



طرابلس - لبنان
جامعة الجنان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
الدراسات العليا
قسم اللغة العربية

التطور الدلالي لمصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر

(١٩٥٠ - ٢٠١٠)

دراسة تطبيقية

رسالة أعدت استكمالاً لمتطلبات نيل درجة الماجستير في اللغة العربية

إعداد

الطالب فاتح محمد سليمان

إشراف

الأستاذ المساعد الدكتور رياض عثمان

العام الجامعي

٢٠١١ م / ١٤٣٢ هـ

الرموز المستخدمة:

ط: الطبعة.

لاط: لا طبعة.

د:ت: دون تاريخ نشر.

لانا: لا ناشر .

ت: التحقيق.

ج: الجزء.

مج: المجلد.

م: ميلادية.

هـ: هجرية.

ص: الصفحة

هيكل البحث

يتكون هيكل البحث من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة بالنتائج والفهارس
فالمقدمة اشتملت على:

- ١- أسباب اختيار الموضوع
- ٢- أهمية البحث
- ٣- أهداف البحث
- ٤- الدراسات السابقة
- ٥- المصادر والمراجع
- ٦- منهج البحث
- ٧- حدود البحث

أما الفصول فكانت كالاتي:

الفصل الأول:

التطور الدلالي والفكر الإسلامي المعاصر عودة إلى الجذور وتاريخ للظهور

المبحث الأول:

معنى التطور الدلالي، وفيه خمسة مطالب

المبحث الثاني: ماهية المصطلح، وفيه ثمانية مطالب

المبحث الثالث: الفكر الإسلامي المعاصر، وفيه سبعة مطالب

الفصل الثاني:

مصطلحات من الفكر الإسلامي المعاصر

المبحث الأول: مصطلحات من الفكر السياسي، وفيه ستة عشر مطلباً

المبحث الثاني: مصطلحات في التجديد المعرفي والبناء الحضاري، وفيه واحد وعشرون

مطلباً

الفصل الثالث:

دراسة دلالية لمصطلحات في الفكر الاسلامي المعاصر

المبحث الأول: التطور الدلالي لمصطلحات في الفكر السياسي، وفيه ثلاثة عشر مطلباً

المبحث الثاني: التطور الدلالي لمصطلحات في التجديد المعرفي والبناء الحضاري، وفيه
عشرون مطلباً

- الخاتمة والنتائج، مع خلاصة البحث باللغة العربية والانجليزية والفهارس العامة

والفهارس العامة يتكون:

أ- فهرس الآيات القرآنية

ب- فهرس الأحاديث النبوية

ج- فهرس المصطلحات

د- فهرس المصادر والمراجع

هـ- فهرس الموضوعات

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا

وَأَسْمَعُوا ﴾ [البقرة: ١٠٤]

الإهداء

- إلى الباحثين والدارسين في حقل التطور الدلالي والفكر الاسلامي...
- إلى زوجتي شكار التي تحملت عناء بعدي واستمرت في رعاية أولادي فترة غيابي من أجل الدراسة...
- إلى أبنائي رافيار و محمد وثير

شكر وتقدير

أشكر كل الذين ساعدوني في إنجاز هذا البحث وأخص بالذكر المشرف على الرسالة الأستاذ المساعد الدكتور رياض عثمان الذي لم يخل بالرأي السديد والتوجيه القيم والاستعداد الكثير كي يرفع من مستوى الرسالة أكثر فأكثر، والأستاذ المساعد الدكتور فرهاد عزيز محيي الدين والأستاذ المساعد الدكتور خير الدين فتاح عيسى و الدكتور عدنان كركوكي والمدرس المساعد محمد نجم الدين انجه، الذين استفدت كثيراً من ملاحظاتهم وتصويباتهم واللجنة المناقشة للرسالة والأخ حسن في مكتبة جامعة الجنان، وجامعة الجنان التي أتاحت لي فرصة الدراسة فيها.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان علّمه البيان، وفضله على كثير مما خلق تفضيلاً، وميزه بالعقل والتفكير، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن اتبعهم إلى يوم الدين.

لقد تعددت إسهامات العلماء والباحثين في موضوع التطور الدلالي بمظاهره المختلفة، وفي المقابل هناك كثير من العلماء من كتب وتعمق في معاني مصطلحات العلوم كافة وكتب الكثير عنها في القديم والحديث ومنها مصطلحات الفكر الاسلامي، وذلك لأن المصطلحات قد تتطور وتتغير معانيها بحسب السياقات المختلفة الزمكانية أو اللغوية واللسانية، وتؤثر فيها الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية و الاقتصادية وغيرها.

إن تحديد المصطلحات ورصد التطور الدلالي لها أمر في غاية الأهمية في مجاله، ومن دون التعرف على ذلك يتم الدوران في حلقة مفرغة، ولا نستطيع الانطلاق من مفاهيم واضحة متفق عليها، للوصول إلى الهدف، ودراسة الدلالة والتطور الدلالي قمة الدراسات اللغوية، وبخاصة في علم اللغة والألسنية الحديثة، فضلاً عن وجود كثرة من المصطلحات وتشعبها وتنوعها في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً فذلك دليل الثراء لكن عدم التعرف عليها قد تحوّل إلى إشكالات وعقد فكرية .

وبما أن المصطلحات مؤشر للفكر ومضامينه ومعبر عن الواقع المعرفي في أي مجتمع، والمصطلحات قد تتطور من مصطلحات مجردة إلى مدارس ومذاهب وفرق، ويوجد مصداق ذلك في القديم والحديث، فهذا يزيد من أهمية التوجه إلى هذا المجال الحيوي.

وطبيعي أن تتبلور هذه المصطلحات أو تتطور أو تغير مدلولها الأصلي أحياناً، بعد التطورات الدلالية التي تحصل عليها بتأثير من العوامل المتعددة، وهذا الكم الهائل من المصطلحات الموجودة اليوم وتكاثرها باستمرار أدت إلى نشوء علم (المصطلح أو المصطلحية)، وتدرّس اليوم في بعض الجامعات في العالم.

وقد ظهرت مصطلحات العلوم كافة في الفكر الاسلامي القديم والحديث والمعاصر بفعل عوامل متعددة، ولم يكن نصيب الفكر الاسلامي المعاصر من ذلك قليلاً، بل يمكن القول إن الفكر الاسلامي المعاصر وبفعل العوامل المساعدة الكثيرة قد ساهم في ذلك مساهمة فعّالة، لكن عدم متابعتها بجديّة جعل الأمر غير واضح للعيان وحتى عند بعض من الدارسين وبخاصة في المجال الذي يسمى بتغير المعنى أو التطور الدلالي، من أجل ذلك كانت

الدراسة في هذا المجال أمراً ضرورياً، للمشاركة في إلقاء الضوء على بعض من تلك المصطلحات (ان لم يكن أكثرها)، من حيث استخداماتها المعاصرة ومن ثم معرفة التطور الدلالي فيها...

١- أسباب اختيار البحث.

التطور الدلالي من الموضوعات المهمة في علم الدلالة، واللسانيات الحديثة، والفكر الإسلامي أيضاً هو الموضوع الذي له أهمية كبيرة في واقعنا المعاصر لارتباطه بمفاصل حيوية ومهمة في حياتنا من الناحية العقدية والاجتماعية والسياسية وغيرها ، إذ قد يتطور هذا الفكر على أصعدة متنوعة وتستعمل فيه مصطلحات ومفاهيم متنوعة ذات ارتباط وثيق باللغة والتطور اللغوي، والخلط الذي يحصل من خلال تداول هذه الألفاظ والمصطلحات، وهذا ما يجعل اختيار دراسة تلك المصطلحات وتطورها بحسب المتغيرات المتعددة أمراً مهماً للغاية لمعرفة ما حصل وتغير.

ولعل من بين الأسباب الأخرى القائمة اليوم هو عدم إدراك الكثيرين للمصطلحات الفكرية، بالإضافة إلى عدم إدراك التطور الدلالي الحاصل في الفكر الإسلامي المعاصر، الفكر الذي أنتج مصطلحات كثيرة وبخاصة في عصر العولمة الذي نعيشه في الوقت الراهن، فضلاً عن عدم تناول هذا الموضوع بالجدية التامة والتعامل معه كأنه لا يرتبط بما يحدث في العالم المعاصر مع أن الفكر واللغة متصلان بالعصر وما يدور فيه، كل هذه الأسباب تجعل الحاجة ملحة لمتابعة هذا الموضوع وإظهاره للباحثين والمتابعين للموضوع، والإسهام في معرفة مفهوم التطور الدلالي، والفكر الإسلامي المعاصر وبعض من مصطلحاته، والتطور الدلالي الذي حصل من تخصيص وتعميم وانتقال للدلالة.

فضلاً عن أن البحث يحقق جزءاً من أمنيته من دراسة جانب من جوانب الفكر الإسلامي وبخاصة ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم، وهذا الذي ذكرت من أهم الأسباب التي من أجلها اخترت هذا الموضوع

٢- أهمية البحث.

تتلخص أهمية هذا البحث في النقاط الآتية:

أ- ندرة أو قلة الدراسات التي رصدت ظاهرة التطور الدلالي في مصطلحات الفكر الاسلامي المعاصر.

ب- ندرة البحوث والدراسات التي تناولت هذا الموضوع كدراسة علمية في المكتبة الاسلامية، وافتقارها إلى هذا النوع من الدراسات.

٣- أهداف البحث

يروم هذا البحث في تحقيق الأهداف إلى الأمور الآتية:

أ- عرض وتوضيح التطور الدلالي في مصطلحات الفكر الاسلامي المعاصر كموضوع علمي وأكاديمي.

ب- التعرف على بعض المفاهيم والمصطلحات والألفاظ المستخدمة من قبل دارسي الفكر الاسلامي.

ج- التعرف على الأصل اللغوي، والاستخدام القرآني من ناحية ومن ناحية ثانية التطور الذي حصل في الفكر الاسلامي المعاصر في تلك الدلالات.

د- بيان التطور الدلالي الحاصل لتلك المصطلحات في مظاهرها المختلفة مثل التخصيص والتعميم والانتقال...

هـ- بيان بعض الأسباب والعوامل الخاصة بالتطور الدلالي.

٤- الدراسات السابقة:

بما أن موضوع البحث جديد ويتناول مصطلحات الفكر الاسلامي المعاصر، ولم يحصل الباحث بعد محاولات عديدة عن طريق الانترنت وفهارس الرسائل والأطروحات على رسالة أو أطروحة مماثلة كي يعتبرها دراسة سابقة له إلا إشارات عابرة من هنا وهناك دون التصدي لموضوع هذا البحث بالتفصيل، بله! هناك كتب كثيرة تناولت موضوع التطور الدلالي وبخاصة كتب علم اللغة، وبالمقابل هناك عدد لا بأس به (وإن كان قليلاً مقارنة بهذا الموضوع الحساس) من الكتب والدراسات التي تناولت الفكر الاسلامي المعاصر وبعضاً من مصطلحاته، لكن وبحسب معلوماتي القليلة ما وجدت كتاباً واحداً ولا دراسة مستقلة تجمع بين الأمرين معاً، وبالعودة إلى كتب التراث توجد بعض الكتب التي تناولت هذا الموضوع مقارنة بلغة عصر مؤلفيها والمصطلحات الموجودة فيه، وبخاصة بين الشعر الجاهلي

والقرآن الكريم والألفاظ الإسلامية، فمثلاً يوجد كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية^(١)، لأبي حاتم حمدان بن أحمد الرازي، والذي يصب في مجال التطور الدلالي وذلك لإيراده الألفاظ القرآنية والأحاديث النبوية مقارنة بما جاء من معانيها في الشعر العربي بصورة عامة (وهذا ما يؤخذ عليه)، هذا عدا كتب المعاجم ومنها المعاجم القرآنية مثل معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني^(٢) وأمثاله، والذي يوجد فيها إشارات إلى تطور معاني ودلالات بعض الألفاظ العربية مقارنة بما جاء في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، هذا لدى الأقدمين، أما المحدثون فإن دراساتهم الدلالية قد كثرت، لكن دون وجود كتاب أو دراسة مستقلة كما أشرت تتناول مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر من ناحية التطور الدلالي، لكن هناك دراستين متقاربتان إلى حد ما من هذه الرسالة من حيث المنهج والحقل الدلالي ومقارنته بالقرآن الكريم، لكن كلاهما قد تناول لغة الشعر الجاهلي وألفاظه ومن ثم مقارنتها بلغة القرآن الكريم، الدراسة الأولى: (التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم دراسة دلالية)^(٣)، وهذه الدراسة في الأصل رسالة ماجستير بعنوان "دراسة دلالية للمصطلحات الإسلامية في القرآن الكريم" كتبها بإشراف كمال محمد بشر، ونوقشت في ١٩٨١/١٢/٦ كما أشار إلى ذلك الباحث^(٤)، وقد حرصت، كما يقول الباحث، على اعتماد منهج مطرد في البحث كله، وهو دراسة المعنى اللغوي للكلمة ثم المعنى الاصطلاحي لها في القرآن الكريم، ثم النظر في وجه التطور الذي لحق بها^(٥).

وأما الدراسة الثانية (في الأصل أطروحة دكتوراه) هي: "معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم لنوال زرزور"^(٦)، وهذه الدراسة

(١) أبو حاتم حمدان بن أحمد الرازي (١٤١٥هـ/١٩٩٤م): كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، ت: حسين الهمداني، صنعاء، اليمن، مركز الدراسات والبحوث اليمني، ط ١.

(٢) ينظر: راغب الأصفهاني (١٤١٢هـ/١٩٩٢م): معجم مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داودي، دمشق، دار القلم، بيروت، دار الشامية، ط ١.

(٣) ينظر: عودة خليل أبو عودة (١٤٠٩هـ/١٩٨٥م): التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، الزرقاء، الأردن، مكتبة المنار، ط ١.

(٤) عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، المصدر نفسه، ص ٣.

(٥) عودة خليل أبو عودة، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٦) نوال زرزور (٢٠٠١م): معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١.

على منهج الكتاب الأول تقريباً، لكن اقتصر هدفها على دراسة ألفاظ القيم الأخلاقية بجانبها الايجابي فقط^(١)، ولاستيعاب هذه الألفاظ المذكورة وانتظامها إتبعته الباحثة الحقول أو المجالات الدلالية، كي تحصر مجموعة من الكلمات المرتبطة دلاليًا وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها^(٢)، واتبعته منهجاً واحداً في الرسالة وهو: محاولة تحديد الدلالة للفظة والسير في متابعة تطورها الدلالي ورصدها من خلال الشواهد الشعرية الجاهلية ثم موازنتها مع الأسلوب القرآني ومن ثم التطور الذي أصابها، مع إتباع الترتيب الألفبائي في تنظيم الألفاظ داخل الحقل الواحد بغية التيسير على القارئ^(٣).

٥- المصادر والمراجع

إعتمدت على مصادر ومراجع متعددة في المجالات المختلفة من العلوم، فعلاوة على القرآن الكريم استندت من كتب التفسير منها: تفسير الطبري والكشاف والبغوي وابن كثير والتحرير والتنوير وغيرها مما يذكر في الهوامش وضمن قائمة المصادر والمراجع، وكذلك كتب الوجوه والنظائر مثل الوجوه والنظائر لهارون بن موسى، والدامغاني، وابن الجوزي، وأفدت كثيراً من المعاجم اللغوية لمعرفة الأصل اللغوي، أهمها: العين للفراهيدي ومقاييس اللغة لابن فارس، وجواهر البلاغة للزمخشري، ولسان العرب لابن منظور، ومختار الصحاح للرازي ومعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية، وغيرها من المعاجم، ومن ثم أفدت كثيراً ممن كتب في الفكر الاسلامي المعاصر وبخاصة كتب سيد قطب، ويوسف القرضاوي، وفتحي يكن ومحمد عمارة وغيرها، مضافاً إليها عشرات الكتب الأخرى للفكر الاسلامي المعاصر هذا عدا عن المواقع الإلكترونية.

٦- منهج البحث.

يرتكز منهج البحث على الدعائم الآتية من المناهج:
المنهج الوصفي والتحليلي: والمنهج الوصفي هو "المنهج الذي يتناول الأبحاث والدراسات التي تبحث في (ما هو كائن) الآن في حياة الانسان أو المجتمع من ظواهر وأحداث وقضايا معينة..."^(٤)، و(ما هو كائن) هو الفكر الاسلامي ومصطلحاته، ويستفاد

(١) نوال زرزور، معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ٣.

(٢) نوال زرزور، معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، المصدر نفسه، ص ٤.

(٣) نوال زرزور، معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ٥.

(٤) عزيز حنا داؤود، وأنور حسي عبدالرحمن (١٩٩٠م): مناهج البحث التربوي، بغداد، العراق، جامعة بغداد، لاط، ص ١٥٩.

من هذا المنهج لعرض ما ورد في القرآن وكتب اللغة إضافة الى الكتب والدراسات التي تتناول الفكر الاسلامي المعاصر، لبيان دلالات تلك المصطلحات والتطور الذي لحق بها تحت تأثير العوامل المختلفة، ويستفاد من المنهج التحليلي لتبيان ماهية التطور الحاصل بين المعنى اللغوي والقرآني ومن ثم في الفكر الاسلامي المعاصر وذلك بعد عملية التحليل والمقارنة والاستنباط.

المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع ما هو موجود في المعاجم وعند اللغويين وما قاله الأولون من المفسرين وكذلك المفكرون والكتاب المعاصرون، عن مصطلحات الفكر الاسلامي المعاصر والاستفادة من ذلك في توظيف موجّهات البحث، والنتائج الحاصلة^(١).

المنهج الاستنباطي: وذلك لاستنباط المعاني اللغوية ودلالاتها من كتب المعاجم ولدى المفسرين ومن ثم التعرف على مدلولات المصطلح خلال توصيف المفكرين والكتاب والباحثين^(٢). أما المنهج واتباعه في البحث فهو كآلاتي:

بعد الاطلاع على كتب كثيرة في الفكر الاسلامي المعاصر، وبعد جمع نماذج من مصطلحاته، ومن ثم دراسة معانيها اللغوية ودلالاتها في القرآن الكريم، ثم النظر في وجه التطور الذي لحقه؛ فكرت في كيفية تنظيمها وتصنيفها فتوصلت إلى نظرية الحقل الدلالي أو الحقل المعجمي الذي هو عبارة عن "مجموعة من الكلمات ترتبط دلالاتها، وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها"^(٣) أو ما يسمى (العائلة المصطلحية) وهو حقل مصطلحي تنظمه مجموعة محدودة من المصطلحات المتجانسة في مفاهيمها، وربما في حدودها^(٤)، ولم أتبع ترتيب المصطلحات بحسب الحروف الهجائية لعدم تناسبها مع البحث ولأن التصنيف بحسب الموضوعات أو الدلالات هو الأولى في مثل هذه البحوث ولم أعتد تصنيفها بحسب مظاهر

(١) لأن مضمون المنهج الاستقرائي هو (كما يقول محمد شيتا) "يصح في الجزء يجب أن يصح في الكل"، والنتيجة هنا بتتبع جزئيات ما حصل على مصطلحات من الفكر الاسلامي المعاصر يعرف مدى التغيير والتطور في مستوى العام لتلك المصطلحات. لمقولة شيتا، محمد شيتا (١٤٢٩م / ٢٠٠٨م): **مناهج التفكير وقواعد البحث**، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، ص ٩١.

(٢) يسمى هذا المنهج بالمنهج الرياضي أيضاً كما يقول عبد الحميد الهرامة، و"ذلك لاستخدامه أساساً في هذا المجال، ووفق هذا المنهج يبدأ العقل في ترتيب قضاياها من أمور متفق على التسليم بما لوضوحها أو الاصطلاح عليها، فهي الأوليات التي قبلها العقل في تراجمه المثالي نحو الأيسر والأوضح ليكون أساساً يبنى عليه غيره من القضايا والنتائج". عبد الحميد الهرامة (٢٠٠٢م): **ورقات في البحث والكتابة**، بنغازي، ليبيا، منشورات كلية الدعوة الاسلامية، ط ٣، ص ٣٢.

(٣) أحمد مختار عمر، (١٩٨٣/١٤٠٢): **علم الدلالة**، الكويت-مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ط ١، ص ٧٩.

(٤) يوسف وغليسي (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**، الجزائر، منشورات الاختلاف، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ص ٤٦.

التطور الدلالي لأن الغالبية من تلك المصطلحات قد تجتمع تحت مسمى واحد أو نوع من تلك المظاهر والأنواع، وهذا يفقد التوازن، وبعد ترجيح تقسيم المصطلحات بحسب الحقل الدلالي والعائلة المصطلحية قسّمها إلى مصطلحات في الفكر السياسي الاسلامي ومصطلحات في التجديد المعرفي والبناء الحضاري، مع مراعاة الترتيب الألفبائي في تنظيم المصطلحات داخل الحقل الواحد.

ولا يعني هذا أن هذا التصنيف يتناسب تماماً مع كل المصطلحات، وإنما هو بوتقة لتجميع المصطلحات ولو كانت متقاربة وبخاصة في التصنيف الثاني الذي يتضمن نوعاً من المرونة كي يستوعب مصطلحات، قد لا يكون متناسباً حديثاً مع ما صنفت تحته، لكن يمكن إدراجها ضمن هذا التصنيف بطريقة أو بأخرى ضمن خيوط رقيقة وخفية، وذلك لتحاكي الاضطرار إلى كثرة التصنيفات بحسب الحقول ونوع المصطلحات.

وبعد تجميع المصطلحات وتصنيفها وكيفية استخداماتها لدى الكتاب والمفكرين في حقل الفكر الاسلامي في الفصل الثاني ومراجعة كتب اللغة والمعاجم لمعرفة الدلالة الأصلية في اللغة ومعرفة الاستخدامات القرآنية من خلال آراء المفسرين لمعانيها القرآنية، قام الباحث بالإشارة في كثير من الأحيان إلى الدلالات المشتركة التي تكون بين المعنيين، ومن ثم الإشارة مرة أخرى إلى ملخص ما قاله الكتاب الاسلاميون في حقل الفكر الاسلامي المعاصر، ليقارن المعنى السابق باللاحق ولمعرفة تغيير المعنى والتطور الدلالي الحاصل في المصطلح كما أُستخدم في الفكر الاسلامي المعاصر.

هناك شيء لا بد من الإشارة إليه وهو أن المصطلحات التي ذُكرت في هذه الرسالة ليست في مستوى واحد من حيث الشيوع والثبات والتناول والرصانة، لكن الباحث حاول إيراد نماذج منها وتناولها بحسب أهمية المصطلح وقد يكتفي في بعض الأحيان بإشارة سريعة، أو بذكره ضمن مصطلح آخر مستوعب له، لكن هذا قليل مقارنة بما تم العمل عليه، وفي جانب آخر لم يُتناول تاريخ نشوء المصطلح إلا نادراً لأن هذا ليس في مقدور البحث ولا الباحث، ولأن تأصيل المصطلحات وتاريخ وضعها يحتاج إلى معجم تاريخي ووظيفي، وهذا غير موجود بصورة متكاملة في تراثنا.

أما تناول المصطلح لدى مستخدميه، فحاول الباحث الإشارة إليهم بحسب اطلاعه وليس شرطاً إيجاد كل من استخدمه.

وفي جانب آخر لم يخصص البحث مصطلحات لدى مفكر بعينه، أو مفكرين معينين، وذلك؛ لأن البحث بالدرجة الأولى يحاول أن يجد التطور الدلالي في المصطلحات، والتركيز منصباً على الجانب اللغوي في المحصلة النهائية وأخذ مصطلحات مفكر أو أكثر لا يستلزمه البحث، لأنه ليس بحثاً فكرياً بحثاً.

ومن الناحية العلمية عزوت الآيات إلى سورها ورقم الآية ورسمها كما جاء في المصحف مقتطفاً من مصحف المدينة، مع تخريج الأحاديث في مصادرها الأصلية، وهذا ما راعيته في المعاني اللغوية، وأحياناً تلخص معلومة لغوية مشتركة بين المعاجم، فيشار إلى كل المعاجم التي وردت فيها هذه المعلومة دون ذكرها منفردة، واتبعت المنهج ذاته في مصطلحات الفكر الاسلامي المعاصر إلا في حالات عدم استطاعة الباحث الحصول على المصدر الأصلي، وإذا استفدت حرفياً من مصدر أو مرجع وضعته بين قوسين صغيرين "..."، وإذا استفدت منها أو لخصتها وتصرفت فيها أشرت إليها ب"ينظر، وبتصرف، وباختصار"، لكن أحياناً يكون التصرف قليلاً ويركز في حذف كلمة أو تصرف بسيط ففي هذه الحالة لا توضع بين قوسين وفي الهامش لا يشار إليه بعبارة (ينظر) وإنما يكتب معلومات المصدر أو المرجع كاملة دون إضافة أي شيء، وهذا يعني أن التصرف أو الحذف أو الاختصار قليل جداً، وبالنسبة لكيفية الهوامش وترتيب المصادر وحتى كتابة البحث راعيت (دليل الباحث، الاصدار رقم ١، لمركز البحوث في جامعة الجنان)، ولم أخرج منه إلا قليلاً، وبخاصة في عدم ذكر الأبواب في ترتيب عناوين البحث.

وبالنسبة لحجم الرسالة وعدد الصفحات التي تجاوز حدها المقرر، فهذا يعود إلى أن موضوع الرسالة في الأصل متكون من موضوعين مستقلين، تضمن معجماً في مصطلحات الفكر الاسلامي المعاصر ودراستها.

٧- **حدود البحث:** الفترة التي أخذت منها المصطلحات تتحصر في الغالب المطرد ما بين (١٩٥٠- إلى ٢٠١٠م)، لأهمية هذه الفترة الزمنية في الفكر الاسلامي المعاصر ولم يقتصر البحث على مجموعة محددة من مفكرين وكُتاب هذه المدة الزمنية وإن كان البعض قد حظي باهتمام كبير لبروز دورهم وكثرة تأليفهم في هذا المجال مع عدم تهميش غيرهم قدر الاستطاعة ما دام أشار إلى المصطلح واطَّلعنا على وجهة نظره.

الفصل الأول:

التطور الدلالي والفكر الإسلامي

المعاصر: عودة إلى الجذور وتاريخ

للظهور

المبحث الأول: في التطور الدلالي

المبحث الثاني: ماهية المصطلح

المبحث الثالث: الفكر الإسلامي المعاصر

المبحث الأول: في التطور الدلالي، وفيه خمسة مطالب

توطئة

إن معرفة قضايا التطور الدلالي للغة العربية من المنطلقات المهمة التي تساعد على فهم أسرارها وتوثيق عرى التواصل بها، ومن ثم العمل على إغنائها وتطويرها، ومنها يتشكل الرصيد اللغوي عند الأفراد، الرصيد الجمعي الذي ينمو ويتطور، وتتعدد دلالاته وتنوع وتتغير، فالمفردات اللغوية تختلف استعمالاً وفقاً لاختلاف البيئات الطبيعية والاجتماعية، وما الغنى في الحركة المعجمية العربية عموماً والوفرة في المعاجم العربية المتخصصة، إلا دليل على هذا الغنى والتنوع و"اللغة العربية ليست بدعا من بين اللغات فكثير من دلالات ألفاظها أصابه التطور وتوسع في معانيها ليعبر عن معان جديدة لم يألفها العرب من قبل"^(١).

المطلب الأول: التطور

من الألفاظ المستعملة في عنوان الرسالة (التطور) الذي يقابل تغير الدلالة في المصطلح، والتطور في اللغة: مأخوذ من الطَّور، وهو يأتي بمعنى التَّارة والمرة والحد والقدر وما كان على حد الشيء أو بحدائه والحال، قال الليث: الطَّورُ التَّارة يقول: "طَوَّرا بعد طَوَّورٍ أي تارة بعد تارة"^(٢).

(١) عليان بن محمد الحازمي (١٤٢٤ هـ): مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، علم الدلالة عند العرب، ج ١٥، عدد ٢٧، جمادى

الثانية ١٤٢٤ هـ، ص ٧١٤، وينظر: <http://www.prameg.com/vb/showthread.php?t=6729>

<http://nassamat.com/vb/t7861.html> اللغة العربية وظاهرة. التطور الدلالي 14/04/2008 م 43: 14

(٢) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي (٢٠٠٣/١٤٢٤ م): كتاب العين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج ٣، ط ١، ترتيب وتصنيف: عبد الحميد الهنداوي، مادة (ط و ر) ص ٦٤؛ والأزهري (٢٠٠٤/١٤٢٥ هـ): تهذيب اللغة، ت: أحمد عبد الرحمن مخيمر، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، مج ١٠، ط ٣، ص ١٩٣، والراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (٢٠٠٤/١٤٢٥ هـ): معجم مفردات ألفاظ القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، لاط، ص ٣٤٥.

وقال الفراء في تفسير قول الله جل وعز: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٤] قال: نطفة ثم علقه ثم مضغة ثم عظماً وقال الأخفش طَوْرًا علقه وطَوْرًا مضغة وقال غيره: أراد اختلاف المناظر والأخلاق^(٣).

والطاء والواو والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على معنى واحد، وهو الامتداد في شيء، من مكانٍ أو زمان. من ذلك طَوَارِ الدَّارِ، وهو الذي يمتدُّ معها من فنائها، ولذلك [يقال] عدا طَوْرَه، أي جاز الحدَّ الذي هو له من داره. ثم استعير ذلك في كل شيء يُتعدَّى^(١).
الطَوْرُ: ما كان على حدِّ الشيءِ أو بِحَدَائِهِ أي مُقَابَلَتِهِ... وَالطَّوَارِ بِالْفَتْحِ وَيُقَالُ: رَأَيْتُ حَبْلًا بِطَوَارِ هَذَا الْحَائِطِ أَي بِطَوْلِهِ وَيُقَالُ هَذِهِ الدَّارُ بِطَوَارِ هَذِهِ الدَّارِ أَي حَائِطُهَا مُتَّصِلٌ بِحَائِطِهَا عَلَى نَسَقٍ وَاحِدٍ. وَالطَّوْرُ: الْحَدُّ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ. الطَّوْرُ: الْقَدْرُ وَعَدَا طَوْرَهُ أَي حَدَّهُ وَقَدَّرَهُ وَلَا تَطْرُ حَرَانًا: لَا تَغْشُ سَاحَتَنَا. الطَّوْرُ: الْحَوْمُ حَوْلَ الشَّيْءِ وَعَدَمَ الدَّنُو مِنْهُ، وَقَدْ طَارَ حَوْلَ الشَّيْءِ طَوْرًا.. وَيُقَالُ: لَا تَطْرُ حَرَانًا أَي لَا تَقْرَبُ مَا حَوْلَنَا وَفُلَانٌ يَطْوُرُ بِفُلَانٍ كَأَنَّهُ يَحُومُ حَوْلَيْهِ وَيَدْنُو مِنْهُ^(٢).

والطَّوْرُ الْحَالُ وَجَمَعَهُ أَطْوَارٌ أَي الْحَالَاتُ الْمَخْتَلِفَةُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٤] معناه ضروباً وأحوالاً مختلفةً وقال ثعلب أطواراً أي خِلقاً مختلفة كلُّ واحد على حدة^(٣).
وقيل هو إشارة إلى نحو قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لِيَتَّكُونُوا شُيُوخًا﴾ [غافر: ٦٧] وكذلك نحو قوله ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ السِّنِينَ وَالْوَنُكْرَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾ [الروم: ٢٢] أي مختلفين في الخلق والخلق^(٤).

^(٣) الأزهري، المصدر السابق، ص ١٩٣، وابن منظور، (م ٢٠٠٤): لسان العرب، بيروت، لبنان، دار صادر، ط ٣، مج ٩ ص ١٥٦، وإسماعيل بن حماد الجوهري (١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٢، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ج ٢، ط ٤، ص ٧٢٧ والرازي (١٤١٥/١٩٩٥): مختار الصحاح، ت: محمود خاطر، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ص ٤٠٣.

^(١) ابن فارس (١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م): مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج ٣، ط ١، ص ٤٣٠.

^(٢) (والطَّوَارِ) عند الفراهيدي: ما كان على حدو الشيء أو بجذائه، ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ص ٦٤، وإسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، المصدر السابق، ص ٧٢٧ والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٤٠٣ والزنجشيري (١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م): أساس البلاغة، بيروت، لبنان، دار صادر، ج ١، ص ٣٩٧، وابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، ص ١٥٦.

^(٣) ابن منظور، لسان العرب، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

^(٤) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، المصدر السابق، ص ٣٤٦.

ويستعمل (التطور) في العصر الحديث" للتغير التدريجي الذي يحدث في بنية الكائنات الحية وسلوكها ويطلق أيضا على التغير التدريجي الذي يحدث في تركيب المجتمع أو العلاقات أو النظم أو القيم السائدة فيه^(٥).

فالطور والتطور في اللغة إذاً: التارة والمرة والحد والقدر وما كان على حد الشيء أو بحدائه والحال، والامتداد والمراحل.

المطلب الثاني: الدلالة

الدلالة، مصدر دل يدل دلالة بالفتح والكسر والضم، ومعناه هدى وبين وأرشد، كما في هذه الآيات ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تَحْرِيقِ نُجُومِكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الصف: ١٠] و﴿وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصِيبٌ﴾ [القصص: ١٢] ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتَاكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ [طه: ٤٠].

والدليل في اللغة هو المرشد وما به الإرشاد دلّه على الطريق، وأدلت الطريق: اهتديت إليه^(١) وأدلّ على قريبه وعلى من له عنده منزلة^(٢).

والدليل ما يُسْتَدَلُّ به والدليل الدالّ وقد دلّه على الطريق يدلّه دلالة ودلالة ودلولة ودلّه عليه يدلّه دلالة، اقتصر ابن سيده على الكسر وذكر الصاغاني الكسر والفتح قال: والفتح أعلى^(٣). ومن المجاز "الدالّ على الخير كفاعله"^(٤). ودلّه على الصراط المستقيم. ولي على هذا دلائل. وتناصرت أدلة العقل، وأدلة السمع. واستدل به عليه^(٥).

^(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون (د:ت)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ج ٢، ت: مجمع اللغة العربية، ص ٥٧٠.

^(١) ينظر: علي بن محمد بن علي الجرجاني (١٤٠٥): التعريفات، ت: إبراهيم الأبياري، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ط ١، ص ١٤٠.

^(٢) الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ص ١٩٣.

^(٣) ابن منظور، المصدر السابق، ص ٢٩١، وإسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، ص ١٦٩٨ (هامش) والرازي، المصدر السابق، ص ٢١٨.

^(٤) هذا مأخوذ من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الامارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله، رقم ١٨٩٣، ينظر: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م): صحيح مسلم، رياض، السعودية، بيت الأفكار الدولية، ص ٧٨٧؛ ورواه أحمد في مسنده عن أبي مسعود الأنصاري، حديث رقم ١٧٠٨٤، ينظر: أحمد بن حنبل (١٤١٩هـ/١٩٩٩م): مسند الامام أحمد، بيروت، لبنان، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الجزء: ٢٨، ط ١، ص ٣١٤/٣١٣. كلاهما بلفظ "من دل على خير فله مثل أجر فاعله".

^(٥) الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ص ١٩٣.

الدلالة "ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى ودلالة الإشارات والرموز والكتابة...والدليل في المبالغة كعالم وعليم وقادر وقدير، ثم يسمى الدال والدليل دلالة كتسمية الشيء بمصدره (١).

إذاً الدلالة في اللغة معناها هدى وبيّن وأرشد أو كل ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى ودلالة الإشارات والرموز والكتابة كما سبق.

المطلب الثالث: التطور الدلالي اصطلاحاً

يبدو أن التعريف اللغوي، منفرداً للتطور وللدلالة، لا يفي بالغرض لا لتعريف (التطور) ولا ل(الدلالة)، ولا ل(التطور الدلالي) كمصطلح معروف، ضمن (علم اللغة) و(علم الدلالة) بالنسبة لموضوع رسالة الباحث، لذلك يحاول الباحث أن يعرف التطور الدلالي (اصطلاحاً) ومن ثم يبحث في (علم الدلالة) و(التطور الدلالي) بشيء من التفصيل لمحورية هذا الموضوع في الدراسة.

التطور الدلالي هو أحد جوانب التطور اللغوي العام، وميدانه تغيير الألفاظ لمعانيها، ذلك لأن الألفاظ ترتبط بدلالاتها ضمن علاقة متبادلة فيحدث التطور الدلالي، كلما حدث تغير في هذه العلاقة وبما أن معاني الكلمات لا تستقر على حال ووضع ثابت، لذا فهي في تغير مستمر لا يتوقف ومعانيها متغيرة من عصر إلى عصر (١). يمر التطور الدلالي في اللغة بمراحل حتى يصل إلى استقرار الألفاظ والتراكيب في صيغة جديدة مختلفة عن حالتها الأولى و" هو التطور الذي يعنون الألفاظ والتراكيب عبر تاريخها الطويل، يؤدي بالنتيجة إلى خلع دلالاتها القديمة، وإضفاء دلالات جديدة عليها...ويحدث نتيجة تغير المعنى من حال إلى آخر يختلف عن الأول، ويبحث في أسباب ذلك التغير ومظاهره ونتائجه" (٢)، أو "هو تغيير الألفاظ لمعانيها" (٣).

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ١٩٢.

(٢) ينظر: http://www.daraleman.org/forum/forum_posts.asp?TID=657&PN=2

(٣) فهداد عزيز محيي الدين (١٤٢٧/١٠٦/٢٠٠٦): "البحث الدلالي في كتب الأمثال" أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة المستنصرية، ص ١٦٨.

(٤) وذلك "ضمن علاقة متبادلة فيحدث التطور الدلالي كلما حدث تغير في هذه العلاقة، ولا يكون التطور في مفهوم علم الدلالة في اتجاه متصاعد دائماً إنما قد يحدث وأن يضيف المعنى أو يخصص، كما يتسع أو يعمم، فيكون الانتقال من المعنى الضيق أو الخاص إلى المعنى الاتساعي أو العام وقد يحدث العكس". منقول عبد الجليل (٢٠٠١م): علم الدلالة، سورية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، لاط، ص ٦٩.

ويرى علي عبد الواحد وافي أن التطور الدلالي يدخل فيه نشأة كلمات لم تكن موجودة في اللغة من قبل وتدعو إليها مقتضيات الحاجة إلى تسمية مستحدث جديد مادي أو معنوي وكذلك يشمل هجر كلمات كانت مستخدمة أو انقرضت إنقراضاً تاماً^(٤).

ونظراً للتطور الذي يحصل على اللغة، يشبه العلماء اللغة الإنسانية بالكائن الحي، لأنها تحيا على السنة المتكلمين بها، وهم من الأحياء، وهي لذلك تتطور وتتغير بفعل الزمن، مثلما يتطور الكائن الحي ويتغير، وهي تخضع لما يخضع له الكائن الحي في نشأته ونموه وتطوره^(٥).

واللغة أيضاً ظاهرة اجتماعية، لأنها تحيا في أحضان المجتمع، وتستمد كيانها منه، وهي تتطور بتطوره، فتتغير برفيقه، وتتخط بانحطاطه، وبما أن اللغة ظاهرة اجتماعية، فإنها كالظواهر الاجتماعية الأخرى، عرضة للتطور المطرد في مختلف عناصرها: أصواتها وقواعدها ومنتها ودلالاتها، وهذا التطور لا يجري تبعا للأهواء والمصادفات، أو وفقا لإرادة الأفراد، إنما يخضع في سيره لقوانين... واضحة المعالم... وسرعة التغير ونتائج تختلف من زمن لآخر ومن جانب لآخر من جوانب اللغة، هذا ما انتهت إليه الدراسات اللغوية الحديثة^(٦).

المطلب الرابع: علم الدلالة والتطور الدلالي

أ. علم الدلالة

اللغة في ظاهرها أصوات تعبر عن معان، لذا يقوم جوهر البحث اللغوي على دراسة العلاقة بين عنصري اللفظ والمعنى، لأن كل متكلم أو سامع يدور في فلك الألفاظ ومعانيها، وهذا هو جوهر البحث الدلالي وعلم الدلالة - كما سيأتي - وأن مصطلح الدلالة كاد يطغى على مصطلح المعنى في الدراسات اللغوية الحديثة، غير أن طغيانه لا يعني أنه أدل من المعنى على ما وضع له وإن كان علم الدلالة في العصر الحديث يحمل معنى أوسع مقارنة بالمعنى في الدراسات اللغوية التراثية - إن قصرنا الدلالة على الدراسات اللغوية - لكن الاهتمام بدلالات الألفاظ في الدراسات اللغوية القديمة أيضا لم يقتصر على فرع واحد من

^(٤) علي عبد الواحد وافي، (د:ت): علم اللغة، القاهرة، مصر، دار النهضة، ط ٧، ص ٣٢٥، وقد يكون بعض مصطلحات البحث في مجال نشأة كلمات جديدة مستحدثة في الفكر الإسلامي ومنظومته الفلسفية والعقائدية والتشريعية.

^(٥) رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهر وعمله وقوانينه، القاهرة - المؤسسة السعودية في مصر، مطبعة المدني، ط ١، ص ٥، وحسين حامد الصالح، التطور الدلالي في العربية في ضوء علم اللغة الحديث (٢٠٠٣): مجلة الدراسات الاجتماعية، عدد: ١٥، يناير/يونيو ٢٠٠٣، ص ٦٥؛ ص ٦٥-٩٥.

^(٦) رمضان عبد التواب: التطور اللغوي مظاهر وعمله وقوانينه، المصدر السابق، ط ١، ص ٥، وحسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٦٥.

فروع التراث، وهو الدرس اللغوي، بل كاد يشمل العلوم كلها من فقه، وكلام، وأصول، وبلاغة، ونقد، كما يرى ذلك في علم الدلالة الذي يتناول غير اختصاص^(٢). ولأن كل معرفة لا تعدو أن تكون أفكاراً أو معاني تحملها الألفاظ، لذلك كانت الألفاظ بمعانيها محوراً لدراسات شتى قام بها إلى جانب اللغويين الأدباء والنقاد، الفقهاء، والفلاسفة والمناطق، وعلماء النفس وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيون، وحتى رجال السياسة والقانون والاقتصاد والصحافة... فالاهتمام بالدلالة من أقدم اهتمامات الإنسان الفكرية، ولكن دراستها تختلف باختلاف وجهات النظر إلى المعنى^(٣).

و"اهتم علماء اللغة والبلاغة العرب في بحوثهم اللغوية والبلاغية بالمستوى الدلالي وأولوه عناية فائقة، ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال التراث الضخم الذي حُقِّقَ بعضه وما يزال الكثير منه ينتظر التحقيق عدا ما ضاع منه... واستمر ذلك حتى العصر الحديث، فقد أولاه علماء الألسنيات الأجانب والأسلوبيون جلَّ اهتمامهم فأفردوا له حيزاً كبيراً في دراساتهم اللغوية وصار هناك مختصون في هذا النوع من الدراسات حتى في جامعاتهم..."^(١). وتمثل الألفاظ ودلالاتها تجارب الحياة لأصحاب اللغة، وقد تتشكل هذه الدلالات عن طريق تلك التجارب، وتصبح لكل لفظة دلالاتها الخاصة بها، وقد رصد العلماء منذ القدم دلالات الألفاظ في دراسات مستقلة تعرف باسم المعاجم^(٢).

بعد الإشارة إلى المعنى اللغوي للتطور وللدلالة وتعريف التطور الدلالي، وبما أن التطور الدلالي يقع ضمن علم الدلالة لذلك نستعرض بشكل سريع التطور التاريخي لموضوعي الدلالة وعلم الدلالة.

فعلم الدلالة في أبسط تعريفاته -كما ينقل حازم علي كمال الدين عن لايتير- "هو دراسة المعنى"^(٣).

^(٢) ينظر: سامي عوض وهند عكرمة (٢٠٠٦): الوظيفة الدلالية في ضوء مناهج اللسانيات، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد (٢٨) العدد (١) ٢٠٠٦، ص ١٥٧، وغازي مختار طليمات، (١٩٩٧) في علم اللغة، دمشق-سورية، دار طلاس، ط ١، ص ٢٠٣-٢٠٤.

^(٣) سامي عوض وهند عكرمة، الوظيفة الدلالية في ضوء مناهج اللسانيات، المصدر السابق، ص ١٥٧.

^(١) <http://www.prameg.com/vb/showthread.php?t=67297>

^(٢) حازم علي كمال الدين، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧): علم الدلالة المقارن، القاهرة-مصر، مكتبة الآداب، ط ١، ص ٧.

^(٣) حازم علي كمال الدين، علم الدلالة المقارن، المصدر نفسه، ص ١٩.

ويستعرض أحمد مختار عمر عدة تعريفات لعلم الدلالة منها "دراسة المعنى" أو "العلم الذي يدرس المعنى" أو "ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى" أو "ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى"^(٤).

وترى هيام كريدية أن مهمة علم الدلالة البحث في المعاني اللغوية، ولا يقتصر على دراسة المفردة من حيث حالتها المعجمية فقط، بل يعرض إلى دراسة التغييرات التي تطرأ على الكلمة في السياقات المختلفة. فالكلمة لا تحمل في ذاتها دلالة مطلقة، وإنما تختلف دلالتها باختلاف السياق (le contexte) الذي توضع فيه^(٥).

وموضوع علم الدلالة هو دراسة المعنى، وقد بدأ البحث عنه منذ أن حصل للإنسان وعي لغوي، وقديم قدم الإنسانية نفسها، وقد وجد هذا مع علماء الهنود واليونان، وشارك فيه -عدا المختصين من اللغويين - علماء ومفكرون من ميادين مختلفة، وتخصصات متعددة من الفلاسفة والمناطق وعلماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا، وأسهم فيه علماء السياسة والاقتصاد، وغيرهم^(١).

ويبدو أن "البحث اللغوي عند العرب منذ بداياته تركز على تحديد المعنى وما يحتويه القرآن الكريم من معانٍ ومقاصد، فلقد كان هم الدراسات العربية بمختلف فروعها ومسمياتها نحواً وصرفاً وبلاغة ولغة ومعاجم، (معرفة المعنى) وكان النقاش والتوجيهات للمسائل التي دارت بين العلماء تصب في خانة المعنى"^(٢).

وكان البحث في دلالات الكلمات ومعانيها من أهم ما نفت اللغويين العرب ولذلك فقد اهتم اللغويون وعلماء العربية وعلماء الأصول على اختلاف مشاربهم وتعدد منازعهم بدراسة المعنى وقضاياها وما يطرحه من إشكاليات، وما يكون له من علاقات تربطه باللفظ، ووضعوا قواعد وأصولاً لاستنباطه، ولم يكن ثمة فصل في هذا المجال بين البحث في طرق استنباط النص وبين البحث اللغوي، بل إن مباحث الدلالة عند اللغويين تأثرت بمباحث ومناهج

(٤) أحمد مختار عمر، (١٩٨٣/١٤٠٢): علم الدلالة، الكويت- مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ط ١، ص ١١.

(٥) هيام كريدية (١٩٤٢٩-١٩٠٨م): الألسنية الفروع والمبادئ والمصطلحات، بيروت، لبنان، لا نا، ط ٢، ص ٣١.

(١) ينظر: محمود السعرا (د:ت)، علم اللغة، بيروت، لبنان، دار النهضة العربية، (د:ط) ص ٢٦١ وعبد الرحمن حللي، استخدام علم الدلالة في فهم القرآن، قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu، بحث مشارك في المؤتمر العلمي الدولي: "التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين" الذي نظمه كلية الشريعة بالجامعة الأردنية وذلك خلال الفترة من ٦-٨ ذو القعدة ١٤٢٩هـ/الموافق ٤-٦/١١/٢٠٠٨م، ص ٤، ص ٢٠-١، ونور الهدى لوشن، (١٩٩٥): علم الدلالة دراسة وتطبيقاً، جامعة قاو يونس-بنغازي، ط ١، ص ٢٣.

(٢) عليان بن محمد الحازمي، علم الدلالة عند العرب، المصدر السابق، ص ٧٠٧؛ ولتفصيل أصالة البحث الدلالي عند العرب، ينظر: محمد حسين علي الصغير (١٩٤٢٠هـ/١٩٩٩م): تطور البحث الدلالي، بيروت، لبنان، دار المؤرخ العربي، ط ١، ص ٢٧-٤٤.

الأصوليين في تفهيم النص^(٣) ، وتعد الأعمال اللغوية المبكرة عند العرب من مباحث علم الدلالة مثل تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم، ومجازه والتأليف في "الوجوه والنظائر" في القرآن مثل الوجوه والنظائر لهارون بن موسى القارئ (ت ١٧٠ هـ) وحسين بن محمد الدامغاني (ت ٤٧٨ هـ)، ومثل إنتاج المعاجم الموضوعية والمعاني كالألفاظ الكتابية للهمذاني (ت ٣٩٨ هـ) ومتخير الألفاظ لابن فارس (ت ٣٥٩ هـ) ومعاجم الألفاظ كالصاح للجوهري (ت ٣٩٣ هـ) ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، وتهذيب اللغة للأزهري (ت ٣٧٠ هـ)، وترتيب الكلمات في المعاجم حسب المخارج الصوتية وطريقة التقاليد مثل كتاب العين للفراهيدي (ت ١٧٥ هـ)، وتهذيب اللغة للأزهري (ت ٣٧٠ هـ) والمحكم لابن سيده الأندلسي (ت ٤٥٨ هـ) أو ترتيبها ترتيباً ألفبائياً بحسب الأصل الأخير أو الأول للكلمة مثل الصحاح للجوهري وأساس البلاغة للزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) والمصباح المنير للفيومي (ت ٧٦٩ هـ) والقاموس المحيط للفيروز آبادي (ت ٨١٧ هـ) ولسان العرب لابن منظور (ت ٩٢٤ هـ) وكذلك ترتيب الكلمات بحسب الموضوعات، مثل الغريب المصنف لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) وفقه اللغة للثعالبي (ت ٤٢٩ هـ) والمخصص لابن سيده الأندلسي، وحتى ضبط المصحف بالشكل، يعد في حقيقته عملاً دلاليًا؛ لأن تغيير الضبط يؤدي إلى تغيير وظيفة الكلمة، وبالتالي إلى تغيير المعنى^(١)... وتتوعد اهتمامات العرب بعد ذلك فغطت جوانب كثيرة من الدراسة الدلالية، من ذلك: اهتمامات اللغويين التي تمثلت في محاولة ابن فارس الرائدة- في معجمه المقاييس- ربط المعاني الجزئية للمادة بمعنى عام يجمعها، ومحاولة الزمخشري الناجحة- في معجمه أساس البلاغة- التفرقة بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية، ومحاولة ابن جني ربط تقلبات المادة الممكنة بمعنى واحد، وكذلك البحوث الدلالية التي امتلأت بها كتب مثل: المقاييس لابن فارس والصاحبي في فقه اللغة للثعالبي والخصائص لابن الجني والمزهر للسيوطي^(٢)...

(٣) ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٢٠، عبد الرحمن حللي، المصدر السابق، ص ٤، ونور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيقاً، المصدر السابق، ص ١٣.

(١) ينظر: حسن بشير صالح، (٢٠٠٣): علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، الإسكندرية، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط ١، ص ٢٧٧-٢٩١، أحمد مختار عمر، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٢٠، ونور الهدى لوشن، المصدر السابق، ص ١٤-١٣، غازي مختار طليمات، في علم اللغة، المصدر السابق، ص ٢٠٤-٢٠٥، وللمعاجم ينظر: صناعة المعجم الحديث، عالم الكتب، ص ٣٥-٤٨، ورمضان عبد الثواب، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩): فصول في فقه اللغة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط ٦، ص ٢٣٠-٢٨٩؛ محمد حسين علي الصغير، تطور البحث الدلالي، المصدر السابق، ص ٢٧-٤٤. والهدف من إيراد هذه المعلومات المختصرة وما بعدها إلفات النظر إلى أهمية موضوعات علم الدلالة من حيث التاريخ وخاصة عند العرب.

(٢) ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٢٠، ونور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيقاً، المصدر السابق، ص ١٤-١٥.

اهتم الأصوليون وعلماء الكلام والفلاسفة المسلمون بالدلالة، فخاض الفلاسفة المسلمون ضمن أبحاثهم المنطقية (الدلالة والجملة) دراسات وإشارات كثيرة للمعنى، حيث جاء مبحث الدلالة تابعا لمبحث الألفاظ، وبحثوا فيه عن دلالة اللفظ على المعنى مع اعتبارهم للدلالة أنها جزء مهم في دراساتهم المختلفة للفظ والمعنى، والتي قرنوا فيها المنطق باللغة، وأسسوا بذلك للعلم الذي يعرف حديثا بالاسمياء أو Semantics حتى وصل تأثيرهم إلى فلاسفة الغرب في هذا المجال، نجد ذلك في مؤلفات الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن حزم والغزالي والقاضي عبد الجبار والفيلسوف المعتزلي معمر وغيرهم^(٣).

وأشار الجرجاني إلى المعنى الأصولي للدلالة بحصره في عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص، ووجه ضبطه عنده هو أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أولا والأول إن كان النظم مسوقا له فهو العبارة وإلا فالإشارة بالإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوما من اللفظ لغة فهو الدلالة أو شرعا فهو الاقتضاء فدلالة النص عبارة عما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهدا^(١).

فالأصوليون عقدوا أبوابا للدلالات في كتبهم تناولت موضوعات مثل: دلالة غير المنظوم، مقصودا كان أو غير مقصود، ودلالة اللفظ اقتضاء كان أو تنبيهاً أو إيماءً ودلالة مفهوم^(٢). وقد خصوا قسماً خاصاً بمباحث الدلالات، إذ بدأ البحث في دلالة الألفاظ مبكراً عند العرب، وذلك منذ أن بدأ البحث في مشكل الآيات القرآنية وإعجازها وتفسير غريبها واستخراج الأحكام الشرعية منها، وتقسيم اللفظ بحسب الظهور والخفاء والترادف والاشتراك والعموم والخصوص والتخصيص والتقييد، وتوسع الأصوليون في فهم دلالة النص بإدخالهم العلوم اللغوية ذات العلاقة بالأحكام الأصولية وتواتر استعمال مصطلح الدلالة في التعبير عن المعنى المستتبط من النصوص والألفاظ وكانت هناك دواعٍ ساعدت في تطور دراسة الدلالة لدى البلاغيين والنقاد فكان علماء الفقه والأصوليون من أوائل من احتضنوا الدراسات التي تدور حول الألفاظ ومعانيها^(٣)، واهتمامات البلاغيين في المجال الدلالي تمثلت في دراسة

^(٣) ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٢١، وإبراهيم أنيس (٢٠٠٤): دلالة الألفاظ، القاهرة-مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، لا ط، ص ٥.

^(١) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص ١٣٩.

^(٢) ينظر: سيف الدين الأمدي (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م): الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ت: إبراهيم العجوز، ط ١، ص ٦١-٦٩.

^(٣) ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٢٠، عبد الرحمن حللي، المصدر السابق، ص ٤، ولفهوم الدلالة عند علماء العربية ينظر أحمد نعيم الكراعين (١٤١٣هـ/١٩٩٣م): علم الدلالة بين النظر والتطبيق، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، ص ٨١-٨٨ وتفصيل

الحقيقة والمجاز، وظاهرة التأويل وفي دراسة كثير من الأساليب كالأمر والنهي والاستفهام... وفي نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني... وغيرهم^(٤).

كل هذا المجهود الذي بذله القدماء في دراسة الألفاظ ومع هذا الحضور للدلالة في العلوم العربية والشرعية ووجود الاهتمامات السابقة بمباحث الدلالة، لم ينته إلى ظهور علم مستقل باسم (علم الدلالة) لدى العرب في العصر الحديث، وقدم الدراسات الدلالية لا يعني أن علم الدلالة بمعناه الحديث قديم في نشأته قدم الدراسات اللغوية، بل إن بعض مباحثه قد أثرت، وبعض أفكاره قد طرحت للمناقشة، دون التمييز من غيره من فروع علم اللغة، بل ظهر هذا التأسيس و الأفراد في أواخر القرن التاسع عشر (١٨٨٣م) مع اللغوي الفرنسي برييل Breal Michel ليبر عن فرع من علم اللغة العام هو (علم الدلالات) ليقابل (علم الصوتيات) الذي يعنى بدراسة الأصوات اللغوية، أما دراسة المعنى، وكان ظهورها يأتي بعد تصنيف تفصيلات "التغيير الصوتي" و"التقابلات الصوتية" بزمن طويل، و الظواهر المتعلقة بالصوت والدلالة في الأصل تابع للظواهر اللغوية، وهذان القسمان تفرعا منها، بالنسبة ل Semantique أو Semantics كمرادف لعلم الدلالة في صورتها الفرنسية والانجليزية فإن جذورها ترجع إلى اللغة اللاتينية^(١).

لكن أول دراسة علمية حديثة خاصة بالمعنى أو الدلالة - كما يقول محمود السعران - هي التي قام بها ميشيل برييل في كتابه: Essai de Semantique سنة ١٨٩٧^(٢).

المباحث الدلالية ودراسة المعنى عند علماء القدامى على اختلاف اختصاصاتهم من النحو والبلاغة واللغة والأصول وغيره ينظر، حمدان حسين محمد (٢٠٠٢): التفكير اللغوي الدلالي، طرابلس-الجمهورية العظمى، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ١، ص ٩٥ فما بعد؛ وخالد عبود حمودي وزينة جليل عبد، (٢٠٠٨/٥١)٤٢٩: البحث الدلالي عند الأصوليين، بغداد-العراق، ديوان الوقف السني-مركز البحوث والدراسات، ط ١، ص ٢٦ فما بعدها.

^(٤) ينظر: أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢١، ونور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيقاً، المصدر السابق، ص ١٥ و٤٥-٤٦؛ لجهود علماء العربية في الدراسات الدلالية، ينظر: منقور عبد الجليل (٢٠٠١م): علم الدلالة، سورية، منشورات إتحاد الكتاب العرب، لاط، ص ١٠٩-١٤٧، فدراسة الحقيقة والمجاز له مرتبط بالدلالة والتطور الدلالي بصورة أو بأخرى كما سيأتي في أنواع التطور الدلالي وصوره.

^(١) ينظر: محمد حسين علي الصغير، تطور البحث الدلالي، للمصدر السابق، ص ١٥، عبد الرحمن حللي، للمصدر السابق، ص ٤، وفايز الداية، (٢٠٠٧/٥١)٩٩٦م: علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، بيروت، لبنان، دار الفكر للعاصر، ط ٢، ص ٧-٦، أحمد مختار عمر، علم الدلالة، للمصدر السابق، ص ٢١-٢٢، ونور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيقاً، للمصدر السابق، ص ١٥، محمود السعران، علم اللغة، للمصدر السابق، ص ٢٩١، و حازم علي كمال الدين، علم الدلالة المقارن، ص ٧، للمصدر السابق، ص ٧.

^(٢) محمود السعران، علم اللغة، المصدر السابق، ص ٢٩١، و حازم علي كمال الدين، علم الدلالة المقارن، المصدر السابق، ص ١٩، غازي مختار طليمات، في علم اللغة، المصدر السابق، ص ٢٠٦؛ يرى المنقور أن الجهود اللغوية في التراث العربي والأبحاث التي اضطلع بها اللغويون القدامى من الهنود واليونان واللاتين وعلماء العصر الوسيط وعصر النهضة الأوروبية، فتحت كلها منافذ كبيرة للدرس اللغوي الحديث وأرست قواعد مهمة في البحث الألسني والدلالي، استفاد منها علماء اللغة المحدثون وتحمس في تقدم العالم الفرنسي (ميشال برييل M.Breal) في الربع الأخير من القرن التاسع عشر إلى وضع مصطلح يشرف من خلاله على البحث في الدلالة، واقترح دخوله اللغة العلمية. منقور عبد الجليل (٢٠٠١م): علم الدلالة، دمشق، منشورات إتحاد الكتاب العرب، لاط، ص ١٧.

وظهر أولياته منذ أواسط القرن التاسع عشر، ومن أهم المسهمين في وضع أسسها وأشهر أعلامه (ميشال بريل) و(ماكس مولر) ثم ظهر السويدي (أدولف نورو) و(كريستوفر نيروب) وبعد (كاس تافستن) ظهر (ستيفن أولمان) في بداية الثلاثينيات التي تعد أغنى فترة في تاريخ علم الدلالة، ثم تألق نجم (ريتشاردز وأوجدن) بمعنى المعنى، وفي الولايات المتحدة الأمريكية كانت بدايات علم اللغة مرتبطة بالأنثروبولوجيين والسيكولوجيين أكثر من ارتباطها باللغويين وظهرت بعض الكتب التي تشير إلى الدلالة. والذي أعاد الاعتبار للمعنى عند المدرسة الأمريكية هو ظهور الاتجاه التوليدي التحويلي، وأعمال تشومسكي في علم الدلالة، وآراؤه واضحة للمختصين في هذا المجال، وشاركت كتابات كثيرة في علم الدلالة ودراسة المعنى أمثال كتابات (أوجدن وريتشاردز) و(بردجمان) و(وثرمان أرنولد) و(الفرد كورتسبسكي) و(ستيورات تشيز) و(س.أ.هاكاوا)، و(إرفنج ج.لي)، هذا عدا أشهر الدراسات الدلالية التي وضعها لغويون مختصون، المتمثلة في مدارس مختلفة ومتعددة، أمثال المدرسة الاجتماعية السويسرية الفرنسية (نظرية دي سوسير) والمدرسة السلوكية الأمريكية (بلومفيلد) والمدرسة الاجتماعية الإنجليزية (ج.ر. فيرث)^(١)

أما في العالم العربي المعاصر، فإن علم الدلالة فقد اعترضته عقبات الرؤية التراثية بدلا من أن يغني هذا الحقل المهم من الدراسات اللغوية سببت عند البعض وفي بعض الأحيان في النأي عن هذا العلم المهم والابتعاد عنه، ولكن هذه الرؤية لم تمنع من ظهور رؤية جديدة أصيلة ترجع للتراث وتنقل من الغرب لإعادة قراءة التراث وإحيائه لتأسيس خلق جديد عبر إحياء القديم ودمجه بالحديث والجديد في هذا المجال فمنهم من ترجم الكتب الغربية كأنطوان أبو زيد وترجمته (علم الدلالة) لبيار غيرو، ومنهم من ألف وصنف في فصول أو مؤلفات مستقلة كعبد السلام المسدي في (اللسانيات وأسسها المعرفية) وإبراهيم أنيس وأحمد مختار عمر، وثالث يستوحي علم اللغة الحديث، لتأسيس (علم دلالة) عربي له وجوده الحضاري المتجذر في أعماق التاريخ العربي - فايز الداية في كتابه علم الدلالة العربي - وهناك صنف رابع يزوج بين علم الدلالة النظري وعلم الدلالة التطبيقي^(٢)

بالنظر إلى تاريخ هذا العلم يتبين أن علم الدلالة ذو اتصال بكثير من العلوم وأنه تطور ليوسع مجاله إلى علوم كعلم الأصوات والصرف وعلم النفس وعلم الإنسان والفلسفة

(١) ينظر: نور الهدى لوشن، المصدر السابق، ص ١٥-١٧ و٤٦-٥٢، محمود السعران، المصدر السابق، ص ٢٩٣-٣١٣، وأحمد نعيم الكراعين، المصدر السابق، ص ٨٩-٩٤، أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٢-٢٩، وحازم علي كمال الدين، المصدر السابق، ص ٨-١٠.

(٢) ينظر: نور الهدى لوشن، المصدر السابق، ص ١٩-٢٢.

والمنطق والبلاغة وعلم الاجتماع، إذ أصبحت كلمة Semantics توظف كمصطلح عام لدراسة العلاقات بين الدوال والأشياء التي تدل عليها^(٣).

وليس هذا فحسب بل "من ناحية أخرى فإن علم الدلالة اتجه إلى العوامل الخارجية ذات الأثر في الألفاظ من إنسانية واجتماعية، بل نفسية وعاطفية، وما لهذه العوامل من أثر في انكماش بعض الألفاظ في دلالتها أو انحدار في سموها"^(٤).

وذلك يعود إلى تاريخ طويل مر به علم الدلالة في الغرب، وإلى جهود علمائه مع وجود جهد متراكم لعلماء في الحضارات الأخرى ضمن هذا المجال. وهذا التطور في علم الدلالة في سياقه الغربي استفاد من تراكمات معرفية سابقة، لكن الباحثين في هذا المجال يلاحظون أن الدراسات الدلالية أغفلت جهود الدالين العرب القدامى فلم تأت على ذكرهم في سلسلة تطور الاهتمام الدلالي القديم، على الرغم من وجود كم هائل من المؤلفات في هذا المجال وإن كان ذا صبغة تراثية ومتأثرة بالواقع الثقافي اللغوي السائد آنذاك لكن يعتبر مرحلة مهمة في الدرس الدلالي الحديث على الأقل من الناحية التاريخية^(١).

وأخيراً هناك مواضيع تدخل ضمن علم الدلالة الحديث. من ذلك أنواع الدلالات من الصرفية والنحوية والسياقية، وقياس الدلالة ومناهج دراسة الدلالات من الإشارية والتصويرية ونظريات مثل السلوكية والسياق والحقول الدلالية، والتعدد الدلالي من الترادف والمشارك اللفظي والأضداد والنمو الدلالي من الاقتراض والاشتقاق والنحت، ويعتبر التطور الدلالي من جملة مباحث علم الدلالة، وهو "مبحث اتخذ المنهج التاريخي الوصفي أسلوباً في الدراسة والتحليل، ينتبع الصيغة في مراحلها المختلفة دارساً تغييرها الدلالي واقفاً في هذا المجال على أسباب هذا التغير وأشكاله وانحصرت هذه العوامل في: العامل الاجتماعي الثقافي، العامل اللغوي، والعامل النفسي^(٢).

كما بين الدرس الدلالي الحديث، مظاهر هذا التغير في الدلالة والمعنى منها: التخصيص والتعميم، والانتقال الدلالي، وتغير مجال الاستعمال وهو ما يسمى بمبحث المجاز الذي يعد

^(٣) حازم علي كمال الدين، المصدر السابق، ص ٣٤-٤٤ وعبد الرحمن حللي، المصدر السابق، ص ٥.

^(٤) عبد الرحمن حللي، المصدر السابق، ص ٥، وإبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، المصدر السابق، ص ٧.

^(١) ينظر: عبد الرحمن حللي، المصدر السابق، ص ٥، وفايز الداية، المصدر السابق، ط ٢، ص ٨.

^(٢) وللتفصيل في مباحث ومواضيع علم الدلالة وأنواع الدلالات ينظر: أحمد مختار عمر، المصدر السابق، أحمد نعيم الكراعين، المصدر السابق، ص ٩٥-١٠٥، هيام كريدية، الألسنية الفروع والمباني والمصطلحات، المصدر السابق، ص ٣١، فرهاد عزيز محي الدين، المصدر السابق، ولعلاقة الحقيقة والمجاز بالدلالة والتطور الدلالي عند القدامى ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، المصدر السابق، ص ٩٧-١٠١.

مبحثاً خاصاً من مباحث علم الدلالة، وذلك لاعتماده في التخاطب والتواصل اللغوي، فالتعبير اللغوي إما أن يكون ذا دلالة أصلية أو دلالة مجازية. وعلى هذا الأساس فدرس المجاز والحقيقة تنتظم فيه معظم مباحث علم الدلالة ومن ضمنها التطور الدلالي، ويتناول مسألة التطور الدلالي باعتبار أن وظيفة المجاز تتمثل في توسيع المعنى أو تضيقه، أو نقله من مجال دلالي إلى مجال دلالي آخر^(٣).

ب. التطور الدلالي

لقد كان اهتمام علماء الدلالة بمسألة التطور الدلالي، منذ أوائل القرن التاسع عشر، فحاولوا خلاله تأطير تغير المعنى وتطور الدلالة بقواعد وقوانين، فبحثوا في هذا المجال أسباب تغير الدلالة وأشكاله وصوره^(١) وإن اللغات البشرية قد قطعت مراحل طويلة الأمد، وتقلبت عليها أجيال متعاقبة، منذ أقدم العصور، وكل جيل تميز بسمات ورث بعضها عن أجداده أو أخذها من وسطه ومحيطه، وابتكر بعضها الآخر، تبعاً لمقتضيات حياته وبيئته والأحداث التي مر بها من اجتماعية ونفسية... في مسيرة اللغة تلك، تشكل الرصيد اللغوي عند الأفراد، هذا الرصيد الجمعي الذي ينمو ويتطور، وتتعدد دلالاته وتتنوع وتتغير... وتجري فيها حركة تبدل عميقة ومعقدة، فتصبح هذه اللغة من بعد ملمحاً مهماً وأساسياً من ملامح تطور الأمة وتكوينها الثقافي^(٢).

لذلك فإن معرفة قضايا التطور الدلالي للغة العربية تعتبر من أهم المنطلقات التي تساعد على فهم أسرارها وتوثيق عرى التواصل بها والعمل من أجلها ثم إغناؤها وتطويرها^(٣). إن التطور الدلالي ظاهرة طبيعية، و"وجه من وجوه الحياة، وهو مرتبط بسنن التطور العام"^(٤)، و"يمكن رصدها بوعي لغوي لحركية النظام اللغوي المرن، إذ تنتقل العلامة اللغوية من مجال دلالي معين إلى مجال دلالي آخر، وهو ما يمكن أن يدرس في مباحث المجاز، وفي حركية اللغة الدائبة وقد تتخلف الدلالة الأساسية للكلمة فاسحة مكانها للدلالة السياقية

^(١) <http://www.awu-dam.org/book>

^(٢) http://www.awu-dam.org/book/01/267-M-A/book01/study01_sd007.htm

^(٣) <http://www.prameg.com/vb/showthread.php?t=67297>

^(٤) <http://nassamat.com/vb/t7861.html>

^(٣) ينظر: المصدر نفسه.

^(٤) مهدي أسعد عرار، (٢٠٠٢): *جدل اللفظ والمعنى*، عمان-أردن، دار وائل للنشر والتوزيع، ط ١، ص ١٣٩.

أو لقيمة تعبيرية أو أسلوبية، وبذلك تغدو الكلمة ذات مفهوم أساسي جديد وقد يحدث أن ينزاح هذا المفهوم بدوره ليحل مكانه مفهوم آخر، وهكذا يستمر التطور الدلالي في حركة لا متناهية تتميز بالبطء والخفاء"^(٥).

يرجع علي عبد الواحد وافي أهم ظواهر التطور الدلالي^(٦) إلى القواعد المتصلة بوظائف الكلمات وتركيب الجمل وتكوين العبارة... كقواعد الاشتقاق والصرف والتنظيم (سينتيكس) كما حدث للغات العامية المنشعبة عن اللغة العربية... وتطور يلحق الأساليب، كما حدث في لغات المحادثة العامية... ولغة الكتابة في عصرنا الحاضر... تحت تأثير الترجمة والاحتكاك بالأدب الأجنبية ورفق التفكير وزيادة الحاجة إلى الدقة في التعبير عن حقائق العلوم والفلسفة والاجتماع... وتطور يلحق معنى الكلمة، كأن يخصص معناها العام، أو يعمم مدلولها الخاص، أو تخرج عن معناها القديمة فتطلق على معنى آخر تربطه به علاقة ما، وتصبح حقيقة في هذا المعنى الجديد... أو يستعمل في معنى غريب كل الغرابة عن معناها الأول...^(٧).

المطلب الخامس: عوامل وأسباب للتطور الدلالي

التطور الدلالي الذي يطرأ على بنية اللغة، والعوامل التي تؤدي إليه كثيرة ومختلفة، فمنها عوامل مقصودة متعمدة، كقيام المجامع اللغوية والهيئات العلمية والمهرة من أصحاب الخبرة بوضع مصطلحات جديدة للحاجة وخلع دلالات على الألفاظ التي تتطلبها الحياة المتبدلة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... أما العوامل الأخرى غير المقصودة ولا الشعورية التي تتم بلا عمد أو قصد وتسير ببطء وتدرج في أغلب الأحوال، فكثيراً ما تحدث من تلقاء نفسها، وإلى حد ما جبرية الظواهر فهي التي حظيت بالاهتمام والدراسة، ولا يحدث هذا إلا إذا توفرت عوامل موضوعية وأخرى ذاتية تدفع العناصر اللغوية إلى تغيير دلالاتها، وقد تحدّث علماء الدلالة عن عدة عوامل للتطور الدلالي منها الاجتماعية الثقافية، ومنها

(٥) منقول عبد الجليل (٢٠٠١م): علم الدلالة، سورية، منشورات إتحاد الكتاب العرب، لاط، ص ٦٩-٧٠.

(٦) الجدير بالإشارة أن استخدام الباحث لكلمة التطور لا يعني تقييم هذا التطور، والحكم عليه بالحسن أو القبح، فانه لا يعني عنده- كما لدى اللغويين المحدثين- أكثر من مرادف لكلمة: (التغير)، (التطور الدلالي) لدى الباحث مرادف ل(تغير المعنى) لدى الباحثين الآخرين، ينظر: رمضان عبد التواب، المصدر السابق، ص ٩.

(٧) ينظر: علي عبد الواحد وافي، (د:ت): علم اللغة، القاهرة-مصر، دار النهضة، ط ٧، ص ٣١٣-٣١٤، باختصار؛ وهذه النقطة الأخيرة (تطور يلحق معنى الكلمة) هي المقصودة في رسالتنا.

النفسية، واللغوية، وقد توجد غير هذه العوامل التي تتحكم في التطور الدلالي^(٢)، وقد رد الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه (دلالة الألفاظ) أسباب التطور الدلالي إلى عاملي (الاستعمال) و(الحاجة): وضم فيه مجموعة من المسوغات الداعية إلى التغيير أو التجاوز ومن ثم التطور، من مثل سوء الفهم و بلى الألفاظ و الابتذال... و(الحاجة): وما تمليه أمور التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي^(٣). ويرتبط أمر التطور الدلالي في حقيقته بالحاجات الاجتماعية والنفسية في جوانب متعددة، فمفردات كثيرة تختفي باختفاء الحاجة إلى استعمالها، مثل أسماء(الجمل والسيف والأسد) التي لم يبق منها على كثرتها سوى (الجمل والناقة، والسيف والحسام، والأسد والليث)^(١). أي باختفاء ما هي فروع وصفات ..

إذاً فلتطور الدلالي عوامل مختلفة من أهمها الحاجة والاستعمال أو بتعبير آخر أسباب خارجية، وأخرى داخلية. أما دوافع هذه الحاجة فتتمثل في التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. لأن من الباحثين من صنف عوامل التطور والتغير إلى صنفين: الصنف الأول: يرجع إلى أسباب خارجية، وهي التي يكون مصدرها الأشياء والحياة التي يعيشها المتكلمون، والصنف الثاني: يرجع إلى أسباب داخلية مرتبطة باللغة ذاتها وصيغها وتراكيبها وعلاقاتها بفصيلتها اللغوية^(٢).

ويشير فايز الداية إلى التصنيف الأكثر بساطة وتماسكا في ترتيب أسباب تغيير الدلالات، ويرجعه إلى أسباب تاريخية ولغوية واجتماعية و نفسية وهناك تصنيفات أخرى متبعة^(٣).

بعد هذا العرض لذكر الأسباب والعوامل لتطور الدلالة يمكن لنا أن نصنفها كالاتي:

^(٢) ينظر: علي عبد الواحد وافي، المصدر السابق، ص ٣١٤-٣١٦، إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١٠٣، محمود السعران، المصدر السابق، ص ٢٨٠، رمضان عبد التواب، المصدر السابق، ص ١١١، حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٦٦، و مهدي أسعد عرار، **جدل اللفظ والمعنى**، المصدر السابق، ص ١٥١.

^(٣) إبراهيم أنيس (٢٠٠٤)، المصدر السابق، ص ١٠٤-١١٦.

^(١) <http://www.prameg.com/vb/showthread.php?t=67297> و

<http://nassamat.com/vb/t7861.html>

^(٢) إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١١٦-١٠٣ و حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٦٧.

^(٣) فايز الداية، **علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق**، المصدر السابق، ص ٢٦٥-٢٦٦، وهذا التصنيف تركه أنطوان مايه ونقحه العالم الدانماركي نيروب(ت ١٩٣١) حسبما ينقل لنا فايز الداية، وعبد الكريم شديد محمد، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): **المشترك اللفظي في اللغة العربية**، بغداد-العراق، مركز البحوث والدراسات الإسلامية ط ١، ص ٣٩-٤٨.

أولاً: أسباب اجتماعية وثقافية

التطور الاجتماعي والثقافي يبدو في عدة صور، فقد يكون في شكل الانتقال من الدلالات الحسية إلى الدلالات المجردة نتيجة لتطور العقل الإنساني ورفيقه، وانتقال الدلالة هنا يتم بصورة تدريجية، ثم قد تنزوي الدلالة المحسوسة، وقد تندثر، وقد تظل مستعملة جنباً إلى جنب مع الدلالة التجريدية لفترة تطول أو تقصر، ومن هذا القبيل كلمة (تقليد) التي ترجع إلى مادة (قلد) فأصل الدلالة (كما ذكر معظم اللغويين) هو قلد الحبل، أي فتلته قوة على قوة، ومنه (القلادة) التي تقلد (تقتل) من خيط وفضة ونحوهما، وبها شُبّه كل طوق؛ و يبدو أن معنى القلادة اتجه إلى معان ذهنية اعتماداً على المشابهة، بين تقلد القلادة، واتباع الإنسان غيره بلا حجة، وبذلك ظهر المعنى الذهني المتمثل في التقليد، وهو اتباع قول الآخر أو فعله معتقداً الحقيقة فيه من غير نظر وتأمل، وغدا التقليد الآن مذهباً يشير إلى المحافظة^(٤). فيبدو أن "النمو اللغوي لدى الإنسان الأول، عرف في بداية تسمية العالم الخارجي الدلالة الحسية فحسب، ومع تطور العقل الإنساني انزوت تلك الدلالات الحسية وحلت محلها الدلالات التجريدية"^(١) ومن النقاط التي تنضوي تحت العوامل الاجتماعية والثقافية:

أ. تطور المجتمع:

فأحداث التاريخ تبرهن أن الأمم لا تبقى على حال، فمنها ما شهد التاريخ مولده ثم ازدهاره ثم تدهوره أو فناءه... وتتبع اللغات الأمم في صعودها وهبوطها، وفي تطورها وتغيرها، إذ لا وجود للغة بغير المتكلمين بها... فكل تطور في حياة الأمة يترك أثراً قوياً واضح في لغتها... وتستجيب الأمم عادة لمظاهر الحياة، فتعمل على تغيير الدلالات في بعض ألفاظها حتى يمكن أن تساير الزمن، أو تستعير ما هي في حاجة إليه من ألفاظ اللغات الأخرى...^(٢). فالتطور التاريخي الاجتماعي للبشرية على امتداد العصور يؤكد اتصال اللغات بعضها ببعض كنتيجة حتمية لمحاولة المجتمع البشري التفاهم، وهذا يؤدي إلى التطور والتغير في اللغة^(٣). تطور المجتمع والحياة نتيجة لمرور الزمن وتغيير الواقع الثقافي والفكري في المجتمع وانتقال الكلمات من عصر لآخر يؤدي إلى تطور في دلالة الكلمات وتغير معانيها، فربما تتغير مدلولات كثيرة، لأن الشيء الذي يدل عليها، قد تغيرت طبيعته أو عناصره أو وظائفه، أو

^(٤) سامي عوض و هند عكرمة، الوظيفة الدلالية في ضوء مناهج اللسانيات، المصدر السابق، ص ١٥٧، صص ١٥٥-١٧٦.

^(١) <http://www.awu-dam.org/book>

^(٢) إبراهيم أنيس (٢٠٠٤) المصدر السابق، ص ١١٢.

^(٣) نخبة من المختصين في اللغات، (١٩٩٤م): اللغة مفتاح الحضارة، كتاب الرياض، العدد الثالث، -مارس ١٩٩٤، ص ٧.

الشؤون الاجتماعية المتصلة به مثل كلمات (البندقية) و (الريشة) و (القطار) و (الخاتم) التي تغيرت معانيها تبعاً لتطور المجتمع وكيفية استخدامه لتلك الكلمات وغيرها...^(٤)

ولكن هذا التطور قد يكون في شكل استمرار استخدام اللفظ ذي المدلول القديم وإطلاقه على مدلول حديث للإحساس باستمرار الوظيفة على الرغم الاختلاف في الشكل، والمدلول يلحقه تغير جوهري، ولكنه مع ذلك يظل مرتبطاً بالمدلول القديم ومتصلاً به، وعلى هذا النحو تغيرت المدلولات وبقيت الدوال كما هي: كالمدفع^(٥) والقنبلة^(٦) والدبابة واللغم والطيارة والسيارة والقطار والبريد والقافلة والثلاجة والسخان والمذياع والذبذبات والتسجيل والجرائد والصحف والمجلات والدار والمنزل... وغير ذلك من آلاف الألفاظ التي أحيها الناس أو اشتقوها، وخلعوا عليها دلالات جديدة تطلبتها حياتهم الجديدة... غير أن بعض تلك الدلالات الجديدة يصادفها القبول فيذيع ويشيع، وتصبح بعد حين من الكلمات المألوفة المعروفة، ويلقى بعضها الصعاب والاعتراض فلا يكاد يظهر حتى يختفي من الاستعمال.. وقد يصل الشيوع بالدلالة الجديدة حداً تنسى معه الدلالة القديمة نسياناً تاماً، فلا يبقى لها أي أثر في أذهان الناس؛ كما في سماع كلمة (السيارة) أو (القاطرة)^(٧).

وكذلك ألفاظ أخرى كالثلاجة والمصعد والهاتف والجامعة والإخراج والتمثيل وغيرها من الألفاظ التي تطلق على المخترعات الحديثة نتيجة للتقدم العلمي والحضاري^(٨).

ب. الاستعمال:

اللغة وسيلة للتفاهم وأداة للتواصل، ومن أسباب تطورها الدلالي أيضاً التبدل الناشئ من كثرة استعمال اللفظ بشكل خاطئ مع سوء الفهم، وكذلك يصيبها البلى والابتذال إذا استعملت في موضع معين وبجانب ألفاظ معينة وأحوال خاصة.

فالناس يتداولون ألفاظها بينهم مثلما يتداولون الدراهم ويستبدلون بها الحاجات، غير أن التبادل باللغة يكون بوساطة الأذهان والنفوس، وهذه تختلف من شخص إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى، لذلك فإن الدلالة تتشكل تبعاً لذلك، فهي تتنوع بتنوع التجارب والأحداث، وعندما تترثها الأجيال التالية من الأجيال السالفة،

^(٤) ينظر: رمضان عبد التواب، المصدر السابق، ص ١١٢، مهدي أسعد عرار، المصدر السابق، ص ١٥٢.

^(٥) ينظر: مادة (د ف ع) في الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٥-٣٦.

^(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٣٢؛ وللألفاظ الأخرى يمكن العودة إلى المعجم وخاصة (العين) و(لسان العرب).

^(٧) ينظر: سامي عوض وهند عكرمة، المصدر السابق، ص ١٥٧، وإبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١١٣.

^(٨) عبد الكريم مجاهد (٢٠٠٥م): علم اللسان العربي، الأردن-عمان، دار أسامة للنشر، ط ١، ص ٢٣٣-٢٣٤.

فإنها لا تترثها على حالها الأولى، وإنما تتلقاها مع بعض الانحراف في الدلالة، ثم يتعاضم هذا الانحراف مع توالي الأجيال^(٣).

وينجم عن استعمال اللغة وتداولها، أن تضاف دلالات جديدة إلى ألفاظ قديمة نتيجة سوء الفهم، مثلاً فقد يسمع أحد لفظاً ويفهم معناه بغير ما يقصده المتكلم، ثم ينقل هذا الفهم الخاطئ ويتكرر وقد يعيش جنباً إلى جنب مع المعنى الأصلي المراد من المتكلم، ويحدث ما يسمى بالمشترك اللفظي...أو الانحراف الفجائي لبعض الألفاظ العربية مثل كلمة الأرض للكوكب وللزكام وكلمة الليث للأسد وللعنكبوت^(٤). أو أن تبلى الألفاظ بعض التغيير في الصورة يجعلها تشابه ألفاظاً أخرى فتدخل معها في دلالتها، فتختلط الداللتان، وقد يكون ذلك الأمر سبباً من أسباب نشأة ظاهرة الاشتراك اللفظي فينتقل اللفظ من صورة إلى صورة أخرى له دلالة مختلفة، ففي كلمة (السغب) تطورت السين إلى تاء، فصارت الكلمة (تغب) وتعني الدرن والوسخ، ويترتب على هذا التطور الصوتي ونتيجة للاستعمال أن يصبح للفظ الواحد أكثر من دلالة واحدة وكذلك تطور (كماش) إلى (قماش) و(الخيثوم) إلى(خشم) بمعنى (الفم) لا(الأنف)...^(١)

ومن عناصر الاستعمال الذي يشير إليها إبراهيم أنيس (الابتذال): الذي يصيب بعض الألفاظ نتيجة لأسباب سياسية، أو اجتماعية أو عاطفية فكلمة (الحاجب) التي كانت تعني في الدولة العربية الأندلسية (رئيس الوزراء) ثم أصبحت تدل على خادم أو حارس على الباب ومما يؤدي إلى ابتذال الألفاظ و انزوائها أن تكون متصلة بمعنى القذارة والدنس أو الغريزة الجنسية، ويستعاض منها بكلمات أخرى أكثر غموضاً، و من ذلك أيضاً الألفاظ المتصلة بالموت و الأمراض مما يثير الهلع والخوف في النفوس فتستبعد من الاستعمال ويستعاض عنها بكلمات أخرى أو يكنى عنها...^(٢)

فكلمة (اتقى) تعني في الأصل: وقى نفسه ثم استعملت كلمة (التقوى) بمعنى أعم من المعنى الأصلي فأصبحت تفيد العمل الصالح، وأصبحت كلمات: (التقي والمتقي) تدل على الرجل الصالح، ذكر ابن منظور في معجم (لسان العرب) أن العرب تقول: "رجل تقي، ويجمع على أتقياء، معناه أنه موقٍ نفسه من العذاب والمعاصي بالعمل الصالح، وأصله من وقيت نفسي أقيها"^(٣).

^(٣) ينظر: إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١١٣، و حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص٦٧.

^(٤) ينظر: إبراهيم أنيس، المصدر نفسه، ص ١٠٤، وحسين حامد الصالح، السابق، ص٥٧

و <http://salimprof.hooxs.com/montada-f150/topic-t865.htm>

التطور الدلالي الإثني نوفمبر ٢٠٠٨، ٠٣، ٢٠٠٨، ٥٨:٦٠٨ pm و <http://daifi.montadarabi.com/montada-f45/topic-t411.htm>

^(١) ينظر: إبراهيم أنيس، المصدر نفسه، ص ١٠٦-١٠٧، و حسين حامد الصالح، المصدر نفسه، ص٥٧.

^(٢) ينظر: إبراهيم أنيس (٢٠٠٤)، المصدر السابق، ص ١٠٧-١١١، و <http://salimprof.hooxs.com/montada-f150/topic-t865.htm>

٦٠:٥٨ ٢٠٠٨، ٠٣، ٢٠٠٨، ٥٨:٦٠٨ pm

<http://daifi.montadarabi.com/montada-f45/topic-t411.htm>.

^(٣) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٦٨-٦٩، ينظر: لسان العرب، مع ١٥، مادة(و ق ي) ص٢٦٦-٢٦٧.

ومن الألفاظ التي انحرفت عن دلالتها بسبب مجاورتها لألفاظ معينة واستعمالها في سياق معين من الكلام كلمة (ال فشل)، وأصل معناها: (الفرع والجبن والضعف) واستعملت بهذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَفَشَلُوا وَذَهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦] قال ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) في تفسير الآية إن معناها: (فتضعفوا وتجنبوا... وتذهب قوتكم وبأسكم فتضعفوا)^(٤). غير أن كثرة استشهاد الناس بهذه الآية، في مواطن التنازع المؤدي إلى الهزيمة والاختفاق، جعلهم يظنون أن معنى الفشل هو الإخفاق والانكسار، فجددهم يقولون: فلان فشل في الدراسة، وفشل في الاختبار، وفشل الرياضي في تحقيق رقم جديد.. كلها بمعنى: أخفق، وهو قياس خاطئ^(١) ومن الاستعمال أيضا ولكن بالتداول المختلف والمتباين يتطور المعنى من ذلك "أن الناس يتداولون الألفاظ و يتبادلونها عن طريق الأذهان والنفوس التي تتباين بين أفراد الجيل الواحد، والبيئة الواحدة، و تتكيف الدلالة تبعا لذلك ومع اشتراك الناس في معاني الألفاظ المركزية، إلا أنهم يختلفون في حدودها الهامشية وفي ظلالها، وما يكتنفها من ظروف و ملابسات تتغير وتتوعد بتتوعد التجارب والأحداث ولذلك تتم الانحرافات في الدلالة مع توارث الأجيال..."^(٢).

وضمن السياق نفسه، فإن التطور الدلالي يحصل و يزيد تعرضاً للتغير كلما زاد استعمالها، وكثر ورودها في نصوص مختلفة، لأن الذهن في الواقع يُوجَّه كل مرة في اتجاهات جديدة، وذلك يوحي إليه بخلق معان جديدة، ومن هنا ينتج ما يسمى (بالتأقلم) ويجب-حسب قول رمضان عبد التواب- أن يفهم من هذا الاسم، قدرة الكلمات على اتخاذ دلالات متنوعة، تبعاً للاستعمالات المختلفة التي تستعمل فيها، وعلى البقاء في اللغة مع هذه الدلالات، والمثال عن التأقلم نجده في كلمة (bureau): (مكتب)، إذ كانت تدل في الأصل على نوع من نسج الصوف الغليظ.. ثم أطلقت على قطعة الأثاث التي تُغطى بهذا النسج، ثم على قطعة الأثاث التي تستعمل للكتابة أياً كانت، ثم على الغرفة التي تحتوي على هذه القطعة من الأثاث، ثم على الأعمال التي تعمل في هذه الغرفة، ثم على الأشخاص الذين يقومون بهذه الأعمال،

^(٤) محمد بن جرير الطبري (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): تفسير الطبري، ت: عبد الله بن محسن التركي، القاهرة، مركز البحوث والدراسات العربية والاسلامية، ج ١١، ص ٢١٤.

^(١) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٦٩؛ وهناك كلمات كثيرة حصل عليه التغيير للسبب نفسه، ولأسباب أخرى ذكر كثير منها مهدي أسعد عرار، للتفصيل في ذلك ينظر: مهدي أسعد عرار (٢٠٠٣م/١٤٢٤م): التطور الدلالي الإشكالي والأشكال والأفعال، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١.

^(٢) <http://salimprof.hoos.com/montada-f150/topic-t865.htm>

التطور الدلالي الإثني نوفمبر ٢٠٠٣، ٥٨ ٢٠٠٨ pm٦:٥٨ و <http://daifi.montadarabi.com/montada-f45/topic-t411.htm>

وأخيراً على أية مجموعة من الأشخاص تقوم بإدارة إحدى الإدارات أو الجمعيات^(٣)، والأمثلة على ذلك كثيرة منها كلمة (النبية) و(رضخ) و(برد) وغيرها كثير^(٤).

إن مدلول الكلمة يتغير تبعاً للحالات التي يكثر فيها استعمالها، فكثرة استعمال لفظ قد يحول العام في بعض ما يدل عليه تجعله بمرور الأيام خاصاً، ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله، ومن ذلك جميع المفردات التي كانت عند العرب في الجاهلية عامة المدلول ثم شاع استعمالها في الإسلام في معان خاصة تتعلق بشؤون الدين وشعائره، كالصلاة والحج والصوم والمؤمن والكافر والمنافق والركوع والسجود... وكثرة استعمال الخاص في معان عامة تزيل عنه خصوص معناه وتكسبه العموم ومن ذلك كلمات البأس والورد، فالبأس في الأصل الشدة في الحرب، ثم كثر استعماله في كل شدة، فاكتمب الدلالة على العموم من هذا الاستعمال، وأصل الورد: إتيان الماء وحده؛ ثم صار إتيان كل شيء ورداً، لكثرة استعماله في هذا المعنى العام^(١).

ج. الحاجة

فقد تكون (الحاجة): هي التي "تدعو المجتمع اللغوي إلى التصرف في اللغة ونقل أفاظها إلى معان لم تكن معروفة"^(٢)، فتطور المجتمع والتغيرات التي يحصل فيه يبرز حاجات كثيرة لتسمية الأشياء والأفكار ومن خلال ذلك تحتاج اللغة إلى تطوير لملأ الفراغات المستحدثة والمستجدة، وكثيراً ما يتم ذلك عن القصد والتعمد نتيجة لظهور الحاجة فمن أهم العوامل التي تؤدي إلى تطور الدلالة الحاجة إلى كلمة جديدة تعبر عن معنى جديد لم يكن معروفاً من قبل، فالمتكلمون بلغة من اللغات عندما يستجد لديهم معنى جديد أو فكرة أو شيء لم يكن معروفاً من قبل، يحاولون تعيين دالٍ له من ذخيرتهم اللفظية القديمة، أو يمثله بمجموعة من الأصوات ذات دلالة في مفردات أو معجم اللغة، عن طريق الاقتراض أو صك لفظ جديد وهنا تتغير العلاقة بين هذا اللفظ ودلالته القديمة - إن كان مأخوذاً من الكلمات القديمة - لأنه أصبح يدل على شيء آخر،

(٣) رمضان عبد التواب، المصدر السابق، ص ١١٣-١١٤، وعلي عبد الواحد وافي، المصدر السابق، ص ٣١٦.

(٤) مهدي أسعد عرار، جدل اللفظ والمعنى، المصدر السابق، ص ١٥٤-١٥٦، تحدث المؤلف عن هذه الكلمات مستعيناً بالمعاجم العربية، وذكر فايز الداية كلمات كثيرة في هذا المضمار منها: طبع، نبط، فتي، غفر، عين، دغم، حيص... ينظر: فايز الداية، المصدر السابق، ص ٢٢٦-٢٣٢.

(١) ينظر: علي عبد الواحد وافي، المصدر السابق، ص ٣١٩-٣٢٠، وحسين حامد، المصدر السابق، ص ٧٤.

(٢) عليان بن محمد الحازمي، علم الدلالة عند العرب، المصدر السابق، ص ٧١٣.

قد تكون له علاقة بالمعنى القديم، عن طريق المشابهة أو المجاورة بين الأسماء أو الكلمات أو غير ذلك، وقد لا تكون ثمة علاقة بين المعنيين^(٣)، أو يلجأ أبناء اللغة إلى الألفاظ ذات الدلالات المندثرة فيحيون بعضها، ويطلقونه على مستحدثاتهم متلمسين في هذا أدنى ملامسة. يقول (woldron): "في المخترعات والاكتشافات الحديثة، نحن نستعمل ألفاظاً قديمة لمعان حديثة، ولذا يتغير المعنى"^(١) ومثل هذه الألفاظ كثيرة كما أشير: كالمدفع والطيارة والسيارة والقطار، البريد، القافلة، والثلاجة والسخان والمذياع والتسجيل والجرائد والصحف والمجلات... الخ وغير ذلك من آلاف الألفاظ التي أحيها الناس أو اشتقوها، وخلصوا عليها دلالات جديدة تطلبتها حياتهم الجديدة^(٢).

وقد تدعو الحاجة إلى الالتجاء إلى ألفاظ اللغات الأجنبية، و اقتراض بعض الكلمات، فيستعار منها ما تمس الحاجة إليه، وما لا حاجة إليه حيناً آخر، فاللغات يستعير بعضها من بعض، إما لأن الألفاظ المستعارة تعبر عن أشياء تختص بها بيئة معينة ولا وجود لها في غير هذه البيئة، أو تكون الاستعارة لمجرد الإعجاب باللفظ الأجنبي... متأثراً بثقافتها أو خضوعاً لنفوذها السياسي... فيصبح للمعنى الواحد لفظان، أحدهما أصيل والآخر أجنبي دخيل يسودان معاً جنباً إلى جنب -أي الترادف- أو ينزوي أحدهما ويبقى الآخر ويستأثر...^(٣).

ثانياً: العامل الديني

وأخيراً فالعامل الديني سبب مهم للتطور الدلالي وهذا العامل يمكن إدراجه ضمن التطور الاجتماعي والثقافي الذي يعد أحد أسباب تغير المعنى، ومن الباحثين من يعتبر (الدين)

(٢) ينظر: أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٣٧، و حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٦٦-٦٧، و فايز الداية، المصدر السابق، ص ٢٦٤.

(١) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٢) ينظر: إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١١٣.

(٣) ينظر: إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١١٤-١١٥؛ والانتقال من الدلالات الحسية إلى الدلالات التجريدية أو العكس يقع ضمن التطور

الاجتماعي والثقافي أيضاً في المجتمع؛ ينظر: أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٣٨-٢٣٩ وإبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١٢٤.

عاملا مستقلا للتطور الدلالي^(٤)، فهناك كلمات أحدثها الإسلام لم تكن معروفة ومن أمثلة ذلك التغير المفاهيمي لتلك الألفاظ القديمة التي منحت دلالات جديدة بعد مجيء الإسلام أي أنها أصابها التطور الدلالي فَعَمَّ معناها أو حُصِّص أو نُقِل إلى معنى آخر، وكانت من قبل مستعملة في دلالات أخرى، يقول ابن فارس: " كَانَتْ الْعَرَبُ فِي جَاهِلِيَّتِهَا عَلَى إِرْثٍ مِنْ إِرْثِ آبَائِهِمْ فِي لُغَاتِهِمْ وَأَدَابِهِمْ وَنَسَائِكِهِمْ وَقَرَابِينِهِمْ، فَلَمَّا جَاءَ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ بِالْإِسْلَامِ حَالَتْ أَحْوَالٌ، وَنُسِخَتْ دِيَانَاتٌ، وَأَبْطَلَتْ أُمُورٌ، وَنُقِلَتْ مِنَ اللُّغَةِ الْفَاطِظُ مِنَ مَوَاضِعَ إِلَى مَوَاضِعَ آخَرَ بِزِيَادَاتٍ زِيدَتْ، وَشَرَائِعَ شُرِعَتْ، وَشَرَائِظُ شُرِطَتْ. فَعَفَى الْآخِرُ الْأَوَّلَ، وَشُعِلَ الْقَوْمُ...بِتَلَاوَةِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ...وَبِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَحَفِظَ سَنَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... فَصَارَ الَّذِي نَشَأَ عَلَيْهِ آبَاؤُهُمْ وَنَشَأُوا عَلَيْهِ كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ..."^(١).

ومن الدارسين من أشار إلى دور الدين في التطور الدلالي وتغير المعنى أبو حاتم الرازي، فيشير إلى أن من الأسماء ما هي قديمة في كلام العرب، اشتقاقاتها معروفة، ولكن منها أسام دل عليها النبي [صلى الله عليه وسلم] في هذه الشريعة ونزل بها القرآن، فصارت أصولاً في الدين وفروعاً في الشريعة لم تكن تعرف قبل ذلك، وهي مشتقة من ألفاظ العرب، وأسام جاءت في القرآن لم تكن العرب تعرفها ولا غيرهم من الأمم، مثل: تسنيم وسلسبيل وغسلين وسجين والرقيم وغير ذلك...^(٢).

ويؤكد الرازي أن هناك أسماء اشتقت من ألفاظ العرب ولم تعرف من قبل، والإسلام هو الذي أعطى هذه المعاني والمضامين الجديدة لها مثل المسلم والمؤمن والمنافق والكافر؛ وذلك لأن الإسلام و الإيمان والنفاق والكفر ظهر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم؛ ثم يستشهد لذلك بشواهد^(٣).

ويرى الباحث أن العامل الديني وتفسيره النصوص الدينية يولد بمرور الزمن وتغيير الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي كلمات ومصطلحات جديدة وهذا بدوره يؤدي إلى التطور

^(٤) ينظر: فرهاد عزيز محيي الدين، المصدر السابق، ص ١٨٠.

^(١) ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، موقع الوراق، <http://www.alwarraq.com>، باختصار.

^(٢) أبو حاتم حمدان بن أحمد الرازي (١٤١٥هـ/١٩٩٤م): كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، ت: حسين الهمداني، صنعاء، اليمن، مركز

الدراسات والبحوث اليمني، ط ١، ص ١٤٠.

^(٣) أبو حاتم حمدان بن أحمد الرازي، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

الدلالي وتغيّر المعنى، وبما أن نشأة الكلمات والمصطلحات الجديدة تدخل ضمن التطور الدلالي بحسب رأي الباحثين، فإن العامل الديني أدى في التاريخ الإسلامي وإلى الآن إلى نشوء آلاف المفردات والمصطلحات الجديدة وبخاصة في مجالات العلوم المتعددة والمختلفة من تفسير وعلوم قرآن ومن حديث وعلم الرجال والفقهاء والتشريع ومصطلحات عقديّة وفلسفية وأخلاقيّة وما إلى ذلك، هذا عدا المصطلحات الجديدة المتجددة بمرور الزمن وتغيير الأوضاع في المجالات المختلفة في الفكر والحياة.

ثالثاً: العوامل النفسية

ومن العوامل التي تؤثر في التطور الدلالي العوامل النفسية؛ فالعامل النفسي قد يكون له دور مهم في التطور الدلالي من عدة أوجه، وقد تعدل اللغة بإشراف المجتمع عن استعمال بعض الكلمات لما لها من دلالات وإيحاءات مكروهة، أو لدلالاتها الصريحة على ما يستتبع ذكره أو يمجها الذوق الإنساني وهو ما يعرف باللامساس، ويخضع ذلك لثقافة المجتمع ونمط تفكيره وحسه التربوي، فيلجأ المجتمع اللغوي إلى تغيير ذلك اللفظ من الدلالة المكروهة والمموجة إلى لفظ آخر ذي دلالة يستحسنها الذوق، وهو في حقيقته إبدال الكلمة الحادة بالكلمة الأقل حدة، وهذا النزوع نحو التماس التلطف في استعمال الدلالات اللغوية هو السبب في تغيير المعنى^(١).

ومن تلك الألفاظ ما يتصل بالقذارة والنجس والدنس كالكنيف والخلاء والمرحاض، ودورة المياه والحمام، ومنها ما يتعلق بالناحية الجنسية، والقرآن الكريم أيضاً كنى عن العملية الجنسية بألفاظ كريمة هي: السر، والإفضاء، والمباشرة، والملامسة، والدخول، والرفث...وتكنى العامة بالنوم، والاستحمام، والاجتماع...^(٢).

ومن العوامل النفسية تسمية الأشياء بأسماء مضادة، تفاقلاً أو تشاؤماً، تهكماً أو تأديباً، كإطلاق (المفازة) على الصحراء تفاقلاً بفوز من يجتازها وإطلاق (القافلة) على الجماعة المسافرة تفاقلاً بالرجوع، وتسمية الأسود (أبيض) تشاؤماً من النطق بلفظ الأسود، ومثله إطلاق (العاقل) على المجنون تهكماً، وإطلاق (بصير) على الأعمى تأديباً^(٣)، ومن الأسباب

(١) ينظر: إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١٠٨-١٠٩، وأحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٣٩-٢٤٠، منقول عبد الجليل (٢٠٠١م): علم

الدلالة، سورية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، لاط، ص ٧١. و <http://www.awu-dam.org/book>

(٢) ينظر: أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٣٩-٢٤٠، وإبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١٢٠؟

(٣) أحمد مختار عمر، المصدر نفسه، ص ٢٠٥-٢٠٦ وسامي عوض و هند عكرمة، المصدر نفسه، ص ١٥٧.

النفسية أيضاً، التطور والتغيير الذي يحصل في المعنى ما يقوم به الأدباء والشعراء لغرض الإبداع، والتفنن في التعبير واستعمال للفنون البلاغية...^(٤).

والعامل النفسي واضحٌ دوره في التطور الدلالي، ويختلف بحسب الأمم المختلفة في بعض الوجوه، فقد يكون التطور في بعض الكلمات بسبب مخالفته للعرف الاجتماعي متاخلاً مع العامل النفسي وبخاصة في المجال الجنسي.

رابعاً: العوامل اللغوية

ويرى منقور أنه "قد تحدث في صلب اللغة فجوات معجمية لا تجد معها اللفظ الذي يعبر عن الدلالة الجديدة فيلجأ اللغويون إلى سدها عن طريق الاقتراض اللغوي أو الاشتقاق ، وقد يتجه المجتمع اللغوي نحو المجاز..."^(١) وتتمثل هذه العوامل في التطور الصوتي وفي المجاز، وكذلك في اللفظ وموقعه في السياق، واختصار العبارة، والمصطلح العلمي وغيرها من الأسباب؛ ويمكن تسمية هذا النوع بالأسباب الداخلية التي تشمل كل تغير يطرأ على اللغة، كالأسباب الصوتية والاشتقاقية والنحوية والسياقية التي تظهر في مجال الاستعمال اللغوي.

أ. التطور الصوتي

وقد يكون التطور الصوتي سبباً في التطور الدلالي أحياناً، فثبات أصوات الكلمة يساعد على ثبات معناها، وتغيرها يذل أحياناً السبيل إلى تغيره، لأن تغير صورة الكلمة الصوتية يضعف صلتها في الأذهان بأصلها وأسرتها، وهذا يجعل معناها عرضة للتغير والانحراف^(٢). فتطور أصوات الكلمة قد يجعلها تصبح مماثلة لكلمة أخرى لها معنى آخر فيختلط المعنيان وينجم عن ذلك معنى جديد، ومن ذلك كلمة (كماش) الفارسية، وتعني: (نسيج من قطن خشن) قد تطورت فيها الكاف فأصبحت قافاً، فشابهت الكلمة العربية (قماش) وتعني: " ما كان على وجه الأرض من قنات الأشياء... حتى يقال لرذالة الناس قماش نقله

(٤) باعتبار أن تلك التعابير قد تخالف واقع الكلمات ومعانيها الظاهرة والمألوفة ويؤدي إلى معان جديدة، هذا عدا الخيال الخلاق لدى بعض الشعراء والأدباء.

(١) منقور عبد الجليل، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٧١.

(٢) علي عبد الواحد وافي، المصدر السابق، ص ٣٢٢، وحسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٧٥.

الصَّاعَانِي... وَفُمَاشِ الْبَيْتِ: مَتَاعُهُ وَفُمَاشُ كُلِّ شَيْءٍ أَوْ فُمَاشَتُهُ: فُتَاتُهُ... فَأَصْبَحَتْ هَذِهِ الْكَلِمَةُ ذَاتَ دَلَالَةٍ جَدِيدَةٍ عَلَى الْمَنْسُوجَاتِ"^(٣).

ب. السياق

اللفظ وموقعه من السياق أيضا من عوامل التطور الدلالي، وتؤدي موقع الكلمة في سياق لغوي خاص-أحيانا- إلى التغيير وذلك مع كثرة استعمال الكلمة في موضع معين، ومثال ذلك في العربية كلمة (الفشل) (الذي أشرت إليه في انحراف الدلالة بسبب كثرة الاستعمال من قبل) والتي تدل على الضعف، غير أن كثرة استشهاد الناس بورودها في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْزَعُوا أَنْفُسَكُمْ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا بِأْسْوَئِهِمْ يَنْزَعُونَ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وذلك في موضع التنازع المؤدي إلى الإخفاق عادة جعلهم يظنون أن معنى الفشل هو (الإخفاق)^(١)

وقد يدل اللفظ الواحد على أكثر من معنى بحسب السياق والموقع الذي يكون فيه اللفظ، مثال ذلك كلمة: (عملية) ذات الدلالات المتنوعة، فان معناها يختلف تبعا لما يستعمل في السياق، فهي في البيانات العسكرية تختلف عنها في الطب، أو عند طالب الرياضيات، أم في المالية أو في شؤون الغابات أو عند المجرم أو السارق، أو في قولنا: (قضية عملية) غير ما نعنيه بالنظرية التي تحتاج إلى تنفيذ وإجراء، وفي قولنا (إنسان عملي) نقصد أنه معني بالتنفيذ وليس بمجرد القول... وكلمة (خط) فعندما يقال: على الطالب في المدرسة أن يعتني بخطه، يعنى الكتابة ورسم الكلمات، ويقال أيضاً: خط السكة الحديدية، وخطوط الإنتاج في المصانع، وخطوط الطول والعرض، والخط الفكري لفلان، ونعني اتجاهه وآراءه^(٢)، وقد يؤدي التركيب الإضافي إلى نوع من التطور الدلالي كما هو واضح في الأمثلة السابقة، والذي يمكن أن يستدل به للتركيب الإضافي أيضاً؛ ويمكن الاستشهاد بأمثلة أخرى وخاصة بعد تغيير حقله الدلالي من ذلك أسنان المشط وأرجل الكرسي ظهر السيف وكبد السماء^(٣).

^(٣) رمضان عبد التواب، المصدر السابق، ص ١١٢-، ١١٣ وحسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٧٥، لمادة (ق م ش) واشتقاقه وما ورد في المتن، ينظر: الزبيدي (١٣٩٧هـ/١٩٧٧ م): تاج العروس من جواهر القاموس، ت: محمود الحجازي، الكويت، وزارة الاعلام، التراث العلمي، ج ١٧ ص ٢٤٠-٢٤١.

^(١) سامي عوض وهند عكرمة، المصدر السابق، ص ١٦٦، وينظر: محمد بن جرير الطبري (١٤٢٢هـ/٢٠٠١ م): تفسير الطبري، ت: عبد الله بن محسن

التركي، القاهرة، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، ج ١١، ص ٢١٤

^(٢) رمضان عبد التواب، المصدر السابق، ص ١١٦ و <http://www.prameg.com/vb/showthread.php?t=67297>

<http://nassamat.com/vb/t7861.html> اللغة العربية وظاهرة التطور الدلالي - 14/04/2008 م. 14:43.

^(٣) ينظر: منقور عبد الجليل، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٧١.

ج. اختصار العبارة

من العوامل التي تؤدي إلى التطور الدلالي اختصار العبارة، وذلك عندما يستعاض بكلمة واحدة من عبارة، لتؤدي المعنى الذي تؤديه العبارة كاملة، وعندئذ تتغير دلالة هذه الكلمة بمرور الأيام، وتصبح الصلة غير واضحة بينها وبين معناها الجديد، كقولهم: (فلان من الذوات) أي: من الأغنياء، فكلمة (ذوات) بلا شك مختصرة من عبارة (ذوات الأملاك)^(٤).

وأن نمو اللغات التقنية وقر هو الآخر اختزالات واختصارات في اللغة وهذا نوع من التطور في اللغة، على سبيل المثال (يونيسكو) و (يونو) و(فاو) التي يجهل الكل مصدرها والتي تقوم مقام الاسم ذاته، واللغة الإنكليزية دفعت بهذا النوع من التسمية إلى أقصى، حتى إنها تحدد شخصية معروفة بأحرف اسمه الأولى، ومثال ذلك " R. A. F " هي الأحرف الأولى من كلمات العبارة "Royal Air Force" السلاح الجوي الملكي^(١).

وقد بدأ هذا التقليد يظهر في اللغة العربية المعاصرة نحو: ج. م. ع للدلالة على جمهورية مصر العربية، ج. ع. س. للدلالة على الجمهورية العربية السورية^(٢)؛ و(ص) لصلى الله عليه وسلم... ويمكن تسمية هذا النوع تشكل المصطلح بالاختصار.

هـ. المجاز

المجاز من علم البيان والمجاز: "مشتق من جاز الشيء يجوزه-إذا تعداه- سموا به اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي، واستعمل ليدل على معنى غيره، مناسب له، واصطلاحاً هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة: مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي"^(٣)، يقول إبراهيم أنيس: "وينحرف الناس عادة باللفظ من مجاله المألوف إلى آخر غير مألوف حين تعوزهم الحاجة في التعبير، وتتزاحم المعاني في أذهانهم أو التجارب في حياتهم، ثم لا يسعفهم ما ادخروه من ألقاظ، وما تعلموه من كلمات، فهنا قد يلجؤون إلى تلك الذخيرة اللفظية المألوفة، مستعينين بها على التعبير عن تجاربهم الجديدة لأدنى ملابسة أو مشابهة أو علاقة بين القديم والجديد"^(٤)، ومن هنا يظهر المجاز، وذلك بعد استعمال الكلمات في غير مجالها...

(٤) رمضان عبد التواب، المصدر السابق، ص ١١٣ و حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٧٥.

(١) سامي عوض وهند عكرمة، المصدر السابق، ص ١٦٦.

(٢) سامي عوض وهند عكرمة، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٣) أحمد الهاشمي، (د:ت): جواهر البلاغة، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط ١٢، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٤) إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ٩٩.

إن للمجاز وأشكال استخدامه أكبر الأثر في التطور الدلالي عبر التاريخ، و ذلك من خلال عدد من السبل التي يسلكها المجاز، من ذلك: استعمال اللفظ وكثرة استخدامه في معنى مجازي، يصبح لطول العهد به حقيقياً، وينقرض معناه الأصلي ويحل المعنى المجازي محله، فلا يذكر معه المعنى الأصلي إلا بالرجوع إلى قواميس اللغة، أو المتخصصين من علمائها، من أمثلة ذلك كلمات مثل: المجد، الوغى، الطعينة، العقيقة والغفر... فالمعنى الأصلي الحقيقي الذي كانت تستعمل فيه كلمة (المجد) هو: (امتلاء بطن الدابة بالعلف)، ثم كثر استخدامه في الامتلاء و في السمو والرفعة، بعلاقة المشابهة في الامتلاء، وقد كثر استعمال لفظ(المجد) في هذا المعنى الجديد حتى نُسي معناه القديم، وأصبح حقيقة في المعنى المجازي، وانتقل (الوغى) من معناه الحقيقي: (اختلاط الأصوات في الحرب) إلى الحرب نفسها على سبيل المجاز من باب إطلاق الجزء على الكل، وشاع استعماله فيها؛ و(الطعينة) أُطلق قديماً على المرأة في الهودج، ثم نقل إلى الهودج تارة وإلى البعير الذي يحمله تارة أخرى، وقد غلب الاستعمال المجازي بعلاقة المجاورة المكانية، و (العقيقة) هي في الأصل الشعر الذي يخرج على الولد من بطن أمه، ثم نقل إلى الذبيحة التي تتحر عند حلق ذلك الشعر على سبيل المجاز بعلاقة المجاورة الزمانية، و(الغفر) والغفران من الستر إلى الصفح من الذنوب...^(١).

ويرى منقول أن يوصف الرصيد اللغوي باللامتناهي وذلك بناء على تداخل البنى التعبيرية بين حقله الدلالية وتتراوح هذه البنى عند الاستعمال في مد وجزر بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، وكل ذلك يعود إلى أن مرونة النظام اللغوي تسمح بوجود هذا التداخل المستمر حتى لتغدو الدلالة المجازية بالاستعمال المتداول دلالة حقيقة تعيش الدلالة الأصلية القديمة فتخرج من مجالها(الاستثنائي) إلى مجال الاستعمال الحقيقي^(٢) وهذا يؤدي إلى تطور في الدلالة.

وينتهي المجازي بالتطبيع عند الاستعمال وبعد مرور الزمن يعتبرونه حقيقياً "فثمة استعمالات مجازية لكنها أضحت مألوفة بسبب كثرة تداولها، مما جعلها في مصاف الكلمات

^(١) ينظر: علي عبد الواحد وافي، المصدر السابق، ص ٣٢١

و <http://www.prameg.com/vb/showthread.php?t=67297>

<http://nassamat.com/vb/t7861.html>

اللغة العربية وظاهرة التطور الدلالي - 14/04/2008 م 14:43، باختصار.

^(٢) منقول عبد الجليل، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٧٣.

ذات الدلالة الحقيقية، الأمر الذي نزع صفة المجاز عنها... مثل قولنا: يد الهاون، كتف النهر، رأس الشارع، بطن الوادي، ذراع الآلة، ظهر الخزانة، أذن الإبريق، أشعل الكهرباء...^(٣).

وقد أورد الخوارزمي الكاتب مجموعة من الاصطلاحات العلمية لأدوية اتخذت أسماءها بفعل الاستعارة المعرفية التي تمثل مجازاً فقد إيحائها واحتل ركناً بين الألفاظ الحقيقية، مثل: آذان الفأر، ذنب الخيل، سراج القطرب، عصا الراعي، لحية التيس، لسان الثور^(١).

ويسهم في هذا المجال أيضاً (المجاز الفني) الذي يعد الأساس في العمل المجازي اللغوي المتضمن استعارات وكنيات وتشبيهات متنوعة، مثال ذلك: مأتَم الشمس، كبد الأفق، الدمعة الحمراء، غادة الليل، أثواب الفجر، أنامل الظلام.. وكذلك المجاز المرسل والاستعارة، وكذلك مما يكثر وروده في الشعر خاصة، ويشكل عملية تجديد لغوي مستمر ومتواصل وكذلك الإمكانيات الأدبية و قرائح الأدباء والشعراء والصفوة من أصحاب البلاغة واللسن، يشكل عاملاً من أهم العوامل التي تدفع على طريق التطور الدلالي^(٢).

ومن أسباب التغير الدلالي أيضاً **الاقتراض اللغوي والاشتقاق**^(٣) وغيرهما، فأسباب تغير المعنى وتطوره كثيرة ومتنوعة، قد تستعصي على الحصر، وقد ذكر بعض علماء الدلالة المعاصرين أكثر من واحد وثلاثين سبباً لتغير المعنى وتطور الدلالة وذلك لأن "عملية تغير المعنى مسألة صعبة ومعقدة، وبعضها فريد في نوعه"^(٤).

وكل ما سبق يدفع إلى القول: إن التطور الدلالي حقيقة واقع في اللغة العربية، وذلك نتيجة لعدة أسباب وعوامل منها الاجتماعية والثقافية ومنها الدينية وكذلك النفسية واللغوية، وما دامت هذه الأسباب وتلك العوامل موجودة ومستمرة فإن عملية التغير اللغوي والتطور

^(٣) <http://www.primeg.com/vb/showthread.php>

و <http://nassamat.com/vb/t7861.html>

اللغة العربية وظاهرة التطور الدلالي - 14:43 م 14/04/2008

^(١) <http://nassamat.com/vb/t7861.html>

^(٢) <http://www.primeg.com/vb/showthread.php?t=67297>

<http://nassamat.com/vb/t7861.html>

اللغة العربية وظاهرة التطور الدلالي - 14:43 م 14/04/2008، و باختصار، وينظر: إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١٠٠.

^(٣) ينظر: منقور عبد الجليل، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٧١.

^(٤) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٧٦.

الدلالي ستحصل باستمرار وفق السنن الموجودة في هذا الكون ولا تكون اللغة العربية خارجاً عن هذه السنن.

المطلب السادس: مظاهر التطور الدلالي

وقفنا في ما سلف، على أهم عوامل التطور الدلالي التي ذكرها معظم علماء اللغة في القديم والحديث، وبقي أن يتعرّف على أهم المظاهر^(١) لهذا التطور، وقد ذكر إبراهيم أنيس في كتابه "دلالة الألفاظ" أسباب تغيّر المعنى ومظاهره، وشبهها بمظاهر وأعراض المرض ومن ثم حصرها في خمسة مظاهر هي: تخصيص الدلالة، تعميم الدلالة، انحطاط الدلالة، رقي الدلالة، وتغيير مجال الاستعمال (المجاز)^(٢)، ويمكن حصر التطور الدلالي في تقسيم ثلاثي وانضواء انحطاط الدلالة، ورقي الدلالة ضمن انتقال الدلالة أو في تغيير مجال استعمالها^(٣).

أ. تخصيص الدلالة

يعد تخصيص الدلالة أو ما يسمى أيضاً بتضييق المعنى أو تقييده اتجاهاً عكس تعميم الدلالة، ويعني ذلك قصر العام على بعض أفراده أو أن تقصر دلالة اللفظ العام على بعض ما كانت تدل عليه، بحيث يصبح مدلول الكلمة مقصوراً على أشياء أقل عدداً مما كانت عليه الكلمة في الأصل، ويمكن تفسيره على أساس أن انقراض بعض الأشياء أو العادات أو مظاهر السلوك المعبر عنها دلاليّاً يؤدي إلى انحصار الدلالة بما بقي من ذلك متداولاً، دون أن تلغي المرحلة التي كانت الدلالة فيها عامة^(٤).

(١) وقد عبر الكتاب وعلماء اللغة تعبير الأشكال والأنواع والصور للتطور الدلالي بدلا من (المظاهر)، ولا يرى الباحث أية إشكال في تعدد الأسماء، لأنه تعبير عن الموضوع بعبارات مختلفة.

(٢) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، المصدر السابق، ص ١١٧-١٢٩.

(٣) حسين حامد الصالح، التطور الدلالي في العربية في ضوء علم اللغة الحديث، المصدر السابق، ص ٧٧.

(٤) سامي عوض وهند عكرمة، المصدر السابق، ص ١٥٧، وحسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٧٨.

تخصيص الدلالة اختصاراً- كما يقول أحمد مختار-، يعني: "تحويل الدلالة من المعنى الكلي، إلى المعنى الجزئي أو تضيق مجال استعمالها، وعرفه بعضهم بأنه تحديد معاني الكلمات وتقليلها"^(٥).

ويمكن تعريف التخصيص بأنه "حصر المعنى الدلالي للكلمة في دائرة معينة بحيث لا يتعدها"^(٦) وذلك بتضيق المعنى وتخصيصه لشيء معين بعد أن كان مدلوله عاماً شاملاً مثل (صوت) التي كانت تعني النداء بصوت مرتفع ولكن الآن وبعد تخصيص معناها تدل على المفهوم الانتخابي، وفي المحافل الدولية تأتي بمعنى أيده ووافقه على القرار أو المشروع أو صوت ضده إذا رفض ولم يوافق^(١).

ويمكن تفسير التخصيص أو التضيق بعكس ما تفسر به توسيع المعنى، فالتوسع في المعنى نتيجة إسقاط لبعض الملامح التمييزية للفظ، أما التخصيص فنتيجة إضافة بعض الملامح التمييزية للفظ، فكلما زادت الملامح لشيء ما قل عدد أفرادها^(٢).

كثرة استخدام العام في بعض ما يدل عليه يزيل مع تقادم العهد عموم معناه ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله، فمن ذلك جميع المفردات التي كانت عامة المدلول ثم شاع استعمالها في الإسلام في معان خاصة تتعلق بالعقائد أو الشعائر أو النظم الدينية كالصلاة والحج والزكاة والصوم والوضوء والمؤمن والكافر...^(٣).

وقد يحدث أن تكون دائرة معنى اللفظ رحبة تشمل أفراداً كثيرين، ولكن سيرورة اللغة مع الحياة أحدثت تضيقاً في مساحة دائرة المعنى، من ذلك كلمة (الفاكهة) كانت تعني (الثمار كلها) ثم خصص هذا المعنى وأصبحت تدل على أنواع معينة من الثمار، وكلمة (الصحابة) وهي تعني الصحبة مطلقاً، وقد خصصت بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، و(التوبة) ومعناها في اللغة الرجوع، وخصت بالرجوع عن الذنب و مثل كلمة(النضار) الدالة على الذهب، وهي في الأصل كانت تدل على الخالص النقي من كل شيء، ثم حُددت بمادة

(٥) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٢٤٥.

(٦) عليان بن محمد الحازمي، علم الدلالة عند العرب، المصدر السابق، ص ٧١٥.

(١) عليان بن محمد الحازمي، علم الدلالة عند العرب، المصدر السابق، ص ٧١٥؛ يعرف منقور التخصيص ب"تحويل الدلالة من المعنى الكلي، إلى

المعنى الجزئي أو تضيق مجال استعمالها" منقور عبد الجليل، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٧٢.

(٢) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٢٤٦.

(٣) علي بن عبد الواحد وافي، في علم اللغة، المصدر السابق، ص ٣١٩-٣٢٠.

بعينها وهي الذهب، وأمثلة التخصص في العربية كثيرة، منها: (الجهاد) و (الإيمان) و (النفاق) و (الركوع) و (السجود)... و (العتاد) و (الذخيرة) وغيرها بعد أن كانت عامة^(٤).
وتحدث السيوطي (ت ٩١١ هـ) أيضاً عن هذا المظهر من مظاهر التطور الدلالي ضمن باب في كتابه (المزهر) سماه: (معرفة العام والخاص) ذكر فيه (العام الباقي على عمومته) و فيما (وضع في الأصل خاصاً ثم استعمل عاماً)... و (العام المخصوص) وهو عنده اللفظ الذي: " وضع في الأصل عاماً، ثم خص في الاستعمال ببعض أفراده... وقد ذكر ابن دريد أن (الحج) أصله: قصدك الشيء وتجريدك له، ثم خُصَّ بقصد البيت... و (السبت) فإنه في اللغة (الدهر)، ثم خص في الاستعمال لغةً بأحد أيام الأسبوع، وهو فرد من أفراد الدهر. ثم رأيت في الجمهرة: رثُ كلَّ شيء: خسيسه، وأكثر ما يستعمل فيما يلبس أو يفترش، وهذا مثال صحيح..."^(١).

والألفاظ في معظم اللغات البشرية حسب رأي إبراهيم أنيس تتذبذب دلالتها بين أقصى العموم كما في الكليات، وأقصى الخصوص كما في الأعلام، لكن وحسب رأيه هناك درجات من العموم، ودرجات من الخصوص، وحالات وسط، وإدراك الدلالة الخاصة أو الشبيهة بالخاصة أيسر من إدراك الدلالة الكلية، التي يقبل التعامل بها في الحياة العامة، وبين جمهور الناس، فالفلاسفة وأصحاب العقول الكبيرة هم وحدهم المشغوفون بتلك الألفاظ الكلية في تفكيرهم وتأملاتهم^(٢).

لكن عامة الناس قد يختلف ذلك عندهم، فهم خلافاً للفلاسفة والمفكرين قد يميلون أكثر إلى التخصص، ولو أن هذا يحتاج إلى دقة أكثر ولكنه متداول لدى بعض الكتاب، ويشيرون إليه في كتاباتهم، كما نرى ذلك لدى إبراهيم أنيس وغيره.

ب. تعميم الدلالة

^(٤) ينظر: مهدي أسعد عرار، *جدل اللفظ والمعنى*، المصدر السابق، ص ١٤٣-١٤٤، محمود السعران، المصدر السابق، ص ٢٨٤، سامي عوض وهند عكرمة، المصدر السابق، ص ١٥٧، حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٧٩، و <http://www.prameg.com/vb/showthread.php?t=67297> و <http://nassamat.com/vb/t7861.html> اللغة العربية وظاهرة التطور الدلالي - 14/04/2008 م 14:43 .

^(١) السيوطي (١٩٩٨): *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ص ٣٣٢، باختصار.
^(٢) إبراهيم أنيس، *دلالة الألفاظ*، المصدر السابق، ص ١١٨-١١٩؛ ويرى أنهم يميلون إلى الدلالات الخاصة لسهولة التعامل بها، وينفرون عادة من الكليات التي لا وجود لها في الأذهان، ويؤثرون الدلالة الخاصة التي تعيش معهم، ويعمدون أحياناً إلى الألفاظ ذات الدلالة العامة ويستعملونها استعمالاً خاصاً، كما في كلمة (العيال) التي أصبحت تدل على الزوجة، ولكنها أخذت تتجه حالياً لتخصص في الدلالة على الأولاد أنفسهم، مع أنها كانت تدل في الأصل على كل ما يعال في الأسرة. ينظر: إبراهيم أنيس، المصدر نفسه، ص ١١٨، وحسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٧٨.

يرى مهدي عرار أن المقصد المتعين من تعميم الدلالة هو أن دائرة دلالة الكلمة قد تتسع فتشتمل على أشياء جديدة لم تكن مثبتة في دائرة دلالتها، ويمثل بكلمات مثل: (الشَّلَل) التي تقتصر على يبس في اليد وذهاب، ثم اتسعت لتشمل الجسم كله أو شقه ويأتي بأمثلة أخرى^(٣).

أو هو كون معنى اللفظ محصوراً في معنى محدد ولكن نتيجة للتطور والرقى الذي يتعرض له المجتمع تفرض الحاجة إلى التوسع في معناه ويعطى دلالة جديدة أملتتها الظروف المتغيرة فكلمة "سيارة تعني القافلة" ولكن توسع في معناها وأصبحت الآن تدل على وسيلة النقل المعروفة؛ وكذلك كلمة "قطار" تدل على قطار الإبل تشد على نسق واحد خلف واحد وتوسع في معناها لتدل على قطار السكة الحديد وغير ذلك كثير^(١).

ويسمى تعميم الدلالة أيضاً بتوسيع المعنى أو تعميم الخاص، ويقع توسيع المعنى أو امتداده عندما يحدث الانتقال من معنى خاص إلى معنى عام، ويعني أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر وأوسع من السابق، مثل: البأس والورد والرائد...^(٢).

ويؤكد أحمد مختار أيضاً أن ظاهرة التعميم هذه ناتجة عن إسقاط بعض الملامح التمييزية للفظ^(٣).

وفي مجال تعميم الخاص يقول السيوطي تحت عنوان (فيما وضع في الأصل خاصاً ثم استعمل عاماً): "كان الأصمعي يقول: أصلُ الوردِ إِيثَانِ الماءِ ثم صار إِيثَانُ كُلِّ شَيْءٍ... ويقولون: رفع عَقِيرته أي صوته وأصلُ ذلك أن رجلاً عَقَرَتْ رَجُلَهُ فرفعها وصاح فقيل بعدُ لِكُلِّ مَنْ رَفَعَ صَوْتَهُ: رفع عَقِيرته..."^(٤).

ويستمر السيوطي في إيراد الشواهد، فالنُّجْعَةُ أصلُها طلبُ الغيثِ ثم كَثُرَ فصار كُلُّ طلبِ انتجاعاً، والمَنِيحَةُ أصلُها أن يُعْطَى الرجلُ الناقَةَ فيشرب لبنها أو الشاةَ ثم صارت كُلُّ عطيةٍ منيحة... والوَعَى: اختلاطُ الأصواتِ في الحربِ ثم كَثُرَ فصارَت الحربُ وَعَى وكذلك الواغية... ويقولون: بَنَى الرجلُ بامرأته إذا دخلَ بها وأصلُ ذلك أنَّ الرجلَ كان إذا تزَوَّجَ يُبْنَى

(٣) مهدي أسعد عرار، التطور الدلالي الإشكال والأشكال والأمثال، المصدر السابق، ص ١٨٢-١٨٣.

(١) عليان بن محمد الحازمي، علم الدلالة عند العرب، المصدر السابق، ص ٧١٥.

(٢) ينظر: علي عبد الواحد وافي، المصدر السابق، ص ٣٢٠، وعليان بن محمد الحازمي، علم الدلالة عند العرب، المصدر السابق، ص ٧١٥ وسامي عوض وهند عكرمة، المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٣) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٢٤٦.

(٤) السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، المصدر السابق، ص ٣٣٣.

له ولأهله خباءً جديد فكثُر ذلك حتى استُعْمِل في هذا الباب... والبأسُ: الحرب ثم كَثُر حتى قيل: لا بأسَ عليك أي لا خوف عليك... والرَّائد: طالب الكلاء وهو الأصل ثم صار كلُّ طالب حاجة رائداً...^(٥).

ويرى إبراهيم أنيس أن تعميم الدلالات أقل شيوعاً في اللغات من تخصيصها، وأقل أثراً في تطور الدلالات وتغيرها، ويمثل لذلك بتعميم الأطفال واكتفاء الناس بأقل قدر ممكن من دقة الدلالات وتحديدها، وفي الصفات والنوع^(١)، لكن مهدي عرار يرى " أن هذا الرأي قائم على الترجيح لا التأكيد، ولا إخال أن هذا الحكم يأتي بعفوية هكذا، إذ إنه بحاجة إلى إستقراء واسع يتتبع فيه الباحث أعراض هذا الانتقال حتى يكون بمكنته أن يشكل تصوراً ما..."^(٢). والذي يلاحظ من خلال أمثلة تعميم الدلالة هذه أن ثمة علاقة معينة بين المعنى القديم والمعنى الجديد للكلمة، أحياناً تكون هذه العلاقة: علاقة مشابهة أو علاقة مجاورة أو بعض علاقات المجاز المرسل، ومن هذا التعميم الناتج عن التشبيه تحويل بعض الأعلام المشهورة إلى صفات فيقال: (حاتم) للكريم المضياف، و (عرقوب) لمن عرف بإخلاف الوعود... الخ^(٣). وذلك يعني أن في التشبيه والمجاز المرسل بعلاقاته المعروفة، سببين رئيسيين في نشوء ظاهرة التعميم الدلالي، لأن العلاقة بين دلالتى اللفظ (قبل التعميم وبعده) غالباً ما تكون علاقة مشابهة، أو إحدى علاقات المجاز المرسل^(٤).

ج: انتقال الدلالة

من مظاهر تطور الدلالة، انتقالها، وهو أن ينتقل اللفظ من مجال استعماله المعروف فيه، إلى مجال آخر، ويشمل هذا المظهر نوعين من تطور الدلالة^(٥):

(٥) السيوطي، المصدر نفسه ص ٣٣٣-٣٣٥؛ باختصار.

(١) إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١١٩.

(٢) مهدي أسعد عرار، **جدل اللفظ والمعنى**، المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٣) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٨٢.

(٤) حسين حامد الصالح، المصدر نفسه، ص ٨١-٨٢.

(٥) غازي مختار طليمات، **في علم اللغة**، المصدر السابق، ص ٢٣٤-٢٣٥، وحسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٨٣.

الأول: ما كان انتقال الدلالة فيه للمجاورة والسبب أي لغير علاقة المشابهة، وهو ما يعرف بـ(المجاز المرسل).

الثاني: ما كان انتقال الدلالة فيه لعلاقة المشابهة، وهو ما يعرف بـ(الاستعارة).

الانتقال "يكون عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص، ؛ كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال أو من السبب إلى المسبب، أو من العلامة الدالة إلى الشيء المدلول عليه... أو العكس... وأن انتقال المعنى يتضمن طرائق شتى... منها الاستعارة وإطلاق البعض على الكل أو المجاز المرسل بوجه عام"^(١).

ويرى مهدي عرار أن المقصد المتعين من انتقال الدلالة يفسّر باسترفاد ظاهرة الحقل الدلالية؛ فهناك ألفاظ تقترن بالمعنويّ المجرد، وأخرى بالمادّيّ المحسوس ومن ذلك انتقال الدلالة من مجال دلاليّ إلى مجال دلاليّ آخر، وانتقالها من مضمار الدلالة على الحيوانيّ إلى الآدميّ، ومن المعنويّ المجرد إلى المادّيّ المحسوس وبالعكس^(٢).

ويمثل لذلك بانتقال كلمة اللّغز من الدلالة على ألغاز اليربوع وجوره إلى الأسراروما ما يشكل حلّه لعلاقة المشابهة، وانتقال (الهمج) من الدلالة على البعوض والذباب؛ أي من الحقل الحيواني، إلى الدلالة على أراذل الناس وسفلتهم، وانتقال دلالة (الرّشوة) من رسن الحبل الذي يتوصل به إلى الماء إلى ما يتوصل به من الأشياء، وكذلك يستشهد بمفردات أخرى مثل (الدّمائة) و(الترّهات) و(الاحتدام) و(المحنك)...^(٣).

يبدو أن الفرق بين مظهر الانتقال ومظهري التعميم والتخصيص "هو أن المعنى في هذين المظهرين أوسع أو أضيق من المعنى القديم، أما في مظهر الانتقال، فالمعنيان القديم والجديد متساويان"^(٤).

ومن انتقال الدلالة انتقالها للمجاورة والسبب أي لغير علاقة المشابهة، وهو ما يعرف بالمجاز المرسل، فالعرب تطلق كلمة السماء على الشيء العالي، لأنها من سمو أي العلو،

(١) أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٤٧.

(٢) ينظر: مهدي أسعد عرار، التطور الدلاليّ الإشكاليّ والأشكال والأمثال، المصدر السابق، ص ١٨٤-١٨٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٤) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٨٥-٨٦، و أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٤٧؛ ومعنى هذا أن كل أنواع المجاز التي يتساوى فيها الطرفان (المنقول منه والمنقول له) تندرج ضمن هذا النوع المسمى بنقل الدلالة، أو تغيير مجال الاستعمال، وقد ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أن الفرق بين مظهر الانتقال والمظهرين الآخرين من مظاهر التطور الدلاليّ يتمثل في أن هذين المظهرين يتّمان عادة بصورة غير شعورية، أما هذا المظهر أي (الانتقال) فإنه يتم بصورة قصدية لغرض أدبيّ غالباً. ينظر: حسين حامد الصالح، المصدر نفسه، ص ٨٥-٨٦، و أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٤٧.

ثم صارت تسمى السحاب سماء لارتفاعه وحلوله في السماء، وصارت تسمى المطر سماء لخروجه من السحاب...^(٥).

ولانتقال الدلالة للمجاورة والسبب أوجه كثيرة تضاف إلى المجاورة والسبب؛ منها إطلاق الكل وإرادة الجزء كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْنَعَهُمْ فِيءِآذَانِهِمْ﴾ [البقرة: ١٢] يريد أناملهم ومنها التعبير عن الكل بجزء منه كتسمية اللغة العربية لغة الضاد، والضاد حرف من حروفها، أو تسمية الغزو الأوروبي للبلاد الإسلامية بالحروب الصليبية، والصليب جزء من الكنيسة التي قادت هذه الحروب أو شعار لها^(١).

أما انتقال مجال الدلالة لعلاقة المشابهة، وذلك يكون في الاستعارة، التي هي عبارة عن "استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، مع (قرينة) صارفة عن إرادة المعنى الأصلي، والاستعارة ليست إلا (تشبيها) مختصرا، ولكنها أبلغ منه"^(٢).

وقد تكون الاستعارة أقدر (كما يقول غازي طليمات) من المجاز المرسل على نقل الدلالة من شيء إلى آخر، وذلك لأن الاستعارة فرع من فروع التشبيه، والأشباه والنظائر تملأ حواس الإنسان، وتحيط به من كل جانب...^(٣).

ويتجلى هذا المظهر في كثير من الكلمات التي انتقلت من معناها إلى معنى آخر يشبهه، وأجزاء جسم الإنسان تعد مصدراً ثراً للاستعارات، وكثيراً ما تنقل إلى مجالات أخرى لعلاقة المشابهة، ومن ذلك على سبيل المثال: بطن الوادي، وحنن المسجد، فم البئر، وسن القلم، وعين الحقيقة، وعين الصواب، وعنق الزجاجة، ورأس الشارع، وصلب الموضوع، وقلب المعركة، وصدر الصحيفة، وصدر المجلس، وظهر الأرض، ورجل الطاولة، وكبد الحقيقة، ويد الإبريق... وجناح الطائرة... وشجرة النسب، وفرع العائلة، وجذور القضية، ثمرة البحث...^(٤).

^(٥) ينظر: غازي مختار طليمات، المصدر السابق، ص ٢٣٤.

^(١) غازي مختار طليمات، في علم اللغة، المصدر السابق، ص ٢٣٤-٢٣٥؛ ويرد الزركشي أمثلة كثيرة على الكل الذي يراد به الجزء، ينظر: الزركشي

(١٩٥٧/١٣٧٦): البرهان في علوم القرآن، ج ٢، بيروت، لبنان، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط ١، ص ٢٨.

^(٢) أحمد الهاشمي، المصدر السابق، ص ٣٠٣.

^(٣) غازي مختار طليمات، المصدر السابق، ص ٢٣٥.

^(٤) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٢٣٥ و غازي مختار طليمات، المصدر السابق، ص ٢٣٥.

ومن مظاهر التطور الدلالي التي تتصل بهذا المظهر انتقاله من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة أو العكس، أي انتقالها من المجرّد إلى الحسي.

١. الانتقال من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة:

يشير غازي طليمات إلى أن انتقال الألفاظ من إطار الحس إلى إطار التجريد يعد مسلكاً لغوياً مطرداً، تسلكه اللغات حينما يتطور الناطقون بها من البداوة إلى الحضارة، ومن الاشتغال بالغرائز إلى الاشتغال بالعقل، والعربية سلكت نفس المسلك بالمقارنة بين الجاهلية والإسلام، وتأثراً بالثقافات الوافدة، وهذا ليس عملاً اعتباطياً بل تستوعبه طبيعة العربية الاشتقاقية والإفادة من تحول الدلالات من الحقيقة إلى المجاز...^(١)

يشير إبراهيم أنيس إلى إتفاق الباحثين في نشأة الدلالة على أنها بدأت بالمحسوسات ثم تطورت إلى الدلالات المجردة بحكم تطور العقل الإنساني ورفيقه، فكما ارتقى التفكير العقلي عند الإنسان جنح إلى استخراج الدلالات المجردة وتوليدها والاعتماد عليها في الاستعمال^(٢). ويرى أن هذه الظاهرة (نقل الدلالة من المحسوسات إلى المجردات) تعدّ من المجاز أيضاً، ولكنها ليست من ذلك المجاز البلاغي الذي يعمد إليه أهل الفن والأدب، لأن هذا الضرب من المجاز لا يثير دهشة أو غرابة في ذهن السامع، فليس المراد منه على حد قوله إثارة العاطفة أو انفعال النفس، بل هدفه الأساسي الاستعانة على التعبير عن العقليات والمعاني المجردة، فهو لهذا يعد مرحلة تاريخية متميزة لتطور الدلالة عند الأمم^(٣).

ويتم انتقال الدلالة من المجال المحسوس إلى المجال المجرد عادة في صورة تدريجية، وتظل الدالتان سائدتين معاً زمنياً ما، قد تستعمل خلاله الدلالة المحسوسة، فلا يدهش لها أحد، وتستعمل في الوقت نفسه الدلالة المجردة فلا يدهش لها أحد، ثم قد تتزوي الدلالة المحسوسة، وقد تندثر، وتظل مستعملة جنباً إلى جنب مع الدلالة التجريدية لفترة تطول أو تقصر^(٤).

(١) غازي مختار طليمات، المصدر السابق، ص ٢٣٦.

(٢) إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١٢٤.

(٣) إبراهيم أنيس، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٤) إبراهيم أنيس، المصدر نفسه، ص ١٢٤، وأحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٣٨.

إذاً الدلالة تبدأ حسية ثم تتطور لتصبح معنوية بحكم تطور العقل الإنساني، ولذلك يمكن القول: إن دلالة اللفظ الحسية هي الأصل أو الحقيقة، وإن دلالاته المعنوية هي المجاز المتطور عن ذاك الأصل، إلا في حالة المجاز الفني المتقدم ذكره، لأن هذا الضرب من المجاز يكون نقل الدلالة فيه من المحسوس إلى المجرد أو العكس، غرضه الإثارة والإبداع ليس إلا، ولا صلة له بالتطور التاريخي للدلالة^(٥).

ويعود هذا الانتقال إلى رقي الحياة العقلية للإنسان، وتطورها خلال المراحل التاريخية المختلفة، إذ إن إدراك المعاني المجردة يتطلب مقدرة عقلية متقدمة^(١). بالرجوع إلى ألفاظ اللغة وتفحص دلالاتها ترى أن كثيراً منها يسند هذه النظرية (الانتقال من الحسي إلى التجريد)، ففي العربية أمثلة عديدة تصلح للاستشهاد بها، كالعقل والبحث والإبرام، وغيرها من الأمثلة التي ما زالت دلالاتها الحسية ملحوظة^(٢).

ومن الأمثلة على تطور الدلالة من الحسي إلى المجرد أو المعنوي ما ذكره أهل اللغة من أن "أصل معنى (الشرف) المرتفع من الأرض، ومنه قول العرب: حلوا مشارف الأرض، أي: أعاليها، ثم نقلت إلى معنى مجرد، فقالوا: فلان شريف، أي: عالي المنزلة^(٣)، والعلاقة المشابهة، ولفظة (لبق) مأخوذة من الثرد والخلط الشديد للطعام حتى يصبح ليناً، وهو معنى محسوس، ثم تطورت دلالاتها لتطلق على لين الأخلاق ولطفها، فوسموا من يتصف بذلك بـ(اللباقة)، قال الزمخشري: "رجل لبق ولبيق: لين الأخلاق لطيف ظريف"، وهذا معنى مجرد^(٤).

ومثال ذلك أيضا "فعل (لحا) بمعنى شتم وقرع بشدة، وتلاحى الرجلان: تشاتما، وأما أصل الاستعمال فهو قشر جذوع الأشجار، فكأن الفعل (لحا) أي قشر جذع الشجرة، قد انتقل إلى معنى تجريد الآخريين من سماتهم المحمودة، وإظهار معانيهم، وفعل (أغري) به إغراء، إذا أولع بالشيء ولزمه، وأصل الفعل مستمد من الدلالة الحسية، من (الغراء) وهو الصمغ الذي يكون عالقاً بالشجرة، ثم استعمل في القرب والمجاورة، إلى أن تحول إلى

(٥) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٨٩-٩٠.

(١) عبدالكريم شديد محمد، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): لمشترك اللفظي في اللغة العربية، بغداد-العراق، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ص ٤٨.

(٢) عبدالكريم شديد محمد، المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٣) الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ص ٣٢٦-٣٢٧.

(٤) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٩٠، وفانير الداية، المصدر السابق، ص ٢٢٦-٢٢٨. ينظر: أساس البلاغة، المصدر السابق، (لبق) ٥٥٧-٥٥٨.

معنى الهوى والولع المجريدين، وفعل (صرم) و(الصريمة) بمعنى القطيعة والخصام، والسيف صارم أي قاطع، فهذا مجرد^(٥)

والكلمات المنتقلة قلما يحس بها الناس ولا يعرفها إلا المهتمون بهذا الموضوع ويرى ذلك مثلاً في كلمات مثل: الحقد والمدح والقلق والنفاق والشجاع والكره والضغينة والشؤم والتفاؤل والذكاء والمجد...^(٦).

٢. الانتقال من الدلالة المجردة إلى الدلالة الحسية:

يبدو أن هذا النوع من الانتقال قليل جداً مقارنة بالوجه الأول، ولكنه ليس نادراً وموجود في اللغة، ويعتبر النوع الثاني من الانتقال وهو الانتقال من المعنى المجرد إلى المعنى الحسي " وغالباً ما يكون ذلك من أجل توضيح الصورة الذهنية، وجعلها أمراً محسوساً يُرى ويُسمع ويُتذوق ويُلمس ويُشم، وهذا النوع من النقل يكثر في لغة الأدب عند المبدعين من الأدباء والشعراء، فيوجد المعاني المجردة كالحنان والحقد والصبر والأمل تصبح أشياء محسوسة نكاد نلمسها، فيزداد التأثير والانفعال بتلك الصورة التي يرسمها المبدع"^(١).

ويرى إبراهيم أنيس أن أوضح ما تكون تلك العملية (الانتقال من الدلالة المجردة إلى الدلالة الحسية) توجد "فيما يسمى بالكنايات الأدبية، كأن يكنى عن (الكرم) بكثرة الرماد، وعن (التذلل) بإراقة ماء الوجه... فنقل الدلالة المجردة إلى المجال المحسوس مما يمهر فيه الأدباء والشعراء وأصحاب الخيال، وهو كثير الورد في الأدب العربي، وهو الذي يستحق أن يسمى بالمجاز البلاغي"^(٢).

وقبل إنهاء هذا المبحث من الأفضل أن يشار إلى انحطاط الدلالة وراقيها، لأنهما تتدرجان ضمن انتقال الدلالة أو ما يسمى بنقل المعنى، وقد تناول بعض الكتاب هذين النوعين من التطور الدلالي على شكل مستقل^(٣)، وآخرون^(٤) صنفوها تحت انتقال الدلالة، فالكلمة ضمن التطور الدلالي "قد تتردد بين الرقي والانحطاط في سلم الاستعمال

^(٥) <http://www.prameg.coz> و <http://nassamat.com/vb/t7861.html>

اللغة العربية وظاهرة التطور الدلالي - 14/04/2008م 14:43 .

^(٦) لتفصيل ذلك إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١٢٦-١٢٧.

^(١) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٩٢.

^(٢) إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١٢٤.

^(٣) إبراهيم أنيس، المصدر نفسه، ص ١٢٠-١٢١، وعبد الكريم شديد محمد، المصدر السابق، ص ٢٣٧-٢٣٨، ومهدي أسعد عرار، جدل اللفظ والمعنى، المصدر السابق، ص ١٤٧-١٤٨، وغيرهم.

^(٤) ينظر: أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ص ٢٤٧-٢٤٨.

الاجتماعي، بل قد تصعد الكلمة الواحدة إلى القمة وتهبط إلى الحضيض في وقت قصير"^(٥)، فيكتفي الباحث بانحطاط الدلالة ورفيها.

أ. انحطاط الدلالة وانحذارها:

هذا النوع من التطور تطور نحو الانحذار والانحطاط للفظ، فيصيب تلك الألفاظ نوع من الضعف والانهيان من ناحية الدلالة، وتفقد أثرها الايجابي في الأذهان وتفقد مكانتها بين الألفاظ التي تتألف منها المجتمع الاحترام والتقدير، فهناك ألفاظ تبدأ حياتها بمتانة وقوة، فبسماعها أحس بأنها أقوى ما يعبر عن تلك الحال ثم تمر الأيام فيشيع استعمالها في مجال أضعف من مجالها الأول وتتهار دلالتها وتضعف، أو تصيب الخسة بعد الرفعة وتفقد الاحترام في المجتمع، ويكون هذا الانحطاط أيضا لأسباب سياسية واجتماعية ونفسية^(١).

والمثال للانحطاط الدلالي لفظ (الاحتتيال) الذي لم يكن يحمل أية دلالة سيئة، فقد قيل: إنه مأخوذ من الحركة لأنَّ العرب تقول: "حال الشخص يحول إذا تحرك ثم أصبح بمعنى: "الحذق وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف" ولكن وكثرة استعمال هذا اللفظ في العبارات التي تتحدث عن تحصيل الرزق من بيع أو شراءٍ أو عملٍ، فيقال: (احتال لطماعه ولعيشه..) ونتيجة لما يصاحب ذلك أحيانا من غشٍ وغبن، وغير ذلك من الأمور الذميمة، حملت هذه اللفظة مع تقادم الأيام ظللا من هذه المعاني، فأصبحت كلمات: (الحيلة والاحتتيال والمحتال) تفيد الذم القبيح ويرى مثل ذلك في كلمة (الذريعة) أيضا"^(٢). وكذلك "كانت دلالة (طول اليد) كناية عن السخاء والكرم وهي قيمة عليا لكنها أضحت وفي لهجات الخطاب العامة وصفاً للسارق إذ يقال له: هو طويل اليد"^(٣).

ومن نماذج انحطاط الدلالة ما توصل إليه الباحث في دراسة أخرى له حول مفردة (الأنفال) في القرآن الكريم والتي أتى مع بعض مشتقاتها في معاجم اللغة بمعنى: "الزيادة على الواجب أو الشيء، ولد الولد، عطية التطوع، التطوع، الغنيمة، الهبة، اليمين،

^(٥) منقول عبد الجليل، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٧٢.

^(١) إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ١٢٠-١٢١، فرهاد عزيز محيي الدين، المصدر السابق، ص ٢٠٦، ومهدي أسعد عرار، جدل اللفظ والمعنى ص ١٤٨.

^(٢) حسين حامد الصالح، المصدر السابق، ص ٦٩، ولكلمة (حول)، ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، مادة (حول)، ص ١٤٨، ابن منظور، المصدر السابق، مج ٤، ص ٢٧٤-٢٧٥.

^(٣) منقول عبد الجليل، علم الدلالة، المصدر السابق، ص ٧٢؛ "وقد كان لكلمة (ثور) معنى شريف، وهو السيد، وربما ورث العرب في الأدب القديم احترام الثور من الأمم السامية، حيث كان الثور نموذجا لإله القوة والأصالة والكرم، وكان له في أساطيرهم جناحان يطير بهما فجعلوه للسيد مجازا حتى سميت به أعلامهم مثل: حميد بن ثور الهلالي، وسفيان الثوري، وهو من أصحاب الحديث، أما اليوم فقد اقترن الثور بالمعنى السليبي، فهو علامة الحمق والغباء و البلادة" ينظر:

نبت معروف،....." ولكن تدور أكثرية المعاني حول الزيادة على الواجب المرتبط بالغنيمة، وعطية التطوع، وهذا معروف أيضاً لدى المفسرين^(٤).

وفي الاصطلاح القرآني عبارة عن تلك الأموال والأشياء والممتلكات التي يحصل عليها جيش إسلامي نتيجة لحربه مع الكفار المحاربين، وكيفية توزيعها على المجاهدين والجنود، وفق حكم الله (ولم ينزل حكم بصدده حتى تلك اللحظة) عن طريق رسوله أو الإمام أو من ينوب عنه زيادة على حصتهم في الغنائم، وتشجيعاً للذين يحرزون نصراً أو يفتتحون موقعاً أو غير ذلك، مع إمكانية وجود المرونة ووجود الاجتهاد في ذلك وفق متطلبات العصر الحديث، والتغييرات التي حصلت في البنية العسكرية والمواثيق الدولية الخاصة بالحروب ونتائجها^(١).

لكن هذه المفردة أطلقت في العراق على حملات وعمليات عسكرية حربية، مخططة ومبرمجة مسبقاً وفق إستراتيجية مكثفة، من أجل الإبادة الجماعية للشعب الكردي وإجلائهم من مناطقهم الأصلية في كردستان العراق، بغية إحداث تغيير في المجال الجغرافي والديموغرافي والثقافي وتدمير البنية التحتية والتصفية الجسدية، ضمن ثماني مراحل في ست مناطق مختلفة، مبتدئاً بصبيحة ٢٣/شباط/١٩٨٨ ومنتهاً بست(٦/أيلول من العام نفسه)، واستمر لأكثر من ستة أشهر وراح ضحيتها عشرات الآلاف من القتلى المدنيين العزل الآمنين من الشيوخ والشباب والنساء والأطفال والرضع، مع هدم آلاف القرى بمساجدها ومصاحفها ومدارسها ومستوصفاتها، مستخدماً فيها جيشاً مجهزاً بكافة الأسلحة والمعدات والطائرات واستخدمت فيها الأسلحة الفتاكة والمحظورة دولياً، وفككت من وراء تلك العمليات البنية التحتية للقرى كاملة وهجر وقتل الأهالي ومن ثم تمت تصفية أغلبية الأسرى بدون أي استثناء (عدا بعض العجزة والعوائل لتمويه البقية المنتظرة من الشعب الكردي) مجرياً عليهم التجارب أو ماتوا من شدة الهول والجوع أو رموا بالرصاص أو دفنوا أحياء

^(٤) فاتح محمد سليمان(١٤٣١هـ/٢٠١٠م): عمليات الأنفال وآثارها على الشباب دراسة اجتماعية نفسية ميدانية، أربيل، إقليم كردستان العراق، وزارة الثقافة والشباب، ط١، ص٣٣، وفاتح محمد سليمان(١٤٣١هـ/٢٠١٠م): عمليات الأنفال في كردستان العراق في ضوء مقاصد الشريعة والاتفاقيات والمواثيق الدولية، كركوك، العراق، الجمعية الثقافية والاجتماعية، ط١، ص١١.

^(١) فاتح محمد سليمان، عمليات الأنفال وآثارها على الشباب دراسة اجتماعية نفسية ميدانية، المصدر السابق، ص٣٩، وفاتح محمد سليمان، عمليات الأنفال في كردستان العراق في ضوء مقاصد الشريعة والاتفاقيات والمواثيق الدولية، المصدر السابق، ص١٦.

بالبلدوزرات ومن ثم عثروا عليهم في مقابر جماعية في حضر والسماوة وأنحاء أخرى في العراق^(٢)، فهذا إنحطاط وتحريف واضح.

ب. رقي الدلالة:

الألفاظ كما سبق قد تنحط دلالاتها وقد ترقى وتسمو من معنى منحط أو مبتذل ثم يعلو شأنها، حسب العوامل السابقة الذكر... فالقصد من رقي الدلالة هو "أن تغدو دلالة الكلمة راقية تستحسن قبول المجتمع؛ فقد تكون في سابق عهدها مما يستقبح ذكره، أو ينبوا عنه السمع، ثم تسمي عند اللاحق ذات شأن ومكانة رفعت عنها ما كان يعتريها من ابتذال"^(١). ومثال ذلك كلمة (الشاطر) التي كانت ذات إحياءات سلبية، وظلال هامشية مقبولة لكن حصل على هذا المعنى تغيير نحو الرقي^(٢)، وقد أطلق اسم أو لقب (قيصر) على كل حاكم عظيم أو جبار لأنه كان اسم علم لأحد أباطرة الرومان (يوليوس قيصر) وقد اشتق هذا الاسم من فعل لاتيني معناه يقطع أو يشق؛ لأن ذلك الإمبراطور قد ولد بعملية شق البطن فأطلق عليه هذا الاسم، ولا زال يقال (عملية قيصرية) عن عملية الولادة التي تجرى بشق البطن^(٣). ومن ذلك: كلمة (البغدة) التي تعني التدل، والتي كما يقول إبراهيم أنيس استعمالها على وصف المرأة، جاءت من استعمال قديم هو "تبغدد الرجل أي انتسب إلى بغداد و أهلها"، أي أصبح متحضرا راقيا في سلوكه، لأن نظرتهم إلى بغداد حينئذ كانت كنظرة بعضنا الآن إلى المدن الأوربية وهذا رقي في الدلالة^(٤). هذه من أهم مظاهر التطور الدلالي وثمة مظاهر أخرى لم يتطرق ليها الباحث^(٥) أثارها الباحثون المحدثون بالدراسة والأمثلة الكثيرة.

^(٢) فاتح محمد سليمان، عمليات الأنفال وآثارها على الشباب دراسة اجتماعية نفسية ميدانية، المصدر السابق، ص ٥٠، وفاتح محمد سليمان، عمليات الأنفال في كردستان العراق في ضوء مقاصد الشريعة والاتفاقيات والمواثيق الدولية، المصدر السابق، ص ٢٣.

^(١) مهدي أسعد عرار، التطور الدلالي الإشكالي والأشكال والأمثال، المصدر السابق، ص ١٨٣.

^(٢) مهدي أسعد عرار، التطور الدلالي الإشكالي والأشكال والأمثال، المصدر السابق، ص ١٨٣.

^(٣) <http://salimprof.hoos.com/montada-f150/topic-t865.htm>

التطور الدلالي الإثنين نوفمبر ٠٣، ٢٠٠٨ ٦:٥٨ pm و <http://daifi.montadarabi.com/montada-f45/topic-t411.htm>

^(٤) إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص ٩٥.

^(٥) مثل حسن التعبير، والتحول نحو المعاني المضادة، والمبالغة، وغير ذلك...

خلاصة:

من خلال هذا العرض تبين أهمية علم الدلالة والتطور الدلالي، وأن اللغة العربية كباقي اللغات الإنسانية في حالة تطور مستمر ولاسيما في مجال الدلالة، وقد وقف الباحث عند المعنى اللغوي والاصطلاحي للتطور وللدلالة وعلم الدلالة وللتطور الدلالي والعوامل والأسباب التي تؤدي إلى التطور الدلالي، والمظاهر التي يتجلى فيها التطور الدلالي، ومن أهمها: تخصيص الدلالة وتعميمها وانتقالها من مجال إلى مجال آخر، بعلاقة المشابهة كما في الاستعارة، أو بغير علاقة المشابهة كما في المجاز المرسل، وكذلك عن انحطاط ورفق الدلالة؛ وكل ذلك كتمهيد لدراسة التطور الدلالي لمصطلحات في الفكر الإسلامي المعاصر.

**المبحث الثاني: ماهية المصطلح،
وفيه ثمانية مطالب**

توطئة

يتناول هذا المبحث المعنى اللغوي والدلالي-المصطلحي- للمصطلح، والفرق بينه وبين (المفهوم)، إضافة إلى كيفية تشكل المصطلح، مع التركيز على حساسية استعمال المصطلح و أهميته من حيث المضامين المعرفية والثقافية في عالم اليوم، نظرا لحمله المضامين الفلسفية والحضارية(وليست ألفاظاً لغوية بحتة)، وهذا يتطلب الدقة والمسؤولية في الاستعمال والتعامل معه... لقد كان شأن كلمة(المصطلح) شأن الكلمات العربية الأخرى نفسها في الانتقال من المعنى اللغوي، إلى المعنى العلمي(الاصطلاحي)، ولهذا يتناول هذه الكلمة من الناحيتين في هذا المبحث.

المطلب الأول: معنى المصطلح لغة واصطلاحاً

إن الدلالة اللغوية للمصطلح مأخوذة من أصل المادة (صلح)، والاصطلاح في اللغة هو التصالح، والاتفاق فتصالح القوم أي قام الصلح والسلام بينهم، وأزيل النفار بينهم، والصلح نقيض الفساد والإصلاح نقيضه الإفساد ، و(اصطلاح) القوم زال ما بينهم من خلاف وعلى الأمر تعارفوا عليه واتفقوا وفي التنزيل العزيز ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات:٩] ﴿ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي ﴾ [الأحقاف:١٥] وجاءت بمعنى الاتساع أيضا في جذر صلح لفظ صلطح^(١).

^(١) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، المصدر السابق، مج ٣، ص ٢٨٧، و الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ص ٣٥٩، و الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣١٨، و وابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ٨، ص ٢٧٣، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج ١، المصدر السابق، ص ٥٢٠.

ويؤكد صاحب العين المعاني السابقة بقوله إنَّ: "الصَّلَاح: نقيض الطلاح، ورجل صالح في نفسه ومصْلِح في أعماله وأموره؛ والصُّلح: تصالُح القوم بينهم"^(٢).

ويُعَرِّف الوسيط "الاصطلاح" بالمفهوم نفسه مطورا نوعاً ما حيث يقول: "الاصطلاح مصدر اصطلاح واتفاق طائفة على شيء مخصوص ولكل علم اصطلاحاته"^(٣).

كما ذكر أحمد شفيق الخطيب أن لفظة "المصطلح" من صلَح أو صلُح وصلاحاً وصلوفاً وصلاحاً، بمفهومه الحالي، لم يدخل المعاجم إلا أواسط القرن العشرين، فلا ذكر له في المعاجم التراثية ولا حتى في الطَّبَّعات الثلاث من المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية، إلا إذا اعتبر كاسم مفعول من "اصطلاح" وارداً ضمناً من جملة مئات ألوف الاشتقاقات الممكنة التي لا توردها المعاجم^(١) ويرى أيضاً أن المعاجم العربية تُضَمِّن مفهوم المصطلح لفظة "اصطلاح"^(٢).

لكن لفظ "مصطلح" فرض نفسه، بالانتخاب الطبيعي (على حد قول أحمد الخطيب) والاستعمال، كمدخل مستقل... **فالمعجم الوجيز**، وليد المعجم الوسيط يتجاوز عَرَّابه فيضيف في تعريف "اصطلاح" تحديد^(٣) "أنه لفظ أو رمز متفق عليه في العلوم والفنون للدلالة على معين أداء معنى معين"^(٤).

