على دلالات التراكيب اللغوية في ضوء خصائصها التركيبية، واهتمام الأصوليين بالقضايا الدلالية التركيبية، واهتمام المتكلمين بالقضايا اللغوية والعقدية، وقد اهتم النحاة بمراعاة المعتقدات الدينية في تحليل التراكيب اللغوية، واستغلال مناهج الفقه وأصوله، ومناهج علم الكلام في تناول الأصول النحوية.

وبناءا على ما ذكر في هذا الفصل نستنتج أن المعنى العام للعقيدة هي التصديق الناشئ عن إدراك شعوري، أو لا شعوري يلزم صاحبه على الإذعان لقضية ما، وتمثل العقيدة القواعد التي يقوم عليها أي دين، أو نظام إلهي، أو وضعي، ويستند استخدام اللغة إلى الذاكرة المعرفية لأصحابها، وتحدد المجالات الدلالية، وتختار الألفاظ، والتراكيب، والأساليب في ضوء القيم الثقافية للجماعة اللغوية، وللمعتقدات الدينية أثر ملحوظ في هذه العملية؛ إذ إن ما يعتقده الناس في لغاتهم يؤثر تأثيرا مباشرا، أو غير مباشر في جهودهم العلمية لمعرفة خصائص هذه اللغات، كما أن تصورهم للعالم الخارجي الذي تستخدم اللغة للتعبير عنه يؤثر في اكتشافهم وتناولهم لأوجه استخدامها.

وبالتالي فمجموع معتقداتنا في المقولات الدلالية المستندة إلى تجاربنا المباشرة هو الذي يساعد في إكساب كل مقولة دلالتها، وإن اللغة والاعتقاد لهما ثوابت اجتماعية ويكمن جوهر اللغة في المعاني الثقافية والقيم الاجتماعية والمقومات الفكرية التي تنقلها وهي قضايا ومفاهيم متعلقة باعتقاد أصحاب اللغة في عناصر بيئاتهم وتصورهم لما يدور في واقعهم

ولاختيار الأنماط التركيبية أثر في صياغة المقولات الفكرية وتحديد القواعد المنطقية، ولا تنحصر دلالة العناصر اللغوية في الدلالات المعجمية بل توجد دلالات تركيبية متمثلة في المستويات النحوية، والصرفية، والصوتية، والأسلوبية.

إن صحة الدلالات المعجمية والتركيبية مبنية على اعتقاد مستخدمي اللغة في صدق هذه الدلالات، وصحة العلاقة بين عناصر التركيب التي تحمل هذه الدلالات، ودقة تعبيرها عن مراد المتكلم من كلامه، مما عرف بـ"معنى باعث الخطاب"، فمعنى الخطاب هو ما يعتقده باعث الرسالة الخطابية أنه ينقله باستخدامه للكلمات، أو الجمل، سواء اعتقد أن المتلقين يعتقدون أنه ينقل هذا المعنى، أو لا، وبهذا تتأكد العلاقة بين الخصائص التركيبية للغة، ومعتقدات أصحاب اللغة، وهي علاقة يستدعي إبرازها معرفة لغوية دقيقة ومتخصصة تحيط بالإمكانات التركيبية المتاحة في تأليف وحدة نحوية معينة في ضوء سياق الحديث، أو التعبير عن الواقع.

ويبعث القول بتأثير المعتقدات، أو الاتجاهات الفقهية، أو الفكرية في التحليل اللغوي تساؤلا عن مدى إمكان تحقق الموضوعية في الدرس الدلالي الذي ينبغي أن يفحص الحقائق اللغوية ويبين طبيعتها ويصف أوجه تفاعلها، ولكن المدخل إلى تبادل التأثر والتأثير بين

العقيدة والتحليل الدلالي كامن في إمكان اختلاف الوصف الدلالي للتركيب باختلاف القرائن المقالية والمعنوية، واحتمال تباين الأفهام ونقاط التركيز بتمايز المتلقين والمحللين للخطاب وقد صور ابن جني هذا التأثير إذ قال: « وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة

الكريمة الشريفة، وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها، وجاز عليهم بها وعنها ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة، أو تصرف فيها أو مزاولة لها، لحمتهم السعادة بها ما أصارتهم الشقوة إليه بالبعد عنها » "[1]"؛ إذ تؤثر المعتقدات الدينية أيضا في تحديد العلاقات التركيبية بين مكونات التركيب وتوضيحها من أجل الوصول إلى معنى الخطاب، فعلى الرغم من الانتماء الاعتزالي لابن جني فإن هذا التحليل يتفق مع موقف أهل السنة والجماعة في الإقرار بصفات الله كما وردت في الكتاب والسنة دون تمثيل، أو تشبيه، أو تعطيل.

وقد يوجه التحليل الدلالي لاستنباط دلالات تتوافق مع المعتقدات الدينية من التركيب اللغوية، أو دلالات مؤيدة لمواقف عقدية بعينها، للاحتجاج لعدم صحة غيرها عقديا أو عقليا ومما يلاحظ أن الدرس اللغوي الحديث يعطي الاعتقاد معنى عاما يتضمن وجهة نظر باعث الخطاب فيما يسمعه وطريقته في فهم المحيط بالكلام وأسلوب الاستجابة له، ونظرته للعالم الخارجي حوله.

ومما تطرقنا إليه في هذا الفصل أثر الاستعمار الفرنسي على الفكر اللغوي والديني في الجزائر، فرغم أن جرائم الاستعمار هي في الحقيقة قضية سياسية، وقانونية في ظاهرها فهي كذلك قضية اجتماعية، وثقافية في الأساس؛ ذلك أن انعكاساتها لا يمكن أن تكون إلا

اجتماعية، وفكرية بالدرجة الأولى، لأنها تمس الإنسان في ذاته، وثقافته، ومحيطه والاستعمار مهما كان نوعه، فالإنسان هو جوهر الحياة، ومحورها والفاعل فيها، لذا يجب أن يتعرض الشعب المستعمر لقدر كاف من المضايقات، والاضطهاد، ليتخلى عن حقه في العزة والدفاع عن وجوده ككائن حر في وطنه وبين ذويه وأبناء جلدته ولعله من المسلمات

1- ابن جني، الخصائص، ج 3، ص: 245.

أن نقول إن الاستعمار الفرنسي قد مارس واحدا من أبشع أنواع الاضطهاد والاحتلال في العصر الحديث، لبلد لا يمت إليه بأية صلة فكرية أو ثقافية أو عرقية، وكان طبيعيا أن ينجر عن ذلك جرائم مختلفة، أخطرها في المنظور البعيد هو الجرائم الثقافية، والعقدية والفكرية بوصفها المعبر عن هوية المجتمع وقيمه وتراثه وكل مخزونه المعنوي.

يقول الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة في تصديره لكتاب "المرآة" لحمدان خوجة: « لقد تعين مرور 130 سنة من الإبادة ومن إعادة تشكيل عموم مجتمعنا على وقع توالي ضربات النظام الاستدماري. »"[1]"؛ فالخطاب التصنيفي الذي استعملته فرنسا أظهر الفرد الجزائري كشكل من الحيوانية المتسمة بالوحشية"[2]"، في حين أظهر نفس التصنيف المستوطن الفرنسي كفرد متطور حامل للحضارة الغربية وللقيم الخاصة بفرنسا والتي تمنحها تفوقا يجعل من وجودها في الجزائر أمرا مشروعا، « فالاستعمار يحارب من أجل تعزيز سيطرته واستغلاله البشري والاقتصادي، كما يحارب من أجل إبقاء الصورة التي يكونها عن الجزائري وكذلك الصورة المحقرة التي يكونها الجزائري عن نفسه » "[3]"، وفي ذات الصدد كتب "*Victor Hugo*" سنة 1841 م بشأن الاستعمار الفرنسي بالجزائر قائلا: « هو شعب نير

1- حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، ص: 05، تصدير عبد العزيز بوتفليقة، ترجمة محمد العربي الزبيري، مط، منشورات *ANEP* ، الجزائر، 2004 م.

2- ولعل هذا نوع من العنصرية التي استعملتها فرنسا ضد الشعب الجزائري يقول فرانس فانون:

Que le racisme n'est pas tout, mais le facteur le plus évident le plus gênant pour la " combinaison donnée
Fanon Frantz, Pour la révolution africaine ,P45, , Editeur La Découverte, Paris, France,2001.

وينظر إلى بعض أنواع العنصرية التي كانت تمارسها فرنسا على الجزائر وبعض من مستعمراتها الأخرى في : *Fanon Frantz , de la martinique à l'algerie et à l'afrique* , P 45 , *Editeur La* Harmattan.

1- *Fanon Frantz , L'an V de la révolution algérienne, P 12, Editeur La Découverte, Paris, France,2011.*

وجد شعبا في الظلام » "[1]"، فاستعمار الجزائر يوصف على أنه فعل نبيل من قبل دولة متحضرة موجه نحو شعب بدائي ومتوحش، مكونا بذلك الصورة الحقيقية للجزائري في التصور الاستعماري.

وبإقصاء كل الأخلاقيات في السلوك الثقافي للجزائري، أقدم الاستعمار الفرنسي على إعدام أغلب الإنتاج الفكري للعلماء الجزائريين ولم يبق إلى القليل منه كالذي طبع مثلا في فرنسا، أو كتب في الخارج، وفي هذا الصدد يقول الرئيس الجزائري "عبد العزيز بوتفليقة" في تصديره لكتاب "المرآة" "لحمدان خوجة": « لقد سلم كتاب "المرآة" من التدمير والتخريب الشاملين اللذين طالا تراثنا قاطبة بما في ذلك، بل وخصوصا تراثنا المكتوب، لأن "حمدان خوجة" نشره بباريس باللغة الفرنسية سنة 1833 م »"[2]"، بل وزاد الاستهتار بالشخص الجزائري واحتقاره، وبالإشارة إلى العنصرية، والاستهزاء، والاستخفاف كتب المستشار العام لمدينة قسنطينة " *Ernest Mercier* " قائلا: « أن هؤلاء الأهالي لا بد أن يبقوا في حالة من التبعية والسيطرة التامة والمستمرة للمستعمر، لأن عدم الأمان، والسرقات واللصوصية هي أمور وراثية بالجزائر منذ قرون » "[3]"، وفي دلالة المصطلحات لا يخفى على أحد أن أبطال الثورة الجزائرية الحقيقيون، اعتبروا وبكل بساطة على أنهم " *Fellagas* " أو بمعنى آخر عصابات قطاع الطرق، و"قطاع" عادة ما تستعمل في ميدان العلوم الاجتماعية والتاريخية، وفي اللغة الفرنسية هو دلالة إضافية لمفهوم التحقير، والمرتبط بالتطور الدلالي أثناء الفترة الاستعمارية، فالأهلي نعني به ذلك الفرد الغير متحضر، أو الغير مواطن.

2- *Victor HUGO, in Priollaud. N, La France colonisatrice, p 26, ed Levi-Messinger, Paris, FARNCE , 1983.*

3- حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، ص: 04.

4- *Ernest Mercier* , La *Question indigène en Algérie au* commencement du XXe siècle, P 75 , Ed L' harmattan, 2006

ولعل ما فعله الاستعمار بالجزائر وما يشهده البحث اللغوي المعاصر من تطورية على مستوى الإجراء سواء في مناهج البحث اللغوي، أو آليات تحليل الخطاب كانا أحد أسباب نشوء خطابات لغوية دينية مختلفة، بعضها منفتح والبعض الآخر منغلق، ولعل هذا يظهر جليا في الخطاب الديني في الجزائر أثناء الاستعمار الفرنسي، والخطاب الديني بعد الاستقلال، وهذا ما سوف نركز عليه في الفصل الثاني.

وسأحاول في هذا الفصل استنطاق بعض من الموروث اللغوي، والنقدي والمصطلحي الديني بالجزائر أثناء الاستعمار وبعد الاستقلال، وذلك من منظور معجمي ودلالي أسلوبي، وتنظيري بما يكفل الوقوف على دلالات الخلفية المذهبية، والعقدية للنص والخطاب الديني، سواء أكان مكتوبا، أم منطوقا، وما يعتريهما من تداخل، وتلازم مع كل من التحليل، والنقد، والقراءة، كما نود الوقوف على بعض الجزئيات، والعناصر الأولية، ووظيفة كل منها بالشرح، والتفسير، والتأويل، محاولا في ذلك عدم المبالغة، أو الإخلال.

الفصل الثاني

الخلفية الدينية للخطاب الديني بالجزائر

" فترة الاستعمار وما بعد الاستقلال"

توطئة

تحتل قضية الخطاب الديني سواء أكان هذا الخطاب سنيا، أم صوفيا، أم شيعيا أم خارجيا أهمية كبرى في العصر الحاضر؛ نظرا لما يرتبط بهذا الخطاب الديني العقدي من التباس، وما اكتنفه من غموض أخرجه في غالب الأحيان عن جادة الصواب، خاصة إذا تعلق الأمر بقضية التجديد؛ ذلك بتقديم تفسير عصري، أو تأويل حديث، أو قراءة عصرية وغيرها من الاصطلاحات التي وفدت للبيئة الإسلامية عبر العقود الأخيرة بفعل التأثيرات الوافدة، والتي دعت إلى ضرورة تجديد أدوات الخطاب الديني المعاصر، وتخليصه من أسلوب الرتابة، ناهيك عن الطائفية، والمذهبية بين العقائد الإسلامية، ومشكلة التخلف الحضاري عند المسلمين، ومشكلة الغلو، والتطرف، والفهم المنقوص للإسلام عامة، زد على ذلك ما يعرف اليوم بقضية الحرية في الفكر اللغوي الإسلامي الحديث.

كل هذا يصعب علينا عملية التحليل اللغوي، وكذا طريقة التعامل مع الخطابات الدينية، ولعل هذا الكلام ينطبق بقوة على الخطاب اللغوي الديني في الجزائر، فللناس حاجات، وضروريات كثيرة بها قوامهم، وصلاحهم في دينهم ودنياهم، وأهم هذه الحاجات

وأكثرها ضرورة حاجتهم إلى الشرائع والأديان، لذلك أرسل الله تعالى الرسل والأنبياء، وأنزل معهم الكتب، والبراهين رحمة منه للناس لبيان الشرائع لهم. .

فالقرآن يعد عاملا هاما يؤثر في العديد من نواحي الحياة في الجزائر، وقد امتد أثره إلى عدة مجالات، كان ولعل من أهمها اللغة، ولم يقف تأثير القرآن عند اللغة مكتوبة كانت أم منطوقة، وإنما تعداه إلى اللهجات العامية حتى أضحى كلامنا العادي به العديد من

الاستعارات المستمدة من مصادر القرآن، والسنة النبوية الشريفة، ومثال ذلك ما نجده بالجزائر، ومنها ما يعلقه الناس على جدران المحلات التجارية، أو في حياتنا اليومية الحافلات، أو حتى المؤسسات الحكومية؛ فيعلق الخياط مثلا قوله تعالى: ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ﴾ "[1]"، ويعلق الحلاق من قوله سبحانه: ﴿ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ﴾ "[2]"، أو ﴿ وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ ﴾ "[3]"، ويعلق الحداد: ﴿ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ ﴾ "[4]"، ويعلق صاحب المطعم: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ "[5]"، ويعلق بائع السمك: ﴿ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ "[6]"، ويعلق صاحب الحافلة مثلا قوله

1- الآية: 12 من سورة الإسراء.

2 - الآية: 24 من سورة المطففين.

3 - الآية: 16 من سورة الحج.

4 - الآية: 10 من سورة سبأ.

5 - الآية: 41 من سورة هود.

6 - الآية: 12 من سورة فاطر .

تعالى: ﴿ بِسْمِ اللَّه مَجرٰاهَا وَمُرْسَاهَا ﴾ "[1]"، إن هذه الأمثلة تظهر مدى عمق أثر القرآن وتجذره في الحياة اليومية في الجزائر من الناحية اللغوية.

ولكن هناك جانب آخر من تأثير اللغة على الدين له من الأهمية ما يفوق ما ذكر أعلاه، وهذا الجانب يتعلق بالمعتقد؛ والذي هو في طبيعته جملة من الأفكار نشأت عند الفرد أثر ظروف خاصة ساهمت تفاعلات البيئة، والمجتمع، والتربية، والدين، والتعليم، واللغة في صناعتها، من ثم اتجهت بمرور الزمن إلى مسار اليقين، والجزم لتتحول إلى حقيقة لا تقبل الجدال، أو ما يسمى بالعقيدة، هذه العقيدة تفرض على الإنسان ضرورة الدفاع عنها وعن مكوناتها، بل أحيانا معاداة من يخالفها، عند ذلك تتحول الأفكار إلى قيم، ومشاعر متأصلة في داخل النفس يعد المساس بها انتهاك لحرمة من يسلم بها.

فالدين واحد سواء كان في الإسلام، أو في غيره من الديانات الأخرى، لكن طريقة الاعتقاد في هذا الدين تختلف فتجد في الإسلام مثلا السني، والشيعي، والصوفي والخارجي، وفي المسيحية تجد الكاثوليكي، والبروتستانتي، والأرثوذوكسي وهكذا، ولعل من أهم ما يميز اللغة في هذا الجانب هو قدرة باعث الخطاب على أن يلون أساليبه، ويتنقل بالكلام من حال إلى حال آخر، وهذا ما عرف بقولهم: "لكل مقام مقال"؛ وهذا يعني أن باعث الخطاب كلما كان ذا ثقافة واسعة، وممسكا بزمام اللغة يستطيع أن يتحدث بها بأساليب عدة، وأن يعبر بوساطتها عما ينتابه من مشاعر، وأحاسيس إزاء شخص المتلقي وبالأسلوب الأمثل الذي يستطيع بوساطته أن يوصل تلك المشاعر، والأحاسيس بأفضل أسلوب، أو أردئه إليه، فالجماعة اللغوية هي مجموعة اجتماعية قد تكون أحادية اللغة، أو متعددة اللغات تتماسك بوصفها جماعة واحدة من خلال توافر أنماط التواصل اللغوي.

7 – الآية: 19 من سورة الطور.

ولعل الإسلام هو الدين الوحيد « الذي ألح أكثر من غيره، وبشكل هائل على التعالي، ووحدانية الله، وأعطى الأولوية بذلك للعلاقة الكائنة بين الإنسان والله »"[1]"، ففكر الاعتقاد الديني يصبح حالة جماعية حينما يلعب الفرد دورا كبيرا في التأثير على الجماعة يتشكل بعد ذلك في صور: طقوس، وتعاليم، وواجبات، ومبادئ، كما إنها تفرز مجموعة من التقاليد، والأعراف، والعادات، ذات الطبيعة الشعبية، أو الدينية، أو القومية التي يتم ترسيخها في قلوب، وعقول أفراد الجماعة بشتى المصادر من معلومات، ومشاهد ومواقف، وأقوال، ومرجعيات، يقابل ذلك نشوء عاطفة قوية بين الفرد، ومحتوى المعتقد حينما يجد فيه ما يحرك مشاعره الإنسانية، ويغذي حاجاته النفسية، ويزرع مشاعر الأمان، والطمأنينة

ويعزز ارتباطه بما يعتقد، لتظهر بعد ذلك علاقة بين هذا المعتقد، والنفس البشرية تتمركز في أعماق الإنسان، فيتكاثر الأتباع، والمريدون مما يولد لديهم الرغبة في تقوية مبدأ الولاء والطاعة، وتعزيز مفهوم إيجابية ونفعية تلك المثل والمبادئ، وتأصيل أفضلية تلك المبادئ دون غيرها.

فالمعتقد الديني يرتبط ارتباطا وثيقا باللغة التي تعد هوية الفرد القومية، ومسرح تفكيره ومجال وجدانه، بل هي عالمه التي يعيش فيه، وحدودها تشير إلى حدود عالمه، وثقافته وشخصيته، إنها تصوغ كيانه داخل المجتمع، وهو بالمقابل يصوغ، ويطور لغته التي يسوقها ويسوّقها في ألفاظ، ومعان، ودلالات تعبر كلها عن مستحدثات، ومضامين، ورؤى ترتبط بدينه ومعتقده، فاللغة إذن هي الرابط مابين الدين، والمعتقد، بل هي بوتقة للتفكير، ونظام للاتصال ضمن منطلقات التعبير، ولا يمكننا وصف ثقافة أمة بدون اعتماد لغتها، وذلك في معجمها وفي قواعدها، وصياغة مبانيها أسلوبا، وصيغا.

1 – محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، ص: 173، ترجمة هشام صالح، مط، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 02، 1995 م.

من هذا الجانب اهتم اللغويون العرب بالدليل اللغوي، وفضلوه على باقي الأدلة؛ بل كان حديثهم عن العلامات غير لغوية في غالب الأحيان على سبيل المقارنة والتمثيل، فمن خلال السمة الدلالية التي يحتوي عليها الخطاب اللغوي نجد التمايز بين الدليل اللفظي والدليل غير اللفظي لا ينسحب على بعدهما الوظيفي مادام الأساس الوجودي لهذه الدلائل بأكملها هو الحاجة الإنسانية للتواصل.

فبيان الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح « فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة، وقد يكون بالفعل، والإشارة، والرمز؛ إذ الكل دليل، ومبين ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول: له بيان حسن، أي: كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد »"[1]"، فالاقتناع المبدئي لدى علماء العربية هو أن « الكلام أولى الأشياء بأن

يجعل دليلا على المعاني التي احتاج الناس إلى تفاهمها » "[2]"، ولعل هذا التفضيل يرجع إلى عاملين اثنين منطوق ومفهوم، وعلى أساس هذين العاملين بنى "ابن سنان" قوله في "سر الفصاحة": « إنما فزع العقلاء إلى الحروف في المواضعة لأنها أهل وأوسع، ومع التأمل لا يوجد ما يقوم مقامها » "[3]"، ويبقى عامل الألفاظ التي هي: « أدلة على المعاني، وليس للدليل إلا أن يعلمك الشيء على ما يكون عليه، فأما أن يصير الشيء بالدليل على صفة لم يكن عليها، فمما لا يقوم في عقل ولا يتصور في وهم » "[4]"، فعاملي المفهوم والمنطوق والطبيعة الوظيفية للفظ في علاقته بالمعنى جعلت الاعتبار الدلالي هو الحاضر بقوة في بناء مفهوم الخطاب اللغوي، والديني.

---

1 – الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص: 191 .

1 – حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص: 344، تح محمد الحسن الخوجة، مط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 03.

2 – ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص: 45، تح علي فودة، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 02، 1994م .

3 – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 483.

الخطاب الإصلاحي والخطاب السلفي في الجزائر

يكتسي الخطاب عامة، والخطاب اللغوي الديني خاصة أهمية بالغة في أي حركة أو مشروع فكري، ذلك أنه يحمل ضمنيا سائر الخصائص الفكرية، والنفسية، والاجتماعية وكذا الخلفية العقدية، والمذهبية التي تقوم عليها الحركة، أو المشروع، أو المذهب، مما يحدد قدرة هذه الحركة على التعامل مع مختلف الظروف التي تنشأ أو تكون فيها، والخطابين الإصلاحي، والسلفي بالجزائر نشآ في ظروف متباينة، ومختلفة استدعت نشوءهما، وكانت نتيجتاهما مختلفتين جدا، في حين نجح الخطاب الإصلاحي في الجزائر أثناء الاحتلال في التأسيس لمشروع ضخم لا يزال فعالا في المجتمع، وذلك في البدايات الأولى له على يد "جمعية العلماء المسلمين" "[1]"، نجد الخطاب السلفي بعد الاستقلال يحاول إكمال المشروع الإصلاحي في بعض الأحيان وتقويضه في أحيان أخرى، فالخطاب السلفي في الجزائر كمذهب تفكير ظهر كمحاولة للرجوع إلى الحق والأخذ من منابع الإسلام الأولى والهدف هو إصلاح ما فسد، وانحرف من أمر العامة في الجزائر، هذا يستدعي القيام بمقارنة الخطابين ببعضهما من حيث الخطاب الذي تستندان عليه، لمعرفة الأسباب التي أدت إلى هاتين النتيجتين المتباينتين.

---

1 – تتكون الهيئة الإدارية لجمعية العلماء عند تأسيسها من: عبد الحميد بن باديس، ومحمد البشير الإبراهيمي، والطيب العقبي، ومحمد الأمين العمودي، ومبارك الميلي، وإبراهيم بيوض، والمولود الحافظي، ومولاي بن الشريف، والطيب المهاجي، والسعيد اليجري، وحسن الطرابلسي، وعبد القادر القاسمي، ومحمد الفضيل الورتلاني، تأسست الجمعية في يوم الثلاثاء 17 ذي الحجة 1349 هج، الموافق لـ 05 ماي 1931 م، بنادي الترقي، بالجزائر العاصمة، وانتخبت الهيئة الإدارية للجمعية مكتبها في اليوم الثاني للتأسيس، وذلك على النحو الآتي: عبد الحميد بن باديس رئيسا، ومحمد البشير الإبراهيمي نائبا للرئيس، والأمين العمودي كاتبا عاما، والطيب العقبي مساعدا للكاتب العام، ومبارك ميلي أمينا للمال، وإبراهيم بيوض مساعدا لأمين المال.

ونظرا إلى الظروف المختلفة التي نشأ فيها كل من الخطابين السلفي، والإصلاحي في الجزائر، فإن شساعة الفارق الزمني بينهما قد يكون له تأثيره السلبي على إجراء مثل هذه المقارنة رغم أن الخطاب السلفي هو امتداد للخطاب الإصلاحي في جانب من جوانبه، إلا أن الذي يدفع إلى إجراء مثل هذه الموازنة يكمن في الاختلاط الحاصل بين كثير من المفاهيم، كما تكمن الأهمية في تسليط الضوء على أهم الفروقات الكامنة بين الخطاب السلفي كما يطرح الآن وبين الخطاب الإصلاحي الذي أدى دورا بارزا في توعية الشعب الجزائري أثناء الاستعمار، وهذا من خلال توظيفهما للحديث النبوي الشريف، ومنهجهما في ذلك، واخترت الحديث النبوي كعينة فقط للمقارنة بين الخطابين السلفي، والإصلاحي ويعود سبب هذا الاختيار إلى كون الحديث الشريف له أهميته البالغة في أي خطاب ديني إسلامي، مما سيلقي بالضوء على أسس كل من الخطابين ومقوماتهما، ونتائجهما، وقدرتهما على التأثير في نفسية المتلقي للخطاب الديني.

الخطاب الإصلاحي

لا شك أن عامل البيئة الأولى له الأثر الأكبر في تكوين شخصية الإنسان وفي بلد كالجزائر عندما يتفتح ذهن المسلم على معاناته من فرنسا "[1]"، وعن معاناته من الجهل، والاستسلام للبدع.

هذه الحالة يصورها "ابن باديس" بقوله : « يولد المرء من أبوين مسلمين فيعد مسلما فيشب، ويكتهل، ويشيخ وهو يعد من المسلمين، تجري على لسانه، وقلبه كلمات

1 – يقول مالك بن نبي: « هناك فلسفة منذ عهد "كلوفتتز" *clausevitz* ترى أن الحرب استمرار للسياسة بوسائل أخرى، وذلك يعني في منطلق الفعالية الذي يعد إحدى خصائص العقل الغربي، ضرورة حسم المشكلات الإنسانية بوسائل السياسة أو بوسائل الحرب، أي حسمها على أي حال. » مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية "في ضوء مؤتمر باندونغ"، ص: 21، ترجمة عبد الصبور شاهين، مط، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 03، 1422 هج، 2001 م. ويدخل في هذه السياسة التجويع، والتجهيل، والفرنسة وغيرها من الآفات الاجتماعية الأخرى التي اتصفت بها السياسة الفرنسية.

الإسلام وتباشر أعضاؤه عبادات، وأعمالا إسلامية، فراق روحه أهون عليه من فراق الإسلام، ولو نسبته لغير الإسلام لثار عليك، أو بطش بك، ولكنه لم يتعلم يوما شيئا من الإسلام، ولا عرف شيئا من أصوله في العقائد، والأخلاق، والآداب، والأعمال، ولم يتلق شيئا من معاني القرآن العظيم ولا أحاديث النبي الكريم "صلى الله عليه وسلم"، فهذا مسلم إسلاما وراثيا؛ لأنه أخذ الإسلام كما وجده من أهله ولابد أن يكون بحكم الوراثة قد أخذه بكل ما فيه مما أدخل عليه وليس منه عقائد باطلة، وأعمال ضارة، وعادات قبيحة، فذلك كله عنده هو الإسلام، ومن لم يوافقه على ذلك كله فليس عنده من المسلمين، هذا الإسلام الوراثي هو الإسلام التقليدي الذي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير، وإنما يتبع فيه الأبناء ما وجدوا عليه الأباء، ومحبة أهله للإسلام؛ إنما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان » "[1]"، فسيكون هذا من أقوى البواعث لأصحاب الهمم، وذوي الإحساس المرهف كجمعية العلماء المسلمين على القلق الذي لا يهدأ حتى يحقق لديه ولأمته ما يعتبره واجبا عليه، وكان "ابن باديس" من هذا النوع من خلال الخطاب الإصلاحي الذي كان رائدا له بلا منازع في الجزائر.

إن الخطاب الإصلاحي في الجزائر يختلف عن الخطاب السلفي ويتميز عنه، فهو يقوم على منهج محدد ورؤية عميقة للدين عموما، وللحديث النبوي خصوصا الذي أردناه موضوعا للمقارنة، بل أننا نجد حتى طريقة التربية، والتعليم تختلف عما نعرفه اليوم فطريقة "ابن باديس" في التربية هي توعية النشء بالفكرة الصحيحة كما ذكر "الإبراهيمي" عن اتفاقهما في المدينة: « كانت الطريقة التي اتفقنا عليها سنة 1913 م في تربية النشء هي ألا نتوسع له في العلم وإنما نربيه على فكرة صحيحة » "[2]"، والاطلاع على أهم الآثار التي تركتها الحركة الإصلاحية يوضح هذه الحقيقة، خاصة كتاب "مجالس التذكير من حديث البشير النذير" "لعبد الحميد بن باديس"؛ إذ كتبه امتثالا لقول النبي "صلى الله عليه وسلم": (الدِّيْنُ

2 – ابن باديس، الشهاب، ج 03، الافتتاحية، المجلد 14.

1 – الشنقيطي، جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبر، ص: 16، مط، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1426 هج، 2005 م.

النَّصِيْحَةُ) "[1]"، فنصحا لدين الله تعالى وتنزيها عقيدة أهل السنة والجماعة كتب "بن باديس" كتابه هذا.

فهذا الكتاب يمثل زبدة فكر "ابن باديس" "[2]" حقيقة، حيث نجد الفرق الشاسع بين التوظيف السلفي للحديث، وبين فهم ورؤيته له، وهو ما يتجلى في اعتماد "ابن باديس" في فهمه للحديث على منهج محدد يقوم على تمهيد يهيئ به المتلقي لإدراك الموضوع الذي يعالجه الحديث، ثم ذكر السند، ومصادره مع ترتيب مراتب الرواة العلمية، والعملية، وبعدها يذكر "ابن باديس" المتن متعرضا فيه إلى ألفاظ الحديث، وعباراته، وإلى مختلف الروايات التي ورد بها الحديث شارحا فيها ألفاظه، وتراكيبه شرحا لغويا يبرز أهم معانيه، وذلك

2 - الحديث رواه مسلم في الصحيح وهو قوله "صلى الله عليه وسلم": (الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ قُلْنَا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ قَالَ: للهِ، ولكتابه، ولِرَسُوْلِهِ، وَلأَئِمَّةِ المُسْلِمِيْنَ، وَعَامَّتِهِمْ.) . مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص: 44، ح: 96، تح نظر محمد الفريابي، مط، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1427 هج، 2006م.

1 - تكشف كتابات ابن باديس عن شخصية متعددة الجوانب، وفكرا نادرا ما يغرق في الجزئيات، كما تكشف عن وجود تصميم وتخطيط لمكافحة الاستعمار، بوصفه نظاما يهدف إلى فرنسة الجزائر وتفتيت شخصيتها، وسواء كان ابن باديس واعيا بهذا التخطيط، أم أنه كان يطور موافقه حسب الظروف المعاشة، فإن كتاباته تشعر بوجود نية وعزم على تخليص الجزائر من عواقب وتبعات الاستعمار، إذ أنها تتوفر على معظم الأبعاد الضرورية لتحقيق التغير في اتجاه التمايز عن فرنسا والانفصال عنها، هذا ما دفع ابن باديس إلى أن يقول في 1939 م: "والله لو طلبت مني فرنسا أن أقول لا إله إلا الله ما قلتها". محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، ص: 63، مط، المطبعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007 م. ونجد ابن باديس ينتقد مناهج التعليم التي كانت سائدة حين تلقيه العلم والتي كانت تهتم بالفروع والألفاظ فيقول: "واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية، مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة، وراء أسوار من الألفاظ المختصرة، تفني الأعمار قبل الوصول إليها". الشنقيطي، جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبر، ص: 16 .

في عبارات واضحة، تساعد على فهم الحديث، متعرضا في بعض الأحيان إلى ما يتصل ببعض التراكيب من أساليب بلاغية، وأسلوبية، وهذا لغرض الإيضاح والفهم، ويختم "ابن باديس" شرح الأحاديث باستنباطات ختامية يستنبط فيها ما يرشد إليه الحديث من حقائق، وأحكام مختلفة نفسية، وأخلاقية، واجتماعية، وتاريخية، وتشريعية، وكونية، مطبقا ذلك كله على البيئة الجزائرية "[1]".

يقول "عبد الرحمان شيبان" في تقديمه للكتاب: « ونرى منهجية "ابن باديس" تربوية شاملة تربط الماضي بالحاضر، وتطبق الأحكام المستنبطة على الواقع العملي، وتوجه إلى مواطن القدوة، والأسوة ببيان ما قامت عليه الأحكام الشرعية، من علل وأسباب، تتقبله القلوب، والعقول بالرضا، والانشراح، والاقتناع بأن مبادئ الإسلام، هي الكفيلة بإسعاد المؤمنين العاملين بهديها، من الأفراد والجماعات، في كل زمان ومكان »"[2]"، ففكر "ابن باديس" امتداد لتيار الجامعة الإسلامية الذي يقف على قمة هرمه الإمام "محمد بن عبد الوهاب" "[3]"، و"جمال الدين الأفغاني" "[1]"

2- ويركز ابن باديس في هذا الجانب على التعليم "الذي يكون به المسلم عالما من علماء الإسلام، يأخذ عنه الناس دينهم، ويقتدون به فيه، ولن يصلح هذا التعليم إلا إذا رجعنا به للتعليم النبوي في شكله وموضوعه، في مادته وصورته فيما كان يعلم "صلى الله عليه وسلم" وفي صورة تعليمية، فقد صح عنه "صلى الله عليه وسلم" فيما رواه مسلم أنه قال " إِنَّمَا بُعِثْتُ مُعَلِمًا ". ابن باديس، الشهاب، ج 11، ص: 478، المجلد العاشر، أكتوبر، 1934 م.

1 – عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، ص: 23، مط، منشورات دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط 01، 1983 م.

2 – هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي، زعيم النهضة الدينية الإصلاحية الحديثة في جزيرة العرب، ولد بالعيينة بنجد سنة "1115 هج – 1703 م"، دعى إلى التوحيد الخالص ونبذ البدع وتحطيم ما علق بالإسلام من أوهام، وكانت دعوته الشعلة الأولى لليقظة الحديثة في العالم الإسلامي كله تأثر بها رجال الإصلاح في الهند ومصر والعراق والشام وغيرها، وعرف من ولاه وشد أزره في قلب الجزيرة بأهل التوحيد "إخوان من أطاع الله"، وسماهم خصومهم بالوهابين نسبة إليه، وتوفي في الدرعية سنة "1206 – 1792 م"، من تصانيفه: "كتاب التوحيد"، و"رسالة كشف الشبهات"، و"تفسير الفاتحة"، و"أصول الإيمان"، و"فضل الإسلام"، و"نصيحة المسلمين"، و"معنى الكلمة الطيبة"، وغيرها من التصانيف. الزركلي، الأعلام، ج 6، ص: 257.

والإمام "محمد عبده" "[2]"، و"رشيد رضا" "[3]"، فكان من الطبيعي أن يحمل خطاب "ابن باديس" بعض خصائص هذه المدرسة الإصلاحية الرائدة.

وكمثال على هذا المنهجية الباديسية في الخطاب، نحاول تناول رؤية الخطاب الإصلاحي لقضية سفور المرأة، ونذكر رؤية "ابن باديس" وفهمه لحديث الخثعمية "[4]" حول

---

3 – هو محمد بن صفدر الحسيني، جمال الدين ولد في أسعد أباد بأفغانستان سنة "1254 هج – 1838م"، فيلسوف الإسلام في عصره، وأحد الرجال الأفذاذ الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة، تلقى العلوم العقلية والنقلية، وبرع في الرياضيات، تتلمذ له نابغة مصر الشيخ محمد عبده وكثيرون، توفي بالأستانة سنة "1315 هج – 1898 م"، ونقل رفاته إلى بلاد الأفغان سنة 1363 هج، من تصانيفه: "تاريخ الأفغان"، و"رسالة الرد على الدهريين" ، نفسه، ج 6، ص: 168، 169.

1 – هو محمد عبده بن حسن خير الله من آل التركماني، من دعاة الإصلاح، ولد في شنزا من قرى الغربية بمصر سنة "1266هج"، درس بالجامع الأحمدي بطنطا، ثم بالأزهر، وخلال مقامه بباريس أصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة "العروة الوثقى"، ولما عاد لمصر تولى منصب القضاء، ثم عين بعده مستشارا في محكمة الإستئناف، ثم مفتيا للديار المصرية إلى أن توفي بالإسكندرية سنة "1323 هج"، ودفن بالقاهرة. من تصانيفه : "تفسير القرآن الكريم"، و"رسالة الواردات"، و"الرد على هانوتو"، و"رسالة التوحيد"، و"حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية"، و"شرح مقامات بديع زمان الهمداني"، و"شرح نهج البلاغة"، وغيرها. الزركلي، الأعلام، ج 6، ص: 252.

2 – هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب، ولد بالقلمون من أعمال طرابلس الشام سنة "1282 هج – 1354 م"، ، رحل إلى مصر سنة 1315 هج، فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له، توفي فجأة في سيارة سنة "1354 هج – 1935 م" ودفن بالقاهرة، من تصانيفه: "تفسير القرآن"، و"تاريخ الأستاذ الشيخ محمد عبده"، و"نداء للجنس اللطيف"، و"الوحي المحمدي"، و"الخلافة"، و"الوهابيون والحجاز"، وغيرها من التصانيف. نفسه، ج 6، ص: 126.

3 – وهو ما جاء في صحيح البخاري: أَنَّ الفَضْلُ كَانَ رَدِيْفَ رَسُوْلِ اللهِ "صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ"، فَجَاءتْ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمْ، فَجَعَلَ الفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْه، وَجَعَلَ النَبيُ "صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ" يَصْرِفُ وَجْهَ الفَضْلِ إِلَى الشَقِ الآخَر،

ستر المرأة وجهها من الدين ففي مرحلة التطبيق، يقول "ابن باديس": « من المسلمين اليوم أقوام – معظمهم من غير أهل المدن، والقرى– ألفوا خروج نسائهم سافرات فلا يلفتن أنظارهم بذلك فهؤلاء لا يطالبن بستر الوجوه مع بقاء حكم غض البصر وحرمة تجديد النظر، ومن المسلمين أقوام– معظمهم من أهل المدن والقرى– ألفوا ستر وجوه النساء فكشف المرأة بينهم وجهها يلفت الأنظار إليها، ويغري أهل الفساد بها ويفتح باب القيل والقال في شأنها وشأن أهلها وعشيرتها، فهؤلاء يجب عليهن ستر وجوههن اتقاء للشر، والفتنة، والوقيعة في الأعراض » "[1]"، ثم يفرق "ابن باديس" بين السفور الإسلامي الذي يعني كشف المرأة وجهها، والسفور الغربي الذي يكشف الشعر، والعنق مع التبرج بالزينة، فيوجه "ابن باديس" قوة المسلمين إلى منعه ومحاربته، والحذر مما يؤدي إليه.

ثم يتعرض "ابن باديس" إلى التراكيب اللغوية المستنبطة من الحديث فيذكر الجانب اللغوي للحديث؛ إذ يقول: « تخمير الوجه تغطيته بغير النقاب، وما في معناه مما يشد على الوجه، فذلك بأن تسدل الثوب على وجهها نازلا من رأسها » "[2]"، وهذا يتوافق مع ما جاء به "ابن منظور" في "لسان العرب" يقول "ابن منظور": التَّخْمِيرُ في اللغة: « التَّغْطِيَةُ يقال: خَمَّر وجهه، وخَمِّرْ إناءك، وخَمَرَ الشيء خَمْرًا وأَخْمَرَهُ، أي: ستره، وفي الحديث (لاَ تَجِدُ المُؤْمِنَ إلاَ فِي إِحْدَى ثَلاَثٍ: فِي مَسْجِدٍ يَعْمُرُهُ، أَوْ بَيْتٍ يَخْمُرُهُ، أَوْ مَعِيشَةٍ يُدَبِّرُهَا) ؛ يخمره، أي: يستره ويصلح من شأنه، والخمار ما تغطي به المرأة

فَقَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنْ فَرِيْضَةَ اللهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الحَجِ أَدْرَكَتِ أَبي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَثْبُتُ عَلَى الرَاحِلَةِ، أَفَأَحُجُ عَنْهُ ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَذَلِكَ فِيْ حَجَةِ الوَدَاعْ. البخاري، الجامع الصحيح، ج 1، ص: 469، ح: 1513، تح محب الدين الخطيب وآخرون، مط، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ط 01، 1400 هج، ومسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص: 558، ح: 1218.

1 – عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، ص: 173.

2 – نفسه، ص: 170.

رأسها » "[1]"، بالإضافة إلى ذلك نجد لدى "عبد الحميد بن باديس" قيمة أخرى، وهي أنه يحاول قدر الإمكان استحضار الصورة التي كان عليها العصر الأول، أو الظرف الذي قيل فيه الحديث، من خلال وعي السند، وشرح الألفاظ شرحا يعتمد على مدلولاتها اللغوية، والاجتماعية، والثقافية العربية.

ففي الحديث السابق، يذكر "ابن باديس" الروابط العائلية التي تكون بين الصحابة المذكورين في الحديث، كما نجد ذلك أيضا في أحاديث أخرى كثيرة، حيث يذكر العلاقات بين أفراد المتن سواء كانت روابط عائلية أو غيرها، أو يذكر الظروف المحيطة بالراوي وحالته الاجتماعية، أو تنويع الروايات، والأحاديث في الموضوع الواحد، وهذا للخروج بصورة واضحة عن الظروف المحيطة بالحديث، ومن ثم فهمه بشكل أفضل، وإمكانية تنزيله على أرض الواقع بصورة عقلانية وصحيحة، وهذا بعكس ما يحدث في الفهم السلفي الذي يقتصر على إثبات اتصال السند، أو عدم اتصاله، والتأويل لمفردات الحديث، ومحاولة توجيهها بما يخدم النية المسبقة، والأحكام المسبقة، فهو لديه حكم مسبق على المسألة، ثم يتجه إلى الحديث لإيجاد ما يتوافق مع ذلك الفهم، ولذا فهو فهم يتميز بالاحتكار .

هذا من جانب، ومن جانب آخر تكلم "ابن باديس" عن منزلة السنة النبوية، وأنه ينبغي اعتمادها في بيان العقيدة "[2]"، والذي لا شك فيه أن "ابن باديس" عالم من علماء أهل السنة المجددين السائرين على منهج السلف، يقول "ابن باديس" مبينا منزلة السنة عموما من القرآن: « وعلمنا القرآن أن النبي "صلى الله عليه وعلى آله وسلم" هو المبين للناس ما نزل إليهم من ربهم، وأن عليهم أن يأخذوا ما آتاهم، وينتهوا عما نهاهم عنه فكانت سنته

3 - ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص: ، 1259- 1261، مادة "خمر"، والزبيدي، تاج العروس، ج 11، ص: 211، مادة "خمر"، وينظر: إلى الحديث عند بن الأثير الجزري، النهاية في غريب الأثر، ج 2، ص: 148، تح طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1399 هج، 1979 م.

1 - عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 5، ص: 320، مط، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط 03، 1417 هج، 1997 م.

العملية، والقولية تالية للقرآن فهجرناها كما هجرناه، وعاملناها بما عاملناه » "[1]"، كما أنه اعتبرها بيانا للقرآن موضحة لمشكله، ومفسرة لمجمله فقد قرر أنها وحي من الله تعالى وأنه لذلك كانت مع القرآن مصدر كل شريعة دون سواهما حيث قال: « وأفادت أن جميع هذا الدين وحي من الله منزل على نبيه وهذا لأن مرجع الإسلام في أصوله، وفروعه إلى القرآن، وهو وحي من الله لقوله تعالى: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ "[2]"، وإلى السنة النبوية، وهي وحي أيضا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴾ "[3]" » "[4]"، ولعل هذا ما يتميز به الخطاب الباديسي من تركيزه على الأصل في خطابه الدعوي الإصلاحي.

ومن الأمور التي ركز عليها "ابن باديس" في دعوته الدعوة إلى السنة النبوية التي هجرها المتأخرون كما هجروا كتاب رب العالمين فقال: « فأخذنا على أنفسنا دعوة الناس إلى السنة النبوية المحمدية، وتخصيصها بالتقدم، والأحجية، فكانت دعوتنا – علِم الله– من أول يوم إليها، والحث على التمسك والرجوع إليها، ونحن اليوم على ما كنا سائرون وإلى الغاية التي سعينا إليها قاصدون، وقد زدنا من فضل الله أن أسسنا هذه الصحيفة الزكية، وأسميناها السنة النبوية المحمدية لتنشر على الناس ما كان عليه النبي، في سيرته العظمى، وسلوكه القويم وهديه العظيم، الذي كان مثالا ناطقا لهدي القرآن، وتطبيقا لكل ما دعا القرآن إليه بالأقوال، والأفعال، والأحوال، مما هو المثل الأعلى في الكمال، والحجة الكبرى عند جميع أهل الإسلام فالأئمة كلهم يرجعون إليها، والمذاهب كلها تنطوي تحت لوائها، وتستنير بضوئها، وفيها وحدها ما يرفع أخلاقنا من وهدة الانحطاط، ويطهر عقيدتنا من الزيغ، والفساد، ويبعث عقولنا على النظر، والتفكير ويدفعنا إلى كل صالح » "[5]"، وهذا ما يبين النهج القويم الذي يسير عليه الخطاب اللغوي الباديسي.

---

2 – نفسه، ج 5، ص: 251.

3 – الآية: 04 من سورة النجم.

4 – الآية: 03 من سورة النجم.

5 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 370.

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 5، ص: 94.

من خلال ما سبق نخلص أن الخطاب اللغوي الديني "لابن باديس" ينقسم إلى ثلاثة مستويات، أولها مستوى روحي ذوقي، ويتمثل في إذاقة الجزائريين حلاوة الحديث، وأما المستوى الثاني فهو فكري تأملي علمي، ويشمل على تقريب الجزائريين لأصل دينهم وتعريفهم منزلته، وأما المستوى الثلاث فهو سلوكي عملي، ويشمل شفاء العقائد، والأخلاق التي هي أساس الأعمال والمجتمع بالقرآن، فطلب الشفاء من غير القرآن يزيد المجتمع مرضا، وكذا الرجوع لما كان عليه السلف من معالجة الأدواء بمعالجة أسبابها.

الخطاب السلفي

إن الحديث عن التيار السلفي المعاصر"[1]" غدا بعد الثورات العربية شأنا مهما يفرض نفسه على مجالس الناس ووسائل الإعلام في العالم بأسره، بل أصبح كذلك ميدان من ميادين البحث اللغوي، وهو حديث عن تيار متنام ومترامي الأطراف، ومتعدد الصور والتجليات، ومتنوع المواقف، والاجتهادات، وليس سهلا الغوص في أعماق المعتقد في الخطاب السلفي، والوصول إلى رؤية واضحة عن آثار المعتقد السلفي على شخصية المتلقي، وتفسير خفايا العلاقة الحميمة بين الروح الخطابية، والمعتقد، والمتلقي، لكن

1- تعود نشأة الحركة السلفية إلى ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، اللذين أصلا لظهور فكر هذا التيار الديني الذي يدعو إلى العودة إلى عهد الإسلام الأول، واعتبار سياسة ومنهج حياة الرسول "صلى الله عليه وسلم"، منطلقا لفكرهم اللغوي والديني ولكل مجالات الحياة المعاصرة، ثم استمر الفكر السلفي في الانتشار إلى أن قام العلامة محمد بن عبد الوهاب بالمملكة العربية السعودية، بإعادة بعثه وتجديده على أسس منهجية واضحة، تدعو إلى الالتزام الكامل بما جاء في الكتاب والسنة، واعتبارهما سندا مرجعيا دائما وصحيحا لكشف البدع الحداثية، التي تراكمت في المجتمعات الإسلامية منذ عصر الانحطاط.

الأكيد أن تاريخ المعتقد بدأ منذ اللحظة الأولى لوجود البشرية على وجه الأرض؛ ليدل بذلك على مدى الترابط بينه وبين الإنسان، وأنه كان ولا يزال الهدف الرئيس من خلق الكائن الحي .

ومع أن المد السلفي قد أصبح حقيقة واقعة، فإن الاجتماع على مراجعة الخطاب السلفي لتقويته من جهة، وتحريره من الملحوظات عليه من جهة أخرى، يعتبر أولوية حاضرة الآن أمام المنتسبين إليه والمحبين له على حد سواء، واللبنة الأولى في بنيان المعتقد هو التفكير، فالمعتقد جملة أفكار نشأت عند الفرد أثر ظروف خاصة، ساهمت تفاعلات اللغة، والبيئة، والمجتمع، والتربية، والدين، والتعليم في صناعتها، من ثم اتجهت بمرور الزمن إلى مسار اليقين، والجزم لتتحول إلى حقيقة لا تقبل الجدال، وإيمان يفرض على الإنسان ضرورة الدفاع عنها بشراسة بل معاداة من يخالفها، عندئذ تتحول الأفكار إلى قيم، ومشاعر متأصلة في داخل النفس يعد المساس بها انتهاك لحرمة من يسلم بها، ولهذا يقول "محمد أركون": « أصبح واضحا لكل ذي عينين أن مشكلتنا نحن العرب، والمسلمين الحاليين هي العمق في مشكلة فكرية، وأكاد أقول روحية »"[1]"، وهذه المشكلة يعاني منها أيضا الخطاب الديني السلفي في الجزائر.

يتميز الخطاب السلفي في الجزائر عموما بتوظيفه لكثير من المعارف، والمعلومات من فقه، وحديث، وقرآن ، وتفسير، وقصص، وخصوصا كل ما يلتصق بمفهوم التراث، غير أنه يختلف في توظيفه للمعارف الحديثة، خاصة في مجالات العلوم الإنسانية، والاجتماعية والنقدية، وفي المنهج الذي يستخدمه في تناول كل ذلك، مما يكون له تأثيره الكبير على نفسية المتلقي كونه سامعا، أو قارئا لخطاب روحي يتميز بالقداسة، ويظهر هذا جليا في كثرة توظيف الخطاب السلفي للحديث الشريف"[2]"، فالسلفية "[1]" تكاد تعتمد عليه

1 – محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب "رهانات المعنى وإرادات الهيمنة"، ص: 221، ترجمة هشام صالح، مط، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 02، 2001 م.

2 – ينظر كعينة على هذا كتاب : عبد العظيم بدوي، أختاه أين تذهبين "هذا هو الطريق"، مط، دار بن رجب، المنصورة، مصر، لتحصي أكثر من 310 حديثا في 135 صفحة فقط .

اعتمادا كبيرا في خطابها، وهو ما يتجلى خاصة في عمل "ناصر الدين الألباني" الذي يعتبر من الرموز المؤسسين للاتجاه السلفي، عبر تحقيقه وإخراجه للحديث في وقت شهد في نظر السلفية انقطاعا حادا معه، وفي الكم الكبير من الأحاديث التي نجدها في الكتب السلفية وهو ما يجعل الحديث مصدرا معرفيا أوليا لديها.

ولا يختلف السند المرجعي "لفكر الخطاب اللغوي السلفي" بالنسبة للحركة السلفية في الجزائر عن نظيراتها في بقية دول العالم الإسلامي، حيث يجد الخطاب اللغوي السلفي الجزائري في العودة للسلف الصالح السبيل الوحيد للخلاص من البدع، والتمذهب، والفرقة الدينية، وغيرها من الإضافات، التي يرونها دخيلة على الدين الإسلامي، ويدعون إلى العودة إلى "القرآن الكريم، والسنة النبوية"، والنهل منهما كمرجع وحيد، دون وسائط مذهبية اجتهادية للتخلص من "الدخن والشوائب"، كما يصفها أهل السلفية، والاعتماد على منهج السلفية لتوحيد الأمة، وإعادة الخلافة الإسلامية من جديد.

إن الاختلاف الأساسي بين الخطاب اللغوي السلفي، والخطاب الإصلاحي في توظيفه للحديث، يتجلى في كون هذا التوظيف يحمل مدلولات أخرى، نفسية، واجتماعية أكثر منها فكرية، أو معرفية، وهذا يعود إلى الهدف الأساسي منه، وهو معاودة الاتصال بالعصور الأولى للإسلام، وبالعصر الأول خاصة، أو ما يسمى أحيانا بالقرون الثلاثة الأولى فكان الإمام "مالك" يقول: « لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » "[2]"؛ إذ حدد الخطاب السلفي في الجزائر أهدافه بإعلانه العودة إلى الأصول الأولى للإسلام بالاعتماد

---

3 – السلفية مصطلح حديث نسبة إلى السلف الصالح، وهم الجيل الإسلامي الأول من الصحابة خاصة، ولعل من معانيها الاقتداء بالسلف في التدين والالتزام بفهمهم للدين صافيا من مصادره الأصلية القرآن والحديث، والرجوع عن كل ما عسى أن يطرأ من الابتداعات الطارئة بالزمن مخالفة لأصول الدين إلى ما كان عليه السلف من الدين فمنطلقاتهم جميعا تنتسب إلى السلف مصدرا، واهتداءا، واقتداءا، فالسلفية تحاول بدورها بعث الإسلام بالرجوع إلى المنابع الأولى.

1 – صالح بن عبد العزيز آل الشيخ وآخرون، أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، ص: 275، مط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1421 هج.

على مصدرين هما: "الكتاب، والسنة"، ورفض إتباع أي من المذاهب الدينية المعروفة، لذلك اتجه الفهم السلفي منذ بداياته إلى أخذ مكانه قريبا جدا من العصر الأول الذي شهد تحقيق الحديث وإخراجه، وهذا ما نجده في معظم الكتب السلفية، حيث تحاول إعادة صياغة المشكلات وفق رؤية العصور الأولى، بمناقشة السند، ونقده خاصة، وفي أحيان كثيرة لتبزها وتأخذ مكانها، مما يستدعي أن تكون طبيعة المشكلات التي تتناولها هي نفسها المشكلات التي كان يتناولها ذلك العصر، والأسلوب هو نفسه الأسلوب الذي يعتمد على نفس الجمالية التي تحمل مدلولات السلطة، والقوة، والوثوق. .

إن الخطاب السلفي في الجزائر يركز على هذه الطريق بصفة شبه كلية، ولعله الطريق الأنسب المساهم في الإيغال تدريجيا في العصور السابقة الأولى، والخروج من الحاضر بصورة نكوصية تكون بعيدة عن الوعي تقريبا، وكأنه كان يبحث عن ذلك الخيط الرفيع الذي يقوده إلى هناك، وقد وجد الخيط ممثلا في سند الحديث، فأمسك به وراح يشد عليه مواصلا نفس النمط من النقد والمناقشة حوله ليصبح السند هنا هو الدليل الوحيد على الحقيقة، وليس أي منهج آخر، أو دليل آخر.

فعناصر خاصية الخطاب السلفي في الجزائر يمكن تصنيفها ضمن ما يمكن اعتباره تعبيرا عن نوعين من المرجعية أحدها عقائدية فكرية، وأخرى سلوكية، وتربوية تعليمية ودعوية؛ فالمرجعية العقائدية الفكرية تشمل القرآن، والسنة، وأما المرجعية السلوكية، والعملية والتربوية التعليمية، والدعوية تحتوي على سلوك السلف الصالح، والدعوة لما كانوا عليه من إتباع والاستدلال بأدلة القرآن، والسنة خاصة.

وكمثال على ما سبق نتناول طريقة فهم الخطاب السلفي في الجزائر لنفس القضية التي تطرقنا إليها في الخطاب الإصلاحي وهي قضية سفور المرأة، وهي من القضايا ذات الأهمية في الفكر الإسلامي ككل، حيث يحاول الخطاب السلفي من خلال الفهم اللغوي، والديني لأحاديث الرسول "صلى الله عليه وسلم" في ضرب حجاب كامل على المرأة لا يرى منه سوى عينها اليسرى.

وسنذكر هنا رؤية "أبي البراء الجزائري" "[1]" لهذه القضية رغم طولها، يقول: « وأما ما يروى عن "ابن عباس" "رضي الله عنهما" أنه فسر قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ "[2]"، بالوجه والكفين، فهو محمول على حالة النساء قبل نزول آية الحجاب،

وأما بعد ذلك فقد أوجب الله عليهن ستر الجميع، لقوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ "[3]"، كما سبق في الآيات الكريمات من "سورة الأحزاب" وغيرها، يدل على أن "ابن عباس" أراد ذلك: ما رواه علي "ابن أبي طلحة" عنه أنه قال: (أَمَرَ اللهُ نِسَاءَ المُؤْمِنِيْنَ إِذَا خَرَجْنَ مِنْ بُيُوتِهِنَ فِي حَاجَةٍ أَنْ يُغَطِيْنَ وُجُوْهَهُنَ مِنْ فَوْقِ رُءوسِهِنَ بِالجَلاَبِيْبِ وَيُبْدِينَ عَيْنًا وَاحِدَة) "[4]"، وقد نبه على ذلك شيخ الإسلام "ابن تيمية" وغيره من أهل العلم والتحقيق، وهو الحق الذي لا ريب فيه، وأما ما رواه "أبو داود" في سننه عن "عائشة" "رضي الله عنها": أن "أسماء بنت أبي بكر" "رضي الله عنهما" دخلت على

---

1 – رجل دين جزائري مقيم في ليبيا كلاجئ سياسي.

2 – الآية: 31 من سورة النور، جاء في البخاري قول لعائشة رضي الله عنها (يَرْحَمُ اللهُ نِسَاءَ المُهَاجِرَاتِ الأُول، لَمَا أَنْزَلَ اللهُ ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ ﴾ شَقَقْنَ مُرُوْطَهُنَ فَاخْتَمَرْنَ بِهَا)، البخاري، الجامع الصحيح، ج 3، ص:270، ح 4758.

1 – الآية: 33 من سورة الأحزاب.

2 – ذكر ابن كثير هذا الحديث في كتابه التفسير، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص: 569، تح ، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

رسول الله "صلى الله عليه وسلم" وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها رسول الله "صلى الله عليه وسلم" وقال : (يَا أَسْمَاء إِنَ المَرْأة إِذَا بَلَغَتْ المَحِيْض لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلاَ هَذَا وَهَذَا)"[1]"، وأشار إلى وجهه وكفيه، فهو حديث ضعيف الإسناد لا يصح عن النبي "صلى الله عليه وسلم"؛ لأنه من رواية "خالد بن دريك"، عن "عائشة" وهو لم يسمع منها فهو منقطع؛ ولهذا قال "أبو داود" بعد روايته لهذا الحديث: هذا مرسل، "خالد" لم يدرك "عائشة"، ولأن في إسناده "سعيد بن بشير" وهو ضعيف لا يحتج بروايته، وفيه علة أخرى ثالثة، وهي: عنعنة قتادة عن "خالد بن دريك" وهو مدلس، ومعلوم ما يترتب على ظهور الوجه والكفين من الفساد والفتنة، وقد تقدم قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ

حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ "[2]"، ولم يستثن شيئا، وهي آية محكمة، فوجب الأخذ بها، والتعويل عليها، وحمل ما سواها عليها، والحكم فيها عام في نساء النبي "صلى الله عليه وسلم"، وغيرهن من نساء المؤمنين، وتقدم في "سورة النور" ما يرشد إلى ذلك، وهو ما ذكره الله سبحانه في حق القواعد، وتحريم وضعهن الثياب إلا بشرطين: أحدهما: كونهن لا يرجون النكاح، الثاني: عدم التبرج بالزينة » "[3]".

---

3 – أبو داود، السنن، ج 6، ص: 162، تح شعيب أرنؤوط وآخرون، مط، دار الرسالة العلمية، بيروت، لبنان.

1 – الآية: 53 من سورة الأحزاب، جاء في الجواهر الحسان في تفسير القرآن للثعالبي قول لابن العربي: " الجيب: هو الطَّوْقَ، والخِمَارُ: هو المِقْنَعَةُ"، وسبب نزول الآية أن النساء كن في ذلك الزمان إذا غطين رؤسهن بالأخمرة سدلنها من وراء الظهر؛ فيبقى النحر والعنق والأذنان لا ستر على ذلك، فأمر الله تعالى بلي الخمار على الجيوب." الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 4، ص: 184، تح علي محمد معوض وآخرون، مط، دار التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1418 هج، 1997 م.

2 – أبو البراء الجزائري، السلفية والحل، ص: 75، مط، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، الهضبة الخضراء، طرابلس، الجماهيرية الليبية، 2001 م.

وهذا يوضح لنا محاولة الخطاب السلفي في الجزائر الإيغال في القرون الثلاثة الأولى، وكأنه يراها انتصار لرؤيته للخطاب الديني، حيث ينتقل النقاش من القضية نفسها إلى مناقشة السند، وصحته فالسند أصبح له مدلول آخر غير مدلوله الأول.

ففي عرضنا للمثال السابق يتضح لنا أن تفسير الآية المتعلقة بستر المرأة وجهها وبقاءها في بيتها، يستند إلى خطاب القرآن لنساء النبي "صلى الله عليه وسلم" وتعميم ذلك على سائر نساء المؤمنين، ثم محاولة نفي كل ما يعارض هذا الحكم من الحديث وتفسيرات العلماء الأولين خاصة "ابن عباس"، وصولا إلى حديث "أسماء" الذي ضعفه بالعودة إلى سنده المشكوك فيه، فهنا حكم مسبق على القضية، ولعل هذا يخلو من رؤية منهجية، ومحاولة لأخذ الدور الذي كان للمجتهدين الأولين بنقد نتائجهم، ومنهجيتهم في ذلك، وهذا كله لا يسعى فقط إلى تلوين الحاضر بما كان سائدا في العصر الأول للإسلام، بل يلون ذلك العصر بالحكم الذاتي المسبق الذي يغير حتى من ثنايا ما جاء في نصوص التراث، مستبقا إياها بحكمه ومحاولا إعادة إنتاجها مرة أخرى بصورة أكثر دراماتيكية استجابة لهدف محدد؛ هو نفي الحاضر ومتطلباته.

ولذلك يتضح في المثال السابق الاستشهاد بالآيات الكريمة، عندما لم يعد الحديث يستجيب لمطلب النبذ للحاضر ورفضه، ويجعلها محكما ينبغي على كل الأدلة الأخرى أن تدور حوله، ولعل هذا ما ينقص من الفاعلية في التأثير على المتلقي"[1]"، وبخاصة في اصطدام الخطاب اللغوي السلفي بأفكار المعتقد لدى المتلقي، فالخلفية الاعتقادية للمتلقي تصبح حالة جماعية حينما يلعب الفرد دورا كبيرا في التأثير على الجماعة؛ إذ تتشكل بعد ذلك في صور طقوس، وتعاليم، وواجبات، ومبادئ، كما إنها تفرز مجموعة من التقاليد والأعراف، والعادات ذات الطبيعة الشعبية، أو الدينية، أو القومية التي يتم ترسيخها في قلوب وعقول أفراد الجماعة بشتى المصادر من معلومات، ومشاهد، ومواقف، وأقوال، ومرجعيات

1 – ينظر: محمد أركون، الإسلام، الأخلاق، والسياسة، ص: 45، ترجمة هاشم صالح، مط، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990 م.

