

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية الآداب و الحضارة الإسلامية

قسم اللغة العربية



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم
الإسلامية-قسنطينة-

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

إشكاليات المصطلح في النقد الإسلامي المحاضر

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في اللغة و الأدب العربي تخصص النقد الأدبي

إشراف أ/ الدكتور:

آمال لواتي

إعداد الطالب:

أبو بكر بن كحلة

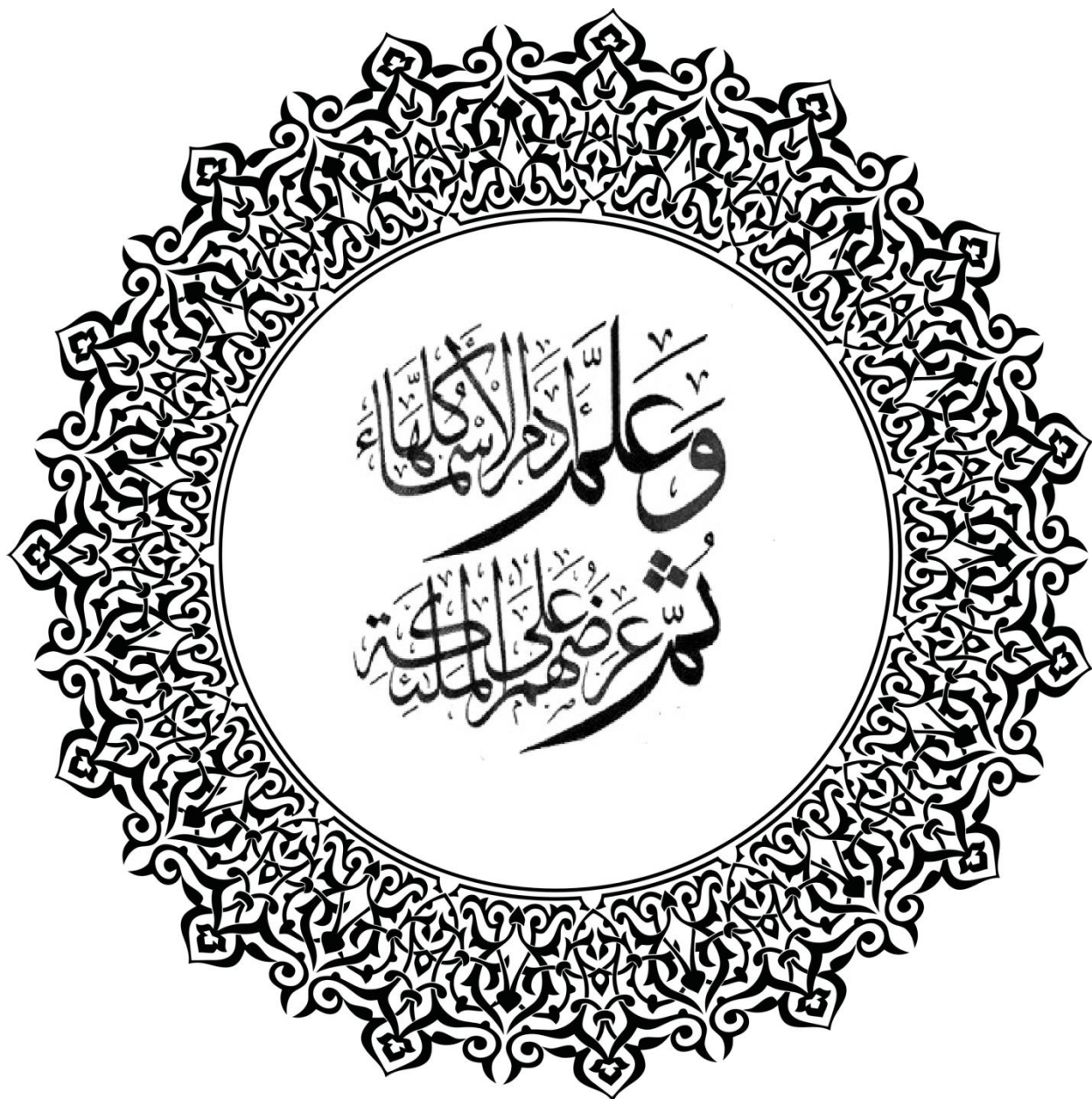
أعضاء لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
رياض بن الشيخ الحسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	رئيسا
آمال لواتي	أستاذة التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	مشرفا و مقرا
ليلى لعوير	أستاذة التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا مناقشا
ليندة خراب	أستاذة التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1	عضوا مناقشا
يوسف وغليسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1	عضوا مناقشا
ياسين بن عبيد	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:

2025/2024م - 1447/1446هـ





الإهداء

إلى روح والدي التي في السماء.

إلى والدي التي ترفع أكف الضراعة بالدعاء.

إلى إخوتي و أخواتي الذين كانوا لي سنداً و خير معين

إلى أهلي و أصدقائي الكادقين بالجاهدين.

إلى أساتذتي الذين هم نبراس المعرفة.

إلى كل محب الكلمة الكريمة.

أهدي عبارة فكري.

لهذه.

شكر و عرفان

أول من يتوجه إليّ العبد بالشكر هو رب العالمين، فنحمده سبحانه و تعالی
حمد الشاكرين علّ ما وهب لنا من نعم العقل و القلب و البصر و اللسان
و أتخفنا بالصبر الجمیل الذی أعاننا علّ تجاوز جميع الصعوبات و العوائق
بفضل و كرم.

ثم إن ذكر فضل الآخرين من الواجبات المكملّة لشكر اللّ فمن لا يشكر
الناس لا يشكر اللّ، فأتوجه بالشكر الجزيل للأستاذة المشرفة أمل لواتي
التي صحتني طوال فترة إعداد الأطروحة، و لم تدخر جهداً
فلي تصويبها و إعطاء الملاحظات القيمة التي كان لها الفضل
فلي إخراجها بصورتها المكتملة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلّ الأسرة الإدارية بقسم اللّغ العربيّة عامّة
و قسم الدراسات العليا خاصّة التي قدمت لي الكثير من التسهيلات
الإداريّة التي ساعدتني كثيراً علّ تجاوز عديد الصعوبات.
و الشكر موصول أيضاً إلّ عمال مكتبتني أحمد عروة و كليّة الأدب الذين
فتحوا لنا رفوف المكتبة بغير حساب.
و لا أنس كل من ساعدني و مد لي يد العون فلي إنجاز هذه الأطروحة
من قريب أو بعيد.

مقدمة

المصطلحات النقدية شفرات لغوية على درجة عالية من التخصيص الدلالي، ترتبط وجوديا بالخطاب النقدي الذي يكون - نظرا لطبيعته الإنسانية - على علاقة وثيقة بالنسق المعرفي الناظم لرؤيته للحقيقة الإبداعية، و المسؤول على اصطفاء مجموعة السمات المؤسسة للبناء المفهومي الذي تترجمه وحدات التسمية، و هو ما يجعل هذه الأخيرة - تبعا لخصوصية المجال الذي تشغل فيه - ذات أبعاد وظائفية متعددة؛ فهي تظهر كلاقات ترسم حدود النظرية و تفصح عن مفاهيمها المجردة، و هي أيضا وحدات تواصل تضمن تحقيق التخابط السليم بين أفراد القطاع الخاص، و هي بعد ذلك وحدات معرفة حمالة لبصمات المنطق اللغوي و الإدراكي للوسط السوسيوثقافي الذي تشكلت في إطاره؛ حيث تتبع طريقته في بناء المفاهيم و سننه في التسمية، و من هنا تتكشف حساسية المسألة المصطلحية في بلوغ الأمن الثقافي الذي تتوخاه إسلامية المعرفة؛ حيث تظهر كشاهد عدل يظهر إسهام المجموعة الثقافية في المشهد الحضاري العالمي، و الذي يمكن إدراكه من خلال فحص سجلها المصطلحي الذي يجسد الخصوصية الحضارية و التوجه الذاتي، و يترجم تماسك المفاهيم و اتساقها في حال حضور الوعي العميق في عملية الصياغة المصطلحية و السلوك الممنهج في إدارة قضاياها، كما أنه قد يتمظهر بوصفه أحد أوجه الهزيمة المعرفية، و صورة من صور الغزو الثقافي في حال هيمن استرفاده من السياقات الثقافية الخارجية المؤسسة وفق أنساق معرفية مغايرة على إبداعه في إطار النظام الثقافي الخاص.

و في إطار هذه الرؤية لأهمية الجهاز المصطلحي على المستويين التقني و الثقافي اشتغل النقد الأدبي الإسلامي بوصفه نقدا مؤسسا في سياق الأنموذج الثقافي الإسلامي على صياغة وحداته الخاصة المنبثقة عن رؤيته المتميزة للحقيقة الإبداعية، التي تتشكل عناصرها من المرجعية الإسلامية، و التي تترجم تماسكه النظري، و تفصح عن حرفيته في الصناعة المصطلحية، خاصة و أنه قد تقمص دور البديل النافع بعد المشكلات المترتبة على المثاقفة غير المتزنة مع الآخر، و هي رؤية طموحة تطلب تجاوز منطق التبعية

و الكسل المعرفي المترسخ في الفعل النقدي بفعل الإفراط غير المبرر في الاعتماد على الآخر إلى مستوى الشهود الحضاري الذي يتحقق من خلال بروز خصوصية الرؤية النقدية و الإبداعية المستمدة من الرؤية الإسلامية للحقيقة الأدبية.

غير أننا إذا تجاوزنا الخطاب العاطفي أو الافتراضي، و وازنا المنجز المصطلحي في سياق النقد الإسلامي الحديث و المعاصر بالمعايير التي يطلبها هذا الأخير على مستوى الواقع المثالي، سنلاحظ أن حصاد التجربة المصطلحية النقدية الإسلامية لم يرق بعد إلى مستوى صياغة منظومة مصطلحية متكاملة، رغم الدعوات المستمرة لتدارك هذا الخل و هو ما ينذر بوجود إشكال حقيقي يعرقل إمكانية إحداث النقلة النوعية المؤمل تحقيقها من عملية أسلمة الأدب و النقد، و يأتي على مشروع النقد الإسلامي من أساسه، بإسقاط دعواه كبديل للطروحات النقدية الحداثية في الارتقاء بالعملية الإبداعية، خاصة في ظل تهافت الجدة و أعذار البدايات التي ظلت أصدائها تتردد في مراحل مختلفة من عمر الخطاب النقدي الإسلامي، و لذلك كان حقيقاً أن يفرد بحث الإشكالات التي تعرقل تشكل المنظومة المصطلحية المتكاملة للنظرية الأدبية الإسلامية بجهد بحثي يحدد مظاهرها و يبحث في حيثياتها، خاصة و أنه قد مضى على فاتحة التنظير للأدب الإسلامي و نقده ما ينيف عن السبعة عقود أدرك فيها - في فترة مبكرة - خطورة المسألة المصطلحية و أهميتها في تأكيد حضور النقد الأدبي الإسلامي كمجال معرفي مستقل يستند إلى نظرية متكاملة لها خصوصياتها.

لقد كان اختيارنا لهذا البحث الموسوم بـ"إشكالية المصطلح في النقد الإسلامي المعاصر" من منطلق إيماننا بمشروع الأدب الإسلامي و نقده الذي اعتبرناه مشروعاً طموحاً يتولى ربط العملية الإبداعية و النقدية بوظيفة الاستخلاف في الأرض التي تنزل منزلة مقدسة من عقيدة المسلم، و لذلك يكون من حق الله علينا و على الناس الإسهام قدر المستطاع في بناء الصرح النقدي و الإبداعي المتفق مع تعاليم الباري سبحانه و تعالى

و عد ذلك أحد أنواع المسؤولية، كما أنه من الضروري أيضا تجاوز الأحكام المسبقة التي ارتبطت بفعل الأسلمة في جميع مجالاتها، و الإسهام في تنميتها و تجاوز مشكلاتها، خاصة و أنها تبحث عن تحقيق الشهود الحضاري للأمة الإسلامية و قد ساعدنا كذلك اتصالنا بالدرس النقدي الإسلامي في مرحلة الماجستير على تعرف بعض المشكلات التي تعترض عملية أسلمة الأدب و النقد، و التي يعد الجانب المصطلحي أحد وجوها الأكثر تعقيدا و كنا قد لاحظنا أن نجيب الكيلاني الذي تخصصنا بدراسة آرائه النظرية، و الذي يعد أحد الرواد الأوائل للأدب الإسلامي قد قدح شرارة البحث في المسألة المصطلحية و التي مازالت ممتدة إلى الفترة الراهنة، و هو ما يؤكد ضرورة البحث في حيثياتها.

رغم أهمية المسألة المصطلحية و تأثيرها في إثبات النقد الإسلامي لمقولاته النظرية الخاصة التي تتسرب إلى مستوى الكشف الجمالي عبر القناة المصطلحية لا نجد تراكما علميا كافيا يترجم الإحساس بالهم المصطلحي في الدراسات الأكاديمية اللهم بعض الدراسات التي تولت مباحثة القضايا المصطلحية من بعض جوانبها؛ أخصها أطروحة دكتوراه لمحمد أمهاوش الموسومة بقضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث الدكتور نجيب الكيلاني أنموذجا، و هي مجهود علمي متميز وصف فيه صاحبه منهجية تعامل النقاد الإسلاميين مع عدد من القضايا العامة و الخاصة المتعلقة بالظاهرة المصطلحية، غير أن تركيزه على نجيب الكيلاني الذي شرع البحث في المسألة المصطلحية قد جعل الدراسة متقدمة على إدراك الإشكال المصطلحي و عوامله، كما أن التصاقها أكثر بالجانب الوصفي قد حجب عنها تصور القضايا الغائبة التي تكون عوامل مهمة في تحقيق أسلمة المصطلح النقدي.

و هناك دراسة ثانية للطبيب رحمانى موسومة بالمصطلح النقدي لدى محمد حسن بريغش، قضايا و إشكالات، و كما هو واضح فهي تختص بالقضايا المصطلحية لناقد بعينه، و بذلك يكون من البديهي أن لا تستغرق الإشكال المصطلحي للنقد الإسلامي.

أما الدراسة الأخرى فهي أطروحة أحمد رحمانى المعنونة بالنقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق، و هي لم تتخصص في المسألة المصطلحية، و إنما تولت الإشارة إلى بعض قضاياها في أحد فصولها، و هو ما أوقعها في الاختزال، كما أننا لاحظنا أن الباحث لم يعتمد في فصله هذا على المصادر الخاصة بالأدب الإسلامي و نقده حاشا كتابي مدخل إلى الأدب الإسلامي و جماليات الأدب الإسلامي، و هو ما يؤكد أنه لم يبحث القضية الاصطلاحية الإسلامية في مظانها.

ستحاول هذه الدراسة التركيز بصورة أساسية على بحث حيثيات الإشكالية الاصطلاحية في الدراسات النقدية الإسلامية، و ذلك من خلال محاورة مختلف الآراء النظرية في التأسيس المصطلحي، و مقايسة منجزاتها على المستوى العملي و ذلك من باب تواشج النظرية و التطبيق على مستوى الدرس المصطلحي، و ستكون مفتحة على الخطاب النقدي الممتد من منتصف القرن الماضي ابتداء بكتابات الأخوين سيد قطب و محمد قطب و محمد الحسن الندوي إلى آخر ما وصلت إليه أيدينا من المدونات المعاصرة التي سبقت مناقشة هذه الأطروحة، و هو ما يظهر جليا أن الإشكالية المصطلحية في النقد الإسلامي ظاهرة مستمرة جديرة بوصفها و كشف حيثياتها، كما أن هذا الانفتاح الزمني سيمكننا من التشخيص الصادق و الدقيق لمستويات النضج في تجاوب النقاد الإسلاميين مع القضايا المصطلحية، و معرفة ما حققه فعلا و ما لم يحققه، و اقتراح الحلول المناسبة لرأب الصدع الحاصل بين الآفاق المحققة في الواقع المشهود، و الواقع المثالي في التأسيس للمنظومة المصطلحية الإسلامية الخاصة.

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من المقاصد المعرفية تحددت فيما يأتي:

— تتبع مسار التأسيس لمنظومة مصطلحية نقدية إسلامية متكاملة.

- ضبط تصور المصطلح النقدي الإسلامي و إبراز السمات المفهومية التي تميزه عن غيره.
 - تحديد مجموعة المشكلات التي تعرقل تكوين منظومة مصطلحية نقدية إسلامية متكاملة.
 - إظهار كيفية تعامل النقاد الإسلاميين مع المشكلات المصطلحية، و اختبار نتائجها و انعكاساتها على مستوى التوليد المصطلحي.
 - تحديد المنهجية الملائمة لتوليد الوحدات المصطلحية النقدية وفق المعيار العقائدي الإسلامي و ضمان تداولها في الخطاب النقدي.
 - توضيح مستويات الالتزام المنهجي بالضابط العقائدي في الصناعة المصطلحية، و ذلك عبر أخذ عينات من الوحدات الاصطلاحية للنقد الإسلامي، و معايرتها وفق قواعد الوضع المصطلحي، و على ضوء تناسبها مع الخط العقائدي الإسلامي.
- تتطلب الدراسة من سؤال رئيس يتمحور حول تحديد أعراض و حيثيات و مظاهر الإشكال المصطلحي الذي يعيق تحقيق المعجم النقدي الإسلامي المستقل المتفق مع معايير النظام الثقافي الإسلامي، و الذي يستدعي بصورة بديهية الإجابة على مجموعة من الأسئلة الفرعية المتعلقة بمعرفة المستوى الذي بلغه النقد الإسلامي في صياغة لغته الخاصة و تحديد المعايير النظرية التي يتأسس وفقها هذا المصطلح، و منهجية النقد الإسلامي الواقعية أو المفترضة في التعامل مع الحاجز اللغوي، و قد وضعت لذلك فرضيات ثلاث ترجحها كعوامل أساسية محدثة للإشكال المصطلحي، فأما الفرضية الأولى فهي وجود اختلالات على مستوى الجانب النظري الذي يقود عملية أسلمة المصطلحات، و الذي امتدت آثاره إلى المستوى التطبيقي ، أما الفرضية الثانية فهي وجود مشكلات في بعض زوايا البناء النظري للأدب و النقد الإسلاميين، خاصة من حيث التأسيس المنطقي و المتكامل لقواعد تحديد القيمة الجمالية وفقا للتصور الإسلامي، و الذي أثر بدوره على إنتاجية المقولات

النظرية التي تجسدها الوحدات المصطلحية، أما الفرضية الثالثة فتربط الإشكالية المصطلحية بسيطرة الاجتهاد الفردي، و غياب التواصل العلمي بين المشتغلين في دائرة الإسلامية خاصة في إطار التعدد اللغوي، و الذي أثر سلبا على فرص التأسيس للمعجم المصطلحي النقدي الإسلامي الموحد، خاصة و أن هذا الأخير يعتمد الأساس التصوري كمعين حاسم للأصناف النقدية التي يستغرقها مفهومه.

لما كانت الدراسة مرتكزة بشكل جوهري حول بحث الأسباب الكامنة التي عقدت تكون المعجم النقدي الإسلامي الخاص، و في ظل ارتباط نظرية المصطلح النقدي الإسلامي بنظرية المصطلح الإسلامي بصفة عامة، و مع تأكيدنا على تبادل التأثير و التأثير بين مستويي التنظير و التطبيق ارتأينا المزوجة بين المنهجين الوصفي و المقارن لتحقيق الدراسة مقاصدها، حيث يتيح المنهج الوصفي على مستوى النظرية المصطلحية وصف مظاهر التباين و الاختلاف في بعض الرؤى للقضايا المصطلحية، و تأثيرها في اتساق المقولات النظرية المصطلحية النقدية الإسلامية، كما يفيد المنهج المقارن في تحديد مناطق الفراغ في العمل النظري حول المصطلح النقدي الإسلامي بالمقارنة بالنظرية الاصطلاحية الإسلامية العامة، كما أفدنا من المنهجين على مستوى الدراسة التطبيقية في تحليل الوحدات الاصطلاحية التي أخذناها كعينات اختبار، و ذلك من خلال وصف بنيتها المفهومية و المورفولوجية، و مقارنتها بالمقاييس المنصوص عليها في الإطار النظري، و ذلك لتحديد مدى استجابة المستوى العملي للمخططات النظرية و مبادئها.

اعتمدت الدراسة على خطة عمل مكونة من ثلاثة أبواب، يختص الأول منها بوضع المسألة المصطلحية في إطار نظري تتحدد من خلاله مواصفات المصطلح الإسلامي عموما و المصطلح النقدي الإسلامي خصوصا، و ذلك لضبط الأسس التي تتم وفقها عملية الصياغة المصطلحية، كما تم فيه إبراز ملامح النظرية المصطلحية الإسلامية العامة و قوانينها في الوضع المصطلحي و إعادة الصياغة المصطلحية، و النظرية المصطلحية

الخاصة -النقدية- التابعة لها، و هدفه تحديد مناطق الفراغ في التنظير للمصطلح في الخطاب النقدي الإسلامي و تكميله.

أما البابان الثاني و الثالث فقد جاءا استجابة للخطوط النظرية التي رسمها الباب الأول: إذ اختص الباب الثاني بمناقشة الإشكالات التي عرفها النقد الإسلامي في المحاور الرئيسة المؤثرة في تحديد و تشكيل النظرية الأدبية و النقدية، و بالتالي مؤثرة في توليد المصطلحات و تداولها، و هذه المحاور حددناها "بالنظرية الأدبية" بما أنها المسؤولة بشكل كبير على صياغة المبادئ النظرية التي تفسر طبيعة الأدب و مقاييسه و وظيفته ، و التي تترجمها من خلال مجموعة من المصطلحات التي تعد قنوات نقل المقولات النظرية و "المنهج النقدي" بوصفه البيئة الطبيعية التي تتحرك في إطارها المصطلحات و "المذهب الأدبي" الذي يفصح عن الصورة الجمالية التي يختص بها الأدب الإسلامي، و "الأدب الإسلامي" بما أنه المحور الرئيس الذي تدور حوله جميع الوحدات السابقة، و سيكون تركيزنا في التعامل مع هذه المحاور بوصفها وحدات مصطلحية، و لذلك سنتعامل معها على مستوى بحث مشكلات أسلمتها على مستوى المفهوم أو على مستوى وحدات التسمية و ما شهدته من عمليات إعادة صياغة على المستويين، و ما ترتب على ذلك من مشكلات في تمثيلها، و ما انجر عن كل ذلك من ظواهر مصطلحية .

أما الباب الثالث فقد تولى تحديد المشكلات التي تواجه عملية تطبيق مبادئ الأسلمة في التوليد المصطلحي، أي معايرة مستويات النضج التنظيري و التطبيقي لصياغة الوحدات المصطلحية النقدية المكملة للوحدات المركزية، و ذلك بقياسه بالمبادئ النظرية التي حددناها في النظرية المصطلحية الإسلامية العامة، و ذلك سيتيح لنا تحديد نقاط الضعف في مستويات عمليات التنظير في دائرة النقد الأدبي الإسلامي من جهة، و تحديد المشكلات التي قد تواجهها المبادئ النظرية بشكل عام على المستوى العملي، و هو ما سيمكننا من تعديل بعض بنودها، أو وضع أسس جديدة تضمن فعاليتها، و بالتأكيد ستكون هذه الأسس قابلة

للتعميم على جميع المصطلحات العلمية الإسلامية، و قد ضم هذا الباب فصلين تولى الأول معايرة منطق النقد الإسلامي في التعامل مع المصطلح التراثي، و الإشكالات التي تواجهه مع تحليل مجموعة من عينات الاختبار، أما الفصل الثاني فقد تناول قضية الخصوصية و الانفتاح، حيث اختص القسم الأول منه بمناقشة آراء النقد الأدبي الإسلامي المختلفة في تحديد النطاق اللغوي الذي تستغرقه مقولة الخصوصية، و بحث الإشكال التواصل في إطار التعدد اللساني كأحد أبرز عوائق تحقيق الخصوصية.

أما القسم الثاني فقد اختص بدراسة منهجية النقد الإسلامي في التعامل مع المصطلحات الوافدة، و ذلك من خلال محاوره المواقف المتباينة من إعمال أو إهمال هذه المصطلحات، و رصد مجموعة الآثار الجانبية التي ترتبت على عملية الانفتاح على المصطلح الغربي بناء على معاينة نماذج منه، و اقتراح حلول لتجاوزها.

لقد ركزت الدراسة على جمع شتات الآراء النظرية المتفرقة في متن النقد الإسلامي فيما يتعلق بالظاهرة المصطلحية و تجلياتها على المستوى التطبيقي، و لذلك فقد اعتمدت على مصادر متنوعة تنتمي إلى أحقاب زمنية مختلفة، سواء من جيل الرواد الأوائل الذين أصلوا لقضايا النقد الأدبي الإسلامي كمؤلفات السيد قطب و أخيه محمد قطب، و نجيب الكيلاني أو النقاد الذين أسسوا لاحقا للقضايا النقدية الإسلامية لا سيما في شقها المصطلحي، كما هو الحال مع عماد الدين خليل و وليد قصاب و محمد حلمي القاعود و أحمد بسام ساعي و محمد عبد العظيم بن عزوز و محمد أمهاوش و كثير من البحوث المنشورة ضمن مجلة الأدب الإسلامي، كما استعانت الدراسة في إنارة عدد من القضايا المتعلقة بالمستوى النظري للدراسة المصطلحية، خاصة في تدارك بعض النقائص على مستوى نظرية الدراسة المصطلحية النقدية ببعض البحوث المتخصصة في هذا المجال كمجموعة الكتب التي ترجمها "محمد أمطوش" مثل كتاب ماريّا تيريزا كابري الموسوم بالمصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، أو كتاب "المفاهيم و المصطلحات و إعادة

الصياغة" و بعض المؤلفات الأخرى في هذا المجال مثل كتاب "المعنى في علم المصطلحات" و كذا كتاب إشكالية المصطلح في النقد العربي الجديد ليوسف وغليسي و هو من الدراسات الرائدة في هذا المجال، كما اعتمد البحث أيضا على عدد من البحوث العربية و الإسلامية في تحديد ملامح النظرية المصطلحية الإسلامية مثل: كتاب دراسات مصطلحية الشاهد البوشيخي، و عدد من أبحاث المعهد العالمي للفكر الإسلامي، من غير أن ننسى الكتب التراثية بوصفها وثائق رئيسة تترجم هيئة التعامل مع القضايا المصطلحية في ضوء النظام الثقافي الإسلامي.

و كما هو الحال مع كل بحث أكاديمي واجهتنا مجموعة من الصعوبات لعل أشدها التعدد اللساني الذي يعرفه الأدب الإسلامي، و بلوغه في بعض اللغات مراحل متقدمة كما هو الحال في اللغة الماليزية، و هو ما ألجأنا في أحيان كثيرة إلى طلب الترجمة من البحوث القليلة المتوفرة، أو بعض الدراسات المقارنة القليلة المتوفرة باللغة العربية، أما العقبة الأخرى فهي صعوبة الوصول إلى المادة العلمية في ظل عدم الاهتمام بالأدب الإسلامي إذا ما قيس بغيره، و قد دفعنا ذلك إلى طلب بعضها من خارج الوطن، أو انتظار المعارض السنوية و هو ما استهلك قسطا كبيرا من الوقت المخصص للبحث.

و لا يمكنني في هذا المقام إلا أن أشكر الله رب العالمين على أن أعاني على تجاوز مشقات البحث، و إكمال هذه الأطروحة -على تقصير مني- كما لا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل للأستاذة المشرف آمال لواتي التي وفرت لي عددا من المصادر، و صاحبتني برفق، و صبرت علي، و صابرت استقالة مدة إنجاز الدراسة فلها علي الخير الكثير الذي لا أستطيع وفاءه إلا بدعاء الله أن يجزيها عني جزيل الأجر و الثواب و الحمد لله رب العالمين.

الباب الأول: المصطلح النقدي الإسلامي و إشكالات التنظير

◀ الفصل الأول: قضية ضبط تصور المصطلح النقدي الإسلامي.

◀ الفصل الثاني: علم المصطلح النقدي الإسلامي و إشكالية التأسيس
المعرفي.

تعتبر الدراسة المصطلحية أحد أنماط الدراسة العلمية، و لذلك فإنها تلتزم منطقاً منهجياً صارماً مؤسساً على مجموعة من المبادئ المتسقة التي تقود البحث المصطلحي نحو تحقيق أهدافه النظرية، و ذلك يعني أن تحديد المشكلات التي تعترى الظاهرة المصطلحية بصفة عامة و النقدية الإسلامية بصورة أخص لا يمكن أن يتحقق في معزل عن الإطار النظري المحدد للأسس العامة الضابطة لعملية التوليد، لتأتي بعد ذلك الدراسة التطبيقية التي تتولى تصديق تلك المبادئ أو كشف مواطن الضعف فيها و إحالتها إلى المراجعة بغية تحسينها و قد عرفت الدراسة المصطلحية منذ أن تأسست كعلم مستقل على يد النمساوي أوجين فوستر (WÜSTER EUGENE) عدداً من المناهج الدراسية المؤسسة كاستدراكات على النظرية العامة للمصطلحات نحو: النظرية التواصلية، و النظرية الاجتماعية و النظرية الثقافية و غيرها، و لكل منها منهجيته المتميزة في مقارنة الوحدات الاصطلاحية، و لذلك فإنه من المشروع جداً تحديد المنهجية الملائمة في بحث مشكلات المصطلح النقدي الإسلامي.

تنطلق الدراسة من فرضية أن النقد الأدبي الإسلامي و بوصفه أحد أنماط إسلامية المعرفة له رؤيته الخاصة لطبيعة الوحدات المصطلحية، و التي تتسق مع منطق النظرية الخاص القائم على التأسيس لأنموذج جمالي منجز ضمن النسق المعرفي الإسلامي، و لذلك فإن عملية الدراسة المصطلحية على مستوى هذا النقد تستلزم إدراكاً منهجياً خاصاً قائماً على البحث عن حضور المكون الرؤيوي، إضافة إلى مجموعة من الشرائط البنيوية التي تحقق مجتمعة المصطلح النقدي الإسلامي، و وفق هذا الطرح يكون المرجح أن تكون إحدى مسببات الإشكال المصطلحي في سياق النقد الإسلامي ضعف المقولات الواصفة لطبيعة وحداته الخاصة، و اختلال الأساس المنهجي الذي يتم وفقه التعامل مع الظاهرة الاصطلاحية. إذاً فإن تعامل الدراسة مع الأساس النظري الناظم لعملية الدراسة المصطلحية في النقد الإسلامي مسألة ضرورية و ذلك:

- بناء على وصفه جزءاً من العوامل القائمة وراء حدوث الفقر المصطلحي.
- لأن البحث عن أساس نظري ناظم مسألة ضرورية يمكن من خلالها تحديد إشكالات أخرى قائمة وراء تخلف النقد الإسلامي عن تأسيس معجمه الخاص.

الفصل الأول: قضية ضبط تصور المصطلح النقدي الإسلامي.

- ◀ أولاً: المصطلح في المنظور التراثي.
- ◀ ثانياً: المصطلح في المنظور الحديث.
- ◀ ثالثاً: المصطلح النقدي الإسلامي.

الوحدات المصطلحية النقدية الإسلامية نوع خاص من المصطلحات العلمية، و لذلك فهي تشترك معها في مجموعة من الخصائص التي تميزها -بوصفها وحدات تواصل متخصصة - عن مفردات اللغة العادية، و لكنها في الوقت نفسه تتفرد بمجموعة من السمات المكتسبة من ارتباطها أولاً بالنسق المعرفي الإسلامي، و ثانياً بارتباطها بالقطاع النقدي الإسلامي، و لذلك حري بنا لمعرفة طبيعة الوحدات التي تقع عليها الدراسة تحديد مفهوم المصطلح بصفة عامة، و هو ما يمكننا من تعيين السمات المميزة للوحدة المصطلحية، ثم تعريف المصطلح الإسلامي بوصفه نوعاً خاصاً من الوحدات المصطلحية لنصل إلى تحديد المصطلح النقدي الإسلامي الذي يشترك مع المصطلح الإسلامي في جميع خصائصه و لا ينفرد عنه إلا بتفعيله في القطاع النقدي، و ذلك سيتيح لنا تحديد الوحدات التي تتولى الدراسة البحث في إشكالاتها.

و لأن النقد الإسلامي مشدود إلى المرجعية التراثية التي سيطر فيها النسق المعرفي الإسلامي على غيره من الأنساق، يكون من المفيد الاستفادة من الرؤية التراثية لطبيعة الظاهرة المصطلحية، خاصة و أننا سنتعامل مع الرؤى النظرية التراثية في التأصيل لنظرية علم المصطلح الإسلامي التي تشكل الإطار العام لعلم المصطلح النقدي الإسلامي، و هو ما يستلزم سلفاً التأشير على طبيعة الفهم التراثي للوحدات المصطلحية، كما تقتضي الضرورة العلمية كذلك الاعتماد على التجارب المعاصرة في مجال تحديد خصائص الوحدة المصطلحية خاصة و أن علم المصطلح كتخصص مستقل إنما عرف في ثلاثينات القرن الماضي، و لذلك ستعتمد الدراسة إلى تحديد المصطلح في المفهوم التراثي و المعاصر لتختتم بتحديد المصطلح النقدي الإسلامي و خصائصه المميزة.

أولاً: المصطلح في المنظور التراثي.

سنحاول في هذا الجزء من البحث التأصيل للوحدة المصطلحية من المعاجم اللغوية بصنفيها العام و المتخصص، و ذلك لتحقيق مجموعة من المقاصد ترتبط في النهاية بالتأصيل للمصطلح النقدي الإسلامي، و ذلك من جهة تأكيد الاستعمال التراثي لهذه الوحدة اللغوية بدلالة قريبة من المفهوم الحديث، و الذي يؤكد شرعية التأصيل لها تراثياً، و تعيين مجموعة السمات المفهومية التي تشكل مفهوم المصطلح، و التي ستساعدنا في صياغة وصف تعريفي له متسق مع طبيعة الرؤية الحضارية و اللغوية للصياغة المصطلحية.

1- وحدتا مصطلح/اصطلاح في المعاجم اللغوية العربية العامة.

سنشتغل في هذه الجزئية على البحث في مسألة حضور الوجدتين المعجميتين "مصطلح/اصطلاح" في معاجمنا القديمة، و ستختلف مقاربتنا لهذه المعاجم إذ لا نقصد البحث عن الوجدتين موضوع الدراسة وفقاً للمدخل المعجمي إذ إن النتيجة هكذا محسومة سلفاً لصالح الغياب، و إنما سنعمل على إحصاء ورود الوجدتين في السياقات المعجمية المختلفة، و نحلل المفاهيم التي تعبر عنها لننظر إذا ما تحقق بالفعل وجود هاتين الوجدتين أو غيابهما بمفهومهما الحديث عن المعجم التراثي. فعملنا إذا سيكون الإجابة على مجموعة من الأسئلة: هل استعملت المعاجم القديمة في سياقاتها هاتين الوجدتين؟ و إذا كانت كذلك فلماذا غابتا عن مداخل المعجم؟ و هل حازت الوجدتان المقدار نفسه من التواتر؟ و أي هاتين الوجدتين حسب المعاني المستعملة أقدر على تحمل المعنى الاصطلاحي؟

قبل الإجابة على هذه الإشكالات تجدر الإشارة إلى الصيغة الصرفية التي تعود إليها كلمة " مصطلح" و هي جزئية مهمة في تحديد الصيغة الأصلح لأداء المعنى الاصطلاحي و قد اختلف الباحثون في تحديد اشتقاق الكلمة حيث يرى البعض أنها اسم مفعول للفعل "اصطلح" منقول للعلمية و هذا النقل هو ما أجاز حذف الجار و المجرور (نائب الفاعل)

اللذان يقتضيهما اسم المفعول تخفيفاً. ⁽¹⁾ بينما يذهب آخرون إلى أن الكلمة مصدر ميمي منقول للعلمية ⁽²⁾ وهذا الأخير هو الأظهر لأنه يغنيها عن التجوُّز، و منشأ هذا الاختلاف هو تطابق الميزان الصرفي الذي يضبط صياغة اسم المفعول و المصدر الميمي في غير الثلاثي إذ يصاغ هذا الأخير على زنة اسم المفعول بإبدال حرف المضارعة ميما مضمومة و فتح ما قبل الآخر، و لا سبيل للتمييز بينهما إلا من خلال السياق.

و بالرجوع إلى معاجمنا القديمة فإننا نلاحظ غياب مفردة "مصطلح" كوحدة معجمية يتولى المعجم شرح دلالتها و اشتقاقها على الرغم من أنها كانت متداولة في السياق الاجتماعي، إلا أن هذا لم يحل دون وجودها في سياق شرح بعض المفردات؛ حيث وردت أحياناً على صيغة اسم المفعول و تكون بمعنى "الاتفاق"، و أحياناً أخرى بهيئة المصدر الميمي و تحمل معنى التسمية التي تحيل إلى مفهوم أي: المعنى الاصطلاحي.

لقد وردت وحدة "مصطلح" مرة واحدة في القاموس المحيط، و كانت على هيئة المصدر الميمي: "و الدقيقة ... في المصطلح النجومى جزء من ثلاثين جزءاً من الدرجة" ⁽³⁾

أما في تاج العروس فقد وردت المفردة (06مرات) اثنتان منهما بمعنى الاتفاق و ذلك في قول المصنف: "فإن هذا التعبير غير معتاد و لا معروف بين اللغويين و لا مصطلح عليه بين الصرفيين محل نظر" ⁽⁴⁾ و في قوله: "هو الكلام المصطلح عليه بين كل قبيل". ⁽¹⁾

(1) علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية و تطبيقاته العملية، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، (2019م)، ص302.

(2) ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح و طرائق وضع المصطلحات في العربية، دار الفكر، دمشق، ط2، (2008م)، ص13.

(3) الفيروزبادي، القاموس المحيط، تح: أبو الوفاء نصر الهوريني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، (1428هـ - 2007م)، ص898.

(4) محمد مرتضى حسني الزبيدي، تاج العروس، تح: عبد الستار أحمد فراج و آخرون، مطبعة حكومة الكويت، (1385هـ - 1965م)، ج2، ص460.

ووردت مرة واحدة بمعنى "الصلح" و كانت على هيئة اسم الفاعل "مصطلح" و ذلك في قوله: " و شور ...و معناه المصطلح من الجن"⁽²⁾ و جاءت ثلاث مرات بالمعنى الاصطلاحي و ذلك في "و الدقيقة في المصطلح النجومى...."⁽³⁾ و في " إدموس بالضم مظلم....إضاءة الأدموس في شرح مصطلحات القاموس"⁽⁴⁾ و في " كما زاد السخاوي و زكرياء في شرحيهما على ألفية المصطلح ألى بضم فسكون..."⁽⁵⁾

من خلال الإحصاءات السابقة يتبين ما يلي:

مفردة مصطلح جاءت على معان ثلاث: المعنى الاصطلاحي و هو الغالب و معنى الاتفاق، و معنى المصالحة و كان على هيئة اسم الفاعل.

جاء استعمال وحدة "المصطلح" بمعناها العلمي المعروف في جميع السياقات التي كانت فيها المفردة على هيئة المصدر الميمي، و هو ما يدعم رجحان ما ذهبنا إليه سابقا من أن المصطلح مصدر ميمي، فهو كذلك حتى في الاستعمال القديم و دليل ذلك جواز استبدالها بكلمة "اصطلاح في جميع تلك السياقات من غير اختلال المعنى خاصة إذا علمنا أن العرب قديما كانت تستخدم المصدرين الميمي و الطبيعي بمعنى واحد كما سنرى لاحقا. و يؤكد ذلك ما ورد في كتاب إضاءة الأدموس الذي جاءت فيه الكلمتان بمعنى واحد:"وراعى في حروف المعجم ترتيبها الذي هو في مصطلح المشاركة معروف و هو يوافق اصطلاحنا معشر المغاربة"

(1) محمد مرتضى حسني الزبيدي، تاج العروس ،ج39،ص462.

(2) المصدر نفسه، ج12،ص 258.

(3) المصدر نفسه،ج25،ص297.

(4) المصدر نفسه،ج16،ص88.

(5) المصدر نفسه،ج37،ص98.

أما مفردة "اصطلاح" فهي مصدر صريح للفعل اصطلاح، و قد غابت هي الأخرى كمدخل معجمي عن كل من اللسان و القاموس المحيط، و أول من أوردها من معاجمنا القديمة هو تاج العروس. إلا أنها لم تغب مطلقا عن المتون المعجمية إذ كان لها حضور تزداد كثافته بتقدم الزمن. فقد وردت ثلاث مرات في لسان العرب اثنتان منهما بمعنى اتفاق أهل البلد على تحديد المقدار، و ذلك في قوله: "المكوك...و يختلف باختلاف اصطلاح الناس عليه"⁽¹⁾ و "الأوقية...و تختلف باختلاف اصطلاح الناس عليها"⁽²⁾ أما الثالثة فكانت بمعنى الاتفاق على طريقة النقط وهذه الدلالة هنا اقتربت من المعنى المتخصص بصفة أكثر "إلا أن يكون لهم اصطلاح في النقط تغير في وقتنا هذا."⁽³⁾

أما في القاموس المحيط فقد وردت المفردة سبع مرات كلها موافقة للمعنى العلمي المعروف و قد جاءت كما يلي:

- و النصب:...و في اصطلاح القوافي أن تسلم القافية من الفساد و في الإعراب كالفتح في البناء اصطلاح نحوي.⁽⁴⁾
- الركيزة في اصطلاح الرمليين العتبة الداخلة⁽⁵⁾
- عرض (...) و ما يقوم بغيره في اصطلاح المتكلمين.⁽⁶⁾
- و في اصطلاح الصاغة ما يحمل على الدرهم من الغش.⁽⁷⁾

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، (1414هـ)، ج10، ص491.

(2) المصدر نفسه، ج 15، ص 404.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص15.

(4) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص165.

(5) المصدر نفسه، ص536.

(6) المصدر نفسه، ص668.

(7) المصدر نفسه ، ص1001

- و العقلة في اصطلاح حساب الرمل...⁽¹⁾
 - و الأجوف في الاصطلاح الصرفي المعتل العين⁽²⁾
 - و الهیولی (...) أو هو في اصطلاحهم موصوف بما يصف به أهل التوحيد الله تعالى.⁽³⁾
- أما تاج العروس فهو كما ذكرنا أول المعاجم التي أفردت مادة "الاصطلاح" بالشرح حيث جاء فيه " و الاصطلاح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص"⁽⁴⁾ و واضح من هذا التعريف الملمح الإجرائي في وضع المصطلح لا المعنى الاسمي فهو بمعنى عملية الاصطلاح لا الاصطلاح نفسه. إلا أنه ورد بمعان أخرى في سياقات تضمنت هذه الوحدة فقد جاءت بمعنى المصطلح و الاتفاق و المصالحة و تحرير ذلك:
- جاءت كلمة "اصطلاح" (53 مرة) ست و أربعون منها بمعنى المصطلح العلمي أي بنسبة تفوق 87% و (07 مرات) بمعنى الاتفاق أي بنسبة (18%)
 - جاءت صيغة "الاصطلاح" (16مرة) 12 منها بالمعنى الاسمي أي بنسبة (75%) و مرة واحدة بمعنى الصلح (6%) و ثلاث مرات بمعنى الاتفاق (18%)
 - جاءت مفردة "اصطلاحا" (12مرة) ثمانية منها بمعنى الاتفاق (66%) و (04 مرات) بمعنى المصطلح (33%).
 - جاءت صيغة "اصطلاحی" مرتين كلتاها بمعنى المصطلح (100%)
 - جاءت صيغة "اصطلاحه" (106مرات) كلها بمعنى مصطلح (100%)
 - جاءت صيغة "اصطلاحهم خمس مرات كلها بمعنى مصطلح.
 - و بالمجمل جاءت صيغة "اصطلاح" بمختلفة المفردات المشتقة منها (194مرة) (90%) بمعنى مصطلح و (09 %) بمعنى الاتفاق و حوالي (01 %) بمعنى الصلح.

(1) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 1047.

(2) المصدر نفسه، ص 815.

(3) المصدر نفسه، ص 1085.

(4) مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج 6، ص 551.

نستطيع بسهولة ملاحظة تطور الاستعمال المعجمي لهذه الوحدة حيث كانت في اللسان بمعنى الاتفاق مطلقاً، ثم تعرضت لتخصيص الدلالة إذ استعملت بكثافة في القاموس المحيط و تاج العروس للدلالة على التسمية التي تحيل إلى المفهوم.

من خلال الإحصاءات السابقة لورود مفردتي "مصطلح/اصطلاح" في المعاجم القديمة يمكن أن نقرر:

أ- غياب الوجدتين عن مداخل القواميس المتقدمة كاللسان و القاموس، وورود لفظة "اصطلاح" متأخرة في تاج العروس رغم استعمالها في السياق.

وقد علل "الودغيري" هذا الغياب بأن القواميس العربية القديمة قد أهملت الكثير من الكلمات ذات الصيغ القياسية المطردة مراعاة للاختصار و علل ورودها لدى صاحب التاج بعادته في نقل كلام شيخه بحذافيره.⁽¹⁾ و هو تعليل مقبول في جزئه الأول و غير موفق في جزئه الثاني فالظاهر أن صاحب القاموس تعمد ذكر المفردة و شرحها كمادة من مواد المعجم و دليل ذلك أنه أوردها أيضاً في استدراكه على صاحب القاموس المحيط.⁽²⁾

و نستطيع أن نلتمس سبباً آخر لهذا الغياب الذي قد يعود إلى أن الوجدتين لم تحوزا قبل تلك الفترة على الاستقرار لتلك الدلالة و أن ذلك لم يحدث إلا في زمن متأخر و لذلك وردت اللفظة لدى المرتضى الزبيدي و لم ترد عند من سبقه. و يمكن من خلال الإحصاءات السابقة أن نلاحظ الكثافة التي وردت بها المفردة في قاموس تاج العروس بالمعنى العلمي المعروف مقارنة بغيره. و يدعم هذا الافتراض أن العرب قد استخدمت رموزاً كثيرة للدلالة على مفهوم المصطلح كالأسامي و الألقاب و غيرها.

(1) عبد العلي الودغيري، "كلمة مصطلح بين الصواب و الخطأ"، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع48، (1420هـ-1999م)، ص 15.

(2) ينظر: مرتضى الزبيدي، التكملة و الصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة، تح: مصطفى حجازي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1 ، (1406هـ-1986م) ج2، ص41.

و هناك سبب آخر يمكن أن نعلل من خلاله غياب الوجدتين عن مداخل المعجم و يعود إلى المصادر التي اعتمدت عليها القواميس القديمة؛ إذ حدث هذه الأخيرة مصادرها بزمان معين يتمثل في عصر الاحتجاج و مكان معين تمثل في عدد من القبائل التي لم تتأثر لغتها بلغة الحضر أو غيرها من لغات الأمم الأخرى، و ذلك أدى إلى تحجيم المعجم العربي خاصة في جانب المولدات التي تكون في كثير من الحالات أسماء لمظاهر جديدة في الحياة الاجتماعية. يقول حسين نصار أن من بين أسباب قصور المعجم العربي "إهمال المولد و عدم اعتباره من اللغة حتى ضيع علينا كثيرا من الألفاظ و المعاني التي ابتكرها العباسيون للمظاهر و الحضارة الجديدة التي عاشوا فيها و جعلوا اللغة لا تسير الحياة حتى اتهمت بالتحجر" (1)

و لما كان ذلك كذلك فليس من الغريب أن تغيب الوجدتان عن مداخل المعجم لأن المصطلح العلمي لا يكون إلا في فترة تقدمت فيها العلوم و هو أصلا من صنع أهل الاختصاص، و ذلك لا يتفق إلا في الحواضر و بناء على المصادر التي اعتمدت عليها المعاجم فطبيعي أن تغيب الوجدتان كما غابت الكثير من أسماء العلوم المشتهرة تلك الفترة.

ب- تضمن شرح تاج العروس لكلمة "اصطلاح" المعنى الإجرائي و لم يتضمن المعنى الاسمي الذي ورد في السياقات المحصاة و الحال نفسه بالنسبة للتكملة.(2)

ج- غلبة ورود لفظة اصطلاح في الاستعمال مقارنة بكلمة مصطلح ، علاوة على اعتمادها في تاج العروس كمقابل لمفهوم المواضعة.

و ذلك يمكن تفسيره بأن العرب لم يفرقوا بين المصدر الصريح و المصدر الميمي من حيث الاستعمال، و قد رأينا سابقا ورودهما في سياق واحد بالمعنى نفسه - فجاء ذكر اصطلاح على حساب مصطلح اكتفاء بذكر الأصل عن الفرع و هو مذهب فيه نظر خاصة

(1) حسين نصار، المعجم العربي نشأته و تطوره، دار مصر للطباعة، ط4، (1408هـ - 1988م)، ج2، ص605.

(2) مرتضى الزبيدي، التكملة و الصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة، ج2، ص41.

إذا علمنا أن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى، و نستطيع في هذا المجال اعتماد رأي فاضل صالح السامرائي لأجل توضيح أي الوجدتين أصلح لتحمل المعنى، حيث يرى أن من بين الدلالات التي يتميز بها المصدر الميمي عن المصدر الطبيعي هي أنه يحمل معه عنصر الذات كما يحيل إلى دلالة الانتهاء.⁽¹⁾

و بذلك تقتضي الدقة اعتماد مفردة مصطلح كتسمية لتلك الرموز التي تواتر استعمالها كتسمية للمفاهيم المعينة في قطاع متخصص لأن كلمة اصطلاح تدل على الحدث المجرد فقط و هو فعل الاصطلاح أما مفردة مصطلح فإنها تدل على الذات المصطلح عليها و هي هنا الألفاظ الجديدة كما يحيل على الانتهاء الذي يدل على تمام الاتفاق و استقرار استعمال تلك الوحدات للدلالة على تلك المعاني، و هي حقيقة سبقنا إليها يوسف وغليسي،⁽²⁾ و يبقى الاستعمال هو الفيصل الحاكم في تبني هذا المصطلح أو ذاك إذ "لا مشاحة في الاصطلاح" 2- وحدتا مصطلح/اصطلاح في المعاجم المتخصصة.

بخلاف المعاجم اللغوية التراثية العامة عرفت المعاجم المتخصصة الاصطلاح بوصفه مدخلا معجميا، خاصة و أن المادة الاصطلاحية هي موضوعها الذي تشتغل عليه، و قد جاءت كلمة -الاصطلاح- ضمن هذا النوع من المعاجم بداليتين:

1.2 الدلالة الإجرائية:

جاءت في عدد من المعاجم المتخصصة مفردة الاصطلاح للدلالة على فعل الاصطلاح و قوانينه لا المصطلح في حد ذاته، غير أنه يمكن من خلالها أن نستشف عددا من السمات المكونة لمفهوم المصطلح العلمي، فقد أورد الجرجاني ثلاثة التعريفات تتكامل فيما بينها لتحديد ماهية فعل الاصطلاح:⁽³⁾

(1) فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية، دار عمار، عمان، ط2، (1428هـ - 2007م)، ص33.

(2) يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، (1429هـ - 2002م)، ص26.

(3) الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص27.

•إخراج اللفظ من المعنى اللغوي إلى آخر لمناسبة بينهما.

•الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى.

•الاصطلاح إخراج الشيء من معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد.

بناء على هذه التعريفات يمكننا تحديد الخصائص الآتية للمصطلح العلمي و التي نحددها فيما يلي:

أ- المصطلح هو وحدة من وحدات المعجم الطبيعي مفعلة تفعيلًا ثانياً لأداء وظيفة تواصلية

في قطاع متخصص و هي حقيقة تؤكدتها النظريات المصطلحية الحديثة.¹

ب- العلاقة بين التسمية و المفهوم هي علاقة معللة (نفي الاعتباطية) يحكمها قانون

المناسبة و هذه الخاصية تتحدد في التعريف الأول.

ج- الطبيعة الاتفاقية للمصطلح فهو وحدة معجمية اتفق على وضعها بإزاء مفهوم جديد

و ذلك محدد في التعريف الثاني.

د- تحديد وظيفة المصطلح في الجانب التواصلية فالمصطلح يستعمل من أجل البيان

و التبيين و هذه الخاصية ينفرد بتحديدتها التعريف الثالث "لبيان المراد" من الكلام بين

المرسل و المتلقي.

هـ- المصطلح هو لغة بين طائفة خاصة و هذه الخاصية تتحدد في التعريف الثاني.

و- تحدد بعض التعريفات آليات وضع المصطلح في عملية تطوير دلالة الوحدات المعجمية

كالتعريف الأول و الثالث إلا أن التعريفين الآخرين يبقيانها مطلقة.

يعرفه أبو البقاء الكفوي بقوله: "هو اتفاق القوم على وضع الشيء، و قيل إخراج

الشيء من المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد"⁽²⁾

¹ ينظر: ماريا تيريزا كابري، المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، تر: محمد أمطوش، عالم

الكتاب الحديث، الأردن، ص143.

(2) أبو البقاء الكفوي، الكليات، تح: عدنان درويش مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2(1419هـ-

1998م)، ص129.

و هذا التعريف لا يتجاوز النطاق المفهومي الذي حددته تعريفات الجرجاني، حيث يركز على حقيقة أن المصطلح وحدة معجمية أعيد استعمالها لأداء الوظيفة التواصلية كما يؤسس مبدأ الاتفاق بين الواضعين معيار التواطؤ الذي يكفل التداول، و يركز هو الآخر على أن عملية تطوير الدلالة هي الآلية الأساسية للتوليد المصطلحي، و كلها مواصفات قد تضمنتها التعريفات السابقة، و لكن الكفوي يشير في حواشي التعريف إلى مسألتين إضافيتين:

الأولى : ربط تسمية الاصطلاح بما تحمله من دلالة الاتفاق بالفعل الإنساني دون غيره، و لذلك يجعلها مقابلة للشرع الذي يكون مصدره واحدا.

الثانية: تحديد المجال المعرفي الذي تشتغل فيه مفردة الاصطلاح، إذ تتصل حسبها بالعلوم القائمة على الاستدلال العقلي في حين تختص "الصناعة" بالعلوم القائمة على متابعة كلام العرب.⁽¹⁾

و لئن كانت المسألة الثانية لا تثير كبير إشكال كونها مسألة تواضعية و لعلها ناتجة عن ارتباط فعل الاصطلاح بالمتكلمين خاصة المعتزلة الذين يركزون على أعمال العقل فإن الأولى قد تثير بعض إشكال خاصة حين يسحب حكم المنع من الدلالة الإجرائية -فعل الاصطلاح- إلى المصطلح نفسه، خاصة و أن هذه الكلمة تحيل إلى المعنيين جميعا في الاستعمال التراثي، و منها انتقل إلى التوظيف المعاصر-و كنا قد أشرنا في الجزئية السابقة أن العرب كانت تستخدم المصدر الطبيعي و المصدر الميمي باستعمال واحد- و هو ما تحقق فعلا في بعض الدراسات المعاصرة حيث "يتخرج بعض الباحثين من استعمال التعبير بالمصطلح القرآني في دراساتهم للقرآن الكريم و ذلك لما يوحي به لفظ المصطلح من معنى إنساني، فالقرآن ليس تواطؤا بين طرفين، إذ هو كلام الله وحده"⁽²⁾ و هذا الرأي يمثل مشكلة فعلية للنقد الأدبي الإسلامي الذي يعتمد كثيرا

(1) أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص130.

(2) فهد بن عبد الرحمان الرومي، تحريف المصطلحات القرآنية و أثره في انحراف التفسير، في القرن الرابع عشر، سلسلة دراسات قرآنية ، رقم9، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ص 7.

على مصطلحات القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة كبدايل مناسبة عن المصطلحات الوافدة كما سنبين ذلك في موضعه. خاصة و أنه يأتي مدعوما بقاعدة أساسية أشارت إليها تعريفات الاصطلاح نفسه و هي الاتفاق بين الدلالة اللغوية و الدلالة العرفية.

و من الواضح أن هذا تعميم غير موفق سببه الخلط بين الدلالة الإجرائية و الوحدة المصطلحية، فإذا حملنا كلمة الاصطلاح على ظاهر الدلالة اللغوية و هي الاتفاق فإن المنع متمركز في تنزيه الذات الإلهية على فعل الاصطلاح، و ليس على المصطلح بوصفه وحدة لغوية تحيل إلى مفهوم متخصص -هذا من جهة- و من جهة أخرى إذا اعتبرنا أن سمة الاتفاق ملمح أساسي في الوحدات المصطلحية كما أظهرتها التعريفات السابقة فذلك يمكن تجاوزه بنقل دلالة الاصطلاح من الاتفاق على الوضع إلى الاتفاق على الاستعمال حيث يكون دور المخاطبين "تقصي الاستعمالات من قبل الواضع الأول ليقفوا على الدلالة المطردة في تعبيرة"⁽¹⁾ و النصوص الشرعية يصدق تماما عليها هذا الوصف لأنها قد تلقاها الوعي الجمعي بالقبول، و أثبت لوحدها الخصوصية الدلالية الناجزة في سياقها الخاص بل إن النصوص القرآنية قد كونت اللبنة الأولى لعملية الاصطلاح في التراث الإسلامي كما سنبين ذلك في موضعه.

2.2 دلالة الوحدة المتخصصة:

على الرغم من استعمال كلمة الاصطلاح/ المصطلح بمعناها العلمي فإن التعريفات المصروفة في تحديد خصائصه قليلة جدا في المعاجم المتخصصة التي ركزت على فعل الاصطلاح كمعنى إجرائي، و لعل ذلك سببه أن تحقق الوحدات المصطلحية بالمواصفات المفترضة هو تحصيل حاصل، إذا ما تحققت عملية الاصطلاح وفق القوانين المنصوص

(1)فهد بن عبد الرحمان الرومي، تحريف المصطلحات القرآنية و أثره في انحراف التفسير، في القرن الرابع عشر ، ص8.

عليها بين المتخصصين، و لذلك أمكننا أن نحدد مواصفات المصطلح من تعريف الاصطلاح نفسه.

من التعريفات القليلة التي وجدناها للمصطلح العلمي ذلك الذي أورده الجرجاني ونصه: "الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين."⁽¹⁾ و هذا التعريف على إيجازه يعكس بعض الملامح المتعينة للوحدات العلمية و تتحدد في:

- ✓ الاعتماد على الوحدات الشفوية، و ذلك متعين بكلمة لفظ ، يقال: لفظ الكلام نطق.⁽²⁾
- ✓ التواطؤ بين أهل الاختصاص، و ذلك محدد في قوله بين قوم معينين.

من خلال ما سبق نصل إلى النتائج الآتية:

— إن وحدة اصطلاح و مصطلح وحدات متعددة الدلالة، و هذا التعدد الدلالي قد أربك الفهم المعاصر من حيث تعيين ما صدق الوحدتين، و ذلك بفعل سحب السمات المفهومية للمعنى الإجرائي على المعنى المفهومي، و كنا قد رأينا إخراج بعض المعاصرين للوحدات القرآنية من مفهوم الاصطلاح.

— إن تركيز الترائيين على تحديد ملامح الفعل الإجرائي للمادة الاصطلاحية دليل كاف على وجود بنود يمكن استثمارها في عملية بناء نظرية إسلامية في المصطلح العلمي بشكل عام و النقدي بشكل خاص، خاصة أن هذا الأخير يعتمد بصفة كبيرة على الأساس التراثي المؤسس وفق النسق المعرفي الإسلامي.

— يمكن تحديد مفهوم المصطلح في الفهم التراثي، و بناء على مجموعة السمات المفهومية المكتسبة من التعريفات المختلفة بأنه: "كلمة شفوية أو مكتوبة تواطأ توظيفها بين طائفة متخصصة لأداء دلالة علمية حديثة لعلاقة بين المعنى الأصلي و المعنى الحادث"

(1) الجرجاني، التعريفات، ص27.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 719.

ثانيا:المصطلح في المنظور الحديث.

عرفت الدراسة المصطلحية في العصر الحديث بكونها تخصصا معرفيا مستقلا موضوعه المفاهيم و كيفية تمثيلها على مستوى اللغة، و لذلك فقد ركزت على صياغة وصف تعريفي دقيق للوحدة المصطلحية و تمييزها عن وحدات اللغة العامة، التي اختلفت في بعض جزئياتها باختلاف المدرسة المصطلحية المؤطرة، أو باختلاف منهج التعريف.

1.تعريف المصطلح:

للمصطلح في المفهوم الحديث تعريفات كثيرة اختلفت باختلاف كيفية مقارنة المفاهيم أو الجزئية التي ركز عليها المعرف إذ تنوعت هذه التعريفات بين التعريف بدلالة القصد و التعريف الوظيفي و التعريف بالمكون هذا من جهة و من جهة أخرى تباينت هذه التعريفات في طبيعة بعض السمات المفهومية الضابطة للتعريف، و سنحاول في هذه الجزئية عرض مجموعة من التعريفات من مختلف هذه المقاربات من أجل ضبط التصور الشامل لمفهوم المصطلح من حيث خصائصه و مكوناته و كذا وظائفه.

1.1 التعريفات الوظيفية:

يعمد التعريف الوظيفي إلى تحديد المعرف بوظائفه و علاقاته بالإضافة إلى أنواعه⁽¹⁾ و قد وردت عدة تعريفات على هذه الطريقة تباينت رؤيتها لوظيفة المصطلح نذكر منها:

«هو كل وحدة لغوية دالة مؤلفة من كلمة"مصطلح بسيط" أو "كلمات متعددة" مصطلح مركب" و تسمى مفهوما محددًا بشكل وحيد الوجهة داخل ميدان ما و غالبا ما يدعى بالوحدة المصطلحية"⁽²⁾

(1) علم المصطلح لطلبة العلوم الصحية و الطبية، أعضاء شبكة تعريب العلوم الصحية، المكتب الإقليمي لشرق المتوسط ومعهد الدراسات المصطلحية، فاس، المملكة المغربية(2005)، ص132.

(2) علي القاسمي، مقدمة في علم المصطلح، دائرة الشؤون الثقافية، الجمهورية العراقية، 1985م، ص215.

ما يلاحظ على هذا التعريف :

أ- المصطلح هو مرادف للوحدة المصطلحية .

ب- تحديد الأنماط التي يأتي وفقها المصطلح بين " المصطلح البسيط" و المصطلح المركب المكون من أكثر من كلمة.و تحديد أصغر وحدة مصطلحية بالكلمة في حين أنه قد تستعمل وحدات أخرى لسانية أو غير لسانية غير الكلمات كالأرقام و الرموز إذ قد يلجأ المصطلحات في حالة عدم كفاية مصادر اللغة الطبيعية أو عدم ملائمتها إلى استعمال رموز غير لغوية و أخرى صناعية بالكامل لأجل تعيين المفاهيم.(1)

ج- تتحدد وظيفة المصطلح الأساسية في تسمية المفاهيم إذ تعمل المصطلحات كلاقات للمفاهيم و في ذلك دلالة إلى اختصاص المصطلح بالجانب اللساني فقط.

د- تكون "التسمية" كوظيفة أساسية للمصطلح أحادية الاتجاه بين الرمز اللغوي و المفهوم الذي يحيل إليه و ذلك يحيل على المقاربة الكلاسيكية للوحدة المصطلحية.

و من التعريفات الأخرى التي تتبنى رؤية أخرى للمصطلح تعريف ماريا تيريزا كابري (MARIA TERESA CABRÉ) و هو تعريف يجمع بين الجانب القسدي و الجانب الوظيفي:

«المصطلح هو وحدة تدل على حقيقة يعبر عنها بواسطة شكل يستعمل للتواصل»(2)

فالمصطلح من خلال هذا التعريف هو وحدة لها أبعاد أربعة:

- البعد المرجعي: و ذلك لكونه يدل على حقيقة علمية .
- البعد الإدراكي: و ذلك من منطلق أنه يشير إلى تجريدات عقلية تدل على الحقيقة لا الحقيقة ذاتها.

(1) هنري بيجوان ، فيليب توارون، المعنى في علم المصطلحات، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، (ديسمبر 2009)، ص88.

(2) ماريا تيريزا كابري، المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص65.

- البعد اللساني: و هو الشكل اللغوي الذي يرمز للوحدة الفكرية.
- البعد التواصل: المصطلح هو وحدة تواصل، و هذا البعد هو الذي يبرز الجانب الوظيفي للمصطلح في هذا التعريف، فالوحدة المصطلحية تمارس وظيفتها التواصلية انطلاقاً من خاصية الدقة و الإيجاز، إذ تأخذ الوحدة الإدراكية موقعها داخل النظام المفاهيمي في حين يعمل الجانب الشكلي على تسمية تلك الوحدة بوضوح و دقة بعيداً عن التأويلات المجازية كونها "معينا صارماً"، و تساهم المصطلحات الموحدة بقسط كبير في هذا المجال كما يبرز دور الوحدة المصطلحية في عملية التواصل من خلال مبدأ الاقتصاد اللغوي إذ تكون الكلمة المصطلح عليها عوضاً عن التردد الجملي، و يمكن من خلالها تعيين عناصر المعرفة بوحدات بسيطة يسهل استعمالها في السياق التواصلية بدلاً من الشرح المسهب غير الضروري، خاصة و أن المرسل و المتلقي على معرفة سابقة بالمفاهيم التي تحيل عليها تلك الوحدات.⁽¹⁾

2.1 التعريف بدلالة القصد:

- يعتبر هذا النمط من التعريفات الأكثر استعمالاً في الخطابات المعروفة للمصطلح خاصة و أنه يمكن من رصد مجمل الخصائص التي تميز المصطلح عن غيره من الوحدات. و يتطابق هذا النوع من التعريفات إلى حد كبير مع المفهوم التقليدي للتعريف و المتمثل في "تحديد القصد من المفهوم"⁽²⁾
- و إذا علمنا أن القصد في مفردات علم المصطلح: "هو مجمل الخصائص التي تشكل المفهوم"⁽³⁾ يكون التعريف بدلالة القصد وصفاً لفظياً يحيل إلى مجموعة الخصائص التي تكون المفهوم المعرف .

(1) ينظر: ماريا تيريزا كابري، المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص 74/73 ، و هنري بيجوان، فيليب توارون ، المعنى في علم المصطلحات، ص 88.

(2) توصية iso1087، معجم مفردات علم المصطلح، منشورة ضمن مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، سنة 1983م، ع22، ص 206.

(3) المرجع نفسه، ص 203.

لقد وردت عدة تعريفات ركزت على إظهار القصد من مفهوم المصطلح و التي قد تتعدى أحيانا إلى تحديد سمات أخرى كبيان وظائفه أو امتداده أو حتى مكوناته و نحن هنا سنركز على جانب الخصائص، و من هذه التعريفات:

« المصطلح هو لفظ موضوعي يؤدي معنى معينا بوضوح و دقة بحيث لا يقع أي لبس في ذهن القارئ و هو رمز لغوي مخصص لتصور أو تصورات عديدة يرتبط وجوده بنمط التصورات التي ينتمي إليها»⁽¹⁾

تحدد خصائص المصطلح وفقا لهذا التعريف في النقاط الآتية:

أ- الموضوعية: المصطلح هو لفظ موضوعي، و كلمة موضوعي كلمة كثيفة متعلقة بالمدلول تصطبغ معها معاني الاستقرار و الثبات و الوضوح في الدلالة كما تتضمن أيضا إقصاء المعاني الذاتية كونها تختلف باختلاف الاستعمال و تشوش التواصل بين المتخصصين و ذلك بخلاف المعاني الموضوعية التي تثبتها الوضع و الاصطلاح و أقرها الاستعمال حتى صارت مضامينها واحدة»⁽²⁾ و بذلك تكون أنسب للتعبير عن المفاهيم العلمية.

ب- الوضوح و الدقة في أداء المفاهيم.

ج- تعدد دلالة الرمز اللغوي، فهو قد يخصص لتصور واحد أو أكثر: والمقصود من التعدد هنا أحد الاحتمالين: الأول منهما أن يقع ذلك في قطاع معرفي واحد فيكون من خصائص المصطلح قبول الاشتراك اللفظي، أما الثاني - و هو الأرجح حسب السياق - أن يقع في مجالات مختلفة فيكون المعرف هنا يشير إلى مسألة "هجرة المصطلحات" كورود مصطلح "العين" مثلا في قطاعي الطب و الفقه بمدلولات مختلفة.

د- يتحدد معنى المصطلح ضمن المجال المعرفي الذي ينتمي إليه.

(1) لعبيدي بو عبد الله، مدخل إلى علم المصطلح و المصطلحية، دار الأمل تيزي وزو، الجزائر، ص13.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (1982م)، ج2، ص399.

﴿ "المصطلح رمز متفق عليه يمثل مفهوما محددا في مجال معرفي خاص" ⁽¹⁾ ﴾

يشير هذا التعريف إلى الخصائص الآتية:

أ-المصطلح رمز: و هذه التسمية ذات مفهوم فضفاض يشمل الوحدات اللغوية و غير اللغوية و لذلك سمي علم السيمياء علم الرموز و سميت الكلمات رموزا لأنها تمثل أشياء غير نفسها و من مقتضيات الرمز الاتفاقية فكل رمز يدل على معنى بسبب تواطؤ المرسل و المتلقي على تلك الدلالة و عدم تخصيص الرمز بالجانب اللغوي هنا آت من منظور أن المصطلح - كما أشرنا سابقا - يتجاوز الكلمات إلى الأرقام و الرموز.

ب-المصطلح ذو طبيعة اتفاقية: و قد عد بعض الباحثين هذه الجزئية أولى القواعد الفعالة في بناء المصطلح خاصة و أن الوصول إلى المصطلحات الدالة الموحدة أولى اهتمامات علم المصطلح.⁽²⁾ فيكون الاتفاق حسب هذا التحديد بمعنى "اتفاق تخصيص اللفظ إزاء المعنى" و هذا لا يكون إلا وفق هيئات مختصة كمنظمة "الإيزو" أو غيرها من الهيئات المهتمة بالوضع و التوحيد المصطلحي هو شأن المجامع اللغوية العربية و يترتب - حسب هذا الرأي - أن تكون المصطلحات الموضوعية بصورة فردية عبارة عن مصطلحات غير مكتملة الاصطلاحية " مشاريع مصطلحات" تنتظر التقييس من قبل الهيئات المختصة⁽³⁾ و هذه الرؤية لطبيعة المصطلح هي رؤية كلاسيكية نابعة من النظرية العامة للمصطلح و هي رؤية تجاوزتها النظريات الحديثة لعدم تطابقها مع الواقع. هذا من جهة و من جهة أخرى لقد أثبت وجود مصطلحات فردية الوضع و حازت وصف المصطلحية دون لجوئها إلى اتفاق طائفة أو تقييس هيئة كما هو الحال مع المصطلحات العروضية أو المصطلحات المترجمة.

(1) علم المصطلح لطلبة العلوم الصحية و الطبية، ص25.

(2) مصطفى طاهر الحيادة، من قضايا المصطلح اللغوي العربي، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن ط1، (1424هـ-2003م)، ص16.

(3) خالد اليعبودي، آليات توليد المصطلح و بناء المعاجم اللسانية الثنائية و المتعددة اللغات، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، (2006م)، ص13.

و نستطيع القول :إن شرط"استقرار الاستعمال" قد يكون أنسب كخاصية مميزة للمصطلح لأنه وحده من يمنح الحياة للمصطلح ناهيك عن أنه يحمل بصفة ضمنية اتفاقا غير مباشر بين أهل الاختصاص على توظيف الرمز للدلالة على المفهوم.

«المصطلح كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة علمية أو تقنية أو فنية موروثة أو مقترضا و يستخدم للتعبير عن المفاهيم و ليدل على أشياء مادية محددة»⁽¹⁾.

يحدد هذا التعريف السمات المفهومية الآتية:

أ-يحدد أنواع المصطلح من الجهة الصرفية في المصطلحات البسيطة و المركبة. كما يحدد أنواع المصطلحات وفقا لآليات صناعتها في المصطلحات الموروثة و المقترضة، و تلحق بالجانب الموروث الوحدات المصاغة على أوزان اللغة العربية بناء على قاعدة "ما صيغ وفقا لكلام العرب فهو من كلام العرب"، و هذا التحديد يجر إلى التساؤل عن موقع الوحدات المصطلحية الهجينة التي تكونت من عناصر لغوية موروثة و دخيلة في آن واحد كما هو الحال مع مفردة "ميتالغة"

ب-المصطلحات هي جزء من اللغة الخاصة : و هذا التحديد صحيح و لكنه نسبي كون ليست جميع وحدات اللغة الخاصة عبارة عن مصطلحات فهي خليط من المصطلحات و الوسائل اللسانية الأخرى كمفردات اللغة الطبيعية.

ج-الكلمة أصغر وحدة مصطلحية.

د-الإحالة إلى وحدة المرجع الذي يشير إليه المصطلح، فهذا الأخير يحيل إلى مفاهيم هي في الحقيقة تعميمات على أشياء موجودة فعلا في العالم الحقيقي، و تتحدد هذه الإشارة في التعريف من خلال "تدل على أشياء مادية محددة"

(1) الصادق خشاب، التعريب و صناعة المصطلحات دراسة تطبيقية في القواعد و الإشكالات، عالم

الكتاب الحديث، إريد الأردن، ط1، (2016م)، ص83.

" المصطلحات هي وحدات معجمية ينظر إلى معناها ضمن إطار مجال التخصص أي ضمن مجال محدد من المعرفة الإنسانية و غالبا ما يرتبط بنشاط مهني اجتماعي"⁽¹⁾ و مما يلاحظ على هذا التعريف:

أ-المصطلح هو وحدة معجمية: و يترتب على هذا التحديد أنها تتحلى بالخصائص نفسها التي تتميز بها وحدات اللغة الطبيعية سواء من حيث البنية الصرفية و التركيبية أو من الجهة الدلالية (قبول المصطلح التعدد الدلالي و الترادف و ارتباطه دلاليا بالسياق)

ب-الخاصية الأساسية التي يتميز بها المصطلح هو تفعيله داخل السياق الخاص لأداء دلالة جديدة و من هذا المنطلق لا يتميز المصطلح عن الوحدات المعجمية العادية بشكل ذاتي و إنما من حيث الاستعمال.

◀ " المصطلح هو إشارة لغوية دالة مفردة أو جملة متوارثة أو مستحدثة تعطل عمل العلاقة فيها بين الدال و الصورة العينية و تواطأت الذاكرة العظمى فيها على أحد تصورات العلاقة بين الدال و الصورة الذهنية يفترض ألا تختلف دلالاته مهما اختلف الحقل الدلالي الواقع فيه"⁽²⁾

و ما يمكن ملاحظته على هذا التعريف ما يلي:

أ-يركز على تحديد العلاقة بين الشكل اللساني و المرجع و المرجع إليه و هي مسألة تهم اللساني لا المصطلحي فهذا الأخير لا تهتمه العلاقة بين الشكل اللساني و الصورة العينية و إنما يبحث في العلاقة بين الشكل اللغوي و التصور الذي يحيل إليه.

ب-فرضية حفاظ المصطلحات على المعنى المركزي باختلاف الحقل الدلالي الذي تقع فيه بداعي شيوع توظيفه لتلك الدلالة هي فرضية قائمة عن استقراء ناقص يخالفه الواقع العلمي الذي أثبت أن السياقات التي يرد فيها المصطلح يكون أحيانا لها دور بارز في تحديد معناه

(1) ماري كلود لوم، علم المصطلح مبادئ و تقنيات، ترجمة ريماء بركة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، (حزيران - يونيو 2012م)، ص 18.

(2) عزت جاد، نظرية المصطلح النقدي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط2، (1436هـ-2015م)، ص40.

الذي يختلف باختلاف النسق التركيبي (مثال ذلك اختلاف دلالة الإسلامية بين المذهب و النسبة للإسلام في سياق الأدب الإسلامي) هذا من جهة و من جهة أخرى إن اختلاف اتجاه العلاقة بين الكلمة و التصور الجديد الذي تحيل إليه يحتم أحيانا تغير المدلول دون الحفاظ على المعنى المركزي كما هو الأمر مثلا في مصطلحات "عيون الشعر و عيون النظام، و العين (ذات الشيء).

ج-يكتسب المصطلح شرعيته من خلال تواطؤ الذاكرة الجمعية على مدلول المصطلح و دلالاته و هو تحديد جيد لكيفية اكتساب المصطلح للدلالة الجديدة إذ يحمل معه إلى جانب الاتفاق الضمني على استخدام المصطلح البعد الاجتماعي الذي له أثره هو الآخر في تحديد المفهوم.

3.1 التعريف بالمكون:

التعريف بالمكون هو ذلك النمط من التعريفات الذي "يهدف إلى وصف المفهوم من خلال تعداد أهم مكوناته"⁽¹⁾ و قد وردت عدة تعريفات تجمع بين تحديد مكونات المصطلح و مقاصد أخرى و نحن في هذه الجزئية سنركز على الجانب المكوناتي فحسب.

« هو أي رمز يتفق عليه للدلالة على مفهوم و يتكون من أصوات مترابطة أو من صورها الكتابية "الحروف" و قد يكون المصطلح كلمة أو عبارة"⁽²⁾

- أ- يشير هذا التعريف إلى أن المصطلح يتكون من "أصوات " أو من "صورها كتابية" و في ذلك إشارة إلى اعتبار الجانب الشفوي في الدراسة المصطلحية.
- ب- المصطلح قد يكون كلمة أو عبارة و من الجانب المكوناتي تتكون الكلمة من جذر أو من جذر + مورفيم أو أكثر.
- ج- إخراج المفهوم من مكونات الرمز فالمصطلح حسب هذا التعريف هو رمز يحيل إلى مفهوم.

(1) علم المصطلح لطلبة العلوم الصحية و الطبية، ص 133.

(2) معجم مفردات علم المصطلح، ص 206.

﴿ "المصطلح هو رمز لغوي (دال + مدلول) يرجع إلى تصور قابل للتحديد خارج اللغة" ⁽¹⁾

يجزئ هذا التعريف المصطلح إلى جزأين شطر لساني و شطر مفهومي يشكل مجموعهما الوحدة المصطلحية فالشطر اللساني يتكون من العلامة اللسانية المكونة من الدال و المدلول و يعكس خصوصية اللغة في تمثيل المفهوم أما شطر المفهوم فهو ينتمي إلى الفكر و هو ذو طبيعة كونية لا تختلف باختلاف المجتمعات يقول لويك ديبيكر (LOÏC DEPECKER) " و الحال أنه بقدر ما يبدو لنا جوهريا أن نشير إلى التعارض الذي يفصل التسمية التي تنتمي إلى نظام اللغة عن التصور الذي ينتمي إلى نظام الفكر بالقدر ذاته يكون منهجيا أن نفصل كلا منهما عن المجموع الذي يشكلانه. " ⁽²⁾

لقد ركزت الدراسات المصطلحية الحديثة -كما هو ظاهر من التعريفات السابقة- على التفصيل في طبيعة البنية التكوينية و الوظيفية على نحو يتميز بالتنوع و الاختلاف و لذلك فمن المتوقع أن يكون الدرس المصطلحي الحديث من المصادر الأساسية في تحديد طبيعة المصطلح الإسلامي بصفة عامة و النقدي منه بصفة أخص، و ذلك من باعتبار أن تعدد الرؤى النظرية سيمنح للنظرية الإسلامية المصطلحية خيارات أفضل في التأصيل للقضايا الواقعة ضمن الجانب المشترك الذي يشترك فيه المصطلح الإسلامي مع غيره من المصطلحات.

2. خصائص المصطلح.

نتحدث في اللغة الخاصة عن ثنائية المصطلح و الوحدة المصطلحية اللتان تستعملان لوصف الوحدات الأساسية التي تقوم عليها وحدات المعجم المختص و ذلك على غرار ثنائية الكلمة و الوحدة المعجمية اللتان تستخدمان في وصف وحدات المعجم الطبيعي.

⁽¹⁾ هنري بيجوان، فيليب توارون، المعنى في علم المصطلحات، ص147.

⁽²⁾ المرجع نفسه ، ص ن.

و تعتبر الوحدة المصطلحية في المقاربات الحديثة جزءا من وحدات المعجم العام اكتسبت خصائص معينة من خلال الاستعمال المتخصص و ذلك على خلاف المصطلحية التقليدية التي تصفها كوحدات مستقلة عن المعجم العام. و من هذا المنطلق نجد أنفسنا مجبرين على تحديد مفهوم الوحدة المعجمية فالمصطلحية من أجل تحديد الخصائص المميزة لهذه الوحدة عن الأخرى.

1.2 مفهوم الوحدة المعجمية:

نجد في اللغة الطبيعية أربعة مصطلحات متداخلة هي الكلمة (word/mot) و الوحدة المفرداتية (unité lexical) و اللكسيم (lexème) و المورفيم (Morpheme) فأما الكلمة فهي ذات معنى مستشكل غامض إذ يتعذر القبض على سائر ملامحه الصرفية و التركيبية و الدلالية و المعجمية و لذلك ذهب بعض اللسانيين إلى استبعادها من الدرس اللساني لأن البحث فيه يعني الخلط بين المفردات و قواعد النحو من جانب و الفونولوجيا و قواعد الكتابة من جهة أخرى⁽¹⁾ هذا من جانب و من جانب آخر تعود صعوبة تحديد مفهوم الكلمة إلى اختلاف الخصائص الذاتية لكل لغة عن الأخرى مما يصعب معه وضع تعريف جامع مانع يصدق على جميع وحدات اللغات مجتمعة⁽²⁾.

أما الوحدة المفرداتية/المعجمية: فهي الأخرى تعد مصطلحا ذا معنى غامض كونه يستخدم مرادفا للمورفيم أو الكلمة ، و قد يستوي استعمالها في كلتا الحالتين.⁽³⁾

(1) ينظر: كريم زكي حسام الدين، التحليل الدلالي لإجراءاته و مناهجه، دار غريب، القاهرة، (2000م)، ج2، ص06.

(2) حلمي خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2 ، (1980م)، ص17.

(3) ماري نوال غاري بريو، المصطلحات المفاتيح في اللسانيات، ترجمة: عبد القادر فهم الشيباني، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، (1437هـ-2016م)، ص126.

و أما اللكسيم فيترجمه كثير من الباحثين بالوحدة المعجمية و هو يعني الوحدات اللغوية ذات الدلالة المعجمية ، و يعرف بأنه: " كيانات مجردة ليس لها مبنى ترتبط بمجموعة واحدة أو أكثر من المباني"⁽¹⁾ و تعتبر بعض المراجع اللكسيم كأحد أنماط المورفيم حين تدرجه كمرادف للمورفيمات المفرداتية التي تتضمن معلومات حول العالم و ذلك في مقابل المورفيم النحوي⁽²⁾ و ذلك قد يكون صحيحا و لكن ليس على الإطلاق إذ بينهما تداخل فاللكسيم قد يكون مكونا من مورفيم واحد فيقع التطابق، و قد يكون مكونا من أكثر من مورفيم فيكون حينها المورفيم أحد مكونات اللكسيم.

2.2 مفهوم الوحدة المصطلحية:

جاءت مفردات علم المصطلح هي الأخرى على أساس التمييز بين المصطلح و الوحدة المصطلحية و لكن في الحقيقة لا تبدو هذه الفروق واضحة إذ كثيرا ما تستعمل التسميتان بمعنى واحد، و لذلك جاء في تعريفها: "بأنها تسمية تطلق على مفهوم في حقل موضوعي معين أو تخصيصا لذلك المفهوم"⁽³⁾

و قد ميز بعض الباحثين بينهما من جهة مكونات كل منهما فنحن نتحدث عن المصطلح إذا ما كانت التسمية مكونة من كلمة واحدة أما الوحدة المصطلحية فتكون في حالة الحديث عن مصطلح مركب أو عن تعبير يتألف من كلمات متعددة أو عن رمز أو معادلة تخصص مفهوما معينا ضمن حقل موضوعي محدد.⁽⁴⁾

(1) محمد محمد يونس علي، المعنى و ظلال المعنى، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، (2007)، ص366.

(2) ينظر: ماري نوال غاري بريو، المصطلحات المفاتيح في اللسانيات، ص84/85.

(3) قاسم طه السارة، مبادئ علم المصطلحات، دار السلام، القاهرة، ط1، (1438هـ-2017م)، ص16.

(4) المرجع نفسه، ص17.

ووفق هذا التحديد يكون المصطلح مكافئاً للكلمة و الوحدة المصطلحية مكافئة للوحدة المفرداتية و هو تحديد بعيد عن الصواب كون كلمة "مصطلح" تطلق على أشكال التسمية جميعها دون تخصيص، و قد لاحظنا في التعريفات السابقة أن جلها قد حرصت على تأكيد صدق مفهوم هذه الوحدة على جميع الأشكال الصرفية بمختلف أنواعها مما يجعل وحدة المصطلح هي الأخرى مكافئاً للوحدة المفرداتية.

استخدمت بعض المصادر كلمة مصطلح للدلالة على الجانب الشكلي فقط للوحدة المصطلحية ليكون بذلك مرادفاً للتسمية أو التعيين إذ ذكر محمد أمطوش أنه قد وردت في بعض الوثائق القديمة للإيزو استخدام كلمة مصطلح للدلالة عن الوجه اللساني فقط للوحدة المصطلحية⁽¹⁾ و هو ما يدفعنا إلى أن نضع فرضية أن الوحدة المصطلحية قد استخدمت كبديل للمصطلح نظراً للإيهام و عدم وضوح المقصود منه كما حدث مع الكلمة و الوحدة المعجمية و هو افتراض يعززه ما ذهب إليه "لويك ديببكر" من أنه: "حين نتكلم عن المصطلح من الممكن أن يفهم أننا نتكلم عن المصطلح ككل (تصور و تسمية) أو فقط عن الجانب اللغوي فيه"⁽²⁾ و تقر مونيك سلودزيان (MONIQUE SLODZIAN) في حديثها عن بنية المصطلح اضطراب مفهوم هذه الوحدة حيث يؤكد: "بيد أن الأمور ليست واضحة بما فيه الكفاية، ففي الواقع تستعمل كلمة مصطلح للإشارة إلى الوحدة المصطلحية الناجزة -أي تسمية زائد تصور - و هي تعمل في الوقت نفسه كمرادف لكلمة تسمية."⁽³⁾

و في تحديد مواصفة الإيزو نفسها لمفهوم المصطلح لا نجد فصلاً دقيقاً بينه و بين التسمية إذ تصر على الجانب الشكلي و ذلك حيث تعرف المصطلح بأنه: "تسمية مفهوم عام بالوسائل اللغوية"⁽⁴⁾

(1) أمطوش محمد، من قضايا اللغة الحديثة، مؤسسة الوراق، عمان، الأردن، ط1، (2018م)، ص42.

(2) هنري بيجوان، فيليب توارون، المعنى في علم المصطلحات، ص147.

(3) المرجع نفسه، ص113.

(4) NORME ISO 1087, TRAVAIL TERMINOLOGIQUE ET SCIENCE DE LA TERMINOLOGIE – VOCABULAIRE, (09/2019),p7.

و جدير بالذكر أن مصطلح " الوحدة المصطلحية " لم يرد ضمن مصطلحات الموصفة و إنما وردت وحدات "المصطلح، التسمية، المفهوم" و لعل ذلك راجع إلى أن مفردة الوحدة المصطلحية يحيل إلى علاقة الاتحاد بين الدال و المدلول أما في مجال المصطلح فإن المفاهيم التي يحيل إليها هذا الأخير تكون عن طريق اتفاق المتخصصين بحيث لا يتماها الشكل اللساني الذي يقع في إطار اللغة مع المفهوم الذي يقع في إطار المفهوم.

و مهما بحثنا عن فروق بين المصطلح و الوحدة المصطلحية فلن نجد فارقا دقيقا بينهما و قد يكون ورود هذه الأخيرة مجرد مسابرة للتفريق بين الكلمة و الوحدة المعجمية و الذي عليه الأمر أنهما مصطلحان مترادفان استعمالا للدلالة نفسها.

من خلال ما سبق يكون المصطلح/الوحدة المصطلحية هو معادل للكسيم و عليه سنعمل على تحديد خصائص الوحدة المصطلحية انطلاقا من المقارنة بينه و بين اللكسيم.

3.2 خصائص الوحدة المصطلحية:

الوحدات المصطلحية في حقيقة أمرها هي وحدات معجمية اكتسبت دلالة جديدة من خلال الاستعمال الخاص أو أنها تكون إدخالا جديدة للوحدات الأجنبية في القاموس اللغوي الخاص عن طريق الاقتراض، و من هذا المنطلق تتبع الوحدة المصطلحية الوحدة المعجمية في آليات التوليد من اشتقاق و متغيرات صرفية و صوتية و تخضع لظروف التوليد نفسها التي تخضع لها وحدات المعجم العام " و فعلا كل مرة يبتكر فيها الناطق وحدة جديدة فهو لا يكون بالضرورة اسما جديدا و لكن يطبق بلا وعي قاعدة على وحدات توجد مسبقا في سجله من الكلمات"⁽¹⁾

و على هذا الأساس يكون الاستعمال هو المميز الرئيس بين الوجدتين المعجمية و المصطلحية، إلا أن هذا لا يمنع من ظهور بعض الخصائص المميزة لهذه الأخيرة عن وحدات اللغة الطبيعية و هي سمات واجبة الحضور بصورة ملحة خاصة إذا ما اندرج

(1) ماريا تيريزا كابري، المصطلحية، النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص163.

المصطلح في لغة التخصص التي هي خليط من المصطلحات و الوحدات اللسانية الأخرى و خاصة إذا عرفنا أن المصطلحاتي قد ينطلق من مقارنة معنائية حيث يتعرف على المصطلحات ثم يحاول تحديد معناها. و هو ما يطرح سؤال : كيف يستخرج المصطلحاتي المصطلحات ؟

سنحاول في الصفحات الآتية تمييز الوحدة المصطلحية عن الوحدة المعجمية على الصعيدين الشكلي و المضموني.

أ. من جهة الشكل المعجمي:

تتضاءل الفوارق الشكلية بين الوجدتين بشكل كبير و ذلك باعتبار أن الأولى وحدة عادية اكتسبت وضعاً مضاعفاً إلا أنه تبقى للمصطلحات خصائصها الشكلية الفريدة التي تميزها عن خصائص المعجم العام.

➤ اكتفاؤها من حيث الجانب المقولي بالفئة الاسمية:

تتميز المصطلحات باكتفائها بالفئة الاسمية من فئات الوحدات اللغوية التي تتناسب وظيفياً مع العمل المصطلحي الرامي لتسمية المفاهيم الجديدة "فالاصطلاح يحصل بانتقال اللفظ من التعميم إلى التخصيص، و الأسماء من بين أنواع المقولات المعجمية أقبل لذلك الانتقال"⁽¹⁾ و ليس يعني ذلك إلغاء وجود الأصناف المقولية الأخرى من أفعال و صفات و نعوت و ظروف بل وحتى الأدوات فحضورها وارد في مصطلحيات العلوم، إلا أنها تأتي منقولة للعلمية - مسمى بها - و بذلك تدخل هي الأخرى في الطائفة الاسمية و خاصة إذا علمنا أن الغرض من التوليد هو التسمية، و قد كانت العرب قديماً تنقل الألفاظ من الصفات و الأفعال إلى الأسماء، نحو ما أطلق عليه علماء النحو العلم المنقول الذي يدل على ما سبق له استعمال في غير العلمية.⁽²⁾

(1) إبراهيم بن مراد، "المصطلحية و علم المعجم"، مجلة المعجمية، جمعية المعجمية العربية، تونس، 8، (1 يناير 1992م)، ص7.

(2) مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط8، (1428هـ- 2007م)، ج1، ص86.

و من هذا المنطلق لا يكون اختيار كلمة التسمية للجانب الشكلي للمصطلح مضللة كما يرى لوبك ديبكر و آية ذلك أن المصطلحات تتقبل جميع الظواهر النحوية التي تطرأ على الأسماء و هذا دليل كاف على ما ذهبنا إليه.

➤ نمط التكوين:

الوحدات المصطلحية هي وحدات معجمية مفعلة تفعيلاً ثانياً لارتباطها بالقطاع المتخصص، و لذلك فإنها تكتسب جميع الخصائص الشكلية التي تتميز بها الوحدات المعجمية من الناحية الصوتية و التصنيف النحوي، و البنية التركيبية التي تكون بسيطة أو معقدة، أي إنها تخضع لجميع قواعد النظام اللغوي الذي تنتمي إليه⁽¹⁾ غير أنه من الملاحظ بروز تواتر أكبر للوحدات المركبة في المعجم القطاعي بالمقارنة بالمعجم اللغوي الطبيعي، ذلك سببه لجوء المصطلحاتيين إلى مواجهة محدودية المادة اللغوية أمام لا نهائية التصورات، إذ "يلزم للمصطلحيات المتخصصة أن تعول كثيراً على الجمع بين العناصر لأن المادة اللغوية في اللغات الطبيعية جد محدودة في حين أن عدد التصورات غير محدود"⁽²⁾

و يحدد بعض الباحثين العلاقة بين الوحدتين المتجاورتين المكونتين للمصطلح المركب بعلاقة منطقية تربط بين المحدد و المحدد "فالضمير المنفصل " مثلاً يتكون من الضمير الذي يعد محددًا و المنفصل و هو المحدد.⁽³⁾ و هذه العلاقة قد تكون واردة و لكن ليس باطراد في جميع المصطلحات المركبة، و بتحديد أدق قد يصدق عن المصطلحات المركبة الناتجة عن الجمع بين تصورين بينهما علاقة. قد تكون جزئية أو كلية أو سببية. و لكنها لا تصدق على المصطلحات المركبة الواردة من المعجم العام حيث إذا فككنا ذلك التركيب

(1) ينظر: ماريا تيريزا كابري، المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص56، و المعنى في علم المصطلحات، ص54 و56.

(2) ولفجانج نيدوبيتي، "التصورية و الدلالية"، تر: محمد حلمي هليل، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع29، (1987م)، ص120.

(3) ليلي الفيضي، "البنية الداخلية للمصطلح"، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع60، (2011م)، ص39.

قد لا نحصل على مصطلحات ذات معنى محدد في إطار التخصص كمصطلح "داء الأسد" مثلا فعلى حسب الرأي السابق يكون المعنى الداء الذي يصيب الأسد و هو خلاف ذلك إذ إن معناه "الجذام و هو الداء الذي يصيب الإنسان فيصبح وجهه مشابها لوجه الأسد" و الذي نريده هنا هو أنه ليس دائما تكون السمات المفهومية معينة في التسمية "فالمصطلح بكليته هو الذي يقابل عموم المفهوم و هو بطريقة ما وحده عنصر التسمية الوحيد".⁽¹⁾

بعد هذا العرض الوجيز لمفهوم التركيب للوحدة المصطلحية نعود إلى خصائصه المميزة فنقول: إن التشابه بين الوجدتين في المظاهر التركيبية لا يمنعنا من ملاحظة بعض الفوارق المميزة للوحدة المصطلحية من ذلك بروز عدد كبير من الوحدات المولدة من أشكال لاتينية و إغريقية و بروز بنيات تركيبية ثابت لها تواترها و ظهور أعلى مما هي عليه في اللغات العامة.⁽²⁾ هذا بالنسبة إلى اللغات الأجنبية، أما في اللغة العربية فيمكن أن نلاحظ ظهور المركبات القائمة على المزج بين الجذور الأجنبية و اللواحق العربية "كالرومانسية و السريالية " القائمة على لاحقة المصدر الصناعي "ية" مع الكلمة الدخيلة أو العكس المزج بين اللاحقة الأجنبية و الجذر العربي كالصوتيم و الصرفيم.

كما أن المعجم القطاعي خاصة في المجالات العلمية و التقنية غالبا ما يكون غنيا بالاختصارات و الاختزالات بشكل مكثف و التي تكون اختصارا للمصطلحات التعريفية المكونة من عدد كبير من عناصر التسمية تسهيلا لاستعمالها مثل: ISO/HLPC/AAAI.⁽³⁾

ب. من حيث المعنى:

تتميز الوحدة المصطلحية بمجموعة من الظواهر المعنوية التي تجعلها قادرة على أداء الوظيفة التواصلية تتحدد فيما يأتي:

(1) محمد أمطوش، من قضايا اللغة الحديثة، ص26.

(2) ماريا تيريزا كابري، المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص147.

(3) محمد أمطوش، من قضايا اللغة الحديثة، ص24.

➤ ثبات المعنى المركزي:

من المظاهر المشتركة بين الوحدة اللغوية و الوحدة المصطلحية هو تحلي كل منهما بمعنى مركزي، و قد عرف نيدا هذا النوع من المعاني بأنه: "المعنى المتصل بالوحدة المركزية حين ترد في أقل سياق أي حين ترد منفردة"⁽¹⁾ فالوحدة المعجمية أو المصطلحية لهما كيانهما المستقل عن المعنى السياقي لكن ما تتميز به هذه الأخيرة هو ذلك الاستقرار الذي تحوزه داخل السياق و خارجه و ذلك بخلاف الوحدة المعجمية التي تمتلك معنيين أحدهما حقيقي و سميته الاستقلال و الآخر تركيبى يتحدد من خلال علاقة الوحدة المعجمية مع غيرها من الوحدات الأخرى المكونة للجملة و هو المعنى الوظيفي للكلمة ، و لعل استعمال بنى تختلف عن تلك التي تستخدم لتشكيل الكلمات عائد إلى الحفاظ على الصيغة الاسمية ذات المعنى الدلالي الواحد فلا تدخل في علاقات مجازية كونها غريبة على اللغة.

و يضاف إلى هذا الجانب أن الوحدة المصطلحية لا تعكس سوى المفهوم العلمي وحسب بخلاف الوحدة المعجمية التي تعكس إضافة للمعنى الحقيقي معنى ثانويا زائدا عن المعنى الأساسي و هو معنى غير مستقر و متغير بتغير الثقافة أو الزمن أو الخبرة فلفظ مسلم مثلا قد يحمل إضافة إلى من يدين بالإسلام سمات أخرى لدى الثقافة الغربية كالتعصب و الإرهاب...و غيرها من الدلالات اللصيقة فيما قد يحمل في المجتمعات المسلمة مثلا دلالات أخرى كالالتزام، و حسن الخلق... أما الوحدة المصطلحية فلكونها تنطلق من المفهوم الموحد فإنها تقترح له أكثر التسميات ملائمة و تخصصها له في القطاع العلمي الصرف في معزل تام عن الدلالات الإيحائية الأخرى.

و نستطيع أن نلحق بهذا الجانب ظاهرة أحادية الدلالة التي دعت لها المدرسة الكلاسيكية و هي حسب المدارس المصطلحية الحديثة ظاهرة افتراضية كانت غير ثابتة عمليا.

(1) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، (1998م)، ص36.

➤ نمط اكتساب الدلالة:

يعتبر توحيد التسميات من الأهداف التي يعمل علم المصطلح الكلاسيكي على تكريسها و من أجل ذلك ابتكر لها فكرة "التكوين الواعي للغة" إذ تتميز هذه العملية بحجر التطور اللغوي حيث يتم وضع الكلمات إزاء المفاهيم و تخضع لرقابة صارمة تمنع المصطلح من اكتساب دلالة أخرى غير التي خصصها له الاستعمال العلمي ، فكل شكل لساني يرتبط طبيعياً بالعديد من المعاني و هو قابل لاكتساب دلالات أخرى إلا أن المصطلح يحمل قسرياً على دلالة واحدة، و تحدد بوصفية أكثر و شمول و دقة السمات المفهومية للتصور الذي يحيل إليه، وقد رأينا في أكثر التعريفات السابقة التأكيد على هذه الجزئية، و من منطلق هذه الفكرة جاء مصطلح "المصطلحات المبهمة" و التي تعني حسب مواصفة إيزو المصطلحات التي تعكس أكثر من مفهوم.⁽¹⁾

➤ الارتباط بالقطاع المتخصص:

تكتسب الوحدات اللغوية هويتها كوحدات مصطلحية حال توظيفها في قطاع متخصص لتمثيل مفهوم له موقعه الخاص ضمن منظومته المفهومية، و هنا يكون المصطلح على ارتباط صارم بالمجال المفهومي، و كنا قد رأينا في التعريفات السابقة للمصطلحات إجماعها على تخصيص المصطلح بمجال معرفي معين، حيث تكون علاقة المصطلح بالمجال المفهومي نظير علاقة الكلمة بالسياق، إلا أن المصطلح لا وجود له خارج المجال المتخصص الذي ينتمي إليه "فالمصطلح لا معنى له خارج اللغة النظرية التي ينتمي إليها فلا بد إذا لكل مصطلح من إطار نظري يحتويه، يكون المحدد و الضابط لمفهومه، و بدون هذا الإطار يفقد المصطلح دلالاته الاصطلاحية، و يعجز عن نقل أو ترجمة المفهوم بمجرد إخراجه من دائرة التخصص."⁽²⁾

(1) توصية إيزو، 1087، معجم مفردات علم المصطلح، ص213.

(2) ليلي الفيضي، البنية الداخلية للمصطلح، ص33.

و هذا الارتباط بين الوحدة المصطلحية و المجال المعرفي يتجلى بشكل واضح في تحديد الظواهر الدلالية التي تعتري المصطلحات، فتعدد الدلالات التي تعرفها الوحدات المصطلحية على نحو ضيق لا تتحدد فقط بموجب ارتباط الشكل المعجمي بمفاهيم مختلفة و إنما يشترط كذلك أن يكون ذلك ضمن مجال مفهومي واحد، و على هذا الأساس لا يمكن اعتبار اختلاف دلالة الموضوع في المجال الأدبي عنه في المجال الفلسفي من قبيل التعدد الدلالي، و إنما هي وحدات مصطلحية متباينة ينظر إلى معناها في إطار المنظومة المصطلحية لكل قطاع، و هذه الظاهرة -اشتراك قطاعين معرفيين أو أكثر في وحدة تسمية- قد يكون سببه طبيعة الوحدات المعجمية ذات الدلالة المتعددة المركزية و الثانوية و التي تجعلها تتلاءم مع مفاهيم مختلفة في قطاعات معرفية متباينة، أو قد يكون سببه ظاهرة الاقتراض المصطلحي بين القطاعات المعرفية المختلفة لاسيما القطاعات المعرفية المتجاورة، أو تلك التي ترتبط مع بعضها البعض وفق علاقة محددة، كما هو الحال مثلاً مع الأدب الإسلامي و نقده، و غيره من العلوم الإسلامية التي ترتبط بسبب مع الأصل العقائدي، ففي مثل هذه الحالات قد يستعير حقل معرفي من آخر عدداً المصطلحات و سنرى في الباب الثاني من الدراسة استعارة النقد الإسلامي عدداً من الوحدات المصطلحية من القرآن الكريم و الحديث النبوي، و كذا المجال الفقهي و العقائدي، و قد تحتفظ هذه الأخيرة بمجموعة من السمات المفهومية لكنها -رغم ذلك- لا تعد وحدات متعددة الدلالة لانتماء كل وحدة متواضع عليها إلى نظام مفهومي خاص.

ثالثا: مصطلح النقد الإسلامي.

النقد الأدبي الإسلامي رغم حرصه على تشكيل مصطلحه الخاص، فإنه لم يصغ - حسب ما وصلنا من مصادر - وصفا تعريفيا يحدد خصائصه البنيوية و المفهومية، و إنما اتبع سنة علماء التراث في التركيز على وصف الخصائص العامة التي يتأسس بموجبها المصطلح النقدي الإسلامي، و التي تركز على الجمع بين خصوصية التصور الإسلامي و خصوصية التوظيف في سياق النظرية الإسلامية، و أوصافا محدودة على مستوى المجال اللغوي الذي ارتبط أساسا باللغة العربية، و تعتقد الدراسة أن غياب الضبط الدقيق لتصور المصطلح النقدي الإسلامي من العوامل الأساسية القائمة وراء الإشكال المصطلحي الذي يعرفه النقد الإسلامي، خاصة إذا نظرنا إلى الموقع الزمني الذي تأتي فيه عملية أسلمة المصطلحات النقدية، إذ جاءت عقب تسلسل عديد المصطلحات ذات المرجعيات المختلفة إلى المدونة النقدية الإسلامية، و في مثل هذا الوضع يكون من الضروري تحديد الصيغة البنيوية و المفهومية لما هي عليه أو لما ينبغي أن تكون عليه المصطلحات النقدية الإسلامية، و ذلك لأن عملية الإحصاء دون مراعاة للمعيار الوصفي للمادة الاصطلاحية المقصودة ستعطينا نتائج مضللة و غير دقيقة لمستويات النضج المصطلحي. و إذا كان غياب ضبط التصور الدقيق للمصطلح النقدي الإسلامي في حد ذاته قضية إشكالية، فإن تجاوزها بالنسبة للدراسة تعتبر ضرورة منهجية ذلك لأن تحديد مشكلات الظاهرة المصطلحية الإسلامية يتطلب أولا معرفة أبعادها، و التي يمكن تحقيقها من خلال معرفة موقعها من سلم التصورات التي تجمعها بها علاقة العموم و الخصوص، و من المقولات النقدية القليلة التي حددت ملامحها.

سننطلق في تحديد مفهوم و خصائص المصطلح النقدي الإسلامي من مسلمة تعتبر النقد الإسلامي بصفته نقدا رساليا هدفه النظري صياغة قواعد الإبداع على نحو يتفق مع المرجعية الإسلامية أو لا يختلف معها على أقل تقدير، و غايته التطبيقية الدفع بعجلة

الإبداع الملتزم نحو تجسيد الصورة الجمالية الإسلامية أحد المباحث التطبيقية لأسلمة المعرفة، و ذلك يعني اشتراكه مع المباحث الأخرى المجاورة له في مجموعة من الخصائص من بينها صياغة لغته الخاصة على نحو يتفق مع الرؤية الحضارية الإسلامية، حيث يظهر المصطلح النقدي الإسلامي - نظريا- منسجما مع نظائره من وحدات الفروع المعرفية الإسلامية الأخرى وفق مجموعة من الخصائص النبوية و التصورية يطلق عليها "المصطلح الإسلامي" حيث ينزل منها هذا الأخير منزل النوع من الجنس، و لكن سيكون علينا أولا الدفاع عن أطروحتنا هذه من خلال مناقشة مجموعة التعريفات المتجهة تلقاء إعطاء المصطلح الإسلامي دلالات قد تتقاطع أو تخالف رؤيتنا لحقيقته.

1. مفهوم المصطلح الإسلامي.

إذا رجعنا إلى مجموعة التعريفات التي تولت تحديد مفهوم المصطلح الإسلامي سنجدنا تتجه اتجاهات مختلفة رابطها الوحيد هو انتماؤها للدين الإسلامي، و تفصيلها كالآتي:

الاتجاه الأول: و يربطه من حيث مصدره بنصوص الوحي خاصة القرآن الكريم، حيث تكون الوحدات الاصطلاحية الإسلامية هي مجموعة المفردات و التراكيب المتصلة بهذه النصوص، و هو الذي اختاره "إبراهيم السامرائي"، الذي جعل المصطلح الإسلامي مرادفا للمعنى الشرعي عند الأوائل⁽¹⁾ و قد تبعه في ذلك عدد من الباحثين منهم "علي حلو الحواس" الذي يعرفه بأنه: "الألفاظ التقنية التي تنتمي إلى مجال دلالي لغوي واحد : الحقل الديني و هذه الألفاظ إما استحدثها الإسلام بمجيئه، أو كانت معروفة عند العرب في العصر الجاهلي لكن القرآن أضفى عليها دلالات جديدة ذاعت و انتشرت و تنوسيت دلالتها الجاهلية." و لا ينبغي اعتبار مصطلحات المذاهب و الفرق حسب هذا الأخير من جملة المصطلح الإسلامي كونها تفتقر للتعميم الذي تختص به المصطلحات الإسلامية

(1) إبراهيم السامرائي، في المصطلح الإسلامي، دار الحداثة، بيروت، لبنان، (ط1، 1990م)، ص9.

لاتجاهها للتخصيص، فهي علامات تابعة لتلك المذاهب و الفرق و لا تعبر عن الإسلام بمفهومه الكلي.⁽¹⁾

و من الظاهر أن رغبة هذا الاتجاه في تمحيض تسمية "المصطلحات الإسلامية" لوحداث النصوص الإسلامية المقدسة دون غيرها مصدرها مجموعة من العوامل الموضوعية منها أن هذه المصطلحات الشرعية تتميز بثبات دلالتها المركزية مطلقاً، و هو ما يتشاكل مع ثبات التشريع الإسلامي بخلاف الوحدات المصنوعة التي قد تخضع دلالتها للتعديل و صيغتها للتصنيف، و هو ما يمكن أن نفهمه من إخراج المصطلحات الدينية الوضعية الذي أشرنا إليه آنفاً، و الواقع أن كثيراً من المصطلحات التي أخرجها الباحث من مفهوم المصطلح الإسلامي هي في حقيقتها مجتلفة من النصوص المقدسة خاصة منها مصطلحات علوم الفقه و التوحيد، ثم إن تطور المصطلح المصنوع لا يشكل خطراً على الجانب الشرعي أو العقائدي لأنه بمثابة الفرع عن الأصل، بل هو دليل على الاشتغال المستمر للفرع على الفهم الدقيق للأصل.

أما العامل الثاني فهو أن استعمال المصطلح الإسلامي بهذه الدلالة يدعمه الاستعمال التراثي، و هو رأي أسسه السامرائي بناء على مقولة ابن فارس التي يفرق فيها بين الألفاظ الشرعية و الألفاظ المصنوعة ليصل إلى أن "الباحثين القدماء أدركوا أن هناك مصطلحات كثيرة في غير علوم القرآن و قد أطلق عليها الاسم الصناعي".⁽²⁾ و نعتقد أن هذا دليل على عدم التسوية بين المصطلح المصنوع و المصطلح الشرعي لا دليلاً على اختصاص الأول بالمصطلح الإسلامي هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن المصطلح الإسلامي في مفهومه الذي نريده له هو الآخر له مؤيداته التراثية كما سنبين ذلك في موضعه* و لذلك

(1) علي حلو حواس، "لغة المصطلح الإسلامي، الأصول و الفروع"، مجلة الأستاذ، جامعة بغداد، العراق مج1، ع205، (1434هـ-2013م)، ص28.

(2) إبراهيم السامرائي، في المصطلح الإسلامي، ص9.

* ينظر: مقومات نظرية المصطلح الإسلامي، في الجزئية الآتية من هذا الفصل.

فلا يمكن أن نعتبر هذا الاستدلال حجة على اختصاص المصطلح الإسلامي بالنصوص الإسلامية المقدسة.

لعل أكبر احتجاج يمكن أن يواجهها به دعاة هذا الاتجاه هو البنية التكوينية للمصطلح و التي تتأسس من محدد "المصطلح" و محدد "إسلامي" أي أنه منسوب إلى الإسلام الذي هو تشريع إلهي، و بذلك تكون هذه المصطلحات ألصق بنصوص التشريع، و أولى بها، ثم إن إلحاق الوحدات الوضعية بالإسلام قد يقع في عموم الوعيد النبوي: "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"⁽¹⁾ و هو احتجاج يمكن أن نتجاوزه إذا اعتبرنا أن التصنيف هنا قائم على التصور الذي يتأسس عليه المصطلح، و ليس على اعتباره جزءا من الإسلام و لذلك نعتبر هذه المصطلحات إسلامية و ليست مصطلحات الإسلام.

الاتجاه الثاني: و يربط أصحابه المصطلح الإسلامي بالمجال الديني دون سواه و ذلك بغض النظر عن مصدره، فيكون دالا على الوحدات الاصطلاحية الموظفة في التعبير عن المفاهيم الدينية سواء أكان ذا طبيعة صناعية أو توقيفية، و هو ما ذهبت إليه الباحثة "حفصة نعماني" التي تعتمد تعريفا يتطابق مع التعريف السابق من جهة اعتبار المصطلحات الإسلامية تلك الألفاظ التقنية المنتمية للمجال الديني، و لكنها تخالفه بعد ذلك في تحديد المصادر التي يمكن اعتبارها مشكلة للنصوص الدينية المتخصصة مجلى الوحدات الإسلامية حيث تجعلها شاملة للقرآن الكريم، و الحديث النبوي الشريف، و تفسير القرآن و شرح الحديث، و سير الأنبياء و الرسل و غيرهم.⁽²⁾

من الواضح أن هذا التعريف قد تأسس وفق منطق المجال المفهومي الذي ينتمي إليه المتن المتخصص، و الذي يمكن أن يتنوع إلى ديني، و لغوي، و فلسفي و قانوني ...

(1) البخاري، صحيح البخاري، دار بن كثير، دمشق، ط1، (1423هـ-2002م)، كتاب الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت، الحيث رقم: 1291، ص312.

(2) حفصة نعماني، "صعوبة ترجمة دقة المصطلح الإسلامي إلى اللغة الإنجليزية"، مجلة آفاق العلوم، جامعة الجلفة، الجزائر، ع9، (سبتمبر 2017م)، ص154.

و غيره، و بذلك يكون هذا المصطلح اختصارا للجملة المصطلحية "المصطلح الديني الإسلامي" و من الملاحظ أن المصطلح الإسلامي بهذا المفهوم غالبا ما يلحقه الضيم في تحديد مفهومه الشامل، و الذي يكون متأثرا بالمجال الذي يشتغل فيه المعرف، حيث يقتصر تحديد مفهومه بالخصائص التي تتال اهتمام المعرف، كما نجده في تعريف أحد الباحثين في الدراسات القانونية بأنه "لفظ أو تعبير أو مفهوم جديد في اللغة العربية مصدره القرآن الكريم، و السنة النبوية الشريفة، و الفقه الإسلامي"⁽¹⁾ فالمعرف هنا اقتصر على وحدات الفقه الإسلامي نظرا لتقاطعها مع النص القانوني في سمة التشريع.

و من ناحية أخرى يعتبر اختصار "المصطلح الإسلامي" بهذه الدلالة مضللا نوعا ما إذ يربط الإسلام بالجانب الشعائري فحسب، بينما الإسلام هو دين و دنيا، و شرائعه إنما هي علم و عمل، و شاملة لتنظيم السلوك البشري على نحو خاص يحقق حاجة الإنسان وفق منهج الاستخلاف في الأرض الذي تتحقق وفقه خيرية الأمة ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾⁽²⁾

الاتجاه الثالث: و يعتمد المعيار الزمني في تحديد مفهوم المصطلح الإسلامي؛ حيث يكون هذا الأخير شاملا لجميع المصطلحات المستجدة منذ مجيء الإسلام، و إن كان تحديد الفترة الزمنية التي تغطي فترة تحقق الوحدات الإسلامية تختلف في التراث عنها في العصر الحديث، فالإسلامية كفترة زمنية تغطي - في مذهب تراثي - عصر صدر الإسلام أو تتجاوزه قليلا إلى عصر الاحتجاج، و لذلك نجد السيوطي يميز بين الألفاظ الإسلامية و المولدة عملا بهذا الرأي حتى إن جميع أمثله التي أوردها للألفاظ الإسلامية تنسب للفترة

(1) حمداني يمينه، "إشكالية ترجمة المصطلح الإسلامي في لغة القانون"، مجلة لغة-كلام، المركز

الجامعي أحمد زبانه، الجزائر، مج، 3، ع، 2، (2017م)، ص 135.

(2) سورة آل عمران، الآية 110.

ذاتها "الفترة الإسلامية من عصر الاحتجاج.⁽¹⁾ و بخلاف ذلك نجد مصطفى صادق الرافعي يتجاوز هذا المعيار الضيق للتاريخ اللغوي و الأدبي؛ حيث يلحق بالمصطلحات الإسلامية جميع الوحدات المولدة في السياق الحضاري التالي للعصر الجاهلي لتشمل بذلك سائر مصطلحات المتكلمين و الرياضيين و الفلكيين، و الأطباء و الفقهاء و الصوفية و غيرهم.⁽²⁾

و هذا المفهوم لا يتلاءم مع المضمون العقائدي الذي تحتويه النسبة للإسلام، لأنه بهذا التعميم قد ينسب للإسلام ما ليس نابعا من تصوره و لا متلائم معه، و هو ما يشكل خطرا على التصور الإسلامي من جهة، كما أنه يعرقل التمثل الصحيح للمفهوم من جهة أخرى.

الاتجاه الرابع: و يطلق المصطلح الإسلامي على الوحدات الخاصة المؤسسة في إطار المرجعية الإسلامية، فهو "كل كلمة أو تركيب كان للإسلام أثر في استعماله أو تطوير معناه سواء في القرآن أو الحديث أو الفقه أو العقيدة، و أصبح جزءا متميزا من تراثه و حضارته سواء انتمى إلى النوع الأول أم الثاني أم الثالث."⁽³⁾

و تأثير الإسلام في استعمال المصطلح إما أن يكون مباشرا كما في النوعين الأول و الثاني اللذان يعتبران وحدات توقيفية، أو غير مباشر و ذلك متعلق بالوحدات المنجزة في إطار لقاء العقل بالوحي، و على الرغم من أن المعرف اكتفى في النوع الثالث بأصناف تنتمي إلى المجال الديني نستطيع أن نعمم فحوى التعريف لتشمل مجالات المعرفة الإسلامية بصفة عامة، و هذا هو المفهوم الحقيقي الذي نريده من المصطلح الإسلامي و الذي اعتبرنا الوحدات المصطلحية النقدية واحدة من أنواعه، و هو مفهوم ليس بالغريب على الذهنية الإسلامية، فقد ذكر إبراهيم السامرائي أن "مصطلح الاسم الشرعي، و الاسم الإسلامي لم

(1) ينظر: جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة و أنواعها، تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1418هـ-1998م)، ج1، ص ص 235-242.

(2) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، دار بن الجوزي، القاهرة، ط1، (2010م)، ج1، ص144.

(3) بشار بكور، معجم المصطلحات الإسلامية، مجمع الفتح الإسلامي، دمشق، سورية، (2012م)، ص ر.

يقتصر في أذهان الناس على الاسم الذي خصصه القرآن لمعنى ما، بل تعداه إلى كل معنى يتصل إلى الإسلام بسبب.⁽¹⁾ و هو بهذا المعنى أيضا جاء مدعوما بعدد من المؤيدات أهمها:

—أنه يتسق مع مجموعة التسميات المتداولة في الحضارة الإسلامية، و التي تأتي منسوبة إلى الإسلام مثل: الأدب الإسلامي في مفهومه الحديث، والتاريخ الإسلامي و الاقتصاد الإسلامي، و الفلسفة الإسلامية، و الفكر الإسلامي، و الثقافة الإسلامية و غيرها و التي تتجاوز في ما صدقها الأسس المفاهيمية المعتمدة في التعريفات الأخرى.

—إن المصطلح الإسلامي من حيث بنيته قد يكون نسبة إلى الإسلام حقيقة من باب أن أصول التشريع، و إن كانت تعتمد بصفة رئيسة على نصوص الوحي، إلا أنها تركت باب الاجتهاد البشري الذي يتولى قياس المسائل النازلة اعتمادا على الوحي، كما هو واضح من حديث النبي ﷺ ﴿إِذَا حُكِمَ الْحَاكِمُ فَاَجْتِهَدْ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَ إِذَا حُكِمَ فَاَجْتِهَدْ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ﴾⁽²⁾ كما يمكن أن يكون أيضا اختصارا للجملة الاصطلاحية "المصطلح المؤسس وفق التصور الإسلامي" و هي إحدى الطرق السابلة في توظيف المصطلحات.

—إن نسبة الإسلامية للمصطلحات المنجزة في إطار الاجتهاد البشري تدعمه كذلك النماذج التراثية، فالسيوطي في المزهرة و إن كان يغلب المصطلحات القرآنية و النبوية في باب "الألفاظ الإسلامية" فإنه يتبعها بعدد من المصطلحات الاجتهادية نحو "المخضرم" و الجائزة" و صيغة جمع الدجال "الدجاجة"⁽³⁾ فدل ذلك على أن إلحاق الوحدات المصنوعة بالإسلامية هو فعل تراثي بامتياز.

(1) إبراهيم السامرائي، في المصطلح الإسلامي، ص10.

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، الحديث رقم: 7352، ص1814.

(3) جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة و أنواعها، ج1، ص236، و ص239، و ص242.

بناء على ما سبق نستطيع القول: إن المصطلح الإسلامي هو وحدات لغوية مفعلة تفعيلًا خاصًا توقيفيا أو اجتهاديا لأداء مفهوم متميز عن دلالاته اللغوية و متعين ضمن منظومة التصورات الإسلامية. و يضم المصطلح الإسلامي وفق هذه الرؤية مصطلحات القرآن الكريم، و السنة النبوية، و جميع المصطلحات المتولدة في إطار لقاء الوحي الإلهي بالعقل البشري. و إذا أردنا الفصل بين الوحدات التوقيفية و الاجتهادية فإننا نطلق تسمية "المصطلح الإسلامي" على جميع الوحدات الصناعية المؤسسة في إطار الأنموذج المعرفي الإسلامي، و التي تكون خاضعة في تحديد تصوراتها التي تحيل إليها إلى المنهج الرباني الشامل" ما فرطنا في الكتاب من شيء" بينما نطلق تسمية "مصطلحات الإسلام" التي تدل على المصطلحات التي جاءت بها نصوص التشريع كتابا و سنة، أو نفصل بينها بالمصطلح القرآني و مصطلح السنة على أساس أن هناك جزءا من الحديث النبوي مروي بالمعنى، و بالتالي ليس تعبيراً نبوياً خالصاً يفصح عن الفصاحة النبوية.

2. خصائص المصطلح الإسلامي.

إن ارتباط الوحدات المصطلحية بالمرجعية الإسلامية لا يقتصر أثره على المستوى الرؤيوي فحسب، بل يتجاوزه إلى اكتساب مجموعة من الخصائص البنيوية المتحققة من خلال محاكاة منهجية مصطلحات الوحي بما أنها وحدات تسمية مثالية متعالية عن التقييس، فاعلة غير منفعة ثابتة غير متغيرة كونها صادرة عن الخطاب الإلهي المعجز الذي ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ و هذا بطبيعة الحال لا يمنع من إدراج مبادئ إضافية مستندة إلى الخبرة العلمية التي تقع في نطاق الاجتهاد، و التي لا تكون استدراكا على مبادئ القرآن في التسمية، و لكنها استدراك على المجهود البشري الذي لا يستطيع محاكاتها في جميع الأحوال، كما هو الحال مع الثبات المطلق الذي تعرفه مصطلحات الوحي كونها صادرة على العلم الإلهي المطلق، في حين تتميز المصطلحات الإسلامية بالتطور الدلالي الذي يتناسب مع المعرفة البشرية ذات الطبيعة النسبية القابلة للتجدد و التغير.

و تتميز المصطلحات الإسلامية بما أنها وحدات علمية مشروطة عقائدياً بمجموعة من الخصائص تشترك في بعضها مع خصائص المصطلحات بصفة عامة مثل خضوعها لقواعد التوليد اللغوي، ووضوح الدلالة، و ارتباطها بالقطاع الخاص، و المناسبة بين المعنيين اللغوي و الاصطلاحي، و هي معايير مؤسسة من خلال مراقبة منهجية بناء المصطلح في القرآن الكريم، بل نجد جزءاً كبيراً منها في بعض آي الكريم التي تحدد خصائص الخطاب الإلهي بشكل عام بما يحويه من مصطلحات، و من ذلك قوله تعالى: ﴿كَتَبَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾

فتعبير "كتاب فصلت آياته" دليل على وضوح الدلالة المؤسسة على بيان القرآن و إحكام معانيه كونها مسؤولة على ضبط قواعد العقائد و التشريع المحققة لغاية وجود الإنسان في الأرض، و لذلك وصف الله تعالى في أكثر من موضع كتابه بالمبين بما أنه واضح و كاشف لحقائق الأمور، و تدل عبارة "قرآنا عربيا" على ضرورة اتحاد الشفرة اللغوية بين المرسل و المتلقي كي يتحقق مقصد الإبلاغ، و قد أظهر القرآن الكريم في موضع آخر هذه الحقيقة من خلال ربطه بين عربية القرآن و الفهم السليم لمقاصده، و ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽²⁾ فسبب تنزيل القرآن الكريم بما يتضمنه من مفاهيم عقائدية عربياً لأن حملته لسانهم عربي فأنزل الله هذا الكتاب بلسانهم ليعقلوه و يتفقهوا منه.⁽³⁾

و أما ارتباطه بالمجال المتخصص، فتكشف عنه عبارة "لقوم يعلمون" التي تدل على أن من يفهم الكلام الإلهي و يستتبط أحكامه و معانيه هم الراسخون في العلم⁽⁴⁾ و أما الملاءمة

(1) سورة فصلت، الآية: 3.

(2) سورة يوسف، الآية: 2.

(3) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، (1422هـ-2001م)، ج13، ص7.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: حسين بن إبراهيم الزهران، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، (1427/1426هـ-2006م)، ج4، ص1649.

بين المعنى الطبيعي و المعنى الاصطلاحي، فهو أمر يمكن استفادته من منهجية القرآن الكريم في اشتقاق المصطلحات الشرعية، و التي تكون حسب راجح الأقوال عن طريق تخصيص بعض الأسماء، و إطلاق بعض الألفاظ على ما له صلة بمعناها.⁽¹⁾

و أما ما تختص به المصطلحات الإسلامية عن نظيراتها من المصطلحات العامة فيمكن تحديده في ملائمة المفهوم الذي يحيل عليه للرؤية الإسلامية، و ذلك لكونه مشكلاً من تمثيلات ذهنية مؤسسة عن رؤية خاصة للحقيقة الموضوعية تكون مشروطة باتفاقها مع المرجعية الإسلامية بما أنها مؤسسة في إطار النسق الثقافي الإسلامي الذي يعتبر الوحي من أهم المصادر التي تؤسس المعرفة "فإذا كان منطوق الوحي في أي أمر لا بد أن يمثل الحق في شأن ذلك الأمر، فإن الإدراك العقلي السليم لا بد أن يؤيد منطوق الوحي، و يمثل الحقيقة في شأن ذلك الأمر."⁽²⁾

و الأمر الثاني الذي تتميز به وحدات التسمية الإسلامية هو حد "اللياقة" الذي يتجاوز حدود المناسبة بين اللفظ و المعنى، إلى لياقة اللفظ بمقام المفهوم الذي يصرف إليه، و هو قريب من ما أطلق عليه العروي "المناسبة المقامية" التي خصها بالمصطلحات الموظفة في دراسة القرآن الكريم، و التي اشترط فيها أن يكون المصطلح: "لائقاً بخطاب القرآن و عظمته، متصفاً بما يناسب مقام الإعجاز و الكمال من شروط و مقومات"⁽³⁾ لكننا نعم هذا المعنى ليشمل كل مصطلحات منتسبة للرؤية الإسلامية، فلا تصرف التعبيرات ذات الارتباطات الدلالية المخالفة لتسمية المفاهيم الإسلامية، و لا تخصص الألفاظ الشريفة

(1) إبراهيم السامرائي، المصطلح الإسلامي، ص11.

(2) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة خطة العمل و الإنجازات، سلسلة إسلامية المعرفة، 1، (1406هـ-1986م)، ص115.

(3) محمد إقبال عروي، "ضعف الاصطلاحية في مفردات بديع القرآن"، مجلة آفاق الثقافة و التراث، دائرة البحث العلمي و الدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة و التراث، الإمارات العربية المتحدة، ع42، (1 يوليو 2003م)، ص32.

للمعاني الوضعية، و إن تناسبت معها، و نستطيع رؤية آثار هذه القاعدة على مستوى المصطلح النقدي الإسلامي الذي لم يوظف مصطلح "الكذب الفني" على الرغم من استعماله تراثيا و ذلك لارتباطه في الأصل بمفهوم غير محبب.

3. المصطلح النقدي الإسلامي:

عرضنا في العناصر السابقة لمفهوم الوحدات المصطلحية بشكل عام و الذي أظهر لنا أنها جزء من وحدات اللغة الطبيعية اكتسبت مجموعة من الخصائص لدى تمحيضها للاستعمال المتخصص، و عرضنا تاليا لمفهوم المصطلح الإسلامي بما أنه جزء من الوحدات اللغوية المتخصصة يمتلك مجموعة من المميزات التي اكتسبها لقاء تشكله وفق النسق المعرفي الإسلامي، و قد كان غرضنا من هذه العملية تجميع المكونات اللازمة لصياغة وصف تعريفي دقيق للمصطلحات النقدية الإسلامية التي تقع عليها الدراسة، و التي نعتبرها هي الأخرى جزءا من المصطلح الإسلامي لا يكفي في تعرفها إسقاط المعايير المنجزة للوحدات المصطلحية على تلك الموظفة في المدونات النقدية الإسلامية لأن هذه الأخيرة تحوي في تضاعيفها خليطا من الوحدات الموروثة و المجتلبة و التي لا تؤكد انتماءها الرؤيوي و التقني للنقد الإسلامي، إذ طالما تبني ناقد أو أكثر "مذهبا بعينه، أو نظرية أو منهجا، و اعتمد على مفاهيمه و مصطلحاته"⁽¹⁾ و إنما يتوجب أيضا استحضار الخصائص الرؤيوية التي تأسس فيها، و يحيل إليها المصطلح بما أنه جزء من المصطلح الإسلامي العام.

و بناء على كل ما سبق فإن تعريف المصطلح النقدي الإسلامي يمكن تحديده بدقة من خلال تحديد الخصائص الفريدة المميزة للوحدة المصطلحية بما أنها نوع متفرع

(1) عبده زايد، "قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج، 6، ع24، (1420هـ)، ص6.

عن المعجم اللغوي العام، و خصائص الوحدات المصطلحية الإسلامية التي تميز المصطلح الإسلامي عن غيره من المصطلحات الأخرى، و أخيرا يمكننا الوصول لتحديد مفهوم المصطلح النقدي الإسلامي بوصفه أحد أنماط المصطلح الإسلامي، ووفق هذا الطرح فإن تحديد السمات المفهومية للمصطلح النقدي الإسلامي تعتمد بشكل أساس على النظر إليه من ثلاثة أبعاد:

البعد الأول: البعد التقني الذي يجمعه بخصائص اللغة المصطلحية ككل، و الذي يكفل تحققه كمصطلح علمي دقيق، و كنا قد أشرنا بعد مناقشة مجموعة تعريفات الوحدات الاصطلاحية إلى مجموعة من خصائصها المميزة التي تتكرر في جميع تمظهراتها في القطاعات المعرفية المختلفة، و على مستوى النقد الأدبي جمعها يوسف و غليسي في تعريف صياغي مؤداه أنه "رمز لغوي (مفرد أو مركب) أحادي الدلالة منزاح نسبيا عن دلالاته المعجمية الأولى يعبر عن مفهوم نقدي محدد وواضح متفق عليه بين أهل هذا الحقل المعرفي أو يرجى منه ذلك".⁽¹⁾ حيث يظهر هذا التعريف نمط التكوين المشابه للغة الطبيعية، و تكوينه الصناعي، و ارتباطه بالقطاع المتخصص -النقد- و أحادية الدلالة و إن كنا نتحفظ على هذه السمة الأخيرة التي تبقى خيارا محببا لكنه ليس واقعا في مطلق الأحوال، ولعل ذلك سبب استدراك المعرف بقوله: "أو يرجى منه ذلك"

البعد الثاني: محافظة المصطلح من حيث مفهومه أو منهجية صناعته على سلامة المرجعية الإسلامية، و ذلك بواقع أن المصطلح النقدي من إنجازات المعرفة الإسلامية، فهو خاضع لشروطها و مقوماتها سواء في اصطفاء الخصائص المؤسسة للمفهوم الذي يكون عبارة عن تمثيلات ذهنية مشروطة عقائديا و ثقافيا، إذ إن النقد الإسلامي غني عن متابعة مصطلحات الموجات الأدبية البعيدة عن شخصية الأمة، و غني عن التعلق بأوشابها

(1) يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص 24.

على حد تعبير الهاشمي.⁽¹⁾ أو في منطق اختيار التسمية التي لا يجب أن تحوي مؤشرات مجافية للأساس العقائدي، و كان ذلك سبب تعميمنا لمبدأ المناسبة المقامية - كما ذكرنا سابقا- على المصطلح النقدي الإسلامي، و قد أشار إلى هذه الحقائق مجتمعة "علي الغزوي" حين أكد "الأمر الأول الذي يقوم عليه المنهج الإسلامي في النقد الأدبي هو ضرورة مناسبة المصطلح النقدي للتصور الإسلامي، و هو ما يضيف عليه خصوصيته و يجنبه سوء استعمال المصطلح السائد على الرغم من غرابته عنه، أو على الأقل يكسبه حمولة جديدة مناسبة لتصوره عند الضرورة"⁽²⁾

البعد الثالث: اختصاصه بالنقد الإسلامي سواء من جهة التنظير أو التطبيق، و هذا الاختصاص لا يرتبط بمنطق ورود أو الاستعمال في المتن النقدي الإسلامي وفق معنى متفق، و إنما يعني حضوره كمفهوم أساسي أو ثانوي في منظومة المفاهيم النقدية الإسلامية و الذي يحقق ظهوره كجزء من المعجم النقدي الإسلامي المستقل الذي يثبت تميزه على المستوى العالمي، و ذلك لا يعني بطبيعة الحال القطيعة مع التراث أو الآخر، و إنما نريد التأكيد على أنه ليس مجرد ورود المصطلح في مدونة أو أكثر، و عدم اختلافه نظريا عن مبادئ النقد الإسلامي دليلا كافيا عن اعتباره جزءا من معجمه، و إنما يجب تقديمه أو التأصيل له لسد حاجة معرفية في القطاع النقدي، و على هذا الأساس لا نستطيع اعتبار مصطلحات من قبيل "الانزياح" أو "التناص" مثلا و لا مجموعة المصطلحات التراثية مصطلحات نقدية إسلامية بسبب كونها مصطلحات فنية لا تشكل مشكلة على المستوى الرؤيوي ما لم يتحدد موقعها و نمط اشتغالها في سياق النقد الإسلامي، فمصطلحات النقد الإسلامي هي مصطلحات خاصة به سواء اجتزحها أو اجتلبها المهم أن تتبوأ موقعا واضحا من نظامه المفهومي الخاص.

(1) محمد عادل الهاشمي، في الأدب الإسلامي تجارب و مواقف، دار القلم، دمشق، ط1، (1407هـ- 1987م)، ص30.

(2) محمد أمهاوش، قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث، ص80.

بناء على الأبعاد السابقة نستطيع أن نعرف المصطلح النقدي الإسلامي بأنه: " وحدة معجمية مفعلة تفعيلًا خاصًا في سياق النقد الإسلامي وفق منطق اللغة و معايير الملاءمة للإحالة إلى مفهوم نقدي جرى التأصيل له في إطار النسق المعرفي الإسلامي " أو يمكننا أن نخصص تعريف يوسف و غليسي فنقول:

رمز لغوي (مفرد أو مركب) أحادي الدلالة جرى تخصيصه في سياق النقد الإسلامي وفق منطق اللغة، و معايير الملاءمة لأداء مفهوم نقدي محدد وواضح، جرى التأصيل له في إطار النسق المعرفي الإسلامي، متفق عليه بين أهل هذا الحقل المعرفي أو يرجى منه ذلك.

الفصل الثاني: علم المصطلح النقدي الإسلامي و إشكالية
التأسيس المعرفي.

- ◀ أولاً: علم المصطلح إشكالية التسمية و المفهوم.
- ◀ ثانياً: علم المصطلح النقدي الإسلامي و قضية الضبط النظري.

إذا كان ميلاد علم المصطلح كعلم مستقل له وحداته التحليلية الأصلية أو المستمدة من حقول معرفية أخرى وليد العصر الحديث فإنه كممارسة قديم قدم التفكير العلمي ذاته وترجع كابري إرهابسات انبعاث هذا العلم إلى القرن 18م و ذلك من خلال أعمال "لافوازيه" و "بيترولي".⁽¹⁾ كما قد عرف هذا المجال المعرفي عديد التحولات في الأسس النظرية التي تقود عملية البحث المصطلحي، و عليه تتجه الدراسة في هذا البحث إلى تعيين الإطار النظري الخاص بالتعامل مع الظاهرة المصطلحية، و تعيين موقعها الخاص من علم المصطلح العام، و معايرة جهود النقاد الإسلاميين في التأسيس للبنيان النظري للدرس المصطلحي إن بالاستفادة من البحوث المعاصرة -خاصة الغربية التي يرجع لها الفضل في التأسيس لهذا الحقل العلمي- أو التراثية و ذلك باعتبار أن الحضارة الإسلامية قد عرفت هي الأخرى نوعاً من التخطيط اللغوي كان الهدف منه احتواء المفاهيم الواردة من الخارج - كمفاهيم العلوم الكونية - أو العلوم العربية الأصيلة - كالعلوم الدينية و اللغوية - و التي يمكن أن تشكل اللبنة النظرية الأولى للدراسة المصطلحية الإسلامية. و سيقودنا ذلك بالتأكيد إلى تصديق أو نفي فرضية ارتباط الإشكالية المصطلحية النقدية الإسلامية بالعامل المنهجي.

من أجل تحقيق هذه المقاصد ستشتغل الدراسة على تحديد ماهية علم المصطلح بصفة عامة و هو ما سيساعدنا على تكوين رؤية واضحة لما هو عليه علم المصطلح النقدي الإسلامي، و موقعه من علم المصطلح النقدي و علم المصطلح بصفة عامة، ثم تنتقل بعد ذلك إلى قياس مستويات النضج المنهجي و التنظيري للدرس المصطلحي للنقاد الإسلاميين و ذلك بقياس كفاءتها في تحقيق المطالب التي يرفعها النقد الإسلامي في سبيل تحقيق الخصوصية.

(1) ماريا تيريزا كابري، المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص01.

أولاً : علم المصطلح إشكالية التسمية و المفهوم.

يهدف علم المصطلح إلى دراسة المفاهيم و كيفية تمثيلها في اللغات الخاصة كما تعد نمذجة الوضع المصطلحي و تحقيق لغة علمية مثالية قوامها أحادية الاتجاه بين الرمز و المفهوم من مقاصده الأساسية لا سيما في النموذج الكلاسيكي و هو أمر ظل غائبا بالتأكيد في الدرس المصطلحي العربي الحديث ؛ هذا الأخير الذي ما يزال حائرا في توحيد أو تنسيق الرموز اللغوية المفردة لتسمية العلم الذي يهدف إلى توحيد التسميات أو التنسيق فيما بينها على الأقل و تلك المفارقة الغريبة.

فالمقابل العربي لمصطلح (terminologie) لا يزال إلى حد الآن يبحر في فلك الترادف و الاشتراك اللفظي في خرق سافر لبنود المصطلح التراثي التي أقرتها المجامع اللغوية العربية التي تتولى تقييس المصطلحات إذ تتولى المادتان العاشرة و الحادي عشرة للمجمع اللغوي العراقي على ضرورة وضع مصطلح واحد كمقابل للمصطلح الأجنبي مع تفادي استعمال لفظ واحد لأكثر من دلالة.⁽¹⁾

إن الاضطراب الحاصل في نقل مصطلح (terminologie) إلى اللغة العربية مصدره تعدد استراتيجيات الوضع المصطلحي و غياب التنسيق بين المصطلح من جهة و الارتباك في تحديد المفهوم الذي يترجمه هذا المصطلح من جهة أخرى و من هذا المنطلق ستركز دراستنا في هذا الجزء من البحث على مقارنة مصطلح (terminologie) من الشقين اللغوي و المفهومي بهدف ضبط المفهوم الدقيق الذي يترجمه هذا المصطلح وكذا اختيار التسمية المناسبة التي يتبناها البحث.

(1) السعيد بوطاحين، الترجمة و المصطلح، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، (1430هـ-2009م)، ص 18.

1. المقابلات اللغوية للمصطلح الأجنبي.

تعددت تسميات مفهوم مصطلح (terminologie) تبعا لاختلاف آليات التوليد المصطلحي في اللغة العربية و قد استطعنا من خلال جرد المقابلات العربية لهذا المصطلح في عدد من المتون المتخصصة تحديد طرائق أربعة في التسمية إلا أن كل مصطلح مولد من هذه الطرائق يقع في الأغلب على أكثر من مفهوم و هو ما يخرج من دائرة التنوع إلى دائرة الإبهام.

1.1. الترجمة:

اعتمدت بعض المصادر على الترجمة الحرفية للمصطلح الذي يتألف من مورفيم مشتق (term) و الذي يعني مصطلح و اللاحقة (logie) التي عادة ما تترجم بعلم لتكون الترجمة " علم المصطلح" إلا أن هذا المصطلح المولد قد اتخذ مظاهر دلالية متعددة و تفصيلها كالآتي:

1.1.1 علم المصطلح:

جاءت هذه تسمية لدى علي القاسمي بمعنى علم المصطلح مطلقا بشقيه النظري و التطبيقي.⁽¹⁾

جاءت تسمية علم المصطلح ترجمة لكلمة (terminologie) إلا أنها اختصت بالجانب النظري فقط؛ إذ وردت عند يوسف وغليسي كعلم مواز لفقه المصطلح حيث يقول: "وإذا كان لابد من اختيار فإننا نختار علم المصطلح للدلالة على علم يتناول بنية المصطلحات و مدلولاتها و حفرياتها التأثيلية...مثلما نختار فقه المصطلح و بدرجة أقل

(1) علي القاسمي، مقدمة في علم المصطلح، ص27.

صناعة المصطلح للدلالة على علم يتناول بنية المصطلحات و مدلولاتها على جانب تقني من النظرية الاصطلاحية العامة⁽¹⁾

و الأمر نفسه نجده مع صافية زفكي التي فصلت في بحثها بين علم المصطلح و المصطلحية حيث اعتبرت توحيدهما خطأ معرفي " ما يزال معظم الباحثين يخلطون بين علم المصطلح و المصطلحية في الاصطلاح و التعريف و التأريخ"⁽²⁾

وردت مفردة " علم المصطلح" لدى عبد السلام المسدي كترجمة لمفردة "terminologie" كما استخدمها أيضا كمقابل لمصطلح "néologie" لتكون بذلك من قبيل المصطلح المبهم حسب معايرة الإيزو.⁽³⁾

2.1.1 علم الاصطلاح:

جاءت هذه الترجمة لدى صاحبها يحي عبد الرؤوف جبر كاستدراك على ترجمة "علم المصطلح" و ذلك باعتبار أن كلمة مصطلح لا تصح لغويا كونها لم ترد في كتب التراث من جهة كما أنه لا يصح ذكر اسم المفعول دون ذكر نائبه.⁽⁴⁾

و قد كفانا مؤنة البحث في هذه المسألة غير واحد من الباحثين و يكفي أن نشير إلى أن كتب التراث قد استخدمت باستفاضة هذه المادة اللغوية كما أن هذه الأخيرة هي مصدر ميمي و ليست اسم مفعول.

(1) يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص 39.

(2) صافية زفكي، المناهج المصطلحية مشكلاتها التطبيقية و نهج معالجتها، وزارة الثقافة، دمشق، (2010 م)، ص 16.

(3) يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي الجديد، ص 36.

(4) يحي عبد الرؤوف جبر، "الاصطلاح مصادره و مشاكله و طرق توليده"، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع 36، (1992م)، ص 141.

3.1.1 علم المصطلحات:

جاءت هذه الترجمة بالجمع لدى قاسم طه السارة و هي عنده بمعنى علم المصطلح مطلقاً من غير تخصيص و لعله جعلها على هذه الهيئة بالجمع لتلافي السجال الحاصل في صحة التسمية بمفردة "مصطلح".⁽¹⁾

2.1 التوليد بصيغة المصدر الصناعي:

المصدر الصناعي هو "اسم دال على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة و هذا المعنى الجديد هو مجموعة الصفات الخاصة بذلك اللفظ".⁽²⁾

و المصدر الصناعي هو أحد الصور الإلصاقية القليلة المتواجدة في اللغة العربية لتوليد الألفاظ و صناعة المصطلحات الجديدة و قد عدته لجنة وضع المصطلحات الهندسية من الآليات الأساسية التي يجب أن يتوسع في استخدامها لتوليد المقابلات لمفاهيم المصطلحات الأجنبية الدالة على ما يفيد الاتصاف بصفة معينة.⁽³⁾

يتكون المصدر الصناعي من مورفيم معجمي أو مشتق يتصل به اللاحقة "ية" ذات المعنى الوظيفي غير المعجمي المتمثل في المعنى المصدرى المستفاد من ياء النسب و تاء النقل من الوصفية إلى الاسمية، و هو من الصيغ التي توسع علماء التراث في استعمالها توليداً لتسميات العلوم المستحدثة. يقول فهمي حجازي: "المصدر الصناعي هو المصدر المختوم بالنهاية "ية" و له أهمية كبيرة في الدلالة على الاتجاهات و المذاهب و هو أمر

(1) قاسم طه السارة، مبادئ علم المصطلحات، ص13.

(2) عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3، (1975م)، ج3، ص186.

(3) جميل الملائكة، "بعض القواعد التي سارت عليها لجنة وضع المصطلحات الهندسية"، مجلة المجمع العلمي العراقي، العراق، ع17، (01 مارس 1969)، ص32.

لم يكن مطروحا في الجاهلية و صدر الإسلام و تكونت صيغة المصدر الصناعي من ياء النسب و تاء النقل من الوصفية إلى الاسمية في نهاية الكلمة.⁽¹⁾

و يصاغ المصدر الصناعي من الألفاظ الجامدة و المشتقة ، و لذلك تعددت المقابلات العربية التي اعتمدت هذه البنية الصرفية في إيجاد مقابل المصطلح (terminologie) تبعا لاختلاف المفردة المعتمدة في صياغة المصدر.

1.2.1 صياغة المصدر الصناعي من المصدر الميمي:

اعتمدت بعض الترجمات على صياغة المصدر الصناعي من المصدر الميمي المنقول للعلمية "مصطلح" فتولدت بذلك مفردة "المصطلحية" إلا أن هذا المصطلح هو الآخر كان من قبيل المصطلحات المبهمة إذ وقع على معان عدة:

«المصطلحية كمكافئ لـ terminologie و ذلك لدى عدد من الباحثين منهم علي القاسمي⁽²⁾ و رشاد الحمزاوي⁽³⁾ و قد أوردها هذا الأخير كمقابل لعلم المصطلح. «المصطلحية كمكافئ لـ terminographie و هو الجانب التطبيقي من علم المصطلح و هو معني بقوائم المصطلحات في مقابل علم المصطلح النظري و ذلك عند جواد حسني سماعنة.⁽⁴⁾

(1) عزة عبد الحكيم عبد الفتاح، "المصدر الصناعي في الصحافة المصرية"، مجلة علوم اللغة، دار غريب، القاهرة، المجلد 2، ع1، (1999م)، ص251.

(2) علي القاسمي، مقدمة في علم المصطلح، ص217.

(3) رشاد الحمزاوي، "المصطلحية العربية المعاصرة"، مجلة اللسان العربي، ع39، (يونيو-حزيران 1995)، ص ص 110 - 115.

(4) جواد حسني سماعنة، "المصطلحية العربية المعاصرة"، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع37، (1993م)، ص161.

المصطلحية مفهوم متعدد. جاءت هذه المفردة لدى حلمي هليل مقابلا لمفاهيم ثلاثة: (1)

■ علم المصطلح و قد أورد له أيضا علم المصطلحية "التركيب بين ترجمة اللاحقة و المصدر الصناعي"

■ مجموعة من المصطلحات.

■ مسرد مصطلحي.

المصطلحية مفهوم متعدد: حيث جاءت عند محمد أمطوش بمعان ثلاثة: علم المصطلح

و مجموعة من الاصطلاحات لقطاع معين. و مناهج جمع و ترتيب المصطلحات و خلق

مصطلحات جديدة و توحيد و تعميم المصطلحات. (2)

2.2.1 صياغة المصدر الصناعي من المصدر الطبيعي:

و ذلك بالصياغة من المصدر الطبيعي "اصطلاح مع إضافة اللاحقة "ية" و قد

استعملها يحي عبد الرؤوف جبر في مقابل "terminologie" لتدل على علم المصطلح

مطلقا. (3) كما جاءت مفردة "اصطلاحية" مجردة عن "ال" التعريف كترجمة لـ

"terminologie" و لكنها بمعنى علم المصطلح النظري فحسب و ذلك لدى جيلالي حلام. (4)

3.2.1 صياغة المصدر الصناعي من الجمع:

اعتمد حلام الجيلالي على اشتقاق المصدر الصناعي من جمع كلمة مصطلح ليولد

كلمة "المصطلحاتية" كتسمية لعلم عام يضم في الدرس اللساني الحديث فرعين يشكلان علم

(1) هلموت فليبر، "المصطلحية في عالم اليوم"، تر: محمد حلمي هليل، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع 30، (1988م)، ص 213.

(2) ينظر: ترجمة محمد أمطوش لكتاب كابري، المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص 01، و كتاب مانويل كونسيساو، المفاهيم و المصطلحات و إعادة الصياغة، عالم الكتاب الحديث، إريد، الأردن، ط 1، (2012م)، ص 18.

(3) يحي عبد الرؤوف جبر، الاصطلاح مصادره و مشاكله و طرق توليده، ص 144.

(4) حلام الجيلالي، "المصطلحاتية دراسة في المفهوم و التعريف"، مجلة الحضارة، وهران، الجزائر ع 3، (1997م)، ص 223.

المصطلحات عاما كان أو خاصا⁽¹⁾؛ فالمصطلحاتية بهذا الوصف تضم الجانبين النظري والتطبيقي ، إلا أنه يعود و يخصص هذا المصطلح للجانب التطبيقي و ذلك في مقابل الاصطلاحية التي جعلها للجانب النظري و هو فوق كل ذلك يخلط بين مجموعة مصطلحات القطاع التي هي نتاج علم المصطلح التطبيقي مع مفهوم علم المصطلحات التطبيقي كما يخلط بين علم المصطلح العام و الخاص مع علم المصطلح النظري و التطبيقي⁽²⁾ لتكون مصطلحاته المستعملة هي الأخرى من قبيل المصطلح المبهم بامتياز. و قد وردت المصطلحاتية كمكافئ لـ terminographie و ذلك عند محمد أمطوش.⁽³⁾

3.1 الترجمة بالمصطلح التعريفي:

اعتمد بعض الباحثين على قاعدة المعنى في وضع المصطلح المقابل لمفهوم (terminologie) و ذلك من خلال تفكيك السمات المفهومية التي تحيل إليها الكلمة في اللغة الأصلية ثم نقلها إلى العربية، و بالرغم من استعمال هذه الكيفية لمصطلحات مركبة تركيبا معقدا مما أدى إلى طول الرمز اللغوي إلا أنها قد ميزت بوضوح بين الفرعين الشقيقين من فروع هذا العلم، فكانت لتسمية رغم طولها جامعة مانعة كما أنها لا تقع و لا نحسبها تقع في المشترك الدلالي، و من بين المترجمين الذين اعتمدوا هذه الطريقة "ريتا خاطر" التي ميزت في ترجمتها بين مصطلحين:⁽⁴⁾

- علم المصطلح النظري: و هو مقابل لـ (terminologie).
- علم المصطلح المصطلحات التطبيقي: و هي مقابل لـ (terminographie)

(1) حلام الجبالي، المصطلحاتية دراسة في المفهوم و التعريف، ص222.

(2) المرجع نفسه، ص223.

(3) ينظر: ترجمة كتاب مانويل كونسيساو، المفاهيم و المصطلحات و إعادة الصياغة، ص240.

(4) ينظر: ترجمة ريتا خاطر لكتاب ماري كلود لوم، المعنى في علم المصطلحات، ص382.

4.1 الوضع:

ذهب إبراهيم بن مراد في مقارنته المعجمية لعلم المصطلح إلى وضع مصطلح جديد كمقابل لكلمة terminologie و هو " المعجمية المختصة" فهو لا يعد علم المصطلح علما مستقلا بذاته و إنما هو جزء لا يتجزأ من المعجمية، و ما التفريق بينهما إلا تفريقا مصطنعا و هذه التسمية لم نجدها عند غيره من الباحثين - حسب اطلاعنا - بالرغم من وجود من يوافق في الإطار النظري.

من خلال ما سبق يتبين لنا الاضطراب الحاصل في الدرس المصطلحي العربي المعاصر على صعيد التسمية و هو اضطراب تعددت أسبابه و يبقى العامل الرئيس - حسب وجهة نظرنا - قارا في فقدان المعرفة الدقيقة بالسميات المفهومية المكونة للمصطلح موضوع الدراسة و الذي ألقى ظلاله على الجانب اللغوي و كل ذلك من غير إنكار فقدان التنسيق و الترابط بين المترجمين و كذا العامل الذاتي الذي له هو الآخر أوفر الحظ و النصيب، و لا يسعنا في هذا لمجال سوى الاحتكام إلى الجانب المفهومي من أجل ضبط التصور الدقيق لمفهوم هذا المصطلح، و من ثم نعتمده كأساس لاختيار التسمية التي نعتمدها في ما سيأتي من أجزاء البحث.

2.التحديدات المفاهيمية للمصطلح الأجنبي.

جاء مصطلح terminologie في الأدبيات الغربية حاملا لدلالات عدة، و هذا التعدد يفسر أحد وجوه الاضطراب المصاحب لنقل المصطلح إلى اللغة العربية ففي معجم لاروس الصغير فإن اللفظة تدل على معنيين:

■الأول: مجموعة مصطلحات خاصة بعلم أو فن أو مجال أو مؤلف.

■الثاني: دراسة تسمية المفاهيم و الأشياء المستخدمة في مجال المعرفة. (1)

كما أوضع "فليبر" أن هذه التسمية تستخدم للدلالة على معان ثلاثة:(2)

■الأول : المصطلح كعلم: فهو مجال للمعرفة متعدد التخصصات يتناول المفاهيم وتمثيلها بالمصطلحات و الرموز.

■الثاني: مجموعة المصطلحات التي تمثل نظام مفاهيم حقل موضوعي معين بمصطلحات.

■الثالث: مصنف للمصطلحات و هو نتاج للجانب التطبيقي لعلم المصطلح.

فتسمية (terminologie) وفقا لما سبق قد خضعت للتطور الدلالي، و هو ما يثبت نسبية ثبات الدلالة و نكران ظاهرة الاشتراك التي تتشدها المصطلحية الكلاسيكية حيث أصبحت تدل على معان ثلاثة:

(1) Le petit larousse,p1003.

(2) Helmut fellber,terminology manual **General Information Programme and UNISIST, United Nations Educational Scientific and cultural Organization , International Information, Centre for terminologie(Infoterm),paris,1984,p01.**

1/ علم المصطلح/2 مجموعة مصطلحات القطاع3/مصنف(مسرد) مصطلحي الذي هو نتاج المصطلحية المطبقة، و الذي يهمننا في هذا المجال المفهوم الأول للكلمة.(علم المصطلح).

اختلفت تحديدات مفهوم علم المصطلح من حيث بيان خصائصه الجوهرية التي تميزه عن غيره على اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: تخصيص مفهوم "terminologie" بعلم المصطلح النظري :

جاءت ترجمة (TERMINOLOGIE) كما رأينا سابقا بعلم المصطلح النظري و هو ما يوحي بوجود جانب آخر مطبق لا يقع في إطار مفهوم هذه الكلمة، و هذه الرؤية لمفهوم المصطلح جاءت على صورتين:

الصورة الأولى: تربطه بعلم المصطلح الكلاسيكي أو ما يطلق عليه أيضا النظرية العامة لعلم المصطلح، تلك النظرية المنبثقة عن أعمال "أوجين فوستر" فيكون علم المصطلح وفق هذا الرأي مكافئ لأعمال المدرسة الكلاسيكية، و نجد هذا الفهم لدى ريتا خاطر التي تعرفه: " نطلق علم المصطلحات النظري على دراسة تسمية المفاهيم أو التصورات الخاصة بميادين المعارف المتخصصة أو التقنيات دراسة منهجية و يتفق هذا التعريف مع الأعمال المنبثقة عن العقيدة التي أوجدها أوجين فوستر"⁽¹⁾

و يتقارب مع هذا التعريف ما جاء في مواصفة "إيزو" و الذي نصه: "هو حقل المعرفة الذي يعالج تكوين المفاهيم و تسميتها سواء في حقل خاص أو مجمل حقول المواضيع"⁽²⁾

و الذي يمكن ملاحظته على التعريفين السابقين ما يلي:

(1) ينظر: ترجمة ريتا خاطر لكتاب،ماري كلود لوم، المعنى في علم المصطلحات،ص 382.

(2) معجم مفردات علم المصطلح، ص207.

— التركيز على الجانب المفهومي في مقارنة المصطلح.و ذلك تحصيل حاصل كونه يتوافق مع النظرية الكلاسيكية .

— يشير التعريف الثاني لنمطين من التحليل المصطلحي العام و الخاص.

إن تسمية علم المصطلح الكلاسيكي بعلم المصطلحات النظري تسمية مضللة؛ إذ تحصره في الجانب النظري فقط في حين توجد أعمال تطبيقية لهذه النظرية، و ذلك واضح من خلال وصف كابري للعوائق التي واجهت المصطلحاتيين أثناء جرد المصطلحات وفقا للمنهج الكلاسيكي: "لحظت أعمال فوستر أن علم الألفاظ و علم المصطلحات في جانبها التطبيقي (أي المعجمية و علم المصطلحات التطبيقي) ينتجان طرقا مختلفة لتقديم قوائم الكلمات أو المصطلحات..."⁽¹⁾

و قد تكون هذه التسمية عائدة إلى أن أعمال هذه المدرسة كانت بمثابة النواة الصلبة لتطور علم المصطلحات الحديث كونها " المدرسة الوحيدة التي طورت مجموعة منتظمة من المبادئ و الأسس التي تكون قاعدة كل مصطلحية نظرية وممارسة عصرية"⁽²⁾

فقد ألف "فوستر" عددا من الكتب و المقالات التي تعد مدخلا نظريا عاما للاصطلاح و العمل القاموسي الاصطلاحي، و قد ساهمت اللجنة التقنية السابعة والثلاثون "إليزو" و "الإنفوتيرم" في فينا على توسيع أفكاره و ذلك بفضل باحثين أمثال "فليبر" و "بيبشت" كما أن جميع مفردات التقنية التي تم وضعها في إطار الإليزو كانت بفضل المبادئ الاصطلاحية التي صاغها ووستر.⁽³⁾

(1) هنري بيجوان، فيليب توارون، المعنى في علم المصطلحات، ص49.

(2) ماريا تيريزا كابري، المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص17.

(3) خالد الأشهب، المصطلح العربي البنية و التمثيل، عالم الكتاب الحديث، إريد، الأردن، ط1، (1432هـ-2011م)، ص23.

و السؤال المطروح هنا إذا كان مفهوم (la terminologie) محصورا في علم المصطلح النظري الذي هو النظرية الكلاسيكية للمصطلحات ماذا عن النظريات الأخرى التي صاغت هي أيضا مبادئها الخاصة؟

نجد الإجابة عند ريتا خاطر التي انتهجت طريقة الوصل بين مفهومين لتوليد مفهوم جديد حيث تطلق مثلا على "علم المصطلحات الاجتماعي" "علم المصطلحات النظري الاجتماعي"⁽¹⁾ ووفقا لهذا المبدأ نجد علم المصطلحات النظري النصي و علم المصطلحات النظري التواصلي....

الصورة الثانية: علم المصطلح النظري مقابل علم المصطلح التطبيقي.

يخصص هذا التوجه لفظة terminologie للدلالة على الجانب النظري هو الآخر لكنه لا يقصره على أعمال المدرسة الكلاسيكية فحسب؛ بل يجعله شاملا لجميع الأعمال التنظيرية للمدارس المصطلحية الأخرى ليكون بذلك في مقابل علم المصطلح التطبيقي و ذلك على شاكلة الفصل بين المعجمية و علم صناعة المعاجم، و ممن ذهب هذا الاتجاه "يوسف وغليسي" الذي خلاص بعد سجال طويل مع المفاهيم المتعددة إلى التمييز بين علم المصطلح و فقه المصطلح؛ حيث يختص الأول بالجانب النظري بينما ينفرد الثاني بالجانب التطبيقي حيث يقول: "نختار علم المصطلح للدلالة على علم يتناول بنية المصطلحات و مدلولاتها و حفرياتها التأثيلية. و اشتقاقاتها المعجمية و تطوراتها الدلالية إلى غاية استقرارها الاصطلاحي و انتقالاتها بين الحقول المعرفية المختلفة و هجرتها بين اللغات مثلما نختار فقه المصطلح و بدرجة أقل صناعة المصطلح للدلالة على الجانب التقني من النظرية الاصطلاحية العامة."⁽²⁾

(1) ينظر: ملحق بكتاب هنري بيجوان ، فيليب توارون، المعنى في علم المصطلحات، تر:ريتا خاطر، ص383.

(2) يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص39.

نحن إذا بصدد التمييز بين علمين متناظرين هما علم المصطلح "terminologie" وصناعة المصطلح "terminographie" و هو تمييز استحدثه اللغوي الفرنسي "آلان راي" في سنة 1975م⁽¹⁾ و نستطيع في هذا المجال أن نتساءل عن حقيقة هذا الفصل و كذا عن تموضع الأعمال التطبيقية المصنفة قبل هذا التاريخ.

يرى "علي القاسمي" أن التمييز بين العلمين هو تمييز شكلي غير حقيقي؛ فالمصطلحي الذي يضطلع بمهمة استخراج المصطلحات المولدة أو الموحدة للنشر لابد أن يكون متمكنا من نظريات علم المصطلح.

و بتوضيح أكثر تبين "ماري كلود لوم" الارتباط الوثيق بين الشقين النظري و التطبيقي لأي علم من العلوم بله علم المصطلحات من خلال التأكيد على أن علم المصطلح يقدم المعالم الأساسية لمختلف الأعمال التابعة لصناعة المصطلح.

و نستطيع القول إن الجانبين النظري و التطبيقي لعلم المصطلح يتبادلان التأثير والتأثر مما لا يدع مجالا للفصل بينهما؛ فالجانب النظري يتولى تأسيس و ضبط المنهجية التي تتم وفقها صناعة المصطلحات التي تتبّعها المصطلحية المطبقة، وفي المقابل يساهم الجانب التطبيقي في تطوير النظرية المصطلحية من خلال جملة من الاستدراكات ، كما تعرض الإشكالات التي واجهت الصناعة المصطلحية خلال وضع المسرد المصطلحي، و من ثم تساهم في تصويب النظرية و تطويرها، و ما النظريات و المقاربات الجديدة التي تلت المدرسة الكلاسيكية إلا نتاج استدراكات للنقائص التي وصمت آراء هذه المدرسة أثناء التطبيق الفعلي لمبادئها النظرية حيث تؤكد كابري "أن مطبقي علم المصطلحات قد أشاروا إلى بعض حالات عدم التماسك و التفاوت القائم بين ما يشكل نظريا وبعض المبادئ و بين المعطيات التي تطالعنا في الواقع."⁽²⁾

(1) مانويل سيليو كونسيساو، المفاهيم و المصطلحات و إعادة الصياغة ،ص21.

(2) هنري بيجوانن فيليب توارون، المعنى في علم المصطلحات،ص51.

و هذا التكامل القائم بين الشطرين النظيرين يثبت بكل تأكيد استحالة الفصل بينهما إذ ظلا يعملان تحت مظلة واحدة إلى أن جاء "ألان راي" ووضع تسمية صناعة المصطلح تمييزا للجانب العملي أسوة بالفصل بين علم المعجمية و صناعة المعاجم.

الاتجاه الثاني: علم المصطلحات جنس عام يشمل فرعين نظري و تطبيقي.

يقر "علي القاسمي" بالفصل الحاصل بين علم المصطلح النظري و التطبيقي في المؤلفات الغربية إلا أنه يعده فصلا مصطنعا، و لذلك يجتهد في وضع مصطلح "مصطلحية" ليكون اسما شاملا لنوعي النشاط النظري و التطبيقي حيث يقول: "و إذا كان هذا التفريق ضروريا فإننا نفضل أن يكون لفظ المصطلحية اسما شاملا لنوعين من النشاط علم المصطلحات بالجانب النظري و صناعة المصطلحات بالجانب العملي"⁽¹⁾

و في إطار بحثنا عن أصل لهذا التقسيم وجدنا خالد الأشهب يشير إلى أن بعض المصطلحيين يستعملون مصطلح "TERMINOLOGIE" بشكل عام دون التمييز بينه و مجالاته الفرعية.⁽²⁾

و في رأينا أن هذا الاتجاه هو الأصوب في تحديد مفهوم علم المصطلح لاعتبارات عدة لكون الجانب النظري غير مقصور على نظرية "فوستر" فحسب بل هناك مدارس أخرى لها أسسها النظرية، كما أن الفصل بين الجانبين النظري و التطبيقي هو فصل منهجي فحسب. و في إطار تحديد المفاهيم المقابلات اللغوية الدقيقة نختار:

- المصطلحية: SCIENCE DE TERMINOLOGIE للدلالة على علم المصطلح بصفة عامة.
- علم المصطلح النظري: TERMINOLOGIE للدلالة على الجانب النظري.
- علم المصطلح التطبيقي: TERMINOGRAPHIE للدلالة على الجانب المطبق من علم المصطلح.

(1) علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية و تطبيقاته العملية، ص264.

(2) خالد الأشهب، المصطلح العربي البنية و التمثيل، ص44.

الاتجاه الثالث: علم المصطلح هو جزء من المعجمية.

يذهب "إبراهيم بن مراد" في مقارنته المعجمية لعلم المصطلح إلى جعل هذا الأخير جزءا لا يتجزأ من علم المعاجم حيث يكون هذا الأخير مكونا من شطرين هما المعجمية العامة و المعجمية المختصة، و لكل منهما مبحث تطبيقي مختص به هو القاموسية العامة و القاموسية المختصة.⁽¹⁾

و جمعا بين المقاربات السابقة نستطيع تعريف المصطلحية : SCIENCE TERMINOLOGIE بأنها:"علم موضوعه اللغة الخاصة حيث يبحث في المصطلح و علاقته بالمفهوم و تصنيف هذه المصطلحات استعدادا لوضعها في مسارد مصطلحية و ينقسم من حيث فروعه التكوينية إلى :

—علم المصطلح النظري: و هو حقل المعرفة الذي يدرس تشكيل المفاهيم و تسميتها و بنية المصطلحات و تشكيلها و تطويرها و استخدامها في حقول مختلفة.

—علم المصطلح التطبيقي: و هو علم يهدف إلى البحث و توحيد مقابل مفهوم مصطلح حصل عليه بعد الجرد المصطلحي و يهدف أيضا إلى تثبيت مصطلح إزاء ميدانه أو مفهوماته.

كما ينقسم علم المصطلحية من حيث مجال اشتغاله إلى علم المصطلح العام و علم المصطلح الخاص؛ حيث يبحث الأول في المبادئ العامة التي تحكم وضع المصطلحات العلمية في حقول المعرفة كافة، بينما نختص النظرية الخاصة في علم المصطلح بمجال معرفي محدد.

و سيساعدنا هذا التقسيم في تحديد موقع علم المصطلح النقدي الذي أشار الشاهد البوشياخي إلى إمكانية تأسيسه بوصفه نوعا من أنواع علم المصطلح الخاص كضرورة حتمية دعت إليها الوضعية الحضارية بفعل الفوضى المصطلحية المستشرية في حنايا

(1) إبراهيم بن مراد، المصطلحية و علم المعجم، ص 06.

الخطاب النقدي العربي الجديد، كما يساعدنا أيضا في تعيين موقع علم المصطلح الإسلامي العام بوصفه نظرية موازية لعلم المصطلح العام هدفها تعيين أنماط الصناعة المصطلحية المتناسبة مع السياق الثقافي الإسلامي، و يتمركز علم المصطلح النقدي الإسلامي منها بوصفه صورة من صور علم المصطلح الخاص حيث يهتم بمنهجية وضع المصطلح النقدي المتفق مع الرؤية الإسلامية.

ثانيا: علم المصطلح النقدي الإسلامي و قضية الضبط النظري.

تبحث هذه الجزئية في حسيطة التنظير للدراسة المصطلحية للنقد الإسلامي، و مدى كفاءتها في تحقيق آليات الصناعة و المقاربة المصطلحية التي تكون قمينة بتحقيق منظومة مصطلحية تقصح عن الخصوصية النقدية الإسلامية، أي أنها إحدى قنوات اختبار فرضية ضعف منهج أسلمة المصطلح النقدي بوصفها إحدى العوامل المؤسسة للإشكالية المصطلحية النقدية الإسلامية، كما أنها ستعمل -في حال صدق الفرضية- على اقتراح مجموعة من الحلول لرأب الصدع المنهجي في الدرس المصطلحي النقدي الإسلامي.

1. واقع الدراسة المصطلحية في النقد الإسلامي.

يعتبر "علم المصطلح النقدي" أحد حقول علم المصطلح الخاص بما أنه يتناول دراسة الظاهرة الاصطلاحية في مجال معرفي بعينه هو النقد الأدبي حيث عرفه الشاهد البوشيخي بأنه "العلم الذي يتناول الظاهرة الاصطلاحية بمسائلها و مشاكلها في مجال خاص هو النقد الأدبي"⁽¹⁾ ولما كانت غالبية المصطلحات المتداولة ذات مرجعية أجنبية فقد تركز البحث المصطلحي في هذا المجال المعرفي حول القضايا المترتبة على استرفاد الوحدات الأجنبية و ما يترتب عليها من ظواهر مصطلحية، و ذلك ما تظهره بعض الدراسات المعمقة

(1) الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين و الإسلاميين، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، (1430هـ-2009م)، ص65.

في هذا المجال كإشكالية المصطلح في النقد العربي الجديد أو نظرية المصطلح النقدي و قد ترتب على هذا النمط من البحوث ما أطلق عليه "مصطفى اليعقوبي" علم المصطلح النقدي المقارن الذي عرفه بأنه العلم "الذي يعني بانتقال المفاهيم النقدية الأجنبية إلى النقد العربي خاصة و بتأثر النقد القومي بالمفاهيم النقدية العالمية عامة، ويدرس مسائل الانتقال و التأثير ومشاكلهما كالموضوع و الكيفيات و المراحل و المظاهر و الأسباب و النتائج و العوائق."⁽¹⁾

و ليس القول بذلك قاض بأن هذه هي المسائل الوحيدة المتداولة على مستوى علم المصطلح النقدي، و إنما تعتبر المسائل المفروضة بحكم الواقع النقدي المشدود في لغته الخاصة المعتمدة في الممارسة النقدية إلى المصطلحات و المفاهيم المستوردة وذلك بفعل فتنة العقل العربي بانجازات العقل الغربي الحديث، بينما ترتبط الدراسات المصطلحية التراثية غالبا بالدراسات الأكاديمية التي تنتهي كما ذكر عبد العزيز حمودة فوق أرفف المكتبات و ما نريد قوله هنا هو أن علم المصطلح النقدي منفتح على مختلف الوحدات المصطلحية و القضايا المصطلحية بما في ذلك التراثية منها كما تظهره دراسة المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين و الإسلاميين للشاهد البوشيخي، أو كتاب مصطلحات التخطئة الشعرية في التراث النقدي لصالح أزوكاي.

إذا جئنا لعلم المصطلح النقدي الإسلامي فإننا لا نجد وصفا تقريبا دقيقا يحدد خصائصه المفاهيمية سوى ذلك الذي أورده "محمد أبجير" و الذي مؤداه أنه: "دراسة الظاهرة الاصطلاحية في مجال خاص هو النقد الأدبي الإسلامي"⁽²⁾ و هو تعريف اعتمد فيه

(1) مصطفى اليعقوبي، "مفهوم القراءة في آثار د. عبد الملك مرتاض"، مجلة ضفاف، وجدة، المغرب ع5، (نوفمبر 2003م)، ص5.

(2) محمد أبجير، مصطلحات نقدية إسلامية، جريدة المحجة، ع458، 17 ماي 2016م، متاح على: <http://almahajjafes.net>:الموقع الرسمي لجريدة المحجة

صاحبه المفهوم الجاهز لعلم المصطلح النقدي العام مع تخصيصه للنقد الإسلامي وهو ما أدى لحجب الخصائص المميزة التي يجب أن تبني عليها الممارسة المصطلحية في إطار النقد الإسلامي حيث يركز هذا الأخير على تحقيق المكون الرؤيري الذي يتأسس وفقه المفهوم و الذي يمتد أثره إلى مستوى الشكل المعجمي الذي يحيل إليه هذا علاوة على طلب الخصوصية المصطلحية بواسطة توليد مفاهيم جديدة تتحقق من خلالها أنية الأدب الإسلامي، و تعلن عن موقفه في المشهد الثقافي ولذلك اعتبر نجيب الكيلاني أنه:"الن تتضح ملامح الأدب الإسلامي أو تستكمل إلا بالاهتمام بهذا الجانب الحيوي جانب المصطلحات الخاصة بأدبنا"⁽¹⁾

إن غياب الضبط المفهومي لعلم المصطلح النقدي الإسلامي قد يكون سببه حادثة معرفة النقد العربي عموما بهذا الاصطلاح، ولكن ذلك لا يفسر سر صعوبة القبض على الملامح النظرية و التطبيقية التي يجري وفقها البحث المصطلحي في هذا المجال والتي يمكن أن تعتبر النواة التي يتحدد وفقها المفهوم، ولذلك نعتقد أن المسألة ترتبط أساسا بغياب النسق النظري المنظم الذي يوجه دفة البحث المصطلحي في النقد الإسلامي. فهذا الأخير قد طرح منذ فترة مبكرة مشروع تأسيس معجمه النقدي، لكنه لم يرفق ذلك بإستراتيجية متفقة وملح نظري محدد يهدي الدراسة المصطلحية.

وليس القول بذلك نفي أو إلغاء للمجهود النظري الموجود في هذا المجال فالدونة النقدية قد عرفت فعلا بعض الطروحات المتعلقة بالقضية الاصطلاحية كما هو الحال الاستفادة من المصطلحات التراثية أو إعادة صياغة المصطلحات الوافدة التي يدعمها اتجاه الانفتاح كما سنحللها في الأجزاء الآتية من الأطروحة لكنه لم يجعل ذلك في إطار نظري

(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، دار ابن حزم ، بيروت، ط2، (1413هـ-1992م)، ص148.

منظم يمكن مراجعته و تعديله و تطويره حال واجهت المصطلحاتيين مشكلات في تطبيق بعض مبادئه نظير الأنموذج المصطلحي المصطلحي الغربي.

و بالفعل إذا رجعنا إلى المدونة النقدية الإسلامية سنلاحظ ذلك العوز الحاصل في التأصيل لنظرية أو منهجية متكاملة تضبط نمط اشتغال عملية التعامل مع المصطلح النقدي الإسلامي سوى بعض الدراسات القليلة، و الأمر نفسه ينسحب على الدراسات التطبيقية التي تتولى عملية التوثيق المصطلحي، أو التأصيل لوحدات مصطلحية جديدة.