لكن تلك التعاريف التي أوردها الخطيب، وأثبت الباحث مكانها في مصادرها، أقرب إلى التعريف الاصطلاحي منه إلى التعريف اللغوي.

من الباحثين من يرى أن هذه الكلمة بمعناها اللغوي لم ترد في أي من معاجم اللغة الشهيرة حتى نهاية القرن الثامن الهجري باعتبار عدم وجود أثر للكلمة في كل من معاجم الصحاح ومقاييس اللغة وتهذيب اللغة وأساس البلاغة والقاموس المحيط ولسان العرب،

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، مادة (ص ل ح) ص ٤٠٦.

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج ١، المصدر السابق، ص ٥٢٠.

(١) أحمد شفيق الخطيب (١٩٩٣م): حول توحيد المصطلحات العلمية، لبنان، دائرة المعاجم، مكتبة لبنان، لا ط، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦؛ يزد يوسف وغليسي على هذا الرأي في نقاط منها أن خلو المعجمات العربية من كلمة (مصطلح) لا يقوم دليلاً على عدم استعمالها، وبدل على استقراء ناقص ويأتي بأدلة لذلك، ينظر: يوسف وغليسي (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الجزائر، منشورات الاختلاف، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ص ٢٥-٢٦.

(٣) أحمد شفيق الخطيب، حول توحيد المصطلحات العلمية، المصدر السابق، ص ٦.

(٤) مجمع اللغة العربية، (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م): المعجم الوجيز، مصر، مجمع اللغة العربية، ط ١، ص ٣٦٨.

والجذر الثلاثي ل(صلح) إنما تعني الاتفاق والاتساع^(٥)، لكن علي القاسمي يردّ على الذين يرون أن لفظة "مصطلح" و"الاصطلاح" لا توجد في المعاجم العربية ومصادرها حتى أواسط القرن العشرين وبيّن أن من يدقق النظر في المؤلفات العربية التراثية، يجد أنها تشتمل على لفظي "مصطلح" و"اصطلاح" بوصفهما مترادفين فعلماء الحديث كانوا أول من استخدم لفظ "معجم" ولفظ "مصطلح" في مؤلفاتهم في القرن السابع الهجري من ذلك منظومة أحمد الاشيبلي من أهل القرن السابع الهجري و"الألفية في مصطلح الحديث" لزين العراقي (زين الدين عبد الرحيم بن الحسين ت ٨٠٦هـ) وكتاب "نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر" للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ - ٤٤٩م) وابن فضل الله العمري (ت ٧٤٩هـ) في كتابه "التعريف بالمصطلح الشريف" ومن المعجميين الذين استعملوا اللفظتين بوصفهما مترادفتين عبد الرزاق الكاشاني (ت: حوالي ٧٣٦هـ - ١٣٣٥م) في كتابه (اصطلاحات الصوفية) استخدم فيه لفظ "المصطلحات" وفي مقدمة معجمه "لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام" يستخدم لفظ "المصطلح" وكذلك استعمل ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ - ١٣٣٢-٤٠٣م) لفظ المصطلح في المقدمة و التهانوي في "كشاف اصطلاحات الفنون"^(١).

ويرجع ممدوح محمد خسارة إلى أبعد من ذلك ويرى أن أول ما وصل إلينا عن استعمال الفعل المزيد "اصطلاح" هو ما جاء عن الجاحظ (ت: ٢٢٥هـ) في حديثه عن المتكلمين أنّهم "اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم" إلا أن هذه التسمية "اصطلاح أو مصطلح" لم تُرج بسرعة، ذلك أن الرازي (أحمد بن حمدان ت ٣٢٢هـ) سمى كتابه في المصطلحات الإسلامية (الزينة في الكلمات الإسلامية)... والفارابي (ت: ٣٥٠هـ) عندما وضع كتابا في مصطلحات المنطق سماه: (الألفاظ المستعملة في المنطق)، أما الكندي (ت: ٢٦٠هـ) فقد سمى مؤلفه في تعريف مصطلحاته: (رسالة في حدود الأشياء ورسومها)،... لكن

^(٥) هاني محي الدين عطية، (١٧٤١٧هـ/١٩٩٧م): نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ص ٥؛ لكن عطية يذكر أن كلمة الاصطلاح وردت بمعناها الوضعي في الكتب الجامعة من القرن الرابع الهجري ويشير إلى الخوارزمي والتهانوي والنكري، ينظر: المصدر نفسه ٦-٨.

^(١) ينظر: علي القاسمي (٢٠٠٨م): علم المصطلح، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ص ٢٦١-٢٦٣؛ أما عن عدم ورود لفظ "المصطلح" في المعاجم العربية إلا في معجم "الوجيز" لجمع اللغة العربية الذي صدر سنة ١٩٨١م، و"المعجم العربي الأساسي" الذي صدر سنة ١٩٨٩م، فيعود ذلك إلى أن المعاجم جميع ألفاظ اللغة، وأنّ المعاجم العربية جرت على عدم ذكر صيغ المشتقات المطردة، وكلمة "المصطلح" اسم مفعول مشتق من الفعل "اصطلح" ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

استقرار كلمة المصطلح لم تستقر إلا بعد قرون لدى الجرجاني وعلماء الحديث ومن ثم لدى المعجميين^(٢).

ففي هذه المناقشات يختلط المعنى اللغوي والاصطلاحي لفظ "المصطلح" وبالنسبة للمعنى اللغوي المعجمي فإن لفظ "صلح" ومشتقاته وجذوره في المعاجم العربية القديمة تعني: التصالح والسلام، والاتفاق والمواضعة والتعارف والإصلاح وكل ما هو نقيض للفساد وكذلك الاتساع... ومن ثم تطور هذه الكلمة للمعنى الاصطلاحي الذي قد تضيق وتتحدد معناها أمام هذه المعاني اللغوية.

المطلب الثاني: تعريف (المصطلح) اصطلاحاً

يضع "الواقع اللغوي والعلمي المصطلحات على اختلافها في مستويات ثلاثة: المستوى الأول، هو المستوى اللغوي المحض-اللفظة كما يشرحها المعجم... والمستوى الثاني هو المستوى المفرداتي الشائع(المطوّر نوعاً عن المستوى المعجمي)... وثالث المستويات هو المصطلح المميز، حيث يعني المصطلح شيئاً محدداً يتجاوز معانيه المعجمية أو حتى الشائعة"^(١). وهذا ما يقصد تعريفه هنا.

فمسألة التعريف الاصطلاحي ضرورية لكل مفهوم في العلوم والفنون كافة، لهذا يذكر العلماء في فنون المصطلح تلك الأهمية، يقول محمد علي التهانوي* (ت ١١٥٨هـ-١١٧٥م)

^(٢) ممدوح محمد خسارة(٢٠٠٨م): علم المصطلح، دمشق-سورية، دار الفكر، ط١، ص١٢-١٣.

^(١) أحمد شفيق الخطيب، حول توحيد المصطلحات العلمية، المصدر السابق، ص١٩.

* محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي، (...ت: بعد ١١٥٨هـ=.../بعد ١٧٤٥م): باحث هندي نشأ في بيت علم حيث كان والده من كبار العلماء، لقب بقطب الزمان... لم تمدنا المصادر والمراجع التي ذكرت التهانوي صاحب الكشف، في شيء ولو يسير عن مولده. ولكن المرجح أنه ولد في أواخر الحادي عشر الهجري، وذلك أن معظم المؤرخين اتفقوا على أنه من علماء القرن الحادي عشر الهجري-الثامن عشر الميلادي، ووفاته أيضاً يسودها الغموض، وكل ما يستفاد منها ومن الكشف أنه كان حياً عام ١١٥٨هـ، عند انتهائه من وضع معظم نصوص الكشف... ترك التهانوي مؤلفات عدة وصلنا منها ثلاثة، وهي: أحكام الأراضي، وموجود في المكتبة الهندية تحت رقم ١٧٣٠، (سبق الغايات في نسق الآيات)، وطبع بالهند عام ١٣١٦هـ، وكشف اصطلاحات الفنون، ينظر: خير الدين الزركلي(٢٠٠٢م): الأعلام، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ج٦، ص٢٩٥ ومحمد علي التهانوي(١٩٩٦م): كشف اصطلاحات الفنون، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان-ناشرون، ت:رفيق العجم وآخرون، الجزء الأول، ط١، صxxx1v-XXX.

: "إن أكثر ما يُحتاج إليه، في تحصيل العلوم المدونة، والفنون المروجة، هو اشتباه الاصطلاح، فإن لكل اصطلاح تعريفاً خاصاً به إذا لم يعلم بذلك، لا يتيسر للشارع في الاهتداء إليه سبيلاً وإلى انغمامه دليلاً، فطريق علمه إما بالرجوع إليهم، أو إلى كتب جمع فيها اللغات المصطلحة..."^(٢).

يقول النكري واصفاً كتابه: "إن هذا دستور العلماء جامع العلوم العقلية، حاوي الفروع والأصول النقلية، فيه فوائد غريبة، وجرائد عجيبة، في تحقيق اصطلاحات العلوم المتناولة، وتوضيحات مقدمات منتشرة مشكلة على المعلمين، وتلويحات مسائل مبهمة متعسرة على المتعلمين، بعبارات واضحة لتيسير الوصول بها إلى المرام، وتعبيرات لائحة لئلا يتعسر على كل طالب إدراك مرام..."^(٣).

ومن أبرز الذين قاموا بتعريف الاصطلاح الجرجاني وتراه يورد عدة تعريفات للاصطلاح فيقول: "الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما"، أو: "الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى"، ومن ذلك أيضاً "الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد"، وقيل: "إن الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين"^(١).

وكذلك أورد الكفوي* عدة تعريفات للمصطلح إذ قال: "هو إتفاق القوم على وضع الشيء، وقيل: إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد"^(٢).

ويرى أن الاصطلاح مقابل الشرع في عرف الفقهاء^(٣) ويستعمل الاصطلاح لدى الكفوي "غالبا في العلم الذي تحصل معلوماته بالنظر والاستدلال"^(٤)، وأما عند التهانوي فهو العرف الخاص، وهو "عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضعه الأول

^(٢) محمد علي التهانوي (١٤١٨هـ/١٩٩٨م): كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، المجلد الأول، ط ١، ص ٥.

^(٣) القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد النكري (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م): جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، مج ١، ط ١، ص ٧.

* أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، أبو البقاء: صاحب الكليات، ولد في (كفه) بالقرم سنة ١٠٢٨هـ، وفيها نشأ وأخذ العلم، ولما إشتد عوده وتفقه في مذهب أبي حنيفة، وكان من قضاة الأحناف، استدعى إلى أستانه وعين قاضيا فيها، ثم عاد إلى (كفه)، وولي القضاء في بغداد والقدس، وعاد إلى إسطنبول فتوفي بها سنة ١٠٩٤هـ/٦٨٣م وله كتب بالتركية عدا الكليات. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨؛ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م): الكليات، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ص ٧.

^(١) علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، المصدر السابق، ص ٤٤.

^(٢) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

^(٣) الكفوي، المصدر نفسه، ص ١٢٩-١٣٠.

^(٤) الكفوي، المصدر نفسه، ص ١٣٠.

لمناسبة بينهما، كالعوم والخصوص، أو لمشاركتها في أمر أو مشابقتها في وصف أو غيرها" (٥).

وفي قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية يعرف المصطلح بأنه: "لفظ علمي يؤدي المعنى بوضوح ودقة يكون غالبا متفقا عليه عند علماء علم من العلوم أو فن من الفنون" (٦). وبحسب الاتفاق والتواطؤ أو التصالح الذي يتم بين كل جماعة تحدث مصطلحات، فإذا قام بين جماعة المحدثين يتفق مع مصطلح في الحديث، وإن قام بين جماعة الفقهاء على مسائل في الفقه نتج عنه مصطلح في الفقه، وإن كان بين جماعة من النحاة صنعوا مصطلحا نحويًا، وقل مثل ذلك في سائر العلوم (١).

لذلك فالاصطلاح "لفظ محدد يستخدم للدلالة على ظاهرة معينة" لكن قد تتعدد الاصطلاحات للدلالة على ظاهرة واحدة، فالحشو والصلة والإضافة والزيادة كلها اصطلاحات تطلق على ما عرف بحروف المعاني" (٢).

مع العلم بأن "المصطلحات لا توضع ارتجالًا، ولا بد في كل مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة كبيرة كانت أو صغيرة بين مدلوله اللغوي ومدلوله الاصطلاحي" (٣).

وقيمة الاصطلاح تكمن في إعطائه الألفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية أو الأصلية فالسيارة في اللغة: القافلة، والقوم يسيرون، لكن هي في اصطلاح الفلكيين: اسم لأحد الكواكب السيارة التي تسير حول الشمس، وفي الاصطلاح الحديث هي: عبارة عن الأوتوموبيل" (٤).

مما سبق من التعريفات يستنبط أن الشروط التي توافرت لوضع المصطلح هي كالاتي:

١. أن تقوم به طائفة من أهل فن أو علم أو صنعة وهو ما يفهم من معنى (الاتفاق) في جذر صلح للفظ اصطلاح وتصالح، وأورده الجرجاني ونقله عنه التهانوي والكفوي وغيرهما من أصحاب المعاجم اللاحقة؛ لكن اشتراط اتفاق طائفة من أهل العلم أو فن أو صنعة على وضع المصطلح- كما جاء في تعريف الجرجاني والتهانوي بلفظ (تسمية الشيء) و (وضع الشيء) لدى

(٥) محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، المصدر السابق، ص ٢١١.

(٦) مجموعة من المؤلفين، (١٩٨٧م): قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط ١، ص ٥٨.

(١) عوض أحمد القوزي، (١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م): المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، رياض-السعودية، عمادة

شؤون المكتبات - جامعة الرياض، ط ١.

(٢) عوض أحمد القوزي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣) عوض أحمد القوزي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٤) عوض أحمد القوزي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

الكفوي؛ ليس مسلماً على إطلاقه، وإنما يعد الاتفاق شرطاً للمصطلح إذا ما كان القول على تداوله، أما بشأن الوضع فالاتفاق ليس بشرط، فالمصطلحات الإسلامية التي جاء بها الإسلام ولم يكن للعرب عهد بها ليست نتيجة اتفاق بل هي مصطلحات جاء بها الشارع بهذا المعنى وبهذا المدلول، ومن هذا المنطلق يعمل الباحث في المصطلحات الفكرية للفكر الإسلامي^(٥).

٢. أن يخرج اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى جديد وهو ما يفهم من معنى (الاتساع) في جذر صلح للفظ صلطح، ومعنى (النقل) في لفظ الجرجاني... لكن يبدو أن خروج اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى جديد ليس بشرط للوضع في المصطلح فكما يخرج المصطلح عن معناه اللغوي في بعض الألفاظ تبقى ألفاظ أخرى تحمل المعنى نفسه إذ لا دلالة لغيره، في وقت مخصوص؛ وكذلك الحج والبيع... فالصلاة هي في أصل اللغة موضوعة للدعاء ثم استعملت في الشرع في الدعاء بقرائن ومعاني مخصوصة؛ وكذلك الصوم هو الإمساك ثم استعمل في الإمساك عن معنى مخصوص^(١)، وهذا يساعد الباحث في إيراد مصطلحات بينها وبين معناها اللغوي تشارك وتشابه.

٣. أن يكون هناك ثمة مناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الجديد، وهو ما يفهم من معنى (لمناسبة بينهما) في لفظ الجرجاني والتهانوي؛ لكن يبدو حسب رأي هاني محيي الدين عطية أن وجود ثمة مناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الجديد ليس بشرط للوضع في المصطلح، فيوجد من المصطلحات وليس بينها وبين المعنى اللغوي أي صلة ويستشهد لذلك بأقوال للكفوي في الكليات، فوجود الصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للفظ من عدمه إنما مرجعه إلى واضع المصطلح حال وضعه إياه، والمصطلح يكتسب معناه الاصطلاحي بعد الوضع، ويكون في أغلب الأحوال مجازاً لمجاورته خيال واضع المصطلح^(٢)؛ لكن يبدو أن إظهار المعنى الجديد للمصطلح واستعماله دلالياً لما وضع له ليس بشرط للوضع، فكثير من المصطلحات وضعها أفراد بل هيئات وتم الإعلان عنها، إلا أنها لم تحظ بالقبول ولم يتم تداولها على الإطلاق، وهي ما زالت في حكم المصطلح، وعلى المنوال نفسه فإن كثيراً من المصطلحات التي كانت متداولة قديماً أصبحت مهجورة الآن، إلا أن هذا لا يخرجها عن كونها مصطلحات وضعت للدلالة على معان معينة^(٣).

(٥) هاني محيي الدين عطية، نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، المصدر السابق، ص ٩-١٠، راجع تعريف الجرجاني والتهانوي والكفوي في ص ٤.

(١) هاني محيي الدين عطية، نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، المصدر السابق، ص ٩-١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩، ١٢-١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

٤. أن يكون المعنى أو الشيء الموضوع له المصطلح مفهوما لهذا الشيء فقط، ولا يلتبس مع معنى آخر. وهو ما يفهم من معنى (البيان المراد) في لفظ الجرجاني والكفوي، وبوضوح ودقة في قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية المعاصرة لكن وجود شرط أن يكون المصطلح الموضوع إزاء المعنى ليس مؤديا للالتباس في ذهن السامع شرط غير وارد، إذ إن كثيرا من المصطلحات المستخدمة في العلوم المختلفة تتشابه، فلفظة الرجعة المرة الواحدة، وهي عند الفقهاء الرجوع في الطلاق الذي ليس ببائن، وعند الشيعة رجوع الامام... ويرى الشيء نفسه في لفظة الفك والوند والسيارة والخبر، وهذا الاختلاف هو ما أدى بأمثال الجرجاني والنكري والكفوي إلى ترتيب مصطلحاتهم وتبيان اختلافاتها حسب العلوم والفنون^(١).

٥- ويرى الكفوي استعمال المصطلح غالبا في العلم الذي تحصل معلوماته بالنظر والاستدلال، ففقد كلمة (غالبا) يعطي مرونة للمصطلحات التي قد توضع^(٢) بغير هذه الطريقة.

لكن وضع المصطلح أو بناءه قد يمر بمراحل، فعندما "ينتشأ المفهوم، تدريجيا أو فجأة، سرعان ما ينتشأ له اسم يعرف به أو يستدل به عليه، وقد يحمل هذا المفهوم اسمه معه، أو يلتبس له مقابل من اللغة حسبما توجي به علائق الاشتقاق أو القياس أو المجاز؛ وفي هذه الحال تنقل له اللفظة الاسم من معناها اللغوي إلى معناها الجديد وتسمى مصطلحا"^(٣).

(١) ينظر: هاني محي الدين عطية، نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، المصدر السابق، ص ١٣، ٩-١٧، وعض أحمد القوزي، (١٤٠١هـ/١٩٨١م): المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، المصدر السابق، ط ١، ص ٢٣-٢٥.

(٢) من المبادئ الأساسية في وضع المصطلحات العلمية واختيارها التي أقرتها ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات العلمية الجديدة فيما بين ١٨ و ٢٠ شباط (فبراير) ١٩٨١:

١. ضرورة وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهاة بين مدلول المصطلح اللغوي ومدلوله الاصطلاحي، ولا يشترط في المصطلح أن يستوعب كل معناه العلمي.
٢. وضع مصطلح واحد للمفهوم العلمي الواحد ذي المضمون الواحد في الحقل الواحد.
٣. تجنب تعدد الدلالات للمصطلح الواحد في الحقل الواحد، وتفضيل اللفظ المختص على اللفظ المشترك.

٤. استخدام الوسائل اللغوية في توليد المصطلحات العلمية الجديدة بالأفضلية طبقا للترتيب التالي: التراث، فالتوليد (بما فيه المجاز واشتقاق وتعريب ونحت).

٥. تفضيل الكلمة المفردة لأنها تساعد على تسهيل الاشتقاق والنسبة والإضافة والتنبيه والجمع. ينظر: أحمد شفيق الخطيب، حول توحيد المصطلحات العلمية، ص ٤٩-٥٠. وهناك مبادئ وتوصيات صدرت بصدد وضع المصطلحات العلمية العربية المتخصصة يتضمن النقاط السابقة وغيرها، يمكن الرجوع إليها منها: توصيات مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخاصة بمنهج المصطلحات العلمية العربية المتخصصة أقرها مجلس الجمع ومؤتمره في دورتيه الستين (١٩٩٤) والواحدة والستين (١٩٩٥)، وقواعد الجمع العلمي العراقي لجنة اللغة العربية والمعجم الطبي الموحد ١٩٨٣ وجمع اللغة العربية الأردني في ندوة "تطوير منهجية وضع المصطلح العربي، وبحث سبل نشر المصطلح الموحد وإشاعته" عمان ٦-٩ أيلول ١٩٩٣، وقرارات مؤتمر التعريب السابع في الخرطوم ٢٥-١-٢٠١-٢-١٩٩٤، وجمع اللغة العربية بدمشق، نحو إقرار منهجية موحدة لوضع المصطلح، ٢٥-٢٨ تشرين الثاني-نوفمبر ١٩٩٩، ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٥٥٨-٥٨٤، ولترجمة وتعريب ونقل المصطلحات ينظر: يوسف وغلبيسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، المصدر السابق، ص ٧٠-٧٩.

(٣) أحمد شفيق الخطيب، حول توحيد المصطلحات العلمية، المصدر السابق، ص ٥-٦.

ومتى ترسخ المصطلح عن طريق الكتابات والبحوث والمقالات ويستخدم ثم ينشر في وسائل الاتصال والإعلام بعد ذلك يدخل كتب الدراسة والبحث ويثبت في المعاجم^(٤).

وهذه المقولة تنطبق على لفظ "السيارة" كما ورد في سورة يوسف من القرآن الكريم، قَالَ تَعَالَى: ﴿ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا نَعْمَلُوا يَوْسُفَ وَالْقَوْمُ فِي غِيبَتِ الْجُبِّ يَلْقَاهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ ﴾ [يوسف: ١٠] ﴿ أَجَلَ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ مَتَاعًا لَكُمْ وَالسَّيَّارَةُ ﴾ [المائدة: ٩٦] وصار إلى مصطلح "سيارة" المستحدث، تنطبق أيضا على كلمة "مصطلح"^(٥).

والمصطلحات بصورة عامة "قد يكتب لها البقاء وقد لا يستمر استخدامها أو يقتصر على المنشأ فقط... وقد يتعدد المصطلح الواحد للتعبير عن الفكرة الواحدة..."^(١).

وهذا التعدد للمصطلحات يقع أحيانا ضمن القطر الواحد، نتيجة صدورها عن مصادر متعددة سواء أكانوا أفراداً متخصصين أو أساتذة أو حرفيين أو صحافيين أو مترجمين أو مؤلفين أو معجميين، يعملون بأذواق مختلفة ومنهجيات مختلفة-قياسا واشتقاقا ومجازاً أو نحوا وتركيبا مزجيا وترجمة حرفية أو تصرفية أو تعريفا لفظيا؛ ومع ثراء العربية الواسع في المفردات والمرادفات يصبح عدم تباين المصطلحات هو المستغرب حتى المصطلحات التي صدرت عن الاتحادات العلمية وهيئات التوحيد والتنسيق والمجامع لم تخل من هذا التباين، وهي التي تعمل في شتى أقطار الوطن العربي بمنهجية موحدة شاركت كل المراجع والهيئات المصطلحية العربية في إقرارها^(٢).

مما سبق تعرفنا على تعريف المصطلح لغة واصطلاحا مع معرفة بعض الشروط وإبداء بعض الملاحظات ، وبعد ذلك يرى الباحث أن يأخذ بتعريف (هاني محيي الدين عطية) للمصطلح نظرا لتناسبه لبحثه عن التطور الدلالي لمصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر، وهو يفرق بين ما هو مصطلح وما هو اسم والمصطلح يتعلق بالمفاهيم فقط، أما الاسم فهو متعلق بالمسميات فالاسم عنده يطلق على المسمى والصفة وصف له؛ بينما يطلق المصطلح على

(٤) هاني محيي الدين عطية، نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، المصدر السابق، ص ٥.

(٥) أحمد شفيق الخطيب، حول توحيد المصطلحات العلمية، المصدر السابق، ص ٥-٦.

(١) رياض مصطفى عثمان (٢٠٠٧/٢٠٠٨م): المصطلح النحوي عند الزمخشري، (أطروحة دكتوراه غير منشورة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة اللبنانية وجامعة ليون الثانية الفرنسية، غير منشورة، ص ٩-١٠، نشر جزءاً منها بعنوان (المصطلح النحوي وأصل الدلالة)، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠.

(٢) أحمد شفيق الخطيب، حول توحيد المصطلحات العلمية، المصدر السابق، ص ١١؛ ويرى ذلك في "ندوة توحيد منهجية وضع المصطلحات الجديدة" التي عقدت في الرباط عام ١٩٨١ بدعوة من مكتب تنسيق التعريب والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، حتى قيل إن مشكلتنا مع المصطلح العلمي الأجنبي لم تعد في تعريبه بقدر ما هي في توحيد.

المفهوم والمعنى شرح له، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بلغة العلوم والصنائع والحرف، بينما يرتبط الاسم بمسميات الأشياء والآلات والأدوات، وإطلاق اسم المصطلح على مسميات الأشياء المستحدثة هو من قبيل التجاوز والتعميم، والأصح عنده هو أنها أسماء وليس مصطلحات^(٣).
وتعريفه هو أن المصطلح "لفظ مخصوص لمفهوم معين ينصرف إليه الذهن تبعاً لمعناه المتعارف عليه في مجاله" أما الاصطلاح فهو "إطلاق لفظ مخصوص على مفهوم معين فيكون التعارف عليه بين فئة المستخدمين له لينصرف إليه الذهن تبعاً للمعنى الموضوع له في مجاله"^(١).

المطلب الثالث: علم المصطلح

يشير يوسف وغيلسي أن مجموع المصطلحات الموظفة في الميادين العلمية المختلفة، كل على حدة، صار موضوعاً لعلم جديد قائم بذاته، له مفرداته الخاصة التي تدل عليه، والذي ينيف على عددها على تسعين مصطلحاً وجمع تحت اسم (علم المصطلح)^(٢).
ويرى علي القاسمي أن هناك عدة مترادفات تستعمل في الدراسات العربية للدلالة على دراسة المصطلحات مثل: المصطلحية، وعلم المصطلح، وعلم الاصطلاح، وعلم الاصطلاحات، والمصطلحاتية، الخ^(٣) ويعرّف علم المصطلح ونطاقه بأنه "العلم الذي يبحث

^(٣) هاني محيي الدين عطية، نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، المصدر السابق، ص ١٧؛ هناك رأي يرى أن مترادفات لكلمة (المصطلح أو المصطلحات) منها (الحدود) و(المفاتيح) و(الأوائل) و(التعريفات) و(الكليات) و(الأسامي) و(الألقاب) و(الألفاظ) و(المفردات)... لكن همشت استعمالها أمام هيمنة كلمتي (مصطلح) و(الاصطلاح). ينظر: يوسف وغيلسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، المصدر السابق، ص ٢٥.

^(١) هاني محيي الدين عطية، نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، المصدر السابق، ص ١٧؛ كلمة الاصطلاح هي وضع والمصطلح موضوع له. فلفظ مصطلح من حيث الصيغة هو اسم مفعول من اصطلاح اصطلاحاً على تقدير متعلق محذوف مثل عليه. المصدر نفسه، ص ٩. أما عن الفرق بينهما فإن علي القاسمي يرى أن كلمتي "مصطلح" و"اصطلاح" مترادفتان في اللغة العربية. وهما مشتقتان من "اصطلاح" (وجذره صلح) بمعنى اتفق، لأن المصطلح أو الاصطلاح يدل على اتفاق أصحاب تخصص ما على استخدامه للتعبير عن مفهوم علمي محدد. ويجب على الذين يرون أن لفظ "مصطلح" خطأ شائع وأن اللفظ الصحيح هو "الاصطلاح" ويرى أن من يدقق النظر في المؤلفات العربية التراثية، يجد أنها تشتمل على لفظي "مصطلح" و"اصطلاح" بوصفهما مترادفين فعلماء الحديث كانوا أول من استخدم لفظ "معجم" ولفظ "مصطلح" في مؤلفاتهم في القرن السابع الهجري ومن المعجميين أيضاً استخدموا اللفظين بوصفهما مترادفين، ويرد القاسمي أيضاً على الادعاء بأن لفظ "مصطلح" لا يتفق والقواعد العربية. ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٢٦١-٢٦٣.

^(٢) ينظر: يوسف وغيلسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، المصدر السابق، ص ٢٨.

^(٣) ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٢٦١؛ وغيلسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، المصدر السابق، ص ٢٨-٣١.

في العلاقة بين المفاهيم العلميّة والألفاظ اللغوية التي تعبّر عنها^(٤)، أو "الدراسة العلمية للمفاهيم والمصطلحات التي تعبر عنها في اللغات الخاصة"^(٥).

وقد يعرف علم المصطلح بالحقل "الذي يعالج تكوين التصورات، وتسميتها سواء في موضوع خاص، أو في جملة حقول المواضيع"^(٦).

لهذا العلم جذور تاريخية، ظهرت على يد النحويين العرب في جوانب من البحث المصطلحي، لكن ولادة علم المصطلح الحديث كان في سبعينيات القرن العشرين، لهذا يعتبر هذا العلم حديث النشأة وما يزال تحت الصنع، وآخذ في التطور والنمو باطراد، وظهرت فيه مدارس فكرية مختلفة من أهمها، مدرسة فيينا ومدرسة براغ والمدرسة الروسية، لكن هذا الموضوع ليس محل بحث في هذه الرسالة^(٧).

المطلب الرابع: تشكل المصطلح

يوضع المصطلح إزاء المعنى وإزاء الأشياء والمفاهيم الموجودة والتي تتجدد بمرور الأوقات والأزمان و"يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فن معين لتوصيل معنى في ذهنه إلى المخاطب من دارسي الفن نفسه، مع ملاحظة أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك"^(٨). هذا يسمى بوضع المصطلح، لكن هذا الوضع ليس بالأمر السهل، وقد يحتاج إلى تفكير وعلم، ودراية وعناية، وبخاصة إن كان عن قصد ونية وهدف، لذا يتطلب تشكيلا للمصطلح، أما عن تشكل المصطلح، والمقصود به فهو "البناءؤه، وطريقة تأليفه وإلقائه، واستخدامه"^(٩). أما الألفاظ فهي وليدة الحاجة، فإن كانت عامة فهي لفظ، وإن كانت مخصصة فهي (على الأغلب) مصطلح والمصطلحات كثيرا ما تكون خلاصة توافق وتوافق، وعبارة عن وحدات أو علامات مميزة ودالة في الوقت نفسه وتستخدم بطريقة طبيعية في الخطاب المخصص^(١٠).

^(٤) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٢٦٩.

^(٥) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر نفسه، ص ٩.

^(٦) يوسف وغلبيسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، المصدر السابق، ص ٢٨.

^(٧) ينظر: علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٢٧١-٩، ٢٧٨، وممدوح محمد خسارة، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ١٤-١٥.

^(٨) مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، مدخل لقضية المفاهيم والمصطلحات، علي جمعة محمد، القاهرة-مصر، المعهد العالمي

للفكر الإسلامي-دار السلام، ج ١، ط ١، ص ٢٢.

^(٩) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر السابق، ص ٨٤.

و"إن تشكل المصطلح هو معرفة طريقة وضع هذا اللفظ المعين من حيث هو لفظ وطريقة نطق صاغها المتخصص ومعرفة مدى ارتباطه بالمفهوم"^(٥).

صياغة المصطلح ليست بالأمر السهل بل تحتاج إلى قواعد وآليات، كي تتم وفق أسس علمية، وعليه فإن "صياغة المصطلح لها ثوابت معرفية مطلقة، ولها نواميس لغوية عامة كما لها مسالك نوعية خاصة، وكل ذلك يمثل الآليات التي تقتفيها المصطلحات"^(٦).

ومن حيث البناء والصياغة قد يكون بسيطاً وهو ما استقل لفظه بمفرده من غير حاجة إلى قرينة سابقة أو لاحقة له، ليكتمل مفهومه، باستثناء سابقة التعريف وأنواع المعارف الأخرى، أو نكرة أو مصدراً أو مشتقاً بزناً اسم الفاعل والمفعول وغيرهما، أو يكون المصطلح مركباً من عدة كلمات تربطها، من كلمتين أو أكثر، مثل المركب بحرف الجر، أو يكون التركيب إضافياً وضمنه التركيب النسبي والصناعي والتركيب الموصولي بمعنى إسناد المصطلح أو بعض أجزائه إلى الاسم الموصول والتركيب العطفى من المبتدأ والخبر والمسند والمسند إليه والتقديم والتأخير واللف والنشر والوصفي معرفة كان أم نكرة، وقد يكون التركيب معقداً، وهو "كل مصطلح تألف من أكثر من ثلاث كلمات ثم استقر على هيئته التشكيلية ولا يقوم بالتأويل ولا بالتبسيط ولا يستبدل بآخر..."^(٧).

وهناك طرائق عديدة لوضع المصطلح وصياغته بصورة عامة، منها التوليد والاشتقاق والنحت والإحياء والمجاز والترجمة والاقتراض والوضع"^(٨).

هذا من حيث التشكل الظاهري والصياغة النحوية للمصطلح ووضعه، أما بناء المفاهيم والمصطلحات أو وضعها وبلورتها في الفكر الإسلامي المعاصر بما له من خصوصية، والذي نحن بصدده فإنه ينطبق عليه بعض ما سبق من حيث التشكل، مع تميز يخص الفكر الإسلامي.

المطلب الخامس: بين المفهوم (concept) والمصطلح (term)

^(٤) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر نفسه، ص ٨٤.

^(٥) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر نفسه، ص ٨٥.

^(٦) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر نفسه، ص ٨٥. عن عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي، دار غريب للطباعة والنشر. (د:ت)، لاط، ص ١٠.

^(٧) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر السابق، ص ٨٨-١٥١ باختصار؛ ولتعريف التركيب المعقد، ينظر: ص ١٤٧، هذا المنهج من حيث تشكل المصطلح طبقه باحثه (رياض عثمان) على المصطلح النحوي عند الزمخشري ومثل له بأمثلة كثيرة.

^(٨) للتفصيل ينظر: ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٢١-٣٤٦ وعلي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٣٥٥-٤٧٠، ويوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، المصدر السابق، ص ٧٩-١٠٥.

بالعودة إلى معجم الوجيز (باعتباره موجزا للمعجم) يرى أن مادة فهم تأتي بمعنى حسن الفهم والتصور، (الفهم): حسن تصور المعنى...و(المفهوم): مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي، ويقابله الماصدق^(٣)؛ المفهوم مأخوذ من فهم، والفهم هو:

"تصور المعنى من لفظ المخاطب"^(٤) و"المفهوم والمعنى متحدان بالذات، فإن كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل أو عنده، وهما مختلفان باعتبار القصد والحصول، فمن حيث إن الصورة مقصودة باللفظ سميت معنى، ومن حيث أنها حاصلة في العقل سميت بالمفهوم"^(٥). ويرى الكفوي أنه إذا وضع اللفظ بإزاء الشيء فذلك الشيء من حيث يدل عليه اللفظ يسمى (مدلولاً)، ومن حيث يعني باللفظ يسمى (معنى)، ومن حيث يحصل منه، يسمى (مفهوماً)^(١).

وقريبا من هذا المعنى يمكن القول إن "المفهوم مغاير للأسماء من حيث الدلالة والوظيفة المعرفية، ومغاير للمصطلح كذلك...فهو أشبه بوعاء معرفي جامع يحمل من خصائص الكائن الحي ذات هوية كاملة قد تحمل تاريخ ولانته(ويغلب أن يكون معرفيا) وصيرورته وتطوره الدلالي، وما قد يعترضه أثناء صيرورته من عوامل صحة أو مرض وعمليات شحن وتفريغ وتخلية وتحلية"^(٢).

هناك ترابط وتداخل بين المصطلح والمفهوم^(٣) والحد والتعريف ولكن ما يهم الباحث بالدرجة الأولى هو العلاقة التي تربط بين المصطلح والمفهوم، بالنسبة للمصطلح فقد تحدث الباحث عنه، أما بالنسبة للمفهوم فهو مضمون موجود قبل إيجاد المصطلح لذا "قد يوجد المفهوم قبل أن يوضع المصطلح الذي يعبر عنه أو يقتصر من لغة أخرى"^(٤).

أما بالنسبة لمجال كل من المصطلح والمفهوم فإن "دراسة المفاهيم تقع في نطاق علم المنطق وعلم الوجود؛ أما دراسة المصطلحات فهي من اختصاصات علم اللغة، إذ يتطلب توليدها معرفة

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٨٠.

(٤) الجرجاني(٢٠٠٧م): التعريفات، القاهرة، مصر، شركة القدس، ط ١، ص ٢٧٣، وجميل صليبا(١٩٨٢م): المعجم الفلسفي، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، لا طبع لها، ص ١٧٠، محمد عبدالرؤوف المناوي(١٤١٠هـ/١٩٩٠م): التوقيف على مهمات التعريف، بيروت، لبنان، دار الفكر المعاصر، ط ١، ص ٥٧٦ وكلاهما أخذه من الجرجاني.

(٥) محمد علي التهانوي(١٩٩٦م): كشف اصطلاحات الفنون، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان-ناشرون، ت: رفيق العجم وآخرون، ط ١، ص ١٦١٧.

(١) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسين الكفوي، الكليات، المصدر السابق، ص ٨٤٢.

(٢) مجموعة من الباحثين(١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، تقدم، طه جابر العلواني، القاهرة-مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ج ١، ط ١، ص ٨.

(٣) بالنسبة لظهور المفاهيم والمصطلحات الجديدة في تاريخنا الحديث "لقد ارتبط بعدد من الأحداث والتحويلات الكبرى، يمكن أن نردها إلى تحديات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر وما أسفرت عنه الحملة الفرنسية على مصر من تداعيات مختلفة، ظهرت تباعا مع تزايد التغلغل الأوروبي في مجتمعات الأمة الإسلامية بصفة عامة، وفي مصر بصفة خاصة". مجموعة من الباحثين(١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، السياق التاريخي والمفاهيم، إبراهيم البيوم غانم، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ج ١، ط ١، ص ١١٠.

(٤) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٩.

بطرائق المجاز والاشتقاق والنحت والتركيب...^(٥)، وتحدث عنه الأصوليون أيضا، أما المفهوم عند المنطقيين فهو "ما حصل في العقل، سواء أحصل فيه بالقوة، أم بالفعل"^(٦).

أو هو "مجموعة الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديدا يكفي لتمييزها من الموضوعات الأخرى، فمفهوم "الإنسان" بالمعنى الأرسطي مثلا هو أنه حيوان ناطق وما صدقاته هم أحمد ومحمد وسائر أفراد الناس"^(٧).

ولكن من العسير جدا الاعتقاد بأن يستوعب "معاني المفاهيم من خلال قول شارح أو منطقي برسم أو حد على الطريقة الأرسطية، كما أن أنواع الدلالات الثلاث منطقيًا: المطابقة، والتضمن، والالتزام، لا تستطيع أي منها أن تحيط بدلالة المفهوم كما تحيط بدلالة الألفاظ الأخرى"^(٨).

وقد نواجه مشكلة وتعقيدا حينما يراد تعريف المفهوم بين العلوم المختلفة والتخصصات المتعددة فمن مشكلاته "تسميته، فهي مضطربة في كثير من اللغات العالمية بما فيها اللغة العربية، وتختلف من عصر لعصر، ومن مدرسة فكرية لأخرى، ومن تخصص علمي لآخر. وهكذا يوجد في العربية المعاصرة مصطلحات متعددة للتعبير عن معناه مثل: مفهوم، وتصور، ومعنى عام، وفكرة؛ وترد هذه الألفاظ كلها أو بعضها بمثابة مقابلات مترادفة للمصطلحات الإنجليزية والفرنسية concept و naition في المعاجم الثنائية مثل (المورد) و(المنهل)^(٩).

والمفهوم مثلا عند الأصوليين "مقابل للمنطوق والمنطوق أصل للمفهوم"^(١٠)، أما المنطوق فهو: "ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق... كتحريم التأفف للوالدين من قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُنْفِ﴾ [الإسراء: ٢٣] إلى نظائره"^(١١).

(٥) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر نفسه، ص ٩.

(٦) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المصدر السابق، ص ٤٠٣.

(٧) مجموعة من الباحثين، بناء المفاهيم، توضيح المفاهيم: ضرورة معرفية، صلاح إسماعيل عبدالحق، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢، "فما نسميه اليوم بالمفهوم كان يسمى بالتصور، وما كان يسمى بالمصدق سمي اليوم بالشمول، وما كان يسمى بالمفهوم نسميه اليوم بالتضمن". علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٣٢٩.

(٨) مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، المصدر السابق، ص ٧-٨.

(٩) ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المصدر السابق، ص ٣٢٦-٣٢٧.

(١٠) سيف الدين علي بن محمد الأمدي (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م): الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية، ج ٣، ط ١، ص ٦٣.

(١١) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٦٣.

أما المفهوم الذي بصده الباحث فهو عندهم "ما فهم من اللفظ في غير محل النطق؛ والمنطوق، وإن كان مفهوماً من اللفظ، غير أنه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً، خصّ باسم المنطوق، وبقي ما عداه معرّفاً بالمعنى المشترك، تمييزاً بين الأمرين"^(٥).
وأما بالنسبة للمفهوم فينقسم إلى قسمين:

أولاً: مفهوم الموافقة، أو ما يسمى بـ"دلالة النص"، و"فحوى الخطاب" و"لحن الخطاب" و"القياس الجلي"...^(٦)، فمفهوم الموافقة "ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق"^(١) أو يعبر عنه بـ"دلالة اللفظ على أن حكم المنطوق، أي المذكور في النص، ثابت لمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم التي تفهم بمجرد فهم اللغة، أي يعرفها كل عارف باللغة دون حاجة إلى اجتهاد ونظر، وحيث إن الحكم المستفاد عن طريق دلالة النص يؤخذ من معنى النص لا من لفظه"^(٢)، وسمي "مفهوم موافقة لأن المسكوت عنه موافق للمنطوق في الحكم"^(٣).

ثانياً: مفهوم المخالفة:

يقول الأمدي عن مفهوم المخالفة "فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في النطق؛ ويسمى دليل الخطاب أيضاً، وهو عند القائلين به منقسم إلى عشرة أصناف متفاوتة في القوة والضعف"^(٤).

وعند الجرجاني "هو ما يفهم منه بطريق الالتزام، وقيل: هو أن يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق"^(٥).

(٥) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر نفسه، ٦٣.

(١) عبد الكريم زيدان (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): الوجيز في أصول الفقه، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١٥، ص ٣٦١، دلالة النص يستعمل عند الحنفية، وفحوى الخطاب ولحن الخطاب عند الشافعي رحمه الله، ينظر: محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، المصدر السابق، ص ١٦١٧.

(٢) سيف الدين علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ص ٦٣، وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، المصدر السابق، ص ٣٦١.

(٣) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، المصدر نفسه، ص ٣٦١، للأمثلة ينظر ص ٣٦٢-٣٦٣.

(٤) محمود مصطفى هرموش (١٤١٤هـ/١٩٩٤م): غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول، طرابلس-لبنان، مكتب البحوث الثقافية، ط ١، ص ١٦٩.

(٥) سيف الدين علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ص ٦٧، ولأصناف مفهوم المخالفة والأمثلة ينظر ص ٦٧-٦٩، وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، المصدر السابق، ص ٣٦٦-٣٦٩، وللمفهوم والاحتجاج به عند العلماء، ينظر: محمود مصطفى هرموش، غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول، المصدر السابق، ص ١٧٢-١٨١.

(٥) الجرجاني (٢٠٠٧م): التعريفات، القاهرة، مصر، شركة القدس، ط ١، ص ٣٥٤-٣٥٥، محمد عبدالرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، المصدر السابق، ص ٥٧٦.

هذا لدى الأصوليين^(٦) اختصاراً، وقد يستفاد من تعاريفهم لصياغة المفاهيم الإسلامية الجديدة، فضلاً عن الاستفادة من العلوم الإسلامية والاجتماعية الأخرى، وذلك لإعادة تشكيل العقل المسلم عبر إعادة بناء مجموعة من المفاهيم الإسلامية المهمة التي تقوم عليها المعرفة والفكر الإسلامي من جديد والتي تعتبر من صميم قضية الهوية .

وضمن هذا الموضوع فهناك ما يسمى بالحقل المفاهيمي والعائلة المصطلحية وخيط الربط الذي يربط بين المصطلح والمفهوم، فالمصطلحيون يذهبون إلى أن معنى (المصطلح) "تقرره خصائص المفهوم الذي يعبر عنه والعلاقات العامة بين هذا المفهوم وبقية المفاهيم في المنظومة المفهومية للحقل العلمي الذي ينتمي إليه ولهذا فإن طريقة الترتيب الأبائي للمداخل المتبعة في معاجم اللغة العامة لا تلائم معاجم اللغة الخاصة، لأن الترتيب الأبائي للمفردات يفكك البنيتين الفكرية واللفظية للحقل الموضوعي ويشتتتهما"^(١).

ولهذا السبب فإن المصطلحيين يميلون إلى "ترتيب المصطلحات حسب الميادين التخصصية داخل الحقل الأكبر والتضمن المعرفي الواحد وطبقاً للتواصل الموضوعي بينها، وترتب المصطلحات داخل كل ميدان حسب العلاقات بين المفاهيم التي ينبغي ترتيبها من العام إلى الخاص أي من المفهوم ذي الشمول الأصغر والتضمن الأكبر"^(٢).

فالمنظمة العالمية للتقريب، التي تتخذ من جنيف مقراً لها وتعتبر ملتقى المدارس المصطلحية المختلفة تعرف علم المصطلح بأنه "دراسة ميدانية لتسمية المفاهيم التي تنتمي إلى ميادين مختصة من النشاط البشري باعتبار وظيفتها الاجتماعية"^(٣).

وبذلك تغدو (العائلة المصطلحية) كما يقول يوسف وغليسي "حقلًا مصطلحياً تنظمه مجموعة محدودة من المصطلحات المتجانسة في مفاهيمها، وربما في حدودها"^(٤).

(١) يلاحظ أن هناك إهتماماً كبيراً في كتابات أصول الفقه بقضية المفهوم ودلالته والمعنى وأهميته، وهذا الإهتمام وإن كان وفق منطق خاص، لكنه هذا الإهتمام من جانب علماء الأصول يضاف إليه ضرورة أخرى تنبع من الوعي بأن الدراسات الإنسانية على تنوع مجالاتها وتعدد مصادرها وتمايز أطرها المرجعية توصلت إلى هذه المفاهيم نظرياً ومارست توظيف بعضها على الساحة العملية... وأن مهندسي هذه المفاهيم مارسوا توظيف بعضها على الساحة العملية... والتأكيد لدور أصول الفقه في عملية بناء تلك المفاهيم والتواصل بالقواعد والحدود والمنهاجية المتبعة فيه، يجعل لذلك أثره بصورة أو بأخرى في الفهم الصحيح للأحكام الشرعية والوعي بوسائل المكلفين ومقاصدهم، ذلك أن المفاهيم الإسلامية، شأنها شأن الأحكام الشرعية، تتعلق بمصالح العباد وحركتهم، ومن ثم كانت أولى بالالتفاف إليها تحديداً وبياناً. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): ، بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ج١، ط ١، ص٥٥،٥٧ بتصرف.

(١) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٣٢٤.

(٢) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٣) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٤) يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، المصدر السابق، ص ٤٦.

ومن الذين قاموا بتعريف المفهوم ولخصوه في عدة تعريفات، جميل صليبا، فالمفهوم عنده قد يطلق على جميع الصفات المشتركة بين أفراد الصنف الواحد، ويسمى **بالمفهوم الإجمالي**... وعلى جميع محمولات القضايا الصحيحة ذات الموضوع الواحد... ومجموع الصفات الذاتية التي يتألف منها الحد، ويسمى **بالمفهوم الحاسم**، مثل مفهوم الإنسان، فهو مؤلف من الحياة والنطق وكذلك مجموع الصفات الداخلة في الحد، والصفات التي تلزم عنها لزوما منطقيا، ويسمى **بالمفهوم الضمني** وكذلك على مجموع الصفات التي يدل عليها اللفظ في ذهن فرد معين أو في أذهان معظم الأفراد في إحدى الجماعات، ويسمى **بالمفهوم الذاتي**"^(٥).

أما بالنسبة لتعريف المدارس الحديثة فهناك تعريفات متعددة للمفهوم، فمثلا يرى القاسمي* أن المدارس المصطلحية المتأثرة بيوجين فيستر واللسانيات الجرمانية تبنت تعريفا مستقرا للمفهوم وهو "تمثيل ذهني يستخدم لتصنيف أفراد العالم الخارجي أو الداخلي عن طريق التجريد بصورة اعتبارية"^(١).

وهذا التعريف تبنته المنظمة الدولية للتقريب بجنيف في توصيتها رقم ٧٠٤ في إبريل ١٩٦٨م، وبعد تعديلات متعددة وفي بداية الثمانينات عهد إلى المصطلحيين الكنديين بمهمة مراجعة التوصية آنفة الذكر، فتقدموا بتعديل لتعريف المفهوم ليكون نصّه ما يلي: "المفهوم تمثيل فكري لشيء ما (محسوس أو مجرد) أو لصنف من الأشياء لها سمات مشتركة ويعبر عنه بمصطلح أو رمز"^(٢).

وبالتأمل من هذا التعريف الأخير للمفهوم تجد أنّ المفهوم هو "تصوّر ذهني للأشياء المفردة سواء أكان الشيء المفرد محسوسا أم مجردا. ولهذا من الممكن التفريق بين نوعين من المفاهيم"^(٣):

(٥) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المصدر السابق، ص ٤٠٤.

* علي القاسمي، كاتب وباحث جامعي ومجمعي عراقي متعدد الاهتمامات، يقيم بمغرب، تلقى تعليمه العالي في جامعات في العراق (جامعة بغداد) وبيروت (الجامعة الأمريكية في بيروت، وجامعة بيروت العربية) وفرنسا (السوربون)، وبريطانيا (أكسفورد)، وأمريكا (جامعة تكساس في أوستن)، حصل على البكالوريوس (مرتبة الشرف) في الآداب، وماجستير في التربية، ويسانس في الحقوق، وذكثوره الفلسفة في علم اللغة التطبيقي. مارس التعليم في جامعات عربية وإسلامية وأوروبية وعمل خبيرا في مكتب تنسيق التعريب ومحررا في مجلة "اللسان العربي"، تولى إدارة التربية وإدارة الثقافة في المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ومؤسسات أخرى، من مؤلفاته المنشورة "المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق" و"علم اللغة وصناعة المعجم" و"معجم استشهادات الموسع". ينظر: علي القاسمي (٢٠٠٨م): **علم المصطلح**، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، صفحة الغلاف.

(١) علي القاسمي، **علم المصطلح**، المصدر السابق، ص ٣٢٨.

(٢) علي القاسمي، **علم المصطلح**، المصدر السابق، ص ٣٢٨.

(٣) يذكر علي القاسمي أن "لكل مفهوم بعدان أساسيان: أولهما كميّ والآخر كميّ. ويمثل البعد الأول شمول المفهوم، أي الأفراد الذين ينطبق عليهم ذلك المفهوم ويسمى هنا البعد في أبحاث للنطق التقليدي (باصدق) أي الأفراد الذين يصدق عليهم التصور، ويمثل البعد الثاني تضمن للمفهوم للصفات الجوهرية أو الصفات المرتبطة في ذهن الشخص بذلك المفهوم، وبعبارة أخرى الصفات المشتركة بين الأفراد الذين ينطبق عليهم ذلك للمفهوم، وعن طريق تلك الصفات أو الخصائص الجوهرية لأفراد المفهوم، نستطيع التوصل إلى تعريفه ويسمى (بالتضمن) في أبحاث للنطق التقليدي ب (للمفهوم)". **علم المصطلح**، المصدر السابق، ص ٣٣٠.

المفهوم المحسوس الذي يمثل أفرادا أو أعيانا لها خصائص يمكن إدراكها بالحواس الظاهرة مثل مفهوم سيّارة، وصبي، وشجرة، والمفهوم اللامحسوس (لفظي) الذي يمثل أشياء ذات خصائص لا يمكن إدراكها بالحواس الظاهرة كمفهوم المرض، والفقر^(٤).

ومن المهم أيضا أن نتنبه إلى أن دور المفاهيم لا يقتصر على تمثيل الذات أو الأشياء المعبر عنها بالأسماء فقط كما سبق من مضمون التعريف السابق، وإنما تقوم كذلك بتمثيل السمات أو الصفات المعبر عنها بالنعوت، والأفعال المعبر عنها بالأفعال، والأماكن والأوضاع والعلاقات المعبر عنها بالظروف وحروف الجر وأدوات الربط والوصل^(٥).

ومن الجدير بالذكر هنا أن العلاقة بين المفهومين تحصل إذا اشتملا على خصائص مشتركة... ويمكن دراسة ميدان من ميادين المعرفة واستيعابه إذا كان الحقل المفهومي الخاص به قد بني على شكل نسق مفهومي (منظومة مفاهيم)... ويرتبط بعضها ببعض بعلاقات منطقية... وفي مثل هذه المنظومة المفهومية يسهل الوقوف على علاقات كل مفهوم مع المفاهيم الأخرى التي تتألف منها تلك المنظومة^(٦).

وبعد هذا العرض للمفاهيم وعلاقته بالمصطلح يرى الباحث أن العلاقة بين المفهوم والمصطلح علاقة تكاملية والمصطلح مسمى للمفهوم ووعاء لمضمونه والتعريف الذي تبنته المنظمة الدولية للتقييس بجنيف في توصيتها رقم ٧٠٤ في إبريل ١٩٦٨م، مع التعديل والمراجعة كان قريبا من التعريف الذي يمكن ترجيحه والاستفادة منه في هذه الرسالة وهو أن: "المفهوم تمثيل فكري لشيء ما (محسوس أو مجرد) أو لصفة من الأشياء لها سمات مشتركة ويعبر عنه بمصطلح أو رمز" مع أن المفاهيم التي تقع ضمن العلوم الإنسانية والاجتماعية لها خصوصياتها في كل فلسفة ودين لدى أي أمة من الأمم ويختلف عن ما هو مشترك إنساني؛ من العلوم الطبيعية والتجريبية، لذلك يجب الحذر والتنبه في استعارة المفاهيم في هذا المجال، كما يلاحظ الباحث إلى أن المفكرين الإسلاميين حين يتحدثون عن الحذر في استعارة المفاهيم يقصدون به المفهوم والمصطلح معا، والباحث بدوره مع

(٤) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٣٢٩.

(٥) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٦) علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٣٣٣، ويمثل القاسمي لذلك " بوضوء أحمر ووضوء أصفر ووضوء أخضر. فإذا وجدت هذه الأضواء بصورة منفردة متفرقة فإنها لا تعني شيئا، ولكنها إذا وضعت في إطار واحد بترتيب معين، وأعطيت مدلولات معينة، وأصبحت تضاء وفق نظام محدد، فإنها تشكل حينذاك منظومة متكاملة نطلق عليها اسم (إشارات المرور الضوئية)، وتدخل في علاقات كذلك مع منظومات إشارات المرور الأخرى... وكذلك اللاعبون المنفردون المستقلون لا يشكلون منظومة، إذا لم يكونوا فريقا، وإذا شكّلوا فريقا فيصبحون منظومة..." ينظر ص ٣٣٣-٣٣٤.

اعتقاده بتميز كل من المصطلح والمفهوم إلا أنه يرى الترابط بينهما ويأتي المصطلح ليكمل المفهوم ويعرفه بمصطلح أو رمز كما في التعريف المختار.

المطلب السادس: بين الحد والمصطلح والتعريف

ومن الموضوعات التي لها صلة كبيرة وعلاقة وطيدة بالمصطلح والمفهوم هو (الحد) حتى أن أحد الباحثين قال: "بأن المصطلح مرتبط بثلاثية لانفصام لإحدى حلقاتها عنيت: المصطلح، الحدّ، المفهوم... فإذا تغيرت إحدى زوايا هذا المثلث، يؤدي بالضرورة إلى تغيير في الزاويتين الباقيتين... ويمكن تلخيص العلاقة بين هذه المصطلحات الثلاثة بأنها علاقة تكاملية توضح الرؤيا الذهنية للباحث..."^(١).

^(١) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر السابق، ص ٣٣٣-٣٣٤.

فالحد: بالفتح لغة "المنع ونهاية الشيء... وعند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لأنه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير..."^(٢).

وعند الأصوليين "مرادف للمعرّف بالكسر وهو ما يميز الشيء من غيره، وذلك الشيء يسمى محدودا ومعرّفا بالفتح وهو ثلاثة أقسام"^(٣).

وأما عند المنطقيين فيطلق في باب التعريفات "على ما يقابل الرسمي واللفظي وهو ما يكون بالذاتيات. وفي باب القياس ما ينحل إليه القياس كالموضوع والمحمول..."^(٤).

لعل أهمية تعريف الحدود يرجع "في أنها عنصر مهم لاستقرار المصطلحات، إلا أن الفقهاء والفلاسفة والنحاة غرقوا في تفاصيل كثيرة أطلقوها على الحد، وخاضوا في تعريفات متعددة، فتداخلوا بين الحد والتعريف، ومنهم من فرّق بينهما..."^(٥).

غير أن رياض عثمان يميل إلى التفرقة بينهما "من حيث إن التعريف عام يشمل المفهوم والعلم الذي ينتمي إليه، والحد خاص أكثر دقة يعرض لتفاصيل المصطلح وخصائصه واستخداماته"^(٦).

وهناك فرق بين تعريف المصطلح وبين حده "فتعريفه، أولاً: يشتمل على نوعه أي تمييز أنه مصطلح نحوي أو بلاغي، أو صرفي أو بلاغي ثم يحمل المفهوم ثانياً، أما الحد: فهو الذي يحمل فضلاً عن التعريف ذكر الخصائص والشروط التي أكسبت المصطلح تسميته التخصصية وإمكانية استخداماته، فالتعريف الاصطلاحي عام والتحديد خاص"^(٧).

و(التعريف) الذي يسمى في كتب العربية القديمة بقول الشارح (كما يقول أحمد بدوي) فهو "فهو مجموع الصفات التي تكوّن مفهوم الشيء مميّزاً عما عداه"^(٨).

والتعريف على حد قول البدوي إما أن يكون دالاً على ماهية الشيء، وإما أن يكون أن يكون مميّزاً له عما عداه فحسب... ويسمى الأول الحد التام والثاني الحد الناقص^(٩).

ويرى البدوي أن الشرط الأساسي لكل تعريف هو "أن يكون ماصدق القول المعرّف والشيء المعرّف واحداً، وأن يكون مميّزاً، بمعنى أنه يجب أن ينطبق على كل المعرّف، ولا شيء غير المعرّف، وهو ما يعبر عنه بقولهم إن التعريف يجب أن يكون (جامعاً) -أي شاملاً لكل الأفراد التي تطلق عليها اللفظ، و(مانعاً) أي مانعاً من أن ينطبق على أي شيء آخر غير اللفظ المعرّف"^(١٠).

^(٢) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، المصدر السابق، ج ١، ص ٦٢٣.

^(٣) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، المصدر نفسه، ٦٢٤.

^(٤) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، المصدر نفسه، ٦٢٤.

^(٥) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر السابق، ص ٢٨٩.

^(٦) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر السابق، ص ٢٨٩.

^(٧) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر نفسه، ص ٢٩٧، الهامش. مع العلم بأن "حدّ المصطلح حدّ تخصصي، وأما تعريفه فعامّ يقرب من ألفاظ اللغة العامة في المعجم اللغوي العام" المصدر نفسه، ص ٢٩١.

^(٨) عبدالرحمن بدوي (١٤٢٧هـ): موسوعة الفلسفة، ج ١، قم، إيران، ذوي القربى، ط ١، ص ٤٢٣.

^(٩) عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، المصدر السابق، ص ٤٢٤.

^(١٠) عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

ويشير إلى شروط في (التعريف) من حيث القول مثل أن لا يعرف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة بأن تعرف الحركة بأنه: ما ليس بسكون، والاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به، وأستعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة عند السامع، وأستعمال ألفاظ مشتركة أو مجازية^(٣).

هذا عن المصطلح والحد والتعريف، أما العلاقة بين المصطلح وحدّه مع مفهومه، فيمكن القول إن: "المفهوم هو المطلوب في المصطلح لدى المتخصصين في النحو ولدى المتعلمين أو المبتدئين، على عكس الحدّ الذي هو (منهج يعتمد ذكر الخصائص التي تم الاتفاق عليها لدى جماعة من المختصين أو المنتمين إلى علم أو فن من الفنون أو لدى عامة الناس في عصر أو بيئة) ويبقى المفهوم مشيراً إلى (الدلالة الاصطلاحية دلالة مباشرة ومحددة بدقة، وهي سمة جوهرية في المصطلحات العلمية والنفسية)"^(٤).

مع أن موضوع الحد والتعريف لم يُتناول بما يكفي، إلا أن التعرّف على موضوع (الحد) و(التعريف) ضروري للرسالة وخاصة للخصائص والشروط التي تكسب المصطلح تسميته التخصصية وإمكانية استخداماته، و"لمعرفة المفاهيم التي تستند إلى المصطلح وحدّه، فيدون معرفة المفاهيم لا يمكن أن تعرف الحد، لأنه هو الذي يميز المفاهيم من بعضها"^(٥).

المطلب السابع: المصطلحات والمفاهيم، الأهمية والخطورة

يعتبر المصطلح مفتاحاً للعلم والثقافة، ودون القدرة على استيعابه وتوليده وفهمه لا يمكن استقرار العلم ولا فهمه، والحاجة ماسة إليه اليوم لأن يسائر إبداع المصطلح عملية النمو والازدهار لكل الأمة، وإلا كان الاستدعاء لمصطلحات (الآخر)، والاستلحاق به، وغياب الخصوصية اللغوية والثقافية... وإصابات الأمم من الغزو المصطلحي خطيرة على خصوصيتها وعقلها وثقافتها...^(١).

^(٣) عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، المصدر نفسه، ص ٤٢٤ باختصار، ولشروك التعريف وعبوبه، ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح، المصدر السابق، ص ٧٥٦-٧٥٧.

^(٤) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر السابق، ص ٢٨٩، ما بين الأقواس الكبيرة منقول عن إبراهيم بن مراد: المعجم العربي المختص. وقائع ندوة العلمية الدولية، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٦، ص ٦٣، ٥٤.

^(٥) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر السابق، المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

^(١) <http://www.islamweb.net> سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية، سلسلة كتاب الأمة، عدد (٧٨)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ فالمصطلحات على حد قول وغيلسي "رحيق العلوم... وخلصات معرفية يفترض فيها أن تمثل صوراً مصغرة وافية للمفاهيم التي تعبر

إن للمفهوم دورا كبيرا وخطيرا على حياة الناس " فهو ناظم للتواصل بينهم، في شتى ميادين النظر والعمل، لأن المفاهيم إنما تنتقل إلى الأذهان بالكلمات التي اتفق عليها لتكون دالة عليها، والتي ندعوها بالمصطلحات" (٢).

وهذا الدور لا يخص اللغة العربية ولا مصطلحات ومفاهيم الفكر الإسلامي وحده "لقد غدت المصطلحات جزءا مهما من اللغة العربية، كما من كل اللغات المعاصرة، باعتبارها مفاتيح للمعرفة الإنسانية في شتى فروعها، ووسيلة التفاهم والتواصل بين الناس في مختلف المجالات العملية والعلمية" (٣).

لذلك فدراسة المصطلح تحل أهمية خاصة؛ ومبادئ العلوم تبني على مصطلحاتها (٤) ومحاولة تأسيس المفاهيم والمصطلحات في جميع مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تتضمن كثيراً من العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي يعتبر ضرورة علمية وإسلامية؛ علمية حتى يستخدم تلك المفاهيم استخداما منضبطا، يمكن من تأسيس العلوم الاجتماعية وفق تلك المفاهيم المنضبطة، وضرورة إسلامية حتى لا تتحرف تلك المفاهيم عن الموروث الديني والحضاري (٥).

وكل هذا يشجع للاهتمام بهذا المجال الحيوي، وبالأخص المجال الفكري والمعرفي منه لأنه من الضروري "المحافظة على المصطلحات في الأمة، والاحتفاظ بمدلولاتها، والعمل على وضوح هذه المدلولات في ذهن الجيل؛ لأن هذه المصطلحات هي نقاط الارتكاز الحضارية والمعالم الفكرية التي تجدد هوية الأمة بما لها من رصيد نفسي ودلالات فكرية، وتطبيقات تاريخية، مأمونة، إنها أوعية النقل الثقافي" (١).

وباعتبار أن المفاهيم تتشكل في النهاية في صورة مصطلحات وتكون المصطلحات محضنا للمفاهيم الموجودة والسابقة على المصطلحات، فإن أهميتهما كبيرة وخطيرة في الوقت نفسه، ولاسيما في المجال الفكري، ومنافذ التغيير في التركيب الفكري يعبر عنه بالمفهوم؛ وذلك لأن

عنها؛ حيث تنوب الكلمة الاصطلاحية الواحدة عن عشرات الكلمات اللغوية الغائبة التي من شأنها أن تعرف المفهوم المعرفي المرجو تقديمه...". يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، المصدر السابق، ص ٦٩.

(٢) شحادة الخوري (١٩٨٩): دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، دمشق، سورية، دار طلاس، لاط، ص ١٧٢-١٧٣.

(٣) أحمد شفيق الخطيب، حول توحيد المصطلحات العلمية، المصدر السابق، ص ٨.

(٤) رياض مصطفى عثمان، المصطلح النحوي عند الزمخشري، المصدر السابق، ص ٩.

(٥) مجموعة من الباحثين (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، مدخل تأسيس مفاهيم المؤتمر، عبد الرحمن النقيب، القاهرة-مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، مج ١، ط ١، ص ٤٨.

(١) محسن عبد الحميد (١٤٠٤هـ)، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، قطر، مطابع الدولة الحديثة، ط ١، ص ١٢، والقول لعمر عبيد حسنة من مقدمته للكتاب؛ إن "أهمية المصطلح، وقضية الوضوح في دلالاته، أمر ذو أهمية بالغة إلى درجة أصبح معها كثير من المؤلفين يفردون صفحات في مؤلفاتهم لمعجم المصطلحات المستعملة والدلالات التي أرادوها من استعمال هذه المصطلحات، وهي طريقة محدودة فكرياً وثقافياً حتى يتحقق الوضوح ولا يحمل الكلام أكثر مما يحتمل...." المصدر نفسه، ص ١٣.

(المفهوم) يمثل خلاصة الأفكار والنظريات والفلسفات المعرفية وأحياناً نتائج خبرات وتجارب العمل فيه في النسق المعرفي الذي يعود إليه وينتمي إلى بنائه الفكري" (٢).

ويعتقد طه جابر العلواني* أن دائرة المفاهيم كانت أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ وستظل كذلك... ويرى أن أول ما تصاب به الأمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي مفاهيمها، وأول ما يتأثر بعمليات الصراع الفكري والثقافي مفاهيمها كذلك، وأكثر من ذلك فهو يعتقد أن أهم الأمراض التي تعري المفاهيم الميوعة ثم الغموض، ويرجع الجابري ذلك إلى أن الميوعة تنشأ عن تساهل الأمة في مفاهيمها؛ فقد تستعير اسماً أو مصطلحاً من نسق معرفي آخر بطريق القياس القائم على توهم التماثل والتشابه؛ لتداوله مع مفاهيمها كمفهوم مرادف مساو أو بديل أو مترجم، فيما لا يعتبر مشتركا إنسانياً بل فيما هو من الخصوصيات المليية والشرعية والمنهاجية، فتدخل مفاهيمها بذلك في دائرة الغموض والارتباك فتعدد الكلمات التي تستعمل للتعبير عن مضامين ومعان واحدة في ظاهر الأمر، وما هي بواحدة في الحقيقة والواقع (٣).

وهذا التأثير موجود في تاريخنا الإسلامي "ولعل من أبرز مظاهر الأزمة الفكرية في تاريخنا القديم تلك المفاهيم البائدة المضطربة التي اخترقت ساحتنا الفكرية؛ مثل مفاهيم (الجوهر) و (العرض) و (الهيول) و (العلة) و (الجوهر الفرد) وغيرها في عصر ترجمة تراث الأمم الغابرة في العصر العباسي الأول... (٤).

ومن الجدير بالذكر أن هناك ظاهرة ما يسمى ب (الاحتلال) و (الحراك) المفهومي التي مؤداها أن بعض المفاهيم تتبادل المراكز بحيث يصبح المفهوم الفرعي مفهوماً أصلياً يحتل مركز الاهتمام، ويحدث ذلك بقصد في أحيان كثيرة ويكون نتيجة من النتائج المترتبة على الغزو الثقافي، أو بغير قصد في أحيان قليلة ويكون نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية السيئة التي تمر بها الحضارة في حالة ضعفها" (١).

وخطورة موضوع المصطلحات في العلوم الإنسانية والاجتماعية وضمنها الفكر الإسلامي يعود إلى أن المصطلحات المستعارة والمنقولة غالباً ما تكون "محملة بخلفيات ثقافية، ومرتبطة بأصول ومرجعيات، حين تنقل إلينا يحدث الكثير من الخبط والخلط... و (الدين) خير مثال،

(٢) مجموعة من الباحثين، بناء المفاهيم، المصدر السابق، ص ٧.

* طه جابر العلواني: من مواليد العراق ١٩٣٥م، حصل على الأكاديمية الماجستير والدكتوراه في الأزهر، وتسلم مهام منه عديدة منها، رئيس جامعة قرطبة بفرجينيا وعضو مؤسس ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عضو مؤسس ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة... وغيره من المؤسسات المتعددة وعمل أستاذاً زائراً في العديد من جامعات العالمين العربي والإسلامي والجامعات الغربية، ومما نشر له تحقيق كتاب (المحصل في أصول الفقه لفخردين الرازي) و (أدب الاختلاف في الإسلام) و (الاجتهاد والتقليد في الإسلام) وغيرها من الكتب؛ ينظر:

طه جابر العلواني (١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م): إصلاح الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٥، صفحة الغلاف.

(٣) مجموعة من الباحثين، بناء المفاهيم، المصدر السابق، ص ٨.

(٤) مجموعة من الباحثين، بناء المفاهيم، المصدر نفسه، ص ٩-١٠.

(١) مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، توضيح المفاهيم: ضرورة معرفية، صلاح إسمايل عبدالحق، القاهرة-مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ج ١، ط ١، ص ٣٢-٣٣.

فالإنسان مسلم يفهم الدين أو الإسلام على أنه منهج حياة ليس من حق الحاكم والمحكوم أن يتجاوزوه، إذاً، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، أما (الدين) في المنهج الغربي فهو علاقة بين الإنسان وربه، أي عقيدة وعبادة ليس إلا^(٢).

لذلك كله من المهم أن يعرف أن المصطلحات والمفردات الواردة والمنقولة من المعجم الغربي ليست ذات مضمون لغوي فحسب، بل هو في الغالب محمل بقيم ثقافية، وليس مفرغاً منها، والقيم الثقافية لها خصوصيتها، فقد لا تكون مناسبة لبيئة فكرية واجتماعية أخرى؛ فلا تكون قاعدة (لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات) على عمومها من أمثلة ذلك أيضاً مصطلحات (الشارع) و(الاحتكار) و(الإقطاع) و(اليسار) بين الفكر الإسلامي والتصور الغربي^(٣).

وقد نبه القرآن الكريم إلى هذه القضية الخطيرة عندما أرشد المسلمين إلى ضرورة استخدام مصطلح (انظرونا) ونهى عن مصطلح (راعنا) الذي كان يستعمله اليهود ليحققوا فيه أغراضاً في نفوسهم، ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٠٤]^(٤).

المطلب الثامن: بناء المفاهيم والمصطلحات في الفكر الإسلامي

تعد عملية بناء المصطلحات والمفاهيم عملية غاية في التشابك لذلك يرى سيف الدين عبدالفتاح إسماعيل أن عملية إعادة بناء المفهوم، تتطلب إنشاء علم ضمن أصول الفقه الحضاري يمكن الإشارة إليه بأكثر من مسمى (هندسة المفاهيم) و(العمارة المفاهيمية) وأن هناك أنواعاً ومستويات مختلفة من المفاهيم...^(١).

^(٢) نعمان عبد الرزاق السامرائي (٢٠٠١/١٤٢١)، نحن والحضارة والشهود، سلسلة كتاب الأمة، عدد (٨٠)، ج ١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ص ٤٥. و"المعالجة لخلل التحيز في المصطلح المنقول، المترجم أو المعرب يقترح د. المسيري أن لا نترجم على الإطلاق، وإنما ننظر للظاهرة ذاتها، سواء في بلادنا أو بلادهم، ندرس المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته حق المعرفة، ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي"، سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية، سلسلة كتاب الأمة، عدد (٧٨)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ في موقع: <http://www.islamweb.net>

^(٣) محمد عماره (٢٠٠٤م): معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نخصه مصر، ط ٢، ص ٣-١٠.

^(٤) محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر السابق، ص ١٣ و سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية، المصدر السابق.

^(١) ينظر: مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، مقدمة أساسية حول عملية بناء المفاهيم، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، القاهرة-مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ج ١، ط ١، ص ٢٧-٣٠.

والملاحظ في هذا المجال يرى "أن دائرة المفاهيم هي ميدان للصراع الفكري الثقافي، قديماً وحديثاً، ساهمت فيه الأديان والمعارف البشرية"^(٢).

ولأهمية هذا الموضوع وخطورته فإن "الصدمات الحضارية، تصيب أول ما تصيب المفاهيم الثقافية، أما الأمراض التي تضربها فتتراوح بين الغموض والميوعة والتبليس"^(٣). ولهذا يرى سعيد شبار أن المصطلحات والمفاهيم في سياق الفهم والنظر الذي يبذله الإنسان، وفي سياق الصيرورة التاريخية لهذا الكائن، عرضة لتغيرات وتقلبات عديدة تملئها ظروف وخصوصيات المرحلة التاريخية، ويرى أن هذا مما يجعلها تتأى كثيراً أو قليلاً عما أنزلت أو وضعت له أصلاً، فيكون ذلك منشأً للخلاف والنزاع والفرقة والتعدد... ويشير إلى أن التجربة التاريخية للأمة في فرقها الكلامية ومذاهبها الفقهية تدل على ذلك، وكما دلّ عليه واقع اللغة المعاصرة، استعمالاً لمصطلحاتها وتداولاً لمفاهيمها في العلوم الإسلامية كما في العلوم الإنسانية^(٤).

وعملية استعارة المفاهيم عملية خطيرة لأية أمة لذلك "قد تستعير مفاهيم من حضارة أو ثقافة أخرى لتتداولها، ناسية خصوصيتها، خالطة بين المعارف الإنسانية العامة المشتركة كالرياضيات والفيزياء والفلك وعلوم النبات، والعلوم (المليّة) الخاصة، فهناك يتسرب الغموض ويحدث الارتباك، وتتعدد المصطلحات والتعابير الدالة على معانٍ واحدة ظاهرياً—وليست كذلك في الحقيقة، وكأنها مترادفات"^(٥).

ويرى سعيد شبار كباقي المفكرين الإسلاميين بأن الإشكالية الكبيرة اليوم قد لا تكون في المصطلحات العلمية التي تشيع وتحاول أن تكتسب صفة العالمية، على الرغم من اعتقاده أن تلك مصطلحات أيضاً مشبعة بثقافة مبدعيها ومفهوماتهم، لكن هو يرى أن الإشكالية الحقيقية في المصطلحات الفكرية والثقافية أو المفهوماتية بشكل عام وذلك؛ لأن المصطلحات الفكرية تعبر عن سمات وسمات وملامح شخصية الأمة وميراثها الثقافي وركائزها الثقافية، وهي وليدة (الذات) وخصيصة اللغة^(١).

^(٢) نعمان عبدالرزاق السامرائي، نحن والحضارة والشهود، المصدر السابق، ص ٤٥.

^(٣) نعمان عبدالرزاق السامرائي، نحن والحضارة والشهود، المصدر نفسه، ص ٤٥.

^(٤) سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية، في موقع: <http://www.islamweb.net>

^(٥) نعمان عبدالرزاق السامرائي، نحن والحضارة والشهود، المصدر السابق، ط ١، ص ٤٥.

^(١) سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية، المصدر السابق.

ويؤكد محسن عبد الحميد أن المصطلحات والمفاهيم التي تواجهنا اليوم تختلف اختلافاً كبيراً عن المصطلحات التي واجه أسلافنا، والمصطلحات في عصرنا ليست ألفاظاً لغوية أو أوصافاً لعلم من الأعلام، وأنها هي مصطلحات تكمن وراءها منظومة حضارية تختلف في مقدماتها ونتائجها عن منظومتنا الحضارية ونمطنا الاجتماعي^(٢).

لذلك فإن التعامل غير الصحيح مع المصطلح في المسائل الفكرية تتجلى خطورتها في إحداث بلبلة فكرية، وخطط في المفاهيم، واهتزاز في الشخصية، واضطراب في الثقافة، وتبديل في مفاهيم القيم الضابطة لمسيرة الأمة^(٣)، وهذه العملية الشائكة في الفكر الإسلامي ابن نحن بصدها وبهذا القدر من الأهمية والخطورة، تحتاج على الأقل إلى بعض القواعد الدلالية للتعامل الصحيح والدقيق معها، من ذلك معرفة المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للألفاظ التي تعبر عن المفاهيم^(٤)، لمعرفة الدلالات المتنوعة للمفهوم والكشف عن عمليات التلبس والتحريف الدلالي التي قد يتعرض لها المفهوم موضوع البحث، فضلاً عن معرفة السيرة الدلالية للمفهوم والمصطلح إن أمكن، والتمييز بين الدلالات الأصلية التي تجلب عند وضعه لأول مرة، والدلالات التاريخية التي اكتسبها عبر تطوره، وفي حالة ترجمة المفاهيم يجب على المترجم معرفة الدلالات الأصلية والتاريخية للمفهوم الذي نقله إلى اللغة العربية مثلاً ويجب أيضاً أن يكون على وعي بأصول العربية حتى يختار مقابلاً دقيقاً للمفهوم الأجنبي... مع عدم تغافل الاعتراف بالخصوصية الحضارية والسمات اللغوية والمنطقية للغة التي تصاغ فيها المفاهيم^(١).

(٢) محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر السابق، ص ١١٤ للتفصيل ص ١١٥-١١٤.

(٣) سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية، المصدر السابق.

(٤) هذه العملية تتمثل في فهم اللغة العربية وقواعدها، والقواعد التي ارتبطت بعلم أصول الفقه في التعامل مع الألفاظ والمعاني وقواعد تحليل النص في صياغة المفاهيم. والحديث عن الأداة يؤكد على المصدر الأساسي والتأسيسي لبناء المفاهيم الإسلامية، حيث يمثل -قرآناً وسنة- الأساس الأصيل لعملية البناء للمفاهيم في جانبها الثابت القياسي،... والحرص على الاستفادة من الخبرة التاريخية الإسلامية في تحديد المفاهيم وتجاوز موقف الدفاع، واستيعابه في إطار رؤية نقدية علمية، وتنخطاه إلى البناء التأسيسي... ينظر: مجموعة من الباحثين، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، مدخل تأسيسي لمفاهيم المؤتمر، عبدالرحمن النقيب، المصدر السابق، مج ١، ص ٤٨ باختصار.

(١) ينظر: مجموعة من الباحثين، المفاهيم: ضرورة معرفية، صلاح إسماعيل عبدالحق، المصدر السابق، ج ١، ط ١، ص ٥٢-٥٣ باختصار، ومجموعة من الباحثين، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، المصدر السابق، مج ١، ط ١، ص ٤٧.

ويرى سيف الدين عبدالفتاح "أن مهندسي المفاهيم المقلد والمتأثر بالفكر الغربي يطمحون إلى أن تزدهر هذه الدراسات في كل مجالاتها ويتطلعون إلى أن تكون بدائل للأفكار الإسلامية (ومفاهيمها)، وهو ما يعني ضرورة الوعي بهذا الخطر"^(٢).

إن هذه الأهمية برأي سيف الدين عبدالفتاح تتبع أساسا من أن المفاهيم تقع في قلب عملية التقليد للغرب^(٣)... ويرى أن الرؤية الإسلامية تتميز بالكلية والشمول ومصدر بنائها يكمن في دلالات نصوصها التي تتضمن مفاهيم أساسية منهجية تنتظم على أساسها مكتسبات الإنسان المعرفية في كل مجال من مجالات النظر والتطبيق، وليس البناء المعرفي فقط، بل هي منظومة من المقاييس ينبغي أن تستثمر في غرلة المعارف الإنسانية وفي تقويمها، في ضوء النصوص الإسلامية والمنهج الإسلامي الذي يصدر عن النصوص الإسلامية ويعود إليها^(٤).

بما أن الباحث بصدد التطور الدلالي لمصطلحات الفكر الإسلامي فإن بناء المفاهيم الإسلامية والأسباب الداعية لعملية بنائها من القضايا المهمة لبحثه، وبخاصة بعد معرفة أن المصطلحات قوالب للمفاهيم، ويلخص سيف الدين عبد الفتاح أهم تلك الأهداف لبناء المفاهيم في النقاط الآتية^(٥):

الأول: تحقيق الانضباط لفوضى المفاهيم الشائعة والمنتشرة، ومراجعة معظمها وفق قواعد الرؤية الإسلامية.

الثاني: تحقيق الهوية والاختصاص والتمايز لمنظومة المفاهيم الإسلامية الطابع والمصدر والوسائل والغايات.

الثالث: التعامل مع الإنسان المسلم بوحدات من المفاهيم قادرة على أن تمس حقيقة تكوينه رغم هامشيته الظاهرة في فهمه للإسلام؛ حيث تستطيع هذه المفاهيم أن تفجّر الطاقة

^(٢) مجموعة من الباحثين، بناء المفاهيم، بناء المفاهيم الإسلامية: ضرورة منهجية، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المصدر السابق، ج ١، ط ١، ص ٥٥.

^(٣) وهذه العملية برأي الباحث تهدف في الأساس إلى تنحية المفاهيم الإسلامية الأصلية النابعة من التراث والمستندة إلى الأصول الإسلامية (القرآن والسنة الصحيحة)، وتقديم بدائل لها، أو فرض الأمر الواقع من حيث انتشارها واستخدامها وتداولها بين الجماعة العلمية، بل في دائرة العاملين في الحقل الإعلامي، وربما في دائرة الناس العاديين ويرى أن الهدف الثاني إحداث عملية تشويش على مستوى واسع في إطار مجموعة من الدعاوى، بدءا بنفي وجود مثل هذه المفاهيم أو التأكيد على مثالية المفاهيم الإسلامية وعدم قابليتها للتحقيق والتحقق في الواقع المعاش ومرورا بالقول بعدم وجود هذه المفاهيم وعدم تحديدها إن وجدت وانتهاء بتقديم مجموعة من المفاهيم تشكّل بناء من المفاهيم متكامل الأسس، قادرا على التطور كل حين على أيدي الجماعة العلمية في الغرب. المصدر نفسه ص ٥٥-٥٦.

^(٤) مجموعة من الباحثين، بناء المفاهيم الإسلامية: ضرورة منهجية، المصدر السابق، ص ٥٧، باختصار.

^(٥) مجموعة من الباحثين، بناء المفاهيم الإسلامية: ضرورة منهجية، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

الحضارية الكامنة بما يؤدي من خلال طاقات ومفاهيم الإيمان(الفرض، الحرام، الحلال، رقابة الله...) إلى أقصى درجات الفاعلية.

الخلاصة:

بعد هذا العرض للمصطلح والمفهوم والحد، توصل الباحث إلى أن المصطلح والمواضيع المرتبطة به لها أهميتها في الفكر الحديث بصورة عامة، ولها أهميتها الخاصة في الفكر الإسلامي المعاصر، مع الالتفات إلى أن المصطلحية كعلم حديث من المواضيع الضرورية للفكر الإسلامي المعاصر كي يستفاد منها لصياغة المصطلحات، والمصطلح (ولاسيما في العلوم الإسلامية) كما في العلوم الإنسانية يعبر عن هوية الأمة وأصالتها، لهذا من الضروري الحذر من استيراد المفاهيم والمصطلحات وترجمتها من غير فحص وتمحيص، وأن هذه المسألة المهمة بحاجة إلى مراكز بحوث ودراسات ومساهمة الجامعات لكي تتم هذه العملية بدقة تامة، وحذر شديد.

المبحث الثالث: الفكر الإسلامي المعاصر، وفيه سبعة مطالب

توطئة

البحث في الفكر الإسلامي المعاصر، ليس هيناً، لأنه تعامل مع مصطلحات ومحددات لم تحسم بعد، وإطاره غير واضح حتى الآن أو يشوبه الغموض إلى حد ما، لأن (الفكر) له أبعاد، و(الإسلامي) مختلف فيه، و(المعاصر) ومدته غير محددة حسب علم الباحث، مع ذلك يحاول الباحث أن يجد لهذا (المصطلح المركب) تعريفاً، مستتبهاً من التعريفات أو المقاربات الموجودة، لكن قبل ذلك من المهم أن يورد المعاني اللغوية والاصطلاحية لكل من (الفكر) و(الإسلامي) و(المعاصر)، ومن ثم التوصل إلى تعريف لهذا التركيب الإضافي، مع عرض تاريخي للفكر الإسلامي القديم والحديث والمعاصر وذكر بعض من رواده.

المطلب الأول: الفكر لغة واصطلاحاً

أ. الفكر لغة

تحدث علماء اللغة عن مادة (ف ك ر) ومشتقاته في معاجمهم بتعابير متقاربة، يقول ابن فارس: "الفاء والكاف والراء تردُّدُ القلب في الشيء. يقال تفكَّرَ إذا ردَّدَ قلبه معتبراً، ورجلٌ فِكِّيرٌ: كثير الفكر" (١).

وجاء في لسان العرب: "الفَكْرُ والفِكْرُ إعمال الخاطر في الشيء..." (٢)، والفَكْرُ: الحاجةُ، يقال: لا فَكْرَ لي فيه، هذا إذا لم تحتج إليه ولم تبال به، وما دار حوله فكري (٣)، والنَّفَكْرُ: يأتي بمعنى التأمل، والاسم الفِكْرُ والفِكْرَةُ، والمصدر الفَكْرُ بالفتح (٤). والفِكْرُ والنَّفَكْرُ: يأتيان بمعنى واحد. ورجلٌ فِكِّيرٌ: كثير الإقبال على الفِكْرَةِ... والنَّفَكْرُ: اسم للتفكير، ويقولون: فَكَّرَ في أمره، وتفكَّرَ، والفِكْرَةُ والفِكر واحد (٥).

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٤، المصدر السابق، مادة (ف ك ر)، ص ٤٤٦.

(٢) ابن منظور، (م ٢٠٠٤): لسان العرب، بيروت، لبنان، دار صادر، ط ٣، مج ١١، مادة (ف ك ر)، ص ٢١٠، ويستعمل الفيروز آبادي "إعمال النظر في الشيء...". مجد الدين يعقوب الفيروز آبادي (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م): القاموس المحيط، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، مادة (ف ك ر)، ص ٤٨٢.

(٣) الزمخشري (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م): أساس البلاغة، بيروت، لبنان، دار صادر، مادة (ف ك ر)، ص ٤٧٩، و الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة، موقع الوراق. <http://www.alwarraq.com>.

(٤) إسماعيل بن حماد الجوهري (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٢، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ج ٢، ط ٤، مادة (ف ك ر)، ص ١-٧٨٣؛ والرازي (١٤١٥هـ/١٩٩٥م): مختار الصحاح، ت: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ص ٥١٧.

(٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، مادة (ف ك ر)، ص ٣٣٤ وابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٤٧، الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة، موقع الوراق، <http://www.alwarraq.com>.

أما (التفكير) فهو: "إعمال العقل في مشكلة للتوصل إلى حلها و (الفكر) إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول...وجمعه أفكار (الفكرة) الفكر والصورة الذهنية لأمر ما، وجمعه فِكْر" (١).

يُستخلص مما سبق أن الفكر معناه: تردُّد القلب في الشيء، إعمال الخاطر في الشيء، الحاجة، والتفكُّر: يأتي بمعنى التأمل، التفكُّر: اسم للتفكير، والتفكير والفكر في معجمي الوسيط والوجيز وإن كانا ذوي دلالة لغوية لكن قريبان أيضا من المعنى الاصطلاحي.

أما في القرآن الكريم فلم ترد مادة (ف ك ر) بصيغة الاسم-والمصدر- ولا توجد معرفة باللام ولا منكرة، وورد في عشرين موضعا بصيغتي الماضي والمضارع (فكر) و(يتفكرون) بصيغتي المخاطب والغائب، والفعل في العربية ما يدل على حدث وذات، فضرب تدل على الضرب والضارب، ففكر ويفكر وتفكر تدل على حدث وهو الفكر وتدل على الذات الفاعلة وهو المفكر فكأن استخدام القرآن ينبهنا إلى أن هذا العمل الذهني الذي يسمى بالفكر إنما هو عمل مرتبط بالذات، فلا يمكن أن يتجرد الفكر عن المفكر (٢).

وفي القرآن الكريم وردت مادة (ف ك ر) مقرونة في الغالب بقدرة الله وآياته في الكون والخلق مثل قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الرعد: ٣] وقوله ﴿ يَنْبِثُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ١١] وقوله ﴿ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الشَّجَرِ فَاسْلِكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٦٩] وكذلك قوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٩] وقوله: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [آل عمران: ١٩١] وقوله ﴿ وَسَخَّرْنَا لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية: ١٣] فالتفكير إذا ووفق الرؤية القرآنية تنشيط وتفعليل للذهن في آيات الله الواضحة في الكون للوصول إلى حقيقة

(١) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج٢، ص٦٩٨، مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، المصدر السابق، ص ٤٧٨.

(٢) طه جابر العلواني (١٤١٤هـ/١٩٩٣): الأزمة الفكرية المعاصرة، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط٣، ص٢٦.

وجوده وصفاته، وتشجيع للعقل البشري كي يرى عظم خلق الله ومن ثم التعرف على الله تعالى وهناك آيات كثيرة أخرى في هذا المضمار^(١).

ب. الفكر اصطلاحاً:

بعدما كثرت العلوم المختلفة وبرزت المناهج العقلية والفلسفية في البيئة الإسلامية وتوسعت ميادينها برزت مفاهيم مصطلحات جديدة للتعبير عن مضامين تلك العلوم التي لم تكن موجودة واستجدت في حياة المسلمين، وعبر علماء المسلمين - مستفيدين من غيرهم - عن تلك العلوم ومصطلحاتها، باعتبارها من المشتركات الإنسانية، ومن تلك الألفاظ والمصطلحات (الفكر) وقد عبرت عنه المؤلفات الإسلامية بتعابير مختلفة منها (العقل) و(التأمل) و(التدبر) و(النظر)، فقد كثر الحديث عن (الفكر) قديماً وحديثاً، ويختلف تعريفه اصطلاحاً من علم لآخر، وتأثرت التعريفات القديمة بالبيئات الثقافية الموجودة في ذلك الزمان^(٢).

وقد عبر الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٣هـ) عن الفكرة والتفكر بقوله "الفكرة قوة مُطْرِقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب"^(٣)، ثم يرد القول الذي عزي إلى بعض الأدباء من أن "الفكر مقلوب عن الفك لكن يستعمل الفكر في المعاني وهو فرك الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها"^(٤).

وأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) يرى أن معنى الفكر عبارة عن إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة وقد جعل الفكر مرادفاً للتأمل والتدبر ويمثل لذلك بأمثلة كثيرة، وتحدث الغزالي عن الفكر والتفكير ومواضيع مختلفة مرتبطة به^(٥).

ومن العلماء الذين تطرقوا إلى تعريف (الفكر) الجرجاني (ت ٨١٦هـ) تراه ينظر إلى الفكر كعملية تمرّ بمراحل متعددة، مستعينا بمعلومات مساعدة كي يصل بعد ذلك إلى

(١) ينظر مثلاً: "الأعراف: ١٨٤، يونس: ٢٤، النحل: ٤٤، الروم: ٨، الزمر: ٤٢، الحشر: ٢١، الجاثية: ١٣، ...".

(٢) لتعريف القدامى للفكر ينظر: محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، المصدر السابق، ج ١، ١٢٨٤-١٢٨٦، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسين الكفوي، الكليات، المصدر السابق، ص ٦٩٧، أبو حامد الغزالي (د: ت): إحياء علوم الدين، سماراغ-أندونيسيا، مكتبة ومطبعة "كريا طة فوترا"، ج ٤، ص ٤١٢-٤٣٢.

(٣) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، المصدر السابق، ص ٤٣٠.

(٤) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

(٥) ينظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٤١٢-٤٣٢.

نتيجة كانت مجهولة من قبل، وفي هذا الصدد يقول (الفكر) هو "ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"^(١).

وورد (الفكر) في المعجم الوجيز (وهو من المعاجم الحديثة): بأنه "جملة النشاط الذهني، و(بوجه خاص) أسمى صور العمل الذهني، بما فيه من تحليل وتركيب وتنسيق وجمعه أفكار، (الفكرة): الصورة الذهنية لأمر ما وجمعه فِكر"^(٢).

وقد يطلق الفكر بالمعنى العام على كل ظاهرة من الظواهر العقلية وكذلك إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، وهو مرادف للنظر العقلي والتأمل^(٣).

يقول جميل صليبا بعد عرضه لتعاريف الفكر: "وجملة القول إن الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات دل على المفهوم الذي تفكر فيه النفس"^(٤).

ويشير طه جابر العلواني أنه وبعد دراسته لمصادر القدامى عن الفكر وصل إلى تعريفه بقوله: "الفكر اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلبا أو روحا أو ذهنا بالنظر والتدبر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء"^(٥).

ومن ثم يورد تعريف الغزالي السابق الذكر ويعلق على كلامه بمثال، و"كأنه-أي الغزالي- يريد أن يقول إنه-أي الفكر- تهيئة مقدمتين ليصل منهما إلى النتيجة، كأن أقول وأقيموا الصلاة"، إذا أردت أن أحولها إلى قضية فكرية أقول أقيموا الصلاة أمر وهذه مقدمة، فعل "أقيموا" في اللغة فعل

(١) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص ٢١٧، محمد عبدالرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، المصدر السابق، ص ٥٦٣.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، المصدر السابق، ص ٤٧٨، أما (الفكر) في معجمي الوسيط والوجيز فكما أشيرت فهو "إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول... وجمعه أفكار (الفكرة) الفكر والصورة الذهنية لأمر ما، وجمعه فِكر" إبراهيم مصطفى وآخرون (د:ت)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ج ٢، ت: مجمع اللغة العربية، ص ٦٩٨، مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، مصر، مجمع اللغة العربية، ص ٤٧٨، وورد (الفكر) في المعجم الفلسفي بنفس العبارات: "جملة النشاط الذهني، من تفكير وإرادة وجدان وعاطفة وهذا هو المعنى الذي قصده ديكرت (أنا أفكر، إذن أنا موجود) و(بوجه خاص) ما يتم به التفكير من أعمال ذهنية، بما فيه من تحليل وتركيب وتنسيق" إبراهيم مدكور وآخرون (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، المعجم الفلسفي، مصر، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية، ص ١٣٧.

(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المصدر السابق، ص ١٥٤، ويعرض صليبا معاني الفكر لدى القدامى من المسلمين ويشير إلى رأي ابن سينا، ومن ثم يشير إلى أن الآراء السابقة في الفكر يخرج الانفعالات، والعواطف والغرائز، والارادات من مفهوم الفكر، مع ذكر أن بعض الفلاسفة يوسعون معنى الفكر ليشمل الاحساس والادراك والتخيل والشك والاثبات والإرادة، لكن إستعمال الفكر بهذا المعنى بطل حتى عند ديكرت نفسه، فهو لم يطلق لفظ الفكر على الحالات الانفعالية إلا من جهة ما هي حالات تدرجها النفس بإعمال الفكر فيها... لذا إقتصرت الفلاسفة المتأخرون (حسب رأي صليبا) يطلقون الفكر على الأفعال العقلية دون غيرها، أما الفكر عند (كانت) فهو القوة الانتقادية، والفكر المتعالي عنده هو الفعل الذي يربط الظواهر بقوتى الفهم والحدس". ص ١٥٥-١٥٦.

(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٥) طه جابر العلواني (١٩٩٣/١٤١٤هـ): الأزمة الفكرية المعاصرة، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط ٣، ص ٢٧.

أمر، وكل أمر من الخالق سبحانه وتعالى لعباده فهو واجب؛ المقدمة الأولى دليلها لغوي وهو فعل الأمر، المقدمة الثانية دليلها أصولي والأمر واجب التنفيذ، فالصلاة واجبة: هذا الشيء الثالث...^(١).

أما صاحب الموسوعة الفلسفية فقد ذكر عدة تعريفات منها الفكر هو "النتاج الأعلى للدماغ كمادة ذات تنظيم عضوي خاص، وهو العملية الإيجابية التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم وأحكام ونظريات... وهو الشرط الجوهرى لأي نشاط آخر، طالما أن هذا النشاط هو نتيجته المجملة والمتمثلة، والكلام هو صورة الفكر"^(٢).

فالتعريف السابق-حسبما يراه الباحث- يخص الفكر كمصطلح والتفكير كعملية، مثل التعريف الذي نورده عن التفكير بأنه "مجموعة من العمليات المعقدة التي يمارسها العقل البشري بما لديه من استعدادات تتمثل في مخ الإنسان، ومن مصادر خارجية تغذي هذا المخ وتنميته وتوسع مداركه وتعمق تجاربه، عن طريق الحواس الخمس المعروفة، وتجعله قادرا على الاستقبال والتخزين والتحليل والتركيب، ثم الاستنباط والتصوير والابتكار، وينتج عن هذا كله مختلف أنواع التعبير الكلامي"^(٣).

بعد هذا العرض لمعنى الفكر والتفكير وإيراد التعريفات والتحديدات السابقة والاستفادة منها يمكن تعريف الفكر بأنه: "جملة النشاط الذهني والنظر والتدبر العقلي الذي يتعلق بالإنسان"^(٤) من تحليل واستنباط وتركيب وتنسيق مستعينا بما لديه من استعدادات داخلية من تركيبته الجسمية والعقلية ومن الروافد الخارجية المختلفة التي تغذي تصوره وقدرته العقلية والذهنية، للوصول إلى معرفة المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء، أو الابتكار.

^(١) طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، المصدر السابق، ص ٢٨.

^(٢) نجية من الباحثين السوفيات، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة بيروت-١٩٨٧، ط ٦، ص ٣٣٣، عن:

<http://ennmirate.jeeran.com/maqalats/archive/2006/2/9701.html> - <http://www.ikhwan.net/wiki/index.php>

^(٣) حمدان حسين محمد، التفكير اللغوي الدلالي، المصدر السابق، ص ٢٠، وهناك تعريفات أخرى معاصرة للفكر منها: "الفكر: الحكم على الواقع وطريقة التعامل معه" وكذلك "الفكر: نقل الواقع بالحواس وإعمال العقل في معرفته باستخدام المعلومات المسبقة لإدارة الحقائق واستنباط الدقائق"، و"الفكر: إعمال العقل في إدراك كنه الذات وطبيعة العلاقات ومعرفة النتائج من المقدمات". ينظر: علي بن عمر بادحدح، البناء الفكري، جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، مؤتمر فور شباب العالمي، تحت شعار: بناء وإخاء www.islameiat.com

^(٤) "الفكر خاصة من خواص الإنسان، لا يشترك معه فيه أي مخلوق آخر، ولا يطلق الفكر إلا على العمليات الذهنية التي يقوم بها الإنسان، أما الحيوانات فحتى المظاهر التي تشبه عملية التفكير لدى الإنسان لا تسمى بفكر، وإنما تسمى بالتوجيه الغريزي". طه جابر العلواني، المصدر السابق، ص ٢٧، لكن علماء النفس "يرون أن التفكير-كعملية- مشترك بين الإنسان والحيوان، فالحيوان على حد قولهم يفكر في حل بعض المشكلات الماثلة أمامه". حمدان حسين محمد، التفكير اللغوي الدلالي، المصدر السابق، ص ٢١، نقلا عن جودث جرين(١٩٩٠/هـ١٤١٠): التفكير واللغة، ت: عبد العزيز العبدان، الرياض، السعودية، دار عالم الكتب، ط ٤، ص ١٠٢.

وهذا التعريف للفكر نو علاقة بالفكر في الرؤية الإسلامية^(١) كما سيأتي باعتبار أن الفكر الإسلامي نوع من الاجتهاد في مجال النصوص ومقاصد الشريعة بصورة عامة وضمن الإطار يمكن للقوى العقلية والذهنية والمؤثرات المختلفة أن يفعل دوره، وهذا مطلب إسلامي بالأساس^(٢).

المطلب الثاني: الإسلامي لغةً واصطلاحاً

أ. الإسلامي لغةً

بما أن (الإسلامي) منسوب إلى الإسلام، والإسلام مأخوذ من مادة (س ل م)، وبالعودة إلى معاجم اللغة يتضح أن السلم والسلامة تعني: التّعري من الآفات الظاهرة والباطنة^(٣) كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٩، الصافات: ٨٤]، والسلام والسلم والسلامة.. وقيل: السلم اسم بإزاء حرب، والإسلام الدخول في السلم وهو أن يسلم كل واحد منهما أن يناله من ألم صاحبه^(٤)، وكذلك الإسلام: الاستسلام لأمر الله تعالى، وهو الانقياد لطاعته، والقبول لأمره^(٥).

ب. الإسلامي اصطلاحاً

الإسلام في الشرع-أي معناه الاصطلاحي- حسب تعبير الأصفهاني- على ضربين أحدهما دون الإيمان وهو الاعتراف باللسان وبه يحقق الدم، حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل وإياه قصد بقوله ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] والثاني فوق الإيمان وهو أن يكون مع الاعتراف اعتقاد بالقلب ووفاء بالفعل واستسلام لله في جميع ما قضى وقدر^(٦).

^(١) وفي جانب آخر فإن موضوع البحث ذو ارتباط باللغة والفكر و"بين الفكر واللغة علاقة وثيقة لأن الفكر يبحث في اللغة عن صورة تعبر عنه، واللغة تبحث في الفكر عن فعل عقلي معادل لها، ومن العبث فصل الأفكار عن الألفاظ المعبرة عنها فصلاً تاماً، لأن الفكر والتعبير يسيران جنباً إلى جنب". جميل صليبا، المصدر السابق، ص ١٥٦.

^(٢) لتفصيل الرؤية الإسلامية للتفكير، ينظر: عباس محمود العقاد (٢٠٠٢م): التفكير فريضة إسلامية، دار الهلال-مصر، د: ط، وعن أساليب القرآن في الحض عن التفكير، ينظر: مالك بدري (١٤١٥هـ/١٩٩٥م): التفكير من المشاهدة إلى الشهود، الرياض-السعودية، دارالعلمية للكتاب الإسلامي، ط ٥، ص ٦٣-٧٠.

^(٣) للآيات الواردة في هذا المعنى ينظر: البقرة: ٧١، الأنفال: ٤٣، الحجر: ٤٦، هود: ٤٨، الأنعام: ١٢٧، يونس: ٢٥، المائدة: ١٦، غيرها من الآيات.

^(٤) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، المصدر السابق، ص ٢٦٩.

^(٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٧٠، "هذا المعنى يشمل الدين كله ظاهراً وباطناً، وهذا إذا أطلق الإسلام على الانفراد، فإذا اقترن بالإيمان انفرد الإسلام بالدلالة على الاستسلام الظاهر بأداء الأركان، وهذا ما نبه إليه المحققون كابن تيمية وابن القيم وابن رجب الحنبلي والحافظ ابن حجر وغيرهم". ص ٢٧٠ من تعليق المحقق على العين في الهامش، ص ٢٧٠.

^(٦) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٧٠.

والإسلام بمعناه الشامل والعام والذي يفهم من النصوص القرآنية يعنى: "الخضوع والاستسلام والانتقاد الاختياري لله رب العالمين"^(١)، فهو بهذا المعنى اسم للدين الذي جاء به جميع الأنبياء والمرسلين من آدم عليه السلام إلى الخاتم صلى الله عليه وسلم^(٢).

أما المعنى الخاص لكلمة الإسلام- كما يعرفه كثير من المعاصرين- فهو يعنى: "دين الله الذي أوصى بتعاليمه في أصوله وشرائعه إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وكلفه بتبليغه للناس كافة ودعوتهم إليه، وقد تلقى فيه محمد عن ربه القرآن الكريم، فبلغه كما تلقاه، وبين بأمر الله وإرشاده مجمله، وطبق بالعمل نصوصه، ثم تلقاه الناس جيلا بعد جيل، كما تلقاه هو عن ربه، حتى وصل إلينا-كما- نزل متواترا لا ريب فيه"^(٣).

ويعرّف (الإسلام) أيضاً بعبارات أكثر تجديدا لدى آخر فهو "النظام العام والقانون الشامل لأمر الحياة ومناهج السلوك للإنسان التي جاء بها محمد (صلى الله عليه وسلم) من ربه وأمره بتبليغها إلى الناس، وما يترتب على إتباعها أو مخالفتها من ثواب أو عقاب.." ^(٤).

ويمكن تعريفه أيضا بتعريف آخر فالإسلام "مجموعة ما أنزله الله تعالى على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم من أحكام العقيدة والأخلاق والعبادات والمعاملات والاعتبارات في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وقد أمر الله بتبليغها..."^(٥).

هذا عن الإسلام لغة وشرعا، أما عن لفظة (الإسلامي) بإضافة الياء، فهو يعنى الانتساب إلى الإسلام والإضافة إليه، وعلى الرغم من ذلك فهو من المصطلحات الجديدة في الخطاب الفكري والسياسي على الساحة الفكرية بصورة عامة وفي ميدان الفكر والثقافة الإسلامية خاصة، وصار ملحقاً لكثير من المفردات والمصطلحات مثل الفكر الإسلامي والأدب الإسلامي والعمل الإسلامي والمشروع الإسلامي والخطاب الإسلامي والاقتصاد الإسلامي...^(٦).

(١) عبدالكريم زيدان(١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م): أصول الدعوة، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ص ١٣.

(٢) لهذا المعنى ينظر: تفسير آيات في سورة البقرة: ١٣٣، ١٣٢، و يونس: ٧٢، ٨٤، وغيرها.

(٣) محمود شلتوت(١٤٢١هـ/٢٠٠١م): الإسلام عقيدة وشرعية، القاهرة-مصر، دار الشروق، ط ١٨، ص ٧.

(٤) عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، المصدر السابق، ص ١٤

(٥) عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، المصدر نفسه، ص ١٤، ويورد زيدان عدة تعريفات أخر للإسلام، ينظر: ص ١٣-١٨.

(٦) الإسلاميون كجمع لكلمة الإسلامي: "مصطلح قديم الاستعمال في أدبيات الفكر الإسلامي القديم وليس من مخترعات الصحوة الإسلامية المعاصرة - كمفردة- كما قد يظن، وقد ألف أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) كتابا شهيرا تحت عنوان (مقالات الإسلاميين) كما ألف معاصره أبو القاسم البلخي (ت 316هـ) وهو أحد أئمة المعتزلة كتابا تحت العنوان ذاته... وهذا المصطلح لا يستخدم - قديما و لا حديثا - باعتباره مرادفا لمصطلح (المسلمين)، (فالمسلمون) هم كل من يتدين بدين الإسلام أما (الإسلاميون) فيأتم طلائع الفكر والعمل الإسلامي، المشتغلون بصناعة الفكر، والذين يقودون العمل لوضع هذا الفكر في الممارسة والتطبيق... فكل (إسلامي) هو مسلم وليس العكس دائما بصحيح " ينظر: محمد عمارة(٢٠٠٤): معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام،

مصر، تحفة مصر، ط ٢، ص ٥٠، وموقع <http://www.ahlalhdeth.com/vb/archive/index.php/t/>

عن الحوار بين الاسلاميين وا لعلمانيين لمحمد عمارة: ٧، وقد يستنبط من استعمال الأشعري وكذلك الشافعي، النقيض أيضا، ينظر:

<http://www.ahlalhdeth.com/vb/archive/index.php/t-118869.html>

ويبدو أن صفة (الإسلامي)^(١) تتضمن حسب استعمالها في السياق (المعاني الايجابية) و(السلبية) فصفة (الإسلاميين) أو (الإسلامي) توجد لدى أبي الحسن الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) وكان يقصد بالإسلاميين "الفرق المنسوبة إلى الإسلام فكان في الحقيقة تعبيراً انتقاصياً بينما اليوم يراد به مسلم وزيادة، مسلم لكن يزيد على المسلم العادي بمواقف معينة وانتماء سياسي وموقف سياسي ونضال سياسي أي ما يسمى عند البعض بالإسلام السياسي"^(٢).

وقد تكون تلك الأوصاف السابقة سلبية لدى دوائر أخرى، ولدى أصناف وأشخاص آخرين حتى من المسلمين، لارتباط ذلك بحوادث مؤسفة أو مواقف سلبية. وفي "نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ظهر استعمال islamist في الموسوعة البريطانية ويعني من كان يدرس الدول الإسلامية أي المستشرق"^(٣).

وقد أشرت إلى أن لفظ الفكر استعمل قبل العصر الحديث، بمعنى التأمل والنظر الذي هو وسيلة للعلم وحسب ذلك جاءت تعريفاته في كثير من الكتب المشهورة، مثل كتب اللغة وفي كتب مصطلحات العلوم وغيرها، مع الإشارة إلى أن الفكر يمكن أن يكون صحيحاً مقبولاً أو يكون خاطئاً منحرفاً. فكلمة الفكر في حد ذاتها تعني هذا، وذاك، لكن إضافتها إلى كلمة (الإسلامي) فهذا لم يعهد في كتب القدامى الخاصة بالمصطلحات.

ويرى (بسطامي محمد سعيد) أن عبارة (فكر إسلامي) لم تستخدم قبل العصر الحديث لأن الفكر عند المسلمين هو فكر إسلامي دون حاجة لوصفه بذلك، وإنما استخدم الغربيون لفظ فكر إسلامي وأمثاله من المصطلحات مثل اقتصاد إسلامي وقانون إسلامي، لتمييزه عن فكرهم الغربي، واقتصادهم، وقانونهم، ولكل ما أنتجه المسلمون من علوم ومعارف، ولكن المسلمين ليس لديهم في السابق حاجة بأن يضيفوا كلمة (إسلامي) لما عندهم من العلوم

(١) يقال: إنه "في المغرب وجدت كلمة "إسلامي" في بداية القرن التاسع عشر وأواخر القرن الثامن عشر في مخطوطات بمدينة تطوان وبشمال المغرب حيث كانت تطلق كلمة "إسلامي" على اليهود الذين أتوا من إسبانيا ثم أسلموا حتى يتم التفريق بين المسلم الأصلي والذي اعتنق الإسلام حديثاً" <http://majles.alukah.net/showthread.php?t=4970>

(٢) <http://www.ahlalhdeth.com/vb/archive/index.php/t-118869.html>

<http://majles.alukah.net/showthread.php?t=4970>

عن : أحمد الريسوني : الحركة الإسلامية المغربية: ١٧ المسلمون والإسلاميون: في الثقافة السياسية الجديدة ٢٢٩-٢٣٤.

(٣) <http://majles.alukah.net/showthread.php?t=4970>

والمعارف، لأنها في الأصل إسلامية، ويكفي أن يقولوا الفكر دون حاجة لتمييزه، وتوصيفه بكلمة إسلامي^(١).

وهناك رأي آخر مختلف، نوعاً ما، عن هذا الرأي ففيه يشير محمد شفيق غريال-فيما نقله عنه محمد فتحي عثمان- إلى أن "مما ذاع بيننا كان نقلاً عن المصطلح الفرنجي من تقييد استعمال الكلمة (إسلامي)...فكما أن العلماء الأوربيين لا يستخدمون في دراستهم التاريخية الوصف (نصراني) إلا على الأزمنة السابقة للعصور الحديثة والمعاصرة، أو لا يطلقونه إلا ما يتصل بالعقائد، فإننا أخذنا تحديد طور (إسلامي) داخل أطوار الأمم الإسلامية، هذا المصطلح الفرنجي له ما يبرره عندهم، فهو نتيجة الفصل بين ما سموه السياسة الدين، أما عندنا: فما وجه تبريره؟"^(٢).

هذا الكلام يخص التاريخ، أما استعماله كملحقات للمفردات المتعددة شيء جديد طارئ في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ويبدو أن معنى مصطلح (الإسلامي) لا يكتمل إلا في السياق الذي يستعمل فيه، أو بالإضافة والإسناد إلى مضاف ومسند، فهذه المفردة (الإسلامي) إذاً إلى حد ما مفهوم إشكالي إن لم يستخدم في موقعه الصحيح والمناسب لأنه قد تستخدم لوصف أفكار وممارسات لا ينطبق عليها هذا الوصف... فإن الإسلامي في صورته المثلى ما كان هدفة وغايته وسلوكه ومنهجه متوافقاً مع الأصول الإسلامية المجمع عليها في القرآن والسنة فهناك أحداث في التاريخ الإسلامي تتناقض مع هذه الأصول ولكنها قد تنسب إلى الإسلام باعتبار أنها وقعت في دولة الإسلام أو في حضارة الإسلام وكذلك الأفكار المنسوبة إلى

^(١) ينظر: <http://www.sudansite.net/index.php> حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، السبت، ١٠ أكتوبر ٢٠٠٩ - موقع السودان الإسلامي - أجرى الحوار وليد الطيب مع المفكر الإسلامي السوداني، بسطامي محمد سعيد، مدير مركز الدراسات الإسلامية بجامعة بريطانيا، ولعله بسبب استعمال الغربيين الخاطيء لكلمة فكر إسلامي اعترض بعض العلماء المعاصرين على استعمال مصطلح فكر إسلامي، ومفكر إسلامي، مثل الشيخ ابن عثيمين، والشيخ أبو زيد الرئيس السابق لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، وهما من العلماء الأجلاء الراحين في العلم".

ورأى ابن عثيمين أن كلمة فكر إسلامي من الألفاظ التي يُحذّر عنها، إذ مقتضاها أننا جعلنا الإسلام عبارة عن أفكار قابلة للأخذ والرد، ويقول إن هذا خطر عظيم أدخله علينا أعداء الإسلام من حيث لانشعر، ولا شك في أن كلمة فكر إسلامي إذا أُريد بها هذا المعنى -تسوية الإسلام بالفكر الإسلامي فهو خاطيء وغير صحيح ويشير إلى ذلك الدكتور محسن عبد الحميد كما سيأتي، وللفتوى، ينظر: الشيخ محمد بن صالح العثيمين

<http://www.sahab.net/forums/showthread.php?t=304293>:

^(٢) محمد فتحي عثمان (١٤١٢هـ/١٩٩٢م): المدخل إلى التاريخ الإسلامي، بيروت، لبنان، دار النفائس، ط ٢، ص ٥١-٥٢ عن محمد شفيق غريال: محمد علي: سلسلة أعلام الإسلام-دار إحياء الكتب العربية: القاهرة-المقدمة.

مفكرين مسلمين باعتبار الديانة تتضمن خروجاً على أصول الإسلام كأفكار بعض الفلاسفة...^(١)، ولهذا يترك تفصيل ذلك إلى مصطلح الفكر الإسلامي.

إذاً، يستخلص مما سبق إن لفظة (الإسلامي) جديدة في الساحة الفكرية والسياسية، وصارت ملحقاتاً لكثير من المفردات، وبإضافة هذه الكلمة تتضمن المفردة الخصوصية الإسلامية في الفكر والرؤية والسياسة، ويبدو أن لفظة (الإسلامي) استعملها الغربيون بدايةً لأغراضهم، ثم صارت مقبولة لدى المفكرين الإسلاميين ولاسيما بعد التحدي الذي واجه المسلمين في القرن العشرين والعقود المتقدمة منه، ولاسيما بعد التفكك الذي حصل على السلطنة العثمانية وسيطرة الاستعمار الأوربي مباشرة على الدويلات الإسلامية.

^(١) <http://ar.wikipedia.org/wiki>

المطلب الثالث: المعاصر لغةً واصطلاحاً

أ. المعاصر لغةً

المعاصر مأخوذ من (عصر) والمعاصرون جمعه، لكن يبدو أن هذه المفردة قد طرأ عليها نوع من التطور ولاسيما حين تدخل في سياق تاريخي معين، لأن لها جذوراً لغوية تعود إليها، يقول ابن فارس " العين والصاد والراء أصولٌ ثلاثة صحيحة: فالأوّل دهرٌ وحين، والثاني ضَعَطُ شيءٍ حتّى يتحلّب، والثالث تَعَلَّقُ بشيءٍ وامتسأكَ به" (١).

والعَصْرُ والعِصْرُ الدَّهْرُ والجمع العُصُورُ، والعصران: الليل والنهار ويأتي العصر بمعنى العشيِّ ومنه صلاة العصر... والمُعَصِرُ الجارية التي حاضت وبلَّغَتْ عَصْرَ شبابها وأدركت وقيل أول ما أدركت وحاضت يقال أَعَصَرَتْ كأنها دخلت عصر شبابها... (٢).

وجاء في المعجم الوسيط (عاصر) فلاناً لجا إليه ولاذ به وعاش معه في عصر واحد وهذا المعنى قريب للمعاصر ومن ثم يعطي (العصر) معنى أوسع وقريب من المعاصر الذي يقصده الباحث وهو (الزمن) الذي ينسب إلى ملك أو دولة أو إلى تطورات طبيعية أو اجتماعية لذا يقال (عصر الدولة العباسية) و(عصر هارون الرشيد) و(العصر الحجري) و(عصر البخار والكهرباء والذرة) (٣).

وما يقصده الباحث متصل بالمعنى التاريخي، والعصر أتى بهذا المعنى أيضاً ولهذا يقال في التاريخ (العصر القديم) و(العصر المتوسط) و(العصر الحديث) وفي الجيولوجيا يطلق العصر على حقبة طويلة من الزمن تقدر بعشرات الملايين من السنين تمتاز بتكون خاص لبعض طبقات الأرض يقال العصر الفحمي (الكربوني) و(العصر الطباشيري) (٤).

وما يوجد في الوسيط لا يوجد في المعاجم القديمة، وهذا نوع من التطور الدلالي حصلت في اللغة وفي المعاجم اللغوية نظراً لتطور العصر والظروف الثقافية، إذاً فالعصر لغةً يأتي بمعنى الدهر والحين والزمن أو حقبة تاريخية معينة.

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، المصدر السابق، ص ٢٧٤.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٦٨-١٧٠، الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣٦٧ و ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ١٠، ص ١٦٩-١٧٠، مجدالدين يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، المصدر السابق، ص ٤٦٥-٤٦٦.

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ص ٦٠٤.

(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر نفسه، ص ٦٠٤.

ب. المعاصر اصطلاحاً

مع أن البحث ليس بحثاً تاريخياً لكنه مرتبط به، و"التاريخ دراسة للتطور البشري في جميع جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والروحية، أياً كانت معالم هذا التطور وظواهره واتجاهاته"^(١).

والثقافة التاريخية، عامل فعال لمعرفة الحياة بكاملها ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وما تطور فيها من أفكار وقيم وأساليب في التفكير والعمل، والأفكار جانب مهم في الحقبة التاريخية^(٢). إن مفهوم المعاصر يرتبط بالزمن والتاريخ، والتاريخ له تصنيفات منها: التصنيف على شكل تحقيق زمني، والتحقيب له إشكالياته حسب تاريخ الأمم المختلفة، وفي جانب آخر فإن للتحقيب التاريخي أهمية كبيرة وبخاصة في جانبين: "جانب منهجي، في تأطير وتنظيم وقائع الماضي وفق تقسيمات زمنية، وفي إطار تسلسل موضوعي للزمن التاريخي الذي يمكّن المتعلم من التمتع السليم في الزمن، كما يساعده على توليد وعي تاريخي يسترشد به آفاقه الذاتية أو الجمعية للجماعة التي ينتمي إليها؛ سيما وإذا كان هذا التحقيب مستتباً من التجربة الذاتية لهذه الجماعة ومعبراً عن تطلعاتها وآمالها المستقبلية"^(٣)

وهذا مهم بالنسبة لموضوع البحث باعتبار المعاصر يشكل الفترة الزمنية التي ينطلق منها الباحث في المصطلحات التي يركز عليها، واعتماده على زمن محدد تاريخياً، فإن كان التحديد غير منضبط فهذا يوقعنا في إشكاليات.

وهناك تصنيفات للتحقيب، منها: التحقيب التاريخي الطبيعي، والتحقيب التاريخي البشري، والتحقيب العام والتحقيب الجزئي، ويوجد تحقيب التاريخ الإسلامي، ومن التحقيب التاريخي يوجد مثلاً: التحقيب الأوربي، والتحقيب العربي السلافي، والتحقيب الماركسي^(٤).

^(١) رأفت الشيخ (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): تفسير مسارات التاريخ، مصر، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط ١، ص ٧

^(٢) ينظر: فتحي عثمان (١٤١٢هـ/١٩٩٢م): المدخل إلى التاريخ الاسلامي، بيروت، لبنان، دار النفائس، ط ٢، ص ٤٧.

^(٣) نظرة حول التحقيب التاريخي المعتمد بالمقررات المغربية-حميد هيمة، الحوار التمدن، العدد: ١٨٩٣ - ٢٠٠٧ / ٤ / ٢٢ من موقع:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=94690>

^(٤) ينظر: حميد هيمة، المصدر نفسه، وعبدالله العروي (د:ت): مفهوم التاريخ، بيروت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، لاط، ص ٢٧٠-٢٨٠، ولأدب تحقيب، فالتحقيب في الأدب أيضاً له إشكالياته، فقد خاض مؤرخو الأدب في جدال شديد في بعض الأحيان، وكان المحاور الأساسية لذلك الجدال محور المناهج أيصطنعون منهج العصور الأدبية والسياسية، أم يركنون إلى مبدأ المدارس الفنية، أم يستندون إلى منطلق الأبحاث أو الأغراض الأدبية... والرواد العرب الذين يمثلون اتجاهات مختلفة في التأريخ الأدب العربي... بدأت بجورجي زيدان (اتجاه العصور الأدبية)، والرافعي (اتجاه الأبحاث أو الأغراض)، وطه حسين (اتجاه المدارس الفنية)، والاتجاه الذي ساد تاريخ الأدب هو منهج (العصور الأدبية) ذي الصلة الوثيقة بالعصور السياسية وفضّله جمهور المثقفين والمتعلمين والدارسين؛ منهم شوقي ضيف وعمر فروخ... ينظر:

<http://www.9ddd9.com/showthread.php?p=61325> - منتديات صدى الرحيل.

يبدو أن المؤرخين استفاد بعضهم من بعض في كتابة التاريخ، فالمؤرخون الغربيون ورثوا وقبلهم المسيحيون والمسلمون، التجزئة التقليدية المبنية على تسلسل الإمبراطوريات الأربع: الكلدانية، الفارسية، اليونانية، الرومانية، ويشير عبد الله العروي أن الأسقف بوسويه يذكر في كتاب تأملات في التاريخ الكوني هذا التحقيب، ويذكر بجانبه تحقياً تقليدياً آخر مستتباً من الأيام السبعة التي استغرقها إبداع الكون، قبل أن يقترح تجزئة ثلاثية، أخف على الذاكرة في رأيه وتمتد الفترة الأولى من البداية إلى تأسيس روما، وتقدر بأربعة آلاف وأربع (٤٠٠٤) سنة، وتمتد الثانية من تأسيس روما إلى ولادة المسيح وتقدر المدة بسبعمئة وسبع وأربعين (٧٤٧)، وتمتد الثالثة من رفع المسيح إلى الحاضر، ويرى العروي هذا التحقيب ولو لم يقبل على صورته هاته، ولكن بنيته الثلاثية ستبقى مضمنة في كل التحقيقات اللاحقة وستمثل إلى يومنا هذا جوهر العملية كلها، وشارك في بلورة التجزئة الثلاثية هذه للتاريخ العام رجال عديون^(١).

فهناك تحقيب أوربي يقسم التاريخ بموجب التحقيب الثلاثي^(٢)، إلى ثلاث حقب رئيسية، هي: التاريخ القديم، الوسيط، الحديث، وإذا كان هذا التقسيم يعبر عن التجربة الأوربية وانبلاج في خضم الصراع النهضوي ضد العصور القروسطوية وأحد النتائج العلمية التي قام بها رواد النهضة الحديثة في أوربا ويطابق مسيرتها التاريخية^(٣)، وهذا ما يشيع في معظم الفكر التاريخي الغربي، ويتم تعزيز ذلك النهج، الذي ينطوي على تقسيم التاريخ البشري كله إلى عصور قديمة وقروسطوية وحديثة تدور حول أوربا

(١) ينظر: وعبدالله العروي، مفهوم التاريخ، المصدر السابق، ص ٢٧٢-٢٧٤.

(٢) وهذا النهج الغربي يعود إلى سلسلة غير منقطعة إلى القديس أوغستين (٣٥٤/٤٣٠ م) لكن وجدت محاولات لاصلاح النهج التاريخي الغربي الضيق عند أمثال أوزفالد شبنغلر عام ١٩١٨ في هجومه على التخطيط الغربي للتاريخ الذي إهمه بضيق الأفق والعنصرية وتأكيد أرنولد توينبي على وجوب المساوات بين الثقافات المختلفة، وأكد على ذلك كارل ياسبرز الألماني، ينظر: خالد بلانكشيب، (د:ت) "الاسلام والتاريخ العالمي، نحو تقسيم جديد للعصور التاريخية"، مجلة إسلامية المعرفة (د:ت): عدد: ١، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص ٩٦-٩٧، ١٠٧-١٠٨.

(٣) ينظر: نظرة حول التحقيب التاريخي المعتمد بالمقررات المغربية، حميد هيمة، الحوار المتمدن، العدد: ١٨٩٣ - ٢٠٠٧ / ٤ / ٢٢ من موقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=94690>، فإسقاط هذا التحقيب على تاريخ شعوب أخرى مما ينجم عنه خلط ومغالطات عديدة؛ باعتبار أن المعنى الذي يثيره التاريخ القديم عند الإنسان الأوربي ليس هو نفسه الذي يوجد عند الإنسان العربي مثلاً، فعندما تتكون الدولة الإسلامية و ينشر ظلها على شعوب عديدة اعتبر إرثها الحضاري السابق عن الإسلام: "بالجاهلية"؛ لذلك سعت إلى تصفيته عكس أوربا التي أسست مجدها الحديث بإحياء تراث أئبنا وروما، وكذلك فإن عصر المجد والنهضة الأوربية يقابلها في شمال إفريقيا وغيرها من المناطق الأخرى عهد الخضوع والاستعمار، والشيء نفسه ينطبق على التحقيب العام - كمحاولة الماركسية أن تقدم تحقياً صالحاً لدراسة جميع المجتمعات - ولا يمكن أن يتحقق بالنسبة للحضارات الأخرى، وأن تحويل تاريخ الحدث الواحد، عند الانتقال من تقويم إلى آخر، يغير مدلول ذلك الحدث حتى داخل حضارة واحدة لأنه يحمل في ذاته آثار تحقيقات جزئية (فنية، سياسية، حربية، دينية، الخ)... فيفتحتم العدول عن التحقيب العام إلى تحقيقات خصوصية، والتحقيب العام لازم مهنياً وتعليمياً ويمكن لكل دولة كتابة التاريخ العام من منظورها وذلك لأن المنظور يختلف من قارة لأخرى، ومن ثقافة لأخرى، ومن ملة لأخرى، ولكن لا يجب إعطائه صبغة علمية ينظر: نظرة حول التحقيب التاريخي، المصدر نفسه، المصدر، وعبدالله العروي، مفهوم التاريخ، المصدر السابق، ص ٢٧٦-٢٧٨.

الغربية، كما لو كان نهائياً ومنطقياً وموضوعياً، صالحاً لتفسير التاريخ كله، ثم ينطبق هذا النهج بنفس العناية التي يتم إيلاؤها لإيديولوجيات الدول"^(١).

لكن هذا ليس من الضروري تطابقها على كافة الشعوب والأمم الأخرى، ولا يعني هذا أن التحقيب العربي السلالي الذي اتبع في كتابة التاريخ لدى المؤرخين المسلمين وغيرهم، وكذلك التحقيب الخماسي- الماركسي؛ الذي قسم التاريخ البشري إلى خمس مراحل أساسية اعتماداً على المادية التاريخية يناسبان التاريخ العربي والإسلامي والتاريخ العالمي، بل وجهت إليهما نقداً كثيراً^(٢).

فهناك أمر آخر له أهميته وهو أنه "لم يعد اليوم التاريخ بالمعنى التقليدي مفصلاً فصلاً واضحاً عن القبتاريخ(قبل التاريخ)، توجد فترة مزج وتداخل أطلق عليها اسم قبتاريخ تمتد من (٨٠٠٠) إلى (٤٠٠٠) ق.ح(قبل الحاضر)، أي من (٠٠٠٠) إلى (٢٠٠٠ ق.م)"^(٣).

والتاريخ القديم، الوسيط، الحديث، يجرأ إلى فترات" فالقديم يجرأ إلى ثلاث فترات: عتيق من (٤٠٠٠) إلى (٢٦٠٠) ق.ح تقريباً وكلاسيكي من (٢٣٠٠٠) إلى (٢٣٠٠) وهيلستيني من (٢٣٠٠) إلى (١٩٠٠)، ويجزأ العهد الروماني إلى: الأول من (١٩٠٠) إلى (١٧٠٠)، والثاني من (١٧٠٠) إلى (١٣٠٠)، أما الوسيط فيجرأ إلى: الأعلى من (١٣٠٠) إلى (١٠٠٠) والأسفل من (١٠٠٠) إلى (٦٠٠) ويجزأ الحديث إلى عهد: النهضة من ٦٠٠ إلى ٤٠٠ (١٤٠٠-١٦٠٠ م) و حديث أول من (٤٠٠) إلى (٢٠٠) (١٦٠٠-١٨٠٠ م) و حديث ثان من (٢٠٠) إلى (٧٥) (١٨٠٠-١٩١٥ م)، وندخل في العهد المعاصر مع الثورة البولشفية"^(٤).

فبهذا الاعتبار تكون الثورة البولشفية^(٥) بداية للعهد والتاريخ المعاصر، ولكن متى تبدأ ما يسمى بعصر النهضة؟.

لقد صنفت أصحاب موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي المعاصر-عصر النهضة- إلى ثلاث مراحل وحقب، الحقة الأولى (١٧٠٠-١٨٩٠ م)، والحقة

(١) خالد بلانكش، "الإسلام والتاريخ العالمي، نحو تقسيم جديد للعصور التاريخية"، للصدر السابق، صص ٩٥-١٣١.

(٢) عبدالله العروي: مفهوم التاريخ، المصدر السابق، صص ٢٧٥-٢٧٧،

(٣) عبدالله العروي، المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٤) عبدالله العروي، المصدر نفسه، ص ٢٧٥، واختصاراً وحسب ما أشار إليه خالد بلانكش، فالتاريخ القديم يبدأ من ٣٥٠٠ ق.م إلى حوالي ٥٠٠ م، والقروسطوية من ٥٠٠ إلى ١٥٠٠ م، والتاريخ الحديث من حوالي ١٥٠٠ م وحتى الحاضر، ويقترح خالد بلانكش أن يقسم التاريخ تقسيماً ثنائياً واعتبار ما قبل ٦٠٠ م بالتاريخ القديم، وما بعده بالتاريخ الحديث، وذلك لأسباب ومبررات ذكره، ولأنه يعين كذلك في تقسيم وتفسير (إضافة لتاريخ الإسلام) تاريخ الامبراطورية الرومانية الشرقية وتاريخ الفرس والهنود والصينيين واليابانيين وحتى الأوروبيين أنفسهم، ينظر: خالد بلانكش، "الإسلام والتاريخ العالمي، نحو تقسيم جديد للعصور التاريخية"، للصدر السابق، صص ٩٩-١٠٦، ولاقتراحه في تقسيم الثنائي للتاريخ، ينظر: صص ١١٨-١٣٠.

(٥) البولشفية أو البولشفية هي حصيلة معتقدات وأساليب الجناح اليساري للحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي الذي انضوى تحت قيادة لينين ابتداء من عام ١٩٠٣ والذي إستأثر بالسلطة بعد الثورة الروسية عام ١٩١٧ والكلمة مشتقة من كلمة "بولشفيك"، أي الفئة الأكثرية. عبد الوهاب الكيالي وآخرون (١٩٨٥ م): موسوعة السياسة، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ١، ص ٦٠٨.

الثانية (١٨٩٠م-١٩٤٠م)، والحقبة الثالثة (١٩٤٠-٢٠٠٠م)، وهي تغطي مصنفات النهضوي في مراحلها^(١).

وعصر النهضة لديهم عبارة "مرحلة تاريخية جديدة ذات وجهين: الأول يتمثل بكونها مرحلة تأتي بعد خمود طويل على كل الصعود السياسية والاقتصادية والفكرية... وأما الوجه الثاني فهو ذلك السياق الذي تمثّل بالتطور الذي شهدته أوروبا..."^(٢).

لكن من حيث الفترة التاريخية فقد اعتاد المؤرخون (بشكل عام) بداية عصر النهضة في المحيط العربي "بحملة نابليون على مصر، باعتبارها صدمة نبهت العرب إلى تخلفهم بالمقارنة إلى محتليهم، لكن الكثير من الوقائع التاريخية تؤكد في المقابل أنها كانت قد بدأت في الإمبراطورية العثمانية، وفي تركيا بالذات منذ عهد السلطان أحمد الثالث (١٧٠٣-١٧٣٠) وخليفته محمود الأول (١٧٣٠-١٧٥٤)، واكتسبت زمن سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) زخماً وقوة كبيرين، ففي عهده تسللت مبادئ الثورة الفرنسية"^(٣).

وأما بالنسبة للمؤرخين الذين كتبوا بالعربية، سواءً أكانوا مسلمين أو لا ومن هؤلاء (ابن عبري مثلاً وهو يهودي)، فيلجأون -على حد رأي العروبي- إلى تقسيم تقليدي، ويوجد نفس الاتجاه العام في التأليف الغربي أيضاً، من أخبار الأمم والدول (الحقبات والتجارب) إلى أحداث السنوات وربما الشهور (الحوليات واليوميات)^(٤).

إذن يوجد توافق ضمني بين التحقيبين التقليديين، الإسلامي والغربي، ويدخل في هذا الإطار اقتراح المؤرخ الأمريكي مارشال هودجسن الذي يميز داخل التاريخ الإسلامي الفترات التالية: الفترة أولى تمهيدية تمتد من سنة (٧٥٠) إلى سنة (١٠٠٠م) (١٣٤ إلى ٣٩٢هـ) والثانية كلاسيكية من (١٠٠٠) إلى (١٢٥٠م) أي (٣٩٢ إلى ٦٤٨هـ)، والثالثة وسيطية من (١٢٥٠) إلى (١٥٠٠م)

^(١) سميح دغيم (٢٠٠٢م): مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، سلسلة للمصطلحات العربية والإسلامية، ج ١، ص VII

^(٢) سميح دغيم، للمصدر نفسه، ج ١، ص XII-XIII.

^(٣) أشواق عباس، الفكرة الإصلاحية وإشكالية النهضة في التاريخ العربي الحديث - ج ١-، الحوار المتمدن، العدد: ١٤٩٣، ٣-١٨-٢٠٠٦.

^(٤) وخلاصته: سوق في قسم تمهيدي من الملاحم ومرويات متعلقة ببداية الكون والأرض والإنسان وكذلك أخبار الأمم البائدة أو النائية مثل الصين والهند والزنوج وسكان المناطق الشمالية ثم أخبار الأنبياء و الأمم التي كانت لها علاقة ببني إسرائيل كالكلدانيين والسريانيين وغيرهم. ثم يروون، في قسم ثالث، أخبار الملوك، الفارسية واليونانية والرومانية، ويذكرون بالمناسبة أيام العرب الأولين، ثم يقصّون، في قسم رابع، تاريخ العرب بعد ظهور الإسلام ويلحقون بهذا التاريخ ما يعرفون عن الروم والإفرنج وملوك الهند وغيرهم، ثم يسوقون، في قسم خاص، أخبار العجم من أتراك وبربر، إلخ، وبما أن هذا التاريخ لا يزال في تطور، فإن الرواية تتحلل تدريجياً في حوليات قابلة للوصل والتكملة. عبدالله العروبي، مفهوم التاريخ، المصدر السابق، ص ٢٧٨-٢٧٩.

أي (٦٤٨ إلى ٩٠٦هـ)، والرابعة وهي عهد الإمبراطوريات الثلاث من (١٥٠٠ إلى ١٨٠٠م) أي (٩٠٦ إلى ١٢١٥هـ) والخامسة حديثة من (١٨٠٠) إلى الوقت الحاضر^(١).

كان هدف هودجسن -حسب ما ينقله العروي- هو إدخال تاريخ الإسلام في نطاق التاريخ الغربي المرتبط بالتقويم الميلادي، لكن الاقتراح مع أنه لا يتعارض مع التحقيب التقليدي الجاري به العمل عند أغلبية المسلمين، نتيجته الوحيدة هي تغيير المدلول: الحقبة التي يسميها الغربيون الوسيط الأول، والتي كانت فترة تفكك سياسي وانحطاط ثقافي وانكماش اقتصادي، أصبحت في تحقيب هودجسن تمثل عهد توسع وازدهار وإبداع، فاستحقت أن تسمى عهداً كلاسيكياً، فالتقسيم الزمني أفرغ من كل مدلول وعاد لا يعدو أن يكون مجرد تفصيلاً شكلية، لكن نتيجته تحدث إشكاليات متعددة^(٢).

يبدو أن الحقبة التاريخية تعرف بعد فترات متأخرة، مثال ذلك إن مفهوم القديم لم يتضح إلا بقرونٍ بعد نهاية الوسيط، ومفهوم النهضة بقرونٍ بعد نهاية الحديث، ولم يحصل شبه اتفاق حول بداية ونهاية العصر الوسيط، وبالتالي نهاية القديم وبداية الحديث، إلا في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، أي بعد الثورة الفرنسية ودخول أوروبا الغربية حقبة متميزة جديدة ستعرف فيما بعد بالعهد المعاصر^(٣).

فبما أننا بصدد البحث في موضوع يتعلق بتاريخ الفكر الإسلامي المعاصر، إلا أن أصحاب موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر لم يحددوا الفكر المعاصر بشكل واضح، بل تحدثوا عن الفكر الحديث والمعاصر ضمن ما يسمى بعصر النهضة، وإن كان يستشف في أن المعاصر قد يقصد به الحقبة الأخيرة، ولم يدرجوا أسماء وأفكار النقاد المحدثين في فكر النهضة العربية المعاصرة مع أنهم أقرب الناس لواقعنا المعاصر، وتركوا ذلك لمشروع مستقل، يقصدون بهؤلاء أمثال العروي والجابري ومرورٍ وحنفي وأركون وطه عبدالرحمن وغيرهم، وأخروا ذلك لمشروع مستقل^(٤).

(١) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، المصدر السابق، ص ٢٧٩.

(٢) ينظر: عبدالله العروي، مفهوم التاريخ، المصدر السابق، ص ٢٨٠.

(٣) ينظر: عبدالله العروي، المصدر نفسه، ص ٢٧٤ في الهامش.

(٤) جبرار جهامي (٢٠٠٢): مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، سلسلة المصطلحات العربية والإسلامية، ج ٣، ص XI.

أما بالنسبة للتحقيب التاريخي للأفكار والمفاهيم فهذا أمر صعب للغاية وإن لم يكن مستحيلاً^(١)، وما يتعلق بهما فيرى (زكي الميلاد) "أن هذا النسق المنهجي يتأسس على قاعدة معرفية، وهي أن التاريخ الفكري لا يتحرك في اتجاه واحد أو على وتيرة واحدة، فهناك تحولات ومنعطفات، ومسارات واتجاهات، ومراحل وتطورات، تتحدد وتختلف بحسب اختلاف وتمايز الوضعيات والسياقات والمكونات الثقافية والسياسية والاجتماعية، وبحسب القضايا والمسائل والمفاهيم، ونوعية الاحتكاكات والتواصلات والانفتاحات"^(٢)، فهو يرى "أن هناك ما يمكن تسميته طبقات فكرية في التاريخ الفكري، وبحاجة إلى توصيف وتشخيص تكون في غاية الدقة والفهم، ويزترب على ذلك قياس حركة الأفكار وتطوراتها ومساراتها ومفاعيلها في تكوين الوعي التاريخي للأمة"^(٣).

ويبدو أن هناك محاولة للفرق بين الفكر الإسلامي الحديث والفكر الإسلامي المعاصر، من حيث التفريق بين مرحلتيهما، وذلك بتحديد المرحلة الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي مع انبعاث الإصلاحية الإسلامية بزعامة السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، إلى ثلاثينيات القرن العشرين، أو إلى نهاية عهد الدولة العثمانية في عشرينيات القرن العشرين، بتسمية الفكر الإسلامي الحديث، تمييزاً وتخصيصاً لها عن المرحلة التي جاءت بعدها، وهي المرحلة الممتدة من النصف الثاني من القرن العشرين إلى ثمانينيات القرن نفسه، وأطلق على هذه المرحلة تسمية الفكر الإسلامي المعاصر، فالفكر الإسلامي الحديث ارتبط بالدولة العثمانية وعصرها، وواجه الهجمة الأوروبية الاستعمارية على البلاد الإسلامية، في حين ارتبط الفكر الإسلامي المعاصر بالدولة العربية القطرية وعصرها، وواجه الفكر الإسلامي المعاصر مرحلة ما بعد الاستعمار أو الاستعمار غير المباشر، إلى غير ذلك من مفارقات أخرى^(٤).

^(١) ومن الضروري المعرفة بأن هناك آراء مختلفة عن التحديد لبدء مرحلة بعينه وخاصة للفكر، فلمعرفة الأوربي الحديث ينظر مثلاً: فرانكلين-ل-باومر، ت: أحمد حمدي محمود، (١٩٨٧): الفكر الأوربي الحديث، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، ج ١-٢، د: ط، وبول هازار (١٩٥٨م) الفكر الأوربي من القرن الثامن عشر، ت: محمد غلاب وإبراهيم مذكور، ج ١، القاهرة-مصر، الإدارة الثقافية للجامعة الدول العربية، د: ط.

^(٢) http://www.almilad.org/page/hiwarat_text.php?nid=7

موقع زكي الميلاد- الوعي المعاصر. بيروت، مجلة فصلية، العدد ٣، صيف ٢٠٠٠.

^(٣) http://www.almilad.org/page/hiwarat_text.php?nid=7

موقع زكي الميلاد- الوعي المعاصر. بيروت، مجلة فصلية، العدد ٣، صيف ٢٠٠٠.

^(٤) <http://www.rasid.com/artc.php?id=15128> زكي الميلاد لـ«البصائر» الجزائرية: قضايا التجديد الإسلامي، ومستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، شبكة راصد الإخبارية - « أجرى الحوار: الدكتور مولود عويمر من صحيفة «البصائر» الجزائرية - ٢٣ / ٢ / ٢٠٠٧م - ١:٤٤، باختصار.

إذا كانت الثورة البولشفية أو نهاية الحرب العالمية الأولى بداية للتاريخ المعاصر، فهذا التاريخ ليس مختلفاً جداً من حيث التقلبات والتغيرات السياسية والفكرية عن التاريخ المعاصر بالنسبة للمجتمعات الإسلامية أيضاً ولكن قد يكون معكوساً من حيث النتيجة، ولا يعنى بالمعاصر التقدم والتطور الايجابي في كل الأحوال، فقد يكون تقدماً بالنسبة لشعب وتأخر واستعباد لآخر، بل ينظر إليه باعتباره حقبة زمنية لها خصوصياتها، أما بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر، فيمكن أن يورخ له بانتهاء الحرب العالمية الأولى وإنهاء الخلافة أو السلطنة العثمانية في 1924م وما بعده، باعتبارهما منعطفاً تاريخياً في حياة المسلمين وفي الفكر الإسلامي، ولاسيما بعد ظهور صيحات ومحاولات لإعادتها وتشكلت وتبلورت بعد ذلك أفكار جديدة في الساحة الإسلامية اختلفت في كثير من خصائصها عن سابقتها، ومرت بمراحل، لكن يبدو أن الغنى الذي حصل في الفكر الإسلامي المعاصر يقع في النصف الثاني من القرن العشرين، ولاسيما بعد سبعينيات القرن العشرين وإلى الآن، لكن الفترة التي يأخذها الباحث باعتبارها جزءاً من الفكر الإسلامي المعاصر هو النصف الثاني من القرن العشرين وإلى الآن.

الذي سبق هو عبارة عن التعريف اللغوي والاصطلاحي لكل من (الفكر) و(الإسلامي) و(المعاصر) تمهيداً لتعريف الفكر الإسلامي المعاصر، لكن ما هو الفكر الإسلامي ومراحله؟ وما هو الفكر الإسلامي المعاصر واتجاهاته؟ هذا ما سيحاول الباحث الإجابة عليها في الصفحات الآتية من البحث.

المطلب الرابع: الفكر الإسلامي ومراحله

إن جوهر الأزمة الإسلامية المعاصرة للأمة هي أزمة فكرية والحالة التي أصابت الأمة من جمود فكري والتوقف... وإن سائر الأزمات الأخرى إنما هي وجوه أخرى وانعكاسات وآثار مختلفة لتلك الأزمة^(١).

وإبرازاً لدور الفكر وأهميته، يرى نعمان عبد الرزاق السامرائي أن مشكلتنا ليست مشكلة قيم، ولا أزمة قيم، بل المشكلة في تصوره تكمن في العجز عن التعامل مع القيم، وفرضها على الواقع، أو الملاءمة بين هذه القيم والواقع الحياتي، وهذه مهمة الفكر ووظيفة الفكر^(٢).

^(١) للتفصيل ينظر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م): إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة، المبادئ-خطة العمل-الإنجازات (١)، هيردن-فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ص١٤-١٦، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤٠٦هـ/١٩٨٧م): الوجيز في إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة (٣)، هيردن-فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ص١١-١٢.

^(٢) نعمان عبد الرزاق السامرائي، نحن والحضارة والشهود، المصدر السابق، ص ٤٣.

هذا عن أهمية الفكر، أما عند الحديث عن الفكر الإسلامي فهناك تعبيران يتداولان على الساحة الفكرية وهما (الفكر الإسلامي المعاصر) و(الفكر العربي الإسلامي المعاصر)، وما يقصد هنا هو الفكر الإسلامي المعاصر دون إضافة العربي إليه، لأنه متضمن له^(١).

وفي مجال آخر لا يعد مصطلح فكر/مفكر إسلامي، بديلاً عن علم/عالم شرعي، وذلك لأن المسلمين باختلاف العصور استخدموا مصطلحات كثيرة في مجالات متعددة، بعضها نص عليه القرآن والسنة وأخرى لم تأت في القرآن ولا في السنة، ولم تكن تستخدم حتى في عهد الصحابة مثل مصطلح العقيدة والتوحيد ثم شاعت بعد ذلك، ولهذا شاعت قاعدة (لا مشاحة في الاصطلاح) بمعنى أنه لا ينبغي التنازع والاختلاف في قبول ما يمكن أن يستحدثه الناس ويستجدوه مما شاعوا من المصطلحات، ما دام معناها واضحاً وظاهراً ومحدداً ومنضبطاً، دون أن تكون محتملة أو موهمة لمعان فاسدة، ومصطلح الفكر الإسلامي يقع ضمن هذا الإطار والضوابط، فإذا أريد بكلمة (فكر إسلامي) الفكر الذي يستخدم الأصول الإسلامية والمناهج الإسلامية فلا يعترض على هذا المعنى الصحيح بسبب استعمال الآخرين للمعنى الخاطئ والمنحرف، فالمعتزلة استخدموا مصطلح (التوحيد) لعقائدهم ولم يعترض احد على استعمال مصطلح (التوحيد) بسبب ذلك، بل لا زال الناس يستعملونه قديماً وحديثاً بمعناه الصحيح المقبول^(٢).

ويرى بسطامي محمد سعيد أن مصطلح العلوم الشرعية في السابق - استعمل ليعنى العلوم التي مصدرها في الأصل الوحي والمشتغلون به علماء شرعيون، وذلك تمييزاً بينه وبين ما أطلق عليه المسلمون العلوم العقلية وهي التي يكون مصدرها العقل والتجربة، ومن المعلوم أن كثيراً من العلماء في عصور الإسلام الزاهرة كانوا يحيطون بكثير من العلوم الشرعية، والعلوم العقلية أيضاً مما عرف في عصورهم، فأبو حنيفة مثلاً كان خبيراً بالمعاملات المالية الرائجة في زمانه؛ ومشتغلاً بالتجارة ثم نبغ في الفقه، والغزالي كان خبيراً بالعلوم الشرعية، والعلوم العقلية في زمانه، وكذلك ابن

^(١) فالفكر الإسلامي المعاصر نتاج نظري عام يشمل المفكرين العرب وغير العرب أيضاً، واستحضار جملة من المفكرين المسلمين المعاصرين في كل من تركيا وباكستان والهند وإيران وغيرهم ممن كتبوا بغير اللغة العربية وكانت القضايا والإشكالات التي تطرحها كتاباتهم ترجع إلى شؤون المسلمين في البلاد المذكورة، وخاصة ما اتصل بأحوال المسلمين في الهند قبل ظهور دولة باكستان بعيد منتصف الأربعينيات وتم نقل العديد من كتابات أولئك المسلمين إلى اللغة العربية، بل وكان لبعضها صدى وأثر قويان في فكر المفكرين العرب المسلمين، وسمة الإسلام خارج بلاد العرب ظلت ملازمة لتلك الكتابات، فالفكر الإسلامي المعاصر، تضمنت للفكر العربي الإسلامي المعاصر واقتضاء ضروري له. ينظر: سعيد بن سعيد العلوي - كلية الآداب، الرباط، التحديث والتحديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر - (وقفة تأمل ومراجعة)، في موقع:

<http://www.attarikh-alarabi.ma/Html/adad14partie5.htm>

^(٢) <http://www.sudansite.net/index.php> حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي تعريفه ونشأته ومجالاته، المصدر السابق باختصار.

تيمية، فلم يكن كثيرا من العلماء الأوائل مختصين بالعلوم الشرعية فقط دون غيرها من العلوم بل كانوا موسوعيين^(١).

ويشير بسطامي إلى أن ابن تيمية اعترض على تقسيم العلوم إلى علوم شرعية، وعقلية، وقال إن العلوم الشرعية هي أيضا عقلية لأن العقل يستعمل في فهمها، وفي استخراجها، فالقرآن الكريم مليء بالبراهين العقلية على أمور العقيدة، والفقه وأصوله كلها تقوم على استعمال العقل مع النصوص، وأن العلوم العقلية هي أيضا شرعية لأنها لا بد وأن توافق الشرع ولا تخالفه حتى تكون مقبولة ونافعة ومفيدة، وفي التاريخ الإسلامي علماء أيضا برعوا وتخصصوا في العلوم العقلية الشائعة آنذاك، وقد أطلق على هؤلاء لفظ الفلاسفة. ولكنهم لم يكونوا يسمون مفكرين بهذا التخصص، ولأن الفلسفة قد سميت أحيانا بالحكمة فقد كان يطلق على الفيلسوف اسم الحكيم أيضا مثل ابن سينا، والرازي، وابن رشد^(٢).

أما في العصر الحديث فقد كان التعليم منقسما إلى تعليم شرعي مختص بالعلوم الشرعية، وتعليم خاص بالعلوم الحديثة ولهذا وجدت ظاهرة علماء شرعيين، ومفكرين إسلاميين، وفي الغالب يقصد بالمفكر الإسلامي من اشتغل بالقضايا المعاصرة والفكر الغربي المعاصر وأبان وجهة نظر الإسلام فيها^(٣).

وبهذه النظرة يمكن القول إنه لا غبار ولا إشكال في مصطلح (الفكر الإسلامي)، لكن من حيث التطابق أو عدم تطابقه للمضمون فهذا شيء آخر، وبحثنا إلى دراسة أخرى، أما من حيث التعريف المناسب للفكر الإسلامي فهذا ما سيبحث الآن.

وفي هذا المجال يشير محسن عبد الحميد* إلى خطأ حصل في الساحة الفكرية الإسلامية وهو تسمية (الوحي) وما حوله من فكر، بالفكر الإسلامي أو الفكرة الإسلامية لدى بعض من الكتاب والمفكرين الإسلاميين، مثل محمد البهي في سلسلة (الفكر الإسلامي) ومحمد المبارك في سلسلة (نظام الإسلام) وعبد الحليم محمود في كتابه (التفسير الفلسفي في الإسلام) بمعنى الإسلام، مع

(١) المصدر، السابق، باختصار.

(٢) المصدر نفسه، باختصار.

(٣) المصدر السابق، ولاشك أن ما يسمى بالمفكرين الإسلاميين لا يستون في معرفتهم بالعلوم الشرعية، فبعضهم باعهم فيها طويل ولهم سعة ودراية بها، وبعضهم بضاعتهم فيها مزجاة وقليلة، ولا تتعدى القشور والسطح، ولا تصل إلى الأعماق والجذور، ولهذا كثيرا ما يقع هذا الصنف منهم في أخطاء وانحرافات فكرية بسبب قلة علمه بالشرع" المصدر نفسه.

* محسن عبد الحميد: ولد في كركوك / العراق سنة ١٩٣٧م، وحصل على الدكتوراة سنة ١٩٧٢م من جامعة القاهرة، أستاذ مادة التفسير والعقيدة والفكر الإسلامي الحديث في جامعة بغداد. مفكر مشهور ومتابع لقضايا الفكر الاسلامي، وله مؤلفات من أهمها: المذهبية الاسلامية والتغيير الحضارى، التنمية الاجتماعية في الاسلام، التغيير الاجتماعي في الاسلام، الفكر لاسلامي تقويمه وتجديده... ينظر: محسن عبد الحميد (١٤٠٤هـ)، المذهبية الاسلامية والتغيير الحضارى، قطر، مطابع الدولة الحديثة، ط١، صفحة الغلاف.

فضلهم قد وقعوا في خطأ كبير، دون أن يتقصّدوا ذلك لأن الفكر إفران عقلي لإدراك ما حوله من وجود، وإذا كان هذا المعنى : (الفكر الإسلامي) ، يصح على ما أنتجه الفكر المسلم الذي ينطلق من الإسلام في مضامير الحياة كلها ، فإنه لا يجوز أبداً أن يستعمل للدلالة على الوحي الإلهي (للإسلام) حتى لا يؤدي إلى الخلط بين الوحي والفكر.... وهذا شجع أرباب المذاهب المادية والعلمانيين على الجرأة في تسميتهما معا بالتراث^(١)، وذلك لأن "الإسلام معصوم كله، بينما الفكر الإسلامي، ليس معصوماً ولا مقدساً، يحتمل الخطأ والصواب والمراجعة في عصره وفي عصور التالية"^(٢).

واختلف مع سيّد قطب في استعمال مصطلح (التصوّر الإسلامي) بدل (الفكر الإسلامي) في كتابه (خصائص التصوّر الإسلامي) ، وذلك لأن التصوّر عملية فكرية محضة، تحتل الصدق والكذب كما هو ثابت في علم المنطق، فلا يمكن أن يستعمل التصوّر بمعنى كليّات الوحي الإلهي، بل قد يستعمل بمعناه الثاني الذي يدل على أنه إفران للعقل وليس معصوماً ولا مقدساً^(٣).

واقترح محسن عبد الحميد أن تكون التسمية (المذهبية الإسلامية) للدلالة على ما ذهب إليه الإسلام في أمور الكون وخالقه والحياة والإنسان، وأن يستخدم هذا المصطلح بدل (الفكر الإسلامي) أو (التصوّر الإسلامي) مخافة الخلط بين إفرانات العقل واجتهاداته وبين الكتاب والسنة، وإن تحديد المصطلحات التي يستعملها الباحث أمر في غاية الأهمية ، فبيدونه سندور مع المؤلفين والمخالفين في حلقة مفرغة، ولا نستطيع الانطلاق من مفاهيم واضحة يتفق عليها، ولأن المذهبية عنده مصطلح يمتاز بالأصالة واستعمله عدد من الكتاب الإسلاميين كمحمود أبي السعود في بحثه الذي قدمه في الاقتصاد الإسلامي إلى مؤتمر الفقه الإسلامي في الرياض عام ١٣٦٩هـ/١٩٧٧م، وبحثه في الفكر الإسلامي المعاصر في مجلة (المسلم المعاصر) عدد ١٣٩٨/١٣هـ^(٤).

ويرى أن " هذه اللفظة زيادة على أنها دالة على معناها لغة ، يمكن أن تتحول إلى اصطلاح يحقق هدف الإسلاميين من إطلاقهم لفظ (الفكر الإسلامي) الذي رفضناه بالمعنى الذي استعمل

(١) ينظر: محسن عبد الحميد (١٤٠٤هـ)، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، قطر، مطابع الدولة الحديثة، ط١، ص١٨، ٢٣-٢٤، ويمثل بأرباب المذاهب المادية والعلمانيين بشخصيات مثل حسين مروة والطيب تيزيني وعبدالله العروي وغيره... ينظر: المصدر نفسه، ص٢٥.

(٢) محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر السابق، ص١٨.

(٣) محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر نفسه، مع نقل الهامش إلى المتن، ص١٨.

(٤) ينظر: محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر نفسه، ص١٧-١٩.

فيه (الوحي) كتاباً وسنة، ثم إنه يخصنا بلفظة تميزنا وتحول بيننا وبين استعمال كلمة (الأيدولوجية) الأجنبية بمعنى الأصول والكليات الإسلامية^(١).

وهذا يعني أن لدى محسن عبد الحميد الاعتراض إذا استعمل مصطلح (الفكر الإسلامي) مرادفاً للوحي والإسلام، وهذا الخوف قد زال حسب ما يراه الباحث، ولاسيما بعد تلك التعريفات التي عرّفت به الفكر الإسلامي منذ تلك الفترة وإلى الآن، فحتى مع اعتراضه على استعمال مصطلح (الفكر الإسلامي) و(التصور الإسلامي) فيعرّف (الفكر الإسلامي) بكل: ما أنتجه المسلمون في ظل الإسلام من فكر بشري في الفلسفة والكلام والفقهاء وأصوله والتصوف والعلوم الإنسانية منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم إلى اليوم، وأما التصور الإسلامي، فهو يرى أنه من الطبيعي أن يستعمل بمعنى الفكر الإسلامي لأنه مثله عملية عقلية بحثية^(٢).

ويبدو أن مصطلح (المذهبية الإسلامية) التي تأتي بمعنى كليات الإسلام في الوجود كله عند محسن عبد الحميد، مسألة اجتهادية أيضاً من قبله، ويظهر ذلك في رؤيته أن منهج التغيير الإسلامي المنبثق من المذهبية الإسلامية في الوجود لا بد أن يضع خطأً فاصلاً واضحاً بين ما هو وحي إلهي وبين ما هو جهد بشري، أو فكر بشري أو تصور بشري لمسائل حول الوحي الإلهي وتفسيره وشرحه في إطار قواعده وأصوله وفي ضوء المراحل التاريخية المتتابعة، فالدور الذي يعطى للمذهبية الإسلامية يخرج من أن يكون متساوياً بالإسلام، وإنما هو رؤية منبثقة من الإسلام، وهذه الرؤية تعريف للفكر الإسلامي بمعنى آخر، لأن المذهبية الإسلامية ليست الإسلام، والإسلام عنده دين الله الخالد الثابت وحيّاً في القرآن والسنة النبوية، لكن المذهبية الإسلامية قد تقع في الخطأ لأن الإنسان يقع تحت تأثير مؤثرات متعددة^(٣).

لقد قام كثير من المفكرين والباحثين والكتاب بتعريف الفكر الإسلامي، ولكن الملاحظ في تلك التعريفات تقاربهم في المعنى والمضمون مع اختلاف بسيط وطفيف فيما بينهم، ومن تلك التعريفات تعريف الفكر الإسلامي بكل: "ما ألفه علماء المسلمين في شتى العلوم الشرعية وغير الشرعية، بغض النظر عن الحكم على مدى ارتباط هذا النتاج الفكري بأصل العقيدة الإسلامية، والأصل في نسبة هذه العلوم (هذا الفكر) إلى الإسلام هو

(١) محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر السابق، ص ١٨.

(٢) محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) ينظر: محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر السابق، ص ٢١، ٢٣، ويعتبر هذا الجهد (إيجاد مصطلح-المذهبية الإسلامية- جهداً مشكوراً ويستفاد منها في الفكر الإسلامي).

انتساب مؤلفيها إليه، وانطلاقهم من تصور إسلامي صحيح من وجهة نظرهم الشخصية على الأقل^(١).

وهذا التعريف (وإن كان فيه نوع من التوضيح مما لا يناسب مع الإيجاز في التعريف) من التعريفات الواسعة لمعنى الفكر الإسلامي من حيث تضمنه لكل ما ألفه علماء المسلمين في العلوم التي تسمى بالعلوم الشرعية وغير الشرعية، بغض النظر عن الحكم على مدى ارتباط هذا النتاج الفكري بأصل العقيدة الإسلامية، أي من الممكن أن يخرج هذا الفكر عن الدائرة الإسلامية من حيث الصحة والصواب مع ذلك يحكم عليه بأنه فكر إسلامي، والأصل في نسبة هذه العلوم (هذا الفكر) إلى الإسلام هو انتساب مؤلفيها إليه، وانطلاقهم من تصور إسلامي صحيح من وجهة نظرهم الشخصية على الأقل، وانتسابهم لإطاره، كما جاء في التعريف، فحسب هذا التعريف فإن كل جهد قام به علماءه وفلاسفته ومفكروه، ضمن العلوم المختلفة، سواء أكانوا أصابوا أم أخطئوا في ما قالوه أو اعتقدوه، فهو فكر إسلامي وداخل في هذا الإطار ما دام أن صاحبه يعتقد بصحة رأيه أو مذهبه فيما قال أو كتب.

فالفكر الإسلامي هنا ووفق التعريف السابق يتضمن أيضاً كل ما أنتجه فكر علماء الأمة وباحثيها في ضوء مبادئ الإسلام وأحكامه وضوابطه، ولكن يدخل فيه بعض ما يسمى بالمذاهب المنحرفة والتفسيرات الخاطئة للإسلام وعقائده وشرائعه كما هو موجود في تاريخ الإسلام وبعض من مذاهبه ممن انتسب إلى الإسلام ويثار الشك في معتقداتهم ومذاهبهم.