يقابل ذلك نشوء عاطفة قوية بين الفرد، ومحتوى المعتقد حينما يجد فيه ما يوثر على مشاعره الإنسانية، ويغذي حاجاته النفسية، ويزرع مشاعر الأمان، والطمأنينة، ويعزز ارتباطه بالخالق على اختلاف أسماؤه، لتظهر بعد ذلك علاقة بين هذا المعتقد، والنفس البشرية تتمركز في أعماق الإنسان، فيتكاثر الأتباع، والمريدون مما يولد لديهم الرغبة في تقوية مبدأ الولاء والطاعة، وتعزيز مفهوم ايجابية ونفعية تلك المثل والمبادئ، وتأصيل أفضلية تلك المبادئ دون غيرها .

إن هذا كله يبعد الخطاب السلفي في الجزائر عن قدرته على الاستجابة للحاضر وما يعتمل في من مشكلات وقضايا، ويسعى إلى إغراقه في ذاتية لا تقتصر فقط على استعادة ذلك الماضي البعيد، ولكن بتلوينه بألوان الرؤية الذاتية الخاصة جدا، وهذا نابع من سيطرة الفتن، والمشاكل التي تسود الحاضر، فلا يقوى الذهن على الصمود أمامها إلا بالتخلي عن عقلانيته، والدخول في فكر شرس، لا يؤمن إلا بنفسه، وما يمكن قوله هنا أن الفكر السلفي يحمل نية حسنة في التأثير على المتلقي لكن لا يملك في غالبية الأحيان منهج التأثير زد على ذلك صعوبة تغيير المعتقد السائد في فكر المتلقي؛ فمن يؤمن بالمعتقد إيمان مطلق لا ينظر لأي دليل ينافيه؛ حتى وإن كان محسوسا وله علاقة بالعقل، أو العلم أو بمفاهيم المنطق إنما يقابل الأدلة بالتجاهل، أو الحذف، أو النظر إليها نظرة دونية، ذلك الاقتناع الراسخ بما تحويه تلك المعتقدات على اختلاف درجاتها، وتعدد أصولها سواء أكانت مكتسبة، أو موروثة ليس بالضرورة دليل على صحة المبادئ، والتعاليم المنطوية تحت ألوية المعتقدات، فعند اللجوء إلى اللغة، والعلم، والعقل، والدين، والواقع كمعايير للحكم على صلاح، أو فساد المعتقد، يتجلى للباحث عن الحقيقة أن المعتقدات أنواع بغض النظر عن ما يقوله المعتقدون.

نستخلص مما سبق أن الخطابين السلفي والإصلاحي يتنافران من حيث :

1 – اتجاه الفهم لديهما حيث يتجه الفهم في الخطاب السلفي من الخاص إلى العام، وتصبح حركته حركة تقوم على سحب الحاضر إلى الماضي محاولا في ذلك

الرجوع القرون الثلاثة الأولى، ليعيش مشكلات الماضي محاولا عن طريقها حل مشكلات الحاضر، بينما يتجه الفهم الإصلاحي من العام إلى الخاص، وتكون حركته أمامية، تستدعي الماضي إليها بصورة واعية، وتنتقي منه ما يتلاءم مع العصر كما يرى "أركون": « أن الموروث الديني لدى تيار السلفية واقع تحت سلطة رجال الدين الرافضين إخضاعه للدراسات العلمية الحديثة، وأن الحركة السلفية تسببت في التقلص العقلي، وضيق الآفاق الفكرية التي نتج عنها

التعصب، والدوغمائية الفكرية، ناهيك عن الحنين للمجد الضائع بالعودة المستمرة إلى عهد الإسلام الأول دون إعمال للفكر، أو السماح بمحاولة الاجتهاد، كما أن نمط حياة المجتمعات "السلفية" مهما تحضرت، أو تمدنت، لا تختلف عن ممارسات الدين الشعبي المنتشر في الأرياف »"[1]".

2 – قيمة السند لديهما حيث يمثل في الخطاب السلفي دليلا على الحقيقة، فتصبح مناقشته إلزامية أما في الخطاب الإصلاحي فيكون عونا على فهم أفضل للحقيقة، والظروف التي نشأت فيها.

---

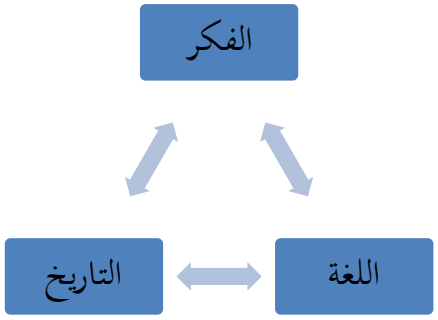
1 –

Actualité de l'histoire, Joseph Le Bois , "Interview avec Mohammed Arkoun" , p : 145, N 09, juin 2012, Paris, France.

يرى"محمد أركون" أن الحركة السلفية أخذت الجانب المتشدد من الدين الإسلامي باعتمادها على الكتاب والسنة وحدهما دون اجتهاد أو تفكير، وميلها إلى تطبيقهما دون دراسة السياق التاريخي الذي نشأتا فيه، رافضة ما أضافته المذاهب الدينية من خير وفضل على الأمة، بفضل جهود الأئمة المجتهدين في استيعاب خصوصيات الشعوب الإسلامية. نفسه، ص: 145.

3 – قدرتهما على التغيير حيث يجد الخطاب السلفي تأويل الماضي نفسه، أو تلوينه إذا لم يعد قادرا على الاستجابة، بينما يكتسب الخطاب الإصلاحي نوعا ما القدرة على التغيير، ولا يسعى إلى تأويل الماضي، أو تلوينه، لأنه لا يصبح ذو أهمية كبيرة، وهو لا يضخمه إلى الحد الذي يصبح مدار كل شيء بل رافدا من روافد التغيير، وضفة من ضفافه.

4 – نمط الفهم لديهما بحيث يقوم الفهم في الخطاب السلفي على منطق لاشعوري، يحاول به الرجوع إلى المجد العربي والإسلامي سواء في القرون الثلاثة الأولى أو عهد الخلافة الإسلامية، بينما يقوم منطق الفهم الإصلاحي على الوعي، والانتقاء، والقدرة على التصرف، والتحكم، ولذا يتسم بالحركية، والفعالية؛ فاللغة، والفكر في الخطاب الإصلاحي « في تفاعل مبدع، ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك، وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية الحياتية اليومية، أي: من التاريخ الفردي، والجماعي معا ولذلك تكون العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية على الشكل التالي:



"ش 09" « "1"

5 – مما سبق يمكن حتى تفسير سبب بروز الخطاب الإصلاحي في وقت اتسم بالاستعمار والاحتلال، حيث قام هذا الخطاب على أساس المنابذة لثقافة أخرى غريبة تتسم بالمنهجية، حتمت وعيه بكثير من مستلزمات هذه المنابذة، بينما برز الخطاب السلفي في الجزائر في وقت أضاع المجتمع فيه قدرته على الاتجاه الصحيح، وهو يتناول كل شؤونه بصفة لا شعورية تغذي كل حركة في هذا الاتجاه، بالإضافة إلى أنه قام على منابذة الأنا المغايرة، وليس الآخر المغاير، فالخطاب الإصلاحي ينظر إلى المجتمع نظرة من يسعى

1 – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 08، ترجمة هشام صالح، مط، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 02، 1996 م.

لمعرفة مكامن الخير فيحاول أن ينميها، ويرى مكامن الشر فيحاول تجاوزها، وتغييرها وإصلاحها، مع فهم لمقاصد الشريعة التي تراعي تغير الأزمان، والأماكن.

ويتفق الخطاب الإصلاحي، والخطاب السلفي أن كل من الخطابين لا يفرق بين السنة المتواترة، والسنة المروية من طريق الآحاد من حيث الحجية، فكلاهما يحتج به في العقائد ما تعلق منها بذات الله تعالى، أو بأخبار الغيب، والآخرة، "فابن باديس" يحتج بها في كل أبواب الدين الأخرى، والعبرة في ذلك بصحة السند، والمتن عند أهل الحديث فكل ما صح عنده فهو حجة، فإن أجمعوا عليه كان مفيدا للقطع من هذه الجهة، وما كان صحيحا عند بعضهم فقط فهو حجة في الظاهر، وتستفاد منه العقائد كما تستفاد منه الأحكام، وليست مسائل الاعتقاد كلها في رتبة واحدة كما أنه ليست كل مسائل الفقه، والحلال، والحرام

في رتبة واحدة، ومذهب "ابن باديس" واضح مشهور في هذا الأصل يقول "ابن باديس": « فكل حديث صحيح، أو حسن، فإنه صالح للاستدلال به في الأحكام » "[1]"، ولا أوضح، ولا أشهر من كتابه الذي أملاه على طلبته، والذي سمي بـــ "العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية" "[2]"، والذي عنوانه يدل على مضمونه، وهو ترجمة عملية لمنهج "ابن باديس" في أخذ، وتلقين العقيدة الإسلامية وهو أبلغ من كل كلام، أو من مجرد التصريحات النظرية.

ولذلك يمتلك الخطاب الإصلاحي قيم الفعالية، والتأثير، واستحضار السنة فيما يعود بالفائدة على المجتمع، بينما يمتلك الخطاب السلفي هو الآخر تلك القيم من الفاعلية والتأثير، ولكن ليس بمستوى الخطاب الإصلاحي، وهو ما يتجلى في النتيجة التي يصل إليها الخطابان في قضية سفور المرأة، فالسلفية لا تتيح بأي شكل من الأشكال كشف المرأة عن وجهها لأنها تستحضر الماضي أو تلونه بما يخدم موقفها من المجتمع عندما لا يكون

1 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 49، تح عمار الطالبي، مط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 02، 1988 م.

2 – وهو كتاب لابن باديس متوفر برواية وتعليق محمد صالح رمضان تقديم الشيخ البشير الإبراهيمي.

بإمكانها تطويعه، بينما تختلف النتيجة في الفهم الإصلاحي للحديث، وتكون النتيجة إمكانية كشف المرأة عن وجهها تبعا للعرف السائد في المجتمع لأن الفهم الإصلاحي يرتقي من الماضي ويتجه نحو المستقبل، وبالتالي فهو يستوعب في طريقه كل المشكلات المستحدثة، ويتعامل معها بمرونة، صاعدا بها إلى الآن والمستقبل .

ومما يتوجب علينا ذكره هنا هو أن الخطاب اللغوي السلفي في الجزائر قام بعمل جبار في مرحلة ما بعد الاستقلال، وذلك في حماية الشباب من سلبيات المذاهب الفكرية المعاصرة، فكتبوا وحاضروا عن سلبيات العلمانية، والقومية، والشيوعية، والحداثة والليبرالية، وبينوا منافاتها لأصل الدين وقواعده الأساسية، ومقاصده الكلية.

ومن أبرز ما يميز الخطاب السلفي أنه خطاب ذو منطلق إيماني تعبدي يربط كل مناحي الحياة بالعقيدة، والإيمان، والتعبد، والخضوع لله سواء في اللغة، أو السياسة، أو الاقتصاد أو الثقافة، أو الأخلاق، وسائر أحوال الاجتماع البشري بكافة صوره وأشكاله.

فقد شجع الخطاب السلفي في الجزائر على الإطلاع، والقراءة، والنقد، والاستقلال الفكري المرتبط بالنص الشرعي، ووضع منهجية شرعية في تفسير الأحداث، وربطها بالعقيدة.

الخطاب اللغوي الشيعي في الجزائر

كثيرا ما نسمع اليوم عن أنواع الخطاب المتعددة كالخطاب التاريخي، واللغوي واللساني، والديني، والسياسي، والتربوي، والاجتماعي، وغيرها من الخطابات المعرفية والفكرية، ولعل الخطاب الديني من أهم الخطابات المؤثرة على نفسية المتلقي فالملاحظ « في كل المجتمعات الإسلامية أن الإسلام بصوره المختلفة سواء أكان خطابا اجتماعيا، أم سياسيا، أم ثقافيا، أم منجزات فنية وأثرية، أم ممارسات دينية، أم سلوكا فرديا، يشهد اليوم انتشارا، وذيوعا لم يعرفهما في ماضيه السابق كله، فالخطاب الإسلامي

مأخوذ كإطار ونموذج عمل تاريخي يفرض نفسه اليوم على الجميع وبضرورة ملحة بنفس الدرجة » "[1]"، وهذا ما يشهده الخطاب اللغوي الديني في الجزائر.

فالمتأمل بعين البصيرة يدرك أن بالجزائر خطابا لغويا شيعيا؛ بل ولهذا الخطاب جذور وتاريخ يمتد من دولة "الأدارسة" في القرن الثاني الهجري، ودولة العبيدين الفاطميين بالجزائر في القرن الثالث للهجرة، لكنه اليوم ليس بتلك القوة التي يعرفها هذا الخطاب في المنطقة، فلا يوجد للشيعة الجزائريين مثلا مسجد رسمي خاصا بهم، ولا صحيفة رسمية تتحدث عنهم وباسمهم، على عكس الدول الأخرى التي عرف فيها هذا الخطاب نشاطا متميزا، كالمملكة المغربية مثلا التي تتواجد به جمعيات شيعية معتمدة "كالغدير" و"البصائر"، و"التواصل"، ففتح مثل هذه الخطابات يحتاج إلى المعلومات الدقيقة، وهي غير متوفرة، لأن الشيعة لا يكشفون أسرارهم بناء على "عقيدة التقية" "[2]" التي تعتبر من أساسيات التدين، والولاء عندهم، و« من لا تقية له لا دين له » "[3]"، كما يوجد في آثارهم التي تزخر بها كتبهم العقدية، والفقهية. .

فبعد ثورة "الخميني" في نهاية السبعينيات كان التأثير لا يتجاوز الإعجاب عند النخب العلمية في الجزائر؛ فكان هناك اعتراف بالتطور في الفكر السياسي، والفلسفي وحتى اللغوي، فقد كان بعض المفكريين الجزائريين يعتمدون في مسائل الاقتصاد

---

1 – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 115.

1 – التقية " عقيدة دينية تبيح لهم التظاهر بغير ما يبطنون، فينخدع سليم القلب بما يتظاهرون به من رغبتهم في التفاهم والتقارب."، محب الدين الخطيب، الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الإمامية الإثني عشرية، ص: 11، مط، دار الزهراء للطباعة والنشر، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.

2 – روى الكليني في الكافي عن الصادق قال: " سمعت أبي يقول: لا والله ما على وجه الأرض شيء أحب إلي من التقية، يا حبيب إنه من كانت له تقية رفعه الله، يا حبيب من لم تكن له تقية وضعه الله، يا حبيب إن الناس إنما هم في هدنة فلو قد كان ذلك كان هذا". الكليني، الكافي، ج 2، ص: 217، مط، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ط 01، 1428 هج، 2007 م.

على كتاب"اقتصادنا" "لمحمد باقر الصدر""[1]"، أو في الرد على الأفكار الفلسفية على كتاب "فلسفتنا" "[2]" لنفس المؤلف، كما راجت كتب "علي شريعتي"، و"مرتضى مطهري"، و"الخميني" في أوساط النخب الجامعية، وظل هذا التأثير إلى اليوم، ورد الشيخ "أحمد حماني" على المتأثريين بهذا التيار وسماهم "مبتدعة وخارجون عن الملة" في كتابه "صراع بين السنة والبدعة" "[3]"، وقد أسهم بعض المثقفين في الدفاع عن الفكر الشيعي واشتهر شاعر جزائري في مدح الخميني وهو"مصطفى الغماري" "[4]"

---

3 – وهو دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية، والرأسمالية، والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها. ينظر في ذلك: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص: 26، 33، مط، دار التعارف، بيروت، لبنان، ط 20، 1408 هج، 1987 م.

4 – وهو دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفكرية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الماركسية. ينظر في ذلك: محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص: 07، 09، مط، دار التعارف، بيروت، لبنان، ط 12، 1402 هج، 1982 م.

1 – والكتاب بيان عن الصراع الطويل بين السنة والبدعة، وبين العلم والجهل، وبين اليقظة ومحاولة النهوض من جهة، وبين النوم والغفلة والإصرار على الجمود والخمود من جهة أخرى في الجزائر. أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، ص: 10، 11، مط، دار البعث للطباعة والنشر، الجزائر، 1404 هج، 1984 م.

2 – الشاعر "محمد مصطفى الغماري" من مواليد 1948 م، واعتبر من الشيعة الجزائريين الذين مجدوا ثورتها الخمينية، التي كان لها الأثر البارز في رحلته الشيعية والشعرية، وزار إيران مرات متعددة، وتربطه علاقات وثيقة مع رجال دين ومثقفين وسياسيين إيرانيين، وهو دكتور ويمارس التدريس في معهد اللغة والآداب بالجامعة الجزائرية، مجد في كثير من أشعاره عبر دواوينه المختلفة ثورة إيران وزعيمها الخميني، وقد فاقت العشرين ديوانا نذكر منها "أسرار الغربة" عام 1978 م، "عرس في مأتم الحجاج" عام 1981 م، "مولد نور" عام 1997 م، يقول ممجدا للخميني وثورته:

وَرَأَيْتُ فِيْ عَيْنَيْكَ رَمْزًا ثَائِرًا ... يَنهَلُ مِنْ شِفَة الضِياءِ وَيُـــزْهِرُ
يَمْــتَدُ قَرْآنُ الخُلُوْدِ جَبِيْنُــهُ ... وَجِرَاحُه بِدَمِـي التَآمُر تَسْخـرُ
يَمْتَدُ فِيْ نَارِ الحُضوْرِ حُضوْرُه ... أَن ضَجَ كِسْرَى أَوْ تَمْلملَ قَيْصَر
أَبدا يُرِيْدُ القُرْبَ، شَـل عَبِيرُهُ ... تَحْجِيْمُ ثَوْرَتِه التـِي لاَ تُقْهَـــــرُ.

جريدة كيهان الإيرانية، بشير أحمد الغريب، "صمود إيران غير المعادلات"، ص: 96، مط، مؤسسة كيهان للصحافة والنشر، العدد: 4049، جويلية 1999 م.

ولعلنا هنا نسجل هنا موقف الشيخ "عبد الرحمن شيبان" رئيس "جمعية العلماء الجزائريين" الذي قلل من شأن ذلك بالرغم من اعترافه الضمني بوجود هذه الظاهرة، في تعليقه عن ما سمي بالمد الشيعي في الجزائر بقوله: « ليس من اللياقة الخوض في مسألة التشيع أو التنصير، وكلاهما ظاهرة موجودة في الجزائر، وأعتقد أن الاهتمام بهذا الموضوع يعتبر من قبيل العبث، وتحويل الأذهان إلى ما هو أقل أهمية من القضايا ذات الأولوية »"[1]"، وتوجد عدة أسباب وعوامل ساهمت في تشيع بعض الجزائريين، ولعل السبب الرئيسي يعود إلى غياب المرجعية الدينية في الجزائر، إلى جانب ضعف المناعة الثقافية، والفكرية لدى أغلب الجزائريين، مما سهل إجتياح الفكر الشيعي الوافد لهم، والخطاب اللغوي الديني الشيعي له حضور في بعض ولايات الوطن "[2]" كوهران، ومعسكر، وتيارت، وتبسة، وباتنة وسطيف، وقسنطينة، وجيجل، وعنابة، والجزائر العاصمة "[3]".

الشيعة بين اللغة والاصطلاح

الشيعة مصطلح يطلق على الجماعة ويراد بها الفرقة من الناس، وتطلق على الأفراد بمعنى الأنصار، والصحب، والأتباع، والأعوان، وتطلق على المفرد والمثنى والجمع، وتطلق

3 – أحمد العلي العزاوي، شيعة من المحيط إلى الخليج، ص: 325، مط، مركز ابن خلدون للدراسات، المنامة، البحرين، ط 01، 2006 م.

1 – يقول بلال العلوي القسنطيني: "فالأمازيغ شيعة بالأصل، ولا شك في ذلك وما تشيعهم إلا عودة إلى الأصل، وفي منحى آخر نجد بعض القواسم المشتركة بين الشيعة وما عليه شأن الأمازيغ حاليا، فهم لا يأكلون مثلا لحم الأرانب وهو محرم لدى الشيعة، ويتوقفون عن العمل في عاشوراء لأنه يجلب النحس ولا بركة فيه، ويذبحون فيه دجاجا لأجل إسالة الدماء، ولا تجد لدى الأمازيغ اسم "أبا بكر" أو "عمر" ولا "عائشة"، لكن ينتشر بينهم "سيد علي" و "سيد أحمد" وينادون كل من تحمل اسم "فاطمة" بـ "للا فاطمة" ".مخبر الدراسات الحسينية، بلال العلوي القسنطيني، "فاطمية لا تزال"، ص: 32، مط، مطبوعات مخبر الدراسات الحسينية، المنامة، البحرين، المجلد 14، العدد، 06، مارس، 2005 م.

2 – مجلة إنسانيات، سيف الإسلام السبتي، "الفكر اللغوي المغاربي"، ص: 189، مط، المخبر العلمي لجامعة سبها، الجماهيرية الليبية، العدد: 04، مارس، 2003 م.

أيضا على المذكر والمؤنث بلفظ واحد ومعنى واحد. .

فالمعنى يدور حول المشايعة، والمطاوعة، والاتفاق في الرأي، أو الملة بين شخص وآخر، أو بين جماعة وأخرى فيكون بعضهم يتبع بعضا، ويناصره، ويعاونه للاتفاق والتشابه الفكري، أو الديني الذي يربط بينهم في غالب أمرهم وحالهم، فكل قوم اجتمعوا على أمر « فهم شيعة » "[1]"، ومعنى الشيعة: « الذين يتبعون بعضهم بعضا، وليس كلهم متفقين » "[2]"، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾"[3]"، يقول "الزمخشري" « ﴿ وَكَانُوا شِيَعًا ﴾ أي: فرقا، كل فرقة تشيع إماما لها »"[4]"، وهو الأمر الحاصل بالنسبة للشيعة.

وأما الأصل الاصطلاحي للشيعة فهم « الفرقة من الناس، وكل من عاون إنسانا، وتحزب له فهو شيعة » "[5]"، يقول "الأزهري": « الشيعة قوم يهوون هوى عترة النبي محمد "صلى الله عليه وسلم" ويوالونه » "[6]"، ويقول "أبو الحسن الأشعري": « وإنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا عليا، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله "صلى الله عليه وسلم" » "[7]"، وأما "الشهرستاني" فيقول: « الشيعة هم الذين شايعوا عليا "رضي الله عنه"

---

3 – الزبيدي، تاج العروس، ج 21، ص: 302، مادة "شيع".

4 – ابن منظور، لسان العرب، ج 27، ص: 2377، مادة "شيع"، والزبيدي، تاج العروس، ج 21، ص: 302 ، مادة "شيع".

1 – الآية: 159 من سورة الأنعام.

2 – الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص: 417 ، "والشيعة: قوم يجتمعون على أمر، والشيعة أتباع الرجل وأنصاره وجمعها شِيَعٌ، وأَشْيَاعٌ جمع الجمع."، ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 2، ص: 214، مادة "شيع".

3 – الزبيدي، تاج العروس، ج 21، ص: 302 ، مادة "شيع".

4 – الأزهري، تهذيب اللغة، ج 3، ص: 61، مط، الدار المصرية للطباعة والترجمة، ودار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1967 م.

5 – أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، ج 1، ص: 65، تح محي الدين عبد الحميد، مط، مكتبة النهضة المصرية، ط 02، 1389 هج، 1969 م.

على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، إما جليا، وإما خفيا واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده » "[1]"، وهو ما يسمى مولاة آل البيت.

إن الفرائض التي فرضها الله تعالى على عباده، جاءت بلغة توافق وفهم المكلف بهذه الفرائض لا يجد فيها المتلقي مشقة ولا كلفة في فهمها "[2]"، فمن خلال دراستي للفكر اللغوي الشيعي في الجزائر وجدت أن التفريق بين الشريعة والحقيقة، وبين الظاهر والباطن من أهم خصائص الخطاب اللغوي الشيعي؛ إذ يرى الخطاب اللغوي الشيعي في الجزائر أن لكل خطاب ديني شرعي ظاهر يفهمه عامة أهل العلم، ومعنى آخر باطن لا يفهمه إلا من وفقه الله باعتقادهم، وكشف له عن ذلك، فقالوا أن لظواهر تلك النصوص أسرارا وخفايا وبواطن لا يفقهها إلا أهل العصمة "[3]" من آل البيت ومن وفقهم الله من الخاصة، وقد ذكر هذه الثلة من آل البيت "محمد بن طولون" في قصيدته التي قال فيها "[1]":

---

6 - الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص: 146، تح محمد سيد كيلاني، مط، دار صعب، بيروت، لبنان، 1406 هج، 1986 م.

1 - ولعل هذه التكاليف تنقسم إلى قسمين:

ظاهرة: تظهر للناس عامة لأن محلها الجوارح الظاهرة، كالصلاة والصيام.

وباطنة: تخفى على الناس لا يعلمها إلا الله لأن محلها القلب والجوارح الباطنة، كالإيمان بالله ،ورسله، وملائكته، وسائر أركان الإيمان. اليمين بن جعفر المازوني، التفاسير القرآنية المعاصرة "النموذج الشيعي في الجزائر"، ص: 91، 92، أطروحة دكتوراه "مخطوط"، كلية العلوم الإسلامية، جامعة قم، إيران، 2005 م.

2- وهم الأئمة الاثني عشر وهم على الترتيب: علي بن أبي طالب مدة إمامته 28 سنة " 633-661 م "، والحسن بن علي بن أبي طالب مدة إمامته 10 سنوات " 661 – 669 م "، والحسين بن علي بن أبي طالب مدة إمامته 11 سنة " 669 – 680 م "، وعلي زين العابدين مدة إمامته 35 سنة " 680 – 713 م "، ومحمد الباقر مدة إمامته 19

عَلَيْكَ بِالأَئِمَةِ الإِثْنَي عَشَر مِنْ آلِ المُصْطَفَى خَيْرِ البَشَر
أَبُـو تـُـرَابٍ حَسَنٌ حُسَيـْنٌ وَبغض زَيـْـنِ العَـابِدِيْن شَيـْـن
مُحَمَد البَاقِرِ كَمْ عِلْمٍ دَرَى وَالصَادِقَ أَدْعُ جَعْفَر بَيْنَ الوَرَى
مُوْسَى هُوَ الكَاظِمُ وَابْنُه عَلْيٌ لَقَبـُهُ الـرِضَا وَقَـــدْرُهُ عَـــــلِي
مَحَمـــــدٌ التَقِيُ قَلْبُهُ مَعْمُــورٌ عَـــلَى التـُــــقَى دُرّه مَنْـثُــوْر
وَالعَسْكَرِيُ الحَسَنُ المُطَهَرُ مـُحَمَدٌ المَهْدِيُ سَوْفَ يَــظْهَرُ

ويعتقد أصحاب هذا الخطاب في الجزائر أن « الجهل والحماقة إنما تكمن في الأخذ بظواهر الأحكام القرآنية، والجمود عليها، وأن الفطنة والتوفيق في الغوص في بواطنها ومعرفة أسرارها » "[2]"، وهذا عكس ما يراه الفكر السني، يقول "أبو حامد الغزالي": « إن لظواهر القرآن، والأخبار بواطن، تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر وإنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صورا جلية، وهي عند العقلاء الأذكياء رموز، وإشارات

سنة " 713– 743 م "، وجعفر الصادق مدة إمامته 34 سنة " 743– 765 م "، وموسى بن جعفر الكاظم مدة إمامته 35 سنة " 765– 799 م "، وعلي بن موسى الرضا مدة إمامته 20 سنة " 799– 818 م "، ومحمد بن علي الجواد مدة إمامته 17 سنة " 818– 835 م"، وعلي بن محمد الهادي مدة إمامته 33 عاما " 835– 868 م"، والحسن بن علي العسكري مدة إمامته 6 سنوات " 868– 874 م"، ومحمد بن الحسن " 870 م – 888" وهو المهدي المنتظر.ينظر على التوالي: ابن طولون، الأئمة الإثني عشر، ص: 45، 61، 69، 73، 79، 83، 87، 95، 101، 105، 111، 115، تح صلاح الدين المنجد، مط، دار صادر، بيروت، لبنان.

3 – نفسه ، ص: 118.

1 – أحمد بن مخطار ميموني، الشورى وتحليل الخطاب "مرجعية التقنين"، ص: 59، أطروحة دكتوراه "مخطوط"، كلية الآداب، جامعة بنغازي، الجماهيرية الليبية، 2000 م، يقول الخميني " إن الوقوف على الصورة، والعكوف على عالم الظاهر، وعدم التجاوز إلى اللب والباطن، وأصل أصول الجهالات، وأس أساس إنكار النبوات والولايات، فإن أول من وقف على الظاهر وعمي قلبه عن حظ هو الشيطان اللعين.» الخميني، شرح دعاء السحر، ص: 72، تقديم أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط 02، 1402 هج، 1982 م، ويفرق الخميني بين الظاهر والباطن، فالظاهر أساس الأعمال الظاهرية والتكاليف الإلهية، والنواميس الشرعية، وإنها هي الطريق إلى الباطن الذي هو أسرار الربوبية والأنوار الغيبية والتجليات الإلهية.

إلى حقائق » "[1]"، فالفكر اللغوي الشيعي في الجزائر يرى أن الأخذ بالمعاني الباطنة لشرائع الإسلام، ونصوصه هو السمو الإنساني نحو الكمال المنشود، والارتقاء في باب المعارف والحقائق "[2]"، فمعرفة البواطن وكشف أسرار الألوهية لا تنال بالكسب والطلب، وإنما هي خاصة بالأئمة المعصومين يمنحهم الله إياها، ويطلعهم عليها وعلى من يختصه من محبيهم وأتباعهم فقط دون غيرهم من الناس.

لعل هذا التفريق بين الشريعة والحقيقة، وبين الظاهر والباطن ليس مقصورا على الفكر اللغوي في الجزائر وحسب، فقد بوب "السراج الطوسي" مثلا بابا لهذه التفرقة أسماه: "باب إثبات علم الباطن والبيان على صحة ذلك بالحجة" "[3]"، قرر فيه تقسيم العلم إلى ظاهر وباطن، وأنه لا يستغني أي منهما عن الآخر.

يقول "الطوسي" في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾"[4]"، « فالعلم المستنبط هو العلم الباطن، وهو علم أهل التصوف لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك، والعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث الرسول "صلى الله عليه وسلم" ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن » "[5]"، ويقول "الفيض الكاشاني": « العلم علمان: علم يقصد لذاته، وهو نور يظهر في القلب فينشرح، فيشاهد الغيب، وينفسح فيتحمل البلاء، ويحفظ السر، وعلم يقصد للعمل، ومنه العلم بالأحكام الشرعية، وربما يسمى المقصود به علم الظاهر، وعلم الشريعة، والعلم المقصود لذاته بعلم

---

2 – أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، ص: 11، تح، محمد عبد الرحمن بدوي، مط، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

3– أحمد بن مخطار ميموني، الشورى وتحليل الخطاب "مرجعية التقنين"، ص: 59.

1 – أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص: 43، 44، تح عبد الحليم محمود، مط، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، 1380 هج، 1960 م.

2 – الآية: 83 من سورة النساء.

3 – أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص: 43، 44.

الباطن وعلم الحقيقة » "[1]"، ويقول أيضا: « وإنما يحصل هذا العلم من الله سبحانه وتعالى لمن تبتل إليه تبتيلا، واتخذ بالذكر والفكر إليه سبيلا، فلا يحصل إلا بعد فراغ القلب وصفاء الباطن، وتخليته من الرذائل » "[2]"، فعلى رغم كثرة فرق الشيعة وتعدد طوائفهم، ومذاهبهم يؤمنون جميعا بهذا التفريق، ويدينون به « بل إنهم يفرعون عن هذا الأصل كثيرا من العقائد والأفكار التي يتميزون بها عن غيرهم، وهذه حقيقة واقعة في الفكر اللغوي الشيعي في الجزائر »"[3]"، وهذا ما يصدقه الواقع المعاش ليس في الجزائر فحسب بل في الفكرية اللغوية الشيعية على العموم.

الولاية في الفكر اللغوي الشيعي في الجزائر

تكرر مصطلح الولاية كثيرا في القرآن الكريم وبلغ تكراره أكثر من 90 مرة، ويفترض من هذا التكرار شيوع هذا المصطلح في الثقافة الإسلامية حيث يمتد استخدام هذا المصطلح ابتداءا من علاقة الإنسان الخاصة مع الله سبحانه، وما يندرج فيه من مستويات القرب الخاصة

4 – محسن الفيض الكاشاني، قرة العيون في المعارف والحكم، ص: 434، مط، مكتبة الألفين، الكويت، دولة الكويت، ط 02، 1399 هج، 1979 م.

5 – نفسه، الصفحة نفسها.

1 – أحمد بن مخطار ميموني، الشورى وتحليل الخطاب "مرجعية التقنين"، ص: 120.

معه سبحانه؛ فوردت في القرآن الكريم باستعمالات مختلفة منها ولاية الله "[1]"، وولاية غير المؤمنين "[2]"، وولاية الضالمين "[3]"، وولاية الشيطان "[4]"،
وأولياءه"[5]"، وأولياء الطاغوت"[6]"، وولاية المؤمنين"[7]"، وولاية الأقارب"[8]"، وكذا أولياء المسجد الحرام"[9]"، وأولياء الله"[1]"، وولاية العباد"[2]"، وأن ليس لله من ولي"[3]" وغيرها من المعاني.

---

2 – وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ الآية: 107 من سورة البقرة، وقوله: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آَمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ الآية: 257 من سورة البقرة، وقوله في سورة النساء: ﴿ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا ﴾ الآية: 45 من سورة النساء، وقوله تعالى: ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ الآية: 09 من سورة الشورى.

3 – لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ الآية: 51 من سورة المائدة، وقوله في نفس السورة: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ الآية 57 من سورة المائدة.

4 – لقوله تعالى: ﴿ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ﴾الآية: 19 من سورة الجاثية، وقوله: ﴿ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ الآية: 08 من سورة الشورى.

5 – مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا ﴾الآية: 119 من سورة النساء، وقوله: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾الآية: 27 من سورة الأعراف.

1 – يقول تعالى: ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾الآية:121 من سورة الأنعام، وكذلك قوله: ﴿ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا ﴾ الآية:50 من سورة الكهف.

2 – لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ ﴾ الآية:257 من سورة البقرة.

3 – يقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ الآية: 144 من سورة النساء، ويقول أيضا:﴿ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الآية: 34 من سورة الأنفال.

4 – يقول تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آَمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ الآية: 75 من سورة الأنفال.

5 – يقول الله سبحانه: ﴿ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ ﴾ الآية:34 من سورة الأنفال.

إن هذه الاستعمالات المتعددة وفي مجالاتها المختلفة، تنبأ عن أن هناك أمرا ومفهوما محوريا يمكن أن يكون الأساس لكل هذه الاستخدامات لهذا المصطلح، يقول "الراغب الأصفهاني" في معجمه وفي بحثه عن مفردة "ولي": « الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعدا حصولا ليس بينهما ما ليس منهما ويستعار ذلك للقرب، من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الدين ومن حيث الصداقة، والنصرة والاعتقاد »"4" ويقول: « يقال للمؤمن ولي الله عز وجل ولم يرد مولاه، وقد يقال: الله ولي المؤمنين ومولاهم، وقد يقال: الله تعالى ولي المؤمنين ومولاهم، قال الله تعالى: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آَمَنُوا ﴾"5" »"6"، ولعل القرآن الكريم لم يكتف في بيان ما هو المطلوب من علاقة ما بين المؤمنين من تواد ومحبة واندماج من المؤمنين.

فالولاية التي يقررها القرآن هي الهوية الحقيقية لأية مؤسسة، أو جماعة، أو فرد، وليس الانتساب، والادعاء، أو التمظهر الشكلي لهذا الدين، أو تلك الطائفة، يقول "ابن حزم" « اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع المعتزلة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله »"7"، ولعل هذا هو المفهوم الحقيقي لمعنى الولاية.

---

6 – لقوله تعالى: ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ الآية: 62 من سورة يونس.

7 – وذلك لقوله: ﴿ أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا ﴾ الآية: 102 من سورة الكهف.

8 – مصداقا لقوله عز من قائل: ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴾ الآية: 111 من سورة الإسراء.

9 – الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 885–887، تح صفوان عدنان داوودي، مط، دار القلم، دمشق، الجمهورية السورية.

1 – الآية: 257 من سورة البقرة.

2 – الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 887.

3 – ابن حزم، الفصل في الملل والنحل والأهواء، ج 4، 149.

ومما جاء في المعاجم العربية في مفهوم الولاية ما قاله "ابن دريد": « الولاية الإمرة والولي خلاف العدو » "[1]"، والولي « التابع المحب » "[2]"، ويقول "ابن فارس": « الولي: القرب، والولاية النصرة والسلطان »"[3]"، ويقول "الجوهري": « الولي القرب والدنو، والوليّ: ضد العدو، والوِلاية والوَلاية السلطان » "[4]"، والأولياء « جمع ولي، وهو النصير »"[5]"، أما "ابن تيمية" فيقول: « والولاية ضد العداوة، وأصل الولاية المحبة والقرب وأصل العداوة البغض والبعد، وقد قيل: إن الولي سمي وليا من موالاته للطاعات، أي: متابعته لها » "[6]"، فالولاية واستحقاقاتها من المحبة، والاندماج، والارتباط، والنصرة، والانتماء هي التي تحدد حقيقة هوية الجماعة وانتسابها

إن هذا الاستعراض الموجز في البحث اللغوي لمفهوم الولاية، يبين لنا أن مرتكز هذا المفهوم هو "القُرب" ودرجة الارتباط الشديد بين شيئين، أو أمرين بحيث ليس هناك أي شيء بينهما غير التصاق وجودهما، هذا المفهوم الحسي المادي للقُرب وما يصاحبه ويرتبط به ويترتب عليه من أثار، كالتأثير المتبادل من الانجذاب، الفعل المتبادل، التشابه، الانفعال المشترك، الاعتماد، والقوة المتبادلة في الإسناد، والتمازج، وما شابه من حالات وما يترتب عليه من وآثار وصفات.

4- ابن دريد، جمهرة اللغة، ج 1، ص: 188، مادة "ولى"، تح رمزي منير بعلبكي، مط، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 01، 1987 م.

5 - الأزهري، تهذيب اللغة، ج 15، ص: 448 - 449، مادة "ولى".

6 - ابن فارس، مجمل اللغة، ج 1، ص: 937، مادة "ولى". والفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص: 1732، مط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 02، 1407 هج، 1987 م.

7 - الجوهري، الصحاح، ج 6، ص: 2528، 2530، مادة "ولى"، والوَلاَيَةُ بالفتح المصدر، والوِلاَيَةُ بالكسر الاسم مثل الإمارة والنقابة، لأنه اسم لما توليته وقمت به، فإذا أرادوا المصدر فتحوا. نفسه، ج 6، ص: 2530، مادة "ولى".

8 - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 11، ص: 131، مط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1405 هج، 1984 م.

1 - ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص: 29، 30، مط، رئاسة إدارة البحوث العلمية، الرياض، المملكة العربية السعودية.

هذا المفهوم للولاية بمعنى القرب، استخدم في القضايا المعنوية، والوجودات غير المادية، وفي القضايا المعنوية، والفكرية، والأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، فتركبت منها مفاهيم، ومصطلحات ذات مدلولات خاصة تستخدم في مجالات مختلفة، لكن البحث في عمقها المفهومي نجدها مشتقة، ومستوحاة من مفهوم القُرب، وأثاره، واستحقاقاته.

أما إذا تحدثنا عن مفهوم الولاية في الخطاب اللغوي الشيعي في الجزائر نجدها تأخذ منحى مغاير عما عرضناه سواء في مفهومها في القرآن الكريم، أم في المعاجم العربية فهي « منصب إلهي كالنبوة فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة، والرسالة ويؤيده بالمعجزة التي هي كنص من الله عليه، فكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه، وأن ينصبه إماما للناس من بعده » "[1]"، ولبيان هذه الأهمية للولاية في الفكر اللغوي الشيعي في الجزائر نستعرض تفسير آية الولاية بالمنظور اللغوي والتفسيري عند الباحثين الجزائريين.

فالقصد من الولاية في الفكر اللغوي الشيعي في الجزائر هي « الجهة المسؤولة عن إدارة أمر الأمة ويحق لها أن تتولى شؤونهم، وتصريفها من خلال السلطة الممنوحة لها والتفويض في إصدار الأوامر، والتعليمات والتي يتوجب على المسلمين طاعتها، ومعاقبة من يخالفهم فيها » "[2]"، كما ثبت بالدليل القاطع ولاية "الإمام المعصوم" على المؤمنين بعد النبي "صلى الله عليه وسلم" لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾"[3]"، فالولاء للشيء من هذه النظرة « يبدأ من العلاقة الوثيقة بالشيء وحبه، حتى يصبح الشيء جزءا من ذات الإنسان ووجوده، ويتطور إلى حد الشعور والإحساس

---

2 – نورسين آسيف، الفقه الشيعي أصول وفروع، ص: 256، أطروحة دكتوراه "مخطوط"، كلية الشريعة الإسلامية، جامعة أهل البيت عليهم السلام العالمية، لندن، المملكة المتحدة، 1999 م. ونورسين آسيف كاتبة جزائرية من ولاية بسكرة من مواليد 1966 م، اسمها الحقيقي ليلي بوطاقة، تشيعت هي وزوجها في قم الإيرانية سنة 1991 م، بعدما كانت طبيبة في ولاية تبسة، ونورسين آسيف اسم فارسي معناه نورسين "ضوء القمر" وآسيف "الرقيق القلب".

1 – نورسين آسيف، الفقه الشيعي أصول وفروع، ص: 290.

2 – الآية: 59 من سورة النساء.

بوجود التعهد، والميثاق مع الشيء، والاعتقاد بوجوب حمايته، ونصرته، والدفاع عنه ثم يتطور ذلك إلى ظاهرة اجتماعية، وقاعدة تقوم عليها العلاقات في المجتمع، وتصنفت على أساسها »"[1]"، فالإيمان بالولاية من هذا المنطلق للفكر اللغوي الشيعي في الجزائر ركن من أركان الدين، من ذلك ما يرويه "الكليني" بسنده عن "أبي جعفر" قال: " بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ: عَلَى الصَّلاَةِ، وَالزَّكَاةِ، وَالصَّوْمِ، وَالحَجِ، وَالوِلاَيَةِ، وَلَمْ يُنَاد بِشَيءٍ كَمَا نُودِيَ بِالوِلاَيَةِ فَأَخَذَ النَاسُ بِأَرْبَعٍ وَترَكُوا هَذِهِ يَعْني الوِلاَيَةَ" "[2]".

لكن قبل هذا وجب علينا أن نشير إلى أن للشيعة عامة بما فيها الجزائر سورة خاصة اسمها "سورة الولاية" "[3]" في مصاحفهم، والمعروف أن هذه السورة بها سبع آيات ربما أريد منها أن تكون بمكانة "سورة الفاتحة" في عدد آياتها.

ولعلنا في هذا البحث لا نركز على هذه السورة كونها محل خلاف حتى بين الشيعة أنفسهم يقول "السيد مرتضى العسكري": « وإن لم تصح هذه الرواية وبقى للسورة سند واحد وهي رواية "دبستان مذاهب" فهي رواية مجهولة من مجهول، وهذه السورة المختلقة لم يذكر

---

3 - أحمد بن مخطار ميموني، الشورى وتحليل الخطاب "مرجعية التقنين"، ص: 96.

4 - الكليني، الكافي، ج 2، ص: 22.

1 - ونص الآية كما ورد في كتب الشيعة هو: (يَا أَيُّهَا الذَّيْنَ آمَنُوا آمِنُوا بِالنَبي وَبِالوَلِيْ الذَّيْنَ بَعَثْنَاهُمَا يَهْدِيانكُمْ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيْم - 1 - نَبِي وَوَلِيٌ بَعْضُهُمَا مِنْ بَعْض وَأَنَا الوَلِيُ الخَبِيْر — 2 - إِنَّ الذَّيْنَ يُوَفَوْنَ بِعَهْدِ اللهِ لَهُمْ جَنَاتُ النَعِيْمِ — 3 - وَالذَّيْنَ إِذَا تُلِيتْ عَلَيْهَمْ آيَاتُنَا كَانُوا بِآيَاتِنَا مُكَذِبِيْنَ — 4 - إِنَّ لَهَم فِي جَهَنم مَقَامًا عَظِيْمًا إِذَا نُوْدِي لَهُمْ يَوْمَ القِيْامَة أَيْنَ الظَالِمُوْن المُكَذِبُوْن للمُرْسَلِيْن - 5 - مَا خَلْفِهِمْ المُرْسَلِيْن إِلاَ بِالحَقِ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُظْهِرَهُمْ إِلَى أَجَلٍ قَرِيْب - 6 - وَسَبِحْ بِحَمْدِ رَبِكَ وَعَلِي مِنَ الشَاهِدِيْنَ -7-). ينظر: ميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج 2، ص: 217، مط، موسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ومحمد باقر المجلسي، تذكرة الأئمة، ص: 19، 20، مط، منشورات مولانا، إيران.

لها سند بتاتا، فهي رواية مجهولة عن مجهولين، ومخلتق عن مختلقين »"[1]"، ويقول "الطبطبائي": « وكذا ما أورده بعض الروايات من سورة الولاية وغيرها أقاويل مختلقة، رام واضعها أن يقلد النظم القرآني، فخرج الكلام عن الأسلوب العربي المألوف، ولم يبلغ النظم الإلهي المعجز، فعاد يستبشعه الطبع، وينكره الذوق، ولك أن تراجعها حتى تشاهد صدق ما ادعيناه، وتقضي أن أكثر المعتنين بهذه السور، والآيات المختلقة المجعولة إنما ادعائهم إلى ذلك التعبد الشديد بالروايات، والإهمال في عرضها على الكتاب، ولولا ذلك لكفتهم للحكم بأنها ليست بكلام إلهي نظرة » "[2]"، هذا بالنسبة إلى سورة الولاية التي توجد في مصاحف الشيعة المتداولة في الجزائر.

أما إذا ناقشنا مسألة الولاية في القرآن الكريم من المنظور الشيعي في الجزائر فهم يستدلون بقول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَن يَتَوَلَّ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾"[3]"، وهذه الآية هي آية الولاية، وهي التي يستدل بها الشيعة على إثبات الولاية لله تعالى، ولرسوله "صلى الله عليه وسلم"، وللإمام "علي بن أبي طالب".

يقول "الفخر الرازي": « قالت الشيعة: هذه الآية دلت على أن الإمام بعد رسول الله "صلى الله عليه وسلم" هو "علي بن أبي طالب" »"[4]"، ويستندون في ذلك إلى ما روي عن "أبي ذر" "رضي اللَّه عنه" أنه قال: « صليت مع رسول اللَّه "صلى اللَّه عليه وسلم" يوما صلاة الظهر، فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد، فرفع السائل يده إلى السماء وقال: اللهم اشهد أني سألت في مسجد الرسول "صلى اللَّه عليه وسلم" فما أعطاني أحد

2- السيد مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج 3، ص: 179، مط، المجمع العلمي الثقافي لأهل البيت، قم، إيران.

3 - محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص: 113 ، مط، دار الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان .

1 - الآية: 55 من سورة المائدة.

2- الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 12، ص:28.

شيئا، و"علي" كان راكعا، فأومأ إليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمرأى النبي "صلى اللّه عليه وسلم"، فقال: "اللهم إن أخي "موسى" سألك فقال: ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴾"[1]" فأنزلت قرآنا ناطقا ﴿ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ ﴾"[2]"، اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيرا من أهلي عليا أشدد به ظهري قال أبو ذر: فو اللّه ما أتم رسول اللّه هذه الكلمة

حتى نزل جبريل فقال: يا محمد اقرأ: ﴿ إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ﴾ إلى آخرها » "[3]"، فأنشأ "حسان بن ثابت" يقول "[4]":

أَبَا حَسَنٍ تَفْدِيْكَ نَفْسِي وَمُهْجَتِي ... وَكُلُ بَطْيءِ فِيْ الهُدَى وَمُسَارِعِ

أَيَذْهَبُ مَدِيْحُكَ المُحَبَرُ ضَايـــعًا ... وَمَا المَدْحُ فِي ذَاتِ الإِلَهِ بِضَايْع

فَأَنْتَ الذَّي أَعْطَيْتَ إِذْ أَنْتَ رَاكِعٌ ... فَدَتْكَ نُفُوْسُ القَوْمِ يَا خَيرُ رَاكِع

فَأَنْزَلَ فِيْـــــــكَ اللهُ خَيْـرَ وِلاَيَةٍ ... فَأَثْبَتَهَا فِي مُحكِمَـاتِ الشَـرَايْع

بِخَاتَمِكَ المَيْمُـــونِ يَا خَيْـرَ سَيدٍ ... وَيَا خَيرُ شَارٍ ثُمَ يَا خَيرُ بَـــايع

وإذا ناقشنا موضوع هذه الآية بالذات في الفكر اللغوي الشيعي في الجزائر لجأنا في جهة من الدراسة على بعض المحاضرات التي كان يلقيها "جعفر المهاجر" في حوزته

3 - الآية: 25 – 32 من سورة طه.

4- الآية: 35 من سورة القصص.

1 - الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 12، ص:28.

2 - نفسه، ص: 229، 230.

الدينية التي كان يقيمها في منطقة سيدي خالد ببسكرة بين سنتي 1997 م – 1999 م والتي جمعها الطالب "عبد الحسين القمي" وهو جزائري الأصل من ولاية الطارف في كتاب أسماه "إشكالية التعارض وآليات الإيمان بالإمامة دراسة في تحليل الخطاب الشيعي بالجزائر"، وتكمن أهمية هذا الكتاب في استثماره للغة ورصيدها في التعريف بالتأويل وإشكالياته من حيث المفهوم، والمنهج، والتطبيق، وإلى ذلك رصد هذا البحث لصور التأرجح بين الدلالة الصريحة، والدلالة الثانوية خلفها في الخطاب اللغوي الشيعي بالجزائر.

يقول "عبد الحسين القمي" في تفسيره للآية موضع البحث: « للألفاظ القرآنية معان مختلفة فلفظة الولي قد تأتي بمعنى يلازم الإمرة الولاية والرياسة، وقد تأتي بمعنى المناصرة والمحبة، فينبغي حتى نتمكن من أن نحدد معنى هذه اللفظة في هذه الآية، عن تلك اللفظة في آية أخرى أن نلاحظ سياق الآيات الكريمات، فمثلا في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ ﴾"[1]"، فقوله: ﴿ إِنَّمَا ﴾ وهي باتفاق علماء اللغة تفيد الحصر والقصر والاختصاص، فالاختصاص هنا في الولاية يكون لله وللرسول ولمن نزلت عليه هذه الآية وهو علي "رضي الله عنه" فقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُواْ ﴾ يعني به عليا "رضي الله عنه" » "[2]"، وإذا تتبعنا تتمة التفسير الذي أوردناه في الهامش نجده يتطابق بشكل شبه كلي مع ما جاء به "الزمخشري" في الكشاف إذ يقول: « أن الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر، والمحب كما في قوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾"[3]"، وجاء بمعنى

---

3 – الآية: 55 من سورة المائدة.

1– عبد الحسين القمي، إشكالية التعارض وآليات الإيمان بالإمامة "دراسة في تحليل الخطاب الشيعي بالجزائر"، ص: 290، مط، المجمع العلمي الثقافي لأهل البيت، قم، إيران. ويقول متتما تفسيره لهذه الآية: " أما قوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ "الآية: 71 من سورة التوبة"، فإذا قلنا أن كلى الموردين أي لفظة "الولي" هنا تعني نفس معنى الآية الأولى لزم ذلك التناقض في القرآن الحكيم، ففي الآية الأولى عندنا حصر، وفي الثانية عندنا إطلاق، فالآية الأولى ذات معنى الإمرة والخلافة والرياسة، أما الثانية ذات معنى المناصرة." نفسه، ص: 290، 230.

2 – الآية: 71 من سورة التوبة.

المتصرف، قال عليه الصلاة والسلام: ": أَيَمَا امْرَأَةٍ نُكِحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا " "[1]" » "[2]"، وهذا ما يشتركه فيه التفكير الاعتزالي بالتفكير الشيعي.

هذا التفسير الذي أتى به "عبد الحسين القمي" يتوافق وما أورده "أحمد بن مخطار ميموني" في مذكرته؛ إذ يقول: « "إنّما" في اللغة العربية تدل على الحصر أي: إن المتكلم يأتي باللفظ المستعمل فيقصره على المعنى الخاص، أو شخص معين المقصود له، ومثله يقال في المفاهيم إذا كانت تطلق على أكثر من معنى مقصود للمتكلم فإنه يحدده بالمعنى الخاص المراد له وينفيه عما عداه، مثلا إذا قيل "إنّما معبودنا الله" يكون المعنى أن الألوهية، والمعبودية منحصرة بالله وحده وسائر الموجودات بمعزل عن هذا التناول، وعلى هذا الأساس وتمشيا مع متطلبات الدستور في استعمال هذا اللفظ في اللغة العربية "وقد وردت مستوفاة في مواضعها" فإن مجيء "إنّما" في صدر الآية يحصر الولاية في جماعة خاصة من المؤمنين وبتعبير آخر حصرت الآية عند نزولها في موارد ثلاثة عرفتهم بالولاية على المؤمنين ونفتها عن سائرهم، فيكون معنى الآية على النحو التالي: وليّكم فقط الله ورسوله وعلي والمعصومون من بعده » "[3]"، وهذا التفكير لا يختلف عما جاء به مفكروا الشيعة خارج الجزائر.

ويقول "أحمد بن مختار ميموني" في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ ﴾ « والقصد من قوله "وَالَّذِينَ آمَنُواْ" هو "علي" "رضي الله عنه"؛ وهي إرادة الواحد من الجمع، ولنا بهذه المناسبة عطف الأذهان إلى استعمال المفرد في لغة العرب، فإنه

---

3 – والحديث ذكره الترمذي في الجامع الصحيح من باب النكاح من قول عائشة: أن النبي "صلى الله عليه وسلم" قال: "أَيَمَا امْرَأَةٍ نُكِحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَإِنْ دَخَلَ بِهَا بِمَا اسْتَحَلَ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنْ اشْتَجَرُوا، فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لاَ وَلِيَ لَهُ." الترمذي، الجامع الصحيح، ج 3، ص: 398، 399، ح 1102، تح محمد فؤاد عبد الباقي، مط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط 02، 1388 هج، 1968 م، والبخاري، الجامع الصحيح، ج 3، ص: 371، ح 5135.

4 – الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 12، ص:28.

1 – أحمد بن مخطار ميموني، الشورى وتحليل الخطاب "مرجعية التقنين"، ص: 152، 153.

لا يطلق إلا على الواحد دون الجمع والتثنية، ولكن العكس صحيح وقد استعمل كثيرا، فقد ورد اللفظ بصيغة الجمع وأريد منه الواحد وفي القرآن من هذا أمثلة كثيرة، من قبيل ذلك: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ ﴾ "[1]"، وقوله: ﴿ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ "[2]"، وفي هاتين الآيتين الخطاب موجه إلى المنافقين الذين يتجهون إلى التكبر والنخوة فيقولون: لا تنفقوا على أصحاب رسول الله "صلى الله عليه وسلم" وبعد رجوعنا إلى أسباب النزول نجد الله سبحانه مع وضعه المنافقين جميعا موضع الخطاب وحكم عليهم كلهم إلا أن المصداق الخارجي لهاتين الآيتين إنما هو شخص واحد وهو "عبد الله بن أبي بن سلول" » "[3]"، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يقول: « فإن استعمال الجمع للمفرد في الآية المقصود به ولي واحد دل على معنى أكمل في الذهن، بيان ذلك إن الخطاب موجه للمؤمنين من الله تعالى فكأن المعنى هكذا "يا أيها المؤمنون إنكم ليس بإمكانكم بلوغ الولاية، فكونوا "كعلي بن أبي طالب" أقام الصلاة، وأتى الزكاة في وقت واحد فلم يشغل بأحدهما عن الأخرى، فلا تشغلكم الصلاة عن تأخير الزكاة فإن وليي عليّاً جاء بعبادتين معا ولم يجعل أحدهما عذرا لتأخير الأخرى »"[4]"، وهذا يتوافق أيضا مع ما جاء به "الزمخشري" "[5]" في الكشاف.

---

2 – الآية: 05 من سورة المنافقون.

3 – الآية: 07 من سورة المنافقون.

4 – أحمد بن مخطار ميموني، الشورى وتحليل الخطاب "مرجعية التقنين"، ص: 153.

1 – أحمد بن مخطار ميموني، الشورى وتحليل الخطاب "مرجعية التقنين"، ص: 153، 154.

2 – يقول الزمخشري: " وإنها نزلت في علي "كرم اللّه وجهه" حين سأله سائل – وهو راكع في صلاته – فطرح له خاتمه، وكأنه كان مرجا في خنصره، فلم يتكلف لخلعه كثير عمل تفسد بمثله صلاته، فإن قلت: كيف صح أن يكون لعلي "رضي اللّه عنه" واللفظ لفظ جماعة ؟ قلت: جيء به على لفظ الجمع وإن كان السبب فيه رجلا واحدا، ليرغب الناس في مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، ولينبه على أن سجية المؤمنين يجب أن تكون على هذه الغاية من

ولعل هذين التفسير "لعبد الحسين القمي" و"أحمد بن مخطار ميموني" قد يخرج به عما جاءت به العربية، والقصد من وراء ذلك هو إرادة تعظيم لسيدنا "علي" "رضي الله عنه" بالتحدث عنه بصيغة الجمع، ولعل هذا قبيح في اللغة العربية، فكيف يذكر الله ورسوله بصيغة المفرد في الآية الكريمة بينما يذكر "علي" "رضي الله عنه" وحده منفردا بصيغة الجمع تعضيما لشخصه، فإن مثل هذا الأبنية اللغوية لا تستساغ لغويا في العربية.

وقد جاء القرآن بأمثلة عديدة لمثل هذه التعابير؛ إذ أخبر الله عز وجل عن نفسه بلفظ "الذي" في مرات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾ "[1]"، وقوله: ﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾ "[2]"، كما أخبر سبحانه عن سيدنا محمد "صلى الله عليه وسلم" غير مرة بنفس اللفظ منها قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ ﴾ "[3]"، وقوله: ﴿ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ "[4]"، وقال عن سيدنا إبراهيم: ﴿ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى ﴾ "[5]"، وغيرها من الآيات الكريمات.

فحينما نهانا الله من أن نتخذ من اليهود والنصارى أولياء بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ "[6]"، لم يتركنا سبحانه من غير أولياء فقال: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ

الحرص على البر والإحسان وتفقد الفقراء، حتى إن لزهم أمر لا يقبل التأخير وهم في الصلاة، لم يؤخروه إلى الفراغ منها »، الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص:258. ومحمد بن يوسف الكنجي، كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب، ص: 229، مط، دار إحياء التراث، طهران، إيران، ط 03، 1404 هج.

3 – الآية: 196 من سورة الأعراف.

4 – الآية: 02 من سورة الرعد.

1 – الآية: 157 من سورة الأعراف.

2 – الآية: 158 من سورة الأعراف.

3 – الآية: 37 من سورة النجم.

4 – الآية: 51 من سورة المائدة.

وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آَمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ "[1]"، فالله عز وجل جاء في الآية الكريمة بأسلوب الحصر فقولنا مثلا: "إنما الكريم زيد"، فكأنا نقول: "إن زيدا كريم" و"غيره ليس بكريم"، فهنا حصرنا الكرم لزيد ونفيناه عن غيره.

فكذلك في الآية إثبات الولاية لله ونفيها عن من سواه من اليهود، والنصارى بدليل الآية التي سبقتها، والتي يقول فيها سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾، فأعطى الله البديل في حصر الولاية في ذاته وفي رسوله وفي الذين أمنوا، فقال عز من قائل: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آَمَنُوا ﴾، ولم يقل إنما أوليائكم الله ورسوله والذين آمنوا، فقال ولي رغم وجود الثلاثة؛ ذلك أن الولاية كلها منصبة في ذاته سبحانه، فالخطاب القرآني موجه للرسول فالله ولي الرسول والمؤمنين، والرسول ولي المؤمنين ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ "[2]"، « فجعلت الولاية لله عن طريق الأصالة، ثم نظم في سلك إثباتها لرسول الله "صلى الله عليه وسلم" والمؤمنين على سبيل التبع » "[3]"، ولعل هذا هو المفهوم الصواب للولاية.

أما قول "اليمين بن جعفر المازوني" في الآية الموالية لأية الولاية، وهي قوله تعالى: « ﴿ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آَمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾ "[4]"، ﴿ حِزْبَ اللَّهِ ﴾ معناها شيعة الله » "[5]"، فالخطاب هنا على عكس ما جاء به "اليمين بن جعفر المازوني"، فهو موجه لجميع من يتول الله ورسوله والذين آمنوا، وليس لطائفة محددة

---

5 – الآية: 55 من سورة المائدة.

6 – الآية: 71 من سورة التوبة.

1 – الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص:258.

2 – الآية: 56 من سورة المائدة.

3 – اليمين بن جعفر المازوني، التفاسير القرآنية المعاصرة "النموذج الشيعي في الجزائر"، ص: 158، يقول الفخر الرازي: " الحزب في اللغة أصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه، وهم القوم الذين يجتمعون لأمر حزبهم، وقال أبو العالية: حزب الله: شيعة الله." الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 12، ص:34.

بعينها كالشيعة، أو الخوارج، أو الصوفية وغيرها، يقول "الزمخشري": « ﴿ فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾، ومعناه: فإنهم هم الغالبون، ولكنهم بذلك جعلوا أعلاما لكونهم حزب الله، وأصل الحزب: القوم يجتمعون لأمر حزبهم.» "[1]"، فالمستفاد من لفظة حزب في الآية الكريمة هم جماعة اجتمعوا على منهج يرون فيه الخير، فلا يقتصر واحد من هذه الجماعة على رأيه (فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ فَزِعَ إِلَى الصَّلاةِ) "[2]"، هذه الصلاة ما يسميها الفقهاء صلاة الاستخارة.

أما فيما يخص أسباب النزول فهي محل اختلاف المفسرين فقد ذكر البغوي « أنها نزلت في "عبادة بن الصامت" "رضي الله عنه" وفي "عبد الله بن أبي بن سلول" حين تبرأ "عبادة" "رضي الله عنه" من اليهود، وقال: أتولى الله ورسوله والذين آمنوا، وقال "جابر بن عبد الله": جاء "عبد الله بن سلام" إلى النبي "صلى الله عليه وسلم" فقال: يا رسول الله إن

قومنا قريظة، والنضير قد هجرونا، وفارقونا، وأقسموا أن لا يجالسونا، فنزلت هذه الآية » "[3]"، ومما نخلص إليه من الفهم اللغوي لآية الولاية في الفكر اللغوي الشيعي في الجزائر ما يلي:

1 – القرآن بيّن مسألة الولاية على المؤمنين بشكل دقيق ليس فيه لبس في آيات مختلفة من القرآن الكريم.

4 – الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص:259.

5 – أحمد بن حنبل، المسند، ج 16، ص: 582، 583، ح 23192، تح حمزة أحمد الزين، مط، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط 01، 1416 هج، 1996 م.