1.1 الدراسات النظرية:

تضمنت المدونة النقدية الإسلامية عددا محدودا من الدراسات التي تحاول التأصيل لمنهجية القراءة المصطلحية نذكر منها:

1.1.1 رؤية محمد إقبال عروي:

و قد عمل من خلالها على التأصيل لمجموعة من بنود الدراسة المصطلحية اعتمادا على المعطى التراثي في هذا المجال، حيث خلصت هذه العملية التأصيلية للبنود الآتية: ⁽¹⁾

- ربط الوحدة المصطلحية بالمجال المتخصص.

- الوضوح.

- إعمال المصطلح السابق و عدم الالتفات إلى المصطلح اللاحق.

- إعمال المشاحة و اللا مشاحة وفق قانون سد الذرائع.

والملاحظ على هذه القواعد أنها مرتبطة بتوليد المصطلحات "الأشكال المعجمية" و توثيقها لا أسلمتها وذلك لكونها مشدودة إلى سياق زمني هيمن فيه النسق المعرفي الإسلامي الذي يخوض صراعا على مستوى الخصوصية.

(1) محمد إقبال عروي، "من بنود الاصطلاح في التراث الإسلامي"، مجلة آفاق الثقافة و التراث، السنة السادسة، ع22-23، (جمادى الثانية 1419هـ - أكتوبر 1998م)، ص ص 14-20

2.1.1 رؤية محمد أمهاوش:

حاول محمد أمهاوش التأسيس لمنهجية القراءة المصطلحية للنقد الأدبي الإسلامي من خلال الاستفادة من المخطط الذي وضعه الشاهد البوشيخي، و قد اشتمل مقترحه النظري على مستويين:⁽¹⁾

• الأول: مستوى القراءة المنهجية للمصطلح وتعتمد على :

- ✓ الإحصاء العام للمصطلحات و النصوص مع الحرص على الدقة و الشمولية .
- ✓ التصنيف المصطلحي و النصي مع الحرص في المجالين معا على ضبط القيم المصطلحية و الموضوعية للمصطلحات و النصوص.
- ✓ الدراسة اللغوية للمواد الاصطلاحية مع الحرص على الدقة والشمول و حسن الاستفادة من المعاجم القديمة خاصة.
- ✓ الدراسة الاصطلاحية للمصطلحات دراسة تراعي تحديد معنى المصطلح أو معانيه إن تعددت وذكر أحوال وروده ونعوته و عيوبه و مقابلاته و أجزائه و أنواعه و إضافاته إلى غير ذلك مما تكشف عنه دراسة المصطلح في علاقته الأفقية و العمومية دون إغفال أهمية رصد تطور المصطلحات في المرحلة التاريخية المدروسة.

• الثاني: القراءة المنهجية للقضايا المصطلحية و يعتمد على:

- ✓ الإحصاء : و يكشف عن حقيقة الواقع المصطلحي في المتن المدروس .
- ✓ التصنيف المصطلحي و النصي : وفق تصور لساني أو موضوعي يراعي طبائع و خصوصيات الظواهر و القضايا المصطلحية مع التركيز على الأسر المصطلحية و المفهومية.
- ✓ الدراسة التحليلية للقضايا المصطلحية من خلال التمييز بين القضايا العامة والخاصة

(1) محمد أمهاوش، "قضية المصطلح في النقد الإسلامي الحديث"، مجلة المشكاة، وجدة، المغرب ، عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي الأول للأدب الإسلامي، (1998م)، ص 72-73.

وتحليل كل قضية مع الحرص على الكشف عن واقعها النظري و التطبيقي في المتن المدروس وعن حركيتها البنيوية و تطورها التاريخي .

✓ الدراسة التركيبية للقضايا المصطلحية : وعلى هذا المستوى يتم البحث في العلاقات القائمة فيما بينها وهو ما يساعد في الكشف عن قيمها المفهومية و المصطلحية والتي تتصل اتصالا خاصا بالرؤية المصطلحية لكل مؤلف و بالأبعاد و الخلفيات و المقاصد التي تحكم رؤيته تلك.

ومن شأن هذه المنهجية أن توضح طبيعة القضايا التي تعالجها الدراسات المصطلحية على مستوى النقد الإسلامي وتعطي وصفا دقيقا للوحدات المصطلحية التي يتم تداولها على مستوى هذا النقد و لكنها لا تمكن من تفسير المشكلات المتعلقة بتحقيق المعجم النقدي الإسلامي فهي تبحث عن ماهية القضايا المصطلحية المتداولة، و لكنها لا تبحث في كيفية أسلمة مصطلحات للقطاع النقدي وذلك ما نلاحظه من خلال مجموعة النتائج التي توصلت إليها هذه المنهجية فيما يتعلق بطبيعة المصطلح النقدي أين لاحظ الباحث وجود عدد من الوحدات المصطلحية التي تنتمي إلى مجالات لا ترتبط بالنقد الأدبي بمفهومه ليتساءل بعد أليس بالإمكان أو من الضروري أن يكون للنقد الأدبي الإسلامي معجمه المصطلحي المتميز؟ وهو السؤال الذي نعتقد أنه المحور الذي تشتغل عليه نظرية المصطلح الأدبي الإسلامي.

2.1 الدراسات التطبيقية:

أما على المستوى التطبيقي فقد تضمنت المدونة النقدية الإسلامية عددا من البحوث و الدراسات التي كان غرضها الصناعة المصطلحية، و التي اعتمدت نظريا على أسس و قواعد منهجية معينة قادتها في صناعتها المصطلحية ويمكننا التمييز بين نمطين من أنماط الدراسة الاصطلاحية في الدراسة النقدية الإسلامية :

1.2.1 النمط الوصفي:

ويهتم بدراسة الوحدات المصطلحية التي أنتجتها البحوث النقدية الإسلامية و تداولتها في خطابها وقد جاءت على ثلاثة أشكال:

• الأول التوثيق الكلي:

ويتعامل مع المدونات النقدية الإسلامية بشكل عام و يكون غرضه التأسيس للمعجم النقدي أو الأدبي الإسلامي ونجده على هذا المستوى دراسة يتيمة لمحمد بن عزوز موسومة بمعجم مصطلحات الأدب الإسلامي⁽¹⁾ تمتد على مئتين وتسع وسبعين صفحة من القطع المتوسط و تحتوي علي 970 مادة مصطلحية مرتبة ترتيباً ألفبائياً غير أن المصطلحات التي يمكن أن نعدّها فعلاً مصطلحات مختصة بالنقد الأدبي الإسلامي لا تتجاوز نسبتها 5% في حين أن القطاع العريض من الوحدات المصطلحية المستعملة إما أنها مصطلحات أدبية عامة مع بعض الملحقات الوصفية، أو أنها مصطلحات غير أدبية عامة اصطفاها الكاتب من الثقافة الإسلامية دينية أو فلسفية وغيرها وهذه الأخيرة لا يمكن اعتبارها إلا وحدات مرشحة للاصطلاح لتأسسها على الجانب الفردي و افتقارها للتواطؤ.

بالنسبة للمنهج المعتمد في توثيق المصطلحات في هذا المتن النقدي فقد تميز بما يلي :

✓ أنه اعتمد التصنيف الألف بائي في ترتيب مواد المعجم .

✓ أنه لم يرصد المظاهر التطورية التي لحقت البنية الدلالية للوحدات المصطلحية وأبعد من ذلك أنه لم يوثق الاختلافات في ضبط مفاهيم المصطلحات كما هو الحال مع مصطلحات الأدب الإسلامي ، الالتزام ، الواقعية، الوسطية ، الصراع وغيرها .

✓ أنه اعترف بالتعدد الدلالي للوحدات الاصطلاحية. كما هو الحال مع مصطلح الأصالة.

• الثاني: التوثيق الكلي الخاص:

ويتعامل مع الوحدات المتداولة في مؤلف أو أكثر لأحد رواد الأدب الإسلامي، وهذا النمط من الدراسة يغلب عليه الطابع الوصفي ولكن من أهم مميزاته أنه قد تنتج عنه صورة صادقة لمستويات التطور الذي بلغه النقد الأدبي الإسلامي في صياغة لغته الخاصة في حال تراكم الدراسات التي تتبع المنطق المنهجي ذاته حيث يظهر الوحدات المتداولة

(1) محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، دار كنوز إشبيلية، ط 1، (1434 هـ - 2013م).

باطراد في المتون النقدية كما يظهر العلاقات بين الوحدات المصطلحية، و قد عرف النقد الإسلامي عددا قليلا جدا من هذا النوع من الدراسات منها بحث محمد أمهاوش الموسوم بقضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث الدكتور نجيب الكيلاني نموذجا⁽¹⁾ و قد اتبع فيها صاحبها المسلك المنهجي الذي اختطه على المستوى النظري وإن كانت الدراسة قد ركزت بشكل أكبر على القضايا التي يثيرها المصطلح النقدي الإسلامي. وهذه المنهجية تقدم -كما ذكرنا-وصفا لمجموعة القضايا أو المصطلحات المتداولة لكنها لا تقدم تشخيصا و لاتصف حولا للمشكلة المصطلحية فهي قد تظهر مستويات الفقر أو الثراء المصطلحي النقدي الإسلامي كما أنها قد تكشف تفاعل النقاد الإسلاميين مع القضايا المصطلحية ولكنها لا تؤسس مخططا نظريا موحدا لعملية أسلمة المصطلحات ليتوج على المستوى العملي بمصطلحات نقدية يتخصص بها النقد الإسلامي المعاصر.

و هناك دراسة أخرى للطيب رحمانى تتناول المصطلح النقدي في تراث محمد حسن بريغش سلكت هي الأخرى السنن الوصفى نفسه، و قد ذكر صاحبها أنه قد تناول قضايا وضع المصطلح نظريا و تطبيقيا من وجهة نظر الدراسات المصطلحية المعاصرة و مدى تمثل بريغش لها أو حديثه عنها كما توقف عند إشكالات الوضع و التطور و المرجعية و ما إلى ذلك، أما على الجانب التطبيقي فقد ركزت الدراسة على مصطلحات الأدب و النقد و القصة و ما ارتبط بها من ضمائ و ما تعلق بها من قضايا نقدية⁽²⁾ و هذه الدراسة هي الأخرى على أهميتها خاصة في القسم النظري لا تقدم الإجابة عما نحن بصدد البحث عنه أي إطار منهجي محدد يراعي الموقع الزمني لعملية أسلمة المصطلحات النقدية من جهة و يحدد فقرات صناعة المصطلح النقدي وفق نسق متسق مع الطروحات النظرية للنقد الإسلامي.

(1) محمد أمهاوش، قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث، ص7-8.

(2) الطيب رحمانى، "المصطلح النقدي لدى محمد حسن بريغش، قضايا و إشكالات و مفاهيم"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأئمة الإسلامي، السعودية، مج27، ع106، (نيسان-حزيران 2020م)، ص 92-93.

• الثالث: التوثيق الجزئي.

و يتعامل مع مصطلح أو أكثر من مصطلحات النقد الإسلامي، ويختلف المنطق المنهجي الضابط لهذه الدراسة باختلاف مقاصد الباحث و نستطيع أن نميز بين الأنماط الآتية:

✓دراسة المصطلحات من منظور تطوري :

يمكن رصد المظاهر التطورية لحياة المصطلح بالاعتماد على المنهج التاريخي الذي يتيح معرفة مختلف التغيرات التي تلحق البنية المصطلحية على المستويين الخارجي والداخلي قصد تشكيل رؤية معينة عن حجم وروده و استعماله عبر المراحل التاريخية لعلم من العلوم إذ تنطلق المقاربة التاريخية لعلم المصطلح من فكرة تغيير المفهوم بتغيير التصور و مكوناته إزاء الحقيقة المدركة و التي تتميز غالبا بالنسبية ,من هذا المنطق كانت المفاهيم تتطور باستمرار فلا تكاد تستقر على خصائص جوهرية أو عرضية حتى تنزع إلى التبدل و التغيير فتضاف إليها خصائص جديدة أو تستبدل بها خصائص أخرى سواء في مرحلة زمنية واحدة أو في مراحل متعاقبة وهو ما يجعل من الدراسة شرطا في فهم المصطلح وتعيين حركته في الجهاز المفهومي.

بالنسبة للنقد الإسلامي فإن متابعة التحولات الدلالية اللاحقة بالبنية المصطلحية يكون في الغالب ذا طبيعة انتقائية يمس عددا من الوحدات التي استعارها النقد الإسلامي من الآخر، وقليل منه يمس الوحدات المصنوعة وفق تقنيات الوضع أو الإحياء، و في كلتا الحالتين فإن الدراسة التطورية للوحدات المصطلحية لا تكون هدفها التوثيق في حد ذاته ولكنها وسيلة لغاية أخرى إما بنائية غرضها تحقيق الهوية الإسلامية للمصطلح أو دفاعية هدفها إثبات شرعية توظيف المصطلح بدلالة معينة، و يمكننا إدراج تحديد نجيب الكيلاني لمفهوم البطل أحد نماذج توثيق التطور الدلالي الذي عرفته المصطلحات بفعل تغير الرؤية المؤطرة لإظهار ميزته الدلالية التي اكتسبها في سياق النقد الإسلامي، حيث تختلف سمات الأبطال في الآداب العالمية قديما و حديثا من عصر إلى آخر لأن الظروف التاريخية

و الجغرافية و البيئية تساهم في بلورة الشخصية و تعطيها أبعادا داخلية و خارجية متميزة⁽¹⁾ و من هذا المنطلق يشرع -الكيلاني في إظهار ملامح التطور الذي يلحق بمفهوم البطل لدى اتصاله عبر الخلفيات الفلسفية المختلفة ابتداء بالبطل الإغريقي الذي يجسد الصراع بين قوى الآلهة و البشر، و البطل الاشتراكي الذي ينازل التمايز بين الطبقات و البطل الوجودي الذي ينازل المسلمات القديمة من أجل الحرية... ليصل أخيرا إلى البطل في المفهوم الإسلامي الذي يجسد القدوة.⁽²⁾

أما ما جاء من دراسات تاريخية للوحدات المصطلحية، و التي كانت غايتها إثبات شرعية توظيف المصطلح بدلالة خاصة فخير ما يظهره دراسة حسن الأمراني للتغيرات الدلالية التي عرفها مصطلح "الأدب الإسلامي" فقد ابتدأ بكونه "أدب فترة" أي ارتبطت دلالاته بالقيّد الزماني على اختلاف النطاق الذي يستغرقه وصف الإسلامية بين النقاد، ثم انتقل إلى كونه "أدب طفرة" و هي سمة مفهومية نابعة من دلالة المصطلح عند "كارل بروكلمان" التي حددت "الأدب الإسلامي" بما ينتجه أنتجه المسلمون - على اختلاف أجناسه- من أدب يحمل قيم الإسلام، وهذا النمط التألّفي تأخر ظهوره إلى زمن الدولة العباسية و كأن القيم الإسلامية ظلت كامنة منذ مجيء الإسلام لتظهر فجأة في هذا العصر بالذات ثم انتقل إلى كونه "أدب فكرة" أي أدبا يحمل مضمونا إسلاميا، ليصل إلى دلالاته الحالية التي أطلق عليها أبو الرضا "أدب فطرة" الذي يكون استجابة لنداء الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها في قيمه المعنوية و الشعورية و الجمالية.⁽³⁾

(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص50.

(2) المصدر نفسه، ص ص 52-55.

(3) ينظر: حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، روافد، الإصدار 26، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، (صفر 1431هـ -فبراير 2010م)، ص ص 26-90.

✓دراسة المصطلحات من منظور تزامني:

و هذا النوع من الدراسات يكون هدفه في الغالب مناقشة الاختلافات التي يكتسبها المصطلح في سياق النقد الإسلامي على مستوى المفهوم أو التسمية أو فيهما معا، و هذا النوع من الدراسة التوثيقية غالبا ما يمس المصطلحات ذات الطبيعة الجدلية في النقد الإسلامي كما هو الحال مع مفهوم الأدب الإسلامي، و الأدب المتفق معه و ما إلى ذلك.

2.2.1 النمط التأصيلي:

و هذا النمط من الدراسات يتوجه تلقاء التأصيل لمصطلحات جديدة يراها الناقد ضرورية بالنسبة للنقد الإسلامي، و في الصورة النموذجية للاشتغال ضمن هذا الإطار غالبا ما تتم الإشارة إلى الأصل اللغوي للوحدة المصطلحية، و المرجعية التي تأسس بموجبها المفهوم ليصل إلى تحديد الخصائص المفهومية للمصطلح، و فاعليته على مستوى النقد الأدبي و ضمن هذا النمط تتدرج عديد المحاولات الرامية إلى تشكيل المصطلحات النقدية الداعمة لخصوصية النقد الإسلامي نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر محاولة سعد أبو الرضا للتأصيل لمصطلح "الاقتراض" من خلال تحديد معناه اللغوي الذي يدل على معنى السلف مطلقا، ثم انتقل بعدها إلى المعنى الذي يحمله المصطلح في الدلالة القرآنية أين أصبح يتضمن معنى مضاعفة المردود و التجاوز، ليصل بعد ذلك إلى الدلالة النقدية الجديدة التي لا تبتعد كثيرا عن المعنى القرآني بل هي مؤسسة وفقه أين يصبح الاقتراض كما أوضحه الناقد آلية لإضاءة النص الأدبي، حيث تظهر فاعلية ما يقتضيه سواء كان المقترض جزءا من نص أدبي أو أكثر، أو عنصرا من جنس أدبي آخر، أو فكرة من أي علم من العلوم الإنسانية أو غيرها.⁽¹⁾

(1) سعد أبو الرضا، "مستويات الاقتراض في نقد الشعر المعاصر"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج6، ع 21، (1419هـ)، ص 4-5.

و من المؤكد أن هذا النمط من الدراسة المصطلحية ذو فاعلية مؤثرة في تحقيق الخصوصية المصطلحية، لكن انبناؤه وفق أساس فردي، و افتقاره إلى المنهج النقدي الذي يفعله -خاصة بالنسبة للوحدات التحليلية- لا يجعل إنجازاتها أكثر من وحدات مرشحة للاصطلاح تبقى تنتظر -إلى حين- التفاتة من النقاد الإسلاميين لتفعيلها ضمن صيغة قرائية للنصوص، أو حتى مجرد الإهابة بها.

بناء على ما سبق نخلص للنتائج الآتية:

— قلة البحوث المخصصة للتأسيس المنهجي للدراسة المصطلحية بالقياس لعمر الخطاب النقدي الإسلامي.

— قلة الدراسات المطبقة و اختلاف مسالكها المنهجية.

— إن أهم ما يمكن ملاحظته على المقترحات النظرية السابقة أنها -رغم قيمتها العلمية- غير كافية لتحقيق المقصد الإسلامي من العمل المصطلحي، و ذلك لعدم وضوح السؤال المعرفي الذي تشغل النظرية على تحقيقه، و هو ما يعد أحد العوامل التي حجت تحديد مواطن الإشكال التي تعترض النقد الإسلامي في صياغة منظومته المتكاملة، و يمكننا ملاحظة أثر ذلك مثلاً في مجموعة العوائق التي رصدها محمد أمهاوش للممارسة المصطلحية الإسلامية و تتحدد في: (1)

● التأخر في الاتصال بالمصطلح النقدي الحديث.

● قلة العناية بدراسة المصطلحات النقدية من حيث ماهيتها، و مرجعيتها و أساليب الاشتغال بها خاصة و أنها مهمة في تبصرة الناقد بقابلية المصطلحات للترجمة أو التعريب أو الدمج الفعلي في المعجم المصطلحي.

● قلة العناية بالتأصيل للمصطلحات العربية الإسلامية و تأكيد طاقتها الدلالية من جهة و التأصيل للمصطلحات الأجنبية بجعلها تتناسب مع منطق اللغة العربية.

(1) محمد أمهاوش، "نظرات في المصطلح النقدي الإسلامي الواقع و الأفق"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع47، (1426هـ-2005م)، ص5.

● قلة العناية بمواكبة ما يصدر عن الهيئات اللغوية و العلمية العربية من قرارات و توصيات في المجال المصطلحي، على نحو يكفل إشاعتها و إمكانية تداولها.

و من الملاحظ أن هذه المسائل جميعها لا تعتبر سوى عوامل تكميلية في سبيل تحقيق الغرض الأساسي للدرس المصطلحي النقدي الإسلامي الذي يطلب الخصوصية أولاً ثم تأتي بعد ذلك الإفادة من الآخر -كما سنرى ذلك في الفصل الخاص بالخصوصية و الانفتاح- و تعتقد الدراسة أن عملية أسلمة المصطلحات النقدية لا يمكن أن تؤتي ثمارها إلا بمراعاة مجموعة من العوامل:

- الأول: تحديد السؤال المعرفي الذي تشغل عليه عملية التنظير، و الذي ينبغي أن يتناسب مع التوجه العام للدرس النقدي الإسلامي، و بناء عليه تتحدد الآليات و خطة العمل، و يمكننا رؤية أن جملة النظريات المصطلحية الغربية تتجه نحو هدف خاص يعد مركز الثقل الذي تتأسس وفقه منهجية المقاربة المصطلحية كإزالة الالتباس على التواصل العلمي و التقني الذي وجه النظرية العامة تلقاء أحادية التسمية، و نبذ ظواهر الترادف و التعدد الدلالي، و كذلك الحال مع النظرية الاجتماعية الباحثة في تأثير السياق التواصلية و الاجتماعي في الوحدات الاصطلاحية، و لذلك أخذت بالاعتبار المظهر الشفوي للوحدات المصطلحية، كما أقرت ورود ظواهر التعدد الدلالي و تعدد التسميات، و الأمر نفسه نجده مع النظرية الثقافية التي ركزت على إمكانية نقل المعرفة مع المحافظة على الخصوصية الثقافية للمجتمعات، و من ثم صاغت مجموعة من المبادئ التي تحقق هذه الغاية، و هذه الأخيرة يستفيد منها النقد الإسلامي في تطوير آليات منهجية في الإفادة من الآخر مع المحافظة على الخصوصية الحضارية.⁽¹⁾

(1) خاصة من مبدأ الدراسة التاريخية للمصطلح من أجل التأشير على الآثار الثقافية، و كذا الدراسة النقدية للوحدات المرشحة لاحتواء المفهوم الحديث من أجل اصطفاء الأنسب منها، و تقديمها على الوحدات المقترضة. ينظر:

MARCEL DIKI KIDIRI,"une approche culturelle de la terminologie",terminologies nouvelles,21,(2000),p30

بالنسبة للتنظير المصطلحي النقدي الإسلامي سيأخذ بعين الاعتبار الجوانب السابقة و غيرها لكن السؤال الرئيس ينبغي أن يكون موجها نحو التأسيس لوحدة مصطلحية نقدية تجسد القيمة الجمالية حسب الرؤية الإسلامية و بعبارة أخرى يبحث في كيفية تحقيق مطلب الخصوصية المصطلحية الذي يعد امتدادا طبيعيا لخصوصية الرؤية الجمالية الإسلامية.

-**الثاني:** صياغة استراتيجية يتحقق من خلالها المطلب المصطلحي النقدي الإسلامي العام تتأسس خطواتها بناء على:

- مراعاة خصوصية الوحدات المصطلحية الإسلامية من حيث البناء المفهومي، و قواعد التسمية.
- مراعاة مكونات اللغة النقدية الإسلامية التي تعد السياق المتخصص الذي تشتغل فيه المصطلحات، حيث تتشكل هذه اللغة من خليط من كلمات اللغة العامة و المصطلحات العامة المشتركة و المصطلحات الفقهية و الشرعية و غيرها من مصطلحات الثقافة الإسلامية ، و كذلك مصطلحات من النظريات و المناهج النقدية الغربية، و هنا يكون من الضروري تحديد طبيعة الوحدة المصطلحية النقدية الإسلامية كي لا تصل عملية الدراسة المصطلحية إلى نتائج مضللة.

- **الثالث:** مراعاة الواقع النقدي الذي تتم في إطاره عملية الأسلمة، و الذي يتسم باتساع المد العولمي، و تقدم الآخر على المستوى المعرفي، و تخلف المجتمع الإسلامي، و التركة الحضارية الثقيلة التي ورثها عن الأسلاف، و هو ما يقتضي خطة منهجية للتعامل مع تحديات مواكبة الآخر على المستوى المعرفي، و البحث في إمكانية الاستفادة منه مع المحافظة على الذات، و كذا تحديد سبل استثمار التركة الحضارية في بناء الذات.

و هذه المسائل جميعها يمكن التأصيل لها من خلال المرجعية الإسلامية التي تشكل المحور الثابت للنقد الإسلامي في جميع مسائله، و المرجعية التراثية التي تعد أنموذجا لقوانين الاصطلاح وفق أسس معيارية إسلامية نظرا لسيطرة النسق المعرفي الإسلامي على غيره من الأنساق و التجربة الحديثة و المعاصرة التي بحثت في عملية أسلمة المعرفة في عصر اضطراب الأنساق المعرفية في العالم الإسلامي.

2 الإطار النظري العام لعلم المصطلح النقدي الإسلامي.

يعتبر علم المصطلح النقدي الإسلامي -كما ذكرنا سابقا- أحد أصناف علم المصطلح الخاص، بما أنه يختص بالمجال النقدي الذي يعد أحد قطاعات المعرفة، و هو ينتمي إلى قطاع أوسع يمكن أن نطلق عليه علم المصطلح الإسلامي - أو النظرية الإسلامية للوضع المصطلحي- الذي يبحث في منهجية انجاز وحدات مصطلحية متفقة مع مرجعية الأمة الإسلامية و تحيزاتها الخاصة، و يمكن اعتباره - بما أنه يبحث في أسلمة مفاتيح العلوم- أحد آليات إسلامية المعرفة التي تعد بناء فكريا هدفه الوصل بين العقل و النقل في ميادين النشاط العلمي و الفكري، و يتوصل بالصحيح من تراث الأمة و المعارف الإنسانية لتكوين عقلية منهجية لمواجهة العلوم و المعارف الاجتماعية و الإنسانية و التطبيقية⁽¹⁾ حيث يعمل علم المصطلح الإسلامي على مراجعة الوحدات المتداولة في الخطاب العلمي و الفكري و إعادة بنائها بناء إسلاميا أصيلا يعيد التكامل بين علوم الوحي و علوم الكون كما كان في عصور الازدهار الإسلامي⁽²⁾ و هو المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه نظرية الأدب الإسلامي التي تعتمد على الرؤية الدينية في الإبداع و النقد و التي لابد أن تنعكس على أدوات النقد و مفاتيحه أين يكون: "البعد الإيماني و الأجواء الحضارية العربية و الإسلامية هي الدماء الجديدة و النقية التي يجب أن تؤطر فلسفة المصطلح لحظة تشكيله و الدفع به إلى ساحة النقد الأدبي الإسلامي."⁽³⁾

(1) عبد الرحمان النقيب، السيد عمر، مقدمة كتاب بناء المفاهيم الأصلية لعلوم الأمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (1439هـ-2018م)، ج1، ص13.

(2) كان هذا المبدأ محور اهتمام البحوث النظرية و التطبيقية التي أشرف عليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في عملية بناء المفاهيم، ينظر: عبد الرحمان النقيب و آخرون، بناء المفاهيم الأصلية لعلوم الأمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- أركان للدراسة و الأبحاث و النشر، ط1، (1439هـ-2018م)، ج1، ص11.

(3) سعيد الوالي، "قراءة في المصطلح النقدي الإسلامي"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع15، (محرم/صفر/ربيع الأول 1418هـ)، ص89.

و على ذلك فإن الاختلاف بين علمي المصطلحين النقدي العام و الإسلامي ليس مقتصرًا على تباين مجال العمل فحسب، و إنما يتجاوز ذلك إلى تباين الأساس النظري لكل منهما، إذ تعتبر نظرية الأخير امتدادًا لمشروع أسلمة الأدب و النقد، و الذي يعتبر تحقيق الهوية الثقافية على مستويي الإبداع و النقد و آلياته على رأس أولوياته، و التي تمتد بصورة طبيعية إلى شرايين الدراسة الاصطلاحية بما أن موضوع هذه الأخيرة هو المصطلحات التي تعد مفاتيح النقد و وسائط تمثيل المبادئ النظرية، و لذلك من الطبيعي أن تتجاوز نظرية المصطلح النقدي الإسلامي مجرد "النظر في كيفية اشتغال المصطلح في الخطاب النقدي و كيف يحركه هذا الخطاب"⁽¹⁾ إلى أفق وضع تقنيات عملية الصياغة المصطلحية و إعادة الصياغة التي تتحقق من خلالها إنية الأدب الإسلامي و نقده، و ذلك في ظل "الحاجة الماسة لتأصيل المصطلحات النقدية التي تسهم في تشكيل نظريته و تحديد مقوماته".⁽²⁾

و إن وضع علم المصطلح النقدي الإسلامي بوصفه مبحثًا خاصًا من مباحث علم المصطلح الإسلامي العام له كثير من الفوائد؛ فهو علاوة على كونه مظهرًا من مظاهر التكامل المعرفي بين حقول الدراسات الإسلامية المختلفة فإنه يوفر غطاءً نظريًا يمكن بواسطته تجاوز مشكلات الاختلالات و النقائص التي عرفها الدرس النقدي الإسلامي في المجال المصطلحي، خاصة و أن المصطلحات الإسلامية لها مقوماتها النظرية و أسسها المنهجية التي نجدها ماثلة في الكتب التراثية و المعاصرة.

1.2 مقومات النظرية المصطلحية الإسلامية:

إن نظرية علم المصطلح الإسلامي لم تنبت من فراغ، إنها إطار نظري مؤسس وفق مجموعة من المقومات الداعمة لشرعية التوجه الإسلامي للصناعة المصطلحية، و التي نحددها بما يأتي:

(1) سعيد الوالي، قراءة في المصطلح النقدي الإسلامي، ص 89.

(2) سعد أبو الرضا، مستويات الافتراض في نقد الشعر المعاصر، ص 4.

1.1.2 القرآن الكريم:

شكل القرآن الكريم نواة النظرية المصطلحية الإسلامية لما حمله من مفاهيم مستجدة عن العقلية العربية إلا أنه عبر عنها بوحداث من معجم اللغة الطبيعية المستعملة في البيئة العربية، لتكون تلك الألفاظ بما تمثله من مفاهيم جديدة إيذاناً بميلاد المصطلح الشرعي و يكون القرآن الكريم من خلال العناية المميزة بالكلمة ودورها في تجسيد المفاهيم الشرعية "إنما يؤسس لعلم المصطلح من حيث الصناعة والدلالة و التوظيف"⁽¹⁾

لقد شهدت اللغة العربية بنزول القرآن الكريم حركة تطويرية غير مسبقة نقلتها من طور البدائية إلى طور التحضر، و هيأت لها الآليات المنهجية التي تمكنها من تحمل المفاهيم العلمية المتجددة؛ فاللغة العربية شهدت الإسلام الذي جاء بأفكار جديدة استلزمت ألفاظاً تدل عليها، كل ذلك أدى إلى استحداث ألفاظ و نقل معاني، يقول ابن فارس: "فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام.حالت أحوال و نسخت ديانات و أبطلت أمور و نقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زیدت و شرائع شرعت و شرائط شرطت."⁽²⁾

لقد هيأ القرآن الكريم الأطر النظرية للعملية الاصطلاحية من خلال إعطاء نماذج مصطلحية شكلت مبادئها المستنبطة أساس وضع المصطلح العلمي في الحضارة الإسلامية تلك الحضارة التي تتولى حمل الرسالة العالمية كما هيأ من جهة أخرى الذهنية العربية للتعامل مع المفاهيم المستحدثة؛ إذ أصبح العربي بعد أن كان ذا لغة محدودة الدلالة لصيقة بحاجاته البدوية الضيقة ذا عقلية علمية و فكر منهجي مكنه من التمييز بين المصطلحات العلمية و المفردات اللغوية و تسمية المفاهيم الجديدة، يقول ابن فارس: "فكان مما جاء به الإسلام ذكر المؤمن و المسلم والكافر و المنافق ، و أن العرب إنما عرفت المؤمن

(1) عمار ساسي، المصطلح في اللسان العربي من آلية للفهم إلى أداة الصناعة، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، د.ط، (د.ت)، ص147.

(2) أحمد ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، تح: محب الدين الخطيب، مطبعة المؤيد، القاهرة، د.ط، (1328هـ-1910م)، ص44.

من الأمان و الإيمان و هو التصديق ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافا فسمي المؤمن بالإطلاق مؤمنا... فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول في الصلاة اسمان اسم لغوي و اسم شرعي و يذكر ما كانت العرب تعرفه ثم جاء به الإسلام⁽¹⁾

لقد آثرنا نقل هذه الفقرة على طولها توضيحا للتحويل النوعي الذي أحدثته الرسالة في اللغة من جهة، و في العقل العربي من جهة أخرى، هذا الأخير الذي هداه تدبره في المعاني القرآنية إلى إدراك التصور الجديد الذي يترجمه المصطلح، و حصر السمات المفهومية التي تميزه، و التي بموجبها يتم تحديد دلالة المصطلح في مقابل المعنى اللغوي العام و كذا أوجه المناسبة في نقل المفردة من المعنى القاموسي إلى المعنى الاصطلاحي و التي تعريه عن صفة الاعتباطية كما سنرى لاحقا.

و من جهة أخرى نستطيع القول: إن العناية الشديدة التي أولاها القرآن الكريم بالكلمة و دقة اختيارها و توظيفها في المقام الذي تقتضيه يلفت النظر إلى وجوب تحري الدقة في اختيار اللفظ الصحيح المعبر عن المفاهيم لاسيما لدى صناعة المصطلحات و قد فطن إلى هذه الحقيقة الجاحظ الذي دفع الترادف عن لغة القرآن الكريم في تحليله لمعنى الجوع و السغب:" و قد يستخف الناس ألفاظا و يستعملونها و غيرها أحق بذلك ألا ترى أن الله تعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو موضع الفقر المدقع و العجز الظاهر و الناس لا يذكرون السغب و يذكرون الجوع في حال القدرة و السلامة."⁽²⁾

إضافة إلى ما سبق قد نبه القرآن الكريم الإنسان إلى ملكة الاصطلاح التي ميزه بها عن غيره من المخلوقات و أوجبت له سجود الملائكة و تبوأ بها ميزة خلافة الله في الأرض حيث يقول تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾⁽³⁾ يقول السيد قطب في تفسير هذه الآية:

(1) ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة، ص ص 44-47.

(2) الجاحظ، البيان و التبیین، تح: عبد السلام محمد هارون، ج1، ص20.

(3) سورة البقرة، الآية31.

"ها نحن أولاء نشهد طرفا من ذلك السر الإلهي العظيم الذي أودعه الله هذا الكائن البشري و هو يسلمه مقاليد الخلافة سر القدرة على الرمز بالأسماء للمسميات، سر القدرة على تسمية الأشخاص و الأشياء بأسماء يجعلها و هي ألفاظ منطوقة رموزا لتلك الأشخاص و الأشياء المحسوسة، و هي قدرة ذات قيمة كبرى في حياة الإنسان على الأرض."⁽¹⁾ فالقرآن الكريم بناء على ما سبق نبه الإنسان إلى ملكة الاصطلاح و توليد الكلمات أولا، ثم أعطاه منهجية واضحة صريحة لتوليد الكلمات، ثانيا ليكون بذلك الدليل النظري الأول لعملية صناعة المصطلح في الحضارة العربية.

2.1.2 السنة النبوية و مآثورات الصحابة:

تعتبر النبوة المحمدية مجمدة للأديان السماوية السابقة"مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه" كما أنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق التي تعد من بقايا الحنيفية الإبراهيمية، و لذلك فقد حرصت على تنقية المعجم المصطلحي، بل و حتى المعجم العام - بما أنه مصدر وحدات التسمية- من رواسب الجاهلية، و لذلك نجد النبي ﷺ يعدل عن توظيف بعض الأسماء التي ارتبطت بمسمياتها وفق علاقة غير محبة شرعا من ذلك نهيه ﷺ عن تسمية شجر العنب كرما على سبيل التخصيص- و هو ما ينزل منزل المصطلح الزراعي- و ذلك في قوله:"لا تسموا العنب الكرم"⁽²⁾ و قوله:"لا تقولن أحدكم الكرم فإن الكرم قلب المؤمن"⁽³⁾ و ذلك لأن التسمية منقولة عن وصف الخمر؛ إذ كانت

(1) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط32، (1423هـ-2003م)، ج1، ص57.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب لا تسبوا الدهر، الحديث رقم(6182)، ص1543.

(3) مسلم، صحيح مسلم، تح: أبو قتيبة نظر بن محمد الفريابي، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط1، (1432هـ-2006م)، كتاب البر و الصلة و الآداب، باب كراهية تسمية العنب كرما، الحديث رقم (2247)، مج2، ص1070.

العرب تسمي العنب كرما "لأن الخمر المتخذة منه تحت على مكارم الأخلاق، و تأمر بمكارم الأخلاق".⁽¹⁾

و الأمر نفسه يتكرر مع صحابته رضوان الله عنهم، إذ نجدهم يعدلون عن توظيف بعض التسميات - وإن كانت متفقة مع التصور الإسلامي- مراعاة لطبيعة الظرف الحضاري الخاص و ما قد يحدثه توظيفها بتلك الصيغة من تحريف للمفهوم، و ما قد يجلبه توظيفه بصيغته الطبيعية من مفسدة عقائدية أو دينية، فقد نهى أبو بكر الصديق رضي الله عنه تسميته "بخليفة الله" و التي تنزل منزل المصطلح السياسي و قال: "لست خليفة الله، و لكني خليفة رسول الله ﷺ"⁽²⁾ و أيا كان سبب العدول عن هذه التسمية سواء أكان انبناؤه على مفهوم خاطئ، أو لمخافة التأويل الذي يعتري المصطلح، و يضيف على المنصب السياسي صبغة من القداسة تحاكي ما كان متداولاً في الحضارات السابقة للإسلام فإن الأساس العقائدي هو سبب العدول عن التسمية.

و الأمر نفسه نجده أيضاً في اعتراض أبي ذر الغفاري على مصطلح "بيت مال الله" و إبداله بمصطلح "بيت مال المسلمين" على الرغم من أن نسبة المال لله يشهد لها النص الإلهي كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتٰكُمْ﴾⁽³⁾ و ذلك سدا لذريعة أن تطاله يد الولاية، و تحرم منه عامة المسلمين.⁽⁴⁾ فالملحظ من الأمثلة السابقة جميعها

(1) ابن حجر، فتح الباري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، (د.ت)، ج10، ص567.

(2) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحادة-سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط2، (1408هـ-1988م)، ج1، ص239.

(3) سورة النور: الآية33.

(4) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، (1387هـ-1967م)، ج4، ص283.

أن معيار اعتماد التسمية في المصطلحية الإسلامية يتجاوز مستوى الملازمة المعجمية والمستوى التداولي إلى مراقبة الأبعاد المعنوية التي تحيط بها في السياق الفكري والاجتماعي، ثم معايرتها وفق الأساس العقائدي الذي يعتبر عاملا حاسما في اعتمادها أو إعادة صياغتها من جديد.

3.1.2 التراث العلمي الإسلامي:

قام النظام الفكري في الحضارة الإسلامية على أساس الوصل بين العلم و الدين و جعل العلم الأخير مطية لمعرفة الحق، و الطريق الموصل لتقوى الله و ذلك ظاهر من آي القرآن الكريم نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾⁽¹⁾ و لذلك فمن الضروري جدا أن تتفق آليات اشتغال المعرفة من حيث مفاهيمها، و وحدات التسمية التي تحيل إليها مع النظام العقائدي الإسلامي، و نستطيع رؤية ذلك من خلال جدلية استرفاد علمي الفلسفة و المنطق و مصطلحاتهما إلى الثقافة الإسلامية، إذ ذهب عدد من علماء الحديث إلى تحريمه حماية لثوابت الأمة الإسلامية، يقول ابن الصلاح: "و ليس الاشتغال بالمنطق تعلما أو تعليما مما أباحه الشرع، و لا استحبه أحد من الصحابة و التابعين (...)" و أما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة و الرقاعات المستحدثة و ليس بالأحكام الشرعية.⁽²⁾

و أما من أجازها فقد اعتبرها واحدة من السبل الداعمة للمعرفة اليقينية الموصلة إلى الله إذ تمكن الإيمان بالحق سبحانه و تعالى من خلال الدليل العقلي علاوة على أثرها الممتد إلى العلوم المختلفة في شتى العلوم في مقدمتها العلم الشرعي يقول ابن حزم: "و ليعلم

(1) سورة فاطر، الآية 28.

(2) ابن الصلاح، فتاوى و مسائل ابن الصلاح في التفسير و الحديث و الأصول و الفقه، تح: عبد المعطي أمين قلجعي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، (1406هـ-1986م)، مج2، ص211.

من يقرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم فمفعتها في كتاب الله عز و جل و حديث نبيه صلى الله عليه و سلم و في الفتيا في الحلال و الحرام، و الواجب و المباح من أعظم منفعة، و جملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى و رسوله صلى الله عليه و سلم عليها و ما تحتوي عليها من المعاني، التي تقع عليها الأحكام و ما يخرج عنها من المسميات، و انتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك، و الألفاظ التي تتلف ألفاظها و تتفق معانيها.⁽¹⁾

ما أردنا تأكيده من خلال عرض القولين أن مجرد بروز الطابع الجدلي في مسألة شرعية توظيف هذه العلوم و مصطلحاتها دليل كاف على حضور المراقبة الشرعية للمصطلحات المتداولة، و لا تقوتنا أيضا الإشارة إلى أن عملية النقل كانت تتم وفق إجراءات منهجية ضامنة لسلامة المفهوم الذي تحيل إليه المصطلحات، و استقامتها ما أمكن مع الميزان اللغوي للعربية في مراحل مبكرة من الترجمة، إذ كان مترجم "لا يستنسخ معرفته بهذه العلوم و مصطلحاتها استنساخا آليا بل إنه يطبعها بطابع إسلامي تقرب من وجهات نظره إلى صلب عقيدته الأساسية و هي الإسلام".⁽²⁾

الواضح من خلال النماذج السابقة أن المجتمع الإسلامي القديم كان يتحرك من مركزية عقائدية تتولى تشكيل النمط الفكري و السلوكي و تشكل - كما يصفها الفاروقي - أساس وحدة العناصر المكونة للحضارة الإسلامية، و لذلك فليس من الغريب أن يمتد تأثيرها إلى المنظومة المصطلحية، إن من حيث المفهوم، و ذلك من حيث موافقته للأسس

(1) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، و المدل إليه بالألفاظ العامة و الأمثلة الفقهية، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص15.

(2) عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، (1989م)، ص22.

العقائدية، أو من حيث المبنى و ذلك من جهة تأسيسه وفق قوانين الاصطلاح المصادق عليها في التشريع اللغوي، حفاظا على لغة القرآن من جهة، و تحقيقا للتواصل الدقيق من جهة أخرى.

2.2 الأسس المنهجية للدراسة المصطلحية الإسلامية التراثية.

قامت المصطلحية التراثية على مجموعة من الأسس النظرية و المنهجية التي أثبتت مدى النضج المعرفي الذي بلغته الحضارة الإسلامية في هذا المجال سواء من جهة تسمية المفاهيم الجديدة أو من حيث المقاربة النصية للمصطلحات المقترحة و يمكن أن نجملها في النقاط الآتية:

1.2.2 حرية الاصطلاح

حرية الاصطلاح من المبادئ الأساسية الثابتة في المصطلحية التراثية، و قد عدها إقبال عروي من بنود وضع المصطلح العلمي في التراث عماده في ذلك قول قدامة بن جعفر: "فإنني لما كنت آخذ في استنباط معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه و فنونه المستنبطة أسماء تدل عليها احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها و قد فعلت ذلك و الأسماء لا منازعة فيها إذ كانت علامات فإن قنع بما وضعته و إلا فليخترع لها كل من أبى ما وضعته ما أحب فليس ينازع في ذلك" (1) و قد عدها عروي رخصة لأهل الاختصاص و حدهم احترازا من أن يجترئ عليها من سواهم. (2)

و الواقع أن مثل هذا المذهب له انعكاساته الخطيرة إذ من شأنه أن يجر إلى أزمة مصطلحية خانقة تتعطل معها الوظيفة التواصلية للمصطلح و ذلك بانتشار المصطلحات

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، (1963م)، ص22.

(2) محمد إقبال عروي، "من بنود الاصطلاح في التراث الإسلامي"، ص 16.

المبهمة في حنايا الجهاز المصطلحي، و قد شهد التراث الإسلامي بعض مظاهر الاضطراب المصطلحي من هذه الجهة و قد نبه عليها ابن حزم قائلاً: "و الأصل في كل بلاء و عماء و تخليط و فساد اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة فيخبر المخبر بذلك الاسم و هو يريد أحد المعاني التي تحته فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء و الإشكال"⁽¹⁾

و الذي عليه الأمر أن حرية الوضع من الأسس المنهجية في المصطلحية التراثية إلا أنها قاعدة خاصة بالمفاهيم العلمية المستحدثة التي لم تستقر على مصطلحات تامة الاصطلاحية أو تلك المفاهيم الناشئة التي لم تسم بعد فيكون بذلك سبب الاضطراب المصطلحي الذي عرفه التراث هو التوسع غير المحمود في هذه القاعدة إذ تعدى ذلك إلى المصطلحات المستقرة و يؤكد ما ذهبنا إليه قدامة بن جعفر نفسه من خلال قوله " آخذ في استنباط معنى لم يسبق إليه" و يثبته وهب بن منبه بقوله: "وكل من استخرج علماً أو استنبط شيئاً و أراد أن يضع له اسماً من عنده و يواطئ عله فله أن يفعل"⁽²⁾

كما أكد ذلك بكيفية أوضح الجاحظ بقوله: "و لكل صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها"⁽³⁾ و هذا الكلام الأخير يثبت أن تعدد المقترحات إنما يكون بصفة أولية قبل الرسو على المصطلح الموحد فيكون اقتراح المصطلحات ثم انتظار الاستعمال ليصادق هذه المصطلحات فيؤكددها أو يرفضها إذ أنه لا توجد هيئة تقيس مسئولة عن معايرة المصطلحات و هذا عامل آخر يفسر تعدد المصطلحات في التراث العربي الإسلامي.

(1) محمد إقبال عروي، من بنود الاصطلاح في التراث الإسلامي، ص 16.

(2) إسحاق بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط1، (1387هـ-1967م)، ص159.

(3) الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، (1384هـ-1965م)، ج3، ص368.

إن تقييس المصطلح في العصر القديم اضطلع به العلماء المتخصصون في كل حقل من حقول المعرفة، و لهم وحدهم سلطة قبول المصطلح أو رفضه، و كل طائفة من هؤلاء تؤطرها خلفيتها المدرسية و انتماؤها الفكري، كما كان للعامل الجغرافي دوره الفعال هو الآخر و لذلك شاعت و بكثرة ظاهرة الترادف و الاشتراك اللفظي في اللغة الخاصة، و هي ظاهرة غير صحيحة في المصطلح العلمي تعامل معها المصطلحاتيون بالتنسيق فيما بين المصطلحات المترادفة، أو استعمال الأشهر.

2.2.2 اعتماد الأساس التداولي:

البعد التداولي هو الركيزة الأساسية لحياة المصطلح العلمي؛ فللمصطلحات استعمال و ممارسة يكفلان لها الشيوخ و الاستمرارية في السياق العلمي، و نستطيع القول أن التحدي الحقيقي في العملية الاصطلاحية يكمن في مدى انتشار المصطلحات المقترحة و استعمالها الفعلي في الأنماط اللغوية المتخصصة، و كيفية تلقي المشتغلين في هذا القطاع المعرفي لها و تجاوبهم معها أو عزوفهم عنها، و لذلك وجدنا عبد الرحمان الحاج صالح في حديثه عن المنهجية الصحيحة لجرد المصطلحات في مشروع معجم الذخيرة يحرص على هذا الجانب في عملية التوثيق إذ يقول: " فصحة ما يوجد في المعجم تثبت بثبوته في الاستعمال اللغوي، و لابد من التمييز الصارم من جهة أخرى بين ما هو مجرد اقتراح لمصطلح وضعه مجمع أو أي مؤسسة و بين ما قد دخل فعلا في الاستعمال ".⁽¹⁾

فالمستعمل شريك أساسي في العملية الاصطلاحية فله وحده الحق في قبول المصطلح و إدخاله ضمن المنظومة المصطلحية للقطاع أو رفضه و إقصائه، و لذلك كان عمل المصطلحاتيين الترائيين خاصة بعد عصر الاستقرار المصطلحات متفقين على أنه: " لا

(1) عبد الرحمان الحاج صالح، "المعجم التاريخي و شروط إنجازه"، مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر، ع05، (يونيو 2007م)، ص10.

يصطلح الإنسان مع نفسه اصطلاحا لا يعرفه غيره يخرج به عن عادة الناس من أرباب
صناعته.⁽¹⁾

كما تأكدت ضرورة اعتبار الجانب التداولي بصفة أكثر لدى أصحاب التوثيق
المصطلحي حيث درجوا في مصنفاتهم المتخصصة على توثيق المصطلحات المتداولة فقط
و إسقاط الغريب غير المستعمل منهم الخوارزمي الذي يؤكد: "متضمنا ما بين كل طبقة
من العلماء من المواضيع و الاصطلاحات"⁽²⁾

فإذا ما تحقق للمصطلح العلمي وجوده في المنظومة المصطلحية لأي حقل من الحقول
تحاماه المتخصصون ليقصي بذلك ما سواه من الصيغ المصطلحية الأخرى المنافسة
على تمثيل المفهوم نفسه، و التي لم يتحقق لها شرط التواطؤ و الشيوع، و يصير من
الصعب استبدالها و زحزحتها من مكانتها تلك، و لذلك وجدنا من علماء التراث من ينكر
على قدامة بن جعفر اجتهاده في الاصطلاح على مفاهيم لها تسمياتها المستقرة.⁽³⁾

3.2.2 التوثيق من المصادر الشفوية و المكتوبة.

اعتمد المصطلحاتيون التراثيون في عملية التوثيق المصطلحي على مقارنة وصفية
شملت مصدرين أساسيين هما ؛ الجانب المدون المتمثل في الكتب المصنفة
في التخصصات العلمية، و الجانب الشفوي و ذلك من خلال الأخذ عن العلماء المحاضرين
في الحلقات العلمية التي تمثل مصادر العلم الأساسية في ذلك العصر هذا بالإضافة
إلى الاستماع إلى المشتغلين بالعلم في القطاعات المتخصصة، و هي خطوة بالغة الأهمية

(1) ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح، تح: قحطان عبد الرحمان الدوري، دار العلوم ، عمان
الأردن، عمان، الأردن، ط1، (1427هـ - 2007م)، ص 382.

(2) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، (1409هـ -
1989م)، ص13.

(3) الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام و البحتري، تح: أحمد صقر، دار المعارف، ط4، 1994م، ج1،
ص291-292.

غفل عنها الكثير من الباحثين الذين تناولوا دراسة الجهود المصطلحية التراثية؛ و ذلك لأن جل تلك الدراسات كانت متجهة صوب البحث في عملية الاصطلاح أي استحداث أسماء لمفاهيم جديدة متجاهلة تماما تلك النصوص التي أوضحت منهجية التعامل مع المصطلحات الجاهزة.

و نستطيع القول :إن أغلب أعمال التوثيق المصطلحي عقب استقرار المصطلحات قد نحت منحى وصفيا في مقارنة المصطلحات؛ فكانت تعمل على المعاينة النقدية للمصطلحات المستعملة من غير محاولة تدخل أو تقنين، و قد شمل نشاطها هذا - كما ذكرنا- المصدرين الشفوي والمكتوب، و نستطيع ملاحظة هذه المنهجية في عدد من مقدمات المعاجم المتخصصة فهذا الهروي يحدثنا عن منهجه في التوثيق فيقول:"فجمعتها من الكتب المعتبرة مثل الشفاء و القانون و شروحه و الدستور و الحاوي....و ما لم أجده فيها فاكتفيت بالسماع من الأطباء العالمين و العلماء العاملين المتبحرين و بينت فيها بعضه باللغة العربية المبنية و بعضها بالفارسية الجديدة"⁽¹⁾

و لئن كان الهروي قد قدم المدونات على المصادر الشفوية، فإن الإمام السيوطي قد اتخذ مسارا معاكسا حيث قدم الشفوي على المكتوب، و لا يخفى ما للمصادر الشفوية من أثر على الصناعة المصطلحية كونها الشاهد العدل الذي يثبت حيابة المصطلح لصفة التداول و الشيوع. يقول السيوطي:" فمنها ما لققت عن فلق أفواههم بين حلق المدارس و نققت عن فرائد محاوراتهم في الأندية و المجالس و منها ما نقلت عن كتب تداولوها و أسئلة و أجوبة تبادلوها و كلها تعريفات مستقيمة و حدود و رسوم قويمة..."⁽²⁾

(1) الهروي، بحر الجواهر، ص02.

(2) السيوطي، مقاليد العلوم و حدود الرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، (1424هـ-2004م)، ص31-32.

4.2.2 التنسيق بين الوحدات المشتركة:

و هذا المبدأ قد أخذت به المصطلحية التراثية لمواجهة الآثار المترتبة على المبدئين الأولين المتمثلين في حرية الوضع و التداول، إذ قد يحوز المصطلحان الموضوعان لمفهوم واحد تداول أرباب الصنعة الواحدة لأسباب تفرضها عوامل إقليمية أو مذهبية، و من ثم فقد عمل أهل التوثيق المصطلحي على التنسيق بين تلك المصطلحات قصد تعريفها للمتلقي و من أمثلة ذلك ما فعله الجرجاني في تعريف النفل: " و في الشرع اسم لما شرع زيادة على الفرائض و الواجبات و هو المسمى المندوب و المستحب و التطوع." (1)

يتضح من كل ما سبق أن المؤسسات العلمية و الفكرية التراثية تتعامل مع صياغة المفاهيم وفق نسق نظري و منهجي قائم على المحافظة على الشخصية الحضارية للأمة و التي تتشقق عناصرها من العقيدة الإسلامية، و لذلك فهي تعتمد على حضور الرؤية الخاصة المتفقة مع التصور الإسلامي على مستوى صياغة المفاهيم، و تحقيق سلامة التواصل السليم الذي يتضمن البيان على المفهوم، و التواصل مع الآخر مع المحافظة على الخصوصية التي تضمنها نظرية التعارف، و هذه المبادئ الثلاث هي مبادئ إسلامية بحتة تفصح عنها آي القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝﴾ (2) و قوله: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (3)

3.2 الأسس المنهجية لأسلمة المصطلحات في العصر الحديث:

لئن كانت التجربة المعاصرة لأسلمة المصطلح تتفق مع نظيرتها التراثية في جوهرها الوظيفي القائم على تشكيل وحدات مصطلحية متفقة مع تحيزات الأمة فإنها تختلف عنها في الظرف الحضاري المحيط بهذه العملية، و الذي يؤثر بدوره في الخيارات المنهجية

(1) الجرجاني، التعريفات، ص206.

(2) سورة الرحمان، الآيات من4/1.

(3) سورة الحجرات، الآية 13.

المعتمدة؛ فالتجربة الحديثة تشتغل في إطار حضاري شيمته الانفجار المعرفي الذي كان من مظاهره "النمو المتزايد لمعرفة، و زيادة حجم المعلومات، و استحداث تعريفات وتصنيفات جديدة، و تنوع وسائط نقل المعلومات، و تضاعف جهود البحث العلمي و زيادة الإقبال عليه"⁽¹⁾ يأتي ذلك في الوقت الذي تراجعت فيه إنية المجتمع المسلم متأثرة بمخلفات الاستعمار، و تصاعد المد العولمي الساعي لتعميم الأنموذج الثقافي الغربي و لذلك يكون عليها العمل على استعادة الهوية الإسلامية، و في الوقت نفسه مواكبة الطابع المتسارع لصناعة المعرفة و نقلها، فعامل الزمن له هو الآخر دوره في تعقيد عملية الأسلمة خاصة و أن المجتمع الإسلامي الحديث يتعامل مع حضارة حية معرفتها متجددة بخلاف المجتمع الإسلامي القديم الذي تعامل مع حضارات بائدة معرفته ذات طابع سكوني.

و لكن مع ذلك تمتلك التجربة المعاصرة ميزتين الأولى: رصيد حضاري ثري يساعد في عملية الأسلمة على مستوى المادة المصطلحية و الصياغة المنهجية، و الثانية: أن أطروحة الأسلمة قد اتخذت منحى مؤسساتيا خاصة في الربع الأخير من القرن الماضي كما هو ظاهر في أعمال المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و يساعد الطابع المؤسساتي على تواصل الباحثين، و تنسيق و توحيد وجهات النظر المختلفة مما يمكن من وضع خطة عمل مشتركة في هذه العملية، و هذا لا يغني عن الجهود الفردية المبذولة في هذا المجال و التي نجد أثرها في كثير من الأطروحات التي خاضت غمار عمليات التأصيل المفهومي الإسلامي، و التي امتدت منذ بدايات القرن التاسع عشر كما هو الحال عند مالك بن نبي و الأخوين قطب، و إسماعيل الفاروقي، و محمد عمار، و طه عبد الرحمان، و الشاهد البوشيخي و غيرهم.

إذا رجعنا إلى جميع الطروحات الفردية و المؤسساتية لعملية الأسلمة سنجد أنها تتشاكل حيناً، و تتكامل حيناً آخر؛ إذ تتفق جميعها في جزئية إعادة صياغة المفاهيم بما

(1) أحمد إبراهيم منصور، تكنولوجيا التعليم، الجنادرية، عمان، الأردن، ط1، (2015م)، ص63.

يتفق مع الشخصية الحضارية للأمة الإسلامية، و استثمار المعطيات التراثية بوصفها منتجا ذاتيا، و تتكامل في حيز تحديد الخطوات العملية لتحقيق هذه الغايات، و التي يمكن على أساسها الوصول إلى مخطط متكامل لأسلمة المصطلحات يعتمد على الخطوات الآتية:

1.3.2 الإحاطة بالموروث الديني و الحضاري:

قد تبدو هذه الخطوة المنهجية منفصلة عن غيرها بما أنها تشتغل على وحدات مصطلحية مشغولة معرفيا بمفهومها الخاص - كما هو الحال بالنسبة للمصطلح القرآني و النبوي- أو مشدودة لسياقها الزمني الذي أنتجت فيه كما هو الحال مع المصطلح التراثي لكن الحقيقة أنها تبادلهما التأثير و التأثير؛ فهي أولا على علاقة وطيدة بإعادة تأصيل المفاهيم الأصلية للأمة، إذ إن هذه الأخيرة نجدها مبنوثة في المصطلح القرآني و النبوي، كما أنها تختزل تحقيق البطاقة التعريفية للمصطلحات ذات الأصل التراثي، و التي نجدها متداولة في العصر الحديث، كما هو الحال مع كثير من المصطلحات النقدية و البلاغية، كما أنها المسؤولة على تحديد ممتلكات الذات التي تسبق عملية الأخذ من الآخر خاصة إذا كان للمصطلح نظائره في المعجم العربي كما هو الحال مع كثير من حالات إعادة الاقتراض مثل مصطلح اللغاريتمات أو يمكن التأصيل له تراثيا نحو مصطلح التناص، هذا علاوة على أنها تيسر المادة الأولية لعملية التوليد عند إعادة الصياغة المصطلحية، و قد صدق الشاهد البوشيخي حين اعتبر أن إنجاز المعجم التاريخ المصطلحي "سيؤدي إلى حل كثير من المعضلات في مختلف المستويات ماضيا و حاضرا و مستقبلا"⁽¹⁾ و قد وضع هذا الأخير خطة دقيقة لصناعة معجم المصطلح التراثي و التي تقوم على:⁽²⁾

(1) الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط 2، (1433هـ-2012م)،

ص 13.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص ص 30-35.

- إحصاء لفظ المصطلح بجميع هيئاته التركيبية و إحالاته المفهومية في المتن موضوع الدراسة بما في ذلك الألفاظ المشتقة من جذره اللغوي و المفهومي، و كذا القضايا المندرجة تحت مفهومه و إن لم يرد بها لفظه.
- الدراسة المعجمية: و هي دراسة تأثيلية تتجه لبحث الأصل اللغوي للمصطلح، و المعنى الذي أخذه في القطاع الخاص، و التطورات التي طرأت على مفهومه عبر تاريخ الاستعمال.
- الدراسة النصية: و تشمل دراسة المصطلح و ما يتصل به في جميع النصوص المحصاة و استخلاص كل يسهم في تجلية المفهوم من صفات و علاقات و ضمائ و غيرها، أي مراقبة كيفية اشتغاله في سياق الاستعمال بهدف جمع البيانات التي تمكن من صياغة وصف تعريفي دقيق يختزل مفهومه.
- الدراسة المفهومية: و تقوم على الاستفادة من البيانات المستخلصة من الدراسة النصية في إنجاز وصف تعريفي يختزل مجموع السمات المفهومية للمصطلح، و يحدد مركزه في سلم التصورات، و يبين علاقته بغيره من الوحدات المجاورة له، و تصف الأوضاع اللفظية و التركيبية التي يظهر وفقها.
- العرض المصطلحي: و هو هيئة تخريج المصطلح في المعجم، و يتضمن تعريفه اللغوي و الاصطلاحي، و مجموع الصفات المصنفة و المبينة و الحاكمة، تحديد علاقته بالوحدات المصطلحية الأخرى في القطاع المتخصص، و الهيئات التركيبية و الاشتقاقية التي تظهر نموه و امتداده العلمي، و القضايا و المسائل التي ترتبط بالمفهوم، و يرتبط بها المفهوم مما لا يمكن التمكن منه إلا بالتمكن منها.

2.3.2 إعادة تأصيل المفاهيم الأصلية:

و هي المفاهيم الأصلية لعلوم الأمة، و التي نجدها حاضرة في بنية الحقول المعرفية الإنسانية أو الكونية على حد سواء، و التي تنزل منازل ما أسماه مالك بن نبي "الأفكار المطبوعة" بما أنها المفاهيم التي ورثها المجتمع عن الهدي الإلهي، و التي تكون مسؤولة

عن صياغة النماذج الكلية المحدد لرؤية الإنسان لذاته، و وظيفته في الحياة و الكون، كما تكون مؤثرة في النماذج الفرعية المنبثقة عنها، أي المفاهيم المؤثرة في تكوين النموذج الثقافي الذي يصاحب المسلم في جميع حقول المعرفة، وهذه العملية قد أولاها المعهد العالمي للفكر الإسلامي اهتماما خاصا، حيث عمل على إنشاء فرق بحث تتولى تتبع المفاهيم الأساسية في الفكر الإسلامي، و تحديد التحولات الطارئة عليها، و بحث كيفية تأصيلها بهدف إعادة النقاء إليها.⁽¹⁾

و لما كانت المسألة مرتبطة بتحديد المفاهيم المؤسسة للنسق المعرفي الإسلامي تقتضي الضرورة المنطقية التمكن سلفا من فقه الدين الذي يعد الأساس الثابت من عناصر هذا النسق، و هو أمر لا يمكن تحقيقه إلا بالتعامل مع مفاهيم القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة اللذان يشكلان معا مفهوم الوحي الذي يعتبر هو الآخر نسقا من المفاهيم المنظومة بشكر فريد لتشكل مفهوم الدين، و لذلك كانت دراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم هي مفتاح الوصول إلى فقه هذا النسق و المفاهيم المكونة له بما أنها المدخل المصطلحي المقطوع بأنه وحي، و بما أن استعمال السنة لها تابعة لاستعمال القرآن لها.⁽²⁾

و تكمن أهمية هذه الخطوة المنهجية في استعادة الطبيعة الحضارية الإسلامية بوصفها حضارة ذات جذور غيبية، أي إعادة الوصل بين العقل و النقل في الحقول المعرفية، و هي تشتغل -حال تحقيقها- كضمان لانسجام و استمرارية الوحدات المسلمة من خلال تهيئة المناخ الفكري لاحتوائها، علاوة على أنها تؤمن مراعاة التحيزات الحضارية عند توليد الوحدات الجديدة.

(1) طه جابر العلواني، تقديم ل: بناء المفاهيم دراسة معرفية و نماذج تطبيقية، مجموعة من المؤلفين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، (1418هـ-1998م)، ص11.

(2) الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، ص100.

3.3.2 أسلمة مصطلحات المجال:

و هي عملية تتولى صياغة الوحدات المتداولة في إحدى مجالات المعرفة على نحو يتفق مع النظام الثقافي الإسلامي، و ذلك يستوجب وضع منهجية تعتمد الأساس النصي الوصفي حول المادة موضوع الدراسة كما هي متداولة في قطاع متخصص بهدف جمع البيانات حول خصائصها المفهومية و التركيبية، و من ثم تحليلها وفق المعايير اللغوية و الفكرية للأمة، لتليها بعد ذلك مرحلة التصديق أو إعادة الصياغة على أحد المستويين اللغوي أو المفهومي أو كليهما معاً، و قد كانت هذه الخطوة حاضرة ضمن مخطط المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي عمد إلى :**"تتبع المفاهيم السائدة في بيئتنا الفكرية المعاصرة، و بناء ما يمكن اعتباره سيرة ذاتية كاملة لكل مفهوم تبين نشأته، و كيفية بنائه، و تاريخ دخوله إلى مجالنا الفكري، و كيفية ذلك، و ما هي آثار و نتائج، تداوله سلبي و إيجاباً، و ما هو السبيل لتأصيله أو استبداله"**⁽¹⁾ و هي عملية تحتوي على قدر كبير من المشقة بالنظر إلى تشعب المعرفة و سرعة الصناعة العلمية، و لهذا يكون من الضروري استثمار النظرة المقاصدية للمفاهيم، و التعامل مع المسألة وفق قواعد الضرورات و الحاجيات و التحسينات.⁽²⁾

و يمكن الاستفادة في إنجاز هذه الخطوة المنهجية من الخطة التي وضعها "الشاهد البوشيخي" للوصول إلى نتائج دقيقة و شاملة من عملية الجرد المصطلحي مع إجراء بعض تعديلات عليها لتشمل عملية إعادة الصياغة نلخصها في مجموعة من العناصر:

- تعيين وحدة مصطلحية منتسبة إلى قطاع مفهومي معين.
- إحصاء الوحدة موضوع الدراسة و النصوص التي وردت فيها.

(1) طه جابر العلواني، تقديم كتاب: بناء المفاهيم دراسة معرفية و نماذج تطبيقية، ص12.

(2) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مقدمات أساسية حول عملية بناء المفاهيم، بناء المفاهيم دراسة معرفية و نماذج تطبيقية، ص29.

– الدراسة التأصيلية للوحدة المصطلحية موضوع الدراسة، و ذلك بهدف إرجاع المصطلح إلى الأصل اللغوي الذي أخذ منه "إن أثيل أو دخيل" وهذه تفيد لاحقا في تحديد مدى سلامة عملية الصناعة المصطلحية.

– تحديد الخصائص المفهومية للمصطلح، و ذلك من خلال مراقبة اشتغاله ضمن النصوص المحصاة من أجل تحديد طبيعة السمات الثابتة أو المضافة التي اكتسبتها الوحدة في الاستعمال، و هذه تساعدنا في تحديد العناصر الإيديولوجية التي يتضمنها المصطلح كما يمكننا أيضا من قياس مستوى التطور المفهومي للوحدة موضوع الدراسة.

–إنجاز وصف تعريفي للمفهوم، يحدد مكوناته، و يعلن موقعه في سلم التصورات و يحدد العلاقة التي تربطه مع غيره من وحدات المجال.

–تحديد الموقف من المصطلح من حيث اللفظ أو المعنى أو كليهما معا، و هي المرحلة التي تصاحبها عملية التصديق، أو إعادة الصياغة، تبعا لنتائج معايرة الوحدة المصطلحية من جهة الملاءمة اللغوية و التصورية.

–إخراج المصطلح المصادق عليه أو المعاد صياغته ضمن مواصفة دورية توضح بدقة التحديثات المدخلة على وحدات المجال تتضمن إنجاز وصف تعريفي للوحدة بصيغتها الجديدة، و تعيين نقاط الاختلاف مع المفهوم القديم و ذلك بهدف تبصرة المتلقي بالملح الإيديولوجي الذي تتحمله الوحدة، و من المتوقع أيضا أن تحقق هذه الخطوة توحيد الرؤية و الاستعمال لمصطلحات المجال.

4.3.2 ترشيد عملية الأخذ من الآخر:

يعتبر الأخذ من الآخر من أبجديات النهضة الحضارية يشهد على ذلك الأنموذج الحضاري الإسلامي الذي ضم بين جنباته عناصر أثيلة و مقترضة "ففي كل مجتمع ناشئ متهى للنهضة عناصر تقليدية، إلى جانب العناصر الحديثة، و هي عموما مستعارة

من مجتمعات سابقة في مضمار الحضارة⁽¹⁾ و لذلك تعتبر القطيعة مع الآخر محض وهم إبستمولوجي حتى بالنسبة للعلوم الإنسانية، خاصة إذا نظرنا للموقع الذي يتبوؤه المجتمع المسلم في صناعة المعرفة و من هنا تأسست الحاجة إلى خطة منهجية تتولى إدارة عملية الأخذ من الآخر حماية للخصوصية الإسلامية، و التي تتم في عرف الإسلامية وفق تقنين خاص يمكن تحديده فيما يأتي:

-الأخذ وفق الحاجة المعرفية:

يقوم هذا المبدأ على النظرة النفعية التي من شأنها أن تقلل من ضريبة الاستيراد التي تتجلى أعباؤها في عملية التبيئة، إذ تستحيل عملية الأخذ من الآخر من غاية في حد ذاتها إلى وسيلة هدفها سد الخصاص الحاصل على مستوى المعرفة، و ذلك يتفق مع مسؤولية المترجم المؤمن إزاء سلامة منظومة المفاهيم الإسلامية، إذ يتجاوز نقل ما يضر بتماسكها أو ما هو موجود نظائره أصلا في تراثها " و هو ما تجسده معايير "التوافق والنفع و اللياقة " التي اشترطها مالك بن نبي في الأخذ من الآخر⁽²⁾ و هذا المبدأ لا يمكن تفعيله بالشكل الصحيح إلا بالإحاطة الصحيحة بالمقدرات العلمية للأمة، و لذلك جعلها "الشاهد البوشيخي" خطوة تالية لإحصاء مكتسبات الذات التي يمكن بواسطتها تحديد مواقع القصور المفهومي و إصلاحه بالاقتراض بعلم من خارج الذات على حسب حاجة الذات.⁽³⁾

-إعادة الصياغة:

هذه العملية تتخذ أصولها من التعامل التراثي مع المصطلحات المجتلبة، إذ تتجاوز النقل الحرفي لمضمون المصطلح إلى إعادة صياغته مفهوميا أو معجميا أو هما معا بما يتفق مع تحيزات الأمة، و ذلك يتطلب وعيا دقيقا بالمصطلح في سياقه الحضاري، و إدراك

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، (1423هـ-2002م)، ص79.

(2) المصدر نفسه، ص42.

(3) الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، ص42.

تحيزاته، و هو ما يعرف بالتأصيل التحيزي، ثم إعادة صياغته مفهوما وفق خصائص التصور الإسلامي، و لفظيا وفق قواعد الوضع المصطلحي المجازة في اللغة الهدف، و هذا الإجراء محل اتفاق بين جميع المفكرين، إذ يظهر عند المسيري تحت مسمى التوليد الذي جعله بديلا للترجمة، حيث يقول: "و لعل القاعدة الأساسية ألا نترجم على الإطلاق، و إنما ننظر للظاهرة ذاتها سواء في بلادنا أم بلادهم، ندرس المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، و نعرف مدلولاته حق المعرفة، ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي، و المصطلح الذي سنأتي به سوف لا يكون ترجمة حرفية، أي نقلا دون اجتهد للكلمة الأصلية، و لكنه مع هذا و بسبب هذا تسمية للظاهرة من وجهة نظرنا، أي أننا سنولد أو نصك مصطلحا يصف ما نرى نحن، و يفسره من وجهة نظرنا، متجاوزين بذلك تسمية الآخر و ادعاءاته و أوهامه." (1)

كما سبق و أن جعل مالك بن نبي من ملامح الاستعارة الناجحة تحليل عناصر المستعار و تكييفه وفق مقتضيات البيئة الناقلة، و ذلك ما يرفع المجتمع الناقل من مجرد مستهلك إلى شريك في الإنتاج نظير جهده في الإبداع و التركيب لتحقيق الملاءمة بين المنقول و طبيعة البيئة الناقلة و بهذه الكيفية "يدخل المستعار بصورة طبيعية إلى الحياة الإسلامية، فيندمج فيها لأنه يحقق غاياتها، و يتفق مع إمكانياتها." (2)

نستطيع القول: إن هذه المبادئ و إن لم تنتظم جميعها ضمن مجهود تنظيري فردي أو مؤسساتي واحد فإنها تشترك جميعها في هدف متفق و هو استعادة الهوية الإسلامية على مستوى المنظومة المصطلحية، و أخذ زمام المبادرة في صناعة المفاهيم، و تقديم المجتمع المسلم بوصفه شريكا في صناعتها، له خصائصه المتميزة التي تظهر فرادته في الصرح الثقافي العالمي، ثم له ما يقدمه للآخر خاصة و أنه صاحب رسالة عالمية

(1) عبد الوهاب المسيري، "هاتان تفاحتان حمراوان"، إشكالية التحيز، رؤية معرفية و دعوة للاجتهد،

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1417هـ-1996م)، ص184.

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص79.

يتحمل تكاليف أدائها، ثم إن الاختلاف بين المبادئ المعروضة - كما هو واضح - اختلاف تكامل لا اختلاف تعارض، فالمنهجية التي وضعها "البوشيخي" مثلاً خادمة للمبادئ التي وضعها العالمي للفكر الإسلامي، كما أنها مفتقرة لهذه الأخيرة لتأكيد فعاليتها، كما أن مبادئ المعهد الثقافي العالمي تتكامل و تتفق مع تلك التي وضعها مالك بن نبي في الأخذ من الآخر و هو ما يؤهلها لتجتمع تحت غطاء نظري واحد.

4.2 آليات التوليد المصطلحي في نظرية المصطلح الإسلامي:

تعتمد اللغات الحية على عملية حيوية تضمن من خلالها استمراريتها، وتثبت قدرتها على مواجهة المفاهيم اللامنتهية، لتؤكد بذلك كفاءتها في احتواء الرصيد المعرفي والحضاري المتجدد ومعها صلاحيتها في كونها لغة العلم والمعرفة، تلك هي عملية التوليد التي كانت وما تزال تضخ دماء جديدة في أوصال النسيج اللغوي المحدود قصد تمكينه من مواكبة المعرفة المتجددة، ولذلك كان التوليد حياة اللغة. "فاللغات التي لا تعرف أي شكل من أشكال التوليد تعتبر لغات ميتة لذلك لا يمكن الاعتراض على حقيقة مفادها أن تاريخ لغاتنا كلها إنما هو باختصار تاريخ مولداتها."⁽¹⁾ و من نافلة القول إن نظرية علم المصطلح الإسلامي تتبع في عملية الصياغة نظام التوليد المعروف في اللغة التي تشتغل في إطارها عربية، تركية فارسية، أوردية... إذ إن الوحدة المصطلحية تتبع البنيات التركيبية للغة العامة كما بينا سابقاً.

تعتبر اللغة العربية اللغة المركزية في العالم الإسلامي بما أنها لغة الوحي و بكونها أحد أقدم اللغات الحية و أغناها، و بما أنها كذلك لغة الحضارة الإسلامية- و قد اعتمدت عبر تاريخها الطويل على مجموعة من التقنيات التوليدية حفاظاً على حداتها وصلاحيتها

(1) جان بريفو، جان فرانسوا سابليرول، المولد دراسة في بناء الألفاظ، ترجمة: خالد جهمة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، (أغسطس 2010)، ص19.

في احتواء العلوم ومفاهيمها المتجددة، التي تناولها الدرس اللغوي القديم والحديث على حد سواء، و تعمل النظرية الإسلامية المشتغلة في إطار هذه اللغة وفق هذه التقاليد اللغوية لكنها تفاضل فيما بينها، و ترتبها على نحو يتناسب مع مبادئها النظرية، و نستطيع أن نجمل تلك البنود المنصوص عليها في عملية التوليد في بندين اثنين:

1.4.2. الابتكار:

الابتكار في اللغة من ابتكر الشيء أي ابتدعه غير مسبق إليه، و الابتكارية مصدر صناعي من الابتكار ومعناه القدرة على الابتكار والإبداع، ونحن نريد به هنا عملية وضع مصطلحات جديدة عن طريق توليفة من الآليات التي تتيح إنتاج مصطلح علمي عربي اللسان، وقد تجنبنا هنا مصطلح الصناعة الذي يكون أنسب للدلالة على هذا المفهوم لأنه مشغول بدلالاته العلمية كمقابل لعلم المصطلح النظري.

إن ابتكار المصطلحات العلمية تجري وفق عملية مرحلية تضم مراحل خمس متسلسلة:⁽¹⁾

- إدراك المتصور الذي يتيح أفراد الخصائص المميزة التي تسم الظاهرة موضوع الدراسة.
- التجريد المفهومي و هي مرحلة تشكل المفهوم في الذهن وهذه المرحلة يترتب عنها الإحساس إلى تسمية المفهوم وإخراجه من الإطار المتصور إلى الإطار اللغوي وفي هذا قول الجاحظ: "إنما يسمى الناس ما يحتاجون إلى استعماله و مع الاستغناء يسقط التكلف"⁽²⁾
- وضع المصطلح اللغوي الذي يحقق وجوده في إطار اللغة وذلك من خلال استدعاء الرصيد المعجمي واختبار البناء اللغوي الأنسب لاحتواء المفهوم ليتشكل بذلك "المصطلح الأولي".

(1) هذه المراحل حددها الشاهد البوشيخي بأربعة مراحل هي: الإحساس بالحاجة، و اقتراح المصطلح والدخول للاستعمال، البقاء و الاستمرار، ينظر: الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين و الإسلاميين، ص 85.

(2) الجاحظ، البخلاء، تح: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ط7، (د.ت)، ص 195.

• دخول المصطلح حيز الاستعمال: وقد يتنافس مع مصطلحات أخرى تعبر عن المفهوم نفسه وهذه المرحلة هي الحد الفاصل الذي يحقق المصطلح وجوده المكتمل أو يقصيه إلى دائرة الإهمال.

• الاستقرار.

إن وضع المصطلح العلمي في العصر القديم اعتمد بالدرجة الأولى على "التلاعب بالدلالة" فلم تكن اللفظة ت اخترع اختراعا ويقذف بها في السياق اللغوي وهذا ما نفهمه من كلام ابن فارس: "إنه لم يبلغنا أن قوما من العرب في زمان يقارب زمانه اجمعوا على تسمية شيء من الأشياء مصطلحين عليه فكنا نستدل بذلك على اصطلاح كان قبلهم".⁽¹⁾ فتوليد الألفاظ ومن ضمنها المصطلحات كان تجديدا في إطار مفردات اللغة معتمدا على الآليات المعهودة من اشتقاق ونعت ومجاز.

ويطرح بعض اللغويين قضية "الاختراع" كآلية لتوليد الألفاظ منهم الإمام السيوطي الذي أشار إليها وهو يسمي المفردات الناتجة عنها بالألفاظ المصنوعة، حيث تتيح ابتداع مواد لغوية جديدة عن مفردات اللغة، غير أنه يؤكد أنها كانت من جهابذة اللغة إظهارا للاقتدار اللغوي لا بغرض التواصل الذي هو مظنة العمل المصطلحي واللغوي بصفة عامة حيث يقول: "إن النحارير ربما قد أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللبس و التعنيت"⁽²⁾

لقد شغل طرح مسألة "الارتجال" عددا من الباحثين المعاصرين خاصة من جهة الاعتداد به في التوليد المصطلحي حيث عده "إبراهيم بن مراد" من الطرائق النادرة في التوليد اللغوي فهو قليل الحدوث في اللغة العربية، وهو إن حدث فيكون خاصا بمواد اللغة العامة لا

(1) ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة، ص 06.

(2) جلال الدين السيوطي، المزهري في علم اللغة و أنواعها، ج1، ص135.

الخاصة ⁽¹⁾. بينما يراه يوسف وغليسي - ويسميه كذلك الارتجال - أتفه طرق التوليد اللغوي كونه يتناسب أكثر مع اللغات الفتية. ⁽²⁾ ويرى إبراهيم أنيس أن الارتجال حقيقة نادرة الحدوث في اللغات الحية التي لم تخضع لقيود تعرقل تطورها الطبيعي، أما في اللغة العربية التي حصنت بحصون منيعة فرضها عليها اللغويون الأوائل فلا أمل في حدوث ذلك. ⁽³⁾

و الذي عليه الأمر أن ارتجال المفردات في اللغة العربية مسألة غير واقعة خاصة إذا علمنا أن هذه الأخيرة قد أحاطت بها سياجا جامعا لمفرداتها مانعا من وجود أي ابتداع كونها لغة الوحي المعجز بل إن لغوي العصر القديم ينكرون وجوده في جميع اللغات " فكما لا يجوز إحداث لفظ مفرد كذلك لا يجوز في التراكمات لأن جميع ذلك أمور وضعية و الأمور الوضعية تحتاج إلى سماع من أهل ذلك اللسان. " ⁽⁴⁾

و من جهة أخرى هناك اضطراب واضح في دلالة كلمة "الارتجال" في المصطلح التراثي إذ تلتبس كثيرا بمعنى القياس الذي هو طريقة سابلة لصناعة الألفاظ و المصطلحات و دليل ذلك أن ما أورده ابن جني في حديثه عن المرويات الغربية عن ابن الأحمر، و التي يستشهد بها في إثبات الارتجال لا تخرج عن هذا الإطار حيث يرجعها إما إلى إحدى اللغات القديمة التي انفرد بها هو بسماعها دون غيره أو إلى الارتجال الذي لا يعدو أن يكون نوعا من القياس حيث يقول: "و القول في هذا الكلم المقدم ذكرها وجوب قبولها لما ثبتت به الشهادة من فصاحة ابن الأحمر فإما يكون شيئا أخذه عن ينطق بلغة قديمة لم يشارك في سماع ذلك منه...و إما يكون شيئا ارتجله ابن الأحمر فإن الأعرابي إذا قويت فصاحته وسمت طبيعته تصرف و ارتجل ما لم يسبقه أحد قبله فقد حكى عن رؤبة و أبيه أنهما

(1) إبراهيم بن مراد، "من قضايا المصطلح الطبي في الشذور الذهبية"، مجلة المعجمية، جمعية المعجمية العربية، تونس، ع 21-22، (2006م)، ص 20.

(2) يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي الجديد، ص 105.

(3) إبراهيم أنيس، أسرار اللغة، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط 3، (1966م)، ص 93.

(4) جلال الدين السيوطي، المزهرة، ج 1، ص 37.

كانا يرتجلان ألفاظا لم يسمعاها و لا سبقا إليها و على نحو من هذا قال أبو عثمان ما
قيس من كلام العرب فهو من كلام العرب⁽¹⁾

و ينقل في موضع آخر مفهوم الارتجال من خلال محاوراته لأبي علي فيقول: "قلت له
أفترجل اللغة ارتجالاً؟ قال ليس بارتجال و لكنه مقيس على كلامهم فهو إذا كلامهم"⁽²⁾
فبان بذلك أن الارتجال في كتاب الخصائص ما هو إلا القياس.

و خلاصة القول : إن ارتجال الألفاظ للدلالة على المعاني المستحدثة ممكن
من الناحية النظرية إلا أنه غير ممكن الحدوث من الناحية العملية خاصة في اللغة العربية
التي أحاطت بها هالة من القداسة كونها لغة الوحي كما ذكرنا سابقا و بصفة أخص
في المصطلحية الإسلامية التي بحثت في المصطلحات من منظور ثلاثي الأثافي قوامه
العلاقة المعللة بين الوحدة المعجمية بشقيها الصوتي و الدلالي و المفهوم الجديد و من هذا
المنطلق لا يمتنع أن نجد آلية الارتجال ضمن أساليب صناعة المصطلح العلمي.

و يعد قانون الملاءمة المحور الرئيس الذي تجري عليه حركة انتقال الدلالة من طور
المفردة الطبيعية إلى طور الوحدة المصطلحية في سائر آليات الوضع المصطلحي، و هو
ما يؤكد نفي سمة الاعتباطية عن الوضع المصطلحي و هو ما يفهم من تعريف الجرجاني
للاصطلاح، و نستطيع تقسيم هذه الملاءمة إلى ضربين:

الملاءمة بين التسمية و المفهوم:

تقتضي عملية الاصطلاح وجود مشاركة بين المعنى المركزي للكلمة و التصور الجديد
الذي يريد المصطلحاتي شحنه كدلالة جديدة، و قد عدها المجمع اللغوي العراقي حديثا
ضمن أساسيات الوضع المصطلحي.⁽³⁾

(1) ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، مصر، ط1، (1952م)، ج2، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص359.

(3) مصطفى طاهر الحيادة، من قضايا المصطلح اللغوي العربي، ص17.

إن هذه القاعدة التي هي في الأساس من أهم قواعد الصناعة المصطلحية في التراث -حسب تعريف الجرجاني -قمنية بخلع صفة الاعتباطية عن المصطلح إلا أننا نجد في بعض الكتب التراثية من يرى أن العلاقة بين الكلمة و المعنى الجديد المنقولة إليه قد تكون علاقة غير معللة حيث يقول السيوطي: "إن وضع اللفظ لمعنى ثم نقل لغيره لا لعلاقة فهو المرتجل..."⁽¹⁾ و قد أغرى هذا الطرح بعض الباحثين المعاصرين إلى الجزم بأن عملية ولادة المصطلحات تخضع للمبدأ نفسه الذي تخضع له المسميات و الألفاظ العامة. يقول حمزة القبلاني: "فلهذا الوعي باعتباطية العلاقة بين الدال و المدلول سهل عليهم تصور كون الانتقال من التسمية السابقة إلى التسمية الجديدة لا يزيد عن أعمال الوسائل التي كانت سببا في صوغ التسميات السابقة في المقام الأول."⁽²⁾

و هذا الرأي من شأنه أن ينقض مبدأ الملاءمة الذي أشرنا إليه سلفا أو يجعله في موقف مسائلة أو يضيف إليه بعض الاستثناءات على الأقل.

نقول: إنه يمكننا مناقشة هذه المسألة من زاويتين نظرية و تطبيقية ؛ فنظريا إن قياس لغة الاصطلاح في نشأتها على اللغة الطبيعية هو قياس خاطئ - حسب وجهة نظرنا - ذلك لأن صانع المصطلح يفكر في إطار لغوي أي يفكر في تسمية مفاهيم جديدة معتمدا في ذلك على مخزون معجمي معد سلفا، و لا يمكن فصل دواله عن مدلولاته و لذلك اعتبر المصطلح وحدة معجمية مفعلة تفعيلا ثانيا، و هو بخلاف واضع اللغة الأول - على فرض كون اللغة اصطلاح - الذي يفكر في ارتجال أو وضع لفظ مقابل معنى؛ فالعمل بالاعتباطية في الميدان المصطلحي يضرب في وضوح الدلالة و دقتها التي هي عماد العمل المصطلحي لتحقيق التواصل الدقيق، و لذلك فإن وضع الصيغة المعجمية كتسمية

(1) السيوطي، المزهري، ج1، ص292.

(2) زهيرة القروي، "التأسيس النظري لعلم المصطلح"، مجلة العلوم الإنسانية كلية الآداب و اللغات، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة 1، الجزائر، ع29، (جوان 2008م)، ص286.

للمفهوم يقتضي بشكل ضروري وجود علة مفسرة، و يصدق عليه بشكل كبير قول الأب كوندياك: "ليست اللغات حفنة عبارات أخذناها اعتباطاً أو نستخدمها فقط لأننا توافقنا على استخدامها فإذا كان استخدام كل كلمة يقتضي مواضعة فإن التوافق يقتضي وجود سبب يدفع إلى تبني كل كلمة"⁽¹⁾

فإذا كانت العلاقة بين اللفظ و المدلول في اللغة الطبيعية هي علاقة غير معللة فإن الأمر يختلف مع اللغات الصناعية التي تقتضي وجود رابط منطقي بين الكلمة المؤلفة من دال و مدلول و المفهوم الذي تنتقل إليه، و من هذا المنطلق كان رفض كلمة (CHATOIEMENT) في مصطلحات تقنية الرادار الفرنسية كمقابل للمصطلح الإنجليزي (SPECKLE) و التي تحيل إلى مفهوم ترقش الذي يدل على اللعان الذي يظهر في شاشة الرادار و يعيق رؤية الهدف المرصود، و ذلك لأن كلمة (CHATOIEMENT) التي تعني بريق تحمل سمات التلألؤ و البريق و النقاء فيكون ذلك من باب إعطاء صفات إيجابية لمفهوم سلبي.⁽²⁾

لقد أدرك علماء العربية الأوائل هذه الحقيقة التي تقتضي بوجود كون العلاقة بين التسمية و المفهوم علاقة معللة، و ذلك يستدعي وجود رابط منطقي يحدد علة ربط المفهوم بالرمز اللغوي، و هي علاقة تمنع حضور الارتجال في صياغة المصطلح العلمي، و ذلك واضح من تعريفات عملية الاصطلاح نظرياً و في الممارسة المصطلحاتية تطبيقياً. لنلاحظ مثلاً نص ابن سينا الذي يتحدث عن كيفية تسمية الأمراض و الذي يبين آليات اختيار تلك التسميات و الذي يدحض فكرة الاعتباط :

(1) سيلفان أورو و آخرون، فلسفة اللغة، ترجمة: ريماء بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 (تموز 2012)، ص175.

(2) ماري كلود لوم، المعنى في علم المصطلحات، 151.

"إن الأمراض قد تلحقها التسمية من وجوه إما من الأعضاء الحاملة لها كذات الجنب و ذات الرئة و إما من أعراضها كالصرع و إما من سببها كقولنا مرض سوداوي و إما من التشبيه كقولنا داء الأسد و داء الفيل و إما منسوباً إلى أول من يذكر أنه عرض له ذلك...و إما منسوباً إلى بلدة يكثر حدوثه فيها...و إما منسوباً إلى من كان مشهوراً بالإنجاح في معالجتها ... و إما من جواهرها و ذواتها كالحُمى و المرض".⁽¹⁾

أما على مستوى التطبيق فإن وضع المصطلح في التراث العربي اقتضت آلياته وجود رابط منطقي بين الشكل و المفهوم؛ فالمجاز مثلاً هو اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة أو هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلاً؛ أي نقله من الدلالة المعجمية إلى الدلالة المجازية لعلاقة" و هذه العلاقة هي ذلك الرابط المنطقي بين الكلمة و التصور، و الذي يحدد علة تخصيص ذلك اللفظ لذلك لمفهوم، من ذلك تسمية "البيت" التي تعكس جملة من السمات الدلالية تتوافق إلى حد كبير مع مفهوم بيت الشعر في المصطلح العروضي، إذ سمي بيت الشعر كذلك لأنه "كلام جمع منظوماً فصار كبيت جمع من شقق و كفاء و رواق و عمد"⁽²⁾

و الاشتقاق هو توليد لبعض الألفاظ من بعض و الرجوع بها إلى أصل واحد يحدد مادتها و يوحي بمعناها المشترك مثلما يوحي بمعناها الخاص الجديد ، و هذا يدل على اشتراك اللفظ المشتق و اللفظ الأصل في سيمات معنوية، و ليس أدل على ذلك من اشتراك مفردة المصطلح و الاصطلاح في سيمة الاتفاق، و اشتراك الجنين مع الفعل "جن" في سمة الخفاء، إذ سمي الجنين بذلك لأنه مخفي في بطن أمه.

(1) ابن سينا، القانون في الطب، تح: أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1999م)، ج1، ص110.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص14.

و النحت ليس سوى جنسا من الاختصار؛ إذ إنه انتزاع كلمة من كلمتين أو أكثر على أن يكون تناسبا في اللفظ و المعنى، و من هذا المنطلق فإن العلاقة بين اللفظ المنحوت و المفهوم هي علاقة معللة؛ فنحن لا نستطيع مثلا إطلاق كلمة "بسملة" على مفهوم " حوقل " لاختلافهما في أصل الكلمات المنحوت منها مبنى و معنى.

و خلاصة القول: إن العرب راعت في صياغتها للمصطلح مبدأ الملاءمة بين التصور و اللفظ التسمية، و ما يعزز هذه النتيجة بصورة أكثر وضوحا هو تشابه السمات المفهومية للوحدة المعجمية الواحدة الواقعة في مختلف الحقول العلمية التي فعلت فيها كمصطلحات "التسميات الرحالة" اللهم إلا إذا كانت المفردة نفسها واقعة في دائرة المشترك الدلالي في اللغة الطبيعية .

◀الملاءمة الصوتية:

تكون هذه القاعدة مطردة بصفة أخص في المصطلحات الفنية، إذ تعتمد صناعتها في أحيان كثيرة على ما يطلق عليه "وحي الأصوات" إذ تستخدم العرب ألفاظا يتم اختيارها صوتيا بما يتناسب مع أصداؤها و انعكاساتها المتولدة في ذات المتلقي فالمعنى ذو المدلول السلبي تختار له ألفاظ تواءم بنيتها الصوتية القائمة على تقارب المخارج مع المدلول السلبي المراد ترجمته. و يمكن أن نستشف ذلك من حديث ابن رشيق عن عيوب الشعر حيث يقول: "و الخرم و الثلم عيبان تدلك التسمية فيهما على قبحهما"⁽¹⁾

فأصوات اللغة العربية تختلف في قدرتها الإيحائية باختلافها مخرجا و صفة و هو ما ييسر توظيفها حسب المفهوم المراد ترجمته في السياق اللغوي، و على هدي هذه الحقيقة كانت صناعة الخليل ابن أحمد و هو اللغوي الكبير لمصطلحات العروض و خاصة مصطلحات عيوب الشعر فكأنه " اختار هذه المصطلحات لتناسب الوظيفة التي تقوم بها

(1) ابن رشيق ، العمدة في محاسن الشعر و آدابه، تح: محمد محيي الدين عبد المجيد، دار الجيل، ط5، (1985م)، ج1، ص141.

من كراهة في التسمية حتى النطق بها و استخدام حروفها متقاربة المخارج، صعبة التلفظ تنفر منها الأذن عند سماعها فكلها مقصودة⁽¹⁾

و يلحق بهذا الجانب الدلالة المستفادة من معاني بعض الأبنية فقد أشار علماء اللغة الأوائل إلى بعض الصيغ ذات الدلالة المطردة التي تفيد في صناعة المصطلحات حيث يرى ابن فارس أن بعض الصيغ الصرفية تدل على معنى من ذلك صيغة فعلا ن التي تدل على الحركة و الاضطراب مثل: النزوان و الغليان.⁽²⁾ و على وحي هذه القاعدة اخترنا لفظ مصطلح على اصطلاح لدلالة الأول على الانتهاء في الاتفاق كما بينا في الفصل الأول.

2.4.2. الاقتراض:

جاء مفهوم الاقتراض في المصطلح الحديث مقابلا أو جامعا للمصطلحات العربية القديمة من معرب و دخيل و أعجمي و غيرها من الصيغ الدالة على الوحدات الغريبة عن معجم اللغة.⁽³⁾ و هو بهذا المفهوم اسم جامع لرافدين من روافد الاستيراد اللغوي هما: الاقتباس و الترجمة.

◀ الاقتباس:

و يعني مفهوم هذا المصطلح حسب مواصفة "إيزو" استيعاب اللغة استيعابا منتظما للأشكال الخارجية لكلمات نشأت بانتظام من لغة أخرى⁽⁴⁾ و هذا الأخير - الاقتباس - يأتي على هئتين:

(1) محمد غانم شريف، "المصطلح العروضي عند ابن رشيق"، المرجعيات في النقد و الأدب و اللغة، مؤتمر النقد الدولي الثالث عشر 667-69 تموز 2010م، (مطبوع)، عالم الكتب الحديث، ط1، 1432هـ-2011م)، مج1، ص425.

(2) ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص191.

(3) الصادق خشاب، التعريب و صناعة المصطلحات، ص148.

(4) معجم مفردات علم المصطلح، ص207.

الأولى: أن يكون اللفظ الذي تقترضه العربية من اللغات الأخرى خاضعا لنظامها الصوتي و الصرفي عن طريق الزيادة فيه أو الإنقاص منه أو القلب (بإبدال بعض حروفه بحروف عربية) و ذلك هو المعرب.

الثانية: الدخيل الذي تقترضه اللغة العربية من اللغات الأخرى و تبقى على حاله دون أن تغير في أصواته و صيغته.

الترجمة:

الترجمة هي نقل التصورات و المفاهيم من لغة إلى أخرى، و قد جاءت في تراثنا العربي على هئتين: الترجمة الحرفية و الترجمة بالمعنى.

فأما الطريقة الأولى فهي طريقة يوحنا بن البطريق و ابن الناعمة الحمصي و كان منهجها: "أن ينظر إلى كل كلمة مفردة فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها".⁽¹⁾ و الواضح من هذه الترجمة أنها قائمة على أساس الدلالة المعجمية للكلمات المترجمة لا معناها العلمي و لذلك اعتبرت ترجمة رديئة من وجهين الأول منهما " أنه لا يوجد كلمات عربية تقابل جميع الكلمات اليونانية على حالها، كما أن خصائص التركيب و النسبة الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائما و أيضا يقع الخلل من جهة استعمال المجازات و هي كثيرة في اللغات جميعها".⁽²⁾

أما الطريقة الثانية، في الترجمة فهي طريقة حنين بن إسحاق، و هي قائمة على المعنى الاستعمالي للكلمات حيث يغوض المترجم في معنى النص المترجم مستكشفا

(1) محمد بن حسين العاملي، الكشكول، تح: محمد بن عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1414هـ-1998م)، ج1، ص294.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

دقائقه و تفاصيله و هذه الترجمة أجود و المصطلحات المترتبة عن هذه الترجمة تكون أدق و أوضح لأن دقة المصطلح تعتمد بدرجة كبيرة على عمق المعرفة بالسلمات المفهومية المكونة للتصور يقول الصفدي: " الطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن إسحاق و غيرهما و هو أن يأتي الجملة فيحصل معناها في ذهنه و يعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت ألفاظها أو خالفها و هذا الطريق أجود"(1)

و قد ذكر يوسف و غليسي أن الترجمة بالمعنى هي من قبيل الاشتقاق و هذا - حسب رأينا - تضيق لمعناها لأن نقل معنى كلمة أجنبية إلى العربية قد يكون شاملا لجميع طرائق ابتكار المصطلح من مجاز و اشتقاق و نحت لجملة تعريف المصطلح. و يضيف - يوسف و غليسي - نوعا آخر من أنواع الترجمة و هو "الترجمة اللفظية" و يعدها تعريبا(2) و في اعتقادنا أن هذه الأخيرة لا تدخل في باب الترجمة أساسا؛ لأن مدار هذه الأخيرة يكون على المعنى ، و لعله يقصد به الترجمة الحرفية التي أشرنا إليها سابقا و شتان بينها و بين التعريب؛ لأنها تقوم على المعنى المعجمي للكلمات بينما التعريب هو إدخال اللفظ الأجنبي للقاموس العربي مع تعديل في بعض أصواته، فالترجمة الحرفية و الترجمة بالمعنى و التعريب هذه الثلاثية يمكن ملاحظة الفروق بينها في المثال الآتي:

La terminologie ترجمتها الحرفية علم الحدود و ترجمتها بالمعنى علم المصطلح النظري و تعريبها تارمينولوجي.

بناء على كل ما سبق نخلص لما يأتي:

— الوحدات المصطلحية النقدية الإسلامية هي وحدات جرى التأصيل لها في سياق النقد الأدبي الإسلامي، تقتضي طبيعتها حضور المكون الرؤيوي الإسلامي بما أنها وحدات

(1) محمد بن حسين العاملي، الكشكول، ص294.

(2) يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص105.

مؤصل لها في سياق إسلامية المعرفة، بالإضافة إلى الخصائص النبوية و التواصلية التي تجمعها بالوحدات المتخصصة بصفة عامة.

— يتم البحث في قضايا المصطلح النقدي الإسلامي في سياق علم المصطلح النقدي الإسلامي، و هو واحد من مباحث علم المصطلح الإسلامي الخاص، بما أنه يختص بالمجال النقدي، و ذلك باعتبار النقد الأدبي الإسلامي هو أحد مباحث إسلامية المعرفة.

— يهدف الدرس النقدي الإسلامي إلى تحقيق الخصوصية المصطلحية، و لذلك يكون السؤال المعرفي الذي ينطلق منه الدرس المصطلحي في النقد الإسلامي منصرفاً حول كيفية بناء المفاهيم نقدية مؤسسة على الرؤية الإسلامية للقيمة الجمالية.

— يقتضي الموقع الزمني الذي تقع ضمنه أسلمة المعجم النقدي، و الموقع الثقافي للعالم الإسلامي منتج الخطاب النقدي الإسلامي، و الطابع العولمي للمعرفة، و الذي سهل عملية نقل المنتجات الثقافية سلوك خطة استراتيجية تتحقق من خلالها عملية الأسلمة و التي تتكون من مجموعة من الأدوار:

• اتباع النظرة المقاصدية لعملية الأسلمة، و ذلك بإعادة صياغة المفاهيم المركزية للقطاع الأدبي، و التي تؤثر في غيرها من المفاهيم، و بالنسبة للمجال الأدبي فإن هذه المفاهيم ترتبط بالمبحث النظري المحدد لأصول الإبداع الإسلامي و مقوماته، و قوانين و آليات الكشف عن القيمة الجمالية، و الإبداع الإسلامي و خصائصه الجمالية، ثم تأتي بعد ذلك الوحدات المصطلحية التي لا تخرج عن هذه الأقطار الرئيسة الثلاثة.

• يتم نخل المنتج المصطلحي المتداول في سياق النقد الإسلامي، و تحديد الوحدات التي تصدق عليها معايير المصطلح النقدي الإسلامي، و ذلك من أجل تمييز المصطلحات العامة، و المنتمية إلى نظريات و مناهج أخرى، و الإبقاء فقط على ما يصدق عليه وصف المصطلح النقدي الإسلامي، لأنه فقط ما يمكن أن يحقق الخصوصية المصطلحية.

• معايرة الوحدات المنتقاة وفق معايير الحاجة المعرفية، والملاءمة و اللياقة، حيث يكفل المعيار الأول تداولها كونها ثغرة أساسية في النظرية الأدبية أو مفتاحا أساسيا للكشف الجمالي، أو تسمى تقنية جمالية جديدة، كما يتيح مبدأ المناسبة بين الدلالة اللغوية و الجديدة، و يفيد مفهوم الملاءمة تحديد المناسبة بين الدلالة اللغوية و الجديدة على نحو يتيح تمثل المتلقي لدلالة المصطلح، و يجسد مستويات الدقة و الوضوح، كما يظهر مستوى اللياقة لملاءمة الوحدة المصطلحية للمقام الذي وظفت فيه بحيث لا تحمل أبعادا دلالية تسيء للمفاهيم الإسلامية.

• تقييس الوحدات المتداولة، أو الموضوعية وفق قوانين :

○ تقديم المصطلح التراثي أو المستخرج من المعجم اللغوي الخاص

على المصطلح الوافد، و هذا يظهر إحدى طرائق توظيف المصطلح التراثي.

○ تقديم المصطلح الأكثر تداولاً على الوحدات الجديدة التي لم تكتسب بعد شرط التداول.

○ التنسيق بين الوحدات الاصطلاحية المترادفة التي كانت على درجة واحدة

أو متقاربة على المستوى التداولي.

• إعادة صياغة المفاهيم أو المصطلحات التي تفتقد بعض شرائط و قوانين الوضع المصطلحي الإسلامي.

• سد الخصاص الحاصل على مستوى المنظومة المصطلحية وفق قانون الحاجة المعرفية و وفق قوانين إعادة الصياغة، و ذلك بالاستفادة من الوحدات التراثية التي من المتوقع أن تسد تلك الثغرة المفهومية، أو استرفادها من سياقات معرفية أخرى و التأصيل لها وفق المنظور الإسلامي.

• إصدار مواصفة تكون ذات طابع مؤسساتي -كرابطة الأدب الإسلامي- يرتبط بها النقاد الإسلاميون تتولى ضبط المسرد المصطلحي، و نشر المصطلحات المستجدة، و هو ما يساعد على الاطلاع على جديد الوحدات الاصطلاحية الجديدة و مراجعتها من قبل النقاد الإسلاميين، هو ما يمكن من إنضاجها و يساعد على تداولها، و لا يكون من المتوقع أن تكون قراراتها نسخة ثانية من قرارات المجامع اللغوية العربية خاصة و أن النقاد الإسلاميين حريصون على نجاح المشروع الإسلامي في الأدب و النقد.

و في الحقيقة أن هذه المبادئ ليست غريبة بالكلية عن التنظير الإسلامي، و إنما جرى تفعيلها ضمن إطار منهجي يضمن تحقيقها على الواقع النقدي، و لما كانت آليات الوضع المصطلحي إما أنها قائمة على أساس الابتكار بأنواعه أو الاقتراض، و تماشياً مع الخطة المنهجية المذكورة أعلاه، و عملاً باختبار الفرضيتين المتبقيتين من الفرضيات الثلاث التي ابتدأ بها البحث سيكون عملنا في الفصول البابين الآتيين منصرفاً إلى اختبار مدى نجاح النقد الإسلامي في أسلمة الوحدات المركزية، و هو ما يتفق مع مسألة ضعف التنظير و اختبار مدى فاعلية النقد الإسلامي في تفعيل بعض آليات الأسلمة و نقصد بها توظيف المصطلحات التراثية، و الاقتراض المشروط من الآخر، و لا بد أن يظهر أثر العامل التواصلية خلال كل ذلك من خلال مساهمته في تفكك أو تماسك الرؤى النظرية، و نجاح عملية الصياغة في إطار الذات أو إعادة صياغة مصطلحات الآخر عبر الفعل التداولي.

الباب الثاني: الإشكال المصطلحي في المفاهيم المركزية الأدبية الإسلامية.

- الفصل الأول: النظرية و المذهب الإسلاميان.
- الفصل الثاني: النقد الإسلامي و منهجه.
- الفصل الثالث: الأدب الإسلامي و وحدات التصنيف.

ذكرنا في الإطار النظري العام لعملية أسلمة مصطلحات القطاع أن هذه العملية يجب أن تكون وفق إطار منظم تعطى الأولوية فيه إلى العناصر الرئيسة المؤثرة في توليد غيرها من المفاهيم، و لما كان اشتغالنا على مستوى القطاع النقدي الذي موضوعه الأدب ارتأينا التعامل مع أربعة محاور وسمناها بالمحاور الرئيسة للأدب الإسلامي و نقده، و التي تحيل على مجموعة الحقول المفهومية التي يجري عليها مدار التنظير و التطبيق للمشروع الأدبي الإسلامي، ونحن نتحدث هنا عن حقل الأدب الإسلامي و المفاهيم المتداخلة معه؛ و الذي يمكننا من معرفة موقع الأدب الإسلامي ضمن سلم التصورات، و ذلك من خلال تعيين الخصائص المفهومية التي تميزه عن غيره من الأجناس الأدبية الأخرى، و يتيح لنا تحديد العناصر الأدبية التي يستغرقها هذا المصطلح، و حقل النظرية الأدبية التي تركز على رسم الإطار النظري الذي يشكل الملامح الأساسية الفكرية و الجمالية للأدب، كما إنها مسؤولة عن إثراء النقد الأدبي بمجموعة المفاهيم الخاصة التي يجري اختبارها على النص الأدبي و محور المذهب الأدبي المسؤول على تحديد الملامح الجمالية المتحققة التي تطبع الإبداع الأدبي بميسمه الجمالي و الفكري المتميز، و أخيرا المنهج النقدي المسؤول عن تصديق الآراء النظرية بناء على معايرة النصوص.

ومن هنا تتحدد أهمية التمييز الدقيق بين هذه المحاور التي نعتبرها رئيسة و في الوقت نفسه متكاملة، حيث إن غياب الوضوح الرؤيوي في أي منها سيؤثر بلا شك على كفاءة أداء المحاور الأخرى، و من هنا يمكن أن نتصور حجم الإشكال الناجم عن اختلاف تحديد المفهومي لهذه المحاور مجتمعة، و الذي يجسد إحدى بؤر التوتر التي يعرفها النقد الإسلامي على المستوى المصطلحي، و لذلك نفهم سبب اعتبار محمد إقبال عروي تحديد المفهوم الدقيق لهذه المحاور في طليعة المسائل التي يجب أن يتنبه لها الجهد النقدي كي يتمكن من تحقيق خطوات ملموسة في تأطير أدبه و أدب غيره .

كما أن عدم وضوح الرؤية إزاء هذه الوحدات يعد في الوقت نفسه منتجا لمجموعة من الإشكالات الأخرى المتعلقة بالتوليد و التداول للوحدات المصطلحية، و ذلك بوصفها -

هذه القطاعات- البيئة الطبيعية التي تتولد و تتطور و تشتغل المصطلحات في إطارها خاصة المستويين النظري و المنهجي.

سنحاول في هذا الجزء من البحث وضع يدنا على مواطن الاستشكال في هذه المحاور الرئيسة للنظرية الأدبية الإسلامية و سيكون عملنا- نظرا لطبيعة البحث المختصة بالجانب المصطلحي- مركزا بصفة أكبر على مقارنة هذه المحاور بوصفها بنى مفهومية متأثرة بالاختلاف الحاصل بين النقاد في تحديد ماهيتها على المستوى التصوري، أو تسميتها على المستوى المعجمي، و مؤثرة على مستوى توليد المصطلحات، وتداولها طالما أن الإبداع هو عملية التأثير و التأثير المتبادلة بين المستويين النظري و العملي الإبداعي منه و النقدي، وهذه الحركة الإبداعية و النقدية تولد القضايا الأدبية و النقدية التي تتشكل في رحمها المصطلحات، و غياب الرؤية الواضحة حيال أي من هذه المحاور سيؤدي بكل تأكيد إلى ركود النشاط المصطلحي، ولذلك كانت قناعتنا أن نجعل غياب التحديد الدقيق للمفاهيم المفاتيح للنظرية الأدبية الإسلامية في فاتحة الإشكال المصطلحي نظرا لطبيعة إشكالها المزدوجة حيث إنها هي في نفسها مصطلحات مشكلة يجري الاختلاف حول طبيعتها كما أنها منتجة لإشكالات أخرى تتمثل في ركود النشاط النقدي ومعه المصطلحي.

الفصل الأول: النظرية و المذهب الإسلاميان.

◀ أولاً: مصطلح النظرية الأدبية الإسلامية.

◀ ثانياً: مصطلح المذهب الأدبي الإسلامي.

أولاً: مصطلح النظرية الأدبية الإسلامية.

يتأسس الإشكال بالنسبة لمصطلح نظرية الأدب الإسلامي على أثاف ثلاث: أولها شرعية توظيف هذا المصطلح، و كفاءته في تحمل الخصائص الثابتة و المتغيرة للأدب الإسلامي ونقده، أما الثانية فتتعلق بمجموعة السمات المفهومية المؤسسة لمفهوم النظرية الأدبية، و التي نجدها متأثرة بالبعد التأصيلي وكذا التداولي، و أما الثالثة فترتبط بالاختلاف الحاصل بين منظري الأدب الإسلامي و نقده حول واقع النظرية من حيث كونها نظرية متحققة أو أنها في سياق التحقق.

1- شرعية توظيف مصطلح النظرية الأدبية الإسلامية.

النظرية في مفهومها العام نظام من الأفكار موجه لتفسير ظاهرة موضوعية؛ فهي "منظومة من المقترحات العلمية التي تعطي مبادئ مفسرة ومحلاة للموضوع الذي تدرسه"⁽¹⁾ والذي يتحدد هنا بالظاهرة الأدبية؛ فالنظرية إذا عبارة عن بناء فكري مؤسس عن مجهود عقلي مستند على أسس علمية ذات طبيعة إنسانية، و لذلك تكون المبادئ النظرية ذات طابع نسبي قابلة للتطور و التعديل في بعض بنودها، بل و قد تتعرض للإلغاء لتحل محلها غيرها، فهي كما يرى سيد قطب عبارة عن فروض راجحة تظل قائمة إلى أن يولد فرض علمي آخر يفسر تلك الظاهرة بشكل أوضح أو أصح.⁽²⁾

وهذا الطابع النسبي الذي يسم دلالة النظرية كان أحد أسباب رفض توظيفها في سياق النقد الإسلامي من قبل بعض الباحثين، و ذلك بدعوى عدم ثبات الدلالة في حين أن الأدب الإسلامي يتأسس على قاعدة راسخة تستمد ثباتها من المرجعية المؤسسة، وهذا ما أكدته

⁽¹⁾ وسيلة خلفي، مصطلح النظرية في الدراسات الشرعية المعاصرة، دار الوعي، الجزائر، د.ط، (2011م)، ص24.

⁽²⁾ سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، مصر، ط5، (1418 هـ - 1997م)، ص326.

"محمد سعد بن الحسين" بقوله: "مصطلح النظرية الذي استخدمه أكثر من باحث في هذا الميدان غير صالح؛ لكونه مصطلحا يعني أن مدلوله غير ثابت كما قرر الباحثون (. . .) فربط مصطلح النظرية بزمان معين، و جماعة معينة، يعني تجديد مدلوله أو إمكان تجديده، وما ندعو إليه ثابت، فإذا لم يكن لنا بد من استعمال ما شاع من مصطلحات فإنه مذهب أصح و أقوم استعمالا فيما ندعو إليه. ⁽¹⁾

نستطيع القول: إن خطأ المقدمات التي اعتمد عليها هذا الموقف الرفض قد أدى به في النهاية إلى خطأ في النتائج؛ و ذلك لأنه يخلط بين المرجعية الفكرية المؤسسة، وهي نصوص الوحي كتابا وسنة، وشيئتها الثبات، و بين الطروحات النظرية المعتمدة على تلك النصوص، و هي نتاج بشري شيئته التحول، وذلك لكونه مؤسسا إضافة إلى الوحي على مجموعة من العلوم العقلية و التجريبية المتعلقة بطبيعة الإبداع، و على هذا الأساس فإن الجزم بالثبات المطلق للرؤية الإبداعية الإسلامية وأد للجانب التطوري المتحول الذي يمكنها من مسايرة المعرفة متى توافقت مع الأساس الثابت، خاصة و أنها -الرؤية الإبداعية- تتخذ مبادئها فيما يتعلق بالطبيعة الفنية من الإبداع نفسه، وهو ما لا نملك ضمانات لثباته، و نستطيع أن نرى أمارات ذلك التحول في تحرك الإبداع الأدبي الإسلامي نحو أشكال أدبية مستحدثة مثل قصيدتي التفعيلة و النثر، و كذا مختلف الفنون السردية بل و تعدى ذلك إلى البحث عن صيغة للمسرح الإسلامي.

إضافة لما سبق يظل التنظير الإسلامي، و إن اعتمد على الوحي معطى بشريا قابلا للاختلاف كونه ناتجا عن التقاء العقل البشري و الوحي، و ليس هو الوحي نفسه، ولنا في اختلاف المذاهب الفقهية رغم اعتمادها على أسس علمية صارمة أسوة حسنة، كما أن اختلاف النقاد في تحديد النصوص الأدبية المنتمية للأدب الإسلامي كما سنرى ذلك لاحقا دليل كاف على ذلك.

⁽¹⁾ وضحي مسفر القحطاني، دراسة في نظرية الأدب الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، (1437هـ-2016م)، ص62.

أما ثاني الأخطاء التي وقع فيها الباحث فهو الخلط بين مصطلحي النظرية و المذهب ذلك لأن هذا الأخير في العرف النقدي يقترب أكثر من الجانب الإبداعي المتحقق؛ فهو ليس نشاطا فكريا موجها لتفسير الأدب، وإنما هو أنموذج جمالي يلتف حوله عدد من الأدباء كما سنرى ذلك في موضعه، و علاوة على ذلك فإن مصطلح المذهب هو الآخر يستصحب معه سمات التبدل و التجدد، بل و التجاوز بفعل تغير الذوق الجمالي، وتلك سنن جارية حكمت جميع المذاهب الأدبية الغربية، و على هذا الأساس فإن رفض مصطلح النظرية و استبداله بمصطلح المذهب غير مؤسس على أسس معرفية صحيحة.

أما "محمد حسن بريغش" فقد كان سبب رفضه لمصطلح النظرية هو السمات الدلالية التي تستدعيها هذه الوحدة المعجمية عند استعمالها؛ إذ توحى بالطابع الابتداعي للقواعد الجمالية التي يتأسس عليها الأدب الإسلامي، وهو ما يعني أن نشأة هذا الأخير متموضعة زمنيا ضمن فترة العصر الحديث، وهذا مخالف للخط النظري العام للنقد الإسلامي الذي يريد إعادة صياغة التاريخ الأدبي في ضوء الرؤية الإسلامية، من منطلق أن الأدب الإسلامي موجود منذ البعثة المحمدية على الأقل، و على هذا الأساس يرى بريغش أن الأدب الإسلامي "ليس نظرية بل هو قديم مستمر" و أن "إطلاق مصطلح النظرية على الأدب الإسلامي يوحي بأنه ينشأ من جديد، و أن هناك مجموعة من الأدباء و النقاد الذين وضعوا أو سيضعون قواعد هذا الأدب و مصطلحاته، و لذلك يعجب الناس لهذا الأمر و ينكرون عليهم ذلك؛ لأن المحاولة ذاتها مفتعلة تقوم على أسس مأخوذة من الآداب الأخرى. (1)"

في الحقيقة إن هذا الاعتراض يحمل في طياته آيات بطلانه؛ كونه يؤكد أن نماذج الإبداع الإسلامي ممتدة في الزمن القديم و المعاصر، ووجود هذه النماذج التي يشتغل عليها العمل النظري يصدق توظيف المصطلح ولا يكذبه هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالناقد يرى أن النظرية عبارة عن تأسيس نظري يلحقه الإبداع، وهذا الفهم إن كان يستقيم مع بعض

(1) وضحي مسفر القحطاني، دراسة في نظرية الأدب الإسلامي، ص 62-63.

النظريات كالوجودية و الماركسية -حسب الكيلاني- فإنه لا يصدق على سائر النظريات الأدبية؛ حيث إن هذه الأخيرة موضوعها النص الأدبي، وهي لا تنشأ من فراغ، و إنما تتأسس كما بين "ويليك" من الاتصال بالنصوص الأدبية ذاتها⁽¹⁾ ولهذا فلا وجه لرد مصطلح النظرية وفقا لهذه الدعوى.

و الغريب في الأمر أن رفض مصطلح النظرية في كلى الطرحين قد تجاوز الأصل العقائدي المتلبس بنشأته في البيئة الأصل على الرغم من حرص النقد الإسلامي على نقاء معجمه من الوحدات ذات الظلال العقائدية المخالفة؛ حيث يعود أصله للكلمة اليونانية "THEOROS" التي لديها العديد من المشتقات تتمحور حول الاستشارة الإلهية، و المشهد الديني و التكهّنات، وقد جاء في تفصيل بنيتها المورفولوجية أنها مؤلفة من مقطعين "Thea" التي تدل على المشهد و "Oras" و تتعني النظارة، وهذا التفسير له مشكلته لأن الجانب اللاهوتي هو الجانب الأساسي في المسرح اليوناني و ليس مجرد مشهد، و لذلك يقدم المعجم التاريخي للفرنسية تفسيراً آخر أدق حيث يجعل الكلمة مؤلفة من "Theas" الإله "Oras" من يلاحظ أي من يلاحظ إرادة الله⁽²⁾ ومن هنا يمكن ملاحظة أن هذه الوحدة المصطلحية مشبعة بالإحياءات المخالفة للمعتقد الإسلامي، و هي بذلك تتنافى مع قواعد المصطلح في النقد المؤسس على تصوره.

ولعل إغفال هذا الجانب سببه التطور الدلالي الذي عرفه المصطلح بدءاً من العصر اليوناني الهيلينستي، أين أصبح يدل على معنى التأمل و التكهّنات المجردة من الممارسة⁽³⁾ و الذي انتقل إلى الحضارة العربية الإسلامية، و التي بدورها أجرت تغييرات على بنيته

⁽¹⁾ رينيه ويليك، مفاهيم نقدية، تر: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، 110، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، يناير (1978م)، ص13.

⁽²⁾ ALAIN REY, dictionnaire historique de la langue française, le robert, 25, avenue pierre-de-coubertin, paris, (2012), tome 3, p3694.

⁽³⁾ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التركيبية و الدلالية، أين أدرج ضمن تراكيب اصطلاحية مختلفة من قبيل "الحكمة النظرية" التي تبحث في العلم الذي لا يكون وجوده باختيارنا كمسائل التوحيد و القضاء و القدر في مقابل "الحكمة العملية" كما نجده-مصطلح النظرية- مقرونا بتقسيم العلوم في فترة متأخرة إلى علوم نظرية و أخرى عملية، كما ورد مصطلح النظرية أيضا مقترنا كذلك بالصنائع التي قسمت هي الأخرى إلى نظرية و عملية ⁽¹⁾ وقد يكون استعمال المصطلح في سياق الحضارة الإسلامية السبب الرئيس وراء استئناس النقاد الإسلاميين و عدم الخوض في أصوله العقائدية، و ذلك باعتبار أن له نظائر في الاستعمال التراثي.

خلاصة القول: إن دعوى رفض مصطلح النظرية بحجة ثبات الرؤية الإسلامية للإبداع غير مؤسسة على أسس صحيحة، كما أن الاعتقاد بأنه تأسيس لمنهجية إبداعية من عدم هو الآخر مجانب للصواب، و لنا أن نعتبر نظرية الأدب الإسلامي ذات طبيعة خاصة و تكمن خصوصيتها في اعتمادها على مرجعيتين إحداها ثابتة و الأخرى متحولة، وهاتان المرجعيتان انعكست طبيعتهما على الأسس و القواعد النظرية المحددة لطبيعة الإبداع الإسلامي، فأما الأسس الثابتة التي لا تقبل التصرف بحال فتتحدد في عدم مخالفة الأساس العقائدي، و طهارة اللفظة، و فصاحة اللغة، و غير ذلك من المقومات التي تحافظ على ظهور الأدب وفق كماله اللائق به كما يراه الإسلام، و أما المتغيرة فتتعلق بالطابع الجمالي، أو حتى فيما يتعلق بوظيفة الأدب الإسلامي كما سيأتي معنا في مفهوم الالتزام.

و بالنسبة للأصل اللغوي للمصطلح فنستطيع تجاوزه من خلال توطينه، وذلك بإرجاعه إلى الأصل القرآني "نظر" الوارد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ ⁽²⁾ الدالة على إعادة النظر

⁽¹⁾ حاجي خليفة، كشف الظنون، تح:شرف الدين يالنتفايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ط،

(د.ت)، ج 1، ص 12.

⁽²⁾ سورة المدثر، الآية 21.

و التروي،⁽¹⁾ فتكون النظرية مصدرا صناعيا يدل منظومة فكرية مؤسسة على النظر الدقيق و التروي في طبيعة الظاهرة بهدف الوصول لحقيقتها، و تكون النظرية الأدبية الإسلامية مجموعة من البنى الفكرية الموجهة لتفسير طبيعة الأدب الإسلامي ووظيفته، المؤسسة على النظر و التروي في نصوص الوحي، و الإبداع الجمالي المنتج في ضوء الرؤية الإسلامية.

2- نظرية الأدب الإسلامي و إشكال المفهوم:

يعتبر مصطلح "النظرية الأدبية" بوصفه كيانا مفهوميا موضوعه المادة الأدبية أحد المصطلحات الوافدة التي جرى التأصيل لها في سياق النقد الإسلامي، و لذلك كان من الطبيعي أن يخضع هو الآخر لمجموع الآثار الجانبية المترتبة عن عامل التبيئة - كما سنتحدث عن ذلك في موضعه- و التي نجد أثرها على مستوى ضبط تصور المصطلح في الاختلافات الحاصلة في مجموعة السمات المؤسسة للمفهوم، و التي يمكن جردها من مجموعة السياقات التي تولت التأصيل له إسلاميا، و هي اختلافات متأتية من تباين مسارات التنظير لطبيعة الوحدة المصطلحية، حيث يجنح بعض النقاد إلى مجرد أسلمة المفهوم العام فحسب، بينما يذهب آخرون إلى إعادة بناء مفهوم المصطلح وفق سمات خاصة قد تختلف قليلا أو كثيرا عن المفهوم المستورد، كما يتأثر مفهوم المصطلح من ناحية أخرى بمستويات تمثله في لغته الأصل، و خاصة من ناحية تحديد موقعه من الدراسات الأدبية التي تقع ضمن مواقع متاخمة له، ثم إن للأساس التداولي هو الآخر دوره في تعميق الإشكال المفهومي المتعلق بالمصطلح، و هو عامل حاسم في تحديد المفهوم في الدراسات المصطلحية الأكثر حداثة.

لأجل تيسير دراسة مجموعة المفاهيم التي يتحملها المصطلح في سياق النقد الإسلامي قمنا بتقسيمها إلى ثلاث مجموعات أو فئات طبقا لعدد السمات المتفقة فيما بينها.

⁽¹⁾ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص1964.

1.2 التعريفات المتأثرة بالمفهوم الغربي للنظرية الأدبية:

اعتمد عدد من الباحثين في إطار الإسلامية في تحديد مفهوم نظرية الأدب الإسلامي على تعريف "رينيه ويليك" القاضي بأن نظرية الأدب هي "دراسة أسس الأدب، و أقسامه وموازينه"⁽¹⁾ أو على تعريف "شكري عزيز ماضي" للنظرية الأدبية، و الذي استقاه من مراقبة أسس النظريات الغربية حيث يعرفها بأنها: " مجموعة من الآراء والأفكار القوية والمتسقة والعميقة والمتربطة والمستندة إلى نظرية في المعرفة أو فلسفة محددة، والتي تهتم بالبحث في نشأة الأدب وطبيعته ووظيفته، وهي تدرس الظاهرة الأدبية بعامة من هذه الزوايا في سبيل استنباط وتأصيل مفاهيم عامة تبين حقيقة الأدب وآثاره."⁽²⁾ وقد زاد هذا الأخير على مفهوم رينيه ويليك شرطي الاتساق والاستناد على خلفية معرفية محددة تتحكم في رؤيا الناقد لطبيعة الأدب ووظيفته، وهذه الإضافات من وجهة نظرنا ليست ناشئة عن اختلاف تصوري إنما هي ذات طابع منهجي، حيث اختار ويليك تعريف النظرية بالوظيفة بينما كان تركيز شكري عزيز ماضي بشكل أكبر على التفصيل في الخصائص.

و تأسيسا على المفهوم العام للنظرية الأدبية كان من متطلبات البحث النظري للأدب الإسلامي استيفاء العناصر المشروطة في تعريف ويليك، و التي ظلت مفقودة في خطاب التنظير الإسلامي حسب محمد إقبال عروي⁽³⁾ و هو المنهج الذي انتهجه كذلك إسماعيل المشهداني في محاولته لتحديد محاور نظرية الأدب في إطار الإسلام على الرغم من أنه اقتصر على تحديد طبيعة الأدب ووظيفته، و هما في رأيه عنصران متلازمان يكمل أحدهما الآخر، إلا أنه جعل طبيعة الأدب مرتبطة بالجمالية، و أما وظيفة الأدب فمرتبطة

(1) رينيه ويليك، أوستن وارن، نظرية الأدب، تر: عادل سلامة، دار المريخ، السعودية، د.ط، (1412هـ-1992م)، ص59.

(2) شكري عزيز ماضي، في نظرية الأدب، دار المنتخب العربي، ط1، (1414هـ-1993م)، ص 12.

(3) محمد إقبال عروي، "قراءة في نظرية الأدب الإسلامي لمؤلفه الدكتور عماد الدين خليل"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، السنة2، ع6، (شوال 1415هـ)، ص21.

بالفائدة و صورتها الالتزام، و ذلك انطلاقاً من رؤيا هوراس للشعر القاضية بأنه ممتع و مفيد.⁽¹⁾ و نعتقد أن طبيعة الأدب الإسلامي تتشقق عناصرها من حضور الجزئين معا ذلك لكونه انبثاقاً عن الرؤية الجمالية الإسلامية القاضية بحضور كماله اللائق به على جميع المستويات، و يمكن أن نتمثل تصنيف ابن قتيبة لمراكز الشعر الأربعة، في حين تكون وظيفة الأدب الإسلامي متجهة تلقاء تحقيق المقصد الأول الذي قيل فيه الغرض و الذي يخدم مقصداً أعلى و هو تحقيق العبادة عن طريق الوفاء بمتطلبات الاستخلاف في الأرض.

أما شلتاغ عبود فيستعير من المفهوم العام للنظرية الأدبية وظائف البحث في نشأة الأدب وماهيته ووظيفته لتكون نظرية الأدب الإسلامي هي البحث في نشأة الأدب و ماهيته و وظيفته في ضوء الرؤية الإسلامية التي تمثل الأساس الفكري الذي تتم في إطاره عملية التنظير وعلى هذا الأساس تكون نظرية الأدب الإسلامي إنما هي عملية أسلمة لمبادئ النظرية الغربية وذلك ما يؤكد قوله "إن إلقاء التصور الإسلامي على هذه النشأة و الطبيعة و الوظيفة سوف يغني الأدب نفسه، و يخلصه من كثير من التصورات القديمة و المعاصرة."

ويكون التأسيس لهذه النظرية كما هو الحال مع غيرها من النظريات وفق منهجين وصفي ومعياري؛ فأما المنهج الوصفي فيكون من خلال استخلاص القوانين الأدبية عن طريق فحص المصنفات الأدبية في الفترة التي تلت ظهور الإسلام، أما المنهج المعياري فيتأسس بناء على رؤية جمالية و فلسفية، و يحاكم على أساسها النص، وهذا المنهج في إطار النقد الإسلامي نجده ممثلاً في تحديد الخطوط العريضة التي تحدد الأساس التصوري للجمال وفق الفهم الإسلامي في منحاه الشكلي و الوظيفي.⁽²⁾

(1) إسماعيل إبراهيم المشهداني، علم الأدب الإسلامي، روافد، الإصدار 69، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، (شوال 1434هـ، سبتمبر، 2013م)، ص50-51.

(2) شلتاغ عبود، الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 26-27.

و الواضح أن الأساسين الوصفي و المعياري هاهنا يختلفان عن مفهومهما في النقد الغربي؛ ذلك لأن الجانب المعياري عند هذا الأخير ماثل في تقصي المعايير الجمالية التي تتحقق معها أدبية الأدب كما هو الحال مع الشعرية، أما الجانب الوصفي فيقع على البحوث النظرية المفردة في قطاع النظرية الأدبية، فالأول يقع ضمن النقد النظري و الثاني ضمن نقد النقد فالنظرية النقدية الغربية تتأسس بناء على "النموذج التقعيدي كما في أبحاث الشعرية و البيانات التي صدرت عن المدارس الأدبية وهناك ضبط الوصفي للمؤلفات المعرفية أو التربوية التي تناولت الأدب".⁽¹⁾

و الواضح مما سبق أن شلتاغ عبود التزم في تحديد مفهوم النظرية الأدبية الإسلامية بالمفهوم الغربي إلا أنه خالفه في المعايير المؤسسة للمفهوم.

أما كمال فالح المقابلة فيتبع تعريف شكري عزيز ماضي للنظرية الأدبية و يشترط بناء عليه أن تتشكل نظرية الأدب الإسلامي بتراكم مجموعة من الآراء المتناسقة التي تبحث في قضايا النظرية الأدبية بشكل عام حتى تقترب من المفهوم الدقيق لها- النظرية الأدبية-⁽²⁾ وإلى هنا لا نجد أي إشكال في تحديد عناصر المفهوم الإسلامي للمصطلح، وإن كان بعض الباحثين يشجب عليه محاكمته للمفهوم الإسلامي بناء على مقاييس المفهوم الغربي، وهي وجهات نظر مختلفة أساسها تباين أنماط تعامل النقاد مع المصطلحات الوافدة، وقد خصصنا لهذه المسألة فصلاً مستقلاً في هذا البحث، وما دما قد أدرجنا التعريف في زمرة الأنواع التعريفية المتأثرة بالمفهوم الغربي فسيكون تركيزنا على تعامل الناقد - المقابلة - مع المفهوم الوافد وما نتج عنه من مشكلات تتعلق بالمعنى العام المنتج في إطار النقد الإسلامي، والتي تبتدئ - المشكلات المفهومية - من خلال اشتراطه لتكوّن النظرية الأدبية الإسلامية امتلاكها تاريخاً مستقلاً في مجال النظرية الأدبية، وهي فكرة أسسها على رأي

⁽¹⁾بول آرون، و آخرون، معجم المصطلحات الأدبية، تر: محمد حمود، مؤسسة الدراسات الجامعية، بيروت، ط1، (1433هـ-2012م)، ص1196.

⁽²⁾ كمال أحمد فالح المقابلة، آراء رابطة الأدب الإسلامي في الأدب و النقد، ص87.

رينيه ويليك القاضي بأن النظرية الأدبية تشمل كلا من نظرية النقد الأدبي ونظرية التاريخ الأدبي.⁽¹⁾

إن موقع الخلاف هنا ماثل في تحديد دلالة نظرية للتاريخ الأدبي عند ويليك وتاريخ النظرية الأدبية الذي جاء به المقابلة، وتاريخ الأدب، وعلاقة كل منهم بالنظرية الأدبية حيث تنتقد وضحي مسفر القحطاني في إطار سعيها لإثبات وجود النظرية الأدبية الإسلامية العناصر التكوينية التي حددها المقابلة للمفهوم ومن جملتها تاريخ النظرية الأدبية الذي تراه مصطلحا مبهما وتتساءل عن سبب اجتراحه أساسا على الرغم من أن رينيه ويليك الذي يعد المصدر المؤسس للمفهوم الذي اعتمد عليه المقابلة قد وظف مصطلحات أكثر وضوحا من قبيل التاريخ الأدبي والنقد الأدبي، وهذان الأخيران فرعان تضمهما النظرية الأدبية.⁽²⁾

ونحن نوافقها في اعتراضها هذا في جزئية إيهام الجملة الاصطلاحية "تاريخ النظرية الأدبية" والتي نراها ناتجة عن تمثيل غير موفق لمدلول مصطلح "نظرية التاريخ الأدبي" فالمفهوم الذي أراده المقابلة في تقديرنا هو "مجموعة الآراء والأفكار النقدية التي توصل للنظرية الأدبية في التراث" وهو مفهوم استقيناه من قوله في سياق نفيه لوجود تاريخ لنظرية الأدب الإسلامي: "ولكننا إذا عدنا إلى أصول النقد الأدبي نجد أجزاء متناثرة هنا وهناك تحاول التأسيس لنظرية مستقلة في الأدب إلا أن هذه المحاولات بقيت مبتورة فلم تشكل نظرية متكاملة"⁽³⁾ وهو بهذا المعنى لا يعد عنصرا مؤسسا للنظرية الأدبية كما أراده الباحث وإنما هو مبحث علمي موضوعه النظرية الأدبية التي يكتسيها طابع النسبية نظرا لكونها متغيرة بتغير الزمان والمكان المتحكمين في رؤيا المنظر حيث يكتسب "الخطاب التنظيري راهنتيه بطريقة متغيرة حسب الأمكنة التي يظهر فيها والممثلين الذين ينتجونه

⁽¹⁾ كمال أحمد فالح المقابلة، آراء رابطة الأدب الإسلامي في الأدب و النقد، ص 88.

⁽²⁾ وضحي مسفر القحطاني، دراسة في نظرية الأدب الإسلامي، ص 61.

⁽³⁾ كمال أحمد فالح المقابلة، آراء رابطة الأدب الإسلامي في الأدب و النقد، ص 88.

والموضوعات التي يتناولها هؤلاء⁽¹⁾ وعليه فلا وجه للقول بضرورة وجود ما اصطلح عليه المقابلة تاريخا للنظرية الأدبية كعامل مؤسس لنظرية الأدب الإسلامي.

إن المعنى الذي أراده رينيه ويليك من اصطلاحية نظرية التاريخ الأدبي ونظرية النقد بعيد تماما عما ذهب إليه المقابلة لأنه يقصد حسبما نرى الأسس النظرية أو الرؤية المنهجية التي تتم وفقها عملية النقد وكذا التاريخ الأدبي، ولذلك نجده في تحديده معالم مفهوم النظرية ينتقد مجموعة من المناهج المعتمدة في التاريخ للأدب والنقد نحو: التاريخية / التاريخية مجدية في فهم حقيقة الإبداع الأدبي.

و إن كنا نخالف المقابلة في اصطلاحه تاريخ النظرية الأدبية فإننا نختلف كذلك مع وضحي بنت مسفر القحطاني في قولها أن النظرية الأدبية عند ويليك تحوي بين جنباتها تاريخ الأدب والنقد الأدبي، إذ طالما أكد هذا الأخير على ضرورة الفصل بين الأنواع الثلاثة من الدراسة الأدبية رغم إقراره بتكاملها المعرفي، فهي مباحث مختلفة، ولكن وجود كل منها لا يتحقق إلا بوجود الأخرى حيث إن: " النظرية الأدبية تستحيل إلا إذا كان لها أساس من دراسة الأعمال الأدبية، وكذلك الموازين والتصنيفات والخطط التي لا يمكن التوصل إليها من فراغ، ولكن على العكس من ذلك لا يتحقق النقد أو التاريخ بدون عدد من التساؤلات، أو نسق من المفاهيم أو أسس يرجع إليها أو بعض القواعد العامة. "⁽³⁾

ومن خلال ما سبق نستطيع أن نلاحظ اختلاف الباحثين في إطار الإسلامية في تحديد مفهوم النظرية الأدبية من حيث بنيتها التكوينية، وهو اختلاف لم يكن مؤسسا

(1) بول آرون، و آخرون، معجم المصطلحات الأدبية، ص1196.

(2) رينيه ويليك، أوستن وارن، نظرية الأدب، ص 59-60.

(3) المرجع نفسه، ص59.

على تصرف مقصود في العناصر المفهومية المكونة له، وإنما مصدره تباينهم في تمثل مفهوم نظرية الأدب في سياقها الأصلي، حيث خصها محمد إقبال عروي وشلتاغ عبود والمشهداني بالبحث في الطبيعة الأدب ونشأته ووظيفته مع الفصل بينها وبين النقد والتاريخ الأدبي، بينما يخلط المقابلة ووضحي القحطاني بين مفهوم النظرية الأدبية ومباحث التاريخ الأدبي والنقدي، وهذا الاختلاف بين الباحثين حاصل بسبب تباين تمثل عدد من المصطلحات التي وضعها رينيه ويليك من جهة، وبسبب العلاقات المتداخلة بين فروع الدراسات الأدبية من جهة أخرى كما أوضحنا سابقا وهذه النتيجة تؤكد صدق إحدى الفرضيات التي ذكرناها في بداية هذه الجزئية والقاضية بأن تحديد مفهوم النظرية الأدبية الإسلامية متأثر باختلاف الناقد في تمثل مفهوم الغربي.

2.2 التعريفات المتأثرة بالعامل التأصيلي:

يتجاوز بعض الباحثين المفهوم الغربي للنظرية الأدبية من حيث بنيتها التكوينية إلى إعطائها أبعادا أخرى تتفق مع منحى التأصيل للأدب الإسلامي، والذي يركز غالبا على الجانب الرؤيوي والمعياري وأثره في تشكل الظاهرة الأدبية.

يلجأ عماد الدين في تحديد مفهوم النظرية إلى التشبيه؛ حيث يجعل من النشاط الأدبي بنية معمارية متعددة الطبقات تشمل كل من المعطيات الأدبية التي تشكل قاعدة هذا البناء والمذهب الأدبي المتشكل في الرؤية الشمولية، والمنهج النقدي الذي يسعى إلى إضاءة الأسس الجمالية للنص، والطريقة التي تدرس الظاهرة الأدبية عبر مساراتها الشاملة في الزمان و المكان، والنظرية التي تلم هذه المساحات وتتطوي عليها جميعا. ⁽¹⁾ فالنظرية الأدبية وفق هذا الوصف لا تتصرف تلقاء صياغة مبادئ لفهم الأدب، وإنما هي خطة عمل موجهة لصياغة النص الأدبي وفق تصور معين، من خلال الاشتغال على التأسيس النظري

⁽¹⁾ عماد الدين خليل، حول إستراتيجية الأدب الإسلامي، دار ابن كثير، ط1، (1433هـ-2012م)، ص15.

في المحاور المكونة للمعمارية الأدبية، وذلك يتواءم مع طبيعة التنظير للأدب الإسلامي الذي يعمل على صياغة الأدب في ضوء التصور الإسلامي، وبناء مفهوم النظرية بهذه الطريقة بالتأكيد يساعد في تحديد معالمها إذ أنه يشمل مجموعة من المسارات التي تثبت تحققها الفعلي، وتحدد مواطن النقص الذي يؤثر على تكاملها.

أما محمد بن عزوز فقد حاول التأسيس لنظرية الأدب الإسلامي بناء على المفهوم العام لنظرية الأدب، فإذا كانت هذه الأخيرة تعنى بالأصول الفكرية والفنية التي تأسس عليها الأدب بشكل عام فإن نظرية الأدب الإسلامي تختص بتحليل نشأة الأدب الإسلامي بشكل خاص، وذلك يوحى بأن لهذا الأخير خصائص متميزة من حيث الأسس والقوانين التي تحكم نشأته حيث يعرف النظرية الأدبية الإسلامية بأنها: " النظرية التي يقوم عليها الأدب الإسلامي، والتي تعتمد في جانبها الفكري على رؤية الإسلام للإنسان والحياة والكون وتقوم على مجموعة من الأصول أهمها: الإيمان والتوحيد والوسطية والأصالة والوضوح أما في جانبها الفني فتراعي الأعراف الأدبية مع انفتاحها على المشترك الإنساني الذي لا يتعارض مع الثوابت الفكرية والحضارية للأدب الإسلامي، وتؤكد على شروط أربعة هي الانطلاق من رؤية الإسلام للإنسان والكون والحياة، الأديب المسلم، التعبير الفني المؤثر الهدف والغاية."⁽¹⁾

والواضح من هذا التعريف أنه يغلب عليه الطابع التأسيسي لقوانين الأدب؛ فهو يقدم جملة من القواعد المعيارية التي توجه نحو صياغة الأدب الإسلامي أكثر من كونها تأملا فكريا يبحث في المبادئ التي تحكمه بكونه ظاهرة أدبية متحققة لها شرائطها الخاصة، كما أنه لا يفصل في الطبيعة الظاهرة الأدبية، إذ إن مجرد الاعتماد على الأعراف الجمالية لا يخلق نصا أدبيا؛ فالإبداع الأدبي ليس مجرد عمل ميكانيكي، وإنما هو كيان معقد تتداخل في تشكيله عوامل مختلفة، كما أن هذا التعريف لا يفصل كذلك في طبيعة الهدف والغاية

(1) محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص 233.

التي تقتضيها طبيعة الأدب في ضوء الإسلام، ونستطيع القول: إن هذا التعريف على طوله ورغم حرصه على تبيان مبادئ النظرية الأدبية الإسلامية لا يعدو أن يكون وصفا للخصائص المميزة للأدب المنتج في إطار هذه النظرية أكثر من كونه وصفا لها.

أما جميل حمداوي فيرى أن نظرية الأدب الإسلامي من أهم النظريات التي ظهرت في العقود الأخيرة من القرن العشرين، نشأت كرد فعل على الفلسفات الإباحية والمادية ويعرفها بأنها تلك النظرية " التي تفكر في هذا الأدب " الإسلامي " وصفا وتظييرا وتقعيدا وأنها عبارة عن تأملات نظرية وتصورات أدبية ونقدية عامة ومبادئ كلية مجردة وقواعد صورية تصف الأدب الإسلامي إن شكلا وإن مضمونا وإن مقصدية، وتتأسس على جملة من المرتكزات النظرية والمنهجية تتلخص في: الرؤية الإسلامية، والجمع بين المتعة والفائدة والتوفيق بين المضامين الهادفة والأشكال الفنية الجمالية الجديدة، والالتزام الإسلامي والخاصية الروحانية والأخلاقية، وأولوية المقصدية الإسلامية، والثقافة الإنسانية.⁽¹⁾

يتصرف هذا التعريف في مفهوم النظرية الأدبية حين يجعلها ذات طابع وصفي مرتكز على تحديد خصائص وسمات الأدب الإسلامي من حيث الشكل والمضمون والوظيفة إلا أنه يركز بصفة أكبر على الوصف المضموني أكثر منه على الجانب الفني، أي أنه يركز على معايير تحقق الإسلامية أكثر تركيزه على تحقق سمة الأدبية.

من خلال ما سبق نستطيع تحديد الفروقات التي تميز عملية التأصيل لمفهوم النظرية في إطار الوعي الإسلامي، فهي عند عماد الدين خليل بمثابة مؤسسة معرفية تهدف إلى تحقيق الإبداع وفق رؤية جمالية نموذجية تتجز من خلال مجموعة من العناصر المتفاعلة مع بعضها تتمثل في الرؤية الفكرية المؤطرة، و الظاهرة الأدبية والمذهب والمنهج

⁽¹⁾ جميل حمداوي، النظرية الإسلامية في الأدب و النقد، كتاب الإصلاح، ع 20، (جويلية 2017م)، ص23.

أما محمد بن عزوز فيغلب على تحديده لنظرية الأدب الإسلامي الجانب المعياري، أي أنه يبحث في مجموع الخصائص التي يتطلبها تحقق الإسلامية في النص، في حين التزم جميل حمداوي الجانب الوصفي في رؤيته للنظرية الأدبية الإسلامية. وعليه يكون التعريفان الأخيران جزءا من مفهوم النظرية الأدبية عند عماد الدين خليل، وهذا الاختلاف يثبت صحة الفرضية القائلة بأن اختلاف المفهوم سببه اختلاف مسارات التأصيل لنظرية الأدب في الثقافة الإسلامية.

3.2 التعريفات المتأثرة بالأساس التداولي:

يعتبر الأساس التداولي أحد العوامل الأساسية في تحديد مفهوم الوحدات المصطلحية خاصة إذا تمت مقارنتها وفق منهج معنماتي، ففي هذه الحالة يكون سياق الاستعمال مسؤولا بدرجة كبيرة على تحديد السمات المفهومية المؤسسة للمصطلح، و مرجعا أساسيا لتحديد من خلاله التطورات التي تلحق بنيته المفهومية، وهو ما لا يتحقق في حالة الاستعمال غير المنضبط للوحدات المصطلحية، حيث يكسبها سوء الاستعمال سمات مفهومية مختلفة ينتج عنها تغير في دلالتها الخاصة، و الذي لا يكون مصدره إعادة صياغة جديدة للمفهوم و إنما هو تغير غير واع بالطبيعة المفهومية للوحدات الموظفة، و هو ما تحقق مع مصطلح النظرية الأدبية في سياق المدونة النقدية الإسلامية؛ حيث يستعمل عند بعض الباحثين للدلالة على كل مجهود تنظيري للأدب الإسلامي سواء أشمل مجموعة المباحث التي حددها الاستعمال العرفي للمصطلح أم اقتصر على بعض بنوده، وهو ما نجده مثلا عند كل من عماد الدين خليل في كتابه نظرية النقد الإسلامي الذي خصه " للدلالة على رؤية الإسلام لمسألة الجمال، وموقفه من المذاهب الأدبية، وحرصه على إدخال الذاتي والموضوعي في مجال العملية النقدية." (1)

(1) محمد إقبال عروي، قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، ص 21.

والأمر نفسه نجده عند زين الدين بن موسى في محاولته لاستقراء أسس نظرية الأدب الإسلامي من خلال كتاب مقالات الإسلاميين، وهو كتاب لا يعدو أن يكون جامعا لمختارات من المقالات وفصول الكتب التي تولت التأصيل للأدب الإسلامي، وعلى الرغم من حرص المؤلف على تحديد جوانب التمايز والتكامل كما ذكر في مقدمة كتابه فإن عمله لا يتجاوز الجمع والتركيب، ولم يتعد ذلك إلى اعتمادها كمرتكزات لتأسيس للنظرية الأدبية الإسلامية وهو ما يؤكد المؤلف نفسه بقوله: " وإني على يقين من أن هذا الكتاب سيظل مجموع مقالات ودراسات ومحاضرات ومؤتمرات كل ما يجمع بينها هو أن معظم كتابها متأثرون بالثقافة الإسلامية، ثم أنها تعالج قضايا الأدب الإسلامي في العصر الحديث." (1)

ورغم ذلك نجد زين الدين بن موسى يرى أن الرفاعي يحاول من خلال مؤلفه هذا بلورة أسس نظرية الأدب الإسلامي، وبيان حقيقة تطبيقها على واقع المنتج الأدبي (2) في حين إننا إذا تفحصنا تلكم الأسس النظرية التي تحدث عنها الباحث فإنها باطراح نقد التيارات والمفاهيم الوافدة تتحدد في محورين: الأول الأدب في ضوء الرؤية الإسلامية، والأساس النقدي الذي اشتمل على النقد الإيديولوجي والدفاع عن التراث وكفاءة النقد الإسلامي في مواكبة الحركة الأدبية والتأكيد على دور الرسالية حسب الرؤية الإسلامية للنهوض بالأدب (3) وهي على أهميتها مجموعة مباحث متفرقة تفتقد للعمق وكذا الاتساق الذي يؤهلها لبلوغ مفهوم النظرية.

(1) أحمد الرفاعي شرفي، مقالات الإسلاميين في الأدب و النقد، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر، دار بن حزم، بيروت، ط1، (1420هـ-2009م)، ج1، ص9.

(2) زين الدين بن موسى، "أسس نظرية الأدب الإسلامي و معالمها من خلال موسوعة مقالات الإسلاميين في الأدب و النقد لأحمد الرفاعي شرفي الجزائري"، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، ع40، (ديسمبر 2013م)، ص127.

(3) المرجع نفسه، ص ص137-139.

إن هذا الاستعمال غير المنضبط لمصطلح النظرية راجع في تقديرنا إلى تأثير النقاد الإسلاميين بالهالة المصاحبة لتوظيف المصطلح الحداثي، أو أنها آيلة إلى مسايرة للنقد الغربي كما يرى محمد إقبال عروي إذ ما دام الغرب يمتلك نظرية أدبية، وما دام الشرق أيضا يمتلك نظرية أدبية فعلى الأدب الإسلامي هو الآخر أن يمتلك نظريته الخاصة (1). وإن عنى ذلك توظيف مصطلح في غير معناه المتفق وكلتا الحالتين تعكسان استلاب النقد الإسلامي إذ يحاكم نفسه بمعايير الآخر.

وإذا أحسنا الظن بالنقاد الإسلاميين يمكن أن نجد لهذا التوظيف غير المنضبط بعض العذر إذ اعترفنا سلفا بعدم اكتمال الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، وهي مسألة خلافية نتعرض لها في الجزئية الآتية من هذا الفصل*، فيكون إطلاق مصطلح النظرية تجوُّزا على مجموعة المبادئ أو اللبانات الأولية المؤسسة للنظرية الأدبية المكتملة، وهذا يدعمه تأكيد عماد الدين خليل بأن عمله في كتابه نظرية الأدب الإسلامي هو بمثابة "محاولة في رسم خطوط عريضة فحسب لنظرية الأدب الإسلامي لتكون بمثابة مشروع مفتوح قد تتكامل ملامحه فيما بعد." (2)

لقد أثبت تحليل مجموع التعريفات المفردة لوصف مفهوم النظرية الأدبية، وكذا معاينة اشتغاله في المدونة النقدية الإسلامية صحة الفرضيات الثلاث التي وضعناها في مقدمة هذه الجزئية؛ حيث تأثرت البنيات التكوينية للتصور العام لمفهوم المصطلح بتباين النقاد في تمثيل المفهوم الدقيق للمصطلح، وعلاقته بالتصورات المتاخمة له في المفهوم الغربي، وهو ما انعكس سلبا على أسلمة المفهوم، و كنا قد رأينا كيف يفصل بعض الباحثين بين مفهوم النظرية والنقد والتاريخ الأدبي كما هو الحال عند عروي والمشهداني وشلتاغ عبود، في حين

(1) محمد إقبال عروي، قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، ص21.

* ينظر: نظرية الأدب بين الحضور و الغياب.

(2) عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، (1408هـ-1988م)، ص5.

يجعل آخرون الفرعين الأخيرين من مكونات النظرية الأدبية كما هو الحال عند وضحي مسفر القحطاني، كما يخلط المقابلة بين مفاهيم نظرية التاريخ، ونظرية النقد، وتاريخ النقد الأدبي وهو ما كان له أثره في صياغة الوصف الدقيق للمفهوم.

كما تأثر مفهوم نظرية الأدب كذلك باختلاف مسارات التأصيل للمصطلح في سياق النقد الإسلامي، وذلك بإعطائه أبعاداً أخرى تختلف باختلاف المنظرين، وكنا قد رأينا أن مفهوم النظرية عند كل من شلتاغ عبود وجميل حمداوي لا يعدو أن يكون مبحثاً من مباحث النظرية الأدبية كما يتصورها عماد الدين خليل، كما كان لنمط الاستعمال هو الآخر دوره في توسيع دلالة المصطلح ليشمل كل إجراء نظري في الأدب الإسلامي، ويرد الأسباب إلى مسبباتها فإن كل ذلك يرجع إلى عاملين رئيسيين أحدهما: هو اختلاف السياق الثقافي الذي نشأ فيه المصطلح من جهة، وغياب خطة منهجية في التعامل مع المفاهيم الوافدة من جهة أخرى.

3- نظرية الأدب الإسلامي بين الحضور والغياب:

المصطلحات وحدات لغوية تحيل إلى مفهوم يقتضي تمثله وصفا دقيقا لمجموعة السمات المميزة للذات المعرفّة إن من حيث خصائصها أو مكوناتها أو وظيفتها، وذلك بحسب اختلاف زاوية الرؤية التي يركز عليها المعرف، وفي جميع الحالات يتطلب الأمر إدراك سائر البنى التصورية للذات المعرفة كيما يتم وصفها بصورة جامعة مانعة؛ ذلك لأن التعريف هو وصف لغوي للمفهوم، ويعد هذا الأخير "وحدة معرفية تستخلص من مجموعة الخصائص أو الصفات الوصفية المنسوبة إلى صنف من الأشياء أو العلاقات أو الكيانات"⁽¹⁾ وما نريد تأكيده هنا هو أن الوحدات الاصطلاحية لا يمكن أن تتأسس وفق أسس صحيحة إلا باكتمال البناء التصوري للكيان الذي تحيل إليه، والذي يتحقق

(1) قاسم طه السارة، مبادئ علم المصطلح، ص26.

على مستوى مصطلح النظرية الأدبية ببروز جملة من الطروحات النقدية المتناسقة التي تتولى دراسة طبيعة الأدب وأقسامه وموازينه وفق رؤية خاصة تختلف عن غيرها إن جزئياً أو كلياً وهو ما يمنحها شرعية وسمها بميسم النظرية المستقلة.

بالنسبة لنظرية الأدب الإسلامي يعد اكتمال البناء المفهومي الذي تحيل إليه هذه الوحدة إحدى المسائل الخلافية بين المنظرين، وذلك آيل في تقديرنا إلى أن صياغة هذا المصطلح لم تسلك المسار الطبيعي للصياغة المصطلحية، والقائم على وجود تصور علمي لحقيقة موضوعية يعتمد إلى الإشارة إليه بصيغة رمزية مادتها اللغة، وإنما اعتمد على الاستيراد ومن ثم اشتغل النقد الإسلامي على تحديد مكوناته المفهومية بما يتوافق مع مسار التنظير الإسلامي، وهو ما يفسر اختلاف النقاد في وصف مفهوم المصطلح كما رأينا في الجزئية السابقة.

إن الباحثين في دائرة الإسلامية ليسوا على رأي واحد فيما يتعلق بتقييم منهجية ومستوى النضج الذي بلغته عملية التأصيل للمصطلح في سياق النقد الإسلامي إذ انقسمت أراؤهم في هذه الناحية إلى اتجاهات ثلاث:

الاتجاه الأول: ويذهب أنصاره إلى اعتبار أن الأدب الإسلامي لم يمتلك بعد نظرية أدبية ولا ينبغي أن يتصور أن هذه الرؤية ذات طابع هجومي يستهدف دحض أطروحة الأدب الإسلامي، وإنما هي نظرة مؤسسة في نطاق نقد النقد الإسلامي، وتقييم مستوى النضج في إطار بلوغ النظرية الأدبية، وعليه تكون مجموعة التعريفات السابقة الوصفة لمفهوم النظرية الأدبية الإسلامية مبنية على أساس افتراضي، وهي ظاهرة نجدها مكررة مع عدد من المفاهيم الأدبية الأخرى كما هو الحال مع القصة الإسلامية، والمسرحية الإسلامية، ومنهج النقد الإسلامي، وقد عدَّ محمد حسن بريغش هذا المنهج من التنظير سبباً من أسباب تراجع الأدب الإسلامي الذي اهتم القائمون عليه: "بتقديم النظريات والقوالب الأدبية المتخيلة للأدب، وانصرافهم عن الأمر الأهم وهو دراسة الإنتاج الأدبي الإسلامي في القديم

والحديث، والعودة إلى تراثنا الأدبي الكبير منذ فجر الرسالة الإسلامية إلى اليوم لدراسته وفق التصور الإسلامي، وإبراز ملامحه وسماته، واستخلاص المنهج الصحيح لهذا الأدب ووضع القواعد الموضوعية لنقد النصوص وتقويمها...⁽¹⁾

يمكننا اعتبار ما ذهب إليه بريغش إحدى المؤشرات الدالة على غياب النظرية في قطاع النقد الإسلامي؛ لأن النظرية الأدبية تؤسس مقولاتها بناء على المقاربة النصية وذلك بوصفها عملاً كشفياً يستهدف العملية الإبداعية المتحققة لمعرفة مقاييسها، وآليات اشتغالها، وهو ما لا يتحقق من خلال الاعتماد على المنهج الافتراضي الذي لا تكون مقولاته مؤسسة على معاينة النصوص، وإنما تتخذ بصفة أكبر منحى تأسيسياً، لتظل بذلك غريبة عن العمل الأدبي، ولا تستقيم كمبادئ لفهم الظاهرة الأدبية وتوجيهها، اللهم إلا إذا اعتبرنا أسبقية التنظير على الإبداع كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين، وحينئذ يكون هذا النموذج الافتراضي مطالباً بإيجاد الصيغة الإبداعية التي تتساق مع كيفية يستقيم كنظرية أدبية متحققة، وهذا الاعتقاد هو الذي حدا ببريغش إلى رفض مصطلح النظرية أساساً في المعجم النقدي الإسلامي، والواضح أن هذا الرأي يتبع المسار الوصفي في التعامل مع مسائل التأصيل للمبادئ الأدبية، وهو بذلك يخالف الاتجاه المزوج بين الأساسين الوصفي والمعياري.

أما محمد إقبال عروي فيرى أن حالة اللا اكتمال التي تمس مستويات تخلق النظرية الأدبية الإسلامية تمنع عن الإعلان عن وجودها، وهي نتيجة توصل إليها من خلال تحليله للمعاني التي حملتها هذه الوحدة في اصطلاح عماد الدين خليل، وقياسها بالمتداول في العرف النقدي العالمي، حيث كانت نتيجة هذه المقايضة أن مصطلح النظرية الأدبية في سياق النقد الإسلامي ذو دلالة عائمة تظل عن المعنى الدقيق، معتبراً أن تحقيق الكيان

(1) محمد حسن بريغش، "الأدب الإسلامي محاورات و تعقيب"، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، لندن ع82، (جمادى الثانية، 1415هـ-نوفمبر 1994م)، ص50.

المفهومي للنظرية الأدبية الإسلامية بصورته الصحيحة إحدى المسائل الإشكالية التي تتطلب تصافر الجهود البحثية للوصول إلى حلول ناجحة لها. (1)

إن حالة اللااكتمال هذه في رؤية إقبال عروي هي عرض لعامل جوهري ماثل في افتقار النقد الإسلامي إلى نظرية في الجماليات تجسد الرؤيا الجمالية الإسلامية وفق أساس فلسفي له مقولاته ومناهجه ومصطلحاته، وهو ما يفسر ركود حركة النقد الإسلامي وتموضعها حول المسائل النقدية التي أثّرت منذ بدايات التأصيل لهذا المشروع الأدبي (2) و ما يمكن الوصول إليه من خلال تحليل رأي العروي أمرين:

الأول: أنه يتجاوز المطالبة بالنظرية الأدبية إلى مجال أوسع هو المطالبة بالنظرية الجمالية، وهو مبحث فلسفي يتجاوز القطاع الأدبي إلى غيره من الفنون، بل ويتجاوز المجال الفني عموماً إلى المجال الفكري والفلسفي، وهي رؤية لها وجهتها إذا اعتبرنا نظرية الأدب مبحثاً تطبيقياً لعلم الجمال العام؛ كونها تبحث في المقاييس الجمالية الأدبية، وهي المبادئ التي يتولى علم الجمال التأصيل لها فلسفياً، وبذلك تصبح النظرية الجمالية الغطاء الفلسفي للنقد الإسلامي، وذلك له فائدة تحقيق المنهجية والتناسق في الفقه النقدي الإسلامي هذا من جهة، ومن جهة أخرى يوجه إلى مناقشة القضايا الجوهرية للمبحث الجمالي، وهو ما يساعده في تجسيد رؤيته الجمالية بصورة أوضح لتلك القضايا التي لا يقاربها النقد الإسلامي - كما يرى عروي - إلا قليلاً وبصورة متفرقة تقتقر للتأطير الفلسفي، والبناء المنهجي والقاعدة الاصطلاحية. (3)

(1) عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص 21.

(2) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 141.

(3) محمد إقبال عروي، "عوائق التنمية الفنية في الفكر الإسلامي"، الفن في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند-فرجينيا، ط 1، (1434هـ-2013م)، ص 196.

الثاني: فهو إصراره على الجانب الفلسفي المؤسس في إطار الشريعة الإسلامية، وذلك واضح من خلال تأكيده أن: " النظرة موجودة لا يجادل فيها أحد، ولكنه موضوع محتاج إلى أن يبنى فلسفيا ومنهجيا واصطلاحيا ليؤدي إلى نظرية"⁽¹⁾ وهذا الفصل بين التصور الإسلامي والفكر (الإسلامي) المؤسس في رحابه هو الآخر يحقق فائدتين الأولى: رفع الحصانة على مقولات النظرية الإسلامية، وذلك بوصفها رؤى بشرية مؤسسة في ظل اتصال الفكر بالوحي، وبالتالي فهي قابلة للنقد والتبديل، كما أنها قابلة كذلك للتعدد بتعدد وجهات النظر حيال القضايا الإبداعية، ومختلفة باختلاف فهم المنظرين للنص الشرعي المؤطر للرؤى النظرية. أما الفائدة الثانية: وهي نتيجة لسابقتها فتتمثل في حث الفكر الإسلامي على تجاوز الأفق القطبي إلى البحث في المسائل الجمالية وفق أساليب مؤسسة منهجيا ومصطلحيا، وهو ما يحقق تجديد الفكر الجمالي الإسلامي ومراودته آفاق المسائل المتداولة في الفكر العالمي.

نستطيع القول إن رؤية محمد إقبال عروبي حيال إشكالية النظرية الأدبية متطلبة معرفيا حيث إنها تخرج المسألة من المجال النقدي إلى المجال الفلسفي، لكنها رؤية لها وجاهتها من حيث كونها تمكن من توحيد الرؤية الجمالية لمختلف الفنون الإسلامية هذا من جهة ومن جهة أخرى تساعد على تأسيس القضايا الكلية التي تبحث فيها النظرية الأدبية نحو تحديد طبيعة الجمال الأدبي، أي بحث مجموعة المؤشرات التي تعطي الأثر مفهومها جماليا وعلاقة كل ذلك بالقيم الإسلامية، والعوامل المؤثرة في تبدل الذائقة الجمالية، وهذه تقيد النقد الإسلامي في بحث عوامل تغير الوعي الجمالي في الفترة التي تلت صدر الإسلام التي عرفت في بعض أطوارها العودة للمعيار الجاهلي، وكذلك معايير الحكم الجمالي التي تمكن النقد الإسلامي من إيجاد ضالته المنهجية، ولذلك يمكن اعتبار أن ما ذهب إليه العروبي بشأن ضرورة النظرية الجمالية على قدر من الوجاهة على الرغم من أنه ينزاح جزئيا

⁽¹⁾ محمد إقبال عروبي، عوائق التنمية الفنية في الفكر الإسلامي ، ص194.

عن المفهوم العام للنظرية الأدبية الذي يتخذ طابعا وصفيا، و ذلك بنزوعه المنزع الفلسفي الذي يستدعي بلا شك تدخل الجانب المعياري في وصف الظاهرة الجمالية.

أما عباس المناصرة فيرثي النقد الإسلامي الذي لا يزال غير قادر على إدراك نظريته الأدبية والنقدية على الرغم من مضي أكثر من نصف قرن على فاتحة التأصيل لأطروحة الأدب الإسلامي، وذلك راجع -حسبه- إلى مجموعة من العوامل يمكن أن نلخصها في نقطتين:

الأولى: مرتبطة بركود حركة التأصيل الجاد للمفاهيم الأدبية والنقدية، وذلك بفعل هالة القداسة التي أحاطها النقد الإسلامي بأفكار الرواد الأوائل، والتي أكسبتها نوعا من الحصانة عن التقييم والمساءلة، وقد ترتب عن كل ذلك العجز عن ملاحظة مواطن الضعف المتلبس بمستويات الخطاب النظري، والذي قاد في النهاية إلى الوقوع في خطأ معرفي خطير متمثل في الاعتقاد الخاطئ باكتمال النظرية الأدبية والنقدية، وذلك واضح من خلال قوله: " كثير من دعاة النقد الإسلامي يعيشون حالة وهم الاكتمال، فقد وقع في وهمهم أن تجربة الرواد الأوائل قد اكتملت من جميع جوانبها، وما عليهم إلا أن ينزلوا لواقع التطبيق النقدي ولكنهم نسوا أنهم لا يملكون نظرية واضحة المقاييس تهدي إلى التطبيق، وتشكل معيار الحكم الأدبي." (1)

الثانية: ذات طابع منهجي يتمثل في الطريقة التي سلكها النقد الإسلامي في التأسيس لقضاياها الأدبية والنقدية، إذ لم يعتمد على مرجعية صافية تتواءم مع طبيعة اتجاهه الإسلامي، وإنما سار إلى التلفيق بين مقاييس النقد الغربي والمقاييس الموروثة من التراث وجدير بالذكر أن هذا الأخير - المعطى التراثي - لم يسلم هو الآخر من مقصلة المناصرة

(1) عباس المناصرة، مصطلح النقد الإسلامي تاريخ و مراحل و طموح، محاضرة أقيمت في مقر رابطة الأدب الإسلامي العالمية، المكتب الإقليمي، عمان، يوم 10-08-2002م، متاحة على موقع رابطة أدباء الشام ، يوم: 03 أيار 2018م، <http://www.odabasham.net/>

خاصة بسبب اعتماد طائفة منه على الفكر اليوناني من حيث صياغته للمفاهيم والمقاييس النقدية، ولذلك نجده يحاول وصف منهجية جديدة لصياغة ما اصطلح عليه " بنظرية الشعر الإسلامي " والتي تتأسس حسبه على خمسة مصادر، ثلاثة منها ثابتة و جوهرية للتأسيس لقضايا الفقه الأدبي، وتتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وأدب الصحابة أما الوثيقتين الأخيرتين اللتين أطلق عليهما وثيقة خلود المذهب الإسلامي واستمراره ووثيقة التعبير عن طموحات النظرية الإسلامية في ظل الثوابت والأولوية الشرعية فيقصد بها على الترتيب الإبداع الفني المؤسس في ضوء الوثائق الأساسية، والذي يعد شاهد عدل على استمرارية وامتداد النشاط الأدبي، والجهود النظرية التي تتولى تطوير النظرية النقدية الإسلامية فهي الأخرى لا تخرج في حركتها عن فلك الوثائق الرئيسية.⁽¹⁾

وفي مقام آخر مرتبط أيضا بالعامل المنهجي يربط المناصرة غياب النظرية النقدية بغياب العمل المنظم الذي يتولى نخل المنتج النقدي الإسلامي ولملمة شتاته في إطار نظري متماسك على نحو ما فعله رينيه ويليك و أوستن مع النقد الغربي.⁽²⁾ ونستطيع هنا رؤية شيء من الاختلاف في رؤى الناقد حيث يعترف هنا بوجود أفكار ناضجة في سياق التنظير الأدبي إلا أنها تقتقر إلى التنسيق كيما تثمر نظرية أدبية متكاملة، وهذا التحول ربما قد جاء نتاج إعادة قراءة للمنتج النقدي الإسلامي بعد ردة الفعل الجدلية التي صحبت نقده لمنجزات الحركة النقدية الإسلامية.⁽³⁾

⁽¹⁾ ينظر: عباس المناصرة، في نظرية الشعر الإسلامي، متاح على موقع رابطة أدباء الشام، يوم: 10 أيلول 2020م. <http://www.odabasham.net/>

⁽²⁾ عباس المناصرة، معارك نقدية حول كتاب مقدمة في نظرية الشعر الإسلامي متاح على موقع رابطة أدباء الشام، يوم: 8 كانون الأول 2017. <http://www.odabasham.net/>

⁽³⁾ قد يكون هذا التحول النسبي نتيجة النقاشات الحادة بين المناصرة و عبده زايد، و التي أثّرت بعد نقد الأول للنتاج النقدي الإسلامي، في كتابه نظرية الشعر الإسلامي، و ما أعقب ذلك من نقاشات نشر بعضها في المجلة الفصلية للأدب الإسلامي، و بعضها الآخر على موقع رابطة أدباء الشام.

من الملاحظ أن المناصرة يصر على تحديد مبادئ النظرية الأدبية اعتماداً على النماذج الأدبية المنجزة ضمن عصر صدر الإسلام، وذلك لكونها نماذج صادرة عن الرعيل الأول الذي عاصر نزول الوحي، وعرف التمثيل الصحيح لمبادئ الإسلام على المستوى الأدبي هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد نالت عديد هذه النماذج إقرار النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا الوصف يفيد من الناحية المفهومية أن المبادئ النظرية متموضعة زمنياً ضمن فترة الرسالة، ممتدة من حيث التطبيق إلى ما تلاه من العصور وهو ما يفسر بدوره سبب استعمال المناصرة لمصطلح نظرية الشعر الإسلامي بدلاً من نظرية الأدب الإسلامي؛ فذلك راجع في تقديرنا إلى تأثيره بمقوله ضعف الشعر في عصر الإسلام حيث يكون هذا الاصطلاح رد فعل دفاعي على مستوى فنية الشعر في رحاب الإسلام يظهر الناقد من خلاله أن هذه المقولة صادرة على عدم القدرة على إدراك النموذج الجمالي الجديد الذي جاء به الإسلام و الذي يستدعي صناعة معايير تقييمية مغايرة للمعايير التابعة للنظام الثقافي الجاهلي.

أما كمال أحمد المقابلة فيرى أن الأدب الإسلامي لا يملك نظرية أدبية وذلك لجملة من الأسباب يأتي في مقدمتها غياب التناسق في الآراء النظرية الذي جاء نتيجة لسيطرة الرؤية الفردية في تحديد مفهوم الإبداع، و الثاني أن النقد الإسلامي لم يقدم تفسيراً جديداً يحدد طبيعة الأدب فالآراء التي طرحها المنظرون -حسبه- إما تنتمي إلى المنهج الأخلاقي أو النفسي، و الثالثة انتقاد الخطاب النظري الدقة في تقديم المفاهيم، و هو ما عطله على تحقيق أهدافه.⁽¹⁾

نعتقد أن الباحث هنا أصاب في جوانب و أخطأ في أخرى؛ فكثرة الاختلافات أمر واقع في التنظير، يشهد له اختلافات تحديد مفهوم النظرية نفسها، و الاختلافات الحاصلة

(1) كمال أحمد فالح المقابلة، آراء رابطة الأدب الإسلامي العالمية في الأدب و النقد، ص104-105.

في تقديم وصف لغوي للأدب الإسلامي كما سنرى ذلك في موضعه، و ذلك سببه الطابع الاجتهادي الذي تميزت به النظرية الأدبية الإسلامية التي تأسست مقولاتها من خلال النظر في نصوص التشريع، و كذا غياب الزعامة النقدية التي تحقق التئام هذه المقولات الفردية أما قوله بغياب مواطن الالتقاء فهو حكم بارز الإجحاف يدحضه المنطق العقلي و الواقعي فالنقد الإسلامي يستند على مرجعيتين إحداها ثابتة، و الأخرى متغيرة، و لذلك فمن المتوقع جدا وجود نقاط مشتركة في فواصل التنظير فيما يتعلق بتحديد طبيعة الأدب ووظيفته على الأقل في الجزء المؤسس على المرجع الثابت، فالخطاب الإسلامي مثلا يؤكد بإصرار على انفعال الذات المؤمنة، أو الفطرة الإنسانية الصحيحة بالمؤثر الخارجي، و التعبير عليه وفق مطالب الاعتقاد، أو بما يتناسب مع الفطرة السوية كيما يتحقق مدلول الأدب الإسلامي الذي يكون مقترنا بصفة الالتزام بالنسبة للأدب الإسلامي في مدلوله الضيق، و الالتزام و معه الانضواء بالنسبة للأدب الإسلامي بمفهومه الواسع، فجميع الرؤى النظرية للأدب الإسلامي تتفق في حضوره كخاصة مميزة لهذا الأدب حتى تلك التي تصر على تحييده كمصطلح لأنه صفة متلبسة بالأدب الإسلامي نفسه كما سنرى ذلك في موضعه، و لذلك نعتقد أن اتفاق النقاد الإسلاميين على مسألة التزام الرؤية الإسلامية أجلى من أن تبين و نجده من الغريب أن المقابلة يرى أن محمد قطب يسلبه من الأدباء الإسلاميين على الرغم من أن هذا الأخير يؤكد أن "الفن الإسلامي يلتزم تصورا معينا للحياة، و الحياة البشرية بصفة خاصة، و يعبر من خلال هذا التصور وحده".⁽¹⁾

و من الواضح أن المقابلة قد فهم خطأ مقولة محمد قطب التي اعتبر فيها الفن تصويرا للإيقاعات التي يتلقاها المبدع في حسه من حقائق الوجود، و التي لا يقصد بها كما فهمها المقابلة أن الفن خاضع لقوى خارجية مسيطرة ليكون أشبه بالإلهام، مفقدا بذلك صفة

(1) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص128.