وقريب من هذا التعريف هناك من يعرف الفكر الإسلامي، بما هو غير تجريبي من مقومات الحضارة الإسلامية، فالفكر الإسلامي حسب هذا التصور: "كل ما هو غير تجريبي من مقومات الحضارة الإسلامية، سواء كان تشريعاً أو علم كلام أو ما شابه ذلك،... وكل ما تمثل الجانب الفكري التصوري البحث الذي يقوم من كل حضارة مقام الخارطة الهندسية المصممة للبناء... ومصدره الوحي... وفقه الوحي وفهم رجال هذا الفكر له ثم شروحيهم عليه"^(٢).

فهذا التعريف يدخل ضمن الفكر الإسلامي كل ما هو غير تجريبي من التشريع المستمد من الوحي وعلم الكلام والعقديات، أو ما يمثل الجانب الفكري التصوري البحث في ضوء ما يفهم من الوحي لدى العلماء والمفكرين الإسلاميين، فهذا التعريف من حيث الواسعة يتضمن

(١) السيد محمد الشاهد (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م): رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، بيروت، لبنان، دار المنتخب العربي، ط ١، ص ٦٣.

(٢) محمد عبد اللطيف صالح الفرفور (د): خصائص الفكر الإسلامي، دمشق - سورية، دار الأوزاعي، لاط، ص ٢٦.

العلوم الشرعية وغيرها- عدا التجريبيات المحضة- ومع ذلك يشترط أن يكون (مصدره الوحي أو فقه الوحي والشرح له)، لكن هذا غير مشترط في التعريف السابق بل يكفي التعريف السابق (بانتساب مؤلفيها إليه، وانطلاقهم من تصور إسلامي صحيح من وجهة نظرهم الشخصية على الأقل) ولا يشترط الصحة والصواب.

ومن التعاريف ما يركز على تقييم الواقع والحكم عليه بحسب الرؤية الإسلامية ونظر الإسلام إليه، فالفكر الإسلامي من هذه الزاوية ووفق هذا التصور هو: "الحكم على الواقع من وجهة نظر الإسلام"^(١).

فهنا يفسر الفكر الإسلامي بكل ما يصدر من حكم على الواقع من خلال الإسلام، لكن هذا يوسع دائرة الفكر الإسلامي إلى أن يشمل حتى الأحكام الشرعية والفتوى، إن أخذ على شموله، فمضمون هذا التعريف يتبع الواقع ويقيّمه ويتابعه كي يكون الناس على بصيرة من أمرهم في نظرتهم إلى الواقع من الناحية الفكرية، وموازية لذلك هناك تعريف يركز على التحدي مع الآخر والتصدي للأفكار الغربية التي غزت المجتمعات الإسلامية فكرياً، وتقديم بديل إسلامي لتلك الأفكار، فهنا يبرز هذا الفكر كرد فعل أكثر من الفعل وإن كان الفكر موجوداً، وتعريف للفكر الإسلامي المعاصر، فالفكر الإسلامي حسب هذا التصور عبارة عن: "نتاج الفكر الذي تصدى للفلسفات والنظريات الغربية ناقداً لها وواضعاً البديل الإسلامي محلها"^(٢).

فهذا التعريف يعد تعريفاً للواقع الحديث والمعاصر، لأن الفكر الإسلامي هنا مرتبط بنتاج الفكر الذي تصدى للفلسفات والنظريات الغربية ناقداً لها وفي نفس الوقت يضع البديل الإسلامي محلها.

ولا يقتصر تعريف الفكر الإسلامي لدى الكل بما أنتجه علماء الإسلام ومفكروه أو ما يكون مأخوذاً مباشرة من الوحي أو فقهاً للوحي، بل يوجد تعريف يحسب الفكر إسلامياً ما دام موافقاً لمنهج الإسلام، فالفكر الإسلامي وفق هذه الرؤية: "كل نتاج للعقل البشري

^(١) إسحاق بن عبد الله السعدي (1429هـ): التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، مدارسه ومناهجه، بحث مقدم للمؤتمر الدولي الأول لقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم في الفترة من ٢٧-٢٩/١٠/٢٩-٢٧-١٠/٢٩-٢٧/١٠/٢٩-٢٧/١٠/٢٩، ص ٧، عن محمد حسين عبد الله (١٤١١هـ/١٩٩٠م): دراسات في الفكر الإسلامي، عن دار البيارق، ط ١، ص ١٢، ١٣.

^(٢) إسحاق بن عبد الله السعدي، التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، المصدر السابق، ص ٤٦.

الموافق لمنهج الإسلام^(١)، فهذا يوسع من دائرة الفكر الإسلامي مادام مضمونه صحيحاً وإن لم يصدر من المسلمين ومفكرهم، وإسلاميته ينبع من توافق تلك الأفكار مع منهج الإسلام، وهذا التعريف لا يشترط للفكر الإسلامي أن يكون صادراً من قبل المسلمين حتى يوصف بأنه فكر إسلامي، فالصحيح الفكر فكر إسلامي وسقيمه غير إسلامي، بخلاف التعريف الذي يعرف الفكر الإسلامي بأنه: "هو الفكر الذي أنتجه التفكير الإسلامي الملتزم بالأسس والموازين الإسلامية"^(٢).

باعتبار أن للمرجعية دوراً مهماً للحكم على نوعية الفكر وتقييمه، كما هو الحال في عدد كبير من التعاريف لدى المفكرين والكتاب الإسلاميين، وحتى لدى الغربيين، فالفكر الإسلامي بهذا المعنى هو: "كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث الرسول-صلى الله عليه وسلم- إلى اليوم في المعارف الكونية المتصلة بالله سبحانه وتعالى، والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً"^(٣)، أو هو "الفكر المنضبط بقواعد الإسلام وأحكامه والمصطبغ بأخلاقه وهديه في الرؤى والنظرات العليا لتفسير الكون والحياة والنفس الإنسانية ونواميسها الأزلية، وما يناسبها من النظم والتشريعات الملائمة للإنسان والحياة والكون"^(٤)، أو هو "إعمال الطاقات والقوى العقلية والقلبية- التي أنعم الله بها على الإنسان- وفقاً لمنطلقات الإسلام وغاياته في المجالات التي أفسحها الشارع لاجتهاد العقل ونظره وما نتج عن ذلك وتقيد بقواعد الإسلام الكلية وأحكامه العامة وآدابه وهديه واصطبغ بصبغته " ^(٥).

فهذا النوع من التعريفات للفكر الإسلامي يبرز فيها مسائل اعتقادية وتصورية، لكن وفق ضوابط وإطار لا يخرج عن المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً.

(١) إسحاق بن عبد الله السعدي، المصدر نفسه، ص ٦.

(٢) <http://www.balagh.com/matboat/fbook/122/index.htm>

(٣) محسن عبد الحميد (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م): الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، بغداد، العراق، دار مكتبة الأنبار، ط ١، ص ٧، ولدى محسن عبد الحميد تعريف مماثل أشيرت إليه وهو أن الفكر الإسلامي عبارة عن "كل ما أنتجه المسلمون في ظل الإسلام من فكر بشري في الفلسفة والكلام والفقه وأصوله والتصوف والعلوم الإنسانية منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم إلى اليوم" محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر السابق، ص ٢١.

(٤) إسحاق بن عبد الله السعدي، التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، المصدر السابق، ص ١٠.

(٥) إسحاق بن عبد الله السعدي، المصدر نفسه، ص ١٠.

وبهذا فإن "كل فكر بشري نتج عن فكر مستقل، ولم ينطلق من مفاهيم الإسلام الثابتة، القاطعة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، لا يمكن وصفه بأنه فكر إسلامي ؛ لأن قولنا "فكر إسلامي" يعني وصفنا إياه بصفة الإسلامي، وليس من المنطق السليم أن يحسب فكر ما على الإسلام، وهو ليس بإسلامي، بل نصفه بأنه فكر عام لم ينطلق من الإسلام، وإنما انطلق من أديان وعقائد ومناهج أخرى، تقترب من الإسلام حيناً، وتبتعد عنه أحياناً أخرى"^(١).

فيعد المحدد (الإسلامي) هنا "الضابط الأساسي الذي، بناء عليه، يتحدد معنى مفهوم الفكر الإسلامي؛ إذ الإسلامية هي الإطار الذي به وعليه وحوله تنور مجموع تأملات ونظرات المفكرين المنتمين إلى المذهبية الإسلامية ؛ بخاصة إذا أخذت بعين الاعتبار أن هوية الفكر، أي فكر، وخصوصيته، لا يتم التوصل إليها إلا من خلال النظر في العلاقة المتينة الموجودة بين هذا الفكر والمرجعية التي ينتمي إليها، والتي تمنحه الرؤية وتحدد له نوع المنهج، بل وحتى الأهداف"^(٢).

وفي الإطار نفسه فالفكر الإسلامي عبارة عن "تلك المنظومة المفاهيمية والفكرية والعالمية والثقافية والفلسفية والحضارية، التي ينتجها الفقيه/المفكر/الفيلسوف/المتقف اعتماداً على فهم النص وفق الضوابط الشرعية، وفهم الواقع ببصيرة رسالية وقرآنية"^(٣).

وعليه فإن الانتاج الفكري والعالمي والثقافي، الذي ينتجه الفقهاء والمفكرون والمتقفون الإسلاميون، والذين يعتمدون في إنتاجهم واجتهاداتهم على فهم النصوص الإسلامية وفق الرؤية المحددة في الاجتهاد وضوابطه، على فهمهم للواقع والعصر ومتطلباته واحتياجاته (فكر إسلامي)^(٤).

وثمة تعريف آخر يركز على النظرة والتأمل العقلي للفكر الإسلامي متوافقاً مع قيم الإسلام ومعاييره ومقاصده كما جاء في التعريف، ولا يبتعد كثيراً عن التعاريف السابقة من

^(١) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٧.

^(٢) مفهوم الفكر الإسلامي، عبد العزيز انيرات، في موقع:

<http://ennmirate.jeeran.com/maqalats/archive/2006/2/19701.html>

<http://www.ikhwan.net/wiki/index.php>

^(٣) محمد أحمد يونس (١٤٢٥-٢٠٤)، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، دبي، دار القلم للنشر والتوزيع، ط ١، ص ٨. نقلاً عن صحيفة الوطن السعودية ٧ أبريل ٢٠٠٢ حوار مع محمد محفوظ مدير تحرير مجلة الكلمة التي تصدر في بيروت.

^(٤) محمد أحمد يونس، المصدر نفسه، ص ٨، وفي الأطار نفسه يرى (عبد الله بن عبدالحسن التركي) أن الفكر الإسلامي يستمد قيمته مما هو منتسب إليه وهو الإسلام، ولهذا النسبية، قاعدة إثبات وهي: فهم الإسلام في ضوء المنهج الذي لا يصح فهم الإسلام إلا به، وجماع المنهج أربعة: أصول اللغة العربية والتفسير والسنة وأصول الفقه. عبد الله بن عبدالحسن التركي (١٩٨٩م): منهج تجديد الفكر الإسلامي، التجديد في الفكر الإسلامي (ندوة)، محمد إبراهيم الكناني ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩م، ص ٢٥.

حيث المضمون وهو تعريف الفكر الاسلامي بأنه "نتاج التأمل العقلي المنبثق عن نظرة الاسلام العامة إلى الوجود والمتوافق مع قيم الاسلام ومعاييره ومقاصده"^(١).

فالتعريف يبين أن الفكر الإسلامي حصيلة تفكير، واجتهاد بشري قابل للخطأ والصواب، وليست له صفة القداسة، مرتكزاً على كليات الاسلام الأساسية وصادراً عنها ومتوافقاً معها، باعتبار الإسلام منظومة متكاملة متناغمة منسجمة، وبخلاف ذلك يأتي به التأمل العقلي، يحتاج إلى إعادة نظر وتقويم، والتزام بالمعايير الإسلامية في فهم النصوص بمراعاة أصول الاستنباط، طبقاً لقواعد العربية ومنطق الشريعة (أصول الفقه، وأصول التأويل)؛ وذلك لابد من استحضار المقاصد العامة في الشريعة، التي تحول دون الفهم الحرفي للنصوص، والذي ربما يخالف مقاصد الشريعة الأساسية^(٢).

فهذا النمط من التعريف يرى الفكر والتفكير الإسلامي من زاوية الالتزام والتمسك بما جاء في الكتاب والسنة أو ما يستنبط منهما في تفسير الوجود والكون والقضايا المرتبطة بالتوحيد والعقائد والأخلاق ونظم الحياة بصورة عامة، مع الاستفادة من العقل والتجارب ووفق الضوابط العامة للإسلام.

وما سبق يبين أن مجال الفكر الإسلامي أوسع من الفقه بالمعنى المتعارف عليه بكثير، فهو يشمل الاجتهادات الفقهية، كما يشمل التأمل في النصوص الشرعية، ويشمل التأمل في آيات الآفاق والأنفس، كما يستوعب التأمل في الدراسات الإنسانية النظرية الصادرة عن المذاهب والفلسفات والديانات المخالفة للإسلام بقصد دراستها ونقدها وتقويمها، ومن ثم فإن مجال الفكر الإسلامي يتسع لكل شيء بالضوابط المشار إليه، فيما عدا البحث في حقيقة الذات الإلهية وحقيقة صفاتها وأفعالها، وكيفيةها، وحقائق وكيفيات ما جاء من أخبار عالم الغيب.

وكل ذلك يثبت أن الفكر الإسلامي اجتهاد في ضوء النص أو استنباط منها فيجب "الفصل بين الوحي الإلهي والاجتهاد العقلي ، كي لا يتحول الاجتهاد والعقلية إلى أصول ثابتة ، تحسب على

^(١) محمد أحمد يونس، الخطاب الاسلامي في الصحافة العربية، المصدر السابق، ص ٨ ، نقلاً عن احمد حسن فرحات (٢٠٠٣): الفكر الاسلامي مفهومه - معالمة، عمان: دارعمار، ص ٣٤؛ ومفهوم الفكر الإسلامي، عبد العزيز انميرات.

<http://ennmirate.jeeran.com/maqalats/archive/2006/2/19701.html>

^(٢) ينظر: محمد أحمد يونس، الخطاب الاسلامي في الصحافة العربية، المصدر السابق، ص ٨ ، نقلاً عن احمد حسن فرحات (٢٠٠٣): الفكر الاسلامي: مفهومه - معالمة، عمان: دارعمار، ص ٣٤-٣٥ ومفهوم الفكر الإسلامي، عبد العزيز انميرات.

<http://ennmirate.jeeran.com/maqalats/archive/2006/2/19701.html>

الوحي المعصوم نفسه فتعيق حركتنا العقلية الحاضرة، وتسلب حرية مراجعتنا لاجتهادات أسلافنا، ثم تحول بيننا وبين الحركة باتجاه تأصيل حياتنا الفكرية في ضوء التغيرات التي تحدث في عالمنا المعاصر^(١).

ومن زاوية أخرى هناك من يعرف الفكر الإسلامي بمنهج التفكير، فالفكر الإسلامي يعني عنده: "المنهج الذي يفكر به المسلمون أو الذي ينبغي أن يفكروا به"^(٢). وعلى النمط نفسه وقريباً منه يعرفه علي بن عمر بادحدح بأنه "مجموع عمليات التفكير والاستنباط المرتبطة بالمرجعية الإسلامية وأسسها العقدية والثقافية في مجالات الحياة المختلفة عموماً ومجالات العلوم والأحكام الشرعية خصوصاً"^(٣). وعنده يكون محتوى الفكر الإسلامي من: إنتاج علماء المسلمين ومفكريهم، وعن طريق: النظرات الإسلامية العامة للواقع وربطه بقيم الإسلام ومعاييره ومقاصده^(٤).

وهذا التعريف يجعل التفكير عمليات واستنباطات لكن وفق المرجعية الإسلامية وأسسها العقدية والثقافية في المجالات المختلفة وللواقع المعيش، وأن يقوم به علماء ومفكرون إسلاميون لا غيرهم؛ وهذا مضمون أكثر التعاريف.

ومن التعاريف ما يركز على العقلية الأصولية وكيفية تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع ومعرفة طبيعة الأحكام وهدف الرسالات السماوية فالفكر الإسلامي بهذا المعنى عبارة عن "المبادئ التي تنتظم أحكام الشريعة كما نزل بها الوحي، والأسلوب الذي اتبع في وضع التكاليف، وتوجيه النواهي، والتعامل مع الأعراف والتقاليد والواقع الاجتماعي القائم"^(٥).

ومن التعريفات أيضاً تعريف الفكر الإسلامي بمجموع الموضوعات التي تخاطب العقل البشري، والتي تدفعه إلى أعمال النظر والتأمل والنظر والتفكير والاستنتاج والبحث، فيما يتعلق بعلوم الشريعة وقضايا العقيدة والقيم والاتجاهات الحضارية والاجتماعية، وقضايا العلوم التجريبية،

(١) محسن عبدالحمد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، المصدر السابق، ص ٢٠-٢١.

(٢) عبد المجيد النجار (١٤١٣هـ/١٩٩٢م): دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، الولايات المتحدة الأمريكية، هيرندن-فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ص ٢٩.

(٣) علي بن عمر بادحدح، البناء الفكري، جامعة الملك عبد العزيز بجدة، مؤتمر فور شباب العالمي، تحت شعار: بناء وإحياء عن: www.islameiat.com

(٤) علي بن عمر بادحدح، البناء الفكري، المصدر نفسه.

(٥) أحمد الخليلشي، التجديد أم التغلب على عقبات الطريق، التجديد في الفكر الإسلامي (ندوة)، محمد إبراهيم الكتاني ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩م، ص ٧٦، والفكر أيضاً عند الخليلشي يعني "الفكر المتعلق بالجانب التطبيقي أي الذي عني بتطبيق أحكام الشريعة على وقائع حياة الناس الدينية والمدنية، وعلى تنظيم المجتمع الإسلامي عموماً"، المصدر نفسه، ص ٧٦.

وغيرها، كل ذلك من وجهة نظر إسلامية مؤسسة على خلفية عقديّة ثابتة : القرآن الكريم والسنة النبوية. وبذلك -حسب رأي صاحبه- يتجاوز، قطعاً، التعريفات الجزئية التي تقتصر، في تحديدها لمجالات الفكر الإسلامي، على علم الكلام والفلسفة والتصوف، أو التعريفات التي تجعل النص الشرعي جزء من مادة الفكر الإسلامي كما سبق^(١).

بعد هذا العرض للتعريفات المختلفة، يبدو أن التعريفات السابقة تركز على نقاط مشتركة من الجهد العقلي والحصيلّة الفكرية والاجتهاد والاستنباط لعلماء ومفكري الإسلام، على مدار التاريخ الإسلامي وإلى الآن وفق الضوابط والمنهجية والمرجعية الإسلامية، وضمن العلوم النظرية غير التجريبية، ولاسيما ما يسمى بالعلوم الشرعية... ويتضمن بعض التعريفات ما أنتجه من ينتسب إلى الإسلام ولا يشترط توافقه للإسلام الصحيح، وهناك ما يشترط فقط توافقه للإسلام دون أن يكون من إنتاج المسلمين أو مستنبط مباشرة من النصوص.

فالتعريفات السابقة مع أنها متقاربة جداً (عدا قلة منها)، لكن الراجح للفكر الإسلامي لدى الباحث هو ما أورده علي بن عمر بادحدح وهو "مجموع عمليات التفكير والاستنباط المرتبطة بالمرجعية الإسلامية وأسسها العقديّة والثقافية في مجالات الحياة المختلفة عموماً ومجالات العلوم والأحكام الشرعية خصوصاً"، مع زيادة "بخصوص كل الإشكاليات والقضايا المختلفة، لتحقيق مقاصد الشريعة وسعادة الإنسان" قيد إضافي للفكر الإسلامي الصحيح، والذي يترك تناوله لدراسة أخرى، "في كل ما أنتجه فكر المسلمين والعقل الإسلامي في امتداد تاريخه وإلى الآن" هذا القيد أضيف كي يتضمن كل من انتسب نفسه إلى الإسلام وانطلق من تصور إسلامي صحيح من وجهة نظره الشخصية وأدلى بآراء في هذا المجال، وإن لم يكن كذلك في واقع الحال وذلك لارتباطه بدراستنا لتناولنا بعض من كتب أو تحدث أو عبر بمصطلحات جديدة، ولا يتم إخراج المصطلحات التي يعتمد صاحبه على خلفية عقديّة أو فلسفية غير إسلامية، لحاجة البحث إلى ذلك، لا إلى الصحة والصواب الذي هو خارج دراستنا.

(١) عبد العزيز عميرات، مفهوم الفكر الإسلامي، مقارنة تأصيلية-ملحق الفكر الإسلامي لجريدة العلم ١٠-١٠-١٩٩٧ السنة ٦، ومفهوم الفكر

الإسلامي : مساهمة نقدية-نفس المرجع-ع ٢٣/٦٨ مارس ١٩٩٣، ينظر:

<http://ennmirate.jeeran.com/maqalats/archive/2006/2/19701.html>

<http://www.ikhwan.net/wiki/index.php>

أما الفكر الإسلامي المعاصر، فهو لا يختلف من حيث التعريف عن الفكر الإسلامي إلا من الناحية الزمنية وإضافتها إلى واقعها المعاصر، فهو يقع ضمن التعريفات السابقة مرتبطاً بالواقع المعاصر من حيث الإشكاليات والمشاكل والقضايا، والعطاء والرؤية والمرجعية.

فالفكر في كل عصر من عصور يجب أن ينشغل بواقع العصر الذي وجد فيه وبقضاياها، تأسياً بالقرآن الذي كان يتنزل استجابة لمشكلات وشبهات حاضرة، وواقعة... وفي العصر الحاضر كانت الحضارة الغربية القوية الدافقة بالنشاط، والابتكار، والطموح للاستيلاء، والانتشار، وتقويض الثقافات الأخرى أكبر تحد للمسلمين... فالفكر الإسلامي المعاصر يجب أن ينشغل بقضايا كثيرة يتعلق بهذا الواقع منها قضية إحياء الفهم الصحيح للإسلام، وتصحيح المفاهيم الخاطئة التي أورتها عهود انحطاط المسلمين وتأخرهم، والنقد الذاتي، ومنها قضية الاجتهاد، وتقديم الحلول الإسلامية للمشكلات المعاصرة، ومنها نقد الحضارة الغربية، ومذاهبها المعاصرة، وشبهاتها التي ألحقها ظلماً وجهلاً بالإسلام والمسلمين، أو مما وقع فيه المسلمون من جهل وتخلف وعنف، وعدم التسامح، وغيره، ولا يزال معظم هذه القضايا هي التي تشغل بال المفكرين الإسلاميين^(١).

وفي نهاية تلك التعريفات من المهم معرفة أن "الفكر البشري ومنه الفكر الإسلامي يكتفه القصور ومحكوم بزمانه وبقدرات الإنسان المحدودة في رؤية البعد الزمني وقضايا زمانه من الفلسفات السائدة، والسياسات والمشكلات والقضية الواقعة، ومستويات العلمية والثقافية، ومن المعلوم، بل من المقطوع بعلمه أن لكل زمان قضايا ومشكلاته وسياساته"^(٢).

وفي جانب آخر فإن الفكر الإسلامي لا يختلف عن الفكر الإنساني من حيث قابليته للتجديد، ومن حيث خصائصه الإنسانية، إلا أنه يختلف عنه في جوانب خاصة تكفل له الاستمرارية وسلامة المنطق، ويبرز ذلك الجانب التميز في الفكر الإسلامي من خلال ما يمتاز به من خصائص ذاتية وغايات إنسانية، أما الخصائص الذاتية فتنتمل في إلهية المصدر

^(١) <http://www.sudansite.net/index.php> حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، باختصار وتصرف.

^(٢) عبد الله بن عبدالحسن التركي، منهج تجديد الفكر الإسلامي، التجديد في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ١٨؛ وقبلهم يرى محمد الغزالي أن الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام، بل هو صنعة المسلمين العقلية في سبيل الإسلام... وغير معصوم عن الخطأ... فلا تجب له الطاعة إلا بقدر ما فيه من تمثيل لكتاب الله ورسالة السماء؛ وذلك لأنه يخضع للنقد والمخالفة... ويظل الفكر الإسلامي صنعة الإنسان في أرض المسلمين، ينظر: محمد الغزالي (د:ت): ليس من الإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط٦، ص ١١٣-١١٥.

والثبات والاستمرار وأخلاقية الأهداف، أما الغايات الإنسانية للفكر الإسلامي فتتمثل في تنظيم المجتمع ورفقيه ومحاربة الأسطورة في مجال العقيدة وغيرها من الأهداف^(١).

وختاماً من المهم التعامل مع الفكر الإسلامي بأنه منطلق من آلية الاجتهاد، والاجتهاد بالنسبة للفكر الإسلامي "هو الطريق إلى تجديده تجديداً لواقع عملي، وليس مجرد تنظير في فضاء الاحتمال"^(٢).

المطلب الخامس: موجز عن الفكر الإسلامي، مراحل واتجاهاته

يقع الفكر الإسلامي ضمن دائرة الاجتهاد كما سبق، والفكر الاجتهادي الإسلامي قدّم تراثاً ثرياً ومتنوعاً، وهذا التراث قد بدأ منذ البعثة وإلى الآن، فالفكر الإسلامي حسب هذه المعادلة له تاريخ طويل ومرّ بمراحل متعددة، ويمكن تقسيم تلك المراحل بتقسيمات متعددة وتصنيفات مختلفة، فمن الكتاب من صنف الفكر الإسلامي إلى مراحل مثل مرحلة صدر الاسلام، ومرحلة عصر الترجمة وظهور الفلسفة ومرحلة تهافت الفلسفة ومرحلة تيارات سنية سلفية، ومرحلة العصر الحديث والاصلاحية من محمد عبد الوهاب والسنوسيين والأفغاني ومحمد عبده ومن بعده، متوازياً بحركات منحرفة مثل البابية والبهائية والقاديانية^(٣)، وهناك تصنيف على مستوى الاتجاهات مثل اتجاه الفقه وأصوله واتجاه العقيدة والفلسفة واتجاه التصوف والزهد، عدا الاتجاهات الحديثة والمعاصرة^(٤)، وكلا التصنيفين يركزان على أعلام وشخصيات بارزة.

ففي البدايات التي واكبت ظهور الاسلام وانتشاره مع الفتوحات الاسلامية في عصر خلفاء الراشدين والدولة الأموية، امتازت هذه الفترة حسب رأي السيد محمد الشاهد بسيادة العصبية العربية ونقاء الفكر الاسلامي الأصيل، وكانت موضوعاته تكاد تنحصر في القرآن

^(١) فاروق النبهان، منهج التجديد في الفكر الاسلامي، التجديد في الفكر الاسلامي (ندوة)، المصدر السابق، ص ٥٠-٥١، باختصار، ويمكن تقسيم مصادر الفكر الإسلامي إلى نوعين من المصادر، المصادر الأولية وهي: الكتاب والسنة والمصادر الثانوية وتشمل: آراء واجتهادات علماء الإسلام من المفكرين والفقهاء وغيرهم والاستفادة من الحضارات الأجنبية الأخرى، أما خصائصه فيمكن تلخيصها إضافة إلى اعتماده على الوحي فهو ذو اتجاه عقلي والسعة والشمول والفاعلية والحركية، الايجابية والواقعية والتوازن، والالتزام والأصالة... للتعويض ينظر: سيد قطب (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م): خصائص التصور الاسلامي ومقوماته، مصر، دار الشروق، ط ١٥، وكذلك:

<http://www.balagh.com/matboat/fbook/122/index.htm>

<http://www.way2jannah.com/vb/showthread.php?t=1858>

^(٢) مجموعة من الباحثين (١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م)، الفكر الإسلامي المعاصر، لبنان، منشورات دار المقاصد الإسلامية، الطبعة الأولى، ص ٣٦.

^(٣) لهذه المراحل ينظر: السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، المصدر السابق، ص ٦٥-١١٧.

^(٤) ينظر: محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٢٠-٣٥.

الكريم، والتفسير، ورواية الحديث الشريف، ولم تختلط أمور العقيدة بعد بالفلسفات الغربية عنه، التي حصلت نتيجة الاتصال بالثقافات الأخرى وترجمة الكتب الفلسفية (١).

وبعد ذلك ونتيجة للتوسع الاسلامي في الآفاق وما رافق ذلك من تغييرات وأمر جديدة ونتيجة لانفتاح المسلمين على الملل والأقوام الأخرى ظهرت إتجاهات عديدة في الفكر الاسلامي وفي كافة العلوم الأخرى لدى المسلمين الخاصة بهم أو ما حصلوه من الآخرين ولاسيما بعد حركة الترجمة التي انتشرت في مواضيع مختلفة ولاسيما في الفكر الفلسفي، وأدى ذلك إلى ظهور فرق وتيارات جديدة بعضها تناقض الدين الجديد، وتصطدم معه في كثير من إعتقاداته، فنظراً لطبيعة الدين الاسلامي وخصائصه، وتجاوباً مع الواقع الجديد ظهر إتجاهات في الفكر الاسلامي، من ذلك اتجاه العقيدة وأهل الكلام، فنظراً للواقع الجديد وللدفاع عن عقيدة الاسلام ورد المبتدعة والمنحرفين -حسب المصطلح الاسلامي ظهرت العلم الجديد الذي سمي بعلم الكلام، ولا يخفى أن تأثيرالعوامل الجغرافية والاجتماعية والسياسية الجديدة وقوة استجابة الاسلام لها، واستيعاباً لذلك الواقع أنتجت تلك الاختلافات صوراً مميزة للثقافة الاسلامية (٢).

ويشير صاحب كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام إلى العوامل اللغوية والسياسية والاقتصادية للتطور الذي حصل على الفكر الاسلامي وخاصة للفكر الاسلامي الفلسفي، وذلك مع عودتهم إلى القرآن في المختلف فيه تجاه الأوضاع الجديدة، ومن التدبر والتفكر في أعماق النص الالهي بدأ الفكر الاسلامي القديم، فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ السياسة...وتطور العلوم الاسلامية جميعها وحسب رأي النشار ينبغي أن يبحث في هذا النطاق، لكن مع قراءة الواقع الجديد (٣).

ففي أواخر القرن الثاني الهجري وما بعده وجدت تيارات على الساحة الإسلامية من ذلك مذهب المتمسكين بالنص الممتنعين عن الدخول في الجدل العقلي (أهل السلف)، ومذهب علماء الكلام المتمادين في التمسك بالعقل وما ينتج عنه في التأويل، الذي قد

(١) ينظر: السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢) للتواصل الثقافي ودوره في إغناء الفكر الاسلامي والعلوم الاسلامية قديماً ينظر: محمد إبراهيم البيومي (١٤١٩هـ/١٩٩٨م): الفرق الاسلامية وحق الأمة السياسي، مصر، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ص ٢٥ فما بعد؛ ولعلم الكلام ومدارسه ينظر: فيصل بيدر عون (د:ت) علم الكلام ومدارسه، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٣.

(٣) علي سامي النشار: (د: ت)، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، مصر، القاهرة، دار المعارف، ج ١، ط ٩، ص ٢٢٤-٢٢٦، ٢٢٧.

يخرج النص عن معناه الصحيح(المتكلمون) والمتصوفة الذي كانوا رد فعل للفئة الثرية غير مكتزثة بالآخرة وثوابها، مثل رابعة العدوية(ت١٨٠هـ) والحسن بن منصور الحلاج(ت٣٠٩هـ) وغيرهما ثم أخذت منحىً دينياً معتدلاً عند الغزالي(ت٥٠٥هـ) ثم أصبح تصوفاً فلسفياً إشراقياً عند ابن عربي(ت٦٣٨هـ)^(١).

ويرى محسن عبد الحميد وقبله علي سامي النشار إلى أن دعوة الأمويين لنظرية الجبر سبب لظهور الاتجاه القدري وأول من نادى به التابعي معبد الجهني، وسلك غيلان المشقي المسلك نفسه، وعلى صعيد الثقافات الدخيلة فقد كانت لفكرية الجسمية عند الرواقية اليونانية تأثير في مقاتل بن سليمان وهشام بن الحكم وغيرهما ومن ثم في ظهور تنزيه الله ونفي الصفات عند الجعد بن درهم ثم الجهم بن صفوان، وظهرت الاتجاهات العقلية المتأثرة بالثقافات الأخرى واستعمالها للرد عليهم، وصاغ في هذه الفترة الإمام أبو حنيفة النعمان(ت١٥٠هـ/٧٦٧م) نظرية الكلام الإسلامي، وعاصر أبو حنيفة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كما عاصر جهم بن صفوان ووضع عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى وكان لمالك رأي واضح في قضية الصفات ومن بعده أجبر الشافعي على الحديث في الكلام والكتابة في ذلك كما يشير إلى ذلك البغدادي ومحنة أحمد بن حنبل هياً السبيل أمام بلورة الاتجاه العقلي الكلامي لدى متكلمي أهل الحديث، والرد على الجهمية والمعتزلة وخاصة في مسألة الصفات، وهناك رسالة تتسب لابن حنبل في الرد عليه^(٢).

وللمعتزلة على الرغم من المآخذ الكثيرة عليهم أيضاً دور إيجابي في الدفاع عن مبادئ الإسلام أمام المانوية والبراهمة والفلسفات الدينية المنحرفة كالصابئة والغنوصية وغيرها، هذا إلى جانب المحاولات التصحيحية للأشاعرة وإعادة التوازن إلى

(١) السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثير إلى التأزم، المصدر السابق، ص٢٨.

(٢) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، المصدر السابق، ص٢٣٢-٢٥٥؛ محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص٢٠-٢١، ٢٣، يشير النشار إلى أن أول مدرسة فكرية حدثت في الاسلام هي مدرسة محمد بن الحنفية الابن الثالث لعلي بن أبي طالب في المدينة وينسب إليه الاعتزال وغيره من الفرق كرد فعل للواقع اوجود آنذاك، ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢٩-٢٣٢.

التيار العقلي الإسلامي من حيث العموم وتأثيرهم فيما بعدهم، مع هناك مأخذ إلى أن البحث ليس بصدد تفصيل آراء هؤلاء وملاساته، وتقييمه^(١).
وبالنظر لموضوعات الفكر الإسلامي القديم وخاصة في ما يسمى بعلم الكلام تظهر أنهم ركزوا على نقاط أربع^(٢):

١- إثبات وجود الله وما يليق به تعالى من صفات (التوحيد).

٢- تفسير كيفية الخلق وإثباته.

٣- إثبات النبوة بصفة عامة ونبوة سيدنا محمد (ص) بصفة خاصة.

٤- مسألة الجبر والاختيار (العدل).

وكان نصيب النقطتين الأوليتين من التأثير بالثقافات الأخرى أكبر بكثير من النقطتين الأخيرتين.

ومن الذين جاءوا في العصور المتأخرة ولهم دور بارز في اتجاه العقيدة والكلام والفلسفة ابن تيمية (٦٦١هـ/٧٢٨هـ) فكان محور دعوته الإصلاحية عدا ما ذكرت يدور حول الكتاب والسنة، واقتفاء منهج السلف الذين فهموا روح الإسلام وأدركوا مقاصده، لأنهم عند ابن خير ممن بعدهم علماء وعملاً، حالاً وسلوكاً، ورأيهم أسد وأصوب، ومنهجهم أسلم وأحكم، ورأى أهل الحديث أحق من يمثل هذا المنهج، لأنهم تمسكوا بما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ظاهراً وباطناً، فكانوا على الهدى والصرط المستقيم...ولما كان أحمد ابن حنبل قد سلك طريقهم في الفقه والعقيدة، فكان مذهبه عنده أقوم وأنبأ من المذاهب الأخرى...^(٣)

^(١) ينظر: محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٢٤-٢٨؛ كما كان للمعتزلة دور في كشف الفلسفات الدخيلة لكنهم زلوا في عدة قضايا إذ جعلوا العقل المعتمد الأساس في المعرفة وتأويل العقائد الإسلامية والخطأ المنهجي هما أنهم لم يفرقوا بين مجال العقل في عالم الغيب ومجاله في عالم الشهادة فالعقل لا مدرك له في عالم الغيب... أما غلطهم الثاني فهو تضليل من خالفهم وسفك دمه... كما قام التيار الأشعري بمحاولة تصحيحية مهمة إذ أدرك أبو الحسن الأشعري التطرف الذي أصاب التيار المعتزلي وانطلق من مبدأ: أن العقل له دور عظيم في تفسير وتحليل النصوص في إطار القواعد اللغوية الصحيحة وأن القاطع العقلي لا يصطدم مع القاطع النقلي واعتمدوا في ذلك على الاستقراء الشامل... ومن أهم ما يوجه لهذه المدرسة من نقد نظريتهم في السببية في عالم الطبيعة وقد رد عليهم في ذلك المفكر الأصولي الأندلسي الكبير ابن حزم رحمه الله تعالى، وقد هدم الأشاعرة في التيار الفلسفي فكرة الاعتماد المطلق على أقوال اليونان في مقابل النصوص. وفي التيار الكلامي قاموا بإبطال فكرة إخضاع النصوص الشرعية للعقل مطلقاً، المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وللمدرسة العقلية والكلامية وتاريخها من المعتزلة وغيرهم ينظر: علي سامي النشار: (د: ت)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصر، القاهرة، دار المعارف، ط ٩، ص ٣١٣ وما بعده إلى آخر الكتاب.

^(٢) السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثير إلى التأزم، المصدر السابق، ص ٥١-٥٢.

^(٣) إبراهيم العقيلي (١٤١٥هـ/١٩٩٥م): تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، الولايات المتحدة الأمريكية، هيردن-فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط

فدعوته لم تقتصر على جانب دون جانب، بل كانت تستوعب جميع الجوانب، لأن صورة الإسلام لا تتكامل إلا بالنظرة الشمولية لجميع زواياه، والتطبيق الكلي لجميع مضامينه... ولعل أهداف دعوته تتمحور حول تجديد أصول العقيدة... إن إصلاح التصور العقيدي هو أهم هدف شغل بال ابن تيمية واستحوذ على تفكيره، فبذل جهداً كبيراً لتصحيحه... إذ هو أساس العمل في المنهج الإسلامي ولما داخله من شبه بسبب كثرة التيارات الكلامية التي خاضت فيه بالحق والباطل... وناقش تلك التيارات الكلامية والفلسفية والصوفية والشيعية، وكذلك النصارى ومع ذلك يركز على فتح باب الاجتهاد الفقهي... والإصلاح الاجتماعي والسياسي^(١).

مع أن الفلسفة في العصور الهجرية الأولى لم تنقل إلى العالم الإسلامي بصورة دقيقة، إلا أن أوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) في عصر الترجمة ظهرت الفلسفة بصورة أوضح؛ هذه الفترة تتميز بامتزاج بين العقائد الإسلامية (علم الكلام) والفلسفة اليونانية، وثقافات الأمم المفتوحة، كالمجوسية والبوذية والمسيحية، فظهرت الفرق الكلامية كالمعتزلة وغيرهم، وازدهرت الفلسفة الإسلامية مع الكندي والفارابي وابن سينا والعلوم التجريبية مع جابر بن حيان والرازي وعمر الخيام، وترجمت الفلسفة الإلهية التي نسبت إلى افلاطون وأرسطو أو إلى الأفلاطونية الحديثة التي كانت مزيجاً من الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية والغنوصية الشرقية القديمة^(٢).

استفاد المسلمون من الفلسفة في علومهم المختلفة وأثرت فيهم الفلسفة سلباً وإيجاباً، ويبدو أن آثارها السيئة في ذاتها أكبر وذلك لأن الفلسفة اليونانية لم تكن فلسفة واحدة متجانسة في مقدماتها ونتائجها، وإنما كانت فلسفات عدة في تنوع مناهجها، منها المادية الصرفة ومنها الوثنية المشتركة ومنها الإلهية التي لم تستطع أن تتخلص من رواسب

(١) إبراهيم العقيلي، المصدر نفسه، ص ٨٩-٩٦، حياة ابن تيمية بالتفصيل ينظر: محمد أبو زهرة (١٩٩١م): ابن تيمية حياته وعصره - آرائه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، طبعة جديدة، وكتب عنه الكثير، هذا عدا الرسائل الجامعية، للرسائل الجامعية التي كتب عنه في العلوم المختلفة ينظر: عثمان بن محمد الأخضر شوشان (١٤٢٤هـ) : دليل الرسائل الجامعية لعلوم شيخ الإسلام ابن تيمية، الرياض، مؤسسة الوقف الإسلامي، لاط.

(٢) السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، بيروت، لبنان، دار المنتخب العربي، ط ١، ص ٦٦؛ محسن عبد الحميد: الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ص ٢٨ و"إلى جانب ذلك ظهرت حركات إحيائية سرية وعلنية، مثل الباطنية والقرامطة، وإخوان الصفا، وبعض غلاة المتصوفة، مثل: الحلاج الذي قال ب"الحلول" الذي كان، على ما يبدو، السبب في قتله (٣٠٩هـ/١٩٢٢م) ويبدو أن هذه الفترة تمتد حتى بداية حجة الإسلام أبي حامد الغزالي وهجومه على الفلسفة بكتاب "تهافت الفلاسفة"، و"إحياء علوم الدين" فجاء فكره رد فعل على التطرف في التصوف، ودعا إلى تصوف علمي معتدل يلتزم بمبادئ الدين الإسلامي" المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الوثنية المستحكمة في مؤسسات الدولة والمجتمع^(١)، مع أن الترجمات لم تكن دقيقة وكانت عن طريق اللغات الأخرى، والفلاسفة المسلمون حين اتصلوا بتلك الفلسفات وقعوا تحت سيطرة العقلية اليونانية المشائية، فحاولوا التوفيق بين مقولاتها وتحكماتها العقلية المجردة وبين عقيدتهم الإسلامية^(٢).

فمحاولة التوفيق هذه بين ما جاء به الوحي من ناحية وبين ما وجدوه في الفلسفة الإغريقية الهيلينية، سببت تميزهم عن الفلاسفة الإغريق الذين أخذوا عنهم الكثير مما قالوا به، فجاءت محاولاتهم شبيهة بمحاولات فيلون اليهودي وأفلوطين الأسكندراني وأوغسطين المسيحي وإن اختلفت عنها في كثير من النقاط الأخرى التي لم تتعرض لها الفلسفة الهيلينية بالتفصيل وتميزت ببعضها كمسألة إثبات النبوة وتعريفها^(٣).

الفرق الأساسي بين الفلاسفة والمتكلمين-حسب رأي الشاهد- في "انطلاق المتكلمين من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة مع بعض التأويل الذي كان يتجاوز الحدود أحياناً كثيرة ومحاولتهم إثبات صحة ما جاء به الوحي الكريم بالعقل وعن طريق الطرق المنطقية التي وجدوها في الفلسفة الإغريقية والهيلينية حتى يصلوا في النهاية إلى نفي التعارض بين الوحي والعقل، وفي هذا، كما كانوا يعتقدون، إثبات لصحة ما جاء به الوحي^(٤).

أما اختلاف الفلاسفة وتميزهم في هذا المجال عن المتكلمين فيبدو أن الفلاسفة كان منطلقهم من نقطتين أساسيتين كلاهما يساوي الآخر في الأهمية والصحة وهما العقل والوحي، وهذا مختلف عن المتكلمين، فالفلاسفة يميلون إلى رفع العقل على الوحي لشدة تأثرهم بالفلسفات العقلانية، وقد جاءت محاولات عديدة لبيان الموافقة والاتصال بين الوحي والعقل، مثل الفارابي في كتاب "الجمع بين رأي الحكيمين" يقصد به أفلاطون وأرسطو، وقد كان أفلاطون يمثل عنده الناحية أو الفكر الديني، وأما أرسطو فقد كان ممثلاً للعقلانية الخالصة، وبعد ذلك كتاب: "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال" لابن رشد^(٥).

(١) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٢٨.

(٢) محسن عبد الحميد، المصدر نفسه، ص ٣٠، لنشأة الفلسفة الإسلامية لدى فلاسفة المسلمين ينظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في

الإسلام، المصدر السابق، ص ٥٩-٢٢٤.

(٣) السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، المصدر السابق، ص ٥٣.

(٤) السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، المصدر السابق، ص ٥٤.

(٥) السيد محمد الشاهد، المصدر نفسه، ص ٥٤.

فهذا الاتجاه راسخ لدى الفلاسفة ولاسيما لدى ابن رشد فالإتجاه إلى التوفيق بين الدين والفلسفة يمثل معلماً رئيساً من معالم الفلسفة الرشدية من جهة، وملحاً من ملامح الاهتمام بالفلسفة المشائية من جهة أخرى، وليس هذا خاصاً بابن رشد بل كانت هذه القضية قبل التناول الرشدي لها مطلباً مهماً لفلاسفة الإسلام أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، لكن التناول الرشدي لهذه القضية يأتي أكثر نضجاً وعمقا من غيره من الفلاسفة السابقين^(١).

وهذه القضية ليست بالأمر السهل لأن هناك فجوة عميقة بين الدين والفلسفة من الصعب سدها، وأن هناك تعارضا بينهما نتيجة لطبيعة كل منهما يصعب درؤه والتقريب بينهما من خلاله، لذا كان هناك رغبة ملحة من ابن رشد للتقريب بين الدين والفلسفة، باعتبار أن كلا منهما مطلبه الحق، فالحق غاية لكليهما وإن اختلفت وسيلة كل منهما في محاولة طلبه. فالدين يطلب الحق عن طريق الوحي، والفلسفة تطلب الحق عن طريق العقل^(٢).

من هنا حصل نقاش طويل حتى جاء أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م)، وقضى على الفلسفة في الشرق العربي، وأنهى ذلك الصراع أما في المغرب العربي والأندلس فقد ظهر بعده ابن باجه، وابن طفيل (أوائل القرن السادس الهجري)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ/١١٩٨م) الذي حاول إعادة الفكر الفلسفي إلى وضعه القديم بكتابه "تهافت التهافت" وبالتعليق والشرح على مؤلفات أرسطو^(٣).

وهناك اتجاه التصوف في الفكر الإسلامي، فالإسلام بنصوصه اهتم بهذا الجانب اهتماماً كبيراً فالتصوف "من حيث هو ظاهرة سلوكية وعبادية وتطهير للنفس الانسانية وسياحة تأملية في الوجود أصيل في الإسلام،... الإسلام . غير أن الفكر الصوفي المستقيم الذي تضبطه ضوابط القرآن الكريم والسنة النبوية لم يستطع أن يسيطر على عالم التصوف سيطرة كاملة بل ظهرت منذ عصر الجنيد بوادئ انحرافات تمثلت بشطحات الحلاج التي كانت نتيجة لتقافات اجنبية متنوعة، دخلت المجتمع الإسلامي..."^(٤).

فالتصوف بحث ميتافيزيقي من ناحية ومن ناحية أخرى يقوم على الزهد، لقد نشأ التصوف في بداية ظهوره في أحضان الكتاب والسنة في صورة الزهد، لكن بعد فترة من الزمن حاول فلاسفة المسلمين أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية في عقول المسلمين وتأثر

(١) محمد أحمد عبد القادر (١٩٩٤م): بين الأصالة والمعاصرة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، لا ط، ص ٥٩.

(٢) محمد أحمد عبد القادر، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣) السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، المصدر السابق، ص ٦٦.

(٤) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٤٠، ٤٧.

التصوف الإسلامي بما حوله من الفلسفات من الفيديا الهندي والاشراقي الفارسي والفيض الأفلوطيني، ثم وجدوا مصدراً هاماً في المجموعات الهرمسية، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول وعقيدة وحدة الوجود المخالفة للإسلام، فحصل خلاف بين صوفية الفلاسفة والفقهاء من ناحية وبين الأولين والمتكلمين من ناحية أخرى وقد حدث هذا منذ القرون الإسلامية الأولى، ولكن التصوف السني سار في طريقه، وينكر على التصوف الفلسفي أكثر عقائده وأخذه من مذاهب ناشئة، وهو الذي ساد بعد ذلك في العالم الإسلامي، وكان بمثابة ثورة اجتماعية على الترف العقلي للفلاسفة والمتكلمين وعلى الترف الاجتماعي والاقتصادي على الطبقات العليا من أغنياء الدولة وكبار التجار^(١).

أما التصوف الفلسفي، المؤثر بالثقافات الأخرى والذي حاول الغزالي إعادتها إلى الاعتدال فقد ظهر بعد الغزالي على يد محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٣٠م)، بعد ذلك انحدر التصوف إلى طرق صوفية عديدة، لكل منها قطبها وروادها، مثل: الشاذلية والقادرية (الجيلانية) والبكتاشية... الخ، وخالطها كثير من الدجل والشعوذة وخاصة أثناء فترة الخلافة العثمانية^(٢).

أما عن نظرة هؤلاء جميعاً من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة إلى فقه النصوص، فإن الفلاسفة والمتصوفة كانوا أبلغ من الآخرين في تأويل الآيات والبحث عن المعنى الباطن كما كانوا يدعون، والمتصوفة أكثر اعتماداً من الفلاسفة على التفسير الباطن وترك ظاهر القرآن الكريم وإن كانوا متفقين مع الفلاسفة في بعض المسائل، ومعظمهم كان يجمع بين الفلسفة والتصوف، وبعضهم جمع إليه الكلام كما هو الحال عند الإمام الغزالي^(٣).

أما المتكلمون فقد آمنوا بما جاء في القرآن الكريم ظاهراً وباطناً، ولكنهم زادوا على السلف الصالح بالتأويل والبحث عن الكيف، فحاولوا إثبات العقيدة (الوحي) بالبراهين العقلية (العقل) فأعطوا للعقل حرية البحث عن الأسباب معتمدين في ذلك على أن العقل لا يمكن أن

^(١) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، المصدر السابق، ج ١، ط ٩، ص ٥٢-٥٣ باختصار.

^(٢) السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثير إلى التأزم، المصدر السابق، ص ٦٦، من الضروري العلم بأن المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة "لم تكن عندهم نوايا إلحاق الضرر بالإسلام وإن كانت النتائج والطرق التي اعتمدها في بحثهم قد أدت في كثير من الأحيان ما لم يتوقعوا هم أنفسهم وما لم يرج منهم، وقد كان تأثيرهم بالثقافات الغربية عن الإسلام أكثر بكثير من عامة المسلمين فاستهواهم ما جاء في الثقافات الأخرى من تيارات عقلانية وروحانية ووجدوا أو أولوا لذلك بعض الآيات القرآنية الكريمة التي استعانوا بها في تأييد مذاهبهم"، المصدر نفسه، ص ٥٨.

^(٣) السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثير إلى التأزم، المصدر نفسه، ص ٥٢.

يتعارض مع ما جاء به الوحي، فتشعبت آراؤهم ومذاهبهم حتى لم يجدوا شيئاً يتفقون عليه فيما بينهم...^(١).

ومن تلك الاتجاهات في الفكر الإسلامي اتجاه الفقه وأصوله، فهذا "الاتجاه هو صلب ما أرادته الإسلام من الإنسان، من أجله جاء، وفي سبيله بين الحلال والحرام، وقدم إليه الضوابط الكلية، لتنظيم حركته الاجتماعية والفردية، والتغيير المستمر في حياته، من أجل النماء والتقدم وتطوير الحضارة إلى الأرقى والأفضل دائماً"^(٢).

فالتحدث عن الفقه والأصول يطول، لكن المهم معرفة أن أصول الفقه "معتنى به منذ أن وضع بعض قواعد الصحابة، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس، ثم أضاف إليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة، ثم وضعه الشافعي وتلاميذه في صورة كاملة، ثم تناوله المعتزلة والأشاعرة بعد ذلك بالتعديل حتى أقاموه علماً كاملاً في صورة بارعة، فأنتجوا تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبي الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه إلى حضارتها الحديثة"^(٣).

ومن الشخصيات التي لها دور كبير في تطوير وتكميل أصول الفقه (الشاطبي: ت ٥٧٩٠هـ - ١٣٣٨م) فقد أتم ما بدأه الإمام محمد بن إدريس الشافعي من وضع علم أصول الفقه في كتابه (الموافقات)، وكان لابن تيمية في هذا جولات صادقة، ولابن قيم تلميذه كتابات مستفيضة في شتى كتبه ولاسيما "أعلام الموقعين عن رب العالمين" ولعز بن عبد السلام أيضاً^(٤).

^(١) السيد محمد الشاهد، المصدر نفسه، ص ٥٢.

^(٢) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٣٤-٣٥، لا شك أن هناك علوم أخرى تعد من صميم الفكر الإسلامي واهتم به علماء الإسلام من ذلك ما قام به ابن حزم من مقارنة الأديان: "وهو أول واضع لعلم تاريخ الأديان النقدي المقارن في الإسلام والمسيحية في موسوعته" في الملل والنحل "ترجمها إلى الإسبانية القس المستشرق آسين بالاسيوس، وتناول في مقدمة تقع في واحد وسبعين صفحة تاريخ الأديان المقارن في الإسلام والمسيحية". محمد المنوني، شخصيات مجددة في مغرب القرن التاسع عشر، التجديد في الفكر الإسلامي (ندوة)، محمد إبراهيم الكناني ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩م، ص ١٠.

^(٣) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، المصدر السابق، ص ٥٤.

^(٤) محمد المنوني، شخصيات مجددة في مغرب القرن التاسع عشر، التجديد في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ١٣-١٦.

المطلب السادس: أعلام الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

مرت مسيرة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بثلاث مراحل أساسية، وهي مرحلة الإصلاح الديني التي ظهرت في نصف الثاني من القرن العشرين، وسبقها تيارات أخرى مثل دعوة الشيخ محمد عبد الوهاب والسنوسي والمهدي، ثم مرحلة العمل الإسلامي الجماعي المنظم مع نشأة جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الأخرى التي شكلت امتداداً لخط الإخوان، ثم أخيراً تيارات الغلو و التطرف والعنف السياسي^(١)، ومن ثم وجود جماعات مختلفة على الساحة الإسلامية من المعتدلين والمتطرفين وكذلك تيارات وشخصيات ذات طابع وجذور علمانية يعملون في إطار الفكر الإسلامي بهدف التغيير والتحديث حسب ما يرونه.

وامتداداً لفكر شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٩هـ/١٣٢٨م) الذي سعى إلى الإسلام الأصيل على طريقة السلف الصالح، في القرن التاسع عشر بدأت محاولات جديدة وجادة للعودة إلى منهج السلف، في طليعتها مبادرة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ/١٧٩٢م)، والذي تتلمذ على كتب ابن تيمية، وكذلك حركة السنوسيين، ثم محاولة الشيخ المهدي بالسودان، ومن جانب آخر ظهرت حركات عكسية للتيار الأصيل، فنشأت البابية، والبهائية، والقاديانية في بلاد الفارس والهند، وقد حوربت الحركات من قبل أهل السنة والشيعة^(٢).

لاشك في أن هناك سياقاً تاريخياً ومجتمعياً أدى إلى ظهور حركة الإصلاح والتجديد أو مايسميه محمد عماره بحركة (الاحياء والتجديد والاجتهاد) في الفكر الإسلامي الحديث لأبرز التوجهات الفكرية للرواد الأوائل (الأفغاني، عبده، رشيد رضا)، فالمنشأ التاريخي تمثل في التحديات التي واجهت العالم العربي والإسلامي بصفة رئيسة التي دفعت إلى ظهور تيار الإصلاح الديني لحالة التخلف والتردي التي آل إليها في الدولة العثمانية وفي ظل الاستعمار والتغريب^(٣).

^(١) ينظر: سالم البهنساوي (١٩٩٥): التكفير في ماضيه وحاضره، ورقة مقدمة في ندوة مستجدات للفكر الإسلامي المعاصر الرابعة في ٨ إلى ١٠ شعبان ١٤١٥ هـ / ٩ إلى ١١ يناير ١٩٩٥ م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، ص ٢١٧ .

^(٢) ينظر: السيد محمد الشاهد، رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، المصدر السابق، ص ٦٦-٦٧؛ محمد المنوني، شخصيات مجددة في مغرب القرن التاسع عشر، التجديد في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ١٩٨٩م، ص ١١٧ .

^(٣) ينظر: محمد عماره (١٩٩٢/١٤١٢هـ): إعادة صيغة مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، ورقة مقدمة في ندوة مستجدات للفكر الإسلامي المعاصر، في الفترة من (١-٤ شعبان ١٤١٢هـ/٣-٦ فبراير ١٩٩٢م)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، ص ٩٦؛ وسالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢١٧ .

مرت الإمبراطورية العثمانية في عهدها الأخيرة بأزمة تاريخية حادة حيث عرفت حالة من الضعف والتفكك واستنشاء الفساد وسوء الإدارة وتردي الأوضاع الاقتصادية وتخلف الفكر الديني الذي امتلأ بالبدع والخرافات وقد انتهت هذه المرحلة إلى انهيارها واقتسامها على يد الدولة الأوروبية ثم فيما بعد إلى إلغاء الخلافة، فضلاص عن تحدي الاستعمار الغربي الذي بدأ أولاً باختراق الإمبراطورية ثم اجتاحت بعد ذلك معظم الدول العربية، وسيطر سياسياً واقتصادياً وفكرياً وأقام نظاماً للحكم تابعة له، وقد صاحب الاستعمار اندفاع بعض النخب في الدول العربية والاسلامية نحو الغرب بقصد محاولة تحقيق النمط الحضاري الأوربي في بلادهم، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً والإسلامية كطريق لتحقيق النهضة والتقدم، وهو التوجه الذي اصطلح على تسميته بالتغريب^(١).

فآثار عملية التغريب كبيرة للغاية على المجتمع ولاسيما في بنيته الفكرية وقد أدت إلى تصدع البنية الاجتماعية والفكرية وانقسامها بين تيار تقليدي محافظ وآخر علماني حديث وعند الكل منها مؤسساته وأبنيته وقيمه وأفكاره في ازدواجية وراثتها ونعاني منها حتى اليوم وكان من الطبيعي إذن أن يشكل التغريب باعتباره رافداً من نسق عقيدي آخر ومن أوضاع اجتماعية وحضارية مختلفة تحدياً آخر للهوية الإسلامية... وهو التحدي الذي استمر في التصاعد فيما بعد^(٢).

وكانت سياسة الاستعمار تقوم على إضعاف المسلمين ونهب ثرواتها ومن جانب آخر غزؤهم فكرياً وإضعافهم في هذا المجال، وذلك عن طريق توجيه الفكر الاسلامي لتحقيق هذه الغاية، وبرز هذا التوجيه في صورتين:

الصورة الأولى: قيام بعض مفكري المسلمين بحركة تقدمية في الاسلام، تبغي تقرير سلطة المستعمر وتثبيت ولايته على المسلمين من الوجهة الاسلامية وتبغي عدم تحديه ومعارضته، سواء في مباشرة سلطته على المسلمين، أو إدخاله ما يسميه بنظم الاصلاح الحديثة بينهم.

^(١) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢١٧-٢١٨، (باختصار)؛ ويقصد بهذا المفهوم (التغريب) "محاولة صبغ الشرق بقيم الغرب أو طبع المستعمرات الآسيوية والأفريقية بطابع الحضارة الغربية ونسخ حضارته المتميزة وطمس ملامحها القومية الخاصة وتحويلها إلى هامش حضاري للمركز الأوروبي حيث يعد ذلك الضمان الأكيد لبقاء حالة التبعية لهذا المركز بحيث تصبح الوظيفة الرئيسية لهذه المجتمعات هي الإنتاج للسوق العالمية في ظروف تجردها من كل أمل في تحقيق التطور الحقيقي أو طرح نموذج حضاري آخر قد يكون أكثر جدوى ونجاحاً". سالم البهنساوي، المصدر نفسه، ص ٢١٨.

^(٢) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢١٩.

والصورة الثانية، قيامهم بإبراز الخلافات المذهبية؛ وتأكيد الفجوات والثغرات، بين طوائف المسلمين وشعوبهم... وتمجيد حضارتهم ونظمهم^(١)، لكن الاستعمار لم يستطع أن ينفرد بالتوجيه داخل الشعوب الإسلامية رغم كل ما بذله، وظهر إتجاه آخر سماه محمد البهي (بالإتجاه الفكري الإسلامي المقاوم للاستعمار) أو الذي سمي برواد الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وفضل تسميته بالفكر أو رواد الفكر الإسلامي الحديث باعتبار أن المعاصر له معنى آخر في هذا البحث، وبما أن الاستعمار دخل من المدخل السياسي والفكري فلا بد أن ينقد من المسارين السياسي والفكري لذا يرى نقداً نظرياً، ومنهجاً عملياً... أما النقد النظري: فيعرض لمثالب العناصر الفكرية أو المذهبية التي تعين الاستعمار لاستعمارها... وانتقدت حركة السيد أحمد خان من قبل جمال الدين الأفغاني، وانتقدت القاديانية من قبل محمد إقبال من الوجهة الإسلامية والوطنية وانتقج الاستشراق من قبل محمد عبده، فكان ثلاثتهم من المفكرين وأصحاب التوجيه ضد الاستعمار الغربي^(٢).

وفي نهاية القرن التاسع عشر بدأت طلائع الزحف الإسلامي من جديد... وارتفع الصوت الأول للحركة الإسلامية الحديثة... في القرن الثامن عشر الميلادي وظهرت الحركة الوهابية بقيادة (محمد بن عبد الوهاب ١١١٥/١٢٠٦هـ)* تحارب البدع والخرافات وتدعو إلى جوهر الدين^(٣)، وهو من أوائل من بدأ بحركة تصفية عقائد المسلمين، مما علق بها من التصور الخرافي، والاتجاه البدعي ومظاهر الشرك الجلي والخفي في نجد بالجزيرة العربية، ودعا إلى الكتاب والسنة والتوحيد وإنكار البدع وترك التعصب للرأي والمذهب واعتقد الشيخ

(١) محمد البهي (١٩٩١م): الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة، دار الفكر، ط٧، ص٣٦-٣٦ باختصار، من نماذج الصورة الأولى الزعيم الإسلامي في الهند، السير "سيد أحمد خان"، وفي العقائد الإسلامية التي جدت كأثر لتوجيه الاستعمار الغربي حسب رأي محمد البهي، مذهب القاديانية والأحمدية في الهند، والصورة الثانية ممثلة في المستشرقين، المصدر نفسه، ص٣٩-٦٨.

(٢) ينظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر نفسه، ص٧١-٧٣ (باختصار وتصرف).

* ولد محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدتي زعيم النهضة الإصلاحية الحديثة في جزيرة العرب، ولد ونشأ في سنة ١١١٥هـ/ مثل أمير عيينة عثمان بن حمد بن معمر فنصره ثم خذله، ومحمد بن سعود في الدرعية ونصر دعوته، تأثر به رجال الإصلاح من الأفغاني وخير الدين التونسي والألوسي الكبير في العراق وجمال الدين القاسمي في الشام، وصديق حسن خان في بھوبال، توفي في شوال (١٢٠٦هـ/١٧٩١م) عن عمر يناهز اثنين وتسعين عاماً، ودفن في مقبرة الدرعية، وخلف كتباً ورسائل كثيرة في العقيدة وغيرها، من ذلك كتاب التوحيد، مسائل الجاهلية، ورسالة كشف الشبهات رسائل كثيرة، ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، المصدر السابق، ص٢٥٧؛ أحمد أمين (د:ت): زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، لاط، ص٨؛ أحمد محمد الضبيب (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م): آثار الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الرياض، دار المريخ، لاط، ص١١-١٤.

(٣) فتحي يكن (١٤١١هـ/١٩٩١م)، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١٣، ص٤٨-٤٩.

أن المسلمين في زمانه، ولاسيما في شبه الجزيرة العربية قد غزت حياتهم مظاهر كثيرة مخالفة للأصول السابقة^(١).

لم تقتصر دعوة محمد بن عبد الوهاب على الحجاز والجزيرة العربية؛ بل تعدتها إلى غيرها من كثير من الأقطار الإسلامية، وخاصة في موسم الحج،..وقام في الهند زعيم وهابي اسمه السيد أحمد، وأنشأ شبه دولة بنجاب في الهند، وكذلك في جزيرة سومطرة عن طريق الحجاج، وتأثر بدعوته الشوكاني والصنعاني في اليمن ومحمد علي السنوسي في ليبيا، ومحمد بن أحمد المهدي في السودان ومحمد عبده في مصر^(٢)

وعلى الرغم من الآثار الايجابية الجمّة لهذه الدعوة فأنها، ونظراً للواقع الذي عاشتها مؤسسها والظروف المختلفة حولها، وجهت إليها مآخذ متعددة، منها عدم إتجاهها في إصلاح الحياة المادية للمسلمين وعدم الاهتمام بهذا المجال بصورة واضحة وركزت على العيوب الداخلية في المجال العقدي والروحي، وقد يكون السبب عدم رحلة الشيخ إلى خارج البلدان الإسلامية وعدم تعرّفه على النظم الغربية آنذاك، ولهذا لم يتطرق تقييم المدنية الحديثة وموقف المسلمين منها، ولم يتعرف على نظم الغرب في حياة الأوروبيين بعد نهضتهم... التي كانت مستقيمة نوعاً ما مقارنة بما عند المسلمين في ذلك الوقت... ويسودها صالح الأمة لا صالح الحاكم... بخلاف شخصية إسلامية أخرى كجمال الدين الأفغاني فبجانب وقوفه على عيوب الحياة الإسلامية، فإنه في الوقت نفسه كان متطلعاً لما عند الآخرين من ايجابيات^(٣).

وهناك من يرى أن النجاح الذي أدركته الدعوة الوهابية لم يكن له الأثر المطلوب بين المسلمين في هذا القرن ، لأن الإصلاح الذي نادى به كان إصلاحاً ضئيلاً جداً وكان الغرض منه دينياً محضاً ، مع أن الإصلاح المطلوب للمسلمين لم يكن إصلاحاً دينياً فقط

^(١) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٦٧-٦٨؛ لتفصيل دعوته ينظر: أحمد أمين(د:ت): زعماء الإصلاح في العصرالحديث، المصدر السابق، ص ٨-٢٥؛ وأحمدالقطان ومحمدطاهر الزين(٢٠٠١م): إمام التوحيد الشيخ محمدبن عبدالوهاب، الاسكندرية، دار الايمان، ط ٢؛ عزيزالعظمة(٢٠٠٠م): محمد بن عبدالوهاب، بيروت، لبنان، رياض الريس للكتب والنشر، ط ١؛ وغيرها من الكتب.

^(٢) ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصرالحديث، المصدر السابق، ص ٢١-٢٣؛ وأحمدالقطان ومحمدطاهر الزين، إمام التوحيد الشيخ محمدبن عبدالوهاب، المصدر السابق، ص ١٠٣-١٠٨؛ وشعرت الدولة العثمانية بالخطرمن الدعوة الوهابية... فأرسل السلطان محمود إلى محمد باشا في مصر أن يسير الجيوش لمقاتلة الوهابيين، مع الدعاية للنيل منهم من قبل العلماء... فحصل كلاهما، لكن الحرب بالسيف والكلام خدم دعوة الوهابية، وإن هزموا في النهاية أمام حملة محمد علي... ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصرالحديث، المصدر السابق، ص ١١٩.

^(٣) ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصرالحديث، المصدر السابق، ص ١٥؛ محمدالبهي، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ٧٤-٧٥.

بل كان إصلاحاً دينياً وسياسياً واجتماعياً وعلمياً يصل به المسلمون إلى ما وصلت إليه أوروبا في هذا القرن^(١).

ودعوتهم لم تكن سلمية محضة يقصد منها دعوة مخالفيها إليها بالموعظة الحسنة وإدخال الناس فيها بالتتي هي أحسن... ومع أن الوهابيين (أمراءهم) كانوا متشددين نحو المسلمين والدولة العثمانية لكن كان لهم علاقات ود دائمة مع البريطانيين^(٢).

ومما يؤخذ على هذه الدعوة ، مع أنها تدعو إلى فتح باب الاجتهاد لكنها لم تقدم كثيراً في هذا المجال وأنها وقفت جامدة نوعاً ما على تقليد مذهب ابن حنبل وأتباعه بشكل عام ولم تأخذ شيئاً مما دعى إليه ابن تيمية إلا ما يتعلق بالعقائد ولم تأخذ شيئاً مما ذهب إليه في الطلاق الثلاث ونحوه مع أنه قد أخذ بهذا أخيراً في بعض الحكومات^(٣).

هذه بعض المآخذ مع ذلك لا ينسى أن لهذه الحركة آثاراً جمة في مجالات متنوعة منذ ظهورها وحتى الآن وعلى أصعدة مختلفة، ومن الناحية الفكرية تعتبر الحركة الوهابية الحركة الإسلامية التي حوت بذور النقد بصفة عامة وقدمتها إلى الحركات الإسلامية الأخرى في القرن التاسع عشر والعشرين، ومن أجل ذلك تعتبر تمهيداً لهذه الحركات، كما تعدُّ نوعاً من "النقدية" بالقياس إلى عصور التبعية المطلقة، لأن طابع النقد صاحبها وإن لم تسر فيه بخطوات واضحة^(٤).

وتقارب الوهابية في عصرها حركة أخرى ظهرت في ليبيا هي (الحركة السنوسية)... التي تنتسب إلى السيد محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧م - ١٨٥٩م)*... وقد بذل السنوسي

^(١) علي لاغا (١٩٨٩-١٩٩٠م)، الفكر الإسلامي الحديث، كلية الامام الأوزاعي، مركز الحرية، لاط، ص ١-٢، وهذا الرأي لعبد المتعال

الصعدي في كتابه المجددون في الإسلام، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٢، ص ٤٣٧، وينقله عنه علي لاغا.

^(٢) علي لاغا، الفكر الإسلامي الحديث، المصدر السابق، ص ٢-٣، ١٩-٢٢.

^(٣) علي لاغا، المصدر نفسه، ص ٣؛ وأحمد القطان ومحمد طاهر الزين، إمام التوحيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، المصدر السابق، ص ١٢٨.

^(٤) محمد خليل هراس (د:ت) الحركة الوهابية، بيروت، دار الكاتب العربي، لاط، ص ٤١، ولا يوافق مؤلف على هذه المقولة (مع ثنائها لها) بصورته

العامة، والكتاب في الأصل رد لمقال للدكتور محمد البهي.

*ولد محمد بن علي السنوسي ١٧٨٧م - ١٨٥٩م في أسرة اشتهرت بالعلم والدين إضافة الى عراقية نسبها، وكان والده السيد علي يجمع الى العلم والصلاح والتقوى الفروسية والرياسة... وعرف عن ابن السنوسي عدا طلبه العلم عن العلماء المشهورين في مستغانم ومازونة، ومن أشهر شيوخه محمد الطهراوي في القراءات وعبد القادر بن محمد، ومحمد بن علي بن أبي طالب وأبو رأس المعسكري، وغيره وأتم الكتب والعلوم المشهورة في زمنه، وهو مالكي المذهب، السنوسي كثير التفكير في حالة العالم الإسلامي.... وكان تفكيره في حال الأمة مبكراً، واجتهد في البحث والعلل وأسباب التدهور والضعف، وله رحلات كثيرة في سبيل دعوته، وزار مصر والمغرب والحجاز واتصل بدعوة محمد بن عبد الوهاب... ينظر: نقولا زيادة (١٩٩٤م): أعلام عرب محدثون، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، لاط، ص ٣٣-٣٨، علي لاغا، المصدر السابق، ص ٢٨ باختصار؛ ومحمد علي صلاحي (١٩٩٩م):

الحركة السنوسية في ليبيا، عمان، بيروت، دار البيارق، ج ١، ط ١، ص ٢٣-٨٩.

جهوداً جبارة في الدعوة إلى الإسلام... وكان لحركته آثار حسنة في الساحل الشمالي من أفريقيا ولاسيما في المغرب والسودان والصحراء الكبرى...^(١).

يعدّ السنوسي رائداً من رواد مدرسة الإصلاح الإسلامي في الشمال الأفريقي ووسطها وغربها، عمل على نشر الإسلام الصحيح، ومحاربة البدع، والخرافات، والشعوذة بأنواعها وأشكالها، التي لحقت به في عصورها المتأخرة في مشرقه ومغربيه على حد سواء^(٢).

مع أن دعوة محمد بن علي السنوسي يغلب فيه طابعاً تصوفياً لكنه لم يكن صوفياً غارقاً في شطحاتها ولا فقيهاً يقف عند الحروف الفقهية ولم يتجمد في فهم أحكامها، بل زوَج بين دراسته واتجاهه فأكسب الصوفية طابع السنة ولجمها بحدود الشرع وأكسب فقهاء طابع الروحية المتألفة، وعمل لإصلاح الأوضاع المختلفة، عبر تنظيم شعبي يسند هذه المطالب، ونادى بفتح باب الاجتهاد في وقت تحجر فيه الفكر الإسلامي...^(٣).

قامت مبادئ السنوسية على العودة بالإسلام إلى نقائه الأول وتنقيته من بدع وضلالات واعتبار الكتاب والسنة مصدرَي الشريعة الإسلامية متأثرةً بأراء ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب وفتح باب الاجتهاد والإيمان بما تدعيه الصوفية من الرؤيا والاتصال والكشف وحصر الإمامة في قريش والمهدوية التي ظهرت عند السنوسيين في عهد ابنه محمد المهدي السنوسي...^(٤).

نجحت السنوسية إلى حد ما، في إصلاح المجتمع البدوي وحولت أفرادهم إلى العمل والإنتاج وفي إقامة سلطة بدون أن يفرض بالقوة ونجحت أيضاً بنشر الإسلام بين القبائل الوثنية بأحسن الأساليب الإنسانية وكانت شعارها الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وفتحت باب الاجتهاد وخلصت الصوفية من كثير من الشوائب وعملت على نشر العلم والكتاب^(٥).

^(١) فتحي يكن، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، المصدر السابق، ص ٤٩.

^(٢) علي محمد الصلاحي، الحركة السنوسية في ليبيا، المصدر السابق، ص ٧.

^(٣) ينظر: علي لاغا، للمصدر السابق، ص ٣٠، لموضوع الرؤيا ورأي السنوسي في التصوف ينظر: علي محمد الصلاحي، الحركة السنوسية في ليبيا، للمصدر السابق، ص ١٦٩، ١٨٩.

^(٤) علي لاغا، المصدر السابق، ص ٣٥-٣٦، باختصار وتصرف.

^(٥) علي لاغا، المصدر نفسه، ص ٣٢، ٤٧، باختصار وتصرف، وهناك شخصية علمية بارزة في المشرق الإسلامي وبالتحديد في كردستان العراق، مدينة السلیمانية، وهو مولانا خالد النقشبندی (١١٩٣-١٢٤٢هـ/١٧٧٩-١٨٢٦م) وكان له الدور التجددي في التصوف وهو من الشخصيات العلمية التي أثرت خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري، حتى عدّه بعض المؤرخين -حسب رأي نزار اباضة- من مجددي العصر، وسمي من أجل ذلك بالمجددي، كما لقب بذي الجناحين، تشبيهاً له بالطائر الذي يسبح في السماء بجناح العلم والتصوف، كان الشيخ خالد علامة عصره في علوم الشريعة علماً بارزاً بين العلماء الأعلام، إشتهر منذ أن نشأ في السلیمانية بكردستان، وذاع صيته بالمشرق وزار الهند والخواضر الإسلامية حتى إستقر به المقام في دمشق، وانتشرت طريقته النقشبندية في بلاد الشام والعراق وغيره، وبين العلماء ومن أشهرهم تلميذه الفقيه المشهور محمد أمين عابدين صاحب الحاشية المعتمدة عند الحنفية، والأمير عبد القادر الجزائري؛ للتفصيل، ينظر: نزار اباضة (١٤١٤هـ/١٩٩٤م): الشيخ خالد النقشبندی العالم المجدد، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، ط ١.

فحركة السنوسي خدمت الفكر الإسلامي من الناحية السياسية والتربوية والعمل الاجتهادي وتهيئة الأرضية المناسبة لنمو وإحياء هذا الفكر في ذلك الوقت وما بعده...

ومن الشخصيات البارزة التي يوجد لديها الجهد الإحيائي بقوة وصاحب تجربة رائدة خير الدين التونسي (1238.1308 هـ/1820.1890 م)* والذي استطاع أن يدعو بل ويقود تجربة إصلاحية في الإيالة التونسية، فخير الدين الذي زار تسع دول أوروبية منها بالخصوص فرنسا، علاوة على مطالعته للمؤلفات السياسية المترجمة في مصر عن الفرنسية بإشراف رفاة الطهطاوي(1216.1290 هـ/1801.1873 م)، ومؤلفات خاصة بتاريخ المجتمع الإسلامي، وأخرى بتاريخ الغرب، ومعرفته لفلسفة الدولة عند ابن خلدون ومناقشاته مع أساتذة المدرسة الحربية بباردو... كل هذا أعانه في قيادة تجربة إصلاحية كسياسي ووزير⁽¹⁾.

وتقلب في "مناصب عدة، من وزير إلى رئيس للوزراء إلى صدر الأعظم، وكان في سائر هذه المناصب التي تبوؤها له دوره البارز في محاربة الفساد، وفي تحديث البنى والمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي التمهيد لذلك اللقاء الحضاري بين مدنيتي الغرب ومدنية الإسلام، وقد كان خير الدين يصدر في ذلك كله عن نظرة متطورة إلى الواقع الذي كانت ترزخ تحته المجتمعات العربية-الإسلامية عامة، والمجتمع التونسي بوجه خاص"⁽²⁾.

ومن جهة أخرى "لقد تشابهت أوجه كثيرة بين رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي على صعيد الفكر والهدف بل الوسيلة، فكلاهما: تلقى الصدمة الحضارية الأوروبية بروح علمية مستنيرة، وكان الهدف من إدراكهما لأبعادها هو تطوير البلاد وإرساء أسس النهضة في عموم الأمة"⁽³⁾.

وما يميز خير الدين التونسي من غيره من رجال النهضة في القرن التاسع عشر هو أنه جمع بين شخصية المفكر ورجل السياسة، بل يرى صلاح الدين زكي أحمد رجل دولة قبل أن يكون رجل فكر، ومن خلال معرفته بأمر السياسة الأمر الذي جعله صاحب تجربة

* ولد خير الدين التونسي (حوالي 1225-1307 هـ/ نحو 1810-1879 م) انه شركسي الأصل قدم صغيرا الى تونس واتصل بالباي أحمد وتعلم بعض اللغات ثم تقلد مناصب عالية آخرها الوزارة وبسعيه أعلن دستور تونس عام 1867 وفي عام 1877 أبعده عن الوزارة الى الآستانة حيث تولى الصدارة العظمى واستقال سنة 1879 وانصب عضوا في مجلس الأعيان حتى توفي، ومن أهم كتبه (أقوم المسالك في معرفة أمور الممالك). وللتنصّل ينظر: سمير أبو حمدان (1341 هـ/1993 م): خير الدين التونسي، بيروت، لبنان، الشركة العالمية للكتاب العربي، دار الكتاب العربي، لاط؛ صلاح الدين زكي أحمد (2001 م): أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، القاهرة، مركز الحضارة العربية، ط 1.

⁽¹⁾ دراسة نقدية لظاهرة الإسلاموية في تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، حسان الطرابلسي-السبيل أونلاين - آراء وتحليلات في:

<http://www.assabilonline.net>

⁽²⁾ سمير أبو حمدان، خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص 5.

⁽³⁾ صلاح الدين زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، المصدر السابق، ص 29.

فريدة بين مختلف التجارب التي خاضها غيره من رجال الإصلاح في البقعة العربي والإسلامية، والمواقع السياسية التي تقلب فيها مكنته من أن يحقق بعضاً من أفكاره الإصلاحية التي جمّلها في كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)... فكان كتابه بمثابة برنامج عمل لنهضة الأمة الإسلامية قاطبة وليس تونس فقط^(١).

ويرى أحمد أمين أن خير الدين التونسي "كان مصلحاً اجتماعياً وسياسياً من جنس مدحت باشا، غير أن الفرق بينهما كالفرق بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده، فمدحت يصلح، فإن عجز عن الإصلاح ثار ودبر الانقلاب، وخير الدين يصلح، فإن عجز الإصلاح رفع يديه إلى السماء وقال (اللهم إني قد بلغت)"^(٢).

ويمكن تلخيص أهداف خير الدين التونسي في الإصلاح وإنهاض الأمة وتطوير حياتها في أن سلطان الحاكم محدد بالقانون ومشورة العلماء والأعيان، إضافة إلى توحيد الفقه الإسلامي وتكييفه مع ظروف الحياة الحديثة كمحاولته التوفيق بين المذهبين الحنفي والمالكي في تونس، وتحذير الخاملين والمتعصبين من الإشاعة عن الحياة الجديدة وطرزها^(٣).

فلم يخل العالم الإسلامي من رجالات الإصلاح في الأقطار الأخرى فإلى جانب تجربتي خير الدين والطهطاوي الإصلاحيتين اللتين يغلب عليهما الطابع السياسي العملي، برزت أعمال إصلاحية أخرى متزامنة لهما لكن ذات منحى فكري أكثر من هؤلاء شاه ولي الله في الهند*، وهو أحد حكماء الإسلام ونوابغه وكبار المفكرين الإسلاميين من طراز الإمام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية - قام بمهمة التجديد الإسلامي - وبعده قام نجله الأكبر سراج الهند الشيخ عبد العزيز الدهلوي (١٢٧٩هـ) وكان له أثره الكبير في الدعوة إلى الإسلام^(٤).

(١) سمير أبو حمدان، خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص ٦؛ وصالح الدين زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٢٩.

(٢) أحمد أمين (د:ت): زعماء الإصلاح في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ١٨٣.

(٣) علي لاغا، المصدر السابق، ص ٥٢.

* أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي (١١١٠-١١٧٦هـ/١٦٩٩-١٧٦٢م) الملقب بالشاه ولي الله الدهلوي، فقيه حنفي من المحدثين، من أهل دهلي بالهند، من كتبه الفوز الكبير في أصول التفسير، حجة الله البالغة، الانصاف في أسباب الاختلاف، خير الدين الزركلي، الأعلام، المصدر السابق، ص ١٥١.

(٤) فتحي يكن، الاسلام فكرة وحركة وانقلاب، المصدر السابق، ص ٥٢.

نشأ في النصف الثاني من القرنين الثالث عشر الهجري والتاسع عشر الميلادي تيار سمي بالاصلاحيين أو الاحيائيين أورواد الفكر الاسلامي الحديث إستجابة للأوضاع التاريخية والتحديات التي واجهت حينئذ العالم الاسلامي ومن أبرز رواد هذا التيار جمال الدين الأفغاني، محمد عبده و رشيد رضا.

فجمال الدين الأفغاني (١٢٥٤هـ/١٣١٤م - ١٨٣٩ - ١٨٩٧م)*، يعد من أبرزهم لما له من الريادة والأستاذية عليهم، وينقل لنا جيهان عمر بأن الدراسات المهمة بحركة الاصلاح تجمع على أن جمال الدين الأفغاني هو رائد الاصلاح الحديث في الثقافة العربية، وذلك هو السبب في جلب اهتمام الدول الغربية ذات المطامع التوسعية الى بعض البلاد العربية؛ فكتبت عنه بعض الصحف الفرنسية والانكليزية في زمانه^(١).

وليس من باب المبالغة، أن شخصية جمال الدين الأفغاني تعدُّ من أكثر شخصيات العالم الاسلامي إثارة ومدعاة للدهشة، فالرأي السائد هو أن جمال الدين أفغاني وهناك رأي ينسبه إلى إيران، وهوسني على ما يعلن وشيعي لدى البعض^(٢) لكن هموم الأمور العامة للمسلمين هي الغالبة لديه لا مذهب معين ولاسيما في ذلك الظرف التاريخي.

نهض جمال الدين الأفغاني بعزم حديدي يدعو إلى إحياء الأمة والنهوض بها، فالعصر الذي عاشه الأفغاني قد شهد تدفق موجات الغزو الاستعماري للدول الإسلامية، لذا فقد صرف حياته إلى التنبيه من حضور الاحتلال الأوروبي والدعوة إلى وحدة الجماعة الإسلامية باعتبارها الطريق الوحيد لمقاومة الغزو الأوروبي والوقوف في وجه أطماعه،

* محمد صفدر بن علي الحسيني، جمال الدين فيلسوف الإسلام في عصره، وأحد رجال الأفاضال الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق، ولد (أسعد آباد) بأفغانستان ونشأ بكابل في شهر شعبان سنة (١٢٥٤هـ/١٨٣٨م)، تلقى العلوم العقلية والتقليدية، وبعث في الرياضيات وسافر إلى الهند، وبعد الحج عاد إلى كابل، وانتظم في سلك رجال الحكومة في عهد "دوست محمد خان" ثم رحل ماراً بالهند ومصر إلى آستانة (سنة ١٢٨٥هـ)، فعمل فيها من أعضاء مجلس المعارف، ونفي منها (١٢٨٨هـ)، فقصده مصر، فنفخ فيها روح النهضة الإصلاحية، في الدين والسياسة، وتلمذ له نابعة مصر محمد عبده وكثيرون، وفتته الحكومة المصرية (١٢٩٦هـ)، فرحل إلى حيدرآباد ثم إلى باريس، وأنشأ مع محمد عبده جريدة العروة الوثقى، ورحل رحلات طويلة، إلى إيران وروسيا وألمانيا ولندن، توفي في الآستانة سنة ١٨٩٧م، وجمع محمد باشا المخزومي كثيراً من آرائه في كتاب (خاطرات جمال الدين الأفغاني). ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، المصدر السابق، ج٦، ص١٦٨-١٦٩؛ محمد باشا المخزومي (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م): خاطرات جمال الدين الأفغاني، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ج٦، ط١، ص٢٩-٥٢؛ أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث المصدر السابق، ص٦٠-٨٦، ٦٣-٩٣؛ محمد شلش (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م): جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، القاهرة، دار الشروق، ط١، ص٥، محمد عمارة (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م): جمال الدين الأفغاني، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٤٢-٥٤، ٢٧٤.

^(١) جيهان عامر (٢٠٠٨م): إسلام المصلحين، بيروت، لبنان، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، ط١، ص٥٢.

^(٢) الدين زكي أحمد (٢٠٠١م): أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، القاهرة، مركز الحضارة العربية، ط١، ص٣٦ بتصرف؛ يبدو أن الراجح هو أفغاني وسني... ينظر: محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني، المصدر السابق، ص١٧-٤٣.

لتحرر الدول الإسلامية من الاستعمار وتدخلها وذلك باتحادها وإقامة حياتها وفق نظم دستورية، مؤكداً أهمية الإسلام كعنصر محوري في مقاومة الاستعمار الأوروبي^(١). فكان الأفغاني كاتباً وخطيباً ومصلحاً دينياً واجتماعياً وسياسياً له خطرات فلسفية، و دعوته كانت مبنيةً على دعائم مستمدة من فكرته عن الجامعة الإسلامية التي أخذ يدعو إليها في مختلف البلاد الإسلامية... فبدأ عمله لذلك بإتخاذ بيته بالقاهرة ملتقى لتلاميذه ومريده، فاستطاع بدروسه في الدين والفلسفة والأخلاق والاجتماع والسياسة، وبمقالاته في الصحف والمجلات، أن يثير الشعور الوطني، ويحيي الشعور الديني في قلوب المسلمين^(٢).

وإمكاناته العلمية والعقلية والتاريخية وإطلاعه على العلوم وتطورات الحياة الحديثة ومعايشته للصراع الفكري والسياسي والعسكري بينها وبين العالم الإسلامي، قد أسبغت آراءه وحركته شمولية واضحة، إذ أبدى رأيه في كل قضية إسلامية واجتماعية وسياسية واقتصادية وتربوية واجهت حياة المسلمين في عصره وكان تأثيره عظيماً في كل مكان حل فيه...^(٣).

ونتيجة تتقل جمال الدين بين البلدان والاتصال المباشر بالغربيين دعا إلى التعجيل بحياة إيجابية متكاملة... ووضع أمام سامعيه "مثلاً منظوراً" من الحياة يريد أن يصل إليه المسلمون، ولكن عن طريق التمسك بإسلامهم الذي أودع في كتاب الله... وليس عن طريق الذي شوهته العقول المغرضة وحرّفته الألسنة الملتوية^(٤)، وإلى جانب ذلك قام جمال الدين بفضح الاستعمار ومؤامراته واحتلاله لبلاد الإسلام، وقضى حياته في الدعوة إلى توحيد صفوف الأمة الإسلامية الممزقة ودفعها إلى طريق التغيير والبناء بمعالجة الجهل والانحراف بالعودة إلى الكتاب والسنة ومحاربة التقليد والتعصب المذهبي والطائفي بالدعوة إلى النظر والاجتهاد في ضوء طبيعة العصر وفهم مقاصد التشريع وطلب الحق لذاته وإدراك حقيقة الاستخلاف ومعرفة دور الإنسان المسلم في تغيير الأوضاع وبناء الحضارة والمستقبل ورفض الاستبداد السياسي في الحكم والبدء بحركة إسلامية قوية مبنية على أسس إسلامية قوية وصد الهجوم الفكري الشامل الذي شنّه المستعمرون ودوائرهم الثقافية على الإسلام عقيدة وشريعة ونبياً ورجالات حضارة^(٥).

(١) ينظر: سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢١٩ .

(٢) القطب محمد طلبة (١٩٢٠هـ/٢٠٠٠م): رواد الفكر الإسلامي في العصر الحديث، القاهرة، دار الفكر العربي، ط ١، ص ٨.

(٣) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٦٩-٧٠، باختصار.

(٤) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ٧٧ بتصرف.

(٥) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٦٨-٦٩ بتصرف.

وكان الاحتكاك المباشر نفسه هو الذي أظهر حركة جمال الدين في صورة حركة سياسية... وهو نفسه السبب في أن يلقي جمال الدين بمركز الثقل في نشاطاته على (الحرية السياسية) في الشرق الإسلامي (للمواطنين جميعاً: مسلمين ومسيحيين) وتحدث عن الأمة أكثر من المسلم والحديث عما يجب أن يكون من صلة بين الحاكم والأمة من تبادل المشورة بينهما لا على نحو أن يكون أولهما سيداً والآخر مسوداً ومستبعداً... ورجاء أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين^(١).

ولم تكن معركته مع الاستعمار "محصورة في وطن، بل إمتد لتشمل كل أوطان الشرق... حتى أن أحد أهدافه الكبرى كان بعثه من جديد إلى الحياة من أجل مواجهة الحكام المستبدين بالأمة، واستشارة المسلمين من الهند إلى الجزائر من أجل الوقوف صفاً واحداً في وجه الاستعمار الغربي"^(٢).

ويرى محمد البهي أن "حركة جمال الدين الأفغاني في مظهرها حركة سياسية، وفي جوهرها حركة إسلامية"^(٣)، مع ذلك فإنه "ذو النزعة المزدوجة الجامعة بين "السلفية الجديدة والبعد الليبرالي"^(٤)، وإلى جانب فإن "معركته أصبحت مزدوجة، فهي ضد الاستبداد والاستعمار معاً..."^(٥).

لقد كانت حياة الأفغاني كلها مثلاً للشجاعة والتمرد، ولم تكن شجاعته شجاعة سياسية فحسب بل كانت في محل الأول شجاعة عقلية، فقد نهض الأفغاني يدعو إلى إصلاح الديني، الذي اعتبره الطريق إلى التجديد الحقيقي من خلال احترام منهج العقل، كما كان في مقدمة المطالبين بفتح باب الاجتهاد والمحرضين على ممارسته وتميزت ردوده على أهل التقليد بالخرامة والعنف، ونادى بالتوفيق بين العلم والدين والاطلاع على الفكر الحديث وقبول ما ينفق منه مع أحكام الشريعة^(٦).

وفي مجال آخر يرى محسن عبد الحميد أن الأفغاني مؤسس المنهج التجديدي الحديث في تفسير القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري^(٧)، وأثر على من جاء بعده، ثم جاء تلميذه محمد عبده (ت ١٩٠٥م) فحاول أن يتناول القرآن من المنظور الذي أسسه أستاذه، وهو منظور يحاول تلخيص التفسير من الخرافات والتدقيقات اللغوية والأحاديث الموضوعية

(١) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ٧٨-٧٩، باختصار.

(٢) صلاح الدين زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٤٠.

(٣) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ٨١.

(٤) جيهان عامر، إسلام المصلحين، المصدر السابق، ص ٤٨.

(٥) صلاح الدين زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٤١.

(٦) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢٢٠.

(٧) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٦٩-٧٠، باختصار.

وغيرها ممّا عدّه مسائل ثانوية تعيق الفكر الإسلامي عن فهم المضامين القرآنية والبحث فيها عن حلول جذرية للأزمة الحضارية الواقع فيها العالم الإسلامي^(١).

ويمكن تلخيص دعوة الأفغاني في إصلاح عام شامل للحياة الدينية والاجتماعية والسياسية والدعوة إلى الإسلام في صدره الأول، مع التركيز على إصلاح سياسي يقوم على الشورى الإسلامية ممثلة في الحكم النيابي، والدعوة إلى انضمام الدول الإسلامية في جامعة إسلامية واحدة^(٢). والمشاركة المهمة للأفغاني في تقدم الفكر الإسلامي الحديث تعود إلى إعادة تقييم دور العقل وإعطائه سلطات قوية في حياة الإنسان وتحريره من قيود الجمود التي قيدته لعصور الطويلة^(٣).

وأخيراً فإن أحمد أمين يعتقد أن جمال الدين يرمي إلى إصلاح العقول والنفوس ومن ثم إصلاح الحكومة ويقول في ذلك: "لئن كان محمد بن عبد الوهاب يرمي إلى إصلاح العقيدة، ومدحت باشا يرمي إلى إصلاح الحكومة والادارة فالسيد جمال الدين يرمي إلى إصلاح العقول والنفوس أولاً ثم إصلاح الحكومة ثانياً ، وربط ذلك بالدين"^(٤).

إن حياة السيد كانت "مملوءة بالدعوة الحارة إلى الدين، وإلى التوحيد، في كتاباته في (الرد على الدهريين) وفي العروة الوثقى، وفي مجالسه الخاصة"^(٥).

لاشك أن عوامل عدة اجتمعت لانبثاق حركة إصلاحية تجسدت في مشاريع إصلاحية تجسدت في مشاريع جاء بها مصلحون من أقطار عربية وإسلامية مختلفة، كجمال الدين ومحمد عبده وغيرهما، ومن أبرزها التقدم الحضاري الأوروبي... وإيقان المفكرين بضرورة العمل على اللحاق بأوروبا... والشعور بالخطر الذي تمثله القوى الأوروبية بمطامعها الاستعمارية إزاء العالم الإسلامي^(٦)، وكذلك بقيمها التي حملتها معه.

(١) جيهان عامر، إسلام المصلحين، المصدر السابق، ص ٤٨-٤٩.

(٢) فتحي يكن، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، المصدر السابق، ص ٤٩-٥٠.

(٣) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢٢٠.

(٤) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٥٩.

(٥) أحمد أمين، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٦) جيهان عامر، إسلام المصلحين، المصدر السابق، ص ٢٤.

ومن هؤلاء الإمام محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/١٨٤٩-١٩٠٥م)* التلميذ والصديق الحميم للأفغاني، الذي عاش واقع الاحتلال الانجليزي لمصر في عام ١٨٨٢ م، وانشغل بالدفاع عن الإسلام في مواجهة ادعاءات بعض الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين^(١).

إتصل محمد عبده بالسيد جمال الدين، وتحول شخصيته من تصوف خيالي إلى تصوف فلسفي عملي، ورغبة صادقة في العمل للأمة، وشوقاً إلى الإصلاح الديني والخلقي والاجتماعي...^(٢).

لم يشذ محمد عبده في حركته الفكرية، على أن يسير ذات الطريقة الذي سلكه جمال الدين الأفغاني، ولا عن الغاية التي وضعها هدفاً له، ولو أنه حصل عليها بعض التغيير والتطوير ولاسيما بعد عودته من المنفى، لكن في النهاية خدم الفكرة الأساسية التي بدؤها^(٣).

فالشيخ محمد عبده في تفكيره تناول "عدة جوانب رئيسية: الجانب القومي والوطني والجانب الاجتماعي وجانب الاعتقاد وأخيراً الجانب التربوي والتوجيهي العام"^(٤)

يصور الشيخ محمد عبده أهداف تفكيره بقلمه الخاص، وقد ذكر ما يصح أن يكون مجمع إصلاحه، ومجمل رسالته، فقال: "ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد؛ وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف... وثانياً

* ولد محمد عبده بن حسن خير الله، مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتغيير في الاسلام سنة ١٨٤٩م في شنرا من قرى الغربية في مصر، تعلم بجامعة الأحدي بطنطا، ثم بأزهر، وتصوف وتفلسف، وعمل في التعليم، وكتب في الصحف، ولما احتل فرنس مصر ناوأمهم، وشارك في الثورة العربية، ونفي في بلاد الشام، سنة ١٢٩٩هـ/١٨٨١م، وسافر إلى باريس وأصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقى) وعاد إلى بيروت فاشتغل بالتدريس والتأليف، وسمح له بالدخول في مصر، فعاد سنة ١٣٠٦هـ/١٨٨٨م، وتولى منصب القضاء، ثم جعل مستشاراً في محكمة الاستئناف، فمفتياً للديار المصرية سنة (١٣١٧هـ) واستمر إلى أن توفي في الاسكندرية، ودفن في القاهرة (١٣٢٣هـ/١٩٠٥م)، له (تفسير) لم يتمه و(رسالة التوحيد) و(الرد على هانوتو) وغيره... ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، المصدر السابق، ج٦ ص٢٥٢-٢٥٣، أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، المصدر السابق، ص٢٥-٢٧، ٤١-٤٢، ٣٠٥.

^(١) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص٢٢١.

^(٢) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، المصدر السابق، ص٢٩٢؛ في صباح يوم الثلاثاء ٢٦ أغسطس سنة ١٨٧٩م وبعد نقل السيد جمال الدين إلى السويس منفياً خارج البلاد، والتف حوله كل تلاميذه ومريديه، وبلغ وصيته، وكان من بينها أن محمد عبده هو الأمين على الدين فقد حباه الله بعقل كفيل بإحياء العقل الاسلامي واستنهاضه من سباته العميق... فهو العارف بتلاميذه. صلاح الدين زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، المصدر السابق، ص٦٣.

^(٣) محمد البهي، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص١٢٣؛ يشير محمد البهي عن العلاقة بين محمد عبده والأفغاني ويقارنه بآبن تيمية ومحمد عبد الوهاب ويشير إلى أنه كما تتلمذ ابن عبد الوهاب على (كتابات) ابن تيمية تتلمذ محمد عبده على (شخص) جمال الدين الأفغاني... ولكن مع فارق في التلمذة، وفارق آخر في النتيجة، فمحمد بن عبد الوهاب حفظ لابن تيمية وأكد ما حفظه لكن لم ينهه ولم يمتحنه، أبقى عليه كما هو، وإن ركز عنايته في بعض جوانبه دون البعض الآخر... أما محمد عبده فقد تلقى على جمال الدين الأفغاني واستمعته وشاركه في الرأي، وعبر عما ينسب اليه من فكر، إلا أنه لم يبق في حدود ماتركه جمال الدين، بل امتحنه ونماه، وصاغ منه نظاماً علمياً، وعقلياً متعدد الجوانب... فمثلاً لم يرقه سبيل إثارة الحماس الشعبي باعتباره مؤقت في تأثيره، غير مأمون العاقبة، ورسم لنفسه طريق (التربية) تربية الشعب وتربية القيادة والموجهين وهم العلماء... ينظر: محمد البهي، المصدر نفسه، ص١٨٦-١٨٩، باختصار.

^(٤) محمد البهي، المصدر نفسه، ص١٣٠، ولتفصيل هذه المحاور ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٠-١٨٠.

إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء أكانت في المخاطبات الرسمية أوفي المراسلات بين الناس...^(١).

وحدد أهداف حركته في العمل الدائم من أجل الإصلاح الديني عن طريق تحرير الفكر الديني من قيد التقليد وتطهيره من البدع والشوائب التي علقت به والدعوة لإعلاء العقل، فالمسلم الحقيقي هو من يستعمل عقله في شئون العلم والدين، والمجتمع الأمثل هو الذي يذعن لأوامر الله ويؤدي لها تأويلاً عقلياً في ضوء المصلحة العامة^(٢).

أما عن العقل من وجهة نظره فلقد أعلى الشيخ محمد عبده من شأنه، واستمد هذه المكانة من القرآن الكريم، فالعقل مناط التكريم الذي كرم الله به الانسان، وفضله على كثير من خلقه^(٣)، ودعا إلى أن العقل "يجب أن يحكم كما يحكم الدين، فالدين عرف بالعقل، ولا بد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معاً حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدنية الجديدة، ونقتبس منها مايفيدنا، لأن المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة، ولا بد أن يتسلحوا بما تسلح به غيرهم، وأكبر سلاح في الدنيا هو العلم"^(٤).

مع اهتمام خاص بالدعوة وإلى الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي وفقهه والاستجابة لمطالب النهوض والصحة لإلتئام الصدع الحادث في مؤسسات المجتمع ولإيمتلك وسائل البحث والمعرفة للمحيط الذي عاش فيه^(٥).

ولذلك فقد عمل على خلق نظام متطور للقانون الإسلامي مستفيداً في ذلك من توليه منصب القضاء في المحاكم الشرعية والإفتاء لعموم الديار المصرية الذي يسمح للقاضي بالاجتهاد -في حالة غياب النص- واختيار الحاكم الملائم للحالة المعروضة من بين المذاهب الأربعة دون التقيد بمذهب معين^(٦).

وكان الرجل في حياته كلها طلعة واعياً، حرالفكر، واسع الأفق، كان على بيئة من حضارة الشعوب الحديثة وتاريخ الشعوب القديمة، ومحيطاً بأهم ما تنتجه قرائح المفكرين

^(١) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٣٢٧، نقولاً زيادة، أعلام عرب محدثون، المصدر السابق، ص ٩٥؛ محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ١٣٠، ولتفصيل هذه المحاور ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢-١٢٣.

^(٢) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢٢١.

^(٣) عبدالرحمن محمد بدوي (٢٠٠٥م): الامام محمد عبده والقضايا الاسلامية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، - 01 - 977 - I.S.B.N. 9629-0، د: ط، ص ٦.

^(٤) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٣٧٧.

^(٥) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢٢١.

^(٦) سالم البهنساوي، المصدر نفسه، ص ٢٢١.

الغربيين...ويراسل بعض المفكرين الأوروبيين مثل (جوستاف لوبون) و(هربرت سبنسر) و(تولستوي)^(١).

وكان محمد عبده صاحب فلسفة اجتماعية ومنهج في إصلاح المجتمع، ولم يفرق في فلسفته بين مشاكل الاجتماع ومشاكل الأخلاق... وكان يعتبر الجهل وفقر العقول والتربية أشد ضروب الفقر وأن أخطر من أخطر أسباب الضعف التي أصابت المسلمين... فالعلم في رأيه سبب من أسباب الثروة والقوة والمعرفة التي يبصر العقل بأدوات النجاح ولذلك طالب بالتعليم وإصلاح نظامه^(٢).

والناظر في السيرة الذاتية لجمال الدين الأفغاني يعتبره شخصية ذات حماسة وهياج سياسي ملتهب، وحركي وذلك واضح في جولاته المستمرة وعلاقاته المختلفة بالشخصيات المؤثرة على الأصعدة المختلفة، وهذا بدوره ترك أثره على صديق دربه وتلميذه محمد عبده، وإن كان محمد عبده لم يكن هكذا في شخصيته أو لم ير ذلك، ولهذا يظهر أنه كلما بعد محمد عبده عن سيد جمال الدين انقطع عنه مدد الثورة والهياج السياسي، وعاد إلى طبيعته الميل إلى الإصلاح العقلي والديني والتربية بالتأني والتدرج وتجنب السياسة، وهذا له بعد عودته إلى بيروت وتدريسه في المدرسة السلطانية ومن آثار إملائه ودروسه (رسالة التوحيد) و(شرح البصائر)^(٣).

فمحمد عبده استطاع بطريقته الخاصة أن يوقظ "الشعور الديني"، وأشعر المسلمين أنهم يجب أن يهبوا من رقدتهم لإصلاح نفوسهم وتكميل نقصهم، وأن لا يعتمدوا على الفخر بماضيهم بل بما بينوا من جديد لحاضرهم ومستقبلهم... وأكبر عمدة في الأخلاق هو الدين، ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح صدره للعلم ويحضّ عليه، وللعقل ويدعو إليه، وللأخلاق الفاضلة التي تدعو إليها المدنية الحاضرة...^(٤).

^(١) عثمان أمين، رائد الفكر المصري، الامام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، لاط، ص ٥٠؛ يوصف محمد صبري في كتابه: (نشأة روح القومية

المصرية) محمد عبده بأنه "أكبر مصلح اجتماعي مصري تملك روح التطور إلى أعلى درجة"، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

^(٢) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢٢١.

^(٣) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٣٠٧-٣٠٨.

^(٤) أحمد أمين، المصدر السابق، ص ٣٧٧.

إن يمكن القول إنّ "فكر الامام محمد عبده، يمثّل رؤية إسلامية متجددة، تستند هذه الرؤية، بشكلٍ أخصّ إلى القرآن، مفسراً بمقتضى (حالة العصر)"^(١)، ومنهجه في التفسير فهم روح القرآن، والوقوف على معانيه العامة، دون التمسك بحرفية الكتاب^(٢)

وفي جانب آخر يرى محمد عبده أن السلطة في الاسلام مدنية وأن "مدنية السلطة في الاسلام، لا تتنافى مع وجود الشرع، فالاسلام (دين وشرع) و(وضع حدوداً، ورسم حقوقاً)"، "فحالة الرعية لا حالة الحكومة أو أرباب الأفكار، هي الأساس الذي يجب أن يعتمد في العمل للانتقال بالأمة من طور إلى طور أرقى"^(٣)، ومع أن الشعب بنظر محمد عبده عليه واجب الطاعة فله حقه في العدالة من قبل الحكومة، لأن أرباب السلطة من البشر الذين يخطئون، ويغلبهم شهواتهم، ويوقفهم نصح الأمة بالقول والفعل^(٤)

لقد كان منهجه الإصلاح الرشيد المستنير المستند للعقيدة الإسلامية الخالصة من عقبات الجمود والخرافة والتقليد التي تصدها عن التقدم وتقعدها عن مسايرة الزمن، والتأهب للحياة بأهبة العقل البصير والضمير الحي والكفاية الخلقية والمادية لمناهضة التحديات التي تواجه المسلمين في العصر الحديث^(٥).

وكان لمحمد عبده أتباع وطلاب في دعوته وفكره لكن أبرزهم وأظهرهم محمد رشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤هـ/١٨٦٥-١٩٣٥م)*، ويعد محمد رشيد رضا "أحد أبرز المفكرين الاسلاميين في خواتيم القرن التاسع عشر والثالث الأول من القرن العشرين"^(٦)

(١) أدونيس وخالدة سعيد (١٩٨٣): الامام محمد عبده، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط ١، ص ٥.

(٢) أدونيس وخالدة سعيد، الامام محمد عبده، المصر نسه، ص ٥.

(٣) أدونيس وخالدة سعيد (١٩٨٣): الامام محمد عبده، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط ١، ص ٥.

(٤) محمد البهي، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ١٢٢-١٢٣.

(٥) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢٢١.

* محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب: صاحب مجلة المنار وأحد رجال الإصلاح الاسلامي، من الكتاب، العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، ولد ونشأ في قلمون بطرابلس الشام، وتعلم فيها، وتنسك ونظم الشعر في صباه، وكتب في بعض الصحف، ثم رحل إلى مصر سنة ١٣١٥هـ، فلامز شيخ محمد عبده وتلمذ له، وكان قد اتصل به قبل ذلك في بيروت، ثم أصدر مجلة (المنار) لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي، وأصبح مصدر الفتيا في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة، زار بلاد الشام والهند وأوروبا، ثم استقر في مصر، حتى توفي فجأة في (سيارة) كان راجعاً من السويس إلى القاهرة في سنة ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م، ثم دفن في القاهرة، ومن أشهر آثاره، مجلة (المنار) في ٣٤ مجلداً وتفسير القرآن الكريم، إثنا عشر مجلداً ولم يكمله، الاستاذ الامام شيخ محمد عبده، ثلاث مجلدات... ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، المصدر السابق، ج ٦، ط ١٥، ص ١٢٦.

(٦) سمير أبوهمدان، الشيخ رشيد رضا والخطاب الاسلامي المعتدل، بيروت، لبنان، الشركة العالمية للكتاب الاسلامي دار الكتاب العالمي، لاط، ص ١٦٤.

يبدو أن مكانة الشيخ رشيد من الأستاذ الامام هي مكانة الامام من أستاذه الأفغاني،...وهو في نفس الوقت رأس حركة الإصلاح الديني من بعده وأبرز تلاميذه في حقل الدعوة والاصلاح^(١). أحدثت مجلة (العروة الوثقى) ما يشبه الزلزال في عقله ووجدانه...فتغيرت صورة الاسلام والمسلم في فكره، وتعلم أن الاسلام ليس روحانياً فقط، بل هو دين روحاني جسماني، يتعامل مع الآخرة والدنيا في الوقت نفسه، من مقاصده هداية الانسان إلى السيادة في الأرض، بالحق ليكون خليفة الله في تقرير المحبة والعدل^(٢).

وبما أنه عاصر سقوط الخلافة العثمانية (١٩٢٤م) فقد أهتم بصفة خاصة بمسألة الخلافة ونظام الحكم في الإسلام، كما غلبت عليه النزعة السلفية ومحاربة البدع والخرافات والعودة إلى الأصول والدفاع عن الإسلام ضد منتقديه، مع ذلك سعى رشيد رضا للكشف عن إمكانيات متطورة كافية في الدين الإسلامي لمسيرة حياة المسلمين وقضاياهم المختلفة^(٣).

يعد دعوة تيار الإصلاح والاحياء قوامها إرادة صلبة للإصلاح الديني وجهد تجديدي خلاق للفكر الإسلامي، وهذه الدعوة أرسى من خلاله الأفغاني في فكرالإسلامي الحديث اللبنة الأولى في فكر مقاومة الاستعمار، ووضع محمد عبده اللبنة الأولى في فكر مقاومة القابلية للاستعمار ويقصد به مقاومة أوضاع الضعف والتخلف والفقر والجهل، وأضاف محمد رشيد رضا من بعدهما الربط بين التجديد والسلفية^(٤).

يبدو أن "المسيرة التي سلكها الشيخ رشيد رضا بعد وفاة الأستاذ الامام، تؤكد الطابع السياسي الذي اتسمت به شخصيته منذ وقت مبكر من حياته، وعلاقته بمحمد عبده أضافت لها البعد التجديدي"^(٥)، ورأى أن اصلاح حال الأمة يأتي أولاً بخطة إصلاحية تعليمية دينياً واجتماعياً، والاصلاح السياسي بمجالاته المختلفة نتيجة لهما^(٦).

واستطاع محمد رشيد رضا من خلال (مناره) الاسهام في بلورة خطاب إسلامي معتدل ومستنير، مستلهماً في هذا الخطاب أفكار أستاذه ومرشده الامام محمد عبده^(٧)

(١) صلاح الدين زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٧٦.

(٢) صلاح الدين زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، المصدر نفسه، ص ٧٨، باختصار.

(٣) سالم البهناوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢٢٢.

(٤) سالم البهناوي، المصدر نفسه، ص ٢٢٢. محمد البهي، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ١٢٢-١٢٣.

(٥) صلاح الدين زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٧٧-٧٨.

(٦) ينظر: صلاح الدين زكي أحمد، المصدر نفسه، ص ٨٠-٨١.

(٧) سمير أبو حمدان، الشيخ رشيد رضا والخطاب الاسلامي المعتدل، المصدر السابق، ص ١٦٥.

الإصلاح الديني عند رشيد رضا، لا يقصد به إعادة النظر في الإسلام كدين، وإنما ما يؤدي إلى المحافظة على الدين، والعمل به، وجمع المسلمين، وتجديد في عقول البشر لكي يتمكنوا من العودة إليه ويفهمونه فهماً صحيحاً، فالإصلاح وسيلة إلى صيانة الدين وتمكين سيطرته بوساطة الدولة الشورية العادلة^(٢).

لاريب أن رشيد رضا أعطى للفكر الإسلامي والحركة الإسلامية من بعده مدداً لا ينضب... فاستطاع أن يكون خير معبر عن تيار التجديد الإسلامي الحديث^(٣) ومجمل القول في منهج الأفغاني وتلامذة مدرسته في الفكر والتفسير حسب رأي محسن عبد الحميد كان ثورة عارمة عبرت عن حاجة تاريخية مصيرية، لإعادة البناء الجديد في العالم الإسلامي كله، ووضعت المسلمين على طريق الدخول في الزمن الحضاري الجديد، وجسدت امامهم المأساة التي يعيشون فيها^(٤)، وإلى جانب ذلك أوضحت لهم سبيل الخلاص التي تتمثل في العودة الواعية الأصولية إلى الكتاب والسنة، والتخلص من مظاهر الاستعمار العسكري والفكري والاقتصادي والأخذ بأسباب الحضارة والمدنية، مع وجوب الاحتفاظ بالشخصية الإسلامية المستقلة^(٥).

واستمرت مدرسة الإصلاح والاحياء في التقدم والتجديد الفكري وهناك من يرى أن هذه المدرسة بدأت بالتراجع لصالح حركات واتجاهات أخرى في الساحة الإسلامية ولاسيما في عطائها الفكري ويعود ذلك التراجع إلى "مجموعة من العوامل في مقدمتها أن الحركة هي حركة صفوة الفكرية في الأساس، واستمرت على هذا الطابع ولم يقدر لها أن تتحول إلى تيار

^(٢) أدونيس وخالدة سعيد (١٩٨٣): محمد رشيد رضا، بيروت، لبنان، دارالعلم للملإين، ط ١، ص ٨، ١٣، ١٧.

^(٣) صلاح الدين زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، المصدر السابق، ص ٨١؛ ويرى بسطامي محمد سعيد بأن حسن البناء ومشروع حركة الإخوان المسلمين امتداد لفكر رشيد رضا الذي توفي بعد تأسيس الإخوان المسلمين بخمس سنوات، والذي يدعو في كتاباته - وخاصة بعد إلغاء الخلافة في تركيا- إلى أن الطريق للإصلاح، وإعادة الخلافة الإسلامية إنما يكون عن طريق ما أسماه بحزب إصلاح إسلامي معتدل، وهذا ما جسده البناء، فتحول من أمل نظري غير واضح المعالم إلى واقع وتنظيم وجماعة، وأن البناء قد تأثر بفكر محمد رشيد رضا، ويعتبر كشارح لفكر رضا السياسي، بل قدم برامج عملية لتطبيق آراء رشيد رضا النظرية، كما أنه وسعها وبلورها في نظام سياسي متكامل، لكن تأثرنا برشيد رضا أو غيره من العلماء والمفكرين لا يعني أنه لم يكن مستقلاً في تفكيره، فمن المعلوم في تطور الفكر أن المفكر يتأثر ويجدد ويضيف، ولولا استقلاله الفكري لما تمكن من الإضافة والتجديد وكان ناقلاً مقلداً لا يضيف، ولا يجدد؛ فهناك من يعتبر (كجمال باروت) "رشيد رضا كالأب النظري للخطاب الإخواني، بينما يلعب أبو الأعلى المودودي الباكستاني الأب النظري للخطاب الجهادي لقوله بنظرية الحاكمية، مما يعني حسب هذا الباحث، أن فكر محمد عبده السلفي كما أوله وقرأه تلميذه رشيد رضا، حاضرة في بنية الخطاب الإخواني، وغائب في بنية الخطاب الجهادي" إبراهيم أعراب (٢٠٠٠م): الإسلام السياسي والحدأة، بيروت، لبنان، أفريقيا الشرق، ص ١٦، ولرأي البسطامي ينظر:

<http://www.sudansite.net/index.php> باختصار.

^(٤) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٧٦.

^(٥) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٧٦.

مؤسسي يضمن لها الاستمرارية، وأن بناءها الفكري أنصب أساساً على قضية التجديد في الفكر الإسلامي وآلياته ولم تعط اهتماماً بالقدر الملائم لقضايا الواقع الاجتماعي^(١).

وهذا العرض السريع لبعض من رواد الفكر الإصلاحية في الفكر الإسلامي الحديث، لا يعني خلوهم من نقاط ضعف وانتقادات من قبل دارسي الفكر الإسلامي.

ومن الشخصيات المؤثرة في الفكر الإسلامي الحديث ولكن في مجال آخر وموقع جغرافي مغاير فهو "من الشرق الإسلامي الهندي، وضمن الفكر الإسلامي الحديث، لكن وفق خصوصية في الفكر والتصور كان هناك محمد إقبال (١٨٧٣م-١٩٣٨م)* يطرح تجديد الفكر الإسلامي من زاوية جديدة هي: خصوصية النظرة الكونية التي تتجاوز قيود ومعايير الأفلاطونية والأرسطية، والتي قيدت الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية وتأثرت بابن رشد كما يقول"^(٢).

انطلاقاً من مبدأ تأثير المدارس الفكرية بعضها على البعض والشخصيات المؤثرة كذلك، يرى محمد أمان الصافي أن محمد إقبال هو "أحد المفكرين الذين أحدثت فيهم دعوة الأفغاني أثرها، وقد أحدث إقبال بدوره ثورة فكرية بين مسلمي هند، متبعاً في ذلك أسلوب الأفغاني وطريقة دعوته، فكان نعم الخلف لخير سلف في تجسيد فكرة الأفغاني، وتحقيق رغبته، وإعادة الروح إلى بعض آثاره"^(٣).

^(١) سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، للمصدر السابق، ص ٢٢٢-٢٢٣، و <http://www.rasid.com/artc.php?id=15128> زكي الميلاد «البصائر» الجزائرية: قضايا التجديد الإسلامي، لكن هذا الرأي يحتاج إلى تحقيق وإعادة نظر إذا قارناه بما استجد على الفكر الإسلامي وخاصة بعد الثمانينيات وإلى الآن، يرى (حسن حنفي) وجود علاقة بين فكر الحركات الإصلاحية الدينية، بدءاً بابن تيمية ثم الأفغاني وعبدو ورضا وحسن البنا وأخيراً الجماعات الإسلامية، فهو لم يتردد في القول أن هذا المسار يميل نحو التقهقر والتراجع والضعف الفكري سواء على المستوى الفكري السياسي أو الاجتهاد الفقهي "فمحمد عبده أقل من الأفغاني ورشيد رضا أقل من محمد عبده وجماعة الجهاد أقل من الكل..."، إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحدثة، المصدر السابق، ص ١٦.

* ولد محمد إقبال في سيالكوت بالبنجاب ١٨٧٣، (رسالة الخلود ١٨٧٧) في عائلة تعيش على الزراعة، نزع جدّها الأكبر عن كشمير، تلقى إقبال على أبيه، ثم ادخل مكتباً لتعلم القرآن، وتعلم الفارسية، ثم التحق بالبعثة الاسكتلندية في سيالكوت، وحصل على شهادة الكلية بالامتياز، ومن ثم التحق بكلية الحكومة (بلاهور) حيث أتم دراسته، وهناك تلمذ على المستشرق الكبير (سيرتوماس أرنولد)، وحصل على درجتين علميتين كبيرتين، واختير لتدريس التاريخ والفلسفة في الكلية الشرقية ببلاهور، والفلسفة واللغة الإنجليزية بكلية الحكومة التي تخرج منها، وفي عام ١٩٠٥ التحق بكمبرج (في إنجلترا) ثم بميلبرج، ثم بميونخ (في ألمانيا) حيث حصل على الدكتوراه في الفلسفة ومن ثم على درجة في القانون... مع أن إقبال شاعراً وفيلسوفاً، إلا أنه لم يقطع صلته بالسياسة، فكان عضواً بالجلس التشريعي بالبنجاب، وذهب إلى لندن ليشارك في عامي ١٩٣١-١٩٣٢ في مؤتمر الدائرة المستديرة، وكان رئيساً لحزب مسلمي الهند، كما كان مراقباً لمؤتمر (إله آباد) التاريخي، ورئيساً لجمعية حماية السلام، التي تشرف على عدد من المؤسسات، في سنة ١٩١٥ خرج على الناس بمنظومته الرائعة "أسرار الذات الانسانية" وتوفي إقبال في ٢١ ابريل ١٩٣٨، ودفن ببلاهور، وإقبال أول من نادى بانفصال المسلمين عن الهندوس، من آثاره تجديد التفكير الديني في الإسلام، ورسالة الخلود (جلاويد نامه) وأسرار الذات الانسانية. ينظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، للمصدر السابق، ص ٤٢٥-٤٢٦؛ محمد إقبال (١٩٧٤م): رسالة الخلود أو جلاويد نامه، ترجمة وشرح محمد السعيد جمال الدين، القاهرة، مطابع سجل العرب، ص ٢-٤.

^(٢) عمر مسقاوي، وآخرون (١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م)، الفكر الإسلامي المعاصر، لبنان، منشورات دار المقاصد الإسلامية، الطبعة الأولى، ص ٢٨

^(٣) محمد أمان صافي (١٩٩٥م): تأثير فكر الأفغاني في فلسفة إقبال، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، لاط، ص ٨.

ويرى عاطف العراقي أن دعوة محمد إقبال إلى الإصلاح الفكري والاجتماعي تعد من الدعوات التي لا يمكن أن يتغافل عنها بأي حال من الأحوال، وبرأيه أن فكر وفلسفة إقبال محاولة فريدة من نوعها^(٢)

يبدو أن حركة إقبال الفكرية قد جاءت متأخرة في الميلاد، وذلك بعد قيام الاستعمار الغربي في الشرق الإسلامي وتمكنه منه، ولاسيما في الهند وفي مصر بزمان طويل، كما يقول محمد البهي لذلك يرى أن هذه الحركة هي بالأحرى حركة واجهت اتصال الغرب الفكري بالشرق، عن طريق الاستعمار، دون أن تواجه هذا الاستعمار مباشرة، ولهذا لا تعدّ حركته استمراراً لحركة الشيخ محمد عبده، وإن اعتبرت مشاركة لها في الهدف^(٣)، ومن جهة أخرى يرى أن إقبال في تجديد الفكر الديني، كان جامعياً في محاولته... وفي عمله الفكري للخاصة، في اعتبار هذا العمل لجيل معين، وهو جيل التفكير الوضعي، أو التفكير المادي اللاحادي... الممثل في وضعية "كونت" وماركسية (ماركس)... وبما محاولة (إقبال) الفكرية هي محاولة للخاصة، فهي في حاجة إلى حركة الشيخ عبده، كي تكون حركة إصلاحية فكرية عامة للجماعة الإسلامية في كل طبقاته^(٤).

لكن حركته كانت- كما أشيرت- تحت تأثير حركة جمال الدين الأفغاني، ففي النتيجة النهائية يكتمل بعضها البعض، ولكل شخصية مميزات وخصوصيتها في الفكر والحركة؛ وتأخر ميلاد هذه الحركة الفكرية وكذلك امتداد النشاط الفكري والحركة الفكرية لمحمد رشيد رضا إلى العقد الرابع من القرن العشرين يعدّ رابطاً قوياً بين الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بالتصنيف الذي اعتمدت عليه في هذه الدراسة، وأثر الشخصيتين واضحة في الفكر الإسلامي المعاصر.

اهتم محمد إقبال اهتماماً بارزاً في مؤلفاته ووسائله بقضية التجديد، لكنه "يمكن القول إن نقطة البداية في فكره الفلسفي حول التجديد، إنما تتمثل في الذاتية، إنها بداية التفكير نحو قدرة الله في ذات الانسان، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه، لقد أراد محمد إقبال أن يبدأ الطريق من ذاته بحيث ينطلق إلى الله تعالى، فالله غاية الغايات ومنتهى الآمال"^(١).

^(٢) عاطف العراقي (٢٠٠٤م): العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مصر، الاسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، لاط، ص ٢٣٩.

^(٣) ينظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ٤٢٥.

^(٤) ينظر: محمد البهي، المصدر نفسه، ص ٤٩٥-٤٩٦.

^(١) عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص ٢٣٩.

ويصف محسن عبدالحميد فكر إقبال ب(تجديد الذات) وفلسفة (الذات) عنده تعني الشعور بالشخصية المستقلة وعدم استلاب الطاقات التي زود بها الانسان، بحيث إن كل فرد يكون بوسعه أن يتحرك من خلال أقصى ما يستطيع، فعلى ذلك فإن الذاتية عنده قرينة الحرية المنضبطة... ودعوة لآحياء حقيقة الانسان الذي جعله الله خليفة في الأرض لآحيائها واستعمارها وإنشاء الحياة والتقدم فوقها^(٢).

وضمن الاطار نفسه فإن رأيه في الذاتية "قضى به على الانشقاق والازواج اللذين كانا يوجدان في الأذهان والمبادئ الفلسفية وخاصة الاسلامية منها الروح والجسد أو بين الروحانيات والماديات، ذلك الانشقاق الذي تعدى المناقشات في المجالس والندوات الفكرية إلى صميم الحياة الاسلامية وفرق القوم إلى شيع، منهم من انساق وراء بريق المادة وانهمك في دورة الحياة الرتيبة"^(٣).

فالوعي له دوره في معرفة الذات لأن "الوعي بالذات باعتباره أساسا للحرية بالمفهوم الذي طرحه إقبال لا يخرج عن دائرة التوحيد الذي رسمه قاعدة لفكره، فمن خلال التوحيد، ومعرفة الذات يكمل مفهوم العبادات عند إقبال ، وتصبح لمكة دلالة روحية"^(٤).

إن إقبال رغم نزعته إلى التصوف الحقيقي لا يرى فلسفة الذات في التصوف الفلسفي أو ما سماه التصوف العجمي، ويعتقد أن طريقهم تختلف عن طريقة القرآن ويدعو إلى محاربه لأنه مؤامرة، الهدف منها إبطال الشريعة والقانون ، ورهبانية مخالفة للقرآن وأخذ من رهبانية كل أمة وكل نحلة^(٥).

وأبرز انتاج إقبال الذي يصور فيه محاولته الفكرية الاصلاحية محاضراته الست التي دعي لآلقائها في مدراس سنة ١٩٢٨، وأكملها من بعد ذلك في إله آباد، وعليّكره، وعنون لها ب"التجديد الفكر الديني في الاسلام، وفي هذه المحاضرات يمكن للآقاريء أن يقف على الدوافع التي دفعت إقبال لمحاولته الفكرية الاصلاحية وعلى العوامل التي أثرت عليه في صياغة تفكيره... وأخيراً على الفكر الرئيسية التي تتكون منها فلسفته الاصلاحية^(٦).

وتكميلاً للفكرة الاصلاحية التجديدية، وفي سبيل "أن تأخذ الشريعة طريقه إلى حياتنا الجديدة، يؤمن إقبال بضرورة الاجتهاد... والاجتهاد المقرر في الاسلام هو الايمان بتغيير

^(٢) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٧٧-٧٨، باختصار.

^(٣) دينا عبدالحميد(١٩٥٩م): إقبال الفيلسوف الشاعر، لاط، لاب، لاد، ص ١٠-١١.

^(٤) مهدي اميرش (١٤٢٤هـ-١٩٩٦م)، في المشروع والمشروع الاسلامي، طرابلس، ليبيا شركة ذى قار، ط ١، ص ١٦٩.

^(٥) مهدي اميرش، في المشروع والمشروع الإسلامي، المصدر نفسه، ص ١٦٧.

^(٦) ينظر: محمد البهي، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ٤٢٥-٤٢٧، لدوافع الاصلاح ومرتكزات فكر

إقبال في التجديد والاصلاح الاسلامي، والملاحظات على فكره ينظر: محمد البهي، المصدر نفسه، ص ٤٢٧-٤٩٦.

الحياة، ولكن هذا الاجتهاد ليس مطلقاً بل يجري داخل تلك الضوابط والأسس الخالدة المقررة في القرآن والسنة^(٢).

وفي الطرف الشيعي ومرتبباً بالفكر الاسلامي هناك اصلاح في مدرسة النجف في العراق، والمظاهر الفكرية التي مثلت وجه مدرسة النجف، قد تجلت في عدد من التعبيرات كان أهمها صدور ثلاثة مؤلفات فكرية لثلاثة علماء بارزين في وقت واحد ١٩٠٩، وهم كتاب (الهيئة والاسلام) للسيد هبة الدين الشهرستاني، وكتاب (الدين والاسلام أو الدعوة الاسلامية)، للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء وكتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)، للشيخ محمد حسين النائيني، عالجا فيها عدداً من القضايا والمشاكل التي كانت مطروحة على حركة التجديد والإصلاح الإسلامي التي تزعمها الأفغانى وعنده في أواخر القرن التاسع عشر^(٣).

وبما أن الفكر الاسلامي الحديث يعد أساساً للفكر الاسلامي المعاصر، لهذا أطلت عرضها وأشيرت إلى أبرز مفكريها لا كلها^(٤)، وذلك لأن التجارب الإصلاحية التي وقعت في التاريخ الاسلامي تمثل عنصراً مهماً ما يسميه عبدالمجيد النجار بأدب التغيير، استحضارها وتحليلها وتقويمها حسب رأيه يبصر بالكثير من قواعد التغيير وقوانينه، ويرشد إلى الكثير من المسالك الآمنة، ويجنب الكثير من المزالق والعثرات...فالتغيير في المجتمع الاسلامي، يجب أن يكون إستيعاباً للواقع، وتمثلاً للتاريخ، وتبصراً بالبديل والمنهج^(٥).

المطلب السابع: الفكر الإسلامي المعاصر

أما الفكر الإسلامي المعاصر فليس هناك تاريخ محدد فاصل له إلا أننا أرخنا له بانتهاء الحرب العالمية الأولى وإنهاء الخلافة أو السلطنة العثمانية في 1924م وما بعده، باعتبار ذلك

^(٢) محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٧٧، الإصلاح الذي يعنى به في البحث ولدى المصلحين هو عبر عنه محمد البهي "بمحاولة رد الاعتبار للقيم الدينية، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك...ومحاولة السير بالمبادئ الاسلامية، من نقطة الركود التي وقفت عندها في حياة المسلمين، إلى حياة المسلم المعاصر...البهي" ينظر: محمد البهي، المصدر السابق، ص ٤٢١.

^(٣) علي لاغا، المصدر السابق، ص ١٢٥ - ١٢٦ باختصار وتصرف، وهذه المدرسة وما شاكلتها يحتاج إلى دراسة أكثر في غير هذه الدراسة.
^(٤) بقي الكثير من مفكري الفكر الإسلامي الحديث ولم نذكرهم فمنهم الأوائل أمثال رفاة الطهطاوي (١٢١٦هـ/١٨٠١م - ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م) وعبد الرحمن الكواكبي (١٢٧١هـ/١٨٥٤م - ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م)، ومنهم كانوا حلقات وصل بين الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر منهم: مصطفى عبد الرزاق (١٣٠٤هـ/١٨٨٥م - ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م) وعبد الحميد بن باديس (١٣٠٧هـ/١٨٨٩م - ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م)، مصطفى صبري، ١٢٨٦هـ/١٨٦٩م - ١٩٥٤م وسعي النورسي ومدرسته وغيرهم، ويشير بسطامي سعيد أيضاً إلى المدرسة التركية في الفكر الإسلامي وميزاتها منذ نهايات السلطنة العثمانية وإلى بعد سقوطها. ينظر: <http://www.sudansite.net/index.php>

ولغده الشخصيات يمكن مراجعة الأعلام للزركلي كل حسب اسمه أو لقبه أو الرجوع إلى هذا الموقع :

<http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/amodern>

^(٥) عبدالمجيد النجار (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م) تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، هيردن-فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط ٢، ص ٢٨؛ يرى محمود بكارة أن الفكر الاسلامي المعاصر مر بمرحلتين، مرحلة بواكير النهضة يبدأ من سيد جمال الدين إلى الحرب العالمية الأولى؛ ومرحلة الاستعمار المباشر التي تلت الحرب العالمية الأولى، من حسن البنا وإلى الآن، ويورد تقويماً للمرحلتين معاً. ينظر: محمود عبد الله بكارة (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩): التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المنصورة، دار الوفاء، ط ٢، ص ٧٤-٨٦.

منعطفاً تاريخياً في حياة المسلمين وفي الفكر الإسلامي، وبدأت منذ الثلاثينيات - كما يرى طارق البشري - اتجاهات لتأطير الفكر الإسلامي^(٢)، وقد كان لرواد الفكر الإسلامي الحديث دورٌ بارزٌ ولاسيما المتأخرون منهم لبلورة الفكر الإسلامي المعاصر.

يعرض محمد المبارك عن الجيل المخضرم الذي عاش الحرب العالمية الأولى وما بعدها وتداعياتها الفكرية والثقافية وكيفية مواجهة الفكر الإسلامي لذلك الواقع ويذكر بأن الفكر الإسلامي، كان عليه أن يقوم بعمليتين: عملية التحرر من تشويه عصور الانحطاط وعملية الوقوف أمام الفكر الغربي عن طريق التوفيق والمعارضة- وإعادة النظر في صياغة نفسه لتتناسب مع الحياة الحاضرة، وكان عليه في الوقت نفسه أن يدخل في صراع داخلي في المجتمع الإسلامي نفسه مع التيارات التي كونها الفكر الغربي، والتي تجهل الإسلام بل تحمل عنه صورة مشوهة مزيفة على اختلاف مواقفها منه^(٣)

ويبدو أن من أهم مهمات حملة الفكر الإسلامي في هذه الفترة حسب رأي المبارك الكشف عن ذاتية الإسلام وتحريير المجتمع الإسلامي من التبعية الفكرية من جهة ومن التلفيق من جهة أخرى^(٤). ويؤكد أن حملة الفكر الإسلامي في المرحلة الأخيرة قد تتلمذوا على أسلافهم أمثال الأفغاني ومحمد عبده وفريد وجدي وشكيب أرسلان وعبد العزيز شوايش، لا ليكونوا صورة عنهم بل ليكملوا ما بدعوا بل تجاوزهم وتقييم أعمالهم^(٥).

وفي معرض حديثه عما وصل إليه الإسلام والفكر الإسلامي في هذا العصر يشير إلى مراحل كان أولها ما يمكن أن يعنونه بعنوان (الإسلام في قفص الاتهام) فقد وقف دعاة الإسلام في القرن التاسع عشر يدافعون عن الإسلام على أنه متهم في قفص، فالإسلام كما يقولون ليس منافياً للرقى ولا مانعاً من التقدم ولا معارضا للعلم والعقل فكأن الإسلام مجرم يراد أن يدافع عنه وهذا ما يلاحظ في المؤلفات الإسلامية التي ألفها دعاة الإسلام منذ قرن في كتابات محمد عبده وفريد وجدي وأقرانها حسب تقييمه^(٦).

ثم جاء عهد آخر أخرج الإسلام من قفص الاتهام ولكنه أصبح يقاس بمقاييس غيره أو يقوم بقيم غير قيمه، فالإسلام صالح لأنه مبني على (الديمقراطية) والإسلام يستحق البقاء والخلود

(٢) عمر مسقاوي وآخرون، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ٢٨.

(٣) محمد المبارك (١٩٦٨/١٣٨٧)، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، بيروت-دارالفكر، ط ١، ص ١٦-١٧.

(٤) محمد المبارك، المصدر نفسه، ص ١٩.

(٥) محمد المبارك، المصدر نفسه، ص ١٩-٢٠.

(٦) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، المصدر السابق، ص ٥٠-٥١.

لأنه (متطور) والإسلام حسن لأن فيه كذا وكذا من الأفكار، فكأن الأصل الإيمان بمذاهب معينة هي في خارج إطار الإسلام ثم المحاولة بعد ذلك تقييم الإسلام بهذه القيم التي استعيرت من تلك المذاهب على أنها منبثقة عن مذاهب تؤمن بها، هذا طور ثانٍ مر به الفكر الإسلامي^(٢).

ثم يذكر المرحلة الثالثة ويسميتها ب(طلّاع الوعي والمرحلة الذاتية) بالنسبة إلى الإسلام، وهذا هو ما سماه الآخرون بالصحة الإسلامية فلا إسلام مقاييسه الخاصة ومعاييرها الذاتية فهو ليس صالحاً لأنه موافق للديمقراطية أو للاشتراكية أو للرأسمالية أو لأن فيه حرية فردية أو لأن فيه المصلحة الجماعية أو لأن فيه كذا وكذا وكذا إلى غير ذلك من المفاهيم المنبثقة عن مذاهب أخرى، بل إن للإسلام مقاييسه في الخير والشر والحق والباطل ولا يعني أن هذه المقاييس ليست لها جذور عقلية ترتد إليها ولكنها جذور ممتدة من دوحها وفروع مشتقة من شجرتها، هذه هي المرحلة الأخيرة التي بدأت في القرن العشرين وظهرت روادها وطلّاعها^(٣)، إضافة إلى جهود المفكرين الرواد ومدارس الإصلاح والتجديد من حيث السند الفكري وبتزايد حدة وحجم التحديات التي واجهت العالم الإسلامي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، من الاحتلال الغربي وسقوط الخلافة العثمانية، وتصادم تيار التغريب في التعليم ومناهج التفكير وتعدد مظاهرها في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومناهج التعليم ومحاولة الهيمنة الفكرية عن طريق الاهتمام بالفئات المثقفة والمتعلمة والتغريب الثقافي باحتواء كافة أفراد المجتمع عن طريق وسائل الإعلام الحديثة وصياغة وجدان عالما من خلال التسلل إلى الإنسان، والسيطرة على أوضاع المجتمع كلها وأن يصبغ مؤسسات الدولة والمؤسسات الفكرية والاجتماعية بطابعه، والهيمنة الأجنبية على الاقتصاديات الوطنية وعجز التنظيمات الحزبية القائمة عن تقديم الحلول لأزمة المجتمع، وتزايد موجات التبشير، كل ذلك دفع الأمة إلى الإسلام والرموز الإسلامية ومفكرها وكانت الاستجابة للظروف القائمة مهينة لبروز تيار الحركات الإسلامية^(٤).

عودة للخلفية الفكرية المتراكمة والأوضاع المتردية في العالم الإسلامي ولاسيما بعد إلغاء السلطنة العثمانية، وفي نهاية العشرينيات وإلى الآن ظهرت الجماعات الحركية الإسلامية،

^(٢) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، المصدر نفسه، ص ٥١.

^(٣) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، المصدر السابق، ص ٥١-٥٢.

^(٤) ينظر: سالم الهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٥-٢٣٥؛ مجموعة باحثين (١٩٨٧): ملخص وقائع ومناقشات الندوة، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ط ١، ص ١٨-١٩.

من أهمها حركة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا والذي يوصف عند أحد أبرز منظريها "بوضوح(الغاية) وشمول(الفكرة) كما تميزت بالواقعية والتخطيط... لقد جمعت بين العمق الفكري والتكوين الخلقى والعمل السياسي... ولم يكن انطلاقتها عفويا عاطفيا وإنما كان انطلاقا مدروسا يبدأ بالتحليل و التشخيص وينتهي بالعمل والتنفيذ"^(٣).

لقد استطاع حسن البنا من الجانب الحركي السياسي أن يتجاوز جمال الدين الأفغاني، لأن الأخير وجه دعوته أساساً للقادة وكبار القوم، ورغم اتصال الأفغاني بعامة الشعب، فإن هذا الاتصال لم يتخذ شكلاً حزبياً منظماً ومدروساً، ولم يكن لقاءه بهم يومياً كما فعل البنا"^(٣).

وبالنسبة لحركته فإن جل الحركات الإسلامية المعاصرة قد خرجت منها، وظلت مرجعية لها جانبيتها وتأثيرها في الكثير من الحركات والجمعيات الإسلامية في اليمن وسوريا والأردن وتونس والمغرب والجزائر والعراق وغيرها من الدول العربية وبعض الدول الإسلامية^(٤)، وخارج هذا الإطار هناك جماعات إسلامية أخرى متعددة التوجهات في العالم العربي والإسلامي بكافة دولها، وهذه الحركات الإسلامية في الغالب قامت بنقل الدعوة الإسلامية إلى مجال الحركة السياسية المنظمة جماهيرياً، والمدافع عن الإسلام مقابل الحركات الشيوعية والقومية، ولا يمكن حصرها أو نكرها في هذه الدراسة ولكن يمكن أن تصنف حسب التوجهات فمنها حركات وسطية معتدلة ومنها جماعات الغلو والتطرف... ومن تلك الحركات ما تهتم بإحياء الإيمان أو ما يسميه محسن عبد الحميد بتجديد علم الكلام^(١)، ومنها تهتم بالوعي السياسي وهناك حركات سلفية متعددة علمية وسياسية وجهادية، ومن تلك الحركات ما تسودها المنهجية ولديها المشروع الفكري والسياسي ومنها تسودها الفوضى ولا تدبر حال نفسها، فكيف تستطيع قيادة المجتمع وطرح المشاريع لها^(٢).

^(٣) فتحي يكن، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، المصدر السابق، ط ١٣، ص ٦٠.

^(٤) خليل علي حيدر(د:ت): التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية، رقم ٨، مركز الإمارات للبحوث والدراسات الإستراتيجية، لاط، ص ٨؛ "وقد حاولت حركة الإخوان أن تجمع بين(سلفية)و(جماهيرية) الحركة الوهابية وبين(نخبوية)و(حادثة) حركة جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، وكان حسن البنا يعتبر حركة الإخوان المسلمين "دعوة سلفية وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية". خليل علي حيدر، المصدر نفسه، ص ٤؛ ولكن هناك من لا يسلم بالربط بين الاسم ما سمي بالإسلام السياسي والحركات الإصلاحية السابقة عليه؛ ينظر: إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق، ص ١٥.

^(٤) إبراهيم أعراب، المصدر السابق، ص ١٤.

^(١) ينظر: عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المصدر السابق، ص ٧٩-٨١، وهذا وصف يوصف به مدرسة النور للشيخ سعيد النورسي.

^(٢) والبحث في هذا يطول ويعدنا عن الهدف، وللمزيد ينظر: غازي التوبة(١٩٧٧م): الفكر الاسلامي المعاصر دراسة وتقويم، بيروت، لبنان، دار القلم، ط ٣؛ حسين جابر(١٤١٠هـ/١٩٩٠م): الطريق إلى جماعة المسلمين، مصر، المنصورة، دار الوفاء؛ محمد كامل طاهر(١٤١٤هـ/١٩٩٤م): الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بيروت، دار البيروني، ط ١؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (١٤١٣هـ - ١٩٩٣) ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، المصدر السابق؛ الفكر الإسلامي الحركي وسبل تجديده، أبحاث وتعليقات الندوة الثانية لمستجدات الفكر الاسلامي والمستقبل، دولة الكويت، ٦-١٠ فبراير ١٩٩٣، سالم البهنساوي، ١٩٩٥، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق؛ نبيه زكريا عبد ربه(١٤٠٦هـ/١٩٨٦م): الحركات الإسلامية ضد الصهيونية والصليبية والشيوعية، قطر، الدوحة، دار الثقافة، ط ١؛ إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق؛ خليل علي حيدر، التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية، المصدر

أما عن دور هذه الحركات في الفكر الإسلامي فإنها في حقبة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي (كما يقول زكي الميلاد) ركزت على المسألة الفكرية في إطار الدفاع عن الذات، وفي سياق المقارنات النظرية العامة بين الفكر الإسلامي والأفكار الأيديولوجيات الأخرى المغايرة، التي كانت تتحرك وتتصاعد بسرعة آنذاك، لكن هو يرى أن تلك الحركات الإسلامية المعاصرة تقدمت سياسياً وبصورة هادئة مع حقبة السبعينيات، وبصورة سريعة مع حقبة الثمانينيات، وهذا الانشغال بالقضايا السياسية انعكس على حساب المسألة الفكرية، فأصبحت الحركات الإسلامية في أغلب الأحيان محكومة في مواقفها وخططها وتفكيرها بالظروف وتداعيات الأحداث الساخنة، أكثر من كونها محكومة بالفكر والدراسة والبحث، وهذه يثبت ما قررت بأن الفكر الإسلامي عمل اجتهادي وتؤثر عليه الأوضاع المتعددة السياسية والاقتصادية والبيئات المختلفة^(٣).

لكن حصل تغيير في هذا الأمر إلى حد ما فهناك تطور "يلمس مع العقد الأخير من القرن الماضي، وهو أن نسبة اللاتوازن بين المسألة الفكرية والممارسة السياسية قلّت وانخفضت نسبياً، مع ذلك ما زالت الأعمال الفكرية لا ترقى إلى مستوى الطموحات السياسية التي تعبر عنها الحركات الإسلامية"^(٤).

أما الذي يهم في هذا الموضوع فهو الفكر الإسلامي ورواده ودور هذا الفكر في الواقع المعاصر بأبعادها المختلفة وفي حياة المجتمعات والشعوب، فيما يبدو أن الفكر الإسلامي المعاصر أثبت وجوده وحضوره القوي في العالم الإسلامي من خلال قنوات متعددة من جمعيات وحركات إسلامية ومؤسسات ومراكز علمية وفكرية، وفي فكر وطرح قادة وعلماء ومفكرين، فمن أبرز روادها حسن البنا وسعيد النورسي وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومصطفى السباعي ومالك بن نبي وعلي شريعتي ومطهري ومحمد باقر الصدر وسعيد حوى ومحمد الغزالي وفتحي يكن والقرضاوي، وفضل الله، ومفكرون في المعهد العالمي للفكر الإسلامي وغيرهم من الشخصيات ولاسيما الوجوه الجديدة على ساحة الفكر الإسلامي والمؤسسات، ولا شك في أن الفكر الإسلامي الذي سمي بالمعاصر مر أيضاً بمراحل، فمرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى وسقوط السلطنة والخلافة العثمانية إلى نهاية الأربعينيات ومرحلة الخمسينيات والستينيات مختلفة عما قبلها وعقدا السبعينيات والثمانينيات أيضاً لها خصوصياتهما، وفي

السابق؛ عبد الغنى عماد(٢٠٠٦)، الحركات الإسلامية في لبنان، بيروت، لبنان، دار الطليعة ، ط ١، ص ٢٨٥ وغيرها من المصادر وخاصة لرموز الحركات الإسلامية ومناوئهم...

^(٣) ينظر: زكي الميلاد(١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): الإسلام والمدنية، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم-ناشرون، ط ١، ص ٢١-٢٢.

^(٤) زكي الميلاد، المصدر نفسه، ص ٢٢.

العقود الثلاثة الأخيرة أي مع العقد الأول من القرن الحادي والعشرين حصل تغيير أكثر نظراً للأوضاع المستجدة على الساحة الإقليمية والدولية^(١).

وهناك تيار آخرى يسميه البعض بـ"النقاد المحدثين"^(٢)، في فكر النهضة العربية المعاصرة ويسميه آخرون باتجاه "علمنة الإسلام"^(٣) و"إسلام المجددين"^(٤) و"تيار التحديث الليبرالي أو النزعة الليبرالية"^(٥)، والبعض الآخر بـ"العصرانيين والعلمانيين"^(٦)، ويقصدون بهؤلاء أمثال على عبد الرزاق ومحمد أحمد خلف الله والعروي والجابري ومروّ وحنفي أركون ومحمد الطالبي ومحمد شحرور ونصر حامد أبو زيد ومحمد الشرفي وعبد المجيد الشرفي وفضل الرحمن وعبد الكريم سروش ومصطفى ملكيان ومحمد مجتهد شبستري وغيرهم^(٧)، وأصحاب هذا التيار ليسوا سواء في آرائهم ودراساتهم عن الإسلام، ومن حيث بعدهم أو قريهم من حيث ما يعتبر بالأصالة في الفكر الإسلامي، لكن هذا التيار يعتبر في نظر المفكرين والمشتغلين بالفكر الإسلامي الملتزم دخلاء على الفكر الإسلامي، وينطلقون من أرضية مختلفة عن الفكر الإسلامي وأصالته ويسقطون المناهج والاجتماعيات واللسانيات الغربية على الفكر الإسلامي، ويحاولون تأويل نصوص الإسلام لتوائم الفكر الإسلامي الفكر الغربي، ويرى بسامي سعيد - أن "تأويل تعاليم الإسلام تأويلاً جديداً في ضوء المعارف العصرية الغربية، ليس اتجاهاً ظهر في الآونة الأخيرة فحسب، بل له جذوره الممتدة إلى القرن التاسع عشر الميلادي... وقد عرف التاريخ الإسلامي اتجاهات قريبة من هذا حين نشأت ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، فقد وجد بعض الفلاسفة المسلمين ممن حاولوا الموازنة بين الفلسفة اليونانية، والتعاليم الإسلامية فجاءوا بمسوخ مشوه لا هو بإسلام ولا هو فلسفة يونانية خالصة"^(٨).

^(١) فدراسة هذه المراحل يحتاج إلى دراسة متخصصة أخرى ويظهر بعض ملاحظاتها في هذه الدراسة ضمن المصطلحات المستخدمة.

^(٢) جبرار جهامي (٢٠٠٢): مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، المصدر السابق، ص XI.

^(٣) زكي الميلاد، الإسلام والمدنية، المصدر السابق، ص ٣٧.

^(٤) محمد حمزة (٢٠٠٧م): إسلام المجددين، بيروت، دارالطبعة، رابطة العقلايين العرب، ط ١.

^(٥) جيهان عامر، إسلام المصلحين، المصدر السابق، ص ١٧٩، ١٧٤.

^(٦) <http://www.sudansite.net/index.php> حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، المصدر السابق.

^(٧) جبرار جهامي، مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ج ٣، ص XI؛ محمد حمزة، إسلام المجددين، المصدر السابق، ص ١٥-١٦؛ جيهان عامر، إسلام المصلحين، المصدر نفسه، ص ١٧٩-١٨٠.

^(٨) <http://www.sudansite.net/index.php> حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، المصدر السابق.

ويرى محمد حمزة أن إسلام المجددين يشقّ له طريقاً ثابتاً في الفكر الإسلامي الحديث، من قبل الدارسين الأكاديميين من العرب والمسلمين^(٢)، وغيرهم ولاسيما الغربيين ويرى فيه آخرون (كما يقول البسطامي) "وسيلة لتغيير الإسلام من الداخل" ويؤكد رأيه هذا بدراسة حديثة نشرتها "مؤسسة راند" البحثية الأمريكية عن تيارات التجديد في العالم الإسلامي، المهمة بكيفية إمكانية تعامل أمريكا معها وانتهت إلى إن العصرانيين والعلمانيين هم أقرب المسلمين إلى الغرب وقيمه وسياساته، ودعا التقرير إلى دعم العصرانيين^(٣).

وهناك آراء متناقضة حول هذا التيار والتوجه، وكما أشيرت فهم ليسوا على وتيرة واحدة كما يوجد ذلك بين المفكرين في الاتجاه المقابل وكما بين الحركات الإسلامية المختلفة، لكن هناك أرضية فكرية مشتركة تجمعهم لكن بخلفيات متفاوتة وأحياناً مختلفة ومتناقضة . وهذا البحث يتناول بعضاً من مصطلحاتهم ولاسيما الذين أدخلوا مصطلحات جديدة في الفكر الإسلامي المعاصر، ويترك التقييم لغير هذا البحث، لأن مهمة البحث إيراد تلك المصطلحات ودراستها من حيث التطور الدلالي والتغير الحاصل منها.

^(٢) محمد حمزة، إسلام المجددين، المصدر السابق، ص ١٣-٤١ فما بعد.

^(٣) <http://www.sudansite.net/index.php> حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، المصدر السابق.

الفصل الثاني:

مصطلحات من الفكر الإسلامي

المعاصر، ويشمل:

المبحث الأول: مصطلحات من الفكر

السياسي

المبحث الثاني: مصطلحات في التجديد

المعرفي والبناء الحضاري

المبحث الأول: مصطلحات من الفكر
السياسي، وفيه ستة عشر مطلباً

توطئة

يختص هذا الفصل بذكر المصطلحات ومستخداميها وعرض الآراء المختلفة والربط بينها والتحليل المختصر والمجمل دون ذكر التفاصيل، ولا يتناول ما يخص اللغة والتفسير إلا نادراً مما يذكرها مخترعو المصطلحات تأييداً لرأيهم أو توضيحاً لمصطلحاتهم، أما تحليل المصطلح ودراسة التطور الدلالي الحاصل في المصطلحات (التي تذكر في هذا الفصل)، فيترك للفصل الثالث؛ وهنا يذكر الجانب اللغوي والعودة إلى القرآن والتفاسير وغيرها من المصادر، لتبيان التطور الدلالي وأنواعه من التخصيص والتعميم والانتساع والتضييق والانحراف والانتقال...

المبحث الأول: مصطلحات من الفكر السياسي

الفكر السياسي، مجرداً عما ألحق به في هذا المبحث من لفظة (الاسلامي) هو أحد أقدم فروع العلوم السياسية^(١)، ويعرف بأنه "ذلك البنيان الفكري المجرد المرتبط بتصوير وتفسير الوجود السياسي و بذلك تكون الأفكار السياسية عبارة عن تصور عقلائي للظاهرة السياسية ، وتمثل صور الظاهرة السياسية كما يتخيلها الإنسان في مختلف الأزمنة والأمكنة ، و أنها تقوم على التأمل سواء كان فردياً ام جماعياً و تختلف عن كونها واقعاً قائماً"^(٢).

ويقصد بمصطلحات الفكر السياسي الإسلامي في هذا المبحث، تلك المصطلحات التي تعبر عن تصور الحياة السياسية وبعض ما تقوم به أو تعبر عنه الحركات السياسية الإسلامية أو شخصيات إسلامية مفكرة في المجال السياسي من فكر وتصور في هذا المجال منطلقاً من أهداف وغايات وسلوك متوافق منهجياً مع الأصول الإسلامية، أو هكذا يطرح أو أي مصطلحات أخرى تعبر عن تصورات سياسية ترتبط بالفكر الإسلامي، أو للظاهرة الإسلامية في مجاله السياسي، من ذلك: الاسلام السياسي والحاكمية، والحركة الإسلامية، والخطاب السياسي الشرعي المنزل وغيرها.

^(١) مفهوم الفكر السياسي في موقع: <http://www.darlila.com/forums/index.php?showtopic=.> ٢٥١٨

PM ١٠:٤٠، ٢٠٠٦-٠٤-١٦

^(٢) تعريف بعض المصطلحات السياسية (الفكر السياسي) منتدى الأخصاء الثقافي

<http://www.alhsa.com/forum/showthread.php?t=١٨٨٨>

المطلب الأول: الإسلام السياسي

لكل مصطلح تاريخ ولادة، لكن من الصعب تحديد هذا التاريخ بدقة وبالأخص المصطلحات التي سادها الغموض في هذا الجانب واختلفت فيها الآراء، يشير محمد عمارة* أن أول من استخدم مصطلح (الإسلام السياسي) هو الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤هـ)، لكنه استخدمه في التعبير عن الحكومات الإسلامية التي سماها (الإسلام السياسي)، ويعني به الذين يسوسون الأمة في إطار الأمة الإسلامية^(١)؛ ويعني هذا أنه لم يستعمله بالمعنى المعهود الآن.

وقال عطية الويشي أن "أول من استخدم هذا المصطلح هو هتلر، حين التقى الشيخ أمين الحسيني مفتي فلسطين آنذاك، إذ قال له: إنني لا أخشى من اليهود ولا من الشيوعية، بل إنني أخشى الإسلام السياسي!"^(٢).

وقد ازداد استخدام هذا المصطلح منذ العقود الأربعة الماضية متزامناً مع صعود المد الإسلامي والظاهرة الإسلامية، وبخاصة الحركات الإسلامية التي تشغل بالسياسة^(٣). ويرى جراهام فولر* أن وتيرة تطور مفهوم (الإسلام السياسي) وتنوع أنماطه تسارعت؛ جراء تفاعله مع التحولات الدرامية الدولية، ومع الفكر العالمي عامة، والغربي بخاصة، فلقد كان يتعين

* مفكر إسلامي من مواليد جمهورية مصر العربية ١٩٣١م، تخرج في كلية دار العلوم ومنها نال إجازتي الماجستير والدكتوراه، قدم للمكتبة العربية والإسلامية أكثر من ستين كتاباً، بين تأليف، ودراسة وتحقيق، ترجم عدد من أعماله إلى اللغات الانكليزية والاسبانية والروسية، في عام ١٩٧٢ حصل على جائزة جمعية أصدقاء الكتاب، بلبنان، عن كتابه "دراسة الأعمال الكاملة لمحمد عبده" وفي عام ١٩٧٦ حصل على جائزة الدولة التشجيعية بمصر عن كتابه "دراسة الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي" ينظر: محمد عمارة (مايو ١٩٨٥م): الإسلام وحقوق الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد: ٨٩، ص ١٨١.

(١) محمد عمارة (٢٠٠٣م): الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي، سلسلة محاضرات الإمارات (٧٩)، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط ١، ص ٥.

(٢) <http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm> موقع صيد الفوائد- مصطلح : الإسلام السياسي - سليمان بن صالح الخراشي؛ في كتابه (حوار الحضارات، ص ٢١٠) حسب نقل سليمان الخراشي.

(٣) محمد عمارة، الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي، المصدر السابق، ص ٥.

* جراهام فولر: مستشار سياسي رفيع المستوى لدى مؤسسة راند (RAND) في واشنطن، ونائب سابق لرئيس مجلس الاستخبارات الوطني التابع لوكالة الاستخبارات المركزية (CIA)؛ ومستول عن تقديم جميع التنبؤات ذات الطابع الاستراتيجي على الصعيد القومي؛ أمضى عشرين عاماً في سلك الخدمة الخارجية قضى معظمها في عدد من بلدان العالم الإسلامي وغيرها، كالمملكة العربية السعودية واليمن الشمالي ولبنان وتركيا وأفغانستان وألمانيا وهونج كونج؛ في عام ١٩٨٢، في عام ١٩٨٨ ترك العمل الحكومي والتحق بمؤسسة راند، حيث تولى متابعة شؤون الشرق الأوسط ووسط آسيا وجنوبها وجنوبها الشرقي، إضافة إلى المشكلات العرقية في الاتحاد السوفيتي السابق؛ أصدر السيد فولر العديد من المقالات والكتب، من بينها الشيعة العرب المنسيون بالاشتراك مع ريند فرانك ١٩٩٩م والمسألة الكردية في تركيا مع هنري باركي ١٩٩٧م وحالة حصار: الجغرافيا-السياسية للإسلام والغرب ١٩٩٤ مع أيان ليسر ومستقبل الإسلام السياسي ٢٠٠٣.

عليه مواجهة سلسلة من التحديات السياسية الجديدة على المستويين العالمي والمحلي؛ ويرى أن هذا مما زاد من طيف الفكر الإسلامي اتساعاً، إلى الحد الذي بات عنده الآن يستوعب حركات؛ عنيفة ومسالمة، راديكالية ومحافظة، أوتوقراطية وديمقراطية، تقليدية ومحدثة^(١)

ولا يتوقف الأمر عند ذلك برأيه بل يعتقد أن "هذه الحركات في تمام مستمر حتى من حيث أعدادها؛ لترسي بذلك (في سياق تطور إيجابي) منطلقات تنافس جاد فيما بينها، فما من شيء غير التنافس يسهم في إنضاج الفكر السياسي الإسلامي وتطوره"^(٢).

ويرى حسن حنفي أن (الإسلام السياسي) كوجود فعلي ظاهرة قديمة قدم الإسلام، وهو مع ذلك ظاهرة حديثة منذ الإصلاح الديني وحتى نشوء الجماعات الإسلامية الحالية، فالإصلاح الديني نشأ بدافع سياسي، وأكبر ممثل للإسلام السياسي جمال الدين الأفغاني رائد الحركة الإسلامية الحديثة، الذي صاغ الإسلام السياسي، ويأتي بأدلة لذلك، ويطول حتى تأتي إلى الجذور المعاصرة للإسلام السياسي^(٣).

ويرى جون ل. إسبوزيتو رأياً قريباً من رأي حنفي ومع إتفاقه أن مصطلحي (الإسلام السياسي) و(الإسلامية) صارت شائعتي الاستخدام في السنوات الحالية؛ لكنه يرى أن لدى الإسلام تراثاً طويلاً من التجديد والإصلاح يتضمن مفاهيم عن النشاط السياسي والاجتماعي يرجع تاريخه إلى القرون الأولى في التاريخ الإسلامي ويمتد حتى الحاضر وهو يفضل أن يتحدث عن التجديد الإسلامي والنشاط الإسلامي بدلاً من (الأصولية الإسلامية)^(٤) المطابق لدى البعض للإسلام السياسي.

هذا من حيث تطور المصطلح، أما تعريفه فهناك تعاريف متعددة ومختلفة لمصطلح الإسلام السياسي - أو ما يسمى بالإسلامي (Islamism)^(٥).

جراهام فولر (٢٠٠٤م): السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي، سلسلة محاضرات الإمارات (٨٥)، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط ١، ص ٣٥-٣٦.

(١) جراهام فولر، السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي، المصدر السابق، ص ٤.

(٢) جراهام فولر، السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي، المصدر السابق، ص ٤.

(٣) ينظر: الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، حسن حنفي، في مجموعة من الباحثين (٢٠٠٢م) الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط ١، الإمارات، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ص ٥٩-٧٠؛ يشير إبراهيم إلى جدة المصطلح مع أنه كواقع عملي يسند إلى الحركة الإصلاحية الإسلامية بدءاً من الأفغاني وانتهاءً بمحمد رشيد رضا ومن ثم الحركات الإسلامية؛ إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق، ص ١٦.

(٤) جون ل. إسبوزيتو (١٩٢٢/٥١/٢٠٠١م): التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ترجمة، قاسم عبده قاسم، مصر، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ص ٢٥.

(٥) ينظر: جراهام فولر، السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي، المصدر السابق، ص ٤.

يرى القرضاوي أن مصطلح (الإسلام السياسي) ومصطلحات مشابهة شاعت على السنة وأقلام بعض العلمانيين والمتغربيين من اليساريين واليمينيين الذين يتبعون الفكر الماركسي أو الفكر الليبرالي؛ ثم يعرض القرضاوي معنى الإسلام السياسي عند هؤلاء بقوله "ويعنون به الإسلام الذي يعنى بشؤون الأمة الإسلامية وعلاقاتها في الداخل والخارج، والعمل على تحريرها من كل سلطان أجنبي يتحكم في رقابها، ويوجه أمورها المادية والأدبية كما يريد، ثم العمل كذلك على تحريرها من رواسب الاستعمار الغربي الثقافية والاجتماعية والتشريعية، لتعود من جديد إلى تحكيم شرع الله في مختلف جوانب حياتها"^(١)

ويؤكد زكي الميلاد على المقولة السالفة بقوله إن "هذا المصطلح وما يمثله ليس نابغاً من داخل الفكر الإسلامي وأصالته، فقد جاء من خارجه، وجاء أساساً في سياق النقد والتجريح، وتحديدًا فإن هذه النوعية من المصطلحات، إنما ظهرت وعرفت مع انبعاث حركة الاستشراق الأوروبي التي وضعت الفكر الإسلامي والعالم الإسلامي في دائرة الدراسة والتحليل"^(٢).