1 – البغوي، معالم التنزيل "تفسير البغوي"، ج 3، ص: 72، تح محمد عبد الله النمر وآخرون، مط، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1409 هج، 1989 م.

2- معنى الولاية المذكور في الآية هو ذلك المعنى الذي يتناول القيادة واختيار التصرف والأولوية بالأمر.

3- أثبتت الولاية من نظر القرآن في جماعة خاصة هم المعصومون من بعد "علي" "رضي الله عنه" وسلبت من غيرهم.

4- مقام الولاية على المؤمنين من منظر قرآني مختص في الأصل بالله تعالى وتكون مقبولة فيمن عداه حين كانت معطية من قبل الله.

5- على المؤمنين الرجوع إلى أوليائهم المعصومين في أمورهم جميعا وإتباعهم واتخاذهم قدوة حسنة.

6 - أن الله تعالى ذكر ولايته وأتباعها بولاية رسوله وولاية "علي بن أبي طالب" ولكنه لم يستعمل الجمع "أوليائكم" بدلا عن المفرد "وليّكم"، واستدل المفكرون الشيعة في الجزائر بتخصيص المفرد بالذكر في هذا المشهد؛ أن الله تعالى أراد أن يعطي منزلة ولايته إلى النبي "صلى الله عليه وسلم" والإمام علي "رضي الله عنه" مع عدم سلبها عن ذاته سبحانه، إشارة منه إلى إتحاد الولايات الثلاثة في ولاية واحدة « حيث أنه لو كان قال: "أوليائكم" بالجمع، يتبادر إلى الذهن تعدد الولايات المختلفة لأشخاص مختلفين على المؤمنين، لكن الله سبحانه لم يرد هذا المعنى بل أراد توحيد الولاية، أي: أن ولايته، وولاية نبيه، ووصيه ولاية واحدة مع هذا الفارق، وهو أن ولاية الله ذاتية وبشكل مستقل ومعنى ذلك أن الولاية لم تسند إليه من كائن آخر سواه فالله هو الذي خلق جميع الأشياء ومختار في مشيئتة بالتصرف كيف يشاء، ولكن ولاية النبي "صلى الله عليه وسلم" والإمام "علي" "رضي الله عنه" من فضل الله عليهما وتخصيصه إياهما بها وهي مرتبطة بولايته سبحانه » "[1]"، وهذا ما يقول به الشيعة من أن النبي"صلى الله عليه وسلم" والأئمة معصومين .

1 - عبد الحسين القمي، إشكالية التعارض وآليات الإيمان بالإمامة "دراسة في تحليل الخطاب الشيعي بالجزائر"، ص: 298.

الخطاب اللغوي الصوفي في الجزائر

توطئة

يمثل التراث الصوفي جزءا هاما في مساحة المخيلة الشعبية بالجزائر؛ إذ يحتاج هذا التراث إلى بحث دائم لتقصي ينابيعه، ومصادره، فالبحث في القضايا اللغوية المتعلقة بالخلفية الدينية للخطاب وبخاصة التصوف، من البحوث التي تحمل إشكاليات عديدة، ذلك أن الوسط البيئي الجزائري بالخصوص في مجمله هو بيئة ووسط متدين، هذا الفكر الديني إنما يمثل البحث في العمق الروحي لذات الإنسان وسط هذه البيئة، فالبحث في تحليل الخطاب لفرقة دينية معينة يحمل الكثير من التأويل، والتفسير، وبخاصة إذا تعلق الأمر بالفكر اللغوي الصوفي.

فالثراء الذي يتميز به الخطاب الصوفي، وقدرته الفائقة في تخطي المجال الزمني والحد المكاني، جعله يحتل موقعا داخل النظام اللغوي، والمعرفي بشكل قوي، وفعال، ذلك لتميزه وقدرته على التعبير عن الحالات النفسية والفكرية والجمالية والفلسفية، ولعل اتخاذ المناهج اللغوية المعاصرة من التصوف مادة للدارسة تفكيكا، وتأويلا، وتحليلا، لخير دليل على المنزلة الراقية التي يحتلها الخطاب الصوفي داخل المنظومة الفكرية، والمعرفية، واللغوية والذي يتجلى فيما تركه المتصوفة الأوائل من معارف، ومفاهيم عبروا عنها بثقافة الرمز التي تحيل إلى عمق التجربة الصوفية؛ إذ عرف الصوفيون منذ القديم بانفتاحهم الديني، والفكري وحتى اللغوي، وذلك بسبب عشقهم للحرية الروحية، وحسهم الفني، والجمالي المرهف في الاستعمال اللغوي، مما أفسح مجالا واسعا للتلقي والتعرض إلى هذه الرموز بالشرح والتأويل، والوصف والتفكيك، والتحليل تارة، والتعليل تارة أخرى.

هذا المجال الواسع الذي يفسحه الخطاب الصوفي للمتلقي، وما يوفره من كثرة الرموز، وتعدد دلالاتها، وشروحها جعل من الباحث في ميدان التصوف يصادفه ذلك الكم الهائل من الأقوال، والتعاريف، ولا يكاد الباحث في هذا المجال أن يصل إلى تعريف جامع مانع في حد التصوف، والصوفي على حد سواء، ويعلل المهتمون بهذا الجانب أن موضوع

التصوف عظيم الأمر جلل القدر؛ إذ أن ميدان التصوف، والمتصوفة لا يدرك جوانبه وجزئياته، فهو بالنسبة إليهم معدن جميع العلوم، والفنون، وأنه يفوق الحدود، والإحاطة، وأنه لا يمكن لأحد مهما بلغ في التصوف أن يجمع كل جوانبه في ألفاظ قليلة، بل إن غاية أمر القائل أن يعبر عما أدركه هو في التصوف، أو عما رآه من مقامات وأحوال وغيرها.

وقد عبر "ابن خلدون" عن هذه الحقيقة بقوله: « إن الطرق إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق أجمعين، وكل سالك له طريق يناسبه، وتربية تخصه، وكما اختلفت طرق السلوك فتختلف العلل، والأحوال، والواردات باختلافها » "[1]"، وجمع "القشيري" نحو ستين تعريفا، ويعبر عن اختلافهم وكثرة أقوالهم « بأن كلا قد عبر بما وقع له » "[2]"، ويقول "السهروردي": « وأقوال المشايخ تتنوع معانيها لأنهم أشاروا فيها إلى أحوال في أوقات دون

أوقات » "[3]"، ولما سأل "الجنيد" عن التصوف قال: « أن تكون مع الله بلا علاقة » "[4]"، وهو يعني بذلك شدة الإخلاص، والمحبة لله تعالى.

واشتقاق لفظ التصوف يدل على معان وثيقة الصلة « بالصفاء، والصف الأول، وصُفة مسجد رسول الله "صلى الله عليه وسلم"، والصفة الجميلة، وحتى "سوفيا" اليونانية التي تدل على معرفة الغيب، مع أنه يرجح نسبتها إلى الصوف، وأنها كلمة موفقة كل التوفيق » "[5]"، ومما تحمله لفظة "تصوف" من فروض « أن تكون منسوبة إلى صوفة

---

1 – ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 87 – 89، تح محمد مطيع الحافظ، مط، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 01، 1417 هج، 1996 م.

2 – القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، ص: 550 – 557، مط، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر.

1 – السهروردي، عوارف المعارف، ص: 54 – 59، مط، مكتبة القاهرة، القاهرة، مصر.

2 – الطوسي، اللمع، ص: 45، والقشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، ص: 552، السهروردي، عوارف المعارف، ص: 54. ومنها أيضا قوله: "التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع." القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، ص: 553، السهروردي، عوارف المعارف، ص: 58.

3 – عبد الحليم محمود، أبحاث في التصوف، ص: 157، 159، مط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 02، 1985 م.

الجاهلي، ذلك أن التصوف، والتنسك كان معروفا في الجاهلية، أو أن يكون منسوبا إلى الصوف، وقد روي عنه "صلى الله عليه وسلم" (الْبِسُوا الصُوفَ وَشَمِرُوا، وَكُلُوا فِي أَنْصَافِ البُطُونِ تَدْخُلُوا فِي مَلَكُوتِ السَمَاءِ) » "[1]"، ولعل من قول الصوفية أن الأنبياء، والأولياء دعوا إلى لبس الصوف مستندين في ذلك إلى قول الرسول "صلى الله عليه وسلم" الذي أورد محمد بن علي المكي في مصنفه.

ويرجح انتساب التصوف « إما إلى الصوفة، أي: الخرقة الملقاة، فالصوفي كالخرقة الملقاة لا تدبير له مع الله، وإما إلى صفة المسجد للتشابه بين المتصوفة، وبين أهل الصفة في الطبائع، والوظائف » "[2]"، يقول "ابن تيمية": « واسم الصوفية هو نسبة إلى لباس الصوف، وهذا هو الصحيح » "[3]"، وهذا مايراه المستشرق "نيكلسون" "*Reynold Alleyne Nicholson*" الذي ذكر أن لباس الصوف اتخذه الزهاد متشبهين برهبان النصارى "[4]"، وهو نفس ما يراه "كارل بروكلمان" "[5]" " *Carl Brockelmann* " الذي يقرر أن الصوفية استعاروا من رهبان النصارى أرديتهم الصوفية التي بسببها عرفوا بالصوفية.

يقول نيكلسون: « والتعاريف المتعددة للصوفية التي وردت في الكتب العربية والفارسية، وإن كانت ذات فائدة تاريخية، فإن أهميتها الرئيسية في أنها تعرض الصوفية على أنها غير ممكن تحديدها » "[6]"، ويقول جولد تسهير " *Agness Golde Tasihir* « والتصوف ليس نظاما متجانسا محدودا من حيث نظرياته، أو طقوسه، بل لا يوجد تعريف

---

4 – محمد بن علي المكي، قوت القلوب، ج 2، ص: 167، مط، دار صادر، بيروت، لبنان، 1306 هج.

5 – عبد القادر عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس، ص: 180، 183، مط، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1407 هج، 1987 م.

1 – ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، 195، جمع وترتيب عبد الرحمان بن قاسم وابنه محمد، مط، الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشرفين، الرياض، المملكة العربية السعودية.

2 – رينولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ج 2، ص: 73، ترجمة نور الدين شريبة، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 01، 1371 هج، 1951 م.

3 – كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ج 2، ص: 83.

4 – رينولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ج 2، ص: 29.

مضبوط مجمع على قبوله تندرج تحته اتجاهات التصوف العامة فهناك على الأخص فروق لا حصر لها في تفصيلات أفكاره ووقائعه » "[1]"، ولعل الأفكار، والوقائع التي يتميز بها أهل التصوف تكمن في أركان المتصوفة العشر وهي: تجريد التوحيد، وفهم السماع، وحسن العشرة، وإيثار الإيثار، وترك الاختيار، وسرعة الوجد، والكشف عن الخواطر، وكثرة الأسفار وترك الاكتساب، وتحريم الادخار، وعقد "محمد الكلاباذي" بابا "[2]" في شرحها.

وأما عن الصوفي فيقول "ابن الجلاء": « ليس نعرفه في شرط العلم، ولكن نعرف أن من كان فقيرا مجردا من الأسباب، وكان مع الله بلا مكان، ولا يمنعه الحق سبحانه عن علم كل مكان يسمى "صوفيا" » "[3]"، ويقول "جعفر بن محمد الصادق": « من عاش في ظاهر الرسول فهو سني، ومن عاش في باطن الرسول فهو صوفي » "[4]"، ويقول "ابن خلدون" في علم التصوف: « هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة، ومال، وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة » "[5]"، ويقول أيضا: « وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم ينص بذلك قول من أقوالهم » "[6]"، ويرى "ابن خلدون" "[1]" أن اسم

---

5 – أجناس جولد تسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص: 148، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، مط، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ودار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ط01، 1946 م.

6 – أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 108، الباب 32، مط، المكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط 02، 1400 هج، 1970 م.

1 – القشيري، الرسالة القشيرية، ج 2، ص: 556.

2 – الأصبهاني، حلية الأولياء، ج 1، ص: 20، مط، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

3 – ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1 "المقدمة"، ص: 611، ويقول في شفاء السائل: " التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة، بالوقوف عند حدوده، مقدما الاهتمام بأفعال القلوب مراقبا خفاياها، حريصا بذلك على النجاة." ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 18.

4 – نفسه، ص: 48.

التصوف لقب لهم وعلم خاص بهم. .

الإمامة في الفكر اللغوي الصوفي في الجزائر

الإمامة بين اللغة والاصطلاح

إن لفظ الإمامة أو الإمام تعني الإتباع، والإقتداء، وقد وردت في القرآن الكريم أكثر من اثني عشر مرة "[2]"، بغض النظر ما إذا كان هذا الإتباع، والإقتداء في طرق الخير، أو طريق الباطل، وقد استعمل القرآن الكريم لفظ الإمام في المعنى اللغوي نفسه، قال تعالى في إمامة

---

5 – نفسه، ص: 15 – 18، ولعل لبس الصوف هو من التقاليد الجزائرية القديمة يقول حمدان خوجة واصفا طبائع البربر وعاداتهم في الجزائر بقوله: " يرتدي الرجال قماشا من الصوف، ولألبستهم شكل كيس مثقوب في الوسط لإخراج الرأس، وبه ثقبان آخران على الجبين لإخراج اليدين، عرضه حوالي ذراع ويهبط إلى منتصف الساق." حمدان خوجة، المرآة، ص: 23.

1 – منها قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ الآية: 124 من سورة البقرة، وقوله سبحانه: ﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ﴾ الآية: 17 من سورة هود، وقوله: ﴿ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ ﴾ الآية: 79 من سورة الحجر، وكذلك قوله: ﴿ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ الآية: 74 من سورة الفرقان، ويقول تعالى في الآية 12 من سورة التوبة: ﴿ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴾، وقوله: ﴿ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾ الآية: 71 من سورة الإسراء.

الخير: ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾ "[1]"، وقال في إمامة الشر، أو الباطل: ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنْصَرُونَ ﴾ "[2]"، فالإمام من هذا المنطلق القرآني هو المؤتم به، أي: المقتدى والمتبع، وهو الشخص الذي يتقدم على جماعة تتبعه، سواء أكان هذا الإمام عادلا أن ظالما، يقول الراغب الأصفهاني: « الإمام: المؤتم به إنسانا، كأن يقتدى بقوله أو فعله، أو كتابا، أو غير ذلك، محقا كان، أو مبطلا، وجمعه أئمة وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾ "[3]"، أي: بالذين يقتدون به، وقيل بكتابهم. » "[4]"، فهذا المعنى للإمامة، والإمام لا يختلف كثيرا عند أهل اللغة، والاصطلاح.

ففي المفهوم اللغوي يقول "الأزهري": « الإمام كل من ائتم به قوم، كانوا على الصراط المستقيم، أو كانوا ضالين » "[5]"، ويقول "ابن فارس": « الإمام الذي يقتدى به » "[6]"، وجاء في لسان العرب: « أَمَّ القَوْمَ، وأَمَّ بهم: تقدمهم، وهي الإمامة، وعن "ابن سيده": الإمام ما ائْتُمَّ به من رئيس وغيره، وإمام كل شيء قيمه والمصلح له، والخليفة إمام الرعية » "[7]"، أما "الفيروز أبادي" فيقول: « الإمامة في اللغة مصدر من الفعل (أَمَّ) تقول: أَمَّهم وأَمَّ بهم: تقدمهم، وهي الإمامة، والإمام: كل ما ائتم به من رئيس، أو غيره. »"[8]"، « والإمام

---

2 – الآية: 73 من سورة الأنبياء.

3 – الآية: 41 من سورة القصص.

4 – الآية: 71 من سورة الإسراء.

5 – الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 24.

1 – الأزهري، تهذيب اللغة، ج 15، ص: 638، مادة "أم"، ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص: 133، مادة "أمم".

2 – ابن فارس، مجمل اللغة، ج 1، ص: 82، زهير عبد المحسن سلطان، مط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 02، 1406 هج، 1986 م.

3– ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص: 133، مادة "أمم". ويقول: "وإمام كل شيء: قيمه والمصلح له، والقرآن إمام المسلمين، وسيدنا محمد "صلى الله عليه وسلم" إمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وإمام الجند قائدهم." نفسه، الصفحة نفسها.

4 – الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج 4، ص: 78، مادة "أم".

الطريق الواسع، وبه فسر قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ "[1]"؛ أي: بطريق يُؤم أي: يقصد فيتميز قال: والخليفة إمام الرعية، قال أبو بكر: يقال فلان إمام القوم معناه: هو المتقدم عليهم، ويكون الإمام رئيسا كقولك: إمام المسلمين، قال: والدليل: إمام السفر والحادي: إمام الإبل وإن كان وراءها لأنه الهادي لها » "[2]"، هذا من الجانب اللغوي.

أما من حيث الاصطلاح فقد عرفها العلماء بعدة تعريفات، وهي وإن اختلفت في الألفاظ فهي متقاربة في المعاني ، ومن هذه التعريفات ما ذكره "الماوردي" حيث قال: « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا » "[3]"، ويقول "الجويني": « الإمامة رياسة تامة، وزعامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا » "[4]"، ويقول "الإيجي" صاحب "المواقف": « هي خلافة الرسول "صلى الله عليه وسلم" في إقامة الدين بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة. » "[5]"، أما العلامة "ابن خلدون" فيعرفها بقوله: « هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. » "[6]"، ويقول

---

5 – الآية: 79 من سورة الحجر.

6 – الزبيدي، تاج العروس، ج 31، ص: 244 – 245، مادة "أمم".

7 – الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 05، تح أحمد البغدادي، مط، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط 03، 1393م.

1 – الجويني، غياث الأمم، ص: 15، تح مصطفى الحيني وفؤاد عبد المنعم، مط، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، ط 01، 1400 هج.

2 – الإيجي، المواقف، ص: 395، مط، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

3 – ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 01 "المقدمة"، ص: 238 – 239، ويقول ابن خلدون: "إن نصب الإمام واجب، فقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين لأن أصحاب رسول الله "صلى الله عليه وسلم" عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر "رضي الله عنه" وإلى تسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من الأعصار واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام، وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه."، نفسه، ص: 239 – 240.

"الهيتمي": « اعلم أيضا أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب، بل جعلوه أهم الواجبات حيث اشتغلوا به عن دفن رسول الله "صلى الله عليه وسلم" » "[1]"، فمن خلال هذا العرض الموجز لمسألة الإمامة في اللغة، والاصطلاح نلمس ذلك التقارب في المعاني التي تدور حول الإقتداء، والطاعة، والتبعية في شؤون الدين والدنيا.

الإمامة في الفكر اللغوي الصوفي عند الأمير عبد القادر الجزائري

ارتبط التصوف في مراحله المبكرة بالجزائر ارتباطا وثيقا بغاية عظيمة من غايات هذا الدين الحنيف وهو الزهد في هذه الدنيا وزخارفها؛ « فالزهد هو ترك الدنيا خوفا من الحساب والتصوف هو الإقبال على صفاء النفس لتتصل بالله، فغاية الزاهدين هي السلامة، وغاية الصوفية هي الوصول، فالزاهد يخاف الدنيا لأنها قد تبعده عن الجنة، والصوفي يخاف الدنيا لأنها قد تشغله عن الله » "[2]"، فالتصوف عامة ظهر مع طائفة من العباد والزهاد، بعد عصر الصحابة والتابعين، وتميز هؤلاء العباد والزهاد في بداية الأمر بكثرة العبادة، والاجتهاد في الطاعات، وغلب على بعضهم الزهد، والتقشف، وعلى بعضهم الورع، والتقوى، وعلى بعضهم شدة الخوف من الله تعالى، فيمكننا القول أن التصوف بدأ عند هذه الثلة من الزهاد

4 – الهيتمي، الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، ص: 07، مط، مكتبة القاهرة، القاهرة، مصر، 1385 هج.

1 – زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 2، ص: 21، مط، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

بالممارسة، ثم تطور مع الزمن حتى أصبح فكرة، وفلسفة، وذوقا، ومدارس، وزوايا، وطرق ولقد تطرقت في الفصل الأول إلى انتشار الطرق الصوفية، وزوايا المرابطين على نطاق واسع في الجزائر "[1]"، إلى أن أصبحت هذه الطرق جزءا من الحياة اليومية في المجتمع الجزائري بل لهذه الطرق تأثير خاص على الثقافة الشعبية بالجزائر يتجلى حتى في الألفاظ العامية المتداولة داخل المجتمع الجزائري "[2]"، مما يدل عن عمق التأثير الصوفي في العقلية الفكرية واللغوية في الجزائر.

وبما أن كلمة الحق تقال فإن الزوايا الصالحة "[3]" في الجزائر كان لها إيجابيات كثيرة غطت بعض السلبيات، فكانت مصدرا للعلم، والهداية، وحامية للدين، وداعية للإصلاح، ومنبع اليقظة، والنهضة، ومنبت لثورات عديدة في الجزائر على الاستعمار "[4]"، وفي فترة الاستعمار بالذات بدأ يظهر في الجزائر ما يسمى بالطرق الصوفية ذات

---

2 – ينظر: الفصل الأول من المذكرة، ص: 92 وما بعدها.

3 – فألفاظ الولي، والقبة، والديوان، والحضرة، ومول الزمان، وسيدي الوالي، وسيدي مول الساعة، وسيدي مول السر، وسيدي مول الحال، والقناوية، وغيرها هي بعض من الكلمات والألفاظ العامية المتداولة بكثرة وسط المجتمع الجزائري.

1– "الزاوية هي عبارة عن مكان للتثقيف، يكون باسم أحد المرابطين وهي عبارة عن مسجد وقبة على ضريح المرابط المنسوبة إليه." المعلم بطرس البستاني، دائرة المعارف، ج 9، ص: 161، مط، دار المعرفة، بيروت، لبنان. "وفي هذه الزاوية يلتقي الشيخ بمريديه لإقامة حلقات الذكر وقراءة الأوراد وحفظ القرآن، وبعض العلوم الدينية الأخرى تكون في أغلبها ملكا لصاحبها يتوارثها أبناؤه وأحفاده من بعده."، مجلة الأصالة، يحي بوعزيز، "أوضاع المؤسسات الدينية بالجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين"، ص: 17، العدد: 48، الجزائر، السنة الخامسة، أوت 1977 م.

2 – وبالخصوص الزاوية القادرية يقول محمد أركون: "ونضال عبد القادر ضد الفرنسيين في الجزائر يوضح لنا بالضبط لعبة ثلاث قوى متنافسة، ذلك أنه ما بين الأهداف التسلطية للإمبراطورية التركية "الإسلامية"، والأهداف التوسعية للإمبريالية الاستعمارية "المسيحية"، فإن أمير المؤمنين – أي الأمير عبد القادر –كان يحاول تأسيس سلطة تلائم واقع الغرب الجزائري وذلك باعتماده على الجمعية الدينية القادرية." محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 180.

التوجه السياسي"[1]"، الذي قام على مبدأ تحزيب الأتباع، وإعطاءهم العهود، والمواثيق للشيوخ حتى يلتزموا بطاعة الله، وطاعة الشيخ، وجعل كل شيخ له طريقا موصلا إلى الله تعالى لأتباعه أورادا وأذكارا يلتزمونها، ويتميزون بها عن أهل الطريقة الأخرى، وربما جعل بعضهم لأتباعه هيئة معينة في اللباس، والعمامة، والسبحة، ونحو ذلك.

فالصوفية في الجزائر عادة ما تطلق على الزهاد من الناس، والفقراء، والعباد، والملهمين والدراويش، وأهل العزلة، وأهل الصمت، وأهل الخلوة، وأهل الذكر وغيرهم ممن اتسم بهذه الصفات التي تصل بصاحبها إلى مقام الصفاء، وتزكية النفس من ملذات الدنيا، هذا ما جعلهم يولون اهتمامهم بجلاء الغموض، وتحديد الخصائص الشريفة التي تميز الإمام عن غيره من أهل القرب إلى الله؛ إذ تتسم مسألة الإمامة في الخطاب الصوفي عامة بأهمية استثنائية؛ والسر في هذا التفاوت يعود لاختلاف مفهوم الإمامة عند الصوفية عما هو عليه لدى بقية الطوائف الإسلامية الأخرى، إذ يقوم الخطاب الصوفي بالأساس على الإقتداء بالشيخ « فمن لا شيخ له لا قبلة له، ومن لا شيخ له فالشيطان شيخه »"[2]"، بيد أن "الأمير عبد القادر الجزائري" "[3]" أخذ بعدا آخر في رؤيته لمسألة الإمامة، إذ أوجد لها صلة بالنبوة فجعل الإمامة تستمد معانيها وتجلياتها السامية من النبوة؛ إذ أكد "الأمير عبد القادر" على حقيقة التلاحم القائم مابين النبوة، والإمامة "[4]"؛ إذ يبقى الإمام تابعا للنبي في العلم

---

3 – ينظر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية " 1830 م – 1900 م"، ج 1، ص: 297 وما بعدها، مط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 01، 1992 م.

1 – علي أحمد إسماعيل، دراسات إسلامية بين الشريعة والحقيقة والرمز، ص: 29، مط، دار إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 02، 2012 م.

2 – يقول رابح بونار: "يعد الأمير عبد القادر الجزائري أول شاعر جزائري كتب في التصوف، وهو اللون الذي وظف فيه الأمير قضايا الفكر الصوفي، كالغزل الإلهي والخمرة الإلهية، فإذا كان الأمير في بداياته شاعر العروبة والإسلام، فهو في آخرها شاعر التصوف." مجلة الثقافة، رابح بونار، "الأمير عبد القادر حياته وأدبه"، ص: 15، العدد: 15، الجزائر، السنة الثالثة، جوان – جويلية، 1973 م.

3 – إن المطلع على نسب الأمير عبد القادر يجده ينتهي إلى الحسن بن علي وفاطمة الزاهراء بنت الرسول الكريم "صلى الله عليه وسلم" فهو:"هو عبد القادر بن محي الدين بن المصطفى بن محمد بن المختار بن عبد القادر بن

والعمل، والحال بجميع تجلياته الوجودية، والمعرفية، بصورة عامة فإن إشكالية إدراك معاني الإمامة تكمن في الاختلاف الذي ينشب عن تحليل دلالة المصطلح، وموارد اشتقاقاته اللغوية.

وهذا لا يقتصر على الإمامة فحسب، بل إن التصوف عند "الأمير عبد القادر" سلوك في الحياة ذو مضامين فكرية يتغلب فيه الجانب الروحي على الجانب المادي، أي ما يمكن لنا أن نسميه التصوف الإيجابي الذي لعب أدوارا وطنية، ودينية، وثقافية هامة في الجزائر على مدى بضعة قرون من الزمن، فإن الكثير من الزوايا الجزائرية وعلى رأسها الطريقة أو الزاوية القادرية كانت مصدرا، وإلهاما للثورة على المستعمر في البدايات الأولى للاحتلال، كما كانت مدارس لنشر العلم، والمعرفة تستقبل الطلاب من كل مكان، وتتولى تعليمهم، وإطعامهم، وإسكانهم.

فإذا قلنا أن التصوف عند بعض العلماء هو « صدق التوجه إلى الله من حيث يرضاه » "[1]"، أو « الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني » "[2]"، فإن "الأمير عبد القادر" يرى أن التصوف هو: « جهاد النفس في سبيل الله؛ أي: لأجل معرفة الله وإدخال

محمد بن عبد القوي بن علي بن أحمد بن عبد القوي بن خالد بن يوسف بن أحمد بن بشار بن محمد بن مسعود بن طاووس بن يعقوب بن عبد القوي بن أحمد بن محمد بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى ابن الإمام الحسن السبط بن علي بن أبي طالب". نزار أباظة، الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، ص: 09، مط، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر المعاصر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 01، 1414 هج، 1994 م. وعبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ج 2، ص: 884، مط، البينة للطباعة والنشر. وقد نظم هذا النسب الشريف السيد محمود أفندي الحمزاوي مفتي دمشق مطلعها:

يَا حَبَذَا الوَعْدُ وَالإِنْجَازُ يَصْحَبُهُ حَاشَا عُلاَكُم بِأَنَ الخَلَفَ يَعْقِبُهُ.

محمد باشا بن الأمير عبد القادر، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، ج 2، ص: 38 – 39، مط، المطبعة التجارية، الإسكندرية، مصر.

1 – أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف، ص: 60، تح عبد المجيد خيالي، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 02، 2007 م.

2 – القشيري، الرسالة القشيرية، ج 1، ص: 551.

النفس تحت الأوامر الإلهية، والاطمئنان، والإذعان لأحكام الربوبية، لا لشيء آخر من غير سبيل الله » "[1]"، من خلال هذا التعريف نجد أن "الأمير عبد القادر" استطاع أن يوازن ما بين الجانب الروحي، والقواعد المادية، ومابين الفكر، والتطبيق، وكذا ما بين المعتقد الحق والسلوك القويم.

إذا سلطنا الاهتمام حول الطرق الصوفية في الجزائر نجد أن الكثير من العلماء والباحثين، وكذا المتصوفين في الجزائر يرون أن الطريقة القادرية جمعت بين عديد المقومات التي أهلتها لأن تكون المنهج الصوفي الشامل باعترافهم، وأن شخصية "الأمير عبد القادر" الجزائري على وجه الخصوص تمثل العبقرية التي اجتمعت فيها العديد من خصال التصوف الإيجابي"[2]"، فالمنهج الصوفي "للأمير عبد القادر"، هو اقتداء بسيرة الرسول "صلى الله عليه وسلم" ، والحياة الصوفية الروحانية للأمير جمعت بين العديد من خاصيات الرجل، بل إن ميزة التصوف عند الأمير هي أنه استعملها أحسن استعمال في نشر الدعوة الإسلامية، والجهاد ضد المستعمر الفرنسي، مستعملا اجتهاده العلمي، ومعرفته اللغوية، فالأمير طبق أفكاره الصوفية في الجزائر عن طريق مقاومته للاستعمار، وبناء الدولة الحديثة، بقدرته العقلية، وكذا الروحية، وكذلك السلوك السامي، والممارسة في الواقع، والطريقة القادرية تمكنت من بناء

---

3 – الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف في الوعظ والإرشاد، المجلد 01، ص: 141، تصحيح ومراجعة لجنة من علماء دمشق، مط، دار اليقظة العربية، دمشق، الجمهورية السورية ط 02، 1966 م.

1 – يؤكد مختصون في التصوف أن منهج الأمير عبد القادر في التصوف منهج شامل لكل الطرق، يقول عبد العزيز البابطين: "الكتابة عن الأمير عبد القادر الجزائري أشبه بمغامرة ولكنها مغامرة محببة ومرغوب فيها، فالاقتراب من الأمير ليس اقترابا من شخص عادي يمكن رسم حدوده بسهولة، بل هو اقتراب من شخص غير محدود الأبعاد يجعل النظر والتفكير فيه متعبا، إنه رجل ولكنه يختصر في كيانه أمة بكاملها، ويوجز في حياته عصرا بأكمله، إن عبد القادر يمتد في المكان ليسع الجزائر، والمغرب، وفرنسا، والدولة العثمانية، وبلاد الشام، ويمتد في الزمان ليعانق القرن التاسع عشر بأكمله، وهو يقف على مفصل العلاقة بين الشرق يبدأ في اليقظة، وغرب قوي عدواني متوثب للهيمنة والاستغلال، إنه في مركز صراع الشرق والغرب الذي لا نزال نعاني منه حتى اليوم." عبد الرزاق بن السبع، الأمير عبد القادر الجزائري وأدبه، ص: 03، مط، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري.

الحياة الإسلامية المتكاملة التي وازنت بين الجانب التشريعي، والجانب الروحي في الإسلام في الجزائر.

ضف إلى ذلك أن الأمير رسخ للمنهج الصوفي المبني على العلم، والمتفتح على كل الثقافات رغم أن لكل طريقة منهجها المميز لكن المنطلق واحد، وما قدمه الأمير للصوفية هو أنه جمع بينها وبين ممارسته للسلطة، وبذلك ساهم في إخراج الطريقة القادرية من حيز التداول في الجزائر إلى الاحتكاك بالثقافات الأخرى وجعلها محور العديد من النقاشات عبر العالم؛ إذ يعطي الأمير معاني أخرى لمفهوم التجديد الديني فيقول مثلا: « وأهل طريقنا "رضي الله عنهم" ما ادعوا الإتيان بشيء في الدين الجديد، وإنما ادعوا الفهم الجديد في الدين التليد » "[1]"، فالتجديد في نظر الأمير دعوة إلى وعي جوهر الدين وأصوله وفهم قواعده.

أما إذا تكلمنا عن مسألة الإمامة عند الأمير من المنطلق الصوفي، نجده يتخذ من كلمات القرآن الكريم مجالا للتعبير عن أفكاره، وخواطره، وأخذ من الإشارة آلية لتفسير القرآن فجعل منها معبرا للوصول إلى المعنى الخفي، « فما ورد من تفسير الأمير أغلبه من باب الإشارة، والرمز، والتفسير الإشاري للقرآن، أو الصوفي لا ينكر صاحبها التفسير الظاهر، ويقر كل تفسير صحيح لا يهدم ركنا من أركان الشريعة، ولا يخل بالمعنى الظاهر » "[2]"، فالأمير "عبد القادر" يأخذ الإمامة بمعناها الشامل من تولية، وتصرف، وتقدم دون أن يحدد شخص الإمام، أو الأشخاص المأمومين .

يقول "الأمير عبد القادر" في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا

2 – الأمير عبد القادر، المواقف في الوعظ والإرشاد، المجلد 01، ص: 26.

1 – أحمد كمال الجزار، المفاخر في معارف الأمير الجزائري عبد القادر والسادة الأولياء الأكبار، ص: 62، مراجعة محمد زكي إبراهيم، ط 01، 1417 هج، 1997 م. "والتفسير الإشاري يختلف تماما عن التفسير الباطني، والتفسير الصوفي إذا لم يخالف الظاهر فنعم التفسير، وإذا خالف الظاهر فالقائل به دجال لا صوفي، فالصوفي لا يخالف الظاهر لأنه أمر بالعمل به ليستضئ باطنه". نفسه، ص: 62.

جَهُولًا ﴾ "[1]"، « الأمانة هي الخلافة كما قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ "[2]"، وعرضها على السموات، والأرض، والجبال، ليس لحملها بالفعل، بل لأنها لا استعداد لها لحمل الأمانة، والحمل بغير استعداد محال، ويتعالى الله العليم الحكيم عن ذلك، ولكن ليظهر فضل الإنسان، وشرفه حيث أبت السموات، والأرض والجبال من حملها وأشفقن منها، مع كونها أكبر من خلق الناس لعلمها أن حاملها لا بد أن يوصف بالأضداد ويظهر بها؛ فخافت من قبول هذا الأمر واختارت السلامة » "[3]"، ويمهد الأمير بقوله هذا عن فضل الإنسان، وشرفه إلى قوله "صلى الله عليه وسلم": (كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ: فالإِمَامُ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِيْ أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ، وَهِيَ مَسْؤولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ، وهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، قَالَ فَسَمِعْتُ هَؤُلاَءِ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ "صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمْ"، وَأَحْسَبُ النَّبِيَّ "صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمْ" قَالَ: وَالرَّجُلُ فِي مَالِ أَبِيهِ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ.) "[4]"، فعمت الإمامة جميع الخلق، وحصل كل شخص منهم مرتبة من الإمامة.

فالإمامة من منظور "الأمير عبد القادر" تشبه الخلافة "[5]": « وحملها الإنسان الكامل بالفعل، لا مطلق المسمى إنسانا؛ فالإنسان منه الكامل، ومنه الإنسان الحيوان، إنه

---

2 – الآية: 72 من سورة الأحزاب.

3 – الآية: من 30 سورة البقرة.

4– الأمير عبد القادر، المواقف، ج 01، ص: 117، وأنشد لسان – السموات، والأرض، والجبال – حالها:

وَقَائِلَةٍ مَا لِـــي أَرَاكَ مُـــجَانِبًا ... أُمُوْرًا وَفِيْهَا للتِـجَارَةِ مَرْبَحُ

فَقُلْتُ لَهَا مَا لِي بِرِبْحِكَ حَاجَةٌ ... وَنَحْنُ أُنَاسٌ بِالسَلاَمَةِ نَفْرَحُ

1 – البخاري، الجامع الصحيح، ج 2، ص: 178، ح 2409، ومسلم، صحيح مسلم، ج 2 ، ص: 886 – 887، ح 1829.

2 – يقول ابن عربي: "إن معنى الإنسانية هو الخلافة عن الله، وإن الخلافة عن الله مرتبة تشمل: الولاية، والنبوة، والرسالة، والإمامة، والأمر، والملك، فالكمال الإنساني بكمال هذه المراتب، وهو مركوز في الإنسان بالقوة منذ آدم

كان ظلوما، أي: كثير الظلم لنفسه، وهذا مدح لأنه من المصطفين المختارين، جهولا أي: كثير الجهل بنفسه، وبربه لمعرفته، بالأسماء الإلهية التي تتوارد عليه، وتتعاقب على الدوام، وجهلة بربه لكثرة التجليات الإلهية؛ إذ لا يتكرر تجل أبد الآبدين، ولا يشبه تجل تجليا أبدا وهذا الجهل بمعنى الحيرة الذي سأل الرسول "صلى الله عليه وسلم" الزيادة منه فقال "صلى الله عليه وسلم" (اللّهُمَ زِدْنِيْ فِيْكَ تَحَيُراً) "[1]"، وتلك الحيرة المعرفة لا حيرة

العوام المحجوبين » "[2]"، إن المتمعن في هذا القول "للأمير عبد القادر" يجد فيه تركيز الأمير على الرمز، والإشارة، وتجاوز ظاهر اللغة في التعبير، شأنه في ذلك شأن المتصوفة عامة، فالتجربة الصوفية الجمالية التي يعيشها الأمير لا تتعامل مع الحسن الظاهر بصورته الفعلية الحقيقية ولكن على أنه تجلي خاطري يؤدي إلى معرفة حقيقية.

ومما يعتقده الصوفية عامة أنهم تفردوا بعلم الإشارة، وهو علم المشاهدة والمكاشفة؛ يقول "أبو بكر الكلاباذي": « وإنما قيل: علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا

إلى آخر مولود." ابن عربي، بلغة الغواص في الاكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان، ص: 54، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر.

3 – ذكر هذا الحديث عبد الغني بن إسماعيل النابلسي في كتاب الوجود، ص: 198 نقلا عن ابن عربي، مط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003 م.

1 – الأمير عبد القادر، المواقف، ج 01، ص: 117، مما تجدر الإشارة إليه أن "الخلافة هي الإمامة من حيث أنها تقتضي تقدم الخليفة على كل ما استخلف عليه، وظهوره بجميع صفات من استخلفه، وهي تختلف عن الإمامة من حيث أن مفهوم الاستخلاف نفسه يحمل في طياته عدم الأصالة، فالمستخلف مستعار في رتبة هي بالأصالة لغيره، أما الإمام فقد يكون في إمامته على وجه الاستحقاق والأصالة."، سعاد الحكيم، المعجم الصوفي "الحكمة في حدود الكلمة"، ص: 417، مط، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1401 هج، 1981 م.

يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال، وحل تلك المقامات » "[1]"، ويشير "محمد أركون" إلى أن الخطاب الصوفي في الجزائر بالخصوص، يعطي مساحة أوسع للرمزي الأسطوري في الخطاب الديني التأسيسي ثم يطوره ويستثمره، فالصوفي يبني قراءته على مرجعية، وبذلك تعتبر هذه القراءة خاصة تعتمد فهم الدين تجربة فردية، وامتحان، وارتقاء باتجاه الأقصى إلى غاية التوحد، كما أن "محمد أركون" يشير إلى طبيعية "المزدوجة" « ظاهر، وباطن فهي تمثل في الإسلام نوعا من الاستمرارية الخاصة لذلك الصراع القديم عند الفكر اليوناني بين الأسطورة، والعقل المنطقي – المركزي – أي: الصراع بين أفلاطون وأرسطو، كما أن هذه المزدوجة ذات منشأ لغوي، لأنه لكل نص معنى حرفي ظاهري، وآخر مجازي باطني أو حسب العالم الأمريكي "نعوم تشومسكي" "*A . N.Chomsky*" "بنية سطحية، وبنية عميقة" » "[2]"، فالظاهر من كلام "الأمير عبد القادر" أن الخلافة ترادف الإمامة، والإمام هو ذاته الخليفة بتعبير آخر، وهذا رأي أهل السنة عامة "[3]"، أما إذا تكلمنا عن الخطاب الثاني الذي يعيش في الخطاب الذي ذكره الأمير في الإمامة، لوجدنا أن الإمامة من منظور الأمير كيان قائم بذاته، وهو إقتداء بالنبوة، ولها مفرداتها الخاصة، وتعابيرها الاصطلاحية.

إن النظر إلى لغة الأمير، ونسق تأليفها يمكن أن يكشف لنا حقيقة القصدية التي يريدها من وراء الإمامة، التي يعتبرها إقتداءا بالنبوة "[4]"، ومما يدل على ذلك استهلال ذكر

---

2 – الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 104 – 105، يقول ابن عربي: "اعلم أن رجال الله على أربعة مراتب: رجال لهم الظاهر، ورجال لهم الباطن، ورجال لهم الحد، ورجال لهم المطلع، فإن الله لما أغلق دون الخلق باب النبوة والرسالة، أبقى لهم باب الفهم عن الله فيما أوحى به إلى نبيه "صلى الله عليه وسلم" في كتابه العزيز.". ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص: 187 .

1 – محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 241.

2 – سعاد الحكيم، المعجم الصوفي "الحكمة في حدود الكلمة"، ص: 102.

3 – يقول نصر حامد أبو زيد: "الروح الإنساني مستمد من روح الحقيقة المحمدية السارية في الوجود بأسره، ومعنى ذلك أن الحقيقة المحمدية هي الأصل الوجودي للعالم والإنسان، وما دامت الحقيقة المحمدية نفسها هي حقائق الألوهة ومتوحدة بها في عالم البرزخ، فمن الطبيعي أن يتماثل العالم والإنسان من حيث حقائقهما الكلية، وإن اختلفا من حيث إن هذه الحقائق مجتمعة في الإنسان ومتفرقة في العالم." نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص: 177.

الأمير قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ "[1]"، يشير "محمد أركون" إلى أن هناك « نصوصا أخرى تعيش داخل الخطاب الإسلامي، كما ينتبه إلى التناصات، ومواقع التلاقي، والتقاطع بين القرآن، والكتب السماوية السابقة » "[2]"، لذلك فإنه ضمن النظام الكلي للإسلام « يختفي خطاب صامت، يعيش حالة اللامفكر فيه، وينتفض في الممارسات الدينية التي تنقل الدين من تجريديته إلى الفعل الواقعي » "[3]"، فاستشهاد الأمير بالآية السالفة الذكر يستحضر قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ "[4]"، وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ "[5]".

ومما نستحضره في هذا المقام قول الأمير في تفسيره للآية الكريمة قوله في موضع آخر مفسرا قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ "[6]".

يقول الأمير: « هذه الآية تلقيتها تلقيا غيبيا روحيا، ومعناها، أي: بالنظر إلى معاملة الحق تعالى لرسوله "صلى الله عليه وسلم" فإنه أعطاه، ومنعه، وضره، ونفعه، وسلط الأعداء، وجعل الحرب دولا، تارة له، وتارة عليه، وقبضه، وبسطه، وأجاب دعاءه، ورده له أخرى، وقال له: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ "[7]"، و ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ "[8]"، و ﴿ أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ ﴾ "[1]"، وهو

---

4 – الآية: من 30 سورة البقرة.

5 – محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 269.

6 – نفسه، الصفحة نفسها.

7 – الآية: 124 من سورة البقرة.

8 – الآية: 14 من سورة يونس.

1 – الآية: 21 من سورة الأحزاب.

2 – الآية: 55 من سورة القصص.

3 – الآية: 128 من سورة آل عمران.

"صلى الله عليه وسلم" أسوة حسنة بالنظر إلى معاملته لربه من تحقيق العبودية، والفقر إليه والاستسلام لفقره، والرضى بقضائه، والشكر على نعمائه، والصبر على بلائه، وهو "صلى الله عليه وسلم" أسوة حسنة بالنظر إلى معاملة الخلق له بين مصدق، ومكذب، ومحب ومبغض، آذوه بالقول، والفعل، وباشروه بكل مكروه، وتحزبت عليه الأحزاب، وهو "صلى الله عليه وسلم" أسوة حسنة بالنظر إلى معاملته للخلق، من محبته لهم، وإرادة الخير لهم، والصبر عليهم، ورؤية وجه الحق فيهم، ظلموه، وحرموه فأعطى، وجهلوا عليه فاحتمل، وقطعوه فوصل، فيجب على المريد العارف أن يجعل هذه الآية قبلته في كل زمان ومكان » "[2]"، فإيمان الأمير بالقدوة الحسنة هو إيمان بمبدأ الإمامة التي تجسدت في رسول الله "صلى الله عليه وسلم"، فهذا إيمان صادر عن تأمل، وبحث، وصادر عن وعي واقتناع لا عن جهل، وتقليد، فان كان رسول الله "صلى الله عليه وسلم" هو مصدر الهداية فإنه أيضا سبب النجاة في الدار الآخرة.

فالأمير "عبد القادر" من خلال هذا التفسير يبحث عن باطن الخطاب في الآية القرآنية ولا يعول كثيرا على المباشرة فيه، يقول برونو إيتيان " *Bruno Etienne* " « إن دراسة الأمير كإنسان له حياته الخاصة التي يجب أن تفهم وفق مقولات المبدأ الذي وطده الإسلام الصوفي، وساهم "عبد القادر" نفسه في تطويره وهو مبدأ الباطنية، ويمكن الكشف عن وجود هذين المظهرين في شخصية "عبد القادر" عبر النتاج الشعري والنتاج الديني للأمير » "[3]"، ذلك أن المباشرة في الخطاب الصوفي، وفي تفسير الأمير للآية السابقة الذكر لا تؤدي إلى معرفة حقيقية ولا إلى وعي خطابي يرضى حاسة الأمير "[4]"، بدليل

---

4 – الآية: 19 من سورة الزمر.

5 – الأمير عبد القادر، المواقف، ج 01، ص: 10.

1 – برونو إيتيان، الأمير عبد القادر الجزائري، ص: 15، ترجمة ميشيل خوري، مط، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1997 م.

2 – "تدعونا حياة الأمير عبد القادر وأعماله، أكثر من أي شيء آخر، إلى كتابة تأويلية عنها أكثر منها إلى كتابة سيرة حياة، أي أن الأمر يقتضي فهم الكاتب أكثر من فهمه لنفسه؛ وهذا يتطلب صياغة مجددة لمراحل تكون

طريقة تلقي الأمير لهذه الآية – التلقي الغيبي الروحي –، فهو بذلك يقوى دعائم الخيال ويفسح المجال للألفاظ، والعبارات أن تأخذ معان أخرى يستقبلها المتلقي بالتفسير تارة والتأويل تارة أخرى.

فالأمير "عبد القادر" « إنما يعيد إنتاج المقروء بمعنى من المعاني، وعلى صورة من الصور » "[1]"؛ فالخطاب القرآني من وجهة نظر الأمير لا يحمل دلالة جاهزة، أو مفهوم أو معاني نهائية؛ بل هو خطاب متصل بالقارئ لا ينفصل عليه، ولا يتحقق المعنى المراد إلى بمساهمة المتلقي مما يفتح فضاءا دلاليا واسعا، وإمكانية للتأويل.

ومن ظواهر تأثر الدرس اللغوي بالعقيدة، تلك التحليلات التي يقدمها "الأمير عبد القادر" في تحديد المعاني الظاهرة، والباطنة للكلمات، ويتضح هذا المعنى في استعمال الأمير لمصطلح "القطب" بمعنى "الإمام" "[2]"، فالقطب عند الصوفية قد يعني "الإنسان الكامل"، أو "الحقيقة المحمدية"، والإنسان الكامل هو "القطب الحسي" كما أن "الحقيقة المحمدية" "[3]" هي "القطب المعنوي"، وقد جاء في المحكم: « وقُطْبُ القوم

أعماله، وتعود الصعوبة الخاصة لتتبع حياة الأمير عبد القادر إلى احتجاب شخصيته الحقيقية وراء الأسطورة الوطنية الجزائرية؛ بينما كانت حياته الفعلية كلها نوعا من السر الروحي حتى وهو يمارس دوره في تسيير الشؤون العامة؛ فهو في صميمه كأنه غائب عن العالم، وهذا ما كان "ماكسيميليان فيبير" *Maximilian Carl Emil Weber* يدعوه النموذج المثالي للبراعة الدينية أن تكون في صميم الحياة الاجتماعية وأنت خارج عنها."، نفسه، الصفحة نفسها.

3 – علي حرب، نقد الحقيقة، ص: 05.

1 – من المرادفات المساوية لمصطلح القطب في الاصطلاح الصوفي: الغوث والخليفة، وقطب الزمان، وقطب الوقت، وواحد الزمان، وشخص الوقت، وصاحب الوقت، وعبد الله، والحجاب الأعلى، ومرآة الحق. ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: 909.

2 – يرى "محيى الدين بن عربي": أن "الحقيقة المحمدية"– أي روح محمد "صلى الله عليه وسلم" – هي التي تنقل العلم الإلهي لكل الأنبياء والأولياء، وهي تتجلى بأكمل صورة في "القطب " وهو معصوم، ولكل زمان قطب، وهو الخليفة الحقيقي لله ويسمى: "قطب الوقت " أو "صاحب الوقت " أو "صاحب الزمان" وهو "الغوث" الذي يوجد بفضل "قطب الأقطاب".نفسه، ص: 348.

سيدهم » "[1]"، ويقول "الزبيدي": « والقطب: بمعنى "سيد القوم، حسا ومعنى » "[2]"، ولمصطلح "القطب" نفس الدلالة التي يحملها مصطلح "الإمام"، « بل ينطبقان على نفس الشخص، وقد ينسب إلى "القطب" ظهور كرامات على يديه تناسب المقام الذي بلغه » "[3]"، فالاعتقاد الأمير في ثنائية الظاهر والباطن، أدى إلى توسيع المجال الدلالي للرموز اللغوية التي يستخدمها في التعبير عن خبراته الشخصية مع الحقيقة الإلهية وفي الإعراب عن المفاهيم الباطنة المستنبطة من الخطاب الشرعي فيما عرف بالإشارات الصوفية، وهي إشارات تكتنفها مشكلات دلالية منها الانتقال الدلالي للألفاظ دون مشاركة المخاطبين، أو بالأحرى المجتمع اللغوي، في خلفية الموقف، أو معرفته به.

ومن جماليات توظيف الأمير لهذه المعاني ما كتبه لشيخه وإمامه "سيدي محمد الفاسي" في رائيته المشهورة "[4]" التي بلغ عدد أبياتها مائة وأحد عشر بيتا، ولهذا العدد رمزية خاصة يبعثها "الأمير عبد القادر" للمتلقي؛ فهذا العدد « هو مجموع أعداد الحروف " ق ط ب " في حساب الجمل » "[5]"؛ أي: مجموع حرف القاف في القصيدة هو 100 حرف، ومجموع حرف الطاء في القصيدة هو 09، ومجموع حرف الباء في القصيدة

---

3 – ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 6، ص: 290، مادة "قطب".

4 – الزبيدي تاج العروس، ج 4، ص: 57، مادة "قطب".

5 – صفوت حامد مبارك، الموسوعة الإسلامية العامة، ص: 1154، مادة "قطب"، مط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر. "والقطب عند أهل السلوك عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان ويسمى الغوث أيضا. والمراد بقولهم: فلان على قدم فلان أو قلب فلان النبي هو : أن ذلك الولي وارث لخصوصية ذلك النبي، يعني: ما لذلك النبي من علوم وتجليات ومقامات وأحوال فإن ذلك الولي بواسطة المدد من ذلك النبي يحصل عليها، إما من المشكاة المحمدية فيكون ذلك الولي محمديا إبراهيميا، أو محمديا موسويا، أو محمديا عيسويا." التهاوني، كشاف إصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1327.

1 – القصيدة في الديوان باسم "أستاذي الصوفي" من البحر الطويل، الأمير عبد القادر، الديوان، ص: 102، تح العربي دحو، مط، منشورات ثالة، ط 03، 2007 م، ومحمد باشا، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر، ج 2، ص: 137 – 141.

2 – الأمير عبد القادر، المواقف، ج 2، ص: 610.

هو 02، فإذا جمعنا "100+ 09 + 02 = 111" وهو بذلك يرمز لقطبية شيخه الذي قصده في القصيدة، وذكر "محمد بن الأمير عبد القادر" أن إلهام هذه القصيدة جاءه في "مكة" وهو في غار حراء، يقول الأمير في الرائية "[1]":

وَأَعْنِي بِهِ: شَيْخَ الأَنَامِ، وَشَيْخَ مَـــنْ لَهُ عِـــمَّةٌ، ذِي عَـذْبَة، وَلَهُ الصَّـــدْرُ

عِيَاذِي، مَلاَذِي، عُمْدَتِي، ثُـمَ عُدَتِي وَكَهْفِي؛ إِذَا أَبْدَى نَواجِـذَهُ الدَّهْـــرُ

غِيَاثِي مِنْ أَيْـدِي العُدَاةِ، وَمُـنْقِذِي مُنِيْرِي، مُجِيْرِي، عِنْدَمَا غَمَّنِي الغَمْرُ

وَمُحْيِي رُفَاتِي؛ بَعْدَ أَنْ كُنْـتُ رُمَةً وَأَكْسَبَنِي عُـمْرًا، لَعَمْرِي هُوَ العُمْرُ.

تحدث "الأمير عبد القادر" في هذه الأبيات عن إمامه "سيدي محمد الفاسي"، دون ذكر اسمه صراحة في هذه الأبيات وقصده بقوله: "وَأَعْنِي بِهِ: شَيْخَ الأَنَامِ" ، وذكر في المقابل حالته الشعورية تجاه إمامه كقوله: " شَيْخَ الأَنَامِ، عِيَاذِي، مَلاَذِي، عُمْدَتِي، عُدَتِي، وَكَهْفِي غِيَاثِي، مُنِيْرِي، مُجِيْرِي، مُـنْقِذِي، مُحْيِي رُفَاتِي"، فالأمير بتعبيراته هذه يحقق معنى الإمامة الصوفية التي ذكرها "ابن عربي" بقوله: « إن العبد هو عبد لذاته، ولكن لا تعقل له عبودية ما لم يعقل له استناد إلى سيد، والرب رب لذاته، ولكن لا تعقل له ربوبية ما لم يعقل له مربوب هو مستنده فكل واحد سند للآخر فالمعلوم أعطى العلم للعالم فصيره عالما، والعلم صير المعلوم معلوما » "[2]"، فقدرة "الأمير عبد القادر" في توظيفه للغة وقواعدها أتاحت له « ألوانا كثيرة من التصرف، وحينئذ فإن مكمن قوته لا يكون في أن يجترح لنفسه قواعد جديدة، وإنما في أن يكرس هذه الإمكانات لبناء ما يريد على نحو جديد، أو يشبه الجديد

3 – الأمير عبد القادر، الديوان، ص: 103، وتحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر، ج 2، ص: 137، 138.

1 – ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص: 102. ويقول برونو إيتيان: "يعد الأمير عبد القادر أحد أكبر متصوفة الإسلام بعد معلمه ابن عربي." برونو إيتيان، الأمير عبد القادر الجزائري، ص: 18.

وفي هذا أيضا يكمن الفارق بين المبدع، وبين غير المبدع » "[1]"، هذه الإبداعية في التوظيفات اللغوية تظهر عند الأمير في ذات القصيدة؛ بل وفي البيت الموالي مباشرة الذي يقول فيه "[2]":

مُحَمْدٌ الفَاسِيُ لَهُ مِنْ مُحَمْدٍ صَفِيُ الإِلَهِ الحَال وَالشَّيْم الــغر

بِفَرْضٍ وَتَعْصِيْبٍ غَدَا إِرْثُهُ لَهُ هُوَ البَدْرُ بَيْنَ الأَوْلِيَا وَهُــمْ الـزَّهْرُ

شَمَالِهُ تُغْنِيْكَ إِنْ مِتَ شَاهِدًا هِيَ الرَّوْضُ لَكِنْ شَقَ أَكْمَامَهُ القَطْرُ

استعمل "الأمير عبد القادر" عبقريته التعبيرية، والأسلوبية في توظيفه ثنائية الذكر والحذف بوصفهما شكلا من أشكال التعبير يتكثف من خلاله المضمون الدلالي فصاحة وإفادة، وبيانا؛ إذ حذف اسم إمامه في الأبيات الأولى، وذكر اسمه صراحة فيما تلى من الأبيات، والملاحظ من هذا البناء اللغوي "للأمير عبد القادر" أنه أشار إلى ما تحدثنا به سابقا حول تفسير الأمير لقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآَخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ "[3]"، فذكره لإمامه "محمد الفاسي" صراحة في الأبيات كان مقرونا بالنبي "صلى الله عليه وسلم" كونه الأسوة، والقدوة الحسنة لكل مسلم، فالنبي "صلى الله عليه وسلم" بتعبير الأمير إمام لكل البشر.

لقد اشتغل الأمير عبد القادر على الجملة، بوصفها تركيبا لفظيا يجري به النطق في سلسلة كلامية تتتابع ألفاظها لتفضي إلى معنى يحسن السكوت عليه تارة، ويذكر فيه تارة أخرى، انطلاقا من تصوره للعملية الإسنادية القائمة أساسا على المسند والمسند إليه، هذه العملية الإسنادية تبين أن طبيعة خطاب "الأمير عبد القادر" قائمة في ذهنه وماثلة في لفظه

2 – محمد عبد الله جبر، الأسلوب والنحو، ص: 19، مط، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، ط 01، 1988 م.

3 – الأمير عبد القادر، الديوان، ص: 103، وتحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر، ج 2، ص: 138.

1 – الآية: 21 من سورة الأحزاب.

سواء كان ذلك تحقيقا، أو تقديرا، فتوظيف الأمير لثنائية الذكر، والحذف جعلت خطابه يتصف بتمام المعنى وإيفاء القصد.

إن "الأمير عبد القادر" يعتقد بقدسية إمامه "سيدي أحمد الفاسي"، وانطلاقا من هذا المنطق العقدي، يرى الأمير أن حياته حياة حيرة يسودها التوتر، وعند لقاء إمامه ينقذه من تلك الحيرة، والضلال فأضحى خطاب الأمير موجبا لخلفيته الدينية الصوفية، لأن الإيمان بالإمام ينال به الأجر، ويحط بها الوزر، فما يفهم من الخطاب أنه صادر عن شعور صادق لا يحس معه بأي حرج، ولا يخشى الاتهام بالتملق فبناءه اللغوي منبثق عن اعتقاد راسخ بحقيقة الإمامة، وضرورة إتباع الرسول الكريم "صلى الله عليه وسلم".

ومهما قيل فإن المتلقي لا يسعفه فك خيوط، وشفرات هذا الخطاب إلا إذا كان على قدر واسع من الثقافة الصوفية، والفلسفية، والباطنية فلو فرضنا أن المتلقي مستوعب

للثقافة اللازمة لقراءة مثل هذا الخطاب فإن فهمه وتفسيره وتلقيه له يبقى مجرد قراءة مفتوحة على ما لا حصر له من الدلالات وهذا ما يؤهل مثل هذا الخطاب "للأمير عبد القادر" للاستجابة لمناهج القراءة الحديثة كالسميائية، والتفكيكية وغيرها من المناهج المعاصرة .

ومما نخلص إليه في الأخير أن الخطاب اللغوي الشيعي في الجزائر يتوافق مع غيره من الخطابات اللغوية الشيعية في أقطار أخرى في اعتقاده بأن الإمامة هي أهم أركان، وأصول الدين، والإيمان، فلا إيمان لمن لا يعرف إمامه ويؤمن به وبحقوقه، ويرى الخطاب الشيعي في الجزائر أن الإمامة منصب إلهي يختار الله له من خلقه من يشاء كاختياره، واصطفائه من خلقه للنبوة والرسالة، وعليه فإنه يجوز للنبي إغفال الإمامة، أو تفويضها للأئمة من بعده بل عليه تعيين من اختارهم الله تعالى والنص عليهم وبيانهم للأمة.

ولعل الخطاب اللغوي الصوفي في الجزائر يعتقد نفس الاعتقاد الصوفية في الشيوخ والأولياء فمن لا شيخ له في هذه الدنيا فإن الشيطان شيخه، وإمامه، وقائده، ولابد لمن أراد النجاة في الفكر الصوفي الالتزام بشيخ، وولي، والإيمان به، واعتقاده، وحفظ جميع حقوقه

وأسراره، وأحواله، فالولاية في الخطاب الصوفي في الجزائر هي فتح من الله تعالى، واصطفاء منه وحده، وأن النبي "صلى الله عليه وسلم" قد أعطاها لبعض أصحابه دون غيرهم، ومازالت تنتقل إلى الأولياء بالإسناد المتصل، كما تكمن وراء الاستمرار الظاهري للطرق الصوفية، بوصفها تمثل تجمعات تقليدية، ومحاولات دائبة، ودائمة للتجدد، والتكيف مع التغيرات، ونجاح مستمر في إعادة تعريف الذات، والمعايير، وأنساق القيم، وتطوير الدور التاريخي التقليدي ليواكب المستجدات، والتطورات التي لا تتوقف أبدا.

ومما يركز عليه الخطاب اللغوي الشيعي في الجزائر أن الإمامة لطف من الله تعالى كالنبوة والرسالة، فلابد من وجود إمام في كل عصر يخلف النبي في وظائفه، ومهامه العظيمة من هداية البشر، وإرشادهم، وبيان حكم الله تعالى في كل نازلة تحل بهم، والفصل بينهم في كل معضلة تنزل بهم، وقيادة البشرية إلى ما فيه صلاحهم، وسعادتهم في الدنيا والآخرة، فالإمامة في الخطاب الشيعي استمرار للنبوة والرسالة، والأئمة حجج الله تعالى على خلقه، ولهم ما للأنبياء من حق التشريع، وطاعتهم واجبة مثل طاعة الأنبياء والمرسلين.

وأما الخطاب الصوفي في الجزائر وبخاصة عند "الأمير عبد القادر" يركز هو الآخر بأن الإمامة الصوفية لطف، وامتداد للنبوة والرسالة، وأن الأولياء يخلفون الأنبياء، ويقومون بوظائفهم، وهم حجج الله تعالى على جميع خلقه ولا يخلو منهم عصر وزمن، يهدون الناس ويقودونهم لما فيه خيرهم، وصلاحهم، ويبنون حكم الله في النوازل وغيرها، بما خصهم الله تعالى من إطلاع، ومعرفة بالغيب، والإلهام، وبما خصهم به من علوم ومعارف.

ويشترك الخطابان الصوفي والشيعي في الجزائر في مسألة عصمة الأئمة، فيعتقد الخطاب الشيعي أن العصمة تكون من جميع الرذائل، والخطايا الظاهرة والباطنة، ومن كل سهو، وخطأ ونسيان، وجهل ونقص، من طفولتهم حتى موتهم، وأنهم يجرون في ذلك مجر أنبياء الله "عيسى" و"يحيي" "عليهما السلام" في صغرهم، ومهدهم كما يزعمون، وأن الأئمة يمتازون بصفات، وخصائص ميزهم الله تعالى بها، وخصهم بها دون غيرهم، وإحاطتهم بكل شيء، ومعرفتهم بكل ما ظهر وما بطن، وعلمهم حتى بخافية الصدور وخائنة الأعين في الحياة الدنيا.