المسؤولية، و لكن ما قصده قطب مختلف عن ذلك تماما، فقد أراد التأكيد على أن مادة الفن تتشكل من انعكاس للحياة في نفس الإنسان، و التي تتأثر ضيقا و اتساعا بالتصور المؤطر لرؤيته للحياة، حيث يكون "كل فنان صادق - موقف من الكون و الحياة أراد أو لم يرد موقف تحدده طريقة تصويره لهذا الكون و ارتباطاته، و طريقة تفاعله مع الحياة و الأحداث".⁽¹⁾

و ليست هذه نقطة الالتقاء الوحيدة التي يجتمع عليها النقاد الإسلاميون فهناك أيضا الأساس الشعوري الذي يمنح الأدب سمة الخصوصية، و عدد من الثوابت الفنية مثل المحافظة على سلامة اللغة و طهارتها، و تجنب التفصيل في المشاهد المثيرة و غيرها كثير، و لكننا ذكرنا الالتزام هنا كأنموذج لملمح مجمع عليه أصر المقابلة على تغييبه عن بعض الطروحات.

أما بالنسبة لتمائل تفسير النقد الإسلامي لطبيعة الأدب مع نظائره في النقد الغربي فلا يقوم كدليل على غياب النظرية الأدبية التي ليس الغرض منها تقديم تصور جديد لطبيعة الأدب، و إنما هدفها أن تقدم تفسيراً دقيقاً لتحقيق الرؤية الإسلامية على مستوى الإبداع و لذلك قد تتفق و قد تختلف مع التفسيرات الغربية، بل و قد تستفيد منها في بعض جوانبها خاصة و أن الإسلام لا يلغي الصحيح من التصورات، و لكن يهيمن عليه و يدرجه في سياقه الخاص "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ"⁽²⁾

و بالنسبة لعدم وضوح المفاهيم، فهي حقيقة واضحة تشهد لها عديد النماذج كما هو الحال في قضية الموقف من تعدد معنى الأثر الأدبي، و التباس وظيفة الأدب عند بعض الباحثين بالوظيفة الاجتماعية كما سنرى مع مصطلح الأدب الإسلامي، و عدم ضبط تصور

⁽¹⁾ محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص12.

⁽²⁾ صححه الألباني في صحيح الأدب المفرد، مكتبة الدليل، السعودية، ط4، (1418هـ-1997م)، ص118.

محدد لعدد من الفنون الأدبية المؤسمة، لكن الأمثلة التي ضربها المقابلة تفصح عن سوء فهم كبير لطروحات النقاد الإسلاميين، إذ لا نرى أن هناك تناقض بين دعوى الكيلاني لحرية الإبداع و مسألة الخصوصية الفنية، لأن دعوى الكيلاني جاءت في سياق الدفاع عن توظيف الفنون الأدبية المختلفة أمام مطالبات الارتباط بالأشكال التراثية، كما أن غشيان الأدب الإسلامي لمواضيع مختلفة من الحياة حتى تلك التي تعتبر من الطابوهات لا تضر بمفهوم الالتزام كما يرى المقابلة، لأن الأدب الإسلامي يتحدد وفق منحى المعالجة لا وفق طبيعة الموضوع، و ذلك سر تأكيد الكيلاني على أنه لا توجد منطقة محرمة على الأدب الإسلامي.

الاتجاه الثاني: يرى بوجود نظرية أدبية إسلامية و لكنها غير مكتملة في بعض أدوارها و يمثل هذا الرأي عماد الدين خليل صاحب التصور المعماري لنظرية الأدب الإسلامي الذي يرى وجود خلل بين في البناء النظري لافتقاده للمنهج الدراسي الذي يحل وفقه النصوص الأدبية المحلية و العالمية، القديمة و الحديثة،⁽¹⁾ و ينسحب الأمر كذلك على شلتاغ عبود الذي يرى أن نظرية الأدب الإسلامي قد حققت أصولها المعيارية العامة المستقاة من التصور الشامل الذي وفره الإسلام، أما المجال الجزئي و الفني فيحتاج إلى تكاتف جهود الإسلاميين لأجل بلورته⁽²⁾ و هي تقع في نطاق المجال الوصفي للنظرية الأدبية كما يتصورها شلتاغ عبود، و حالة اللاكتمال هذه جعلت من الكتابات المفردة في مجال النظرية تحمل عناوين تتخذ منطق التبرير للنقص الحاصل في بعض مفاصلها مثل: "المدخل، أو المقدمة، أو الملامح العامة" و لعل أهم ما يعيب هذا النوع من الدراسات هو تكرار المحاور نفسها من غير اتخاذ خطوات إضافية تجبر الخلل الحاصل على المستوى النظري.

⁽¹⁾ عماد الدين خليل، "الأدب الإسلامي بين المعيار و المنهج"، مجلة المشكاة، المغرب، عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي الأول للأدب الإسلامي، (1998م)، ص 317.

⁽²⁾ شلتاغ عبود، الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 27.

الاتجاه الثالث: هو اتجاه يثبت وجود النظرية الأدبية الإسلامية، و يمكن أن ندرج فيه كل من رأي جميل حمداوي، الذي ذكرنا سابقا تأكيده أن هذه النظرية من أهم النظريات التي ظهرت في العقود الأخيرة، و هو ما يتضمن اعترافا ضمنيا باكتمالها لدرجة مقارعتها للنظريات الأدبية الغربية، و قد وصف أجزاء هذه النظرية وصفا تفصيليا حدد من خلاله رؤيتها لطبيعة الأدب الإسلامي، و الذي تعتبره إبداعا منبثقا عن ذات ملتزمة بالرؤية الإسلامية، و الذي يكون من مظاهره: "ارتباط الفن بالحق، ووضوح البيان و الدفاع عن رسالة الحق، و الابتعاد عن الإيغال في الخيال و الغموض و التجريد المجاني باسم الفن للفن." و على المستوى الوظيفي فقد بين أن هذه النظرية توجه الأدب نحو إرشاد الكائن البشري إلى تحقيق الكمال الذي يضمن له الاطمئنان النفسي و السعادة الحقيقية، و الذي لا يتحقق إلا بالوفاء بمطالب الاعتقاد. كما حدد المرتكزات النظرية و المنهجية التي تطلبها في الإبداع، و التي اشتملت على الرؤية الإسلامية، و الجمع بين المتعة و الفائدة و التوفيق بين المضامين الهادفة و الأشكال الفنية المستحدثة، و الالتزام الإسلامي و الخاصية الأخلاقية و الروحية، و أولوية المقصدية الإسلامية، و الثقافة الإنسانية، كما حدد منطقة اشتغال الإسلامية و التي جاءت شاملة لجميع مجالات الفنون الأدبية.⁽¹⁾

و تلحق بهذا الاتجاه الباحثة وضحي بنت مسفر القحطاني في بأطروحتها الموسومة بـ: "دراسة في نظرية الأدب الإسلامي" و التي انتصرت فيها لوجود نظرية للأدب الإسلامي آخذة على المقابلة محاكمته للنظرية الأدبية الإسلامية بمعيار غربي، متناسيا أن المصطلح نفسه ذو دلالة عائمة، و كذا استقراره الناقص الذي اعتمد فيه على أعداد محدودة من مجلة الأدب الإسلامي، و التي لا تشكل معشار ما كتب في سياق النظرية الأدبية الإسلامية كما اعتبرت الباحثة أن المطالب المشروعة التي اشترطها عباس المناصرة مبثوثة في كتب و مؤلفات النقاد الإسلاميين، و كتب التراث، و إنما تحتاج فقط للتمشعها، و لذلك فهي

(1) ينظر: جميل حمداوي، النظرية الأدبية الإسلامية في الأدب و النقد، ص ص 13-48.

تتعلق في تحديدها لملامح النظرية الأدبية الإسلامية من تعريف محمد بن عزوز الذي عرضنا له سابقاً، بوصفه منتجا في السياق الثقافي الإسلامي الذي يتخذ المرجعية الإسلامية بديلاً للإطار الفلسفي.⁽¹⁾

إن المشكلة الرئيسة بالنسبة لنظرية الأدب الإسلامي لا ترتبط بالصورة العامة التي تحدد طبيعة الأدب ووظيفته، فتلك مسائل محسومة يرجع تحديدها للنسق المعرفي المؤسس بالمرجعية الإسلامية في تحديد موقفه من الأسئلة الوجودية الكبرى المتحكمة في صياغة وجهة النظر الاجتماعية و الثقافية في عديد المسائل بما في ذلك الظاهرة الأدبية، فطبيعة العمل الأدبي ووظيفته يتم النظر فيها من خلال مفاهيم مؤطرة إسلامياً أهمها: الاستخلاف والتكليف، و الاختيار، و المسؤولية، و الإتيان، والإحسان، و الثواب، و العقاب، حيث يحدد مفهوم الاستخلاف و التكليف أصل الوجود البشري ووظيفته فهو مخلوق فريد خلقه الله تعالى لتحمل أمانة تحقيق شرائعه و التزام أوامره و الانتهاء عن نواهيه، و قد وهبه تعالى من النعم ما يمكنه من النهوض بأمانة الاستخلاف منها نعمة البيان ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عُلْمَهُ الْبَيَانَ﴾⁽²⁾ و ذلك يقتضي أن توظف هذه النعمة في إطارها المشروع، و ذلك يبرر الرؤية الإسلامية الوظيفية للصناعة الجمالية عموماً و للأدب خصوصاً بوصفها رؤية تستهدف الجمال الكامل موجهة لتحقيق الاستخلاف في الأرض كما نص عليه الشارع الحكيم. أما الاختيار و المسؤولية فيظهران حرية الإنسان في اختيار أفعاله متحملاً أعباءها في الدنيا و الآخرة ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾⁽³⁾ و لأن العمل الأدبي أحد أنماط السلوك الإنساني فهو صورة تطبيقية تظهر حقيقة الاختيار الإنساني، و أحد السلوكات التي يترتب عليها مسؤولية الإنسان في الدنيا و الآخرة و ذلك يؤكد أن العمل الأدبي صادر عن الاختيار البشري مجسد لموقف الإنسان من قضايا الحياة و الكون، و ذلك ينفي عن نظرية الأدب الإسلامي التفسير

(1) ينظر: وضحي مسفر القحطاني، ص ص 61-66.

(2) سورة الرحمان، الآيتان: 3 و 4.

(3) سورة البلد، الآية: 10.

الغيبى التي رمى بها المقابلة بعض روادها كما سبق و أن ذكرنا ، بل و ينفي أيضا صدوره عن لا وعي الأديب فهو نتاج فعل واع مسؤول، أما الإتقان و الإحسان فهما تحصيل حاصل للمسؤولية، فالأديب المسلم الذي يدرك أن إبداعه أحد صور العبادة و التقرب إلى الله لابد أن يفرغ جهده في إتقانه و ذلك بصياغة النص الأدبي صياغة جمالية خاصة تجمع بين جميع أجزاء الحدث الجمالي تصورا و تصويرا بهدف بلوغ مرتبة الإحسان. و يبقى عنصرا الثواب و العقاب ليشكلا المحفز و الكابح الذي يوجه الأديب في العملية الإبداعية و الذي يكون مستحضرا رقابة الله التي تحافظ على خط الالتزام في أدبه ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾⁽¹⁾

ولذلك نعتقد أن مشكلة اكتمال النظرية الأدبية الإسلامية متعلق أساسا بالصورة التفصيلية التي تحدد طبيعة الأشكال الأدبية، أي في الجزء الاجتهادي الذي تركه الشرع مفتوحا للإبداع البشري، و الذي يتوقف عليه مستوى الإتقان الأدبي، و هي مسألة ما زالت لم تبلغ المستوى المرجو بعد، و تلك حقيقة يوافقنا عليها نجيب الكيلاني بقوله إن "التنظير للأدب الإسلامي لا يثير كثير جدل من ناحية المضمون، لكن الأشكال الفنية لا تكاد تستقر على حال، و التي تختلف فيها الأذواق و الأفهام هي المشكلة، بل أكاد أقول هي العقبة التي تعترض طريق الباحثين عن نظرية سوية مقنعة للأدب الإسلامي"⁽²⁾

فالعامل الحقيقي الذي يعرقل اكتمال البناء النظري الإسلامي متركز خلف غياب الاتفاق على رؤيا واضحة خاصة فيما يتعلق بالأجناس الأدبية الحديثة، و لعل أثر ما يظهر هذه الحقيقة اختلافهم في تحديد الأنواع السردية التي نجد لها مجموعة من المصطلحات نحو: القصة، و القصة الطويلة، و القصة القصيرة و القصة القصيرة جدا، و الأقصوصة و الرواية، و الرواية الطويلة، و الواقعة، و القصص و هي مصطلحات تختلف دلالة بعضها باختلاف وجهات النظر، و تتفاوت حضورا و غيابا و تفعيللا و إهمالا من ناقد لآخر و هو ما

(1) سورة ق، الآية: 18.

(2) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص19.

يجسد الإشكال المصطلحي علاوة على المفهومي بالنسبة للأنماط السردية للأدب الإسلامي ليكون بذلك من معوقات تحقيق الاتفاق على الخصائص الفنية لهذه الأنواع في ظل غياب اتفاق في تحديد المفاهيم و ما يعبر عنها من مصطلحات.

فسيد قطب مثلاً يقسم فنون السرد إلى أقسام ثلاثة هي: القصة و الأقصوصة و الرواية، أما القصة القصيرة فيعتبره مصطلحاً مكافئاً للأقصوصة ينبغي العدول عنه لكونه يعطل التمثيل الصحيح للمفهوم، إذ يوحي بأن الفارق الرئيس بين الجنسين -القصة و القصة القصيرة- مرتبط بالامتداد الكلمي فالأقصوصة " هي شيء آخر غير القصة، و تسميتها هكذا **short story** قد توجد شيئاً من اللبس"⁽¹⁾ و يتردد قطب في وصف العلاقة بين القصة و الأقصوصة و الرواية بين رأيين: الأول يعتبر مصطلح القصة مكافئاً للرواية كما في قوله: "و لعله أولى أن نصطلح في اللغة العربية على تسمية القصة رواية"⁽²⁾ ليتولى التأصيل بعد ذلك للعناصر الفنية للرواية تحت مسمى القصة، أما الرأي الثاني فيفصل من خلاله بين الأصناف الثلاثة: القصة، و الرواية و الأقصوصة فصلاً تكون القصة فيه درجة وسطاً بين الرواية و الأقصوصة لا من حيث الطول فحسب، بل أيضاً من حيث ما تحويه من أحداث، و ما تجسده من شخصيات، حيث تتميز الرواية بكونها تعالج فترة كاملة من الحياة و بكل ملابساتها، و جزئياتها و استطراداتها، و تعتمد على الحدث و من ثم لا بد لها من بداية و نهاية تحدد خط سير الأحداث، كما تتعرض للوصف المفصل لجميع الشخصيات و المعالم و الأحداث، المؤثرة في سير القصة من قريب أو بعيد، و لما كانت تعتمد على الشخصيات في إدارة الحدث من الجائز أيضاً ذكر التفاصيل المساعدة في تشكيل تصور واضح عنها.⁽³⁾

(1) سيد قطب، النقد الأدبي أصوله و مناهجه، ص82.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 82-84.

و بخلاف ذلك لا تغطي الأقصوصة إلا فترة محددة من الحياة إذ قد تشمل حادثة خاصة أو تصور حالة شعورية معينة، كما أنها لا تقبل التوسع و الاستطراد في ذكر التفاصيل، و تركز بصورة أساسية على قوة الإيحاء و التصوير و تعتمد على الحركة السريعة و العبارة المشعة و يقتضي ذلك التركيز على النقاط الحية في القصة و التعبير عنها بصورة شعرية كي تحدث التأثير.⁽¹⁾

أما القصة فهي تقسيم اجتهادي وضعه الناقد و لذلك لم يوضح تفاصيلها على نحو دقيق يشهد على ذلك قول الناقد نفسه أنها مجرد اقتراح، و يؤكد إدراجه لأعمال سردية تقع عند غيره من النقاد موقع الروايات في هذا القسم نحو: الباب الضيق لأندري جيد، و المقامر لدستوفيسكي.⁽²⁾ و من الخصائص التي وضعها قطب لهذا النوع السردية اعتمادها على الحدث، و بذلك يكون لها بداية و نهاية، و احتوائها على محور ضيق و محدود من الشخصيات و الأحداث و المشاعر، و هي بهذا الوصف أقرب للرواية القصيرة منها للأقصوصة.

أما عدنان النحوي فيستعمل مصطلحي القصة و الأقصوصة دون الرواية، حيث يجعل القصة مرادفة لمفهوم الرواية و يحدد خصائصها التي تتفق مع فهم سيد قطب لهذا النوع الأدبي و الأمر نفسه مع الأقصوصة التي نقل خصائصها نقلاً عنه⁽³⁾ أما مصطلح الرواية فيخالف فيه الناقد العرف النقدي الإسلامي و العام حين يجعله علامة على الشكل الفني الذي استكمل شروطه الأدبية، و من ثم فهو يصدق على جميع أنواع الإبداع، و هو يؤكد على هذه الحقيقة بقوله: " و اصطلحنا على تسمية الأشكال النهائية بكلمة رواية فالشكل

(1) سيد قطب، النقد الأدبي أصوله و مناهجه، ص83.

(2) المرجع نفسه، ص84-85.

(3) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص139.

الأدبي إذا هو أنماط الرواية⁽¹⁾ و قوله: "إننا نستخدم هذا التعبير هنا لنعبر به عن العمل الأدبي الفني في أوسع صورته و أشكاله و نماذجه، و ألوانه، إذا أخذ صورته النهائية و شكله المتكامل و قد يكون هذا العمل الفني المتكامل تعبيراً فنياً واحداً (...) و كذلك قد تكون الرواية قصيدة أو قصة أو مسرحية أو بحثاً"⁽²⁾

و قد حاولنا إيجاد وجه المناسبة بين هذا المفهوم، و ما يحمل المصطلح -الرواية- من رصيد معنوي في الاستعمال اللغوي أو حتى الاصطلاحي القديم فألفيناه يحتل ثلاثة تخريجات: الأول نقل المصطلح من علم الحديث الذي يشترط أموراً تقنية منها نقل الخبر (مضمون) مع توفر الإسناد (تقنية) ليتحقق مفهوم الرواية، و مثله مفهوم الرواية عند النحوي الذي يتحقق بتبليغ الرؤية الشعرية عن طريق نسق جمالي خاص. أما التخرّيج الثاني فهو أنه يستحضر قوة الصناعة التي تحتلها مادة "روي" المشتق منها المصطلح حيث يقال: "روي الحبل رياء فارتوى قتله و قيل أنعم قتله"⁽³⁾ أما التخرّيج الثالث فيحتمل أن يكون النحوي قد أخذ هذه الدلالة مما كانا متداولاً في بدايات العصر الحديث إذ يذكر عبد الملك مرتاض أن هذا المصطلح أطلق في تلك الفترة على المسرحيات الشعرية التي يغلب فيها الشعر على النثر قبل أن تستقر للدلالة على الجنس الأدبي المعروف في القرن العشرين⁽⁴⁾ فيكون المصطلح وفق هذا الطرح قد احتفظ بدلالته القديمة "نقل الخبر" الذي يستبدله النحوي بالتجربة الشعرية و الفكر، تحت أي أنموذج إبداعى استوفى شروطه الفنية.

و سواء أكان اصطلاح "الرواية" بهذا المفهوم صحيحاً وفق معيار المناسبة أو مجانبا للصحة نرى أنه من غير المجدي توظيفه خاصة و أنه مشغول دلالياً بمفهوم خاص متواطئاً

(1) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص 137.

(2) المرجع نفسه، ص 56.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 348.

(4) عبد الملك مرتاض، نظرية الرواية، ص 24.

عليه، و يبدو أن النحوي نفسه أدرك هذه الحقيقة حين قال أن: "استخدام هذه اللفظة هنا "الرواية" بهذا المعنى هو استخدام اصطلاحى قد لا يوافق بعضهم عليه، و لكننا سنظل بحاجة إلى اصطلاح ليبدل على العمل الفني المتكامل مهما كان شكله أو أسلوبه"⁽¹⁾

أما محمد بن عزوز فيجعل القصة جنسا عاما تتدرج تحته مجموعة من الأنواع السردية حددها بالقصة الطويلة أو الرواية، و القصة القصيرة و الأقصوصة، و يعرفها بأنها: "واقعة أو وقائع مروية لها بداية و لها نهاية، و لها عقدة و لها حل تنهض بأدوارها الرئيسية و الثانوية شخصيات بأزمنة و أمكنة معينة، من خصائصها الفنية السرد و الوصف و الحوار و الحوار الداخلي و التشويق."⁽²⁾

من خلال هذا التعريف تشترك الأصناف السردية الثلاثة في مجموعة من الخصائص الأساسية مثل: بناء الحدث، و الشخصيات، و الفضاء الزماني و المكاني بما أنها سمات محددة في الجنس العام الذي تنتمي إليه الأنواع، و ذلك طبقا للقوانين البنوية التي تضبط علاقة الجنس بالنوع حيث يكون "المفهوم أ جنسا للمفهوم ب إذا كان له جميع خصائص أ، و خاصة أو أكثر إضافية"⁽³⁾ أما في المميزات التي تفصل كل نوع سردي عن نظيره فمن المتوقع أن يكون الطول هو عمودها الفقري خاصة بين الرواية و القصة القصيرة إذ لم يحدد بن عزوز من فوارق بين هذين النوعين سوى أن الأخيرة أقصر من الأولى، و إن كان لا يحدد عدد الكلمات المطلوب تحصيلها في كل نوع سردي. أما الأقصوصة فيجعلها هي الأخرى أقصر من القصة القصيرة إلا أنه يضيف إليها بعض الفوارق الشكلية من قبيل وحدة الفضاء الزماني و المكاني، ووحدة الشخصية⁽⁴⁾ لتكون بذلك قريبة من مفهوم القصة القصيرة عند سابقه.

(1) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص56.

(2) محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص201.

(3) توصية إيزو 1087 iso، ص203.

(4) محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص44.

يواطئ بن عزوز في اعتبار القصة جنسا جامعا للفنون السردية المختلفة كل من وليد قصاب كما في قوله: "و إن القصة و لا سيما الرواية كما يقول كثير من النقاد لا تترسم حدودا مسبقة"⁽¹⁾ و الحسين زروق الذي يرى أن ما ذهب إليه بن عزوز لا يخلو من وجهة كونه: "يسمح لنا بالتمييز بين أصل هو القصة و فروع هي الرواية و القصة القصية و الأقصوصة"⁽²⁾ و ذلك ظاهر أيضا لدى عبد الرزاق بن حسين في حديثه عن روايات نجيب الكيلاني الذي جاء فيه: "و نظرة سريعة في قصصه تؤكد هذه الشمولية و إذا كنا لا نقصد استقصاء يعرض لروايات الكيلاني التي تربو عن الثلاثين"⁽³⁾ و يمكن أن نضم إليهم كذلك حسن بريغش الذي ضم كتابه "في القصة الإسلامية المعاصرة عددا من الأنواع السردية اصطلح عليها "بالرواية الطويلة" و "الأقصوصة القصيرة."⁽⁴⁾

أما أحمد بسام ساعي فإنه يستعمل هو الآخر مصطلحات الرواية و القصة بدلالات مختلفة، كما أنه يميز بين أصناف مختلفة لهذه الأخيرة وفق معيار الطول، فهناك القصة الطويلة و القصة القصيرة، كما في قوله "إنه الآن يرفض قراءة القصة الطويلة بعد أن رفض الرواية، و حين يمسك بالقصة القصيرة يجد فيها المتعة أكثر من الفائدة"⁽⁵⁾ لكن هذا

⁽¹⁾ وليد قصاب، من قضايا الأدب الإسلامي، دار الوعي، روية، الجزائر، ط2، (1433هـ-2012م) ص178.

⁽²⁾ الحسين زروق، "مفهوم القصة القصيرة في النقد الإسلامي"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج20، ع79، (1434هـ-2013م)، ص6.

⁽³⁾ عبد الرزاق حسين، "الشمولية في قصص نجيب الكيلاني"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع10/9، (رجب / ذو الحجة 1416هـ، كانون الأول 1995م، نيسان، 1996م)، ص47.

⁽⁴⁾ محمد يوسف التاجي، "نجيب الكيلاني و دروس من تجربته الذاتية في كتابة القصة الإسلامية"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع10/9، (رجب / ذو الحجة 1416هـ، كانون الأول 1995م، نيسان، 1996م)، ص54.

⁽⁵⁾ أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية، دار المنارة، جدة، السعودية، ط1، (1405هـ-1985م)، ص32.

التمييز لا يلبث أن يتلاشى حين يستعمل الناقد القصة بمعنى الرواية كما في قوله "لا بد أن نذكر أن أقدم قصة فنية غربية على الإطلاق باعتراف النقاد الغرب أنفسهم هي قصة باملا و تتأخر عنها أول قصة عربية فنية بالمعنى الغربي للفنية ما يقرب من قرن ونصف القرن، و يختلف النقاد في أن تكون هذه القصة هي الأجنحة المتكسرة لجبران خليل جبران، أو زينب لمحمد حسين هيكل"⁽¹⁾ و تعتبر هذه الأعمال في عرف النقاد باكورة الإنتاج الروائي الغربي و العربي، كما تأتي القصة في استعمالات أخرى للناقد نفسه مرتبطة بعدد من القصص القصيرة و هو ما يوحي بأن هذا المصطلح تتراوح دلالاته بين الجنس و النوع.

إضافة للمصطلحات السابقة يجترح ساعي مصطلحا جديدا هو "الواقعة" ليكون تسمية تحيل إلى مفهوم القصة الإسلامية و ذلك لتلافي سوء الفهم الذي يجلبه مصطلح القصة على حقيقة النوع الإسلامي الذي لا يكتفي بتصوير الواقع على ما هو عليه، و إنما يتجاوزه إلى ما وراء ذلك من واقع ممكن التحقق حال الالتزام بأعباء الاستخلاف في الأرض، في حين أصبحت القصة علما على رواية ما حدث أو يحدث فقط، أو على ما تبدعه مخيلة القاص و لا يمت إلى الحقيقة بصلة.⁽²⁾

و من المؤكد أن هذا الاصطلاح يتطابق مع دلالة الواقعية الإسلامية التي يروم الناقد تحقيقها كما سنرى في موضعه، كما أن له سنداً لغوياً يدعمه إذ يقال لكل آت يتوقع حدوثه قد وقع.⁽³⁾ و لكن من المستبعد أن يحوز هذا الاصطلاح على رضا النقاد ليس فقط بسبب رسوخ مصطلح القصة استعمالاً، و لكن لأن القصة أكثر شمولية في الإحاطة بالمفهوم كونها-القصة- هي اسم للمقصود بشرائطه الفنية و الموضوعية، و ليس كذلك الواقعة التي تدل على موضوع القص وحده، و قد ألفينا ساعي يسمي الحدث الواقعة الصغيرة التي

(1) أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية ، ص153.

(2) المرجع نفسه، ص155.

(3) مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج22، ص353.

هي جزء من الواقعة الكبيرة⁽¹⁾، فدل ذلك على أن التسمية متمركزة حول مضمون الأحداث التي يجري سردها و لا تتسحب على الجنس الأدبي جميعا.

أما محمد فكري الجزار فإنه يستعمل مصطلح "القَصَص" كمصطلح بديل "للسرد" و ذلك لتلافي ظاهرة التعدد الدلالي الذي يعرفه هذا الأخير إذ يستعمل في سياق النظرية الأدبية الغربية بمعنى الجنس العام الذي يضم عددا من الأنواع الأدبية كالقصة القصيرة و القصة و الرواية كما يأتي أيضا بمفهوم نقدي تحليلي في إشارة منه إلى "الكيفية التي تروى بها القصة" و الأمر نفسه ينطبق على القصة كذلك، و التي تأتي كنوع أدبي -مفرد قصص- كما تأتي أيضا كمفهوم جزئي تحليلي. و لتجاوز هذه المشكلة يقترح استعمال مصطلح "القَصَص" دلالة على النوع الأدبي الذي يشمل عددا من الأجناس من قبيل المقامات و المنامات و القصص بنوعيتها و السيرة بنوعيتها و الرواية بمختلف أنواعها بينما يمحض السرد للدلالة التي يحملها في النقد الأدبي التحليلي.⁽²⁾

لقد حشد الباحث مجموعة من الاستدلالات لإثبات وجهة اقتراحه أولها: عمومية دلالة اللفظة التي تمنحها القدرة على التوسع لاحتواء فنون جديدة لم تكن ضمن نطاقها الدلالي و هذه العمومية تسهل عملية نقل المفردة من الجانب اللغوي إلى الاصطلاحي من جهة و تمكنها من مواكبة تطور المفاهيم من جهة أخرى، و هذه الخاصية نجدها محققة بالفعل في مادة "قصص" التي من معانيها الإخبار مطلقا عن الحادثة من غير شروط على هيئة السرد، فهي تحيل إلى نمط من المحتوى الموثوث بطريقة جمالية أيا كان الشكل الذي يأخذه لتكون بذلك شاملة لجميع الأنواع ذات الطابع الحكائي دون استثناء سواء القديمة منها أو الجديدة أو ما يستجد لاحقا. أما الاستدلال الثاني فهو الاستعمال القرآني الذي تواتر فيه

(1) أحمد بسام ساعي، الواقعة الإسلامية، ص154.

(2) محمد فكري الجزار، "الأسس القرآنية لنظرية سرد عربية"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج18، ع 72، (1432هـ/1433هـ-2011م)، ص 13.

ورود هذه المفردة مما يدل على ارتفاعها من المستوى اللغوي إلى مستوى الاصطلاح القرآني أين أصبحت علما على طرائق و أساليب القرآن في أداء المادة القصصية، و التي تكون مهيمنة بصورتها الإعجازية على سائر أنواع القص، و لذلك فإن تسمية هذه الأنواع القصص فيه موافقة لمنطوق النص القرآني، و نحن نعرف كيف أن النقد الإسلامي مشدود بصورة خاصة إلى توظيف الوحدات ذات المرجعية القرآنية خاصة. أما الاستدلال الثالث فيعتمد على دقة المفردة في الإحالة إلى المفهوم و ذلك لكونها غير متعينة في أية مرجعية بدلالة قريبة أو مخالفة كونها منتجا إسلاميا بحتا، و هذا ما يدعم دلالتها الاصطلاحية التي تكون ضمن علاقة خطية ثنائية الاتجاه بين اللفظ و المفهوم.⁽¹⁾

لقد أثبتت "الأنواع السردية" كعينة دراسة الاختلاف الحاصل على مستوى عملية التنظير للأنواع الأدبية الحديثة، حيث ظهر مصطلح القصة كجنس أدبي يضم أنواعا مختلفة عند كل من بن عزوز، و بريغش، و وليد قصاب، و دلالة على نوع أدبي عند كل من سيد قطب، و عدنان النحوي و بسام ساعي، و محمد فكري الجزار. كما أن هذا المصطلح-القصة- كنوع أدبي يأتي مرادفا للرواية في أحد استعمالات سيد قطب و عند عدنان النحوي، و هي نوع أدبي مستقل عند غيرهما. و مصطلح القصة الطويلة يأتي مرادفا للرواية عند بن عزوز، و أحد أنواع القصة عند أحمد بسام ساعي و محمد فكري الجزار كما أن مصطلح القصة القصيرة يأتي مرادفا للأقصوصة كما هو الحال عند سيد قطب، بينما اعتبرهما بن عزوز فنين مختلفين، كما أن القصة كجنس أدبي تتداخل مع مفهوم "القصص" و ظاهرة اللااستقرار هذه تعود أسبابها في تقديرنا إلى عاملين اثنين:

-الأول: الاجتهاد الفردي في وضع المصطلحات لتلافي الإشكال القائم في أسامي الأنواع السردية في النقد العام، و ذلك ما يثبته قول أحد الباحثين "و بغض النظر عن الفارق بين هذه المصطلحات الثلاثة أهو كمي أم نوعي فإن الأهم أن نتجاوز فوضى الاصطلاح

⁽¹⁾ محمد فكري الجزار، الأسس القرآنية لنظرية سرد عربية، ص12-13.

و أن لا نكون رقما في هذه الفوضى"⁽¹⁾ و لكن حسن النية لا يكفي مع اشتراط المواضعة و التواطؤ في العمل المصطلحي، و التي في حال فقدانها ينقلب السحر على الساحر و تصبح محاولات احتواء الإشكال إلى إشكال في حد ذاته، و هو ما أحدثته الدلالات الجديدة لكل من القصة و الرواية، أو المصطلحات الجديدة مثل القصص كما رأينا آنفا.

كما أنه قد يكون سبب إعادة صياغة المصطلحات من حيث المفهوم - كما هو الحال مع القصة- أو من حيث اللفظ و المعنى- كما هو الحال مع القصص الذي جاء بديلا للأنواع السردية- الرغبة في تحقيق مصطلحات ألصق بالمرجعية الإسلامية، و ذلك ما يفسر تقديم القصة كنوع أدبي تماشيا مع القصة القرآنية التي جاءت وفق مظاهر عديدة مرة طويلة متكاملة المشهد كما هو الحال مع قصة سيدنا يوسف عليه السلام، و مرة عبر مشاهد قصصية متوسطة الطول كما هو الحال في مواضع من قصة سيدنا موسى عليه السلام و مرة على شكل قصص قصيرة جدا تعرض لمحات من الأحداث كما هو الحال مع قصة العزيز عليه السلام، و التعليل نفسه يمكن أن ينسحب على استعمال مصطلح "القصص" الذي هو مصطلح قرآني مهيمن بمفهومه المعجز على سائر أنماط التأليف القصصي البشري الذي يعده مرجعا أساسيا يستلهم منه قيمه الجمالية. و تلك مقاصد طيبة المسعى لو أنها حازت شرط المواضعة التي تعصم المعجم النقدي من الاضطراب.

-الثاني:تأثره بالمواقف المتداولة في النقد الأدبي بصفة عامة من الفصل بين الأنواع السردية خاصة في ظل اشتراك الأدب الإسلامي في قالب القصصي العام مع غيره من الآداب الأخرى، حيث يذهب بعض النقاد إلى الجمع بين الأنواع ذات الاختلافات الجزئية مثل الرواية الطويلة و الرواية القصيرة تحت مسمى واحد هو الرواية، و كذا القصة القصيرة و القصة القصيرة جدا تحت مسمى واحد هو الأقصوصة و هو الذي اختاره فؤاد قنديل

⁽¹⁾ الحسن زروق، "القصة في سياق التدافع الحضاري"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج 17، ع 72، (ذو القعدة- محرم 1432/1433هـ-ديسمبر 2011م)، ص58.

و اعتبره ضربا من التيسير⁽¹⁾ بينما يتبنى بعض الباحثين الفصل بين الأنواع الأدبية المختلفة متأثرا بالمصطلحات الوافدة، حيث نجد تصنيفات من قبيل القصة وحيدة الحدث، و القصة القصيرة جدا و القصة، و الرواية و الرواية الطويلة، و من المتوقع أن يتأثر بعض الباحثين في دائرة الإسلامية بهذه الاختلافات التي تظهر في أعمالهم النقدية.

لقد أظهرت المحاور السابقة أن النقد الإسلامي لا يزال يعاني نسبيا في عملية أسلمة مصطلح النظرية بوصفه واحدا من أهم المصطلحات المحورية، و الذي سيكون له -كما سنرى في الأجزاء الآتية- أثر بارز في تحديد المفاهيم المرتبطة به كالأدب الإسلامي و المذهب الأدبي و المنهج النقدي، و هي إشكالية تعود أصولها إلى عوامل ثلاثة:

الأول:افتقاد النقد الإسلامي للمخطط النظري المنظم الذي يرافق نشأة الأدب الإسلامي بوصفه منتجا طبيعيا للسياق الثقافي للأمة الإسلامية، و ربط ذلك بنظرية التكليف و الالتزام و الاستخلاف و الجزاء و العقاب بوصفها مفاهيم مؤطرة لحقيقة الإنسان من حيث منشئه و وظيفته و مصيره، و تعد بذلك مؤثرة في طبيعة سلوكه و إنتاجه الثقافي و من ضمنه الأدب، و إن كنا لا نعدم وجود مجموعة الآراء التي تفصل في جزئيات هذه العناصر ولكنها لا تصوغها في إطار نظري متكامل، و غياب هذا المخطط المتكامل نجد أثره في مختلف التعريفات التي تولت وصف النظرية الأدبية الإسلامية، و التي غلب عليها الطابع العمومي، فنظرية الأدب الإسلامي كما هو واضح تختص بالأدب الإسلامي و لذلك كان حقيقا أن يتوجه وصفها من الداخل ببيان تركيبتها الخاصة، و رؤيتها المتميزة التي تفصل في طبيعة الأدب الإسلامي و نشأته و قوانينه، و التي تكون منتزعة من التصور الإسلامي و الرؤية الحضارية، و افتقاد هذا المخطط المتكامل نجد أثره في تخلف تأسيس المنهج النقدي و ذلك لغياب الإطار الفكري الذي يؤسس مقاييسه التي يختبرها على العمل الأدبي و أثر أيضا على عملية توليد الوحدات الاصطلاحية التي هي بطبيعتها قنوات ناقلة للمفاهيم النظرية.

(1) فؤاد قنديل، فن كتابة القصة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (يونيو 2020م)، ص40.

الثاني: افتقار النظرية الأدبية للانسجام في بعض مقولاتها، بل قد رأينا الاختلاف حاصلًا في مفهوم النظرية في حد ذاته، و أكده بوضوح الاختلاف في تحديد المفاهيم الأدبية التي تؤصل لها، و الذي أخذنا منه الأنواع السردية كعينة دراسة، و ظاهرة اللانسجام سببها طغيان العامل الفردي، و الرغبة في التفرد الذي هيمن على الفكر النقدي، و الذي عرقل اكتمال الصرح النظري، و هذا التشتت سنرى أثره في منهجية التعامل مع عديد القضايا المصطلحية سواء الأثيلة منها كما هو الحال مع مفهوم الأدب الإسلامي أو المستوردة كما هو الحال مع الواقعية و الالتزام.

غياب التجديد في الطرح النظري، فالملاحظ أن النقد الإسلامي -كما ذكر المناصرة- لم يغادر إلا قليلا مقولات الرواد الأوائل، حيث إنه لم يتعمق في تحديد موقفه من عديد القضايا التي تبرز رؤيته الجمالية الخاصة، فهو مثلا يتحدث عن الانفتاح على منتجات الآخر من غير أن يعطي لمحة عن منهجية هذا الانفتاح، و كيفية تحديد الخصوصية الحضارية في التفاعل مع الآخر، و ذلك نجد أثره من العملية التليفية التي تغلف تعريفات عديد الفنون الأدبي العامة بالتصور الإسلامي دون إظهار الخصوصية الفنية التي تكتسيها تلك المنتجات في إطار الرؤية الإسلامية.

ثانيا: مصطلح المذهب الأدبي.

المذهب الأدبي أحد المصطلحات المشكلة بفعل عملية الأسلمة، و لذلك كان من الطبيعي أن تتناكفه مختلف الرؤى النظرية الموجهة بمجموعة من الأسئلة ذات الطابع المعرفي و التداولي، ليتأسس بذلك كقضية إشكالية ذات أبعاد متعددة تتجلى على المستوى المرجعي باعتبار أن هذه الوحدة من المصطلحات الوافدة، و بذلك تتنازعها مجموعة من الآراء المتعلقة بشرعية التوظيف في سياق النقد الإسلامي، كما تتجلى على المستوى المفهومي في الاختلاف الحاصل حول تحديد طبيعة المذهب الأدبي الإسلامي التي نعدها من الآثار الجانبية لأسلمة المفاهيم، و أخيرا على المستوى التداولي و ذلك ببروز عدد

من الوحدات المصطلحية المتداخلة أو المكافئة لدلالة المصطلح، و لذلك سيكون منهجنا في تحديد مفهومه منطلقاً من الوحدات اللسانية باتجاه المفهوم، و ذلك على فرضية أن هذا الأخير من المرجح أن يتمظهر تحت علامات لسانية مختلفة، و من ثم تقتضي الإحاطة به جرد هذه العلامات ثم تحليلها من أجل الوصول إلى تصور كلي لحقيقة المصطلح في إطار إسلامية النقد.

1. مصطلح المذهب الأدبي و الوحدات المكافئة:

يتناول النقد الأدبي الإسلامي عدداً من المصطلحات المتداخلة مع مفهوم المذهب الأدبي و هي المدرسة و الحركة و المنهج و الاتجاه، و قد ترد بعض هذه الوحدات في سياق واحد كما هو الحال عند وليد قصاب في قوله: "إن تقليد مذاهب الأدب الغربي و مدارس و اتجاهاته لا تنتج إلا أدبا هو كصدى الصوت" (1) و مجيء هذه الوحدات وفق هذا النسق قد يكون هدفه رصف الوحدات المترادفة، كما قد تكون هذه الوحدات ذات دلالات مختلفة و لو نسبياً و هو ما يزيد من نسبة الإرباك المعرفي لدى المتلقي.

1.1 المذهب:

تعرض النقد الإسلامي لتحديد مفهوم المذهب الأدبي و ذلك في سياق نقد المذاهب الغربية من جهة، وتحديد مجموعة المقومات التي تتأسس عليها المذاهب الأدبية للتأسيس للمذهب الأدبي الإسلامي من جهة أخرى، حيث يعرفه عبد الباسط بدر بأنه: "مجموعة من المبادئ و الأسس الفنية و الفكرية التي يدعوا إليها نقاد و يطبقها أدباء في إنتاجهم الأدبي، و تربط الأدب شكله و مضمونه بفلسفة معينة تنمو في وقت من الأوقات." (2)

(1) وليد قصاب، المذاهب الأدبية الغربية رؤية فكرية و فنية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (2005م)، ص10.

(2) عبد الباسط بدر، مذاهب الأدب الغربي، رؤية إسلامية، دار الشعاع، الكويت، د.ط، (شعبان 1405هـ-مايو 1985م)، ص26.

و الواضح من هذا التعريف أنه يجعل من عملية التنظير للمذهب الأدبي سابقة للإبداع فالمذهب الأدبي وفق هذا الطرح ليس استجابة لتطور الوعي الفكري و الفني في المجتمع و إنما هو ترجمة لجهود نظرية في الواقع الإبداعي، بالإضافة إلى ذلك يجمع مفهوم المذهب الأدبي مجموعة من السمات المفاهيمية تتحدد فيما يلي :

•الرؤية الفكرية المؤسسة.

•الرؤية الجمالية التي تميز ذلك المذهب على المستوى الفني.

•الرؤية النقدية المنظرة.

•المذهب الأدبي هو صيغة إبداعية متموضعة زمنيا.

و هذه الخصائص تجعل من المذهب الأدبي مرادفا للمدرسة الأدبية كما سيأتي معنا في العنصر الآتي و هو ما يؤكد أنه أيضا وليد قصاب و عماد الدين خليل في الأدب الإسلامي و يؤيده أيضا عبد الرزاق الأصفر و محمد بوزواوي.

في مقابل هذا التحديد يذهب بعض النقاد إلى قصر مفهوم المذهب على جانب المبادئ و الأسس الفكرية و العقائدية، و هذا الفهم يستند في الحقيقة على معنى المصطلح في لغاته الأصلية، حيث يحيل مصطلح (doctrine) في اللغتين الإنجليزية و الفرنسية إلى مجموعة من المعتقدات أو الآراء أو المبادئ لدين أو مدرسة أدبية أو فنية أو أي مجموعة أخرى. ⁽¹⁾ و يضيف قاموس لاروس الإنجليزي خاصة مميزة حيث يؤكد على أن هذه المبادئ أو المعتقدات تنزل منزل المسلمات التي يتلقاها الناس بالقبول. ⁽²⁾ و هذا يؤكد ما ذهب إليه صلاح فضل من أن البطانة الإيديولوجية للمذهب الأدبي تجعل من مبادئه غير قابلة للنقد. ⁽³⁾

⁽¹⁾ Le petit La rousse,p 313.concise oxforde, p265.

⁽²⁾ Larousse english, p303.

⁽³⁾ صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ص15.

نستطيع القول: إن تحديد مصطلح المذهب بالمبادئ الفنية التي تحويها المدرسة الأدبية يتفق أيضا مع الدلالة اللغوية العربية للكلمة، و ذلك من حيث أنها مصدر ميمي يدل على الطريقة المتبعة، كما أن دلالة الانتهاء التي تستصحابها صياغة للمصدر الميمي تعضد و تدعم سمة القبول التي تتحلى بها المبادئ الفكرية أو الفنية في سياق المذهب، و ذلك من حيث كونها مسلمات غير قابلة للنقض إلا بتبدل النموذج الثقافي الذي يبذل القناعة الجماعية من حيث التزاماتها.

و من جهة أخرى فإن مفهوم المذهب وفق هذا التحديد يكسب المصطلح نوعا من المرونة التي تجعله يستوعب الاستعمالات المختلفة، خاصة و أن تصنيف الأدباء ضمن مجموعات أدبية قد يكون بناء على مجموعة من المعايير التي يسقطها الناقد على النتاج الأدبي ضمن سياق ثقافي معين و بهذه الكيفية يتحول المذهب إلى رؤية تصنيفية ترتبط بطبيعة الأدب في مقابل التصنيفات الزمنية و الجغرافية.

و يأتي ضمن هذا النسق عمل ستالوني " (yves stalloni) في كتابه المدارس و التيارات الأدبية، و كذلك على المستوى العربي يمكن أن ندرج الأعمال النقدية التي تعمل على قراءة التراث الأدبي من منظور المذاهب الحديثة و ذلك مثل صنيع " حامد حسن " الذي يرى وجود جذور رومانسية في التراث الأبّي. (1)

2.1 المدرسة الأدبية: (école)

يستعمل مصطلح المدرسة الأدبية في سياق النقد الإسلامي مرادفا للمذهب الأدبي حيث يعرفها وليد قصاب بأنها "مجموعة من الآراء الفكرية و الفنية المترابطة المنضبطة بشكل دقيق و منظم مما يجعلها وحدة منسجمة" (2) و هذا التعريف يلخص مجموعة من السمات المتعلقة بمفهوم المدرسة، و التي تعتبر مبدأ للتأصيل لمدرسة الأدب الإسلامي:

(1) حامد حسن، "الشعر العربي بين التراث الرومانسي و الواقعية"، الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب،

سوريا، مج 3، ع 1-2، (1973م)، ص 96.

(2) وليد قصاب، المذاهب الأدبية الغربية، ص 22.

- الأساس الفكرية الذي يشكل مفهوم و مضمون المذهب و يعتبر الأساس النظري له.
- الأساس الفني الذي يمثل الأنموذج الجمالي الذي تختص به المدرسة.
- التناسق و الانسجام بين مجموع الرؤى النظرية، و كذلك النمط الإبداعي الذي يجسد التوجه المدرسي، و هذا الترابط ذو طبيعة نسبية يختص بالخطوط العريضة و الملامح العامة التي ترسم ملامح المذهب.

إن هذا التعريف لا يستغرق جميع خصائص المذهب الأدبي عموما، و نحن نتحدث هنا عن مجموعة من السمات التي تأسس عليها الموقف الرفض لاستعمال المصطلح أساسا أو التي تأسس عليها تميز التأصيل المفهومي للمصطلح في إطار الإسلامية، ثم إن مفهوم المدرسة الأدبية قد يتخذ اختلافا و لو طفيفا عن مفهوم المذهب و هو الذي تثبته من خلال التعريفات التالية :

- مجموعة الفنانين الذين تربطهم علاقات تأثير مشتركة حيث يتبعون نفس الأساتذة و يسلكون نفس المذهب الأدبي.(1)
- مجموعة من الكتاب الذين يتحدون كوحدة مؤثرة و الذين يتفقون على نطاق واسع على المبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها أدبهم، و في بعض الأحيان يتم نشر المبادئ في شكل بيان، قد تنتج المدرسة حركة ينتشر تأثيرها في عدة بلدان، و عادة ما تكون المدارس قصيرة العمر، و لكن قد يستمر تأثير بعضها لسنوات عديدة خاصة إذا كانت مبادئها ذات طبيعة ثورية. (2)
- مجموعة من الأدباء تشابهت أساليبهم الفنية و المعنوية و تقاربت إلى أن ألفت مذهبا له جماعة تسمى باسم أبرز أديب يمثلها. (3)

(1) Alain rey, dictionnaire historique de la langue française,tome1, p1114.

(2) CUDDON, J.A , THE PENGUIN dictionary of literary terms et literary theory, PENGUIN,(1991), 837.

(3) نسيب الشاوي، مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط،(1984م)، ص12.

– جماعة من المبدعين يجتمعون كجماعة مؤثرة يتفقون بشكل واضح عميق على مبادئ عملهم الإبداعي، و قد يدرك الجمهور و المهتمون هذه المبادئ من نتائجهم، و قد يصدرون تصريحاً بين مبادئهم و فلسفتهم، و قد يكون أثر ذلك محلياً أو يتعدى ذلك إلى البلاد المجاورة في سائر الدنيا.⁽¹⁾

– مجموعة من أنصار عقيدة فلسفية أو أدبية أو فنية. لإنشاء مدرسة يجب أن تكون مجموعة من التلاميذ تنشر و تتحدث عن فكرة.⁽²⁾

– تجمع أدباء حول منهج جمالي و غالباً ما يمتلك وسائل النشر (...) يؤكدون نواتهم عبر زعيم أو وسيلة تنشر أفكارهم.⁽³⁾

من خلال مجموعة من التعريفات يمكن أن نستخلص مجموعة من السمات المفهومية الإضافية التي تساعدنا في تحديد المدلول الدقيق للمدرسة الأدبية، و ذلك يمكننا بالتأكيد من معايير إمكانية تحقق المدرسة في إطار الإسلامية و هذه السمات تتمثل في :

- الاجتماع على القيم الأدبية و الفكرية و هذه الخاصية نجدها في تعريف وليد قصاب إلا أن هذه المبادئ تصدر على شكل بيان وفقاً للتعريفين الثاني و الرابع.
- المدرسة الأدبية ذات طابع هيكلي: تقتضي وجود زعامة أدبية و تلاميذ و نتاج غني يجسد مبادئ المدرسة و ذلك ما تحدده التعريفات الأولى و الثالث و الخامس و السادس.
- وجود رسائل للنشر.

- المدرسة الأدبية ذات طابع ثوري يستهدف قلب النظام الجمالي السائد.
- المدرسة الأدبية متموضعة زمكانياً من حيث النشأة بينما هي ممتدة من حيث التأثير و هذه السمة نجدها صريحة في التعريف الثاني و الرابع و ضمنية في غيرهما من التعريفات حيث إن الاتفاق و كذا نشر البيان الأدبي يقتضيان أن يكون المذهب متموضعاً زمكانياً

⁽¹⁾ نواف نصار، المعجم الأدبي، دار ورد، الأردن، ط1، (2007م) ص187.

⁽²⁾ La petit larousse, p348.

⁽³⁾ بول أرون، معجم المصطلحات الأدبية، ص1001-1002.

و لذلك نحن نعتبر أن هذه سمة جوهرية في التفريق بين المدرسة وما ينتج عنها من حركة أدبية / أو مذهب الذي يتضمن الأسس الفنية للمدرسة الأدبية. و نستطيع ملاحظة احتفاظ مصطلح "المدرسة الأدبية " بالجانب الهيكلي المستعار من الدلالة اللغوية و المتمثل في البرنامج الأدبي الذي يتضمن الصيغة الفكرية و الجمالية التي يتأسس عليها إبداع الرواد حيث :**"تعمل المدارس الأدبية غالبا وفق مبدأ تراتبي يستدعي تعلما نظريا و جماليا يقدمه أستاذ لأتباعه كما يستدعي إيديولوجيا جماعية مناهج و بيانات و تفترض غالبا إرادة بقلب النظام الجمالي القائم ."**(1)

إلى جانب مصطلح المدرسة نجد هناك صيغة اصطلاحية أخرى يستعملها محمد إقبال عروي و هي "المدرسية " و هي ذات مفهوم مختلف تماما عن دلالة مفردة (scholasticism) التي يعرفها النقد الغربي حيث يريد بها عروي "أن تتشكل داخل اتجاه أدبي معين منازع و مدارس فنية تستمد الأسس و المبادئ الكبرى فنيا و فكريا من الاتجاه الأم، لكنها عند كل في حدوده و طاقته و خبرته و حساسيته الجمالية، لتشكل تيارات أدبية. و المدرسية بهذا المعنى تعني مؤسسة معرفية و نقدية و جمالية تنميها و تقودها روافد عديدة منها: البيئة و المحيط الاجتماعي و التكوين الثقافي و التشكيل النفسي و الذوق الفني و احتياجات المتلقي."(2)

في الحقيقة إن هذا المفهوم من المفاهيم المختصة بالنقد الإسلامي، و يقدم رؤية خاصة حول الأنموذج الجمالي للأدب الإسلامي و الذي يعد أنموذجا لا مركزيا يتغير بتغير الزمان و المكان؛ حيث يستهدف البحث في الجانب المتغير من الأدب الإسلامي و تحديد ملامحه، و هو بذلك يتجاوز بالنقد الإسلامي في تحديد مسألة الأنموذج الجمالي التوقف عند دعوى الانفتاح إلى مسألة أكثر تحديدا تتمثل في البحث عن الأطر الفنية المتحققة

(1)بول أرون، معجم المصطلحات الأدبية ، ص 1002.

(2)حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، 127.

في إطار هذه الدعوى، و التي تكون بالتأكيد متأثرة بالعامل البيئي و الزماني و كذا بقناعات الأديب.

كما أن هذا المفهوم يحدد موقف الناقد من مركز مفهوم المدرسة الأدبية الإسلامية من الأدب الإسلامي، و مركز هذا الأخير من الأدب العام، و هي إحدى الإشكالات التي تقف وراء تحديد شرعية توظيف مصطلح المذهب الأدبي بوصفه نتاج المدرسة الأدبية في إطار الأدب الإسلامي و هي إحدى القضايا التي سنتطرق إليها في جزئية القادمة .

3.1 المنهج: METHOD

ورد مصطلح "المنهج الأدبي " في التداول النقدي الإسلامي في فترة مبكرة لدى الرواد الأوائل، و ذلك عند سيد قطب في كتابه في التاريخ فكرة و منهاج حيث يحرص الناقد على إعطاء مجموعة من اللمحات التي تميز الطابع الأدبي الإسلامي مؤكدا: " أن للأدب و للفن الإسلامي إذن منهج، منهج محدد يلزمه في كل مجالاته "(1) و قد عمل أخوه محمد قطب على توسعة آرائه من خلال رصد ملامح المنهج الإسلامي في الأدب إلا أنه لم يقدم هو الآخر تعريفا واضحا يتحدد من خلاله ملامح هذا المنهج . و قد استعمل المصطلح على نحو واسع بعد ذلك لدى عدد من النقاد نحو: عبد الله بن صالح العريني في كتابه منهج الأدب الإسلامي، و محمد رجب البيومي و عداوي المداني .(2)

ترتبط دلالة المصطلح "المنهج الأدبي " عند الإسلاميين بالدلالة اللغوية التي تحيل إلى الطريق و السبيل و الوسيلة التي يتدرج بها للوصول إلى هدف معين و الذي هو بالنسبة

(1) سيد قطب، في التاريخ فكرة و منهاج ، دار الشروق، ص21.

(2) و ذلك ضمن: كتاب منهج الفن الإسلامي لمحمد قطب، و منهج الأدب الإسلامي للعريني، و منهج الأدب الإسلامي في السيرة الذاتية لمحمد رجب البيومي، و مقال هل للأدب الإسلامي منهج متميز لعداوي المداني.

إلى النقد الإسلامي الملامح العامة التي ترسمها النظرية الأدبية، و هذه الدلالة تختلف بين النقاد ما بين الدلالة النظرية التي تحيل على مجموعة الخطوات المطلوبة لتحقيق الأنموذج الجمالي الإسلامي، و هو بهذه الدلالة يكون قريباً من دلالة المذهب الإسلامي الذي يعتمد في تأسيسه على الأساس النظري، أما الدلالة الأخرى التي يحملها المنهج الأدبي فهي المفهوم الإجرائي الذي يقابل المنهج النقدي الذي يستعمل للتعبير عن فهم النص الأدبي وفق خصوصيات النظرية التي انطلق منها و يعبر عنها⁽¹⁾ و ذلك خصصنا له مبحثاً خاصاً في هذا البحث.

4.1 الاتجاه:

الاتجاه في اللغة مصدر اتجه الذي يحيل إلى معنى القصد، أما في المفهوم الأدبي الإسلامي فإنه يأتي بعدة معاني :

الأول : أنه يكون موظفاً كبديل لمصطلح الأدب الإسلامي .

الثاني : و هو متأثر بالدراسات النفسية التي تربط مفهوم الاتجاه باستجابة الذات إزاء مثير و التي يتجلى أثرها على مستوى السلوك و قياساً على ذلك يعرف الاتجاه الأدبي بأنه: " تفسير موقف الإنسان من مجموعة من القيم و المبادئ و المثل " أو أنه : " تفسير و توضيح ظاهرة أو قضية اتسمت بالشمولية و العموم و البحث في مفرداتها و تحليل أسبابها و الخلوص إلى نتائجها. " ⁽²⁾

و الاتجاه بهذا المعنى هو ترجمة لمصطلح ATTITUDE و لعل الكلمة الأقرب وفق قانون الملاءمة هو الموقف الأدبي.

⁽¹⁾ محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص224.

⁽²⁾ علي يوسف اليعقوبي، "الاتجاه الإسلامي في شعر أحمد فرح عقيان"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع 50، (1427هـ-2006م)، ص76.

و يتداخل هذا المصطلح مع مفهوم المذهب من حيث كونه يصور الموقف الجمالي الناتج عن الخلفية الفكرية و الاختيارات الجمالية و الذي يلتزم به مؤلف معين أو مجموعة من المؤلفين و بذلك يكون الاتجاه أساس تشكل المذهب الأدبي، و لذلك وجدنا محمد إقبال عروي يدرج المدرسة الأدبية تحت مفهوم الاتجاه.

5.1 الحركة:

حركة الأدب الإسلامي:يكثر استعمال هذا المصطلح عند عماد الدين خليل إلا أن هذا الأخير لم يضع له تعريفا محددًا يبين مدلوله و لذلك يتحتم علينا الاستعانة ببعض التعريفات من خارج الأدب الإسلامي و محاولة ربطها بالسياقات التي ورد فيها المصطلح في إطار الإسلامية .

مصطلح الحركة من المصطلحات الرحالة التي اختلفت دلالتها عبر التخصصات المتعلقة كالقطاع الفلسفي و الموسيقي و الفيزيائي و الاجتماعي و غيره و قد اتصلت بالمجال الأدبي خلال القرن التاسع عشر.⁽¹⁾ حيث تكون الحركة في المجال الفكري و الفني نزعة منظمة ذات طابع ثوري يمكن أن تمتد الحركة لجيل كامل.⁽²⁾

و عند الانجليز يجيء مصطلح الحركة مقرونا بأداة التعريف (THE MOUVEMENT) ليدل على مجموعة أدبية ظهرت في خمسينيات القرن الماضي تضم مجموعة من الكتاب البريطانيين أي أنها تسمية لاتجاه أدبي محدد أما الاستعمال الثاني و هو الذي يهمننا فنجد مصطلح (MOUVEMENT) مجردا من أي إضافة ليدل على كل اتجاه أو تطور في الأدب و الواضح من خلال هذه التحديدات أن الحركة ذات طابع مؤسساتي تهدف إلى قلب المفهوم الجمالي السائد و هي بهذه الخصائص تكون مصطلحا مكافئا للمدرسة الأدبية .

⁽¹⁾Alain rey, dictionnaire historique de la langue française,tome2, p.2182.

⁽²⁾YVES, ECOLE ET COURANT LITTÉRAIRES, ARAND COLIN,PARIS,(2015), P11.

أما في اللغة العربية نجد أن للحركة معنيين :

الأول متفق مع المفهوم الأجنبي حيث تدل على: " جهد بارز تقوم به جماعة من الأدباء أو النقاد من أجل تحقيق غاية أو هدف مشترك يتجه نحو تعديل أو تغيير عدد من المواقف الأدبية النقدية أو الثقافية، أو إبراز سمات تراكم أدبي أو ثقافي من الناحية الكيفية ⁽¹⁾ و الواضح من هذا التعريف أنه يتخذ مسارين أحدهما عملي يتجلى في تغيير أو تعديل مسار إبداعي، أما الآخر فهو وصفي تحدد في مجهود نقدي يتولى تحديد ملامح القيم الفكرية أو الجمالية لاتجاه أدبي معين.

أما المعنى الثاني الذي يحتمله المصطلح ، فهو مستعار من المعنى اللغوي الذي هو ضد السكون ليدل على النشاط الأدبي و النقدي في فترة زمنية محددة، أو في إقليم جغرافي معين نحو قولنا الحركة الأدبية في العصر الأموي أو العباسي، أو الحركة الأدبية في الجزائر أو تونس، و هذا الاستعمال شائع في عديد الدراسات التي تولت وصف و توثيق الأعمال الأدبية ضمن مجال زمكاني معين.

إذا أردنا التنسيق بين هذه الوحدات المتداولة في إطار الأدب الإسلامي يمكننا أن نستعمل مصطلح "المدرسة" على مجموعة الأسس العامة التي يجمع عليها مجموعة من النقاد المحققة لإسلامية الأدب، و بالقياس إلى ما هي عليه حال الأدب الإسلامي اليوم فإن الأدب الإسلامي يدين في كثير من مواقفه و مصطلحاته للمدرسة القطبية، كما أنه يمتلك وسائل النشر التي يسرتها له رابطة الأدب الإسلامي، تشمل أكثر من لغة، كما أن لهذه الرابطة كذلك بيانا تحدد فيه أهدافها التي تتوجه لتقاء قلب المعادلة الإبداعية التي تخلت عن الوظيفة الرسالية لصالح الجمال المحض تأسيا بمنهج التأليف في الغرب.

⁽¹⁾ سمير سعيد حجازي، معجم المصطلحات الحديثة، في علم النفس و الاجتماع و نظرية المعرفة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1426هـ-2005م)، ص191.

أما مصطلح المذهب الأدبي: فيمكن إطلاقه على الأنموذج الجمالي الذي يختاره عدد من الأدباء في إطار المدرسة الأدبية الإسلامية، و الذي يكون قابلا للتعدد و يظهر فيه الطابع المحلي، دون أن يكون مخالفا للقواعد العامة الثابتة في إطار المدرسة الأدبية الجامعة، و هو بهذا المعنى متفق مع مصطلح "المدرسية" عند محمد إقبال عروي.

مصطلح الاتجاه: و يترجم الاختيار الفني الذي يكون مقابل اتجاهات أخرى لدى الأديب الواحد، أو مجموعة من الأدباء، فاتجاه الأديب المسلم مثلا في أدبه اتجاها واقعيا لا يمنع من وجود اتجاهات أخرى لديه في التعبير عن تجربته الأدبية.

مصطلح الحركة: و يمكن أن نستخدمه لوصف واقع الأدب الإسلامي في قطر من الأقطار أو إقليم من الأقاليم صعودا و نزولا، و هو ما يمكننا من متابعة مجموعة العوامل القائمة وراء تصاعد المد الإسلامي في إقليم معين، و إدراك مجموعة المؤثرات البيئية و الاجتماعية المؤثرة في التشكيل الفني و توجيهه.

2. مصطلح المذهب الأدبي الإسلامي بين القبول و الرفض:

مصطلح المدرسة الأدبية من المصطلحات الوافدة التي جرى تداولها في العرف النقدي الغربي ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي أين انتقلت المفردة من الدلالة المكانية للتعليم إلى الدلالة الأدبية الحديثة، و منه انتقلت إلى المعجم النقدي العربي و لما كان ذلك كذلك فإنه من الطبيعي أن يجد المصطلح مقاومة لدى توظيفه في النقد الأدبي الإسلامي، وهو ما تحقق فعلا حيث جرى رده لأسباب مرجعية و فنية حيث جعله محمد عادل الهاشمي ضمن زمرة المصطلحات ذات الأصول الغربية التي لا تلائم الأدب الإسلامي.⁽¹⁾

و في الحقيقة إن سبب رفض المصطلح يتجاوز الأصل المعرفي للمصطلح، بما أن هذا الأخير لا يتحمل أبعادا فكرية و عقائدية متعارضة مع التصور الإسلامي، و إنما المسألة هنا تتعلق بقابلية قولبة الأدب الإسلامي في الإطار المدرسي خاصة و أن الميزة الرئيسية للمدرسة الأدبية هي خضوعها للشكل الفني، و تموضعها زمنيا و مكانيا و هو ما يرفضه الإسلاميون الذين يرون أن الأدب الإسلامي أوسع من أن يحيط به مذهب أو أن يحصر في ظروف طارئة، و هو ما عبر عنه الهاشمي في رأيه الذي أكد فيه أن إطلاق مصطلح المذهب الأدبي على الأدب الإسلامي "غير ملائم لطبيعة هذا الأخير التي تتسم بالشمول و السعة و تعبر بها كل الأمة عن تصورهما للوجود و نظرتها للحياة".⁽²⁾

نستطيع القول: أن هذا الرأي قد يكون صحيحا إذا ما نزل الأدب الإسلامي منزل المذهب الأدبي، ففي تلك الحالة يصبح مصطلح المذهب هنا فارغا من الدلالة الجديدة التي يكتسب بها شرعية التوظيف و هنا تسقط الحاجة إليه "و الصحيح أن المذهب الأدبي ينزل منزل الأدب الإسلامي منزلة الجزء من الكل، فهو طريق تألوفي مختص بطائفة

(1) محمد عادل الهاشمي، في الأدب الإسلامي تجارب و مواقف، ص28.

(2) المرجع نفسه، ص28.

من المبدعين في إطار هذا التصور العام و هنا يمكن أن نفهم سبب اصطلاح محمد إقبال عروي فكرة المدرسية في الأدب الإسلامي.

أما الرأي الثاني فلا يرى بأسا في توظيف المصطلح بل يعده ضرورة للأدب الإسلامي المعاصر، حيث يرى عبد الباسط بدر أن المجتمع الإسلامي في حاجة إلى تأصيل المذهب الأدبي الإسلامي، و جعله المذهب الأول في الساحة الأدبية. ⁽¹⁾ وفق هذا الطرح يكون التأسيس للمذهب الأدبي الإسلامي ضرورة لا ترفا تبعا لمجموعة من الضرورات الدينية و الحضارية و الفنية التي تتضافر جميعا لتأسيس شرعية التوظيف الاصطلاحي.

فأما الضرورة الدينية فتترتبط بالأساس الوظيفي أو المقاصدي الذي يضبط النشاط الإنساني في ضوء الرؤية الإسلامية، و الذي يحدده مفهوم المسؤولية هذا من جهة و من جهة أخرى تكون العقيدة الإسلامية بمثابة الغلاف الفكري الإسلامي في مقابل الغلاف الإيديولوجي للمذاهب الأخرى، و على هذا الأساس فمن الضروري أن يكون للمسلمين مذهب أدبي مؤسس وفق رؤيتهم المقاصدية لعملية الإبداع، مذهب أدبي: "متميز القسمات واضح الغايات ليعبر عن نظرتهم إلى الإنسان و الكون، و يوضح عقيدتهم في خالقهما و يحدد موقفهم من الدنيا و الآخرة و ليتخذوا منه وسيلة لنشر دعوتهم في الآفاق. ⁽²⁾

أما الضرورة الحضارية و هي بطبيعة الحال متداخلة مع سابقتها - فتتحدد في ارتباط المذاهب الأدبية الغربية عند تأسيسها بالظرف الحضاري المنتج، و تكون بذلك خاضعة للتحويلات الفكرية المختلفة عن البيئة الثقافية الإسلامية التي تمتلك هي الأخرى شخصيتها

⁽¹⁾ عبد الباسط بدر، مذاهب الأدب الغربي، ص125.

⁽²⁾ عبد الرحمان رأفت الباشا، نحو مذهب أدبي إسلامي، دار الأدب الإسلامي، ط5، (1425هـ-2004م)، ص106.

المستقلة، و من ثم فإنه من الضروري التأسيس لمذهب أدبي " يجسد الشخصية الإسلامية لألف مليون مسلم ينتشرون في رقعة واسعة من العالم." (1)

أما الضرورة الفنية فتتحدد في تحقيق إنية الأدب الإسلامي، و ذلك من خلال التأسيس للمذهب الأدبي الإسلامي الذي يعكس الخصوصية الفكرية و الفنية، و هذا التفرد و الخصوصية هو العتبة الأولى لبلوغ مرتبة العالمية التي يتوخاها الأدب الإسلامي عموماً و التي لا يمكن أن تتحقق في ظل استمرارية اتباع الآخر حيث إن: " تقليد مذاهب الأدب الغربي و مدارسه و اتجاهاته لا تنتج إلا أدبا كصدى الصوت و ظل الأشياء و سيقول الآخر الذي يقرؤه هذه بضاعتنا ردت إلينا." (2)

قد تبدو هذه الدوافع من الناحية النظرية منطقية إلى حد ما خاصة بالنسبة لمشروع الأدب الإسلامي الذي يراهن على استعادة الهوية، لكنها في الوقت نفسه الضرورات ذاتها للتأصيل للأدب الإسلامي، و هو ما يزيد من احتمالية تقرير أن الأدب الإسلامي مصطلح مكافئ للمذهب الأدبي الإسلامي، و الذي ينتج عنه تصور أن المذهب الأدبي الإسلامي منتسب إلى الأدب العام أو أنه أحد المذاهب الأدبية المعروفة، و هنا يرصف جنباً إلى جنب مع المذاهب الأخرى في سلم التصورات، و على هذه الشاكلة يصبح الأدب الإسلامي جزءاً من كل، أي جزءاً منتزعا إلى مجموعة الفئات اللغوية التي يندرج تحتها، و وفق هذا الطرح لا يكون تصورا عاما تنتمي إليه مجموعة من التصورات الأخرى كما يريده التنظير النقدي الإسلامي الذي يقسم الأدب إلى أدب جاهلي أو أدب إسلامي أو إلى الدوائر الثلاثة التي اصطلح عليها محمد إقبال عروي.

و على هذا الأساس ترى الدراسة أنه من الضروري إعادة صياغة التساؤل حول مصطلح المذهب الأدبي الإسلامي من البحث عن ضرورة توظيفه كمصطلح مستقل

(1) عبد الباسط بدر، مذاهب الأدب الغربي، ص 125.

(2) وليد قصاب، المذاهب الأدبية الغربية، ص 10.

عن الأدب الإسلامي؟ إلى البحث عن الأهداف التي تحققها المذهبية الأدبية في إطار الأدب الإسلامي؟ و ستكون الإجابة على هذا التساؤل كما حددها إقبال عروي هي تطوير المجال الإبداعي، إلى جانب المجال النقدي حيث يكون من مقتضيات نشأة المذهب الأدبي وجود حركة نقدية تتابعه و تحدد سماته الفنية و الجمالية، إلى جانب الحركة الأدبية التي تجتمع حول سمات جمالية معينة تطبع المذهب بطابع جمالي خاص، و هذا ما يفتح المجال أمام التعدد المدرسي في إطار الأدب الإسلامي.

3. المذهب الأدبي الإسلامي بين الفردية و التعدد :

و ترتبط هذه المسألة من الطابع الافتراضي الذي يضم تحديد عديد المفاهيم المتداولة في قطاع النقد الإسلامي، فمن خلال متابعة آراء النقاد الإسلاميين نلاحظ أن هناك اتجاهين في تحديد مفهوم المذهب الأدبي الإسلامي:

1.3 الاتجاه الأول: اتجاه الأفراد.

و هو اتجاه يؤصل للمذهب الأدبي الواحد و الذي يصطلح عليه إما الإسلامية أو الوسطية:

• الإسلامية:

حيث يعد نجيب الكيلاني أول من اصطلح هذا التسمية دلالة على المذهب الأدبي الإسلامي في مقابل المذاهب الأدبية الغربية و ذلك في قوله: "و لقد عقدنا مقارنات بين الإسلامية و المذاهب الأدبية كلها فوجدنا أن الإسلامية كمذهب أدبي أعم و أشمل"⁽¹⁾ و الواقع أن هذا المصطلح "إسلامية" في حد ذاته يحمل دلالات مختلفة في المدونات النقدية حتى عند الكيلاني نفسه حيث جاء بمعنى وجهة النظر و ذلك في تعريفه للإسلامية بأنها: "وجهة النظر الدينية فيما يتعلق بالمفاهيم الأدبية"⁽²⁾ و هي أيضا "منهج في الفكر

(1) نجيب الكيلاني، رحلتي مع الأدب الإسلامي، ص214.

(2) نجيب الكيلاني، الإسلامية و المذاهب الأدبية، ص47.

و السلوك ⁽¹⁾ كما جاءت في تعريف آخر بمعنى الروح و ذلك في قوله: "الإسلامية في المسرح بمعناها الحقيقي روح تملأ المسرحية و تشيع فيها جوا خاصا و إحياء متميزا مرتبطا بالرواية الإسلامية، تلك الروح التي يطلق عليها أحيانا السحر. ⁽²⁾ و الواضح من هذه التعريفات أنها متكاملة رغم اختلافها حيث يركز المذهب الأدبي على الجانب المعياري الذي تتأسس عليه الرؤى الجمالية كما أن مقتضياتها : الالتزام بالتصور الإسلامي رؤية و سلوكا ليتجسد ذلك في جميع حنايا العمل الأدبي.

و يلحق بهذه التعريفات كذلك تعريف الغزاوي : " مصطلح الإسلامية " هو تحديدا "مذهب في البحث و النظر، به تتكيف و توصف النظرة إلى الكون و الحياة و الإنسان عن علم و إدراك و وعي اعتمادا على الرؤية الإسلامية النابعة من القرآن و السنة بالضرورة " ⁽³⁾ و قد اتبع هذا الاصطلاح كل من عماد الدين خليل، و أحمد عطية السعودي، كما جاء هذا الاستعمال كذلك لدى الندوة العالمية للشباب الإسلامي. ⁽⁴⁾

• الوسطية:

يعتمد وليد قصاب مصطلح "الوسطية " كوحدة تسمية للمذهب الأدبي الإسلامي القائم على استثمار الحسن الموجود في المقبلات الضدية المتقابلة في إطار النقد حيث يقول : "الوسطية في الأدب التي هي منهج الأدب الإسلامي تعني عندئذ عدم التفريط بقيمة أي عنصر من عناصر العمل الأدبي على حساب الآخر كأن نعني بالشكل و نهمل المضمون أو العكس ..."⁽⁵⁾

⁽¹⁾ نجيب الكيلاني، نحن و الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (1406هـ-1985م)، ص47.

⁽²⁾ محمد أمهاوش، قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث نجيب الكيلاني، ص320

⁽³⁾ محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص27.

⁽⁴⁾ عماد الدين خليل في الغايات المستهدفة ص159، أحمد عطية السعودي، شخصية الأديب المسلم و الإبداع الأدبي، ص100.

⁽⁵⁾ وليد قصاب، "وسطية الأدب الإسلامي في مواجهة تطرف المذاهب الغربية"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع 96، (1439هـ، 2017م)، ص6.

و هذا الاصطلاح "الوسطية نجده عند عبد الحميد إبراهيم موظفا للدلالة على نظرية أدبية رشحها صاحبها بأن تكون نظرية للأدب الإسلامي و هو ما يوقع الوحدة في الاشتراك المصطلحي هذا من جهة. و من جهة أخرى فإن مضمون مذهب الوسطية يتشاكل مع مضمون "الإسلامية" كمذهب أدبي و هو ما ينقلنا إلى تنازع مصطلحي تنتصر فيه الإسلامية بكل تأكيد نظرا للاستعمال أولا، و لتشاكل الإسلامية و الأدب الإسلامي كنتاج لها ثانيا؛ فنحن نقول : الأدب الرومانسي نتاج المدرسة الرومانسية و كذلك الكلاسيكي و قد يكون أقرب لتمثيل المفهوم أن نقول : الأدب الإسلامي نتاج الإسلامية بدل الوسطية .

و في مقابل هذين المصطلحين يستعمل بعض الباحثين الجملة الاصطلاحية "المذهب الأدبي الإسلامي " من غير تخصيص كما هو الحال عند عبد الرحمن رأفت الباشا و محمد عبد القدوس أبو صالح" الذي يرى : "أن رابطة الأدب الإسلامي تبث الدعوة إلى مذهب الأدب الإسلامي و نظريته لمواجهة التحديات التي تحيط بالأمة" (1) و كذلك عبد الباسط بدر من خلال دعوته إلى التأسيس للمذهب الأدبي الإسلامي. (2)

و الواقع أن هذا التركيب الاصطلاحى فيه من التفصيل ما يؤهله لبلوغ مرتبة المصطلح التعريفى و هو بهذا الطول يفتقد لسمة الاقتصاد اللغوي الذي يكفل له سهولة الاستخدام و كذا للاشتقاق هذا من جهة، و من جهة أخرى فإذا اتفقنا على ضرورة توظيف مصطلح المذهب فإن هذا الاصطلاح ينسب الأدب الإسلامي إلى صالح المجهول حيث إن الأدب ينسب إلى المذهب الذي ينتمي إليه و بذلك يكون السؤال المشروع ما هو المذهب الأدبي الإسلامي ؟ و لعل الاكتفاء بهذا التركيب الاصطلاحى قد يبرره عدم وجود أنموذج نظري أو تجريبي تتحدد من خلاله ملامح المفهوم فهو مجرد دعوة إلى تحديد ملامح المذهب الذي لم تتشكل رؤيته التصورية بعد خاصة، و أن التصور يسبق التسمية، و الشيء

(1) فاروق الدسوقي، "د. عبد القدوس أبو صالح في حوار خاص"، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، ع 527، (رجب 1430هـ - يوليو 2009م)، ص 41.

(2) عبد الباسط بدر، مذاهب الأدب الغربي، ص 113.

المتفق عليه بين التسميات السابقة هي أنها وحدات تسمية لمسعى واحد، و لا يفهم منها أنها أسماء لتصورات مختلفة.

2.3 الاتجاه الثاني: اتجاه التعدد.

مقابل الآراء السابقة يذهب بعض الباحثين إلى رؤيا التعدد للمذهب الأدبي الإسلامي و تنطلق هذه النظرية من رؤية مؤداها أن الإسلام قد وضع الإطار النظري العام للأدب الإسلامي في حين ترك هوامشا من الحرية خاصة فيما يتعلق بالجانب الجمالي الذي تتحدد من خلاله المذاهب الأدبية المختلفة، حيث يرى محمد إقبال عروي كما ذكرنا سابقا أن المذاهب الفنية في إطار المدرسية الإسلامية تتأثر بتوليفة من العوامل تقودها روافد عديدة منها البيئة، و المحيط الاجتماعي، و التكوين الثقافي، و التشكيل النفسي و الذوق الفني، و احتياجات المتلقي.⁽¹⁾

و يمكن أن نلحق بهذا الرأي كذلك أبو الحسن الندوي في تحديده لملامح مدرسة الأدب الإسلامي في شبه القارة الهندية التي تفاعلت في تأسيسها عوامل ثقافية و عنصرية و حضارية، و التي كان من نتائجها مدرسة مستقلة، ذات نفسية خاصة، و طابع خاص في الأدب الإسلامي " تمتاز بقوة العاطفة ورقة الشعور و الدفق و العمق و القدرة على الضرب على أوتار القلب (...) و ابتكار معاني و أخيلة و تعبيرات لم تسبق إليها "⁽²⁾

و يتبع هذا الرأي أحمد بسام ساعي الذي اختص بالتنظير للمذهب الواقعي الإسلامي إلا أنه يؤمن رغم ذلك بالتعدد المذهبي في إطار الأدب الإسلامي حيث يؤكد أنه : " لا يمكن أن نجعل من الواقعية الإسلامية سلة نجمع فيها كل البيض الذي يبدعه كتابنا و شعراؤنا كما يفعل أصحاب المذاهب الغربية بأدبهم، إن الخط الفكري الإسلامي سينظمهم

(1) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص127.

(2) أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، دار البشير، ط2، (1418هـ-1997م)، ص77.

جميعا بقدر ما ستساعدهم روح الإسلام المتجددة و قابليتها الفريدة للتكيف مع العصور المتغيرة على تلوين أشكالهم، و تنويع طرائقهم، و تجديد هياكلهم الفنية " (1)

و هذا الرأي الأخير هو أقرب للصواب؛ و ذلك لأسباب عدة يأتي في مقدمتها، أنه يتساقط مع خط التنظير الإسلامي الذي يقوم على أساس التميز الرؤيوي عن نظيره الجاهلي، حيث يكون الأدب الإسلامي تصورا عاما تنتظم تحت إطاره عدد من المذاهب أو المدارس الفنية المختلفة، كما أنه يلفت النظر إلى البحث في الجوانب الجمالية المشتركة أو المختلفة بين مختلف الأدباء، و هو بذلك يشجع على الدراسة النقدية و التجريب الأدبي ثم إنه أكثر واقعية، و أقرب إلى روح الإنتاج البشري، حيث إن التصور الإسلامي على أهميته في توحيد المضمون الأدبي، و كذا التصور العام في التشكيل الجمالي تحت خط رؤيوي واحد لا يلزم الأدباء بخط تألفي واحد، و من ثم فإن الخطاب الأدبي الإسلامي هو الآخر متومضع زمانيا أو مكانيا، و هو ما تشهد له المقولة النقدية القديمة: "الشاعر ابن بيئته" و نستطيع ببساطة ملاحظة الفرق في البناء الفني و الفكري، بين بردة البصري و كعب بن زهير، و قصيدة نهج البردة، كما نستطيع ملاحظة حضور النزعة الصوفية في أدب جلال الدين الرومي، و النزعة السياسية و الواقعية في أدب نجيب الكيلاني.

ثم أخيرا إذا أقررنا أن للأدب الإسلامي منهاجا أدبيا واحدا هو الإسلامية أو الوسطية أو غيرهما فإننا نجعل من المذهبية شيئا غير ذي معنى، و غير مؤسسة عن حاجة معرفية و إنما هي محاكاة للاصطلاح الغربي فقط، فما فائدة تسمية المذهب إذا كان هناك مذهب أدبي واحد تتحد خصائصه- و لابد - مع الأدب الذي تنتجه دون وجود نظير يتميز عنه على المستوى التعبيري ينبثق من التصور نفسه، و حينئذ يكفي اصطلاح واحد من الاثنين الأدب الإسلامي، أو مذهب الإسلامية و يكون بذلك الرأي القائل بعدم جدوى المصطلح أقرب للصواب.

(1) أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية، ص 35.

4. المذهب الأدبي الإسلامي بين الحضور و الغياب:

حاولنا في الأجزاء السابقة إثبات أن مصطلح المذهب الأدبي من الوحدات المشروعة الموظفة في الأدب الإسلامي، و كنا قد رأينا أيضا إمكانية تأسيس هذا المذهب/ المذاهب وفق أسس متعددة، و ذلك يوصلنا في الأخير إلى البحث في السمات المفهومية الضابطة لتصور هذا المذهب/ المذاهب الأدبية الإسلامية، و الذي يستدعي تأسيسا أو ملمحا فنيا خاصا يجتمع عليه مجموعة من الأدباء كما بينا ذلك في تعريف المذهب الأدبي، و بصيغة أخرى، هل يوجد فعلا مذهب أدبي إسلامي إن أفرادا أو تعددا، و ما هي الخصائص الفنية التي تطبع إبداعه، و هل هو حقيقة واقعة أم مؤسسة افتراضية؟

إذا رجعنا إلى المدونات النقدية الإسلامية الباحثة في الهوية الإبداعية للمذهب الأدبي الإسلامي نجد أنها تتعامل مع المفهوم بصيغة التأسيس لا التحقق، أي أنه مؤسسة افتراضية متمركزة في الواقع النظري لا الإبداعي، و ذلك ما تفصح عنه دعوى نجيب الكيلاني في كتابه " الإسلامية و المذاهب الأدبية" التي تعتبر فاتحة للبحث عن الجزئيات الجمالية المتعلقة بالظاهرة الأدبية الإسلامية فالناقد قد اعتبر كتابه مجموعة من الأفكار و الخواطر في التأسيس لهذا المذهب، إلا أنه قدم - مع ذلك- خطة عمل واضحة في تحقيق هذه الغاية تعتمد على بندين الأول: اعتبار التنظير سابقا للتطبيق، و هنا يتم بناء القوانين الجمالية انطلاقا من المرجعية الدينية و العمل على تطبيقها بعد ذلك فنيا، أما البند الثاني فهو اعتماد النصوص التراثية المشكلة في ضوء العقيدة الإسلامية كشاهد تبنى عليه المقاييس الخاصة للمذهب الأدبي.⁽¹⁾

نعتقد أن هذين المبدئين جاءا استجابة لظرف حضاري خاص ارتبط ببدايات عملية التنظير للأدب الإسلامي و نقده، و لذلك يفترض نظريا على الأقل أن يكون النقد الإسلامي قد تجاوز جزئية اعتماد النصوص التراثية للتأصيل للمذهب الأدبي، خاصة و أنها جاءت

(1) نجيب الكيلاني، الإسلامية و المذاهب الأدبية، ص8.

استجابة لظرفها الحضاري الخاص، فإذا كنا نسلم بثبات الأصل الرؤيوي المؤصل للرؤية الجمالية التي يشترك فيها الأدب الملتزم بالتصور الإسلامي عبر العصور فإن ذلك لا ينسحب على الجزء المتغير المشروط حضارياً، و من ناحية أخرى يبقى التساؤل قائماً عن منهجية التعامل مع الأشكال الأدبية المستحدثة وفق هذه الرؤية.

و من المذهل أنه بعد مضي حين من الدهر على دعوى الكيلاني هذه نلاحظ أن النقد الإسلامي لا يزال يكرر أعدار بداية التأسيس للمذهب الأدبي، و هو ما تترجمه بشكل واضح عتبات بعض الدراسات المصروفة في هذا الشأن كما هو الحال مع كتاب: "نحو مذهب إسلامي في الأدب و النقد" لعبد الرحمان رأفت الباشا، أو قول وليد قصاب: "و على هذا الأدب الذي يسعى جاهدا لإنشاء مذهبه الفني المتميز..."⁽¹⁾ أو قول عبد الباسط بدر: "إننا في حاجة إلى مذهب أدبي إسلامي، و علينا أن نعمل جاهدين على تأصيله، و جعله المذهب الأدبي الأول في ساحتنا الأدبية"⁽²⁾ و هو ما يجعلنا نتساءل عن السبب القائم وراء غياب تحديد واضح للمذهب الأدبي الإسلامي خاصة في ظل إصرار رواده على تحقيق النموذج الجمالي الخاص، فهل الأمر مرتبط أساساً بافتقاره للنصوص الإبداعية الكافية للتأصيل لنماذجه الجمالية أم للمسألة أبعاد أخرى، و نعتقد أن هذه القضية لا ترتبط بسبب واحد بل بمجموعة من الأسباب أهمها:

—الاعتماد على الخاصية المضمونية في تحديد السمات الأدبية:

حدد الكثير من النقاد مسألة الإسلامية بالجانب المضموني للعمل الأدبي و الرؤية الفكرية التي يجسدها باستثناء بعض القيود الشكلية، و لم يبتغوا وراء ذلك من البحث عن الخصائص الجمالية المنجزة ضمن هذا التصور الخاص، و التي تتحقق وفقها خصوصية المذهب الأدبي و بذلك لم يستطيعوا التحرر من القوالب الشكلية الموروثة

(1) وليد قصاب، المذاهب الأدبية الغربية، ص10.

(2) عبد الباسط بدر، مذاهب الأدب الغربي - رؤية إسلامية-، ص125.

أو المقترضة إلا قليلا و هو ما أظهر الأدب الإسلامي ذا خصوصية مضمونية بحتة و نستطيع القول: إن المبدعين لم يحسنوا حتى تمثل دعوة استثمار النصوص المقدسة في تحقيق الخصوصية الإبداعية التي دعا إليه نجيب الكيلاني، و قبله محمد قطب و يمكننا رؤية ذلك على المستوى النقدي من خلال مجموعة التعريفات المطروحة لعدد من الفنون الأدبية التي تظهر وفق عملية تليفقية بين تعريفات الأنواع الأدبية في مدلولها العام مع إضافة التصور الإسلامي، أو التركيز على مجموعة الخصائص المضمونية التي تميز هذه الأنواع في إطار الإسلامية عن نظائرها في المذاهب الأخرى و هو ما يؤثر سلبا على حرفية التعريف من جهة و يظهر المذهب الأدبي الإسلامي بأنه مذهب مضموني بامتياز من جهة أخرى.

فمن التعريفات التي تظهر مفتقدة للإحاطة الجامعة المانعة بالعنصر المعرف تعريف مأمون فريز جرار للقصة الإسلامية بأنها: "القصة التي يعبر بها القاص عن وقع الكون و الحياة و الإنسان - في ماضيه و حاضره- عن نفسه تعبيرا ينطلق من التصور الإسلامي"⁽¹⁾ و الواضح أن هذا التعريف استنساخ لوصف محمد قطب للفن الإسلامي مع تحويله كي يتلاءم مع مفهوم القصة، حيث يعرف الأخير الفن الإسلامي بأنه: "محاولة البشر تصوير الإيقاع الذي يتلقونه في حسهم من حقائق الوجود في صورة جمالية موحية مؤثرة."⁽²⁾

و يعرف نجيب الكيلاني القصة الإسلامية بأنها: "الأداء الأدبي المحكم المؤثر الذي يركز على العبرة، و ذلك في إطار محبب لا مثيل له، و هو ما يسمى الجمالية أو المتعة الفنية و هي وسيلة من وسائل نشر الدعوة الإسلامية"⁽³⁾ أو أنها: "تعبير قصصي جميل

(1) مأمون فريز جرار، خصائص القصة الإسلامية، دار المنار، جدة السعودية، ط1، (1408هـ-1988م)، ص 173.

(2) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص11.

(3) محمد صالح الشنطي، في الأدب الإسلامي، قضايا و فنونه، دار الأندلس، المملكة العربية السعودية، ط4، (1431هـ-2010م)، ص318.

مؤثر من خلال الرؤية الإسلامية⁽¹⁾ و كما هو واضح لا يفصح التعريف الأول عن الملامح العامة أو الخاصة للفن القصصي، إذ ينطبق على جميع الفنون الأدبية الهادفة غير أننا يمكننا أن نلتقط منه القليل من مميزات القصة الإسلامية كالجمع بين المتعة والمنفعة و التركيز على عنصر "العبرة" المنتدب من وظيفة القصة القرآنية ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽²⁾ أما التعريف الثاني فإنه لا يفي بخصائص التعريف الجيد و ذلك لكونه يعرف العام بما هو أعم منه، فما معنى وصف القصة بالتعبير القصصي المنطلق من الرؤية الإسلامية و نحن نؤمل من التعريف وصف تلك الخصائص التي تحدد المفهوم؟

و الأمر نفسه يتكرر مع تعريفه - الكيلاني - للقصة القصيرة التي اعتبرها "رسالة قصيرة مركزة تحتكم في مضمونها و في رؤيتها للإنسان و الكون و الحياة إلى الإسلام عقيدة و فkra و منهاجا"⁽³⁾ فهذا التعريف لم يحدد من خصائص الفن المعروف سوى سمات عامة تتعلق بالامتداد الكلمي في حين أسهب في تحديد الأوصاف المضمونية التي هي أصلا عنصرا متفقا عليه في الأدب الإسلامي جميعا على اختلاف فنونه.

كما يلاحظ طغيان الوصف المضموني في مجموعة التعريفات المخصصة للرواية الإسلامية التي يعتبرها محمد بن عزوز تتسم "بجميع سمات الرواية الإسلامية و خصائصها (...)" لكنها تختلف عنها في المنطلق العقدي لكاتبها، و في الأهداف التي ترمي إليها، و في الرؤية المتميزة عن الرؤى الأخرى بإسلاميتها"⁽⁴⁾ و هي عند الشنطي "الرواية التي تحمل رؤية إسلامية، وتهدف إلى إرساء قيمة من القيم التي تندرج

(1) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص11.

(2) سورة يوسف، الآية 111.

(3) نجيب الكيلاني، تجربتي الذاتية في القصة الإسلامية، ص124.

(4) محمد عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص136.

في إطار هذه الرؤية⁽¹⁾ فهذا التعريف لا يتجاوز الجانب المضموني الذي يركز على الجانب النفعي من العمل الأدبي و إسلام صاحبها الذي ينعكس على الرؤية التي تتم وفقها معالجة المضامين.

و الأمر نفسه يتكرر مرة أخرى في تعريف صالح أحمد الشامي للمسرح الإسلامي فهو عنده: "فن يقوم على القواعد الأساسية للمسرح مبتعدا عما يخالف الإسلام و قيمه، و هي تعرض على جمهور النظارة شأنا من الشؤون الهامة التي توافق الإسلام أو تخالفه و ذلك ليلتزم المشاهدون بما يتفق مع دين الله، و يعرضوا عما يخالفه عن قناعة"⁽²⁾ فالناقد كما هو واضح من التعريف لم يعرض خصائص المسرح الإسلامي التي تميزه بوصفه نوعا مسرحيا خاصا له مقوماته الجمالية، فالمسرحية إسلامية طالما أنها مستوفية القواعد المتفقة لهذا الفن في المذاهب الأخرى مع ملازمتها التصور الإسلامي، و بذلك تكون السمة الرئيسية المميزة لها مختصرة في المضمون، و الأثر التبليغي الذي تتركه الرسالة المسرحية و هذا الوصف التعريفي يعبر عن ماذا يقول المسرح الإسلامي و لا يكشف كيف يقول و ذلك يختلف عن طموح النقاد الإسلاميين في صياغة المسرح الإسلامي ذي الوحدة العضوية المتشابكة بين الشكل و المضمون، و التي يتحقق من خلالها الخصوصية الإبداعية، خاصة و أن الإسلام - كما أكد عماد الدين خليل- يفرض على الإخراج المسرحي بعض التعديلات المرتبطة بالأزياء و بتمثيل بعض الشخصيات ذات المكانة الدينية، و هو ما يدفع المخرج المسرحي إلى ابتكار تقنيات أخرى لتصوير الحدث مع المحافظة على الطبيعة الإسلامية للمسرحية.⁽³⁾

(1) محمد صالح الشنطي، في الأدب الإسلامي، قضايا و فنونه، ص367.

(2) عبد الرحمان رأفت الباشا، نحو مذهب إسلامي في الأدب و النقد، دار الأدب الإسلامي، القاهرة، ط5، (1425هـ-2004م)، ص250.

(3) ينظر، عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص134.

و بخلاف الفن القصصي قد يكون للنقد الإسلامي بعض العذر في تحديد مفهوم مفصل و دقيق للمسرح الإسلامي، و ليس ذلك بسبب قلة التراث المسرحي الإسلامي كما ذكر عماد الدين خليل، بل لأن أسلمة المسرح أحد المسائل الجدلية التي كانت موطن خلاف بين المنظرين جوازا و منعا⁽¹⁾ نظرا لاشتغالها على مجموعة من المسائل الإشكالية كحضور المرأة، و الموسيقى و غير ذلك من المسائل التي عرفت منازعات فقهية في موقف الشريعة الإسلامية منها، و لعلها السبب الرئيس القائم وراء شح الإرث المسرحي الإسلامي.

—عدم وضوح رؤية و موقف النقاد الإسلاميين في تعاملهم مع الأشكال الفنية الأكثر حداثة:

يمكننا أن نأخذ مصطلح "قصيدة النثر" كعينة دراسة تتكشف من خلالها التعقيدات التي يواجهها الأدب الإسلامي و نقده فيما يتعلق بما يستحدث من النصوص، و التي تعرقل تحقيقه لمذهبه الأدبي، و هذه التعقيدات تظهر على مستوى مصطلح قصيدة النثر من زاوية حضور الاختلاف و غياب الخصوصية الإسلامية.

فأما حضور الاختلاف فيجسده تباين رؤى النقاد الإسلاميين فيما يتعلق بإشكالية التجنيس، و اختلاف التسميات و هو يتعارض مع منطق الاتفاق الجمالي المشروط في المذهب الأدبي كما سبق بيانه، حيث اختلف النقاد الإسلاميون في مسألة الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه القصيدة على اتجاهات ثلاثة:

الأول: يعتبرها نوعا من أنواع الشعر، و هو الرأي الذي ذهب إليه عبد العظيم منعم عواد الذي يرى أن الشعرية لا تتوقف على الوزن و القافية، و يمكن أن تتحقق خارجهما كما أن وجودهما وحدهما لا يمكن أن يصنع شعرا⁽²⁾ و بالتالي فهو يصدق مصطلح

⁽¹⁾ ينظر مثلا: موقف محمد حسن بريغش من الفن المسرحي، ضمن كتاب دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1 (1914هـ - 1996م)، ص150.

⁽²⁾ شمس الدين درمش، صابرين شمردل، "قصيدة النثر بين القبول و الرفض"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع45، (1426هـ - 2005م)، ص45.

"قصيدة النثر" مضمونا و تسمية. أما عماد الدين خليل فيتحدى بوصف حذر لهذه الظاهرة الأدبية، و ذلك حين يستعمل مصطلح "النثر الشعري" بدلا من قصيدة النثر، حيث يكتسب هذا اللون الأدبي انتماءه الشعري من مجموعة من الخصائص التعبيرية و الشكلية و الإيقاعية الخاصة "فالشاعرية التي تصاحب النثر بكل ما في هذه الكلمة من أبعاد مصحوبة بتقطيع شكلي و موضوعي للمقطوعة الواحدة هي التي تحيل العمل النثري إلى قصيدة نثرية".⁽¹⁾

و قد يبدو من ظاهر هذا الكلام أن الناقد يجعل من هذا اللون من الأدب جنسا نثريا لكن هذا الافتراض لا يلبث أن يتبدد حين يعلن تقسيمه الخاص للفن الشعري الذي اعتبره تجاوزا للتقسيم التقليدي المميز بين الشعر العمودي و الحر، حيث يفصل عماد الدين خليل بين نمطين من الشعر أحدهما نمط "الشعر النثري" الذي يعتمد على الموسيقى الداخلية في تحقيق الإيقاع، و الشعر العروضي المعتمد على الموسيقى الخارجية و التقسيم الرياضي لإحداث النغم.⁽²⁾ و في الحقيقة أن مصطلح "النثر الشعري" قد استعمل لدلالة غير دلالة قصيدة النثر، حيث اعتبرته "سوزان بيرنار" من إرهاصات قصيدة النثر لكنها ليست نفسها و يفرق بينهما "أودونيس" الذي ارتبط به نقل قصيدة النثر للعالم العربي من زوايا ثلاثة: الأولى الوحدة العضوية التي تظهر في إطار معين بينما النثر الشعري مجرد استرسال و استسلام في وصف الشعور دون أن يكون له قاعدة محددة، والثانية: أن قصيدة النثر غاية في حد ذاتها غير مرتبطة بغايات روائية أو أخلاقية أو فلسفية، و ذلك بخلاف النثر الشعري الذي يميل إلى التأمل الأخلاقي أو المناجاة الغنائية أو السرد الانفعالي، و الثالث:

⁽¹⁾ عماد الدين خليل، جداول الحب و اليقين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (1398هـ-1978م)، ص16.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص20.

الوحدة والكثافة، إذ تتجنب قصيدة النثر الاستطرادات و الشرح بخلاف النثر الشعري الذي يأتي غنيا بالتفاصيل و الاستطرادات و تتفصح فيه وحدة الانسجام.⁽¹⁾

الثاني: يعتبره جنسا مستقلا عن الشعر و النثر معا، حيث يعد نمطا عابرا للأنواع الأدبية، أو جنسا أدبيا على الحافة، و هو الذي ذهب إليه عباس المناصرة الذي أطلق عليه "الكتابة الخنثى" و يمكن أن نعتبره أحد اختيارات وليد قصاب الذي وظف مصطلحي "النثيرة" و "القول الشعري" و إن كان يفضل المصطلح الأول الذي يقدمه كلون أدبي يحكم عليه من داخله، و بقوانينه الخاصة.⁽²⁾

الثالث: يعتبره جنسا من أجناس النثر: و هو رأي كثير من النقاد الإسلاميين، و هو كذلك الرأي الصريح لوليد قصاب، و قد رفض أصحاب هذا الاتجاه رفضا قاطعا مصطلح "قصيدة النثر" و ذلك لكونه يجمع بين متناقضين "الشعر و خصائصه الوزن و النثر و شيمته الإرسال، و يستعملون بدلا من ذلك مصطلح "النثيرة" و هو الأغلب، و الخاطرة الذي وظفه مأمون فريز جرار، و إن كان هذا الأخير مصطلحا غير دقيق كونه مشغولا بفن له سماته الخاصة، و يعتمد هذا الاتجاه استدلالات فنية، و أخرى شرعية لتأكيد موقفهم من مسألة التجنيس، فالاستدلال الفني يتحدد في موقف الأدب الإسلامي من مسألة الأنواع الأدبية، و الذي يقوم على الفصل بين جنسي الشعر و النثر بجامع الإيقاع كما تؤكد النظرية التراثية، و في هذا يقول محمد حلمي القاعود: "فلنتفق أولا أنه لا توجد قصيدة في النثر، و لا نثر في الشعر، كل منها جنس له خصائصه و مميزاته" كما يعتبر حسن بن فهد الهويمل أن الخلط بين الشعر و النثر فعل غير سديد، لأن الشعر يقوم على توليفة من العوامل البلاغية و الإبلاغية و الموسيقية التي تميزه عن النثر.⁽³⁾

⁽¹⁾ رفعت سلام، "هذا الكتاب و قصيدة النثر العربية"، مقدمة لترجمة كتاب: سوزان برنار، قصيدة النثر، تر: راوية صادق، رفعت سلام، دار شرقيات، القاهرة، ط1، (1998م)، ص20.

⁽²⁾ وليد قصاب، النثيرة "قصيدة النثر بين القبول و الرفض"، إشكالية المصطلح و النشأة، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع63، (1430هـ-2009م)، ص25.

⁽³⁾ شمس الدين درمش، صابرين شمردل، قصيدة النثر بين القبول و الرفض، ص48.

إن موقف الأدب الإسلامي من الفصل بين الأنواع الأدبية إنما هو امتداد للموقف التراثي الذي تصرف في كثير من مكونات القصيدة العربية و لكنه لم يمس أبدا العامل العروضي الذي اعتبره عاملا جوهريا في الفصل بين الشعر و النثر، فقد ثبت في المدونة التراثية أنه قد تتوفر نصوص نثرية أكثر شعرية من المقاطع الموزونة إلا أنها لا تسمى أبدا شعرا لافتقارها للوزن العروضي، و ذلك يكشف سر إصرار التعريفات القديمة للشعر على ظاهرة الوزن، و هو ما يؤكد الطيب ابن سينا في الشفاء بقوله: "قد تكون أقاويل منثورة مخيلة، و قد تكون أوزان غير مخيلة، لأنها ساذجة بلا قول، و إنما وجود الشعر بأن يجتمع فيه المخيل و الوزن (...)" و لذلك أيضا من نظم كلاما ليس من وزن واحد بل كل جزء منه ذو وزن آخر فليس ذلك شعرا.⁽¹⁾ و يحترس النقاد الإسلاميون من مسألة أن الشكل الفني مرتبط بالجانب المتغير من النظرية الأدبية التي قد تفتح الباب أمام قبول نظرية اختلاط الأنواع الأدبية التي تتأسس عليها شرعية قصيدة النثر كنوع شعري باعتبار أن هذه النظرية لم تأت وفق تطور للرؤية العربية و بناء على تحول في ذوقها الجمالي، و إنما جرى إقحامها عنوة على المشهد الثقافي في حين أن الأنواع الأدبية تتحقق وفق مواضعة ثقافية حيث يقول وليد قصاب "لا تبدو المسماة قصيدة النثر ضرورة فنية أملت ظروف طبيعية في التطور الثقافي كما هو الحال في الشعر الأوروبي"⁽²⁾ و هو ما يوافقه عليه الهويل الذي اعتبرها هو الآخر ليست سليمة المبادرة العربية و لا ظهرت وفق استجابة لحاجة الأمة.⁽³⁾

أما الاستدلال الشرعي فنجد في مذهب محمد حلمي القاعود الذي اعتبر أن تزويد الحدود بين النثر و الشعر يشكل خطرا على الهوية الإسلامية كونها توحى بفكرة خطيرة

⁽¹⁾ ابن سينا، الشفاء، المنطق، الشعر، تح: عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية، القاهرة، د.ط، (1386هـ-1966م)، ص33.

⁽²⁾ وليد قصاب، النثيرة، قصيدة النثر بين القبول و الرفض، ص25.

⁽³⁾ شمس الدين درمش، صابرين شمردل، قصيدة النثر بين القبول و الرفض، ص48.

تجعل من القرآن شعرا⁽¹⁾ فيكون رفض اختلاط الأنواع الأدبية من باب سد الذرائع. و نعتقد أن القرآن الكريم ليس بشعر و لا هو بنثر، و إنما هو قرآن ليس ذلك اعتبارا بنفي النثر الفني كما ذهب إلى ذلك زكي مبارك في شرح مقولة طه حسين، و إنما اعتبارا بأنه متصل بالذات الإلهية فتكون صيغته الفنية مهيمنة على ما كان من صيغ و ما سيكون و ما هو كائن و بالتالي فلا يمكن بحال أن يقاس جماليا بمقاييس هذه الفنون.

من وجهة نظرنا نعتقد أنه باطراح الموقف العقائدي يبقى التحدي قائما بالنسبة لهذا النوع الأدبي مرتبطا باستدلال الذوق الفني المنبثق من السياق الثقافي، و الذي قد يكون محققا في بعض المجموعات الثقافية ذات اللغات غير العربية، و ذلك باعتبار التعدد اللساني في إطار الأدب الإسلامي، و نعتقد أنه ما دام هذا اللون الأدبي قد طرح كأحد أشكال الفن الشعري في اللغة العربية فإننا نستطيع إخضاعه للتجريب و الاختبار ضمن هذا المفهوم في دائرة الأدب الإسلامي ضمن فترة من الزمن، كما حدث مع العقاد مع الشعر المرسل، و بذلك يكون تقييم التجربة انطلاقا من تجاوب المجموعة الثقافية مع الظاهرة الأدبية و ليس وفق أحكام مسبقة، كما أننا مع ذلك لا نستطيع عزل اعتبار مفهوم الشعرية مقترنا مع غير الموزون عن التراث بصورة مطلقة، إذ نجد له نماذج تدعمه فقد جاء في الكامل للمبرد أن حسان ابن ثابت رضي الله عنه قال في مقولة ابنه "السعني طائر كأنه ملتف في بردي حبرة" قلت و الله الشعر ⁽²⁾ إذ جاء وصف الكلام بالشعر لدقة التصور لا وزن التعبير، كما نجد أن مشركي قريش قد وصفوا القرآن بالشعر رغم غياب الانتظام العروضي و هذا ما قد يدعم شرعية اعتبار هذا الجنس من الأدب نوعا من الشعر.

أما بالنسبة لغياب التأصيل الجمالي الذي يعتبر الوجه الثاني من مسألة التعامل مع المصطلح فيظهر في فتور العلاقة بين النثيرة أو قصيدة النثر و النقد الإسلامي حيث

⁽¹⁾ شمس الدين درمش، صابرين شمردل، قصيدة النثر بين القبول و الرفض، ص47.

⁽²⁾ المبرد، الكامل، تح: أبو الفضل محمد إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، (1417هـ-1997م)، ج1، ص210.

إننا لا نجد -في حدود اطلاعنا- دراسة تؤصل لهذا اللون من الأدب من وجهة النظر الإسلامية حاشا المداخلة التي تقدم بها عبد العظيم منعم عواد و التي كانت بعنوان قصيدة النثر من منظور إسلامي، و هو ما يظهر أن هذا النوع من الأدب لم يكن من الأنماط الفنية المحببة في دائرة الإسلامية، و لعل أكثر ما يترجم هذه العلاقة قوله: "أكثر الناس يستغربون دفاعي عن قصيدة النثر برغم كوني عضوا في رابطة الأدب الإسلامي"⁽¹⁾ و هو ظاهر كذلك من موقف الكيلاني المتحفظ من الأشكال الفنية التي تقوم على الخلط المؤدي إلى ذوبان الحدود بين الأنواع الأدبية و من ضمنها قصيدة النثر.⁽²⁾ و من ثم لا نجد اهتماما بتأصيل هذا النوع الأدبي في النقد الإسلامي سواء بوصفه نوعا من القصيد أو كنوع من النثر أو كجنس ثالث بخلاف ما حدث مع فنون جديدة أخرى كالمرسح و الفنون السردية الحديثة.

و قد يكون من الغريب انصراف النقد الإسلامي عن أسلمة قصيدة النثر إذا أخذنا بعين الاعتبار إصراره على مراودة الأشكال الأكثر حداثة حتى لا يتهم بالجمود إذ طالما شجع النقاد الإسلاميون الأديب المسلم على التحرر "من عقدة الخوف من الأشكال المتجددة بسبب دينامييتها و أن يتجاوز الموقف المتردد أمام الشكل في معظم حالاته صيغة حيادية يمكن أن تخدم أي تصور من التصورات"⁽³⁾ و خاصة أن النقد الإسلامي لا يتجه إلى مصادرة قصيدة النثر كنوع أدبي و إنما الاعتراض دائر على المصطلح و على إشكالية التجنيس، و لذلك كان الإبداع في هذا اللون من الأدب مفتوحا أمام الأدباء الإسلاميين باتفاق، إذ لا يملك أحد الاعتراض على كتابتها.⁽⁴⁾

(1) شمس الدين درمش، صابرين شمردل، قصيدة النثر بين القبول و الرفض، ص44.

(2) نجيب الكيلاني، تجربتي الذاتية في القصة الإسلامية، ص135.

(3) عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص137.

(4) ينظر: شمس الدين درمش، صابرين شمردل، قصيدة النثر بين القبول و الرفض، ص47، ووليد قصاب، النثيرة، قصيدة النثر بين القبول و الرفض، ص25.

نعتقد أن السبب الرئيس وراء حالة الإهمال التنظيري لهذا النوع الأدبي آيل إلى أمرين: الأول أن النقاد الإسلاميين لم يتعاملوا معه من مبدأ قناعة بجماليته كجنس أدبي أيا كان نوعه، و إنما أمسكوه على هون نزولا عند مبدأ "الانفتاح على الأشكال الفنية أيا كان نوعها" الذي طالما رفعوه لأجل مواكبة ما يستجد من فنون، و ذلك يكشف سر الرؤى النظرية غير المشجعة على ارتياد هذا اللون الأدبي. أما السبب الثاني فعائد إلى ارتباطه بالاتجاه النقدي الحداثي العدو للودود للنقد الإسلامي من جهة الرؤى النظرية -إن صح القول- فمسوغات وجود قصيدة النثر -حسب محمد حلمي القاعود مرتبطة بالاتجاه الحداثي لخلخلة ثوابت الأمة التي اعتبرها من أسباب كارثة الشعر، كما أصر وليد قصاب على ربطها بموقف إيديولوجي، فهي عنده ليست "قضية فنية بقدر ما هي قضية فكرية، تنطلق من تصورات إيديولوجية معينة تضع قصيدة النثر في إطار قضية أبعد و أخطر هي القضاء على أية مرجعية عربية أو إسلامية في الشعر و الحياة" كما ينقل عددا من النصوص عن مورييه التي ربط من خلالها نشأة قصيدة النثر بعامل الدين حيث يعود فضل ظهورها عربيا إلى العرب المسيحيين متأثرين بترجمات الإنجيل، و بالطوقس الدينية العربية التي تحاول أن تكون غنائية بأسلوب نثري، كما ساهم يهود العراق في تطويرها كأداة للرومانتيكية و الرمزية متأثرين بأسلوب المهجريين في الكتابة و الأفكار.⁽¹⁾

من خلال ما سبق نشعر أن هناك موقفين لكثير من النقاد الإسلاميين حول هذا النوع من الأدب أحدهما معلن يتبناه نوعا أدبيا نزولا عند مبدأ الانفتاح، والآخر خفي يتحفظ عنه لارتباطه في نشأته بمرجعيات إيديولوجية مخالفة، و ترتب عن ذلك تخلف التنظير له إسلاميا، و قد كان النقد الإسلامي في حل من هذا الموقف المزدوج لو أنه أعرض عن أسلمة المصطلح "قصيدة النثر" كونه مصطلحا مجتبأ لا يتلاءم مع الذائقة الإسلامية عملا بمبدأ "الفرز الحضاري"، أو أنه غض النظر عن المرجعيات المؤسسة في البيئة

(1) وليد قصاب، النثيرة، قصيدة النثر بين القبول و الرفض، ص22-23.

الغربية و العربية، و أخضعه لعملية الأسلمة بجميع خطواتها مساواة مع بعض الفنون التي نشأت في حضن بعض المرجعيات الوثنية كما هو الحال مع فن المسرح.

من خلال جميع ما سبق يتضح أن النقد الإسلامي لا يزال يحتاج إلى عمل كثير على مستوى تفصيل الخصائص الفنية للنصوص الأدبية التي تتحقق معها الخصوصية الإبداعية عملاً بمقولة تواشج الصلات بين الشكل و المضمون، كما أنه يحتاج كذلك إلى تنسيق الآراء و المواقف الجمالية التي تحقق الانسجام على الإبداع وفق نسق معين، إذ إن هذا الاتفاق الجمالي هو أساس فرادة المذهب الأدبي من أساسه، و إذا قلنا هذا فإننا لا ننكر وجود مجموعة من المبادئ العامة المتفقة لدى النقاد و المبدعين، و التي يمكن أن نجملها في:

-الالتزام بالتصور الإسلامي.

-الانفتاح على جميع مواضيع الحياة و الكون و الإنسان.

-الانفتاح على مجموعة الأشكال الفنية المستحدثة.

-مشروعية التجريب دون الخروج على القاعدة.

-تجنب الغموض المفسد للرسالية.

-سلامة اللغة و طهارتها.

-الواقعية المثالية.

-إيجابية التأثير.

لكن المشكلة الأساسية كما أسلفنا تتعلق بجزئيات العمل الإبداعي سواء أكان تحديده من مبدأ نظري، أو كان محققاً من خلال تراكم إبداعي يستجليه الفحص النقدي التطبيقي المهم أن يكون هناك تحرك فعلي في تحديد مفردات الإبداع الإسلامي، و نحن لا ننكر وجود بعض الجهود المحمودة التي توجهت إلى إعادة صياغة أو توجيه بعض المصطلحات الإبداعية على نحو يتفق مع الاتجاه العام للأدب الإسلامي، نذكر منها ما كان له علاقة بالجانب المصطلحي كعينة إثبات مصطلح الشخصية، و مصطلح الصراع (التدافع /التنافس)

● الشخصية:

تعتبر الشخصية ركنا هاما بالنسبة للقصة الإسلامية بجميع أشكالها؛ فهي صاحبة الحوار، و هي التي تصنع الحدث كما أنها المسؤولة بتفاعلها الطبيعي مع بعضها عن تحقيق رؤية الكاتب، و من ثم اعتبرت عنصرا رئيسا لا يمكن إسقاطه أو استبداله في العمل السردى كله "بل إن بقاء هذا الفن الأدبي مرتبط بوجود لشخصية، ذلك أن كل رواية مهما اختلفت مناهجها و أساليبها أحداث و أفعال، و لا بد أن يقوم بها فاعل معين هو الشخصية"⁽¹⁾ و لذلك اعتنى النقد الإسلامي كثيرا بوضع قوانين تحدد ملامح الشخصية و موقعها في دائرة العمل السردى على نحو يتحقق معه الرؤية الإسلامية، و التي نجدها على مستوى طبيعة الشخصية و قيمتها.

○ طبيعة الشخصية:

حيث تلتزم القصة الإسلامية -بما أنها أحد ضروب الفن الإسلامي مبدأ الرسالية و لذلك كان من أهم وظائفها "إنشاء إنسان صالح، إنسان يتوافق مع ناموس الكون و لا يشذ عنه بطريق الانحراف"⁽²⁾ و لتحقيق هذه الغاية كان على الشخصية في الرواية الإسلامية بصورة خاصة أن تكون أنموذجا للإنسان الطبيعي؛ فهي "شخصية واقعية عادية نقابلها، و نعرفها جيدا، و قد نلتقي بالعشرات من أمثالها في حياتنا اليومية"⁽³⁾

و لعله من الملاحظ أن الشخصية بهذا الوصف تقترب كثيرا من المفهوم التقليدي للرواية خاصة في زاوية التأكيد على رسم الشخصية رسما دقيقا مقنعا و قد يكون ذلك ناجزا بفعل تأثر الرواد الأوائل بالأنموذج التقليدي كما هو الحال مع نجيب الكيلاني و هو القائل: "لم أرتح لأشكال الحداثة المليئة بالغموض و الحيرة الفارقة في الرموز الصعبة

(1) وليد قصاب، من قضايا الأدب الإسلامي، ص181.

(2) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص156.

(3) وليد قصاب، من قضايا الأدب الإسلامي، ص186.

و الأحلام المثيرة، لأن مثل هذه الأشكال سوف تعمي الرسالة⁽¹⁾ و لكن هذا التوجه الفني متفق أشد التوافق مع تحقيق العامل الوظيفي للقص الإسلامي بصفة عامة، و الذي يركز على "العبرة" و مع مذهبه الذي تكون فيه الشخصية جزءا من واقع الإنسان أو كما يقول بن عزوز: "بما أن الرواية تصوير ناقد للواقع و ليست نسجا خياليا مرتفعا عن الحياة التي يحياها الناس، فإن شخصياتها لا تعدو أن تكون جزءا من هذا الواقع المحكي، و من ثم فهي معبرة عن الإنسان و رامية إليه"⁽²⁾

○ قيمة الشخصية:

يتميز النقد الأدبي الحديث -الذي يولي اهتماما خاصا بالشخصية- اعتمادا على مصطلح فوستر بين نمطين من الشخصية: الأول flat character و له مقابلات عدة نحو الشخصية الثابتة، أو المسطحة أو الجاهزة، أو السكونية، أو السلبية، و هي الشخصية القارة على أوصاف محددة لا يطرأ عليها أي تغيير من بداية الرواية إلى نهايتها، و الثاني round character و تقابلها بالعربية الشخصية المدورة، أو النامية أو المتطورة أو المكثفة أو الإيجابية و هي التي تتطور بتطور الأحداث، و بتفاعلها مع غيرها من الشخصيات، و لا ينتهي تكوينها إلا بنهاية القص⁽³⁾ و يعتبر النوع الأخير المفضل لدى النقاد كونها تفتأ تدهش القارئ و تقاجئه بمواقفها غير المتوقعة و بتأثيرها و تأثيرها في غيرها من العناصر من خلال تفاعلها مع مشكلات القصة، هذا علاوة عن كونها صورة صادقة عن الإنسان الطبيعي.

بالنسبة للأدب الإسلامي فإنه لا يخرج عن هذه الصورة النمطية في التصنيف، لكنه مع ذلك لا يفاضل بين نوعي الشخصية، فكل ميسر لأداء وظيفته، و من هنا تكون للروائي

(1) نجيب الكيلاني، تجربتي الذاتية في القصة الإسلامية، ص37.

(2) محمد عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص143.

(3) عبد الملك مرتاض، نظرية الرواية، ص 87-88.

حرية بناء شخصيات عالمه من أي النمطين أراد، يستوي في ذلك الشخصيات الرئيسية أو الثانوية، فأساس المدح و الذم مرهون بنوعية القيم التي ينطلق منها ذلك الثبات و ذلك التطور، و هي مناط المدح و الذم، و لذلك اختار وليد قصاب و كذلك محمد بن عزوز مصطلح الشخصية الثابتة ترجمة للمصطلح الغربي بدلا من المسطحة أو الرائدة أو السكونية، لما تحمله هذه المفردات من دلالة سلبية على الثبات على الحق، في حين تكون مفردة الثبات شاملة لجانبي الحق و الباطل.⁽¹⁾

من الملاحظ أن النقد الإسلامي قد انتقل من الحكم على الشخصية من خلال نوعها إلى الحكم عليها بناء على القيمة التي تجسدها، و لذلك نجده يتحيز إلى الشخصية الثابتة على الحق عن نظيرتها الثابتة على الباطل و ذلك لأنه ينزع إلى تحقيق القدوة، يشهد على ذلك ما ذكره محمد بن عزوز عن الثبات السلبي الذي اعتبره غير ممكن الوجود بالنسبة للواقع الذي ينطلق منه القاص ليؤسس عالمه المتخيل إلا إذا كان يقصد بذلك تصوير شخصية مريضة النفس سقيمة المزاج ليس لطبعها علاج، و اعتبر أن هذا النوع من الأدب لا يكون وجدانا سليما، و لا يصح أن يدرسه النقاد ليعمقوا معرفتهم بالشخصية، بينما اعتبر ثبات الشخصية المؤمنة مظهرا من مظاهر إيمانها القار الذي لا يجليها رائدة و إنما تتعزز سماتها الإيجابية و تترقى أكثر فأكثر روحيا و نفسيا ووجدانيا كلما تعرضت للابتلاء.⁽²⁾ و الأمر نفسه يتكرر مع وليد قصاب الذي لا يعتبر "الثبات و التطور محمداً أو منقصة في حد ذاته، بل يحدد ذلك نوع الثبات أو التطور، و القيم التي ينطلق منها و عندئذ يكون محموداً أو مذموماً"⁽³⁾

نعتقد أن المدح و الذم لا يكونان متعلقين بالقيم المضافة للشخصية و ذلك لأنها مسألة موقوفة على تقدير المتلقي، و تكوينه الثقافي، و لذلك نرى أن الحكم على قيمة الشخصية

(1) وليد قصاب، من قضايا الأدب الإسلامي، ص190.

(2) محمد عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص147.

(3) وليد قصاب، من قضايا الأدب الإسلامي، ص190.

يكون مداره على قدرة الروائي أو القاص على توظيفها على نحو يستطيع من خلاله ترجمة رسالته بصورة مؤثرة مقنعة، و لذلك لا يمكن الحكم على قيمة الشخصية بنوعية الثبات صلاحا أو فسادا، و إنما بالإيقاع الذي يتركه نمط توظيفه في وجدان المتلقي، و الذي يصدر عن قناعات الكاتب و قد جاء القصص القرآني حافلا بعدد النماذج المصرة على الباطل، هذا من جهة، و من جهة أخرى قد يكون مصطلح الشخصية الثابتة أكثر ملاءمة للشخصيات الخيرة التي تحقق مفهوم القدوة، لكنه ليس كذلك بالنسبة للشخصيات الشريرة لما يحمله من دلالة إيجابية إذ طالما استعملت في القرآن الكريم للثبات على الحق في أكثر من موضع. كما في قوله تعالى:

﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ، إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّثُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَالِقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَصْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَصْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾⁽¹⁾
 ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾⁽²⁾
 ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾⁽³⁾
 ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾⁽⁴⁾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ يَنْصِرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾⁽⁵⁾

و لذلك نجد أنه من المناسب تخصيص مصطلح الثبات للحق "الشخصية الثابتة" و الإصرار على الباطل " الشخصية المصرة" لا سيما و أن محمد بن عزوز قد جعل الإصرار من مصطلحات الأدب الإسلامي، و عرفه بأنه: "التعقد في الذنب والتشدد فيه و الامتناع عن الإقلاع عنه"⁽⁶⁾

(1) سورة الأنفال، الآيتان 11/ 12.

(2) سورة هود، الآية 120.

(3) سورة إبراهيم، الآية 27.

(4) سورة النحل، الآية 102.

(5) سورة محمد، الآية 7.

(6) محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص 29.

• الصراع/ التدافع/ التنافس:

تستعمل وحدتا الصراع و التدافع في سياق النقد الأدبي الإسلامي دلالة على نمط التصادم بين الشخصيات و الإرادات المتعارضة، و هما من الخصائص الضرورية في الأعمال ذات الطابع السردى و الدرامى، إذ يشكلان الوقود الذي يدفع الأحداث و يحركها، و يختص النقد الإسلامي بتوجيه طبيعة الصراع الوجهة الإسلامية و كما أظهرها الهدي الإلهي بين الحق و الباطل، الهدى و الضلال، فطرة الإنسان و غواية الشيطان و ذلك بخلاف الأدب الغربى الذي يظهر فيه الصراع بين الإنسان و القدر أو الإنسان و أخيه الإنسان، أو الإنسان و البيئة و غير ذلك، و على هذا الأساس يذهب سعد أبو الرضا و يتبعه في ذلك محمد حلمي القاعود، إلى استعمال مصطلح " التدافع " بدلا من مصطلح الصراع، بحيث "يكون مجاله تقوى الله التي تشمل ما صغر من الأمور و ما كبر، و مناطه أفعال البشر الواضحة حتى يسود المخلص التقي مهما طال الصراع و يبوء بالخسران الظالم الفاسد"⁽¹⁾ و يمكن أن نفهم من هذا الوصف ثلاثة أمور:

الأول: ما أشرنا إليه من حيث توجيه التدافع بين الحق و الباطل.

الثاني: يفهم ضمنا من وصف التدافع أنه يكون بين أكثر من ذات و هو ما يترجمه الشطر الثاني من التعريف.

الثالث: أن نهاية التدافع تكون محسومة دائما لصالح الخير، و ذلك متفق مع مدلول النص القرآني الذي أوضح الغرض من سنة التدافع، و هي استمرار الحق، كما هو ظاهر في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾⁽²⁾ على أن لا يتم بناء الحدث وفق هيئة نمطية متوقعة يقيد المبدع في إطارها و تفسد تفاعل المتلقي الذي يصبح سلفا متصورا للهيئة التي تنتهي عليها الأحداث هذا علاوة

⁽¹⁾ حلمي محمد القاعود، الأدب الإسلامي الفكرة و التطبيق، دار النشر الدولي، السعودية، ط1،

(1428هـ-2007م)، ص242.

⁽²⁾ سورة البقرة، الآية 251.

على أنها تخالف الأساس الواقعي، فانتصار الخير لا يجب أن يكون بالضرورة على مستوى نهاية الحدث، و إنما قد يكون كذلك على مستوى دعم المشاعر الخيرة للشخصية التي تشكل القدوة الحسنة، و تظهر ثباتا على الحق رغم المشكلات التي تواجهها، و التي تعتبرها جزءا من الاختبار الإلهي، فانتصار الخير كنتيجة منطقية يعني فيما يعنيه: "التفاؤل الذي يملأ النفس ثقة في هذا الخير خاصة عندما ينتصر الشر"⁽¹⁾

نقول: إن تأصيل التدافع وفق هذا المفهوم لا يخلو من وجاهة، و لكنه مع ذلك لا يبرأ من مجموعة من الثغرات نظرا لكونه ارتبط بالصراع الخارجي فحسب، مغفلا الصراع الداخلي الذي يكون هو الآخر حلبة من حلبات الصراع بين الحق و الباطل، و ذلك في صورة الصراع بين فطرة الإنسان، و وساوس الشيطان، أو بين نفسه المطمئنة و نفسه الأمانة بالسوء حيث يخوض "معركة شرسة" بينه و بين نفسه، إذ تتدافع أمواج الطمع و اللذة و السيطرة و تواجهها لدغات الضمير و كوابح الخير و الفضيلة، و يتأرجح الإنسان بين الضعف و القوة، و الخوف و الرجاء، و السقوط و السمو، و النصر و الهزيمة و ينعكس هذا الصراع الأزلي على أفكاره و سلوكه و أحلامه"⁽²⁾ و هذا الميدان يشكل مادة هامة بالنسبة للأديب المسلم الذي يصور الإنسان في حقيقته الطبيعية التي تخطئ و تصيب بل يكون الصراع الداخلي أكثر قربا من تحقيق الثبات على الحق إذ إن أعظم الجهاد جهاد النفس.

و في تأصيل آخر لمصطلح التدافع يستعمل بن عزور هذه الوحدة بجوار مصطلح الصراع لا بديلة عنه، و يضيف إليهما مصطلحا آخر هو الجهاد، حيث يخصص التدافع للدلالة على الصراع بين مجموعة مؤمنة و مجموعة كافرة، و ذلك نزولا عند حرفية النص القرآني: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ أما مصطلح الصراع فإنه لا يقتصر على الحق و الباطل بل قد يكون بين أهل الباطل فحسب، كما أنه قد يكون في هيئة صراع

(1) حلمي محمد القاعد، الأدب الإسلامي الفكرة و التطبيق، ص242.

(2) نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، (1407هـ-1987م)، ص106.

الفردى أو جماعى، كما قد يكون داخلىا و خارجىا⁽¹⁾، أما مصطلح الجهاد فقد يكون داخلىا بين الإنسان و نفسه، أو خارجىا، بين المؤمنىن و الكفار⁽²⁾ و هو تفريع غير ضرورى و لا يحقق أى شىء سوى إئقال المعجم النقدى بالمصطلحات المتداخلة، و قد كان من وجهة نظرنا الاكتفاء بالتصرف فى مدلول الصراع، و إذا شئنا الاستقلال المصطلحى يمكننا أن نخصص التدافع للصراع بين الحق و الباطل خارجىا بغض النظر عن التفريعات الدينية لأنه يتحدد على مستوى موقف الشخصية لا معتقدها، بينما تضيق دلالة المجاهدة للتعبير عن صراع الحق و الباطل على مستوى نفس الإنسان.

أما مصطلح "التنافس" فهو مصطلح نظرى وضعه سعد أبو الرضا كمصطلح مقابل للتدافع أو الصراع و هو لا يعتمد على تحريك الحدث بناء على الإرادات المتعارضة، و إنما على تسابقها و تباريها فى تحقيق قيم الحق و الخير و الجمال فالتنافس يكون "فى مجال الخير و الأعمال الصالحة"⁽³⁾ و هذا المصطلح كما هو واضح ذو أصل قرآنى ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَفِسُونَ﴾⁽⁴⁾ و قد يحدث فى حال تجسده على مستوى الإبداع نقلة نوعية فى مسعى تحقيق خصوصية الأدب الإسلامى فنيا، و شموليته لجميع مظاهر الحياة التى لا تقتصر على الجانب السلبى فحسب، و إنما كذلك على المظاهر الحسنة التى تعمق مفهوم القدوة.

(1) محمد عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامى، ص66.

(2) المرجع نفسه، ص102، و ص166.

(3) شمس الدين درمش، "أخبار الأدب الإسلامى"، مجلة الأدب الإسلامى، رابطة الأدب الإسلامى، السعودية، مج 19، ع75، (شعبان/شوال 1433هـ - أيلول/سبتمبر 2012م)، ص101.

(4) سورة المطففين، الآية 26.

الفصل الثاني:

النقد الأدبي الإسلامي و منهجه

أولاً: مصطلح النقد الإسلامي.

ثانياً: مصطلح منهج النقد الإسلامي.

يعتبر مصطلحا "النقد الأدبي الإسلامي" و " المنهج النقدي الإسلامي" أكثر الوحدات تأثيرا في الإشكالية المصطلحية، فالأول يعتبر المجال الطبيعي الذي تتخلق و تشتغل في إطاره الوحدات المصطلحية بما أنه المسؤول على صياغها في المستوى النظري و تفعيلها على المستوى التطبيقي، بينما يعتبر الثاني - المنهج- منطقة عبور المقررات النظرية التي تفسر الصيغة الجمالية للنص، و التي تتمظهر بوصفها آليات إجرائية تختزل نفسها تحت مسمى الوحدات الاصطلاحية، و على هذا الأساس من اللازم أن يكون النقد الأدبي الإسلامي و منهجه من أكثر المجالات التي تقع عليها الأسلمة لتحقيق إسلامية الفنون، خاصة و أنهما يقودان تأسيس الملمح الجمالي الذي يظهر الأدب بكماله اللائق به كما أنهما يمتلكان نفوذا واضحا في صياغة المفاهيم التي تعبر عنها المصطلحات.

إذا رجعنا إلى المدونة النقدية الإسلامية سنجد أنها تعاني إشكالا في إيجاد صياغة واضحة لوصف تعريفي دقيق يختزل ملامحهما على الرغم من اتحاد الخلفيات المؤطرة و نفترض أن ذلك راجع إما لاختلال في التنظير نتجت عنه رؤية غير واضحة لطبيعة المفهوم، أو أنه ناتج عن اختلاف وجهات النظر حول عدد من السمات المفهومية بفعل وقوع الظاهرة المعرفة في إطار العلوم الإنسانية، أو بفعل اعتماد التعريفات على الأساس الافتراضي الذي أتاح تعدد الرؤى الفردية، و سنحاول من خلال هذه الجزئية من البحث تحديد مظاهر الاختلاف المفهومي و سببه وصولا إلى مضاعفاته على وحدات التسمية التي تكون في علاقة وثيقة بهذا المفهوم.

أولاً : مصطلح النقد الإسلامي.

إن تحديد مفهوم النقد الإسلامي يقع في صميم العمل الاصطلاحي؛ كونه يتيح تعيين طبيعة المجال الذي تقع ضمنه عملية الجرد المصطلحي، ويتخذ تعيين المجال أهمية كبرى في علم المصطلح كونه يعد البيئة المعرفية التي تستحيل ضمنها الوحدات المعجمية إلى وحدات ذات دلالة متخصصة تسمى مصطلحات، "فالتنظيم المفهومي المعبر عنه بالميدان هو شرط لا غنى عنه لتعتبر وحدة معجمية كمصطلح لأنه لا تغدو كذلك إلا لأنها تنتمي لميدان تدل فيه على مفهوم ولها تعريف".⁽¹⁾

ومن جهة أخرى تتيح دراسة مفهوم النقد الإسلامي تصنيفه ضمن منظومة التصورات في الحقل المعرفي، حيث تمكن من تعيين مركزه إزاء النقد الأدبي العام، وتبين العلاقة المنطقية بينه وبين أصناف النقد الأخرى، وهو ما يعزز موقعه داخل الحقل المعرفي؛ ذلك لأن "تصنيف التصورات أقوى السبل للمعرفة، لأننا إذا نسقنا الأشياء أو بالأحرى تصوراتها في نظام محدد وثبتنا هذا النظام في صورة قائمة أصبح لدينا خارطة طبيعية لحقل معرفي يعينه أو صورة كلية عنه".⁽²⁾

ومن جهة ثالثة تتيح دراسة المصطلح " النقد الإسلامي " بصفته المصطلح الشامل الأعلى ملاحظة التطور الحاصل في البنية المفهومية لهذه الوحدة المصطلحية في شقها المفهومي خاصة بعد الاحتكاك بالثقافة الغربية في العصر الحديث وهو العصر الذي "بلغ النقد فيه أقصى ما يطمح إليه أديب أو فنان من انفتاح ونضج وامتداد إلى شتى حقول الآداب والفنون وحوار خلاق بين قيمه ومقاييسه لدى شتى الأمم والشعوب والحضارات التي قربت بينها لوسائل التكنيكية الحديثة".⁽³⁾

(1) إيمانويل سوليو كونسيساو، المفاهيم و المصطلحات و إعادة الصياغة، ص123.

(2) ولفجانج نيدوبيتي، التصويرية والدلالية، ص 115.

(3) عماد الدين خليل، في النقد الإسلامي المعاصر، دار ابن كثير، دمشق، ط1، (1428هـ-2007م)، ص12

ولأجل تحقيق هذه المقاصد جميعها سنعمد على الطريقة الكلاسيكية لعلم المصطلح الأنسب لتحديد المفاهيم، حيث سنعمل على دراسة وصفية لمفهوم مصطلحي النقد الأدبي والنقد الإسلامي من أجل تحديد السمات المفهومية المكونة لكل تعريف وهو ما يمكن من تحديد التصور الجديد الذي يضيفه مصطلح النقد الإسلامي لمصطلحية النقد الأدبي ومركزه في هذا المجال المعرفي، على أننا نتوسل في بعض الأحيان ببعض المفاهيم المنهجية الأخرى للمدارس المصطلحية الأكثر حداثة خاصة فيما يتعلق بدراسة تطور المفهوم، وسننطلق في بحثنا هذا من مجموعة من التساؤلات هل النقد الإسلامي هو نوع ينتمي إلى مقولة النقد الأدبي إذا ما صنفناه على أساس فكري ؟ و إيديولوجي ليكون بذلك مجاور لكل من النقد الوجودي الماركسي؟

- . هل النقد الأدبي الإسلامي في المتون النقدية مرادف للنقد الأدبي السليم ؟
- . هل النقد الإسلامي يتوجه لتقييم النص أم لتفسيره ؟
- . هل موضوع النقد الأدبي الإسلامي هو الأدب الإسلامي أم الأدب عامة ؟
- . هل النقد الأدبي الإسلامي ذو طابع علمي معياري أم طابع فني ذاتي ؟

1. مصطلح النقد الأدبي.

النقد الأدبي هو مصطلح مشكل يصعب تحديد تعريف موحد له؛ ذلك لأنه في تطور مستمر ولم يستقر على مفهوم واحد محدد، إذ تأثرت خصائصه المفهومية بالخلفيات الفكرية والثقافية التي يتم في إطارها ضبط تصور المصطلح من ثم فقد تعددت تعريفاته على الصعيدين الزمني والتزامني وهو ما حدا ببعض النقاد أن يعلن بأنه : " لا يوجد نقد ولكن يوجد نقاد فقط." (1)

والنقاد الإسلاميون لما كانت لهم خلفية فكرية واحدة يحكمها التصور الإسلامي لطبيعة الأدب ووظيفته فإنه من الضروري أن تكون لهم رؤية مقاربة - إن لم نقل متفقة - لطبيعة

(1) عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد، الجزائر، دار هوم، د.ط، (2010م)، ص30.

النقد ووظيفته، والتي يتصور أن تتقاطع مع مفهوم " النقد الإسلامي " نظرا لاتحاد المنبع التصوري الذي يحدد مفهوم كلى المصطلحين، و هي فرضية سنختبرها من خلال تحليل مجموعة من التعريفات الواردة في المدونات النقدية الإسلامية :

1.1 التعريف الأول:

جاءت في كتابات "سيد قطب " عدة تعريفات للنقد الأدبي وهي كالآتي :

أ . النقد هو عملية الوزن والتقييم ولابد أن تسبقه عملية الخلق والإنشاء لابد من وجود المادة الفنية التي يزنها الناقد وقيمها (1)

ب . النقد الصحيح هو صحة الحكم على المثال.

ج . تحديد معنى العمل الأدبي وغايته وقيمه الشعورية والتعبيرية والكلام عن أدواته وطرائق أدائه وفنونه هي نفسها النقد الأدبي في أخص ميادينه (2)

د . وظيفة النقد الأدبي تتلخص في تقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية وبيان قيمته الموضوعية وقيمه التعبيرية والشعورية وتعيين مكانه في خط سير الأدب وتحديد ما أضافه إلى التراث في لغته وفي العالم كله ومدى تأثره بالمحيط وتأثيره فيه وسميات تصوير صاحبه وخصائصه الشعورية والتعبيرية وكشف العوامل النفسية التي اشتركت في تكوينه والعوامل الخارجية كذلك.(3)

تعد هذه التعريفات من النوع الوظيفي وهي بذلك تعكس السمات المفهومية المختصة بغايات النقد الأدبي ووظيفته، و التي تتحدد حسب مجموعة التعريفات السابقة كالآتي:

(1) سيد قطب، كتب و شخصيات، دار الشروق، بيروت، ط3، (1403هـ-1983م)، ص4.

(2) سيد قطب، النقد الأدبي أصوله و مناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط6، (1410هـ-1990م)، ص11.

(3) المرجع نفسه، ص7.

• وظيفة النقد الحكم على الآثار الأدبية (أي أنه ذو طابع معياري) ويترتب عن ذلك جملة من القواعد التي تتخذ معياراً للتقييم سواء أكانت قواعد مقتبسة من نصوص سابقة أو مبادئ نظرية مقتبسة من النظرية الجمالية "فإذا نظر الدارس الأدبي إلى عمله على أنه وضع أو اكتشاف قواعد كانت وجهته الأولى في تناول الأعمال الأدبية الخاصة هي تقييم هذه الأعمال ، أي الحكم بمدى مطابقتها للقواعد" (1)

وتعد طريقة التعبير عن التجربة الشعورية حجر الأساس والمعتمد الأول في تقييم النص - حسب رأي سيد قطب- ذلك لأنها الجانب المادي والظاهر الذي يترجم التجربة الشعورية التي تتحدد وفقها أصالة النص الأدبي، هذه الأخيرة التي تبرز موقف الأديب من الحياة الذي يتجاوز النقل الفتوغرافي إلى إبداء الرأي الشخصي حيث يقول " طريقة السير في الموضوع إذا هي التي تحدد طابع العمل الفني كما أنها هي التي تعطيه بعضاً من قيمته الفنية (...) لأن طبيعة التجارب الشعورية ومدى عمقها وأصالتها ومقدار تقاذفها وصدقها ودرجة إتصالها بالحياة الكبيرة كل أولئك ذو أثر في تقديرها وتقويمها." (2)

• وظيفة النقد في التعريف الثالث تتمثل في تحديد مفهوم العمل الأدبي وغايته ومبادئه وفنونه وهذه جميعها تقع ضمن اهتمامات النظرية الأدبية التي تضطلع بإيجاد إجابة عن تساؤلات متعلقة بطبيعة الأعمال الأدبية وعناصرها وأجناسها حيث تهتم هذه الأخيرة " بدراسة مبادئ الأدب وأصنافه ومعاييرها" (3)

والواضح أن النظرية الأدبية تشكل الإطار العام الذي يستمد منه النقد مقاييسه وأصوله المعتمدة في مقارنة النص وضمن هذا المفهوم يفرق ويليك بين النظرية الأدبية والنقد الأدبي حيث تلتزم الأولى بدراسة مبادئ الأدب وأصنافه ومعاييرها بينما يتركز عمل النقد الأدبي

(1) شكري عياد، دائرة الإبداع، مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية، ط1، (1429هـ-2008م)، ص16.

(2) سيد قطب، كتب و شخصيات، ص20.

(3) وضحي مسفر القحطاني، دراسة في نظرية الأدب الإسلامي، ص57.

على الأعمال الأدبية و يضيف أن النقد الأدبي كمصطلح كثيرا ما يستخدم بشكل يشتمل على النظرية الأدبية نظرا لتشعب مفهومي المصطلحين وتداخلهما. (1)

وما يهمننا في هذا التعريف -التعريف الثالث- هو اختصاصه بالجانب التنظيري، حيث يحاول البحث في الأصول النظرية للأدب أي أنه ذو طبيعة تأصيلية، وبذلك يغدو مصطلح النقد الأدبي في أحد وجوهه و بالتحديد في شقه النظري مرادفا للنظرية الأدبية، و هذا ما نجده في تعريف إقبال عروي للنظرية الأدبية. (2) و يوافقه عليه عبد الملك مرتاض الذي يجعل من النقد النظري مرادفا للنظرية الأدبية، و نظرية الكتابة، و نظرية الأجناس. (3)

أما التعريف الأخير فيمكن أن نعهه مكملا للمفاهيم السابقة إذ يتضمن المعايير التي يحكم بها على النص الأدبي والتي تكون على مستويين اثنين:

— **مستوى القول:** أي النص وفيه يتعرض الناقد إلى تقدير القيم الشعرية والتعبيرية والموضوعية .

— **مستوى السياق:** وهو "المرجع الذي يحال إليه المتلقي كي يتمكن من إدراك مادة القول" (4) ويمكن تصنيفه حسب التعريف إلى سياق داخلي مرتبط بالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه الأثر والذي يعد التقليد الأدبي للنص؛ حيث يعد النص انبثاقا عن نصوص سبقتة تماثله في جنسه وهو محدد في تعريف في قوله: " **تعيين مكانه في خط سير الأدب**" أما السياق

(1) رينيه ويليك، مفاهيم نقدية، ص 09.

(2) محمد إقبال عروي، في نقد النقد، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، السنة 2، ع 6، (1415هـ-1995م)، ص 20.

(3) عبد الملك مرتاض، نظرية النقد، ص 50.

(4) ينظر في معاني السياق: عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة و التكفير، من البنيوية إلى التشريحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 4، (1998م)، ص 09.

الخارجي فهي العوامل الخارجية التي تتبادل التأثير والتأثر بالبنية الأدبية وتشمل شخصية الأديب والبيئة كمعامل مؤثرة والمتلقي كمعامل متأثرة.

2.1 التعريف الثاني:

" استخدام المقاييس الصحيحة للحكم على التجارب الفنية شكلا ومضمونا " (1)

يتكون هذا التعريف من ثلاث سمات مفهومية :

أ . النقد الإسلامي ذو طابع معياري ينظر إلى النص الأدبي على أنه موضوع تقييم، حيث يتولى الناقد تقدير العمل الفني اعتمادا على جملة من المقاييس وصفها المعرفة بالصحيحة إلا أنه لم يحدد طبيعتها، وهو ما يعد نقصا في جودة التعريف. و لما كان ذلك كذلك فإنه ينبغي علينا الاستعانة بمعطيات مصطلحية من سياقات أخرى تكون قادرة على تلبية المتطلبات المفهومية الكافية لجبر الخلط الحاصل في التعريف، و نستطيع تحديد طبيعة المقاييس الصحيحة الواردة في التعريف من خلال الاستدلال بالضد من وصف المعرف للنقد الفاسد: " إن كثيرا مما يسمونه نقدا لا يمت إلى النقد الصحيح بصلة تذكر، إن عددا كبيرا من الكتابات النقدية اليوم لا يتعمق العمل الفني، ولا يبحث في جدية عن علاقة التي تربط ذلك العمل الواقع بالمعاصر وشخصية الفنان، و بالموثرات الثقافية والبيئية التي عايشها دون اعتبار القواعد والأصول النقدية الموضوعية " (2)

إن هذه الفقرة تبين بوضوح المقاييس التي يحتكم إليها الناقد في مقارنة النص وتحديد منهجه المتبع في تقديره إذ ينظر إلى البنية الأدبية في علاقتها مع البيئة الاجتماعية والثقافية ومن ثم كان على الناقد أن يتجه اتجاها متكاملا يركز على القيم التعبيرية والنفسية دون تجاهل الظروف المؤثرة في تكوينها كالسياق الحضاري والاجتماعي الذي أنتج فيه، وهي نفسها المعايير التي ينتجها النقد الإسلامي في تحليل النصوص وليس أدل على ذلك بنصوص النقد التطبيقي وفق المنهج الإسلامي التي أفردتها المعرفة لتحليل عدد

(1) نجيب الكيلاني، تحت راية الإسلام، بيروت ، مؤسسة الرسالة، ط2 ، (1402هـ-1982م)، ص167.

(2) المصدر نفسه، ص171.

من النصوص الأدبية كما هو الحال في نقده لقصة: "الأيدي المتوضئة" للرافعي و رواية السماء السابعة لنجيب محفوظ إذ اعتمد على المعايير نفسها المشار لها آنفا.⁽¹⁾

ب النقد الأدبي يشمل تقدير المبنى والمعنى اللذين يشكلان شطري الإبداع، وهذه السمة دليل آخر على تشابه النقد الأدبي بمفهومه الصحيح والنقد الإسلامي في تصور المعرف، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال وصفه لمدرسة النقد الإسلامي بقوله: "أما نحن لما يكون لنا مدرسة نقدية فسوف نتكلم عن الشكل كما يتكلم غيرنا أما المضمون فيجب أن يكون إسلاميا."⁽²⁾

ج. إن هذا التعريف يركز على النقد التطبيقي فقط، وذلك لأن عملية التقدير والحكم تأتي تالية للنقد والنقد التطبيقي ما هو إلا أحد جزئي النقد إذ يمثل الجانب الإجرائي منه ، حيث يقوم على الأصول والمعايير والأسس والإجراءات والأدوات المنهجية التي يزوده بها النقد النظري. والذي يمكن ملاحظته من خلال كتابات الكيلاني أن هناك نوعا من الترادف بين مصطلحات: النقد الصحيح / النقد الفني / النقد الإسلامي، وذلك لأن المقاييس الصحيحة في الحكم على النص لابد أن تكون مرتبطة بالفهم الصحيح النابع عن التصور الإسلامي خاصة أن الكيلاني نفسه نقل عن زكي نجيب محمود أن المقاييس النقدية تختلف باختلاف فهم علم الجمال، ولقد آمن الكيلاني بأن عملية النقد في الفن والأدب إنما هي " فرع يتفرع عن الفلسفة الجمالية"⁽³⁾ ولما كان الفهم الصحيح للجمال مرتبطا بالرؤية الإسلامية فيكون النقد الصحيح هو ذلك النقد النابع عن الرؤية الإسلامية التي يعبر عنها بمصطلح النقدي الإسلامي ، وما يعزز هذه الفرضية هو أن الكيلاني . في حدود اطلاعا . لم يورد أبدا تعريفا

(1) نجيب الكيلاني، نحن و الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1422هـ-2001م)، ص 82 و ما بعدها و ص 169 و ما بعدها.

(2) نجيب الكيلاني، رحلتي مع الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (1406هـ - 1985م)، ص213.

(3) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص89.

للنقد الإسلامي، وذلك يقودنا إلى نتيجة منطقية قوامها أن النقد الإسلامي والنقد الفني والنقد الأدبي الصحيح هي صور معجمية لتطور واحد وتكون بذلك من قبيل المصطلحات المترادفة.

3.1 التعريف الثالث:

" مقارنة الأعمال السابقة للكشف عن آلياتها وتقنياتها المختلفة في المستوى الصوتي والمعجمي والتركيبى والدلالي." (1)

يعكس هذا التعريف السمات المفهومية الآتية :

أ - يركز على الجانب التطبيقي.

ب- يسقط جانب الحكم على النص الأدبي ويعوضه بالجانب التفسيري فعمل النقد حسب التعريف هو الكشف عن آليات اشتغال النص وفق أسس موضوعية

ج - يتمركز عمل النقد الأدبي وفق هذا التعريف حول النص فيبدأ بالنص وينتهي به فهو بذلك يسقط المؤثرات الفكرية والبيئية والنفسية التي ساهمت في صياغته، ولا يبحث كذلك عن آثاره في المجتمع ليكون بذلك متوافقا مع الرؤية النسقية لطبيعة النقد حيث أن جميع مستويات التحليل الواردة في التعريف مرتبطة بالمستوى اللغوي للنص ولا تبحث فيما وراءه من الآثار وما سبقه من المؤثرات ليكون بذلك عكس سابقه " فالمستوى الصوتي ورمزيتها وتكويناتها الموسيقية من نبر وتنغيم وإيقاع والمستوى المعجمي تدرس فيه الكلمات لمعرفة خصائصها الحسية والتجريدية والحيوية والمستوى الإيديولوجي لها كما يتولى المستوى التركيبى دراسة تركيب الجمل وطرق تكوينها وخصائصها الدلالية والجمالية أما المستوى الدلالي فيتولى تحليل المعاني المباشرة و غير المباشرة." (2)

(1) محمد إقبال عروي، "في نقد النقد"، ص20.

(2) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط1، (1998م)، ص214.

ونستطيع تفسير غياب العوامل السياقية المؤثرة في تكوين النص عن هذا التعريف بتأثر المعرف بالمناهج النقدية الحديثة خاصة أنه من دعاة الانفتاح على النقد الغربي مع الأخذ بعين الاعتبار أن النقد الإسلامي . حسب رؤية العروي . لم يتخذ له منهجا محددًا في مقارنة النص وإنما هو عبارة عن أداة.⁽¹⁾

4.1 التعريف الرابع:

"هو مجموعة من الأدوات والمناهج والرؤى التي ينتهجها الناقد أثناء تعامله مع النص الأدبي وهو يشتمل على عنصرين متوازنين نظري وتطبيقي" ⁽²⁾
يعكس هذا التعريف السمات المفهومية الآتية:

أ . يدرج هذا التعريف الآليات والمناهج التي يتبعها الناقد ضمن مفهوم النقد الأدبي وبالتالي فهو يخلط بين النقد والأداة، في حين أن المنهج إنما هو الطريقة والسبيل الذي يسلكه الناقد في الكشف عن جماليات النص الأدبي " ونجد نظير ما ذهب له المعرف في مفهوم صلاح فضل للمنهج إذ يعده المسؤول عن تقييم توافق النظرية مع مبادئها.⁽³⁾

ب . النقد ذو طبيعة علمية حيث يركز على المناهج والآليات المتبعة في تحليل النص وهذه الأخيرة تتميز بكونها " تتكى على مفاهيم عقلية أو منطقية " ⁽⁴⁾

ج . النقد الأدبي نوعان نظري وتطبيقي.

(1) محمد إقبال عروي، "استراتيجية النقد الإسلامي"، مجلة المسلم المعاصر، مؤسسة المسلم المعاصر،

الكويت، ع5، (محرم - صفر - ربيع الأول 1409هـ - سبتمبر - أكتوبر - نوفمبر 1988م)، ص95-96.

(2) إسماعيل إبراهيم المشهداني، علم الأدب الإسلامي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ط1،

(سبتمبر 2013 - شوال 1439هـ)، ص34.

(3) صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، (2013م)، ص11.

(4) المرجع نفسه، ص15.

من خلال التعريفات السابقة يمكن استخلاص السمات المفهومية الآتية :

أ. النقد الأدبي هو فن معياري يتولى الحكم على الآثار الأدبية أو تفسيرها إذ أنه حتى في حالة التفسير لابد من وجود معايير يستند عليها الناقد.

ب. النقد الأدبي هو خطاب من الدرجة الثانية يعتمد وجوده على نص سابق، وهذه الفكرة تتسحب نوعاً ما عن النقد النظري إذ يعتمد . خاصة في المجال الجمالي . على نصوص مثال يتخذها كمعايير يستنبط منه الأساس الفني لهذا النوع الأدبي أو ذاك، و من ثم فإن النقد و الأدب يتبادلان التأثير و التأثير "فالنظريات و المبادئ لا تنشأ من فراغ فكل ناقد في التاريخ توصل إلى نظرية عن طريق الاتصال بالأعمال الفنية ذاتها التي كان عليه أن يختارها و يفسرها و يحللها و أن يطلق عليها في النهاية حكماً"⁽¹⁾

ج. النقد ذو طبيعة مغايرة لطبيعة الإبداع فالأول ذو غاية معرفية تستهدف السبيل المثال لصناعة الجمال عن طريق صياغة المبادئ أما هدف الفن فهو صناعة الجمال نفسه، وهو يتوغل في ذلك بآراء الناقد إذ إن " هدف الناقد المعرفة الفكرية وهو لا يخلق عالماً خيالياً مختلفاً كعالم الشعراء أو الموسيقي بل هو معرفة فكرية أو يهدف إلى التوصل إلى تلك المعرفة"⁽²⁾

د. موضوع النقد الأدبي هو النص ويهدف إلى الكشف عن جماليته من خلال الاتصال بالأعمال الفنية ذاتها مع التوصل بالعوامل التي شكلت سياق النص كعوامل مساعدة في فهمه.

(1) رينيه ويليك، مفاهيم نقدية، ص12.

(2) المرجع نفسه، ص13..

2. مفهوم النقد الإسلامي.

اختلفت تعريفات النقد الإسلامي تبعا لاختلاف المفاهيم المحددة لمفهوم النقد الأدبي العام الذي يعد التصور الكلي الذي تندرج ضمنه مقولة " النقد الإسلامي " إذ وردت مجموعة من التعريفات المتأثرة بالمفهوم الكلاسيكي و أخرى متأثرة بالمفاهيم الحديثة للنقد.

1.2. التعريفات المتأثرة بالمفهوم الكلاسيكي :

انبنت عديد التعريفات للنقد الأدبي الإسلامي وفق الرؤية التراثية التي تعطي الناقد منزلة متعالية على النص الأدبي، و من هذه التعريفات نذكر ما يأتي:

1.1.2 النقد الإسلامي هو النقد الذي يتناول العمل الأدبي ويقومه ويحكم له أو عليه وفق المنظور الإسلامي.⁽¹⁾

يعد هذا النمط من التعريف من أنواع التعريفات الوظيفية وهو يتركز على سمتين مفهومتين :

أ. النقد الإسلامي ينظر إلى الأدب على أنه موضوع تقويم، وبذلك تكون وظيفة الناقد تمييز جمالية النصوص والحكم عليها وفق معايير محددة (أي أنه نقد معاييري) والنقد الإسلامي وفق هذا المفهوم يمنح الناقد سلطة مطلقة على النص فهو القارئ الحصيف والمنظر لعلم الجمال إذ "لا يمكن تصور نهضة فنية أو أدبية إلا إذا قام النقد بواجبه إزاء تلك النهضة من حيث التقويم والتقييم لأن النقد في العادة يحدد المستوى الذي وصلت إليه ويشير إلى المسار الصحيح الذي يجب أن تنطلق فيه ويكشف عن محاسن تلك النهضة"⁽²⁾ وبذلك تتجاوز مهمة الناقد من مجرد تقييم الأثر إلى التنظير ووضع القواعد التي تضبط المسار الفني.

(1) إسماعيل إبراهيم المشهداني، علم الأدب الإسلامي، ص23.

(2) نجيب الكيلاني، تحت راية الإسلام، ص167.

ب. اعتماد التصور الإسلامي:

التصور الإسلامي مصطلح صاغه سيد قطب للدلالة على المنهج المعرفي الذي يسعى لتفسير حقائق الكون والوجود بناء على الأساس العقائدي الصرف بعيدا عن التأثيرات الفلسفية فهو بديل رباني ثابت عن اجتهادات البشرية المتغيرة، فالتصور الإسلامي إبدال معرفي الفلسفات عموما بما في ذلك الفلسفات الإسلامية، وذلك لأن هذه الأخيرة قد تأثرت أيما تأثر بالرؤية الأجنبية. يقول سيد قطب: "وأنا على يقين جازم بأن التصور الإسلامي لم يخلص من التشويه والانحراف والمسح إلى حين نلغي عنه جملة بكل ما أطلق عليه اسم الفلسفة الإسلامية وبكل مباحث علم الكلام." (1)

وعلى هذا الأساس يمكن القول هنا إن إدراج التصور الإسلامي كأحد عناصر التعريف مرتبط بتحديد الإطار المرجعي الثابت الذي يستمد منه النقد الإسلامي مقاييسه الجمالية وهي مرجعية تؤول إلى الرؤية الإسلامية للجمال عموما والجمال الفني بصفة أخص كونه أحد تجليات الصورة الجمالية .

وقد يتراءى أن إسناد الحكم النقدي إلى التصور الإسلامي يدرج النقد ضمن فئة النقد المتعالي والذي غالبا ما يكون "خاضعا لقيمة من القيم أو نظرية من النظريات الموجودة قبل النص ومتعالية عليه." (2)

وقد يخلع ذلك على هذا النقد عددا من المفاهيم السلبية إذ يدرجه ضمن فئة النقد الدغمائي الذي ينطلق من مجموعة من المعايير السابقة على النص ويجعل منها الأساس الوحيد في الحكم عليه في حين أن التصور الإسلامي هنا - في نظرنا - مرتبط بالتأكيد على الأساس الذي يؤطر تجربة الناقد ونظرته للجمال وموطنه هل هو في الأشياء والتعابير

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي و مقوماته، دار الشروق، ص12.

(2) فابريس توموريل، النقد الأدبي، تر: الهادي الجطاوي، دار التنوير، تونس، ط1، (2017م)، ص322.

والصور أو أنه في الشعور أو المعنى أو الموضوع إذ لا بد لكل ناقد من فلسفة في الحياة تكون أساسا لمقاييسه النقدية، و لذلك اعتبر النقد الأدبي بمثابة " امتداد تطبيقي تخصصي لفرع من فروع الفلسفة هو علم الجمال".⁽¹⁾

ومن هذه الرؤية نعتقد أن التصور الإسلامي لا يمكن أن يكون مجموعة معايير تحكم أو توجه الموضوع وإنما هو امتداد للرؤية الجمالية الإسلامية التي ترى الجمال في الشكل والمعنى.

2.1.2 " النقد الإسلامي هو وعي الناقد المسلم بالنتاج الأدبي وعيا يعتمد على المقاييس الإسلامية وصولا للحكم على هذا الأدب أو عليه وهو نقد موضوعي يستند إلى مقاييس أصلية ومبادئ وطيدة".⁽²⁾

يختلف هذا التعريف عن سابقه في كونه يندرج ضمن التعريف بالخصائص حيث يحدد المعرفة وفقا لخصائصه ومن هذا المنطلق اشتمل التعريف على مجموعة من السمات المفهومية التي تبرز الخصائص المميزة للنقد الإسلامي والتي تحددها في :

أ.النقد الإسلامي هو نقد معياري ينظر للأدب على أنه موضوع تقييم.

ب.موضوع النقد الإسلامي هو الأدب بصفة عامة.

ج.إسلام الناقد : فالنقد الإسلامي حسبه لا يتصور معه إلا أن يكون صادرا عن ذات مسلمة ولذلك وجدنا المعرف يجعل مبدأ التوحيد ركيزة أساس يعتمد عليها هذا النقد فلا يمكن حسبه أن يقوم نقد إسلامي إلا على تلك الركيزة الأولى التي يتجلى فيها الخالق معبودا والمخلوق

(1) محمود أمين العالم، "الجذور المعرفية و الفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث و المعاصر"، الفلسفة العربية المعاصرة مواقف و دراسات، بيروت، ط2، (حزيران - يونيو، 2000م)، ص72.

(2) عبد الحميد محمد العبيسي، "النقد الأدبي الإسلامي ركائزه و مبادئه"، مجلة الفيصل، دار الفيصل الثقافية، الرياض ع93، (1405 هـ-1984م)، ص39.

عابداً فالنقد وفق هذه الرؤيا هو إحدى الصور التي تتحقق من خلالها استمرارية العلاقة بين العبد وربّه، وإحدى وسائل تحقيق الاستخلاف في الأرض.⁽¹⁾

انطلاقاً من هذه الرؤية لطبيعة النقد الإسلامي نستطيع صياغة السؤال الآتي: ما موقع الخطاب النقدي المتوافق مع المعايير النقدية الإسلامية ولكنه صادر عن ذات غير مسلمة؟ وبعبارة أخرى: هل النقد الأدبي الإسلامي بوصفه خطاباً من الدرجة الثانية تحدد إسلاميته بالذات المبدعة أم بخصائصه داخلية تخص هذا الخطاب؟ وهل النقد الإسلامي ومنهجه المأمول هو نقد كوني يتجاوز السياق الحضاري أم أنه نقد إقليمي؟

نستطيع اعتبار هذا التساؤل امتداداً للإشكال الواقع في إسلامية الأدب خاصة وأن النقد ضمن الرؤى الأكثر حداثة هو أحد أنواع الإبداع، ومن هذا المنطلق نستطيع استثمار الجدل الحاصل في إسلامية الأدب في المستوى النقدي، فعلى رأي القائلين بضرورة إسلام الأديب يكون من الضروري صدور النقد عن ذات مسلمة، خاصة وأن النقد الإسلامي يحتكم في شقه المضموني إلى المقياس العقدي الصافي ذلك المقياس القائم على "ثوابت العقيدة و الذي يعد جزءاً من عقليتها و مفاهيمها التي اكتسبت من إيمانها و تشبعها بشرع الله و من ثم تتخذ منها موقفاً معيناً متفقاً مع ما تؤمن به"⁽²⁾ و الذي يكون الحكم على النص الأدبي.

إلا أن هذا الرأي قد يفوت على النقد الإسلامي تحقيق صفة العالمية التي ينشدها خاصة إذا توفرت له الأدوات الإجرائية الخاصة كما هو الشأن مع المناهج النقدية الغربية التي تجاوزت قيد المكان والمعتقد، ومن جهة الجانب المضموني الذي ينبغي أن يقوم على التصور الإسلامي فإن هناك مناطق التقاء هذا التصور مع التصور القائم على تصور الفطرة السليمة: " فطرة الله التي فطر الناس عليها"

(1) عبد الحميد محمد العبيسي، "النقد الأدبي الإسلامي ركائزه و مبادئه"، ص 41.

(2) محمد بن عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص 220.

في الحقيقة لا نستطيع البت في هذه المسألة في معزل عن آليات المقاربة التطبيقية للنصوص خاصة في الجانب المضموني والتي يبقى النقد الإسلامي إلى حد الآن عاجزا عن تقديم إجابة موحدة لها، كما أن النقد الإسلامي لم يقدم إجابة مقنعة على اعتماد التصور الإسلامي كخلفية فكرية للنقد الأدبي هل المقصود به البحث في مدى ملائمة طرق تناول الموضوع للعقيدة الإسلامية، أو أنه اعتماد التصور الإسلامي للجمال والذي يشمل الموضوع والصورة، و لعل المفهوم الأخير أقرب للطبيعة الموضوعية للنقد الأدبي حيث يكون الحكم على النص من الجانب الفني بمقدار توفيقه في تحقيق الجمال على صعيد الصناعة الفنية بينما تكون مناقشة الموضوع الذي هو أحد شطري الجمال مع ما يتوافق مع طبيعة الفطرة الإنسانية التي لا تتعارض بالتأكيد مع الرؤيا الإسلامية، ويكون أصل الحكم على النص من منطلق مقدار ما تحقق فيه من جمالية لا الحكم عليه بأنه إسلامي أو لا، وبهذه الكيفية فقط يمكن للنقد الإسلامي أن يتناول النصوص الإبداعية لغير المسلمين بإنصاف وحيدة لأنه من غير المعقول البحث عن مظاهر العقيدة الإسلامية في أدب من لا يعتنقها ثم تقويمه بناء على ذلك الأساس كما يمكن للنقد الإسلامي أن يحقق صفة الكونية، إذ لا يمكن أن يتعارض مع الفطرة السليمة التي نجدها لدى غير المسلمين.

د. النقد الإسلامي هو نقد موضوعي:

الموضوعية هي المقابل المركزي للذاتية، ويطلق مصطلح الموضوعية كوصف لما هو موضوعي وهي بوجه خاص "مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز ذاتي".⁽¹⁾

إن مصطلح الموضوعية هنا هو مصطلح مفخخ حيث يتداخل مع مفهوم الموضوعية الغربية الذي يجنح إلى علمنة النقد فيصنف البنية الأدبية في مجرد وأنصاف و حيدة من غير إدراج لأي أحكام مسبقة متمركزة خارج النص الأدبي من قبيل الأحكام القيمة

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، (1982م)، ج2، ص450.

الأخلاقية وبذلك تكون العملية النقدية هي عملية وصفية بحتة لا تقييمية ، ويكون الناقد وفقها معنيا " بدراسته الكلمات على الصفحة فيبدأ بالنص وينتهي به ولا علاقة له بما قبله وما بعده من مؤثرات وتأثير مادام مرتكزا على موضوع الدراسة الذي هو العمل الأدبي"⁽¹⁾

وهذا الفهم لمصطلح الموضوعية مخالف لصياغة التعريف الوارد فيه المصطلح وتكون للمصطلح هنا دلالة أخرى مرتبطة بنبذ الأهواء و الميولات الشخصية أثناء الحكم على النص الأدبي وليس ذلك إلغاء لذاتية الناقد وإنما هو تنظيم لها، ولذلك يضيف المعرف بعد شرح مسهب مفهوم الموضوعية هذا " وعليه فإن تلك الذاتية وهذه التأثيرية لا تتعارض مع الموضوعية التي تنتجها " ⁽²⁾

2.2 التعريفات المتأثرة بالمفاهيم الحديثة :

ظهرت عدد من التعريفات التي استفادت من التجربة النقدية الحديثة خاصة الغربية منها في تحديد ملامح النقد الإسلامي، و التي اختلفت طبيعتها حسب ميول الناقد و مقاصده من الدراسة النقدية التطبيقية و حيث ظهرت هذه الأخيرة حسب الملمح العام المسيطر على التعريف تحت سمات مختلفة منها:

1.2.2النقد الإسلامي هو نقد حوارى:

يعرف أحمد رحمانى النقد الأدبي بقوله: " النقد حوار للنص و إنه ينبغي أن يستخدم الوسائل المعرفية التي تعطي الحوار بعده المطلوب على المستويات كلها الجمالية و اللغوية و الفكرية و النفسية و الروحية. "⁽³⁾

(1) محمد عزام، المنهج الموضوعي في النقد الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د.ط،(1999م)، ص165.

(2) عبد الحميد محمد العبيسي، النقد الأدبي الإسلامي ركائزه و مبادئه، ص41.

(3) أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، الرياض، ط1،(1425هـ-2004م)، ج2، ص637.

يشير هذا التعريف إلى ما يأتي:

أ. النقد الأدبي الإسلامي هو حوار للنص:

يتجاوز النقد الإسلامي وفق هذا الطرح عملية الحكم على الآثار الأدبية جودة و رداءة إلى قراءة النص الأدبي لإنتاج خطاب مواز أو جديد يتجلى من خلاله موقف الناقد من النص و الذي يتأسس من خلال عنصري الثابت و المتحول، و ذلك يخفف حدة الجانب المعياري و يتيح بروز ذاتية الناقد إلى جانب صوت الأديب. يقول أحمد رحمانى : "النقد الأدبي يحاور العمل الإبداعي و يجادل صاحبه في الأفكار التي طرحها و في الطريقة التي صيغت بها الأفكار و من ثم يمكن للناقد أن ينجز نصا على نص و يقول كلاما عن كلام".⁽¹⁾

نستطيع من خلال هذا المفهوم لطبيعة النقد الأدبي الإسلامي رؤية ملامح النقد الحوارى لتأزيفتان تودوروف، و الذي اقترحه كبديل عن المنهج الدغمائي الذي تغيب فيه شخصية الأديب و تبرز من خلاله سلطة الناقد و كذا النقد المتأصل أو التاريخي الذي تخفت فيه تلك الذاتية في مقابل الأثر الأدبي ليكون النقد الحوارى بمثابة مركز التقاء حضور الذات المبدعة و الذات الناقدة حيث لا يعتبر "النص المنتقد موضوعا ينبغي لتقعيد اللغة أن يأخذه على عاتقه و لكنه خطاب يلتقيه خطاب الناقد ، المؤلف هو أنت و ليس هو محاور يجري النقاش معه حول القيم الإنسانية".⁽²⁾

ب. مستويات الحوار تشمل المستوى الشكلي و فيه توظف الوسائل المعرفية التجريبية و العقلية و تتم في إطار المتحول. و المستوى المضموني الذي يغطي المظاهر الفكرية و النفسية و الروحية و هذه تتم في إطار الثابت و هو الوحي .

(1)أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق،ص247.

(2) تأزيفتان تودوروف، نقد النقد، تر: سامي سويدان، ليليان سويدان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2،(1986م)، ص148.

2.2.2 النقد الإسلامي هو النقد العقائدي:

يستخدم عبد الباسط بدر مصطلح " المنهج العقائدي " كبديل لمصطلح المنهج الإيديولوجي والذي يعرفه بأنه "ذلك النمط من النقد الذي يصدر عن عقيدة بشرية أو سماوية ويبحث عن تطبيقاتها في العمل الأدبي ومدى خدمة النص لها في المقام الأول".⁽¹⁾

ووفق هذه الرؤية يدعو عبد الباسط بدر إلى قيام نقد إسلامي عقيدي مستمد من العقيدة الإسلامية أو متأثر بها على الأقل، وهو وإن لم يذكر تعريفا مباشرا لهذا الذي أسماه النقد العقائدي الإسلامي : فإننا نستطيع أن نستشف سماته المفهومية من خلال قوله : "تجد من الضروري أن نمارس عملية النقد من موقف إسلامي واضح، أن نبدأ العمل تطبيقا وتنظيرا لتتجمع قواعد النقد الأدبي لرؤية إسلامية صافية تتصدى للأعمال التي تتعدى على الإسلام والمسلمين من جهة وتهتم بالأعمال الأدبية الصادقة التي يكتبها أدباء يلتزمون بالإسلام سلوكا وفنا".⁽²⁾

من خلال هذه الفقرة نستخلص ما يلي:

- أ. . النقد الأدبي هو نقد سابق ذو وظيفة دينية.
- ب. . النقد الإسلامي متمركز حول الموضوع إذا يعطي الأولوية للبحث عن تصور ثم البحث عن القيمة الجمالية حيث ينظر إلى موضوع الدراسة على أنه نص قيمى جميلا لا نص جميل قيمى .
- ج. . موضوع النقد الإسلامي يشمل ثنائية ضدية طرفيها الأدب الإسلامي والأدب المخالف وتختلف طريقة المقاربة باختلاف انتماء النص.

(1) أحمد الرفاعي شرفي، مقالات الإسلاميين في الأدب و النقد، دار بن حزم، بيروت، لبنان، ط1، (1430هـ-2009م)، ج9، ص34.

(2) المرجع نفسه، ص38.

3.2.2 النقد الإسلامي هو نقد تكاملي:

" النقد الإسلامي هو نقد أدبي يخاطب الجانب الجمالي يتحلى بصيغة منهجية إسلامية واضحة في مقارنة النصوص الإبداعية ويقف على عتبة فنية الإبداع وسلامة اللغة دون أن يحجر على الفن ويسلبه شيئا من خصوصياته الفنية واللغوية، ويمارس عليه دور الرقابة الإصلاحية والتوعية حتى يكون نقدا متكامل المناهج والآليات والمقاصد." (1)

يتأسس هذا التعريف على ثلاثة عناصر تعريفية :

أ. العنصر الجمالي:

وقد جنح إليه المعرف من أجل إخراج النقد الإسلامي من دائرة النقد العقائدي الذي يقيم النص الأدبي من مقتضيات مضمونية إلى دائرة النقد الجمالي الذي يهدف إلى الكشف عن المقومات الفنية التي تتحقق معها أدبية النص، وبذلك يكون معاكسا للتعريف السابق "وإذا صح ما سبق فلن يعود مجددا أن نقول إن النقد الإسلامي وسيلة يلجأ إليها لتقويم الأدب والفن وجعلهما في خدمة الرسائل الإلهية لتقويم السلوك" (2)

ب. الأساس المنهجي:

يعتمد النقد الإسلامي على منهجية ذات مرجعية إسلامية وقد جاءت في التعريف احتراسا من حصر النقد الأدبي الإسلامي في الجاني الاستيطيقي البحث ، فهو نقد يعتمد على الرؤية الإسلامية للجمال التي تنظر إليه من جانب قيمي فالجمال في الإسلام هو: " جمال قيمي، فما يقود إلى قيم إيجابية تبشيرا وتحقيقا هو الجمال المطلوب وما يقود إلى قيم سلبية هو الجمال المخادع المرفوض." (3)

(1) بشرى عبد المجيد، "الإسلامية و سؤالات النقد الأدبي"، مجلة الدراسات اللغوية و الأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، السنة 1، المجلد 1، العدد 1، (2010م)، ص 296.

(2) المرجع نفسه، ص 295.

(3) أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق، ج 2، ص 623.

ووفق هذه الرؤية يتجاوز النقد الإسلامي مجرد البحث عن آليات اشتغال النص إلى ما ورائه من دلالات تجسد موقف الأديب من الحياة ، وهي بذلك تنظر إلى الأدب في علاقة قوية مع المجتمع وذلك بوصفه منتجا اجتماعيا هدفه التأثير في الواقع، وهنا يمكن أن نتحدث عن التزام الأديب ، ومن جهة أخرى إن النقد هو الآخر بوصفه مكونا رئيسيا للبنية الثقافية لابد أن يأخذ مكانه في النسيج الثقافي للمجتمع المسلم، ويستهدف الأدب بوصفه مؤثرا هاما على الوعي الاجتماعي وهنا نستطيع الحديث عن "التزام الناقد" ولذلك كان على النقد الإسلامي أن يضطلع بدوره الوظيفي المتمثل في : " أن يقف حارسا على قيم المجتمع المسلم لا أن يساعد على هدم ما تبقى في قلبه وعقله من أصالة وصدق وإيثار واستمسك بالمبادئ الفاضلة .." ⁽¹⁾ ولذلك وجدنا المعرف يعود ليؤكد على أن النقد : الذي "لا يساق وضعا اجتماعيا ببعض عبارة عن عمل فكري منفصل من تربته التي من المفروض أن يؤثر فيها" ⁽²⁾

فالنقد الإسلامي على هذا الأساس له اتجاهان يحكمان التحليل أحدهما نحو البنية الأدبية والآخر نحو البنية الثقافية ذات المرجعية الإسلامية.