إذن، فالإسلام السياسي مصطلح لم ينبع من داخل الحركات الإسلامية بقدر ما هو مستورد في وضعه ومرتبطة بالعلاقة السلبية بين الشرق الإسلامي والغرب الأوروبي ونظرته إلى المستجدات في الفكر والحركة الإسلامية ودوره في المجتمعات الإسلامية وبالأخص في أنظمة الحكم، أما الإسلامي (Islamist) المرادف للإسلام السياسي عند فولر: "فهو كل من آمن بأن القرآن والأحاديث النبوية إنما يتضمنان رسالة مهمة تتعلق بنظام الحكم والمجتمع في العالم الإسلامي، وهو لذلك يسعى لتطبيقها على ما"^(٣).

فعلى الرغم من عمومية هذا التعريف فإن فولر يرى أنه يظل ملائماً، لأن المرء حين يتفحص وضع العالم الإسلامي، سيلمس مدى التنوع الكبير الذي تشهده الحركات والمنظمات الإسلامية المختلفة فيما بينها، وظهور المزيد من هذه الحركات والجماعات في نموه وازدياده وتشعبه وتنوعه بمضي الوقت، وضمن هذا التعريف الشامل، يمكن أن يقم أي عدد من هذه الحركات، جماعات وأفراداً، إبتداءً بمفكرين محدثين

^(١) يوسف القرضاوي (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): فقه الدولة في الإسلام، مصر، القاهرة، دار الشروق، ط٣، ص٨٨؛ ويسمي فهمي هويدي (الإسلام السياسي) ومصطلحات مشابهة ب(العناوين المبتدعة)، ينظر: فهمي هويدي (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م): القرآن والسلطان، القاهرة، دار الشروق، ط٥، ص٥.

^(٢) زكي الميلاد (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): الإسلام والمدنية، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم-ناشرون، ط١، ص٩.

^(٣) جراهام فولر، السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي، المصدر السابق، ص٥.

كالقرضاوي، والغنوشي والتراي مثلاً، بل حتى أولئك الذين يمارسون العنف باسم الإسلام...^(١).

والإسلام السياسي عند إبراهيم أعراب يساوي (الحركات الإسلامية)، مع اعتقاده أن هذه التسمية لا تلاقي إجماعاً أو استحساناً لدى بعض الدارسين ولذلك يقترحون مصطلح (الحركات الإسلامية) أو (الإسلاميين) أو (الحركات الأصولية)^(٢). فالمقصود من استعمال هذا المصطلح هو "وصف مشاركة الإسلام في صنع الهوية السياسية للأمة من خلال الدعوة إلى الالتزام بأحكامه والانضباط بحدوده في كافة الممارسات السياسية والاجتماعية"^(٣).

ويكثر الباحثون الأجانب تسميات مثل (Islamisme)، (Fondamentalisme) ومنهما يشتق تعبير (Islamiste)، (Fondamentaliste)، عدا مصطلحات أخرى مثل (الاسلاموية) و (الحركات الإسلامية)؛ كمقابل أو مطابق للإسلام السياسي^(٤). وهذا التشوش في التسمية والمصطلح برأي أعراب لا يعكس فقط تشوشاً على هذا المستوى، وإنما يعكس أيضاً تشوشاً في المواقف من ظاهرة الإسلام السياسي، أو الحركات الإسلامية وكيفية التعامل معها^(٥).

من جهة أخرى يرى زكي الميلاد أن "مصطلح (الإسلام السياسي)، ليس دقيقاً من الناحية المعرفية، لأنه يصور الإسلام بطريقة أحادية وتجزئية، والإسلام ليس كذلك، فالإسلام ليس ديناً سياسياً فحسب، وليس ديناً إقتصادياً فحسب، وليس ديناً ثقافياً أو تروياً فقط، بل الإسلام قبل كل ذلك، هو رسالة سماوية، وريانية، ووسطية، وإنسانية، وشاملة، بشمولية أبعاد الإنسان والحياة والكون"^(٦).

(١) جراهام فولر، السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي، المصدر السابق، ص ٥، بتصرف.

(٢) إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق، ص ٩.

(٣) منتدى التوحيد <http://www.elthwed.com/vb/showthread.php?t=4651>

(٤) ينظر: إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق، ص ١٠؛ ويرى جعفر شيخ إدريس أن المقصود بالإسلام السياسي: الجماعات الإسلامية التي

انتشرت في العالم العربي وفي باكستان والهند واندونيسيا وماليزيا وغيرها تدعو إلى أن تكون دولهم إسلامية تحكم بما أنزل الله تعالى؛ ويعتبر أن هذا المصطلح كأختها

"الأصولية" صناعة غربية استوردها مستهلكو قبائح الفكر الغربي إلى بلادنا وفرحوا بها، وجعلوها حيلة يحتالون بها على إنكارهم للدين والصد عنه. ينظر:

<http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm> موقع صيد الفوائد - مصطلح: الإسلام السياسي - سليمان بن صالح الخراشي

(٥) ينظر: إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق، ص ١٠.

(٦) زكي الميلاد، الإسلام والمدنية، المصدر السابق، ص ١٠.

فمحمد عمارة شأنه شأن كثير من المفكرين الإسلاميين لا يستريح كثيراً لمصطلح (الإسلام السياسي) رغم شيوع هذا المصطلح وصدور الكثير من الكتابات حول هذا الموضوع وتحت هذا العنوان^(١).

وذلك لأن في هذا المصطلح شبهة اختزال الإسلام في السياسة؛ وليس هناك إسلام من دون سياسة؛ بل لأن السياسة في نظر عمارة من الفروع وليست من أمهات الاعتقاد ولا من الأركان ولا من المبادئ الأساسية للإسلام، فلا يمكن عنده أن يوصف الإسلام بأنه سياسي فقط^(٢).

والإسلام السياسي بتياريه المعتدل والجهادي عند برهان غليون كما ينقله ابراهيم أعراب يشتركان في ثلاثة عناصر وهي الماضوية والعودة إلى الأصول والسلف والشمولية باعتبارها ديناً ودنياً واقتصاداً وسياسة ونظام حكم ونظام حياة والدعوة النضالية للتغيير وأسلمة المجتمع والدولة والعمل^(٣).

ويرى القرضاوي أن إطلاق (الإسلام السياسي) يستخدم للتفجير منها من مضمونها، ومن الدعاة الصادقين الذين يدعون إلى الإسلام الشامل، باعتباره عقيدة وشريعة، وديناً ودولة^(٤).

وهذه التسمية مرفوضة عنده ويعتبرها تطبيقاً لخطة وضعها خصوم الإسلام، تقوم على تجزئة الإسلام وتفكيته بحسب تقسيمات مختلفة، فليس هو إسلاماً واحداً كما أنزله الله، وكما يدين به المسلمون، بل هو إسلامات متعددة مختلفة، كما يجب هؤلاء^(٥).

وذلك يعود أنه "ليس هناك مشتغل بالإسلام وبالفكر الإسلامي بعيد أن يكون له موقف سياسي، لأن السياسة ليست فقط للذين يشتغلون بالأحزاب السياسية، إنما مطلق التدبير التي تسوس حياة الناس وتدبرها..."^(٦).

(١) محمد عمارة، الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي، المصدر السابق، ص ٥؛ ويفضل عمارة مصطلح (الظاهرة الإسلامية)

أو (اليقظة الإسلامية) أو (المد الإسلامي) أو (الصحة الإسلامية) بدلاً من الإسلام السياسي. المصدر نفسه، ص ٧.

(٢) محمد عمارة، الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي، المصدر السابق، ص ٦.

(٣) إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق، ص ١٢.

(٤) يوسف القرضاوي، فقه الدولة في الإسلام، المصدر السابق، ص ٨٨.

(٥) يوسف القرضاوي، فقه الدولة في الإسلام، المصدر السابق، ص ٨٨.

(٦) محمد عمارة، الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي، المصدر السابق، ص ٦.

ويستمر القرضاوي في رفضه الاسلام على أساس الأقاليم والعصور والجنس وتقسيمات أخرى^(١) فيقول: "والحق أن هذه التقسيمات كلها مرفوضة في نظر المسلم، فليس هناك إلا إسلام واحد لا شريك له، ولا اعتراف بغيره، هو (الإسلام الأول) إسلام القرآن والسنة... الإسلام الصحيح، قبل أن تشوبه الشوائب، وتلوث صفاء ترهات الملل وتطرفات النحل، وشطحات الفلسفات، وابتداعات الفرق، وأهواء المجادلين، وانتحالات المبطلين، وتعقيدات المتتبعين، وتعسفات المتأولين الجاهلين"^(٢).

ويرى القرضاوي أن "الإسلام الحق - كما شرعه الله - لا يمكن أن يكون إلا سياسياً، وإذا جردت الإسلام من السياسة، فقد جعلته ديناً آخر، يمكن أن يكون بوذياً أو نصرانياً، أو غير ذلك، أما أن يكون هو الإسلام فلا"^(٣).

ويرى علي صدرالدين البيانوني (المراقب العام للإخوان في سوريا، وكفياي في حركة إسلامية تسمى الإسلام السياسي) أن هذا المصطلح مصطلح ناشئ أصلاً عن الجهل بالإسلام، الذي جاء بالعقيدة والشريعة، خلافاً للمسيحية التي جاءت بالعقيدة فقط، ونادت بإعطاء ما لله لله، وما لقيصر لقيصر؛ ويعتقد أنك حين تجرد الإسلام من بعده التشريعي، لا يبقى إسلاماً، وإنما يتحوّل إلى شيء آخر... وذلك أن الإسلام دينٌ شاملٌ لكل جوانب الحياة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية.. فليس هناك إسلام سياسي، وإسلام اقتصادي، وإسلام اجتماعي... بل هو إسلام واحد، شاملٌ لكل جوانب الحياة، ولذلك يرفض مقولة الإسلام السياسي^(٤).

(١) فهو يرفض التقسيمات الذي يقوم به هؤلاء من تقسيم الإسلام بحسب الأقاليم، مثل الإسلام الآسيوي والإسلام الأفريقي، أو حسب العصور مثل الإسلام النبوي والراشدي والأموي والعباسي والعثماني والحديث، وبحسب الأجناس مثل الإسلام العربي والهندي والتركي والفارسي والماليزي والكوردي... وبحسب المذهب مثل الإسلام السني، والإسلام الشيعي، وقد يقسمون السني إلى أقسام، والشيعي إلى أقسام أيضاً. وزادوا على ذلك تقسيمات جديدة: فهناك الإسلام الثوري، والإسلام الرجعي، أو الراديكالي، والكلاسيكي، والإسلام اليميني، واليساري، والإسلام المتمتت، والإسلام المنفتح. وأخيراً: الإسلام السياسي، والإسلام الأصولي، والإسلام الروحي، والإسلام الزمني، والإسلام اللاهوتي! ولا ندري-والكلام للقرضاوي- ماذا يخترعون لنا من تقسيمات يجنبها ضمير الغدا؟! ينظر: يوسف القرضاوي، **فقه الدولة في الإسلام**، المصدر السابق، ص ٨٨-٨٩.

(٢) يوسف القرضاوي، **فقه الدولة في الإسلام**، المصدر السابق، ص ٨٩.

(٣) يوسف القرضاوي، **فقه الدولة في الإسلام**، المصدر السابق، ص ٨٩؛ لتفصيل صلة الإسلام بالسياسة ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٠ فما بعد.

وفاتح سه نكاوي (٢٠٠٥): الركائز السياسية للإسلام، السليمانية، إقليم كردستان العراق، ط ١، صص ١-٣٨٥ للباحث باللغة الكوردية.

(٤) موقع صيد الفوائد- مصطلح: الإسلام السياسي - سليمان بن صالح الخراشي.

<http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm>

ويرى آخر^(١) أن هذا المصطلح يحمل تشويها كبيرا للمقاصد الشرعية من العمل السياسي، وقد يعطي إحاء بأن هناك إسلاماً سياسياً وآخر دعواً وآخر خيراً وهكذا، بينما الإسلام واحد، وهو دين شامل لا يتجزأ لكل مناحي الحياة، ولم يكن المسلمون يفصلون بين العمل السياسي والدعوة في يوم من الأيام، بل كانت جميعها كلا متكاملًا؛ وباعتقاده أن هذا المصطلح، "نتج في جملة ما نتج عنه عن الميول التجريدية التي تركز على فهم الإسلام كدين عبادة وتكاليف عبادية أكثر من كونه نظاماً سياسياً وتنظيماً للدولة واجتماعياً، أي أن النظرة صارت تشدد على الدين والمعتقد أكثر من النظام والنهج والكيانية الإسلامية المنشودة"^(٢).

في مقابل هذه الآراء للمفكرين الكُتَّاب وقادة الحركات السياسية الإسلامية على مصطلح (الإسلام السياسي)، بحجة غريبته وسياقه العلماني، يرى عبدالرحمن حبيب أن هذا المصطلح يصح في الفصل بين التخصصات والمهام كعلوم الدين والاجتماع والسياسة والاقتصاد... رغم أنها قد تتقاطع مع بعضها وتتكامل... ويرى أن مثل هذه التجربة حصل هذا في التاريخ الإسلامي زمن الأمويين والعباسيين؛ ومع أنها كانت تحكم وفقاً للشريعة الإسلامية فإنها في التفصيل السياسي كانت وفق اجتهادات سياسية ومصالح أرضية دنيوية على أساس القاعدة الفقهية أن (الأصل في المعاملات الإباحة)، شريطة أن لا يتعارض ذلك مع الشريعة الإسلامية^(٣).

ولكن يرى أنه عندما يقوم فقيه أو داعية بقيادة حركة سياسية، ويكون برنامج الحركة برنامجاً دينياً سياسياً أو سياسياً دينياً، فإن استخدام مصطلح (الإسلام السياسي) أو (الحركات الإسلامية المسيّسة)، أو ما شابههما من مصطلحات تمييزاً لها عن الحركات السياسية المألوفة من جهة وعن الحركات الإسلامية الدعوية غير السياسية من جهة

^(١) وهو ساجد العبدلي، الأمين المساعد للشؤون الإعلامية في الحركة السلفية الكويتية؛ وذلك في حوار أجرته صحيفة الراية القطرية في ٢٤ مايو ٢٠٠٢ م معه ينظر: <http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm>

^(٢) موقع صيد الفوائد- مصطلح : الإسلام السياسي- سليمان بن صالح الخراشي.

<http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm>

^(٣) <http://www.al-jazirah.com.sa/2008jaz/may/26/ar4.htm>

الجزيرة للصحافة والطباعة والنشر-(الإسلام السياسي) المصطلح والتطبيق- عبد الرحمن الحبيب. باختصار

أخرى...يكتسب شرعيته اللغوية بما يتواضع عليه الناس (خاصة المختصين) في واقعهم اللغوي والتطبيقي...^(١).

وملخص القول إن مصطلح(الاسلام السياسي) من المصطلحات الجديدة ويتضمن مضامين جديدة أيضاً، ويرتبط بالحركات الإسلامية المعاصرة اللاتي تعملن لإعادة الكيان الإسلامي السياسي والحياة الإسلامية وفق القيم الإسلامية؛ مع تعدد التوجهات والشخصيات الفاعلة في هذا المجال، بين معتدل ومتطرف، وبين الحركات السلمية والجهادية أو جماعات العنف والتشدد...أما صحة المصطلح وتطابقه وجذوره فيرفضه المفكرون الإسلاميون، وذلك لشبهة اختزال الاسلام في السياسة فقط، مع أن السياسة جزء من الاسلام، وفي الاسلام سياسة إسلامية، أو ما يسمى بالسياسة الشرعية في الفقه السياسي الإسلامي، أما إذا اقتصر بعض الحركات الإسلامية على العمل السياسي الإسلامي ومجال السياسة الشرعية فيمكن انطباق هذه التسمية عليهم شريطة الاقرار بتفاصيل المجالات الأخرى، لكن مع التحفظ على أن هذه التسمية من اختراعات المناوئين للحركات الإسلامية واخترعت ابتداءً للتقويض والتشهير.

المطلب الثاني: الإسلاموية

وهناك مصطلح قريب جداً من (الاسلام السياسي)، أحب الباحث أن يشير إليه، وهو (الاسلاموية)؛ على الرغم من أنه ليس هناك إتفاق على مضمونه ومثله مصطلحات أمثال (الأصولية) و(الحركات الإسلامية) وغيرها بين المفكرين والكتاب، وخاصة أن هذه المصطلحات ترجمت من اللغة الانجليزية أو الأوروبية^(٢)؛ فمثلاً قد يستخدم تعبير(الاسلاموية) كترجمة عن المصطلح الانجليزي(Islamicist) كما ينقله عبدالوهاب الأفندي وذلك للحركات "التي تنشط على الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق قيم الاسلام

^(١) <http://www.al-jazirah.com.sa/2008jaz/may/26/ar4.htm>

الجزيرة للصحافة والطباعة والنشر-(الإسلام السياسي) المصطلح والتطبيق- عبد الرحمن الحبيب. باختصار؛ مع ذلك يعتقد بأنه سيبقى كل مصطلح جديد عرضة للتساؤل والنقد اعتراضاً أو قبولا... ورغم أن كل مصطلح ليس بريئاً ويحمل مضامين فكرية، فهوي النهاية يغلب مقولة اللغويين(لا مشاحة في المصطلح). ينظر: المصدر نفسه.

^(٢) يرى حسّان الطرابلسي أنه يوجد "صدى لهذا التداخل في أغلب المعاجم والقواميس التي تصدت لتعريف مفهوم الإسلاموية، فمعظمها لا يقيم تمييزاً بينها وبين الأصولية، بينها وبين الإرهاب، وأحياناً بينها وبين الجهاد. ومعجم تورافال ٢ للثقافة الإسلامية خير دليل على هذا المثال إذ لا يقيم تمييزاً بين هذه المصطلحات فعنده أن التيارات والأحزاب الإسلامية، سلفية وأصولية ومتعصبة وتدعوا إلى الحرب المقدسة"السبيل أونلاين - دراسة نقدية لظاهرة

الإسلاموية في تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، حسّان الطرابلسي <http://www.assabilonline.net>

وشراعة في الحياة العامة والخاصة على حد سواء، وتتاويء في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية الأخرى التي ترى أنها قصرت في امتثال تعاليم الإسلام أو خالفتها"^(١).

والذين يفضلون تسمية (إسلاموي) بدل إسلامي (حسب رأي أعراب) يسعون من وراء ذلك إلى أن يزيلوا عن أصحاب هذا الاتجاه ادعاءهم بأنهم وحدهم المسلمون؛ وتعني (إسلاموي) بهذا المعنى وفي هذا السياق الموقف المتطرف الميال إلى التشدد، بخلاف تعبير (الإسلامي) الذي يحمل على العكس دلالة الاعتدال والمرونة وعدم التطرف^(٢).

ويرى هاشم صالح في مقدمة لكتاب أركون (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر) أن وزني (فعلوي) و (فعلويّة): أدخل إلى ساحة الاستخدام العربي بعد طول تردد على الرغم من (قبحهما) للوهلة الأولى. ويشير إلى أنهما كانا قد دخلا سابقاً على يد بعض الكتاب والمؤلفين دون الإشارة إلى أسمائهم، مما يدل على أنهما يمثلان حاجة ماسة من أجل توسيع التعبير، وبالتالي توسيع التفكير في اللغة العربية. فهما ضروريان من أجل الدقة والتمييز. هكذا أصبحت يستخدم مثلاً: إسلامويّ كمقابل لإسلامي... وعقلانوي كمقابل لعقلاني وشعبي كمقابل للشعبي... وقوموي كمقابل لقومي وعلماوي كمقابل لعلماني^(٣).

ويرى هاشم صالح الرأي السابق بأن وزني فعلويّ وفعلويّة ينطويان على تلوين سلبي للمعنى، ويرى أنما أصبحا شائعين في اللغة الفرنسية كما في قولهم (scientifique#scientiste)، والفرق بينهما^(٤).

و (الإسلاموية) مصطلح جديد الاستعمال في الدراسات والبحوث السياسية والاجتماعية المهمة بالحركات والأحزاب الإسلامية المعاصرة، وشاع استعماله في الصحافة والإعلام، وأصبح دارج

^(١) عبد الوهاب الأفندي وآخرون (٢٠٠٢م): الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، بحث الحركات الإسلامية: النشأة والمطلوب وملابسات الواقع، عبد الوهاب الأفندي، ط ١، الإمارات، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ص ١٣؛ ويرى أنه "يغلب إطلاق هذا المصطلح على الحركات التي تصف نفسها بهذا الوصف وتنشط في مجال السياسة؛ إذ يندر مثلاً إطلاق وصف الحركات الإسلامية على الجماعات الصوفية التي لا تنشط في المجال السياسي. ولا يطلق هذا الوصف عادة على الأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية، مثل حزب الاستقلال في المغرب أو حزب الأمة في السودان، كما لا يطلق على النظم والحركات التي تحكم بالشرعية الإسلامية تقليدياً كما هي الحال في المملكة العربية السعودية مثلاً، بينما تطلق هذه الصفة على بعض الحركات المعارضة لتلك الأنظمة...". المصدر نفسه، ص ١٣.

^(٢) إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق، ص ١٠.

^(٣) محمد أركون (١٩٩٥م): أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، لبنان، دار الساقي، ط ٢، ص ١١.

^(٤) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر المصدر نفسه، ص ١٢.

الإستعمال في الدراسات والبحوث المتخصصة، وهذا (المصطلح/الظاهرة) ينطوي على مضمون اجتماعي وسياسي، ورغم شيوعه فإنه لا يزال يكتنفه الكثير من الغموض والضبابية، لتداخله مع مصطلحات أخرى قريبة منه كمصطلح الإرهاب والتطرف والأصولية، تخضع للتوظيف السياسي القائم على المصلحة وعلى الموقف من الإسلام عموماً^(١).

والإسلاموية حسب ما يسجله الطرابلسي ظاهرة إجتماعية وسياسية طفت على الساحة الفكرية في السنوات الأخيرة في إطار واقع سياسي قائم على الإقصاء، سواء في بعده الحضاري أو السياسي أو الفكري ولها تبعاته المختلفة... ومبدؤها الأساسي أنها تنطلق من الاعتقاد بتمكّن الحقيقة وبالتمتع بالفهم الصحيح لتعاليم الدين نافية هذا الحق على غيرها، ولهذا فإنها تقصي الآخر المختلف وتعاديه ولا تسمح له بالتعايش معها ولا تقبله شريكاً محاوراً أو طرفاً مغايراً؛ حتى في الداخل الإسلامي ناهيك عن معادات الآخر المختلف سياسياً، فكرياً، عقائدياً أو دينياً وعدم القبول به كمحاور وشريك ويميز الطرابلسي بين الإسلاموية والإسلامية كطرف معتدل وصاحب ثقل في الساحة الإسلامية^(٢).

ويرى الطرابلسي أن "الإسلاموية بهذا المعنى ... هي الخطوة الأولى أو التمهيد المباشر للأصولية ثم الإرهاب"^(٣).

والإسلاموية عنده هي "فقدان فقه الشرع وفقه الواقع، وتغليب العاطفة على العقل، والحماسة على العلم، والمسارعة إلى الاتهام بالفسوق، بل بالكفر الصريح. وخطأها هي "أنها تقوم على العموم والإطلاق فهي تجهل ما يريده الآخر، والذي قد يكون صديقاً، رغم اختلافه الفكري وحتى العقائدي، أو تنفيه بدعوى تملّكها الحقيقة"^(٤).

ويستعمل عبدالرحيم بوهاها صفة (الإسلاموية) كلما أحس "بإمكانية الوقوع في لبس أو خلط بين النسبة إلى الإسلام عامّة والنسبة إلى الإسلاميين خاصة"^(١).

^(١) السبيل أونلاين - دراسة نقدية لظاهرة الإسلاموية في تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، حسان الطرابلسي

<http://www.assabilonline.net>، بتصرف.

^(٢) السبيل أونلاين - دراسة نقدية لظاهرة الإسلاموية في تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، حسان الطرابلسي

<http://www.assabilonline.net>، بتصرف.

^(٣) السبيل أونلاين - دراسة نقدية لظاهرة الإسلاموية في تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، حسان الطرابلسي

<http://www.assabilonline.net>

^(٤) السبيل أونلاين - دراسة نقدية لظاهرة الإسلاموية في تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، حسان الطرابلسي

<http://www.assabilonline.net>

^(١) عبدالرحيم بوهاها (٢٠٠٦م): الإسلام الحركي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، ص ٦.

وقبلهم استخدم خليل عبدالكريم مصطلح (الإسلاموية) وفق المعنى المذموم^(٢)؛ ويؤكد محمد سليم العوا إن (الاسلاموي) "لا تستعمل-في المشرق على الأقل- إلا في مقام الذم والاستهانة والاستخفاف"^(٣).

ويبدو من هذا العرض أن الاسلاموية مصطلح جديد تسمى به (على الأغلب) الحركات الإسلامية المتطرفة (وكذلك المعتدلة)، على الساحة الإسلامية، لكن يسودها الغموض من حيث إبداعه وإنشأؤه كمصطلح من ناحية الترجمة والتطابق، فيمكن تطابقها على الحركات المتطرفة إذا استعمل برؤية متوازنة ويمكن تطابقها على كل الحركات الإسلامية المعاصرة إلا المتغربين منهم من وجهة نظر أخرى، يبدو أيضاً أن هذا المصطلح اخترع للتمييز بينه وبين مصطلح (الإسلامية) المشحونة بالمعاني الايجابية ويظهر فيه الاعتدال، باعتبار أن (الاسلاموية)، يتسم بالتطرف والتشدد وإقصاء الآخر المختلف، وهذا الغموض قد يؤدي إلى عدم قبوله.

ومن العائلة المصطلحية نفسها (الاسلام السياسي) هناك مصطلحات جديدة أخرى مثل، (الاسلام السني)^(٤) ويقابله (الإسلام الشيعي)، و(الاسلام العربي)^(٥)، ويقابله (الاسلام التركي) و(الهندي) و(المالي) و(الكردي)... وكذلك (إسلام الساسة)^(٦) و(إسلام عصور الانحطاط)^(٧) و(الاسلام الشعبي)^(٨) و(الاسلام الأسود)^(٩)... وغيرها من المصطلحات كما في سلسلة بعنوان (الاسلام واحداً وتعدداً)^(١٠).

المطلب الثالث: الإسلام العربي

ومن تلك المصطلحات (الاسلام العربي)^(١١)، والظاهر أن مثل هذه المصطلحات من إقتراح بعض الدارسين الغربيين للاسلام والفكر الاسلامي ثم تبعهم بعض الكتاب في

^(٢) ينظر: خليل عبدالكريم (١٤١٥هـ/١٩٩٥م): الأسس الفكرية ليسار الاسلامي، القاهرة، كتاب الأهالي (٥١)، ط ١، ص ٨١، ١٧٧، ٨٦.

^(٣) برهان غليون، محمد سليم العوا (٢٠٠٨م): النظام السياسي في الاسلام، سلسلة حوارات لقرن جديد، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط ٢، ص ٢٦٤.

^(٤) بتأم الجمل (٢٠٠٦م): الاسلام السني، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٩٢.

^(٥) عبدالله خلايفي (٢٠٠٧م): الاسلام العربي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-٢٠٠.

^(٦) سهام الدبائي الميساوي (٢٠٠٨م): إسلام الساسة، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٢٠.

^(٧) هالة الورتاني وعبدالباسط قمودي (٢٠٠٧م): إسلام عصور الانحطاط، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٨٢.

^(٨) زهية جويرو (٢٠٠٧م): الاسلام الشعبي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٤٢.

^(٩) محمد شقرون (٢٠٠٧م): الاسلام الأسود، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٣٦.

^(١٠) هذه السلسلة (الاسلام واحداً وتعدداً) من منشورات رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة في بيروت، ويشرف على السلسلة عبدالمجيد الشرفي، والطابع الغالب في هذه السلسلة ودراساته وكذلك كتب رابطة العقلايين العرب، النزعة العلمانية والغربية الاستشراقية، المناوئة للفكر الإسلامي السائد في البلدان الإسلامية وبين المسلمين، لرأي القرضاوي ينظر: يوسف القرضاوي (فقه الدولة في الاسلام): المصدر السابق، ص ٨٨-٨٩، و فهمي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر السابق، ص ٥-٧.

(١١) عبدالله خلايفي (٢٠٠٧م): الاسلام العربي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-٢٠٠.

العالم الاسلامي والعربي، وتقسيم العالم الاسلامي إلى مناطق إثنية-ثقافية، من (الاسلام العربي، والاسلام التركي، والاسلام الهندي، والاسلام المالي، والاسلام الأسود)، من عمل فنان مونتاي كما يشير إلى ذلك مؤلف كتاب (الإسلام العربي)^(١).

ويرى خلايفي "أنّ تقييد الاسلام بقومية أو جماعة إثنية أو حتى طائفة إجتماعية، يعني من بين أهم ما يعني، أن يتجه النظر إلى إجتماعية الظاهرة الدينية، ما دام ذلك التقييد لا يتعلق بالدين ذاته وبجميع احتمالات مضمونه وإمكاناته، وإنما يتعلق بالتدين أي بتجسيد الدين وبما يلبس تقبله وفهمه لدى جماعة من الجماعات أو فئة من الفئات، وبما ينشأ عن ذلك الفهم من سلوك وعمل وحياة جماعية"^(٢).

وما يسميه خلايفي التدين يضلّ تجربة نسبية، والنسبية أولى دلائل الاختلاف والتعدد، و(الاسلام العربي) صورة من صور التدين (المعرب)^(٣).

و(الاسلام العربي) وفق هذه الرؤية إسلام "كَيْفٌ وَعُدْلٌ وفق خصائص الشخصية الثقافية العربية وصار نمطياً وقابلاً لإعادة الانتاج"^(٤)، ويعدّ "تجربة دينية وحضارية تعبر عن دائرة إثنية وثقافية يمكن تمييزها من سائر الدوائر الإسلامية"^(٥).

والمشكلة التي تعترى هذه الأنواع من (الاسلامات) ومنه (الاسلام العربي) التغييرات التي تحصل في المجال الثقافي، لأن الشخصيات الثقافية، ليست جوهرًا أو مطلقاً لا يعنّيه التغيير، وإنما هي تركيب من خصائص ومقومات ثابتة نسبياً ولا تخرج عن إحداثيات الزمان والمكان والصيرورة، ولذلك يمكن الحديث أيضاً عن خصائص الإسلام العربي في مرحلة أو عدة مراحل من تاريخه"^(٦)، وبهذا يصبح (الاسلام العربي)، عدة (إسلامات)، حسب المراحل التاريخية، ومثله المصطلحات الأخرى المرتبطة بالموضوع...

ويرى خلايفي بهذا الصدد أن تتناول علاقة الاسلام بدوائر إثنية ثقافية من غير ايلاء المتأقفة وقوانينها ما تستحقّ من أهمية وما ينشأ عنها من آثار في تكون أي شخصية ثقافية

(٢) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ٨.

(٣) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ٩.

(٥) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ٩.

(٦) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر السابق، ص ٩-١٠.

وتطوّرها غير ممكن، وبرأيه أن كون الاسلام عربياً أو إيرانياً أو تركياً أو هندياً لا يعني شيئاً آخر غير أنّه اكتسب عناصر من خصائص تلك الجماعة وأكسبها عناصر منه^(٢).

ويتحدث أصحاب هذه الرؤية عن خصائص ذلك الاسلام من خلال صلته بعقائد جزيرة العرب وأعرافها وتقاليدها قبل الاسلام، وتعبير الاسلام عن ثقافة العرب ومشاكلهم، تثبيتاً وتعديلاً، وانتقالها من العربية إلى مكونات الاسلام العامة، وبقاء خصوصية اسلام العرب فيها بعد إضافات وإسهامات خاصة للمناطق الأخرى، من هنا يجب التمييز بين ما هو كوني وما هو خصوصي في تجربة الاسلام التاريخية^(٣).

والاسلام ذو الطابع العربي من حيث المجال والموطن يقسمه خلايفي (مستقيداً من ألبرت حوراني)، إلى مغرب ومشرق، أو إلى أربع وحدات كبرى هي: شبه جزيرة العرب، والهلال الخصيب من الشام والعراق، ووادي النيل ويضم مصر والسودان، والمغرب العربي من ليبيا وتونس والجزائر والمغرب^(٤).

أما من حيث التشكّل فإن (الاسلام العربي) لم يتكوّن "دفعة واحدة ولم يستقر على صورته وحدوده المعروفة إلا بعد عقود، أما تشكّله الاجتماعي والثقافي فكان تدريجياً وتراكماً استغرق قرناً عدة"^(٥).

ويلخص خلايفي العوامل التي ساعدت على تكوّن وتشكيل (الاسلام العربي)، في العامل الديني والسياسي والاجتماعي والثقافي^(٦)، وأن مجالات (الاسلام العربي) اكتملت وصنعت في عصر الخلافة الراشدة وعصر الدولة العربية، وفي هذه الفترة (وخاصة في العصر الأموي) أسست لتطوراتها اللاحقة، وغلبت عليه المذاهب السنية^(٧).

ومن خصائصه أنه مركز الثقل في دار الاسلام ومجال المقدس التأسيسي الأول ومحمل بسمات البيئة البدوية، مع أنه اتسمت في التاريخ بكثرة تمصير الأمصار وبناء المدن، ومن أكثر الدوائر الاسلامية تبايناً في التعدّد والتجانس المذهبي الذي أدى في بعض المراحل إلى

(٢) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ١٠-١١.

(٤) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ١٧-١٨، وكذلك إفريقيا الشرقية (الصومال، جيبوتي وأريتريا، وحتى جزر القمر...)، ينظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥) عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦) للتفصيل ينظر: عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ٢٣، ص ٢٥-١٥٢.

(٧) للتفصيل ينظر: عبدالله خلايفي، الاسلام العربي، المصدر نفسه، ص ٢٣، ص ٥٧-٦٢، ٥٨، ٦٤-٦٥.

فوضى ومقتل كبير، فهو سني أولاً وخارجي ثانياً وشيعي أخيراً، مع العلم أن هذه الخصائص نسبية^(١).

و(الاسلام العربي) حسب التحليل السابق- وإن سموه إسلاماً- هو التصور الاسلامي الذي اكتسب عناصر من خصائص العرب كقومية وعقائد في جزيرة العرب وأعرافها وتقاليدها قبل الاسلام، والتعبير عنه باسم الاسلام بعد تعديل وتثبيت واكتسابها كعناصر منه مع أنه من ثقافة العرب ومشاكلهم، وانتقل من العربية إلى مكونات الاسلام العامة، مع بقاء خصوصية إسلام العرب فيها بعد الإضافات والإسهامات الخاصة للمناطق الأخرى، وكل ذلك يتعلق بالتدين أي بتجسيد الدين وبما يلبس تقبله وفهمه لدى جماعة من الجماعات أو فئة من الفئات، وبما ينشأ عن ذلك الفهم من سلوك وعمل وحياة جماعية.

وجدير بالذكر أن الإضافات التي تنسب للإسلام في هذه المصطلحات وتعريفاتها تؤكد على توجه خاص وفهم الاسلام من مجموعة معينة ذات خصائص فكرية وسلوكية داخل التاريخ والحراك الاسلامي وليس إسلاماً أو إسلامات أو ديانة جديدة، من ذلك أن (الاسلام السني) كمضمون هو عبارة عن ما سمي في التاريخ الإسلامي بأهل السنة والجماعة ولها مرتكزات وخصائص^(٢)، و(الاسلام الأسود)، الذي هو عبارة تطلق في الدراسات الحديثة على الاسلام السائد في منطقة تمتد من جنوب الصحراء الكبرى إلى رأس الرجاء الصالح في أقصى جنوب القارة الأفريقية^(٣)، وكذلك (إسلام الساسة)، الذي يعنى به التوجه الذي اتبعه بعض الساسة من توظيف المقدس الديني ورموزه لتثبيت ملكهم وسلطتهم، وإخراج الدين من مسلكه الحقيقي إلى أداة توظف للمعاني أخرى، أو هو (إسلام ممسرح) على حد تعبير سهام الدبّابي الميساوي^(٤).

(١) لتفصيل ذلك، ينظر: عبدالله خلايفي،، الاسلام العربي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط١، ص١٥٣-١٨٢.

(٢) بسام الجمل(٢٠٠٦م): الاسلام السني، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط١، صص١-١٩٢، واستخدم (الاسلام السني والشيعي) من قبل آخرين من هؤلاء محمد أركون، ينظر: محمد أركون(٢٠٠٧م): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ت: هاشم صالح، بيروت، لبنان، دار الساقى، ط٣، ص٦٤-٦٥.

(٣) محمد شقرون(٢٠٠٧م): الاسلام الأسود، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط١، صص١-١٣٦، ص١٠.

(٤) سهام الدبّابي الميساوي(٢٠٠٨م): إسلام الساسة، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط١، صص١-١٢٠.

وكذلك المصطلحات الأخرى في هذا المجال مثل (إسلام عصور الانحطاط)^(٢) و(الإسلام الشعبي)^(٣) و(إسلام المصلحين)^(٤) وغيرها من المصطلحات التي انضوت تحت سلسلة بعنوان (الإسلام واحداً وتعدداً)، وهذه المصطلحات وأمثالها لا يلقي قبولاً لدى غالبية المفكرين والكتاب الإسلاميين أمثال القرضاوي وفهمي هويدي ومفكرين آخرين كما أشيرت إليها في الحديث عن (الإسلام السياسي)^(٥). واللامقبول في هذه التسميات هو إضافة الإسلام بسعته وشموله إلى نوع خاص من التصور واقتصاره في توجه أو مذهب أو جنس وغيره، لكن من الممكن أن يقبل مضمون بعض هذه التسميات لكن بحذف كلمة (الإسلام) ووضع كلمة أخرى مكانها أو تغيير في تركيب المصطلح لمعرفة خصائص أو مميزات هذا التوجه تحت تأثير الواقع البيئي والاجتماعي والسياسي وغيره^(٦).

يسمى فهمي هويدي هذه التسميات والمصطلحات بالعناوين المبتدعة في زماننا، سواء كانت ما يسمى ب(الإسلام الجديد) أم (الإسلام المستنير)، أم (الإسلام التقدمي)، أو (الإسلام السياسي)، و(الاجتماعي) و(الإسلام الثوري)، مع ذلك لا شيء يذكر حسب ما يراه هويدي عن (إسلام الدين والرسالة)، و(إسلام العقيدة والشريعة)^(٨).

ويرفض تلك التسميات ويرى أن ليس هناك إسلام تقدمي وآخر رجعي، وليس هناك إسلام ثوري وآخر استسلامي، وليس هناك إسلام سياسي وآخر اجتماعي، أو إسلام للسلطين وآخر للجماهير... هناك إسلام واحد، كتاب واحد أنزله الله على رسوله، وبلغه رسوله الى الناس^(٩).

وفي تعقيبه على الاختلافات الموجودة يقول "فإذا تعددت الاجتهادات يمينا ويسارا، وإذا تراوحت الممارسات صعودا وهبوطا أو سقوطا، وإذا أحسن البعض فهم الإسلام أو أساء، فذلك شأن المسلمين أولا وأخيرا، وينبغي ألا يحتمل بأي حال على الإسلام"^(١٠).

المطلب الرابع: الإسلام الحركي والحركة الإسلامية

هناك مصطلحان يعبر كل منهما عن الآخر لكن بعبارتين مختلفتين وهما (الإسلام الحركي) و(الحركة الإسلامية)، لكن يبدو أن المتداول العبارة الثانية وتعدُّ الأقدم إستعمالاً من حيث النشأة؛

(٢) هالة الورتاني وعبدالباسط قمودي، إسلام عصور الانحطاط، المصدر السابق، صص ١-١٨٢.

(٣) زهية جويرو (٢٠٠٧م): الإسلام الشعبي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٤٢.

(٤) جيهان عامر، إسلام المصلحين، المصدر السابق، صص ١-٢٠٠.

(٥) لرأي القرضاوي ينظر: فقه الدولة في الإسلام، المصدر السابق، صص ٨٨-٨٩، وفهمي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر السابق، ط ٥، صص ٥-٧.

(٦) مثال ذلك (السياسة الإسلامية) بدل (الإسلام السياسي)، و(الحركة الإسلامية) بدل (الإسلام الحركي) و(التوجه الكلامي والفلسفي والصوفي) بدل (إسلام المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة) ويمكن إضافة (الإسلامي) إليهم أيضاً وهكذا.

(٨) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر السابق، ص ٥.

(٩) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر نفسه، ص ٧.

(١٠) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر نفسه، ص ٧.

فالحركة الإسلامية من حيث النشأة والهيكل التنظيمي "ظاهرة تاريخية عصرية في تاريخنا الطويل، لم يكن ما يسمى حركة الإسلام قبل إلغاء الخلافة العثمانية"^(١).

و(الحركة الإسلامية)، عند القرضاوي عبارة عن "ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع، وتوجيه الحياة كل الحياة"^(٢).

فيرى القرضاوي أن (الحركة الإسلامية)، عملٌ قبل كل شيء، وشعبي منبثق من الذات والافتتاح الشخصي، إيماناً واحتساباً، وبهذا يكون طوعياً، مع ذلك جماعي ومنظم، حرصاً لأداء الواجب واستكمال النقص والإسهام في إحياء الفرائض المعطلة في الأمة، ويتحدث عن أهمية الجماعة والتنظيم في الإسلام^(٣).

ومهمة (الحركة الإسلامية) حسب رأي القرضاوي تكمن في تجديد الإسلام والعودة به إلى قيادة الحياة من جديد، بعد إزالة العقبات، عن طريق تكوين طليعة إسلامية قادرة على قيادة المجتمع المعاصر بالإسلام وتكوين رأي عام إسلامي يمثل القاعدة الجماهيرية العريضة التي تقف وراء الدعاة إلى الإسلام ومساندتهم من كل الجوانب، وتهيئة مناخ عالمي لتقبل الأمة الإسلامية، ورسالتها وحضارتها والتحرر من العقد الخبيثة التي تركها تعصب القرون الوسطى... إضافة إلى أهمية معرفة أولوياتها في مجالات العمل التربوي والاجتماعي والاقتصادي والجهادي وكذلك الفكري والعلمي، وينبغي توزيع القوى على مجالات العمل المختلفة^(٤).

و(الحركة الإسلامية) لدى راشد الغنوشي تعرّف من خلال الحركة والنشاط فهي عنده "جملة من النشاط المنبثق بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه، وتحقيق التجدد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه أبداً..."^(٥).

والحركة الإسلامية المعاصرة مبتدءاً بالإخوان المسلمين أنشئت بعد أربع سنوات فقط من إلغاء الخلافة، وتلا ذلك انتشار الحركات التي يمكن أن تدخل في إطار ما تسميه الهيئات الإسلامية^(١).

(١) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م): الفكر الإسلامي الحركي وسبل تجديده، أبحاث وتعقيبات الندوة الثانية لمستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل، دولة الكويت، ٦-١٠ فبراير ١٩٩٣، ص ٢٧.

(٢) يوسف القرضاوي (١٤١٠هـ/١٩٩٠م): أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ص ١٣.

(٣) ينظر: يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر نفسه، ص ١٣-١٤، من تلك الفرائض حسب رأي القرضاوي "الحكم بشريعة الله، وتوحيد الأمة الإسلامية على كلمة الله، وموالاته أولياء الله، ومعاداة أعداء الله، وتحرير الأرض الإسلامية من كل عدوان، أو سيطرة غير إسلامية، وإعادة الخلافة الإسلامية الواجبة شرعاً إلى القيادة من جديد، وتحديد فريضة الدعوة إلى الإسلام، والأمريالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، باليد أو باللسان، أو بالقلب، وذلك أضعف الإيمان، حتى تكون كلمة الله هي العليا"، المصدر نفسه ص ٣.

(٤) ينظر: يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر نفسه، ص ١٧-٢١ باختصار.

(٥) راشد الغنوشي (د:ت): الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، بيروت، لبنان، المركز المغربي للبحوث والترجمة، بلا ط، ص ١١.

ويلخص الشاوي أهداف تلك الحركات (وبخاصة في الناحية الفكرية) في مواجهة التيار الفكري اللاديني والهجمة الفكرية الشرسة التي رفعت شعار الإلحاد العلمي والإصلاح الذاتي أو الداخلي على أساس تجديد الفكر الاسلامي ذاته وإحياء روح الاجتهاد في الفقه مع الالتزام بالشرعية وسيادتها في المجتمع... ويعتبر الفكر الإسلامي الحركي فكر تحرري وطني^(٢).

ومن منطلق الإيمان بوجوب العمل للإسلام يتحدث فتحى يكن عن (الحركة الإسلامية) ويرى أن "الحركة الإسلامية تنظيم عالمي يمتد ليشمل العاملين في الحقل الاسلامي في كل أنحاء الأرض... ويعتمد لتحقيق هذه الغاية على تبليغ دعوة سلامية نقية صافية، متصلة بالعصر ومقتضياته ومتطلباته، ودعوة الناس إليها، وتنظيمهم عليها، وتهيئتهم للإيمان بها والعمل لها والجهاد في سبيلها"^(٣).

ثم يتحدث عن دور ومهام هذه الحركة بتفصيل أكثر ويلخص مهمتها إجمالاً في نظام داخلي للحكم ونظام للعلاقات الدولية ونظام عملي للقضاء ونظام للدفاع والجنديّة ونظام إقتصادي وثقافة، والتعليم ومن ثم نظام للأسرة والبيت والفرد مستنداً في كل ذلك إلى آيات قرآنية، فالحركة الإسلامية يريد الفرد المسلم والبيت المسلم... والشعب المسلم... والحكومة المسلمة... والدولة التي تقود الدول الإسلامية وتضم شتات المسلمين وتستعيد مجدهم... مأخوذاً ذلك من رسالة (تحت راية القرآن) للإمام حسن البنا^(٤).

ويلخص يكن أبرز خصائص الحركة الإسلامية في (الريانية) و(الذاتية) بمعنى أنها منبثقة من واقع المجتمع الاسلامي غير (مستوردة) أو (مستوحاة) من الشرق أو من الغرب وأنها تقدمية وشاملة وتبعد عن مواطن الخلاف الفقهي...^(٤).

أما الخصائص الحركية فانه يجملها في البعد عن هيمنة الحكام والسياسيين والتدرج في الخطوات وإيثار العمل والإنتاج على الدعاية والإعلام وسياسة النفس الطويل والعزلة

(١) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الفكر الإسلامي الحركي وسبل تجديده، المصدر السابق، ص ٢٧.

(٢) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الفكر الإسلامي الحركي وسبل تجديده، المصدر السابق، ص ٢٨ - ٣٣ باختصار.

(٣) فتحى يكن (١٩٤١هـ / ١٩٩٨م): ماذا يعنى انتمائى للإسلام، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة - ناشرون، ط ٢٤، ص ٩.

(٤) ينظر: فتحى يكن، ماذا يعنى انتمائى للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١٣.

(٤) فتحى يكن، ماذا يعنى انتمائى للإسلام، المصدر نفسه، ص ١١٣ - ١١٦ تلخيص.

النفسية لا الحسية والغاية لا تبرر الوسيلة... فهذه الخصائص مأخوذة، من فكرة حركة الإخوان المسلمين وهي المقصودة لدى يكن...^(١).

يري يكن أن الانتماء للحركة الإسلامية، لا يكون بتقديم طلب انتساب وتسجيل اسم فحسب وإنما ينبغي أن يكون لهذا الانتماء أبعاد تؤكد العمق العقدي وقوة الارتباط الفكري والتنظيمي ويلخص تلك الانتماء في الانتماء العقدي والمصيري...^(٢).

ومن جانب آخر يرى يكن أن الظروف والمناخات والأوضاع الشاذة التي تعيشها البشرية قاطبة تفرض (حركة إسلامية عالمية) تتوافر فيها كل إمكانيات التحدي والمواجهة والصمود ومن تلك المواصفات الانقلابية ويعنى به "نظرية الحركة وأسلوبها في تغير الواقع الجاهلي القائم بالواقع الاسلامى المنشود، بكل ما يقتضيه هذا التغير من فهم شامل ودقيق للواقع القائم، وتقدير واع للقوى والعوامل التي تحركه وتؤثر فيه... وبالتالي تصور عميق للواقع الاسلامى المرتقب ومدى ما يحتاجه من كفايات وإمكانيات على كل صعيد... وكذلك اللامركزية والفكرية والريانية، كل ذلك عن طريق إعداد (الطلبة الإسلامية)..."^(٣).

يرجع فتحي يكن نشأة (الحركة الإسلامية) إلى بداية رسالة الإسلام نفسه والى دعوة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ويرى قواعد التنظيم الحركي في الوعي العقائدي والتفاعل الحركي...^(٤).

ويرى محمد حسين فضل الله أن (الحركة الإسلامية) هي "التي تتطلق من أجل الدعوة للإسلام والوصول إلى حكمه ليكون الإسلام في عقل كل الناس قاعدة للفكر والعاطفة والحياة وليكون الدين كله لله"^(٥)، وإطلاق كلمة (الحركة الإسلامية) برأيه توضع للحركة التي تسعى من أجل الدعوة والدولة والحكم وشمولية الإسلام لكل الواقع الذي يعيشه

^(١) ينظر: فتحي يكن، ماذا يعنى انتمائي للإسلام، المصدر السابق، ص ١١٧ - ١٢٥.

^(٢) ينظر: فتحي يكن، ماذا يعنى انتمائي للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٣٧ - ١٤٤.

^(٣) فتحي يكن، ماذا يعنى انتمائي للإسلام، المصدر نفسه، ص ٤١ - ٤٦.

^(٤) فتحي يكن (١٤١١هـ / ١٩٩١م): الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١٣، ص ٤٢ - ٤٨.

^(٥) غسان بن جدو (١٩٩٦م / ١٤١٦هـ): خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله، بيروت، لبنان، دار

الملاك، ط ٢، ص ٢١.

الإنسان، وإذا لم تكن هكذا فهي ليست (حركة إسلامية) في المصطلح، وإن كان نشاطاً إسلامياً في الواقع^(١).

هذا المضمون والتعريف الذي مضى كان وفق رأي المؤيدين للحركة الإسلامية، ولكن هناك تسميات أخرى للحركات التي تتخذ من الإسلام مرجعاً ومنطلقاً فكرياً وإيديولوجياً للعمل الجماعي والسياسي ويستخدمها بعض المناوئين للحركة الإسلامية منها: (الأصولية) و(الإسلاموية) و(الإسلام السياسي) و(الإسلام الحركي)^(٢).

الإسلام الحركي عند عبدالرحيم بوهاها هو "التنظيمات الدينية السياسية التي تقوم على الإسلام فكراً وإيديولوجياً وتسعى إلى تغيير الواقع وبخاصة إلى قلب أنظمة الحكم في المنطقة العربية والإسلامية"^(٣).

واختيار هذه العبارة (الإسلام الحركي) عند بوهاها يعود إلى أنها "نجحت فعلاً في تحريك الواقع الاجتماعي والسياسي والبروز على الساحة باعتبارها قوة اجتماعية وسياسية فاعلة ومؤثرة في واقع الناس"^(٤).

ولقد برز الإسلام الحركي بحسب رأي بوهاها باعتباره اتجاهاً سياسياً منظماً ومهيكلًا بداية من الثلث الأول من القرن العشرين وإن كانت جذوره تعود إلى أبكر من ذلك^(٥). ويرى بوهاها وقبله عبد المجيد الشرفي وغيرهما أن الآثار الاجتماعية والاقتصادية التي خلفها الاستعمار في العالمين العربي والإسلامي وكذلك الدعوات السلفية وهزائم القوميين والثورة الإسلامية كان لها دور مهم في نهوض الشعور الديني...ومن ثم حركات الإسلام الحركي^(٦). وأخيراً يرى القرضاوي أن الحل الإسلامي المنشود "لا بد أن تسبقه (حركة إسلامية)، حركة واعية شاملة، تمهد لها، وتدعو إليه، وتعد له رجاله وأنصاره"^(٧).

وبعد هذا يمكن أن يقال إن (الحركة الإسلامية) و(الإسلام الحركي)، هي تلك التنظيمات والجماعات الإسلامية السياسية والعمل الشعبي المنظم الذي يقوم على

(١) غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، المصدر السابق، ص ٢١.

(٢) عبدالرحيم بوهاها (٢٠٠٦م): الإسلام الحركي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، ص ١٠.

(٣) عبدالرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤) عبدالرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥) عبدالرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، المصدر نفسه، ص ١١.

(٦) عبدالرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، المصدر نفسه، ص ١٢-١٦، ٢٦، ٢٩.

(٧) يوسف القرضاوي (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م): الحل الإسلامي فيريضة وضرورة، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ص ٢٢٤.

الاسلام فكراً وتنطلق من أجل الدعوة للإسلام والوصول إلى حكمه ويعود به إلى قيادة المجتمع، وتوجيه الحياة وتغيير الواقع ليكون الإسلام في ذهن كل الناس قاعدة للفكر والعاطفة والحياة وليكون الدين كله لله".

وتتغير الرؤية ل(الحركة الاسلامية والاسلام الحركي) وتقييمها وفق الآراء المختلفة والمرجعيات المتباينة.

المطلب الخامس: الإسلام الرياني والإسلام الأمريكي

ومن المصطلحات في هذا الباب (الإسلام الأمريكي) كمقابل ل(الإسلام الرياني)^(١)؛ الذي يبدو أن (سيد قطب) استعمله لأول مرة عنواناً لمقالة في مجلة (الرسالة الأسبوعية) في مصر، في عددها (٩٩١)، الصادر في أواخر شهر يونيو (حزيران) عام ١٩٥٢، قبل أسابيع من قيام الثورة والإطاحة بالملكية وأعاد نشر المقال في كتابه (دراسات إسلامية في عام ١٩٥٣ ثم تابعه آخرون)^(٢).

ومن ثم (أحيا) هذا المصطلح صلاح عبدالفتاح الخالدي ووظفه في فترة متأخرة وفي ظرف مغاير، لكن في الإطار نفسه؛ وفصل الخالدي في كلا المصطلحين (الإسلام الرياني) و(الإسلام الأمريكي).

فالإسلام الرياني بحسب تعبيره هو "التمثل في رسالة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم التي تقوم على القرآن العظيم، وما صح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو النظام الحياة الشامل، الذي ينظم كل أمور الحياة، ويقدم حقائقه ومقرراته وتوجيهاته في كل الجوانب والمجالات، الفردية والجماعية، والسياسية والاجتماعية، والأخلاقية والاقتصادية، والداخلية والخارجية"^(٣).

وفي تعبير آخر يلخص الخالدي مضمون هذا المصطلح في إسلام العقيدة والعبادة، والأخلاق والتزكية، والمدنية والحضارة، والمعرفة والثقافة، والتجارة والصناعة، والدولة والسلطة، والدعوة والقوة، وإسلام الحق والحرية، والجهاد والتضحية، والتحدي والمواجهة، والتحرير والاستقلال، والعزة والكرامة^(٤).

ويمكن تلخيصه "بالإسلام الذي أخذ من حقائق القرآن، وتوجيهات رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفهم سلف الأمة، وبيان العلماء الريانيين"^(٥).

(١) يرى صلاح الخالدي إلى أن سبب تأليف الكتاب الذي يذكر مصطلحي (الإسلام الرياني) و(الإسلام الأمريكي) هو "قيام وزارة الخارجية الأمريكية سنة ٢٠٠٢ بتشكيل لجنة أمريكية من الخبراء والمخططين الأمريكيين، لحرب الإسلام، وتغيير حقائقه ومفاهيمه، أمتهما: لجنة تطوير الخطاب الديني في الدول العربية والإسلامية، وقد قامت تلك اللجنة بعدد من الدراسات والأبحاث، وعقدت عدة اجتماعات، انتهت بها إلى وضع خطة أمريكية لحرب الإسلام، والدعوة إلى (إسلام أمريكي) في بلاد المسلمين، من خلال تغيير الخطاب الإسلامي الصحيح، وأطلقت اللجنة على خطتها اسم (مشروع الشراكة من أجل التنمية والديمقراطية)، وقدمت اللجنة خطتها إلى وزير الخارجية الأمريكي (كولن باول) الذي اعتمده في نهاية عام ٢٠٠٢، وكان التسبب بتنفيذه بداية عام ٢٠٠٣، ونشر خلاصة هذا المشروع مصطفى البكري رئيس تحرير صحيفة (الأسبوع) المصرية في عدد (٣٠٦)". صلاح عبدالفتاح الخالدي (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م): بين الإسلام الرياني والإسلام الأمريكي، عمان، الأردن، دار العلوم للنشر والتوزيع، ط١، ص ٧-٨.

(٢) صلاح عبدالفتاح الخالدي، بين الإسلام الرياني والإسلام الأمريكي، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣) صلاح عبدالفتاح الخالدي، بين الإسلام الرياني والإسلام الأمريكي، المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) صلاح عبدالفتاح الخالدي، بين الإسلام الرياني والإسلام الأمريكي، المصدر السابق، ص ٩؛ مع حذف كلمة الإسلام في مقدمة الفقرات.

(٥) صلاح عبدالفتاح الخالدي، بين الإسلام الرياني والإسلام الأمريكي، المصدر نفسه، ص ٩.

أما (الإسلام الأمريكي) لدى سيد قطب فيمكن التعبير عنه وتلخيصه بالإسلام الذي "يقاوم الشيوعية ولا يهتم بمحاربة الاستعمار والطغيان، ولا يحكم الحياة، ويرتقز به بعض الكتاب لحساب الرأسمالية"^(١).

ويرى سيد قطب أن الإسلام الذي يريده الأمريكيان "يجوز أن يستفتى في منع الجمل، ودخول المرأة البرلمان، ونواقض الوضوء، لكنه لا يستفتى أبداً في أوضاعنا الاجتماعية أو الاقتصادية أو نظامنا المالي، وفي أوضاعنا السياسية والقومية، وفيما يربطنا بالاستعمار من صلات^(٢).
إذاً (الإسلام الأمريكي) لا يجب الإسلام بل يستغله لمصالحه ومحاربة خصومه، فليس هو الإسلام الذي أنزله الله، بمفهومه العام الشامل، وهو الذي يذكر فيه الموضوعات التي يرغب الأمريكيان في الحديث عنها محاربة للشيوعية في تلك الفترة، مثل الديمقراطية والبر والعدل والزكاة، وفتح حلقات ودراسات لذلك^(٣).

ويذكر الخالدي ملامح (الإسلام الأمريكي) وينقضه، ويمكن تلخيص تلك الملامح بالإسلام الذي يركز على الشعائر التعبدية ويتوسع في الحديث عن الدار الآخرة وحسن الخلق وبوجه المسلمين إلى محبة اليهود والنصارى، وبارك إختلاط الرجال بالنساء، والأعمال الخيرية ويقصر الجهاد على جهاد النفس والهوى والشيطان دون محاربة الأعداء، وإسلاماً مرناً قابلاً للتطوير والتحوير والتبديل والتغيير، ولا يعنيه نظام الحكم، ولا اختيار الحاكم ولا يتدخل في السياسة ويسمح بالانحرافات والمفاسد والمعاصي تحت شعار الحرية و.... الخ^(٤).

وقد يطلق على (الإسلام الأمريكي)، (أمركة الخطاب الإسلامي للمسلمين) أو (أمركة الخطاب الديني للمسلمين)^(٥)، وذلك وفق خطة يعمل على تطوير الخطاب الديني للمسلمين^(٦).

(١) سيد قطب (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م): دراسات إسلامية، القاهرة، دار الشروق، ط ١٠، ص ١١٩، ولفصيله ينظر: ص ١١٩-١٢٣.

(٢) سيد قطب، دراسات إسلامية، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٣) ينظر: صلاح عبدالفتاح الخالدي، بين الإسلام الرباني والإسلام الأمريكي، المصدر نفسه، ص ٢١-٢٢.

(٤) ينظر: صلاح عبدالفتاح الخالدي، بين الإسلام الرباني والإسلام الأمريكي، المصدر نفسه، ص ٢٣-٤٧.

(٥) ينظر: صلاح عبدالفتاح الخالدي، بين الإسلام الرباني والإسلام الأمريكي، المصدر نفسه، ص ٤٨-٤٩.

(٦) وذلك بفتح دورات تدريبية للشيوخ بين القاهرة وواشنطن وتغيير معاني المفردات الإسلامية، وعدم تسييس الخطبة والتدخل فيها والحوار الديمقراطي بين خطيب الجمعة والمصلين والأخذ من شرائع اليهود والنصارى وتحويل المسجد إلى مؤسسة اجتماعية وتنشيط دور المرأة فيها، والتآلف بين طلاب المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى وإلغاء تكفيرهم، وتفضيل المسلمين على غيرهم وتغيير المقررات الدراسية في الكليات الدينية وتطالب الخطة بأن تكون هناك شعارات بين أمريكا والأزهرواقتحت وضع موسوعة دينية بعدها أصحاب الديانات الثلاث وتطويرها سنوياً من قبل فريق عمل مشترك بين الأزهر والفاتيكان. للتفصيل ينظر: صلاح عبدالفتاح الخالدي، بين الإسلام الرباني والإسلام الأمريكي، المصدر نفسه، ص ٥٠-٦٣؛ وهناك أسباب عدة لوضع الخطة وأهدافها وعناصر للخطة وتنفيذها ومخالفة هذه الخطة الأمريكية للإسلام الرباني (حسب تعبير الخالدي). لتفصيل ذلك ينظر: ص ٦٤-١٥٧.

المطلب السادس: الإستيعاب الحركي

ومن المصطلحات المستخدمة في حقل العمل الاسلامي لدى فتحي يكن* (الاستيعاب)، وهذا المصطلح تناوله يكن في مجال الدعوة، وهو ظاهر في عنوان كتابه (الاستيعاب في حياة الدعوة والداعية) وفي مضمونه؛ فالاستيعاب لديه عبارة عن "قدرة الدعاة على إجتذاب الناس وربحهم على اختلاف عقولهم وأمزجتهم وطبقاتهم وثقافتهم الخ..."^(١).

فالناس كما يعبر عنهم يكن "مختلفون في كل شيء... والداعية الناجح هو القادر على الايغال والتأثير بدعوته وفكرته في الناس كل الناس، على اختلاف مشاربهم وطبائعهم ومستوياتهم. وعلى اجتذاب مساحة كبرى من الجماهير واستيعابها فكرياً وحركياً"^(٢).

ويرى يكن أن الاستيعاب قدرة شخصية، ومؤهلة خلقية، ومع ذلك صفة إيمانية ومنة ربانية، ويعتقد أن الناس متفاوتون في القدرة على الاستيعاب، وينقسم الاستيعاب إلى قسمين الخارجي والداخلي^(٣).

ويعني فتحي يكن بالاستيعاب الخارجي "استيعاب من هم خارج الدعوة والحركة والتنظيم، أي قبل مرحلة الانتماء والانتظام"^(٤).

أما الاستيعاب الداخلي فهو "استيعاب داخل التنظيم واستيعاب المنتظمين والملتحقين بالعمل الاسلامي والحركة"^(٥).

* فتحي محمد عناية المعروف بفتحي يكن نسبة إلى جده لأمه (٩ فبراير ١٩٣٣ - ١٣ يونيو ٢٠٠٩)، داعية وسياسي ومفكر إسلامي لبناني، ولد في مدينة طرابلس بلبنان وتوفي فيها، من أصول تركية، حصل على دبلوم في الهندسة الكهربائية من كلية اللاسلكي المدني في بيروت، دكتوراه شرف في الدراسات الاسلامية واللغة العربية، وهو من أهم واكبر المنظرين لجماعة الإخوان المسلمين في العالم العربي، واعتمدت مؤلفاته إلى وقت قريب ضمن المنهج التربوي للحركة الاخوانية، وكان احد مؤسسي الجماعة الاسلامية في لبنان وظل أميناً عاماً لها لدورات مختلفة قبل أن يترك الحركة وينضم ويرأس جبهة العمل الإسلامي، وحظى يكن باحترام الوسطين الإسلامي والسياسي اللبناني بشكل عام وله أدوار في هذا المجال. وله مؤلفات كثيرة وخاصة في الحقل الدعوي والحركي منها: مشكلات الدعوة والداعية وكيف ندعو إلى الإسلام و الموسوعة الحركية (جزءان) و خصائص الشخصية الحركية لجماعة الإخوان المسلمين. ينظر:

<http://www.ikhwan.net/vb/showthread.php?t=90435>

<http://www.daawa.net/display/arabic/ipages/ipage.aspx?tabid=4&thread=34>

<http://hamsawy.com/showthread.php?t=3195>

<http://www.paldf.net/forum/showthread.php?p=6398977>

(١) فتحي يكن (١٣٧١ش): الاستيعاب في حياة الدعوة والداعية، قم، ايران، النهضة، ط١، ص٩.

(٢) فتحي يكن (١٣٧١ش): الاستيعاب في حياة الدعوة والداعية، المصدر نفسه، ص٩.

(٣) ينظر: فتحي يكن الاستيعاب في حياة الدعوة والداعية، المصدر نفسه، ص١٠-١٣.

(٤) فتحي يكن الاستيعاب في حياة الدعوة والداعية، المصدر نفسه، ص١٣-١٤.

(٥) فتحي يكن الاستيعاب في حياة الدعوة والداعية المصدر نفسه، ص١٤؛ ثم يبدأ يكن بالتحدث عن الاستيعابين بالتفصيل، ينظر: ص١٥-١١٣.

و(الاستيعاب) اختصاراً لدى يكن قدرة الدعاة على اجتذاب الناس وربحهم على إختلاف عقولهم وأمزجتهم وطبقاتهم وثقافتهم، خارج الدعوة والحركة والتنظيم، وتوظيفهم للعمل الدعوي المنظم ومن ثم استيعاب المنتظمين والملتحقين بالعمل الاسلامي والحركة من الداخل.

المطلب السابع: الأيدز الحركي

يعد (فتحي يكن) حسب علم الباحث أول من استعمل هذا المصطلح؛ مستعيراً من المرض الفتاك المسمى بالآيدز*، ويقصد به ظاهرة تمزق البنى التنظيمية والحركية وخاصة لدى الحركات الاسلامية، لكن ليس خاصاً بهم؛ بل حسب رأيه إن هذه الظاهرة ضربت القوى والأحزاب والتنظيمات والطوائف على مختلف هوياتها وانتماءاتها الفكرية والسياسية^(١). ويستشهد لهذه الظاهرة بحركات سياسية وإسلامية على الساحة اللبنانية ومن ثم يتحدث عن أسباب هذه الظاهرة، من فقدان للمناعة العقديّة وعدم قيام البنية على أسس فكرية ومبدئية ثابتة والتجميع الكمي للأفراد وللقاعدة والارتهان الخارجي واللهث وراء السلطة والحرص على بلوغ مراكز القوى ولو من غير مقومات وقدرات يمكنه للنجاح ونشوء مراكز قوى وتيارات وأجنحة ضمن الحركة وأخيراً الاختراقات الخارجية؛ وهذه من الأسباب الرئيسية التي تقف وراء ظاهرة تمزق البنية التنظيمية التي سماها يكن الأيدز الحركي^(٢).

فالساحة الإسلامية قد شهدت ظواهر تفسخ وانقسام وانهيار ولحقها نصيب من مرض (الإيدز الحركي) ويلخص أسباب هذه الظاهرة على الساحة الإسلامية بجماهيرية العمل الذي لا يراعى فيه التكوين والاهتمام بالشعار أكثر من المضمون والاهتمام بالكم عن الكيف، وغلبة الاهتمام العسكري وعلانية كل شيء وانعدام الوعي السياسي ومحاولة اختصار الزمن في عملية التغيير الإسلامي واحتراف النقد والغيبة والنميمة واهتزاز الثقة بالقيادة ونشوء مراكز قوى مختلفة في الحركة وتعاضم شأن الأشخاص وأخيراً الفشل والهزيمة التي تصيب الحركة^(٣).

ويقترح يكن لتحسين البنية التنظيمية ومعالجة وباء الإيدز الحركي للحركة الإسلامية الذي يهدد المناعة المكتسبة عوامل شرعية؛ وملخصها تكمن في إقامة البناء على تقوى الله وإرساء الأخوة في الله واعتماد قاعدة التواصل بالحق واعتماد قاعدة الشورى لا التفرد ولا التسلط والتعامل بالرفقة والرحمة واعتماد قاعدة التطوع لا المنفعة والارتزاق^(٤).

* استعارة المرض -مرض فقدان المناعة(الايديز) لظاهرة تمزق البنى التنظيمية والحركية ، استعارة جميلة ورائعة.

(١) فتحي يكن(١٤١٦هـ/١٩٩٥م): إحدروا الأيدز الحركي؟، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ص ٩.

(٢) فتحي يكن، إحدروا الأيدز الحركي، المصدر نفسه، ص ٩-١٥ باختصار.

(٣) فتحي يكن، إحدروا الأيدز الحركي؟، المصدر السابق، ص ٥١-٧٩ باختصار.

(٤) فتحي يكن، إحدروا الأيدز الحركي؟، المصدر السابق، ص ٨٣-١١٠ باختصار.

ويستمر يكن في عدّ تلك العوامل ومنها الالتزام بالثوابت الشرعية والحركية والعمل على أساس من الوعي الكامل للأهداف القريبة والبعيدة وللظروف المحيطة المنظورة والخفية، وللمعادلات المحلية والإقليمية والدولية... والعمل وفق قاعدة التخطيط والتنظيم وإشراك الجميع في تحمل المسؤولية وقاعدة الثواب والعقاب وقيام العمل على أساس من التكامل والتوازن وعدم طغيان جانب على جانب^(١).

إن مصطلح(الأيذ الحركي) استخدمه يكن لظاهرة التمزق في البنى التنظيمية والحركية للقوى والأحزاب والتنظيمات والطوائف على مختلف هوياتها وانتماءاتها الفكرية والسياسية وخاصة لدى الحركات الاسلامية، وأخيراً يلاحظ أن يكن استعمل صيغتي(الأيذ الحركي) و(الإيذ الحركي).

^(١) فتحي يكن، إحدروا الأيذ الحركي؟، المصدر السابق، ص ١١١-١١٩ باختصار.

المطلب الثامن: الأصولية Fundamentalism

الظاهر أن مصطلح (الأصولية) كترجمة عن المصطلح الانجليزي (fundamentalism)^(١)، بالمعنى الذي شاع مضمونه في الأوساط الإعلامية والثقافية والسياسية المعاصرة وتناوله كثيرون وخاصة كتاب الغرب وهو "مصطلح غربي النشأة وغربي المضمون ولأصله العربي ومعانيه الاسلامية مضامين ومفاهيم أخرى مغايرة لمضامينه الغربية"^(٢).

فالأصولية التي شاع استخدامها مرتبطة بمفهوم (الإسلام السياسي، والحركات الاسلامية والصحة الاسلامية)، صعب على الفهم ويطول حولها الجدل والنقاش... وملتبس إذا استخدم في الفكر الاسلامي ضمن معناها الغربي وملابساتها، وداخل المنظومة الاسلامية يحيل على أصول الفقه وأصول الدين ولا تطابق تماماً بالواقع الاسلامي حتى من الناحية التاريخية^(٣). ويرى إسبوزيتو أن "مصطلح(الأصولية) مثقل بالمزاعم المسيحية المسبقة والأنماط الغربية، كما أنه يتضمن مغزى التهديد الكلي الذي لا وجود له، والمصطلحات العامة مثل(حركة الإحياء الإسلامي) و(النشاط الإسلامي) التي لا تنقلها أحكام القيمة والتي تضرب بجذورها في التراث الإسلامي هي التي تتوافق أكثر"^(٤).

وتأكيداً لذلك يرى أحمد الموصلي أن الأصولية هي مفهوم طوّر في الغرب لكي يصف اعتقادات بعض الدعاة الانجيليين في أن الانجيل هو الكلمة الحرفية والأبدية لله، لكن فيما بعد، وسّع هذا المعنى ليتضمن كل أنواع الجماعات الدينية التي تحاول العيش طبقاً للنص الديني، من اليهودية والمسيحية والإسلامية^(٥).

وينقل لنا عن قاموس وبستر تعريف مصطلح الأصولية(Fundamentalism) على أنه "حركة في بروتستانتية القرن العشرين تؤكد حرفية الكتاب المقدس المفسر باعتباره أصلاً للحياة والتعليم المسيحي"^(٦).

(١) عبدالوهاب الأندلي وآخرون (٢٠٠٢م): الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط١، الإمارات، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ص١٣.

(٢) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر السابق، ص٤١، ومحمد عمارة(١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، القاهرة-الاسكندرية، جمهورية مصر العربية، دار السلام، ط١، ص١٢؛ (الأصولية) بالمفهوم الاصطلاحي العام "عبارة عن رؤية التي تتخذ من الأصل(سواء أكان دينياً، أم سياسياً، أم اجتماعياً) مرجعاً أساسياً لها". عماد علي عبدالسميع حسين(٢٠٠٤م/١٤٢٥م): الأصولية الاسلامية والأصوليات الدينية الأخرى، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ص٢٢.

(٣) ينظر: إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق، ص١٠، وجراهام فولر، السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي، المصدر السابق، ص٦، وعماد علي عبدالسميع حسين، الأصولية الاسلامية والأصوليات الدينية الأخرى، المصدر السابق، ص٢٤-٢٧، ٢٠٤.

(٤) جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، المصدر السابق، ص٢٥.

(٥) أحمدالموصلي، موسوعة الحركات الاسلامية، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ص١٥٩.

(٦) جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، المصدر السابق، ص٢٣.

والظاهر أن بدايات الأصولية أقدم من ذلك بكثير في الواقع المسيحي^(١)، وأن ظهورها المتميز يعود لنهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فهي "حركة فكرية بروتستانتية، ظهرت في الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي، بعد مؤتمر نياجرا عام ١٨٩٥م لتحياي من جديد أفكار أصحاب عقيدة المجيء الثاني للمسيح، مجيئاً حقيقياً حرفياً..."^(٢).

والأصولية المسيحية تعتقد بألوهية المسيح وعصمة الكتاب المقدس عن الخطأ، ووجوب الأخذ به حرفياً ومعاداة الدراسات النقدية التي كتبت للانجيل والكتاب المقدس، وقيام المسيح جسدياً وحكمه العالم ألف عام سعيدة وترفض الفصل بين الدين والدولة، مما أدى إلى زيادة اهتمامها بالجانب السياسي وتكوين الأحزاب للوصول إلى السلطة وترى أن استيلاء اليهود على فلسطين والقدس شرط للعودة الثانية للمسيح^(٣).

يعرّف الموصلي (الأصولية الإسلامية) بأنها "مصطلح عام لمجموعة واسعة من الخطابات والحركية التي تحتوي على مستوى عالٍ من التعددية المعتدلة، وبالتالي الديمقراطية، وكذلك على الراديكالية المتطرفة، وعدم التسامح، وبالتالي حكم الأغلبية الدينية..."^(٤).

فهذا التعريف عام ويشمل كافة الجماعات والحركات الإسلامية المعتدلة والمتشددة ويقابل الحركة الإسلامية والاسلام السياسي بالشكل المتداول والصورة الشائعة، ويؤدي إلى التشويه العام إذا فهم بالمعنى الغربي^(٥).

^(١) ينظر: مانع بن حماد الجهني (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م): الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج ٢، الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٥٥، و٩٦٥، وعماد علي عبدالسميع حسين، الأصولية الإسلامية والأصوليات الدينية الأخرى، المصدر السابق، ص ١٧٧-١٩٢.

^(٢) مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المصدر نفسه، ص ٩٦٤.

^(٣) ينظر: مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المصدر نفسه، ص ٩٦٤، و محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر السابق، ص ٤٣، ولقد شهدت الحركة الأصولية في العقود الأولى من القرن العشرين، عدداً من المؤتمرات التي أفضت إلى عدد من المنظمات، أبرزها في أمريكا (جمعية الكتاب المقدس ١٩٠٢)، و (المؤسسة العالمية للأصوليين المسيحيين ١٩١٩) و (الاتحاد الوطني للأصوليين)، محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر نفسه، ص ٤٣.

^(٤) أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية، المصدر السابق، ص ١٦١؛ يرى الموصلي أن خطابات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، والخميني حول الطبيعة السياسية، والدولة الإسلامية هي أكثر تشدداً من خطابات حسن البناء، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي، مع أنه يرى أن هذه الخطابات، تشكل نقداً للفلسفة والايديولوجيا السياسية، والعلم... وتؤمن الأصولية الإسلامية بالحقيقة الموضوعية والنهائية... وتحاول تقديم طريقة حياة وفكر مستندة إلى الشريعة، وظاهرة الطبيعة، ويؤكدون على أن الله خلق كل القوانين الطبيعية والأخلاقية لخدمة الانسان ومع دور العقل إلا أن العقل قاصر في إكتساب المعرفة المطلقة... ينظر: المصدر نفسه، ص ١٦٠-١٦١.

^(٥) يرى معتز الخطيب أن (الأصولية الإسلامية) هي رد فعل لموقف تاريخي، لذلك لا يجوز أن يتوقع لها أن تفقد أهميتها وتأثيرها قبل أن يتغير هذا

الموقف التاريخي تغيراً جذرياً. ينظر: الأصولية.. محاولة للفهم والتفسير، معتز الخطيب في موقع الجزيرة.نت

أما مصطلح (الأصولية) في الفكر الاسلامي فله تعريف آخر، ومعنى الأصولية "محمود غير مذموم، فهو يطلق على العالم بأصول الفقه أو أصول الدين (علم العقيدة والتوحيد)، فيقال عالم أصولي كما يقال فقيه ومفسر ومحدث"^(١)، ويمكن تعريف مفهوم الأصولية بـ"الاشتغال بعلم الأصول في مختلف العلوم الشرعية المتعلقة بالكتاب والسنة والفقه المستتبط منها"^(٢)، وهذا هو الشائع حتى في الفكر الاسلامي المعاصر، سواء استعمل (الأصولي-أو-الأصولية، أوالقواعد الأصولية)، ولا علاقة لأي منها بمضامين مصطلح (الأصولية) في الفكر الغربي النصراني^(٣).

والدراسات التي تحاول حصر (الأصولية) بالمعنى السلبي في الإسلام تجافي الحقيقة والواقع بحسب ما يرى معتز، فهو يرى أن الاسلام بعلمه تشهد مرونة كبيرة، تقدم للإنسان تعاليم توجه حياته بأكملها، ويدخل في حوار مع الواقع التاريخي، ونصوصه المقدسة تحتاج إلى التفسير، والشريعة طورت عددا من العلوم كمقاصد الشريعة والقواعد الفقهية مثل الضرورات تبيح المحظورات، والأمور بمقاصدها...^(٤).

ويرى أن هناك في الاسلام فرزاً بين النصوص: ما هو تشريع وما هو غير تشريع، والتي هي فرع عن القول ببشرية محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، إلى جانب نبوته، وإن نبوته لا تلغي بشريته، وإن لكل مجالها... ولهذا يرى أن القول بطبيعة جوهرية صلبة للإسلام، كالأصولية مثلاً، يمثل خطأً في التفكير، وتبسيطاً مخلاً لتكبيبية الفكر والواقع وجدلها مع النص...^(٥).

ويرى محمد عمارة أن التسمية (الأصولية الاسلامية) بالمعنى الغربي ليس له مبرر، لأن كافة تيارات الفكر الاسلامي ومذاهبه، القديم والحديث، سواءً من (أهل الأثر) أم (أصحاب الحديث) أم (الظاهرية) أم (أهل الرأي)، وغيرهم قد قبلوا بالمجاز والتأويل بصورة أو بأخرى،

(١) مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المصدر نفسه، ص ٩٦٥.

(٢) عماد علي عبدالسميع حسين، الأصولية الاسلامية والأصوليات الدينية الأخرى، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٣) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر السابق، ص ٤٤، ومحمد عمارة (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، القاهرة-الاسكندرية، جمهورية مصر العربية، دار السلام، ط ١، ص ١٥-١٧.

(٤) ينظر: الأصولية.. محاولة للفهم والتفسير، معتز الخطيب في موقع الجزيرة.نت

/ http://www.nawaat.org/portail/2005/02/05/ و/ www.aljazeera.net./Nr/exsares

(٥) ينظر: الأصولية.. محاولة للفهم والتفسير، معتز الخطيب في موقع الجزيرة.نت

/ http://www.nawaat.org/portail/2005/02/05/ و/ www.aljazeera.net./Nr/exsares

والذي لا يقبل التأويل، هو ما يسمى بالاصطلاح الأصولي (نصاً)، وهو القلة...بينما الكثرة من النصوص، هي مما فيها للرأي والتأويل والاجتهاد مجال... ويستشهد لذلك بأقوال لعلماء القدامى والمحدثين، ويصل إلى أن مضمون الأصولية كما عرفه النصارى الغربيون ليس موجوداً عندنا، بل حتى الذين أطلقوا (الأصولية) على الصحة الإسلامية المعاصرة يجعلون موقفها من (الماضي) والتراث على العكس من موقف الأصوليين الغربيين من ماضيهم وتراثهم النصراني، والعودة إلى الماضي من الصحة الإسلامية بنظر هؤلاء، كانت ليتخذ منه (هداية للمستقبل) ومن هؤلاء، الرئيس الأمريكي الأسبق (ريتشارد نيكسون) في كتابه (الفرصة السانحة) وكذلك المستشرق الفرنسي (جاك بيرك)^(١).

فمن منطلق المناداة بالعودة إلى المعتقدات التأسيسية أو أساسيات الدين وأصوله يرى (جون ل. إسبوزيتو) أنه يمكن أن يتضمن تسمية (الأصولية) هذا كل المسلمين العابدين الذين يقبلون القرآن باعتباره كلمة الله، وسنة النبي محمد واعتبارها نموذج الحياة، إذا أخذ المعنى الدقيق للكلمة؛ لكن باعتبار أولئك الحرفيين الذين يريدون أن يعيدوا الماضي ويعيدوا استنساخه، فإن أفراداً قلائل ومنظمات قليلة في الشرق الأوسط هم الذين ينطبق عليهم هذا الوصف النمطي^(٢).

ومن الذين يرفضون (عدا جاك بيرك)، إطلاق مصطلح (الأصولية) ذي المضامين الغربية السلبية (كما يقول محمد عمارة) على (الظاهرة الإسلامية) و(الحركات الإسلامية) المعاصرة ويعترفون باختلافهما، المستشرق الأمريكي (روجر أوين)، والمستشركة الأسبانية (كارمن رويث) والروسي (فيتالي ناعوموكين) والانجليزي (هومي بابا) و(روبن أوستيل) والفرنسي (دومنيك شوفالين)، ولهم في ذلك أقوال واضحة وصريحة^(٣).

(١) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر السابق، ص ٤٥-٤٩، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ١٧-٢٣.

(٢) جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٣) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر السابق، ص ٤٩، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٢٣؛ ومانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج ٢، المصدر السابق، ص ٩٦٦.

فمصطلح (الأصولية) بالمعنى الغربي كما يقول محمد عمارة "غريب عن الواقع الإسلامي، ومقحم عليه بقوة (القصف الإعلامي)، لأنه يعني في الغرب (أهل الجمود)، بينما في التراث الإسلامي عنوان على (أهل التجديد والاجتهاد والاستدلال والاستنباط)..."^(١).

يرى هاني فحص " أن مصطلح (الأصولية) بطابعه الاختزالي والقسري المتداول قد أصبح بمثابة حقل رماية للتهمة، مفتوح لاستقبال أي خطاب إسلامي لا يمكن أن يكتسب بحكم إسلاميته تعريفه وصدقته إلا إذا كانت الأصول منبعه بصرف النظر عن المحطات السياسية التي يذهب إليها، حتى لو كانت هذه المحطات تقع على طريق الحدائث المتوازنة بين الجذور الإيمانية وموجبات المعاصرة والمشاركة الحضارية..."^(٢).

فالفرق بين (الأصولية) واضح ومتباين في الرؤيتين المختلفتين...^(٣)، في النظرة الغربية جمود وتطرف في النظرة الإسلامية انفتاح واعتدال وتجديد.

^(١) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص ٥٠، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٢٩، وهذه الرؤية للأصولية بالمفهوم الغربي ورفضه للإسلام وللحركات الإسلامية مرفوض لدى القرضاوي وعبدالصبور شاهين، وغيرهم ينظر: الأصولية مصطلح غربي مشبوه لتشويه الإسلام، في موقع: <http://www.almotamar.net/news/13514.htm>

^(٢) "الأصولية الإسلامية": دعوة إلى التدقيق في مفهوم ملتبس - هاني فحص ٢٣/٠٨/٢٠٠٣

<http://www.islamonline.net/arabic/mafahem/2003/08/article02.shtml>

^(٣) وهناك مصطلح (الأصولية) لدى طائفة من الشيعة الإمامية الأثني عشرية مقابل (الاجبارية) لديهم، فالأصوليون هم الذين يأخذون بأدلة العقل مثل: البراءة الأصلية والاستصحاب وغير ذلك، بينما الإخباريون يتقيدون بما ورد في الكتاب والسنة التي يروونها أئمتهم الإثنا عشر، ينظر: ومانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المصدر السابق، ص ٩٦٦، لتفصيل، ينظر: الأصولية والاجبارية بين الاسماء والواقع - السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: <http://www.alhakeem.com/arabic/rsael/osol/index.htm>

المطلب التاسع: الحاكمية

لهذا المصطلح عدة استخدامات منها (الحاكمية) و(الحاكمية الالهية) أو(حاكمية الله) ودخل في الاستخدام السياسي المعاصر مع أبي الأعلى المودودي(١٩٠٣-١٩٧٩)* الذي صكه واستخدمه، ودخل ضمن أول دستور باكستاني صدر ١٩٥٣ والدستور الإيراني ١٩٧٩ ثم انتقل إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في الستينيات مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب وهو الذي طوره...^(١).

ويرى عبدالغني عماد أن مفهوم (الحاكمية) شهد رواجاً في الكتابات السياسية الإسلامية المعاصرة، واستخدم بشكل مكثف وحمل أبعاداً سياسية وعقائدية ذات مدلولات عميقة تركت أثراً مهماً على قطاعات واسعة من الشباب، ويشير إلى أن الأحزاب والحركات الإسلامية المختلفة هم الذين أدخلوا(الحاكمية) في الاستخدام السياسي والفكري، وأصبح يشكل أحد المنطلقات التأسيسية في هذا الخطاب^(٢).

يشير المودودي إلى أن من اقتنع بصحة الأمر الواقع؛ الذي قدمه الكتاب والسنة عن حقيقة الكون وشهدت نفسه أن ليس الحق إلا ما يترتب عليه كنتيجة منطقية لازمة؛ فعليه أن يتجرد من حرية نفسه واستقلالها بازاء(حاكمية الله)؛ فالاستسلام لحاكمية الله هو(الاسلام) عند المودودي^(٣)؛ لذلك فالذين يأتون بفعل الاستسلام على هذا الوجه، هم المسلمون: أي

* أبو الأعلى المودودي(١٩٠٣-١٩٧٩): باكستاني، أكثر المفكرين الإسلاميين تأثيراً في الحركات الإسلامية في القرن العشرين؛ وأثر في مفكرين كبار مثل سيدقطب وخصوصاً في تطوير مبدأى الحاكمية والجاهلية؛ أسس الجماعة الإسلامية(١٩٤١) التي لعبت دوراً مهماً في سياسة باكستان والهند، وسعى لتغيير نظام الحكم تغييراً يناسب المجتمع المسلم بباكستان وهويته الثقافية، يعتبر المودودي منشئاً لمصطلح (الحاكمية) و(الحاكمية الالهية) أو(حاكمية الله) في الفكر الإسلامي المعاصر بالصيغة الجديدة لا مضمونه، كتب المودودي كتباً كثيرةً ترجمت إلى العديد من اللغات؛ مثل المصطلحات الأربعة في القرآن والخلافة والملك ومبادئ الإسلام وغيرهم كثير. ينظر: (عداكتبه)؛ أحمدالموصللي(٢٠٠٥): **موسوعة الحركات الإسلامية**، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ص ٣٩٦، وعبدالمنعم الحفني(٢٠٠٥): **موسوعة الفرق والجماعات**، القاهرة، مصر، مكتبة مدبولي، ص ٢٢٠.

^(١) فهمي هويدي(١٤٢٣هـ/٢٠٠٣): القرآن والسلطان، القاهرة، مصر، دار الشروق، ط٥، ص١٣٨، وسالم البهنساوي، المصدر السابق، ص ٨٢؛ عبد الغنى عماد (١٩٩٧م): **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، بيروت، لبنان، دار الطليعة، ط١، ص١٤؛ <http://www.sudaneseonline.com> مفهومى الحاكمية والأمر فى الفكرالسياسى الإسلامى، صبرى محمد خليل - 2010 07:26:30؛ يشير عبدالغني عماد إلى الرأي القائل أن مفهوم(الحاكمية) شهد ولادته الأولى على يد الخوارج، إلا أن ذلك كان بمعنى القضاء والفصل في الخلاف والخصومات على ضوء القرآن الكريم، ولم يستخدموا مصطلح(الحاكمية) إطلاقاً، وإن كان هناك نوع تشابه في مضمون مصطلح (الحكم) لديهم مع مضمون مفهوم(الحاكمية) في المعنى المحتمل حديثاً؛ ينظر: عبدالغنى عماد (١٩٩٧م): **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ص١٢-١٤.

^(٢) عبد الغنى عماد (١٩٩٧م): **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ص٩.

^(٣) أبو الأعلى المودودي(١٤٠٦هـ/١٩٨٥): **القانون الإسلامى**، ترجمة: محمد عاصم الحداد، إيران-طهران، معاونة العلاقات الدولية في منظمة

الإعلام الإسلامى، ط١، ص٢٠-٢١.

المستسلمون ل(حاكمية الله) المتجردون بإزائه عن حريتهم واستقلالهم والملزومون أنفسهم أن لا يديروا نظام حياتهم في الدنيا إلا وفقاً لأحكامه وأوامره^(١).

وفي جانب آخر يمكن القول إن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، لا تعني النطق بها فقط بل تعني التحاكم إلى شريعة الله وإفراده بالحاكمية^(٢) و(الحاكمية) في هذا الكون يمكن أن يفسر بأنها "ليست لأحد غير الله ولا يمكن أن تكون لأحد سواه وليس لأحد الحق في أن يكون له نصيب منها"^(٣).

وتحت عنوان(الحاكمية الإلهية) يقول المودودي"أن الحاكم الحقيقي للإنسان هو نفسه حاكم الكون؛ وحق الحاكمية في الأمور البشرية له وحده وليس لأية قوة سواه-بشرية أم غير بشرية- أن تحكم بذاتها أو تقضي بنفسها"^(٤).

ويفرق بين (حاكمية الله) في نظام الكون التي لا تحتاج إلى اعتراف من أحد وأن الكون في ذلك خاضع لله تعالى فيه، وبين(الجزء الإرادي) من حياة الإنسان فالله لا ينفذ فيه حكمه فيه بالقوة والجبر وإنما يدعو الناس -عن طريق الكتب الموحاة من عنده والتي آخرها القرآن- للتسليم بحاكميته وطاعته بإرادتهم؛ ويؤكد أن هذا المعنى واضح في القرآن بمختلف جوانبه وضوحاً تاماً ويستشهد لذلك بآيات عديدة^(٥).

ويرى المودودي أن الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو أن تؤمن الدولة بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتنازل لهما عن (الحاكمية) وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحاكم الحقيقي تبارك وتعالى وسلطاتها في هذه المنزلة لا بد وأن تكون محدودة بحدود سواء كانت هذه السلطات تشريعية أم قضائية أم تنفيذية^(٦).

وتقتضي (الحاكمية) العدل بين الناس والمساواة ومسئولية الحكومة والشورى والطاعة في المعروف^(٤)، يقول المودودي معقياً على آيات في سورمن القرآن(يوسف:٤٠، آل

(١) أبو الأعلى المودودي، القانون الإسلامي، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢) سالم البهنساوي، التكفير ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٨٢.

(٣) أبو الأعلى المودودي(١٣٩٨هـ/١٩٧٨م): الخلافة والملك، الكويت، دارالقلم، ط ١، ص ١٠٠. ويستشهد بآيات منها: البقرة: ١٠٧، الفرقان ٢، القصص: ٧٠، الانعام: ٥٧، الكهف: ٢٦، آل عمران: ١٥٤، الروم: ٤، الحديد: ٥، النحل: ١٧، الرعد: ١٦، فاطر: ٤٠-٤١؛ ويعدد المودودي صفات الحاكمية لله سبحانه ويقوي آرائه بآيات من القرآن الكريم، ينظر: المصدر نفسه، ص ١١-١٣.

(٤) أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، المصدر السابق، ص ١٣.

(٥) ينظر: أبو الأعلى المودودي الخلافة والملك، المصدر السابق، ص ١٣.

(٦) ينظر: أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤) ينظر: أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، المصدر نفسه، ص ١٩. ص ٣٧-٤٢.

عمران: ١٥٤، النحل: ١١٦، المائدة: ٤٥) أن "هذه الآيات تصرح أن الحاكمية (sovereignty) لله وحده وبيده التشريع وليس لأحد- وإن كان نبياً- أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله؛ والنبى لا يتبع إلا ما يوحى"^(١).

وحسب هذا التعريف يبدو أن الحاكمية تعني المشرع والامر والناهي، والرسول يؤخذ أوامره ونواهيه في هذا المجال من الله تعالى.

فالحاكم الحقيقي في الاسلام كما يقول المودودي "إنما هو الله وحده..."^(٢).

يشير المودودي إلى أن الاسلام يستعمل لفظة (الخلافة) بدل لفظة (الحاكمية) وإذا كانت الحاكمية لله خاصة فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الاسلامي يكون خليفة...^(٣). يرى سيدقطب* أن إحدى الصور التي يخطيء وأخطأ فيها الناس في الدعوة الاسلامية (الحاكمية) و(الاتباع)، وإسلام العباد لرب العباد، وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم، إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده في كل شؤون الحياة^(٤)... ويعتقد سيد بأن الاسلام "جاء ليرد الناس إلى حاكمية الله كشأن الكون كله الذي يحتوي الناس، فيجب أن تكون السلطة التي تنظم حياتهم هي السلطة التي تنظم وجوده، فلا يشذوا هم بمنهج وسلطان وتدبير غير المنهج والسلطان والتدبير الذي يصرف الكون كله"^(٥) وبما أن الناس محكومون بقوانين فطرية من صنع الله في نشأتهم ونموهم، وصحتهم ومرضهم، وحياتهم وموتهم، حسب اعتقاده، ومحكومون بهذه القوانين في اجتماعهم وعواقب ما يحل بهم نتيجة لحركتهم الاختيارية ذاتها، ولا يملكون تغيير سنة الله في القوانين الكونية التي تحكم هذا الكون وتصرفه؛ ومن ثم ينبغي أن يثوبوا

^(١) أبو الأعلى المودودي (١٣٩٩هـ/١٩٧٩): نظرية الاسلام السياسية، بيروت، مؤسسة الرسالة، د:ت، ص ٢٧-٢٨.

^(٢) أبو الأعلى المودودي، نظرية الاسلام السياسية، المصدر نفسه، ص ٤٣.

^(٣) أبو الأعلى المودودي، نظرية الاسلام السياسية، المصدر نفسه، ص ٤٤.

* سيدقطب (١٣٢٤-١٣٨٧هـ/١٩٠٦-١٩٦٦م): سيد بن قطب بن إبراهيم: مفكر إسلامي مصري، من مواليد قرية (موشا) في أسبوط. تخرج بكلية دار العلوم (بالقاهرة)، وعمل في جريدة الأهرام، وكتب في مجلتي (الرسالة) و(الثقافة)، وعين مدرساً للعبية، فموظفاً في ديوان وزارة المعارف ومراقباً فنياً لها؛ وأوفد في بعثة لدراسة (برامج التعليم) في أمريكا (١٩٤٨-١٩٥١)؛ ولما عاد انتقد البرامج المصرية، وطالب ببرامج تمشي والفكرة الاسلامية... وانضم إلى الاخوان المسلمين، فترأس قسم نشر الدعوة، وتولى تحرير جريدتهم (١٩٥٣-١٩٥٤)، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه، إلى أن صدر الأمر بإعدامه، سيد قطب من المفكرين المؤثرين على الساحة الحركية الاسلامية في العالم الاسلامي؛ ألف كتباً كثيرة، منها، في ظلال القرآن، والعدالة الاجتماعية في الاسلام، ومعالم في الطريق، وخصائص التصور الاسلامي،... الخ.

ينظر: الزركلي، الأعلام، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٤٧-١٤٨، أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الاسلامية، المصدر السابق، ص ٣٦٥-٣٦٨.

^(٤) ينظر: سيدقطب (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م): معالم في الطريق، قم، إيران، دار الكتاب الاسلامي، ط ١٠، ص ٥٢-٥٣.

^(٥) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٥٣.

إلى الإسلام في الجانب الإرادي من حياتهم، فيجعلوا شريعة الله هي (الحاكمة) في كل شأن من شؤون هذه الحياة، وذلك تنسيقاً بين الجانب الإرادي في حياتهم والجانب الفطري...^(١) ولكن (الجاهلية) التي يستخدمها سيد قطب كثيراً ويراد بها الجاهلية المعاصرة تقوم على حاكمية البشر للبشر، والشذوذ بهذا عن الوجود الكوني، والتصادم بين منهج الجانب الإرادي في حياة الإنسان والجانب الفطري^(٢).

ويرى سيدقطب أن القاعدة النظرية التي يقوم عليها الإسلام - على مدار التاريخ البشري - هي قاعدة: "شهادة أن لا إله إلا الله" أي إفراد الله - سبحانه - بالألوهية والربوبية والقوامة والسلطان والحاكمية..و(الحاكمية) جزء أو قسم مكمل لمعنى الشهادة كما يرى؛ ولا يقتصر هذا في المجال القلبي أو جانب واحد بل إفراده بها اعتقاداً في الضمير، وعبادة في الشعائر، وشريعة في واقع الحياة^(٣).

ويرى أن "معنى تقرير هذه القاعدة من الناحية النظرية.. أن تعود حياة البشر بجملتها إلى الله، لا يقضون هم في أي شأن من شؤونها، ولا في أي جانب من جوانبها، من عند أنفسهم، بل لابد لهم أن يرجعوا إلى حكم الله فيها ليتبعوه.. وهو رسول الله. وهذا يتمثل في شطر الشهادة الثاني من ركن الإسلام الأول: "شهادة أن محمد رسول الله"^(٤).

فمن الضروري إعلان ربوبية الله وحده للعالمين وإن هذا الإعلان لديه معناه: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور... وتحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض، أو بالتعبير القرآني الكريم: ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ﴾ [الزخرف: ٨٤]، ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الَّذِينَ الْفَقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [يوسف: ٤٠]، ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤]^(١).

(١) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ٥٣.

(٢) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٥٤-٥٥.

(٤) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٦٧، باختصار.

ويخلص إلى أن إقامة مملكة الله في الأرض وحاكميته "لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم - هم رجال دين - كما كان الأمر في سلطان الكنيسة . ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم (الثيوقراطية) او (الحكم الإلهي المقدس) ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة؛ وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة"^(٢).

ومن الفكرة نفسها يرى سيدقطب أن الأصول المقررة للاجتهد والاستنباط مقررة ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة، ولذلك يرى أنه ليس لأحد أن يقول لشرع لم يشرعه الله: هذا شرع الله، إلا أن تكون الحاكمية لله معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أي من البشر، وأن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة ما يريد الله، ولا يكون هذا لكل من يريد أن يدعي سلطانا باسم الله^(٣).

كذلك ينفي شرعية وإسلامية الحكم الذي عرفته أوربا ذات يوم باسم "الثيوقراطية" أو "الحكم المقدس"، وذلك لأنه ليس لأحد أن ينطق باسم الله إلا رسوله - صلى الله عليه وسلم - وإنما هناك نصوص معينة هي التي تحدد ما شرع الله^(٤).

ويعتقد سيد أن "العبودية المطلقة لله وحده تتمثل في اتخاذ الله وحده إلهاً.. عقيدة وعبادة وشريعة.. فلا يعتقد المسلم أن "الألوهية" تكون لأحد غير الله- سبحانه- ولا يعتقد أن "العبادة" تكون لغيره من خلقه، ولا يعتقد أن "الحاكمية" تكون لأحد من عباده"^(٥).

وفي توضيح أكثر يشرح سيد نظرتة للحاكمية والشريعة ويرى أن "مدلول (الحاكمية) في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده. والتحاكم إليها وحدها . والحكم بها دون سواها... إن شريعة الله تعني ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية.. وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً"^(١).

^(٢) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٦٨ "يعتقد عبدالغني عماد أن فكرة (الحاكمية) أدت إلى إنتاج مفهوم الجاهلية المعاصرة، هذا المفهوم بدوره ساهم في صعود خطاب التكفير، الذي أنتج بدوره سلسلة من المفاهيم وتوليدها وتشكل مع بعضها البعض حلقات خطاب واحد، من تلك المفاهيم (الاستحلال) و(الطائفة الممتعة) و(التترس) و(أعوان الظلمة) و(المرتدة). ينظر: عبدالغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، المصدر السابق، ص ٦٣-٦٥.

^(٣) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١٠٥.

^(٤) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

^(٥) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١٣٥.

^(١) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١٣٥-١٣٦.

ويتمثل كذلك "في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والأصول التي تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية الكاملة لله وحده... وفي التشريعات القانونية، التي تنظم هذه الأوضاع، وهو ما يطلق عليه اسم (الشريعة) غالباً بمعناها الضيق الذي لا يمثل حقيقة مدلولها في التصور الإسلامي... وفي قواعد الأخلاق والسلوك، في القيم والموازن التي تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص والأشياء والأحداث في الحياة الاجتماعية"^(٢).

ولا ينتهي الأمر بهذا بل يتعدى ذلك إلى تمثله في (المعرفة) بكل جوانبها، وفي أصول النشاط الفكري والفني جملة، وفي هذا كله الذي ذكره سيد قطب لابد من التلقي عن الله، كالتلقي في الأحكام الشرعية- بمدلولها الضيق المتداول- سواء بسواء، وإلا لا يعتبر التمثل لمدلول (الحاكمية) و(الشريعة) صحيحاً^(٣).

يرى اثير الخاقاني أن تفسير الحاكمية لدى سيد قطب يستخلص في ثلاثة عناصر أساسية وهي^(٤):

- ١- الدعوة الى حاكمية الله في كل شي اي تحكيم الشريعة في مفاصل الحياة .
 - ٢- رفض مظاهر الفساد والانحراف في المجتمع المصري بالتحديد والعالم العربي بصورة عامة.
 - ٣- التاكيد على رفض النديّة التشريعية الوضعية للتشريع السماوي ...
- ويرى "أن سيد قطب لم يمنح فرصة للفهم عنه أو بالأحرى أن يتفهم هو ما عليه تجاه ماجاء به فهناك، بالطبع، الرأي الآخر كنقد او تشذيب للحاكمية كان لابد من إيصالها الى سيد قطب تجاه الحاكمية كمفهوم تبناه ولم يأت به لأنه قديم على زمانه..."^(٥).
- ويدافع الخاقاني عن سيد قطب في فكرة (الحاكمية) ويؤكد "أن فكرة الحاكمية أسوء فهمها كثيراً، وحملت أكثر مما يراد منها فهماً وتطبيقاً ... فالحاكمية التي ركز عليها سيد قطب هي الحاكمية (التشريعية)، والتي مفهومها أن الله سبحانه هو المشرّع لخلقه، وهو الذي يُحلّ لهم ويُحرّم عليهم، وهذا ليس من ابتكار سيد قطب ولا حتى المودودي ... بل هو أمر معلوم

^(٢) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

^(٣) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

^(٤) الحاكمية والتكفير عند سيد قطب/اثير الخاقاني-<http://www.alnoor.se/article.asp> 14/02/2010

^(٥) الحاكمية والتكفير عند سيد قطب/اثير الخاقاني-<http://www.alnoor.se/article.asp> 14/02/2010

وقد وجهت إنتقادات من داخل الاخوان ومن مفكرين آخرين لمفهوم(الحاكمية) لدى سيد قطب من هؤلاء حسن الهضيبي المرشد العام لجماعة إخوان المسلمين، في كتابه دعاة لاقضاء، وبعده القرضاوي ومحمد عمارة وغيرهم هذا عدا المفكرين العلمانيين... ينظر: عبدالغنى عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، المصدر السابق، ٦٩. عن دعاة لاقضاء ص ٨٣-٨٤، ٩٦-٩٧؛

بالضرورة عند المسلمين جميعاً، وقرّره علماء الأصول واتفق عليه أهل السنة والشيعة جميعاً^(١).

لكن الظاهر حسب ما يؤكدّه الخاقاني "أن نقاط الخلاف بيننا وبين سيد قطب في هذا الحاكمية هو استعماله المفهوم بلا وسائط وانزاله بكلياته الى الواقع... فليس معنى الحاكمية الدعوة إلى دولة دينية على الإطلاق، بل هذا ما نفاه كل من سيد قطب والمودودي^(٢). أما فهمي هويدي فليس مع استعمال هذا المصطلح لأنه يرى أن تعبير (حاكمية الله) نوع من الصياغات السهلة والخطرة في الوقت ذاته، فهو سهل لأنه يلخص الحل في كلمتين، ويجنب الجميع مؤقتاً الجدل ووجع الدماغ وهو خطير لأنه بتعميمه الشديد، يفتح الباب لاستخدام اسم الله وسلطانه سبحانه وتعالى، فضلاً عن أنه يتسع لتقديرات وتفسيرات مختلفة، قد يختلط فيها حق الله وحق الناس حسب تعبير هويدي، وهذا الاختلاط برأيه يدفع ثمنه الناس في النهاية^(٣).

ويتحفظ على بعض تعبيرات المودودي (مثل الشيوقراطية الاسلامية) أو (الحكومة الالهية الديمقراطية) ويرى أن الحكم لله هذا صحيح، ولكنه بالناس وللناس في حقيقة الأمر، وأن حق الله مكفول ولا جدال فيه، لكن يبدو أنه يرى المشكلة الحقيقية والمهدد بالجور والظلم هي حقوق الناس، وضمان مشاركة الجماهير بالسلطة وتثبيت دورها في تقرير مصائرها وباعتقاده أن تعبير حاكمية الله لا يضيف جديداً، ولا يفيد في التطبيق الاسلامي، بل إن باب الضرر من جرّائه مفتوح على مصراعيه. إذا ما أسهل أن يتدثر به حاكم ليعلن علينا أنه يباشر سلطانه باسم الله، وما أسهل أن يلغي دور الجماهير بدعوى أن الحكم هو الله والحاكم هو الله كما حدث ذلك في التاريخ^(٤).

ولكي لا تصبح فكرة (حاكمية الله) فكرة مجردة وهلامية، يجب أن يحصن بضوابط شديدة الوضوح، لكي لا تدع مجالاً للانزلاق في إتجاه تكريس السلطة الدينية ودعوى الحكم باسم الله^(١).

(١) الحاكمية والتكفير عند سيد قطب/أثير الخاقاني - <http://www.alnoor.se/article.asp> 14/02/2010

(٢) الحاكمية والتكفير عند سيد قطب/أثير الخاقاني - <http://www.alnoor.se/article.asp> 14/02/2010

(٣) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر السابق، ص ١٣٨.

(٤) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر نفسه، ص ١٣٨-١٤٠.

(١) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

وفي المقابل هناك من يرى أن لفظ (الحاكمية) على الرغم من أنه من الألفاظ المؤددة القائمة على غير مثال سابق في اللغة العربية ومع ذلك أصبحت مرادفة للحكم في اصطلاح كثير من المتأخرين، وإذا وقف الأمر عند حد إطلاق هذا المصطلح على المراد الشرعي منه، وهو (إفراد الله بالتحكيم والتشريع) فلا بأس في ذلك إذ لا مشاحة في الاصطلاح كما هو مقرر عند الأصوليين، ويستشهد بكلام ابن تيمية والشنقيطي والشيخ محمد بن إبراهيم مفتي الديار السعودية لمن لا يرضى بحكم الله والآثار المترتبة على ذلك وفقاً للتعريف الوارد^(٢).

إذاً (الحاكمية) تعني إختصاراً لدى سيد وكذلك قبله المودودي، إفراد الله تعالى بالحكم والتشريع في المجالات الواسعة في الحياة، مع إقرار وجود منطقة الفراغ والعفو الذي يترك لأهل الاجتهاد والاختصاص.

ويرى القرضاوي أن (الحاكمية) بالمعنى التشريعي، ومفهومها "أن الله هو المشرع لخلقه، وهو الذي يأمرهم وبيناهم، ويحل لهم ويحرم عليهم، فهذا ليس من ابتكار المودودي ولا سيدقطب، بل هو أمر مقرر عند المسلمين جميعاً. ولهذا لم يعترض علي رضي الله عنه على المبدأ وإنما إعترض على الباعث والهدف المقصود من وراء الكلمة. وهذا معنى قوله: (كلمة حق يراد به الباطل)"^(٣).

ويرى أن (الحاكمية) التي قال بها المودودي وقطب، وجعلها لله وحده، لاتعني أن الله هو الذي يولي العلماء والأمراء، يحكمون باسمه، بل المقصود بها الحاكمية التشريعية فحسب، أما سند السلطة السياسية فمرجعه إلى الأمة، هي التي تختار حكامها، وهي التي تحاسبهم، وتراقبهم، بل تعزلهم. والتفريق بين الأمرين مهم والخلط بينهما موهم ومضلل... فليس معنى الحاكمية الدعوة إلى دولة ثيوقراطية، بل هذا ما نفاه كل من سيدقطب والمودودي رحمهما الله^(٤).

ويعتقد أن (الحاكمية التشريعية) التي يجب أن تكون لله وحده، وليست لأحد من خلقه، هي الحاكمية (العليا) و(المطلقة) التي لا يحدها ولا يقيدها شيء، فهي من دلائل وحدانية

^(٢) الرأي لأحمد بن عبد الكريم نجيب ويرى جواز (توحيد الحاكمية) ويرى أن إطلاق (حاكمية الله) كبقية تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام وهذا التقسيم للتوحيد إلى قسمين أو ثلاثة ليس مرده إلى الكتاب أو السنة تصريحاً، فيمكن الاضافة الرابع إليه ما دام يستسيغه النصوص ويجيز باعتباره طريقة سهلة للفهم. <http://www.saaid.net> / أحمد بن عبد الكريم نجيب.

^(٣) يوسف القرضاوي (٢٠٠٧): الدين والسياسة، دبلن، المجلس الأوروبي، للافتاء والبحوث، ط ١، ص ١٤٠. "وقد بحث في هذه القضية علماء (أصول الفقه) في مقدماتهم الأصولية التي بحثوا فيها عن الحكم الشرعي، والحاكم والمحكوم به، والمحكوم عليه". المصدر نفسه، ص ١٤٠.

^(٤) يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، المصدر نفسه، ص ١٤٠-١٤١.

الألوهية... و الحاكمية (بهذا المعنى) لا تنفي أن يكون للبشر قدر من التشريع أذن الله به لهم وخاصة فيما لانص فيه والمسكوت عنه^(١).

ويرى محمد عمارة أن (حاكمية الشريعة) لا يعني انتفاء (الحاكمية البشرية) في فقه الأحكام والفتاوى في إطار كليات وحدود وقواعد الشريعة الإسلامية، ويرى أن عبارات المودودي التي يوهم لفظها وظاهرها نفي الحاكمية من البشر إنتزعت عند بعض الغلاة، وتجاهلوا عبارات أخرى كثيرة له تضبط فكره في هذا الموضوع، ويستشهد لهذا الانتزاع بعبارات مختلفة من كتبه^(٢).

وفي طرف آخر يوجد من يعرف ويفسر (الحاكمية) تفسيراً مخالفاً ومغايراً، لكل ما عهدناه من المودودي وسيد قطب ومن نحا نحوهما أو حتى الذين انتقدوهما، من هؤلاء، محمد أبو القاسم حاج محمد*، و"دخل إلى الحاكمية من مقام الربوبية لا من مقام الألوهية، موضحاً أن الله في حاكميته يتدخل من مقام الربوبية حيث لا تشريع ولا وصايا، وإنما فعل مباشر..."^(٣).

وبحسب هذه النظرة ف(حاكمية الله) "لا علاقة لها بقانون ولا شريعة، وعلى هذا تنتفي هذه المواجهة غير المبررة بين الحاكمية الإلهية (المرحلة التاريخية) والحاكمية البشرية"^(٤).

ففي هذه النظرة تبدأ (الحاكمية البشرية) من خلال الكتاب المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وقبله كان حاكمية إلهية وذلك عن طريق التدخل الإلهي المباشر أو عن طريق خليفة^(٥).

ويرى أن يقع مفهوم الحاكمية الإلهية في التصنيف الفلسفي ضمن المدارس اللاهوتية التي تجرد الإنسان من حرية الإرادة والفعل والقرار وتجعله مستتباً للذات الإلهية، وتماتله في الفكر

^(١) يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، المصدر السابق، ص ١٤٣-١٤٤.

^(٢) ينظر: محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص ٧٥-٧٨.

* محمد أبو القاسم حاج محمد، سوداني الجنسية، ولد في جزيرة (مقرات) في أبو حمد بتاريخ ٢٨/١١/١٩٤٢م، أنهى دراسته الثانوية العليا في عام ١٩٦٢ بكلية (الأحفاد) في (أم درمان). ساهم في قيادة ثورة أكتوبر / تشرين أول الشعبية عام ١٩٦٤ التي أطاحت بحكم عبود العسكري وانتمى للثورة الإرترية منذ عام ١٩٦٣ وكذلك منظمات (الاشتراكيين العرب) منذ عام ١٩٦٦ ثم تفرغ للثورة الإرترية. وبعد استقلال إرتريا في عام ١٩٩٣ حظي بالجنسية الإرترية و السمة الدبلوماسية كتقدير (أدي). و قد عمل لفترة سابقة (١٩٩٠ - ١٩٩٥) مستشاراً علمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن حيث يقوم المعهد بإعداد دورات تخصصية عالية في مناهج الفكر الإسلامي. ومن كتبه (السودان.. المأزق التاريخي و آفاق المستقبل - مجلدين، ١٩٨٠ و (العالمية الإسلامية الثانية - جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة) مجلدين ١٩٧٩

<http://www.alsahafa.info/index.php?type=3&id=2147500770&bk=1>

السيرة ذاتية للأستاذ محمد أبو القاسم حاج محمد م حاج محمد

^(٣) محمد أبو القاسم حاج محمد (٢٠١٠): **الحاكمية**، بيروت، لبنان، دار الساقى، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط ١، ص ٧.

^(٤) محمد أبو القاسم حاج محمد، **الحاكمية**، المصدر نفسه، ص ٩.

^(٥) محمد أبو القاسم حاج محمد، **الحاكمية**، المصدر نفسه، ص ٢٤.

الوضعي مدارس الحتمية المادية، الطبيعية أو التاريخية، ويعتبر أن الطرح (الحاكمية الإلهية) لدى المودودي وسيدقطب ومن تأثر بهما، طرح جبري لاهوتي كنفويض مكافيء لحاكمية البشر العلمانية، ويرى أن مدخله المنهجي والمعرفي للقرآن الكريم مختلف عن مناهجهم في هذا الموضوع (الحاكمية)^(١).

ولدى حاج حمد ثلاثة مصطلحات بهذا الخصوص، وهي (الحاكمية الإلهية) و(حاكمية الاستخلاف) و(حاكمية الكتاب البشرية)، وكل مصطلح تلي المصطلح الذي قبله من الناحية الزمنية، ففي البداية كانت (الحاكمية الإلهية) مثل التدخل المباشر لله تعالى في صالح بني إسرائيل وبعدها (حاكمية الاستخلاف) التي مورست في عهد داود وسليمان وطالوت و(حاكمية الكتاب البشرية) وقد مورست في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، من عدم الاعتماد على المعجزات لنصرة الدين وتبليغه، فلا تسخير لجن ولا شق لبحر...^(٢).

وهذه المصطلحات مختلفة تماماً عن ما عهدناه عن مصطلح (الحاكمية)، ويمكن تلخيصها كالآتي دون الدخول في التفاصيل، ودون الحكم على تطابقها ومصاديقها:

١- (الحاكمية الإلهية): تعني "حكم الله المباشر، دون استخلاف بشري، وهذا الحكم يتميز ب(الهيمنة المباشرة) على البشر وعلى الطبيعة في آن، مع التصرف الإلهي فيهما (البشر والطبيعة) تصرفاً محسوساً ملموساً - من وراء الحجاب - ولكن عبر حدثيات منظورة"^(٣).

ويستشهد لهذا النوع من الحاكمية بأمثال منها جوهر العلاقة بين الله - سبحانه - والحالة التاريخية الإسرائيلية، وهي علاقة قيام مملكة الله في الأرض يدير شؤونها الله واختيرت لهذا الحكم الإلهي المباشر صفة (التقديس) ﴿يَقَوْمٌ أَدْخَلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتُدُّوا عَلَىٰ آذَانِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٢١] وكذلك صفة (التفضيل) ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧] ومعجزات أخرى لموسى (عليه السلام) وكذلك غضب الله على إبليس ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿١٣﴾﴾ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٢ -

(١) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر السابق، ص ٢٧-٢٩ باختصار.

(٢) ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٤.

(٣) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٤٥.

١٣] ومشاركة الملائكة في بدر ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأَلَتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَلرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ١٢] (١).

٢- (حاكمية الاستخلاف): تعتبر هذه المرحلة من الحاكمية حسب تصور حاج حمد "مرحلة وسيطة بين (الحاكمية الالهية)... و(الحاكمية البشرية) التي ترجع إلى الانسان وترتبط بخصائصه" (٢).

هذه (الحاكمية) تلي (الحاكمية الالهية) ومع ذلك لا تعني حسب رأيه (حاكمية الانسان) حتى ولو استمدت الحاكمية الانسانية نهجها من كتاب الله، وذلك يعود إلى أن لكل حاكمية خصائصها وإطارها وفق المنهجية القرآنية كما يذهب إليه حاج حمد (٣).

ومن هذا المنطلق يرى حاج حمد أن الترشيد الالهي يظل قائما في ظل (حاكمية الاستخلاف)، وغالبا ما يجتمع الملك والنبوة، ويرى أن هذا الترشيد لا يأخذ طابع المخاطبة والأوامر والتوجيهات كما كان الوضع عبر الفئة المختارة والمعاقبة من الأنبياء والريانيين، وإنما يأخذ طابع (التفهم) و(الإيحاء)، إضافة إلى التحول من منطق الهيمنة الإلهية بالمعجزات الخارقة إلى منطق (التسخير) الذي يعكس (تفويضا إلهيا) للانسان في السيطرة على الطبيعة والكائنات، كما حصل مع داود وسليمان وطالوت (٤).

فالخلافة هنا (إختيار إلهي) حسب تصوره فهي ليست مجرد ممارسة سلطة دينية بموجب شرع الله وباختيار بشري وإنما هي مرتبطة بترشيد إلهي وتسخيره ويفسر لإثبات ذلك آيات كثيرة من ذلك (ص ١٧-٢٦) و(سبأ ١٢-١٤) و(ص ٣٠-٤٠) و(النمل ١٥-٤٤) و(الأنبياء ٧٨-٨٢) ويصل بعد ذلك إلى أن خليفة الله كل شيء له مسخر، والطبيعة رهن أمره وإذا غمضت المسائل يتدخل الله كما في تفهيم سليمان، فالاستخلاف عن الله وحاكميته ليس مجرد (سلطة سياسية) ولكنه (استخلاف كوني) وهيمنة على البشر والطبيعة (بتفويض إلهي) (٥).

٣- (حاكمية الكتاب البشرية): يرى حاج حمد أن مفهوم (حاكمية الكتاب البشرية) مختلف مفهوم (الحاكمية الالهية) و(حاكمية الاستخلاف) ففي (حاكمية الانسان) يكون المفهوم خارج منهج الهيمنة الالهية المباشرة على البشر والطبيعة كما في (الحاكمية الالهية) وكذلك خارج

(١) للتفصيل وتوضيح موقع الاستدلال وكذلك مسألة التفضيل لبني إسرائيل الذي يركز عليه في التمثيل، ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر السابق، ص ٤٥-٥٩.

(٢) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٦٣-٦٤.

(٥) ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٧.

منطق الاختيار الالهي والتسخير كما في (حاكمية الاستخلاف)؛ بل تأتي في إطار التعلق الغيبي بالله^(١).

وفي توضيحه لهذا المصطلح وفهمه يرى أن تجليات هذا النوع من الحاكمية يُرى في أن القوم يعطش ولا ينبجس الماء من الصخر، ويجوع ولا من ولا سلوى، ويحاصر في يثرب فلا تنشق الأرض عن أخدود يحتمي به المسلمون... ويعيش القوم الضنك فلا ريح غدوها شهر ورواحها شهر، ويحصلون على سيوفهم ورماحهم بشق الأنف، لكن يرد مثلاً لتدخل الملائكة ما ينتقض به مفهومه ويهمل الأدلة من السنة في هذا الباب^(٢).

ويرى أن (الحاكمية البشرية) هي أخطر مرحلة تناولها الخطاب الالهي للبشرية منذ خطاب الحاكمية الالهية وحاكمية الاستخلاف؛ وذلك يعود -برأيه- إلى أن الله قد تدرج بالبشرية لتحكم نفسها وتلك غايته من الخلق، وهذه الغاية حسب تعبيره "إنتهى الله إلى تأسيسها على يد (خاتم النبيين) وفي الأرض (المحرمة) وجعل لها (القرآن) العظيم منهاجاً^(٣).
وجوهر (الحاكمية الكتاب البشرية) أو (الحاكمية البشرية) هو: "التعلق الغيبي بالله دون معجزات خارقة ودون تسخير للانس والجن والرياح... ويمارس الانسان مسئوليته الوجودية بأقصى ما لديه من قدرات الوعي، سمعاً وبصراً وفؤاداً"^(٤).

وحسب فهمه فلا تكون "العلاقة بالتشريع -مثلاً- علاقة نصوص بل علاقة (اكتشاف لما وراء النصوص) ولا تكون العلاقة (بقصص) الأنبياء علاقة مع مجرد (سير ذاتية) بل علاقة بما تتضمنه هذه النصوص وترمز إليه..."^(٥).

(١) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢) ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر السابق، ص ٧١.

(٣) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٧١؛ ثم يأتي إلى خصائص هذه الحاكمية حسب تحليله وفهمه آيات من القرآن الكريم، ينظر: ٧٣-١١٣.

(٤) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٥) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٨٥.

ويرى حاج حمد أن حاكمية الانسان "تؤدي إلى بناء الحضارة الكونية بأبعادها الغيبية والانسانية والطبيعية..."^(١).

لا شك أن لهذه النظرة لمصطلح (الحاكمية) إفرازات على الواقع؛ قد لا يقبله الرأي المعهود في الفكر الاسلامي، لكن ليس هنا محل بحثه^(٢).

والنتيجة تلخص في أن مصطلح(الحاكمية)، يعني "التحاكم إلى شريعة الله وإفراده بالحكم والتشريع والأمر والنهي في المجالات الواسعة في الحياة، مع إقرار وجود منطقة الفراغ والعفو الذي يترك لأهل الاجتهاد والاختصاص، ولايعني إنتفاء (الحاكمية البشرية) في فقه الأحكام والفتاوى في إطار كليات وحدود وقواعد الشريعة الاسلامية".

هذا لدى معظم المفكرين الاسلاميين عدا محمد أبو القاسم حاج حمد الذي استخدم ثلاثة مصطلحات في هذا الخصوص(الحاكمية الإلهية) و(حاكمية الاستخلاف) و(حاكمية الكتاب البشرية) وهي مختلفة من حيث المضمون عما سلف، ومتباينة فيما بينها، وليست متساوية عنده، كما أشرنا.

^(١) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٨٥-٨٦.

^(٢) ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ١٠٠.

المطلب العاشر: الجاهلية

استُخدم مصطلح (الجاهلية) في القرآن الكريم كمضاف إليه، مثل (ظن الجاهلية) ﴿قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، و(حكم الجاهلية) ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، و(تبرج الجاهلية) ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣]، و(حمية الجاهلية) ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ﴾ [الفتح: ٢٦]، وتناوله المفسرون في تفاسيرهم في القرون المتتالية... لكن في العصر الحديث وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين استخدم بكثرة بمدلول خاص بالحضارة الجديدة، فمن أوائل الذين استخدموا هذا المصطلح (محمد بن عبد الوهاب) في الفكر الاسلامي الحديث، و(أبو الأعلى المودودي) و(أبو الحسن الندوي) و(سيد قطب) و(محمد قطب)، مفردة ومركبة في الفكر الاسلامي المعاصر.

فسيد قطب تناول مصطلح (الجاهلية) و(المجتمع الجاهلي) و(المجتمعات الجاهلية)، وفي مقابله (المجتمع الاسلامي) و(المجتمع المسلم)^(١)، وهو أول من وظف هذا المصطلح في منظومة فكرية متكاملة بعد استخدامه من قبل المودودي والندوي...^(٢)، وتتوع من استخدامه لتلك المصطلحات ضمن السياق نفسه^(٣).

استخدم أبو الأعلى المودودي مفهوم (الجاهلية) للتعبير عن إدانته لأنماط العيش التي لا تتطابق مع الهداية الالهية، متخطيا بذلك المفهوم التاريخي الذي استعمله العرب المسلمون للدلالة على حياة العرب قبل الاسلام^(٤).

(١) ينظر: سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ط ١٠، واستخدم عبدالجواد يس، (الجاهلية المعاصرة)، ينظر: عبدالجواد يس(١٤٠٦هـ/١٩٨٦م): مقدمه في فقه الجاهلية المعاصرة، القاهرة، الزهراء للاعلام العربي، ط ١، صص ١-١٨٩.

(٢) عبدالغني عماد (٢٠٠٦)، الحركات الاسلامية في لبنان، بيروت، لبنان، دار الطليعة، ط ١، ص ٢٨٨، و حسين بن محمود(١٤٢٩هـ):مراحل التطور الفكري في حياة سيد قطب، بلا بلد نشر، دار الجبهة للنشر والتوزيع، لاط، ص ٧٧ في الهامش.

(٣) ينظر: سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٥٢، ٩٣.

(٤) عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٧٦ ؛ هناك إختلاف في أن الجاهلية حالة موضوعية أم فترة تاريخية، فهناك إتجاه نظر إلى (الجاهلية) باعتبارها فترة انقضت ولا يمكن تكرارها، فهي تصف حالة مكانية زمانية محددة، وتنطبق فقط على المشركين من القبائل العربية قاطني الجزيرة العربية قبل بعثة النبي (صلى الله عليه وسلم) دون أهل الكتاب من العرب المعاصرين لهم في الزمان؛ من هؤلاء محمد عمارة، واتجاه آخر في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر يذهب إلى اعتبار الجاهلية حالة موضوعية تقوم متى توافرت مجموعة من السمات والخصائص في فرد أو مجتمع أو نظام؛ بصرف النظر عن مكانه أو زمانه من هؤلاء في الفكر الاسلامي المعاصر المودودي والندوي وسيدقطب ومحمد قطب وغيرهم.... ينظر: الجاهلية.. حالة موضوعية أم فترة تاريخية؟ هشام جعفر،

وبهذا المعنى "توصف حياة الأشخاص والمجتمعات بالجاهلية عندما تكون قائمة على الرغبات والهوى وبعيدة عن المنهج الرباني، وهو ما وجده ينطبق على المجتمع الهندي، والعالم ككل، حيث تختلط ألوهية الله مع غيره حين يتم الحكم بمنهج غير منهج الله"^(١). فالذين "يتبعون أهواءهم ويرفضون أن يتبعوا ما أنزل الله.. وهم حينئذ في (الجاهلية)، لأنهم يرفضون هدى الله.. أياً كان مبلغهم من العلم البشري ومبلغهم مما يسمى الحضارة والتقدم المادي والتنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي.. وهم كذلك عرضة للنتائج الحتمية لهذه الجاهلية.. من اضطراب وشقاء.. وتفتت وحرمان.. ومن ثم فليس العرب وحدهم هم الذين كانوا يعيشون في الجاهلية، قبل الاسلام، وإنما كذلك كل قوم انحرفوا عن الهدى الرباني، واتبعوا الأهواء..."^(٢).

وظف المودودي مفهوم (الجاهلية)، كما يقول عبدالغني عماد "كسلاح معرفي لرفض الفكر الغربي وفلسفته، كما استخدمه كأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاجتماع والنظم السائدة في الهند وفي العالم"^(٣).

يعتبر المودودي الحضارة الغربية (جاهلية محضة) المورثة عن (جاهلية الشرك) اليونانية^(٤).

وقد طرح سيد قطب مفهوم (الجاهلية) في "فترة الخمسينيات والستينيات من هذا القرن لمواجهة المشروع السياسي العلماني لدول الاستقلال بعد رحيل الاستعمار المباشر وموقف

ويستخدم أبو الحسن الندوي (الجاهلية) بالمعنيين... ينظر: أبو الحسن الندوي (د:ت): ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، القاهرة، مكتبة الايمان، لاط، ص ٧٧ وما بعد .

^(١) عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٧٦ .

^(٢) محمد قطب (١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م): جاهلية القرن العشرين، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط ١٢، ص ٩.

^(٣) عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٧٦ .

^(٤) ينظر عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٧٦-٢٧٧ باختصار؛ كان هناك تمييز للمودودي بين أنواع من الجاهلية: الجاهلية المحضة وهي جاهلية الحضارة الغربية، وجاهلية الشرك وهي جاهلية مشركي العرب وبعض المسلمين الذين يأتون ببعض المظاهر الشركية كالتوسل بالمقبورين وغير ذلك، وأخيراً تأتي جاهلية الرهبانية لوصف انحراف وضلال أهل الكتاب، وبعض متصوفي المسلمين ينظر:

<http://www.antomlife.net/iol-arabic/dowalia/mafahem-9.asp>

الجاهلية.. حالة موضوعية أم فترة تاريخية؟ هشام جعفر

الجماهير المسلمة غير الراضة صراحة لهذا المشروع، بالإضافة إلى مواجهة الحضارة الغربية بمعسكريها"^(١).

والعالم حسب تصور سيدقطب "يعيش اليوم كله في (جاهلية) من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق"^(٢).

لأن هذه الجاهلية "تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله، فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده..."^(٣).

وعن ماهية ومفهوم (الجاهلية) يرى محمد قطب أنها "ليست (صورة) معينة محدودة... وفترة تاريخية مضت إلى غير رجوع، إنما هي (جوهر) معين، يمكن أن يتخذ صوراً شتى بحسب البيئة والظروف والزمان والمكان، فتشابه كلها في أنها (جاهلية) وإن اختلفت مظاهرها كل الاختلاف"^(٤).

وليست (الجاهلية) هي "المقابل لما يسمى العلم والمعرفة والحضارة والمدنية والتقدم المادي والقيم الفكرية والاجتماعية والسياسية والانسانية على إطلاقها..."^(٥)، بل الجاهلية بالمعنى القرآني هي "حالة نفسية ترفض الاهتداء بهدي الله، ووضع تنظيمي يرفض الحكم بما أنزل الله"^(٦). ويستشهد بقوله تعالى ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠]، ويؤكد بأن (الجاهلية) مقابل لمعرفة الله، والاهتداء بهدي الله، والحكم بما أنزل الله، وليست مقابلاً للعلم والحضارة المادية ووفرة الانتاج وليست محصورة في الجاهلية

^(١) <http://www.antomlife.net/iol-arabic/dowalia/mafahem-9.asp>

الجاهلية.. حالة موضوعية أم فترة تاريخية؟ هشام جعفر

^(٢) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١٠.

^(٣) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١٠.

^(٤) محمدقطب، جاهلية القرن العشرين، المصدر السابق، ص ٦-٧.

^(٥) محمدقطب، جاهلية القرن العشرين، المصدر نفسه، ص ٧.

^(٦) محمدقطب، جاهلية القرن العشرين، المصدر نفسه، ص ١٢، ٨، ٧.

العربية ولا في فترة من الزمن معينة..^(١)، وإنما هي "حالة يمكن أن توجد في أي وقت وفي أي مكان.. كما توجد كذلك في أي (مستوى) من المعرفة و (الحضارة) والتقدم المادي والقيم الفكرية والسياسية والاجتماعية و (الإنسانية!).. إذا كانت هذه كلها لا تهتدي بالهدي الرباني، وتتبع أهواءها وترفض أن تتبع ما أنزل الله"^(٢).

و (الجاهلية) هي "الانحراف عن العبودية لله وحده وعن المنهج الإلهي في الحياة، واستنباط النظم والشرائع والقوانين والعادات والتقاليد والقيم والموازين من مصدر آخر غير المصدر الإلهي... الإسلام هو الإسلام، ووظيفته هي نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام"^(٣). وهي "عبودية الناس للناس: بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله، كائنة ما كانت الصورة التي يتم بها هذا التشريع..."^(٤).

والجاهلية المعاصرة التي نحن فيها اليوم حسب رأي سيد قطب "جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم؛ حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!!"^(٥).

ويعود عدم استقامة قيم الإسلام في نفوسنا، ووضوحه في عقولنا، وعدم نشأة جيل ضخم من الناس من ذلك الطراز الذي أنشأه الإسلام أول مرة، لهذه الوضعية التي نعيشها في الجاهلية^(٦).

(١) محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، المصدر السابق، ص ٧-٨.

(٢) محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، المصدر نفسه، ص ٨-٩، وهو كسيد قطب يساوي بين الهوى والجاهلية، و"إن الجاهلية والهوى سيان". المصدر نفسه، ص ٩، ويؤيد حاكم المطيري بأن الجاهلية ليست مرحلة تاريخية بل حالة إجتماعية وبشرية توجد في العقائد والتصورات وفي التشريع والأحكام والنظم، وفي الاقتصاد والأخلاق، ينظر: كتابه (تحرير الإنسان وتجريد الطغيان) في موقعه، الذي لم أحصل إلا نسخة أكروبات ودون تاريخ الطبع (عدا الإشارة إلى إتمامه في ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م) والناشر وبلد النشر، ص ١٠-١١ في الهامش، ينظر: <http://www.dralsherif.net>

و <http://www.dr-hakem.com>

(٣) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١٦٣.

(٤) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٥) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٦) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٢١.

ويرى محمد قطب أن جاهلية القرن العشرين (في الواقع) أشنع جاهلية في تاريخ البشر على ظهر الأرض، وذلك لأنها كانت جاهلية ساذجة قريبة الغور، جاهلية عبادة الأوثان وألواناً من السلوك المنحرفة، وبطشاً للسيادة القرشية، أما الجاهلية الحديثة فهي جاهلية (العلم)، والبحث والدراسة والنظريات، والنظم المستقرة المتعمقة في التربة، جاهلية التقدم المادي المفتون بقوته... جاهلية الكيد المنظم المدروس المخطط الموجّه لتدمير البشرية على أسس علمية... جاهلية لا مثيل لها في التاريخ^(١).

ثم يتعمق في جاهلية القرن العشرين من حيث المصدر والجذور التاريخية وملامحها، والفساد في التصور وفي السلوك في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق والعلاقات بين الجنسين وفي الفن وأخرى^(٢).

ويرى سيد قطب أن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية. لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور.. فإما إسلام وإما جاهلية. وليس هنالك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهلية، يقبله الإسلام ويرضاه وإما حكم الله وإما حكم الجاهلية، وإما شريعة الله، وإما الهوى.. ويستشهد بالآيات القرآنية في هذا المعنى^(٣).

الناس عند سيد قطب ليسوا بمسلمين (كما يدعون) في حين أنهم "يحيون حياة الجاهلية، وإذا كان فيهم من يحب أن يخدع نفسه أو يخدع الآخرين، فيعتقد أن الإسلام يمكن أن يستقيم مع هذه الجاهلية فله ذلك. ولكن انخداعه أو خداعه لا يغير من حقيقة الواقع شيئاً.. ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد"^(٤).

ينتقد محمد عمارة آراء المودودي حول مفهوم الجاهلية ومضمونها لديه، وخاصة الحكم بسيادة (الجاهلية) في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية منذ السنوات الأخيرة لخلافة الراشد عثمان بن عفان، وارتداد الحضارة والثقافة الإسلامية، والنظام الاجتماعي إلى الجاهلية إلا في فترات مثل فترة حكم عمر بن عبدالعزيز، و بعد ذلك الانقلاب الرجعي عن

(١) محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، المصدر السابق، ص ٩-١٠، وكتابه (، كما يقول) معني بدراسة هذه (الظاهرة التي يعيش فيها القرن العشرين... من دراسة أسبابها، وملامحها، وانعكاساتها في تصورات البشر وسلوكهم الواقعي، ونتائجها في حياتهم، ومستقبلها، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢) محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، المصدر نفسه، للتفصيل ينظر: ص ١٧ وما بعد.

(٣) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١٦٣-١٦٤ باختصار، من تلك الآيات المائدة: ٤٩-٥٠، والشورى: ١٥، والقصص: ٥٠، والجمانية: ١٨-١٩.

(٤) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١٧٣.

منهاج النبوة، وحل محلها الملك العضوض وبدأ الحكم والسلطة على قواعد الجاهلية، وحتى الحضارة في قرطبة وبغداد ودلهي لايعتبرها حضارة إسلامية، وعن هذا العصر ووصفه بعصر الجاهلية المحضة...الجديدة...والمعاصرة...والمتحضرة...^(١).

ويشير إلى أن هذا الغلو(غير المبرر)، انتقل إلى سيد قطب في لحظات المحنة والتوتر، ويستشهد لذلك بأقواله في كتاب (معالم في الطريق)، عن جاهلية هذه المجتمعات المسلمة لأنها لاتدين بالعبودية لله في نظام حياتها، ولا تقبل حاكمية الله، وانقطاع الأمة الإسلامية عن الوجود منذ قرون، لأنهم يحيون حياة جاهلية، ويحكم بأنهم جاهليون وليسوا بمسلمين، لبعدهم عن العقيدة وسيادة الجاهلية على حياتهم، ويرى عمارة أن بعض مقولاته استغلت من قبل جماعات الغلو الإسلامي المعاصر ووظفوها في مجالها العملي وعلى أرض الواقع^(٢).

فالجاهلية حسب تعريف محمد عمارة(في المصطلح العربي والإسلامي)، هي "زمن الفترة، ولا إسلام..أي الفترة بين رسولين ورسالتين وشريعتين، عندما لا يكون هناك دين صحيح سائد، وإنما يكون الشرك والوثنية محور الاعتقاد"^(٣).

ويرى أن "الذين أطلقوا وصف الجاهلية على المجتمعات الإسلامية المعاصرة وحضارتها ودولها وحكوماتها، إنطلاقاً من أن الجاهلية هي(حالة) وليست(فترة زمنية)(ومنهم المودودي والذين ساروا على دربه)، قد جانبهم التوفيق عندما لم يميزوا بين وجود (شوائب جاهلية) في المجتمعات الإسلامية المعاصرة وبين(عموم الجاهلية) في هذه المجتمعات..."^(٤).

فمفهوم(الجاهلية) عنده"يعني انعدام الإسلام، وتحول الشرك والوثنية إلى محور الاعتقاد في هذه المجتمعات..وهو ما لايقول به إلا الغلاة"^(٥).

والاختلاف واضح بين الآراء السابقة للجاهلية ورأي محمد عمارة الذي قام بانتقادهم... أما(المجتمع الجاهلي) الذي هو أحد مصطلحاته بهذا الصدد فهوكل مجتمع غير المجتمع المسلم، بالتحديد كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي

(١) محمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٥٧-٥٩.

(٢) ينظر: محمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر نفسه، ص ٥٩-٦٢.

(٣) محمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤) محمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٥) محمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر نفسه، ص ٥٥-٥٦.

الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية ، ويدخل فيها اليوم المجتمعات الشيوعية، والوثنية واليهودية والنصرانية، والمجتمعات التي تزعم أنها مسلمة ولكن تعتقد بألوهية غير الله^(١).

فالمجتمع الجاهلي هو "الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصورات، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه"^(٢).

لذلك "لا بد من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية، في خاصة نفوسنا، ليست مهمتنا أن نصلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين بالولاء له، فهو بهذه الصفة، صفة الجاهلية، غير قابل لأن نصلح معه، إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً"^(٣).

ويرى أن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع من أساسه ، لأنه يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج والتصور الإسلامي، ويحرمننا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش، إن أولى الخطوات إلى طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصورات^(٤).

والظاهر أن (المجتمع الجاهلي) لدى سيد قطب قد يتمثل في صور شتى، قديكون في صورة مجتمع ينكر وجود الله تعالى، ويفسر التاريخ تفسيراً مادياً جدلياً، ويطبق ما يسميه (الاشتراكية العالمية) نظاماً؛ وقد يتمثل في مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السماوات، ويعزله عن ملكوت الأرض، فلا يطبق شريعته في نظام الحياة، ولا يحكم قيمه التي جعلها هو قيماً ثابتة في حياة البشر... وبذلك يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه ولو ترك الناس يقدمون الشعائر لله، في البيع والكنائس والمساجد؛ ثم يتحدث عن (المجتمع المتحضر) كوصف ل"المجتمع الإسلامي"، و(المجتمعات المتخلفة) كصفة ل(المجتمعات الجاهلية)، بكل صورها المتعددة، ثم يبدأ بتوضيح ذلك^(٥).

(١) ينظر: سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نالسبق، ص ٩٨-١٠١.

(٢) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٣) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٢٢ باختصار.

(٥) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٦-١١٧ باختصار.

وبالمقابل فالمجتمع الإسلامي بحسب رأيه ليس المجتمع الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم (مسلمين)، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام!"^(١).

وكذلك "ليس مجرد صورة تاريخية، يبحث عنها في ذكريات الماضي، إنما هو طلبية الحاضر وأمل المستقبل، إنه هدف يمكن أن تستشرفه البشرية كلها اليوم وغداً، لترتفع به من وهدة الجاهلية التي تتردى فيها، سواء هذه الجاهلية في الأمم المتقدمة صناعياً واقتصادياً أم الأمم المتخلفة أيضاً"^(٢).

بل هو "المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام، عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً"^(٣).

المجتمع الاسلامي "ليس هو الذي صنع الشريعة، إنما الشريعة هي التي صنعت المجتمع الاسلامي، هي التي حددت له سماته ومقوماته وهي التي وجهته وطورته..."^(٤).

و(المجتمع الإسلامي) وحده يوصف بأنه هو "المجتمع الذي تمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الأساسية، والذي تعتبر فيه العقيدة هي الجنسية التي تجمع بين الأسود والأبيض والأحمر والأصفر والعربي والرومي والفارسي والحبشي وسائر أجناس الأرض في أمة واحدة، ربها الله، وعبوديتها له وحده، والكرم فيها هو الأتقى، والكل فيها أنداد يلتقون على أمر شرعه الله لهم، ولم يشرعه أحد من العباد!"^(٥).

ويرى أن في (المجتمعات الجاهلية الحديثة) "ينحسر المفهوم (الأخلاقي)؛ بحيث يتخلى عن كل ما له علاقة بالتميز (الإنساني) عن الطابع (الحيواني)، ففي هذه المجتمعات لا تعتبر العلاقات الجنسية غير الشرعية - ولا حتى العلاقات الجنسية الشاذة - رذيلة أخلاقية . . إن المفهوم الأخلاقي يكاد ينحصر في المعاملات الاقتصادية - والسياسية أحياناً في حدود (مصلحة الدولة)..."^(٦).

^(١) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١١٦.

^(٢) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١٣١.

^(٣) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٦.

^(٤) سيدقطب(د:ت): نحو مجتمع إسلامي، القاهرة، دار الشروق، لاط، ص ٦٤.

^(٥) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١٢٢.

^(٦) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

ويرى سيد أن (المجتمع الإسلامي)، هو "وليد الحركة، والحركة فيه مستمرة، وهي التي تعين أقدار الأشخاص فيه وقيمهم، ومن ثم تحدد وظائفهم فيه ومراكزهم، والحركة التي يتولد عنها هذا المجتمع ابتداء حركة آتية من خارج النطاق الأرضي، ومن خارج المحيط البشري . . . إنها تمثل في عقيدة آتية من الله للبشر، تنشئ لهم تصوراً خاصاً للوجود والحياة والتاريخ والقيم والغايات، وتحدد لهم منهجاً للعمل يترجم هذا التصور"^(١).

لقد شارك الأقوام والأجناس المختلفة، وتجمعت خصائصهم كلها لتعمل متمازجة متعاونة متناسقة في بناء (المجتمع الإسلامي) والحضارة الإسلامية؛ ولم تكن هذه الحضارة الضخمة يوماً ما (عربية) إنما كانت دائماً (إسلامية)، ولم تكن يوماً (قومية) إنما كانت دائماً (عقيدية)^(٢).

وأخيراً يرى سيد قطب أن "المجتمع الإسلامي مجتمع عالمي، بمعنى أنه مجتمع غير عنصري ولا قومي ولا قائم على الحدود الجغرافية، فهو مجتمع مفتوح لجميع بني الانسان، دون النظر إلى جنس أو لون أو لغة، بل دون النظر إلى دين وعقيدة"^(٣).

ويشير حسين بن محمود إلى أن من الكلمات التي أخذت على سيد مصطلح (المجتمع الجاهلي)، الذي أطلقه على المجتمعات الإسلامية، وبأنه يكفر أفراد المجتمعات الإسلامية، بعيد كل البعد عن مقصوده، وإنما طار بهذا الشيوعيين والعلمانيين في مصر في بداية الأمر ثم بعض الشباب الذين لم يفقهوا مقصود سيد بهذه المصطلحات، وقد بين سيد هذا جلياً في رسالته (لماذا أعدموني)، وكذلك في محضر تحقيقه الذي نقله سامي جوهر في كتابه (الموتى يتكلمون)، ومن تتبع كلامه في (الظلال) و(المعالم) لا يخفى عليه ما يريد سيد بهذا المصطلح القديم المتجدد^(٤).

^(١) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١٢٨.

^(٢) سيدقطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ٥٩ باختصار.

^(٣) سيدقطب(د:ت): نحو مجتمع إسلامي، المصدر السابق، ص ٩٢.

^(٤) حسين بن محمود(١٤٢٩هـ): مراحل التطور الفكري في حياة سيد قطب، بلا بلد نشر، دار الجبهة للنشر والتوزيع، لاط، ص ٧٧، فقال عن (المجتمع الجاهلي) هو : الذي لا يُطبَّق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوّراته، وقيمه وموازنه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه... ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم "مسلمين" بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام، وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه، غير ما قرره الله سبحانه، وفصّله رسوله صلى الله عليه وسلم، ويسميه مثلاً : الإسلام المنظور... "وله تعريفات أخرى في غير هذا الموضع للمجتمع الجاهلي كلها تصب في هذا القالب، وأشيرت إلى بعضه. ولقول سيدقطب، ينظر: معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١١٦.

ويشير حسين بن محمود إلى أمر غاية في الأهمية بحسب تعبيره، وهو "أن سيداً وصم (المجتمع) بالجاهلية وليس كل فرد في ذلك المجتمع، والفرق بين الأمرين كبير وخطير"^(١). وينقل محمد قطب أن شقيقه سيد قطب كان حريصاً على أن يبين أن هذا ليس مقصوداً به إصدار الأحكام على الناس، وإنما المقصود به تعريفهم بما غفلوا عنه... ومدى استقامتهم على طريق الله كما ينبغي، ويشير إلى أنه سمعه أكثر من مرة يقول (نحن دعاة ولسنا قضاة)، ويرى سالم البهنساوي أن المراد بالجاهلية عند المودودي (جاهلية المعصية وليست جاهلية الكفر والاعتقاد)؛ لكن فهمي هويدي لا يوافقهما على هذا الرأي ولا يرضى بتلك التبريرات^(٢).

وملخص الجاهلية وفق التصورات السابقة هي: حالة نفسية ترفض الاهتداء بهدي الله، ووضع تنظيمي يرفض الحكم بما أنزل الله، ويمكن أن توجد في أي وقت وفي أي مكان.. كما توجد كذلك في أي مستوى من المعرفة والحضارة والتقدم المادي والقيم الفكرية والسياسية والاجتماعية والانسانية.. إذا كانت هذه كلها لا تهتدي بالهدي الرباني، وتتبع أهوائها وترفض أن تتبع ما أنزل الله وهي انحراف عن عبودية الله وحده وعن المنهج الإلهي في الحياة، واستنباط النظم والشرائع والقوانين والعادات والتقاليد والقيم والموازن من مصدر آخر غير المصدر الإلهي... وعبودية الناس للناس: بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله، كائنة ما كانت الصورة التي يتم بها هذا التشريع... و(المجتمع الجاهلي) هو الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازنه، ونظامه وشرائعه، وخلق وسلوكه... أما (المجتمع الإسلامي) فهو "المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام، عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً وصنعتة الشريعة وحددت له سماته ومقوماته وهي التي وجهته وطورته... وتمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الأساسية..."، مع وجود إتجاه نظر إلى (الجاهلية) باعتبارها فترة تاريخية، انقضت ولا يمكن تكرارها ويؤيد هذا محمد عمارة، وآخر في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر يذهب إلى اعتبار الجاهلية حالة موضوعية تقوم متى توافرت مجموعة من السمات والخصائص في فرد أو مجتمع أو نظام؛ بصرف النظر عن مكانه أو زمانه من هؤلاء في الفكر الإسلامي المعاصر المودودي والندوي وسيدقطب ومحمد قطب وحاكم المطيري وغيرهم...

^(١) ويمثل لذلك بالمجتمع الجاهلي في مكة بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد قضى النبي وصحابته ثلاثة عشر سنة في مكة (الجاهلية)، ولا يقول مسلم بأن جميع أفراد ذلك المجتمع الجاهلي هم من (الجاهليين)، أما مجتمع المدينة فلم يصبح إسلامياً إلا بعد قدوم النبي صلى الله عليه وسلم واستلامه لزام الأمور في المدينة، وكانت تلك أول نواة للمجتمع المسلم) في ذلك العصر الجاهلي، ورغم ذلك كان يوجد في مكة وغيرها من البقاع (الجاهلية) في جزيرة العرب أفراد ينتمون إلى الإسلام، فهناك فرق بين (المجتمع الجاهلي) وبين أفراد ذلك المجتمع، فينبغي فهم مراد سيد رحمه الله من هذا المصطلح، ولا يكون ذلك إلا بربط كلامه ببعضه بعض... حسين بن محمود، مراحل التطور الفكري في حياة سيد قطب، المصدر السابق، ص ٧٨.

^(٢) فهمي هويدي (١٤١٤هـ/١٩٩٤م): التدين المنقوص، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ص ٢٣٣.

المطلب الأحد عشر: الخطاب السياسي الشرعي المنزل، المؤول، المبدل

هذه المصطلحات المركبة الثلاثة تناولها حاكم المطيري* في كتابه (الحرية أو الطوفان)، إذا أخذت كل مفردة على حدة، فلا يوجد فيها جدة، لأنها موجودة في التراث الاسلامي القديم والمعاصر، لكن بهذه الصياغة المركبة لم تكن موجودة بحسب علم الباحث، إلا أن مضمونه موجود في كتابات كثيرة.

ونرى أنه أخذ هذه المصطلحات بتصريف من ابن تيمية ووظفها في مجاله الذي تناوله في كتابه، والذي لا يبعد كثيراً من استعمال ابن تيمية وكذلك ابن القيم؛ وسبقه في الإشارة إلى هذا الموضوع حسن حنفي حيث يرى أن مصطلح (الشرع) في عصر الوحي يعني الكتاب والسنة (أي الشرع المنزل)، ويتطور الحياة واختلاف الأماكن، وبعد ما استجد من الأحداث ظهر (الشرع المتأول) بجانب (الشرع المنزل) من قبل الفقهاء والعلماء والمجتهدين ومنهم الولاة والحكام، وهذا (الشرع المتأول)، يشمل اجتهادات المجتهدين وتشريعات الحكام والولاة، لكن لم تكن له قدسية الدين والزام (الشرع المنزل)، لكن مندرج عند أمثال ابن تيمية وابن القيم بحسب ما يراه حنفي تحت مصطلح (الشرع والشريعة)^(١).

وابن تيمية وابن القيم بحسب ما يراه حنفي يقرران تجاوز مضمون هذا المصطلح لما نص عليه القرآن والحديث: بل لفظ (الشرع) في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام^(٢):

الشرع المنزل: وهو الكتاب والسنة واتباعه واجب... والشرع المتأول: الذي هو حكم الحاكم... أو قول أئمة الفقه... واتباع أحدهم ليس واجباً على جميع الأمة... كما هو حال الشرع المنزل... والشرع المبدل: الذي هو افتراء على الشريعة وإضافة إليها ما ليس منها.

ومن المهم التنويه إلى أن ابن تيمية يشير إلى أن لفظي (الشرع) و (الشريعة)، قد يريد بهما الكتاب والسنة، وهذا هو (الشرع المنزل) عنده، وقد يراد بالشرع قول أئمة الفقه، فحينئذ لا

* حاكم عيسى الحميدي المطيري ولد في الكويت بتاريخ ٧ / ١١ / ١٩٦٤م، حاصل على الإجازة الجامعية من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت سنة ١٩٨٩م والماجستير من قسم الكتاب والسنة في كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة ١٩٩٥م ودكتوراه فلسفة من قسم الدراسات الإسلامية بجامعة برمنغهام بإنجلترا سنة ٢٠٠٠م و الدكتوراه من جامعة القرويين بفاس المغرب قسم الفقه تخصص فقه المعاملات، سنة ٢٠٠٦م، ويعمل الآن أستاذاً مساعداً بقسم التفسير والحديث في كلية الشريعة بجامعة الكويت، كان أميناً عاماً للحركة السلفية ٢٠٠٠ - ٢٠٠٥م، والأمين العام لحزب الأمة ٢٠٠٥ - ٢٠٠٨م، من مؤلفاته تاريخ تدوين السنة النبوية وشبهات المستشرقين طبع جامعة الكويت، والحرية أو الطوفان دراسة موضوعية للخطاب السياسي الإسلامي ومراحل التاريخ طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر (مترجم من قبل الباحث إلى اللغة الكوردية).

<http://www.dr-hakem.com/Portals/Content/?info=TVRRbVVHRm5aU114K3U=.jsp>

حاكم المطيري، السيرة الذاتية في موقعه الشخصي.

(١) حسن حنفي (١٩٨٦م): موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ص ٤١٠ بتصرف.

(٢) حسن حنفي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المصدر نفسه، ص ٤١٠-٤١١.

يكون اتباع أحدهم واجباً على الأمة ، لكن إن أضيف أحد إلى الشريعة ما ليس منها، فهذا نوع من التبديل، ومن هنا يرى ابن تيمية أنه من الواجب الفرق بين الشرع المنزل والشرع المؤول والشرع المبدل...^(١).

ففي البداية يشير المطيري إلى معنى الخطاب السياسي الاسلامي بقوله "هو منظومة الأحكام والقواعد التي يقوم عليها نظام الحكم في الدولة الاسلامية"^(٢).

والمرحل التاريخية لهذا الخطاب تقسم (بحسب رأيه) إلى ثلاث مراحل رئيسة، مرحلة (الخطاب السياسي الشرعي المنزل - الخطاب السياسي الشرعي المؤول - الخطاب السياسي الشرعي المبدل)، لكل مرحلة ملامحها ومعالمها التي تميزها من المراحل الأخرى^(٣).

ثم يأتي المطيري على تعريف تلك المراحل مع أهم ملامحها ومبادئها؛ فمرحلة (الخطاب السياسي الشرعي المنزل): عبارة عن "المرحلة التي تمثل تعاليم الاسلام كما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم والتي تبدأ تاريخياً بقيام الدولة الاسلامية في المدينة المنورة، بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إليها، إلى وفاة آخر خليفة صحابي وهو عبدالله بن الزبير سنة (٥٧٣هـ)، مع ما تخللها في آخرها من انحراف يعد بداية نهاية هذه المرحلة"^(٤).

وتتميز هذه المرحلة لديه بلامح ومبادئ، من ذلك ضرورة الدولة للدين، وأنه لا دين بلا دولة، وضرورة إقامة السلطة، وأنه لا دولة بلا إمام، مع ضرورة عقدا البيعة له، وأن عقد البيعة تكون برضى الأمة واختيارها، ولا رضا بلا شورى بين المسلمين في أمر الامامة، والشورى لا يكون بلا حرية، ومتماشياً مع ذلك تكون الحاكمية والطاعة المطلقة لله ورسوله، وتحقق فيه مبادئ العدل والمساواة وتضمن وتحمي فيه الحقوق والحريات الانسانية الفردية والجماعية وصيانتها، مع وجود الجهاد في سبيل الله، ويستشهد لذلك ويفصل في الكلام^(٥).

أما مرحلة (الخطاب السياسي الشرعي المؤول)، فتأتي "بعد عهد الخليفة الراشد عبدالله بن الزبير سنة (٥٧٣هـ) وامتدت إلى سقوط الخلافة العثمانية، وقد تفاوتت هذه المرحلة في شدة

^(١) ينظر: ابن تيمية (١٩٩٠م): الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، بغداد، العراق، دار الرافدين للنشر، لاط، ص ٥٩-٦٠ باختصار، يبدو أن حنفي أيضاً نقلها من ابن تيمية، ووظفه المطيري في فكرة كتابه.

^(٢) حاكم المطيري (٢٠٠٤): الحرية أو الطوفان، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ص ١٣.

^(٣) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ١٣.

^(٤) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ١٣.

^(٥) للتفصيل ينظر: حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ١٣-١٠١.

تراجعها عن مبادئ تعاليم الدين المنزل في خطابها السياسي في عصورها المختلفة^(١). ويلخص المطيري أهم ملامح هذه المرحلة في مصادرة حق الأمة في اختيار الإمام وتحول الحكم من شورى إلى وراثية تحت دعاوى الأحقية في الخلافة، بشتى أنواع التأويل لنصوص القرآن والسنة، ومصادرة حق الأمة في المشاركة والشورى وغياب دورها في الرقابة على بيت المال وتراجعها في مواجهة الظلم والانحراف؛ ويستشهد لذلك بأدلة تاريخية وأقوال ومواقف كثيرة لولاة الأمور والعلماء^(٢).

ويذكر الأسباب التي أدت إلى شيوع الخطاب المؤول، من ذلك النظرة الجزئية إلى حوادث التاريخ وخطهم بين مفهوم الخروج السياسي ومفهوم الخروج العقائدي وشيوع أحاديث الفتن دون فهم لمعناها الصحيح وشيوع روح الفردية بسبب الفهم الخاطيء لأحاديث اعتزال الفتن وشيوع روح الجبر من جهة والارجاء من جهة أخرى والغلو في تعظيم طاعة السلطان^(٣).

أما **(الخطاب السياسي الشرعي المبدل)**، فتأتي في المرحلة الثالثة، ففي الخطاب المؤول بقي بعض مبادئ الخطاب المنزل، "كإقامة الشريعة وصيانتها، وحماية الأمة بإقامة الجهاد والذود عنها، والمحافظة على وظيفة الخلافة، حتى وإن كانت صورية لكونها رمزاً لوحدة الأمة"^(٤).

وهذا الخطاب **(الخطاب السياسي الشرعي المبدل)**، هي المرحلة التي تجاوز مبادئ الخطاب المنزل التي بقيت في الخطاب الشرعي المؤول، وتراجع عنها "حتى بلغ الانحراف ذروته في أواخر العصر العثماني باستجلاب القوانين الوضعية من أوروبا، ثم وقوع الأمة الإسلامية كلها تحت الاستعمار الغربي"^(٥).

ويرى المطيري، أن الذي سبق "تمخض عن ولادة الخطاب السياسي الشرعي المبدل، وذلك بظهور كتاب علي عبدالرازق (الإسلام وأصول الحكم)، ثم بتأييد شيخ الأزهر المراغي، وكل ذلك ليتم إضفاء الشرعية على الخطاب الجديد الداعي إلى إلغاء الخلافة وإلغاء القضاء الإسلامي"^(٦). لقد واجهت هذا الخطاب انتقادات كثيرة من بدايته مبدء ظهوره من قبل علماء

(١) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر السابق، ص ١٠٧.

(٢) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ١٠٧-١٩٠.

(٣) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ١٦٦-١٩٠.

(٤) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٥) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٦) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر السابق، ص ٢٤٣.

كثيرين ولكن لم يكتب لها النصر وفرض الخطاب المبدل نفسه على الواقع نظراً لأسباب عديدة، وقامت في النهاية "دول قومية وقطرية لا تؤمن بالوحدة الاسلامية، وأنظمة علمانية لا تؤمن بالشريعة الاسلامية ولا ترى وجوب تطبيقها، ولا ترى الجهاد من أجل حماية الأمة والملة؟!!"^(٢).

وكان أهم ملامح هذا الخطاب يلخص في إثبات عدم شرعية الخلافة وإثبات مشروعية التحاكم إلى القوانين الوضعية وإثبات عدم مشروعية الجهاد في الاسلام^(٣). وأخيراً يرى المطيري "أن الخطاب السياسي الشرعي المنزل هو الخطاب الذي يمثل تعاليم الاسلام الحق، وأن ما عداه إما مؤول أو مبدل يجب رده ورفضه والتمسك بما كان عليه الخلفاء الراشدون في باب الإمامة وسياسة شؤون الأمة..."^(٤).

ويذكر مقومات هذا الخطاب ومواجهة المؤول والمبدل فكرياً مع الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى في تنظيم الحقوق والاهتمام بكل عمل جماعي منظم لتحقيق مبادئ الاسلام، وتأسيس الاحزاب السياسية والنقابات المهنية والجمعيات الخيرية ولجان حقوق الانسان...^(٥). وبحسب ما سبق فإن **الخطاب السياسي الشرعي** مرّ بمراحل ثلاث حتى الآن **(المنزل والمؤول والمبدل)**، ونحن مطالبون بإعادة **الخطاب السياسي الشرعي المنزل**.

^(٢) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ٢٤٣؛ لتفصيل تلك الجهود ومحاولات، ينظر: ص ٢٤٣-٢٤٤ فما بعد.

^(٣) لتفصيل ذلك ينظر: حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ٢٤٣ فما بعد.

^(٤) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ٣١٩.

^(٥) ينظر: حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ٣٢٠-٣٢١.

المطلب الثاني عشر: السلفية

لعل مصطلح السلفية من أكثر المصطلحات التي تعرضت للنقاش في معرض دراسة الحركات الاسلامية المعاصرة، ومع ذلك لا يزال ملتبساً عند الكثيرين^(١)، فهي " من المصطلحات التي يحيط بمضمونها الغموض، أو عدم التحديد، في عدد من الدوائر الفكرية والسياسية في واقعا العربي والاسلامي المعاصر..."^(٢).