وكذلك الصوفية يعتقدون نفس الاعتقاد في شيوخهم وأوليائهم العصمة، وإن سموها بغير اسمها فيقولون: "الشيوخ محفوظون"، ويأمرون المريدين بإتباع الشيوخ في كل ما يقولون ويفعلون، مع ترك الاعتراض عليهم حتى فيما بدا في ظاهره في صور المعاصي والذنوب، وذلك لأنهم محفوظون عن كل ذنب ومعصية وزلل لأنهم كالأطفال في حجر الحق، لكن نجد في خطاب "الأمير عبد القادر" نوعا من التحديث، والتجديد في الخطاب وفي الممارسة معا، أو ما يمكننا أن نسميه "الإصلاح الديني الصوفي" من دون أن التخلي على الخصوصية الصوفية، التي تميزها عن باقي الخطابات الأخرى باعتمادها على الرمز، والإشارة في التعابير اللغوية.

والحاصل أن الخطاب اللغوي الشيعي والصوفي يقومان أساسا على تعظيم الأشخاص والغلو فيهم فالحق عند الفريقين يعرف بالرجال، بل يدور مع رجال مخصوصين حيثما داروا، ولعل هذا مجمل الإمامة عند الشيعة، والولاية عند الصوفية، تبين قوة التقارب بين

المفهومين في أصول المذهب في الجزائر، فكل من الخطاب الصوفي والشيعي يشتركان في سعة معاني الدالة على الألفاظ، على الرغم من أن هناك « بداهات واحدة تشتغل لإنتاج الحقيقة والمعنى تتمثل في القول بأولوية الذات ومنطق الهوية ومثالية المدلولات وجوهرية المعاني وتواطؤ المفهومات وحقيقة التصورات وذاتية الحدود وشفافية العلامات وعلية التفسيرات وغائيتها » "[1]"، فعند الانتقال داخل المجتمع نجد أن دائرة المقدس تتسع فيه لتتقاطع مع ما هو مدنس، كما تتسع فيه أحيانا دائرة المدنس لتتداخل مع المقدس، مع العلم أن الفصل التام بين المقدس والمدنس، لا يساعد في فهم الظاهرة الدينية، إن أزمة التقديس هاته تعني « انحسار دائرة المقدس على صعيد الفرد وعلى صعيد المجتمع، وذلك بـــ " تدنس" عناصر كثيرة كانت إلى عهد قريب، معدودة من متعلقات المقدس بل من صلبه » "[2]"، فالمقدس موجود على شكله المطلق، وعلى اعتبار أن المقدس هو الأصل، فالخرق موجود كذلك في شكله المبأر، في قوة إيحاءاته على المعاني، فما يجعل المحظور مدركا في ذاته ويوحي بأسبقيته على المقدس هو مساهمته في بناء المقدس ذاته، فالمقدس بهذا المعنى لا سلطة له دون قيام المحظور بتحقيقها، فهو يأخذ معنى الوجود بالفعل كبداية.

ومما نخلص إليه أن مصطلح الولاية وما يترتب عليه يعتبر محورا مهما في الفكر الإسلامي وفي ثقافة الأمة الإسلامية، وتكراره في مجالات عديدة ومتنوعة يؤكد محوريته ونصوصيته، وأهميته، والغريب في الأمر أن مصطلح الخلافة ورد 04 مرات في القرآن الكريم ومصطلح الإمامة 12 مرة، ومصطلح الولاية فقد ورد بحدود 90، مما يؤكد موقع هذا مفهوم الولاية، والإمامة في الثقافة القرآنية.

أما ما نخلص إليه من الخطاب اللغوي الإصلاحي في الجزائر بزعامة "ابن باديس" أنه يدمج في طياته مفاهيم الإصلاح من تجديد تربوي، وتطوير تربوي، وإنماء تربوي، وتغيير

1 – علي حرب، لعبة المعنى..فصول في نقد الإنسان، ص: 117.

2 – نور الدين بوثوري، مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وتصور الاجتهاد، ص:112، مط، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 01، 2000 م.

تربوي، والخطاب الإصلاحي لدى "عبد الحميد بن باديس" يدمج كل هذه المفاهيم المتداولة ويتجاوزها، هو لديه إصلاح كلي شامل للنظام المجتمعي في عمومياته، وتعالقاته وتفاعلاته، وهو خطاب يرتبط بالحاضر ويتمازج معه، ويتجاوزه إلى طرح افتراضات مستقبلية، دون التخلي عن أصالته وروحه الدينية، فالإصلاح بالنسبة "لابن باديس" سيرورة أو مواصلة اجتماعية مستمرة ودائمة.

إن رؤية "عبد الحميد بن باديس" لمفهوم الإصلاح شاملة تنطلق من إيمانه بأنه بوابة التنمية البشرية، ومن خلالها التنمية الشاملة؛ فهو مفكر واع، ومصلح خبير، ومرب حكيم أدرك بنفاذ بصيرته منذ بداية نشاطه الإصلاحي، أن لا حياة للأمة الجزائرية إلا بإعادة بناء منظومتها الفكرية، والتربوية وفق المنهج المستوحى من ثوابتها الثلاثة الإسلام، والعروبة والأمازيغية، ولعل من خصائص الدعوة، والإصلاح التي يتميز بها الخطاب اللغوي الباديسي تميزه بمنهج خطاب الأنبياء في الدعوة إلى التوحيد، ومحاربة الشرك، ومظاهره وأسبابه، وهو منهج قائم على العقل، والحكمة، والفطرة، ولعل هذا المنهج هو الطريق والنهج القويم الذي رسمه الله لجميع الأنبياء من أولهم إلى آخرهم، فالله هو واضع هذا المنهج، وهو خالق الإنسان، والعالم بطبائع البشر، وما يصلح أرواحهم وقلوبهم "[1]"، "فابن باديس" من خلال نهجه الدعوي الإصلاحي الممنهج في خطاب لغوي واع، مهد به إلى باب الدعوة ومنهج الإصلاح في الجزائر في الزمن الراهن، وفيما يلي بيان تعداد الأصول المنهجية التي نص عليها الخطاب اللغوي الديني عند "ابن باديس".

1- مصدر تلقي منهج خطاب الدعوة اللغوي والإصلاحي وقضاياهما، هو الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح، خلافا لمن يجعله ثمرة للتجارب الفردية والجماعية.

1- يقول تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ الآية: 14 من سورة الملك.

2- اعتقاد بقاء هذا المنهج اللغوي في الإصلاح محفوظا في كل زمان يتوارثه العلماء، فالعلماء ورثة الأنبياء في كل زمن، خلافا لمن يفسر، أو يؤول التجديد بالإحداث والاختراع على يد إمام، أو قائد يأتي في آخر الزمان.

3- اعتبار الدعوة إلى التوحيد أولى الأولويات، لأنه أصل الدين، وهدف دعوة النبي "صلى الله عليه وسلم" ، وسبيل النجاة في الآخرة، وشرط التمكين في الدنيا، فالتوحيد أول دعوة الرسل وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله، فهو مفتاح دعوة الرسل.

4- اعتقاد شمول الشريعة لكل ما يحتاج إليه الناس لصلاح دنياهم وأخراهم.

5- طريق الإصلاح هو التعليم، والتكوين، وتبصير الجماهير بعقائد هذا الدين، وقواعده وتربية الأمة على الالتزام بالشعائر الإسلامية، واعتقاد عدم جدوى العمل السياسي- وأي عمل سواه – في غياب التربية، والتوعية، "فابن باديس" يعتبر التربية بداية التنمية البشرية، وميدانا فعالا، وحيويا في بناء الإنسان، وإعداده في المجتمع، ذلك أن الاستثمار في الموارد البشرية يعمل على تأهيل الأجيال لمواجهة التغيرات، والتكيف مع متطلبات العصر.

6- العلم الصحيح، والتربية القويمة هما سلاح الدعاة في معركة الإصلاح، وسلوك الدعوة بالحكمة، والموعظة الحسنة، واجتناب التسرع في الحكم على الناس بالكفر والفسق والبدعة.

7- نبذ الحزبيات المفرقة لشمل الأمة، والمبددة للجهود، ومباركة كل عمل يجمع الأمة على ما فيه صلاح عقيدتها، ويوحد صفها في وجه عدوها.

أما فيما يخص الخطاب اللغوي السلفي في الجزائر فهو يركز بالأساس على الخصائص الجامعة لأهل السنة والجماعة الواضحة البينة، والعلامات الفارقة للسلفيين عن غيرهم من الفرق الأخرى، وأبرزها التوحيد الخالص لله، بأنواعه الثلاثة: "الربوبية، والألوهية والأسماء، والصفات"، والإتباع الصحيح لسنة الرسول "صلى الله عليه وسلم"، والعناية بها "رواية ودراية"؛ ولذلك سموا: "أهل الحديث"، و"أهل الأثر".

الفصل الثالث

التوظيف اللغوي في الخطاب الإصلاحي عند ابن باديس

توطئة

واجه المجتمع الجزائري تحديات جمة في فترة الاستعمار استهدفت هويته، وعقيدته وتراثه، وحضارته، فكان الخطاب الإصلاحي من أهم الخطابات في حياة الجزائريين أثناء فترة الاستعمار، خاصة بعد انتشار البدع، والخرافات، ومن ثم فإن السبيل الأمثل للقضاء على تلك

البدع هو الإصلاح الديني الذي يعد القاعدة الرئيسية التي ترتكز عليها الهوية، ولعل الخطاب الإصلاحي "لعبد الحميد بن باديس" كان يحمل في طياته مشروع نهضة الأمة الجزائرية.

"فعبد الحميد بن باديس" من أبرز دعاة تجديد التفكير الديني في الجزائر، وهو على ذات الصعيد أحد أهم المصلحين الذين توجهوا نحو القرآن الكريم لاستنباط معانيه، وفهم ألفاظه، ومبانيه، بمنهجية حداثية واعية تدعو إلى اتخاذ الإسلام منهجا للحياة في كل زمان ومكان، وعلى كل حال من أحوال المسلمين، هذه المنهجية في الطرح بعيدة كل البعد عن الرتابة، والتقليد، والجمود الفكري في التناول « فكان "لابن باديس" ذوق خاص في فهم القرآن كأنه حاسة زائدة خص بها، يرفده بعد الذكاء المشرق، والقريحة الوقادة، والبصيرة النافذة بيان ناصع، واطلاع واسع، وذرع فسيح في العلوم النفسية، والكونية وباع مديد في علم الاجتماع، ورأي سديد في عوارضه، وأمراضه، يمد ذلك كله شجاعة في الرأي، وشجاعة في القول، لم يرزقهما إلا الأفذاذ المعدودون في البشر » "[1]"، فكان بذلك "ابن باديس" واحدا من أهم المفكرين المسلمين الذين دعوا العقول إلى هذا التوجه الصحيح، ولعل هذا التيار بدأ مع "جمال الدين الأفغاني"، وتلميذه "محمد عبده"، وجاء بعدهما كل من "رشيد رضا"، و"عبد الحميد بن باديس".

لقد تزامنت بوادر الخطاب الإصلاحي "لابن باديس" بخطاب الإخوان المسلمين في مصر، ونظرا إلى انتماء "ابن باديس" إلى المدرسة الإصلاحية فإن مواقفه في إصلاح المجتمع الإسلامي تكاد لا تختلف عن مواقف الإمام "حسن البنا" "[2]"، فلا صلاح للمجتمع

1 – ابن باديس، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، ص: 19، 21، "مقدمة المحقق".

1 – ومن الأمور التي اتفق فيها كل من ابن باديس وحسن البنا: أصول الدعوة، والشمول فهما وممارسة، والعمل الجماعي المنظم، والوطنية الصادقة، ونظرتهما للاختلاف، وسعة الصدر وقبول الآخر، ونظرتهما للسياسة، والاهتمام بقضايا العالم الإسلامي.

عند الطرفين دون إصلاح الفرد، ولذلك اعتنى الإسلام بتهذيب الفرد، وتقويم خلقه، واستقامة سلوكه سالكا في ذلك طريقتين: إصلاح عقائد الفرد من الشرك، وإصلاح أخلاقه من المفاسد والمساوئ.

فهناك علاقة بين مدرستي الإخوان المسلمين وجمعية العلماء، وكذا أوجه الشبه بين دعوة الإمامين الكبيرين "حسن البنا" و"عبد الحميد بن باديس"، فقد أشار "محمود عبد الحليم" إلى بعض صور هذه العلاقة في فقرة مختصرة جدا قال فيها: « أن الإمام "حسن البنا" كان يؤيد خطة "ابن باديس" في عرقلة الأسلوب الفرنسي في القضاء على اللغة العربية وقطع الصلة بين الشعب الجزائري والقرآن الكريم، وذلك بنشر اللغة العربية، وإنشاء المدارس مهما لقيه من مصاعب وأهوال، وكان الإمام "حسن البنا" كثيرا ما يبعث الرسائل والبرقيات لشد أزر السيد "عبد الحميد"، كما كان يكتب المقالات الضافية في مجلة الإخوان لهذا الغرض، ويعلن الاحتجاج على السلطات الفرنسية لمصادرتها لمدارس السيد "عبد الحميد" واضطهاد رجاله العاملين معه » "[1]"، "فعبد الحميد بن باديس" أدرك أهمية اللغة العربية « فالقرآن الكريم نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها » "[2]"، فمن أهم مطالب الخطاب الإصلاحي التي تمسكت بها الحركة الإصلاحية في الجزائر بزعامة "ابن باديس" واعتبرتها من أولوياتها "[3]"، محافظة الأمة على شخصيتها، ولسانها، وديانتها.

إن ما يميز الخطاب الإصلاحي الباديسي احتكامه إلى السلطة الدينية، والأخلاقية

---

2 – محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ "رؤية من الداخل"، ج 1، ص: 144، مط، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط 05، 1414 هج، 1994 م.

3 – الشافعي، الرسالة، ص: 50، تح أحمد محمد شاكر، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

1 – إن الحركة الإصلاحية قد "قامت أساسا من أجل إعادة بناء المواطن على هدي من الله ورسوله، وبناء الشخصية، رسالة تربوية وتعليمية بالدرجة الأولى، وقد كرست الخطابات الإصلاحية جهودها في إعادة الإنسان المسلم العربي، وتصحيح علاقة هذا الإنسان بخالقه، وتنقية لقائه بدينه، وترشيد فهمه لكتاب الله وسنة رسوله، مراجعة فهمه لذاته ورسالتها في الحياة."، المجلة الجزائرية للتربية، صالح خرفي، " المدارس والمعاهد العليا، دورها في النهضة العربية الحديثة"، ص: 38 – 45، مط، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، العدد 04، 1995 م.

المستقاة من الخطاب الديني العام، فجمع من خلاله "ابن باديس" بين مضمون الفكرة، واللغة "[1]"، فنتاج الدلالة من خلال الخطاب الباديسي هو السياق اللغوي المعتمد على الصحة اللغوية في المعنى، والتماسك في التركيب، فالإصلاح من هذا المنطلق يتلخص في « دعوة المسلمين إلى العلم، والعمل بكتاب ربهم، وسنة نبيهم، والسير على منهج سلفهم الصالح في أخلاقهم، وعباداتهم القولية، والاعتقادية، والعملية، وتطبيق ما هم عليه من عقائد، وأعمال، وآداب على ما كان في عهد السلف الصالح، فما وافقه عددناه من دين الله فعملنا به واعتبرنا القائم به قائما بدين الله، وما لم يكن معرفا في عهد الصحابة عددناه ليس من دين الله، ولا علينا فيمن أحدثه أو عمل به، فالدين حجة على كل أحد، وليس عمل أحد حجة على الدين » "[2]"، وعليه فالإصلاح في فكر "ابن باديس" هو الإصلاح في الفكر الديني، والتعامل مع الدين، وليس إصلاح الدين في حد ذاته، و"ابن باديس" ما عرف إلا

بالدعوة إلى العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح في كل مجال، وميدان "[3]"، وهنا نقتصر على كلمات جامعة تدل على إيمانه العميق بضرورة الالتزام بفهم السلف الصالح، وعلى أن العقيدة من جملة ذلك، وأول ما ننقله تلك المواد، أو الأصول التي جاءت في دستور جمعية العلماء الذي كتبه "ابن باديس" بنفسه ونشره في الشهاب. .

---

2 – يقول مالك بن نبي في تقديمه لكتاب "آثار ابن باديس" لعمار طالبي: "لقد كان ابن باديس مناظرا مفحما، ومربيا بناءا، ومؤمنا متحمسا، وصوفيا والها، ومجتهدا يرجع إلى أصول الإيمان المذهبية، ويفكر في التوفيق بين هذه الأصول توفيقا عزب عن الأنظار، إبان العصور الأخيرة للتفكير الإسلامي". عمار الطالبي، آثار ابن باديس، ج 1، ص: 10.

3 – مبارك الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، ص: 04، مط، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط 03، 1982 م.

1 – يقول مالك بن نبي في تقديمه لكتاب "آثار ابن باديس" لعمار طالبي: "كانت الظروف تقتضي الرجوع في الإصلاح إلى السلف إدراجا؛ إذ لم يكن القيام بأي عمل في النظام السياسي أو الاجتماعي ممكننا قبل تحرير الضمائر، وكل مذهب الإصلاح الجزائري الذي تجده في ابن باديس كان لابد أن يصدر عن هذه الضرورة أو عن تلك المقتضيات الخاصة."، عمار الطالبي، آثار ابن باديس، ج 1، ص: 11.

فقد قال "ابن باديس" في المادة الخامسة : « سلوك السلف الصالح – الصحابة والتابعين وأتباع التابعين – تطبيق صحيح لهدي الإسلام » "[1]"، وقال في المادة السادسة : « فهوم أئمة السلف الصالح أصدق الفهوم لحقائق الإسلام، ونصوص الكتاب والسنة »"[2]"، وقال في المادة العاشرة : « أفضل أمته بعده هم السلف الصالح لكمال إتباعهم له »"[3]"، وقال في وصية جامعة : « اعلموا جعلكم الله من وعاة العلم، ورزقكم حلاوة الإدراك، والفهم، وجملكم بعزة الإتباع، وجنبكم ذلة الابتداع، أن الواجب على كل مسلم في كل مكان وزمان أن يعتقد عقدا يتشربه قلبه، وتسكن له نفسه، وينشرح له صدره، ويلهج به لسانه، وتنبني عليه أعماله، أن دين الله تعالى من عقائد الإيمان، وقواعد الإسلام، وطرائق الإحسان؛ إنما هو في القرآن، والسنة الثابتة الصحيحة، وعمل السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وأن كل ما خرج عن هذه الأصول، ولم يحض لديها بالقبول – قولا كان، أو عقدا أو احتمالا – فإنه باطل من أصله مردود على صاحبه كائنا من كان في كل زمان ومكان فحفظوها، واعملوا بها تهتدوا، وترشدوا إن شاء الله تعالى » "[4]"؛ "فابن باديس" يؤكد على الالتزام بما كان عليه السلف الصالح في فهم نصوص الكتاب، والسنة بعدم مخالفة ما أجمعوا عليه، وعدم الخروج عن أقوالهم فيما اختلفوا فيه. .

وعليه فإن هدف "ابن باديس" من وراء الخطاب الإصلاحي نشر العلم في أوساط المجتمع الجزائري من خلال تأسيس المدارس، والدعوة إلى تعليم المرأة لتحصينها أخلاقيا؛ لأن الخطر في نظر "ابن باديس" يكمن في جهل المرأة كونها المَدْرسة الأولى في المجتمع، كما تصدى للطرق الصوفية المنحرفة، وأصحاب البدع، والخرافات، ودعا

2 – نفسه، ج 5، ص: 154، 155.

3 – نفسه، الصفحة نفسها.

4 – نفسه، الصفحة نفسها.

5 – نفسه، ج 3، ص: 222.

إلى التمسك بالعقيدة الإسلامية الصحيحة، والعمل بتعاليم الدين الإسلامي، واهتم بالجانب التربوي اهتماما كبيرا جدا من أجل النهوض بالأمة الجزائرية.

التوظيف اللغوي في الخطاب الإصلاحي عند ابن باديس

إن الخطاب الإصلاحي عند ابن باديس خطاب أساسه القرآن الكريم، والسنة النبوية، ومع ذلك فليس معنى أن كل خطاب يعتمد القرآن، والسنة النبوية فهو خطاب يمثل الإسلام أحسن تمثيل، إنه في الأخير يمثل وجهة نظره، وقد تكون منحرفة عن العقيدة الإسلامية حتى ولو استدل من الوحي القرآني، والسنة النبوية.

ذلك أن الاستدلال قد يكون غير مناسب، ثم إن الخطاب الذي يقتبس، ويستشهد من القرآن الكريم، لا يعد نصا قرآنيا، لكن الخطاب الإصلاحي تعبير عن رسالة موجهة إلى الآخرين من أجل تصحيح العقيدة الإسلامية في أذهان الناس، وفي هذا قسم "ابن باديس" الأدلة إلى قسمين؛ إذ يقول: « الأدلة قسمان: أدلة تفصيلية، وأدلة إجمالية، فالأولى هي آيات الإحكام، وأحاديث الإحكام، وسميت تفصيلية لدلالة كل واحد منها على خصم مخصوص لفعل مخصوص، والثانية: هي القواعد الأصولية، وسميت إجمالية لدخول جملة كثيرة من الأدلة التفصيلية تحت كل واحدة منها، فقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ "[1]" دليل تفصيلي في حكم الصلاة، وقاعدة الأمر الذي في هذه الآية وغيره، وبمعرفة الدليل التفصيلي وما ينطبق عليه الدليل الإجمالي يستفاد من الحكم فيقال مثلا: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ أمر بالصلاة والأمر للوجوب، فأقيموا الصلاة أمر بوجوب الصلاة، فالصلاة واجبة، ومرجع الأدلة التفصيلية الكتاب، والسنة وما ذكره الأئمة من الإجماعات، والأقيسة، ومرجع الأدلة الإجمالية كتب الأصول » "[2]"، ومن الأصول المتفق عليها أيضا التزام الصحة فيما يروى من أخبار

1 – الآية: 43 من سورة البقرة.

1 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 31.

الآحاد في باب العقائد، وعدم قبول الأحاديث الضعيفة، أو الإسرائيليات فيها فليس كل ما يروى من الأخبار، والأحاديث جاز أن تبنى عليه العقيدة.

بل إن المجددين من أهل السنة يرون من أسباب ذيوع كثير من الخرافات، والبدع الاعتقادية التساهل في باب الرواية، بحيث أن العامة، والمتأخرين عموما لا تمييز عندهم بين صحيح، وضعيف ولا بين حسن، ومنكر باطل، ولذلك فإنهم في هذا الزمن قد رفعوا شعار التزام الصحة خاصة في العقيدة، وليس معنى ذلك أنه لا يكون سلفيا إلا من كان ممارسا لهذا العلم، ومجتهدا فيه؛ لأنه في ذلك يكفي الرجوع إلى أهل الاختصاص من المتقدمين أو المتأخرين، وهذا الأمر أيضا جلي في منهج "ابن باديس" فقد بين أنه ينبغي التبين من صحة الأخبار لتبنى عليها العقائد، والأحكام في غير موضع فقال: « لا نعتمد في إثبات العقائد، والأحكام على ما ينسب للنبي "صلى الله عليه وآله وسلم" من الحديث الضعيف لأنه ليس لنا به علم » "[1]"، وقد حذر "ابن باديس" من تحسين الظن بكل ما دونه العلماء في كتبهم على سبيل الرواية.

وجمع "ابن باديس" ما ورد في الباب من غير التزام الصحة، فقال: « مما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أولا : أنه لا يجوز الاعتماد على كل قول ينقل في كتب التفسير؛ لأن أكثرها لم يلتزم الاقتصار على الصحيح بل قصدت إلى جمع كل ما قيل؛ خصوصا التفسير المشهور عند عامة وطننا وهو تفسير الشيخ "محمد الخازن" "رحمه الله" "[2]" فلقد جمع

---

2 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 143. وقال في هذا المعنى أيضا: « أحوال ما بعد الموت كلها من الغيب فلا نقول فيها إلا ما كان لنا به علم بما جاء في القرآن العظيم أو ثبت في الحديث الصحيح وقد كثرت في تفاصيلها الأخبار من الروايات مما ليس بثابت، فلا يجوز الالتفات إلى شيء من ذلك، ومثل هذا كل ما كان من عالم الغيب مثل الملائكة، والجن، والعرش، والكرسي، واللوح، والقلم، وأشراط الساعة وما لم يصل إلى علم البشر. » نفسه، الصفحة نفسها.

1 – هو علي بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن، ولد سنة " 678 هج – 1280 م" ببغداد، عالم بالتفسير والحديث، من فقهاء الشافعية، توفي بحلب سنة " 741 هج – 1341 م"، من تصانيفه: لباب التأويل في معاني التنزيل، وعدة الأفهام في شرح عمدة الأحكام وقبول المنقول. الزركلي، الأعلام، ج 5، ص: 05. وما قصده ابن باديس في هذا المقام وهو كتاب "لباب التأويل في معاني التنزيل" وهو في التفسير ويعرف كذلك "بتفسير الخازن".

من الإسرائيليات فأوعى، فمن اعتمد ما فيه من ذلك، واتخذه عقيدة، ونسبة إلى الإسلام فقد أخطأ في عقيدته، ونسبته خطأ كبيرا، وضل ضلالا بعيدا » "[1]"، فهذا النوع من الاستدلال وتقسيم الأدلة عند "ابن باديس" هو عبارة عن لغة معبرة عن جملة من التصورات الفكرية والمفاهيم حول الواقع، وصفا، وتحليلا، ونقدا، وبحثا عن الصحيح، وعن الحق فهو يعبر عن رؤية مستوحاة من الشريعة ليضمن بها المحافظة على العقيدة وإحياء أمر الدين، ويدور موضوعه حول القضايا التي تهم الأمة الإسلامية، وتستند إلى ثوابتها من القرآن الكريم، والسنة النبوية وأثر السلف الصالح. .

ومما أولاه "ابن باديس" اهتمامه في مجال الخطاب الديني هو توجيه دلالات الألفاظ من حيث طرق الاستدلال "المنطوق والمفهوم"، ومن حيث صيغ التكليف "الأمر والنهي"، ومن حيث الاستعمال "الحقيقة والمجاز"، ومن حيث الوضوح والخفاء "النص والظاهر، والمجمل، والمشترك"، ومن حيث الشمول والحصر "العموم والخصوص"، ومن حيث الإطلاق والتقييد "المطلق والمقيد". .

طرق الاستدلال "المنطوق والمفهوم"

إن المفهوم هو أحد المباحث الهامة لعلم الدلالة، والمنطوق هو أحد الركائز التي تقوم عليها اللسانيات إلى جوار الخطاب المكتوب، أو المخطوط، على أن الخطاب المنطوق أكثر أهمية، وحساسية من الخطاب المكتوب، ويكمن ذلك في الخصائص المميزة للخطاب المنطوق؛ وبخاصة التركيبة الشفاهية الممزوجة بمؤثرات خاصة تتعلق بالثقافة، والدين

2 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 3، ص: 238.

والجنس، والعصر، والمكان، والطبقة الاجتماعية، وهي نفسها الخصائص اللغوية المؤثرة في الخطاب المكتوب، لكن في الخطاب المنطوق تظهر بوضوح كونه خطابا مباشرا، زد على ذلك أن الفروق الاجتماعية لا تظهر بوضوح في الخطاب المكتوب الذي لا يملك ما يملكه الخطاب المنطوق من أصوات، وارتجالية، وحركات، وإشارات، وإيماءات، والتي لها معاني معينة في جماعات لغوية معينة.

وتناولنا في ما سبق أنه قد يطلق المفهوم ويراد منه كل معنى يفهم من اللفظ فحسب، سواء أكان من المفاهيم الإفرادية، أو التركيبية، وقد يطلق على مطلق ما يفهم من الشيء، سواء أكان ذلك الشيء لفظا، أم كان غيره كالإشارة، أو الكتابة، أو نحو ذلك؛ فالمفهوم يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية نظرا. .

أما المنطوق فإنه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقة، أو بالقرينة العامة، أو الخاصة؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ "[1]"، حيث إنه يدل على طهورية الماء بالمطابقة، وعلى طهورية جميع أفراده بالإطلاق، والقرينة العامة فالمنطوق ما دل عليه اللفظ وضعا، أو إطلاقا، أو من ناحية القرينة العامة، أو الخاصة فهو منطوق، نظرا إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم .

ولعل هذا الكلام لا يختلف كثيرا على ما جاء به بن باديس، يقول "ابن باديس" في كتابه "مبادئ الأصول": «كل معنى استفيد من جوهر اللفظ؛ لأنه هو المعنى الذي وضع له اللفظ فهو المنطوق كالشخص الموصوف بالعلم من لفظة عالم في قولك: "إذا سألت فاسأل العالم"، وكل معنى استفيد من ذكر اللفظ موضوعا له فهو المفهوم، كالشخص الموصوف بالجهل في المثال المذكور، فإنه يخطر في الذهن عند ذكر العالم لأنه ضد

1 – الآية: 48 من سورة الفرقان.

معناه، والضد يخطر بالبال عند خطور ضده » "[1]"، فالمفهوم في محل الخطاب عبارة عما كان قصده لازما لمطابقة المنطوق باللزوم البين بالمعنى الأخص، أو الأعم فلا يحتاج إلى شيء آخر زائدا على ذلك .

وهذا ما أكده "بن باديس" في "باب الموافقة"؛ أي: موافقة المفهوم للمنطوق؛ إذ يقول: « فكل معنى استفيد من ذكر اللفظ، وهو ضد المعنى الذي وضع له اللفظ فإنه يعطي نقيض حكم المنطوق، ويسمى مفهوم مخالفة، لمخالفته للمنطوق في الحكم كما في المثال السابق، ويسمى دليل الخطاب، وكل معنى استفيد من ذكر اللفظ، وليس ضدا للمنطوق فإنه يعطي حكم المنطوق، ويسمى مفهوم موافقة » "[2]"، فدلالة المنطوق، والمفهوم يمثلان نوعا من طرق تلقي الخطاب، وتترتب عليهما أحكام كثيرة، وتنوع الدلالات من النصوص تارة بالمنطوق، وتارة بالمفهوم تدل على تنوع المعاني المستفادة من الخطاب.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى قد يكون المفهوم « مماثلا للمنطوق في الوصف الذي استحق به الحكم كان مفهوما بالمساواة، ويسمى لحن الخطاب كتحريم إتلاف مال اليتيم من تحريم أكله؛ في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ "[3]"، لتساويهما في التعدي، والظلم، والتضييع على اليتيم، وإن كان أقوى منه في الوصف الذي استحق به الحكم كان مفهوم موافقة بالأحروية، ويسمى فحوى خطاب كتحريم الضرب من تحريم قول "أُفٍّ" في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ "[4]"؛ لأن الفعل أشد من القول في الإساءة » "[5]"، وعليه فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ محل النطق؛ يعني يكون حكما للمذكور، وحالا من أحواله وهو قد يكون صريحا، وهو ما يعلم من اللفظ بمجرد العلم بالوضع اللغوي، أو ما يتبادر معناه إلى الذهن فور سماعه، أو بمجرد قراءته، أو التلفظ به من غير

---

1 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 33.

2 – نفسه، ص: 33 ، 34.

3 – الآية: 02 من سورة النساء.

1 – الآية: 23 من سورة الإسراء.

2 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 33 ، 34.

واسطة، وهو يشمل دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة، والتضمن، وقد يكون غير صريح، وهو ما دل عليه اللفظ التزاما لا وضعا؛ يعني دلالة اللفظ على حكم بطريق الالتزام، وهذا المعنى اللازم للفظ قد يكون مقصودا، وقد يكون غير مقصود للمتكلم، وإذا كان مقصودا فإما أن يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته شرعا، أو عقلا أولا، وأما دلالة الإشارة فهي دلالة اللفظ على معنى غير مقصود للمتكلم.

وإذا تكلمنا عن قواعد المفهوم والمنطوق عند "ابن باديس" في الخطاب الديني، لاحظنا تأكيده على التوافق، أو الموافقة مابين المفهوم والمنطوق، وبخاصة التزام الصحة في باب الأحكام، والحلال، والحرام، وهي الأصول ذاتها التي اتفق عليها علماء أهل السنة أيضا، نعم قد يختلفون في بعض شروط الصحة، وفي كثير من التطبيقات، ولكن ذلك بعد اتفاقهم على أنه لا بد من التثبت في باب الرواية، والرجوع إلى أهل العلم المتخصصين في هذا الباب.

و"ابن باديس" من العلماء الذين رفعوا الدعوة إلى التثبت في ما هو موجود في الكتب المصنفة، ومن ذلك التقديم الذي صدر به رسالة كتبها "مبارك الميلي" في بيان درجة حديث من الأحاديث المشهورة على الألسنة في ذلك الزمان، وهو لا يصح بحال حيث قال فيه: « تقوم الدعوة الإصلاحية على أساس الكتاب والسنة، فلا جرم أن كان رجالها من المعتنين بالسنة القائمين عليها رواية ودراية، الناشرين لها بين الناس، ومن عنايتهم تحريهم فيما يستدلون به ويستندون إليه منها، فلا يجوز عليهم إلا ما يصلح للاستدلال والاستناد، ولا يذكرون منها شيئا إلا مع بيان مخرجه، ورتبته حتى يكون الواقف عليه على بينة من أمره مما لو التزمه كل عالم –كما هو الواجب – لما راجت الموضوعات والواهيات بين الناس فأفسدت عليهم كثيرا من العقائد، والأعمال » "[1]"، فالاختلاف في ترتيب الدلالات بحسب قوتها وتعدد معانيها في بيان أقواها، وأضعفها، وما يقوم منها عند التعارض يدل على أنه لا يمكن لكل أحد يقوم بهذه المهمة، وإنما لابد من توافر شروط الاجتهاد فيمن يقوم بعملية الاستنباط

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 2، ص: 338.

حتى يمكن فهم الخطاب من جميع جوانبه وتحديد المعنى الذي يتحقق عليه جلب المصالح، ودرء المفاسد.

وكذلك في هذا الباب نذكر رد "ابن باديس" على بعض علماء "المغرب" الذين قرضوا رسالة فيها أحاديث موضوعة معزوة إلى دواوين السنة المشهورة وليست فيها فقال: « والحقيقة أن إخواننا هؤلاء ما أتوا إلا من ناحية الضعف الفاشية البادية في أكثر علماء المسلمين اليوم وقبل اليوم بكثير، وهي الإعراض عن كتب السنة، وعدم الإطلاع عليها، والوقوف على المشهور منها فضلا عن غيره، وعرف هذا منهم حتى صار من ينسب شيئا إلى النبي أو إلى جوامع سننه لا يخشى شيئا من ناحيتهم في الرد عليهم، وتبيين حقيقة ما جاء به، بل صاروا هم أنفسهم – إلا من شاء ربك – كحاطب ليل ينقلون إذا كتبوا الغث، والسمين لا يميزون بين المقبول، والمردود » "[1]"، وبين في موضع آخر أن هذا التثبت المطلوب لا يستدعي أن يكون المتثبت محدثا خالصا، وأنه يكفيه الرجوع إلى أئمة الفن الموثوق بهم فقال : « وخطتنا الأخذ بالثابت عند أهل النقل الموثوق بهم، والاهتداء بفهم الأئمة المعتمد عليهم » "[2]"؛ زد على هذا من أن المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق فهو معنى مستفاد من اللفظ بطريق اللزوم، أو بالتعريض، والتلويح؛ يعني أنه معنى غير منطوق به ولكنه لازم عن اللفظ بمقتضى الشرع، أو العقل فهو مستفاد بالتعريض لا التصريح، فالأخذ بالثابت عند أهل النقل الموثوق بهم يتلاقى وملازمة المفهوم للمنطوق.

ويرى "ابن باديس" أنه من الواجب على المفتي أن يفصل القول في بيان ضعف الأحاديث، وألا يجمل في مواضع الجدال، والنقاش، والخلاف، فقد جاء في فتوى أحد "شيوخ الأزهر" ما يلي: « الحديث ضعيف على ما صرح به "الشهاب الخفاجي" في "شرح الشفا"، بل مال "الحافظ الذهبي" إلى أنه موضوع وإذا ينهار الإشكال من أساسه »، قال "ابن باديس" معلقا على كلامه: « وهذا وإن كان كافيا في الجواب لكن المنتظر من عالم

2 – نفسه، ج 3، ص: 252، وج 6، ص: 82.

3 – نفسه، ج 5، ص: 94.

من هيئة كبار العلماء أن يذكر سنده ويبين المطعون فيه من رجال ويرجح ضعفه أو وضعه » "[1]"، فكما تتنوع طرق عرض الحديث من ضعيف وحسن وصحيح، تتنوع دلالة السياق على المراد من حيث مراتبها وضوحا، وخفاءا من حيث كونها ألفاظا نصية، أو ظاهرة ومن ناحية أخرى تختلف دلالة الألفاظ على معانيها بحسب المعنى الظاهر، أو المعنى الخفي، المفهوم بالدلالة تصريحا، أو تلويحا، أو بالمخالفة، يعني سواء أكان المعنى الأول أو المعنى الثاني؛ ومن ثم تمثل هذه الدلالة أهمية كبيرة في الدرس الأصولي، والفقهي وكذلك عند اللغويين، وإن كان البحث عند الأصوليين قد جاء معتمدا على القواعد اللغوية غالبا؛ لأنها كانت معروفة قبل الشرع، وجاء الشرع فأنزل خطابه على أصولها، وعرف أهلها في التحاور، والتخاطب، والفهم.

ولقد أولى "ابن باديس" اهتماما بالغ الأهمية بالمفهوم، ولما كان المعنى هو الغاية والهدف، كانت العناية به أعظم من جهة "ابن باديس"، ولعله ليس وحيدا في هذا التوجه، بل يشترك في ذلك مع سائر اللغويين، فكان من العرف الاعتناء بفهم المعاني المبثوثة في الخطاب باعتباره المقصود الأعظم من الكلام، وأن الكلام إنما يصحح، ويعتنى به ليدل على المعنى، وليفهم عنه القصد، يقول "ابن جني": « إن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها، وتراعيها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدرا في نفوسها » "[2]"، وربما كانت عنايتهم بالمعنى التركيبي أكثر من عنايتهم بالمعنى الإفرادي؛ إذ دلالة السياق، والتركيب، وما فيها من كنايات، ومجازات وغير ذلك تؤدي من المعاني ما قد يختلف لو نظر للمعنى الإفرادي فقط.

ويرتب "ابن باديس" أنواع دليل الخطاب إلى مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد، ومفهوم الحصر، ومفهوم المكان، ومفهوم الزمان، يقول "ابن باديس": « مفهوم الصفة: كقوله تعالى: ﴿ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 3، ص: 241.

2 – ابن جني، الخصائص، ج 1، ص: 215.

الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ "[1]"، أما مفهوم الشرط: كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ "[2]"، ومفهوم الغاية: كقوله تعالى: ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ "[3]"، وكذا مفهوم العدد: كقوله تعالى: ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ "[4]"، ومفهوم الحصر: كقوله" صلى الله عليه وسلم": (إِنَّمَا الوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ) "[5]"، ومفهوم الزمان كقوله تعالى: ﴿ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ ﴾ "[6]"، ومفهوم المكان: كقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ "[7]". » "[8]"، ما نلحظه من كلام "ابن باديس" أنه أراد تقعيد القواعد التي يصح بها اعتبار معاني الألفاظ، ودلالاتها.

ويقول "ابن باديس" في موضع آخر: « لا يحتج بالمفهوم إذا خرج الكلام مخرج الغالب كقوله تعالى: ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾ "[9]"، أو جاء الكلام لتصوير الواقع، كقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ "[10]"، أو جاء على حسب ما هو الشأن؛ كقوله تعالى: ﴿ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ "[11]"، أو جاء للتفخيم، والتأكيد كقوله تعالى: ﴿ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴾ "[12]" »"[13]"، لقد بين "بن باديس" مدى دقة البحث الأصولي في فهم دلالات الخطاب، وأنها على اختلاف أنواعها تفيد معنى ثابت بها قطعا،

---

1 – الآية: 25 من سورة النساء.

2 – الآية: 06 من سورة الطلاق.

3 – الآية: 230 من سورة البقرة.

4 – الآية: 04 من سورة النور.

5 – مسلم، الصحيح، ج 2، ص: 701 – 702، ح 1504.

6 – الآية: 184 من سورة البقرة.

7 – الآية: 97 من سورة آل عمران.

8 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 34 - 35.

9 – الآية: 23 من سورة النساء.

10 – الآية: 130 من سورة آل عمران.

1 – الآية: 187 من سورة البقرة.

2 – الآية: 236 من سورة البقرة.

3 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 35.

أو ظنا لكنها متفاوتة في قوة الاحتجاج بها لتفاوتها في وجه دلالتها على المعنى، أو الحكم الذي تدل عليه.

من خلال ما أتى به "بن باديس" في كلامه عن قواعد المفهوم والمنطوق نستنتج أن مفهوم الموافقة هو ما وافق حكم المفهوم المنطوق فهو يعني فهم الحكم في المسكوت عنه من المنطوق بدلالة سياق الكلام، ومقصوده، ومعرفة المعنى المسكوت بطريق الأولى، وقد يكون مفهوم الموافقة ذا أولوية، وذلك إذا كان المفهوم من اللفظ من غير تأمل، ولا استنباط بل يسبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ؛ يعني يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، ولهذا يعتبرونه الأصل في القصد، والباعث على النطق، ولهذا كان أولى بالحكم من المنطوق، ويسمى فحوى الخطاب، وفحوى اللفظ، وقد يكون المفهوم الموافق مساويا لمفهوم المساوي هو ما كان المفهوم مساويا للمنطوق، يعني كون المعنى الأول، والمعنى الثاني متساويان في الحكم، فيكون المنطوق والمفهوم متساويان معنى وحكما، وأما مفهوم المخالفة هو الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، وهو حجة عند جمهور الأصوليون، وقد ذكروا له أنواعا كثيرة تعتبر أساليب، أو أنواع تبعا لتعدد القيود الواردة في الخطاب من الوصف، أو الشرط، أو الغاية، أو العدد، أو الحصر، أو الزمان، أو المكان، وهو ما تناوله "بن باديس" بالشرح. .

فاستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية يتوقف على أمور كثيرة، منها فهم أساليب اللغة العربية، ليتمكن المستنبط من ربط النصوص بعضها مع بعض، بحيث يحمل العام على مخصصه والمطلق على مقيده، والمجمل على مبينه، وبها يتمكن من معرفة دلالة الألفاظ على المعاني من حيث درجات الخفاء، ومراتب الوضوح، وقد أدرك "ابن باديس" هذه المعاني، وقرر عدم الاحتجاج بالمفهوم إذا خرج مخرج الغالب، يقول

"ابن باديس": « لا يحتج بالمفهوم إذا خرج مخرج الغالب كقوله تعالى: ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾ "[1]"، أو جاء على حسب ما هو الشأن كقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ "[2]"، أو جاء للتفخيم، والتأكيد كقوله تعالى: ﴿ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴾ "[3]"، ولا إذا عارضه نص كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾ "[4]"، فقد ثبت في السنة القولية، والفعلية قصر الصلاة مع عدم الخوف » "[5]"، فالمفهوم عند "ابن باديس" هو ما دل عليه اللفظ في محل السكوت، بحيث يؤخذ الحكم عن طريق دلالة اللفظ، وسياقه، وليس من عبارته ونطقه.

اللفظ وصيغ التكليف "الأمر والنهي"

تعد دلالات الألفاظ الأداة الرئيسة لفهم مراد الخطاب الديني، والتعرف إلى مقاصده"[6]"، يقول "ابن القيم الجوزية": « فإرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ، فإنه المقصود واللفظ وسيلة، هذا قول أئمة الفتوى من علماء الإسلام » "[7]"، ويقول في موضع آخر: « مما جرت به العادة في كل من خاطب قوما بخطبة، أو دارسهم علما، أو بلغهم رسالة، فإن حرصه، وحرصهم على معرفة مراده أعظم من حرصهم على مجرد حفظ ألفاظه، ولهذا يضبط الناس من معاني المتكلم أكثر مما يضبطونه من لفظه، فإن المقتضي

---

1 – الآية: 23 من سورة النساء.

2 – الآية: 130 من سورة آل عمران.

3 – الآية: 236 من سورة البقرة.

4 – الآية: 101 من سورة النساء.

5 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 35 – 36.

6 – يقول ابن القيم الجوزية: "فالألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم"ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص: 218، تح مشهور بن حسن آل سلمان، مط، دار بن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1423 هج.

1 – ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 3، ص: 62.

لضبط المعنى أقوى من المقتضي لحفظ اللفظ، لأنه هو المقصود، واللفظ وسيلة إليه، وإن كانا مقصودين فالمعنى أعظم المقصودين، والقدرة عليه أقوى، فاجتمع عليه قوة الداعي، وقوة القدرة، وشدة الحاجة » "[1]"، وهذا ما دفع علماء اللغة إلى وضع قواعد لغوية لفهم هذه الخطابات.

هذا الفهم يستلزم استنباط المقاصد من هذه الخطابات، منطلقين من مبدأ أن هذه الخطابات خطابات عربية؛ لابد لفهمها، والاستنباط منها أن يكون المستنبط عليما باللسان العربي "[2]"، مدركا لدقائق مرامي العبارات فيه، وطرق الأداء، من تعبير بالحقيقة أحيانا، وتعبير بالمجاز أحيانا أخرى، ومدى الدلالة في كل طريق من طرق الأداء؛ لأن هذه المعرفة لها مداها في فهم الخطابات، وتبين المقاصد منها، فالمعرفة اللغوية، إذن، سبيل إلى طلب فهم الخطاب الديني، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة.

وفي السياق ذاته عني "ابن باديس" باللفظ من حيث معانيه، ودلالاته عناية بالغة، لكونه العمدة في عمله، ومناط الحكم، ودليله على الخطاب، فتتبعه مفردا ومركبا، حقيقة ومجازا، مطلقا ومقيدا، خاصا وعاما، محكما ومتشابها، أمرا ونهيا، وفصل القول في مراتب دلالته على المعنى من حيث الوضوح والخفاء، وذلك وصولا إلى وضع القواعد التي تعين على فهم الخطاب اللغوي، وكذا الخطاب الشرعي المقدس فهما صحيحا، وضبط سبل استنباط الأحكام منه، يقول "ابن باديس": « يحمل اللفظ على حقيقته دون مجاز إلا لقرينة أو دليل ويحمل اللفظ على المعنى العرفي المتكلم دون المعنى اللغوي، أو العرفي لغيره وتحمل ألفاظ الكتاب، والسنة على المعاني الشرعية دون اللغوية، أو العرفية غير

---

2 – ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج 2، ص:637، تح علي بن محمد الدخيل الله، مط، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية.

3 – "إن المعرفة بعلوم اللغة العربية، وبأفانين القول، وأساليب الخطاب، هي المدخل الأول لفهم معاني القرآن، وتبين مقاصده، واستنباط أحكامه". صالح سبوعي، النص الشرعي وتأويله "الشاطبي أنموذجا"، ص: 44 – 45، مط، مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ط 01، 1428 هج، 2007 م.

الشرعية » "[1]"، ويتجلى كلام "ابن باديس" عن اللفظ في تقسيمه للتوحيد إلى توحيد علمي وتوحيد عملي.

هذا التقسيم هو من الأصول التي يتميز بها أهل السنة، ذلك أنهم يدعون إلى التوحيد بجميع أنواعه، وأنهم يقسمونه إلى الجانب العلمي الذي يتضمن العلم بالله تعالى، وبصفاته وأفعاله، وقد يسمى بتوحيد الربوبية، أو الربوبية، والأسماء والصفات، أو المعرفة والإثبات، وإلى الجانب العملي الذي يتضمن حقوق الله تعالى، وهو توحيد الألوهية، أو العبادة، أو القصد والطلب.

وبالنسبة "لابن باديس" فإن الأمر واضح، ومتقرر عنده فقد قال في بيان التوحيد وأقسامه: « التوحيد هو اعتقاد وحدانية الله، وإفراده بالعبادة، والأول هو التوحيد العلمي، والثاني هو التوحيد العملي، ولا يكون المسلم مسلما إلا بهما » "[2]"، ثم قال : « ومن توحيده تعالى توحيده في ربوبيته، وهو العلم بأن لا خالق غيره، ولا مدبر للكون، ولا متصرف فيه سواه، ومن توحيده تعالى توحيده في ألوهيته، وهو العلم بأنه تعالى هو المستحق للعبادة وحده دون سواه، والقصد، والتوجه، والقيام بالعبادات كلها إليه، ووحدانيته تعالى في ربوبيته تستلزم وحدانيته تعالى في ألوهيته فالمنفرد بالخلق، والرزق، والعطاء، والمنع، ودفع الضر، وجلب النفع هو الذي يجب أن يفرد بالعبادة، التي هي غاية الخضوع، والذل مع الفقر، والحاجة للعزيز الغني القادر المنعم » "[3]"، ولعل هذا مثال لما قصده "ابن باديس" من خلال قوله حمله ألفاظ الكتاب والسنة على المعاني الشرعية دون اللغوية، أو العرفية غير الشرعية.

---

1 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 32.

2 – ابن باديس، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ص: 66، تح محمد الصالح رمضان، تقديم البشير الإبراهيمي، مط، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط 01، 1416 هج، 1995 م.

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 97، وابن باديس، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ص: 66، 67.

فاللفظ يحمل على حقيقته كما قال "ابن باديس"، فهو يبين مثلا في أن معنى "لا إله إلا الله" هو أن تكون العبادة لله وحده، يقول في ذلك: « فالعبادة بجميع أنواعها لا تكون إلا له، فذل القلب، وخضوعه، والشعور بالضعف، والافتقار، والطاعة، والانقياد، والتضرع، والسؤال هذه كلها لا تكون إلا لله، فمن خضع قلبه لمخلوق على أنه يملك ضره، أو نفعه فقد عبده، ومن شعر بضعفه، وافتقاره أمام مخلوق على أنه يملك إعطاءه، أو منعه فقد عبده، ومن ألقى قياده بيد مخلوق يتبعه فيما يأمره به وينهاه غير ملتفت إلى أنه من عنده، أو من عند الله فقد عبده، ومن توجه لمخلوق فدعاه ليكشف عنه السوء، أو يدفع عنه الضر فقد عبده » "[1]"، فحمل اللفظ على الحقيقة يعنى مفهوم المطابقة مابين المفهوم والمنطوق.

ويقول "ابن باديس" في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ ﴾ "[2]": « من دعا غير الله فقد عبده، وما يزال الذكر الحكيم يسمى العبادة دعاء ويعبر به عنها، ذلك لأنه عبادة فعبر عن النوع ببعض أفراده، وإنما اختير هذا الفرد ليعبر به عن النوع لأن الدعاء مخ العبادة "[3]"، وخلاصتها فإن العابد يظهر ذله أمام المعبود، وفقره أمام غناه وعجزه أمام قدرته، وتمام تعظيمه له وخضوعه له بين يديه ويعرب عن ذلك بلسانه بدعائه وندائه، وطلب حوائجه منه، فالدعاء هو المظهر الدال على ذلك كله فقد صح عن رسول الله "صلى الله عليه وسلم" أنه قال: "الدعاء هو العبادة"، ثم قرأ ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ "[4]" » "[5]"، فمن هنا كان اعتبار القرائن التي تعين على فهم الخطابات وفقهها موازيا في الاعتبار لفقه مقاصد الشريعة، ومآلات الأحكام، إذ بدون إدراك للأمارات

---

2 – نفسه، ج 1، ص: 96.

3 – الآية: 68 من سورة الفرقان.

4 – هذا حديث أورده الترمذي من قول رسول الله "صلى الله عليه وسلم" أنه قال: (الدُّعَاءُ مُخُّ العِبَادَة.) الترمذي، الجامع الصحيح، ج 5، ص: 456، ح 3371. وقال الترمذي: هذا حديث غريب.

1 – الآية: 60 من سورة غافر، وينظر إلى الحديث في: الترمذي، الجامع الصحيح، ج 5، ص: 456، ح 3371. وهو حديث صحيح لرسول الله "صلى الله عليه وسلم" رواه النعمان بن بشير، قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

2 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 299.

والقرائن التي نصبها الشرع دليلا على مراده وبدون إدراك لواقع التطبيق من تقدير الزمان والمكان، وأحوال الناس، وأعرافهم.

وقال "ابن باديس" في الباب نفسه وهو يرد على من يزعم أن الدعاء لا يعتبر عبادة: « وإذا كان هو لا يسمي دعاءه لغير الله عبادة فالحقيقة لا ترتفع بهذه التسمية لها بغير اسمها، والعبرة بتسمية الشرع التي عرفناها في الحديثين المتقدمين لا بتسميته، فمن دعا شيئا فقد اتخذه إلهه لأنه فعل له ما لا يفعله إلا للإله، فهو وإن لم يسمه إلها بقوله فقد سماه بفعله، ألا ترى إلى أهل الكتاب لما اتبعوا أحبارهم ورهبانهم في التحليل والتحريم وهما لا يكونان إلا من الرب الخالق العالم بالمصالح قال الله تعالى فيهم : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ "[1]" وإن كانوا لا يسمونهم أربابا فحكم عليهم بفعلهم ولم يعتبر منهم عدم التسمية لهم أربابا بألسنتهم، فكذلك يقال فيمن دعا شيئا أنه اتخذه إلها نظرا إلى فعله وهو دعائه ولا عبرة بعدم تسميته بلسانه.» "[2]"، وهذا ما يؤكد استقامة منهج "ابن باديس" في هذا الباب.

أما عن صيغ الأمر والنهي فيقول "ابن باديس": « صيغة الأمر إذا جاءت للطلب محمولة على الوجوب إلا لقرينة، أو دليل، ولا تقضي فورا، ولا تكرار فلا يعلمان إلا بقرينة، أو دليل، والمرة ضرورية للامتثال، وتقضي النهي عن أضداد المأمور به وقت الامتثال وتقتضي طلب ما لا يحصل المطلوب إلا به، وأما صيغة النهي للتحريم إلا بقرينة، أو دليل وتقتضي الفور، ودوام الترك، وتقتضي فعل ضد من أضداد المنهي عنه » "[3]"، وفي ذات المقام يقول "ابن دريد": « نهيت الرجل عن الأمر أنهاه نهيا » "[4]"، ويقول "الزمخشري": « وهم أمَرَةٌ بالمعروف نُهَاةٌ عن المنكر، وهو نَهُوٌ عن الشر، وما تنهاه عنا ناهية

---

3 – الآية: 31 من سورة التوبة.

4 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 299 .

1 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 32.

2 – ابن دريد، جمهرة اللغة، ج 2، ص: 996، مادة "نهي".

أي: ما تكفه كافة، وما ينظر في أوامر الله ونواهيه، وأنهي إليه الخبر » "[1]"، ويقول: « أمر: إنه لأَمُورٌ بالمعروف نَهُوٌّ عن المنكر، وأمرت فلانا أمره، أي: أمرته بما ينبغي له من الخير » "[2]"، فكلام اللغويين وما لمح إليه "ابن باديس" يدرج صيغتي الأمر، والنهي في الخطاب الإصلاحي إلى الجانب الشرعي، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول "ابن باديس" في الأخذ بالمأمور به: « يفعل من المأمور به المستطاع، ويترك المنهي عنه جملة لقوله "صلى الله عليه وسلم": (فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيءٍ فَخُذُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيءٍ فَاجْتَنِبُوْهُ) "[3]" » "[4]"، فخطاب "بن باديس" التربوي، والإصلاحي كان أحد أبوابه الدعوة إلى الله، وكذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأصل سلوك الدعوة هو الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي أحسن، الذي يجنبه الوقوع في الإفساد، وهو يقصد الإصلاح، ويعصمه من تنفير الناس، وتشويه الإسلام من حيث هو يريد الترغيب فيه وتحسين صورته، "فابن باديس" كان عالما بأصول الدعوة، وأساليبها.

وفي بيان بعض هذه المعاني يقول "ابن باديس" في تفسير قوله عز وجل: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً ﴾ "[5]": « وخاطب الله تعالى نبيه أنه لم يرسله وكيلا على الخلق حفيظا عليهم كفيلا بأعمالهم، فما عليه إلا تبليغ الدعوة، ونصرة الحق بالحق، والهداية، والدلالة

---

3 – الزمخشري، أساس البلاغة، ج 2، ص: 314، مادة "نهي"، تح محمد باسل عيون السود، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1419 هج، 1998 م.

4 – نفسه، ج 1، ص: 33، مادة "أمر".

5 – والحديث كما جاء في سنن ابن ماجه قوله "صلى الله عليه وسلم": (مَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا). ابن ماجه، السنن، ج 01، ص: 09، ح 01، شرح الإمام أبو الحسن السندي، تح خليل مأمون شيحا، مط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 01، 1416 هج، 1996 م. وينظر: أحمد بن حنبل، المسند، ج 7، ص: 182، ح 3761.

6 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 32 – 33، إن الحديث الذي استشهد به بن باديس يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ الآية: 07 من سورة الحشر.

1 – الآية: 54 من سورة الإسراء.

إلى دين الله، وصراطه المستقيم، خاطبه بهذا ليؤكد لخلقه ما أمرهم به من قول التي هي أحسن للموافق، والمخالف فلا يحملنهم بغض الكفر، والمعصية على السوء في القول لأهلها، فإنما عليهم تبليغ الحق كما بلغه نبيهم، ولن يكون أحد أحرص منه على تبليغه، فحسبهم أن يكونوا على سنته وهديه » "[1]"؛ إذن لن يكون في الدعاة أحد أغير على الدين، وأكثر حرصا على هداية الناس من رسول الله "صلى الله عليه وسلم".

وقد ركز "ابن باديس" على قضية الأسلوب، والقسوة في الكلام، والجور في الأحكام وكأنه استشعر وقوع ذلك من الناس، أو علم كثرة فشوه في الناس تبعا لقلة العلم في آخر الزمان فقال في موضع آخر: « أقوى الأحوال مظنة لكلمة السوء هي حالة المناظرة، والمجادلة وأقرب ما تكون إلى ذلك إذا كان الجدال في أمر الدين، والعقيدة، فما أكثر ما يضلل بعضه بعضا، أو يفسقه، أو يكفره فيكون ذلك سببا لزيادة شقة الخلاف اتساعا، وتمسك كل برأيه ونفوره من قول خصمه، دع ما يكون عن ذلك من البغض، والشر، فلا يقال للكافر عند دعوته أو مجادلته إنك من أهل النار، ولكن تذكر الأدلة على بطلان الكفر وسوء عاقبته، ولا يقال للمبتدع يا ضال، وإنما تبين البدعة وقبحها، ولا يقال لمرتكب الكبيرة يا فاسق، ولكن يبين قبح تلك الكبيرة، وضررها، وعظم إثمها، وتقبح القبائح، والرذائل في نفسها، وتجتنب أشخاص مرتكبيها » "[2]"، وفي هذه الجملة الأخيرة مظهر من مظاهر الحكمة في الدعوة هو أن يكون التركيز في العلاج على المرض في حد ذاته، وعلى أعراضه، وسبل علاجه، ولا يجعل الكلام على أعيان المرضى لأن ذلك من أسباب التنفير، وقد كان النبي "صلى الله عليه وسلم" إذا رأى منكرا في أناس وضع المنبر وقال: "ما بال أقوام حتى لا يجرح نفوس من وقع في ذلك المنكر ولا ينفرهم".

وفي السياق نفسه يقول "ابن باديس" في تفسير قوله عز وجل : ﴿ وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا ﴾ "[3]": « والتي

2 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 155.

3 – نفسه، ج 1، ص: 154.

1 – الآية: 53 من سورة الإسراء.

هي أحسن هي الكلمة الطيبة، والمقالة التي هي أحسن من غيرها فيعم ذلك ما يكون من الكلام في التخاطب العادي بين الناس، وما يكون من الكلام في مقام التنازع، والخصام فيقتصر على ما يوصله إلى حقه في حدود الموضوع المتنازع فيه، دون إذاية لخصمه، ولا تعرض لشأن من شؤونه الخاصة به، وما يكون من باب إقامة الحجة، وعرض الأدلة فيسوقها بأحلى عبارة، وأوقعها في النفس خالية من السب، والقدح، ومن الغمز، والتعريض، ومن أدنى تلميح إلى شيء قبيح، وهذا يطالب به المؤمنون سواء كان ذلك فيما بينهم، أو بينهم وبين غيرهم، وهذا الأدب الإسلامي، وهو التروي عند القول، واجتناب السيئ، والاختيار الأحسن ضروري لسعادة العباد، وهنائهم، وما كثرت الخلافات، والخصومات، وتنافرت المشارب وتباعدت المذاهب حتى صار المسلم عدو المسلم، إلا لتركهم هذا الأدب، وتركهم للتروي عند القول، والتعمد للسيئ بل للأسوأ في بعض الأحيان » "[1]"، وهذا ما عبر عليه القرآن "[2]" في تراحم المسلمين، وتوادهم.

ويقول أيضا: « فالنقائص الشخصية في الإنسان لا تقال في غيبته؛ لأنها غيبة محرمة، ولا يجابه بها في حضوره؛ لأنها إذاية، إلا إذا واجه بها على وجه النصيحة بشروطها المعتبرة التي من أولها أن لا تكون في الملأ » "[3]"، ومن مظاهر الحكمة عند الجدال التواضع للخصم، وعدم ادعاء امتلاك الحقائق المطلقة التي لا تقبل النقاش، لأن الخصم إن شعر بذلك من الداعي يحرص هو الآخر على نفس الدعوى، وانصرف عن تفهم ما يقوله الداعي، وجعل همه في الدفاع عما هو عليه.

---

2 - عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 152، 153.

3 - يقول تعالى: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ الآية: 29 من سورة الفتح.

1 - عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 141.

وقد نبه "ابن باديس" إلى هذا المعنى في سياق بديع، وهو يفسر قوله تعالى : ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا ﴾ "[1]"؛ فقال: « ومن فوائد الآية الكريمة استدراج الضال لقبول الهداية، وذلك بمناصفته بأنك على ناحيتك، وهو على ناحيته وإظهار التساوي معه أمام علم الله، وقدرته، وهذا من أنفع الأسباب في نجاح الدعوة، وعليه في القرآن آيات كثيرة منها سورة : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴾ "[2]"، فينبغي لدعاة الحق أن يلتزموه، ولا يهملوه، والبراءة من أهل الباطل، وذلك بإعلان المباينة لهم، والمخالفة لهم في عملهم، وما انبنى عليه عملهم بأسلوب المناصفة الذي جاءت به الآية الكريمة فتحصل البراءة مع الفائدة المتقدمة » "[3]"، ولعل كثيرا من دعاة الإصلاح لا يفقه فقه "ابن باديس""[4]"، فلا يعرفون إلا الغلو، والتطرف.

الشمول والحصر "العموم والخصوص"

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، يقول تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ "[5]"، وفي اللغة صيغ عامة تشمل جماعة المخاطبين، وفيها ألفاظ خاصة، وأحيانا يكون اللفظ عاما ويراد به الخصوص والعكس كذلك، وفي القرآن الكريم ألفاظ نحَتْ هذا

---

2 – الآية: 84 من سورة الإسراء.

3 – الآية: 01 من سورة الكافرون.

4 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 197.

5 – يقول ابن باديس في هذا السياق: " فلذا بين تعالى أن هدايته لخلقه إنما تكون برسوله وكتابه فيتمسك بها من يريد الهدى، وليحكم على من لم يهتد بها بالزيغ والضلال. ". عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 55، وقال أيضا : " والمباينة والتبري لازمة من كل كفر وضلال، وذلك مستفاد من الدعوة إلى الله وتنزيهه، وإنما خصص المشركين لما تقدم ولأن الشرك هو شر الكفر وأقبحه. ". نفسه، ج 1، ص: 65.

1 – الآية: 02 من سورة يوسف.

النحو؛ ففيه صيغ تفيد العموم ويراد بها العموم "[1]"، وألفاظ تفيد الخصوص ويراد بها الخصوص "[2]"، وألفاظ تفيد العموم إلا أنه يراد بها الخصوص "[3]"، وألفاظ تفيد الخصوص إلا أنه يراد بها العموم "[4]"، وهذا يظهر مكانه "العموم والخصوص" وأثره في استنباط الأحكام.