ج.الأساس التقييمي :

يحتفظ هذا التعريف بالجانب التقييمي للنقد الأدبي إذ هو المسئول عن الكشف عن الجوانب الفنية في الإبداع من خلال مجموعة من المقاييس العلمية، ولذلك يعود المعرف في مقام آخر ليؤكد على : "الناقد الإسلامي ليس في استثناء عن النقد الإسلامي فهو يبحث عن مكن للخطأ والصواب في الإنتاجات الأدبية فيحكم لها أو عليها انطلاقا من مقاييس الجودة والرداءة"⁽³⁾ ولكنه مقابل ذلك لا يجعل من تلك القوانين معايير ملزمة

(1) نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، ص84-85.

(2) بشرى عبد المجيد، الإسلامية و سؤالات النقد الأدبي، 294.

(3) المرجع نفسه، ص296.

تحجز من حرية الإبداع لأنه بذلك يقع في شراك النقد الدغمائي، خاصة وأن المقاييس النقدية عمادها الذوق.

إن أهم ما يمكن ملاحظته من على التعريفات السالفة جميعها أنها على الرغم من اختلافها في السمات المفهومية التي تحدد طبيعة النقد الأدبي أو وظيفته كالجانب المعياري و الجانب التفسيري و نزوع بعضها إلى الجانب العقائدي على حساب الجانب الجمالي فإنها تتفق في أصلين اثنين أولهما هو التصور الإسلامي الذي يعد الخاصة المميزة التي تميزه عن أصناف النقد المجاورة التي تشترك جميعها بوصفها أنواعا ضمن المجال النقدي العام في موضوع اشتغالها المتمثل في العمل الأدبي و إن كانت تختلف في أنماط المقاربة و في طبيعتها، و قد رأينا كيف تأثر النقد الإسلامي في مفهومه بالمدارس النقدية الكلاسيكية و المعاصرة، و كنا قد بسطنا القول قليلا حول المقصود باعتماد التصور الإسلامي في النقد الأدبي، و الذي يكون من الأصوب لو اتجه تلقاء الفلسفة الجمالية الإسلامية الشاملة المتمثلة في حضور الجمال في الشقين الشكلي و المضموني حيث إن الجمال كما يصفه أبو حامد الغزالي هو "حضور كماله اللائق به، الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال".⁽¹⁾

و تبعا لذلك لا تكون وظيفة النقد الإسلامي البحث عن المضامين الإسلامية في النص الأدبي كمبدأ أساس للحكم على النص - كما في حالة النقد المعياري - و إنما تكفي في جمالية المضمون توافقها مع القيمة الإنسانية التي لا تخالف بطبيعة الحال القيم الإسلامية و يترتب على هذه الفكرة الانتقال بالنقد الإسلامي من تصنيف الأدباء إلى إسلامي و غير إسلامي إلى تقييم النص الأدبي على أسس موضوعية.

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، ط1، (1426هـ-2005م)، ص1662.

أما النقطة الثانية التي تشترك فيها التعريفات جميعها هو احتكامها إلى قصدية النص التي يمكن الوصول إليها من خلال الأعراف و التقاليد اللغوية و كذا مختلف المرجعيات الداخلية و الخارجية، و هذه القصدية هي مناط الحكم على النص الأدبي على الصعيد المضموني، كما أنها أيضا محل الالتزام، و هذا ما يجعلنا نؤكد أن النقد الإسلامي هو في حقيقته نقد فني يتوسل بالعوامل السياقية في فهم النص، و بذلك تقتصر وظيفة الناقد بتحري المعنى الحرفي للنص و ذلك ما يفوت على النقد الإسلامي البحث في الدلالات المتجددة للنص الأدبي تلك التي يحدثها القارئ انطلاقا من مجموعة من القرائن النصية أي أن النقد الإسلامي وفق هذه المفاهيم يضيع أفق المتلقي، و هو ما يمثل خرقا للنهج التكاملي الذي يطمح النقد الإسلامي إلى تحقيقه.

و الحقيقة أن اختلاف التعريفات في تحديد طبيعة النقد الإسلامي راجع في الأساس إلى أنها لا تستند إلى واقع تجريبي تتم في إطاره عزل للخصائص المحددة لطبيعة هذا النقد ووظيفته، إذ إن التعريفات جميعها مبنية على أساس تعريفات كلاسيكية أو حديثة مع إضافة التصور الإسلامي، و لعل ذلك يفسره اعتماد التعريفات على الطابع الافتراضي نظرا لغياب منهج إسلامي واضح في المقاربة النقدية، و أثر ذلك في تحديد ملامح النقد الإسلامي إذ أن "غياب المنهج يؤدي إلى ضبابية الرؤية و هي تقود من ثم إلى عدم وضوح في الجوانب النظرية و خلل في التطبيق"⁽¹⁾ و على هذا الأساس نفسه يطالعنا علي الغزاوي بسؤال له دلالة "هل يوجد نقد إسلامي معاصر بالمغرب؟" ليؤكد على أنه ليس عيبا على النقد الإسلامي أن يكون انطباعيا مضمونيا في انتظار استحداث آلياته الإجرائية المنسجمة مع الخصوصية الحضارية الإسلامية.⁽²⁾

(1) محمد سالم سعد الله، أطراف النص، سلسلة النقد المعرفي، رقم 2، جدار للكتاب العلمي، عمان، (2007م)، ص 8.

(2) سعيد الغزاوي، مقالات في النقد الإسلامي، ص 152-153.

3. النقد الإسلامي و تعدد التسمية.

سنحاول في هذه الجزئية وعلى نمط المقاربة المسمياتية جرد مجموعة الأشكال المعجمية التي تحيل على مفهوم المقاربة الإسلامية للنصوص، ومن ثم معايرتها و اختبارها طبقا لمعايير وضع المصطلح في العصر الحديث من غير إغفال مبادئ النظرية الاصطلاحية التراثية بوصفها المرجعية الرئيسة لوضع المصطلح في النقد الإسلامي.

أشرنا في الجزئية السابقة من هذا الفصل أن مفهوم النقد الإسلامي قد ورد تحت مسمى النقد الأدبي بمفهومه الصحيح، و هذا الوصف التعبيري لا يمكن أن يعتمد كتسمية؛ فعلاوة على الطابع الدغمائي الذي يسم هذا الوصف - إذ يقصي سائر أنماط النقد الأخرى عن دائرة الصّحة - لا يبين موقع المقاربة الإسلامية من سائر أنواع المقاربات الأخرى - أي لا يميز النقد الإسلامي عن النقد العام.

وردت في المدونات النقدية الإسلامية أربع وحدات تسمية دالة على مفهوم المقاربة الإسلامية للنصوص بعضها مصطلحات تامة الاصطلاحية و بعضها الآخر مرشحة للاصطلاح أو ما يمكن أن يطلق عليه مشروعات مصطلح و هي كالتالي: النقد الأدبي الإسلامي، و النقد الإسلامي، و النقد الملتزم، و النصح أو النصيحة، و قد تباين موقف النقد الإسلامي من هذه الوحدات قبولا و رفضا.

1.3 النقد الأدبي الإسلامي:

تؤكد هذه التسمية على العلاقة المنطقية التي تربط النقد الإسلامي بالنقد الأدبي العام و التي تصنف على أنها علاقة الجزء بالكل، و أهم ما يميز هذا النوع من العلاقات هو اشتراك كل من الجنس الذي يعتبر على صعيد التسمية المحدد و النوع المحدد في عدد من الخصائص المفهومية، فالصنف الأول من هذه المفاهيم "يصبغ جميع خصوصياته على الثاني الخاص بينما يمتلك الأخير زيادة على الخصوصية التي يصبغها العام عليه"⁽¹⁾

(1) ماريا تيريزا كابري، المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص173

إن أهم ما يميز مصطلح "النقد الأدبي الإسلامي" هو بروز السمات المفاهيمية ممثلة بصورة مثالية على مستوى الصياغة اللغوية؛ فمصطلح النقد هو جنس عام يدل على ذلك النشاط الفكري الذي يتأسس كمعيار: "تسديد و تقويم و مراجعة لأي مسار معرفي" ⁽¹⁾ و أما كلمة أدب فهي تحيل إلى المجال الذي يشتغل في إطاره هذا النقد، و أما الوحدة الثالثة الإسلامي، فهي تحيل إلى التصور الذي يؤطر المقاربة النقدية الأدبية و يوجهها، و بذلك تخرج جميع أصناف النقد الأخرى ذات المرجعيات الفكرية المخالفة. و بناء المصطلح على هذه الكيفية يجعله نموذجيا إلى حد ما إذ تجد سماته المفاهيمية في علاقة مثالية مع عناصر التسمية.

و لكن هذه المثالية التي يعكسها الشكل اللغوي تختل على المستوى المفهومي خاصة حين نصطدم بصعوبة ضبطه في علاقات منتظمة مع غيره من التصورات المجاورة له في القطاع، و ذلك منشؤه اختلاف تحديد السمات المفاهيمية المكونة للتعريف بين المنظرين فتباين الآراء مثلا في طبيعة وظيفة النقد الإسلامي بين الحكم و التفسير يجعل من الصعب تصنيفه ضمن حقل النقد الأدبي المعياري أو التفسيري كما أن الاختلاف في الأصل العقائدي للناقد أو الأديب يحول دون تصنيفه ضمن النقد الإيديولوجي .

و لعل المشكلة الأكبر هي تلك التي تواجهنا حين نروم تصنيف النقد الإسلامي ضمن المناهج السياقية أو النسقية لأنه على الرغم من نزوعه التكاملي نظريا، يبقى على الجانب الإجرائي معتمدا على مناهج أخرى سياقية أو نصية مع إضافة التصور الإسلامي، و قد عبر عن هذه الحقيقة وليد قصاب بقوله: "إن النقد الإسلامي الذي ندعو إليه ليس نظرية واحدة، و لا ذا توجه في جهة معينة، بل قد يكون نقدا اجتماعيا أو نفسيا أو لغويا أو موضوعيا أو غير ذلك، قد يكون مجموعة نظريات، و لكن ما يسمها أنها منضبطة بالتصور الإسلامي بمفهومه الوسطي الرحب." ⁽²⁾

(1) وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، دمشق، دار الفكر، ط2، (2007م)، ص9.
(2) وليد قصاب "من ملامح المنهج النقدي المنشود"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع 95، (1438 هـ 2017م)، ص12.

وفي الحقيقة لن تتيسر لنا مهمة تصنيف مفهوم النقد الإسلامي ضمن المنظومة المفهومية للنقد الأدبي دون وجود منهج إسلامي واضح في المقاربة الأدبية أما غير ذلك فيبقى ذلك التصنيف افتراضيا محضاً.

2.3 النقد الإسلامي:

هذه الوحدة المصطلحية الأكثر تواتراً في الاستعمال نظراً لاختصارها، إلا أن ذلك لم يشفع لها لدى بعض الباحثين؛ إذ يذهب "عبد زائد" إلى أن هذه التسمية غير دقيقة؛ نظراً لانسحاب معناها على الكثير من المفاهيم التي يضمها النقد لأن هذا الأخير "يمكن أن يكون نقداً أدبياً، و نقداً فنياً (حتى يستوعب الفنون التعبيرية الأخرى). و نقداً جمالياً (...). إلى غير ذلك من جوانب الحياة التي يجب أن تنقد من وجهة نظر إسلامية." ⁽¹⁾

و الواضح من خلال هذا الرأي أن مشكلة هذا المصطلح كامنة في غياب مفردة "الأدبي" المسؤولة عن تحديد المجال الذي يشتغل في إطاره النقد مما جعله -المصطلح- يستغرق أصنافاً أخرى غريبة عن حدود المفهوم، و هذا التصور -حسب نظرنا- على قدر غير يسير من الخطأ إذ فانتته مجموعة من الأمور التي هي من صميم العمل المصطلحي نجملها في النقاط الآتية :

-**النقطة الأولى:** إنه ليس من الضروري حضور جميع عناصر التسمية المعبرة عن السمات المفهومية المكونة للمصطلح على مستوى الشكل اللغوي، فالتسمية هي مجرد رمز يحيل إلى المفهوم و ذلك لا يستلزم أن يتضمن الشكل اللغوي: "مجموع صفات الشيء المسمى و خصائصه بل إنه لا يعدو أن يكون سمة و رمزا يستدعي ذكره استحضار مدلوله إلى الذهن." ⁽²⁾ أما اللبس الذي قد يثيره استعمال المصطلح فيزول بتحديد المجال كما سنرى فيما يأتي.

(1) عبد زائد، قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي، ص 05.

(2) ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح و طرائق وضع المصطلحات في العربية، ص 91.

-**النقطة الثانية :** إن مصطلح النقد الإسلامي هو مصطلح مختزل من مصطلح النقد الأدبي الإسلامي، و المصطلحات المختزلة حسب معايير (iso) هي تلك النوع من الوحدات التي تنشأ " بحذف جزء أو أجزاء من مصطلح آخر " ⁽¹⁾ و عملية الاختزال أو الاقتطاع ⁽²⁾ هذه كثيرا ما تجري على مصطلحات العلوم النقدية بهدف الاختصار و تسهيل الاستعمال لا سيما إذا تعلق الأمر بالمصطلحات من النمط التعريفي.

فمصطلح النقد الإسلامي نشأ عن طريق اقتطاع الجزء الثاني من النقد الأدبي ثم دمج بمفهوم الإسلامي، و لذلك نجد بعض الباحثين من يستخدم المصطلح تاما: "النقد الأدبي الإسلامي " في مستهل الدراسة أو كعنوان رئيس ثم يعود لاستخدام المصطلح المعدل لدواع لسانية كما هو الحال مع عبد الحميد محمد العبيسي في النقد الأدبي الإسلامي ركائزه و مبادئه.

-**النقطة الثالثة :** إن هوية المصطلح تتحدد داخل المجال المفاهيمي -كما بينا ذلك في مناسبة سابقة - و بالتالي فمن غير المجدي البحث عن المعاني الأخرى التي يستدعيها هذا المصطلح خارج النطاق الأدبي، و على هذا الأساس فإن الحكم بعدم دقة المصطلح لا أساس له من الصحة لأنه بحث في معناه خارج إطاره المفاهيمي، و لو سلمنا بعدم دقته لسلمنا بعدم دقة الكثير من المصطلحات الرحالة المشتركة بين عدد من الحقول، كمصطلح العين ، النص، الشخصية.

(1) توصية إيزو، معجم مفردات علم المصطلح ، ص207

(2) في بعض المراجع يستعمل الاقتطاع للدلالة على المفهوم المراد هنا في حين يستعمل الاختزال بما يسمى في العربية النحت و هذا ما نجده في ترجمة محمد أمطوش لكتاب ماريا كابري المصطلحية النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص152-153.

و لعل ما يميز هذا المصطلح هو تواتر استعماله في المدونات النقدية نظرا لاختصاره حيث استعمله ،على سبيل المثال لا الحصر كل من سعيد الغزاوي و أحمد رحمانى و قبلهم عماد الدين خليل و غيرهم كثير .

3.3 النقد الملتزم :

استعمل هذه التسمية "محمد الواسطي" و ذلك على أساس أن سمة الالتزام هي الخاصة المميزة التي تجمع كلا من النقد و الأدب الإسلاميين ، "فإضافة النقد إلى الإسلام يجعله نقدا خاصا متميزا عن غيره بحيث يمكن أن نطلق عليه في ظل هذا التميز و هذه الخصوصية اسم " النقد الملتزم."⁽¹⁾

و الواقع أن مصطلح الالتزام يدخل في إطاره الكثير من أصناف النقد الأخرى غير الإسلامية كالنقد الماركسي و النقد الوجودي، و لذلك وجدنا من الباحثين من يدعو إلى استبعاده أساسا من دائرة الإسلامية نظرا إلى صعوبة استعماله حيث يضطر الناقد كل مرة إلى توضيح خصوصية المفهوم الإسلامي للالتزام عن غيره من أنماط الالتزام الأخرى.⁽²⁾

و علاوة على ذلك فإن مصطلح الالتزام أصلا محل أخذ و رد بين النقاد الإسلاميين من حيث شرعية استخدامه في ميدان النقد الإسلامي- كما سنرى ذلك لاحقا- و بذلك فإن هذا المصطلح لن يحوز شرط الموافقة ابتداء، و فوق كل هذا فإنه ليس من الحسن تسمية النقد الذي يطمح لتحقيق الخصوصية بتسمية مستوردة عن الآخر.

(1) محمد الواسطي، "النقد الإسلامي و المناهج النقدية الغربية المعاصرة أية علاقة"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع 67، (1431 هـ -2010م)، ص63.

(2) سعيد الغزاوي، مقالات في النقد الإسلامي، تأصيل و تجريب ، الأحمديّة للنشر، الدار البيضاء، ط1،(1420هـ-1999م)، ص139.

4.3 النصح /النصيحة

يذهب عدنان رضا النحوي إلى أن تسمية " النقد لا تتلاءم مع المفاهيم الإيجابية التي تتطلبها النظرية الإسلامية لمقاربة النصوص، و لذلك فهو يحث الباحثين في إطار الإسلامية على البحث في المعجم اللغوي عن كلمة تتلاءم مع المقصد الشريف الذي يتوخاه النقد الإسلامي حيث يقول: " لا أستطيع أن أجزم الآن بلفظة لتقوم مقام لفظة النقد في الأدب و لكن الله سبحانه و تعالى أغنى لغتنا بفضل و رحمته و وهبنا من الثروة اللفظية و البيانية الشيء الكثير. "(1)

و الغريب في الأمر أن النحوي يرى أن هذه الكلمة من منتجات الترجمة و النقل إذ يؤكد: "و يبدو أننا أخذنا هذه الكلمة ترجمة و نقلنا من اللغات الأجنبية" (2) على الرغم من أنه من المعروف جدا ورودها المتواتر في كتب التراث، و يقترح -النحوي - تسمية "النصيحة /النصح" لتكون من المصطلحات البدائل للنقد الإسلامي لما تحمله هذه الأخيرة من سمات دلالية تتلاءم مع المقصد التوجيهي للنقد الإسلامي من حيث أنها " أوسع معنى و أشمل مهمة و أطيب جرسا أندى ظلالات فهي كلمة تجمع ظلال الإيمان و نداوة التوحيد و شرف الوظيفة " (3) و قد وافقه على هذا المصطلح إلى حد ما سعيد الغزاوي. (4)

من خلال مراجعة موقف النحوي من مصطلح "النقد" نجد أنه يعتمد في الأساس على قانون " الملازمة" الذي هو مبدأ تراثي بسطنا القول فيه في مناسبة سابقة، فوحدة التسمية هذه " النقد" حسب ما يرى النحوي لا تتلاءم مع المفهوم من الجهتين اللفظية و المعنوية.

(1) عدنان علي رضا النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، دار النحوي الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، (1407هـ-1987م)، ص321.

(2) المرجع نفسه، ص320.

(3) المرجع نفسه، ص321.

(4) سعيد الغزاوي، مقالات في النقد الإسلامي، تأصيل و تجريب، ص149.

فعلى المستوى الصوتي فإن لفظة " النقد " تحوي جرسا موسيقيا يترك في نفس المتلقي ظلالة دلالية مختلفة عن المعنى الشريف الذي يفترض أن يعبر عنه المصطلح إذ يوحي بمعاني الغلظة و القدح و العيب في التعامل مع المنقود، و ذلك راجع في الأساس إلى احتواء التسمية على حرفين صفتهاما الشدة و هما "القاف" و "الدال" و هو ما لا نجده في كلمة "نصح" التي تتكون من حروف الرخاوة التي تحيل إلى معاني الرقة و اللين، و ذلك نفهمه من خلال تعليله لسبب رفض كلمة النقد: " لأنها تحمل ظلالة مادية ثقيلة مع جرس يشير إلى حركة النقد و سرعة اللدغة و رغبة العدوان."⁽¹⁾

أما من جهة المعنى فتسمية " النقد " لا تتلاءم مع المفهوم الإيجابي للنقد الإسلامي كونها تحيل إلى دلالات سلبية في معناها المعجمي هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن هذه المفردة في الشق الإيجابي الذي تحمله من المفاهيم تشير إلى جزء فقط من وظيفة النقد الإسلامي.⁽²⁾

نستطيع مناقشة ما سبق بالعودة إلى بنود النظرية المصطلحية التراثية بحيث يمكن رد مقترح النحوي هذا من خلال وجوه عدة:

«الوجه الأول: و يمكن أن نتساءل من خلاله عن جدوى البحث أو الاجتهاد لاستبدال مصطلح ثابت الرسوخ في الاستعمال سواء في النقد القديم أو الحديث بما فيه النقد الإسلامي، و قد رأينا فيما سبق مؤاخذه بعض العلماء لقدامة بن جعفر لاجتهاده في وضع أسماء لمفاهيم لها مسمياتها الثابتة في الاستعمال.

(1) عدنان علي رضا النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص320.

(2) المرجع نفسه، ص.ن.

«الوجه الثاني: و هو متعلق بعدم الملاءمة الصوتية، و ذلك يمكن الرد عليه بأن الشدة و الغلظة التي تحيل عليها حروف المصطلح متوافقة مع طبيعة النقد الأدبي الذي يقتضي الدقة و الصرامة العلمية لا سيما في الجانب المعياري منه الذي ثبت على مستوى أكثر من تعريف من تعريفات النقد الإسلامي.

«الوجه الثالث: و هو جانب الإحاطة بالمعنى و هذا نجيب عليه بما ذكرناه سابقا من أن التسمية لا تجب فيها الإحاطة بجميع خصائص المفهوم هذا من جهة و من جهة أخرى و من خلال الموازنة بين وحدتي التسمية " النقد" و "النصح" نجد أن هذه الأخيرة تفتقر لسمة الحكم و التقويم التي تقتضيها طبيعة النقد الإسلامي كما هو ثابت في أكثر التعريفات. و يضاف إلى ذلك أن مفردة " النقد" تتوافق من حيث دلالتها المعجمية مع أكثر من مفهوم من مفاهيم النقد الإسلامي حيث إنها تشير إلى:

●**التمييز:** فالنقد في أشهر تعريفاته هو تمييز الجيد من الرديء و هذا متوافق من جملة التعريفات المعتمدة على الفهم الكلاسيكي للنقد.

●**المناقشة:** فمن بين مفاهيم مفردة: "نقد" ناقش إذ جاء في تاج العروس: " نقد الكلام" ناقشه⁽¹⁾ و هي بذلك تتوافق مع المفهوم الحوارى الذي طرحه أحمد رحمانى، كما أنها تتضمن بطريقة أخرى معنى التفسير الذي هو " إبداء الرأي الخاص في جماليات النص" إذ لا يمكن مناقشة أو محاورة النص من غير تفسيره و تحليله .

(1) مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج9، ص235.

ثانيا: مصطلح منهج النقد الإسلامي.

يعتبر المنهج النقدي من المحاور الرئيسية في تثبيت كيان النظرية الأدبية الإسلامية لكونه الآلية المسؤولة عن تقييم الأساس الجمالي للنصوص الأدبية، و بالتالي الرفع من قيمة حركة التنظير، كما أنه يكتسب من ناحية أخرى مكانة على المستوى المصطلحي نظرا لكونه البيئة الطبيعية التي تشتغل في إطارها الوحدات المصطلحية، نظرا لأن هذه الأخيرة تمثل "الأدوات المنهجية التي يطبق بها المنهج"⁽¹⁾ و لذلك تعتبر إشكالية المنهج بالنسبة للنقد الإسلامي ذات تأثير متعدد الأبعاد يشمل جمالية النص الأدبي، و حرفية الخطاب النقدي، و كفاءة الأداء المصطلحي.

و ترتبط مشكلة المنهج بالنسبة للنقد الإسلامي بالمسألة المفهومية المتولدة عن تعدد وجهات النظر حول طبيعة الصورة المنهجية التي يجيء عليها النقد الإسلامي، و التي تأسس بعضها وفق رؤية واقعية للممارسة النقدية الإسلامية، و الآخر على رؤى مثالية لما ينبغي أن يكون عليه هذا المنهج، كما تأثر المنهج النقدي الإسلامي أيضا من حيث وجوده و عدمه برؤيا الانفتاح و الخصوصية المنبثقة عن جدلية كونية و تحيز المعرفة، و قد كان لكل ذلك أثره في استقرار وحدات التسمية التي يتمظهر وفقها هذا المنهج نظرا للارتباط الوثيق بين المفهوم و الوحدات اللغوية المحيلة إليه وفق قانون التناسب و الملاءمة.

1. مصطلح المنهج النقدي الإسلامي و شرعية التأصيل.

ترتبط هذه المسألة بقانون الاحتياج الذي يتحكم في إنتاج المصطلحات توليدا أو تبيئة و كنا قد ذكرنا في مناسبة سابقة أن أسلمة مصطلحات المجال تخضع لنظام خاص تفرضه كثافة إنتاجية المفاهيم في القطاعات المتخصصة، قوامها إعطاء الأولوية للمفاهيم ذات الفاعلية الكبيرة في إنجاز عملية الأسلمة، و التي تتحدد بناء على مركزيتها في المجال

(1) صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ص11.

المفاهيمي التي تمنحها سلطة على الوحدات التي تشغل في إطارها، و قد ذكرنا آنفا أن منهجية الدراسة النقدية ترتبط ارتباطا وثيقا بالنظرية الأدبية كونها آلية اختبار مبادئها على مستوى النص، ثم إن هذه المنهجية لا يتم تفعيلها إلا بوساطة مفاتيح اصطلاحية تتشقق عناصرها من النظرية الأدبية "فالمفهوم المعرفي المؤسس للأدب هو النظرية، و المنهج النقدي هو الذي يختبر توافق هذه النظرية مع مبادئها، و يمارس فاعليته، و يتم تداوله عبر جهاز اصطلاحي يحمل قنات تصورات و يضمن كيفية انطباقها- قريبا أو بعدا- مع الواقع الإبداعي"⁽¹⁾ و هذا الواقع يظهر المنهج النقدي بوصفه من المفاهيم الأساسية التي يجب أن تقع عليها عملية الأسلمة.

من المتفق عليه في دائرة النقد الإسلامي أن هذا الأخير لم يحقق بعد الاكتفاء الذاتي على مستوى التقنية التحليلية، و هو ما عبر عنه صراحة "عماد الدين خليل" بقوله: "لا نكاد نعثر على جهد محدد الملامح يمكن تسميته بالمنهج الإسلامي في الدراسة الأدبية، فهناك مناهج عديدة نفسية، و اجتماعية، و بنيوية، و جغرافية، و زمنية... إلخ و لكننا لا نجد منهجا إسلاميا"⁽²⁾ و هو ما تؤكد كذلك مقالات مجلة الأدب الإسلامي في عددها الخاص بالمنهج النقدي الإسلامي، حيث تشي عتباته بأن هذا المنهج هو عبارة عن طموح مشروع لا واقع محقق من ذلك مقال "من ملامح المنهج النقدي المنشود لوليد قصاب"، أو نحو منهج نقدي إسلامي لسعد أبي الرضا"، أو "مداخل المنهج في النقد الأدبي الإسلامي للطيب رحمانى"⁽³⁾ بل يذهب محمد إقبال عروي أبعد من ذلك، حين يرى أن الحديث عن المنهج

(1) صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ص11.

(2) عماد الدين خليل، حوار في الهموم الإسلامية، دار بن كثير، بيروت، ط1، (1440هـ-2019م)، ص94.

(3) ينظر: مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، مج 24، ع95، (شوال/ذو الحجة 1438هـ- تموز أيلول 2017م)، ص 3.

مسألة لا تزال بعيدة التداول عن النقد الإسلامي⁽¹⁾ لتظهر بذلك الحاجة الملحة لتحقيق المنهج في الدراسة الأدبية الإسلامية.

لكن الاختلاف يقع بعد ذلك في ضرورة أسلمة المنهج النقدي التي تتأس بموجبها شرعية المطالبة بالمنهج النقدي الإسلامي، و قيمته في أسلمة الأدب و النقد و مصطلحاتهما، و التي جعلها "علي بن أحمد الحمود" من تبعات تباين وجهات النظر في مسألة حيادية الأشكال الأدبية؛ ففي رأي تقتضي الدراسة العلمية للنصوص المحققة وفق شروط فنية متفقة مبرأة من الميولات الإيديولوجية معايرتها وفق آليات تحليلية متحدة، ووفقا لهذا الطرح يكون مطلب الخصوصية النقدية لاغيا و في المقابل يرى القائلون بتحيز الأشكال الأدبية ضرورة ملحة خاصة و أن المقاييس النقدية غالبا ما تكون منتزعة من السياق الأدبي للنص الذي تساهم في تشكيله توليفة من العناصر العقائدية و الثقافية و البيئية.⁽²⁾ و هذا التعليل لاختلاف وجهات النظر حول ضرورة خصوصية المنهجية النقدية قد يكون صحيحا من الناحية النظرية غير أننا نجد نقادا داعمين لحيادية الشكل الفني في طليعة المطالبين بالاستقلال المنهجي كما هو الحال مع وليد قصاب و عماد الدين خليل و غيرهما مما يدل على أن لهذا الاختلاف أبعادا أخرى.

من جهتنا نعتقد أن الاختلاف ناتج عن تصدع في رؤيا إنتاج المعرفة و علاقته بالأساس الفكري و الفلسفي، حيث يذهب بعض النقاد إلى أن المناهج النقدية هي مناهج كونية تتعامل مع النص الأدبي وفق منطق تجريبي شيمته الدقة و الصرامة العلمية و بالتالي فهي آليات إجرائية تعمل على جميع النصوص بصفاتها موضوعا صالحا للاختبار و بالتالي يمكن اعتبارها أدوات معملية يصح استيرادها كما تستورد جميع الوسائل المادية في الحياة اليومية و من هنا يذهب عبد الحميد إبراهيم إلى القول بأن سؤال المنهج النقدي

(1) محمد إقبال عروى، إستراتيجية النقد الإسلامي، ص93

(2) ينظر: علي بن محمد الحمود، النقد الأدبي الإسلامي الواقع و المأمول، دار الفكر، دمشق، ط1، (1437هـ-2016م)، ص65.

الإسلامي سؤال غير دقيق؛ لأن الخصوصية الحضارية متعلقة بالأدب الذي يعد تعبيراً عن الحياة الإسلامية، أو النقد الأدبي الذي يضيء الأسس الجمالية لهذا الأدب، و يستطيع الناقد تحقيق هذه الغاية من خلال توظيف أي من المناهج النقدية الغربية حيث يقول: "أما ضرورة أن يكون هناك منهج للنقد الإسلامي - و السؤال غير دقيق - فإنه حقا من الضروري أن يكون هناك أدب إسلامي (...) و كذلك نقد إسلامي يكشف عن رؤاها المضمونية، و كيف أن هذه الرؤى تسربت بنوع من الصياغة الأدبية (...) أما المنهج فهو أداة علمية يمكن أن أستعيرها من المنطق الأرسطي مثلا، أو يمكن أن أستعيرها من البنائية في العصر الحديث (...) فالمنهج باعتباره منهجا أداة علمية ليس حتما أن تكون إسلامية، أو تكون غربية." ⁽¹⁾ و هو بذلك ينقض شرعية المنهج النقدي الإسلامي من أساسه.

نقول: إنه لمن الغريب جدا الفصل بين العناصر الثلاثة للعملية النقدية بوصفها دراسة تعتمد على المناهج العلمية المجردة في الكشف عن جماليات المادة الأدبية، فإذا اعتبرنا مع عبد الحميد إبراهيم الأدب منتجا حضاريا متسقا مع الرؤية الإسلامية، و إذا حكمنا بتحيز الخطاب النقدي كذلك الذي هو كلام واصف لجماليات الخطاب الأول، فإنه من الأولى أيضا تقرير تحيز المنهج النقدي، خاصة و أن الخطاب النقدي المحكوم بتحيزه يتم إنتاجه اعتمادا على مقارنة النصوص وفقا للمسار المنهجي، ثم إن رؤية عبد الحميد إبراهيم هذه تتطلب تفكيك العلاقة بين المنهج و نظريته المؤطرة، و التي تكون - بلا شك - مؤسسة على خلفيات فلسفية و هي علاقة متمكنة من المستحيل فصلها، إذ إن اختيار منهج معين لتطبيقه على النص الأدبي يستلزم تبريرا موضوعيا لصلاحيته دون غيره لاستجلاء جماليات النص، و هذا يستدعي تبني أنموذجه الجمالي الذي حددته النظرية الأدبية، و لذلك نجد أن التغير في النظرية الأدبية يتبعه كذلك تغيير في مبادئ المنهج كما يظهره الاختلاف

(1) محمد زيدان، "لقاء العدد مع د. عبد الحميد إبراهيم"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، السنة 2، ع8، (1416هـ - 1995م)، ص22.

في مبادئ البنيوية الغربية و البنيوية التكوينية، فالمنهج النقدي عموما يمثل "طريقة التعامل مع الظاهرة موضوع الدراسة، تعتمد على أسس نظرية ذات أبعاد فلسفية، و إيديولوجية بالضرورة، و تمتلك أدوات إجرائية دقيقة، و متوافقة مع الأسس النظرية المذكورة"⁽¹⁾

و يشايح عبد الحميد إبراهيم في بعض آرائه "مسلك بن ميمون" الذي يجتهد إلى الفصل بين المذهب و المنهج ليصل إلى إمكانية الاستفادة من الآخر على المستوى المنهجي بدعوى الصرامة العلمية⁽²⁾ لكن الباحث لا يلبث إلا قليلا لينقلب على رأيه و يصف هذه المناهج بأنها "ليست أداة بريئة، بل هي في معظم عناصرها تشكل حمولة خاصة، و الخطر الماحق يوجد في هذه الحمولة، و هذه الخصوصية"⁽³⁾ ليصل إلى نتيجة مفادها أن على الناقد الامتناع عن النقل الحرفي للمنهج، و إنما عليه تفعيل فهمه الشخصي له و الذي يكون حصيلة توأمة بين الرؤية الفكرية التي كونها الناقد عن هذه المناهج من خلال الاحتكاك بها في مضانها، و بين احتياجات واقعه الثقافي.⁽⁴⁾ و هذا الرأي الأخير يدل بشكل واضح على تحيز المنهج النقدي مما يجعل من الصعب جدا توظيفه خارج محيطه الثقافي من غير تحوير كيما يتناسب مع الشروط الثقافية للبيئة الناقلة، و من الواضح أن اضطراب المواقف لدى الباحث ناتج عن نزوعه إلى الاستفادة من الآخر في التأسيس للقضايا الأدبية لكن اعتماده على الآراء المتعارضة أفسد عليه الأمر.

في مقابل دعوى علمية المناهج النقدية و عدم الحاجة لاستقلال المنهج يذهب كثير من النقاد الإسلاميين مثل: عماد الدين خليل، ووليد قصاب، و محمد سالم سعد الله و سعد

(1) سيد البحراوي، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات، مصر، ط1، (1993م)، ص9.

(2) مسلك بن ميمون، "المنهج لرواية في طور التكوين"، الملتقى الخامس للرواية، نحو منهج للرواية الإسلامية، مراكش، (1438هـ - 2007م)، ص40.

(3) المرجع نفسه، ص41.

(4) المرجع نفسه، ص46.

أبو الرضا، إلى ضرورة التأصيل للمنهج النقدي الإسلامي، و هو الاتجاه الذي تبنته رابطة الأدب الإسلامي مرة بتكليف عبد العزيز حمودة بتحديد المقومات الأساسية للمنهج الإسلامي، و مرة بتبني مشروع علمي هدفه تعيين حدوده من خلال معاينة التجارب النقدية الإسلامية.⁽¹⁾ و تتأسس هذه الرؤية على مجموعة من الأسس:

• **تحيز المناهج النقدية:** فهي ليست آليات إجرائية مطلقة، و إنما تمثل أيضا "حضارة الآخر و ثقافته و عقيدته و ذوقه و لغته، و بذلك فهي ليست بعيدة عن الاشتباكات الإيديولوجية و الفلسفية، أو بريئة من الهوى الفكري، بل هي منغمسة في ذلك كله و صادرة عنه"⁽²⁾ إلا أن هذا المبدأ ليس واضحا بما يكفي في سياق النقد الإسلامي خاصة في ظل غياب المنهج و ذلك في ظل شيوع دعوى الانفتاح على المناهج النقدية للاستفادة منها في تطوير النظرية النقدية حيث تظهر مرة أخرى إمكانية الاستفادة من المناهج النقدية مع رد خلفياتها الفلسفية و في ذلك تأكيد على إجرائية المناهج النقدية الغربية التي عارضت التأسيس لمنهج نقدي إسلامي، و ذلك ما يجسده قول بعض الباحثين في تفصيل موقف النقد الإسلامي من مناهج النقد الغربي الذي عده موقفا: "يتأرجح بين الاتصال و الانفصام أو القبول و الرفض، فأما الاتصال فيتجلى في ضرورة انفتاح النقد الإسلامي على تقنيات المناهج الغربية و أدواتها في تحليل النص الأدبي تحليلا علميا موضوعيا (...)" و أما الانفصام فيظهر بجلاء في رفض النقد الإسلامي لفكرة عزل النص بجميع ألوانها، كما يظهر في التحفظ بخصوص الخلفيات المتمثلة في العلمانية و الفلسفية و المادية.⁽³⁾

(1) سعد أبو الرضا، "نحو منهج نقدي إسلامي"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، مج 24، ع95، (شوال/ذو الحجة 1438هـ - تموز أيلول 2017م)، ص 22.

(2) وليد قصاب، "من ملامح المنهج النقدي المنشود"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج 24، ع95، (شوال/ذو الحجة 1438هـ - تموز أيلول 2017م)، ص 7.

(3) محمد الواسطي، النقد الإسلامي و المناهج النقدية الغربية المعاصرة أية علاقة، ص 68.

و ليس القول بذلك إلغاء لإمكانية الاستفادة من المناهج النقدية الغربية للتأسيس للمنهج الإسلامي و إنما مجرد الاعتماد على هذه المقولة الجاهزة التي تغلف كثيرا من الخطاب النظري "الاستفادة من الآليات الإجرائية و رد الإيديولوجيا" من غير تفصيل للهيئة التي تتم بها العملية تدعم بشكل أو بآخر إمكانية الفصل بين المنهج و أصوله الفلسفية التي تأتي على مقولة تحيز المنهج من أساسها، كما أنها لا تحقق للنقد النظري أي خطوة ملموسة في تحقيق المنهج المنفصل، و دليل ذلك أن النقد الإسلامي ما يزال منذ حين من الدهر يردد هذه المقولة من غير أن يصل إلى شيء من الاستقلالية المنهجية.

• **نسبية المناهج النقدية:** فهي ليست علمية و لا موضوعية و ذلك لاعتمادها على النظرة الأحادية للإبداع؛ فهي إما تتعصب للمؤلف، أو النص، أو المتلقي، كما أنها مناهج متضاربة ينقض بعضها بعضا⁽¹⁾ و لا يعد هذان السببان برهانا على فشل المناهج في علمنة النقد الأدبي و إن قليلا ما دامت في النهاية موفقة في تحقيق فروضها النظرية، بالإضافة إلى ذلك تبقى المناهج الأدبية - بوصفها إنتاجا بشريا - ذات طبيعة نسبية، و بالتالي فهي عرضة للتبديل و التغيير في حال ثبت القصور في تحقيق مطالبها.

إن ضرورة التأصيل للمنهج الإسلامي في الدراسة الأدبية نابعة من حاجة النظرية الأدبية إلى آليات إجرائية تكشف العمق الجمالي لنظرية الأدب الإسلامي، و الذي يتحدد في حضور كمال النص الأدبي اللائق به الذي يظهر من خلال أدائه لوظيفته الجمالية و الإبلاغية و التي تتحدد عناصرها من النظرة المقاصدية للفن المنبثقة عن مسؤولية المؤمن؛ و هذه العناصر مجتمعة هي المسؤولة عن تحديد قيمة النص في التصور الإسلامي كما بينها الحديث النبوي الشريف "هو كلام فحسنة حسن و قبيحه قبيح".⁽²⁾

(1) وليد قصاب، "من ملامح المنهج النقدي المنشود"، ص9.

(2) أخرجه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة و شيء من فقهها و فوائدها، دار المعارف، الرياض،

ط1، (1415هـ-1995م)، ج1، ص808

و معايير الحسن و القبح لا ترتبط بالجانب اللغوي أو المضموني فحسب، و إنما تتسحب على ذلك جميعا من الوفاء بالقيم الجمالية المنصوص عليها في السياق الأدبي، و تحقيق الوظيفة الفكرية التي يستهدفها النص، و أن يكون جميع ذلك في إطار التصور الإسلامي الذي يؤشر على القيمتين معا، و هذه الرؤية الخاصة لقيمة النص الأدبي تشترك في تحديد عناصرها عوامل مختلفة داخلية و خارجية، لا تنهض بها المناهج النقدية الغربية، و ذلك يكشف لنا سر اعتراض النقد الإسلامي على أحادية المنهج، و لذلك نرى أنه لا ينبغي أن يكون الاحتجاج للخصوصية المنهجية مؤسسا على نقد المناهج الغربية المنسجمة مع رؤيتها الخاصة، و إنما على ضرورة تحقيق منهج منسجم مع الرؤية الإسلامية يكون قادرا على الإحاطة بجميع جزئيات الظاهرة الجمالية على مستوى النص، و قد صدق عماد الدين خليل حين أكد أن مسألة البحث عن المنهج النقدي الإسلامي "ليست تقحما لوضع العناوين الإسلامية على النشاط الأدبي، و لكن الإسلام بتكوينه الخاص ينطوي على قدرة فعالة لتقديم منهج للعمل في دراسة الأدب، يستمد مقوماته من الرؤية الإيمانية لهذا الدين".⁽¹⁾

يتجاوز بعض النقاد الإسلاميين المطالبة باستقلال المنهج الإسلامي على المستوى التقني إلى الدعوة إلى فك الشراكة بين طرائق الدراسة حتى على مستوى التسمية و هو ما تترجمه الرؤية القائلة باستبدال مصطلح "منهج" بمصطلح "منهاج" الموظف في القرآن الكريم.⁽²⁾ و هي دعوى تستحق البحث في حيثياتها لاسيما و أنها تتعامل مع وحدة لازمت دلالتها الاصطلاحية، و تواتر توظيفها بهذه الدلالة حتى بالنسبة للنقد الإسلامي نفسه، كما أنها تكشف جانبا من أسس إعادة الصياغة المصطلحية في النقد الإسلامي و دواعيها و هل

(1) عماد الدين خليل، حوار في الهموم الإسلامية، ص94.

(2) سعيد الغزوي، مقالات في النقد الإسلامي، ص137.

هي مؤسسة على مجرد مخالفة الآخر تحقيقا للتميز أم لها دواع معرفية أخرى؟ و هل يمكن تعميمها لتشمل وحدة"المنهج" المتخلقة في رحم المعجم اللغوي العربي و استعملت بالدلالة نفسها التي عبرت عنها الوحدة البديلة؟

إذا رجعنا إلى النصوص المقدسة -القرآنية منها و النبوية- بوصفها المرجعية الرئيسة لنظرية النقد الإسلامي نجد أن إعادة الصياغة المصطلحية منصرفة إلى تلك التي تشكل ضررا على المفاهيم الإسلامية كما مر بنا مع مفردات "راعنا" و "الكرم" و خبث النفس" و "بيت مال المسلمين" * و هي جميعها مفردات منتزعة من المعجم اللغوي العربي، و من المعقول أن رد مصطلح "المنهج" قد جاء قياسا على ذلك بواقع أن هذه الكلمة جرى توظيفها في العصر الحديث كمعادل لغوي لمصطلح (Méthode) ذي الأصول اليونانية، و الذي يدل في معناه الاشتقاقي الأصلي على الطريق أو المنهج المؤدي إلى الغرض المطلوب (1) و هو بلا شك يستقي عناصره من التصور العام الناظم للنسق المعرفي، كما تؤكد دلالة الكلمة لدى ارتباطها بالنقد الأدبي في القرن التاسع عشر توازيا مع نهضة العلوم الطبيعية، أين اتجهت الدراسات النقدية إلى الاستعانة بالمناهج الوضعية في الدراسة الأدبية بهدف تحرير النقد من الميتافيزيقا و تحويله إلى منهج وضعي قائم بذاته (2) و لذلك نعتقد أن العامل العقائدي كان على رأس الأسباب القائمة وراء إعادة الصياغة نظرا لأن الكلمة أصبحت علامة على طرائق الدراسة الأدبية ذات المرجعيات الوضعية، و من ثم يجب الترفع عن إدراج المنهج النقدي ذي المرجعية الإسلامية تحت الفرع نفسه لأن ذلك قد يتسبب في تحريف المفهوم، فجاءت كلمة "منهاج" لتسد مسد "المنهج" كوحدة واصفة للمنهجية الإسلامية للدراسة الأدبية بل لجميع مناهج البحث التي تتخذ من العقيدة الإسلامية مرجعها

* سبقت الإشارة إلى هذه المسألة في جزئية مقومات النظرية الاصطلاحية التراثية ضمن الباب الأول من الدراسة.

(1) عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، (1977م)، ص3.

(2) سمير سعيد حجازي، قضايا النقد الأدبي المعاصر، ص37.

الخاص، خاصة و أن الكلمة وردت في القرآن الكريم متصلة بالطريق السوية التي شرعتها الذات الإلهية"فكان الكلمة منهاج بصيغتها هذه إشارة إلى العون الإلهي، و التسخير الإلهي و التيسير الإلهي المرتبط بالدعوة الصادقة إلى الله المشرعة أو المتبعة".⁽¹⁾

تتميز مفردة"منهاج" عن نظيرتها "منهج" بمجموعة من الخصائص الدلالية التي اكتسبتها من اتصالها بالقرآن الكريم ترجح كفتها في تسمية المفهوم حددها سعيد الغزوي في نقاط ثلاثة⁽²⁾:

- أنها تتناسب مع نزوع النقد الإسلامي لتبني المصطلح القرآني، و اصطفاء الله تعالى لهذه الكلمة دون غيرها في كلامه المعجز دليل كاف على دقتها في التعبير عن المفهوم.
- ارتباطها في الدلالة بالطريق الذي يختاره المسلمون.
- تتميز كلمة "منهاج" عن كلمة "منهج" إذا وازناها وفق قاعدة الزيادة في المبنى زيادة في المعنى بدلالة إضافية مكتسبة من الألف المضافة مفادها أن الطريق الذي تدل عليه هذه الكلمة أطول مدى، و ربما هذه إشارة منه إلى تشعب المسلك الذي ينتهجه الناقد المسلم في دراسته الأدبية، إذ تعد شمولية المقارنة إحدى الخصائص المميزة التي تتوخى النظرية النقدية الإسلامية تحقيقها.

إن المزية الرئيسة لمفردة "منهاج" لا يمكن تحديدها إلا بمعرفة طاقتها الدلالية التي أهلتها للتوظيف القرآني، خاصة و أن المعاجم اللغوية تستعملها بمعنى واحد لكونهما تشتركان في جذر اشتقاقي واحد، إذ تعودان إلى مادة نهج و مصدرها"النهج" و هو الطريق الواضح.⁽³⁾ في حين أنهما تختلفان في الصيغة الصرفية حيث جاءت كلمة "منهج" على وزن"مفعول"و هي الصيغة القياسية لاسم المكان من الفعل الثلاثي، و منه نقلت للدلالة

(1) عبد السلام ياسين، الإسلام بين الدعوة و الدولة، مطبعة النجاح، المغرب، ط1، (1372هـ)، ص21.

(2) سعيد الغزوي، مقالات في النقد الإسلامي ، ص137.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص233.

الاصطلاحية على سبيل المجاز، أما الثانية: منهاج" فجاءت على زنة "مفعال" و قد اختلف الباحثون في تحديد طبيعتها ما بين اسم الآلة مجازاً⁽¹⁾ و صيغة المبالغة المنقولة للعلمية.⁽²⁾ و الصحيح أنها هي الأخرى اسم مكان، إذ إن هذا الأخير قد يجيء أيضاً بهذه الصيغة فيقال مضمار للمكان الذي يضم فيه الخيل، و منه منهاج للمكان الذي ينهج فيه⁽³⁾ و الألفاظ إذا شذت على القياس فإن ذلك لداع معنوي صارف عن مجرد الإحالة إلى المكان إلى دلالات أغنى كما هو الحال مع مسجد التي تتجاوز الإشارة إلى مكان السجود إلى مؤسسة العبادة المعروفة⁽⁴⁾ و من هنا قد تكون كلمة منهاج بصيغتها المتحورة حاملة لمعنى الطريق الموضح بالهدي الإلهي بخلاف الصيغة القياسية "منهج" التي تتضمن مجرد الدلالة على الطريق الواضح.

و من ناحية أخرى نجد أن كلمة "منهاج" مسيطرة نسبياً على البحث العلمي التراثي، إذ وردت ضمن عتبات عديد المؤلفات نحو: منهاج البلغاء لحازم القرطاجني، و منهاج البيان لابن جزلة البغدادي، و منهاج السنة لابن تيمية، و منهاج الوصول، و منهاج القاصدين لابن الجوزي، و منهاج العمل في صناعة الجدل لأبي عبد الله اللاردي و غيرهم.

نقول: رغم القوة الاصطلاحية التي أبدتها تسمية "منهاج" و قيمتها المعنوية المكتسبة من توظيفها في النص القرآني، و تواترها في كتب التراث لا نجد غضاضة من الإبقاء على "منهج" و نعتقد أن الكلمتين يصدق عليهما تماماً تعبير "مشروعية استعمال المفضل مع وجود الفاضل" التي أحللناها محل العبارة المشهورة "خطأ مشهور خير من صحيح

(1) عبد السلام ياسين، الإسلام بين الدعوة و الدولة، ص21.

(2) ورداني عمرو مصطفى، منهج القاضي شريح الفقهي، دار المحدثين، مصر، (2007م)، ج1، ص31.

(3) ينظر: حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، (1419هـ-1999م) ج8، ص594.

(4) فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية، ص36.

مهجور" محافظة على سلامة اللغة، فمشروعية "المنهج" قد حفظها الاستعمال الحديث الذي تشيع فيه هذه الأخيرة على حساب نظيرتها حتى في أروقة الأدب الإسلامي، يشهد على ذلك ورودها ضمن عناوين المصادر الأولى للأدب الإسلامي و نقده كما هو الحال في "منهج الفن الإسلامي" لمحمد قطب و ضمن مبحث نحو منهج إسلامي للأدب الذي تضمنه كتاب في التاريخ فكرة و منهاج لأخيه سيد قطب، كما تواتر استعماله في البحوث النقدية بعد ذلك كما هو الحال مع المنهج الإسلامي للنقد الأدبي لأحمد رحمانى، و كتاب المنهج الإسلامي للرواية الصادر عن رابطة الأدب الإسلامي،* و غير ذلك كثير، هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن وضع النقد الإسلامي مع غيره من المناهج تحت تصنيف واحد تعلمه تسمية المنهج ليس بالسوء الذي يبدو عليه بل إنه يتناسب فعليا مع التصنيف المفهومي الذي يظهر الاتجاه الإسلامي في الدراسة النقدية متجاوزا مع غيره من التوجهات الوضعية ضمن علاقة أفقية بوصف أنها جميعا نوع من جنس عام و في الوقت نفسه تتمايز عن بعضها في اختلاف أنماط المقاربة و هو ما يعزز مركزه في سلم التصورات، و يساهم في بروز خصائصه المميزة.

2. مصطلح المنهج النقدي الإسلامي و إشكالية المفهوم.

ذكرنا في المطلب السابق أن النقد الإسلامي لم يحقق بعد منهجه النقدي، و ذلك ما مكن من تكريس الرؤية الافتراضية في تحديد ملامحه، و هي رؤية لا تكاد تغادر الوصف العام لما ينبغي أن يكون عليه المنهج، خالعة عليه مواصفات الكمال، و لا تتوغل في تحديد تفاصيله الإجرائية التي تظهره كصورة متحركة في الواقع النقدي، كما عزز المنطق الافتراضي تعدد وجهات النظر في هيئة المقاربة النقدية التي يجب أن يأتي عليها هذا

* هذه العناوين جميعها مصادر و مراجع معتمدة في هذه الدراسة سبقت الإشارة إلى تفاصيل معلومات طبعها و نشرها فيما سبق من هذا البحث.

المنهج، و التي اختلفت بين الصيغة المنهجية الواحدة التي تعددت هي الأخرى في تحديد تفاصيلها، و بين الصيغ المنهجية المتعددة، و قد أثر كل ذلك في وحدات التسمية التي ترتبط وفق علاقة وثيقة مع المفاهيم التي تمثلها.

1.2 المنهج النقدي الإسلامي/ المنهج الأصل:

يعتبر المنهج النقدي الإسلامي وفق هذا الطرح علامة لغوية دالة على صيغة منهجية متفردة تتشقق عناصرها من الرؤية الإسلامية لطبيعة الأدب ووظيفته؛ فهو منهج أصيل تتصل أسبابه الثابتة من نصوص الوحي و المتغيرة بعلوم الأمة و غيرها من العلوم الإنسانية ككل، و هو بهذا الوصف يدل على أنه منهج مستقل يستمد كيانه من نظرية الأدب الإسلامي و لا يعتمد في وجوده بشكل ضروري على تبيئة مناهج النقد الغربي أو التركيب فيما بينها ووفق هذا الطرح يعرف بأنه: "منهج لقراءة النص الأدبي و تفسيره و تقويمه في ضوء العلوم التجريبية و الوحي"⁽¹⁾ أو أنه يعني: "الدخول إلى العملية النقدية وفق خطة منسقة و مبادئ محددة في أسلوب التقويم، و في مفهوم الأدب و غايته، و القيم الجمالية التي يوافق عليها الإسلام."⁽²⁾

من الواضح جدا أن الوصفين التعريفيين السابقين لا يقدمان الكثير من الخصائص التي تمكن من التمثل الصحيح للمفهوم فالأول لا يفصح سوى عن الجمع بين التفسير و التقويم الذي يعتمد في الظاهر على مفهوم محدد للقراءة يحاول من خلاله الناقد انطلاقا من النص الوصول إلى الحالة الذهنية و الشعورية للمؤلف، لأن ذلك يتيح استظهار الجانب القصدي الذي يقع عليه التقويم، و عن مرجعياته الثابتة و المتغيرة المعتمدة في صياغة مبادئه و لا يبتغي ما وراء ذلك من رصد لهذه المبادئ التي تشكل حده الخاص، و الأمر ذاته

(1) أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق، ج2، ص639.

(2) أحمد الرفاعي شرفي، مقالات الإسلاميين، ج3، ص37.

ينطبق على التعريف الثاني الذي يبدو موعلا في التعميم و ذلك باكتفائه في وصفه لهذا المنهج بأنه آلية إجرائية متسقة مع النظرية الإسلامية، فالتعريفان كلاهما يحومان حول مفهوم المنهج و لا يتوغلان في وصف جزئياته و ذلك سببه أنهما يتعاملان مع ذات غائبة و لذا فإنهما يقدمان تصورا عاما للملامح الضرورية التي يمكن أن تظهر عليها هذه الذات و لا يصفان الذات نفسها.

و إذا جئنا إلى مجموعة الآراء المفصلة في طرائق الإخراج الواقعي لهذا المنهج نجد أنها لا تكاد تغادر نمطين من الحلول السهلة التي لا تساعد في تحقيق الخصوصية المنهجية المرجوة، فهي إما أنها تيمم وجهها شطر الانقطاع المطلق عن الآخر و الاكتفاء بالنقد الانطباعي و المضموني، كمرحلة أولى تتقدم السعي خلف تحقيق كيان مستقل للدراسة النقدية اعتمادا على العلوم الأصلية للأمة الإسلامية، و الحديث هنا عن القرآن الكريم العلوم الإسلامية من بلاغة و فقه أصول⁽¹⁾ و ذلك وفق قاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المنفعة و هو توجه لا يخدم الأدب الإسلامي و نقده الذي يضطلع بوظيفة تقييمية تستقيم معها فنية الأدب الإسلامي.

أما النمط الثاني من الحلول السهلة فإنه يدور في فلك مقولة الفرز الحضاري التي تعتمد مبدأ الاستفادة الراشدة من الآخر عبر أخذ ما يتناسب و ترك ما لا يتناسب، كما يترجمها كمال أحمد المقابلة في قوله: "إذا أردنا الدعوة إلى منهج إسلامي في النقد فما علينا إلا تركيز ثقافتنا فيما له صلة مباشرة بأدوات النقد و خاصة النقد الحديث على تنوع مصادره، و مناهجه فننتعرف على معطياته، فنأخذ ما يتلاءم و خصوصية أدبنا منه و نطرح ما يخالفها، و نعوض جوانب النقص فيها مما نمتلكه من ملاحظات نقدية"⁽²⁾ و هي مقولة مخاتلة ظاهرها فيه الرحمة و باطنها من قبله العذاب و ذلك لأنها تتوجه

(1) سعيد الغزاوي، مقالات في النقد الإسلامي، ص153.

(2) كمال أحمد المقابلة، آراء رابطة الأدب الإسلامي العالمية في الأدب و النقد، ص203.

إلى الحوار مع منتجات الآخر قبل صياغة منتجها الخاص الذي يحدد ما يتلاءم معه من مفاهيم مستحدثة، و لذلك ظل النقد الإسلامي يردد هذه المقولة حيناً من الدهر دون أن يحدث تقدماً ملموساً في سبيل تحقيق المنهج الإسلامي وفق هذه التقنية.

و من الملاحظ أيضاً أن النقد الإسلامي في مجمله لم يستطع الفكاك -حتى في حال الانقطاع- من المثال الغربي إذ ظل يعدل مواقفه، و آليات تعامله مع الناتج الثقافي المعولم و لم يلتفت بذات القدر إلى تحديد منطقاته الخاصة في العملية النقدية إلا قليلاً، و هذا الحضور الكثيف لقضية المناهج الغربية في مناقشة المنهجية الإسلامية يعكس سيطرة هذه المناهج على ذهن الناقد المسلم مما يجعل من المطالبة بالمنهج الإسلامي عبارة عن رغبة مضادة في تحقيق المنهج النظير أكثر منها ضرورة تقنية تستدعيها المؤسسة الإبداعية الإسلامية.

من المحاولات القليلة في تفصيل المبادئ الأولية للمنهج النقدي الإسلامي تلك التي بسطها أحمد رحمانى الذي انطلق من القرآن الكريم و بالتحديد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾⁽¹⁾ و قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾⁽²⁾ و من جهود الأوائل في التفسير القرآني و في توجيه النص الأدبي ليضع الأسس التي تعتمد عليها المنهجية الإسلامية في الدراسة الأدبية، التي تجمع بين التفسير و التقويم، و تستنير بالسياق في الكشف عن المعنى و تمظهراته الجمالية على مستوى الإبداع، و هو بهذا الوصف قريب جداً من المنحى التكاملية كما صوره عماد الدين خليل الذي سنأتي إليه في العنصر اللاحق، لكن أحمد رحمانى يصر على وسمه بالمنهج الإسلامي و أحياناً المنهج الكامل كما هو ظاهر في قوله: "ذلك ما ندعوه بالمنهج الإسلامي، و ذلك ما ينبغي أن يكون، لتصبح العلوم اللغوية، و اللسانية و علم التاريخ و الاجتماع، و علم النفس و علم الأحياء، و الفلسفة

(1) سورة الإسراء، الآية 36.

(2) سورة الحج، الآية 8.

و العلوم التجريبية و علم الإحصاء كلها أدوات ووسائل يستخدمها المنهج الإسلامي في قراءة النص و إحداث المحاوره معه.⁽¹⁾

فقد اعتمد الباحث على الآيات السالفة لتحديد المجالات المعرفية الضرورية التي تتطلبها الدراسة الأدبية، التي تتحدد وفق الآيات السابقة في الوحي و العقل الاستدلالي و العلم التجريبي، كما عمد إلى الجمع بين تقنيات التفسير و التأويل التي انتهجها القدماء في الوصول إلى معاني القرآن لشرعنة المنطق القرائي الذي يقوم عليه المنهج و ذلك بواقع أن التفسير يستعين بالعلوم و المعارف التجريبية و اللغوية و التاريخ الاجتماعي للمجتمع الذي نزلت فيه الآيات، أي أنه يستظهر الظروف المصاحبة لتحديد معنى النص، أما التأويل فيعتمد على الدراسة المحايدة للنص التي تعتمد على استنباط المعاني القرآنية من خلال الإحاطة بدلالاتها الموروثة عن كلام العرب، و مراقبة اشتغالها في السياق، و أخيرا اعتمد مفهوم المحاوره من مقومات الجدل الحسن كما نصت عليه الآية الثانية كقناة لتمرير المنطق التقويمي للمبنى و المعنى المستفاد من طريقة الأوائل في توجيه النص الشعري، و لكن ينقله من المستوى السلطوي المتعالي إلى المستوى الديمقراطي الذي يظهره بوصفه أحد مظاهر الآراء المتخصصة التي لها رؤية معينة في الظاهرة الجمالية.⁽²⁾

من خلال ما سبق يمكن تحديد مبادئ المنهج الإسلامي وفق رؤيا "أحمد رحمانى" في النقاط الآتية:

«الرؤية: ينطلق الناقد من مسلمة وجود رؤية فلسفية مهيمنة على الموقف الجمالي الذي يجسده النص، و هنا يكون الهدف الرئيس للناقد هو القبض على الرؤية الكامنة كما تظهرها بنيات النص المقارب.

(1) أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر، ج2، ص638.

(2) المرجع نفسه، ص ص 634-648.

﴿التفسير: وظيفة الناقد الأولية تحديد الرؤية الكامنة كما تجسدها بنيات النص، و لما كان هذا الأخير عالما معقدا تتشارك في تأسيسه مجموعة من العناصر فإنه من الضروري تسليح الناقد بمجموعة من الأسباب التي تكافئ بنية النص، و يكون الحديث هنا عن توظيف المعارف المستمدة من العقل و التجريب، و هذا ما نص عليه مصطلح "المكافأة" كما أراده الناقد.

﴿الحوار: لما كان النص رؤية جمالية مجسدة وفق تقنيات أدبية يقتضي الحوار الناجح معه تحقق تكافؤ بين الأصوات المتحاور، و هو ما يستدعي اعتماد المقاربة النقدية إضافة إلى العلوم التجريبية و الاستدلالية المشروطة في التفسير الرؤية الفكرية الموجهة للموقف الجمالي للناقد، و هذه المكونات الثلاث تسمح بظهور استدراقات الناقد على البنية الجمالية و الرؤيوية البارزة في النص و التي تكون ضامنة لوفاء الناقد بالتزاماته في التقييم الجمالي و الرؤيوي.

2.2 المنهج النقدي الإسلامي / المنهج المتكامل:

المنهج المتكامل، أو التكاملي، أو التركيبي، جميعها وحدات تسمية لصيغة الدراسة الأدبية التي تشترك في تكوينها عناصر من مناهج مختلفة تتفاوت قلة و كثرة حسب درجة الائتلاف فيما بينها، و بذلك يكون المقصود بالتكامل هنا تآزر مجموع تلك المبادئ المتألفة في تحقيق الدراسة الشاملة للأثر لا مطلق الكمال الذي يظل نزوعا مثاليا بالنسبة للمعرفة البشرية، خاصة ما كان معتمدا على الرأي و النظر العقلي.⁽¹⁾

يعتبر المنهج التكاملي أكثر المناهج النقدية الجدلية في الوسط النقدي، إذ جرى الاعتراض عليه من قبل عديد النقاد و ذلك باعتباره بدعة مشرقية مفتقرة إلى نظرية واضحة ليكون بذلك عبارة عن عملية تليفقية تنزع للجمع بين المناهج ذات الأصول النظرية

(1) ينظر: رمضان حينوني، "المنهج التكاملي في النقد الأدبي هل يصلح بديلا عن ضيق المنهج الواحد؟"، مجلة إشكالات في اللغة و الأدب، المركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، ع4، (فبراير 2014م)، ص173.

المتناقضة بدعوى شمولية المقاربة، و هو ما يفقده للانسجام الذي هو من أساسيات المنهج هذا علاوة على تشظي الذات الناقدة على أكثر من منهج⁽¹⁾ و هو ما يجعلنا نتساءل عن سر إصرار النقد الإسلامي على هذا المنهج الجدلي على علته، و عما إذا كان للنقاد الإسلاميين رؤية خاصة لتجاوز جملة الاعتراضات المطروحة.

من وجهة نظرنا يستمد المنهج المتكامل مكانته في قلوب مريديه في دائرة الإسلامية من مجموعة من العوامل الذاتية و الموضوعية؛ فأما الأسباب الذاتية فتتحدد في ارتباطه بسيد قطب الذي له مكانة رمزية بالنسبة للنقد الإسلامي خاصة و أنه من أوائل من دعا لأسلمة الأدب إذ يعد -قطب- في طليعة النقاد الذين أشاروا للمنهج المتكامل، و بصيغته الاصطلاحية هذه و ذلك في كتابه النقد الأدبي أصوله و مناهجه الذي صدرت طبعته الأولى عام 1947م.⁽²⁾

أما العوامل الموضوعية فتركز في عاملين اثنين:

الأول: توافقه مع الأساس النظري للأدب الإسلامي و نقده، و التي تعتبر نصوص الوحي المقدس المصدر الأول للمعرفة، فمن الواضح أن العقيدة الإسلامية التي تترجمها هذه النصوص قد قدمت الكينونة الإنسانية بوصفها وحدة متماسكة تتنازعها المطالب الروحية

(1) ينظر: رشيد بن حدو، "المنهج التكاملي، أو حين يتحول النقد إلى هرطقة"، مجلة البيان الكويتية، ع383، (1يونيو2002م)، ص8 و ما بعدها.

(2) و يرجعها بعض الباحثين إلى سنة 1946م، بينما يرى يوسف وغليسي أن أول من فطر مفهوم التكاملية في النقد العربي هو شكري فيصل، إذ جعلها تحت مسمى المنهج التركيبي و ذلك سنة 1948م، ينظر بالترتيب: محمد عبد الحميد، النص الأدبي بين إشكالية الأحادية و الرؤية التكاملية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، (2002م)، ص148، عبد العزيز شويط، "المنهج التكاملي: أهو منهج؟ أم اللامنهج؟ دراسة في ماهيته واقعه و آفاقه"، مجلة الآداب و اللغات، جامعة عبد القادر بلقايد تلمسان، ع21، (2014م)، ص18، يوسف وغليسي، النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، د.ط، (2002م)، ص99.

و البيولوجية و النفسية و الاجتماعية، و لما كان الأدب تعبيراً صادراً عن هذه الذات بتشكيلها المعقد فمن الخطأ إثبات جانب واحد على غيره من الجوانب الأخرى لأن ذلك يجافي الروح العلمية، ووفق هذا الطرح تكون تكاملية الدراسة الأدبية سلبية العقيدة الإسلامية التي هي " في أساسها رؤية شمولية، بل إن ما يميز الإسلام نفسه عن سائر المذاهب و الأديان المحرفة و الوضعية إنما هي شموليته، قدرته على لم سائر الأطراف و القضايا في معادلة وضع الإنسان في العالم تجاوزه بتصميم إلهي معجز أيما انكماش أو انحراف أو انحياز لجانب ما على حساب الجوانب الأخرى، إنما هو التوازن و الوسطية و التغطية للمادي و المعنوي، للفرد و الجماعي، للزمني و المكاني، للمنظور و المغيّب، و لسائر الثنائيات و التفاريق في نسيج الكون، و بنيان العالم، و تكوين الإنسان⁽¹⁾

و إذا كانت نظرية النقد الإسلامي موقنة بوحدة الحقيقة النابعة من العلم الإلهي اليقيني كما تصفها آي القرآن الكريم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾⁽²⁾ فإنها بكل تأكيد موقنة أيضاً بالتكامل بين قطاعات المعرفة الإنسانية المتصلة بأسباب الهدى الإلهي التي تشترك جميعاً بصورها من مشكاة واحدة، كما أنها تخدم غرضاً واحداً هو تحقيق معرفة الله ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾⁽³⁾ و لذلك فمن المعقول جداً أن ينزع النقاد الإسلاميون للتكامل بدل التشظي لأنه يتواءم مع النظرية الإسلامية للمعرفة، و هو ما تظهره مطالبات حضور العلوم المختلفة و تشاركها في فهم المادة الأدبية، و لذلك يعترض النقد الإسلامي على الأنماط الأحادية التي تصدر غيرها من الأنماط الدراسية كما هو الحال مع "المقاربات النصية التي تسيطر على ساحة النقد الأدبي، و تعتقد أن إقحام التاريخ

(1) عماد الدين خليل، الغايات المستهدفة للأدب الإسلامي، دار الضياء، عمان، الأردن، ط1،

(1421هـ-2000م)، ص163.

(2) سورة الملك، الآية 14.

(3) سورة فاطر، الآية 28.

أو المجتمع، أو علم النفس، أو الأخلاق أو الدين في دراسة الأدب و نقده هو إدخال لمفردات لا علاقة لها بالمقاربة النقدية.⁽¹⁾

الثاني: يتفق المنهج التكاملي مع النزعة الاستقلالية المنفتحة التي يعتبرها عدد من النقاد الحل الأمثل في تفصيل جزئيات المنهج، و التي تعتمد على تقنية الفرز الحضاري التي لا تلغي المبادئ و الخبرات النقدية للآخر، و إنما تتمثلها في إطار أفقها الحضاري الخاص، و هو ما يعني أن التكاملية في الرؤية النقدية الإسلامية لا تعني مجرد الجمع الميكانيكي للصيغ المتفرقة، و إنما تعني تحصيل صيغة منهجية متفقة مع الرؤية الإسلامية لحقيقة الظاهرة الإبداعية، تستمد مبادئها توليفة من الخبرات التراثية و المعاصرة، التي تتشكل عن طريق الإحاطة الواعية بالمقدرات المنهجية الغربية إحاطة لا تعني التوحد معها و إنما تعني إعادة تأصيلها إسلاميا لتتضام مع الخبرة التراثية مجسدة المادة الخام التي يصطفي منها الناقد المسلم بعلم أسس المقاربة النقدية المتكاملة التي تكون مشاكلة في بعض عناصرها لنظيراتها في المناهج الأصل المجتلبة منها لكنها في الآن نفسه مختلفة عنها فالمنهج التكاملي وفق هذا الطرح يعبر عن الخصوصية الإسلامية في مقاربتها الشاملة للنص الأدبي و هو أيضا معبرا عن الانفتاح المشروط كونه يستفيد من مقدرات الآخر و يعيد تفعيلها في إطار أفقه النظري الخاص، فالتكاملية بهذا الوصف تخرج من عباءة التركيب التقليدي إلى إعادة الإنتاج في إطار أفق نظري مجترح، و هو ما يمكن أن نفهمه من وصف وليد قصاب لأسلوب النقد الإسلامي في صياغة منهجيته النقدية، فهو: "يعيد تفكيك عناصر المناهج الغربية التي يتعامل معها (...) و إعادة إنتاجها أو صياغتها ليستفاد مما هو حيادي منها، و يعاد تركيب بعض العناصر تركيبا تصوغه الرؤية الإسلامية" فهو "يعيد إنتاج ما يعبر إليه إعادة جديدة ليخرج من عنده شيئا مختلفا عن أصله (...) و هو عندئذ لا يهمل في مقاربتة النقدية الشكل و لا المضمون، الفن

(1) وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، ص12.

و الرؤية، المؤلف و النص و المتلقي، لا يهتم بجانب واحد من جوانب العمل الأدبي و يلغي على حسابه الجوانب الأخرى...⁽¹⁾

بناء على ما سبق يتبين أن المنهج المتكامل في رؤيا الإسلاميين منهج مؤسس في إطار نظري مجترح يتحقق في إطاره التعايش السلمي بين المبادئ التي تتمظهر بالتعارض في سياق غيره، و هو تعايش مكفول بالرؤية الشاملة للحقيقة الظاهرة الأدبية و هو ما يسقط عنه دعاوى غياب النظرية و التلقيفية التي يلزمه بها منتقدوه، و لكن تحقيق التكاملية بهذا الوصف ما تزال حبيسة الحد الافتراضي، و لما تتجسد ملامحها بعد على أرض الواقع، فهي لم تغادر الوصف السطحي إلى البنية العميقة للمنهج كما هو واضح في بعض المحاولات التي تحصر خصائصه: "إمكانية إفادته من المشترك الإنساني مع سلوك الفرز الحضاري و التوازن بين الشكل و المضمون، و التكامل بين الذاتي و الموضوعي"⁽²⁾ و بذلك استحال المنهج المتكامل من مشروع طموح لتجاوز أحادية المعالجة إلى إشكالية في حد ذاته.

و إذا قلنا ذلك فإننا لا ننكر المحاولات التي عملت على رسم الخطوط العريضة لمنطلقات تحقيق التكامل، و لكن هذه المحاولات قد اتسمت هي الأخرى بأنها تدين في معظمها للمنهجية الغربية و هو ما يجعل المستوى الإبداعي في تحقيق التفرد خافتا و بطابع الاختلاف المنجر عن الاجتهاد الشخصي، و الذي يضعنا أمام عدد من الصيغ المنهجية التكاملية و هي كالتالي:

«اعتبار المنهج الفني هو المنهج المهيمن: و هي الصيغة التي ارتضاها سيد قطب الذي جاء فهمه للتكاملية بأنها قائمة على الاعتماد على المنهج الفني كمنهج عمدة

(1) وليد قصاب، "النقد الإسلامي و موقفه من مناهج النقد الغربية"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب

الإسلامي، السعودية، مج17، ع67، (رجب رمضان 1431هـ - تموز أيلول 2010م)، ص46.

(2) محمد عبد العظيم بن عزوز، معجم المصطلحات الأدبية، ص225.

و يطعمه بعد ذلك بمبادئ من مناهج أخرى تشتغل كمنارات في تفسير الظاهرة الأدبية بوصفها نظاما معقدا تتضافر في تحقيقه مجموعة من العناصر اللغوية و النفسية و الاجتماعية و الثقافية فالمنهج المتكامل وفق هذا الوصف "يتعامل مع النص الأدبي ذاته غير مغفل علاقته بنفس قائله، و لا تأثرات قائله بالبيئة، و لكنه يحتفظ للعمل الفني بقيمه الفنية المطلقة غير مقيدة بدوافع البيئة و حاجاتها المحلية، و يحتفظ لصاحبه بشخصيته الفردية غير ضائعة في غمار الجماعة، و يحتفظ للمؤثرات العامة بأثرها في التوجيه و التلوين لا في خلق الموهبة و لا في طبيعة إحساسها بالحياة".⁽¹⁾

«اعتبار الجانب التصوري أساس الدراسة:

و هذه الصيغة اقترحها عماد الدين خليل بعد احتجاج طويل لمشروعية الإفادة من المناهج الغربية، و هو ما يعني أنها لا تتحقق في معزل عن تلك المناهج، و تنطلق صيغته الشمولية من مراقبة حضور الرؤية الإسلامية على مستوى النص، و تحديد مدى عمقها أو ضحالتها، ثم بحث الأسباب السياقية المؤثرة على تشكل الظاهرة الإيمانية على مستوى النص، و تحديد أثر هذه الظاهرة على تشكل المادة الأدبية مبنى و معنى و هذا ما يدل على أنه يتخذ من البحث في المضمون العقائدي محورا رئيسا ثم يحدد أثره في بنية النص و تأثره بالسياقات الاجتماعية و الثقافية و حالة النفسية، بحيث يكون السؤال الذي ينطلق منه الناقد: ما هي طبيعة الرؤيا التي يجسدها النص؟ و ما هي الخلفيات التي تدعمها؟ و كيف تمظهرت على المستوى التشكيلي للنص؟ و هو ما يمكن أن نفهمه من قول عماد الدين خليل: "إن منهج الدراسة الإسلامية سيبنى تقويماته، و يمارس تحليلاته و يصل إلى الكثير من تفسيراته من خلال حضور أو غياب النبض الإيماني في نسيج الأدب...أيضا من خلال كثافة القيم الإيمانية أو تضللها أو انعدامها في النص الإبداعي و هو في تعامله مع الظاهرة على هذا المستوى سيبذل جهده من أجل البحث

(1) سيد قطب النقد الأدبي أصوله و مناهجه، ص255-256.

عن الأسباب، و سيؤثر على القيم الإيمانية على مستوى الشكل و المضمون معا من أجل منهج التقويم النهائي للأدب الذي يدرسه ليس على سبيل الفرز الكمي، و إنما عن طريق الإيغال في إدراك حجم التأثير الإيماني في النشاط الإبداعي لهذا الأدب أو ذاك و تبين الدوافع الأساسية التي تجعل هذا الأدب يحمل هذه المواصفات أو تلك مما يميزه عن أدب أمة أو بيئة أو عصر آخر.⁽¹⁾

و لهذا الطرح قدر غير يسير من الواجهة خاصة و أنه ينطلق من الرؤية الإسلامية التي يراهن عليها الأدب الإسلامي، و من المتوقع أن عماد الدين خليل يريد أن يتسلح الناقد بمجموعة من المبادئ التي يستقيها من المناهج الغربية في تحديد أثر البيئة أو العامل النفسي في الأفق الرؤيوي للنص، و أثر كل ذلك في صياغة جمالية الإبداع، و لكنه لم يطور مبادئ تقنية تجسدها حزمة مصطلحية تتحقق معها كينونة المنهج.

◀ المرونة في اختيار المنهج الرئيس بحسب طبيعة النص:

يتفق وليد قصاب مع سابقه في وجوب اختيار منهج رئيس يوجه العملية النقدية و لكنه يخالفهم في تعامله المرن مع عملية الاختيار؛ إذ ترك للناقد حرية اختيار المنهج الذي يتلاءم مع طبيعة النص، و ذلك ما نلمحه من دفتر الشروط الذي حدده لتحقيق تكامل الدراسة النقدية الذي تضمن: الإحاطة بالمناهج النقدية و مصطلحاتها، و الانتقاء الواعي من المناهج المطروحة على نحو يتحقق معه التركيب المتجانس الخاضع لنظام متنسق و أن تخضع عملية الانتقاء إلى طبيعة العمل المدروس، و أن تعطى السيادة لمنهج نقدي معين ثم الاستعانة بالمناهج الأخرى لاستكمال صور الدراسة.⁽²⁾

(1) عماد الدين خليل، الغايات المستهدفة من الأدب الإسلامي، ص164.

(2) وليد قصاب، "أزمة النقد الأدبي الحديث، تحدي المنهج الإسلامي البديل"، مؤتمر اللغة العربية وتحديات القرن الحادي و العشرين، كلية معارف الوحي قسم اللغة العربية و آدابها في الجامعة الإسلامية ، ماليزيا، (1439هـ-2017م)، ص454.

قد تبدو لا مركزية المنهج الرئيس محفزة بعض الشيء خاصة و أن طبيعة النصوص طبيعة الظاهرة غالبا ما تملي منهجية الدراسة بالنسبة للعلوم الإنسانية، و هو بذلك يتيح للناقد تعدد الخيارات المنتهجة في عملية التركيب، و لكن مع ذلك فإن هذا الخيار المفتوح يضعف من تقديمه كمنهج مستقل، لأنه يعطل إمكانية تعيين حدوده التي لا تكون متغيرة بتغير الذات الناقدة فحسب، بل بتغير موضوع الدراسة، و ذلك ما يجعله أقرب للاستراتيجية النقدية منه إلى المنهج و ذلك يعلل سبب اتجاه بعض الباحثين المؤيدين له بوسمه بالاتجاه عوض المنهج "لأن اصطلاح المنهج يلفت إلى إجراءات محددة، و قواعد مضبوطة، و هو بعد ذلك تام البناء، مكتمل العناصر"⁽¹⁾

علاوة على ذلك تكمن إشكالية المنهج المتكامل أساسا في إشكالية التوفيق بين عناصر تقنية تشتغل في أطر منهجية متعارضة، و بالفعل توجد بعض الخيارات المطروحة لتجاوز هذا الإشكال نحو الخيار الذي طرحه "يوسف وغليسي" و القاضي بإمكانية تحقيق التعددية المنهجية بين طرق التحليل التي تنبثق عن جذر نظري واحد كما هو الحال بالنسبة للبنىوية و التفكيكية و الأسلوبية، و السيميائية التي تجتمع جميعها تحت مظلة الألسنية⁽²⁾ و لكن هذا الطرح لا يخدم تصور وليد قصاب للتكاملية التي يجب أن تستغرق السلطات الثلاثة القارئ و الناص و النص.⁽³⁾ كما هنالك أيضا فكرة "التكامل الإبدالي" التي طرحها رشيد بن حدو القائمة على شرط اجتراف آفاق نظرية جديدة متميزة عن تلكم التي استمد منها المنهج الجديد بعض مبادئه⁽⁴⁾ و هذا الإجراء على الرغم من تناسبه مع النقد الإسلامي، فإنه لا يتفق مع فكرة التكاملية كما وصفها وليد قصاب، لأنه ليس من الضروري أن تكون عملية التركيب شاملة للسلطات الثلاث، هذا علاوة على إمكانية تحقيقه واقعا لأنه سيكون على الناقد

(1) محمد عبد الحميد، النص الأدبي بين إشكالية الأحادية، و الرؤية التكاملية، ص136.

(2) يوسف وغليسي، النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية، ص103.

(3) وليد قصاب، أزمة النقد الأدبي الحديث، تحدي المنهج الإسلامي البديل، ص453.

(4) رشيد بن حدو، المنهج التكاملية، ص10.

الاشتغال على تأسيس نظري جديد للمنهج إزاء كل مقاربة، فمن الواضح أن رغبة وليد قصاب في احتواء النقد الإسلامي لتغطية السلطات الثلاثة في العملية الإبداعية قد حجت إمكانية تحقيقه على الواقع النقدي.

«نسبة التكاملية للنقد و الناقد عوض المنهج:

ينطلق وليد قصاب في تصوره الثاني للتكاملية من رؤية واقعية مؤسسة على إمكانية الاعتماد على المناهج الأحادية شريطة ألا يتماهى الناقد مع منهج معين ينقله من كونه أحد الآليات الإجرائية في الكشف عن الجانب الجمالي أو الاجتماعي أو النفسي إلى غاية في حد ذاته، و إنما يعتبر النص الأدبي ظاهرة معقدة لا يمكن تفسيرها إلا بتعدد طرق المعالجة، و إذن لا يشكل المنهج إلا أحد الطرق المتعددة للوصول للحقيقة العلمية، و هو ما أكد به بقوله: "و إذا كنا نقول: إن منهج النقد الإسلامي المنشود يقوم على التكامل، و ينظر إلى عناصر العمل الأدبي جميعها، فليس معنى هذا أن الناقد ملزم في كل درس أدبي تطبيقي لنص من النصوص أن يدرسه من جميع جوانبه، قد يتوقف الناقد عند جانب واحد(...) و لكن بشرط ألا يشعرنا أنه لا يعبأ بالجوانب الأخرى، أو أنها لا أهمية لها أو أنها لا تدخل في الحكم العام على النص و تقويمه، أو أنها منبئة عنه"⁽¹⁾

من الواضح إذا أن وليد قصاب يشتغل على تحقيق التكاملية كروية متمكنة في ذهن الناقد بدل تحقيقها على مستوى المنهج، و لهذا المسعى مكاسبه كونه يعزز الرؤيا الناقدة التي تعصم الناقد من التوحد مع المناهج الوافدة الناجم عن موقف انبھاري بمنتجات الآخر كما أنه يتماشى مع الأساس الواقعي سواء بالنسبة للنقد الإسلامي، أو بالنسبة للنقد بشكل عام الذي ضلت به السبل عن تحقيق منهج شامل يغطي السلطات الثلاث، فكانت أفضل الطرق لتحقيقها مقاربة الناقد الواحد للنص الواحد وفق مناهج متعددة بصورة منفصلة، و هي

(1) وليد قصاب، المنهج التكاملي، متاح على موقع الألوكة: يوم: 13-8-1435هـ/12-6-2014م،
[/https://www.alukah.net/literature_language/0/72085](https://www.alukah.net/literature_language/0/72085)

طريقة مضمينة قد لا يقوى الناقد على تحقيقها كونها تستنزف الوقت و الجهد، أو طريقة العمل الجماعي يشترك فيه فريق عمل له خلفية فكرية متفقة يضطلع كل فرد منه بتحليل النص وفق مدخل منهجي معين⁽¹⁾ و وفق هذا الطرح تكون التكاملية صفة للرؤية الفكرية إزاء الحقيقة الأدبية، و وسما للممارسة النقدية و ليست علامة على المنهج النقدي المستقل بحدوده الخاصة.

نستطيع القول: إن المنهج التكاملي بناء على التحديدات السابقة -حاشا الذي نسبناه لعماد الدين خليل- تبدو خارجية عن النظرية الأدبية الإسلامية، و أحسن ما يمكن وصفها به هو أنها آليات مجتلبة خاضعة لعملية التبيئة و الدمج كيما تتفق مع طبيعة النصوص الإسلامية، و هو ما يخالف بشكل واضح مطلب الاستقلالية الذي يتوخاه النقد الإسلامي كما أنه ليس من الضروري أيضا أن تتفق هذه المناهج حتى في حال تبيئتها مع الصيغة الجمالية الجامعة التي تلتزمها نظرية الأدب الإسلامي، و حينئذ قد تبدو الأحكام العقائدية مقحمة بصورة متعسفة على الدراسة النقدية.

3.2 تعدد مناهج النقد الإسلامي:

تنطلق أطروحة التعدد المنهجي في الدراسة الأدبية الإسلامية من فرضية إمكانية تعدد تقنيات المقاربة النقدية في إطار التصور الإسلامي، و هو ما يفتح الباب أمام إمكانية بروز مناهج نقدية متعددة تجمعها أصرة التصور الإسلامي عوضا عن المنهج الأحادي، و هي ما يدعمها النقد المتكامل في المفهوم الخير -تكامل النقد لا المنهج- و يؤكد لها محمد سالم سعد الله الذي يرى إن بإمكان "النقد الإسلامي بناء صرح من الإدراكات المستقبلية التي تتناول جهده بيانا و شرحا و نقدا و عرضا لإيجابيات و سلبيات، و توضيحا لمناهج نقدية و ليس منهجا واحدا"⁽²⁾ و هذا التعدد ليس تعددا نظريا و إنما هو تعدد تفرضه

(1) نعيم اليافي، "في النقد التكاملي"، مجلة البيان الكويتية، رابطة أدباء الكويت، ع306، (يناير 1996م)، ص11.

(2) محمد سالم سعد الله، أطياف النص، ص2.

الضرورة العلمية تبعا لتعدد مداخل التحليل الأدبي، و لذلك فإن العمل التنظري لصيغ المنهجية الإسلامية عليه إما أن ينصرف تلقاء العوامل المحيطة بالنص و إما أن يلتزم الدراسة المحايثة للنص حيث تكون المهمة الرئيسة للنقد الإسلامي كامنة "في تحديد أركان المناهج النقدية الإسلامية النصية منها و السياقية"⁽¹⁾ و من هنا يمكن أن نتساءل عن طبيعة هذه المناهج المتعددة هل هي طرائق تحليلية مجترحة في سياق النظريات الإسلامية المتعددة، أم أنها محاكاة و نقل لمنتجات النقد الأوروبي؟

بما أن النقد الإسلامي لم يقدم إجابات واضحة عن ما ستكون عليه تشكيلة هذه المناهج يكون علينا وضع فرضيتين يمكن أن يتحقق وفقهما مطلب التعدد المنهجي:

الأولى: تعتبر العقيدة الإسلامية رؤية كلية يمكن أن تتحقق في إطارها مجموعة من النظريات المختلفة التي تعتمد طرائقها الخاصة في التحليل، و هو ما حدث فعلا على المستوى الواقعي ببروز "نظرية التعبدية" و "نظرية النص المثالي" و "نظرية التكملة" و "نظرية الأدب الأصلي" كما يتفق هذا الافتراض مع فكرة التعدد المدرسي التي طرحها محمد إقبال عروي، و من المرجح أن تكون المناهج المولدة في إطار هذه النظريات متقاربة في طرائق التحليل نظرا لتقارب المسالك التنظيرية التي تجمعها في باحة النظريات الأدبية الإسلامية، و لذلك لا يتصور أن تكون هناك توجهات متعارضة في التحليل الأدبي تركز على السياق أو النسق نظرا لاتحاد مشارب التنظير الجمالي، و هو ما تثبته على المستوى التجريبي عدد من المقاربات النقدية وفقا لمبادئ النظريات السابقة.⁽²⁾

الثانية: تعتبر المناهج النقدية الإسلامية محاكاة للمناهج النقدية الغربية، و تراهن على أسلمة الأسس العلمية التي تقوم عليها هذه المناهج كيما تحقق رؤيتها الخاصة المتفقة مع رؤيتها الحضارية و ذلك باعتبار أن الأمة الإسلامية -كما يرى سيد قطب- لا تمتلك

(1) محمد سالم سعد الله، أطياف النص، ص2.

(2) سنأتي لهذه النظريات في فصل التعدد اللساني في النقد الإسلامي.

أصولاً مفهومة للنقد الأدبي، و ليست هناك مناهج تتبعها هذه الأصول⁽¹⁾ و من المؤكد أن هذه الوجهة في التنظير يفرضها أيضاً واقع النقد الإسلامي المعاصر الذي عليه تحقيق أقصى استفادة من الآخر لتجاوز الأحكام الانطباعية، و التقدم بخطوة تلقاء علمنة النقد الإسلامي، و الارتقاء بالأدب الإسلامي كوظيفة تضطلع بها الدراسة النقدية، و لذلك فلا بد من إعادة إنتاج المنهج عبر الاحتفاظ بروحه مع تكيفها مع طبيعة النص الأدبي و متطلبات الثقافة المستقبلية، و تلك طريقة فطرها سيد قطب في عمله بالمناهج الوافدة حيث يقول: "لم أرد أن أحمل النقد العربي على مناهج أجنبية عنه لها ظروف تاريخية و طبيعية غير ظروفه، بل آثرت أن أتحدث عن هذه المناهج في محيط النقد العربي القديم و الحديث، فإذا اضطررت إلى الاقتباس من مناهج النقد الأوروبي كان هذا في الحدود التي تقبلها طبيعة النقد العربي".⁽²⁾

نستطيع القول: إن كلا من الطرحين أفضل من الآخر؛ إذ ينزع الأول إلى الاستقلالية التي تثبت حضور النقد الإسلامي في سياق التراث العالمي حضوراً يتجاوز مجرد الاستهلاك إلى الإضافة الفاعلية التي تفصح عن رؤيته الجمالية الخاصة المتشقة عن التقاء الوحي بالعقل الإنساني، أما الثاني فإنه يكفل تحقيق النقد الإسلامي لوظيفته التقويمية التي ترفد الإبداع من مستوى التقريرية و المباشرة إلى مستوى التعبير الجمالي عن الرؤية الإسلامية، في انتظار اكتمال أبعاد المناهج النقدية الإسلامية.

4.2 المنهج النقدي الإسلامي و مصطلح الأداة

تدين مفردة "الأداة" في ظهورها كوحدة مصطلحية في النقد الأدبي الإسلامي لمحمد إقبال عروي الذي استعملها كبديل للمنهج النقدي الإسلامي الذي لم يتحقق بعد شروط تخلقه شأنه في ذلك شأن جميع الطرق الدراسية في المجالات المعرفية الأخرى لأسباب مختلفة

(1) سيد قطب، النقد الأدبي أصوله و مذاهبه، ص7.

(2) المرجع نفسه، ص 8.

تتحدد على مستوى النقد الأدبي في تشعب مسالك الإبداع التي ينبغي أن يستغرقها التحليل هذا من جهة و من جهة أخرى فإن مستويات التنظير في الحقول أسلمة المعرفة عامة و النقد الأدبي بصفة خاصة لم تصل بعد إلى مستوى النضج الذي يمكنها من تحقيق منهجها المستقل⁽¹⁾، و من المشروع لنا أن نتساءل عن طبيعة هذه الأداة، و نمط اشتغالها في مقارنة النصوص، و ما إذا كانت بديلا دائما أم مرحليا لمصطلح المنهج، و لعنا نبداً من السؤالين الأخيرين من أجل تحقيق الخصائص المفاهيمية التي تعطينا تصورا واضحا لحقيقة المصطلح.

من الناحية النظرية يبدو أن مصطلح "الأداة" بديل مرحلي قد يستنفذ أغراضه بمجرد تحقق المنهج النقدي، فهو أحد الحلول الناجعة لمسألة ضعف مستويات التنظير التي تعرقل تحقيقه، و التي من أهمها فشل المفاوضة بين النقد الإسلامي و مناهج النقد الغربي بفعل عوامل متعددة على رأسها تمركز العقل العربي حول ذاته كنزعة وقائية لتجنب الانسحاق في أتون الفعل العولمي، و الجهل بالمكونات المعرفية و المنهجية للنقد الغربي الحديث و عدم التمثل الصحيح لوحداته الواصفة، و طبيعة المناهج النقدية الحداثية التي تتمركز ضمن بنية النص، و التي تعزز النظرة الشوفينية إزاءها في سياق النقد الإسلامي و هنا تمنحنا "الأداة" مزية الاحتكاك بمناهج الآخر لتعرفها و دراستها دراسة ناقدة تتحدد من خلالها إيجابيات المناهج و سلبياتها خاصة، و الإفادة بعلم من مكوناتها في استكشاف المكونات الفنية و النفسية و الدلالية للعمل المدروس⁽²⁾ و هنا نصل إلى الخاصية المفاهيمية الثانية لماهية هذه الأداة و هي اشتغالها في سياق الانفتاح على الآخر.

و إذا جئنا إلى نمط اشتغالها سنجد أنه يتمثل إلى حد كبير مع طريقة اشتغال المنهج التكاملي من حيث الجمع بين آليات إجرائية مجتلبة من مناهج متعددة حيث تنزع الأداة إلى تفكيك المناهج النقدية و انتقاء ما يتناسب مع تحليل النص المدروس، و هي عملية اعتبرها

(1) محمد إقبال عروي، إستراتيجية النقد الإسلامي، ص 95.

(2) ينظر: الرجوع نفسه، ص ص 93/95.

محمد إقبال عروي شرعية و ذلك من منطلق أن المعارضين عليها يصرون من خطأ معرفي ناتج عن مقايضة الظاهرة المنهجية بالظاهرة العلمية، و هنا نصل إلى الملمح المفهومي الثاني و هو أن هذه الأداة تشتغل وفق طريقة انتقائية و لا تعتمد على حرفية المنهج. (1)

من خلال ما سبق نستطيع القول: إن مصطلح الأداة هو نمط الدراسة الأدبية التي تعتمد على مزيج من العناصر الثابتة، المتمثلة في الرؤية الإسلامية، و المتغيرة المؤلفة من عناصر منهجية مجتلبة من مناهج مختلفة تتلاءم مع طبيعة النص المدروس، و هي بهذا الوصف صياغة جديدة لمفهوم التكاملية، و لعل العروي أعرض هنا عن المنهج إلى الأداة لأسباب ذكرناها سابقا متعلقة بثبات طريقة التحليل التي يفرضها دلالة المنهج و هو ما تقتقر إليه الصيغة الأخيرة.

بالنسبة للمجال التداولي الضامن لتفعيل هذه الأداة من عدمه فمن الملاحظ تباين وجهات نظر الباحثين حيالها، ففي حين اكتسبت هذه الإستراتيجية تأييدا ضمنيا لدى عماد الدين خليل الذي لم يستدرك عليها سوى الفصل بين المنهج و الخلفية الفكرية و يرى بأنه توجد مساحات و مفاصل في المنهج يمكن أن تكون أداة حيادية صرفة يكون التقريط فيها تضيقا لفرصة ممتازة لإضاءة المسالك النقدية التطبيقية لتحديد جمالية النص⁽²⁾ و هي مشايعة لا تقوم على مراقبة الجانب التقني، و إنما ناقشت المسألة في ضوء الانفتاح و الخصوصية خاصة و أنها ركزت على الجانب النظري دون غيره.

و في المقابل ركز سيد سيد عبد الرزاق أكثر على الجانب التطبيقي حيث عايره من حيث قدرته على الوفاء بالمثل التي يتوخاها النقد الإسلامي، و هو يرى أن هذه المنهجية لم تحقق غايتها في الوفاء بمتطلبات تحليل و تفسير الظواهر النصية تفسيرا إسلاميا، فالناقد

(1) محمد إقبال عروي، إستراتيجية النقد الإسلامي، ص 96.

(2) عماد الدين خليل، "حوار حول إستراتيجية الأدب الإسلامي"، مجلة المسلم المعاصر، مؤسسة المسلم المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الكويت، العددان 66/65، محرم جمادى الآخرة، ص 167.

استعمل توليفة من الأدوات المنهجية التي استرferredها من دائرة التحليل البنيوي، أو الأسلوبي و في كلتا الدائرتين يتم التحليل على أساس جمالي يندعم معه التوجيه الإسلامي للممارسة النقدية التي وردت في المتن النقدي بمثابة التذليل، و ذلك في سياق بحث الأبعاد الدلالية للنص المدروس الذي اختتمت به الدراسة، و يرى أن الخلل قائم في الوظيفة التي أعطاها محمد إقبال للمرجعية الإسلامية التي ظهرت في المتن النقدي بمثابة المظلة بينما يكون من الصحيح أن تضطلع بوظيفة القاعدة التي تنبثق عنها الفروع فتتشرب روحها و تتشكل وفقا لمتطلباتها.⁽¹⁾

نعتقد أن أساس المشكل في توظيف مصطلح الأداة في هذا المتن النقدي هي نفسها المشكلات التي واجهها توظيف المنهج المتكامل من قبل، خاصة في ظل غياب النظرية التي تتولى توجيه السؤال المنهجي في الدراسة، و هو السبب نفسه الذي أظهر المبحث الإسلامي بمثابة التذليل، فالملاحظ أن السؤال المنهجي في هذه الدراسة ظل يتردد بين السؤالين؛ الشكلي المتمركز حول كيف تعبير النص؟ و المضموني الباحث في المعاني التي يترجمها النص، و ربطها بالسياق الاجتماعي و الفكري الذي نشأ فيه النص، و إذا كان العروى قد تلافى الوقوع في شرك التلفيقية الواضحة لا بسبب براعته النقدية فحسب، و إنما بتوظيفه لأدوات تنتمي للزمرة النقدية ذاتها و هي زمرة الألسنية، فإنه لم يوفق في جعل المبحث الرؤيوي في قلب العملية النقدية لأنه غريب عن الآليات الموظفة و لذلك ظهر المبحث السياقي للنص بمثابة الإضافة الملحقة قسرا على الدراسة الفنية فظهر التلفيق.

و من جهة أخرى ظهر أثر اختلاف التوجهات النظرية بين الأدب الإسلامي و بعض الأدوات التحليلية في بعض جزئيات الدراسة الفنية، كما هو الحال مع مطلب الفصاحة اللغوية الذي يشايعه الأدب الإسلامي، و مطلب التعدد اللساني الذي تطلبه "الحوارية الباختينية" و في ظل إدراك العروى لهذا التعارض بين الاتجاهين النظريين يرفض التنازل على حرفية المبدأ النقدي الباختيني لصالح المبدأ النظري الإسلامي، و يرى بأن هذه المسألة

(1) سيد سيد عبد الرزاق، المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، ص179.

إحدى المعضلات التي تحتاج لمزيد من المناقشة من زاوية الموقف الشرعي و الارتباط بالواقع و الواقعية، و التعدد اللساني العاكس للتعدد الاجتماعي⁽¹⁾ و هذه إحدى المحطات التي يتعقبها "سيد سيد عبد الرزاق" على محمد إقبال عروي الذي التزم التطبيق الحرفي لآليات التحليل الشكلية و محاولة إجبارها على النص مع تناسي الفوارق بين الأصول النظرية التي انطلقت منها هذه المناهج و الإسلامية.⁽²⁾ و على هذا الأساس قد تنقلب "الأداة" التي جاءت لتجاوز الإشكال المنهجي إذا لم يحسن توظيفها، و في ظل الارتباط الوجداني بين الناقد و الأداة الإجرائية من نعمة تكشف جمالية النص إلى نقمة تهدد الثابت النظرية التي تأسس وفقها.

و سواء أعتبرت هذه الطريقة القرائية "منهجاً متكاملًا" أو "أداة" أو "اتجاهاً تكاملياً" فمن الواجب تفعيلها ضمن الشروط التي تم التنصيص عليها سابقاً في تفعيل المنهج التكاملي، نحو اعتماد مناهج تنتمي إلى الزمرة نقدية الواحدة، و اعتماد منهج رئيس، و عدم التقيد بحرفية المناهج الغربية و تكييفها وفق مقتضيات الرؤية الجمالية الإسلامية.

من خلال كل ما سبق يلاحظ أن النقد الإسلامي يواجه مشكلة حقيقية فيما يتعلق بأسلمة مصطلح المنهج النقدي، فعلاوة على اختلاف النقاد في من حيث ضرورة هذه العملية بالنسبة للظاهرة الأدبية الإسلامية على اعتبار أن بعض الباحثين يشايح رؤية كونية المنهج النقدي بخلاف المذهب و هو ما يحجب جهودهم من عملية الأسلمة، رأينا اختلاف النقاد الإسلاميين من حيث تحديد الملمح التصوري لما هو عليه المنهج النقدي الإسلامي؛ حيث يعتقد بعض الدارسين أن المنهج النقدي الإسلامي يجب أن يكون منهجاً مستقلاً له آلياته الإجرائية المتفردة في معالجة المادة الأدبية، بينما يختار قطاع عريض من النقاد الإسلاميين المنهج التكاملي بوصفه المنهج الذي يتساق مع الرؤية الإسلامية الشاملة للظاهرة الأدبية متأثرين في ذلك باختيار سيد قطب الذي يعد بمثابة الأب الروحي للنقد الأدبي الإسلامي و لكنهم قد وقعوا في شرك مساءلات كيفية تحقيق التكاملية على المستوى الواقعي، و كنا قد

(1) ينظر: محمد إقبال عروي، إستراتيجية النقد الإسلامي، ص111.

(2) ينظر: سيد سيد عبد الرزاق، المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، ص180-181.

رأينا مجموعة من الاختيارات المختلفة منها ما يجعل المنهج الفني هو المنهج المهيمن و يخالفه آخر باعتبار الأساس التصوري هو الركيزة الأساسية التي يجب أن تنطلق منها الدراسة، و اتجاه آخر يعتقد بمرونة اختيار منهج القراءة حسب ما تقتضيه طبيعة النص و آخر ينسب التكاملية للنقد أو الناقد لا إلى المنهج النقدي. و بين هذا و ذاك يرى مذهب آخر بتعدد المناهج النقدية الإسلامية، و هي رؤية قد تكون قائمة على أسلمة مختلف المناهج الغربية السياقية منها و النسقية، و هذه الآراء جميعها قد ظلت في إطار الملمح النظري العام، و لم تتجاوزه إلى المستوى التطبيقي، إن على مستوى التفصيل في جزئيات تقنيات التحليل، أو على مستوى تقديم أنموذج تطبيقي لنمط التحليل وفق المنهج النقدي الإسلامي المقترح، و أمام هذا العجز المنهجي رأينا محمد إقبال عروي يستبدل مصطلح المنهج النقدي الإسلامي بالأداة التي إذا دققنا النظر في آلية اشتغالها سنجد أنها لا تختلف كثيرا عن المنهج التكاملي من حيث الجمع بين الرؤية الإسلامية كعنصر ثابت، و مجموعة من الآليات المجتلبة من المناهج النقدية، و لذلك كان متوقعا أن تواجه مسألة الجمع بين آليات قرائية منتمية إلى أصول نظرية متباينة أو مختلفة عن الرؤية الإسلامية لطبيعة الإبداع دون بروز ملمح التلفيق، أو تراجع الأساس الرؤيوي الذي يراهن عليه النقد الإسلامي أمام وطأة الالتزام بالآليات التحليلية الشكلية، و هو ما تحقق فعلا من خلال معاينة الأنموذج التطبيقي كما بينته الدراسة.

من الواضح إذا أن النقد الأدبي الإسلامي -و باعترااف رواده- لم يتمكن بعد من أسلمة مصطلح المنهج النقدي، حيث كانت مجموعة الرؤى المؤسسة لبنيته التصورية قائمة على الأساس الافتراضي لا المتحقق، و هو ما شكل نواة اختلاف التعريفات الوصفة لحقيقته التي احتكمت بشكل ظاهر إلى العامل الفردي، و على هذا الأساس نستطيع القول أن إخفاق الإسلاميين، في أسلمة المنهج النقدي يعتبر أحد أبرز العوامل القائمة وراء ضعف المصطلحية النقدية الإسلامية لا سيما من حيث وحدات التحليل، خاصة و أن المنهج النقدي بمثابة الوسط الطبيعي الذي تشتغل ضمنه هذه المصطلحات.

الفصل الثالث: مصطلح الأدب الإسلامي

- ◀ أولاً: مصطلح الأدب الإسلامي و إشكالية المفهوم.
- ◀ ثانياً: مصطلح الأدب الإسلامي و وحدات التصنيف.

الأدب الإسلامي هو أحد المصطلحات المؤسسة في إطار أسلمة المعرفة، وقد خضع بذلك كغيره من المصطلحات المنجزة في هذا الإطار إلى مجموعة من المساءلات منها ما كان صادرا عن رد فعل ثقافي مؤيد بالإيديولوجي في ظل وطأة التصورات ذات المرجعيات الغربية للفن على بنية العقل المسلم، وهذه كانت موجهة تلقاء مباحثة شرعية الدال والمدلول بدعوى حيادية الظاهرة الأدبية؛ إذ ينكر بعض الدارسين هذا المصطلح أصلا، ويعده من البدعة التي لم يعرفها التراث العربي الأدبي، وبعضهم ينكر ربط الأدب بالدين أصلا وبعضهم يركب الموجة الرائجة في هذه الأيام الموغلة في مهاجمة كل ما هو إسلامي.⁽¹⁾

أمّا الصنف الثاني من المساءلات، فكان ذا طبيعة ثقافية بحتة أقرت المضمون ولكنها تتحفظ على المصطلح لأسباب تتعلق بعلاقته بالأدب العربي وبالملاح الدلالية التي يصطحبها اصطلاح "الإسلامي"، والتي قد تحشر الإبداع ضمن فئة إبداعية محددة، وهذه الفئة تقرّ بالمفهوم إلا أنّها تتحفظ على الشكل المعجمي.

أمّا الفئة الثالثة من الأسئلة، فكانت ذات طبيعة معرفية تجاوزت البحث عن شرعية التوظيف المصطلحي إلى الكشف عن حقيقة المفهوم وخصائصه التي تميزه عن غيره من التصورات المتاخمة أو المقابلة له في الحقل المفهومي، وهذا النوع من المساءلات غالبا ما يكون ذا طبيعة مفهومية إلا أنه تتفرع عنه إشكالات ذات طبيعة معجمية ترتبط بتسمية الفروع المفهومية الناشئة عن عملية التضييق والتوسعة في تحديد البنية التصورية للأدب الإسلامي.

من الواضح إذا أن مصطلح الأدب الإسلامي تتعاوره مسألتان رئيستان إحداها تتعلق بالجانب المصطلحي "الشكل المعجمي" من حيث شرعية توظيفه، والأخرى ذات طبيعة مفهومية. ونحن في هذه الجزئية سنتجاوز مسألة البحث في شرعية المصطلح خاصة وأن موضوع الأطروحة مرتبط بالجانب الإشكالي لمصطلحات الأدب الإسلامي والذي لا نراه ماثلا هنا إلا في الجانب المفهومي من حيث بنيته التكوينية، لا من حيث شرعية وجوده

(1) وليد قصاب، من قضايا الأدب الإسلامي، ص14.

والتي أثرت بدورها على الجانب المعجمي ب بروز عدد من الوحدات الناتجة عن الاختلاف في تعيين الحد التصوري للمصطلح -كما وصفنا آنفا- خاصة وأن الأدب الإسلامي مصطلح مستقر في الاستعمال النقدي، وقد تجاوز منذ زمن طويل قضية إثبات الشرعية إلى المطالبة بتحقيق الكيان النظري والتطبيقي؛ أي أنه ضمن حضوره ككيان مفهومي مستقل، ومن ثم فإن البحث في مشروعيته يعادي الواقعية العلمية.

ثم إننا نعتقد أن النظر المستمر في مشروعية الأدب الإسلامي، والتي نجدها متكررة لدى كثير من الباحثين لها أثر غير محبب على فاعلية الطرح النقدي الإسلامي؛ إذ تنقيه في أسر التشكيك وتثبته في أطر دفاعية مستمرة عوضا عن الانطلاق للبحث في الأسئلة المعرفية التي تدعم كيانه المفهومي بوصفه منتجا إبداعيا مؤسسا ضمن النسق المعرفي الإسلامي، وقد أثبت سيد قطب أن التمرکز في الدفاع عن التصور الإسلامي في وجه المخالفين له قد كانت له انحرافات خطيرة انعكست سلبا على تمثّل التصور الإسلامي في سياقه الكامل.⁽¹⁾ وسنرى فيما يأتي من هذا البحث كيف اقترب مفهوم الأدب الإسلامي من مفهوم الأدب الملتزم الأوروبي في سياق حماسة الدفاع عن قضية الالتزام في الأدب.

و لذلك ستعتمد هذه الجزئية من الدراسة على بحث مجموعة الإشكالات المتعلقة بوصف مجموعة السمات المفهومية المشكلة للمصطلح -الأدب الإسلامي- والتي تعبر عنها مجموعة التعريفات المبنوثة في المدونة النقدية، ثم تحديد ومناقشة مجموعة الوحدات المصطلحية المتولدة في خضم مناقشة القضايا المتعلقة بالمفهوم.

(1) من ذلك حسب ما ذكره قطب إسقاط قيمة الجهاد ردا في حماسة الرد على مقولة الإسلام دين السيف، و جعل محمد عبده العقل ندا للوحي ردا على هجوم المستشرقين على عقيدة القضاء و القدر القاضية - حسبهم - بالجبر، و غلو محمد إقبال في إبراز نمو التجربة الذاتية الإنسانية بمدى لها بعد القيامة و الحساب ردا على مذاهب التصوف العجمي المتمكن في قطاع كبير في العالم الشرقي، و بعض المذاهب الغربية التي يسيطر عليها التفكير الحسي سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي و مقوماته، ص ص 17-22.

أولاً: مصطلح الأدب الإسلامي و إشكالية المفهوم.

إن رصد مجموعة السمات المفهومية المؤسسة لمقولة الأدب الإسلامي ونظمها ضمن وصف لغوي جامع مانع يتحقق من خلاله التمثل الدقيق للمفهوم وتترسم بموجبه الحدود الفاصلة بينه ومجموعة المفاهيم المجاورة له إحدى القضايا المشكلة التي يواجهها النقد الإسلامي؛ نستطيع رؤية ذلك من خلال تناقض أطروحات نقد النقد النظري التي تولت تقييم مجموعة التعريفات المفردة للمصطلح في موقفها من الصيغة التعريفية الموحدة للمصطلح واختلافها في تحديد أسباب غياب الوصف الشامل لهذا المصطلح المنتج في إطار الذات.

فبالنسبة لاتحاد الصيغة التعريفية أو العناصر المكونة لها فقد اختلف الباحثون في إطار الإسلامية من حيث وجودها أولاً ثم من حيث موقفهم منها ثانياً، فمن جهة وجودها يرى أكثر الباحثين مثل وليد قصاب،⁽¹⁾ ومحمد إقبال عروي،⁽²⁾ وعباس المناصرة،⁽³⁾ أن الأدب الإسلامي يكاد يتفق على تعريف واحد وإن اختلفت فيه بعض الصيغ بالزيادة والنقصان. وهو رأي على قدر من الصحة إذا أخذنا بالاعتبار تأثر كثير من التعريفات بذلك الذي أفردته محمد قطب للفن الإسلامي -كما سنرى فيما يأتي- إلا أن ذلك لم يكن بصفة مطلقة؛ إذ قد طرأت عدد من الاختلافات التي لا يمكن وصفها بالبساطة خاصة فيما يتعلق بتحديد نوعية النصوص التي تدخل في نطاق ما صدق المصطلح، والتي تدل على اختلاف واضح في طبيعة البناء التصوري للعنصر المعرف من غير أن ننسى مجموعة التعريفات التي رام أصحابها الخروج من عباءة التصور القطبي للمصطلح.

كما اختلف أصحاب هذا الرأي في موقفهم من وحدة التعريفات، ففي حين يعتبرها وليد قصاب مظهراً من مظاهر اتساق حقيقة المصطلح،⁽⁴⁾ يذهب محمد إقبال عروي وعباس

(1) وليد قصاب، مرزوق بن تنباك، إشكالية الأدب الإسلامي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، (2009م)، ص227

(2) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص93.

(3) عباس المناصرة، مظاهر الأزمة في النقد الأدبي الإسلامي المعاصر، متاح على: موقع رابطة أدباء

الشام، يوم14 أيلول 2018م www.odabasham.net

(4) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص32.

المناصرة إلى أنها مظهر من مظاهر ركود عملية المعالجة للمفاهيم الإسلامية، وهو رأي مؤسس على موقفهم من حرفية التعريفات المتداولة من حيث قدرتها على الإحاطة بالحقيقة العلمية التي يسميها المصطلح⁽¹⁾، والترجيح بين الرأيين - على فرض اتفاق الصيغ - متوقف على تقدير مستوى حرفية التعريف، وذلك من حيث اشتماله على عناصر التعريف الجيد من عدمها. فإذا كانت هذه التعريفات المتفككة مؤسسة وفق علاقة تعادلية بين السمات المفهومية وعناصر التعريف دل ذلك الاتفاق على وضوح في رؤية المعرف لحقيقة المفهوم وإذا كان غير ذلك تأكدت رؤيا ركود عملية النقد النظري لتنظم إلى مجموعة معوقات تقدم النظرية الأدبية، وهو ما سنحاول تحديده في تقييمنا لمجموعة من التعريفات المبنوثة في المدونات النقدية.

في مقابل هذا الرأي يذهب بعض الباحثين إلى وجود اختلافات بين النقاد في تحديد مفهوم مصطلح الأدب الإسلامي، وقد تباينت آراؤهم في بحث أسباب هذا الاختلاف؛ حيث يرجعه محمود سعيد شاكر إلى الطابع المتغير للأشكال الفنية عبر الزمان والمكان حيث يقول: "لعل السبب في عدم اتفاق الأدباء الإسلاميين على تعريف شامل للأدب الإسلامي رغم اتفاقهم على مضمونه أن الأشكال الفنية في الأدب لا تستقر على حال"⁽²⁾ وهذا الرأي إنما هو امتداد لما ذكره نجيب الكيلاني سابقا في صعوبة تحديد ملامح الأدب الإسلامي حيث يؤكد: "التنظير في الأدب الإسلامي لا يثير كثير جدل في ناحية المضمون، لكن الأشكال الفنية لا تكاد تستقر على حال، والتي تختلف فيها الأنواع والأفهام هي المشكلة بل أكاد أقول هي العقبة التي تعترض طريق الباحثين عن نظرية سوية مقنعة للأدب الإسلامي."⁽³⁾

قد يبدو هذا التعليل صحيحا من الناحية النظرية خاصة إذا تعلق الأمر بالتعريف بالامتداد الذي يهدف إلى تعيين المعرف بالنظر إلى الأنواع التي تقع تحته، فيكون تعريفها

(1) ينظر: حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص95، و عباس المناصرة، مظاهر الأزمة في النقد الأدبي الإسلامي المعاصر.

(2) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص32.

(3) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص19.

للأدب الإسلامي أخذاً في عين الاعتبار تحديد مجموعة الأصناف الأدبية التي يستغرقها المصطلح، وهي مسألة خلافية بين منظري الأدب الإسلامي لا سيما إذا ما تعلق الأمر ببعض الأشكال الفنية المستحدثة نحو قصيدة النثر أو المسرح الإسلامي، أمّا من الناحية العملية فلا نستطيع اعتبار عدم استقرار الأشكال الفنية سبباً مباشراً في اختلاف التعريفات نظراً لأن هذا النمط من التعريفات - التعريف بالامتداد - إنما يكثر توظيفه في القطاعات التقنية، ولا نجده في ميدان الأدب الإسلامي الذي يركز في الأغلب على الجمع بين نمطي التعريف بفحوى القصد أو التعريف بالوظيفة حاشاً تعريف محمد إقبال عروي الذي أشار إلى امتداد الأدب الإسلامي لسائر الأشكال المتاحة والممكنة كما سنرى في موضعه.

وقد حاول " أحمد حنطور " تفسير سبب اختلاف التعريفات فأرجعه إلى الطابع المتقلت الذي تتميز به الظاهرة الإنسانية؛ إذ تخضع هذه الأخيرة في تحديد مفهومها إلى وجهات النظر الفردية بصورة غالبية خاصة إذا ما تعلق الأمر ببعض المسائل الخلافية التي تتجلى على مستوى الأدب الإسلامي في تحديد المقصود بالإسلامية المخصصة للأدب هل المراد بها الاتفاق مع القيم الإسلامية أم أنها تحيل على ضرورة الانطلاق في التعبير من قاعدة إسلامية يقينية.⁽¹⁾ وهذه يمكن أن نعدّها إحدى أسباب الاختلاف، لكنها ليست العامل الوحيد.

ومثلما تمايزت آراء الباحثين في تحديد أسباب الاختلاف تباينت كذلك آراؤهم في موقفهم منه، فبينما يعتبره أحمد حنطور أحد الإشكاليات التي يواجهها الأدب الإسلامي - وإن كان يخفف من حدة الإشكال الذي لم يبلغ حسب رأيه مبلغ الاختلاف في دلالة مصطلحات أخرى في الأدب العام نحو مصطلح الأدب المقارن⁽²⁾ يرحب سعد أبو الرضا بهذه الظاهرة كونها مثيرة للأدب الإسلامي ونقده.⁽³⁾ ولا يمكن - حسبما نرى - اعتبار تعدد صيغ التعريف من المظاهر الإيجابية للظاهرة الاصطلاحية إلا من حيث اعتبارها ناشئة

(1) أحمد محمد علي حنطور، "مصطلح الأدب الإسلامي بين أيدي الدارسين"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، السنة الثانية، العدد 5، (1415هـ-1995م)، ص 16.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) سعد أبو الرضا، "الأدب الإسلامي بين المفهوم و التعريف و المصطلح"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، السنة 2، ع 7، (1416هـ-1995م)، ص 95.

عن اختلاف زاوية النظر لبناء تصوري متفق يتم وصفه وفق أنماط تعريفية مختلفة، أي ضبط مفهومه بناء على تحديد خصائصه أو امتداده أو وظيفته، لأنها بهذه الشاكلة تعبر عن مضمون تصوري واحد من وجهات نظر مختلفة، فتعطي مجتمعة تصورا واضحا عنه أمّا إذا كان الاختلاف في النوع التعريفي الواحد، فإنه يعتبر نقطة ضعف في سياق التنظير إذ ينبئ باضطراب المفهوم في حد ذاته، ويمكن أن نستثني من ذلك التغيرات التي تظهر في فترات زمنية معتبرة والتي تكون ناتجة عن تطور المفهوم.

أما المظهر الثاني للإشكال المفهومي بالنسبة للأدب الإسلامي فمائل في الطابع الحرفي في صياغة التعريف أي قيمة التعريف من حيث الجمع والمنع؛ حيث يعاني النقد الإسلامي من عدم القدرة على الوصول إلى تعريف شامل للأدب الإسلامي يحدد بدقة أبعاده الخاصة رغم كونه منتجا في إطار الذات، وهي مسألة اختلف النقاد في بحث أسبابها، حيث أرجعها " جابر قميحة " إلى عاملين: الأول منهما، طبيعة المادة الأدبية بوصفها امتدادا للعلوم الإنسانية التي يصعب وضع تعريف نهائي لها لصعوبة القبض على سماتها المتأثرة بالرؤية الفردية وما تحمله من توجهات وقيم سابقة.⁽¹⁾ أمّا العامل الثاني، فمرتبط بتراكم الأعمال الأدبية الإسلامية التي يتحقق بمعاينتها التمثل الدقيق للعنصر المعروف؛ إذ يعتبر جابر قميحة أن التعريف المثالي للأدب الإسلامي سيتشكل تدريجيا بتوالي الإبداعات التي تتحدد وفقها ملامحه،⁽²⁾ وكأني به يريد القول: أن الناقد الإسلامي لم تتراكم لديه النماذج الكافية التي تتيح له الوصف الشامل والدقيق لملامح الظاهرة محل الدراسة.

من جهتنا نعتقد أنه من الجائز القبول بالتعليل الأول ليس فقط لكون الأدب ظاهرة إنسانية تتحكم في تحديد مدلولها اختلاف الميولات والأطر الثقافية خاصة وأنها تكون متقاربة في سياق التنظير الإسلامي المحتكم إلى نسق معرفي واحد، بل لكونه - الأدب - ظاهرة متشعبة تتشارك في تحديد حقيقتها توليفة من العوامل الشعورية والجمالية و الوظيفية، مما

(1) جابر قميحة، دراسات في الأدب الإسلامي المعاصر، روافد الإصدار 48، وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية، الكويت، ط1، (محرم 1433هـ - ديسمبر 2011م)، ص27.

(2) المرجع نفسه، ص27.

يجعل من العسير إحاطتها بتعريف واحد، فهو كما يصفه رينيه ويليك: "ليس موضوعا بسيطا، بل هو بناء غاية في التركيب متعدد الأسطح مشعب المعاني والارتباطات."⁽¹⁾

أما بالنسبة للتعليل الثاني فلا يمكن قطعا الاتكاء عليه لتفسير ضعف حرفية التعريف خاصة وأنه قد مضى على فاتحة التنظير للأدب الإسلامي ما يزيد عن ستة عقود، و هي فترة كافية لتشكّل الملامح الفنية للمادة الأدبية، فهذا التعليل يعتمد الهروب إلى الأمام بدل استرجاع الخطاب النظري ومحاكمته وفق رؤية موضوعية يتحقق من خلالها درء الاضطراب الحاصل في أحد المصطلحات المحورية لأطروحة أسلمة الأدب.

وفي رؤية مغايرة، يذهب بعض الباحثين إلى ربط ضعف فنية التعريفات المتداولة بغياب فاعلية نقد النقد النظري الذي استنام إلى تكرار المقولات المنجزة في بدايات التأصيل للأدب الإسلامي ونقده، وهو ما نجده عند كل من " عباس المناصرة " الذي يرى أن من مظاهر ضعف النقد الإسلامي الالتزام بالتعريفات: " الناقصة المختزلة التي طرحها الرواد قبل أكثر من أربعين عاما، ولم يغيروا فيها شيئا سوى بعض الكلمات والعبارات وهذا يدل على قلة الجهد المبذول في تعريف الأدب الإسلامي وتفصيل دقائقه."⁽²⁾ وكذا " عمر بوقرورة " الذي طالب النقد الإسلامي بتجاوز التعريفات المؤسسة على نسق تعريفات الأوائل مؤكدا أنه: " لن يفيد أهل الأدب الإسلامي أن تبقى دراساتهم حبيسة التعريفات المنجزة في منتصف القرن العشرين وفي أواخره، تلك التعريفات التي تبقى عامة عائمة بنيتها التصور الإسلامي للوجود."⁽³⁾

نقول إنه لا ينبغي أن يفهم من وجهة النظر هذه أن مجرد الالتزام بمقولات الأوائل والبناء عليها هو مظنة غياب الحرفية على مستوى التعريف، ولكن الأمر مرهون بمستوى

(1) رينيه ويليك، أوستن وارون، نظرية الأدب، ص42.

(2) عباس المناصرة، مصطلح النقد الإسلامي (تاريخ ومراحل وطموحات)، متاح على موقع رابطة أدباء

الشام، يوم: 03 آيار 2018 www.odabasham.net

(3) عمر بوقرورة، إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع، روافد إصدار 20، وزارة الأوقاف

والشؤون الإسلامية، ط1، (شعبان 1430-20 أغسطس 2009)، ص93.

فاعليتها على الإحاطة بجميع زوايا الظاهرة الأدبية الإسلامية، وهو ما تفتقر إليه تلك المقولات والتعريفات المؤسسة عليها، وذلك لكونها مؤسسة وفق استقرار ناقص لأبعاد الظاهرة - حسب رأي المناصرة - وذلك لارتباطها بتجربة الرائد التي تعد رؤية استطلاعية استكشافية تأتي متأثرة بقدرة الرائد وعلمه وخبرته، ولذلك تكون مفتقرة إلى جهود أخرى تكميلية وتقويمية من قبل المتابعين، وهو ما لم يتحقق بالنسبة للأدب الإسلامي، ولأنها مفتقرة هي الأخرى للتحديث - حسب بوقرورة - وذلك لكونها - بوصفها منتجا بشريا - خاضعة في تفسيرها لطبيعة الإبداع، وفي تكوين عناصرها التعريفية بالفكر الحركي الذي تولدت في إطاره.⁽¹⁾

أما عدنان النحوي فيرجع غياب التعريف الشامل لاختلاف زاوية الرؤية للظاهرة موضوع الدراسة، والتي تؤثر بشكل مباشر في تحديد مجموع السمات المفهومية التي تشكل مركز ثقل التعريف، وذلك بسبب تشعب عناصر المادة الأدبية وصعوبة اختزالها بتوصيف مختصر حيث يؤكد: " ولقد أخذ هذا التعريف أو ذاك ناحية أو أكثر من خصائص الأدب عامة والأدب الإسلامي خاصة، لتكون هذه النواحي أساس التعريف ومساره، ونعتقد أنه من الصعب أن نضع تعريفا واحدا شاملا يجمع الخصائص كلها."⁽²⁾ وهي حقيقة قد أشرنا إليها سابقا يمكن التعامل معها من خلال تحليل مجموعة التعريفات المبنوثة في المدونة النقدية والبناء عليها، وهو ما يوافقنا عليه النحوي من خلال تأكيده أن " التعريف يمكن أن ينمو مع نمو الجهد والطاقة والعمل والممارسة"⁽³⁾ أو من خلال التفصيل في أنواع التعريفات ما بين التعريفات بالخصائص والوظيفة والامتداد كسبيل ثان لتحقيق الاقتصاد اللغوي من جهة، وإعطاء وصف دقيق لأبعاد الظاهرة من جهة أخرى.

رأينا في ما سبق كيف أن النقاد الإسلاميين اختلفوا في مسألة اتفاق صيغ التعريف الموجهة لوصف البنية التصورية للأدب الإسلامي ما بين مثبت وناقض، وكذا اختلافهم مرة

(1) ينظر: عباس المناصرة، مصطلح النقد الإسلامي، وبوقرورة، إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية، ص94.

(2) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، دار النحوي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، (1407هـ-1987م)، ص28.

(3) المرجع نفسه، ص28.

ثانية في موقفهم من ذلك الاتفاق والاختلاف، كما رأينا تباين آرائهم مرة ثالثة في مسألة بحث أسباب غياب الوصف التعريفي الشامل للأدب الإسلامي، والذي ربطه بعضهم بطبيعة الظاهرة المعروفة وأرجعه بعضهم إلى مستوى نضج النشاط النقدي، في حين أرجعه آخرون إلى اختلاف منهجية التعريف. والحقيقة أن جميع مستويات الإشكالية مرتبطة ببعضها البعض؛ حيث تكون إحداها نتيجة للأخرى، فمن الجائز أن تكون رؤية نقد النقد للتعريفات المتداولة ضمن سياق زمني متقدم، و موقفهم من غياب الوصف الدقيق للأدب الإسلامي سببا في بروز تعريفات أخرى تجنح للشمولية أو الاختلاف مولدة بذلك ظاهرة التعدد التعريفي، كما إنه من الجائز أيضا أن تكون الرؤية المباركة لتعدد التعريفات مؤسسة وفق منظور صعوبة حصر الظاهرة الأدبية، كما أنه من الممكن أيضا أن تكون الآراء المنتقدة لاتحاد صيغ التعريفات مؤسسة على ضوء غياب حرفيتها بركود نقد النقد، أما الآراء المباركة للاتفاق في صيغ التعريفات فهي إما أن تكون منجزة في موقف دفاعي عن نظرية الأدب الإسلامي، أو أنها قائمة على استقراء تعريفات متقدمة زمنيا.

تعتقد الدراسة بوجود اختلاف في مجموعة التعريفات المفردة للأدب الإسلامي - حتى بين تلك التي تبدو متشابهة - وتفترض أن سبب هذه الاختلافات راجع إلى عاملين اثنين: الأول منهما تباين منهجية تحديد الظاهرة موضوع الدراسة، و الذي يقود في النهاية إلى الاختلاف في تصور المفهوم نفسه، حيث يكون قابلا لإعادة التشكيل بوصفه وصف لظاهرة إنسانية. أما العامل الثاني: فهو اختلاف في وصف الظاهرة الناتج عن كفاءة المعرف ومقدار إلمامه بحقيقة الظاهرة الأدبية الإسلامية.

1- اختلاف منهجية تحديد المعرف.

اختلف الباحثون في دائرة الإسلامية في منهجية تحديد الظاهرة الأدبية موضوع الدراسة والذي ترتب عليه اختلاف في طبيعة السمات المفهومية المؤسسة للتعريف، حيث ذهبت طائفة منهم إلى اعتماد المقاربة النصية التي تتجه في تحديدها لعناصر التعريف انطلاقا من الظاهرة موضوع الدراسة وعزل ما سواها مما يقع خارج المادة الأدبية، ووفقا لهذه المنهجية، فإن الأدب الإسلامي يتحدد من جهة المقول لا القائل، وبناء على ذلك يدخل

في إطاره كل نص أدبي يتوافق مع التصور الإسلامي للحياة و الكون و الإنسان سواء أكان قائله مسلماً أو غير مسلم، وهي الرؤية التي تبناها عدد من الباحثين نحو محمد قطب وشلتاغ عبود وسعد أبو الرضا، وعبد الحميد إبراهيم، ومحمد أحمد العزب، وإبراهيم عواظين و هو الرأي الذي يميل إليه عماد الدين خليل، وقد أسس هذا الاتجاه موقفه على مجموعة من الحجج نجملها في الآتي:

أ- أن الأدب الإسلامي أدب النص لا أدب الشخص وأن تعامل الناقد يكون على مستوى المادة الأدبية دون سواها، وغير ذلك يخرج الناقد من دائرة اختصاصه، كما أن ربط الأدب الإسلامي بالذات المبدعة قد يجرنا إلى متاهات أخرى غير محببة ولا مستطاعة تتعلق بالبحث عن الخلفيات المعرفية للأديب، وقياس نسب التزام الأديب عند كل معالجة أدبية خاصة وأن الإيمان قول وعمل، ولذلك يرى عبد الحميد إبراهيم أن: " الأدب الإسلامي" لا يركز على الأشخاص ولكنه يركز على النص، لا يهتم بالنتاج ولكنه يهتم بالمنتوج، ولا يفتش عن دوافع ولكنه يفتش عن السمات حضارية.⁽¹⁾

ب- أن الإسلام هو دين الفطرة ولذلك فليس غريباً أن نجد في الأدب عامة سواء قبل البعثة أو بعدها ما هو موافق للتصور الإسلامي، وذلك راجع إلى طبيعة الرسالة الإسلامية التي تخاطب الكينونة الإنسانية، وبالتالي فقد تتفق معها عديد النصوص الصادرة عن الذات الإنسانية الطبيعية التي لم تتلوث بالفلسفات والأفكار المنحرفة، فالتصور الفني الإسلامي للكون والحياة والإنسان كما يرى محمد قطب: " هو تصور كوني إنساني مفتوح للبشرية كلها لأنه يخاطب الإنسان من حيث هو إنسان، ويلتقي معه كذلك من حيث هو إنسان ومن ثم يستطيع أي إنسان أن يتجاوب مع هذا التصور ويتلقى الحياة من خلاله بمقدار ما تطيق نفسه هذا التلقي وذلك التجاوب."⁽²⁾ وهذه الحقيقة نجد لها ما يدعمها من نصوص

(1) عبد الحميد إبراهيم، "الأدب الإسلامي و الخروج من المأزق"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب

الإسلامي، السعودية، السنة 3، ع 11، (1417هـ-1996م)، ص 24.

(2) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص 181.

التشريع من ذلك قوله صَلَّى الله عليه وسلم: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق".⁽¹⁾ إذ إن الإسلام لم يأت لنسف القيم والمفاهيم البشرية وإنما جاء مصححاً لها مقوماً لما انحرف منها عن فطرة الله التي فطر الناس عليها.

ج- إن توسيع مفهوم الأدب الإسلامي يحقق مكسباً دعائياً هاماً للعقيدة الإسلامية وذلك من خلال توظيف المواهب الإبداعية غير المسلمة في تصوير القيم والمثل الشريفة التي تقرب المتلقي والمبدع على حد السواء إلى الإسلام الذي يدعو إلى مكارم الأخلاق وذلك لا يتحقق إلا بتوسيع رقعة الأدب الإسلامي لتصبح ذات طبيعة إنسانية تشمل المسلمين وغيرهم.⁽²⁾ وهذه الحجة تقوم على رؤية استشرافية تتطلع إلى اكتساب الأدب الإسلامي سمة الكونية التي تمنحه حضوراً على مستوى الثقافات الأخرى، وهذه الكونية تمهد لها القيم الإنسانية الرفيعة التي يدعو لها الأدب الإسلامي والتي تتقبلها كل نفس استطلت بظل الفطرة السليمة، ثم إنه من المتوقع أيضاً تأثير الثقافة الإسلامية وما ينبثق عنها من أدب في أدب غير المسلمين إذا ما تحقق الأنموذج الجمالي المؤثر خاصة في المجتمعات متعددة الثقافات، يشهد لذلك عديد النماذج التي ذكرها سمير عبد الحميد للشعراء الهندوس الذين تأثروا بمواطنيهم من الشعراء المسلمين في فني المديح والابتهال.⁽³⁾

د- إن التوسع في مفهوم الأدب الإسلامي على هذا النحو يحقق اتساعاً في مساحة أصول التنظير؛ حيث يوفر للناقد الكثير من الخيارات الإبداعية التي يمكن من خلالها تطوير النظرية الأدبية الإسلامية، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رؤية شلتاغ عبود التي توافى إدخال الأدب المتفق مع مبادئ الإسلام في إطار الأدب الإسلامي لاستكمال مسار التنظير لعدم كفاية النماذج الأدبية الإسلامية.⁽⁴⁾ أو من رأي عماد الدين خليل الذي يميل -رغم إقراره

(1) أخرجه الألباني في صحيح الأدب المفرد في باب حسن الخلق الحديث رقم: 273/207.

(2) سعد أبو الرضا، الأدب الإسلامي بين المفهوم و التعريف و المصطلح، ص 95.

(3) ينظر، سمير عبد الحميد، "الأدب الموافق عند غير المسلمين"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب

الإسلامي، السعودية، ع 69، (1432هـ - 2011م)، ص ص 69/64.

(4) ينظر، شلتاغ عبود، الملامح العامة للأدب الإسلامي، ص 27.

بصعوبة البت في مسألة تغييب دين المنتج في تحديد إسلامية النص - بسبب تكافؤ الأدلة بين الاتجاه المجيز و المانع فإنه يميل للأول لأن مزاياه أكثر من عيوبه، و هي مزايا تتحدد في زيادة الرصيد الإبداعي للأدب الإسلامي، و دعم الخبرة الفنية للأدباء الإسلاميين عبر توفير نماذج أدبية متقدمة على مستوى التقنية.⁽¹⁾

وفي مقابل هذا الرأي يلتزم عدد من الباحثين في تحديد مفهوم الأدب الإسلامي بمراقبة السياق الفكري والثقافي الذي تشكلت فيه الظاهرة الأدبية، وعليه يكون الأدب الإسلامي متموضعا زمنيا في الفترة الممتدة من البعثة المحمدية إلى العصر الحالي، كما يتم تحديد النص الإسلامي من خلال الربط بين النص وصاحبه حيث تكون ديانة الأديب بل والجانب السلوكي عند بعض الباحثين عوامل حاسمة عند إدراج النص في قطاع الإسلامية من عدمه. وقد اتبع هذه الطريقة في تحديد ماهية الأدب الإسلامي كثير من الباحثين منهم: نجيب الكيلاني، ومحمد إقبال عروي، وعبد الباسط بدر، وحسن بريغش، ووليد قصاب وجابر قميحة وغيرهم. وقد اعتمد هذا الاتجاه على مجموعة من الحجج المنطقية نلخصها في النقاط الآتية:

أ- الاستدلال الفقهي.

يعتمد النظام النظري للأدب الإسلامي على المرجعية الدينية التي تتعامل مع نوازل الأمور بمختلف أنواعها من خلال إحالتها إلى الكتاب والسنة بموجب قوله تعالى: "فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ"⁽²⁾ وعلى هذا المنوال تكون نصوص التشريع الحكم العدل في تحديد أصناف الإبداع المدرجة تحت مسمى الأدب الإسلامي، ووفقا لهذا المنحى التأصيلي لا يمكن إدراج أدب غير المسلمين ضمن الأدب الإسلامي عملا بالحديث النبوي الذي جاء فيه: " إِنْ كَادَ لَيْسَلَمْ "، وفي رواية أخرى " فَلَقَدْ كَادَ يَسْلَمُ فِي شَعْرِهِ "⁽³⁾ حيث إن النبي صَلَّى الله عليه وسلم قد لمح نفحات إيمانية في شعر أمية بن الصلت الذي

(1) عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص214 و 219.

(2) سورة النساء، الآية 59.

(3) مسلم، صحيح مسلم، في كتاب الشعر، الحديث رقم 2255، مج2، ص1072.

ورد في حقه الحديث، ولكنه لم يطلق عليه سمة الإسلامية مادام صاحبه لم يتشرب عقيدة الإسلام ولم يلتزم بمعطياتها.⁽¹⁾

ثم إن إخراج أدب غير المسلمين من دائرة الإسلامية يأتي مدعوما بقاعدة أصولية مفادها أن درء المفسد مقدم على جلب المنافع؛ حيث يكون الإبقاء على نقاء التصور الإسلامي وسلامة الالتزام السلوكي - عند من يشترطه - بوصفها من مقتضيات حضور الأدب الإسلامي مقدم على مجموعة المكاسب المحققة افتراضا من ضم النصوص الدخيلة.⁽²⁾

ب/ الاستدلال الأدبي.

يعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن تحديد الأدب الإسلامي انطلاقا من الربط بين الإنتاج والمنتج أكثر ملاءمة للطروحات النظرية الخاصة بالمنهج الإسلامي في الأدب والنقد، وهي بذلك أدعى أن تتبع كونها تحافظ على تماسك المستويين النظري والتطبيقي وتوحدهما بالمرجعية المؤسسة وتحرير ذلك:

- أنها تتواءم مع النسق الشمولي في المقاربة النقدية التي تتعامل مع سائر أركان العملية الإبداعية، وذلك بمقتضى أن المقاصد والإحياءات التي تتضمنها المادة الأدبية ترتبط أشد الارتباط بالمنتج بحيث قد تتغير الأبعاد الدلالية أو المعاني الثواني إذا ما تمت قراءة النص على ضوء تجارب نفسية واجتماعية مختلفة، وهو ما يظهر ضرورة استحضار الخلفيات المعرفية والنفسية والاجتماعية المحيطة بإنتاج النص في عملية القراءة خاصة بالنسبة إلى الأدب الذي يراهن على الرسالة المبطنة في النص كما هو الحال مع الأدب الإسلامي ومن ثم يكون من الضروري الربط بين الإبداع والمبدع في تحديد إسلامية النص.⁽³⁾

وعلى أساس هذه الرؤية تكون دعوى إدراج الأدب الموافق في إطار الأدب الإسلامي لاغية؛ وذلك لأن دلالاتها تتغير إذا ما تمت قراءتها في ضوء رؤيتها الفكرية المنتجة

(1) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 105.

(2) المرجع نفسه، ص 106.

(3) جابر قميحة، دراسات في الأدب الإسلامي المعاصر، ص 65/66.

حيث تكون ترجمة لمنظورها العقائدي أو الفكري الطبيعي وليست ترجمة للتصور الإسلامي ومن المتوقع جدا أن تفقد تلك النصوص ألقها وجاذبيتها في حال عزلها عن مرجعيتها الخاصة وربطها مع التصور الإسلامي.⁽¹⁾

ووفقا لهذا الطرح يكون الربط بين الإبداع والمبدع المنهج الأنسب لتحديد إسلامية النص عوضا عن اعتماد المنحى النصي فحسب، والذي يتشاكل مع فكرة موت المؤلف التي تلغي سلطة الناص لصالح اللغة والمتلقي، وهو ما يشكل خطرا على مفهوم الرسالة التي يراهن عليها الأدب الإسلامي، والتي تشكل أساس التأصيل النظري، ومن ثم كان حقيقا على الأدب الإسلامي المطالبة بالمسلمية شرطا ضروريا لتحديد إسلامية النص.

- إن التوسع في دلالة الأدب الإسلامي ليشمل أدب غير المسلمين له آثار غير محببة على تمثيل المفهوم بشكل عام؛ حيث تضيع الملامح الفنية الخاصة بالأدب الإسلامي ويصير المضمون الإنسان هو الفيصل في تحديد ماهيته، ولعله المعنى الذي أراده وليد قصاب حين ذهب إلى أن إطلاق تسمية الإسلامية على أدب غير المسلمين هو إطلاق مموه يحمل دلالات غير مرادة.⁽²⁾

وعلى الرغم من قوة الاستدلالات التي رصدها أصحاب هذا الاتجاه لإثبات موقفهم الداعم للجمع بين الإبداع والمبدع في تحديد إسلامية النص، إلا أنه قد أنتج إشكالات أخرى قد تخفض من أسهم اعتماده وتجعله في موقف مساءلة خاصة وأنها أثبتت جزءا من مخاوف أصحاب الاتجاه النصي فيما يتعلق بالخروج عن دائرة الاختصاص؛ حيث برزت مسألة خلافة أخرى تتعلق بتحديد معيار تحقق الإسلامية بالنسبة للناصر، هل هو مرتبط بمعتقد الأديب فحسب؟ أم أنه يمتد إلى المطالبة بشرط الالتزام بمتطلبات المعتقد على المستوى الفكري والسلوكي؟

ذهب بعض الباحثين إلى اشتراط الالتزام السلوكي في المنتج كيما يعد أدبه إسلاميا وذلك من أجل ضمان المحافظة على خط الالتزام من جهة، وضمان نقاء التصور الإسلامي

(1) أحمد محمد علي حنطور، مصطلح الأدب الإسلامي بأيدي الدارسين، ص18.

(2) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص41.

من جهة أخرى. وقد تبني هذا الاتجاه محمد إقبال عروي من خلال إدراجه أدب غير الملتزم ضمن أدب الكادية،⁽¹⁾ ومحمد حسن بريغش الذي يرى أن الأدب الإسلامي يحتاج: " إلى الأديب المسلم الملتزم بعقيدته إيمانا و علما و ممارسة و سلوكا "⁽²⁾ وهي رؤية نجدها أيضا عند محمود شاكر سعيد⁽³⁾ ومانا سيكانا (Mana sikana) في نظريته التعبدية.⁽⁴⁾

قد تبدو وجهة النظر هذه أكثر تطرفا في تحديد معايير تحقق الإسلامية على مستوى الناص، إلا أننا نجد ما يدعمها على المستوى الشرعي خاصة إذا اعتبرنا أن إسلامية الأدب هي امتداد لسلوك المسلم المؤصل له شرعا تحت قاعدة مطابقة القول بالعمل؛ إذ إن مخالفة القول بالعمل من الأمور غير المحببة في التشريع الإسلامي بموجب قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۚ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٣﴾⁽⁵⁾ وذلك لكونها لا تتسجم مع حقيقة الاعتقاد الشاملة التي تستغرق القول والعمل كليهما، إذ إن الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل، وبذلك يكون عدم اتفاق الاتجاه الإسلامي في الأدب والسلوك الواقعي للأديب داخلا في عموم النهي الذي تضمنته الآيات.

وفي مقابل هذا الاتجاه يذهب بعض النقاد الإسلاميين إلى أنه ليس ضروريا اعتبار الالتزام السلوكي عاملا حاسما في تحديد إسلامية النص حيث يرى وليد قصاب أن الأدب الإسلامي هو أدب النص لا أدب الشخص، و لذلك فإن الحكم النقدي يكون بناء على المقول لا القائل⁽⁶⁾ أما جابر قميحة فقد رصد مجموعة من الحجج الداعمة لهذا الموقف الأولى: أن التصنيف الأدبي إنما يكون وفقا لمعيار "مسلمية الهوية" لا على أساس

(1) ينظر: محمد إقبال عروي، قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، ص24.

(2) بدري نجيب زبير، نور سفيرة أحمد سفيان، "مفهوم الأدب الإسلامي عند الأديب محمد حسن بريغش"،

مجلة الدراسات اللغوية و الأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، مج4، ع1، (يونيو 2013)، ص70.

(3) وضى بنت مسفر القحطاني، دراسة في نظرية الأدب الإسلامي، ص373.

(4) Mana sikana, teori Ta'abudiyah متاحة على موقع: www.geocities.ws

(5) سورة الصف، الآيتان 3/2.

(6) وليد قصاب، من قضايا الأدب الإسلامي، ص160.

"مسلمية السلوك" و الثانية: أن الحكم بالإسلامية يكون على أعمال محددة لا على المنتج الأدبي بالكامل و لا على الشخصية الأدبية بالمفهوم الشمولي، و الثالثة: أن المسلم تتنازع نوازع الخير والشر، ومن ثم فقد يكون في إنتاج غير الملتزم نصوص صدرت عن لحظات إشراق نفسي انتصرت فيها النفس اللوامة عن الأمانة بالسوء.⁽¹⁾

و من الواضح أن الاعتماد على معيار الهوية لا السلوك جاء أولاً لصعوبة الوصول لحكم قطعي في التزام الأديب فالبحث في هذه المسألة ليس من الأمور الممكنة و لا المجدية للدراسة الأدبية، و ثانياً للخروج من شبهة نفي الإسلامية (التكفير) للأدباء غير الملتزمين أما الاستدلال الثاني: فقد اعتمد على تجريد الظاهرة محل الوصف التعريفي، و التي هي النص الأدبي أو مجموعة النصوص و ليست الإنتاج الأدبي، أو الشخصية المنتجة، أما الاستدلال الأخير فقد ساقه لتأكيد حضور التصور الإسلامي الذي تكفله إسلامية الهوية رغم انتفاء الالتزام السلوكي فالتصور الإسلامي هنا الذي يعد عنصراً أساساً في التصنيف الأدبي متحقق بعودة النفس المسلمة للأصل العقائدي، بخلاف الأدب الصادر عن نفس غير مسلمة أساساً موافقاً للتوجه العقائدي للمسلم الذي انتفى فيه هذا الشرط.

إن دعوى عدم المطالبة بالالتزام السلوكي قد تتعارض ضمناً مع أطروحة الالتزام الإسلامي التي تطلب الحضور الثابت و المنتظم للتصور الإسلامي في إنتاج الأديب و الذي قد لا يكون محققاً في حال تشتت استحضار الرقابة الإلهية التي يعتبر الالتزام السلوكي أحد مظاهرها، كما أن هذا الرأي يخالف ظاهر الآيات الأخيرة من سورة الشعراء التي عليها مدار التنظير للأدب الإسلامي، والتي تشترط في الشاعر الالتزام قولاً وعملاً للخروج من دائرة الذم.

و للخروج من هذا الإشكال يقترح الناقدان التفريق بين مصدرين منتجين للأدب الإسلامي؛ الأول، "الأديب الإسلامي" وهو الذي اتخذ من الإسلام وتصوراته مصدراً لجميع إنتاجه الأدبي، و هو الذي يتوافق مع المعايير المحددة في خواتيم سورة الشعراء، أما الثاني:

⁽¹⁾ جابر قميحة، "الأدب الإسلامي بين إشكالية المصطلح ومعيارية التطبيق"، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ع377، (محرم 1417هـ - مايو 1997م)، ص76/77.

فهو "الأديب المسلم" الذي يصدق على الأديب المسلم عقيدة فقط لكنه لا يلتزم بمتطلبات ذلك الاعتقاد في جميع إنتاجه الأدبي، فيأتي إنتاجه خليطاً بين الحق والباطل.⁽¹⁾

في الحقيقة إن هذا الموقف لا ينسجم مع دعوى مسلمية المبدع التي تبناها الناقدان بشكل عام؛ إذ إن مجمل الحجج التي ساقاها لدعم موقفهما تصدق بشكل أو بآخر على أدب غير المسلمين المتفق مع التصور الإسلامي سواء من جهة كون الحكم على النص لا على الناص، أو من جهة الحكم على أعمال مخصصة لا الأعمال الكاملة، أو حتى من حيث إمكانية انطلاق الأديب من لحظات استفاقة الفطرة الإنسانية -رغم حرص جابر قميحة على التفريق بين الأدبيين من خلال الاستدلال الأخير كما بينا ذلك في وضعه- إذ إن الإسلام دين الفطرة، و لذلك فإن كل الاستدلالات المنصوص عليها في إدراج أدب المسلم غير الملتزم في إطار الأدب الإسلامي قد تتحقق كذلك في الأدب المتفق مع التصور الإسلامي من غير المسلمين. ولذلك نعتقد أنه إذا ما تم اشتراط دين الأديب كمعيار حاسم في التصنيف الأدبي، فلا مناص من الأخذ بعين الاعتبار الالتزام السلوكي خاصة أن الأديب المسلم غير الملتزم والأديب غير المسلم يشتركان في عدم وضوح الرؤية، كما قد يشتركان أيضاً في غياب القصد والغاية للتعبير عما هو متفق مع التصور الإسلامي.

علاوة على ذلك، فإن التزام الأديب سلوكياً يتوافق أكثر-كما ذكرنا سابقاً- مع الخط النظري للأدب الإسلامي الذي يراهن كثيراً على المسؤولية الملقاة على عاتق الأديب والمتمثلة بتحقيق الاستخلاف في الأرض من خلال المزوجة بين الشكل الفني والمضمون الرسالي، وذلك لا يتصور إلا من ذات مبدعة أثرت الاختيار الإسلامي كمنهج في الحياة والتمت به.

نقول ذلك مع التأكيد سلفاً بأن تحديد الالتزام السلوكي شرط متطلب معرفياً من العسير إدراكه في المجال النقدي، كما أن مباحثتها لا تفيد المعالجة الأدبية في شيء وتخرج النقد عن دائرة اختصاصه، ولذلك فإن مسألة اشتراط إسلام الأديب بصفة عامة والتمتازه السلوكي

(1) ينظر هذا الاصطلاح في كتاب: وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص42، و يوافقه عليه ضمناً جابر قميحة الذي أخرج غير الملتزم من مسمى الأديب الإسلامي، ينظر: جابر قميحة، الأدب الإسلامي بين إشكالية المصطلح ومعيارية التطبيق، ص76.

بصفة خاصة من القضايا المشكلة التي لا تزال عالقة في النقد النظري الإسلامي وتحتاج إلى مزيد مباحثة وتدقيق.

من خلال مراجعة جميع الآراء السابقة والحجج الداعمة لها نستطيع القول: إن كل اتجاه في تحديد الظاهرة الأدبية الإسلامية أفضل من الآخر؛ إذ أن لكل منهما نقاط قوة ونقاط ضعف، فالاتجاه الأول " النصي " صحيح من حيث المبدأ إذ ينطلق في وصف الظاهرة منها وإليها مستبعدا بذلك مصدر الإبداع، وهو بهذا السنن يكون أقرب للعلمية، إلا أن الظاهرة الأدبية الإسلامية ظاهرة إنسانية لا يمكن فهمها بمعزل عن الذات المبدعة، وهي بذلك تقبل بعض الاستثناءات خاصة تلك الملامح اللصيقة بطبيعتها المتميزة، فلا يمكن بحال نسبة الإسلامية إلى النص بمجرد احتوائه على بعض القيم المتفقة مع مبادئها؛ لأنه بهذه الشاكلة يفقد الأدب الإسلامي خصوصيته المتمثلة في الانتماء إلى الدين الحنيف وتمثيل رؤيته على مستوى النص، ويصبح المصطلح ذا دلالة عائمة تتجاوزها أطر فكرية مختلفة، وقد كان الوحي المنزل حاسما في هذه المسألة حين قال: " إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ " ⁽¹⁾ حيث جاءت الشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع السابقة على ما فيها من الهدى الإلهي.

ثم إن هذا الاتجاه يعتم تمثّل مفهوم الأدب الإسلامي بشكل صحيح، إذ يحيله إلى مجرد اختيارات مضمونية يكفل تحقيقها دخول الإنتاج الفني باحة الإسلامية، ليفقد بذلك مزية تأسيسه ككيان أدبي مستقل له خصائصه الفكرية والجمالية مقوضا بذلك المشروع الأدبي الإسلامي الذي سعى النقد الإسلامي لتحقيقه منذ عقود من أساسه.

وعلى صعيد آخر، تتجلى قوة الاتجاه الثاني في سلامة المقصد؛ حيث يعمل على المحافظة على نقاء التصور الإسلامي الذي يمثل الإبداع والإبقاء على الخصوصية الأدبية الإسلامية بوصفها اتجاها أدبيا مستقلا لها رؤيتها المتميزة للإبداع. كما يعتبر التأصيل الشرعي الذي اعتمده عاملا حاسما في تأكيد رجحان وجهة نظره، إلا أنه قد ضلت

(1) سورة آل عمران، الآية 19.

به السبل في تمثيلها نظريا، فوقع في مأزق الخروج عن الاختصاص بانتقاله إلى مستويات التقييم السلوكي عند بعض النقاد، والبحث عن الأصل العقائدي عند آخرين، وهو ما يجعلنا نتساءل هل ينبغي للناقد كلما عرض له نص أدبي البحث في معتقد المبدع وسلوكه وقياس مستويات التزامه حتى يتسنى له إدراج النص في الأدب الإسلامي؟ وما الذي سيحققه ذلك من فائدة في تحديد جمالية الأدب بل وإسلاميته المتحققة أصلا على مستوى النص؟

إن السبب الرئيس الذي صنع هذا الإشكال قائم في عملية التأصيل خارج الإطار النظري المتكامل الذي يقدم خطة عمل واضحة تتحقق بموجبها إنتاجية النصوص الإسلامية التي تخلق بتراكمها الملامح المدرسية لهذا الاتجاه الإبداعي، وحينئذ ينظر للأدب الإسلامي بأنه الأدب المنتج في هذا السياق دون سواه، والذي نريده هنا، هو إلغاء فكرة البحث العشوائي في القيم المتحققة في النصوص من أجل تحديد إسلامية النص إن في النصوص التراثية أو المعاصرة إلى ما سوى ذلك من تخطيط نظري، يبتدئ بالاختيار الإسلامي وما يترتب عليه من مسؤولية أمام الله والبشر، وما يحققه الشعور بتلك المسؤولية من التزام فكري وسلوكي، يتجلى أثره على مستوى الأدب بوصفه شكلا من أشكال هذا السلوك الملتزم من خلال مجموعة الاختبارات الجمالية التي تحقق للأدب الإسلامي كيانه الجمالي مع المحافظة على الرسالة، ومتى تحققت هذه الطريقة تكون النتائج التجريبية الناتجة عن معايرة النصوص أقرب إلى الصدق في تحديد ملامحها، وتغنيينا على البحث في الخلفية الفكرية للأديب المنتمي إلى مدرسة الأدب الإسلامي؛ لأن الالتزام السلوكي والفكري يكون محققا سلفا بالالتزام الأديب بالقيم النظرية المؤسسة لهذا الاتجاه.

2- اختلاف وصف المعرفة.

تختلف المدونات النقدية في عملية رصد السمات المفهومية المؤسسة لمقولة الأدب الإسلامي وصياغتها ضمن تعريف جامع مانع يتحقق بموجبه التمثل الدقيق للمفهوم ونستطيع أن نرجع سبب هذا الاختلاف الحاصل رغم اتحاد الموصوف واتفاق المرجعية إلى سببين أحدهما؛ تقني مرتبط بكفاءة المعرف من حيث إحاطته بجزئيات الموصوف، وهذه الظاهرة نجدها مكررة كلما عقدنا مقارنة بين مجموعة من التعريفات، وهذه من اليسير

تجاوزها عن طريق إجراء تحصيلي لمجموعة السمات الواردة في كل تعريف، أما الآخر فهو معرفي مرتبط باختلاف النقاد في طبيعة بعض السمات المكونة للمفهوم، والتي اتخذت سمات فرديا تزامنيا مما يؤكد أنها ليست ناتجة عن التطور المفهومي، وإنما مرجعها للاختلاف في تحديد أبعاد المادة موضوع الدراسة، وتتضح هذه الحقيقة بصورة أوضح في حال عقدنا المقارنة بين مجموعة واسعة-نوعا ما- من التعريفات؛ إذ نجد أن قسما منها يميل بصورة أكبر إلى الإضافة بغية تحصيل الاكتمال الوصفي، في حين يعتمد الآخر على الاختلاف بغية تحديث مدلولات الأدب الإسلامي ولرصد هذا الاختلاف الكمي والنوعي قسمنا التعريفات لزمريتين.

1.2 التعريفات المعتمدة على التصور الثابت.

و هذا النوع من التعريفات يكون مركز الثقل فيه على الملمح التصوري و ذلك بوصفه نقطة الاختلاف الرئيسة التي تميز الأدب الإسلامي عن غيره من الأصناف الأدبية التي تشترك معه في الملمح الجمالي، و تشترك هذه التعريفات جميعها في أنها تعتمد بشكل أساسي على تعريف محمد قطب للفن الإسلامي؛ حيث يحده بأنه: " التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان "(1) مع بعض الاستدراكات التي جاءت بغرض تخصيصه للظاهرة الأدبية أو تضمنت قيما مضافة تعكس رؤية المعرف الخاصة لمكوناتها، وهذا النوع من التعريفات هو الذي تأسست عليه رؤية اتفاق تعريفات الأدب الإسلامي التي طرحناها في فاتحة هذه الجزئية. وسنرى فيما يأتي أن هذه التعريفات على الرغم من تأسيسها على نواة مرجعية واحدة، فإنها لم تسلم هي الأخرى من الاختلاف الذي ترتب عن محاولة التفصيل في الملامح التي ترفع الظاهرة الأدبية إلى مرتبة الإسلامية من جهة، وتميزها عن الكلام العادي من جهة أخرى، وهو ما تثبته معاينتنا للتعريفات الآتية:

(1) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص6.

— "التعبير الفني الهادف عن الإنسان والحياة والكون وفق التصور الإسلامي لها." (1)

وهذا التعريف كما هو واضح استنساخ لتعريف محمد قطب للفن الإسلامي مع إضافة كلمة الهادف التي لا تزيده إلا غموضاً، فما المقصود بالهادف؟ هل هو ربط الأدب بالوظيفة الاجتماعية أو الحضارية، وبالتالي تخرج النصوص غير ذات المنفعة نحو النصوص الوجدانية؟ أم أنها تقصد بالهادف التعبير عن الرؤية الإسلامية المذكورة أصلاً في التعريف ومن ثم يكون إعادتها حشواً لا فائدة منه! وكان من الجدير على أعضاء الرابطة الاتفاق على تعريف صياغي يحدد الملامح الفنية والجمالية للأدب الإسلامي خاصة وأنها بمثابة بوابة الأدب الإسلامي للعالم، كونها تولت مسؤولية الإشراف عليه في أكثر من قطر وبأكثر من لغة.

— "التعبير الفني المؤثر عن الإنسان والحياة والكون من منظور إسلامي، ولا بدّ فيه من شروط أربعة: الانطلاق من المنظور الإسلامي للإنسان والحياة والكون، التعبير الفني المؤثر، الأديب المسلم، الهدف والغاية." (2)

وهذا التعريف هو الآخر يكاد يتطابق مع تعريف محمد قطب إلا أن صاحبه قد أعناه بحاشية تضيف سمات التأثير وإسلامية الأديب والغاية، وهي في مجملها لا تفصل في الملامح التي تتميز بها الظاهرة الأدبية عن غيرها من الفنون باستثناء "إسلامية الأديب" التي توجي بأن التعريف موجه للفن الأدبي.

ثم إن هذا التعريف لا يفصل في الخصائص البنيوية التي تميز الأدب الإسلامي عن غيره؛ حيث يتراءى للدارس أن جوهر تميز الأدب الإسلامي عن غيره متمركز في الأساس المضموني والمصدر المنتج دون غيرهما، كما أن الأساس الوظيفي في هذا التعريف يبقى غائماً كما هو الحال مع سابقه.

(1) وليد قصاب، مرزوق بن تنباك، إشكالية الأدب الإسلامي، ص 228.

(2) محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص 17.

— "التعبير الفني الهادف عن وقع الحياة والكون والإنسان على وجدان الأديب تعبيرا ينبع من التصور الإسلامي للخالق عز وجل ومخلوقاته." (1)

يضيف هذا التعريف إلى سابقه الأساس الوجداني الذي يعتبر إلى الجانب الجمالي أساس اكتساب النص سمة الأدبية في رؤية كثير من النقاد، وذلك لكونه يحتفظ بالبصمة الشعرية لصاحبه، والتي تحقق التأثير بفعل المشاركة الوجدانية المتجددة عند كل قراءة وهو ما يضمن خلود العمل الأدبي. (2)

والعاطفة المقصودة في هذا التعريف هي العاطفة المنضبطة المتولدة في كنف نفس نعت باليقين؛ ذلك لأن الإسلام لا يعنى بالعاطفة ذاتها، وإنما تلك المنبثقة على أساس فكري واضح، لأنها وحدها الخليفة بإنتاج أدب هادف متفق مع التصور الإسلامي، ونستطيع القول: إن هذا التعريف من خلال جمعه بين عناصر الجمال والشعور والهدف والتصور يجنح أكثر من سابقه إلى تحقيق الموازنة بين عناصر تشكيل الأدبية والإسلامية في الظاهرة موضوع الدراسة، ورغم ذلك فلا يسلم هو الآخر من مجموعة من النقائص منها طابع التعميم في الوصف الجمالي، فلا يفصل في الخصائص التي تميز الأدب عن غيره من الفنون، وبذلك يفتقد سمة المنع، كما ينسحب عليه هو الآخر عدم تفصيله في طبيعة الهدف الواردة في السياق.

— "تعبير جمالي شعوري باللغة عن تصور إسلامي للإنسان والكون والحياة." (3)

الواضح من هذا التعريف أن صاحبه يعمل على الموازنة بين كفتي الأدبية والإسلامية في وصف الظاهرة الأدبية الإسلامية من خلال جمعه بين عناصر الجمال والشعور

(1) عبد الرحمان رأفت الباشا، نحو مذهب إسلامي في الأدب و النقد، ص113.

(2) يتبع هذا الرأي كل من سيد قطب في كتابه، النقد الأدبي أصوله و مناهجه، و أحمد الشايب في أصول النقد الأدبي.

(3) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص31.

والتصور الإسلامي، كما أنه يتنازل عن سمة الهادف التي أصرت عليها التعريفات السابقة إما لإتاحة استغراق التعريف لسائر الفنون الأدبية أو لأنها تحصيل حاصل لارتباط الأدب بالتصور الإسلامي، إضافة لذلك عمل وليد قصاب على تحقيق سمة المنع في التعريف من خلال إدراج وحدة اللغة من أجل عزل الأدب عن غيره من الفنون ، والتي نراها غير كافية لتحقيق هذه الغاية من منطلق أن اللغة كلمة عامة يدخل تحتها جميع أنماط التعبير الفني إذ لكل فن لغته الخاصة.

— "تعبير جمالي مؤثر بالكلمة عن التصور الإسلامي للوجود." (1)

إن أهم ما يميز هذا التعريف هو تفصيله الدقيق لآلة تعبير الأدب، وهي الكلمة بشقيها الشفوية والمكتوبة، غير أنه يعيبه توصيفه للشق المضموني الذي حده بـ"عن" التصور الإسلامي، وهو وصف غير دقيق يلغي ذاتية المؤمن من جهة، كما أن تحصيله غير مستطاع؛ حيث لا يمكن بأي حال من الأحوال استغراق الأديب للتصور الإسلامي على شموليته، من جهة أخرى، فهذا النمط من الوصف -عن التصور الإسلامي- لا يصدق إلا على نصوص الوحي الجامعة للتصور الشامل والتعبير الكامل، وقد كان حريا - بعماد الدين خليل - استعمال "وفق" بدلا من "عن" للخروج من الشمولية غير الممكنة التي طالب بها الأديب كما يرى محمد إقبال عروي. (2)

— "تعبير جميل مؤثر نابع من ذات مؤمنة مترجم عن الحياة والكون وفق الأسس العقائدية للمؤمن، باعث للمتعة والمنفعة محرك للوجدان والفكر ومحفز لاتخاذ موقف والقيام بنشاط." (3)

الواضح من هذا التعريف أنه يركز بصفة أكثر من غيره على الجانب الوظيفي للأدب الإسلامي الذي يتحدد على مستوى التعريف في الوظيفة الجمالية التي تحقق المتعة

(1) عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص 69.

(2) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 96.

(3) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 36.

والوظيفة المعرفية التي تحقق المنفعة، والوظيفة التأثيرية التي تتجاوز مسألة إثارة الانفعالات إلى كونها وسيلة لسحب المتلقي للتغيير الفكري أو السلوكي من خلال مشاركة الأديب لرؤيته المبنوثة في النص الأدبي، والواضح أن هذه الشروط لا تتحقق بصورة مطردة في سائر النصوص، وإنما تصدق فقط على الفئة الملتزمة بمناقشة قضايا الأمة والمجتمع والواضح أن الكيلاني قد تأثر في تعريفه هذا بتيارات الالتزام التي أمسكت زمام الإبداع خلال منتصف القرن الماضي.

— "التعبير الفني الجميل للأديب المسلم عن تجربته في الحياة من خلال التصور الإسلامي." (1)

وما يتميز به هذا التعريف هو تخصيصه لمادة التعبير الفني - التجربة الحياتية - والتي هي مجموعة الإحساسات والأفكار والمشاعر المؤسسة ضمن تفاعل الأديب بمحيطه الاجتماعي، وإن كان بريغش هنا استغنى عن مصطلح الشعوري الظاهر في بعض التعريفات و استعاضه بالحياتية التي تعد بمثابة الخلفية الحقيقية للمادة الأدبية، والتي يتم إخراجها على مستوى النص عبر قنوات شعورية أو فنية وفكرية.

والواقع أن التجربة الحياتية ليست وحدها مصدر استلهام المادة الأدبية، فهناك أيضا ما يسمى بالتجربة الفكرية التي لا يباشرها الكاتب وإنما يتلقاها من خلال التعاطي المستمر عبر القنوات الثقافية. ووفق هذا الطرح يستغرق مفهوم الجمالي سائر متطلبات تحقق الأدبية من أساس فني وشعوري، وعليه يكون الأدب الإسلامي مؤسسا وفق الأسس التالية: مادة العمل، التجربة الحياتية، صورة الأدب، الصيغة الفنية المشكلة لجمالية التعبير، التصور الإسلامي الناظم الذي يوجه التجربة ويضمن تناسقها وغيرها من التجارب ضمن سلك الالتزام، وأخيرا، إسلامية الأديب التي تعمل كضمانة لحضور التصور الإسلامي وتحكمه في صياغة الموقف من التجربة الحياتية.

وفي الحقيقة لا يمكن اعتبار التجربة الحياتية هي مادة العمل الأدبي؛ ذلك لأن الأديب

(1) بدري نجيب زبير، نور سفيرة أحمد سفيان، مفهوم الأدب الإسلامي عند الأديب محمد حسن بريغش، ص 69.

يتجاوز الوصف التسجيلي إلى ما سوى ذلك من إبداء الموقف الشعوري المؤيد بالمعرفي الذي يطبع العمل الفني بطابعه الشخصي، ولذلك تختلف الأعمال الأدبية في وصف التجربة الحياتية الواحدة.

من خلال ما سبق نستطيع أن نلاحظ أن مجموعة هذه التعريفات تتأسس جميعها على أثار ثلاث، وصف مادة الأدب، ووصف التشكيل الفني لمادة الأدب، ووصف التصور الذي يتم في رحابه هذا التشكيل، وهي المحاور نفسها التي تأسس عليها مفهوم الفن الإسلامي عند محمد قطب؛ حيث جاءت على الترتيب تحت وصف الحياة والكون والإنسان والتعبير الفني/ الجمالي والتصور الإسلامي.

ثم إنه من الملاحظ أيضا أن هذه التعريفات ما فتئت تتزاح بصورة جزئية أو كلية عن تعريف محمد قطب من جهة، وتختلف عن بعضها البعض من جهة أخرى في ملء هذه المحاور بما يتناسب مع طبيعة المادة الأدبية مؤكدة بذلك أطروحة اختلاف التعريفات التي أشرنا إليها في مطلع هذه الجزئية من جهة، ومبينة لطبيعة هذا الاختلاف من جهة أخرى والذي نراه اختلاف تعدد ناجم عن تباين وجهات النظر في تعيين المعايير الأدبية لا اختلاف تنوع راجع لاختلاف زوايا التعريف، وبذلك لا يمكن بحال اعتباره مظهرا إيجابيا مثيرا للنقد الإسلامي كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين.

فعلى مستوى مادة العمل الأدبي فبالرغم من محافظة عدد من المعرفين على ثلاثية الحياة والكون والإنسان، والتي نراها تقرب الأدب الإسلامي من المدلول الفلسفي خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار تواتر مجيئها بهذا الترتيب الذي يعني في جملة ما يعنيه توجيه الأدب نحو تقديم التصور الإسلامي للأسئلة الوجودية، وذلك داخل بطبيعة الحال في المضمون الرسالي للأدب الإسلامي؛ حيث تعد ثلاثية الحياة والكون والإنسان بمثابة الأسئلة الكلية التي تبحثها الفلسفة، والتي تشكل إجابتها الملامح الأساسية للنموذج المعرفي والثقافي.⁽¹⁾

(1) تطلق الأسئلة النهائية أو الكلية على مجموعة التساؤلات التي تثار حول الحياة و الكون و الإنسان و حقيقة كل منها و ما يتصل بها، و على أساس الإجابة عنها تتشكل النماذج المعرفية للثقافة المختلفة و بالنسبة للمسلمين فقد تولى الوحي الإجابة على هذه الأسئلة مما يجعله الإطار المرجعي للنموذج المعرفي الإسلامي، ينظر: طه جابر العلواني، ابن تيمية و إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة رقم 13 المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1401هـ-1981م)، ص28.

وعلى الرغم من ذلك يتوجه بعض الباحثين في تحديد مادة العمل الأدبي الإسلامي من خلال ربطها بالجانب الشخصي للمبدع، وذلك بإلحاقها إما بالجانب الوجداني، وذلك باعتبار الأدب الإسلامي ترجمة عن تفاعل الأديب مع حقائق الوجود لا عن حقائق الوجود نفسها كما هو الحال في تعريف الباشا، وإما بخبرة الأديب وذلك بوصفها - المادة الأدبية - حكاية عن تجربة الأديب في الحياة، والواضح أن ما ذهب إليه الباشا أقرب إلى ملامسة الحقيقة الأدبية الإسلامية كونها تحتفظ للأدب بطابعه الشخصي؛ إذ يكون الأدب الإسلامي تعبيراً عن الشعوري المؤيد بالعقائدي، وهو ما يحفظ للتجربة خصوصيتها والعقيدة سلامتها كما إنه يرفع سمة القداسة غير الممكنة التي قد تتلبس بماهية مادة الأدب في حال ربطها بالرؤية الإسلامية للكلّيات الفلسفية.

أما على مستوى تحديد السمات الفنية التي تشكل صورة العمل الأدبي وترفده من مستوى النفعية إلى الجمالية، فمن الواضح أن النقد الإسلامي قد تأثر في تحديد معاييرها بالجدل المتداول على المستوى النقدي بشكل عام، وآية ذلك اختلاف التعريفات في وصف الشق الجمالي للأدب الإسلامي؛ إذ تربطه بعض التعريفات بجمالية التعبير، وأخرى بجمالية التعبير والتأثير الذي يتطلب بصورة آلية حضور المستوى الوجداني وأخرى بجمالية التعبير والتأثير والهدف وذلك باعتبار تلازم طبيعة الأدب ووظيفته، ومن الجدير بالذكر أن الجمالية في هذه التعريفات ترتبط غالباً بالجانب الصياغي اللغوي ولا تأتي وصفاً للبناء الأدبي بصورة عامة لتكون قيم الشعور والوظيفة والتأثير مضافة على الأساس الصياغي اللغوي لبلوغ الأدبية، يشهد بذلك تحديد النحوي لدلالة الفنية بأنها: " اختيار الألفاظ والكلمات ثم ربطها وجمعها ربطاً وجمعاً يقدم التعبير الفني."⁽¹⁾

في الحقيقة إن الاختلاف في تحديد مظاهر الأدبية في الأدب الإسلامي يثبت نسبياً فرضية تأثر تعريفات الأدب الإسلامي بالطابع الإنساني للظاهرة الأدبية والتي تكون خاضعة في تحديد مظاهرها للمتغير الثقافي، وقلنا نسبياً لأن هذه الاختلافات أساسها محاولة الإحاطة بمتطلبات الأدبية التي جرى التأصيل لها خارج النسق المعرفي الخاص مثل

(1) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص49.

الأساس الوجداني الذي اشترطه الاتجاه الرومانسي، والأساس اللغوي الذي اشترطه الاتجاه الشكلائي وامتداداته والهدف الذي جاء كردة فعل عن جدلية الفن بين المتعة والمنفعة ومن وجهة نظرنا أن جمالية الأدب الإسلامي لم يتم تحديدها بموجب معاينة النصوص الأدبية الإسلامية على فرض أسبقية الإبداع للتنظير، أو في إطار الرؤية الحضارية للجمال على فرضية العكس، وإنما جاء لقاء جمع المعرفة لمختلف السمات التي يراها إيجابية في النظريات المختلفة بغية إضفاء الكمال على النص الأدبي الإسلامي، ولذلك يكون من العسير أن نجد تعريفا صياغيا يستغرق سائر أنماط واتجاهات الأدب الإسلامي.