وذلك لأن "هناك من يرون في(السلفية) و(السلفيين): التيار المحافظ والجامد، بل والرجعي، في حياتنا الفكرية، وفي الجانب الفكر الديني منها على وجه الخصوص...وهناك من يرون في (السلفية) و(السلفيين): التيار الأكثر تحرراً من فكر الخرافة والبدع، ومن ثم الأكثر تحرراً واستنارة في مجال الفكر الديني بالذات..."^(٣).

ويشير عبدالغني عماد أن مصطلح (السلفية) "استخدم بمعان ومقاصد واسقاطات مختلفة، تبعاً للخلفية الفكرية للجهة التي تستخدم المصطلح، فهناك من يستخدم المصطلح للدلالة على (المتشددين) أو (الأصوليين) وغالباً ما يصدر ذلك عن غير المتخصصين في الفكر الاسلامي، وهناك آخرون يستخدمون هذا المصطلح بمعنى الجماعات التي تنبذ المذهبية الفقهية..."^(٤).

أما(السلف) الذي ينتسب إليه(السلفية) عند البوطي وسعدالدين محمد الكبي وعيد عباسي، هم أهل وأصحاب القرون الثلاثة الخيرة، المتمثلون بالصحابة والتابعين والفترة الزمنية هي القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة الإسلامية(مستثنياً من ذلك من رمي ببدعة أو الفرق الضالة التي وجدت في تلك الفترة)^(٥)، ويستشهد كل منهم بأقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيئ قوم تسبق شهادة أحدهم

(١) عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٦٣ .

(٢) محمد عمارة(١٤١٨هـ/١٩٩٧م): تيارات الفكر الاسلامي، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ص١٢٥.

(٣) محمد عمارة، تيارات الفكر الاسلامي، القاهرة، المصدر نفسه، ص١٢٥.

(٤) عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٦٤ .

(٥) محمد سعيد رمضان البوطي (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م): السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، دمشق، سورية، دار الفكر، ط١، ص ٩، وسعدالدين محمد الكبي(١٤١٥-١٩٩٤): الدعوة السلفية في مفهومها الصحيح، بيروت، دمشق، عمان، المكتب الاسلامي، ط١، ص١٢، وعيد عباسي(٢٠٠٢): الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى، إسكندرية، دار الايمان، الترقيم الدولي، ٩٧٧-٩٥-٣٣١-٧-٠، لاط، ص٥، ومصطفى حلمي(١٤١٦هـ/١٩٩٦م): قواعد المنهج السلفي، الاسكندرية، دار الدعوة، ط٣، ص١٨٧.

يمينه، ويمينه شهادته"^(١)، وفي رواية: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم - قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه: قرنين أو ثلاثة؟ ثم إن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن"^(٢).

ويوافقهم محمد عمارة في أن السلف في الاصطلاح هو العصر الذهبي الذي يمثل نقاء الفهم والتطبيق للمرجعية الفكرية والدينية، قبل ظهور المذاهب والتصورات التي وفدت على الحياة الفكرية، بعد الفتوحات التي أدخلت الفلسفات غير الإسلامية على فهم السلف الصالح للإسلام..."^(٣).

ومن حيث الجيل فالسلف "يشمل الصحابة والتابعين والأئمة العظام للمذاهب الكبرى، من تابعي التابعين..."^(٤).

ويرى عمارة أن أول اعلامها ورجالها أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يأتي أهل الحديث الذين نهجوا نهج الصحابة والتابعين لهم باحسان في التمسك بالكتاب والسنة...وثم جاء الأئمة الأربعة وعلى رأسهم أحمد بن حنبل وبعد ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يعتبر بحق هو المؤسس الحقيقي للمدرسة السلفية ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب العلم الثالث للمدرسة السلفية، وأسماء كثيرة ذكرها الدارسون"^(٥).

وأن "أشهر المدارس الفكرية التي حاولت الاستئثار، في تراثنا بمصطلح (السلفية) هي مدرسة (أهل الحديث)، وأمامها أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ/٧٨٠-٨٨٥م)"^(٦).

(١) كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح/٣٦٥٠، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ت: محمود نصار، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط٦، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٦٦٥، وكتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، ح/٢٥٣٥، مسلم، أبو الحسين ابن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، الجزيرة، مصر، شركة ألفا للتحقيق والتأليف، ط١، ٢٠٠٨م/١٤٢٩م، ص٧١٥.

(٢) كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح/٣٦٥١، البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، ص٦٦٥، وكتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، ح/٢٥٣٥، مسلم، صحيح مسلم، المصدر السابق، ص٧١٦.

(٣) محمد عمارة (٢٠٠٠م): الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، القاهرة، تحفة مصر، التقييم الدولي، -1148-9 I.S.B 14n977، ص١٩، و محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص٤١، و محمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص٣١.

(٤) محمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، المصدر نفسه، ص٢١.

(٥) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الفكر الإسلامي الحركي وسبل تجديده، المصدر السابق، ص٤٠-٤٤ باختصار، لأعلام السلفية في القدم والحديث ينظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص١٣٠-١٣٦، و أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية، المصدر السابق، ص٣١٥.

(٦) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص٢٠٨.

وأما عن إثبات الخيرية الواردة في الأحاديث فينقل لنا البوطي أن "الجمهور يرون أن الحكم بالخيرية ثابتة لأفراد هذه القرون الثلاثة جميعاً، على اختلاف درجاتهم وتفاوتهم في الصلاة والاستقامة، وذهب عبد البر (٣٦٣-٤٦٣هـ) إلى أنها ثابتة لمجموع المسلمين في تلك العصور الثلاثة أما الأفراد فقد لا تنطبق الخيرية على بعض منهم، بل قد يأتي فيمن بعدهم من هو أفضل منهم"^(١).

واعتباراً لهذه الحقيقة يدعو البوطي إلى ربط العقول والسلوك برابطة الولاء للسلف والاقتران بهم، والانطباع بقواعد فهمهم للنصوص والتقيد بكلف ما اتفق عليه جميعهم أو جلهم من المبادئ الاعتقادية والأحكام السلوكية، ونبذ كل ما يخالف ذلك مما ابتدعه المظلون أو الجاهلون^(٢).

وفي المقابل يربط سعد الدين محمد الكبي بين (السلف) و(السلفية الجديدة) في أنه "لايجوز محاربة السلفية والسلفيين لأن السلفية مضمونها العودة إلى السلف الصالح والسير على نهجهم، وأن السلفيين هم حملة هذه الدعوة"^(٣).

وبهذا يرى أن القدسية تتجاوز (السلف) إلى أن يصل إلى ما يسمى اليوم بـ(السلفية) و(السلفيين)، ويتجاوز ذلك إلى أن يقول أبعد من بقوله ذلك "ان الدعوة (السلفية) ليست مذهباً جديداً حتى تحارب، وليست فكرة وليدة حتى ترفض إنما هي دعوة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، الذين ختمهم الله بمحمد صلى الله عليه وسلم"^(٤).

وبالمقابل يرى البوطي أن إتباع السلف "لا يكون بالانحباس في حرفية الكلمات التي نطقوا بها أو المواقف الجزئية التي اتخذوها، لأنهم أنفسهم لم يفعلوا ذلك، وإنما يكون بالرجوع إلى ما احتكموا إليه من قواعد تفسير النصوص وتأويلها وأصول الاجتهاد والنظر في المبادئ والأحكام"^(٥).

والسلفية عند البوطي مرحلة زمنية مرت، وصفت بالخيرية، كما وصف كل عصر آت من بعد بأن خير من الذي يليه، لا جماعة إسلامية ذات منهج معين خاص بها يتمسك به

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر السابق، ص ١٠

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) سعدالدين محمد الكبي، الدعوة السلفية في مفهومها الصحيح، المصدر السابق، ص ٢٠.

(٤) سعدالدين محمد الكبي، الدعوة السلفية في مفهومها الصحيح، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر السابق، ص ١٢.

من شاء ليصبح بذلك منتسباً إليها منضوياً تحت لوائها^(١)، ويرى من الخطأ بمكان أن نعد إلى كلمة (السلف) فنصوغ منها مصطلحاً جديداً، طارئاً على تاريخ الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي، ألا وهو (السلفية) فنجعله عنواناً مميزاً تدرج تحته فئة معينة من المسلمين^(٢).

وأبعد من ذلك يرى أن اتخاذ هذا المصطلح، على جماعة إسلامية جديدة مضافة في قائمة جماعات المسلمين المتكاثرة والمتعارضة، تمتاز من بقية المسلمين بأفكارها وميولها، بل تختلف عنهم حتى بمزاجها النفسي ومقاييسها الأخلاقية، كما هو الواقع اليوم فعلاً، بدعة طارئة في الدين، مستحدثة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعرفها السلف الصالح لهذه الأمة ولا الخلف الملتزم بمنهجه^(٣).

ولإثبات خطأ هذه التسمية (السلفية) لجماعة بعينها يرى بأن السلف الصالح الذين تنتسب إليهم، لم يجمدوا في قرونهم الثلاثة، بل حتى في قرن واحد منها، على حرفية أقوال صدرت عنهم أو واقع آراء وعادات تلبسوا بها، بل شهد عصر التابعين معارك من الخلافات الفكرية والاجتهادية من أقطاب مدرستي الرأي والحديث، مع أن كلا الفريقين يمثلون لب العصر السلفي^(٤).

ففي القرون الثلاثة الأولى، لم تشهد ظهور مذهب إسمه (المذهب السلفي) أو (مذهب السلف)، له مقوماته ومميزاته التي تفصله وتميزه عن سائر المسلمين، وتجعل لهم مرتبة يتبوؤنها في العلو والشرف من دون سائر الذين لم يكن لهم شرف الانتماء إلى هذا المذهب^(٥).

ويؤكد عماد عبد الغني أن مصطلح (السلفية) تاريخياً لم يستخدم ، بل إن المتصفح للمراجع التاريخية لا يجد فرقة دينية عُرفت بهذا الاسم على شاكلة فرق الشيعة أو المعتزلة أو

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر السابق، ص ١٣، ٢٣ .

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر نفسه، ص ١٣، ٢٣ .

(٣) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر نفسه، ص ١٣، ٢٣ .

(٤) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر نفسه، ص ١٩، ١٨، ١٢٢ .

(٥) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر نفسه، ص ٢٣ ، يقول البوطي "التمذهب بالسلفية، يعني أن للسلف مذهباً خاصاً بهم، يعبر عن شخصيتهم، وكنيتهم الجماعية، ثم إنه يعني أن هؤلاء الذين دخلوا في هذا المذهب، هم من دون سائر المسلمين، الذين يمثلون حقيقة الإسلام وينهضون بحقه ! فالإسلام يغدو، من خلال هذا التصور والفهم، هو التابع لهذا المذهب وأصحابه، يسير وراءهم أنى ساروا ويتبنى من المبادئ والأحكام والآداب ما يتبونه ويرونه، ويحارب من ذلك كله ما يحاربونه، المصدر نفسه، ص ٢٢٢ .

الخوارج، وإنما يوجد لفظ (السلف) الذي ورد عرضاً في البداية عند أنصار المالكية والحنبلية من المذاهب السنية وفي سياق المجادلات التي وقعت بين هؤلاء مع أهل الاعتزال^(١). إذن، كانت السلفية هي "الرجوع في الأحكام الشرعية إلى منابع الإسلام الأولى أي الكتاب والسنة، مع إهدار ما سواهما.."^(٢).

فمع هذا الوضوح في التعريف السابق، تعددت فصائل تيارها في تراثنا وفكرنا الإسلامي، فكل السلفيين يعودون في فهم الدين إلى الكتاب والسنة، لكن منهم فصيلاً يقف في الفهم عند ظواهر النصوص، ومنهم من يُعمل العقل في الفهم، ومن الذين يُعملون العقل: مسرف في التأويل، أو متوسط، أو مقتصد^(٣).

ومن بين المنتسبين للسلفية: "أهل جمود وتقليد، ومنهم أهل التجديد، الذين يعودون إلى منابع لاستلهاهما في الاجتهاد لواقعهم الجديد، ومن السلفيين من سلفهم (ماضيهم) فكر عصر الازدهار الحضاري والخلق والابداع، ومنهم سلفهم (ماضيهم) ومثالهم الذي يحتذونه)، فكر عصر التراجع والتقليد والجمود"^(٤).

ومنهم " (مقلدون) لكل تراث، دونما تمييز بين (الفكر) و (التجارب)، ودونما تمييز في (الفكر) بين (الثوابت) و (المتغيرات)، ومنهم (مستلهمون) لثوابت التراث، مع (الاسترشاد) بتجارب ومتغيرات التاريخ..."^(٥).

ومنهم "من يعيشون في الماضي والسلف، ومنهم من يوازي بين (السلف-الماضي) وبين (الحاضر-المعاصر)"^(٦).

(١) عبدالغنى عماد، الحركات الإسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٦٥ .

(٢) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص ٢٠٧، ومحمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات

الإسلامية، المصدر السابق، ص ٢٢، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٣٤.

(٣) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص ٢٠٧، ومحمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات

الإسلامية، المصدر السابق، ص ٢٢، ومحمد عمارة، المصدر السابق، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٣٤.

(٤) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص ٢٠٧، ومحمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات

الإسلامية، المصدر السابق، ص ٢٢، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٢٢، ٢٧، للتوضيح ينظر: محمد

عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ١٢٥ .

(٥) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص ٢٠٧، ومحمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات

الإسلامية، المصدر السابق، ص ٢٢، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٢٣، ٢٧.

(٦) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص ٢٠٧، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات،

المصدر السابق، ص ٣٤.

ويشير الموصلي إلى أن مدرسة السلفية ليست مذهباً معرّفًا مثل المذهب الحنفي، وهي ليست جماعة مثل الإخوان... فهي بالأحرى مجموعة عامة من الأفكار ولها أتباع في كافة أنحاء العالم الإسلامي، وتدعو إلى العودة إلى الفترة التأسيسية المبكرة في الإسلام، وإلى نصوصه الأساسية^(١).

يرى مصطفى الفيلاي أن السلفية، في ملامحها الأصلية "دعوة تقوم على أولوية النص وتقديمه على العقل، وعلى ترجيح حجة النص على حجة التأويل والعقل"^(٢)، فهي بهذا المعنى تعني "الرجوع إلى الكتاب والسنة، على المنهج الذي كان عليه السلف الصالح قبل ظهور الخلاف بين المسلمين"^(٣).

وهي "تقتضي باسم هذا المنهج النصي محاربة البدع المحدثّة والتأويلات المستجدة والعقائد الباطلة، والتحري في الاجتهاد لمعرفة حكم الله من الكتاب والسنة"^(٤).

وهو يرى أنه غير صحيح أن المنهج السلفي "يقيم النص بديلاً من الواقع، فلو صح ذلك لما كانت فتاوى ابن تيمية زاخرة بخصائص الواقع، مجتهدة في تشخيصه وتحليله"^(٥).
ومحمد عمارة يشير إلى التطور الذي "أصاب هذا المنهج النصوي (في مرحلة ابن تيمية وابن القيم) فحدث إعمال الفهم والعقل في النصوص، دون الاكتفاء بالوقوف عند ظواهر هذه النصوص..."^(٦).

وكانت حركة جمال الدين الأفغاني الذي هو نموذج آخر للسلفية تقوم على اعتماد العقل في فهم النص وفتح باب الاجتهاد في معالجة أوضاع التخلف من تمزق المسلمين ومن غزو ثقافي ومن استبداد سياسي وتأخر علمي"^(٧).

(١) أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية، المصدر السابق، ص ٣١٥.

(٢) مصطفى الفيلاي، تقرير تجميحي، الصحوة الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، مجموعة باحثين (١٩٨٧): ملخص وقائع ومناقشات الندوة، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ط ١، ص ٣٥٦.

(٣) مصطفى الفيلاي، تقرير تجميحي، الصحوة الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٤) مصطفى الفيلاي، تقرير تجميحي، الصحوة الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٥) مصطفى الفيلاي، تقرير تجميحي، الصحوة الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٦) محمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، المصدر السابق، ص ٢٢، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٣٠.

(٧) مصطفى الفيلاي، تقرير تجميحي، الصحوة الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر السابق، ص ٣٥٦.

ويرى الفيلاي أن "الطريق طويلة والفجوة واسعة بين السلفية الوهابية أو السنوسية ... وبين السلفي الأفغاني ومحمد عبده و حسن البنا، والسلفية الوطنية في المغرب الأقصى"^(١). ويرى أن المنهجية السلفية تطورت من مواقعها الأولى تطوراً لا يزال مستمراً خرجت بفضلها من منهجية التمسك بالنص تمسكاً توفيقياً لا يقبل التأويل إلا على أساس أولوية التراث ولا يرى الاجتهاد إلا تبريراً للنص وتدعيماً للنقل، وانتقلت على أيدي الحركات الإخوانية إلى منهجية التصرف العقلاني في مدلولات النص وإلى التفاعل مع الواقع وقراءة حساب التطورات الحاملة في أوضاع المجتمع المدني^(٢).

فالسلفية الوطنية المغربية تتدرج "من الباعث الحنبلي الذي حرك السلفية الوهابية إلى اعتماد مبدأ المصلحة العامة كقنطرة يمر عبرها ومن خلالها كل جديد، بما في ذلك المبادئ الليبرالية الأوروبية من حرية العقيدة وحرية التفكير وحق تقرير المصير وحق تنظيم الأحزاب والنقابات"^(٣).

ويرى الجابري أن السلفية الجديدة في المغرب "ترفض فكرة لا دينية الدولة، ولكنها بالمقابل لا تدعو إلى حكومة دينية (ثيوقراطية) بل تقتصر على المناداة بحمل الحكومة الإسلامية حارساً على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة"^(٤).

ويشير الفيلاي تلمس تقريبي في تطور السلفية نهجاً عريضاً مشتركاً ينطلق من السلفية الطرقية (السنوسية) ويصل إلى الوهابية ثم يبلغ مرحلة السلفية الإصلاحية وينتهي مؤقتاً إلى سلفية نهوضية مجددة^(٥).

والمعنى الأكثر تحديداً لمصطلح السلفية لدى عماد هو "الذي يدل على جميع التيارات التي ترفع شعار الالتزام بالدليل الشرعي وتتحدى اتباع منهج السلف الصالح"^(٦).

(١) مصطفى الفيلاي، تقرير تجمعي، الصحوه الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر السابق، ص ٣٥٦ .

(٢) مصطفى الفيلاي، تقرير تجمعي، الصحوه الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر نفسه، ص ٣٥٦ .

(٣) مصطفى الفيلاي، تقرير تجمعي، الصحوه الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر نفسه، ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(٤) مصطفى الفيلاي، تقرير تجمعي، الصحوه الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر نفسه، ص ٣٥٧، وكذلك ينظر: ورقة الجابري، ص ٢٠٥ .

(٥) مصطفى الفيلاي، تقرير تجمعي، الصحوه الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر نفسه، ص ٣٥٦ .

(٦) عبدالغني عماد، الحركات الإسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٦٤ .

ويشير إلى أن هناك (سلفيات)، سلفية تاريخية ومدرسية، ونهضوية^(١)، إضافة إلى تقسيم خماسي للتيارات السلفية المعاصرة، التيار الجامى أو المدخلى^(٢)، والتيار المشيخي^(٣)، وسلفيي جماعة إخوان المسلمين^(٤)، والتيار السروري^(٥)، والتيار الجهادى ويمكن التفريق بين اتجاهين ضمن هذا التيار، إتجاه الجهاد النظرى^(٦)، واتجاه الجهاد العملى^(٧).

ما يميز (السلفية الجهادية)، (وهي مصطلح جديد أيضاً) عن غيرها من السلفيات كما يذكره عبدالغنى عماد، "ليس إعلانها جاهلية المجتمعات المعاصرة كلها، و ليس اعلانها

(١) عبدالغنى عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٦٥-٢٦٩، للسلفية النهضوية، ينظر أيضاً: محمد عابد الجابري (١٩٨٧)، الحركة السلفية الدينية المعاصرة في المغرب، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ط، ص ٢٠٢ .

(٢) نسبة إلى محمد أمان جامى أو ربيع المدخلى وهما من رموز هذا التيار والمنظرين له، ومن أبرز الشخصيات التي تمثل هذا التيار الآن بالاضافة لمدخلى، علي الحلبي و عبيد الجابري وعبدالله السبب وشخصيات أخرى في الخليج والأردن وهذا التيار يقر للأئمة الحاكمة بالشرعية و وجوب الطاعة التعبدية لها، ويشترط التصريح بالكفر من أجل إعادة النظر بالشرعية لهذه الأنظمة إلا أن بقية الفرق السلفية تعتبره من طوائف المرجئة، عبدالغنى عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر نفسه، ص ٢٧٣ .

(٣) نظراً لما يتمتع به علماءه ومنظروه من شهرة، ويمكن إدراج الشيخ الألباني والوادمي وابن باز وابن عثيمين في هذا الاتجاه، وهو اتجاه يقر لكثير من الأئمة الحاكمة بالشرعية، لكنه من الناحية النظرية يطرح وجهة نظر أكثر مثالية وتفصيلاً خاصة إن كان هذا الطرح غير محرج له مع الأنظمة، فهو لا يعترف نظرياً بشرعية الأنظمة التي لا تحكم بما أنزل الله وتجعل من البشر مصدراً للتشريع، لكن رموزه لا تصرح بإطلاق عدم الشرعية على هذه الأنظمة، وهذا التيار يبيح المشاركة في التجربة الديمقراطية من باب المصلحة وثمة مجموعة حديثة تنتسب لهذا التيار عملياً، عبدالغنى عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر نفسه، ص ٢٧٣ .

(٤) مثل الزندانى في اليمن وعمر الأشقر في الأردن وعصام البشير في السودان، وهذه المجموعة ومن يتبنى آرائها لها وجود مؤثر وضمن الإخوان و يتجه هؤلاء إلى المشاركة السياسية في البرلمانات، بل وفي الحكومات، ومع ذلك لديهم تحفظ مبدئى على الديمقراطية كمشروع سياسى كامل ويرون الدخول فيها من باب درء المفسد و جلب المصالح، وموقفهم من هذه القضايا ليس بعيداً عن الموقف الرسمى للإخوان المسلمين، عبدالغنى عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر نفسه، ص ٢٧٤ .

(٥) نسبة الى محمد سرور زين العابدين والشخصيات المحسوبة على مدرسته مثل سلمان العودة وسفرالحوالى وعبدالمجيد الريمى وجمال سلطان وصلاح الصاوي و محمد الأحمرى و محمد إسماعيل المقدم . ولهذا التيار في الجملة موقف متحفظ على شرعية الأنظمة من دون الدعوة للتكفير أو رفع سلاح أو الثورة ضدها. عبدالغنى عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر نفسه، ص ٢٧٤ .

(٦) ينظر للمشروع الجهادى بأطروحة من دون الدخول في فتاوى وتفصيل الأعمال الجهادية، ومن دون تحديد الأنظمة التي يتحدث عنها . ويطرح هذا التيار موقفاً رافضاً للأنظمة الحالية غالباً بالاشارة بدلاً من العبارة ومن شخصيات المهمة محمد قطب و الفرازى و غازى توبة وعبدالمجيد الشاذلي ويرفضون المشاركة في العملية الديمقراطية من الناحية المبدئية والعقدية .عبدالغنى عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر نفسه، ص ٢٧٥ . [باختصار] .

(٧) وهو اتجاه فرض نفسه عددياً وفكرياً في الطيف السلفي بعد التجربة الأفغانية وبعد المواجهات التي حصلت مع النظام المصرى والسورى في الثمانينيات والنظام الجزائرى في التسعينيات و يصرح هذا التيار برفض الأنظمة الحاكمة المحددة من قبله بالاسلام، ويقطع بعدم شرعيتها علناً ويدعوا إلى مقاومتها وإزالتها بالقوة وأبرز من يشمل هذا التيار عدا جماعات متعددة عمر عبدالرحمن و محمد المقرئ و طلعت فؤاد (أبو طلال القاسمى) وأيمن الظواهري وعبد الآخر حماد، وعبدالقادر عبدالعزيز وأبو محمد المقدسي وأبو قتادة و محمد الرحال وأبو مصعب المصرى الذين يعتبرون حالياً منظرين للتيار السلفى الجهادى العملى في كثير من أنحاء العالم . عبدالغنى عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر نفسه، ص ٢٧٥ باختصار .

كفرانية النظم التي لاتحكم بما أنزل الله، بل إعلانها الصريح أن الجهاد المسلح سبيل أو حد للتغيير"^(١)، وبالمقابل "ترفض أي طريق آخر لاقامة نظام الخلافة الاسلامية، كالدخول في البرلمانات أو التربية والتنقيف والثورة الجماهيرية السلمية أو إشاعة الوعي الاسلامي"^(٢).

ويرى عبدالغني عماد أن (السلفية الجهادية) نتجت عن امتزاج عناصر أساسية من المنظومة (الوهابية السلفية المدرسية) بعناصر أساسية من المنظومة (القطبية الأكثر تسيساً)..."^(٣).

وبحسب المواقف تنقسم أيضا السلفية لدى البعض إلى أربعة أقسام، **السلفية الليبرالية- الثورية**، متمثلاً في جمال الدين الأفغاني، والسلفية الليبرالية كمحمد عبده، و**السلفية المتماسكة** كإخوان المسلمين، و**السلفية الحديثة** كسيد قطب^(٤).

ولهذه الجماعات المنضوية من حيث المضمون وأحياناً تحت مسمى السلفية أفكار وقواعد ومرتكزات للعمل تميز أحدها من الآخر^(٥) هذا عدا إسهامات إيجابية متعددة في المجتمع الاسلامي، وإفرازات سلبية وخطيرة من بعضها.

ويرى عمارة أن "هذا التنوع، الذي يقترب أحياناً من درجة التناقض، في مناهج فصائل السلفية، هو الذي أحاط مضامين هذا المصطلح، وخاصة في فكرنا المعاصر، بكثير من الغموض، وسوء الفهم، بل وسوء الظن أيضاً"^(٦).

أما عن مصطلح (السلفية) ورفعها كشعار يرجح البوطي أن ذلك كان في مصر، واقترب بظهور حركة الإصلاح الديني التي قادها وحمل لواءها كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد

(١) عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٩١ - ٢٩٢ .

(٢) عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر نفسه، ص ٢٩١ - ٢٩٢ .

(٣) عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر نفسه، ص ٢٨٤ .

(٤) هذه الاطلاقات ذكرها في دراسته لفكر حسن حنفي، ينظر: ناهض حتر (١٩٨٦م): التراث، الغرب، الثورة، عمان، الأردن، شقير وعكشة للنشر، ص ٤٧-٥٢.

(٥) ينظر: عبدالغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٣٠٠-٣٠١، و وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، الفكر الاسلامي الحركي وسبل تجديده، أبحاث وتعقيبات الندوة الثانية لمستجدات الفكر الاسلامي والمستقبل، المصدر السابق، ص ٣٨-٣٩، وداخل تيار من تلك التيارات الخمس هناك تباين في الرؤى وفي العمل، وللتوضيح ينظر: مميزات السلفية الحركية الكويتية، في المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٧ باختصار، وعن السلفية النهوضية والوطنية في المغرب ينظر: محمد عابد الجابري، الحركة السلفية الدينية المعاصرة في المغرب، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، المصدر السابق، ص ٢٣٤، ومصطفى الفيلاي، تقرير تجمعي، الصحوة الدينية الإسلامية: خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر السابق، ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٦) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر السابق، ص ٢٠٧-٢٠٨.

عبده ومعناها الدعوة إلى نبذ كل الرواسب التي عكرت على الإسلام طهره وصفاءه، من بدع وخرافات... بحيث يعود المسلمون في فهمهم للإسلام واصطباغهم به إلى عهد السلف الصالح، اقتداء بهم وسيراً على منوالهم... مع أن تلك الحركة لم تكن قريبة من السلف والسلفية في كل جوانبها^(١).

ويرى أن لهذه الحركة أثراً كبيراً في الترويج لكلمة (السلف) و(السلفية)، في الأوساط الثقافية والاجتماعية العامة، بعد أن كانت كلمة ذات دلالة محدودة، لا تستعمل إلا في مناسبات علمية ضيقة... وأخرجت الكلمة من حدودها العلمية الضيقة، وأطلقت عنواناً على مجالات، واختيرت إسماً لمطابع ومكتبات... وهكذا ألمعت الكلمة في الأوساط وأصبح لها رنين في الأسماع، واقتترنت بالتمجيد الذي نالته حركة الإصلاح الديني على يد أقطابها المعروفين^(٢).

وبسبب القاسم المشترك، بين المذهب الوهابي (المنسوب إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب) والدعوة التي حملها رجال (الإصلاح الديني) في مصر والتي تمثلت في محاربة البدع والخرافات ولاسيما بدع المتصوفة، راجت كلمة السلف والسلفية بين أقطاب المذهب الوهابي، فبدلت الوهابية في النهاية بالسلفية^(٣).

وهكذا تحولت الكلمة من شعار أطلق على حركة إصلاحية للترويج لها والدفاع عنها، إلى لقب لُقّب به مذهب يرى أصحابه أنهم دون غيرهم من المسلمين على حق، وأنهم دون غيرهم من الأمناء على عقيدة السلف والمعبرون عن منهجهم في فهم الإسلام وتطبيقه^(٤). ويرى محمد عمارة أن أغلب تيارات الفكر ومذاهبه ومدارسه (باستثناء تيار الحداثة الغربي)، يمكن (بدرجات متفاوتة ومعانٍ متميزة) أن تدخل في إطار السلفيين؛ لأن لها ماضياً ومرجعياً ونموذجاً ترجع إليه وتنتسب له، وتحتذيه، وتستصحب ثوابته ومناهجه...^(٥).

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر السابق، ص ٢٣-٢٣٤ باختصار.

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر السابق، ص ٢٣٥ باختصار.

(٣) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر السابق، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ باختصار وتصرف بسيط.

(٤) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر السابق، ص ٢٣٦.

(٥) محمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٣٨، ومحمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الاسلامية، المصدر السابق، ص ٢٢، ومحمد عمارة، المصدر السابق، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٢٧ باختصار.

ويرى أن هناك "سلسلة من المجددين للاسلام، على مر تاريخه، سلفيين، يفهمون الدين كما فهمه سلف الأمة، ناظرين في كتابه وسننه بالعقلانية الاسلامية الجامعة بين العقل والنقل، ومستشرقين بتجديدهم الحاضر والمستقبل جميعاً"^(١).

مع صدق وصلاحيّة إدخال أغلب تيارات الفكر الاسلامي تحت مصطلح السلفيين، إلا أن هذا المصطلح "قد ادعاه واشتهر به وكاد أن يحتكره أولئك الذين غلبوا النص، وفي أحيان كثيرة ظاهر النص، على الرأي والقياس وغيرهما من سبل وآليات النظر العقلي، فوقفوا عند (الرواية) أكثر من وقوفهم عند (الدراية)، وحرموا الاشتغال (بعلم الكلام) فضلاً عن الفلسفات الوافدة على حضارة الاسلام..."^(٢).

وهذا هو الغالب في الفكر الاسلامي المعاصر فيما يسمى بالحركات السلفية أو السلفيين وان كانت الحركات الأخرى لا يناون بأنفسهم عن السلفية بالمعنى الاصطلاحي الشائع من اتباع منهج السلف والاستفادة من قواعدهم...

والظاهر أن مصطلح (السلفية)، أوسع من أن يكون اسماً لجماعة بعينه، فمصطلح السلفية يشمل الحركات السياسية الاسلامية وكذلك غير السياسية والجهادية منها وغيرها وتشمل تيار العلماء وشخصيات متفرقة، وإن كانت هناك محاولة لجعلها عنواناً لتيار بعينه في العالم الاسلامي، و داخل الاطار الذي سمي تاريخياً وحتى الآن بأهل السنة والجماعة.

المطلب الثالثة عشر: الصحوة الإسلامية

يبدو أن مصطلح (الصحوة الاسلامية)، تتداخل من حيث المضمون مع مصطلحات مثل (الحركة الاسلامية) و (الاسلام السياسي)، ويسمى محمد المبارك (الصحوة) بالمرحلة الذاتية بالنسبة الى الاسلام^(٣) ووعي اسلامي جديد^(٤) أو بوادر اصلاح جديدة^(٥).

^(١) محمد عمارة (٢٠٠٤): معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، مصر، نخضة مصر، ط ٢، ص ٢٠٨، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٣٥.

^(٢) محمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الاسلامية، المصدر السابق، ص ٢٢، ومحمد عمارة، إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، المصدر السابق، ص ٢٨-٢٩.

^(٣) محمد المبارك، الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، المصدر السابق، ص ٥٢، ٥١، ٥٦.

^(٤) محمد المبارك، الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، المصدر نفسه، ص ٩٦ وما بعده.

^(٥) محمد المبارك، الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، المصدر نفسه، ص ١٣٩.

ويرى القرضاوي أن (الصحة) والذي يستخدم له (البعث) و (اليقظة) أيضاً، هي صحة عقل وفكر، وصحة عاطفة وقلب، وصحة إرادة وعزم وصحة عمل ودعوة، فهي صحة شاملة...^(١).

والصحة التي شملت بلداناً متعددة ومناطق مختلفة... وظهرت في العقود الماضية منذ الستينيات وبداية السبعينيات، ذكر الدارسون أسباباً متعددة لها كل بحسب فلسفته التي يؤمن بها وتبعاً لمدرسته التي ينتمي إليها مثل: نكسة حزيران ١٩٦٧ وقبلها قيام إسرائيل، وحاجة بعض الحكام لمواجهة التيارات اليسارية والظروف الاقتصادية السيئة والثورة الإيرانية وانتشار المد الاصولي، على مستوى الكون لدى جميع الأديان اليهودية والكاثوليكية والهندوسية والبوذية، أو ارتباطه بعالم واحد أو حزب معين أو الصحة أصل في الأمة الإسلامية...^(٢).
لكن هناك تحفظاً على بعض من تلك النقاط، والأصح (كما يعبر عنه غازي التوبة) هو أن الصحة "تعبير عن رفض الأمة للتغريب من جهة، وقامت استناداً على الوحدة الثقافية للأمة من جهة ثابتة"^(٣).

ومن تلك الأسباب يشار إلى أن الصحة رد فعل على العلمانية في المجتمعات العربية والإسلامية، لتشبع الحاجات الروحية في الضمير الاجتماعي، وهي من جانب آخر رد فعل في وجه التحديات الحضارية المعاصرة بمختلف مظاهرها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهي منجاة في وجه الاستلاب المسلط على تلك المجتمعات، مع أنه ظاهرة موجودة في تاريخ المسلمين^(٤).

ويمكن تلخيص العوامل إلى عوامل فكرية حضارية... من مقاصد عقائدية في ترقية الدين وتجديد التفكير وهناك عوامل داخلية وخارجية، وعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية من دور في تحليل البحث لعنصر العوامل، وما يجمع بينها من مقاييس التبعية والاستلاب، التي

^(١) يوسف القرضاوي (١٤١٧هـ/١٩٩٧م): الصحة الاسمية وهموم الوطن العربي والاسلامي، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ص١٠.

^(٢) ينظر: غازي التوبة، اشكالية النهضة بين الفكر القومي العربي والصحة الاسلامية، المصدر السابق، ص١٠٣-١٠٨ باختصار، ويوسف

القرضاوي، الصحة الاسمية وهموم الوطن العربي والاسلامي، المصدر السابق، ص١٠.

^(٣) غازي التوبة، اشكالية النهضة بين الفكر القومي العربي والصحة الاسلامية، المصدر السابق، ص١١٥.

^(٤) مجموعة باحثين، ملخص وقائع ومناقشات الندوة، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، المصدر السابق، ص١٨-١٩ بتصرف.

حملت على طلب البديل لهذه السياسات وللعوامل السياسية أولوية في هذا المجال مثل قيام إسرائيل، وإبرام اتفاق كمب ديفيد ونجاح الثورة الإيرانية في الإطاحة بنظام الشاه^(١).

والصحة في جانب آخر هي "امتداد للحركة السلفية ولمدارس التجديد من حيث سندها الفكري، وتربط بمدرسة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وخير الدين التونسي وابن باديس، وأن لها في الوهابية السعودية مظاهر قائمة لا ينبغي أن تغفل"^(٢).

أما (الصحة الإسلامية) من حيث التعريف، فهناك تعبيرات وتعريفات متعددة، فالصحة لدى عبدالله النفيسي "حركة إسلامية تقوم على أساس الإيمان الديني الذي يوحد حركة الإنسان في الحياة ويرد الأمر كله إلى الله، وهي حركة أصولية تجديدية: أصولية تعتمد بالقرآن والسنة...تجديدية تقدر الفجوة الهائلة وقعت نتيجة الخمول المتطاوّل الذي اعترى حياة المسلمين وفكرهم مختلف عن التطور... وتدعو إلى الاجتهاد..."^(٣).

وهي أيضاً حركة شمولية وواقعية تؤم كل أهداف الدين في مجال العلم والاعتقاد والسلوك، وفي مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد"^(٤).

وهي "حركة تركية للفرد وتعبئة للجماعة... وحركة تغيير الاجتماعي... وتأخذ بأسباب التعبئة المنهجية والحركة المخططة في سبيل ترشيد حياة المجتمع واستصلاح نظمه العامة"^(٥).

وتطلق على الظاهرة الاجتماعية التي تعتمد على الإسلام في توصيفها ونعتها وتتخذ من الإسلام أداة تقييم لكل ما في المجتمع القائم"^(٦).

وهناك معارضون لهذا العنوان أمثال حسن الترابي لأنه يرى أنه إطلاق لتقليل هذا التحول الجذري، ولالإيهام بأن المقاصد المطلوبة من وراء هذا التحول مجرد مقاصد فكرة وجدانية، وأن المجتمع قدما وأفاق ولا حاجة به إلى مزيد من الجهد والاستنفار"^(٧).

^(١) مجموعة باحثين، ملخص وقائع ومناقشات الندوة، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، المصدر السابق، ١٩ -

٢٠، للتفصيل هذه الفقرة ينظر: يوسف القرضاوي، الصحة الاسمية وهموم الوطن العربي والاسلامي، المصدر السابق، ص ٢٩-٣٤.

^(٢) مجموعة باحثين، ملخص وقائع ومناقشات الندوة، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، المصدر السابق، ص ١٨.

^(٣) عبد الله النفيسي، مستقبل الصحة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ٣٢٣ (باختصار).

^(٤) عبد الله النفيسي، مستقبل الصحة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

^(٥) عبد الله النفيسي، مستقبل الصحة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

^(٦) مصطفى الفيلاي، تقرير تجميحي، الصحة الدينية الإسلامية: خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر السابق، ص ٣٣٨.

^(٧) مصطفى الفيلاي، تقرير تجميحي، الصحة الدينية الإسلامية: خصائصها - أطوارها - مستقبلها، المصدر السابق، ص ٣٣٨-٣٣٩ (بتصرف).

ويرى محمد أحمد خلف الله وهو خصم طبيعي لما سمي بالصحة الإسلامية على حد قوله محمد الغزالي "أن المصطلح الذي يليق بالعمل الذي يبذل في سبيل إقامة الحكومة الإسلامية وبناء المجتمع الإسلامي على أنقاض الحضارة العلمية الحديثة، وهو مصطلح (الثورة الإسلامية) وليس مصطلح (الصحة الإسلامية)، مادامت السبيل هي النضال، وهي الجهاد في سبيل الله بالأنفس والأموال"^(١).

و(الصحة الإسلامية)، عند خلف الله هي "تنبيه الغافلين من الناس على ما في الإسلام من القيم، وعودة الإسلام إلى الحياة بعد غيبته عنها، بفعل الاستعمار والتبعية الثقافية، والغزو الثقافي، وما إلى ذلك من كل عمل يبعد الإسلام عن الساحة، ويحل الأنظمة البشرية الأخرى"^(٢).
وبعبارة أخرى "تنبيه بعد غفلة، وعودة بعد غيبة، وحركة بعد سكون أو جمود، والهدف... هو إدارة شؤون الحياة في المجتمع على أساس من القيم الإسلامية، إدارتها في كل مجال من مجالات الحياة تقريباً"^(٣).

ويرى محمد عمارة أن (الصحة) في الاصطلاح هي "اليقظة، تصيب الفرد أو الأمة، بعد سنة وغفلة وتراجع.. ويشعب إطلاقها (في واقعنا المعاصر)، على نزوع أمتنا إلى النهضة الإسلامية، بعد عصر التراجع الحضاري، الذي امتد تحت حكم العسكر المماليك والسلطنة العثمانية..."^(٤).

وأن هذه الصحة تجاهد على صعيدي التخلف الذاتي، الموروث عن حقبة التراجع الحضاري والتحديات الغربية، التي تريد تهميش دور الأمة الإسلامية، وإحاقها بالتبعية للغرب... ووصفها بالاسلامية يأتي تمييزاً لها عن مشاريع النهوض التي اختار أصحابها المذاهب والفلسفات الغربية مرجعية لدعوات النهوض ونماذج التحديث من ليبرالية واشتراكية وقومية..."^(٥).

^(١) محمد أحمد خلف الله، الصحة الإسلامية في مصر، المصدر السابق، ص ٣٧، واقتراح مصطلح (الثورة الإسلامية) تعود إلى أن الجماعات الإسلامية متأثرين بتلك الثورة، ولتعبير كلام محمد الغزالي حول خلف الله، ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠.

^(٢) محمد أحمد خلف الله، الصحة الإسلامية في مصر، المصدر نفسه، ص ٣٧-٤٠.

^(٣) محمد أحمد خلف الله، الصحة الإسلامية في مصر، المصدر نفسه، ص ٣٧-٤٠.

^(٤) محمد عمارة (٢٠٠٠م): الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، القاهرة، تحفة مصر، التقييم الدولي، I.S.B. 9-1148-14n977، ص ١٣١.

^(٥) محمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، المصدر نفسه، ص ١٣١.

فالصحة الإسلامية هي ذلك التيار العريض-المتعدد الفصائل والمستويات- الذي يسعى إلى تجديد الدين الإسلامي لتجدد به دنيا المسلمين^(١).

فالصحة إذاً هي التيار العريض والمتعدد الفصائل والمستويات (كما قاله عمارة) على مستوى الأفراد والجماعات وشرائح الشعب وفي الشعوب الإسلامية عامة، تقوم على أساس الإيمان الديني الذي يوحد حركة الإنسان في الحياة، وتدعو إلى الاجتهاد وتجديد الدين لتجدد به دنيا المسلمين. ووقعت نتيجة الخمول المتطاوّل الذي اعتري حياة المسلمين وفكرهم، وحركة شمولية وواقعية تؤم كل أهداف الدين في مجال العلم والاعتقاد والسلوك، وفي مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد، بغية العودة إلى الأصالة الإسلامية والابتعاد عن التبعية والوقوف في وجه المخطط المعادي وتأخذ بأسباب التعبئة المنهجية والحركة المخططة في سبيل ترشيد حياة المجتمع واستصلاح نظمه العامة^(٢).

(١) محمد عمارة، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٢) هذه الاختصارات مأخوذة من التعريفات السابقة.

المطلب الرابعة عشر: المتساقطون

ومن المصطلحات التي إنفرد بها فتحي يكن بحسب علم الباحث مصطلح (المتساقطون) وهو أيضاً مرتبط بالدعوة والعمل في الحركة الإسلامية، ويسميه بالظاهرة، وينظر إليها نظرة سلبية في الغالب مع إشارته إلى رأي البعض وعدّهم الظاهرة عافية لتجديد الخلايا والتخلص مما يعيق الحركة ويثقل كاهلها وإن لم يوافقهم^(١).

ومع أن يكن لم يعرّف (التساقط والمتساقطون) تعريفاً حدياً إلا أن مضمونه يقصد به "ظاهرة اختفاء الداعية من حياة الدعوة بشكل أو بآخر وتساقطه، سواء ترك الدعوة ولم يترك الإسلام أو ترك الدعوة والإسلام، وأحياناً يشمل كذلك من ترك جماعة وأنشأ جماعة أخرى أو التحق بجماعة أخرى، وتصيب أكثر ما تصيب الصف الأول والمؤسسين وإن كانت لا تستثني اللاحقين"^(٢).

ويشير إلى أسباب الظاهرة، ويرجعها إلى ثلاثة أصناف، فالصنف الأول من الأسباب أسباب تتعلق بالحركة، من ضعف الجانب التربوي وعدم وضع الفرد في المكان المناسب، وعدم توظيفهم في العمل وعدم متابعتهم، وعدم حسم الأمور بسرعة، إضافة إلى الصراعات الداخلية وعدم أهلية القيادة^(٣).

وأسباب تتعلّق بالفرد، من طبيعة غير انضباطية والخوف على النفس والرزق والتطرف والغلو والتساهل والترخص والغرور وحب الظهور والغيرة من الآخرين وفتنة السلاح^(٤).

وأسباب خارجية ضاغطة من ضغط المحن في الأوقات العصيبة وضغوط الأهل والأقربين والبيئة الفاسدة وضغط حركات الضرار وكذلك الواجهة وأسباب داخلية مثل مرض العجب والغرور وحب الذات والكبر والأنانية^(٥).

(١) فتحي يكن (١٤١١ هجري قمرى): المتساقطون على طريق الدعوة كيف ولماذا، إيران، انتشارات قدس، ط ١، ص ٥.

(٢) ينظر: فتحي يكن، المتساقطون على طريق الدعوة كيف ولماذا، المصدر نفسه، ص ٣-٤.

(٣) لتفصيل تلك النقاط ينظر: فتحي يكن، المتساقطون على طريق الدعوة كيف ولماذا، المصدر نفسه، ص ٤٩-٧٧.

(٤) ينظر: فتحي يكن، المتساقطون على طريق الدعوة كيف ولماذا، المصدر نفسه، ص ٧٨-١١٤.

(٥) ينظر: فتحي يكن، المتساقطون على طريق الدعوة كيف ولماذا، المصدر نفسه، ص ١١٥-١٢٥.

المطلب الخامسة عشر: علم الاستغراب وفقه الاستغراب*

يشير أحد الكتاب إلى أن المسلمين أضاعوا كثيراً من الوقت منبهرين بما حققه الغرب، من دون أن يتأملوا ويدركوا سر حركة التاريخ في الغرب، فكثير من الباحثين والمفكرين المسلمين بمختلف انتماءاتهم يجهلون حقيقة الحياة الغربية وحضارتها بالرغم من أنهم يعرفونها نظرياً، كما أنهم ما زالوا يجهلون تاريخ حضارتها، ويرون أنه من دون معرفة حركة تاريخ هذه الحضارة والمنطق الداخلي الذي يحكمها، فلا يدرك سر قوتها ولا مكان ضعفها^(١).

وهنا يأتي ما يمكن تسميته ب(علم الاستغراب) كما ذهب إلى ذلك حسن حنفي* وغيره من المهتمين بالتأسيس لعلم يقوم على دراسة الغرب... لمعرفة التجارب الحضارية المختلفة ولتحقق من مدى نسبتها ومدى قابليتها للنقل والاستفادة.... وتصبح الصلات مع العالم الغربي أكثر خصوبة، ويسمح ذلك للنخبة المسلمة أن تمتلك نموذجها الخاص، تتسج عليه فكرها ونشاطها، فالأمر يتعلق بكيفية تنظيم العلاقة، وعدم الوقوع في الاضطراب كلما تعلق الأمر بالغرب^(٢).

ويرى حسن حنفي أن(علم الاستغراب Occidentalism) نشأ في مواجهة (التغريب westernization) الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم، وهدد استقلالنا الحضاري بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة، ويشير إلى الانفتاح الاقتصادي على الرأسمالية العالمية صاحب الانفتاح اللغوي على الألفاظ الأجنبية، فكل كلمة عربية تتجاوز عقدة نقصها بإحاقها بكلمة غربية أو

* يستعمل(علم الاستغراب) كما لدى حسن حنفي وآخرين، و(فقه الاستغراب) كما استعمله محمد البنيادي.

(١) هو بدران بن الحسن ، ينظر: قراءات في علم الاستغراب، قراءة في كتاب (مقدمات الاستيعاب)، بدران بن الحسن

<http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-6111.htm> -الاحد ٣٠ رجب 1426 الموافق 04 سبتمبر ٢٠٠٥

* ولد حسن حنفي في القاهرة العام ١٩٣٥ وفيها نشأ وتعلم وحصل على البكالوريوس العام ١٩٥٦ ثم سافر إلى فرنسا فنال درجة الدكتوراه من جامعة السوربون في عام ١٩٦٦، وعاد ليعمل بقسم الفلسفة بأداب القاهرة حتى وصل إلى درجة أستاذ متفرغ. كما مارس التدريس في عدد من الجامعات العربية وترأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة وعمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (١٩٨٥-١٩٨٧)، ونائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية، يُعد حسن حنفي اليوم من أبرز المشتغلين العرب في الفكر العربي والفلسفة المعاصرة، ومن أهم مؤلفاته بالعربية: سلسلة (موقفنا من التراث القديم)، والتراث والتجديد (٤ مجلدات)، ومن العقيدة إلى الثورة، وحظيت

أعماله بدراسات متخصصة صدرت في كتب. <http://www.makto3at.com/?p=1408>

(٢) قراءات في علم الاستغراب، قراءة في كتاب (مقدمات الاستيعاب)، بدران بن الحسن

<http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-6111.htm> -الاحد ٣٠ رجب 1426 الموافق 04 سبتمبر ٢٠٠٥

ويشير مازن صلاح مطبقاني أن السيد محمد الشاهد، تناول هذا الموضوع ثم ظهر كتاب حسن حنفي (مقدمة في علم الاستغراب)، ينظر:

متى ينشأ علم الاستغراب؟ مازن صلاح مطبقاني - وحدة دراسات العالم الغربي - بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

<http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=311>

تنتقل الألفاظ الافرنجية إلى الحروف العربية^(١)؛ وهذا الحضور الغربي أكده عمر عبيد حسنه وغيره، ومع ذلك يرى أن (الاستغراب) في مقابل (الاستشراق)، قد يكون لوناً من الفكر الدفاعي، الذي يتشكل غالباً من ردود الفعل، ويرى أن الغرب أيضاً لم يعد غرباً واحداً بعقائده وأجناسه وألوانه^(٢).

وأن الاستغراب برأيه هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من (الاستشراق) وبقيم مقارنة لذلك فيعتقد أنه إذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق)، من خلال الآخر (الغرب) ف (علم الاستغراب) يهدف إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر... فالاستشراق القديم يعني رؤية الأنا الأوروبي للآخر اللاأوروبي... أما في (الاستغراب) فأصبح الأنا الأوروبي هو الموضوع المدروس والآخر اللاأوروبي هو الدارس^(٣).

ومصطلح (علم الاستغراب) يمكن تعريفه باختصار أنه "العلم الذي يهتم بدراسة الغرب (أوروبا وأمريكا) من جميع النواحي العقدية، والتشريعية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية.. الخ"^(٤).

أو هو "الاهتمام بدراسة الغرب من جميع النواحي العقدية، والتشريعية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية..."^(٥).

والتفريق بين (الاستغراب) و(التغريب) يظهر في أن الأولى دراسات علمية وفكرية وثقافية للغرب أما الثانية فإنما هي تقمص الفكر الغربي وثقافته وآدابه على حساب الفكر الاسلامي والثقافة الاسلامية... وما نتج عنها من آداب وفنون واجتماع واقتصاد وسياسة^(٦).

(١) حسن حنفي (١٤١١هـ/١٩٩١م): مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، ط١، ص٢٢، يبدو أن الاستغراب لم يصبح بعدُ علماً مستقلاً، لكن هناك مقدمات كما في عنوان الكتاب السابق الذكر، وهذا ما أكده أيضاً محمد البعياضي، ينظر: محمد البعياضي (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م):

نحو فقه للاستغراب مقارنة نظرية وتاريخية، العدد: ١٣٢، الدوحة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، ط١، ص٨٦.

(٢) وذلك في المقدمة التي كتبه لكتاب (نحو فقه للاستغراب)، ينظر: محمد البعياضي، نحو فقه للاستغراب مقارنة نظرية وتاريخية، المصدر نفسه، ص١٦-١٧.

(٣) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص٢٩ باختصار.

(٤) متى ينشأ علم الاستغراب؟ مازن صلاح مطبقاني - وحدة دراسات العالم الغربي - بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

<http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=311>

(٥) محمد البعياضي، نحو فقه للاستغراب مقارنة نظرية وتاريخية، المصدر السابق، ص٦٩.

(٦) محمد البعياضي، نحو فقه للاستغراب مقارنة نظرية وتاريخية، المصدر نفسه، ص٦٩.

ومهمة (علم الاستغراب) لدى حنفي كثيرة منها: "فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس..."^(١).

ويقول في موضع آخر يؤكد أن مهمة علم الاستغراب هي "القضاء على المركزية الأوروبية... مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده أبان عنفوانه الاستعماري من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء، ودور النشر الكبرى، ومراكز الأبحاث العلمية، والاستخبارات العامة..."^(٢).

ويستمر حنفي في مهمة الإستغراب ويشير إلى أنه "يقوم على أنا محايد لا يبغى السيطرة، وإنما بغى التحرر، ولا يريد تشويه ثقافات الآخر، وإن أراد معرفة تكوينها وبنيتها، وإن (أنا) الاستغراب أكثر نزاهة وموضوعية وحياداً من (أنا) الاستشراق..."^(٣).

وقد تضمن كتاب مقدمة في علم الاستغراب دراسات عميقة لتاريخ الفكر الأوروبي مبتدئاً بالحديث على مصادر الفكر الأوروبي الذي قسمها حنفي إلى مصادر معلنة ومصادر غير معلنة وتوسع حنفي في الحديث عن الإسلام باعتباره أحد مصادر الفكر الأوروبي التي حاول الغرب بإصرار رفض اعتباره أحد مصادر فكرهم حيث يتمسك الأوروبيون بأن مصادر فكرهم هي المصدر اليوناني الروماني والمصدر اليهودي المسيحي بينما هناك مصادر غير معلنة وهي المصدر الشرقي القديم ويقصد حنفي بهذا المصدر الإسلامي والمصادر الشرقية قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم والمصدر الآخر غير المعلن هو البيئة الأوروبية نفسها^(٤).

ولا ننسى أن كتاب (في الفكر الغربي المعاصر) لحسن حنفي يصب في خانة (علم الاستغراب) ويؤكد على هذا المجال وأهميته^(٥).

(١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص ٢٩، ويتحدث حنفي عن الفرق بين (الاستشراق) القلم و(الاستغراب) الحديث في نقاط، ينظر المصدر نفسه، ص ٢٩-٣٢.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤) ينظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر نفسه، ص ١٠٧-٢٢٧.

(٥) ينظر: حسن حنفي (١٤١٠هـ/١٩٩٠م): في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ٤.

المطلب السادسة عشر: اليسار الاسلامي

ومن المصطلحات التي كان لها صدى في الساحة الفكرية السياسية ويذكر معها اسم حسن حنفي (اليسار الاسلامي)، والتيار أو الحركة الفكرية التي أسمت نفسها (اليسار الاسلامي) يتهم بالماركسية أو (مركسة الدين)، إلا أن مؤسسه حسن حنفي ينفي ذلك ويؤكد أن اليسار الاسلامي ليس إسلاماً في ثوب الماركسية وليس ماركسياً في ثوب الاسلام، وليس توفيقاً بين الاسلام والماركسية...^(١)، بل هو "استمرار لمجلة (العروة الوثقى)، ولجريدة (المنار)، نظراً لارتباطها بالمشروع الاسلامي كما حدده الأفغاني: مقاومة الاستعمار والتخلف، والدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية، وتوحيد المسلمين في الجامعة الاسلامية أو الجامعة الشرقية، وتكملة للمشروع الاسلامي في التاريخ الحديث"^(٢).

وعن مضمون هذا المصطلح وتعبير (اليسار الاسلامي) يقول حنفي إن (اليسار الاسلامي) "ليس مقولة سياسية على ما يبدو لفظ (اليسار)، ولكنه مقولة حضارية على ما يبدو من لفظ الاسلام (اليسار الاسلامي) إبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية وديموقراطية.."^(٣).

ويفسر اليسار الاسلامي أكثر ويرى أنه يمثل تياراً فكرياً حضارياً، ويعبر عن واقع الأمة، ويؤصل حركة اجتماعية سياسية في تراثها القديم، يمتد جذوره في الكتاب والسنة ولا يبغى إلا مصلحة جماهير المسلمين^(٤).

ومن رسالة (اليسار الاسلامي) في أوائل القرن الخامس عشر يذكر حنفي تحقيق العدالة الاجتماعية، وإقامة مجتمع حر ديمقراطي، وتحدي الغرب وإعطاء صورة لحال العالم الاسلامي دون اتباع أساليب الوعظ والارشاد فيجعل الوقائع تكشف عن نفسها والأرقام تتحدث عن نفسها... ويكشف عن العناصر الثورية في الدين أو إن شئنا بيان أوجه الاتفاق بين الدين والثورة أو بلغة ثالثة تأويل الدين على أنه الثورة، ويرمي إلى عقد حوار بين الاتجاهات الاسلامية كلها في العالم الاسلامي ومهتم بالشأن السياسي والتصدي

(١) حسن حنفي (١٩٩٦م): اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، القاهرة، مكتبة مدبولي، لاط، ص ٧٤.

(٢) حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر نفسه، ص ٣.

(٣) حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر نفسه، ص ٨، ١٤.

لمشاكل العصر الأساسية الاستعمار والصهيونية والرأسمالية(الخارجية)، والفقر والقهر والتخلف(الداخلية)...^(١).

ويتفق خليل عبدالكريم مع حنفي مهمة(اليسار الاسلامي) من "إعادة الثورية للدين والنصوص والتي تضافرت عوامل عديدة على إخفائها ورميها في مربع النسيان... وإثبات أن الاسلام هو ثورة على الظلم بمختلف ضروبه وتقدم عشرات بل مئات النصوص سواء من القرآن والسنة التي تؤكد ذلك وتثبتته"^(٢).

ويبرر حنفي سبب وتوقيت اليسار الاسلامي، بأنه أتى كي يحقق أهداف الثورات الوطنية ومبادئ الثورة الاشتراكية وذلك من خلال تراث الأمة واعتماداً على وعي الجماهير الاسلامية وبالتالي تتحقق أهداف حركتنا الثورية الأخيرة دون مثالبها وأوجه نقصها"^(٣).

ومن ثم يذكر عن مزايا اليسار الاسلامي من ذلك يعتبر حصناً منيعاً ضد الاستعمار وتطور الاصلاح الديني ويسهم في الحدث والانتقال بالمسلمين نحو الأفضل، ويبحث اليسار في تراث الاسلام القديم من العلوم النقلية العقلية والعقلية و النقلية (بحسب تقسيم الحنفي) كي يجد الفرق والاتجاهات المتمثلة لليسار الاسلامي للاستفادة والتطوير^(٤).

والظاهر أن اليسار الاسلامي يضم مجموعة من الكتابات والآراء المتعددة، وكل مسؤول عن فكرته ، فهذا خليل عبدالكريم، يذكر من بعض قواعد عقائد (اليسار الاسلامي) بأنه يؤمن بتاريخية النصوص ويربطها بالزمن والبيئة التي ظهرت فيها وأن هذا ينقض قاعدة أخرى يذكره من أن النصوص الدينية المعتبرة هي القرآن والسنة^(٥).

(١) ينظر لتفصيل ذلك: حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر السابق، ص ١٧-٦٣.

(٢) خليل عبد الكريم(١٤١٥هـ/١٩٩٥م): الأسس الفكرية لليسار الاسلامي، القاهرة، كتاب الأهالي(٥١)، ط ١، ص ٣٦.

(٣) حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر السابق، ص ١٢.

(٤) حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥) خليل عبد الكريم، الأسس الفكرية لليسار الاسلامي، المصدر السابق، ص ١١-٤٥. ولتفصيل مفهوم هذه الحركة والمصطلح الذي أطلق عليه ومضامينه، راجع: حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر نفسه، وحسن حنفي(١٩٩٦م): اليمين واليسار في الفكر الديني، دمشق، دار علاء الدين للنشر، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، لاط.

المبحث الثاني: مصطلحات في التجديد
المعرفي والبناء الحضاري، وفيه واحد
وعشرون مطلباً

المبحث الثاني: مصطلحات في التجديد المعرفي والبناء الحضاري*

إن مصطلحات هذا المبحث متنوعة من حيث الحقل الدلالي، فمنها ما يتصل بالفهم والتصور أو مصطلحات ذات طابع معرفي مرتبط بالتنظير والتأصيل لأفكار يساهم في تجديد المعرفة بالاسلام ودوره في البناء الحضاري من جديد، ومصطلحات أصولية، وفيها مصطلحات ذات طابع عقدي، فهذه المصطلحات تساهم في تجديد الحياة الفكرية وتكوين العقلية العلمية، وهذا ما يقصد هنا بالتجديد المعرفي، وفي الجانب الآخر فإن مضمون الغالبية من هذه المصطلحات يتشكل بالمحصلة النهائية في البناء الحضاري، فالتجديد الاسلامي، إسلامية المعرفة، والثوابت والمتغيرات، الاجتهاد الجماعي، الاجتهاد الانتقائي والاجتهاد الانشائي، وكذلك مصطلحات خصائص الاسلام من مثل الربانية، الانسانية، الوسطية، الشمول، الوضوح، الواقعية، وكذلك ما يتصل بمفردة (الفقه) كفقه المقاصد والمآلات، وفقه الواقع، وفقه الموازنات، وفقه الأولويات وغيرها من المصطلحات يساهم في التجديد المعرفي وإعادة النظر في تصورات ترسخ الخمول الفكري والتبعية والتقليد، والحراك الفكري بدوره ينتج تجديداً معرفياً يساهم في تسريع عجلة البناء الحضاري والنهوض بأحوال المسلمين وذلك من خلال مضامينها الفكرية وتجلياتها على الواقع، وهذا لا يمنع من وجود مصطلحات قد تثير إشكالات فكرية مثل الايمان والاسلام والكتاب والقرآن لدى شحور، فهذه أيضاً محاولات في السياق الفكري وتقع ضمن الدائرة التي يجول فيها الفكر الاسلامي، ولم يشترط في هذه الدراسة إيراد المصطلحات التي تصب في قالب واحد أو تمثل نظرة خاصة، وإنما يورد نماذج من مصطلحات تصب في خانة الفكر الاسلامي وإن تعددت مجالاته، وتشعبت تصنيفاته، ومن ثم متابعتها لغوياً وما حصل فيها من تطور دلالي وتغيير في المعنى.

* بعد طول تفكير في إطلاق تسمية على هذا المبحث، وتغيير عناوين، توصلت إلى هذا العنوان الذي فيه نوع من المرونة ويستوعب المصطلحات المنضوية تحتها إلى حد ما.

المطلب الأول: إسلام المجددين والتجديد الإسلامي

(إسلام المجددين) من المصطلحات التي تضمنته سلسلة (الإسلام واحداً ومتعددًا)، فمصطلح (إسلام المجددين) ليس هو (التجديد الإسلامي) المعهود الذي ذكر في الحديث النبوي وتحدث عنه العلماء القدماء والمحدثون، ولهذا يمهّد محمد حمزة في التمهيد عن تعريفه (لإسلام المجددين) لإزالة كل إمكان للخطأ بين (التجديد) بالمعنى التراثي (المستهلك للعبارة) حسب تعبيره الذي استعمل في الفكر الإسلامي وبين معناه الحداثي، فهو يرفض المعنى المعهود للتجديد الذي يوظّف عند كل منزع إحيائي يريد تغيير واقع واستدعاء وضعية جديدة بالاستناد إلى مرجعية قديمة وماض تليد، ووضيفة المجدد هو الساعي إلى إحياء روح الشريعة الحق والعودة بها إلى صفاتها الأولى وتوهّجها^(١).

أما (التجديد وإسلام المجددين أيضاً) عند هذا الاتجاه الانقطاع: "مع المرجعيات القديمة ويسعى من خلال مساءلات فلسفية ووجودية عميقة إلى التفاعل الحيّ والخلق مع الأوضاع التاريخية المستجدة ومع المقترضات المعرفية الحديثة"^(٢).

فهذا يعني الانقطاع مع الماضي والمرجعيات القديمة وتأسيس للجديد المبتور عن التراث ومصادره، بشكل من الأشكال، وتهميش الموروث الثقافي الديني والعلوم الإسلامية المختلفة. فإسلام المجددين غير (إسلام المصلحين) في الفكر الإسلامي الحديث، باعتبار أن إسلام المصلحين "تحركه مسلمات من قبيل أن الإسلام تأخر لما ابتعد الناس عن دينهم وأن الرجوع إلى الدين والعودة إلى الأصول الصافية للإسلام من شأنه أن يحقق نهضة المسلمين مع الأخذ من الغرب بما يوافق الشريعة"^(٣).

فإسلام المصلحين تحضر مقولة أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد للأمة دينها بخلاف (إسلام المجددين) و(الإسلام الاصلاحى) ينضوي ضمن مفهوم (الاجتهاد) بالمعنى المتداول للعبارة ومفهوم الاجتهاد عند مؤيدي مصطلح (إسلام المجددين) مفهوم ملتبس له استعمالات مختلفة ومتباينة^(٤).

(١) ينظر: محمد حمزة (٢٠٠٧م): إسلام المجددين، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، ص ٥-٦ باختصار.

(٢) محمد حمزة، إسلام المجددين، المصدر نفسه، ص ٦.

(٣) محمد حمزة، إسلام المجددين، المصدر نفسه، ص ٦، لتفصيل مصطلح ومضمون (إسلام المصلحين) ينظر: جيهان عامر، إسلام المصلحين، المصدر السابق.

(٤) ينظر: محمد حمزة، إسلام المجددين، المصدر السابق، ص ٨-٩.

البداً ب(الاسلام) وعطف (المجددين) عليه يقتضي حصر الاهتمام بضرب من الاسلام الذي له من الخصائص ومن ضروب التفكير ومن جدّة المنهج ما يميزه عن ضروب أخرى من الاسلام يستحق العناية والاهتمام والرصد عند أصحابه، والذي تبلور في كتابات صدر جلّها في العقود الأخيرة من القرن العشرين وتفاعل دوره وأصحابه موزعين جغرافياً وعرقياً^(١). ولا شك أن لهذا التوجه من التفكير خصائص وموقف من النص والقيم الحديثة مختلفة عما هو معهود تحت تأثير الحداثة والدراسات الاستشراقية^(٢).

ويوصف هذا التوجه نفسه بأنه ثورة فكرية حقيقية ونقيض للمحافظ ويرفض المنحى الساعي إلى سحب النصوص المقدسة باتجاه اللغة التشريعية والقانونية والمعيارية والتعبير الحرفي ونقيض صارم للكتابات السلفية التمجيدية وهو إسلام واعد ومتنوع ويشكّل مصالحة مع الذات ومع الوعي التاريخي الحديث ويدخل الحداثة الفكرية في مجال قراءة النصوص التأسيسية وإزاحة الموضوعات التقليدية وعقلنة المقدس وإعطاء دور للانسان المسلم في عصر العولمة^(٣).

وأطلق على هذا الاتجاه أسماء مختلفة وتعبيرات متعددة فمنهم من سماه باتجاه "علمنة الإسلام"^(٤)، وآخر سماه "تيار التحديث الليبرالي أو النزعة الليبرالية"^(٥)، والبعض الآخر ب"العصرانيين والعلمانيين"^(٦)، و"النقاد المحدثين"^(٧)، في فكر النهضة العربية المعاصرة ويرى الغربيون فيهم (كما يقول البسطامي) "وسيلة لتغيير الإسلام من الداخل" ويؤكد رأيه هذا بدراسة حديثة نشرتها "مؤسسة راند" البحثية الأمريكية عن تيارات التجديد في العالم الإسلامي،

^(١) ينظر: محمد حمزة، إسلام المجددين، المصدر السابق، ص ٩-٢٢؛ وهناك أسماء تذكر في هذا المجال من هؤلاء (حسب ما أورده محمد حمزة لكن ليسوا على مستوى واحد) محمد الطالبي وعبدالمجيد الشرفي ومحمد الشرفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون والجابري وشحرور وعبدالكريم سرور مصطفى ملكيان ومحمد مجتهد شبستري وأصغر علي أجيز وإبراهيم موسى وفريد إسحاق وغيرهم... عدا سابقين أمثال علي عبدالرازق ومحمد أحمد خلف الله... ينظر: المصدر نفسه والصفحات نفسها.

^(٢) مع ذلك يشيرون إلى أنهم يسعون إلى إنقراط جوهر الاسلام، لا إسلام التاريخ وتقدم خطاب بعيد عن الرقابة الذاتية التي يمارسها الباحثون المسلمون على أنفسهم، ويعتبرون التنوع والتعدد والانفتاح والتأويل ونقد النص من سماتهم البعد عن التوظيف الايديولوجي للنصوص الدينية، ولهم مواقف من النص والقيم الحديثة، لتفصيل ما سبق، ينظر: محمد حمزة، إسلام المجددين، المصدر السابق، ص ٢٣-١٥١.

^(٣) ينظر: محمد حمزة، إسلام المجددين، المصدر السابق، ص ١٥٤-١٥٩ باختصار.

^(٤) زكي الميلاد، الإسلام والمدنية، المصدر السابق، ص ٣٧.

^(٥) جيهان عامر، إسلام المصلحين، المصدر السابق، ص ١٧٩، ١٧٤.

^(٦) <http://www.sudansite.net/index.php> حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، المصدر السابق، ينظر:

عدنان محمد أمارة (١٤٢٤هـ/٢٠٠٥م): التجديد في الفكر الاسلامي، دار ابن الجوزي، ط ١، ص ٤٩٢-٥٤٧.

^(٧) جيزار جهامي (٢٠٠٢): مصطلحات الفكر العربي والاسلامي الحديث والمعاصر، المصدر السابق، ص XI.

المهتمة بكيفية إمكانية تعامل أمريكا معها وانتهت إلى أن العصرانيين والعلمانيين هم أقرب المسلمين إلى الغرب وقيمه وسياساته، ودعا التقرير إلى دعم العصرانيين^(١).

وما أشير إليه بمصطلح (إسلام المجددين) وتسميات أخرى يسميها محمود بكار بالتجديد (الممنوع) والشرييني بالتجديد (التغريبي) وعدنان محمد أمانة بالتجديد (المنحرف) كما سيأتي^(٢).

وهذا النوع من التجديد يعني تأويل وتفسير نصوص الكتاب والسنة الصحيحة كي يوافق القيم الغربية الحديثة ويمكن أن يسمى بتوظيف الإسلام لتطبيع الحداثة الغربية بين المسلمين لا القراءة الجديدة لنصوصه والتوصل إلى نتيجة غير مسبوقة، لأن النتائج في هذا الاتجاه موضوعة إبتداء والمفروض تأويل النصوص كي توافق ذلك، وهذا ما يرفضه كل المفكرين الاسلاميين عدا من نحا نحوهم وسلك طريقهم واختاروا منهجهم.

يؤكد كل من (فوكوياما) و(صموئيل هنتجتون) حسب نقل محمد عمارة أن "ما يريده الغرب من تطوير الإسلام هو حرب داخل الإسلام حتى يقبل الإسلام الحداثة الغربية، والعلمانية الغربية، والمبدأ المسيحي فصل الدين عن الدولة"^(٣).

ويرى عدنان محمد أمانة أن (التجديد المنحرف) بدأ في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، واستمر عبر العصور المتعاقبة، ووصل إلى ذروته في القرن العشرين وبداية هذا العقد الذي نعيش فيه ويدعون إلى إعادة النظر في كل شيء وعدم إعتقاد الثبات لشيء، ابتداء من أركان الايمان وحتى أدنى مسائل الدين... ويمثله في التاريخ المعاصر شخصيات فكرية متعددة^(٤).

يسمي محمود بكار هذا الاتجاه من التجديد ب(إتجاهات التجديد الممنوع)، ويلخصه في ثلاثة إتجاهات وهي إتجاه (علمنة الإسلام) و(إتجاه التأويل والتعطيل) و(إتجاه المغالاة في استخدام العقل واتباع الهوى)^(٥).

^(١) <http://www.sudansite.net/index.php>

حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، السبت، ١٠ أكتوبر ٢٠٠٩ - موقع السودان الإسلامي - أجرى الحوار وليد الطيب.

^(٢) هناك مؤشرات أن هذا التوجه يحظى بدعم دولي لتغيير الإسلام من الداخل وعن طريق ما يسمى بكتاب ومفكرين مسلمين، تربوا على الأفكار الغربية بصورة عامة، ذلك ذكر محمد عمارة عن (فوكوياما) قوله في مجلة (النيوزويك) عدد ديسمبر ٢٠٠١، فبراير ٢٠٠٢م: إن الهدف هو تغيير طبيعة الإسلام ليكون ليبرالياً حداثياً علمانياً، أي إسلاماً غير متميز عن النموذج الحضاري الغربي، ومن ثم غير رافض للنموذج الغربي، ولا مقاوماً له، وإنما تابع للحضارة الغربية، وامتداد لنموذجها الحضاري. أسامة إبراهيم محمود الشرييني، تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الإسلامي والمفهوم التغريبي، المصدر السابق، ص ٣٩.

^(٣) أسامة إبراهيم محمود الشرييني (١٤٣١هـ/٢٠١٠م): تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الإسلامي والمفهوم التغريبي، المنصورة، جمهورية مصر العربية، دار الوفا للطباعة والنشر، ط ١، ص ٣٣٧.

^(٤) ويمثل بأسماء مثل محمد أحمد خلف الله، محمد النويهي وعبدالله الغلايلي وفتحى عثمان وأمين الخولي ومحمود الشراوي و حسن حنفي وهشام جعيط وزكي نجيب محفوظ ومحمد أركون وعلي حرب و خليل عبدالكريم وغيرهم كثير... مع خلافنا على بعض الشخصيات المذكورة في رسالته... ينظر: عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ٣٧٦ - ٤٠٠.

^(٥) ينظر: محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ٢٢٨-٢٥٢. الإتجاهين السابقين أشار إليهما زكي الميلاد في عدد من كتبه من ذلك في كتابه: الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد، والذي أشير إليه الباحث أيضاً.

وينقل الشربيني أقوال كل من (أحمد عبد المعطي الحجازي) و(نصر حامد أبو زيد) و(حسن حنفي) و(أركون) وضمن قراءته لأقوالهم يصل إلى أن (تجديد الخطاب الديني) عند (التغريبيين) هو تأويل جديد للنص الديني، تأويلاً لا يخضع لقواعد اللغة وأساليبها بل يخضع للواقع وحاجات العصر وإعلان للقطيعة المعرفية مع الموروث الثقافي الديني... باعتماد نظرية فلسفة التتوير الغربي العلماني (تاريخية النصوص المقدسة)، ومن ثم التغيير والتبديل لكثير من أحكام الاسلام وشرائعه في عمقها المعرفي^(١).

ويرى عدنان محمد أمانة أن (التجديد المنحرف المعاصر) "قد تميزت بالانبهار بحضارة الغرب والسعي المحموم للمواءمة والتوفيق بين نصوص الشرع ومعطيات الحضارة الغربية وفكرها المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها بما يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، وفي سبيل ذلك أعلن عن ثورة عارمة على الدين طالت الثابت والقطعيات، وعبث بالأصول والمسلمات فضلاً عن الفروع والجزئيات"^(٢).

ويرى آخر المشكلة في أن كل ما ينتجه ويخوض فيه هؤلاء التجديديون من قراءة للنص لا يخرج عن كونه إلغاءً للنص، وتعطيل الحكم الوارد فيه، بحجة تاريخية النص التي صارت معها النصوص الدينية بمثابة (شواهد تاريخية) خلف واجهة زجاجية نتفرج عليها من خلال الزجاج، ونقول: كان زمان، وتاريخية النص هذه شملت أموراً متعددة، من لباس المرأة، إلى المواريث مروراً بالجهاد وأحكام الزواج، وغيره ولا خط أحمر من أي نوع، لا عقائدي ولا فقهي ولا نص قرآني ولا حديث متواتر^(٣).

(التجديد التغريبي-المنحرف-الممنوع)، كما أشيرت فهو: تأويل جديد للنص الديني، وفق معطيات الواقع وحاجات العصر وإعلان للقطيعة المعرفية مع الموروث الثقافي الديني، باعتماد نظرية فلسفة التتوير الغربي العلماني، ويؤدي إلى التغيير والتبديل لكثير من أحكام الاسلام وشرائعه في عمقها المعرفي.

(١) أسامة إبراهيم محمود الشربيني، تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الاسلامي والمفهوم التغريبي، المصدر السابق، ط ١، ص ٣٤٤، ٣٩، ٤١١ - ٤١٢، وللاستزادة يمكن الرجوع إلى كتابات هؤلاء وغيرهم مثل محمد شحرور ومحمد سعيد العشماوي وعبدالمجيد الشرفي والذي يعبر عن تلك الآراء، وتجديدهم شملت أغلب المجالات تقريباً الذي يشمل التجديد، ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٧ وما بعد وكذلك عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الاسلامي، دار ابن الجوزي، ط ١، ص ٣٧١ وما بعد، وللتوظيف السلي والهدمي حسب تعبير سعيد شبار للتجديد، ينظر: سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ١٩٨.

(٢) عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص ٥٦٢.

(٣) وهو (أحمد خيرى العمري) في مقالة بعنوان: أدياء التجديد الديني - العرب القطرية، <http://www.quran4nahda.com/?p=61> باختصار.

وهو توجه يؤكد على تغيير الفكر والتصور الاسلامي من الجذور وصياغته بعيداً عن المرجعيات القديمة وما أفرزه المسلمون من نصوص الاسلام من علوم ومعارف ومن ثم تغيير الفهم للاسلام وتفسيره وقراءته بشكل يتوافق مع الأوضاع المستجدة المعاصرة والمقتضيات المعرفية الحديثة ويرفض المنحى الساعي إلى سحب نصوصه المقدسة باتجاه اللغة التشريعية والقانونية ويدخل الحداثة الفكرية في مجال قراءة النصوص التأسيسية وإزاحة الموضوعات التقليدية وعقلنة المقدس وإعطاء دور للانسان المسلم في عصرالعلمة، وصياغة إسلام جديد يطابق جوهره، وذلك بابتعاده عن التصورات السابقة له.

أما (التجديد الاسلامي) الذي يستخدم بكثرة في مجال الفكر الاسلامي وفي إطار المراجعة والقراءة الجديدة والمعاصرة لهذا الفكر وتفعيله في الواقع ، فهناك مصطلحات متعددة ومقاربة ومتشابهة تستخدم وتتناول في هذا المجال منها (التجديد)^(١) مثل (تجديد التفكير الديني) أو (الفكر الديني)^(٢)، و (تجديد الخطاب الديني)^(٣) و (تجديد الفكر الاسلامي)^(٤)، و (تجديد الدين)^(٥)، و (التجديد) مفردة أصيلة من حيث المصطلح واهتم به العلماء قديماً وحديثاً وإن أسيء استخدامه وبخاصة في العصر الحديث ويتميز من مصطلحات أخرى مشابهة مثل (الاجتهاد) و (التطور)، و (التحديث)، على الرغم من النقاط المشتركة في بعض الجوانب^(٦).

(١) ينظر: سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، المصدر السابق.

(٢) الأولى لدى محمد إقبال والثانية عنوان كتاب لدراسة تجديد الفكر الديني لدى إقبال عند زكي الميلاد، ينظر: زكي الميلاد (٢٠٠٨م): محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، بيروت، لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط١، واستعمل من قبل آخرين أيضاً مثل جمال سلطان، ينظر: محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص٣٢٨.

(٣) ينظر: أسامة إبراهيم محمود الشربيني، تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الاسلامي والمفهوم التغريبي، المصدر السابق.

(٤) كما لدى كثير من المفكرين والكتاب المعاصرين مثل القرضاوي وحس الترابي ومحمد عمارة وأحمد كمال أبو مجد ومحسن عبد الحميد ومحمد علي التسخيري...، ينظر: محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص٣٢٨-٣٢٩.

(٥) كما عند المودودي وهو عنوان لكتابه موجز تجديد الدين وإحيائه، ينظر: عدنان محمد أمارة، التجديد في الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص١٨، و محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص٢٨.

(٦) للعلاقة بين التجديد والاجتهاد والبدعة عدنان محمد أمارة، التجديد في الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص٤٢-٤٤ و محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المنصورة، المصدر السابق، ص٣٦-٣٩، وبين التجديد والتطور والتحديث و محمود المصدر نفسه، ص٤٠-٤٢ والتجديد والاحياء والحداثة و المصدر نفسه، ص٤٣-٤٦، ولما سبق ينظر: أسامة إبراهيم محمود الشربيني، تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الاسلامي والمفهوم التغريبي، المصدر السابق، ص٣٣-٣٥.

ان كل رؤية (تجديدية) تواجه دائماً بمعارضة ورفض شديدين من الذين ألفوا الوضع القديم السائد واعتادوه، وهذا ما أكده القرآن في إلتزام بما عليه الآباء، والرؤى التجديدية هي التي غيرت مسار العالم وسارت به نحو الأفضل، سواء تلك التي من صنع الإنسان وإبتكاراته او تلك التي أوحاها الله تعالى الى انبيائه، كلها أحدثت حركة تجديدية فى المجتمعات القائمة التي ظهرت فيها تلك الأفكار^(١).

و(التجديد) من حيث المضمون والدواعي "ضرورة من ضرورات هذا الدين، ولازم من لوازم خلوده إلى يوم القيامة، وإن في الشريعة من الركائز والمقومات والخصائص والصفات ما يتيح للمجدد القيام بمهمة التجديد على أتم وجه وأحسن صورة"^(٢)

إن مصطلح(التجديد) وبلفظ(يجدد) جاء في حديث نبوي رواه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بلفظ "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" وقد صحح أئمة الحديث حديث المجدد^(٣).

أما في العصر الحديث والمعاصر فقد بدأ بالظهور والانتشار(حسب متابعة أسامة الشربيني) في عشرينيات القرن التاسع عشر، وكان يحمل توجهاً فكرياً علمانياً لا يدع للدين غير الجانب العقدي، وبعد انكماش هذا الاتجاه الحداثي العلماني، أستخدم

^(١) دواعي التجديد الديني، عادل محمد أحمد سليمان- Feb 6, 2009 - 9:01:29 AM - باختصار عن:

http://www.sudaneseonline.com/ar216/publish/_19/Sudan_News_A1121.shtml

^(٢) عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص ٥٦٠.

^(٣) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني(١٤٠٨هـ/١٩٨٨م): سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ج٤، القاهرة، دار الحديث، لاط، ص١٠٦، وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني(١٤١٥م): المعجم الأوسط، ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ج٦، ص٣٢٤ حديث رقم ٦٥٢٧، القاهرة، دار الحرمين، لاط، وقال: لا يروى هذا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه و سلم إلا بهذا الإسناد تفرد به بن وهب؛ وصححه الألباني، ثم يقول أن الإمام أحمد أشار إلى صحة الحديث ؛ فقد ذكر الذهبي في سير الأعلام: قال أحمد بن حنبل من طرق عنه: إن الله يقبض للناس في رأس كل مائة من يعلمهم السنن وينفي عن رسول الله صلى الله عليه و سلم الكذب قال: فنظرنا ؛ فإذا في رأس المائة عمر بن عبد العزيز وفي رأس المائتين الشافعي، محمد ناصرالدين الألباني(١٤٢٥هـ): سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج٢، ح٥٩٩، الرياض، مكتبة المعارف، بلا ط، ص١٤٨؛ والمستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري٤/٥٦٧، ح٨٥٩٢، لم يعلق عليه الذهبي، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري بتعليق الذهبي في التلخيص (١٤١١هـ/١٩٩٠م): المستدرك على الصحيحين، ج٤، باب الفتن والملاحم، ح٨٥٩٢، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ص٥٦٧، ولذكر السند وصحته بقية، كما أشار إلى ذلك عدنان محمد أمانة ومحمود بكار وأسامة الشربيني، وغيرهم وصحح الحديث كل من المناوي فيض القدير وصححه، وكذا السخاوي في المقاصد الحسنة بل نقل العلقمي عن شيخه الاجماع على صحة الحديث حيث قال:"اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح"، وقال السيوطي في مرقاة الصعود" اتفق الحفاظ على تصحيحه" ينظر: عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص ٥١-٥٤، و محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ١٠-١١، أسامة إبراهيم محمود الشربيني، تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الاسلامي والمفهوم التغريبي، المصدر السابق، ص ٢١، العبد (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): التجديد في الاسلام، الرياض، المنتدى الاسلامي، ط٤، ص ١٧-٢٣.

مصطلح(الاصلاح)، إلى أن تبلور مصطلح(التجديد الاسلامي) في الفترة من منتصف الخمسينيات إلى أوائل الستينيات، بعد ترجمة كتاب محمد إقبال(تجديد التفكير الديني) وكتاب عبدالمعال الصعيدي(المجددون في الاسلام)، وسبق أن نشر أمين الخولي مقالاً تحت عنوان(التجديد في الدين) في مجلة الرسالة(عدد ١٣، ١٩٣٣)، وكتب المودودي كتابه بالأردنية(موجز تجديد الدين وإحيائه) سنة ١٩٤٨، ومن ثم كثرت الدعوات(التجديدية) عن أمثال محمود شلتوت ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومحمد عمارة، ثم أسهمت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م في تصعيد الاهتمام بالتجديد الديني مرة أخرى، ولكن في صورة أمر موجه من الغرب^(١).

ومن المعاصرين الذين إستخدموا(تجديد الدين)، أبو الأعلى المودودي فيقول المودودي عن (التجديد في حقيقته) بأنه"تقنية الاسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الامكان"^(٢).

ويقول وحيد الدين خان فيما ينقله عنه الشرييني بأن(التجديد) يعني"تطهير الدين الالهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة"^(٣)، ويؤكد القرضاوي على التعريف نفسه من حيث المضمون حيث يرى القرضاوي إن التجديد لشيء ما: هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ماهي منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى؛ ويشير إلى أن التجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء... أو إظهار طبعة جديدة منه، بل يعني العودة به إلى حيث كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته ومن اتبعهم بإحسان، ومفتاحه الوعي والفهم والفقهاء^(٤).

^(١) أسامة إبراهيم محمود الشرييني، تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الاسلامي والمفهوم التغريبي، المصدر السابق، ص ٣٧-٣٩ باختصار، ومن مؤشرات تدخل الولايات المتحدة في إختصار مواد العلوم الدينية في الدول الاسلامية مثل المملكة العربية السعودية واليمن... ينظر المصدر نفسه، ص ٤٠.

^(٢) محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ٢٨، نقلاً عن أبو الأعلى المودودي(١٩٦٣): موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ترجمة محمد قاسم سباق، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط ٣، ص ٥٢.

^(٣) أسامة إبراهيم محمود الشرييني، تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الاسلامي والمفهوم التغريبي، المصدر السابق، ص ٣٧، نقلاً عن وحيدالدين خان(١٩٨٦/هـ ١٤٠٦م): تجديد علوم الدين، ترجمة: ظفر الاسلام خان، القاهرة، دار الصحوة، ط ١، ص ٩.

^(٤) يوسف القرضاوي(١٩٩٥/هـ ١٤١٥م): من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، المنصورة، دار الوفاء، ط ٤، ص ٢٧-٢٨.

ولايبعد حسن الترابي في تعريفه ل(التجديد) عما سبق فهو عنده "إحياء لمعاني الدين الحق في النفوس، ثم إقبال على واقع التدين لترقية الالتزام بأحكام العمل المقررة شرعاً، ولمكافحة ما طرأ على التدين من بدع غشيت الدين، من ممارسات سالفة خاطئة ليست منه في شيء، أو أشكال تعبير عفوية لابسته لعهد سبق ولم تعد مناسبة، ثم جهاد لتحقيق الدين في ثوبه الجديد"^(١)، وهذا ربط بين إحياء الدين في النفوس وفي واقع العمل والجهاد لتحقيقه ليظهر حيويته.

و(التجديد) عند عمر عبيد حسنة ليس إلغاءً وتبديلاً وتجاوزاً للنص، وإنما هو "الفهم الجديد القويم للنص، فهماً يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي"^(٢).

ولدى محمد العربي الخطابي فإن (تجديد الفكر الاسلامي) يعني به "الفكر الفاعل والمتفاعل داخل جماعة تؤلف بينها عقيدة واحدة وقيم مشتركة وترجع في أمورها شريعة إلهية تنير أمامها نهج العمل في الدنيا، وتمهّد لها سبيل الخلاص في الآخرة..."^(٣).

ومن مجموعة تعريفات اللاتي أتى بها عدنان محمد أمانة توصل إلى أن (التجديد) في الفكر الاسلامي هو "إحياء وبعث ما اندرس منه، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها"^(٤).

وبالطريقة نفسها يصل الشرييني إلى أن التجديد "يعني البعث والإحياء لثوابت الدين وأصوله ومعالمه التي أبهمها الجهل، كما يعني الاجتهاد في مستجدات العصر، وتنزيل الوقائع والأحداث المستجدة على مقتضى الشرع الاسلامي"^(٥)؛ وتوافقاً معهما يرى العبد أن (التجديد الدين) يعني "إعادة نضارته ورونقه وبهائه، وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه،

(١) محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ٢٩ عن حسن الترابي (د:ت): تجديد الفكر الاسلامي، تونس، مكتبة الجديد، لاط، ص ١٥٤-١٥٥.

(٢) عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٨، عن الاحتهاد والتجديد سبيل الوراثة الحضارية، ص ٢٠.

(٣) محمد العربي الخطابي، تجديد الفكر الاسلامي غاياته وميادينه (١٩٨٩): ، التجديد في الفكر الاسلامي (ندوة)، المصدر السابق، ص ٦٧

(٤) عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٨.

(٥) أسامة إبراهيم محمود الشرييني، تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الاسلامي والمفهوم التغريبي، المصدر السابق، ص ٤٠٩.

ونشره بين الناس^(١)؛ ويخلص محمود بكار إلى أن التجديد في الاصطلاح "هو بعث وإحياء وإعادة العلم والعمل بالدين إلى حيث كان على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، بعد أن ذهب واندرس العلم والعمل به، بعد أن بعد الناس عنه"^(٢).

ويرى عبدالله اليوسف أن التجديد الديني تجديد في الفكر الديني وليس في الدين نفسه، أو هو إعادة نظر وتأمل فيما أنتجه العلماء من فكر ديني طوال التاريخ، ومن ثم فهو حركة داخل الدليل وليس خارجه، وإعادة تأصيل للمسلمات بأفق أوسع، ونظرة أكثر عمقاً، وأكثر شمولية^(٣).

و(التجديد) لديه عملية فكرية دائمة ومستجدة، واستمرار متطور للتاريخ وليس جموداً عنده، وإبداع مستمد من الأصالة وليس استغراقاً في الماضي... مع ذلك لا تستمد شرعيتها من الفهم البشري بعيداً عن النصوص... أو قراءة النصوص الدينية بعيداً عن دلالات الألفاظ، والظهور اللفظي مما يعطي فهماً مغايراً لمفاهيم النصوص ومنطوقها^(٤).

أما المجدد الذي يقوم (أو الذين يقومون) بالتجديد فله شروط وصفات ينبغي توافرها فيه ليكون أهلاً للاضطلاع بمهمة التجديد^(٥)، وضوابط ومعايير علمية للفكر التجديدي^(٦)،

(١) العبد (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): التجديد في الإسلام، الرياض، المنتدى الإسلامي، ط٤، ص٤٥؛ ولا يندرج التجديد حسب رأي العبد على "ما قام به محمد إقبال بالتجديد... أو الذي احتطه بعض الدعاة استجابة للضغوط الواقعية والمتغيرات الاجتماعية والدولية، من إعادة نظر في (أصول الفقه والحديث وعلم الجرح والتعديل)، بل والعقيدة الإسلامية وإخضاعها للنظرة العقلية المعاصرة" المصدر نفسه، ص٤٥-٤٦.

(٢) محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص٣٠،٩٧.

(٣) شبكة النبأ المعلوماتية، مفهوم التجديد الديني، عبد الله اليوسف <http://www.annabaa.org/nbanews/67/329.htm>

(٤) شبكة النبأ المعلوماتية، مفهوم التجديد الديني، عبد الله اليوسف <http://www.annabaa.org/nbanews/67/329.htm> باختصار.

(٥) يرى عبدالله عبدالمحسن التركي أن من خصائص المجدد: "أن ينجح في التعامل مع قضايا عصره بعقلية ناقدة مقومة، مقرة منكرة، محررة مقيدة، محيية في الناس مفاهيم الدين الكبرى: كمفهوم التوحيد، ومفهوم الشريعة، ومفهوم العمل، ومفهوم المسؤولية، ومفهوم العدل"، عبدالله بن عبدالمحسن التركي، منهج تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص١٩، للتفصيل ينظر: عدنان محمد أمانة، التجديد في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص٤٥-٤٨.

(٦) من خصائص الفكر التجديدي... الموضوعية، أو العلمية، الجسارة والاقدام، النزعة العملية، النزعة الإبداعية، التفكير المنظم، الخصوبة اللغوية، الثبات أمام مقاومة التجديد، الانفتاح، النظرة المتفائلة. ينظر: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، المصدر السابق، ص٤٥-٤٦، عدنان محمد أمانة، أمانة، التجديد في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص٥٦٢، ومحمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص١٥٦-١٦٦.

وظهرت في الأمة الاسلامية وتاريخها مجددون والحركة التجديدية^(١) لم تتوف ف(التجديد) يحصل في مجالات متعددة بحسب ما أشار إليه الباحثون من علم أصول الفقه، وعلم السنة، وعلم التفسير، وعلم السلوك، وعلمي السيرة والتاريخ ومجال النظر والاستدلال و السلوك الفردي والاجتماعي وفضح المناهج والاتجاهات والأوضاع والسبل المخالفة للإسلام^(٢).

ويرى سعيد شبار أن الفكر المعاصر في الجزء الكبير منه لم يخرج عن خط الفكر القديم فيما يتعلق ب(التجديد)، إلا في إبراز الاختيارات الجماعية ودورها في تجديد الدين والتقليل من التجديد الفردي، ويقول في هذا الصدد أن "الدور الذي لعبه يتجلى في تأكيد وإبراز قوة الاختيارات الجماعية والشاملة للتجديد، ليكون أكثر قدرة على استيعاب ومواكبة الواقع المتغير ومشكلاته المعقدة والمركبة التي لم تعد تجدي فيها الحلول ولا الجهود الفردية..."^(٣).

إن التجديد وفق المنظور السابق لا يعني الخروج على المبادئ، أو إلغاء المسلمات، أو إبطال الأحكام الشرعية، أو التفكير بعيداً عن روح النصوص؛ وإنما يعني "تأصيل ما يحتاج إلى تأصيل، وقراءة المسلمات بروية جديدة، وإحياء الفكر الديني بما يتناسب مع لغة العصر، والاجتهاد من داخل الدليل وليس من خارجه، وقراءة الدليل بما يتفق مع مقاصد الشريعة المقدسة، والاجتهاد في القضايا الجديدة... كل ذلك وفقاً لآليات ووسائل البحث العلمي المتعارف عليها، واتباع القواعد المتبعة في الاجتهاد"^(٤).

^(١) لتاريخ الحركة التجديدية والمجددين من عمر ابن عبدالعزيز إلى الآن ينظر عدنان محمد أمارة عدنان محمد أمارة، التجديد في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ٧٥-١١٣. والعبدة، التجديد في الإسلام، المصدر السابق، ص ٦٥-١٢١، ومحمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ٢٦٨-٣٠٩، وللمجددين في الغرب الإسلامي محمد إبراهيم الكتاني، مساهمة الغرب الإسلامي في تجديد الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ٩-١٦.

^(٢) أسامة إبراهيم محمود الشريبي، تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الإسلامي والمفهوم التغريبي، المصدر السابق، ص ١٥٩-٢٣٢، وعدنان محمد أمارة عدنان محمد أمارة، التجديد في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ٥٦٠-٦٥١، للتفصيل المصدر نفسه، ص ١١٧-٢٥٤. العبدة، التجديد في الإسلام، ص ٤٩-٥٥، و محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ١٦٧-١٩٠.

^(٣) سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ١٧٨؛ وينقل عدنان محمد أمارة أن "الراجح في تفسير حديث المجدد حمل (من) على العموم، فتكون مهمة التجديد مهمة جماعية، يضطلع كل مجدد بجانب من جوانب الدين، وذلك لصعوبة إحاطة فرد واحد بكل جوانب التجديد". عدنان محمد أمارة، التجديد في الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ٥٦٠.

^(٤) شبكة النبا المعلوماتية، مفهوم التجديد الديني، عبد الله يوسف <http://www.annabaa.org/nbanews/67/329.htm>

أما "تجبير النصوص لصالح الواقع، أو تفسيرها تفسيراً غريباً عن مفهومها ومنطوقها، أو رفض النصوص الصحيحة تحت دعاوى عدم توافقها مع روح الزمن.. فهذا ليس من التجديد الديني في شيء؛ بل هو تمرد فكري مفضوح.. وهو منهج مرفوض في الفكر الإسلامي"^(١).
والتعريفات التي كتبها العلماء لتعريف (التجديد) تلخص في أن مفهوم التجديد يتضمن إحياء وتجديد العمل بالدين وإحياء وتجديد العلم به والفهم له، وليس تغيير الدين نفسه، والحديث أيضاً يؤكد على تجديد أمر الدين وليس الدين ذاته، لأن الدين اكتمل وما بقي هو العمل به والفهم له بمراعاة الظروف والأوضاع والأزمان المختلفة والأماكن المتعددة، وإبعاد ما ليس منه.

وهناك مصطلحات أخرى من العائلة المصطلحية نفسها مثل (إسلام المتكلمين)^(٢)، و(إسلام الفلاسفة)^(٣)، و(إسلام المتصوفة)^(٤)، و(إسلام المصلحين)^(٥)... وغيرها من المصطلحات كما في سلسلة (الاسلام واحداً وتعدداً)^(٦).

و(إسلام المتكلمين) ممكن تلخيصه عن التوجه الكلامي والعقدي، الذي عرف في فترة معينة في تاريخ الاسلام، وكان اهتمامهم إثبات العقائد الدينية بالحجج ورد المنحرفين والمخالفين وفق طريقة عرفوا به^(٧) و(إسلام الفلاسفة)، هو إتجاه فلسفي في تاريخ الفكر الاسلامي واشتغل به علماء وفلاسفة على ما بينهم من اختلاف وتباين^(٨)، و(إسلام المتصوفة)، هو الاتجاه الذي اتبعت المتصوفة في التزكية وفهمهم للاسلام والقرب من الله

^(١) شبكة النبا المعلوماتية، مفهوم التجديد الديني، عبد الله اليوسف <http://www.annabaa.org/nbanews/67/329.htm> ويرى

عبدالله اليوسف أن ما نحتاجه فعلاً هو "التجديد من داخل النصوص، وإن أدى ذلك لإعادة النظر في بعض المسلمات، ففهم الماضين من العلماء ليس حجة مطلقة ودائمة، أما مجاله فواسع بسعة الفقه والشريعة والأفكار والمفاهيم والرؤى والأدلة". المصدر نفسه.

^(٢) محمد بو هلال (٢٠٠٦م): إسلام المتكلمين، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-٢٤٨.

^(٣) مُنْجِي كَسُود (٢٠٠٦م): إسلام الفلاسفة، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٢٨.

^(٤) محمد بن الطيب (٢٠٠٧م): إسلام المتصوفة، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٩٩.

^(٥) جيهان عامر (٢٠٠٨م): إسلام المصلحين، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-٢٠٠.

^(٦) السلسلة (الاسلام واحداً وتعدداً) من منشورات رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة في بيروت، بإشراف عبدالمجيد الشرفي، كما أشرير.

^(٧) للتفصيل ينظر: محمد بو هلال، إسلام المتكلمين، المصدر السابق، صص ١-٢٤٨.

^(٨) للتفصيل ينظر: مُنْجِي كَسُود، إسلام الفلاسفة، المصدر السابق، صص ١-١٢٨.

تعالى وما في هذا الموضوع من نقاشات وجدالات طويلة ومتشعبة^(١)، وكذلك (إسلام الساسة)، الذي يعني به التوجه الذي اتبعه بعض الساسة من توظيف المقدس الديني ورموزه لتثبيت ملكهم وسلطتهم، وإخراج الدين من مسلكه الحقيقي إلى أداة توظف لمعاني أخرى، أو هو (إسلام ممسرح) على حد تعبير سهام الدّبابي الميساوي^(٢).

فهذه الاصطلاحات اصطلاحات جديدة شكلية لمضمون سابق في الساحة الفكرية الاسلامية ودرسها علماء الاسلام ضمن المدارس الاسلامية المتعددة والتوجهات المختلفة والفرق الاسلامية ولم يضيف أحد منهم كلمة الاسلام إليه (بحسب علم الباحث).

(١) للتفصيل ينظر: محمّد بن الطيّب، إسلام المتصوّفة، المصدر السابق، صص ١-١٩٩.

(٢) للتفصيل ينظر: سهام الدّبابي الميساوي (٢٠٠٨م): إسلام الساسة، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٢٠، ويمكن الاستفادة من كتب عديدة لفهم هذه المصطلحات لكن كتوجه واجتهاد خاص داخل الفكر الاسلامي أو انحرافات في فهم الاسلام لا كدين وإسلام مستقل، ولكن يبدو أن هناك مقاصد في الاصرار على هذا النوع من التسميات.

المطلب الثاني: إسلامية المعرفة

نتيجة لما يمكن أن يسمى بالغزو الفكري في الفكر الإسلامي القديم عن طريق (علم الكلام) وما جر إليه من آثار عقديّة وفكرية وخيمة، وما قام به الاستشراق وعمليات التنصير والاستعمار، وتسخير كافة الوسائل، حدث تغيير فكري وثقافي لدى الأمة، ومقابل ذلك قامت حركات إصلاحية وفكرية لمواجهة الواقع المتدني، ومن بين تلك الجهود تأسس (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) في ١٩٨١-١٤٠١ للتركيز على الجانب الفكري والتصدي لهذا الجانب وفق أسس منهجية وخطة مدروسة، وطرح بدائل إسلامية في مجال العلوم وصياغتها وبخاصة العلوم الاجتماعية في ضوء ما سمي (بإسلامية المعرفة) ومرادفات أخرى^(١).

وقد يرى المعهد بأنه "نجح حتى الآن في جعل قضايا إصلاح مناهج الفكر الإسلامي وإسلامية المعرفة، من أبرز القضايا التي تشغل المفكرين والمتقنين المسلمين"^(٢).

على الرغم من الشروح المختلفة للمصطلح الأم (إسلامية المعرفة) وفروعه (أسلمة العلوم الاجتماعية الإنسانية بصورة عامة) فقد ظل المعنى العام غير مستقر في أذهان البعض^(٣).

ففي الآونة الأخيرة أثبتت هذه القضية (إسلامية المعرفة) لدى عدد من الباحثين، كما عنيت بها مؤسسات أكاديمية، مثل (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، و(رابطة الجامعات الإسلامية)، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الاييسكو) وذلك بهدف إعادة صياغة العلوم بخاصة الإنسانية من المنظور الإسلامي لمواجهة الأزمة الفكرية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية المعاصرة من ناحية، والمساهمة في المشروع الحضاري الإسلامي من ناحية أخرى^(٤).

(١) ينظر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٦م، سلسلة إسلامية المعرفة (١)، إسلامية المعرفة، هيردن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ص١٠-١٨، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٦م، سلسلة إسلامية المعرفة (٣)، الوجيه في إسلامية المعرفة هيردن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ص١١-١٧.

(٢) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المصدر السابق، سلسلة إسلامية المعرفة، الوجيه في إسلامية المعرفة، المصدر السابق، ص١٨؛ وللمعهد خطة وخطوات للعمل في سبيل ما سماه (إسلامية المعرفة)، لتفصيل ذلك ينظر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة (١)، المصدر السابق، ص١٢٢-١٥٥، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الوجيه في إسلامية المعرفة (٣)، المصدر السابق، ص٣٢-٧٢.

(٣) سعيد إسمايل علي (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): أسلمة المعرفة، القاهرة، الإسكندرية، مصر، دار السلام، ط١، ص٣٩، ويفضل طه جابر العلواني استخدام (إسلامية المعرفة) وليس (أسلمة العلوم) لما يشير (الأسلمة) من لبس لغوي، ينظر: محمد أحمد يونس (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤) الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، دبي، دار القلم للنشر والتوزيع، ط١، ص٤٨٠ نقلاً عن الأهرام ١٠/٢٣/١٩٨٧.

(٤) محمد أحمد يونس، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، المصدر السابق، ص٤٧٨؛ وللجهود الأخرى المبذولة في سبيل إسلامية المعرفة، ينظر: المصدر نفسه، ص٤٨٠-٤٨١.

وتأخذ اسلامية المعرفة في الاعتبار عددا من المبادئ والأسس التي تكون جوهر الاسلام، وتعد إطاراً للفكر الإسلامي ومنهجه، ومن أهم هذه المبادئ : التوحيد ووحدة الخلق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الانسانية كما تأخذ في اعتبارها القدرات والانجازات العلمية والحضارية الصحيحة التي توارثتها البشرية وأنتجتها، بعد أن تمحصها وتزنها بميزان الاسلام، وتصدر عن قيم الوحي، وغايات الرسالة، وتتصل بكل صحيح ونفيس من تراث الأمة وفكر علمائها على مرالعصور^(١).

يدرك الخطاب الإسلامي الجديد(وهو ما يركز عليه إسماعيل الفاروقي) أن العلوم الانسانية والاجتماعية ليست علوماً دقيقة عالمية محايدة(كما يدعي البعض) وأنها تحتوي على تحيزات إنسانية عديدة، وتختلف بشكل جوهري عن العلوم الطبيعية، وأنها تفقد قيمتها لذلك، بل إنها تزداد مقدرة على التعامل مع ظاهرة الانسان^(٢)، وأن الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ينبع من ان الموضوع الأساسي للعلوم الانسانية، لايمكن رده في كليته الى النظام الطبيعي/المادي، فالواقع الانساني غير مترادف مع الواقع المادي، رغم وجود الانسان في العالم الطبيعية /المادة^(٣).

لذا فالخطاب الإسلامي الجديد "يحاول أن يؤسس علوماً إنسانية لاتستبعد الإنسان ومن ثم هي مختلفة في منطلقاتها وطموحاتها ومعاييرها عن العلوم الطبيعية، ولا تزعم أنها محايدة منفصلة عن القيمة بل تعبر عن المنظومة القيمية الإسلامية، وهذه هي (اسلامية المعرفة)"^(٤).

إن(إسلامية المعرفة) من حيث الأهمية تحاول أن تقدم للصحة وللأمة وللعالم القرآن المجيد،(بحسب ما يعتقدون)، وذلك باعتباره الكتاب الوحيد الذي يملك إنقاذ البشرية اليوم

(١) محمد أحمد يونس، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، المصدر السابق، ص ٤٧٩، و المعهد العالمي للفكر الاسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة(٣)، المصدر السابق، ص ٢٧.

(٢) محمد أحمد يونس، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، المصدر السابق، ص ١٩، وإسماعيل الفاروقي(١٤١٦هـ/١٩٩٥م): صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، رسائل إسلامية المعرفة، الرياض، السعودية، الدار العالمية للكتاب الاسلامي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص ٢٨.

(٣) محمد أحمد يونس، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، المصدر السابق، ص ٢٠.

(٤) محمد أحمد يونس، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، المصدر نفسه، ص ٢٠؛ ولتفصيل صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، ينظر: إسماعيل الفاروقي، المصدر السابق.

كلها، بحسب تعبير العلواني...^(١)؛ ويرى أن (إسلامية المعرفة) "ضرورة معرفية وضرورة حضارية للخروج من المأزق المعرفي المعاصر والأزمة الفكرية العالمية"^(٢).

أما عن المصطلح وتعريفه، فهناك محاولات متعددة لتعريفه، من ذلك ما قدمه المعهد في كتابيهم (إسلامية المعرفة)^(١)، وموجز إسلامية المعرفة^(٣) لكن يبدو أنهم لم يعرفوا هذا المصطلح تعريفاً محدداً وإنما كان تعريفهم فضفاضاً نوعاً ما، وتحدثوا عن (إسلامية المعرفة) و (المعرفة الإسلامية) معاً، واعتبارهما واحداً، مع أن ذلك محل نظر بحسب ما يراه الباحث.

فبدؤوا بلفظة (الإسلامية) واعتبروها شعاراً مثل (التغريب) و (التحديث)، لكن هذا الشعار منبعت من ضمير الأمة، واعتبروا أن شعار (الإسلامية) يتضمن شعارات (المعاصرة) و (التحديث) وأنها شعار حق وعدل ونداء حضارة ربانية... الخ من التعابير المرنة الإنشائية، واعتبروا (إسلامية المعرفة) جانباً من جوانب (الإسلامية)^(٣).

فالأولى أن يقال أنهم لم يقوموا بالتعريف لمصطلحهم الجديد وإنما تحدثوا عنه بصورة عامة وذلك في بداية قيامهم بهذا المشروع وفي أهم كتبهم المنشورة فمثلاً توجد مثل هذه التعبيرات ل (إسلامية المعرفة) "هي جانب أساسي وأولي في بناء الإسلامية يختص بالفكر والتصور والمحتوى الانساني والقيمي، وكيفية بنائه وتركيبه وعلاقاته في العقل والنفس والضمير..."^(٤).

وتعني أيضاً "منهجية إسلامية قويمة شاملة، تلتزم توجيه الوحي ولا تعطل دور العقل بل تمثل مقاصد الوحي وقيمه وغاياته وتدرس وتدرك وتتمثل موضوع اهتمام الوحي وإرشاده..."^(٥)، ومن ذلك "استكمال لأدوات مسيرة الأمة في عملها الإسلامي، وتوفير للطاقات والقدرات اللازمة لتسديد مسيرتها وبلورة رؤيتها، ومنهجيتها، وعملها، وجهادها في واقع الحياة

(١) طه جابر العلواني (١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م): إصلاح الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٥، ص ٣٩.

(٢) طه جابر العلواني (١٤١٧هـ/١٩٩٦م): إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ص ١٦.

(٣) ينظر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (١)، المصدر السابق، ص ١٦٧، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (٣)، المصدر السابق، ص ٧٥-٧٦.

(٤) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (١)، المصدر السابق، ص ١٦٧، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة

إسلامية المعرفة (٣)، المصدر السابق، ص ٧٧، فالمعهد العالمي للفكر الإسلامي يفضلون اسم (المشروع) لعنوان عملهم في (إسلامية المعرفة)، ينظر: مجلة إسلامية المعرفة (د:ت)، عدد: ٢٥، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٥.

(٥) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (٣)، موجز في إسلامية المعرفة، المصدر السابق، ص ٧٧.

المعاصرة، بمتغيراتها وطاقاتها وإمكاناتها وطموحاتها وتحدياتها المتعاضمة والمتنامية^(١). يبدو أنه ليس هناك تعريفاً محدداً جامعاً ومانعاً من قبل المعهد ومؤسسيه الأوائل لـ(إسلامية المعرفة) ولهذا يوجد تعريفات متعددة وتقريبية من قبل الباحثين والكتاب في هذا المجال، فيرى عمادالدين خليل أن عملية (إسلامية المعرفة) تتحرك على محورين أساسيين: أحدهما تنظيري والآخر تطبيقي، ويكاد يكون الأول مدخلاً ضرورياً للثاني، باعتباره يتولى التعريف بالمصطلح ويوضح ضروراته الملحة، ويصنف حلقاته الأساسية للمعرفة، إضافة إلى أنه يؤشر على موقف القرآن والأصول الإسلامية عموماً من العلم الحديث، ومواصفات أخرى مهمة يذكره للمجال التنظيري لإسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة كما يستعمله في ثنايا ذكره لهذا المصطلح^(٢).

فإسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة بحسب تعريفه عبارة "ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً، من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة"^(٣). وهو يرى أن هذا التعريف وبهذه الصيغة تغدوا منطقية تماماً وفي إطارها الملائم، مع قناعته أن مفردة (إسلامية) قد تمتد خارج دائرة الين الإسلامي لكي تحتضن وتمس كل ما يتحرك في دائرة الإيمان الأصيل بوحدانية الله^(٤).

ويتحدث عمادالدين خليل عن مفردة (إسلامية) من جوانب عدة ويتوصل إلى (إسلامية المعرفة) لا تعني فقط الدعوة لتحقيق الوفاق بين المعطيات العلوم الانسانية وبين المطالب الدينية على مستوى التطبيق، وإنما تعني إحتواء كافة الأنشطة المعرفة الانسانية على المستويين النظري والتطبيقي معاً، ويرى أن الهدف من ذلك جعلها تتحقق في دائرة القنوات الإيمانية، وتتشكل وفق مطالبها وتصوراتها الشاملة أسوة بالعلوم الأخرى^(٥).

وأخيراً يلخص خليل ضرورة (أسلمة المعرفة) في أكثر من مستوى ويحصره في الضرورة العقديّة والانسانية والحضارية والعلمية^(٦).

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة (٣)، موجز في إسلامية المعرفة، المصدر السابق، ص ٨١-٨٢.

(٢) عمادالدين خليل (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): مدخل إلى إسلامية المعرفة، دمشق-بيروت، دار ابن كثير، لاط، ص ٥-٧.

(٣) عمادالدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) عمادالدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، المصدر نفسه، ص ٩.

(٥) عمادالدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، المصدر نفسه، ص ١٠-١١.

(٦) ينظر: عمادالدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، المصدر نفسه، ص ١١-١٧.

ويذكر أبو القاسم حاج حمد (الإسلامية)، فيما يراها الناس (تخصيصاً دينياً) في مقابل (المعرفة) هي عامة؛ غير قابلة للتخصيص... فهذا يكون تركيب المعرفة على الإسلامية تخصيصاً وتحديداً بوصف هذه المعرفة الإسلامية مفارقة لغيرها على مستوى المناهج، وهو يستفسر، فهل يمكن مصادرة الإنتاج البشري العام لصالح معرفة خاصة؟ ويجيب هو وكان جوابه باختصار أن ذلك حصل وتمت مصادرة المعرفة العامة بأشكال مختلفة لما هو خاص، ويمثل بالمعرفة المادية الجدلية... ويرى أن مصطلح (إسلامية المعرفة) أتى لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة لتحتويها فلسفياً ضمن التخصيص الإسلامي، مع اعتبار الفارق الأساسي (لقاعدة المفاهيم) بينه وبين المعارف الأخرى سواء أكان معرفة المادية الجدلية أو غيرها^(١).

وتعريف أسلمة المعرفة لديه تعني " فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي... وأسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي ركبت على أساسها القيم الدينية نفسها..."^(٢). فحسب رأيه تتم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي، وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة"^(٣).

وإن إسلامية المعرفة لا تعني عنده "مجرد إضافة عبارات دينية إلى مباحث العلوم الاجتماعية والإنسانية باستمداد آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، بل هي إعادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانينها، كما لا تعني مجرد سحب الانتماء الذاتي للدين على كافة الموضوعات لإضفاء الشرعية الدينية على الانجاز الحضاري البشري واستلابه دينياً بمنطق الاحتواء اللاهوتي واللفظي"^(٤).

^(١) مجموعة من الباحثين (٤٢٨/٥١٧/٢٠٠٧م): الفكر الإسلامي المعاصر قضايا الإصلاح والتجديد، إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية، محمد أبو القاسم حاج محمد، بيروت، جامعة المقاصد في بيروت، كلية الدراسات الإسلامية، لاط، ص ٤٥-٤٦ باختصار.

^(٢) طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين أمس واليوم، المصدر السابق ١، ص ١١، نقلاً عن منهجية القرآن وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، محمد أبو القاسم حاج محمد.

^(٣) طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين أمس واليوم، المصدر نفسه ١، ص ١١، نقلاً عن منهجية القرآن وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، محمد أبو القاسم حاج محمد.

^(٤) طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين أمس واليوم، المصدر نفسه ١، ص ١٢، نقلاً عن منهجية القرآن وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، محمد أبو القاسم حاج محمد.

ويبعد طه جابر العلواني في فهمه لإسلامية المعرفة إلى أبعد الحدود وتمثل (إسلامية المعرفة) الجانب الفكري والمعرفي من الاسلام الذي بدأ بإبراهيم أبي الأنبياء -عليه السلام- وتكامل على يد محمد- صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء، هذا عدا المحاور المتعددة لمعالم منهجية (إسلامية المعرفة)^(١).

ولا بد من الإشارة إلى أن مصطلح ومضمون (إسلامية المعرفة) و(أسلمة العلوم) لم يسلم من النقد والإعتراض^(٢)، فعبدالله بن عبد المحسن التركي يتحفظ على تعبير أسلمة العلوم، على أساس أن هذا التعبير يعني أن العلم كافر ونريد أن نحوله إلى الإسلام، وهذا ليس صحيحاً لأن العلوم إما علوم إسلامية وإما علوم للناس كافة، وأشار أن التعبير الصحيح هو (تنقية العلوم مما يتعارض مع الإسلام) بينما دافع سعيد إسماعيل علي عن تعبير إسلامية المعرفة أو العلوم على أساس أن العلم ليس مجرد نسق معرفي^(٣)، وإنما هناك أيضاً نسق قيمي يرتبط بالعلم ارتباطاً قوياً، فإذا كانت نتائج العلم كنسق معرفي لا تختلف من مكان إلى آخر، فإن النسق القيمي المرتبط يختلف من مجتمع إلى آخر^(٤).

وتحت عنوان (أسلمة النفس لا أسلمة المعرفة) يشير البوطي إلى عدم موافقته مع شعار (أسلمة المعرفة): وذلك "لأن الاسلام لا يتطلب أكثر من أن تكون المعرفة معرفة صحيحة صافية من الشوائب، وبعيدة عن التحيز إلى أي جهة قد تبعدها عن ميزانها العلمي الحيادي"^(٥).

ويرى أن "المعرفة إذا اتاح لها أن تسير في طريقها الطبيعي المستقيم هذا، إلى النهاية، وصلت من دون ريب إلى الحقيقة الكونية الراسخة، واصطبغت بها ثم استسلمت لها، وليس الاسلام في جوهره إلا تلك الحقيقة ذاتها دون زيادة ولا نقصان، إنه استسلام العقل للحقائق الكونية الراسخة ثم الانسجام معها على صعيد التعامل والسلوك"^(٦).
والتعبير ب(أسلمة المعرفة) عنده "يؤحي بفرض تحيز ما على النشاط المعرفي للفكر، وهو ما تتأى عنه طبيعية منهج المعرفة من حيث هو... غير أن السعي بالمجتمع الانساني

(١) طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المصدر السابق، ص ١٣، وللمحاور ينظر: ص ١٩-٢٧.

(٢) المعهد العالمي للفكر الاسلامي، مجلة إسلامية المعرفة (د:ت): عدد: ٣، ص ١٨-٤٠.

(٣) محمد أحمد بونس، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، المصدر السابق، ص ٤٧٩.

(٤) محمد أحمد بونس، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، المصدر نفسه، ص ٤٨٠.

(٥) محمد سعيد رمضان البوطي (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، وهذه مشكلاتنا، دمشق، دار الفكر، ط ١، ينظر ص ١٣٠.

(٦) محمد سعيد رمضان البوطي، وهذه مشكلاتنا، المصدر نفسه، ص ١٣٠.

-ولاسيما العلم الغربي- على منهج سديد للمعرفة الحرة هذه، يتطلب قبل كل شيء، تحرير العقل من غوائل النفس وأهوائنا ورعونتها، وذلك يتطلب حواراً علمياً يهدف الى إعادة النظر في المعنى السائر في أذهان كثير من الناس لكلمة (الحرية)أو (التحرر الفكري)"^(١).

وملخص ما سبق أن (إسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة)، مشروع فكري ومعرفي ومنهجية يسعى لإيصال الأمة الإسلامية والبشرية إلى مستوى راق ورفيع من الحضارة والتقدم والخلق والعطاء ، تلتزم توجيه الوحي ولا تعطل دور العقل بل تمثل مقاصد الوحي وقيمه وغاياته وتمارس النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً، من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة، ويتضمن محاور ومبادئ متعددة مثل التوحيد ووحدة الخلق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الانسانية كما تأخذ في إعتبارها القدرات والانجازات العلمية والحضارية الصحيحة التي توارثتها البشرية وأنتجتها، بعد أن تمحصها وتزنها بميزان الاسلام، وتصدر عن قيم الوحي، وغايات الرسالة، وتتصل بكل صحيح ونفيس من تراث الأمة وفكر علمائها على مر العصور.

^(١) محمد سعيد رمضان البوطي، وهذه مشكلاتنا، المصدر السابق، ص ١٣٠-١٣١ ؛ ولطرح البوطي وكذلك فضل الرحمن وآراء أخرى بهذا الصدد، والتعقيب على تلك الآراء ينظر: مجلة إسلامية المعرفة(د:ت)، عدد: ٣، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص١٨-٤٠.

المطلب الثالث: الثوابت والمتغيرات

هذه الثنائيات المذكورة في المصطلحات السابقة ذُكر لدى كثير من المفكرين الاسلاميين وفي كتاباتهم إما معاً أو منفرداً، لكن المضمون (على الأغلب) متطابق أو متقارب كما بين (الثبات والمرونة مع الثوابت والمتغيرات)، و (الجمع بين التطور والثبات)، هو الجمع الثوابت والمتغيرات والثبات والمرونة لكن بتعبير آخر، لكن هناك من يركز على جانب دون الآخر كما سيأتي.

يسمى سيد قطب إحدى خصائص التصور الاسلامي ب(الثبات) أو خاصية(الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت)، ولا يقتضي هذا (عنده) نوعاً من الجمود، بل فيه حركة لكن في إطار ومحور ثابتين^(١)، وهو يرى أن هناك (ثباتاً) في (مقومات) هذا التصور الأساسية، وقيمته الذاتية، فهي لا تتغير ولا تتطور؛ حينما تتغير (ظواهر) الحياة الواقعية، و(أشكال) الأوضاع العملية، لكن هذه الظواهر والأشكال تظل محكومة بالمقومات الأساسية والقيم الثابتة لهذا التصور كما يعبر عنه سيد^(٢).

ويرى القرضاوي أن طبيعة الحياة الانسانية نفسها، فيها عناصر ثابتة باقية مابقي الانسان، وعناصر مرنة قابلة للتغير والتطور، وكذلك الكون، فلا عجب أن تأتي شريعة الاسلام، ملائمة لفطرة الانسان وفطرة الوجود، جامعة بين عنصري الثبات والمرونة^(٣). وهذا ما أكده قبله سيد قطب بقوله (بعد استشهادات بالكون والانسان) ويبدو أن "سمة(الحركة داخل إطار ثابت ومحور ثابت) سمة عميقة في الصنعة الالهية كلها، ومن ثم فهي بارزة عميقة في طبيعة التصور الاسلامي"^(٤).

ويرى أن "قيمة وجود تصور ثابت للمقومات والقيم على هذا النحو، هي ضبط الحركة البشرية والتطورات الحيوية، فلا تمضي شاردة على غير هدى..."^(٥).

هذه المصطلحات تستعمل في الفكر الاسلامي المعاصر في مجالات مشتركة، وتناولها كثير من المفكرين، ومن زوايا متعددة ومختلفة أحياناً، فيرى القرضاوي أن "الذين يكتبون عن الاسلام ورسائله وحضارته، في عصرنا ينقسمون الى فئتين متقابلتين: فئة تبرز

(١) ينظر: سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ٨٥.

(٢) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ٢١٧-٢١٩.

(٤) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ٨٧.

(٥) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر نفسه، ص ٩٠.

جانب (المرونة) و (التطور) في أحكام الاسلام وتعاليمه، حتى تحسبها عجينة لينة قابلة لما شاء الناس من خلق وتشكيل بلا حدود و لا قيود، وفي الشق الآخر فئة تبرز جناب الثبات، والخلود في تشريعه وتوجيهه، حتى يخيل اليك أمام صخرة صلدة، لا تتحرك ولا تلين^(١).

وهو يرى أن الصحيح في هذا الموضوع "التوازن بين الثبات والتطور، وألثبات والمرونة، فهو يجمع بينهما في تناسق مبدع، واضعاً كلاً في موضعه الصحيح...الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى، والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويطور"^(٢).

ويشير إلى مجالي الثبات والمرونة "الثبات على الأهداف والغايات والمرونة في الوسائل والأساليب... الثبات على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات، والثبات على القيم الدينية، والمرونة في الشؤون الدنيوية والعلمية"^(٣).

ويرى القرضاوي أن (الثبات والمرونة) في مصادر الاسلام وأحكامه "يتجلى في (المصادر الاصلية النصية القطعية للتشريع) من كتاب الله وسنة رسولة... وتتجلى المرونة في (المصادر الإجتهدية) التي اختلف فقهاء الأمة في مدى الاحتجاج بها ما بين موسع ومضيق ومقال ومكثر، مثل: الاجماع والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة واقوال الصحابة، وشرع من قبلنا، وغير ذلك من مآخذ الاجتهاد، وطرائق الاستنباط"^(٤).

ويوجد الثبات في "العقائد الأساسية الخمس، من الايمان بالله وملائكته و كتبه ورسله واليوم الآخر... وفي الأركان العملية الخمسة والمحرمات اليقينية من السحر والقتل والزنا... وفي أمهات الفضائل من الصدق والأمانة... وفي شرائع الاسلام القطعية في شؤون الزواج والطلاق و الحدود والقصاص..."^(٥).

وفي مقابل ذلك يوجد القسم الآخر "الذي يمثل فيه المرونة، وهو ما يتعلق بجزئيات الأحكام وفروعها العملية، وخصوصاً في مجال السياسة الشرعية"^(٦).

ويتمثل (مثلاً) الثبات في الشورى والمرونة في تحديد شكل معين للشورى^(١)، والثبات في الحكم بالعدل والمرونة في عدم الالتزام بشكل معين للقضاء والتقاضى، والثبات في الولاء

(١) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ٢١٥ .

(٢) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢١٦ .

(٣) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢١٦-٢١٧ .

(٤) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢٢٠ .

(٥) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢٢١ .

(٦) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢٢١ .

والمرونة عند الضرورة، والثبات في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير... والمرونة في الاضطرار بقيود، والثبات في رفض الاجتهاد و الرأي في مقابلة نص محكم، والمرونة في إقرار الاجتهاد في الأمور القضائية ونحوها مما تتفاوت في فهمه العقول، وتختلف التقديرات^(٢)؛ والسنة النبوية حافلة بثتى الأمثلة والدلائل التي يتمثل فيها الثبات والمرونة جنباً الى جنب^(٣).

وتتمثل المرونة أيضاً في الحرية الواسعة أمام منطقتين فسيحتين من منطق الاجتهاد وإعمال الرأي والنظر وهما(منطقة الفراغ التشريعي)^(٤) ومنطقة (النصوص المحتملة)^(٥)، وهما أيضاً مصطلحان جديان من حيث الشكل.

وفي كل هذا "فسحة وسعة لمن أراد الموازنة والترجيح وأخذ أقرب الآراء إلى الصواب، وأولها بتحقيق مقاصد الشرع، فقد يصلح رأي لزمان ولا يصلح لآخر، أو يصلح لبيئة ولا يصلح لأخرى، أو يصلح لحال ولا يصلح لغيره"^(٦).

بهذه الكيفية تناول القضاوي الثبات والمرونة والتطور، وهو تناول توازني يجمع بين المصطلحين، ويستدل على وجود مضمونيهما في الاسلام.

ومن الذين تناولوا هذا الموضوع واستخدم مصطلحي(الثوابت والمتغيرات) بكثرة، صلاح الصاوي، لكن تناوله لترتيب الأولويات العلمية والعملية لمسيرة العمل الاسلامي المعاصر، كي تحدد لها مجالي(الثوابت والمتغيرات) حتى تكون على هدى ومسار واضحين، ويستعمل مصطلحات آخر بدلاً عنهما ، فيستخدم بدل الثوابت أيضاً(القطعيات ومسائل الاجماع

(١) يوسف القضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ٢٢٢.

(٢) يوسف القضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢٢٣-٢٢٥.

(٣) يوسف القضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، للتفصيل ينظر ص ٢٢٦-٢٣٦.

(٤) وهي تلك المنطقة التي تركتها النصوص - قصداً- لاجتهاد أولي الأمر والرأي، وأهل الحل والعقد في الأمة، بما يحقق المصلحة العامة، ويرعى المقاصد الشرعية، من غير أن يقيدنا الشارع فيها بأمر أو نهي، وهي المنطقة التي يسميها بعض الفقهاء (العفو) تبعاً لما جاء في بعض الأحاديث، ينظر: يوسف القضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٥) أو منطقة النصوص المتشابهات، التي اقتضت حكمة الشارع أن يجعلها هكذا محتملات، تتسع لأكثر من فهم، وأكثر من رأي، ما بين موسع و مضيق و ما بين قياسى وظاهري وما بين متشدد ومترخص، وما بين واقعي ومفترض. ينظر: يوسف القضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٦) يوسف القضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

والمحكات والاختيارات العلمية الراجحة) بدل(الثوابت) و(الظنيات وموارد الاجتهاد) بدل(المتغيرات) ويبدو أن هذين المصطلحين هما من استخدامات علمائنا القدامى^(١).

يعبر الصاوي في دراسته(الثوابت) بـ"القطيعات ومواضع الاجماع التي أقام الله بها الحجة بيينة في كتابه، أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، ولا مجال فيه لتطوير أو اجتهاد، ولا يحل الخلاف فيها لمن علمها، بالاضافة إلى بعض الاختيارات العلمية الراجحة، التي تمثل مخالفتها نوعاً من الشذوذ أو الزلل"^(٢).

وفي هذا الصدد يشير الصاوي إلى قول الشافعي وابن تيمية لتأكيد وجود(الثوابت) وتعبيراتهم في ذلك، وأخيراً يحدد مجال(الثوابت) وذلك في كليات الشريعة وأغلب مسائل الاعتقاد، وأصول الفرائض، وأصول المحرمات، وأصول الفضائل والأخلاق، وأبرز ميادينها كما يقول العقائد والعبادات والأخلاق وأصول المعاملات^(٣).

ويعرّف(المتغيرات)بـ"موارد الاجتهاد، وكل مالم يقيم عليه دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح"^(٤)؛ ومن ثم يبدأ باستشهاد أقوال العلماء من الشافعي وابن تيمية وابن القيم والغزالي والآمدي في هذا الصدد لتأكيد وجود موارد الاجتهاد والظنيات، المعبر لديه بالمتغيرات، ويحدد مجالها في أحكام المعاملات، وفي بعض فروع العبادات والآداب^(٥).

وهذه المسائل برأيه "لا يضيق فيها على المخالف، ولا يعقد على أساسها ولاء ولا براء، ولا يخرج المختلفون فيه عن دائرة الرحمة إلا إذا تدابروا وتقاطعوا بسببها، وأنها كانت ولا تزال من أعظم أسباب السعة واليسر في هذا الدين، وأن المحذور ليس في تفاوت اجتهادات أهل العلم فيها بل في تشرذم الناس وتباغضهم بسببها، وأنها متى تجردت عن هذا التعصب البغيض كانت رحمة بالأمة وتوسعة عليها، وآية على الخلود هذا الدين واستيعاب أحكامه لكل جديد، وصلاحيته شريعته للتطبيق في كل زمان ومكان"^(٦).

(١) ينظر: صلاح الصاوي(١٤١٨هـ/١٩٩٨م): الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر، أربيل، العراق، مطبعة وزارة التربية، ط٢، ص٧٤، ٧٧، ٣٣، ٣١، ٩٣.

(٢) صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر، المصدر نفسه، ص٣١، ينقل مجدي محمدمحمد عاشور تعريف صلاح الصاوي عن الثابت والمتغير دون أن يشير إليه، ينظر: مجدي محمدمحمد عاشور(١٤٢٣هـ/٢٠٠٢): الثابت والمتغير في فكر الامام أبي إسحاق الشاطبي، دبي، الامارات العربية المتحدة، دار البحوث للدراسات الاسلامية وإحياء التراث، سلسلة الدراسات الأصولية(١١)، ط١، ص٩١-٢٠.

(٣) ينظر: صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص٣١-٣٢.

(٤) صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر، المصدر نفسه، ص٣٣.

(٥) صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر، المصدر نفسه، ص٣٣-٣٤.

(٦) صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر، المصدر نفسه، ص٣٤-٣٥.

وبعد ذلك يستدل بأقوال أهل العلم المعاصرين من الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق والشيخ يوسف القرضاوي، وقد ذكرنا رأي القرضاوي، ورأي عبدالرحمن عبدالخالق في المنحى نفسه، ويذكر مصطلحي (الثوابت والمتغيرات) فالثابت لديه هو القسم الذي لا يقبل التطوير ولا الاجتهاد ولا الاضافة، وذلك موجود في العقائد (مسائل الايمان) والعبادات (أركان الاسلام الخمسة) والأخلاق (مجموعة الفضائل الخلقية) والمتغيرات (لديه) عبارة عن فهم النصوص القرآنية والحديثية الموجودة في المعاملات، التي كانت بمثابة الضوابط والأصول العامة، لكي يشرعوا كلما جد لهم جديد، وهذه المتغيرات بحسب رأيه ليس مطلقاً بل متغيراً وفق ثوابت من القواعد العامة، والحدود الفاصلة بين الحلال والحرام، والمطلوب والممنوع^(١).

والبوطي بعد أن ينقل تعريفاً عن الثوابت والمتغيرات، يتحفظ عليهما، ويرى أن الاسلام مجموعة حقائق ثابتة، سواء أكانت اعتقادية أم سلوكية، وأن المتغيرات لا يمكن أن تدخل في حقائق الاسلام أو ما يسمى بالبنية الذاتية للاسلام، وحقائقه تتصف دائماً بالاستمرارية والثبات، ولكن هذه الحقائق تتصل بأفانين ونماذج تطبيقية وتطوير للأنشطة والفعاليات التي هي من شؤوننا الحياتية السلوكية، وهذه النماذج والأفانين التطبيقية لاشأن لها بما نسميه حقائق الاسلام اطلاقاً^(٢).

لكن البوطي يعترف بالمتغيرات الفكرية والعمرانية والحضارية ولايعتبرها داخله في شئ من حقائق الاسلام، وإنماهي (بحسب رأيه) من آثاره^(٣).

والظاهر أن الراجح مما سبق هو أن (الثوابت) هي القطعيات ومسائل الاجماع والمواضيع المتفق عليها والمحكمة في الشريعة ولا يقبل التفسير والتأويل والاجتهاد وأقيم عليه الحجة القاطعة من الكتاب والسنة الصحيحة، أما (المتغيرات) فهي الظنيات وموارد الاجتهاد وكل مالم يقيم عليه دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح، وما يقع في منطقتي (الفراغ التشريعي) و(النصوص المحتملة).

(١) ينظر: صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ٣٥-٣٦.

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، وهذه مشكلاتنا، المصدر السابق، ص ٣٤-٣٧.

(٣) محمد سعيد رمضان البوطي، وهذه مشكلاتنا، المصدر نفسه، ص ٤٩.

المطلب الرابع: الاجتهاد الجماعي

ومن المصطلحات الجديدة من حيث الاستخدام والتناول، ومن حيث المضمون يرى سعيد شبار أنه "ضرب من أضرب لزوم جماعة المسلمين، وتعبير عن وحدة الأمة الفكرية والثقافية، والسياسية والاجتماعية، كما أنه رمز إلى قوتها وهيبتها..."^(١).

وعن تاريخه يرى خالد الخالد أن الحديث عن الاجتهاد الجماعي بدأ منذ قرن تقريباً، وبالتحديد في الربع الأول من القرن العشرين المنصرم، وذلك في أروقة الأزهر في مصر وبين علمائه، وتم تشكيل أول هيئة لكبار العلماء في سنة (١٩٢٧م)، ثم تحولت إلى جماعة كبار العلماء في سنة (١٩٣٦م)، وجاء بعد ذلك إحداث مجمع البحوث الإسلامية، التابع للجامع الأزهر، في سنة (١٩٦١م) ليحل محلها، ولكن بنحو أوسع ونظام جديد^(٢).

بدأ حديث العلماء عنه والدعوة إلى تحقيقه بصور شتى منذ ما يقارب قرنا من الزمان كما سبق، واتسع الكلام فيه عقداً بعد عقد وعاماً بعد عام، إلى أن نضجت فكرته نضوجاً كافياً في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، وفي الأخير منها على وجه الخصوص^(٣).

إذا كان الاجتهاد بصفة عامة ضرورة ملحة في هذا العصر، ويحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، والدقة في الرأي، وأنجح السبل إلى توحيد النظم التشريعية وحاجته ألح لظهور العديد من القضايا التي صاحبت النمو وتطوير الحياة ونشوء التخصص المنفرد والدقيق في فرع من فروع العلم، وبسبب أنواع القضايا المركبة التي يستلزم النظر فيها، إماماً بكافة وجوه المسألة، فمن النادر بل من المستحيل أن يوجد الفقيه المجتهد المطلق، ولا مخرج لذلك إلا بالاجتهاد الجماعي الذي يجمع شتات هذه العلوم بجمع عدد من التخصصات المختلفة،

(١) سعيد شبار (٢٠٠٧م): الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، بيروت، لبنان، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط ١، ص ١١.

(٢) الاجتهاد الجماعي بين النظرية والتطبيق - خالد الخالد الأربعة، ١٤ ديسمبر ٢٠٠٥: ٤٠٣٧.

في موقع: <http://www.nashiri.net/articles/religious-articles/2538.html?task=view>

(٣) واستجابة للأصوات الداعية إلى (الاجتهاد الجماعي) تم إنشاء المؤسسات العلمية الاجتهادية وهيئات الفتوى الشرعية، والجامع الفقهي من أمثال: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي

بجدة، ينظر: الاجتهاد المنهجي، عبد الصمد الخزروني، الخميس ١٤ يناير/كانون الثاني ٢٠١٠

- [http://www.aljamaa.net/ar/document/3098-](http://www.aljamaa.net/ar/document/3098)

والاجتهاد الجماعي بين النظرية والتطبيق، خالد الخالد الأربعة، ١٤ ديسمبر ٢٠٠٥: ٤٠٣٧.

<http://www.nashiri.net/articles/religious-articles/> الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي / عبد الله إبراهيم المفلح

<http://www.islamonline.net/servlet>

بحيث يكمل بعضها بعضاً، ويمكن أن يقوم في صورة مجمع فقهي عالمي، يضم الكفايات العلمية العالية، ويصدر أحكامه بعد دراسة وفحص، بشجاعة وحرية بعيداً عن ضغط الحكومات، وضغط العوام^(١).

يرى خالد الخالد أن تحديد مفهوم منضبط لمصطلح (الاجتهاد الجماعي) أمر ممكن وهو يختلف عن مفهوم (الإجماع الأصولي) الذي رسخ في الأذهان منذ عصر التابعين، وإن عبارة (الاجتهاد الجماعي) مصطلح جديد لمضمون قديم، ويرى أن الاجتهاد الجماعي ليس هو الإجماع وسبقه عبدالمجيد السوسوه الشرفي... وأن لكل مبدأ روحاً تكون سبباً لحياته ونمائه، وروح (الاجتهاد الجماعي) هي الشورى العلمية الفقهية الحقيقية التي هي نوع أصيل من فروع الشورى العامة في منهاج الحياة الإسلامية...^(٢).

أما عن تعريف هذا المصطلح فإن عبدالمجيد السوسوه الشرفي يعرفه بأنه "استقراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بالتشاور"^(٣).

أو هو "بذل فئة من الفقهاء جهودهم، في البحث والتشاور، لاستنباط حكم شرعي"^(٤). (الاجتهاد الجماعي) حجة وله مجالاته، ووجهه البارز اليوم يظهر في المجاميع الفقهية،

(١) تلخيص من كلام كل من القرضاوي وشعبان محمد إسماعيل، وعبدالمجيد السوسوه الشرفي وإضافات أخرى ينظر:

الاجتهاد المنهجي، عبد الصمد الخزروني، خميس ١٤ يناير/كانون الثاني ٢٠١٠

<http://www.aljamaa.net/ar/document/3098.shtml>

<http://www.nashiri.net/articles/religious-articles/2538.html?task=view>

الاجتهاد الجماعي بين النظرية والتطبيق - خالد الخالد الأربعاء، ١٤ ديسمبر ٢٠٠٥ ٤:٣٧

http://www.taghrib.ir/arabic/index.php?option=com_content&view

الاجتهاد الجماعي ومجامع الفقه الإسلامي - عبدالرحيم علي محمد إبراهيم - الإثنين، ٢١ دسبر/كانون أول ٢٠٠٩ ١٤:٥١

وعبدالمجيد السوسوه الشرفي(١٤١٨هـ/١٩٩٨م): **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، قطر، كتاب الأمة، عدد: ٦٢، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ص ٤٦، وكذلك ينظر: نورالدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، المصدر السابق، ص ١٦٩-١٧١، و يوسف القرضاوي(١٤٠٦هـ/١٩٨٥م): **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، الكويت، دار القلم، ط ١، ص ١٨٢-١٨٤.

(٢) **الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي** / عبد الله إبراهيم المفلح في: <http://www.islamonline.net/servelet>

وعبدالمجيد السوسوه الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، المصدر السابق، ص ٤٦-٤٧.

ويرى خالد الخالد أن الاجتهاد الجماعي ليس قضية أصولية نظرية فحسب بل له أغراض عملية كثيرة يحققها بتحقيقه أهمها: أنه بديل عملي عن الإجماع كلما تعذر الوصول إليه، ويقطع الطريق على أدعياء الاجتهاد الذين لا مكان لهم بين الفقهاء، أنه يحد من الفوضى الفقهية التي تسببها الفتاوى والاجتهادات الفردية في المسائل الكبرى العامة، أنه سبيل إلى الوحدة الفكرية والتشريعية للأمة حتى مع غياب الوحدة السياسية، وهو مع هذه الأغراض فهو أسرع الوسائل وأنجحها لمجازاة التطورات المتسارعة التي تبث كل عام كمًّا هائلاً من المسائل والمشكلات. ينظر: المصدر نفسه.

(٣) عبدالمجيد السوسوه الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، المصدر السابق، ص ٤٦.

و"بخاصة المجمع الفقهي العالمي، الذي يضم أغلب المجتهدين في الشريعة الإسلامية، ومعهم فريق من العلماء والمفكرين المتخصصين في شتى العلوم والمعارف الإنسانية..."^(١). ويرى أن "مؤسسات المجامع الفقهية هي وجه من وجوه الاجتهاد الجماعي ملائم لزماننا وفيها كثير من الفقه الحي المتطور"^(٢). وهذا يعني أن (الاجتهاد الجماعي) أوسع من (المجمع الفقهي أو المجامع الفقهية)، لأنه وجه من وجوهه^(٣).

المطلب الخامس: الاجتهاد الانتقائي والاجتهاد الانشائي

تحت عنوان (الاجتهاد الذي نريده لعصرنا)، يذكر القرضاوي مصطلحين في مجال الاجتهاد والذي ينشده للواقع المعاصر، هما (الاجتهاد الانتقائي) و (الاجتهاد الانشائي)، ويعني القرضاوي ب (الاجتهاد الانتقائي) "إختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى"^(٤). ثم يبدأ بتأييد رأيه حسبما جاء في تعريفه ويستشهد بأدلة وشواهد لذلك، ويشير إلى سعة دائرة الترجيح والانتقاء، والعوامل العصرية المؤثرة في الانتقاء من التغيرات الاجتماعية والسياسية المحلية والعالمية ومعارف العصر وعلومه، مع ضرورات العصر وحاجاته^(٥). ويعرّف المصطلح الآخر (الاجتهاد الانشائي) بأنه "إستنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة"^(٦).

^(٤) الاجتهاد الجماعي بين النظرية والتطبيق - خالد الخالد الأربعاء، ١٤ ديسمبر ٢٠٠٥

<http://www.nashiri.net/articles/religious-articles/2576.html?task=view> .٤:٣٧

^(١) عبدالمجيد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الاسلامي، المصدر السابق، ص١٤٥، ولتفصيل المجامع الفقهية ينظر: ١٢٥-١٤٢.

^(٢) الاجتهاد الجماعي ومجامع الفقه الاسلامي - عبدالرحيم علي محمد ابراهيم - الإثنين، ٢١ دسبر/كانون أول ٢٠٠٩، ١٤:٥١.

http://www.taghrib.ir/arabic/index.php?option=com_content&view

^(٣) هناك مصطلح آخر وهو (الاجتهاد المجمع)، فهو "الاجتهاد الذي يصدر عن أحد المجامع أو المؤسسات الفقهية" وعلى هذا ف(الاجتهاد الجماعي) هو دائماً (اجتهاد جماعي)، ولكن (الاجتهاد الجماعي) قد يكون (مجمعياً) وقد لا يكون. بعبارة أخرى، فكل (اجتهاد جماعي) جماعي، وليس كل (اجتهاد جماعي) مجمعياً. فصفة الجماعي تجمع الإثنين معاً. ينظر: الاجتهاد المجمع المعاصر ومسألة الاستقلالية، أحمد الريسوني، أبريل ٢٠٠٩، بجامعة محمد الخامس بالرباط، خبير أول بمجمع الفقه الإسلامي بمكة، بحث صص٦، لانا، لاگ.

^(٤) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، المصدر السابق، ص١١٥.

^(٥) لتفصيل ذلك ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، المصدر نفسه، ص١١٥-١٢٦.

^(٦) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، المصدر نفسه، ص١٢٦، يذكر القرضاوي نوعاً آخر من الاجتهاد ويسميه (الاجتهاد الجامع

بين الانتقاء والانشاء؛ ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٩.

المطلب السادس: الاجتهاد المنهاجي

وقريباً من مصطلح الاجتهاد هناك (الاجتهاد المنهاجي)، فهو لدى من استخدمه هو "كل ما يرتبط بالبحث عن المسلك الإيماني في ظرف متغير وعالم متطور، بالبحث عن التربية كيف تكون إيمانية، وعن التنظيم كيف يكون إسلامياً، وعن الجهاد كيف يكون جهاد بناء"^(١). فإذا كان الاجتهاد الشرعي "يهدف من خلال الظروف التي فرضت عليه تاريخياً وسياسياً إلى تحقيق مصالح الناس في أحوالهم الشخصية، سواء العبادات منها أو المعاملات، فإن الاجتهاد المنهاجي يهدف إلى تحقيق إمامة الأمة"^(٢)، ومجالاته تربوي وتنظيمي وجهادي^(٣). ويمكن القول إن الاجتهاد المنهاجي بحسب التعريف السابق، إجتهد في المجال الذي يسمى لدى الكتاب الحركة الإسلامية بالمجال الحركي، أي (الاجتهاد المنهاجي) إجتهد في مجالات العمل الحركي المعاصر، وهذا المصطلح قليل الاستخدام والتناول بحسب علم الباحث.

المطلب السابع: الإعجاز العلمي و التفسير العلمي

إن موضوع المعجزة والاعجاز في القرآن كمضمون؛ قديم في الفكر الإسلامي، تناوله كثير من العلماء وبخاصة المتكلمين منهم، لكن لم تكن تحت مصطلحي (الاعجاز العلمي) و(التفسير العلمي) اللذين يستعملان اليوم. ويرى عبدالله المصلح أن هناك ألفاظاً مرادفة لمصطلح الاعجاز في القرآن الكريم من ذلك (الآية، البينة، البرهان، السلطان) ويستدل لذلك بآيات من القرآن الكريم^(٤). التنبيه لأهمية الاعجاز في القرآن الكريم كان في وقت مبكر ومنصب على الاعجاز البياني، ويرى المصلح أن أول من نسب إليه لفظ الاعجاز (عدا المعنى اللغوي)، هو النظام البصري المعتزلي (ت ٢٣١هـ) لكن أول من بحث هذه القضية وتصدى لها بالبحث، هو (الجاحظ ت ٢٥٥هـ)، وهذا يدل هلى أن المسألة مطروقة قبل الجاحظ، وبعدهما استخدمه

^(١) الاجتهاد المنهاجي، عبد الصمد الخزروني- <http://www.aljamaa.net/ar/document/3098.shtml>

^(٢) الاجتهاد المنهاجي، عبد الصمد الخزروني- <http://www.aljamaa.net/ar/document/3098.shtml>

^(٣) ينظر: الاجتهاد المنهاجي، عبد الصمد الخزروني- <http://www.aljamaa.net/ar/document/3098.shtml>

^(٤) عبدالله بن عبدالعزيز المصلح (١٧٤١هـ): الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، هيئة الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، ط ١، ص ٢١-١٣ باختصار.

أبو الحسن الأشعري(ت٣٢٥هـ) وتلميذه الباقلاني(ت٤٠٣هـ)، وكذلك الخطابي(ت٣٨٦هـ) وابن حزم(ت٤٥٦هـ) والجرجاني(ت٤٧١هـ) وغيرهم كثير...^(١).

ويرى عبدالمجيد الزنداني أن لأبحاث الإعجاز العلمي أهمية كبيرة وذلك لأنه تجدد بينة الرسالة في عصر الكشوف العلمية وتسهم في تصحيح مسار العلم التجريبي في العالم وتتشتت المسلمين للاكتشاف الكوني بدافع من الحوافز الايمانية، وإشاعة مصطلح الاعجاز العلمي في عصرنا كان للدلالة على أوجه إعجاز القرآن والسنة، التي كشفت عنها العلوم الكونية والطبية^(٢).

أما(الاعجاز العلمي) و(التفسير العلمي) من حيث العلاقة بينهما وتباينهما، فهذا يمكن توضيحه من خلال تعريفاتهم، وتصدى لذلك الذين تناولوا هذا الموضوع ومن ذلك أن الاعجاز العلمي:"هو إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي، وثبتت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا مما يظهر صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أخبر به عن ربه سبحانه..."^(٣).

ويعرفه كريم نجيب الأغر بأنه"مطابقة معانٍ كثيرة ومتوافرة، صريحة في دلالاتها، من الكتاب والسنة، لحقائق علمية، غير معلومة زمن التنزيل، ولا تدرك إلا بالتجربة أو وسائل مادية، لتثبت صدق الرسالة التي جاء بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم من عندالله عزوجل"^(٤).

أما (التفسير العلمي) فهو"الكشف عن معاني الآية أو الحديث في ضوء ما ترجحت صحته من نظريات العلوم الكونية"^(٥).

أو هو"إجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز للقرآن يدل على مصدره وصلاحيته لكل زمان ومكان"^(٦).

^(١) عبدالله بن عبدالعزيز المصلح، الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر السابق، ص١١٤-١١٧، باختصار.

^(٢) ينظر: عبدالمجيد الزنداني وآخرون(١٤٢١هـ): تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، مكة المكرمة، رابطة العالم الاسلامي، هيئة الاعجاز العلمي في القرآن والسنة(٢)، ط٢، ص٣٦، ٤٣-٤٦، ويرى ويشير سعاد يلدرم إلى أن إصطلاحات(الإعجاز العلمي) و(التفسير العلمي)و(معجزة علمية) استحدثت وشاعت في العصر الحديث. ينظر: المصدر نفسه، ص٥٣.

^(٣) عبدالمجيد الزنداني وآخرون، تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر السابق، ص١٧-١٨.

^(٤) كريم نجيب الأغر(١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م): إعجاز القرآن فيما تخفيه الأرحام، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط١، ص١٧، ٥٧٢.

^(٥) عبدالمجيد الزنداني وآخرون، تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر السابق، ص٣٣.

^(٦) عبدالله بن عبدالعزيز المصلح، الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر السابق، ص٣٣.

الذي يظهر (بحسب تعبير عبدالله المصلح)، أن " التفسير العلمي بحسب الاطلاق أعم من الاعجاز العلمي، فكل إعجاز فهو من قبيل التفسير العلمي دون العكس"^(١).

أما الفرق بينهما كمصطلحين فيمكن تلخيصه بأن (الاعجاز العلمي) وهو (متفق عليه بين أهل التفسير بحسب ما ينقله المصلح) خاص بما يتعلق بالتوفيق بين الحقائق الشرعية والحقائق الكونية، والتفسير العلمي (وهو مختلف فيه، بل إن من العلماء من يحرمه، ومجاله واسع ويحتاج إلى ضوابط وشروط)، يتناول النظريات والاشارات الضمنية، أما (الاعجاز العلمي) فهو أوضح والخطأ فيه أقل^(٢).

وهذا يعني أن (التفسير العلمي) لا يشترط فيه الوصول إلى الحقيقة العلمية، ويكتفى بالترجيح ، ويدخل ضمن إجتهد المفسر .

أما قبول التفسير العلمي كمضمون من بين العلماء من القدامى والمحدثين فهناك ثلاثة آراء، منهم المؤيد، وهناك المعارض وهناك المثبت باعتدال^(٣).

أما موضوعات الاعجاز والتفسير العلمي فهي كثيرة ومتنوعة، من ذلك الرياح والسحاب والمطر^(٤)، وعلوم الحياة والأرض والبحار والفلك والفيزياء والأرصاد وحكم تشريعية وبشارات والسماء والحيوان وخلق الانسان بصورة عامة^(٥)، والعلوم الطبية^(٦)، وما يتصل بالأرحام وما جاء في علم الوراثة والرضاعة وبدء الخلق^(٧)، والعددي والحقائق الرقمية في السور القرآنية وترتيبها وكذلك القصص والتاريخ^(٨).

(١) عبدالله بن عبدالعزيز المصلح، الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر السابق، ص ٣٦.

(٢) عبدالله بن عبدالعزيز المصلح، الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣) من بين المؤيدين الغزالي والرازقي والزركشي والسيوطي من القدامى، ومحمد عبده والكواكي وزغلول النجار من المحدثين، ومن المعارضين القدامى الشاطبي ومن المعاصرين محمود شلتوت والزرقاني و سيد قطب ومحمد حسين الذهبي، والمثبتين باعتدال وحيد الدين خان ومحمد جمال الدين الفندي وأحمد مصطفى المراغي، ومحمد طاهر بن عاشور وسعيد النورسي وعبدالمجيد الزنداني وأرى أن من القدامى يمكن اعتبار ابن القيم من هؤلاء وكذلك سيد قطب من المحدثين. لتفصيل أدلتهم وآراء هؤلاء وشروط البعض ينظر المصادر الآتية:

مروان وحيد شعبان الفتتاوي(١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): الاعجاز القرآني في ضوء الاكتشاف العلمي الحديث، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط١، ص ١٠٩-١٤٩، و عبدالمجيد الزنداني وآخرون، تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر السابق، ص ٥٤-١٠٦، وعبدالله بن عبدالعزيز المصلح، الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر السابق، ص ٣٤، وشوقي ضيف(٢٠٠٤هـ): معجزات القرآن، القاهرة، دار المعارف، ط ٢، ص ١٦٥-١٧٣، ورفيق يونس المصري(١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م): الاعجاز الاقتصادي للقرآن الكريم، دمشق، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، ط ١، ص ١٠-١٩.

(٤) ينظر: مجموعة من الباحثين(١٤٢١هـ): إعجاز القرآن الكريم في وصف أنواع الرياح، السحاب، المطر، مكة المكرمة، رابطة العالم الاسلامي، هيئة الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، (١٠)، ط ١، ٢-١١٨.

(٥) ولكل هذه المواضع والعناوين كتب مستقلة أصدرها رابطة العالم الاسلامي، الهيئة العالمية للاعجاز العلمي في القرآن والسنة، دولة الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، هذا عدا سلسلة كتب لرغول النجار بعنوان(الأرض، والسماء، والحيوان).

(٦) مجموعة من الباحثين، بحوث المؤتمر العالمي الثامن للأعجاز العلمي في القرآن والسنة، العلوم الطبية، ج ٢، رابطة العالم الاسلامي، الهيئة العالمية للاعجاز العلمي في القرآن والسنة، دولة الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، ط ١.

(٧) ينظر: كريم نجيب الأغر، إعجاز القرآن فيما تخفيه الأرحام، المصدر السابق، صص ١-٧٤١.

(٨) ينظر: عبدالدائم الكحيل(١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م): الاعجاز في القرآن الكريم، دمشق، مكتبة ابن القيم، والدارالدمشقية، ط ١، ص ١-١١٢، وبسام(١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): المقتطف من بينات الاعجاز العددي، سلسلة الدراسات القرآنية(١٠)، دبي، لانا، ط ١، وعبدالله إبراهيم

الجلغوم(١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): معجزة الترتيب القرآني، سلسلة الدراسات القرآنية(٦)، دبي، لانا، ط ١.

المطلب الثامن: الخطاب الإسلامي

إستخدام مصطلح (الخطاب الإسلامي) لدى المعاصرين مختلف عن السابقين وبخاصة الذي درج علماء الأصول على استخدامه، وهو الخطاب الشرعي، وإنما هو أقرب ما يكون إلى (الفكر الإسلامي)، واجتهادات مفكري المسلمين ورؤاهم المتعددة والمتنوعة.

وهناك تعاريف متعددة و متقاربة لمصطلح(الخطاب الإسلامي)، وكلها تؤكد أنه غير معصوم عن الخطأ، وقابل للتعديل والتقويم والمراجعة، وإسلامية الخطاب لا تجعل منه عين الإسلام ومطابقته الكاملة للحقيقة الإسلامية ومن ذلك، تعريف(الخطاب الإسلامي) بأنه "إنتاج بشري مؤطر بمعرفة الوحي، ومنطلق منها في بناء الخطاب، أو عملية البلاغ المبين، أو صناعة فنون القول، بحسب فقه الواقع ومتطلباته في كل زمان ومكان"^(١).

ويعرفه سعيد إسماعيل علي بأنه "جملة التصورات والمفاهيم والاقتراحات التي يقدمها العلماء والمفكرون حول الواقع الإسلامي، وصفاً وتحليلاً، ونقداً، واستشرافاً لمستقبله، محدداً بلغة معبرة؛ ومحتوى فكري؛ وشكل منظم؛ وسياق محيط؛ ومذهبية أو عقيدة منتج (الخطاب)"^(٢).

ويعني(الخطاب الإسلامي) عند أحمد الريسوني "كل الأشكال التعبيرية الرامية إلى التعريف بالإسلام وأحكامه ومقتضياته والدفاع عن قضايا المعرفة أو العملية، بغية جعل الناس يتقبلونه ويتمسكون به ويهتدون بهديه"^(٣).

ويوضح الريسوني بأن هذه الأشكال التعبيرية، الشفوية والكتابية، قد تكون عبارة عن إجتهدات وآراء وفتاوى فقهية أو بياناً للمعتقدات وحجاجاً عنها، أو كلاماً في المبادئ العامة للإسلام وأسس الاجتماعية والتشريعية، وقد تأخذ شكل الخطبة ووعظاً وإرشاداً وترغيباً وترهيباً، أو جدالات وسجلات مع المخالفين والمنهضين، أو مع الواقع المعيش...^(٤).

وفي تعريف آخر يعرف الخطاب الإسلامي ب"الأداة المعبرة عن التصور الإسلامي للحياة والكون والإنسان"^(٥).

^(١) نخبه من الباحثين والكتاب(١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م): الخطاب الإسلامي المعاصر، فيصل بن عبدالله آل محمود، تقديم، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز البحوث والدراسات، ط١، ص١٢.

^(٢) نخبه من الباحثين والكتاب، الخطاب الإسلامي المعاصر، سعيد إسماعيل علي، الخطاب الإسلامي رؤية مستقبلية، المصدر السابق، ص٢٤.

^(٣) نخبه من الباحثين والكتاب، أحمد الريسوني، مراجعات في الخطاب الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص١٣٩.

^(٤) نخبه من الباحثين والكتاب، أحمد الريسوني، مراجعات في الخطاب الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص١٣٩-١٤٠.

^(٥) نخبه من الباحثين والكتاب(١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م): حليلة بوكروشة، الخطاب الإسلامي المعاصر المنهج والآليات، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز البحوث والدراسات، ط١، ص١٧١؛ ويناقش الباحثة الأسس المنهجية للخطاب الإسلامي من أهمها لديها التنظير والتنزيل والتجزئية والكلية وخاصة في مستوى الفهم والبيان والنقد، والتلقين والتحاوور والعقل والعاطفة والآليات... ينظر: المصدر نفسه، ص١٧٣-١٨٢.

وبعد عرض (الخطاب) لغة واصطلاحاً يشير أحمد العيساوي إن مصطلح(الخطاب الإسلامي)، هو "ذلك البناء الاهدائي الشرعي، المتشابه والدقيق، المحكوم والمضبوط بجمله من الأنساق: الفكرية والثقافية والأدبية اللغوية والتاريخية والشرعية، يصدر عن جهة أو هيئة أو مؤسسة أو فرد مسلم متخصص، نحو الجهة المستقبلية المقصودة عبر وسائل ورموز شرعية متنوعة، لتحقيق غايات تريدها من المستقبلين، تتفق ومقاصدها، مستغلة الفضاءات الزمانية والمكانية والكيانية والإمكانية في زمني التغيير والبناء"^(١).

ومن بين مصطلحات(خطاب الاسلام) و(خطاب المسلمين) و(الخطاب الاسلامي) ، يرجح عمر عبيد (خطاب المسلمين)، لأن الأول بحسب ما يراه هو خطاب الوحي ويمثل قيم الدين المعصومة، ومعاييره التقويمية لفعل البشر، والثاني، اجتهاد المسلمين ومفهومهم في التعامل مع(خطاب الاسلام) في الكتاب والسنة والسيرة، ومحاولاتهم تنزيله على واقع الحياة في كل زمان ومكان، والثالث(الخطاب الاسلامي) بهذه النسبة هو المنتج البشري الاجتهادي المرتكز إلى قيم الاسلام، أو إلى (خطاب الاسلام)؛ وخشية إلتباس(الخطاب الاسلامي)ب(خطاب الاسلام)كوشي إلهي يقترح أن يكون البديل(خطاب المسلمين)...^(٢). ولا شك أن(الخطاب الاسلامي)، من حيث المضمون، مستويات، وذلك وفقاً لمعايير مختلفة، وحسب المراحل التاريخية التي مر بها^(٣)؛ ويقع تحت التطور والتغيير بحسب العوامل المؤثرة عدا ثوابته^(٤). ومن خلال ما سبق تبين أن(الخطاب الاسلامي)، يطابق ما يسمى(الفكر الاسلامي)، إضافة إلى مسحة دعوية موجهة ومعرفة للواقع الاسلامي، واستشراف لمستقبله، والدفاع عن قضايا المعرفة أو العملية، بغية جعل الناس يتقبلونه ويتمسكون به ويهتدون بهديه؛ والتميز بينه وبين الفكر الاسلامي كمصطلح صعب إلى حد ما حسب التعريفات السابقة.