فالعموم في اللغة هو: الشمول، والخصوص في اللغة هو: الانفراد، يقول "ابن منظور": « وعمهم الأمر يعمهم عموما: شملهم » "[5]"، ويقول أيضا: « خصه بالشيء يخصه خصا، وخصوصا، أفرده به دون غيره، ويقال اختص فلان بالأمر، وتخصص له، إذا انفرد » "[6]"، ويقول "التهاوني": « الخصوص بالفتح والضم في اللغة الانفراد، ويقابله العموم » "[7]"، وقد عقد "بن فارس" في كتابه "الصاحبي" بابا أسماه "باب العموم

---

2 – ومنه قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ الآية: 57 من سورة العنكبوت، وقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ الآية: 30 من سورة الحجر، وقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ الآية: 62 من سورة الزمر، وغيرها من الآيات.

3 – ومنه قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ الآية: 106 من آل عمران، وقوله: ﴿ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾ الآية: 35 من سورة التوبة، وكذلك قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ الآية: 49 من سورة الدخان، وقوله: ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ الآية: 37 من سورة العنكبوت، وغيرها من الآيات.

4 – كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ ﴾ الآية: 13 من سورة البقرة، والمراد بالناس: عبد الله بن سلام؛ فالآية دعوة لليهود إلى أن يؤمنوا كما آمن عبد الله بن سلام "رضي الله عنه"، وقد كان يهوديا، ثم إن الناس لم يؤمنوا كلهم؛ فدلت القرينة على وجوب حمله على فئة منه، ومنه قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ الآية: 54 من سورة النساء، والمراد بالناس هنا: رسول الله "صلى الله عليه وسلم"، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ ﴾ الآية: 39 من سورة آل عمران، المراد بالملائكة جبريل "عليه السلام"، وغيرها من الآيات.

5 – كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ الآية: 01 من سورة الطلاق، فافتتح الخطاب بالنبي "صلى الله عليه وسلم" والمراد سائر من يملك الطلاق.

1 – ابن منظور، لسان العرب، ج 35، ص: 3112، مادة " عمم".

2 – نفسه، ج 14، ص: 1173، مادة " خصص".

3 – التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص: 732.

والخصوص"، عرف فيه العام بقوله: « العام هو الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئا وذلك كقوله جل ثناؤه: ﴿ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ ﴾ "[1]"، وقال: ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ "[2]" » "[3]"، وعرف الخاص بقوله: « الخاص الذي يتحلل فيقع على شيء دون أشياء، وذلك كقوله جل ثناؤه: ﴿ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ﴾ "[4]"، وكذلك قوله: ﴿ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ "[5]" فخاطب أهل العقل » "[6]"، ولأجل المكانة التي يحتلها العموم والخصوص في اللغة، والبلاغة على حد سواء نجد "ابن باديس" بسط مباحثه وقعدها في كتابه "مبادئ أصول" خاصة.

يقول ابن باديس في قاعدة العام: « كل لفظ استغرق ما صلح له دفعة واحدة من غير حصر فهو العام، ويجيء أن يحمل على عمومه لظهوره في العموم حتى يثبت ما يخصصه ببعض أفراده فيخرج منه ما يقتضي الدليل المخصص إخراجه ويبقى على عمومه فيما عداه » "[7]"، فالعام من خلال تعريف "ابن باديس" اللفظ الدال على شيئين فصاعدا، من غير حصر.

أما في صيغ العموم يقول "ابن باديس": « أسماء الشرط: كقوله "صلى الله عليه وسلم": (مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ) "[8]"، وقوله "صلى الله عليه وسلم": (مَا أَبْقَت السِّهَامُ

---

4 – الآية: 45 من سورة النور.

5 – الآية: 102 من سورة الأنعام.

6 – ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص: 214.

7 – الآية: 50 من سورة الأحزاب.

8 – الآية: 197 من سورة البقرة.

9 – ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص: 214.

1 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 38.

2 – والحديث في صحيح البخاري قوله "صلى الله عليه وسلم": (مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لأَحَدٍ فَهُوَ أحقُّ .) البخاري، الجامع الصحيح، ج 2، ص: 157،ح 2335.

فَلأَوْلى عُصْبَةُ ذِكْر) "[1]"، وأسماء الاستفهام: كقول السائل: (ما يحل لي من امرأتي وهي حائض ؟)، والموصولات كقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ "[2]"، والمعرف بـ "ال" الجنسية الاستغراقية فيه، كقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ "[3]"، وقوله تعالى: ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾ "[4]"، والنكرة في سياق النفي، أو النهي، أو الشرط، أو الاستفهام الإنكاري كقوله "صلى الله عليه وسلم" (لاَ زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَى يَحُوْلَ عَلَيْه الحَوْلُ) "[5]"، وقوله تعالى: ﴿ لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ ﴾ "[6]"، وقوله "صلى الله عليه وسلم": (مَنْ آذَى ذِمِيًا كُنْتُ

خَصْمَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ) "[7]"، وقوله تعالى: ﴿ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ ﴾ "[8]"، والمضاف إلى المعرفة: عندما يقصد به الاستغراق كقوله عليه السلام: (صَلاَةُ الجَمَاعَةِ تَفْضلُ صَلاَةَ الفَذِ بِسَبْعٍ وَعِشْرِيْنَ دَرَجَة) "[9]"، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ "[10]" » "[11]" .

---

3 – جاء في صحيح مسلم قوله "صلى الله عليه وسلم": (أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ.). مسلم، الصحيح، ج 2، ص: 757، ح 1615، وينظر: البخاري، الجامع الصحيح، ج 4، ص: 237، ح 6732.

4 – الآية: 234 من سورة البقرة.

5 – الآية: 38 من سورة المائدة.

6 – الآية: 34 من سورة النساء.

7 – جاء في الجامع الصحيح للترمذي قوله "صلى الله عليه وسلم": (مَنْ اسْتَفَادَ مَالاً، فَلاَ زَكَاةَ عَلَيْهِ حَتَى يَحُوْلَ عَلَيْهِ الحَوْلُ عِنْدَ رَبِه.) الترمذي، الجامع الصحيح، ج 3، ص: 16، ح 631.

8 – الآية: 11 من سورة الحجرات.

1 – جاء في مسند الإمام أحمد قوله "صلى الله عليه وسلم": (مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا فِي غَيْرِ كُنْهِهِ حَرَمَ اللهُ عَلَيْه الجَنَةَ.)، أحمد بن حنبل، المسند، ج 15، ص: 197، ح 20256، وحديث 20282.

2 – الآية: 60 من سورة الحجرات.

3 – البخاري، الجامع الصحيح، ج 1، ص: 216، ح 645.

4 – الآية: 33 من سورة محمد.

5 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 38 – 39.

هذا كلام "بن باديس" من الجانب اللغوي، أما من جانب الخطاب الديني الإصلاحي فقد قدم "ابن باديس" على إبطال نظرية التقليد العام الملزم للناس، وكان مما قاله في هذا السياق: « كما أدخلت على مذهب أهل العلم بدعة التقليد العام الجامد التي أماتت الأفكار، وحالت بين طلاب العلم، وبين السنة والكتاب، وصيرتها في زعم قوم غير محتاج إليهما من نهاية القرن الرابع إلى قيام الساعة، لا في فقه، ولا استنباط، ولا تشريع، استغناء عنهما – زعموا– بكتب الفروع من المتون، والمختصرات، فأعرض الطلاب عن التفقه في الكتاب، والسنة، وكتب الأئمة، وصارت معانيها الظاهرة بله الخفية مجهولة حتى عند كبار المتصدرين » "[1]"، فالتقليد العام بدعة عطلت العقول، وأماتت الأفكار، وفصلت الأمة عن أصل دينها.

وهذه النظرية هي عند "ابن باديس" داء قديم ينبغي أن يعالج، وأن يتخلص منه حتى تنهض الأمة؛ وفي تقرير هذا يقول: « ونزيد أن نذكر اليوم أن هذا الإعراض عن ربط الفروع بأصولها، ومعرفة مأخذها هو داء قديم في هذا المغرب من أقصاه إلى أدناه، بل داء عضال فيما هو أرقى من المغارب الثلاث؛ وهو الأندلس » "[2]"، ثم نقل شكوى "الحافظ ابن عبد البر" من أهل زمانه لميلهم إلى التقليد، وابتعادهم عن النظر، والاستدلال، وكان مما ذكر "ابن عبد البر" "[3]" أبياتا للمنذر بن سعيد البلوطي "[4]":

---

6 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 5، ص: 38.

7 – نفسه، ج 1، ص: 141.

1 – هو يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر، ولد بقرطبة سنة "368 هج – 978 م"، من كبار حفاظ الحديث، مؤرخ وأديب، يقال له حافظ المغرب، توفي بشاطبة سنة "463 هج – 1071 م"، من تصانيفه: "الدرر في اختصار المغازي والسير"، و"العقل والعقلاء"، و"الاستيعاب" وغيرها من التصانيف. الزركلي، الأعلام، ج 8، ص: 240.

2 – هو المنذر بن سعيد بن عبد الله النفزي القرطبي، أبو الحكم البلوطي، ولد سنة "273 هج – 886 م"، قاضي قضاة الأندلس في عصره، كان فقيها خطيبا وشاعرا فصيحا، ونسبته إلى حفص البلوط قرب قرطبة، ويقال له الكزني نسبة إلى فخذ من البربر يسمى كزنة، توفي بقرطبة سنة "355 هج – 966 م"، من تصانيفه: "الإنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله"، و"الإبانة عن حقائق أصول الديانة"، و" الناسخ والمنسوخ". نفسه، ج 7، ص: 294.

عَذِيْرِي مِنْ قَـــوْمٍ يَقُوْلُوْنَ كُـلَمَا طَلَبْتَ دَلِيْلاً : هَكَذَا قَالَ مَـالِك
فَإِنْ عُدْتَ قَالُوا هَكَذَا قَالَ أَشْهَبٌ وَقَدْ كَانَ لاَ تَخْفَى عَلَيْهِ المَسَالِك
فَإِنْ زِدْتَ قَالُوا: سَحْنُون مِثْـــلَهُ وَمَنْ لَمْ يَقُـلْ مَا قَالَهُ فَهُو آفِـك
فَإِنْ قُلْتَ: قَالَ الله ضَجُوا وَأَكْثَرُوا وَقَالُوا جَـمِيْعًا أَنْـتَ قَرْن مماحك
وَإِنْ قُلْتَ: قَالَ الرَسُوْلُ فَقَولُهُمْ أَتَتْ مَالِكًا فِيْ تَرْكِ ذَاكَ المَسَـالِك

قال "ابن باديس": « واستشهد "ابن عبد البر" بأبيات القاضي "منذر بن سعيد البلوطي" المولود سنة "265 هج" والمتوفى سنة "355 هج" لتبيين قدم هذا الداء في الأندلس، وشكوى العلماء الأعلام منه، وإنكاره على أهله » "[1]"، وكما نص "ابن باديس" على ما هو واجب وما الذي تنهض به الأمة وما الذي ينبغي أن نسعى لنصل إليه، فقد نص أيضا على جواز التقليد بالنسبة للعوام للاعتبارات التي سبق شرحها فقال: « والمقلد في الفروع دون علم بأدلتها متبع لمفتيه فيها يصدق عليه باعتبار الأدلة التي يجهلها أنه متبع ما ليس له به علم، لكنه له علم من ناحية أخرى، وهي علمه بأن التقليد هو حكم الله تعالى في حق مثله من العوام بما أمر الله تعالى من سؤال أهل العلم، وما رفع عن العاجز من الإصر، وهو من العامة العاجزين عن درك أدلة الأحكام » "[2]"، فمن كلام "بن باديس" نستطيع القول أنه إذا ورد الخطاب بلفظ العموم دخل فيه كل من صلح له الخطاب، ولا يسقط ذلك الفعل عن بعضهم بفعل البعض إلا فيما ورد الشرع به وقرره أنه فرض كفاية كالجهاد، وتكفين الميت، والصلاة عليه، ودفنه فإنه إذا قام به من يقع به الكفاية سقط عن الباقين.

وقال في التقليد: « هو أخذ قول المجتهد دون معرفة لدليله، وأهله هو من لا قدرة له على فهم الدليل، وهم العامة غير المتعاطين لعلوم الشريعة، واللسان » "[3]"، وهذا صريح بأن التقليد ليس إلا من شأن العامة، وقد سمى في موضع المتفقهين المتأخرين بالفروعيين على سبيل الذم فقال: « ولما لم تكن عندهم الأصول تاهوا في الفروع المنتشرة، ومحال أن

3 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 4، ص: 78.

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 141.

2 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 163.

يضبط الفروع من لم يعرف أصولها، وذكر ما أداهم إليه إهمال النظر من الانقطاع عن أقوال "مالك" نفسه، وأمثاله إلى أمثالهم من الفروعيين التائهين الناظرين بغير علم » "[1]"، وهذا يعني في جانب من جوانبه الاهتمام بالنظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم، آخذين بعين الاعتبار ما قبلها، وما بعدها في الجملة.

هذا من جهة ومن جهة أخرى يقول "ابن باديس" حول قاعدة في فرق العام: « كل عام لم يدخله تخصيص فهو العام الباقي على عمومه، وإليه ينصرف لفظ العام عند الإطلاق، وكل عام أريد بلفظه عند استعماله بعض أفاده فهو العام الذي أريد به الخصوص، وهو ضرب من المجاز كقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ﴾ "[2]"؛ إذ لم يرد جميع الناس في الموضعين، وكل عام أريد به جميع أفراده وأخرج منه بعضها بمخصص فهو العام المخصوص » "[3]"؛ فما من لفظ عام إلا وهو مخصوص، فلا يقتضي العموم أن يشمل كل معاني اللفظ؛ بل بحسب وضع أو معنى واحد من معانيه المختلفة، فمن معاني التخصيص قصر العام على بعض أفراده، مع قصر حكمه، وإن بقي لفظه على عمومه، فيكون العموم باللفظ لا بالحكم، وبذلك يخرج العام الذي يراد به الخصوص، فإن ذلك قصر إرادة لفظ العام لا قصر حكمه. .

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ "[4]"؛ فلفظ "المطلقات" عام يشمل كل مطلقة الحامل، وغير الحامل، لكن حكمه مخصوص بقوله تعالى: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ "[5]"، وأمثلة "[1]" ذلك كثيرة في القرآن.

---

3 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 4، ص: 81.

4 – الآية: 173 من سورة آل عمران.

5 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 40.

1 – الآية: 228 من سورة البقرة.

2 – الآية: 04 من سورة الطلاق.

أما عن قاعدة التخصيص فيقول "ابن باديس": « كل إخراج لبعض أفراد العام من اللفظ العام فهو تخصيص، لا يشمل الأفراد المخرجة حكم العام » "[2]"؛ فالتخصيص لا يرد إلا على العام، وهو بيان للمحل الذي لم يثبت الحكم فيه، وقد يقع بخبر الواحد.

يقول "ابن فارس": « وأما العام الذي يراد به الخاص فكقوله جل ثناؤه حكاية عن موسى "عليه السلام": ﴿ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ "[3]"، ولم يرد كل المؤمنين لأن الأنبياء قبله كانوا مؤمنين، ومثله كثير؛ ومنه قوله: ﴿ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ ﴾ "[4]"، أراد: الآيات التي إذا كذّب بها نزل العذاب على المكذِّبين، وكذلك قوله: ﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾ "[5]"، أراد به المؤمنين لقوله: ﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آَمَنُوا ﴾ "[6]"، وأما الخاص الذي يراد به العام فكقوله جل ثناؤه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ ﴾ "[7]"، الخطاب له "صلى الله تعالى عليه وآله وسلم"، والمراد الناس جميعا » "[8]"، فكلام "ابن فارس" يتلاقى وما جاء به "بن باديس" في قوله عن العام والخاص.

ومن الأمور التي خصها "ابن باديس" في خطابه الدعوي والإصلاحي، إصلاح منهج التعليم، والعمل على تصفية الفقه مما دخله من مذاهب محدثة، ومناهج مخترعة، ومنحرفة وما حواه من آراء شاذة، وضعيفة، ومن العلوم التي خصها "بن باديس" بالتصفية هي العلوم العقيدة ثم الفقه الإسلامي، ولا شك أن عملية التصفية ليست مما يقوم به فرد من الأفراد

---

3 – ومنها قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ الآية: 180 من سورة البقرة. ؛ فلفظ: ﴿ أَحَدَكُمُ ﴾ يفيد العموم وخصص بقوله: ﴿ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ﴾.

4 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 40.

5 – الآية: 143 من سورة البقرة.

6 – الآية: 59 من سورة الإسراء.

7 – الآية: 05 من سورة الشورى.

1 – الآية: 07 من سورة غافر.

2 – الآية: 01 من سورة الأحزاب.

3 – ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص: 215.

أو عالم من العلماء، ولو في علم واحد من العلوم، لذلك فإن أكثر علماء، ومجددي العصر الحديث سعوا إلى إيجاد الأجواء المساعدة على ذلك، كالدعوة إلى إحياء روح البحث والاجتهاد، والترجيح، والنظر في تصحيح الأحاديث، وتضعيفها.

وكذلك الدعوة إلى تجديد مناهج التعليم التي درج عليها المتأخرون بإصلاح الطرائق وتغيير الكتب المقررة، وجعلها توافق الفكر الصحيح في جميع أبعاده، وإن هذا من الأمور التربوية التي تضمن البقاء للمنهج الديني الصحيح، وتجسد أصوله عمليا، ويضمن عدم ارتباط المنهج بفكر جماعة معينة فيزول بزوالهم.

و"ابن باديس" كان من الرجال الأفذاذ الذين تنبهوا إلى أن بداية الإصلاح تكون بإصلاح التعليم، وأساليبه، ومقرراته فدعا جهرة، وصراحة إلى ضرورة التغيير فقال في موضع: « لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم، فإنما العلماء من الأمة بمثابة القلب، إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله، وصلاح المسلمين إنما هو بفقههم الإسلام، وعلمهم به، وإنما يصل إليهم هذا على يد علمائهم، فإذا كان علماؤهم أهل جمود في العلم، وابتداع في العمل فكذلك المسلمون يكونون، فإذا أردنا الصلاح للمسلمين فلنصلح علماءهم، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم، ولن يصلح هذا التعليم إلا إذا رجعنا به إلى التعليم النبوي في شكله، وموضوعه، وصورته فيما كان يعلم، وفي صورة تعليمه » "[1]"، ولكنه لم يكن مستعجلا ذلك لعلمه بأن الأمر يستدعي اقتناعا جماعيا، وعملا جبارا لا تنهض به إلا أمة من العلماء تتخصص في هذا الباب.

ولقد انتقد "ابن باديس" في أحد مقالاته الوضع التعليمي الذي كان سائدا في زمانه لانحرافه عما كان عليه السلف الصالح شكلا، ومضمونا، وقد حاول الإصلاح حسب ما قدر عليه، واقترح على غيره في عدة مناسبات تغيير هذه المناهج، ولكن الأمر لم يكن بالهين، ولا بالسهل، فإن ما أفسد خلال قرون لا يمكن إصلاحه في ساعات، أو سنوات.

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 4، ص: 74.

قال "ابن باديس" بعد تصوير موجز لحال التعليم في عصر النبوة، والسلف الصالح: « هذا هو التعليم الديني السني السلفي، فأين منه تعليمنا نحن اليوم وقبل اليوم منذ قرون وقرون ؟، فقد حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونة، ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله، ولم يكن عندنا أي شوق، أو أدنى رغبة في ذلك، ومن أين يكون لنا هذا ونحن لم نسمع من شيوخنا يوما منزلة القرآن من تعلم الدين، والتفقه فيه، ولا منزلة السنة النبوية من ذلك، هذا جامع الزيتونة فدع عنك الحديث عن غيره مما هو دونه بمديد مراحل، فالعلماء إلا قليلا منهم أجانب، أو كالأجانب من الكتاب، والسنة من العلم بهما والتفقه فيهما، ومن فطن منهم لهذا الفساد التعليمي الذي باعد بينهم، وبين العلم بالدين وحملهم وزرهم، ووزر من في رعايتهم، لا يستطيع إذا كانت له همة ورغبة أن يتدارك ذلك إلا في نفسه، أما تعليمه لغيره فإنه لا يستطيع أن يخرج فيه عن المعتاد الذي توارثه الآباء والأجداد رغم ما يعلم ما فيه من فساد، وإفساد » "[1]"، و"ابن باديس" مع أنه لم يعمر طويلا

ومع كثرة أشغاله فقد أسهم في هذا المضمار بما لا ينبغي أن يستهان به ويكفيه اعتماده في دروسه العامة على تفسير القرآن تفسيرا مستقلا عن أي كتاب من كتب المتأخرين "[2]"، وشرحه للموطأ بالطريقة نفسها، وهو وإن لم يؤلف كتابا في الفقه الذي هو

2 - نفسه، ج 4، ص: 76.

1 - قال الشيخ مبارك الميلي وهو يصف منهج ابن باديس في التدريس : "التعليم المسجدي وهو للطلبة والعامة، فأما العامة فكانوا يحضرون للمسجد إما لطلب الاعتقادات من كتب الكلام أمثال صغرى السنوسي، وإما لمعرفة العبادات من كتب الفقه كابن عاشر وخليل، وفي هذا الدور أصبحوا يحضرون لمعرفة الاعتقادات من آيات الله، ولمعرفة العبادات من كتب السنة كالموطأ، ولمعرفة الشمائل من شمائل الترمذي أو الشفا، ولسماع العظات من القرآن والحديث، فالتعليم المسجدي اليوم يقوم على الكتاب والسنة من غير أن يحارب كتب الكلام والفقه، وإنما يحارب كتب المناقب والرقائق المحشوة بالموضوعات والأساطير، والتعليم المسجدي ليس بجديد وإنما الجديد فيه دراسة الكتاب والسنة وتوجيه العامة إليهما في اعتقاداتها وعباداتها وسلوكها، أما الطلبة المسجديون فقد نظموا في هذا الدور تنظيما يميز كل طبقة من أخرى، ويعطيها من المعلومات ما يناسبها، ولا تزال مادة تعليمه المتن والشرح

المقصود أساسا بالكلام هنا، فشرحه للموطأ يعتبر من مظاهر التجديد لأن الموطأ كتاب فقه وحديث في آن واحد.

وكذلك قد ترك لنا "ابن باديس" إملاءا مختصرا في علم الأصول، وهو مع صغر حجمه يدل على فكر متحرر، وعلى نظرة تجديدية للعلم، ويكفيه فخرا في هذا أنه صنف مختصرا لنفسه، ولم يعمد إلى طريقة المتأخرين التي تعتمد شرح المتون الرائجة، أو تدوين الحواشي على شروحها المنتشرة، وقد تجنب "ابن باديس" في هذا المختصر كل ما ينتقد على تلك المختصرات الشائعة عند المتأخرين من إدخال المسائل الفرضية التي لا حاجة إليها والعقلية الكلامية، وربما الفقهية أيضا، ولم يتقيد أيضا بألفاظ التعاريف التي يطول الجدل في جدواها، ومحترزاتها، واعتمد على عنصر التمثيل الذي يكاد يكون مفقودا في أكثرها ولقد كان مجددا حتى في الأسلوب، والعبارة.

يقول "ابن باديس": « وأحدثنا تغييرا في أساليب التعليم، وأخذنا نحث على تعلم جميع العلوم باللسان العربي، ونحبب الناس في فهم القرآن، وندعو الطلبة إلى الفكر، والنظر في الفروع الفقهية، والعمل على ربطها بأدلتها الشرعية، ونرغبهم في مطالعة كتب الأقدمين ومؤلفات المعاصرين، لما قمنا بهذا، وأعلناه قامت علينا، وعلى من وافقنا قيامة أهل الجمود والركود، وصاروا يدعوننا للتنفير منا عبداوويين دون أن أكون والله، يوم جئت قسنطينة قرأت كتب الشيخ "محمد عبده" إلا القليل » "[1]"، وهذا يؤكد اهتمام "ابن باديس" باللسان العربي.

هذا كله من جهة الأمور التي خصها "ابن باديس" في خطابه الدعوي والإصلاحي، أما كلامه عن قاعدة المخصص وتقسيمه فيقول: « كل ما كان به الإخراج

غالبا، لكن أسلوبه لم يبق على ما كان عليه، فقد صار المعلم يشرح المسألة العلمية مستقلة ثم يعود إلى عبارة المؤلف لينزلها عليها ويبين وفاءها أو قصورها"، ينظر: محمد الميلي، الشيخ مبارك الميلي حياته العلمية ونظاله الوطني، ص: 183، 184، مط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2001 م.

1 - عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 5، ص: 102.

المذكور فهو المخصص؛ فإن كان لا يستقل بنفسه فهو المخصص المتصل، كالاستثناء في قوله "صلى الله عليه وسلم" (لاَ تَبِيْعُوا الطَعَامَ بِالطَعَامِ إِلاَ بِسَوَاءٍ.) "[1]"، وقوله تعالى: ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ "[2]"، وكالشرط في قوله تعالى: ﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ﴾ "[3]"، وكالصفة في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا ﴾ "[4]"، وكالغاية في قوله تعالى: ﴿ فَأَتِمّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ ﴾ "[5]"؛ فالتخصيص بهذه تخصيص بالمفهوم » "[6]"؛ فابن باديس قسم المخصص المتصل إلى أربعة أقسام هي الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية.

من هذا الكلام المختصر عن المخصص المتصل نجد أن كلام "ابن باديس" لا يختلف عن كلام النحاة عن الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية؛ إذ يحد النحاة الاستثناء بأنه: « الإخراج بإلاَّ، أو إحدى أخواتها "[7]" لما كان داخلا، أو منزلا منزلة الداخل» "[8]"، وذلك كقوله سبحانه: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾ "[9]"، ولا يخلو الاستثناء من أن يكون في الكلام موجبا وغير موجب "[10]"، فإن

---

2 – جاء في صحيح مسلم قوله (الطَعَامُ بِالطَعَامِ مِثْلا بِمِثْل.) مسلم، الصحيح، ج 2، ص: 747، ح 1592. وجاء في مسند الإمام أحمد قوله "صلى الله عليه سلم": (لاَ تَبِيْعُوا الذَهَبَ بِالذَهَبِ وَلاَ الوَرَقَ بِالوَرَقِ إِلاَ وَزْناً بِوَزْنٍ مَثَلا بِمثل سَوَاءً بِسَواء.) أحمد بن حنبل، المسند، ج 10، ص: 32، ح 11003.

3 – الآية: 07 من سورة التوبة.

4 – الآية: 07 من سورة التوبة.

5 – الآية: 04 من سورة التوبة.

6 – الآية: 04 من سورة التوبة.

7 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 40 – 41.

1 – من أدوات الاستثناء إلا، وغير، وسوى، وخلا، وعدا، وحاشا وغيرها من الأدوات.

2 – فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 2، ص: 212.

3 – الآية: 106 من سورة النحل.

4 – أبو علي الفارسي، الإيضاح، ص: 175، تح كاظم بحر المرجان، مط، عالم الكتب، بيروت لبنان، ط 02، 1416 هج، 1996م.

قال قائل : ما الاستثناء ؟ « قيل: إخراج بعض من كل » "[1]"، كقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ "[2]"، ويقول "المبرد": « والاستثناء على وجهين أحدهما أن يكون الكلام محمولا على ما كان عليه قبل دخول الاستثناء "[3]"، والوجه الآخر أن يكون الفعل، أو غيره من العوامل مشغولا، ثم تأتي بالمستثنى بَعْدُ » "[4]"، فالاستثناء "بإِلاَّ"

متصل، ومنقطع، ومفرغ "[5]".

أما عن الشرط الذي أشار إليه "ابن باديس" فهو كما قال "تمام حسان" هو تلك العلاقة « التي تقوم بين عنصرين في السياق النصي تجعل العنصر الثاني بمنزلة جواب الشرط للعنصر الأول، وإن خلا العنصر الثاني من العلامات اللفظية الدالة على هذه العلاقة كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا

---

5 – أبو بركات الأنباري، أسرار العربية، ص: 201، تح محمد بهجة البيطار، مط، المجمع العلمي العربي، دمشق، الجمهورية العربية السورية،

6 – الآية: 88 من سورة القصص.

7 – يقول سيبويه: " فأما الوجه الذي يكون فيه الاسم بمنزلته قبل أن تلحق "إلاَّ" فهو أن تُدخل الاسم في شيء تنفي عنه ما سواه، وذلك قوله: ما أتاني إلاَّ زيدٌ، وما لقيت إلاَّ زيدًا، وما مررت إلاَّ بزيدٍ." سيبويه، الكتاب، ج 2، ص: 310.

8 – المبرد ، المقتضب، ج 4، ص: 389، تح محمد عبد الخالق عضيمة، مط، مطابع الأهرام، ط 02، القاهرة، مصر، 1415 هج، 1994 م. يقول المبرد عن الوجه الثاني: "فإذا كان كذلك فالنصب واقع على كل مستثنى، وذلك قولك: جائني القوم إلاَّ زيدًا، ومررت بالقوم إلاَّ زيدًا. نفسه، الصفحة نفسها.

1 – يقول محمد علي السراج: " المستثنى بإلاَّ ثلاثة أنواع: متصل ومنقطع ومفرغ، أما المتصل هو ما كان من جنس المستثنى منه نحو: "انصرف العمال إلا زياداً"، والمنقطع أن يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه، والأرجح فيه النصب نحو: "رحل القوم إلا جملاً" فالجمل ليس من جنس القوم"، والمفرغ أن يكون الكلام ناقصا غير موجب أي خاليا من ذكر المستثنى منه ومنفيا، وإعرابه بحسب ما يقتضيه العامل قبله نحو: "ما غاب إلا إيادٌ"، "وما رأيت إلا إياداً"، "وما مررت إلا بإيادٍ"، "فإيادٌ" الأولى فاعل غاب، والثانية مفعول رأيت، والثالثة مجرورة بالباء، وقد سمي هذا النوع مفرغا لأن ما قَبْلَ إلا تفرغ للعمل فيما بعدها.". محمد علي السراج، اللباب، ص: 98 – 99، تح خير الدين شمسي باشا، مط، دار الفكر، دمشق سورية، ط 01، 1403 هج، 1983 م.

أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ "[1]"؛ أي: من منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، لم يدخل هذه المساجد من بعد إلا خائفا ... الخ » "[2]"، فالجملة الشرطية هي عبارة عن مركب من جملتين الأولى "جملة الشرط"، والثانية جوابها، وجملة جواب الشرط هي سبب، وعلة جملة الشرط، ولا يمكن فصل جملة الشرط عن جملة جواب الشرط لأنهما جملة واحدة كالجملة الاسمية التي تتكون من المبتدأ والخبر، والجملة الفعلية المكونة من الفعل والفاعل، والمبتدأ يحتاج دائما إلى الخبر، كما يحتاج الفعل إلى الفاعل.

وكذلك الكلام عن الجملة الشرط فهي ليست « جملتين إلا بالنظر العقلي والتحليل المنطقي، وأما بالنظر اللغوي فجملتا الشرط جملة واحدة، وتعبير لا يقبل الانشطار لأن الجزأين المعقولين فيها، إنما يعبران معا عن فكرة واحدة؛ لأنك إذا اقتصرت على واحدة منها أخللت بالإفصاح عما يجو في ذهنك، وقصرت عن نقل ما يجول فيه إلى ذهن السامع » "[3]"، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ﴾ "[4]"؛ فلفظ ﴿ أَزْوَاجُكُمْ ﴾ عام يشمل ذات الولد وغيرها وخصص بالشرط في قوله: ﴿ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ﴾؛ فالزوجة التي يرث الزوج نصف مالها هي غير ذات الولد ومن الأمثلة أيضا قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ "[5]"؛ فقوله: ﴿ أَحَدَكُمُ ﴾ عام يوجب الوصية على من ترك مالا وغيره، وخصص بالشرط في قوله: ﴿ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ﴾ فأصبحت الوصية واجبة على من ترك مالا دون الآخر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ

---

2 - الآية: 114 من سورة البقرة.

3 - تمام حسان، اجتهادات لغوية، ص: 311.

1 – مهدي مخزومي، في النقد العربي "نقد وتوجيه"، ص: 57 – 58، مط، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط 02، 1406 هج، 1986 م.

2 - الآية: 12 من سورة النساء.

3 - الآية: 180 من سورة البقرة.

مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ "[1]"؛ فالاسم الموصول ﴿ الَّذِينَ ﴾ يفيد العموم وخصص بشرط: ﴿ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾.

أما عن الصفة فالمراد بها عند "ابن باديس" هي الصفة المعنوية "[2]" على ما حققه علماء البيان، لا مجرد النعت المذكور في علم النحو، يقول "أبو بركات الأنباري": « إن قال قائل: ما الغرض من الوصف؟ قيل التخصيص، والتفضيل » "[3]"، فالوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص"[4]"، ولا خلاف في اتصال التوابع، وهي النعت، والتوكيد، والعطف والبدل "[5]"، يقول "الزمخشري": « وصف: وصفته وصفا وصفة، وله أوصاف وصفات حسنة،

---

4 – الآية: 33 من سورة النور.

1 – يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾ الآية: 116 من سورة النحل، ويقول أيضا: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ ﴾ الآية: 62 من سورة النحل.

2 – أبو بركات الأنباري، أسرار العربية، ص: 293.

3 – ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج 1، ص: 439، تح سامي بن العربي الأثري، مط، مؤسسة الريان، ودار الفضيلة، ط 01، 1421 هج .

4 – ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج 4، ص: 455، تح عبد القادر عبد الله العافي مراجعة عمر سليمان الأشقر، مط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

وتواصفوا بالكرم، وهو شيء موصوف، ومتواصف، ومتصف » "[1]"، فالغاية من الوصف التخصيص، ومعنى التخصيص: « تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات، نحو "مررت برجل طويل"، وذلك أن كلمة "رجل" عامة تشمل كل واحد من أفراد الجنس، فإن قلت "طويل" فقد قللت الاشتراك بإخراجك القصار، وغير الطوال عموما، فإن قلت: "مررت برجل طويل أسمر" زدته تخصيصا، بتقليلك الاشتراك أكثر، فإنك أخرجت غير السمر من الرجال الطوال، فإن قلت: "مررت برجل طويل أسمر أعرج" زدته تخصيصا، وهكذا » "[2]"، وعلى هذا؛ فالمراد بالصفة هنا كل ما أشعر بمعنى يتصف به أفراد العام سواء كان الوصف نعتا، أو عطف بيان أو حالا؛ وسواء كان مفردا، أو جملة، أو شبه جملة.

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ "[3]"؛ فلفظ: ﴿ فَتَيَاتِكُمُ ﴾ عام يشمل المؤمنات والكافرات، لكنه خصص بوصف ﴿ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾، ومن الأمثلة أيضا قوله تعالى: ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ "[4]"؛ فلفظ ﴿ نِسَائِكُمُ ﴾ يشمل جميع الزوجات المدخول بهن، وغير المدخول بهن؛ ولكن خصص العموم بوصف ﴿ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾ .

أما عن الغاية فالمراد بها عند "بن باديس" نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها، وانتفائه بعدها، ولها لفظان: "حتى"، و"إلى"، ومثال الأول: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ "[5]"، ومثال الثاني: ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ "[6]"، والغاية بالمعنى الفلسفي

---

5 – الزمخشري، أساس البلاغة، ج 2، ص: 338، مادة "وصف"، والزبيدي، تاج العروس، ج 24، ص: 459، مادة "وصف".

6 – فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 3، ص: 157.

1 – الآية: 25 من سورة النساء.

2 – الآية: 23 من سورة النساء.

3 – الآية: 222 من سورة البقرة.

4 – الآية: 06 من سورة المائدة.

« ما لأجله وجود الشيء، وتطلق على الحد النهائي الذي يقف العقل عنده، وعلى التمام أو الكمال المقصود تحقيقه، والمصير المراد بلوغه وقد تطلق كذلك على الغرض » "[1]"، يقول "ابن سينا": « والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل، وهي علة العلل في أنها علل، وذلك لأن سائر العلل إنما تسير عللا بالفعل لأجل الغاية، وليست هي لأجل شيء آخر، ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول، والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية » "[2]"، ويشير "ابن سينا" بهذا الكلام إلى العلة الغائية "[3]".

ومن معاني التخصيص الأخرى بدل البعض من الكل وذلك كقوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ "[4]"، فقوله: ﴿ عَمُوا وَصَمُّوا ﴾ يفيد العموم وخصص ببدل البعض: ﴿ كَثِيرٌ مِنْهُمْ ﴾، وكقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ "[5]"؛ فلفظ: ﴿ النَّاسِ ﴾ يفيد العموم وخص بالبدل ﴿ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ بدل بعض من كل، وهذه أنواع المخصص المتصل.

وأما عن المخصص المنفصل فيقول "بن باديس": « وإن كان مستقلا بنفسه فهو المخصص المنفصل كتخصيص قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ "[6]"، وقوله تعالى: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ "[7]" ، تخصيصا للكتاب

---

5 – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص: 120.

6 – ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ص: 345، مط دار الجيل، بيروت، لبنان.

7 – والعلة الغائية " هي ما لأجله أقدم الفاعل على الفعل، وهي ثابتة لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار، وتنقسم إلى غاية قريبة، وغاية بعيدة، وغاية قصوى، ويقابلها الوسيلة.". جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص: 120.

8 – الآية: 71 من سورة المائدة.

1 – الآية: 97 من سورة آل عمران.

2 – الآية: 228 من سورة البقرة.

3 – الآية: 04 من سورة الطلاق.

بالكتاب، وكتخصيص قوله "صلى الله عليه وسلم": (فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرَ) "[1]"، بقوله "صلى الله عليه وسلم": (لَيْسَ فِيْ دُوْنَ النِصَابِ صَدَقَة) "[2]" تخصيصا للسنة بالسنة، وكتخصيص قوله "صلى الله عليه وسلم": (لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ أَحَدُكُمُ حَتَى يَتَوضَأُ) "[3]"، بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ "[4]"، تخصيصا للسنة بالكتاب، وكتخصيص قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ ﴾ "[5]"، بقوله "عليه السلام": (لاَ يَرِثُ المُسْلِمُ الكَافِرَ وَلاَ الكَافِرُ المُسْلِمَ) "[6]"، تخصيصا للكتاب بالسنة، وقد يخصص اللفظ بالقياس كقوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ "[7]"، خصص منه العبد قياسا على الأمة المخصصة منه بقوله تعالى: ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ "[8]" » "[9]"، فالقسم المنفصل من قول "بن باديس" هو أن يكون المخصص في موضع آخر غير متصل باللفظ العام اتصالا لفظيا، وهو أنواع منها:

---

4 – جاء في صحيح البخاري قوله "صلى الله عليه وسلم": (فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالعُيُوْنُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا العُشْرُ، وَمَا سَقَى بالنَّضحِ نِصْفُ العُشْرِ.) البخاري، الجامع الصحيح، ج 1، ص: 460، ح 1483. ومسلم، الصحيح، ج 1، ص: 436، ح 981.

5 – جاء في صحيح البخاري قوله "صلى الله عليه وسلم": (لَيْسَ فِيْمَا خَمْسِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ مِنَ الإِبِلِ، وَلَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمسِ أَواقٍ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ.) البخاري، الجامع الصحيح، ج 1، ص: 446، ح 1447.

6 – جاء في صحيح مسلم قوله "صلى الله عليه وسلم": (لاَ تُقْبَلُ صَلاَةٌ بِغَيْرِ طَهُورٍ، وَلاَ صَدَقَةٌ مِنْ غُلُوْل.) مسلم، الصحيح، ج 1، ص: 121 - 122، ح 224.

7 – الآية: 43 من سورة النساء.

8 – الآية: 11 من سورة النساء.

1 – البخاري، الجامع الصحيح، ج 4، ص: 243، ح 6764.

2 – الآية: 02 من سورة النور.

3 – الآية: 25 من سورة النساء.

4 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 41 – 42.

أ – التخصيص بآية: نحو قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ "[1]"، قوله: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ ﴾ عام يشمل كل مطلقة، إلا أنه خص الحوامل منهن بقوله: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ "[2]"؛ كما خص الآيسات من الحيض بقوله: ﴿ وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ ﴾ "[3]"، وخص غير المدخول بها بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾ "[4]"، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ﴾ "[5]"، يشمل كل مشركة كتابية كانت، أو غير كتابية، وجاء التخصيص في قوله تعالى: ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ "[6]"؛ فخص الكتابية من المشركات بجواز الزواج منها. .

ب – التخصيص بالسنة قولا كان، أو فعلا: نحو فقوله تعالى بعد أن عدد المحرمات من النساء ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ﴾ "[7]" مخصوص بحديث أبي هريرة "رضي الله عنه" عن النبي "صلى الله عليه وسلم": (لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ المَرْأَةِ وَعَمَتِهَا، وَلاَ بَيْنَ المَرْأَةِ وَخَالَتِهَا) "[8]"؛ حيث أخص أربع نساء وهن عمة الزوجة، وخالتها، وابنة أخيها، وابنة أختها، وقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ﴾ "[9]" عام يدل على أن جميع الأولاد يرثون من آبائهم، لكنه مخصوص بقول الرسول "صلى الله عليه

---

5 – الآية: 228 من سورة البقرة.

6 – الآية: 04 من سورة الطلاق.

7 – الآية: 04 من سورة الطلاق.

8 – الآية: 49 من سورة الأحزاب.

9 – الآية: 221 من سورة البقرة.

10 – الآية: 05 من سورة المائدة.

1 – الآية: 24 من سورة النساء.

2 – البخاري، الجامع الصحيح، ج 3، ص: 365، ح 5109.

3 – الآية: 11 من سورة النساء.

وسلم": (لاَ يَرِثُ المُسْلِمُ الكَافِرَ وَلاَ الكَافِرُ المُسْلِمَ) "[1]"، وبقوله "صلى الله عليه وسلم": (لاَ يَرِثُ القَاتِلُ شَيْئاً) "[2]"، وبما رواه "أبو بكر" "رضي الله عنه"، قال: سمعت رسول الله "صلى الله عليه وسلم" يقول: (لاَ نُوَرِثُ؛ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةً) "[3]"، فخرج أولاد الأنبياء؛ فإنهم لا يرثون، وقوله تعالى في المطلقة البائن: ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ "[4]"، وهذا عام في العقد والوطء، وخصه قول الرسول "صلى الله عليه وسلم" لامرأة رفاعة: (لاَ، حَتَى تَذُوْقِي عَسِيْلَتَهُ وَيَذُوْقَ عَسِيْلَتَكِ) "[5]"، وقوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ "[6]"، عام يشمل المحصن، وغير المحصن، وتواتر عنه "صلى الله عليه وسلم" أنه رجم المحصن، وهو فعل.

ج – التخصيص بالإجماع: ومذهب جمهور العلماء أن الإجماع من مخصصات العموم المنفصلة، وهناك من يرى أن المخصص هو دليل الإجماع، وليس الإجماع نفسه، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ "[7]"، وهو عام يشمل الحر والعبد، والذكر والأنثى، وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة، وكقوله تعالى كذلك: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ﴾ "[8]"؛ فهو عام يشمل كل الأولاد الأحرار والأرقاء، وخص الرقيق بالإجماع؛ لأن الرق مانع من الإرث.

د – التخصيص بالقياس: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ

---

4 – البخاري، الجامع الصحيح، ج 4، ص: 243، ح 6764، و أبو داود، السنن، ج 3، ص: 219، 220، ح 2909.

5 – نفسه، ج 3، ص: 227، 228، ح 2927.

6 – نفسه، ج 3، ص: 246، ح 2963.

7 – الآية: 230 من سورة البقرة.

8 – البخاري، الجامع الصحيح، ج 3، ص: 403، ح 5265.

9 – الآية: 02 من سورة النور.

1 – الآية: 09 من سورة الجمعة.

2 – الآية: 11 من سورة النساء.

جَلْدَةٍ ﴾ "[1]"؛ فهو عام يشمل كل زان؛ حرا أو، عبدا، وكل زانية حرة، أو أمة؛ لكن الأمة خصصت بآية أخرى هي قوله تعالى: ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ "[2]"، ولم يرد في العبد نص، فقاسه العلماء على الأمة بجامع الرق في كل، فيكون حكمه نصف ما على الأحرار من الرجال، وهناك أيضا أنواع من المخصصات المنفصلة؛ كالتخصيص بالعقل، والحس، وبالعادة، وقرائن الأحوال، وبالمفهوم وقول الصحابي، وبالسياق، وبقضايا الأعيان. .

الإطلاق والتقييد "المطلق والمقيد"

ترد في القرآن الكريم، والسنة المطهرة نصوص مطلقة بأوامر ونواه مختلفة غير مقيدة بصفة معينة، أو حال مخصوصة، أو غاية محددة، وترد في القرآن والسنة أيضا نصوص مقيدة بقيود معتبرة في تقرير الحكم، لحكمة سامية ينص عليها الشارع حينا، ويترك التنصيص عليها حينا آخر؛ ليدرب العقول على استنباطها بالقرائن الملحوظة من سياق الكلام، أو من العرف اللغوي، أو العرف الشرعي، أو العرف العادي، ولعله من أشرف العلوم التي تتناول هذه المعالم السامية علم الشريعة الإسلامية، ومن أهم فروع هذا العلم علم أصول الفقه، الذي يعرف به استنباط الأحكام، ويتوقف الاستنباط على معرفة أشياء كثيرة من أهمها "المطلق والمقيد"؛ فلا بد من بيان مفهومهما، وحكمهما، وتوضيح العلاقة بينهما لا سيما إذا كان بين النصين لقاء في الحكم، أو في سببه، أو في كليهما . .

فالمطلق والمقيد من الألفاظ الخاصة التي وضعت لمعنى واحد منفرد؛ حيث إن النص الشرعي له دلالتان الأولى دلالة على المعنى، والثانية دلالة على الحكم الشرعي، والمطلق والمقيد من دلالة النص على المعنى، فتتوقف فيه معرفة الحكم الشرعي

3 – الآية: 02 من سورة النور.

4 – الآية: 25 من سورة النساء.

على إفادة المعنى "[1]"، فالمطلق مأخوذ من مادة تدور على معنى الانفكاك من القيد "[2]"، وعرف أيضا: « بأنه المنفك من كل قيد حسيا كان، أو معنويا تقول: أطلقت الدابة إذا فككت قيدها، وسرحتها، وهذا إطلاق حسي، ويقال: طلق الرجل زوجته إذا فك قيدها من الارتباط به وهذا إطلاق معنوي » "[3]"، وقال "ابن فارس": « أما الإطلاق: فأن يذكر الشيء باسمه لا يقرن به صفة، ولا شرط، ولا شيء يشبه ذلك » "[4]"، أما المقيد فهو ما يقابل المطلق في اللغة؛ فالقيد هو الربط حسيا كان، أو معنويا تقول: « وقيد العلم بالكتاب: ضبطه، وكذلك: قيد الكتاب بالشكل » "[5]"، وقيدت الدابة إذا ربطتها بحبل ونحوه، وهذا قيد حسي، يقول "ابن منظور": « وفي الحديث: (قَيَّدَ الإِيمَانُ الفَتْكَ) "[6]"؛ معناه أن الإيمان يمنع عن الفتك بالمؤمن، كما يمنع ذا العيث عن الفساد قيده الذي قيد به » "[7]"، ولأهمية المطلق والمقيد في استنباط الأحكام الشرعية أولاه "ابن باديس" أهمية خاصة في خطابه الدعوي، ذلك لأثره في فهم كنه المعنى.

يقول "بن باديس" في قاعدة المطلق والمقيد: « كل ما دل على فرد، أو فردين أو أفراد على سبيل الشيوع بدون قيد فهو المطلق، سواء كان اسما، أو فعلا فيحمل

---

1 – محمد بن فرامز "ملا خسرو"، مرقاة الوصول في علم الأصول، ج 1، ص: 216، مط، مطبعة محمد البوسني، 1285 هج.

2 – ابن فارس: " الطاء واللام والقاف أصل صحيح مطرد واحد، وهو يدل على التخلية والإرسال، يقال انطلق الرجل ينطلق انطلاقا". ابن فارس، المقاييس في اللغة، ج 3، ص: 420، مادة "طلق"، وينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 31، ص: 2694، مادة "طلق"، والشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 233.

3 – فهد الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 557، مط، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 14، 1426 هج، 2005 م.

4 – ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص: 200، وينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 848، والراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 309.

5 – ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 6، ص: 492، مادة "قيد".

1 – جاء في مسند الإمام أحمد قوله "صلى الله عليه وسلم: (الإِيمَانُ قَيْدُ الفَتْكَ، لاَ يَفْتِكُ مُؤْمِن.). أحمد بن حنبل، المسند، ج 2، ص: 203، ح 1433.

2 – ابن منظور، لسان العرب، ج 42، ص: 3792، مادة قيد".

على إطلاقه حتى يأتي ما يقيده، وكل ما دل على ما ذكر بقيد فهو المقيد، ويجب اعتبار قيده » "[1]"، هذا الكلام "لابن باديس" إنما هو بيان لحقيقة المطلق والمقييد الذهنية؛ فالمطلق هو ما دل على الحقيقة بلا قيد، أو هو كما قال "الشوكاني": « ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي، من غير أن تكون له دلالة على شيء من قيوده » "[2]"، ويقول "الآمدي" في تعريفه للمطلق: « هو عبارة عن النكرة في سياق الإثبات » "[3]"، والمقيد من خلال كلام "بن باديس" هو ما دل على الماهية بقيد من قيودها.

أما عن قاعدة حمل المطلق على المقيد فيقول "بن باديس": « مهما اتحدت صورة الإطلاق، وصورة التقييد في الحكم إلا وحمل المطلق على المقيد سواء أتحدتا في السبب أم لا، فالأولى كقوله تعالى: ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾ "[4]"، المفيد لمطلوبية ذكر مطلق فحمل على قوله عليه السلام: (تَحْرِيْمُهَا التَكْبِيرُ) "[5]"، المفيد تقييد الذكر بالتكبير لأن السبب في الصورتين واحد وهو إرادة الدخول في الصلاة، والحكم فيها واحد وهو مطلوبية ما نفتتح به من الذكر، والثاني كقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ﴾ "[6]"، المفيد تحرير رقبة مطلقا فحمل على قوله

---

3 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 42 – 43 .

4 – الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج 2، ص: 06.

5 – الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص: 03، تح الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. يقول الآمدي شارحا هذا التعريف: فقولنا: "نكرة"، احتراز عن أسماء المعارف، وما مدلوله واحد معين، أو عام مستغرق، وقولنا: "في سياق الإثبات"، احتراز عن النكرة في سياق النفي، فإنها تعم جميع ما هو من جنسها، وتخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق، وذلك كقولك في معرض الأمر: "اعتق رقبة"، أو مصدر الأمر كقوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَة ﴾ "الآية: 92 من سورة النساء"، أو الإخبار عن المستقبل كقوله: "سأعتق رقبة"، ولا يتصور الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي كقوله: "رأيت رجلًا" ضرورة تعينه من إسناده الرؤية إليه. نفسه، الصفحة نفسها.

1 – الآية: 15 من سورة الأعلى.

2 – جاء في الجامع الصحيح للترمذي قوله "صلى الله عليه وسلم": (مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطُّهُوْرُ، وَتَحْرِيْمُهَا التَكْبِيرُ، وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ.) الترمذي، الجامع الصحيح، ج 1، ص: 09، ح 03.

3 – الآية: 03 من سورة المجادلة.

تعالى: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ "[1]"، المفيد تقيدها بالإيمان والحكم في الصورتين واحد وهو مطلوبية تحرير رقبة وإن اختلف السبب؛ إذ هو في الأولى الظهار وفي الثانية قتل الخطأ » "[2]"، إن الشواهد القرآنية التي استشهد بها "بن باديس" لهي أمثلة شرعية للمطلق مع المقيد، فقوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ﴾ "[3]"، فهنا ورد في الكفارة تحرير؛ أي: رقبة، سواء كانت مؤمنة أم كافرة، وقوله تعالى في كفارة القتل خطأً: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ "[4]"، فهنا ورد في الكفارة تقييد للرقبة، وهي أن تكون مؤمنة وليست أي رقبة، فهل يجرى الحكم على إطلاقه في كفارة الظهار، أو يكون هناك تقييد لها كما ورد تقييد للرقبة في كفارة القتل ؟، فالحكم واحد وهو تحرير رقبة وهناك تقييد للرقبة بالإيمان في كفارة القتل.

ويزيد "ابن باديس" فيقول: « ومهما اختلف الحكم في الصورتين إلا وامتنع حمل المطلق في إحداهما على المقيد في الأخرى، سواء اتحد السبب، أم اختلف، فالأول كقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ﴾ "[5]"، المفيد مطلوبية صيام شهرين بقيد التتابع مع قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ "[6]"، المفيد مطلوبية الإطعام بإطلاق فلا يحمل المطلق على المقيد لاختلاف الحكم فيهما باعتبار متعلقة، وإن اتحد السبب فيهما وهو الظهار، والثاني كقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ "[7]"، مع قوله تعالى: ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

---

4 – الآية: 92 من سورة النساء.

5 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 43، 44.

6 – الآية: 03 من سورة المجادلة.

7 – الآية: 92 من سورة النساء.

1 – الآية: 04 من سورة المجادلة .

2 – الآية: 04 من سورة المجادلة .

3 – الآية: 38 من سورة النور .

وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ "[1]"، فإن الحكم في الأولى هو طلب القطع، والسبب فيها وهو السرقة، والحكم في الثانية طلب الغسل، والسبب فيها إرادة القيام للصلاة » "[2]"، فالمفهوم من كلام "بن باديس" أنه إذا ورد الخطاب مطلقا في موضع دون أن يقيد، سواء في ذلك الموضع أم في غيره؛ فإنه يعمل به على الإطلاق، أما إذا ورد الخطاب مقيدا فإنه يجب العمل به مع قيده، ولا يجوز العدول عن ذلك إلا إذا قام الدليل على عدم اعتبار القيد.

لعلنا قبل الحديث عن حمل المطلق على المقيد ينبغي التنبيه إلى أن العمل بالمطلق لا يكون إلا بعد البحث عن المقيد على القول الصحيح، كالعام مع الخاص، فالمطلق والمقيد كالعام والخاص، فالمطلق كالعام، والمقيد كالخاص، فكل ما جاز تخصيص العام به، جاز به تقييد المطلق، وكل ما امتنع تخصيص العام به، امتنع تقييد المطلق به، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب، وتقييد الكتاب السنة، وتقييد السنة بالسنة، وتقييد السنة بالكتاب، وتقييد الكتاب والسنة بالقياس، وتقييدهما بمفهوم الموافقة والمخالفة، وبفعل النبي "صلى الله عليه وسلم" ، وبتقريره.

يقول "الزركشي": « العمل بالمطلق قبل البحث عن المقيد ينبغي أن يكون على الخلاف السابق في العموم » "[3]"، فالعمل بالعام لا يكون إلا بعد البحث عن المخصص على الصحيح، ولحمل المطلق على المقيد حالات عديدة منها:

1 - أن يتحد حكم المطلق والمقيد ويتحد سببهما، ويكونا مثبتين، نحو قول الله تعالى في آية المحرمات: ﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾ "[4]"، وقول النبي "صلى الله عليه وسلم": (يَحْرُمُ مِنَ الرِضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الوِلاَدَةِ) "[5]"، فالآية: والحديث فيهما إطلاق لتحريم الرضاع بأي عدد، لكن روي عن "عائشة" "رضي الله عنها" أنها قالت: (كَانَ فِيْمَا نَزَلَ مِنَ

---

4 – الآية: 06 من سورة المائدة.

5 - ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 43، 44.

1 – الزركشي، البحر المحيط، ج 3، ص: 415.

2 – الآية: 23 من سورة النساء .

3 – مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص: 659، ح 1444.

القُرْآنِ عَشْرُ رَضْعَاتٍ مَعْلُوْمَاتٍ يُحرمْن، ثُمَ نُسخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُوْمَاتٍ، فَتُوْفِي رَسُوْلُ اللهِ وَهُنَّ فِيْمَا يُقْرُأُ مِنَ القُرْآنِ) "[1]".

2 – وهذه الحالة شبيهة بالحالة الأولى في اتحاد الحكم والسبب، لكنهما منفيان نحو: "لا تعتق مكاتبا"، و"لا تعتق مكاتبا كافرا"، فيقيد قولنا: "لا تعتق مكاتبا" بمفهوم قولنا: "لا تعتق مكاتبا كافرا" فيجوز إعتاق المكاتب المسلم.

3 – وهذه الحالة شبيهة بالحالتين الأولى والثانية في اتحاد الحكم والسبب، لكن أحدهما أمر والآخر نهي، كأن يقول: "أعتق رقبة"، ويقول: "لا تملك رقبة كافرة"، فلا يعتق كافرة؛ لاستحالة ذلك لعدم تملكها، وتقييد المطلق بضد الصفة التي هي الكفر وهو الإيمان، وليس من حمل المطلق على المقيد "[2]".

4 – وهو أن يختلف السبب، ويتحد الحكم، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييد الرقبة بالإيمان في كفارة القتل، يقول الإمام "الشافعي": « إذا وجبت كفارة الظهار على الرجل، وهو واجد لرقبة، أو ثمنها لم يجزه فيها إلا تحرير رقبة مؤمنة، ولا تجزئه رقبة على غير دين الإسلام؛ لأن الله تعالى يقول في القتل ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ "[3]"، وكان شرط الله تعالى في رقبة القتل إذا كانت كفارة، كالدليل، والله تعالى أعلم على أن لا يجزئ رقبة في الكفارة إلا مؤمنة، كما شرط الله "عز وجل" العدل في الشهادة في موضعين، وأطلق الشهود في ثلاثة مواضع، فلما كانت شهادة كلها اكتفينا بشرط الله "عز وجل" فيما شرط فيه، واستدللنا على أن ما أطلق من الشهادات إن شاء الله تعالى على مثل معنى ما شرط، وإنما رد الله "عز ذكره" أموال المسلمين على المسلمين لا على المشركين، فمن أعتق في ظهار غير مؤمنة فلا

---

4 – نفسه، ج 1، ص: 663، ح 1452.

5 – الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص: 06.

1 – الآية: 92 من سورة النساء .

يجزئه، وعليه أن يعود فيعتق مؤمنة » "[1]"، فقول "الشافعي" هذا يحمل المطلق على المقيد بمجرد اللفظ، ومقتضى اللغة.

5 – أن يختلف الحكم، ويتحد السبب، وذلك مثل آية الوضوء؛ قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ "[2]"، وقال تعالى: ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾ "[3]"؛ ففي الآية: تقييد غسل اليدين إلى المرفقين، وفي التيمم إطلاق الأيدي، وسببهما واحد وهو الحدث، وقد ذكر "أبو الوليد الباجي" أن فيهما الخلاف، وكذلك حكى "القرافي" خلافا في ذلك "[4]"، بينما ذكر "ابن الحاجب" عدم حمل المطلق على المقيد إن اختلف حكمهما، سواء اتحد السبب مثل هذه المسألة، أم اختلف، وذكر الاتفاق على ذلك "[5]"، وقد نقل "الشوكاني" الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في مثل هذه الحالة "[6]".

هذا من جهة أما من جهة الخطاب الدعوي والإصلاحي عند "ابن باديس" نجد أن باب المطلق والمقيد أخذ منحى آخر جمالي في أسلوب الدعوة في الخطاب الديني عند "ابن باديس"؛ إذ ارتبط المقيد في مصادر تلقي الفقه والتي قيدها "ابن باديس"

---

2 – الشافعي، الأم، ج 5، ص: 280، تح رفعت فوزي عبد المطلب، مط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1410 هج، 1990 م.

3 – الآية: 06 من سورة المائدة .

4 – الآية: 06 من سورة المائدة .

5 – ينظر: أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج 1، ص: 280، تح عبد الله محمد الجبوري، مط، دار الرسالة العلمية، بيروت، لبنان، وينظر: أبو العباس القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، ص: 266، مط، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

1 - ينظر: عبد الرحمان السعدي، حاشية على المنتهى وشرحه، ص: 135، تح سامي بن محمد الصقير، مط، دار بن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية.

2 - ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ج 2، ص: 47.

في الكتاب "[1]"، والسنة "[2]"، والإجماع "[3]" والقياس "[4]"، وارتبط المطلق هو الآخر في مصادر تلقي الفقه، وهو فتح باب الاجتهاد.

فحصر "بن باديس" لمصادر تلقي الفقه في الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس أمر متفق عليه بين جميع أهل السنة بل هذا من العقائد عندهم فلا يتوهمن متوهم أن كل ما تعلق بالفقه، أو الأصول فهو خارج عن مسمى العقيدة، أو أنه داخل في إطار الظنيات، ولا يمكن أن يرقى إلى مستوى القطعيات، وإنما تكلم هنا المتأخرون في قدرتهم على الاستقلال بالنظر في هذه المصادر الشرعية، وكلام "ابن باديس" واضح أيضا في دعوة الناس، وأهل العلم خاصة إلى الرجوع إلى الكتاب، والسنة في ميدان الفقه، والفتوى، والابتعاد عن منهج المتأخرين الذي باعد بين المسلمين، وأصول دينهم، ولذلك قيد مصادر تلقي الفقه في الكتاب، والسنة والإجماع، والقياس، كما دعا إلى ضرورة ربط الفتاوى بالأدلة الشرعية ليعلم الناس أن هذه الأحكام صادرة عن الله تعالى، وليست مجرد آراء يمكن لكل واحد أن يتخير منها ما يشاء.

ومن نصوصه في هذا الباب قوله: « وبين القرآن أصول الأحكام وأمهات مسائل الحلال، والحرام، ووجوه النظر، والاعتبار مع حكم الأحكام، وفوائدها في الصالح العام، والخاص، فهجرناها، واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة، محجبة وراء أسوار من الألفاظ المختصرة تفنى الأعمار قبل الوصول

---

3 – يقول ابن باديس:" الكتاب هو القرآن العظيم وهو الكتاب المنزل على النبي "صلى الله عليه وسلم"، المكتوب في المصاحف المنقولة إلينا بالتواتر، المحفوظ بحفظ الله من التبديل والتغير، وهو أصل الأدلة؛ إذ كلها يرجع إليه واستدل على حجيتها به.". ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 27.

4 – يقول ابن باديس:" السنة هي ما ثبت عن النبي "صلى الله عليه وسلم" من قول أو فعل أو تقرير، وهي حجة في دين الله بالإجماع.". نفسه، ص: 27.

5 – يقول ابن باديس:" الإجماع هو اتفاق مجتهدي هذه الأمة بعد وفاة النبي "صلى الله عليه وسلم" في عصر من الأعصار على حكم شرعي.". نفسه، ص: 29.

6 – يقول ابن باديس:" القياس هو إلحاق فرع مجهول الحكم بأصل معلوم الحكم في ذلك الحكم لوصف جامع ما بينهما يكون هو سبب الحكم الثابت الأصل، مع انتفاء الفارق بين الأصل والفرع، كإلحاق النبيذ بالخمر في التحريم للإسكار الجامع ما بينهما الذي هو علة تحريمه. ". نفسه، ص: 30.

إليها » "[1]"، ومن نصوصه أيضا تعليق له على فتوى أصدرها الأزهريون في وقته قال فيها: « كنا ننتظر من مجلة يحررها كبار علماء "الأزهر الشريف" أن تأتينا في باب الفتاوى والأحكام منها بأدلة المسائل ومستندات الأقوال، ومن إبدائها رأيها في الترجيح بالطرق المعتبرة عند أهله، وكنا ننتظر كذلك أنها لا ترجع في استدلالها إلا إلى الكتاب والسنة. » "[2]"، وقال أيضا وهو يلوم المتصدرين من أهل زمانه على هجرهم للسنة النبوية : « وعلمنا القرآن أن النبي "صلى الله عليه وسلم" هو المبين للناس ما نزل إليهم من ربهم، وأن عليهم أن يأخذوا ما أتاهم وينتهوا عما نهاهم عنه، فكانت سنته العملية والقولية تالية للقرآن، فهجرناها كما هجرناه وعاملناها بما عاملناه حتى أنه ليقل في المتصدرين للتدريس من كبار العلماء في أكبر المعاهد من يكون ختم كتب الحديث المشهورة كالموطأ والبخاري، ومسلم ونحوها مطالعة، فضلا عن غيرهم من أهل العلم، فضلا عن غيرها من كتب السنة » "[3]"، وله نصوص أخرى تتضمن هذا المعنى.