وبالنسبة للتصور الإسلامي فيعتبر العنصر الثابت على مستوى جميع التعريفات وإن كان قد تمظهر في بعض التعريفات بوصفه المادة الأساسية للأدب الإسلامي، وفي أخرى بكونه الخلفية المعرفية المتحركة في صياغة المادة الأدبية، وهو في كلتا الحالتين يعتبر بمثابة الأساس المرجعي المحدد للانتماء الفكري للأديب، لكن اللافت للنظر هو اختلاف التعريفات في تحديد معايير تحققها على مستوى النص؛ إذ اكتفت بعض التعريفات بربطها بالمستوى النصي، في حين جنت أخرى إلى ربطها بالمستوى النصي والشخصي، وهذا الاختلاف يمكن تقديره إما لاختلاف موقف النقاد في منهجية مقارنة الظاهرة الأدبية الإسلامية - كما ذكرنا سابقا - أو لرغبة المَعْرِف في احتواء الاختلاف الحاصل في هذه المسألة - ولذلك أسقط سمة إسلام الشخص - أو أنه أحد آثار محاكاة تعريف الفن الإسلامي عند محمد قطب.

تعتبر التعريفات السابقة حسب عدد من طروحات نقد النقد الإسلامي قاصرة عن تقديم الوصف الدقيق لسمات الأدب الإسلامي، وذلك لكونها غير مؤسسة معرفيا وفق علاقة تعادلية بين مجموعة السمات المفهومية الماثلة في التصور واللغة الواصفة لها، وإنما اعتمدت على الوصف التجزيئي للبنية التصويرية أو لتمرکزها حول الفهم الريادي لمواصفات الظاهرة الأدبية، وهو فهم محكوم بظروفه الخاصة التي جعلته غير ملائم للتعميم، ولذلك نجد أن مجموع الانتقادات الموجهة لهذه التعريفات تدور في مجملها في فلك محورين اثنين: أحدهما ذو طابع تقني متعلق بمقدار الإحاطة بخصائص المادة موضوع الدراسة، والآخر معرفي مرتبط بجزئيات البناء المفهومي المتوارث عن التداول النقدي الريادي.

بالنسبة للمحور الأول ذي الطابع الحرفي يعتقد محمد إقبال عروي أن التعريفات التقليدية غالبا ما تركز على الصفة على حساب الموصوف؛ أي أنها تركز على الإسلامية على حساب الأدبية، ولذلك يحترز المعرفون بمجموعة من الحواشي المبرزة للجانب الجمالي منه.⁽¹⁾ ويتفق معه في رؤيته هذه صالح محمد العبيدي الذي يؤكد أن الأدب الإسلامي وفقا لهذه التعريفات يتمظهر بمظهر مفهومي بالدرجة الأولى؛ حيث يظهر الشكل الفني مجرد وسيط لتصوير القيم والمضامين الإسلامية مفتقرا للملامح الجمالية المتميزة التي تكسبه قيمة معرفية عالمية.⁽²⁾

نقول بادئ ذي بدء لا يمكن اعتبار " وظيفية الفن " نقطة ضعف في التعريفات خاصة وأنها تتماشى مع مفهوم " مسؤولية المؤمن " الذي يحكم قواعد السلوك الإسلامي بصفة عامة، إلا أنه ورغم ذلك نجد هذه التعريفات بريئة من وصم المضمونية التي رماها به الناقدان، وكنا قد رأينا خلال سعيينا لتحديد السمات المفهومية المتفقة والمختلفة لهذه التعريفات أنها تتوزع بين وصف المادة ووصف التشكيل الأدبي ووصف الرؤية، غير أن الحقيقة الواضحة التي يمكن أن تلاحظ والتي تشكل إحدى نقاط الضعف، هي مجموعة الاختلافات في تحديد جزئيات هذه العناصر، وهي اختلافات لا يكفي في تحليلها التعلق بتلابيب عذر الطابع الإنساني، طالما أن الظاهرة الأدبية يتم التأصيل لها وفق نسق معرفي متفق. إضافة إلى ذلك نجد أن هذه التعريفات تعمل على تحديد سمات الأدب الإسلامي من خلال الفصل بين الموصوف والصفة؛ أي أنها تحده بسمات الأدبية فالإسلامية ليظهر العنصران كأنهما متضامان تعسفا في حين كان حري بها أن تنظر إلى الأدب الإسلامي كوحدة مفهومية متكاملة تترجم عن مفهوم إبداعى منجز ضمن فضاء رؤيوي خاص.

وهذا الفصل بين جزأي الوحدة المصطلحية قد كلف التعريفات ضريبة الإحاطة بجميع تفصيلات الظاهرة الأدبية الإسلامية بجميع خصائصها، وهو السبب الرئيس وراء خفوت الخصوصية الجمالية التي أشار إليها العبيدي.

(1) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 96.

(2) صالح محمد العبيدي، الخطاب النظري للأدب الإسلامي قراءة نقدية، متاح على موقع رابطة أدباء

أما المحور الثاني ذو الطابع المعرفي فيرتبط بصفة أساسية بدلالة بعض المقولات المكونة للتعريفات، ويتعلق الأمر هنا بمقولة التصور الإسلامي بوصفها الوحدة المشتركة بينها جميعها؛ حيث يرى محمد إقبال عروي أن هذه التعريفات تقع: " في خطأ منطقي حيث تعرف العام الذي هو الأدب الإسلامي بما هو أعم منه الذي هو التصور أو الرؤية الإسلامية، وذلك بإجراء بسيط يعتمد على إدراج التصور الإسلامي في سياق التعريف حتى تتحقق أسلمة الأدب."⁽¹⁾

في الواقع لا يمكن اعتبار توظيف مصطلح " التصور الإسلامي " في تعريف الأدب هو علة الغموض في حد ذاته؛ إذ من الرائج في اللغات الخاصة توظيف مفاهيم لشرح مفاهيم أخرى لا سيما إذا كانت تلك المفاهيم معقولة في التداول النقدي، ولذلك يعرف التعريف بأنه: " وصف لمفهوم ما بواسطة مفاهيم أخرى معروفة."⁽²⁾ ومصطلح التصور الإسلامي من المفاهيم راسخة الاستعمال في التداول النقدي، إذ لا يكاد يخلو منه أي بحث أدبي مختص بأسلمة الأدب، ولذلك نجد العروي لا يربط الغموض بالمصطلح نفسه - التصور الإسلامي - وإنما بالمعنى الذي يؤديه في إطار التعريف، هل المقصود به التصور الإسلامي المجرد من الزمان والمكان والأشخاص، أم أنه التصور الذاتي للأديب، و بالتالي مختلف حسب الإمكانيات المعرفية والفنية؟ وهو يرجح الدلالة الثانية في رؤية حريصة على ضمان تحقق نسبية الإسلامية، وحضور الطابع الشخصي على مستوى العمل الأدبي.⁽³⁾ وهي رؤية قد تكون صائبة إذا كان المقصود بالتصور هنا هو مادة الأدب الإسلامي، لكن -كما رأينا سابقا- في أغلب التعريفات يشغل التصور الإسلامي دور المرجعية العقائدية التي يتأسس في رحابها التعبير الفني بشقيه الشكلي والمضموني، ولا يمكن بحال أن تكون هذه متغيرة لأننا بذلك نكون قد فقدنا أسباب القياس الصحيح لمدى توافق الأدب والرؤية الإسلامية.

(1) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 95.

(2) حمدي بن يوسف، التعريف المصطلحي، دراسة في ضوء المصطلحية الحديثة، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، (2019م)، ص 16.

(3) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 98.

أما "محمد بوقرورة" فإنه يعترض على مدلول التصور في حد ذاته إذ يعده معباً بالفهم الحركي للمسائل الكلية وليس رؤية الإسلام نفسها، وإن كانت الأولى تعتمد بشكل أساسي على الثانية، فإنها مع ذلك لا تغادر حقيقتها البشرية المتأثرة بالظروف الآتية الخاصة، فهي بذلك تترجم عن رؤية محكومة بالظرف الحضاري الخاص والفهم الخاص، ومن ثم تجري عليها هي الأخرى سنن التحديث بل والتجاوز، ومن هذا المنطلق يطالب بوقرورة بتحرير الأدب الإسلامي من قيد الفهم الحركي، وهو ما يمكن أن نفهمه من قوله: " فما معنى أن نقول التصور الإسلامي للوجود ونحن نعلم أن ماهية التصور وحدوده قد رسمتها مرجعية الحركة الإسلامية التي تفنقر هي نفسها إلى التحديث والتجديد الذي يجعلها أكثر واقعية وأقوى تفاعلا واستيعابا للمتغير العالمي، فالحل أن ندقق في التصور نفسه مشروطا بالعناصر الآتية: العنصر العقدي، العنصر الكوني، العنصر الحضاري، العنصر الفني."⁽¹⁾

نقول إنه لمن المؤكد أن " التصور الإسلامي " مصطلح ارتبط وجوده بالفكر الحركي إذ برز في عرف سيد قطب بوصفه منجزا معرفيا يستهدف تحديد الإجابة على الحقائق الوجودية الكبرى بموجب الشرط العقائدي، والتي ينتظم وفقها النشاط البشري على المستويين الفكري والسلوكي، فالتصور على هذا الأساس هو: " تفسير شامل للوجود يتعامل على أساسه مع هذا الوجود."⁽²⁾ يعتمد بصفة أساسية على الأصول الشرعية، ولما كان ذلك، فإن مكوناته تأتي مستجيبة لما ورد في أصول التشريع، وتقتضي بذلك التعديل والتجاوز إذا ما ثبتت مخالفتها للمدلولات العقائدية الصحيحة ، وما نريده بهذا هو التأكيد على أن التصور هو وجهة النظر العقائدية بوصفها حاوية للمقررات الصحيحة التي تقوم عليها تصورات البشر إزاء القضايا الوجودية ومن ضمنها الأسئلة الكلية، فهو مفهوم كلي وعبر زمني غير خاضع للانتماء الفكري، وإنما يعتمد في تحديد مكوناته على المقررات العقائدية، وإن كان ارتبط في نشأته بالحركة الإسلامية فإنه في الوقت نفسه غير خاضع لها، وهو ما أكده سيد قطب نفسه من خلال قوله: " ليست هناك إذن مقررات سابقة تحاكم إليها كتاب الله تعالى إنما نحن نستمد مقرراتنا من هذا الكتاب ابتداء ونقيم على هذه

(1) محمد بوقرورة، إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع، ص 94.

(2) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 5.

المقررات تصوراتنا ومقرراتنا.⁽¹⁾ وهذا الارتباط العقائدي هو ما أكسب المصطلح خاصية التداول الواسع في قطاع أسلمة المعرفة، ومن ثم لا يمكن بحال اعتبار وروده في سياق التعريفات من مظاهر ضعف التأسيس النظري كما قرر الناقد.

2.2 التعريفات المرتكزة على المتغير الجمالي.

تأسست هذه التعريفات ضمن سياق نقد النقد الإسلامي، وذلك في إطار إعادة قراءة المنجز النقدي النظري بهدف تحديد مكامن الضعف في مقولاته النظرية وتعديلها بما يتناسب مع التصور الصحيح لإسلامية الأدب، ويتمشى مع الرؤية المعاصرة لطبيعة الإبداع والتي من ضمنها الأدب الإسلامي، ولذلك يفترض - من الناحية النظرية - أن تجيء هذه التعريفات حمالة لسمات مفهومية متفردة أغفلها الوصف التعريفي السابق تؤهلها لمقاربة الوصف الدقيق للمادة موضوع الدراسة، وهو ما سنتحققه من خلال استعراضها وتحديد عناصر التعريف المؤسسة لها.

—يعرفه عدنان النحوي بتعريفين أحدهما موجز والآخر مفصل؛ فأما التعريف الموجز فهو: " فن التعبير باللغة يحمل خصائص الفن السابقة وله عناصر التعبير الخاصة به." أما التعريف المفصل فهو: " ومضة التفاعل بين الفكر والعاطفة في فطرة الإنسان مع حادثة أو أحداث حين تدفع هذه الموهبة الأدبية هذه الومضة موضوعاً فنياً ينطلق على أسلوب التعبير باللغة ممتداً في أغوار النفس الإنسانية والحياة والكون والدنيا والآخرة مع عناصره الفنية التي يهب كل منها الأسلوب قدراً من الجمال الفني يشارك الأدب الأمة في تحقيق أهدافها الإيمانية الثابتة والمرحلية، ويساهم في عمارة الأرض وبناء حضارة إيمانية ظاهرة، وحياة إنسانية نظيفة، وهو يخضع في ذلك كله لمنهاج الله الحق المتكامل كتاباً وسنة."⁽²⁾

من الملاحظ على هذين التعريفين أن أحدهما يقع في الإيجاز المخل، والآخر في الإطناب الممل الذي يضر بحرفية التعريف الجيد الذي يعد الإيجاز والوضوح والجمع

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص15.

(2) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص76.

والمنع أبرز خصائصه؛ فالتعريف الأول سطحي لا يرقى إلى المستوى المصطلحي، وذلك لكونه لا يفصل في الخصائص الأساسية التي يشترك فيها الأدب الإسلامي مع نظائره في الحقل المفهومي، وخصائصه الرئيسية التي يتفرد بها عن غيره من صنوف الإبداع وبذلك فهو يفشل في تمثيل المفهوم وتعيين مركزه ضمن منظومة المفاهيم وإظهار علاقته بالمفاهيم المجاورة، فما معنى القول يحمل خصائص الفن وله خصائصه المتميزة؟ ونحن نعلم أن هذه الخصائص التي وردت في التعريف برتبة المجاهيل هي أساس تحديد مفهوم الأدب بشكل عام والأدب الإسلامي بشكل خاص.

أما التعريف الثاني فيفتقر للاقتصاد اللغوي الذي هو من أساسيات اللغة الخاصة وذلك راجع بالأساس إلى رغبة المعرّف احتواء تشعب المادة الأدبية؛ إذ بدا حريصا على تضمين تعريفه ما عده النقاط الأساسية في التعريف والتي مضمونها العناصر الفنية والقوى الأساسية التي ينطلق منها الأدب، والعقيدة التي ترعى جميع مراحل الإبداع الأدبي وتحقق أهدافه الثابتة والمرحلية؛⁽¹⁾ أي وصف الأدب الإسلامي من حيث المصدر والبناء والرؤية، ونلاحظ أن توغل الناقد في تحديد ملامح بعض العناصر قد نقله من وصف الأسس البنوية والوظيفية للأدب الإسلامي إلى مسائل أخرى تتعلق بكيفية انبثاق التجربة الأدبية وتصويرها على المستوى اللغوي، إذ تبدو هذه الأخيرة مهيمنة بشكل واضح على التعريف على حساب السمات الخاصة بالأدب، في حين نعتبرها عوامل مكملة قد تساعد في فهم حقيقة الأدب الإسلامي لكنها لا تعد من مكوناته الجوهرية، ولذلك فإن مكانها في الحاشية التعريفية التي من وظائفها أن تتضمن الخصائص المفهومية غير الأساسية أو المعلومات الشارحة ولكنها غير ضرورية لإدراك المفهوم.⁽²⁾

ورغم ذلك لا يخلو هذا التعريف من عدد من المظاهر الإيجابية، خاصة وأنه ينظر إلى الأدب الإسلامي بوصفه وحدة متكاملة، ولذلك يقدم رؤية بانورامية لمكوناتها

(1) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته ، ص30.

(2) تتضمن الحواشي المصطلحية "الخصائص المفهومية غير الأساسية، أو الأجزاء الاختيارية التي كثيرا ما ترتبط بالمفهوم" ينظر: حمدي بن يوسف، التعريف المصطلحي، ص51.

وخصائصها، وإن كانت قاصرة في بعض أجزائها، والتي يمكن أن نحددها في النقاط التالية:

- أن لغته تعبيرية تتجاوز المستوى التقريري حاملة تأشيرات على شخصية الكاتب واستجابته الواعية للمثير، وهو ما يرفع اللغة الأدبية عن اللغة العلمية ذات المستوى النفعي وذلك متحقق على مستوى التعريف تحت وصف " التفاعل بين الفكر والوجدان "، وهو مفهوم أحله النحوي محل مصطلح " التجربة الشعورية " الدارج في خطاب النقد الإسلامي موروثة حسبما نعتقد عن سيد قطب،⁽¹⁾ وذلك من منظور أن الأدب الإسلامي إنما هو حصيلة تفاعل العاطفة مع الفكر الذي هو ملكة التأمل والتدبر، لينتج عن هذا التفاعل ما أطلق عليه " التجربة " أو " الإدراك " الذي يعده جذوة العمل الأدبي، وهذه الرؤية تحتفظ للأدب الإسلامي بخصوصيته الشعورية، ولا تعريه في الوقت نفسه من الطابع الالتزامي الذي يضطلع به الفكر؛ إذ يعد هذا الأخير في رؤية النحوي: "العامل الرئيسي الذي يقدم الأدب الواعي المسؤول حتى لا تظل الكلمة الفنية والتعبير الفني والعمل الأدبي كله غائبا عن الوعي متقلتا من المسؤولية.⁽²⁾

- تشتمل لغته على القيم التعبيرية العالية المحققة لجمالية الأداء التي ترفعه عن الكلام العام، وقد جاء وصفها مجملا في التعريف تحت رسم العناصر الفنية والجمال الأسلوبي وهذا يدل على أن الأدب الإسلامي لا يختلف عن غيره من جهة الخصائص الأسلوبية والبنوية المحققة للإنتاج الأدبي، ابتداء من جمالية صياغة الألفاظ والعبارات وما يحققه تأليفها من جمالية إيقاع وإشعاع دلالي ناجز عن الإيحاء، مروراً بطريقة تناول الموضوع والهيئة التي صيغت بها العبارات المفصحة عن أسلوب الكاتب، وصولاً إلى الشكل الفني العام القائم على السنن الناظم لنظائره من النصوص المنجزة في سياقه الأدبي، ولعل مطالعة

(1) يعرف سيد قطب الأدب بصفة عامة بأنه: "التعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية" و هو مفهوم لا يتنازل عنه حتى في مجال التنظير للأدب الإسلامي إذ يصر على أن الأدب "تعبير موح عن قيم حية ينفعل بها ضمير الفنان منبثقة عن تصور معين للحياة، ينظر: سيد قطب، النقد الأدبي أصوله و مناهجه، ص9، و كتاب: في التاريخ فكر و منهاج، ص11.

(2) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، ص64/65.

هذه الخصائص التعبيرية للأدب الإسلامي التي أولاهما النحوي فصلا خاصا في كتابه الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته تؤكد ما ذهب إليه، إذ إنها ممتدة إلى الأدب الإسلامي وغيره.⁽¹⁾ - أن لغته تتجاوز التعبير التقريري إلى التأثير، وذلك من خلال المشاركة الرؤيوية التي يترتب عنها تمثل الأهداف الإيمانية المبنوثة على مستوى النص والمحققة للبعد الوظيفي وهو ما يتكفل الجزء الأخير من التعريف في تحديده.

ونستطيع أن نرى من خلال هذا التعريف أن الأساس الاعتقادي لم يأت منفصلا عن الوصف الأدبي، وإنما جاء مهيمنا على مجموعة مكونات اللغة الأدبية، وذلك راجع كما ذكرنا إلى النظر للوحدة المصطلحية بوصفها بنية متكاملة.

— "هو تعبير فني وجمالي يعتمد على مختلف الأشكال المتاحة والممكنة في معالجة قضايا الحياة وفق تصور الأديب ورؤيته الإسلامية."⁽²⁾

يتبع هذا التعريف السنن نفسه الذي انتهجته التعريفات التقليدية، وذلك بوصفه للمفهوم من زاوية المادة والصورة والرؤية، إلا أنه يختلف عنها في نمط تعامله مع المصطلح إذ يقاربه بوصفه وحدة فكرية متكاملة يجتهد في رصد أبعادها وقيمها الخاصة، كما أن العروي عمل على تحديث رؤية النقد الإسلامي لطبيعة الإبداع، وذلك واضح من خلال شحنه مفهوم الأدب الإسلامي بمجموعة من القيم الجديدة نحددها فيما يأتي:

- الانتقال من مفهوم النص الأدبي إلى مفهوم العمل الأدبي تأكيداً على الملمح التواصلية بين الإبداع والمتلقي؛ حيث يكون هذا الأخير شريكا في تحقيق كيان العملية الإبداعية، وذلك ظاهر من خلال المجاورة بين الفنية والجمالية على مستوى متن التعريف، والتي لم تأت - كما يرى العروي - حشوا وإنما هي تأكيد على حقيقة ضرورة تكامل القيم التعبيرية التي يمكن رصدها من بنية النص، والتفاعل الذي يمكن تحديده من خلال العملية القرائية في إكمال العملية الإبداعية، وذلك ما يمكن فهمه من قوله: " مع التنصيص على أن الفني يحيل

(1) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، ص ص 49-96.

(2) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 101.

على النص، أما الجمالي فيحيل على تفاعل المتلقي مع النص.⁽¹⁾ وهو توجه نجد له نظائر في نظريات ما بعد الحداثة، وبالأخص في نظريات القراءة والتلقي التي تعتبر العمل الأدبي ثنائي القطبية يتشكل من خلال تفاعل القارئ مع النص بواقع أن: القطب الفني هو نص المؤلف، والقطب الجمالي هو عملية الإدراك أو التحقق الذي ينجزه القارئ، وبسبب هذه التقاطب فإن العمل نفسه لا يمكن أن يتطابق مع النص، أو عملية التحقق الذي ينجزه القارئ وإنما هو في مكان بينهما.⁽²⁾

- الانفتاح والتجريب كمفهوم يحدد الخيارات الفنية التي يتمظهر وفقها الأدب الإسلامي وذلك يتمشى مع رؤية العروي الخاصة للملاح المدرسية للأدب الإسلامي لا سيما في ملمحي قابلية الاجتهاد الفني ورفض الوصاية على الأدب الإسلامي،⁽³⁾ كما نجد له ما يدعمه في الخطاب النقدي الإسلامي خاصة عند نجيب الكيلاني، ووليد قصاب، وعماد الدين خليل بواقع أن الأشكال الفنية حق مشاع، وتدخل في مفهوم الحكمة التي تعتبر من أولويات المؤمن تحصيلها، وقد دعم فكرة التجريب بمفهومه الإيجابي نجيب الكيلاني بشكل خاص كونه أحد الطرق الموصلة لتحقيق الخصوصية الإبداعية، وذلك بقوله: "فلنطلق تجارب الأشكال الفنية (...) ولنستفد مما ثبتت صلاحيته وفعاليتها، ولنهمل ما لا يؤدي وظيفة فنية مقبولة أو معتقدا إيجابيا نافعا".⁽⁴⁾

- ربط الأدب بالرؤية الشخصية في مقابل الرؤية المجردة من الزمان والمكان، وذلك طلبا لتحقيق الاختلاف والتنوع والتمايز الذي يقرب الأدب من الجانب الشخصي، وذلك يحد من غلواء الكمال غير الممكن الذي تطالب به النصوص الأدبية الإسلامية.

(1) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 102.

(2) ولفغانغ إيزر، فعل القراءة، تر: حميد لحميداني، الجبالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، ط، (د.ت) ص 12.

(3) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 129 و ما بعدها.

(4) نجيب الكيلاني، رحلتي مع الأدب الإسلامي، ص 59

نستطيع القول إن هذا التعريف يراوغ تحديد معايير تحقيق الملمح الفني في النص الأدبي، إذ اكتفى بوصف الفنية التي يبقى ضبطها غير محسوم إلا أن ربطها بالتفاعل الجمالي يقتضي بصورة أساسية خضوعها للأعراف المتفقة لدى المجموعة الثقافية، وذلك ما يهيئ تحقيقها للاستجابة الجمالية؛ إذ إن التفاعل الجمالي يقتضي تلقائياً وجود نص يستحق القراءة، وله قيمته الفنية المؤهلة لذلك.

ولعل تغيب تحديد رؤية فنية خاصة راجع بصفة أساسية لرتبكية هذا المعيار الفني المتغير حسب الزمان والمكان، ولذلك هو متروك تحديده للذائقة الاجتماعية، وهو ما يعطي المفهوم بعداً عبر زمني وعبر ثقافي، لكن السؤال المطروح هنا هل العروي بتوظيفه لمصطلحات نظرية القراءة يأخذ بها على عواهنها؟ وبتعبير آخر هل يتنازل العروي على مركزية النص الأدبي التي تعد أكثر ملائمة للأساس الرسالي الذي يتوخاه الأدب الإسلامي؟ هذا ما لا يبدو أن الناقد - العروي - واثقاً منه لا سيما أنه في توضيحه لمضمون عناصر التعريف أكد أن عناصر الجمالية والفنية هي مفاهيم متقاربة هدفها التأكيد على ضرورة تحقيق المعيار الأدبي في النص الإسلامي؛ حيث يقول: " فتكرار المفردات الدالة على المعاني المتقاربة مثل: تعبير+فني+جمالي احترازاً من مظاهر الإهمال والتهوين من شأن هذه الجوانب في حصيلة وافرة من الإبداع الإسلامي المعاصر."⁽¹⁾ وهو ما يتعارض مع المفهومين اللذين أعطاهما للمصطلحين سابقاً.

ثم إن الانفتاح على الأشكال الفنية المتاحة والممكنة في إطار التجريب كخيار فني لا يمكن الأخذ به على إطلاقه، وإنما يتعامل معه وفق نسق يحافظ على عمود الأدب الإسلامي، ولذلك كان لابد من وجود مجموعة من الاستثناءات التي تعمل كضمانات تحافظ على طبيعة الأدب الإسلامي وملمحه الرسالي؛ نحو: شرف اللفظ وصحته، واعتماد اللغة الفصحى، والانصراف عن الغموض الذي يقود إلى الإبهام التام تأكيداً على تحقيق الأدب لملمحه الوظيفي.

(1) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 102.

أما بالنسبة لربط التصور بالجانب الشخصي، فعلى الرغم من أننا لا نستطيع إنكار دوره في تحقيق التميز والذاتية، إلا أننا لا نستطيع الأخذ به كملح يحدد إسلامية النص لأن ذلك يجعل من المفهوم ذا طابع زئبقي تتغير عناصره بتغير الذات التي تصف الظاهرة وانتماءاتها الفكرية المحسوبة على الإسلام نحو: الانتماء السني، الشيعي، الخارجي. فوفقاً لهذا الطرح قد تتغير طبيعة النصوص من إسلامية إلى مخالفة حسب الاختيارات الفكرية للأديب والناقد على حد سواء، فقصيدة عمران بن حطان مثلاً في مدح ابن ملجم المرادي هي قصيدة إسلامية في منظور انتمائه الفكري، بينما هي مخالفة أشد المخالفة في منظور فكري آخر، والأمر نفسه ينسحب على مجموعة النصوص التي حفظتها كتب التاريخ في هجاء معاوية (رضي الله عنه)، وهذا التباين الناتج عن ربط التصور بالرؤية الذاتية يجعل مفهوم الأدب الإسلامي لا يقر على حال، ومن ثم يكون وصفه كبنية مفهومية متعذراً.

— "رؤية إبداعية معاصرة أساسها المدلول الحضاري والفني الخاص، الخاضع للنسق المعرفي الإسلامي الذي يعني حضور الإبداع بحضور ماهية الإنسان التي تتشقق عناصرها من جوهر الاستخلاف الذي يمثل الخلاصة الكبرى لوجود الإنسان." (1)

يحاول هذا التعريف إعادة هيكلة مفهوم الأدب الإسلامي وفق أسس مختلفة كلياً أو جزئياً عن تلك السائدة في خطاب التنظير، ونستطيع رؤية ذلك من خلال عناصر التعريف المحددة للمادة الإبداعية الإسلامية على المستوى الوجودي والبنوي.

فعلى المستوى الوجودي يكون الأدب الإسلامي - حسب هذا التعريف - متموضعا زمنياً في الفترة المعاصرة، وبالتحديد في منتصف القرن العشرين مرتبطاً بانتشار الخطاب الحركي كما يرى بوقرورة، (2) وهذا الوصف مخالف لما هو متعارف عليه في الخطاب النقدي الإسلامي الذي يقدم إسلامية الأدب بوصفها ملمحاً إبداعياً مستغرقاً في الزمن الماضي؛ إذ يؤرخ لها بعض الباحثين من زمن البعثة المحمدية، بل هناك من يتجاوز ذلك إلى إلحاقها

(1) محمد بوقرورة، إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع، ص 95.

(2) المرجع نفسه، ص 93.

بالحنيفية الإبراهيمية،⁽¹⁾ وهذا الملمح الجديد يساعد على إعادة قراءة المنجز النقدي الإسلامي على ضوء الظروف التي أفرزته، ويمكن من فك الرباط المقدس بين الأدب الإسلامي بوصفه مفهوما كونيا أو يتأمل أن يكون كذلك والمقولات النظرية المنجزة في تلك الفترة والعمل على تعديلها أو تجاوزها إذا لزم الأمر.

ومن جهة أخرى، يتيح التعامل مع الأدب الإسلامي وفق هذا الملمح وضعه في إطار نظري خاص بوصفه معطى إبداعيا مؤسسا وفق رؤية معينة لها اختياراتها الفنية، وهو ما يحرره من العقدة المضمونية المتلبسة بالمفهوم.

أما على المستوى البنيوي فتتحدد الرؤية الحديثة لبوقرورة في شرط الخصوصية الإبداعية والحضارية، وذلك باعتبار الأدب كائنا اجتماعيا يرتبط في تشكيله ورؤيته للمسائل الوجودية بالنظام المعرفي الطبيعي المتولد في إطاره؛ حيث يشغل الأدب حسب هذا المنظور بوصفه دالا على مجموعة القيم المعنوية، ومدلولا يلخص مجموعة الخصائص الفكرية والجمالية للحضارة الإسلامية.

وهذه السمة يمكن أن نعتبرها من أهم القيم المضافة في تحديد الرؤية الصحيحة لمفهوم الأدب الإسلامي، وذلك لأنها تبحث استحضار الجمالية الخاصة المتولدة في سياق الرؤية الحضارية التي تتضام فيها الأدبية بمفهومها الحضاري الخاص مع الرسالية في بلوغ درجة الإحسان الذي هو أرقى صور الأدب الإسلامي بوصفه مطلبا تعبديا غرضه تحقيق الاستخلاف في الأرض.

وفي الوقت نفسه تعتبر هذه السمة من القيم المشككة، ذلك لأن الرؤية الجمالية الخاصة ليست بالوضوح نفسه الذي نعتقده في القيم الفكرية؛ حيث تبقى دائما رهينة الوصف الافتراضي أو المأمول أو غير الكامل في أحسن الأحوال على اعتبار إمكانية تحديد بعض مظاهرها من النصوص المتوافرة، وقد صدق العروي حين قال أنه: " لا تطور للأدب

(1) يجسد هذا الاختلاف في التحديد الزمني لمفهوم الأدب الإسلامي كل من جابر قميحة و أحمد بسام ساعي كما سنبين ذلك في موضعه.

الإسلامي بدون نظرية للجماليات، ودون ذلك يظل الحديث في موضوع نظرية الأدب الإسلامي عاجزا عن تجاوز أفق النظرات و الإلماعات والخواطر.⁽¹⁾

ويعد النسق المعرفي الإسلامي هو ثالث القيم المضافة لتحديث دلالة الأدب الإسلامي وهو العنصر المسؤول عن تحقيق الخصوصية الفكرية والجمالية كونه الناظم للسلوك الفردي والجماعي في سلك الاستخلاف في الأرض عبر مستويات مختلفة من ضمنها المستوى الإبداعي، والواضح هنا أن الناقد قد تنازل عن سمة التصور الإسلامي الشائعة في التعريفات التقليدية لصالح مصطلح النسق المعرفي لأسباب ذكرناها سابقا، وعلى الرغم من اختلافنا معه في ربط التصور بالفهم الحركي كما بينا ذلك في موضعه، وبالرغم من أن النسق المعرفي الإسلامي يبقى مفتقرا للتصور الإسلامي الذي يعد البعد الميتافيزيقي الذي يتشكل على أساسه النسق المعرفي، نعتقد أن توظيف هذا الأخير له أهميته من حيث كونه تأسيسا بشريا معتمدا على المرجعية الإسلامية؛ حيث يضم عناصر ثابتة وأخرى متغيرة تتيح المراجعة والمساءلة والتأقلم مع المتغير الحضاري، فهو: " جهد إنساني يجب الفصل بينه وبين الوحي الرباني، وإن كان الوحي هو أساس هذا النموذج ومصدره ومرتكزه، فالنموذج يخضع لإعادة الصياغة والتصحيح في كل دورة حضارية."⁽²⁾ واعتبار الأدب الإسلامي متولدا ضمن هذا النسق يعطينا دلالة واضحة على الطابع المتغير للرؤية الجمالية التي يستجيب لها الأدب الإسلامي في إطار زمني ومكاني خاص، والتي قد تختلف مع نظيراتها المتقدمة عنها أو المتأخرة عليها في بعض عناصرها الجمالية، لكنها لا تختلف عنها في رؤيا العالم التي تعد من ثوابت النظم المعرفية الإسلامية، وبذلك فهو يضم البصمة الجمالية المتميزة المتشقة عن النظام المعرفي الكلي.

ونستطيع القول: إن بوقرورة من خلال هذا التعريف قد أعطى أبعادا مهمة للأدب الإسلامي خاصة من حيث تأكيده على حضور الرؤية الإبداعية الحضارية المتولدة ضمن

(1) محمد بوقرورة، إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع، ص141.

(2) عبد الحليم مهورياشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس نحو علم العمران

الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (1439هـ-2018م)، ص207.

النسق المعرفي الإسلامي، إلا أنه لم يسلم هو الآخر من مجموعة من الثغرات: الأولى، أنه لا يخصص ملامح الأدب عن غيره من الفنون المتولدة ضمن النسق المعرفي عينه؛ أي أنه تعريف جامع غير مانع. أما الثانية، فهي أن مفهومي الخاصية الفنية والحضارية والنسق المعرفي لا يزالان رهن الطرح النظري، بل إن مفهوم النسق المعرفي نفسه لم يستقر على دلالة واحدة، ومن ثم يصعب بيان أهميته وتحديد فاعليته دون الوصول إلى قدر من الاتفاق على دلالاته، وتوضيح علاقته بالمفاهيم المتعلقة به، كما يرى فتحي حسن ملكاوي.⁽¹⁾

ويزداد الأمر استشكالا عند محاولة أسلمة المصطلح، وهنا يحق لنا التساؤل عن جدوى توظيفه في بيان حقيقة الأدب الإسلامي، ونحن نعلم أن هذا المفهوم لا يزال رهن الطرح النظري لتحديد مفرداته كما هو واضح من عديد الدراسات التي تولت التأصيل له،⁽²⁾ ولذلك نعتقد أن هذا التعريف إنما ينحو منحى افتراضيا كونه لا يتعامل مع الأدب الإسلامي بوصفه رؤية إبداعية واقعية واضحة لها شواهدا التي تحدد سماتها، إنما يتعامل معه بوصفه بنية مفترضة ممكنة التحقق بتواجد شرائطها الموصوفة سلفا.

إن التعريف الجيد للأدب الإسلامي هو ذلك الذي يظهر مركزه ضمن شجرة المفاهيم و الذي تبني عناصره من خلال جرد مجموعة السمات المفهومية التي تميزه عن نظائره من النصوص الواقعة تحت مسمى الإبداع بصورة عامة، و في رؤية فاحصة لمجموعة التعريفات السابقة سنجد أن هذه الخصائص مجتمعة في:

الأساس المرجعي الثابت و هذا العنصر واضحة ملامحه و إن اختلفت صور تمثيله على مستوى التعريفات المختلفة؛ إذ جاء باسم التصور الإسلامي و الرؤية الإسلامية و الأسس العقائدية للمؤمن و غير ذلك، و هذا الإطار المرجعي يهب الأدب الإسلامي

(1) فتحي حسن ملكاوي، "طبيعة النظام المعرفي وأهميته"، نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، (1420هـ - 2000م)، ص 29.

(2) نصر عارف، "مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به"، نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، (1420هـ - 2000م)، ص 72.

مجموعة من المحددات الثابتة؛ فمن حيث المادة يكون الأدب الإسلامي نابعا عن تجربة شعورية واعية و ذلك لارتباطه بمبدأ المسؤولية، و من حيث الوظيفة يكون هذا الأدب -بجميع أشكاله- أحد صور الكلمة الطيبة المنجزة في سياق تحقيق الاستخلاف في الأرض و من حيث المصدر فإن الأدب الإسلامي مرتبط وجوديا بالذات المؤمنة المتمثلة لحقيقة التكليف الإلهي، و هو المبدأ المنبثق عن الفهم الإسلامي لحقيقة الوجود و حقيقة المصير و الذي يترتب عليه السلوك الملتزم الذي يعد الأدب الإسلامي أحد مظاهره.

الأساس الجمالي المتغير و هو مجموعة الخصائص الفنية التي تظهر الأدب الإسلامي بوصفه رؤية جمالية متميزة، و هذا الجانب أخفقت التعريفات في إظهاره إذ جاءت هذه الخصائص فيها برتبة المجاهيل، و ذلك يمكن إرجاعه إلى واحد من الاحتمالين:

الأول: أن مفهوم الأدب الإسلامي قد تأسس في أحيان كثيرة وفق نسق افتراضي يروم درء شبهة المضمونية عن النص الأدبي الإسلامي، و لم يتأسس وفق رؤية وصفية تحليلية لمظاهر الإبداع الإسلامي، و ذلك ضيع على النقد الإسلامي تحديد الخصائص الجمالية التي لا يمكن إدراكها إلا بدراسة وصفية تحليلية للظاهرة الأدبية الإسلامية نظير المنطق الذي اتبعه التراثيون في التأسيس لنظرية عمود الشعر.

الثاني: إن اعتبار الأدب الإسلامي مفهوما عبر زمني، و عبر مكاني يجعل من العسير تحديد أسسه الجمالية التي من الممكن أن تتغير بتبدل الزمان و المكان و اللغات، و هنا يكون من الضروري إظهار الأدب الإسلامي بوصفه إطارا كليا شاملا تندرج ضمنه مجموعة من المذاهب الأدبية المختلفة على مستوى التعريف.

ثانيا: مصطلح الأدب الإسلامي و وحدات التصنيف.

تأسست هذه القضية بموجب المنهجية الجديدة التي استحدثتها النقد الإسلامي في الدراسة الأدبية و التي تعتمد على البعد التصوري عوضا عن البعدين اللغوي و الإقليمي اللذان يعرزان المنطق التجزيئي للعالم الإسلامي و يتعارضان بشكل واضح مع مفهوم الأمة الواحدة الذي يدعمه المنظور العقائدي ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (1) و عوضا كذلك عن البعد المدرسي المؤسس على الأنموذج الأوروبي الذي يعتمد آليات قرائية مشروطة حضاريا، و عوضا عن التحقيب الزمني التقليدي الذي لا يخلو هو الآخر من إشكال تصنيفي متعلق بضبط مواقع الأدباء ذوي الانتماء لفترتين زمنيتين متجاورتين فضلا على أنه يؤكد-كما يرى الكيلاني- مقولة انفصال الدين عن الأدب التي حاول الفكر الاستشراقي إلصاقها بالتراث الأدبي.(2)

فما تريد الدراسة تأكيده هنا هو أن النقد الأدبي الإسلامي يسعى إلى تجاوز الإشكالات المترتبة عن مناهج التصنيف الأدبي المتداولة في النقد القديم و الحديث على حد سواء، و ذلك باعتماد آلية منهجية جديدة يكون مبدؤها تحقق التصور الإسلامي على مستوى الإبداع كمرجع أساسي للتصنيف، لكنها لا تلغي بدورها المعايير الأخرى المؤثرة في البنية الأدبية لغوية كانت أو فنية أو جغرافية أو حتى زمنية و إنما تكون مهيمنة عليها؛ إذ تأتي هذه المعايير تالية للمعيار التصوري و تنزل نتائجها من النتائج المترتبة عنه منزلة الجزء من الكل أو الفرع من الجنس في شجرة المفاهيم، و بهذه الشاكلة فإن النقد الإسلامي يسعى إلى إعادة هيكلة الحقل المفهومي للحقيقة الأدبية وفق سنن يعكس النظرة العقائدية لها و التي تتشقق عناصرها من التصنيف القرآني للأدباء في خواتيم سورة الشعراء .

و من المتوقع -نظريا- أن تتمكن هذه المنهجية الجديدة من مراقبة حضور التصور الإسلامي في الأدب، و أن تساعد الدراسات النقدية الإسلامية المقارنة على تحديد ملامح

(1) سورة المؤمنون، الآية 52.

(2) ينظر: نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، (1407هـ - 1978م)،

التميز الذي يضيفه التصور الإسلامي على الإبداع من جهة، كما يمكن من معرفة مواطن التشابه و الاختلاف بين النصوص الإسلامية في البيئات و اللغات المختلفة، و التعرف على المذاهب الأدبية و الأصناف التعبيرية المنجزة تحت الغطاء العقائدي من جهة أخرى و كل ذلك يساهم في تطوير الحركة النقدية الإسلامية و تحيين مباحثها.

ما أردنا تأكيده من هذه التوطئة هو أن النقد الإسلامي يسعى إلى إعادة هيكلة القطاع الأدبي وفق المعيار التصوري، و هو ما يقتضي تعيين منظومة اصطلاحية تتلاءم مع الوحدات الفكرية المنجزة ضمن هذه الهيكلية الجديدة و تبرز تماسكها و دقة منهجها، و ليست مجرد ترف فكري يمكن تجاوزه أو بعض أجزائه حال الاستشكال المصطلحي كما يرى بعض النقاد.⁽¹⁾

إذا رجعنا إلى متن التنظير الأدبي الإسلامي سنجد أن عملية التصنيف لا تكاد تستقر على حال، و قد أثر ذلك بطبيعة الحال على وحدات التسمية المنجزة في كل أنموذج حيث ظهرت شبكة من المصطلحات مشتركة الدلالة، و أخرى متعددة الدلالات، و أخرى متداخلة وهو ما أثر سلبا على مصداقية الأنموذج التصنيفي التصوري الذي جاء أصلا لتجاوز إشكالات النماذج الأخرى و هذا الإشكال قدرنا سببه فرضا بعاملين:

الأول: اختلاف اختيارات النقاد في مقياس تحديد الملمح التصوري خاصة بين الاتجاهين السياقي و النسقي من جهة، و بين اتجاهات تعيين العناصر السياقية المسؤولة على تحديد الإسلامية من جهة أخرى، و الذي كانت نتيجته بروز تباين كبير بين القطاعات المنجزة في إطار كل تصنيف و تسمياتها الواصفة لها.

الثاني: اختلاف اختيارات المصنفين في تسمية الوحدات الفكرية المنجزة في إطار التصنيف على الرغم من اتفاق المؤشر و المفهوم الناجز عنه، و ذلك لأسباب إما علمية قائمة على النقد المصطلحي، و إما لأمر أخرى تتعلق بحدثة النموذج التصنيفي الذي

(1) الإشارة هنا إلى رأي وليد قصاب الذي سنأتي إليه لاحقا في هذه الجزئية، و القاضي بالإبقاء على أسماء الآداب غير الإسلامية كما وردت عند أصحابها، و سنبين خطأ هذه الرؤية في موضعه.

لا بد أن يمر بمخاضات الاختلاف الفكري و المنهجي حتى ما يستقر على صورة متفقة منها و اصطلاحا.

لاختبار صحة الفرضيات المدونة أعلاه سيكون عملنا في هذه الجزئية من البحث قائما على تحديد مجموعة النماذج التصنيفية المعتمدة على البعد التصوري، و تحليل وحداتها كلا على حدة، ثم مقارنة جميع البيانات المستخرجة من كل تصنيف، و ستقودنا هذه العملية إلى نتائج إضافية تتجاوز الجانب الوصفي إلى :

- معايرة دقة التصنيف و تحديد مواطن الاتفاق و الاختلاف بين النماذج المختلفة، و هو ما يمكننا من الوصول لهيكل جامعة تساعدنا في ضبط إيقاع المفاهيم و ربطها بمنظومة مصطلحية أكثر دقة و تماسكا يسهل تداولها و نقلها إلى اللغات الإسلامية المختلفة.
- معايرة القوة الاصطلاحية لوحدة التسمية بناء على قانون الصحة اللغوية و الملاءمة الدلالية و ذلك يساعد في معرفة منطق اختيار الناقد لهذا المصطلح دون غيره و هو ما يبرز جزئيا سبب اختلاف التسميات.

- معايرة أداء المصطلح في إطار نظامه التصنيفي الذي ينتمي إليه، خاصة و أن الوحدات المصطلحية إنما هي وحدات نظامية تتخذ مكانتها ضمن مجموعة الوحدات المفهومية الواردة في إطارها، وهذا هو السبب الرئيس الذي دعانا إلى الإبقاء على النظام التصنيفي لكل ناقد على حاله و تحليل المصطلحات الناتجة عنه في إطاره، لأن ذلك سيساعدنا على تحديد الوحدات غير المنسجمة مع خط سير فلسفة التصنيف.

- تعيين العلاقات الدلالية التي تجمع بين الوحدات المصطلحية الواردة في التصنيفات المختلفة و هو ما يمكننا من معرفة المصطلحات الأكثر ملاءمة في تسمية المفهوم، و يساعدنا على تجاوز عقبة الاشتراك اللفظي و الترادف المصطلحي غير المنضبط عند اصطفاء الوحدات المعتمدة في الأنموذج التصنيفي الموحد.

و ينبغي أن نشير إلى أننا في عملنا هذا سنكون مجبرين على إيراد مصطلح الأدب الإسلامي الذي فصلنا القول فيه في مراحل سابقة من هذا الفصل نظرا لكونه محور الأنموذج التصنيفي الإسلامي، و لذلك سنذكره بصورة عارضة كوحدة مفهومية منجزة ضمن كل أنموذج تصنيفي دون تحليل.

1. التصنيف أحادي المؤشر:

يعتمد عدد من النقاد على المؤشر النصي وحده في وصف إسلامية النص، و لذلك وردت بعض النماذج التصنيفية التي تعتمد على هذا المؤشر وحده في تصنيف الأدب نحددها كآآتي:

1.1 تصنيف عبد القدوس أبو صالح:

اعتمد عبد القدوس أبو صالح في أحد تصنيفيه على تقدير مدى حضور التصور الإسلامي على مستوى النص الأدبي ليقسم القطاع الأدبي إلى دوائر ثلاث: (1)

- دائرة الأدب الإسلامي التي توافق نصوصها التصور الإسلامي.
- دائرة الأدب المباح و تشمل هذه الأدب الذي لا يخالف التصور الإسلامي و إن لم يلتزم به و تتسع للأدب الجمالي المحض أو أدب التسلية أو أدب الترويح عن النفس.
- دائرة الأدب الذي يخالف الإسلام و يضاده، و تشمل هذه الأخيرة كما هو واضح كل ما خالف تعاليم الإسلام، و رؤيته العقائدية نحو النصوص التي تصور الاعتقادات الفاسدة أو تلك التي تتعارض مع الفطرة الأخلاقية نحو أدب الجنس و الانحلال الأخلاقي.

من الواضح أن تسمية دائرة الأدب المباح جاءت من واقع أن أدبها لا يتعلق به مدح و لا ذم بما أنه لا يحمل أية بصمات تحسب على اتجاه فكري أو عقائدي أو إيديولوجي معين، و لذلك لا يمكن الحكم على إسلاميتها أو مخالفتها، و جاءت تسميتها بدائرة الأدب المباح قياسا على السلوك المباح في المصطلح الفقهي الدال على " ما أذن الشارع في فعله" أو الأصولي الدال على: " ما لا يثاب فاعله و لا يعاقب تاركه." (2) نقول: إذا كان أساس التصنيف هو المعيار العقائدي فإنه إما أن يكون موافقا أو مخالفا للإسلام و ليست هناك منطقة رمادية، و قد كان القرآن الكريم واضحا جدا في هذه المسألة من خلال تفرقه بين الضلالة و الهدى، و الحق و الباطل، كما في قوله الله تعالى ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا

(1) عبد القدوس أبو صالح، "مفهوم الأدب الإسلامي و مميزاته"، مجلة المشكاة، وجدة، المغرب، عدد خاص بأعمال، الملتقى الدولي الأول للأدب الإسلامي، (1998م)، ص18.

(2) أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص400.

كَفُورًا ﴿١﴾ و قوله تعالى ﴿وَهَدَيْتُهُ النَّجْدَيْنِ﴾ ﴿٢﴾ و لذلك نعتقد أنه لا يوجد إبداع لا يمكن ضربه على المحك العقائدي حتى تلكم الأنماط التي تكون ألصق بشخص صاحبها و تظهر أنها بعيدة عن التحيز الفكري و ذلك من شمولية الإسلام ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ ﴿٣﴾ فالمدح الصادق المتزن، و الغزل البريء من التجسيد هي ترجمة لرؤيا الإسلام لتلكم الفنون يشهد على ذلك قول عمر بن الخطاب " و لا يمدح الرجل إلا بما فيه " ﴿٤﴾

ثم إننا إذا سلمنا جدلا بإمكانية وجود أدب لا يتعلق به مدح و لا ذم من زاوية اعتباره نوعا خاصا من السلوك "سلوك فكري" و بالتالي تتسحب عليه أحكام التشريع الأربعة الوجوب و الإباحة و الندب و الكراهة فإن ذلك يستدعي بروز آداب و تصدق عليها مسميات أحكام التشريع جميعها نحو الأدب الواجب، و الأدب المستحب، و الأدب الحرام وهو ما يجعل التقويم هنا متعلقا بالأحكام الفقهية خارجا عن الاختصاص الأدبي هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن إخراج ما لا يتعارض مع التصور الإسلامي من دائرة الأدب الإسلامي أخذا بالمعيار النصي خطأ بحد ذاته ما دام يمثل لما أجازته الإسلام و لا يتعدى حماه، بل إن هذا التوجه له آثار غير محبة على مفهوم الأدب الإسلامي في حد ذاته إذ يشده إلى موضوعات معينة ذات طابع عقائدي أو اجتماعي، و يجعله قريبا من مناهج الالتزام الأوروبي و بحجم رؤيته الفسيحة.

و بالمجمل نرى أن أهم ما يمكن تسجيله على هذا التصنيف أمران:

-الأول: افتقاره إلى التأسيس المصطلحي إذ يعتمد إلى عرض المفاهيم دون تسميتها حاشا "دائرة الأدب المباح" و يمكننا اختزال هذه المفاهيم تحت تسميات من قبيل :الأدب الإسلامي، الأدب المباح الأدب المخالف.

-الثاني: إن هذا التقسيم يتعارض مع مذهب عبد القدوس أبو صالح القاضي باشتراط

(١) سورة الإنسان، الآية 3.

(٢) سورة البلد، الآية 10.

(٣) سورة الأنعام، الآية 38

(٤) ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده، ج1، ص98.

الإيمان و الالتزام العقائدي و السلوكي للأديب، و لذلك فهو لا يعبر بصدق عن رؤيته الإسلامية النص الأدبي.

2.1 تصنيف شلتاغ عبود :

يقسم شلتاغ عبود القطاع الأدبي تبعاً للمؤشر النصي في تحديد الإسلامية إلى شطرين قسيمين:

- الأول: الأدب الإسلامي الذي يضم كل ما وافق محتواه التصور الإسلامي أو لم يخالفه على الأقل.
- الثاني : الأدب الجاهلي الذي يضم كل ما خالف محتواه الأسس العقائدية للمسلم. (1)

ومن الواضح جداً أن شلتاغ عبود كما تأثر بمحمد قطب في مفهوم إسلامية النص فإنه نسج على منواله في صياغته الاصطلاحية؛ و ذلك من خلال متابعته في تحديد مفهوم الجاهلية التي أصبحت في الفكر الإسلامي الحديث -خاصة في الخطاب الحركي- ذات دلالات مخالفة للدلالة الزمنية التي عرفها النقد التراثي، إذ أضحت تدل على الحالة الفكرية و النفسية التي يصطبغ بها الكيان البشري حال مخالفته لسنن الاستخلاف في الأرض، فهي كما يراها سيد قطب : "ليست فترة من الزمن محدودة، و لكنها طابع روحي و عقلي معين طابع يبرز بمجرد أن تسقط القيم الأساسية للحياة البشرية كما أرادها الله و تحل محلها قيم مصطنعة تستند إلى الشهوات الطارئة" (2) و بذلك تكون الجاهلية ملمحا فكريا و نفسيا موكل بتحققها بتوافر شرائطها على مستوى الفكر البشري و سلوكه الذي يعد الأدب من جملته، و من ثم يكون الأدب الجاهلي مصطلحا : " لا يخص أدب مرحلة معينة من التاريخ بل يرافق كل مرحلة تكون الجاهلية سائدة فيها، فهو حالة تكون معبرة عن أدب ما قبل الإسلام ، أو أدب العصر الحديث في أوروبا أو في العالم الإسلامي المتأثر بالمفاهيم الأوروبية. " (3)

(1) ينظر: شلتاغ عبود، الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 25/24.

(2) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مكتبة الإيمان، المنصورة، د.ط، (دت)، ص 12.

(3) شلتاغ عبود، الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 25.

في الواقع يمتلك هذا الفهم لحقيقة الجاهلية سندات تدعمه من النصوص الشرعية و التراثية نحو قوله ﷺ "إنك امرؤ فيك جاهلية" ⁽¹⁾ و قوله تعالى: "يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية" ⁽²⁾ و لكنه مع ذلك يتنافس مع المفاهيم الأخرى التي لها رصيدها الاستعمالي، كما أن لها هي الأخرى مؤيدات من النصوص الشرعية و التراثية كما سنبين ذلك في موضعه.

و بالنسبة للتصنيف فنستطيع القول :إن هذا الأنموذج التصنيفي هو أكثر النماذج مرونة و قابلية للتعميم حتى بالنسبة للنصوص مجهولة القائل و ذلك بفضل تعامله مع المادة الأدبية دون غيرها، و لكنه رغم ذلك لا يمكن من متابعة الخصوصية الأدبية للنص الإسلامي التي يكتسبها الإبداع عند اتصاله بالعقيدة الإسلامية نظرا لأنه لا يعزل هذا الأخير عن نظيره المتوافق معه ليظل تصنيفا مضمونيا بحتا.

3.1 تصنيف عبد الحميد إبراهيم :

يصر عبد الحميد إبراهيم على التعامل المادة الأدبية وحدها دون غيرها في تحديد مفهوم الإسلامية و قد اعتمد وفقا لهذا المذهب أربعة مصطلحات تتحدد وفقها أقسام الأدب: ⁽³⁾

- أدب الدعوة الإسلامية: و هو الأدب الذي يدافع عن العقيدة الإسلامية .
- أدب ضد الإسلام : وهو الأدب الذي يناقض العقيدة الإسلامية و يرفض كل ما يتعلق بها.
- الأدب الإسلامي: و هو الأدب الذي يعبر عن روح الحضارة الإسلامية.
- أدب في الإسلام: و هو الأدب المنتج في كنف الإسلام و لكنه لا يلتزم مبادئه كما أنه لا ينتهج نهجا مناقضا للإسلام و لا يعاديه، و إنما يلتزم أصحابه مبدأ الفن و يخضعون لشيطان الشعر.

(1) البخاري، صحيح البخاري، باب: المعاصي من أمر الجاهلية، الحديث رقم:30، ص18.

(2) سورة آل عمران، الآية154.

(3) عبد الحميد إبراهيم، الأدب الإسلامي و الخروج من المأزق، ص24.

و الملاحظ أن عبد الحميد إبراهيم قد اعتمد في تركيبه الاصطلاحي "في الإسلام" على الظرفية الزمانية الحقيقية، أي الأدب المنتج في العصور الإسلامية، و هو استعمال لا غبار عليه إلا أنه قد يلتبس مع الدلالة الظرفية المجازية أي في عقيدة الإسلام و شريعته و هو توظيف له حظه من الاستعمال كما في حديث: "قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً غيرك" (1) إذ يلتبس المصطلح بهذه الدلالة خاصة في حال توظيفها مجردة من القيد التعريفي.

و على الرغم من وضوح هذه الوحدات الاصطلاحية إجمالاً إذا تعاملنا معها بصورة متفرقة يكون من العسير جداً العثور على خيط منطقي يحدد مبدأ عمل المصنف في هذا التقسيم فالمصطلح الأخير "أدب في الإسلام" يعتمد على المرجعية الزمانية - كما أسلفنا - و هو بذلك معزول عن الوحدات الأخرى ذات المرجعية العقائدية، بل إنه يتناقض مع مبدأ المقاربة النصية البحتة التي طالما تشدد لها المصنف و نعى على غيره من النقاد مخالفتها. ثم إن طبيعة المعيار المضموني الذي يمكن أن نعهده عمدة التصنيف لا يبدو هو الآخر بذلك الواضح؛ فإذا كان المعيار هو حضور السمات الحضارية على مستوى النص يكون من غير المجدي إذا إخراج أدب الدعوة الإسلامية عن السياق الإسلامي و إنما هو ذروته و إذا كان الأساس هو موقف الأدب من الإسلام يكون اصطلاح أدب في الإسلام في غير محله، فطالما كان الاحتكام للنص دون غيره فإن هذا الأدب جزء لا يتجزأ من الأدب ضد الإسلام بما أنه يحمل تجسيدا فكريا مخالفا لتعاليمه خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار إدراج عبد الحميد إبراهيم للأدب الصادر عن غير المسلمين و المتفق مع التصور الإسلامي في إطار الأدب الإسلامي بجامع اتفاق الرؤية التي يجسدها النص لأنه يكون من الضروري أيضا إدراج الأدب المنحرف عن السنن الإلهية ضمن أدب ضد الإسلام بجامع الاتفاق في مخالفة الرؤية الإسلامية.

و لعل أقرب تفسير لنظام هذا التصنيف هو أن عبد الحميد إبراهيم كان بصدد تصنيف الأدب المنتج تحت مظلة الحضارة الإسلامية من زاوية تعاطيه مع معطيات الوحي الإلهي

(1) رواه مسلم، الحديث رقم 62، باب جامع أوصاف الإسلام.

مما أثمر أربعة مفاهيم : أحدها يتمثل معطيات الوحي، و الآخر يدافع عنها، و الآخر يناقضها، و الأخير لا يتفاعل معها .

وإذا نظرنا إلى الأساس التركيبي الذي انبنت عليه المصطلحات فالملاحظ أن هذه الأخيرة اعتمدت بنية تركيبية معقدة أخلت بسمة الإيجاز الذي يعد من خصائص البنية المصطلحية، بل إن بعض هذه الوحدات لا تقبل الاختصار مثل : أدب في الإسلام و أدب ضد الإسلام و هو ما يعيق تداولها في السياق النقدي.

2. التصنيف ثنائي المؤشر :

يعتمد هذا النمط من التصنيف على المؤشرين النصي و الشخصي العقائدي في تقسيم القطاع الأدبي، و لعله النمط المفضل لدى كثير من الإسلاميين خاصة و أنه قد ظهرت وفقه مجموعة من النماذج التي تضم وحدات تسمية مختلفة.

1.2 تصنيف عبد القدوس أبو صالح :

هذا التصنيف هو الثاني لأبي صالح و هو الأقرب لمفهومه للأدب الإسلامي و قد استعمل فيه مصطلحات ثلاثة: (1)

- الأدب الإسلامي: هو الأدب المتفق مع التصور الإسلامي الصادر عن أديب مسلم .
- الأدب الموافق للأدب الإسلامي: هو الأدب المتفق مع التصور الإسلامي و الصادر عن أديب غير مسلم، و كما هو واضح تفتقر هذه الوحدة المصطلحية للإيجاز إذ هي بمثابة الجملة الاصطلاحية إلا أنها رغم ذلك قد حازت قدرا من التواطؤ و الشيوع الذي يكفل لها الاستمرار، إذ تستعمل غالبا بهيئة مختصرة "الأدب الموافق" سواء بالمعنى هذا أو بالتصرف

(1) عبد القدوس أبو صالح، "شبهة المصطلح" مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، السنة 2، المجلد 2، العدد 8، (1416هـ-1995م)، ص 6.

فيه ⁽¹⁾ كما سيأتي معنا في تصنيفات لاحقة و هي طريقة سابلة تسهل عملية تداول المصطلحات ذات التراكيب المتعددة .

من حيث الملاءمة في التعبير عن المفهوم نستطيع القول :إن هذه النقطة إحدى حسنات هذه الصياغة المصطلحية كونها مؤسسة وفق تركيب يتضمن إضافة الأدب لاسم الفاعل "موافق" الذي يفيد التقارب و الاتفاق بين شيئين مختلفين يقال : "وافق فلان بين الشيئين موافقة، و وفاقا أي جانس و لاءم" ⁽²⁾ و هو ما يدل أن هذا الأدب لا يمكن أن يدرج في إطار الأدب الإسلامي و إنما اجتمع معه في جزئية الرؤية التي يترجمها النص، كما أن بناء المصطلح على وزن اسم الفاعل قد أضاف سمة دلالية هامة تصيب كبد الحقيقة المراد نقلها إذ إن اسم الفاعل يدل على الحدث الذي يتضمن التجدد و إمكانية التغير ⁽³⁾ و هو ما يلائم تماما المراد من المصطلح ذلك لأن اتفاق هذا الأدب مع الأدب الإسلامي هو اتفاق عارض غير ثابت لأن كلاهما يصدر عن مشكاة رؤيوية خاصة و لذلك يمكن لهذا الاتفاق أن يتلاشى حال قراءة النص في ضوء سياقه الثقافي المنتج كما أن الموقف الرؤيوي للأديب قد لا يظل على حاله و ذلك لانتفاء سمة الالتزام بالتصور العقائدي الإسلامي.

• الأدب المضاد للأدب الإسلامي: هو الأدب المخالف للتصور الإسلامي.

ينسحب على هذه الوحدة المصطلحية ما ذكرناه في سابقتها من زاوية طول البنية التركيبية و قابليتها للاختصار مع أمن اللبس غير أن هذه الأخيرة لم تحز الشيوخ و تواطؤ الاستعمال كما سابقتها إذ صيغت لها عدة بدائل معبرة عن دلالتها -تأتي إليها لاحقا - و لعل ذلك عائد إلى أن كلمة المضاد تحمل أبعادا دلالية أخرى قد تشد المصطلح

(1) حيث استعمل المصطلح بهذا المفهوم أو بتحريفه عدد من الباحثين مثل: جابر قميحة، و محمد إقبال عروي، كما سيأتي معنا في التصنيفات الخاصة بهم، و سمير عبد الحميد في دراسته الأدب الموافق عند غير المسلمين (مجلة الأدب الإسلامي، ع69، ص64) و هيفاء المطيري في دراستها الشعر الموافق للأدب الإسلامي، (مجلة الأدب الإسلامي، ع94).

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، شركة الإعلانات الشرقية، مصر، د.ط، (1998م)، ص676.

(3) فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية، ص41.

إلى دلالات مغايرة لدلالة المخالفة التي أرادها الناقد؛ إذ يتواتر توظيفها في الاستعمال المعاصر بدلالات تحمل معنى المقاومة و الممانعة كما هو الحال في المصطلحات الطبية و الاقتصادية و العسكرية .⁽¹⁾ و هو ما يثبتته كذلك المفهوم الذي أورده عبد الحميد إبراهيم لمصطلح الأدب المضاد كما مر معنا سابقا.

و ما يمكن ملاحظته أيضا على هذا المصطلح جمعه في دلالاته بين الأدب المخالف الصادر من المسلم و غيره- إذ لم يرد فيه تخصيص- و هو ما يعتبر من الناحية التصنيفية إخلالا بالشرط الذي قام عليه التصنيف الذي تأسس بناء على مراعاة المعيار النصي و الشخصي، و الذي يكون من المعقول وفقا لحضور أو غياب أحد الشرطين أو كلاهما معا وحدات مفهومية أربعة:

- أدب متفق مع التصور الإسلامي صادر عن أديب مسلم.
- أدب متفق مع التصور الإسلامي صادر عن أديب غير مسلم.
- أدب مخالف للتصور الإسلامي صادر عن أديب مسلم.
- أدب مخالف للتصور الإسلامي صادر عن أديب غير مسلم.

ثم إن هذا التصنيف يسكت عن المنحى السلوكي للأديب و بذلك لا يتطابق تماما مع موقف أبي صالح في تحديد إسلامية الأدب التي تعني عنده :ارتباط الأدباء المؤمنين بالإسلام حقا لا اسما و لا تقليدا ⁽²⁾ فيكون الأديب المنتج للأدب الإسلامي إنسانا مسلما ملتزما، لأن تقليده وصف الأديب لا يملكه خصوصية تتيح له الخروج عن الإسلام .⁽³⁾

2.2 تصنيف وليد قصاب :

اعتمد وليد قصاب هو الآخر على المؤشرين النصي و الشخصي العقائدي في تحديد مفهوم الإسلامية إلا أنه اعتمد وحدتين مصطلحيتين هما:⁽⁴⁾

(1) ينظر: المنجد، ص 874.

(2) عبد القدوس أبو صالح، شبهة المصطلح، ص6.

(3) عبد القدوس أبو صالح، الأدب الإسلامي و مميزاته، 20.

(4) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص44.

- الأدب الإسلامي: الذي يشير إلى ما وافق التصور الإسلامي و صدر عن أديب مسلم.
- الأدب الموافق للأدب الإسلامي أو الأدب الخلفي أو أدب الحكمة: هو الأدب الذي وافق التصور الإسلامي و صدر عن أديب غير مسلم.

فأما تسمية "الأدب الخلفي" فإنها لا تصدق إلا على جزء محدود من هذا النوع من الأدب، إذ إن موافقة التصور الإسلامي لا تقتصر على الجانب الأخلاقي فحسب و إنما تشمل جميع مجالات الحياة الإنسانية التي تتناولها المادة الأدبية، و أما تسمية "أدب الحكمة" فهي الأخرى غير ملائمة للإشارة للمفهوم، ذلك لكونها مشغولة علميا بدلالاتها على جنس أدبي معين يضم الأمثال و الترهيد و المواعظ.⁽¹⁾ و حتى إذا أخذنا الحكمة في مدلولها العام الذي أراده وليد قصاب و هو مطابقة الحق أو القول الصادق المطابق للحق كما يعبر عنه قوله ﷺ: "إن من الشعر لحكمة" ⁽²⁾ فإن هذه الدلالة تنصرف على الأدب الإسلامي أيضا و بذلك تكون جامعة غير مانعة.

أما الأدب المخالف للأدب الإسلامي فيقترح وليد قصاب الإبقاء على تسميته التي سماه بها أصحابه سواء أاعتمدت على الأساس الفكري نحو الأدب الوجودي أو الشيوعي أو الاشتراكي أو اعتمدت على الأساس العقائدي نحو: اليهودي أو المسيحي أو الفني نحو: الكلاسيكي أو الرومانسي⁽³⁾. ووجهة النظر هذه تتضمن مغالطة واضحة كونها تقر باختلاف زوايا التصنيف من جهة، ثم تطالب النقد الإسلامي باعتمادها جميعا من جهة أخرى، و ذلك لا بد أن يضر بتماسك أساس التصنيف و انسجام منظومته المصطلحية.

3.2 تصنيف أحمد بسام ساعي:

يعتبر تصنيف بسام ساعي أكثر النماذج جدلية نظرا لاعتماده على حزمة مصطلحية لا تكاد تبين عن المعيار الذي تجري وفقه عملية التمييز بين أجزاء الحقل الأدبي الذي جعله أربعة أقسام:⁽⁴⁾

(1) وهب بن منبه، البرهان في وجوه البيان، مكتبة الشباب، القاهرة، (1398هـ-1969م)، ص135.

(2) صحيح الأدب المفرد، الحديث رقم 669، الصفحة، 324.

(3) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص47.

(4) أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية، ص 42.

• **الأدب الجاهلي:** هو الأدب الذي يخالف روح الإسلام سواء أ جاء قبل البعثة أم بعدها.

و هذا المصطلح في عرف بسام ساعي غير شامل للأدب المخالف كافة، و إنما هو خاص بما كان منه منتجا في السياق الحضاري للشعوب المسلمة فحسب، و حجته في ذلك أن الجاهلية و الإسلامية تسميتان إسلاميتان تستعملان في إطار المقارنة بين نظامين فكريين متعارضين عرفهما السياق الحضاري للشعوب للأمة الإسلامية، و هذا الوضع الجدلي بين الهدى و الضلال لا يتحقق في إطار المدنيات الأوروبية التي لم تعرف ثنائية "الشرك/الكفر و الإسلام" و إنما جاء الوصفان متداخلين في نظامها الثقافي. و هذا من وجهة نظرنا تخصيص بغير مخصص؛ لأن كلمة - الجاهلية - كمفهوم فكري وردت في النصوص المقدسة وصفا لحال الازورار عن المنهج الإلهي مطلقا، و لم تختص بطبقة فكرية أو عقائدية معينة، و لذلك جاءت وصفا لعقيدة المنافقين الذين يتداخل لديهم الهدى و الضلال بشكل معقد على نحو أكبر مما هي عليه المدنيات الأوروبية كما في قوله تعالى: "و طائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية" و لذلك فإن الجاهلية كمفهوم فكري تستغرق كل ما خالف الإسلام مطلقا دون تخصيص.

• **الأدب الإسلامي:** هو الأدب الذي يوافق روح الإسلام سواء قبل البعثة أو بعدها.

و هذا المفهوم مستنده وحدة الشرائع الإلهية، و هي مسألة قد أشرنا إليها سابقا و قلنا إن الأدب الإسلامي إنما جاء نسبة للشريعة الإسلامية الناسخة للشرائع السابقة مختص بها، و لذلك لا مدخل لأن ينسب إليها ما كان منتجا خارج مظلتها.

• **الأدب التراجعي:** هو ما يوازي الأدب الجاهلي عند الشعوب غير المسلمة، أي أنه الأدب الذي يخالف روح الإسلام من إبداع غير المسلمين.

و هذا الاصطلاح فيه نظر لاسيما إذا وازناه وفق قانون الملاءمة؛ لأن كلمة "تراجع" صيغة مزيدة من على وزن تفاعل من الفعل رجع للدلالة على معناه المجرد، و تحيل هذه الكلمة في استعمالاتها المختلفة على معان تفيد إما العودة إلى الهيئة السابقة نحو قولنا رجع فلان إذا عاد⁽¹⁾، و استرجعت منه الشيء إذا أخذت منه ما دفعته له، و الراجع المرأة التي

(1) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص860.

يموت زوجها فتعود إلى أهلها، و الرجيع الكلام المردود لصاحبه⁽¹⁾ و من هذه الدلالة تستعمل كلمة تراجع إلى العودة إلى وضع سابق.⁽²⁾ و هذه الدلالة لا تتلاءم مع الحقيقة المعبر عنها و التي يراد بها على الأرجح التراجع عن قيم الفطرة الإنسانية-لأن الموصوف عائد إلى غير المسلم الذي لم يعرف جدلية الحق و الباطل حسب المعنى الذي تفضل به ساعي- و الفطرة الإنسانية هي الأصل الذي جبلت عليه الطبيعة البشرية بمقتضى قول الحق سبحانه و تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾⁽³⁾ و على هذا فإن تراجع غير المسلم يقتضي عودته إلى المنهج الرباني و هو ما ينافي الحقيقة المراد وصفها.

و تفيد كلمة رجع أيضا دلالات أخرى مثل العدول كقولنا رجع فلان عن رأيه أي عدل عنه، و رجع عن الشيء أي انصرف عنه، كما تفيد التدهور و التقهقر نحو: تراجع الشيء إلى الخلف، أو تراجع إلى الوراء أي تخلف و تقهقر، و هذه الاستعمالات أنسب للمفهوم المراد إذ تحيل على الأدب المنصرف أو المتخلف عن قيم الفطرة السليمة، و مع ذلك تظل جامعة غير مانعة إذ تشمل كل أدب تحققت فيه هذه الصفة و إن كان مبدعه مسلما.

• الأدب الإنساني: هو ما وافق الأدب الإسلامي من أدب غير المسلمين.

و من المعلوم أن الإنسانية مصطلح زبني تتغير دلالاته بتغير المرجعية الثقافية التي يشتغل في إطارها، و هي إما أن تكون دينية أو علمية أو فلسفية و لذلك نجد في التراث الغربي عددا من الإنسانيات التي تنقض إحداها الأخرى نحو الإنسانية العلمانية و المسيحية و الجديدة و الحديثة⁽⁴⁾ و لابد أن الناقد هنا يأخذ بمفهوم الإنسانية كما هي عليه في الثقافة العربية الإسلامية التي تتشقق عناصرها من العالم الروحي و التعاليم الأخلاقية و الدينية ليكون ما وافقها من أدب الشعوب غير المسلمة هو ما يصدق عليه مسمى الأدب الإنساني و نعتقد أن تخصيص سمة الإنسانية بهذا الوصف لأدب الآخر يحمل تحيزا للأدب

(1) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص740.

(2) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص861.

(3) سورة الروم، الآية30.

(4) ينظر: سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، صص46-50.

الإسلامي ضد ذاته، و ذلك بعزله عن مسمى الإنسانية التي من المفترض أن يبلغ ذروتها كونها - بهذا المعنى - منبثقة عن مرجعيته الخاصة، و لذلك فمن المفترض أن يشمل المصطلح في نطاقه الأدب الإسلامي، و بذلك يكون جامعا غير مانع.

و من الجدير بالذكر أن بسام ساعي يبقي العامل الفني مؤجلا في انتظار تبلور الملامح الفنية للأدب الإسلامي، و حينئذ يأتي التوصيف الفني ضمن تركيب مصطلحي يتألف مع الوحدات السابقة لوصف الأدب فكريا و فنيا بصورة جامعة.

إن الجدلية التي يعرفها هذا التصنيف سببها كامن في تخصيص تسميتي الجاهلية و الإسلامية لأدب الشعوب المسلمة، و هو ما حجب إدراك أساسه المعتمد و لذلك اعتبره وليد قصاب تصنيفا مربكا و غامضا⁽¹⁾، و الذي تظهره المفاهيم التي تترجمها الوحدات الأربع أنه اعتمد إلى جانب المعيار النصي على السياق الاجتماعي و الثقافي المنتج للإبداع و هو بهذه الشاكلة يكون غير مستقر و بعيد عن الواقعية؛ إذ يتحول تراث مجتمع معين من تراجع إلى جاهلي بمجرد دخوله في ربة الإسلام، و لذلك نعتقد أن أحمد بسام ساعي قد اعتمد على المعيارين النصي و الشخصي اللذين أثرا مفاهيم أربعة تتحقق طبقا لحضور أو غياب أحد الشرطين أو كلاهما معا، إلا أنه فشل في تحديد وحدات التسمية حين جنح لتخصيص مفاهيم الجاهلية و الإسلامية للشعوب المسلمة فحسب الأمر الذي ألجأه للبحث عن مفردات موازية لوصف أدب الآخر الأمر الذي أضاع الملامح المنطقية لتصنيفه، و قد كان يمكنه تجاوز هذه المشكلة باختيار تسميات أخرى غير جدلية تحقق الدلالة التي يريد تبليغها دون التنازل عن قناعته بشأن المفاهيم التي تشغلها الوحدات المستعملة.

3. التصنيف متعدد المؤشرات:

يعتمد هذا النمط من التصنيف مؤشرات أخرى زيادة عن المؤشر النصي، و العقائدي الشخصي تختلف طبيعتها من ناقد لآخر، و سنرى أن لهذه المنهجية الأثر البارز في حدوث ظاهرة التداخل المصطلحي الناتجة عن ارتفاع درجة التخصيص لدلالة المصطلحات في هذه النماذج عن نظيراتها السابقة.

(1) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص44.

1.3 تصنيف محمد إقبال عروي:

اعتمد محمد إقبال عروي مؤشرات ثلاث في تحديد إسلامية الأدب: المؤشر النصي و المؤشر الشخصي العقائدي، و المؤشر الشخصي السلوكي فجاء تصنيفه كآتي⁽¹⁾:

- دائرة الأدب الإسلامي: هو الأدب الصادر عن ذات مؤمنة ملتزمة بمقتضيات التصور الإسلامي فكرا و سلوكا.
- دائرة أدب الأبعاد الضمنية الإسلامية:/أدب الكادية: هو الأدب المتفق مع التصور الإسلامي و لكنه صادر عن ذات غير مسلمة، أو مسلمة و غير ملتزمة بمقتضيات التصور الإسلامي.
- دائرة الأدب غير الإسلامي.

ما نلاحظه هنا أن هذا التصنيف يتفرد بالجمع بين غير الملتزم سلوكيا، و غير المسلم أصلا مخالفا بذلك مذهب الكثير من النقاد، و هي إحدى نقاط الخلاف بين المنظرين في الأدب الإسلامي سنناقشها بالتفصيل في مبحث الالتزام، و ما يمكننا قوله هو أن هذه الرؤية مخالفة لما هو عليه المنهاج العقائدي الصحيح للمسلم من الناحية الفكرية، و غير مستطاع من الناحية الفنية كما أن هذا التمييز لا يفيد الأدب الإسلامي و نقده في شيء، بل يخرج من دائرة اختصاصه بالانتقال من الحكم على النص إلى الحكم على ما حوله.

أما من حيث وحدتي التسمية فتعتبر التسمية الأولى "الأبعاد الضمنية" متقدمة زمنيا إذ ظهرت سنة 1986م⁽²⁾، و هي مؤسسة من البعد الذي يدل على الامتداد، أو السمات و المظاهر⁽³⁾، و الضمنية التي هي مصدر صناعي من الضمن الذي يدل على باطن الشيء و داخله، فكل شيء أحرز فيه شيء فقد ضمنه⁽⁴⁾، كما أنها تحيل في الاستعمال

(1) ينظر: محمد إقبال عروي، "قراءة في الذات الأدبية"، مجلة الأمة ، رئاسة المحاكم الشرعية و الشؤون الدينية، قطر، (ذو الحجة 1406هـ)، ص48، و معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص107.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص225.

(4) محمد مرتضى الحسني الزبيدي، تاج العروس، ج35، ص334.

الفلسفي على المعاني التي يتضمنها النص دون تصريح. ⁽¹⁾ و هذه الدلالات جميعها تخدم المفهوم الذي أراده العروي و ذلك من قبيل أنها تشير إلى اشتغالها لبعض مظاهر الإسلامية دون التصريح بالانتماء إليها، و هو ما نفهمه من قول العروي: "فهذا المصطلح يستطيع حاليا أن يوطر تلك الأعمال تأطيرا سليما فهاته الأخيرة أي الأعمال لا تتضمن الإسلامية و إنما بعض أبعادها هذا من ناحية، و من ناحية أخرى فإن تلك الأبعاد الضمنية لا يصرح بها المبدع و لا يرد أصولها إلى المذهبية الإسلامية لأنه لا يؤمن بها أصلا" ⁽²⁾ فأدب الأبعاد الضمنية وفق هذا الوصف هو ذلك النوع من الإبداع الذي يتضمن قيما متفقة مع الإسلام مع انتفاء القصد و النية، و نرى أنه كان من الأفضل تقديم الإسلامية على الضمني "أدب الأبعاد الإسلامية الضمنية" لأن ترتيب الصفات في الصحيح يكون وفق ما هو ألصق بالموصوف، و لأن التركيز هنا على إسلامية الأبعاد لا ضميتها، و نستطيع رؤية السلبات التي يحدثها التركيب كما وضعه العروي حال اختصار المصطلح الذي يصير "الأبعاد الضمنية" كما استعمله العروي نفسه في غير موضع، إذ تبقى طبيعة هذه الأبعاد مجهولة الانتماء.

أما تسمية الأدب الكادي فقد ظهرت للوجود سنة 1989م، ⁽³⁾ طلبا للاختصار الذي لا توفيه الوحدة السابقة، و هو ما أكده الناقد -العروي- نفسه بقوله: "و لقد بدا لي الآن أنه تعبير طويل قد يخرج عن إطار المصطلح الذي يحرص في صياغته على التركيز و الاختصار" ⁽⁴⁾ و لكن من دون أن يعني ذلك أن هذه الأخيرة ناسخة لسابقتها إذ أبقى العروي على استعمال الوجدتين معا في أكثر من موضع، و الظاهر أنه قد ترك الاختيار بين التسميتين أو غيرهما للاستعمال النقدي الذي يكون مؤسسا -بطبيعة الحال- على وعي بطبيعة المفهوم و ما يتلاءم معه من وحدات لغوية المختارة وفق قوانين الاصطلاح، فكل ما يؤمله أن تتم حشر الدلالة "داخل إطار مصطلح مضبوط يفي بالدلالة و لا يبقى

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 762.

(2) محمد إقبال عروي، قراءة في الذات الأدبية، ص48.

(3) محمد إقبال عروي، قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، ص16.

(4) المرجع نفسه، ص23.

على الارتجالية و الفوضى، و ينفي الاضطراب و التداخل المفاهيمي و المصطلحي مما هو غير محمود في الشريعة المصطلحية.⁽¹⁾

الكادية مصدر صناعي مصاغ من الفعل "كاد" الذي لجأ العروي للاشتقاق منه عوضاً عن المصدر "كود"- الذي رآه مصدراً غريباً عن الاستعمال الحديث-⁽²⁾ و ذلك تحقيقاً لقابلية التداول التي تكفل للمصطلح حق البقاء، فالخطأ المشهور خير من الصحيح المهجور، و مع ذلك لم يشفع له هذا المسعى عند بعض النقاد الذين لم يستسيغوا هذه التسمية ليصير المصطلح أمام مساءلتين: صحة الصياغة، و قابلية الذائقة اللغوية.

فأما صحة الصياغة فقد انتصر لها جابر قميحة -الذي يستعمل "الكادية و الكادي" بمفهوم محرف عن ما هو عند العروي- بغرابة المصدر "كود" و بأن العرب تنسب إلى العلم المصاغ على هيئة الفعل، و هي حجج تحمل في طياتها آيات بطلانها، لأن غرابة اللفظة لا يمكن أن تكون سبباً في التصرف في القواعد الصرفية، و لأن النسبة للأعلام المصاغة على هيئة الفعل إنما كانت للأعلام لا الأفعال، و لذلك لا تصلح قاعدة للقياس، و جدير بالذكر أن جابر قميحة ينظر للمصطلح على أنه اسم منسوب مؤنث و لذلك يستعمل الكادية و الكادي على حد السواء.⁽³⁾

إن مشكلة الأساس الاشتقاقي قائمة في اعتبار المصطلح اسماً منسوباً مؤنثاً و لذلك فإن الحل المناسب لهذه المسألة يكون بأحد الطريقتين: الأول اعتباره مصدراً صناعياً، لأن هذا الأخير قد توسع استعماله في العصر الحديث إلى أن صار يؤخذ من المشتقات و حتى أدوات الكلام من نحو: "هوية، و ماهية، و كيفية، و إنية، و لا أدرية" و قد أكد مجمع اللغة العربية بالقاهرة أن المصدر الصناعي ما انتهى بياء مشددة و تاء مأخوذاً من المصدر كالخصوصية و الفروسية و الطفولية (...). أو من أداة من أدوات الكلام كالكمية و الكيفية

(1) محمد إقبال عروي، حسن الأمراني، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 107.

(2) محمد إقبال عروي، قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، ص 24.

(3) جابر قميحة، "الأدب الإسلامي و دين الأديب 4/4"، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ع 394، (جمادى الآخرة 1419هـ -سبتمبر/أكتوبر 1998م)، ص 59.

و الماهية⁽¹⁾ كما يمكن اعتبار "كاد" فعلا مسمى به و من ثم النسبة إليه و بهذه الطريقة نكون قد دفعنا شبهة عدم صحة الاشتقاق على المصطلح بهيئة النسبة أو المصدر صناعي على حد سواء.

أما بالنسبة لقابلية هذه الوحدة للتداول فمن الواضح أنها قد بقيت بين أخذ ورد حتى بعد استعمال النسبة للفعل على حساب المصدر، فبينما يعتبرها وليد قصاب غير مستساغة⁽²⁾ يرى جابر قميحة أنها تحوز عديد المزايا التي تكفل لها التواطؤ و الشيوخ منها سهولة النطق و أحادية الدلالة، و اعتمادها على موروث تاريخي كريم⁽³⁾ و نعتقد أن غرابة هذه الوحدة من النمط المحبب الذي قد يكون سببا في شيوع المصطلح نظرا لطرافته عوض الانصراف عنه ثم إن الغرابة من هذا النوع قد لا تكون عيبا في عملية الوضع المصطلحي كون المصطلحات موجهة لقطاع عالي التخصص يدرك ماهيتها، و لأنها أيضا تساعد على تحقيق أحادية الدلالة نظرا لأنها غير متداولة بمعان أخرى في سياق اللغة الخاصة و لذلك فإن اعتمادها لا يشكل خطرا على تمثيل المفهوم متى تحققت الملاءمة، و قد ذكرت كابري أنه: "في حالة الإنجليزية الطبية حيث البنيات المتبحرة في العلمية تمتلك قواعد نبر أكيد أنها حاضرة في الإنجليزية اليومية، و لكنها قليلة الاستعمال لدرجة أن ناطقا بالإنجليزية يتوجب عليه استيعابها غالبا بطريقة غير واعية ليكون قادرا على النطق شفويا بمصطلح اعترضه لأول مرة على شكل مكتوب."⁽⁴⁾

و كما هو واضح فمصطلح الكادية لا يبلغ هذه الدرجة من الغرابة بل إن غرابته المحمودة وسمته بالطرافة التي أعطته بريقا خاصا بصورة ترتب عليها جذب عدد من الباحثين نحو جابر قميحة كما مر بنا سابقا، و وضى بنت مسفر القحطاني التي رأت أنه قد حاز شروح الاصطلاح الثلاثة المتمثلة في المعرفة العلمية الدقيقة بالمفهوم، و القدرة

(1) مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، ص525.

(2) وليد قصاب، إشكالية الأدب الإسلامي، ص224.

(3) جابر قميحة، الأدب الإسلامي و دين الأديب 4/4، ص59.

(4) ماريا تيريزا كابري، المصطلحية، النظرية و المنهجية و التطبيقات، ص146.

اللغوية التي تستوجب صحة الصياغة، و سعة التخيل التي تجعل المختص قادرا على الربط بين الشرطين الأولين.⁽¹⁾

2.3 تصنيف جابر قميحة:

أضاف جابر قميحة إلى المؤشرين السابقين " النصي، و الشخصي العقائدي " المؤشر الزمني الذي يحدد ميلاد الرؤية الزمنية التي يدين لها التصنيف الرؤيوي، و قد اعتمد في تصنيفه هذا على مجموعة من المصطلحات⁽²⁾:

• **الأدب الجاهلي:** و هو كل أدب صدر قبل مجيء الإسلام، أيا كان مضمونه.

و الجاهلية وفق هذا الاستعمال ذات مرجع زمني بحث يواطئ الدلالة الدارجة في العرف النقدي، و لذلك فإنها تفتقد الرباط المنطقي الذي يجمعها بالوحدات الأخرى المجاورة لها في النموذج نفسه كما سنرى فيما يأتي.

• **الأدب الإسلامي:** هو كل ما صدر عن أديب مسلم متفقا مع التصور الإسلامي بصرف النظر عن عصر الأديب، و وصف المسلم يشير إلى أن هذا الأدب متموضع زمنيا بعد البعثة المحمدية مبتدى التصور الإسلامي.

• **الأدب الفطري/ العضوي:** هو كل ما صدر من أدب قبل الإسلام متفقا مع التصورات و الطوابع الإسلامية. و قد جاء هذا المصطلح من منطق عدم تحقق الشرط الزمني، و عدم إمكانية المطالبة بالشرط العقائدي مع تحقق الشرط النصي.

جاءت صياغة هذه الوحدة المصطلحية من خلال النسبة إلى الفطرة التي تعني فيما تعنيه "الابتداء"⁽³⁾ و لكن الأقرب للمفهوم الدلالة الشرعية التي تتحملها الكلمة كما تضمنتها النصوص الشرعية كما في قوله تعالى "فطرة الله التي فطر الناس عليها"⁽⁴⁾، و قوله ﷺ "ما

(1) وضحي بنت مسفر القحطاني، دراسة في نظرية الأدب الإسلامي، ص370.

(2) جابر قميحة؛ "الأدب الإسلامي بين إشكالية المصطلح و معيارية التطبيق"، مجلة الوعي الإسلامي،

وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ع377، (محرم 1418هـ -مايو 1997م)، ص 76.

(3) أحمد مختار عمر، اللغة العربية المعاصرة، ص1721.

(4) سورة الروم، الآية 30.

من مولود إلا يولد على الفطرة⁽¹⁾ و قد اختلف في تقدير معناها ف قيل الفطرة هي الجبلّة المتهيئة لقبول الدين، و قيل الفطرة هي الإسلام⁽²⁾ و كلا المعنيين يتفقان مع المفهوم المراد الإحالة إليه، وذلك من باب أن هذا الأدب متفق مع قيم الإسلام نظرا لكونه صادرا إما عن نفس حافظت على جبلتها المستقيمة المتهيئة لقبول الحق، أو أنه صدر عن رجوع النفس لحظة إبداعه للقيم الإلهية المبنوثة في الجبلّة البشرية، و على الرغم من ذلك يبقى عيب هذه التسمية "الأدب الفطري" أنها جامعة غير مانعة تصدق سماتها الدلالية على الأدب الإسلامي كما تصدق على الأدب المتفق معه سواء صدر قبل البعثة أم بعدها.

أما تسمية الأدب العضوي فهي غير دقيقة تضل عن تمثيل المفهوم المراد أدائه؛ إذ إن العضو يأتي بدلالات كثيرة أقربها، الجزء من الجسد⁽³⁾، و إذا اعتبرنا أن هذا الأدب مرتبط جزئيا بالرؤية الإسلامية، و ذلك من حيث كونه من بقايا الحنيفية الإبراهيمية و لكن لا يمكن إدراجه ضمن الأدب الإسلامي لانتفاء تحقق الشرط الزمني فإن هذا المعنى لا يتلاءم مع تسمية العضو التي تقتضي أن يكون هذا الأدب جزءا من أجزاء الأدب الإسلامي كما توضحه الدلالة اللغوية.

• أدب الأمة الإسلامية: هو كل التراث الأدبي للأمة الإسلامية على امتداد

العصور بغض النظر عن مضامينه، أو مدى اتفاهه أو مجافاته للتصورات الإسلامية.

و هذا الوحدة بمثابة مصطلح تعريفى تعادل مكوناته وحدات المفهوم، و لذلك فهو يعبر بدقة عن المفهوم، و لكن ما يعيبه أنه لا ينسجم مع غيره من المصطلحات المجاورة لاعتماده على الأساس الحضارى و هو ملمح جديد لا نجده في غيره، و إسقاطه المعايير الزمنية أو النصية أو التي اعتمدت عليها العقائدية -كلها أو بعضها على الأقل- الوحدات الأخرى من التصنيف نفسه.

(1) رواه البخاري، ج2 ص1359، و مسلم، ج4، ص2047.

(2) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، تح: سعيد أحمد أعراب، وزارة عموم الأوقاف و الشؤون الإسلامية،

المغرب، ط2، (1407هـ-1987م)، ج18، ص ص 97/68.

(3) مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، ص607.

• **الأدب المسابير/الموافق/الموائم:** هو كل ما صدر عن أديب غير مسلم ابتداء من عصر النبي ﷺ و يتفق مع التصور الإسلامي.

و هذه الوحدات ذات سمات دلالية متقاربة إذ تحيل جميعها على التقارب و الانسجام و التكيف؛ حيث يقال ساير الشيء تكيف معه، و ساير عصره انسجم معه⁽¹⁾، و الموافق و الملائم معناهما واحد تقريبا إذ يحيل كلاهما على الاتفاق⁽²⁾ و لذلك فإن هذه الوحدات على قدر واحد من القوة الاصطلاحية وفقا لمعيار الملاءمة؛ إذ تدل جميعها على الاتفاق و الانسجام مع التصور الإسلامي دون أن تنتمي إليه، و ذلك لغياب تحقق الشرط العقائدي الشخصي، كما أن ورودها بصيغة اسم الفاعل يهبها مزية الاتفاق العارض غير المتأصل كما مر بنا سابقا، و لكن هذه الوحدات لا تمتلك القوة الاصطلاحية نفسها إذا قسناها بمعيار التداول، إذ يغلب لدى الباحثين استعمال مفردة الأدب الموافق و إن كانت بدلالات محرفة عن نظيرتها من الوحدات الأخرى.

• **الأدب المباح/المحايد:** و هو الأدب الذي لا يحمل سمات تقربه من الأدب الإسلامي أو تبعده عنه؛ أي الأدب الذي يأتي مفرغا من الحمولة الإيديولوجية خاصة إذا ما تعلق الأمر بالأغراض الوجدانية نحو المدح و الغزل و الرثاء.

ذكرنا في مناسبة سابق أن إخراج هذا اللون من الأدب من دائرة الإسلامية خطأ في حد ذاته يهدد سلامة مفهوم الإسلامية، كما أن مجيء هذه الفنون على نحو غير مخالف للمنهج الإسلامي دليل كاف على التزام المبدع القواعد التي وضعها التشريع الإسلامي لفنون القول و بذلك تكون هذه النصوص ترجمة لرؤيا الإسلام لتلك الفنون و إن لم تفصح بذلك. أما على المستوى المصطلحي فمن الواضح أن هذا المصطلح يتخلى عن المعيار الشخصي إذ لا يفرق بين المسلم و غير المسلم، و بذلك لا ينسجم مع غيره من وحدات التصنيف و بالنسبة لوحدي التسمية اللتين تعبران عن المفهوم، فقد تحدثنا سابقا عن توظيف مصطلح الأدب المباح و قلنا أنه لا يتناسب مع تمثيل المفهوم المراد تبليغه، أما مصطلح "الأدب

(1) قاموس المنجد، ص733.

(2) القاموس المحيط، ص1167.

المحايد" فمن الواضح أنه موظف وفق الدلالة المعاصرة التي تعني عدم الميل إلى أي طرف و من الواضح أن هذه الدلالة انتقلت إلى المعجم العربي بفعل ترجمة كلمة (neutrality/neutralité)⁽¹⁾ لأن كلمة "حيث" في المعاجم القديمة تدل على الميل و المجانبية⁽²⁾ و هي بهذا المعنى لا تتفق مع المفهوم المراد تبليغه، و الذي يحققه الاستعمال المعاصر للكلمة.

• **الأدب المجافي/الساقط/الخارج/المارق:** هي وحدات تسمية تحيل جميعها إلى الأدب الذي يخالف التصور الإسلامي.

من جهة المفهوم الملاحظ على هذه الوحدات أنها تحتكم للمعيار النصي فحسب إذ تتسحب دلالتها جميع أنواع الأدب المخالف للتصور الإسلامي أيا كان زمنه، أو مصدره و هي بذلك لا تتوافق مع المعايير التي احتكمت إليها نظيراتها من المصطلحات الأخرى.

أما من حيث التسمية فنعتقد أن هذه الوحدات ليست على درجة واحدة من حيث القوة الاصطلاحية؛ فالأدب المجافي محمولة دلالاته على المجاز فهو من جافاه أي ابتعد عنه و لابد أن يكون اختصارا للجملة الاصطلاحية الأدب المجافي للأدب الإسلامي كي تكتمل دلالاته، لكنه مع ذلك أكثر ملاءمة لفحوى المفهوم إذا ما قورن بنظائره الواردة في هذا التصنيف إذ يتضمن دلالة الأدب المبادئ للأدب الإسلامي لاختلاف التصور. أما وحدتا "الأدب الخارج" و "الأدب المارق" فهما على مستوى دلالي واحد فالمرقوق يعني الخروج كما هو واضح في قوله ﷺ «**يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية**»⁽³⁾ أي يخرجون عنه و يتجاوزونه و يبتعدون عنه، و سبب تقديمنا للأدب المجافي عليهما راجع لكون الخروج يقتضي الدخول في الشيء و الاتصال به ثم الانفصال عنه، و هما بهذه الدلالة لا يتفقان مع دلالة المفهوم العام الذي أراده المصنف، و لكنهما أقرب للدلالة التي على أدب المسلمين

(1) تدل الكلمة في اللغات الأجنبية على الحالة التي يكون فيها الشخص أو الدولة غير منحاز لأي

من القوى المتصارعة، ينظر: LE PETIT LAROUSSE, P687

(2) ينظر: القاموس المحيط، ص302.

(3) رواه البخاري، في الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، الحديث رقم 3344، ص137.

المخالف للتصور الإسلامي لأنه صادر عن نفس عرفت الهدي الإلهي ثم تجاوزته في تعبيرها الأدبي.

أما الأدب الساقط فعلى الرغم من صحته و اختصاره؛ إذ أن استعماله محمول على الإشارة إلى تأخر هذا النوع رتبة عن غيره إذا ما قيس وفق معايير الجمال حسب النظر الإسلامي، إذ إن سقط تدل مجملا على الوقوع و تدني الرتبة إذ يطلق السقط في اللغة على رديء المتاع، و الخطأ في القول و الفعل⁽¹⁾ و لكن الكلمة تحمل في الاستعمال المعاصر دلالات تقربها من الأدب ذي الدلالات الجنسية ، و هو ما يؤكد صاحب الاصطلاح نفسه الذي يجعله قرينا للأدب المكشوف الذي صرف للأدب الجنسي حيث يقول: "و يسميه البعض الأدب المكشوف، و إن غلبت التسمية الأخيرة على الأدب الجنسي، و العقاد يسمي هذا اللون من الأدب الواقع أي الساقط."⁽²⁾

إذا نظرنا إلى التصنيف بصفة عامة نجد أن جابر قميحة لم يلتزم مؤشرا واحدا في تقسيم الأدب حيث يعتمد "الأدب الجاهلي" على المعيار الزمني وحده، و على الانتماء الديني و الحضاري في أدب الأمة الإسلامية، و على المضمون وحده في الأدب المجافي في حين يعتمد على المؤشرات الثلاثية الزمنية و النصية و الشخصية العقائدية، في الأدب الموافق، و الأدب الإسلامي، و يمكن إلحاق الأدب الفطري لعدم إمكانية المطالبة بإسلام الشخص، و من هنا نتساءل عن سبب إخراج الأدب الفطري عن الجاهلي إذا كان الاعتماد على المعيار الزمني؟ و ما تسمية ما يقابله من أدب مخالف إذا زواجنا بين الزمني و الرؤيوي؟ و ما سبب التفرقة بين الأدب المباح و الإسلامي إذا كان كل منهما لا يخالف التصور الإسلامي؟ و لماذا يكتفى بالمعيار الرؤيوي فحسب عند التعامل مع الأدب المخالف للأدب الإسلامي؟ و الواضح أن كثرة المؤشرات دونما تنسيق في توظيفها عند توليد المفاهيم قد قاد في النهاية إلى تشعب المصطلحات دونما فائدة و ذلك ما أضر في النهاية بجودة التصنيف.

(1) الجوهري، تاج اللغة و صحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، (1407هـ-1989م)، ج3، ص1133.

(2) جابر قميحة، الأدب الإسلامي بين إشكالية المصطلح و معيارية التطبيق، ص76.

و من الجدير بالذكر أن جابر قميحة يوظف في مواضع أخرى وحدات دالة على الأدب المتفق مع الأدب الإسلامي و لكن من غير تخصيص بالإطار الزمني نحو: الأدب الموافق و الموائم و الملائم، و المسابير، و المواكب و هي وحدات متقاربة الدلالة و لكنها تفتقد لسمة التواطؤ ما خلا الأدب الموافق، و تتشارك هذه الوحدات جميعا في كونها وحدات مختصرة لجمل اصطلاحية تقديرها "الأدب الموافق للأدب الإسلامي" و نظرا لطول هذا التركيب الاصطلاحي رأى جابر قميحة اللجوء للنحت الذي نتج عنه مصطلح "الأدب المواسلامي"⁽¹⁾ و هو اصطلاح غريب لا لأنه ثقیل في النطق كما يعتقد جابر قميحة و لكن لأنه أيضا لا يحقق الغرض الأساسي من النحت المتمثل في الإيجاز، فما الذي يحققه حذف حرف أو حرفين من الوحدة الاصطلاحية من اختصار إذا ما حافظت على تركيبها الثلاثي؟ إضافة للمصطلحات الواردة في التصنيفات السابقة وردت بعض وحدات التسمية الخاصة بمفهوم الأدب المتفق مع الأدب الإسلامي من غير المسلمين، إذ يطلق عليه أبو الحسن الندوي تسمية "الأدب الصالح" و كما هو واضح فإن هذه التسمية جامعة غير مانعة تستغرق الأدب الإسلامي و غيره، كما أنها غير واضحة لعدم وضوح أساس الحكم هنا هل هو فني أم تصوري أو غيرهما.

أما حسن بريغش فقد استعمل إضافة للأدب الموافق - مصطلحي "أدب الفطرة السوية و الأدب المحايد"⁽²⁾ و هذه الأخيرة لا تتناسب مع الدلالة المحال إليها كون الحياد -كما ذكرنا سابقا- يتضمن دلالة عدم الانحياز و هو ما يتنافى مع دلالة المفهوم التي تقتضي التوافق مع التصور الإسلامي.

و يضيف عماد الدين خليل إلى هذا القسم من التصنيف تسمية غريبة هي "الأدب الإيماني"⁽³⁾ و أساس الغرابة هنا أن الإيمان أخص من الإسلام بموجب قوله تعالى:

(1) ينظر: جابر قميحة، "هل يشترط أن يكون المبدع مسلما 4/3"، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف

و الشؤون الإسلامية، الكويتية، العدد 393، (جمادى الأولى 1419هـ - سبتمبر 1998م)، ص 55.

(2) وليد قصاب، إشكالية الأدب الإسلامي، ص 241.

(3) جابر قميحة، هل يشترط أن يكون المبدع مسلما 4/3، ص 54.

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (1) و قد ذكر جابر قميحة في محاولته لتخريج المصطلح أن الإيمان وفقا لمصادر تراثية قد يأتي أيضا بدرجة متساوية مع الإسلام و في حالات أخرى قد يكون فوق الإسلام حيث يتضمن هذا الأخير مع الوفاء بالفعل و الاستسلام لله فيما قضى و قدر (2) و في جميع هذه الحالات فإن المصطلح لا يخلو في دلالاته من الإيمان بالله و اليوم الآخر وفق شرعة الإسلام. و حتى المفهوم العام الدارج الذي يدل على قوة الاعتقاد و حماسة الثقة و الذي عده قميحة مناسبا لمفهوم الأدب الموافق مع تأكيده على وجوب الإشارة عند الاستعمال إلى هذا المعنى الأخير، و إشارته إلى ما قد ينجر عن ذلك من تزييد يسيء إلى اصطلاحيته فلا نجده كذلك لأنه يستوجب تخصيصا يوضح طبيعة هذا الإيمان المقصود، و مهما كانت طبيعة القيمة المضافة لهذا الأدب نحو القيمة الإنسانية أو الاجتماعية فلا بد و أن يكون الأدب الإسلامي ألصق بها و أولى به منها تبعا لشمولية التصور الإسلامي، و حينئذ يكون المصطلح جامعا غير مانع. و علاوة على كل ذلك فمن الراجح جدا حتى بفرض صحة الاستعمال الأخير حدوث الالتباس الدلالي حال توظيف هذه التسمية، خاصة و أن النقد الإسلامي كثيرا ما يركن في الصناعة المصطلحية إلى الوحدات ذات الطبيعة الدينية و لذلك فمن المؤكد أن يحمل المصطلح على الدلالة الدينية التي لا تلائم المفهوم و تكون سببا في تحريف الوعي بمقتضى المصطلح.

أما عبد الحميد بوزوبنة فقد اشتغل على صياغة وحدة اصطلاحية جديدة للأدب المخالف للتصور الإسلامي بدلا من التصرف في محتوى الأدب الجاهلي الذي أصبح مشغولا بدلالاته الزمنية، و إن كان يساير الفهم الحديث للجاهلية، و القاضي بكونها نظاما فكريا مقابلا للنظام الإسلامي، و هو سلوك واع يقدر قيمة التواطؤ و الشيوع و أثره على سلامة اللغة النقدية، و يدرك تماما هيمنة الدلالة الزمنية على الوحدة الاصطلاحية و إن كنا لا نوافقه على تعليل سبب هذه الهيمنة التي يرجعها إلى سوء التنظير في الفكر العربي المعاصر خاصة في الميدان الأدبي خاصة في الميدان الأدبي الذي جعلنا -حسبه-

(1) سورة الحجرات، الآية 14.

(2) جابر قميحة، هل يشترط أن يكون المبدع مسلما 4/3، ص 55.

نألف حصر الجاهلية في فترة محدودة و في نتاج فني معلوم⁽¹⁾، و هو تعليل يجانب الصواب لأن الجاهلية وفق دلالتها الزمنية لها حظها من الاستعمال التراثي، كما أن لها شواهد تدعمها من النصوص المقدسة كما سنبين لاحقاً.*

و في صياغته لمصطلحه الجديد استعمل صيغة المصدر الصناعي الجاهلية مضافاً لها تسمية الأدب لتصبح التسمية "جاهلية الأدب"، و هي تدل على "كل الاتجاهات الفنية النابعة من الإيديولوجيات الوضعية، ففي هذه الحالة نرى رسالة الأدب منحصرة في إطلاق العنان لكل شهوات الإنسان و غرائزه يشبعها كيف يشاء و يتخذ لها جميع السبل الشيطانية التي يبتكرها فكره المادي الملموس"⁽²⁾ و هذه التركيبة علاوة على أنها صعبة الاستعمال إذ يجب تكرار لفظ الأدب للتفريق الدلالة الزمنية و التصويرية خاصة عند إرادة النسبة إليها فنقول: هذا أديب جاهلي الأدب، كما أنه لا يؤمن التباس الدلالة حال نسبة الأدب إليها نحو: هذا أدب جاهلي فإنها تركز على الناحية الفكرية فحسب دون تمييز فني يفرق بين هذه الآداب غيرها مما هو منضو تحت لواء الإسلامية و هو ما يحرف دلالة هذه الأخيرة و يجعلها ذات مدلول مضموني بحت.

أما الأدب الجاهلي فقد أبقاه علما على أدب ما قبل الإسلام كما هو دارج في عرف النقاد، و هو يعتبره خاصاً و عاماً في آن واحد؛ فهو خاص من حيث ارتباطه بظروف ذلك العصر و أحواله و ملابساته، و هو عام من جهة اشتراكه مع سائر الآداب الجاهلية الأرضية في الأسس العامة للجاهلية، ووفق هذا الطرح يختلف الأدب الجاهلي عن جاهلية الأدب في اختصاصه على أدب فترة معينة بينما دلالتها عامة لجميع العصور و الثقافات و الأمم، و يشتركان في اشتراكهما في الدلالة على الأسس الثابتة التي تقوم عليها الجاهلية على اختلاف مظاهرها.⁽³⁾ و الواضح أن بوزونية -حتى مع إبقائه للدلالة الزمنية للأدب

(1) عبد الحميد بوزونية، نظرية الأدب في ضوء الإسلام، ج1، ص42.

* ينظر مناقشة دلالة مصطلح الجاهلية ضمن جزئية اختلاف دلالة وحدة التسمية في السياق الثقافي ضمن الجزئية الآتية.

(2) المرجع نفسه، ص43.

(3) عبد الحميد بوزونية، نظرية الأدب في ضوء الإسلام، ج1، ص42.

الجاهلي- مازال تحت سلطة الدلالة الفكرية لمفهوم الجاهلية و هو ما أسفر عن ضيم القيمة الفكرية لهذا الأدب، فأدب هذا العصر و إن كان فعلا مرآة زمانه فإنه لا يخلوا من عديد مظاهر الجمال الفكري التي يرتضيها التصور الإسلامي، فالإسلام كما هو معلوم لم يأتي ليقلب النظام الثقافي للمجتمع الجاهلي و إنما ليقوم ما انحرف منه، و هو ما يظهره الهدي النبوي الشريف"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁽¹⁾ و تؤكد عديد النصوص الأدبية ذات القيمة الجمالية العالية نحو عدد من نصوص السموأل، وزهير بن أبي سلمى و أشعار أمية بن أبي الصلت و قد كان النبي ﷺ يستمع لشعر هذا الأخير حسبما تؤكد الروايات ⁽²⁾ و لذلك فإن تعميم الانحراف الفكري على الأدب الجاهلي جميعه بعيد عن الصواب.

4- الظواهر المصطلحية المترتبة على اختلاف التصنيفات.

بناء على ما سبق نستطيع القول: إن وحدات التصنيف المنجزة ضمن المنهج الإسلامي في الدراسة الأدبية تتزايد و تتناقص باطراد وفق ارتفاع و انخفاض المؤشرات المسؤولة عن تحديد إسلامية النص الأدبي عند كل ناقد، و في ذلك دلالة واضحة على أن أزمة النموذج التصنيفي الإسلامي إنما هي سلبية الإشكالية المفهومية لإسلامية النص، كما يدل ذلك أيضا على عدم استقرار الأنموذج الإسلامي في التصنيف الأدبي على المستويين المنهجي و المصطلحي على الرغم من أن هذا الأخير جاء لتجاوز الإشكالات التي صادفت النماذج التصنيفية التقليدية و الحديثة.

فعلى المستوى المنهجي نجد تفاوتاً واضحاً بين النقاد في هيئة هيكله القطاع الأدبي وفقاً للمعيار التصوري؛ ففي حين لا يتجاوز شلتاغ عبود تقسيم القطاع الأدبي الشطرين القسيمين "جاهلي و إسلامي" يتفنن آخرون في تجزئته ثلاث و رباع ليصل بها جابر قميحة الأقسام الستة!! و هذا الاختلاف يجعل من العسير معرفة موقع النص الأدبي من خارطة التصنيف فنصوص أحمد شوقي الإسلامية تنتمي إلى الأدب الإسلامي حيناً، و إلى الأدب الكادي حيناً آخر، و نصوص السموأل ذات الطابع الأخلاقي هي نصوص إسلامية تارة

(1) أخرجه الألباني في السلسلة الصحيحة، ج1، ص112.

(2) ينظر: صحيح مسلم، كتاب الشعر، الأحاديث 2255 و 2256، مج2، ص1072.

و فطرية تارة و كادية تارة أخرى، و هذا التباين بين النماذج التصنيفية المحسوبة كلها عن المنهج التصوري يضر بلا شك بمصداقيته العلمية.

أما المستوى المصطلحي فقد كان لزاما عليه أن يتأثر بالاختلال الحاصل على المستوى المفهومي خاصة و أنه يتعامل مع الوحدات المنجزة عنها، هذا من غير أن ننسى تأثيره بالعامل الفردي الذي كان حاسما في بلورة الإشكالية المصطلحية على مستوى التصنيف مع العلم أن معظم الدراسات النقدية تنزع المنزع المصطلحي لا المصطلحاتي و لذلك فإنها كثيرا ما تجنح لوضع مسميات جديدة تتوافق مع قناعتها دون الالتفات إلى الوحدات الموجودة فعلا أو المتداولة في دائرة النقد الإسلامي و ما قد يحدثه هذا الاصطلاح الجديد من مضاعفات قد تكون غير محببة على الترابط المنطقي للبنى المفهومية المنجزة ضمن هذه الهيكلية الجديدة للقطاع الأدبي و ما يعبر عنها من مصطلحات و بذلك تحول التصنيف الأدبي الإسلامي القائم على الأساس التصوري من كونه حلا يتجاوز مشكلات التصنيف الأخرى إلى مشكلة أخرى أين أصبح أحد ميادين المنافسة بالمصطلحات يدفع بها كل ناقد ما يراه مناسبا لتأكيد رؤيته الخاصة على مستوى المفهوم أو وحدة التسمية، و هو ما يظهره اختلاف الأسماء رغم اتحاد مؤشرات وصف الإسلامية كما هو واضح من خلال الفئات السابقة، لتتضم إشكالية عدم الاستقرار المصطلحي إلى إشكالية عدم استقرار المعيار التصنيفي لتصفا معا أهم الإشكاليات التي تهدد سلامة تصنيف الأدب وفقا للمعيار التصوري.

و يؤثر كل ذلك على المعجم النقدي الإسلامي الذي تشيع فيه الظواهر المصطلحية غير المحببة و هو ما يؤكد فحوص العلاقات التي تجمع بين الوحدات التصنيفية المنجزة على مستوى الأنموذج الرؤيوي الإسلامي التي تفرقت بين وحدات مشتركة الدلالة، ووحدات مترادفة و أخرى متداخلة الدلالة.

1.4 الوحدات المصطلحية متعددة الدلالة: "المشترك المصطلحي"

التعدد الدلالي لوحات التسمية من المظاهر المسلم بحدوثها على مستوى اللغة الخاصة يشهد على ذلك المعاني الثلاثة التي تحيل إليها كلمة "terminologie" التي تعد من وحدات

علم المصطلح نفسه كما بينا ذلك في موضعه، غير أن ذلك لا يمنع أيضا من الإقرار بأن هذه الظاهرة قد تكون لها مضاعفات غير محمودة العواقب قد تؤثر على دقة التواصل ووضوح الدلالة التي هي أهم غايات العمل المصطلحي، و في مثل هذه الحالات يكون من المشروع جدا الحديث عن التتميط الذي يتولى الإبقاء على الوحدات المصطلحية المثالية القادرة على الإحالة الدقيقة للمفهوم و طرح ما سواها، و قد ذكرت "كابري" أن من بين معايير الإيزو المصادق عليها سنة 1968م و التي لا تزال آثارها سارية في الاستعمال المعاصر أنه: "لا مفر من أن تكون كثير من المصطلحات الجديدة ذات عدة دلالات غير أن التعدد قد يكون سبب خلط إذا ما كانت المعاني المنافسة قريبة، و إذا كان المصطلحان يمكن أن يظهر في نفس النوع من النصوص، و في كلتا الحالتين و حيث يحتمل أن تسبب اختلافات معنى المصطلح لبسا يجب أن يعبر عنهما بتسمية مغايرة."⁽¹⁾

و هذه الشروط المنصوص عليها في المواصفة تتحقق بشكل متطابق مع الوحدات المصطلحية موضوع الدراسة، و التي هي وحدات تصنيفية تشتغل ضمن المجال المفهومي نفسه، و مجيئها بدلالات مختلفة تجعل من العسير جدا تمثل المفهوم الذي تحيل إليه من غير قيدها بشخص الواضع مما يجعلها مصطلحات مبهمة بامتياز.

من خلال التحليل الدلالي للوحدات مشتركة الدلالة، و بالنظر إلى طبيعة صناعتها التي تعتمد كثيرا على المعطى التراثي، نستطيع القول: إن التعدد الدلالي الذي عرفته هذه الوحدات لا يعود سببه فقط إلى فردية الوضع و عدم التواصل العلمي بين نقاد الإسلامية و لكن تقف وراءه جملة من العوامل نقدرها فيما يأتي:

أ- اختلاف دلالة وحدة التسمية في السياق الثقافي.

فبما أن المصطلحات هي وحدات لسانية مفعلة تفعيلا خاصا فإنها تتأثر في هذه العملية بالمفاهيم التي اكتسبتها في السياق الثقافي خاصة إذا ما كانت من الوحدات الرحالة بين أكثر من قطاع معرفي حيث يمنحها ذلك قدرة التكيف مع أكثر من مفهوم، و يتضاعف هذا التأثير بالسياق الثقافي إذا ما كانت هذه التسمية ذات طبيعة جدلية في تحديد دلالتها حيث يكون كل ناقد في استعماله للمفردة مشدودا للمفهوم الذي يوافق قناعته، و يبني

⁽¹⁾ ماريا تيريزا كابري، المصطلحية المنهجية و النظرية و التطبيقات، ص288.

مصطلحه وفقه حتى مع علمه بتخصيص هذه التسمية لمفهوم مقارب أو مختلف ينتمي إلى المجال نفسه لقناعاته المسبقة بأن استعماله الخاص أحق بتقصص التسمية و أكثر ملاءمة لها و نلاحظ في مثل هذه الحالة أن مركز الثقل لم يعد مرتكزا على المفهوم وحده و تظهر التسمية كملصق يتولى فقط الإحالة إليه، و إنما أصبح لوحدة التسمية نفسها مكانة خاصة تستقطب اهتمام واضعي المصطلحات، و كثيرا ما يحدث ذلك مع وحدات التسمية ذات الأصل الشرعي التي اكتسبت مركزا مميزا في منهجية الوضع المصطلحي في النقد الإسلامي* و يتحقق هنا على مستوى وحدات التصنيف في مصطلح "الجاهلية" أو "الأدب الجاهلي" الذي اختلفت دلالاته بين الدلالة الزمنية إذ يحيل إلى كل أدب صنف قبل مجيء الإسلام كما هو الحال عند جابر قميحة و الدلالة الفكرية المطلقة كل أدب مخالف للإسلام كما هو عند شلتاغ عبود، و الدلالة الفكرية المقيدة "الأدب المخالف للإسلام من أدب الشعوب المسلمة" حسب استعمال أحمد بسام ساعي، و كل واحدة من هذه الدلالات لها سندات تدعمها في التراث الثقافي الإسلامي.

فأما الدلالة الزمنية فتصدقها عديد النصوص التراثية مع اختلاف في تحديد الامتداد الزمني الذي تستغرقه المفردة - الجاهلية - و الجنس البشري الذي يصدق عليه الوصف إذا اختلف في تأويل معناها على اتجاهات ثلاثة:

الدلالة الزمنية المطلقة: و يجعل أصحابها الجاهلية وصفا لكل ما سبق الإسلام أو ظهوره على الجزيرة العربية حيث يعرفها التهناوي بأنها: "الزمان الذي قبل البعثة أو قبل فتح مكة"⁽¹⁾ و هذا القول الذي يتناسب مع اصطلاح جابر قميحة و هو رأي فيه نظر؛ لأن وصف العصر الجاهلي - كما سنرى - فيه دلالة على غلبة حالة فكرية معينة جعلته مرتبطا بهذه الصفة "الجاهلية" و جعل هذه الحالة مستغرقة في الزمن الماضي يتعارض مع منطوق النص القرآني الذي يؤكد أن الرسالة الإسلامية إنما هي امتداد لسلسلة الهدى الإلهي من ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽²⁾ و بالتالي تكون

* سنعود للتفصيل في هذه المسألة في مبحث توظيف مصطلحات الإرث الإسلامي.

(1) التهناوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص547.

(2) سورة النحل، الآية123.

الجاهلية محصورة زمنيا في فترة هيمنة القيم الوضعية على الفكر البشري.

الدلالة الزمنية المقيدة بالقيود الديني: و تجعل هذه الجاهلية الفترة الزمنية قبل الإسلام والتي ضاعت فيها قيم التوحيد و هذا المعنى نفهمه من قول الإمام النووي: "المراد بالجاهلية ما كان في الفترة و لا إسلام"⁽¹⁾ و قول ابن منظور: "الجاهلية زمن الفترة و لا إسلام"⁽²⁾ والفترة مصطلح يدل على " ما بين الرسولين من المدة التي لا وحي فيها." ⁽³⁾ و إذا أخذنا بالحسبان أن وصف هذا الزمن بالجاهلية سببه مجانبة الحق يكون هذا التعريف أقرب التحديدات الزمنية للصواب.

الدلالة الزمنية المقيدة بالقيود الديني و الحضاري: و تجعل هذه الجاهلية وصفا خاصا للعرب قبل الإسلام دون غيرهم من الشعوب الأخرى، حيث يعرفها ابن الأثير بأنها: "الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه و تعالى و رسوله، و شرائع الدين، و المفاخرة بالأنساب و الكبر و التجبر و غير ذلك." ⁽⁴⁾ و هو المفهوم الدارج في الاستعمال النقدي القديم و المعاصر، و هو الذي استعمله عبد الحميد بوزوينة ضرورة في وصف "الأدب الجاهلي" ووليد قصاب في بعض كتبه ⁽⁵⁾ و نعتقد أن تقسيم التراثيين للأدب لم يكن قائما على الأساس الزمني البحت، و إنما على أساس فني يعتمد على التغيرات الحاصلة في بنية القصيدة عبر عصور مفصلية في تاريخ العرب هي الحال التي كان عليها العرب، ثم مجيء الإسلام، ثم دخول المولدين و لذلك فإنهم يقسمون الأدباء كما هو الحال في كتاب العمدة إلى "جاهلي و مخضرم و محدث، و يجعلون الأخير طبقتين أولى و ثانية" ⁽⁶⁾ و يدعم ما ذهبنا إليه إلحاق بعض المخضرمين بالجاهليين نحو إلحاق المرزباني

⁽¹⁾ محمود شكري الألوسي، شرح المسائل التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية لمحمد عبد الوهاب، تح: يوسف بن محمد السعيد، ط1، (1425هـ-2004م)، ج1، ص32.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص130.

⁽³⁾ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج1، ص165.

⁽⁴⁾ شكري الألوسي، شرح المسائل التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية، ص33.

⁽⁵⁾ ينظر: من قضايا الأدب الإسلامي، ص49. و النقد العربي القديم، ص27. و في الأدب الإسلامي، ص138.

⁽⁶⁾ ابن رشيق، العمدة، ج1، ص113.

حسان بن ثابت و النابغة الجعدي بطبقة القدماء، و قصر صفة الإسلاميين عند آخرين على شعراء القرن الأول.⁽¹⁾ و نعتبر أن تمييز ذي الرمة للشعر الجاهلي عن غيره طبقا لخصائصه البنيوية دليل كاف على ذلك.⁽²⁾

أما الدلالة الفكرية المطلقة التي جاء وفقها مصطلح الناقد "شلتاغ عبود" و صاغ على أساسها عبد الحميد بوزوينة مصطلح "جاهلية الأدب" فنجدتها عند مجموعة من العلماء و المفكرين مثل أبو الأعلى المودودي⁽³⁾، و كذلك الشيخ أبو الحسن الندوي⁽⁴⁾ و الأخوين سيد و محمد قطب⁽⁵⁾، و محمد مهدي شمس الدين⁽⁶⁾ الذين يرون أن الجاهلية منهج حياة مقابل مقابل للمنهج الإسلامي، و هي دلالة معتمدة على التفسير الموضوعي لأي القرآن الكريم

⁽¹⁾ حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص30.

⁽²⁾ الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي، ص177.

⁽³⁾ يفرق المودودي بين نوعين من الجاهلية، الجاهلية المحضة و هي النظام الفكري المؤسس على إنكار الجانب الغيبي، وتشمل الفلسفات المادية، و النفعية، والاجتماعية، و تقابلها نظريات جاهلية أخرى و لنقل أنها غير محضة تؤمن بحضور الجانب الغيبي و لكنها تتحرف في تصورهما له، و تشمل: جاهلية الشرك و تتضمن النظم الفكرية المؤسسة على أطروحة منحرفة عن مفهوم الإلهية، كونها قائمة على تعدد الأرباب، و جاهلية رهبانية، و تضم النظم الفكرية المؤسسة على أساس على النظرة الأحادية لحقيقة الإنسان، و حصرها في الجانب الروحي و تتنازل عن سائر الأواصر النفسية القائمة على الأساس المادي، لصالح الجانب الروحي حتى تبقى الروح صافية محلقة في سماء النجاة، و جاهلية الوجودية و هذه تقوم على فكرة أن الوجود بأسره إنما هو مظهر خارجي للوجود الإلهي دال عليه، حيث يكون الوجود الكلي الإلهي مهيمنا على الوجود الكوني متصرفا فيه و يتمظهر الكائن البشري ضمن هذا الوجود بوصفه كائنا مسيرا غير مسؤول أو مطالب بالارتقاء في مدارج الكمال مادامت مكفولة بالكمال الإلهي التي هي مظهر له. ينظر: أبو الأعلى المودودي، الإسلام و الجاهلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1402هـ-1982م)، ص ص 26/10.

⁽⁴⁾ اعتمد الندوي المفهوم الفكري في كتابه جاهلية القرن العشرين الذي كما هو واضح من خلال العنوان أنها تدل على المبادئ اللادينية، و المخالفة لما هو عليه الهدي الإلهي.

⁽⁵⁾ اعتمد محمد قطب تعريفا قريبا لتعريف سيد قطب الذي أشرنا إليه سابقا في متن الدراسة، إذ يصفها بأنها: "حالة نفسية ترفض الاهتداء بهدي الله، و وضع تنظيمي يرفض الحكم بما أنزل الله" لتكون بذلك مقابلة لمعرفة الله و الاهتداء بهديه و الحكم بشرعه و ليست مقابلة للعلم و الحضارة المادية و وفرة الإنتاج ينظر محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، دار الشروق، بيروت، ط12، (1412هـ-1992م)، ص7.

⁽⁶⁾ محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية و الإسلام، المؤسسة الدولية، بيروت، ط4، (1416هـ-1995م)، ص237.

التي تضمنت كلمة الجاهلية أو ما تصل بها من مواد و التي جاءت جلها مقابلة للمنهج الإسلامي. و لعل أصدق ما يدعم هذه الدلالة قول ابن عباس رضي الله عنهما: "كان أبي يقول في الجاهلية اسقنا كأساً دهاقاً"⁽¹⁾ و ابن عباس إنما ولد بعد البعثة فدل ذلك على أن الجاهلية مصطلح ذو مدلول فكري لا زمني ويعضده بوضوح شرح مفهوم الجاهلية في الحديث الطويل الذي روته أم سلمة عن جعفر بن أبي طالب الذي سنأتي إليه لاحقاً.

أما الدلالة الفكرية المقيدة بجنس الشعوب الإسلامية التي اعتمدها أحمد بسام ساعي فلا يوجد سند مباشر يدعمها، و الظاهر أن صاحبها قد اجتهد في الجمع بين الدلالة الفكرية و الزمنية المقيدة بالجنس العربي التي وسع من نطاقها لتصبح شاملة لشعوب الأمة الإسلامية، و ذلك من منظور أن العرب كانت الأمة الوحيدة التي عرفت جدلية الحق و الباطل لحظة وضع المصطلح فكان خاصاً بهم ذلك الوقت، و لكنه أصبح عاماً بدخول الأمم أخرى في دين الله أفواجا ليصل إلى دلالاته الجديدة التي اعتمدها ساعي الوضع الفكري المقابل للحق، و يكون الأدب الجاهلي الأدب المعبر عن هذه الحالة الفكرية.

من أجل إدراك المعنى الدقيق لمفهوم الجاهلية لا مناص من الرجوع إلى أصل الاصطلاح الذي هو النص الشرعي - قرآناً و سنة - لأن الجاهلية مصطلح إسلامي بحث حسبما يذكر الإمام السيوطي⁽²⁾، و الناظر إلى آي القرآن الكريم التي وردت بها المفردة يجد أنها تحتل الدلالة الفكرية و التقدير الزمني على حد سواء و ذلك في آيات أربعة: الأولى قوله تعالى: ﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾⁽³⁾ و الثانية: قوله تعالى ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾⁽⁴⁾ و الثالثة: قوله تعالى ﴿لَا تَبْرَجَنَّ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾⁽⁵⁾ و الرابعة قوله تعالى:

⁽¹⁾ محمود شكري الألوسي، شرح المسائل التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية، ص32.

⁽²⁾ جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة و أنواعها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ - 1998م، ج1، ص240.

⁽³⁾ سورة آل عمران، الآية154.

⁽⁴⁾ سورة المائدة، الآية50.

⁽⁵⁾ سورة الأحزاب، الآية33.

﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾⁽¹⁾ و هذه الآيات الأربعة جاءت أوصافاً لظواهر فكرية أو سلوكية مخالفة لما هو عليه الإسلام "ظن الجاهلية بالله عقائدي، تبرج الجاهلية سلوكي، حمية الجاهلية نفسي، حكم الجاهلية سلوكي اجتماعي" لتصبح دلالة الجاهلية بمثابة منهج حياة تترجمه مجموعة المظاهر السلوكية و المواقف و العواطف الإنسانية التي تتنافى مع نهج الاستخلاف في الأرض، و يتجاوز بذلك مجرد كونه وصفا لتلك العقائد و السلوكيات إلى كونه منبعاً و قاعدة تنطلق منها.⁽²⁾

و هذه الآيات كما ذكرنا تحتل أيضاً الدلالة الزمنية إذ تؤول الدلالة فيها بمحذوف تقديره "حكم أهل الجاهلية" و تبرج "أهل الجاهلية" و "ظن أهل الجاهلية" و "حمية أهل الجاهلية" بواقع أن الجاهلية مستقرة زمنياً قبل مجيء الإسلام، و هذه الدلالة الزمنية تأتي هي الأخرى معضدة بعدد من الأحاديث من ذلك قوله ﷺ ﴿وَأَيُّمَا حَلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً﴾⁽³⁾ حيث يفيد هذا الحديث أن الجاهلية وصف لفترة زمنية قد تتضمن بعض الخلال الحميدة التي يدعمها الإسلام.

من جهتنا نعتقد أن الدالتين الزمنية و الفكرية للكلمة ليست بذلك التعارض الذي تبدو عليه فالناظر لسبب تسمية الفترة قبل الإسلام بالعصر الجاهلي يجد أنها تعود لأسباب تصويرية طبعت النظام الفكري و السلوكي و الثقافي للمجتمع، إذ إن كلمة جاهلية إنما هي مصدر صناعي من اسم الفاعل جاهل و مصدره الجهل الذي يدل على معان ثلاثة: الخلو من المعرفة، و اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه و فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل⁽⁴⁾ و المعنيان الأخيران مرتبطان وجودياً بالمعنى الأول إذ هما نتيجة له، و من غير المعقول أن يكون إطلاق هذه الدلالة على تلك الفترة جاء من قبيل الجهل العلمي، أو السلوك

⁽¹⁾ سورة الفتح، الآية 26.

⁽²⁾ محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية و الإسلام، ص 246.

⁽³⁾ رواه مسلم في صحيحه، باب مؤاخاة النبي بين أصحابه، الحديث رقم 206 (2530)، مج 2، ص 1179.

⁽⁴⁾ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج 28، ص 255.

الأخلاقي بمجمله حيث يؤكد أبو الهلال العسكري أن "قريشا كانت تسمى في الجاهلية العالمية لفضلهم و علمهم"⁽¹⁾ فبان أن الجهل منصرف عن خلو المجتمع من المعرفة العقائدية الصحيحة التي توطر الأنموذج الثقافي للمجتمع و هو ما يؤكد النص القرآني ﴿لِنُنْذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُمْ مِّنْ نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾⁽²⁾ فتخصيص وصف الجاهلية لتلك الفترة الزمنية قائم على أساس النظام الفكري المسيطر على ذلك العصر و الذي حل مكانه نظام جديد قائم على الهدى الإلهي بمجيء الإسلام، و ذلك العصر له مقوماته الفكرية و الثقافية التي قد تتفق و قد تختلف مع نظيرتها الإسلامية، و لذلك نعتقد أن كلى الاستعمالين الزمني و التصوري صحيح بشكل عام فالزمني إنما هو نسبة للفترة الزمنية التي سيطر عليها النظام الفكري الوضعي قبل ظهور الهدى الإلهي، أما الدلالة الفكرية فإنما هي نسبة لطبيعة التصور المخالف للهدى الإلهي الذي ساد في فترة سابقة و يمكن أن يتكرر في حال تنازل الكائن البشري عن قيم الاستخلاف في الأرض و أحلها بقيم وضعية.

و لما كانت كلتا الدالتان "الفكرية و الزمنية" صحيحتين فإن قيمة المصطلح في إطار الإسلامية تتحدد بناء على توافقها مع الدلالة الزمنية أو الفكرية المنصوص عليها في النصوص الشرعية، و بناء على وظيفتها في المعمار التصنيفي الإسلامي، و هنا نجد أن الأدب الجاهلي كمصطلح شامل لأدب ما قبل الإسلام كما استعمله جابر قميحة غير دقيق يفتقر للتحديد الزمني لهذه الفترة، أما استعمال أحمد بسام ساعي فهو قائم على الاجتهاد، و لا نجد له شاهدا يدعمه في نصوص التنزيل أو حتى النصوص التراثية و بالنسبة للدلالة الزمنية المقيدة بأدب العرب التي وظفها الاستعمال التراثي فعلى الرغم من أنها لا تتطابق تماما مع منطوق الاستعمال القرآني و النبوي إلا أنه يشفع لها شيوعها في الاستعمال النقدي التراثي منه و الحديث بتلك الدلالة، على أن إجازتها متوقفة على منهج استعمالها في النقد الإسلامي، و ذلك بأن تكون مرتبطة بالأنموذج الفني للأدب العربي قبل الإسلام لا الدلالة الزمنية المجردة خاصة و أن الأدب الإسلامي يتعامل

⁽¹⁾ أبو هلال العسكري، الأوائل، تح: محمد السيد الوكيل، دار البشير، ط1، (1408هـ-1987م)، ص65.

⁽²⁾ سورة السجدة، الآية3.

مع الأساس التصوري، و يبقى التحديد الفكري الذي استعمله شلتاغ عبود أكثر النماذج تطابقا مع الاستعمال القرآني، و الأقرب إلى روح منهجية النقد الأدبي الإسلامي، على أننا بقولنا هذا لا نؤكد على ضرورة تسمية الأدب المخالف للأدب الإسلامي بالأدب الجاهلي، إذ من الأفضل البحث عن وحدة مصطلحية جديدة تبتعد عن الإشكال المفهومي، و لكن ما ذكرناه كان على سبيل الموازنة بين الاستعمالات المختلفة لكلمة الجاهلية في النقد الأدبي الإسلامي.

ب - إعادة الصياغة المصطلحية:

تعتبر إعادة صياغة الوحدات المصطلحية مفهوما إحدى العوامل المسؤولة عن ظاهرة التعدد الدلالي لوحدات التسمية، يحدث ذلك -في تقديرنا- بفعل التأثير الذي تمارسه هذه الأخيرة على ذهن المصنف نظرا لطرافتها أو سيرورة تداولها مع عدم قابليتها للتكيف وفق دلالتها الحرفية مع أنموذجه التصنيفي بسبب اختلاف مبادئ تحديد الإسلامية بين نموذجها الأصل الذي تولدت فيه و الأنموذج الهدف المنقولة إليه، و هنا يكون على الناقد تكيف دلالتها كي تتلاءم مع تصنيفه الخاص، و خير ما يؤكد هذه الفرضية قول جابر قميحة عند نقله لمصطلح الكادية: "و من ثم أرى أن ينحصر إطلاق هذا المصطلح الرائع على الأدب ذي المواصفات الإسلامية على الأدب الذي ينتجه غير المسلمين"⁽¹⁾ و إعادة الصياغة في مثل هذه الحالة لا يكون سببها التطور الطبيعي لمفهوم المصطلح و إنما هو تغيير قسري يحدثه الناقد بغية تطويعه لوجهة نظره للمفهوم.

من المصطلحات التي عرفت عملية إعادة الصياغة "أدب الكادية" إذ تعرضت الوحدة لتغيير طفيف على مستوى الشكل الخارجي كما تغيرت بنيتها المفهومية، إذ استعملها إقبال عروي بصيغة المصدر الصناعي "الكادية" للدلالة على الأدب المتفق مع الأدب الإسلامي من غير المسلم أو المسلم غير الملتزم سلوكيا بمقتضيات التصور الإسلامي، بينما نقلها عنه جابر قميحة مستعملا صيغة النسبة "الأدب الكادي" للدلالة على الأدب المتفق مع التصور الإسلامي من غير المسلم فقط، و هذا الاختلاف يقود إلى تباين النطاق

(1) جابر قميحة، الأدب الإسلامي و دين الأديب 4/3، ص55.

المفهومي الذي يستغرقه المصطلح، و نستطيع القول: إن استعمال جابر قميحة للمصطلح يدعمه الشاهد الذي تمت على أساسه الصياغة المصطلحية "إن كاد ليسلم في شعره"⁽¹⁾ كونه ورد في شاعر غير مسلم مع اتفاق شعر مع متطلبات التصور الإسلامي، كما تدعمه الحقيقة الشرعية التي تضيف وصف الإسلامي أو المسلم إلى كل موحد رغم مخالفته السلوكية.⁽²⁾ و يدعمه كذلك الجانب التقني فالاستعمال الذي طرحه العروي يتضمن مفهوميين - أديب مسلم غير ملتزم و أديب غير مسلم "مما يلبس الأمر حين إرادة معرفة أي المفهوميين مقصود بهذا الاصطلاح.

أما المصطلح الآخر الذي تعرض إعادة صياغة فهو "الأدب الموافق للأدب الإسلامي" الذي ورد بمعان ثلاث: الأدب المتفق مع الأدب الإسلامي من أديب غير مسلم عند عبد القدوس أبو صالح و الأدب المتفق مع تصور الإسلامي من أديب غير مسلم وصدر بعد البعثة عند جابر قميحة والأدب المتفق مع التصور الإسلامي من أديب غير مسلم أو مسلم غير ملتزم عند محمد إقبال عروي.

ومن الواضح أن الاستعمال الثاني قد ضيق من دلالة المصطلح لتشمل أدب بعد البعثة فحسب في حين وسعها الأخير لتشمل جزءا من أدب المسلمين، ونعتقد أن طالما كان عماد التصنيف تصوريا فلا قيمة للمعيار الزمني عند غياب الأساس التصوري الشخصي الذي يضمن حضور الرؤية الإسلامية الصحيحة، و بالنسبة للدلالة الموسعة فقد ذكرنا من قبل عدم جدوى إخراج هذا الأدب من دائرة الإسلامية اعتمادا على السندات الشرعية من جهة ولعدم واقعية الطرح من جهة أخرى.

⁽¹⁾ رواه مسلم، الحديث رقم 2255، كتاب الشعر.

⁽²⁾ و ذلك لأن آي القرآن الكريم لا تخلع عن العاصي صفة المؤمن إلا في حالة الشرك، و هذا الرأي الذي عليه علماء أهل السنة، و قد جعل الإمام البخاري في صحيحه بابا أسماه "باب المعاصي من أمر الجاهلية و لا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك لقوله ﷺ إنك امرؤ فيك جاهلية، و قول الله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء".

ج- فردية الوضع المصطلحي:

رأينا في التصنيفات السابقة استقلال كل ناقد بأنموذجه التصنيفي الذي يتلاءم مع رؤيته لإسلامية النص، أو الوحدات المصطلحية التي تحدد قطاعاتها على الأقل، يأتي ذلك مع الاتفاق على الفلسفة التي توّطر عملية التصنيف التي تركز على مراقبة حضور الإسلامية دون غيرها، و هو ما يزيد من فرص ورود وحدات تسمية متعددة الدلالة نظرا لاتفاق الحقل المعجمي الذي تصاغ منه وحدات التسمية، و ذلك ما حدث مع عدد من المصطلحات نحو:

- **مصطلح أدب الفطرة:** الذي استعمله حسن بريغش دلالة على الأدب المتفق مع التصور الإسلامي الصادر من غير المسلم، و الأدب الفطري الذي استعمله جابر قميحة لما اتفق مع التصور الإسلامي من أدب صدر قبل البعثة، و قد اعتبرنا المصطلحين تسمية واحدة متعددة الدلالة رغم اختلافهما في الهيئة الصياغية لاتحادهما في الجذر الاشتقاقي "الفطرة" و جواز اشتراكها في الشكل الخارجي حال مجيء الأول منسوباً، و كما رأينا سابقاً فإن هذه التسمية جامعة غير مانعة إذ يدخل في نطاقها كل أدب صادر عن نفس دانت لجبلتها التي طبعها الله عليها بما في ذلك المسلمة منها.

- **مصطلح الأدب المحايد:** و قد استعمله حسن بريغش دلالة على الأدب الموافق للأدب الإسلامي من غير المسلمين، بينما وظفه جابر قميحة للدلالة على الأدب الذي لا تظهر عليه البصمات العقائدية، أي الأدب غير المتحيز عقائدياً سواء اصدر من مسلم أو غيره و إذا نظرنا إلى المفهوم المجرد الذي يحيل إليه المصطلحان نجد أن هذه التسمية تتطابق مع ذلك الذي أراده جابر قميحة؛ نظراً لكون الحياد علامة على عدم الميل لطرف و هو ما ينطبق مع الأدب المفرغ من الحمولة الإيديولوجية التي لا توافق التصور الإسلامي و لا تخالفه، في حين لا نكاد نجد علاقة منطقية تربط التسمية و المفهوم الذي أراده حسن بريغش؛ ذلك أن المفردة تتضمن سمات دلالية تفيد عدم الانحياز و ذلك يتناقض مع مفهوم الاتفاق مع التصور الإسلامي الذي يتأكد معه الميل و الانحياز للتصور الإسلامي.

- **الأدب المضاد للأدب الإسلامي:** و قد استعمل هذا المصطلح عبد القدوس أبو صالح للدلالة على الأدب المخالف للأدب الإسلامي بصفة عامة، في حين خصه عبد الحميد

إبراهيم للأدب المحارب للإسلام، و تبدو هذه الدلالة الأخيرة أكثر ملائمة للتسمية كون كلمة مضاد - كما ذكرنا سابقا- تحمل دلالات المحاربة و الممانعة و هو ما درجت عليه استعمالات التسمية في أكثر من قطاع علمي في العصر الحالي.

2.4 الوحدات المصطلحية متطابقة الدلالة: "الترادف المصطلحي"

تدل هذه الوحدات على المفهوم نفسه بشكل تام و هو ما يطلق عليه الترادف المصطلحي إذا نظر إليه من منظور معجماتي أو تعدد التسميات إذا نظر إليه من منظور معجماتي، و تعتبره المدارس المصطلحية الحديثة وارد الحدوث و لا يمكن إسقاطه عن اللغة الخاصة مراعاة لفاعلية المصطلحات في الاستعمال الحقيقي، و التي لا يحققها التتميط المصطلحي المؤسس على مجموعة قرارات.⁽¹⁾ و نعتقد أن ذلك قد يكون صحيحا بنسبة كبيرة إذا كانت هذه الظاهرة ناجزة عن تداول وحدات التسمية فعلا في السياق الخاص، لأن ذلك يمكن من السيطرة عليها من الانفلات المؤدي إلى تضخم المعجم النقدي من غير داع لأن التداول المستمر للمفهوم يؤدي إلى المحافظة على الوحدات القوية و الأكثر استقرارا التي تواتر توظيفها بين المختصين، و بذلك يكون من اليسير الإحاطة بها، و لذلك لا نجد في أغلب الأحيان مقابلات كثيرة للمفهوم الواحد.

ما أردنا قوله أن التتميط قد لا يكون مجديا في حال احتفظت الوحدة المصطلحية بقيمتها التداولية المكتسبة من الاستعمال، و لكن ذلك يختلف مع الترادف الحادث بحكم الوضع لا الاستعمال كما هو الحال مع الوحدات المصطلحية موضوع الدراسة، التي يرجع اشتراكها في الدلالة على المفهوم الواحد -حسب تقديرنا- لسببين: الأول تقاطع تصنيفين أو أكثر في مفهوم أو مجموعة مفاهيم مع الاختلاف في تسميتها بسبب مراعاة الانسجام بين وحدات التصنيف الواحد. أما السبب الآخر فراجع إلى عملية إعادة صياغة الشكل الخارجي للوحدات المصطلحية التي تكون نتيجة النقد المصطلحي لوحدات سابقة سواء من حيث دقتها في وصف المفهوم -كما حدث مع جابر قميحة في تعامله مع مصطلح الأدب

(1) ينظر: ماري كلود لوم، علم المصطلح مبادئ و تقنيات، ص55.

الإيماني⁽¹⁾ أو في سهولة استعمالها كما حدث مع محمد إقبال عروي و مصطلح الأبعاد الضمنية و هذه إحدى العوامل التي تفسر اختلاف الأسامي بين التصنيفات رغم اتفاق المؤشرات المحددة للإسلامية، كما يقف عدم استقرار الاستعمال النقدي على وحدة تسمية بعينها، و هنا يكون الناقد في بحث مستمر على وحدات مناسبة تحوز التواطؤ و الشيوع و هذا ما يفسر استعمال الناقد الواحد أكثر من وحدة تسمية لوصف المفهوم.⁽²⁾

و لما كان التصنيف التصوري لا يزال جنينا و لم يستقر بعد على حال، و لما كانت وحدات التسمية مؤسسة بحكم الوضع لا الاستعمال فلا ضير من محاصرتها و تقييدها وفق الضوابط الاصطلاحية لتحجيم ظاهرة التعدد غير المنضبط التي تضر بسلامة اللغة النقدية الإسلامية.

إذا عدنا إلى مجموعة المصطلحات الواردة في التصنيفات السابقة نجد أن ظاهرة التطابق الدلالي ارتبطت بمفاهيم ثلاثة نرتبها تنازليا حسب درجة تركيز حدوث الظاهرة كالآتي:

أ-الأدب المتفق مع الأدب الإسلامي من غير المسلمين:

و قد اخذ هذا المصطلح حصة الأسد من الاجتهادات المصطلحية؛ إذ أحصينا له ما يقارب خمسة عشر اسما تتفاوت فيما بينها من حيث القوة المصطلحية و هي:"الأدب الموافق للأدب الإسلامي، و الأدب الموافق للإسلام، و الأدب الموائمي، و الأدب الكادي، و الأدب الملائم و الأدب الموائم، و الأدب المسابير، و الأدب المواكب، و أدب الفطرة السوية، و الأدب الإنساني، و الأدب الإيماني، و الأدب الجيد، و الأدب الأخلاقي و الأدب الصالح، و أدب الحكمة و الأدب المحايد" و هذه الكثرة المستفيضة في تسمية

⁽¹⁾ و ذلك عند انتقاده لمصطلح الأدب الإيماني، لعقاد الدين خليل من زاوية صلاحيته لتمثيل المفهوم كما أشرنا إلى ذلك في موضعه.

⁽²⁾ كثرة المقترحات المصطلحية ظاهرة تكاد تكون مطردة في تسمية الوحدات المفاهيمية الجديدة المنجزة في إطار التصنيف و قد شهدنا ذلك عند كل من وليد قصاب و جابر قميحة و محمد إقبال عروي في الأدب الموافق، و جابر قميحة في تسمية وحدات الأدب المحايد، و الأدب المخالف للإسلام.

مصطلح منتج في إطار الذات آيلة إلى ردة الفعل غير الصحية إزاء إدراج بعض النقاد هذا النوع من الأدب ضمن الأدب الإسلامي، لتبرز الرؤية المعارضة لهذا التوجه، و التي لم يكن همها مركزا على البحث عن مصطلح متفق يصف المفهوم بدقة بقدر ما كان حريصا على إخراج هذا المفهوم من دائرة الإسلامية بغض النظر عن الرمز المعجمي الموظف فاتحين بذلك باب الوضع المصطلحي على مصراعيه، و هو ما يمكن أن نلاحظه من خلال تعاطي عدد من النقاد لهذه المسألة حيث يقول جابر قميحة: "و من ثم رأينا أن يطلق عليه الأدب الموافق (...) أو أي تسمية تحمل اقترابه الشديد من الأدب الإسلامي"⁽¹⁾ و قول العروي: "فليكن مصاغا من فعل كاد، أو الأبعاد الضمنية أو غيرهما فالشرعة المصطلحية طريق لاجب"⁽²⁾ و لم تظهر بعض عمليات الترجيح بين هذه المصطلحات إلا في فترات متأخرة، و بصورة محتشمة على يد بعض الباحثين نحو وليد قصاب و جابر قميحة في فترة متأخرة و لكنها تفتقر للتنسيق ليبقى الخلاف على ما هو عليه.

إذا رجعنا إلى مجموعة البيانات المرصودة عند تحليل هذه الوحدات ضمن نماذجها الخاصة نلاحظ أنها ليست على درجة واحدة من القوة الاصطلاحية، فبعضها يتلاءم مع المفهوم المراد و لكنه يفتقر إلى اطراد الاستعمال و لو نسبيا و ذلك مثل "الأدب المسابير، و المواكب، و الملائم، و الموائم" التي لم يوظفها أحد خلاف جابر قميحة و بعضها جامع غير مانع يحمل سمات تصدق كذلك على الأدب الإسلامي نحو "الأدب الإنساني - إذا نظر لمفهوم الإنسانية بمنظور إسلامي - و الأدب الجيد، و الأدب الصالح و أدب الفطرة السوية، و الأدب الموافق للإسلام " و بعضها غير ملائم للمفهوم مثل: "الأدب المحايد" الذي يتضمن دلالة غياب التحيز، و أدب الحكمة أو الأدب الأخلاقي اللذان يرتبطان بمسلك مضموني معين في التأليف، و نعتقد أن وحدتي الأدب الموافق للأدب الإسلامي، و الأدب الكادي أكثر هذه التسميات تنافسية في التعبير عن المفهوم، إذ يفضل أحدهما الآخر في خاصية معينة، فالأدب الكادي يتفوق على الأدب الموافق للأدب الإسلامي في تركيزه و سهولة استعماله، كما أن حدائته كافية لتحقيق أحادية الدلالة في حال

(1) جابر قميحة، الأدب الإسلامي و دين الأديب 4/3، ص55.

(2) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص105.

الاتفاق على مفهوم موحد للأدب الإسلامي، أما الأدب الموافق فيفضل نظيره في مزية الإجماع على قبوله و كنا قد رأينا سابقا موقف وليد قصاب الراض لهذه التسمية.

ب- الأدب المخالف للأدب الإسلامي:

يأتي مفهوم الأدب المخالف في الدرجة الثانية من حيث تعدد الأسامي، إذ عرف هذه الظاهرة و لكن بصورة أقل حدة من سابقه على الرغم من تأثره هو الآخر بفردية الوضع التي طالما كانت وراء نشأة المصطلحات المترادفة، و ذلك سببه أن هذا الأخير لم يظهر بالصورة الجدلية التي عرفها سابقه و بذلك لم يستقطب اهتمام الاجتهادات النقدية في دائرة الإسلامية لأنه مخالف للإسلامية أصلا حتى إن ناقدا مثل وليد قصاب قد رأى بعدم جدوى البحث عن اصطلاح يخصصه كما بينا ذلك في موضعه.

و رغم ذلك وردت عدد من المفردات المتنافسة على تسمية المفهوم هي: الأدب الجاهلي و الأدب المضاد، و الأدب المخالف و الأدب المجافي، و الأدب الساقط، و الأدب الخارج و الأدب المارق، و الأدب غير الإسلامي" و هذه المصطلحات هي الأخرى ليست على قدر واحد من القوة الاصطلاحية؛ إذ إن الأدب الجاهلي مصطلح جدلي تتنازعه أكثر من تسمية، و الأدب الساقط و الأدب المضاد يحملان سمات دلالية قد تضر بدقة الإحالة - دلالة على الأدب الجنسي للأول و الأدب المناهض للعقيدة الإسلامية للثاني- كما أن الأخير يقع في دائرة المشترك المصطلحي - كما بينا سابقا، و الأدب الخارج تسمية تفتقر للملاءمة بين المعنى المعجمي و المفهوم المحال إليه" إذ تتلاءم مع الأدب المخالف الصادر عن أديب مسلم" و تبقى مصطلحات الأدب المجافي، و الأدب المخالف، و الأدب غير الإسلامي الأكثر تنافسية على الإحالة الصحيحة للمفهوم.

من جهتنا نعتقد أن مصطلح "الأدب غير الإسلامي" رغم طوله و عدم إمكانية اختصاره عكس منافسيه ذلك لأنها تشير بكل وضوح إلى النقيض التام لمفهوم الإسلامية من غير ظلال دلالية أخرى يمكن أن تحرف المفهوم المراد، و ذلك من منظور: "أن الكلمة تحتوي نقيضها في داخلها و الذي يفيد دلالتها المعاكسة و بشكل أفضل مما توحى به

الأضداد و غيرها من الوحدات الدالة على المخالفة، لأنها نقيض تام في حين أن الكلمات الأخرى ليست كذلك.⁽¹⁾

ج- الأدب غير المتحيز عقائديا:

نعتبر هذا المفهوم مجردا لا يمكن أن توجد له نماذج واقعية، و ذلك من منظور أن كل أديب ينطلق من تحيز خاص، و لذلك حسب التصنيفات السابقة إما أن يدرج ضمن الأدب الإسلامي"في حال الأخذ بالمعيار النصي فحسب، أو الأدب الموافق للأدب الإسلامي" في حال الأخذ بالمعيار النصي و الشخصي"؛ و ذلك من منظور أن الأدب الإسلامي - كسلوك فكري- يمتد ليشمل ما لا يتعارض مع الأساس العقائدي للمسلم، و لكننا أوردناه هنا بوصفه مفهوما تعامل معه النقد الإسلامي ووردت له وحدات تسمية خاصة على قلتها، إذ خصصت له تسميتان؛ الأولى: الأدب المباح التي وضعها عبد القدوس أبو صالح، و الأدب المحايد التي استعملها جابر قميحة و نحن نعتقد أن مصطلح الأدب المحايد أكثر ملاءمة لتمثيل المفهوم من نظيره، ذلك لأن المباح يتضمن بين تضاعيفه عدم الدخول في حمى المنهيات التي حددها الشرع، و هو بذلك متحيز للشرعية الإسلامية كما أنه يقتضي ورود مقابلات مصطلحية تتلاءم معه من قبيل الأدب الواجب و الأدب المحرم و هو ما تقتقر إليه التصنيفات السابقة.

3.4 المصطلحات المتداخلة:

و نقصد بالمصطلحات المتداخلة تلك التي تشترك مع غيرها في عدد من السمات المفاهيمية من غير أن تصل إلى حد التطابق التام، و هي ظاهرة ناتجة عن اختلاف النماذج التصنيفية في درجة التخصيص في تعيين الإسلامية؛ فما يجعله مصنف تحت قسم واحد يفرقه آخر على عدة أقسام، و قد كان يمكن أن تكون هذه الظاهرة سمة إيجابية تقيد النقد الإسلامي من حيث دقة الوصف لو كانت هذه الوحدات تحت أنموذج تصنيفي واحد، لكنها تحولت من نعمة إلى نقمة في ظل تفاوت النماذج التصنيفية، فما يجعله ناقد تحت تسمية جامعة يظهر عند آخر بتسمية أخرى تشترك معها في بعض السمات المفاهيمية، فمصطلح الأدب

⁽¹⁾ ماري كلود لوم، علم المصطلح مبادئ و تقنيات، ص46.

غير الإسلامي عند العروبي يتداخل معه مصطلح الأدب التراجعي، و الأدب الجاهلي عند بسام ساعي، و أدب ضد الإسلام و أدب في الإسلام؛ فهذه التسميات تشترك مع بعض بجامع مخالفتها للتصور الإسلامي، لكنها تختلف مع بعضها في التخصيص الاجتماعي أو طبيعة الموضوع الذي تعالجه.

أما أدب الكادية عند محمد إقبال عروبي فتتداخل معه جميع الوحدات الدالة على الأدب الموافق للتصور الإسلامي عند غيره و ذلك بجامع اتفاق النص مع الأدب الإسلامي، و لكن كادية العروبي تتميز عن غيرها بكونها شاملة لأدب المسلمين غير الملتزمين سلوكيا و يتداخل مصطلح الأدب الفطري / العضوي مع المصطلحات السابقة في جزئية الاتفاق مع التصور الإسلامي غير أن هذا الأخير يتميز عن غيره في زاوية التحديد الزمني.

من أجل تجاوز هذا المأزق المصطلحي نرى أنه من الضروري إعادة النظر في قواعد و أساسيات التصنيف التصوري و إقامتها على خطة عمل واضحة تكون بدايتها بتوحيد معايير التصنيف و التي لا يمكن أن تتحقق إلا بالاتفاق على مفهوم واضح للأدب الإسلامي، لأنه بهذه الكيفية يمكن الحد من الإسراف في وضع المعايير التي تكون أغلبها غير ضرورية للعامل التصوري الذي يعد عماد التصنيف الأدبي الإسلامي، نحو المعيار الزمني، و المعيار الحضاري، أو حتى السلوكي.

و في مجال المفاضلة بين التصنيفات السابقة فيمكننا اختيار أنموذجين أحدهما أفضل من الآخر الأول: أحادي المؤشر الذي اعتمده شلتاغ عبود القائم على الأساس النصي فحسب، و حسنة هذه الطريقة أنها أكثر التصاقا بالمادة الأدبية المتاحة للتحليل و الدراسة دون غيرها، مما يجعلها مرنة قابلة للتطبيق على سائر النتاج الأدبي دون استثناء حتى تلك مجهولة القائل.

أما سلبيات هذه الطريقة فتتحدد في أن بها ضيما للإسلام الذي تجري نسبة الأدب إليه إذ تدرج فيه ما ليس منتسبا إليه بالأصل هذا من جهة، و من جهة أخرى فإنها تعيقنا عن ملاحظة الخاصية الفنية التي يكتسبها الإبداع حال اتصاله بمبادئ الإسلام، و هي خصائص تبلورت بعض مظاهرها قديما في التغيرات التي لحقت بنية القصيدة العربية

في العصور المتلاحقة، كما أن هذه الطريقة -كما ذكرنا سابقا في حديثنا عن مفهوم الأدب الإسلامي- تجعل من الأدب الإسلامي مفهوما مضمونيا صرفا، و بذلك تعرقل تمثله كمفهوم أدبي مستقل له سماته الخاصة.

أما التصنيف الآخر فهو التصنيف ثنائي المؤشر الذي يعتمد على حضور التصور الإسلامي على المستوى النصي، و العقائدي الشخصي الذي يقسم الأدب إلى إسلامي و موافق و غير إسلامي و حسناته أنه يحافظ على استقلالية الأدب الإسلامي كما أنه يمكننا من تنظيم أقسام القطاع الأدبي وفق علاقة منطقية "تقابل أو تجاور"

فالعلاقات التقابل نجدها بين الميادين المتناقضة في جميع سماتها كما هو الحال مع الأدب الإسلامي، و الأدب المخالف للذان يختلفان في دين الأديب و التصور الذي يترجمه النص، و الأمر نفسه مع الأدب الموافق الذي يقبل الأدب المخالف من غير المسلم بسبب اختلاف المؤشرين النصي و الشخصين أما الأقسام المتجاورة فترتبط ببعضها وفق سمات مشتركة نصية أو شخصية

إلا أن من عيوب هذا التصنيف أنه لا يقبل التعميم على جميع النصوص الأدبية خاصة كان منها مجهول القائل، كما أن هذا التصنيف -على دقته- يتجاهل الفصل بين النص غير الإسلامي من المسلم و غير المسلم، و هو بهذه الطريقة يسقط المؤشر الشخصي الذي اعتمده إلى جانب المؤشر النص في الفصل بين الأدب الإسلاميين و الأدب الكادي، كما أن هذا النموذج يكتنفه بعض الغموض خاصة من ناحية تصنيف النصوص في حالة التحول العقائدي لصاحبها هل يكون الحكم عليها وفق المعتقد السابق أو الجديد، أم أننا نحتكم للفترة التي أنتج فيها النص، و هنا نكون قد اصطنعنا معيارا آخر هو المعيار الزمني.

نتيجة لكل ما سبق توصلت الدراسة إلى أن التصنيف القائم على الأساس التصوري في وضعه الحالي لا يقدم النتائج المؤمل الحصول عليها، لا على مستوى تجاوز مشكلات التصنيفات الأخرى، إذ صنع هو الآخر مشكلاته الخاصة على المستوى المنهجي و المصطلحي، و التي قد تكون أكثر تعقيدا من غيرها، و لا على مستوى تحديد الخصائص الفنية التي تعبر عن إنية المذهب الإسلامي و ذلك لاعتماده على المستوى المضموني

فحسب، و لذلك نجد من الضروري الاحتفاظ بالتصنيف المدرسي و ذلك باعتبار الأدب الإسلامي مدرسة أدبية مجاورة للمدارس الأدبية الأخرى الوجودية و الواقعية و الرمزية و غيرها، و هذه الطريقة تحقق مجموعة من المكاسب:

—تلافي الخلاف الحاصل بين النقاد و ذلك بإسقاط البحث في الاعتبارات العقائدية و السلوكية التي تعتبر تحصيل حاصل من خلال انتماء الأديب لمدرسة الأدب الإسلامي.

—تلافي الفوضى المصطلحية الناشئة عن الاعتبارات الزمنية و الحضارية و الشخصية و ذلك باعتبار الأدب الإسلامي متولدا في إطار مدرسة أدبية إسلامية لها امتدادها الزمني الواضح، و بذلك لن نكون في حاجة إلى البحث في مسائل من قبيل الأدب المتفق مع الإسلام، و الأدب الصادر قبل البعثة و غيرها لأننا سنتعامل مع مفهوم واضح و محدد للأدب الإسلامي، بل و يمكن تعميم التصنيف المدرسي لدراسة التراث الأدبي شريطة قراءة التراث في إطاره الحضاري الخاص، و تحديد الخصائص الفنية التي تفصح عن المدرسة الأدبية من النصوص دون إخضاعها لقراءات متعسفة.

—تحديد الخصائص البنيوية للنصوص الأدبية، و التي تتفق و تختلف على مستوى اللغة الواحدة و اللغات المتعددة، و هو ما يمكننا من تحديد الاتجاهات الإبداعية المختلفة المتولدة في إطار المدرسة الإسلامية الأم، و إدراك مظاهر التجديد الفني في النصوص الإسلامية.

إذا أردنا تقييما شاملا لمستويات أسلمة المصطلحات المركزية للمجال الأدبي سنجد أن النقد الإسلامي لا يزال يواجه مجموعة من المشكلات عطلت تحديد ملامحها الخاصة و هي مشكلات تعود إلى:

—اختلاف مناحي التأصيل و سيطرة العامل الفردي في تحديد جزئيات الظاهرة موضوع الدراسة، و هنا يتدخل عامل تتفاوت الخبرة النقدية في تحديد دقائق المفهوم و كنا قد رأينا الاختلافات في تعيين ما صدق النظرية الأدبية الإسلامية، و الخلط بينها و بين النقد الأدبي و تاريخ الأدب على نحو يضر بحرفية المقولات النقدية الإسلامية.

—إن النقد الأدبي الإسلامي لم يعتمد -في كثير من الحالات- على وصف حقيقي للظاهرة

موضوع الدراسة، و إنما اعتمد إما على قوالب مفترضة، أو على تركيب مقولة التصور الإسلامي على الأوصاف التعريفية المتداولة، و هو ما يظهر الخصوصية الإسلامية متلبسة فقط بالأساس المضموني من جهة، و من جهة أخرى فإنه يؤثر على تماسك الأساس النظري الإسلامي، حيث تصبح المفاهيم النقدية الإسلامية تدين في تحديد ملامحها إلى أهواء و اختيارات المعرف لا لمكوناتها المفهومية نفسها، و كنا قد رأينا اختلافات النقد في تحديد طبيعة النقد الإسلامي بين الوصفية و المعيارية و أكثر منه اختلاف مفهوم التكاملية المنهجية التي جاءت نظريا لتجاوز الرؤية الأحادية للمناهج الغربية في هيئة التركيب المنهجي من جهة، و بين النقد و الناقد من جهة ثانية، و كذا الاختلاف في تحديد طبيعة المنهج الأدبي الإسلامي بين الفردية و التعدد، و كيانه بين الوجود و الغياب، و هو ما أورث النقد الإسلامي مجموعة من وحدات تسمية المذهب الأدبي من غير أن يتمكن أي منها من صياغة وصف تعريفي لخصوصيته الجمالية.

—عدم وضوح بعض مقولاته النظرية، فالنقد الإسلامي يترفع بالأدب عن مجرد الميزة المضمونية، و لكن حين يأتي لإجراء وصف تعريفي له يحيطه بسياج من المواصفات العامة المشتركة بين المدارس الأدبية بصفة عامة، و يتذرع في ذلك بأن الخصائص الفنية من المشترك العام، و هو ما يباين مطلب الخصوصية الجمالية المتشقة من الرؤية الإسلامية، كما نرى ملامح هذا الاضطراب النظري في إلحاق أدب غير المسلمين بالأدب الإسلامي و هو ما يجعل من الإسلامية ذات ملمح مضموني بحث بامتياز.

و لذلك يمكننا القول: إن اختلافات مستويات التنظير تمس جميع العناصر المركزية للمجال الأدبي الإسلامي، و هي بذلك إحدى السباب الرئيسة وراء ضعف المصطلحية النقدية الإسلامية، التي تنبت أساسا من تربة النظرية النقدية، و تمارس فعاليتها ضمن إطار منهجي يتولى تحديد المقومات الجمالية للنصوص الأدبي، التي هي في الأساس مرجع النظرية في تحديد الأسس الجمالية، التي يحقق تراكمها و خصوصيتها الجمالية المذهب الأدبي الخاص، و هي جميعها عناصر لم تتحقق ملامحها الواضحة في سياق النقد الإسلامي.

الباب الثالث:

إشكالية تفعيل آليات أسلمة المصطلح النقدي الإسلامي

◀ الفصل الأول: إشكالية توظيف الموروث الديني و الثقافي في الصناعة المصطلحية.

◀ الفصل الثاني: المصطلح النقدي الإسلامي و إشكالية الخصوصية و الانفتاح.

ذكرنا في الباب الأول من هذه الدراسة أن الموقع الزمني لعملية أسلمة المصطلحات يفرض نهجا مقاصديا تقدم فيه أسلمة المصطلحات المركزية للمجال الأدبي، لتليه عملية التأصيل للوحدات المصطلحية التي يكون هدفها سد الخصاص الحاصل على المستوى المصطلحي و الذي قد يتخذ سبيل الحوار مع الذات عبر بعث الوحدات النقدية التراثية أو الإفادة من المصطلحات القرآنية أو الحديثية، أو حتى مصطلحات العلوم الإسلامية الأخرى بشرط تكييفها للدلالة الأدبية و النقدية، أو الحوار مع الآخر و ذلك من خلال تفعيل تقنيات النقد الآمن للمعرفة.

و إذا كان المستوى الأول من الحوار محل اتفاق لدى نقاد الإسلامية، فإن المستوى الثاني يبقى محل خوف و مثار اختلاف بينهم و هو ما يوحي بوجود إرهابات الإشكالية المصطلحية التي تكون مترتبة على غياب الاتساق النظري.

تعمل الدراسة في هذا القسم على تحديد مستويات التقدم التي بلغها النقد الأدبي الإسلامي في التأسيس للمنظومة المصطلحية الخاصة من جهة التأصيل للمصطلحات المكملة للمصطلحات المركزية، و ذلك عبر تفعيل تقنيتي بعث المصطلح التراثي أو استرفاد مصطلحات الآخر و ذلك عبر قنوات الملاءمة و اللياقة و الحاجة المعرفية، و سيوصلنا ذلك إلى تحديد المعايير التي يتم على أساسها اصطفاء المصطلحات التراثية أو المستوردة التي تمكنا من التأشير على مستويات النضج النظري على هذا المستوى من جهة و تحديد المشكلات التي يواجهها النقد الإسلامي في تفعيل هاتين التقنيتين من جهة ثانية.

الفصل الأول:

إشكالية توظيف الموروث الديني و الثقافي في الصناعة المصطلحية.

◀ أولاً: ضبط مصطلح التراث في المدونة النقدية الإسلامية.

◀ ثانياً: توظيف مصطلحات الإرث الإسلامي.

◀ ثالثاً: توظيف المصطلح التراثي .

تعتبر الموروثات المقدسة والإنسانية إحدى الأسس التي يقيم عليها النقد الإسلامي صرحه المفاهيمي وما يترجمه من مصطلحات؛ إذ يعتمد في تحديد رؤاه النظرية على النص القرآني والسنة النبوية الشريفة كما يستتير بالجهود النقدية المشكلة لقاء تماس الذهنية البشرية ونصوص الوحي، والمبنية على الفهم الصحيح للنصوص الشرعية، و ذلك عملاً بمقولة "لن يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها" وهي مقولة تصدقها عديد الرؤى النظرية التي نصادفها في جزئية حوافز توظيف المواد الموروثة في الصناعة المصطلحية، حيث يشمل فحوى هذه المقولة سائر نواحي الفعل الإنساني خاصة في المجالين الفكري والثقافي، و لذلك فليس من الغريب أن يكون الرصيد الموروث بشقيه المقدس والإنساني في مقدمة الخيارات المطروحة في التأسيس للمنظومة المصطلحية الإسلامية في المجالين الأدبي والنقدي .

و رغم ذلك تبقى عملية توظيف المواد الموروثة في الصناعة المصطلحية من المسائل المعقدة، إذ تأتي مشوبة بمجموعة من المحاذير و المشكلات التي تعيق تفعيلها كواحدة من الآليات الاصطلاحية الفاعلة في النقد الحديث، وهي محاذير تتعلق بإمكانية المحافظة على التناسب الدلالي بين اللفظة الموروثة والمدلول الحديث من غير تشويه لكلي الطرفين لذلك سيكون عملنا في هذا الفصل موجهًا لتقاء اختبار منهجية النقاد الإسلاميين في تعاملهم مع الوحدات الموروثة من المصادر المقدسة أو الإنسانية في الصناعة الاصطلاحية و تحديد مدى فعاليتها في مواجهة ما يعتورها من مشكلات.

إلا أننا قبل ذلك نجد أنفسنا مجبرين على ضبط مقولة التراث أولاً، لا بوصفها مجرد حتمية منهجية تتحدد من خلالها المرجعية التي تحال إليها الوحدات المصطلحية، و إنما لكونها هي الأخرى تقع في صميم الإشكال المصطلحي إذ يختلف معناها في المدونة النقدية الإسلامية لاعتبارات مختلفة، و على نحو يؤثر في القيمة المعرفية التي تتضمنها المادة التراثية.

أولاً: ضبط مصطلح التراث في المدونة النقدية الإسلامية.

التراث على ثقله المعرفي في المدونة النقدية الإسلامية مصطلح غير ثابت؛ حيث تختلف دلالاته باختلاف المرجعية التي يتم من خلالها تحديد المفهوم، و التي تعددت ما بين مرجعية لغوية، ودينية، ومرجعية معاصرة، وهو ما كان له أبرز الأثر في تمييز مجموعة الفئات الداخلة في إطاره من جهة، و في تحديد طبيعة الإنتاج المعرفي الذي تصدق عليه تسمية التراثي من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس ستكون مقاربتنا لتحديد مفهوم التراث - الذي يعد من أساسيات الصناعة المصطلحية الإسلامية - في البداية وفق نسق معنماتي يعمل على تحديد مختلف المعاني التي اكتسبها توظيف المصطلح في السياق النقدي الإسلامي و الذي يمكننا من حصر مواطن الخلاف، ثم نتجه إلى تقييسها وفق معايير موضوعية لإدراك التوظيف الصحيح الذي يتواءم مع الإطار النظري الإسلامي.

من خلال تحليل مختلف المعاني التي حملها التراث في عدد من السياقات نستطيع تحديد مواطن الاختلاف في تصور النقاد الإسلاميين لحقيقة المصطلح في نقطتين رئيسيتين هما الاختلاف في حصر الحقبة الزمنية التي يغطيها المفهوم من جهة و الاختلاف في تحديد طبيعة العناصر التي تدخل في تكوينه من جهة أخرى خاصة عند اقترانه بوصف الإسلامية.

1. المستوى الزمني:

نقصد بتحديد الامتداد الزمني رصد الأبعاد الزمانية التي تشكل فيها التراث وحصر حدوده التاريخية التي يستغرقها، ويساعد هذا التحديد في الدراسة المتعلقة بالمصطلح التراثي في النقد الإسلامي في معرفة هوية الوحدات المصطلحية التراثية، و ذلك من خلال تعيين الفترة الزمنية التي يشغل في إطارها والتي تعتبر تراثاً للأدب الإسلامي ونقده، وهو ما يمكن من معرفة طبيعة المدونات التراثية التي تؤطرها عملية الجرد المصطلحي فيما يسميه الشاهد البوشيخي "إحصاء ممتلكات الذات"⁽¹⁾ أي أنه يمكن من وضع اليد على المدونات التراثية

(1) الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، ص42.

التي يستفيد منها المصطلحاتي عموماً والناقد الإسلامي خصوصاً في صناعته المصطلحية وقد كان من بين قرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة: " أن يستخرج المختصون بالعلوم العربية المصطلحات العلمية القديمة من الكتب العربية"⁽¹⁾

من جهة أخرى يتيح تحديد الامتداد الزمني للتراث معرفة المفاهيم التي اكتسبتها الوحدات التراثية في الفهم التراثي و نظيرتها التي أضافها الاستعمال المعاصر، أي أنه يساعد في الدراسات التاريخية للمصطلحات التي تتولى بحث المظاهر التطورية التي تطرأ على الوحدات المصطلحية، و التي تتمظهر على المستوى المفهومي من خلال تحولات في البنية المفهومية أو في بعض مكوناتها - كما هو حاصل مع مصطلح التراث نفسه- و التي قد تؤدي إلى اندثار المعنى القديم لتحل محله مفاهيم أخرى تتماشى مع احتياجات العصر. حيث تساعد الدراسة التاريخية في معرفة المرجعية المعتمدة في التوظيف المصطلحي هل هي تراثية أم حديثة؟ وما إذا كان المصطلح الموظف هو إعادة صياغة المصطلح التراثي أم أنه إعادة صياغة لمصطلح معاصر؟

لم نجد فيما وقع بين أيدينا من مصادر للأدب الإسلامي ونقده تعريفاً مباشراً يتولى تحديد الفترة الزمنية التي ينحصر بها مفهوم التراث، غير أنه من خلال استقراء عدد من النصوص التي تولت التأصيل لعلاقة الأدب الإسلامي بالنص التراثي نصل إلى التحديدات الآتية:

أ- التراث هو الناتج المعرفي الممتد من مجيء الإسلام إلى عصر ابن خلدون، و هو ما يمكن أن نفهمه من قول "أحمد رحمانى" في بحثه عن أصول النقد الإسلامي في المدونة التراثية: "ومجمل القول إن للنقد العربي القديم منذ أن جاء الإسلام إلى عصر ابن خلدون علاقة وطيدة بالتصور الإسلامي"⁽²⁾ وقريب من هذا التحديد نجد موقف "صابر عبد الدايم"

(1) صافية زفكي، المناهج المصطلحية، مشكلاتها التطبيقية و نهج معالجتها، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، (2010م)، ص154.

(2) أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر، ج1، ص83.

الذي يصل بالامتداد الزمني للحضارة الإسلامية وهي الحضارة التي تشكلت في إطارها المدونة التراثية إلى نهاية العصر الأندلسي.⁽¹⁾ أي إلى نهاية 1492م.

والواضح من هذا الضبط للامتداد الزمني الذي يستغرقه مصطلح التراث أنه يعتمد على مبدئين: الأول تصوري يحد تكون نواة العقل المسلم، والثاني إنتاجي مرتبط بفعاليته - العقل المسلم - في إنتاج المعرفة، ولذلك ربط المنتج التراثي بالحقبة المزدهرة "التي تفوق المسلمون في ظلها في العلوم الكونية والإنسانية والتجريبية و اللغوية و الشرعية و الطبية و الهندسية و انتشرت آثارها في العالم كله شرقا وغربا"⁽²⁾

وعلى ضوء الأساس الإنتاجي هذا ذهب بعض الباحثين في تحديد التراث من العصر التدويني وهو ما ذهب إليه الجابري الذي يرى أن "التراث بمختلف حقوله المعرفية والجمالية و الرمزية (عقيدة وشرعية ولغة) قد تشكل في إطار مرجعي تاريخي و إبيستيمولوجي هو عصر التدوين (القرنان الثاني و الثالث للهجرة) وأن هذا التراث قد توقفت موجاته مع قيام الدولة العثمانية في القرن العاشر والسادس عشر للهجرة أي مع انطلاق النهضة الأوروبية."⁽³⁾

إن أهم ما يمكن تسجيله على هذا التحديد الزمني هو إسقاطه للفترة الزمنية الممتدة من عصر ابن خلدون إلى قبيل النهضة، والتي تشمل تقريبا فترة الحكم العثماني وهي فترة حسب هذا التقسيم لا تنتمي إلى القديم ولا إلى الحديث، وهي فترة لها رصيدها المعرفي على قلته. ثم إن غياب الإبداع العلمي، و شيوع ظاهرة التكرار التي عرفت المعرفة فيما يطلق عليه بعصر الضعف هي جزء لا يتجزأ من الفعل التراثي، أو لنقل هو الفعل التراثي في إحدى صوره السلبية، وسنرى فيما يأتي أن نظرية النقد الإسلامي تقف من التراث موقف

(1) صابر عبد الدايم، الأدب المقارن بين التراث و المعاصرة، ص67.