(١) نخبة من الباحثين والكتاب، أحمد العيساوي، تعثرالخطاب الإسلامي المعاصر المنهج والآليات، المصدر السابق، ص٤٤٦؛ ويعرض العيساوي قراءة تاريخية وصفية لحركية الخطاب الاسلامي، وكذلك تعثره وعوامل نجاحه في الخطاب الاسلامي المعاصر من عصر إنطلاقه وإلى الآن، ينظر: المصدر نفسه، ص٤٤٩-٤٨٧.

(٢) نخبة من الباحثين والكتاب، عمر عبيد حسنة، قبل أن تحيط بنا أخطاءنا، المصدر السابق، ص٥٦١-٥٦٢.

(٣) وفي هذا السياق يصنف عبدالوهاب المسيري(حسب ما يذكره محمد أحمد بونس) مستويات الخطاب الاسلامي في العصر الحديث حسب(المرحلة التاريخية) و(حملة الخطاب)، ووفقاً للمعيارالاول ينقسم الخطاب الاسلامي الى مستويين، هما: خطاب إسلامي ظهر مع الغزوة الاستعمارية للعالم الاسلامي خلال القرن التاسع عشر، وحاول أن يقدم استجابة إسلامية لظاهري التحديت والاستعمار، وهو ما يشار إليه بالخطاب الإسلامي القديم، وخطاب بدأت معاملة تظهر تدريجياً في منتصف الستينيات من القرن العشرين، وهو ما يشار إليه بالخطاب الاسلامي الجديد ونقطة الاختلاف بين الخطابين هي الموقف من الحداثة الغربية، ووفقاً للمعيارالثاني ينقسم الخطاب الاسلامي الى ثلاثة مستويات هي : الخطاب الجماهيري، والخطاب السياسي، والخطاب الفكري، ومن ثم يذكر مواصفات كل من الخطابين الاسلامي القديم والحديث. ينظر: محمد أحمد بونس، الخطاب الاسلامي في الصحافة العربية، المصدر السابق، ص١٣-١٩.

(٤) لتطور الخطاب الاسلامي الذي يسميه فتحى يكن(فقه الخطاب الاسلامي)، ينظر:فتحى يكن، نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، المصدر السابق، ص٢٢٨-٢٥٥.

المطلب التاسع: الظاهرية الجدد

من المصطلحات التي تناولها واستخدمها القرضاوي (الاتجاه الظاهري في فهم النصوص) أو (الظاهرية الجدد) و(الظاهرية الحديثة) ويقابلها مدرسة أو إتجاه (معطلة الجدد) و(المدرسة الوسطية) ويقصد بالاتجاه الظاهري في فهم النصوص أو (الظاهرية الجدد) و(الظاهرية الحديثة) "المتمسكون بحرفية النصوص دون تغلغل إلى فهم فحواها ومعرفة مقاصدها" (١)؛ وفقه للنصوص بمعزل عن المقاصد، وهذه المدرسة تعنى وتتمسك بالنصوص الجزئية، وتتشبث بها، وتفهمها فهمًا حرفيًا، بمعزل عن قصد الشرع من ورائها وإغفال المقاصد الكلية، ويغلب على بعضهم الطابع الديني (مثل كثير من دعاة التيار السلفي والأحباش)، وعلى بعضهم الآخر الطابع السياسي (مثل جماعة التحرير)، واشتركوا جميعاً في حرفية الفهم، وفق مستويات مختلفة (٢).

فهو يرى أنهم في الحقيقة يعيدون (المدرسة الظاهرية) من جديد، ويسميهم بالحرفيين الذين ورثوا الظاهرية القدامى بعد أن فرغت منها الأمة، وهي المدرسة التي ترفض وتتكبر التعليل للأحكام، وتتكبر القياس تبعاً لذلك، وترى أن الشريعة تفرق بين المتماثلين، وتجمع بين المختلفين وهؤلاء ورثوا عن الظاهرية القداماء: الحرفية والجمود، ولم يرثوا عنهم سعة العلم، ولا سيما فيما يتصل بالحديث والآثار (٣).

وهذه (الظاهرية الحديثة) تتبع المدرسة القديمة في إغفالها للعلل، وإهمالها الالتفات إلى المقاصد والمصالح، وتنظم العادات والعبادات في سلك واحد، بحيث يؤخذ كل منهما بالتسليم والامتثال، دون بحث عن العلة الباطنة وراء الحكم الظاهر (٤).

والفرق بين القدامى والجدد، كما يرى القرضاوي أن أولئك القدامى أعلنوا عن منهجهم بصراحة، ودافعوا عنه بقوة، والتزموه بلا تحرج، أما هؤلاء الجدد فلا يسلمون بظاهريتهم، على

(١) يوسف القرضاوي (١٣٧١هـ-ق): الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، قم، إيران، تحفة، نشر أدب، ط١، ص٦٣-٦٤.

(٢) يوسف القرضاوي (٢٠٠٨م): دراسة في فقه مقاصد الشريعة، القاهرة، مصر، دار الشروق، ط٣، ص٣٩، ٤٥.

(٣) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر السابق، ص٦٤؛ و يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص٣٩.

(٤) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر السابق، ص٦٤؛ ويرى القرضاوي أن جمود هؤلاء وتشدهم (بالرغم من إخلاص كثير منهم وتعبدتهم) يضررون بالدعوة إلى الإسلام وإلى تطبيق شريعته، ضرراً بالغاً، ويشوهون صورته المضيفة أمام مثقفي العصر، وأمام عالم المتحضر، كما يبدو ذلك واضحاً في موقفهم من قضايا المرأة والأسرة، وقضايا الثقافة والتربية والاقتصاد والسياسة والادارة، وقضايا الحرية وحقوق الانسان والحوار مع الآخر، وخصوصاً العلاقات الدولية، والعلاقات بغير المسلمين. يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص٤٥.

أنهم لم يأخذوا من الظاهرية إلا جانبها السلبي فقط (بحسب تعبيره)، وملخصه رفض التعليل مطلقاً، والانتقاة إلى المقاصد والأسرار^(١).

ويرى القرضاوي أن جل هؤلاء "هم ممن اشتغلوا بالحديث، ولم يتمرسوا بالفقه وأصوله، ولم يعللوا على اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط، ولا يكادون يهتمون بمقاصد الشريعة وتعليل الأحكام، ورعاية المصالح، وتغيير الفتوى بتغير الزمان، والمكان، والحال"^(٢). ومن ثم يستشهد بأدلة كثيرة لصحة مصطلحه وإطلاقه عليهم، وعدم حسابهم لتعليل الأحكام وتمسكهم بالفهم الحرفي الظاهري^(٣).

ويرى أن خصائصهم يظهر في حرفية الفهم والتفسير، والجنوح إلى التشدد والتعسير، والاعتداد برأيهم إلى حد الغرور، و الإنكار بشدة على المخالفين، والتجريح لمخالفهم في الرأي إلى حد التكفير، و عدم المبالاة بإثارة الفتن^(٤).

ومرتكزاتهم كما يرى القرضاوي تلخص في الأخذ بظواهر النصوص، دون التأمل في معانيها وعللها ومقاصدها؛ وانكارهم (تعليل الأحكام) بعقول الناس واجتهاداتهم، فلا يثقون بالعقل الإنساني في فهم النصوص، ومحاولة التعرف على مقاصدها وعللها، وما وراء الأحكام من حكم أرادها الحكيم العليم، ويتهمون الرأي، بل يدينونه، ولا يرون استخدامه في فهم النصوص وتعليلها، ويرون اتباع الرأي والتوسع فيه أمراً مبتدعاً ومذموماً، ونهجهم بصفة عامة التشدد في الأحكام^(٥).

ويستشهد القرضاوي لحرفية هؤلاء وجمودهم على الظواهر بأمثلة من ذلك فتاواهم، إسقاط الثمنية عن النقود الورقية وإسقاط الزكاة عن أموال التجارة والاصرار على إخراج زكاة الفطر من الأطعمة وتحريم التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني^(٦).

ومما سبق يفهم أن مصطلح (الظاهرية الجدد أو الحديثة)، تطلق على المتمسكين بحرفية النصوص وتفهمها فهماً حرفياً، دون فحواها ومعرفة مقاصدها وإغفال المقاصد الكلية.

(١) يوسف القرضاوي، الصحو الإسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر السابق، ص ٦٤.

(٢) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص ١٧٥.

(٣) ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ١٧٦-١٧٥.

(٤) لتفصيل هذه النقاط، ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ٥٣-٥٨.

(٥) لتفصيل هذه النقاط، ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ٦١-٦٤.

(٦) لتفصيل هذه النقاط، ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ٦٧-٨٢.

المطلب العاشر: المعطلة الجدد

ولدى القرضاوي مصطلح آخر مقابل لمصطلح ومدرسة (الظاهرية الجدد) وهو مصطلح مدرسة (المعطلة الجدد)، التي تزعم أنها تعنى بمقاصد الشريعة، و(روح) الدين، ومعطلة النصوص الجزئية بل تتعمد الاعراض عنها، برد الحديث الصحيح والاسراف في تأويل القرآن وتحريف الكلم عن مواضعه، والتمسك بالمتشابهات والاعراض عن المحكمات باسم المصالح والمقاصد، ويسميهم القرضاوي عدا التسمية السابقة ب(أدعياء التجديد)، وهم في الواقع دعاة التغريب والتبديد^(١).

وهذه المدرسة هي التي "تغفل النصوص الجزئية، بل تتعمد الإعراض عنها، وتزعم أنها إنما تنظر إلى المصالح العامة، والمقاصد الكلية، وأطلق القرضاوي على هؤلاء (المعطلة الجدد) إذ أنهم ورثوا المعطلة القدامى الذين عطلوا أسماء الله تعالى من معانيها الحقيقية"^(٢).

ويرى القرضاوي أن المعطلة الجدد اجترعوا على نصوص الشرع، التي جاء بها الوحي فردوها بلا مبالاة، وجمدوها بلا أثارة من علم أو هدى، وتعطيلهم نصوص الشرع كان باسم مراعاة مصالح الخلق، وكأن شرع الله جاء ليناقض مصالح الناس، وهؤلاء يريدون . تحت ستار المقاصد . إلغاء الفقه الإسلامي كله، وإلغاء علم أصول الفقه كله، والاكتفاء بالمقاصد، وإعطاء المشروعات الإسلامية لكل ما تريده تيارات التغريب الليبرالي أو التغريب الماركسي، أو تيارات الحداثة وما بعد الحداثة، وهدم الشرع باسم الشرع نفسه^(٣).

وبين القرضاوي أن من سمات هؤلاء وخصائصها الجهل بالشريعة بصورة عامة، والجرأة على القول بغير علم والتطاول والادعاء، والتبعية للغرب بشقيها الليبرالي الرأسمالي، أو الماركسي الاشتراكي^(٤).

وبيّن مرتكزاتهم من إعلاء منطق العقل على منطق الوحي، والاحتماء إلى ادعاء أن عمر عطل النصوص باسم المصالح ومقولات لعلماء مثل نجم الدين الطوفي (إذا تعارض النص القطعي في ثبوته ودلالته مع المصلحة: قدمنا المصلحة، وعلقنا النص

^(١) يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ٤٠.

^(٢) يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ٨٥.

^(٣) يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ٨٥-٨٦ باختصار، ويقول القرضاوي عن روادها "وإذا سيرت غور هؤلاء: وجدتهم جماعة من العلمانيين من ليبراليين وماركسيين، ممن لا يرجون لله وقارا، ولا يقدرون الله حق قدره، ولا يعرفون للنسبة منزلتها، ولا ينظرون إلى القرآن على أنه تنزيل من حكيم حميد، ويؤهون أنفسهم ويعطونه حق الله في التشريع لعباده...". المصدر نفسه، ص ٨٦-٨٧.

^(٤) ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٦.

وجمده... الخ) ومقولة (حيث توجد المصلحة فثم شرع الله) لابن القيم، ويرى أن من نتائج ومواقف فقه هذه المدرسة الهروب من النصوص القطعية والتشبث بالمتشابهات ومعارضة أركان الإسلام والحدود باسم المصالح^(١).

وهذا يعني أن (المعطلة الجدد)، مصطلح يطلق على الذين يعطلون الشريعة ونصوصها باسم المصالح والمقاصد، وأغلبهم من الذين ينطبق عليهم مصطلح المتغربين والعلمانيين سواء كانوا تابعين للاتجاه الليبرالي الرأسمالي، أو الماركسي الاشتراكي.

المطلب الاحد عشر: المدرسة الوسطية

ويسمى القرضاوي الاتجاه الذي بمقابل هاتين المدرستين (الاتجاه المتوازن) أو (مدرسة الوسط) أو (المدرسة الوسطية) التي تربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية^(٢). والتي لا تغفل النصوص الجزئية وتفهمها في إطار المقاصد الكلية وفي ضوءها، وترد الفروع إلى أصولها والجزئيات إلى كلياتها، والمتغيرات إلى ثوابتها، والمتشابهات إلى محكماتها، معتمدة بالنصوص القطعية في ثبوتها ودالاتها، وتربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، وتسير على النهج الوسط للأمة الوسط، فهي بحسب رأيه وسط بين المدرستين السابقتين^(٣).

ويرى القرضاوي أن (المدرسة الوسطية) تؤمن "بأن أحكام الشريعة معللة، وأنها كلها على وفق الحكمة، وأن عللها تقوم على رعاية مصلحة الخلق..."^(٤).

ومن سمات (المدرسة الوسطية) وخصائصها، الإيمان بحكمة الشريعة وتضمنها لمصالح الخلق، وربط نصوص الشريعة وأحكامها ببعضها ببعض، والنظرة المعتدلة لكل أمور الدين والدنيا، ووصل النصوص بواقع الحياة والعصر، وتبني خط التيسير والأخذ بالأيسر على الناس، والانفتاح على العالم، والحوار والتسامح^(٥).

^(١) للتفصيل ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ٩٩-١٢٣، ولرد إدعائهم حول ما قام به عمر ابن الخطاب وقول الطوفي، ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢-١١٥.

^(٢) ينظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص ١٧٧-١٧٨.

^(٣) يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ٤٠، ١٣٧.

^(٤) يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

^(٥) للتفصيل ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ١٤٧-١٥٢.

وتتركز هذه المدرسة على جملة أمور، من ذلك البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم وفهم النص في ضوء أسبابه وملايساته والتمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة والملائمة بين الثوابت والمتغيرات والتمييز في الالتفات إلى المعاني بين العبادات والمعاملات وهذه الأمور وغيرها يتم تثبيتها للمدرسة الوسطية بأمتلة متعددة وشواهد مختلفة^(١).

ومما سبق تبين أن مصطلح (المدرسة الوسطية) هي المدرسة التي تربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، وتؤمن بأن أحكام الشريعة معللة، وأنها كلها على وفق الحكمة، وأن عللها تقوم على رعاية مصلحة الخلق، هذا عدا خصائصها ومرتكزاتها كم ذكر.

(١) للتفصيل ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ١٥٤-٢١٧.

المطلب الثاني عشر: الريانية

تتاول كل من سيد قطب والقرضاوي هذا المصطلح بالتفصيل ثم تابعهما كتاب كثيرون في الساحة الفكرية الاسلامية، فسيد قطب تناوله كأولى خصائص التصور الاسلامي ومصدر هذه الخصائص، والقرضاوي كأولى خصائص العامة للإسلام^(١).

يعتقد سيد قطب أن "التصور الاسلامي هو التصور الاعتقادي الوحيد الباقي بأصله (الرياني) وحقيقته (الريانية)، فالتصورات الاعتقادية السماوية، التي جاءت بها الديانات قبله، قد دخلها التحريف في صورة من الصور"^(٢).

والريانية بحسب رأي سيد قطب يعطي القيمة الأساسية للتصور الاسلامي فهو وحده مناط الثقة في أنه التصور المبرراً من النقص والجهل، والهوى، وهبة من الله، هبة لندية خاصة.. لتعافي الكد والتفرغ للتلقي والتكيف بها، واتخاذها أساساً لمنهج حياتهم...^(٣).

وأن (الريانية) في النظام الاسلامي عند سيد قطب "ريانية شريعة ونظام، لا ريانية أمراء وحكام، وحين يشرع الله تعالى للبشر يشرع بعلم كامل، وبعدل كامل، وهو أعلم بمن خلق، وهو اللطيف الخبير"^(٤).

يشير القرضاوي إلى ما قاله علماء العربية عن (الريانية) وأنها مصدر صناعي منسوب الى (الرب)، زيدت فيه الألف والنون، على غير قياس، ومعناه الانتساب الى الرب، أي: الله، سبحانه و تعالى، مع الإشارة إلى إطلاقها على الانسان أنه (رياني) إذا كان وثيق الصلة بالله، عالماً بدينه وكتابه، وعلماً له، كما جاء في القرآن الكريم ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّكُمْ نِعْمَ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩]^(٥).

والمراد من الريانية (عند القرضاوي): ريانية الغاية والوجهة وريانية المصدر والمنهج، أما ريانية الغاية فيعني بها: أن "الاسلام يجعل غايته الأخيرة وهدفه البعيد، هو حسن الصلة بالله تبارك وتعالى، والحصول على مرضاته، فهذه هي غاية الإسلام، وبالتالي هي غاية الانسان،

(١) ينظر: سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ٥١- ٨٤، ويوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ٩-٨٢.

(٢) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ٥١.

(٣) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر نفسه، ص ٥٣، ٦٦-٦٧.

(٤) سيد قطب (د:ت): نحو مجتمع إسلامي، القاهرة، دار الشروق، لاط، ص ١٥٢.

(٥) ينظر: ويوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ٩.

ووجهة الإنسان، ومنتهى أمله، وسعيه، وكرمه في الحياة: ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمُلِقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦] ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢] (١).

ويرى القرضاوي أن "كل مافى الإسلام من تشريع وتوجيه وإرشاد، إنما يقصد إلى إعداد الإنسان ليكون عبداً خالصاً لله، لا لأحد سواه، و لهذا كان روح الإسلام وجوهه هو التوحيد" (٢).

ويذكر القرضاوي فوائد وآثاراً جمة في النفس والحياة، لهذه الربانية (ربانية الغاية والوجهة) يجني الإنسان ثمارها في هذه الدنيا، فضلاً عن ثمراتها في الآخرة من ذلك معرفة غاية الوجود الإنساني ورسالته في الحياة والاهتداء إلى الفطرة وسلامة النفس من التمزق والصراع الداخلي، والتوزع بين مختلف الغايات، وشتى الاتجاهات والتحرر من العبودية للإنسانية والشهوات (٣).

وأن الإسلام كما يقول القرضاوي يسعى إلى غرس هذه الربانية في نفس كل مسلم في حياته، بوسائل شتى، وأساليب متنوعة منها، طريق العبادات المفروضة لزاماً والمندوبة استحباباً، وطريق الآداب اليومية... (من الأكل والشرب واللبس والركوب والسفر والنوم والاستيقاظ وحتى لحظة الحياة الجنسية) ويذكر الله تعالى في تلك الأوقات وغيرها... وعن طريق التربية والتكوين: في البيت والمدرسة وعبر المسؤوليات المتنوعة والمتعددة في حياة الإنسان... وكذلك عن طريق الاعلام والتوجيه والتنقيف الشعبي العام (المساجد والصحافة والكتب... والمسرح والسينما وعن طريق التشريع ومراعاة النظام العام للمجتمع... (٤).

والنوع الثاني من الربانية، (ربانية المصدر والمنهج): فيعنى بها "أن المنهج الذى رسمه الاسلام للوصول إلى غاياته و أهدافه منهج ربانى خالص، لأن مصدره وحى الله تعالى إلى خاتم رسله محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، لم يأت هذا المنهج نتيجة لارادة فرد، أو إرادة

(١) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ٩٠؛ ولا جدال أن للإسلام غايات و أهدافاً أخرى إنسانية واجتماعية، (كما يقول القرضاوي) ولكن عند التأمل، نجد هذه الأهداف في الحقيقة خادمة للهدف الأكبر، وهو مرضاة الله تعالى، وحسن مثوبته، فهذا هو هدف الأهداف، أو غاية الغايات. المصدر نفسه، ص ٩-١٠.

(٢) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣) ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٢-٢٧، باختصار.

(٤) ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٢٧-٣٥ باختصار.

أسرة، أو إرادة طبقة، أو إرادة حزب، أو إرادة شعب، وإنما نتيجة لإرادة الله، الذي أراده به الهدى و النور والبيان و البشرى، والشفاء والرحمة لعباده"^(١).

فإنه صاحب هذا المنهج و لهذا يضاف إليه كمنهج الله أو صراط الله، على حد تعبير القرآن العزيز، وإضافته إلى الله تعنى أن الله واضعه ومحدده، كما أنه غايته ومنتهاه-أما الرسول(صلى الله عليه وسلم) فهو الراعي إلى هذا المنهج أو هذا الصراط، المبيّن للناس ما اشتبه عليهم من أمره، كما بين ذلك في آيات كثيرة"^(٢).

للربانية بالمعنى الثانى(ربانية المنهج والمصدر)، مزايا وثمرات إذا فهمها الانسان منها، العصمة من التناقض والتطرف... والبراءة من التحيز والهوى لاشتماله على العدل المطلق، والاحترام وسهولة الانقياد، ومنشأ هذا الاحترام والتقديس اعتقاد المؤمن بكمال الله تعالى وتنزهه عن كل نقص، في خلقه وأمره... والتحرر من عبودية الانسان للانسان"^(٣).

ويمكن القول إن الاسلام منهج ربانى خالص في عقيدته، وعباداته، وآدابه و تشريعاته"^(٤). أما فتحي يكن فيعرف(الربانية) بأنها"حالة من الانجذاب الكامل، والانصياع الشامل، والانقياد الكلي لأمر الله وشرعه الذي نزل، وسلوك طريق نبيّه الذي أرسل"^(٥).

وهذا التعريف للربانية يركز على الجمع بين الاعتقاد القلبي والسلوك العملي والانصياع الكامل للوحي وشرع الله الذي أرسل به الرسول صلى الله عليه وسلم.

ويرى يكن أن الربانية ليست حالة تظهر في مناسبة من المناسبات، أو حالة حضور في جانب من الجوانب، وليست حالة مصطنعة متكلفة، بل هي حالة حاضرة في كل المناسبات وكل جوانب الحياة وحالة فطرية تتجلى في كل حركة من حركات الانسان الرباني، في صلاته وصومه وحجه، في أخلاقه ومعاملاته وعلاقاته، في بيته ومجتمعه، في سرّه وعلائحته، في عمله وفسحته، في جده ومرجه"^(٦).

(١) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص٣٦، يستشهد لذلك بآيات كثيرة منها سورة، النساء:١٧٤، ويونس:٥٧، والأنبياء:١٠٧، النحل:٨٩، وإبراهيم:١.

(٢) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص٣٧-٣٧، من تلك الآيات، الشورى٥٢-٥٣، ويونس١٥-١٦، والنجم١-٤، والاعلى:٦، المائدة:٦٧، النحل:٤٤.

(٣) ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص٤٨-٥٥ باختصار.

(٤) للتفصيل ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص٣٩-٤٨.

(٥) فتحي يكن، نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، المصدر السابق، ص١٤٢.

(٦) فتحي يكن، نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، المصدر نفسه، ص١٤٢-١٤٣ بتصرف؛ أو هي "حالة عيش مع الله في كل الظروف والأحوال"، ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٣.

ويرى أن الريانية "صبغة الداعية في دعوته، وعصمة السياسي في سياسته، وشفافية المسلم في مظهره ومخبره، في سره وعلايته، وهي التي تجعل الحياة في نظر الرياني (ساعة) وتعيّنه لأن يحيلها (طاعة).." (١).

ومن ثم يذكر يكن مظاهر (الريانية) ويعددها (٢)؛ ، ويشير إلى حاجة الاسلاميين والساحة الاسلامية إلى الريانية، من حيث الحاجة إلى العالم الرياني، والداعية الرياني، والسياسي الرياني، والتاجر الرياني، ومع ذكر طريق السلوك إلى (الريانية) من مجاهدة النفس وقصرها عن الأهواء والشهوات وربطها بالاسلام، لتعيش الاسلام وللاسلام (٣).

ويمكن القول أن الريانية عند سيد قطب والقرضاوي ويكن هي عبارة عن حسن الاتصال بالله في كل الظروف والأحوال واتباع منهجه والانقياد الكلي لأمره وشرعه؛ بحيث ينطبق عليه قوله ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلرَّبِّ الْعَلِيمِ ﴾ [الأنعام: ١٦٢] على مستوى الفرد والرضا بالاسلام ديناً وبمحمد نبياً ورسولاً على مستوى الجماعة .

(١) فتحي يكن، نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٢) ينظر: فتحي يكن، نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، المصدر نفسه، ص ١٤٣-١٤٦.

(٣) ينظر: فتحي يكن، نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، المصدر نفسه، ص ١٤٦-١٥٠.

المطلب الثالثة عشر: الانسانية

وفي مقابل (الريانية) يعتبر القرضاوي (الانسانية) إحدى خصائص الاسلام فالاسلام "يمتاز بنزعة الانسانية الواضحة الثابتة الأصيلة في معتقداته وعباداته، وتشريعاته و توجيهاته، إنه دين الانسان"^(١).

فالاسلام مع ربايته في غايته ووجهته إنساني أيضاً في الغاية والوجهة فلانسان مكان، في غايات الاسلام العليا، وأهدافه الكبرى، مع تقرير غايته الريانية، وإبرازها وتثبيتها، إذ لاتتافى بين الغاية الريانية، والغاية الإنسانية، بل هما متكاملتان^(٢).

(الانسان) هو الذي يفهم المصدر (الرياني)، ويستنبط منه، ويجتهد على ضوئه، ويحوّله إلى واقع تطبيقي ملموس، فسعادة الانسان وفوزه بنعيم وتحقيق الخير للانسان والسمو به، والحيلولة بينه وبين الانحراف والسقوط من أهداف الريانية...^(٣)

ويرى القرضاوي أن فكرة الاسلام هو: أن الانسان لا يستطيع أن يكون ربانياً حقاً، دون أن يكون انسانياً، كما لا يستطيع أن يكون إنسانياً حقاً، دون أن يكون ربانياً... وإثبات القدرالاهي لا ينافي ايجابية الانسان فوق هذه الأرض و دوره في هذا الكون... ولهذا هو مأمور ومكلف يثاب ويعاقب^(٤).

وكذلك فإن القدر الالهي لم يلغ دور الانسان، وفاعليته في الكون، وكذلك لا يلغى الوحي الالهي دور العقل الإنساني، وإيجابيته في فهم الوحي، والاستنباط منه والقياس عليه، هذا عدا ماسكت عنه من فراغات تشريعية... وإن وجود النص الالهي المقدس، ليس عائناً للعقل عن التحليق والإبداع فقد ترك الوحي للعقل مجالات عديدة يثبت فيها ذاته، ويبرز قدراته^(٥).

ولاثبات خاصية(الانسانية) للاسلام وصحة هذه التسمية والمصطلح، يشير القرضاوي إلى أن الوحي ترك للعقل أموراً كثيرة في مجالات متعددة منها: تركه للعقل في مجال العقيدة أن يهتدى الى أعظم حقيقتين في هذا الوجود، حقيقة وجود الله ووحدانيته وحقيقة ثبوت الوحي

(١) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ٥٧.

(٢) ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٥٩ باختصار؛ فالله هو الذي كرم الانسان، ونفخ فيه من روحه، وجعله في الارض خليفة، وسخر له مافي السموات، ومافي الارض جميعاً منه، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة. المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٥٩ باختصار قليل.

(٤) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٦٠-٦١ باختصار.

(٥) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٦٢.

والنبوة والرسالة... وترك الوحي للعقل في مجال التشريع أن يجول ويصول في فهم النصوص، وتعدد القواعد... وتعدد المذاهب وتنوع الأقوال، والثروة الهائلة الفقهية ومكانتها الرفيعة في تراث الفقه العالمي دليل على ذلك^(١).

وكذلك ترك الإسلام للعقل في ميدان الاخلاق أن يصدر حكمه، وفتواه في كثير من الأعمال، التي يلتبس فيها الخير بالشر، ويشتبه الحلال والحرام، ولم يغفل شأنه، بجانب الوحي، كمصدر للإلزام الأدبي، و مقياس للحكم الخلقى، هذا عدا تركه للعقل أن يكشف ظواهر هذا الكون ما استطاع... وأن يبتكر، ويخترع في وسائل الحياة، وأمور الدنيا ماشاء، مادام ملتزماً حدود الحق والعدل وأن يستفيد من تجارب الآخرين، وينتفع بتراث السابقين، ومعارف اللاحقين...^(٢).

والقرآن كتاب الانسان بمعنى الكلمة، فهو كله إما حديث الى الانسان، أو حديث عن الانسان، ومحمد(صلى الله عليه وسلم)، رسول الانسان وسيرته ليست سيرة إله، ولا بعض إله، ولا ملاك متجرد من اللحم والدم، بل هي سيرة النبي الانسان، فالانسان في نظر الاسلام مخلوق متميز، مكرم، ميزه الله وكرمه وفضله على كثير ممن خلق، ومع ذلك لا يرفعه إلى مقام الألوهية ولا يهبط به الى درك الحيوانية، استخلفه في الارض وخلق في أحسن تقويم وميزه بالعنصر الروحي و سخر الكون لخدمته، وألغى الوساطة الكهنوتية بين الله والانسان، ويعترف بالكيان الانساني كله، جسمه وروحه، عقله وقلبه، إرادته و وجدانه ويحرر الانسان من اعتقاد وراثه الخطيئة الأولى ويقرر حقوق الانسان من حق الحياة وحق الكرامة الانسان و حماية عرضه والكفاية التامة^(٣).

إذن، (الانسانية)، وفق هذا العرض الموجز، خاصية من خصائص الاسلام، قبل أن يظهر مصطلح(الانسانية) بالمفهوم الغربي، وهذا ما يؤكد نصوص القرآن والسنة^(٤)، والتجارب الاسلامية الرائعة الموافقة لهما في التاريخ الاسلامي.

^(١) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ٦٢-٦٤ باختصار.

^(٢) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٦ باختصار .

^(٣) ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ينظر ص٦٦-٩٠ باختصار.

^(٤) أول نص نزل به الوحي ، خمس آيات من سورة العلق ذكرت كلمة ((الانسان)) في اثنتين منها، ومضمونها كلها العناية بأمر الانسان، وحرص على أن الانسان مخلوق مكلف وذكر شأنه مرتين، أمره بالقراءة، وعظم من شأنه، و أول ما وصف الله به نفسه: الرب-الخالق-الأكرم-العلم، وأول ما وصف به الله الانسان : القدرة على التعلم. أول أداة ذكرها الوحي : القلم. ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص٦٧-٦٨؛ وللانسانية بالمعنى الغربي ينظر:

محمد قطب(١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): مذاهب فكرية معاصرة، القاهرة، دار الشروق، ط٩، ص٥٨٩-٦٠٤.

المطلب الرابعة عشر: الوسطية

لقد كثر الحديث عن مصطلح (الوسطية) فذكرها القرضاوي كإحدى خصائص الإسلام بل من أبرز خصائصه^(١)، وعبر عنها سيد قطب ب(التوازن) ضمن الخاصية الرابعة^(٢)، ومحمد المبارك سماها (ضبط النسب) وهي عنده "ضبط النسب بين جوانب الحياة وقيمها فالمال واللذة والعمل والعقل والمعرفة والقوة والعبادة والقربة والقومية والانسانية قيم من قيم الحياة والإسلام جعل لكل منها موضوعاً في نظام الحياة ونسبة محدودة لا تتجاوزها حتى تغطي قيمة على قيمة"^(٣).

ويرى "أن من التشوية للإسلام تبديل هذه النسب بحيث تزداد عن حدها أو تنقص بالنسبة الى غيرها كما حدث فعلاً في بعض العصور الأخيرة..."^(٤).

ويشير البوطي إلى (الوسطية) لدى علماء اللغة العربية، بمعنى وسط الشيء ما بين طرفيه، فهو اسم لما بين طرفي الشيء؛ كقولهم قبضت وسط الحبل، وكسرت وسط الرمح، وجلست وسط الدار، ولما كان أفضل أجزاء الشيء قلبه و لبه البعيدين عن طرفيه وأطرافه، فقد كان وسط الشيء أفضل ما فيه، ويرى أن هذا ينسحب على الأشياء المادية، كما ينطبق على الأمور المعنوية^(٥).

(١) تحدث كل من القرضاوي وسيد قطب عن خصائص الإسلام لكن يبدو أن الفرق بين الخصائص العامة للإسلام لدى القرضاوي وخصائص التصور الإسلامي لسيد قطب، أن سيد قطب - كما يقول القرضاوي : يعني بجانب واحد من جوانب الإسلام الرحب، وهو جانب التصور والاعتقاد أي ما يوضح خصائص الفكرة الكلية للإسلام عن الله والكون، الحياة، والانسان، وأن القرضاوي اقتبست بعض العناوين الرئيسية من سيد قطب مثل (الربانية، والشمول، والواقعية، والتوازن، وان لم يلتزم تفسيره لها تماماً، فقد اوسع أو اضيق، وقد ازيد او انقص.

ينظر: يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، المصدر السابق، ص ٦-٧؛ وسيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي**، المصدر السابق، ص ٥١-٨٤.

(٢) ينظر: سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي**، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٣) محمد المبارك (١٩٦٨/١٣٨٧): **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، بيروت - دار الفكر، ط ١، ص ٦٤ .

(٤) محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، المصدر نفسه، ص ٦٥ .

(٥) محمد سعيد رمضان البوطي، **وهذه مشكلاتنا**، المصدر السابق، ص ٢٧٠؛ وتعليقه أن الأشياء المادية تكمن قيمتها الصافية في لبايها، وكلما ابتعدت عن الباب مقترباً الى الاطراف ابتدعت عن صفاء جوهره وواجهك منه المزيح الخارجى المتسلل إليه، اما الامور المعنوية فلبايها مايقضى به العقل ويقرره العلم، وأي ابتعاد عن هذا اللباب يوقع الانسان في فلك الأوهام الفكرية والرغونات النفسية، والشأن فيها ان تزج بصاحبها الى أحد طريقي الافراط أوالتفريط . وهذا الباب الذي تحده دائماً دائرة العقل والعلم، هو المعنى بكلمة ((العدل)) في كل الاحوال بالنسبة الى سائر القضايا والاحكام، وهذا هو المعنى بكلمة ((الوسط)) في قوله عزوجل ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي أمة عادلة في منهجها الفكري وقانونها السلوكي، ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **وهذه مشكلاتنا**، المصدر نفسه، ص ٢٧٠، و يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، المصدر السابق، ص

و(الوسطية) لدى القرضاوي تعني "التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، ويطرد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، ويطغى على مقابله ويحيف عليه"^(١).

ويمثل لذلك بـ"الأطراف المتقابلة أو المتضادة: الروحية والمادية، والفردية والجماعية، والواقعية والمثالية، والثبات والتغير، وما شابهها، ومعنى التوازن بينها: أن يفسح لكل طرف منها مجاله ويعطى حقه (بالقسط) أو (بالقسطاس المستقيم)، بلا وكس ولا شطط، ولا غلو ولا تقصير، ولا طغيان ولا أخسار، كما أشار إلى ذلك كتاب الله بقوله ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿٩﴾﴾ [الرحمن: ٧-٩]^(٢).

ووسطية الأمة الإسلامية بحسب رأيه مستمدة من وسطية منهجها ونظامها، فهو منهج وسط لأمة وسط، منهج الاعتدال والتوازن الذي سلم من الإفراط والتفريط، أو من الغلو والتقصير^(٣).
الوسطية في المصطلح لدى عصام البشير تعرّف بالحالة المحمودة التي تعصم الفرد من الميل إلى جانبي الإفراط والتفريط، أو هي التوازن والتعادل بين طرفين، بحيث لا تعطي طرف على آخر، فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا تقصير، وإنما إتباع للأفضل وللأفضل والأعدل والأجود والأكمل^(٤)؛ و"تعني العدل... واستقامة المنهج، والبعد عن الميل والانحراف، فالمنهج المستقيم، وتعبير القرآن: (الصراط المستقيم)، هو الطريق السوي الواقع وسط الطرق الجائرة عن القصد إلى الجوانب... وتمثل الأمان ودليل القوة ومركز الوحدة ودليل الخيرية، ومظهر الفضل والتميز في الماديات والمعنويات"^(٥).

(١) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٢) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٣) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤) عصام بشير، (د:ت): خصوصيات الحضارة الإسلامية (الوسطية)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الثقافة الإسلامية، سلسلة الوسطية (١)، لاط، ص ١٦، اختار طارق السويدان (الوسطية)، عنواناً لبرنامج في قناة الرسالة.

(٥) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٣١-١٣٤ باختصار، هذا قد حدد الدكتور يوسف القرضاوي بالجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ضوابط المنهج الوسطي في عشرين دعائم فكرية، في إحدى كتبه الأخيرة، ينظر: كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، للشيخ يوسف القرضاوي، المعرفة، الجزيرة نت، ٢٦ يونيو ٢٠٠٧ م في موقع:

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6E1BF1FD-834F-4462-8331-8C9B7741DA05.htm>

ويذكر علي محمد صلابي ملامح الوسطية بالتفصيل، ينظر: علي محمد صلابي (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م): الوسطية في القرآن الكريم، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط ١، ص ٦٧-١٧٤.

وبعد دراسة مستفيضة تبين لعلي محمد صلابي أن الوسطية تطلق على الأمر الذي فيه خيرية وبينية وأن أي أمر اتصف بالخيرية والبينية فهو الذي يصح أن يطلق عليه وصف الوسطية، بحسب قوله، فهناك تلازم بين الخيرية والبينية في اطلاق مصطلح الوسطية كما يقول^(١).

وأن تغيير النسب في الاسلام كتغييره في الدواء فالإخلال بالتوازن الذي أقامه الإسلام بين قيم الحياة وجوانبها، تؤدي إلى إفساد الدين... والرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه المقتدون الذين كانوا نموذجاً للصورة الإسلامية الكاملة في مراعاة ضبط النسب...^(٢).

فالوسطية تجلى واضحة في كل جوانب الاسلام، نظرية وعملية، تربية وتشريعية، فالاسلام وسط في الاعتقاد والتصور ووسط في التعبد والتسك، ووسط في الأخلاق والآداب، ووسط في التشريع، والنظام، ويتوازن بين الروحية والمادية وبين الفردية والجماعية^(٣).

ويرى محمد عمارة* أن الوسطية، "بمعناها الخالص والأصيل، تتمثل السمة والقسمة التي تعد، بحق، أخص ما يختص به منهاج الاسلام في الفكر والحياة، في النظر والممارسة والتطبيق.. وفيها تتجسد أهم المميزات التي تميز هذا المنهاج الإسلامي عن مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات..."^(٤).

فالوسطية في التصور الاسلامي برأي محمد عمارة : الحق الذي بين باطلين والعدل الذي بين ظلمين، والاعتدال، بين تطرفين، وكذلك الموقف العادل المتوازن الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال، والرفض للغلو-إفراطاً وتقريباً...^(٥).

ويرى أننا في ضوء المضمون الاسلامي لمصطلح(الوسطية) نفقه كل المآثرات الاسلامية من الآيات الكريمة والأحاديث التي أشارت إلى هذه الخصيصة من خصائص

(١) علي محمد صلابي، الوسطية في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٢) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، المصدر نفسه، ص ٦٥-٦٦ باختصار .

(٣) لتفصيل ذلك، ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ١٣٥-٢٧٢، ١٥٦-٢٩٦، ومحمد سعيد رمضان البوطي، وهذه مشكلاتنا، المصدر السابق، وعلي محمد صلابي، الوسطية في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١٧٧-٥١٧.

* هو مفكر إسلامي كبير من مواليد جمهورية مصر العربية ١٩٣١م، تخرج في كلية دار العلوم ومنها نال إجازتي الماجستير والدكتوراه، قدم للمكتبة العربية والإسلامية أكثر من ستين كتاباً، بين تأليف، ودراسة وتحقيق، ترجم عدد من أعماله إلى اللغات الانكليزية والاسبانية والروسية والكردية، في عام ١٩٧٢ حصل على جائزة جمعية أصدقاء الكتاب، بلبنان، عن كتابه "دراسة الأعمال الكاملة لمحمد عبده" وفي عام ١٩٧٦ حصل على جائزة الدولة التشجيعية بمصر عن كتابه "دراسة الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي"، ينظر: محمد عمارة (مايو ١٩٨٥م): الإسلام وحقوق الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد: ٨٩، ص ١٨١.

(٤) محمد عمارة (٢٠٠٤): معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، مصر، نضمة مصر، ط ٢، ص ١٨٩.

(٥) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر نفسه، ص ١٨٩.

منهج الاسلام ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ [الفرقان: ٦٧] ﴿ وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴾ [الإسراء: ٢٦] ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [الإسراء: ٢٩] ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٥] أي الاعتدال، الراض للغلو الافراط والتفريط والأحاديث في هذا الباب كثيرة^(١).

ويؤكد على مضمون هذه الخصيصة المعبر عنها بالوسطية بقوله: "لقد كانت هذه الوسطية الاسلامية، في عصر تبلور وازدهار الحضارة الاسلامية(وما تزال صالحة)، المنهج الذي يؤلف في التصور الاسلامي بين: الروح والجسد، والدنيا والآخرة، والفكر والواقع، والمادية والمثالية، والواقع والمثال، والمقاصد والوسائل، والثابت والمتغير، والقديم والجديد، والأصول والفروع، والعقل والنقل، والخصوصية والعالمية، والحق والقوة، والاجتهاد والتقليد، والدين والعلم، والعامة والخاصة، إلى آخر هذه الثنائيات-إن جاز تصور آخر لهذه الثنائيات!"^(٢).

وفي التصور نفسه يرى عصام البشير أن وسطية الإسلام لا تقتصر على جانب من جوانب الحياة وإنما هي شاملة لكل شعب من شعابها، منظمة لكل شعبة من شعباها، مطلة على كل أفق من آفاقها مهما رحب واتسع وامتد، لذلك فهو وسطية في الفكرة والحركة وفي المنهج وكذلك في التجديد والاجتهاد وفي التفاعل الحضاري...^(٣).

وهناك من^(٤) لا يرى القول بهذا المصطلح ويرى ان يقتصر التركيز على (الوسطية) في المجال الفكري والسياسي و الاقتصادي.. لا الوسطية الدينية العقديّة والفقهية... فهي غير ذات جدوى، لأن الوسطية الدينية اصبحت عباءة (بحسب رأيه) يتستر بها العلمانيون ليميعوا لنا ديننا ويدخلوا اليه بدعا ما انزل الله بها من سلطان، وانشئ تحت هذا المسمى وبذريعتة ما يسمى بحوار الاديان، وهو حوار يهدف الى تقليص الفوارق بين الاديان في حين ان هدف

(١) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر السابق، ص ١٩١-١٩٢.

(٢) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر نفسه، ص ١٩٢

(٣) لتفصيل ذلك وغيرها من مجالات ومعالم الوسطية، ينظر: عصام بشير، (د:ت): خصوصيات الحضارة الإسلامية (الوسطية)، المصدر السابق،

ص ٢٣ - ٤٠، و http://wasatiaonline.net/news/details.php?data_id=498

(٤) عزام حدبا-مقال بعنوان (الوسطية الدينية مصطلح غير ذي جدوى) 14/07/2009 / ٢٢/٠٧/١٤٣٠ ينظر:

<http://www.hayran.info/articles.php?catid=140&id=1312>

حوار الاديان من منظور اسلامي هو اقناع غير المسلمين باحقية الاسلام والاستماع
لحججهم بالمقابل ومناقشتها...

وهناك من يرى عدم جدوى إطلاق هذا المصطلح، لأنه نظري لا عملي، ولهذا السبب
يرى أن لا نجد للسلف كلاماً في تحديد معنى الوسطية كمصطلح، لكن يرجع ويقول "وإذا
تأملنا في التّصوص وكلام أئمة العلم والسنة، تبين لنا أنّ المعنى الصحيح للوسطية
المحمودة شرعاً هو: موافقة الحق... وما خالف الشّرع فهو مائل عن الوسطية، إمّا إلى إفراط،
أو إلى تفريط"^(١).

وهناك من يرفضه ويرجع السبب إلى أن "الوسطية مفهوم غامض، حين نهبط من سماء
التجريد، ونسبي حين الحديث عن الدنيا المحسوسة لا المثال المتوخي"^(٢).
وهناك (كفهمي هويدي وأبو يعرب المرزوقي) من تنبّه أن مفهوم (الوسطية القرآني) أسيء
فهمه، وصار فضفاضاً بصورة تستوجب تحريره قبل أي كلام بصده، لأن البعض وظفوا
الوسطية تبعاً^(٣).

وفي النهاية لاننس أن سيد قطب عبر عن هذه الخاصية في التصور الاسلامي ب(التوازن)
فعنده أن هناك توازناً في التصور الاسلامي "بين الجانب الذي تتلقاه الكينونة الإنسانية
لتدركه وتسلم به، وينتهي عملها فيه عند التسليم، والجانب الذي تتلقاه لتدركه، وتبحث حججه
وبراهينه، وتحاول معرفة علله وغاياته وتفكر في مقتضياته العملية، وتطبقها في حياتها
الواقعية"^(٤).

^(١) أبو عمر الكناي، الوسطية .. الحلقة المفقودة، ينظر:

<http://majles.alukah.net/showthread.php?t=3082>

^(٢) والرأي (لتركي الحمد) موجود ضمن المقال السابق، ورد مثل هذا الرأي، محمد عماره في كتابه السابق، ينظر: أبو عمر الكناي، الوسطية... الحلقة

المفقودة، ينظر: <http://majles.alukah.net/showthread.php?t=3082>

^(٣) ينظر: يسألونك عن الوسطية-فهمي هويدي

<http://www.alarabnews.com/alshaab/2005/10-06-2005/15.htm>

وأبو عمر الكناي، الوسطية... الحلقة المفقودة،

<http://majles.alukah.net/showthread.php?t=3082>

^(٤) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٣٦.

وهذا (التوازن) موجود "بين طلاقة المشيئة الإلهية وثبات السنن الكونية"^(١) و"بين مجال المشيئة الإلهية الطليقة، ومجال المشيئة الانسانية المحدودة"^(٢) و"بين عبودية الانسان المطلقة لله، ومقام الانسان الكريم في الكون"^(٣) وكذلك "التوازن في علاقة العبد بربه، بين موحيات الخوف والرغبة والإستهوال، وموحيات الأمن والطمأنينة والأنس"^(٤) والتوازن بين "مصادر المعرفة: من وراء الغيب المحجوب، ومن صفحة الكون المشهود، أو بتعبير آخر: من الوحي والنص، ومن الكون والحياة"^(٥).

ومما سبق تبين أن مصطلح(الوسطية) مقبول لدى كثير من المفكرين الاسلاميين ويرى البعض الآخر عدم جدواها وتحفظ آخرون لأنها تجاوزت مدلولها القرآني وأصبح فضفاضاً، ومن تقبلها نظر إليها من زاوية العدل والاستقامة والتوازن والاعتدال.

(١) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٣٩.

(٢) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٣) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٤) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٥) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

المطلب الخامسة عشر: الشمول

يرى سيد قطب أن الشمول، خاصية من خصائص التصور الاسلامي، وناشئة من طبيعة خاصة أخرى وهي (الريانية)، وهو من الخصائص العامة للإسلام لدى القرضاوي، و(الشمول) في التصور الاسلامي لدى سيد قطب هو "طابع الصنعة الالهية الأصيل"^(١)، وهو "من الخصائص التي تميز بها الإسلام عن كل ماعرفه الناس من الأديان والفلسفات والمذاهب، بكل ما تتضمنه كلمة (الشمول) من معان أبعاد إنه الشمول يستوعب الزمن كله، ويستوعب الحياة كلها، ويستوعب كيان الانسان كله"^(٢).

وبما أن الانسان حسبما يصفه سيد قطب، محدود الكينونة من ناحية الزمان والمكان، ومتحيز في مكان، ولا ينطلق وراءه، ومحدود الكينونة من ناحية العلم والتجربة والادراك، بهذه الاعتبارات وغيرها، محكوم بضعفه وشهوته ورغبته، فوق ما هو محكوم بقصوره وجهله، لذا يجيء تفكيره جزئياً. يصلح لزمان ولا يصلح لآخر، ويصلح لمكان ولا يصلح لآخر، ويصلح لحال ولا يصلح لآخر، ويصلح لمستوى ولا يصلح لآخر، ولا يتناول الأمر الواحد من جميع زواياه وأطرافه، وجميع ملابساته وأطواره، وجميع مقوماته وأسبابه، لذلك لا تجيء فكرة بشرية ومنهج من صنع البشرية يتمثل فيه (الشمول) دائماً^(٣).

من الواضح أن سيد قطب يتحدث عن (الشمول) من زاوية التصور الاسلامي والفكرة، لذلك تتمثل هذه الخاصية التي يتسم بها هذا التصور في صور شتى، منها رد هذا الوجود كله إلى إرادة الذات الالهية، ويتحدث عن حقيقة الألوهية وخصائصها وآثارها وصفاتها، باعتبارها الحقيقة الأولى والكبرى والأساسية، كذلك يتحدث عن حقيقة العبودية وخصائصها وصفاتها، ويعرّف الناس بطبيعة الكون الذي يعيشون فيه، وخصائصه، وارتباطه بخالقه، وعن الحياة والأحياء ومصدريهما، بالقدر الذي تسمح مدارك البشر بمعرفته، ويتحدث عن الانسان حديثاً مستقيماً، ويخاطب الكينونة الانسانية بكل جوانبها، وبكل أشواقها وبكل حاجاتها، وبكل اتجاهاتها، ويردها إلى جهة واحدة تتعامل معها، لأنها خالق كل شيء، ومالك كل شيء، ومدبر كل شيء، ويفصل سيد في شرح ما أشير إليه ويربطه بخاصية الشمول^(٤).

(١) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٢) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ١٠٥، وكذلك تحدث عن هذه الخاصية عباس محمود العقاد تحت عنوان (عقيدة شاملة) في كتابه الإسلام في القرن العشرين؛ ينظر: عباس محمود العقاد (د:ت): الإسلام في القرن العشرين، القاهرة، نحة مصر، لاط، ص ١٧-١٩.

(٣) ينظر: سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٠٩-١١٠ باختصار.

(٤) ينظر: سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١١٠-١٣٠ باختصار.

ووفق هذه الخاصية صلح هذا الدين "أن يكون منهج حياة شاملاً متكاملًا، منهجاً يشمل الاعتقاد في الضمير، والتنظيم في الحياة، دون تعارض بينهما، بل في ترابط وتداخل يعز فصله، لأنه حزمة واحدة في طبيعة هذا الدين، وأن فصله هو تمزيق وإفساد لهذا الدين" (١). ولشرح الشمول في الاسلام يلقي القرضاوي الضوء على تعبير لحسن البنا عن أبعاد هذا(الشمول) في رسالة الاسلام "إنها الرسالة التي امتدت طولاً حتى شملت آباء الزمن...وامتدت عرضاً حتى انتظمت آفاق الأمم...وامتدت عمقا حتى استوعبت شؤون الدنيا والآخرة" (٢)، وذلك تحت عناوين مثل أن الاسلام (رسالة الزمن كله)، و(رسالة العالم كله) و(رسالة الانسان كله) و(رسالة الانسان في كل مجالات حياته)، والمهم برأيه "أنه لا يدع الإنسان وحده من دون هداية الله، في أي طريق يسلكه، وفي أي نشاط يقوم به: مادياً كان أوروحيًا، فردياً أو اجتماعياً، فكرياً أو علمياً، دينياً أو سياسياً، اقتصادياً أو اخلاقياً" (٣).

ومن التصور نفسه لشمولية الاسلام يرى سيد قطب أن "في الاسلام وحده يملك الانسان أن يعيش لدنياه وهو يعيش لآخريته، وأن يعمل لله وهو يعمل لمعاشه، وأن يحقق كماله الانساني الذي يطلبه الدين، في مزاولته نشاطه اليومي في خلافة الأرض، وفي تدابير أمر الرزق، ولا يتطلب منه هذا إلا أمراً واحداً: أن يخلص العبودية لله في الشعائر التعبدية وفي الحركة العملية على السواء" (٤).

وهذا الشمول هو الذي جعل من الاسلام والتصور الاسلامي "يتناول بال تفسير كل الحقائق التي تواجه النفس البشرية في الكون كله، ويتناول بالتوجيه كل جوانب النشاط الانساني" (٥).

وقبلهما عبر عن هذه الشمولية في الاسلام، حسن البنا بقوله "الاسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة، سواء بسواء" (٦).

(١) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٣٠-١٣١.

(٢) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٣) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١١١، لتفصيل تعقيب القرضاوي تحت العناوين المشار إليه، ينظر، ص ١٠٥-١١٠.

(٤) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٣٠.

(٥) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٦) حسن البنا (١٣٧٠ شمسي): مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا، ج ١، ايران، انتشارات أدب، ط ١، ص ٢٥٤؛ ويؤكد على ذلك تحت عنوان الاسلام الشامل، في المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٦، ومن الذين استخدموا مصطلح(الشمول)، عبدالكريم زيدان، ينظر: عبدالكريم زيدان(١٩٧٥هـ/١٣٩٥م): أصول الدعوة، لانا، لاط، ص ٥٢-٥٤.

وتأكيداً لهذه (الشمولية) في الاسلام واعتبارها "رسالة الانسان كله في كل أطواره، ورسالة الحياة كلها، بكل جوانبها وفي مجالاتها، فلا عجب أن نجد التعاليم الاسلامية كلها تتميز بهذا الشمول والاستيعاب لكل شؤون الحياة والانسان^(١).

وهذا الشمول يتجلى في العقيدة وفي العبادة والتقرب، ويتجلى في الاخلاق والفضائل، ويتجلى في التشريع والتنظيم^(٢).

فالشمول بحسب التعاريفات والتحليلات السابقة يعني أن الاسلام يستوعب الزمن كله، ويستوعب الحياة كلها بكل جوانبها ومجالاتها، وكيان الانسان كله بأطواره المختلفة، ورسالة لكل الأمم، ويتناول بالتفسير كل الحقائق التي تواجه النفس البشرية في الكون كله، ويتناول بالتوجيه كل جوانب النشاط الانساني... ويستوعب شؤون الدنيا والآخرة.

المطلب السادسة عشر: الوضوح

الوضوح هو إحدى الخصائص العامة للاسلام لدى القرضاوي، سواء فيما يتعلق بالأصول والقواعد، أم بالمصادر والمنابع أم بالأهداف والغايات، أم بالمناهج والوسائل ويفصل في ذلك ويذكر المجالات المتعددة كما هو واضح في منهجه وتناوله لمثل هذه المواضيع^(٣).

^(١) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ١١٣؛ فالشمولية التي يذكر هنا مختلف تماماً عن (الشمولية) و(الأنظمة الشمولية) الذي يذكر في الفكر السياسي المعاصر وخاصة فيما يتعلق بالأحزاب الاشتراكية والأنظمة الدكتاتورية.

^(٢) لشمول العقيدة ينظر: ص ١١٣-١١٤، ولشمول العبادة ص ١١٥-١١٧، ولشمول الأخلاق ص ١١٧-١٢١، ولشمول التشريع ص ١٢١-١٢٣، ولشمول الالتزام بالاسلام كله، ص ١٢٣-١٢٥، من المصدر نفسه، وعبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، المصدر السابق، ص ٥٢-٥٦، وللشمولية بصورة عامة ينظر: <http://www.alkalema.net/mo3gezat/mo3gezat65.htm>

<http://www.ikhwan.net/wiki/index.php>

^(٣) للتفصيل ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ١٨٧-٢٠٨.

المطلب السابعة عشر: الواقعية

هناك حذر عند استعمال مصطلح (الواقعية) في الفكر الاسلامي كخاصية للاسلام أو التصور الاسلامي لدى المفكرين الاسلاميين، وذلك يعود إلى أن للواقعية معنى مغايراً في كل من الفكر الاسلامي والغربي، فسيد قطب يتحفظ ويشير إلى أنه يستخدم الواقعية بالمعنى الذي يعطيه لفظه العربي، مجرداً من كل ما علق به من معنى اصطلاحى تاريخي في البيئات الأخرى...^(١).

والقرضاوي ينكر (الواقعية) كما لدى فلاسفة الغربيين من (الماديين) أو (الوضعيين) من انكار كل ما وراء الحس، وما بعد الطبيعة، واعتبار (الواقع) هو الأشياء المحسنة، والمادة والمتعين، وما عدا ذلك مما أثبتته الوحي أو العقل أو الفطرة - لا يعد واقعاً موجوداً...^(٢). كذلك لا يعني بالواقعية "قبول الواقع على علته، والخضوع له على ما فيه من قذارة وهبوط، دون محاولة للارتفاع به، وبذل الجهد فيه وترقيته"^(٣).

ولا يعني أيضاً الإقرار على ما هو عليه من الخطأ والتخلف والظلم والجهل والاستبداد، أو الخضوع له... ولا العدول عن تقويمه بقيم الكتاب والسنة... لكن أية عملية للتنمية والنهوض والارتقاء لا بد أن تأخذ في إعتبارها هذا الواقع وان لا تتجاهله، لأن تجاهل الواقع والقفز... وعدم أخذه بعين الإعتبار هو استنبات للبذور في الهواء بدل زرعها في الارض^(٤).

ومن المهم أن يعرف أن "التنازل عن القيم، وتجميد الفاعلية، وإقرار الظلم، والعدول عن الحق، والتوقف، والاستنقاع الحضارى باسم الواقعية، هو فقدان للإرادة، وانتحار جماعي، وانحدار بشري، وقضاء على أى أمل في الإصلاح"^(٥).

ويرى زياد بن صالح لوبانغا، أن للواقعية معنيين أحدهما باطل (إذا أطلقت على الفكر الاسلامي)، وهو الاعتبار للحس والمشاهد فقط كما لدى (المذهب الوضعي)، والثاني هو الصواب، وهو ما استخدمه المفكرون الاسلاميون ووصفوا بها الاسلام أو بعض نظمه، أو

(١) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٩٢.

(٢) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٥٧؛ فلا إله عندهم للكون، ولا روح للانسان، وليس وراء هذا العالم المشهود غيب أو عالم غير منظور، ولا بعد هذه الحياة الدنيا حياة! لأن هذه كلها لا يثبتها الواقع المشاهد للموس، والقول للقرضاوي في الصفحة نفسه.

(٣) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٤) ينظر: أحمد بوعود، (١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م): فقه الواقع، سلسلة كتاب الأمة، عدد (٧٥)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، ط ١، ص ٢٩-٣٠.

(٥) أحمد بوعود، فقه الواقع، المصدر نفسه، ص ٣٠.

ثقافته بشكل عام، ويرى أن اللفظة لا تحتكر ، ولا تبطل دلالتها العربية السليمة، وهو من المشترك اللفظي، ككلمة الدين مثلاً بين الدين الالهي والأديان البشرية^(١).

(الواقعية) لدى سيد قطب"تصور يتعامل مع الحقائق الموضوعية، ذات الوجود الحقيقي المستيقن، والأثر الواقعي الايجابي، لا مع تصورات عقلية مجردة؛ ولا مع(مثاليات) لا مقابل ولا وجود لها في عالم الواقع..."^(٢).

ويعتقد سيد قطب أن التصميم الذي يضعه التصور الاسلامي للحياة البشرية يحمل طابع الواقعية، لأنه قابل للتحقق الواقعي في الحياة الانسانية لكنها في الوقت ذاته واقعية مثالية، أو مثالية واقعية، لأنها تهدف إلى أرفع مستوى وأكمل نموذج، تملك البشرية أن تصعد إليه...ويشرح هذين المدلولين(المثالية والواقعية) في التصور الاسلامي^(٣).

ويستخدم عبدالكريم زيدان(المثالية والواقعية) كخصيصتين من خصائص الاسلام يرى أن الاسلام وفي توضيح ذلك يشير إلى أن الاسلام "يحرص على إيلاخ الانسان أعلى مستوى ممكن من الكمال وهذه هي مثالية الاسلام، ولكنه لا يغفل عن طبيعة الانسان وواقعه وهذه هي واقعية الاسلام"^(٤).

حينما يقال أن "إن دعوة الاسلام أو رسالة الاسلام واقعية معنى ذلك أنها قابلة للتطبيق والتنزيل والتجسيد في واقع الناس، وليست مثالية طوباوية بعيدة عن إمكانية التطبيق، وأن محلها عزمات البشر، كما أن كلمة واقعية تعني البدء والانطلاق من الواقع وأخذه بعين الاعتبار في عملية الإصلاح وعدم تجاهله والقفز من فوقه"^(٥).

ويعني القرضاوي(بالواقعية) "مراعاة واقع الكون من حيث هو حقيقة واقعة، ووجود مشاهد، ولكنه يدل على حقيقة أكبر منه ووجود أسبق وأبقى من وجوده، وهو وجود الواجب لذاته، وهو وجودالله الذي خلق كل شى فقدره تقديراً"^(٦).

(١) ينظر: زياد بن صالح لوبانغا(٤٢٦هـ/٢٠٠٥م): واقعية التشريع الاسلامي وآثارها، ج ١، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، جامعة

الامام محمد بن سعود الاسلامية، ط ١، ص ١٠-١١، ٧١؛ وهناك معاني أخرى للواقعية فليس هنا محل تناولها.

(٢) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٩٢.

(٣) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر نفسه، ص ١٩٢ فما بعد.

(٤) عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٥) أحمد بوعود، فقه الواقع، المصدر السابق، ص ٣٢.

(٦) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ١٥٧.

ويرى القرضاوي وقبله سيد قطب أن الإسلام راعى واقع الحياة والكون والانسان هو دين واقعي في العقيدة والعبادات والاخلاق والتربية والتشريع وفي التحليل والتحريم كما هو في واضح في نصوصه الذي يثبت واقعية التشريع الاسلامي والشريعة الاسلامية والاسلام كدين سماوي^(١).

وبحسب ما سبق فإن الواقعية كخصيصة ذاتية في الاسلام تعني أن الاسلام دين يراعي واقع الحياة والانسان ويتعامل مع الحقائق الموضوعية، ذات الوجود الحقيقي المستيقن، والأثر الواقعي الايجابي، لا مع تصورات عقلية مجردة؛ ولا مع (مثاليات) لا مقابل ولا وجود لها في عالم الواقع، وهذا مما قاله سيد قطب واتفق معه القرضاوي.

^(١) لتفصيل ذلك كله ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ١٥٧-١٨٦؛ و سيد قطب، خصائص النصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٩٢-٢١٣؛ و عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، المصدر نفسه، ص ٧٤-٧٦.

المطلب الثامنة عشر: شريعة كونية

من المصطلحات التي يستخدمها سيد قطب (شريعة كونية)، وعلى حد علم الباحث لم يذكر أحد هذا المصطلح وبهذا الوضوح في كتاباته، يرى سيد قطب أن التصور الإسلامي "يقوم على أساس أن هذا الوجود كله من خلق الله، اتجهت إرادة الله إلى كونه فكان، وأودعه الله- سبحانه- قوانينه التي يتحرك بها، والتي تتناسق بها حركة أجزائه فيما بينها، كما تتناسق بها حركته الكلية سواء. ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ نَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]"^(١).

ويشير إلى أن "وراء هذا الوجود الكوني مشيئة تدبره، وقدراً يحركه، وناموساً ينسقه. هذا الناموس ينسق بين مفردات هذا الوجود كلها، وينظم حركاتها جميعاً، فلا تصطدم، ولا تختل، ولا تتعارض، ولا تتوقف عن الحركة المنتظمة المستمرة (إلى ما شاء الله)..."^(٢).
والإنسان من هذا الوجود الكوني، والقوانين التي تحكم فطرته ليست بمعزل عن ذلك الناموس الذي يحكم الوجود كله. . لقد خلقه الله (كما خلق هذا الوجود) ويمر بمراحل وفق الناموس الذي وضعه الله... والله الذي خلق هذا الوجود وخلق الإنسان، والذي أخضع الإنسان لنواميسه التي أخضع لها الوجود الكوني وسن للإنسان (شريعة) لتنظيم حياته الإرادية تنظيمًا متناسقًا مع حياته الطبيعية، فالشريعة (على هذا الأساس) إن هي إلا قطاع من الناموس الإلهي العام الذي يحكم فطرة الإنسان، وفطرة الوجود العام، وينسقها كلها جملة واحدة"^(٣).

ويشير إلى التوافق بين القوانين الكونية والشريعة بقوله "ما من كلمة من كلمات الله، ولا أمر ولا نهى، ولا وعد ولا وعيد، ولا تشريع ولا توجيه... إلا هي شطر من الناموس العام، وصادقة في ذاتها صدق القوانين التي نسميها القوانين الطبيعية - أي القوانين الإلهية الكونية- التي نراها تتحقق في كل لحظة، بحكم ما في طبيعتها من حق أزلي أودعه الله فيها، وهي تتحقق بقدر الله"^(٤).

(١) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ط، ١٠، ص ١٠٨-١٠٩.

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٠ باختصار.

(٤) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٠-١١١.

ويستمر في شرح وتعميق هذه الحقيقة وكونية الشريعة "والشريعة التي سنّها الله لتنظيم حياة البشر، شريعة كونية. بمعنى أنها متصلة بناموس الكون العام، ومتناسقة معه"^(١). ولما كان البشر لا يملكون أن يدركوا جميع السنن الكونية، ولا أن يحيطوا بأطراف الناموس العام... واستناداً لذلك يرى سيد قطب أنهم لا يملكون أن يشرعوا لحياة البشر نظاماً يتحقق به التناسق المطلق بين حياة الناس وحركة الكون، ولا حتى التناسق بين فطرتهم المضمرّة وحياتهم الظاهرة، إنما يملك هذا خالق الكون وخالق البشر، ومدبر أمره وأمرهم، وفق الناموس الواحد الذي أختره وارتضاه، لذلك يصبح العمل بشريعة الله واجباً لتحقيق ذلك التناسق^(٢).

ويصل سيد قطب إلى أن في تحقيق التناسق المطلق بين حياة البشر وناموس الكون كل الخير للبشر، كما فيه الصيانة للحياة من الفساد... وينشأ عن هذا التناسق تنسيق آخر في ارتباط الناس ونشاطهم العام، لأنهم جميعاً يسلكون حينئذ وفق منهج موحد، هو طرف من الناموس الكوني العام. كذلك يتحقق الخير للبشرية عن طريق إهتدائها وتعرفها في يسر إلى أسرار هذا الكون، والطاقات المكنونة فيه والكنوز المنخورة في أطوائه، واستخدام هذا كله وفق شريعة الله، لتحقيق الخير البشري العام، بلا تعارض ولا اصطدام^(٣).

ومن وراء هذه النظرة يرى سيد قطب أنه يتم "توحد النظرة الإسلامية بين الحق الذي يقوم عليه هذا الدين، والحق الذي تقوم عليه السموات والأرض. ويصلح عليه أمر الدنيا والآخرة، يحاسب الله به ويجازي من يتعدونه. فهو حق واحد لا يتعدد، وهو الناموس الكوني العام الذي أَرادَه الله لهذا الوجود في جميع الأحوال، والذي يخضع له ويؤخذ به كل ما في الوجود من عوالم وأشياء وأحياء"^(٤).

وكنتيجة لهذه النظرة يرى سيد قطب أن "الهدف الظاهر من قيام شريعة الله في الأرض ليس مجرد العمل للآخرة. فالدنيا والآخرة معاً مرحلتان متكاملتان، وشريعة الله هي التي تنسق بين المرحلتين في حياة هذا الإنسان. تنسق الحياة كلها مع الناموس الإلهي العام"^(٥).

(١) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١١١.

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٥) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٤.

وهذه النظرة لا تقف في طريق سعادة البشر في الدنيا بل يرى أن "التناسق مع الناموس لا يؤجل سعادة الناس إلى الآخرة، بل يجعلها واقعة و متحققة في المرحلة الأولى كذلك، ثم تتم وتبلغ كمالها في الدار الآخرة"^(١).

وفي النهاية يرى سيد قطب أن "الالتزام بشريعة الله (في هذا التصور) هو مقتضى الارتباط التام بين حياة البشر وحياة الكون، وبين الناموس الذي يحكم فطرة البشر ويحكم هذا الكون، ثم ضرورة المطابقة بين هذا الناموس العام والشريعة التي تنظم حياة بني الإنسان، وتتحقق بالتزامها عبودية البشر لله وحده، كما أن عبودية هذا الكون لله وحده لا يدعيها لنفسه إنسان"^(٢).

(١) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١١٤.

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٤-١١٥.

المطلب التاسعة عشر: الماركسلاامية

من المصطلحات التي استعمل في العقد الأخير من القرن العشرين، مصطلح (مركسة الاسلام) وكذلك (الماركسلاامية)، وبين المصطلحين ربط، فكلاهما يلتقيان في التفسير الماركسي للاسلام، فأول من إستخدم (الماركسلاامية)، (على حد علمي) هو، محمد صياح المعراوي، في كتابه بهذا العنوان، وخصصه لرد كتاب (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة) لمحمد شحرور، (الماركسلاامية)، هي "الظاهرة التي بدأت تتسرب إلى الساحة الفكرية من خلال طروحات (ماركسيين عرب)، يسعون إلى تسويق (الماركسية) ب(عباءة إسلامية)"^(١). ويشير إلى أن بعض كتابه أطلق على فكرتهم هذا مصطلح (الماركسلم)، ونموذج هذا التفكير كثير في البلاد العربية^(٢).

ويطلق محمد عمارة مصطلح (مركسة الاسلام) على المشاريع الذي قدمها ماركسيون عرب لتفسير الدين وذلك بعد سقوط الماركسية ودخولها تحت مظلة الليبرالية ورجوع فكرة اللادينية في البلاد العربية، لتصب (الدين) في قوالب (الاحاد) وتدفن (الروح) في قبر (المادة)، ومن هؤلاء مشروع الطيب تزيني عن التراث، ومحاولة إختزاله في (الثورة)، ومشروع حسين مروة، عن النزعة المادية في الفلسفة الاسلامية، ومشروع محمود إسماعيل، لاختزال الاسلام في البعد الاجتماعي الثوري (سوسيولوجيا الاسلام)...^(٣).

ويمكن القول إن (مركسة الاسلام)، محاولة لمجابهة الاسلام بصورة غير مباشرة، وتفريغ الاسلام من مضمونه وإعادة حشوه بمضامين ماركسية^(٤). وقريباً من المصطلح السابق يستخدم عمارة وزكي الميلاد مصطلح (علمنة الاسلام)، للاتجاه الذي يحاول أن يعلمن الاسلام عن طريق توظيف النصوص الاسلامية ليطابق العلمانية، وابعاد نصوصه عن التشريع ودعوى تاريخية الأحكام، ويستشهد لذلك بمحاولات محمد سعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد^(٥).

(١) محمد صياح المعراوي (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م): الماركسلاامية والقرآن، بيروت، دمشق، عمان، المكتب الاسلامي، ط ١، ص ٥.

(٢) يشير الكاتب إلى حسن حنفي، صاحب هذا المصطلح ونصر حامد أبو زيد وكذلك محمد شحرور. ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٠ وما بعد (ص ٣٥٥).

(٣) ينظر: محمد عمارة (١٤٢٣هـ/٢٠٠٠م): الاسلام بين التنوير والتزوير، القاهرة، دار الشروق، ط ٢، ص ١٩٨-١٩٩، وعن مضمون التفسير الماركسي للاسلام راجع: محمد عمارة (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م): التفسير الماركسي للاسلام، القاهرة، دار الشروق، ط ٢.

(٤) أحمد إدريس الطعان (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): العلمانيون والقرآن الكريم، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار ابن حزم، ط ١، ص ٦٥٢؛ ولبعض الشخصيات ومقولاتهم، ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٥٣-٦٥٨.

(٥) لتفصيل ذلك راجع: محمد عمارة (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م): الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ص ٥٥-٦٣. تناول هذا المصطلح واستخدمه زكي الميلاد، ويذكر أحمد الطعان في هذا المجال (الاسلام العلماني الجديد)، ينظر: زكي الميلاد، الإسلام والمدنية، المصدر السابق، ص ٣٧ و أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، المصدر السابق، ص ٨٣٢.

المطلب العشرون: الفقه وملحقاته

من الأمور الملفتة للنظر في النصف الثاني من القرن العشرين وإلى الآن، هو إيجاد وإنشاء اصطلاحات مركبة من كلمة (الفقه وملحقات تابعة له)، فنشأ مصطلحات مثل (فقه السنة) و(فقه السيرة)، و(فقه الواقع)، و(فقه المقاصد)، و(فقه الموازنات)، و(فقه الموازنات الدعوية)، و(فقه الأولويات ومراتب الأعمال)، و(فقه السنن)، و(فقه الاختلاف)، و(فقه التنزيل)، و(فقه الحال)، و(فقه المجتمع)، و(فقه النفس)، و(فقه النصر والتمكين)، و(فقه الاستغراب)، و(فقه الجهاد)، و(فقه النعمة)، و(فقه التيسير)، و(فقه التدرج)، و(فقه التيسير)، و(فقه الممكن)، و(فقه الحياة)، و(فقه الأقليات)، و(فقه الترفيه)، ومصطلحات مشابهة، و(الفقه) في هذه المصطلحات المركبة أعمق من الفقه بالمعنى الشائع والمعنى الاصطلاحي المعروف الذي يعني "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية"^(١).

ويشير القرضاوي (وهو من أكثر الذين يستعملون الفقه وملحقاته) أنه يعني بالفقه: مفهومه القرآني والنبوي المذكور في مثل قوله تعالى ﴿قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٩٨] وهو الذي نفاه الله عن المشركين وغيرهم... حين وصفهم بأنهم ﴿قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، وقال عن أهل جهنم ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩] وقال تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] وقال صلى الله عليه وسلم: (ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) متفق عليه من حديث معاوية^(٢)، ويؤكد طه جابر العلواني على المعنى القرآني مشتملة على معنى التفكير والفهم، وإدراك الجوهر والتفسير، ومضمونه المعرفة التامة والشاملة بالاسلام^(٣).

ويرى القرضاوي أن الفقه "كما يدل عليه القرآن والسنة فهان : فقهه في الكون، وفقهه في الدين، فالأول يعني الفهم عن الله فيما خلق، والثاني يعني الفهم عن الله فيما شرع"^(٤). وملخصه "فقه في آيات الله وفي سننه في الكون والحياة والمجتمع"^(١)، والفقه بالمعنى الأول يراد به: "الفقه لآيات الله في الأنفس والآفاق، ولسننه التي لا تتبدل في الكون والانسان، كما

(١) محمدراس قلعة جي وآخرون (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): معجم لغة الفقهاء، بيروت، لبنان، دار النفائس، ط ٢، ص ٣١٧.

(٢) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجد الدين.... وتنهض بالدنيا، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، ط ١، ص ٢٨-٢٩.

(٣) طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المصدر السابق، ص ٦١-٦٢.

(٤) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجد الدين.... وتنهض بالدنيا، المصدر السابق، ص ٢٩.

يدل على ذلك سياق الآيات الكريمة^(٢)، لكن الفقه بالمعنى الثاني (الفقه في الدين) يعني (بحسب فهم القرضاوي) "المعرفة التي يحصل عليها بعد الدراسة المتفحصة للإسلام من ينابعه الصافية، بحيث يفهم فهما سليماً، خالصاً من الشوائب، بعيداً عن غلو المتطرفين، وتقدير المضيعين، مسترشدين بهدى الجيل الأول الذين كانوا أفهم الناس لمقاصد الإسلام، وأحرصهم على إلتزامه والعمل به... غير غافلين عما تميز به الإسلام من الشمول والاعتدال والتيسير"^(٣).

ليس هذا فقط بل الفقه في الدين بحسب ما يعبر عنه يشمل أيضاً "التفرقة بين الكليات والجزئيات، وبين الأصول والفروع من الأحكام، مميزين بين ما شأنه الثبات والخلود، وما شأنه المرونة والتغير، مفرقين بين مراتب الأعمال ودرجاتها في ميزان الشرع، حسنة كانت أو سيئة، فليست الأركان كبقية الفرائض، وليست الفرائض كالواجبات، ولا الواجبات كالسنن ولا الرواتب كالمستحبات"^(٤).

ويرى العلواني أن (أصول الفقه) لدى الأئمة المسلمين جميعهم (الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل)، يعني "أدلة الأحكام الشرعية والمبانيء الأساسية للفهم الإسلامي للحياة والواقع ومنها (بطبيعة الحال) المبانيء العامة لأحكام الفقه الإسلامي"^(٥)، وهذا المعنى قريب إلى معنى الفقه بالمعنى القرآني.

ومن الذين أشار إلى أنواع الفقه عدا تفسيره المؤلف الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الذي يشير إلى أن مما يجب التنبيه عليه في هذا المقام أن أنواع الفقه المطلوبة من جملة المسلمين ليست فقط ذلك الفقه المذهبي الذي يعرفونه ويتلقونه أو هذا (الفقه) الذي تنبه إليه ونبه عليه بعض شباب الدعاة من (فقه الواقع) حيث يرى أن أنواع الفقه الواجب على المسلمين القيام بها ولو كفاً على الأقل أكبر من ذلك كله وأوسع دائرة منه فمن ذلك مثلاً

(١) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص ٢٨.

(٢) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجد الدين... وتنهض بالدنيا، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجد الدين... وتنهض بالدنيا، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجد الدين... وتنهض بالدنيا، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٥) طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين أمس واليوم، المصدر السابق، ص ٦١-٦٢.

: (فقه الكتاب) و (فقه السنة) و (فقه اللغة) و (فقه السنن الكونية) و (فقه الخلاف) ونحو ذلك مما يشبهه وهذه الأنواع من الفقه بعمومها لا تقل أهمية عن أنواع الفقه الأخرى^(١). ويرى القرضاوي أن كلمة (فقه)، من المعاني والأسماء التي بدل الناس معانيها، ويستشهد بقول للإمام الغزالي في كتاب "العلم" من كتاب (الإحياء) أن هناك أسماء بدلت، كان لها في القرآن معنى، وفي السنة معنى، وكان لها عند الصحابة وتابعيهم معنى، فجاءت العصور المختلفة وبدلت معناها، من ذلك كلمة الفقه، وكلمة التوحيد، وكلمة الحكمة، وبعض الكلمات التي أصبحت لها مصطلحات غير مصطلحاتها في كتاب الله وفي سنة رسول الله^(٢). ومن (الفقه بالدين) لدى القرضاوي أيضاً وأوسع من (الفقه بمعناه المعروف) أنه "ليس الكفر كالمعاصي وإن كانت كبائر، وليست كبائر المحرمات كصغارها، وليست الصغائر المتفق عليها كالمتشابهات المختلف فيها، وليست المحرمات كالمكروهات، ولا المكروه تحريماً كالمكروه تنزيهاً، ولا المكروه تنزيهاً كخلاف الأولى، ولكل عمل مرتبته ولكل مرتبته حكمها"^(٣).

هذا هو المراد بمصطلح (الفقه) في الفكر الإسلامي المعاصر، حسب توضيحات وتفسيرات كل من القرضاوي والعلواني.

ومن الملاحظ أن كل ما يلحق بمصطلح (الفقه) ليس كله جديداً بل أكثرية هذه المصطلحات (وكذلك المصطلحات السابقة)، مدروسة من ناحية المضمون، لكن حصل عليها بعض التغيير والتطور أو عرّف تعريفاً جديداً أو محددًا مقارنة بالسابق، ولهذا يحاول الباحث أن يمرّ على بعض من تلك المصطلحات مروراً كراماً ويتوقف عندهم بالاجمال والاختصار، بخاصة وهم من العائلة المصطلحية نفسه مثله (الإسلام السياسي وملحقاته).

وبما أن (الفقه) كما يدل عليه القرآن والسنة يعني التفكير والفهم، وإدراك الجوهر والتفسير، والمعرفة التامة والشاملة بالإسلام ويشمل الفقه بالكون والذي يعني الفهم عن الله فيما خلق، والفقه بالدين، والذي يعني الفهم عن الله فيما شرع، ولهذا كثر استخدامه وتناوله مع مفردات أخرى وصار ظاهرة في الفكر الإسلامي في هذا الجانب.

(١) محمد ناصر الدين الألباني (د:ت): فقه الواقع، بلا نا، ط، ص، ٧

(٢) ينظر، حوار معه في: <http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

(٣) يوسف القرضاوي، من اجل صحوة راشدة تجد الدين.... وتنهض بالدنيا، المصدر نفسه، ص ٢٩-٣٠

أ. فقه المقاصد

ومن المصطلحات المهمة في الفكر الاسلامي المعاصر (فقه المقاصد)، وهو مصطلح قديم من حيث المضمون وجديد من حيث الشكل والصياغة، واهتم به كثير من الكتاب والمفكرين الاسلاميين في النصف الثاني من القرن العشرين وإلى الآن وبخاصة في العقدين الأخيرين^(١)، وإن (فقه المقاصد) أو (علم مقاصد الشريعة) وأطلق عليه أيضاً (الوعي المقاصدي)^(٢)، أصبح أمراً ضرورياً لفهم نصوص الشريعة واستنباط الأحكام منها، باعتبار أن المقاصد من التشريع تحقيق مصالح العباد ودرء المفسد عنهم، وهذه هي الغايات والمصالح التي تتوخاها الشريعة في أحكامها، والعلل التي من أجلها قامت الشريعة كما يظهر ذلك في استقراء نصوص الشريعة.

والقرآن الكريم والسنة النبوية هما أول مخرج بمقاصد الشريعة وحفظ ضروريات الخمس وأول منبه على أمثلتها ونماذجها الإجمالية والتفصيلية، ويعتبر الصحابة هم أول القائلين بأن الشريعة مصلحة، وشعروا في حاجة إلى الاجتهاد المقاصدي وأول المراعين لمقاصد الشرع ولحكمة الله تعالى، وبعده التابعون لكن تطويره وتدوينه مر بمراحل واشتهر به علماء في طول التاريخ الاسلامي...^(٣).

لا شك أن الفكر المقاصدي-كغيره-بدأ ونشأ وتطور عبر سلسلة طويلة، واهتم به الأعلام من العلماء في آرائهم وكتاباتهم، لا حصر لحلقاتها وامتداداتها الفكرية والمذهبية والزمانية

(١) يرى نورالدين بن مختار الخادمي وكذلك محمد أحمد القيتاني أن في العقدين الأخيرين على وجه التحديد، كثر الكلام عن المقاصد الشرعية ومكانتها ودورها في استنباط الأحكام، وكانت جملة المواقف والآراء تتراوح بين ثلاثة اتجاهات :

١- الاعتماد المطلق على المقاصد، وجعلها دليلاً مستقلاً تثبت به الأحكام، تأسيساً وترجيحاً .

٢- النفي المطلق للمقاصد، واعتبارها أصلاً ملغى لا يلتفت إليه، ولا يقوى على مواجهة الأدلة والنصوص والإجماعات الشرعية .

٣- التوسط في الأخذ بالمقاصد، والاعتدال في مراعاتها والتعويل عليها بلا إفراط ولا تفريط، وبلا إعمال مطلق أو نفي مفرط، وهو الموقف الأقرب للصحة والأليق بمنظومة الشرع ومقررات العقل ومتطلبات الواقع ومصالح. نورالدين بن مختار الخادمي (١٤١٩هـ/١٩٨٨م): **الاجتهاد المقاصدي**، سلسلة كتاب الأمة (٦٥)، ج ١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ص ٣٩، محمد أحمد القيتاني (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): **مقاصد الشريعة عند الامام مالك**، القاهرة، الإسكندرية، مصر، دار السلام، ص ٧.

(٢) ينظر: مسفر بن علي الفحطاني (٢٠٠٨م): **الوعي المقاصدي**، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ويذكر عمر عبيد حسنة في مقدمته لكتاب نورالدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مصطلحات ضمن فقه المقاصد أو لفقه المقاصد نفسه مثل (العقل المقاصدي) و(الفقه المقاصدي) إضافة إلى (الاجتهاد المقاصدي)، ينظر: نورالدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، المصدر السابق، ص ١٢، ١٤، ١٧، وهناك أيضاً (مقاصد الشارع) و(المقاصد الشرعية)، ينظر: مجدي محمد محمد عاشور، **الثابت والمتغير في فكر الامام أبي إسحاق الشاطبي**، المصدر السابق، ص ٩٥.

(٣) ينظر: أحمد الريسون (١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م): **البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله**، بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة، التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، من ١ إلى ٥ مارس ٢٠٠٥، صص ١-٢١، ص ١-٢، وسميح عبدالوهاب الجندي (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): **مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية**، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ص ٦٧-٧١.

والمكانية... وهناك من العلماء من له دور كبير في أهم المحطات في نشأة الفكر المقاصدي وتطوره^(١)، ومن العلماء البارزين في هذا المجال، إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، (ت ٤٧٨هـ) صاحب كتاب (البرهان)، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، صاحب كتاب (المواقفات)، والذي يعتبر هو والامام الجويني (إمام الحرمين)، لهما الريادة والإمامة في هذا المجال، والشاطبي يعتبر بحق مؤسس علم المقاصد، لكن بعد الجويني وحتى الشاطبي جاء علماء كثيرون تحدثوا عن هذا الموضوع بعبارات وصور شتى^(٢).

والمهم معرفة أن ما يسمى اليوم بمقاصد الشريعة أو فقه المقاصد قد عبر عنه العلماء بتعابير ومصطلحات متعددة مثل: الغرض والقصد والكليات الخمس والمقاصد والكليات الضرورية والاستصلاح، والعلة والعلل والتعليل، والحكمة والمصلحة والمصالح، والمعنى والمغزى، ومراد الشرع، وأسرار الشريعة، وما زال تستعمل كلها أو بعضها أو غيرها للتعبير عن مقاصد الشريعة وما يندرج فيها^(٣).

مع كل ذلك يرى أحمد الريسون أن الإمام محمد بن إدريس الشافعي اعتبر "مؤسس علم أصول الفقه"، بالرغم من أنه لم يدع ذلك، بل مات رحمه الله، وهو لا يعرف حتى مصطلح (علم أصول الفقه) فكذلك الشأن مع أبي اسحاق الشاطبي الغرناطي، الذي اعتبره

(١) ورواها الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) صاحب (الأم) و(الرسالة)، والفيلسوف أبو الحسن العامري، (ت ٣٨١هـ)، صاحب كتاب (الإبانة عن علل الديانة)، وأبو عبد الله محمد بن علي الترمذي، المعروف بالترمذي الحكيم، وقد اختلف في سنة وفاته اختلافاً غريباً والراجح أنه عاش إلى أواخر القرن الثالث الهجري، وربما إلى أوائل القرن الرابع... صاحب كتاب (العلل) و(علل الشريعة) و(الصلاة ومقاصدها)، وأبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، صاحب كتاب (الماخذ الشرع)، وأبو بكر القفال الشاشي، المعروف بالقفال الكبير (ت ٣٦٥هـ)، صاحب كتاب (محاسن الشريعة)، وأبو بكر الأبهري (ت ٣٧٥هـ) صاحب كتاب (الأصول)، وكذلك ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي، المعروف بالشيخ الصدوق، (ت ٣٨١هـ) صاحب كتاب (علل الشرائع)، والباقلاني الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة (ت ٤٠٣هـ) صاحب كتاب (الأحكام والعلل). ينظر: أحمد الريسون، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، المصدر السابق، ص ٣-٧، وسميح عبد الوهاب الجندي، مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية، المصدر السابق، ص ٧٢-٧٥.

(٢) ولدور إمام الحرمين الجويني والشاطبي ينظر: أحمد الريسون، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، المصدر السابق، ص ٨-١٥، ومن هؤلاء العلماء والأصوليين، الغزالي (ت ٥٠٥هـ) صاحب كتاب المستصفى، والرازي (ت ٦٠٦هـ)، صاحب كتاب (المحصل) والآمدي (ت ٦٣١هـ)، صاحب كتاب (الإحكام في أصول الأحكام)، وابن الحاجب الكردي (ت ٦٤٦هـ) وعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، صاحب كتاب (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، والقرايبي (ت ٦٨٤هـ)، صاحب كتاب الفروق، والبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، صاحب كتاب (الغاية القصوى في دراية الفتوى) والطوفي (ت ٧١٦هـ)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، صاحب كتاب مجموع الفتاوى، وابن القيم الجوزي (ت ٧٥١هـ)، صاحب كتاب إعلام الموقعين، والمقري (ت ٧٥٨هـ)، صاحب كتاب (القواعد)، وبعد الشاطبي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، صاحب كتاب (إرشاد الفحول)؛ ينظر: سميح عبد الوهاب الجندي، مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية، المصدر السابق، ط ١، ص ٧٥-٨٤ باختصار.

(٣) أحمد الريسون، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، المصدر السابق، ص ٣، ونورالدين مختار الخادمي (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): أبحاث في مقاصد الشريعة، بيروت، لبنان، مؤسسة المعارف، ط ١، ص ٢٢، و نورالدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، المصدر السابق، ص ٤٨-٥٠.

الكثيرون مؤسس (علم مقاصد الشريعة) بالرغم من أنه لم يدع ذلك، ولا استعمل هذا اللقب... مع أن الإمام الشاطبي أصبح رديفاً لمقاصد الشريعة، فلا يكاد يذكر إلا ذكرت معه، ولا تذكر إلا ذكر معها^(١)، وكبار الأصوليين الذين كانوا قبل الشاطبي أو بعده مع استعمالات ومصطلحات متعددة ومضامين مفهومة عن المقاصد لكنهم لم يعرفوه تعريفاً محدداً^(٢). وهذا يدل على أن (علم المقاصد) أو (فقه المقاصد) كمصطلح معرّف تعريفاً محدداً لم يكن موجوداً، حتى جاء في العصر الحديث محمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)*. وفي العصر الحديث والمعاصر برز علماء ومفكرون في هذا المجال، ودعوا إلى إحياء هذا الفقه ومن أبرزهم وأشهرهم ابن عاشور^(٣) ليعيد إلى هذا العلم حياته من جديد، فألف كتابه (مقاصد الشريعة)... بلغة سهلة لا تعقيد فيه...^(٤).

"وقد اشتهر بأنه أول من دعا إلى تأسيس علم جديد، يستقل عن علم أصول الفقه ويتكامل معه، هو (علم مقاصد الشريعة)، ولكنه هو نفسه يشير إلى أن هذا الفن دون من قبل أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي..."^(٥).

ففي مقدمة كتابه يتحدث ابن عاشور أهمية وحاجة معرفة مقاصد الشريعة، ويوضح أن علم أصول الفقه لا يغني عن معرفة المقاصد الشرعية وليس بديلاً عنها^(٥)، ويقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام، ففي القسم الأول يحاول إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وفي طرق إثباتها، وفي مراتبها، والخطر العارض في إهمالها ويفصل في ذلك، ومن ثم يتحدث في القسم الثاني في مقاصد التشريع العامة وموضوع المصلحة والمفسدة وغيرها من

(١) أحمد الريسون، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، المصدر نفسه، ص ١٥؛ ويشير مصطفى ديب البغا إلى أولية الشاطبي في هذا

العنوان، ينظر: مصطفى ديب البغا (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): مقاصد التشريع الاسلامي، دمشق، دار المصطفى، ط ١، ص ٢١.

(٢) ينظر: سميح عبدالوهاب الجندي، مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية، المصدر السابق، ط ١، ص ٦٠-٦٢.

* هو محمد الطاهر بن عاشور، تلمذ على يد الشيخ صالح الشريف، وقرأ على جماعة من أعلام جامع الزيتونة، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه، وكان عضواً من الجمعيتين العربيين في دمشق والقاهرة، من مصنفاته (التحرير والتنوير في تفسير القرآن)، و(مقاصد الشريعة)، توفي سنة (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) ودفن في مقبرة الزلاج ينظر: الزركلي، الأعلام، ج ٦، المصدر السابق، ص ١٧٤، ومحمد الطاهر بن

عاشور (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): مقاصد الشريعة الاسلامية، تونس، دار سحنون، دار السلام، ط ٢، ص ٢١٣.

(٣) سميح عبدالوهاب الجندي، مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية، المصدر السابق، ط ١، ص ٨٥.

(٤) أحمد الريسون، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، المصدر السابق، ص ٣-٧.

المواضيع المتعلقة، وفي القسم الثالث والأخير الذي هو من أبرز ما أضافه ابن عاشور، يتحدث عن المقاصد التشريعية الخاصة بأنواع المعاملات^(١).

وبعد ذلك جاء علال الفاسي (ت ١٩٧٤)* وعمل على نفس المنوال وألف كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، وبعد ذلك كتب كثير من الكتاب والمفكرين الإسلاميين عن المقاصد من هؤلاء يوسف القرضاوي ويوسف حامد العالم، ونورالدين الخادمي ومحمد اليوني ومحمد الزحيلي ويوسف أحمد محمد البدوي ونعمان جغيم وعبدالرحمن الكيلاني^(٢).

فكما أشيرت فإن علماء القدامى لم يعرفوا (المقاصد) تعريفاً محدداً، فما هو تعريف مصطلح (فقه المقاصد) أو (علم المقاصد) أو (مقاصد الشريعة) وعبارات مماثلة، في الفكر الإسلامي المعاصر؟ تحت عنوان (في مقاصد التشريع العامة) يعرف ابن عاشور (مقاصد التشريع العامة) بالمعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظاتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة^(٣).

فبحسب هذا التعريف وحسب ما يراه ابن عاشور فإن التعريف يتضمن "أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها"^(٤)، وكذلك "معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"^(٥).

وبعد أن يعرف (المقاصد) ب"الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتى أو تحمل على السعي إليها امتثالاً"^(٦)؛ عرف المقاصد الخاصة في باب المعاملات بقوله "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو

(١) و أدرج تحت هذا القسم الثالث: - مقاصد أحكام العائلة، ومقاصد التصرفات المالية ومقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان ومقاصد أحكام القضاء والشهادة، والتعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابه، والمقصد من العقوبات، لتفصيل تلك الأقسام ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص ١١-٢٠٨،

* هو علال أو محمد علال بن عبدالواحد بن عبدالسلام بن علال الفاسي (١٣٢٦-١٣٩٤هـ/١٩٠٨-١٩٧٤م)، زعيم وطني ومن كبار الخطباء والعلماء في المغرب، ولد بفاس وتعلم بالقرويين، عارض الفرنسيين وله أدور سياسية مختلفة، من مصنفاته (النقد الذاتي)، و(مقاصد الشريعة ومكارمها) و(دفاع عن الشريعة). ينظر: الزركلي، الأعلام، ج ٤، المصدر السابق، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) لمؤلفات هؤلاء ينظر: سميح عبدالوهاب الجندي، مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية، المصدر السابق، ط ١، ص ٨٦، وكتب دراسات ورسائل كثيرة عن المقاصد لدى العلماء الذي ذكرناهم ضمن الجهود المبذولة في هذا الجانب.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص ٤٩.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٥) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٦) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ١٤٢.

لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة؛ إبطالاً عن غفلة أو عن استئلال هوى وباطل شهوة"^(١)، ثم يبين ذلك أكثر ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس؛ ويمثّل لذلك بمثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق، ومن ثم يشرع في مقاصد الناس في تصرفاتهم...^(٢).

وينقل لنا نور الدين الخادمي عدة تعريفات (لمقاصد الشريعة)، منها تعريف علال الفاسي الذي أراد بمقاصد الشريعة "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"^(٣)؛ وتعريف أحمد الريسيوني الذي يعرف مقاصد الشريعة بالغايات "التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"^(٤)؛ وتعريف محمد اليوبي المقاصد "بالمعاني والحكم التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد"^(٥)، مع ذكر أن مصطفى مخدوم يرى أن لمصطلح المقاصد معنيين: أحدهما عام والآخر خاص^(٦)، ثم يضيف تعريفه بقوله أن "مقاصد التشريع هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد: هو تقرير عبودية الخالق تعالى، وتحقيق مصلحة المخلوق في الدنيا والآخرة"^(٧).

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ١٤٢-١٤٣.

(٣) نورالدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ١٤.

(٤) نورالدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٥) نورالدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦) أما المعنى العام: فالمقاصد هي الغايات التي تقصد من وراء الأفعال، وأما المقاصد بالمعنى الخاص: فهي الأفعال التي تعلق الحكم بها لذاتها، إما لتضمنه المصلحة أو المفسدة ذاتها، وإما لأنها تؤدي إليها مباشرة دون وساطة فعل آخر، ينظر، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٧) نورالدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ١٤.

ويقترح نصير زرواق تعريفاً آخر لكن ضمن الإطار نفسه، وهي "الغايات الكامنة وراء الأحكام الشرعية الثابتة بالتنصيص أو باستقراء كليات الشريعة-وهو الغالب- وعلى المجتهد الالتفات إليها عند النظر"^(١).

ويستعمل مسفر بن علي القحطاني (الوعي المقاصدي) بدل (فقه المقاصد)، مع ذلك يستخلص تعريفاً مناسباً للمقاصد الشرعية، بقوله "المعاني والحكم التي راعاها الشارع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد في الدارين"^(٢).

ويرى القرضاوي أن فقه المقاصد لا يقف عند جزئيات الشريعة ومفرداتها وحدها، بل ينفذ منها الى علياتها وأهدافها في كل جوانب الحياة، ويرى أن الجهد المعاصر يعتبر استكمالاً للشروط الذي قام به الامام الشاطبي في (موافقاته)...^(٣).

وأقسام مقاصد الشريعة المذكورة في كتب العلماء قديماً وحديثاً حسب ما يذكره الخادمي وغيره، ينقسم إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وكذلك مقاصد كلية، وهناك تقسيم إلى المقاصد العامة والخاصة والجزئية والقطعية والظنية والوهمية والنصية والاجماعية والاستقرائية، وأصلية وتبعية وتقسيمات أخرى بحسب الاعتبارات المتنوعة، هذا عدا ضوابط مقاصد الشريعة وطرق معرفة المقاصد والثقافة المقاصدية وأهميتها في الواقع المعاصر وغيرها من المواضيع المرتبطة بالمقاصد^(٤).

ومن أبرز علماء الإسلام المعاصرين اهتماماً بالمقاصد الشيخ يوسف القرضاوي ويرى وصفي عاشور أبو زيد أن مقاصد الشريعة تحتل منزلة كبرى في تفكيره، سواء على مستوى التنظير والتفكير أو مستوى التنزيل والتطبيق، وأن الفكر المقاصدي يهيمن على كل ما يكتبه، ترى هذا الاهتمام وهذه الهيمنة في فتاواه وفي كتبه، لا سيما الفقهية منها، وتلاحظه في تعليقه للأحكام، كما يعتبر المقاصد معولاً أساسياً في الترجيح والوصول إلى حكم من الأحكام

^(١) نصير زرواق (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): مقاصد الشريعة الإسلامية في فكر الامام سيدقطب، القاهرة، الاسكندرية، جمهورية مصر العربية، دار السلام، ١٤، ص ٣٧٢، ويتناول الباحث في هذا الكتاب نظرة سيد لمقاصد الشريعة بالتفصيل كمضمون، كما راعاها آخرون كذلك في فتاواهم واجتهاداتهم.

^(٢) مسفر بن علي القحطاني، الوعي المقاصدي، المصدر السابق، ص ١٩.

^(٣) يوسف القرضاوي (١٩٨٩-١٤١٠): الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، الدوحة، لاط، ص ٧.

^(٤) نورالدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ٤١ وما بعد؛ سميح عبدالوهاب الجندي، مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية، المصدر السابق، ص ٩١-١٦٥، وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، المصدر السابق، ص ٣٧٨-٣٨٥ وهناك كتب كثيرة يتحدث عن أهمية (فقه المقاصد) وضوابط الاستفادة منها، منها ما ذكرناه في هذا الموضوع وأخرى لم نذكره.

الشرعية، وشرطاً أساسياً لا بد من توافره كي يبلغ الفقيه درجة الاجتهاد، حسب وصف وصفي عاشور^(١).

والظاهر أن القرضاوي "قد اهتم بالمقاصد الكبرى أو العامة أو ما يسميه الدكتور جمال عطية بالمفاهيم التأسيسية (كما يوجد عند ابن عاشور) من مثل تحقيق العدل والمساواة، وتحقيق الكفاية والأمن العام، والقيم الاجتماعية يراها كذلك من المقاصد مثل الإخاء والتكافل والحرية والكرامة، وبذلك يظهر ما تتسم به المقاصد من تنوع وشمول، فهي مقاصد روحية أو دينية باعتبار أن أول ما تسعى الشريعة إلى حفظه وإقامته هو الدين بعقائده وعباداته، وهي مقاصد أخلاقية، ومقاصد إنسانية، ومقاصد مستقبلية سواء بسواء"^(٢).

وتحت عنوان (فقه مقاصد الشريعة)، يبين القرضاوي مفهوم الشريعة، ومقاصدها، وذكر أهم الطرق التي توصل لمعرفة المقاصد، ثم تعرض لخصائص المقاصد في الكليات الخمس، ورأى أن إضافة بعض المتأخرين للعرض باعتباره كلية سادسة، إضافة معتبرة لها ما يؤيدها من الشرع والعقل، ولا يوافق ابن عاشور رأيه في عدم موافقته العرض في الضروريات المذكورة، والقرضاوي مع توسعة آفاق المقاصد؛ ليجعل منها القيم الاجتماعية مثل الحرية والشورى والعدل والمساواة وما يتعلق بمفهوم الأمة، وتكوين المجتمع والدولة منتهياً إلى أن الأصوليين القدامى كان جلّ اهتمامهم في هذا المجال منصباً على الفرد المكلف، ولم تتوجه عناية منهم مماثلة لمقاصد الدولة والمجتمع^(٣).

^(١) قراءة في فقه مقاصد الشريعة عند القرضاوي، وصفي عاشور أبو زيد - ٤/١٢-٢٠٠٦

<http://forum.ashefaa.com/showthread.php?p=238140>

ومقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، جاسر عودة <http://www.islamtime.net/details.php>

فإذا دعا القرضاوي إلى التيسير في الفتوى أو التبشير في الدعوة فلائ التيسير ورفع الحرج من مقاصد الشريعة، وإذا دعا إلى الوصل بين الفقه والحديث وربط الكليات بالجزئيات فمرجهه للسبب نفسه، وإذا دعا إلى التأمل في فقه السنن فلائنه من ثمرات العلم بالمقاصد، وإذا دعا إلى رعاية المآلات والأولويات والموازنات، ومراعاة الترتيب السلمي المقاصدي من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، أو مراعاة فقه النسب أو مراتب الأعمال فلائ ذلك كله مرجهه لمقاصد الشريعة العليا، وإذا قال بوجود الأخذ بأدب الاختلاف وفقهه لتوحيد الأمة فلائ الوحدة والقوة مقصد إسلامي عام، وما يؤكد على ذلك قوله: "وفي رأبي أن فقه المقاصد هو أبو كل هذه الألوان من الفقه؛ لأن المعني بفقه المقاصد هو: الغوص على المعاني والأسرار والحكم التي يتضمنها النص، وليس الجمود عند ظاهره ولفظه، وإغفال ما وراء ذلك".

قراءة في فقه مقاصد الشريعة عند القرضاوي، وصفي عاشور أبو زيد - ٤/١٢-٢٠٠٦

<http://forum.ashefaa.com/showthread.php?p=238140>

^(٢) قراءة في فقه مقاصد الشريعة عند القرضاوي، وصفي عاشور أبو زيد - ٤/١٢-٢٠٠٦

<http://forum.ashefaa.com/showthread.php?p=238140>

ومن مؤلفات الشيخ التي يظهر فيها اهتمامه بالمقاصد (المدخل لدراسة الشريعة)، و(كيف نتعامل مع القرآن العظيم)، و(كيف نتعامل مع السنة النبوية)، و(السياسة الشرعية)، و(شريعة الإسلام)، و(مدخل لمعرفة الإسلام)، و(فقه الأولويات)، و(فقه الأقليات)، و(فقه الدولة في الإسلام)، و(دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية)، ينظر المصدر نفسه، وكذلك يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ١١-١٤.

^(٣) ينظر: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ١٦-٣٠.

ثم تناول الشيخ بعد ذلك ثلاث مدارس فقهية وبيّن موقفهم من مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام، الأولى: مدرسة تُعنى بالنصوص الجزئية وتتشبث بها وتفهمها فهمًا حرفيًا بمعزل عما قصد الشارع من ورائها، وهم الذين سمّاهم (الظاهرية الجدد) ورمز لها بـ(فقه النصوص بمعزل عن المقاصد)، وذكر من خصائصها ومرتكزاتها، أما المدرسة الثانية فهي مقابلة للأولى وسمّاهم بمدرسة (المعطلة الجدد) ورمز لها بـ"تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد"، وقد ذكر من سماتها وخصائصها ومرتكزاتها وأما المدرسة الثالثة فهي المدرسة الوسطية، ورمز لها القرضاوي بـ(الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية)، وذكر سماتها وخصائصها، ومرتكزاتها^(١).

وأما تعريفه للمقاصد تحديداً والذي يسميه (مقاصد الشريعة): فهي "الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والاباحات، وتعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسرّاً وجماعات وأمة"^(٢).

وقريباً من (فقه المقاصد) وضمن الاطار نفسه يذكر القرضاوي مصطلحاً وفقهاً آخر، سماه (فقه المآلات)، والذي يعني "الآثار والنتائج التي تترتب على الأحكام الجزئية"^(٣).

ومن المعاصرين الذين إهتم بهذا المجال وعرّف مقاصد الشريعة مصطفى ديب البغا، فهو يرى أن (مقاصد الشريعة) على وجه العموم يعني "الحكم التي من أجل تحقيقها وإبرازها في الوجود خلق الله الخلق، وبعث سبحانه الرسل وأنزل الشرائع، وكلف العقلاء بالفعل أو الترك"^(٤).

أما تعريف المقاصد على وجه الخصوص "يراد بها مصالح المكلفين العاجلة والآجلة، التي شرعت الأحكام من أجل تحقيقها"^(٥).

وفي هذا الصدد وما يرتبط بالفتوى يرى القرضاوي أنه ينبغي للفقهاء خصوصاً الفقيه الذي يفتي الناس ويعلمهم أن يعلم أن هناك مآلات أي نتائج وآثار تترتب على الأحكام، ولا بد أن تكون هذه النتائج والآثار نصب عينيه، ويستشهد لهذا الفقه بالقرآن ويذكر نموذجاً في قصة الخضر - عليه السلام - مع موسى - عليه السلام - حينما خرق السفينة، ﴿ قَالَ أَخْرَقَهَا لِنُغْرَقَ أَهْلَهَا

(١) أشيرت إلى المدارس الثلاث وخصائصها وسماتها ومرتكزاتها ضمن (الظاهرية الجدد والمعطلة الجدد والمدرسة الوسطية)، للتفصيل ينظر: يوسف

القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ٤٣-٤١٤.

(٢) يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣) يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٤) مصطفى ديب البغا، مقاصد التشريع الاسلامي، المصدر السابق، ص ٨.

(٥) مصطفى ديب البغا، مقاصد التشريع الاسلامي، المصدر نفسه، ص ٨.

لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا ﴿ [الكهف: ٧١] فَمَالَ هَذَا الْأَمْرَ الْغَرَقَ، قَالَ لَهُ ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿ [الكهف: ٧٢] ﴿ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عَسْرًا ﴿ [الكهف: ٧٣]، المهم في نهاية الرحلة أراد أن يبين له أن المال الذي قصده ليس هو الذي فهمه، فهو لا يريد أن يغرق السفينة، وكيف يقدم عاقل على خرق سفينة هو يركبها، ووضح أمره كما في بقية الآيات^(١).

ويذكر نورالدين الخادمي* مصطلحاً آخر ضمن فقه المقاصد وهو (الاجتهاد المقاصدي)^(٢)، وفي مقدمته يرى بأن (الاجتهاد المقاصدي) بكل إيجاز واختصار عبارة عن "العمل بمقاصد الشريعة، والالتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي"^(٣). ويرى أن موضوعه أصولي فقهي اصطلح على تسميتها: (بمقاصد الشريعة الإسلامية)، التي تعد حسب تعبيره فناً شرعياً معتبراً، له أهميته ومكانته على صعيد الدراسة المعرفية والأكاديمية، وله فوائده وآثاره على مستوى الواقع الإنساني ومشكلاته وأحواله ومستجداته^(٤). وفي مقدمة الكتاب يرى عمرعبيد حسنة أن الاجتهاد المقاصدي هو "إعتبار المقصد ومراعاته في عملية استنباط الأحكام... والمقصد جملة وعموماً هو تحقيق المصلحة بجلب المنافع ودرء المفاسد..."^(٥).

ومما سبق أن هناك مصطلحات في الاطار نفسه منها (فقه المقاصد، ومقاصد الشريعة، علم مقاصد الشريعة ومصطلحات قريبة مثل الوعي المقاصدي، فقه المآلات، الاجتهاد المقاصدي)؛ وتعريفات العلماء لفقه المقاصد وما يدور حوله قريبة جداً.

(١) ينظر الموقعين الآتيين في حوار مع القرضاوي:

<http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>
<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

* نور الدين بن مختار الخادمي، من مواليد مدينة تالة بالجمهورية التونسية عام ١٩٦٣م، حصل على درجة دكتوراة الدولة في أصول الفقه، من جامعة الزيتونة بتونس عام ١٩٩٧م، كما حصل على درجة الدكتوراة المرحلة الثالثة في أصول الفقه أيضاً، يشتغل بالتدريس الجامعي، حيث عمل لكلية المعلمين بمكة المكرمة، وكلية العلوم القانونية في تونس، مدرسا لمواد أصول الفقه، وتاريخ التشريع، والفقه والمواثيق، والحديث وعلومه، والثقافة الإسلامية، باحث متعاون مع مجمع الفقه الإسلامي بمجدة، حقق كتاب: (الإشارات في أصول الفقه المالكي)، لأبي الوليد الباجي (٤٧٤هـ)، ينظر: نورالدين بن مختار الخادمي (١٩٩٤هـ/١٩٨٨م): **الاجتهاد المقاصدي**، سلسلة كتاب الأمة (٦٥)، ج ١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، و نورالدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، المصدر السابق، ص ٥٣.

(٢) ينظر: نورالدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣) نورالدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، المصدر نفسه، ص ٣٩، وتحدث الخادمي كثيراً عن عناوين أخرى ضمن بحثه من ذلك تاريخ الاجتهاد المقاصدي، بدءاً بمقاصد القرآن الكريم والعصر النبوي والصحابة والتابعين و عموم الفقهاء والأصوليين، إلى قناعاته في هذا المجال، ومستلزمات ومجالاته.

(٤) نورالدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٥) نورالدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، المصدر نفسه، ص ١٩، ويعبر القحطاني عن (الاجتهاد المقاصدي) ب(الوعي المقاصدي في الافتاء المعاصر)، ينظر: نورالدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، المصدر نفسه، ص ٤٧ فما بعد.

ب. فقه الواقع

بنتبع المصطلحات الجديدة في الفكر الاسلامي المعاصر تبرز المصطلحات التي تدخل ضمن إطار واحد وأحيانا مصطلحين لمضمون واحد من تلك المصطلحات (فقه الواقع) الذي يستخدم في إطار ومضمون مصطلح (الواقعية) والتعبير عنها في الفكر الاسلامي المعاصر إلا أن (الواقعية)، كما اشيرت أستخدمت كثيراً كخاصية من خصائص الاسلام أما (فقه الواقع) فهي من الوسائل المنهجية للتعامل مع نصوص الوحي وتنزيله إلى الواقع، وقد عبر عن (فقه الواقع) بمصطلحات أخرى، ومثال ذلك أن عمر عبيدة حسنة في مقدمته لكتاب (نحن و الحضارة والشهود) يساوي بين (فقه الواقع) و (فقه المحل) وذلك حين يتحدث عن عمليات النقد والتقويم والمراجعة لتحقيق الشهادة على الذات وسلامة مسيرتها، ومن ثم أهمية تكامل الاختصاصات في تحقيق الشهود على الذات والادراك الكامل لحدود التكليف في كل مرحلة وحالة، وامكانيته، وعدم مراعاة ذلك يؤدي الى العبث بالأحكام والتكاليف الشرعية، وتنزيلها على غير محلها^(١).

ويرى أن ما اصطلحنا على تسميته (فقه الواقع) الذي هو (فقه المحل)، هو عدم الاقتصار على فقه النص، ويرى أن الثنائية بين (فقه النص) وهي في واقع الحال ثنائية فنية لتسهيل الإدراك للموضوع، ذلك ان الحقيقة من مقتضيات (فقه النص) (فقه المحل) ولا (فقه لنص) دون (فقه لمحل)^(٢).

ويرى عبيد حسنة أن (فقه الواقع) يستعمل بدلاً عنه (فقه المجتمع) أيضاً فأصبح علماً له أدواته ووسائل قياسه، بل يمكن القول حسب تعبيره أنه أصبح خلاصة لمجموعة علوم إنسانية واجتماعية وتاريخية، ولم تعد تنفع معه النظرة العابرة، أو الملاحظة الآتية، أو الأمنية المخلصة، وأن العلوم الاجتماعية المختلفة وعلم الاحصاء وكذلك الوسائل الاحصائية المتنوعة تسهم في معرفة الواقع والتعرف على التحولات الاجتماعية والتأثير فيها وتوجيهها^(٣). وأن علوم (فقه الواقع) اليوم-حسبما يصوره- اشبه بالحواس والنوافذ العقلية للحركة الانسانية، والأمة التي تفتقدها في عالم اليوم تعيش في ما يشبه مدارس الصم والبكم ومن ثم يفصل في ذلك^(٤).

(١) ينظر: نعمان عبدالرزاق السامرائي، نحن والحضارة والشهود، المصدر السابق، ص ٢٨-٣٠.

(٢) نعمان عبدالرزاق السامرائي، نحن والحضارة والشهود، المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣) أحمد بوعود، (١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م): فقه الواقع، سلسلة كتاب الأمة، عدد (٧٥)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، ط ١، ص ٣٤-٣٥.

(٤) أحمد بوعود، فقه الواقع، المصدر السابق ص ٣٦-٣٨.

ويلخص البيانوني (فقه الواقع) في "فهم وإدراك كل ما يؤثر في الوجود وما يحصل فيه وما يدور عليه"^(١).

ويعتقد عمر عبيد حسنة "أن عطاء النبوة لو استوعب بشكل صحيح يبصر المسلم بالكينونة البشرية، وبذوده بالقوانين الاجتماعية، ويمكنه من التحقق بالقدر الاساس من سنن السقوط والنهوض ويمنحه شواهد تاريخية من قصص النبوة"^(٢).

وهناك كثير من المفكرين والعلماء والكتاب تناولوا هذا المصطلح^(٣)، ومن هؤلاء أيضاً المحدث ناصرالدين الألباني، ففقه الواقع لديه هو: "الوقوف على ما يهيم المسلمين مما يتعلق بشؤونهم أو كيد أعدائهم، لتحذيرهم والنهوض بهم واقعياً لا نظرياً..."^(٤).

ويشير الألباني إلى أهمية معرفة الواقع وباعتباره علماً للوصول به إلى حكم الشرع واجب مهم من الواجبات التي يجب أن يقوم بها طائفة مختصة من طلاب العلم المسلمين النبهاء كأى علم من العلوم الشرعية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو العسكرية أو أي علم ينفع الأمة الإسلامية ويدنيها من مدارج العودة إلى عزها ومجدها وسؤدها وبخاصة إذا ما تطورت هذه العلوم بتطور الأزمنة والأمكنة"^(٥).

وبعد إيراد تعريفات لفقه الواقع يرى احمد بوعود أن فقه الواقع هو "الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يوجهها"^(٦)، ويلخص عناصره الأساسية في (إدراك التأثيرات البيئية الطبيعية)، باعتبارها محددات أساسية وموجهاً رئيسياً لحياة الناس الاجتماعية والاقتصادية، و(فقه الحركة الاجتماعية)، على اختلاف أنواعها، باعتبارها الروابط التي تربط بين الناس؛ وسبر أغوار النفس البشرية، باعتبار الإنسان المحور والاساس في هذا الوجود^(٧).

(١) معاذ محمد أبو الفتوح البيانوني (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م): فقه الموازنات الدعوية معالمه وضوابطه، كويت، الابداع الفكري، ط١، ص٣٧.

(٢) أحمد بوعود، فقه الواقع، المصدر نفسه، ص ٣٦ .

(٣) منهم عدا ما ذكر مثلاً، عبدالمجيد النجار وناصر بن سليمان العمر ونورالدين الخادمي، ينظر: عبدالمجيد النجار (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): خلافة الانسان، الولايات المتحدة الأمريكية، هيردن، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط٣، وسلسلة كتب الأمة (٦٥)، الاجتهاد المقاصدي

حجتيه، ضوابطه ومجالاته، ج١، في موقع http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php

(٤) محمد ناصر الدين الألباني(د:ت): فقه الواقع، المصدر السابق، ص، ٥

(٥) محمد ناصر الدين الألباني فقه الواقع، المصدر نفسه، ص٦.

(٦) أحمد بوعود، فقه الواقع، المصدر السابق، ص ٤٥ .

(٧) أحمد بوعود، فقه الواقع، المصدر نفسه، ص ٤٥،٤٦، والتفصيل هذه النقاط ينظر ص ٤٦-٦٦ .

وهناك طرفان متطرفان لفهم الواقع، طرف يعتبر حرفية النص الديني دون الواقع ويدعي أن الكتاب والسنة فيهما ما يغني عن هذا الفقه، وما علينا إلا أن نطبقه بحرفيته، وهذا لقلّة فهمهم لدين الله عزوجل، أولسوء فهمهم له... وطرف يدعو الى أولوية الواقع على كل نص ودعا الى تجديد كل قديم بما يناسب العصر وإعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر^(١). وهناك مصطلح مشابه من حيث المضمون إلا أنه طارئ مستعجل يمكن اعتباره فرعاً من فقه الواقع يسمى بـ(فقه النوازل)، ويقصد به "معرفة الحوادث التي تحتاج إلى حكم شرعي"^(٢).

وتتداخل مع أنواع أخرى من الفقه من ذلك و(فقه الواقع)، و(فقه المقاصد)، و(فقه الموازنات)، و(فقه الأولويات)^(٣).

وهناك ألفاظ ومصطلحات تطابق أو تقارب مصطلح فقه النوازل، في القديم والحديث منها(الوقائع)، و(الفتاوى)، و(القضايا المعاصرة)، و(القضايا المستجدة)^(٤). وبعد هذا فإن مفاهيم مصطلحات(فقه الواقع، وفقه المحل وفقه المجتمع وفقه النوازل) التي تدور في الفلك نفسه يمكن تلخيصها وتعريفها بأنها فهم وإدراك لكل ما يؤثر في الوجود وما يحصل فيه مع ارتباطه بحياة الناس الاجتماعية والاقتصادية، و(فقه للحركة الاجتماعية)، على اختلاف أنواعها، وسبر لأغوار النفس البشرية، باعتبار الإنسان المحور والاساس في هذا الوجود، لكي يبني عليها إصدار القرار والحكم الشرعي وفتيا الناس.

^(١) من الطرف الأول علي حسن ومن يفكر مثله، والطرف الثاني، حسن حنفي، محمد الثوبهي، وروحية جارودي وغيرهم). أحمد بوعود، فقه الواقع،

المصدر السابق، ص ٨٠-٨٨، ٧٦، ١٧٤.

^(٢) مقدمة في فقه النوازل، اللجنة العلمية | <http://almoslim.net/node/81952-١٤٢٤/٤/٢>

^(٣) ينظر: مقدمة في فقه النوازل، اللجنة العلمية | <http://almoslim.net/node/81952-١٤٢٤/٤/٢>

^(٤) ينظر: مقدمة في فقه النوازل، اللجنة العلمية | <http://almoslim.net/node/81952-١٤٢٤/٤/٢>

ج. فقه الموازنات

واللافت للنظر حسب ما لاحظته الباحث أن الغالبية من المصطلحات التي فيها كلمة (الفقه) بالمعنى القرآني أو بالمعنى المستعمل حديثاً، لها علاقة بمفهوم ومصطلح (فقه المقاصد)، ومن تلك المصطلحات (فقه الموازنات) و(فقه الأولويات) وغيرها كثير، بل يعتبره القرضاوي أباً لكل هذه الألوان من الفقه^(١).

وفي المعاصرين يرى القرضاوي أن (فقه الموازنات): عبارة عن "موازنات بين المصالح بعضها وبعض، وبين المفسد بعضها وبعض، وبين المصالح والمفسد..."^(٢).
وبعبارة أخرى فإن فقه الموازنات، موازنة" بين الحسنات والسيئات، أو بين المصالح والمفسد: بين المصالح بعضها وبعض، وبين المفسد بعضها وبعض، وبين المصالح والمفسد إذا تعارضت"^(٣).

وقد يكون أمام الإنسان مصلحتان فلا بد أن يراعي أيهما أهم وأقوى، فيضحي بالمصلحة الصغيرة والدنيا من أجل المصلحة الكبيرة والعليا، أو المصلحة العارضة من أجل المصلحة الدائمة، أو المصلحة التي تتعلق بأفراد أو مجموعة صغيرة من أجل المصلحة التي تتعلق بمجموع أكبر، ويضحي بالخاصة من أجل العامة ويعوض صاحب المصلحة الخاصة عما ضاع من مصالحه أو ما نزل به من ضرر، وكذلك يضحى بالمصلحة الشكلية من أجل المصلحة الجوهرية والطارئة من أجل الدائمة والمتيقنة من أجل المظنونة أو الموهومة^(٤).

(١) وهذا ما لاحظته القرضاوي وكذلك الخادمي، فالخادمي في مصطلحه (الاجتهاد المقاصدي)، يجد مسالك لهذا الربط، منها: مراعاة فقه الموازنات وفقه الأولويات، ومآلات الأفعال، وفقه الواقع، ففي تعريفه عن مسلك مراعاة فقه الموازنات في الاجتهاد المقاصدي يقول "يراد بعبارة الموازنات النظر في مجموع المعطيات الشرعية (الأدلة والنصوص والمعاني والعلل والمقاصد والاجماع وآثار السلف...)"، والتنسيق بينها واختيار الراجح والمناسب منها، بحسب مراد الشرع ومقاصده وتوجيهه وهديه"، نورالدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ٦٤-٦٩، وللارتباط بين فقه الأولويات والموازنات ينظر: يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص ٣٩، والقرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ١٥.

(٢) <http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

وكذلك ينظر: يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) والقرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ١٤.

(٤) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص ٣١.

<http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

ويستشهد بمرونة الرسول صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية على شكليات في سبيل المصلحة الكبرى، ينظر: المصدران السابقان، الصفحة نفسها.

ويرى أن المهم إذا تعارضت المصالح يضحى بالأضعف في مقابل الأقوى، والمفاسد نفس الشيء إذا تعارضت المفاسد والمضار بعضها ببعض، فيرتكب الضرر الأضعف مقابل الضرر الأشد، أو يزال الضرر الأشد بالضرر الأخف، ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، ويتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى^(١).

ويشير القرضاوي إلى صعوبة ممارسة تطبيق هذا الفقه (فقه الموازنات)، في الحياة العملية، ويستشهد لفقهه بأدلة من القرآن وكلام شيخ الإسلام ابن تيمية من جواز تولي بعض الولايات في دولة ظالمة، إذا كان المتولي سيعمل على تخفيف بعض الظلم، أو تقليل حجم الشر والفساد، وخطورة غياب (فقه الموازنات) عن الساحة في تقييم الأوضاع من جلب المصلحة ودرء المفسدة و...^(٢).

وفي الإطار نفسه هناك مصطلح (فقه الموازنات الدعوية) فهو عند أحد الدارسين عبارة عن "فهم المعادلة بين الأحكام الشرعية وبين الواقع، وفق معايير خاصة، تسهم في نجاح الدعوة الإسلامية"^(٣).

ويرى البيانوني أن "فقه الأولويات ثمرة ونتاج للموازنات الدعوية التي من خلالها نستطيع التعرف على ما حقه التقديم، وما حقه التأخير، وفقاً للمعادلة بين الأحكام الشرعية والواقع الملموس"^(٤).

فهذا أيضاً تعريف لـ (فقه الموازنات)، لكن وفق منظور خاص واستثنائي، في مجال الدعوة، لا المجالات كلها.

^(١) <http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

وينظر: يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص ٣١-٣٢.

^(٢) ينظر: يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر نفسه، ص ٣٣-٣٧، الآيات التي استشهد به (طه: ٩٤، الكهف: ٧٩، البقرة: ٢١٧، الأنفال: ٦٧، البقرة: ٢١٩).

^(٣) معاذ محمد أبو الفتوح البيانوني، فقه الموازنات الدعوية معالمه وضوابطه، المصدر السابق، ص ٢٧.

^(٤) معاذ محمد أبو الفتوح البيانوني، فقه الموازنات الدعوية معالمه وضوابطه، المصدر نفسه، ص ٣٠-٣١.

د. فقه الأولويات

ومن الذين اهتموا بهذا الفقه (فقه الأولويات)، يوسف القرضاوي في كتابيه (أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة) و (في فقه الأولويات) عدا مقالاته والحوارات المتعددة التي أجريت معه، وكذلك محمد الوكيل وقبله، عبدالحليم محمود في كتابه (فقه الدعوة إلى الله)^(١). والظاهر أن أول من عرّف (فقه الأولويات) كمصطلح مركب والذي سماها من قبل ب (فقه مراتب الأعمال) في كتابه (الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف)، هو يوسف القرضاوي، وتحدث بالتفصيل عن أهمية معرفة قيم الأعمال ومراتبها الشرعية، والاحتفاظ لكل منها بموضعه في سلم الأمور أو المنهيات ومراتب كل منهما، دون خلط أو إخلال بالنسب، أو تفريق بين المتماثلات، أو تسوية بين المختلفات، وكذلك مراتب الناس مع الأعمال، وتقدير ظروف الناس وأعدائهم^(٢).

واختيار مصطلح (فقه الأولويات) لدى القرضاوي "يعود إلى أنه أشمل وأوسع وأدل على المقصود"^(٣).

ومعنى (فقه الأولويات) عنده "وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقه التقديم، أو يقدم ما حقه التأخير، ولا يصغر الأمر الكبير، ولا يكبر الأمر الصغير"^(٤). ومن المعنى نفسه والمفردات نفسها لكن بشيء من التغيير يقول القرضاوي عن فقه الأولويات هو أن "تضع الشيء في مرتبته، لا تصغر الكبير، ولا تكبر الصغير، ولا تعظم الهين، ولا تهون الخطير، ولا تقدم ما حقه التأخير، أو تأخر ما حقه التقديم"^(٥). وفي كتاب آخريقول عن هذا الفقه "وضع كل شيء في مرتبته بالعدل، من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدّم الأولى فالأولى، بناءً على معايير شرعية صحيحة، يهدي إليها نور

(١) محمد الوكيل (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م): فقه الأولويات دراسة في الضوابط، بيروت، لبنان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، وفي مقدمته

الكتاب يتحدث طه جابر العلواني عن (فقه الأولويات وعلم الأولويات)، ينظر: ص ي-أد.

(٢) للتفصيل ينظر: يوسف القرضاوي، الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر السابق، ص ١٥٨-١٩٠.

(٣) يوسف القرضاوي (١٤١٦هـ/١٩٩٦م): في فقه الأولويات، القاهرة، مصر، مكتبة وهبة، ط ٢، ص ٥.

(٤) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص ٣٨، ويقول في موقع آخر عن فقه الأولويات "وضع كل

تكليف شرعي في موضعه ومنزله، فلا يصغر الكبير، ولا يكبر الصغير، ولا يؤخر المتقدم، ولا يقدم المتأخر". والقرضاوي، دراسة في فقه مقاصد

الشرعية، المصدر السابق، ص ١٥.

(٥) <http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

الوحي، ونور العقل... فلا يقدم غير المهم على المهم، ولا المهم على الأهم، ولا المرجوح على الراجح، ولا المفضول على الفاضل، أو الأفضل"^(١).

ويرى أن مضمون التعريف السابق، هو ما تقضي به قوانين الكون، وتأمّر به أحكام الشرع، من أن لله (الخلق والأمر)، وكلاهما يوجبان رعاية هذا الترتيب^(٢).

و(فقه الأولويات) حسب تحليله أن تبحث أي الأمرين أولى... وأي القضايا أولى بالاهتمام فالتكاليف الشرعية لها قيم، فكل عمل له تسعيرة... وأساس هذا من القرآن الكريم يقول الله تعالى: ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ١٩]، فذلك الايمان درجات، أعلى وأدنى، وبينهما أوساط، فلا يجوز أن تجعل الأعلى أدنى، والأدنى أعلى، ويستشهد بأقوال الامام الغزالي وابن القيم في هذا الصدد^(٣).

ويذكر القرضاوي مواضع مرتبطة ب(فقه الأولويات) وأهميته وخاصة في واقع اليوم، وكذلك مراتب الأعمال من المأمورات والمنهيات وغيرها، وأقوال العلماء القدامى حول مضمون الأولويات وكذلك المحدثين^(٤).

وهو عند فتحي يكن "معرفة ما هو أجدر من غيره في التطبيق"^(٥)؛ ويذكر الآثار الخطيرة لتعطل (فقه الأولويات)، ويرى أن (الأولويات) تغطي كل جانب من ذلك الأولويات في العلوم والأولويات في الحسبة و في التشريع وفي الدعوة والحدود والتربية^(٦).

ويبدأ محمد الوكيل بتعريف (الأولويات) لغة، ويشير إلى أن تعريف (الأولويات) اصطلاحاً برز في عصرنا، وكثر ترداده على ألسنة دعاة التغيير الاجتماعي بالخصوص وعلى حاملي المشروع الاسلامي بالأخص، ويمثل بمقتطفات لذلك من كلامهم، ويؤكد إلى أن هذا المصطلح بمفهومه الجديد لم يكن متداولاً عند الأقدمين من اللغويين وعلماء الشريعة، ومن

(١) يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، المصدر السابق، ص ٩.

(٢) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الاسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص ٣٨.

(٣) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الاسلامية في المرحلة القادمة، المصدر نفسه، ص ٤١-٤٥،

(٤) لتفصيل ذلك وأخرى، ينظر: يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، المصدر السابق، ص ١٤-٢٨١.

(٥) فتحي يكن (١٤١٨هـ/١٩٩٧م): نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ص ١٥٨.

(٦) فتحي يكن، نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، المصدر نفسه، ص ١٥٩-١٦٣.

ثم يشير إلى أن مصطلح (فقه الأولويات) حسب اطلاعه لم يوجد إلا عند القرضاوي، وبعد ذلك يأتي بتعريفه الشخصي^(١).

ويرى الوكيل أن مصطلح (الأولويات) عنده تعني "الأعمال الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها عند الامتثال أو عند الانجاز، أو يقال هي الأسبقيات الشرعية المراد انجازها"^(٢)؛ وينبني الوكيل تعريفه ل(فقه الأولويات) بفقه أسبقيات شرعية من فقه بأحكام الشرع ومراتبها وفقه بالضوابط التي يتم البناء عليها لترجيح حكم على آخر عن التزاحم، وكذلك الفقه بالواقع^(٣) فبناءً على هذه الأسبقيات يقول الوكيل أن (فقه الأولويات) عبارة عن "العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها"^(٤).

وبعد ذلك يدخل الوكيل في مواضيع متعددة لفقه الأولويات ويذكرها بالتفصيل من ذلك، أسباب ظهور فقه الأولويات والتأصيل الشرعي لها وطرق معرفتها، وضوابطها في حالة التدرج الدعوي وفي حالة التزاحم^(٥).

ومما سلف عرضه يمكن القول إن (فقه الأولويات) يعني العلم بالأحكام الشرعية ووضع كل تكليف شرعي في موضعه ومنزلته من حيث التقديم والتأخير والتصغير والتكبير ومعرفة ما هو أجدر من غيره في التطبيق بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها.

(١) محمد الوكيل، فقه الأولويات دراسة في الضوابط، المصدر السابق، ص ٩-١٥.

(٢) محمد الوكيل، فقه الأولويات دراسة في الضوابط، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣) محمد الوكيل، فقه الأولويات دراسة في الضوابط، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤) محمد الوكيل، فقه الأولويات دراسة في الضوابط، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥) ينظر: محمد الوكيل، فقه الأولويات دراسة في الضوابط، المصدر نفسه، ص ١٧-٢٨٠.

هـ- فقه التدين

من المصطلحات التي ركّز عليها عبدالمجيد النجار في كتابه(في فقه التدين فهما وتنزيلاً)^(١)، هو (فقه التدين)، ويفرّق بينه وبين (الدين)، و(الدين) حسب ما يراه جملة من التعاليم التي جاءت الرّسل وحيّاً من الله تعالى وتهدي حياة الإنسان في تصوّره للوجود، وفي تصريف سلوكه الفردي والجماعي، فبيّنت له حقيقة ما هو كائن في عالم الغيب، وبيّنت ما ينبغي أن يكون من سيرة له في عالم الشّهادة. وذلك هو (لدين) الذي جاءت به الرسالات تترى، حتّى انتهت ومثلت بالرسالة الخاتمة، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ٨٩]^(٢).

أما مخاطبة الإنسان بالدين لينفعل به في حياته انفعالاً إرادياً، فيصدّق بما جاء به من بيان في شرح حقيقة الوجود، ومن ذلك يكون معتقده، ويُجرى سلوكه على حسب ما جاءت به تعاليمه العملية، ومن ذلك يكون شرعُه في واقع حياته، فيرى أن هذا الانفعال بالدين تصديقاً عقلياً وسلوكاً عملياً هو (التدين)، على معنى أنه تحمّل الدين واتخاذهُ شريعة ومنهاجاً^(٣).

و(الدين)، حسب ما سبق هو "التعاليم الإلهية التي خوطب بها الإنسان على وجه التكليف، و(التدين) هو الكسب الإنساني في الاستجابة لتلك التعاليم، وتكييف الحياة بحسبها في التصوّر والسلوك"^(٤).

وعلى هذا الأساس وبحسب هذا التعريف يجري عبدالمجيد النجار مقارنة بين (حقيقة الدين) و(حقيقة التدين) واختلافهما؛ إذ"الدين هو ذات التعاليم التي هي شرع إلهي، والتدين هو التشريع بتلك التعاليم، فهو كسب إنساني"^(٥).

ويرى أن هذا الفارق في الحقيقة بينهما يفضي إلى فارق في الخصائص، واختلاف في الأحكام بالنسبة لكلّ منهما، (الدين)، يتصف بالمثالية والكمال، كما أنّه حقيقة مصوغة لهدي

(١) لم أحصل على الكتاب إلا في الأنترنت، ينظر: عبد المجيد النجار ، في فقه التدين فهما وتنزيلاً، سلسلة كتب الأمة (٢٢)، قطر، مركز البحوث،

في موقع: http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php

(٢) عبد المجيد النجار ، في فقه التدين فهما وتنزيلاً، سلسلة كتب الأمة (٢٢)، قطر، مركز البحوث، في موقع:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

لإنسان مطلقاً عن مقيدات وجوده الزمانية والمكانية، فهي في أوامرها ونواهيها تخاطب بالتكليف الناس كلهم على اختلاف أوضاعهم الذاتية من التفرد والاجتماع، والقوة والضعف، والبداءة والتحضّر، وعلى اختلاف مواقفهم في المكان والزمان. إنها حقيقة تكليفية عامة للناس، ليس فيها تخصيص عيني ولا ظرفي إلا مستثنيات نادرة منصوص على التخصيص فيها^(١).

وكما أنّ تعاليمه "عامة للناس فهي كلية في ذاتها، تنزع منزع التقعيد العام في الهدي، ولا تقصد إلى ضبط الإرشاد في جزئيات الأفعال الإنسانية في أنواعها التفصيلية، بله في أحادها العينية باستثناء بعض النوادر التي اتُّخذ منها في الغالب مقصدٌ كليّ عام..."^(٢). أما (التدين) وبما هو "كسب إنساني في تكييف الحياة بتعاليم الدين فهو عنده يتصف بالمحدودية والنسبية؛ ذلك لأن الإنسان في كسبه الديني يغالب عوائق الواقع المادية، متمثلة في شهوات النفس من جهة، وفي عناد البيئة الكونية في الاستجابة لمطالبه من جهة أخرى، فإذا هو يحقق في التدين قدراً من مطلوبات الدين، يتناسب مع ما يمضي فيه من الجهاد لترقية الذات، وتزكية المجتمع، واستثمار الكون اقتراباً في ذلك من الله تعالى بما يبلغ من رضاه..."^(٣).

وحسب هذا التصور فإن (التدين) هو "جهاد لإنجاز الدين، فيه معاناة يكابدها الإنسان عبر واقعه الذاتي والموضوعي، وفي ذلك الجهاد يصوغ من تصرفاته الفردية والاجتماعية والكونية، في مكابته لواقع النفس والمجتمع والكون أفعالاً جزئية غير منحصرة يحقق بها كليات الدين، ويقترّب بها قدماً من المثال الكامل، على قدر ما يصيب في اجتهاده، وما يخلص في جهاده، في حركة لا تستنفد أغراضها بتحقيق الكمال، ولكن يتجدد زخمها وبشدة بما يُحسن الإنسان من أساليب التدين في تزكية النفس وتعمير الأرض"^(٤). ويرى النجار أن للدين فقهاً خاصاً، لا يتحصل إلا به، وهو تلك القواعد والطرائق التي بها يقع فهم المراد الإلهي في هدي الإنسان، كما جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة... ولهذا الوحي المحمدي خصائص ومواصفات، بعضها يرجع إلى صفة الخاتمية، التي منها

(١) عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلاً، سلسلة كتب الأمة (٢٢)، قطر، مركز البحوث، في موقع:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php باختصار.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

انبثقت صفة العموم والكلية، وبعضها يرجع إلى طبيعة اللسان العربي، الذي كان لساناً للوحي الخاتم^(١).

وأن هذه الخصائص والمواصفات تقتضي آداباً معينة في فهم خطاب الله تعالى لعباده فيما كان مقصوداً صريحاً للشريعة، وما كان غير صريح، وفيما كان منصوباً عليه أو غير منصوب عليه. ويرى أن هذه الآداب تستمد قوامها من قانون لسان العرب، ومن المقاصد الكلية للشارع، ومن ظروف نزول الوحي، بناءً في ذلك كله على قانون العقل في الإدراك. ومن ذلك كله يتكون (فقه الدين)، الذي به يتم فهم المراد الإلهي في خطاب الشريعة^(٢).

ومع ذلك يرى النجار أن (فقه الدين) أيضاً ليس بكاف في تحقيق الغاية التي من أجلها نزل هدياً للناس؛ إذ الغاية منه تكييف الحياة، في التصور والسلوك، في واقعها الزمني، في الاتجاه الذي يحقق الخلافة في الأرض، وفهم التعاليم الدينية مرحلة ضرورية، تسبق منطقياً تكييف الحياة، إلا أنها ليست بالضرورة مؤدية إليها باعتبار ذاتها، فقد يحصل فهم الدين، ولكن لا يحصل تطبيق الدين (أي التدين) على وجه قويم يؤدي إلى الغرض من الدين؛ ويرى أن ذلك يعود إلى أن (التدين) وفهم الدين يستلزمان (فقه التدين)^(٣). ومن جانب آخر يرى النجار أن التعاليم الدينية وبما هي تعاليم مجردة، فهي تهدي أفعال الإنسان على مستوى نوعها المجرد عن عناصر التشخص، ولكن (التدين) يقتضي أن يُنزل المكلف تلك التعاليم المجردة على أفعاله العينية، بمعطياتها الزمانية والمكانية، وبحيثياتها التشخيصية، وهو ما يستلزم جملة من الآداب التي تيسر ذلك التنزيل، وتجعل الفعل المشخص منفعلاً بالمبدأ الكلي المجرد، وتلك الآداب هي التي يعنيه النجار ب(فقه التدين)^(٤).

(١) عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، سلسلة كتب الأمة (٢٢)، قطر، مركز البحوث، في موقع:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php باختصار.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

ويتوصل النجار إلى أن (فقه الدين) والإيمان به، ليس كافياً بذاته لأن يصلح به واقع الأفعال الإنسانية بصفة آلية، بل إن التعمق في فهم طبيعة الحياة الإنسانية، وعلاقتها بالمبادئ والمثل، والتعمق في فهم آداب الفقه الإسلامي في عهود نضجه وازدهاره، يفضي إلى الاقتناع بأن إنجاز (التدين) في الواقع الزمني يحتاج إلى فقه خاص زائد عن (فقه الدين)، وهو (فقه التدين) ^(١)، وأن (فقه التدين) أشد تعقيداً، وأكثر صعوبة من (فقه الدين)؛ لأن (فقه الدين)؛ "يكون دائراً على العلاقة بين مصدر الدين قرآناً وحديثاً، وهو منضبط في خصائصه ومواصفاته وبين العقل المدرك، وهو منضبط في قانونه الإدراكي" ^(٢).

أما (فقه التدين)، فيعتقد أنه يدور على العلاقة بين عناصر ثلاثة، تضم إلى جانب العنصرين السابقين عنصر واقع الحياة الإنسانية، وهو برأيه عنصر شديد التعقيد في أسبابه وتفاعلاته وملابساته، فكان بذلك متأبياً عن الانضباط المنطقي المطرد، نزاعاً إلى الخصوصيات المستأنفة بحسب تغاير الظروف والأفعال. ويتوصل إلى أن هذا ما يجعل (فقه التدين) أقل حظاً في الاطراد المنضبط من (فقه الدين)، وبذلك يكون أكثر صعوبة وتعقيداً ^(٣).

ويرى النجار أن قضية (التدين) في طرفيها الرئيسيين: تعاليم الدين، وواقع الإنسان مرتبطان؛ فلا حظاً للتدين في أن يكون قوياً مصلحاً للإنسان، إلا إذا انبنى على فهم عميق لتعاليم الدين وواقع الإنسان؛ معتبراً أن هذا الفهم سيكون أساساً للخطة التي تعالج واقع الإنسان ليتكيف بالتعاليم الدينية ويمثل لذلك بالشورى (كجزء من التعاليم الإسلامية بأن يكون أمر المسلمين شورى بينهم في شؤون الحكم)، والتدين به في اليوم وآثاره وذلك من خلال فهمه وفهم واقع المسلمين كي يحصل التدين به على الوجه الصحيح ^(٤).

(١) عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلاً، سلسلة كتب الأمة (٢٢)، قطر، مركز البحوث، في موقع:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php باختصار.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه؛ ويرى أن التدين بهذا الأمر الإلهي يقتضي أولاً: فهم حقيقة الشورى المطلوبة، وتحديد عناصرها وأبعادها، ثم يقتضي ثانياً: فهم واقع المسلمين من حيث وضعهم الاجتماعي، وحظهم من البداوة والتحضر، ومن الأمية والتعلم، ومن التقارب والتفرق في المنازل. وعلى ضوء ذلك كله يقع ضبط الشكل الملائم للتدين بواجب الشورى، ولو فهمت الشورى على غير حقيقتها، أو أهملت بعض عناصر الواقع في وضع المسلمين، جرى التدين بالشورى على نحو لا يؤدي إلى المصلحة المقصودة منها.

وتعميقاً لفكرته يتحدث النجار عن مواضيع مرتبطة بالموضوع من فهم الدين الذي هو الأصل في التدين، ومن ثم خصائص الوحي وأساليبه وقيمة التراث في فهم الدين والضوابط النصية في فهم الدين ودور المعرفة العقلية في فهم الدين ودور الواقع في فهم الدين^(١).

ويدخل عمر عبيد حسنة في مقدمة الكتاب التخطيط والبرمجة لبسط الدين على واقع الحياة، وتقويم سلوك الناس بنهج الدين واعتماد سنة التدرج؛ ضمن مرتكزات فقه التدين، ويرى أن عدم (فقه التدين) قد يؤدي إلى لون من العبث في التعامل مع الأحكام الشرعية، وذلك بتنزيلها على غير محالّها فيلحق العنت بالفرد والأمة على حد سواء^(٢).

(التدين) بالإسلام حسب فهم النجاريكون بكيفيتين متلازمتين: أولاهما، الإيمان بحقانية المنظومة النظرية، والثانية الإيمان بحقانية التعاليم، التي بشر بها الوحي المحمدي، كما جاءت في القرآن الكريم وفي السنة الثابتة. والثانية التطبيق العملي لما جاء في هدي الدين، من الأوامر والنواهي، المتعلقة بالسلوك في معناه الشامل. وقد وقع الاصطلاح على تسمية ما يُتدبّن به بالكيفية الأولى بالعميقة، وتسمية ما يُتدبّن به بالكيفية الثانية بالشرعية^(٣).

وعودة إلى المقصد الأصلي فإن (التدين) لدى النجار هو "انفعال الواقع الإنساني بالتعاليم الإسلامية انفعالاً مقصوداً، تحدّثه إرادة الإنسان على سبيل التكليف الملزم"^(٤).

وإذا كان التدين انفعال الواقع الإنساني بالتعاليم الإسلامية انفعالاً مقصوداً، تحدّثه إرادة الإنسان على سبيل التكليف الملزم، كما لدى النجار فإن إضافة (الفقه) إلى (التدين)، إضافة لفهم ذلك والعلم به، ومن ثم العمل على وفق ذلك لأن (التدين) فيه الجانب العملي ولا يقتصر على الجانب الاعتقادي والنظري.

(١) عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلاً، سلسلة كتب الأمة (٢٢)، قطر، مركز البحوث، في موقع:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php باختصار.

(٢) ينظر: عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلاً، سلسلة كتب الأمة (٢٣)، قطر، مركز البحوث، في موقع:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php باختصار.

(٣) المصدر نفسه. والتدين بالعميقة لدى النجار هو الأصل، الذي يبنى عليه التدين بالشرعية؛ إذ الإيمان بالله وبالنبي صلى الله عليه وسلم الذي حمّله الرسالة المشتملة على الشريعة هو المرر لأصل التدين بالشرعية أساساً؛ ولذلك فإن العلاقة بينهما علاقة تلازم، يفرض انفصالها إلى انحرام في التدين؛ وإذا كان التدين بالشرعية يتمثل في إجراء السلوك الفردي والاجتماعي، على حسب مقتضيات الوحي، في الأمر والنهي، كما هو ظاهر، فإن التدين بالعميقة يكون بالاستيقان الثابت بحقانية التعاليم العقدية، استيقاناً لا يراوده الشك بأي حال، ثم اتخاذ تلك التعاليم المستيقنة مرجعاً في التصرفات السلوكية كلها، سواء من حيث صياغتها أحكاماً شرعية، أو من حيث تنزيلها في واقع الحياة. فالتدين بالعميقة يشمل إذن التحمل التصديقي لها بالإيمان، والصدور عنها في كل تفكير وسلوك، وأبما قصور في هذين الوجهين، يعتبر إخلالاً بالتدين في جانب العميقة. المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

و. فقه السنن

(فقه السنن) و(السنن الإلهية) من المصطلحات المتناولة في الفكر الاسلامي المعاصر فله تعالى سنن أي قوانين عامة، كونية، واجتماعية، تحكم الكون بما فيه وتحكم الأمم والمجتمعات وقضى بأنها لا تتبدل ولا تتحول ومن شأنها الشمول، والعموم، والثبات كما يقول الله تبارك ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ مَجْدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الفتح: ٢٣] ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٧] مثل سنن التغيير والنصر والتدرج والاختلاف والتدافع... وغيرها^(١).

فعبد الكريم زيدان خير من شرح هذا المصطلح من ناحية المضمون والمفهوم لا مصطلح(فقه السنن)، واستعمل بدله (السنن الإلهية) و(سنة الله)^(٢).

فالعالم بما فيه ومن فيه وما يصدر عن هذه الموجودات وما يقع من حوادث كونية، إنما يقع ويحدث وفق قانون عام دقيق ثابت صارم لا يخرج عن أحكامه شيء، ولهذا القانون وجهان:(الوجه الأول)، هو الذي تخضع له جميع الكائنات الحية في وجودها المادي وجميع الحوادث المادية، ويخضع له كيان الانسان المادي وما يطرأ عليه مثل نموه وحركة أعضائه ومرضه وهرمه ولوازم بقائه حياً ونحو ذلك... ووجود هذا القانون أكبر دلالة على وجود الله ودلّ عليه القرآن ومن سماته الثبات والاستمرار، وآلات المعرفة(السمع والأبصار والأفئدة)^(٣).

(١) ينظر: عبدالكريم زيدان(١٤١٣هـ/١٩٩٣م): السنن الإلهية، طهران، إيران، دار إحسان، ط١، ص٧-١٤

وحوار مع القرضاوي في:

<http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

(٢) ينظر: عبدالكريم زيدان، السنن الإلهية، المصدر السابق، ص١٣، وضمن هذا المفهوم والمصطلح تحدث عن سنن الله في خلقه واستعمل مصطلحات من الممكن تناوله ضمن المصطلحات الجديدة، من ذلك(قانون التدافع)، و(قانون الابتلاء) و(قانون الظلم) و(قانون الاستدراج) و(قانون الرزق) و(قانون الفضاضة والرفق)... واستعمل بدل كلمة(القانون) كلمة(سنة الله) أيضاً. ينظر ص٢١ وما بعد.

(٣) ينظر: عبدالكريم زيدان، السنن الإلهية، المصدر السابق، ص٧-١١ باختصار؛ ومعرفة هذه السنن حسب رأي زيدان والقرضاوي، مباحة للجميع وتعامل الناس جميعاً، سواء المؤمن والكافر، وأكثرهما جدية ونشاطاً ونظراً وبحثاً وسعيّاً أكثرهما وقوفاً عليه وإحاطة بجوانبه وجزئياته، فمن جد وجد، ومن زرع حصد، ولو شخص كافر بدأ يجرث الأرض ويهيئها ويزرعها تعطيه نباتاً، ولو المسلم تكاسل لن تعطيه أي شيء، ولو ظل يصلي ألف ركعة، فالأرض لن تعطيك إلا إذا زرعتهها ...

عبدالكريم زيدان، السنن الإلهية، المصدر السابق، ص١١، وحوار مع القرضاوي في:

<http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

أما الوجه الثاني حسب رأي زيدان فيتعلق بخضوع البشر باعتبارهم أفراداً وأماماً وجماعات... ويبرى أن هذا الخضوع يشمل خضوع تصرفاتهم وأفعالهم وسلوكهم في الحياة وما يكونون عليه من أحوال وما يترتب على ذلك من نتائج كالرفاهية أو الضيق في العيش، والسعادة والشقاء والعز والذل والرقي والتأخر والقوة والضعف ونحو ذلك من الأمور الاجتماعية في الدنيا وما يصيبهم في الآخرة... وفقاً لأحكام القانون بوجهه الثاني^(١).

والظاهر أن القرآن علق كثيراً على السنن الاجتماعية في قيام الأمم وسقوطها، وقيام الدول وذهابها، وسنن كثيرة أخرى مما ذكرها زيدان في كتابه، واستشهد بأدلة كثيرة من الوحي على ذلك، وهذه سنن يجب أن تراعى^(٢).

بعد المعنى اللغوي لسنة الله، يختار زيدان تعريفاً ل(سنة الله) أو (السنن الإلهية) كما في عنوان كتابه لكن حسب الوجه الثاني، وهي "الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناء على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة"^(٣).

وتحت هذا التعريف يذكر زيدان سنن الله في السببية والهدى والضلال والتدافع والابتلاء والظلم والاختلاف والتماثل والأضداد والترف والطغيان والطغاة وبطر النعم وتغيرها والذنوب والسيئات والتقوى والإيمان والعمل الصالح والاستدراج والمكر وطلب الدنيا والآخرة والرزق والفضاظة والرفق ويسميهم بالقوانين ويستشهد بأدلة كثيرة لإثباتهم^(٤)، وهناك كتاب ومفكرون معاصرون من تحدث عن (السنن الإلهية)، من هؤلاء مالك بن نبي وجودت سعيد، ومحمد الحسيني الشيرازي و محمد باقر الصدر؛ وإبراهيم بن علي الوزير؛ وزينب عطية؛ وغيرهم، هذا عدا رسائل جامعية^(٥).

فقه السنن يخص سنن الله وقوانينه في الكون والمجتمع بأحوالهم وأوضاعهم المختلفة.

(١) عبدالكريم زيدان، السنن الإلهية، المصدر السابق، ص ١٢.

(٢) لتفصيل تلك السنن والقوانين ينظر: عبدالكريم زيدان، السنن الإلهية، المصدر نفسه، ص ٢١ إلى آخر الكتاب.

(٣) عبدالكريم زيدان، السنن الإلهية، المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤) لتفصيل ينظر: عبدالكريم زيدان، السنن الإلهية، المصدر السابق، ص ٢١-٢٨٢.

(٥) لما كتبه هؤلاء ينظر: فقه سنن النفس والمجتمع في السنة النبوية، إدريس العلمي، تاريخ النشر: ٢٥-٠٩-٢٠٠٨ في موقع:

<http://arrabita.ma/content.aspx?C=783&S=2>

ز. فقه الاختلاف

هناك أيضاً مصطلح (فقه الاختلاف)، فمضمون هذا (الفقه) قديم في الفكر الاسلامي ويرجع إلى فترة النبوة ومن ثم بعدها في الفترات التاريخية وإلى الآن، ذكره كثير من العلماء والفقهاء وتناولوه في مؤلفاتهم وتصانيفهم، وهذا من البديهيات لمن له إلمام بالفقه واختلاف الفقهاء وغيرها من المواضيع المرتبطة بهذا الباب.

فالله سبحانه وتعالى خلق الناس مختلفين: مختلفين في الدين، وحتى إذا كان دينهم واحداً، مختلفين في فهم الدين، ولذلك ظهرت المدارس الدينية والمذاهب المختلفة، وينبغي أن يكون هناك فقه في هذا الاختلاف، فيمكن أن تختلف الأفكار ولا تختلف القلوب، فالصحابية اختلف بعضهم مع بعض، وصلى بعضهم وراء بعض، والأئمة اختلف بعضهم مع بعض، ولكن وسع بعضهم بعضاً...^(١)

ويرى يوسف القرضاوي أن من فقه الاختلاف هو "أن يسع الجميع بعضهم بعضاً ويتسامحوا في الأمور الخلافية، ولا يجعلوا من الخلاف سبباً للصدام والتفرق؛ لأن هناك فرقاً بين الاختلاف المشروع والتفرق الممنوع"^(٢).

ويذكر الدعائم الفكرية في فقه الاختلاف، من ذلك أن الاختلاف في الفروع ضرورة ورحمة وسعة^(٣)، ويجب اتباع المنهج الوسط وترك التنطع في الدين^(٤)، والتركيز على المحكمات لا المتشابهات^(٥)، وتجنب القطع والانتكار في المسائل الاجتهادية^(٦)، وضرورة الاطلاع على اختلاف العلماء^(٧)، وتحديد المفاهيم والمصطلحات^(٨)، ويشغل المسلم بهموم

^(١) ينظر: حوار مع القرضاوي في:

<http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

^(٢) ينظر: حوار مع القرضاوي في:

<http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

^(٣) يوسف القرضاوي (١٩٨٩-١٤١٠): الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، الدوحة، لانا، ص ٥٩ وبعدها ٩٤.

^(٤) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ٩٥-١٠٤.

^(٥) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ١٠٥-١٠٧.

^(٦) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ١٠٩-١١٢.

^(٧) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ١١٣-١٢١.

^(٨) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ١٢٣-١٣٤.

أتمته الكبرى^(١)، ويتعاون في المتفق عليه^(٢)، ويتسامح في المتفق فيه^(٣)، ويكف عن قال (لا اله الا الله)^(٤).

أما الدعائم الاخلاقية ل(فقه الاختلاف) حسب رأيه فيلخصه في: الاخلاص والتجرد من الأهواء^(٥)، والتحرر من التعصب للأشخاص والمذاهب والطوائف^(٦)، وإحسان الظن بالآخرين^(٧)، وترك الطعن والتجريح^(٨)، والبعد عن المرآء واللدد في الخصومة^(٩)، والحوار بالتي هي أحسن^(١٠).

فهناك (حسب قول القرضاوي) "الأحكام الظنية التي هي مجال الاجتهاد، وتقبل تعدد الأفهام والتفسيرات، سواء كانت أحكاماً فيما لا نص فيه أم فيما فيه نص ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، أو ظنيهما معاً، وهذا شأن معظم الأحكام المتعلقة بالعمل، كأحكام الفقه، فهذه يكفي فيها الظن، بخلاف الأحكام المتعلقة بالعقيدة، التي لا يغني فيها إلا القطع واليقين"^(١١). ويرى القرضاوي أن الاختلاف في الأحكام الفرعية العملية والظنية، لا ضرر فيه ولا خطر منه، لكن شريطة كونه مبنياً على اجتهاد شرعي صحيح، ويعتبر ذلك رحمة بالأمة، ومرونة في الشريعة، وسعة في الفقه، ويشير إلى أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن تبعهم بإحسان قد اختلفوا في هذه المسائل، فما ضرهم ذلك شيئاً، وما نال من أخوتهم ووحدتهم كثيراً ولا قليلاً^(١٢).

ويشير إلى أن هناك أحكاماً ثبتت بالكتاب والسنة والإجماع، ووصلت إلى درجة القطع، وإن لم تصبح من ضروريات الدين، فهذه تمثل الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة، ومن خالفها خالف

(١) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر السابق، ص ١٣٥-١٤٤.

(٢) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ١٤٥-١٥٨.

(٣) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ١٥٩-١٧٤.

(٤) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ١٧٥-١٨٨.

(٥) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ١٩٣-١٩٨.

(٦) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ١٩٩-٢٢٢.

(٧) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ٢٢٣-٢٢٨.

(٨) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ٢٢٩-٢٣٨.

(٩) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، المصدر نفسه، ص ٢٣٩-٢٤٤.

(١٠) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر السابق، ص

(١١) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر السابق، ص ١٥٨.

(١٢) يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

السنة، ووصف بالفسق والبدعة، وقد ينتهي به الأمر إلى درجة الكفر؛ وهناك أحكام معلومة من الدين بالضرورة، بحيث يستوي في العلم بها الخاص والعام، وهي التي يكفر من أنكرها بغير خلاف، لما في إنكارها من تكذيب صريح لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم^(١).

فهو يرى أنه "لا يجوز أن توضع الأحكام كلها في إطار واحد، ودرجة واحدة، حتى يسارع بعض الناس إلى إلصاق الكفر أو الفسوق أو البدعة بكل من عارض حكماً ما، لمجرد اشتهاه بين طلبة العلم، أو تداوله في الكتب، دون تمييز بين الأصول والفروع، ولا تفريق بين الثابت بالنص، والثابت بالاجتهاد، وبين القطعي والظني في النصوص، وبين الضروري وغير الضروري في الدين، فلكل منها منزلته، وله حكمه"^(٢).

والخلاف في الفروع لدى القرضاوي أمر واقع، ما له من دافع، ويرى أن الله حكمة بالغة حين جعل من أحكام الشريعة القطعي في ثبوته ودلالته، فلا مجال للخلاف فيه، وهذا هو القليل، بل الأقل من القليل، وجعل منها الظني في ثبوته أو دلالته، أو فيهما معاً، فهذا بما فيه مجال رحب للاختلاف، وهو جلّ أحكام الشريعة برأيه، ويذكر من العلماء من آتاهم الله القدرة على التحقيق والتمحيص والترجيح بين الأقوال المتنازع فيها، دون تعصب لمذهب أو قول، ويمثل بأئمة أمثال ابن دقيق العيد، وابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير، وابن حجر العسقلاني، والذهلوي، والشوكاني، والصنعاني.. وغيرهم، ولكن محاولات هؤلاء من قبل غيرهم من بعد حسب رأي القرضاوي، لم ترفع الخلاف، ولا ترفع الخلاف ولن ترفعه^(٣).

ويعود ذلك إلى أن أسباب الخلاف قائمة في طبيعة البشر، وطبيعة الحياة، وطبيعة اللغة، وطبيعة التكليف، فمن أراد أن يزيل الخلاف بالكلية، فإنما يكلف الناس والحياة واللغة والشرائع ضد طبائعها^(٤).
ويبدو أن فقه الاختلاف يعني كيفية التعامل مع الاختلاف بكل أنواعه وتبويبه ومع المختلفين وفق مستويات مختلفة.

(١) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر السابق، ص ١٥٩.

(٢) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٣) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٤) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، المصدر نفسه، ص ١٦١ "وضمن (فقه الاختلاف) لكن تحت عناوين أخرى، ذكر العلماء المعاصرين (عدا السابقين) حقيقة الاختلاف وتاريخه وتطوره وأسبابه وأنواعه ومناهج العلماء في ذلك وآدابه، لكن تحت مصطلح (أدب الاختلاف) و(قانون الاختلاف)، من هؤلاء عبدالكريم زيدان وطه جابر العلواني وغيرهم؛ ينظر: عبدالكريم زيدان، السنن الإلهية، المصدر السابق، ص ١٣٥-١٦١، وطه جابر (١٤١٣هـ/١٩٩٢م): أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ص ٢١ وما بعد.

ح. فقه التقييم

يستخدم فتحي يكن مصطلحات في مجال الفقه وتوابعه من ذلك (فقه التقييم)، و(فقه الصورة وفقه الحقيقة)^(١)، وكذلك(فقه التنمية) و(فقه الجودة) و(فقه التسخير) و(فقه الخطاب) و(فقه فقه الدعوة) وغيرها من المصطلحات...^(٢).

فيعني يكن ب(التقييم) "النتمين-أي تقدير- الثمن وتحديد القيمة، سواء كانت هذه القيمة مادية أو معنوية إعتبارية"^(٣).

ثم يشير إلى معنى التقييم في الأشياء من أموال وأراض وعقارات وثروات بمعنى تحديد أثمانها وتقييم الأعمال من بيع وشراء وتربية وتجارة ودعوة وسياسة وتخطيط وتنظيم، الذي يعني استكشاف فاعليتها ومعرفة الخطأ والصواب فيها، والانسان يلجأ إلى التقييم لاستكشاف عيوبه وأخطائه من أجل تلافيتها والمؤسسة والجماعة والدولة تلجأ إلى التقييم لاستدراك كل تقصير، ومعالجة كل خلل، ولتحقيق المزيد من النجاح والفوز والفلاح؛ مع توضيح أن التقييم محمدا لا مفسدة، والتقييم طريق التقويم، وأهمية التقييم في القرآن والسنة^(٤).

وأخيراً يشير إلى أن"الغاية من التقييم صيانة العمل من الانزلاق، وحفظ المصالح وتنميتها، واستكشاف المفاصد ودرؤها أو العمل على درئها"^(٥).

ط. فقه الصورة وفقه الحقيقة

أما(فقه الصورة) لدى يكن فيقصد به اختصاراً فقه الظاهر من العلم و(فقه الحقيقة) الفقه الذي يسبر الأعماق ويكتشف الحقائق ويصل إلى الأعماق ويرتشف الرحيق والفرق بينهما كالفرق بين القشرة واللباب، والمطلوب كلا الفقهين بالتوازي، ويستدل لكليهما بأدلة^(٦).

(١) ينظر: فتحي يكن(١٤٢٦هـ/٢٠٠٧م): قطوف شائكة في حقل التجارب الإسلامية، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ص ١١، ١٤٥.