وكما أن "ابن باديس" قيد مصادر تلقي الفقه في الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس فقد استخدم الإطلاق في فتح باب الاجتهاد على مصرعيه، ودعا أيضا إلى العودة إلى الاجتهاد بجميع أنواعه، وأقسامه، واعتبر تعطيل الاجتهاد من الأسباب التي أعطت الحجة، وسهلت الأمر على الحكام أن يرفضوا أحكام الشريعة الإسلامية، حيث ظهر عجز المنتسبين إلى العلم عن إيجاد الأجوبة للنوازل الحادثة، والحوادث المتجددة لارتباط معظمهم بالفروع المدونة في المختصرات، وتركهم الكتاب، والسنة اللذين فيهما الجواب الشافي عن كل سؤال، والبيان لكل جديد يطرأ، وقد نص "ابن باديس" في موضع على أن

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 250.

2 – نفسه، ج 3، ص: 240.

3 – نفسه، ج 1، ص: 251.

ما يؤخذ فقها مجردا عن الدليل لا يعتبر علما، وأن الجاهل البسيط خير من المقلد فقال: « إذا كان التفكير لازما للإنسان في جميع شؤونه، وكل ما يتصل به إدراكه فهو لطلاب العلم ألزم من كل إنسان فعلى الطالب أن يفكر فيما يفهم من المسائل، وفيما ينظر من الأدلة تفكيرا صحيحا مستقلا عن تفكير غيره، وإنما يعرف تفكير غيره ليستعين به ثم لا بد له من استعمال فكره هو بنفسه، بهذا التفكير الاستقلالي يصل الطالب إلى ما يطمئن له قلبه ويسمى حقيقة علما، وبه يأمن من الوقوع فيما أخطأ فيه غيره، ويحسن التخلص منه إن وقع فيه، فالتفكير التفكير يا طلبة العلم، فإن القراءة بلا تفكير لا توصل إلى شيء من العلم، وإنما تربط صاحبها إلى صخرة الجمود، والتقليد، وخير منها الجاهل البسيط » "[1]"، وهذه دعوة من "ابن باديس" إلى التفكير، والوعي لما يقرأ، أو ما يسمى اليوم بالمتلقي الواعي أو النموذجي.

وقال "ابن باديس" وهو يتحدث عن تعطيل "أتاتورك" للشريعة في تركيا : « وهنا يجب أن أقول إن كل وصمة يرمى بها الإسلام إنما هي من إفراط مثل هاته الطائفة الملحدة، وتفريط طائفة العلماء المقلدة، ولقد طالت مصيبة الإسلام بهاتين الطائفتين من عهد بعيد، ولو دعا الكماليون العلماء المستقلين أهل النظر، والاستدلال لأروهم من الإسلام ما كانوا يجهلون، وأبانوا لهم عن مبادئه السامية، وقواعده العالية الصالحة لكل إنسان الممكنة التطبيق على مقتضيات الأزمان ما لم يكونوا يحتسبون » "[2]"، وقال في مقال اقترح فيه بعض الأشياء

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 3، ص: 91،92.

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 6، ص: 23.

لإصلاح التعليم في الزيتونة: « وأما فرع القضاء، والفتوى من قسم التخصص فيتوسع لهم في فقه المذهب ثم الفقه العام، ويكون "بداية المجتهد " من الكتب التي يدرسونها ويدرسون آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، ويدرسون علم التوثيق، ويتوسعون في علم الفرائض، والحساب، ويطلعون على مدارك المذاهب حتى يكونوا فقهاء إسلاميين ينظرون إلى الدنيا من مرآة الإسلام الواسعة، لا من عين المذهب الضيقة » "[1]"، فنظرة "ابن باديس" للمطلق، والتحرر من قيود التقليد هي ذاتها نظرة الفيلسوف "هيجل" " *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*"؛ إذ يعتبر المطلق « اللحظة السامية لنمو الفكرة، وهو وعي مطابق لموضوعه، مجرد عن الضرورات الطبيعية، وعن شروط التحقيق الخارجي، وعن المضمون المشخص للذهن، إلا أنه يتحقق بذاته على ثلاثة مستويات، الأول: مستوى المثل الأعلى للجمال وهو الفن، والثاني: مستوى الحقيقة التي توحي بها العاطفة، أو الوجدان وهو الدين، والثالث: مستوى التعبير عن الحقيقة في ماهيتها المطلقة، وهو المعرفة العلقية المحضة » "[2]"، فنظرة "ابن باديس" هذه تقرر أن بوسع العقل الإنساني أن يحيط بالحقائق الموضوعية المنطقية في العلوم الشرعية، أو غيرها.

فمن خلال أقوال "ابن باديس" يظهر تحرره من التقليد المحض، ونظرته المختلفة في الأدلة الشرعية فلم يكن دائما ملتزما بالمشهور، فقد كتب بحثا كبيرا في مسألة القراءة على الأموات على طريقة الأئمة المجتهدين وختمه بقوله: « إلى هنا ننتهي من البحث الذي بيناه على النظر، والاستدلال لا على مجرد سرد الأقوال » "[3]"، وقال في موضع : « فالذكاة "[4]" لا تفيد فيها في مشهور "مالك"، وتفيد فيها في مذهب

---

2 – نفسه، ج 4، ص: 60.

3 – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص: 389، 390.

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 3، ص: 285.

2 – يقول ابن منظور: "التذكية الذبح: يقول تعالى:" ﴿ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ "الآية: 03 من سورة المائدة"، قال أبو إسحاق: معناه إلا ما أدركتم ذكاته، ومعنى التذكية: أن تدركها وفيها بقية تشخب معها الأوداج

"الشافعي"، وجماعة من المالكية، وهي فسحة ينبغي اعتمادها » "[1]"، وقال في قضية تحديد الصاع والمد : « وفي الصاع أربعة أمداد، والمد ملء اليدين المتوسطتين لا مقبوضتين، ولا مبسوطتين، وهذا تقريب فيه تسهيل على الناس في هذا الأمر العام، ليس فيه تشديد بالنقير، والقطمير، والحبة، والقمحة فلا تكن من المتنطعين » "[2]"، و"لابن باديس" خطابات كثيرة في ذات المعنى.

كما أنه أفتى أيضا فيما يعد من نوازل على ضوء التخريج، والنظر في التكييف الشرعي لها، فلما طرح عليه سؤال استعمال دواء منع الحمل بسبب الضعف، أرجعها إلى أصل العزل الذي اختلف فيه بين المنع، والكراهة، والجواز بشرط الإذن، وقد ألحقه "ابن باديس" بمشهور المذهب المالكي وقال : « فيقاس عليه شرب الدواء لمنع الولادة، فيجوز ما لا يلحق ضررا بالجسم إذا كان بإذن الزوج لأن له حقا في الولد، وإذا كانت ضعيفة عن الولادة فلا تتوقف على إذنه » "[3]"، ومما نظر فيه من النوازل قضية كراء الأسواق، أو ثمن الدخول إليها الذي عرف عند العامة بالمكوس، فقد أجازه "ابن باديس"، ولم يعتبره ضريبة، أو مكسا كما هو اسمه عند العامة وقال: « نظيره من اكترى اصطبلا ثم يأخذ على أرباب المواشي أجرة بقاء مواشيهم في اصطبله مدة محدودة » "[4]"، ولما اعترض عليه من أصر على أنه مكس محرم بين له وجه الفرق بين الأمرين من وجهين، أحدهما أن المال المأخوذ يكون محرما في حالة ما إذا كان السوق ملكا مشاعا، بخلاف ما إذا كان ملكا لبلدية، أو غيرها فهي تؤجره للناس مقابل ما تقدمه من أعمال التنظيف، والحراسة وغيرها، والثاني منها أن المستأجر لا يلاحظ

وتضطرب اضطراب المذبوح الذي أدركت ذكاته." ابن منظور، لسان العرب، ج 17، ص: 1510، مادة "ذكا"، ويقول الخليل بن أحمد: " والتذكية في الصيد والذبح إذا ذكرت اسم الله وذبحته". الخليل بن أحمد، معجم العين، ج 5، ص: 399، مادة "ذكو"، والذكاة في كلام العرب: الذبح. الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 2، ص: 341.

3 - نفسه، ج 3، ص: 257.

4 - نفسه، ج 3، ص: 257، 258.

1 - الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 3، ص: 285.

2 - نفسه، ج 3، ص: 256.

إلا المدة المعلومة التي تبقى فيها السلع داخل السوق، ولا ينظر هل باع وكم باع فهذه إجارة صحيحة، بخلاف صاحب المكس، أو الضريبة الذي يجعلها على السلعة الداخلة إلى السوق أو المبيعة "[1]".

الوضوح والخفاء "النص، والظاهر، والمؤول، والمبين، المجمل "

جاء في اصطلاحات الفنون أن الظاهر "[2]"، والنص "[3]"، والمفسر "[4]"، والمحكم "[5]"، والخفي "[1]"، والمشكل "[2]"، والمجمل "[3]"، والمتشابه "[4]"، كلها من أنواع الكلام لا من

3 – ينظر: عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 3، ص: 260 – 261.

1 – الظاهر " *apparent* ": " هو ما انكشف واتضح معناه من السامع من غير تأمل وتفكر كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ "الآية: 275 من سورة البقرة."" ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 908.

2 – النص " *texte* ": " النص ما لا يحتمل إلا معنى واحدا، وقيل ما لا يحتمل التأويل." الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 260.

3 – المفسر: "اسم للظاهر المكشوف الذي اتضح معناه " ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 908.

4 – المحكم " *précis, exact, juste, solide* ": "ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل." . ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 845، والتاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1487.

أنواع الكلمة "[5]" ففي القرآن والسنة نصوص لا تحتمل إلا وجها واحدا من المعاني، وفيه نصوص تحتمل أكثر من معنى إلا أن هناك دليلا يرجح معنى منها، وهو ما يسمى في عرف الأصوليين بالظاهر، كما يسمى الأول بالنص، « فاللفظ الدال الذي ليس بمجمل إما أن يكون نصا، وإما أن يكون ظاهرا، والنص هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله » "[6]"، وفي القرآن، والسنة نصوص مجملة بينتها نصوص أخرى، فأزالت إبهامها، ووضحت المراد منها.

ومما أولاه "ابن باديس" اهتمامه في مجال الخطاب الديني هو توجيه دلالات الألفاظ، من حيث من حيث الوضوح والخفاء "النص، والظاهر، والمجمل، والمشترك".

1 - النص

---

5 – الخفي " *caché* ": " وهو الذي لا يظهر المراد منه إلا بالطلب". ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 908. والتاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص: 755.

6 – المشكل " *ambigu, confus* ": " وهو الداخل في أشكاله أي أمثاله وأشباهه، مأخوذ من قولهم: "أَشْكَلَ" أي صار ذا شكل، مثل قوله تعالى: ﴿ قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ ﴾ "الآية: 16 من سورة الإنسان"، أنه أشكل في أوان الجنة لاستحالة اتخاذ القارورة من الفضة والأشكال هي الفضة والزجاج، فإذا تأملنا علمنا أن تلك الأواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل لها حظ منهما؛ إذ القارورة تستعار للصفاء، والفضة للبياض، فكانت الأواني في صفاء القارورة وبياض الفضة." . ينظر: التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1551، والشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 230.

7 – المجمل " *sommaire, global, total* ": في اللغة: "المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه أجمل الحساب إذا جمعه." ينظر: التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1474.

8 – المتشابه " *ressemblant, semblable* ": " ما اشتبه منه مراد المتكلم على السامع لاحتماله وجوها مختلفة." ينظر: التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1437، وأبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 845.

9 – التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1144.

1 – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 3، ص: 84.

فالكلام المفيد بهذا المعنى له ثلاث صور، إما أن يكون لا يحتمل إلا معنى واحدا وهو "النص"، أو يحتمل معنيين، فإن ترجح أحدهما كان الراجح "ظاهرا"، وإن تساويا كان الكلام "مجملا"، أو بتعبير آخر فالكلام ينقسم إلى نص، وظاهر، ومجمل، لأن اللفظ لا يخلو من حالتين، إما أن يدل على معنى واحد لا يحتمل غيره فهو "النص"، أو أن يحتمل غيره فهو "الظاهر"، أو يتساوى الاحتمالان فهو "المجمل"، ومعلوم أن المجمل يحتاج إلى بيان والظاهر قد يرد عليه التأويل فيكون مؤولا.

و"ابن باديس" أولى اهتماما بأنواع الكلام هذه، بل كان واعيا لكل صنف من هذه الأصناف، بل وضع قاعدة لكل نوع ونظر لها، يقول "بن باديس" عن قاعدة النص: « كل ما دل على معنى واحد دون احتمال لغيره فهو نص في ذلك المعنى، كالأعلام، وألفاظ الأعداد » "[1]"، "فابن باديس" يعتبر النص ما دل بنفس لفظه، وصيغته على المعنى دون توقف على أمر خارجي، وكان هذا المعنى هو المقصود الأصلي من الكلام فيقال مثلا: نصوص القران والسنة وغيرها، زد على ذلك أن للنص وجوها صوتية، وتركيبية، ودلالية تؤسس كلها مفهوم النص، فيكن نظاما من العلاقات بين الوحدات البنائية للنص، منتجة مضمونا دلاليا توحي به هذه البنى التركيبية.

إن المعنى الذي قدمه "ابن باديس" في قاعدة النص يوحي إلى أن مفهوم النص هو الظهور والبيان، وهو ما قرره العلماء، واللغويون القدماء، يقول "أبو حامد الغزالي": « ويسمى نصا لظهوره، وهو ضربان ضرب هو نص بلفظه ومنظومه، وضرب هو نص بفحواه ومفهومه » "[2]"، فأما الضرب الثاني نحو قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ "[3]"، وقوله ﴿ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ "[4]"، وقوله سبحانه: ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ

---

2 - ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 36.

1 – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 3، ص: 25.

2 - الآية: 23 من سورة الإسراء.

3 - الآية: 49 من سورة النساء.

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ "[1]"، وقوله: ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ "[2]"، وعليه اتفق أهل اللغة « على أن ما فهم فوق التأفيف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل، والذرة من المقدار الكثير، أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة، والفتيل، والتأفيف » "[3]"، ويقول "التهاوني": « النص في اللغة بمعنى الظهور » "[4]"، فكلام "أبي حامد الغزالي"، و"التاهوني" وقاعدة "ابن باديس" تتطابق إلى حد كبير باعتبار النص ما دل على معنى واحد دون احتمال لغيره.

أما النص هو في عرف الأصوليين « فيطلق على معان، الأول كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا، أو نصا، أو مفسرا، حقيقة أو مجازا، عاما أو خاصا اعتبارا منهم للغالب » "[5]"، زد على ذلك فالنص « يعكس بحد ذاته اللغة؛ أي: كل ما يتعلق بها بصفتها نظام علامات لغوية تستخدم كوسيلة اتصال بين المتكلمين بها؛ فأيا كانت اللغة التي تنتمي إليها المادة اللغوية التي ندرسها، فالعينة منها عندما تكون محل الدراسة تسمى نصا » "[6]"، ومع تركيزه لمعنى الظهور للنص، أكد "بن باديس" ضرورة التزام الصحة في إثبات العبادات، وأن يعتمد في الدين إلا على ما صح عن الرسول "صلى الله عليه وسلم" سواء في العقيدة، أو الفقه.

فشأن قضايا السلوك لا يختلف عن غيره من أبواب الدين فلا يجوز إثبات أي عبادة من العبادات، ولا إثبات أي أصل من الأصول فيه إلا بما كان ثابتا عن الرسول"صلى الله عليه

---

4 – الآية: 07، 08 من سورة الزلزلة.

5 – الآية: 75 من سورة آل عمران.

6 – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 3، ص: 25 – 26.

7 – التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1696، وأبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 3، ص: 85.

1 – أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 908، وينظر: التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1695 – 1696.

2 – عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق "دراسة"، ص: 15، مط، مطبعة إتحاد الكتاب العرب، دمشق، الجمهورية السورية، 2000م.

وسلم" صحيحا، أو حسنا عن أهل الحديث، وذكر "ابن باديس" وهو يتقصد النصح والتنبيه على أنه لا يجوز أن يعتمد كل ما جاء في كتاب "حلية الأولياء" "[1]" اغترارا بكون مصنفه محدثا، وأن موضوعه السلوك والفضائل، فقال: « ذكرنا هذا الحديث الموضوع الذي رواه "أبو نعيم" في كتابه "حلية الأولياء" لننبه على وضعه ونحذر قراء الحلية – وقد طبعت منها أجزاء – من الاعتماد على كل ما فيها، فإن كثيرا من المنتسبين إلى العلم يغترون باسم الكتاب واسم مؤلفه فيتناولون كل ما فيه من الأحاديث بالقبول، والتسليم كأنه ثابت صحيح مع أننا نجد فيه هذا الحديث الموضوع الذي قال فيه "ابن الجوزي" ما قال » "[2]"، "فابن باديس" من خلال هذا القول لا يقول للناس كونوا محدثين، ولكن كان يقول لهم عليكم أن تتبينوا بالرجوع إلى أهل الاختصاص، وإلى الكتب المصنفة في نقد الأحاديث، وفي التصحيح والتعليل.

وقال في موضع آخر تحت عنوان تحذير: « يجري على الألسنة ما رواه "الطبراني" في الأوسط عن "عائشة" مرفوعا: (لاَ تُنْزِلُوْهُنَ الغُرَفْ وَلاَ تُعَلِمُوْنَهُنْ الكِتَابَةَ وَعَلِمُوهُنَ الغَزْلَ وَسُوْرَةَ النُّوْر)، قال "الشوكاني": في سنده "محمد بن إبراهيم الشامي" قال "الدارقطني" كذاب، وكثيرا ما تكون هذه الأخبار الدائرة على الألسنة باطلة في نفسها معارضة لما صح في غيرها فيجب الحذر منها » "[3]"، وقضية التحذير من اعتماد كل ما يروى وكل ما هو متداول في الكتب، والألسنة أمر متكرر في كتابات "ابن باديس" مما يدلنا على شدة اعتنائه

---

3 – وهو كتاب لأبي نعيم الأصفهاني المتوفى سنة 430 هج، وهو كتاب في التراجم، وموسوعة في تاريخ النساك والزهاد، ويشتمل على زهاء 800 ترجمة، ويتضمن أسماء جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ومن الأئمة الأعلام المحققين والمتصوفة والنساك في عصره، مع بعض أحاديثهم وكلامهم، فبعد المقدمة عن الأولياء والتصوف، ابتدأ بترجمة أبي بكر الصديق وباقي الخلفاء الراشدين، ثم تتمة العشرة المبشرين بالجنة، ثم زهاد الصحابة وأهل الصفة، ثم التابعين وتابعيهم، ثم من يليهم إلى عصره، مطبوع عدة طبعات منها طبعة دار السعادة بالقاهرة، وطبعة دار الحديث بالقاهرة أيضا، وطبعة دار الكتب اللبنانية ببيروت لبنان عام 1988 م.

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 3، ص: 49 – 50.

2 – نفسه، ج 3، ص: 62.

به وعلى أنه كان مظهرا من مظاهر التجديد التي تميز بها، ولا يدعي أحد أن "ابن باديس" كان محدثا ناقدا كما لا يزعم أحد أن التثبت من الصحة، والتزامها لا يكون إلا من محدث.

وقد حمل "ابن باديس" أهل العلم، والخطباء المسؤولية عن انتشار الأحاديث الموضوعة في الأمة فقال: « من قلة الاحتياط في الدين، وعدم الاحترام للعلم ما يجري على ألسنة كثير من الناس من قولهم قال رسول الله "صلى الله عليه وعلى آله وسلم"، دون معرفة للحديث عند أهله، ومصيبة بعض المتسمين بالعلم، والقائمين بالخطب الجمعية في هذا أشد، وأضر لتعديها منهم إلى غيرهم، ونشرهم الموضوعات الكثيرة في الناس، ولا يكفيهم أنهم سمعوا، أو وجدوا فقالوا، فقد قال النبي "صلى الله عليه وعلى آله وسلم": (كَفَى بِالمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِثَ بَكُلِ مَا سَمِعَ) "[1]"، والكذب على النبي "صلى الله عليه وعلى آله وسلم" عظيم، والتحري فيما دونه واجب فكيف به » "[2]"، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان "ابن باديس" ممن يرى جواز رواية الضعيف في هذا الباب، ولم يهمل أن ينبه إلى ضوابط ذلك.

يقول "ابن باديس": « لا نعتمد في إثبات العقائد، والأحكام على ما ينسب للنبي "صلى الله عليه وسلم" من الحديث الضعيف لأنه ليس لنا به علم، فإذا كان الحكم ثابتا بالحديث الصحيح مثل قيام الليل ثم وجدنا حديثا في فضل قيام الليل بذكر ثواب عليه مما يرغب فيه، جاز عند الأكثرين أن نذكره مع التنبيه على ضعفه الذي لم يكن شديدا على وجه الترغيب، ولو لم يكن الحكم قد ثبت لما جاز الالتفات إليه، وهذا هو معنى قولهم الحديث الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال، أي: في ذكر فضائلها المرغبة فيها لا في أصل ثبوتها، فما لم يثبت بالدليل الصحيح في نفسه لا يثبت بما جاء من الحديث الضعيف في ذكر فضائله باتفاق أهل العلم أجمعين » "[3]"، فحين نتأمل نقله للاتفاق على أن ما لم

---

3 – مسلم، الصحيح، ج 1، ص: 05، ح 05.

4 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 2، ص: 119.

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 143.

يكن ثابتا أصله في الشرع لم يجز أن يروى في فضله حديث، وقبله اشتراطه أن الضعف "[1]" ينبغي أن لا يكون شديدا.

و"لابن باديس" في هذا الباب انتقاد فيها حال الخطب الجمعية في زمانه، وما فيها من مخالفات فقال: « أكثر الخطباء في الجمعات اليوم في قطرنا يخطبون الناس بخطب معقدة مسجعة طويلة من مخلفات الماضي لا يراعى فيها شيء من أحوال الحاضر، وأمراض السامعين تلقى بترنم، وتلحين، أو غمغمة، وتمطيط، ثم كثيرا ما تختتم بالأحاديث المنكرات أو الموضوعات، هذه حال بدعية في شعيرة من أعظم الشعائر الإسلامية سد بها أهلها بابا عظيما من الخير فتحه الإسلام، وعطلوا بها الوعظ، والإرشاد وهو ركن عظيم من أركان الإسلام » "[2]"، فقول "بن باديس" هذا قيل في زمن تحتويه منظومة التناقضات عديدة في ذات الخطاب الديني، من طرقية، وسنية، ومبتدعة، لتؤسس هذه التناقضات ثنائيات يتفاعل فيها السلب، والإيجاب، ما هو شرعي، وما هو وضعي، ما هو مقدس، وما هو مدنس، كانت هذه النظرة تشكل أساس تقويض دائم لمسلمات "ابن باديس" الذي تأسست نظرته للعالم ضمن ثقافة إسلامية استهلكت الإطار الفقهي العام، وهي التي يُطلب منها استيعاب الواقع الحضاري الجديد.

إن القاعدة التي وضعها "ابن باديس" للنص تتفق إلى حد ما بمصطلح "النص" في المعرفة اللسانية المعاصرة؛ فالمعاصرون يعرفونه بأنه « مجموعة من الأحداث الكلامية ذات معنى، وغرض تواصلي، تبدأ وجودها من مرسل للحدث اللغوي، وتنتهي بمتلق له ومؤهلة لأن تكون خطابا، أي: أن توجه إلى شخص بعينه » "[3]"، ومن ثم فهم يشترطون

---

2 – وقد أكد ما رآه عمليا حينما كتب في تضعيف حديث قراءة سورة "يس" على الأموات الذي يزعم كثير من الناس جهلا أنه وارد في فضائل الأعمال. ينظر: نفسه، ج 3، ص: 300.

3 – نفسه، ج 1، ص: 71.

1 – وولفغانغ هاينه من وديتر فيهفايغر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ص: 123، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، مط، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1996 م.

« وحدة موضوع النص ووحدة مقصده » "[1]"، و"ابن باديس" أيضا يشترط الظهور، والقصدية وأن النص هو الكلام الذي لا يحتمل تفسيرا، أو تأويلا لأن ظاهره يغني عن كل ذلك، وهو الذي أبانه الله لخلقه نصا ظاهرا بينا، و"النص" أيضا في تصور كثير من المعاصرين، يتجاوز الكينونة اللغوية المحدودة، ولا ينحصر في مقولات اللغة على الرغم من أنه متشكل منها، بل يراعي الواقع الخارجي، ومن ثم فإن النص هو المعادل اللغوي للواقع الإنساني، والكوني.

وقد أدرج "ابن باديس" ضمن مفاهيم النص مفهوم "القصد"، وهو الغرض الذي يبتغيه المتكلم من الخطاب، و"الفائدة" التي يرجو إبلاغها للمخاطَب، فلن يكون هناك "نص"، ولا "خطاب" دون "قصد"، وهذا نفسه ما يركز عليه المعاصرون حين يرفعون من شأن "القصدية " في كلام المتكلم.

2 – الظاهر

إن مناقشتنا لمصطلح الظاهر، وارتباطه بمعاني وأنواع الكلام، يحيلنا إلى الكلام عن مفهوم المعنى كقاعدة تتمحور حولها، أي تجربة في القراءة، حيث تتشكل تجربة القراءة من خلال بحث المتلقي عن معنى للنص "[2]"، « فالظاهر، والمفسر، والنص سواء من حيث

2 – سعيد حسن بحيري، علم لغة النص "المفاهيم والاتجاهات"، ص: 109، مط، الشركة المصرية العامة للنشر، القاهرة، مصر، 1997 م.

1 – يقول الجاحظ: "المعاني قائمة في صدور الناس، المتصورة في أذهانهم، والمختلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة في فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، وإنما يحي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم، وتجليها للعقل، وتجعل الخفي منها ظاهرا، والغائب شاهدا، والبعيد قريبا، وهي التي تلخِّص

اللغة لأن ما هو معنى اللفظ في الكل لا يخفى على السامع إذا كان من أهل اللسان » "[1]"، ولذلك تقوم أي تجربة للقراءة على مفهوم محدد للمعنى، وتؤسس إجراءاتها من خلال استراتيجيات عامة لتكوينه، ويمثل المستوى الدلالي هنا أحد أهم مفاهيم المعنى لدى القارئ العادي، إلا أن المعنى بهذا الوصف لا يعبر عن تجربة متكاملة في القراءة، فالتعامل مع المعنى كمحتوى دلالي للنص هو جزء من التجربة، يتعلق بالمرجع الواقعي الذي يشير إليه تركيب النص.

وكشاكلة مفهوم النص أخذ مفهوم الظاهر حيزا من اهتمام "بن باديس" في مؤلفاته كون الظاهر، والنص عنده معنى واحد، يقول "ابن باديس" في قاعدة الظاهر: « كل ما دل على معنى واحتمل غيره احتمالا مرجوحا فهو الظاهر الدلالة على ذلك المعنى، ويتعين حمله على ذلك المعنى، كاسم الجنس في معناه الأصلي، والعام في استغراق جميع أفراده » "[2]"، وكلام "بن باديس" عن قاعدة الظاهر لا يختلف كثيرا ونظر الأصوليين الذين يعتبرونه « اللفظ الذي ظهر المراد منه بنفس الصيغة، أي: المراد المختص بالوضع الأصلي أو العرفي دون المراد المختص بالمتكلم، لأنه لو علم مراد المتكلم يكون نصا، لأن مراد المتكلم هو ما سيق لأجله الكلام » "[3]"، فالظاهر المقصود في كلام "بن باديس" هو عكس الغامض.

ويعتبر النص الظاهر في اللسانيات المعاصرة من جماليات التلقي أيضا؛ إذ ينتج أثناء تكوين القارئ للمعنى أشكال مختلفة من التفاعل بين المتلقي والنص، وإن كان هذا النص ظاهرا، يقول "إدوارد سعيد": « فاللغة، وعموم المؤشرات الظاهرية للغة تؤدي دور تثبيت الحديث في الواقع الظرفي الذي يحيط بمثال الحديث، وهكذا فإن المعنى المثالي لما يقوله

الملتبِس، وتحل المنعقد، وتجعل المهمل مقيدا، والمقيد مطلقا، والمجهول معروفا، والوحشي مألوفا، والغُفْل موسوما، والموسوم معلوما. " الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص: 75.

2 - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 908.

3 - ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 36.

1 - التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1144.

المرء في الكلام الحي ينثني نحو إسناد واقعي، أي: نحو ذلك الشيء الذي يتحدث عنه المرء » "[1]"، هذا التفاعل بين المتلقي، والنص يعبر عن مظاهر متنوعة لتجربة القراءة، تعتمد في مجملها على التعامل مع المعنى كأثر نصي، ويتطلب تكوين المتلقي للمعنى تعامل القارئ مع معطيات التركيب النصي، فالمظهر التركيبي للنص هو معطى حاضر ثابت، بينما المظهر المعنوي يكتسب وجوده من خلال وجود قارئ يجسده بواسطة تفاعل متبادل مع المعطى التركيبي للنص، ويتعامل المتلقي مع تركيب النص بواسطة استراتيجيات معينة فاستراتيجيات القراءة، إذ هي وسائل بواسطتها يوظف القارئ معطيات التركيب النصي من أجل تكوين المعنى.

يقول "الشريف الجرجاني": « الظاهر هو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة، ويكون محتملا للتأويل، والتخصيص » "[2]"، وحده « أن يغلب على الظن فهم معنى منه، من غير قطع » "[3]"، فكلام "الشريف الجرجاني"، و"أبي حامد الغزالي" يتوافق وكلام "بن باديس"، هذا من جهة، ومن جهة أخرى دافع "بن باديس" في عدة مواضع أخرى على الخطاب الظاهر، وضلل طريقة المتكلمين كونها تركز على باطنية الخطاب، وتعتبر التأويل آلية في التحليل حتى وإن كان الخطاب، أو النص ظاهرا.

وهذا ليس رأي "بن باديس" فحسب، بل إنه من الأمور المنهجية الكلية المتفق عليها بين أهل السنة أيضا تضليل الطريقة الكلامية في إثبات العقائد الدينية المبنية على الدلائل العقلية، وعلى مبدأ تقديم العقل على النقل، أو تخصيص الدلائل النقلية بمباحث اليوم الآخر كما هي طريقة الأشاعرة، وعلماء أهل السنة يعدون هذا الانحراف المنهجي أصلا لمجموع من الانحرافات الاعتقادية التي تنخر جسد الأمة حيث يرون أن هذا المنهج كان سببا في تضييع معنى كلمة التوحيد، وبالتالي فتح الباب أمام المظاهر الشركية، ومنها إذاعة عقيدة الإرجاء التي مهدت للانحلال، وتضييع شرائع الدين، وغيرها من العقائد الفاسدة التي

2 – إدوارد سعيد، العالم، النص، الناقد، ص: 39.

3 – الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 147.

4 – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 3، ص: 85.

لم يقتصر فسادها على الخاصة، وتعدى إلى عموم الأمة، وكثير منهم يرون أن علم الكلام قد أفسد كثيرا من العلوم غير العقيدة كالتفسير، وأصول الفقه، وشرح السنة النبوية، بل واللغة العربية أيضا، وكفاه مفسدة أنه جعل المتأخرين من المنتسبين إلى العلم يصرحون بأن اعتقاد ظواهر القرآن في باب الصفات كفر ووثنية، فلا شك إذن أن هذا الأصل السلبي من أعظم الأصول التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم، وإنه وإن كان معناه حاصلا من مقتضى الأصول الإيجابية السابقة، فإن التأكيد عليه مما ينفي الاحتمال، والإجمال الذي قد يتستر به بعض المفوضة المتأخرين.

وفيما يخص "ابن باديس" فإن موقفه من علم الكلام ظاهر ومكشوف، وإنه مع قلة المواضع التي تطرق فيها "ابن باديس" لهذا الموضوع، فإنه قد نقده نقدا شاملا، حيث انطلق

من عقيدة كمال الدين التي من فروعها اعتقاد كفاية الشرع، وإغنائه عن مسالك المتكلمين الملتوية، وصرح باعتبار هذا المنهج من مظاهر الهجر لكتاب الله تعالى فقال :« نحن معشر المسلمين قد كان منا للقرآن الكريم هجر كثير في الزمن الطويل، وإن كنا به مؤمنين، بسط القرآن عقائد الإيمان كلها بأدلتها العقلية القريبة فهجرناها وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين، فأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعددة، واصطلاحاتها المحدثة، مما يصعب أمرها على الطلبة فضلا عن العامة » "[1]"، ومن هنا تأتي أهمية وعي المتلقي بتجربته حيث يراقب المتلقي ردود فعله تجاه النص من خلال التزامه بكل أجزاء النص ومتتالياته، وفق تتابعها الزمني، وهنا تأتي المرحلة الأولى من إجراءات القراءة في منهج المتلقي

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 250.

النموذجي، وتتمثل في توظيف التركيب اللغوي للنص بشكل وحدات متتالية، تتكون كل وحدة من طبقات متراتبة.

ويمكن هذا التقسيم المتلقي من أن يختبر ردود فعله تجاه النص، وذلك بمراعاة الخاصية الزمنية التي يكتسب النص معناه بواسطتها من خلال تجاور مكوناته اللغوية، وموقع تلك المكونات من التجربة حسب ترتيب ظهورها في الواقع، وتحدث "ابن باديس" عن آثار المنهج الكلامي السلبية فأرجع ضلال الأمة وجهلها بحقائق العقيدة الإسلامية إلى رواج علم الكلام فقال: « أما الإعراض عن أدلة القرآن، والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية، فإنه من الهجر لكتاب الله وتصعيب طريق العلم على عباده وهم في أشد الحاجة إليه، وقد كان من نتيجته ما نراه اليوم في عامة المسلمين من الجهل بعقائد الإسلام وحقائقه » "[1]"، ففي هذا القول مثلا يظهر "بن باديس" مدافعا عن النص الظاهر وصفاته الإيجابية، ومبينا فساد علم الكلام، وفساد خطابه.

وكما بين "ابن باديس" فساد علم الكلام، وإفساده، وفساد خطابه، فقد أجاب عن شبهات المدافعين عنه الذين يقولون إن علم الكلام علم به يقتدر على جواب شبهات الفلاسفة، والانتصار للعقائد الإسلامية بالحجج العقلية، فبين بأن القرآن قد أغنى عن علم الكلام من كل وجه، وأنه لم يخل بهذا الجانب جانب دفع الشبهات، والجدل عن الحقائق الدينية بالحجج العقلية فقال: « إذا تتبعت آيات القرآن وجدتها قد أتت بالعدد الوافر من شبه الضالين، واعتراضاتهم، ونقضتها بالحق الواضح، والبيان الكاشف في أوجز لفظ، وأقربه وأبلغه، وهذا قسم عظيم جليل من علوم القرآن يتحتم على رجال الدعوة، والإرشاد أن يكون لهم به فضل عناية، ومزيد دراية، وخبرة، ولا نحسب شبهة ترد على الإسلام إلا في القرآن العظيم ردها بهذا الوعد الصادق من هذه الآية الكريمة فعلينا عند ورود كل شبهة من كل ذي ضلالة أن نفزع إلى آي القرآن، ولا أخالنا إذا أخلصنا القصد وأحسنا النظر إلا واجديها، وكيف

2 - نفسه، ج 1، ص: 142.

لا نجدها في آيات ربنا التي هي الحق وأحسن تفسيرا » "[1]"، فكلام "بن باديس" لا يتحقق إلا بوعي المتلقي؛ فبحسب منهج المتلقي الواعي يتحقق معنى النص من خلال فعاليات التجربة الكاملة، وذلك باعتبار أن معنى النص هو كل رد فعل يثيره النص في ذهن المتلقي، وبذلك يشتمل معنى النص على عناصر تجربة القراءة الكاملة، فكل شيء يحدثه المتلقي في تفاعله مع النص هو جزء من معناه، وتنطلق إجراءات القراءة لدى المتلقي الواعي كمخطط نظري من مفهوم معين للمعنى.

ولعل "بن باديس" أشار في أكثر من موضع إلى تجنب الخوض في المسائل الكلامية، وقد أشار إلى تجتنب آراء المتكلمين عمليا، ما كان منها مخالفا للكتاب والسنة، وكذلك المسائل التي لا تفيد علما، ولا عملا، وإنما هي من تشكيكات الفلاسفة وفرضيات المتكلمين في مجال الاعتقاد، ويظهر هذا في كتب تقرير العقيدة التي يكتبها علماء أهل السنة حيث يكون بناؤها على العقائد التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة خالية من الشبهات، والتشكيكات، وكل ما لم يرد به نص شرعي، أو أثر سلفي، وعلى هذا المنهج سار "ابن باديس" فيما أملاه في كتاب "العقائد الإسلامية"، وفيما كتبه في غيره من المقالات الدينية، وجسد هذه الفكرة أيضا في إملائه في كتابه "علم الأصول" حيث جرده من المسائل الكلامية، والمذاهب المحدثة التي تعج بها كتب الأصول المطولة، والمختصرة ومن نصوص "ابن باديس" في هذا السياق قوله: « قلوبنا معرضة لخطرات الوسواس بل للأوهام والشكوك، فالذي يثبتها، ويدفع عنها الاضطراب، ويربطها باليقين هو القرآن العظيم، ولقد ذهب قوم مع تشكيكات الفلاسفة، وفروضهم، ومماحكات المتكلمين، ومناقضاتهم، فما ازدادوا إلا شكا، وما ازدادت قلوبهم إلا مرضا، حتى رجع كثير منهم في أواخر أيامهم إلى عقائد القرآن، وأدلة القرآن فشفوا بعد ما كادوا كإمام الحرمين، و"الفخر

1 - عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 260.

الرازي" » "[1]"، وعلى أساس هذا الكلام فإن "ابن باديس" أشار إلى تجنب الخوض في المسائل الكلامية والدعوة إلى تقرير مسائل الاعتقاد على وفق ما دلت عليه النصوص الشرعية.

وإذا قلنا إن أهل السنة لا يخوضون في المسائل الكلامية، أو لا يتخذون من علم الكلام منهجا في تلقي العقائد فهذا لا يعني أنهم يمتنعون عن الحكم بين الطوائف المختلفة فيما اختلفت فيه من مسائل الكلام، وعن رد بعض آرائهم المخالفة للكتاب والسنة، بل هم قائمون عليه، ولكنهم يقولون إنما ذلك لأهل العلم بعقائد الإسلام المستمدة من الكتاب والسنة، والراسخة قدمهم في العلم والإيمان، ويجعلون ذلك في كتب هي غير كتب تقرير العقيدة وتلقينها، كما صنع "ابن تيمية" في كتابه "نقض تأسيس التقديس"، و"درء تعارض العقل والنقل"، و"منهاج السنة النبوية".

3 - المؤول

يدرس علماء اللغة العرب منذ نحو ثلاثة عشر قرنا، أو تزيد اللغة نظم الأداء اللغوي، باعتبار اللغة « عين الإنسان إلى الوجود، وهي أيضا طريقته في تركيب هذا الوجود وبنائه، ولما كان الأمر كذلك فقد احتاج الإنسان في تعمقها، ومعرفة أسرارها، وطرق تناولها لذاتية الإنسانية إلى نوع جديد من الدرس، وقد كان ذلك للإنسان، فأنشأ من أجلها دراسة خرجت به من كونه خالقا لها إلى إطار هو فيه ينظر إلى نفسه مخلوقا لها وبها » "[2]"، إن دلالة اللفظ بما تتضمنه من جوانب صوتية، وحرفية، ودلالية، وتداولية، تنهض كلها بدور هام في تحديد المعنى المقصود، كما أن إدراك كنه الأبعاد، والمستويات المتنوعة لتركيبة الصوت، والسمات المختلفة التي تحكم اللفظ المفرد، بما تمثله من دلالات معجمية، وما يفرضه السياق من ضروريات، كل هذه الأبعاد محددات أساسية، التي تطبع اللغة أي لغة، تتجسد في كيفية تشكل المعنى وصياغة أبعاده وحدوده، وهي الأسس التي تحكم بناء

1 - عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 257.

1 - بيار جيرو، الأسلوبية، ص: 06، مقدمة المترجم.

الجملة والنص، المودعة في أذهان وثقافة مكلمي لغة ما، تتعانق فيها الأبعاد اللغوية الصرفة، بالرؤى الثقافية، والفكرية الخاصة، ممثلة في القرائن اللفظية والمعنوية والحالية، وما يتخلل ذلك من قيم دلالية كالتقديم والتأخير، والفصل والوصل وغيرها . .

إن التجوز الذي يعرض عن الدلالة الظاهرة إلى أخرى لولاها تدعو إلى ترك الظاهر، وتختزل قابلية اللفظ لذلك، وهو ما يفسر ترتيبه إلى أنواعه المعهودة، من مشترك لفظي، ومترادف، ومتباين وبحسب هذا التصنيف تتحدد قابلية اللفظ لأكثر من معنى، يضاف إلى ذلك أن السياق بشقيه يفرض قيوده في انتقاء الدلالة المناسبة، وإرجاء الممكنات الدلالية الأخرى، التي لا تتم إلا بفضل الخصائص التركيبية والبنائية للجملة والنص، وهذا ما يمكن أن نسميه بالتأويل؛ فالتأويل إذن يتناسب طردا مع ما يحمله اللفظ من أوجه دلالات، لكنها تبقى رهينة الاستعمال التدوال، هو ما يميز فيه بين دلالة تقريرية تصف وتسمى تعين، وبين دلالة أخرى تأويلية تعكس ظلالا إيحاءات رمزية وفكرية متفاوتة، فالتفاوت في قراءة النص تتبع كذلك من تضخيم إحدى القصديات الثلاث المؤلف، وقصدية النص، وقصدية المتلقي وتحجم الأخريات لحساب اختيار المؤول، وهو ما ولد تباينا ملحوظا في القراءة الواحدة أغنت النص بتصورات الإنسان الدلالية والإبداعية، وأفرزت الطاقة الخيالية تنوعا وثراء للبناء الرمزي والدلالي، في حصيلة ثقافة اللغة الواحدة. .

ومثلما قعد "ابن باديس" للنص والظاهر، قعد في موضع آخر للمؤول فقال: « كل ما دل على المعنى المرجوح بسبب الدليل فهو المؤول إلى ذلك المعنى الذي صار الآن متعينا فيه كاسم الجنس في غير معناه الأصلي لأجل القرينة، والعام في بعض أفراده لأجل المخصص » "[1]"، فقاعدة "ابن باديس" للمؤول قد تعني تأويل الكلام بمعنى ما أوله إليه المتكلم، أو ما يؤول إليه الكلام، تأويل الكلام بمعنى تفسيره، وبيان معناه.

1 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 36 – 37.

والملاحظ من كلام "بن باديس" عن المؤول يشابه نظر الأصوليين في هذا الباب فالتأويل عندهم « مرادف التفسير، وقيل هو الظن بالمراد، والتفسير القطع به، فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مؤولا، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا » "[1]"، ويقول "الراغب الأصفهاني": « التأويل من الأوْلِ أي: الرجوع إلى الأصل، ومنه المَوْئِلُ للموْضِعِ الذي يُرْجَعُ إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان، أو فعلا، ففي العلم نحو: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ "[2]"، وفي الفعل كقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ ﴾ "[3]"، أي: بيانه الذي هو غايته المقصودة منه، وقوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ "[4]"، قيل: أحسن معنى وترجمة، وقيل: أحسن ثوابا في الآخرة » "[5]"، فالتأويل من مصدر أولت الشيء إذا فسرته لأنه من آل إذا رجع لأنه رجوع من ظاهر المعنى الراجح إلى ذلك الذي آل إليه في دلالته، فحصل رجوع الأصل أن يحمل اللفظ على المعنى الراجح.

هذا التطابق في الرؤية بين "ابن باديس"، والأصوليين في مسألة التأويل لا يلغي منطقية التواصل اللغوي؛ فالناطقون باللغة يستخدمونها وفق قوانين لا شعورية، وإنما يقدم اللغوي صياغة شعورية مقننة لهذه القوانين وفق مناهج علمية معينة، كما أنه يوجه التراكيب ويؤولها طبقا لعلل منطقية مفترضة، فقد يختلف قصد المتكلم من الكلام عن تفسير السامع له، فالمتكلم يتوقف أن يفهم كلامه على وجه معين، ولكن السامع يفسره وفقا للمعلومات المتوافرة لديه، وطبقا لمعتقداته في هذه المعلومات.

---

2 – التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص: 376 – 377.

3 – الآية: 07 من سورة آل عمران.

4 – الآية: 53 من سورة الأعراف.

5 – الآية: 59 من سورة النساء.

6 – الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 31، ويقول أبو حامد الغزالي: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز." أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 3، ص: 88.

إن تقعيد "ابن باديس" للمؤول لم يكن عن طريق الإبطال، أو الإلغاء، بل أقر "ابن باديس" التأويل الصحيح كآلية في تحليل وفهم الخطاب الديني، ولكنه في الجانب الأخر أبطل الاحتجاج بالإلهام المجرد، أو الكشف، أو الذوق.

ومن كلام "ابن باديس" في هذا السياق قوله في الرد على أحد المتصوفة: « لما كتبنا في الجزء الماضي في تحقيق العبادة الشرعية تحرينا الاستدلال بالكتاب، والسنة وهدي الصحابة، لأن المسألة مسألة دينية وهذه هي مآخذها، ولأنها جرى فيها خلاف والله تعالى يقول: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ "[1]"، فقال أحد الكاتبين في جريدة أتى البيوت من ظهورها، فسمى استدلالنا بالكتاب، والسنة، وهدي الصحابة إتيانا للبيوت من ظهورها وهي كلمة مصادمة للآية القطعية المتقدمة وغيرها، ولعل الكاتب لم يتفهمها ولم يدر ما مقتضاها وإلا فما كان لمسلم أن يقولها، ثم إذا كان الكتاب، والسنة، وهدي سادات الأمة ظهورا للبيوت، فما هي يا صوفي الزمان أبوابها ؟ » "[2]"، فلا استدلال عند "ابن باديس" إلا بالكتاب والسنة، واجتهادات السلف الصالح من الأمة، والتأويل الصحيح لكتاب الله، وسنة حبيبه، أما أقوال المتصوفة، وأذواقهم، ومواجيدهم فلا عبرة بها .

وقد صرح في موضع بأن الشرع لا يؤخذ من المنام كما أن الزعم بأن الله تعالى يعلم الناس أحكاما جديدة عن طرقه فيه اتهام للرسول "صلى الله عليه وسلم" بكتمان الهدي واتهام للشرع بالنقص قال "ابن باديس" وهو ينتقد أصول الطريقة التيجانية : « فمن اعتقد أن صلاة الفاتح علمها النبي"صلى الله عليه وسلم" لصاحب الطريقة التيجانية دون غيره كان مقتضى اعتقاده هذا أنه مات ولم يبلغ، وهذا كفر فإن زعم أنه علمه إياها في المنام

1 – الآية: 59 من سورة النساء.

2 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 5، ص: 108.

فالإجماع على أنه لا يؤخذ من الدين في المنام مع ما فيه من الكتم، وعدم التبليغ المتقدم » "[1]"، فصحة المعرفة اللغوية أثر في صواب الاعتقاد وتأويل النصوص الشرعية وهذا أمر يتفق مع العلاقة المتبادلة بين المعتقدات الدينية، والتحليل اللغوي، ولعل الصحة اللغوية لا تؤخذ ولا تكون بالمنام، والأحلام كما قال "بن باديس".

فمثلما أبطل "ابن باديس" الاحتجاج بالإلهام المجرد، أو الذوق، وأقر استخدام التأويل الصحيح كآلية لفهم الخطاب الديني، غلق الباب على إحداث الأقوال الجديدة المخالفة لإجماع السلف الصالح، فلا يجوز عند "ابن باديس" إحداث الأقوال الجديدة المخالفة للإجماع، ولا الخارجة عن مذاهبهم إذا اختلفوا، كما لا يجوز مخالفة الكتاب والسنة، لأن المتأخرين كما هم مقيدون بالكتاب والسنة فهم مقيدون بفهم السلف الصالح وبمذاهبهم فباب الفقه لا يختلف عن باب الاعتقاد، ولا عن غيره من الأبواب، والأصل المذكور واضح فلا يحتاج إلى كثير شرح، و"ابن باديس" لإدراكه لأهمية هذا الأصل قد نبه عليه في غير ما موضع، ومن المواضع التي بين فيها أصل الرجوع إلى الكتاب والسنة مع توضيح ضابطه وهو التقيد بفهم العلماء السابقين قوله: « لا نجاة للناس من هذا التيه الذي نحن فيه والعذاب المنوع الذي نذوقه، ونقاسيه إلا بالرجوع إلى القرآن، إلى علمه وهديه في بناء العقائد والأحكام، والآداب عليه، والتفقه فيه، والسنة النبوية شرحه وبيانه، والاستعانة على ذلك بإخلاص القصد، وصحة الفهم، والاعتضاد بأنظار العلماء الراسخين، والاهتداء بهديهم في الفهم عن رب العالمين » "[2]"، وإذا ذكر العلماء فأول من ينصرف إليهم الذهن هم العلماء المتقدمون قبل المتأخرين الذين هم محكمون بهذا الأصل.

كما سبق نقله عنه في بيانه لمعنى الإمام الذي يستحق أن يقتدى به، وصرح بهذا المعنى في موضع آخر فقال : « ولو كان هذا الاختلاف من باب اختلاف العلماء فيما لا نص فيه أو فيه ظاهر يقبل التأويل على وجوه من النظر شتى لكان للمختلفين عذر قائم ووجهة

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 3، ص: 316.

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 252.

سديدة، ولكنه اختلاف يمت إلى الهوى بأقرب نسب وينجذب إلى التعصب بأوثق الأسباب، وحجته الداحضة قولهم رأى بنو فلان » "[1]"، وفي هذا القول حرص "ابن باديس" على التأويل الصحيح في فهم الخطاب.

بناءا على ما تقدم يشتمل مفهوم المعنى على مختلف عناصر تجربة القراءة، ويشتمل على مختلف أصناف الكلام من نص، وظاهر، ومؤول، حيث تتكون تلك التجربة أثناء بحث المتلقي عن المعنى، وهذا هو التفسير الأولي الذي يقدمه منهج المتلقي الواعي النموذجي، لاختلاف القراءات على النص الواحد، مما يفتح بابا واسعا للتأويل كونه آلية لفهم الخطابات، فإذا كان معنى النص هو ردود فعل المتلقي التي يثيرها النص بتركيبه، وبناءه اللغوي، فلا يمكن أن تتكرر ردود الفعل التي يثيرها النص عبر أكثر من قراءة له .

ويتضمن المعنى في منهج المتلقي الواعي الخاصية الزمنية للحدث، حيث تتطور تجربة المتلقي للنص عبر تطور ردود فعله باتجاه بنية النص اللغوية، فمع تقدم القراءة يتفاعل كل جزء من النص مع ما يسبقه فيؤيد تماسك التجربة، أو يقوض ذلك التماسك موجها التجربة باتجاه جديد، ونتيجة للخاصية الزمنية في القراءة لا يمكن إغفال أي جزء من بنية النص اللغوية، فالمعنى يأتي من تجاور الأجزاء بحيث تسهم كل مفردة في تجربة القراءة لا بمعناها المعجمي، بل بما يثيره من رد فعل ناتج عن موقعها في النص، وعلاقتها بما قبلها وما بعدها، فالتأويل محاولة تقديم وصف لما يحدث فعليا في أي تجربة للقراءة، ويعتمد ذلك على تتبع خطوات القراءة انطلاقا من مفهومه للمعنى، على أساس أن تجربة القراءة تحدث أثناء بحث المتلقي عن معنى النص، ومحاولة تجميع عناصره عبر التفاعل مع معطيات البنية التركيبية للنص.

4 - المبين

2 - نفسه، ج 6، ص: 69.

تعد القيمة الجمالية للنص جزءا من اهتمامات المتلقي التي تدخل في خطوات القراءة الفعلية، ويتمثل ذلك في بحث المتلقي عن وقع جمالي للنص وفق إجراءات خاصة بحيث لا تتعارض تلك الإجراءات مهما كانت مع منهج المتلقي، مادامت تدخل في نطاق التجربة كأثر للنص، وذلك باعتبار أن كل ما يحدث في أي قراءة فعلية هو جزء من تجربة المتلقي للمعنى، وفعاليات القراءة الأساسية والقضايا التي تتمحور حولها تعتمد في الأساس على اختيارات المتلقين، وخبراتهم الذاتية السابقة على لحظة القراءة، والتي تكونت من خلال علاقة معينة بالبيئة الثقافية المحيطة وشكلت آفاقا للتواصل مع النص، في حين أن إجراءات القراءة، أو استراتيجياتها هي توظيف للنص من خلال علاقة تفاعليه معنية مع بنيته التركيبية.

فأفضل لفظ نعبر به في هذا الباب هو البيان، يقول "الجاحظ": « والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع » "[1]"، ويقول "أبو حامد الغزالي": « اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام، وإنما يحصل الإعلام بدليل، والدليل محصل للعلم » "[2]"، فالبيان هو تجلي النص « فكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع، وعلى قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان » "[3]"، ووراء هذا التجلي تكمن القيمة الجمالية للنص.

و"ابن باديس" درس هذا الصنف من الكلام ووضع له قاعدة قال فيها: « كل لفظ استقل بنفسه في الدلالة على المراد منه فهو المبين سواء كان نصا، أم ظاهرا على معناه

1 – الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص: 75.

2 – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 3، ص: 61.

1 – الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص: 75.

دون توقف فيه » "[1]"، وقال: « كل ما بان المراد منه بسبب غيره فهو المبين قولا، وفعلا أو غيرهما » "[2]"، من خلال هذين القولين "لابن باديس" نلتمس تلك العلاقة المتبادلة والمتداخلة بينهما؛ إذ تحمل أقوال "ابن باديس" تعريفا وحدا للمبين.

فحد البيان عند "ابن باديس" هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وهو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عنه "[3]"، وهو ما قاله "أبو حامد الغزالي"؛ أي أن هناك توافقا فيما يراه كل من "ابن باديس" و"أبي حامد الغزالي" وهذا لا يقتصر في الحد بل في التعريف أيضا يقول "أبو حامد الغزالي": « اعلم أن كل مفيد من كلام الشارع، وفعله، وسكوته، واستبشاره – حيث يكون دليلا –، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم، كل ذلك بيان، لأن جميع ذلك دليل، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن، فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل قطعا دليل وبيان وهو كالنص » "[4]"، ويقول أيضا: « المبين هو ما يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره » "[5]"، ومثلما نرى في أقوال "أبي حامد الغزالي" نجد ذلك التوافق بينه وبين "بن باديس".

ركز "بن باديس" على المبين لأهميته وجماليته، ومن جهة أخرى ركز "بن باديس" في باب الخطاب الإصلاحي على العلم الصحيح، واعتبره سلاح الدعاة في معركة الإصلاح، فالدعاة جعلوا التوحيد هدف دعوتهم، والدعوة إلى طريق تحقيقه بمفهومه الواسع فكذلك قد جعلوا من العلم الصحيح وسيلة وسلاحا لدعوتهم ولدعاتهم في معركة الإصلاح، وهذا المعنى معلوم من النصوص الشرعية، ومن كلام أهل العلم فإن الدعوة لا تقوم إلا على العلم، ولا يكون داعيا إلى الله تعالى مصلحا متبوعا إلا من كان متسلحا بالعلم الشرعي، لأن هذا العلم هو مادة الإسلام وموضوعه.

---

2 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 37.

3 – نفسه، ص: 38.

4 – ينظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 3، ص: 61.

5 – نفسه، ج 3، ص: 63.

6 – نفسه، ج 3، ص: 37.

يقول "ابن باديس" في تفسير قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ "[1]": « الحكمة هي العلم الصحيح الثابت المثمر للعمل المتقن، فالحكمة التي أمر الله نبيه أن يدعو الناس إلى سبيل ربه بها هي البيان الجامع الواضح للعقائد بأدلتها، والحقائق، وبراهينها، والأخلاق الكريمة بمحاسنها، ومقابح أضدادها والأعمال الصالحة من أعمال القلب، واللسان، والجوارح بمنافعها، ومضار خلافها » "[2]"، وقال في موضع آخر: « العلم هو وحده الإمام المتبع في الحياة في الأقوال والأفعال، والاعتقادات » "[3]"، وبين بعد ذلك الأثر الناتج عن ترك العلم الشرعي فقال: « ولعمر الله إنه ما دخل الضلال عقائد الناس، ولا جرى الباطل والزور على ألسنتهم ولا كان الفساد والشر في أفعالهم إلا بإهمالهم، أو تساهلهم في هذا الأصل العظيم » "[4]"، ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنه ليس كل علم هو مقصود بهذا الكلام، وإنما هو العلم الصحيح المأخوذ من منابعه الصافية من الكتاب، والسنة والذي يلقن بالطرق الشرعية أيضا.

يقول "ابن باديس" مبينا هذه المعاني: « لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم فإنما العلماء من الأمة بمثابة القلب، إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله "[5]"، وصلاح المسلمين إنما هو بفقههم الإسلام وعلمهم به، وإنما يصل إليهم هذا على يد علمائهم، فإذا كان علماؤهم أهل جمود في العلم، وابتداع في العمل فكذلك المسلمون يكونون فإذا أردنا الصلاح للمسلمين فلنصلح علماءهم، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم، ولن يصلح هذا التعليم إلا إذا رجعنا به إلى التعليم النبوي في شكله وموضوعه

---

1 – الآية: 125 من سورة النحل.

2 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 67 – 68.

3 – نفسه، ج 1، ص: 39.

4 – نفسه، ج 1، ص: 140..

1 – جاء في الجامع الصحيح للبخاري قوله "صلى الله عليه وسلم": (أَلاَ إِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ.). البخاري، الجامع الصحيح، ج 1، ص: 34، ح 52.

وصورته، فيما كان يعلم وفي صورة تعليمه » "[1]"، فالعلم يحتاج إلى تصفية وربط بالمصادر الأصلية لهذا الدين وكذلك المناهج المتبعة تحتاج إلى مراجعة وإلى رجوع إلى المنهج النبوي.

و"لابن باديس" في هذا الباب كلمة قال فيها: « ونحن بعد أن بينا تعليم الدين من سنة النبي"صلى الله عليه وسلم"، ومن عمل السلف الصالح من أهل القرون الفاضلة المحمودة، ومنهم إمامنا إمام دار الهجرة مالك، فإننا عقدنا العزم على إصلاح التعليم الديني في دروسنا حسب ما تبلغ إليه طاقتنا إن شاء الله » "[2]"، وهذا لدليل واضح على سلامة منهج ابن باديس في الدعوة وفي خطابه الإصلاحي والدعوي.

ومن إيجابيات هذا المنهج ووضوحه وبيانه هو ترضيه على جميع الصحابة، وإثبات الخلافة، وهذه من الأصول المميزة لأهل السنة عن كثير من الفرق الإسلامية الأخرى إثبات الخلافة للأئمة الأربعة، "أبي بكر الصديق"، ثم "عمر بن الخطاب"، ثم "عثمان بن عفان"، ثم "علي بن أبي طالب" رضي الله عنهم على هذا الترتيب، مع الترضي على جميع الصحابة دون تفريق، أو تمييز.

فبهذا الأصل يتميز خطاب "بن باديس" عن الشيعة، وعن الخوراج، والمعتزلة، فالشيعة الذين لا يقرون إلا بخلافة "علي" رضي الله عنه، ويكفرون جمعا غفيرا من الصحابة أو جمهورهم، والخوارج الذين يقدحون في خلافة "عثمان" ولا يقرون بخلافة "علي"، وهذا الأصل وهو ترضيه على جميع الصحابة، وإثبات الخلافة من أوضح الأصول التي كان يعتقدها "ابن باديس"، فقد كان معظما للسلف وللصحابة خصوصا، داعيا للاقتداء بهم، وقال في موضع: « والصحابة كلهم عدول. » "[3]"، وهو إذا ذكر الصحابة يترضى عنهم دون تفريق

2 - عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 4، ص: 74.

3 - نفسه، ج 4، ص: 77.

1 - عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 2، ص: 133 .

أو تمييز "[1]"، ويترضى على الشيخين "أبي بكر الصديق" "[2]"، و"عمر الفاروق" "[3]"، كما يترضى على "عثمان بن عفان" "[4]"، وعلى "علي بن أبي طالب" "[5]" "رضي الله عنهم" أجمعين، وكان مثبتا لخلافتهم، ومقرا بأن خلافتهم صحيحة كما هو معتقد أهل السنة، وإذا ذكرهم أو عصرهم يقول الخلفاء الراشدون، أو عصر الخلفاء الراشدين "[6]"، وكان أيضا يترضى على معاوية "رضي الله عنه" "[7]".

5 - المجمل

درس "ابن باديس" فكرة شمول الإسلام فهما، وتصورا، وممارسة، وتطبيقا، أما من ناحية الفهم، والتصور باعتبار الإسلام نظاما شاملا يتناول مظاهر الحياة جميعا، فيه كل ما يحتاج إليه الإنسان في جميع نواحي حياته لسعادته ورقيه، ولم يكتفي "ابن باديس" بالتنظير لفكرة الشمول، بل مارسه وطبقه عمليا، فقد كتب "ابن باديس" ودرس، وحاضر، وخطب في كل صنوف العلم بحيث أتم تفسير القرآن الكريم كاملا، كما كتب في الحديث، وعلومه والسيرة، والتراجم، والفقه، والعقائد، كما كتب في الفقه السياسي الإسلامي، وأبدى رأيه في كل القضايا السياسية المحلية، والإقليمية، والدولية التي عاصرها، فكان بحق شموليا في نظرته للإسلام سواء من الناحية العلمية، أو من ناحية الممارسة العملية، بحيث اهتم بالتربية والتعليم، وإنشاء المدارس، والمساجد، والنوادي العلمية، والثقافية، كما اهتم بالإعلام

---

2 - ينظر: نفسه، ج 2، ص: 228 ، ج 3، ص: 27، ج 4، ص: 170، 175، 179 . وقد رجح أن الآل في الصلاة على النبي هم الأتباع، ينظر: نفسه، ج 2، ص: 237.

3 - نفسه، ج 3، ص: 44، 45 ، وج 5، ص: 373 - 377 .

4 - نفسه، ج 2، ص: 294 ، ج 3، ص: 28، 46، 164، 200 ، وج 4، ص: 75، ج 5، ص: 422

5 - نفسه، ج 2، ص: 133 ، وج 3، ص: 38 - 40 . وقال: "فعلى الناظر في تاريخ عثمان "رضي الله عنه" أن يتثبت ويتحرى حتى لا يقع في ظلم وباطل في حق هذا الإمام الشهيد العظيم." نفسه، ج 3، ص: 43 .

6 - نفسه، ج 2، ص: 292 ، وج 3، ص: 33 ، 180 .

7 - عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 3، ص: 164، وج 4، ص: 75.

8 - نفسه، ج 2، ص: 133 ، وج 3، ص: 34.

فأنشأ الصحيفة تلو الصحيفة، واهتم بالفن، والترفيه فشجع على إنشاء الفرق الفنية والمسرحية، كما اهتم بالشباب والطلبة، فساهم في إنشاء الحركة الكشفية، والفرق الرياضية، كما اهتم بالجالية والمغتربين في فرنسا، وأوربا، والمشرق العربي، وتونس، والمغرب وليبيا، بحيث بعث لهم البعثات العلمية، وفتح لهم المدارس، والنوادي الثقافية، وهكذا مما يظهر أنه كان للإمام "ابن باديس" نظرية دعوية شاملة، ومتكاملة لم يهمل فيها جانب دون جانب.