(2) المرجع نفسه الصفحة نفسها.

(3) أمبارك حامدي، التراث و إشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، (كانون الثاني 2017م) ص97.

الفرز الحضاري فتصطفي منه ما يتلاءم مع التصور الإسلامي والرؤى النظرية التي تشغل عليها وفي ذلك دلالة كافية أن التراث الإنساني ليس خيرا كله ولا شرا كله. ونستطيع القول: إن الطابع الانتقائي الذي يقوم عليه تحديد التراث لا يصدقه التصور النقدي الإسلامي، ولا تحتمله حتى الدلالة القديمة للمصطلح التي تشمل كل ما أثر عن الأسلاف بأي شكل من الأشكال⁽¹⁾ اللهم إلا إذا كان المراد تحديد الفترة التي تضمنت الإنتاج العلمي الذي يمكن الإفادة منه، وليس تحديد ماهية التراث نفسه.

ب- التراث يمتد زمنيا من العصر الجاهلي إلى العصر الحديث:

يدخل هذا التحديد حقتين زمنيتين هما: حقبة العصر الجاهلي وحقبة العصر الضعف وهو ما يمكن أن نفهمه من قول "عبد الباسط بدر" في تحديد التراث الأدبي الذي يشكل خلفية الأدب الإسلامي "إن دعاة الأدب الإسلامي يعدون التراث الأدبي كله من عصر الجاهلية إلى أعتاب العصر الحديث منجما غنيا بالكنوز".⁽²⁾

ويمكن أن نلحق بهذا الاتجاه هذا عمل "وليد قصاب" في تأريخه للاتجاه الأخلاقي في النقد التراثي الذي يعده بذرة للنقد الإسلامي الذي يراه اتجاها "عرف منذ العصر الجاهلي فقد نشأ الشعر عند العرب لأداء رسالة إصلاحية خلقية وارتبطت منزلة الشاعر بهذه الوظيفة فكانت مستمدة من سمو الرسالة التي يؤديها".⁽³⁾

و الذي قد يثير بعض الإشكال في هذا التحديد هو إدراج العصر الجاهلي ضمن التراث الإسلامي وذلك يمكن إرجاعه لسببين:

الأول: أن الأدب الجاهلي كان بمثابة تراثا لأسلافنا، وعليه اشتغل النقد الأدبي القديم في عصوره المختلفة، وما قضية القديم و الحديث التي عرفها النقد التراثي إلا آية دالة

(1) جاء في الصحاح الإرث كل ما توارثه الآخر عن الأول، الصحاح، ج1، ص272.

(2) عبد الباسط بدر، "موقفنا من التراث"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، (رجب 1414هـ - كانون الأول 1993م)، ع1، ص29.

(3) وليد قصاب، النقد العربي القديم، نصوص في الاتجاه الخلفي، دار الفكر، دمشق، ط1، (1426هـ - 2005م)، ص20.

على ذلك، وعلى هذا يكون التراث الإسلامي امتدادا للتراث الجاهلي حيث أن كل تراث مأسور بسلطة التراث الذي يسبقه في الزمن، قد يتأثر به و يتلقى عنه .⁽¹⁾

الثاني: إن الجاهلية في الفكر الإسلامي و لدى قطاع واسع من النقاد الإسلاميين ذات مدلول فكري لازمني، وعليه فقد تتوافر مفاهيم متوافقة مع التصور الإسلامي قبل البعثة المحمدية كما هو الحال مع شعر الأحناف كما قد يوجد إنتاج أدبي ونقدي مخالف للتصور الإسلامي بعد البعثة المحمدية، وعلى هذا الأساس يعيد النقد الإسلامي - كما ذكرنا سابقا- صياغة مصطلح الأدب الجاهلي ليعطيه بعدا فكريا، خاصة و أن الإسلام لم يأت كثورة شاملة على جميع النظم المعرفية المتحكمة في صياغة المفاهيم، وإنما كان مصححا لما خالف الفطرة منها، متمما لما يتوافق مع التصور العقائدي السليم، و ذلك مصداقا لقوله ﷺ ﴿إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ﴾.

2. المستوى التكويني.

ونقصد بها مجموعة العناصر و المكونات التي تشكل مجتمعة المادة التراثية التي يستفيد منها النقد الإسلامي في العملية النقدية أو الاصطلاحية، فمن خلال مطالعة مختلف المتون النقدية الإسلامية استطعنا تحديد نمطين من التراث اختلفت فيهما رؤى الباحثين حسب طبيعة المادة موضوع الدراسة.

أ- التراث الذي أنتجته الحضارات الأخرى من غير الحضارة الإسلامية

و هذا النوع تباينت فيه وجهات النظر بين الباحثين في إطار الإسلامية بين الجواز والمنع، ومناقشة ذلك خصصنا لها فصلا مستقلا من هذه الأطروحة، لذلك سنكتفي هنا بمناقشة الوحدات اللغوية المقابلة للمفهوم حيث أفرد لها النقد الإسلامي ثلاث وحدات:

● **التراث الإنساني:** وهذا المصطلح يفتقر للدقة اللغوية؛ حيث إن الكلمة تشمل كل ما له طبيعة بشرية، وهو المعنى الذي نجده في المعاجم اللغوية العربية ووفق هذا الفهم فإنه

(1) عماد الدين خليل، "حول إشكالية النقد التطبيقي لدى الأدباء الإسلاميين"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع95، (1438هـ-2017م)، ص15.

يستغرق حتى التراث الإسلامي هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه الوحدة المصطلحية لها ظلال فلسفية غير محببة حيث ترتبط في الفكر الغربي بوصفها المرجعية المقابلة و المناقضة للمرجعية الدينية وهو ما لا يصدقه الفكر الإسلامي.⁽¹⁾

•التراث العالمي:

و هذا المصطلح هو الآخر يخضع للمرجعية الفكرية الغربية، حيث يكرس فكرة المركزية الغربية التي تجعل من مفهوم العالمية هوية ذات بعد واحد و هو الغرب الأوروبي ثم الأمريكي، فأخراج التراث الإسلامي من التراث العالمي -و هو ما يوحي به استعمال المصطلح- إقرار ضمنى بدونية التراث الإسلامي إزاء التراث الآخر، و نحن نؤمن بأن كلا من "تجيب الكيلاني" و "محمد حسن بريغش" اللذين ورد عندهما المصطلح ليسا من أتباع هذا الاتجاه و لكن جرهما إليه كثرة الاستعمال و الرواج الذي أحدثته العولمة الثقافية و هو خطأ يقع فيه كثير من الباحثين من العالم الإسلامي عن حسن نية إذ طالما "وقد وقع بعضنا من أبناء الحضارات الأخرى في محذور القبول بهذا المدلول الخاطئ للمصطلح فأصبحوا ضحايا تبعية فكرية خطيرة"⁽²⁾

•التراث المادي:

و هذا المصطلح عكس سابقه يكرس للمركزية الإسلامية حيث يعزل الجانب الروحي عن جميع الحضارات الأخرى من سوى الإسلام، و ذلك يؤكد بدعوى أن تلك الحضارات قد "اتخذت من المادة في أوجهها المختلفة محورا لنشاطاتها في التعب و العمل و في المعتقد و السلوك و غضت النظر عما وراء ذلك و هي سمة تشمل الحضارات البشرية جميعها باستثناء الحضارة الإسلامية"⁽³⁾

(1) محمد عمارة، الخصوصية الحضارية للمصطلحات، إشكالية التحيز في المصطلح، ص140.

(2) أحمد صدقي الداجاني، التحيز في المصطلح، إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد، ص146.

(3) سيد سيد عبد الرزاق، المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، ص123.

و نحن نعتقد أن عزل الجانب الروحي عن الحضارات الأخرى أمر غير صحيح إذ يخالف الحقائق التاريخية التي أثبتت تجليات الجانب الروحي بل و تأثيره في الفكر الإسلامي التراثي؛ فالحضارة الهندية التي تعد من أقدم الحضارات الإنسانية يطغى فيها الجانب الروحي على غيره من الجوانب الأخرى، كما أثبت الواقع التاريخي تأثر الحركة الروحية في الفكر الإسلامي خاصة في التيار الصوفي بالأفكار و التصورات الفلسفية للحضارات الأخرى حيث ضمت بين جنباتها: "أنظارا و أفكارا فلسفية استمدتها من عناصر أجنبية متباينة و مختلفة يهودية و مسيحية و مجوسية و بوذية ،و يونانية و غنوصية و تحاول أن تصوغ كل ذلك لبنات ثابتة في هيكل الفكر الإسلامي"⁽¹⁾

بناء على ما سبق نستطيع القول :إن هذه الوحدات الثلاثة " التراث الإنساني ، العالمي و المادي" لا تتناسب مع التصور المراد تسميته نظرا لما تحمله من أبعاد دلالية مضللة قد تحرف المصطلح عن مفهومه الصحيح، كما أننا لا نستطيع اعتماد تسمية "التراث الجاهلي" مواطأة لمفهوم الجاهلية في ضوء التصور الإسلامي لأنه هو الآخر مفهوم "عبر زمني" و "عبر ثقافي" قد يشمل أجزاء من التراث العربي، ثم إن مفهوم الجاهلية مرتبط أساسا بالعناصر التراثية المخالفة للتصور الإسلامي و التي يكون النقد الإسلامي في غنى عن توظيفها.

و عليه يبدو أن مصطلح -"تراث الآخر" هو الأنسب لتسمية العناصر التراثية التي خلفتها الحضارات الأخرى من غير الحضارة العربية الإسلامية حيث يشير إلى التراث الذي ينتمي لحضارات تمتلك سمات جوهرية مختلفة عن الذات ذلك لأن مصطلح الآخر يدل على كل "شخص آخر أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هوية موحدة ، و بالمقارنة مع ذلك الشخص أو المجموعة أستطيع أو نستطيع تحديد اختلافي أو اختلافاتنا عنها."⁽²⁾

(1) عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، (1413هـ-1993م)، ص75.

(2) سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص23.

ب- التراث الإسلامي:

إن تحديد التراث المنتج في إطار الفعل الحضاري الإسلامي تتنازعه مشكلتان الأولى على مستوى وحدة التسمية التي تغطي ذلك التراث حيث يصر بعض الباحثين على تحديد المرجعية اللغوية فيستعملون "التراث العربي الإسلامي" و في المقابل يستعمل آخرون تسمية "التراث الإسلامي" بدعوى أن الفعل الحضاري في الإطار الإسلامي متعدد الجنسيات و بذلك فإن تسمية التراث الإسلامي تكون أدق⁽¹⁾.

والواقع أن تحديد مصطلح التراث العربي الإسلامي آيل ليس إلى تصنيف ذي طبيعة عرقية، و إنما هو ذو طبيعة لغوية، إذ إن اللغة العربية هي لغة العلم و البحث، و بها كتب التراث، لكننا مع ذلك و نظرا لخصوصية النقد الإسلامي ذي الطابع المتعدد، و لطبيعة التحديد الزمني لمفهوم التراث نجد أن تسمية التراث العربي الإسلامي قد تكون تسمية غير دقيقة نظرا لنشوء بنى تراثية بلغات أخرى، و على أساسها بني الأدب الإسلامي في العصر الحديث و عليه، و لأن أساس التصنيف بالنسبة للنقد الإسلامي يعتمد على المعيار التصويري فيكون اختيار: التراث الإسلامي ثم ينبثق عنه مجموعة من التراثيات الداخلة في إطاره: التراث العربي ، تراث الشعوب الإسلامية الأخرى.

أما المشكلة الثانية التي يواجهها مصطلح التراث الإسلامي فتتمثل في العناصر التي يصدق عليها المصطلح في رؤيا النقاد الإسلاميين، و يتحدد الإشكال فيها من مستويين:

- **المستوى الأول:** و هو مرتبط بمصدر المادة التراثية، و مكن الإشكال فيه آيل إلى تصنيف النصوص المقدسة ضمن مفهوم التراث حيث يذهب عدد من الباحثين في إطار الإسلامية إلى اعتبار القرآن الكريم و السنة النبوية المطهرة من أهم المرجعيات التراثية للنقاد، وهو ما نجده واضحا عند إدريس الناقوري الذي يؤكد أن: "التراث العربي الإسلامي و في مقدمته القرآن الكريم و اللغة و الشعر مصدر لا غنى عنه لكل من يريد أن ينتج

(1) أحمد صدقي الدايجاني، التحيز في المصطلح، إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد، ص159.

أدبا أصيلا و فنا ناضجا".⁽¹⁾ كما يتوسل سيد سيد عبد الرزاق بالنص القرآني، و العرف اللغوي في تأكيد انتماء القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة للتراث.⁽²⁾ و قبلهما جعل أبو الحسن الندوي القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف ضمن مختاراته للأدب الطبيعي.⁽³⁾

في الحقيقة إن اعتبار النصوص المقدسة من ضمن التراث يستند إلى أساس قوي حيث يدعمه الاستعمال اللغوي القديم وكذا الاصطلاح القرآني والنبوي، فبالنسبة للأصل اللغوي فإن أصل كلمة التراث عائدة إلى ورث انقلبت الواو فيه تاء وبهذا يكون الورث و الإرث و التراث و الميراث بمعنى واحد هو ما ورث وقد عممه الاستعمال المجازي ليشمل المادي و المعنوي كما يذهب إلى ذلك المرتضى الزبيدي في تاج العروس.⁽⁴⁾

أما بالنسبة للقرآن الكريم فقد وردت فيه آيات صريحة على إضافة النصوص المقدسة (القرآن) إلى معنى الميراث من ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا^ط﴾⁽⁵⁾ و قوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ الْكِتَابَ﴾⁽⁶⁾

كما جاءت الكلمة في مجموعة أخرى من الآيات للدلالة على الوحي من ذلك قوله تعالى على لسان نبيه زكرياء عليه السلام: ﴿يَرْثُنِي وَيَرْثُ مِنْ ءَالٍ يَعْقُوبَ^ط﴾⁽⁷⁾ و قوله تعالى

(1) حسين مسكين، "لقاء العدد مع د. إدريس الناظوري"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع63، (1430هـ-2009م)، ص36.

(2) سيد سيد عبد الرزاق، المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، ص 41

(3) ينظر: أبو الحسن الندوي، مختارات من أدب العرب قسم النثر، مؤسسة الصحافة ، لكنهو، الهند، د.ط، (1432هـ-2011م)، ج1، ص22 و ما بعدها.

(4) مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج5، ص382.

(5) سورة فاطر، الآية 32

(6) سورة غافر، الآية 53

(7) سورة مريم، الآية: 6.

﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ﴾⁽¹⁾ حيث إن الميراث المقصود في الآيتين الأخيرتين هو ميراث

النبوة لا المال مصدقا لقوله ﷺ لا نورث ما تركنا صدقة⁽²⁾

أما في السنة النبوية فقد ورد عنه ﷺ كونوا على مشاعركم هذه فإنكم اليوم على إرث من إرث إبراهيم⁽³⁾ ووجه الدلالة في النصوص السابقة هو أن التراث والإرث بمعنى واحد واحد هو ما ينقله الأوائل إلى الأواخر من غير تخصيص، ولما ثبت إطلاق الإرث و الميراث على النص المقدس فإنه ينسحب كذلك على كلمة التراث بوصفها مرادفا لهما.

في مقابل هذا الرأي يفصل بعض الباحثين بين التراث والنص المقدس؛ حيث يرتبط التراث بالمعطى البشري في حين أن النصوص المقدسة مصدرها الوحي، ولذلك تتميز الأولى بالتاريخية، حيث تحتل التوظيف أو التجاوز كما أنها قابلة للنقد، بينما تتميز الثانية بالأزلية فهي متحررة من نطاق المكان و الزمان ولذلك فهي بمثابة الثابت و يبقى الناقد المسلم مطالبا بكشف خباياها التي خفيت عن الأسلاف وهذا ما يؤكد عماد الدين خليل بقوله: "يتحتم علينا ابتداء أن ننظر إلى التراث بوصفه معطى بشريا ينطوي على الصواب و الخطأ فيه ما هو إبداعي وفيه ما هو اجتراري، إنه خزان الحضارة (...) وبالتالي فإنه لا يحمل صفة الإلزام ونحن لسنا ملزمين بحمله على كواهلنا والمضي به عبر الحاضر إلى المستقبل وهو لا يحمل طابع الخصوصية على أية حال."⁽⁴⁾

و يتبع هذا المذهب أيضا محمد سالم سعد الله الذي يرى أنه : " من المهم أن نضع تفرقة بين المعرفة الإسلامية التراثية و المعرفة الإسلامية العقدية ، فالتراثية منها ليست سوى منجزات زمنية تاريخية صنعتها أجيال في ظروف معينة لا تؤخذ على سبيل الإلزام

(1) سورة النمل، الآية: 16

(2) رواه البخاري في الصحيح، كتاب الفرائض، باب قول النبي ﷺ لا نورث، الحديث رقم: 6726، ص 1667.

(3) صححه الألباني، صحيح الجامع الصغير، الحديث رقم: 1574/4586، ج 2، ص 841.

(4) عماد الدين خليل متابعات في الأدب الإسلامي، ص 113.

و اللزوم (...). أما المعرفة العقدية فإنها تقوم بأصلين: القرآن و السنة و هي ليست بتراث لأنها ليست منجزات تورث بل معطيات إلهية أزلية تتجه نحو الإنسان⁽¹⁾

إن هذا المسعى في الفصل بين النصوص التراثية و النصوص المقدسة يقوده سببان :

الأول : هو المحافظة على قداسة الوحي، فلا يسار إلى مقاربتها وفق مناهج النقد نفسها التي تخضع لها النصوص البشرية ، وهذا الفصل يجنب النقد الإسلامي من الوقوع في فخ الفكر الحدائي الأوروبي الذي يتعامل مع النصوص البشرية و المقدسة على حد سواء كونها جميعا واقفة تحت مسمى التراث خاصة مع بروز التيار الشكي ذي الأصول اليونانية و تأثيره في الفلسفة الحديثة . وما تبعه من اشتداد النقد العالي للكتاب المقدس على يد تشارلز بلاونت(1693) و ريتشارد سيمون (1718) و سبينوزا (1632)⁽²⁾ . وهو ما وقع فيه بالفعل بعض المفكرين العرب المحسوبين على تيار الحداثة مثل محمد أركون في تعامله مع القرآن الكريم و أودونيس مع السنة النبوية الشريفة .

الثاني: رفع القداسة عن النماذج التراثية ذات المصدر البشري، و التي قد تكتسبها وقوعها مع المقدس تحت مسمى واحد، و لذلك غالبا ما يؤكد النقاد الإسلاميون على نسبية التراث الإنساني و قابليته للنقد و التجاوز، و ضرورة التفرقة بينه و بين المقدس و هي تفرقة ضرورية لضمان تطور المعطيات الإبداعية و النقدية الإسلامية.

من خلال تحليل الأسس التي اعتمد عليها كل فريق في تحديد مكونات التراث نجد أن مكنم الخلاف قار في المرجعية التي انطلق منها كل منهما في التأصيل لدلالة المصطلح ففي حين اعتمد أصحاب الاتجاه الأول على المرجعية اللغوية القديمة و على الاستعمال القرآني اعتمد أصحاب التوجه الثاني على الاستعمال المعاصر للكلمة و الذي يخرج النص الديني من ما يصدق عليه المصطلح للمحافظة على قداسة الوحي

(1) محمد سالم سعد الله، أطياف النص، ص16.

(2) سلطان بن عبد الرحمان العميري، نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، دار تكوين، لندن، ط2، (1439هـ-2018م)، ص106.

أو لشرعنته نقد التراث و نستطيع التمثيل لذلك بما ذهب إليه محمد خلف الله "من أن التراث الإسلامي ليس مقدسا ولا ملزما و نحن نملك حق تفعيله نأخذ منه ما يوافقنا و نرفض ما لا يتفق معنا"⁽¹⁾ و هو الموقف نفسه الذي تبناه كما رأينا النقد الإسلامي المعاصر و على هذا الأساس نستطيع القول إن هذا المفهوم الجديد الذي اكتسبه المصطلح من أمارات التطور الدلالي للوحدات المصطلحية إذ تعرض لتضييق الدلالة فأصبح مقتصرًا في مدلوله الحالي على ما ورثه الإنسان المسلم من معطى دون غيره.

و في الحقيقة إن الفصل بين التراث و المقدس قد يكون أقرب للصواب تبعًا لجملة من الأسباب يأتي في مقدمتها العامل التداولي؛ إذ يسهل توظيف المصطلح فلا يلجأ المستعمل كل مرة إلى عزل الجزء المقدس عندما تتخذ عملية استثمار التراث طابعًا انتقائيًا كما أن الجمع بين النص المقدس و الإنساني تحت تسمية واحدة أمر غير مستحب، و نستطيع قياسًا على الاستعمال اللغوي الذي خص الإرث بالحسب و الميراث بالجانب المادي و بناء على الاستعمال النبوي الذي نقل كلمة الإرث إلى الجانب العقائدي أن نخصص الإرث على الجانب الديني و نمحض التراث للدلالة على الجانب الإنساني الذي ثبتته عليه الاستعمال.

-المستوى الثاني: و هو أكثر إشكالا من سابقه، و هو يتعلق بدلالة وصف الإسلامية الملحقة بالتراث هل هي ذات دلالة تصويرية أم زمنية، حيث يتأسس السؤال الآتي: هل التراث الإسلامي هو ما وافق التصور الإسلامي من معطيات بشرية ناشئة في ظل اتصال الفكر بالوحي أم يتعداه إلى كل ما أنتج تحت مظلة الحضارة الإسلامية فيدخل فيه كما يرى محمد خلف الله التراث الإلحادي و المخالف؟ و هذه المسألة على قدر غير يسير من الأشكال قياسًا على الرؤى النقدية التي يتبناها الاتجاه الإسلامي و قياسًا أيضًا على طبيعة التراكيب الاصطلاحية التي تتأسس عليها عديد المصطلحات نحو الأدب الإسلامي و النقد الإسلامي و النظرية الإسلامية ، فإذا أخذنا بالتصنيف الزمني و هو

(1) محمد أحمد خلف الله، الإسلام و التراث الإسلامي، مجلة العربي، الكويت، ع338، (يناير 1987م)، ص30 .

التصنيف الشائع الذي يستعمله كثير من الباحثين بما فيهم أولئك المحسوبين على النقد الإسلامي نكون قد أخللنا بتماسك البنى المفهومية التي يتأسس عليها المعجم النقدي الإسلامي التي درجت على نسبة الإسلامية إلى المفاهيم المتفقة مع التصور الإسلامي و بذلك نكون قد جررنا الأدب و النقد الإسلاميين إلى الدائرة نفسها فتتخلص هي الأخرى من التصنيف الرؤيوي إلى التصنيف الزمني، و إذا أخذنا بالتصنيف الرؤيوي نكون قد أقصينا قطاعا واسعا من التراث الذي يعده الاستعمال النقدي جزءا لا يتجزأ من التراث الإسلامي هذا من ناحية، و من ناحية أخرى تكون دعوى الفرز الحضاري المتعلقة بالتراث الإسلامي ساقطة نظرا لاتفاقه مع التصور الإسلامي أساسا.

للخروج من هذا الإشكال الاصطلاحي نعتمد التصنيف التصوري إلى جانبه التصنيف اللغوي حيث يكون التراث الإسلامي هو كل ما أنتجه الإنسان المسلم متوافقا مع أصول الشريعة من نزول الوحي إلى ما قبل العصر الحديث، و نطلق التراث العربي على كل منتجات العقل العربي و يمتد زمنيا من قبل البعثة إلى ما قبل العصر الحديث، و نستعمل التراث الجاهلي لكل المنتجات المخالفة للتصور الإسلامي عبر اللغات المختلفة، في حين يكون التراث الإنسان شاملا لجميع منتجات العقل البشري بشكل عام بينما نجعل الإرث الإسلامي كمصطلح رمزي للنصوص المقدسة.

ثانيا: توظيف مصطلحات الإرث الإسلامي.

ذكرنا فيما سبق من هذا الفصل أننا خصصنا مصطلح الإرث للدلالة على النصوص المقدسة المتمثلة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وعلى هذا الأساس يكون المقصود بمصطلحات الإرث الإسلامي "كل وحدة لغوية وردت في القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف تحيل إلى مفهوم مختص" ويمكن تمييز المصطلح في السياق القرآني والحديث النبوي الشريف من خلال تحديد الخصوصية الدلالية التي اكتسبتها تلك الوحدة في إطار الاستعمال الشرعي؛ بحيث تصبح لها دلالتها الخاصة التي تميز وظيفتها في العرف الشرعي عن غيره من الاستعمال اللغوي العام. ولذلك يعرف المصطلح القرآني بأنه : " كل لفظ من ألفاظ القرآن الكريم، مفردا كان أم مركبا اكتسب داخل الاستعمال

القرآني خصوصية دلالية قرآنية جعلت منه تعبيراً عن مفهوم معين له موقع داخل الرؤية القرآنية و نسقها المفهومي. " (1) و التعريف نفسه يمكن قياسه على وحدات الحديث النبوي الشريف التي هي جزء من التشريع "و ما ينطق عن الهوى" و هي المصطلحات التي أطلقنا عليها سابقاً " مصطلحات الإسلام."

من المسلم به أن يكون المصطلح القرآني وكذلك مصطلحات الحديث النبوي الشريف في مقدمة مصادر الصياغة المصطلحية نظراً لكونها المرجعية الرئيسية للأدب الإسلامي ونقده، والاعتماد على الخلفية المؤسسة في صياغة الوحدات الاصطلاحية أمر طبيعي لكل علم يستند في تأسيسه على مرجعية أو رؤية للحياة، و نستطيع أن نلاحظ وجود مصطلحات علم النفس في منهج التحليل النفسي نحو الشعور و اللاشعور، والأنا، و الأنا الأعلى والكبت والجنس وغيرها. ثم إن الإفادة من المصطلح المقدس تشهد لها التجربة التراثية العربية حيث إننا: "إذا رجعنا إلى تراثنا و استنطقناه فسنجد أسلافنا لم يجدوا حرجاً في الإفادة من القرآن الكريم، ومن الحديث الشريف في وضع المصطلح النقدي، كما لم يجدوا حرجاً في الإفادة منهما حينما وضعوا مصطلحات الفقه والأصول والحديث والنحو." (2)

وإذا كان للاستفادة من مصطلحات الإرث المقدس هذه الأهمية في الصياغة المصطلحية كونه من الأمارات الدالة على توحيد النقد الإسلامي بمرجعياته العقائدية فإنه لا يخلو هو الآخر من محاذير تتعلق بدلالة الوحدة المأخوذة من القرآن أو الحديث، وتوافق المفهوم الحديث المراد تسميته بها على مستوى النقد الأدبي، فلا يكفي اتحاد الصيغة المعجمية بين المفردة القرآنية ونظيرتها النقدية حتى تعد الوحدة المصطلحية ذات مرجعية قرآنية، بل يقتضي الأمر وجود عدد من السمات المفهومية المشتركة بين المصطلح القرآني والأدبي، ولا يتحقق ذلك إلا إذا كانت الوحدة النقدية في أساسها الأول مصدرها النصوص المقدسة وجرى التصرف في دلالتها كيما تتناسب والدلالة الأدبية، وهو ما يحيلنا إلى ضرورة

(1) الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، ص109.

(2) عبده زايد، قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي، ص9.

التقيد بالمعنى الأصلي للمفردة القرآنية في مقارنتها مع الوحدة المصطلحية النقدية قبل نسبتها إليها، فلا يصار إلى تحويل المعنى القرآني أو النبوي، و لي أعناق النصوص المقدسة كي تتناسب مع الدلالة الحديثة، فنتحول العملية إلى عملية عكسية يتحكم الفرع فيها بالأصل وتفسر بها المفردة القرآنية وتحمل بدلالات غير ما هي عليه، وعلى هذا الأساس فإن تعامل النقد الإسلامي مع المادة المقدسة يكون مبدؤه المحافظة على قداستها إذ يتم استichاء النص المقدس في الصناعة المصطلحية من خلال المعاني التي يتحملها هذا النص من غير استصحاب دلالات خارجية لا تتحملها دلالاته - وهو ما يسميه - سيد قطب - استichاء النص دون مقررات سابقة حيث يكون المنهج: "في استلهم القرآن الكريم ألا نواجهه بمقررات سابقة إطلاقاً، لا مقررات عقلية، ولا مقررات شعورية ، ومن رواسب الثقافات التي لم نستقها من القرآن ذاته، نحاكم إليها نصوصه، أو نستلهم معاني هذه النصوص وفق تلك المقررات السابقة." (1)

وإذا ما تقرر ذلك يكون على المصطلحاتي قبل التعامل مع المفردة القرآنية الوعي الدقيق بالمفهوم الذي تحمله؛ لأن ذلك أدعى لتحقيق التمثل السليم لهذه الوحدة ونقلها إلى الحقل النقدي من غير تحريف " فتحصيل معاني ألفاظ القرآن الكريم في كونه من أول المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه كتحصيل اللبن في كونه أول المعاون في بناء ما يمكن أن يبنيه وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع فألفاظ القرآن هي لب الكلام و زبدته وواسطته وكرائمه (...) وإليها مفرع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم " (2)

وعلى هذا الأساس سيكون عملنا في هذه الجزئية منطلقاً من معايرة عدد من الوحدات الاصطلاحية ذات المرجعية القرآنية و الحديثة بغرض تقدير مدى محافظة تلك الوحدات على عدد من السمات المشتركة بين الدلالة الأصلية و المعنى الأدبي أو النقدي، و هو ما يثبتته شرعية نسبتها إلى المرجعية المقدسة كون العملية الاصطلاحية في ضوء المنهج

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص15.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مكتبة الباز، السعودية، د.ط، (د.ت)، ج1، ص 4.

التراشي تقتضي وجود علاقة مشابهة بين المعنى الأصلي و المعنى الجديد كما ذكرنا ذلك سابقا، هذا من جهة ومن جهة أخرى تكون معايرة تلك الوحدات من حيث القوة الاصطلاحية التي تحدد بمدى صلاحية تلك المصطلحات للتوظيف في القطاع الأدبي من خلال تحديد كفاءتها في تحمل المفهوم الحديث عن طريق التوسيع أو المجاز، و استمراريتها في المدونة النقدية الإسلامية فكل ذلك يحدد مدى نجاح النقد الإسلامي في توظيف المصطلحات ذات المرجعيات المقدسة في تأسيس المعجم النقدي.

1. المداولة:

هو أحد المصطلحات التي استعملها عماد الدين خليل باطراد في مؤلفاته التاريخية وتجلّى أثرها على عمله الأدبي، وذلك باعتبار أن الأدب حلقة وامتداد مستمر لرؤية الأديب للحياة، وهي الرؤية التي اعتمدها سعيد الغزوي في أطروحته الموسوم بعنوان "المداولة في أعمال عماد الدين خليل " حيث اتخذ من "المداولة" آلية لقراءة أدب عماد الدين خليل حيث يقول: "آمنت بأن هذه الرؤية الإسلامية المتميزة للتاريخ تنطلق من إدراك عميق لسنة (المداولة) و تصلح مفتاحا لدراسة أدب عماد الدين خليل"⁽¹⁾ وإذا كان ذلك كذلك نستطيع أن نقرر ما يأتي:

- إن مصطلح المداولة هو مصطلح وضعه عماد الدين خليل في المجال التاريخي.
- إن من أدخله في المجال الأدبي بوصفه إحدى آليات القراءة هو "سعيد الغزوي" وعلى هذا الأساس فإن حضور المصطلح على مستوى النقد مرتبط بهذا الأخير ولذلك سننطلق في دراستنا للمصطلح اعتمادا على رؤية سعيد الغزوي المتأسسة على استيعاء معنى المداولة في كتابات عماد الدين خليل مع ربطها بالدلالة القرآنية. خاصة وأنه - الغزوي - قد أشار في أطروحته إلى فعل تركيب المفهوم متحملا تبعاته مبرئا ذمة عماد الدين خليل مما يكون قد ألحقه من أفكاره من خلل.⁽²⁾

(1) سعيد الغزوي، المداولة في أعمال عماد الدين خليل دراسة في التنظير و الإبداع، المعهد العالمي

للفكر الإسلامي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط1، (1423هـ-2002م)، ص9.

(2) المرجع نفسه، ص 18 .

- يبدو من خلال ما أورده سعيد الغزاوي في أطروحته بمواطن كثيرة ربطه لمصطلح المداولة بوصفه آلية أو مفتاحا لقراءة النص الأدبي الذي ابتدعه عماد الدين خليل دون سواء وذلك واضح من خلال قوله : " المداولة تصلح فعلا مفتاحا للقراءة (...) فهل تتفضل جهود أخرى بوضع اليد على مفاتيح أخرى لقراءة أدب عماد الدين خليل وغيره من الأدباء الإسلاميين الرواد"⁽¹⁾ وهو ما سيؤثر سلبا على فعالية المصطلح في المدونة النقدية كما سنرى فيما يأتي من هذه الجزئية .

أ- المداولة بين المدلول القرآني والمدلول النقدي:

يعتمد مصطلح "المداولة " على المرجعية القرآنية حيث تأسست سماته المفهومية بوصفه مصطلحا بناء على فهم مدلول المداولة في القرآن الكريم، وبالتحديد في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾⁽²⁾ حيث ينقلها عماد الدين خليل من حدث جزئي هو غزوة أحد لتصبح قاعدة أساسية في موقف الله عز وجل من الدول والتجارب وتجسيدا لسنة الله عز وجل إذ يداول الأيام ويعاقب بعض الأمم التي لا تحسن الاستخلاف في الأرض بأن يسلط عليها قوم جبارين.⁽³⁾

في الحقيقة إن مفهوم المداولة يرتبط مع غيره من المصطلحات مشكلا نظرية مكتملة في قيام الحضارات هي: مفهوم التغيير ومفهوم الاستخلاف ومفهوم الاستبدال. حيث إن التغيير الذاتي الذي هو التزام الإنسان بسنن الكون وتوظيفها في تحقيق طاعة الله هو الذي يحقق غاية الاستخلاف في الأرض ذلك أن الإنسان "هو الذي يتحكم في صياغة الظروف الخارجية " إن امتلك زمام نفسه وسما دوما إلى ممارسة عملية التغيير الذاتي التي أعلنها القرآن الكريم في قانونه الثابت ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁽⁴⁾

(1) سعيد الغزاوي، المداولة في أعمال عماد الدين خليل ، ص 396-397.

(2) سورة آل عمران، الآية 140.

(3) سعيد الغزاوي، المداولة في أعمال عماد الدين خليل، ص 98.

(4) سورة الرعد، الآية 11.

ومتى تحقق فعل التغيير الذاتي تحققت سنة الاستخلاف، وكلما ابتعد الإنسان المسلم عن التغيير الذاتي يكفل له مركزه المتقدم في الفعل الحضاري كان جزؤه التحويل من الاستخلاف إلى الاستبدال، ونستطيع القول أن المداولة تتحرك مع مفهوم التغيير الذاتي وفق علاقة متراجحة فكلما تراجعت أسباب الاستخلاف عن المجتمع المسلم تحققت المداولة بالنقل من حالة الاستخلاف للاستبدال. (1)

على المستوى الأدبي يعتبر سعيد الغزاوي أن المداولة بمفهومها القرآني هي بمثابة وحدة مركزية ينتظم حولها العطاء الفكري والفني لعماد الدين خليل، وذلك على أساس التكامل والتواصل بين نتاجه الفكري والتاريخي والإبداعي خاصة وأن الرجل مؤرخ ومفكر قبل أن يكون مبدعا، ولذلك تكون المداولة بوصفها أداة للقراءة السليمة لتاريخ الأمم والشعوب عموما والأمة الإسلامية بشكل خاص في رؤيا عماد الدين خليل منتشرة في حنايا خطابه الفكري والأدبي حيث كشفت القراءة الشاملة التي أجراها الغزاوي "عن وقفات قد تطول أو تقصر عند مفهوم المداولة في كثير من مؤلفات عماد الدين خليل الفكرية والتاريخية والإبداعية." (2)

ونستطيع القول إن المداولة على المستوى الأدبي في منظور سعيد الغزاوي مفتاحا قرائيا يكشف عن تجليات الرؤية العمادية لصعود وأفول الحضارات، والمؤسسة وفقا لسنة الاستخلاف المستقاة من النصوص القرآنية في العمل الأدبي بمفهومه الواسع و لذلك كان الهدف الرئيس لأطروحاته " جعل المداولة مفتاحا لقراءة أدب عماد الدين خليل " (3)

من خلال موازنة المداولة بهذا المفهوم مع دلالة المصطلح في التغيير القرآني في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ

(1) ينظر: المداولة في أعمال عماد الدين خليل، ص 129-130.

(2) المرجع نفسه، ص 386.

(3) المرجع نفسه، ص 396.

وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ ۚ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿١٠٤﴾⁽¹⁾ نجد أن المداولة في السياق القرآني تتفق والمدلول الذي ربطها به عماد الدين خليل وإن كان السياق القرآني لا يفصح مباشرة عن حقيقة التغيير من حال النصر لحال الهزيمة بمخالفة سنن الاستخلاف وإنما ربطها باختبار وتمحيص المؤمنين وذلك واضح من منطوق الآية " وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء " وهو ما يصدقه أيضا ما جاء في الأثر " إنه والله لولا الدول ما أودي المؤمنين، ولكن قد يدال للكافر من المؤمن ويبتلى المؤمن بالكافر ليعلم الله من يطيعه و يعصيه ويعلم الصادق من الكاذب " ⁽²⁾ غير أنه يمكن الوصول إلى تأويل يتوافق بل يتطابق تماما مع فهم عماد الدين خليل من خلال ربطه الآية بسبب النزول حيث أن سبب تغير حال المسلمين من النصر للهزيمة يوم أحد هو مخالفة أمر النبي ﷺ فالمداولة إذا تكون "مرة للمؤمنين لينصر الله عز وجل دينه ومرة للكافرين إذ عصى المؤمنون لبيبتليهم ويمحص قلوبهم " ⁽³⁾.

ب- صلاحية " المداولة " للاصطلاح النقدي:

رأينا أن سعيد الغزاوي قد ربط مصطلح المداولة بوصفه إحدى آليات القراءة بأدب عماد الدين خليل وذلك بهدف التأكيد على انسجام نتاجه الفكري والإبداعي فتأتي المداولة كوحدة تؤطر هذا النتاج، وهذا التخصيص قد وأد المصطلح من بدايته، ولذلك لا نجده - في حدود إطلاعنا- موظفا في قراءة نصوص أدبية أخرى هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن المصطلح بالطريقة التي أصل له بها الغزاوي لا يمكن اعتباره كوسيلة إجرائية لقراءة النص الأدبي وتقييمه، و قد سبقنا "مصطفى الحيا" إلى التأكيد على هذه الحقيقة حيث يرى أن المداولة ذات كفاءة لا بأس بها في دراسة المضامين في حين تبقى فقيرة شحيحة إذا ما تعلق

(1) سورة آل عمران 140

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج6، ص83.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح:أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، (1384-1964م)، ج4، ص218.

الأمر بالجانب الشكلي و ذلك عائد إلى طبيعة الدلالة التاريخية التي نقل إليها المصطلح منذ البداية ⁽¹⁾ ولذلك يأمل من الناقد التأصيل لمفاهيم أكثر إجرائية وأكثر فنية للدراسة أدبية. ⁽²⁾

من جهتنا نرى أن المصطلح كان سيصبح أكثر فاعلية لو تم التأصيل له في قراءة النص السردي الإسلامي عموماً، وذلك بوصفه مفهوماً يتجلى في سائر أنواع الخطاب القصصي الإسلامي في كلياته، وترتبط وظائف الشخصيات القصصية بتحقيقه، ويمكن متابعة خط سير الحدث من خلاله، أي النظر إليه بوصفه بنية مركزية يمكن من خلالها قراءة النص القصصي الإسلامي بوصفه نصاً رسالياً غرضه تحقيق الاستخلاف في الأرض.

ونستطيع أيضاً توظيف مفهوم المداولة بهذا الشكل لدراسة القصص القرآني من غير المساس بقداسته، ويمكن التمثيل لذلك بقراءة إحدى القصيرة في القرآن الكريم وهي قصة صاحب الجنتين حيث تتجلى ملامح المداولة في الشخصيات القصصية حيث تحيط السمات السلبية بشخصية الرجل الكافر، والتي كما لخصها الخطاب القرآني تشمل " التكبر " "أنا أكثر منك مالا وأعز نفراً" ⁽³⁾ الكفر " و دخل جنته وهو ظالم لنفسه " " وما أظن الساعة قائمة " ⁽⁴⁾ وهي الملامح التي يتحقق من خلالها النقل من الاستخلاف إلى الاستبدال وتتجلى من خلالها المداولة في المقابل رسمت القصة القرآنية ملامح الشخصية القدوة التي يتحقق معها الاستخلاف في الأرض وهي حسب السياق القرآني الإيمان، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الرضا بقضاء الله وقدره وهو ما تلخصه الآيات من 32 إلى 40 من سورة الكهف.

(1) مصطفى الحيا، "المداولة في أعمال عماد الدين خليل دراسة في التنظير و الإبداع لسعيد الغزاوي"، مجلة إسلامية المعرفة، مج9، ع35، (2004م)، ص184 .

(2) المرجع نفسه، ص185.

(3) سورة الكهف، الآية 24.

(4) سورة الكهف، الآية 36.

كما تتجلى المداولة في أحداث القصة وذلك بنقل الكافر من الثراء إلى الفقر لعدم عمله بمتطلبات الاستخلاف، وهو ما تجسده كثير من القصص القرآني. كما تبرز المداولة أيضا في أحداث القصة في فقر الرجل المؤمن على الرغم من عمله بمتطلبات الاستخلاف وهي ما يفسره الفهم الإسلامي للمداولة بمفهوم الابتلاء والاختبار، و هو ما حدده النص القرآني الذي أصل لهذا المصطلح. وما نريده من خلال ما سبق أنه يمكن توظيف مصطلح المداولة كآلية إجرائية يفهم من خلاله توافق رسم ملامح الشخصيات المسطحة والنامية، وخط سير الأحداث مع الرسالة والهدف الذي يضعه الكاتب، بل و قد نجد تجليات المداولة حتى في عتبات النص وكذلك أنماط تشكيل الغلاف و بذلك تصبح المداولة مفتاحا قرائيا يبحث القارئ عن تجلياته في سائر النصوص الإسلامية بوصفها نصوصا هادفة.

2. الجهادية :

الجهادية هو مصدر صناعي من لفظ جاهد، و هي صياغة هدفها تضمين المصطلح المصاغ مجموعة السمات الموجودة في اللفظ المصاغ منه، و على هذا الأساس يفترض أن يشتمل مفهوم الجهادية في الدلالة القرآنية معنى الجهاد فهي الأصل القرآني.

أ- الجهادية بين الدلالة القرآنية و الدلالة النقدية :

خص "شلتاغ عبود" مصطلح الجهادية للدلالة على الفعالية الناتجة عن توحيد الإنسان المسلم بالفكرة الإسلامية؛ حيث تكون الرؤية الإسلامية الدليل الموجه لدفة النشاط البشري فسيستفرغ المسلم جهده في تجسيد القيم التي يؤمن بها في الواقع⁽¹⁾ و باختصار يمكن أن نعرف مصطلح الجهادية على أنه : بذل الجهد لتحويل الرؤية إلى عمل، أو أنه بذل الوسع لتحقيق التصور على مستوى السلوك، و هي بهذا المعنى سلبية التصور الإسلامي للمسألة الاعتقادية حيث أن الإيمان هو ما وقر في القلب و صدقه العمل.

و الجهادية بهذا المعنى تتقاطع مع مصطلح الالتزام الذي يؤكد هدفية الإنسان في هذه الحياة، و يجعل من المفاهيم التي يتلقاها وسيلة لغاية و مادة من أجل بناء الذات و المجتمع

(1) ينظر: شلتاغ عبود، الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 84.

وفق مقاييس التصور الإسلامي، حيث أن كلى المصطلحين يؤكدان سمة التزام الرؤية على مستوى التصوير.

إن الجهادية مصطلح ذو مرجعية قرآنية؛ فهو يتجاوز الدلالة اللغوية التي تحيل إلى مجرد بذل الجهد إلى مستوى أعلى هو حث النفس على التزام الرؤية الإسلامية على مستوى السلوك الذي يعد الإبداع الفني أحد مظاهره، و نستطيع ربط هذا المفهوم بقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾⁽¹⁾ حيث تحدد هذه الآية طبيعة بذل الجهد الموصل للهداية الإلهية بعامل الإخلاص لله الذي يطبع سلوك المسلم، و يميزه دون غيره من أنماط السلوك ذات الأغراض الدنيوية.⁽²⁾

و بحمل هذا الكلام على العمل الأدبي سواء على أساس المجاز، أي باعتبار توظيف الأدب لغرض الإصلاح أو على أساس الحقيقة من جهة أن الأدب هو أحد صور العبادة إذا توفرت النية، تكون الجهادية بذل الجهد في صناعة الأدب الإسلامي إن على المستوى الشكلي من خلال الالتزام الجمالي أو المستوى المضموني و ذلك إخلاصا لله ، و لذلك يعرف بعض الباحثين الأدب الإسلامي بكونه "الأدب الذي يكتب باسم الله و من أجل الإنسانية".⁽³⁾ و هو ما يوافق المدلول العام الذي جاءت به الآية، و على هذا الأساس يكون شلتاغ قد وفق في استرفاد هذه الوحدة المصطلحية إلى المجال الأدبي.

ب- صلاحية الجهادية للاستعمال النقدي:

ذكرنا فيما سبق أن مصطلح الجهادية يتقاطع مع مصطلح الالتزام في نقطة تجسيد التصور على مستوى التصوير، غير أن التحليل الدقيق للسمات المفهومية التي يحوزها المصطلح يؤكد أن مصطلح الجهادية يتضمن مجموعة من المزايا التي يفضل بها عن نظيره

(1) سورة العنكبوت، الآية 69.

(2) ينظر: الشعراوي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، مج18، ص11287.

(3) رحمة بنت الحاج عثمان، "نافذة على المناهج الأدبية الإسلامية الملايوية"، مجلة الإسلام في آسيا، ع2، (يونيو 2011م)، ص211.

فهو علاوة عن كونه مصطلحا منتجا في إطار الذات و بالتالي يستغني عن الوحدات المضافة لأجل أسلمته كما هو الحال مع الالتزام فإنه يتضمن بصورة تلقائية سمة الالتزام الديني للذات المبدعة التي تبذل وسعها لتطبيق التعاليم الإلهية على المستوى السلوكي، و هذا المفهوم تقتضيه دلالة المصطلح، كما أصل له صاحبه أولا، و كما تقتضيه المرجعية الدينية التي يستند إليه المصطلح ثانيا، وإن كان هذا المفهوم لا يتفق مع رؤية شلتاغ عبود لمفهوم الأدب الإسلامي حيث يجعله شاملا لكل نتاج يتفق مع التصور الإسلامي دون النظر إلى دين صاحبه أو مذهب في الحياة .⁽¹⁾ بينما جعل الجهادية مصطلحا ذا أبعاد ثلاث: بعد متعلق بالله، و بعد مرتبط بالنفس، و بعد متعلق بالمجتمع حيث يقول: "لأن هذه الجهادية تشمل تعامل الإنسان مع خالقه و مجتمعه و نفسه ، وهي تواصل دائم و حركة مستمرة و مجاهدة تبلغ من النفس أقصى غايات عطائها"⁽²⁾

فالواضح من خلال هذا التوصيف لأبعاد الجهادية أنها تشغل كبنية موحدة يتكامل فيها الجانب العقائدي ذي الأصل الرباني و الجانب السلوكي الذي يحتكم إلى الأصل العقائدي مجسدا مثله على مستوى سلوك الفرد مع نفسه أولا من خلال تسخير طاقاتها للوفاء بأعباء الأمانة، و سلوكه مع المجتمع من خلال ضبط العلاقات الاجتماعية و مناقشة قضاياها في ضوء الرؤية الإسلامية، و ذلك بهدف الوصول إلى الأمة النموذجية التي يتحقق معها مدلول الخيرية (كنتم خير أمة أخرجت للناس) كثمرة من ثمرات الجهادية و ذلك ما يمكن أن نفهمه من قول شلتاغ عبود : " فإذا كان الأدب في المجتمعات الأوروبية قد عني بما سمي السويرمان (للنموذج و المثال) فإن الجهادية في حياة المسلم تجعل منه مثالا واقعا (...) و آية الواقعية في هذه النموذجية أنها لا تخلق أفرادا من السويرمان بل تخلق أمة نموذجية تعد السير نحو الهدف الأعلى الذي رسمه تصورها العقائدي " ⁽³⁾

(1) ينظر: شلتاغ عبود، الملامح العامة في نظرية الأدب الإسلامي، ص 27.

(2) المرجع نفسه، ص 84.

(3) المرجع نفسه، ص 84.

و نستطيع القول بناء على ما سبق أن الجهادية بوصفها مصطلحا من المصطلحات المجسدة للقيم الفكرية في الأدب الإسلامي تقتضي ضرورة إسلامية الأديب، ليس ذلك فقط بل و تطبيق الرؤية الإسلامية على المستوى السلوكي الفردي و الاجتماعي، و هذا المستوى الثلاثي من الالتزام الرؤيوي تكون ثمرته بكل تأكيد إبداع نص أدبي لا يند عن التصور الإسلامي، و قد أشرنا في مناسبة سابقة إلى تفريق النقد الإسلامي بين "الأديب الإسلامي" و "الأديب المسلم" إذ قد يحيد الثاني عن مفهوم التصور الإسلامي و ذلك لغياب مراقبة الأديب لربه أثناء الصناعة الأدبية بينما يستحضرها الأول في سلوكه الحياتي و الإبداعي و الذي يحققه مفهوم الجهادية.

من خلال ما سبق نستطيع القول: إن مصطلح الجهادية يمس نقطة جوهرية في نظرية الأدب الإسلامي هي مسألة مراعاة دين الأديب، بل و التزامه السلوكي في الواقع العملي و قد يجري توظيفه وفق نمطين مختلفين الأول منهما باعتباره مصطلحا نظريا يضع الأسس المثل لتحقيق مفهوم الاستخلاف كإحدى مطالب الأدب الإسلامي، و اعتباره مصطلحا نظريا آت من كونه يتعامل مع أمور خالسانية متعلقة بالدوافع النفسية و العقائدية الموجهة لصياغة الأدب الإسلامي، أما النمط الثاني فهو نمط إجرائي نابع من اعتبار الجهادية مصطلحا لقياس تحقق الإلتقان في الصناعة الأدبية الذي يأتي استجابة لبذل الجهد في توظيف الطاقة في رضى الله .

و الواقع أن هذه الإمكانات الدلالية لم تشفع للمصطلح في إثبات حضوره على مستوى الخطاب النظري أو التطبيقي و ذلك لوجود منافس قوي يتقاسم معه عددا من السمات المفهومية هو مفهوم الالتزام، و كنا قد ذكرنا أن مصطلح الجهادية يتفوق على هذا الأخير من ناحية الدقة الدلالية، و من جهة سلامة المرجعية إلا أن الالتزام يرجحه في عامل حاسم هو سعة الاستعمال و الشيوخ التي تعتبر إكسير الحياة للمصطلح عموما و المصطلح النقدي خصوصا.

3. التساكن والتجاور:

تعمل هذه الثنائية "التساكن و التجاور جنباً إلى جنب في مقابل الفردانية والتصادم وذلك من أجل تحديد منهجية الروائي في بناء الشخصيات التي تحرك الحدث وسنحاول في هذه الجزئية تحديد دلالة كلى المصطلحين وموازاتها بالمفهوم القرآني مع تحديد وظيفتها النقدية وذلك من أجل الوصول إلى حقيقة مدى نجاح توظيف المصطلح القرآني.

يعرف محمد أحمد حمدون مفهوم التجاور بقوله: "في التقابل والتجاور تصبح الشخصيات ذاتها جزءاً من تشكل البنية الفنية الأساسية ... هي بالأحرى قطع متجاورات لها دور الكلمة في النص الأدبي أو الوحدات أي أنها لا تقصد لذاتها وإنما هي أشبه بالوسائل الإيضاحية التي تكشف عن غيرها من الرسائل غايات أخرى للنص أدبي"⁽¹⁾

من خلال هذا التعريف، و بناء على وصف سعد أبو الرضا الذي يرى أن التصور الإسلامي للحياة يخول الجمع بين هذه النماذج البشرية المتقابلة ليؤكد من احتكاكها الوجه الأمثل للحياة كما في النموذج "الأمثل للإنسان" نخلص لما يلي:

— ملاحظة الغاية الإيديولوجية للسرد وذلك يتوافق مع التوجه العام للأدب الإسلامي باعتباره أدبا رسالياً.

— الشخصية يتحدد بناؤها وتطورها وخصائصها وتحدد ملامحها بصورة أكثر في وجود الآخر المفارق لها المختلف عنها وهذا يدل على أن هذه الوحدة لا تبحث عن البطل المتفرد الذي ينمو في معزل عن الشخصيات الأخرى وإنما نبحت في البطل أو الشخصية التي تنمو وتتطور من خلال احتكاكها مع غيرها من الشخصيات التي ينسجها العالم القصصي.

— يحمل مفهوم التجاور وكما يوحي به المصطلح من سمات دلالية مقومات إيجابية تنتفي معها صور الصراع لصالح التساكن حيث يحيل الجار في لغة العرب "على المجاور والذي

(1) سعيد الغزاوي، مقالات في النقد الإسلامي ، ص108.

أجرته من أن يظلم، والمجير والمستجير والشريك في التجارة وزوج المرأة" (1) وكل هذه المعاني تدل على الجانب الايجابي بتجاوز الشخصيات وهو ما يؤكد محمد أحمد حمدون: "فحين ركزت الآداب الغربية على هذه الجوانب ارتبط رسم الشخصيات فيها بألوان الصراع والمواجهة وحين أهملها الأدب العربي الإسلامي ارتبط رسمها فيه بألوان تقابل و التجاور" (2)

وعلى هذا الأساس يمكن ضبط مصطلح التجاور بأنه: "مصطلح يحدد بناء الشخصية ودورها في تحريك الحدث القصصي، حيث تساهم هي وغيرها من الشخصيات المجاورة لها في تحقيق الوظيفة الإيديولوجية التي يريد المؤلف إبرازها حيث تظهر الشخصية بوصفها عنصرا فاعلا في المجتمع، و تشتغل وفق منطق التجاور لا الصراع في تحقيق هذه الفاعلية."

ننتقل الآن إلى موازنة هذا المفهوم مع دلالة المصطلح القرآني لنرى مدى توافق دلالة المصطلحين:

جاء في تفسير قوله تعالى: "وفي الأرض قطع متجاورات " بأنها: "قطع متدانيات يقرب بعضها من بعض بالجوار و تختلف بالتفاضل مع تجاورها" (3) حيث يتوافق هذا التحديد مع مفهوم الاختلاف بين الشخصيات التي هي صورة من صور المجتمع كما يعرضها الكاتب حيث أن "كلمة قطع " تدل أول ما تدل على كل ينقسم إلى أجزاء وهذا الكل هو جنس جامع للكلية ، وفيه خصوصية تميز قطعاً عن قطع " وهذا التقابل مع الاختلاف آية من آيات عجائب خلق الله تعالى، و أما مسألة التساكن التي ينتفي معها الصراع بوصفه من سمات التجاور فقد كان التأصيل لها من خلال مبدأي التعارف الاجتماعي "و جعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا" و من خلال تعميم مبدأ التساكن الأسري "خلق لكم من أنفسكم أزواجا

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 394

(2) سعيد الغزوي، مقالات في النقد الإسلامي ، ص 108

(3) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج16، ص330.

لتسكنوا إليها" ليشمل دائرة النظام الاجتماعي كما يتصوره الإسلام، و الذي يكون خليقا بالأدب الإسلامي تصويره، و إلى حد هنا لا نجد أي مشكلة في التوظيف المصطلحي و لكن مع ذلك ينبغي أن نشير إلى أن مسألة تجاوز الشخصيات تبقى محكومة بانتقاء الصراع من كلى الطرفين، وذلك لا يتحقق إلا بإذعان الباطل للحق في القصة، وهو ما نلاحظه في انتهاء الصراع في قصة سيدنا يوسف عليه السلام -كأنودج قرآني- لصالح التساكن، و إلا فإن الصراع سيستمر بين الفكرة الكافرة والفكرة المؤمنة، و لذلك نعتقد أن القول بانتقاء الصراع في الرؤية الإسلامية لصالح التساكن و التجاور يخالف المنطق الواقعي الذي يعالجه الأدب الإسلامي، و تشهد له جميع النماذج القصصية القرآنية التي شملت الصراع بين ثنائية الحق و الباطل.

4.الإحسان:

جاء مصطلح الإحسان في استعمال عدنان النحوي مرتبطا بالمنهج الإسلامي الذي يؤطر حياة المسلم؛ حيث يتخذ الإحسان دوره ضمن منظومة القوانين الربانية التي تتناسق فيما بينها لتحقيق النمو والتطور في حياة الإنسان بما في ذلك العمل الأدبي، والملاحظ من خلال متابعة مجموعة القوانين التي يحددها - النحوي - أنها تدور كلها في فلك الإحسان بوصفه أرفع صور الممارسة الإيمانية "إن الله كتب الإحسان في كل شيء" حيث يبرز الإحسان بوصفه قانونا رئيسيا يوجه دفة الفعل الإنساني في كل مظهره، ويعرف النحوي الإحسان بأنه : "بلوغ المؤمن ذروة الإتقان مرتبطا بمعاني التوحيد"⁽¹⁾

و بإسقاط هذا المفهوم على النص الأدبي يكون الإحسان مؤسسا على ثلاث قواعد النية المتجهة للإخلاص لله، و ذلك بموجب كونه أحد صور العمل الصالح، و الحرفية و ذلك باعتبار أنه بلوغ أعلى مستويات الإتقان في الصناعة الأدبية، و الهدف الذي يتحدد في الدعوة إلى الحق و هذه المكونات المتكاملة تقود في الأخير إلى هدف أسمى هو السعادة

(1) عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة و موقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي،

الرياض، ط2، (1414هـ-1994م)، ص 138.

في الآخرة بوصفها الغاية الرئيسية من كل أنماط السلوك الإنساني، و ذلك ما نفهمه من قوله "حيث يكون الإحسان بوصفه ذروة الإتقان قاعدة إيمانية ربانية تحمل في داخل الإنسان المؤمن معها جميع حوافز الإتقان مرتبطا بالنية والإخلاص متوجهة إلى هدف كريم يقود هدف كريم".⁽¹⁾

أما عماد الدين خليل فالملاحظ من خلال تراثه النقدي توظيف المصطلح للدلالة على مجموعة القيم التي تخرج الفن الإسلامي من الخطاب العادي إلى دائرة الإبداع الجمالي وهو ما يمكن أن نفهمه من خلال حديثه عن معضلات الفن الإسلامي عموما التي يأتي في مقدمتها عدم التحلي بالخبرة الكافية بالقواعد الفنية للأنواع الأدبية ، حيث يقول : "بل إن عددا من الأدباء الإسلاميين أنفسهم إن جازت التسميات يسمون بين الحين والحين لتقديم شيء ما للمكتبة الأدبية (..) دون أن يكونوا قد كلفوا أنفسهم عناء قراءة جادة لعدد من الأعمال الأدبية قد تمنحهم القدرة (الإحسان) فيما هم بصدد بل تنفيذه وفق مطالب الفن ومقتضياته ... وقد علمنا رسولنا ومعلمنا عليه الصلاة والسلام " أن الله يحب إن عمل أحدنا عملا أن يتقنه وأنه سبحانه وتعالى قد كتب الإحسان في كل شيء".⁽²⁾

والإحسان في رؤية عماد الدين خليل يتحقق على مستوى المادة والموضوع في الصناعة الأدبية، وإذا كان الإحسان على مستوى المادة الأدبية تكون باعتماد اللغة الشاعرة فإنه على مستوى الموضوع لا يتأتى إلا من خلال مرور الخبرة على المجال الوجداني للمبدع أي من خلال بروز انفعال للكاتب أو الشاعر بالحقيقة التي يريد عرضها فيكتفها بقدرته على التركيز ويشحنها بوجدانيته وتعبيريته ويجعلها تمنحننا بعفوية بالغة وبتأثير عميق بالوقت نفسه المزيد من التأثيرات البنائية وهذان الشرطان هما ما يمنحان النص الأدبي القدرة على التأثير"⁽³⁾ وذلك يمكن أن يحقق الإحسان في العمل الفني.

(1) عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة و موقف الأدب الإسلامي منها، ص 140.

(2) عماد الدين خليل، من يوميات الأدب الإسلامي، دار بن كثير، بيروت، ط1، (1440هـ-2019م)، ص 49.

(3) المرجع نفسه، ص59.

وعلى هذا الأساس يكون: الإحسان في العمل الأدبي عند عماد الدين خليل هو بذل الوسع في تحقيق جمالية النص الأدبي، والملاحظ أن هذا المفهوم يتكامل مع ما طرحه عدنان النحوي حيث ركز الأول على تحديد ملامح المفهوم المتمثل في بلوغ ذروة الإتقان في حين فصل عماد الدين خليل في تحديد ملامح ذلك الإتقان أي تحديد مفهوم الإتقان في النص الأدبي .

من خلال موازنة هذا المفهوم مع الاستعمال القرآني نستطيع القول أن الناقدين أحسنا استرفاد هذه الوحدة إلى المجال الأدبي حيث خضعت إلى تخصيص دلالة المفرد القرآنية التي تدل على الإتقان والإحكام وصنع الجميل بأتم وجه حيث يرتبط الإحسان عموماً بالصنع الإلهي ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾⁽¹⁾ أو الحديثية المرتبطة بمطلق الفعل الإنساني الذي يدل على الإتقان، والإحسان كما هو ظاهر من صريح الحديث النبوي: ﴿إن الله كتب الإحسان على كل شيء﴾⁽²⁾ و غيرها من الاستعمالات الأخرى التي لا تخرج في مجملها بالنسبة للفعل الإنساني على بذل الوسع للصناعة الجمالية التي ينظر لها كوجه من وجوه العبادة.

وإذا جئنا إلى الإمكانات الدلالية الجديدة التي يحققها هذا المصطلح من خلال نقله إلى المجال الأدبي نستطيع القول إن هذه الوحدة تبحث في تحقيق فنية النص التي يبلغ بها المستوى الأدبي، وهو بهذه الحال قريب من مفهوم: الأدبية التي تبحث فيما يجعل من النص المعطى نصاً أدبياً. ونستطيع من خلال: الرؤية الجمالية الإسلامية التي ترى في جمال النص الأدبي حضور كماله اللائق الممكن له على مستويي المبنى والمعنى، ومن خلال استحضار الرؤية النقدية الإسلامية للنص الأدبي التي لا تفصل بين النص وصاحبه إعطاء الإحسان معنى قريب من معنى الأدبية ليكون الإحسان موضوعاً لعلم الأدب الإسلامي الذي يبحث في تكوين قوانين علمية تستثمر في الكشف عن آليات تحقق النصوص الإسلامية التي تخرجها من الكلام المباشر وتدخلها في الإبداعية.

(1) سورة السجدة، الآية 7.

(2) رواه مسلم في الصحيح، كتاب الأضاحي، باب الأمر بإحسان الذبح، الحديث رقم: 1955، مج 2، ص 941.

من خلال ما سبق نستطيع القول إن النقد الإسلامي قد وفق إلى حد ما في الاستفادة من مصطلحات الإرث الإسلامي في صياغة لغته الخاصة، و إن كان لا يزال في بداية البداية في هذه العملية فإن النماذج السابقة على الأقل و غيرها من النماذج المذكورة في فصول سابقة نحو: "الكادية" و "الجاهلية" و "الوسطية" و "النصح" و "الرعاية" و "المسؤولية" و غيرها تمنحنا رؤية متفائلة حيال قدرة النقد الإسلامي على الاستفادة من المصطلحات المقدسة دون المساس بدلالاتها الشرعية، و ذلك راجع أولاً إلى أن النقد الإسلامي ذا مرجعية عقائدية، و لذلك فمن الجائز أن تتفق وحداته النظرية أو التطبيقية مع المفاهيم القرآنية و ثانياً إلى حرص النقاد الإسلاميين على عدم المساس بحرمة الدلالات الشرعية و هم أدركوا بذلك ماداموا قد اختاروا طريق الالتزام، و هم أحرص على عدم تجاوز حمى الوحي الإلهي الذي تكون عاقبته الخسران " من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار." (1)

ثالثاً: توظيف المصطلح التراثي.

تتميز الجهود النظرية و التطبيقية في إطار النقد الأدبي الإسلامي بكونها ذات طبيعة تأصيلية و تأسيسية على المستوى النظري، و تجريبية على المستوى التطبيقي، و ذلك عائد بالأساس إلى عدم اكتمال الصرح المنهجي و النظري الذي يشهد له الخطاب الافتراضي في توصيف الملامح النظرية، ويؤكد غيابه نظرية واضحة في الجماليات تتأسس وفقها هذه النظرية على المستوى العملي، إذ لا يزال الأدب الإسلامي إلى الآن في طور التأسيس لمقاربة منهجية تمكن من سبر مستويات تحقق الرؤى النظرية على مستوى الإبداع، عماده في ذلك محاولة أسلمة المناهج النقدية الغربية من جهة و محاولة التأسيس المنهجي النقدي اعتماداً على التراث النقدي القديم من جهة أخرى و نستطيع القول إن حركة التنظير النقدي الإسلامي تتأرجح بين الأصالة و المعاصرة و ذلك لضمان حداثة الفكر النقدي الإسلامي من جهة، و تحقيق خصوصياته من جهة

(1) رواه البخاري في الصحيح، كتاب الجنائز، الحديث رقم 1291، ص 312.

أخرى حيث تكون " حركة الأدب الإسلامي معاصرة بقدر ما يتعلق الأمر بتنظيراتها و جانب كبير من ممارساتها النقدية و الدراسية، كما أنها معاصرة باستعارتها العديد من التقنيات الإبداعية المتقدمة لدى الآخرين و خاصة الغرب، و هي تاريخية بقدر تجدها في المعطى التراثي الخصب ذي الخبرات المتراكمة عبر العصور.⁽¹⁾

و هذا المنحى التأصيلي التجريبي سيكون له أثر مباشر على عملية الوضع المصطلحي حيث يفترض أن تتقدم المصطلحات التراثية مراعاة لمقصد الخصوصية، هذا من جهة كما يكون له تأثير على تقنيات توظيف هذه الوحدات من جهة أخرى، حيث اتخذ تفعيل المصطلح التراثي في إطار النقد الإسلامي مناح ثلاثة : الاتجاه الإحيائي، و اتجاه إعادة التفعيل، و اتجاه إعادة الصياغة.

1. قضية إحياء المصطلح التراثي.

الاستفادة من المصطلح التراثي في الصناعة المصطلحية من الوسائل السابلة التي أقرها الدرس المصطلحي الحديث؛ حيث نجد أن هناك شبه إجماع بين الباحثين في المجال اللغوية و المؤتمرات و الندوات التي تولت بحث الإشكال المصطلحي على تفضيل المصطلحات العربية المأخوذة من التراث عن غيرها في نقل المفاهيم الحديثة، إذ كان من توصيات ندوة الرباط 1981: "استقراء التراث العربي و إحيائه، و لاسيما ما استعمل منه أو ما استقر منه من مصطلحات علمية عربية صالحة للاستعمال الحديث، و ما ورد فيه من ألفاظ معربة " كما جعلت التراث على رأس آليات التوليد المصطلحي قبل المجاز و النحت و التعريب ⁽²⁾ كما أوصى مجمع اللغة العربية بالقاهرة بضرورة استخراج المصطلحات العلمية القديمة من الكتب، و وضع معاجم لها لتكون في متناول الأيدي عند التعريب ⁽³⁾ و الواضح من مجموع هذه القرارات أن المقصود بإعمال المصطلح التراثي هو

(1) عماد الدين خليل، متابعات في دائرة الأدب الإسلامي، ص108.

(2) صافية زفكي، المناهج المصطلحية مشكلاتها التطبيقية و نهج معالجتها، ص148.

(3) المرجع نفسه، ص 154.

توظيفه لمجابهة المفاهيم الحديثة، و هو ما يطلق عليه بعض الباحثين "الإحياء" الذي يدل على "ابتعاث اللفظ القديم و محاكاة معناه العامي الموروث بمعنى علمي حديث يضاهيه".⁽¹⁾

قد يبدو من الناحية النظرية أن تقنية الإحياء من الآليات المحببة في الصناعة المصطلحية عموماً و المصطلح النقدي على وجه الخصوص و ذلك لما تحققه من مكاسب ترتبط بالهوية، غير أنه إذا عدنا إلى الناحية التطبيقية نجد الأمر مختلفاً عما هو عليه، فقد أثبتت عديد الدراسات أنه على الرغم من الدفاع عن المصطلح التراثي و نشره، و محاولة العمل به إلا أن ما تقوم به المجامع اللغوية ذاتها، و المهتمون في مجال الصناعة المصطلحية بعيد عن تطبيق تلك التوصيات، فظل المصطلح التراثي على الهامش على الرغم من التأكيد على ضرورته في المعجم المصطلحي.⁽²⁾

و لما كان علم المصطلح النظري على علاقة عضوية بالجانب التطبيقي؛ حيث تؤثر العوائق التي يواجهها هذا الأخير في الطرح النظري فيعدل في بعض بنوده، نشأت العديد من الآراء الداعية إلى العدول عن المصطلح التراثي، و أخرى ارتأت التعامل معه بتوجس شديد، و ذلك لما يترتب على إعماله من مشكلات مؤثرة على الجانب التواصل، و التمثيل الدلالي اللذان يعدان عماد الوضع المصطلحي، و التي يرجع بعضها إلى كفاءته في تحمل الدلالات الحديثة، و البعض الآخر يرتبط بتداوله بالمعنى الحادث، و ما يترتب عليه من ازدواجية في التمثيل المفهومي، هذا إلى جانب تفاوت الوحدات الاصطلاحية المستوردة و نظيراتها التراثية من حيث العدد، و ذلك بسبب غياب فهرست شامل لهذه المصطلحات و كذا تغطية عمليات التحقيق لكافة المدونات التراثية. و هي مسائل موضوعية سنحاول مناقشتها في ضوء الممارسة النظرية و التطبيقية المبرزة لتعامل النقد الإسلامي مع المعطى التراثي، و التي نصل من خلالها إلى تصور واضح لمنهجية تعامله مع المسائل المطروحة

(1) يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص 85.

(2) عاصم فاروق إمام، "المصطلحات التراثية بين إمكانية الاستثمار و عوائق الاستعمال"، مجلة جذور، النادي الثقافي بجدة، السعودية، ع 49، (رجب 1439هـ - أبريل 2018م)، ص 181.

و غيرها من القضايا الناجمة عن تعاطي المفردات المصطلحية التراثية وفق هذه الصيغة المنهجية.

1.1 مسألة انغلاق اللغة:

من بين أسباب الدعوة إلى الإعراض عن المصطلح التراثي بصفته أولوية في الصياغة المصطلحية الاعتقاد بأن له أثرا سيئا على حياة اللغة و تطورها، إذ يؤثر سلبا على حركيتها في التوليد نظرا لأن تقنية "الإحياء" تعتمد على استعمال المصطلحات الجاهزة مع التصرف في دلالتها كيما تتناسب مع مدلولات الحادثة، و ذلك تكون نتيجته صرف العمل بوسائل التنمية اللغوية الأخرى من اشتقاق و نحت و تركيب، و التي تعد أسس الصرف التي تضمن تطور اللغة تطورا حيويا.⁽¹⁾

وإذا عدنا إلى مجموع آراء النقاد الإسلاميين في مجال التعامل مع المادة المصطلحية التراثية نجد أنها لا تعتمد على بوصفها الآلية الفريدة في الاصطلاح، و إنما يجري تقديمها على غيرها من الآليات خاصة في مجال مجابهة المفاهيم الغربية، نظرا لما تحققه من مكاسب لها علاقة بجانب الهوية التي تعد على رأس مطالب النقد الإسلامي و أدبه، فهي تسهل من عملية توظيف المفاهيم المستحدثة بالبحث عن أصول لها في العمق التراثي، و هو ما يحقق وصلا لحاضر النقد بماضيه، و يمكن من المحافظة على حياة المصطلح التراثي مع تحيين دلالاته لتتناسب مع الدلالة الحادثة، و ذلك من مقرر أنه: "لا تكاد توجد قضية انشغل بها الحاضر النقدي لم ينشغل بها أو يتوقف عندها على الأقل العقل العربي من القرن الثالث و حتى العصر الذهبي للبلاغة العربية."⁽²⁾

و لذلك فإن دعوى انغلاق اللغة بمقتضى توظيف المصطلح التراثي دعوى باطلة لأن القصد من استعماله، هو المحافظة على أصالة اللغة النقدية و حمايتها من النقل الجائر

(1) صافية زفكي، المناهج المصطلحية، ص148.

(2) عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، ع272، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت، (جمادى الأولى 1422هـ - أغسطس 2001م)، ص381.

الذي يؤدي في النهاية إلى اعتلال النظام المفهومي و ما يعبر عنه من مصطلحات، و الذي يقود في النهاية إلى المزيد من الإشكالات الأخرى، و لذلك نجد "أحمد مطلوب" يؤكد على أهمية المصطلح التراثي في علاج المأزق المصطلحي قائلاً: "و لو رجع من يرفع شعار -إشكالية المصطلح - إلى ذلك التراث لوجد الطريق ممهداً (...)" و لو أدرك المنقطعون مسالك الغربيين و عودتهم إلى التراث اليوناني و الروماني لرأوا السبيل واضحة للعيان.⁽¹⁾

و هو رأي تقع تحته جميع الآراء القائلة بالانفتاح المشروط التي تفضل توظيف المصطلحات ذات البنى اللغوية العربية و في مقدمتها التراثية؛ حيث يجعل "أحمد رحمانى" من أنماط توظيف المادة التراثية استخدامها لتناسب الآلية النقدية الغربية⁽²⁾ كما يعتبر سعيد الوالى الانفتاح على المصطلح التراثي، و بث روح العصر فيه وفق معايير إسلامية من الآليات التي يمكن من خلالها مواجهة العجز المستشري في المنظومة المصطلحية الإسلامية.⁽³⁾ و عبارة بث روح العصر فيه تتضمن معنى التصرف في دلالاته سواء تحويلها لمواجهة المفاهيم المستوردة أو سواها.

من جهتنا نعتبر أن تقنية الإحياء تحقق الكثير من الأهداف التي يرومها النقد الأدبي الإسلامي من حيث إنها تساهم في تصفية المعجم النقدي من الازدواجية اللغوية التي تمارس تغريباً مضاعفاً يشمل اللغة و الفكرة ؛ حيث تعد غربة الوحدات الاصطلاحية إحدى العوامل المؤسسة للإشكال المصطلحي في النقد الحديث، و ذلك بسبب اختلاف الأنساق المعرفية بين البيئة المنتجة و الأخرى المستهلكة من جهة، و اضطراب المفاهيم في بيئة الأصل و فشل فعل الترجمة في احتوائها من جهة أخرى، و كل ذلك كان سبباً في اعتلال النظام المفهومي و ما يعبر عنه من مصطلحات، إن على مستوى تلقي هذه الوحدات اللغوية التي تعد غريبة على الذائقة اللغوية، أو على مستوى الفهم و التداول؛ و ذلك بشيوع المصطلحات

(1) أحمد مطلوب، في المصطلح النقدي دراسة و معجم، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، (2012م)، ص22.

(2) أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر، ج2، ص724.

(3) سعيد الوالى، قراءة في المصطلح النقدي الإسلامي، ص91.

المبهمة في حنايا المنظومة المصطلحية، و هو ما يجافي وضوح الدلالة كقاعدة عامة و رئيسة لوضع المصطلح .

من ناحية أخرى يساعد الاعتماد على هذه التقنية على إعادة وصل ما انبتر من روابط مع المعطى التراثي، و ذلك من خلال إعادة قراءته بروح العصر، و التقيب فيه عن وحدات ملائمة للدلالات المعاصرة، و ذلك يضمن مشاركة العقل الإسلامي في الصناعة المصطلحية .

2.1 عدم دقة المصطلح .

من المحاذير التي يستصحبها توظيف المصطلح القديم للدلالة الجديدة صعوبة تحقيق التماثل بين دلالة الوحدتين نظرا لاختلاف المرجعيات التي تحيل إليها المفردة التراثية أصلا و بداية عن نظيراتها الحديثة الأمر الذي يؤدي إلى تحريف الدلالة، و لعل هذا ما أراده الجابري بقوله أن: "المصطلح التراثي في هذه الحالة مشدود إلى مرجعية خاصة تختلف تماما عن مرجعيات المعطيات الحضارية الحديثة قد يفقد هذه المعطيات حداثتها ليشدها إلى معطيات مختلفة تماما" ⁽¹⁾ و لأجل استعمال هذه المصطلحات يقترح -الجابري- فكرة إعادة تأصيل المصطلح التراثي حيث يؤكد: "و إذا أردنا أن يتسع لها وجب علينا إعادة تأصيله و ذلك بتبيئته مع همومنا و مشاغلنا، و بعبارة أخرى إعماله و ليس مجرد استعماله، و بذلك نكون قد رفعناه من معناه الاصطلاحي، الأول إلى معنى آخر متصل و لكن من درجة ثانية." ⁽²⁾

إن الشرط المنهجي الذي حدده الجابري في مسألة تعاطي الوحدات التراثية نجده محققا بصورة أو بأخرى في منهجية النقد الإسلامي في التعامل مع المفاهيم الواردة من الآخر و ذلك عن طريق إخضاعها للنسق المعرفي الإسلامي - كما سنرى ذلك في موضعه -

(1) محمد عابد الجابري، "حفريات في المصطلح مقارنة أولية"، مجلة المناظرة، الرباط، السنة 4، ع6، (رجب 1414هـ - دجنبر 1993م)، ص22.

(2) المرجع نفسه، ص11.

و هو بذلك ينتقل من مجرد نقل المفهوم إلى مستوى إعادة إنتاجه مرة أخرى، و وفق هذه الطريقة تكون عملية اختيار المصطلح من التراث داخلة في صميم العملية الاصطلاحية حيث يتم انتقاء الوحدة المصطلحية التراثية وفقا لمبدأ الملاءمة، و تبقى مسألة حياة المصطلح رهن الاستعمال و الشيوع. و على هذه الشاكلة تكون عملية إعمال المصطلح التراثي مواضعة من الدرجة الثالثة تراعى فيها قواعد عملية الاصطلاح، و هو ما يحقق نقل المفاهيم الحديثة بمصطلحات تفوح منها رائحة التراث، كما إنه يرفع ثقافة التراث لدى المتلقي الذي يستكنه علاقة الدلالة الجديدة مع الدلالة الاصطلاحية القديمة، و يعزز صلته بالتراث كما يقي المدونة النقدية من مزالق النقل الجائر للمفاهيم ،و التي تضر بتوحيده مع المرجعية الإسلامية.

3.1 التباس الدلالة.

تنتج حالة الالتباس بالنسبة للمتلقي الذي يكون في علاقة وثيقة بالمصطلح في مفهومه القديم الأمر الذي قد يعيق تمثل التصور الجديد الذي يحيل إليه المصطلح و دلالاته الجديدة و الذي يكون حاصله تحريف الدلالة أو عدم التمثل الدقيق لمفهوم المصطلح على الأقل و من ثم يكون: "توظيف المصطلح القديم لنقل مفاهيم جديدة من شأنه أن يفسد تمثل المفاهيم الواردة و المفاهيم المحلية على حد سواء."⁽¹⁾

بالرجوع إلى النماذج التراثية الموظفة في إطار النقد الإسلامي نستطيع أن نقرر ما يأتي :

- إن عملية الإحياء تعتبر مواضعة من درجة ثالثة فهي اصطلاح على اصطلاح على اصطلاح سبيله المجاز، و تتعدد مصادر المصطلح الذي يعتمد النقد الإسلامي على توظيفه، فهو لا يشمل التراث النقدي فحسب، و إنما يمتد إلى غيره من المصطلحات الدينية أو الفقهية فيوظفها على سبيل الهجرة المصطلحية نحو: المسؤولية مقابل الالتزام.

- إن ما يثيره المصطلح التراثي عند استثماره من التباس دلالة من وجهة النظر هذه قد يكون أمرا وارد الحدوث في الحقول المعرفية التي يشيع فيها توظيف مثل هذه المصطلحات

(1) صافية زفكي، المناهج المصطلحية، ص148.

كالعلوم اللغوية أو البلاغية، و هو ما لا يتحقق في ميدان النقد الأدبي الحديث الذي يشهد ندرة في توظيف هذه المصطلحات بسبب هيمنة المذاهب النقدية الغربية، و القطيعة المعرفية مع التراث، و على هذا الأساس فإن توظيف المصطلح التراثي بالنسبة للنقد الأدبي يقع موقع توظيف المصطلح المهجور، و يبقى التحدي الوحيد مرتبطا بكفاءة المصطلحات في انتقاء الوحدات الملائمة للدلالة الجديدة .

- علاوة على كل ذلك يرتبط المصطلح النقدي عادة في تحديد دلالاته بالنظرية النقدية التي توظفه، و لذلك نجد عددا من المصطلحات التي تشترك فيها المناهج النقدية من غير أن يؤدي ذلك إلى التباس الدلالة عند توظيفها في إطار تلك المناهج، نحو الالتزام بين الواقعية و الوجودية، فإذا كان استعمال هذه المصطلحات الجديدة و هي مصطلحات موظفة في النقد الأدبي لا يحدث الالتباس بفعل التأطير المنهجي فلا سبيل إلى الاعتراض على توظيف مصطلح انقطعت سبل توظيفه، لاسيما إذا أثبت كفاءته في تحمل الدلالة الجديدة .

4.1 غياب الجرد الكافي للمصطلحات النقدية.

تذهب بعض الآراء إلى رفض إعمال المصطلح التراثي من زاوية النسبة؛ فما يتوفر من معطيات مصطلحية تراثية لا يتكافأ مع النمو المستمر للمفاهيم الجديدة التي تتزايد باطراد بفعل العولمة الثقافية خاصة في ظل غياب فهرست كامل للوحدات التراثية، و عدم اكتمال تحقيق جميع المتون التي تحتويها، و من ثم تكون ضخامة التوليد المصطلحي المعاصر إحدى الأسباب الصرفة عن الالتفات للمصطلح التراثي.⁽¹⁾

و هذه الحجة قد أصبحت متجاوزة في إطار النقد الأدبي، و ذلك في ظل ظهور عديد المصنفات التي تولت توثيق المصطلح النقدي و البلاغي التراثي نحو :المصطلح النقدي في نقد الشعر لإدريس الناقوري، والمصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي القديم لأحمد مطلوب، و مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين و الإسلاميين للشاهد البوشيخي، و المصطلح في التراث النقدي لرجاء عيد و غيرها.

(1) عاصم فاروق إمام، المصطلحات التراثية بين إمكانية الاستثمار و عوائق الاستعمال، ص208.

ثم إن الاستيراد أو التجديد في عموميه في إطار النقد الأدبي الإسلامي محكوم بقاعدة الضرورة، فلا يسار إلى المفاهيم الجديدة بهدف التجديد فقط، وإنما يلجأ إليها نظرا لحاجة النقد الإسلامي لها، حيث إن التجديد كما يرى "وليد قصاب" هو حرية غير مطلقة يحوطها سور المحاكمة العقلية الواعية، و تحرسها المعايير العقائدية التي تحدد ما يؤخذ و ما يرد (1) وعلى هذا الأساس فإن تضخم المفاهيم المستوردة أمر غير وارد في النقد الأدبي الإسلامي -من الناحية النظرية على الأقل - كما أنه ليس من الواجب أيضا تحميل للتراث النقدي فوق طاقته إذ يستطيع المصطلحاتي اللجوء إلى وسائل التوليد في حال تعذر الحصول على الصيغة المعجمية المناسبة من التراث فلا يتصور أن : "يعطي هذا التراث الذي هو من صنع البشر فوق حقه، أو يسبغ عليه أي لون من ألوان العصمة و التقديس، أو أن يتحول إلى مصادر أو قامع لأي جديد لم يعرفه. " (2)

خلاصة لما سبق نستطيع القول: إن التأسيس النظري لتوظيف المصطلح التراثي في ضوء الرؤية النقدية الإسلامية قائم على مجموعة من المبادئ التي تعمل كضمانات تبدد المخاوف التي تهدد الدلالة و دقتها، و هذه المبادئ التي تتحدد في :

«نسبية توظيف المصطلح التراثي التي تضمن التطور السليم للغة .

«إعادة صياغة المفهوم الغربي التي تضمن الدقة في اختيار الوحدات المصطلحية التراثية المناسبة .

«توفر المادة التراثية المناسبة للتوظيف.

و يبقى الإشكال الوحيد هو تفعيل هذه التقنية على المستوى التطبيقي، إذ لا يزال توظيف المصطلح التراثي عموما حبيس الإطار النظري، و هو ما يؤكد سعيه الوالي بقوله "فبالرغم من وجود كم هائل من المصطلحات في تراثنا فإن الناقد الإسلامي الذي يروم التأصيل لنظرية نقدية لم يلتفت بالشكل المطلوب إلى هذا المخزون المصطلحي، و كيفية

(1) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص125.

(2) وليد قصاب، أزمة النقد الأدبي الحديث تحدي المنهج الإسلامي البديل، 452.

تطويره ليلائم النظرية الإسلامية الحديثة⁽¹⁾ و ذلك ليس سببه عدم واقعية الطرح النظري و إنما يعود لسببين :

الأول: حساسية النقد الأدبي الإسلامي اتجاه المفاهيم الغربية، و التي تولدت عنها في العقل النقدي الإسلامي ما يشبه الرغبة المحاكية للنقد الغربي، و التي كان من نتائجها إشكالية الانفتاح و الخصوصية.

الثاني: عدم الاتفاق على تأسيس نظري و منهجي موحد للنقد الإسلامي، و الذي يمكن من تحديد المفاهيم المتناسبة مع النظرية الإسلامية.

2- إعادة تفعيل المصطلح.

من بين أنماط توظيف المصطلح التراثي في النقد الإسلامي المعاصر ابتعاث الوحدات المصطلحية القديمة لا لمجابهة المفاهيم المستوردة، و إنما لإعادة تفعيلها في الإطار النقدي المعاصر سواء بالمحافظة على معناه كما هو، أو بتطوير دلالاته كيما تتناسب مع حداثة المفاهيم النقدية الإسلامية في القطاع نفسه، و هذا النوع من التعامل مع الوحدات التراثية يقتضيه الطابع التأسيسي للنظرية النقدية الإسلامية، و الذي يضم بين جنباته الخبرات التراثية و المعاصرة كما ذكرنا في فاتحة هذا المطلب، و لما كانت المحافظة على إثنية النقد الإسلامي من أهم أولويات خطابه التطويري كان التوجه للمعطى التراثي في مقدمة آليات الصناعة المصطلحية التي ينبغي أن تكون بدايتها : "من التراث بإعادة قراءته، و فهمه و استخراج المصطلحات الحية فيه، و التي يمكن أن تكون صالحة للاستعمال في هذا العصر سواء أ بقيت على معناها القديم، أم توسعنا في دلالتها بما تقتضيه الضرورة." ⁽²⁾

و ينطلق النقد الإسلامي في هذه الفكرة من مقارنة ثراء المعجم النقدي التراثي نظرا لتطور القضايا التي تضمنتها المدونات البلاغية و النقدية و بحوث الإعجاز، و بالتالي سيكون من المفيد جدا للنقد الأدبي الإسلامي توظيفها عبر تطويعها و تنميتها كي تتلاءم

(1) سعيد الوالي، قراءة في المصطلح النقدي الإسلامي، ص 91.

(2) عبده زايد، قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي، ص 8.

مع المتغيرات الحديثة بما لا يخرج بها عن وضعها الأصلي، و ذلك يمكنه من سد الفراغ الحاصل على مستوى مصطلحات التحليل الجمالي بمصطلحات ولدت في تربة دينية خصبة بدلا من اللجوء إلى الاستعارة من الآخر.⁽¹⁾

و لما كان ذلك كذلك فلا بد أن تكون إعادة تفعيل الوحدات المصطلحية التراثية في مقدمة الخيارات التي يعتمد عليها النقد الإسلامي المعاصر بوصفه امتدادا للنقد الإسلامي التراثي على المستويين النظري و التطبيقي، و لابد أن يكون عبد العزيز حمودة الذي أوكلت إليه رابطة الأدب الإسلامي مهمة وضع منهج نقدي إسلامي -كما ذكرنا سابقا- قد أخذ هذه التقنية بعين الاعتبار بل و جعلها مبدأ عمله و أساسه، خاصة و أنه صاحب أطروحة: "وجود نظرية عربية للأدب اختلف أصحابها حول أركانها بقدر اختلافهم مع المحدثين من ناحية و بالقدر الذي يختلف فيه المحدثون حول نظريتهم من ناحية ثابتة."⁽²⁾

في الحقيقة إن إعادة تفعيل المصطلحات التراثية و بثها في حنايا النظام المصطلحي الإسلامي المعاصر يحقق عددا من المقاصد التي يهدف لها النقد الإسلامي فهو أولا بطاقة هوية تثبت انتماء الأدب الإسلامي و نقده إلى رؤية نقدية لها سبب راسخ في التراث خاصة و أن هذا الأخير بمثابة ذاكرة الأمة التي تحفظ الرؤية الفكرية و القيمية و الجمالية و هذا المقصد ظاهر في كثير من خطابات التنظير للأدب الإسلامي و نقده، حيث يؤكد عبد الباسط بدر أن: "الانتماء إلى جذر أدبي يضرب في عمق الزمن حاجة أساسية لكل أمة معاصرة تماما كالانتماء إلى جذر تاريخي يظهر طوابع الشخصية و تسلسلها من الزمن البعيد إلى الزمن الحاضر."⁽³⁾

(1) سيد سيد عبد الرزاق، المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، ص 30-31.

(2) المرجع نفسه، ص 309.

(3) عبد الباسط بدر، "موقفنا من التراث"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع1، (رجب 1414هـ -كانون الأول 1993م)، ص 27.

ومن ثم يكون الاهتمام بالتراث و الحرص عليه و الاستفادة منه في جميع قطاعات النظرية الأدبية محل إجماع لدى جميع الباحثين في حدود ما اطلعنا عليه حاشا ما أورده عماد الدين خليل من أن هناك صراعا بين فئتين من أدباء الإسلامية إحداهما تدعو إلى العودة للتراث و الأخرى تذهب لمذهب القطيعة معه -دون أن يذكر مثلا واحدا على ذلك.⁽¹⁾

فأكثر منظري الأدب الإسلامي يجمعون على ضرورة الاستعانة بالمعطى التراثي بما في ذلك المجال المصطلحي تصحيحا للعلاقة بين التراث و المعاصرة، حيث عمل النقد الإسلامي على بلورة مشروع نقدي و مصطلحي ينسجم مع التصور الإسلامي، و مع الفكر الحضاري المنبثق عنه، و على هذا الأساس فقد تقررت قاعدة وجوب الاستفادة القصوى: "من التراث النقدي و الأدبي الذي خلفه المبدعون و النقاد العرب، و مما تركوه لنا من المعارف و المصطلحات ما دام إيجابيا فاعلا، و أن يجعل هو الأصل الذي ننطلق منه لأن ما تركوه هو صميم ثقافتنا، و هو من ثمرات حضارتنا و ذوقنا."⁽²⁾

أما المقصد الثاني الذي تحققه إعادة تفعيل الوحدات التراثية فهو إعادة الاعتبار للنقد التراثي من حيث نضج القضايا و المفاهيم التي عالجها من جهة، و إبراز المسار الإسلامي في النقد التراثي من جهة أخرى " فالاستفادة من التراث العربي القديم في اللغة و الأدب و النقد مرتكز مهم لأي تأسيس منهجي، و لا يعقل أن يتم القفز عليه مهما كانت الدوافع و الأسباب، و تعددت الأصوات الداعية إلى ضرورة القطع مع الماضي"⁽³⁾

و ثالث هذه المقاصد نجده ظاهرا لدى دعاة القطيعة المعرفية مع الآخر؛ حيث يعد المصطلح أحد البدائل المقدمة لسد الخصائص الحاصل على المستوى المصطلحي.

(1) عماد الدين خليل، متابعات في دائرة الأدب الإسلامي، ص108.

(2) وليد قصاب، وليد قصاب، أزمة النقد الأدبي الحديث تحدي المنهج الإسلامي البديل، 452.

(3) الطيب رحمانى، مداخل المنهج في النقد الأدبي الإسلامي، ص26.

في الحقيقة إن إعادة تفعيل المصطلح التراثي في النقد الإسلامي المعاصر على ما لها من أهمية تواجهه مشكلتان إحداهما تتعلق بطبيعة المصطلح نفسه، و الأخرى تتعلق بنسبة توظيفه في الصناعة المصطلحية، فأما ما يتعلق بطبيعة المصطلح التراثي فيتحدد في عدم ثبات دلالة المصطلح القديم، و أما نسبة توظيفها فراجع إلى المنحى التطبيقي للمقترحات النظرية للنقد الإسلامي.

1.2 عدم ثبات دلالة المصطلح :

يتميز المصطلح التراثي بالتعدد الدلالي و تداخل المفاهيم مما يتسبب في نقل ذلك الاضطراب المفهومي إلى المدونة النقدية الحديثة عند إعادة توظيفها خاصة في ظل غياب التنسيق و الفردية في التنظير المفهومي، هذا من جهة و من جهة أخرى يترتب على التعدد الدلالي صعوبة تمثل المفهوم بالنسبة للمتلقى خاصة إذا كان ذلك المصطلح من المفاهيم الرائجة في النقد التراثي و هي صعوبة واجهها عبد العزيز حمودة في محاولته لإثبات وجود نظرية أدبية تراثية حيث يقول: " في الحديث عن نظرية أدبية عربية نواجه أول ما نواجه بأزمة مصطلح حادة لا ترجع إلى فقر في المصطلح الأدبي أو اللغوي أو ندرته، بل تعدده و تخمة الساحة به من ناحية، و إلى التداخل الواضح بين المصطلحات المفاتيح من ناحية ثانية" (1) هذا إضافة إلى بروز ما اصطلح عليه محمد إقبال عروي ضعف الاصطلاحية و تعسف المفاهيم الأمر الذي يسترعي دراسة نقدية للوحدات المصطلحية قبل توظيفها. (2) و هي صعوبات واجهها النقد الإسلامي في توظيفه لعدد من الوحدات التراثية على قلتها.

في الصفحات الآتية سنأخذ مصطلح الصدق كعينة لنبين من خلالها انتقال عدوى التعدد الدلالي من المدونة التراثية إلى المدونة النقدية الإسلامية المعاصرة، و مصطلح الأدب الطبيعي و الأدب الصناعي لنبرز من خلاله أثر التعدد الدلالي في تمثّل معنى

(1) عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص306.

(2) محمد إقبال عروي، ضعف الاصطلاحية في مفردات بديع القرآن، ص 31.

المصطلح في التوظيف الجديد، و ستكون منهجيتنا قائمة على إثبات التعدد الدلالي للمصطلح في المدونة التراثية، ثم تحري أثرها على الاستعمال المعاصر إثباتا لصحة الدعوى المفترضة.

1.1.2 مصطلح الصدق:

الصدق إحدى المباحث المعروفة في الدرس النقدي القديم، و التي تباينت فيها آراء النقاد سواء من حيث دلالتها أو منزلتها في تقدير النص الأدبي، فقد توزعت دلالة هذا المصطلح بين المعنى الديني (الصدق الديني) أو الخلقي (الصدق الخلقي) أو العاطفي (الصدق العاطفي) أو التصويري (صدق التصوير) و تبعا لذلك اختلف النقاد المحدثون الذين تولوا دراسة المتون النقدية القديمة في تبويب الموضوعات التي يمسها المصطلح و كذا تحديد أنواعه حيث يوزعه إحسان عباس على خمسة أصناف: الصدق عن ذات النفس، و صدق التجربة الإنسانية العامة، و الصدق التاريخي، و الصدق الأخلاقي و الصدق التصويري/ التعبيري⁽¹⁾

أما وليد قصاب فيقسم الصدق في التراث إلى : الصدق الواقعي، و الصدق النفسي و الصدق التخيلي و الصدق الديني⁽²⁾ و نستطيع بناء على استعمال المصطلح و اعتمادا على التقسيمات السابقة تحديد معان ثلاث للصدق في التراث النقدي.

أ- الصدق الواقعي:

و يدل على مطابقة المعنى المحصل عليه من العمل الفني لمقتضيات الواقع كما يصفه الدين، أو تثبته المعاينة، أو تفره التجربة، و هو بهذا التحديد يستغرق ما أسماه إحسان عباس صدق التجربة الإنسانية، و الصدق التاريخي و الخلقي، فهو عبارة عن : "مطابقة

(1) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط4، (1983م)، ص143-144.

(2) وليد قصاب، قضية الصدق و الكذب في النقد العربي، كتاب المجلة العربية 278، الرياض، (1441هـ)، ص17.

الكلام للحقيقة، أو لطبائع الأشياء و خبرات الحياة و تجاربها، أو للواقع الخارجي المحسوس، و ما تؤيده القرائن و الأدلة، سواء أكان واقعا علميا أم تاريخيا أم جغرافيا أم دينيا. ⁽¹⁾

و قد اتخذ الصدق وفق هذا المفهوم مركزه بوصفه معيارا نقديا في البيئة العربية نظرا لكون الأدب تعبير عن فلسفة الإنسان في الحياة القائمة بالنسبة للعربي على مكارم الأخلاق خاصة بعد مجيء الإسلام الذي وضع حجر الأساس للصدق بوصفه معيارا نقديا، و ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ ⁽²⁾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ ⁽³⁾ حيث تبين الآية أن من أسباب تهافت منزلة الشاعر غياب الصدق الواقعي، حيث قال ابن عباس في تفسير الآية "و أكثر قولهم يكذبون فيه". ⁽³⁾

و يقتضي مفهوم المخالفة إثبات الصدق من أمارات استحسان الشعر، و هو ما أقره استثناء ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا﴾ ⁽⁴⁾ حيث يدخل الصدق في عموم العمل الصالح، كما تجلّى الصدق بوصفه أحد المؤشرات النقدية في رؤية عمر رضي الله عنه و ذلك واضح من خلال تقديمه لشعر زهير بن أبي سلمى عن غيره لكونه قائما على الحقيقة الواقعة "لا يمدح الرجل إلا بما فيه" ⁽⁵⁾

(1)وليد قصاب، قضية الصدق و الكذب في النقد العربي، ص143.

(2) سورة الشعراء، الآيات من 224 إلى 226.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص1367

(4) سورة الشعراء، الآية 227.

(5) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر و أدبه، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5،

(1401هـ-1981م)، مج1، ص 99.

و يعتبر "ابن طباطبا العلوي" من أكثر النقاد الذين اتخذوا الصدق الواقعي معياراً لتقييم الأدب، و يراه من الخصائص المميزة التي تفضل شعر القدماء حيث يقول: "و مع هذا فإن من كان قبلنا في الجاهلية الجهلاء، و في صدر الإسلام من الشعراء كانوا يؤسسون أشعارهم في المعاني التي ركبوها على القصد للصدق فيها مديحا و هجاء و افتخارا (...)
و كان مجرى ما يوردونه مجرى القصص الحق و المخاطبات بالصدق"⁽¹⁾

ب- صدق التجربة :

و يختص بالجانب العاطفي، و ذلك بأن تكون التجربة الشعورية التي يصدر عنها الكلام موافقة لما يصوره على مستوى المعنى، و الصدق بهذا المعنى نجد له نظائر في التراث الديني في قول "عمر بن الأتهم:" و الله يا رسول الله لقد صدقت في الأولى و ما كذبت في الآخرة، و لكني إذا رضيت قلت أحسن ما علمت، و إذا غضبت قلت أقبح ما وجدت"⁽²⁾ حيث تبرز هذه الفقرة أثر العامل الشعوري في اصطفاء الحقائق الواقعية التي يصورها العمل الفني كما تجد الصدق معياراً في مقولة عامر بن قيس: "الكلمة إذا ما خرجت من القلب وقعت في القلب، و إذا خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان."⁽³⁾

و يتجسد الصدق بهذا المعنى كمصطلح نقدي عند "ابن طباطبا" الذي يجعله من العوامل المضافة إلى الصورة الجمالية المحققة للتأثير و التفاعل في وجدان المتلقي

(1) ابن طباطبا، عيار الشعر، تح: عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، (1426هـ-2005م)، ص15.

(2) رواه الحاكم في المستدرک، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1411هـ-1990م)، كتاب معرفة الصحابة ﷺ، باب ذكر عمر بن الأتهم، الحديث رقم 6568، ج3، ص710.

(3) الجاحظ، البيان و التبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، (1418هـ-1998م)، ج1، ص83.

و التي تتجزز وفق شرائط شكلية و معنوية تتعزز مواقعها من النفس إذا ما أيدت بما يجذب القلوب من الصدق عن الذات بكشف المعاني المختلجة فيها و الاعتراف بالحق في جميعها.⁽¹⁾

ج- صدق التصوير :

و يرتبط بنمط توظيف الأديب لآليات التخيل في تجسيد العاطفة و تمكينها من وجدان المتلقي، و تصوير الحقائق و تمكينها في فكره؛ حيث تعتبر عملية التخيل المسؤولة عن نقل الكلام من المستوى المادي إلى المستوى الأدبي الذي يتحقق معه التأثير يقول ابن سينا : "الصدق المشهور كالمفروغ منه و لا طراءة له، و الصدق المجهول غير ملتفت إليه و القول الصادق إذا حرف العادة أو ألحق به شيء تستأنس به النفس فربما أفاد التصديق و التخيل."⁽²⁾

و قد اختلف النقاد التراثيون كما ذكر المرزوقي في مسألة التزام الصدق في التصوير الفني فبعضهم يرى وجوب التزام الشاعر الصدق و عدم المبالغة في المجازات و في تضخيم العاطفة فقالوا أعذب الشعر أصدق، و ذلك بارز في نقد قول "المهل" الذي عد أكذب بيت قالته العرب.⁽³⁾ و قريب من هذا الرأي مذهب "المقاربة في التشبيه" الذي يشترط فيه وجود علاقة أو أكثر بين طرفي التشبيه و عدم المبالغة حيث يكون " الشعر ما قارب فيه القائل الحقيقة إذا شبه، و أحسن منه ما أصاب به الحقيقة، و نبه فيه بفطنته ما يخفى على غيره و ساقه بوصف قوي و اختصار قريب، و عدل فيه عن الإفراط."⁽⁴⁾

أما المذهب الثاني للنقد التراثي فقد أثر عدم وجوب التزام الصدق في التصوير وفضل رواده المبالغة و الغلو فقالوا أعذب الشعر أكذبه، و يتوسط المذهبين الرأي القائل بأن

(1) ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 22

(2) نجوى صابر، النقد الأخلاقي أصوله و تطبيقاته، دار العلوم، بيروت، لبنان، ط1، (1410هـ-1990م)، ص71.

(3) ابن رشيق، العمد، ج2، ص62.

(4) المبرد، الكامل، ص234.

على الشاعر توظيف المجازات ما يمكنه من نقل الكلام إلى مستوى الإبداع أي أنه قائم على القصد في التخيل فقالوا أعذب الشعر أقصده.⁽¹⁾

من خلال ما سبق يتبين لنا أن النقد القديم لم يستقر على دلالة موحدة للمصطلح، كما أنه لم يتخذ موقفا متفقا منه بوصفه معيارا نقديا تحتكم إليه في تقدير جمالية الإبداع، و هو ما كان له أثر مباشر على المصطلح عند إعادة تفعيله في النقد الإسلامي المعاصر حيث تثبت القراءة الفاحصة أن النقاد الإسلاميين اختلفوا في طريقة توظيفه على منهجين اثنين:

فأما المنهج الأول فقد استخدم المصطلح كما هو دون التصرف في بنيته الصرفية تاركا مسألة تحديد القصد منه للسياق، و هذا النمط من التوظيف يقود إلى بروز ظاهرة الاشتراك المصطلحي، و نستطيع لمس هذا النوع من التوظيف لدى عدد من النقاد نكتفي بذكر ثلاثة عينات استشهادية :

• سيد قطب :

يركز "سيد قطب" على الأساس الوظيفي للأدب الذي يرى له مسارا تصحيحيا مستمدا من رسالة الإسلام التقييمية التي جاءت :**"لتطوير الحياة و ترقيتها لا للرضا بواقعها في زمان أو في مكان ما، و لا لمجرد تسجيل ما فيها من دوافع و كوابح و من نزعات و قيود سواء في فترة خاصة أو على المدى الطويل."**⁽²⁾

و انطلاقا من هذه الرؤية ارتبط مفهوم الصدق عند قطب بالأساس الواقعي، و هو أحد المعاني التي احتملها المصطلح في التراث، و إن كان يتصرف في تحديد مدلول الواقع تصرفا يعطيه المصطلح أبعادا دلالية أوسع، و تحقيق ذلك أن الناقد -سيد قطب- له فلسفة خاصة لتحديد مفهوم الواقع الصادق الذي يعبر عنه الأدب الإسلامي، و الذي يتجاوز

(1) ينظر: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تح: أحمد أمين، عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، (1411هـ-1991م)، ج1، ص11-12.

(2) سيد قطب، النقد الأدبي أصوله و مناهجه، ص115.

الصدق اللحظي إلى آفاق أخرى تلمس الواقع المثالي، الذي يتحقق في إطار توظيف المسلم
الإمكانات التي وهبها الله له تحقيقاً لسنة الاستخلاف في الأرض فالأدب الإسلامي لا يغض
الطرف عن تصوير لحظات سقوط الإنسانية كحقيقة واقعة، لكن الوصف الصادق لهذه
الحقيقة يكون بإبرازها كحقيقة شائعة تشكلت بفعل الانحراف عن الفطرة الإنسانية، و بذلك
يكون من مقتضيات صدق التصوير أيضاً تشكيل الصورة المثالية التي يكون عليها المجتمع
المسلم الملتزم يقول سيد قطب : "كذلك ليست وظيفة هذا الأدب أو الفن هي تزوير
الشخصية الإنسانية أو الواقع الحيوي، و إبراز الحياة البشرية في صورة مثالية لا وجود
لها، إنما هو الصدق في تصوير المقدرات الكامنة أو الظاهرة في الإنسان، و الصدق كذلك
في تصوير أهداف الحياة اللائقة بعالم البشر لا بقطيع من الذئاب" (1)

فقطب وفق هذا الرأي يعتمد على مفهوم الصدق الواقعي المعروف في التراث إلا أنه
يوسع مدلوله على نحو ما ينهض بالرسالة الإصلاحية التي يتضمنها الأدب، و ذلك داخل
في عموم العمل الصالح الذي أقره النص القرآني، و موافقة الحق التي أكدها الحديث
المنسوب للنبي صلى الله عليه و سلم – كما ذكرنا ذلك سابقاً-.

لكن المشكلة أن سيد قطب في الكتاب نفسه يؤكد على أن الصدق الواقعي لا يدخل
في إطار البحث الأدبي، و إنما الصدق الذي يهتم به الناقد هو "صدق الشعور" حيث يقول
محدداً مدلول سمة الصدق بقوله : "و لن يكون للشاعر طابع خاص، و لن يستطيع
أن يصلنا بالكون الكبير إلا إذا كان صادقاً (...) و لكن أي صدق لسنا نعني الصدق
الواقعي، فذلك مبحث يهم الأخلاق، إنما نعني صدق الشعور بالحياة، و صدق التأثير
بالمشاعر أي الصدق الفني." (2)

(1) سيد قطب، النقد الأدبي أصوله و مناهجه، ص116.

(2) المرجع نفسه، ص38.

نستطيع تفسير هذا التباين في الرأي إذا أخذنا في الاعتبار التطور الفكري الذي مر به الناقد، و الذي نقله من المذهب الفني إلى المذهب الإسلامي، و أثر في موقفه من الفن و الأدب من حيث المفهوم و الوظيفة، و قد حرص الناقد على إبراز موقفه الجديد هذا بتعديلات ضمنها في كتابه "النقد الأدبي أصوله و مناهجه" و ينبغي أن نأخذ في عين الاعتبار أيضا أن الناقد أمضى جزء غير يسير من حياته الملتزمة في إطار الصراع السياسي، و ربما لم تسنح له الفرصة لمراجعة جميع فصول كتابه حيث كانت التعديلات عبارة عن مقالات أقحمها الناقد في مؤلفه، و التي أضرت بتوحد اتجاهه في تقييم النص الأدبي.⁽¹⁾

و الذي يدعم هذه الفرضية ما ذكره الكيلاني في حديثه عن حوار مع قطب : "عندما ذكرته بأن كتابه في النقد الأدبي يفهم منه أنه يميل إلى نظرية الفن للفن فأوضح لي أن الطبعة الجديدة من هذا الكتاب فيها تعديل و سأجد فيها بغيتي (...) و صدرت الطبعة الجديدة من الكتاب و بها التعديل الهام الذي أعطى الأدب الإسلامي مفهوما موجزا واضحا و إن بقيت النماذج الاستشهادية كما هي"⁽²⁾

و الواقع أن سيد قطب رغم إقراره لمفهوم الصدق الواقعي لا يتراجع أيضا عن الصدق بالمفهوم الشعوري، إذ لا يزال يعتبر أن الأدب : "تعبير موح عن قيم حية ينفعل بها ضمير الفنان" ومن ثم نستطيع القول: إن الصدق الشعوري يتكامل مع الصدق الواقعي ليكون عبارة عن :التعبير عن التجربة الشعورية الناتجة عن انفعال الإنسان المسلم بالواقع يتجاوز من خلاله الأديب العملية التسجيلية إلى إبراز موقفه الحقيقي من ذلك الواقع، و تصوره للواقع و تصوره للواقع المثالي.

(1) تتحدد الإضافة هنا في مقال منهج الأدب الذي نشر لاحقا في كتاب في التاريخ فكرة و منهاج، ص 11-21.

(2) نجيب الكيلاني، مذكرات الدكتور نجيب الكيلاني، كتاب المختار، د.ط، (2006م)، ج 2، ص 332.

• عدنان علي رضا النحوي :

يعتبر عدنان النحوي أن قضية الصدق و الكذب من المسائل النقدية القديمة المعروفة في التراث، و لكنها لم تتخذ هيئة النظرية المتكاملة التي تحكم الصياغة، و اللفظة و المعنى و النهج و الهدف و الغاية، و يربطها بالعقيدة و الإيمان⁽¹⁾ و قد كنا نأمل بعد هذا الكلام أن يؤصل لنا الناقد المفهوم المتكامل للمصطلح اعتمادا على رؤيته و موقفه من المفاهيم الماثرة في كتب التراث، إلا أن ذلك استهلكه بيان جمالية تصوير الحق، و ذلك لإثبات خطأ ميزان الأصمعي في مقولته الشهيرة التي يربط فيها ضعف الشعر عند اتصاله بالخير.⁽²⁾

و الأمر الذي يمكن فهمه مما أورده النحوي في مسألة الصدق هو ربطه بمفهوم الحق كما يقره الإسلام، حيث يعتبرهما معا أساس الجمال في العمل الأدبي⁽³⁾ فيكون الصدق نابعا من موافقة الحق في التصوير و التعبير، و نستطيع معرفة هذا من خلال الرجوع إلى أصول تشكل العمل الأدبي في منظوره، و التي حددها بالإدراك الناتج عن تفاعل العاطفة و الفكر و الموهبة و الموضوع و العقيدة و العلم، حيث يجعل الأساس العقائدي هو العنصر الذي يشرف على العوامل الأخرى، و يترتب على ذلك أن يصبح: "الأدب كله شعرا و نثرا ليس مرتبطا بالأخلاق فحسب، و لكنه مرتبط بالعقيدة تصورا و موضوعا و لفظا و تعبيرا و حركة و صورة."⁽⁴⁾

و إذا كانت العقيدة متغلغلة في حنايا العمل الأدبي على مستوى اللفظ و المعنى من جهة و مسؤولية عن تأطير الجانب الانفعالي و توجيه الجانب الفكري في تفاعلها مع الحقائق الواقعة من جهة أخرى يقتضي الصدق أن يكون على مستويات ثلاثة :

(1) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص155.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص ص 156-159.

(3) المرجع نفسه، ص158.

(4) المرجع نفسه، ص156.

- الصدق الواقعي : و ذلك من خلال وصفه من المنظور العقائدي .
 - صدق التجربة : حيث يتشكل الأدب أساسا من خلال تفاعل الفكر، و العاطفة مع المثير و الذي يضم في غياب أحد العنصرين .
 - صدق التصوير : و ذلك بالبعد عن المبالغات التي تعطل الرسالة الأدبية و تحجب الحق بوصفه من مستلزمات الجمال في المنظور الإسلامي .
- نجدت كاظم لاطة :

يجمع هذا الباحث جميع أشكال المفاهيم التي عرفها الاستعمال التراثي للمصطلح حيث يكون الصدق في عمومته:"هو الركيزة الأساسية في الفنون عامة، و كلما اقترب الفنان أو الأديب أو الشاعر من عنصر الصدق زاد نجاحه في نقل التجربة الشعورية إلى الآخرين".⁽¹⁾ و الذي نستطيع فهمه من هذا الكلام أن الصدق يأتي على نسب متفاوتة و ذلك تقتضيه الطبيعة المركبة لبنيته المفهومية، و أن من بين أهم أهداف الصدق هو تحقيق المشاركة الوجدانية، و التي لا تتحقق إلا باجتماع أثاف ثلاث:

○ التجربة الإنسانية المشتركة التي تمثل المادة الأولية للمعنى الذي يصوره الفن.

○ التجربة الشعورية الواعية التي يريد الأديب نقلها من خلال الأدب.

○ اللغة الأدبية التي تصور بأمانة حقيقة الانفعال بالمثير.

فإذا برز الصدق في جميع العناصر السابقة تحققت المشاركة الوجدانية على نحو مثالي. حيث يؤكد الباحث:"فأهمية الفن تكمن في أنه ناقل للعاطفة الإنسانية، و إذا كان الفن هو المعبر الأكبر عن تجارب الحياة الإنسانية (...) فمن الواضح أنه لن تكون له هذه القيمة إلا إذا كان هذا التعبير صادقا فلم يعرض إلا للتجارب الحقيقية التي تجربها الإنسانية فعلا في حياتها هذه، و كان تصويره لتلك العواطف تصويرا صادقا لا كذب فيه

(1) نجدت كاظم لاطة، "شعر حسان بن ثابت في ميزان النقد و الفن"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة

الأدب الإسلامي، السعودية، ع58، (1429هـ-2008م)، 60.

و لا تزيف بل لا مبالغة فيه و لا تهويل⁽¹⁾ و قد آثرنا نقل هذه الفقرة على طولها لنبين مذهب الباحث الذي يشايح فيه مذهب الأوائل من حيث الانتصار إلى الصدق الواقعي و الصدق الفني في تصوير التجربة.

أما المذهب الثاني في إعادة تفعيل المصطلح فقد اتخذ خيار التصرف في شكله المعجمي، و ذلك بإضافة محددات تبرز المقصود من المصطلح، و لكن الإشكال الذي يواجه هذا الاتجاه هو اختلاف هذه المحددات بين ناقد و آخر، و يضاف إليها اختلاف السمات المفهومية بين الوجدتين المتفقتين، و نستطيع التمثيل لذلك بمصطلح "الصدق الواقعي" الذي جعله وليد قصاب شاملا لكل أشكال الواقع بما فيها التاريخي و الديني و الأخلاقي في حين يجعل محمد عبد العظيم بن عزوز "الصدق الواقعي" مقتصرًا عن الصدق في التعبير عن الواقع كما يراه الأديب⁽²⁾ بينما يفرد لأنواع الصدق الأخرى وحدات معجمية تعبر عنها نحو الصدق التاريخي، الصدق الفني الذي يرادفه أيضا الصدق الوجداني⁽³⁾

كما يتفرد بن عزوز أيضا بإضافة مصطلح الصدق للجنس الأدبي الروائي -صدق الرواية- و الذي يقصد به صدقها في التعبير عن واقع الحياة وفق سنن الله العاملة في الكون⁽⁴⁾ و هو اصطلاح نراه غير ضروري لأن من مقتضيات الأجناس الأدبية الإسلامية أن تكون موافقة للتصور الإسلامي كما أنه يجرنا إلى إضافات أخرى من قبيل صدق القصة، صدق المسرحية،....

أما سعد أبو الرضا فيستعمل مصطلح "الصدق الأخلاقي" للدلالة على الصدق التاريخي، و هي تسمية مضللة تستصحب معها سمات ترتبط بأخلاق المبدع عموما كعدم تزيف الحقائق، وكذا التصوير الصادق لسمات الموصوف مدحا أو هجاء، فهو كما يراه

(1) نجدت كاظم لاطة، شعر حسان بن ثابت في ميزان النقد و الفن، ص59.

(2) محمد بن عبد العظيم عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص165.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إحسان عباس" ما لا مدخل فيه للكذب بنسبة الكرم للبخل، أو نسبة الجبن للشجاع
و إنما هو نقل للحقيقة الأخلاقية على حالها. ⁽¹⁾

و يختلف أبو الرضا في تحديد دلالة الصدق التاريخي مع بن عزوز حيث يحضنها
هذا الأخير للدلالة على النقل الأمين للأحداث التاريخية ⁽²⁾ في حين يتوسع الأول
في مفهومه حيث استخدمه للدلالة على المحافظة على جوهر الحدث التاريخي ليمنح المبدع
فسحة تمكنه من تقديمه رؤيته الخاصة و موقفه من الحدث، أو نسج أحداث خيالية تخدم
هدف الأديب و لا تضر في الآن نفسه بالإطار العام للحدث التاريخي. ⁽³⁾

2.1.2 مصطلح الأدب الطبيعي و الأدب الصناعي.

يمكننا اعتبار هذين المصطلحين أنموذجا على إعادة تفعيل الوحدات التراثية
مع التصرف في دلالتها على نحو يتناسب مع منحنى التنظير المعاصر، كما يمكن اتخاذهما
كعينة نثبت من خلالها تأثير التعدد الدلالي في تمثل المفهوم الدقيق للوحدة المصطلحية
خاصة في ظل غياب وصف تعريفي دقيق يحدد الأصل الذي يتأسس عليه التوظيف
الجديد. و يقتضي ذلك أولا إثبات انتماء الوحدتين إلى المعجم التراثي أولا، و تحديد مجموعة
المفاهيم التي يحيل إليها ثانيا، و تحديد أثر هذه المفاهيم في عرقلة التمثل الصحيح
للمصطلح كخطوة أخيرة.

يعود أصل المصطلحين إلى مسألة "الطبع و الصنعة " و هي إحدى القضايا التي
عرفها النقد التراثي، فالأدب الطبيعي و الصناعي مكونان من جزأين محدد "الأدب" و محدد
الطبيعي/الصناعي" اللذين جاءا على هيئة النسبة التي تثبت انتساب الجزء المحدد إلى هيئة
معينة من التأليف، و قد أثبتت المعاجم اللغوية أن الطبع و الطبيعة بمعنى واحد حيث جاء

(1) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 143

(2) محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص 165.

(3) سعد أبو الرضا، بناء الرواية الإسلامية التاريخية، نحو منهج إسلامي للرواية، ص 165.

في القاموس المحيط أن الطبع و الطبيعة شيء واحد، و هي السجية التي يجبل عليها الإنسان⁽¹⁾، كما جاء في الصحاح الطبع هو "السجية التي جبل عليها الإنسان، و هو في الأصل مصدر و الطبيعة مثله"⁽²⁾ فالواضح من الدلالة اللغوية أن الطبع و الطبيعة بمعنى واحد. أما الصناعة فهي حرفة الصانع، و عمله الصناعة.⁽³⁾ فالصناعة وفق هذا الوصف نتاج الصناعة.

أما في الاستعمال الخاص فقد عرفت المدونة التراثية استعمال المصطلحين على نحو مترادف مع الطبع و الصناعة، نحو ما جاء في كلام البطلوسي، "قال أبو حاتم: الطباع واحد مذكر بمعنى الطبع، و من أنثه ذهب إلى معنى الطبيعة، و قد يكون الطباع جمع الطبع"⁽⁴⁾ و من استعملهما بمعنى واحد كذلك بشر بن المعتمر في صحيفته المشهورة.⁽⁵⁾ و كل ما يهمننا في هذا المجال أن مصطلحي الطبيعة و الصناعة صنوا الطبع و الصناعة المعروفين في التراث، و ذلك ما يظهره الندوي في قوله "غير خاضعين لأسلوب تقليدي في عصرهم، متحررين من السجع و البديع و الصنائع و المحسنات اللفظية، يكتبون و يؤلفون في لغة عربية نقية و في أسلوب مطبوع يتدفق بالحياة"⁽⁶⁾ و قوله: "و إدالة الأسلوب المطبوع النابع من أعماق القلب أو العقيدة الراسخة (...) من الأدب المصنوع."⁽⁷⁾ المصنوع."⁽⁷⁾ فالظاهر من خلال ما سبق أن القضية التي يخوض فيها الندوي صياغة

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص762.

(2) الجوهري، تاج اللغة و صحاح العربية، ج3، ص1252.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص757.

(4) أبو محمد بن السيد البطلوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تح: مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ط، (1996م)، ج1، ص124.

(5) الجاحظ، البيان و التبیین، ج1، ص129-130.

(6) أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب الإسلامي، دار البشير، ط2، (1418هـ-1997م)، ص30.

(7) أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب الإسلامي، ص164.

معاصرة لمسألة الطبع و الصناعة التي عرفها التراث، و إن كان الندوي قد عدل إلى مصطلحي "الطبيعة" و "الصناعة" عن مصطلحي "الطبع و "الصناعة" الأكثر دورانا في التراث، و ذلك نرجعه إلى قلة الاستعمال الذي تجعله مؤهلا لتحمل الدلالة الموسعة من غير تحمل تبعات التباس الدلالة أو التداخل في المعنى بين الاستعمال القديم و الدلالة المعاصرة، على الرغم من أن ذلك لا يعصمه من التداخل مع دلالة الأدب المصروف في غرض وصف الطبيعة.

إن مصطلحي " الطبع و الصناعة" من الوحدات التي اختلفت دلالتها لدى النقاد من جهة، و تباينت مواقفهم في أثرها على الجودة الفنية من جهة أخرى؛ إذ يحيل الطبع إلى مفاهيم مختلفة هي:

القول على البداهة من غير مراجعة أو تثقيف أو تصحيح، في حين تحتوي الصناعة معنى معاودة الشعر بالتصحيح و التثقيف، و ذلك ظاهر من قول الأصمعي "لولا أن الشعر كان قد استعبدهم و استفرغ مجهودهم حتى أدخلهم في باب التكلف، و بأصحاب الصناعة و من يلتمس قهر الكلام و اغتصاب الألفاظ لذهبوا مذهب المطبوعين الذين تأتيهم المعاني سهوا رهوا و تنثال عليهم الألفاظ انثيالاً"⁽¹⁾

أما المعنى الثاني الذي تحيل إليه وحدة "الطبع" فهو الموهبة و الاستعداد النفسي لصناعة الأدب، حيث جاء في البيان و التبيين "رأس الخطابة الطبع، و عمودها الدربة، و جناحاها رواية الكلام"⁽²⁾ و كذلك قول الفارابي: "إن الشعراء إما أن يكونوا ذوي جبلة و طبيعة متهيئة لحكاية الشعر و قوله، و لهم تأت جيد للتشبيه و التمثيل، إما لأكثر أنواع الشعر و إما لنوع واحد..."⁽³⁾

(1) الجاحظ، البيان و التبيين، ج2، ص10.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص10.

(3) أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، ج2، ص105.

أما الصناعة و الصنعة فتأتي هي الأخرى بدلالات متعددة أولها "العلم المتعلق بكيفية العمل، و طريقة العمل التي تقتضي حذقا و خبرة، ذلك لأنه كان ينظر إلى فن الأدب على أنه حرفة كسائر الحرف تقتضي مجموعة من الشرائط لا تتحقق إلا بها، و لذلك وصف الجاحظ الشعر بأنه: "صناعة و ضرب من النسيج و جنس من التصوير"⁽¹⁾ كما اعتبر بن سلام الشعر بأنه صناعة فكرية لها مستلزماتها التي لا تستقيم إلا بها، و ذلك في قوله: "و للشعر صناعة و ثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم و الصناعات"⁽²⁾ و هذا المعنى مؤسس على التشبيه.*

أما الدلالة الثانية التي تحملها الصناعة/ الصنعة فهي معاودة النظر في الشعر و تصحيحه و تثقيفه المرة بعد الأخرى حتى يخرج مستوي الجودة، و هذا المذهب يعيبه أصحاب الاتجاه اللغوي الذين يركزون على لغة البدوي بوصفه المتكلم المثالي الذي يعبر عن أصالة اللغة، و على ذلك تعد لغته هي لغة الاحتجاج، كما أن نمط إبداعه مقدم على من سواه و قياسا على ذلك يكون الشاعر الأصيل هو "ذو الفطرة السليمة الذي تجيء لغته في شعره سليقة و طبعاً، هو بذلك قريب من البدوي الذي تتدفق اللغة على لسانه بلا تكلف أو تعمل"⁽³⁾ و لذلك نجد الأصمعي يعيب على الحطيئة و يتعقبه معللاً ذلك

(1) الجاحظ، الحيوان، ج3، ص67.

(2) ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح:محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ج1، ص5.

* و قد ورد في كتاب الكليات حسب محمود شاكر أن الصناعة بالفتح تستعمل في المحسوسات بينما الصناعة بالكسر فتوظف للمعاني، و لكن إجماع أهل اللغة على اعتبار الصناعة بالكسر حرفة الصانع جعله يرى أن الصناعة بالفتح هي ما يوظف للمعاني لا العكس.. ينظر كتاب طبقات فحول الشعراء ج1، ص5.

(3) محمد عيد، الاستشهاد و الاحتجاج باللغة رواية اللغة والاحتجاج في ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، القاهرة، ط3، أبريل (1988م)، ص31.

بقوله: "وجدت شعره كله جيدا فدلني على أنه كان يصنعه، و ليس هكذا الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه"⁽¹⁾

و قد تأتي الصنعة دلالة على مدرسة البديع عند المحدثين، و التي استملحت مظاهر التجنيس و المطابقة و الاستعارة الواقعة في بعض أشعار الأوائل اتفاقا فتكلفتها في أشعارها و قد كانت هذه الهيئة من التأليف المفضلة لدى أهل المعاني، و الشعراء أصحاب الصنعة و من يميل إلى التدقيق و فلسفي الكلام، و يمثل هذه الطبقة أبو تمام و مسلم بن الوليد و غيرهم.⁽²⁾ و الواضح أن هذه الأخيرة تشابه مدرسة عبيد الشعر في إعادة النظر في الشعر و تنقيحه، و لكنها تزيد عنها في تكلف المحسنات اللفظية و المعنوية.

لقد أثر هذا الاستعمال المتعدد في تمثل المتلقين لمفهوم المصطلح، خاصة و أن الندوي - كما ذكرنا - لم يضع له تعريفا واضحا محددا يلخص سماته الخاصة، كما إنه تصرف كذلك في بنية المفهوم كيما يتناسب مع رؤيته الإسلامية لطبيعة الأدب، و ذلك زاد من صعوبة الربط بين المصطلح في الاستعمال التراثي، و السمات التطويرية الجديدة التي ألحقه بها الندوي، و لذلك نجد اختلافا بينا في تحديد مفهوم الأدب الطبيعي بين الباحثين الإسلاميين الذين استغنوا على ربط الثنائية "الطبيعي/الصناعي" بالثنائية التراثية "الطبع و الصنعة" لصعوبة تحديد العلاقة، حيث يعرفه عبد الباسط بدر بأنه: "النص الذي أبدعه صاحبه في سياق موضوعات تاريخية أو إخبارية أو في الترجمة الذاتية و الغيرية... إلخ و سكب فيه تجربته الوجدانية و مشاعره الصادقة (...)" و لا شك أن هذه الرؤية الواسعة للعمل الأدبي تربطه بعنصريه الأساسيين التجربة الصادقة و العاطفة المؤثرة"⁽³⁾

(1) محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، دار الشرق العربي، حلب، سورية، د.ط، (د.ت)، ص226.

(2) الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام و البحتري، تح: أحمد صقر، سلسلة ذخائر العرب رقم 25، دار المعارف، ط4، (د.ت)، ج1، ص5.

(3) عبد الباسط بدر، "جهود الندوي في خدمة الأدب الإسلامي"، الشيخ أبو الحسن الندوي بحوث و دراسات، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، (1426هـ - 2005م)، ص599.

و هذا التعريف يركز بصورة أساسية على صدق التجربة الشعورية، و التأثير الناجم على صدق التجربة و جمالية التعبير، و كذلك السمة الفنية المتحررة، إذ يحرره من جميع القيود الشكلية ليشمل كل منتج معبر عن الطبيعة الصادقة لصاحبه، و هذا المفهوم نلمح له ظللا للمعنى الأول القول على البداة طالما يجعل الأدب تعبيراً طبيعياً عن تجربة صاحبه متحرراً لا من قيود الصنعة فقط، بل من جميع قيود الصناعة الأدبية التي تضعه في سياق جمالي معين.

و تعرف رحمة بن الحاج عثمان (Rahmah, Ahmad H. Osman) الأدب الطبيعي بأنه: "الأدب العربي الكلاسيكي الذي بدأ منذ فترة الجاهلية"⁽¹⁾ و هذا التحديد هو الآخر يحمل دلالات اعتماد طريقة العرب الأوائل في التأليف، و التي تخالف طريقة المحدثين في صناعة الشعر.

و عرفه باحث آخر بأنه: "الأدب الطبيعي هو التعبير البليغ الذي يحرك النفوس، و يثير الإعجاب، و يوسع آفاق الفكر و يغري بالتقليد، و يبعث في النفس الثقة"⁽²⁾ و هو تعريف يصيب عدداً غير قليل من السمات المميزة للأدب الطبيعي و ذلك من حيث اشتماله على سمات "الجمالية و إيجابية التأثير و النفعية" إلا أنه لا يشملها جميعاً، و لذلك ليس تعريفاً جامعاً مانعاً لجميع خصائص المعرف، و يعود ذلك بالأساس إلى أنه لا يقوم على استقرار الخصائص المميزة لمفهوم المصطلح كما وضحا الندوي، و إنما بني على كلام مقتطع من كلامه الذي يفصل فيه بعض ملامح الأدب الطبيعي، و هو ما أفقده ميسم الشمولية التي تعد مطلباً هاماً في التعريف الجيد الذي يشترط فيه أن يكون "مستوعباً

(1) Rahmah, Ahmad H. Osman, and Nasir Mohd Shahrizal. "Sastera Islam: Satu Perbandingan antara Pandangan Mohd. Affandi dengan Abu al-Hasan Ali al-Nadwi." Jurnal e-Utama 3.1 (2011),P76.

(2) عبد القادر عيسى بن الطاهر، "ملاحح الأدب الإسلامي في كتابات أبي الحسن الندوي مع دراسة تطبيقية على أدب الرحلات"، الشيخ أبو الحسن الندوي بحوث و دراسات، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، (1426هـ - 2005م)، ص 540

لكل العناصر و السمات الدلالية المكونة للمفهوم و كذا الخصائص المستفادة من كل النصوص التي ورد بها المصطلح و ما يتصل به و أن يصاغ بعبارات جامعة مانعة.⁽¹⁾

أما أونغكو ميمونة فتعرف الأدب الصناعي بأنه: "الأدب الذي يتميز بالتصنع و السطحية و نقص الأفكار، و الذي يولي الاهتمام بالجانب الشكلي، و اللعب بالكلمات على حساب المعنى" بينما الأدب الطبيعي هو عكس ذلك تماما⁽²⁾، و الذي يعني أنه يولي اهتمام بالجانب النفعي المتمثل في الأفكار و المعرفة المضمنة في النص الأدبي. و هذان التعريفان الأكثر اقترابا من مفهوم الأدبين الطبيعي و الصناعي كما يريد هما الندوي، و إن كانا لا يستغرقان جميع خصائصهما، و لعل أكثر ما يميزهما عن غيرهما من التعريفات السابقة أنهما يبرزان العلاقة بين وحدة التسمية و المفهوم الذي تحيل إليه، إضافة إلى التأكيد حضور أو غياب الجانب المقاصدي الذي تستدعيه هذه الثنائية الضدية.

من جهتنا نعتبر أن الفهم الدقيق لحقيقة المصطلحين لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال جمع البيانات من مختلف السياقات التي ورد فيها المصطلح، و قراءتها على ضوء الخلفيات المؤثرة في صياغة المفهوم، و التي تتحدد هنا في الخلفية التراثية التي اجتلب منها المصطلحان، و الخلفية العقائدية الإسلامية المتحكمة في تحديد طبيعة السمات المؤسسة للمفهوم، و التي تصر على الجانب المقاصدي للإبداع، و الواقع الحضاري الذي تم في إطاره التأصيل للمصطلحين، و هو واقع هيمنت فيه التصورات الشكلية المحضة كقيمة محددة للجمال على حساب الجانب الرسالي، حيث يمكننا رؤية موقف الندوي الثائر على خفوت القيم الفكرية لقاء القيم الفنية، و الذي ابتدأ في فترة مبكرة من حياة الحضارة الإسلامية، و بلغ ذروته في عصر الضعف، و امتد إلى العصر الحديث، و بقي مسيطرا على تحديد مفهوم الكتابة و الأدب حيث يرى "أن الأدب ظل مدة طويلة تحت رحمة هؤلاء

(1) خليفة الميساوي، المصطلح اللساني و تأسيس المفهوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (1434هـ-2013م)، ص73.

(2) Ungku Maimunah Mohd. TAHIR , Persuratan Baru: An Alternative Paradigm to Western Literary Methodologies,p165.

الباحثين و المؤرخين تعريفا و وصفا و عرضا و تحليلا و وزنا و تقييما و تاريخا و ترجمة، فلا يتعرف به من بدأ يشدو في لغة من اللغات، أو يريد أن يتذوق الجمال في أدب أمته، و يطلع على مقدرتها البيانية إلا في هذا الإطار الضيق.⁽¹⁾

بالأخذ بالعوامل السابقة نستطيع القول: إن هذه الثنائية هي إعادة تفعيل لثنائية "الطبع و الصنعة" المعروفة في التراث؛ و تجسد رؤيا معينة ينتصر فيها الندوي لصيغة معينة من التأليف، مع ربطها بالأساس العقائدي الذي تتأسس من خلاله القضية الرسالية للأدب و من ثم فهذه الثنائية الضدية قائمة دلالتها على ثلاثة عناصر:

أ- عنصر الشكل:

و هو العنصر الضامن لنقل الإنتاج من المستوى العادي إلى المستوى الفني، و هو أحد الجوانب المرنة في النظرية الأدبية الإسلامية التي تركت تحديدها للذوق الاجتماعي العام، أي أن تحديد طبيعتها يتحدد وفقا للمصلحة المرسله، و تحقيقا لهذه المصلحة تأسست مفاضلة الندوي بين نمطين من التأليف الأسلوب الطبيعي الذي صدر بطريقة عفوية من الأديب دون تكلف أو تصنع، و الأسلوب الصناعي الذي تأثر بطريقة الحياة في العصر العباسي، و بالأساليب الدخيلة على الثقافة العربية و سننها في التأليف في فنون القول الجميل، و نستطيع في هذا المجال الإشارة إلى ما ذكره الجرجاني عن المدرستين في المجال الشعري حيث يقول: "و كانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة و الحسن بشرف المعنى و صحته، و جزالة اللفظ و استقامته، و سلم السبق فيه لمن وصف فأصاب و شبه فقارب و بده فأغزر، و لمن كثرت سوائر أمثاله، و شوارد أبياته، و لم تكن تعباً بالتجنيس و المطابقة و لا تحفل بالإبداع و الاستعارة (...). إذا حصل لها عمود الشعر و نظام القريض، و قد يقع ذلك في خلال قصائدها، و يتفق لها في البيت بعد البيت على غير تعمد أو قصد، فلما أفضى الشعر إلى المحدثين رأوا مواقع تلك الأبيات من الغرابة و الحسن، و تميزها عن أخواتها في الرشاقة و اللطف، تكلفوا الاحتذاء عليها

(1) أبو الحسن الندوي، مقدمة ل: الأدب الإسلامي و صلته بالحياة مع نماذج من صدر الإسلام، محمد الرابع الحسني الندوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1405هـ-1985م)، ص 10.

فسموه البديع، فمن محسن و مسيء، و محمود و مذموم، و مقتصد و مفرط.⁽¹⁾ حيث ينتصر الندوي لطريقة الأوائل في التأليف سدا لذريعة الإسراف في اعتباره على حساب الجانب الرؤيوي، و الرسالي، و على هذا الأساس يتشدد الندوي بتوسع في إقصاء جميع أنماط الصناعة الفنية من صرح الأدب الطبيعي العفوي الذي يعبر تعبيرا صادقا عن السليقة اللغوية للمؤلف، و ذلك ظاهر من انتقاده لنمط الكتابة المستحدث في العصر العباسي حيث يقول: " ثم جاء دور المتكلمين المقلدين للعجم (...) و اخترعوا أسلوبا للكتابة و الإنشاء هو بالصناعة اليدوية و الوشي و التطريز أشبه منه بالبيان العربي السلس، و كلام العرب الأولين المرسل الجاري مع الطبع، و غلب عليهم السجع و البديع و غلوا في ذلك غلوا أذهب بهاء اللغة العربية و رواءها."⁽²⁾

و على مستوى هذا العنصر تتأسس العلاقة بين المفهوم العام و وحدة التسمية، و التي لا يجب أن تكون في علاقة مثالية مع جميع خصائص المفهوم هذا من جهة، كما تظهر أثر المفهوم التراثي المسند عليه لصياغة هذه الثنائية الضدية، و التي تدين إلى أسلوب الأوائل في التعبير، فتحيل إلى القول على البداهة من غير التزام تحبير قد يضعها موضع التكلف، في حين أن مدلول الصناعي هنا يحيل إلى سنن مدرسة البديع.

ب- عنصر العاطفة:

تعتبر العاطفة عنصرا تعريفيًا هاما في صياغة مفهوم الأدبين الطبيعي و الصناعي خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار المنظور المتوسع الذي يعتمد الندوي في تحديد مدلول الأدب، و الذي يمتد ليشمل نماذج من المؤلفات العلمية و الدينية، حيث يشتغل الأساس الشعوري ككباح يمنع التوسع غير المشروط في ما صدق العمل الأدبي، إذ يخرج جميع النصوص المفتقرة للملمح الشعوري الذي يطبع الأدب باللمح الشخصي، حيث يجعل النص قطعة من شخصية صاحبه، بل يمنحه خاصية الخلود و ذلك من خلال المشاركة الوجدانية

(1) علي عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي و خصومه، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، (1386هـ-1966م)، ج1، ص 33-34.

(2) أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص 28-29.

المتجددة مع كل قراءة و لذلك اعتبر الندوي قوة العاطفة "هي التي تضي على الأدب القوة و الخلود، و صلاحية الانتشار و الحلول في قرارة النفوس".⁽¹⁾

إن التمييز بين الأدبين الطبيعي و الصناعي بناء على الأساس الشعوري ليس تمييزا وجوديا - إذ كل نص أدبي مشروط بحضور العنصر الشعوري- و لكنه تمييز نوعي يرتبط بمسألة صدق التجربة التي يتأسس عليها النص، و تفصيل ذلك أن الأدب الطبيعي -كما يصفه الندوي- نتاج استجابة صادقة للمثير، و هي استجابة طبيعية لا تكلف فيها و لا اختلاق، ولذلك كانت خليقة بإحداث التأثير المطلوب، كونها نابعة عن شعور صادق وتجربة واعية، و على هذا الأساس يكون الأدب الطبيعي: "أقرب إلى الطبيعة، و أكثر اتصالا بالحياة، و أصدق تعبيراً عن خلجات النفس و دقات القلوب، و أسرع دخولا إلى أعماق النفس الإنسانية، و أكثر مسا للقلوب و تحريكا للمشاعر"⁽²⁾

و ليس كذلك الأدب الصناعي الذي يكون مؤسسا على عاطفة متكلفة، و لا يجسد استجابة حقيقية تدفع إلى التعبير، و لذلك يميل أصحابه إلى اغتصاب الألفاظ و قهر المعاني بواقع أن التجربة بأكملها مصطنعة و هو ما يجعلها في النهاية عارية من التأثير لافتقارها للصدق، فالفرق بين الأدبين الصناعي و الطبيعي كما يظهره الندوي كالفرق بين "النائحة و الثكلى"، و لذلك يشبه الندوي رواد هذا النوع من الإبداع بالممثلين الذين قد يتقمصون دور الغني حيناً، و الفقير حيناً آخر من غير أن يذوقوا لذة الغني أو يتجرعوا مرارة الفقر، كما أنهم قد يواسون المفجوع دون أن يشاركوه أحزانه، و قد يهنئون السعيد من غير أن يشاطروه أفراحه.⁽³⁾

ج- عنصر العقيدة:

تعتبر العقيدة الإسلامية الخلفية الفكرية التي ينظر من خلالها الندوي للحقيقة الأدبية و التي لذلك كان لا بد لها من الحضور كعنصر مؤثر بصورة خاصة في تحقيق الصورة

(1) أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص 108.

(2) أبو الحسن الندوي، مقدمة ل: الأدب الإسلامي و صلته بالحياة، ص 12.

(3) أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص 32.

المثالية للأدب كما يراها هو، و التي تتجلى في الأدب الطبيعي، و نستطيع رؤية ذلك من خلال وضعها كأحد أسباب الإبداع الجمالي حيث يكون الالتزام الروحي السبيل الرئيس الموصل للصدق الأدبي يحث يؤكد أن "الإيمان، و صفاء النفس، و الاشتغال بالله و العزوف عن الشهوات يمنح نفسه [الأديب] صفاء حسن و لطافة نفس، و عذوبة روح، و نفاذا إلى المعاني الدقيقة، و اقتدارا على التعبير البليغ، فتأتي كتابته كأنها قطعة من نفس صاحبها، و صورة لروحه"⁽¹⁾

نستطيع القول: إن أثر الجانب العقائدي موزع في سائر حنايا الأدب الطبيعي، و ذلك على اعتبار أنه ظاهر في التعبير الحسن الذي يحاكي أسلوب الأوائل متجنباً الإسراف في التصنع على حساب المعنى، كما نجد أثره في تحري الصدق حيث يكون تعبيراً عن المشاعر الإيمانية و تجاوبها مع واقع الحياة و الكون و الإنسان، و غني عن الذكر أن الالتزام العقائدي يستصحب تلقائياً اتفاق المضمون مع الرؤية الإسلامية. و هكذا نكون قد جمعنا الأثافي المحققة لمفهوم الأديبين الطبيعي و الصناعي كما يريد هما الندوي.

من خلال ما سبق نستطيع القول: إن الأديبين الطبيعي و الصناعي هما ثنائية ضدية أو صورة متعكسة إحداهما الصورة المثالية للأدب كما يراها الندوي، يساهم في تشكيلها التعبير السليقي، و العاطفة الصادقة النابعة عن انعكاس الوجود على الصفيحة النفسية للأديب الملتزم، و عكس ذلك تماماً الأدب الصناعي الذي يكون هيئة متكلفة في أسلوب التعبير التي تعكس صورة نفسية عاطفية مصطنعة لا تعبر عن استجابة حقيقية للأديب و نستطيع رؤية كيف مدد الندوي مفهوم الطبع و الصنعة التراثيين ليتجاوز الجانب الشكلي ليشمل الجانب العاطفي و يصل كل ذلك بالعقيدة، و لكن هذا الاشتغال الكثيف على مدلول المصطلحين ظل غير بارز بسبب عدم وجود تعريف واضح للمصطلحين من جهة، و بسبب تعدد دلالات المادتين التراثيتين الذي جعل الباحثين يعرضون عن محاولة رؤية حقيقة هاتين الوجدتين كتطوير للوحدات التراثية.

(1) أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص33.

3. الوضع المصطلحي:

رأينا في المباحث السابقة كيف أن النقد الإسلامي وظف الوحدات التراثية لاحتواء المفاهيم الوافدة أو عن طريق إعادة تفعيلها كما هي أو عن طريق تطوير دلالتها من خلال إكسابها سمات دلالية جديدة غيرت قليلا في محتواها وفي جميع الحالات يكون المصطلحاتي يعمل على المحاكاة أكثر منه على الإبداع، أما في هذه الصورة من الاستعمال فإنه يلجأ إلى هذه الوحدات كوحدات تسمية لمفاهيم اجترحها أو أسسها على مفاهيم قديمة، ولكن أضاف إليها من السمات ما يمكنها من الانسلاخ عن دلالتها الأصلية واتخاذها هيئة مفهومية فريدة لها مكانها المستقل في سلم التصورات.

وتتميز هذه التقنية عن سابقتها أنها تنجح إلى جانب التأصيل، وبالتالي فهي منفتحة أكثر على الحقول المعرفية الأخرى المجاورة أو المتباينة عن الحقل الأدبي كالفقه، والحديث والفلسفة وغيرها ويبقى الضابط الوحيد الذي يتحكم في هذه العملية الاصطلاحية هو ضابط الملاءمة بين المعنى القديم ونظيره المحدث. ويستمد هذا اللون من اصطلاح شرعيته من رافدين :

فأما الرافد الأول فيتمثل في طبيعة الإنسان الذي يفكر بلغته، وفي إطار ثقافته، وتحت سلطان تراثه الذي له وطأة ثقيلة على وجدان المتلقي، وهو بذلك يستدعي معجمه اللغوي بجميع مكوناته أثناء عملية التسمية، ولعل لمحة سريعة على المصطلح النقدي القديم لدليل كاف على هذه الحقيقة، إذ توزعت مرجعياته بين الأصل الطبيعي، والأصل الصناعي والأصل العلمي⁽¹⁾ و هي جميعها مظاهر ملازمة للطبيعة الحضارية التي صاغت فكر الإنسان العربي القديم.

أما الرافد الثاني فيتمثل في إبراز الرابط الحضاري بين العلوم الإسلامية المختلفة الذي خلفته وحدة المرجعية المؤطرة لفلسفة المعرفة الإسلامية، وهو ما يعزز من قوة دعوى الأدب الإسلامي في محاكم النقد من جهة، ويعمق أواصر الارتباط بالمفاهيم التراثية من جهة أخرى

(1)الشاهد البوشخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين و الإسلاميين، ص 76-77.

ولذلك نجد الكثير من النقاد الإسلاميين يشجعون على استثمار المصطلح التراثي بجميع أنواعه حيث يقول سعيد الوالي "من المعلوم أن الأدب الإسلامي عمل منذ فجر تأسيسه على إنتاج خطابه المتميز والمستقل بالتشكل والتنظير، ومن ثم بلور مشروعا نقديا تؤطره أدوات منهجية ومصطلحية مستمدة أسسها من عالم القرآن الرحب، ومن الفكر الحضاري الإسلامي الذي لا يعرف التبعية لهذه الفلسفة أو تلك" (1)

كما يدعو عبده زايد إلى النهل من مصطلحات التراث جميعها التي تضمنتها علوم العربية من أدب ونقد وبلاغة وتراث اللغة والنحو والتفسير والحديث والفقه والأصول وغيرها لأنها تعبر عن خصوصية الحضارة المبنية على الدين، كما ارتكزت الحضارة الغربية على التراث اليوناني. (2)

في الحقيقة إن بروز هذا اللون من التوظيف الاصطلاحي يعتبر من المؤشرات الحميدة في عمل التنظير المصطلحي؛ كونه شهادة تثبت فاعلية الحركة التنظيرية الإسلامية في التوليد المصطلحي، و جدية الطرح القائم على الإفادة من الوحدات التراثية وهو ما يحافظ على كيانها من الاندثار، إلا أن هذه التقنية هي الأخرى تواجهها بعض المشكلات على المستوى العملي؛ وهي مشكلات تختلف هيئتها باختلاف أنواع المصطلحات الموظفة ولعل أبرزها، الالتباس الدلالي، و صعوبة تكييف المصطلح مع الدلالة الأدبية .

أ- الالتباس الدلالي :

نقصد بالالتباس الدلالي هنا صعوبة تمثّل المفاهيم التي تحيل إليها الوحدات الاصطلاحية وتداخلها مع مفاهيم أخرى مما يوقع هذه الوحدات موقع الوحدات المبهمة ويحدث هذا المشكل إذا ما كانت الوحدات المصطلحية منتدبة من قطاع معرفي متداخل مع قطاع النقد الأدبي، ومازال مستعملا بدلالته الأصلية، أو أنه موظف في قطاع النقد الأدبي بدلالة مخالفة ثبتها الاستعمال، ونستطيع التمثيل لذلك بمصطلح التضمين الذي يعد شاهد صدق على كلتا الحالتين؛ فهو مصطلح منتدب من القطاع البلاغي الذي يتداخل

(1) سعيد الوالي، قراءة في المصطلح النقدي الإسلامي، ص 89.

(2) عبده زايد، قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي، ص 8.

مع النقد الأدبي أولاً، ثم إنه لا يزال يستعمل بدلالاته القديمة ثانياً، كما صيغت على أساسه عدة وحدات مصطلحية مختلفة في النقد الإسلامي المعاصر.

التضمين من المصطلحات الرحالة خاصة بين العلوم اللغوية والأدبية، حيث نجده في علم العروض بمعنى افتقار البيت الشعري إلى البيت الذي يليه لأجل تمام الدلالة، وهو ما يعده القدماء من عيوب الشعر، أما في علم اللغة فيدل على إعطاء اللفظ معنى الآخر ويصبح محتملاً للمعنيين معاً، ويأتي في علم البلاغة بمعنى استعارة الشاعر كلام غيره وإدخاله في أدبه.⁽¹⁾ ولعل هذا الأخير هو الأكثر استعمالاً في الميدان النقدي لذلك نجد محمد بن عزوز يكتفي في تعريف التضمين الخارجي بقوله "هو التضمين المعروف"⁽²⁾ وقد استعمل النقد الإسلامي هذه الوحدة "التضمين" مفردة أو ضمن تركيب اصطلاحى بدلالات مختلفة، وهذا التنوع قد كان له أثر في الإدراك الجيد لحقيقة الوحدة المصطلحية خاصة في ظل تمسكها بتلابيب الدلالة القديمة.

يوظف "محمد بو زوينة" مصطلح التضمين الفني بدلالة جديدة تفيد طرق تصوير الأديب موقفه من القضايا الاجتماعية، ويجعله على قسمين "التضمين الفني المباشر" ويكون في الشعر والمقالة الأدبية؛ لأن هذين الفنين يعكسان الأفكار بصورة مباشرة - أي من غير وساطة - و "التضمين غير المباشر" وقد جعله على نوعين: "التضمين القصصي" الذي لا يخاطب فيه الكاتب المتلقي مباشرة، ولكنه يلجأ إلى مكونات القصة ليجسد أبعاد القضية التي يعالجها وموقفه منها، أما النوع الثاني: فهو "التضمين المسرحي / التمثيلي" وهو غير مختلف على التضمين القصصي فهو تضمين موقف الكاتب من قضايا الحياة بواسطة الشخصيات التي يجسدها الممثل.⁽³⁾

إن هذا الاصطلاح فضلاً عن دقة دلالاته باعتبار أن الشعر قد يركب مركب القص في تصوير المعنى كما هو الحال مع قصيدة البحترى التي استوحى فيها قصة إسماعيل

(1) أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، ج1، ص351.

(2) عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص79.

(3) محمد بوزوينة، نظرية الأدب في ضوء الإسلام، ج2، ص 253-254.

عليه السلام، أو الشابي في فلسفة الثعبان المقدس، أو شوقي في مجموعة الأراجيز، وعلاوة على أنه يتداخل مع مفهوم الالتزام الإسلامي من جهة تصوير قضايا الحياة من منظور إسلامي يسحب المتلقي إلى مداولات مختلفة لها علاقة بالتضمنين بمفهومه البلاغي و الدليل على ذلك أن المدونات النقدية الإسلامية تحوي عددا من الوحدات النقدية المؤسسة اعتمادا على المفهوم البلاغي القديم، كما هو الحال مع مصطلحات محمد بن عزوز ومحمد الحافظ الروسي.

فأما محمد بن عزوز فقد اعتمد على مصطلح التضمنين لصياغة مجموعه من المركبات المصطلحية هي "التضمنين الاسترجاعي" و "التضمنين الاقتباسي" و "التضمنين الداخلي" و "التضمنين الخارجي"⁽¹⁾ وقد تبدو هذه الوحدات مألوقة في الثقافة النقدية، إذ نجد لها نظائر لدى بعض الباحثين في مجال التناص الذي هو على علاقة وثيقة بمفهوم التضمنين من ذلك: "مصطلح التناص الاقتباسي" عند أحمد طعمة الحلبي⁽²⁾ و "التناص الداخلي والخارجي" عند محمد مفتاح⁽³⁾، غير أنه من الملاحظ أن هذه الوحدات التي وظفها بن عزوز تختص بالاشتغال في المجال السردي، هذا من جهة ومن جهة أخرى تختلف من جهة الدلالة كليا أو جزئيا عن نظائرها من الوحدات المذكورة .

فمن بين وجوه الاختلاف الكلي نجد مصطلح التضمنين الاقتباسي عند بن عزوز يدل على أن يتضمن النص اقتباسا، أما عند الحلبي فيحيل إلى: استدعاء النص الغائب في النص الحاضر دون مساس بتركيب النص المستحضر أو مع تغيير طفيف لا يمس جوهره بتحويل أو تطويع و لذلك فإنه يقسم إلى تناص اقتباسي كامل منصوص و كامل محور و جزئي.⁽⁴⁾ كما ينفرد بن عزوز بمفهوم التضمنين الاسترجاعي المختص بالسرد والذي

(1) محمد عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص79.

(2) الطاهر بو فنش، "التناص الاقتباسي في شعر سليمان جوادي"، مجلة المقال، جامعة 20 أوت 1955م، سكيكدة، ع7، (ماي، 2018م)، ص158.

(3) محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، (يوليو 1992م)، ص124.

(4) الطاهر بو فنش، التناص الاقتباسي في شعر سليمان جوادي، ص 158-159.

يحيل إلى : " استرجاع السارد نصا سابقا لقوته الدلالية التي تناسب الوضع والحال الذي نتحدث عنه كما ناسب الحال الذي قيل فيه في الأصل".⁽¹⁾

أما الوحدات المتداخلة فنجد "التضمين الداخلي" و "التناص الداخلي" حيث يشير الأول إلى أن يضمن الراوي فقرات من رواياته سبق له وأن سردها، وهذا النوع من التضمين يتداخل مع مفهوم "التناص الداخلي" إذا ما كانت الفقرات المضمنة من نص سابق من نصوص الروائي نفسه، وليس ذلك التضمين ناجما عن حوار النص مع ذاته، أما "التضمين الخارجي" فيتماشى كل مع مصطلح "التناص الخارجي" من حيث أن كليهما يحيلان إلى الأخذ من الغير .

من وجهة نظرنا نعتبر أن بن عزوز قد وفق إلى حد ما في الخروج من حالة الالتباس الدلالي وذلك باعتماده على إضافة محددات تشير إلى المعنى الجديد، لكنه قد وقع في مشكلة أخرى هي تشاكل المصطلحات الموظفة في تسمية إحدى المباحث النقدية المشهورة والتي يدخل التضمين في إطارها، مما جعلنا نعتقد أن الناقد قد أراد إبدال مصطلح التناص بالتضمين لاسيما أنه لم يورد هذا الأخير بمعجمه على الرغم من توظيفه في إطار الأدب الإسلامي بوصفه أحد المصطلحات الفنية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن بن عزوز يضع مصطلح التضمين بمفهومه القديم مفردا، ثم يذكر هذه الوحدات بوصفها وحدات مستقلة مما يدل على انفصالها عن المعنى الأول وإن كانت قد تأسست عليه.

أما محمد حافظ الروسي فقد أحسن توظيف التضمين وذلك بالاعتماد على المعنى المتداول في التأسيس لمصطلح جديد أسماه "رمزية التضمين" الذي يريد به أن تكون للتضمين دلالة رمزية، أو موظفا لأداء غرض رمزي، وبذلك يخرج التضمين من الإطار البديعي إلى أبعاد جمالية أوسع تكتسب معها النصوص المضمنة قدرة إيحائية وتجعل المتلقي شريكا في إنتاج المعنى⁽²⁾.

(1) محمد عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص79.

(2) محمد الحافظ الروسي، "تضمين الرمز و رمزية التضمين في قصة الريح و الجذوة"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع53، (1427هـ-2007م)، ص571.

يتبين من خلال ما سبق أثر الاعتماد على المصطلحات الحية المستعملة في الحقول العلمية المتاخمة للنقد الأدبي على قدرة تلك الوحدات على أداء الدلالة، كما تبين أيضا أن اللجوء إلى عملية التركيب من أجل خلق وحدات جديدة قد تكون طريقا سابلا للصناعة المصطلحية بالاعتماد على الوحدات التراثية شريطة التحقق من عدم وجود وحدات اصطلاحية مشابهة لها قد تفوقها من حيث القوة الاصطلاحية، و هو ما يشكل تهديدا لحياة المصطلح الجديد.

وهناك مسلك آخر يمكن من حل "إشكال التباس الدلالة" هو اعتماد الوحدات الاصطلاحية المندثرة التي لم يعد لها مكان في الاصطلاح النقدي أو اللغوي أو البلاغي الحديث؛ حيث تمكن هذه الطريقة من إحياء هذه الوحدات التي زالت عنها صفة الاصطلاحية من جهة، ويحقق التواصل مع التراث مع أمن اللبس من جهة أخرى وممن التجأ إلى هذه الطريقة محمد إقبال عروي وذلك بتوظيفه مصطلح "علم الأدب" لتلافي الجدل الحاصل جراء تداخل مفاهيم النظرية الأدبية، و تاريخ الأدب، والنقد الأدبي، حيث بفعل هذه الوحدة لتكون دالة على جميع الدراسات التراثية أو المعاصرة في مجال الأدب ونقده تاريخه ليكون بذلك علم الأدب جنس عام يضم تحت لوائه مجموعة من الفروع المتعلقة هي الأدب ونظريته، وتاريخه، ونقده (1) وقد كان مفهوم "علم الأدب" قديما محمضا للدلالة على مجموعة المعارف التي يحوزها الأديب لبلوغ الإجابة في فني المنظوم والمنثور. (2)

ب- تكيف المصطلح للدلالة النقدية :

وهذا الإشكال يتعلق بالوحدات الاصطلاحية المنتدبة من الحقول المتميزة عن المجال الأدبي، وبالنسبة للنقد الإسلامي فكثيرا ما يتعلق الأمر بالوحدات الاصطلاحية ذات الطبيعة الدينية خاصة تلك التي تحمل دلالات حادة نحو: "النفاق" أو "الردة" أو الوحدات المرتبطة بالأحكام الشرعية ذات الطابع التوجيهي نحو "الحلال والحرام والمباح" و التي توعي بأن

(1) محمد إقبال عروي، في نقد النقد، قراءة في نظرية الأدب الإسلامي لمؤلفه عماد الدين خليل، ص21.

(2) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، (1427/1428هـ-2007م)، ص606.

النقد الإسلامي يمارس ما يسمى برقابة الفقيه وهو ما يتعارض مع الطبيعة المتحررة للفن ولذلك نستطيع القول أن الدلالة العرفية التي تتحلّى بها هذه المصطلحات تطبعها بطابع الممانعة عند قصد تحويلها للقطاع الأدبي، وقد أشار إلى ذلك سيد عبد الرزاق في حديثه عن الإفادة من المصطلح الفقهي في القطاع النقدي حيث يقول: "هناك مجال للاستفادة من علم الفقه من جانب أحكامه و مصطلحاته ولكن بحذر شديد يقوم على وعي عميق بمفهوم الأدب وطبيعته ووظيفته و أدواته حتى لا تكون هذه الاستفادة قيدا يغل حركة الأدب ويقصر به عن أهدافه، كما أنها لابد أن تكون ذات طبيعة جمالية تفارق بها حقيقتها الفقهية دون أن تنفصل عنها".⁽¹⁾

لقد تضمن النقد الإسلامي عددا من الوحدات الاصلاحية ذات المرجعية الدينية التي احتفظت بدلالاتها الأصلية بعضها يتضمن دلالة حادة تخرج النقد الإسلامي من الحكم على النص إلى الحكم على الناص مثل: مصطلح "النفاق" الذي نجده موظفا عند محمد بن عزوز و مانا سيكانا، وهذا غالبا ما يكون مرتبطا بشرط التزام الأديب في حياته، وعلى الرغم من أن لها أصل في آية الشعراء التي عليها مدار تنظير الأدب الإسلامي "و أنهم يقولون مالا يفعلون" إلا أن الفهم السلفي لهذه الآية لا يعتمد النص كدليل على عقيدة الناص أو سلوكه، وفي قصة عمر بن الخطاب ونعمان بن عدي ابن نظلة دلالة على ذلك إذ قام بعزله بموجب مخالفة شعره التعاليم الإسلامية، ولكنه لم يحده على الرغم من أن في شعره ما يستوجب الحد⁽²⁾، فلذلك أن لا مدخل للحكم على عقيدة الشاعر أو فعله في العمل النقدي الإسلامي.

كما تضمن المعجم النقدي الإسلامي عددا من المصطلحات ذات المرجعية الفقهية التي حافظت هي الأخرى على دلالاتها الأصلية، ولذلك كانت ذات طبيعة تصنيفية عقلية لا جمالية وذلك تأثرا بطبيعتها العلمية، من ذلك مصطلح "المباح" حيث وظفه جابر قميحة على الأدب الذي لا يخالف التصور الإسلامي وإن لم يلتزم به. "كما رأينا ذلك في موضعه.

(1) سيد سيد عبد الرزاق، المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، ص 21/20.

(2) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص1367.

واستعمله محمد بن عزوز في تصنيف الاقتباس ضمن تركيب الاقتباس المباح ⁽¹⁾ كما استعمله عماد الدين خليل في تصنيف الجمال إلى نوعين الحلال والحرام في قوله "فهناك الجمال الذي يدخل دائرة الحل بل يغدو أمراً واجباً، وهناك الجمال الذي يدخل دائرة الحرمة ويغدو أمراً مردولاً" ⁽²⁾

وليس القول بذلك دليل على أن النقد الإسلامي قد فشل تماماً في استثمار هذه الآلية في الصناعة المصطلحية، فهناك عدد من المصطلحات التي حافظت على دلالتها ولكنها تتساق مع الإطار النظري الذي يتبعه الناقد، من ذلك مصطلح النية الذي وظفه كل من عدنان النحوي ومانا سيكانا (MANA SIKANA) وهو مصطلح استخدمه قبلهم ابن رشيق كأساس للتمييز القرآن و الشعر، ولكن توظيف "النية" هنا مرتبط بالأساس الفكري الذي تقوم عليه رؤية الناقد للإبداع، حيث يرى مانا سيكانا في نظريته التعبدية أن الأدب أحد صور العبادة ولذلك يكون طبيعياً حضور النية كعامل رئيس أو دافع لانبثاق النص الأدبي، والأمر نفسه مع النحو الذي يرى أن العقيدة عامل مؤسس للنص، مهيم على العوامل الأخرى وراع لها حيث تكون النية في القول الأدبي وفق الرؤية الإسلامية من العوامل التي تيسرها العقيدة في العملية الإبداعية ⁽³⁾

والأمر نفسه ينطبق على مصطلحي "الإلهام الصادق/الصادق (inspirasi murni) و"الإلهام الكاذب" (inspirasi palsu/ pseudo-inspiration) الذي انتدبهما "عثمان المحمدي" من فلسفة التصوف التي يقيم عليها نظريته ⁽⁴⁾ ففي هذه الصور جميعها استطاع النقاد الإسلاميون انتداب المصطلحات من القطاعات الأخرى إلى القطاع الأدبي دون التغيير في دلالتها من غير أن يخل بالطبيعة الأدبية.

(1) محمد بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص 43.

(2) عماد الدين خليل، مدخل لنظرية الأدب، ص 41.

(3) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص 69.

(4) Asma binti mohd yusof, nursafura binti ahmad safian, "konsept sastera islam oleh muhammad qutb dan muhammad uthman el-muhammady" satu perbandingan, jurnal sultan alauddin shah, special issue, 2019, p486.

وقد نجح بعض النقاد في إعادة صياغة المصطلحات المنتدبة كيما تناسب أكثر السياق التطويري للأدب الإسلامي من ذلك ما فعله عباس المناصرة في إطار تحديده لأسس صياغة نظرية الشعر الإسلامي حيث وظف مصطلحات "الفقه الأدبي" الذي يريد به عملية تأصيل للأدب الإسلامي من مرجعياته الشرعية والأدبية كما أنه يطلق "مصطلح الفقيه الأدبي" على الناقد المتخصص في التنظير وذلك لأنه يعتبر النقد الإسلامي عمل موضوعي مثل عمل الفقيه حيث يقوم ببناء مبادئه اعتماداً على النصوص الشرعية من كتاب وسنة وأدب الصحابة، كما أنه يعتمد في الشق الثاني على علوم القضية الأدبية من تاريخ الأدب العربي وعلوم اللغة العربية.⁽¹⁾

كما استطاع محمد إقبال عروي تطويع بعض مصطلحات أصول الفقه للدلالة على منهج النقد الإسلامي في التعامل مع الأشكال الحديثة حيث استعمل "توازن الأدب" للإشارة إلى القضايا المستجدة قياساً على "فقه النوازل" الذي يدل على اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص والأمر نفسه مع "الاستحسان" و"المصالح المرسلّة"⁽²⁾

نستطيع القول: إن النقد الإسلامي استطاع انتداب عدد من المصطلحات من الحقول المعرفية الأخرى ووظفها في الحقل الأدبي إلا أن ذلك ظل في إطار المسار التطويري الصرف للأسس الفكرية أو المنهجية التي تحكم الأدب الإسلامي ونقده، ولم يتجاوزها إلا ما دون ذلك من هيكلة للأسس الجمالية للعمل الأدبي إلا في حالات نادرة نذكر منها توظيف مصطلح "القصاص الإلهي/عذاب الله" عند الروائي "شهنون أحمد" بوصفه مكوناً سردياً هاماً في الرواية الإسلامية حيث تصور القصة عقاب الله على الأعمال الشريرة، وذلك لتحقيق العبرة من القص كإحدى غايات الأدب الإسلامي⁽³⁾ ومن من الواضح أن هذا المقياس الفني مأخوذ من تأمل القصص القرآني باعتباره كمرجع جمالي للعمل السردى الإسلامي .

(1) عباس المناصرة، في نظرية الشعر الإسلامي، متاح على موقع: رباطة أدياء الشام، يوم 10 أيلول

2020م. <https://www.odabasham.net/>

(2) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص123.

(3) Mohd.zariat abdul rani, "islam modernity and western influence in malay literature an analysis of the employment of narrative devices in shahnon ahmad's TIVI", new zeland journal of asian studies,9.2 december 2007, p59.

الفصل الثاني:
المصطلح النقدي الإسلامي و إشكالية الخصوصية
و الانفتاح

◀ أولاً: المصطلح النقدي الإسلامي و الخصوصية.

◀ ثانياً: المصطلح النقدي الإسلامي و الانفتاح.

تتجه الرؤى النظرية فيما يتعلق بمنهجية بناء الذات المصطلحية الخاصة، اتجاهات مختلفة أحدها يرى الاعتماد على مطلق التقنيات التحليلية و ما يلحقها من مصطلحات بغرض الارتقاء بالخبرة النقدية، و سد الخصائص الحاصل على المستوى المصطلحي و آخر يلتزم مبدأ القطيعة مع الآخر كمبدأ ضامن لسلامة المعجم المصطلحي، و الرؤى النقدية الإسلامية من المفاهيم الدخيلة التي قد تشوه الخصوصية النقدية الإسلامية، و بينهما اتجاه يدعم الانفتاح المشروط بسلامة اللغة، و ذلك للمحافظة على اللغة النقدية من ظواهر العجمة، و لضمان أقل قدر من الفاعلية النقدية من قبل النقاد الإسلاميين، و التي تتحقق وفق عملية الترجمة، و من المتوقع أن تكون لكل أحد من هذه الاتجاهات الثلاثة منطلقاته النظرية التي لا تدعم فقط اختياراته المنهجية ، و إنما تجيب كذلك على مجموعة الأسئلة و الإشكالات المترتبة على هذه الاختيارات، و المقصود هنا تحديد المصادر البديلة حال الاستغناء عن الآخر بالنسبة لاتجاه القطيعة، و معايير الاصطفاء، و آليات الاستفادة من الآخر بالنسبة لاتجاه الانفتاح.

و قبل كل ذلك يختلف النقاد الإسلاميون أيضا في منطق تحديد ما صدق الذات النقدية الإسلامية، و المصادر النقدية التي تعتبر جزءا من الذات ما بين اتجاه موسع يتبعه جماهير النقاد الإسلاميون، و لكنه رغم ذلك لا نجد أثره على مستوى تكامل الصناعة المصطلحية، و اتجاه مضيق يحد الذات النقدية الإسلامية على اللغة العربية، أو يحدد مصادر التأصيل المصطلحي في إطار الذات بمصادر معينة منتمة للسياق زمني معين في التراث العربي، و لا بد أن يكون لكل ذلك أثره على النتاج النقدي و معه المصطلحي الإسلامي.

سنحاول في هذا الجزء من البحث:

- تحديد الذات النقدية الإسلامية، و ذلك عبر محاور مختلفة الآراء النظرية و تحديد أثرها على المستوى المصطلحي لا سيما على جانب التواصل.
- تحليل مختلف الآراء النظرية المختلفة في مسألة الانفتاح على الآخر، و كفاءتها في تجاوز المشكلات المترتبة على التزام القطيعة أو الانفتاح.

أولاً: المصطلح النقدي الإسلامي و الخصوصية.

تمثل الخصوصية المصطلحية الحجر الأساس في المشروع المصطلحي النقدي الإسلامي، كونها تجسيد لإنية النقد الإسلامي إذ تؤثر على المقولات النقدية التي يختص بها دون سواه، و من الطبيعي أن تتحقق هذه الخصوصية و حسب الرؤية الموهلة في الاستقلالية "بقدره الذات على الحفر في تاريخها و خصوصياتها لإحياء ذخيرتها من المصطلحات أو اعتماد طاقاتها الذاتية في إعادة صياغة ذاتها، و تفعيلها، و تطوير المتوفر منها على أسس و قواعد من طينة جنسها"⁽¹⁾ و هي القضايا التي تناولناها في الفصل السابق، و هناك جانب آخر يتصل بقضية الخصوصية و الحديث هنا عن العناصر اللغوية المكونة للذات النقدية الإسلامية التي تتحدد وفقها الخصوصية المصطلحية، و علاقتها ببعضها البعض، إذ إن مفهوم الخصوصية نفسه على أهميته بالنسبة للنقد الإسلامي ليس بالوضوح الذي يبدو عليه، و نستطيع رؤية أمارات ذلك في تحديد مفهوم الآخر عند عماد الدين خليل الذي لا يخرج الأدباء غير العرب من دائرة الإسلامية لكنه يضعهم تحت مسمى "الآخر" الذي يصدق على المسلمين من غير العرب و غير المسلمين من مشارق الأرض و مغاربها⁽²⁾ و هو ما يجعل من الضروري ضبط النطاق المفهومي الذي يمتد إليه مفهوم الخصوصية النقدية/المصطلحية.

أما المسألة الثانية فترتبط أساساً بفرضية التعدد اللساني في تكوين الذات النقدية و لذلك فإنها تتناول عراقيل تشكيل المعجم المصطلحي في إطار التكامل المعرفي بين أفراد النقد الأدبي الإسلامي على مستوى اللغات المتعددة.

1. الذات النقدية الإسلامية بين عربية اللغة و التعدد اللساني.

يعتمد مصطلح النقد الإسلامي على المعطى التصوري في تعيين مجموعة الفئات النوعية التي يستغرقها هذا المفهوم و هذا ما يتفق مع مفهوم الأمة الذي تدعّمه إسلامية

(1) محمد أمهاوش، قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث، ص139.

(2) عماد الدين خليل، من يوميات الأدب الإسلامي، ص100.

المعرفة، و الذي يستدعي نظريا حضور مفهوم التعدد اللساني في التنظير الأدبي، و الذي نقصد به اشتراك أكثر من لغة و ثقافة في صياغة المعمار الأدبي الإسلامي و هو ما يدعمه مفهوم وحدة الأمة الذي يؤكد النص القرآني " و أن هذه أمتكم أمة واحدة و أنا ربكم فاعبدون." ⁽¹⁾ وفي موضع آخر: "و أنا ربكم فاتقون " ⁽²⁾ هذا على المستوى النظري أما على المستوى العملي فإننا نجد أن هناك اتجاهان في عملية التنظير التي تتمظهر في إطارها الوحدات الاصطلاحية هما : اتجاه العروبة و اتجاه التوصيل المكاني.

1.1 اتجاه العروبة:

العروبة مصطلح حديث يعود تاريخ ظهوره إلى فاتحة القرن الحالي أو قبل ذلك بقليل حيث يعود فضل استعماله لأول مرة لرئيس الجمهورية السابق عبد العزيز بو تفلقة دلالة على الاستعداد الفكري و الإجراءات المنهجية التي تمكن العالم العربي من تعيين مكانه ضمن الإطار العولمي التي تتحقق في إطار الوحدة العربية ⁽³⁾ و قد تطور المصطلح مع أحمد أبو زيد ليتحول إلى نظرية وقائية توازن عملية الاحتكاك بالآخر، و تعمل على المحافظة على إنية الأمة الإسلامية في مواجهة التيار العولمي حيث تركز "على ضرورة الحركة من خلال أصولنا و ثوابتنا العربية الإسلامية في مواجهة العولمة " ⁽⁴⁾ و تتجلى هذه الحركة على المستوى اللساني في استعادة الريادة اللغوية العربية و ترقيتها إلى مصاف العالمية كي تصبح لغة العلم و الفن و الأدب، و قد عبر عن هذه الحقيقة فخر الدين قباوة من خلال تأكيده أن المراد بالعروبة "هو تشييد الحصن الحصين لعروبة اللسان و مسيرتها العالمية أعني ما قام به أجدادنا القدماء من الصحابة و التابعين في إحياء عروبة اللسان بين إخوتهم في الشام و شمالي إفريقيا و شرقيها..." ⁽⁵⁾

(1) سورة الأنبياء الآية 92.