(٢) ينظر: فتحي يكن(١٤١٨هـ/١٩٩٧م): نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ص ٥٣، ٧٥، ١٠٥، ...٢٢٧.

(٣) فتحي يكن، قطوف شائكة في حقل التجارب الإسلامية، المصدر السابق، ص ١١.

(٤) فتحي يكن، قطوف شائكة في حقل التجارب الإسلامية، المصدر نفسه، ص ١١-١٢ باختصار.

(٥) فتحي يكن، قطوف شائكة في حقل التجارب الإسلامية، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٦) ينظر: فتحي يكن، قطوف شائكة في حقل التجارب الإسلامية، المصدر نفسه، ص ١٤٥-١٥٠.

ط. فقه الجهاد

(فقه الجهاد) من المصطلحات التابعة لمصطلح الفقه، وبعد أن يعرّف القرضاوي الجهاد الذي يأمر به الاسلام ويلخصه في أنواع منها: (الجهاد العسكري)، وهو الذي عنيت به كتب الفقه الاسلامي على اختلاف مذاهبه، و(الجهاد الروحي)، وهو جهاد النفس الانسانية، وغرائزها ونوازعها، وهو الذي يعنى به رجال السلوك والتربية الروحية من المتصوفة ومن رضي طريقهم، من جهاد نفس وشيطان وكلاهما لازم للآخر...^(١).

وهناك (الجهاد الدعوي)، وهو يعني "إيصال الدعوة، وتبليغ الرسالة إلى كل من لم تبلغه، بدءاً بالأقرب فالأقرب، وهو المذكور في سورة الفرقان المكية ﴿فَلَا تُطِعْ الْكٰفِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢] أي بالقرآن"^(٢).

ومن الجهاد لدى القرضاوي (الجهاد المدني)، وهو "الذي يلبي حاجات المجتمع المختلفة، ويعالج مشكلاته المتنوعة، ويغطي مطالبه المادية والمعنوية، وينهض به في سائر المجالات (العلمي أو الثقافي، والاجتماعي والاقتصادي، والتعليمي والتربوي والصحي والطبي والبيئي والحضاري بصفة عامة)، حتى يتبوأ مكانته اللاتئة به"^(٣).

ويذكر القرضاوي تلك الميادين وكيفية الجهاد فيها^(٤)، ولا يقتصر مضمون هذه الأنواع من الجهاد على القرضاوي، لكنه هو من أطلق وعبر عنهم بمصطلح (الجهاد)، وهناك إطلاقات أخرى في هذا الباب^(٤).

ونكتفي بهذا القدر من مصطلحات (الفقه وتوابعه)، لأن كثيراً من تلك المصطلحات على المنوال والنمط نفسه...

(١) يوسف القرضاوي (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): فقه الجهاد، ج١، القاهرة، مكتبة الوهبة، ط١، ص٢١٣، للتفصيل ينظر: ١٢٩-١٦٨.

(٢) يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، المصدر نفسه، ص٢١٣.

(٣) يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، المصدر نفسه، ص٢١٤، ويشير القرضاوي في الصفحة نفسها أن هذا الجهاد لم يذكره الامام ابن القيم في المراتب الثلاث عشرة للجهاد في (الهدى النبوي)، ولكنه جهاد تقوم عليه الأدلة الشرعية، من القرآن والسنة، ويستند إلى مقاصد الشريعة.

(٤) ينظر: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، المصدر نفسه، ص٢١٥-٢٢١.

(٤) يرى خالد عبدالمعطي (مثلاً)، أن بذل المال لسد احتياجات وتجهيز المجاهدين، وقطع التعامل الاقتصادي (تصديرًا واستيراداً) مع المعتدين بالجهاد الاقتصادي... ينظر: خالد عبدالمعطي (١٤٣١هـ/٢٠١٠م): مقاطعة الأعداء وتحقيق الاكتفاء من صور الجهاد الاقتصادي للشعوب المسلمة، القاهرة، دار الكلمة، ط١، ص١٦، ٧٩، وللتفصيل الكتاب كله.

المطلب الواحد والعشرون: مصطلحات لمحمد ديب شحور

حين تطالع كتب محمد شحور* وبخاصة كتابيه(الكتاب والقرآن قراءة معاصرة) و(الإسلام والإيمان منظومة القيم) تجد مصطلحات كثيرة استخدمها لأول مرة وفق مضامين جديدة ومحدثة وذلك في سبيل القراءة المعاصرة للإسلام ونصوص القرآن، حسب ما يراه كي يثبت صلاحيته لكل زمان ومكان، وخالفه في قراءاته المعاصرة الغالبية العظمى من المفكرين والكتاب الاسلاميين وانتقدوا كتاباته وأفكاره.

يؤكد السيد عمر في دراسته النقدية لكتاب محمد شحور(الكتاب والقرآن) على أن محمد شحور يقوم بعملية العبث بالمفاهيم عبر آليات متعددة^(١).

والظاهر أن شحور يستهدف تغيير المفاهيم الاسلامية من الجذور ويقوم باختراق كثير لما يسمى بالثوابت في الفكر الاسلامي، وبخاصة (أصول الفقه) التي تم وضعها في القرون الهجرية الأولى وهي برأيه لاتحمل أي قدسية، وبدون اختراق هذه الأصول لا يتمكن و لايمكن من تجديد أي فقه^(٢).

ويسمي السيد عمر هذا التغيير والاختراق ب(تدمير المفاهيم الاسلامية)، معتمداً على قول للشحور بأن"كل ثورة فكرية تبدأ من تحرير المفاهيم من سياقاتها الماضية ودمجها في

* محمد ديب شحور، ولد بدمشق في ١٩٣٨، أتم تعليمه الثانوي في دمشق سافر إلى الاتحاد السوفياتي ببعثة دراسية لدراسة الهندسة المدنية في موسكو عام ١٩٥٩، وتخرج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية عام ١٩٦٤، عين معيداً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق حتى عام ١٩٦٨. أوفد إلى جامعة دبلن بإيرلندا عام ١٩٦٨ للحصول على شهادتي الماجستير عام ١٩٦٩، والدكتوراه عام ١٩٧٢ ليعين فيما بعد مدرساً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق، حيث مازال محاضراً حتى اليوم، له عدة كتب في مجال اختصاصه تؤخذ كمراجع هامة لميكانيك التربة والأساسات؛ افتتح مكتباً هندسياً خاصاً لممارسة المهنة كاستشاري منذ عام ١٩٧٣، وما زال يمارس الاستشارات... بعد عام ١٩٦٧ بدأ في الاهتمام بشؤون والقضايا الفكرية وبدأ بحوثاً في القرآن الكريم أو ما يطلق عليه (التنزيل الحكيم). له مجموعة من الكتب منها: (الكتاب والقرآن ١٩٩٠) و(الدولة والجمتمع ١٩٩٤) و(الإسلام والإيمان ١٩٩٦) و(نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ٢٠٠٠) و(تحفييف منابع الإرهاب عام ٢٠٠٨) وكسب محمد شحور العديد من المؤيدين و المعارضين لأفكاره في العديد من الدول؛ يعتبر لدى البعض من المفكرين التنويريين المجددين، ولكنه يقع في جانب آخر بالنسبة لآخرين. وقد أثارت كتابات شحور في مطلع التسعينات نقاشات حادة في الأوساط الإسلامية خصوصاً وقوبلت بالرفض عند الأكثرية الساحقة من العلماء والمفكرين والكتاب. للسيرة الذاتية ينظر: المواقع الآتية

<http://shahrou14.blogspot.com/2006/03/blog-post.html>

<http://www.wata.cc/forums/showthread.php?p=408253>

<http://www.montdiatna.com:8686/forum/showthread.php?t=103038>

^(١) من ذلك آية الوحي بزخرف القول غروراً والنفاق المفاهيمي والاحاد في آيات الله وأسمائه الحسنى، وآلية تعضية منظومة المفاهيم الاسلامية واللؤم المفاهيمي وتحريف الكلام عن مواضعه وتخليق مفاهيم مزيفة والمكاء والتصدية والتببيت والتعالم وانتحال القوامه في عالم المفاهيم والتعاضم والتفككه ، لتفصيل تلك الآليات ينظر: مجموعة من الباحثين(١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، العبث بالمفاهيم: دراسة نقدية في الكتاب والقرآن ، السيد عمر، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- دار السلام، ج ١، ط ١، ص ٥٥٥-٥٧٦.

^(٢) المنهج المتبع في التعامل مع التنزيل الحكيم وفق القراءة المعاصرة في

الموقع الرسمي لمحمد شحور http://shahrou.org/?page_id=12

سياقات وإشكاليات جديدة فتتخلص من مدلولاتها المرتبطة بخبرة زائلة وتصبح مركزاً لبلورة وتخزين خبرة جديدة. وليس هناك مفاهيم ثابتة المعنى وأبدية، فالمفاهيم تأخذ دلالات ومعاني جديدة وتجدد حسب المناخ الاجتماعي المحيط بها^(١).

وإن هذا يدل على خطة مدروسة مسبقة لتغيير وتمييع المفاهيم والمصطلحات وليس التغيير المستتب والمفروض من أدلة ما نسميه (القرآن)، لأن هذا المصطلح أيضاً ذات مدلول آخر لديه... والسنة غير السنة الذي نعرفها...^(٢).

فهو في كتابه الأول (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة) يحاول أن يشرح كتاب الله والإسلام والسنة بمفاهيم جديدة وقراءة معاصرة واستنباطات ونتائج مغايرة لما هو سائد حتى الآن في التراث الإسلامي، حيث يرى صاحبه ومعاونه في منهجه جعفر دك الباب أنه تبنى المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية، واعتمده في تحديد معاني الألفاظ، واستنبطت أسسه من إتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية الذي بلور في بعض جوانب نظرية ابن جني في (الخصائص) والجرجاني في (دلائل الإعجاز)، وعدم وجود الترادف في اللغة كم لدى ثعلب وابن فارس وأبي علي الفارسي^(٣).

وبالمقابل فإن الذين ناقشوا طروحاته أنكروا عليه هذه المنهجية وتمسكه بها، ويجدون خلفية معرفية وفكرية أخرى، وبالمقابل اعتبروا ثناء المراكز البحثية الغربية المناهضة للإسلام الصحيح له بمثابة طعن في منهجيته المخالفة للأصول الإسلامية الصحيحة...^(٤).
وكتب الكثير لرد الكتاب ومنهجيته^(٥)، لكن الذي يهم البحث بالدرجة الأولى هو نماذج من مصطلحاته، لا الصحة والصواب أو الاصابة والخطأ فيه، فهذا محله دراسة أخرى...^(٦).

(١) مجموعة من الباحثين، بناء المفاهيم، العيث بالمفاهيم: دراسة نقدية في الكتاب والقرآن، السيد عمر، المصدر السابق، ص ٥٤٣، لا يوجد هذه المقولة في الطبعة الثامنة الذي إعتدنا، لأن مقدمته الذي كتبه في ١٩٩٠ لم يتغير في هذه الطبعة.

(٢) ينظر: محمد شحور (٢٠٠٦): الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، بيروت، لبنان، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ص ٨، ص ٥٤٩-٥٥٠.

(٣) رؤية جعفر دك الباب حول منهجه اللغوي ينظر: محمد شحور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص ٢٠-٢٧؛ وشرح شحور منهجه في نقاط رئيسية تحت عناوين (إمانيات) و(أوليات) و(لغويات) و(المنهج الفكري) و(أسس الفقه الإسلامي المعاصر)، للتفصيل، ينظر: المنهج المتبع في التعامل مع التنزيل الحكيم وفق القراءة المعاصرة في الموقع الرسمي لمحمد شحور http://shahrou.org/?page_id=12

(٤) من المؤسسات التي أثنى شحور مؤسسة (راند) الذي تذكر اسم محمد شحور صراحة في تقريرها الأخيرين (٢٠٠٤ و ٢٠٠٧) كنموذج لإسلام يجب دعمه والترويج له؛ وكذلك تركية روبرت بلترو- وكيل وزارة الخارجية الأمريكية السابق- لكتابات ووجهات نظره، وقد جاءت هذه التركية في تصريح أشاد فيه بثلاثة كتاب هم: محمد سعيد العشماوي من مصر، ومحمد أركون من الجزائر، ومحمد شحور من سورية. ينظر:

<http://www.tafsir.net/vb/showthread.php?t=10142> - <http://www.amrallah.com/ar/showthread.php?p=812>

الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة للدكتور محمد شحور- دراسة وتقييم، غازي التوبة

(٥) من ذلك: مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، العيث بالمفاهيم: دراسة نقدية في الكتاب والقرآن، السيد عمر، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- دار السلام، ج ١، ط ١، و عبد الرحمن حسن جبنكة الميداني (١٤١٨هـ/١٩٩٧م): التحريف المعاصر في الدين، دمشق، سورية، دار القلم، ط ١، و منير محمد طاهر الشواف (١٩٩٣م): تحافت القراءة المعاصرة، الشواف للنشر والدراسات، ط ١، ومحمد صيَّاح المعراوي (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م): الماركسالية والقرآن، بيروت، دمشق، عمان، المكتب الاسلامي، ط ١، وغيرها من الدراسات...

(٦) وليس بمقدور الباحث الخوض في المصطلحات الكثيرة التي أوردها محمد شحور في كتابه (الكتاب والقرآن) وذلك لكثرتها، وتداخلها في كتابه، ولذا أخذت بالتحليل مصطلحي (الاسلام والايمن) في كتابه الإسلام والإيمان منظومة القيم، و(الكتاب والقرآن) في كتابه: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة) كنموذج.

أ. الاسلام، الايمان

لا يقتنع ولا يؤمن شحورر بأركان الاسلام وأركان الايمان كما هو المتبع وذلك كي يصل إلى تعريف جديد للمسلمين والمؤمنين، ويرى أن ما تم تقديمه لنا على أنه (أركان الاسلام) غير صحيح، ولا يتطابق مع التنزيل الحكيم، ويرى أن الركن الصحيح هو فقط الشهادة وأما الأركان الأخرى فهي من (أركان الايمان) وليس (أركان الاسلام)...^(١).

ويعتقد من خلال استشهاد بآيات أنه تم استبعاد الجهاد، والقتال والقصاص والشورى، والوفاء بالعقود والعهود، والعديد العديد من الأوامر والتكاليف، أو العمل الصالح والاحسان والأخلاق من أركان الاسلام، مع أن حكمها واحد في الآيات كحكم الصلاة والزكاة والصيام والحج^(٢).

ومن خلال تحليله يرى أن الإسلام فطرة... وتتماشى متطلباته بشكل طبيعي مع ميول الخلق، لكن الإيمان تكليف، وضد الفطرة الانسانية تماماً ويستشهد بالزكاة والانفاق والصوم والقتال^(٣).

لكن الاسلام "هو التسليم بوجودالله، وبالיום الآخر، فإذا اقترن هذا التسليم بالاحسان والعمل الصالح، كان صاحبه مسلماً ، سواءً أكان من أتباع محمد(الذين آمنوا)، أو من أتباع موسى(الذين هادوا)، أو من أنصار عيسى(النصارى)، أو من أية ملة أخرى غير هذه الملل الثلاث كالمجوسية والشييفية والبوذية(الصابئين)..."^(٤).

وأن التنزيل الحكيم حسب ما وصل إليه يضع أركاناً ثلاثةً للاسلام هي الايمان تسليماً بوجودالله واليوم الآخر والعمل الصالح^(٥).

وأن أركان الايمان حسب فهمه من الآيات وتأويله لآيات آخر "لا تتضمن التسليم بوجود الله واليوم الآخر والعمل الصالح، فتلك أركان الايمان، ويجب أن تتوفر في الانسان المتقدم من دائرة الاسلام إلى دائرة الايمان"^(٦).

^(١) ينظر: محمد شحورر (د:ت): الإسلام والإيمان منظومة القيم، بلا بلد الطبع، لانا، لاط. ص ٢٢؛ ولتوضيح رؤيته وتفصيل أركان الاسلام والايمان لديه ينظر: المصدر نفسه، ص ١١٣-١٢٨.

^(٢) محمد شحورر، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٣٣-٣٤، لتفصيل إستشهاداته والآيات المذكورة في هذا الباب ينظر: ص ٣١-٣٨.

^(٣) محمد شحورر، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٣٧-٣٨.

^(٤) محمد شحورر، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٣٨.

^(٥) محمد شحورر، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٣٨-٣٩.

^(٦) محمد شحورر، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٥٤، مثل تأويله لآية ٢٨٥ من البقرة، ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٦.

ويخلص إلى أن "الاسلام أعم من الايمان... وأما الايمان فخاص بأتباع محمد(ص)...
وأن أركان الاسلام هي الايمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح(الأخلاق والمعاملات)، وأن
أركان الايمان هي التصديق بالرسول والرسالات والشعائر والشورى والقتال"^(١).

فمن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً وإن لم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد
حصل على تذكرة الدخول في(الاسلام)، الذي ارتضاه الله أن يكون ديناً له، فمنهم أتباع
محمد منهم موسى وعيسى والصابئون فالمسلمون هم معظم أهل الأرض، أما المؤمنون فهم
أتباع محمد صلى الله عليه وسلم الذين يشكلون ٢٠% من سكان الأرض...^(٢).

(الإسلام) حسب ما توصل إليه شحروور هو الإيمان والتسليم بوجود الله وبالיום الآخر،
وهذا الإيمان حسب فهمه هو رأس التقوى، وشهادة أن لا إله إلا الله هي تذكرة الدخول إلى
عالم الإسلام. وأركانه هي المحرمات الواردة نصاً في التنزيل الحكيم، ومن بينها الوصايا
العشر (الفرقان) المذكورة في سورة الأنعام^(٣).

وأما (الايمان) فهو "التصديق بنبوات الأنبياء ورسالات الرسل كل في زمنه. فهناك
مسلمون صدقوا بنبوة نوح أو هود أو موسى أو عيسى أو محمد (ص) وكلهم يؤمن بالله
واليوم الآخر، رأس هذا التصديق بنبوة محمد (ص) هو شهادة أن محمداً رسول الله. أركانه
هي الشعائر (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج)"^(٤).

واستنباطاً من الفهم السابق فإن(المؤمنون): "هم المسلمون أتباع محمد(ص)، آمنوا
برسالته التي ختم الله به الاسلام الذي بدأه بنوح، ودليل أنه مكمل الأديان ومتمم
الأخلاق..."^(٥).

أما(المسلمون المؤمنون) لديه فهم الذين " ينطقون بالشهادتين، بالأولى صاروا مسلمين،
وبالثانية صاروا مؤمنين"^(٦).

(١) محمد شحروور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر السابق، ص ٥٥.

(٢) ينظر: محمد شحروور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ١٢٩-١٣٢.

(٣) الموقع الرسمي لمحمد شحروور http://shahrour.org/?page_id=12

(٤) الموقع الرسمي لمحمد شحروور http://shahrour.org/?page_id=12

(٥) محمد شحروور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٦) الموقع الرسمي لمحمد شحروور http://shahrour.org/?page_id=12

ولتفصيل إستدلالاته بالقرآن على مفردة (المسلمون والمؤمنون)، ينظر: محمد شحروور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٣١-٥٧.

وهذا تسمية ما هو سائد اليوم ب(المسلم) الذي آمن بالاسلام دينا كآخر الأديان المقبولة عندالله والذي لا يقبل غيره؛ وليس (الاسلام) بالمعنى الشحروري الذي يؤمن بأن معظم أهل الأرض مسلمون، وإن لم يؤمنوا برسالة محمد، معتقداً أن ختم الرسالة لا ينفي صحة إسلام اليهود والنصارى والبوذيين والمجوس اليوم لا السابقين لرسالة محمد.

وهناك مصطلح آخر يركز عليه شحور مع(الايمان) و(الاسلام) أو (المؤمنون) و(المسلمون)، وهو(المجرمون)، هم الذين "قطعوا كل صلة لهم بالله، وأنكروا اليوم الآخر. وهم من نسميهم اليوم (الملحدون) (قالوا لم نكُ من المصلين)"^(١).

^(١) الموقع الرسمي لمحمد شحور http://shahrour.org/?page_id=12، لتفصيل(الاجرام والمجرمون) لديه ينظر: محمد شحور، الإسلام

والإيمان منظومة القيم، المصدر السابق، ص ٣٩-٥١

ب. الكتاب، القرآن

ومن المصطلحات التي حاول شحورر صياغتها مصطلحاً (الكتاب) و (القرآن) والذي يتابع ما كتبه شحورر في هذا المجال يرى أنه يتداخل بالمصطلحات داخل مصطلح واحد ويقسم إلى أقسام متفرعة وهذا يعتبره البعض الأعيب لغوية واستتباطات تحريفية خرافية لا يستند إلى أسانيد عقلية ولا تطبيقية صحيحة^(١)، لكن على الأقل صار مصدر تشوش وعدم الوضوح في الفكرة وتحمل مقولاتها عدة احتمالات.

يعرض شحورر المعنى اللغوي لمصطلح (الكتاب)، ومن ثم يشير إلى أن (الكتاب)، يحتوي على عدة كتب وكل كتاب يتضمن كتباً أخرى، ويرى شحورر أن مصطلح (كتاب) من دون ال التعريف، مثل قوله تعالى ﴿كُنِبٌ أَحْكَمَتْ أَيْنَهُ﴾ [هود: ١] إذا ورد فلا تعني كل المصحف، بل مجموعة آيات المحكمات فإن ﴿كُنِبًا مُّشْتَبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] يعني مجموعة آيات المتشابهات وكتاب الموت في ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِنِبًا مُّوَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]^(٢).

أما إن جاء معرفة (الكتاب) فيعني عنده (كل المصحف) الكتاب بالنسبة للنبي محمد (ص): هو "مجموعة المواضيع التي جاءت إلى النبي محمد (ص) وحيّاً على شكل آيات وسور وهو ما بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وفيه الرسالة والنبوة، وهو ما نطلق عليه التنزيل الحكيم"^(٣)، أما (الكتاب) فيما يتعلق بموسى وعيسى (ع) فمعناه يتغير وهو عبارة عن "آيات الأحكام فقط أو ما يقال عنها الشريعة، فكتاب موسى هو شريعة موسى وأوحى إلى محمد (ص) منطوقاً لا مخطوطاً وتم خطه من قبل الناس"^(٤).

و(الكتاب) بالفهم الشحورري يحتوي مجموعة مواضيع تؤلف بمجموعها كل آيات المصحف، ومن تلك المواضيع الرئيسية ١- كتاب الغيب ٢- العبادات والسلوك، والنوع الأول كتب غير ملزمة وهو ما يتعلق بسلوك الانسان، ككتاب الصلاة الذي يتألف من الوضوء

(١) عبدالرحمن حسن حبيكة الميداني، التحريف المعاصر في الدين، المصدر السابق، ص ٥٩.

(٢) محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص ٥١-٥٣ باختصار.

(٣) الموقع الرسمي لمحمد شحورر http://shahrour.org/?page_id=12 ومحمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص ٥٤.

(٤) الموقع الرسمي لمحمد شحورر http://shahrour.org/?page_id=12 لتفصيل (الكتاب) وملحقاته، ينظر: محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص ٥٢-٥٨، ١٣٦-١٣٧.

والقيام والركوع والسجود، وهذه الكتب غير مفروضة على الانسان حتماً، بل له القدرة على اختيار الالتزام بها أو عدم التقيد بها، وأطلق عليها في المصحف مصطلح (القضاء)، والنوع الثاني المفروض على الانسان حتماً مثل قوانين الكون وحياة الانسان، وأطلق عليها في المصحف مصطلح (القدر)^(١).

وبما أن الكتاب مرسل إلى الرسول الذي هو النبي والرسول ، فمن حيث علاقة الرسول به (أي بالكتاب) ينقسم إلى كتابين: كتاب النبوة وكتاب الرسالة، وللكتاب تقسيم آخر من حيث فهمنا له: المحكم والمتشابه ويبقى آيات أخرى لا محكم ولا متشابه وهي (تفصيل الكتاب) ومن ثم يشير إلى محتوى كل نوع^(٢).

و (القرآن) جزء من (الكتاب) وليس كل الكتاب بل هو "مجموع الآيات المتشابهات التي تتحدث عن القوانين الكونية التي تحكم النجوم والكواكب والزلازل والرياح والمياه في الينابيع والأنهار والبحار، وعن قوانين التاريخ والمجتمعات التي تحكم نشوء الأمم وهلاكها، وعن غيب الماضي من خلق الكون وخلق الإنسان وأبناء الأمم البائدة (القصص القرآني)، وعن غيب المستقبل كقيام الساعة والنفخ في الصور والحساب والجنة والنار"^(٣).

أو هو "مجموعة القوانين الموضوعية النازمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الانسانية"^(٤)، وبما أن القرآن علم بالحقيقة الموضوعية الموجودة خارج الذهن، وفيه قوانين الوجود وقوانين التاريخ، فأسباب النزول للأحكام ولتفصيل الكتاب وليس للقرآن^(٥).

والقرآن حسب ما فهمه من الآيات يتألف أيضاً من موضوعين رئيسيين آخرين وهما: الجزء الثابت وهو (القرآن المجيد) والجزء المتغير (الامام المبين)^(٦).

توصل شحورر إلى نتيجة مفادها أن الرسول صلى الله عليه وسلم "لم يؤوّل القرآن لعدم قدرته على ذلك، وأن القرآن كان أمانة تلقاها وأداها للناس دون تأويل، وإنما أعطاهم مفاتيح

(١) محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص ٤٥ باختصار.

(٢) محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر نفسه، ص ٥٥-٥٦ باختصار.

(٣) الموقع الرسمي لمحمد شحورر http://shahrou.org/?page_id=12، و محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص ٦٢.

(٤) محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٥) محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٦) لتفصيل ذلك ينظر: محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر نفسه، ص ٦٤، ٧٧.

عامة للفهم"^(١)، ويمكن تأويل هذا الكلام وهذه النتيجة إلى نصوص ما سماه شحرور يتعلق بالقوانين الموضوعة الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الانسانية، كما قال في تعريفه، ولكن كيف يجوز ذلك في حق النبي صلى الله عليه وسلم حينما يتعلق النصوص بالغيب والمستقبل كقيام الساعة والنفخ في الصور والحساب والجنة والنار والذي جاء في التعريف الأول الذي أوردناه لشحرور، مع العلم أن للرسول أحاديث عن تلك المواضيع قد يصح حتى لدى شحرور!!؟

وكيف يفسر قوله عن القرآن بأنه "الآيات البينات"^(٢) إذا كانت آياته في الوقت نفسه متشابهات وتتحدث عن القوانين الكونية التي تحكم الكون وتتحدث عن القوانين الموضوعة الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الانسانية، والتي فيها لا يعلمه حتى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول أداها للناس كأمانة ودون تأويل، وإذا فرضت أن الرسول كان قادراً على التأويل الكامل لكل القرآن لكان ذلك يعني عند شحرور أن النبي صلى الله عليه وسلم كامل المعرفة، ومعرفته بالحقيقة معرفة مطلقة يجعله شريكاً لله في علمه المطلق!

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص ٦٠.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر نفسه، ص ٨١.

الفصل الثالث: مصطلحات في الفكر
الاسلامي المعاصر دراسة دلالية،
وتشمل:

المبحث الأول: التطور الدلالي في
مصطلحات الفكر السياسي

المبحث الثاني: التطور الدلالي في
مصطلحات التجديد المعرفي والبناء
الحضاري

المبحث الأول: التطور الدلالي في
مصطلحات الفكر السياسي، وفيه ثلاثة
عشر مطلباً

توطئة

لما كان الفصل الأول توضيحاً للمفاهيم والمصطلحات والفصل الثاني عرضاً للمصطلحات لدى واضعيها ومتاوليها فاختص هذا الفصل بالتطور الدلالي لتلك المصطلحات، مستعيناً في ذلك بالمعاجم اللغوية وكتب التفسير كي يعلم ما حصل فيها من تغيير وتطور بأنواعها المختلفة مقارنة باستخداماتها في الفكر الاسلامي المعاصر، مع اشارات موجزة إلى بعض أسبابه في بعض الأحيان، ويتناول تلك المصطلحات بحسب التصنيف الذي مر في الفصل الثاني مقسماً على مبحثين بحسب الحقل الدلالي والعائلة المصطلحية، وقد يضطر الباحث إلى إيراد بعض التعاريف السابقة أو ما لخصه من التعاريف كي يوظفه في التطور الدلالي الحاصل في المصطلحات.

المبحث الأول: التطور الدلالي في مصطلحات الفكر السياسي

المطلب الأول: التطور الدلالي في الاسلام السياسي وشبيهاته

قبل أن نتناول هذا المصطلح فمن الضروري أن نشير إلى أن هناك مصطلحات مشابهة ومتقاربة لمصطلح (الاسلام السياسي) يذكر معه كمرادف وبديل أو مشابه له، فمثلاً يذكر هنا مصطلحات مثل (الإسلامي) أو (الإسلامية) و(الاسلاموية) ويترك مصطلحات متقاربة أو مشابهة أخرى لما تتميز بنوع من الاستقلالية وكثرة التداول بمعزل عن المصطلحات المذكورة مثل (الحركة الإسلامية) و(الأصولية) و(السلفية) و(الصحة الإسلامية) وغيرها من المصطلحات.

و(الاسلام السياسي) بهذه التركيبية الاضافية يعتبر من المصطلحات التي لم تكن موجودة في اللغة وفي القرآن الكريم، لكن كمفردتين منفردتين فهما موجودتان في سياقات مختلفة.

بما أن كلمة (الاسلام) تتكرر مع مصطلحات أخرى لذا يبدو من المستحسن الوقوف عندها أكثر من غيرها من المصطلحات، (الاسلام) مأخوذة من (سلم) واشتقاقاته، وأما

دلالاته ومعناه في اللغة فقد كثر فيه الكلام فيرى ابن فارس أن "السين واللام والميم معظم بابه من الصّحة والعافية؛ ويكون فيه ما يشدُّ، والشاذُّ عنه قليل" (١).

و(الإسلام) برأيه من الباب نفسه أيضاً، وهو الانقياد؛ لأنّه يسلم من الإيذاء والامتناع (٢)؛ وهذا المعنى (الانقياد) ما أكده الفراهيدي وابن قتيبة والزمخشري وابن منظور وغيرهم، فمن هذا المنطلق يقول الفراهيدي (ت ١٧٠هـ): أن الإسلام يعني "الاستسلام لأمر الله تعالى وهو الانقياد لطاعته والقبول لأمره..." (٣)؛ وقال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): "الإسلام: الدخول في السلم، وهو الانقياد والمتابعة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقَىٰ إِلَيْكُمْ أَسْلَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤] ، أي: انقاد لكم وتابعكم. والاستسلام مثله. يقال: سلم فلان لأمرك واستسلم، وأسلم، أي: دخل في السلم، كما يقال: أشتى الرجل: دخل في الشتاء، وأربع: دخل في الربيع، وأقحط: دخل في القحط" (٤).

وكما يعني الاستسلام عند الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ): "أسلم لأمر الله وسلم واستسلم" (٥). و"قلب سَلِيمٌ أي سالم الإسلام والاستسلام الانقياد، الإسلام من الشريعة إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي... (٦). وأسلم من الإسلام (٧) (أسلم) انقاد وأخلص الدين لله ودخل في دين الإسلام" (٨).

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٩٠؛ ثم يوضح ذلك فيقول "السلامة: أن يسلم الإنسان من العاهة والأذى. قال أهل العلم: الله جلّ ثناؤه هو السلام؛ لسلامته مما يلحق المخلوقين من العيب والنقص والفناء. قال الله جلّ جلاله: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ {يونس ٢٥}، فالسلام الله جلّ ثناؤه، ودائرته الجنة... والسلام: المسالمة. وفعالٌ تَجِيءُ في المفاعلة كثيراً نحو القتال والمقاتلة. ومن باب الإصحاب والانقياد: السَلَم الذي يسمّى السَلَف، كأنه ما لم أسلم ولم يمتنع من إعطائه. ويمكن أن تكون الحجارة سمّيت سِلاماً لأنّها أبعد، ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٠.

(٣) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، مادة (س ل م) ص ٢٧١.

(٤) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢٠٠٧م/٤٢٨هـ): تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٢، ص ٢٦٢.

(٥) الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٧١.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ٩، ص ٢٠٨٠.

(٧) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٢٦.

(٨) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٤٦.

وهذا يعني أن (الاسلام) في اللغة يعني الخضوع والانقياد والتسليم وإخلاص الدين لله، هذا عدا ما أشار إليه ابن فارس وغيره من الصحة والعافية والتحية وغيره وخصه القرآن فيما بعد بالدين المنزل من عند الله وكذلك إستخدم ضمن سياقات لغوية أخرى، هذا سوى مشتقات (سلم) الذي جاء بمعاني مختلفة في القرآن الكريم^(١).

أما ابن منظور (٧١١هـ/١٣١١م) ومع مناقشته لمعاني الاسلام والايمان ضمن زوايا مختلفة، وبعد المعنى اللغوي يدخل في المعاني الاصطلاحية للإسلام في إحدى التعريفات لديه عبارة عن "إظهار الخُضُوعِ والقَبُولِ لما أتى به سيدنا رسول الله..."^(٢).

وذكر ابن الجوزي رأي المفسرين في أن معنى (الإسلام) في القرآن على خمسة أوجه: فهو اسم للدين الذي تدين به والتوحيد والإخلاص و الاستسلام و الإقرار^(٣).

لكن هناك آراء مختلفة عندما يفسر كلمة (الاسلام) في سياقات قرآنية، فتتعدد التفسيرات عندها، فمثلاً الوجه الأول لمعنى الاسلام هو اسم للدين الذي تدين به، ومنه قوله تعالى في آل عمران ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، فقد فسّر أبو جعفر الطبري هذه الآية بالمعنى اللغوي: وهو "الطاعة والذلة"^(٤) وكذلك "الانقياد بالتذلل والخشوع"^(٥)، وإن كان ضمناً يقصد (الدين الذي تدين به)، وذلك في تأويله (تفسيره): "إنَّ الطاعة التي هي الطاعة عنده، الطاعة له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذلة، وانقيادها له بالطاعة فيما أمر ونهى، وتذللها له بذلك، من غير استكبار عليه، ولا انحراف عنه، دون إشراك غيره من خلقه معه في العبودة والألوهة"^(٦).

(١) مثال ذلك كلمة (سلام) التي جاءت نكرة ومعرفة في القرآن الكريم وجاء تفسيره على خمسة وجوه، وهي: الله، والخير، والثناء الحسن، والسلامة، والتحية، ينظر: هارون بن موسى (١٤٠٩هـ/١٩٨٨م): الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ت: حاتم صالح الضامن، بغداد، العراق، وزارة الثقافة والاعلام، دار الحرية للطباعة، لاط، ص ٣٤٢-٣٤٣؛ وأبو عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني (٢٠٠٣م/١٤٢٤هـ): الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، ت: عربي عبد الحميد علي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ص ٢٦٣-٢٦٤؛ وابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م): نزهة الأعين الناظر في علم الوجوه والنظائر، ت: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ٩، ص ٢٠٨٠.

(٣) ينظر: ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين الناظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٣٦-١٣٧.

(٤) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، (١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م): جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، ت: أحمد محمد شاکر، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ص ٢٧٣.

(٥) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٦) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

وما استدل به الطبري يصب في أن الاسلام المقصود في الآية الدين وفق مواصفات من الطاعة والتوحيد^(١).

أما ابن كثير فيفسر (الاسلام) بالوجه الأول ويقول "إخبار من الله تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام..."^(٢).

ويؤكد الزمخشري قبله على هذا المعنى ففي تعليقه على الآية يقول "فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد ، وهو الدين عند الله ، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين"^(٣).

وهذا ما ذهب إليه أبو الفرج الجوزي في قوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ [الحج: ٧٨]^(٤).

ومن الوجوه الأخرى لكلمة (الاسلام) في القرآن (التوحيد) كما لدى ابن الجوزي قوله تعالى في المائدة: ﴿يَحْكُمُ بِهَا الَّذِينَ اسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾ [المائدة: ٤٤]^(٥). و"هم الذين أذعنوا لحكم الله وأقرؤا به"^(٦) كما لدى الطبري.

و(الذين أسلموا) عند الزمخشري "صفة أجريت على النبيين على سبيل المدح ، كالصفات الجارية على القديم سبحانه لا للتفصلة والتوضيح"^(٧)، ويتضمن (التوحيد) وغيره.

ومن تلك المعاني (الإخلاص) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ قَالَ رَبِّ أَعْلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] ومعناه أخلص، قال: أخلصت، وهذا أكدته الطبري بقوله تأويلاً للآية "إذ قال له ربه: أخلص لي العبادة، واخضع لي بالطاعة"^(٨). وأما معنى قوله: "قال أسلمت

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر السابق، ص ٢٧٥-٢٧٦.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق ج ٢، ص ٢٦.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ص ٥٣٧، وأبوحيان الأندلسي، محمد بن يوسف، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م): تفسير البحر المحيط، ت: عادل عبدالموجود وآخرون، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج ٢، ط ١، ص ٤٢٤.

(٤) ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٣٦.

(٥) ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٦) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٠، المصدر السابق، ص ٣٣٨.

(٧) الزمخشري، الكشاف، ج ٢، المصدر السابق، ص ٢٩.

(٨) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٣، المصدر السابق، ص ٩٢.

لرب العالمين"، فإنه يعني "خضعت بالطاعة، وأخلصت العبادة، لمالك جميع الخلائق ومدبرها دون غيره"^(١)، لكن الزمخشري فسرها بالاذعان والاطاعة^(٢).

وكذلك قوله تعالى في آل عمران ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسَلَّمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَّمُوا فَقَدْ أَهْتَكُوا﴾ [آل عمران: ٢٠] فأسلمت وجهي لله يعني: "أخلصت ديني لله، وءأسلمتم يعني: أخلصتم بالتوحيد؟ فإن أسلموا يعني: فإن أخلصوا، و(أسلمت) هنا يعني"انقدت لله وحده بلساني وقلبي وجميع جوارحي"^(٣).

و(أسلمتم) يعني"هل أفردتم التوحيد وأخلصتم العبادة والألوهة لرب العالمين... (فإن أسلموا) يعني: فإن انقادوا لإفراد الوجدانية لله وإخلاص العبادة والألوهة له..."^(٤).
﴿قُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ أي "أخلصت نفسي وجملتي لله وحده"^(٥).

وفي لقمان: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [لقمان: ٢٢] يعني: يخلص دينه لله...^(٦). وفسره الطبري بقوله "ومن يُعَبِّد وجهه متذلاً بالعبودة، مقرّاً له بالألوهة"^(٧).

ووجه آخر لكلمة (الاسلام) فهو (الاستسلام) ومن هذا المعنى قوله تعالى في آل عمران: ﴿وَلَهُ ۥٓ أَسَلَّمْ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران: ٨٣]، وعبر الطبري عن هذا المعنى بعبارة شاملة ومعناه لديه "وله خَشَع من في السموات والأرض، فخضع له بالعبودة، وأقرّ له بإفراد الربوبية، وانقاد له بإخلاص التوحيد والألوهية"^(٨)، وهذا ما أكده ابن كثير بقوله: "استسلم له من فيهما طوعاً وكرهاً"^(٩).

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٣، المصدر السابق، ص ٩٢.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج ١، المصدر السابق، ص ١٣٤.

(٣) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر السابق، ص ٢٨٠.

(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر نفسه، ص ٢٨١ باختصار.

(٥) الزمخشري، الكشاف، ج ١، المصدر السابق، ص ٥٣٩.

(٦) ينظر: هارون بن موسى، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١٢٣؛ وأبو عبد الله الحسين بن محمد الدماغي، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ١٠٥؛ و ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٧) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٠، المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٨) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر نفسه، ص ٥٦٤.

(٩) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٤، ص ٦٩.

وكذلك في يونس: ﴿قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتَ بِهِ بِنُوٓأَسْرَٰئِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٩٠]، وفي النمل: ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤] وفي الصافات: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات: ١٠٣] وكل ذلك أتى بهذا المعنى كما أشار إلى ذلك ابن الجوزي^(١)، وعن الآية الأخيرة يقول الطبري " فلما أسلما أمرهما الله وفوضاه إليه واتفقا على التسليم لأمره والرضا بقضائه"^(٢).

والوجه الآخر (الإقرار)، والذي يتداخل أحياناً مع المعنى السابق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات أي: استسلمنا: ودخلنا في السلم، وتركنا المحاربة والقتال بقولهم: لا إله إلا الله،...]^(٣)، ويعني: الإقرار باللسان، كما في قوله تعالى في براءة: ﴿وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾ [التوبة: ٧٤] يعني: بعد إقرارهم ولم يخلصوا قط^(٤). و " أظهروا الإسلام في الصورة..."^(٥)، فهذا مجمل القول لمعنى (الإسلام) في القرآن الكريم بحسب رأي المفسرين*.

أما المفردة الثانية في المصطلح فهي (السياسي) و (السياسية) فقد وردت في اللغة بمعنى القيام على الشيء وترويضه وكذلك تولي الأمور، يقول الخليل "السياسة فعل السائس الذي يسوس الدواب سياسةً يقوم عليها ويروضها والوالي يسوس الرعية وأمرهم"^(٦)؛ وهذا ما أكدته كل من الزمخشري^(٧)، الذي يعقب على هذه اللفظة بقوله و"من المجاز: الوالي يسوس الرعية ويسوس أمرهم، ويسوس أمورهم، وسوس فلان أمر قومه"^(٨)، والرازي في قوله: "سأس الرعية يسوسها سياسةً بالكسر"^(٩). وابن منظور "السُّوسُ الرِّيَاسَةُ... وإذا رَأَسُوهُ قِيلَ سَوَّسُوهُ وَأَسَاسُوهُ وَسَاسَ الْأَمْرَ سِيَاسَةً قَامَ بِهِ وَرَجُلٌ سَاسٌ مِنْ قَوْمٍ سَاسَةٌ وَسَوَّاسٌ... يَقَالُ سَوَّسَ فَلَانٌ أَمَرَ بَنِي

(١) ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢١، المصدر السابق، ص ٧٦.

(٣) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٢، المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(٤) ينظر: هارون بن موسى، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١٢٣؛ وأبو عبد الله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ

كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ١٠٥-١٠٦؛ و ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٥) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، بيروت، لبنان،

مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، ج ١٠، ص ١٥٨.

* وهناك عودة لهذا الموضوع في مصطلح (الإسلام والايمان) لدى شحور، ويفصل القول في هذا المصطلح.

(٦) الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٠٦، ويرى العبارة نفسها بتصرف بسيط لدى ابن منظور، ينظر: ابن منظور، لسان

العرب، المصدر السابق، مج ٣، ص ١٠٧، لا حاجة إلى الرصد المعنى اللغوي للألفاظ في التراكيب، فالتراكيب تتطور مجتمعة كجزء واحد ولا على

فصلها ألفاظها عن بعضها، فهي أصبحت كاللفظ الواحد في معناه الذي تطور إليه، لكننا أثرنا ذكر المفردات كلها للإفادة أكثر، وذكرت الألفاظ مع

التراكيب نظراً للحقول الدلالية.

(٧) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٨١.

(٨) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨٢.

(٩) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٢٦.

فلان أي كُلف سياستهم... سُنتُ الرعية سياسةً وسُوسَ الرجلُ أمورَ الناسِ على ما لم يُسمَّ فاعله إذا مُلِّكَ أمرهم... (١)

لكن ابن فارس لا يشير إلى هذه المعاني في (سوس) إلا بشكلٍ إحتمالي بل يشير إلى أن السين والواو والسين أصلان: أحدهما فسادٌ في شيء، والآخر جبلةٌ وخليقةٌ، ويستشهد لذلك بأمثلة... وفي معرض قوله عن الأصل الثاني وهو الجبلة والخليقة والطبع يذكروا "أمَّا قولهم سُنته أسوسه فهو محتملٌ أن يكون من هذا، كأنه يدلُّه على الطبع الكريم ويحمِّله عليه" (٢).

وبعد هذا يتبين أن (السياسة) لغة تطلق على القيام على الشيء وتولي الأمور وشؤون الناس... أما هذا المصطلح بهذه الصيغة ومشتقاتها لم يرد في القرآن الكريم، وإن وجد مضامينها بصيغ أخرى مثل الحكم والأمر والأمر بالعدل وكل ما يدور في فلك السياسة الشرعية.

أما السياسة اصطلاحاً فقد وردت لها عدة تعريفات منها "القيامُ على الشيء بما يُصلِّحه... (٣)؛ وقال ابن عقيل فيما ينقله عنه ابن القيم "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه و سلم ولا نزل به وحي" (٤).

وتعقيباً على قول للشافعي "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" يوضح ابن القيم مستنداً إلى كلام ابن عقيل أنه إن أريد بقول إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابية... ويؤكد إلى أن هذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام... فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرعوا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع... وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياساتهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً فتناقم الأمر

(١) ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ٣، ص ١٠٧.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ١١٩.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ٣، ص ١٠٧.

(٤) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (د:ت): الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ت: محمد جميل غازي، القاهرة،

مطبعة المدني، لاط، ص ١٧.

وتعذر استدراكه وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك...^(١).

وفي مقابل هذا أفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه، فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه... بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط فأبي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل هي موافقة لما جاء به بل هي جزء من أجزائه ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات^(٢).

وقد كتب فيها العلماء كثيراً في التراث الإسلامي ضمن كتب الفقه والسياسة الشرعية والقضاء^(٣)؛ لكن لم يكن هناك مصطلح بهذه التركيبة (الإسلام السياسي)... وإن هذا المصطلح جديد طارئ في الفكر الإسلامي المعاصر وله خيط ربط بأصوله اللغوية مع حيث المعنى لكن (الإسلام) في هذا المصطلح ليس الإسلام في المعاني والأوجه التي ذكر، وإنما تصور محدد للإسلام ومن زاوية معينة وهذا المضمون المركب جديد لم تكن من قبل، وذات علاقة وثيقة بالحركات الإسلامية المعاصرة التي تعمل على إعادة الكيان الإسلامي السياسي والحياة الإسلامية وفق القيم الإسلامية؛ مع تعدد التوجهات والشخصيات الفاعلة في هذا المجال، بين معتدل ومتطرف، وبين الحركات السلمية والجهادية أو جماعات العنف والتشدد... أما صحة المصطلح فيرفضه المفكرون الإسلاميون، وذلك لشبهة اختزال الإسلام في السياسة فقط، مع أن السياسة جزء من الإسلام، وفي الإسلام سياسة إسلامية، أو ما يسمى بالسياسة الشرعية في الفقه السياسي الإسلامي، واقتصار الإسلام على السياسة وعمل

^(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المصدر السابق، ص ١٧-١٩ باختصار.

^(٢) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المصدر نفسه، ص ١٩ باختصار.

^(٣) من ذلك كمشال الأحكام السلطانية للماوردي والقاضي أبو يعلى، والإمامة والسياسة لأبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري و دائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق، وغياث الأمم والتياث الظلم لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، الحسبة والسياسة الشرعية لابن تيمية، والطرق الحكمية لابن القيم وأخبار القضاة لأبوت بكر محمد الضبي البغدادي، الملقب بـ"وكيع" ونظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية للشيخ عبد الحي الكتاني وغيره كثير وكثير.

الحركات الإسلامية على السياسة فقط بالمعنى المتداول فهذا غير مقبول لديهم، أما إذا اقتصرنا على بعض الحركات الإسلامية على العمل السياسي الإسلامي ومجال السياسة الشرعية فيمكن انطباق هذه التسمية عليهم بشرط الاقرار بتفاصيل المجالات الأخرى، وحينئذ يكون الأصوب (الإسلاميون السياسيون) وليس (الإسلام السياسي) بحسب ما يراه الباحث، لكن مع التحفظ على أن هذه التسمية من إختراعات المناوئين للحركات الإسلامية وبخاصة لدى الباحثين الغربيين ومن ثم تبعمهم العلمانيون في العالم الإسلامي واختراعه ابتداءً كان للتفويض والتشهير^(١)، واعتبر أن الإسلاميين يستغلون الدين لأغراضهم السياسية.

وهذا الذي قيل عن (الإسلام السياسي) ينطبق على مفهوم مصطلح (الإسلامي والإسلامية) (Islamist-Islamism) كمرادف له، وهذان المصطلحان لم يردا في القرآن الكريم ووجود ياء النسبة فيهما لا يجعلهما مصطلحاً متداولاً من قبل بهذا المعنى الجديد الذي يعني (الإسلام السياسي)، فوجود استخدام في عناوين كتب لدى العلماء لا يتضمن هذا المعنى الجديد الذي يعنى بها اليوم^(٢).

وحاصل ما سبق من حيث التطور الدلالي أن (الإسلام السياسي) بهذه التركيبة (المركب الإضافي) وكذلك مصطلحي (الإسلامي والإسلامية) (ذات الإيحاء الإيجابي)، من المصطلحات الجديدة، ويعتبر من المفردات التي لم تكن موجودة في اللغة ونشأ في واقعا المعاصر، بتأثير الواقع السياسي والفكري الذي استجد بعد عشرينيات القرن الماضي واشتد وتيرته في السبعينيات وإلى الآن ودعت إليها مقتضيات الحاجة الجديدة وبما أن نشأة الكلمات مظهر من مظاهر التطور الدلالي، فهذا يعني أن هذه المفردات حصل عليها تطور لكن من حيث النشأة والاستحداث والجدة^(٣).

والسبب في ظهور هذه التسمية (الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية) التي مرت بها المجتمعات الإسلامية وبخاصة بعد سقوط الخلافة والسلطنة العثمانية ونشوء الحركات الإسلامية لإعادة الإسلام إلى المجتمع والواقع السياسي المعاصر والحكم.

أما (الإسلاموية)؛ فهي مصطلح جديد النشأة ليست فقط من حيث المعنى بل من حيث البناء والوزن الصرفي، فهذا مما اعترف به مستخدموه، يرى هاشم صالح أن وزني فعلويّ وفعلويّة:

(١) ينظر: ص ١٦٥ من الرسالة.

(٢) مثل كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، واجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية لابن قيم الجوزية.

(٣) ينظر: علي عبدالواحد وافي، علم اللغة، المصدر السابق، ص ٣٢٥-٣٢٦.

أدخل إلى ساحة الاستخدام العربي بعد طول تردد على الرغم من (قبحهما) للوهلة الأولى، ينطوي على تلوين سلبي للمعنى، ويشير إلى أنهما كانا قد دخلا سابقاً على يد بعض الكتاب والمؤلفين دون الإشارة إلى أسمائهم، مما يدل على أنهما يمثلان حاجة ماسة من أجل توسيع التعبير، وبالتالي توسيع التفكير في اللغة العربية. ويرى أنهما ضروريان من أجل الدقة والتمييز. هكذا أصبح يستخدم مثلاً: إسلامويّ كمقابل لاسلامي... وعقلانوي كمقابل لعقلاني وشعبوي كمقابل للشعبي... وقوموي كمقابل لقومي وعلماوي كمقابل لعلماني... وأن هذا الوزن أصبح شائعاً في اللغة الفرنسية كما في قولهم (scientifique#scientiste)، والفرق بينهما^(١).

يبدو أنه ليس هناك إتفاق على مضمون (الاسلاموية) مثلها مثل المصطلحات الأخرى كمصطلح (الأصولية) و (الحركات الإسلامية) وبخاصة أنها ترجمت من اللغة الانجليزية أو اللغات الأوروبية^(٢)؛ لكن الغالب أن (الإسلاموية) يستخدم أكثر للمعاني السلبية والمذمومة كما يظهر لدى (أركون) و (هاشم صالح) و (خليل عبدالكريم)^(٣)؛ ويؤكد (محمد سليم العوا) أن (الاسلاموي) "لا تستعمل-في المشرق على الأقل- إلا في مقام الذم والاستهانة والاستخفاف"^(٤)؛ وهذا ما أكده عبدالرحيم بوهاها^(٥).

والظاهر أن اختراعه كان للتمييز بينه وبين مصطلح (الإسلامية) المشحونة بالمعاني الايجابية التي يظهر فيها الاعتدال، باعتبار أن (الاسلاموية)، يتسم بالتطرف والتشدد وإقصاء الآخر المختلف، وهذا الغموض قد يؤدي إلى عدم قبوله^(٦).

والنتيجة أن (الإسلاموية) أيضاً من حيث التطور الدلالي مصطلح جديد الاستعمال في اللغة وحديث النشأة في الدراسات والبحوث السياسية والاجتماعية المهمة بالحركات والأحزاب الإسلامية المعاصرة، وينطوي على مضمون إجتماعي وسياسي، ورغم شيوعه فإنه لا يزال يكتفه الكثير من الغموض والضبابية، لتداخله مع مصطلحات أخرى قريبة منها كمصطلح

^(١) ينظر: محمد أركون (١٩٩٥م): أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت-لبنان، دار الساقى، ط٢، ص ١١-١٢.

^(٢) ينظر: "السبيل أونلاين - دراسة نقدية لظاهرة الإسلاموية في تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، حستان الطرابلسي

<http://www.assabilonline.net>

^(٣) ينظر: خليل عبدالكريم، الأسس الفكرية ليسار الاسلامي، المدر السابق، ص ٨١، ١٧٧، ٨٦.

^(٤) برهان غليون، محمد سليم العوا (٢٠٠٨م): النظام السياسي في الاسلام سلسلة حوارات لقرن جديد، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط٢، ص ٢٦٤.

^(٥) عبدالرحيم بوهاها، الاسلام الحركي، المصدر السابق، ص ٦.

^(٦) إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، المصدر السابق، ص ١٠.

الإرهاب والتطرف والأصولية، وتخضع للتوظيف السياسي القائم على المصلحة وعلى الموقف من الإسلام عموماً^(١).

ومن العائلة المصطلحية نفسها (الإسلام السياسي) هناك مصطلحات حديثة النشأة مثل، (الإسلام السني) فهو عبارة عن ما سمي في التاريخ الإسلامي بأهل السنة والجماعة ولها مرتكزات وخصائص^(٢)، ويقابله (الإسلام الشيعي)، و(الإسلام العربي)^(٣)، الذي هو (بحسب تحليل مستخدميه) التصور الإسلامي (وإن سموه إسلاماً) والذي اكتسب عناصر من خصائص العرب كقومية وعقائد في جزيرة العرب وأعرافها وتقاليدها قبل الإسلام، والتعبير عنه باسم الإسلام بعد تعديل وتثبيت واكتسابها كعناصر منه مع أنه من ثقافة العرب ومشاعلهم، وانتقل من العربية إلى مكوتات الإسلام العامة، مع بقاء خصوصية إسلام العرب فيها بعد إضافات وإسهامات خاصة بالمناطق الأخرى، وكل ذلك يتعلق بالتدين أي بتجسيد الدين وبما يلبس تقبله وفهمه لدى جماعة من الجماعات أو فئة من الفئات، وبما ينشأ عن ذلك الفهم من سلوك وعمل وحياة جماعية^(٤)؛ ويقابله (الإسلام التركي) و(الهندي) و(المالي) و(الكردي)... وكذلك (إسلام الساسة)^(٥) الذي يعنى به التوجه الذي اتبعه بعض الساسة من توظيف المقدس الديني ورموزه لتثبيت ملكهم وسلطتهم، وإخراج الدين من مسلكه الحقيقي إلى أداة يوظف لمعاني أخرى، أو هو (إسلام ممسرح) على حد تعبير سهام الدبّابي الميساوي^(٦) و(الإسلام الأسود)^(٧)... الذي هو "عبارة تطلق في الدراسات الحديثة على الإسلام السائد في منطقة تمتدّ من جنوب الصحراء الكبرى إلى رأس الرجاء الصالح في أقصى جنوب القارة الأفريقية"^(٨)، وكذلك المصطلحات الأخرى في هذا المجال مثل (إسلام عصور الانحطاط)^(٩)

(١) السبيل أونلاين - دراسة نقدية لظاهرة الإسلاموية في تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، حسّان الطرابلسي

<http://www.assabilonline.net>، بتصرف.

(٢) ينظر: ستام الجمل، الإسلام السني، المصدر السابق، صص ١-١٩٢.

(٣) عبدالله خلايفي، الإسلام العربي، المصدر السابق، صص ١-٢٠٠.

(٤) ينظر: صص ١٦٩-١٧١.

(٥) سهام الدبّابي الميساوي، إسلام الساسة، المصدر السابق، صص ١-١٢٠.

(٦) سهام الدبّابي الميساوي، إسلام الساسة، المصدر نفسه، صص ١٠١.

(٧) محمد شقرون، الإسلام الأسود، المصدر السابق، صص ١-١٣٦.

(٨) محمد شقرون، الإسلام الأسود، المصدر نفسه، صص ١٠.

و(الاسلام الشعبي)^(٣) و(إسلام المصلحين)^(٤)؛ و(الإسلام الجديد) و(المستنير)، و(التقدمي)، و(الاجتماعي) و(الثوري)، مع ذلك لا شيء يذكر بحسب ما يراه هويدي عن (إسلام الدين والرسالة)، و(إسلام العقيدة والشريعة)^(٥).

فمن حيث اللغة فإن (الاسلام) في كل هذه المصطلحات لا يطابق المعنى اللغوي والمعنى القرآني، وأقرب المعاني القرآنية هو (الاسلام) بمعنى اسم للدين الذي تدين به، فهذا أيضاً لا يطابق ما قصده من مفردة (الاسلام) بإضافته الملحقة، فهذا (الاسلام) يعني: تصور معين وخاص لفهم الاسلام واقتصاره في توجه أو مذهب أو جنس أو فترة زمنية أو بيئة جغرافية، أو تيار سياسي، فهذا يمكن إعتباره إنحطاط الدلالة وانحرافها من حيث التطور الدلالي، لأن (الاسلام) بسعته وشموله يقتصر في هذه التسميات الملحقة المذكورة، إضافة إلى نشأتهم الحديثة والجدة.

أما الملحق بكلمة الاسلام في التراكيب السابق (المضاف إليه) فلها جذر وأصل لغوي يبتعد ويقترب من ما وظف له، فمثلاً (السنّي) المأخوذ من (سن) في (الاسلام السنّي)، في اللغة الطريقة والسيرة... حميدة كانت أو ذميمة^(٦)، أما القرآن الكريم فقد تناول (السنة) بالمعنى اللغوي وهي الطريقة" فالسنن: جمع سنة، وسنة الوجه: طريقته، وسنة النبي: طريقته التي كان يتحراها، وسنة الله تعالى: قد تقال لطريقة حكمته، وطريقة طاعته، نحو: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ بُدِيلاً﴾ [الفتح: ٢٣] ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ تُحْوِيلاً﴾ [فاطر: ٤٣]"^(٧).

فالقرآن لم يذكر (السنّي) ولا (الشيعي) وإنما هذان اصطلاحان حادثان في الاسلام وخصوصاً بعد زمن الفتنة، فالسنّي هو ما تعارف عليها بأهل السنة والجماعة، الذين يعتقدون أنهم "على هدي الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه علماء واعتقاداً وقولاً وعملاً وأدباً وسلوكاً، وهم سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، الذين اجتمعوا على الكتاب والسنة، وعلى أئمتهم وأئمة الهدى المتبعين لهم المتبعين لهم،

(٢) هالة الورتاني وعبدالباسط قمودي، إسلام عصور الانحطاط، المصدر السابق، صص ١-١٨٢.

(٣) زهية جويرو (٢٠٠٧م): الاسلام الشعبي، بيروت-لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١، صص ١-١٤٢.

(٤) جيهان عامر، إسلام المصلحين، المصدر السابق، صص ١-٢٠٠.

(٥) فهجي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر السابق، ص ٥.

(٦) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ٣، المصدر السابق، ص ٢١٢٤، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢٢٦، وإبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٥٦.

(٧) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤٢٩.

وكل من سلك سبيلهم في الاعتقاد والقول والعمل والسلوك إلى يوم الدين...^(١)، وإن بعضاً من المستخدمين لهذا المصطلح (الاسلام السني) لا يرون ذلك لهم^(٢).

فالسني بهذا المعنى هو المقصود في هذا المصطلح ولم يتغير ولم يتطور إلا من زوايا وجهات النظر الآخرين لهم... واستخدم كمصطلح معروف وليس كأصله اللغوي... وكذلك الشيعة في (الاسلام الشيعي) هم الطائفة المقابلة لمصطلح (الاسلام السني)، والشيعة في اللغة الطائفة المجتمعة على أمر، ويقال هؤلاء شيعة فلان أي: أتباعه، والشيعة الأعوان والأحزاب^(٣)

وذكر أهل التفسير أن الشيعة في القرآن على أربعة أوجه: الفرق والأهل والنسب و أهل الملة و الأهواء المختلفة، هذا عدا الاشاعة^(٤). لكن الشيعة أصبحت مصطلحاً آخر ذات علاقة بالمعنى اللغوي لكن له تعريف آخر، والشيعة إسم علم أطلق أولاً على معنى المناصرة والمتابعة، وفي بادىء الأمر لم يختص به أصحاب علي ابن أبي طالب دون غيرهم... ثم تميّز به من فضل إمامة علي وبنيه على عثمان، ومن بعده من الأئمة، مع تفضيلهم إمامة أبي بكر وعمر، عن الجميع، ولم يكن الخلاف دينياً في وقتها... لكن المفهوم تطور وأصبح الاعتقاد بالنص والوصية في الامامة معيار التمييز بين الشيعة وغيرهم ، مع القول بعصمة الأئمة وغيره من الإعتقادات، وسموا أيضاً بالروافض وانقسموا إلى فرق كثيرة^(٥).

وحين تضاف هذه الكلمات إلى (الاسلام) يتغير معناها ومدلولها مقارنة بإضافته إلى مذهب أوفرقة داخل الاسلام، والاضافة إلى الاسلام لا المذهب أو الطائفة أو الفرقة أصبح مقصوداً لدى أصحاب فكرة (الاسلام واحداً ومتعددًا)؟!!

^(١) مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج ٢، المصدر السابق، ص ٩٧٨.

^(٢) لمصداق هذا القول ينظر: بسلام الجمل (٢٠٠٦م): الاسلام السني، المصدر السابق، ص ١٩٢-١٩٣.

^(٣) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٣٧٦.

^(٤) للأدلة وتفصيل ينظر: هارون بن موسى، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١٤٣-١٤٤؛ وأبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٢٨٥-٢٨٦؛ وابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٣٧٧.

^(٥) مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج ٢، المصدر السابق، ص ١٠٨٤ باختصار.

ونجد هذا في مفردة (العربي) في (الاسلام العربي) الذي أخذ من (عرب) الذي جاء في معاجم اللغة بمعنى جيل من الناس معروف خلاف العجم، والعربي منسوب إلى العرب، وهم أهل الأمصار... والعرب هذا الجيل لا واحد له من لفظه و العرب العاربة الخُص منهم^(١)، والعربية هي هذه اللغة...^(٢).

وجاء بمعنى الفصيح يقال "أعرب الرجل : أفصح القول والكلام وهو عربانيّ اللسان أي: فصيح...^(٣)، و"العربي: المفتح، والإعراب: البيان. يقال: أعرب عن نفسه... وإعراب الكلام: إيضاح فصاحته...^(٤).

وهذا مما جاء في القرآن كما يشير إليه الراغب و العربي لديه: الفصيح البين من الكلام، مستشهداً بقوله تعالى ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] وقوله ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وغيره^(٥)، لكن ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] لدى القرطبي يتضمن اللغة العربية كلسان فصيح بين قرآنًا عربيًا على العرب، لأن لسانهم وكلامهم عربي ، فأنزلنا هذا الكتاب بلسانهم ليعقلوه ويفقهوا منه^(٦)، وكذلك قوله ﴿كَتَبْتُ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [فصلت: ٣]، "أي: في حال كونه لفظا عربيا، بينا واضحا، فمعانيه مفصلة، وألفاظه واضحة غير مشكلة"^(١). وقوله: ﴿حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: ٣٧]، "قيل: معناه: مفصحا يحق الحق ويبطل

(١) هذه العبارات موجودة في أغلب معاجم اللغة وذلك يعود إلى أن كلاً منهم إستفاد من الآخر، ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٢٣، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٨٦٣، و الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٦٤١، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٤٦٧، ويؤكد الراغب الأصفهاني على هذه المعاني ويرى أن الأعراب في الأصل جمع عرب ثم صار إسمًا لسكان البادية، وهذا نص قوله "العرب: ولد إسماعيل، والأعراب جمعه في الأصل، وصار ذلك اسما لسكان البادية. {قالت الأعراب آمنا} [الحجرات: ١٤]، {الأعراب أشد كفرا ونفاقا} [التوبة: ٩٧]، {ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر} [التوبة: ٩٩]، والأعرابي في التعارف صار اسما للمنسوبين إلى سكان البادية...". ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٥٥٦-٥٥٧.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٨٦٤.

(٣) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٢٣.

(٤) الراغب، أصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٥٥٧.

(٥) الراغب، الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر نفسه، ص ٥٥٧.

(٦) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٥، المصدر السابق، ص ٥٥١.

(٧) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٧، المصدر السابق، ص ١٦١.

الباطل، وقيل: معناه شريفاً كريماً^(٢). وهذا ما أكده ابن كثير بقوله "أنزلنا عليك القرآن محكما معرباً"^(٣).

فالقرآن الكريم إذاً ذكر (العربي) بمعنى الفصيح وصنفاً من العرب وهم الأعراب وليس عرب الجنس الذي هو جيلٌ من الناس معروفٌ خلافُ العجم، واللسان العربي. والمقصود بـ(العرب) في مصطلح (الاسلام العربي) ما ينسب ويضاف إلى العرب كقومية مستقلة لها خصائصها وأعرافها وعاداتها وتقاليدها قبل الاسلام وبعده وخصوصاً في جزيرة العرب باعتبارها مهد العرب، وهذا ليس فيه أي جديد أو تطور لكن بإضافته إلى الاسلام يعتبر هذا التطور تطوراً نحو الانحدار والانحطاط للفظه لأنه أصابه نوع من الضعف والانهيال من ناحية الدلالة، وتفقد أثرها الايجابي في الأذهان وتفقد مكانتها بين الألفاظ التي تنالها من المجتمع الاحترام والتقدير وسبب هذا الانحطاط أسبابه سياسية واجتماعية ونفسية. والذي قيل في مصطلح (الاسلام العربي) يقال أيضاً لمصطلح (الاسلام التركي) و(الهندي) و(المالي) و(الكردي)... وكذلك مصطلح (إسلام الساسة) و(الاسلام الأسود) و(الاسلام الشعبي) و(إسلام المصلحين) و(الإسلام الجديد) و(المستنير)، و(التقدمي)، و(الاجتماعي) و(الثوري)، من حيث إنحداره وانحطاطه لغوياً للأسباب نفسها، ويمكن أن يعد إعتبار هذه المصطلحات مصطلحات (عدا ما أشير) حديثة النشأة، أما من حيث المضمون فإنه ليس هناك إسلام يخص الساسة وإنما هناك توظيف سلبي للإسلام والدين من قبل الساسة وهذا ليس إسلاماً وإنما هو توظيف سلبي واستغلال للإسلام، ومع ذلك لا شيء يذكر بحسب ما يراه هويدي عن (إسلام الدين والرسالة)، و(إسلام العقيدة والشريعة)^(٤).

وفي جانب آخر فإن بعضاً من هذه المصطلحات مثل (إسلام عصور الانحطاط) و(إسلام المصلحين) و(الاسلام الأسود) و(الاسلام الشعبي) في هذا المبحث و(إسلام المتكلمين) و(إسلام الفلاسفة)، و(إسلام المتصوفة) في المبحث الثاني، يجب أن يعرف اصطلاحياً وفق العلم الذي نشأ منه أو الحثييات التي وجد منها لأنه من الصعب إن لم نقل من المستحيل الوصول

^(٢) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٥٥٧.

^(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٤، ص ٦٩.

^(٤) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، المصدر السابق، ص ٥.

إلى معانيها لغوياً ولم يذكرها القرآن بمعناها الاصطلاحي، وإنما اصطلاحات فلا بد أن نراجع إليها في مصادر مختصة.

فحين نرجع مثلاً إلى مصطلح (إسلام عصور الانحطاط) من حيث الجذر اللغوي في المعاجم فيعرّف الإسلام لغةً واصطلاحاً كما مرّ، ويعرف أن (عصر) ومشتقاته كما يقول ابن فارس " العين والصاد والراء أصولٌ ثلاثة صحيحة: فالأوّل دهرٌ وحين، والثاني ضَغَطُ شيءٍ حتّى يتحلّب، والثالث تَعَلَّقُ بشيءٍ وامتسأكَ به"^(١)، وهذا الذي أشار إليه ابن فارس أكدته أصحاب المعاجم...^(٢)، إذاً فالعصر المقصود للمصطلح لغةً يأتي بمعنى الدهر والحين والزمن أو حقبة تاريخية معينة، والانحطاط مأخوذ من (حط) الذي معناه نزل و حدر ووضع أو إنزال الشيء من علوّ وهذا ما أكدته كل من الفراهيدي وابن فارس والزمخشري وابن منظور وغيرهم^(٣).

وبما أن هذا المصطلح المركب (إسنادياً)، لم يكن موجوداً لا في اللغة ولا في القرآن الكريم فلا بد إذاً من إيجاده في الكتب التاريخية والموسوعات المختصة... وبالنظر لهذا المصطلح يعرف أن عصور الانحطاط لم تكن محددةً بفترة أو حقبة زمنية وأن مفهوم الانحطاط فيه قدر كبير من التعميم من حيث زج كلّ الفعاليات الحضارية في إطار سلبي يناقض التشكّل السريع لإسلام مثالي ومرجعي...^(٤).

لكن سقوط بغداد بعد الغزو المغولي بقيادة هولاكو (٦٥٦هـ/١٢٥٨م) يعتبر نقطة تحول في التاريخ الاسلامي مع مد وجذر هنا وهناك ولكن يبدو أن الاضافة الابداعية انعدمت بحسب رأي البعض (هالة الورتاني وعبدالباسط قمودي) بعد القرن الثامن تقريباً في كل مجالات المعرفة لندخل بذلك إلى عصور الانحطاط التي ساد فيها الفكر الاجتراري

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٤٠.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٦٨-١٧٠، الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٥٦٩ و ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، المجلد العاشر، ١٦٩-١٧٠، مجدالدين يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، المصدر السابق، ص ٤٦٥-٤٦٦، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ص ٦٠٤.

(٣) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٦٨، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٣، والزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٧، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١٦٧، وإبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٨٢.

(٤) هالة الورتاني وعبدالباسط قمودي، إسلام عصور الانحطاط، المصدر السابق، ص ١٣.

المنضوي تحت سلطة مطلقة لإنتاج الماضي في إطار ثنائيات السنة والبدعة والقودة والضلال، ليظلّ إسلام عصور الانحطاط مشدوداً إلى إرث الماضي، منقطعاً عن حركة...^(١).

والشيء نفسه بالنسبة لمصطلح (إسلام المصلحين)، فالصَلْحُ : نقيض الطلاح و خلاف الفساد^(٢)، لكن (المصلحين) مصطلح تحدث عنه المختصون، وبمعرفة الجذر اللغوي يعرف العلاقة بين الأصل اللغوي والإصطلاحي وهذا معروف، والذين سموا بالمصلحين هم الأفغاني وعبدّه وغيرهم من علماء القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. أما (الاسلام الشعبي)، فهذا أيضاً مصطلح حادث، وتحدثنا عن الاسلام منفرداً وأما (الشَّعْبُ)، فقد جاء في اللغة بمعنى: "ما تَشَعَّبَ من قبائل العرب وجمعه: شُعوب، ويُقال: العرب شعب والموالي شعب والترك شعب وجمعه شعوب..."^(٣).

ويرى ابن فارس أنّ "الشين والعين والباء أصلان مختلفان، أحدهما يدلُّ على الافتراق، والآخر على الاجتماع ويشير إلى أنه من باب الأضداد وهذا ما تحدث عنه أصحاب المعاجم بالتفصيل ومثّلوا له بأمثلة"^(٤).

(الشعب) أيضاً "الجماعة الكبيرة ترجع لأب واحد وهو أوسع من القبيلة والجماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد والجماعة تتكلم لسانا واحدا جمعه شعوب"^(٥).

لكن (الاسلام الشعبي) الذي في الأساس مأخوذ من عبارة (الدين الشعبي) في مقابل (الدين الرسمي أو العالم) ليس نابعاً عن الفكر والحضارة الاسلامية وإن كان هناك نوع من التفكير والتدين الشعبي العام في الواقع، يقابل مصطلح (عقائد العوام) القديمة^(٦)، "يختص بلامح

^(١) هالة الورتاني وعبدالباسط قمودي، إسلام عصور الانحطاط، المصدر السابق، ص ٢٨، ٩٦؛ وعن الفكر الاسلامي وخصائصه وتجلياته ينظر: ص ٦٠-٩٣؛ ولنموذج منه في مصر وشمال أفريقيا ينظر: ص ١٠٣-١٥٩ من المصدر نفسه.

^(٢) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٠٦، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٠٣، والزنجشيري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٥٤، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٧٥.

^(٣) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٣٤.

^(٤) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٩٢، ١٩٠، ولما سبق بالتفصيل ينظر: الزنجشيري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٠٩، و الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٣٤، وابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٢٦٨، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٥٤.

^(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٨٣.

^(٦) زهية جويرو، الاسلام الشعبي، المصدر السابق، ص ٨، ١٤.

وسمات اكتسبها من ارتباطه بفئات اجتماعية محدّدة وبوظائف تحدّدت طبقاً لأوضاعها الاجتماعية ولمستوياتها المعرفية"^(١)، وكان الاهتمام بهذا الموضوع زاد بعد الحرب العالمية الثانية في البيئة الأوروبية^(٢)؛ لكن المشكلة التي تواجهه هي أن هناك مجتمعات إسلامية وكل منها لها إسلام مستقل في هذا المجال... فهذا المصطلح أيضاً مصطلح جديد وحديث النشأة مثل المصطلحات الأخرى.

^(١) زهية جويرو، الإسلام الشعبي، المصدر السابق، ص ١٢٣.

^(٢) ينظر: زهية جويرو، الإسلام الشعبي، المصدر السابق، ص ٢٥-٢٦.

المطلب الثاني: التطور الدلالي في الاسلام الحركي والحركة الاسلامية

ومن المصطلحات الشائعة في الفكر الاسلامي المعاصر (الحركة الاسلامية) ومن ثم ظهر (الاسلام الحركي)*، فمن حيث اللغة فإن الحَرَكَة في اللغة ضدُّ السكون... والمَحْرُكُ منتهى العُنُق عند المفصل من الرأس والمَحْرُكُ أيضاً مَقْطَع العُنُق، وهذا ما ذكره المعجميين^(١)، وبهذا المعنى أيضاً جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: ١٦]^(٢).

واستفاد المستخدمون لمصطلحي (الاسلام الحركي أو الحركة الاسلامية)، من هذا المعنى اللغوي، لأن الحركات الاسلامية أو الاسلام الحركي من سماتهم الحركة لتحقيق أهدافهم، ونجاحهم في "تحريك الواقع الاجتماعي والسياسي والبروز على الساحة باعتبارها قوة اجتماعية وسياسية فاعلة ومؤثرة في واقع الناس"^(٣).

هناك مصطلحان في هذا المجال كليهما يعبران عن الآخر لكن بعبارتين مختلفتين وهما (الاسلام الحركي) و (الحركة الاسلامية)، لكن يبدو أن المتداول الأكثر هو الثانية وهو الأقدم إستعمالاً من حيث النشأة؛ فالحركة الإسلامية من حيث النشأة والهيكل التنظيمي "ظاهرة تاريخية عصرية في تاريخنا الطويل، لم يكن ما يسمى الحركة الإسلامية قبل إلغاء الخلافة العثمانية"^(٤).

و (الحركة الاسلامية) أو (الاسلام الحركي) بوصفه اتجاهاً سياسياً منظماً ومهيكلًا برزت في بداية العقد الثالث من القرن العشرين وإن كانت جذورها تعود إلى أقدم من ذلك، ويرى بوهاها وقبله عبد المجيد الشرفي وغيرهم أن الآثار الاجتماعية والاقتصادية التي خلفها الاستعمار

* وظهرت أيضاً مصطلحات متقاربة، منها (المنهج الحركي)، والذي يمكن عدده مفردة من مفردات الحركة الاسلامية والاسلام الحركي وهو كذلك من المصطلحات الجديدة من حيث التطور الدلالي والذي يعنى به لدى من استخدمه "الخطوات المنهجية التي تحرك بها النبي صلى الله عليه وسلم منذ بعثته حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى"، ينظر: منير محمد الغضبان (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): المنهج الحركي للسير النبوية، الأردن، دار الوفاء، ط ١، ص ١١.

^(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ٢، المصدر السابق، ص ٨٤٤، و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٥، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١٦٧، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٦٨.

^(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٤، المصدر السابق، ص ٦٥.

^(٣) عبد الرزيم بوهاها، الاسلام الحركي، المصدر السابق، ص ١٠.

^(٤) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الفكر الإسلامي الحركي وسبل تجديده، المصدر السابق، ص ٢٧.

في العالمين العربي والإسلامي وكذلك الدعوات السلفية وهزائم القوميين والثورة الإسلامية كان لها دور مهم في نهوض الشعور الديني، ومن ثم حركات الإسلام الحركي^(١). ويرى الباحث أن (الحركة الإسلامية) أو (الإسلام الحركي) هي تلك "التنظيمات والجماعات الإسلامية السياسية والعمل الشعبي المنظم التي تقوم على الإسلام فكراً وتنطلق من أجل الدعوة للإسلام والوصول إلى حكمه وتعود به إلى قيادة المجتمع، وتوجيه الحياة وتغيير الواقع ليكون الإسلام في عقل كل الناس قاعدة للفكر والعاطفة والحياة وليكون الدين كله لله"^(٢).

و(الحركة الإسلامية) أو (الإسلام الحركي) وإن كانا من حيث المضمون (العمل الجماعي) شيئاً غير جديد في التاريخ الإسلامي لكن من حيث التشكيلة والآليات والعمل والوسائل جديداً، ومن حيث الصياغة كمصطلح حديث النشأة برزت في العقد الرابع أو بعده من القرن العشرين، وبخاصة لدى مفكرين أمثال (سيد قطب) و(فتحي يكن) و(القرضاوي)، ويعتبر من حيث التركيبة اللغوية والتطور الدلالي مصطلحين حديثي النشأة، وظهرتا تحت تأثير الواقع السياسي والفكري الجديدين وخصوصاً بعد سقوط الخلافة والسلطنة العثمانية.

^(١) عبد الرّحيم بوهاما، الإسلام الحركي، المصدر السابق، ص ١١-١٦، ٢٦، ٢٩.

^(٢) ينظر: ص ١٧٧ من الرسالة.

المطلب الثالث: التطور الدلالي في الاسلام الرباني والاسلام الأمريكي

يبدو أن كلمة (رب) ومشتقاته من بين أكثر الكلمات الواردة في القرآن الكريم^(١) ومع أنه أصبح مصطلحاً إسلامياً مشهوراً إلا أنها لم تبعد كثيراً عن معناها اللغوي المستعمل قبل الاسلام^(٢).

يشير ابن فارس أن الرء والباء يدلُّ على أصولٍ. فالأول إصلاح الشيء والقيامُ عليه، فالرَّبُّ: المالكُ، والخالقُ، والصَّاحِب. والرَّبُّ: المُصْلِحُ للشيء، والأصل الآخر لزوم الشيء والإقامةُ عليه، وهو مناسبٌ للأصل الأول. يقال أُرِيتُ السَّحَابُ بهذه البلدةِ، إذا دامت. وأرضٌ مَرَبٌّ: لا يزال بها مَطَرٌ؛ ولذلك سُمِّي السَّحاب رباباً. والأصل الثالث: ضمُّ الشيء للشيء، وهو أيضاً مناسبٌ لما قبله^(٣).

وعلى هذا يقال الرِّيبَةُ: الحاضِنَةُ. ورَبَّته ورَبَّته: حضنته، ورَبِيَّةُ الرَّجُل: ولد امرأته من غيره، أو هو رب الدار والعبد وغير ذلك... وفلان مربوب، والعباد مربوبون، وقد رب فلان: ملك^(٤) و"اختص الرب والراية بأحد الزوجين إذا تولى تربية الولد من زوج كان قبله، والريب والريبية بذلك الولد، قال تعالى: ﴿وَرَبَّيْبِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] والرياب: السحاب، سمي بذلك لأنه يرب النباتات..."^(٥).

ويؤكد الأصفهاني أن "الرب في الأصل: التربية، وهو إنشاء الشيء حالا فحالا إلى حد التمام، ويقال ربه، ورباه ورببه... فالرب مصدر مستعار للفاعل"^(٦).

وكلمة (رب) ومعانيها في اللغة والقرآن الكريم متداخلة ومتقاربة وفي كثير من الأحيان متطابقة تماماً مع المعنى اللغوي، ذهب الأصفهاني إلى أنه "لا يقال الرب مطلقاً إلا لله تعالى المتكفل بمصلحة الموجودات، نحو قوله: ﴿بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: ١٥]. وعلى

(١) يشير عودة خليل أبو عودة أنها ذكرت في تسعمائة وتسعة وسبعين موضعاً باشتقاقاته المختلفة وتركيباته المتنوعة، ينظر: عودة خليل أبو

عودة (١٤٠٩هـ/١٩٨٥م): التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، الزرقاء، الأردن، مكتبة المنار، ط ١، ص ١٢١.

(٢) لهذا الترابط وبخاصة بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، راجع: عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة

القرآن الكريم، المصدر نفسه، ص ١٢١-١٢٧.

(٣) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨٢ باختصار، وأشار الدامغاني أن معنى (الرب): الملك

والسيد، ينظر: وأبو عبدالله الحسين بن محمد الدامغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٢٣٨.

(٤) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٦، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢،

ص ٣٨٢، والرحمشرقي أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٧-٣٢٨. والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢٦٧.

(٥) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣٣٦.

(٦) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَالِيكَ وَالنَّيِّعَ أَرْبَابًا﴾ [آل عمران: ٨٠] أي: آلهة، وتزعمون أنهم الباري مسبب الأسباب، والمتولي لمصالح العباد^(١).

وهذا ما قاله الخليل والرازي^(٢) ولكن بالإضافة يقال له ولغيره، نحو قوله: ﴿أَحْمَدُ لِلَّهِ رَبِّ الدار، ورب الفرس لصاحبهما^(٣)، وقد أشار المودودي أن المعنى الأصلي الأساسي لكلمة (رب): التربية، ثم تشعبت عنه معاني التصرف والتعهد والاستصلاح والإتمام والتكميل، ومن ذلك كله تنشأ في الكلمة معاني العلو والرئاسة والتملك والسيادة. وفي القرآن جاء بجميع المعاني اللغوية لكن وفق سياقات مختلفة ويعضد رأيه هذا بأدلة من القرآن الكريم^(٤).

أما مصطلح (الرباني) الذي يطرح هنا بإضافته إلى الاسلام، فقد جاء في اللغة والقرآن الكريم، فمعنى (الربَّانيُّ) هو: المُتَّالِه العارف بالله تعالى...^(٥)، وبمعنى "الذي يعبد الرب والكمال العلم والعمل وفي التنزيل العزيز ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكُتُبَ﴾ [آل عمران: ٧٩]^(٦)، والرباني: "العالم الصابر، كقوله تعالى في سورة المائدة ﴿وَالرَّبَّيْنِيُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، يعني: العلماء الصابرون"^(٧)، وقد فسروا بالحكماء العلماء والعلماء الفقهاء والحكماء الفقهاء والحكماء الأتقياء^(٨)، وقال آخرون: بل هم ولاة الناس وقادتهم^(٩).

ويرى الطبري أن أقرب الآراء إلى الصواب وأنه جمع "رباني"، وأن "الرباني" المنسوب إلى "الربَّان"، الذي يربُّ الناس، وهو الذي يُصَلِّح أمورهم، و"يربِّها"، ويقوم بها^(١٠).

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣٣٦.

(٢) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٦، الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢٦٧.

(٣) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣٣٦.

(٤) أبو الأعلى المودودي (د:ت): المصطلحات الأربعة في القرآن، تقلم: محمد عاصم الحداد، لا نا، لاط، ص ٢٤-٢٧.

(٥) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٧-٣٢٨، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢٦٧.

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٣٢١.

(٧) أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٢٣٨.

(٨) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر السابق، ص ٥٤٢.

(٩) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر نفسه، ص ٥٤٣.

(١٠) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر السابق، ص ٥٤٣.

ويرى أن "الرباني" هو المنسوب إلى من كان بالصفة التي وصفه وبناء على ذلك يرى أن العالم بالفقه والحكمة من المصلحين منهم، لأنه يَرُبُّ أمورَ الناس، بتعليمه إياهم الخيرَ، ودعائهم إلى ما فيه مصلحتهم، وكذلك الحكيمُ التقِيُّ اللهُ، والوالي الذي يلي أمورَ الناس على المنهاج الذي وليه المقسطون من المصلحين أمورَ الخلق، بالقيام فيهم بما فيه صلاحُ عاجلهم وآجلهم، وبما يعود عليهم بالنفس، ودنياهم وهؤلاء كلهم يستحقون أن [يكونوا] ممن دَخَلَ في قوله عز وجل: "ولكن كونوا ربانيين" بحسب فهمه^(٢).

ويلخص الطبري "الربانيون" بقول موجز في غاية الأهمية، فهم "عمادُ الناس في الفقه والعلم وأمور الدين والدنيا. ولذلك قال مجاهد: "وهم فوق الأحرار"، لأن "الأحرار" هم العلماء، و"الرباني" الجامعُ إلى العلم والفقه، البصرَ بالسياسة والتدبير والقيام بأمر الرعية، وما يصلحهم في دنياهم ودينهم"^(٣).

أما الرَبِّيُّ: فهو العارف بالربِّ^(٤). و"الرَبِّيُّون": الذين صبروا مع الأنبياء نسبوا إلى العبادة والتأله في معرفة الربوبية لله الواحد^(٥) و"الربي كالرباني، والربوبية مصدر، يقال في الله عز وجل... فالرباني كقولهم: إلهي"^(٦).

أما عن كيفية وزنه واستقراره على (رباني) وليس (ربي) فيشير كل من الأصفهاني وابن الجوزي إلى أن الرباني هو في الأصل (ربي) أدخلت الألف للتفخيم ثم أدخلت النون لسكون الألف كما قيل في (صنعاني) و (نصراني) وواحدهما (ربان) كما يقال (ربان) و (عطشان) ثم ضمت إليه ياء النسبة كما قالوا: لحياني وجسماني...^(١).

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر نفسه، ص ٥٤٤.

(٣) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر نفسه، ص ٥٤٣.

(٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨٢.

(٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٦.

(٦) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣٣٧، وتام قول الأصفهاني "والرباني قيل: منسوب إلى الربان، ولفظ فعلان من: فعل يبن نحو عطشان وسكران، وقلما يبنى من فعل، وقد جاء نعلان، وقيل: هو منسوب إلى الرب الذي هو المصدر، وهو الذي يرب العلم كالحكيم، وقيل: منسوب إليه، ومعناه، يرب نفسه بالعلم، وكلاهما في التحقيق متلازمان؛ لأن من رب نفسه بالعلم فقد رب العلم، ومن رب العلم فقد رب نفسه به. وقيل: هو منسوب إلى الرب، أي: الله تعالى، فالرباني كقولهم: إلهي "كما في الأعلى. المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣٣٧، وابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٧٣٣-٧٣٤.

وبما أننا أمام مصطلحين مركبين مقابلين (الإسلام الأمريكي)، و(الإسلام الرياني)، ومن المصطلحات في هذا الباب (الإسلام الأمريكي) كقابل ل(الإسلام الرياني)، الذي إستخدمهما (سيد قطب) لأول مرة، ومن ثم (أحيا) هذا المصطلح صلاح عبدالفتاح الخالدي ووظفه في فترة متأخرة وفي ظرف مغاير، لكن في الاطار نفسه.

فالثانية (الإسلام الرياني) يقصد به (الإسلام) كما هو والمتمثل في رسالة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم متضمناً العقيدة والعبادة، والأخلاق والتزكية، والمدنية والحضارة، والمعرفة والثقافة، والتجارة والصناعة، والدولة والسلطة، والدعوة والقوة، والحق والحرية، والجهاد والتضحية، والتحدي والمواجهة، والتحرير والاستقلال، والعزة والكرامة، الذي أخذ من حقائق القرآن، وتوجيهات رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفهم سلف الأمة، وبيان العلماء الريانيين.

أما (الإسلام الأمريكي) فهو الذي يستغل (الإسلام) لمصالحه ومحاربة خصومه كالشيعية مثلاً، فليس هو الإسلام الذي أنزله الله، بمفهومه العام الشامل، ويركز على الشعائر التعبدية ويتوسع في الحديث عن الدار الآخرة وحسن الخلق ويوجه المسلمين إلى محبة اليهود والنصارى، وبيارك إختلاط الرجال بالنساء... ويقصر الجهاد على جهاد النفس والهوى والشيطان دون محاربة الأعداء، ويدعو إلى إسلام مرن قابل للتطوير والتحوير والتبديل والتغيير، ولا يعنيه نظام الحكم، ولا اختيار الحاكم ولا يتدخل في السياسة ويسمح بالانحرافات والمفاسد والمعاصي تحت شعار الحرية و.... الخ^(١).

وقد يطلق على (الإسلام الأمريكي)، (أمركة الخطاب الإسلامي للمسلمين) أو (أمركة الخطاب الديني للمسلمين) وذلك وفق خطة يعمل على تطوير الخطاب الديني للمسلمين وبخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، عن طريق حكام الدول الإسلامية وأجهزتها المختلفة وبخاصة التربية والتعليم والأوقاف، كي يهيئ الأرضية المناسبة لتقبل أفكارهم ويحققوا ومصالحهم في العالم الإسلامي دون مقاومة أو عقبات تذكر، فالمصطلح الثاني (الإسلام الأمريكي)، أوتى (أمركة الخطاب الإسلامي للمسلمين) و(أمركة الخطاب الديني للمسلمين) الذي يكون على هيئة جملة كاملة، مصطلح حادث، أوجده المتغيرات الدولية السياسية والمصالح الاستعمارية، وبخاصة في الوقت الذي برزت فيه أمريكا على الساحة العالمية كقوة عظمى وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية وبعد ظهور ما سمي

(١) ينظر: صلاح عبدالفتاح الخالدي، بين الإسلام الرياني والإسلام الأمريكي، المصدر نفسه، ص ٢٣-٤٧.

بالنظام العالمي الجديد والقطب الواحد، أما مصطلح (الاسلام الرياني) فهو مصطلح جديد أيضاً من الناحية الشكلية لكن مضمونه قديم، نشأ من جراء الهجمة الفكرية الأمريكية ومحاولاتها الرامية إلى صياغة أفكار المسلمين كي تتناسب مصالحها وأهدافها، لكن مفردة (الرياني) تطورت نحو التوسيع والتعميم فأصبحت تطلق على الدين بعد أن كان تطلق على فرد أو أفراد متميزين بصفات منتسبين بذلك إلى الرب.
ملاحظة:

يمكن القول إن هذه التسميات والمصطلحات (السابقة والتي ارتبطت بمفردة الاسلام) والتي قيلت متأثراً بالواقع الثقافي والمعرفي الغربي، هذه المصطلحات يمكن درجها تحت مسميات مختلفة ضمن التطور الدلالي وهي (الانحطاط والانحدار الدلالي أو النشأة تحت تأثيرالعوامل الثقافية الفكرية، وكذلك توسيع وتعميم الدلالة والمعنى في وجه وتضييقها في وجه آخر)، فمثلاً (الاسلام الحركي) فمن حيث إعتبار (الاسلام) مأخوذ من (الاسلام) بمعنى الدين فهو تخصيص للدلالة وانحطاط لها وهو تحديده بالمجال الحركي في الاسلام، وانحطاط من دلالاته من (الاسلام) إلى نوع أحظ منه قدرأ، وباعتبار أن الأصل في الدلالة (الحركة الاسلامية) و(الجانب الحركي) من الاسلام ، فهو تعميم للمعنى؛ وبقي أن يشار إلى أن هذه المصطلحات من إفرازات الفكر المعاصر وبخاصة من حيث الصياغة والتعبير وإن وجد لبعضها جذور وتاريخ*.

* ولكي تصير الدلالة أقرب للمضمون يقترح الباحث (من الناحية الفكرية وليس اللغوية) أن تحذف كلمة (الاسلام) ويوضع كلمة أخرى مكانها أو أن يحصل تغيير في تركيب المصطلح لمعرفة خصائص أو مميزات هذا التوجه تحت تأثير الواقع البيئي والاجتماعي والسياسي وغيره، مثال ذلك وضع (السياسة الإسلامية) بدل (الإسلام السياسي)، و(الحركة الإسلامية) بدل (الإسلام الحركي) و(التوجه الكلامي والفلسفي والصوفي) بدل (إسلام المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة) ويمكن إضافة (الاسلامي) إليهم أيضاً وهكذا.

المطلب الرابع: التطور الدلالي في الإستيعاب الحركي و الأيدز الحركي

من المصطلحات التي استخدمها فتحي يكن (الإستيعاب الحركي)، ولم يعثر الباحث بحسب جهده المتواضع إلى أن أحداً قبله استخدم هذا المصطلح بهذا المعنى، والاستيعاب من (وعب) يقول ابن فارس أن "الواو والعين والباء: كلمة تدلُّ على استيظاف الشيء. وأوعبْتُ الشيءَ: استوظفْتُه كلَّه، ويقولون: جاء فلانٌ مُوعباً، أي جَمَعَ ما استطاعَ من جَمَع^(١)، وهذا ما أكدته الزمخشري، ويضيف إلى أن "من المجاز: استوعب الجراب الدقيق... وبيت وعيب: واسع يستوعب ما يجعل فيه، وأوعب بنو فلان لبني فلان: جاءوهم بأجمعهم، وأوعبوا جلاءً: لم يبق في بلدهم أحد"^(٢)، ومن هذا المعنى "استيعابُ الشيء استئصاله"^(٣)، و(استوعبه) أخذه أجمع واستأصله والحديث تلقاه واستوفاه والمكان أو الوعاء الشيء وسعه...^(٤).

وهذا يدل على أن (وعب) ومشتقاته ومنه (الاستيعاب) يدل في اللغة على أخذ الشيء بأجمعه واستيظافه واستئصاله وقبوله وما في معناهم من حيث السياق.

(الاستيعاب) أو (الاستيعاب الحركي) استخدم في حقل العمل الاسلامي وبخاصة الجانب التربوي والتنظيمي منه، فهو لدى فتحي يكن يعني قدرة الدعاة على اجتذاب الناس وريحهم على اختلاف عقولهم وأمزجتهم وطبقاتهم وثقافتهم، خارج الدعوة والحركة والتنظيم، وتوظيفهم للعمل الدعوي المنظم ومن ثم استيعاب المنتظمين والملتحقين بالعمل الاسلامي والحركة من الداخل.

وهذا المصطلح مصطلح جديد مأخوذ من أصله اللغوي ووظفت في المجال الحركي بجانبه الدعوية والسياسية، وهذا من باب انتقال المعنى من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة والذهنية (كما أشير إلى نحو: استيظاف الشيء و استوعب الجراب الدقيق، وأوعب بنو فلان لبني فلان: جاءوهم بأجمعهم، وأوعبوا جلاءً: لم يبق في بلدهم أحد) وتوسع فيه المعنى وعمم مع أنه في الوقت نفسه مصطلح حديث النشأة ويبدو أن انتشاره يعود إلى ما بعد إنشاء الأحزاب في العالم الاسلامي ومنها نشأة الحركات والأحزاب الاسلامية.

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٦، ص ١٢٤.

(٢) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٤٣.

(٣) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٧٤.

(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ١٠٤٢.

أما الإيدز الحركي فإن أول من استعمل هذا المصطلح بصيغتي (الإيدز الحركي) و(الإيدز الحركي)؛ مستعيراً من المرض الفتاك المسمى بالإيدز بحسب متابعة الباحث هو فتحى يكن ويقصد به ظاهرة التمزق في البنى التنظيمية والحركية للقوى والأحزاب والتنظيمات والطوائف على مختلف هوياتها وانتماءاتها الفكرية والسياسية وبخاصة لدى الحركات الإسلامية.

أشيرت إلى (الحركة) في (الحركة الإسلامية والإسلام الحركي)، وبقي (الإيدز) الذي هو "مرض فيروسي يسببه الفيروس المعروف باسم HIV، وهو احد الأمراض المنقولة جنسياً، حيث يستطيع الفيروس المسبب تدمير الجهاز المناعي تدريجياً مما يؤدي لإصابة المريض بالالتهابات المتعددة والأورام"^(١).

وهو فيروس "يهاجم خلايا الجهاز المناعي المسؤولة عن الدفاع عن الجسم ضد أنواع العدوى المختلفة وأنواع معينة من السرطان. وبالتالي يفقد الإنسان قدرته على مقاومة الجراثيم المعدية والسرطانات، ويسمى هذا الفيروس "فيروس نقص المناعة البشري" Human Immune-deficiency Virus أو اختصاراً HIV والاسم العلمي لمرض الإيدز هو (متلازمة العوز المناعي المكتسب) أو (متلازمة نقص المناعة المكتسب) Acquired Immune Deficiency Syndrome أو اختصاراً AIDS"^(٢).

واستعير من اسم هذا المرض الفتاك المعدي هذا المصطلح تنبيهاً لمدى خطورته في الواقع الحركي من حيث البنية التنظيمية الداخلية ومن ثم ظهورها علامات وأعراضها على الجسم الحركي كما هو يظهر أعراضه على جسم الانسان.

والمصطلح جديد على الساحة الفكرية الإسلامية ومن حيث التطور الدلالي فقد حصل فيها تطور من نوع ومظهر إنتقال الدلالة لعلاقة المشابهة، وذلك يكون في الاستعارة، التي هي عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، وهذه العلاقة في مصطلح(الإيدز الحركي)، موجود

^(١) مقالة بعنوان ما هو مرض الإيدز؟ في موقع: http://www.kfupm.edu.sa/medicalcenter/aids_ar.htm

^(٢) ما هو الإيدز؟ مقالة في موقع: <http://www.sehha.com/diseases/id/aids/aids02.htm>

وهي علاقة التفتت والتمزق أو الهلاك، ومع (قرينة) صارفة عن إرادة المعنى الأصلي، وهذا موجود في مصطلح (الايذز الحركي)، بقيد (الحركي).

والمعروف أن الانتقال يكون من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة أو العكس، أي انتقالها من المجرّد إلى الحسي، وهنا الانتقال كان من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة، فالايذز مرض محسوس استعمل للتمزق في البنى التنظيمية والحركية.

وانتقال الألفاظ من إطار الحس إلى إطار التجريد تعد مسلكاً لغوياً مطرداً، بحسب رأي غازي طليمات وتسلكه اللغات حينما يتطور الناطقون بها من البداوة إلى الحضارة، ومن الاشتغال بالغرائز إلى الاشتغال بالعقل، والعربية سلكت نفس المسلك بالمقارنة بين الجاهلية والإسلام، وتأثراً بالثقافات الوافدة، وهذا ليس عملاً اعتباطياً بل تستوعبه طبيعة العربية الاشتقاقية والإفادة من تحول الدلالات من الحقيقة إلى المجاز...^(١)، وهذا ما أشار إليه إبراهيم أنيس من إتفاق الباحثين في نشأة الدلالة على أنها بدأت بالمحسوسات ثم تطورت إلى الدلالات المجردة بحكم تطور العقل الإنساني ورفيقه، فكلما ارتقى التفكير العقلي عند الإنسان جنح إلى استخراج الدلالات المجردة وتوليدها والاعتماد عليها في الاستعمال، ويرى أن هذه الظاهرة (نقل الدلالة من المحسوسات إلى المجردات) تعدّ من المجاز أيضاً^(٢).

وهذا ما حصل هنا في مصطلح (الايذز الحركي)، وفيه (انتقال من الحسي إلى التجريد).

^(١) غازي مختار طليمات، في علم اللغة، المصدر السابق، ص ٢٣٦.

^(٢) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، المصدر السابق، ص ١٢٤.

المطلب الخامس: التطور الدلالي في الأصولية

من المصطلحات المستخدمة بكثرة والتي أصابها الغموض والتشويه معاً مصطلح (الأصولية)، وقد يكون مرجع ذلك استخدامه في سياقات مختلفة وضمن مرجعيات متعددة ومتناقضة، وبعد متابعة المعنى الاصطلاحي في تلك المرجعيات يتابع هنا المعنى اللغوي كي يتجلى التطور الدلالي التي حصل فيها.

و(الأصل) واحد وجمعه (الأصول)، وجاء بمعنى أساس الشيء، و(أصل) الشيء أساسه الذي يقوم عليه ومنشؤه الذي ينبت منه، قال الكسائي (ت ١٨٩ هـ) في قولهم: "لا أصل له ولا فصل له": إنَّ الأصل الحسب، والفصل اللسان^(١).

والأصل أيضاً أسفل كل شيء، ولهذا يقال استأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها، واستأصل الله شأفتهم: قطع دابرهم، واستأصله أي قلعه من أصله، ورجل أصيل له أصل ورأي أصيل له أصل ورجل أصيل ثابت الرأي عاقل، وانه لأصيل الرأي والعقل ومجد أصيل أي ذو أصالة^(٢)، (أصل) الشيء جعل له أصلاً ثابتاً يبنى عليه، (استأصل) الشيء ثبت أصله وقوي والشيء قلعه بأصله، (الأصالة) في الرأي جودته وفي الأسلوب ابتكاره وفي النسب عراقته، و(الأصلي) ما كان أصلاً في معناه ويقابل بالفرعي أو الزائد أو الاحتياطي أو المقلد^(٣)، وفي القرآن الكريم جاء أيضاً بمعنى القاعدة والأساس كما قال تعالى: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤] يعني "في الأرض ضارب بعروقه فيها (وَفَرْعُهَا) وأعلاها ورأسها (في السماء)"^(٤).

أما (الأصولية) فهو المنتسب إلى الأصول و(الأصول) أتى بمعنى "أصول العلوم قواعدها التي تبنى عليها الأحكام والنسبة إليها أصولي"^(٥)، وملتقى المعاني في (الأصل) لغة هو الأساس والقاعدة.

(١) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٩، والزنجشيري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١٨، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٢٠ باختصار، لم نشر إلى ما جاء بمعنى ما كان من النهار بعد العشي ١٠٩-١١٠، وهذا ما ورد أيضاً في القرآن الكريم {بالغدو والأصال} [الأعراف: ٢٠٥] أي: العشايا، يقال للعشية: أصيل وأصيلة، فجمع الأصيل أصل وأصال، وجمع الأصيلة: أصائل، وقال تعالى: {بكرة وأصيلاً} [الفتح: ٩]. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١١٠، و الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٧٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر السابق، ص ٨٩، و الزنجشيري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩.

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٢٠.

(٤) الزنجشيري، الكشاف، ج ٣، المصدر السابق، ص ٣٧٧.

(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٢٠.

إن مصطلح "الأصولية" كترجمة عن المصطلح الانجليزي (fundamentalism)، غربي النشأة والمضمون و مثقل بالمعاني المسيحية والأنماط الغربية وطوّر في الغرب لكي يصف اعتقادات بعض الدعاة الانجيليين المتشددين الراضين لكل جديد... ولأصله العربي ومعانيه الاسلامية (والذي يرتبط بأصول الفقه وأصول الدين) مضامين ومفاهيم أخرى مغايرة لمضامينه الغربية، وتوسع هذا المعنى الغربي ليشمل كل أنواع الجماعات الدينية التي تحاول العيش طبقاً للنص الديني، من اليهودية والمسيحية والإسلامية .

ويستخدم اليوم (الأصولية) لكافة الجماعات والحركات الاسلامية المعتدلة والمتشددة ويقابل الحركة الاسلامية والاسلام السياسي بالشكل المتداول والصورة الشائعة.

أما مصطلح (الأصولي) و (الأصولية) فذو معنى محمود و"يطلق على العالم بأصول الفقه أو أصول الدين (علم العقيدة والتوحيد)، فيقال عالم أصولي كما يقال فقيه ومفسر ومحدث"^(١)، ويمكن تعريف مفهوم الأصولية ب"الاشتغال بعلم الأصول في مختلف العلوم الشرعية المتعلقة بالكتاب والسنة والفقه المستنبط منها"^(٢)، وهذا هو الشائع حتى في الفكر الاسلامي المعاصر، سواء استعمل (الأصولي-أو-الأصولية، أوالقواعد الأصولية)، ولا علاقة لأي منها بمضامين مصطلح (الأصولية) في الفكر الغربي النصراني^(٣).

فمن منطلق المناداة بالعودة إلى المعتقدات التأسيسية أو أساسيات الدين وأصوله يمكن اطلاق (الأصولية) على كل المسلمين العابدين الذين يقبلون القرآن باعتباره كلمة الله وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم واعتباره نموذج الحياة، إنما في نظر أولئك الحرفيين الذين يريدون أن يعيدوا الماضي ويعيدوا استساخه، فإن أفراداً قلائل ومنظمات قليلة في الشرق الأوسط (بحسب رأي جون ل. إسبوزيتو) هم الذين ينطبق عليهم هذا الوصف النمطي^(٤).

ونظراً لكلا المعنيين فيمكن القول إن مصطلح (الأصولية) أصابه نوع من الضعف والانهايار من ناحية الدلالة، ويفقد أثره الايجابي في الأذهان ومكانته بين الألفاظ التي تنالها من المجتمع الاحترام والتقدير إذا نظرنا إليها من زاوية مفهومه الاسلامي مقارنة بما حصل لها في مفهومها الغربي، وأن الأسباب السياسية والاجتماعية والنفسية وراء

(١) مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المصدر نفسه، ص ٩٦٥.

(٢) عماد علي عبدالسميع حسين، الأصولية الاسلامية والأصوليات الدينية الأخرى، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٣) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر السابق، ص ٤٤، ومحمد عمارة (٢٠٠٩/١٤٣٠هـ): إزالة الشبهات عن بعض

المصطلحات، القاهرة، الاسكندرية، جمهورية مصر العربية، دار السلام، ط ١، ص ١٥-١٧.

(٤) جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، المصدر السابق، ص ٢٣.

هذا الانحطاط، أما إذا فسرنا الأمر من زاوية أخرى ودققنا الأمر في مصطلح (الأصولية) وفق مفهومها الغربي فيظهر أن دائرة دلالة الكلمة قد اتسع فاشتمل على معانٍ جديدة لم تكن مثبتة في دائرة دلالتها، وخرجت من كونها محصورةً في معنى محدد ونتيجة للتطور الذي تعرض له المجتمع توسع معناها وأعطى دلالة جديدة أملتها الظروف المتغيرة وإن لم يحصل على الرضى والقبول من المفكرين الدارسين في الفكر الإسلامي لتعارضه مع المعنى الأصيل للكلمة ومنبتها الفكري في العالم الإسلامي.

وهناك ثمة علاقة معينة بين المعنى الإسلامي والمعنى الجديد الغربي للكلمة، وهي العلاقة المشابهة من عودة للأصول والنصوص التأسيسية، وبخاصة إذا نظرنا إلى (الأصولية) من الزاوية الدينية المرتبطة بالوحي والرسالات.

المطلب السادس: التطور الدلالي في الحاكمية وشبهاتها

هذا المصطلح له عدة استخدامات منها (الحاكمية) و(الحاكمية الإلهية) أو (حاكمية الله) و(حاكمية الاستخلاف) و(حاكمية الكتاب البشرية)، ودخل في الاستخدام السياسي المعاصر مع أبو الأعلى المودودي، ثم انتقل إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في الستينيات مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب وهو الذي طوره، وشهد رواجاً في الكتابات السياسية والعقائدية والفكرية الإسلامية المعاصرة، وبخاصة لدى بعض الأحزاب والحركات الإسلامية وأصبح من المنطلقات التأسيسية للخطاب لديهم، ولكن لم يستخدم وفق مضمون واحد لدى الكل وإنما استخدم بالمعاني المختلفة وأحياناً المتناقضة كما سيأتي.

أما من حيث اللغة فإن دلالة (حكّم) في الأصل (المنع)، وهذا ما أكده كلٌّ من الفراهيدي وابن فارس والراغب الأصفهاني والزمخشري وغيرهم^(١).

ومنه سميت اللجام: حكمة الدابة لأنها تمنعها يقال حكمت الدابة وأحكمتها، وفرس محكومة: في رأسها حكمة، وكلُّ شيء منعتَه من الفساد فقد حكّمته وحكّمته وأحكّمته ويقال: حكمت السفينة وأحكمتها، إذا أخذت على يديه، وحكم يحكم أصله: منع منعا لإصلاح، والحكم: المنع من الظلم، والحاكم أي الذي يمنع الظالم من الظلم، واستحكّم الأمر: وثق^(٢)، ومن المجاز: حكمت السفينة تحكيماً، وأحكمتها إحكاماً إذا أخذت على يده أو بصرته ما هو^(٣).

ومن (حكم)، اشتق معاني أخر يربطها بأصل المعنى خيوط ربط أو يبتعد بحسب الاستعمال والسياق، من ذلك الحكم: القضاء وجمعه أحكامٌ، والحكم مصدر قولك حكّم بينهم يحكّم أي قضى وحكّم له وحكم عليه والحكم القضاء بالعدل^(٤)، والحكم بفتح الحاء الحاكم وحكّمه في ماله تحكيماً إذا جعل إليه الحكم فيه فاحتكّم عليه في ذلك واحتكموا إلى الحاكم وتحاكّموا بمعنى والمحاكمة المخاصمة إلى الحاكم، وحاكّمنا فلاناً إلى الله أي دعونا إلى حكم الله...^(٥).

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١ ص ٢٤٣، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٩٢، والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٤٨، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٦، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٩٠.

(٢) للمزيد: راجع المصادر السابقة، الصفحات نفسها.

(٣) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٦.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مج ٢، المصدر السابق، ص ٩٥٢.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مج ٢، المصدر نفسه، ص ٩٥١، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١٦٧.

وحاكمته إلى القاضي: رافعته. وتحاكنا إليه واحتكنا، وهو يتولى الحكومات، ويفصل الخصومات...^(١)... وحاكمه إلى الله، وإلى القرآن إذا دعاه إلى حكمه^(٢)، وحاكناه إلى الله: دَعَوَاهُ إِلَى حُكْمِ اللَّهِ^(٣).

و(حاكمه) إلى الله تعالى وإلى الكتاب وإلى الحاكم خاصمه ودعاه إلى حكمه، و(احتكم) الخصمان إلى الحاكم رفعا خصومتها إليه، و(الحاكم) من نصب للحكم بين الناس و(المحكمة) هيئة تتولى الفصل في القضاء ومكان انعقاد هيئة الحكم^(٤).

والتحكيم: قول الحرورية: "لا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ"^(٥)، وَيُسَمَّوْنَ الْمُحَكَّمَةَ لِإِنْكَارِهِمْ أَمْرَ الْحَكَمَيْنِ وَقَوْلِهِمْ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، وَكَأَنَّ هَذَا عَلَى السَّلْبِ لِأَنَّهُمْ يَنْفُونَ الْحُكْمَ كَمَا قَالَ ابْنُ سَيِّدِهِ^(٦).

ومن ذلك الحُكْمُ بمعنى: العِلْمُ والفقه والحكمة وهو مصدر حَكَمَ يَحْكُمُ قَالَ اللَّهُ ﴿وَأَتَيْنَهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا﴾ [مريم: ١٢] أي علماً وفقهاً^(٧)، وصاحب الحكمة والحكيم أيضا المتقن للأمر^(٨)، وأحكمته التجارب: جعلته حكيماً^(٩).

و(المُحَكَّمُ) المتقن أيضاً ومن القرآن الظاهر الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب أي فَعِيلٌ بمعنى مُفْعَلٍ أَحْكَمَ فَهُوَ مُحَكَّمٌ الَّذِي لَا شَبَهَةَ فِيهِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى تَأْوِيلٍ، وَالذِّكْرُ الْحَكِيمُ مِنْ صِفَةِ الْقُرْآنِ أَيِ الْحَاكِمِ لَكُمْ وَعَلَيْكُمْ^(١٠).

والمعاني القرآنية من(حكم) هي المعاني اللغوية نفسها والله سبحانه وتعالى أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ وَهُوَ الْحَكِيمُ لَهُ الْحُكْمُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَالَ اللَّيْثُ الْحَكْمُ اللَّهُ تَعَالَى وَمِنْ صِفَاتِ اللَّهِ الْحَكْمُ وَالْحَكِيمُ وَالْحَاكِمُ وَهَذِهِ الْمَعَانِي مُتَقَارِبَةٌ، وَالْحَكْمُ وَالْحَكِيمُ وَهُمَا بِمَعْنَى الْحَاكِمِ وَهُوَ

(١) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٦.

(٢) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٧.

(٣) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١ ص ٢٤٣.

(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٩٠.

(٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١ ص ٢٤٣.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، مج ٢، المصدر السابق، ص ٩٥١، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٩٠.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، مج ٢، المصدر السابق، ص ٩٥١، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١٦٧، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٩٠. والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ويقال لمن يُجَيِّدُ دَقَائِقَ الصَّنَاعَاتِ وَيُتَقَنُّهَا حَكِيمٌ، وَالْحَكِيمُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْحَاكِمِ مِثْلَ قَدِيرٍ بِمَعْنَى قَادِرٍ وَعَلِيمٍ بِمَعْنَى عَالِمٍ، يَنْظُرُ: الرَّازِي، مَخْتَارُ الصَّحَاحِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ص ١٦٧، وَ إِبْرَاهِيمُ مُصْطَفَى وَآخَرُونَ، الْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ ج ١، ص ١٩٠.

(٨) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٩) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٦.

(١٠) ابن منظور، لسان العرب، مج ٢، المصدر السابق، ص ٩٥١، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٩٠.

القاضي فهو فعيلٌ بمعنى فاعلٍ أو هو الذي يُحكّم الأشياءَ ويتقنها فهو فعيلٌ بمعنى مُفعلٍ
وقيل الحكيمُ ذو الحكمة^(١).

و"الحكم بالشيء: أن تقضي بأنه كذا، أو ليس بكذا، سواء ألزمت ذلك غيره أو لم تلزمه،
قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، فالخطاب موجه لولاة
أمر المسلمين في "العدل بينهم في القضية، والقسم بينهم بالسوية"^(٢)؛ و"الحكم بالعدل"^(٣).
و﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: ٥٠] و(حكم الجاهلية) يعني: "أحكام عبدة الأوثان من
أهل الشرك"^(٤)، ويقال: حاكم وحكام لمن يحكم بين الناس، قال الله تعالى: ﴿وَتَدُلُّوهُنَّ إِلَى
الْحُكَّامِ﴾ [البقرة: ١٨٨]^(٥).

والحكم: كما قال الأصفهاني "المتخصص بذلك، فهو أبلغ. قال الله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ
أَبْتَغِي حُكْمًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، وقال عز وجل ﴿فَابْعَثُوا حُكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحُكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾
[النساء: ٣٥]، وإنما قال: (حكما) ولم يقل: حاكما؛ تنبيها أن من شرط الحكمين أن يتوليا
الحكم عليهم ولهم بحسب ما يستصوبانه من غير مراجعة إليهم في تفصيل ذلك، ويقال
الحكم للواحد والجمع، وتحاكنا إلى الحاكم"^(٦).

وقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حُكْمًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، أي: قل: فليس لي أن أتعدى
حكمه وأتجاوزه، لأنه لا حكم أعدل منه، ولا قائل أصدق منه"^(٧).
وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّخَذُوا حُكْمًا﴾ [النساء: ٥٨] والتحاكم إلى الطاغوت هنا
تحاكم في فصل الخصومات إلى غير كتاب الله وسنة رسوله"^(٨).

(١) ابن منظور، لسان العرب، مج ٢، المصدر السابق، ص ٩٥١.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٨، المصدر السابق، ٤٩١.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٤١.

(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٠، المصدر السابق، ص ٣٩٤.

(٥) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٤٩.

(٦) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٧) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، المصدر السابق، ص ٦٠.

(٨) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٤٦.

والحكمة عند الأصفهاني "إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى: معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الأحكام، ومن الإنسان: معرفة الموجودات وفعل الخيرات، وهذا هو الذي وصف به لقمان في قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢]"^(١).

ويفسر الطبري الآية السابقة "بالفقه في الدين والعقل والإصابة في القول"^(٢)،

ومن المعنى نفسه ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ﴾ [مريم: ١٢].. أي: حكمة^(٣)، و"الفهم لكتاب الله في حال صباه"^(٤) وأما قوله تعالى: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ) يعني "بأحكم من حكم في أحكامه، وفصل قضائه بين عبادہ؟"^(٥).

ومعنى (الحكيم) في قوله تعالى (المحكم) ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ "المحكم، صرف (مُفَعَّل) إلى (فَعِيل) كما قيل: (عَدَابٌ أَلِيمٌ) ، بمعنى مؤلم"^(٦)، وهذا المعنى أكده الطبري في قوله تعالى ﴿أَحْكَمْتَ آيَاتِنَا﴾ [هود: ١]، أي "أحكم الله آياته من الدَّخَلِ وَالخَلَلِ والباطل، ثم فصلها بالأمر والنهي، وذلك أن "إحكام الشيء (إصلاحه وإتقانه) و (إحكام آيات القرآن)، إحكامها من خلل يكون فيها، أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قبله"^(٧).

وبعنى بالحكمة في قوله تعالى ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، "السنة التي سنها الله جل ثناؤه للمؤمنين على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبيانه لهم"^(٨)، والمعنى نفسه في قوله تعالى ﴿وَأَذْكُرَكُمَا يَتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الأحزاب: ٣٤]^(٩).

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٤٩.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٠، المصدر السابق، ص ١٣٤.

(٣) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٥٠.

(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٨، المدر السابق، ١٥٥.

(٥) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٤، المصدر السابق، ص ٥١.

(٦) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٥، المصدر السابق، ص ١٢.

(٧) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٥، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٨) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٧، ص ٣٦٩.

(٩) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٠، المصدر السابق، ص ٢٦٨.

والمحكم في قوله عز وجل: ﴿أَيُّتُ تُحْكَمُتُ هُنَّ أُمُّ الْكَيْبِ وَأُخْرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]:
"ما لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ، ولا من حيث المعنى"^(١).

وأما "المحكمات"، فإنهن اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جُعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك"^(٢).

وملخص القول في مادة (حكم) ومنه (الحاكمية) في اللغة والقرآن الكريم: المنع والرد، والحكم: القضاء وجمعه أحكام، وكذلك الحكمة: العلم والفقه والحكمة و(المحكم): المتقن أيضاً ومن القرآن الظاهر.

هذا كله عن مادة (حكم) وبعض أصوله ومشتقاته، أما مصطلح (الحاكمية) أو (الحاكمية الالهية) فهي مصدر صناعي من اسم (حاكم) لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء، كباقي المصادر الصناعية مثل الربانية والانسانية والعقلانية، والمصطلحات المشابهة، فيبدو بحسب متابعة الباحث مصطلحاً مستحدثاً وجديداً، ولم ترد بلفظها في القرآن الكريم، كما مرت وإضافة إلى هذا أن من الباحثين من أشار إلى أنها لم يستخدم أيضاً في السنة النبوية^(٣).

ومن جانب آخر فإن (حكم) ومشتقاتها لم تطلق ولم تستخدم في القرآن الكريم على (السلطة السياسية أو الحكم بمعناه الشامل)، وإنما اختصت بمن يقضي بين الناس أو يمكن قوله أنه اختصت بجزء من السلطة وهي السلطة القضائية وأحياناً أوسع من القضاء.

وأن لفظ (الحكم) "إذا ورد في القرآن منسوباً إلى الله تعالى فإنه يعني السيادة التكليفية والتكوينية، وإذا ورد منسوباً إلى الإنسان فإنه يعني الفصل في الخصومات والقضاء كما في قوله تعالى ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٥٠.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٦، المصدر السابق، ١٧٠.

(٣) ينظر: سالم البهنساوي، التكفير في ماضيه وحاضره، المصدر السابق، ص ٨٨، و عبد الغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر

السابق، ص ٢٨١، و <http://www.saaaid.net> / كتبه أحمد بن عبد الكريم نجيب.

[الأنبياء: ٧٨] وقوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨]، كما يعني الحكمة النظرية كما في قوله تعالى عن يحيى عليه السلام ﴿ يَجِيئُ حُذِيَ الْكِتَابِ بِقُوَّةٍ وَأَيُّنُهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾^(١).

يبدو أن مصطلح (الحاكمية) لدى مستخدميه أمثال المودودي وسيد قطب قريب من مصطلح (السيادة) في الفكر السياسي الحديث، والمقابل لمصطلح (السلطة) في الفكر السياسي الإسلامي هو مصطلح (الأمر) ومنه سمي من اسند إليه السلطة (الأمير) (أولي الأمر)، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا الذي استخدمه الخلفاء الراشدون والصحابية، وأن كلمة (سلطان) التي وردت في القرآن: ﴿ هَلَاكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ ﴾ [الحاقة: ٢٩] ﴿ يَمَعَشَرِ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾ [الرحمن: ٣٣] لا تعني السلطة باعتبارها ممارسة السيادة^(٢). والسلطة التشريعية، والسياسية يستخدم لها مصطلح (الملك) أيضاً^(٣).

أما مصطلح (الحاكمية) لدى المودودي وسيد وغيرهم تعني اختصاراً: التحاكم إلى شريعة الله وإفراده بالحكم والتشريع والأمر والنهي في المجالات الواسعة في الحياة، وتقتضي العدل بين الناس والمساواة ومسؤولية الحكومة والشورى والطاعة في المعروف، مع إقرار وجود منطقة الفراغ والعفو الذي يترك لأهل الاجتهاد والاختصاص، ولا يعني إنتفاء (الحاكمية البشرية) في فقه الأحكام والفتاوى في إطار كلييات وحدود وقواعد الشريعة الإسلامية.

أما (الحاكمية) لدى محمد أبي القاسم حاج محمد، بمصطلحاتها الثلاث، وهي (الحاكمية الإلهية) و(حاكمية الاستخلاف) و(حاكمية الكتاب البشرية)، فمدخلها مقام الربوبية لا الألوهية، ولا علاقة لها بقانون ولا شريعة^(٤)، و(الحاكمية الإلهية) تعني "حكم الله المباشر،

(١) مفهومي الحاكمية والأمر في الفكر السياسي الإسلامي، د. صبري محمد خليل أستاذ الفلسفة بجامعة الخرطوم 07:26:30 - 2010، في موقع: <http://www.sudaneseonline.com>

(٢) مفهومي الحاكمية والأمر في الفكر السياسي الإسلامي، د. صبري محمد خليل أستاذ الفلسفة بجامعة الخرطوم 07:26:30 - 2010، في موقع: <http://www.sudaneseonline.com>، "وقد فهم الرعييل الأول من المؤمنين أن مصطلح (الحكم) لا يعني السلطة السياسية على المعنى الذي يقصد من اللفظ في العصر الحالي. لذلك كان مصطلح (الإمارة) ولقب (الأمير) شائعين ومستخدمين في أدب السنة النبوية، فكان هناك أمراء على الجيوش والمدن والأقاليم..." عبدالغني عماد (١٩٩٧م): حاكمية الله وسلطان الفقيه، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط ١، ص ١١.

(٣) عبدالغني عماد (١٩٩٧م): حاكمية الله وسلطان الفقيه، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط ١، ص ١١؛ لمصطلح (الملك والأمر) بالمعنى المذكور ينظر: النساء: ٥٤، ص: ٢٠، الشورى: ٣٨، آل عمران: ١٥٩، النساء: ٥٩، النمل: ٣٣، آل عمران: ١٥٤.

(٤) ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٩.

دون استخلاف بشري، على البشر وعلى الطبيعة في آن، مع التصرف الإلهي فيهما (البشر والطبيعة) تصرفاً محسوساً ملموساً-من وراء الحجاب- ولكن عبر حدثيات منظورة^(١). مثال ذلك التدخل المباشر لله تعالى في صالح بني إسرائيل^(٢).

وبعدها (حاكمية الاستخلاف) التي تعتبر "مرحلة وسيطة بين (الحاكمية الالهية) و (الحاكمية البشرية) التي ترجع إلى الانسان وترتبط بخصائصه"^(٣)، وأن الترشيح الالهي يظل قائماً في ظل (حاكمية الاستخلاف)، وغالباً ما يجتمع الملك والنبوة. وأن الترشيح يأخذ طابع (التفهم) و (الإيحاء)، إضافة إلى التحول من منطق الهيمنة الإلهية بالمعجزات الخارقة إلى منطق (التسخير) الذي يعكس (تفويضاً إلهياً) للانسان في السيطرة على الطبيعة والكائنات، كما حصل مع داود وسليمان وطالوت^(٤). فالاستخلاف عن الله وحاكميته ليس مجرد (سلطة سياسية) ولكنه (استخلاف كوني) وهيمنة على البشر والطبيعة (بتفويض إلهي)^(٥).

أما (حاكمية الكتاب البشرية) أو (الحاكمية البشرية) فجوهرها: "التعلق الغيبي بالله دون معجزات خارقة ودون تسخير للانس والجن والرياح... ويمارس الانسان مسؤوليته الوجودية بأقصى ما لديه من قدرات الوعي، سمعاً وبصراً وفؤاداً"^(٦).

كما مورست في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، من عدم الاعتماد على المعجزات لنصرة الدين وتبليغه، فلا تسخير لجن ولا شق لبحر...^(٧).

وبحسب فهمه فلا تكون "العلاقة بالتشريع-مثلاً-علاقة نصوص بل علاقة (اكتشاف لما وراء النصوص) ولا تكون العلاقة (بقصص) الأنبياء علاقة مع مجرد (سير ذاتية) بل علاقة بما تتضمنه هذه النصوص وترمز إليه..."^(٨).

(١) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر السابق، ص ٤٥.

(٢) ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٤.

(٣) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٤ و ٦٣-٦٤.

(٥) ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٧.

(٦) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٧) ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٤.

(٨) محمد أبو القاسم حاج محمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص ٨٥.

ومن الناحية اللغوية والتطور الدلالي فيمكن القول إن مصطلح (الحاكمية) أو (الحاكمية الإلهية) وكذلك المصطلحات الثلاث لدى حاج حمد مصطلحات مولدة، وإن (حاكمية التشريع) يوجد مضمونها في نصوص، لكن النصوص التي اعتمد عليها للحكم والحاكمية مباشرة والتي اعطيت هذه الشمولية والتوسع في النصوص التي يعتمد عليها يبدو أن دائرة دلالتها قد اتسعت فاشتملت على معاني جديدة لم تكن موجودة في دلالتها من حيث شمولها (السيادة والسلطة التشريعية والسلطة السياسية) وإن وجدت مصداق هذه المعاني في نصوص أخرى مثل (الأمر) ونصوص أخرى تخص التشريع، ومصطلح (الحاكمية) هنا وبالمعنى الأول خرجت من كونها محصوراً في معنى محدد ونتيجة للتطور الذي تعرض له المجتمع في الجانب التشريعي والسياسي والصراعات السياسية وضياح الحقوق توسع معناه وأعطت دلالة جديدة أملت الظروف المتغيرة، أما مصطلحات حاج حمد الثلاث فهي مثلها (مولدات)، وتعتبر من المصطلحات التي استجبت على الساحة الفكرية الإسلامية مستنداً إلى نصوص قرآنية ورد فعل للواقع الفكري والفلسفي.

وبمقارنة (حاكمية) المودودي ومن تبعه بمصطلحات حاج حمد الثلاث يتوصل إلى أن (الحاكمية) بالمعنى الأول موسّع المعنى والدلالة وفي الثانية تخصصت لجوانب جزئية في معنى الحاكمية إن أخذت المصطلحات الثلاث في الاعتبار.

وبقيت الإشارة إلى أن (الحاكمية) بالمعنى التشريعي، كما يرى القرضاوي ومفهومها "أن الله هو المشرع لخلقه، وهو الذي يأمرهم وينهاهم، ويحل لهم ويحرم عليهم، فهذا ليس من ابتكار المودودي ولا سيد قطب، بل هو أمر مقرر عند المسلمين جميعاً"^(١).

أما عن الأسباب التي تأثرت في ظهور المصطلح لدى المودودي فيبدو أن البيئة السياسية التي عاشها المودودي أثرت في فهمه للإسلام وأعطت هذا الفهم أبعاداً خاصة تتعلق بطبيعة الساحة الهندية والصراعات التي كانت تدور فيها، من تحديات تواجه المسلمين، المتمثلة بمواجهة الاستعمار، وقهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب وتذويب الهوية والشخصية الإسلامية في الهند، والنضال الإسلامي الذي خاضه المودودي نضالاً (إنفصالياً)، لحماية الذات والهوية، وضد مبادئ (الدولة الديمقراطية) وشعار (السيادة للأمة)، التي تحكمها الأغلبية وتخضع فيها للأقلية، و(العلمانية) التي تفصل الدين عن الدولة وتقوي الروح المادية للحضارة الغربية، وهذه المبادئ كانت عنواناً للملفات الساخنة

(١) يوسف القرضاوي (٢٠٠٧): الدين والسياسة، دبلن، المجلس الأوروبي، للافتاء والبحوث، ط ١، ص ١٤٠. "وقد بحث في هذه القضية علماء (أصول الفقه) في مقدماتهم الأصولية التي بحثوا فيها عن الحكم الشرعي، والحاكم والمحكوم به، والمحكوم عليه". المصدر نفسه، ص ١٤٠.

التي أثارها المودودي وخاض ضدها حرباً لا هوادة فيها كي لا تطبق وتحول الأقليات الإسلامية إلى جاليات مقهورة ومغلوبة، في ظل هذا المناخ بدأ باستخدام مفهوم (الحاكمية)^(١)، وهذه الفكرة وجدت لها أسباباً أخرى في البيئة المصرية، شبيهة في جوانبها الجزئية بالبيئة الهندية، أما (الحاكمية) لدى حاج حمد فيبدو أن الطابع الفلسفي والاعتماد على بعض النصوص وتأويلها ورد فعل للرأي السابق، كل هذه الأسباب الثلاثة مجتمعة أدت إلى تشكل هذه المصطلحات لديه.

المطلب السابع: التطور الدلالي في الجاهلية وشبهاتها

وضمن هذا المصطلح مصطلحات أخرى مثل (المجتمع الجاهلي) و(المجتمعات الجاهلية) ويقابلها مصطلحان آخران (المجتمع الإسلامي) و(المجتمع المسلم). ومن أوائل الذين استخدموا هذا المصطلح (محمد بن عبد الوهاب) في الفكر الإسلامي الحديث، و(أبو الأعلى المودودي) و(أبو الحسن الندوي) و(سيد قطب) و(محمد قطب) وغيرهم ممن ذكرناهم، مفردة كمصطلح (الجاهلية) أو مركبة مثل (مسائل جاهلية) (المجتمع الجاهلي) و(المجتمعات الجاهلية) في الفكر الإسلامي المعاصر ...

أما في اللغة فإن الجهل نقيض العلم وخلافه، والجهالة أن تفعل فعلاً بغير علم، وتجاهل أظهر الجهل، والجاهلية الجهلاء زمان الفترة قبل الإسلام^(١)، وكذلك السفه، وهو يجهل على قومه: يتسافه عليهم... وجهل صاحبه: رماه بالجهل. واستجهله: عده جاهلاً. وجاهله: سافهه. ورأيت منهما مجامله، ثم انقلبت مجاهله^(٢).

ويذكر الأصفهاني أن "الجهل على ثلاثة أضرب:

الأول: خلو النفس من العلم، هذا هو الأصل.

والثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه.

والثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل، سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً^(٣).

وجعل القرآن فعل الهزو جهلاً^(٤) كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَنَّنَا هُمْ أَكْبَرُ وَأَنَّا نَكُونُ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧]، وكذلك فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل، سواء اعتقد فيه

(١) عبد الغني عماد (١٩٩٧م): حاكمية الله وسلطان الفقيه، بيروت - لبنان، دار الطليعة، ط ١، ص ١٥ باختصار وتصرف.

(٢) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١ ص ٢٧٠، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٩٠، وابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر السابق، ص ٧١٣، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١١٩، ويشير ابن فارس إلى أصلين آخرين (جهل) الجيم والهاء واللام أصلان: ، والآخر الحقة وخلاف الطمأنينة، والثاني قولهم للخشب التي يجرى بها الجمر جهل، ويقال استجهلت الریح الغصن، إذا حركته فاضطرب، ابن فارس، المصدر نفسه، الصفحة نفسها، والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠٩.

(٣) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٠.

(٤) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠٩.

(٥) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً كما قاله الأصفهاني والذي يظهر مصداقه قي مثل قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٤]. أي "فتبينوا لئلا تصيبوا قوماً برآء مما قذفوا به بجناية جهالة منكم"^(١).

ويستخدم الجاهل في القرآن لمن لا يعرف حال الآخرين مثل قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُفِ﴾ [البقرة: ٢٧٣]، أي: "من لا يعرف حالهم"^(٢) و"الجاهل بأمرهم وحالهم يحسبهم أغنياء"^(٣).

والذي ذكره الأصفهاني يدرج ضمن المعنى القرآني الذي لا يختلف عن المعنى اللغوي غير مصطلح (الجاهلية) كمصدر صناعي والذي أشار السيوطي إلى (كتاب ليس لابن خالويه) أن "لفظ الجاهلية اسمٌ حدّث في الإسلام للزّمن الذي كان قبل البعثة"^(٤).

والآيات التي تذكر (الجاهليّة) كمصطلح قرآني جديد والذي ذكر في الحديث أيضاً منه قوله صلى الله عليه وسلم "إنك امرؤ فيك جاهليّة"^(٥) والذي تعني "زمن الفترة ولا إسلام وقالوا الجاهليّة الجهلاء فبالغوا... هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه ورسوله وشرائع الدين والمفاخرة بالأنساب والكبر والتجبر وغير ذلك"^(٦)؛ لا تخلوا أيضاً من المعاني اللغوية التي ذكرت، وذلك يوجد في مثل قوله تعالى ﴿يَظُنُّوكَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، "ظن الجاهلية من أهل الشرك بالله، شكاً في أمر الله، وتكذيباً لنبيه صلى الله عليه وسلم، ومحسبة منهم أن الله خاذل نبيه ومُعَلٍ عليه أهل الكفر به"^(٧).

(١) الطبري جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٢، المصدر السابق، ١٧٠.

(٢) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠٩.

(٣) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٥، المصدر السابق، ص ٥٩٣، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ١، ص ٧٠٤.

(٤) جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (١٩٩٨م): المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج ١، ت: فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ص ٢٤.

(٥) كتاب الإيمان، باب إطعام المملوك، ح/١٦٦١، مسلم، المصدر السابق، ص ٤٦٧، كتاب الأدب، باب في حق المملوك، ح/٥١٤٨، أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، ت: محمد درويش، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ص ٨٥٧-٨٥٨.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر السابق، ص ٧١٤.

(٧) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٧، المصدر السابق، ٣٢٠.

وقوله تعالى ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠]، "حكم الجاهلية"، يعني: "أحكام عبدة الأوثان من أهل الشرك، وعندهم كتاب الله فيه بيان حقيقة الحكم الذي حكمت به فيهم، وأنه الحق الذي لا يجوزُ خلافه"^(١).

وقوله ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، قيل "ذلك ما بين عيسى ومحمد عليهما السلام. وقال آخرون: بل ذلك بين نوح وإدريس"^(٢).

وقوله ﴿ إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ ﴾ [الفتح: ٢٦] قال (حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ) "لأن الذي فعلوا من ذلك كان جميعه من أخلاق أهل الكفر، ولم يكن شيء منه مما أذن الله لهم به، ولا أحد من رسله"^(٣)، ومصطلح (الجاهلية) في الاستخدامات السابقة في القرآن الكريم كان مضافاً إليه.

أما كلمة (المجتمع) التي أضيف إليها (الجاهلي والاسلامي)، والتي أخذت من (جمع) ، فقد قال عنه ابن فارس أن "الجيم والميم والعين أصل واحد، يدل على تَضَامُ الشيء. يقال جَمَعْتُ الشيءَ جَمْعاً"^(٤)، والجمعُ: "إسم لجماعة من الناس، وكذلك الجموع، والمسجد الجامع نعت به، وجمع الشيء المتفرق فاجتمع، والجمعُ أيضا اسم لجماعة الناس ويجمع على جُمُوعٍ والموضع مَجْمَعٌ بفتح الميم الثانية وكسرهما..."^(٥)، و(الجماعة) العدد الكثير من الناس والشجر والنبات وطائفة من الناس يجمعها غرض واحد^(٦)، و"يقال: أجمع المسلمون على كذا: اجتمعت آراؤهم عليه"^(٧).

لكن المجتمع بالمعنى الذي هو "مجموعة كبيرة من الناس مكتفية ذاتياً ومتصلة بشبكة من المؤسسات والعلاقات المختلفة"^(٨)، ما وجدته في المعاجم التي أخذت منها، وأقرب شيء لمصطلح (المجتمع المأخوذ من اجتماع) فيما رأيته هو (الجمعُ) و(الجموع): كاسم لجماعة من الناس، وهذا لا يعني المجتمع كله.

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٠، المصدر السابق، ص ٢٩٤.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٠، المصدر السابق، ص ٢٦٠.

(٣) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٢، المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٧٩، والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠١.

(٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١ ص ٢٥٩، الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١١٩.

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٣٥.

(٧) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠٢.

(٨) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المصدر السابق، ج ٦، ص ٣١.

والمعاني القرآنية لأصل (جمع) يتساوى مع ما جاء في اللغة كما جاء في المعاجم العربية^(١).

وملخص القول في الفكر الاسلامي المعاصر عن (الجاهلية) هي أنها: حالة نفسية ترفض الاهتداء بهدي الله، ووضع تنظيمي يرفض الحكم بما أنزل الله، ويمكن أن توجد في أي وقت وفي أي مكان، كما توجد في أي مستوى من المعرفة والحضارة والتقدم المادي والقيم الفكرية والسياسية والاجتماعية والانسانية، إذا كانت هذه كلها لا تهدي بالهدي الرباني، وتتبع أهواءها وترفض أن تتبع ما أنزل الله وهي انحراف عن عبودية الله وحده وعن المنهج الإلهي في الحياة، واستنباط النظم والشرائع والقوانين والعادات والتقاليد والقيم والموازين من مصدر آخر غير المصدر الإلهي، وعبودية الناس للناس: بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله، كائنة ما كانت الصورة التي يتم بها هذا التشريع. أما (المجتمع الجاهلي) فهو الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه.

وبالمقابل فإن (المجتمع الاسلامي) هو: المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام، عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً، صنعتة الشريعة وحددت له سماته ومقوماته وهي التي وجهته وطورته... وتمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الأساسية^(٢). هناك اتجاهان عن مفهوم (الجاهلية)، اتجاه نظر إلى (الجاهلية) باعتبارها فترة تاريخية، انقضت ولا يمكن تكرارها وآخر يذهب إلى اعتبار الجاهلية حالة موضوعية تقوم متى توافرت مجموعة من السمات والخصائص في فرد أو مجتمع أو نظام؛ بصرف النظر عن مكانه أو زمانه.

أما من حيث التطور الدلالي فإن (الجاهلية)، تعممت دلالتها وتوسعت فاشتملت على معاني أوسع لم تكن مثبتة في دائرة دلالتها، فاشتمل في بعض تعريفاتها المجتمع الاسلامي إذا أصابها بعض الانحرافات وبخاصة في استنباط النظم والشرائع والقوانين والعادات والتقاليد والقيم والموازين من مصدر آخر غير المصدر الإلهي.

أما (المجتمع الجاهلي) و(المجتمعات الجاهلية) فهما في الاطار نفسه، إضافة إلى أنهما مصطلحان جديان بهذه التركيبة الجديدة وهذا ما ينطبق على مصطلحي (المجتمع الاسلامي) و(المجتمع المسلم)، من حيث الجدة والوجود، والانشاء وبخاصة مفردة (المجتمع)، ويبدو أن مفردة (المجتمع) من المصطلحات التي روجت في العصر الحديث.

^(١) ينظر: الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠١-٢٠٢.

^(٢) ينظر: ص ٢١٠.

المطلب الثامن: التطور الدلالي في الخطاب السياسي الشرعي المنزل، المؤول، المبدل

هذه المصطلحات المركبة الثلاث (الخطاب السياسي الشرعي المنزل، الخطاب السياسي الشرعي المؤول، الخطاب السياسي الشرعي المبدل)، تناولها حاكم المطيري في كتابه (الحرية أو الطوفان)، فكل مفردة من هذه المفردات موجودة في اللغة والتراث الاسلامي القديم والمعاصر، لكن بهذه الصياغة المركبة لم تكن موجودة بحسب علم الباحث. والإشارة إلى كل مفردة على حدة لا يوصل إلى المقصود، وإنما كان للعلم والاطلاع والتسهيل لمعنى هذا المصطلح المركب تركيباً إسنادياً.

فمثلاً إن الخُطْبَ والمخاطبة والتخاطب: المراجعة في الكلام، ومنه: الخُطْبَة والخِطْبَة لكن الخطبة تختص بالموعظة، والخطبة بطلب المرأة قال تعالى: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ ﴾ [البقرة: ٢٣٥]... والخُطْب: الأمر العظيم الذي يكثر فيه التخاطب، قال تعالى: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَسْمِرِي ﴾ [طه: ٩٥]، ﴿ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾ [الذاريات: ٣١]، وفصل الخطاب: ما يفصل به الأمر من الخطاب^(١) ﴿ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ [ص: ٢٠]، وفصل الخطاب أيضاً "الحكم بالبينّة أو اليمين أو الفقه في القضاء أو النطق بأما بعد أو أن يفصل بين الحق والباطل أو هو خطاب لا يكون فيه اختصار مغل ولا إسهاب ممل..."^(٢).

وهذه المعاني أكد عليها، الفراهيدي وابن فارس والزمخشري والرازي وغيرهم^(٣). والشريعة ومنه (الشرعي) (التي ذكر ضمن تركيبية المصطلح) في اللغة مَشْرَعَةٌ الماء وموضع على شاطئ البحر أو في البحر يُهَيَّأ لَشُرْبِ الدَّوَابِّ، وهي مورد الشاربة واشتق من ذلك الشريعة في الدين، والشريعة، والشارع الطريق الأعظم وشرع في الأمر أي خاض وشرعت الدواب في الماء دخلت، والشراع بالكسر شراع السفينة وأشرع بابا إلى الطريق أي فتحه^(٤).

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٨٦.

(٢) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٢٤٣.

(٣) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١ ص ٤١٩، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٩٨، والزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥٥، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١٩٦.

(٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢ ص ٣٢٣، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٦٢،

والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٨٦، والزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٠٣، والرازي،

مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٥٤، وابن منظور، لسان العرب، مع ٤، المصدر السابق، ص ٢٢٣٨.

والشريعة في القرآن الكريم وفي اصطلاح العلماء وهي المقصودة (تقريباً لدى المطيري ولكن في المجال السياسي) فهو ما شرع الله وسنه لعباده من أمر الدي (١).

وقوله تعالى ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨] و (الشرعة) هي (الشريعة) بعينها، وأما (المنهاج)، فإن أصله: الطريق البين الواضح، ثم يستعمل في كل شيء كان بيناً واضحاً سهلاً، ومعناه: لكل أهل ملة منكم، أيها الأمم جعلنا شريعةً ومنهاجاً ومعنى الكلام: لكل قوم منكم جعلنا طريقاً إلى الحق يؤمّه، وسبيلاً واضحاً يعمل به (٢).

قيل في تفسيره كما ينقل ابن منظور "الشريعة الدين والمنهاج الطريق وقيل الشرعة والمنهاج جميعاً الطريق والطريق ههنا الدين ولكن اللفظ إذا اختلف أتى به بألفاظ يؤكد بها القصة والأمر... (٣).

أما قوله تعالى ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعَهَا ﴾ [الجاثية: ١٨] فيعني " على طريقة وسنة ومنهاج من أمرنا... (٤).

و (الشرع) لدى الراغب نهج الطريق الواضح. يقال: شرعت له طريقاً، والشرع: مصدر، ثم جعل اسماً للطريق النهج ف قيل له: شرع، وشرع، وشرعية، واستعير ذلك للطريقة الإلهية... ويستدل بقوله تعالى (السابق): ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعَهَا ﴾ [الجاثية: ١٨]، ويشير إلى تفسير ابن عباس: الشرعة: بما ورد به القرآن، والمنهاج بما ورد به السنة... (٥).
فمفردة (الشرعي) في المصطلح، استند إلى الشرع من حيث المرجع أو التطابق أو ما لا يخالفه.

و (المنزل) والذي أيضاً ضمن المصطلح وأصله من (نزل) يقول ابن فارس عن عنه "النون والزاء واللام كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه" (٦).

(١) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢ ص ٣٢٣، وبن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٦٢، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٠٣، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٥٤، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٢٣٨.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٠، ص ٣٨٤-٣٨٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٢٣٨.

(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٢، المصدر السابق، ص ٧٠.

(٥) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤٥٠.

(٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٥، ص ٤١٧.

ويكون من علو إلى سفلى^(١)؛ ومن هذا المعنى اشتقت (المُنزَّل) كما في المصطلح، وفي هذا الاطار يستشهد ابن فارس وغيره بأمثلة نحو: النَّزُولُ عن الدابة ونزل في البئر ونَزُولَ المطرُ من السَّمَاءِ وأنزل الله الغيث، وأنزل الكتاب ونزله، وتنزلت الملائكة والنَّازلة: الشديدة من شدائد الدهر والنَّزال في الحرب: أن يتنازل الفريقان، والتنزيل: ترتيب الشيء ووضعُه منزله، والنُّزُولُ الحلول، ويقال أنزل الله كلامه على أنبيائه أوحى به ﴿ نَزَّلُ الْمَلَائِكَةَ وَالرُّوحَ فِيهَا ﴾ [القدر: ٤]...^(٢).

و(نزل) في القرآن الكريم لم يتجاوز المعنى اللغوي لكن وفق السياق القرآني والتوظيف الديني من إنزال الله تعالى نعمه ونقمه على الخلق، إما بإنزال الشيء نفسه كإنزال القرآن، إما بإنزال أسبابه والهداية إليه...^(٣).

وبعد ذكر كل مفردة من مفردات المصطلح المركب (إسنادياً)، والذي أضاف إليه المطيري مسحته الخاصة مع استفادته من غيره، وتوظيفه في غرضه ومقصده، ذكر المراحل التاريخية الثلاث للخطاب السياسي الشرعي (الخطاب السياسي الشرعي المنزل - الخطاب السياسي الشرعي المؤول - الخطاب السياسي الشرعي المبدل)، ويذكر أن (الخطاب السياسي الشرعي المنزل): عبارة عن "المرحلة التي تمثل تعاليم الاسلام كما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم والتي تبدأ تاريخياً بقيام الدولة الاسلامية في المدينة المنورة، بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إليها، إلى وفاة آخر خليفة صحابي وهو عبدالله بن زبير (سنة ٧٣هـ)، مع ما تخللها في آخرها من انحراف يعد بداية نهاية هذه المرحلة"^(٤).

^(١) الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٦٤، والخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٢١٣، ويشير الزمخشري إلى المجاز في هذا الجانب مثل "نزل به مكروه، وأصابته نازلة من نوازل الدهر، وأنزلت حاجتي على كرم. ونزل ل عن امرأته". الزمخشري أساس البلاغة، المصدر نفسه والصفحة نفسها.

^(٢) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٥، ص ٤١٧، والخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٢١٣، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، المصدر السابق، ص ٤٣٩٩، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٦٨٦، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٩١٥.

^(٣) لتفصيل ذلك ينظر: الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٧٩٩-٨٠١، و ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٢٧-١٢٩.

^(٤) حاكم المطيري الحربية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ١٣.

فهذا المعنى وإن كان موجوداً ضمناً قبل المطيري لكن لم يعبر عنه بهذا العنوان والتركيبية، وفي هذا المجال بهذا التحديد، فيمكن اعتبار هذا المصطلح مصطلحاً جديداً، ومن باب ما ينشأ ويستجد في اللغة والذي يعد تطوراً في الدلالة وتغيراً حصل في المعنى. وهذا ما ينطبق على المصطلحين المركبين الآخرين (الخطاب السياسي الشرعي المؤول- الخطاب السياسي الشرعي المبدل)، وما لم يذكر هنا هو مفردة (المؤول والمبدل). ومن معنى (أول) لدى ابن فارس ابتداء الأمر وانتهائه. ومنه الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء، والمؤنثة الأولى^(١)، وآل يؤول أي رجع، والأول الرجوع، وأول إليه الشيء رجعه وألث عن الشيء ارتددت، وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً، وتأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، والأول والإيالة السياسة التي تراعي مآلها من هذا الباب، لأن مرجع الرعية إلى راعيها. ليحسن سياستها^(٢)، قال أبو القاسم النحوي: "التأويل في اللغة: المرجع والمصير"^(٣)، وقد يكون التأويل والمعنى والتفسير واحداً...^(٤)، وجاء في العين أن التأويل والتأويل: "تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه..."^(٥). ومن معنى التأويل في القرآن الكريم العاقبة وما يؤول إليه، عدا معاني أخرى منبثقة من الأصل اللغوي^(٦).

أما التأويل كمصطلح مستخدم فقد ذكره اللغويون أيضاً وهو: العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يقتضيه، لدليل دل عليه والتفسير: هو إبداء المعنى المستترا باللفظ^(٧). وينقل ابن الجوزي تعريفاً للتأويل مفاده أن التأويل نقل الكلام عن وضعه وأصله السابق المفهوم من ظاهره في تعاريف اللغة والشريعة أو العادة إلى ما يحتاج في فهمه بقريضة تدل عليه لعائق منع من استمراره على مقتضى لفظه، ويستشهد بما وقع الخطاب فيه على سبيل

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٨.

(٢) ينظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٠، و ابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر السابق، ص ١٧١-١٧٢، والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٩٩.

(٣) ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٢١٦.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر السابق، ص ١٧٢-١٧٢.

(٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٠.

(٦) ينظر: هارون بن موسى، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١١٧-١١٨؛ وأبو عبد الله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ١٤٣-١٤٤؛ وابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر نفسه، ص ٢١٨-٢١٩، والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٩٩.

(٧) ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٢١٦.

المجاز ولم [يكن] يراد به الأصل في الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: ٩٣]، أراد حب العجل لأنه لو حمل الكلام على حقيقته لكان العجل [يكون] في بطونهم لا في قلوبهم لأن الأعيان إنما تنتقل إلى البطن لا إلى القلب. ومثله: ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ﴾ [مريم: ٣٤]، أراد صاحب [قول] الحق ومن ذلك ما سمي الشيء فيه باسم ما يتحصل منه ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، أراد ما ثمرته نور في القلوب، فأما ما فهم المعنى فيه من لفظه وذكر غير صيغته ليصل فهمه إلى السامع فذلك هو التفسير^(١).

ويشير ابن منظور إلى المعنى نفسه نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ...^(٢).

ومنه (المؤؤل) كما في المصطلح وهو قريب من المعنى الاصطلاحي استخدمه المطيري، لكنه لا ينطبق عليه انطباقاً كاملاً لأنه أراد بالمؤؤل، ما أول تحت ضغط ووطأة الواقع السياسي المفروض وأنتجت تفاسير في غير محلها، وأدى إلى مصادرة حق الأمة في اختيار الإمام وحققها في المشاركة والشورى وغياب دورها في الرقابة على بيت المال وتراجعها في مواجهة الظلم والانحراف؛ وتحول الحكم من شورى إلى وراثية تحت دعاوى الأحقية في الخلافة، وكل ذلك بررت بشتى أنواع التأويل لنصوص القرآن والسنة. وقد يكون من المناسب أن يكون التأويل لدى المطيري هو "العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يقتضيه..."^(٣)، كما سبق.

وأما المبدل المأخوذ من (بدل) أصله من قيام الشيء مقام الشيء الذاهب. يقال هذا بدل الشيء وبديله، والتبديل تغيير الشيء عن حاله والأصل في الإبدال جعل شيء مكان شيء آخر...^(٤).

(١) ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٢١٧.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر السابق، ص ١٧١.

(٣) ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٢١٦.

ولدى المطيري هي المرحلة التي تجاوز مبادئ الخطاب المنزل التي بقيت في الخطاب الشرعي المؤول، وتراجع عنها"حتى بلغ الانحراف ذروته في أواخر العصر العثماني باستجلاب القوانين الوضعية من أوروبا، ثم وقوع الأمة الإسلامية كلها تحت الاستعمار الغربي"^(١).

والمصطلحان السابقان عدا كونهما جديدين مثل المصطلح الأول، مع ذلك يمكن درجهما مفردة(المؤول، المبدل) ومركباً(الخطاب السياسي الشرعي المؤول- الخطاب السياسي الشرعي المبدل)، تحت نوع ومظهر ما سمي بتخصيص الدلالة وتضييقها لاقتصار العام على بعض أفراده ودلالة اللفظ العام على بعض ما كانت تدل عليه، وأصبح مدلول الكلمة (المؤول، المبدل) مقصوراً على فكرة أقل مما كانت عليه الكلمة في الأصل اللغوي وحتى القرآني، وخصصتا بالمجال السياسي وهذا ينطبق على(المنزل)، وبهذه النقلة حوّلت دلالة كل من (المنزل، المؤول، المبدل) من المعنى الكلي، إلى المعنى الجزئي وضيققت مجال استعمالهم، وحددت بالمجال السياسي الشرعي.

^(٤) لتفصيل ذلك ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٠، و الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٢، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥١، و ابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر السابق، ص ٢٣١، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٧٢، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٤٤، وللمعنى القرآني ل(بدل)والذي هو المعنى اللغوي نفسه ينظر: الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ١١١-١١٢.

^(١) حاكم المطيري الحرية أو الطوفان، المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

المطلب التاسع: التطور الدلالي في السلفية

(السلفية) من أكثر المفاهيم والمصطلحات التي تعرضت للنقاش والجدل ولايزال المصطلح منتسباً عند الكثيرين، ويحيط بمضمونها الغموض، أو عدم التحديد، في عدد من الدوائر الفكرية والسياسية في الواقع المعاصر.

أما(سلف) من حيث اللغة ومنه(السلفية) فهي"أصلٌ يدلُّ على تقدُّمٍ وسبقٍ. من ذلك السَّلْفُ: الذين مضوا..."^(١) يقول ابن فارس، والسَّلْفُ كل شيءٍ قَدَّمَته فهو سَلْفٌ، والأَمَم السالفة الماضية امام الغابرة^(٢)، وأن كل شيء قَدَّمه العبدُ من عمل صالح أو ولد فرط يُقَدِّمه فهو له سَلْفٌ وقد سَلَفَ له عمل صالح^(٣).

والسَّلْفُ أيضاً مَن تقدَّمَكَ مِن آبائِكَ وذوي قرابَتِكَ الذين هم فوقَكَ في السنِّ والفضلِّ واحدهم سالفٌ، وقيل سَلْفُ الإنسان مَن تقدَّمه بالموت من آبائه وذوي قرابته ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح^(٤).

والسلف في القرآن الكريم: يعني(المتقدم، وما مضى من الزمن الأول) كما يظهر في قوله تعالى: ﴿ فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ ﴾ [الزخرف: ٥٦]، أي"مقدِّمة يتقدمون إلى النار"^(٥)، أو معتبرا متقدما^(٦)، وقال تعالى: ﴿ فَلهٗ مَا سَلَفَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، أي "له ما سلف من المعاملة"^(٧). و"يتجافى عما تقدم من ذنبه"^(٨)؛ وكذا قوله: ﴿ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدَّسَكَفَ ﴾ [النساء: ٢٣]، أي: ما تقدم من فعلكم"^(٩)؛ و"ما قد مضى منكم"^(١٠). أو"مضى من الزمن الأول"^(١١).

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٩٥.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٦٥، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٢٦.

(٣) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٦٥، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٢٦.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مج ٣، المصدر السابق، ص ٢٠٦٨، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٤٤٤.

(٥) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢١، المصدر السابق، ص ٦٢٣.

(٦) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤٢٠.

(٧) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ١، ص ٧١٠.

(٨) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤٢٠.

(٩) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

(١٠) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٨، ص ١٥٠.

(١١) أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٢٨.

وصارت (السلفية) بعد أن أضيف إليها ياء النسبة والتاء كمصدر صناعي، وصارت المنتسب إلى السلف من حيث المعنى سلفي.

لكن (السلفية) أطلقت على تيارات مختلفة، المحافظ والجامد، بل والرجعي، وعلى التيار الأكثر تحرراً من فكر الخرافة والبدع، ومن ثم الأكثر تحرراً واستتارة في مجال الفكر الاسلامي، وأطلق على (المتشددين) أو ما يسمى (الأصوليين) وبمعنى الجماعات التي تنبذ المذهبية الفقهية، وهناك تقسيم خماسي للتيارات السلفية المعاصرة، التيار الجامي أو المدخلي، والتيار المشيخي، وسلفي جماعة إخوان المسلمين، والتيار السروري، والتيار الجهادي ويمكن التفريق بين اتجاهين ضمن هذا التيار، إتجاه الجهاد النظري، واتجاه الجهاد العملي كما أشيرت^(١). وبحسب المواقف يشير حسن حنفي إلى: السلفية الليبرالية-الثورية، متمثلاً بجمال الدين الأفغاني، والسلفية الليبرالية كمحمد عبده، والسلفية المتماسكة كإخوان المسلمين، والسلفية الحديثة كسيد قطب^(٢).

أما (السلفية) الذي تنتسب إلى (السلف) فهم أهل وأصحاب القرون الثلاثة الخيرة، المتمثلين بالصحابة والتابعين والفترة الزمنية هي القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة الإسلامية، مستثنياً من ذلك من رمى ببدعة أو الفرق الضالة التي وجدت في تلك الفترة، والذي يمثل نقاء الفهم والتطبيق للمرجعية الفكرية والدينية، قبل ظهور المذاهب والتصورات التي وفدت على الحياة الفكرية.

يؤكد البعض أنه لا يوجد مذهب اسمه (المذهب السلفي) أو (مذهب السلف)، على شاکلة المذهب الحنفي، أو فرق الشيعة أو المعتزلة أو الخوارج، له مقوماته ومميزاته التي تفصله وتميزه من سائر المسلمين، وتجعل لهم مرتبة يتبوؤونها في العلو والشرف من دون سائر الذين لم يكن لهم شرف الانتماء إلى هذه المذهب^(٣).

(١) ينظر: ص ٢١٥-٢٢٥.

(٢) هذه الاطلاقات ذكرها في دراسته لفكر حسن حنفي، ينظر: ناهض حنفي (١٩٨٦م): التراث، الغرب، الثورة، عمان، الأردن، شقير وعكشة للشرف، ص ٤٧-٥٢.

(٣) وهذا ما أكدته كل من البوطي والموصللي، و عماد عبد الغني. ينظر: محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر السابق ص ٢٣، أحمد الموصللي، موسوعة الحركات الاسلامية، المصدر السابق، ص ٣١٥، وعبد الغني عماد، الحركات الاسلامية في لبنان، المصدر السابق، ص ٢٦٥.

ويبدو أن مصطلح(السلفية)، أوسع من أن يكون إسماً لجماعة بعينها، فالسلفية تشمل الحركات السياسية الاسلامية وكذلك غير السياسية والجهادية منها وغيره وتشمل تيار العلماء وشخصيات متفرقة، وإن كان هناك محاولة لجعلها عنواناً لتيار بعينه في العالم الاسلامي، وداخل الاطار الذي سمي تاريخياً وحتى الآن بأهل السنة والجماعة.

ومن كل هذا يبدو أن مصطلح(السلفية) بحسب وجهة نظر معينة لم يتجاوز بل لم يصل إلى ما تم تسميتها (أهل السنة والجماعة)، ناهيك عن أن تطلق على (المسلم) و(المؤمن) بمعناها الشامل، بل صار اسماً لجماعة معينة ضمن(أهل السنة والجماعة)، وعلى أبعد الحدود وأوسع الوجوه على جماعات في إطار أهل السنة والجماعة^(١).

ومن الناحية اللغوية ومقارنة بالقرآن، فإن هذا المصطلح لم يستخدم بهذا المعنى لا في اللغة ولا في القرآن الكريم، إلا من جهة معنى التقدم وما مضى، وهذا لم يعطه المعنى الاصطلاحي اليوم، لكن لا يمكن اعتبارها مصطلحاً معاصراً بالكامل بل يمكن عدها من المصطلحات التي وظفت لأكثر من جماعة وفكر لكن في الاطار الاسلامي وبخاصة للجماعات التي تقوم على أولوية النص وتقديمه على العقل، وأحياناً التمسك بحرفية النص دون مغزاه والرجوع إلى الكتاب والسنة، على منهج السلف الصالح قبل ظهور الخلاف بين المسلمين، وهذا يشمل جماعات كثيرة لكن يصرّ ما يسمى بالوهابية على هذه التسمية وكذلك الجماعات ما يسمى بالسلفية الجهادية، وهذه التفسيرات المتعددة والمختلفة لمصطلح(السلفية) يجعل منها مصطلحاً يصنف ضمن(المشترك اللفظي) لأنها تتطلق على جماعات مختلفة وكذلك(التضاد) لأنها تطلق على فئة وضدها.

وإذا كانت السلفية بمعنى أهل السنة والجماعة فإن معناها اليوم يسير نحو التضييق والتخصيص ويسوده نوع من الغموض لكثرة الانتساب واقتصاره من قبل البعض على أنفسهم، ومضمون التسمية المنتسب إلى السلف الصالح لا يشمل اليوم إلا جماعات قليلة منضوية على نفسها؛ محدودة العدد ولا يستوعب من الأمة إلا فئة قليلة.

^(١) والسلفية عند البوطي مرحلة زمنية مرت، وصفت بالخيرية، كما وصف كل عصر آت من بعد بأنه خير من الذي يليه، لا جماعة إسلامية ذات منهج معين خاص بما يتمسك به من شاء ليصبح بذلك منتسباً إليها منضوياً تحت لوائها. محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لمذهب اسلامي، المصدر السابق، ص ١٣، ٢٣ .

المطلب العاشر: التطور الدلالي في الصحوة الإسلامية

ومن تلك المصطلحات الجديدة (الصحوة الإسلامية) والتي تداولت بكثرة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، أما من حيث المعنى اللغوي فإنها مأخوذة من (صحو) والذي أتى بمعنى الإفاقة والتنبه بعد غفلة أو غيبوبة وعي بفعل سكر أو غيره تحديد وكذلك "انكشاف شيء" كما يقوله ابن فارس^(١).

ومن المجاز: صحا العاشق من عشقه إذا سلا وتقول: فيه مسلاة من كرب الهم، ومصحاة من سكر الغم^(٢).