كل هذا دعا إليه "ابن باديس"، ومارسه، فكما قعد "ابن باديس" للنص، والظاهر والمبين، والمؤول قعد للمجمل، يقول "ابن باديس": « كل لفظ دل على معنى ولم يتعين المراد منه بنفسه فهو المجمل فيجب التوقف فيه حتى يتضح المراد منه ببينة. » "[1]"، وفي المجمل لم يكتفي "بن باديس" بالقاعدة، بل وضع لها أسبابا قال فيها: « منها الاشتراك في الوضع، كالقرء للطهر والحيض، والنقل الشرعي كالصلاة، والزكاة، وصلوحية الوصف للشيئين كالذي يتولى عقدة النكاح من الزوج والولي » "[2]"، فإذا لم يتبين للمتلقي معنى المجمل، فإنه لا يجوز لنا العمل بأحد معاني المجمل حتى يأتي الدليل المبين، لأن أحد المعاني ليس أولى من غيره، والدليل الذي يبين هو المبين الذي تطرقنا إلى الحديث عنه قبل المجمل.

واتبع "ابن باديس" في قاعدة المجمل عرف الأصوليين الذين يعتبرنه « ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاءا لا يدرك بالعقل، بل ببيان من المجمل، سواء كان لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك "[3]"، أم لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع

---

1 – ابن باديس، مبادئ الأصول، ص: 37.

2 – نفسه، ص: 37.

1 – المشترك " *commun, identique, polysémie,syllepse* " اسم متساو بين المسميات يتناولها على البدل، فإذا تعين بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع به – وهو الرأي والاجتهاد – فهو المؤول، ومتى أريد بالمشترك أو المشكل أو المجمل بعض الوجوه قطعا يسمى مفسرا. ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 846،

أو باعتبار إبهام المتكلم الكلام » "[1]"، ويقول "أبو حامد الغزالي": « المجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه، لا بوضع اللغة، ولا بوضع الاستعمال » "[2]"؛ إذن فالمجمل هو لفظ يحتمل أكثر من معنى وليس أحدهما أرجح من الآخر، وقد لا يتضح المقصود منه لتردده بين معان متساوية في الاحتمال.

والمجمل ثلاثة أنواع: « نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير، ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربا والصلاة، ونوع معناه معلوم لغة إلا أنه متعدد لغة كالمشترك » "[3]"، ويقول "أبو البقاء الكفوي": « والمجمل مالا يتوقف على المراد منه إلا ببيان من جهة المتكلم نحو قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ "[4]"، فإنه مجمل في ماهية الصلاة ومقدار الزكاة » "[5]"، فلفظ " الصلاة " في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ "[6]" مفهوم الحقيقة، لكنه مجمل في الصفة، ولفظ "الزكاة" مفهوم الحقيقة لكنه مجمل في المقدار، ويحتاج كل منهما إلى بيان، ونحو ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ "[7]"، فلفظ "القُرْءُ" يطلق ويراد به الحيض والطهر فهو لفظ مشترك، يحتاج تعيينه إلى دليل، لذلك كان مجملا، ومنه قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ

والشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 229، والتاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1547، وأبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص: 97.

2 – التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1474، والشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 215 – 216.

3 – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 3، ص: 37 – 38.

4 – التاهوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص: 1474.

5 – الآية: 20 من سورة المزمل.

6 – أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 846.

7 – الآية: 20 من سورة المزمل.

1 – الآية: 228 من سورة البقرة.

عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ "[1]"، فالذي بيده عقدة النكاح لفظ يحتمل أن يقصد به الزوج، ويحتمل أن يقصد به ولي المرأة، لذلك فهو مجمل.

فإذا حصل بيان المجمل وجب العمل به، ولا بد أن نعلم أن النبي "صلى الله عليه وسلم" قد بين لأمته جميع شريعته، أصولها وفروعها، حتى ترك الأمة على شريعة بيضاء نقية، ليلها كنهارها، ولم يترك البيان عند الحاجة إليه أبدا، يقول تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ "[2]"، فلم يبق نص من نصوص الكتاب، أو السنة بعد وفاته "صلى الله عليه وسلم" مجملا؛ وإنما يبقى الإجمال واردا في حق المجتهد.

فإجراءات تكوين المعنى تستوعب جميع أشكال التفاعل بين المتلقي، والنص في أي قراءة حقيقية سواء أكان النص مجملا، أم مبينا، حيث تحدث تلك الفعاليات أثناء تكوين المعنى بواسطة إجراءات المعنى التي تمثل المرحلة الأولى من التجربة، وبذلك تترتب مراحل القراءة التالية على تلك المرحلة وتوظف إجراءاتها بطرق متنوعة لتحقيق أنواع متعددة من التفاعل مع النص، فقد تكون الدلالات التي يحدثها النص ببنيته التركيبية لغوية، أو تكون ذات طابع نفسي، أو رمزي، أو فلسفي، كما أن وجهة الناقد الجمالية تحكم نوع المنهج الذي سيختاره و يختبر من خلاله ردود فعله تجاه بنية النص.

فالإجمال واردا في حق المجتهد كما سبق لنا وأشرنا إلى ذلك، فالمعنى في ذلك أن الله نص على بعض الأحكام، وأجمل القول في بعضها، وأحال على الأدلة في سائرها يقول تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا

2 – الآية: 237 من سورة البقرة.

3 – الآية: 03 من سورة المائدة.

فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ "[1]"، « فبين النبي "صلى الله عليه وسلم" ما أجمله الله في كتابه كما أمره حيث يقول: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ "[2]"، فما أحل "صلى الله عليه وسلم" أو حرم "[3]"، ولم يوجد في القرآن نصا، فهو مما بين من مجمل القرآن، أو علمه بما نصب من الأدلة فيه » "[4]"، ولكن إذا فتحنا باب الاجتهاد وبخاصة في الخطاب الديني لابد من مراعاة تعدد القراء واختلافات القراءة الناشئة عن العوامل الذاتية، والخلفية الدينية، والعقدية لدى كل قارئ.

فكل شارح ينطلق من اهتماماته الخاصة وخبراته الشخصية في تكوين أفق توقعاته للنص بخاصة إذا تعلق الأمر بالخطاب الديني وذلك حين يختار القضايا والمنظورات التي يتعامل من خلالها مع موضوعه، وينطلق القارئ من البنية اللغوية للنص، ومن خلال هذه البنية يتحكم النص في استراتيجيات القراءة، عبر استراتيجيات نصية يشكل النص بواسطتها بنيته الفنية في تركيبه اللغوي الخاص، وفي هذا المجال يمكن أن نستفيد من نظريات القراءة التي تتناول دور النص في القراءة وتضع منطلقات نظرية لوصفه.

وإذا أخذنا خطاب "ابن باديس" الإصلاحي كنموذج نجده يأخذ بعقيدة العذر بالجهل فيما يخص النص المجمل، مراعيا في ذلك الفترة الزمنية التي عاشها وسط تفشي الجهل والاعتقادات الدينية الخاطئة، وعقيدة العذر بالجهل من القضايا الاعتقادية التي تميز بها أهل السنة والجماعة عن كثير من الطوائف الإسلامية، وهذه المسألة في العصر الحاضر أضحت مبدأ من مبادئ الدعوة الضرورية التي لابد للدعاة إلى الخير من هضمها بعد فهمها، لأن من مظاهر عدم الحكمة الواقعة والمنتشرة ظاهرة التسرع في الحكم على الناس بالكفر وبالبدعة

---

1 – الآية: 83 من سورة النساء.

2 – الآية: 44 من سورة النحل.

3 – يقول "صلى الله عليه وسلم": (إِنِّي لاَ أُحِلُ إِلاَ مَا أَحَلَ اللهُ فِي كِتَابِه، وَلاَ أُحَرِمُ إِلاَ مَا حَرَّمَ اللهُ فِي كِتَابِه، يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُوْلِ اللهِ، وَيَا صَفِيَةَ عَمَةَ رَسُولِ اللهِ، اعْمَلاَ لِمَا عِنْدَ اللهِ، فَإِنِي لاَ أُغْنِي عَنْكُمِا مِنَ اللهِ شَيْئا)، ينظر: الشافعي، المسند، ص: 256، ح 111، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

4 – الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 1، ص: 343.

وغيرها مع العلم بأن الحال الغالبة في الناس اليوم هي الجهل بالإسلام بحقائقه وأصوله، وقد تقرر في العقيدة أن من رحمة الله تعالى بعباده أنه لا يعذب من وقع في الكفر إلا بعد أن تقوم عليه الحجة التي تزيل عنه كل شبهة، على أن الأعذار لا تختص بالجهل بل منها التأويل والإكراه والخطأ، وهي أحوال تدل على عدم قصد الفاعل للمنكر مناقضة الشريعة.

وقد يختلف العلماء هنا في بعض الصور هل يتصور فيها الجهل مع الانتساب للإسلام كمظاهر الشرك الظاهرة من الطواف بالقبور، والذبح لها، ودعائها، والاستغاثة بها وكلها مظاهر عايشها "بن باديس"، والصحيح أنه يتصور من جهة جهل هؤلاء لمعنى العبادة فهم يعملون هذه الأعمال على أنها عادات وتقاليد ومن غير اعتقاد كونها عبادة، وزيادة على كونه متصورا فهو موجود وجاء به الأثر.

لذلك حث "بن باديس" الدعاة على التريث في الحكم على هؤلاء وغيرهم وأن يكون اشتغالهم الأكبر ببيان حقائق الدين وإزالة مظاهر الجهل والجاهلية في الأمة لا بالحكم على الناس الذي لا تغيير فيه لشيء من حالهم، وأكد ابن باديس أن العذر مثبت حتى في أصل الدين وهو التوحيد، فما هو دونه مما هو أخفى منه من باب أولى فليتنبه إلى هذا فإنه مما يغفل عنه، وفيما يأتي نص ابن باديس يستفاد منه تبنيه لهذه العقيدة وأنه ليس ممن يسلك مسلك التكفير بالعموم للناس.

يقول "بن باديس" في هذه المعاني: « ألا ترى لو أن شخصا قام للصلاة بدون وضوء مستحلا لذلك فلما أنكرنا عليه قال: "إنني لا أعتبر هذه الأفعال والأقوال عبادة ولا أسميها صلاة"، أترى ذلك يجيز فعله ويدفع عنه تبعته؟، كلا ولا خلاف بين المسلمين، بل قد

حكموا بردته إن كان يفعل ذلك ويراه حلالا، لأنه يكون قد أنكر معلوما من الدين بالضرورة، فالداعي لغير الله تعالى يطلب منه قضاء حوائجه قد عبد من دعاه وإن لم يعتبر دعاءه عبادة لأن الله قد سماه عبادة، وإذا استمر على فعله مستحلا له بعد تعليمه وإرشاده يكون قد أنكر معلوما من الدين بالضرورة وهو أن العبادة والدعاء منها لا تكون إلا لله فيحكم بردته نظير مستحل الصلاة بلا وضوء بلا فارق. » "[1]"، وقرر هذا الأصل أيضا في تفسير قوله تعالى: ﴿ لِتُنْذِرَ قَوْماً مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ﴾ "[2]".

ومن المخالفين في باب العذر بالجهل بإطلاق من يسلك منهج التكفير بالعموم، وقد ضم هؤلاء إلى هذا الاعتقاد شيئا من عقائد الخوارج، وهو التكفير ببعض الكبائر والمعاصي ولو من غير استحلال بعد العلم، ومن أوضح الأمور بُعد ابن باديس عن هذه العقيدة، ومن كلامه ننقل هذه العبارة التي ينكرها الخوارج، والإباضية ومن سار على دربهم، قال "ابن باديس": « الخيانة خيانتان خيانة عقيدة وخيانة أعمال وكذلك الكفر، وكذلك النفاق، وكذلك الشرك وإنما يخرج المرء عن أصل الإسلام بما كان في أصل العقيدة لا بما كان من الأعمال إلا عملا يدل دلالة ظاهرة على فساد العقيدة وانحلالها، وعلى هذا عقد "البخاري" في الجامع الصحيح أبوابا في ظلم دون ظلم وكفر دون كفر "[3]" » "[4]"، ومن هنا تأتي مرحلة

مهمة من إجراءات القراءة في منهج المتلقي الواعي للخطاب المجمل، حيث يتضمن المعنى بوصفه كل ما يحدثه المتلقي في تفاعله مع النص أخطاء التجربة، وذلك لأن مراجعة المتلقي لهذه الأخطاء وتصحيحه لها عبر إجراءات أخرى هو جزء من التجربة، وبذلك تكون هذه

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 158.

2 – الآية: 06 من سورة يس. وينظر: عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 372 – 373.

3 – ذكر البخاري هذا الباب في كتاب الإيمان وأسماه " باب كفران العشير، وكفر بعد كفر " وبه حديث واحد لأبي سعيد الخذري. ينظر: البخاري، الجامع الصحيح، ج 1، ص: 26، ح 29.

4 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 1، ص: 212 – 213.

المرحلة من القراءة هي مراجعة أخطاء التجربة لإعادة بناء تماسكها، حيث يدل تماسك التجربة على صحة خطوات القراءة ويعتمد المتلقي في هذه المرحلة على خبرته اللغوية والأدبية التي تشكل منها منظوراته الخاصة للنص .

وبناءا على ما تقدم "فابن باديس" يتميز في خطابه الإصلاحي عن كثير ممن انحرف في مجال الخطاب الديني الإصلاحي، نذكر منها هذه الأصول المتعلقة بمصادر التلقي وأخرى متعلقة بالاجتهاد، والتقليد وهي أهم شيء يتميز به هو:

1 – مصادر الفقه هي الكتاب، والسنة الصحيحة، وما أجمعت عليه الأمة وما اندرج تحتها من فروع، ورجع إليها "[1]".

2 – الحجة الملزمة هي الكتاب، والسنة الصحيحة الصريحة، وما أجمع عليه العلماء، فلا يجوز إحداث الأقوال الجديدة المخالفة لإجماع السلف،ن ولا الخارجة عن مذاهبهم إذا اختلفوا، كما لا يجوز مخالفة الكتاب والسنة.

3 – التزام الصحة فيما يعتمد من أخبار الآحاد التي يستفاد منها الأحكام "على اختلاف في شروط الصحة".

4 – إبطال نظرية التقليد العام الملزم للناس، واعتبار التقليد – وهو أخذ الحكم من غير دليله– بالنسبة للعامة وغيرهم بمنزلة الضرورة أي: بحيث تعذر الاجتهاد والإتباع.

5 – جعل الإتباع – وهو أخذ الحكم بدليله – هو الواجب الأصلي على كل مسلم.

---

1 – قال ابن تيمية : "والمقصود هنا تحقيق ذلك وهو أن الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور الدين، وأما الإجماع فهو في نفسه حق لا تجتمع الأمة على ضلالة". ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص: 176، وقال: "وهذه الأصول التي أمر بها عمر بن الخطاب لشريح حيث قال اقض بما في كتاب الله فإن لم يكن فبما في سنة رسول الله، فإن لم يكن فبما اجتمع عليه الناس، وفي رواية فبما قضى به الصالحون، وكذلك قال ابن مسعود من سئل عن شيء فليفت بما في كتاب الله فان لم يكن فبما في سنة رسول الله فإن لم يكن فبما اجتمع عليه الناس وكذلك روي نحوه عن ابن عباس وغيره ولذلك قال العلماء الكتاب والسنة والإجماع وذلك أنه أوجب طاعتهم إذا لم يكن نزاع ولم يأمر بالرد إلى الله والرسول إلا إذا كان نزاع." نفسه، ج 20، ص: 498 – 503 .

6 – فتح باب الاجتهاد وهو التحاكم إلى الأدلة الشرعية لمن تأهل له، سواء اجتهاد الترجيح في المسائل الخلافية أم اجتهاد التنظير والتنزيل بالنسبة للنوازل، واعتباره الطريق الموصل إلى بيان محاسن الإسلام وخلود الشريعة.

ويقصد "ابن باديس" في تعريف النص، ما يراد به نصوص الكتاب والسنة، فهو عنده يقابل الإجماع والقياس وغيرهما، وهو يقابل الظاهر والمؤول والمجمل والمبين.

و"لابن باديس" في باب السلوك، أو التزكية – الذي يجمع بين أبواب العبادات، والقربات والآداب والأخلاق– عدة أصول تميزه عن غيره ممن انحرف عن طريق السلف فيه، اقتصرت منها أيضا على الأصول المتعلقة بمصادر التلقي منها:

1 – المصادر المعتبرة في السلوك الصحيح "أخلاقا وعبادة" هي الكتاب، والسنة الصحيحة وعمل السلف الصالح.

2 – لا اعتبار في هذا الباب، أو غيره بالإلهام المجرد، أو الكشف، أو الذوق، أو التحسين العقلي أو غير ذلك.

3 – عدم اعتماد الضعيف من الأحاديث ولا غيره من الأخبار في إثبات العبادات، وليس معنى ذلك الجزم بعدم روايته في فضائل الأعمال الثابتة لأن هذه مسألة خلافية بين أهل السنة.

4 – اجتناب العبادات المبتدعة، وهي كل ما لم يقم دليل على شرعيته، سواء كان معتمد أصحابه تقليدا، أو كشفا، أو حديثا ضعيفا، أو تخصيصا لما ثبت أصله بلا مخصص.

5 – أن البدع الدينية كلها ضلالة ليس فيها حسن، ولا مباح.

6 – أن النظر في المصالح يختص بغير أبواب التعبدات.

7 – إبطال منهج أهل الطرق الصوفية جملة وتفصيلا لمخالفاته الاعتقادية، والسلوكية.

ومما نختم به هذا الفصل بيان انتماء "ابن باديس" إلى أهل السنة والجماعة، وفيما قيل أو ذكر في هذا الفصل عن "ابن باديس" ليدل أنه لم يكن إلا كذلك، يقول "ابن باديس" في الدفاع عن "ابن عبد الوهاب" : « قام الشيخ "محمد بن عبد الوهاب" بدعوة دينية فتبعه عليها قوم فلقبوا بالوهابيين، ولم يدع إلى مذهب مستقل في الفقه، فإن أتباع النجديين كانوا قبله ولا زالوا إلى الآن بعده حنبليين، يدرسون الفقه في كتب الحنابلة، ولم يدع إلى مذهب مستقل في العقائد، فإن أتباعه كانوا ولا زالوا إلى الآن سنيين سلفيين أهل إثبات وتنزيه ... الخ » "[1]"، وقال: « هذا هو التعليم الديني السني السلفي، فأين منه تعليمنا نحن اليوم وقبل اليوم منذ قرون وقرون ؟ فقد حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونة ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله ولم يكن عندنا أي شوق أو أدنى رغبة في ذلك، ومن أين يكون لنا هذا ونحن لم نسمع من شيوخنا يوما منزلة القرآن من تعلم الدين والتفقه فيه ولا منزلة السنة النبوية من ذلك. » "[2]"، فابن باديس كان يقول دائما عن نفسه إن هذا العبد له فكرة معروفة، وهو لن يحيد عنها، ولكنه يبلغها بالتي هي أحسن، فمن قبلها فهو أخ في الله، ومن ردها فهو أخ في الله، فالأخوة في الله فوق ما يقبل وما يرد.

ويقول "ابن باديس" وهو يعدد أصول الجمعية: « الأصل الخامس: سلوك السلف الصالح الصحابة والتابعين وأتباع التابعين، والأصل السادس: فهوم السلف الصالح أصدق الفهوم لحقائق الإسلام ونصوص الكتاب والسنة، والأصل السابع عشر: ندعو إلى ما دعا إليه الإسلام، وما بيناه من الأحكام بالكتاب والسنة وهدي السلف الصالح من

1 – عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 5، ص: 32.

2 – نفسه، ج 4، ص: 76.

الأئمة » "[1]"، وكتب مقالا عنونه بقوله: « مناظرة بين سلفي ومعتزلي في مجلس الواثق » "[2]"، "فابن باديس" من خلال أصول جمعية العلماء حرص منذ البداية على فكرة العمل الجماعي المنظم، من خلال جماعة، أو جمعية، أو هيئة، يتحرك من خلالها لتحقيق الأهداف التي سطراها في دنيا الناس، وواقع الأمة.

وقال في تقديمه لمقال "ملك العرب" المنشور في الشهاب: « هي صفحة من تاريخ الملك العربي السلفي "عبد العزيز آل سعود" الذي شرفه الله بخدمة ذلك البيت المعظم في هذا العهد، ومد تعالى بملكه رواق الأمن والعدل والتهذيب والدين الخالص عن ربوع الحجاز أرض الحرمين الشريفين، وإن نهضة هذا الملك العظيم، وفي حياته وصفاته لدرسا عميقا ومجالا واسعا للعبرة والتفكير » "[3]"، وأخيرا هذه كلمة قالها في الثناء على الشيخ الطيب العقبي: « حياك الله وأيدك يا سيف السنة وعلم الموحدين، وجازاك الله أحسن الجزاء عن نفسك وعن دينك وعن إخوانك السلفيين المصلحين. » "[4]"، فمن خلال هذه الكلمات "لابن باديس" تتجلى لنا الوطنية الصادقة خلال مواقفه العملية في تعامله مع قضايا وطنه

في حياته، وهذه المواقف ماثلة للعيان لكل دارس لسيرته، أما من الناحية التنظيرية نجد "ابن باديس" رسخ فكرة الوطنية الصادقة في الأجيال التي تلته، "فابن باديس" أحب من يحب الوطن ويخدمه، وأبغض من يبغض الوطن ويظلمه، فلهذا بذل غاية الجهد في خدمة وطنه

1- عمار الطالبي، آثار بن باديس، ج 3، ص: 155.

2 - نفسه، ج 3، ص: 155.

3 - نفسه، ج 3، ص: 145.

4 - نفسه، ج 5، ص: 435.

الجزائر، وتحبيب بنيه فيه.

خاتمة

إن قضية الخطاب الديني الإصلاحي من القضايا التي أصبحت ذات سلطة في الفكر اللغوي العربي، نظرا لما عرفه من نقاش، وجدال ظل يدور في الغالب على أهمية القضية خاصة إذا تعلق الأمر بالتراث باعتباره نسقا معرفيا عاما تأسس في مرحلة تاريخية كان فيها العلماء يبدعون، ويسهمون في إنتاج المعرفة، فالتراث كل متكامل، يشكل في مجموعه خطابا منسجما يتغذى بالاختلاف الذي أثرى به العلماء تصوراتهم، وآرائهم، ولا يمكن أن ننفي التأثير الذي تركه الماضي علينا، لأننا لسنا سوى جزء منه، فهو حاضر فينا، سواء عن وعي أو غير وعي.

إن سلطة الخطاب تجلي لنا تلك الخلفية العقدية، والمذهبية، فاستدعاء الخطاب يعني استدعاء الخلفية الدينية، والعقدية في جانب من جوانب الدراسة، والبحث، والتحليل فيهما في الآن نفسه سيكون محورا للحديث عن الخطاب الديني باعتباره "مقروءا"، من جهة و"خطابا للقراءة" من جهة أخرى، وباعتباره "سلطة فاعلة" في الخطابات المعاصرة.

فالخطاب الديني لا يكتب بدافع ترف معرفي، أو فكري، بقدر ما يحمل هما معرفيا وفكريا للمتلقين، ومن هنا تأتي ضرورة دراسته، لأنه يكون الدافع نحو تطوير، أو تصحيح بعض التصورات، والنظريات لدى المتلقي، كما تكون من وراء الجدال الذي تتولد عنه معرفة أصيلة، وتفوق دلالته بكثير حدود الخطاب كبناء لغوي خطابي؛ لأن هذا الخطاب الديني عالم من الدلالات التي تزداد توالدا، واتساعا كلما ازداد المتلقي اقترابا منه، على أن كل إعادة إنتاج هي تأويل؛ ومن ثم تصير إعادة الإنتاج هذه فهما، والتأويل لا يتحقق إلا بالفهم العميق لدلالة الخطاب الديني، فهو لا يقرأ، ولا يؤول إلا من حيث هو خطابات ديني عقدي يتضمن شحن لغوية دينية سامية، تتجدد بفعل انفتاحها، ولا يتم الاهتمام بالخطاب الديني والبحث في خطاباته وتأويله لمجرد أنه خطاب ديني مجرد.

فأهمية الخطاب الديني تكمن في السعي نحو فهمه ووعيه؛ ويأتي ذلك من ثلاث زوايا فالأولى تكمن في كون المعرفة اللغوية، والدينية نفسها تستند على المعرفة، والوعي العقلي لا على التكرار، والنقل فقط، لقد كانت تعمل على فهم، وتفكيك القضايا التي كانت معروضة

لذا فهي تقدم بعض الحقيقة التي تستدعي البحث، أما الثانية فإن الخطاب الديني الإسلامي يعني أنه يمثل ديننا، وماضينا، وحاضرنا؛ وبذلك فهو يشكل تجربتنا، وتصورنا الخاص في مرحلة لم تنته، وتظل قيد التشكل، والتأويل ويضاف إلى ذلك كله أنه يشكل سلطة على الخطاب المعرفي المعاصر.

وتأتي أهمية المفهوم، من الإمكانات التي تضعها أمام المتلقي للخطاب، علما بأن الخطاب الديني التراثي على الخصوص، ليس سوى مجموع النصوص التي وصلتنا، فالتأويل يفترض في أساسه الخطاب؛ والخطاب عالم مهول من العلاقات المتشابكة، يلتقي فيه الزمن بكل أبعاده؛ إذ يتأسس في رحم الماضي، ويؤهل نفسه كإمكانية مستقبلية للتداخل مع خطابات معاصرة، فإذا نحن سلمنا بأهم الركائز، والمنطلقات التي تنبني عليها القراءة بوجه عام، فإنه ينبغي إعادة النظر في جل الأنماط القرائية التي تهيمن على الدراسات المهتمة بالخطاب الديني.

كما ينبغي الابتعاد عن الأنماط التي تجعل من الخطاب الديني التراثي نصا كبيرا وواحدا يمكن التنقل فيه من غير احتياط، أو مساءلة؛ لأن قراءة الخطاب الديني التراثي تمثل جزءا من مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي، لا يمكنها أن تتقدم إلا إذا تمكن المتلقي من الوعي بالتمييز بين الذات، والموضوع، إلى درجة يصبح معها هذا الوعي قادرا على تأمل نفسه في علاقته بمعطيات الخطاب الديني المقروء، والكيفية التي يدرك بها هذه المعطيات ليدرك أن جهاز القراءة قد كشف في الخطاب الذي قرأ عن معنى ذي دلالة في السياق التاريخي وأفقه الزمني، وذي دلالة في السياق التاريخي لهذا المتلقي وأفقه الزمني الخاص في الآن نفسه.

إن التأويل عملية جوهرية تمثل أهم مرتكز في قراءة الخطاب الديني القديم، والمعاصر على حد سواء، فهو يساهم إلى حد بعيد في فهمه وفق السياق الذي أنتج فيه، وفي السياق الذي يقرأ فيه خصوصا أن الخطاب عامة كيف ما كان يظل مجالا لتعدد القراءات، والنصوص

التي تتميز بانفتاحها الدلالي تظل منفتحة على عدد لا منته من القراءات الممكنة التي يقدمها كل متلقي.

وعليه فإن لكل متلقي ذاكرة معرفية يتم من خلالها تفكيك الخطاب الديني، وتأويله لا كما أن لكل خطاب إستراتيجية محددة تخضعه لنسق وانسجام داخليين، وهذه الإستراتيجية هي التي تمكنه من التحاور مع المتلقي، وترسم له الحدود التي لا ينبغي تجاوزها لأن التأكيد على انفتاحية الخطاب الديني لا يعني أنه يقبل كل التأويلات، أو بإمكانه أن يقدم "جوابا" على كل "الأسئلة" المطروحة من لدن المتلقي.

إن الخطاب نسيج من العلاقات المنفتحة التي توجد دائما، في حاجة إلى إعادة ترتيبها والكشف عن بنياتها، لكنه ليس مجالا لكل أنواع القراءات ولكل التأويلات، الأمر الذي يدفعنا إلى اعتبار الإستراتيجية النصية جهازا يجب تحديده ومعرفة حدوده، ومن ثم وجبت الإشارة إلى أن للتأويل حدودا يجب مراعاتها، لأن حين يتحول التأويل إلى آلة لجعل الخطاب يقول ما ليس له علاقة به وبالأخص ما يتعلق بالنصوص الدينية التراثية، فإنه سيدفع بالمعرفة إلى الوراء، وسيؤدي ذلك إلى تقديس الماضي من جديد، في حين أن العملية التأويلية تتأسس على العلاقة التي يقيمها المتلقي المعاصر مع الخطاب.

فلكل لغة من اللغات شكلان متمايزان الشكل المنطوق، والشكل المكتوب، وقد كان من السائد قديما وإلى وقت قريب أن اللغة المكتوبة هي انعكاس للغة المنطوقة، ولكن الدراسات اللسانية الاجتماعية المعاصرة كشفت بأن لكل من المنطوق، والمكتوب مميزاته الخاصة، ومن الملاحظ أيضا أن تطور اللغات في جانبها الصوتي أسرع وأكثر تنوعا من تطورها في جوانب الصيغ، والنحو والمفردات، والأساليب، ولعل السبب الواضح في هذا هو أن الجانب المنطوق في اللغة يمارس بحرية أكثر من الجانب المكتوب.

فأشكال اللغة هذه من مكتوب، ومنطوق ترتبط بمستويين أساسين هما مستوى الفهم ومستوى التذوق، أما مستوى الفهم فيقوم على قراءة واعية متأنية تلتمس معاني التراكيب والألفاظ، والعبارات، والعلاقات النحوية، والفنية، وإدارة الحركة الجزئية في النص، والحركة

الكلية التي توجد جوانبه بوساطة التحليل والتركيب، وهي قراءة المتعلمين في المدارس المتقدمة، وفي الجامعات، وفي الحياة العامة.

أما مستوى التذوق فيقوم على قراءة متتالية متأنية تحلل البني السطحية، والعميقة الأصلية والفرعية، ورصف المعاني الإنمائية الدقيقة لتعزيز الفكرة الأساسية، وتتبع المقويات الدلالية والمعجمية، والمجازية، والفنية الخاصة، وتحيط بامتداد النص وتبرز عمقه، وتكتشف أبعاد التفكير، والتعبير، والتصويرية، وترابط أجزائه بالبيئة اللغوية، والاجتماعية، والفكرية، والبنية الفنية وبذلك تتمثل الظلال، والأصلية، والحوادث، والأفكار، والانفعالات، والآثار النفسية الجمالية فينفعل بما يوحي به من عواطف، وصور الجمال، وهذه هي قراءة الدارسين، والمحللين للنصوص الأدبية وغيرها.

كما تعد القراءة كما يراها أصحاب نظرية التلقي التي تؤمن بأن المتلقي يشارك في كتابة الخطاب، هي عملية نفسية حركية تختص بإعادة الأثر الأدبي، أو الخطاب إلى مدركات أولية عبر إعادة تفكيك الإشارات اللغوية، وموازنة العلاقة بين مجموعة الدوال مع المدلولات في الجملة الواحدة، ومن ثم الخطاب كله، وهنا نرى أن القراءة فعل تأويلي لأنها مطالبة، وقادرة على إضاءة الخطاب، وعلى نحو يتيح للمتلقي اكتشاف البنية الداخلية للعمل، لذا فإن مهمة المتلقي الجديدة تنحصر في الاهتمام بنوعية العلاقة بين الخطاب والمتلقي، وذلك انطلاقا من الأسئلة المعهودة: كيف انفعل المتلقي بالخطاب ؟، هل كان رد فعله محض "استهلاكه" بكيفية نمطية تجري على نسق مطرد رتيب في قراءة الخطاب ؟، أو هو نوع من الإخفاق في إكراه هذا الخطاب على قول ما يريد المتلقي أن يقوله ؟ .

فالخطاب الديني الإصلاحي مثلا في الجزائر احتكم إلى سلطة دينية أخلاقية مستمدة من الخطاب الديني العام، وجمع مابين المضمون، واللغة، وتمثلت قوة هذا الخطاب في قدرته على إحداث تواصل ناجح داخل المجتمع الجزائري، فهو خطاب مؤثر بكل المقاييس، بدأ بالنمو منذ أن تبنته "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، وتفاعل هذا الخطاب في الجزائر مع النهضة العربية والعالمية، والتغيرات الاجتماعية، والسياسية التي

شهدها العالم العربي والإسلامي، وقام هذا الخطاب برفع الجمود الفكري بفضل حركته الفعالة والفاعلة في المجتمع الجزائري، بإصلاح العقائد الفاسدة، وتقويم الأخلاق الحميدة، ذلك أن صلاح الباطن هو صلاح للظاهر، وأن العلم بالشيء دافع رئيس إلى العمل به، فالخطاب الديني الإصلاحي جزء من الهوية الجزائرية ومكون للروح السامية للمجتمع الجزائري وسعى في خطابه إلى بناء الوحدة بين أفراده.

فنجد مثلا في خطاب "ابن باديس" تأكيده على نشر المعرفة، وتعميم التعليم، ومحاربة الفساد، والخرافات، والبدع، والجهل، وتحكيم منهج السلف الصالح، فكان مجددا في خطابه ببعث خطاب السلف من جديد، إذ سعى من خلاله إلى تصحيح العقائد، وتنقية الدين من الشوائب التي أصابته من اعتقاد بالأولياء، والسادات، والتمسك بالبدع والخرافات، فكانت الدعوة الرجوع إلى صفاء الدين، وإتباع هدي النبي "صلى الله عليه وسلم"، فتجربة "ابن باديس" في الدعوة تعد رائدة، ومناسبة لما كانت تعيشه الأمة في زمانه من تحديات وذلك بالدعوة إلى الإيجابية، والمشاركة، والعطاء، ملتزما في ذلك بأصول الإسلام، وأحكامه ومراعيا في لغته اعتبارات الواقع، وظروفه، وإمكانياته، فمن خلال منهجية "ابن باديس" في خطابه الديني الإصلاحي يمكن القول أن الخطاب الديني الإصلاحي في الجزائر يمثل بحق رصيدا هاما للإرث الجزائري.

ولعل أهم ما يمكن استنتاجه، في هذا البحث المتواضع هو:

01 – يعتبر مصطلح "الخطاب" " *Discours* "، والتلفظ "*Prononciation*" أعم من النص " *Texte* " والقول أو الكلام " *Parole* ".

02 – المفهوم أوسع من المنطوق، باعتباره ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق، عكس المنطوق الذي ما دل عليه اللفظ في محل النطق، فالمفهوم هو المعقول بالعقل المعلوم والمعروف بالمعرفة، ويعد القصد اللغوي من القرائن المهمة ذات الفائدة الكبرى في تحديد كنه المعنى.

03 – ينقسم المفهوم إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة؛ فالأول ما يفهم من الكلام بطريقة المطابقة؛ وأما الثاني فهو ما يفهم منه بطريقة الالتزام.

04 – الفهم عكس الإفهام؛ إذ أن الأول تصور الشيء من لفظ المخاطب، وأما الثاني إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع، ففهم الخطاب هو الوعي بآليات تحليله.

05 – الفهم، والقراءة، والتأويل وجوه متعددة لعملة واحدة، يستدعي كل منها الآخر، ويمهد السابق منها للاحق؛ إذ يشكل المفهوم أهم الآليات الموظفة في فعل القراءة، بل ويتمثل الوجه الحقيقي لها، فالقراءة تضع في مقدمة اهتماماتها فهم ملفوظ النص، أو مكتوبه على أساس الحالة الملموسة التي تشكل فيها ولهذا يكون المفهوم معالم القراءة، وما تستند إليه من آليات.

06 – المنطوق هو أحد الركائز التي تقوم عليها اللسانيات إلى جوار الخطاب المكتوب على أن الخطاب المنطوق أكثر أهمية وحساسية من الخطاب المكتوب، فالوجه المنطوق من اللغة أكثر حرية وتطورا من الأساليب والمفردات المكتوبة.

07 – الخطاب المكتوب لا يملك ما يملكه الخطاب المنطوق من أصوات، وارتجالية وحركات، وإشارات، وإيماءات والتي لها معاني معينة في جماعات لغوية معينة، والخطاب المنطوق يمتاز بتركيبته الشفاهية الممزوجة بمؤثرات خاصة تتعلق بالثقافة، والدين، والجنس والعصر، والمكان، والطبقة الاجتماعية، وهي نفسها الخصائص اللغوية المؤثرة في الخطاب المكتوب، لكن في المنطوق تظهر بوضوح، ذلك أن المنطوق خطاب مباشر؛ زد على ذلك أن الفروق الاجتماعية لا تظهر بوضوح في الخطاب المكتوب.

08 – إن للغة العامية والفصيحة أثر على تحديد ماهية الخطاب، فتحديد المقصود بالعامية ثم بلورة العلاقة بينها وبين اللغة الفصيحة التي تتمثل في تلك العلاقة الحركية الدائمة في العامية فهي نمط غير ثابت ذلك أنها تعتمد على المنطوق أكثر من اعتمادها على الخطاب المكتوب.

09 – العمل القرائي هو عملية نفسية حركية تختص بإعادة الأثر اللغوي والأدبي، أو الخطاب إلى مدركات أولية عبر إعادة تفكيك الإشارات اللغوية، وموازنة العلاقة بين مجموعة الدوال مع المدلولات في الجملة الواحدة، ومن ثم في الخطاب كله.

10 – القراءة فعل تأويلي، لأنها قادرة على إضاءة الخطاب، وعلى نحو يتيح للمتلقي اكتشاف البنية الداخلية للرسالة اللغوية؛ فالقراءة التي تستهدف التأويل لابد لها من طرح الأسئلة قصد الوصول إلى إجابات ممكنة.

11 – الخطاب الديني مميز عن باقي الخطابات الأخرى؛ ذلك أن به بداهات تشتغل لإنتاج الحقيقة والمعنى تتمثل في القول بأولوية الذات، ومنطق الهوية، ومثالية المدلولات، وجوهرية المعاني، وتواطؤ المفهومات، وحقيقة التصورات، وذاتية الحدود، وشفافية العلامات إذ يشكل الخطاب الديني المرتبط بخلفيات عقدية جزءا مهما من تراثنا اللغوي والأدبي.

12 – أن الخطاب الديني مجال يمكن دراسته بواسطة فعل التأويل، والبحث عن دلالته المتعددة من حيث هو مقروء، فهو يمثل سلطة على المعرفة الحاضرة.

13 – القراءة وما تحمله من تأويلات، ليست سوى تجليات لخطاب تراثي ظل مهيمنا ومتجددا باستمرار، وأن قراءته هي محاولة لتجلية حدوده، ومرتكزاته سلطة هذا الخطاب.

14 – اللغة ليست نظاما فرديا، وإنما نظام جماعي الهدف منه التواصل، وإن غايته اكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها، والتجربة الدينية لا تختزل بالضرورة في اللغة الدينية للخطاب.

15 – المعتقد الديني يرتبط ارتباطا وثيقا باللغة التي تعد هوية الفرد القومية، ومسرح تفكيره ومجال وجدانه، وعالمه الذي يعيش فيه، وحدودها تشير إلى حدود عالمه، وثقافته وشخصيته إنها تصوغ كيانه داخل المجتمع، وهو بالمقابل يصوغ ويطور لغته التي يسوقها ويسوّقها في ألفاظ ومعان ودلالات.

16 – الخطابين السلفي والإصلاحي في الجزائر يتنافران من حيث :

أ – اتجاه الفهم لديهما حيث يتجه الفهم في الخطاب السلفي من الخاص إلى العام وتصبح حركته حركة تقوم على سحب الحاضر إلى الماضي محاولا في ذلك الرجوع

إلى القرون الثلاثة الأولى، ليعيش مشكلات الماضي محاولا عن طريقها حل مشكلات الحاضر، بينما يتجه الفهم الإصلاحي من العام إلى الخاص، وتكون حركته أمامية، تستدعي الماضي إليها بصورة واعية وتنتقي منه ما يتلاءم مع العصر .

ب – قيمة السند لديهما حيث يمثل في الخطاب السلفي دليلا على الحقيقة فتصبح مناقشته إلزامية، أما في الخطاب الإصلاحي فيكون عونا على فهم أفضل للحقيقة والظروف التي نشأت فيها .

ج – قدرتهما على التغيير بحيث يجد الخطاب السلفي تأويل الماضي نفسه أو تلوينه إذا لم يعد قادرا على الاستجابة، بينما يكتسب الخطاب الإصلاحي نوعا ما القدرة على التغيير، ولا يسعى إلى تأويل الماضي أو تلوينه، لأنه لا يصبح ذو أهمية كبيرة، وهو لا يضخمه إلى الحد الذي يصبح مدار كل شيء، بل رافدا من روافد التغيير، وضفة من ضفافه.

د – نمط الفهم لديهما حيث يقوم الفهم في الخطاب السلفي على منطق لاشعوري، يحاول به الرجوع إلى المجد العربي والإسلامي سواء في القرون الثلاثة الأولى أو عهد الخلافة الإسلامية، بينما يقوم منطق الفهم الإصلاحي على الوعي، والانتقاء، والقدرة على التصرف والتحكم، ولذا يتسم بالحركية والفعالية.

17 – يتفق الخطاب الإصلاحي والخطاب السلفي أن كل من الخطابين لا يفرق بين السنة المتواترة والسنة المروية من طريق الآحاد من حيث الحجية، فكلاهما يحتج به في العقائد ما تعلق منها بذات الله تعالى أو بأخبار الغيب، والآخرة، "فابن باديس" يحتج بها في كل أبواب الدين الأخرى، والعبرة في ذلك بصحة السند والمتن عند أهل الحديث، فكل ما صح عنده فهو حجة، فإن أجمعوا عليه كان مفيدا للقطع من هذه الجهة وما كان صحيحا عند بعضهم فقط فهو حجة في الظاهر وتستفاد منه العقائد كما تستفاد منه الأحكام، وليست مسائل الاعتقاد كلها في رتبة واحدة كما أنه ليست كل مسائل الفقه والحلال والحرام في رتبة واحدة، ومذهب "ابن باديس" واضح مشهور في هذا الأصل.

18 – أبرز ما يميز الخطاب السلفي أنه خطاب ذو منطلق إيماني تعبدي يربط كل مناحي الحياة بالعقيدة، والإيمان، والتعبد، والخضوع لله سواء في اللغة، أو السياسة، أو الاقتصاد أو الثقافة، أو الأخلاق وسائر أحوال الاجتماع البشري بكافة صوره وأشكاله.

19 – يمتلك الخطاب الإصلاحي قيم الفعالية والتأثير واستحضار السنة فيما يعود بالفائدة على المجتمع بينما يمتلك الخطاب السلفي هو الآخر تلك القيم من الفاعلية والتأثير، ولكن ليس بمستوى الخطاب الإصلاحي.

20 – ما يميز الخطاب الإصلاحي الباديسي تخطيه لعتبة التقليد، واحتكامه إلى السلطة الدينية والأخلاقية المستقاة من الخطاب الديني العام، فجمع من خلاله بين مضمون الفكرة واللغة، فنتاج الدلالة من خلال الخطاب الباديسي هو السياق اللغوي المعتمد على الصحة اللغوية في المعنى والتماسك في التركيب.

21 – ما أولاه "ابن باديس" اهتمامه في مجال الخطاب الديني هو توجيه دلالات الألفاظ من حيث طرق الاستدلال "المنطوق والمفهوم"، ومن حيث صيغ التكليف "الأمر والنهي" ومن حيث الاستعمال "الحقيقة والمجاز"، ومن حيث الوضوح والخفاء "النص، والظاهر والمجمل، والمشترك"، ومن حيث الشمول والحصر "العموم والخصوص"، ومن حيث الإطلاق والتقييد "المطلق والمقيد".

22 – يتميز "ابن باديس" في خطابه الإصلاحي عن كثير ممن انحرف في مجال الخطاب الديني الإصلاحي بالأصول المتعلقة بمصادر التلقي وأخرى متعلقة بالاجتهاد، والتقليد وهي أهم شيء يتميز به هو:

أ – مصادر الفقه هي الكتاب والسنة الصحيحة، وما أجمعت عليه الأمة، وما اندرج تحتها من فروع ورجع إليها.

ب – الحجة الملزمة هي الكتاب والسنة الصحيحة الصريحة، وما أجمع عليه العلماء فلا يجوز إحداث الأقوال الجديدة المخالفة لإجماع السلف، ولا الخارجة عن مذاهبهم إذا اختلفوا، كما لا يجوز مخالفة الكتاب والسنة.

ج – التزام الصحة فيما يعتمد من أخبار الآحاد التي يستفاد منها الأحكام "على اختلاف في شروط الصحة".

د – إبطال نظرية التقليد العام الملزم للناس، واعتبار التقليد – وهو أخذ الحكم من غير دليله – بالنسبة للعامة وغيرهم بمنزلة الضرورة، أي: حيث تعذر الاجتهاد والإتباع.

هـ – جعل الإتباع – وهو أخذ الحكم بدليله – هو الواجب الأصلي على كل مسلم.

و – فتح باب الاجتهاد وهو التحاكم إلى الأدلة الشرعية لمن تأهل له، سواء اجتهاد الترجيح في المسائل الخلافية، أو اجتهاد التنظير، والتنزيل بالنسبة للنوازل، واعتباره الطريق الموصل إلى بيان محاسن الإسلام، وخلود الشريعة.

23 – يقصد "ابن باديس" في تعريف النص، ما يراد به نصوص الكتاب والسنة، فهو عنده يقابل الإجماع والقياس وغيرهما، وهو يقابل الظاهر، والمؤول، والمجمل، والمبين.

وفي الأخير لا يمكننا اعتبار الخطاب الديني خطابا لغويا، أو أدبيا له جماليات معينة فحسب؛ بل هو خطاب واع لا يتحقق وجوده إلا حين يتم القيام بتجليته عبر ممارسة القراءة، والفهم اللذين يجعلان من الخطاب الديني خطابا حاضرا له حضوره الواعي، ويبقى المشروع الذي يلزم المتلقي تبنيه اليوم تجاه الخطاب الديني هو مشروع قراءة جديدة تعتمد على آليات التأويل، والقراءة الصحيحة، من منظور يجعل من الخطاب الديني مكونا من مكونات الوعي العربي المعاصر، وقد أبانت جل المقاربات التي عادت إلى الخطاب الديني الإصلاحي عن حدودها وقصورها في تقديم قراءة تصدر عن وعي عميق به وعن الارتقاء به إلى مستوى الفهم، والتأويل، لأنها لم تتمكن من استيعاب الخطاب الديني كون تعدد المفاهيم للخطاب الواحد، بمعنى أنها لم تفهمه حق الفهم، وهذا ما جعلها تدور في دائرة التفسير، والشرح، والتأويل ولا تخرج عنها.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية
- فهرس الأبيات الشعرية
- فهرس الخطاطات
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الرقم	الآية	رقمها	السورة	نوعها	الصفحة

01	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾	10	الصف	مدنية	10
02	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾	45	الفرقان	مكية	10
03	﴿ وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾	31	البقرة	مدنية	10
04	﴿ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ ﴾	14	سبأ	مكية	16
05	﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾	14	نوح	مكية	21
06	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آَخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾	12-14	المؤمنون	مكية	21
07	﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ﴾	20	ص	مكية	26
	﴿ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً				

08	وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾	23	ص	مكية	26
09	﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ ﴾	95	طه	مكية	26
10	﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾	31	الذاريات	مكية	26
11	﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾	37	النبأ	مكية	26
12	﴿ وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء ﴾	235	البقرة	مدنية	26
13	﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾	23	القصص	مكية	26
14	﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾	31	الذاريات	مكية	26
15	﴿ فَفَهَمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾	79	الأنبياء	مكية	40
16	﴿ مَا لَكُم لَا تَنْطِقُون﴾	92	الصافات	مكية	46

17	﴿وَعَلَمْنَاهُ مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾	16	النمل	مكية	46
18	﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴾	63	الأنبياء	مكية	46
19	﴿ ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُؤُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاء يَنطِقُونَ ﴾	65	الأنبياء	مكية	46
20	﴿ وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِم بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنطِقُونَ ﴾	85	النمل	مكية	46
21	﴿ هَذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴾	35	المرسلات	مكية	46
22	﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾	03	فصلت	مكية	52
23	﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُون﴾	02	يوسف	مكية	52
24	﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾	195	الشعراء	مكية	52
25	﴿ قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾	28	الزمر	مكية	52
26	﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً ﴾	37	الرعد	مدنية	52
27	﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾	07	الشورى	مكية	52

28	﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾	03	الزخرف	مكية	98
29	﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾	01	الأنعام	مكية	98
30	﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ﴾	12	الإسراء	مكية	136
31	﴿ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ﴾	24	المطففين	مكية	136
32	﴿ وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ ﴾	16	الحج	مدنية	136
33	﴿ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ ﴾	10	سبأ	مكية	136
34	﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾	41	هود	مكية	136
35	﴿ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾	12	فاطر	مكية	136
36	﴿بِسْمِ اللَّه مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾	19	الطور	مكية	136
37	﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾	04	النجم	مكية	147
38	﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴾	03	النجم	مكية	147
39	﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾	31	النور	مدنية	152

40	﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾	33	الأحزاب	مدنية	153
41	﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾	53	الأحزاب	مدنية	153-154
42	﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾	159	الأنعام	مكية	163-164
43	﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾	83	النساء	مدنية	167
44	﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾	107	البقرة	مدنية	168
45	﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ	257	البقرة	مدنية	168

	الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾				
46	﴿ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا ﴾	45	النساء	مدنية	168
47	﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾	09	الشورى	مكية	168
48	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾	51	المائدة	مدنية	168
49	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾	57	المائدة	مدنية	168
50	﴿ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ﴾	19	الجاثية	مكية	168
51	﴿وَالظَّالِمُونَ مَالَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾	08	الشورى	مكية	168
52	﴿ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ	119	النساء	مدنية	168

	فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا ﴾				
53	﴿ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾	27	الأعراف	مكية	168
54	﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾	121	الأنعام	مكية	169
55	﴿ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا ﴾	50	الكهف	مكية	169
56	﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ ﴾	257	البقرة	مدنية	169
57	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾	144	النساء	مدنية	169
58	﴿ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾	34	الأنفال	مدنية	169
59	﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آَمَنُوا ﴾	257	البقرة	مدنية	169
60	﴿ وَالَّذِينَ آَمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾	75	الأنفال	مدنية	169

61	﴿ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ ﴾	34	الأنفال	مدنية	169
62	﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	62	يونس	مكية	169
63	﴿ أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا ﴾	102	الكهف	مكية	169
64	﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴾	111	الإسراء	مكية	169
65	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾	59	النساء	مدنية	172
66	﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَن يَتَوَلَّ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾	55	المائدة	مدنية	174
67	﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ	25 - 32	طه	مكية	174

	أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴾				
68	﴿ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ ﴾	35	القصص	مكية	174
69	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾	71	القصص	مكية	176
70	﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ ﴾	05	المنافقون	مدنية	177
71	﴿ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴾	07	المنافقون	مدنية	177
72	﴿ إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾	196	الأعراف	مكية	178
73	﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾	02	الرعد	مدنية	178
74	﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ	157	الأعراف	مكية	179

	الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ ﴾				
75	﴿ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾	158	الأعراف	مكية	179
76	﴿ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى ﴾	37	النجم	مكية	179
77	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾	51	المائدة	مدنية	179
78	﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾	55	المائدة	مدنية	179
79	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾	71	التوبة	مدنية	179
80	﴿ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾	56	المائدة	مدنية	180
81	﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾	73	الأنبياء	مكية	187
82	﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنْصَرُونَ ﴾	41	القصص	مكية	187
83	﴿ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾	71	الإسراء	مكية	187

84	﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾	124	البقرة	مدنية	187
85	﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ﴾	17	هود	مكية	187
86	﴿ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ ﴾	79	الحجر	مكية	187
87	﴿ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾	74	الفرقان	مكية	187
88	﴿ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴾	12	التوبة	مدنية	187
89	﴿ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾	71	الإسراء	مكية	187
90	﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾	72	الأحزاب	مدنية	195
91	﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾	30	البقرة	مدنية	195

92	﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾	124	البقرة	مدنية	198
93	﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾	14	يونس	مكية	198
94	﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾	21	الأحزاب	مدنية	199
95	﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾	55	القصص	مكية	199
96	﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾	128	آل عمران	مدنية	199
97	﴿ أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ ﴾	19	الزمر	مكية	199
98	﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	14	الملك	مكية	209
99	﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾	43	البقرة	مدنية	216
100	﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾	48	الفرقان	مكية	219
101	﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾	02	النساء	مدنية	220
102	﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾	23	الإسراء	مكية	221

103	﴿ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾	25	النساء	مدنية	224
104	﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾	06	الطلاق	مدنية	224
105	﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾	230	البقرة	مدنية	224
106	﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾	04	النور	مدنية	224
107	﴿ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ ﴾	184	البقرة	مدنية	224
108	﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾	97	آل عمران	مدنية	224
109	﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾	23	النساء	مدنية	224
110	﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾	130	آل عمران	مدنية	224
111	﴿ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾	187	البقرة	مدنية	225
112	﴿ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴾	236	البقرة	مدنية	225
113	﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾	101	النساء	مدنية	226
114	﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾	31	التوبة	مدنية	228
115	﴿وَالَّذِينَ لايَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ ﴾	68	الفرقان	مكية	229
116	﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾	60	غافر	مكية	230
117	﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾	07	الحشر	مدنية	231

118	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً ﴾	54	الإسراء	مكية	232
119	﴿ وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا ﴾	53	الإسراء	مكية	233
120	﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا ﴾	84	الإسراء	مكية	234
121	﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴾	01	الكافرون	مكية	234
122	﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾	29	الفتح	مدنية	233
123	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾	02	يوسف	مكية	235
124	﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾	57	العنكبوت	مكية	235
125	﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾	30	الحجر	مكية	235
126	﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ	62	الزمر	مكية	235

	شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾				
127	﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾	106	آل عمران	مدنية	235
128	﴿ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾	35	التوبة	مدنية	235
129	﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾	49	الدخان	مكية	235
130	﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾	37	العنكبوت	مكية	235
131	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آَمِنُوا كَمَا آَمَنَ النَّاسُ﴾	13	البقرة	مدنية	235
132	﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾	54	النساء	مدنية	235
133	﴿ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ ﴾	39	آل عمران	مدنية	235
134	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾	01	الطلاق	مدنية	235
135	﴿ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ ﴾	45	النور	مدنية	236
136	﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾	102	الأنعام	مكية	236
137	﴿ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾	50	الأحزاب	مدنية	236

138	﴿ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾	197	البقرة	مدنية	236
139	﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾	234	البقرة	مدنية	237
140	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾	38	المائدة	مدنية	237
141	﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾	34	النساء	مدنية	237
142	﴿ لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ ﴾	11	الحجرات	مدنية	237
143	﴿ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ ﴾	60	الحجرات	مدنية	238
144	﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾	33	محمد	مدنية	238
145	﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ﴾	173	آل عمران	مدنية	241
146	﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾	228	البقرة	مدنية	241
147	﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾	04	الطلاق	مدنية	241
148	﴿ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾	143	البقرة	مدنية	241
	﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ	180	البقرة	مدنية	241

149	إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾				
150	﴿ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ ﴾	59	الإسراء	مكية	241
151	﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾	05	الشورى	مكية	241
152	﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴾	07	غافر	مكية	241
153	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ ﴾	01	الأحزاب	مدنية	242
154	﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾	07	التوبة	مدنية	245
155	﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ﴾	07	التوبة	مدنية	245
156	﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا ﴾	04	التوبة	مدنية	245
157	﴿ فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ ﴾	04	التوبة	مدنية	245
158	﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾	106	النحل	مكية	246
159	﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾	88	القصص	مكية	246
	﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ	114	البقرة	مدنية	247

160	يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾				
161	﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ﴾	12	النساء	مدنية	248
162	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾	180	البقرة	مدنية	248
163	﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾	33	النور	مدنية	248
164	﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾	116	النحل	مكية	248
165	﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ ﴾	62	النحل	مكية	248

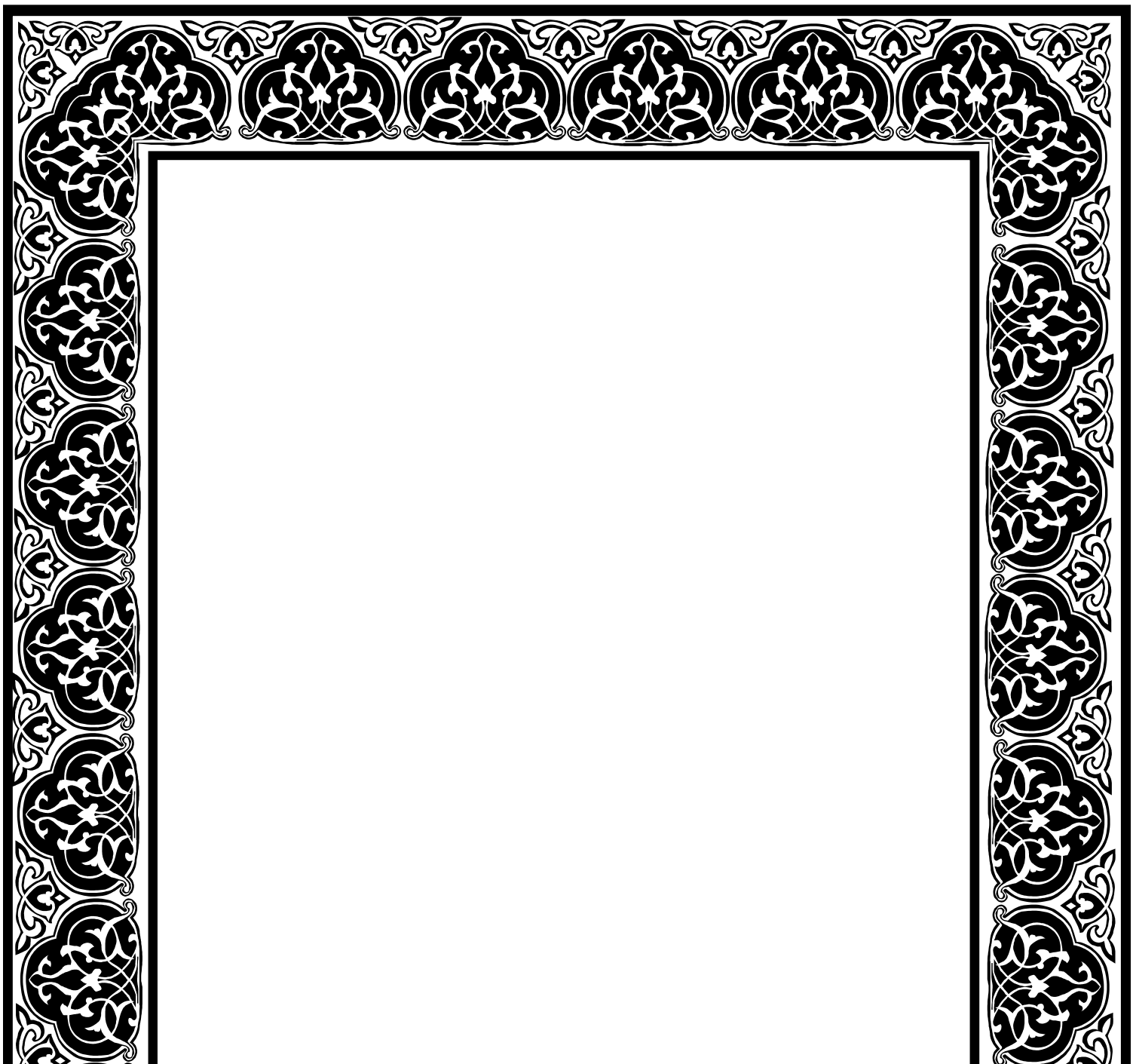
166	﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾	25	النساء	مدنية	249
167	﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾	23	النساء	مدنية	250
168	﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾	222	البقرة	مدنية	250
169	﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾	06	المائدة	مدنية	250
170	﴿ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾	71	المائدة	مدنية	250
171	﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾	97	آل عمران	مدنية	251
172	﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾	228	البقرة	مدنية	251
173	﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾	04	الطلاق	مدنية	251
174	﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾	43	النساء	مدنية	251
175	﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ ﴾	11	النساء	مدنية	251
176	﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا	02	النور	مدنية	252

	مِئَةَ جَلْدَةٍ ﴾				
177	﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾	25	النساء	مدنية	252
178	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾	49	الأحزاب	مدنية	252
179	﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ﴾	221	البقرة	مدنية	252
180	﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواالْكِتَابَ ﴾	05	المائدة	مدنية	252
181	﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ﴾	24	النساء	مدنية	253
182	﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ﴾	11	النساء	مدنية	253
183	﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾	230	البقرة	مدنية	253
184	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾	09	الجمعة	مدنية	254
185	﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾	15	الأعلى	مكية	257
186	﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ﴾	03	المجادلة	مدنية	257

187	﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾	92	النساء	مدنية	258
188	﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا	04	المجادلة	مدنية	258
189	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾	38	النور	مدنية	258
190	﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾	06	المائدة	مدنية	258
191	﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾	23	النساء	مدنية	259
192	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾	06	المائدة	مدنية	260
193	﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾	06	المائدة	مدنية	260
194	﴿ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾	03	المائدة	مدنية	265
195	﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾	275	البقرة	مدنية	267
196	﴿ قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ ﴾	16	الإنسان	مدنية	267
197	﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾	07-08	الزلزلة	مدنية	269
198	﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ	75	آل عمران	مدنية	269

	إِلَيْكَ ﴾				
199	﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾	07	آل عمران	مدنية	281
200	﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ ﴾	53	الأعراف	مكية	281
201	﴿ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾	59	النساء	مدنية	281
202	﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾	125	النحل	مكية	287
203	﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾	20	المزمل	مكية	291
204	﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾	237	البقرة	مدنية	292
205	﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾	03	المائدة	مدنية	292
206	﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾	83	النساء	مدنية	293
207	﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ	44	النحل	مكية	293

	يَتَفَكَّرُونَ ﴾				
208	﴿ لِتُنْذِرَ قَوْماً مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ﴾	06	يس	مكية	295



فهرس الأحاديث النبوية

الرقم	الحديث	الصفحة
01	(الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ قُلْنَا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ قَالَ: للهِ، ولكتابه، ولِرَسُوْلِهِ، وَلأَئِمَّةِ المُسْلِمِيْنَ، وَعَامَّتِهِمْ.)	142
02	(إِنَّمَا بُعِثْتُ مُعَلِمًا.)	143
03	(أَنَّ الفَضْلُ كَانَ رَدِيْفَ رَسُوْلِ اللهِ "صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ"، فَجَاءتْ امْرَأَةٌ	