(2) سورة المؤمنون الآية 52.

(3) محمد العربي ولد ليفة ، "منهجية وضع و توحيد المصطلح العلمي العربي"، مجلة مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ع75، (2000م) ، ص689.

(4) أحمد أبو زيد، "العروبة في مواجهة العولمة" ، مجلة الرافد، الإمارات، ع202، (يونيو 2014) ، ص33.

(5) فخر الدين قباوة ، "عبد الرحمن رأفت ، الباشا راعي عروبة اللسان" ، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية ، ع74، (1433هـ-2012م) ، ص35.

قياسا على ما سبق نستطيع القول :إن العوربة هي حركة فكرية أو رد فعل ثقافي على الوجه السلبي للعولمة، كما نلاحظ أنها ارتبطت في تأصيلها بالإقليم العربي الذي تولدت في إطاره، و بذلك تكون دلالتها و اشتغالها في حقل النقد الأدبي مؤسسة على تصفية اللغة النقدية و مفاهيمها من آثار التعريب، و لما كان النقد الإسلامي مشروعا تصحيحيا لمسيرة النقد الأدبي الحديث فمن المتوقع أن يستحيل هو الآخر إلى أحد مباحث العوربة في المجال الفني و هو ما توافقه عديد الطروحات التي تتجه لتقاء عوربة النقد الإسلامي و إن كانت هذه العملية تتمظهر على مستويات مختلفة أحدها يتركز حول عروبة اللسان النقدي و الأخرى تتوجه لتقاء عروبة مصادر التنظير.

بالنسبة للمستوى الأول فيعتمد على اعتبار اللغة العربية هي اللغة الوحيدة الناطقة باسم الأدب الإسلامي و نقده، و ذلك يستدعي بصورة تلقائية الوحدات المصطلحية الموظفة في التحليل حيث جعل عدنان النحوي اللغة العربية من أهم خصائص الأدب الإسلامي حيث يعتبر "اللغة العربية هي لغة الأدب الإسلامي وهي خصيصة من خصائصه، فإذا حدث أن حمل لنا التاريخ الإسلامي أدبا يقبل الإسلام فكره و عاطفته في غير اللغة العربية فإننا لا ننكر الفكر و لا العاطفة في ذلك الأدب و لكننا نرى اللغة و الصياغة أثرا من آثار ضعف الأمة المسلمة و عطاء لفترة غلب عليها التمزق." (1)

و قريب من هذا الرأي يذهب محمد بن مريس الحارثي إلى إطلاق "أدب الشعوب المسلمة" على الأدب المتفق مع الرؤية الإسلامية في اللغات الأخرى، و يرى بأن ذلك يتيح ظهور الانتماء اللغوي الذي عده ضروريا لتحديد الانتماء الأدبي في عملية التصنيف (2). و من النقاد خارج الدائرة الإسلامية الذين تبناوا هذا التصور محمد الحاج الناصر الذي يرى "أن أول مواصفات الأدب الإسلامي أن يكون عربيا و أن يحتفظ بكل خصائص البيان العربي" (3)، أما عبد الحميد إبراهيم فرغم إقراره بإمكانية إدراج الآداب

(1) عدنان النحوي ، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص172.

(2) صابر عبد الدايم ، الأدب الإسلامي بين النظرية و التطبيق، دار الشروق، القاهرة، ط2، (1422 هـ-2022م)، ص240.

(3) حسين علي محمد، كتب و قضايا في الأدب الإسلامي ،دار الوفاء، الإسكندرية ،دط، (دت)، ص240.

الأخرى ضمن الأدب الإسلامي لكنه يرى ضرورة إدراج الملمح اللغوي في بنية المصطلح بوصفه المسؤول عن تعيين طبيعة الملمح الجمالي في الأدب و يبعده عن المضمونية⁽¹⁾ و هو رأي -على وجاهته - فإنه يحصر القيمة الجمالية في الجانب اللغوي فحسب عازلاً الأساس الإسلامي عن تكوين تصوره الجمالي الجامع، كما أنه يهدد العمل التكاملي في معالجة القضايا التي يواجهها الأدب الإسلامي و نقده و هو أحد صور التشتت بدل الإتحاد الذي تنتشده أسلمة المعرفة .

أما المستوى الثاني للعورية فهو عبارة عن عورية جزئية تخصص مصادر التنظير للأدب الإسلامي و نقده بمصادر هي القرآن الكريم و السنة النبوية و أدب الرعيل الأول الذين شهدوا نزول الوحي و تمثلوا التعاليم الإلهية و ذلك بوصفهم خير القرون و هذه الرؤية خاصة كما ذكرنا سابقاً بعباس المناصرة ضمنها كتابة نظرية الشعر الإسلامي الذي حدد من خلاله الوثائق الأساسية للتنظير للأدب الإسلامي، و الذي وصف عبده زايد مادته بأنها تدور حول الشعر العربي الإسلامي خاصة و لا علاقة لها بالشعر في أي لغة من اللغات الإسلامية الأخرى قديماً أو حديثاً .⁽²⁾

يستند دعاة العورية في دعم موقفهم على مجموعة من الحجج نلخصها فيما يأتي:

• اللغة العربية هي لغة الوحي :

فهي لغة المرجعية الفكرية المؤسسة لمنهج الأدب الإسلامي و نقده، و ارتباطها بالوحي قد نقلها من المستوى الإقليمي إلى المستوى العالمي، و ذلك لكونها اللغة التي اختارها الله ليخاطب بها عباده فهي لغة الوحي المنزل و لغة القرآن الكريم و لغة الرسالة السماوية.⁽³⁾ و على هذا الأساس يكون ارتباط الأساس يكون ارتباط الأدب الإسلامي و نقده

(1) عبد الحميد إبراهيم ، الأدب الإسلامي و الخروج من المأزق ، ص21/22

(2) عبده زايد، "نظرية الشعر الإسلامي لعباس المناصرة" ، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع36، (1424هـ - 2003م)، ص73.

(3) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص172.

باللغة العربية ارتباطا علميا أساسه أن القرآن و السنة واردين بهذه اللغة و لا سبيل لتحصيل قواعد هذا الأدب من هاتين المرجعيتين إلا بالإحاطة و التمكن من قواعدها و بهذا يمكن فهم عورية مصدر التنظير الذي جاء به عباس المناصرة الذي يؤكد أن "الإسلام (القرآن و السنة و أدب الصحابة و الراشدين) هو المرجعية الأولى للأدب الإسلامي ، و قد نشأ الأدب الإسلامي و النقد الإسلامي في أحضان الأدب العربي و تغذى بخبراته ثم امتد إلى المسلمين في لغاتهم و آدابهم، فالآداب الإسلامية ملزمة باستخراج فقهها النقدي من الإسلام و من أدب الصحابة و الراشدين إذا أرادت أن تنتمي إليه و بعدها ننظر في آداب الأمم الإسلامية لنرى مدى استجابتها لمفاهيم الأدب الإسلامي في الفقه الأدبي الإسلامي من أصول شرعية و الفنية"⁽¹⁾ و الواضح من خلال هذا الرأي أن الناقد الإسلامي يستقي أحكامه من المرجعية القرآنية و النبوية و من آداب الصحابة ثم يقيس على أساسها الأدب الإسلامي باللغات الأخرى.

أما الارتباط الثاني الذي يربط الأديب و الناقد الإسلامي باللغة العربية فهو العلاقة الوجدانية الناشئة عن ارتباطها بالمقدس، فهي لغة القرآن التي خاطب بها الله عباده لتصير بذلك لغة العقيدة و لغة العبادة و لغة الشريعة، و من المتوقع أن ينعكس هذا التعلق النفسي و الوجداني بالعربية بصورة آلية على النشاط الفكري و الإبداعي و هي حقيقة يشهد لها الواقع التاريخي "فمنذ عهد رسول ﷺ كذلك مع الفتوحات أيام الخلفاء الراشدين ثم لعصور طويلة تلت ذلك لم يعرف المسلمون كلهم لغة يصوغون بها أدبهم إلا اللغة العربية و لقد ظهر في تاريخ المسلمين عباقرة ينتمون إلى أصول غير عربية فلما أسلموا أصبحت اللغة العربية هي لغتهم في الأدب و الفقه و الفكر و سائر علوم الدنيا." ⁽²⁾

(1) عباس المناصرة، معارك نقدية حول كتاب مقدمة في نظرية الشعر الإسلامي، متاح على موقع رابطة

أدباء الشام، يوم: 8 كانون الأول 2017 م: <http://www.odabasham.net>

(2) عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، 173.

فاللغة العربية وفق هذا الطرح ترتبط بالاختيار الإسلامي حيث تكون من مطالب تحقيق هذا الاختيار التزام اللغة العربية لأنها لغة الوحي، و لأنها مظهر من مظاهر توحيد الفكري و الوجداني في صياغة سلوك المسلم الملتزم و لهذا يؤكد النحوي أن "اللغة العربية هي لغة الإنسان المسلم الذي يكون هواه تبعاً لما جاء به محمد و كيف يتسق الإيمان مع رجل كان هواه في اللغة هو قومياً أو عالمياً. "(1)

•إمكانيات و مزايا اللغة العربية :

تتميز اللغة العربية بعدد الخصائص التي تؤهلها لتبوؤ إمامة اللغات منها المميزات التاريخية حيث تعد أقدم اللغات الحية، بل و يذهب بعض المناصرة إلى أنها قديمة قد قدم الإنسان ذاته حيث تعد أصل اللغات (2) كما أن لها مزايا توليدية فريدة أكسبتها دقة و مرونة في احتواء الأفكار المتجددة و نحن في هذا المجال سنركز على النقاط الجوهرية التي تأسست عليها عورية النقد الإسلامي.

فأما الأساس الأول الذي يؤهل العورية فهو خلود اللغة العربية الذي استمدته من كونها لسان الوحي المنزل الذي يخاطب به الله تعالى عباده إلى قيام الساعة، "و قد تعهد الله تعالى بحفظ الذكر فقد تعهد في ذلك بحفظ اللغة العربية" (3) و يكون وفق هذا الطرح اللسان العربي هو اللسان الأنسب لنقل الأدب المتولد عن الرسالة الخاتمة التي تكفل الله تعالى بحفظها إلى قيام الساعة. أما الأساس الثاني فيتجلى في كمال اللغة و جمالها و آية ذلك أن الله تعالى اصطفاه دون غيرها من اللغات لتحمل البيان المعجز الذي تحدى به أرباب الفصاحة و البلاغة و لهذه الأسباب جميعها يكون اللسان العربي هو وحده القادر على استلهم التصوير الجمالي الذي تضمنه القرآن الكريم و شهدت له نماذج الحديث النبوي.

(1)عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، ص175.

(2) عباس المناصرة، أم اللغات هي الباقية و غيرها يضمحل، متاح على موقع رابطة أدباء الشام، يوم:

16 نيسان 2020م <http://www.odabasham.net>

(3)عدنان النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته، ص173.

في الحقيقة إنه لا يختلف اثنان على أهمية اللغة العربية خاصة للمنظر الأدبي الذي يؤسس للقواعد الجمالية أو التصويرية للأدب الإسلامي، ولالأديب حتى يكونه الأساس الفكري الراسخ، ولذلك فقد قرر العلماء أنه "على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغ جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله و يتلو به كتاب الله و ينطق بالذكر فيما افترض عليه"⁽¹⁾ وهذه القاعدة تشمل الأديب وغيره ، أما تعلم التبحر بعلوم العربية مما لا بد منه في فهم القرآن الكريم و السنة المطهرة فهو فرض كفاية و هذا يدخل في إطاره الناقد المنظر للنقد الأدبي. و لكن يجب أن نفرق بين معرفة اللغة العربية بوصفها أداة للبحث المعرفي و معرفتها بوصفها أداة للإبداع و الكتابة و التنظير حيث إن اعتبارها أداة معرفة أمر ضروري يتحقق من خلاله تحصيل التصور الإسلامي الصحيح، أما تحصيلها بوصفها أداة للإبداع فليس كذلك و إنما هو تحميل الإنسان فوق طاقته، كما أنها تحجم من مساحة التلقي للإبداع الإسلامي، أدبا و نقدا و في ذلك تعطيل للوظيفته الرسالية بوصفها من مسؤولية المسلم أديبا و ناقدا منظرا أو مطبقا.

إن ارتباط الأدب بالإسلام و معه النقد الإسلامي و مصطلحاته هو ارتباط تصوري لا لغوي، و ليس أدل على ذلك من أن الله تعالى قد صاغ هذا الدين في أكثر من لغة حيث يقول ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ هذا الدين هو دين الإسلام الذي لا يقبل الله دينا غيره لا من الأولين و لا من الآخرين فإن جميع الأنبياء على دين الإسلام و يقول ﷺ ﴿الأنبياء إخوة من علات و أمهاتهم شتى و دينهم واحد﴾⁽²⁾ و إذا كان الإسلام قد اشترط أداء شعائره باللغة العربية فلا يمكن أبدا تعميم ذلك على أنماط السلوكات الأخرى، و إن كانت قد تدخل في مفهوم العبادة بحكم النية، لأن ذلك مخالف لسنة التيسير على المسلم، و لأن الإسلام لم يأت لمحو الهوية الثقافية الخاصة بهذه الشعوب، و إنما جاء ليصبغها بصبغة

(1) الشافعي ، الرسالة، تح أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، (1357هـ-1938م) ص48.

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى، الحديث رقم:2365/145، مج2، ص1110.

إسلامية توحيدها جميعا تحت مظلة واحدة، و نعتقد أن دعوة عورية اللسان الأدبي و النقدي الإسلامي هو نسخة عربية للعولمة قد تكون لها مضاعفات غير صحية على تقبل الألسن الأخرى لدعوته.

أما بالنسبة لعروبة مصادر التنظير فإن اعتبار القرآن و السنة كمراجع تصويرية و جمالية من الصحيح المتفق عليه ، لكن الاقتصار على أدب صدر الإسلام على مستوى الإبداع البشري دعوى تحرم النقد الإسلامي من ثروة فكرية و أدبية هائلة قد تساعد في التأسيس للنقد الإسلامي و مصطلحه، كما أنها تحجز الاشتغال التنظيري للأدب الإسلامي و نقده على المستوى المضموني فقط، حيث لا يكون قادرا على التعامل مع المسائل النقدية، و الأشكال الجمالية المتموضعة زمنيا خارج تلك الفترة.

2.1 أطروحة التوصيل المكاني:

تقوم على أساس التكامل في البحث المعرفي الإسلامي للتأسيس للنظرية النقدية الإسلامية بين مختلف أقطار العالم الإسلامي و ذلك من خلال تركية البحث الأدبي المقارن بين الآداب العربية و الهندية و الفارسية و التركية و الإفريقية المسلمة ⁽¹⁾ و الواضح من هذه الأطروحة أنها تعتمد على مفهوم الأسلمة بدل العورية.

و تتأسس هذه الأطروحة بناء على اللامركزية اللغوية إذا صح توظيف المصطلح القانوني، حيث تكون اللغة العربية هي اللغة الرئيسية تبعا لمزاياها الدينية و المعجمية، إلا أنها لا تحتكر وظيفة التنظير و الإبداع إذ تتوزع هذه الوظائف على سائر لغات العالم الإسلامي. و قد تبين هذا الموقف على يد الباحثين في إطار النقد الأدبي الإسلامي من بينهم أبو الحسن الندوي، وذلك من خلال تأريخه لمدرسة الأدب الإسلامي في شبه القارة الهندية و كذلك نجيب الكيلاني و جابر قميحة ، حسن الأمراني و عباس محجوب و غيرهم و هو الرأي الذي اختارته الرابطة و تقوم هذه الأطروحة على ثلاثية منطقية و واقعية و نفسية.

(1) شلتاغ عبود، الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، 36.

فأما الأساس المنطقي فهو قائم على أن عماد تصنيف الأدب الإسلامي قائم على الأساس التصوري و ليس اللغوي و هو ما تقتضيه دلالة المصطلح، و من ثم فإن قصر الأدب الإسلامي على اللغة العربية "إجحاف ما بعده إجحاف فإن نسبة الناطقين و الكاتبين بها لا تزيد عن 20% من أبناء الأمة الإسلامية في حين يبلغ عدد الناطقين بغيرها من لغات الشعوب الإسلامية كالفارسية و التركية و الأردية و غيرها حوالي ثمانمائة مليون مسلم أي 80%"⁽¹⁾ فليس من المعقول أن نحرم قطاعا اجتماعيا واسعا من الكتابة و التنظير للأدب الإسلامي و نقده في حين تفتح لهم أبواب المجالات الأخرى وذلك يتعارض مع طبيعة هذه الرسالة الإنسانية.

أما الأساس الثاني فهو الأساس الواقعي فمن المقرر عند الباحثين أن الإطار التنظيري للأدب يعتمد بدرجة كبيرة على واقع الإبداع، و قد أثبت التاريخ الأدبي وجود عديد من الأعمال الأدبية التي تحتكم إلى التصور الإسلامي في الحياة و التي ربما فاقت في نضجها الفني ما هو موجود في الأدب المعاصر المكتوب بالعربية "فليس من حقا أن نلغي لغات الشعوب الإسلامية من غير العرب و هي تتوافر على أدب غني و غزير و متنوع، و إلا فأين يمكن أن نضع فريد الدين العطار و الحاميو ناظمي و حالي و السمرقندي و جلال الدين الرومي و الشيرازيين من القدماء و محمد إقبال و محمد عاكف، و نجيب فاضل، و سعيد النورسي و مرال معروف و جاكيز ضاغجي من المحدثين؟"⁽²⁾ ثم إن هذا الإقصاء غير المبرر للنقد و الأدب المكتوب بغير العربية له أثر غير صحي على النقد الإسلامي حيث إنه كما يرى جابر قميحة يلغي ثروة هائلة من الأدب المكتوب باللغات الأخرى و ذلك يفوت على الأدب الإسلامي و نقده فرصة التبادل المعرفي.⁽³⁾

(1) محمد صالح الشنطي، في الأدب الإسلامي، ص44.

(2) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 54.

(3) جابر قميحة ، دراسات في الأدب الإسلامي، ص66.

أما الأساس الثالث فهو الأساس الشعوري أو النفسي، حيث إن اللغة من المقومات الشخصية للأمة، و الدعوة إلى العروبة المغلقة قد يكون لها أثر سلبي يزكي الانتماءات العرقية على حساب الدعوة إلى التوحد خلف المرجعية الدينية التي يريدها الأدب الإسلامي و نقده يقول شلتاغ عبود "و بدون هذا التوصيل المكاني الطبيعي سوف نكون أمام نتائج فكرية و أدبية تابعة لهذه القومية أو تلك و سوف ترصد التمايزات بين هذه القوميات و ترشحها للصراعات بدل البحث عن العامل التوحيدي بينها من خلال خضوعها لمنظم حياتها الأكبر الإسلام." (1)

و الواضح أن هذا الرأي الأخير أقرب للصواب من عدة نواحي فكرية و عقائدية و نفسية، فمن الناحية العقائدية فإن الشريعة الإسلامية قائمة على اليسر و رفع الحرج و ذلك فقد جعلت من الواجب تعلم العربية بقدر ما يتحقق منه المقصد الشعائري الديني الذي لا يستقيم إلا بلغة الكتاب المقدس و ذلك في إطار لا يكلف الله نفسا إلا وسعها فإذا كان الشاعر أو الأديب غير متقن للغة العربية غير متمكن من تقنياتها الجمالية فله أن يكتب بأي لغة من اللغات و ذلك يستدعي أيضا نشاطا نقديا بلغته يوجهه و هذا هو ما يحقق عالمية التصور الإسلامي.

من خلال ما سبق يمكن أن تقرر القواعد الآتية من التعدد اللغوي و تربطها بالمسألة المصطلحية التي نعمل عليها:

— تعتبر اللغة العربية لغة معرفة ضرورية لتحصيل قواعد الجمال للأدب الإسلامي و الذي تتحدد مصادره الرئيسية في كتاب الله و سنة النبي ﷺ و هذه هي مصادر التشريع للنقد الأدبي الإسلامي التي تتأسس وفقها التصورات التي تتخذ هيئات حسية يطلق عليها المصطلحات.

(1) شلتاغ عبود، الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص 36.

— إن ارتباط الأدب و النقد بالإسلام ارتباط تصوري يستوي في ذلك الأدب العربي و غيره من آداب اللغات الأخرى و يقتضي تقييم تلك الآداب بوحدات لغوية لها علاقة بلغة المجتمع تحت قاعدة (خاطبوا الناس بما يفهمون) حتى تتحقق المنفعة.

—تتخذ النظريات النقدية في جزئها الفني موقفها من خلال النص الأدبي و تبرز رؤيتها بناء على الوسائط المصطلحية و هذه المصادر التنظيرية خاضعة للتطور حسب البيئة و حسب اللغة و على هذا الأساس فلا يصح اعتبار أدب صدر الإسلام القاعدة التنظيرية الفريدة للأدب الإسلامي لأنها مرتبطة بالنشاط البشري الخاضع للتبدل و التغير.

2. مشكلات التواصل في سياق التعدد اللساني "الأدب الإسلامي العربي و الماليزي أنموذجاً"

تبحث هذه الجزئية من البحث في مسألة تداول الوحدات المصطلحية بين الأنواع اللغوية المتعددة للنقد الإسلامي و المشكلات التي تعرقل هذه العملية التي من المؤكد على أنها على قدر كبير من الأهمية خاصة و أنها تتيح انتشارها على قطاع واسع من البيئات و اللغات المختلفة و هو ما يعزز فرصة تحقيق عالميتها من جهة كما يساهم في إنضاجها عبر تداولها وفق وجهات نظر عبر ثقافية مختلفة قد تبقىها على دلالتها معززة بذلك كفاءتها أو تتصرف فيها على نحو تكميلي يرفع من كفاءتها النظرية أو التقنية.

و سيكون تركيزنا هنا منحصرًا بصورة كبيرة على مشكلات التبادل بين اللغتين الماليزية و العربية بصفة خاصة؛ و ذلك لأن النقد الإسلامي في هاتين اللغتين بلغ قدرا من النضج بفعل ارتباطه بالفكر الحركي و خطابات الصحوة في العالم العربي، أما في شبه الجزيرة الماليزية فقد نشأ الأدب الإسلامي و ازدهر بفعل تأثر أدباء الإقليم بحركة الأدب الإسلامي في المشرق و باندلاع الثورة الإسلامية الإيرانية، و ما أعقبها من تغير في النظم الثقافية للمجتمع إذ دفعت مثل هذه التغيرات الأمة الإسلامية لإعادة النظر في وضعها الزاهن و النظر إلى المفاهيم الحضارية وفق رؤية جديدة كما كان كذلك للدور الحكومي

و المؤسساتي أثر فاعل في ازدهار فكر الأدب الإسلامي في هذا الإقليم؛ حيث أقامت الحكومة الماليزية برامج تتعلق بالأدب الإسلامي و عملت على تطويرها نحو مسابقة القصة الأدبية و الإسلامية التي امتدت بين 1975-1986 تحت رعاية القسم الديني لمكتب رئيس الوزراء بماليزيا كما أدخلت مادة الأدب الإسلامي الحديث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا عام 1993م.⁽¹⁾

و لعل هذا الاهتمام الرسمي بالأدب الإسلامي في هذا الإقليم قد ساعد على تطور الحركة النقدية الإسلامية على نحو جعلها تتجاوز في بعض أجزائها نظيرتها العربية حيث يقول عارف كرخي أبو خضير "قلم نعثر في هذه الكتب - و يقصد كتاب الباشا نحو مذهب أدبي إسلامي في الأدب و النقد و كتاب عماد الدين خليل مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي و كتاب نظرية الأدب في ضوء الإسلام - على نظرية محددة مكتملة كما هو الحال في نظرية الأدب الإسلامي التي اقترحها بعض الأدباء الماليزيين.⁽²⁾ و لكننا نعتقد أن جهة التفوق بالنسبة للعمل النظري المالايوي متحقق في العمل النظري المدعوم بجهاز مصطلحي يبحث في تحقيق الأسس النظرية على مستوى النص هذا من جهة، و من جهة أخرى نجد أن هناك تطور واضح في صياغة النظريات المختلفة و هو ما يدل على حركية عملية التنظير التي لا تكتفي بتكرار المقولات السابقة أما ما سوى ذلك فتتشاكل التنظيرات في غياب الاختصاص في المقاربة الفنية، و قد كان بالإمكان في حالة تحقق التواصل المعرفي بين النقاد أن يثمر منظومة نقدية مدعومة بجهاز مصطلحي رصين، شيمتها أنها عبر لغوية تتلاءم مع الطابع العالمي للأدب الإسلامي و نقده.

تفترض الدراسة أن تعطل آليات التكامل المعرفي بين الفئات اللغوية المختلفة راجع لعاملين اثنين:

(1) عدلي يعقوب، رحمة بنت الحاج عثمان ، مناهج الأدب الإسلامي عند الأدباء الملايويين و العرب في العصر الحديث، الجامعة الإسلامية العالمية ، كولاكبو ماليزيا ، ط 1، (2009م)، المقدمة.

(2) عارف كرخي أبو خضير ، العالمية نحو تأصيل نظرية الأدب الإسلامي ، متاح على موقع:

www.academia.edu .Acadimia شوهد يوم: 2020/02/01م.

1.2 النزعة الفردية في عملية التنظير.

ذكرنا في ما سبق أن الأدب الإسلامي لم يتأسس كنظرية أدبية متكاملة العناصر لها أصولها النظرية و آلياتها الإجرائية التي تختبر مفاهيمها على المستوى العملي عبر القنوات المصطلحية في اللغة الأصل و هي اللغة العربية ثم انتقلت بعدها إلى غيرها من اللغات الإسلامية الأخرى التي قد تترجمها بصيغ مختلفة أو موحدة محافظة على أساسها المفهومي كما هو الحال مع نظريات الأدب الغربي، و إنما قام بناء على مجموعة من المبادئ العامة التي نظر لها الرواد الأوائل مثل الندوي و الأخوين سيد و محمد قطب و نجيب الكيلاني و غيرهم ثم استقل النقاد بعد ذلك على أطراف العالم الإسلامي بالتأصيل للمبادئ و المفاهيم لسد الخصاص الحاصل على المستوى النظري و المنهجي، وهو ما فتح الباب واسعا أمام العمليات الفردية في التنظير و هو ما يحدث تأثيرا مباشرا على استقرار الوحدات المصطلحية، و لعل أكثر ما يترجم هذه الحقيقة ما أكده محمد بن عزوز في معجمه النقدي الذي يعد الوحيد من نوعه في الأدب الإسلامي حيث يقول: "و هناك مصطلحات لم يسبق تداولها من قبل في مجال الأدب أدرجتها في المعجم لاتصالها الوثيق بالأسس الفكرية" (1)

نستطيع القول :إن هذه النزعة الفردية في الاصطلاح هي سلاح ذو حدين إذ تعكس في صورتها الإيجابية جدية البحث و العمل على أسلمة المعجم النقدي، كما يدعمها كذلك أصل تراثي قائم في حرية وضع المصطلح، و لكنها من زاوية أخرى إذا افتقرت إلى التأسيس المنهجي الذي يضمن لها الاستمرارية قد تتحول نتائجها في أفضل حالاتها إلى وحدات مرشحة الاصطلاح، كما أن شيوع هذه الظاهرة يؤدي إلى هيمنة المصطلحات اللامنتمية على قطاع واسع من المعجم النقدي الإسلامي و هو ما يؤثر سلبا على انسجام المنظومة المصطلحية الإسلامية، و يزداد هذا الأمر اتساعا إذا تجاوز التنظير اللغة الواحدة إلى مستوى التعدد اللغوي الذي ينتج عنه مجموعة من الوحدات متداخلة الدلالة التي تجعل من العسير صياغة المعجم المصطلحي الموحد للنقد الإسلامي و يمكن أن نمثل لذلك بمجموعة من المفاهيم:

(1) محمد بن عبد العظيم بن عزوز ، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص5.

◀ مصطلح الأدب الإسلامي:

مصطلح الأدب الإسلامي من الوحدات التي مرت بتحولات مستمرة على مستوى الشكل المعجمي و التصوري كما مر معنا سابقا قبل أن تستقر على هيئتها الحالية، و إن كانت بعض السمات المفاهيمية الضابطة لتصور هذا المصطلح لا تزال محل أخذ و رد و هذا الاختلاف الجدلي قد انتقل كذلك إلى البحوث النظرية في اللغات الأخرى حيث نجد لمفهوم الأدب الإسلامي عددا من المقابلات نحو:

— Sastra Islami و هي ترجمة مكافئة لمصطلح الأدب الإسلامي لفظا و معنى.

— Sastra Islam و ترجمتها أدب الإسلام حيث يستعمل هذا المصطلح من قبل عدد من الباحثين مثل: "شحنون أحمد"، بينما يفاضل "محمد كمال حسن" بين مصطلحي Sastra Islami و Sastra Islam مفضلا الأول الذي يدل حسبه على انخراط المؤلف في دعم القيم الإسلامية.⁽¹⁾

— Sastra Hasanah: و هذا المصطلح وضعه الباحث عین محمد كبديل للأدب للإسلامي -كما ذكرنا سابقا- و هو ما يدل على الأدب الذي يعود بالفائدة على القارئ و المجتمع دون اعتبار لخلفية المؤلف أي أنه يركز على وظيفة الأدب و تأثيره على عقل القارئ بغض النظر عما إذا كان منتجه مسلما أو غير مسلم، و لعل الباحث جنح إلى توظيف هذه الوحدة استدراكا على الأدب الإسلامي الذي عرف جدلا واسعا في تحديد خصائصه المميزة لا سيما تلك التي تستمد من خارج النص الأدبي كما هو الحال مع معايير عقيدة المؤلف و النية و غيرها من المسائل التي بينهاها في موقف سابق، و الواقع أن أدب الحسنة كما طرحه الباحث يتفق مع المفهوم الواسع للأدب الإسلامي كما وصفه محمد قطب و عماد الدين خليل و غيرهما.

(1) Rahmah bt. Ahmadh. Osman,islamic "literature and sastera islami: a conceptual comparison", intellectual discourse,2006, vol 14,no1,p80.

Sastra tauhid أدب التوحيد / Sastra daewa أدب الدعوة / Sastra

moquaddas الأدب المقدس و هذه الوحدات جميعها تشير إلى مفهوم الأدب الإسلامي حسب أنغكو ميمونة ⁽¹⁾ و من الواضح أن التسميات السابقة تعتمد على الاقتراض الجزئي في تركيبها المصطلحي، و من الواضح أيضا أن هذه المصطلحات لا يمكن أن تكافئ مصطلح الأدب الإسلامي إذ إن الأول يوحي بأنه يرتبط بالجانب العقائدي فحسب أما الثاني فهو يربطه كذلك بالجانب الدعوي أما الأخير فيدل على شيء من التعظيم الذي يبقى هذا اللون من الأدب خارج دائرة المساءلة، خاصة و أن المصطلح ارتبط في الوعي الاجتماعي بالجانب الديني فالمقدس هو ما كان خاصا بشعائر دينية مخصصة للعبادة. ⁽²⁾

◀ الأدب غير الإسلامي:

و قد استعمل عثمان المحمدي مصطلح Sastra duniawi للدلالة على الأدب الذي يركز فقط على الجانب الخارجي وحده بغض النظر عن جودة المحتوى و هو بهذا المعنى يتشارك مع مفهوم الأدب الجاهلي عند شلتاغ عبود أو الأدب التراجعي عند ساعي أو الأدب غير الإسلامي عند محمد إقبال عروي في جزئية إهمال الجانب المضموني الذي يكون مخالفا للتصور الإسلامي.

◀ مصطلح الواقعية الإسلامية

Selective Reality/Realisme Sastra hasanah و كما سيأتي معنى في تفصيل دلالة مصطلح الواقعية في المبحث الثاني من هذا الفصل، اشتغل عين محمد على إعادة صياغة لمصطلح الواقعية الإسلامية؛ على مستوى الشكل المعجمي كما هو ظاهر من اصطلاح "واقعية أدب الحسنة" أو على المستوى المفهومي و ذلك لارتباطه بالواقع المشهود، و فرضها لبعض القيود الشكلية و طرق تصوير الواقع على نحو يجعلها

(1) ONGKU MAIMUNAH MOHD TAHIR ;MORALITY AND SALVATION IN MALGASIA 'S ISLAMIC LITERATURE OF 1970AND POS P83.

(2) معجم المنجد، ص1131.

واقعية انتقائية تنتقي من الأحداث ما يخدم الاتجاه العام لأدب الحسنة و هو تحقيق المنفعة من العمل الأدبي المتمثلة في العبرة من القصة. وهو مختلف عن الفهم العربي للواقعية الإسلامية المتعلقة بالمطلق الأزلي، و وصف أشواق الروح الصاعدة إليه، و المنتهية إليه مثلما هي متعلقة بالواقع الجزئي من حيث رصده و التفاعل معه و تقييمه و اتخاذ موقف منه (1).

كـمصطلح الجهادية و حقيقة العلم و العمل : HAKIKAT ILMUDAV AMAL

رأينا في مناسبة سابقة أن مصطلح الجهادية يحيل على انعكاس المعتقد على السلوك حيث إن العقيدة ربطت في نصوصها بين الإيمان و العمل الصالح، و الذي يتحقق على مستوى العمل الأدبي في بذل الجهد في تحقيق الالتزام التصوري و الفني على مستوى النص الأدبي، و المعنى نفسه نجده ماثلا في حقيقة العلم و العمل بوصفها إحدى المبادئ التي أرساها محمد أفندي حسن لنظريته الأدبية " الأدب الأصلي" الذي تشتغل المعرفة فيها جنبا إلى جنب مع العلم كي ترفعه إلى مرتبة الإخلاص، فالملاحظ على كلتا الوجدتين الاصطلاحيتين أنهما تؤكدان على ضرورة ربط التصور بالتصوير الذي ينتج عنه الأدب الإسلامي، و نقطة الاختلاف الوحيدة هي أن الأولى وحدة مصطلحية مستقلة بينما الثانية جادت مرتبطة بتأسيس نظري.

و نستطيع القول: إن اتحاد المرجعية في التأصيل و التحيز إلى الوحدات هذه المرجعية سيجعل من المتوقع جدا أن تتقاطع الوحدات المصطلحية أو حتى تترادف في ظل الاشتغال التنظيري الفردي في ظل الانقطاع المعرفي بين أقطار العالم الإسلامي، و نعتقد أنه على النقد العربي الإسلامي أن يكون أكثر انفتاحا على أقطار العالم الإسلامي كيما يفيد و يستفيد من الطروحات النقدية في إطار سعيه لتحقيق منهجه النقدي.

(1) شلتاغ عبود، الملامح العامة لنظرية الأدب الإسلامي، ص63.

2.2 غياب التواصل :

يتيح التعدد اللساني للنقد الإسلامي من الناحية النظرية توفر الخيارات الإبداعية و النقدية التي يمكن من خلالها تحديد الرؤية الإسلامية للجمال بصفة عامة و الأدبي بصفة خاصة، و هي رؤية كونية تتجاوز حدود اللغة الواحدة و الإقليم الواحد بما أنها متشقة من طبيعة الرسالة الإسلامية العالمية "و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" ⁽¹⁾ و هي غاية يمكن تحقيقها من خلال التكامل بين جهود النقاد الإسلاميين النظرية و التطبيقية التي توزعت بين اللغات الإسلامية المختلفة الذي يتيح مجموعة من المكاسب من بينها التأسيس للنظرية النقدية الموحدة و التقليل من التوجه للآخر، و لقد نبه نجيب الكيلاني في فترة مبكرة إلى هذه الضرورة العلمية حيث أشار إلى مجموعة من المنطلقات الضرورية لتحقيق كيان النقد الإسلامي أهمها: ⁽²⁾

- حركة تجميع للأدب الإسلامي.
 - الاهتمام باللغة المشتركة.
 - حركة ترجمة إلى اللغات الأخرى .
 - إنشاء أقسام للأدب الإسلامي بالجامعات في العالم الإسلامي خاصة.
 - إنشاء جهاز دائم للمتابعة حتى تضمن تنفيذ القرارات و التوصيات.
- و من الواضح أن هذه البنود قد صيغت في بداية التأصيل الإسلامي في اللغة العربية أيان كانت البحوث التنظيرية متمركزة في اللغة العربية فحسب، و لكنها و مع تقدم الزمن و تطور النقد في اللغات الأخرى فإنها تحتاج إلى تقويم الترجمة من اللغة العربية إلى اللغات الأخرى إلى الترجمة بين اللغات الإسلامية و ذلك لكي يتحقق التواصل البناء بين النقد الإسلامي في اللغة العربية و غيرها من اللغات، و الذي لا يزال لم يحقق المقدار المأمول منه لمجموعة من الأسباب ترتبت عليها مضاعفات غير محببة في التكامل المعرفي بين القطاعات اللغوية و الجغرافية التي يشتغل في تضاعيفها الفعل النظري الإسلامي:

(1) سورة الأنبياء، الآية 108.

(2) نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، ص 37.

-تحيز النقد الأدبي الإسلامي المكتوب بالعربية لذاته على حساب اللغات الأخرى و هو ما يمكن أن نطلق عليه التحيز الداخلي الذي تترجمه رؤيا العوربة المشار إليها في المبحث الأول من هذا الفصل، و من الواضح أن هذه الرؤية المتعسفة تحجم من رقعة التنظير الإسلامي و تحرمه من حيز مهم من الجهود النظرية التي قد تكون مفيدة له، كما أنها قد تكون لها آثار غير محببة إذ تركز نوعاً من شعور الاستعلاء للجنس العربي و لغته على حساب الأجناس الأخرى.

- تحيز النقد الإسلامي ضد نفسه و ذلك بالتركيز على الاستفادة من الآخر وفق رؤية الانفتاح أو التعارف على حساب التوصيل المكاني بين مراكز التنظير النقدي الإسلامي و ذلك يعكس إلى حد كبير مدى نجاح الآخر الغربي في فرض هيمنته الثقافية على المجتمع المسلم، و تقديمها بوصفها الثقافة الكونية واجبة التمثل، و من هنا يكون من مشروع التساؤل عن "المنطق المعقول الذي يبرر عمليات الإلحاح المستمر على ربط الشعور الإسلامي مجزأً بين شعوبه بمحورية المدنية الأوروبية و آدابها المتلفة معه في القاعدة الحضارية و في الرصيد التاريخي و النفسي و الديني في حين يفرض ستارا من العزلة بين آداب هذه الشعوب و بعضها البعض رغم اشتراكها في قاعدة حضارية واحدة"⁽¹⁾

و ليس القول بذلك إنكار لوجود بعض الدراسات المقارنة كدراسة روسني بن سامه للمؤثرات العربية الإسلامية في الأدب الماليزي الحديث، أو القصة البطولية بين الأدبين العربي و الماليزي إلا أنها كانت دراسات وصفية لم تصل إلى مستوى البناء النقدي أو إفادة المصطلحية أو حتى نقدها خاصة عند نقاد العرب، و الأمر مختلف عند رواد النقد الماليزي الذين طوروا أفكار الرواد الأوائل للنقاد العرب حيث يؤكد أحمد عدلي يعقوب "أنّ محمد أفندي حسن قد تأثر بأفكار إسماعيل الفاروقي و محمد كمال حسن و محمد يوسف و غيرهم و أن بعض هؤلاء الأدباء قد تأثر بكتاب محمد قطب منهج الفن الإسلامي."⁽²⁾

(1) جمال سلطان، "الأدب الإسلامي المقارن ضرورة و حضارة"، مجلة الوعي الإسلامي، ع291 ربيع

الأول (1409هـ - 1988م)، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ص51.

(2) عدلي حاج يعقوب، مفهوم الأدب الإسلامي بين الأدباء العرب و الأدباء الملايوين بماليزيا دراسة

مقارنة، مجلة الدراسات اللغوية و الأدبية، ماليزيا، ع2، (2014)، ص202.

وهو أحد الكتب المرجعية في النقد الإسلامي، و لذلك نجد الكثير من آرائه التي ضمنها نظريته متطابقة مع ما ذهب إليه محمد قطب نحو مفهوم الاستخلاف و التكليف و الفطرة و المعرفة و لكننا مع ذلك نعدم دراسات إسلامية تتناول هذه النظريات بالنقد و التحليل على مستوى اللغة العربية على الرغم من أن بعضها تجاوز في ظهوره العقود الثلاثة.

- التحيز للجانب الإبداعي على حساب الجوانب الأخرى خاصة النقدية و تتبعها المصطلحية، فالمطلع على مجموعة الاهتمامات بالنتاج الإسلامي عند الشعوب الأخرى يلاحظ بوضوح تحيزها إلى دراسة الأعمال الإبداعية أو التعريف بها أو بتاريخها، و نستطيع في هذا المجال الإشارة إلى عدد من المقالات المنشورة في مجلة الأدب الإسلامي بنسختها الورقية و الإلكترونية بينما تقل إلى حد الندرة الدراسات التي تتولى القضايا النقدية و المصطلحات التي عرفت هذه الشعوب خاصة تلك التي بلغت خطوات متقدمة في إنجاز مخطط نظري، و نحن لا نغمت حق بعض الباحثين الذين اجتهدوا في نقل عدد من المفاهيم النظرية إلى اللغة العربية و التي كان أغلبها من قبل باحثين غير عرب نحو: عدلي بن يعقوب، و رحمة بنت الحاج عثمان، و ذلك في كتابهما مناهج الأدب الإسلامي عند الأدباء الملايويين و العرب في العصر الحديث، والإسلام و الأدب الملايوي تحليل للنقاشات في ماليزيا إلا أن هذه البحوث لم تلق التفاعل في أوساط الأدب الإسلامي المكتوب بالعربية إذ لا نجد لها تأثير في الدراسات الإسلامية المتأخرة .

- خطأ في الإستراتيجية، حيث تعمل رابطة الأدب الإسلامي بوصفها أهم المؤسسات الراعية للنشاط الأدبي الإسلامي على تحقيق التواصل بين أدباء و نقاد الأدب الإسلامي من خلال دعم الإنتاج الأدبي و النقدي و نشره في اللغات الإسلامية المختلفة حيث تصدر ست مجلات أدبية فصلية هي مجلة الأدب الإسلامي بنسختين ورقية و إلكترونية باللغة العربية ، و مجلة كروان أدب باللغة الأردية في شبه الجزيرة الهندية، و مجلة قافلة الأدب باللغة الأردية بباكستان، و مجلة الحق باللغة البنغالية، و مجلة إسلامي أدبيات باللغة التركية و هذه المجالات يتعذر الحصول عليها جميعا أو الوصول إلى كل محتوياتها إذ ظلت كل منها تشتغل في إطار لغتها الخاصة، و بذلك تكون قد حققت جزء يسيرا من وظيفتها

المتتمثلة في جانب رعاية الأدب الإسلامي إلا أنها لم تحقق الجزء الأهم المتمثل في تحقيق التواصل المعرفي و العمل على توحيد الرؤى النقدية للارتقاء بالأدب الإسلامي و نقده و هو ما يمكن من تبادل الوحدات الاصطلاحية .

إن هذه العوامل مجتمعة كانت سببا في إحداث قطيعة معرفية مقصودة أو غير مقصودة أثرت بشكل غير صحي على المجال المصطلحي حيث نلاحظ إذا فحصنا المتن النقدية العربية و نظيرتها من اللغات الأخرى وجود عدم تكافؤ بين المفاهيم و ما يعبر عنها من مصطلحات و ذلك بفعل هيمنة العامل الفردي و غياب التواصل بين المنظرين و نستطيع التمثيل لذلك من خلال المقارنة بين النقادين العربي الإسلامي و الماليزي فبالنسبة للأخير فقد كان الاهتمام منصرفا على متابعة جهود الرواد الأوائل و من تبعهم، و لذلك فإننا لا نجد في حدود اطلاعنا مصطلحات النقاد المتأخرين، نحو الفقه الأدبي أو الفقيه الأدبي أو مفهوم الأداة أو مصطلح الاقتراض نقول هذا مع عدم جزمنا بذلك و إنما في حدود اطلاعنا المحدود، و لكننا نستطيع الجزم بالنسبة للميدان النقدي العربي يشهد غياب وحدات مصطلحية كثيرة يعرفها النقد الماليزي و بتداولها في تحليل نصوصه و ذلك في ظل تنوع النظريات و تفرداها و التي نذكر منها :

● **مصطلحات نظرية التكملة لشافعي أبوبكر:** حيث جاءت تسمية هذه النظرية "TAKMILAH" مشتقة من كمال الله و من هذه الكلمة تولدت مجموعة من المصطلحات المستعملة في مقارنة النصوص الأدبية خاصة منها ما كان ذا طابع صوفي و هذه المصطلحات هي: ⁽¹⁾

◀ **كمال (kamal)** و يختص بالجانب الإلهي، و يبحث في تحقيق قيم التوحيد على مستوى النص الأدبي، و ذلك من منطلق أن الجمال هو مظهر من مظاهر الكمال الإلهي، و لذلك يكون من غير الممكن عزل النص الأدبي بوصفه فنا جميلا عن قيم التوحيد، حيث يكون

(1) ينظر: رحمة بنت الحاج عثمان، نافذة على المناهج الأدبية الإسلامية الملايوية، ص231،
supriadi,asep,takmilah:concern to islamic literary theory,atavisme

من بين وظائف الأدب تعميق قيم الوجدانية في وجدان المتلقي.

كامل (kamil) و يتعلق بالجانب النبوي، و ذلك بصفة النبي ﷺ إنسانا كاملا، و يبحث هذا المبدأ في استلزام أخلاق الرسول ﷺ بوصفه صاحب الخلق الكامل، أي أن يحقق مفهوم القدوة، حيث يكون اعتبار الأدب إسلاميا إذا ما كان المؤلف يسعى من خلال رسم شخصياته تحقيق النموذج الإنساني وفق القيم الإسلامية المجتمعة في شخصه ﷺ ﴿وَ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾⁽¹⁾.

مبدأ أكمل (akmal) و يرتبط بالدين الإسلامي بوصفه طريقة الحياة الكاملة التي تكون حاضرة في جميع مفاصل الحياة بما في ذلك المجال الإبداعي، و لذلك من الضروري أن يكون الأدب الإسلامي منسجما مع تطبيق شرائع الله و الابتعاد عن نواهيه كما هي مبينة في أركان الإسلام.

مبدأ التكامل (takamul) و يركز على المعرفة، حيث يركز على بحث تأثير الأدب على المستوى الفكري للمتلقي و ذلك من خلال ما يثبه من قيم المعرفة بنوعيتها الطبيعي و الروحي الذي يعزز معرفة المتلقي بخالقه.

مبدأ تكملة (takmilah) و يهتم بالقيم الجمالية المحققة لفنية النص، و التي تكون وفق وجهة النظر الإسلامية ذات بعدين شكلي خارجي يتحقق من بنية و أسلوب اللغة و الداخلي الذي يتحقق من خلال قيمة الرسالة المبنوثة في حنايا الخطاب اللغوي.

مبدأ استكمال (istikmal) و يبحث في خلفية المؤلف و ذلك بالنظر إلى أن الأعمال الأدبية هي تعبير عن آراء و مواقف و خبرات المؤلف، و لذلك كان من الضروري للأديب التحلي بالمعرفة الدينية و الالتزام الديني و الأدبية معا، حيث تتولد النصوص الأدبية الإسلامية من أديب ملتزم و قادر على التعبير عن مواقفه من خلال القنوات الأدبية.

مبدأ كامل (kamil) و يبحث في أثر العمل الأدبي على الجمهور المستهلك، أي أثرها في تكوين الإنسان الكامل و ذلك بوصفها رسالة جمالية تتضمن المتعة و المنفعة معا. ووفق هذه المبادئ مجتمعة يتحقق مفهوم الكلمة الطيبة منسجمة مع أصول التشريع.

(1) سورة القلم، الآية 4.

●نظرية التعبدية: teori sastra taabudiyah

ظهرت هذه النظرية على يد الناقد الماليزي "ماناسيكانا" سنة 1998م، الذي ركز على التأصيل لمبادئ منهجية في تحليل النصوص الأدبية تتبع من طبيعة العمل الأدبي و من الملاحظ أن مجموعة القضايا التي أثارها متداولة فعلا في النقد الأدبي الإسلامي المكتوب بالعربية، لكن المميز في هذا الطرح هو محاولة وضعها في إطار نظري متسق يسعى لتجاوز الإشكال المنهجي، حيث يكون سؤال المنهج وفق هذا الطرح النظري نابعا من الرؤية الإسلامية للجمال الأدبي الذي تتجسد قيمته في الوحدة بين القيم الروحية والإيمان و التقوى مع القيم الفكرية و الأخلاقية و المادية، و لذلك يعد "دعم العقيدة" و تكوين الأخلاق الإسلامية " المعياران الأساسيان اللذان يشكلان العمود الفقري للأدب الإسلامي.

تقوم النظرية التعبدية على مجموعة من الخطوات⁽¹⁾:

- خلفية المؤلف: و على مستوى هذا المبدأ يتم مناقشة معتقد الأديب و سيرة المؤلف، و تنشئته الاجتماعية، بل و أيضا ثقافته و سيرته السلوكية و ذلك بسبب العلاقة الوثيقة بين الإنتاج و المنتج.
- محتوى العمل الأدبي: و يتم على مستواه العمل على الأسئلة الرئيسة و الإيديولوجيا و الأفكار التي يجسدها العمل الأدبي، و لما كانت الموضوعات و الأفكار الإسلامية واسعة جدا، فإنه من الواجب الانتباه إلى سياق اختيار الموضوع، و أهميته، و كيفية التعبير عنه، و الذي يجب أن يكون متفقا من الرؤية الإسلامية.
- تقنيات الكتابة: على مستواه التركيز على:
- الجمال المرتبط بالمعنى الإسلامي، حيث تجري مناقشة و تحليل الخصائص الفنية المكونة للعمل الأدبي، مثل الشخصية و الحبكة و أسلوب اللغة بالنسبة للقصة، و لكن يجب التركيز على الجوانب التي تظهر القضايا الإسلامية و كيفية طرحها حتى لا تصبح الدراسة أشبه بالمعالجة النبوية.

(1) مانا سيكانا، النظرية التعبدية متاح على www.Geocities.ws.

- المنطق: إذ يجب أن تكون أحداث العمل الأدبي مؤسسة وفق رابط منطقي متسق و ذلك بغرض إقناع القارئ بوجهة النظر الإسلامية إزاء القضايا المطروحة.
- علاقة الأعمال الأدبية بالمجتمع: و يتم على مستواه مناقشة علاقة الأعمال الأدبية بالمجتمع، حيث يتم البحث على مستويات مساهمة النص المعالج في تعزيز الإيمان و تكوين الأخلاق الإسلامية.

لقد كانت هاتان النظريتان مجرد نماذج تمثيلية تضاف إلى عديد النماذج الأخرى الشاهدة على الحراك الذي عرفه النقد الإسلامي الماليزي كنظرية الأدب الأصلي (GENUINE LITERATURE) لمحمد أفندي حسن، و نظرية التقعيد الملايوي لهاشم أوانج و غيرها من الآراء النظرية الأخرى، و التي يكون من المفيد للنقد الأدبي الإسلامي المكتوب بالعربية التعامل معها خاصة و أنها تتأسس وفق المنطق التصوري نفسه.

ثانيا: المصطلح النقدي الإسلامي و الانفتاح.

سنحاول في هذه الجزئية من البحث اختبار فرضية ضعف التخطيط لأسلمة المصطلحات في سياق النقد الإسلامي من زاوية معايير الطروحات المختلفة الخاصة بعملية الاستفادة من الآخر المتقدم، و توظيف وحداته النظرية و الإجرائية في سياق النقد الإسلامي، و قيمة هذه الوحدات في سد الخصائص الحاصل على المستوى النظري و الإجرائي الإسلامي دون تمييع هويته الخاصة، و ذلك سيعطينا رؤية واضحة لمستوى النضج النظري الذي حققه النقد الإسلامي في ضبط علاقته مع الآخر، كما أنه سيمكننا كذلك من تحديد مواطن الضعف التي تعتري الرؤية النقدية الإسلامية بموازنتها مع مبادئ النظرية العامة لأسلمة المصطلحات التي أشرنا إليها في فاتحة الدراسة، و أخيرا سيمكننا من اختبار قدرة النظرية نفسها على تجاوز نقاط الضعف المنهجي النقدي و ذلك من خلال إسقاط مبادئها على عدد من الوحدات المجلوبة، و التي أصبحت جزءا من المعجم النقدي الإسلامي، و لذلك سيكون عملنا في هذا الجزء من الدراسة مقسما على جزئين: الأول يختص بمناقشة الأطر النظرية لعملية الاستفادة من الآخر و الآخر تطبيقي يختص بمعايرة مستوى تحقق عملية المثاقفة الواعية على مستوى الصياغة المصطلحية.

1 الرؤية النظرية للإفادة من الآخر.

قضية الانفتاح و الخصوصية إحدى القضايا المشكلة التي يشغل عليها النقد الإسلامي المعاصر، و هي تقع ضمن السؤال المعرفي الذي يؤسس علاقة الأنا بالآخر من جهة متطلبات تكوين الأنا الفاعلة على الساحة النقدية العالمية و الخبرات المعرفية الكافية لتأسيس ذلك الكيان ، و لذلك نجد أن هذه المسألة -الانفتاح و الخصوصية - في حضور مستمر على مستوى النظرية النقدية الإسلامية ،حيث تتجلى على مستوى تأطير الإبداع من زاوية الاستفادة من التقنيات و الأشكال الفنية للآخر و إن كان الجدل في هذا المجال محسوم سلفا حيث استقر النقد الإسلامي في أكثره على إباحة الاستفادة من التجارب الجمالية للآخر مع بعض الاحترازاات التي تضمن إسلامية النص . كما تتجلى هذه المسألة على مستوى المقاربة النقدية من جهة الاستفادة من تقنيات التحليل و مصطلحاتها في التأسيس للمنهجية النقدية الإسلامية ووحدها الخاصة، و المسألة في هذا المجال ما تزال في إطار البحث حيث تضاربت الآراء في الانفتاح على الآخر بين الأعمال و الإهمال و بين الإباحة و التحريم حسب المصطلح الفقهي.

وضمن هذا الطرح تأسست إشكالية المسألة المصطلحية بين تيارين أحدهما يرى ضرورة القطيعة مع الآخر و الاستقلال التام في بناء المدونة المصطلحية الإسلامية و آخر يرى بحتمية المثاقفة الرزينة مع الآخر لتحقيق ذلك الهدف .

1.1 أطروحة الخصوصية :

يعتقد عدد من الباحثين في إطار الإسلامية أن التخلص من سلطة الآخر و بناء مؤسسة نقدية تفصح عن الهوية الإسلامية لا يمكن أن يتحقق في ظل الانفتاح الذي هو أحد القنوات المسؤولة عن التسريب المستمر للمفاهيم المخالفة للتصور الإسلامي، و بالتالي فإن القطيعة مع الآخر و الاستقلال في التأصيل للمفاهيم النقدية الإسلامية تكون الخيار الأمثل لتحقيق الخصوصية الحضارية التي يتوخاها الأدب الإسلامي و نقده، و قد تحدث عماد

الدين خليل عن هذا الاتجاه حيث قال: "البعض يرفض هذا التعامل ابتداءً (...) بل هو يرفض حتى استعارة بعض مصطلحات هذا الأدب ووظيفتها إسلامياً و لو بصيغة مرحلية تستهدف التوصيل لحين إيجاد أو نحت مصطلحاتنا الخاصة بنا." (1)

و قد ظهرت أطروحة الخصوصية في صياغة المصطلح النقدي في فترة مبكرة من حياة النقد الإسلامي على لسان نجيب الكيلاني الذي دعا المشتغلين بالنقد الإسلامي إلى الاجتهاد من أجل صياغة مصطلحات تعبر عن خصوصية النقد الإسلامي مصطلحات جديدة "لها ارتباط وثيق بترائنا و بالتجارب الأدبية و التاريخية التي مرت بنا و بالعقيدة التي نؤمن بها بدلا من العيش في ظل المصطلحات الأجنبية المستوردة..." (2)

و انطلاقاً من هذه الرؤية يحمل عبده زايد على النقد الإسلامي بسبب عدم اهتمامه بهذه المسألة الحيوية -الاستقلال في المصطلحات و إيمان تعاطي المصطلح المجلوب حيث يؤكد: "بدلاً من البحث عن المصطلح الجديد الذي يتناسب مع الأدب الإسلامي رحنا نردد مصطلحات المذاهب النقدية الغربية" (3) أما حسن بريغش فقد حاول أن يسبغ على المسألة الطابع الديني حين تساءل عن مدى شرعية اعتماد النقد الإسلامي ذي المرجعية العقائدية على الوحدات المجلوبة التي قد تحمل سمات مفهومية غير متفقة مع الإطار النظري بدلاً من توليد المفاهيم وفق منطلقات مرجعيته الخاصة، و يرى أن ذلك إبدالاً للحسنة بالسيئة، و ذلك ما نلاحظه من قوله: "للإسلام مصطلحاته التي وردت في كتاب الله عز و جل أو حديث رسوله صلى الله عليه و سلم كما للجاهلية مصطلحاتها فهل يجوز التخلي عن مصطلحاتنا و مجارة المحاربين لله و لكتابه و رسوله و نستخدم مصطلحاتهم؟" (4)

(1) عماد الدين خليل، حول استراتيجية الأدب الإسلامي، دار بن كثير ، دمشق، سوريا، ط 1 ، 1433هـ - 2012م ، ص13.

(2) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي ، ص147.

(3) عبده زايد، قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي، ص06.

(4) محمد أمهاوش، قضايا المصطلح في النقد الإسلامي ، ص 142.

يواجه أصحاب هذا الاتجاه حقيقة وجود المصطلحات النقدية ذات الأصول الغربية والتي ثبتها الاستعمال في دائرة الإسلامية من قبيل "الواقعية و الالتزام" باعتبارها مصطلحات لها أصولها التراثية، و بذلك فهي مصطلحات نابعة من الذات و لكن لها نظائر عند الآخر، فمصطلح الواقعية مثلا حسب هذا الرأي هو مصطلح مستلهم من خصائص التصور الإسلامي، و تفهم دلالاته من الاستخدام العربي للمصطلح برينأ مما علق به من معنى اصطلاحي تاريخي للبيئات الأخرى، و لذلك لم يحتج هذا المصطلح إلى صفة تحدد مفهومه و تخصيصه بالإسلامية تثبته الاستعمال لتلافي خلط المفاهيم بين الواقعية ذات الأصل الإسلامي عن غيرها من الواقعيات الأخرى.⁽¹⁾

في الحقيقة إن دعوى القطيعة مع الآخر و التزام الخصوصية في المجال المصطلحي في سياق النقد الإسلامي قد تأسست على جملة من الرؤى النظرية تدعمها معاينات تطبيقية لنتائج أطروحة الانفتاح في مجال النقد العربي الحديث و النقد الإسلامي، و من خلال القراءة الفاحصة لمجموعة الآراء التي تؤسس لهذه الأطروحة -الخصوصية- نستطيع القول أنها انبنت على أربعة مبادئ:

المبدأ الأول : تحيز الوحدة المصطلحية:

التحيز في اللغة معناه الموافقة و الانضمام يقال انحاز إليهم و تحيز انضم، قال تعالى: "أو متحيزا إلى الفئة"⁽²⁾، أما اصطلاحا فيقصد به حضور البعد الثقافي على المستوى المصطلحي، حيث تتصل المصطلحات اتصالا وثيقا بالنموذج المعرفي الذي تولدت في إطاره أين يتدخل هذا الأخير إلى حد كبير في تحديد السمات المفهومية التي لا تتواءم معه مبقيا على ما يوافق رؤيته للحياة و الكون "فكل واقعة و حركة لها بعد ثقافي و تعبر عن نموذج معرفي و عن رؤية معرفية"⁽³⁾

(1) عبده زايد، قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي ، ص12.

(2) الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر بيروت، لبنان، د.ط، (1424هـ-2004م)، ص147.

(3) عبد الوهاب محمد المسيري، "فقه التحيز" ، مؤتمر إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط2، (1417 هـ -1996 م)، ص16.

و على هذا الأساس تتميز الوحدات المصطلحية بكونها وحدات لغوية ذات أبعاد متعددة ، فهي لا تقتصر على كونها مجرد وحدات تسمية أو وحدات تواصل فحسب بل تتعدى ذلك إلى المجال المعرفي فهي وحدات معرفة تعكس السياق المعرفي المنتج، و تبقى محافظة على قدر لا بأس به من الرؤية الفكرية المؤطرة للنسق المعرفي لا سيما في إطار النقد الأدبي الذي يعد باختلاف اتجاهاته و مدارس امتدادا للفلسفة.⁽¹⁾

و ينسحب هذا المبدأ -تحيز المصطلحات -حتى على الوحدات اللغوية التي تحيل إلى مفاهيم تقع في نطاق الواقع الموضوعي، حيث إن هذه المصطلحات تعبّر عن تجريدات ذهنية للدّوات المدركة، و تتدخل طبيعة رؤيا العالم إلى حد كبير في تحديد السمات المؤسسة للمفهوم الذي هو نواة المصطلح، "و قد أثبتت العديد من الدراسات الفرضية التي بموجبها يستطيع الإنسان الوصول إلى هذا العالم فقط من خلال تمثيلات ذهنية مشروطة ثقافيا"⁽²⁾

بالنسبة للنقد الأدبي يبرز أثر الخلفية الفكرية على المستوى المصطلحي من خلال العلاقة الثلاثية التي تجمع بين النظرية الأدبية و النقدية التي تتوكل على مبادئ فلسفية أو عقائدية، و المنهج الذي يروم البرهنة على المبادئ النظرية، و المصطلح الذي يشتغل في إطار ذلك المنهج؛ فهذه العناصر الثلاثة ذات ارتباط تسلسلي محكم يؤول في النهاية إلى الخلفية الفكرية المهيمنة، و لذا نجد أن: "كل مصطلح أو منهج إلا و يحمل في أحشائه حتما خلفية فكرية تختصر نفسها و رؤيتها و تحليلها من خلال المصطلح النقدي و المنهج الذي يلائمه و يستعمل في إطاره و يتبادل الخدمة معه".⁽³⁾ و هو ما أسماه أحمد

(1) محمود أمين العالم، "الجذور المعرفية و الفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث و المعاصر"، الفلسفة العربية المعاصرة مواقف و دراسات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، (حيزران يونيو، 2000 م)، مج1، ص72.

(2) MARCEL DIKI KIDIRI, Une Approche culturelle de la terminologie ,p 28.

(3) عبد العالي بو طيب، "إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، ع 1 و 2، (يوليو سبتمبر، أكتوبر، ديسمبر، 1994)، ص457.

رحماني "المخزون المعرفي للمصطلح حيث تعكس الوحدات المصطلحية الفضاء الفكري الذي تولدت فيه من جميع الوجوه الاجتماعية و النفسية و الصوتية و العقائدية و الفكرية و هو ما يمنحه سلطة توجيه النقد منها و تصورا".⁽¹⁾

و لذلك كانت القطيعة مع مناهج الآخر و مصطلحاته مطلبا ضروريا للحفاظ على أصالة النقد الإسلامي و حمايته من التغريب اللغوي و الفكري و هو الاتجاه الذي اختاره سعيد الغزاوي كونه اتجاها واعيا بالصلة الجوهرية بين المصطلح و حمولته الفكرية و العقدية، مدركا للعلاقة بين العقيدة الإسلامية و أسلوبها الخاص.⁽²⁾

المبدأ الثاني: عدم تناسب المصطلحات المقترضة مع طبيعة العمل الأدبي الإسلامي:

تقوم هذه الفكرة على نفي سمة الكونية على المناهج النقدية و مصطلحاتها من حيث كونها أداة اختبار و تحليل للعمل الأدبي؛ حيث يذهب عارف أبو خضري إلى أن "هذه المصطلحات الأدبية لا تناسبنا و لا تجدي في درسنا للأعمال الإبداعية و من ثم فعلينا أن نستقي مصطلحاتنا النقدية من آدابنا و آثارنا الفنية".⁽³⁾

و هذه الرؤية تقوم على ملاحظة علاقة الإبداع بالمقاييس النقدية أو ما يمكن أن يصطلح عليه " الدورة النقدية " حيث تنشأ المبادئ النظرية من دراسة الأعمال الأدبية المنجزة، و تكون المناهج بمصطلحاتها مسؤولة على اختبار تلك المبادئ و تعميمها على النص أي أن مبدأ العمل ينطلق من النص و ينتهي إليه؛ "فالنظريات و المبادئ و المعايير الأدبية لا تنشأ من فراغ فكل ناقد في التاريخ توصل إلى نظرية (...)
عن طريق الاتصال بالأعمال الفنية ذاتها (...). و أن يطلق عليها في النهاية حكما

(1) أحمد رحماني ، النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق، ج 2 ، ص 710.

(2) سعيد الغزاوي ، مقالات في النقد الإسلامي تأصيل و تجريب ، الأحمديّة للنشر ، الدار البيضاء، ط 1، (1420 هـ - 1999 م)، ص 130.

(3) عارف كرخي أبو خضيري ، العالمية نحو تأصيل نظرية الأدب الإسلامي ، ص 4.

و آراء الناقد و مفاضلاته و أحكامه الأدبية تدعمها و تطورها نظرياته و هو يستمد نظرياته و يدعمها و يمثل لها من الأعمال الأدبية. ⁽¹⁾

المبدأ الثالث : فشل الإبدال المعرفي القائم على الانفتاح :

يقوم هذا المبدأ على تحليل نتائج أطروحة الانفتاح و مراجعتها و تقييمها من حيث قدرتها على تحقيق أهدافها، و هو ما يندرج ضمن نقد النقد ، حيث تستند دعوى الخصوصية و الانقطاع عن الآخر في دعم توجهها على دراسة تقييمية شملت نتائج صنفين من الإبدالات المعرفية التي قدمت نفسها كمشاريع طموحة هدفها تصحيح مسار النقد و الأدب في العالم العربي و الإسلامي.

فأما الإبدال الأول : فيتمثل في تجربة النهضويين العرب الذين كان هدفهم ضخّ دماء جديدة في النموذج النقدي العربي من خلال تكريس مقولة الانفتاح على الآخر و تبني أطروحاته و مفاهيمه، فكانت النتيجة المنطقية أن انقلب السحر على الساحر و انتقل النقد الأدبي من تقليد التراث إلى تقليد أكثر إزراء فقد معه شرط الخصوصية الحضارية، و على هذا الأساس تكون دعوى الانفتاح في إطار النقد الإسلامي تحمل في طياتها آيات فشلها؛ لأنها لا تعدو أن تكون استنساخا للأزمة العربية الحديثة يقول سعيد الغزاوي: "المغالطة الأساسية التي تقوم عليها هذه المجموعة هي أنها حين توظف مفاهيم النقد الغربي تسمي ممارستها نقدا إسلاميا، و لذلك أخشى أن نكون أخطأنا الطريق إلى النقد الإسلامي الصحيح، و أخطأنا أسلوب المواجهة، فنكرّر تجربة النهضويين العرب الذين بحثوا عن النهضة باتباع أطروحات الغرب ، و من هنا تكون هذه المغالطة في أسلوب المواجهة وليدة الوهم الحاصل حول حقيقة المعركة الحضارية القائمة..." ⁽²⁾

(1) رينيه ويليك، مفاهيم نقدية، ص13.

(2) سعيد الغزاوي، مقالات في النقد الإسلامي، ص152.

فأطروحة الخصوصية حسب هذا الطرح هي البديل الوقائي المقنع لتحديث النقد الأدبي و الحفاظ على شرط الهوية.

أما النموذج الثاني فهو الإبدال الإسلامي القائم على فكرة الانفتاح و النقد الموجه له يندرج في إطار النقد الداخلي أو نقد النقد الإسلامي -فالنقد الإسلامي قد قدم نفسه كبديل يمتلك رؤية مغايرة للركام الموجود على الساحة العربية و الإسلامية، إذ يطمح إلى تحديث الخطاب النقدي و الحفاظ على أصالته في الآن نفسه من خلال الانفتاح على مناهج الآخر و مصطلحاتها و إخضاعها إلى النسق المعرفي الإسلامي، و ذلك على فرضية إمكانية فك التعاضد الحاصل بين المصطلحات و الحمولة الثقافية، و هذه الفرضية في الحقيقة شبيهة بمذهب الحداثيين في تعاملهم مع المناهج المستوردة و مصطلحاتها، فهي في نظر هؤلاء "أشبه ما يكون بالوعاء مليء معرفة أو طرحا نظريا و فلسفيا، و من الممكن عبر تصور مجازي كهذا إفراغ الوعاء مما فيه و تعبئته بمادة أخرى" ⁽¹⁾ و هي فرضية عزيزة التطبيق على المستوى العملي نظرا لارتباط المصطلح بالبيئة المنتجة، و لذلك كان على النقد الإسلامي البدء في التأصيل لمصطلحاته الخاصة نظرا لعدم إمكانية أسلمة المصطلحات الغربية و هو ما يمكن أن نفهمه من قول نجيب الكيلاني: "إننا جميعا نردد هذه المصطلحات و نحاول أن نلبسها الزي العربي أو الإسلامي ، و إذا كان هذا اضطرارا في بدايات النهضة الأدبية فإنه اليوم بات حراما". ⁽²⁾

و يدعم عبده زايد هذا التوجه من خلال استعراضه لعدد من الإشكالات التداولية المصاحبة لتعاطي الوحدات المصطلحية المجلوبة نظرا للاغتراب الثقافي كونها مؤسسة في إطار رؤية مخالفة للتصور الإسلامي، و بذلك يعز على الناقد توظيفها دون الاصطدام بمحتواها الفكري حيث يقول: " و إذا كان بعض نقادنا لا يلتفت إلى الأصول الفكرية

(1) سعد عبد الرحمان البازعي، "ما وراء المنهج"، فقه التحيز"، مؤتمر إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، (1417 هـ -1996 م)، ص268.

(2) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص 147.

و الفلسفية للمصطلح، و هو يستخدم في سياق نقده الأدب الإسلامي فإن هناك من يعي هذه الأصول وعيا جيدا و من ثم يجد نفسه في مأزق حقيقي فيبحث له عن مخرج.⁽¹⁾

إن فكرة عزل المصطلح عن سياقه الفكري أمر غير ممكن التحقق على المستوى الواقعي، هذا ما أثبتته الفحص الدقيق لتجربة إدريس الناقوري في استخدام نظرية "الوساطة" ومصطلحاتها ، فهذه الأخيرة تحمل بصمات نصرانية مخالفة للتصور الإسلامي مثل: الرغبة المثلثة القائمة على فكرة التثليث المسيحية ، فهذه المصطلحات رغم اجتهاد الناقد في عزلها عن سياقها الثقافي فإنها تأبى إلا أن تكون غريبة عن الوعي النقدي الإسلامي و منظومته الفكرية القائمة على التوحيد، و يترتب على هذا الإقحام الفج للمصطلحات الغربية في مصطلحية النقد الإسلامي مزالق خطيرة تمس طبيعة البنية الفكرية الإسلامية و تماسكها نظرا لتباين المرجعيات، و لذلك يعقب عبده زايد على توظيف إدريس الناقوري لنظرية الوساطة مستكرا : "فإننا لا بأس من أن نفقد هذا الانسجام لأننا سوف نأخذ بالتثليث في الثقافة و الفكر و نرفضه في الدين و نحاول أن نقيم انسجاما بين تثليث النظرية و توحيد العقيدة .⁽²⁾

إن الفكرة الرئيسة التي تقوم عليها دعوى الخصوصية و القطيعة المعرفية مع الآخر في المجال المنهجي و المصطلحي هي المحافظة على تماسك النقد الإسلامي و توحده بالمنظومة التصورية التي يصدر عنها ، و رفض تمييع المبادئ التي يتأسس عليها هذا النقد بوصفه البديل الحاسم للنقد الحداثي ، و لذلك كانت دعوى الانكفاء على الذات هي قضيته المشروعة، خاصة و أن التنظير النقدي الإسلامي يتحرك نحو غاية فريدة لا نجد نظائرها في المناهج و النظريات ذات المرجعية الوضعية، كونه يهدف إلى استعادة الطابع الروحي للفن من خلال الوصل بين السماء بالأرض ، و لنا في هذا المجال أن نتساءل عن البدائل الملائمة لجبر الخصائص المصرح به و الذي يعتري النقد الإسلامي في المجال النقدي و معه المصطلحي؟

(1) عبده زايد، قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي، ص6.

(2) المرجع نفسه، ص 7.

يرى " سعيد الغزاوي " أنه على الناقد المسلم الاكتفاء بما هو موجود و انتظار ميلاد نظرية نقدية نابعة من الخبرة الإسلامية، فهو يفضل أن يضل النقد الإسلامي انطباعيا مضمونيا على الاعتماد على مفاهيم الآخر حفاظا على شرط الأصالة ⁽¹⁾ و هو رأي من وجهة نظرنا غير موضوعي البتة؛ حيث تترتب عليه نتائج غير محببة يتجاوز أثرها النقد الإسلامي الذي يتحول إلى مجرد لغة شارحة للنص الأدبي إلى النص الأدبي نفسه الذي يعتمد في تطوره على عمليتي التقييم و التقويم التي يجريها الناقد، و حيث إن إنارة الأسس الجمالية للنص الأدبي من أهم الغايات المستهدفة للنقد الإسلامي.

فالارتقاء بالمبحث الجمالي ليس مسألة اختيار بل هو مقصد أساسي من مقاصد النقد الإسلامي التي يجب تحقيقها لعصمة الأدب الإسلامي من الوقوع في السطحية و المباشرة و لتوجيه الناشئة من الأدباء إلى سبل الإبداع الأصيل لأنه: "بمعاييره الخاصة و ضوابطه المتفق عليها سيمنع نتاجهم من التبذل و المجانية و الخروج على قواعد الفن الأصيل و يعلمهم كيف يكون احترام الشروط الفنية لأي غرض من أنماط العمل الإبداعي" ⁽²⁾

و في المقابل هناك توجه أكثر موضوعية يتبنى فكرة استثمار المعطى التراثي الذي تكون في رحم الحضارة الإسلامية و يعكس خصوصيتها الدينية و الثقافية، و هذا الطرح يقع ضمن ما أسماه - الشاهد البوشيخي - إحصاء ممتلكات الذات -حيث تعتمد هذه الإستراتيجية على إجراءات منهجية تقوم على استخراج المصطلحات الحية في التراث و التي يمكن أن تكون صالحة للاستعمال في هذا العصر سواء أ بقيت على معناها القديم أم توسعت في دلالاتها بما تقتضيه الضرورة. ⁽³⁾ و هي مسألة كنا قد تناولناها في الفصل السابق على أنه تجب الإشارة هنا هو أن فكرة الإفادة من التراث وفق رؤيا القطيعة

(1) سعيد الغزاوي، مقالات في النقد الاسلامي، ص152.

(2) عماد الدين خليل، من يوميات الأدب الإسلامي، ص 54، 55.

(3) عبده زايد، قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي، ص8.

مع الآخر لا تكون شاملة لمنهجية توظيف الوحدات التراثية لمفاهيم مجلوبة أو ما يطلق عليه مسمى "الإحياء" بل إن فكرة العودة إلى التراث وفق هذه الأطروحة تكون عبر إلى استنطاق النصوص التراثية و استخراج مصطلحاتها و توظيفها كما هي أو التصرف في دلالاتها بما يتلاءم مع المفاهيم المستجدة في نطاق النقد الإسلامي.

2.1 نقد أطروحة الخصوصية :

لقد تأسست أطروحة الخصوصية مع القطيعة مع الآخر كما رأينا على أسس موضوعية كما إنها اعتمدت على حجج متينة في دحض أطروحة الانفتاح لا سيما في جانب تحيز الوحدات المصطلحية و لكنها رغم ذلك لم تسلم من نقاط ضعف أهمها :

—أنها تخلط بين التقنية و توظيفها، و تعتمد على استقرار ناقص و ملاحظة غير شاملة لتجارب المثاقفة و عمت حكمها على سائر عمليات الأخذ من الآخر متجاهلة تماما التجربة الحضارية الناجحة في التعامل مع المفاهيم الوافدة و تبيئة مصطلحاتها لتتلاءم مع مقومات الحضارة الإسلامية . فلقد " رأينا الفارابي و مدرسته في ميدان العلم و المعرفة ينقلون فلسفة أرسطو المادية إلى الفكر العلمي الإسلامي، و لكن بعد أن طبعوها بطابع إسلامي .⁽¹⁾ و هذا ما نجده مثلا في مفهوم المحاكاة التي هي بالفكر الإسلامي غيرها في الفكر اليوناني. و ليس قولنا بهذا إقرارا بإمكانية فصل المصطلح عن مضمونه الحضاري و إنما الذي نريده هنا هو أن المصطلحات قد تحمل في بعض سماتها المفهومية أجزاء تعتبر عابرة للثقافات يمكن استثمارها في التأسيس للمصطلح الإسلامي الذي يختلف في مفهومه العام عن المصطلح الغربي، و لكنه يشترك معه من جهة أخرى في بعض خصائصه.

—يقع أصحاب هذا الاتجاه في الخطأ مرة أخرى حين يخلطون بين ابتكار المصطلح أو ابتعائه من التراث و بين استيراد المصطلح و تبيئته حين يعتبرون مصطلحات مثل :

(1) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، ص80.

الواقعية و الالتزام مصطلحات نابعة من الذات، فمصطلح الواقعية في الحقيقة هو مصطلح غربي جرت تبيئته و إخضاعه مما يتوافق مع مبادئ التصور الإسلامي و هو يختلف عن المدلول العقائدي للواقعية، و الأمر نفسه ينطبق على مصطلح الالتزام الذي هو في الأساس مصطلح مجلوب و لذلك نجد من الباحثين اختلافا في جدوى توظيفه في إطار النقد الإسلامي .

—بالنسبة إلى عدم ملائمة المصطلحات المجلوبة و مفاهيمها للأدب الإسلامي كونها مؤسسة على مقاسات آداب لغات و حضارات مختلفة فيمكن مناقشته بأن هناك هامشا مشتركا تتلاقى فيه الآداب على اختلاف لغاتها كالإيقاع و الخيال و الإيحاء في لغة الشعر و كذا العناصر الفنية و المقومات التي تبنى عليها الأعمال السردية و غيرها و علاوة على ذلك قد تأثر الأدب العربي و الإسلامي في العصر الحديث بغيره من الآداب الأخرى و تبنى عديد الأشكال الفنية المستوحاة من الغرب كالرواية و المسرحية محافظا على خصائصها النبوية و إن اختلف معها في بعض الجزئيات، و لذلك يكون من الطبيعي الاستعانة بما يتلاءم مع المنهج الإسلامي من مصطلحات و مفاهيم و تقنيات لتحليل هذه النصوص.

—يطرح أصحاب أطروحة الخصوصية فكرة استثمار المصطلح التراثي لصياغة الوحدات المصطلحية النقدية الحديثة و لكنه لم يعطنا المنهجية التي يتم على أساسها انتقاء هذه المصطلحات و كيفية تفعيلها و تداولها في المدونة النقدية . لقد توفرت في المكتبة العربية مادة كافية من الأعمال التطبيقية التي تولت توثيق المصطلحات المستعملة في التراث الأدبي العربي ككتاب المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي لمحمد عزام. و المصطلح في التراث النقدي لرجاء عيد و المصطلح النقدي في نقد الشعر لإدريس الناقوري و معجم مصطلحات النقد العربي القديم لوحيد كبابة و معجم النقد العربي القديم لأحمد مطلوب . لكن ذلك لم يسعف النقد الإسلامي في بناء منظومة مصطلحية متكاملة و ذلك لغياب المنهج الذي يوضح سبيل الاستفادة من هذه الكنوز التراثية ، علاوة على ذلك قد تقف المصطلحات التراثية قاصرة عن الوفاء بمتطلبات النقد الإسلامي الحديث الذي استجدت معه أصناف إبداعية و طرائق تعبيرية مختلفة لم يألّفها الواقع النقدي القديم الذي عبر بمصطلحاته

عن التجارب الإبداعية المعاصرة له، و لهذا نجد عبد العزيز حمودة أكثر المتحمسين لفكرة استثمار المعطى التراثي يقرّ بعدم واقعية فكرة القطيعة مع الآخر حيث يؤكد "إن رفض القطيعة مع الماضي لا يعني تقديس ذلك الماضي و الوقوف عند إنجازات الأقدمين في انبهار خاطئ مماثل لانبهار الفريق الآخر بإنجازات العقل الغربي، إننا بذلك نقرب من وسطية ثقافية لا ترفض الجديد كله و لا تقبله كله.⁽¹⁾

3.1 أطروحة الانفتاح

يجري الانفتاح على المصطلحات النقدية وفق منهجين: الأول الإبقاء على الشكل المعجمي كما هو، أي الاقتباس الكامل لهذه الوحدات دون تصرف في الشكل الداخلي أو الخارجي، و الثاني الاقتباس الجزئي الذي يتصرف في اللفظ كما يتصرف في المفهوم و يعتمد إلى إيجاد مقابلات مولدة من المعجم الطبيعي.

أ.الانفتاح على مصطلح الآخر مع الإبقاء على الشكل الخارجي:

الشكل الخارجي للوحدات المصطلحية هو الشكل اللساني الذي يرمز للمفاهيم، و يعرف بأنه:"جماعة الصوتيات أو الحروف التي تكون هذا المصطلح"⁽²⁾ و يكون هذا النمط من الاقتراض اللغوي على مستوى العربية وفق آليتي التعريب و التدخيل اللتين عدتا من الوسائل السالبة في الصناعة المصطلحية قديما و حديثا، و إن كانتا قد اتخذتا طابعا جدليا في العصر الحديث بفعل تضخم الاعتماد عليهما أين أصبحتا من المظاهر المعبرة على الاستلاب الثقافي حيث تعدى توظيف هذا النمط من المصطلحات الحاجة اللغوية ليكون بمثابة "موضة لغوية تشي في أقصى غاياتها بالانتساب الشكلي إلى لغة معينة."⁽³⁾

في الحالات العادية يفرض هذا النمط من المصطلحات الظرف الحضاري الذي تمر به اللغة،و حركة المفاهيم بين المجتمعات في إطار العولمة، أين تظهر اللغات التي توصف

(1) عبد العزيز حمودة ، المرايا المقعرة، ص174.

(2) توصية إيزو ISO 1087، معجم مفردات علم المصطلح ، ص207.

(3) يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص90.

بأنها مسيطرة تلك التي تولدت في رحمها المفاهيم، و هذه الأخيرة يتواءم تطور معجمها اللغوي بصورة مطردة مع التطور التقني و التجاري، في مقابل لغة المجتمعات الضعيفة المستوردة للمفاهيم، و التي تعتمد على الوحدات اللغوية الدخيلة لظروف تواصلية، أين يكون معجمها اللغوي مضغوطا تحت وطأة التدفق المستمر للمفاهيم، ليظهر بذلك الاختلال بين المقدار الكمي للمفاهيم، و المقدار المعجمي المتاح لاستيعابها.

من الناحية النظرية يمكن القول: إن الانفتاح على مصطلحات الآخر مع المحافظة على بنيتها الصوتية كما هي أو مع تحريف بسيط لبعض أجزائها من أكثر مظاهر الانفتاح حساسية بالنسبة للنقد الإسلامي، نظرا لما يمثله المصطلح المستورد من غربة مزدوجة من الوجهين اللغوي و المضموني، غير أنه من خلال متابعتنا لعدد من المقاربات النقدية الإسلامية نصادف توظيف عدد من الوحدات الدخيلة مثل: "التيمة" و "الاستيطيقا" و "المونولوج" و "الأريكيولوجية" و "الإستراتيجية" و غيرها، و هو ما يتيح فرضية إباحة استعمال المصطلحات الدخيلة ما دامت تخدم النقد الإسلامي و لا تتعارض مع الخط العقائدي الذي يؤطره خاصة لدى تيار الانفتاح الذي يرى أن "الحساسية الزائدة اتجاه المصطلحات يجب ألا تقطع الطريق على الإفادة من المفردات النقدية الغربية باعتبارها محصلات خبرة في جانب ما"⁽¹⁾

و الذي يمكن ملاحظته أن الأعمال التنظيرية المصطلحية لم تول اهتماما بالغا بمسألة التعامل مع هذا النوع من المصطلحات، و ذلك قد يفسره مجموعة من الأسباب منها تضخم الدراسات المتعلقة بالتعريب و التدخيل في مقابل الدراسات المتعلقة بالمفهوم، و هو ما جعل الدراسة المصطلحية الإسلامية تتوجه تلقاء صناعة المفهوم الذي يراهن عليه النقد الإسلامي لتحقيق سلامة الرؤية، و منها أن جدلية توظيف اللفظ المترجم تتسحب بصورة تلقائية على المصطلح المعرب و الدخيل خاصة لدى اتجاه الاستقلال، أي أنها تفهم من فحوى الخطاب حسب المصطلح الأصولي.

(1) عماد الدين خليل، في النقد التطبيقي، دار ابن كثير، دمشق، ط1، (1433هـ-2012م)، ص11.

من الدراسات القليلة التي عثرنا عليها في هذا المجال جزئية من بحث "محمد رحمانى" حول منهج النقد الإسلامي، كما وردت المسألة بصورة مختزلة لدى سيد عبد الرزاق، حيث اعتبرها هذا الأخير إحدى أمارات القصور النظري، و إحدى صور الاستلاب للآخر و لذلك فإنه يستنكر "عملية الاسترفاد التي يقوم بها بعض النقاد دون مبرر للمصطلحات الأعجمية بمنطوقها الأعجمي لفظا و كتابة، أو بمنطوقها الأعجمي لفظا من خلال كتابتها بأحرف عربية أو تلك التي يمكن الاستعاضة عنها بمصطلح تراشي لأن ذلك كله علامة على الكسل الأدبي، أو عدم التمكن من مقومات الصياغة التعبيرية بما يتجاوب مع هوية الذات."⁽¹⁾ بينما يرجعها أحمد رحمانى إلى المرتبة الخيرة من مراتب الوضع المصطلحي؛ لأن إيمان الاعتماد على الآخر يضاعف من الاتكالية و يقضي على روح الإبداع من جهة، و يمارس تغريبا مضاعفا تتجلى مظاهره على المستوى الفكري و اللغوي "فالاستخدام للمصطلح بلغته الأصلية له خطره ليس على المستوى اللغوي فقط، و لكن على مستوى الغزو الفكري (...). وما يؤدي في النهاية إلى أن نفقد الأصالة التي بها وحدها يمكن التطور و التطوير و الإبداع."⁽²⁾

علاوة على ذلك يمكن أن يكون لاستعمال المصطلحات الدخيلة مضاعفات غير صحيحة على عملية التواصل التي هي الهدف الرئيس من العمل المصطلحي، نظرا لغربة هذه الوحدات على الذائقة اللغوية و هذا ما يمكن أن نفهمه من انتقاد أحمد رحمانى للمتساهلين في استعمال المعربات في التجربة التراثية مؤكدا أن هذه العملية لم تورث سوى اضطرابا في الدلالة بدليل الشاهد الحضاري في المجال الفلسفي إذ "يمكن لمن يقرأ للفلاسفة المسلمين في هذا المجال أن يدرك ذلك بسهولة لاسيما حين يخرج من تلك القراءة منهوك القوى، مضطرب الفكر، يردد كلمات لا يعلم لها معنى . طراغوديا، يثرمين، قوميزيا، أيامبو، دراماطا..."⁽³⁾ و يمكن أن نعتبر هذا النقد نوع من أنواع الاستفادة من التجربة الحضارية الإسلامية في صورتها السلبية.

(1) سيد عبد الرزاق، المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، ص169.

(2) أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر، ج2، ص714.

(3) المرجع نفسه، ص719.

نقول: إنه لمن المؤكد أن إيمان استعمال الوحدات الغريبة على اللغة يعرقل إلى حد كبير تطور المصطلحية الإسلامية، ليس هذا فقط بل إنه يتعارض كذلك مع منهجيتها الفكرية خاصة إذا كان معباً بظلال فكرية للبيئة الأصل، ذلك لأن المصطلحية الإسلامية حتى على مستوى مواكبتها للمفاهيم المستحدثة تقتض إخضاعها للطابع الحضاري الخاص ليتولد عنها مفهوم جديد لا يتحملة التعبير الأصلي - كما سنرى فيما يأتي - وهذا ما لا يتحقق في حالة الانفتاح من هذا النمط، إذ يأخذ الناقد المصطلح جاهزاً - وهذا هو أحد وجوه فقدان روح الإبداع - هذا من جهة، و من جهة أخرى تكون الوحدات المعجمية في علاقة قوية مع الوسط المنتج، فكل لغة تمتلك أساليبها المتميزة في وصف الخصائص الموضوعية و تمثيلها لسانيا، و كذلك وثيق الصلة بالمنظومة الفكرية و الرؤيوية للمجتمع، حتى بالنسبة لتلك الحقائق المستقلة على الذات البشرية، و لذلك وجدنا بعض المدارس المصطلحية الأكثر حداثة تراهن على مسألة "التنوع الثقافي في صناعة المصطلحات، و تعمل على المحافظة على احتياجات الهوية لمختلف المجتمعات المصطلحية".⁽¹⁾ و يمكن أن نبسط ذلك من خلال المقارنة بين مفهوم الواقع بين التصورين الغربي و الإسلامي، حيث يشير المصطلح في الاستعمال الأخير إلى تصور أعم و أشمل يدخل في إطاره الواقع المشهود، و الواقع الغيبي الفاعل في الواقع المشهود كما سنبين ذلك في موضعه.

نقول: رغم كل الاعتبارات السابقة تبقى مسألة الانفتاح على الأشكال المعجمية وضع خاص في إطار النقد الإسلامي، إذ تتحكم فيه مجموعة من الضرورات:

-الأول: الطابع المتعدد للغات الأدب الإسلامي و نقده، إذ تجري عملية التنظير في سياق عدد من اللغات المتباينة من حيث الثراء المعجمي، و المختلفة في منهجية التوليد كالملايوية و الفارسية و التركية و غيرها، خاصة و أن الأدب الإسلامي "ينطلق من قيم جمالية و فكرية و رؤية مشتركة، و هو ممتد في المكان، فكل بقعة في الأرض هي وطن له، و كل لغة من لغات الشعوب الإسلامية و غير الإسلامية قادرة على استيعابه، و يشهد على ذلك آداب

(1) MARCEL DIKI-KIDIRI, "Une Approche culturelle de la terminologie", terminologies nouvelles, N 21, (2000), p27.

الشعوب الإسلامية في آسيا و أفريقيا و أوروبا.⁽¹⁾ و على النقد الإسلامي أن يساير ذلك الانتشار الذي عرفه الأدب الإسلامي تنظيرا و تطبيقا و من هنا ننوه أن مصطلحي "التعريب و التدخيل" لا يغطيان مفهوم الانفتاح في السياق اللغوي المتعدد و من ثم يمكن استبداله بمصطلح "الاقتباس اللغوي" الذي يشمل سائر أنماط الأخذ الحرفي في اللغات المختلفة، و قد جرى استعمال الاقتباس كمقابل لمصطلح transposition التي تعني الأخذ الحرفي من لغة إلى أخرى.⁽²⁾ غير أن المعنى الذي نريده له يقتضي الأخذ بالتحويل أو بغير تحويل، و هو ما يواطئ دلالة المصطلح في البحوث المنهجية.

إن مسألة الاقتباس اللغوي كآلية لاستحداث المصطلحات لا يمكن أن تكون دائما في مؤخرة الوسائل المعتمدة تبعا لطبيعة النقد الإسلامي الذي يضم في رحابه عددا من اللغات غير المتكافئة في التوليد اللغوي، فاللغة الملايوية مثلا هي لغة مفتوحة بطبيعتها على اقتراض الألفاظ الأجنبية، و هذا ما يرجح كون الاقتراض سيكون من الوسائل اللغوية المحببة في الصناعة المصطلحية سواء من اللغة العربية أو من غيرها، و سنرى في الفصل الأخير كيف أن عديد المصطلحات الموظفة في النقد الإسلامي في هذه اللغة مكونة من وحدات لغوية عربية خالصة، أو من خلال التركيب بينها و بين اللغة التي يجري فيها التنظير، و قد يكون جانب التعدد اللساني كذلك أحد الأسباب القائمة وراء انصراف النقاد على تناول الشكل المعجمي للمصطلحات و الاتجاه نحو التصورات و المفاهيم التي تكون متفقة باتفاق السياق الثقافي.

الثاني: توفر المعادل اللغوي للمفهوم الحديث:

فمن ناحية أخرى يتحكم في مسألة الاقتباس اللغوي عامل آخر متمثل في توفر الشكل المعجمي القادر على احتواء المفهوم، و هو ما يمكن من صياغة المصطلح المعادل لنظيره في الثقافات الأخرى، و هذا الشرط ضروري لضمان النقل السليم للمفاهيم بين اللغات الأصل و اللغات الهدف، فقد يحدث ألا تجد الوحدات المصطلحية لها نظائر في الرصيد اللغوي للبيئة

(1) حسن الأمrani، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 89.

(2) توصية إيزو ISO 1087، معجم مفردات علم المصطلح، ص 207.

المستهدفة، و عندئذ يتحتم على الناقد استعمال المصطلح المقتبس إلى حين إيجاد البديل المستقر المتفق عليه بين المتخصصين، و هذا ما نفسر به اعتماد علماء العربية قديما على التعريب في وضع المقابلات لبعض المصطلحات، و التي نرجح أن تكون من أجل المحافظة على المفهوم الحقيقي الذي يحيل إليه المصطلح من غير تحريف، فغياب المعادل اللغوي المناسب أو وجوده يعتبر عاملا حاسما في تحقيق الاقتباس اللغوي خاصة إذا علمنا أن المصطلح ليس مجرد ملصق لغوي، و إنما يستلزم -خاصة في العربية- أن تكون هناك مشاركة أو تناسب بين دلالة العلامة في اللغة الطبيعية، و المفهوم العلمي الخاص، "أي خضوعه لقانون الملازمة" و هو ما أشار إليه أحمد مطلوب حين أكد: "نحن لا ننكر المعرب و لا نرفضه كل الرفض، لأن العرب عرفوه، و أدخلوه في لغتهم، و لأن الحاجة اشتدت إليه بعد أن اتصلوا بالثقافات المختلفة، و لم يكن في وسعهم أول الأمر أن يضعوا ألفاظا عربية للمصطلحات الأجنبية، أو أنهم استساغوا اللفظ و استحسنوه"⁽¹⁾ و إن كنا نتحفظ على جزئية استحسان اللفظ الأجنبي لأنه يتعارض مع الثوابت الأساسية للنقد الإسلامي.

ب.الانفتاح على مفاهيم الآخر:

يراهن دعاة هذا الطرح على الجانب الفني للمذاهب النقدية و مصطلحاتها بوصفها نتاجا معرفيا واقعا في نطاق المشترك الإنساني الذي لا يمكن أن يؤثر سلبا على المقومات الفكرية التي يقوم عليها الأدب الإسلامي و نقده . و على ضوء هذه الرؤية تأسست أطروحة الانفتاح الرزين القائمة على سياسة الفرز الحضاري التي تضبط مؤشر الأخذ من الآخر وفق مقياس سلامة المنظومة الثقافية الإسلامية . و هذه الأطروحة قد اختارها عدد لا بأس به من منظري الأدب الإسلامي و نقده مثل :محمد إقبال عروي، و عماد الدين خليل و سعيد الوالي، و حلمي محمد القاعود و غيرهم .

تتبنى أطروحة الانفتاح هي الأخرى على مجموعة من الأسس الموضوعية التي يمكن أن نلخصها في أربعة مبادئ :

(1) أحمد مطلوب، في المصطلح النقدي، ص20.

المبدأ الأول: الاستفادة من الآخر سنة كونية.

إن مبدأ الاستفادة من الآخر هو بمثابة قانون كوني قار يحكم النشأة الطبيعية للمعرفة البشرية إذ تتأسس هذه الأخيرة وفق تراكم الخبرة البشرية، و التفاعل المستمر بين المفاهيم المؤسسة ضمن النسق المعرفي الخاص، و المفاهيم المأخوذة عن الحضارات السابقة أو المجاورة "ففي كل مجتمع ناشئ متهيئ للنهضة عناصر تقليدية إلى جانب العناصر الحديثة و هي عموما مجتمعات سابقة في مضمار الحضارة"⁽¹⁾

و وفق هذا المنطق يكون على النقد الإسلامي بوصفه أحد أنماط المعرفة البشرية التي تستتير بالهدي القرآني و بكونه منتجا حضريا تصدق عليه السنن الحضارية الاشتغال وفق منطق " الفعل الحضاري و قوانينه في ثنائياته كافة التقليد و الابتكار ، الثابت و المتحول الأنا و الآخر ، المحلي و العالمي ، الأمة و البشرية فليست ثمة حضارة من الحضارات إلا و نجد في تكوينها هذين النمطين من الخبرات الخاصة و العامة."⁽²⁾

إن الحوار مع الآخر و الاستفادة منه مبدأ أصيل راسخ في الصناعة المصطلحية الإسلامية مادام ذلك قائما تحت غطاء عقائدي متين ، و هو مبدأ يشكله النموذج المعرفي التراثي ، كما أنه دليل على الحركية و العمل الحثيث على أسباب القوة المنهجية، و بذلك لا يمكن أن يكون من أمارات الضعف و التبعية ما دام مشروطا بعدم الاستلاب و فقدان الهوية "فالثقافة الإسلامية عموما لا تنمو في أرض جرداء أو جزيرة معزولة مقطوعة عن باقي الثقافات و إنما كانت دائما كونية في طبيعتها متفاعلة باستمرار مع باقي الثقافات المعاصرة لها و لكن دون استلاب و فقدان الهوية"⁽³⁾

(1) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، ص79.

(2) عماد الدين خليل، متابعات في دائرة الأدب الإسلامي ، دار ابن كثير، دمشق ، ط1، (1439هـ - 2018م)، ص12.

(3) السعيد الوالي ، قراءة في المصطلح النقدي الإسلامي، ص91.

و نستطيع القول أن الانفتاح وفق هذا الطرح يتمظهر بمظهر القوة المنهجية للصناعة المصطلحية الإسلامية، حيث يتجلى أثره الإيجابي على النقد الإسلامي و منظومته المصطلحية من نواح عدة ، فهو يمكّنه من جبر الخل الحاصل بينه و بين الآخر على الصعيد المنهجي فالمصطلحي، كما إنه دليل على ديناميكية النقد الإسلامي و قدرته على استيعاب المفاهيم المستحدثة و احتوائها ضمن الخبرة الإسلامية ، و من جهة تتجلى من خلاله إبداعية المسلم ممثلة في الجهد الذي يبذله في تبيئة المصطلح و أسلمته، وهذه وحدها تستلزم مهارة خاصة فهي تتطلب رصيда علميا ثخيناً بمفاهيم مصطلحات الآخر و تطورها، و معرفة متمكنة بالأصول الفكرية و اللغوية للبيئة المنتجة لتلك المفاهيم ، و معرفة راسخة بالأسس الحضارية للأمة الإسلامية، و إحاطة كافية بالمادة المعجمية التي تمكنه من صياغة المصطلح المعادل للمصطلح المجلوب .

و نظرا للمزايا المتعددة التي يكتسبها للنقد الإسلامي بفعل اتصاله بالآخر فإن الانفتاح يكون بمثابة الضرورة الحتمية لاستعادة المجد الحضاري، بل هو من المقومات الأساسية التي تؤسس له، و لما كان ذلك كذلك فإنه من الضروري للعقل المسلم " أن يبادر إلى استئناف مسيرته لاستعادة عصر القوة و الفعالية و الأصالة عن طريق امتلاك معارف الحضارة الغربية و علومها ، و العمل على تبني مصطلحاتها و مفرداتها، و ذلك بعد إفراغها من حمولتها المادية و شحنها بالحمولة الإسلامية القرآنية، و ليس عن طريق استنباط مصطلحات جديدة أصلا كما يتوهم البعض"⁽¹⁾

إن دعوى العزلة و القطيعة مع الآخر مبدأ غريب على الثقافة الإسلامية، و هي ردة فعل غير صحيحة لأننا في حوارها مع الآخر، إذ تترجم العجز في المواجهة، و عدم القدرة على المواكبة المعرفية، و هي مبدأ لا يتناسب مع بنية العقل المسلم المثالي الذي " لم يرفض معطيات غيره ، و لكنه في الوقت نفسه لم يتقبلها (...) لقد كان يمتلك تركيبه

(1) عبد الرحمان الموافي، "النقد الإسلامي و مناهج النقد الغربي ، البنيوية التكوينية نموذجاً"، مجلة المشكاة، المغرب، عدد خاص بأعمال المتلقى الدولي الأول للأدب الإسلامي ، (1998م)، ص251.

الخاص و من خلال منظوره العقدي المقاييس الدقيقة و الموازين العادلة التي يمرر من خلالها تلك المعطيات فيعرف جيدا ما يدع مستفيدا إلى أقصى حد من خبرة الآخرين.⁽¹⁾

و هذا ما تشهد له التجربة الحضارية الإسلامية التي عملت على احتواء التركة المعرفية للحضارات السابقة و طوعتها وفق ما يتلاءم مع رؤيتها الفلسفية التي يؤطّرها التّصور الإسلامي، فالمسلمون كما يرى مصطفى بريسيتش: "كانوا قد عرفوا كيف يتفاعلون مع الآخرين الذين كانوا يشبهونهم و يختلفون عنهم في معتقداتهم و في توقعاتهم من الحياة و التاريخ، لقد كان المسلمون يعتقدون بالإيمان القوي بالتصديق بدلا من التكفير و الإدانة و بالإيمان بالمشاركة و المساهمة بدلا من الإيمان بالتفرد إضافة إلى ذلك فقد عرف المسلمون كيف يقدرّون التجارب المختلفة داخل صفوفهم"⁽²⁾ و ذلك لسبب بسيط هو أن الحضارة الإسلامية جزء من الصرح الثقافي العالمي الذي تتشارك في بنائه مختلف الحركات و المجتمعات الثقافية العالمية .

المبدأ الثاني: التوحيد.

يجري الانفتاح في إطار الإسلامية وفق مبدأ التوحيد الذي تتم على أساسه معايرة المفاهيم و المصطلحات المجلوبة من الآخر، و هو ما يحفظ هوية النقد الإسلامي من التّغريب، و قد عبر عن هذه الحقيقة وليد قصاب بقوله: " و لكن عليك أن تعرف باستمرار ماذا تأخذ ماذا تدع، و أنت لا تعرف ذلك إلا إذا حددت هويتك ليكون بيدك معيار تزن به الأمور، و هذا الميزان بالنسبة لنا هو الإسلام، فما اتفق معه أخذناه بل و حرصنا عليه و عدناه الحكمة الشاردة التي نحن مأمورون بالبحث عنها، و لكن ما خالف عقيدتنا انتبذناه"⁽³⁾

(1) ورقاء محمد قاسم ، عماد الدين خليل و النقد الأدبي الإسلامي المعاصر، دار غيداء ، عمان ، الأردن، ط1،(1433هـ-2012م) ، ص109.

(2) حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، ص 140.

(3) عماد الدين خليل، الغايات المستهدفة للأدب الإسلامي، دار الضياء، عمان، ط1،(1421هـ-2000م)، ص181.

ووفق هذه الرؤية يراهن عماد الدين خليل على مبدأ التوحيد بوصفه صمام أمان يرشد استهلاك المفاهيم الغربية، و يحول دون وقوع العقل المسلم أسر الانبهار و التبعية للآخر ما دامت عملية استيراد المفاهيم تقوم وفق استراتيجية تؤول إلى ذلك الأصل الكبير: "فإذا عرفنا أن التوحيد بمفهومه الشامل نقيض كل ما هو من أسس الثقافة الغربية و مقوماتها في شتى المناحي فكيف يوصف التعامل مع هذه الثقافة بصيغة الانبهار و التقبل و التسليم؟ و كيف يكون انعكاسا للأدب الغربي و الفكر الغربي؟"⁽¹⁾

إن مبدأ التوحيد وفق رؤية عماد الدين خليل يتجاوز كونه معيارا تحتكم إليه المفاهيم النقدية المجتلبة إلى آفاق و مستويات أخرى تمس الجانب النفسي للمصطلحي الذي تتسامى لديه قيم الأنا في حوارها مع الآخر، و هو ما يعصمه من الوقوع في رقة الانبهار، و هذا مرتبط رئيس في دعوى الانفتاح، حيث يعصم التجربة الإسلامية من آفات الانفتاح غير المشروط الذي عرفته التجربة الغربية.

ومن ناحية أخرى يظهر أثر مبدأ التوحيد في المصطلح نفسه، و ذلك من خلال سريانه في شرايين المصطلح المعادل للمصطلح الأجنبي الذي يجب أن يخضع قبل إدخاله للمنظومة النقدية لإعادة تدوير هدفها تبيئته و إخضاعه للمبدأ الحضاري الخاص، و ذلك من خلال إفراغه من الحمولة الغربية و شحنه بحمولة جديدة تتواءم مع التصور الإسلامي و بهاتين العمليتين عملية الإفرغ و الشحن يتم تأصيل مفردات الثقافة المستوردة و ضمنها المناهج النقدية داخل محيط الثقافة المستقبلية.⁽²⁾

المبدأ الثالث: الضرورة العلمية.

تعتمد أطروحة الانفتاح على حادثة ميلاد التجربة النقدية الإسلامية، و من ثم يكون من الضروري الاعتماد على معطيات الآخر - و من ضمنها المصطلحات - و لو بصورة مرحلية مؤقتة من أجل إثراء و دعم النقد الإسلامي حتى يشتد يستوي على سوقه، و كنا قد رأينا

(1) عماد الدين خليل، حول استراتيجية الأدب الإسلامي، ص 233.

(2) عبد الرحمان الوافي، النقد الإسلامي و مناهج النقد الغربي، ص 251.

في مناسبة سابقة رأي محمد إقبال عروي فيما يتعلق بمسألة المنهج التي اعتبرها عنصرا مؤجلا التحقق في الدراسات الإسلامية لعدم توفر عناصره، و لذلك كان لابد من الانفتاح على وحدات الآخر للاستفادة منها و الإضافة إليها تحقيقا لبعد الإتيان. و كنا قد رأينا كذلك كيف استحدث مفهوم الأداة الذي يمكنه من الإفادة من مجموعة المناهج النقدية و مصطلحاتها لتحليل رواية جاد الله لنجيب الكيلاني.

أما أحمد رحمانى فقد تبنى مفهوم الانفتاح المشروط بسلامة اللغة نظرا لإدراكه الواعي بأن الإبداع في مجال النقد يتوقف على نضج الجهاز المصطلحي، و لما كان ذلك كذلك يتحتم على النقد الإسلامي الاعتماد على "المصطلحات المجلوبة - و لكن المترجمة منها- التي برهنت على العطاء و الثراء لا المعربة التي تبقى على الصيغ كما هي جامدة لا يفهم ظلالها إلا من صار لكثرة الاشتغال باللغات الأجنبية واحدا من أهل ذلك اللسان"⁽¹⁾ وذلك عملا بأخف الضررين.

إن الضرورة العلمية قد تكون مسوغا لعملية الانفتاح على الآخر لا سيما في مراقبة الأسس الجمالية التي تضمن ارتقاء فنية النصوص، و لكن اتخاذها هكذا كمبرر لعملية الأخذ من الآخر على الإطلاق قد لا يكون في صالح النقد الإسلامي الذي ينزع إلى الخصوصية فلسنا نعلم الإطار الزمني الذي تتحدد به مرحلة النهضة، أو الفترة التي يستغرقها التحول منها إلى فترة النضج الذي يحصل معه إبداع الوحدات الخاصة، فقد ذكر نجيب الكيلاني قبل ما يربو العقود الثلاثة أن اقتراض المصطلحات الذي كان ضرورة في بدايات النهضة فإنه بات اليوم من المحرمات⁽²⁾ إلا أن النقد الإسلامي مازال مستمرا في طرح مسألة البدايات كذريعة للتخلف على المستوى المنهجي أو المصطلحي.

المبدأ الرابع: المشترك الإنساني.

تراهن أطروحة الانفتاح على الجانب المشترك الذي تجتمع فيه شتى العمليات الإبداعية و الذي يتيح وجود مفاهيم عابرة للثقافات، و هي مفاهيم إنسانية مشتركة بريئة من التحيز

(1) أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق، ج2، ص717.

(2) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص147.

الثقافي يمكن للنقد الإسلامي تعاطيها من غير حدوث ضرر عن مرجعيته الفكرية، و هذه الفكرة قد تبناها محمد عبد العظيم بن عزوز في صناعة معجمه الأدبي حيث استعمل عددا من الوحدات "التي يشترك فيها [الأدب الإسلامي] مع غيره من الآداب و بخاصة الفنية منها التي تدخل في نطاق المشترك الإنساني الذي لا يؤثر على التفرد و الخصوصية"⁽¹⁾ و هو ما نجده أيضا عند عماد الدين خليل الذي يرى "أن بعض محاولات الحداثة النقدية كالانزياحية مثلا لا ترتبط بأية رؤية أو منظور ذي طابع عقدي، و إنما هي تقنيات منهجية صرفة تضع أدواتها في خدمة النص"⁽²⁾ و لعل هذا ما أراده محمد إقبال عروي بقوله الذي ذهب فيه إلى أن المصطلحات الأدبية قضية لا تقتصر على اتجاه دون آخر، و من حق النقد -أي نقد- أن يستفيد منها و يوظفها أثناء مقارنته النقدية.⁽³⁾

نعتقد أن جميع المصطلحات تولد ضمن بيئة حضارية، و تجسد تحيزاتنا الخاصة التي قد تحتوي في تضاعيفها قيما تتفق مع الفطرة الإنسانية، و من ثم مع التصور الإسلامي، يشهد على ذلك حديثه ﷺ ﴿إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ﴾ و الذي يدل على وجود قيم الخير و الحق و الجمال قبل مجيء الإسلام الذي جاء ليصحح و يوجه تلك القيم، و لكن ذلك لا يعني أن هذه المفاهيم مبرأة من التحيزات الثقافية، فلا توجد مصطلحات لا تحفظ تحيزاتنا الخاصة، و لكن توجد مصطلحات تتوافق مع المفاهيم الحضارية الإسلامية يمكن استثمارها ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية، و لكن نراه من الضروري تأطيرها في إطار هذه المنظومة لتكون أكثر التصاقا بالتجربة الإسلامية من جهة، و لتكون جزءا من المنظومة المصطلحية الإسلامية من جهة أخرى، و هو ما يمنع النقل غير المنضبط و يحافظ على روح الإبداع.

قد تبدو أطروحة الانفتاح أكثر موضوعية خاصة و أنها مشفوعة بوقف حضاري تمكنت من خلاله الحضارة الإسلامية من إحداث تفاعل إيجابي مع معطيات الآخر، إلا أن هذه العملية قد تتضمن مضاعفات غير محمودة العواقب، ذلك لأن التفاعل في ميدان النقد الإسلامي قد

(1) محمد بن عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، 5.

(2) عماد الدين خليل، متابعات في دائرة الأدب الإسلامي، ص112.

(3) أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق، ج2، ص717.

حدث في إطار معادلة غير متكافئة الطرفين يكون فيها النقد الإسلامي دائما الحلقة الأضعف الذي يتكل على المنتجات الغربية و يحاول طبعها بطابع إسلامي، و هو على هذه الحالة لن يتحرر دائما و أبدا من التبعية للآخر كونه لا يعتمد على إنتاج مصطلحاته الخاصة بقدر ما يعتمد على إعادة صياغة المستوردة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الفترة الزمنية التي يستغرقها النقد الإسلامي في استيعاب تلك المفاهيم و تبيينتها و معالجة المشكلات التي قد تصاحب هذه العملية، و ربما يكون المصطلح قد اتخذ في لغته الأصل مفاهيم جديدة، و ربما تظهر مصطلحات أخرى، و يبقى النقد الإسلامي أسير سعيه الدائب لمواكبة المفاهيم الجديدة مشغلا بتحديث معجمه النقدي ليكون كمن يدفع صخرة سيزيف.

إن اختلافا الآراء بين النقاد الإسلاميين في التعامل مع الآخر قطيعة أو انفتاحا مظهر صحي في حياة النقد الإسلامي إذا ما أحسن توجيهه، حيث يشهد على ديناميكية فاعلة في عملية بناء على المستوى النظري على الأقل، و قد يمكن في حال أحكم توظيفه عمليا من تأسيس منظومة نقدية تدعمها منظومة مصطلحية محكمة تتميز بالأصالة و المعاصرة في آن واحد، حيث تحض رؤيا القطيعة على تأسيس المفاهيم الأصيلة التي تسهم في صياغة المبادئ النظرية للمقاربة النقدية الإسلامية، كما تتيح رؤيا الانفتاح تغذية المدونة النقدية ببعض المفاهيم التي تراها ضرورية لاستكمال الصرح المنهجي و المصطلحين، و ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا وفقا لثنائيتين:

الأولى: الانتقال من المستوى النظري المسؤول على رسم الخطوط العريضة في التعامل مع الآخر قطيعة أو انفتاحا إلى المستوى العملي المسؤول عن ترجمة تلك المبادئ في الواقع النقدي، لأن هذه الخطوة وحدها كفيلة بإثراء الرصيد المصطلحي للنقد الإسلامي، أي الانتقال من العمل المصطلحي إلى العمل المصطلحاتي، فقد عرف النقد الإسلامي عددا محدودا من الدراسات التطبيقية التي تولت رصد الوحدات المعجمية المستعملة و تطعيمها ببعض الوحدات المجترحة أو المجلوبة كما هو الحال مع محمد بن عزوز في معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، أو بعض الدراسات التي تعاملت مع بعض الوحدات المصطلحية توثيقا كما هو الحال مع أطروحة محمد أمهاوش مع مصطلحات نجيب الكيلاني، أو عمل سعيد الوالي مع مصطلحي الجمالية و الرؤية، أو تأصيلا كما هو الحال مع عمل إسماعيل المشهداني

مع مفهوم الالتزام، و حسن الأمراني مع مفهوم الاقتراض، و لكن هذه الجهود الفردية غير كافية، و تحتاج إلى تراكم علمي أكبر نستطيع من خلاله تأسيس معجم نقدي إسلامي مستقل.

الثانية: التنسيق بين الآراء الجدلية من أجل الحصول على خارطة طريق واضحة محددة تضمن وحدة العمل من جهة، و تضع خطة منهجية تضبط أسس التعامل مع الآخر حيث إن: "التلاقح بين الأفكار المتغايرة في إطار الرؤية المشتركة يقود إلى مزيد من الخصب و التنوع و العطاء، و هذا أمر بديهي ما دام هناك قاسم مشترك يجمع المتحاورين على الخطوط العريضة"⁽¹⁾ و على هدي رؤيا الحوار هذه، و بناء على المخطط النظري الذي وضعناه في الفصل الثاني من هذه الدراسة نتصور أن الأخذ من الآخر يمكن أن يتحقق بصورة مثالية إذا اعتمد الإستراتيجية الآتية:

- التأسيس لصيغة منهجية واضحة في مقارنة النص الأدبي، و التي تكون متولدة ضمن النسق المعرفي الإسلامي، و مرتبطة بالنظرية الإسلامية للأدب، أي الاتفاق سلفا على الحدود و المبادئ الواضحة لطبيعة الأدب، و منهجية النقد لكون هذين العنصرين "النظرية و المنهج" مسؤولين أساسا على توليد و تفعيل الوحدات المصطلحية كما ذكرنا ذلك في موضعه، و تتحدد فائدتهما فيما يتعلق باستيراد المفاهيم من الآخر في تحديد المتناسب و الضروري منها الذي يتلاءم مع النظرية الأدبية الإسلامية و منهجها، و هو ما يمنع النقل غير المنضبط للمفاهيم و يتلاءم مع شرط "الملاءمة و اللياقة" التي أشرنا إليهما في النظرية العامة للمصطلح الإسلامي.

-الفقه الجيد للمصطلح في سياقه الأصلي، و ذلك من حيث تحديد الدلالات التي يتحملها المصطلح على المستويين الزمني و التزامني، و ذلك باعتبار أن هذه الوحدات المصطلحية قابلة للتطور بتطور المعرفة، بل هي أيضا عرضة للتحويل في بعض خصائصها المفهومية على المستوى الزمني متأثرة في ذلك بالمرجعية المؤطرة، و لعل اختلاف مدلول الالتزام بين الفلسفتين الوجودية و الواقعية خير دليل على ذلك. و هذه الخطوة يأمن من خلالها النقد الإسلامي الوقوع في خطأ اضطراب الترجمة. كما يدخل في الفقه الجيد للمصطلح بصورة ضرورية تحديد مستويات ارتباطه بالسياق الثقافي المنتج، إذ طالما أكدنا في أكثر من موضع

(1) عماد الدين خليل، متابعات في دائرة الأدب الإسلامي، ص118.

أن الوحدات المصطلحية ليست مجرد لافتات تحيل إلى مفهوم، بل هي أيضا وحدات معرفة مشروطة ثقافيا، و تكون بذلك مرتبطة بسياقها الثقافي على مستوى المفهوم الذي يتدخل النسق المعرفي الخاص في تحديد ملامحه، أو على مستوى التسمية التي تكون خاضعة للقواعد اللغوية كما يتدخل العامل الثقافي في اختيار تسمية معينة دون غيرها من الوحدات المتوفرة على المحور الاستبدالي، و هذا يساعد الناقد على تحديد العناصر الثقافية المخالفة و تحييدها و الإبقاء على العناصر عبر الثقافية التي تساعده في إعادة الصياغة، كما تمكنه كذلك من تحديد المقابل اللغوي الدقيق المتفق مع مرجعيته الخاصة.

يمكننا اعتبار مصطلح أدب الاعتراف (confession) عينة مناسبة تظهر فعالية هذه الخطوة المنهجية، حيث يحيل المصطلح إلى ذلك النوع من الأدب الذي يتضمن سردا لمواقف سلوكية أو نفسية بصورة صريحة، و قد ارتبط هذا اللون من الأدب بالسيرة الذاتية التي تتطلب الصدق في عرض حياة الإنسان، أين ظهر أدب الاعتراف، بوصفه أحد أنماط السيرة التي تعتمد على "عرض مواقف نفسية و عاطفية خاصة و تمتلك جرأة على الوصف و الإدلاء بالأحداث الأكثر شخصية و الأكثر مخلة بالأخلاق العامة"⁽¹⁾ و التي من نماذجها اعترافات جون جاك روسو، و القديس أوغسطين، و قد ارتبط هذا المصطلح في أمريكا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بفن الشعر (confessional poetry) و الذي يدل هو الآخر على نمط الشعر الذي يتضمن كشفا لمواقف حميمية و المشاكل الشخصية في حياة الشاعر بصراحة غير عادية كما هو ظاهر في أعمال روبيرت لويل (robert lowell) و سيلفيا بلاث (sylvia plath) و غيرهما.⁽²⁾

ليس من الصعب تحديد أثر الأنموذج الثقافي في صياغة مصطلح أدب الاعتراف على المستويين المعجمي و المفهومي؛ فاختيار تسمية confession / الاعتراف وثيق الصلة

(1) سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، (1405هـ - 1985م)، ص149.

(2) EDWARD QUINN, LITERARY AND THEMATIC TERMS, p94.

بالطقس العقائدي الكنسي الذي يتم من خلاله الإفضاء إلى الكاهن بجميع الذنوب طلبا للمغفرة كما تحيل كلمة confessional على مكان الاعتراف في الكنيسة⁽¹⁾ و هذه الدلالات تتناسب مع الاستعمال الفني الذي يعتبر النص الأدبي من الناحية المجازية موضعاً للإفضاء باللحظات الحرجة في حياة المؤلف، كما يظهر أثر الجانب الثقافي على مستوى المفهوم في المنطق الصريح الذي يصاغ وفقه هذا الأدب، و الذي يتوافق مع طابع التعري الذي عرفته الثقافة الغربية الذي يبدو غريباً عن النسيج الثقافي العربي و الإسلامي ذي الطابع المتحجب و ذلك سر تخلف ظهور هذا اللون من الأدب في العالم الإسلامي و العربي مقارنة بنظيره الغربي لأن هذه الاعترافات -كما يرى العقاد- "متخلفة عندهم عن الاعترافات الدينية التي ألفوها مئات السنين في ظل الكنيسة الكاثوليكية، و لأنهم سبقونا زمناً إلى العلنية الاجتماعية."⁽²⁾

وقد حاول بعض الباحثين إيجاد موطئ قدم لهذا النوع الأدبي في التراث، معتمداً على بعض النصوص التي يشتهى أن تكون اعترافات من قبل بعض العلماء نحو حكاية ابن تيمية عن صراعه العلمي، و أحاديث ابن حزم في طوق الحمامة ليصل إلى قاعدة أن الاعتراف الشرقي يختلف عن الاعتراف الغربي، فالأول كله فاضل بفضل أهله و منزلتهم العلمية، أو أنه لا يتعدى اللطم، أو اعترافات الصوفية و الزهاد في حكايتهم عن الفيوضات الإلهية، أما الاعتراف الغربي فكله فاضح يركز على الجهر بالسوء⁽³⁾

و الحقيقة أن هذه النماذج التي ذكرها هي غير أدب الاعتراف الذي يقصد فيه صاحبه قصداً بيناً سرداً أو تصوير انتهاكه للطابوهات الدينية و الاجتماعية، و ذلك لا يتصور أبداً من العلماء الذين ترقوا في مراتب خشية الإلهية بفضل العلم، كيف و قد علمنا أن الجهار

(1) concise oxford, p189.

(2) عباس محمود العقاد، بين الكتب و الناس، دار المعارف، ط4، (1985م)، القاهرة، ص24.

(3) أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، تباريح التباريح، دار الصحوة، الرياض، ط1، (1412هـ - 1992م)، ص7.

بالمعصية من أشد النواهي الشرعية. و إذا أردنا البحث عن جذور أولية لهذا الأدب في التراث فإنه من الأنسب أن نطلبها في بعض القصائد الجاهلية كما هو الحال في معلقة امرئ القيس أو بعض الخمریات الشائعة في العصر العباسي التي تتضمن انتهاك الشاعر للممنوعات الأخلاقية أو الدينية إلا أننا لا يمكننا اعتبارها مع ذلك نمطا من أدب الاعتراف لكونها تفتقد لمنطق القصد التوثيقي كشرط أساس في أدب الاعتراف حيث تظهر - على افتراض صدقها- كأحد موضوعات القصيدة الجاهلية، كما أنها قد يغلب عليها المنطق التخيلي، فلا تكون بذلك حكاية عن وقائع حقيقية في حياة الشاعر.

و قد حاول بعض الباحثين تبينة هذا المصطلح و تخليصه من شوائب مرجعيته الغربية و ذلك بالاشتغال على مستوى وحدة التسمية، و ذلك باستبدال مفردة الاعتراف بوحدة المكاشفة التي تدل على الإفضاء بالشيء، حيث تتحلى الكلمة بمزايا الاصطلاح الجيد، فهي أولا دقيقة الدلالة على المفهوم، و ذلك لاقتراب دلالتها اللغوية من المفهوم، كما أنها تترجم المفهوم بوضوح نظرا لأمن اللبس المحقق بكونها بكرا في الاستعمال النقدي، و بذلك تكون في علاقة مثالية مع المفهوم قوامها أحادية الدلالة، كما أنها مولدة من المعجم اللغوي العربي، و ترتبط بسبب بترائه الديني كما في الأثر "لو تكاشفتما ما تدافنتما" و هو ما يجعلها عارية من الآثار السلبية التي يتحملها المصطلح الغربي، و علاوة على كل ذلك تضيف الألف الزائدة في التسمية دلالة نفسية خاصة، إذ توحى بالمقاومة النفسية و الجهد الوجداني المبذول في مقام البوح الذي يتطلب شجاعة و جرأة قد لا تتيسر لجميع الناس، أما على مستوى المضمون فتكون المكاشفة نمطا من البوح المتشح بمسحة من الالتزام الديني و الخلقي، و يشترط فيها: أن تكون مظهرا من مظاهر النقص، و أن تتحلى بالصراحة و الجرأة، و أن تتضمن خروجاً عن الإلف و العرف الاجتماعي.⁽¹⁾

(1) أحمد علي آل مريع، "أدب الاعترافات/المكاشفات رؤية إسلامية لأدب السيرة"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج 15، ع58، (ربيع الآخر /جمادى الآخرة 1429هـ-نيسان/حزيران 2008م)، ص ص 7-10.

و الملاحظ أن الباحث قد وفق كثيرا في اختيار وحدة التسمية ذات الأصول التراثية، لكنه لم يبتعد كثيرا عن المفهوم الغربي للمصطلح، إذ لم يتميز عليه بخلاف التحلي بالالتزام الديني في عملية السرد، و هذا قد لا يخدم التوجه العام للأدب الإسلامي الذي يسعى لتحقيق مفهوم القوة، كما أن الطبيعة الوظيفية للأدب الإسلامي، و مسؤولية الأديب عن أثر تجربته التي يسردها في وجدان المتلقي قد تضع أكثر من علامة استفهام عن الدور الذي تمثله المكاشفة بهذا المعنى في تحقيق الاستخلاف في الأرض، و لذلك نعتقد أنه من الضروري أن تكون رواية هذه الأحداث من منظور اعتبارها من النقائص، و أن يبذل الكاتب وسعه في تحقيق هذه الغاية أكثر من سرد الأحداث نفسها لأنه بهذه الشاكلة فقط يعمق مفهوم القوة من خلال اعتبار أن الشخصية الإسلامية أيا كانت ليست ملائكية فهي عرضة للسقوط، الذي لا تقفأ تتجاوزه اتجاه الصحة و النهوض، و من ثم فقط تعتبر المكاشفة فنا من فنون السيرة الإسلامية التي يشترط فيها "أن يكون كاتبها مسلما و رؤيته للأحداث إسلامية"⁽¹⁾

- إعادة صياغة المصطلح، و هي خطوة يتحقق معها التعامل الصحي مع المصطلح المجلوب و هي التي يتحقق من خلالها جانب إبداع الناقد الإسلامي الذي لا يصبح مجرد ناقل للمفهوم و إنما شريك أساسي في صنعه على نحو يتوافق مع تحيزاته الخاصة، و هذه العملية تعتمد بصورة أساسية على مجموعة البيانات التي توفرها لها سابققتها، كما أنها متطلبة معرفيا حيث يشترط فيها المعرفة المتمكنة بالمفردات اللغوية و المصطلحية التراثية التي تساعد على اختيار التسمية المناسبة للمفهوم الجديد، أو تأصيله تراثيا إذا ما توفرت له نظائر في التراث، كما يشترط عليه معرفة الأسس الفكرية و الفنية للأدب الإسلامي و ذلك من أجل صياغة وحدات متفقة مع رؤيته العقائدية و منهجه النظري، و كنا قد رأينا من خلال أنموذج أدب الاعتراف الذي ذكرناه أنفا القيمة التي تحدثها إعادة الصياغة في انسجام المصطلح مع الخط النظري و العقائدي للأدب.

(1) محمد بن عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص141.

و بتحقيق هذه الخطوات الثلاثة يمكن للنقد الأدبي الإسلامي تجاوز تخوفات تمبيع مفاهيمه بسبب عملية الغزو المصطلحي الغربي لمعجمه النقدي، إذ تكون عملية الأخذ مشروطة بأسس اللياقة و التوافق مع منهجيته النقدية و نظريته الخاصة، كما أنه يحقق النقل الآمن للمصطلحات على المستوى التقني - و ذلك بمراقبة تطور المفاهيم التي تؤمن النقل الصحيح- أو على المستوى الهوياتي - و ذلك من خلال مراقبة التحيزات التي تحملها الوحدات المصطلحية و تحديد المخالفة منها، كما أنه يضمن حضور روح الإبداع و الاجتهاد التأصيلي للمفاهيم من خلال إعادة الصياغة التي تتحرى تحقيق الخصوصية الإسلامية.

2 الآثار الجانبية لأسلمة المصطلحات الغربية.

لا يعتبر اختلاف وجهات النظر في قضية الانفتاح على الآخر الإشكالية الوحيدة التي يواجهها النقد الإسلامي، فهناك قضية أخرى قد تكون أشد تعقيدا منها خاصة و أنها مرتبطة بالجانب التطبيقي، و نقصد هنا اختلاف تعامل النقاد مع مفاصل عملية الأسلمة، سواء من حيث تقدير ضرورة استرفاد الوحدة المصطلحية إلى سياق النقد الإسلامي، أو في تعيين السمات المفاهيمية الضابطة لتصور المصطلح في سياق النقد الإسلامي، أو في اختيارات الوحدات البدائل للوحدات الغربية، كما يتضاعف هذا الإشكال في ظل سيطرة العمل الفردي و فقدان التواصل بين الشركاء في القطاع النقدي الإسلامي، و هذه الآثار الجانبية نلاحظها على مصطلحي "الالتزام" و "الواقعية" اللذين أخذناهما كعينة اختبار بوصفهما من الوحدات المجلوبة الأكثر تداولاً في سياق النقد الإسلامي، و الذي يظهر بجلاء ضرورة الالتفات لهذا الإشكال في عملية التبيين المصطلحية.

1.2 مصطلح الالتزام الإسلامي:

الالتزام " Engagement " من المصطلحات الرحالة التي استعملت في أكثر من قطاع معرفي كالقطاع القانوني و العسكري في فترات مبكرة ، لكنه سجل حضوره البارز في مجال النقد الأدبي خلال 1945م⁽¹⁾ و قد اختلفت الدراسات التأثيلية في تعيين زمن تأسيس الكيان المفهومي للمصطلح، إذ ينظر إليه بعض الدارسين على أنه مذهب أدبي متموضع زمنيا في الفترة الممتدة ما بين 1945م و 1955م، و هي الفترة التي استعاد فيها الأدب تواصله مع القضايا السياسية و الاجتماعية، و شهدت صعود تيار أدبي ينظر للأدب في علاقته مع المجتمع و السياسة، و وفق هذا الرأي يكون الالتزام من المصطلحات المؤسسة حديثا . بينما يذهب آخرون إلى النظر للالتزام بوصفه مفهوما "عبر زمني" يتعامل مع الفن من منظور وظيفي حيث يتحقق في جميع الممارسات التي تربطه بخدمة قضية ما و الذي يمكن أن نجده عبر التاريخ على أشكال مختلفة، و ممثلا في شخصيات أدبية متميزة قد تختلف في طبيعة الالتزام و لكنها تجتمع في كون النص الملتزم يجسد رؤية العالم عند الكاتب، و عن الوظيفة التي يحددها في العمل الأدبي.⁽²⁾

و على أساس هذه الرؤية الثانية يستمد الالتزام شرعية توظيفه في سياق النقد الإسلامي، و ذلك بوصفه مصطلحا جديدا لمدلول قديم، ومن ثم انطلقت جهود تأصيله في إطار الإسلامية، و التي اجتمعت على عدد من السمات التي تفصل الالتزام الإسلامي عن نظيره الغربي .

1.1.2 خصائص مصطلح الالتزام الإسلامي.

يتميز الالتزام في إطار الإسلامية عن نظائره من أنماط الالتزام الأخرى بمجموعة من السمات، نحددها فيما يأتي:

(1) Alain Rey, Dictionnaire Historique de la langue française, tome1,p1177 .

(2) بونودوني، الأدب و الالتزام، تر: محمد برادة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، (2005م)، ص20.

أ-المرجعية الإسلامية: فأساس الالتزام في الأدب الإسلامي مرتبط بالمرجعية الإسلامية فهو التزام اختياري لتشريع رباني، و بذلك فهو وسط بين الالتزامات الثلاثة التي عرفها الغرب حيث إن الأدب الماركسي يستمد موقفه من التشريع الخارجي ممثلاً في الفلسفة المادية الجدلية، و الأدب الوجودي يستمد قيمه من الاختيار الحر المحض، في حين تستمد مدرسة الفن للفن التزامها من مفهوم اللاالتزام، أما الأديب المسلم فإنه ملتزم بشرعة الإسلام كأساس للتزامه سماوي أما الالتزام الأوروبي فأساسه أرضي حيث أن "الأدب الإسلامي يلتزم بقيم ربانية و يدعو إليها و يبشر بها ، أما الأدب الواقعي الاشتراكي فهو ملتزم بالواقع كما يحدده الغرب الشيوعي، و أما الأدب الوجودي فهو ملتزم بموقف الفرد و حرته في اتخاذ الموقف الذي تختاره دون ضابط أو رابط .⁽¹⁾ و هذه المرجعية هي ما أكسب الالتزام الإسلامي سمة الثبات حيث لم يختلف مضمونه اليوم عن مضمون الالتزام الإسلامي قبل أربعة عشر قرناً من الزمن كما يرى الباشا.⁽²⁾

ب-الشمولية :

و هذه الخاصية مرتبطة بسابقتها و نتيجة لها؛ إذ إن الأديب الإسلامي ملتزم أمام الحي الباقي الذي لا يموت بدين العقيدة المنزلة، و ليس ملتزماً أمام طبقة اجتماعية بذاتها أو واقع اجتماعي معين- و إن كان ذلك قد يكون من أولوياته بمقتضى الوظيفة الاجتماعية للأدب- فالذي نريده هنا هو أن حقيقة الالتزام الإسلامي تتحدد بطبيعة التصور لا بطبيعة القضية، و لذلك فهو مفتقر للتموضع الزماني و المكاني، و هذه الميزة تجعله ذا امتداد شامل لشتى قضايا الحياة، و الكون و الإنسان، إذ "يشمل الواقعيين للواقع العام للأمة الإسلامية و واقع خاص يرتبط بحياة الأديب"⁽³⁾ و واقع أوسع منهما يرتبط بالقضايا الإنسانية في جميع أنحاء العالم، فهو التزام "شامل لكل التجارب الإنسانية في كل زمان و مكان ."⁽⁴⁾

(1) عبد الرحمن رأفت باشا، نحو مذهب إسلامي في الأدب و النقد، ص147.

(2) المرجع نفسه، ص163.

(3) عبد الرحمان رأفت الباشا، نحو مذهب إسلامي في الأدب و النقد، ص164.

(4) عبد القدوس أبوصالح، "الأدب الإسلامي بين الإلزام و الالتزام"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع50، (1427هـ-2006م)، ص15.

ج-**الهيمنة على سائر الأشكال الفنية** : الأدب الإسلامي بجميع أشكاله الفنية مرتبط بالتصور الإسلامي يستوي في ذلك الشعر أو السرد أو الأدب المنظور، و عليه فإن مفهوم الالتزام الإسلامي يقع على سائر فنون القول حيث إن "كل أشكال الكلمة في موضع الأمانة والمسؤولية و لابد أن توظف في خدمة الحق و الخير و القيم الفاضلة".⁽¹⁾

د-**الاختيار**: يستمد الالتزام الإسلامي وجوده من الاختيار الإسلامي، و هو مفهوم مؤصل له قرآنياً بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾⁽²⁾ و قوله: ﴿وَهَدَيْتُهُ النَّجْدَيْنِ﴾⁽³⁾ و قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽⁴⁾ وفقاً لهذه القاعدة لا يمكن أن يكون الالتزام الإسلامي بحال من الأحوال مسار إملاء أو إجبار، بل هو نابع من الاختيار الحر للذات المؤمنة و هو ما يبعده عن شبهة الإلزام. فالالتزام الإسلامي التزام حقيقي نابع من اختيار الذات المؤمنة و هو جزء من شخصية المسلم و عقيدته.⁽⁵⁾

هـ-**الفنية /الجمالية** : تنقل هذه السمة الالتزام من المستوى التصوري إلى المستوى الجمالي فهي شبيهة بمفهوم الالتزام الجمالي الذي دعت إليه مدرسة الفن للفن من حيث مبدأ العمل على تحصيل أدبية إذ يكون من خصائص الالتزام الإسلامي "المحافظة على العناصر الفنية للأدب عبر رحلته الطويلة في مسار الزمان و المكان و الحرص على تنميتها و إمدادها بكل جديد يثري التجربة الفنية و يعمق صورتها"⁽⁶⁾ و لكنها تختلف عنه في المبدأ الذي يتأسس عليه هذا النوع من الالتزام، فخاصية الفنية في الالتزام الإسلامي لا تتحرك من مبدأ إنكار الالتزام المضموني و إبداله بالجمالي، و إنما تتخذ وظيفتها في إطار المحافظة على فنية القول كي لا يطغى الاهتمام بالمضمون على الصياغة الفنية و هو ما يضرب الأدب الإسلامي و نقده في مقتل. هذا من جهة أخرى يتحدد دور الفنية

(1) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص109.

(2) سورة الكافرون، الآية6.

(3) سورة البلد، الآية10.

(4) سورة البقرة، الآية 256.

(5) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص106.

(6) حلمي محمد القاعود، الأدب الإسلامي الفكرة و التطبيق، دار النشر الدولي، الرياض، ط1،

(1428هـ-2007م)، ص221.

و الجمالية تحقيق الالتزام بالمقومات الفنية التي تعد من ثوابت الأدب الإسلامي، و هي سلامة اللغة التي تحقق وظيفة الالتزام سواء من حيث سلامة المعجم اللغوي أو طريقة التوظيف. يقول نجيب الكيلاني: "و الالتزام -كما هو واضح- التزام مضمون و هو يقتضي بدهاء الحرص على اللغة العربية لغة القرآن فالحرص على قواعدها و دلالاتها الأصلية يرتبط ارتباطا وثيقا بما في كتاب الله من قيم و أحكام و مبادئ (...) و ارتباطنا بأشكال الفنون الأدبية يكون بقدر حفاظها على التمييز بين لون و آخر، كما أننا لا ننكر الصلة الوثيقة بين المضمون و ما يتطلبه من شكل مناسب." (1)

و تعتبر هذه النقاط الخمس ملخص السمات المفهومية التي حصلها المصطلح في إطار عملية التبيئة، و التي تعد محل إجماع بين النقاد الإسلاميين و هي فيما نرى تنبئ عن نضج في عملية الأخذ المعرفي يتجاوز استتساخ مفاهيم الالتزام الغربي بإعطاء المصطلح أبعادا جديدة اكتسبها المصطلح عند تحديد مدلوله في ضوء الرؤية القرآنية التي ربطته بالعقيدة الإسلامية المؤطرة لحياة المسلم و فهمه لسائر القضايا الوجودية، و التي أكسبته قيمة ثابتة عبر زمنية و عبر مكانية. كما أكسبته سمة الشمول و الانتشار على المستوى الفني و الموضوعي، و طبعته بطابع إنساني جامع حيث يمكن الالتزام بالتصور الإسلامي من مناقشة جميع قضايا الإنسان، بما في ذلك المسائل الوجدانية و يتيح تناول المشكلات التي تهم سائر طبقاته دون استثناء، و في كل بقاع البسيطة، كما أنه يتمظهر فنيا ضمن سائر فنون العمل الأدبي، و هي سمات لا نجدها في نظائره من الالتزامات الأوروبية منها و الماركسية.

2.1.2 مشكلات مصطلح الالتزام الإسلامي.

يتعرض مصطلح الالتزام خلال استرفاده للبيئة النقدية لمجموعة من المشكلات التي تعرقل توظيفه في إطار النقد الإسلامي، أو تعيق تمثل مفهومه على الوجه الصحيح مما يصعب من إعطاء توصيف لفظي دقيق للمفهوم، و هي مشكلات ناجمة في مجموعها عن تباين مواقف النقاد من شرعية استرفاد المصطلح إلى دائرة الأدب الإسلامي من جهة

(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص80.

و اختلافهم في بعض السمات المفهومية المشكلة للمفهوم من جهة أخرى ، و نستطيع حصر نقاط الاختلاف المشكلة في تبيئة المصطلح في العناصر الآتية :

أ- الحاجة لتوظيف المصطلح:

إذا أردنا أن نجمع السمات المفهومية للالتزام الإسلامي تحت تعريف واحد فإنه سيكون "التعبير الفني عن الاختيار الإسلامي " أو أنه: "توظيف فن الكلمة للتعبير عن الاختيار الإسلامي " وهو تعريف مختصر يضم شقي الالتزام الجمالي و المضموني و يترجم خصائص الالتزام الإسلامي المشار إليها سابقا، و ذلك عوضا عن التعريفات المسهبة من قبيل: "أساس الالتزام في الأدب الإسلامي هو التزام بأصول هذا الأدب المنبثقة عن الدين الإسلامي من حيث المضمون أما من حيث الشكل فالالتزام الرئيس باللغة العربية إن كانت لغة الأديب المسلم."⁽¹⁾ و في كل الأحوال يظل الالتزام في المفهوم الإسلامي قائما على دعائمي التصور و التصوير، و هما الدعامتان اللتان تقيمان صرح الأدب الإسلامي و نقده بصورة عامة، و لهذا نفهم لماذا جعل السيد قطب الالتزام السمة الرئيسية للمنهج الأدبي الإسلامي.⁽²⁾

و لكن هذا الالتقاء أو التشاكل بين السمات المفهومية للأدب الإسلامي، و الالتزام و الذي يصل إلى حد التماهي يطرح سؤال الحاجة إلى استرفاده أساسا إلى إطار الإسلامية ما دام مصطلح الإسلامي يستغرق مفهوم الالتزام، و بذلك يكون هذا الأخير مصطلحا غير شرعي وفق قانون الاحتياج، و هي رؤية موضوعية شكلت إحدى الأثافي التي انبنى عليها موقف "محمد عادل الهاشمي" من المصطلح، والذي يراه غير ضروري بل مضر بالتجربة النقدية الإسلامية، و هو موقف مرتكز على كفاية مصطلح الإسلامي، و انقضاء الحاجة لتوظيفه، و تأثيره السلبي على مفهوم الأدب و النقد الإسلاميين.

فبالنسبة للعامل الأول يرى الهاشمي أن سمة الإسلامي تغني الأدب الإسلامي عن كل إضافة؛ فليس هناك إسلام ملتزم و إسلام غير ملتزم، فصفة الإسلام تكفي و تغني عن كل إضافة، لأنها أشمل و أوسع، و على ذلك يقال الأدب الإسلامي فحسب قياسا

(1) محمد بن عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، ص45.

(2) سيد قطب، في التاريخ فكرة و منهاج، ص27.

على كل ما يوصف بالإسلام من قطاعات المعرفة، فلا يقال فكر إسلامي ملتزم، و مجتمع إسلامي ملتزم، و على ذلك فلا حظّ لإضافة صفة الالتزام إلى الأدب الإسلامي لأنها لا تضيف شيئاً. ⁽¹⁾

و الغريب في الأمر أن عددا من النقاد الذين يشايعون مصطلح الالتزام يوافقونه على هذه الحقيقة، حيث يقول صالح أحمد الشامي " و حينما نصف الفنان المسلم -الآن- بأنه ملتزم فإننا نفعل ذلك من باب البيان و الإيضاح و رفع اللبس، و إلا فكلمة الإسلام تعني في جملة ما تعنيه الالتزام. ⁽²⁾ و الأمر نفسه نجده عند "عبد القدوس أبو صالح" الذي يرى أن الأدب الإسلامي أدب هادف ملتزم، بل لا يتصور وجود الأدب الإسلامي دون التزام. ⁽³⁾ و هذه الآراء و إن كان بعضها قد جاء في معرض الدفاع عن المصطلح فإنها تزعزع من الحاجة إلى توظيفه في قطاع النقد الإسلامي لكونه لا يضيف جديدا على الانتساب للإسلام.

أما العامل الثاني الذي يعتبر الالتزام مصطلحا مرحليا انقضت الحاجة إلى توظيفه فيحل من خلاله الهاشمي سر دخول المصطلح حيز النقد الإسلامي خاصة لدى الرواد الأوائل، و ذلك باعتباره قناة يمكن من خلالها تمرير اقتران الدين بالأدب في الأوساط الثقافية التي لا تفهم ارتباط الأدب بالفكرة الإسلامية، و لكنها تفقه الوظيفة الإيديولوجية التي يتحلى بها الأدب في إطار الالتزام، فكان توظيف المصطلح -الالتزام- في ظل حداثة الدعوة إلى الأدب الإسلامي لتقريب فهمه للدارسين ، و لذلك يعتبر الهاشمي أن هذا المصطلح قد استنفذ أغراضه بعد أن بلغ الأدب الإسلامي مرحلة التأصيل، فلم يعد هناك مسوغ لتوظيفه. ⁽⁴⁾

أما العامل الثالث و الأخير: فهو الأثر السلبي الذي يجنيه الأدب الإسلامي باقترانه بمفهوم الالتزام ذي النفس الغربي، إذ يجعله حلقة في سلسلة الالتزام للآداب الجاهلية

(1) محمد عادل الهاشمي، قضايا و حوار في الأدب الإسلامي، دار عالم الكتب، ط1، (1410هـ-1990م)، ص12-13.

(2) صالح أحمد الشامي، الفن الإسلامي التزام و إبداع، ص83

(3) عبد القدوس أبو صالح، الأدب الإسلامي بين الإلزام و الالتزام، ص14.

(4) محمد عادل الهاشمي، قضايا و مواقف في الأدب الإسلامي، ص28.

المعاصرة التي تقع تحت ذلك المصطلح، و ذلك له أثر غير صحي على الأدب الإسلامي و آفاقه الواسعة التي يتم تحجيمها في ظل قراءتها في ضوء المصطلحات الجاهلية.⁽¹⁾

و الواضح من خلال هذه النقطة أن الهاشمي بصدد إخراج الأدب الإسلامي من دائرة الآداب الملتزمة كي لا تتم قراءته و النظر إليه و الإبداع فيه وفق المؤشرات المهيمنة على الأدب الملتزم في البيئات الفكرية الأخرى، و يشايعه في هذه المسألة "محمد علي الرباوي" الذي يرى أن الالتزام بصفته وارد من الفلسفة الوجودية فإنه يخضع الإبداع النقدي أو الأدبي لسلطة هذه الفلسفة التي تحضر غصبا عنا عند توظيفه، و هو ما لاحظته على المنجز الشعري في المشرق الذي يركز على المضامين الإسلامية الثورية، و الأمر نفسه يتكرر مع المنجز النقدي الذي يربط إسلامية النص بالموضوع المرتبط بهوم الأمة، أو المرتبط بشخصيات إسلامية في إقصاء تام للمواضيع الوجدانية، و لذلك يرى أن "الأدب الإسلامي أدب غير ملتزم" و ذلك حفاظا على الطابع الإنساني للأدب الإسلامي، و لأنه يؤمن كما يؤمن غيره من الإسلاميين بأن الإسلامية في الأدب تتحقق بالتصور لا بالموضوع.⁽²⁾

مقابل هذا الاتجاه يتمسك عدد من النقاد بالمصطلح، خاصة بعد أن ثبت الاستعمال و نال قدرا لا بأس به من البحوث و الدراسات التي أصلت له في السياق التراثي، مما أكسبه خصوصية دلالية تتزاح بصفة جوهرية عن نظيرتها الأوروبية، و على هذا الأساس فإن المتحمسين لتوظيف المصطلح قد حشدوا عددا من المبررات التي تكون بمثابة رخصة توريد هذه الوحدة إلى قطاع النقد الأدبي الإسلامي، و التي يمكن أن نلخصها في النقاط الآتية :

• قدم المفهوم :

تنطلق هذه الفكرة من مبدأ أن مركز الثقل في الوحدات المصطلحية قائم في الأساس المفهومي و ليس الشكل المعجمي ، و إذا كان الغرب سباقا في وضع الالتزام تحت لافتة معجمية تشير إليه فإن ذلك لا يعني أولية صناعته أيضا للمفهوم، إذ أثبت التنقيب في الإرث الإسلامي حيابة الحضارة الإسلامية لمفهوم الالتزام ، و الواضح أن هذه الرؤية

(1) محمد عادل الهاشمي، قضايا و مواقف في الأدب الإسلامي، ص29.

(2) شمس الدين درمش، "لقاء العدد مع د. محمد علي الرباوي"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب

الإسلامي، السعودية، ع 76، (1433هـ/1434هـ-2012م)، ص31.

جاءت نقضا لمقولة إبعاد الالتزام بوصفه مصطلحا غريبا له آثار غير محببة على الأدب الإسلامي و نقده، و ذلك من منطلق أسبقية الاتجاه الإسلامي إلى الدعوة إلى الالتزام، حيث يرى "عبد الرحمن رأفت الباشا" أن الأدب الإسلامي قد عرف الالتزام قبل ثلاثة عشر قرنا و ربع القرن من قيام الدولة الشيوعية ثم يسوق عددا من النماذج الأدبية الملتزمة بالتصور الإسلامي كبرهان لذلك. (1)

و يذهب كل من عماد الدين خليل و محمود حلمي القاعود و عبد القدوس أبو صالح و إلى تأصيل مفهوم الالتزام في الإرث الإسلامي انطلاقا من الآيات الأخيرة من سورة الشعراء التي عليها مدار التنظير للأدب الإسلامي، إذ يرون أن هذه الآية حددت صفات الشاعر الملتزم و الأديب عموما بالإيمان، و العمل الصالح، و ذكر الله كثيرا، و الانتصار بعد الظلم، حيث تركز الآية على الجانبين الاعتقادي، و السلوكي اللذين يقودان تلقائيا إلى الالتزام الذاتي. (2)

أما وليد قصاب فينطلق من الحديث النبوي ﴿كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته﴾ ليصل إلى نتيجة أن الالتزام مصطلح حديث لمذلول قديم هو "الرعاية و المسؤولية" (3) ليوطئ بذلك مذهب سابقه بأقدمية المصطلح.

من جهتنا لا نعتبر إخراج المصطلح من سياقه المعرفي، و رده إلى أصول تراثية أو عقائدية أمرا صحيحا للمنظومة الفكرية للنقد الإسلامي، خاصة و أن ذلك يعني من جملة ما يعنيه قراءة الذات بمنظور الآخر هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن هذه العملية -كما يرى سيد عبد الرزاق - تضيي على المصطلح المستورد نوعا من المصادقية بدعوى تحقيقه في التراث، و هو ما قد يغري بعض الباحثين بتوظيفه بجميع عوالمه المعرفية. (4)

(1) عبد الرحمان رأفت الباشا، نحو مذهب إسلامي في الأدب و النقد، ص156.

(2) ينظر: محمود حلمي القاعود، الأدب الإسلامي فكرة و تطبيق، ص213، محمد عبد القدوس أبوصالح، الأدب الإسلامي بين الإلزام و الالتزام، ص15، عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص22.

(3) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص101.

(4) سيد عبد الرزاق، "مصطلح الالتزام في النقد الإسلامي المعاصر"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة15، ع58، (1430هـ-2009م)، ص57.

ثم إن ذلك مضر بشفافية التأصيل المصطلحي في إطار النقد الإسلامي، فالالتزام ليس مجرد توظيف للأدب في خدمة قضية ما، وإنما هو منهج حياة يتأسس على رؤية فكرية متسقة من الوجود و ترجمتها في الأدب على نحو منظم، و هو بهذا المفهوم لا نظير له في الفهم التراثي، و إن كان يمكن التأسيس له وفقا للمنهج القرآني، و هناك فرق بين المتحقق و الممكن. و عليه فقد كان يحسن بالنقاد الإسلاميين التأكيد على تبيئة المفهوم الذي يتضمن الانتقاء و الاصطفاء للسمات المتناسبة و الهوية الحضارية بدلا من ادعاء معرفة التراث به و الذي قد يقود إلى التدليس و سوء الفهم.

وعلى فرض صلاحية هذه الفكرة -قدم المصطلح- من منطلق المدلول العام الذي كسبه المصطلح في إطار الاستعمال، و الذي منحه قدرة التماهي مع الأطر الثقافية التي يشتغل في إطارها فإن هذه الدعوى لا تزال ضعيفة أمام رأي محمد عادل الهاشمي القاضي بعدم الحاجة لتوظيف مصطلح في إطار النقد الإسلامي، ليبقى التساؤل عن ما الذي يضيفه المصطلح للأدب الإسلامي ؟ و هل عرف النقد الأدبي القديم مفهوم الأدب الإسلامي منفصلا عن مفهوم الالتزام أم أنهما شيء واحد؟ و بعبارة أخرى هل هناك أدب إسلامي ملتزم و آخر غير ملتزم؟ و هو ما يعجز هذا الطرح عن الإجابة عنه .

• الجانب الوظيفي للأدب الإسلامي :

يحاول "وليد قصاب" و "محمد إقبال عروي" تحديد ضرورة الالتزام من خلال ربط الأدب بالوظيفة الاجتماعية، و التأثير في مسار الحياة و حركتها، و بعبارة أخرى توظيف الأدب لتحقيق مجتمع أفضل، و يكون ذلك بطبيعة الحال وفق الرؤية الإسلامية⁽¹⁾، و هذا الاستدلال لا يتشاكل مع مفهوم الالتزام الإسلامي، و شموليته، بل و يصدق موقف "الرباوي" في الاعتراض عليه.

• تصحيح مفهوم الإسلامية :

ينطلق عبد القدوس أبو صالح في تحديد مسوغات استعمال المصطلح من واقع المثقف المسلم المعاصر الذي لا يفقه حقيقة الإسلام و يربطه بالجانب الشعائري فحسب

(1) ينظر: وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص ص 109-112. حلمي محمد القاعود، الأدب الإسلامي فكرة و تطبيق، ص 221.

و على هذا الأساس فإن توظيف الالتزام يكون من أجل إعادة العلاقة بين الدين و النشاط البشري في جميع مجالاته بما في ذلك الأدب. ⁽¹⁾ و هذا التفسير يؤكد على فرضية مرحلية توظيف المصطلح التي جاء بها الهاشمي، و بذلك يحمل في طياته آيات فنائه كون المصطلح، لا يحمل مفهوما جديدا على الإسلامية، و إنما جاء تنبيها للطبقة الاجتماعية غير الواعية بحقيقة الرسالة الإسلامية و طابعها الشمولي الذي يستغرق العمل الأدبي، و متى يتحقق ذلك الوعي فإن المصطلح يستنفذ أغراضه، و يكون مآله إلى الزوال .

• القيمة المنهجية للمصطلح:

لعل أفضل تعليل لتوظيف المصطلح هو ذلك الذي جاء به "سيد سيد عبد الرزاق" حيث يتجاوز هذا الأخير التحديد التقليدي للالتزام إلى إعطائه أبعادا أكثر تطورا، و ذلك عن طريق تقليده قيمتين إحداهما غائية و الأخرى معيارية؛ فأما القيمة الغائية فتتحقق من حيث كونه "منهجاً يحكم حركة التجربة في تمخضها، و يجعلها تستجيب في بنائها لأسس المذهبية الإسلامية " و على هذا المستوى تتحدد مقومات صناعة الأدب الإسلامي على المستويين الشكلي و المضموني، و أما القيمة العملية فتتخذ مكانها في الاستعمال النقدي أين تعمل كمعيار لمعرفة مستويات الاستجابة لدى الأدباء للأسس الإسلامية على المستويين الفكري و الجمالي، و تمكن من التأشير على درجة الالتزام في النص الأدبي. ⁽²⁾

من خلال ما سبق يمكن القول: إن مسألة شرعية توظيف المصطلح من عدمها تبقى مرتبطة بالدلالات التي يكتسبها المصطلح خلال توظيفه، و التي تؤسسه ككيان مفهومي منفصل في جملة سماته المفهومية عن الأدب الإسلامي من جهة، و عن نظائره من أصناف الالتزامات الغربية من جهة أخرى، و ذلك لا يمكن أن يتحقق في ظل التحديد التقليدي للمصطلح القائم على ربط الأدب بالأساس العقائدي فحسب، و إنما يستلزم التحديد الدقيق لاشتغاله في المجال النظري أو العملي، و الذي قد يكسبه أبعادا وظائفية و دلالية جديدة تختلف عما هي عليه في البيئة الأصل، و لذلك كان تعليل "سيد سيد عبد الرزاق" لضرورة مصطلح الالتزام الإسلامي أقرب

(1) عبد القدوس أبو صالح، "الأدب بين الالتزام و الإلزام"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب

الإسلامي، السعودية، ع50، (1427هـ-2006م)، ص14.

(2) سيد سيد عبد الرزاق، "مصطلح الالتزام في النقد الإسلامي المعاصر، ص78.

للصواب، و أكثر فاعلية في الاستعمال النقدي خاصة و أنه يبرز اشتغال المصطلح بوصفه وحدة مفهومية مستقلة عن الأدب الإسلامي، لها حضورها المتميز على المستويين النظري و العملي بوصفها إحدى مسارات التنظير المؤسسة للنص الإسلامي، و هي أيضا من المعايير الحاكمة على تحقق الإسلامية في النص الأدبي، و لكن هذا النمط من الاستعمال للمصطلح لا نجده محققا في رؤيا الكثير من النقاد الإسلاميين الذين تفرقت لديهم سبل تحديد دلالة المصطلح كما سنرى في النقطة التالية.

ب-اختلالات تحديد مفهوم الالتزام :

ذكرنا فيما سبق أن تحديد النقد الإسلامي لمفهوم الالتزام مرتبط أساسا بالجانب التصوري؛ فالأديب المسلم ملتزم بالرؤية التي يعالج بها الموضوع و ليس ملتزما بالموضوع نفسه، و إن كان ذلك لا يمنعه من تركيز إبداعه على موضوع معين كأن يرتبط بالوظيفة الإصلاحية التوجيهية، أو الاهتمام بالقضايا الرئيسية التي تهم الأمة، فاختيار التأليف في مثل هذه المسائل على أهميته لا يدل على تخصيصها دون غيرها بالالتزام؛ لأن ذلك يتنافى مع الطبيعة الإنسانية للأدب الإسلامي كما ذكر الرباوي.

غير أنه من خلال القراءة الفاحصة لمفهوم الالتزام لدى كثير من الباحثين نلاحظ حضور المنحى الاجتماعي في تحديد دلالاته، و هو ما يجعله هو الآخر متصفا بظاهرة "التموضع الزمكاني" التي عرفها المفهوم في لغته الأصل، و ذلك واضح من خلال مجموعة التعريفات الواردة في سياق التأصيل للمصطلح لدى عدد من النقاد من بينهم الكيلاني الذي يحده بقوله : "ليس مجرد الالتزام فضيلة إنما الالتزام بقضايا شريفة نبيلة و التضحية في سبيلها بالأم و الولد و الدم هو الالتزام الحقيقي الذي نريد" ⁽¹⁾ و قوله : "أن يلعب دوره الخطير من أجل إسعاد الفرد و المجموعة هذا ما أقصده بالالتزام الحقيقي." ⁽²⁾

أما صالح آدم بيلو فقد جعل الالتزام قسمين أحدهما "الالتزام السلبي" و قد سماه أيضا "التزام الحد الأدنى" و هو يشير إلى حرص الأديب على أن لا يتضمن فنه قيما مخالفة للقيم الدينية، و الأخلاقية التي يؤمن بها مجتمعه، أما "الالتزام الإيجابي" و يسميه كذلك "الالتزام

(1) نجيب الكيلاني، الإسلامية و المذاهب الأدبية، ص39.

(2) المرجع نفسه، ص30.

الأمثل فيتعدى المستوى الأول السلبي إلى مستوى الفعالية في المجتمع، و ذلك بترسيخ قيم الإيمان و النظافة و الطهر و الجمال.⁽¹⁾

كما نجد ربط مفهوم الالتزام بالجانب الاجتماعي عند وليد قصاب في مجموعة الوظائف التي تؤكد حضوره كوحدة فكرية ضرورية في سياق التأصيل للأدب الإسلامي و التي تتلخص في: التواصل الاجتماعي كون الالتزام دليل على تواصل الأديب و عصره التأثير في المجتمع؛ و ذلك كونه يجعل الأدب نشاطا فعلا في مسار الحياة و حركتها، الانفتاح على الآخر؛ حيث يجعل الأدب خيريا مراعيًا لقضايا المجتمع بدلا من الانغلاق على الذات تحقيق المقصدية؛ حيث يجعل الأدب يسائر سنة الله في خلقه فينهض بوظيفته التوجيهية في الحياة .⁽²⁾

و الواضح من هذه الطروحات جميعا أنها تحصر مفهوم الالتزام و وظيفته بتحقيق أنموذج أفضل للمجتمع، و من ثم يكون الأديب الملتزم هو ذلك المثقف الواعي البصير بقضايا أمته، و مجتمعه، و الذي يسخر أدبه لتحقيق المثل التي آمن بها، و يكون الأدب الملتزم هو الأدب المنجز في هذا الإطار، و ذلك يختلف كما قلنا مع مفهوم الالتزام الإسلامي المرتبط بالتصور دون غيره، و الذي يكتسب من هذا الرباط شمول الامتداد المضموني، و هذا الاضطراب في تحديد المفهوم إنما مصدره تأثر النقاد بالسمات المفهومية المؤسسة للمصطلح في لغته الأصل هذا من جهة، و من جهة أخرى الرغبة في إيجاد موطئ قدم للمصطلح بعد أن تنازعت دعوى القبول و الرفض- كما هو الحال عند وليد قصاب- إلا أنه ظلت به السبل في تحقيق هذه الغاية بربطه للمصطلح بالضرورات الاجتماعية و القضايا الإسلامية لأنه بهذا التصور تتحول طبيعة الالتزام الإسلامي من الالتزام بتصور إلى الالتزام بمضمون.

على أننا لا نستطيع إنكار إمكانية ربط الالتزام بالمجال الاجتماعي أو غيره بوصفها إحدى الحلول الممكنة لفصل مفهومه عن الأدب الإسلامي، و عندها لا يكون الالتزام ملمحا

(1) صالح آدم بيلو، "الخطوة الثانية الالتزام الأمثل"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع2، (1414هـ-1994م)، ص22.

(2) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص ص 112-114.

واصفا لسائر أعمال الأدب الإسلامي، و إنما لمذهب أدبي منه، إلا أن ذلك يخالف المسار التنظيري العام للمصطلح في قطاع الإسلامية، و على هذا الأساس فلا يسعنا سوى اعتباره أحد الاختلالات الحاصلة بين عمليتي التنظير و التداول للمصطلح في إطار الأدب الإسلامي.

ج-الالتزام بين النص و الناص :

من بين الإشكاليات التي عرفها مصطلح الالتزام في إطار الإسلامية علاقته بالجانب الأخلاقي و السلوكي، و هذه الإشكالية إنما هي امتداد للإشكال الحاصل في تحديد مفهوم الإسلامية في الأدب عموما من حيث كونها تتحقق من خلال النص أو الشخص، حيث يذهب أكثر النقاد إلى اعتبار الالتزام السلوكي مكونا رئيسيا في تركيبة مفهوم الالتزام، و ذلك بمقتضى شمولية الاختيار الإسلامي لجميع أبعاد النشاط البشري، حيث ينطلق "محمود شاكر سعيد" من المعنى اللغوي للالتزام الذي يدل على مطلق الاعتناق ليصل إلى أن هذا الاعتناق كل متكامل لا يقبل التجزئة؛ حيث يتوجب على الإنسان المسلم الارتباط بالإسلام معتقدا و سلوكا و فكرا.⁽¹⁾

أما وليد قصاب فيرى أن الالتزام الإسلامي متحقق بالاختيار الحر للارتباط بالعقيدة الإسلامية بجميع متطلباتها من غير قسر ولا إكراه، و الذي يترتب عليه تلقائيا تجسد مبادئها في جميع نشاطات الإنسان الفكرية و السلوكية و القولية بصفة تلقائية، و ذلك بفعل هيمنتها على جميع مواقع الفعل الإنساني. و عليه فإن الالتزام الأدبي يتحقق في ظل تكامل الالتزامين العقائدي و السلوكي حيث يقول : "و من اتقى الله طابق قوله فعله و كلامه عمله، و لم يقع تحت طائلة يقولون مالا يفعلون "و يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم".⁽²⁾

و يلتحق بهذا الرأي أيضا "عماد الدين خليل" الذي جعل الالتزام على مستويات تترقى بمقدار حضور التصور الإسلامي في حياة الإنسان، و التي تبتدئ بالإسلام، فالإيمان فالتقوى، لتنتهي بالإحسان الذي يتضمن معنى مراقبة الله في جميع أعمال و سلوكات الإنسان المؤمن.⁽³⁾

(1) وضحي بنت مسفر القحطاني، دراسات في نظرية الأدب الإسلامي، ص373

(2) وليد قصاب ،في الأدب الإسلامي، ص106.

(3) عماد الدين خليل ، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص39.

في مقابل هذا الرأي يذهب "سيد سيد عبد الرزاق" إلى أن اشتراط الالتزام السلوكي إنما هو خلط للمفاهيم و الذي يترتب عليه مضاعفات غير صحية على صحة التقييم النقدي الإسلامي؛ ذلك لأن الأدب الإسلامي هو أدب النص لا أدب الشخص، و ربط الالتزام بالجانب السلوكي هو إخراج للعملية النقدية من دائرة اختصاصها المتمثلة في الحكم على تحقق الإسلامية في بنية التجربة الأدبية إلى مجال لا يرتبط أساسا بالإبداع متعلق بالتقييم السلوكي، كما إن ربط الالتزام بالمعيار السلوكي يقود إلى اضطراب في المعيار النقدي؛ حيث يتم العدول عن المعيار الأصلي في الحكم على إسلامية الأدب و المتمثل في تحقق الرؤية الإسلامية، و استبداله بمعيار آخر هو المعيار السلوكي الخارج عن التجربة الأدبية، فيكون واقع الفرد مرجعيته في الحكم على النص بدلا من المعيار الرؤيوي المتحقق على مستوى النص، و ذلك يضر بتماسك الرؤية النقدية الإسلامية المؤسسة على الجانب الرؤيوي، كما أنه يوقعها في إشكالات هي في غنى عنها خاصة من حيث طبيعة الأدب الإسلامي، و ذلك من قبيل ما موقع الأدب الإسلامي الذي تقع من منتجه بعض التجاوزات السلوكية؟ و كذلك موقفه من الأدب المخالف للإسلامية إذا كان سلوك صاحبه موافقا لتعاليم الشريعة؟⁽¹⁾

ثم إن تحقق المعيار الإسلامي متضمن أساسا الحكم السلوكي و ذلك بمقتضى مفهوم الصدق بما أن الأدب هو مرآة صادقة تعكس نفس الأديب. و عليه فلا طائل من البحث في سلوك الأديب إذا ما تحققت الرؤية الإسلامية في الإبداع لأن ذلك خارج عن الحكم الأدبي أولا، و ليس في وسع الناقد تحصيله ثانيا كما أنه يتضمن إساءة ظن بالأديب كونه ينطلق من فرضية مخالفة التجربة للواقع السلوكي.⁽²⁾

نعتقد أن التركيز على الجانب السلوكي في تحديد مفهوم الالتزام ليس الغرض منه اتخاذه كمعيار للحكم على إسلامية النص، و إنما هو متأت من الحرص على ثبات التوجه الإسلامي في جميع نتاجات الأديب، تجنبنا لحصول الازدواجية و الاختلاف في مواقفه الرؤيوي؛ حيث إن المسلم عندما يختار التوجه الإسلامي فإنه يعني تحمل مسؤولية ذلك الاختيار، و المتمثلة في التزام حقيقة الإسلام سلوكا و فكرا، و هو ينطبع بصورة تلقائية

(1) سيد سيد عبد الرزاق، الأدب الإسلامي بين الإلزام و الالتزام، ص74.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

في النتاج الفني؛ الذي يكون منسجما كلياً مع الموقف الفكري الذي يدعمه الجانب العاطفي للأديب، و لذلك نجد أن وليد قصاب يحدد نوعين من "الالتزام الذاتي/الداخلي" الأول التزام متغير بتغير الحالة النفسية أو الشعورية أو الاجتماعية، أو تغير الرؤية الفكرية للأشياء و يرى أن بعض هذا التذبذب ممجوج و مستهجن، لأن دوافعه ليست صادقة و إنما هي خاضعة للرؤية البراغماتية للأمور، أما النوع الثاني من الالتزام فهو الالتزام الثابت الذي يتجسد من خلاله الموقف الفكري للأديب في كل ما كتب أو غلبته على أقل تقدير، و هو التزام خاضع إلى رؤية راسخة آمن بها الكاتب، و انطبعت في سلوكه، و احتكم إليها فيما يواجهه من قضايا الوجود.⁽¹⁾

فاشترط الالتزام السلوكي هنا متأت في كونه شهادة ضمان على تواتر الظاهرة الالتزامية في الإنتاج الأدبي؛ لأنه دليل على تمكن العقيدة الإسلامية من فكر المسلم و سلوكه إذ إن الإيمان ﴿ ما وقر في القلب و صدقته الأعمال ﴾⁽²⁾ و لما كان الأدب امتداداً للنشاط السلوكي فإنه يحافظ هو الآخر على خط الالتزام المهيمن على حياة الأديب، و يكون في منأى عن مظاهر الازدواج و التذبذب بفضل وجود الأساس العقائدي المنظم للعامل الشعوري و هو ما يمكن أن نفهمه من "أحمد بسام ساعي" الذي يؤكد أن الشاعر الإسلامي يعيش الإسلام "بقلبه فيكون الناسك المتعبد الورع، و بفكره فيكون المؤمن الراسخ العقيدة (...) وبيده فيكون المجاهد الصادق البازل ما في يده من روح و ولد و مال ، حينذاك سينجو من التلون العاطفي في شخصيته، و من ازدواج الخير و الشر في داخله و سيكون الشاعر الملتزم حقيقة يخط الإسلام."⁽³⁾

إن الاختلاف الحاصل في اعتبار الأساس السلوكي في تحديد مفهوم الالتزام مصدره الاختلاف في زاوية الرؤية للمسألة، ففي حين ينظر إليها البعض من زاوية منهجية يتأسس

(1) ينظر: وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص100-101.

(2) القول للحسن البصري أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، تح: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1421هـ-2000م)، باب القول في زيادة الإيمان و نقصانه، الحديث رقم: 66، ج1، ص80.

(3) أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية، ص24.

وفقها الأدب الملتزم، و يشترطون بذلك إسلامية الأديب، و التزامه السلوكي ضمنا لاطراد حضور الرؤية الإسلامية في إنتاج الأديب، ينظر إليها الاتجاه الآخر من زاوية اعتبارها معيارا لتمييز النص الأدبي، و بالتالي يخرجونها من مفهوم الالتزام حفاظا على خصوصية العمل النقدي المتمركز على النص من أن تنصرف إلى قضايا أخرى خارج الاختصاص و لحسم هذا الاختلاف يجب علينا تعيين مركز المصطلح و طبيعة اشتغاله في إطار النظرية الأدبية، و هنا ينبغي التمييز بين حد الالتزام بوصفه مصطلحا نظريا منهجيا مؤسس لطريقة تحقق الإسلامية في النص الأدبي، و التي يشترط فيها حضور الالتزام السلوكي بصورة تلقائية، و بين حد الالتزام بوصفه معيارا اختباريا تتحقق بموجبه مطابقة الإبداع للرؤى النظرية، و الذي يتعامل مع الإبداع لا المبدع، و هو ما سنبينه بشيء من التفصيل في خاتمة هذا المطلب.

د- إشكالية البديل المصطلحي :

إن من بين فروض التبيين الكاملة للمفاهيم الواردة البحث عن صيغ معجمية جديدة تتناسب مع المفهوم الجديد الذي اكتسبه المصطلح، و هي صيغ يختارها الناقد بعناية من المرجعية الفكرية و الحضارية التي تم بموجبها إعادة صياغة هذه الوحدات المعرفية، و انطلاقا من هذه الفروض عمل النقاد الإسلاميون على وضع عدد من البدائل للصيغة المعجمية لمصطلح الالتزام، و التي من خلالها يتخلص النقد من سنة تحديد الفوارق بين الدلالة الإسلامية و الدلالة الغربية كلما طرأت حاجة إلى توظيف المصطلح، إلا أن عملية إعادة الصياغة هذه تميزت بالفردية، و هو ما يجعلنا أمام عدد من البدائل المختلفة المتفاوتة في قدرتها على مجابهة مصطلح الالتزام و الانتصار عليه في معركة التداول و من بين تلك المصطلحات :

• المسؤولية :

المسؤولية هي أكثر المصطلحات التي تم استعمالها مقترنة بالالتزام، حيث وظفها كل من نجيب الكيلاني، و عماد الدين خليل، و وليد قصاب، و كذلك سعيد الغزاوي حيث يعرض هذا الأخير عددا من المصطلحات البدائل للالتزام رغم تأكيده على تفضيل الاستقلال المصطلحي، و لعله ذهب إلى هذا المنحى بموجب قناعته أن اجتماع المفهومين الغربي

و الإسلامي إنما هو من باب توافق التسمية فحسب، و ليس لأن النقد الإسلامي قد أخذ المصطلح من الآخر.

و لعل نجيب الكيلاني - في حدود اطلاعنا- كان سباقا إلى توظيف مصطلح المسؤولية مقترنا بالالتزام من غير أن يشير إلى اتخاذه كبديل له، و ذلك واضح في الكثير من السياقات التي أجرى فيها توظيف المصطلحين جنبا إلى جنب نحو قوله: "الأدب الإسلامي أدب مسؤول، و المسؤولية التزام نابع من قلب المؤمن و قناعته" ⁽¹⁾ و قوله "الأديب المسلم يجب أن يعتز بانتمائه عن قناعة تامة، و إيمان عميق، ذلك الانتماء مسؤولية و التزام." ⁽²⁾ و نفترض أنه سلك هذه الطريقة لرياضة فهم المتلقي على الاستعمال الجديد.

أما وليد قصاب و سعيد الغزاوي ⁽³⁾ فقد جعلوا - بموجب التأصيل التراثي- المسؤولية بمثابة الصيغة التراثية لمفهوم الالتزام، و بذلك تعد من البدائل المتاحة أمام الناقد و هي دعوى تستمد شرعيتها من عدد من النصوص الشرعية مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ أَلْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ ⁽⁴⁾ و قوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ ⁽⁵⁾ و من قوله: ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ﴾ ⁽⁶⁾

بالرجوع إلى دلالة المسؤولية في هذه النصوص جميعها، و بعيدا عما تحمله الكلمة من معان في الفلسفة الوجودية، نجد أنها تحيل جميعها إلى تحمل الإنسان تبعات التكاليف كما هو الحال في الحديث النبوي و كذلك الآية الأولى، أو تحمل تبعات توظيف الجوارح كما هو الحال من الآية الثانية سواء أكانت المساءلة تقع على الإنسان مباشرة أم على الجوارح بموجب قدرة الله حسب ما يرى بعض المفسرين، فالنتيجة التي يفيدها

(1) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، ص32.

(2) نجيب الكيلاني، أدب الأطفال في ضوء الإسلام، مؤسسة الإسرائ، قسنطينة، (1406هـ-1991م)، ص12.

(3) ينظر: وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص101، و سعيد الغزاوي، مقالات في النقد الإسلامي، ص140.

(4) سورة الإسراء، الآية 34.

(5) سورة الإسراء، الآية 36.

(6) رواه البخاري، في صحيحه، كتاب العتق، باب إذا أتاه أحدكم خادمه بطعامه، الحديث رقم: 2554، ص618.