145	مِنْ خَثْعَمْ، فَجَعَلَ الفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْه، وَجَعَلَ النَبيُ "صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ" يَصْرِفُ وَجْهَ الفَضْلِ إِلَى الشَقِ الآخَر، فَقَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنْ فَرِيْضَةَ اللهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الحَجِ أَدْرَكَتِ أَبي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَثْبُتُ عَلَى الرَاحِلَةِ، أَفَأَحُجُ عَنْهُ ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَذَلِكَ فِيْ حَجَةِ الوَدَاعْ.)	
146	(لاَ تَجِدُ المُؤْمِنَ إِلاَ فِي إِحْدَى ثَلاَثٍ: فِي مَسْجِدٍ يَعْمُرُهُ، أَوْ بَيْتٍ يَخْمُرُهُ، أَوْ مَعِيشَةٍ يُدَبِّرُها.)	04
152	(يَرْحَمُ اللهُ نِسَاءَ المُهَاجِرَاتِ الأُول، لَمَا أَنْزَلَ اللهُ ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ ﴾ شَقَقْنَ مُرُوْطَهُنَ فَاخْتَمَرْنَ بِهَا)	05
153	(أَمَرَ اللهُ نِسَاءَ المُؤْمِنيْنَ إِذَا خَرَجْنَ مِنْ بُيُوتِهِنَ فِي حَاجَةٍ أَنْ يُغَطِيْنَ وُجُوْهَهُنَ مِنْ فَوْقِ رُءوسِهِنَ بِالجَلاَبِيْبِ وَيُبْدِينَ عَيْنًا وَاحِدَة)	06
153	(يَا أَسْمَاء إِنَ المَرْأَة إِذَا بَلَغَتْ المَحِيْض لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلاَ هَذَا وَهَذَا)	07
176	(أَيَمَا امْرَأَةٍ نُكِحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيْهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَإِنْ دَخَلَ بِهَا بِمَا اسْتَحَلَ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنْ اشْتَجَرُوا، فَالسُلْطَانُ وَلِيُ مَنْ لاَ وَلِي لَهُ.)	08
180	(فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ فَزِعَ إِلَى الصَّلاةِ)	09
196	(كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤول عَنْ رَعِيَّتِهِ: فالإِمَامُ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِيْ أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ، وَهِيَ مَسْؤولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ، وهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، قَالَ: فَسَمِعْتُ هَؤُلاَءِ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ "صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمْ"، وَأَحْسَبُ النَّبِيَّ "صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمْ" قَالَ: وَالرَّجُلُ فِي مَالِ	10

	أَبِيهِ رَاعٍ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ وَمَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ.)	
11	(اللّهُمَ زِدْنِيْ فِيْكَ تَحَيرُاً)	196
12	(إِنَّمَا الوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ.)	224
13	(الدُّعَاءُ مُخُ العِبَادَة.)	229
14	(فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيءٍ فَخُذُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيءٍ فَاجْتَنِبُوْهُ.)	231
15	(مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ .)	237
16	(مَا أَبْقَت السِّهَامُ فَلأوْلى عُصْبَةُ ذِكْر.)	237
17	(لاَ زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَى يَحُوْلَ عَلَيْه الحَوْلُ.)	237
18	(مَنْ آذَى ذِمِيًا كُنْتُ خَصْمَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ.)	237
19	(مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لأَحَدٍ فَهُوَ أحقُّ .)	237
20	(أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ.)	237
21	(مَنْ اسْتَفَادَ مَالاً، فَلاَ زَكَاةَ عَلَيْهِ حَتَى يَحُوْلَ عَلَيْهِ الحَوْلُ عِنْدَ رَبِه.)	237
22	(مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا فِي غَيْر كُنْهِهِ حَرَمَ اللّهُ عَلَيْه الجَنَةَ.)	238
23	(صَلاَةُ الجَمَاعَةِ تَفْضلُ صَلاَةَ الفَذِ بِسَبْعٍ وَعِشْرِيْنَ دَرَجَة.)	238
24	(لاَ تَبِيْعُوا الطَعَامَ بِالطَعَامِ إِلاَ بِسَوَاءٍ.)	245
25	(الطَعَامُ بِالطَعَامِ مِثْلا بِمِثْل.)	245
26	(لاَ تَبِيْعُوا الذَهَبَ بِالذَهَبِ وَلاَ الوَرَقَ بِالوَرَقِ إِلاَ وَزْناً بِوَزْنٍ مَثَلا بِمثل سَوَاءً بِسَواء.)	245

27	(فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرَ.)	251
28	(لَيْسَ فِيْ دُوْنَ النِصَابِ صَدَقَة.)	251
29	(فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالعُيوْنُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا العُشْرُ، وَمَا سَقَى بالنَّضحِ نِصْفُ العُشْرِ.)	251
30	(لَيْسَ فِيْمَا خَمْسِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ مِنَ الإِبِلِ، وَلَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمسِ أَواقٍ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ.)	251
31	(لاَ يَرِثُ المُسْلِمُ الكَافِرَ وَلاَ الكَافِرُ المُسْلِمَ.)	251
32	(لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ أَحَدُكُمُ حَتَى يَتَوضَأُ.)	251
33	(لاَ تُقْبَلُ صَلاَةٌ بِغَيْرِ طَهُورٍ، وَلاَ صَدَقَةٌ مِنْ غُلُوْل.)	251
34	(لاَ تُنكَح المَرْأَةُ عَلَى عَمَتِهَا وَلاَ عَلَى خَالَتِهَا.)	253
35	(لاَ يَرِثُ القَاتِلُ شَيْئاً.)	253
36	(لاَ نُوَرِثُ؛ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةً.)	253
37	(لاَ، حَتَى تَذُوْقِي عَسِيْلَتَهُ وَيَذُوْقَ عَسِيْلَتَكِ.)	253
38	(قَيَّدَ الإِيمَانُ الفَتْكَ.)	255
39	(تَحْرِيْمُهَا التَكْبِيرُ.)	257
40	(مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطَّهُوْرُ، وَتَحْرِيْمُهَا التَكْبِيرُ، وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ.)	257
41	(يَحْرُمُ مِنَ الرِضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الوِلاَدَةِ.)	259
42	(كَانَ فِيْمَا نَزَلَ مِنَ القُرْآنِ عَشْرُ رَضْعَاتِ مَعْلُوْمَاتِ يُحرمْن، ثُمَ نُسخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُوْمَاتِ، فَتُوْفِي رَسُوْلُ اللهِ وَهُنَّ فِيْمَا يُقْرُأُ مِنَ القُرْآنِ.)	259

43	(لاَ تُنْزِلُوهُنَ الغُرَفْ وَلاَ تُعَلِمُوْنَهُمْ الكِتَابَةَ وَعَلِمُوهُنَ الغَزْلَ وَسُوْرَةَ النُّوْر)	271
44	(كَفَى بِالمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِثَ بَكُلِ مَا سَمِعَ)	271
45	(أَلاَ إِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ.)	288
46	(إِنِّي لاَ أُحِلُ إِلاَ ماَ أَحَلَ اللهُ فِي كِتَابِه، وَلاَ أُحَرِمُ إِلاَ مَا حَرَّمَ اللهُ فِي كِتَابِه، ياَ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُوْلِ اللهِ، وَياَ صَفِيَةَ عَمَةَ رَسُولِ اللهِ، اعْمَلاَ لِمَا عِنْدَ اللهِ، فَإِنِي لاَ أُغْنِي عَنْكُمِا مِنَ اللهِ شَيْئا)	293

فهرس الأبيات الشعرية

الرقم	الأبيات	الصفحة
01	وَالنَوْمُ يَنْزَعُ العَصَا مِنْ رَبِهَا وَيَلُوْكَ ثَنَى لِسَانِهِ المَنْطِقُ	46

02	وَرَأَيْتُ فِيْ عَيْنَيْكَ رَمْزًا ثَائِرًا	يَنهَلُ مِنْ شِفَة الضِياءِ وَيُزْهِرُ	162
03	يَمْتَدُ قَرْآنُ الخُلُوْدِ جَبِيْنُـهُ	وَجِرَاحُه بِدَمِـي التَآمُر تَسْخـرُ	
04	يَمْتَدُ فِيْ نَارِ الحُضوْرِ حُضوْرُه	أَن ضَجَ كِسْرَى أَوْ تَمْلملَ قَيْصَر	
05	أَبدا يُرِيْدُ القُرْبَ، شَـل عَبِيرُهُ	تَحْجِيْمُ ثَوْرَتِه التـِي لاَ تُقْهَرُ.	
06	عَلَيْكَ بِالأَئِمَةِ الإِثْنَي عَشَر	مِنْ آلِ المُصْطَفَى خَيْرِ البَشَر	165 – 166
07	أَبُـو تـُرَابٍ حَسَنٌ حُسَيـْنٌ	وَبغض زَيـْنِ العَـابِدِيْن شَيـْن	
08	مُحَمَد البَاقِرِ كَمْ عِلْمٍ دَرَى	وَالصَادِقَ أَدْعُ جَعْفَر بَيْنَ الوَرَى	
09	مُوْسَى هُوَ الكَاظِمُ وَابْنُه عَلْيٌ	لَقَبـُهُ الـرِضَا وَقَـدْرُهُ عَـلِي	
10	مَحَمـدٌ التَقِيُ قَلْبُهُ مَعْمُـورٌ	عَـلَى التُـقَى دُرّه مَنْثُـوْر	
11	وَالعَسْكَرِيُ الحَسَنُ المُطَهَرُ	مـُحَمَدٌ المَهْدِيُ سَوْفَ يَـظْهَرُ	
12	أَبَا حَسَنٍ تَفْدِيْكَ نَفْسِي وَمُهْجَتِي	وَكُلُ بَطْيء فِيْ الهُدَى وَمُسَارِع	175
13	أَيَذْهَبُ مَدِيْحُكَ المُحَبَرُ ضَايـعًا	وَمَا المَدْحُ فِي ذَاتِ الإِلَهِ بِضَايْع	
14	فَأَنْتَ الذَّي أَعْطَيْتَ إِذْ أَنْتَ رَاكِعٌ	فَدَتْكَ نُفُوْسُ القَوْمِ يَا خَيرُ رَاكِع	
15	فَأَنْزَلَ فِيْـــــكَ اللهُ خَيْـرَ وِلاَيَةٍ	فَأَثْبَتَهَا فِي مُحكِمَـاتِ الشَـرَايْع	
16	بِخَاتَمِكَ المَيْمُـــونِ يَا خَيْـرَ سَيدٍ	وَيَا خَيرُ شَارٍ ثُمَ يَا خَيرُ بَـــايع	
17	يَا حَبَذَا الوَعْدُ وَالإِنْجَازُ يَصْحَبُهُ	حَاشَا عُلاَكُم بِأَنَ الخَلَفَ يَعْقِبُهُ	192

18 وَقَائِلَةٍ مَا لِـــي أَرَاكَ مُـــــجَانِبًا أُمُوْرًا وَفِيْهَا للتِـجَارَةِ مَرْبَحُ 19 فَقُلْتُ لَهَا مَا لِي بِرِبْحِكَ حَاجَةٌ وَنَحْنُ أُنَاسٌ بِالسَلاَمَةِ نَفْرَحُ	195
20 وَأَعْنِي بِهِ: شَيْخَ الأَنَامِ، وَشَيْخَ مَـــنْ لَهُ عِـــمَّةٌ ذِي عَـذْبَة، وَلَهُ الصَّـــدْرُ 21 عِيَاذِي، مَلاَذِي، عُمْدَتِي، ثُمَ عُدَتِي وَكَهْفِي؛ إِذَا أَبْدَى نَواجِـذَهُ الدَّهْـــرُ 22 غِيَاثِي مِنْ أَيْـدِي العُدَاةِ، وَمُـنْقِذِي مُنِيْرِي، مُجِيْرِي، عِنْدَمَا غَمَّنِي الغَمْرُ 23 وَمُحْيِي رُفَاتِي؛ بَعْدَ أَنْ كُنْـتُ رُمَةً وَأَكْسَبَنِي عُـمْرًا، لَعَمْرِي هُوَ العُمْرُ.	202
24 مُحَمْدٌ الفَاسِيُ لَهُ مِنْ مُحَمْدٍ صَفِيُ الإِلَهِ الحَال وَالشَّيْم الـــغر 25 بِفَرْضٍ وَتَعْصِيْبٍ غَدَا إِرْثُهُ لَهُ هُوَ البَدْرُ بَيْنَ الأَوْلِيَا وَهُـمْ الـزَّهْرُ 26 شَمَالِهُ تُغْنِيْكَ إِنْ مِتَ شَاهِدًا هِيَ الرَّوْضُ لَكِنْ شَقَ أَكْمَامَهُ القَطْرُ	203

27	عَذِيْرِي مِنْ قَـــوْمٍ يَقُوْلُوْنَ كُـلَمَا طَلَبْتَ دَلِيْلاً : هَكَذَا قَالَ مَـالِك	239
28	فَإِنْ عُدْتَ قَالُوا هَكَذَا قَالَ أَشْهَبٌ وَقَدْ كَانَ لاَ تَخْفَى عَلَيْهِ المَسَالِك	
29	فَإِنْ زِدْتَ قَالُوا: سَحْنُون مِثْـــلَهُ وَمَنْ لَمْ يَقُـلْ مَا قَالَهُ فَهُو آفِـك	
30	فَإِنْ قُلْتَ: قَالَ الله ضَجُوا وَأَكْثَرُوا وَقَالُوا جَـمِيْعًا أَنْـتَ قَرْن مماحك	
31	وَإِنْ قُلْتَ: قَالَ الرَسُوْلُ فَقَولُهُمْ أَتَتْ مَالِكًا فِيْ تَرْكِ ذَاكَ المَسَـالِك	

فهرس الخطاطات

الرقم	الخطاطة	الصفحة
01	خطاطة العلاقة مابين الدال والمدلول عند "ابن سينا"	80
02	خطاطة العملية الدلالية عند "ابن سينا"	84
03	خطاطة المعنى	87
04	خطاطة الوظائف اللغوية عند "رومان جاكبسون"	89
05	خطاطة تقسم الإمام "الشافعي" للدلالة من حيث القصد	101
06	جدول الطرق الصوفية في الجزائر	118
07	جدول فروع الطريقة الشاذلية في الجزائر	119 - 120

فهرس المصادر والمراجع

المصادر

- القرآن الكريم برواتي ورش وحفص.

إسماعيل بن حماد الجوهري " أبو العباس" " ت 393 هج "

01 - الصحاح، تح، أحمد عبد الغفور عطار، مط، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 04، 1990 م.

إسماعيل بن عمر بن كثير " أبو الفداء" "ت 774 هج"

02 - تفسير القرآن العظيم، تح ، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

أحمد بن إدريس القرافي " أبو العباس " " ت 284 هج "

03 - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، مط، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

أحمد ابن فارس " أبو الحسين " " ت 395 هج "

04 - الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تح عمر فاروق الطباع، مط، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط 01، 1414 هج، 1993 م.

05 - مجمل اللغة، زهير عبد المحسن سلطان، مط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 02، 1406 هج، 1986 م.

06 - المقاييس في اللغة، تح، عبد السلام محمد هارون، مط، دار الفكر، 1399 هج، 1979 م.

أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية " أبو العباس " " ت 726 هج "

07 – الفتاوى الكبرى، تح محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

08 – الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مط، رئاسة إدارة البحوث العلمية، الرياض، المملكة العربية السعودية.

09 – مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن قاسم وابنه محمد، مط، الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشرفين، الرياض، المملكة العربية السعودية.

أحمد بن عبد الله الأصبهاني "أبو نعيم" "ت 430 هج"

10 – حلية الأولياء، مط، دار الفكر المعاصر للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان.

أحمد بن محمد البرنسي "زروق الفاسي" "ت 899 هج"

11 – قواعد التصوف، تح عبد المجيد خيالي، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 02، 2007 م.

أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي "أبو العباس" "ت 973 هج"

12 – الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، مط، مكتبة القاهرة، القاهرة، مصر، 1385 هج.

أحمد بن محمد بن حنبل " أبو عبد الله " " ت 241 هج "

13 – المسند، تح حمزة أحمد الزين، مط، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط 01، 1416 هج، 1996 م.

أيوب بن موسى الكفوي " أبو البقاء " " 1094 هج"

14 – الكليات، تح، عدنان درويش ومحمد المصري، مط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 02، 1419 هج، 1998 م.

بدر الدين ابن الناظم " ت 686 هج "

15 – المصباح في المعاني والبديع، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1422 هج، 2001 م .

تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني " أبو الفتح " "ت 548 هج"

16 – نهاية الأقدام في علم الكلام، تح أحمد فريد المزيدي ومحمد حسن إسماعيل، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004 م.

17 – الملل والنحل، تح محمد سيد كيلاني، مط، دار صعب، بيروت، لبنان، 1406 هج، 1986م.

حازم بن محمد بن حازم القرطاجني "أبو الحسن" "ت 684 هج"

18 – منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الحسن الخوجة، مط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 03.

الحسن بن أحمد بن عبد الغفار " أبو علي الفارسي " " ت 277 هج "

19 – الإيضاح، تح كاظم بحر المرجان، مط، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 02، 1416 هج، 1996 م.

الحسين بن عبد الله ابن سينا " أبو علي " "ت 427 هج "

20 – الإشارات والتنبيهات، شرح: نصير الدين الطوسي، تح، سليمان دنيا، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر.

21 – أسباب حدوث الحروف، تح محمد حسان الطيان ويحي مير علم، مراجعة شاكر الفحام وأحمد راتب النفاخ، مط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، الجمهورية السورية.

22 – الشفاء "قسم العبارة"، تح محمد خضيري، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1970 م .

23 – الشفاء "قسم المنطق"، تح سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1947 م .

24 – العبارة، تح، محمود الخضيري، مراجعة إبراهيم مدكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

25 – النجاة في المنطق والإلهيات، مط دار الجيل، بيروت، لبنان.

الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني "أبو القاسم" " ت 502 هج "

26 – المفردات في غريب القرآن، تح، محمد سيد كيلاني، مط، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

27 – مفردات ألفاظ القرآن، تح صفوان عدنان داوودي، مط، دار القلم، دمشق، الجمهورية السورية.

الحسين بن مسعود البغوي " أبو محمد " " ت 516 هج "

28 – معالم التنزيل "تفسير البغوي"، تح محمد عبد الله النمر وآخرون، مط، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1409 هج، 1989 م.

الخليل بن أحمد الفراهيدي "أبو عبد الرحمان" "ت 170 هج"

29 – معجم العين مرتبا على حروف المعجم، تح، عبد الحميد هنداوي، مط، دار الكتب العلمية، ط 01، 1424 هج، 2003 م.

سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني "أبو داود" "ت 275 هج"

30 – السنن، تح شعيب أرنؤوط وآخرون، مط، دار الرسالة العلمية، بيروت، لبنان.

سليمان بن خلف الباجي " أبو الوليد " " ت 474 هج "

31 – إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح عبد الله محمد الجبوري، مط، دار الرسالة العلمية، بيروت، لبنان.

عبد الرحمان بن أحمد الإيجي "أبو الفضل" "ت 756 هج"

32 – المواقف، مط، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي "أبو الفضل" " ت 911 هج "

33 – المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح، محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مط، دار التراث، القاهرة، مصر.

عبد الرحمان ابن خلدون " أبو زيد" "ت 808 هج"

34 – تاريخ ابن خلدون، المقدمة، تح سهيل زكار، وخليل شحاتة، مط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1421 هج، 2001 م.

35 – شفاء السائل لتهذيب المسائل، تح محمد مطيع الحافظ، مط، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 01، 1417 هج، 1996 م.

عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري " أبو بركات" " ت 577 هج "

36 – نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح، إبراهيم السامرائي، مط، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط 03، 1405 هج، 1985م .

37 – أسرار العربية، تح محمد بهجة البيطار، مط، المجمع العلمي العربي، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

عبد الرحمان بن محمد الثعالبي "أبو زيد" "ت 875 هج"

38 – الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح علي محمد معوض وآخرون، مط، دار التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1418 هج، 1997 م.

عبد القاهر الجرجاني " أبو بكر" " ت 471 هج"

39 – أسرار البلاغة، تح هـ . ريتر، مط، مطبعة وزارة المعارف، إستانبول، تركيا.

40 – دلائل الإعجاز، تح، محمود محمد شاكر، مط، دار المدني، القاهرة، مصر، ط 03، 1413 هج، 1992 م.

عبد الكريم بن هوزان القشيري "أبو القاسم" "ت 465 هج"

41 – الرسالة القشيرية، مط، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر.

عبد الله السراج الطوسي "أبو نصر" "ت 378 هج"

42 – اللمع، تح عبد الحليم محمود، مط، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، 1380 هج، 1960م.

عبد الملك بن عبد الله الجويني "أبو المعالي" "ت 478 هج"

43 – غياث الأمم، تح مصطفى الحيني وفؤاد عبد المنعم، مط، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، ط 01، 1400 هج.

عبد الملك بن محمد الثعالبي " أبو منصور" " ت 429 هج"

44 – الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح، علي محمد معوض وآخرون، مط، دار إحياء التراث اللغوي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1418 هج، 1998 م.

عثمان ابن جني "أبو الفتح" "ت 392 هج"

45 – الخصائص، تح، محمد علي النجار، مط، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر،1371 هج، 1952 م.

عمر بن محمود السهروردي "أبو حفص" "ت 632 هج"

46 – عوارف المعارف، مط، مكتبة القاهرة، القاهرة، مصر.

عمرو بن بحر الجاحظ " أبو عثمان" " ت 255 هج"

47 – البيان والتبين، تح عبد السلام محمد هارون، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 07، 1418 هج، 1998 م.

عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه " أبو بشر" "ت 180 هج"

48 – الكتاب، تح، عبد السلام محمد هارون، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 03، 1408 هج، 1988 م.

علي بن إسماعيل الأشعري " أبو الحسن" "ت 324 هج"

49 – مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تح محي الدين عبد الحميد، مط، مكتبة النهضة المصرية، ط 02، 1389 هج، 1969 م.

علي بن إسماعيل ابن سيده " أبو الحسن" "ت 458 هج"

50– المحكم والمحيط الأعظم، تح، عبد الحميد هنداوي، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1421 هج، 2000 م.

علي بن حزم الأندلسي " أبو محمد" " ت 456 هج "

51 – التقريب لحد المنطق، تح إحسان عباس، مط، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1959 م .

52 – الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح سمير أمين الزهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 02، 1978 م.

علي بن محمد الآمدي "أبو الحسن" " ت 631 هج"

53 – الإحكام في أصول الأحكام، تح الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

علي بن محمد بن الأثير الجزري "أبو الحسن" "ت 630 هج"

54 – النهاية في غريب الأثر، تح طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1399 هج، 1979 م.

علي بن محمد الشريف الجرجاني " أبو الحسن" " ت 816 هج"

55 – التعريفات، مط، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1985 م.

علي بن محمد الماوردي "أبو الحسن" "ت 450 هج"

56 – الأحكام السلطانية، تح أحمد البغدادي، مط، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط 03، 1393 هج.

محمد بن إدريس الشافعي " أبو عبد الله" " ت 204 هج"

57 – الأم، تح رفعت فوزي عبد المطلب، مط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1410 هج، 1990 م.

58 – الرسالة، تح أحمد محمد شاكر، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

59 – المسند، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

محمد بن إسحاق الكلاباذي "أبو بكر" "ت 380 هج"

60 – التعرف لمذهب أهل التصوف، مط، المكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط 02، 1400 هج، 1970 م.

محمد بن إسماعيل البخاري "أبو عبد الله" "ت 256 هج"

61 – الجامع الصحيح، تح محب الدين الخطيب وآخرون، مط، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ط 01، 1400 هج.

محمد بن أحمد الأزهري "أبو منصور" "ت 370 هج"

62 – تهذيب اللغة، مط، الدار المصرية للطباعة والترجمة، ودار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1967 م.

محمد بن أبي بكر القرطبي " أبو عبد الله" " ت 671 هج "

63 – الجامع لأحكام القرآن، تح، عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مط، مؤسسة الرسالة، ط 01، بيروت، لبنان، 1427 هج، 2006 م.

محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية " أبو عبد الله " " 751 هج "

64 – إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح مشهور بن حسن آل سلمان، مط، دار بن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1423 هج.

65 – إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تح عبد اللطيف السبع العلمي، دار الكتاب العربي، ط 05، بيروت، لبنان، 1422 هج، 2002 م.

66 – الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح علي بن محمد الدخيل الله، مط، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية.

محمد بن بهادر بن عبد الله *الزركشي* " أبو عبد الله " " ت 794 هج "

67 – البحر المحيط، تح عبد القادر عبد الله العافي مراجعة عمر سليمان الأشقر، مط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

محمد بن جرير بن يزيد الطبري "أبو جعفر" "ت 310 هج"

68 – جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1405 هج، 1984 م.

محمد بن الحسن ابن دريد "أبو بكر" "ت 321 هج"

69 – جمهرة اللغة، تح رمزي منير بعلبكي، مط، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 01، 1987م.

محمد بن الحسن الزبيدي "أبو بكر" " ت 379 هج"

70 – تاج العروس، تح، محمود أحمد الطناحي وآخرون، مراجعة عبد السلام محمد هارون، مط، التراث العربي، الكويت، 1413 هج، 1993 م.

محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني "أبو المعالي" "ت 739 هج "

71 – الإيضاح في علوم البلاغة، تح، إبراهيم شمس الدين، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1424 هج، 2003 م.

محمد بن عبد الكريم الشهرستاني "أبو الفتح" "ت 548 هج"

72 – الملل والنحل، تح محمد سيد كيلاني، مط، دار صعب، بيروت، لبنان، 1406 هج، 1986م.

محمد بن عبد الله الحاكم "أبو عبد الله" "ت 405 هج"

73 – المستدرك على الصحيحين، تح، مصطفى عبد القادر عطا، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 02، 1422 هج، 2002 م.

محمد بن عبد الله الخفاجي "أبو محمد" "ت 466 هج"

74 – سر الفصاحة، تح علي فودة، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 02، 1994 م

محمد علي التهاوني " 1158 هج "

75 – كشاف اصطلاحات الفنون، تح، علي دحروج بمراجعة رفيق العجم، مط، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط 01، 1996 م.

محمد بن علي بن محمد الشوكاني " ت 1250 هج "

76 **-** إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح سامي بن العربي الأثري، مط، مؤسسة الريان، ودار الفضيلة، ط 01، 1421 هج .

محمد بن علي بن طولون "أبو عبد الله" "ت 953 هج"

77 – الأئمة الإثني عشر، تح صلاح الدين المنجد، مط، دار صادر، بيروت، لبنان.

محمد بن علي بن وهب ابن دقيق العيد "أبو الفتح " " ت 702 هج "

78 – إحكام الأحكام "شرح عمدة الأحكام"، تح، أحمد محمد شاكر، مط، مكتبة السنة، القاهرة، مصر، ط 01، 1414 هج، 1994 م.

محمد بن علي محي الدين بن عربي " أبو بكر " " ت 638 هج"

79 – بلغة الغواص في الاكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر.

80 – الفتوحات المكية، مط، دار صادر، بيروت، لبنان.

محمد بن علي المكي "أبو طالب" "ت 386 هج"

81 – قوت القلوب، مط، دار صادر، بيروت، لبنان، 1306 هج.

محمد بن عمر بن الحسين الرازي " أبو عبد الله " " ت 604 هج "

82 – مفاتيح الغيب، تح خليل الميس، مط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1401 هج، 1981 م.

83 – نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، مط، مطبعة الآداب، القاهرة، مصر، 1317 هج.

محمد بن عيسى الترمذي "أبو عيسى" " ت 297 هج"

84 – الجامع الصحيح، تح محمد فؤاد عبد الباقي، مط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط 02، 1388 هج، 1968 م.

محمد بن فرامز بن علي "ملا خسرو" " ت 885 هج "

85 – مرقاة الوصول في علم الأصول، مط، مطبعة محمد البوسني، 1285 هج.

محمد بن مرتضى بن محمود "الفيض الكاشاني" "ت 1091 هج"

86 – قرة العيون في المعارف والحكم، مط، مكتبة الألفين، الكويت، دولة الكويت، ط 02، 1399 هج، 1979 م.

محمد بن محمد ابن رشد " ت 520 هج"

87 – تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تح، محمد سليم سالم، المكتبة التجارية، القاهرة، مصر، 1391 هج، 1971م.

محمد بن محمد الفرابي "أبو نصر" " ت 339 هج"

88 – كتاب في المنطق "العبارة"، تح، محمد سليم سالم، مط، دار الكتب، القاهرة، مصر، 1976 م.

محمد بن محمد الغزالي "أبو حامد""ت 505 هج"

89 – فضائح الباطنية، تح، محمد عبد الرحمن بدوي، مط، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

90 – المستصفى من علم الأصول، تح، حمزة بن زهير حافظ، مط، شركة المدينة للطباعة والنشر، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1413هج، 1993 م .

91 – معيار العلم، تح، سليمان دنيا، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1380 هج، 1960 م.

محمد بن المستنير قطرب "أبو علي" " ت 206 هج "

92 – كتاب الأضداد، تح، حنا حداد، مط، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1405 هج، 1984 م .

محمد بن مكرم بن منظور " أبو الفضل" " ت 711 هج"

93 – لسان العرب، تح، عبد الله علي الكبير وآخرون، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر.

محمد بن يزيد المبرد " أبو العباس " " ت 285 هج "

94 – المقتضب، تح محمد عبد الخالق عضيمة، مط، مطابع الأهرام، ط 02، القاهرة، مصر، 1415 هج، 1994 م.

محمد بن يزيد بن ماجة القزويني " أبو عبد الله" " ت 273 هج"

95 – السنن، شرح الإمام أبو الحسن السندي، تح خليل مأمون شيحا، مط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 01، 1416 هج، 1996 م.

محمد بن يعقوب الفيروز أبادي "أبو طاهر" "ت 817 هج"

96 – القاموس المحيط، مط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 02، 1407 هج، 1987م.

محمد بن يعقوب الكليني "أبو جعفر" " ت 369 هج "

97 – الكافي، مط، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ط 01، 1428 هج، 2007 م.

محمد بن يوسف الكنجي الشافعي "أبو عبد الله" " ت 685 هج"

98 – كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب، مط، دار إحياء التراث، طهران، إيران، ط 03، 1404 هج.

محمود بن عمر الزمخشري "أبو القاسم" " ت 538 هج"

99 – أساس البلاغة، تح محمد باسل عيون السود، مط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1419 هج، 1998 م.

100 – الكشاف، تح، عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مط، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1418 هج، 1998 م.

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري "أبو الحسين" "ت 621 هج"

101 – صحيح مسلم، تح نظر محمد الفريابي، مط، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1427 هج، 2006 م .

المراجع

إبراهيم أنيس

01 – دلالة الألفاظ، مط، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط 05، 1984 م.

02 – في اللهجات العربية، مط، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 2003 م.

إبراهيم السامرائي

03 – العربية تاريخ وتطور، مط، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط 01، 1413 هج، 1993 م.

أحمد حسن الزيات

04 – دفاع عن البلاغة، مط، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 02، 1967 م.

أحمد حماني

05 – صراع بين السنة والبدعة، مط، دار البعث للطباعة والنشر، الجزائر، 1404 هج، 1984 م.

أحمد الشرباصي

06 – شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام، مط، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1978 م.

أحمد العلي العزاوي

07 – شيعة من المحيط إلى الخليج، مط، مركز ابن خلدون للدراسات، المنامة، البحرين، ط 01، 2006 م.

أحمد كمال الجزار

08 – المفاخر في معارف الأمير الجزائري عبد القادر والسادة الأولياء الأكبار، مراجعة محمد زكي إبراهيم، ط 01، 1417 هج، 1997 م.

أحمد كمال أبو المجد

09 – حوار لا مواجهة، مط، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 02، 1407 هج، 1988 م.

أحمد محمد قدور

10 – المدخل إلى فقه اللغة العربية، مط، جامعة حلب، الجمهورية السوية، 1991 م.

أحمد مختار عمر

11 – علم الدلالة، مط، عالم الكتب، مصر، ط 05، 1998 م.

أحمد مؤمن

12 – اللسانيات النشأة والتطور، مط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 02، 2005م

أدونيس "علي أحمد سعيد"

13 – الثابت والمتحول "بحث في الإبداع والإتباع عند العرب"، مط، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 07، 1994 م.

14 – الصوفية والسريالية، مط، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 01، 1992 م.

أبو البراء الجزائري

15 – السلفية والحل، مط، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، الهضبة الخضراء، طرابلس، الجماهيرية الليبية، 2001 م.

بسام العسيلي

16 – عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية، مط، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 02، 1983 م.

بطرس البستاني

17 – دائرة المعارف، مط، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

تمام حسان

18 – اجتهادات لغوية، مط، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 01، 2007 م.

19 – الأصول، مط، دار الكتب، القاهرة، مصر، 2000 م.

20 – قرينة السياق، مط، مطبعة عبير للكتاب، القاهرة، مصر، 1413 هج، 1993 م.

21 – اللغة ما بين المعيارية والوصفية، مط، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 04، 2000م.

22 – مناهج البحث في اللغة، مط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 01، 1974 م.

جابر عصفور

23 – الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، مط، المركز الثقافي العربي، ط 03، 1992 م.

24 – قراءة التراث النقدي، مط، مؤسسة عيبال، دمشق، الجمهورية السورية، ط 01، 1991م.

جمال شحيد

25 – في البنيوية التركيبية، مط، دار ابن رشد، ط 01، 1981 م.

جميل صليبا

26 – المعجم الفلسفي، مط، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1982م

جوجي زيدان

27 – تاريخ آداب اللغة العربية، مط، موفم للنشر، الجزائر، 1993 م .

حسام سعيد النعيمي

28 – الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، مط، دار الرشيد للنشر، بغداد، الجمهورية العراقية، 1980 م.

ابن خليفة عليوي

29 – هذه عقيدة الخلف والسلف، مط، زيد بن ثابت، دمشق، الجمهورية السورية، 1398هج.

الخميني

30 – شرح دعاء السحر، تقديم أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط 02، 1402 هج، 1982 م.

خير الدين الزركلي

31 – الأعلام، مط، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 15، 2002 م.

زكي مبارك

32 – التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مط، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

زكي مجاهد

33 – الأعلام الشرقية، مط، دار الطباعة المصرية الحديثة، القاهرة، مصر، 1379 هج، 1950 م.

سعاد الحكيم

34 – المعجم الصوفي "الحكمة في حدود الكلمة"، مط، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1401 هج، 1981 م.

سعيد حسن بحيري

35 – علم لغة النص "المفاهيم والاتجاهات"، مط، الشركة المصرية العامة للنشر، القاهرة، مصر، 1997 م.

السيد عبد الله شبر

36 – حق اليقين في معرفة أصول الدين، مط، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط 01، 1418 هج، 1998 م.

السيد مرتضى العسكري

37 – القرآن الكريم وروايات المدرستين، مط، المجمع العلمي الثقافي لأهل البيت، قم، إيران.

شفيق يوسف البقاعي

38 – نظرية الأدب، منشورات السابع من أبريل، الزاوية، الجماهيرية الليبية.

شكيب أرسلان

39 – لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، مط، موفم للنشر، الجزائر، 1990م.

الشنقيطي

40 – جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبر، مط، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1426 هج، 2005 م.

شوقي حمادة

41 – معجم غرائب اللغة، مط، دار صادر، ط 01، بيروت، لبنان، 2000 م.

صالح سبوعي

42 – النص الشرعي وتأويله "الشاطبي أنموذجا"، مط، مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ط 01، 1428 هج، 2007 م.

صالح بن عبد العزيز آل الشيخ وآخرون

43 – أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، مط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1421 هج.

صفوت حامد مبارك

44 – الموسوعة الإسلامية العامة، مط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر.

عادل فاخوري

45 – علم الدلالة عند العرب، مط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985 م.

عاطف مذكور

46 – علم اللغة بين التراث والمعاصرة، مط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1987 م.

عبد الحسين القمي

47 – إشكالية التعارض وآليات الإيمان بالإمامة "دراسة في تحليل الخطاب الشيعي بالجزائر"، مط، المجمع العلمي الثقافي لأهل البيت، قم، إيران.

عبد الحليم محمود

48 – أبحاث في التصوف، مط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 02، 1985 م.

عبد الحميد بن باديس

49 – العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، تح محمد الصالح رمضان، تقديم البشير الإبراهيمي، مط، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط 01، 1416 هج، 1995 م.

50– مبادئ الأصول، تح عمار الطالبي، مط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 02، 1988 م.

51 – مجالس التذكير من كلام البشير النذير، مط، منشورات دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط 01، 1983 م.

عبد الرحمان بن ناصر السعدي

52 – حاشية على المنتهى وشرحه، تح سامي بن محمد الصقير، مط، دار بن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية.

عبد الرزاق البيطار

53 – حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، مط، البينة للطباعة والنشر.

عبد الرزاق بن السبع

54 – الأمير عبد القادر الجزائري وأدبه، مط، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري.

عبد الستار الراوي

55 – فلسفة العقل، مط، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 02، 1986 م.

عبد السلام المسدي

56 – التفكير اللساني في الحضارة العربية، مط، الدار العربية للكتاب، تونس، الجمهورية التونسية، وطرابلس، الجماهيرية الليبية، ط 02، 1986 م.

57 – قاموس اللسانيات ، مط، الدار العربية للكتاب ، الجمهورية التونسية ، والجماهيرية الليبية، 1984 م.

58 – مقدمة في علم المصطلح، مط، دار الرسالة، 1984م.

عبد الصابور شاهين

59 – المنهج الصوتي للبنية العربية، مط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1980 م.

عبد العزيز المقالح

60 – صدمة الحجارة "دراسة في قصيدة الانتفاضة"، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1992م.

عبد العظيم بدوي

61 – أختاه أين تذهبين "هذا هو الطريق"، مط، دار بن رجب، المنصورة، مصر.

عبد الغني بن إسماعيل النابلسي

62 – كتاب الوجود، مط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003 م.

عبد القادر أبو شريفة وآخرون

63 – علم الدلالة والمعجم العربي، مط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 1989 م.

عبد القادر عطا

64 – التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس، مط، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1407 هج، 1987 م.

عبد القادر عياش

65 – معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين، مط، دار الفكر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 01، 1305 هج، 1985 م.

عبد القادر بن محي الدين الجزائري "الأمير"

66 – الديوان، تح العربي دحو، مط، منشورات ثالة، ط 03، 2007 م.

67 – المواقف في الوعظ والإرشاد، تصحيح ومراجعة لجنة من علماء دمشق، مط، دار اليقظة العربية، دمشق، الجمهورية السورية ط 02، 1966 م.

عدنان بن ذريل

68 – النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق "دراسة"، مط، مطبعة إتحاد الكتاب العرب، دمشق، الجمهورية السورية، 2000 م.

عدي عبد الحسين كرار

69 – مفاهيم شيعية، مط، دار الحرية للطباعة، بغداد، الجمهورية العراقية، ط 02، 1979م.

علي أحمد إسماعيل

70 – دراسات إسلامية بين الشريعة والحقيقة والرمز، مط، دار إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 02، 2012 م.

علي حرب

71 – الاستلاب والارتداد "الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد"، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 02، 1997 م.

72 – لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 02، 1991 م. .

73 – نقد الحقيقة، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1993 م.

عمار الطالبي

74 – آثار ابن باديس، مط، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط 03، 1417 هج، 1997 م.

75 – ابن باديس حياته وآثاره، مط، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.

عمار هلال

76 – التعليم الرسمي في الجزائر خلال العهد الاستعماري الفرنسي 1850 – 1962 م، مط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995م.

فايز الداية

77 – علم الدلالة العربي، مط، دار الفكر المعاصر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 02، 1417 هج، 1996 م .

فاضل صالح السامرائي

78 – الجملة العربية تأليفها وأقسامها، مط، دار الفكر، عمان، المملكة الأردنية، ط 02، 1427 هج، 2007 م.

79 – الجملة العربية والمعنى، مط، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1421 هج، 2000 م.

فهد الرومي

80 – دراسات في علوم القرآن، مط، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 14، 1426 هج، 2005 م.

أبو القاسم سعد الله

81 – تاريخ الجزائر الثقافي، مط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 01، 1998 م.

82 – الحركة الوطنية الجزائرية " 1830 م – 1900 م"، مط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 01، 1992 م.

كريم زكي حسام الدين

83 – أصول تراثية في علم اللغة، مط، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط 02، 1985م.

كمال بشر

84 – دراسات في علم اللغة، مط، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1969 م.

مبارك الميلي

85 – رسالة الشرك ومظاهره، مط، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط 03، 1982 م.

محب الدين الخطيب

86 – الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الإمامية الإثني عشرية، مط، دار الزهراء للطباعة والنشر، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.

محمد باشا بن الأمير عبد القادر

87 – تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، مط، المطبعة التجارية، الإسكندرية، مصر.

محمد باقر الصدر

88 – اقتصادنا، مط، دار التعارف، بيروت، لبنان، ط 20، 1408 هج، 1987 م.

89 – فلسفتنا، مط، دار التعارف، بيروت، لبنان، ط 12، 1402 هج، 1982 م.

محمد أبو زهرة

90 – المذاهب الإسلامية، مط، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر.

محمد باقر المجلسي

91 – تذكرة الأئمة، مط، منشورات مولانا، إيران.

محمد حسين الطبطبائي

92 – الميزان في تفسير القرآن، مط، دار الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان .

محمد حماسة عبد اللطيف

93 – النحو والدلالة " مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي "، مط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط 01، 1403 هج، 1983 م.

محمد سعيد رمضان البوطي

94 – السلفية مرحلة زمنية مباركة لا منهج إسلامي، مط، دار الفكر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 02، 1411 هج، 1990 م.

محمد الشيخ عيلو محمد

95 – مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مط، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1427 هج، 2006 م.

محمد عابد الجابري

96 – نحن والتراث "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، مط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 06، 1993 م.

محمد عبد الرحمان مرحبا

97 – أصالة الفكر العربي، مط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983 م.

محمد عبد الله جبر

98 – الأسلوب والنحو، مط، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، ط 01، 1988 م.

محمد علي السراج

99 – اللباب، تح خير الدين شمسي باشا، مط، دار الفكر، دمشق، سورية، ط 01، 1403 هج، 1983 م.

محمد عمارة

100 – الإسلام وفلسفة الحكم، مط، دار الشروق، القاهرة، مصر، وبيروت، لبنان، ط 01، 1409 هج، 1989 م.

101 – تحديات لها تاريخ، مط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 02، 1982 م.

102 – تيارات الفكر الإسلامي، مط، دار المستقبل العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1983م.

103 – نظرة جديدة إلى التراث، مط، دار بن قتيبة، ط 02، 1408 هج، 1988 م.

104 – معالم المنهج الإسلامي، مط، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

محمد المبارك

105 – استقبال النص عند العرب، مط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1999 م.

محمد مفتاح

106 – التشابه والاختلاف، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1996 م.

107 – فقه اللغة وخصائص العربية، مط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 05، 1982 م.

محمد الميلي

108 – ابن باديس وعروبة الجزائر، مط، المطبعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007 م.

109 – الشيخ مبارك الميلي "حياته العلمية ونظاله الوطني"، مط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2001 م.

محمد نديم خشبة

110 – تأصيل النص "المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان"، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، 1997 م.

محمد يوسف حبلص

111 – البحث الدلالي عند الأصوليين، مط، مكتبة عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 01، 1411 هج، 1991 م .

محمود عبد الحليم

112 – الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ "رؤية من الداخل"، مط، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط 05، 1414 هج، 1994 م.

محمود فهمي حجازي

113 – علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة، مط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1970 م.

مهدي مخزومي

114 – في النقد العربي "نقد وتوجيه"، مط، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط 02، 1406 هج، 1986 م.

ميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي

115 – منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، مط، موسسة الوفاء، بيروت، لبنان.

نزار أباظة

116 – الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد، مط، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر المعاصر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 01، 1414 هج، 1994 م.

نصر حامد أبو زيد

117 – إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 04، 1996 م.

118 – الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مط، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط 02، 1996 م.

119 – التفكير في زمن التكفير "ضد الجهل والزيف والخرافة"، مط، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط 02، 1995 م.

120 – فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي" ، مط، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1983 م.

121 – النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 02، 1997 م.

122 – نقد الخطاب الديني، مط، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط 02، 1994 م.

123 – هكذا تكلم بن عربي، مط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2002 م.

نور الدين بوثوري

124 – مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وتصور الاجتهاد، مط، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 01، 2000 م.

نور الدين السد

125 – الأسلوبية والأسلوب وتحليل الخطاب، مط، دار هومه للطباعة والنشر، بوزريعة ، الجزائر.

هادي نهر

126 – علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، مط، دار الأمل للنشر والتوزيع، إربد، المملكة الأردنية الهاشمية، ط 01، 1427 هج، 2007 م.

يوحنا قمير

127 – ابن سينا، مط، دار المشرق، بيروت، لبنان.

الكتب المترجمة

آدم متز *Adam Metz*

01 – الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري " أو عصر النهضة في الإسلام "، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ومكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

إدوارد سعيد *Edward Said*

02 – العلم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، مط، منشورا ت إتحاد الكتاب العرب، دمشق، الجمهورية السورية، 2000 م.

أجناس جولد تسيهير *Agness Golde Tasihir*

03 – العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، مط، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ودار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ط 01، 1946 م.

أفرام نعوم تشومسكي *Avram Noam Chomsky*

04 – سنة 501 الغزو مستمر، ترجمة مي النبهان، مط، دار المدى للثقافة والنشر، بيروت، لبنان، 1996 م.

05 – اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة حمزة بن قبلان المزيني، مط، دار توبقال، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 01، 1990 م.

06 – ماذا يريد العم سام، ترجمة عادل المعلم، تقديم محمد حسنين هيكل، مط، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 01، 1419 هج، 1998 م.

أندريه لالاند *André Lalande*

07 – موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مط، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، وباريس، فرنسا، ط 02، 2001 م.

أندريه مارتينيه ***Andret martinet***

08 – مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة أحمد الحموي، مط، المطبعة الجديدة، دمشق، الجمهورية السورية، 1405 هج، 1985 م.

بالمر ***F . R . Palmer***

09 – علم الدلالة، ترجمة مجيد الماشطة، مط، مطبعة العمال المركزية، بغداد، الجمهورية العراقية، 1985 م.

برونو إيتيان ***Bruno Etienne***

10 – الأمير عبد القادر الجزائري، ترجمة ميشيل خوري، مط، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 1997 م.

بول ريكو ***Paul Rico***

11 – من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، مط، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 01، 2001 م.

12 – نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة سعيد الغانمي، مط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 01، 2006 م.

بيار جيرو ***Pierre Jeraux***

13 – الأسلوبية، ترجمة منذر عياشي، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، ط 02، 1994 م.

تزيفتان تودوروف ***Tzvetan Todorov***

14 – الأدب والدلالة، ترجمة محمد نديم خشفة، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، ط 01، 1996 م.

15 – "القصة، الرواية، المؤلف" دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة، ترجمة خيري دومة، مط، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 01، 1997 م.

16 – مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، مط، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط 01، 1992م.

تشارلز تشادويك *Charles Chadwick*

17 – الرمزية، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، مط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1992 م.

جوزيف فندريس *Joseph Vendrye*

18 – اللغة، ترجمة الدواخلي والقصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1950م.

جون ستروك *John Sturrock*

19 – البنيوية وما بعدها " من ليفي شترواس إلى ديريدا"، ترجمة جابر عصفور، مط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996 م.

جون كانتينو *John Kantino*

20 – دروس في علم أصوات العربية، ترجمة صالح القرمادي، مط، الجامعة التونسية، 1966م.

حمدان بن عثمان خوجة *Hamdan Bin Osman Khoja*

21 – المرآة، تصدير عبد العزيز بوتفليقة، ترجمة محمد العربي الزبيري، مط، منشورات *ANEP* ، الجزائر، 2004 م.

رامان سلدن *Raman Selden*

22 – النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، مط، دار قباء للطباعة والتوزيع والنشر، القاهرة، مصر، 1998 م.

روبرت بارث ***Robert Barth***

23 – الخيال الرمزي "كولريدج والتقليد الرومنسي"، ترجمة عيسى علي الكاعوب ومراجعة خليفة عيسى العرابي، مط، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، والهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، الجماهيرية الليبية، 1992 م.

روبرت هولب ***Robert Hulpe***

24 – نظرية التلقي، ترجمة عز الدين إسماعيل، مط، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، 1994م.

رولان بارت ***Roland Barthes***

25 – لذة النص، ترجمة منذر عياشي، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، ط 01، 1992 م .

26 – نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشي، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، ط 01، 1994 م.

27 – النقد البنيوي للحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، مط، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، وباريس، فرنسا، ط 01، 1988 م .

رينولد نيكلسون Reynold Alleyne *Nicholson*

28 – الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 01، 1371 هج، 1951 م.

ستيفن أولمان ***Stephen Ullmann***

29 – دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد يسر، مط، مكتبة الشباب،القاهرة، مصر، 1975 م.

فرديناد دي سوسير ***Ferdinand de Saussure***

30 – علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز ومراجعة يوسف المطلبي، مط، دار أفاق عربية، بغداد، العراق، 1985 م.

فيرناند هالين ***Fernand Halen***

31 – بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة محمد خير البقاعي، مط، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية ، 1998 م.

كارل بروكلمان ***Carl Brockelmann***

32 – تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، مط، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 05، 1968 م.

كلود جرمان، وريمون لوبلان ***Claud Jermen & Riman Loblen***

33 – علم الدلالة، ترجمة نور الهدى لوشن، دار الفاضل، 1994م .

مالك بن نبي ***Malik bin Nabi***

34 – فكرة الإفريقية الأسيوية "في ضوء مؤتمر باندونغ"، ترجمة عبد الصابور شاهين، مط، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، الجمهورية السورية، ط 03، 1422 هج، 2001 م.

محمد أركون ***Mohamed Arakon***

35 – الإسلام، الأخلاق، والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مط، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990 م .

36 – الإسلام، أوربا، الغرب "رهانات المعنى وإرادات الهيمنة"، ترجمة هشام صالح، مط، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 02، 2001 م.

37 – تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هشام صالح، مط، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 02، 1996 م.

38 – الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 02، 1992 م.

39 – الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، مط، دار عويدات، بيروت، لبنان، ط 03، 1985م.

40 – من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 02، 1993 م.

41 – من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، ترجمة هشام صالح، مط، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 02، 1995 م.

ميلكا إفيتش ***Milka Ivic***

42 – اتجاهات البحث اللساني، ترجمة سعد عبد الله مصلوح ووفاء كامل فايد، مط، المجلس الأعلى للثقافة، ط 02، 2000 م.

وولفغانغ هاينه وديتر فيهفايغر ***Wolfgang Heine Et Dieter Fahvaagr***

43 – مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، مط، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1996 م.

يوهان فك ***Johann Fuck***

44 – العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة رمضان عبد التواب، مط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1400 هج، 1980 م.

الحوليات

01 – مجلة الآداب، حسام الخطيب، " لغة الثقافة ولغة الإعلام "، بيروت، لبنان، كانون الثاني، أذار، العدد 01 – 03، 1984 م.

02 – مجلة إنسانيات، سيف الإسلام السبتي، "الفكر اللغوي المغاربي"، مط، المخبر العلمي لجامعة سبها، الجماهيرية الليبية، العدد: 04، مارس، 2003 م.

03 – مجلة الأصالة، يحي بوعزيز، "أوضاع المؤسسات الدينية بالجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين"، العدد: 48، الجزائر، السنة الخامسة، أوت 1977 م.

04 – مجلة الأقلام، شكري عياد ، " المؤشرات الفلسفية والكلامية في النقد العربي والبلاغة العربية "، مط، دار الحرية للطباعة، بغداد، الجمهورية العراقية، العدد، 11، فبراير، 1980 م.

05 – مجلة الثقافة، رابح بونار، "الأمير عبد القادر حياته وأدبه"، العدد: 15، الجزائر، السنة الثالثة، جوان – جويلية، 1973 م.

06 – المجلة الجزائرية للتربية، صالح خرفي، " المدارس والمعاهد العليا، دورها في النهضة العربية الحديثة"، مط، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، العدد 04، 1995 م.

07 – مخبر الدراسات الحسينية، بلال العلوي القسنطيني، "فاطمية لا تزال"، مط، مطبوعات مخبر الدراسات الحسينية، المنامة، البحرين، المجلد 14، العدد، 06، مارس، 2005 م.

08 – سلسلة عالم المعرفة، صلاح فضل، "بلاغة الخطاب وعلم النص"، مط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 164، أوت 1992 م.
09 – الشهاب، ابن باديس، "الافتتاحية"، المجلد 14
10 – الشهاب، ابن باديس، ، المجلد العاشر، أكتوبر، 1934 م.
11 – مجلة العربي، فهمي هويدي، "وثنيون هم عبدة النصوص"، العدد: 235، رجب 1398 هج، جوان 1978م.
12 – المجلة العربية للعلوم الإنسانية، أحمد مختار عمر، " ظاهرة الترادف بين القدماء والمحدثين "، الكويت ، مجلد 02، العدد 06، مارس، 1982 م.
13 – مجلة الفكر العربي المعاصر، موريس أبو ناضر، " مدخل إلى علم الدلالة الألسني "، مط، مركز الإنماء القومي، العدد: 18–19، مارس 1982 م.
14 – مجلة كلية اللغة العربية، دردير محمد أبو السعود، "دلالة السياق وأثرها في الأساليب العربية "، أسيوط، جمهورية مصر العربية، العدد 07، 1407هج، 1987 م.
15 – جريدة كيهان الإيرانية، بشير أحمد الغريب، "صمود إيران غير المعادلات"، مط، مؤسسة كيهان للصحافة والنشر، العدد: 4049، جويلية 1999 م.
16 – مجلة المجمع العلمي العراقي، أحمد نصيف الجنابي، " ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة "، مط، دار الحرية، بغداد، العراق، مجلد 35، محرم 1405 هج، أكتوبر 1984م.
17 – مجلة الموافقات، محمد الأمين بلغيث، " الإمام عبد الحميد بن باديس وأزمة التخلف الحضاري في الجزائر "، العدد 06، السنة السادسة، 1418 هج، 1997م.
18 – مجلة نزوى، عائشة الدرمكية، " التطور الدلالي للألفاظ في لهجة أهل قريات "، مط، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، سلطنة عمان، العدد 46، 2009 م.

مذكرات التخرج

01 – أحمد بن مخطار ميموني، الشورى وتحليل الخطاب "مرجعية التقنين"، أطروحة دكتوراه "مخطوط"، كلية الآداب، جامعة بنغازي، الجماهيرية الليبية، 2000 م.

02 – نورسين آسيف، الفقه الشيعي أصول وفروع، أطروحة دكتوراه "مخطوط"، كلية الشريعة الإسلامية، جامعة أهل البيت عليهم السلام العالمية، لندن، المملكة المتحدة، 1999 م.

03 – اليمين بن جعفر المازوني، التفاسير القرآنية المعاصرة "النموذج الشيعي في الجزائر"، أطروحة دكتوراه "مخطوط"، كلية العلوم الإسلامية، جامعة قم، إيران، 2005 م.

المراجع والحوليات الأجنبية

Ernest Mercier

01- *La Question indigène en Algérie au commencement du XXe siècle, P , Ed L' harmattan, 2006.*

Frantz Omar Fanon

02- *Pour la révolution africaine , Editeur La Découverte, Paris, France,2001.*

03- *De la martinique à l'algerie et à l'afrique , Editeur La Harmattan.*

04 - *L'an V de la révolution algérienne, Editeur La Découverte,*
Paris, France,2011.

Joseph Le Bois

05- *Actualité de l'histoire*

Intrview avec Mohammed Arakon , N 09, juin 2012 , Paris, France.

H.G. Gadamer

06 - *Vérité et méthode, 2ème édition, Ed Seuil, 1976.*

LAROUSSE

07 - *Librairie larousse, Paris , France-*

Umberto Eco

08 - *In Fabula ou la coopérative dans les textesnarratifs, Grasset, Paris, FRANCE, 1985. éd.*

09 - *Les limites de l'interprétation, Traduit de l'italien par. Myriem Bouzaher, Bernard Grasset, 1992.*

Pierre-Marie Beaude et Jacques Fantino

10 - *Le discours religieux, son sérieux, sa parodie en théologie et en littérature, Centre de la Pensée Chrétienne, Metz - france ,2001.*

Roland Barthes

11 - *L'empire des siges , p 17 , Editions d'art alpert skira S.A , Genéve, SUISSE, 1970.*

Retnold Nicolson

12 - *A Litrary History of the arabs, charles scrbner's sons, new York, 1903.*

Marie-Nöelle Gary-Prieur

13 - *Les termes clés de la linguistique éd. Seuil ,Paris. FRANCE 1996..*

Bofass Larbi Mohamed

14 - *La sale guerre en algerie, edition la découverte 09 bis, paris ,FARNCE.*

Octave Depont & Xavier Coppolani

15 - *LES CONFRÉRIES RELIGIEUSES MUSULMANES , libraire hacette, paris, France, 1956.*

R.Lakoff,

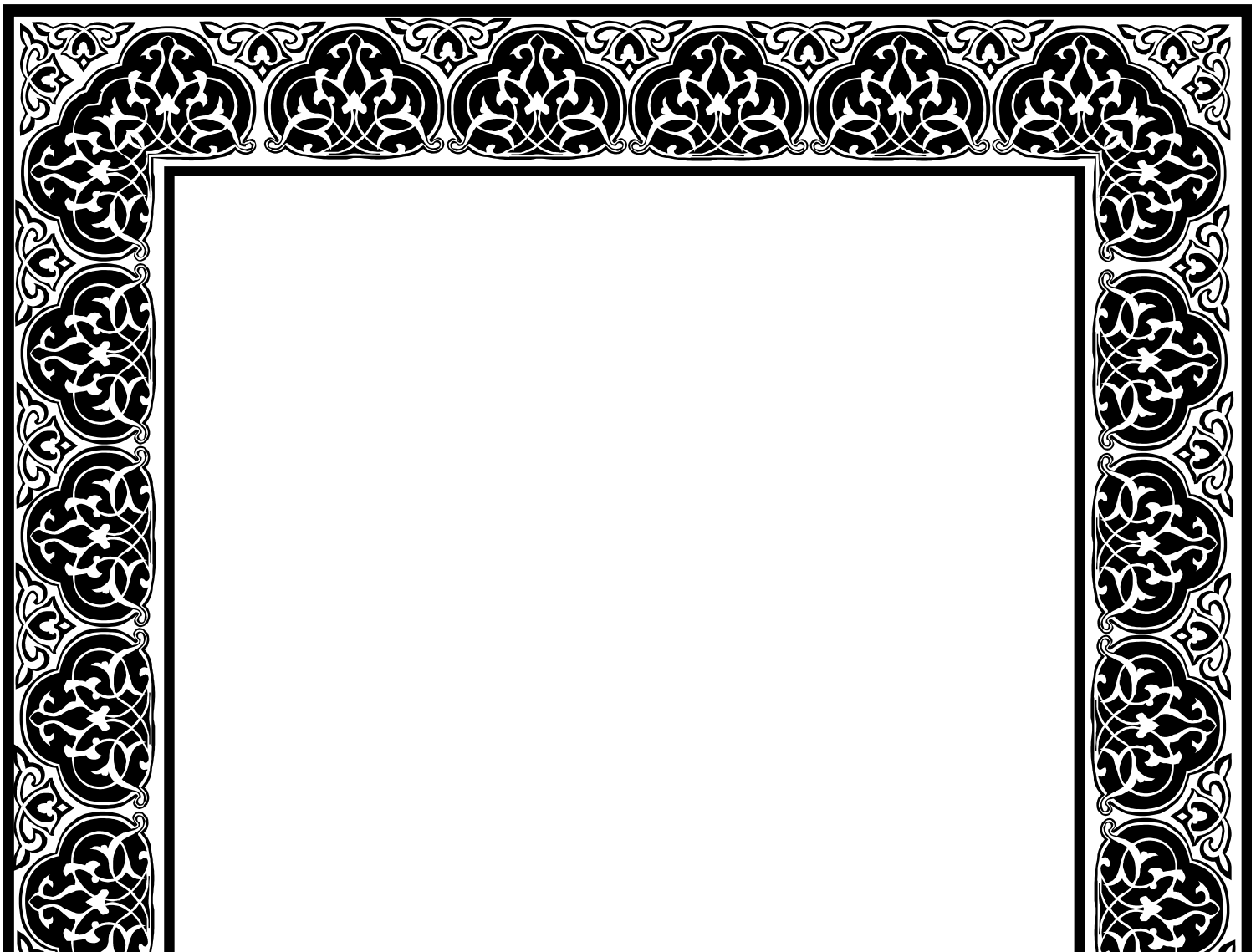
16 - *Language in context , C.U.P, London, 1972.*

Victor HUGO

17 - *In Priollaud. N, La France colonisatrice, p 26, ed Levi-Messinger, Paris, FARNCE , 1983.*

W . Izer

18 - *L'acte de lecture, Traduit de l'allemand par Evelyne Sznycer. Ed. Pierre Mardaga, 1985.*



فهرس

الموضوعات

مقدمة..... أ – ز

مدخل تمهيدي

تصدير 02
الدلالة والخطاب بين الدراسة والتحليل.....05
الدلالة المفهوم والتصور.....05

علم الدلالة لغة.....08
الدلالة في الاصطلاح العربي القديم.....12
الدلالة في اصطلاح المحدثين.....18
التطور الدلالي للغة.....20
الخطاب المفهوم والتصور.....26
مصطلح الخطاب في المعاجم اللغوية.....27
الخطاب اصطلاحا.....29
الخطاب في اصطلاح المحدثين.....30
الخطاب الديني في الجزائر.....34
نظرة تاريخية للحياة العقلية والدينية في الجزائر.....34
المفهوم.....37
المنطوق.....43

الفصل الأول

الخطاب بين الدلالة والخلفية المذهبية

توطئة.....51
أثر الدراسات الغربية القديمة في الفكر اللغوي العربي.....54
الخلفية العقدية والمذهبية في الدراسات اللغوية والبلاغية القديمة.....58
الفرق الكلامية ودراسة اللغة في العصر الحديث.....61
الخطاب اللغوي المنطوق والمكتوب.....66
الرمز وتلقي الخطاب..... 72

المتلقي والممارسة القرائية.....75
اللغة الطائفية الدلالة والأبعاد.....79
اللغة العامية واللغة الفصيحة وأثرها على الخطاب.....90
القصدية وتحديد دلالة الخطاب.....94
السياق ومشكل المعنى في الخطاب الديني.....102
حقيقة الطائفية في الجزائر.....115
الفكر اللغوي الجزائري الحديث بين الانغلاق والانفتاح.....124

الفصل الثاني

الخلفية الدينية للخطاب الديني بالجزائر " فترة الاستعمار وما بعد الاستقلال"

توطئة.....135
الخطاب الإصلاحي والخطاب السلفي في الجزائر.....139
الخطاب الإصلاحي.....141
الخطاب السلفي.....149

الخطاب اللغوي الشيعي في الجزائر.....160
الشيعة بين اللغة والاصطلاح..... 163
الولاية في الفكر اللغوي الشيعي في الجزائر.....168
الخطاب اللغوي الصوفي في الجزائر.....182
توطئة.....182
الإمامة في الفكر اللغوي الصوفي في الجزائر.....187
الإمامة بين اللغة والاصطلاح.....187
الإمامة في الفكر اللغوي الصوفي عند الأمير عبد القادر الجزائري.....190

الفصل الثالث

التوظيف اللغوي في الخطاب الإصلاحي عند "ابن باديس"

توطئة.....212
التوظيف اللغوي في الخطاب الإصلاحي عند ابن باديس.....216
طرق الاستدلال "المنطوق والمفهوم".....219
اللفظ وصيغ التكليف "الأمر والنهي" 226
الشمول والحصر "العموم والخصوص".....235
الإطلاق والتقييد "المطلق والمقيد"..... 254

الوضوح والخفاء "النص، والظاهر، والمؤول، والمبين، المجمل" 267
1 – النص.....268
2 – الظاهر.....274
3 – المؤول.....279
4 – المبين.....285
5 – المجمل.....289
خاتمة..... 302
الفهارس..... 312
فهرس الآيات القرآنية..... 313
فهرس الأحاديث النبوية..... 337
فهرس الأبيات الشعرية..... 342
فهرس الخطاطات..... 346
فهرس المصادر والمراجع..... 348
1 – المصادر..... 349
2 – المراجع..... 362
3 – الكتب المترجمة..... 377
4 – الحوليات..... 383
5 – مذكرات التخرج..... 385
6 – الكتب الأجنبية..... 386
فهرس الموضوعات.....389 – 393