الاستعمال القرآني للمفردة واحدة و هي تحمل الإنسان الآثار المترتبة على أفعاله، و عليه فإن مفهوم المسؤولية إذا قسناه بالمفهوم الأدبي يكون دالا على الشعور القبلي بمتطلبات الاختيار الإسلامي، و التي يترتب عليها الثواب و العقاب الأخروي، و من ثم فالمسؤولية بهذا المفهوم هي تنشئة للالتزام و ليست مرادفا له.

• الرعاية:

هذا المصطلح استعمله "وليد قصاب" مرادفا للالتزام و المسؤولية، و اعتبره أحد المفاهيم المقابلة للالتزام في التراث إذ اعتبره مصطلحا نقديا حديثا لمدلول قديم هو المسؤولية و الرعاية⁽¹⁾، و يستند هذا البديل المصطلحي هو الآخر للحديث النبوي الشريف السابق: ﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ﴾ ؛ فالرعاية هنا بمعنى الحفظ و الأمانة، و تكون رعاية الأدب داخلة في عموم "كلكم راع" و ذلك على اعتبار أن القدرة على التأليف الأدبي من جملة نعم الله التي منّا الله على الإنسان، و بذلك يكون أمينا ألا يوظفها في غير رضا المنعم " فالراعي في هذا الحديث ليس مطلوبا لذاته، و إنما أقيم لحفظ ما استرعاه المالك فينبغي ألا يتصرف إلا بما أذن فيه الشارع. "⁽²⁾

و على ذلك تكون الرعاية مواطنة للالتزام من حيث كونها تدل على توظيف الأدب بما يتوافق مع التصور الإسلامي أو لا يخالفه على الأقل، و لكن تبقى مشكلة هذا المصطلح في ثقل توظيفه نسبة للأديب أو نسبة للأدب نحو قولنا الأديب الملتزم، أو الأدب الملتزم فلا أظن أن الذائقة الأدبية تستسيغ مثلا تركيب أدب الرعاية بدلا من أدب الالتزام، أو الأدب المرعي بدلا من الملتزم .

• الأمانة:

استعمل هذه الوحدة المعجمية كل من وليد قصاب مرادفا للمسؤولية، و ذلك في معرض بيان أصالة الالتزام الإسلامي حيث يقول: " قال النبي ﷺ في بيان أمانة الكلمة و المسؤولية عنها: هل يكب الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصائد ألسنتهم. "⁽³⁾

(1) وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، ص101.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج13، ص113.

(3) وليد قصاب ، في الأدب الإسلامي، ص112.

كما جعلها سعيد الغزاوي إحدى البدائل المتاحة للالتزام ، وقد تولى التأصيل لهذا المصطلح القرآني من منطلق عدد من النصوص الشرعية لوجوب أداء الأمانة حيال الله أولاً ثم سائر المخلوقات ثانياً، و بسحب مفهوم الأمانة على الأدب يكون هذا الأخير داخلاً في مجموعة الأعمال التي ائتمن الله عليها عباده فيوظفه وفقاً لمتطلبات التكليف.(1)

إذا جئنا إلى النصوص الشرعية التي تم من خلالها تأصيل مفهوم الأمانة بوصفها وحدة مصطلحية موافقة للالتزام، و التي تتمثل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ تَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (2) و قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (3) و قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (4) نجد أنها جاءت بمعنى أداء ما ائتمنه الله على عباده من الفرائض، وغيرها من الأعمال التي تعد من حقوق الله على عباده نحو اتباع أوامره و اجتناب نواهيه بالنسبة للآيتين الأولى و الثانية، و أداء حق الله و العباد بالنسبة للثانية و عليه فإن مصطلح الأمانة، لا يدل على الالتزام نفسه، و إنما هو المضمون الذي على الملتزم أدائه، حيث إن الأمانة هي مطلق ما افترضه الله على عباده، و هي بالنسبة للأدب التصور الإسلامي، أما الالتزام فهو الفعل الثابت الذي يتحقق من خلاله أداء الأمانة.

• الاستخلاف:

الاستخلاف مصدر الفعل استخلف، و هو مزيد من مادة خلف يقال خلف فلان فلاناً إذا كان خليفته(5) و قد جاء استخلف على وزن استفعل الذي يدل على الصيرورة بمقتضى دلالة الآيات التي استنبط المصطلح منها، و ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (6) و قوله ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا

(1) سعيد الغزاوي، مقالات في النقد الإسلامي، ص141.

(2) سورة الأحزاب، الآية 72.

(3) سورة المؤمنون، الآية 8.

(4) سورة الأنفال، الآية 27.

(5) الجوهري، تاج اللغة و صحاح العربية، ج4، ص 1356.

(6) سورة البقرة، الآية 30.

أَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ⁽¹⁾ كما أن له نظائر في الحديث النبوي الشريف مثل قوله صلى الله عليه و سلم : ﴿ إِنَّ الدُّنْيَا خُلُوةٌ خَضِرَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾⁽²⁾

في الحقيقة :إن مصطلح الاستخلاف نفسه علاوة عن صلاحيته لتحمل مدلول الالتزام من عدمه- هو مصطلح مشكل من حيث توظيفه بهذا المعنى، و ذلك من جهة شرعية اعتبار الإنسان خليفة لله في الأرض حيث اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:⁽³⁾ الأول اعتبار خلافة الإنسان إنما هي خلافة لمن قبله من قاطنة البسيطة، هذه الدلالة تأتي مفرغة من مفهوم الالتزام، إذ تترك للإنسان حرية الاختيار لتوظيف هبة الخلافة ، أما القول الثاني: و هو المعتمد في تحديد مفهوم الاستخلاف في دائرة الأدب الإسلامي فيرى أن الإنسان خليفة عن الله تعالى في إقامة شرعه و دلائل توحيده .و هذا المعنى قد رفضه عدد من العلماء مثل ابن تيمية و تلميذه ابن القيم بل يذهب ابن تيمية إلى القول بأن ذلك من الشرك لأن المستخلف بحاجة إلى الاستخلاف و ذلك لا يستقيم في حق الله تعالى .⁽⁴⁾

و على فرض العمل بالرأي الثاني كما هو واقع في دائرة الأدب الإسلامي فإنه تواجهنا مشكلة أخرى تتعلق بتوظيف المصطلح الذي تعددت استعمالاته في مسار التنظير النقدي حيث استعمله بعض الباحثين على أنه غاية الوجود البشري من حيث كونه الوجه الأمثل و الشامل لتحقيق العبودية بوجهها الصحيح، و التي يسعى الأدب الإسلامي إلى تحقيقها عبر الإبداع و هو المعنى الذي نجده عند محمد عادل الهاشمي⁽⁵⁾ و الاستخلاف بهذا المعنى يكون الغاية التي يهدف الأدب الملتزم إلى تحقيقها من خلال تصويرها في العمل

(1) سورة النور، الآية 55.

(2) رواه مسلم، في صحيحه، كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، الحديث رقم: 2742/99، مج2، ص1256.

(3) ابن الجوزي، زاد الميسر في علم التفسير، دار ابن حزم، بيروت ط1، (1423هـ-2002م)، ص53.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد قاسم و ابنه ، مجمع الملك فهد ،المملكة العربية السعودية، د.ط، (1425هـ - 2004م)، ج35، ص45.

(5) محمد عادل الهاشمي، في الأدب الإسلامي تجارب و مواقف، ص68.

الفني الأدبي الذي يبرز عبره الكاتب فكرة الاستخلاف الذي يتحقق حين يقيم الإنسان شرع الله في الأرض، و يحسن استخدام ما منحه الله من هبات لتحقيق أحلام البشرية.

و قريب من هذه الدلالة يتخذ "الاستخلاف" موقعه في نظرية المداولة عند عماد الدين خليل بوصفه مبدأ يصف الحالة الحضارية المتحققة بالالتزام، مقابل الاستبدال الذي يعتبر الصورة المعاكسة التي تترتب كعقاب يعم المجتمع المسلم في حالة اللاتزام.

و الملاحظ على الاستعمالين السابقين أن كليهما يتحققان بموجب الالتزام و لكن الهاشمي يوظفه على أساس أنه مفهوم مثالي ثابت يسعى الأدب الملتزم إلى تحقيقه بينما يعتبره عماد الدين خليل مفهوما واقعيا متغيرا بالاستبدال حال عدم الالتزام.

و الواضح بعد كل هذا أننا لا نستطيع توظيف الاستخلاف كبديل للالتزام لاعتبارات عدة، أولها أنه مصطلح مشكل من الناحية الشرعية، و الثاني، أنه مشغول بمفاهيم و استعمالات أخرى و الزيادة عليها لن يتحقق منه إلا الإبهام في دلالة المصطلح بفعل الاشتراك اللفظي، و الثالث صعوبة توظيفه مع الألفاظ الأخرى كإضافة إلى الأدب أو الأديب، أو النقد، و غاية ما يمكن تحقيقه من خلال توظيف هذا المصطلح هو اعتباره الغاية التي يعمل الأدب الملتزم على تحقيقها .

من خلال ما سبق يتبين لنا سر تفوق مصطلح الالتزام الإسلامي في صراع البقاء على البدائل المقترحة التي تفتقر من القوة الاصطلاحية ما يؤهلها إلى إزاحته من الاستعمال أو مزاحمته على الأقل، و ذلك لأسباب التناسب الدلالي من جهة، و أسباب تتعلق بمورفولوجيا المصطلحات البدائل من جهة أخرى ،علاوة على ذلك فقد استثمر النقد الإسلامي في مصطلح الالتزام، و أنشأ من حوله عددا من الوحدات المصطلحية، سواء عن طريق التركيب، نحو "الالتزام السلبي" و "الالتزام الإيجابي" و "الالتزام الداخلي" و "الالتزام الخارجي" ، "الالتزام الثابت" و "الالتزام المتغير" و كلها مصطلحات قد تعرضنا إليها من قبل، كما ارتبطت به وحدات مصطلحية أخرى سواء من ناحية التقابل نحو مصطلح "الأديب المنضوي"مقابل "الأديب الملتزم"؛و هو مصطلح وظيفه أحمد بسام ساعي للدلالة على الأديب الذي توجهه العاطفة للانضواء تحت فكرة معينة لإدراك مصلحة مؤقتة

أو لرغبة أو رهبة و بذلك يفتقر إلى التوجه بين إنتاجه و حياته، ⁽¹⁾ أو من ناحية التداخل نحو مصطلح "الرسالية" الذي وظفته "غنية دومان" للدلالة على الرسالة الحضارية التي يتضمنها الأدب، و المتمثلة في "الإسلام الهادف إلى تحقيق إنسانية الإنسان و قيمه و سعادته." ⁽²⁾ و هي بهذا الوصف مضمون الالتزام و الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه.

عرضنا من خلال ما سبق مجموعة الإشكاليات التي اعترضت مصطلح الالتزام في النقد الإسلامي، و التي تعددت ما بين تباين مواقف النقاد حيال مشروعية توظيفه و الاختلاف في بعض السمات المفهومية المؤسسة له، و في كيفية تفعيله في سياق النقد الإسلامي، و أخيرا البدائل المصطلحية له، و سنحاول فيما يلي عرض رؤيتنا لمفهوم الالتزام كمفهوم نظري يمتد إلى المستوى التطبيقي مستفيدين في ذلك من بعض الطروحات النظرية السابقة كما سنعتمد على بعض الوحدات البدائل لتتخذ موقعها في صياغة المفهوم المتكامل للالتزام فنقول :

يتخذ الالتزام دوره في إطار النقد الإسلامي بوصفه مصطلحا نظريا يحدد السبل و الطريقة الصحيحة لتحقيق الإسلامية بصورة مطردة في جميع النتاج الفني للأديب المسلم و إذا قلنا ذلك يكون تفعيل المصطلح في الإطار النظري لا بوصفه ميزة أدبية يتزيا بها النص، و إنما هو تأسيس نظري لموضوعه الأدب الإسلامي و هو بذلك يضم مجموعة من الأنوار:

«الأول: الاختيار الواعي للعقيدة الإسلامية، و ذلك في ظل الحرية العقائدية التي كفلها الإسلام بموجب ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ⁽³⁾ و ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ ⁽⁴⁾ فهو اختيار ذاتي عن رضا و قناعة من غير ضغط أو إكراه.

«الثاني: المسؤولية؛ و هي شرط منشئ للالتزام الذي يتحقق في ظل إدراك النفس البشرية

(1) أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية، ص24.

(2) غنية دومان، الرؤية الإسلامية في كتابات محمد صالح ناصر الأدبية و النقدية، جمعية التراث، غرداية، ط1، (1439هـ-2018م)، ص193.

(3) سورة البقرة، الآية 256.

(4) سورة البلد، الآية 10.

مسؤوليتها أمام الله يوم القيامة، و التي يترتب عليها الثواب و العقاب ﴿فَوَرَبُّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣﴾﴾ (1) و هذا الشعور الواعي بالمسؤولية يترتب عليه التزام الإنسان في كل مظاهر حياته مخافة الله، و أسوة بالنبي ﷺ الذي ﴿كان خلقه القرآن﴾ (2) و يتبع ذلك موافقة قول الأديب فعله بمقتضى الصدق الخلقى، حيث يكون الأدب صورة حية صادقة على صاحبه كونه داخلا في عموم أعمال الإنسان، و الإيمان كما ذكرنا سابقا هو ما وقر في القلب و صدقه العمل، و هذا ما يحقق الثبات في جميع نتاجات الأديب، و ذلك بفعل الاستحضار المستمر للرقابة الإلهية.

«الثالث: الأمانة؛ و هي مضمون الالتزام، حيث يتبع شعور الأديب بالمسؤولية اتجاه ربه العمل على أداء فروض طاعته من خلال الأدب، و هذه الفروض تتنوع بتنوع القضايا التي يطرحها الأدب و التي تنقسم إلى :

- مراعاة حق الله: و ذلك في كل ما يصوره من أدب وجداني، أو غيره من منطلق ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (3)

- حقوق المسلمين : و ذلك من خلال الاهتمام بقضايا المجتمع، و الأمة الإسلامية ككل لقوله ﷺ «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا» (4) و قوله: ﴿لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه.﴾ (5)

- حقوق الإنسانية: و هذا من خلال تكريس الكلمة الموحية للدعوة إلى الله بموجب ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجَدِلْهُمْ بَالِغِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (6) و الدفاع

(1) سورة الحجر، الآيتان 92/93.

(2) الألباني، صحيح الجامع الصغير، الحديث رقم: 4811، ج2، ص872.

(3) سورة ق ، الآية رقم18.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد و غيره، الحديث رقم: 481، ص128.

(5) رواه البخاري، في صحيحه، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، الحديث رقم: 13، ص13.

(6) سورة النحل، 125.

عن القضايا العادلة بموجب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ۚ أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁾ و تكريس المبادئ الفاضلة بموجب قوله تعالى ﴿لَا يَنْهٰكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽²⁾

الرابع الرعاية أو الإحسان: حيث إن الأدب معبر عن التصور الإسلامي فإن الأديب ملتزم باتباع السنن الجمالية التي يتحقق من خلالها التأثير المرتقب من المشاركة الوجدانية و ذلك يتطلب من الأديب رعاية موهبته، و ترقية ثقافته الأدبية من أجل الوصول إلى الإتقان الذي هو مطلب شرعي ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَن يُنْفِثَهُ﴾ كما أننا إذا اعتبرنا الأدب نوعا من العبادة - كما تصوره النظرية التعبدية- فإن الأمر يتطلب تحسين الهيئة الجمالية على المستويين الشكلي و المضموني، و غيرها مما يستدعي حضور الأدب بكماله اللائق به، ما دام موجها طلبا لرضوان الله خاصة و أنه تعالى ﴿جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ﴾ فالأدب بهذا التوصيف داخل في مفهوم الإحسان المطالب تحقيقه في العبادة، و ذلك يستدعي من الأديب العمل الدؤوب على تطوير مهاراته الفنية، و توسعة آفاقه الدينية و الفكرية ليصل إلى هذه المرتبة "الإحسان".

و هذه المكونات الأربع هي التركيبية التي نعتقدها أساسية في كيمياء الالتزام، و وفقها تتخلق الرؤية الإسلامية المطردة في جميع إبداعات الأديب المسلم الذي يستحضر الرقابة الإلهية في جميع جزئيات حياته بما في ذلك النشاط الأدبي. و ينقل الالتزام من القطاع النظري إلى المستوى التطبيقي - بمقتضى تأثير النظرية في التطبيق النقدي على المستوى الرؤيوي و المصطلحي - بوصفه معيارا مزدوجا يحاور من خلاله الناقد الأديب في رؤاه التصويرية، و اختياراته الجمالية بعيدا عن التجريح خاصة فيما يتعلق الأمر بالجانب العقائدي.

(1) سورة المائدة ، الآية 8.

(2) سورة الممتحنة، الآية 8.

2.2 مصطلح الواقعية الإسلامية.

مصطلح الواقعية من الوحدات المجبوبة التي شغلت حيزا واسعا في التداول النقدي الإسلامي، خاصة و أن سماته المفهومية تتفق في تفصيلاتها مع مقومات العقيدة الإسلامية و منطق الإبداع العربي القديم، و هو ما سهل عملية تبيئتها، و لذلك سيكون علينا إثبات انتمائها في بدايتها إلى النقد الغربي، و هو ما يحدد شرعية اعتبار إشكالياتها المفهومية كأحدى ملامح الآثار الجانبية لأسلمة مصطلحات الآخر.

1.2.2 علاقة الواقعية الإسلامية بنظيرتها الغربية.

الواقعية من المصطلحات الراسخة في المعجم النقدي الإسلامي، و قد استمد قوته الاصطلاحية من كونه واحدا من خصائص التصور الإسلامي كما حددها سيد قطب الذي يعد من المراجع المؤسسة للأدب الإسلامي و نقده، و لذلك يعتبر عبده زايد أن مصطلح الواقعية منتج في إطار الذات، و من ثم لم يحتج لإضافات تحدد معناه، و يعلل شيوع تركيب "الواقعية الإسلامية" بأن هذه الوحدة ثبتها الاستعمال تأسيا بمحمد قطب الذي وظفها في إطار مقارنته بين الواقعية في المنظور الإسلامي و غيرها من الواقعات الأخرى.⁽¹⁾

نعتقد أن العلاقة بين المصطلحين الواقعية بالمفهوم الإسلامي و نظيرتها الغربية تتعدى مجرد التوافق الاصطلاحي إلى ما هو أبعد من ذلك، و نعتقد أن مصطلح الواقعية الإسلامية إنما هو أسلمة للمصطلح الأوروبي و إخضاعه للرؤية الحضارية الإسلامية و ذلك لعدة أسباب؛ الأول منها هو أن سيد قطب نفسه يستحضر في ذهنه مفهوم الواقعات الغربية أثناء تأصيله للمصطلح، و إنما قرر إفراغ المصطلح من السمات الأدبية المكتسبة في إطار البيئات الثقافية الأخرى و شحنه بأخرى تتوافق مع المعطى الحضاري حيث يقول: " نحن نستخدم هذا التعبير بمعناه الذي يعطيه لفظه العربي مجردا من كل ما علق به من معنى اصطلاحى تاريخي في البيئات الأخرى "⁽²⁾ فقطب هنا على معرفة بالمصطلح الغربي و استعماله، إلا أنه عدل عنها و فضل تحديد دلالاته انطلاقا من المعنى التراثي.

(1) عبده زايد، قضية المصطلح في النقد، الأدبي الإسلامي، ص 11.

(2) سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي، ص 169.

أما السبب الثاني فيرجع إلى حملات الطعن و التشكيك في صلاحية المنهج الإسلامي لواقع الحياة تقليدا لما كان عند الغربيين من التشكيك في صلاحية تعاليم الكنيسة⁽¹⁾ و قد دفعت مثل هذه الحملات عددا من المفكرين إلى توظيف مصطلح "الواقعية" لدحض هذه الشبهات عن المنهج الإسلامي و لذلك نجد سيد قطب يؤكد أن: "المنهج الإسلامي هو وحده الذي يملك أن يصل بالإنسان إلى أرفع مستوى و أكمل وضع في كل زمان و مكان"⁽²⁾

و على هذا الأساس يكون منبث الواقعية كمصطلح دال على الاهتمام بواقع الحياة و تصويرها على المستوى الفني الغربي و لكن تمت إعادة صياغته مفهوما كي يلائم الفهم الإسلامي لحقائق الكون و الإنسان، و ذلك ما يفسر هيمنة المنهجية المقارنة التي صبغت أبرز الأبحاث التي أصلت لمفهوم الواقعية الإسلامية من خلال موازنتها مع الواقعية الغربية كما هو الحال عند محمد قطب، و وليد قصاب، و محمود حلمي القاعود، و أحمد سام ساعي و غيرهم.

و تأكيدنا على الأصول الغربية للمصطلح لا ينفي بروز مؤشرات للمفهوم في التراث الفكري و على مستوى الممارسة الأدبي، فقد عرف على البنية الفكرية العربية التصاقها الشديد بالواقع مما جنى عليها اتهامات الجذب الخيالي لدى بعض الدارسين، و ليس أدل على ذلك من صورة البطل الذي يجسد مثل الأمة في المخيال الأدبي، إذ اتصف البطل العربي بمظاهر الإنسان الطبيعي الذي ينتزع بطولته بالقوة و الغلبة و البسالة بوصفها سمات الإنسان المثالي، فهي بطولة طبيعية مجردة عن جميع الخوارق و الظواهر الميتافيزيقية التي يستصحبها البطل في الحضارات الأخرى.⁽³⁾

من خلال معايرة مفهوم الواقعية الإسلامية وفقا للمبادئ التي حددناها سابقا نستطيع القول: إن مصطلح الواقعية الإسلامية من النماذج الناجحة في توطين المصطلح، فهو إن

(1) محمد مصطفى شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية و الواقعية، الدار الجامعية، بيروت، د. ط، (1982م)، ص12.

(2) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص183.

(3) شوقي ضيف، البطولة في الشعر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، (د. ت)، ص09.

كان قد أخذ من الواقعية الإطار العام المتمثل في الاهتمام بالواقع و قضايا الإنسان و تصوير مشكلات الحياة بوصفها مسائل من صميم الوظيفة الاجتماعية للأدب الإسلامي⁽¹⁾ فإنه يختلف عنها في تحديد مفهوم الواقع حيث يرجع في تحديد دلالاته إلى المفهوم العربي للكلمة و يوسعها كي تتوافق مع التصور العقائدي، فبالرجوع إلى المعاجم القديمة نجد أن مادة "وقع" قد استعملت لدلالات كثيرة أقربها إلى المفهوم الاصطلاحي الحدوث و الثبوت، يقال " وقع بالأمر أحدثه و أنزله " ووقع القول و الحكم إذا وجب" و الملاحظ أن مفردة "الواقع" تستعمل للدلالة على الحدث المحقق الوقوع أو المنتظر حصوله يقينا لتوفر أسبابه حيث جاء في اللسان: " يقال لكل آت يتوقع قد وقع الأمر " ⁽²⁾ و هذه الدلالة متوافقة إلى حد ما مع بعض الملامح المفهومية للمصطلح في ضوء التصور الإسلامي و ذلك من جهة تصوير الصور الممكنة التحقق حال القيام بمتطلبات الاستخلاف في الأرض.

2.2.2 تأثير مفهوم الواقعية الإسلامية باختلاف مستويات التنظير.

يتحدد الإشكال المفهومي لمصطلح الواقعية في مجموعة السمات المفهومية التي تختلف من باحث لآخر، و ذلك بفعل اختلاف مناهج النقاد في تحديد دلالاته؛ حيث يركز بعضهم بصورة أكبر على تأصيل المصطلح في ضوء التصور الإسلامي و توسيع آفاقه الدلالية من خلال الرؤية الحضارية للواقع، في حين يلتزم آخرون الأسلوب المقارن القائم على تحديد السمات المفهومية للواقعية الإسلامية بالنظر إلى الواقعيات الأخرى، و من ثم تكون أعمال التنظير للواقعية الإسلامية بمثابة قراءة تصحيحية لزلات غيرها، و يضاف إلى ذلك بروز عدد من الوحدات المصطلحية متداخلة الدلالة، و التي نتجت بصفة خاصة عن محاولات إبراز خصوصية المفهوم في ضوء الرؤية الإسلامية و هذا التعدد المصطلحي يضعنا أمام مجموعة من الواقعيات الإسلامية لا واقعية واحدة و بذلك يكون النقد الإسلامي قد ورث عن النقد الغربي مشكلة التحديد الدقيق للمعنى التي طالما انتقدها.

(1) وليد قصاب، المذاهب الأدبية الغربية، ص 67.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مج 8، ص 403.

أ - منهج التأصيل:

من بين النقاد الذين ركزوا على الجانب التأصيلي "سيد قطب" الذي اعتمد على الدلالة المعجمية للمفردة "وقع" لتحديد دلالة الواقعية التي تحيل عنده إلى التحقق في عالم الواقع وهذا التحقق يأتي على مظهرين التحقق الموجود حيث يتعامل التصور الإسلامي "مع الحقائق الموضوعية ذات الوجود الحقيقي المستيقن، و الأثر الواقعي الإيجابي" أو التحقق الممكن و هو ما يتحدد من خلال التصميم الذي يضعه التصور الإسلامي للبشرية لأنه قابل للتحقيق في المجال الواقعي. و الواقعية بهذا التوصيف تجمع بين الواقع و المثال و هو ما يطلق عليه سيد قطب "الواقعية المثالية" أو "المثالية الواقعية"⁽¹⁾

و في مقام آخر يستعمل سيد قطب مصطلحا آخر هو "الواقعية العملية" الذي يحيل على الجانب الإيجابي الذي يحدثه تصور الإسلام للواقع على المستوى العمودي من حيث تحديد علاقته مع الله، أو على المستوى الأفقي من خلال تحديد علاقة الإنسان بمفردات الوجود، و من ضمنها علاقة الإنسان بأخيه الإنسان حيث يقول: " و أبرز ما فيه هو الواقعية العملية حتى في مجالات التأملات و الأشواق، فكل تأمل هو إدراك أو محاولة لإدراك طبيعة العلاقات الكونية أو الإنسانية، و توكيد الصلة بين الخالق و المخلوق أو بين مفردات هذا الوجود، و كل شوق هو دفعة لإنشاء هدف مهما علا و استطل ⁽²⁾ فالواقعية العملية وفق هذا التحديد تحيل إلى الجانب الوظيفي الذي يحكم سائر أنماط الفعل الإنساني في هذه الحياة و من ضمنها العمل الفني، و هو ما ينفي العبثية عن السلوكات البشرية، و ينظمها في سلك الالتزام حيث يكون لكل فعل، و كل حركة، في إطار هذا الواقع متجه لغاية و لهدف، و تتجسد هذه في العمل الإيجابي الذي يتجاوز الملاحظة و التسجيل إلى تحقيق التطور كما يراه الإسلام. ⁽³⁾

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص169.

(2) سيد قطب، في التاريخ فكرة و منهاج، ص15.

(3) المرجع نفسه، ص16.

من خلال هذا التحديد نستطيع القول: إن الواقعية في منظور سيد قطب تتضمن السمات الآتية:

- هناك بعدين للواقع في ضوء الرؤية الإسلامية؛ الأول الواقع العمودي الذي يدركه الإنسان بالتأمل و به تتحدد النظرة الإسلامية لعلاقة الإنسان بخالقه. و الواقع الأفقي الذي يضبط علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، و علاقة الإنسان بسائر الموجودات الأخرى.
- تتجسد الواقعية في بعدها الأرضي من خلال زاويتين: زاوية التحقق اليقين، و زاوية إمكانية التحقق.
- يستعمل قطب مصطلحي: "الواقعية المثالية" و "الواقعية العملية" لتحديد نظامه التصوري لمفهوم الواقع، و هما مصطلحان متكاملان، حيث إن الأولى نتيجة حتمية للثانية، حيث تشير هذه الأخيرة إلى الفعل العملي الذي يحكم نشاط الإنسان على مستوى التصور الذي يقوده لإدراك طبيعة العلاقة بين العبد و ربه، و التي تنعكس بطبيعة الحال على مستوى العلاقة بين مفردات الوجود من حيث توجيه العلاقة بين الإنسان و أخيه الإنسان على أساس الأخوة بين بني آدم جميعا، و على أصرة الولاء و التناصر بين المسلمين⁽¹⁾ و على أساس التسخير لتحقيق الاستخلاف مع سائر الموجودات، و كل هذه السمات إنما هي مظاهر للواقع المثال كما يطلبه الإسلام.

و قد أخذ مصطلح "الواقعية" بعدا آخر لدى "حسن الأمراني" و ذلك من خلال طرح هذا الأخير مفهوم "الواقعية التخيلية" القائم على: "استثمار البناء التخيلي للعمل من أجل كشف مطويات الواقع تثبيتا للحقيقة" و يوضح الأمراني سر التقنية الذي يشتغل وفقها هذا المفهوم بأن الأعمال الفنية التي تتدرج ضمن هذا الصنف من الواقعية تعتمد أساسا على التخيل بوصفه آلية مهمة " لتحريك المخيلة و تنشيطها عن طريق تصوير أشياء يعرف القارئ أنها ليست حقيقية، إلا أن التخيل يجعل منها أقوى تصور للحقائق من الواقع نفسه".⁽²⁾

(1) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي ، ص77.

(2) حسن الأمراني، "الواقعية التخيلية في رواية مملكة النحل لعلي ناز"، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة

الأدب الإسلامي، السعودية، العدد 90، (1437هـ-2016م)، ص11.

بالنظر إلى مجموعة الأمثلة التي وظفها الأمراني للواقعية التخيلية نجد أنها تتجه نحو إعمال الحدث الخيال تثبيتا للحقيقة الواقعة و مناقشتها في ضوء رؤيا القاص، و هي تقنية تضم بين جنباتها مفهومي منفصلين الأول منهما إعمال الأحداث المختلفة في إطار واقعة مثبتة تاريخيا على نحو قد يشمل المساس بالحدث الجوهرى للواقعة و ذلك نحو تصرف أراغون مع أحداث سقوط غرناطة في "مجنون إلسا"⁽¹⁾ و توظيف الواقعية التخيلية بهذا التصور يجعل من شرعيتها موضع تساؤل خاصة و أن الأدب الإسلامي - حسب كثير من المنظرين- يصر على المحافظة على النسيج العام لأحداث القصة إذا ما تعلق الأمر بالقصص التاريخية و تعتبر أن هناك إطار "ينبغي للكاتب أن يعمل داخله، و يتحرك وسطه دون تجاوز، لأن الحقيقة هي الغاية البعيدة لأي عمل، إضافة إلى الغايات الأخرى التي يقصدها المؤلف من الشكل الفني الذي يختاره"⁽²⁾

أما المفهوم الثاني الذي يحتويه مصطلح "الواقعية التخيلية" فهو "الواقعية السحرية" التي تعتمد على توظيف الأحداث العجائبية بصورة رمزية لمناقشة قضايا الواقع، و ذلك نحو رواية "ملكة النحل" "لعلي نار" و هذان النموذجان يقوداننا إلى تقرير أن هذا المصطلح دال على كل بناء قصصي يتجاوز الحقيقة الواقعة بأحد أو بجميع تمفصلاتها التاريخية أو المنطقية أو ما سوى ذلك من الحقائق التي تكون مقررة في ذهن المتلقي، و ينبغي أن ننبه على أن الأحداث تكون مؤسسة وفق هيئة تظهرها على حقيقتها المتخيلة و ذلك درءا للتدليس على ذهن المتلقي خاصة إذا ما تعلق الأمر بالروايات ذات الطابع التاريخي، و هو ما نستشفه من تأكيد الأمراني على ضرورة التفريق بين الخيال و التخيل، من حيث إن الخيال هو تصور أحداث ليست وقائع إلا أنها ممكنة الوقوع في حين أن التخيل تصوير أشياء يعرف القارئ أنها ليست قصصا حقيقية و ذلك بهدف تقرير الحقائق الواقعة عن طريق توجيه ذهن المتلقي نحو البحث عن مقاصد الكاتب.⁽³⁾

(1) حسن الأمراني، الواقعية التخيلية في رواية ملكة النحل لعلي نار، ص 11.

(2) محمد حسن بريغش، في القصة الإسلامية، ص 57.

(3) حسن الأمراني، الواقعية التخيلية في رواية ملكة النحل، ص 11.

إن استعمال هذا التشكيل المصطلحي مثير للاهتمام، و هو نفسه لا يخلو من جمالية كونه يجمع بين مفهومين متعارضين، الواقع الذي يدل على الحقيقة و التخيل الذي يعتمد على الإيهام، حيث يراهن الأمراني على دور التخيل و الإغراب في إثارة ذهنية المتلقي لإدراك أبعاد القضايا الواقعية التي يطرحها، و هو بذلك يحقق غايتين: غاية جمالية حيث تكسر السرد الثقيل لقضايا المجتمع بشيء تأنس له نفس المتلقي، لأن النفس غالبا ما تأنس بالغريب، و الأمر الثاني: إشراك المتلقي في عملية الإبداع من حيث بحثه على مقاصد العمل القصصي الخيالي و هو ما يساعد في تمثّل رسالة النص القصصي عند المتلقي.

ب- المنهج المقارن:

يعتمد هذا النمط من التنظير على تحديد السمات المفهومية للواقعية الإسلامية بالنظر إلى الواقعيّات الأخرى الأوروبية و الاشتراكية، و ذلك لإبراز نقاط الاتفاق و الاختلاف التي تمكن من تحديد الفارق الجوهرى الذي يميز المفهوم الإسلامى من جهة، و يبرز رحابة الأفق الذي اكتسبه المفهوم - الواقعية- لدى اتصاله بالتصور الإسلامى من جهة أخرى وهذا الأسلوب في التنظير له حسناته من حيث الكشف الدقيق على خصائص الواقعية الإسلامية، إلا أنه يبقى في الكثير من الأحيان يتحرك في أفق المفهوم الغربى و لا يتجاوزه إلى أبعاد أخرى كما هو الحال عند عينون محمد في تحديده لمعالم ما اصطلح عليه - واقعية أدب الحسنة كما سنرى لاحقا- و من ناحية أخرى لا يقدم هذا النمط من التنظير مفهوما جامعا مانعا، و إنما يركز على عرض معالم التوافق و الاختلاف بين المفهوم الإسلامى و المفاهيم الأخرى، و يضاف إلى كل ذلك اختلاف مسارات المقارنة المعتمدة بين الباحثين، و الذي كان له هو الآخر أثره في تبيان السمات المفهومية التي يمكن حصدها من خلال كل مقارنة ، و هو ما يزيد صعوبة الوصول إلى التعريف الموحد، هذا من غير أن ننسى بروز عدد من الوحدات المصطلحية المتشكلة في إطار عملية تحديد الخصائص و التي ضاعفت هي الأخرى من صعوبة الخروج بخارطة اصطلاحية واضحة تحدد معالم المفهوم الرئيس و ما يندرج تحته من مفاهيم فرعية.

من خلال قراءة مجموعة المقارنات التي تضمنتها المدونات النقدية الإسلامية نستطيع تحديد مستويات مختلفة يتحرك في إطارها خطاب التنظير للواقعية الإسلامية قسمناها على ثلاثة مستويات طبقا للمجال الذي يشتغل في إطاره كل ناقد.

● المستوى المادي:

و هذا المستوى يدور في فلك التحديد الأوروبي للواقع من حيث ربطه بالواقع الأرضي المشهود، و ليس القول بذلك يعني إنكار الجانب الغيبي الذي يعد من مقتضيات التصور الإسلامي و إنما هو إخراج الأساس الغيبي من مفهوم الواقعية الذي يغطي تفاعل الإنسان و بيئته و ما يتعلق بذلك من قضايا حيث يكون: " من صميم رسالة الأديب الإسلامي الاهتمام بالواقع، و معالجة قضايا الإنسان و تصوير مشكلات الحياة و همومه و معاناته فيها فالأدب للإنسان و الحياة و هو في خدمتهما و الارتقاء بهما، و لابد أن يكون مجندا لهذا الدور العظيم"⁽¹⁾

و ممن حدد مفهوم الواقعية ضمن هذا المستوى محمد قطب⁽²⁾ و محمود حلمي القاعود⁽³⁾ و وليد قصاب⁽⁴⁾، حيث إن كل هؤلاء الباحثين قد ركزوا في تحديد ملامح الواقعية الإسلامية على مجموعة من الخصائص تجتمع كلها في مسألة تصور حقيقة الإنسان و نمط تصوير الواقع اللتين حددهما محمد قطب في مقارنته بين الواقعية الإسلامية و الغربية⁽⁵⁾ و على هذا الأساس كان حضور المستوى الغيبي كمرجعية مؤطرة للمفهوم الإسلامي، و لم تتأسس كإحدى السمات المكونة لمفهوم الواقع.

(1) وليد قصاب ،المذاهب الأدبية الغربية رؤية فكرية و فنية ،مؤسسة الرسالة ،بيروت، ط1، (2001) ، ص67.

(2) ينظر محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي ، ص ص 53-64.

(3) ينظر :محمود حلمي القاعود ،الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، دراسة نقدية ،مكتبة العبيكان،السعودية ، ص ص 19/16.

(4) وليد قصاب ، المذاهب الأدبية الغربية رؤية فكرية و فنية ،مؤسسة الرسالة ،بيروت ،ط1، (2000)، ص 68،77.

(5) محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي ،ص53.

و على هذا الأساس كان اشتغال النقاد الإسلاميين في تحديد النقاط الفارقة بين الواقعية الإسلامية و غيرها في إطار الواقع المشهود، حيث نتجت عن عملية المقارنة هذه مجموعة من الخصائص نجملها فيما يلي:

○ الواقعية الإسلامية واقعية مؤمنة:

ففي حين تتطلق الواقعيات الغربية من فلسفات وضعية تنظر للإنسان ككيان مادي بحت، و تخضعه لمجموعة من الحتميات البيولوجية و الاقتصادية، تأسست الواقعية الإسلامية على الأساس العقائدي الإسلامي الذي يؤمن بالله و الروح و الغيب، و هو بذلك يحرص على بناء الإنسان ماديا و روحيا ⁽¹⁾ و هذه الأرضية العقائدية حررت الكائن البشري من مجموعة الحتميات التي كبته بها الواقعيات الأخرى، حيث يكون الإنسان سلبيا أمام خالقه، لكنه إيجابي فاعل في جميع عناصر الكون الأخرى بموجب الكرامة و التسخير. ⁽²⁾

و انطلاقا من هذا المرجع الاعتقادي تؤسس الواقعية الإسلامية رؤيتها لطبيعة الكائن البشري بصفته عنصرا فاعلا في الوجود، و القضايا الحادثة في إطار هذه الفعالية التي تعد المسائل المحورية المحتواة في النص الأدبي.

○ الواقعية الإسلامية واقعية صادقة:

و هذا الصدق مصدره التصور الشامل الذي يتعامل مع الكائن البشري وفق كيانه المزدوج المؤلف من قبضة من الطين و نفخة من روح الله؛ و بالتالي فهو ليس خيرا محضا و لا شرا محضا، و إنما له الاستعداد لكلتا الحالتين بمقتضى ملكة الاختيار التي كرمه الله تعالى بها ⁽³⁾ و لذلك لا تركز الواقعية الإسلامية على تصوير جانب الشر و القبح الذي يعطي صورة سوداوية على الحياة، و يقدم رؤية متشائمة حيال علاقة الإنسان بأخيه الإنسان و إنما تعمل على تصوير ثنائيتي الخير و الشر، و لحظات الارتفاع و الهبوط في حياة

(1) محمود حلمي القاعود، الأدب الإسلامي الفكرة و التطبيق ، ص63.

(2) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي ، ص53/54.

(3) ينظر محمد قطب ،منهج الفن الإسلامي ،ص54. و القاعود ، الأدب الإسلامي الفكرة و التطبيق ، ص63.

البشر مع التركيز على لحظات الإفاقة من الانحطاط، ذلك لأن نقل الواقع في الأدب الإسلامي لا يقتصر على مجرد التصوير الفوتوغرافي، أو إقرار لحالة اجتماعية راهنة وإنما يتطلب الأمر إبداء موقف، و تقديم الواقع المثال ممكن التحقق في حالة الوفاء بمتطلبات الاستخلاف. (1)

○ الواقعية الإسلامية واقعية غير متحيزة:

من الخصائص الواقعية الإسلامية أنها عادلة، لا ترجح كفة طبقة على أخرى سواء على مستوى المضامين التي تناقشها؛ حيث تهتم بقضايا مختلف الطبقات الاجتماعية، أم فنيا من حيث تمثيل الشخصيات في العمل القصصي، و ذلك لأنها تؤمن بتواجد الخير و الشر في كل فئات المجتمع، و على هذا الأساس يكون اشتغال الأديب المسلم مركزا في دعم المظاهر الخيرة و انتقاد المظاهر الشريرة أيا كان تواجدها، و دون تخصيص. (2)

○ الواقعية الإسلامية واقعية متفائلة:

و هذه الخاصية يسميها محمد قطب "الإيجابية الفاعلة" حيث تؤكد من خلال العمل الفني على إمكانية التغيير نحو الأفضل، و ليس يدل ذلك على أن تأتي الأعمال الفنية وفق قالب نمطي مخالف للواقع، تنتصر فيه الفضيلة بصورة مطردة، و إنما يتجلى العنصر التفاؤلي وفق الرؤية الإسلامية حتى في حالة انتصار الشر على الخير حيث تربطه بمقاصد الابتلاء و التمحيص، و لذلك تبقى الشخصية الإسلامية مرتبطة بأمل النصر الإلهي و تعمل في هذا الإطار على تحقيق أسباب النصر (3) بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ (4) و قوله: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (5)

(1) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص 56.

(2) محمود حلمي القاعود، الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني ، ص 17، المذاهب الأدبية الغربية، ص 77.

(3) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص 63.

(4) سورة الحج، الآية 40.

(5) سورة الروم، الآية 47.

بناء على ما سبق نستطيع القول: إن الواقعية الإسلامية تعتمد على مقارنة الواقع إزاء المثال، حيث تركز على الجوانب المضيئة و تدعمها، و تبرز مظاهر الانحراف و تظهر زيفها و إمكانية تجاوزها للأفضل، لأن ذلك متاح ضمن خيارات الإنسان كما يصوره الإسلام و هذا تحديد جيد يبين واقع الوجود البشري، و واقع حركته في الحياة التي يحكمها الصراع بين الحق و الباطل، إلا أنه يعيبه أمران الأول: هو تحجيم الأساس الغيبي كما ذكرنا سابقا حيث تم توظيفه كعامل مرجعي تنطلق منه الواقعية الإسلامية في تحديد قضاياها من الإنسان، و هيئة تشكيل الواقع على مستوى المادة الأدبية، بينما يعد عالم الغيب جزء لا يتجزأ من واقع الإنسان مؤثرا فيه و هذا تشهد له عديد آي الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصَرُونَ ۖ﴾ (1) و قوله: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۖ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (2)

فثنائية الغيب و الشهادة عاملان أساسيان متكاملان في تشكيل الواقع في رؤيا المسلم و ذلك من حيث كونهما: "يحددان معنى الحياة و الوجود و غاية الحياة و الوجود و علاقة ذلك بما وراء الحياة و ما وراء الوجود" (3). أي أنهما يشكلان لب و قشور المسألة الوجودية التي تحدد مسار الواقع البشري، و غياب عالم الغيب كسمة مكونة لمفهوم الواقع عائد بالأساس لمواطأة دلالة الكلمة في المفهوم الغربي.

أما الأمر الثاني فإن هذا التحديد اكتفى بالجانب النظري فقط و لم يتجاوزه إلى تحديد الطريقة الفنية في نقل الواقع حيث إن التميز في الرؤية يجب أن يتبعه بالتأكيد التميز في التصوير.

(1) سورة الحاقة، الآية 38.

(2) سورة النساء، الآية 79.

(3) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.ط، (2009م)، ص120.

• مستوى الواقعية النصية:

يركز البحث ضمن هذا المستوى على الأساس الفني و بالتحديد على "الفن القصصي" حيث ينطلق الباحث "عين محمد" في تحديد ملامح ما اصطلح عليه: "واقعية أدب الحسنة"⁽¹⁾ من خلال المقارنة بين منهجية النص القرآني بوصفه المرجع الجمالي الأول للأدب الإسلامي و الواقعيات الأخرى، و ذلك بهدف وضع خارطة طريق ترشد المبدع الإسلامي لمقاربة الواقع وفقا للطريقة القرآنية، حيث اتخذ الباحث من التصوير القرآني لقصة سيدنا يوسف أنموذجا لجمالية الوصف القرآني للواقع، و قد جاء تركيزه على هذه القصة دون غيرها مدفوعا بمجموعة من العوامل يأتي في مقدمتها وصفها من قبل البارئ عز وجل بأنها من أحسن القصص ﴿لَخَنَّ نَقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾⁽²⁾ هذا إلى جانب أنها ذات طول معتبر كما جاء عرض أحداثها بصورة كاملة و متتابعة و هو ما لم يتحقق في غيرها من نماذج القصص القرآني⁽³⁾

علاوة على ذلك قد تضمنت القصة كما يرى "حكمت صالح" مشاهد من الحياة اليومية التي تكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية كما أنها جاءت مبطنة برسالة حضارية أقرها الواقع التاريخي قوامها البقاء للأتقى و الأصلح⁽⁴⁾ و هذه المقومات جميعها جعلت من القصة أنموذجا جيدا تتحدد من خلاله ملامح الواقعية الإسلامية في الأعمال السردية.

إن أهم ما يميز هذا النمط من التنظير هو أنه ذو طابع تجريبي حيث يؤسس المبادئ النظرية بناء على نماذج جمالية متحققة ليسلك بذلك المسار الطبيعي في صياغة المبادئ النظرية التي تستمد شرعية وجودها من النصوص المتحققة، و هو ما مكنه من التحرر من الجفاف النظري الذي وسم غيره من أنماط التنظير للمفهوم، و قد خلص البحث المقارن

(1) Ainon mohd.panduan .Menulis novelteknik surah yusuf.p18.

(2) سورة يوسف 3.

(3) Ainon mohd.panduan .Menulis novelteknik surah yusuf.p6-7.

(4) محمد رشدي عبيد ، قصة يوسف في القرآن الكريم ،دراسة أدبية ، مكتبة العبيكان ،الرياض ط1،

(1424هـ-2003م)، ص12.

بين أنماط التصوير الواقعي على مستوى النص القرآني و غيره إلى تقنين جملة من المبادئ التي تتحدد من خلالها منهجية صياغة القصص الواقعي الإسلامي و التي توزعت على المحاور الآتية:

○ حرية اختيار الموضوع:

حيث يمنح للأديب المسلم الكتابة في سائر المواضيع التي تصادفهم في الواقع كما لهم الحرية أيضا في نقل المشاهد التي تند عن التعاليم الإسلامية ما دامت تخدم غاية النص الإسلامي، و هذا المبدأ يستمد شرعيته من النص القرآني، فقد تضمنت سورة يوسف عددا من صور الانحراف السلوكي نحو الاعتداء الجسدي على الطفل، و محاولة القتل، و الخيانة الزوجية و إغواء النساء. (1)

و هذا المبدأ يتساق مع القانون العام الذي يحكم التصور الإسلامي للأدب و القاضي بأن الإسلامية تتحقق وفق أسلوب المعالجة لا على أساس الموضوع الأدبي، و يتوافق كذلك مع الطبيعة الرسالية للأدب الإسلامي التي من بين أهدافها تشخيص الأمراض الاجتماعية من خلال الكشف عن الجوانب المظلمة للشخصية الإنسانية، و تسليط الضوء عليها لفهمها و من ثم معالجتها. (2) و هو ما يتحقق معه بنقل الأمين للواقع مع إبداء الموقف الذي يحدد شخصية الكاتب و رؤيته.

○ وصف الحدث:

تتميز الواقعية الإسلامية بطابعها الانتقائي، إذ تكتفي في عرض الأحداث بقدر ما يمكن من تحقيق المشهد في النص، فلا يكون للمؤلف حق الوصف التفصيلي لدقائق لحظات الانحراف و غير ذلك من المشاهد التي تثير المشاعر الجسدية للقارئ، (3) لأن ذلك يتنافى مع المقصد العام للأدب الإسلامي - و خاصة الجانب القصصي منه الذي يراهن على العبرة - المرتبط أساسا بالوظيفة النفعية إلى جانب الجمالية.

(1) Ainon mohd.panduan .Menulis novel teknik surah yusuf.p19.

(2) نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي.

(3) Ainon mohd.panduan .Menulis novel (m).p20.

○ وصف الشخصيات:

لا تعتمد الواقعية الإسلامية على التفصيل الشديد في وصف البنية الفيزيولوجية للشخصيات، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالشخصيات الأنثوية، و تقنين هذا المبدأ قد جاء بناء على محاكاة أسلوب النص القرآني الذي لا يعد الشخصية مطلبا في حد ذاته، و إنما هي أنموذج لحالات الإنسان الخيرة أو الشريرة، كما قد تكون له مقاصد أخرى تتعلق بالجانب الغائي من القصص الإسلامي، إذ إن الوصف التفصيلي لمظهر الشخصيات قد يترتب عليه أثر غير محبب على وجدان المتلقي إذ يصرفه عن المقصد الحقيقي من القصة المتمثل في العبرة إلى أمور غير ضرورية خاصة إذا ما تعلق الأمر بالجوانب المثيرة من جسم الإنسان و هو ما يخرج العمل الفني عن مقاصده، و يستطيع القاص تحديد بعض الملامح الشخصية التي تكون ذات أثر في صياغة الأحداث من خلال الاستفادة من منهج القرآن الكريم في وصف جمال سيدنا يوسف عليه السلام الذي جاءت على طريقتين:

الأولى توظيف حوار الشخصيات في تقرير صفة الجمال ﴿وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا

إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾﴾

أما الثانية فهو توظيف الأحداث كدلالة عن الجمال ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتُهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴿١﴾﴾.

نستطيع القول: إن اعتماد النص القرآني كمرجع لإنتاج أدب واقعي له محاسنه من حيث أنه طريقة لاستخراج معايير الأدب الإسلامي من أعلى نص بلاغي على أن يتم ذلك بناء على الاستقراء الكامل لجماليات النص القرآني و منهجيته في وصف الواقع سواء في القصة أو غيرها، و التي تكون مرتبطة أساسا بالجانب المقاصدي، و هذه أول ملاحظة يمكن أن نسجلها على الطرح النظري الذي جاء به الباحث، إذ جاء مبنيًا على استقراء جزئي لطريقة القرآن الكريم في الوصف، و هو ما أثر سلبيًا على شمولية النتائج فبالنسبة لوصف الشخصيات مثلا فإن حظر الوصف المفضل للشخصيات بناء على ما ورد في سورة يوسف عليه السلام أمر لا نراه صحيحا بصفة عامة، و إنما ينطبق على تصوير نماذج لصراع الخير و الشر، و لكن أسلوب التعبير يتغير لما يكون الأمر متعلقا بالجانب

(1) سورة يوسف، الآية 31.

الشخصي؛ إذ يتحرك القرآن الكريم لوصف الجانب الجسماني، و لكن على نحو لا يخرج عن مقصديته، و نستطيع أن نمثل لذلك بوصف الحور العين في قوله تعالى: ﴿وَكَوَاعِبَ أُنثَىٰ كَافَّةٍ﴾ (1) و قوله: ﴿كَأَمْثِلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ (2) و في قوله ﷺ ﴿الْحُورُ الْعَيْنُ يَرَىٰ مَخْ سَوْقَهُنَّ مِنْ وَرَاءِ الْعِظَمِ وَاللَّحْمِ مِنَ الْحَسَنِ﴾ (3) و الذي نريده هنا أن وصف الشخصية و تفاصيلها أمر لا غبار عليه ما دام لا يخرج عن مقصد القص، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالقصص المرتبطة بالشخصيات التاريخية، حيث يكون الوصف المفصل لهيئتها و للفضاء القصصي الذي تترك في الأحداث بمثابة "وثيقة صادقة" تعمل على دعم تفاعل المتلقي مع الحدث من جهة، و إثراء للرصيد الثقافي من جهة أخرى.

ثم إن الباحث قد انقاد للمفهوم التقليدي لكلمة الواقع المرتبط بالجانب المشهود، و لذلك لم يعرض للواقع الغيبي الذي يتشابك في صناعة أحداث القصة في سورة يوسف، حيث جاء ترتيب أحداثها وفق نمط دائري لتحقيق قدر الله، كونها ابتدأت بنبوءة و انتهت بتحقيق تلك النبوءة، كما نلمح الحضور المستمر للجانب الغيبي في جميع أنحاء القصة، و أثره البارز في تحريك أحداثها نحو النهاية المقدرة مثل "رؤيا صاحبي السجن" و دور الشيطان في إطالة زمن سجن يوسف ﷺ فالقرآن الكريم غني بالقصص الواقعية التي يتشابك فيها العالمان الغيبي و المشهود في تفسير دفة الحدث، و لذلك من الضروري للناقد الإسلامي الذي يعتمد النص القرآني في صياغة قواعد الإبداع الواقعي أن يتمثل رؤيته الشاملة للواقع بجميع حيثياته.

• الواقعية الشاملة

اعتمد أحمد بسام ساعي و تبعه في ذلك أحمد رحمانى على الفهم الإسلامي لحقيقة الواقع في إطار سعيه لتحديد السمات المميزة للواقعية الإسلامية إزاء غيرها من الواقعيات الأوروبية و الاشتراكية، و قد أحدثت هذه الحركة نقلة نوعية في السمات المفهومية

(1) سورة النبأ، الآية 33 .

(2) سورة الواقعة، 32.

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة أهل الجنة، الحديث رقم:

3254، ص 803.

للمصطلح، إذ رفعته من المستوى الأرضي الصرف الذي قيده به الاستعمال التقليدي إلى مستويات أخرى تتوافق مع المرجعية الإسلامية المؤطرة، و من ثم فقد جاء مفهوم الواقعية شاملا لمجموعة من الأبعاد:

○ **البعد الميتافيزيقي:** ويطلق عليه بسام ساعي أيضا "الحقيقة" و هو يتضمن البعد السماوي غير المرئي من الوجود، و هو يقابل الواقع المشهود، و هما يشكلان معا حقيقة الواقع في التصور الإسلامي حيث تكون الواقعية الإسلامية: "الرباط السليم الذي يجمع بين الأرض و السماء، و بين الطبيعة المحسوسة، و غير المحسوسة" (1)

و إذا كان البعد الغيبي للواقع لا غبار عليه من الناحية المفهومية تبقى المشكلة في الصيغة المعجمية التي تسمى المفهوم، حيث إن تخصيص "الحقيقة" للدلالة على الجانب الغيبي تضيق تعسفي لمدلولها الشامل للبعدين الأرضي و السماوي كما يرى أحمد رحمانى. (2) و قد كان أنسب لو أنه وظف ثنائية "الغيب و الشهادة" أو "الطبيعي و ما وراء الطبيعي" و إن كانت هذه الأخيرة أدق لأن كلمة الغيب ذات دلالة واسعة تستغرق كل ما غاب عن إدراك الإنسان بما في ذلك حوادث من عالم الشهادة.

○ **البعد الروحي:** أو الواقعية الروحية و يستمد هذا المفهوم حقيقته من البعد السماوي الذي يعد مصدر التشريع النقدي الإسلامي، حيث تنتظر الواقعية الإسلامية للكائن البشري في صورته الشاملة لثنائيتي المادة و الروح - كما مرّ معنا سابقا - و إن كان أحمد بسام ساعي يتوسع في دلالة مصطلح الروح هنا ليشمل سائر الملكات الداخلية غير الخاضعة للقياس العقلي المتحققة على مستوى النفس البشرية حيث تشمل: "القوى العقلية - و ربما فوق العقلية القادرة على اجتياز كل القواعد القياسية التي يمكن أن يضعها أي عقل إنساني بحدوده المعروفة مهما اتسعت هذه الحدود، إنها قوى بقدر تفلتها من القصور العقلي الإنساني و ارتفاعها من أحوال الأرض و سلاسلها المادية الثقيلة" (3)

(1) أحمد بسام ساعي ، الواقعية الإسلامية في الأدب و النقد ، ص17.

(2) أحمد رحمانى ، النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق ، ج1، ص391.

(3) أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية في الأدب و النقد، ص 15.

○ **البعد الأرضي/الواقع الأرضي:** و هو الواقع الفيزيقي الذي يدركه العقل البشري بواسطة الحواس الخمسة التي يوظفها لتغذية إدراكه⁽¹⁾ و يشكل هذا البعد محور المادة الفنية و ذلك لكونه ملتقى الأبعاد الأخرى؛ إذ به تتجلى آثار العالم الغيبي، و فيه يشتغل الجانب الروحي للإنسان لاتخاذ موقف من قضايا الحياة، و على أساسه تعمل ريشة الفنان المسلم لترسم الواقع المثال، و لذلك اعتبره ساعي بمثابة "الأرض الصلبة المحدودة التي تحتاج إليها أقدامنا للقفز في هواء الحقيقة الرخو غير محدد الملامح و الأطراف"⁽²⁾

○ **الواقعية المثالية:** و يتبع "أحمد بسام ساعي" في تحديد هذا المفهوم آراء سابقه التي تؤكد أن الواقعية الإسلامية تتجاوز ما هو موجود فعلا إلى ما هو ممكن التحقق في ضوء المنهج الإسلامي الواسع، حيث إن النماذج المثالية الإسلامية نماذج واقعية أثبتتها الحقائق التاريخية كما أثبتت إمكانية تكرارها إذا ما اقتفى الأواخر سنن الأوائل في الامتثال للهدى الإسلامي.⁽³⁾

○ **القدر:**

يرتبط مفهوم القدر بالمشيئة الإلهية و تحققها على المستوى الأرضي، فهو عبارة عن تأثير فعل السماء على واقع الأرض و هو من المتطلبات الضرورية لعقيدة المؤمن و يجيء مفهوم القدر عند بسام ساعي مهيمنا على المصير و لكنه غير ملغ للفعل الإنساني و إنما هو تقرير إلهي لما سيؤول إليه واقع البشرية حيث يؤكد أن: "القدر في الإسلام لا يتنافى مع الفعل الإنساني، و مهما كان تدخل القدر واضحا في الواقعة و مغيرا من طبيعة القوانين الأرضية يظل مبدأ عقلها و توكل هو قانون الحياة الإسلامية."⁽⁴⁾

و يتخذ عنصر القدر أهميته على مستوى الأدب من خلال الرؤية التفاضلية التي تصبغ تصويره لقضايا الحياة؛ ذلك لأن الإيمان بالقدر يقتضي أيضا الأخذ بالأسباب " التي تحافظ على فعالية المؤمن في الحياة ليأتي بعد ذلك تصور القدر يحقق التوازن النفسي للإنسان

(1) أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية في الأدب و النقد، ص14.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص21.

(4) المرجع نفسه، ص22.

إزاء ما يواجهه من نتائج: "لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا"⁽¹⁾ ثم إن مفهوم القدر يقدم تفسيراً للنهائية التراجيدية لنماذج الفضيلة في العمل الأدبي الإسلامي، و التي تخالف أفق انتظار القارئ المسلم الذي يتطلع إلى انتصار النماذج الخيرة ليتحول بذلك القدر إلى آلية قرائية تكشف عن مقاصد العمل الفني.

إن هذا الفصل بين أبعاد الواقعية إنما هو فصل نظري هدفه تحديد الخصائص المميزة للمفهوم الإسلامي، و إلا فإن الواقعية الإسلامية كل متكامل تنتظر لمسألة الواقع كوحدة بنيوية يتداخل في تشكيلها عنصر الغيب و الشهادة، و تحدث ملامحه بالفعل الإنساني مدفوعاً بسلطتي الروح و المادة في إطار سيره للمصير المقدور، و نستطيع ملاحظة الواقعية الإسلامية في مفهومها المتكامل في قوله ﷺ: ﴿المؤمن القوي خير و أحب إلى الله من المؤمن الضعيف، و في كل خير، احرص على ما ينفعك، و استعن بالله و لا تعجز و إن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا لكان كذا و لكن قل قدر الله و ما شاء فعل﴾⁽²⁾ حيث يشتمل الحديث النبوي الشريف على كل مقومات الواقعية الإسلامية، فعبرة المؤمن القوي تلخص الصورة المثالية للإنسان المسلم التي يسعى الأدب الإسلامي لتحقيقها كما أن عبارتي "المؤمن القوي" و "المؤمن الضعيف" تركزان على الإنسان في كيانه الروحي و المادي، بينما تحدد عبارة "احرص على ما ينفعك" على فاعلية الإنسان المؤمن، و التي يساعد الأديب المؤمن على تحقيقها من خلال دعم الجانب الروحي الذي يقوده إلى التسامي لبلوغ المثال، و هي وظيفة تضطلع بها الأعمال الأدبية المبطنة بالرسالة الإسلامية، كما يتجلى أثر الواقعية السماوية في جزئية "و استعن بالله" و هي عبارة تؤكد أثر الغيب في تحديد ملامح الواقع، بينما تتكفل بقية أجزاء الحديث ببيان قيمة القدر الذي يحدد مصير الإنسان، و العامل الحاسم في تشكيل الواقع.

و الذي يؤسف له أن هذه الرؤية النظرية المتكاملة للواقع لم تكلل بتحديد نظري يُفصّل تجسيدها على مستوى النص الأدبي؛ حيث أن بسام ساعي اقتصر على معيار الصدق

(1) سورة التوبة 51.

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة، الحديث رقم: 2664، مج2، ص539.

في الشعر لضمان عدم الوقوع في الازدواجية بين الشعر و الشعور، مع بعض القيود التي تلحق بطبيعة اللغة الشعرية ضمانا للطبيعة الرسالية، كما جعل معيار تحقق الواقعية في القصة ارتباطها بالواقع تأسيا بالقصص القرآني، إلا أنه في كل ذلك لم يضع خطة شاملة تبين الهيئة الفنية لتجسيد الواقع كما يتصوره الإسلام على المستوى الأدبي، و كان يمكن للنقد الإسلامي الإفادة من منهجية القصص القرآني في تصوير الواقع لتحديد مبادئ أدبية تحفظ للواقعية الإسلامية رؤيتها الرحبة، كما فعل الناقد الماليزي شحنون أحمد في وضعه مفهوم القصص الإلهي ضمن متطلبات البناء القصصي الإسلامي، و الذي يمكن تجسيد المشيئة الإلهية كعنصر فاعل في الواقع الإنساني، و يعد ملمحا فنيا خاصا تمتاز به الأعمال السردية الإسلامية من جهة أخرى.

من خلال كل ما سبق يتضح حجم الإشكال المفهومي الذي يلف مصطلح الواقعية الإسلامية على الرغم من أنه من الوحدات الرائجة في التداول النقدي الإسلامي، و ذلك مرده كما ذكرنا إلى اختلاف وجهات النظر حيال مفهوم الواقع أساسا و الذي جاء في كثير من الأحيان مضغوطا بالدلالة الغربية، كما أن اختلاف اتجاهات الباحثين في مقارنة البنية المفهومية للمصطلح و كثرة المصطلحات المولدة في إطار التنظير أدى إلى تضخم المادة المصطلحية، و هو ما يجعلنا أمام مجموعة واقعيات متباينة لا واقعية واحدة فهناك واقعية إسلامية، و هناك واقعية عملية، و أخرى مثالية، و أخرى تخيلية، و أخرى واقعية أدب الحسنة، في حين أنها تدخل كلها في مفهوم واحد يستغرق خصائصها هو الواقعية الإسلامية.

و بالنسبة لمجال المفاضلة بين مناهج النقاد في تبيين المفهوم، و اختلاف منظور كل باحث في رؤيا الواقع، و ما يترتب عليها من تباين في السمات المفهومية التي يمكن تحصيلها في إطار السعي للوصول للمفهوم الموحد، نستطيع القول أن كل منهج، و كل منظور أفضل من الآخر، ففي حين يسعى المنهج التأصيلي لتحديد المفهوم النقي للواقعية الإسلامية، و ترقية آفاقها لتشمل أيضا أبعادا أخرى، يمنحنا المنهج المقارن وصفا دقيقا للسمات المفهومية المميزة لهذه الواقعية أمام غيرها، و على ذلك يكون كل منهج مكمل للآخر.

و الأمر نفسه ينطبق على الاختلافات الواردة في إطار كل منهج، ففي حين يسعى سيد قطب من خلال مفاهيمه المختلفة إلى تحديد طبيعة الواقع الإنساني على المستويين الأفقي و العمودي، و ذلك لبيان أثر تقاطع المستويين في تحريك دفة السلوك البشري نحو مرتبة الكمال، يركز الأمراني على الناحية الجمالية، و ذلك من خلال بحث إمكانية توظيف عنصر التخيل لبلوغ التصديق الواقعي، و في حين يختص أحمد بسام ساعي بعرض الأبعاد المختلفة للواقعية الإسلامية، يركز كل من محمد قطب و وليد قصاب، و محمد حلمي القاعود على جانب التفصيل الدقيق في خصائص التصوير الإسلامي للواقع البشري أمام غيره من التصورات، بينما يمتاز المجهود النظري لعين محمد في تحديد مبادئ تجسيد الواقعية على المستوى النصي.

و على هذا الأساس فمن أجل الوصول إلى المفهوم الشامل للواقعية الإسلامية يتطلب الأمر استقراء مختلف السمات المفهومية من الجهود النظرية المتقدمة لتكون الواقعية الإسلامية وحدة مفهومية متكاملة تتأسس على جملة من الخصائص هي:

- تنطلق في رؤيا الواقع من التصور الإسلامي و بذلك فهي شاملة لثنائيتي الغيب و الشهادة.
- تنطلق من التصور الإسلامي لطبيعة الإنسان لذلك فهي شاملة للأساس المادي و الروحي.
- تنطلق في تصويرها للواقع من خلال موازنته إزاء المثال و بذلك فهي تنقل الواقع المتحقق فعلا بجانبه السلبي و الإيجابي، و ممكن التحقق في إطار التعاليم الإلهية و هذه السمة تختزل صفات الصدق و الإيجابية و المثالية.
- تتحدد طبيعة الواقعية الإسلامية من حيث المسائل التي يعالجها النص الأدبي لا من حيث وصف الأحداث المنتزعة من الواقع، و عليه يستطيع الجنوح إلى الوسائل الرمزية التي يمكن أن يكون لها أثر أكبر في تقرير رسالة الكاتب.
- الواقعية الإسلامية "واقعية متحجبة" تأنف من التصوير الدقيق لمشاهد الانحطاط السلوكي و تتجاوز تصوير المظاهر الفاتنة من الشخصية القصصية لأن ذلك يخرجها من مقصدها الرئيس المتمثل في العبرة.

و هذه السمات المفهومية تجتمع في وصف تعرفي مفاده أن: الواقعية الإسلامية مصطلح نظري ينطلق من التصور الإسلامي للواقع "الغيب و الشهادة" و الإنسان "مادة

و روح" و يعمل على مقارنة الواقع إزاء المثال، و لذلك فهو يصور النماذج المتحققة و ممكنة التحقق لدفع عجلة النشاط البشري نحو تحقيق الاستخلاف، وتسخر في سبيل تحقيق ذلك جميع الأساليب التصويرية المباشرة أو الرمزية ما دامت لا تخل بالمقصدية الإسلامية في تصوير الواقع.

من خلال ما سبق نستطيع القول: إن عملية الانفتاح المعرفي على الآخر هو الرأي الأقرب للصحة و ذلك لكونها ظاهرة طبيعية تحكم تكون المعرفة خاصة الأدبية منها التي تتشكل من خلال تراكم الأنساق الجمالية، لكنها من زاوية أخرى تأتي محفوفة بمجموعة من المحاذير، خاصة و أنها قد تؤثر سلبا -إذا لم توظف بالطريقة الصحيحة - على فعالية النقد الإسلامي في صياغة لغته الخاصة، لتكون نسخة ثانية من التجربة الحداثية، و النقد الإسلامي - في توجهه المنفتح- و إن كان قد وضع مجموعة من الأسس التي تعمل كضمانات واقية للنقد الإسلامي من السقوط في بؤرة الاستيراد غير المشروط و التي تتحدد في الأخذ وفق ما يتلاءم مع الإطار النظري، مع الاجتهاد على كسوته بلبوس إسلامي ليضمن بذلك فعالية العقل النقدي فإنه لم يحدد الأسس التي يتحدد وفقها مبدأ الضرورة و إنما أبقى ذلك مفتوحا لتقديرات النقاد، و هو ما قد يترتب عليه تسرب بعض الوحدات غير المتفقة مع التوجه الإسلامي كما رأينا مع أدب الاعتراف. كما أنه لم يضع حلولاً ممكنة لتجاوز الآثار الجانبية التي تجرّها عملية الاقتراض خاصة في حال سيطرة العامل الفردي في تحديد السمات المفهومية المكونة للمصطلح، و هنا سواء من حيث دلالاته في سياقه المعرفي الخاص و الذي تتحكم فيه مستويات الاطلاع على الوحدات الأجنبية أو في عملية تبيينه بجد السمات المفهومية التي يكتسبها المصطلح في البيئة الجديدة، و كذا اختيار وحدة التسمية المناسبة لها وفق قوانين الوضع المصطلحي، و نعتقد أن نجاح عملية الاقتراض من الآخر يرتبط بسبب بمستويات النضج النظري الذي تتحدد بموجبه الوحدات التي تكون ضرورية للدراسة الأدبية، و التي يجب أن تكون ملائمة لرؤيته للحقيقة الأدبية ليأتي بعد ذلك العامل التواصل الذي يتحقق بوساطته الاتفاق على المكونات المفهومية و الذي من المتوقع أن يكون يسير التحقق في حالة تشاكل الأسس النظرية التي جرى في إطارها الاقتراض.

خاتمة

لقد انطلقت الدراسة في إجابتها عن سؤال المشكلات التي تعرقل المسيرة المصطلحية النقدية الإسلامية من فرضيات ثلاث متمثلة في مشكلة النظرية المصطلحية، و مشكلة النظرية الأدبية و مشكلة العملية التواصلية، و قد ثبت من خلال البحث أنها جميعا متضافرة في التأسيس للإشكال المصطلحي النقدي الإسلامي.

■ فعلى مستوى المنهجية المسلوكة في عملية أسلمة مصطلحات القطاع النقدي نجد أن النقد الإسلامي قد طرح مشروعه الخاص بصناعة معجم نقدي تتسق عناصره مع النسق المعرفي الإسلامي المؤطر لرؤيته الجمالية، لكنه مع ذلك لم يضع إستراتيجية مؤسسة وفق نسق متماسك يهدي عملية الصناعة المصطلحية، و يمكن مراجعته و تصحيفه إذا ما واجهت المصطلحاتيين إشكاليات في تطبيقه على المستوى العملي، و إنما اكتفى بعرض مجموعة من المقولات التي يمكن فعلا استغلالها كمرجعيات للوضع المصطلحي كاستثمار مصطلحات النصوص المقدسة، أو المصطلحات العلمية و الفنية التراثية أو حتى التوظيف المشروط لمصطلحات الآخر، و هي آليات ضرورية لتحقيق المصطلح النقدي الإسلامي و لكن يبقى تأثيرها محدودا في ظل غياب الإطار النظري، و على هذا الأساس فإن النقد الإسلامي قد تجاوز التفصيل في عناصر مهمة بمجال التنظير لأسلمة مصطلحات القطاع النقدي و هي عناصر تتعلق بـ:

- التحديد الدقيق لدلالة المصطلح النقدي الإسلامي تحديدا يفصل في معايير و ملامحه التي يتفق أو يختلف فيها عن الوحدات النقدية العامة، و قد بينت الدراسة أن الوحدات الاصطلاحية النقدية الإسلامية تشترك في مظاهرها البنيوية مع الوحدات المصطلحية العامة في مجموعة من الخصائص، كاختصارها من حيث الصنف المقولي على الفئة الاسمية و خضوعها للقوانين اللغوية الحاكمة للمعجم الطبيعي، و محافظتها على ثبات المعنى المركزي و العلاقة المعللة التي تربط المفهوم بالتسمية، و لكنها تختلف عنها بتدخل التصور الإسلامي في اصطفاء سماتها المفهومية، و الملاءمة بين الظلال الدلالية التي تشعها التسمية و المفاهيم النقدية الإسلامية هذا علاوة على لياقة التسمية المختارة بتمثيل المفهوم الإسلامي، و هذه الخطوة المنهجية من شأنها أن تساهم ليس فقط في وضع مصطلحات

نقدية وفق أسس معيارية متفقة، و إنما كذلك في تحديد المصطلحات غير المنتمية إلى المصطلح النقدي الإسلامي بمفهومه الضيق في المرحلة التالية لعملية الجرد و الإحصاء خاصة بالنسبة للدراسات التي تتخذ منحى توثيقيا.

- تجاوز النقد الإسلامي مسألة ضبط تصور علم المصطلح النقدي الإسلامي ابتداء من تعيين مركزه ضمن سلم التصورات في حقل الدراسة المصطلحية؛ أي من حيث موقعه من علم المصطلح العام، و علم المصطلح الإسلامي، و هو ما ضيع عليه الاستفادة من المقولات النظرية المتمركزة ضمن النظرية الإسلامية العامة للمصطلحات لسد الخصاص الحاصل على المستوى النظري من جهة، و فوت عليه تحقيق التكامل المعرفي مع الحقول المجاورة لإسلامية المعرفة على مستوى قواعد و قوانين اللغة الخاصة من جهة أخرى.

- لم يفصل النقد الإسلامي في تحديد طبيعة القضايا التي يشتغل عليها النقد الإسلامي في المجال المصطلحي، و التي تتركز حول منهجية أسلمة مصطلحات القطاع النقدي بالنظر إلى زمن عملية الأسلمة قياسا بعمر الخطاب النقدي الإسلامي، و البحث عن منهجية تحقيق الخصوصية و الاستفادة من مصطلحات الآخر، فبالرغم من تركيز النقاد الإسلاميين على توظيف الوحدات التراثية عبر طرق مختلفة تمثلت في: إعادة تفعيلها بدلالاتها الأصلية أو بتطويرها لتتلاءم مع المفاهيم الإسلامية الجديدة، أو جعلها مقابلات لوحداث مجلوبة ضمن عملية إعادة الصياغة، لم يقدم النقد الإسلامي إجابة عن مجموعة المشكلات التي تواجهه نحو:

- أسباب عزوف النقد الإسلامي عن المصطلح التراثي على المستوى التطبيقي، إذ ظلت طروحات الإفادة من التراث في أغلبها حبيسة الإطار النظري.
- منهجية التعامل مع المشكلات المصطلحية النابعة من الذات المصطلحية التراثية في حد ذاتها، و التي تعطل تمثل المفهوم الجديد كما رأينا مع مصطلح الطبع و الصنعة، و كذا منهجية التعامل مع اختلاف السمات المفهومية للوحدات المصطلحية، و الذي يكون سببه اختلاف دلالتها في المدونة التراثية ، كما هو الحال مع مصطلح الصدق الفني.

• عدم الاتفاق على موقف موحد في التعامل مع مصطلحات الآخر، و كنا قد رأينا اتجاهات ثلاثة أحدها يذهب إلى الانفتاح على المصطلحات الفنية، و الثاني يضيف شرط اتفاقها و قواعد اللغة، و الأخير يجنح لمنعها أساسا محافظة على نقاء المعجم النقدي الإسلامي.

• و حتى على مستوى الاتجاه الأكثر انفتاحا لم يضع النقد الإسلامي إستراتيجية واضحة تتعامل مع الآثار الجانبية لعملية الأسلمة، و الحديث هنا عن التعامل مع اختلاف وجهات النظر حول ضرورة الوحدة المطلوبة للنقد الإسلامي، كما رأينا مع مصطلح الالتزام أو التمايز في مجموعة السمات المفهومية التي تخلفها إعادة الصياغة على المصطلح المطلوب كما هو الحال مع مصطلحي الواقعية و الالتزام بوصفهما أكثر الوحدات المطلوبة تداولاً في سياق النقد الإسلامي، أو اختلاف التسمية المقابلة للمصطلح الأصلي كما هو الحال مع الرعاية و المسؤولية، و الانتماء، و علاوة على كل ذلك لم يحدد منهجا نقديا يتم وفقه نقد المصطلحات المطلوبة، و يعصم النقد الإسلامي من تسلل المصطلحات المخالفة لتصوره، و كنا قد رأينا "أدب الاعتراف" و "الرغبة المثلثة" كأمثلة شاهدة على ذلك.

■ يلحق بمشكلة منهج الدراسة المصطلحية العامل التواصل؛ فنظرية الأدب الإسلامي لم تتأسس -كما رأينا- كنظرية متكاملة ثم جرى نقلها بين لغات العالم الإسلامي، و إنما ابتدأت كمشروع نقدي جرى التأصيل له على يد الرواد الأوائل ثم استقل النقاد على أطراف العالم الإسلامي للتأصيل له كل وفق رؤيته الخاصة، و هو ما جعل النقد الأدبي بفعل عملية التأصيل هذه على مستوى اللغة الواحدة-كاللغة العربية مثلا- غنيا بالوحدات المرشحة للاصطلاح أو الوحدات المستعملة على نحو ضيق رغم قيمتها المعرفية "كمصطلح الاقتراض" أو "القصص" أو "المدولة" أو "التنافس" و غيرها، و مفتقرا للتواصل مع بعضه البعض عبر اللغات المتعددة، مضيقا بذلك فرصة التكامل المعرفي الذي من شأنه أن يدعم النظرية الأدبية و مصطلحاتها، و كنا قد رأينا عددا من المصطلحات المنتمية إلى جهود تأصيلية تقع خارج اللغة العربية، كما هو الحال مع مصطلحات نظرية التعبدية و مصطلحات نظرية التكملة و مصطلحات نظرية الأدب الأصلي، و كلها جهود مبذولة في سياق التأصيل للأدب الإسلامي.

و على الرغم من الجهود المبذولة و التي تتسم بطابعها المؤسساتي فقد أبقي خطأ الإستراتيجية التواصلية الهوية التواصلية بين النقاد الإسلاميين -خاصة من جهة علاقة النقد العربي الإسلامي مع غيره - على حالها، و آية ذلك أننا لا نكاد نعثر على أبحاث تتناول مراجعة النظرية الأدبية في اللغات الأخرى حاشا بعض الدراسات القليلة التي كتبها باحثون غير عرب في الأساس.

■ أما على مستوى النظرية الأدبية التي كان من المؤمل أن تكون الأساس المعرفي للنقد الإسلامي، و المسؤول الرئيس على إثرائه بالمقولات النظرية التي تمارس حضورها في كشف الأسس الجمالية للنص عبر القناة المصطلحية فقد تحولت بدل ذلك إلى إشكال في حد ذاته إذ من المتعذر جدا الحصول على وصف تعريفى دقيق و جامع لها طالما أن النقاد الإسلاميين قد تفرقوا طرائق قدا في صياغة مواصفاتها لأسباب يرتبط بعضها بمستويات الخبرة النقدية، و هذا من الممكن تداركه من خلال المراجعات النقدية كما حدث مع الآراء المصادرة لمصطلح النظرية في حد ذاته، ليبقى الإشكال قائما في منهجية أسلمة المصطلح "النظرية" في حد ذاته، فالنقد النظري لم يتجه لتفسير طبيعة الصورة الجمالية للأدب الإسلامي وفق نسق كلي يربط بين القيم الجمالية و التصور الإسلامي، أي أنه لم يفصل في بحث أثر التصور الإسلامي في صياغة الصورة الجمالية للأدب، و إنما اتجه لأسلمة المفهوم اعتمادا على المقولات الغربية مع الاشتغال على تكييفها مع التصور الإسلامي من خلال التصرف في المجال الوظيفي، الأمر الذي جرد النظرية الأدبية من المقولات النظرية المعبرة على القيمة الفنية التي يتم اختبارها على مستوى النص عبر المنهج المصاحب للنظرية الأدبية، ليكون غياب النظرية أحد الأسباب المؤسسة للإشكال المصطلحي، كون النقد الإسلامي بهذه الصفة لا يمتلك رؤيته الجمالية الخاصة.

■ و بغياب المقولات الجمالية التي تفسر القوانين الفنية للنص الأدبي ينتج بالضرورة المنطقية غياب المنهج المصاحب لها، و ذلك لعدم وضوح السؤال المعرفي الذي يطلب النقد تحديد الإجابة عليه، إذ يبقى الأساس الرئيس المرتكز عليه في العمل النقدي هو العامل

المضموني و المضموني وحده، و ذلك هو السر وراء اختلاف تعريف النقد الأدبي الإسلامي بين المعيارية و الوصفية، و الذي لم يكن ناتجا عن تطور منهجية المعالجة، و إنما هو مجرد محاكاة أو تأثر بالرؤى النظرية الغربية، و نلمح ذلك بشكل أوضح في تباين رؤى المنظرين في تحديد الملمح التصوري للمنهج النقدي، فقد اعتبره نفر من النقاد منهجا فريدا و بينما يذهب آخرون إلى اختيار المنهج المتكامل كوسيلة ملائمة لاكتشاف جماليات النص الأدبي الإسلامي مع اختلاف تحديد التكاملية بين التنسيق بين لمبادئ المشكلة لأكثر من منهج أو اختيار منهج واحد مسيطر و تكون الأخرى مكملة له، أو اعتبار التكاملية صفة للناقد لا النقد، بينما يطرح آخرون إمكانية تعدد المناهج النقدية الإسلامية، و هذه الآراء جميعها مؤسسة وفق أساس افتراضي لا حقيقي، و غياب المنهج يتسبب بشكل مباشر في ضعف المنظومة المصطلحية كونه المسؤول المباشر على تحريك وحدات التحليل و الواقع أن ضعف الأساس النظري و المنهجي جميعا أثرا على عملية الاستفادة من الوحدات التراثية، كما عطلا أيضا تحديد المصطلحات اللازمة لتكميل الأساس النظري أو التحليلي المفقود من الأساس.

■ يعتبر اختلاف النقاد في تحديد مفهوم المادة الأدبية الإسلامية من الأسباب المؤثرة كذلك في غياب المادة المصطلحية على الرغم من أن هذه الأخيرة تشتغل على تحليلها و ذلك بموجب أن النظرية الأدبية إنما تؤسس مقولاتها النقدية بناء على النصوص المتحققة و ذلك بالبحث عن أصولها الجمالية، و لذلك كانت ضبابية الرؤية حيال ما صدق النصوص الأدبية الإسلامية إحدى عوائق استظهار تأثير التصور الإسلامي في تشكيل الجمال الأدبي و ذلك لأن النصوص ذات المرجعيات المختلفة إنما يجمعها الاتفاق على المستوى المضموني، و لعل ذلك ما يفسر انصراف النقاد إلى صياغة التعريفات الافتراضية للأجناس الأدبية الإسلامية أو الاعتماد على الأوصاف التي تركز إلى إلحاق التصور الإسلامي بالمفهوم العام للجنس الأدبي، و هو ما تسبب في عدم تحديد الخصوصية الجمالية المؤسسة للمذهب الأدبي، أو لتكوين تصور واضح له على الأقل.

و تقترح الدراسة مجموعة من الإجراءات التي تراها ضرورية، و قد تساعد العمل المصطلحي في الاقتراب من آفاقه النظرية و تتمثل في:

— تطوير نظرية متفقة في التعامل مع المصطلح النقدي الإسلامي، تتحدد بموجبها أهداف العمل المصطلحي، و يراعى فيها حقيقة الوحدة المصطلحية النقدية الإسلامية من جهة و العامل الزمني الذي انطلق فيه الدرس المصطلحي النقدي الإسلامي، و إذن تتجاوز مجرد الوصف إلى عملية الأسلمة، و من شأن ذلك أن يوحد مقاصد الدراسة المصطلحية النقدية الإسلامية من جهة، و أن يمكن من مراجعة الاختلالات التي يواجهها على المستوى التطبيقي من جهة أخرى.

— تعيين مواصفة متفقة ذات طابع مؤسساتي لتوحيد الرؤى النظرية فيما يتعلق بالمصطلحات المركزية للأدب الإسلامي، و هذه الخطوة العملية تمكن من تعيين العناصر المتحققة و الغائبة، في المؤسسة النقدية الأدبية الإسلامية، و التي يتم على أساسها معرفة الوحدات التي يلزم أخذها من التراث، أو استرفادها من الآخر وفق قوانين الملازمة و الاحتياج.

— العمل على صناعة معجم نقدي إسلامي متعدد اللغات يتناول الوحدات المؤصل لها في سياق النقد الأدبي الإسلامي، خاصة و أن هذا الأخير يعتمد في تحديد ما صدقه على الأساس التصوري لا اللغوي.

— التأسيس لمواصفة ضابطة للوحدات النقدية الإسلامية يساهم فيها المتخصصون في الأدب الإسلامي عبر لغاته المختلفة، يتم تحديثها حسب ما يستجد من مصطلحات و هو ما يمكن من الاطلاع على جديد المصطلحات من جهة، و يغني الناقد الإسلامي عن التأصيل لوحدات جديدة إذا كانت لها نظائرها في أي من وحدات في النقد الإسلامي على اختلاف لغاته، و لا شك أن هذه الخطوة تساهم في توحيد النقد الإسلامي من جهة، كما أنه من المتوقع أن يقلل من ضريبة الاستيراد من الآخر، و ذلك بالاتجاه إلى الذات النقدية الإسلامية الشاملة للغات متعددة من جهة أخرى، كما أنها تقلل من كلفة الاجتهاد الفردي في الوضع المصطلحي من جهة ثالثة.

— الاشتغال على إصدار نشریات متعددة اللغات، و ذات محتوى متفق تتابع جدید الجهد النظري الإسلامي بدل الاعتماد على مجلات ذات مواضيع متشعبة، و هذا المنحى يمكن الباحثين في إطار الإسلامية من الاطلاع على جدید القضايا النقدية من جهة، و يمكن من الاستفادة من الخبرة النقدية المتوفرة قدر الإمكان في مراجعتها من جهة أخرى، كما يمنح المصطلحات إمكانية أكبر للاستقرار و التداول في أكثر من لغة، و هو ما يمكنها من تحقيق العالمية.

قائمة المصادر و المراجع

1- القرآن الكريم برواية حفص.

2- المصادر و المراجع باللغة العربية:

أ. الكتب:

• الكتب العربية:

- إبراهيم السامرائي، في المصطلح الإسلامي، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، (1990م).
- إبراهيم أنيس، أسرار اللغة، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط3، (1966م)
- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط4، (1983م)
- أحمد إبراهيم منصور، تكنولوجيا التعليم، الجنادرية، عمان، الأردن، ط1، (2015م)
- أحمد ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة، تح: محب الدين الخطيب، مطبعة المؤيد، القاهرة، د.ط، (1328هـ-1910م).
- أحمد الرفاعي شرفي، مقالات الإسلاميين في الأدب و النقد، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر، دار بن حزم، بيروت، ط1، (1420هـ-2009م).
- أحمد الشايب، في أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، (1994م).
- أحمد بسام ساعي، الواقعية الإسلامية، دار المنارة، جدة، السعودية، ط1، (1405هـ-1985م)
- أحمد رحمانى، النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية و التطبيق، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، الرياض، ط1 (1425هـ-2004م) ج2.
- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، (1998م)
- إسحاق بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط1، (1387هـ-1967م).
- إسماعيل إبراهيم المشهداني، علم الأدب الإسلامي، روافد، الإصدار 69، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، (شوال 1434هـ، سبتمبر، 2013م)
- أبو الأعلى المودودي، الإسلام و الجاهلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1402هـ-1982م)
- الألباني، صحيح الجامع الصغير و زيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، (1408هـ-1988م)

- الألباني، صحيح الأدب المفرد ، مكتبة الدليل، السعودية، ط4، (1418هـ-1997م)
- الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام و البحتري، تح: أحمد صقر، سلسلة ذخائر العرب رقم 25، دار المعارف، ط4، (د.ت)، ج1.
- أمطوش محمد، من قضايا اللغة الحديثة، مؤسسة الوراق، عمان، الأردن، ط1، (2018م).
- البخاري، صحيح البخاري، دار بن كثير، دمشق، ط1، (1423هـ-2002م)
- البيهقي ، شعب الإيمان، تح: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1421هـ-2000م).
- ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد قاسم ، مجمع الملك فهد ، المملكة، د.ط، (1416-1995).
- جابر قميحة، دراسات في الأدب الإسلامي المعاصر، روافد الإصدار 48، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، (ديسمبر 2011م- محرم 1433هـ)
- الجاحظ، البخلاء، تح : طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ط7، (د.ت).
- الجاحظ، البيان و التبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، (1418هـ-1998م).
- الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، (1384هـ-1965م)، ج3.
- جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة و أنواعها، تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1418هـ-1998م) ج1.
- جميل حمداوي، النظرية الإسلامية في الأدب و النقد، كتاب الإصلاح، ع 20، (جويلية 2017م)
- ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، مصر، ط1، (1952م).
- الجوزي، زاد الميسر في علم التفسير ، دار ابن حزم، بيروت ط1، (1423هـ-2002م).
- الحاكم ، المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1411هـ-1990م)

- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، ط1، (1426هـ-2005م).
- ابن حجر، فتح الباري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، (د.ت)،
- حسن الأمراني، محمد إقبال عروي، معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي، روافد، الإصدار 26، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت (فبراير 2010م-صفر 1423هـ)
- أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مكتبة الإيمان، المنصورة، د.ط، د.ت.
- أبو الحسن الندوي، مختارات من أدب العرب قسم النشر، مؤسسة الصحافة ، لكنهؤ، الهند، د.ط، (1432هـ-2011م)، ج1.
- أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، دار البشير، ط2، (1418هـ-1997م)
- حلمي خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، (1980م)
- حلمي محمد القاعود، الأدب الإسلامي الفكرة و التطبيق، دار النشر الدولي، الرياض، ط1، (1428هـ-2007م).
- حمدي بن يوسف، التعريف المصطلحي، دراسة في ضوء المصطلحية الحديثة، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، (2019م)
- خالد الأشهب، المصطلح العربي البنية و التمثيل، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، ط1، (1432هـ-2011م)
- خالد اليعبودي، آليات توليد المصطلح و بناء المعاجم اللسانية الثنائية و المتعددة اللغات، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، (2006م)
- ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، (1428/1427هـ-2007م)
- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحادة-سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط2، (1408هـ-1988م) ج1.
- خليفة الميساوي، المصطلح اللساني و تأسيس المفهوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (1434هـ/2013م)
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ط، (د.ت)، ج1.

- ابن رشيقي ، العمدة في محاسن الشعر و آدابه، تح: محمد محيي الدين عبد المجيد، دار الجيل، ط5، (1985م) ، ج1.
- ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر و أدبه، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، (1401هـ-1981م)، مج1.
- سعيد الغزاوي ، مقالات في النقد الإسلامي ، تأصيل و تجريب ، الأحمديّة للنشر ،الدار البيضاء، ط1، (1420 هـ-1999م) .
- سعيد الغزاوي، المداولة في أعمال عماد الدين خليل دراسة في التنظير و الإبداع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط1، (1423هـ-2002م).
- السعيد بوطاجين، الترجمة و المصطلح، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، (1430هـ-2009م).
- ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح:محمود محمد شاكر، دار المدني، د.ط، (د.ت)، جدة، ج1
- سلطان بن عبد الرحمان العميري، نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، دار تكوين، لندن، ط2، (1439هـ-2018م)
- سمير سعيد حجازي، معجم المصطلحات الحديثة، في علم النفس و الاجتماع و نظرية المعرفة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1426هـ-2005م)
- سيد البحراوي، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات، ط1، مصر (1993م)
- سيد سيد عبد الرزاق، المنهج الإسلامي في النقد الأدبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1 (شوال 1422هـ-كانون الثاني 2002م)
- سيد قطب، النقد الأدبي أصوله و مناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط6 (1410هـ-1990م)
- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي و مقوماته، دار الشروق، القاهرة، د.ط، د.ت.
- سيد قطب، في التاريخ فكر و منهاج، ط8، (1422هـ-2001م)
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط32، (1423هـ-2003م)، ج1.

- سيد قطب، كتب و شخصيات، دار الشروق، بيروت، ط3، (1403هـ-1983م)
- سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، مصر، ط5 (1418 هـ-1997م)
- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مقدمات أساسية حول عملية بناء المفاهيم، بناء المفاهيم دراسة معرفية و نماذج تطبيقية، سلسلة المفاهيم و المصطلحات، ع4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، (1997م).
- ابن سينا، الشفاء، المنطق، الشعر، تح: عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية، القاهرة، (1386هـ-1966م)، ج4.
- ابن سينا، القانون في الطب، تح: أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1999م)، ج1.
- السيوطي، مقاليد العلوم و حدود الرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، (1424هـ-2004م).
- الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين و الإسلاميين، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، (1430هـ-2009م)
- الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط2، (1433 هـ-2012م).
- شبكة تعريب العلوم الصحية، معهد الدراسات المصطلحية، علم المصطلح لطلبة العلوم الصحية و الطبية، (2005م).
- شكري عزيز ماضي، في نظرية الأدب، دار المنتخب العربي، ط1 (1414هـ-1993م)
- شكري عياد، دائرة الإبداع، مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية، ط1 (1429هـ-2008م)
- شلتاغ عبود، الملامح العامة في نظرية الأدب الإسلامي، دار المعرفة، دمشق، ط1، (1412هـ-1992م)
- شوقي ضيف، البطولة في الشعر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، (د. ت).
- صابر عبد الدايم، الأدب المقارن بين التراث و المعاصرة.

- الصادق خشاب، التعريب و صناعة المصطلحات دراسة تطبيقية في القواعد و الإشكالات، عالم الكتاب الحديث، إريد الأردن، ط1 (2016م)
- صافية زفكي، المناهج المصطلحية، مشكلاتها التطبيقية و نهج معالجتها، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1 (2010م)
- صالح أحمد الشامي، الفن الإسلامي التزام و ابتداع، دار القلم، بيروت، ط1، (1410هـ-1990م)
- صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، (2013م)
- صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط1، (1998م)
- ابن الصلاح، فتاوى و مسائل ابن الصلاح في التفسير و الحديث و الأصول و الفقه، تح: عبد المعطي أمين قلعي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، (1406 هـ-1986م)، مج2.
- ابن طباطبأ، عيار الشعر، تح: عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، (1426هـ-2005م).
- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، (1422هـ-2001م)
- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية و التراث، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، (د.ت)
- طه جابر العلواني، تقديم كتاب: بناء المفاهيم دراسة معرفية و نماذج تطبيقية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1 (1418هـ-1998م)
- طه جابر العلواني، ابن تيمية و إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة، رقم13، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (1401هـ-1981م)
- عبد الباسط بدر، جهود الندوي في خدمة الأدب الإسلامي، الشيخ أبو الحسن الندوي بحوث و دراسات، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، (1426هـ-2005م).
- عبد الباسط بدر، مذاهب الأدب الغربي، رؤية إسلامية، دار الشعاع، الكويت، د.ط (شعبان 1405هـ-مايو 1985م)
- ابن عبد البر، التمهيد، تح: سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، المغرب، ط2، (1407هـ-1987م) ج18.

- عبد الحليم مهورياشة، علم الاجتماع في العالم العربي من النقد إلى التأسيس نحو علم العمران الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (1439هـ/2018م)
- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009م.
- عبد الحميد بوزوينة، نظرية الأدب في ضوء الإسلام، دار البشير، عمان، ط1، (1411هـ-1990م)
- عبد الرحمان النقيب و آخرون، بناء المفاهيم الأصلية لعلوم الأمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- أركان للدراسة و الأبحاث و النشر، ط1 (1439هـ-2018م) ج1.
- عبد الرحمان النقيب، السيد عمر، مقدمة كتاب بناء المفاهيم الأصلية لعلوم الأمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1439هـ-2018م)
- أبو عبد الرحمان بن عقيل الظاهري، تباريح التباريح، دار الصحوة، الرياض، ط1، (1412هـ-1992م).
- عبد الرحمان رأفت الباشا، نحو مذهب إسلامي في الأدب و النقد، دار الأدب الإسلامي، القاهرة، ط5، (1425هـ-2004م)
- عبد السلام ياسين، الإسلام بين الدعوة و الدولة، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المغرب، ط1، (1372هـ)
- عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، ع272، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت (جمادى الأولى 1422هـ-أغسطس 2001م)
- عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة و التكفير، من النبوية إلى التشريعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط4، (1998م).
- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، سلسلة عالم المعرفة، رقم 240، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، (ديسمبر 1998م)
- عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد، دار هومه، الجزائر، د.ط، (2010م)
- عدنان علي رضا النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، دار النحوي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، (1407هـ-1987م)

- عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة و موقف الأدب الإسلامي منها، ط2، (1414هـ-1994م)
- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها، دار الجيل، بيروت، ط1 (1413هـ-1993م)
- عزت جاد، نظرية المصطلح النقدي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط2، (1436هـ-2015م).
- علي القاسمي ، مقدمة في علم المصطلح، دائرة الشؤون الثقافية، الجمهورية العراقية، (1985م)
- علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية و تطبيقاته العملية، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2 (2019م)
- علي بن أحمد الحمود، النقد الإسلامي الواقع و المأمول، دار الفكر، دمشق، ط1، (2016م)
- علي عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتبني و خصومه، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، (1386هـ-1966م).
- عماد الدين خليل متابعات في دائرة الأدب الإسلامي، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1 (1439هـ-2018م)
- عماد الدين خليل، إستراتيجية الأدب الإسلامي، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1 (1433هـ-2012م)
- عماد الدين خليل، الغايات المستهدفة للأدب الإسلامي، دار الضياء، عمان، الأردن، ط1 (1421هـ/2000م)
- عماد الدين خليل، جداول الحب و اليقين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (1398هـ-1978م)
- عماد الدين خليل، في النقد التطبيقي، دار ابن كثير، ط1، (1433هـ-2012م)
- عماد الدين خليل، متابعات في دائرة الأدب الإسلامي ، دار ابن كثير، دمشق ، ط1، (1439هـ-2018م)
- عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2 (1408هـ-1988م)

- عماد الدين خليل، من يوميات الأدب الإسلامي، دار بن كثير، دمشق، سورية، ط1، (1440 هـ-2019 م)
- عماد الدين خليل، من يوميات الأدب الإسلامي، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1 (1440 هـ-2019 م)
- عمار ساسي، المصطلح في اللسان العربي من آلية للفهم إلى أداة الصناعة، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، د.ط، (د.ت).
- عمر بوقرورة، إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع، روافد إصدار 20، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (أغسطس 2009م-شعبان 1430 هـ)
- غنية دومان، الرؤية الإسلامية في كتابات محمد صالح ناصر الأدبية و النقدية، جمعية التراث، غرداية، ط1، (1439 هـ-2018 م).
- فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية، دار عمار، عمان، ط2، (1428 هـ-2007 م).
- فتحي حسن ملكاوي، طبيعة النظام المعرفي وأهميته، نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، (1420 هـ-2000 م)
- فهد بن عبد الرحمان الرومي، تحريف المصطلحات القرآنية و أثره في انحراف التفسير، في القرن الرابع عشر، دراسات قرآنية، رقم 9، مركز تفسير للدراسات القرآنية.
- فؤاد قنديل، فن كتابة القصة، الهيئة العامة لقصور الثقافة (يونيو 2020م)
- قاسم طه السارة، مبادئ علم المصطلحات، دار السلام، القاهرة، ط1، (1438 هـ-2017 م).
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، مصر، مكتبة المتنبي، بغداد، (1963م)
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، (1384 هـ-1964 م)
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: حسين بن إبراهيم الزهران، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، (1426 هـ/1427 هـ-2006 م).
- كريم زكي حسام الدين، التحليل الدلالي إجراءاته و مناهجه، دار غريب، القاهرة، (2000م)، ج2.

- كمال أحمد فالح المقابلة، آراء رابطة الأدب الإسلامي العالمية في الأدب و النقد.
- لعبيدي بو عبد الله، مدخل إلى علم المصطلح و المصطلحية، دار الأمل تيزي وزو، الجزائر.
- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي ، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، (1423هـ-2002م).
- مأمون فريز جرار، خصائص القصة الإسلامية، دار المنار، جدة السعودية، ط1، (1408هـ-1988م)
- المبرد، الكامل، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، (1417هـ-1997م)، ج1.
- محمد إقبال عروي، عوائق التنمية الفنية في الفكر الإسلامي، الفن في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرن-فرجينيا، ط1، (1434هـ-2013م)
- محمد الرابع الحسني الندوي، الأدب الإسلامي و صلته بالحياة، مؤسسة الرسالة، ط1، (1405هـ-1985م)
- محمد الرابع الحسني الندوي، الأدب الإسلامي و صلته بالحياة مع نماذج من صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1405هـ-1985م)
- محمد أمهاوش، قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث نجيب الكيلاني أنموذجا، أطروحة دكتوراه، (منشورة)، دار عالم الكتب الحديث، إريد الأردن، (ط1، 1431هـ-2010م)
- محمد أمهاوش، قضية المصطلح في النقد الإسلامي الحديث، الملتقى الدولي الأول للأدب الإسلامي بعنوان رسالة الأدب و الشهود الحضاري، 7-8-9 شتبر 1994، (مطبوع)، ط1 1998م.
- أبو محمد بن السيد البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تح: مصطفى السقا، دار الكتب المصرية، القاهرة، (1996م)، ج1.
- محمد بن حسين العاملي، التشكول، تح: محمد بن عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1414هـ-1998م) ج1.
- محمد حسن بريغش، في القصة الإسلامية المعاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1420هـ-2000م)

- محمد رشدي عبيد ، قصة يوسف في القرآن الكريم ، دراسة أدبية ، مكتبة العبيكان ، الرياض ط1، (1424هـ-2003م)
- محمد سالم سعد الله، أطياف النص، سلسلة النقد المعرفي، رقم2، جدار للكتاب العلمي، عمان،(2007م)
- محمد صالح الشنطي، في الأدب الإسلامي، قضايا و فنونه، دار الأندلس، المملكة العربية السعودية، ط4،(1431هـ-2010م)
- محمد عادل الهاشمي، في الأدب الإسلامي تجارب و مواقف، دار القلم، دمشق، ط1، (1407هـ-1987م)
- محمد عادل الهاشمي، قضايا و حوار في الأدب الإسلامي، دار عالم الكتب، ط1، (1410هـ-1990م).
- محمد عبد الحميد، النص الأدبي بين إشكالية الأحادية و الرؤية التكاملية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، (2002م)
- محمد عزام، المنهج الموضوعي في النقد الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب،(1999م)
- محمد عيد، الاستشهاد و الاحتجاج باللغة رواية اللغة والاحتجاج في ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، القاهرة، ط3، (أبريل 1988م).
- محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي ،دار الشروق ، بيروت ، ط6، (1403هـ -1983م).
- محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، دار الشروق، بيروت، ط12،(1412هـ-1992م)
- محمد محمد يونس علي، المعنى و ظلال المعنى، دار المدار الإسلامي، بيروت ،لبنان، ط2، (2007م)
- محمد مصطفى شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية و الواقعية ، الدار الجامعية، بيروت ، د.ط (1982م).
- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، (يوليو 1992م).
- محمد مهدي شمس الدين، بين الجاهلية و الإسلام، المؤسسة الدولية، بيروت، ط4، (1416هـ-1995م)

- محمود حلمي القاعود ، الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، دراسة نقدية ، مكتبة العبيكان،السعودية .
- محمود حلمي القاعود، الأدب الإسلامي الفكرة و التطبيق ،دار النشر الدولي ،المملكة العربية السعودية ،ط1 ،(1428هـ-2007م).
- محمود شكري الألوسي، شرح المسائل التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية لمحمد عبد الوهاب، تح: يوسف بن محمد السعيد، ط1،(1425هـ-2004م)، ج1.
- محيي الدين شيخ زاده، حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوي،دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1419هـ-1999م)، ج8.
- المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تح: أحمد أمين، عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، (1411هـ-1991م)
- مسلم، صحيح مسلم، تح: أبوقتيبة نظر بن محمد الفريابي، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط1،(1432هـ-2006م).
- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، دار بن الجوزي، القاهرة، ط1،(2010م)، ج1.
- مصطفى طاهر الحيادة، من قضايا المصطلح اللغوي العربي،عالم الكتاب الحديث، إريد الأردن ط1،(1424هـ-2003م).
- المعهد العالمي للفكر الإسلامي،إسلامية المعرفة خطة العمل و الإنجازات، سلسلة إسلامية المعرفة، رقم1،(1406هـ-1986م)
- ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح و طرائق وضع المصطلحات في العربية، دار الفكر،دمشق،ط2،(2008م).
- نجوى صابر، النقد الأخلاقي أصوله و تطبيقاته، دار العلوم، بيروت، لبنان، ط1، (1410هـ-1990م)
- نجيب الكيلاني: نمذخل إلى الألب الإسلامي ، دار ابن حزم ،بيروت ، ط 2 ، (1413هـ -1992م).
- نجيب الكيلاني، أدب الأطفال في ضوء الإسلام ، مؤسسة الإسراء، قسنطينة، (1406هـ1991م).

- نجيب الكيلاني، آفاق الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، (1407هـ-1987م)
- نجيب الكيلاني، الإسلامية و المذاهب الأدبية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، (1405هـ-1985م)
- نجيب الكيلاني، تجربتي الذاتية في القصة الإسلامية، دار الصحوة، القاهرة، ط1، (1437هـ-2015م).
- نجيب الكيلاني، تحت راية الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، (1402هـ-19825م).
- نجيب الكيلاني، رحلتي مع الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (1406هـ-1985م)
- نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، دار بن حزم، ط2، (1413هـ-1992م).
- نجيب الكيلاني، مذكرات الدكتور نجيب الكيلاني، كتاب المختار، د.ط، (2006م)، ج 2 .
- نجيب الكيلاني، نحن و الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (1406هـ-1985م).
- نسيب الشاوي، مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، (1984م)
- نصر عارف، مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، (1420هـ/2000م)
- أبو هلال العسكري، الأوائل، تح: محمد السيد الوكيل، دار البشير، ط1، (1408هـ-1987م)
- ورقاء محمد قاسم، عماد الدين خليل و النقد الأدبي الإسلامي المعاصر، دار غيداء، عمان، الأردن.
- وسيلة خلفي، مصطلح النظرية في الدراسات الشرعية المعاصرة، دار الوعي، الجزائر، د.ط، (2011م).
- وضحي مسفر القحطاني، دراسة في نظرية الأدب الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، (1437هـ-2016م)
- وليد قصاب، المذاهب الأدبية الغربية رؤية فكرية و فنية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000م.

- وليد قصاب، المذاهب الأدبية الغربية رؤية فكرية و فنية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (2005م)
- وليد قصاب، النقد العربي القديم، نصوص في الاتجاه الخلفي، دار الفكر، دمشق، ط1، (1426هـ-2005م).
- وليد قصاب، في الأدب الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، (1437هـ-2016م)
- وليد قصاب، قضية الصدق و الكذب في النقد العربي، كتاب المجلة العربية 278، الرياض، (1441هـ).
- وليد قصاب، مرزوق بن تنباك، إشكالية الأدب الإسلامي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، (2009م).
- وليد قصاب، من قضايا الأدب الإسلامي، دار الوعي، روية، الجزائر، ط2، (1433هـ، 2012م).
- وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، ط2، دمشق، دار الفكر، (2007م)
- وليد قصاب، وسطية الأدب الإسلامي في مواجهة تطرف المذاهب الغربية، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع 96، (1439هـ، 2017م).
- وهب بن منبه، البرهان في وجوه البيان، مكتبة الشباب، القاهرة، (1398هـ-1969م)
- يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، (1429هـ-2008م).
- يوسف و غليسي، النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة، الجزائر، د.ط، (2002م)
- الكتب المترجمة:
- بونوادوني، الأدب و الالتزام، تر: محمد برادة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، (2005م).
- تازفيتان تودوروف، نقد النقد، ترجمة: سامي سويدان، ليليان سويدان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، (1986).
- جان بريفو، جان فرانسوا سابليرول، المولد دراسة في بناء الألفاظ، ترجمة: خالد جهمة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، (آب"أغسطس" 2010)

- رفعت سلام، هذا الكتاب و قصيدة النثر العربية، مقدمة لترجمة كتاب: سوزان برنار، قصيدة النثر ، تر: راوية صادق، رفعت سلام، دار شرقيات، القاهرة، (1998م)
- رينيه ويليك، أوستن وارون، نظرية الأدب، تر: عادل سلامة، دار المريخ، الرياض، السعودية، د.ط، (1412هـ-1992م).
- رينيه ويليك، مفاهيم نقدية، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة رقم: 110، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، (فبراير 1987م)
- سيلفان أورو و آخرون، فلسفة اللغة، ترجمة: ريماء بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 (تموز 2012).
- فابريس توموريل، النقد الأدبي، تر: الهادي الجلطاوي، دار التنوير، تونس، ط1 (2017م)
- ماري كلود لوم، علم المصطلح مبادئ و تقنيات، ترجمة ريماء بركة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، (حزيران يونيو 2012م)
- ماري نوال غاري بريو، المصطلحات المفاتيح في اللسانيات، تر: عبد القادر فهم الشيباني، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، (1437هـ-2016م).
- ماريا تيريزا كابري، المصطلحية، النظرية و المنهجية و التطبيقات، تر: محمد أمطوش، عالم الكتب الحديث، الأردن، د.ط، د.ت.
- مانويل سوليو كونسيساوا، المفاهيم و المصطلحات و إعادة الصياغة، تر: محمد أمطوش، عالم الكتب الحديث، إريد، الأردن، ط1، (2012م)
- هنري بيجوان ، فيليب توارون، المعنى في علم المصطلحات، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، (ديسمبر 2009).
- ولفغانغ إيزر، فعل القراءة، تر: حميد حميداني، الجلاي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، د.ط، (د.ت).

ب. المعاجم:

- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، (1429هـ-2008م)

- أحمد مطلوب، في المصطلح النقدي دراسة و معجم، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، (2012م)
- أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، (1989م)
- بشار بكور، معجم المصطلحات الإسلامية، مجمع الفتح الإسلامي، دمشق، سورية، (2012م)
- أبو البقاء الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2 (1419هـ-1998م).
- بول آرون، و آخرون، معجم المصطلحات الأدبية، تر: محمد حمود، مؤسسة الدراسات الجامعية، بيروت، ط1، (1433هـ-2012م).
- نواف نصار، المعجم الأدبي، دار ورد، الأردن، ط1، (2007م)
- الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، (1982م)
- الجوهرى ، تاج اللغة و صحاح العربية ، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، (1406هـ-1987م)
- حاجي خليفة، كشف الظنون، تح: شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1.
- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، و المدخل إليه بالألفاظ العامية و الأمثلة الفقهية، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- حسين نصار، المعجم العربي نشأته و تطوره، دار مصر للطباعة، ط4، (1408هـ - 1988م).
- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، (1409هـ-1989م).
- دار المشرق، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ط2، (د.ت)
- ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح، تحقيق: قحطان عبد الرحمان الدوري، دار العلوم للنشر و التوزيع، عمان الأردن، عمان، الأردن، ط1، (1427هـ - 2007م).

- الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر بيروت، لبنان، د.ط، (1424هـ-2004م).
- سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، (2002م)
- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، (1405هـ-1985م)
- الفيروزبادي، القاموس المحيط، تح: أبو الوفاء نصر الهوريني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، (1428هـ-2007م).
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، شركة الإعلانات الشرقية، مصر، د.ط، (1998م)
- محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، دار الشرق العربي، حلب، سورية، د.ط، (د.ت).
- محمد بن عبد العظيم بن عزوز، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، دار كنوز إشبيلية، ط1، (1434هـ-2013م)
- محمد مرتضى حسني الزبيدي، تاج العروس، تح: عبد الستار أحمد فراج و آخرون، مطبعة حكومة الكويت، (1385هـ-1965م).
- مرتضى الزبيدي، التكملة و الصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة، تح: مصطفى حجازي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، (1406هـ-1986م) ج2
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، (1414هـ).
- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط3 (2003م)
- التهناوي، كشف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج، ط1، (1996م)

ج. المقالات:

- إبراهيم بن مراد، المصطلحية و علم المعجم، مجلة المعجمية، جمعية المعجمية العربية، تونس، ع8، (1 يناير 1992م).

- إبراهيم بن مراد، من قضايا المصطلح الطبي في الشذور الذهبية، مجلة المعجمية، جمعية المعجمية العربية، ع21-22، (2006)
- أحمد علي آل مريع، أدب الاعترافات/المكاشفات رؤية إسلامية لأدب السيرة، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج 15، ع58، (ربيع الآخر /جمادى الآخرة 1429هـ-نيسان/حزيران 2008م)
- أحمد محمد علي حنطور، مصطلح الأدب الإسلامي بين أيدي الدارسين، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، السنة الثانية، العدد5، (1415هـ، 1995م)
- بدري نجيب زبير، نور سفيرة أحمد سفيان، مفهوم الأدب الإسلامي عند الأديب محمد حسن بريغش، مجلة الدراسات اللغوية و الأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا يونيو (2013م)
- بشرى عبد المجيد تاكفرست، الإسلامية و سؤالات النقد الأدبي، مجلة الدراسات اللغوية و الأدبية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، السنة1، المجلد1، العدد1، (2010م)
- توصية ISO1087، معجم مفردات علم المصطلح، منشورة ضمن مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، سنة 1983م، ع22.
- جابر قميحة، الأدب الإسلامي بين إشكالية المصطلح ومعيارية التطبيق، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويتية ع377، (محرم 1417هـ/مايو 1997م)
- جابر قميحة، الأدب الإسلامي و دين الأديب، 4/4، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، (جمادى الآخرة 1419هـ-سبتمبر أكتوبر 1998م)، العدد 394.
- جابر قميحة، هل يشترط أن يكون المبدع مسلما 4/3، مجلة الوعي الإسلامي، العدد393، (جمادى الأولى 1419هـ/سبتمبر 1998م).
- جميل الملائكة، بعض القواعد التي سارت عليها لجنة وضع المصطلحات الهندسية، مجلة المجمع العلمي العراقي، (01 مارس 1969)، ع17.

- جواد حسني سماعنة، المصطلحية العربية المعاصرة، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، (1993م)، ع37.
- حامد حسن الشعر العربي بين التراث الرومانسي و الواقعية ، الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، سوريا ،المجلد الثالث ،العدد الأول ،و الثاني ،(1973م)
- حسن الأمراني، الواقعية التخيلية في رواية مملكة النحل لعلي نار، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع 90، (1437هـ-2016م).
- الحسن زروق، القصة في سياق التدافع الحضاري، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج 17، ع 72، (ذو القعدة-محرم 1432/1433هـ-ديسمبر 2011م).
- الحسين زروق، مفهوم القصة القصيرة في النقد الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج20، ع79، (1434هـ-2013م).
- حسين مسكين، لقاء العدد مع د. إدريس الناظوري، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع63، (1430هـ-2009م)
- حفصة نعماني، صعوبة ترجمة دقة المصطلح الإسلامي إلى اللغة الإنجليزية، مجلة آفاق العلوم، جامعة الجلفة، ع9، (سبتمبر 2017م)
- حلام الجيلالي، المصطلحاتية دراسة في المفهوم و التعريف، مجلة الحضارة، وهران، الجزائر، (1997م) ع03.
- حمداني يمينه، إشكالية ترجمة المصطلح الإسلامي في لغة القانون، مجلة لغة-كلام، المركز الجامعي أحمد زبانه، الجزائر، مج3، ع2، (2017م)
- رشاد الحمزاوي، المصطلحية العربية المعاصرة، مجلة اللسان العربي مكتب تنسيق التعريب، الرباط، (يونيو-حزيران 1995)، ع39.
- رشيد بن حدو، المنهج التكاملي، أو حين يتحول النقد إلى هرطقة، مجلة البيان الكويتية، ع383، (1 يونيو 2002م)
- رمضان حينوني، المنهج التكاملي في النقد الأدبي هل يصلح بديلا عن ضيق المنهج الواحد؟، مجلة إشكالات في اللغة و الأدب، المركز الجامعي لتامنغست، ع4، فبراير (2014م)

- زهيرة القروي، التأسيس النظري لعلم المصطلح، مجلة العلوم الإنسانية كلية الآداب و اللغات، قسنطينة، الجزائر، جوان(2008م)، ع29.
- زين الدين بن موسى، أسس نظرية الأدب الإسلامي و معالمها من خلال موسوعة مقالات الإسلاميين في الأدب و النقد لأحمد الرفاعي شرفي الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، ع40، ديسمبر(2013م).
- سعد أبو الرضا، الأدب الإسلامي بين المفهوم و التعريف و المصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، السنة 2، ع7، (1416هـ-1995م)
- سعد أبو الرضا، مستويات الاقتراض في نقد الشعر المعاصر، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج6، ع 21، (1419هـ)
- سعد أبو الرضا، نحو منهج نقدي إسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج 24، ع95، (شوال-ذو الحجة 1438هـ/تموز أيلول 2017م)
- سعيد الوالي، قراءة في المصطلح النقدي الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، العدد15، (محرم/صفر/ربيع الأول 1418هـ).
- سمير عبد الحميد، الأدب الموافق عند غير المسلمين، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، المملكة العربية السعودية، ع69، (1432هـ/2011م).
- سيد سيد عبد الرزاق، مصطلح الالتزام في النقد الإسلامي المعاصر، دراسة في المفهوم و مجالات الاستخدام، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة15، ع58، '1430هـ -2009م).
- شمس الدين درمش، أخبار الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج 19، ع75، (شعبان/شوال 1433هـ - أيلول /سبتمبر 2012م)
- شمس الدين درمش، صابرين شمردل، قصيدة النثر بين القبول و الرفض، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع45، (1426هـ-2005م)
- شمس الدين درمش، لقاء العدد مع د. محمد علي الرباوي، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع 76، (1433هـ/1434هـ-2012م).

- صالح آدم بيلو، الخطوة الثانية الالتزام الأمثل، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع2، 1414هـ-1994م.
- الطاهر بو فنش، التناص الاقتباسي في شعر سليمان جوادي، مجلة المقال، جامعة 20 أوت 1955م، سكيكدة، ع7، ماي(2018م)
- الطيب رحمانى، المصطلح النقدي لدى محمد حسن بريغش، قضايا و إشكالات و مفاهيم، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج27، ع106، (نيسان-حزيران 2020م)
- الطيب رحمانى، مداخل المنهج في النقد الأدبي الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع95، (1438هـ-2017م)
- عاصم فاروق إمام، المصطلحات التراثية بين إمكانية الاستثمار و عوائق الاستعمال، مجلة جذور، النادي الثقافي بجدة، السعودية، ع49(رجب 1439هـ-أبريل 2018م)
- عبد الباسط بدر، موقفنا من التراث، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع1، (رجب 1414هـ-كانون الأول 1993م)
- عبد الحميد إبراهيم، الأدب الإسلامي و الخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع11، (1417هـ-1996م)
- عبد الحميد محمد العبيسي، النقد الأدبي الإسلامي ركائزه و مبادئه، مجلة الفيصل، دار الفيصل الثقافية، الرياض، ع93، (1405هـ-1984م)
- عبد الرحمان الحاج صالح، المعجم التاريخي و شروط إنجاز، مجلة المجمع العلمي الجزائري للغة العربية، الجزائر، ع05، (يونيو 2007)
- عبد الرحمان الموفى، "النقد الإسلامي و مناهج النقد الغربي"، البنيوية التكوينية نموذجاً، مجلة المشكاة، وجدة، المغرب، عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي الأول للأدب الإسلامي، (1998م)
- عبد الرزاق حسين، الشمولية في قصص نجيب الكيلاني، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع10/9 (رجب /ذو الحجة 1416هـ، كانون الأول 1995م، نيسان، 1996م)

- عبد العالي بو طيب، إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، ع 1 و 2 يوليو سبتمبر ، أكتوبر، ديسمبر، 1994.
- عبد العزيز شويط، المنهج التكاملي:أهو منهج؟ أم اللامنهج؟دراسة في ماهيته واقعه و آفاه، مجلة الآداب و اللغات، جامعة عبد القادر بلقايد تلمسان، ع21(2014)
- عبد القدوس أبو صالح، شبهة المصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، السنة2، المجلد2، العدد8، (1416هـ)
- عبد القدوس أبو صالح، مفهوم الأدب الإسلامي و مميزاته وجدة، المغرب ، عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي للأدب الإسلامي، (1998م)
- عبده زايد، قضية المصطلح في النقد الأدبي الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج، 6، ع24 (1420هـ)
- عزة عبد الحكيم عبد الفتاح،المصدر الصناعي في الصحافة المصرية،مجلة علوم اللغة، القاهرة ، المجلد2، ع1.
- علي حلو حواس،لغة المصطلح الإسلامي، الأصول و الفروع، مجلة الأستاذ، جامعة بغداد، العراق، مج1، ع205، (1434هـ-2013م)
- علي يوسف اليعقوبي، الاتجاه الإسلامي في شعر أحمد فرح عقيلان، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع 50 (1427هـ-2006م)
- عماد الدين خليل، الأدب الإسلامي بين المعيار و المنهج، وجدة، المغرب ، عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي للأدب الإسلامي، (1998م)
- عماد الدين خليل، حوار حول إستراتيجية الأدب الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، مؤسسة المسلم المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الكويت، العددان 65-66 (محرم جمادى الآخرة)
- عماد الدين خليل، حول إشكالية النقد التطبيقي لدى الأدباء الإسلاميين، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع95،(1438هـ-2017م)
- فاروق الدسوقي، د. عبد القدوس أبو صالح في حوار خاص، مجلة الوعي الإسلامي، ع 527 (رجب 1430هـ - يوليو 2009م)

- ليلي الفيضي، البنية الداخلية للمصطلح، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع60، (2011م)
- محمد أحمد خلف الله، الإسلام و التراث الإسلامي، مجلة العربي، الكويت ع338، (يناير 1987م)
- محمد إقبال عروي، "استراتيجية النقد الإسلامي"، مجلة المسلم المعاصر، ع5، (محرم- صفر-ربيع الأول 1409هـ-سبتمبر-أكتوبر - نوفمبر 1988م)
- محمد إقبال عروي، ضعف الاصطلاحية في مفردات بديع القرآن، مجلة آفاق الثقافة و التراث، دائرة البحث العلمي و الدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة و التراث، الإمارات العربية المتحدة، ع42 (1 يوليو 2003م)
- محمد إقبال عروي، في نقد النقد قراءة في نظرية الأدب الإسلامي لمؤلفه الدكتور عماد الدين خليل، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، رابطة الأدب الإسلامي، السنة 2، ع6، (1415هـ-1995م)
- محمد إقبال عروي، قراءة في الذات الأدبية، مجلة الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية و الشؤون الدينية، قطر، مج6، ع72، (1406هـ-1986م)
- محمد إقبال عروي، من بنود الاصطلاح في التراث الإسلامي، مجلة آفاق الثقافة و التراث، دائرة البحث العلمي و الدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة و التراث، الإمارات العربية المتحدة، السنة السادسة، ع22-23، (جمادى الثانية 1419هـ - أكتوبر 1998م).
- محمد الحافظ الروسي، تضمين الرمز و رمزية التضمين في قصة الريح و الجذوة، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع53، (1427هـ-2007م)
- محمد الواسطي، النقد الإسلامي و المناهج النقدية الغربية المعاصرة أية علاقة، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع67، (1431هـ-2010م)
- محمد حسن بريغش، الأدب الإسلامي محاورات و تعقيب، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، لندن، ع82، جمادى الثانية، (1415هـ-نوفمبر 1994م)
- محمد زيدان، لقاء العدد مع د. عبد الحميد إبراهيم، مجلة الأدب الإسلامي، السنة 2، ع8، (ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة 1416هـ-سبتمبر-أكتوبر-نوفمبر 1995م)

- محمد عابد الجابري، حفريات في المصطلح مقارنة أولية، مجلة المناظرة، الرباط، السنة 4، ع6، (رجب 1414 هـ - دجنبر 1993 م)
- محمد فكري الجزار، الأسس القرآنية لنظرية سرد عربية، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج18، ع 72، (2011 م).
- محمد يوسف التاجي، نجيب الكيلاني و دروس من تجربته الذاتية في كتابة القصة الإسلامية، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع10/9، (رجب / ذو الحجة 1416 هـ، كانون الأول 1995 م، نيسان، 1996 م).
- مصطفى الحيا، قراءة في كتاب المداولة في أعمال عماد الدين خليل، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مج9، ع35.
- مصطفى اليعقوبي، مفهوم القراءة في آثار د. عبد الملك مرتاض، مجلة ضفاف، وجدة، المغرب، ع5، (نوفمبر 2003 م)
- نجدت كاظم لاطة، شعر حسان بن ثابت في ميزان النقد و الفن، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع58، (1429 هـ - 2008 م)
- نعيم اليافي، في النقد التكاملي، مجلة البيان الكويتية، رابطة أدباء الكويت، ع306، يناير 1996 م.
- هلموت فليبر، المصطلحية في عالم اليوم، تر: محمد حلمي هليل، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع 30، (1988 م)
- ولفجانج نيدوبيتي، التصويرية و الدلالية، تر: محمد حلمي هليل، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع29، (1408 هـ - 1987 م)
- وليد قصاب، النثيرة "قصيدة النثر بين القبول و الرفض"، إشكالية المصطلح و النشأة، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، ع63، 1430 هـ - 2009 م.
- وليد قصاب، النقد الإسلامي و موقفه من مناهج النقد الغربية، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، مج17، ع67، رجب رمضان 1431 هـ / تموز أيلول 2010 م.
- وليد قصاب، من ملامح المنهج النقدي المنشود، مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي، السعودية، العدد 95، (1438 هـ 2017 م)

- يحي عبد الرؤوف جبر، الاصطلاح مصادره و مشاكله و طرق توليده، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع36، (1992م)
- د. المؤتمرات:
- أحمد صدقي الداجاني، "التحيز في المصطلح"، إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي (1417هـ-1996م)
- سعد أبو الرضا، بناء الرواية الإسلامية التاريخية، نحو منهج إسلامي للرواية.
- سعد عبد الرحمان البازعي، "ما وراء المنهج"، إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي (1417هـ-1996م)
- عبد القادر عيسى بن الطاهر، ملامح الأدب الإسلامي في كتابات أبي الحسن الندوي مع دراسة تطبيقية على أدب الرحلات، الشيخ أبو الحسن الندوي بحوث و دراسات، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1 (1426هـ/2005م)
- عبد الوهاب المسيري، هاتان تفاحتان حمراوان، ضمن كتاب، إشكالية التحيز، رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (1417هـ-1996م)
- عبد الوهاب محمد المسيري، فقه التحيز، مؤتمر إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط2، (1417 هـ -1996 م)
- محمد عمارة، الخصوصية الحضارية للمصطلحات، مؤتمر إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط2، (1417 هـ -1996 م)
- محمد غانم شريف، المصطلح العروضي عند ابن رشيق، المرجعيات في النقد و الأدب و اللغة، مؤتمر النقد الدولي الثالث عشر 667-69 تموز 2010م، (مطبوع)، عالم الكتب الحديث، ط1، (1432هـ-2011م)، مج1.
- محمود أمين العالم، "الجذور المعرفية و الفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث و المعاصر"، الفلسفة العربية المعاصرة مواقف و دراسات، بيروت، ط2، (حزيران - يونيو، 2000م)
- مسلك بن ميمون، المنهج لرواية في طور التكوين، الملتقى الخامس للرواية، نحو منهج للرواية الإسلامية، مراكش، (1438هـ-2007م).

— وليد قصاب، أزمة النقد الأدبي الحديث، تحدي المنهج الإسلامي البديل، مؤتمر اللغة العربية و تحديثات القرن الحادي و العشرين، كلية معارف الوحي قسم اللغة العربية و آدابها في الجامعة الإسلامية ، ماليزيا، (1439هـ-2017م)

هـ. الويبوغرافيا:

— صالح محمد العبيدي، الخطاب النظري للأدب الإسلامي قراءة نقدية، متاح على موقع رابطة أدباء الشام، يوم 18 كانون الأول 2004، WWW.odabasham.net

— عارف كرخي أبو خضير ، العالمية نحو تأصيل نظرية الأدب الإسلامي ، متاح على موقع: www.academia.edu .Acadimia

— عباس المناصرة، في نظرية الشعر الإسلامي، متاح على موقع رابطة أدباء الشام، يوم:10 أيلول 2020م. <https://www.odabasham.net/>

— عباس المناصرة، مصطلح النقد الإسلامي (تاريخ ومراحل وطموحات)، متاح على موقع رابطة أدباء الشام، يوم: 03آيار 2018 www.odabasham.net

— عباس المناصرة، مصطلح النقد الإسلامي تاريخ و مراحل و طموح، محاضرة أقيمت في مقر رابطة الأدب الإسلامي العالمية، المكتب الإقليمي، عمان، يوم 10-08-2002م، متاحة على موقع رابطة أدباء الشام ، يوم: 03 أيار 2018م <https://www.odabasham.net/>

— عباس المناصرة، مصطلح النقد الإسلامي، متاح على موقع: www.odabasham.net

— عباس المناصرة، مظاهر الأزمة في النقد الأدبي الإسلامي المعاصر، متاح على: موقع رابطة أدباء الشام، يوم14 أيلول 2018م www.odabasham.net

— عباس المناصرة، معارك نقدية حول كتاب مقدمة في نظرية الشعر الإسلامي متاح على موقع رابطة أدباء الشام، يوم: 8 كانون الأول 2017م).

— محمد أبجير، مصطلحات نقدية إسلامية، جريدة المحجة، ع458، 17 ماي 2016م، متاح على: الموقع الرسمي لجريدة المحجة: <http://almahajjafes.net>

— وليد قصاب، المنهج التكاملي، متاح على موقع الألوكة:يوم: 13-8-1435هـ/12-6-2014م، https://www.alukah.net/literature_language/0/72085

ثانيا :المراجع باللغة الأجنبية.

1 الكتب:

- ALAIN REY , dictionnaire historique de la langue française, le robert,25,avenue pierre-de-coubertin,paris,(2012).
- Helmut fellber,terminology manual **General Information Programme and UNISIST, United Nations Educational Scientific and cultural Organization , International Information, Centre for terminology**(Infoterm),paris,1984.
- MARCEL DIKI KIDIRI, "Une Approche culturelle de la terminologie"terminologie nouvelles,21,(2000) .
- NORME ISO 1087, TRAVAIL TERMINOLOGIQUE ET SCIENCE DE LA TERMINOLOGIE – VOCABULAIRE, 09/2019.
- YVES, ECOLES ET COURNT LITTÉRAIRES, ARAND COLIN,PARIS,(2015)

2 المعاجم:

- Oxford dictionary,concise oxford american dictionary, oxford university press.(2006)
- CUDDON, J.A , THE PENGUIN dictionary of literary terms et literary theory, PENGUIN,(1991).
- EDWARD QUINN,LITERARY AND THEMATIC TERMS, facts on file (2006)
- Larousse, Larousse english dictionary,(1996)
- Larousse,Le petit larousse illustré,(2010)

3 المقالات:

- Asma binti mohd yusof, nursafura binti ahmad safian,konsept sastra islam oleh muhammad qutb dan muhammad uthman el-muhammadyM satu perbandingan,jurnal sultan alauddin shah, special issue,(2019).
- Mohd.zariat abdul rani, islam modernity and western infulence in malay literature an anallysis of the employment of narative devices in shahnon ahmad's TIVI, new zeland journal of asian studies,9.2 december 2007.

- Rahmah, Ahmad H. Osman, and Nasir Mohd Shahrizal. "Sastera Islam: Satu Perbandingan antara Pandangan Mohd. Affandi dengan Abu al-Hasan Ali al-Nadwi." Jurnal e-Utama 3.1 (2011)
- Rahmah, Ahmad H. Osman, and Nasir Mohd Shahrizal. "Sastera Islam: Satu Perbandingan antara Pandangan Mohd. Affandi dengan Abu al-Hasan Ali al-Nadwi." Jurnal e-Utama 3.1 (2011)
- Ungku Maimunah Mohd. TAHIR , Persuratan Baru: An Alternative Paradigm to Western Literary Methodologies.

4 الويبوغرافيا:

Mana sikana, teori Ta'abudiyah: متاحة على موقع www.geocities.ws

الفهارس العامة

- أولاً: فهرست مصطلحات البحث.
- ثانياً: فهرست الآيات القرآنية.
- ثالثاً: فهرست الأحاديث النبوية.
- رابعاً: فهرست الموضوعات.

أولاً: فهرست مصطلحات البحث.

المصطلح	الصفحة
المصطلح و أوصافه	
الاسم الصناعي	47.
التسمية	52-54-60.....
المصطلح الإسلامي	34/46
المصطلح البسيط	27
المصطلح المركب	27
مصطلح النقد الإسلامي	46
المصطلح/اصطلاح	من 14 إلى 34
المصطلحات المبهمة	43
الوحدة المصطلحية	36
الوحدة المعجمية	35
مسرد مصطلحي	66-70-73-126.
خصائص المصطلح	
أحادية الدلالة	42-43-56
المفاهيم الأصلية	106.
التعدد دلالة الرمز اللغوي/التعدد الدلالي	29-32-82-88-168-
ثبات المعنى المركزي	41
اللياقة	54-110-125.
الملاءمة	53
الملاءمة الصوتية	58-95-109-111-125-180
المناسبة المقامية	54

علم المصطلح	
اصطلاح	66
اصطلاحية	66
الاصطلاحية	67
صناعة المصطلحات	73
علم الاصطلاح	63
علم المصطلح	62
علم المصطلح التطبيقي	72
علم المصطلح الخاص	75
علم المصطلح العام	75
علم المصطلح النظري	75-74-72-70-67-66-65
علم المصطلح النقدي	-75-60-59-13
علم المصطلح النقدي الإسلامي	90-78-77-76
علم المصطلحات	64
علم المعاجم	75
القاموسية العامة	75
القاموسية المتخصصة	75
المدرسة الكلاسيكية	-73-72-70-42
المصطلحاتية	66-67
المصطلحاتيين	71
المصطلحية	66-65
المعجمية العامة	75
المعجمية المتخصصة	75
النظرية الاجتماعية	88-11

88-11	النظرية التواصلية
88-11	النظرية الثقافية
قواعد الوضع المصطلحي	
113	الابتكار
114	الاختراع
114-115	الارتجال
110	إعادة الصياغة
121	الاقتباس
121	الاقتراض
122	الترجمة
110	الحاجة المعرفية
244-241-180-125-124-53	الملاءمة
120	الملاءمة الصوتية
النظرية الأدبية	
141	التاريخية/التاريخانية
172/131	نظرية الأدب الإسلامي
467-271	نظرية الأدب الأصلي
148	نظرية التاريخ
466-271	النظرية التعبدية
467	نظرية التقعيد الملايوي
464-271	نظرية التكملة
271	نظرية النص المثالي
148	نظرية النقد
148	تاريخ النقد الأدبي

النقد الأدبي	
442	الفقه الأدبي
242-237	النصح/النصيحة
215	النقد الأدبي
237	النقد الأدبي الإسلامي
224-238	النقد الإسلامي
230	النقد الحواري
236-234-230	النقد الدغمائي
235	النقد المعياري
241	النقد الملنزم
المنهج النقدي	
272	الأداة
249-248	تحيز المنهج
270	مناهج النقد الإسلامي
255	المنهاج
261	المنهج التكاملي/المتكامل
232	المنهج العقائدي
256	منهج النقدي الإسلامي
المذهب الأدبي الإسلامي	
180	الاتجاه
187	الإسلامية
177	البيان الأدبي
181	الحركة
175	المدرسة الأدبية

179-178	المدرسية
149	المنهج الأدبي
188	الوسطية
الأدب و أوصافه	
360-359-335-334	أدب الأبعاد الضمنية
458	أدب الإسلام
317/278	الأدب الإسلامي
342-339	أدب الأمة الإسلامية
360-359-332	الأدب الإنساني
363-331	الأدب التراجعي
-345-344-342-338-331-324 ...352-350-349-346	الأدب الجاهلي
458	أدب الحسنة
360-359-330	أدب الحكمة
361-341	الأدب الخارج
330	الأدب الخلقى
326-325	أدب الدعوة
459	الأدب الدنيوي
361-342-341	الأدب الساقط
360-359-343	الأدب الصالح
339-338	الأدب العضوي
360-359-357-343	أدب الفطرة السوية
363-357-342-339-338	الأدب الفطري
364-360-359-355-346-336-335	الأدب الكادي/الكادية

361-341	الأدب المارق
362-342-340-323-322	الأدب المباح
361-342-341	الأدب المجافي
341-340	الأدب المحايد
-342-341-330-329-328-323 ...361-357-355-349	الأدب المخالف
340	الأدب المسائر
361-357-329-328	الأدب المضاد
359-343	الأدب الموإسلامي
-343-342-340-330-327-290 359-357-356-344	الأدب الموافق
360-359-343-340	الأدب الموائم
363-327-326-325	أدب ضد الإسلام
334	الأدب غير الإسلامي
363-327-326-325	أدب في الإسلام
312-311	العمل الأدبي
الفنون الأدبية	
493	أدب الاعتراف
495	أدب المكاشفات
-166-165-164-163-162	الأقصوصة
166	الأقصوصة القصيرة
199	الخاطرة
164-163-162	الرواية
167-162-171	الرواية الطويلة

198	الشعر العروضي
201	الشعر المرسل
198	الشعر النثري
163-162-83-194	القصة
205-195-194-167-150-166	القصة الإسلامية
169-167-165-162	القصة الطويلة
162	القصة القصيرة
171-162	القصة القصيرة جدا
-162	القصص
132	قصيدة التفعيلة
202-201-200-199-198-197	قصيدة النثر
199	القول الشعري
199	الكتابة الخنثى
-149-196	المسرح الإسلامي/المسرحية الإسلامية
197	النثر الشعري
201-199	النثيرة
168-167-162	الواقعة
وحدات التحليل	
467	علاقة الأدب بالمجتمع
398-397	الإحسان
399	الأدبية
-227-171	الاستخلاف
388-387	الاستخلاف و الاستبدال
465	استكمال

86	الاقتراض
465	أكمل
....521/498	الالتزام
508	الالتزام الإيجابي
518-512	الالتزام الثابت
508	الالتزام الحقيقي
518	الالتزام الداخلي/الذاتي
518	الالتزام السلبي
518	الالتزام المتغير
441	الإلهام الصادق
441	الإلهام الكاذب
516-515	الأمانة
85-84	البطل
165	بناء الحدث
310	التجربة/الإدراك
526	التخييل
209-204	التدافع
508	التزام الحد الأدنى
396-395	التساكن و التجاور
436-435	التضمين
437	التضمين الاسترجاعي
437	التضمين الاقتباسي
437	التضمين الخارجي
437	التضمين الداخلي

436	التضمين القصصي
436	التضمين المباشر
436	التضمين غير المباشر
436	التضمين المسرحي/التمثيلي
260	التفسير/المكافأة
466	تقنيات الكتابة
465	التكامل
209-204	التنافس
207	الثبات السلبي
392-391.	الجهادية
538-537	الحقيقة
204-165	الحوار (قصة)
260-230-269	الحوار / حوارية (نقد)
466-465	خلفية المؤلف
519-518	الرسالية
515-521-505	الرعاية
475	الرغبة المثلثة
467	رؤيا العالم
260	الرؤية
312	الرؤية الشخصية
312	الرؤية المجردة
438	رمزية التضمين
-169-168	السرد
205	الشخصية

208-206	الشخصية الثابتة
206	الشخصية الراكدة
206	الشخصية السكنية
206	الشخصية السلبية
206	الشخصية المتطورة
206	الشخصية المدورة
206	الشخصية المسطحة
208	الشخصية المصرة
206	الشخصية المكثفة
206	الشخصية النامية
414-413	الصدق
415	صدق التجربة
413	صدق التخيل
413	الصدق الخلقي
413	الصدق الديني
413	صدق التصوير
413	الصدق العاطفي
413	الصدق الواقعي
210-209	الصراع
442	العبرة
165	العقدة
541-539	الغيب و الشهادة
538	القدر
211-210-208-207-85	القوة

442	القصاص الإلهي
464	كامل
465	كمال
466	محتوى العمل الأدبي
387-386	المدولة
514-513-505	المسؤولية
467	المنطق
441-393-392	النية
537	الواقع الأرضي
168	الواقعة الصغيرة "الحدث"
533	واقعية أدب الحسنة
542/522	الواقعية الإسلامية
527	الواقعية التخيلية
527	الواقعية السحرية
526-525	الواقعية العملية
538	الواقعية المثالية/المثالية الواقعية
165	وحدة الشخصية
165	وحدة الفضاء الزماني و المكاني
162	الوصف
أوصاف الأديب و الناقد	
293-143	الأديب الإسلامي
294	الأديب المسلم
518	الأديب الملتزم

518	الأديب المنضوي
-464	الفقيه الأدبي
293	مسلمية السلوك
292	مسلمية الهوية
الخلفية الفكرة المؤطرة	
.....188-184-172-307	التصور الإسلامي
-138-136-135-133-124-89-76 146-144	الرؤية الإسلامية
279-317-316	النسق المعرفي
175-106	النموذج الثقافي

ثانيا: فهرست الآيات القرآنية.

السورة	الآية	الرقم	الصفحة
آل عمران	﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾	110	49
فصلت	﴿ كَتَبَ فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ فُرْءَانَا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾	03	53
يوسف	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فُرْءَانَا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾	02	53
البقرة	﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾	31	93
النور	﴿ وَءَاتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ ﴾	33	95
فاطر	﴿ إِنَّمَا تَخَشَى اللَّهَ مِن عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾	28	96
الرحمان	﴿ الرَّحْمَنُ ﴿ عَلَّمَ الْقُرْءَانَ ﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾	-01 04	103 160
الحجرات	﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾	13	103
المدثر	﴿ ثُمَّ نَظَرَ ﴾	21	135
البلد	﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾	10	160
ق	﴿ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾	18	161
يوسف	﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾	111	195
الأنفال	﴿ إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رَجَزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ، إِذْ يُوجِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَالِقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴾	-11 12	208
هود	﴿ وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِّنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾	120	208
إبراهيم	﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ﴾	27	208

208	102	﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾	النحل
208	7	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾	محمد
209	251	﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾	البقرة
211	26	﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَفِسُونَ﴾	المطففين
258	36	﴿وَلَا تَقَفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾	الإسراء
258	08	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾	الحج
262	14	﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	الملك
262	28	﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾	فاطر
292	-02 03	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (٢) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾	الصف
295	19	﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾	آل عمران
319	52	﴿وَإِنَّ هُدًى أُمَّتِكُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ﴾	المؤمنون
323	03	﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾	الإنسان
323	38	﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾	الأنعام
325	154	﴿وَوَطَّأْنَاهُ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾	آل عمران
332 338	30	﴿فَاقْمْ وُجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾	الروم
344	14	﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾	الحجرات
349	123	﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾	النحل
352	154	﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾	آل عمران

352	50	﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾	المائدة
352	33	﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَهْلِيَّةِ الْأُولَى﴾	الأحزاب
353	26	﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَهْلِيَّةِ﴾	الفتح
354	03	﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُمْ مِّنْ نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾	السجدة
379	32	﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾	فاطر
379	53	﴿وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ الْكِتَابَ﴾	غافر
379	06	﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالٍ يَعْقُوبُ﴾	مريم
380	16	﴿وَوَرِثَ سُلَيْمُنُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنَظِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾	النمل
387	140	﴿إِن يَمَسُّكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾	آل عمران
387	11	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾	الرعد
390	36	﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾	الكهف
390	36	﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّثْلَهَا مُنْقَلَبًا﴾	الكهف
392	69	﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾	العنكبوت
399	07	﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾	السجدة
414	224 - 226	﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ٢٢٤ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ٢٢٥ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾	الشعراء
414	227	﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾	الشعراء
446	92	﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾	الأنبياء

446	52	﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾	المؤمنون
461	108	﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾	الأنبياء
465	04	﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾	الفلم
500	06	﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾	الكافرون
321/500	10	﴿وَهَدَيْتُهُ النَّجْدَيْنِ﴾	البلد
500	256	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾	البقرة
514	34	﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾	الإسراء
514	36	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾	الإسراء
516	72	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾	الأحزاب
516	08	﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رُءُوفٌ﴾	المؤمنون
516	27	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	الأنفال
516	30	﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾	البقرة
516	55	﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾	النور
520	-92 93	﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسَلْنَهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾	الحجر
520	18	﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾	ق
520	125	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ الْبَاتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾	النحل
521	08	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾	المائدة
521	08	﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾	المتحنة
531	40	﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صُومُعٌ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسْجِدٌ﴾	الحج

		يَذْكُرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلِيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٧﴾	
531	47	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَأَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرُمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾	الروم
532	38	﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ﴾	الحاقة
532	79	﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾	النساء
533	03	نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴿٥٣٣﴾	يوسف
535	31	﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَءَاتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حُشِّ اللَّهُ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾	يوسف
536	33	﴿وَكَوَاعِبُ أَثْرَابًا﴾	النبأ
536	32	﴿كَأَمْثَلِ اللَّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ ﴿٣٢﴾﴾	الواقعة
539	51	﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾	التوبة

ثالثاً: فهرست الأحاديث النبوية:

الصفحة	الحديث
48	﴿من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار﴾
51	﴿إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر﴾
157	﴿إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ﴾
250	﴿هو كلام فحسنة حسن و قبيحة قبيح﴾
356-325	﴿إنك امرؤ فيك جاهلية﴾
330	﴿إن من الشعر لحكمة﴾
339	﴿ما من مولود إلا يولد على الفطرة﴾
341	﴿يمرقون من الدين﴾
345	﴿إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق﴾
353	﴿وأیما حلف كان في الجاهلية﴾
356-289	﴿إن كاد لیسلم في شعره..﴾
380	﴿كونوا على مشاعرکم هذه فإنکم اليوم على إرث من إرث إبراهيم﴾
399	﴿إن الله كتب الإحسان على كل شيء﴾
400	﴿من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار﴾
415	﴿و الله يا رسول الله لقد صدقت في الأولى و ما كذبت في الآخرة و لكني إذا رضيت قلت أحسن ما علمت، و إذا غضبت قلت أقبح ما وجدت﴾
451	﴿الأنبياء إخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد﴾
505	﴿كلکم راع ، وکلکم مسؤول عن رعيته﴾
515	﴿هل يكب الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصاد ألسنتهم﴾
517	﴿إن الدنيا حلوة خضرة ، وإن الله مستخلفكم فيها، فينظر كيف تعملون﴾
520	﴿كان خلقه القرآن﴾

520	﴿المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا﴾
520	﴿لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه﴾
536	﴿الحدود العين يرى مخ سوقهن من وراء العظم واللحم من الحسن﴾
539	﴿المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله ولا تعجز ، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا لكان كذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل﴾

رابعاً: فهرست الموضوعات.

الترقيم:	الموضوع	الصفحة
	مقدمة.	أ
-	الباب الأول المصطلح النقدي الإسلامي و إشكالات التنظير.	10
-	الفصل الأول قضية ضبط تصور المصطلح النقدي الإسلامي.	12
أولاً:	المصطلح في المنظور التراثي.	14
1	وحدتا مصطلح /اصطلاح في المعاجم اللغوية العربية العامة.	14
2	وحدتا مصطلح /اصطلاح في المعاجم المتخصصة.	21
1.2	الدلالة الإجرائية.	21
2.2	دلالة الوحدة المتخصصة.	24
ثانياً:	المصطلح في المنظور الحديث.	26
1	تعريف المصطلح.	26
1.1	التعريفات الوظيفية.	26
2.1	التعريفات بدلالة القصد.	28
3.1	التعريفات بالمكون.	33
2	خصائص المصطلح.	34
1.2	مفهوم الوحدة المعجمية.	35
2.2	مفهوم الوحدة المصطلحية.	36
3.2	خصائص الوحدة المصطلحية.	38
ثالثاً	مصطلح النقد الإسلامي.	45
1	مفهوم المصطلح الإسلامي.	46
2	خصائص المصطلح الإسلامي.	52
3	المصطلح النقدي الإسلامي.	55

59	الفصل الثاني: علم المصطلح النقدي الإسلامي وإشكاليات التأسيس المعرفي.	-
61	علم المصطلح إشكالية التسمية و المفهوم.	أولاً:
62	المقابلات اللغوية للمصطلح الأجنبي.	1
62	الترجمة.	1.1
64	التوليد بصيغة المصدر الصناعي.	2.1
67	الترجمة بالمصطلح التعريفي.	3.1
68	الوضع.	4.1
69	التحديدات المفاهيمية للمصطلح الأجنبي.	2
76	علم المصطلح النقدي الإسلامي و قضية الضبط النظري.	ثانياً
76	واقع الدراسة المصطلحية في النقد الإسلامي.	1
79	الدراسات النظرية.	1.1
81	الدراسات التطبيقية.	2.1
90	الإطار النظري العام لعلم المصطلح النقدي الإسلامي.	2
91	مقومات النظرية المصطلحية الإسلامية.	1.2
92	القرآن الكريم.	1.1.2
94	السنة النبوية و مآثورات الصحابة.	2.1.2
96	التراث العلمي الإسلامي.	3.1.2
98	الأسس المنهجية للدراسة المصطلحية الإسلامية التراثية.	2.2
98	حرية الاصطلاح.	1.2.2
100	اعتماد الأساس التداولي.	2.2.2
101	التوثيق من المصادر الشفوية و المكتوبة.	3.2.2
103	التنسيق بين الوحدات المشتركة.	4.2.2
103	الأسس المنهجية لأسلمة المصطلحات في العصر الحديث.	3.2
105	الإحاطة بالموروث الديني و الحضاري.	1.3.2

106	إعادة تأصيل المفاهيم الأصلية.	2.3.2
108	أسلمة مصطلحات المجال.	3.3.2
109	ترشيد عملية الأخذ من الآخر.	4.3.2
112	آليات التوليد المصطلحي في نظرية المصطلح الإسلامي.	4.2
113	الابتكار.	1.4.2
121	الاقتراض.	2.4.2
127	الباب الثاني: الإشكال المصطلحي في المفاهيم المركزية الأدبية الإسلامية.	-
130	الفصل الأول : النظرية والمذهب الإسلاميان.	-
131	مصطلح النظرية الأدبية الإسلامية .	أولا
131	شرعية توظيف مصطلح النظرية الأدبية الإسلامية.	1
136	نظرية الأدب الإسلامي و إشكال المفهوم.	2
137	التعريفات المتأثرة بالمفهوم الغربي للنظرية الأدبية.	1.2
142	التعريفات المتأثرة بالعامل التأصيلي.	2.2
145	التعريفات المتأثرة بالأساس التداولي.	3.2
148	نظرية الأدب الإسلامي بين الحضور و الغياب.	3
172	مصطلح المذهب الأدبي.	ثانيا
173	مصطلح المذهب الأدبي و الوحدات المكافئة.	1
173	المذهب.	1.1
175	المدرسة الأدبية.	2.1
179	المنهج.	3.1
180	الاتجاه.	4.1
181	الحركة.	5.1
184	مصطلح المذهب الأدبي الإسلامي بين القبول و الرفض.	2
187	المذهب الأدبي الإسلامي بين الفردية و التعدد.	3

187	الاتجاه الأول: اتجاه الأفراد.	1.3
190	الاتجاه الثاني: اتجاه التعدد.	2.3
192	المذهب الأدبي الإسلامي بين الحضور و الغياب.	4
212	الفصل الثاني:النقد الأدبي الإسلامي و منهجه.	-
214	مصطلح النقد الإسلامي.	أولاً:
215	مصطلح النقد الأدبي.	1
224	مفهوم النقد الإسلامي.	2
224	التعريفات المتأثرة بالمفهوم الكلاسيكي.	1.2
229	التعريفات المتأثرة بالمفاهيم الحديثة.	2.2
236	النقد الإسلامي و تعدد التسمية.	3
236	النقد الأدبي الإسلامي.	1.3
238	النقد الإسلامي.	2.3
240	النقد الملتزم.	3.3
241	النصح/النصيحة.	4.3
244	مصطلح منهج النقد الإسلامي.	ثانياً:
244	مصطلح المنهج النقدي الإسلامي و شرعية التأصيل.	1
255	مصطلح المنهج النقدي الإسلامي و إشكالية المفهوم.	2
256	منهج النقد الإسلامي/ المنهج الأصيل.	1.2
260	المنهج النقدي الإسلامي / المنهج المتكامل.	2.2
269	تعدد مناهج النقد الإسلامي.	3.2
271	المنهج النقدي الإسلامي و مصطلح الأداة.	4.2
277	الفصل الثالث: مصطلح الأدب الإسلامي.	-
280	مصطلح الأدب الإسلامي و إشكالية المفهوم.	أولاً:
286	اختلاف منهجية تحديد المعرف.	1
296	اختلاف وصف المعرف.	2

319	مصطلح الأدب الإسلامي و وحدات التصنيف.	ثانيا:
322	التصنيف أحادي المؤشر.	1
327	التصنيف ثنائي المؤشر.	2
333	التصنيف متعدد المؤشرات.	3
346	الظواهر المصطلحية المترتبة على اختلاف التصنيفات.	4
367	الباب الثالث: إشكالية تفعيل آليات أسلمة المصطلح النقدي الإسلامي.	-
369	الفصل الأول: إشكالية توظيف الموروث الديني والثقافي في الصناعة المصطلحية .	-
371	ضبط مصطلح التراث في المدونة النقدية الإسلامية.	أولاً:
371	المستوى الزمني.	1
375	المستوى التكويني.	2
383	توظيف مصطلحات الإرث الإسلامي.	ثانيا:
386	المدولة.	1
391	الجهادية.	2
395	التساكن والتجاور.	3
397	الإحسان.	4
400	توظيف المصطلح التراثي.	ثالثاً:
401	قضية إحياء المصطلح التراثي.	1
409	إعادة تفعيل المصطلح .	2
434	الوضع المصطلحي.	3
443	الفصل الثاني: المصطلح النقدي الإسلامي و إشكالية الخصوصية والانفتاح.	-
445	المصطلح النقدي الإسلامي و الخصوصية.	أولاً:
445	الذات النقدية الإسلامية بين عربية اللغة والتعدد اللساني.	1

446	اتجاه العورية.	1.1
452	أطروحة التوصيل المكاني.	2.1
455	مشكلات التواصل في سياق التعدد اللساني "الأدب الإسلامي العربي والماليزي أنموذجاً"	2
457	النزعة الفردية في عملية التنظير.	1.2
461	غياب التواصل.	2.2
467	المصطلح النقدي الإسلامي و الانفتاح.	ثانيا
468	الرؤى النظرية للإفادة من الآخر.	1
468	أطروحة الخصوصية.	1.1
477	نقد أطروحة الخصوصية.	2.1
479	أطروحة الانفتاح.	3.1
497	الآثار الجانبية لأسلمة المصطلحات الغربية.	2
498	مصطلح الالتزام الإسلامي.	1.2
498	خصائص مصطلح الالتزام الإسلامي.	1.1.2
501	مشكلات مصطلح الالتزام الإسلامي.	2.1.2
522	مصطلح الواقعية الإسلامية.	2.2
522	علاقة الواقعية الإسلامية بنظيرتها الغربية.	1.2.2
524	تأثر مفهوم الواقعية الإسلامية باختلاف مستويات التنظير.	2.2.2
543	خاتمة.	-
551	قائمة المصادر و المراجع.	-
580	الفهارس العامة.	-
581	فهرست مصطلحات البحث.	
593	فهرست الآيات القرآنية.	
598	فهرست الأحاديث النبوية	
600	فهرست الموضوعات.	

ملخص الأطروحة

◆ ملخص الأطروحة بالعربية:

تعمل هذه الأطروحة الموسومة "إشكالية المصطلح في النقد الإسلامي المعاصر" على بحث الحثثات الكامنة وراء ضعف المصطلحية النقدية الإسلامية، منطلقة من فرضيات ثلاث تتحدد في: اختلافات في البنية التكوينية لنظرية أسلمة المصطلح النقدي، و ضعف مستويات التنظير النقدي و سيطرة الطابع الفردي مع غياب التواصل بين النقاد، و هي فرضيات جرى اختبارها في ثنايا البحث.

اعتبرت الدراسة في بابها الأول أن ضعف مستويات التنظير لمنهجية أسلمة المصطلحات النقدية و التي امتد أثرها إلى المستوى التطبيقي إحدى مكونات الرئيسة للإشكال المصطلحي، و قد لاحظت غياب ضبط معياري دقيق لهيئة الوحدة الاصطلاحية النقدية الإسلامية، و هو مسألة ضرورية تمكن من معرفة المواد التي تشتغل عليها الدراسة المصطلحية لا سيما على المستوى التطبيقي، و ذلك لتلافي الوصول إلى نتائج مضللة بالنظر إلى مكونات اللغة الخاصة التي تحوي خليطا من الوحدات النقدية العامة و وحدات مصطلحية وافدة من الآخر، إضافة إلى مصطلحات من الثقافة الإسلامية، و لذلك حرصت على التحديد الدقيق لمفهوم المصطلح النقدي الإسلامي، و ذلك بتحديد الخصائص التي تجمعه بالمصطلحات العامة، و هي خصائص تفصله عن الكلمات العادية تكون مستفادة من الوصف التراثي و الحديث لبنية الوحدات المصطلحية بصفة عامة، ثم تحديد الخصائص التي يشترك فيها مع المصطلحات الإسلامية بما أنه يطلب حضور المكون الرؤيوي الذي يمارس تأثيره على مستوى التسمية، لتصل الدراسة أخيرا إلى ضبط تصور للمصطلح النقدي الإسلامي بما أنه مصطلح تسمية تحيل إلى مفهوم جرى التأصيل له في سياق النقد الإسلامي. كما ثبت كذلك عبر تحليل واقع الدراسة المصطلحية في هذا النقد أن المناهج المقترحة للدراسة المصطلحية -على قلتها- لم تؤسس وفق أسس تتناسب مع رؤية النقد الإسلامي لمصطلحاته النقدية التي تستلزم حضور المكون الرؤيوي، و الخصوصية النقدية الإسلامية، و لذلك قد اشتغلت الدراسة على التأصيل لعلم المصطلح النقدي الإسلامي بوصفه مبحثا خاصا من مباحث علم المصطلح الإسلامي العام، و بذلك فإنه يقتبس منه مقولاته النظرية و هو تأصيل اعتمدت فيه على الآراء النظرية التراثية فيما يتعلق بالظاهرة المصطلحية و التي تشكل خلفية النظرية المصطلحية الإسلامية خاصة على مستوى تحديد معايير الوضع و التوثيق بوصفها متخلقة في سياق سيادة النسق المعرفي الإسلامي، و كذا البحوث الحديثة المتوجهة نحو أسلمة المصطلح المعرفي بصفة عامة، و هي بحوث تطلب تحقيق المقاصد نفسها التي يطلبها النقد الإسلامي على مستوى اللغة الخاصة.

أما الباب الثاني فقد تناول بحث إشكالات المصطلحات المركزية للقطاع النقدي، و هي مصطلحات مؤثرة في تكوين أو تفعيل غيرها من المصطلحات، و لذلك يكون ضعف مستويات التنظير لها عاملا رئيسيا في ضعف المنظومة المصطلحية، و قد حددتها الدراسة بالنظرية الأدبية بما أنها

مسئولة على صياغة المقولات النظرية التي تفسر طبيعة الأدب ووظيفته و مقاييسه، و قد تعددت وجهات نظر النقاد الإسلاميين في تحديد ملامحها متأثرة بهيمنة الطابع الفردي، و اختلاف مناحي التأصيل و تباين مستويات الخبرة النقدية. ثم المذهب الأدبي الذي يفصح عن الصورة الجمالية التي يتخصص بها الأدب الإسلامي، و قد تمت مناقشته على مستوى التسمية من خلال عرض مجموعة الوحدات التي تقع منه موقع الترادف، أو المفهوم من خلال مناقشة الرؤى النظرية المتباينة لتصور المذهب الأدبي من حيث الأفراد و التعدد، و الحضور و الغياب، كما تمت الإشارة إلى نماذج مصطلحية تولدت في إطار السعي للتأسيس لخصائص المذهب الأدبي الإسلامي و هو ما يظهر أثره على المسألة المصطلحية. كما تطرق هذا الجزء من البحث إلى ثنائية المذهب و المنهج النقديين بوصفهما البيئة الطبيعية التي يشتغل في إطارها المصطلح النقد حيث تناول اختلافات النقاد في تحديد نمط المقاربة النقدية في النقد الإسلامي بين المعيارية و التفسيرية، و كذا تباين وجهات النظر فيما يتعلق بتحديد ملامح المنهج النقدي الإسلامي و ذلك من حيث اعتباره منهجا نقديا مستقلا أو منهجا تكامليا، مع اختلاف مفهوم التكاملية بين النقد و الناقد، و بين تحديد المنهج المسيطر في عملية التركيب بين المنهج الفني واعتبار الجانب التصوري أساس الدراسة، و المرونة في اختيار المنهج الرئيس بحسب طبيعة النص، أو عد النقد الإسلامي مفتحا على التعدد المنهجي. و أخيرا "مصطلح الأدب الإسلامي" بوصفه المحور الذي تدور حول عملية التنظير و التطبيق، و لذلك فإن غياب ضبط تصور دقيق له سيؤثر حتما في تكوين النظرية التي تنتج المنهج المصاحب، و قد تناولت الدراسة اختلاف وجهات نظر الباحثين في إطار الإسلامية حول طبيعة الأدب الإسلامي و التي تعود أسبابها إلى اختلاف منهجية تحديد المعرف، و كذا اختلاف وصف المعرف، و ما نتج عن كل ذلك من ظواهر مصطلحية تتعلق بتعيين وحدات تسمية جديدة للبنيات المفهومية المتولدة عن الاختلافات في التصنيف الجديد للقطاع الأدبي وفق منطق التصور الإسلامي الذي تتغير هيئته بتغير رؤية الناقد لمفهوم الأدب الإسلامي.

و اختص الباب الثالث بمعالجة مشكلات صياغة الوحدات المصطلحية المكملة للمصطلحات المركزية وفق تفعيل آليات الوضع المصطلحي المنصوص عليها في المستوى النظري، و ذلك عن طريق تحليل مستويات التقدم الذي بلغه النقد الإسلامي في استثمار المصطلحات الموروثة من النصوص المقدسة، أو المنتج الحضاري الإسلامي على المستويين النقدي و العلمي، و التأشير على المشكلات التي تعرض تفعيل هذا النوع من المصطلحات، و كذا مناقشة آراء النقاد الإسلاميين في قضية الانفتاح و الخصوصية ابتداء بتحديد نطاق الذات النقدية الإسلامية بين المركزية اللغوية العربية و التعدد اللساني و تحديد المشكلات التي تعترض تحقيق التكامل النقدي الإسلامي بلغاته المختلفة، كما تطرق إلى إستراتيجية النقاد الإسلاميين في التعامل مع مصطلحات الآخر مع المحافظة على السلامة اللغوية و التصورية للنقد الإسلامي.

◆ Résumé de la thèse en Français:

La présente thèse, intitulée « Problématique de la terminologie dans la critique islamique contemporaine » s'efforce à investiguer les causes sous-jacentes de la carence terminologique au sein de la critique islamique, en ayant pour fondement trois hypothèses déterminées par : les déficiences formatives structurelles de la théorie de l'islamisation de la terminologie critique, la faible élaboration théorique et la prépondérance de l'individualisme, ainsi que l'absence de l'aspect de communication parmi les critiques, sont des hypothèses qui ont fait l'objet de vérifications dans cette étude.

Dans le premier chapitre, l'étude considère que les carences des niveaux de théorisation de la méthodologie d'islamisation de la terminologie critique, avec des ramifications qui touchent les aspects pratiques, sont une composante majeure de la problématique terminologique, et il a été observé l'absence d'un critère spécifique pour l'organisme de l'unité terminologique de la critique islamique, qui est une question essentielle qui permet de déterminer les sujets d'étude terminologique, plus spécifiquement dans sa mise en pratique ; afin d'éviter toute conclusion erronée, étant donné que les composantes de langue spéciale intègrent une synthèse d'unités critiques générales ainsi que d'autres unités terminologiques de l'autre, associées à des termes issus de la culture islamique. C'est la raison pour laquelle une grande attention est attribuée, lors de cette étude, à la définition précise du concept de la terminologie critique islamique, en écartant les attributs qui pourraient être confondus en tant que termes génériques, et qui sont séparément définis en tant que termes ordinaires, plutôt découlant de descriptions traditionnelles et modernes d'unités structurelles de terminologie générique. S'ajoute à cela la détermination des caractéristiques communes avec la terminologie islamique, qui requiert la présence de la composante visuelle, ayant un impact certain au niveau de la nomenclature. L'étude parvient par la suite à cerner le concept de la terminologie critique islamique, s'agissant d'un terme de nomenclature converti en concept pur, enraciné au sein du contexte critique islamique. Il a été aussi prouvé à travers l'analyse de la réalité de l'étude terminologique au sein de la présente critique, que les méthodes suggérées pour l'étude terminologique – aussi rares sont-ils – n'ont été établies selon des fondements en concordance avec la vision d'une critique islamique au travers de ses termes critiques, qui nécessite la présence d'une composante visuelle, et une spécificité critique islamique. C'est pourquoi cette étude œuvre à établir la terminologie critique islamique en tant que sujet spécifique parmi les thèmes de la terminologie islamique générique. De ce fait, il en invoque ses formulations théoriques, en se

basant sur des opinions théoriques traditionnelles qui concernent le phénomène terminologique, qui constitue le contexte de base de la théorie terminologique islamique, du moins au niveau de la définition des normes d'élaboration et de documentation, dans un contexte de primauté du modèle cognitif islamique, ainsi que de la recherche contemporaine spécialement orientée vers l'islamisation du terme cognitif en général. C'est des travaux de recherche ayant les mêmes objectifs visés par la critique islamique relative à la langue spécifique.

Le deuxième chapitre traite des problématiques liées à la terminologie centraliste de l'espace critique, qui est une terminologie influente dans la création ou le déploiement d'autre terminologies annexes ; ce qui engendre une carence de théorisation en tant que facteur ayant un impact direct sur la déficience du système terminologique. De ce fait, l'étude identifie la théorie littéraire en tant que garante de la conception des formulations théoriques, qui clarifient la nature de la littérature, son rôle et ses critères. Du point de vue des critiques islamiques, une grande variété d'opinions est observée dans la détermination de ses caractéristiques, influencés par une prédominance du caractère individuel, des aspects de fondation et les différences d'expériences critiques. Ensuite, la doctrine littéraire est abordée, dans un contexte où elle touche à l'esthétique de l'image qui caractérise la littérature islamique, et qui a été évoqué dans un cadre de nomenclature, à travers l'exposition d'un ensemble d'unités dans une structure de synonymie, ou encore la conceptualisation qui arbore les différentes visions théoriques, visant à cerner la doctrine littéraire en termes de singularité et de pluralisme, de présence et d'absence. De la même manière, il a été aussi fait référence à des modèles terminologiques générés dans un contexte de détermination des fondements des caractéristiques de la doctrine littéraire islamique, qui se manifeste dans la question terminologique. Cette partie de l'étude aborde aussi la dualité de la doctrine ainsi que la méthodologie critique, comme étant l'environnement naturel dans lequel évolue la terminologie critique, et il est question des différends des critiques dans la définition d'un concept d'approche critique dans la critique islamique, dans un cadre normatif et interprétatif, et subséquemment les divergences d'opinions dans la définition des caractéristiques de la méthodologie critique islamique, en la considérant soit comme indépendante ou intégrative, ce dernier élément étant défini en dépit des variations qui existent entre la critique et le critique, et en identifiant l'approche prépondérante dans le processus de synthèse entre une approche artistique, en considérant l'aspect visuel comme base d'étude, en tenant en compte une approche flexible dans le choix de la méthode principale ;

selon la nature du texte, ou en considérant la critique islamique comme ouverte à la diversification méthodologique. En dernier volet de ce chapitre, est abordé la « terminologie littéraire islamique » comme étant l'axe pivot des processus de théorisation et d'application. Par conséquent, le manque d'une conceptualisation précise aura des ramifications sur la structuration de la théorie qui génère la méthodologie associée. L'étude a donc abordé la disparité d'opinions des chercheurs dans un cadre islamique traitant de la nature de la littérature islamique, ayant pour racines les divergences méthodologiques de définition de l'identifiant avec ses diverses interprétations, avec toutes les manifestations terminologiques concernant la détermination d'unités structurelles conceptuelles, qui elles-mêmes découlent des variations de la nouvelle classification du secteur littéraire, selon une logique de perception islamique, dépendante des visions des critiques vis-à-vis du concept de la littérature islamique.

Le troisième chapitre aborde le traitement des problématique de formulation d'unités terminologique, complémentaires des terminologies centralistes, selon un mécanisme d'activation de statut terminologique stipulés au niveau théorique, à travers l'analyse des niveaux d'avancement de la critique islamique dans l'exploitation des termes hérités des textes sacrés, ou encore du produit civilisationnel islamique, tant au niveau critique que scientifique, en accentuant les problématiques posées lors de la création de ce type de terminologie, et en débattant les opinions des critiques islamique sur la question de l'ouverture et la vie privée, en se basant sur la détermination du cadre critique islamique entre le centralisme linguistique arabe et le multilinguisme, tout en se penchant sur les facteurs obstruant la concrétisation l'intégration critique islamique dans ses langues diverses. Il a été également abordé la stratégie des critiques islamiques face à la terminologie de l'autre, tout en préservant l'intégrité linguistique et conceptuelle de la critique islamique.

◆ Thesis Abstract in English:

This thesis entitled “The Problematic Terminology in Contemporary Islamic Criticism” examines the reasons behind the weakness of Islamic critical terminology, based on three hypotheses that are phrased: imbalances in the formative structure of the theory of Islamizing the critical term, weaknesses of critical theorizing levels, and the dominance of the individual character with the absence of communication between critics. These hypotheses were tested in the folds of the research. In its first chapter, the study considered that the weak levels of the orizing the methodology of the Islamization of critical terminology, whose impact extended to the applied level, is one of the main components of the terminological forms. We noticed the absence of precise normative control of the Islamic Terminological Criticism Unit Authority, which is a necessary issue that enables knowing the materials on which the terminological study works, especially at the applied level. This mainly comes to avoid reaching misleading results in view of the components of the special language, which contains a mixture of general criticism units and terminological units coming from the other, in addition to terms from the Islamic culture. Defining the characteristics that bring together general terms, is by defining the characteristics that separate it from ordinary words, which are learned from the traditional and modern description of the structure of terminological units in general, and then especially the characteristics that it shares with Islamic terminology since it requires the presence of the visionary component that exerts its influence on the naming level. Finally, the study arrives at setting a perception of the Islamic critical terms since it is a term that refers to a concept that has been rooted in the context of Islamic criticism. It has also been proven by analyzing the reality of the terminological study in this criticism that the proposed approaches to the terminological study are very few, and were not established criticism for its critical terminology, which requires Islamic criticism specificity. Therefore, the study worked on the rooting of the science of Islamic critical terminology as a special topic from the investigations of general Islamic terminology, it quotes its theoretical arguments and its rotting in which we relied on traditional theoretical opinions regarding the terminological phenomenon, which constitutes the background of Islamic theory, especially at the level of defining the standards if development and documentation as created in the context of the rule of Islamic epistemological system.

Additionally, recent research directed towards the Islamization of the cognitive term in general, which is research that requires the realization of the same purposes that Islamic criticism requires at the level of the specific

language as the second chapter deals with an examination of the problems of the central terminology of the criticism sector; which are terms that influence the formation or activation of other terms. Therefore, the weakness of its theorizing levels is a major factor in the weakness of the terminological system, and the study identifies it with literary theory since it is responsible for formulating theoretical statements that explain the nature, function, and standards of literature. The views of Islamic critics have multiplied in defining its features affected by the dominance of the individual character and the different aspects of rooting.

Different levels of critical experience. then the literary doctrine reveals the aesthetic image that specializes in Islamic literature, and it was discussed at the level of naming by presenting the group of units from which the synonymous site or concept falls, through its discussion of the different theoretical visions for the perception of the literary doctrine. In terms of individuals, plurality, presence, and absence it was also referred to the terminological models generated in the context of the pursuit of this for the characteristics of the Islamic literary doctrine which shows its impact on the terminological issue.

This part of the research also touched on the dualism of the critical doctrine and approach as the natural environment with which the term criticism operates. It dealt with the differences between critics in determining the style of critical approach in Islamic criticism between normative and interpretive as well as the divergence of points of view with regard to defining the features of the Islamic critical approach. Also, in terms of it being an independent critical approach or an integrative approach, with the difference in the concept of complementarity between criticism and the critic, and between determining the dominant approach in the synthesis process between the artistic approach and considering the photography aspect as the basic of the study and flexibility in choosing the main approach according to the nature of the text or counting Islamic criticism as pen to methodological pluralism

Finally, the term Islamic literature is the axis that revolves around the process of theory and application Therefore, the absence of a precise perception of the concept will inevitably affect the formation of the theory that produces the accompanying approach.

Its reasons are due to the difference in the methodology for defining the well-known, as well as the difference in the description of the well-known and the resulting terminological phenomena related to the designation of new naming units for the conceptual structures generated by the differences in the

new classification of the literary sector according to the logic of the Islamic perception whose form changes with the change of the critics' views of the concept of Islamic literature.

The third chapter dealt with the problems of formulating the terminological units that complement the central terminology according to the activation of the mechanisms of terminological development stipulated at the theoretical level, by analyzing the levels of progress reached by Islamic criticism in investing the terminology inherited from the sacred texts or the Islamic cultural product on the critical scientific levels and pointing out the problems that present the activation of this type of terminology. Furthermore, it discussed the views of Islamic critics on the issue of openness and privacy, starting with defining the scope of the Islamic criticism self between Arabic linguistic centralism and linguistic pluralism, and identifying the problems that impede the achievement of Islamic critical integration of its various languages.

EmirAbd-el-
KaderUniversity for
Islamic Sciences -
Constantine-



Faculty of Arts and
Islamic Civilization

Department of Arabic
language

Serial number:.....

Registration number:.....

The problematic of the term in contemporary Islamic criticism

*Thesis Submitted for the Degree of Doctorate of Sciences in Arabic Language and
Literature, specializing in literary criticism.*

✎ Submitted by:

✎ Aboubaker Ben kahla

✎ Supervised by PROF:

✎ Amellouati

Board of Examiners:

Name and Surname	Academic Rank	University	Role
Riyadh ben cheikh Alhussein	PROF	EmirAbdulElkader Constantin	chairperson
Amellouati	PROF	EmirAbdulElkader Constantin	Supervisor and rapporteur
leila laouir	PROF	EmirAbdulElkader Constantin	Examiner
Lindah Kharrab	PROF	UniversityMentouri Constantin 1	Examiner
Youssef Ouaghlichi	PROF	University Mentouri Constantin 1	Examiner
Yasin Bin Obeid	LCA	Mohamed Lamine Debaghine - Setif 2	Examiner