(صحا) الصَّحُوْ ذهابُ الغَيْمِ، يَوْمٌ صَحُوٌّ وَسَمَاءٌ صَحُوٌّ، فَهِيَ مُصْحِيَةٌ انْقَشَعَتْ عَنْهَا الْغَيْمُ، وَالصَّحُوُّ الصَّحُو: خِلافُ السُّكْرِ وَذَهَابُهُ وَتَرْكُ الصَّبَا وَالْباطِلِ يُقالُ صَحَا قلبُهُ وَصَحَا السُّكْرانُ من سُكْرِهِ فَهُوَ صَاحٍ، وَالعَرَبُ تَقولُ ذَهَبَ بَيْنَ الصَّحُوِّ وَالسُّكْرِ أَي بَيْنَ أَنْ يَعْقَلَ وَلَا يَعْقَلَ^(٣)، ولم يرد (صحا) ومشتقاته في القرآن الكريم.

ويبدو أن مصطلح (الصحوة الإسلامية) يتداخل من حيث المضمون مع مصطلحات مثل (الحركة الإسلامية) و(الاسلام السياسي)، لكنه أشمل وأوسع، وهي التيار العريض والمتعدد الفصائل والمستويات على مستوى الأفراد والجماعات وشرائح الشعب وفي الشعوب الإسلامية عامة، تقوم على أساس الإيمان الديني الذي يوحد حركة الإنسان في الحياة، وتدعو إلى الاجتهاد وتجديد الدين لتجدد به دنيا المسلمين. ووقعت نتيجة الخمول المتداول الذي اعترى حياة المسلمين وفكرهم، وحركة شمولية وواقعية تؤم كل أهداف الدين في مجال العلم والاعتقاد والسلوك، وفي مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد، بغية العودة إلى الأصالة الإسلامية والابتعاد عن التبعية والوقوف في وجه المخطط المعادي وتأخذ بأسباب التعبئة المنهجية والحركة المخططة في سبيل ترشيد حياة المجتمع واستصلاح نظمه العامة^(٤).

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٣٥.

(٢) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٣٩.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٣٥، و الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٣٩، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٤٠٦، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(٤) هذه الاختصارات مأخوذة من التعريفات السابقة، ينظر: ص ٢٢٩ من الرسالة.

و(الصحة الإسلامية) مصطلح جديد في الفكر الإسلامي المعاصر، نشأ للتعبير عن حركة تعم المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وأخذت اسمها من هذا الواقع الذي شارك في تشكيلها أسباب سياسية وفكرية واقتصادية، واستفيد من مفردة في اللغة كي تعبر عن حالة جديدة في الفكر الإسلامي المعاصر، وهذا النوع من التطور الدلالي يدخل ضمن الانشاء ومن ثم إنتقال الدلالة ومن الانتقال، الانتقال من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة والذهنية ولكن لا يخلو من الجانب الحسي، وهذا الانتقال في الدلالة يعدُّ من المجاز، للاستعانة على التعبير عن الذهنيات والمعاني المجردة، وانتقالها إلى المحسوس، فهنا الصَّحْوُ ذهابُ العَيْمِ، وذهاب السكر ثم انتقل إطلاق دلالتها على حركة فكرية وجماهيرية ذات طابع فكري وحسي.

المطلب الأحد عشر: التطور الدلالي في (المتساقطون)

ومن المصطلحات التي انفرد بها فتحي يكن بحسب علم الباحث مصطلح (المتساقطون) وهو أيضاً مرتبط بالدعوة والعمل في الحركة الإسلامية، ويسميه بالظاهرة، وينظر إليها نظرة سلبية في الغالب مع إشارته إلى رأي البعض وعدّهم الظاهرة عافية لتجديد الخلايا والتخلص مما يعيق الحركة ويثقل كاهلها وإن لم يوافقهم على ذلك^(١).

وبالنظر في الأصل اللغوي يظن أن (المتساقطون) مأخوذ من (سقط) وأن التطور الدلالي لم يحصل فيه على مستوى المعنى اللغوي أما توظيفه في مصطلح كهذا فذلك مما حصل فيه تغيير وتوظيف مغاير.

بالعودة إلى المعاجم اللغوية يتوصل إلى أن يدلُّ على الوقوع، بشكل مطّرد، وأكثر ما استخدم فيه الذم والسلب، من ذلك السَّقَطُ: الخَطُّ في الكتابة والحِسَابِ وكذلك الخطأ من القول والفعل، والسَّقَطُ والسَّقَاطُ: ما تُسْقِطُهُ فلا تَعْتَدُّ به، أو يقلُّ الاعتداد به من الأشياء، ورُذَالَةُ الثِّيَابِ والمتاع والطَّعَامِ ونحوه، ومنه قيل: رجل سَاقِطٌ: اللّئيم في حَسَبِهِ ونفسه، وأسقطت المرأة اعتبار فيه الأمران: السقوط من عال، والرداءة جميعاً، وإذا لم يَلْحَقِ الإنسانُ مَلْحَقَ الكِرَامِ يقال: قد نَسَاقَطَ، والسَّقَطُ: الولد يسقُط قبل تمامه، وهو بالضم والفتح والكسر، وسقط في عيون الناس: وهو أن يأتي ما لا ينبغي، والسَّقْفَةُ العُتْرَةُ والزَّلَّةُ^(٢)، وأسقاط الناس أوباشهم وأسافلهم^(٣)، و"من المجاز: على الخبير سقطت"، وسقط من منزلته، وأسقطه السلطان^(٤).

و"السَّقْفَةُ الوَفْعَةُ الشديدة... وفي الحديث "لله عزّ وجلّ أفرحُ بتوبة عبده من أحدكم يسقُط على بغيره وقد أضلّه"^(٥) معناه يعثر على موضعه ويقع عليه كما يقع الطائر على وكره،

(١) فتحي يكن (١٤١١ هجري قمري): المتساقطون على طريق الدعوة كيف ولماذا، إيران، انتشارات قدس، ط ١، ص ٥.

(٢) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٥٧، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٨٦-٨٧، والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤١٤، وابن منظور، لسان العرب، مج ٣، المصدر السابق، ص ٢٠٢٧، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٢٦ تبصرف واختصار، بما أن المعجميين استفاد بعضهم من البعض ويوجد التكرار أثر الباحث الجمع بين أقوالهم هنا.

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٤٣٦.

(٤) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٦١ باختصار.

(٥) كتاب التوبة، باب في الحظ على التوبة والفرح بها، ح/٢٦٧٥، مسلم، صحيح مسلم، المصدر السابق، ص ٧٧٠ وروايات أخرى في الصفحة نفسها.

وَسُقِطَ فِي يَدِهِ أَي نَدِمَ وَتَحَيَّرَ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ وَكَأْسُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٤٩] (١).

وضمن المعنى السابق يأتي (السقوط) كما يشير إليه الأصفهاني بمعنى طرح الشيء؛ إما من مكان عال إلى مكان منخفض كسقوط الإنسان من السطح، وسقوط منتصب القامة، وهو إذا شاخ وكبر (٢)، وجاء بمعنى آخر وهو الموضع ومكان الولادة (٣).

وكل ما سبق ذكره دار على معنى الوقوع وما يتصل به بحسب السياق والاشتقاق من ذلك الخطأ وعدم الاعتداد بالشيء وعدم اللجوء بالكرام والعثرة والزلة وغيره، وهناك تناسب وتطابق بين ما جاء في اللغة وبين ما ورد في القرآن الكريم، كما أشار إليه الأصفهاني، وبما أن مضمون (التساقط والمتساقطون) يدور حول ظاهرة اختفاء الداعية من حياة الدعوة بشكل أو بآخر وتساقطه سواء ترك الدعوة ولم يترك الإسلام أو ترك الدعوة والإسلام، وهذا فيه معنى الوقوع والعثرة والزلة والسقوط في عيون الناس، لإتيانه ما لا ينبغي فعله، وهذا يعني أن مصطلح (المتساقطون) يدور في الفلك نفسه ولكن بمفهومه الحركي والدعوي، ويمكن اعتبار هذا المصطلح مصطلحاً جديداً، وبالنظر لما ورد في اللغة والقرآن يمكن أن يستشف أن هذه المفردة استخدمت في الحسيات والتجريدات، لكن معنى المصطلح استخدم للجانب التجريدي فقط، وهذا يجعله في مظهر (تخصيص العام وتضييقه) في التطور الدلالي، وذلك بقصر العام على بعض أفرادها أو أن تقصر دلالة اللفظ العام على بعض ما كانت تدل عليه، من باب تسمية الكل باسم الجزء، وهذا ما هو موجود في المصطلح، ومدلول (المتساقط) مقصور على أشياء أقل عدداً مما كانت عليه الكلمة في الأصل، وحولت معناه الكلي، إلى المعنى الجزئي وتضييق مجال استعمالها وحصر المصطلح معنى الدلالي للكلمة في دائرة معينة وذلك بتضييق المعنى وتخصيصه لشيء معين بعد أن كان مدلوله عاماً شاملاً، مع التنبيه أن المصطلح جديد وحديث على مستوى الدعوة والحركة.

المطلب الثاني عشر: التطور الدلالي في علم الاستغراب وفقهه

(١) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢٢٦، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٤٣٥.

(٢) ويستشهد الأصفهاني بآيات في هذا المجال من ذلك قوله تعالى {ألا في الفتنة سقطوا} [التوبة: ٤٩]، و {وإن يروا كسفا من السماء ساقطاً} [الطور: ٤٤]، وقال: {فأسقط علينا كسفا من السماء} [الشعراء: ١٨٧]. الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤١٤.

(٣) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٨٦، والزحشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٦١، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢٢٦.

يستخدم في هذا المجال مصطلحي (علم الاستغراب) و(فقه الاستغراب)* وإن (علم الاستغراب Occidentalism) نشأ في مواجهة (التغريب westernization)^(١)، الذي امتد أثره إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم، وهدد استقلالنا الحضاري وامتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة، وأن (الاستغراب) يقابله (الاستشراق)، بل هو الوجه الآخر والنقيض له.

وتركيبته اللغوية هي (العلم والاستغراب) أما العلم فهو نقيض الجهل^(٢)، أما (الاستغراب) فلم أجد بحسب ما تابعته بهذا المعنى (دراسة الغرب) وذلك لجذته في الفكر وكذلك اللغة، وأما أقرب ما جاء في اللغة فهو الغَرْبُ خِلافُ الشَّرْقِ و(المغرب) مكان غروب الشمس وزمان غروبها وجهة غروبها^(٣)، ولا يخرج ما جاء في القرآن الكريم من هذا المعنى^(٤) كما في مثل قوله ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وقوله ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ [الرحمن: ١٧] ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَدِرُونَ﴾ [المعارج: ٤٠].

وبلاد المغرب البلاد الواقعة في شمال إفريقيا في غربي مصر وهي ليبيا وتونس والجزائر ومراكش ومملكة المغرب اليوم الجزء الواقع في أقصى بلاد المغرب في غربي الجزائر ويحدها البحر المتوسط شمالا والمحيط الأطلسي غربا^(٥).

* يستعمل (علم الاستغراب) كما لدى حسن حنفي وآخرين، و(فقه الاستغراب) كما استعمله محمد البنعبيادي.

(١) والتفريق بين (الاستغراب) و(التغريب) يظهر في أن الأولى دراسات علمية وفكرية وثقافية للغرب أم الثانية وإنما هو تمصص الفكر الغربي وثقافته وآدابه على حساب الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية... وما نتج عنها من آداب وفنون واجتماع واقتصاد وسياسة. محمد البنعبيادي، نحو فقه للاستغراب مقارنة نظرية وتاريخية، المصدر السابق، ص ٦٩.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٢١.

(٣) للتفصيل ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ٥، المصدر السابق، ص ٣٢٢٤-٣٢٢٦، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٤٨٨، وإبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٦٤٧.

(٤) راجع: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢، المصدر السابق، ٥٢٦، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٩٢.

(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٦٤٧.

و(علم الاستغراب) يمكن تعريفه بأنه العلم الذي يهتم بدراسة الغرب (أوروبا وأمريكا) من جميع النواحي العقديّة، والتشريعية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية .. لمعرفته والتعامل معه وفق حقيقته دون إفراط أو تفريط في ماهيته الحقيقية. ومن الناحية الصرفية فإن (الاستغراب) مصدر (استغرب) الذي يحتوي على حروف زائدة (الألف والسين والتاء) وأتى بعدة معاني منها (الطلب حقيقة، أو مجازاً) "كاستغفرت الله، أي طلبت مغفرته، وللمجاز: كاستخرجت الذهب من المعدن، سمّيت الممارسة في إخراجها، والاجتهاد في الحصول عليه طلباً، حيث لا يمكن الطلب الحقيقي"^(١).

و(الاستغراب) هنا طلب الغرب من حيث الاطلاع على جميع النواحي العقديّة، والتشريعية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية ودراستها. وهذا المعنى من حيث الدلالة جديد ونشأ حديثاً ولهذا يصنف ضمن المعاني الجديدة والمحدثة وتطور من جانب الانشاء والابداع اللغوي.

(١) أحمد الحملاوي (١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م): شذا العرف في فن الصرف، ت: محمود شاكر، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ص ٣٥.

المطلب الثالث عشر: التطور الدلالي في اليسار الاسلامي

ومن المصطلحات التي كان لها صدى في الساحة الفكرية السياسية فترة من الزمن (اليسار الاسلامي)، ومع أن التيار أو الحركة الفكرية التي أسمت نفسها (اليسار الاسلامي) يتهم بالماركسية أو (مركسة الدين)، إلا أن منظره حسن حنفي ينفي ذلك ويعدّ حركته استمراراً لمجلة (العروة الوثقى)، ولجريدة (المنار)، نظراً لارتباطها بالمشروع الاسلامي كما حدده الأفغاني: من مقاومة الاستعمار والتخلف، والدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية، وتوحيد المسلمين في الجامعة الاسلامية أو الجامعة الشرقية، وتكملة للمشروع الاسلامي في التاريخ الحديث^(١).

أما عن التطور الدلالي في هذا المصطلح وربطه بالجانب اللغوي، فإن (يسر) وما يشتق منه والذي أخذ منه (اليسار) أتى بمعاني مثل (اللئيم والسهل والانقياد والمهيا والغنى والسعة وجهة اليسرى)^(٢).

واليسر: ضد العسر وفي الحديث (يسرّوا ولا تعسرّوا)^(٣) وتيسر له كذا واستيسر له بمعنى أي تهيأ، ويسره الله تعالى وياسره: ساهله واليسر واليسر واليسار والميسرة بفتح السين وضمها أيضاً: الغنى والسعة، ويقال رجل يسرّ ويسرّ، أي حسن الانقياد وليّنه. واليسار اليد اليسرى والميسرة نقيض الميمنة واليسار واليسار نقيض اليمين وخلافه واليسير القليل وشيء يسير أي هين وحقير^(٤).

ويقال في الدعاء للحبلى: "أيسرت وأذكرت أي يسرت عليها الولادة. وتيسر له الخروج. وتيسر له فتح جليل، وخذ بميسوره ودع معسوره"^(٥).

(١) حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر السابق، ص ٣، ٧٤.

(٢) لتفصيل تلك المعاني ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٤١١، و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٦، ص ١٥٤، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨٩، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، المصدر السابق، ص ٤٩٥٧، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ١٠٦٤-١٠٦٥.

(٣) كتاب الأدب، باب قول النبي "يسروا ولا تعسروا"، ح/٦١٢٥، بخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، ص ١١٢٣.

(٤) وتكرر تلك المعاني في كثير من المعاجم ولما سبق ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٤١١، و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٦، ص ١٥٦، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨٩، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، المصدر السابق، ص ٤٩٥٧، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٧٤٦، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ١٠٦٤-١٠٦٥.

(٥) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨٩.

وفي القرآن جاء (يسر) وبعض اشتقاقاته بالمعنى اللغوي مع إضافات أخرى في السياق القرآني، اليسر: ضد العسر قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] (١). وبمعنى (السهل والمهيا) تيسير كذا واستيسر أي: تسهل، قال: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: ٢٠] أي: تسهل وتهيا (٢)، واليسير والميسور: السهل، كقوله تعالى ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ﴾ [مريم: ٩٧] أي سهلناه وهوناه و﴿فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا ميسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٨] (٣).

و﴿إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢] "سهل على الله، عز وجل؛ لأنه يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف كان يكون" (٤).

واليسير بمعنى الهين وكذلك الشيء القليل، فعلى الأول يحمل قوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلٍ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢] يعني: هيناً ليس بشديد عليه، وعلى الثاني يحمل قوله: ﴿وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا﴾ [الأحزاب: ١٤] (٥).

والميسرة واليسار عبارة عن الغنى. قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى ميسِرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] (٦)، وكذلك (الرخاء) مثل قوله ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يسْرًا﴾ [الطلاق: ٧] (٧) ومعاني أخرى (٨).

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٩١، ومثلها {سيجعل الله بعد عسر يسرا} [الطلاق: ٧]، {وستنقل له من أمرنا يسرا} [الكهف: ٨٨]، {فالخاريات يسرا} [الذاريات: ٣].

(٢) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٩١، ومثلها قال تعالى: {ولقد يسرنا القرآن للذكر} [القمر/١٧]، {فإنما يسرناه بلسانك} [مريم/٩٧] واليسرى: السهل، وقوله: {فستيسره للعسرى} [الليل/٧]، {فستيسره للعسرى} [الليل/١٠].

(٣) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٩١، و أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٤٧٩.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٦.

(٥) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٩٢، و أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٤٧٩.

(٦) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٩٢.

(٧) أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٤٧٩.

(٨) للمزيد ينظر: الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٩١-٨٩٢، و أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٤٧٨-٤٧٩.

وعن مضمون هذا المصطلح وتعبير (اليسار الاسلامي) يقول حنفي أن (اليسار الاسلامي) ليس مقولة سياسية على ما يبدو لفظ (اليسار)، ولكنه مقولة حضارية على ما يبدو من لفظ الاسلام (اليسار الاسلامي) إبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية وديموقراطية..^(١)

و (اليسار الاسلامي) بحسب ما ينظر له يمثل تياراً فكرياً حضارياً، ويعبر عن واقع الأمة، ويوصل حركة اجتماعية سياسية في تراثها القديم، يمتد جذوره في الكتاب والسنة يبغى مصلحة جماهير المسلمين، لتحقيق العدالة الاجتماعية، وإقامة مجتمع حر ديمقراطي، وتحدى الغرب وإعطاء صورة لحال العالم الاسلامي دون اتباع أساليب الوعظ والارشاد فيجعل الوقائع تكشف عن نفسها والأرقام تتحدث عن نفسها^(٢).

لكن (اليسار) والذي أخذ منه (اليسار) المضاف إلى (الاسلامي) هم المعارضون في سياستهم للسلطة الذين كانوا يجلسون في يسار المجالس النيابية في لبرلمانات الأوروبية منذ زمن الثورة الفرنسية^(٣).

وهذا يقطع بأن (اليسار الاسلامي) لم يؤخذ من المعاني اللغوية ولا القرآنية ل (يسر) وإنما أخذت من (اليسار) بمعنى (الجهة) ومن ثم أطلق على تيار معين في السياسة المنبثق من الفكر الغربي قبل الثورة الفرنسية بقليل وصولاً إلى الأحزاب الاشتراكية والشيوعية وبخاصة أحزاب المعارضة ذات الطابع الثوري وأضيفت إليه (الاسلامي)، للاستفادة من تراث الأمة والاعتماد على وعي الجماهير الاسلامية. والكشف عن العناصر الثورية في الدين أوبيان أوجه الاتفاق بين الدين والثورة أو بلغة ثالثة تأويل الدين على أنه الثورة^(٤)، وذلك لكي

^(١) حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر السابق، ص ٢٩.

^(٢) حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر نفسه، ص ٨، ١٤.

^(٣) اليسار أو الجناح اليساري: من التعابير الاصطلاحية التي أصبحت مرتبطة بنظم الحكم والمذاهب والأحزاب السياسية المعاصرة، ونشأ الاصطلاح اصلاً مع قيام الجمعية الوطنية الفرنسية في عام ١٧٨٩م (التي مهدت لقيام الثورة) إذ كان الأشراف من أعضائه يجلسون في مكان الشرف إلى يمين رئيس المجلس، بينما يجلس ممثلوا الشعب إلى يساره، وأصبح من الشائع في المجالس النيابية الأوروبية أن تتجمع العناصر الراديكالية التقدمية في المقاعد اليسرى من المنصة بينما يجلس المحافظون على المقاعد اليمينية؛ وتوسع استخدام هذا الاصطلاح بقيام الأحزاب السياسية فأصبح المؤيدون للحكومة القائمة يعرفون باليمين والمعارضون باليسار، وتطور هذا حتى شمل الحزب الواحد، وهذا التقسيم يشمل المذاهب السياسية كالاشرافية التي اعتبر الشيوعية جناحها الأيسر بينما الشيوعية انقسمت إلى اجنحة يمينية ويسارية. عبد الوهاب الكيالي وآخرون (د:ت): موسوعة السياسة، ج ٧، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بلا ط، ص ٤١١-٤١٢.

^(٤) ينظر لتفصيل ذلك: حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر السابق، ص ١٧-٦٣.

"يحقق أهداف الثورات الوطنية ومبادئ الثورة الاشتراكية وذلك من خلال تراث الأمة واعتماداً على وعي الجماهير الإسلامية"^(١)؛ هذا وذاك من أهدافهم.

وهذا يدل على أن هذا المصطلح مصطلح مستحدث في إطار الفكر الإسلامي المعاصر، وفي إطار اللغة بهذا المعنى السابق، وانبثقت من الحراك الفكري والحركي الماركسي مع الفكر الإسلامي والحركي اللذين كانا على الساحة الإسلامية وبخاصة في السبعينيات والثمانينيات.

^(١) حسن حنفي، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، المصدر السابق، ص ١٢.

**المبحث الثاني: التطور الدلالي في مصطلحات التجديد
المعرفي والبناء الحضاري، وفيه عشرون مطلباً**

المبحث الثاني: التطور الدلالي في مصطلحات التجديد المعرفي والبناء الحضاري

توطئة

في هذا المبحث يحاول الباحث وعلى منهجه السابق في المبحث الأول أن يبدأ بتوضيح المصطلحات مستعيناً بما جاء في المعاجم والتفاسير والفكر الاسلامي المعاصر، وما حصل عليها من تطور دلالي في مظاهره وأنواعه، مع الاعتبار إلى أن هذا المبحث يخص المصطلحات التي تصنف ضمن التجديد المعرفي والبناء الحضاري في الفكر الاسلامي المعاصر.

المطلب الأول: التطور الدلالي في إسلام المجددين والتجديد الاسلامي وشبهاته
أشرنا إلى معنى الاسلامي والاسلام في أكثر من موضع ولهذا لا يتناول هنا، أما (المجدد والتجديد) المأخوذ من (جدد) و(جدّ) فهذا هو المقصد، والجديد والجِدَّة في اللغة نقيض البلى والقديم^(١).

وقيل: جددت الثوب إذا قطعته على وجه الإصلاح، وثوب جديد: أصله المقطوع، ثم جعل لكل ما أحدث إنشاؤه، قال تعالى: ﴿أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]، إشارة إلى النشأة الثانية... وقول الجديد بالخلق لما كان المقصود بالجديد القريب العهد بالقطع من الثوب، ومنه قيل لليل والنهار: الجديدان والأجدان^(٢)، وعلى المعنى نفسه جاءت في آيات أخرى من القرآن الكريم^(٣)، وقريباً من المعنى الاصطلاحي جاءت في حديث صحيح وبلفظ (يجدد) الذي رواه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بلفظ "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"^(٤).

(١) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢٢، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٥، و ابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر السابق، ص ٥٦٢، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١١٩، وإبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٠٩.

(٢) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ١٨٨.

(٣) ينظر: هذه السورة مع الآيات المشار إليها: الرعد: ٥، إبراهيم: ١٩، السجدة: ١٠، سبأ: ٧، فاطر: ١٦.

(٤) سبق تخريجه والاشارة إلى تصحيحه، ينظر: ص ٢٣٨.

هنا عندنا مصطلحان يشبه أحدهما الآخر لكن مضمونهما من المعاني الأضداد، ومن التضاد، فمصطلح (إسلام المجددين) ليس هو (التجديد الاسلامي) المعهود الذي ذكر في الحديث النبوي وتحدث عنه العلماء القدماء والمحدثين، فهو على حد تعبير مستخدميه: "الذي يقطع مع المرجعيات القديمة ويسعى من خلال مساءلات فلسفية ووجودية عميقة إلى التفاعل الحيّ والخلاق مع الأوضاع التاريخية المستجدة ومع المقتضيات المعرفية الحديثة"^(١).

وأشير إلى أن هناك أسماء مختلفة وتعبيرات متعددة أطلقت على هذا الاتجاه فمنهم من سماه باتجاه "علمنة الإسلام" وآخر سماه "تيار التحديث الليبرالي أو النزعة الليبرالية" والبعض الآخر بـ"العصرانيين والعلمانيين" و"النقاد المحدثين" في فكر النهضة العربية المعاصرة وكذلك تجديد (الممنوع) (التغريبي) و (المنحرف)^(٢).

وهذا النوع من التجديد يعني تأويل وتفسير نصوص الكتاب والسنة الصحيحة كي يوافق القيم الغربية الحديثة ويمكن أن يسمى بتوظيف الإسلام لتطبيع الحداثة الغربية بين المسلمين لا القراءة الجدية الجديدة لنصوصه والتوصل إلى نتيجة غير مسبوقة، لأن النتائج في هذا الاتجاه موضوعة إبتداء والمفروض تأويل النصوص كي توافق ذلك، وهذا ما يرفضه كل المفكرين الاسلاميين عدا من نحى نحوهم وسلك طريقهم واختار منهجهم.

يسمي محمود بكار هذا الاتجاه من التجديد بـ(إتجاهات التجديد الممنوع)، ويلخصه في ثلاثة إتجاهات وهي إتجاه (علمنة الإسلام) و(اتجاه التأويل والتعطيل) و(إتجاه المغالاة في استخدام العقل واتباع الهوى)^(٣).

وملخص القول في(إسلام المجددين): تأويل جديد للنص الديني، وفق معطيات الواقع وحاجات العصر وإعلان للقطيعة المعرفية مع الموروث الثقافي الديني، باعتماد نظرية فلسفة التنوير الغربي العلماني، ويؤدي إلى التغيير والتبديل لكثير من أحكام الإسلام وشرائعه في عمقها المعرفي.

أما (التجديد الاسلامي) الذي يستخدم بكثرة في مجال الفكر الاسلامي وفي إطار المراجعة والقراءة الجديدة والمعاصرة لهذا الفكر وتفعيله في الواقع، ويستخدم له مصطلحات أخرى مثل(التجديد) و(تجديد التفكير الديني) أو(الفكر الديني) و(تجديد الخطاب الديني) و(وتجديد الفكر الاسلامي) و(تجديد الدين) و(التجديد)^(٤) فيلخص في أن مفهوم التجديد يتضمن إحياء وتجديد العمل بالدين وإحياء وتجديد العلم به والفهم له، وليس تغيير الدين

(١) محمد حمزة، إسلام المجددين، المصدر السابق، ص ٦.

(٢) ينظر ص ٢٣٩-٢٤٠ من الرسالة.

(٣) ينظر: محمود عبدالله بكار، التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المصدر السابق، ص ٢٢٨-٢٥٢. الاتجاهين السابقين أشار إليهما زكي الميلاد في عدد من كتبه من ذلك في كتابه: الفكر الاسلامي بين الأصالة والتجديد، والذي أشير إليه الباحث أيضاً.

(٤) ينظر: ص؟؟؟ من الرسالة.

نفسه، والحديث أيضاً يؤكد على تجديد أمر الدين وليس الدين ذاته، لأن الدين اكتمل وما بقي هو العمل به والفهم له بمراعاة الظروف والأوضاع والأزمان المختلفة والأماكن المتعددة، وإبعاد ما ليس منه.

فمن الناحية اللغوية والتطور الدلالي فإن (إسلام المجددين)، مصطلح جديد وإسم لاتجاه جديد في الفكر الاسلامي المعاصر يرتبط بالفكر الغربي لقراءة الدين أكثر من ارتباطه بالفكر الاسلامي، وهذا مصطلح جديد من جهة وتضييق للمعنى، فهذا المصطلح يعني ملخص فهم الاسلام وفق رؤية ما سمي بالمجددين وليس إسلاماً بل رؤية للإسلام من خلال منظار بعض الكتاب.

أما المصطلح الآخر المعبر بعدة تعبيرات فهو لم يتغير معناه كثيراً وما حصل فيه التغيير فهو لأنه اتجه نحو التوسيع وتعميم المعنى، لأن هذا المصطلح والمصطلحات المشابهة شمل مجالات مختلفة ومتعددة نظراً للتوسعة التي حصلت على تلك المجالات وبخاصة في ما يخص العمل الاسلامي المعاصر والعلوم الاسلامية المختلفة الذي تحتاج إلى التجديد والاحياء... من علم أصول الفقه، وعلم السنة، وعلم التفسير، وعلم السلوك، وعلمي السيرة والتاريخ ومجال النظر والاستدلال و السلوك الفردي والاجتماعي وفضح المناهج والاتجاهات والأوضاع والسبل المخالفة للإسلام....

وهناك مصطلحات أخرى مشابهة لمصطلح (إسلام المجددين)، مثل (إسلام المتكلمين) و (إسلام الفلاسفة) و (إسلام المتصوفة) و (إسلام المصلحين).

و (إسلام المتكلمين) ممكن تلخيصه عن التوجه الكلامي والعقدي، الذي عرف في فترة معينة في تاريخ الاسلام الذي كان إهتمامهم إثبات العقائد الدينية بالحجج ورد المنحرفين والمخالفين وفق طريقة عرفوا به^(١) و (إسلام الفلاسفة)، هو إتجاه فلسفي في تاريخ الفكر الاسلامي واشتغل به علماء وفلاسفة على ما بينهم من اختلاف وتباين^(٢)، و (إسلام المتصوفة)، هو الاتجاه الذي اتبعه المتصوفة في التزكية وفهمهم للإسلام والقرب من الله تعالى وما في هذا الموضوع من نقاشات وجدالات طويلة ومتشعبة^(٣)، وكذلك (إسلام الساسة)، الذي يعني به التوجه الذي اتبعه بعض الساسة من توظيف المقدس الديني ورموزه

^(١) للتفصيل ينظر: محمد بو هلال، إسلام المتكلمين، المصدر السابق، صص ١-٢٤٨.

^(٢) للتفصيل ينظر: مُنجي كَسود، إسلام الفلاسفة، المصدر السابق، صص ١-١٢٨.

^(٣) للتفصيل ينظر: محمد بن الطيّب، إسلام المتصوّفة، المصدر السابق، صص ١-١٩٩.

لتثبيت ملكهم وسلطتهم، وإخراج الدين من مسلكه الحقيقي إلى أداة يوظف لمعاني أخرى، أو هو (إسلام ممسرح) على حد تعبير سهام الدّبابي الميساوي^(١).

فهذه الاصطلاحات اصطلاحات جديدة شكلية لمضمون سابق في الساحة الفكرية الإسلامية ودرسها علماء الإسلام ضمن المدارس الإسلامية المتعددة والتوجهات المختلفة والفرق الإسلامية ولم يضيف أحد منهم كلمة الإسلام إليه (بحسب علم الباحث)، و(إسلام المتكلمين) هم (المتكلمون) والتوجه الكلامي في الفكر الإسلامي و(إسلام الفلاسفة)، هم (الفلاسفة) ورؤيتهم للدين وغيره و(إسلام المتصوفة)، هم (المتصوفة) و(إسلام الساسة)، هم (الحكام) قديماً وحديثاً الذين استغلوا الدين منهم للمصالحهم وليسوا هؤلاء إسلاماً مستقلاً بل إتجاهات أو مذهب في مجال مخصوص، فهذه التسميات تسميات بديلة مقصودة وجديدة من حيث الشكل والصياغة وقديمة من حيث المضمون والمحتوى، ولا يحتاج إلى البحث اللغوي من المعاجم.

المطلب الثاني: التطور الدلالي في إسلامية المعرفة

يستخدم كلاً من (إسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة) في هذا المجال، وإن رجحت في النهاية (إسلامية المعرفة) للأسباب التي ذكر^(٢).

مصطلح (إسلامية) مجرداً عن (المعرفة) هو (الإسلام) وبعد أن ألحقته ياء مشددة، وتاء التأنيث "ية" للدلالة على الخصائص الموجودة فيه، بعد أن لم تكن تدل عليه قبل الزيادة مثل الإنسانية، حيوانية، خيالية، فقد دلت كل كلمة على الخصائص والسمات الموجودة في الاسم الذي صيغت منه: الإنسان، حيوان، خيال... فالإنسان مثلاً له معنى خاص ككائن عاقل أو حيوان عاقل كما يقول المناطقة، لكن بعد أن يصير مصدراً صناعياً تتغير دلالاته ويتضمن كل الصفات التي تحمل طابعاً إنسانياً، ولا يقتصر على معنى الإنسان كما جاء في اللغة أو في تعريف خاص^(٣).

^(١) للتفصيل ينظر: سهام الدّبابي الميساوي، إسلام الساسة، المصدر السابق، صص ١-١٢٠، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٥٩٥.

^(٢) ينظر: ص ٢٥٢ من الرسالة.

^(٣) ياسين الحافظ، محمد علي سلطاني (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م): إتخاف الطرف في علم الصرف، دمشق، سوريا، دار العصماء، لاط، ص ٩٩.

وقد ورد المصدر الصناعي في كلام العرب قليلاً، مثل: الجاهليّة، الرهبانيّة، القبليّة، العبوديّة، الألوهيّة، الروبويّة، لكن بعد النهضة العلمية، وحركة الترجمة، دفعت العلماء إلى الاكثار منه في مصطلحات العلوم والفنون والآداب، فغداً قياسياً؛ لأنه قيس على ما ورد من كلام العرب، مثل: فاعليّة، مفعوليّة، شاعريّة، بشريّة، قوميّة، تقديميّة، إشتراكيّة، واقعيّة، عالميّة، ويصاغ من الأسماء الجامدة والمشتقة على السواء^(١).

و(إسلاميّة المعرفة) تصب في هذه الخانة وتعني أن تصبغ المعرفة بخصائص الاسلام والتصور الإسلامي للكون والحياة.

أما(عرف) المرتبط بمصطلح(إسلامية المعرفة) فقد جاء بمعنى العلم وما تعارف عليه الناس ومدلولات أخرى بحسب السياق والتوظيف و"عَرَفَهُ الْأَمْرَ أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ وَعَرَفَهُ بَيْتَهُ أَعْلَمَهُ بِمَكَانِهِ وَعَرَفَهُ بِهِ وَسَمَهُ"^(٢)، و"العِرْفَانُ العلم"^(٣)، والتعريفُ: الإِعْلَامُ ووكذلك إنشاد الضالة وعَرَفَ الضالَّةَ نَشَدَهَا"^(٤).

(العرف) والعارف: العالم وهما كالعليم والعالم، ومعناه القيم بالشيء والقيم بأمر القوم وسيدهم^(٥)، وتَعَارَفَ القوم عرف بعضهم بعضاً^(٦).

(التعريف) تحديد الشيء بذكر خواصه المميزة، و(العرف) المعروف وهو "خلاف النكر وما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم"، و(المعروف) اسم لكل فعل يعرف حسنه بالعقل أو الشرع وهو خلاف المنكر..."^(٧).

و(المعرفة) في الجانب الفلسفي فهي"ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك، وتتميز من باقي المعطيات"^(٨)، أو هي"إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره"^(٩).

(١) ياسين الحافظ، محمد علي سلطاني، حاف الطرف في علم الصرف، المصدر السابق، ص ٩٩.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٨٩٨.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر نفسه، ص ٢٨٩٧.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر نفسه، ص ٢٨٩٨.

(٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٣٥، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٤٦٧.

(٦) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٤٦٧.

(٧) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٥٩٥.

(٨) مجمع اللغة العربية(١٤٠٣هـ/١٩٨٣م): المعجم الفلسفي، القاهرة، مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، لاط، ص ١٨٦، أما (المعطيات)

فهي: "مجموعة القضايا المسلمة في علم من العلوم أو الوقائع التي تستخلص منها نتائج". المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٩) أشرف طه أبو دهب(١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م): المعجم الاسلامي، القاهرة، مصر، دار الشروق، ط ١، ص ٥٧١.

أما (إسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة)، لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومنظريه فيمكن تلخيصها بالمصطلح الذي يطلق على مشروع فكري ومعرفي ومنهجية يسعى لإيصال الأمة الإسلامية والبشرية إلى مستوى راق ورفيع من الحضارة والتقدم والخلق والعطاء، تلتزم توجيه الوحي ولا تعطل دور العقل بل تمثل مقاصد الوحي وقيمه وغاياته وتمارس النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً، من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة، ويتضمن محاور ومبادئ متعددة مثل التوحيد ووحدة الخلق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية كما تأخذ في اعتبارها القدرات والانجازات العلمية والحضارية الصحيحة التي توارثتها البشرية وأنتجتها، بعد أن تمحصها وتزنها بميزان الإسلام، وتصدر عن قيم الوحي، وغايات الرسالة، وتتصل بكل صحيح ونفيس من تراث الأمة وفكر علمائها على مرالعصور.

فهذا المصطلح وبهذا المضمون مصطلح أطلق على مشروع فكري، وتيار علمي في مجال العلوم الانسانية في ضوء الوحي والمعارف العلمية الحديثة، فهو إذاً مصطلح جديد ونشأ إثر التفاعل والتصادم الحضاري وأحدثه التأثير والتأثر المعرفي والحضاري.

المطلب الثالث: التطور الدلالي في الثوابت والمتغيرات

يستخدم في هذا المجال (الثبات والمرونة مع الثوابت والمتغيرات)، و(الجمع بين التطور والثبات)، وهو يعني الجمع بين المتغير والثابت أو المرونة والثبات لكن بتعبير آخر، لكن هناك من يركز على جانب دون الآخر.

ولا يسع الباحث هنا إلا الإشارة إلى (الثابت والمتغير) أو (الثوابت والمتغيرات)، من بين المصطلحات السابقة والمتشابهة المتشابهة.

النَّاء والباء والتاء (ثبت) عند ابن فارس يدل على "دَوَامُ الشَّيْءِ"^(١)، و"الثبات ضد الزوال، يقال: ثبت يثبت ثباتاً، قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيْتُمْ فَيُكَّةً فَاتَّبَتُوا﴾ [الأنفال: ٤٥]، ورجل ثبت وثبت في الحرب... فيقال: فلان ثابت عندي، ونبوة النبي صلى الله عليه وسلم ثابتة"^(٢)، و"رجل ثَبَّتْ بسكون الباء أي ثابت القلب ورجل له ثَبَّتْ عند الحملة بفتح الباء أي ثبات وتقول لا أحكم بكذا إلا بثبت بفتح الباء أي بحجة والثَّبِيتُ الثابت العقل"^(٣).

ويقال "هو ثبت من الأثبات إذا كان حجة لثقته في روايته. ومن المجاز: أثبتوه: حبسوه. وضربوه حتى أثبتوه أي أثنوه. وأثبتته الجراحات وأثبتته السقم إذا لم يقدر على الحراك"^(٤) و"أثبت اسمه في الديوان: كتبه"^(٥)، وجاء بمعنى استقر وأقام وصح وتحقق بحسب السياق^(٦). أما السياقات القرآنية لدلالة (ثبت واشتقاقاتها) فقد جاء بمعنى البشارة والتقوية والثبات على الشهادة والتلقين والجماعات والحبس والتثبيط والثبات بعينه^(٧).

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣٩.

(٢) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ١٧١. الثبات أتى بمعنى الصبر يقول السعدي في تفسيره (أثبتوا) في الآية "أَثْبَتُوا" لقتالها، واستعملوا الصبر وحبس النفس على هذه الطاعة الكبيرة، التي عاقبتها العز والنصر.

عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م): تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ص ٣٢٢.

(٣) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٩٠.

(٤) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٣.

(٥) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٤.

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٩٣.

(٧) ينظر: تفسير هذه الآيات: [الأنفال: ١٢]، [الإسراء: ٧٤]، [البقرة: ٢٦٥]، [البقرة: ٢٥٠] [إبراهيم: ٢٧]، [النساء: ٦٦]، [الفرقان: ٢٣]، [النساء: ٧١]، [الأنفال: ٣٠]، [الرعد: ٣٩]، [النساء: ٧١]، [الأنفال: ١١].

والتغيير جاء بمعنى التبديل والتحويل و"تَغَيَّرَ الشَّيْءُ عَنْ حَالِهِ تَحَوَّلَ وَغَيَّرَهُ حَوَّلَهُ وَبَدَّلَهُ كَأَنَّهُ جَعَلَهُ غَيْرَ مَا كَانَ" وفي التنزيل العزيز ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣] قال ثعلب معناه حتى يبدلوا ما أمرهم الله... أي تَغَيَّرَ الحال وانتقالها من الصلاح إلى الفساد^(١). ويقول ابن عاشور معقباً على الآية " (التغيير) تبديل شيء بما يضاؤه فقد يكون تبديل صورة جسم كما يقال: غيرت داري، ويكون تغيير حال وصفة ومنه تغيير الشيب أي صباغة وكأنه مشتق من الغير وهو المخالف، فتغيير النعمة إبدالها بضدها وهو النقمة وسوء الحال، أي تبديل حالة حسنة بحالة سيئة"^(٢).

والتغيير يقال بحسب ما يراه الأصفهاني، تغيير صورة الشيء دون ذاته، يقال: غيرت داري: إذا بنيتها بناء غير الذي كان، وتبديله بغيره نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا﴾ [الرعد: ١١]^(٣).

والظاهر كما يراه أبو حيان "أَنْ لَا يَقَعَ تَغْيِيرُ النِّعَمِ بِقَوْمٍ حَتَّى يَقَعَ تَغْيِيرُ مَنْعِهِمْ بِالْمَعَاصِي... ومعنى الآية عنده : حتى يقع تغيير إما منهم، وإما من الناظر لهم، أو ممن هو منهم تسبب، كما غير الله تعالى المنهزمين يوم أحد بسبب تغيير الرماة ما بأنفسهم، إلى غير هذا في أمثله الشريعة"^(٤).

أما ما عرف في الفكر الإسلامي المعاصر (بالثوابت) جمع ثبت و(المتغيرات) من التغيير، فنقاط الالتقاء في معناه اللغوي فقط وليس الاصطلاحي، لأن (الثوابت) هي القطعيات ومسائل الاجماع والمواضيع المتفق عليها والمحكمة في الشريعة ولا يقبل فيها التفسير والتأويل والاجتهاد، وأقيم عليها الحجة القاطعة من الكتاب والسنة الصحيحة، وأما (المتغيرات) فهي الظنيات وموارد الاجتهاد وكل ما لم يقم عليه دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح، وما يقع في منطقتي (الفراغ التشريعي) و(النصوص المحتملة). فمصطلحا (الثوابت والمتغيرات)، جديان ونشأءا في الفكر الإسلامي المعاصر، وهذا ما أكده البوطي بقوله "مما لاشك فيه أن كلمة (الثوابت والمتغيرات) هذه، من

(١) وابن منظور، لسان العرب، مج ٥، المصدر السابق، ص ٣٢٢٦.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، المصدر السابق، ج ٩، ص ١٣٥.

(٣) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦١٩، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٦٦٨.

(٤) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، المصدر السابق، ج ٥، ط ١، ص ٣٦٥.

المصطلحات الحديثة التي طرحت في هذا العصر، بل في السنوات الأخيرة، ومهما أصغينا الى كلام الأقدمين في الاسلام والى معالجتهم لمشكلاتهم معه فلن نقع على كلمة الثوابت والمتغيرات أبداً...^(١).

فهما من باب الابداع في اللغة لأنهما على ما يبدو لم يوجدوا في السابق وفي التراث الاسلامي، لكن هناك مفردات ومصطلحات أخرى بدلها من ذلك القطعيات ومسائل الاجماع والمواضيع المتفق عليها والمحكمة في الشريعة لمصطلح(الثابت أو الثوابت) و الظنيات وموارد الاجتهاد وكل ما لم يقم عليه دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح، لمصطلح (المتغير أو المتغيرات).

^(١) محمد سعيد رمضان البوطي، وهذه مشكلاتنا، المصدر السابق، ص ٣٣.

المطلب الرابع: التطور الدلالي في الاجتهاد الجماعي وشبيهاته

الاجتهاد أصله (جهد) ومأخوذ من (إجتهد) المزيد بالألف والتاء و(الجماعي) من جمع، و"الجيم والهاء والذال أصله المشقة، ثم يُحْمَلُ عليه ما يقاربه. يقال جَهَدْتُ نفسي وأَجْهَدْتُ والجُهد الطَّاقة. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩]، ويقال إنَّ المجهود اللبن الذي أُخْرِجَ زُبْدُهُ، ولا يكاد ذلك [يكون] إِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَنَصَبٍ، وِفْلَانٌ يَجْهَدُ الطَّعَامَ، إِذَا حَمَلَ عَلَيْهِ بِالْأَكْلِ الْكَثِيرَ الشَّدِيدَ^(١). وجاهدَ في سبيل الله مُجَاهِدَةً وَجِهَادًا^(٢). (جاهد) العدو مجاهدة وجاهدا قاتله^(٣)، الجهد والجُهد: الطاقة والمشقة، وقيل: الجهد بالفتح: المشقة، والجُهد: الوسع^(٤)، وهذا مما اتفق عليه أصحاب المعاجم ممن اطلع عليها الباحث. أما الاجتهاد والتجَاهُدُ بذل الوسع و المَجْهُودِ^(٥)، والاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال: جهدت رأبي وأجهدته: أتعبته^(٦).

و(الاجتهاد) "في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع، في أي فعل كان"^(٧)، وفي الاصطلاح: "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط"^(٨)، مع إضافات من قبل للتعريف من قبل البعض كما يقول الشوكاني، وفي ذلك يقول: و"منهم من قال: هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فزاد قيد الظن؛ لأنه لا اجتهاد في القطعيات"^(٩).

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٨٦-٤٨٧.

(٢) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١١٩. لمادة (جهد) ومشتقاته ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ١٤٢.

(٤) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠٨.

(٥) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١١٩. لمادة (جهد) ومشتقاته ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٦) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠٨.

(٧) محمد بن علي بن محمد الشوكاني(د:ت): إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، ج ٢، ت: أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطناء، دار الكتاب العربي، لاط، ص ٢٠٥.

(٨) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، ج ٢، المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٩) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، ج ٢، المصدر نفسه، ص ٢٠٦، ويورد الشوكاني تعاريف أخرى للاجتهاد، ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أما (جمع) ومنه (الجماعي) كما في المصطلح، فهو " أصلٌ واحد، يدلُّ على تَضَامٍ الشَّيْءِ^(١)، كما يقول ابن فارس، والجَمْعُ: إسم لجماعة من الناس، وكذلك الجمع، والمسجد الجامع نعت به؛ لأنه يجمع أهله الناس، وقولهم: يوم الجمعة، لاجتماع الناس للصلاة^(٢). والموضع مَجْمَعٌ بفتح الميم الثانية وكسرهما...^(٣). و(الجماعة) "العدد الكثير من الناس والشجر والنبات وطائفة من الناس يجمعها غرض واحد"^(٤).

(الجماعية) في الاقتصاد السياسي) "مذهب اشتراكي يقرر أن أموال الإنتاج يجب أن تكون للدولة وأن تلغى الملكية الخاصة الواردة عليها وأن أموال الاستهلاك هي وحدها التي تكون محلاً للملكية الخاصة وفي القانون الدولي العام المعاهدة الجماعية هي اتفاق بين أكثر من دولتين"^(٥).

و(الجماعي)، نسبة إلى (الجماعة)، أما (الاجتهاد الجماعي) فهو من المصطلحات الجديدة من حيث الاستخدام والتناول، ويدور حول إستفراغ أغلب الفقهاء الجهد للوصول إلى حكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بالتشاور، وذلك بطرق مختلفة وأساليب شتى منها المجاميع الفقهية، وهو في الأصل هي الشورى العلمية الفقهية الحقيقية التي هي نوع أصيل من فروع الشورى العامة في منهاج الحياة الإسلامية، وضرب من أضرب لزوم جماعة المسلمين، وتعبير عن وحدة الأمة الفكرية والثقافية، والسياسية والاجتماعية، كما أنه رمز إلى قوتها وهيبتها، كما سبق.

وفي جانب آخر وإضافة إلى جدة المصطلح فقد تخصصت دلالاته بعد أن كان عاماً في مصطلح (الاجماع) باطلاق، وبإضافة (الجماعي)، قصر العام على بعض أفراده وبعض ما كانت تدل عليه، وحولت الدلالة من المعنى الكلي، إلى المعنى الجزئي الذي يخص ما

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٧٩، وهذا المعنى موجود في مثل قوله عز وجل: {وجمع الشمس والقمر} [القيامة: ٩]، و{وجمع فأوعى} [المعارج: ١٨]، و{وجمع مالا وعدده} [الهمزة: ٢]، {يجمع بيننا ربنا ثم يفتح بيننا بالحق} [سبأ: ٢٦]، {لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون} [آل عمران: ١٥٧]، {قل لئن اجتمعت الإنس والجن} [الإسراء: ٨٨]، {فجمعناهم جمعا} [الكهف: ٩٩]، {إن الله جامع المنافقين والكافرين} [النساء: ١٤٠]، ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠١.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥٩، و الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٠٢.

(٣) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١١٩.

(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٥.

(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٥.

يقوم به جماعة من العلماء، وهذا التخصيص حصل نتيجة إضافة بعض الملامح التمييزية للفظ، وهو (الجماعي) وهذا ما أدى إلى تضييقه وتخصيصه.

ومن الباب نفسه هناك ثلاثة مصطلحات أخرى حدث لها ما حدث على (الاجتهاد الجماعي) من حيث التطور الدلالي وتخصيص الدلالة والمعنى وهو (الاجتهاد الانتقائي) و(الاجتهاد الانتقائي)، (الاجتهاد المنهاجي).

ويعني (الاجتهاد الانتقائي) "إختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى"^(١).

ويعرّف المصطلح الآخر (الاجتهاد الانتقائي) بأنه "استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة"^(٢).

و(الاجتهاد المنهاجي) هو "كل ما يرتبط بالبحث عن المسلك الإيماني في ظرف متغير وعالم منطور، بالبحث عن التربية كيف تكون إيمانية، وعن التنظيم كيف يكون إسلامياً، وعن الجهاد كيف يكون جهاد بناء"^(٣).

والاجتهاد المنهاجي يهدف إلى تحقيق إمامة الأمة"^(٤)، ومجالاته تربوية وتنظيمية وجهادية"^(٥).

ويمكن القول إن الاجتهاد المنهاجي بحسب التعريف السابق، اجتهاد في المجال الذي يسمى لدى كتاب الحركة الإسلامية بالمجال الحركي، أي (الاجتهاد المنهاجي) إجتهاد في مجالات العمل الحركي المعاصر، وهذا المصطلح قليل الاستخدام والتناول بحسب علم الباحث.

والإضافة في هذه المصطلحات هو (الانتقائي) في الأول والذي يدلُّ على الاختيار يقال: انتقيت الشيء كأنك أخذتَ أفضله ومن المجاز: انتقيت أجودها"^(٦)،

(١) يوسف القرضاوي (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م): الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الكويت، دار القلم، ط ١، ص ١١٥.

(٢) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، المصدر نفسه، ص ١٢٦، يذكر القرضاوي نوعاً آخر من الاجتهاد ويسميه (الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والانشاء؛ ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩. ولما جاء في القرآن والذي يتطابق المعاني اللغوية من إحداث الشيء وإيجاده وتربيته .

(٣) الاجتهاد المنهاجي، عبد الصمد الخزروني- <http://www.aljamaa.net/ar/document/3098.shtml>

(٤) الاجتهاد المنهاجي، عبد الصمد الخزروني- <http://www.aljamaa.net/ar/document/3098.shtml>

(٥) ينظر: الاجتهاد المنهاجي، عبد الصمد الخزروني- <http://www.aljamaa.net/ar/document/3098.shtml>

و(الانشائي) في الثاني والذي يدل على الابداء والاحداث^(١) و(المنهاجي) في الثالث الذي يدل طريق واضح وبين وواسع في اللغة^(٢)، الذي جعل من هذه المصطلحات مخصصاً لمعنى معين ومحدد بخلاف(الاجتهاد) بمعناه العام لكل أنواع الاجتهاد، وهذه المصطلحات الثلاثة جديدة تصنف تحت تخصيص الدلالة وتضييقها.

^(١) للتفصيل ينظر: ، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٥، ص٤٦٤-٤٦٥، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج٢، ص، ٣٠٢ ، و ابن منظور، لسان العرب، مج٦، المصدر السابق، ص٤٥٣٢-٤٥٣٣، وإبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج٢، ص٩٥٠.

^(٢) لهذه المعاني ومعاني أخرى والذي لا يخص المصطلح ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج٤، ص ٢٢٠، الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج٢، ص٢٦٨، و الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص٨٠٧، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص٦٨٨، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج٢، ص٩٢٠“ وللمعاني الواردة في القرآن والذي يتطابق والمعاني اللغوية ينظر تفسير: [الواقعة:٦٢]، [المزمل:٦]، [الرعد:١٢]، [الملك:٢٣]، [النجم:٣٢]، [المؤمنون:٣١]، [المؤمنون:١٤]، [الواقعة:٦١]، [العنكبوت:٢٠] [الواقعة:٧١ - ٧٢] [الزخرف:١٨] في الالراغب والتفاسير الأخرى. ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص٨٠٧ .

^(٣) للتفصيل ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج٤، ص٢٧٠-٢٧١، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٥، ص٣٦١، و الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ج٢، ص٣١١، و ابن منظور، لسان العرب، مج٦، المصدر السابق، ص٤٥٥٤-٤٥٥٥، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص٦٨٨، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج٢، ص٩٥٧.

المطلب الخامس: التطور الدلالي في الإعجاز العلمي والتفسير العلمي

إن موضوع المعجزة والاعجاز في القرآن قديم جديد في الفكر الاسلامي، تناوله كثير من علماء القدامى وخصوصاً المتكلمين منهم، لكن لم تكن تحت مصطلحي (الاعجاز العلمي) و(التفسير العلمي) اللذان يستعملان اليوم.

والعجز أصله التأخر عن الشيء ونقيض الحزم، وأعجزني فلان: إذا عجزت عن طلبه وإدراكه، وأعجزه الشيء فاته وعجزه تعجيزاً ثبطه أو نسبه إلى العجز^(١)، وفلان (عاجز) ذهب فلم يوصل إليه ولم يقدر عليه، يقال طلبته فعاجز سبق فلم يدرك^(٢).

ويؤكد ابن فارس على المعنى السابق في أحد الأصلين للعين والجيم والزاء وهو الضعف، والعاجز، الضعيف. والعجز نقيض الحزم ويقال: أعجزني فلان، إذا عجزت عن طلبه وإدراكه. ولن يعجز الله تعالى شيء، أي لا يعجز الله تعالى عنه متى شاء، وفي القرآن: ﴿لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا﴾ [الجن: ١٢]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ [العنكبوت: ٢٢، الشورى ٣١]^(٣).

ومن المستعار كما أورده الزمخشري: ثوب عاجز: أي قصير، وجاءوا بجيش تعجز الأرض عنه^(٤)، والمعجزة بوجه عام "ما يخرج عن المؤلف ويبعث على الاعجاب فيقال معجزة العلم ومعجزة الفن"^(٥).

وفي علم الكلام: "أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي، ودعوى النبوة يقصد بها إثبات صدق من يدعي الرسالة"^(٦).

أو هي "أمر خارق للعادة يظهره الله على يد نبي تأييداً لنبوته على وجه يعجز المنكرون عن الاتيات بمثله"^(٧).

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٠١، والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٥٤٧، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٤٦٧.

(٢) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٥٨٥.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٣٢، ويؤكد كل من ابن فارس والأصفهاني على الأصل الآخر لعجز وهو مؤخر الشيء، ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها و الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٥٤٧.

(٤) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٦٣٦.

(٥) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، المصدر السابق، ص ١٨٩.

(٦) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٧) أشرف طه أبو دهب، المعجم الاسلامي، المصدر السابق، ص ٥٧١.

والاعجاز مصدر أعجز، وحين ينسب إلى العلمي يعني الاعجاز ذات الطابع العلمي والعلمي متضمناً إضافات في المجالات الانسانية والاجتماعية، وعندما يطلق العلم فهو مجموع المسائل والأصول الكلية الذي تجمعها جهة واحدة كعلم الكلام وعلم النحو وعلم الأرض وعلم الكونيات وعلم الآثار^(١).

و"يطلق العلم حديثاً على العلوم الطبيعية التي تحتاج إلى تجربة ومشاهدة واختبار سواء أكانت أساسية كالكيمياء والطبيعة والفلك والرياضيات والنبات والحيوان والجيولوجيا أو تطبيقية كالطب والهندسة والزراعة والبيطرة وما إليها"^(٢).

وأما (التفسير) الذي أصله (فسر) فإنه "تدلُّ على بيانٍ شيءٍ وإيضاحه"^(٣)؛ والفَسْرُ البيان وهذا ما أكدته أصحاب المعاجم مثل الفراهيدي^(٤) وابن منظور^(٥) والرازي^(٦) وكل ما ترجم عن حال شيء فهو تفسرته^(٧)، وتفسير القرآن كما ينقل عن الزركشي "علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"^(٨).

أما (الاعجاز العلمي) و(التفسير العلمي) في الفكر الاسلامي المعاصر فليسا شيئاً واحداً فالاعجاز العلمي: "هو إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتتها العلم التجريبي، وثبتت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا مما يظهر صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أخبر به عن ربه سبحانه..."^(٩).

(١) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٢٤.

(٢) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٢٤.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٠٤.

(٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٢١.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مع ٥، المصدر السابق، ص ٣٤١٢.

(٦) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٥١٧.

(٧) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٢.

(٨) عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (د:ن): الإتيان في علوم القرآن، لانا، لاط، ج ٢، ص ٤٦٢.

(٩) عبدالمجيد الزانداني وآخرون (١٤٢١هـ): تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، مكة المكرمة، رابطة العالم الاسلامي، هيئة الاعجاز العلمي في القرآن والسنة (٢)، ط ٢، ص ١٧-١٨.

أوهو"مطابقة معانٍ كثيرة ومتوافرة، صريحة في دلالاتها، من الكتاب والسنة، لحقائق علمية، غير معلومة زمن التنزيل، ولا تدرك إلا بالتجربة أو وسائل مادية، لتثبت صدق الرسالة التي جاء بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله عزوجل"^(١).

أما (التفسير العلمي) فهو"الكشف عن معاني الآية أو الحديث في ضوء ما ترجحت صحته من نظريات العلوم الكونية"^(٢).

أو هو"إجتهد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز للقرآن يدل على مصدره وصلاحيته لكل زمان ومكان"^(٣).

فهذا يدل على أن التفسيرالعلمي أعم من الاعجاز العلمي، "فكل إعجاز فهو من قبيل التفسير العلمي دون العكس"^(٤).

أما الفرق بينهما كمصطلحين فيمكن تلخيصه بأن(الاعجاز العلمي) خاص فيما يتعلق بالتوفيق بين الحقائق الشرعية والحقائق الكونية، وهو موضع الاتفاق أما التفسير العلمي، فهو يتناول النظريات والاشارات الضمنية، ومختلف فيه بين العلماء من حيث الجواز والمنع أما(الاعجاز العلمي) فهو أوضح والخطأ فيه أقل^(٥).

وهذا يعني أن(التفسير العلمي) لا يشترط فيه الوصول إلى الحقيقة العلمية، ويكتفى بالترجيح، ويدخل ضمن إجتهد المفسر.

ومن حيث المضمون فإن التفسير العلمي قد قام به العلماء وخصوصاً لدى من أجازوه، أما الاعجاز العلمي فلم تكن بهذه التوسعة كما ظهر في الفكر المعاصر، وإن كان هناك آيات واضحة في القرآن فيه الاخبار بالغيب عن حدوث أحداث مثل غلبة الروم على الفرس وكذلك فرحة المؤمنين في ذلك اليوم بنصرالله.

ووفق ما سبق فإن كلا المصطلحين جديدان ونشأتها حديثة، ومن حيث المضمون فإن (التفسير العلمي) كان موجوداً ولكن الكلام عن (الاعجاز العلمي) حديث من حيث الصياغة والتشكل وكذلك توسعت من حيث المضمون حتى شملت مجالات لم تكن موجودة بهذه الوسعة والعموم.

(١) كريم نجيب الأغر(١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م): إعجاز القرآن فيما تخفيه الأرحام، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط١، ص١٧، ٥٧٢.

(٢) عبدالمجيد الزاندي وآخرون، تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر السابق، ص٣٣.

(٣) عبدالله بن عبدالعزيز المصلح، الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر السابق، ص٣٣.

(٤) عبدالله بن عبدالعزيز المصلح، الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر نفسه، ص٣٦.

(٥) عبدالله بن عبدالعزيز المصلح، الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، المصدر نفسه، ص٣٨.

المطلب السادس: التطور الدلالي في الخطاب الاسلامي

سبق وأن أشرنا إلى مفردتي (الخطاب) ^(١) و(الاسلامي) ^(٢)، لكن كمصطلح مركب إضافي لم نتطرق إليه.

ومن خلال تناول الباحث لمصطلح (الخطاب الاسلامي)، توصل إلى أنه مضمونه مطابق لما يسمى اليوم ب(الفكر الاسلامي)، إضافة إلى مسحة دعوية موجهة ومعرفة للواقع الاسلامي، واستشراف لمستقبله، والدفاع عن قضايا المعرفة أو العملية، بغية جعل الناس يتقبلونه ويتمسكون به ويهتدون بهديه؛ والتميز بينه وبين الفكر الاسلامي كمصطلح صعب لأن التعاريف المتعددة لمصطلح (الخطاب الاسلامي)، كلها تؤكد على أنه غير معصوم من الخطأ، وقابل للتعديل والتقويم والمراجعة، وإسلامية الخطاب لا تجعل منه عين الإسلام ومطابقته الكاملة للحقيقة الإسلامية.

أما من حيث المعنى اللغوي فإن إطلاق (الخطاب الاسلامي) على هذا المضمون مصطلح جديد، ونشأته واستخدامه حديثة.

المطلب السابع: التطور الدلالي في الظاهرية الجدد وشبهاتها

من المصطلحات التي ذكرها القرضاوي وتناولها في كتاباته (الظاهرية الجدد) أو (الظاهرية الحديثة) ويقابله مدرسة أو إتجاه (معطلة الجدد) وكذلك (المدرسة الوسطية). بما أن (الظاهرية) مصطلح قديم وهم الفقهاء المنسوبون إلى القول بالظاهر، أتباع داود بن علي بن خلف الأصبهاني (المعروف بالظاهري) ^(٣)، ومن أئمتهم ابن حزم الأندلسي، وسموا بالظاهرية لأنهم يأخذون بظواهر النصوص الشرعية ويرفضون استنباط العلل منها ^(٤) ولهذا لا يحتاج البحث هنا إلى دلالة (الظاهرية الجدد) أو (الظاهرية الحديثة) لأنه منسوب من حيث المعنى إلى ذلك المذهب ولو أن دلالة كل من (ظهر) و(حدث) واضح في اللغة فالأولى يدور معناه على الظاهر ضد الباطن وكذلك يدل على قوة وبروز وتبين وغلبة وغيره

(١) في ص ٣٨٢ من الرسالة.

(٢) في ص ٩٣-٩٧ من الرسالة.

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٥٧٨.

(٤) محمدراس قلعة جي وآخرون، معجم لغة الفقهاء، المعجم الوسيط، ص ٢٦٦.

بحسب السياق، والمعنى الأول مقصود هنا^(١)، والحديث: المقصود هنا الجديد، ونقيض القديم ولو أن له المعاني في سياقاته المختلفة^(٢).

أما في اصطلاحه الجديد فيقصد بالاتجاه الظاهري في فهم النصوص أو (الظاهرة الجدد) و(الظاهرة الحديثة) المتمسكين بالنصوص الجزئية، والتشبيث بها، وبحرفية النصوص وتفهمها فهماً ظاهرياً حرفياً، دون فحواها وعللها ومعرفة مقاصدها وإغفال المقاصد الكلية، ووهؤلاء بحسب رأي القرضاوي ورثوا عن الظاهرية القدماء: الحرفية والجمود، ولم يرثوا عنهم سعة العلم^(٣).

يبدو أن (الظاهرة الجدد) تقع ضمن انتقال المعنى في التطور الدلالي وتوظيف المصطلح القديم وفق خصائص جديدة في الواقع المعاصر، لكن ضمن مجال استعماله المعروف لوجود علاقة المشابهة، وهو ما يعرف ب(الاستعارة) واستعمل اللفظ القديم (الظاهرة) هنا في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة (الظاهرة والحرفية في فهم النصوص) بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه مع وجود القرينة الصارفة عن المعنى الأصلي بالكامل، وهذه القرينة هي (الجدد، والحديثة).

أما (المعطلة الجدد) فشأنه شأن (الظاهرة الجدد)، لأنه مصطلح لفرقة قديمة في التاريخ الاسلامي وهم الذين عطلوا أسماءه وصفاته وذلك بنفي الصفات الإلهية عن الله وإنكار قيامها بذاته أو إنكار بعضها، أو نفي الأسماء والصفات أو بعضها^(٤)، أما دلالتها اللغوية فهو يدل على الخلوّ والفراغ^(٥)، وكلّ شيء تُركَ ضائعاً فهو مُعَطَّلٌ^(٦) كما يقال دارٌ معطّلة ومتى تُركت الإبلُ بلا راعٍ فقد عُطّلت، ويترُّ مُعَطَّلَةٌ أي: لا تورّد ولا يُستَقَى منها ومنه قوله

(١) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٧١، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٦٢٨، وابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٧٦٤، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٤٠٧، ولمعانيها القرئنيّه ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٥٤٠.

(٢) للتفصيل ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩٣، و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٦، و الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٢، وابن منظور، لسان العرب، مج ٢، المصدر السابق، ص ٧٩٦، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١٦٧، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ١٥٩.

(٣) يوسف القرضاوي، الصحوّة الاسلاميّة بين الجحود والتطرف، المصدر السابق، ص ٦٤؛ و يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ٣٩.

(٤) محمد بن خليفة بن علي التميمي (١٤١٨هـ/١٩٩٧م): مقالة التعطيل والجعد بن درهم، الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف، ط ١، ص ١٨.

(٥) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٥٢.

(٦) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٨٣.

تعالى ﴿وَيَبِّئُ الْمُعْطَلَةَ﴾ [الحج: ٤٥]^(١)، عطلّوا ديارهم: تركوها خالية، وتعطلّ فلان: بقي بلا عمل، وهو يشكو العطلة^(٢).

و(المعطلة الجدد)، مصطلح تطلق على الذين يعطلون الشريعة ونصوصها باسم المصالح العامة، والمقاصد الكلية و(روح) الدين، وأغلبهم من الذين ينطبق عليهم المتغربين والعلمانيين سواء كانوا تابعين للاتجاه الليبرالي الرأسمالي، أو الماركسي الاشتراكي.

ومن حيث التطور الدلالي يبدو أن(المعطلة الجدد)، يقع أيضاً ضمن انتقال الدلالة وتوظيف المصطلح القديم لكن وفق خصائص جديدة تخص(المعطلة الجدد) في الواقع المعاصر، ولوجود علاقة المشابهة(التعطيل، التأثير بمرجعيات خارجة عن الوحي والشريعة) بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه مع القرينة الصارفة عن المعنى الأصلي وهي(الجدد)، لكن يضاف إلى هذا التطور تطور آخر في هذا المصطلح وهو تعميم الدلالة وتوسيعها، لأن (معطلة القدامى) عطلوا أسماء الله تعالى من معانيها الحقيقية في مجال العقيدة، أما(المعطلة الجدد) فهم يعطلون الشريعة ونصوصها ضمن المجالات المختلفة باسم المصالح والمقاصد و(روح) الدين، فالدلالة الجديدة أوسع وأعم.

أما(المدرسة الوسطية) المركب كسابقتها، فهي شبيهة بهما من حيث الجدة وحادثة النشأة وقديم من حيث المضمون والمحتوى، ولكن من حيث لفظة المصطلح لم يحصل الباحث على اسم مشابه مركب من هاتين المفردتين كما توجد لفظتا(الظاهرية والمعطلة) كمصطلحين أطلقا على مذهب أو فرقة، وإن أهل السنة والجماعة سموا بما يمكن تسميتها مذهب الوسط لكن ليس بهذه التركيبة.

أما من حيث اللغة فيبدو أن(المدرسة) مصطلح جديد وليس متداولاً في السابق كمصطلح وحتى من حيث الدلالة فإن بعض معانيه تدل على شيء آخر من خفاء وخفضٍ وعَفَاءٍ^(٣)، وإن

^(١) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٥٢، و الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٥٤٠، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٤٦٧، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٦٠٩.

^(٢) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٦٦٣.

^(٣) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٦٧، و الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣١١، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢١٨، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٢٨٠.

كان لا يخلوا من معنى قريب من مثل المداومة على القراءة والدرس^(١) وفي القرآن الكريم يوجد مثل قوله تعالى ﴿وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ [الأعراف: ١٦٩]، والذي يعني " قرؤوا ما فيه"^(٢) ﴿يَمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَيَمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩] أي "تحفظون ألفاظه"^(٣).

و﴿ وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا﴾ [سبأ: ٤٤] أي: يقرءونها^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ [الأنعام: ١٠٥] أي قرئت وتليت وجاء بمعنى قرئت وتعلمت وتعلمت وقرئت أيضاً^(٥).

و(المدرسة) التي تعني في اللغة "مكان الدرس والتعليم"^(٦)، لكن يبدو أن المعنى الأقرب لمصطلح(المدرسة) في مصطلح (المدرسة الوسطية) هي ما يطلق على "جماعة من الفلاسفة أو المفكرين أو الباحثين تعتنق مذهبا معيناً أو تقول برأي مشترك، ويقال هو من مدرسة فلان على رأيه ومذهبه وجمعه مدارس"^(٧).

ومنه (المدرسة) في مصطلح(المدرسة الوسطية) أما الوسطية المأخوذ من(وسط) فهي يدلُّ على العدل والنِّصْف^(٨)، ولما يكون بين طرفي كل شيء^(٩)، وعلى هذا المعنى يدور المعاجم وكذلك المعاني القرآنية^(١٠).

أما مصطلح(المدرسة الوسطية) المترادف لدى القرضاوي مع(الاتجاه المتوازن) أو(مدرسة الوسط) هي المدرسة التي تربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، وتؤمن بأن أحكام الشريعة معللة، وأنها كلها على وفق الحكمة، وأن عللها تقوم على رعاية مصلحة الخلق.

وهذا المعنى لهذا المصطلح وإطلاقها عليه فهي مصطلح جديد ونشأ حديثاً كي يطلق على تيار فكري معتدل من حيث النظر والتطبيق والممارسة في العالم الاسلامي والواقع المعاصر.

(١) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣١١، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٢) البغوي، معالم التنزيل، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٩٦.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٦.

(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المصدر السابق، ج ٢٠، ص ٤١٥.

(٥) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٢٦-٢٨.

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٨.

(٧) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٨.

(٨) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٦، ص ١٠٨.

(٩) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٦٩.

(١٠) لنا عودة لهذا المصطلح في (الوسطية) كخصيصة من خصائص الاسلام، ينظر: ص ٤٢٤.

المطلب الثامن: التطور الدلالي في الربانية وخصائص الاسلام الأخرى

أشيرت في مصطلح (الاسلام الرباني) أن كلمة (رب) ومشتقاته ومنه (الربانية)، فلا حاجة إلى تكراره^(١)، و (الربانية) من المصادر الصناعية لدى العرب، ويدل على الخصائص الموجودة فيه، بعد أن لم تكن تدل عليه قبل الزيادة و (الرب) أو (الربان) له معنى خاص كما أشيرت، لكن بعد صار مصدراً صناعياً تغيرت دلالاته وتضمن كل الصفات التي يحمل طابعاً ربانياً إلهياً، ولا يقتصر على معنى (الرب) أو (الربان)، وهنا صارت خاصية من خصائص الاسلام وليس وصفاً لشخص.

ومضمون (الربانية) كمصطلح عند سيد قطب والقرضاوي يلخص في حسن الاتصال بالله في كل الظروف والأحوال واتباع منهجه والانقياد الكلي لأمره وشرعه؛ بحيث ينطبق عليه قوله ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢] على مستوى الفرد، والرضا بالاسلام ديناً وبمحمد نبياً ورسولاً على مستوى الفرد والجماعة.

وبالنظر لما جاء في اللغة والقرآن الكريم يبدو أن دائرة دلالة (الربانية) قد اتسعت واشتملت على معاني ودلالات جديدة لم تكن مثبتة في دائرتها بهذه الوسعة، ونحت نحو التعمم والتوسع وأعطى المصطلح دلالة جديدة أخذت من مضمون آيات أخرى في القرآن الكريم وليست من مفردة (الربانية) فقط، إضافة إلى أن (الرباني) في القرآن صفة لشخص وليس خصيصة للدين، ومن هذه الزاوية يعتبر المصطلح مصطلحاً جديداً.

أما مصطلح (الانسانية)، فان (الإنس): البشر وخلاف الجن والجماعة الكثيرة من الناس، وكل شيء خالف طريقة التوحُّش^(٢)، والأُنس: خلاف النفور، والإنسي منسوب إلى الإنس يقال ذلك لمن كثر أنسه، ولكل ما يؤنس به، وجمع الإنس أناسي، قال الله تعالى: ﴿وَأَناسِيَّ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٩]، وقوله عز وجل: ﴿فَإِنَّ أَنَسَمُ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ [النساء: ٦] أي: أبصرتم أنسا بهم، و ﴿إِنِّي ءَأَنَسْتُ نَارًا﴾ [طه: ١٠] وقوله: ﴿حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا﴾ [النور: ٢٧] أي: تجدوا إيناساً^(٣).

(١) ينظر، ص ٢٨١-٢٨٦ من الرسالة.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٤٥.

(٣) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٤ باختصار.

وجاء أيضاً "إذا جاء الليل استأنس كل وحشي واستوحش كل إنسي، وفلان جليسي وأنيسي، وما بالدار أنيس وهو من يؤنس به"^(١)، و(الإنسان) الكائن الحي المفكر^(٢)، و"قيل: سمي بذلك لأنه خلق خلقه لا قوام له إلا بإنس بعضهم ببعض... وقيل: سمي بذلك لأنه يأنس بكل ما يألفه"^(٣).

و(الإنسانية) كمصدر صناعي "خلاف البهيمية وجملة الصفات التي تميز الإنسان أو جملة أفراد النوع البشري التي تصدق عليها هذه الصفات"^(٤).

ولكن في الفكر الاسلامي يذكر (الإنسانية) كإحدى خصائص الاسلام الذي "يمتاز بنزعة الإنسانية الواضحة الثابتة الأصلية في معتقداته وعباداته، وتشريعاته و توجيهاته، إنه دين الإنسان"^(٥). و"يعترف بالكيان الانساني كله، جسمه وروحه، عقله وقلبه، إرادته ووجدانه"^(٦).

ولا يلغى الوحي الالهي دور العقل الإنساني، وإيجابيته في فهم الوحي، والاستنباط منه والقياس عليه، وترك الوحي للعقل مجالات عديدة يثبت فيها ذاته، ويبرز قدراته، حتى في جزء من المجالات الحساسة في العقيدة والتشريع والاخلاق وأن يكشف ظواهر هذا الكون ما استطاع، ومجالات أخرى مادام ملتزماً حدود الحق والعدل وأن يستفيد من تجارب الآخرين، وينتفع بتراث السابقين، ومعارف اللاحقين، وأن القرآن كتاب للإنسان ومحمد(صلى الله عليه وسلم) رسول الإنسان^(٧).

يبدو أن دلالة (الإنسانية) كخصيصة من خصائص الاسلام قد ابتدع ومن ثم اتسع دلالتها قياساً بمفهوم(الإنسان)، واشتمل على معاني ودلالات جديدة لم تكن موجودة في دائرة دلالاتها السابقة من خلاف البهيمية وجملة الصفات التي تميز الإنسان، ونحا نحو التوسع لتضمنه معاني مستنبطة من مضمون النصوص القرآنية وقواعد أصول الفقه، مما لو يعبر عنه السابقون، ويبدو أن بروز مفاهيم من مثل حقوق الانسان ومفهوم (الإنسانية) بالمفهوم الغربي، والاعلان العالمي لحقوق الانسان في فترة الفكر الاسلامي المعاصر قد ترك أثره

(١) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٦.

(٢) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩.

(٣) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٤.

(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ١، ص ٣٠.

(٥) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ٥٧.

(٦) لتفصيله ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٦٦-٩٠.

(٧) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ٦٢-٩٠ باختصار.

لابداع هذا المفهوم في هذا الفكر مستنداً إلى أدلة شرعية ومرجعية إسلامية متطابقة مع المعنى الذي استشهد له، والدلالة التي تنطبق عليها.

أما (الوسطية) فقد كثر الحديث عنها كإحدى أبرز خصائص الإسلام، وعبر عن مضمونها بمصطلح (التوازن)^(١)، و (ضبط النسب)^(٢).

ولدى تناول مصطلح (الوسطية)^(٣) يظهر أنها مقبولة لدى كثير من المفكرين الإسلاميين ويرى البعض الآخر عدم جدواها وتحفظ آخرون لأنه تجاوزت مدلولها القرآني وأصبحت فضفاضاً، ومن تقبلها نظر إليها من زاوية العدل والاستقامة والتوازن والاعتدال.

وعن معنى (الوسطية) المأخوذة من (وسط) يقول ابن فارس أن "الواو والسين والطاء: بناءً صحيح يدلُّ على العدل والنِّصف"^(٤).

والوسطُ، مخففاً يكون موضعاً للشيء تقول زيد وسط الدار وإذا نصبت السين صارت اسماً لما بين طرفي كل شيء^(٥)، والوسطُ من الناس وكل شيء: أَعَدَّله وأَفْضَلَه ليس بالغالي ولا المقصّر^(٦).

والوسط "قد يأتي صفة وإن أصله أن يكون اسماً من جهة أن أوسط الشيء أفضله وخياره كوسط المرعى خير من طرفيه وكوسط الدابة للركوب خير من طرفيها لتمكن الراكب"^(٧)؛ وبما أن "وسط الشيء أفضله وأعدله جاز أن يقع صفة وذلك في مثل قوله ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ

^(١) ينظر: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص ١٣٦.

^(٢) محمد المبارك (١٩٦٨/١٣٨٧): الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، بيروت - دار الفكر، ط ١، ص ٦٤ .

^(٣) ينظر ص؟.

^(٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٦، ص ١٠٨.

^(٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٦٩، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، المصدر السابق، ص ٤٨٢١، و الرمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٣٣، ويشير نوال زرزور أن البناء الأول: النصب (وسط) كان قياساً على نقيضه في المعنى (الطرف) لأن نقيض الشيء يتنزل منزلة نظيره نحو: الحرد بمعنى الغضب فإن الأصل في عينه الفتح إلا أنها سكنت على وزن نقيضه القصد، أما البناء الثاني (الوسط) فقد احتض بالطرفية وسكنت عينه على وزن (بين)، ثم إن العربية فرقت في الاستعمال بين البنائين فخصت الأول للدلالة على التوسط بين شيئين في الكمية المتصلة كالجسم الواحد تقول: قبضت وسط الحبل وخصت الثاني للدلالة على التوسط في الكمية المنفصلة، تقول: جلست وسط القوم. نوال زرزور (٢٠٠١م): معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ص ١٣٣.

^(٦) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٧٠.

^(٧) ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، المصدر السابق، ص ٤٨٢١.

أُمَّةً وَسَطًا ﴿البقرة: ١٤٣﴾ أي "عدلاً فهذا تفسير الوسط وحقيقة معناه وأنه اسم لما بين طرفي الشيء وهو منه"^(١).

و(الأوسط) المعتدل من كل شيء، وأوسط الشيء ما بين طرفيه وهو من أوسط قومه من خيارهم، و(الوسطى) من الأصابع ما بين السبابة والبنصر، و(الوسيط) المتوسط بين المتخاصمين والمتوسط بين المتبايعين أو المتعاملين والمعتدل بين شيئين^(٢).

ويبدو أن الدلالة القرآنية لا تتجاوز هذين المعنيين، وهما العدل والنصف كما في قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، "الوسط" العدل. وذلك معنى الخيار، لأن الخيار من الناس عدولهم^(٣). وقوله ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] قال ابن عباس، وسعيد بن جبیر، وعكرمة: أي "من أعدل ما تطعمون أهليكم، وقال عطاء الخراساني: من أمثل ما تطعمون أهليكم"^(٤)، والوجه الثاني، النصف والوسط بعينه كما في قوله تعالى ﴿وَالضَّكَاوَةُ الْوَسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨] أي الصلاة التي تقع في الوسط واختلف العلماء من الصحابة ومن جاء بعدهم في تعيين المقصود منها^(٥)، وقوله تعالى ﴿فَوَسَّطْنَا بِهِ جَمْعًا﴾ [العاديات: ٥] أي "دخلن به وسطهم"^(٦).

ويشير عصام بشير أن لفظة وسط ومشتقاتها ومضامينها في القرآن الكريم وردت وأشير فيه إلى وسطية في الشعار والإنفاق والسلوك والمعاملات والقضاء والخيرية والزمان والمكان، لكن ليس بلفظ الوسط في كل مرة^(٧)، وأن لفظ (الوسطية) قليل الشيوع في كتب الفقه واللغة والأدب القديمة، ولكن معناه موجود بلفظ العدل والاعتدال والقسط والقصد ونحوه^(٨).

(١) الطبري جامع البيان في تأويل القرآن، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٤٢.

(٢) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ١٠٣ باختصار.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، المصدر السابق، ص ٤٨٣٢، وينظر: الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٧٤٠.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٧٣.

(٥) للتفصيل ينظر: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م): الكشف والبيان، ج ٢، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ص ١٩٨ فما بعد.

(٦) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، الكشف والبيان، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٧٠.

(٧) عصام بشير، (د:ت)، خصوصيات الحضارة الإسلامية (الوسطية)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، إدارة الثقافة الإسلامية، سلسلة الوسيطة

(١)، لاط، ص ١٨ - ١٩، وذلك في مثل قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧] ﴿وَأَتَى ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا يَبْذُرْ بَذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦] ﴿وَلَا يَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا

مَحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩] أي الاعتدال، الرفض للغلو الإفراط والتفريط. ينظر: محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، المصدر السابق، ص ١٩١-١٩٢.

(٨) عصام بشير، (د:ت)، خصوصيات الحضارة الإسلامية (الوسطية)، المصدر نفسه، ص ١٦.

أما(الوسطية) في الفكر الاسلامي المعاصر فيعرّف بالحالة المحمودة التي تعصم الفرد من الميل إلى جانبي الإفراط والتفريط، أو هي التوازن والتعادل بين طرفين، بحيث لا يعطي طرف على آخر، فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا تقصير، وإنما إتباع للأفضل وللأفضل والأعدل والأجود والأكمل^(١)؛ وهي: الحق الذي بين باطلين والعدل الذي بين ظلمين، والاعتدال، بين تطرفين، وكذلك الموقف العادل المتوازن الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال، والرفض للغلو-إفراطا وتفريطاً...^(٢).

وهذه الوسطية تجلت واضحة في كل جوانب الاسلام، نظرية وعملية، تربوية وتشريعية، فالاسلام وسط في الاعتقاد والتصور ووسط في التعبد والتنسك، ووسط في الأخلاق والآداب، ووسط في التشريع، والنظام، ويتوازن بين الروحية والمادية وبين الفردية والجماعية^(٣).

والظاهر أن التطور الدلالي لم يحصل على مفهوم(الوسطية) إلا من حيث تثبيت المصطلح وتنسيق العبارات عنها وتوسيع جزئي لمجالاتها والتي يعود لوضوح المجالات أكثر في هذا العصر مقارنة بما سبق مثل عبارات الوسطية في المجال(النظري والعملية، التربوي والتشريعي)، والوسطية في (الاعتقاد والتصور والتعبد والتنسك، وفي الأخلاق والآداب، وفي التشريع، والنظام، والتوازن بين الروحية والمادية وبين الفردية والجماعية)، الذي أشير إليه آنفاً، ومع ذلك يمكن عد(الوسطية) من المصطلحات الجديدة.

أما(الشمول) فقد تحدث المفكرون الاسلاميون المعاصرون أمثال سيد قطب والقرضاوي ويكن عنه، كخاصية من خصائص الاسلام والتصور الاسلامي، وهذا

^(١) عصام بشير، (د:ت): خصوصيات الحضارة الإسلامية (الوسطية)، المصدر السابق، ص ١٦.

^(٢) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، المصدر السابق، ص ١٨٩.

^(٣) لتفصيل ذلك، ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ١٣٥-١٥٦، و٢٧٢-٢٩٦، ومحمد سعيد رمضان البوطي، وهذه مشكلاتنا، المصدر السابق، وعلي محمد صلابي، الوسطية في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١٧٧-٥١٧.

الشمول مختلف عن ما يعبر عنه في مثل عبارة (الأنظمة الشمولية) و(الأحزاب الشمولية)^(١)، والذي يشمل في الغالب الأنظمة والأحزاب الدكتاتورية.

أما في اللغة فإن (شمل) الذي منه (الشمول) فإن معناه غطى وعمّ وأحاط: شَمِلَهُمْ أَمْرٌ : أي غشيهم^(٢) وعمّهم. وهذا أمرٌ شاملٌ. ومنه الشَّمْلَةُ، وهي كساءٌ يُؤْتَرُّ به وهذه شَمْلَةٌ تُشْمَلُكُ أَي تَسَعُكُ^(٣)، وأشْمَلَهُمْ شَرًّا عَمَّهُمْ به وأمْرٌ شاملٌ، والمِشْمَلُ ثوبٌ يُشْتَمَلُ به واشْتَمَلَ بالثوب إذا أداره على جسده كُلُّه حتى لا تخرج منه يَدُهُ واشْتَمَلَ عليه الأَمْرُ أَحاط^(٤).

ويقال هو خير شامل، وشملهم الخير شمولاً، وأنا مشمول بنعمة الله تعالى، وجمع الله تعالى شملهم^(٥)، إذا دَعَا له بتألفِ أمورِهِ، وإذا تَأَلَّفَتْ اشتمل كلُّ واحدٍ منهما بالآخر^(٦). وفرق الله شمله أي ما اجتمع من أمره^(٧).

أما (الشمول) في الفكر الاسلامي المعاصر فيعني أن الاسلام يستوعب الزمن كله، ويستوعب الحياة كلها بكل جوانبها ومجالاتها، وكيان الانسان كله بأطواره المختلفة، ورسالة لكل الأمم، ويتناول بالتفسير كل الحقائق التي تواجه النفس البشرية في الكون كله، ويتناول بالتوجيه كل جوانب النشاط الانساني... ويستوعب شؤون الدنيا والآخرة.

وهذا المعنى مأخوذ من معناه اللغوي لكن دلالاته في مصطلح خاص لخصائص الاسلام جديد ونشأته حديثة وربما للواقع السياسي المعاصر دور وتأثير في وضعه، وإن كان مضمونه موجوداً في مثل دلالة إتمام الاسلام وإكماله وهذا موجوداً في كثير من الآيات^(٨).

(١) الشمولية "صفة تطلق على نظم الحكم التي تتسم بقدر هائل من المركزية ومن التحكم السلطوي في كل أوجه الحياة في المجتمع، سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية على حد سواء، بحيث تضحي الدولة هي المصدر الوحيد للشرعية، فنظم الحكم الشمولية لا تسمح بوجود مؤسسات تتمتع ولو بقدر من الاستقلال، فقيام هذه المؤسسات أصلاً أو ممارسة المؤسسات القائمة بالفعل لنشاطات ذات طابع اجتماعي أو سياسي مرهون بتصريح من الدولة ويكون تحت رقابتها المشددة، فأهداف ونشاطات وعضوية أي مؤسسة تخضع لرقابة النظام وتحكمه. خالد الأحمد، الثلاثاء، ١٣ كانون الأول ٢٠٠٥ في موقع: ٠٢:٠٠

<http://www.alitthead.net/index.php/mlfat/56-mstlhat-syasyh/409-alshmolih>:

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٥٦.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢١٥، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٢٣١، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٥٤.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٢٣١.

(٥) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٢٢.

(٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢١٥.

(٧) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٥٤.

و(الوضوح) من إحدى الخصائص العامة للإسلام فمعنى(وضح) في اللغة ظهر وبرز وبان، فابن فارس يقول أنه "يدلُّ على ظهور الشَّيءِ وُبروزه"^(٢). ووضَّح الشَّيءُ: أبانَ، ووضَّح الطريق: مَحَجَّتهُ، والواضحة: الأسنان تبدو عند الضَّحِكِ والوضَّحُ: بياضُ الصبح، وتوضَّح الأمر: بان وظهر^(٣).

وفي الفكر الاسلامي المعاصر فإن(الوضوح) كخاصية من خصائص الاسلام موجودة في الأصول والقواعد، وفي المصادر والمنابع وفي الأهداف والغايات، وفي المناهج والوسائل^(٤).
إطلاق مصطلح (الوضوح) كخصيصة للإسلام جديد و حديث من حيث التطور الدلالي لم يستخدمه العلماء فيما يبدو كمصطلح لا كمضمون.

أما المصطلح المركب(شريعة كونية) لدى سيدقطب فهو مركب من(شريعة) و(كونية)، فالشريعة في اللغة مَشْرَعَةٌ الماء وموضع على شاطئ البحر أو في البحر يُهَيَّأ لشُرْبِ الدَّوَابِّ، وهي مورد الشاربة واشتقَّ من ذلك الشَّرْعَةُ في الدين، والشريعة^(٥).

والشريعة في القرآن الكريم ما شرع الله وسنه لعباده من أمر الدين، ومنه قوله تعالى ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾ [الجاثية: ١٨] و﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرعَةً وَمِنْهَا جَا ﴾ [المائدة: ٤٨] ^(٦).

(١) مثل قوله تعالى ﴿ أَيُّومَ أَكَلْتُمْ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّنتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣]

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٩.

(٣) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٩، وابن منظور، لسان العرب، مج ٦، المصدر السابق، ص ٤٨٥٥، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٧٤٠، وإبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٢٨.

(٤) للتفصيل ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر السابق، ص ١٨٧-٢٠٨.

(٥) للتفصيل ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٢٣، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٦٢، والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٨٦، والزحشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٠٣، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٥٤، وابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٢٣٨.

(٦) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٢٣، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٦٢، والزحشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٠٣، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٥٤، وابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٢٣٨.

وهذا المعنى هو المقصود من (شريعة) لدى سيد قطب كما يستشف من تعابيره، مثل قوله "والشريعة التي سنّها الله لتنظيم حياة البشر، شريعة كونية، بمعنى أنها متصلة بناموس الكون العام، ومتناسقة معه"^(١).

وأما (الكون) في اللغة فإن الكاف والواو والنون لدى ابن فارس أصلٌ يدلُّ على الإخبار عن حدوث شيء، إمّا في زمانٍ ماضٍ أو زمانٍ راهن^(٢)، وكوّن الله العالم: أحدثه فتكوّن^(٣). والكائنة الأمر الحادث، والمكان: إشتقاقه من كان يكون^(٤)، و(الكون) الوجود المطلق العام واسم لما يحدث دفعة كحدوث النور عقب الظلام مباشرة فإذا كان الحدث على التدرّج فهو الحركة...^(٥).

ويبدو أن (الكون) لدى سيد قطب هو كل الوجود والموجودات من الأرض والسموات والانسان والحياة وقصده من (شريعة كونية) وجود التناسق المطلق بين حياة البشر وناموس الكون والطاقات المكونة فيه والكنوز المذخورة في أطوائه، واستخدام هذا كله وفق شريعة الله، لتحقيق الخير البشري العام، بلا تعارض ولا اصطدام^(٦).

وأنه يتم "توحد النظرة الإسلامية بين الحق الذي يقوم عليه هذا الدين، والحق الذي تقوم عليه السموات والأرض، ويصلح عليه أمر الدنيا والآخرة..."^(٧).

وأن "وشريعة الله هي التي تنسق بين المرحلتين (الدنيا والآخرة) في حياة هذا الإنسان. تنسق الحياة كلها مع الناموس الإلهي العام"^(٨).

^(١) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١١١.

^(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٥، ص ١٤٨.

^(٣) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٤٩.

^(٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٩.

^(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٨٠٦.

^(٦) ينظر: سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر السابق، ص ١١٢ باختصار.

^(٧) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٢.

^(٨) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٤.

وأن "الالتزام بشريعة الله (في هذا التصور) هو مقتضى الارتباط التام بين حياة البشر وحياة الكون، وبين الناموس الذي يحكم فطرة البشر ويحكم هذا الكون، ثم ضرورة المطابقة بين هذا الناموس العام والشريعة التي تنظم حياة بني الإنسان، وتتحقق بالتزامها عبودية البشر لله وحده، كما أن عبودية هذا الكون لله وحده لا يدّعيها لنفسه إنسان"^(١).

والظاهر أن مصطلح (شريعة كونية) كونية من الإبداعات الفكرية واللغوية لسيد قطب، وأن هذه اللفظة لفظة جديدة ومصطلح حادث في الفكر الإسلامي المعاصر، وفيه دقة من حيث المضمون قد لا نجد من عبر عن هذه المعاني بهذه الصورة وهذا الأسلوب، والتطور في هذا المجال إنشائي إبداعي.

المطلب التاسع: التطور الدلالي في الماركسلامية وشبهاتها

مصطلح (مركسة الاسلام) وكذلك (الماركسلامية) و (الماركسلم)، يلتقون في دلالة التفسير الماركسي للاسلام، ويعبر عن تقديم مشاريع فكرية من قبل ماركسيين عرب لتفسير الدين وربما محاولات لمجابهة الاسلام بصورة غير مباشرة، وتفريغ الاسلام من مضمونه وإعادة حشوه بمضامين ماركسية.

و (علمنة الاسلام)، مصطلح يستخدم للاتجاه الذي يحاول أن يعلمن الاسلام عن طريق توظيف النصوص الاسلامية ليطابق العلمانية، واسبعاد نصوصه عن التشريع ودعوى تاريخية الأحكام.

وهذه المصطلحات جديدة في اللغة، أحدثتها الأوضاع الفكرية السياسية في العالم المعاصر، ومن حيث الصياغة مختلف عن المصطلحات السابقة، لأن في المصطلحات الثلاثة الأولى هناك مفردة غريبة عن اللغة العربية (الماركسية)، لكن تعربت عن طريق وزن صرفي وهي (مفعلة) واستفيد من الوزن نفسه لمصطلح (علمنة الاسلام)، أو عن طريق النحت، كما في (الماركسلامية) و (الماركسلم).

^(١) سيد قطب، معالم في الطريق، المصدر نفسه، ص ١١٤-١١٥.

المطلب العاشر: التطور الدلالي في فقه المقاصد وشبهاهاته

هناك مصطلحات قريبة أو مطابقة لمصطلح (فقه المقاصد) من ذلك "مقاصد الشريعة، علم مقاصد الشريعة والوعي المقاصدي، فقه المآلات، الاجتهاد المقاصدي)، لكن قليلا ما يخرج عن نطاق مضمون (فقه المقاصد).

وبما أن هناك مصطلحات كثيرة أضيفت إلى (الفقه)، فإنه من الضروري إلقاء الضوء عليه ومن ثم ما حصل عليه من التطور الدلالي.

جاء (الفقه) في اللغة بمعنى العلم والفهم والفتنه وحسن الإدراك، وهذا ما أكدته أصحاب المعاجم، والفقه "العلم في الدين. يقال: فقه الرجل يفقه فقهاً فهو فقيه، وفقه يفقه فقهاً إذا فهم. وأفقهته: بيّنت له، والتفقه تعلم الفقه^(١).

والفقه عند ابن فارس " إدراك الشيء والعلم به. تقول: فقهت الحديث أفقهه. وكل علم بشيء فهو فقه... ثم اختص بذلك علم الشريعة، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه^(٢). وهذا ما أكده ابن منظور بقوله "الفقه العلم بالشيء والفهم له وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم... والفقه الفطنة"^(٣).

أما في القرآن الكريم فقد جاء بمعنى الفهم والعلم بأحكام الشريعة، قال تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]^(٤)، أي "ليتعلموا ما أنزل الله على نبيهم، وليعلموا السرايا إذا رجعت إليهم"^(٥).

وعن الفرق بينه وبين العلم يرى ابن عاشور أن "التفقه: تكلف الفقاهة، وهي مشتقة من فقه (بكسر القاف) إذا فهم ما يدق فهمه فهو فاقه، فالفقه أخص من العلم، ولذلك نجد في القرآن

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٣٤.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٤، ص ٤٤٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مج ٥، المصدر السابق، ص ٣٤٥٠، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٥١٧، يشير الزمخشري على بعض الأقوال ليشب أ الفقه هو الفهم والفتنة وقال أعرابي لعيسى بن عمر: شهدت عليك بالفقه أي بالفهم والفتنة... وقال عمر لجرير بن عبد الله: كنت سيداً في الجاهلية وفقياً في الإسلام، وما كنت فقيهاً "الزمخشري أساس البلاغة، المصدر، السابق، ج ٢، ص ٣٢، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٦٩٨.

(٤) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٤٢-٦٤٣. ولهذين المعنيين ينظر: الأنعام: ٦٥، الأنعام: ٩٨، الأنعام: ٩٨،

الأعراف: ١٧٩، الأنفال: ٦٥، التوبة: ٨١، التوبة: ٨٧، التوبة: ١٢٧، الكهف: ٩٣، الفتح: ١٥، الحشر: ١٣، المنافقون: ٣.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٣٦.

استعمال الفقه فيما يخفى علمه كقوله: ﴿لَا تَفْقَهُونَ﴾ [الإسراء: ٤٤] ولما كان مصير الفقه سجية لا يحصل إلا بمزاولة ما يبلغ إلى ذلك كانت صيغة التفعّل المؤذنة بالتكلف متعينة لأن يكون المراد بها تكلف حصول الفقه، أي الفهم في الدين. وفي هذا إيماء إلى أن فهم الدين أمر دقيق المسلك لا يحصل بسهولة^(١).

يبدو أن الفقه في القرآن أعم من الفقه بمعنى فروع الفقه، الذي هو جزء من الفقه، وإنما المعنى القرآني يتضمن عدا العلم بأحكام الشريعة المعاني اللغوية الآنف الذكر^(٢).

ويرى القرضاوي أن الفقه "كما يدل عليه القرآن والسنة فقهان : فقهه في الكون، وفقهه في الدين، فالأول يعني الفهم عن الله فيما خلق، والثاني يعني الفهم عن الله فيما شرع"^(٣). وملخصه "فقه في آيات الله وفي سننه في الكون والحياة والمجتمع"^(٤).

وبما أن (الفقه) كما يدل عليه القرآن والسنة يعني التفكير والفهم، وإدراك الجوهر والتفسير، والمعرفة التامة والشاملة بالاسلام ويشمل الفقه بالكون والذي يعني الفهم عن الله فيما خلق، والفقه بالدين، ويعني الفهم عن الله فيما شرع، ولهذا كثر استخدامه وتناوله مع مفردات أخرى وصار ظاهرة في الفكر الاسلامي، ويرى القرضاوي أن كلمة (فقه)، من المعاني والأسماء التي بدل الناس معانيها^(٥).

ووفق المعنى السابق لمصطلح (الفقه) فإنه عاد إلى موقعه القرآني من حيث المعنى وكذلك اللغة بعد أن خصصت لفروع الفقه وبعض قضايا الحلال والحرام.

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، المصدر السابق، ج ١٠، ص ٢٢٩.

(٢) ويشير القرضاوي (وهو من أكثر الذين يستعملون الفقه وملحقاته) أنه يعني بالفقه: مفهومه القرآني والنبوي المذكور في مثل قوله تعالى ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٩٨] وهو الذي نفاه الله عن المشركين وغيرهم، حين وصفهم بأنهم ﴿قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، وقال عن أهل جهنم ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩] وقال تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَسْئَلَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] وقال صلى الله عليه وسلم: (ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) متفق عليه من حديث معاوية. يوسف القرضاوي، من اجل صحوة راشدة تجدالدين.... وتنهض بالدنيا، بيروت، لبنان، المكتب الاسلامي، ط ١، ص ٢٨-٢٩. ويؤكد طه جابر العلواني على المعنى القرآني مشتملة على معنى التفكير والفهم، وإدراك الجوهر والتفسير، ومضمونه المعرفة التامة والشاملة بالاسلام. طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المصدر السابق، ص ٦١-٦٢.

(٣) يوسف القرضاوي، من اجل صحوة راشدة تجدالدين.... وتنهض بالدنيا، المصدر السابق، ص ٢٩.

(٤) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الاسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص ٢٨.

(٥) ويستشهد بقول للإمام الغزالي في كتاب "العلم" من كتاب (الإحياء) أن هناك أسماء بدلت، كان لها في القرآن معنى، وفي السنة معنى، وكان لها عند الصحابة وتابعيهم معنى، فجاءت العصور المختلفة وبدلت معناها، من ذلك كلمة الفقه، وكلمة التوحيد، وكلمة الحكمة، وبعض الكلمات التي أصبحت لها مصطلحات غير مصطلحاتها في كتاب الله وفي سنة رسول الله . ينظر، حوار معه في:

وحين يضيف إليه مفردة أخرى فيعني ذلك العلم والفهم والفظنه وحسن الإدراك والمعرفة التامة والشاملة بهذا الشيء، وهذا يعني أنه لم يتطور دلاليًا وفق المعنى القرآني ولكن بإضافته إلى مفردات أخرى فإنه يصير مصطلحاً آخر ويكون قد تطور دلاليًا من حيث النشأة والجدّة.

وأما (قصد) الذي هو ضمن مصطلح (فقه المقاصد) جاء في اللغة والقرآن الكريم بمعنى الاستقامة والتوجه والتوسط والعدل والاقتصاد وغيره وذلك بحسب السياق.

و"الْقَصْدُ استقامة الطَّرِيقَةِ"^(١)، وَالْقَصْدُ إتيان الشيء وبابه ضرب تقول قَصَدَهُ وقصد له وقصد إليه كله بمعنى واحد و قَصَدَ قصده أي نحا نحوه، والقاصدُ القريب يقال بيننا وبين الماء ليلة قاصدة أي هينة السير لا تعب فيها ولا بطة^(٢)، وقوله تعالى ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩] أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاءُ إليه بالحجج والبراهين الواضحة^(٣)، والقَصْدُ في المَعِيشَةِ أَلَّا تُسْرِفَ وَلَا تُقَنِّرَ^(٤)، والقَصْدُ العَدْلُ^(٥).

وبحسب السياق وتأكيدا لما سبق يقال (قصد) الطريق قصدا استقام، وفي الأمر توسط وفي الحكم عدل وفي النفقة لم يسرف ولم يقتر وفي مشيه اعتدل فيه والشيء قطعه قصدا، (القاصد) من الأسفار السهل، و(المقصد) موضع القصد^(٦).

ومنه: الاقتصاد، وهو على ضربين كما يقول الأصفهاني: أحدهما محمود على الإطلاق، وذلك فيما له طرفان: إفراط وتفریط كالجود، فإنه بين الإسراف والبخل، وكالشجاعة فإنها بين التهور والجبن، ونحو ذلك، وعلى هذا قوله: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان: ١٩] والثاني يكنى به عما يتردد بين المحمود والمذموم، وهو فيما يقع بين محمود ومذموم، كالواقع بين العدل والجور، والقريب والبعيد، وعلى ذلك قوله: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾ [فاطر: ٣٢]، وقوله: ﴿وَسَفَرًا قَاصِدًا﴾ [التوبة: ٤٢] أي: سفرا متوسطاً غير متناهٍ هي البعد، وربما فسر بقريب، ويرجح الأصفهاني الأولى^(٧).

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٩٣، و الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٧٢، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٥، المصدر السابق، ص ٣٦٤٢.

(٢) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٥٦٠، و الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٧٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مج ٥، المصدر السابق، ص ٣٦٤٢.

(٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٩٣، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٥٦٠.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مج ٥، المصدر السابق، ص ٣٦٤٢، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٥٦٠.

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٣٨ باختصار.

(٧) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٧٢.

ويورد الزمخشري ما استعمل في المجاز: "قصد في معيشته واقتصد. وقصد في الأمر إذا لم يجاوز فيه الحدّ ورضي بالتّوسط لأنه في ذلك يقصد الأسد. وهو على القصد، وعلى قصد السبيل إذا كان راشداً، وله طريق قصد وقاصدة، خلاف قولهم: طريق جور وجائرة، وسير قاصد. وبيننا ليلة قاصدة، وليال قواصد: هيّنة السير. وعليك بما هو أقسط وأقصد. وسهم قاصد وسهام قواصد: مستويّة نحو الرميّة"^(١).

وبالنظر لمعنى (قصد) يتبين أننا نرى بعض خيوط معنى (فقه المقاصد) في الدلالة اللغوية والقرآنية وذلك في دلالة الاستقامة والتوجه والتوسط والعدل والاقتصاد وغيره وذلك بحسب السياق.

لأن الغايات والحكم ومصالح المكلفين العاجلة والآجلة، هي التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والاباحات، وكذلك الآثار والنتائج التي تترتب على الأحكام الجزئية، هي المقصودة في (فقه المقاصد) لحياة الأفراد والأسر والجماعات والأمة، ومن أجل تحقيقها شرعت الأحكام.

ومع أن مصطلح (فقه المقاصد) وكذلك "مقاصد الشريعة، علم مقاصد الشريعة والوعي المقاصدي، وفقه المآلات، والاجتهاد المقاصدي"، كل ذلك من المصطلحات الحديثة إلا أن دلالاتها وبخاصة دائرة دلالة (فقه المقاصد) قد اتسع فاشتمل على أفكار جديدة لم تكن مثبتة في دائرة دلالاتها، وإن كانت موجودة في نصوص أخرى أو في نتائج النصوص الجزئية ونتيجة للتطور والرقي الذي تعرض له المجتمع ونظراً للحاجة وبحث العلماء عن غايات الشريعة وصلوا إلى مضمون هذا المصطلح ومرادفاته وأبدعوا في النهاية هذا المصطلح وأشباهه للتعبير عن ما هو مقصود الشارع والشرع من النصوص وإرسال الرسول ورسالاتهم.

^(١) الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٨١.

المطلب الأحد عشر: التطور الدلالي في فقه الواقع والواقعية

يستخدم مع (فقه الواقع) مصطلحات مشابهة من حيث المعنى والمضمون من ذلك (فقه المحل وفقه المجتمع وفقه النوازل)، لكن الذي يخصص له هنا هو (فقه الواقع)، وأشارت إلى معنى (الفقه) ويبقى (الواقع)، و(الواقع) الذي هو مضاف إليه، ويكون (فقه الواقع) مركباً إضافياً أشبه بالمركبات الإضافية الأخرى مثل: فقه السيرة، فقه الحديث، فقه المقاصد وغيره وإن المعاجم لا يمكنها أن تعطينا تعريفاً أو معنى لهذه المركبات لاحتوائها على أكثر من مفردة، ثم إن (فقه الواقع) لم يصبح بعد علماً قائماً مقعداً له كباقي العلوم التي حظيت بتعريفات كأصول الفقه، وأصول الدين وتاريخ الإسلام، ولهذا من الضروري متابعة المفردتين على حدة^(١)، وبعد متابعة (الفقه) يبقى مفردة (الواقع).

و(وقع) في اللغة يدلُّ على سُقوط شيءٍ وحدوثه وحصوله، ومعاني أخرى بحسب السياق، يقال: وَقَعَ الشَّيْءُ وَقُوعاً فهو واقع، والواقعة: القيامة، لأنها تَقَعُ بِالْحَقِّ فَتَعْشَاهُمْ^(٢)، والواقعة: النازلة الشديدة من صُرُوفِ الدَّهْرِ^(٣). ووقائع العرب: أيامها التي كانت فيها حروبُهُمْ^(٤)، والتَّوَقُّعُ في الكتاب: إلحاقُ شيءٍ فيه، والمَوْقِعُ: موضعٌ لكلِّ واقعٍ وجمعه مَوَاقِعُ^(٥)، ومواقع القتال مواضعه ومواقع القطر مساقطه^(٦)، والوقوع: ثبوت الشيء وسقوطه، يقال: وقع الطائر وقوعاً^(٧).

وتوقَّعتُ الشَّيْءَ: انتظرته متى يقع، وترقبت وقوعه^(٨)، ووقع الأمر حصل ووجد، ووقع في قلبي السفر، وله موقع حسن عندي^(٩).

(١) أحمد بوعود، فقه الواقع، المصدر السابق، ص ٤٠.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٦، ص ١٣٤.

(٣) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٩٢.

(٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٩٢.

(٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٩٣.

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٥٠.

(٧) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٨٠.

(٨) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٩٢، و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٦، ص ١٣٤.

(٩) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٥٠.

الْوَقْعَةُ وَالْوَقِيعَةُ الْحَرْبُ وَالْقِتَالُ وَقِيلَ الْمَعْرَكَةُ وَالْجَمْعُ الْوَقَائِعُ وَالْوَقْعَةُ وَالْوَقِيعَةُ أَيْضاً صَدْمَةٌ الْحَرْبِ، وَقَعَّ الشَّيْءُ يَقَعُّ وَفُوعاً سَقَطَ وَ وَقَعْتُ مِنْ كَذَا وَعَنْ كَذَا وَقَعاً أَي سَقَطْتُ، وَوَقَعَ فِي النَّاسِ وَقِيعَةً أَي اغْتَابَهُمْ وَهُوَ رَجُلٌ وَقَاعٌ وَ وَقَاعَةٌ بِالْتَشْدِيدِ فِيهِمَا أَي يَغْتَابُ النَّاسَ^(١).

والتَّوْقِيعُ فِي الْكِتَابِ : إِحَاقُ شَيْءٍ فِيهِ^(٢). و"مَا يُوقَعُ فِي الْكِتَابِ يُقَالُ السُّرُورُ تَوْقِيعُ جَائِزٍ"^(٣). وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى "مَا يَعْطِقُهُ الرَّئِيسُ عَلَى كِتَابٍ أَوْ طَلَبَ بَرَأِيَهُ فِيهِ وَتَوْقِيعُ الْعَقْدِ أَوْ الصِّكِّ وَنَحْوَهُ أَنْ يَكْتُبَ الْكَاتِبُ اسْمَهُ فِي ذَيْلِهِ إِمْضَاءً لَهُ أَوْ إِقْرَاراً بِهِ"^(٤).

وَمَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ يَتطَابَقُ مَعَ مَا جَاءَ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَلَا يَخْرُجُ عَنْهَا وَ"الْوَقِيعَةُ لَا تَقَالُ إِلَّا فِي الشَّدَةِ وَالْمَكْرُوهِ، وَأَكْثَرُ مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ لَفْظِ (وَقَعَ) جَاءَ فِي الْعَذَابِ وَالشَّدَائِدِ نَحْوُ: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ۝١ لَيْسَ لَوْقَعِنَهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الْوَقِيعَةُ: ١-٢]، وَقَالَ: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ

وَأَقِعٍ﴾ [المعارج: ١]، ﴿فِيَوْمٍ ذُو قُرْبَىٰ لِلْوَاقِعَةِ﴾ [الحاقة: ١٥] ^(٥).

يَقُولُ السَّمْعَانِيُّ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى (إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) أَي: "إِذَا كَانَتِ الْقِيَامَةُ، وَهَذَا قَوْلٌ عَامَةٌ الْمَفْسَرِينَ، وَسُمِّيَتِ الْقِيَامَةُ وَاقِعَةً؛ لِأَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ وَقُوعِهَا، وَالْعَرَبُ تَسْمِي كُلَّ مَتَوَقَّعٍ لَا بَدَّ مِنْهُ وَاقِعًا... وَقِيلَ: سُمِّيَتِ الْقِيَامَةُ وَاقِعَةً؛ لِكَثْرَةِ مَا يَقَعُ فِيهَا مِنَ الشَّدَةِ"^(٦).

و"وَقُوعُ الْقَوْلِ: حُصُولُ مَتَضَمْنِهِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا﴾ [النمل: ٨] أَي: وَجِبَ الْعَذَابُ الَّذِي وَعَدُوا لظلمهم...^(٧).

فَكُلُّ هَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى مِصْطَلَحِ (فَقَّهَ الْوَقِيعَ) أَوْ حَتَّى (الْوَقِيعَ) صِرَاحَةً لَكِنْ هُنَاكَ خِيُوطٌ رِطٌ وَهُوَ وَجُودُ حَدِثٍ وَالْوَقُوعُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ.

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، المصدر السابق، ص ٤٨٩٤-٤٨٩٥، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٧٤٠، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٥٠.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٩٣.

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ٦، ص ٤٨٩٤-٤٨٩٥، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٧٤٠.

(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٥٠.

(٥) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٨٠.

(٦) أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (د:ت): تفسير القرآن، ت: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم، الرياض، السعودية، دار الوطن، لاط، ج ٥، ص ٣٤١.

(٧) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٨٠، وأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، المصدر السابق،

ج ٦، ص ١٨١ وفي المعنى نفسه جاءت آيات أخرى، ينظر: [يونس/٥١]، [النساء/١٠٠]، [يونس/١٠٣].

أما (فقه الواقع) وما يماثله كمضمون (فقه المحل وفقه المجتمع وفقه النوازل) فهو: فهم وإدراك لكل ما يؤثر في الوجود وما يحصل فيه مع ارتباطه بحياة الناس الاجتماعية والاقتصادية، و (فقه للحركة الاجتماعية)، على اختلاف أنواعها، وسبر لأغوار النفس البشرية، باعتبار الإنسان المحور والاساس في هذا الوجود، لكي يبني عليها إصدار القرار والحكم شرعي وفتيا الناس.

أما (الواقعية) في الفكر الاسلامي المعاصر فهي خاصية من خصائص الاسلام، بخلاف (فقه الواقع) الذي هو من الوسائل المنهجية للتعامل مع نصوص الوحي وتنزيله إلى الواقع. وتعني (الواقعية) أن الاسلام دين يراعي واقع الحياة والانسان ويتعامل مع الحقائق الموضوعية، ذات الوجود الحقيقي المستيقن، والأثر الواقعي الايجابي، لا مع تصورات عقلية مجردة تصور؛ ولا مع (مثاليات) لا مقابل ولا وجود لها في عالم الواقع.

ويرى القرضاوي وقبله سيد قطب أن الاسلام راعى واقع الحياة والكون والانسان هو دين واقعي في العقيدة والعبادات والاخلاق والتربية والتشريع وفي التحليل والتحريم كما هو في واضح في نصوصه الذي يثبت واقعية التشريع الاسلامي والشريعة الاسلامية والاسلام كدين سماوي^(١).

وهناك حذر عند استعمال مصطلح (الواقعية) في الفكر الاسلامي كخاصية للاسلام أوالتصور الاسلامي لدى المفكرين الاسلاميين، وذلك يعود إلى أن للواقعية معنى مغايراً في كل من الفكر الاسلامي والغربي، وقد تحفظ كل من سيد قطب والقرضاوي على هذا الاستعمال وأشارا على أنهما يستخدمون الواقعية "بالمعنى الذي يعطيه لفظه العربي، مجرداً من كل ما علق به من معنى اصطلاحى تاريخي في البيئات الأخرى..."^(٢). ويرفضانها كما لدى فلاسفة الغربيين من (الماديين) أو (الوضعيين)^(٣)، وإن كان في بعض جوانبه لا يستحق هذا الحذر وهذا الجانب هو الذي تأثر به الفكر الاسلامي وخصوصاً في التصوير الأمين لمظاهر الطبيعية والحياة وأحوال المجتمع^(٤)، لا الجانب المادي المنكر للدين والغيبيات، ومع كل ذلك لا ينكر تأثير (الواقعية) كفلسفة ومذهب أدبي على الفكر الاسلامي كي يراجع

^(١) لتفصيل ذلك كله ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٥٧-١٨٦؛ و سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٩٢-٢١٣؛ و عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، المصدر السابق، ص ٧٤-٧٦.

^(٢) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي، المصدر السابق، ص ١٩٢.

^(٣) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، المصدر نفسه، ص ١٥٧؛ فلا إله عندهم للكون، ولا روح للانسان، وليس وراء هذا العالم المشهود غيب أو عالم غير منظور، ولا بعد هذه الحياة الدنيا حياة! لأن هذه كلها لا يثبتها الواقع المشاهد للموس، والقول للقرضاوي في الصفحة نفسه.

^(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٥١.

نفسه في كيفية التعامل مع المجتمع والانسان ومعرفة حقيقتهما لإنزال الأحكام الشرعية على بصيرة وروية، لكن وفق ثوابت الدين وقواطع الشرع.
فالمصطلحان حادثان وجديدان على الفكر الاسلامي، وأضافا للفكر الاسلامي جديدا على أسس قديمة من نصوص الوحي والتراث الاسلامي وأقوال السلف وأفعالهم^(١)، وإذا قارنناهما بكلمة (وقع)، فإنهما قد توسعا وتعمما دلاليًا.

^(١) ينظر في هذا المجال كتب ابن القيم الجوزية منها: إعلام الموقعين عن رب العالمين والطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

المطلب الثاني عشر: التطور الدلالي في فقه الموازنات، فقه الموازنات الدعوية

ومن المصطلحات التي تلحق بمفردة (الفقه) (فقه الموازنات)، ومن حيث اللغة فإن (الموازنة) أصلها (وزن)، والوَزْنُ "ثَقُلُ شَيْءٌ بِشَيْءٍ مِثْلَهُ كَأَوْزَانِ الدَّرَاهِمِ..."^(١)، ويدلُّ على تعديل واستقامة: ووزنتُ الشَّيءَ وَزْنًا. والزَّيْنَةُ قَدْرُ وَزْنِ الشَّيْءِ؛ والأصل وَزْنَةٌ، وهذا يُوازِنُ ذلك، أي هو مُحَادِيهِه. ووزينُ الرَّأْيِ: معتدِّله^(٢)؛ ومن المجاز: استقام ميزان النهار: انتصف، وفلان راجح الوزن: موصوف برجاحة العقل والرأي^(٣). ووَارَنَ بين الشيئين مُوَارَنَةً^(٤)؛ ووزانا ساوى وعادل (اتزن) العدل اعتدل بالآخر وصار مساويا له في الثقل والخفة والشيئان تساويا في الوزن وفلان الدراهم أخذها بعد الوزن^(٥).

و(وزن) الشيء (يزن) وزنا وزنة رجح الشيء قدره بوساطة الميزان ورفعته بيده ليعرف ثقله وخفته وقدره^(٦).

والدلالات القرآنية ل(وزن) يدل على المعاني اللغوية من مثل قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الشعراء: ١٨٢]، ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ [الرحمن: ٩] أي بالعدل^(٧) و"إشارة إلى مراعاة المعدلة في جميع ما يتحراه الإنسان من الأفعال والأقوال"^(٨).
﴿الَّتِ تَطْغَوْنَ فِي الْمِيزَانِ﴾ [الرحمن: ٨]، أي "لا تجاوزوا العدل. وقال الحسن وقتادة والضحاك: أراد به الذي يوزن به ليوصل به إلى الإنصاف والانتصاف، وأصل الوزن التقدير "ألا تطغوا" يعني لئلا تميلوا وتظلموا وتجاوزوا الحق في الميزان"^(٩).

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٦٨، و ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ٦، ص ٤٨٢٨.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٦، ص ١٠٧.

(٣) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٤) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٦٧٠.

(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٢٩.

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٢٩.

(٧) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، المصدر السابق، ج ٧، ص ٤٤٢.

(٨) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٦٨.

(٩) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، المصدر السابق، ج ٧، ص ٤٤٢.

وذكر في مواضع الميزان بلفظ الواحد اعتبارا بالمحاسب كقوله: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨]، وفي مواضع بالجمع اعتبارا بالمحاسب كما قال: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]^(١).

أما (فقه الموازنات) في الفكر الاسلامي المعاصر فهي عبارة عن الموازنات التي تجرى بين المصالح بعضها وبعض، وبين المفاصد بعضها وبعض، وبين المصالح والمفاصد وبين الحسنات والسيئات إذا تعارضت^(٢).

وفي الاطار نفسه هناك مصطلح (فقه الموازنات الدعوية) بإضافة (الدعوية) إليها "فهم المعادلة بين الأحكام الشرعية وبين الواقع، وفق معايير خاصة، تسهم في نجاح الدعوة الاسلامية"^(٣)، وهذا لا يختلف عن (فقه الموازنات)، لكن وفق منظور خاص واستثنائي، في مجال الدعوة، لا المجالات كلها، أي تخصيص للدلالة ضمن (فقه الموازنات) التي هي بدورها مصطلح جديد لمضمون موجود تعامل معه العلماء كثيراً في كتاباتهم ضمن المصالح والمفاصد وخصوصاً في كتب أصول الفقه.

وهذان المصطلحان جديان من حيث الصياغة والتشكل والنشأة ويدخلان التطور الدلالي من هذا الباب والمدخل.

(١) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٨٠-٨٦٩.

(٢) ينظر: يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الاسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص ٣٠، والقرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، المصدر السابق، ص ١٤.

(٣) معاذ محمد أبو الفتح البيانوني (١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م): فقه الموازنات الدعوية معالمه وضوابطه، كويت، الابداع الفكري، ط ١، ص ٢٧.

المطلب الثالث عشر: التطور الدلالي في فقه الأولويات ومراتب الأعمال

فقه الأولويات من المصطلحات التي تكثر استعمالها في الفكر الاسلامي المعاصر وخصوصاً في العقود الثلاثة الأخير من القرن العشرين وإلى الآن، وله استعمالات أخرى في السابق مثال ذلك ما لدى ابن تيمية من عبارات (الأمثل ثم الأمثل، والأصلح) الذي تصب في هذا المجال لكن بعبارات أخرى^(١).

أما من حيث اللغة فإن (أولى) الذي أخذ من الأولوية وجمعه الأولويات، والذي تعتبر من المصادر الصناعية القياسية، يعني الأحق والأجدر والأقرب ومعاني أخرى ترجع إلى هذين المعنيين، وإذا كان من (أول) وهو المرجوح فإنه يعني كما يقول ابن فارس "ابتداء الأمر وانتهاءه، أما الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء، والمؤنثة الأولى، مثل أفعَل وفُعَلَى، وجمع الأولى أوليات مثل الأخرى"^(٢).

ويقال: فلان أولى بهذا الأمر من فلان أي أحق به، وأولى بكذا أي أحرى به وأجدر^(٣).
أما في القرآن الكريم فإن (أولى) جاء بالمعنى اللغوي وهو الأحرى والأحق والأجدر والأقرب ومعاني أخرى وفق السياق من التولية والنصرة وغيره^(٤) قال تعالى: ﴿الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، أي: أرأف بهم وأعطف عليهم وأنفع لهم^(٥) ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ﴾ [آل عمران: ٦٨]، أي "أحق الناس بمتابعة إبراهيم الخليل"^(٦)، وقيل: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ [القيامة: ٣٤]، من هذا، معناه: العقاب أولى لك وبك، وقيل: هذا فعل المتعدي بمعنى القرب، وقيل: معناه انزجر^(٧)، ويؤكد ابن كثير على هذا المعنى في تفسيره للآية بقوله "هذا تهديد ووعد أكيد منه تعالى للكافر به المتبخر في مشيته، أي: يحق لك أن تمشي هكذا وقد كفرت بخالقك وبارئك"^(٨).

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الخليم بن تيمية الحراني (د:ت): السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، بيروت، دار المعرفة، لاط، ص ٢٥، ٣٧.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٨.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، المصدر السابق، ص ٤٩٢١، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٥٧.

(٤) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٨٥-٨٨٧.

(٥) الزمخشري، الكشاف، المصدر السابق، ج ٥، ص ٥٠، و أبوحيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، المصدر السابق، ج ٧،

ص ٢٠٨.

(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٨.

(٧) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٨٨٧.

(٨) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٨٢.

فالأولوية بحسب المعاني السابقة هي (الأحقيّة)، أما (فقه الأولويات) في الفكر الإسلامي المعاصر والذي استخدم القرصاوي (فقه مراتب الأعمال)^(١) كمرادف لها يمكن تلخيصها بأنها: العلم بالأحكام الشرعية ووضع كل تكليف شرعي في موضعه ومنزلته من حيث التقديم والتأخير والتصغير والتكبير ومعرفة ما هو أجدر من غيره في التطبيق بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها.

فهذا المعنى لفقه الأولويات مع جدّته وحدّاته نشأته من حيث التشكّل والصياغة فإنه من حيث التطور الدلالي توسع وعمم لتشمل معاني أخرى لم يتضمنها من قبل مقارنة ب(أولى، وألوية)، وإن لم أجد بحسب تصفحي للمعاجم كلمة (الألوية) بهذه الصيغة.

المطلب الرابع عشر: التطور الدلالي في فقه التدين

(فقه التدين) مصطلح جديد لمضمون قديم، و(التدين) مأخوذ من (الدين) وجاء كلمة (دين) في اللغة بمعانٍ عدة منها: الجزاء و الطاعة والانقياد والحكم وما يتدبّن به الرجل والعادة والشأن والسلطان والورع والدين: القهر وغيره^(٢)، وملتقى هذه المعاني من حيث اللغة هو (الانقياد)، وهذا ما أشار إليه ابن فارس^(٣)، أما (التدين) ومنه (المتدين) فهو من باب تفعل الذي من معانيه (الاتخاذ)^(٤) ومنه يقال رجل متدين^(٥)، و (الديانة) ما يتدين به الإنسان و (الدين) الديانة^(٦).

(١) لمعاني (رتب) الذي أخذ منه (المراتب) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج، ٢ ص ٩٤، و الزمخشري، أساس البلاغة، المصدر السابق، ج، ١، ص ٣٣٤-٣٣٥، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢٦٧، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج، ١، ص ٣٢٦.

(٢) للتفصيل ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج، ٢، ص ٦١، و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج، ٢، ص ٣١٩-٣٢٠، و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج، ١، ص ٣٠٤-٣٠٥، و ابن منظور، لسان العرب، مج ٢، المصدر السابق، ص ١٤٦٩، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢١٨، و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج، ١، ص ٣٠٧.

(٣) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج، ٢، ص ٣١٩.

(٤) ينظر: أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، المصدر السابق، ص ٣٣، ياسين الحافظ، محمد علي سلطاني، إتحاف الطرف في علم الصرف، المصدر السابق، ص ٤٨.

(٥) و الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج، ١، ص ٣٠٥.

(٦) و إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج، ١، ص ٣٠٧.

والمعاني القرآنية للدين تكون في الدائرة التي ذكرناها في المجال اللغوي إضافة للسياقات القرآنية الخاصة من ذلك (عدا ما ذكر): يوم الدين والإسلام و الانقياد للشريعة والتوحيد والملة والحساب^(١).

وبإضافة (الفقه) إلى (التدين) يكون معناه الفهم والعلم الدقيق للدين وممارسة التدين. وفي المصطلح الجديد يعد الانفعال بالدين تصديقاً عقلياً وسلوكاً عملياً هو (التدين)، على معنى أنه تحمّل الدين واتخاذهُ شريعةً ومنهاجاً^(٢)؛ وباعتبار أن (الدين) هو "التعاليم الإلهية التي خوطب بها الإنسان على وجه التكليف، و (التدين) هو الكسب الإنساني في الاستجابة لتلك التعاليم، وتكييف الحياة بحسبها في التصوّر والسلوك"^(٣).

وإنجاز (التدين) في الواقع الزمني يحتاج إلى فقه خاص زائد عن (فقه الدين) وهو (فقه التدين، والذي يدور حول علاقة الترابط بين تعاليم الدين وواقع الحياة الإنسانية، فلا حظّ للتدين في أن يكون قوياً مصلحاً للإنسان، إلا إذا انبنى على فهم عميق لتعاليم الدين وواقع الإنسان^(٤).

وإذا كان التدين "انفعال الواقع الإنساني بالتعاليم الإسلامية انفعالاً مقصوداً، تحدّثه إرادة الإنسان على سبيل التكليف الملزم"^(٥)، كما لدى النجار فإن إضافة (الفقه) إلى (التدين)، إضافة لفهم ذلك والعلم به، ومن ثم العمل وفق ذلك لأن (التدين) فيه الجانب العملي ولا يقتصر على الجانب الاعتقادي والنظري.

وفي مجال التطور الدلالي فإن هذا المصطلح (فقه التدين) مع جدته فقد توسع معناه وتعمق مع إرتقاء في الدلالة من حيث التعبير عن مضمون سابق موجود، وبخاصة (التدين) لوحده.

^(١) للتفصيل ينظر: هارون بن موسى، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١٢٠-١٢١؛ وأبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٢١٠٥؛ و الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٣٢٣، وابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ٢٩٧-٢٩٩، وراجع تفسير هذه الآيات: [آل عمران: ١٩]، [التوبة: ٣٣] [النساء: ١٢٥]، [النساء: ١٤٦]، [النساء: ١٧١]، [البقرة: ٢٥٦]، [آل عمران: ٨٣]، [آل عمران: ٨٥]، [الصف: ٩]، [التوبة: ٢٩]، [النساء: ١٢٥]، [الواقعة: ٨٦]، [الفاحة: ٤]، وغيره من الآيات، ولم يتطرق لتفسير تلك الآيات لأن المقصود هنا (التدين وفقهه) وليس مفردة التدين وهذا القدر المذكور يكفي للموضوع.

^(٢) ينظر: عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا، سلسلة كتب الأمة (٢٢)، قطر، مركز البحوث، في موقع:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php

^(٣) المصدر نفسه.

^(٤) المصدر نفسه، باختصار.

^(٥) المصدر نفسه.

المطلب الخامس عشر: التطور الدلالي في فقه السنن وشبهاهاته

فقه السنن) و(السنن الإلهية) (سنة الله) من المصطلحات المتناولة في الفكر الاسلامي المعاصر، والأصل في(سن) و(سنن) الطريقة والسيرة^(١)، وإن كان ابن فارس يرى أن السين والنون يدلان على جريان الشيء وإطراده في سهولة، والطريقة والسيرة ترجعان إلى هذا الأصل بحسب ما يراه^(٢).

وإذا أُطْلِقَتْ في الشرع(كما يقول ابن منظور) فإنما "يراد بها ما أَمَرَ به النبيُّ صلى الله عليه وسلم ونهى عنه وَنَدَبَ إليه قولاً وفعلاً مما لم يُنْطَق به الكتابُ العزيز ولهذا يقال في أدلة الشرع الكتابُ والسُنَّةُ أي القرآن والحديث"^(٣)، و(السنة) في اصطلاح المحدثين "ما روى النبي (صلى الله عليه وسلم) من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، وكذلك الواقع العملي الذي كان عليه النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه الكرام في تطبيق معاني الشريعة الاسلامية"^(٤). و(في الشرع) "العمل المحمود في الدين مما ليس فرضاً ولا واجباً"^(٥).

فله تعالى سنن أي قوانين عامة، كونية، واجتماعية، تحكم الكون بما فيه وتحكم الأمم والمجتمعات وقضى بأنها لا تتبدل ولا تتحول ومن شأنها الشمول، والعموم، والثبات كما يقول الله تبارك ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الفتح: ٢٣] ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٧] ^(٦) مثل سنن التغير والنصر والتدرج والاختلاف والنداف... وغيرها^(٧).

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج ٣، المصدر السابق، ص ٢١٢٤، والرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢٢٦، وإبراهيم مصطفى

وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٥٦.

(٢) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٦٠.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مج ٣، المصدر السابق، ص ٢١٢٤.

(٤) عبدالكريم زيدان، وعبدالقهار داود عبدالله (١٩٩٩م): علوم الحديث، بغداد، العراق، مطبعة عصام، ط ٢، ص ٢٤.

(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٥٦.

(٦) يقول الطبري عن تفسير آية ٢٣ من سورة الفتح "قول جل ثناؤه لنبية محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَلَنْ تَجِدَ يَا مُحَمَّدُ لِسُنَّةِ اللَّهِ الَّتِي خَلَقَ فِي خَلْقِهِ تَغْيِيرًا، بَلْ ذَلِكَ دَائِمٌ لِلإِحْسَانِ جِزَاءَهُ مِنَ الإِحْسَانِ، وَلِلإِسَاءَةِ وَالْكَفْرِ الْعِقَابَ وَالنَّكَالَ". الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان في تأويل القرآن، المصدر السابق، ج ٢٢، ص ٢٣٥.

(٧) ينظر: عبدالكريم زيدان (١٤١٣هـ/١٩٩٣م): السنن الإلهية، طهران، إيران، دار إحسان، ط ١، ص ٧-١٤

وحوار مع القرضاوي في:

<http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>

وهذا "تتبيه أن فروع الشرائع (وإن اختلفت صورها) فالغرض المقصود منها لا يختلف ولا يتبدل، وهو تطهير النفس، وترشيحها للوصول إلى ثواب الله تعالى وجواره"^(١).
(السنن الإلهية) و(سنة الله) هي "الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناء على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة"^(٢)؛ إضافة إلى قوانينه في الكون والحياة والمجتمع.
وفقهه معرفة ما يخص سنن الله وقوانينه في الكون والمجتمع وما يقوم به الانسان وما يترتب على ذلك.

فهذا المعنى لمصطلح (سنة الله) من حيث التطور الدلالي فيه انتقال من جهة المشابهة وتوسيعه، لاضفائه على مجالات لم يكن يُتطرق إليها بهذا الوضوح كما لدى المعاصرين أمثال القرضاوي وعبدالكريم زيدان وغيرهم، وأما (فقه السنن) و(السنن الإلهية)، فيبدو أنهما جديان.

(١) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤٢٩.

(٢) عبدالكريم زيدان، السنن الإلهية، المصدر السابق، ص ١٣.

المطلب السادس عشر: التطور الدلالي في فقه الاختلاف

بالنظر إلى مصطلح (فقه الاختلاف)، ومضمونه يظهر أن هذا (الفقه) قديم في الاسلام والفكر الاسلامي، ذكره كثير من العلماء والفقهاء وتناوله في مؤلفاتهم وتصانيفهم، وهذا من البديهيات لمن له إلمام بالفقه واختلاف الفقهاء وغيرها من المواضيع المتعلقة به.

والمعنى اللغوي له هو عدم الاتفاق والتساوي، و(اختلف) الشينان لم يتفقا ولم يتساويا^(١)؛ و"الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخلاف أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال تعالى: ﴿ فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ ﴾ [الزخرف: ٦٥-٣٧]، ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [هود: ١١٨]، ﴿ وَأَخْتَلَفُ السِّنِّكُمْ وَالْوَنُكْمُ ﴾ [الروم: ١١٨]، ﴿ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ ﴾ [الذاريات: ٨]...^(٢)؛ وهناك آيات كُتِر في هذه الدلالة، عدا ما جاء بالدلالات اللغوية الأخرى^(٣).

ويبدو أن فقه الاختلاف يعني كيفية التعامل مع الاختلاف بكل أنواعه وتبويبه ومع المختلفين وفق مستويات مختلفة، والتسامح في الأمور الخلافية، ولا أن يجعل من الخلاف سبباً للصدام والتفرقة؛ لأن هناك فرقاً بين الاختلاف المشروع والتفرق الممنوع.

أما التطور الدلالي في هذا المصطلح فيعود إلى إطلاقه إلى هذا النوع من التصور الذي كان موجوداً في السابق دون تسمية واضحة كهذه، أي تعتبر هذه (التسمية) تطوراً دلالياً من النشأة والجدة.

^(١) إبراهيم مصطفي وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥١. كثيراً ما ذكر المعجميون عن (خلف ومشتقاته) مثل (خلف) ضد القدام، يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والتغير، ولكن قلما أشاروا إلى (الاختلاف) بالصيغة المزيدة، لكن لا يفى بالغرض لهذا المصطلح ولهذا لم يرجع إليهم؛ لتوضيح ذلك للمثال فقط ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٣٦، وهذا ما يوجد في كثير من المعاجم.

^(٢) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٢٩٤.

^(٣) وآيات أخرى في هذا المعنى (والذي قد يتضمن معاني أخرى لكن في الاطار نفسه)، ينظر: [النحل: ١٣]، [آل عمران: ١٠٥]، [البقرة: ٢١٣]، [يونس: ٩٣]، [النحل: ٩٢]، [النحل: ٣٩]، [البقرة: ١٧٦]، [الأنفال: ٤٢]، [الشورى: ١٠]، [آل عمران: ٥٥]، [البقرة: ١٧٦]، [البقرة: ٢١٣]، [البقرة: ٢٥٣]، [النساء: ١٥٧]، [يونس: ٩٣]، [النحل: ٦٤]، [النحل: ١٢٤]، [الحاشية: ١٧]، [يونس: ٦]، [المؤمنون: ٨٠]، [النحل: ٩٦]، [فاطر: ٢٧]، [فاطر: ٢٨]، [النبا: ٣].

المطلب السابع عشر: التطور الدلالي في فقه التقييم وفقه الصورة وفقه الحقيقة

يستخدم فتحي يكن مصطلحات في مجال الفقه وتوابعه أو ملحقاته تصب غالبيتها في المصطلحات الجديدة النشأة والحداثة الظهور في الفكر الاسلامي، من ذلك (فقه التقييم)، و(فقه الصورة وفقه الحقيقة)^(١)، وكذلك(فقه التنمية) و(فقه الجودة) و(فقه التسخير) و(فقه الخطاب) و(فقه الدعوة) وغيرها من المصطلحات...^(٢).

و(التقييم) أصله قومٌ للتعديّة، ومعناه الاستقامةُ الاعتدال وبما أنه للتعديّة فإن معناه يصير من يقوم بتقييم الأشياء وتقدير وزنهم وقيمتهم، وهذا يشمل الأمور المعنوية والمادية. وقيّم القوم: من يسوس أمرهم ويقومهم^(٣) والقيمة: ثمن الشيء بالتقويم^(٤)، (قيم)الشيء تقييما قدر قيمته^(٥)، وقومتُ الشيء تقويماً، وأصل القيمة الواو، وأصله أنك تُقيم هذا مكانَ ذاك، واستقمتُ المتاعَ، أي قومتُه^(٦).

أما(التقييم) لدى يكن فهو"التثمين-أي تقدير - الثمن وتحديد القيمة، سواء كانت هذه القيمة مادية أو معنوية إعتبارية"^(٧).

والغاية من التقييم لديه "صيانة العمل من الانزلاق، وحفظ المصالح وتمييزها، واستكشاف المفسد ودروها أو العمل على درئها"^(٨).

أما(فقه الصورة) لدى يكن فيقصد به إختصاراً فقه الظاهر من العلم و(فقه الحقيقة) الفقه الذي يسبر الأعماق ويكتشف الحقائق ويرتشف الرحيق والقرق بينهما كالفرق بين القشرة واللباب، والمطلوب كلا الفقهي بالتوازي^(٩).

(١) ينظر: فتحي يكن(١٤٢٦هـ/٢٠٠٧م): قطوف شائكة في حقل التجارب الاسلامية، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ص١١، ١٤٥.

(٢) ينظر: فتحي يكن(١٤١٨هـ/١٩٩٧م): نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ص٥٣، ٧٥، ١٠٥، ...٢٢٧.

(٣) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج٣، ص٤٤٤.

(٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج٣، ص٤٤٥.

(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج٢، ص٧٧١.

(٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج٣، ص٤٣.

(٧) فتحي يكن، قطوف شائكة في حقل التجارب الاسلامية، المصدر السابق، ص١١.

(٨) فتحي يكن، قطوف شائكة في حقل التجارب الاسلامية، المصدر نفسه، ص٢١.

(٩) ينظر: فتحي يكن، قطوف شائكة في حقل التجارب الاسلامية، المصدر نفسه، ص١٤٥-١٥٠.

الصورة من (صور)، في إحدى معانيها الشكل الظاهر والخلقة المجسمة التي تبدو للعيان، يقول ابن فارس أن "الصاد والواو والراء كلمات كثيرة متباينة الأصول، وليس هذا الباب بباب قياس ولا اشتقاق"^(١)، ومن ذلك صورة كل مخلوق، والجمع صور، وهي هيئة خلقتة، والله تعالى البارئ المصور^(٢)، وتصورت الشيء: توهمت صورته فتصور لي، والتصاوير: التماثيل^(٣).

(صوره) "جعل له صورة مجسمة، والشيء أو الشخص رسمه على الورق أو الحائط ونحوهما بالقلم أو الفرجون أو بآلة التصوير والأمر وصفه وصفا يكشف عن جزئياته"^(٤). يرى الأصفهاني أن "الصورة: ما ينقش به الأعيان، ويتميز بها غيرها، وذلك ضربان: أحدهما محسوس يدركه الخاصة والعامة، بل يدركه الإنسان وكثير من الحيوان كصورة الإنسان والفرس، والحصار بالمعينة، والثاني: معقول يدركه الخاصة دون العامة، كالصورة التي اختص الإنسان بها من العقل، والروية، والمعاني التي خص بها شيء بشيء"^(٥)، ومن ثم يقول "والى الصورتين أشار بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [الأعراف: ١١]، ﴿وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾ [غافر: ٦٤] ، وقال: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٨]، ﴿يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ﴾ [آل عمران: ٦]^(٦).

ففي هذا الفقه (فقه الصورة) استفاد يكن من اللغة للظاهر من العلم، واستفاد من الحقيقة الذي هو ضد المجاز في إحدى دلالاته^(٧) أو (الحقيقة) بمعنى الشيء الثابت يقينا وهي عند (عند اللغويين) ما استعمل في معناه الأصلي وحقيقة الشيء خالصه وكنهه وحقيقة الأمر

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣١٩.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٢٠.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، المصدر السابق، ص ٢٥٢٢، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٣٧٤.

(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٢٨. (تصور) تكونت له صورة وشكل والشيء تخيله واستحضر صورته في ذهنه، (التصور) (في علم النفس) استحضر صورة شيء محسوس في العقل دون التصرف فيه و(عند المناطق) إدراك المفرد أي معنى الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. (التصورية) (في الفلسفة) المذهب القائل بأن الكليات لا توجد إلا في الذهن وهو يقابل مذهبي الواقعية والاسمية، (التصوير) نقش صورة الأشياء أو الأشخاص على لوح أو حائط أو نحوهما بالقلم أو بالفرجون أو بآلة التصوير و(التصوير الشمسي) أخذ صورة الأشياء بالصور الشمسية. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٢٨.

(٥) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤٩٧.

(٦) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤٩٧.

(٧) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ١٦٧.

يقين شأنه^(١) للفقهاء الذي يسبر إلى الأعماق ويكتشف الحقائق ويصل إلى الأعماق ويرتشف الرحيق.

وهذه المصطلحات جديدة وحديثة، وإحداثها كان استجابة للواقع الذي عاشتها الحركة الإسلامية في جوانبها المختلفة، واحتاجتها لكي تتعامل مع الظروف المستجدة على الساحة كي تتواصل في العطاء وترسل رسالتها.

^(١) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ١، ص ١٨٨.

المطلب الثامن عشر: التطور الدلالي في فقه الجهاد وملحقاته

(فقه الجهاد) من المصطلحات التابعة لمصطلح الفقه، وأنواعه: (الجهاد العسكري)، وهو الذي عنيت به كتب الفقه الاسلامي على اختلاف مذاهبه وهو (القتال)، و (الجهاد الروحي)، وهو جهاد النفس الانسانية، وغرائزها ونوازعها، وهو الذي يعنى به رجال السلوك والتربية الروحية من المتصوفة ومن رضي طريقهم، من جهاد ومجاهدة النفس والشيطان وكلاهما لازم للآخر...^(١).

وهناك (الجهاد الدعوي)، وهو يعني "إيصال الدعوة، وتبليغ الرسالة إلى كل من لم تبلغه، بدءاً بالأقرب فالأقرب، وهو المذكور في سورة الفرقان المكية ﴿فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢] أي بالقرآن"^(٢).

ومن الجهاد لدى القرضاوي (الجهاد المدني)، وهو "الذي يلبي حاجات المجتمع المختلفة، ويعالج مشكلاته المتنوعة، ويغطي مطالبه المادية والمعنوية، وينهض به في سائر المجالات (العلمي أو الثقافي، والاجتماعي والاقتصادي، والتعليمي والتربوي والصحي والطبي والبيئي والحضاري بصفة عامة)، حتى يتبوأ مكانته اللائقة به"^(٣)، وهو الجهاد السلمي إن صح التعبير.

فهذه المصطلحات بعضها مسمى لاسم قديم مثل (الجهاد العسكري والجهاد الروحي) ولكن مع إضافته إلى مفردة كثيرة الاستعمال في هذا العصر وهما (العسكري) و (الروحي)، أي هناك تأثير الواقع والعصر في صياغة المصطلح وهذا ما ينطبق على الجهاد الدعوي، والجهاد المدني، وإن الجهاد (الدعوي) هو (الدعوة) في السابق، وأن هذه المصطلحات في التطور الدلالي تصنف أيضاً ضمن تخصيص وتضييق الدلالة لانحصار الدلالة في جزء أو بعض من المعاني السابقة للمفردة وهذا التخصيص حصل بقرينة (العسكري، الروحي، الدعوي، المدني)، إضافة إلى (الجهاد).

مع أن المفردات المضافة كانت موجودة لكن حصل عليها بعض التغيير، فمثلاً فإن لفظة (المدني)، كانت موجودة ومعناها النسبة إلى المدينة^(٤)، (تمدن) عاش عيشة أهل المدن وأخذ بأسباب الحضارة وهذا من الاستخدامات المحدث^(٥)، والمدنية والمدني ومنظمات المجتمع المدني أيضاً من المصطلحات الجديدة وإن كان أصلها اللغوي من (مدن) و (المدينة).

وهذا ما ينطبق على (العسكري) نسبة إلى العسكر، و (عسكر) القوم بالمكان تجمعوا والعسكرُ الجيش^(٦)، ومن هذا المعنى أخذ (العسكري) في (الجهاد العسكري)، فالتركيب جديد وليس كل مفردة على حدة.

(١) يوسف القرضاوي (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): فقه الجهاد، ج ١، القاهرة، مكتبة الوهبة، ط ١، ص ٢١٣، للتفصيل ينظر: ١٦٨-١٢٩.

(٢) يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٣) يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، المصدر نفسه، ص ٢١٤، ويشير القرضاوي في الصفحة نفسها أن هذا الجهاد لم يذكره الامام ابن القيم في المراتب الثلاث عشرة للجهاد في (الهدى النبوي)، ولكنه جهاد تقوم عليه الأدلة الشرعية، من القرآن والسنة، ويستند إلى مقاصد الشريعة.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مج ٦ المصدر السابق، ص ٤١٦٠-٤١٦١، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٦٤٢.

(٥) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢ ص ٥٨٩.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، مج ٤ المصدر السابق، ص ٢٩٤٥، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٤٦٧، و إبراهيم مصطفى وآخرون،

المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج ٢ ص ٦٠١.

المطلب التاسع عشر: التطور الدلالي في الاسلام، الايمان

ورد لفظة (الاسلام) في اللغة تعني الخضوع والانقياد والتسليم وإخلاص الدين لله، هذا عدا ما أشار إليه ابن فارس وغيره من المعاني أخرى مثل الصحة والعافية والتحية وغيره وخصه القرآن فيما بعد بالدين المنزل من عند الله وكذلك إستخدم ضمن سياقات لغوية أخرى، هذا سوى مشتقات (سلم) الذي جاء بمعاني مختلفة في القرآن الكريم^(١).

وأشرت إلى رأي المفسرين في أن معنى (الإسلام) في القرآن على أوجه من: اسم للدين الذي تدين به والتوحيد والإخلاص و الاستسلام و الإقرار وتوضح ذلك بحسب الأدلة القرآنية ورأي بعض المفسرين^(٢).

أما (الايمان) الذي أصله (أمن)، والأمن ضدّ الخوف، والأمانة ضدّ الخيانة، والايمان التصديق، فقول الله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدقٍ لنا^(٣)، والإيمان مصدر آمن يؤمن إيماناً فهو مؤمنٌ وانفق أهل العلم (كما قال ابن منظور) من اللغوئين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق^(٤)، والإيمان أيضاً ضدّ الكفر والتكذيب^(٥).

وذكر بعض المفسرين أن الإيمان في القرآن على خمسة أوجه^(٦) والذي منها: التصديق وذلك في مثل قوله تعالى في يوسف: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدق

(١) ينظر: ص ٣٤٠-٣٤٤ من الرسالة.

(٢) وتفصيل هذه المعاني ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المصدر السابق، ج ٣، ص ٩٢، ج ٦، ص ٢٧٣، ص ٢٧٥-٢٧٦، ٢٨٠-٢٨١، ٥٦٤، ج ١٠، ص ٣٣٨، ج ١٨، ص ٦٩٢-٦٩١، ج ٢٠، ص ١٤٩. ج ٢١، ص ٧٦، ج ٢٢، ص ٣١٦، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٦، ج ٤، ط ٢، ص ٦٩، والزنجشيري، الكشاف، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٩. ج ١، ص ١٣٤، ص ٥٣٩، و ابن عاشور، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، المصدر السابق، ج ١٠، ص ١٥٨

(٣) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، المصدر السابق، ج ١، ص ٩٠، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٣-١٣٥، و الزنجشيري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٥، و الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٢٠.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر السابق، ص ١٤١-١٤٢.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مج ١، المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٦) ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٤٥، وذكر هارون بن موسى والدامغاني أربعاً من تلك الوجوه، ينظر: هارون بن موسى، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١٢٦؛ وأبو عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ١١٠-١١١

لنا^(١)، وقوله تعالى ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُونَ﴾ [غافر: ١٢]، أي تصدقوا المشرك^(٢).

ومن معانيه الإقرار باللسان من غير تصديق القلب. وذلك في مثل قوله تعالى في سورة المنافقين: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [المنافقون: ٣] أي آمنوا بالسنتهم وكفروا بقلوبهم^(٣)؛ وأقروا باللسان ثم كفروا بالقلب^(٤)، وكذلك الإيمان الشرعي والذي يجمع إعتقاد الجنان وتصديق اللسان وعمل الأركان، وذلك في مثل قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا﴾ [البقرة: ٢]، و﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البينة: ٧] وهو كثير في القرآن^(٥).

(١) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢٠٠٧م/٤٢٨هـ): تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٢، ص ٢٦٣، و ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٢) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي (٤٢٣هـ/٢٠٠٣م): الجامع لأحكام القرآن، ت: هشام سمير البخاري، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، ج ١٥، لاط، ص ٢٩٨.

(٣) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢٠٠٧م/٤٢٨هـ): تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٢، ص ٢٦٣، و ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٤٥-١٤٦، و الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٩١.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج ١٨، ص ١٢٤.

(٥) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢٠٠٧م/٤٢٨هـ): تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٢، ص ٢٦٣، و ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٤٦. وكذلك جاء بمعنى أخرى مثل التوحيد، الإيمان في الشرك، الصلاة، والدعاء. ويقال أيضاً لكل واحد من الاعتقاد والقول الصدق والعمل الصالح: ينظر: ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، المصدر السابق، ص ٢٦٣، و هارون بن موسى، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ١٢٦؛ وأبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ١١٠-١١١، و الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٩١، و ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ١٤٦-١٤٧.

بين الاسلام والايمان والمسلم والمؤمن

وقد أشار ابن منظور^(١) إلى أن (الإيمان) وكذلك (الاسلام) إظهارُ الخضوع والقبولِ للشريعة ولما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم واعتقاده وتصديقه بالقلب فمن كان على هذه الصفة فهو مؤمنٌ مسلمٌ غير مُرتابٍ ولا شاكٍّ وهو الذي يرى أن أداء الفرائض واجبٌ عليه ويستشهد بقول الله تعالى ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [الحجرات: ١٥] ^(٢).

وفي هذا المعنى يلتقي (الايمان والاسلام) في المضمون ويتساويان، وهذا ما أشار إليه الأصفهاني من معنى (الاسلام) الذي هو فوق الإيمان، وهو "أن يكون مع الاعتراف اعتقاد بالقلب، ووفاء بالفعل، واستسلام لله في جميع ما قضى وقدر، كما في قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام ﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمُ قَالَ أَسْلَمْتَ لِلَّهِ الْعَلِيمِ ﴾ [البقرة: ١٣١]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران: ١٩] ^(٣).

فأما "من أظهر قبول الشريعة واستسلم لدفع المكروه فهو في الظاهر مسلمٌ وباطنه غيرُ مصدقٍ إلا أن حكمه في الظاهر حكمُ المسلمين... فأخرج الله هؤلاء من الإيمان فقال ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات ١٤] أي لم تُصدقوا إنما أسلمتم تَعَوُّذًا من القتل" ^(٤).

وهو (الإسلام) الذي يعتبره الأصفهاني دون الإيمان، وهو "الاعتراف باللسان، وبه يحقن الدم، حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل، وإياه قصد بقوله: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤] ^(٥).

يقول ابن كثير عن الآية "قول تعالى منكرًا على الأعراب الذين أول ما دخلوا في الإسلام ادعوا لأنفسهم مقام الإيمان، ولم يتمكن الإيمان في قلوبهم بعد" ^(٦).

(١) واللسان قد تضمن تعاريف اصطلاحية كثيرة.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ١، ص ١٤١-١٤٢ مادة (أمن)، وابن منظور، المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٠٨٠ مادة (سلم).

(٣) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤٢٣.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مج ١، ص ١٤٢.

(٥) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٤٢٣.

(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٧، ص ٣٨٩.

ويستتبط من هذه الآية الكريمة: "أن الإيمان أخص من الإسلام كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، ويدل عليه حديث جبريل^(١)، عليه السلام، حين سأل عن الإسلام، ثم عن الإيمان، ثم عن الإحسان، فترقى من الأعم إلى الأخص، ثم للأخص منه"^(٢).

أما (الإيمان) و(الإسلام) لدى الزمخشري: فهو التصديق مع الثقة وطمأنينة النفس، والإسلام: الدخول في السلم، ومن ثم يتوصل إلى أن ما يكون من الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو إسلام، وما واطأ فيه القلب للسان فهو إيمان^(٣).

والإيمان كذلك "يستعمل تارة اسماً للشريعة التي جاء بها محمد عليه الصلاة والسلام، وعلى ذلك: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقُونَ﴾ [المائدة: ٦٩]، ويوصف به كل من دخل في شريعته مقراً بالله وبنبوته... وتارة يستعمل على سبيل المدح، ويراد به إذعان النفس للحق على سبيل التصديق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّٰدِقُونَ﴾ [الحديد: ١٩]..."^(٤).

وتأكيداً على استعمال الإيمان اسماً للشريعة هناك من يرى أن (الإيمان) "إذا ذكر مفرداً كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [الأنفال: ٢-٣] وكما في قوله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضع وستون (سبعون عند مسلم) شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»^(٥)، أريد به الدين كله، كما أن الإسلام إذا أفرد دخل فيه أصل الإيمان وهو ما في القلب"^(٦).

(١) كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم، ح/٥٠، البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، ص ٢٥، ومسلم، صحيح

مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان، ح/١، ص ١٨.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٧، ص ٣٨٩.

(٣) الزمخشري، الكشاف، المصدر السابق، ج ٥، ص ٥٨٧-٥٨٨.

(٤) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٩٢.

(٥) كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، حديث، ح/٩، البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، ص ١٧-١٨، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب

الإيمان، ح/٥٧، مسلم، صحيح مسلم، المصدر السابق، ص ٢٧.

(٦) محمد بن عودة السعوي (١٤٢٥هـ): رسالة في أسس العقيدة، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط ١،

ص ١٢٤، مصدر الكتاب: موقع الإسلام <http://www.al-islam.com>، وبناء على هذا التصور فيما يبدو أن "الإيمان قول وعمل؛ والمراد

قول القلب وهو الاعتقاد، وقول اللسان وهو التكلم بكلمة الإسلام؛ وعمل القلب: وهو النية والإخلاص ونحو ذلك، وعمل الجوارح كالصلاة والزكاة

ونحوهما". المصدر نفسه، ص ١٢٤.

وإذا ذكر لفظ (الإيمان) في نصوص القرآن والسنة مقرّونا بالإسلام، كما في حديث سؤالات جبريل، أريد بالإسلام ما في الظاهر، وهو استسلام العبد لله وخضوعه وانقياده، وأركانه خمسة، وأريد بالإيمان ما في الباطن وهو معرفة القلب وتصديقه وإقراره وأركانه ستة^(١). وهذا ما دفع بالعلماء من هناك فرق وتباين بين الإيمان والإسلام من جهة، ومن جهة أخرى اسمان لمعنى واحد^(٢).

والإيمان غير الإسلام كما يقول تعالى ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ﴿٣٥﴾ فَأَوْحَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦]، استثناء من غير الجنس فحقيقة الإيمان التصديق وحقيقة الإسلام الاستسلام فلا يفهم من معنى التصديق الاستسلام ولا يفهم من معنى الاستسلام التصديق^(٣).

لكن القرطبي يخالف هذا الرأي ويعقب على هذه الآية بقوله "المؤمنون والمسلمون ها هنا سواء فجنس اللفظ لثلاً يتكرر، كما قال: ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ ﴾ [يوسف: ٨٦]، وقيل: الإيمان تصديق القلب، والإسلام الانقياد بالظاهر، فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً، فسامهم في الآية الأولى مؤمنين؛ لأنه ما من مؤمن إلا وهو مسلم"^(٤).

ولكن إن كان (الإسلام) دين الأنبياء فهل تعتبر كل الأديان السماوية الموجودة اليوم (إسلاماً) كما يراه شحرور في تعريفه للإسلام مستنبطاً من آيات قرآنية؟! فهذا ما يناقشه ابن تيمية في موضوع (الإسلام دين جميع الأنبياء)، وفي ضوء قوله تعالى ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥]،

(١) محمد بن عودة السعوي (١٤٢٥هـ): رسالة في أسس العقيدة، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ص١٢٣، باختصار مصدر الكتاب: موقع الإسلام <http://www.al-islam.com>

(٢) ينظر: محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده (١٤٠٦): الإيمان، ت: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٢، ج١، ص١٢٠-١٢٢-١٢٣

(٣) أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله (١٤٠٨هـ): العقيدة رواية أبي بكر الخلال، ت: عبد العزيز عز الدين السيروان، دمشق، سورية، دار قتيبة، لاط، ص١١٩-١١٨؛ ويستدل أحمد بن حنبل بحديث الأعرابي وسؤاله عن الإسلام وسؤاله عن الإيمان وجواب رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما بجوابين مختلفين واستدل أيضاً بحديث الأعرابي الآخر وقوله يا رسول الله أعطيت فلانا ومنعتني فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ذلك مؤمن فقال الأعرابي وأنا مؤمن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أو مسلم وبحديث وفد عبد القيس ويقولون عز وجل ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤] المصدر نفسه، ص١١٩.

(٤) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م): الجامع لأحكام القرآن، ت: هشام سمير البخاري، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، لاط، ج١٧، ص٤٨.

ويرى ابن تيمية أن صيغة الآية صيغة عامة، وصيغة (من الشرطية) من أبلغ صيغ العموم كقوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿ [الزلزلة: ٧ - ٨]، ومن ثم أن سياق الكلام يدل على أنه أراد أهل الكتاب وغيرهم^(١)، فقد أمر الله أهل الكتاب بالإسلام كما أمر به الأميين وجعلهم إذا أسلموا مهتدين وإن لم يسلموا فقد قال إنما عليك البلاغ^(٢).

ومع أن الإسلام دين جميع الأنبياء ولا يختص بمن بعث إليه محمد صلى الله عليه وسلم بل هو حكم عام في الأولين والآخرين ولكل زمان ومكان ولهذا قال تعالى ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، إلا أنه وبمجيء الإسلام الذي تمثل فيه (الإسلام) بصيغته النهائية لا يقبل غير اتباع الرسول فمن أدرك محمدا فعليه أن يؤمن به وينصره كما ﴿لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَتَنْصُرَنَّهُ﴾ [آل عمران: ٨١]^(٣).

وهذا يعني أن مصطلح (الإسلام) يقتصر في الدين الذي جاء به الرسول محمد صلى الله عليه وسلم من الله تعالى، ولا يتضمن الأديان الأخرى اليوم وإن كان في الأصل يعتبر إسلاماً، وهذا مما إتفق عليه علماء الإسلام حتى اليوم^(٤).

وكل هذا يعني أن الإسلام والايمن قد يترادفان وخصوصاً من حيث الانقياد والاذعان ويتباينان من حيث الأفعال الظاهرية وقد يتضمن أحدهما الآخر أو بينهما عموم وخصوص وكل ذلك بحسب السياقات القرآنية المتعددة، والأحاديث النبوية الشريفة، هذا عدا المعاني المخصوصة لكل من (الإسلام)، (الايمن)، كاستخدام الايمان للصلاة والدعاء والإسلام

(١) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (١٤٠٤م): دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، ت: محمد السيد الجليند، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، ج ١، لاط، ص ٣٣٣-٣٣٩ باختصار وتصرف.

(٢) كإشارة إلى قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ أَسْلَمُوا وَمَا أَخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا أَلْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (١٩) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا أَلْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ

أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿ [آل عمران: ١٩ - ٢٠].

(٣) ابن تيمية، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، المصدر السابق، ج ١، لاط، ص ٣٣٣-٣٣٩ باختصار وتصرف.

(٤) وذلك بحسب علم الباحث، سوى شحور وأمثاله من المعاصرين الذين يحسبون على التيار العلماني ولم يصنفوا أو لم يصلوا إلى مستوى العلماء، وإنما هم كتاب أو مفكرين بمعناه الخاص.

للتسليم والانقياد وغيرها مما أشيرت إلى بعضها، وما قيل عن (الاسلام)، (الايمان)، ينطبق على أيضاً إلى حد ما على (المسلم) و(المؤمن) وليس هناك شيئاً حدياً بالاطلاق وإنما يحتاج إلى توضيح وتفسير.

لكن (الاسلام)، و(الايمان)، أخذاً طابعاً شبه حديّ لدى شحور وتبني عليهما أحكام جديدة للواقع المعاصر، وعلى أساس تأويلاته واستتباطاته (إن صح التعبير) فإن (الاسلام) لديه "هو التسليم بوجود الله، وبالיום الآخر، فإذا اقترن هذا التسليم بالاحسان والعمل الصالح، كان صاحبه مسلماً، سواءً أكان من أتباع محمد (الذين آمنوا)، أو من أتباع موسى (الذين هادوا)، أو من أنصار عيسى (النصارى)، أو من أية ملة أخرى غير هذه الملل الثلاث كالمجوسية والشيافية والبوذية (الصابئين)..."^(١).

وعلى هذا الأساس فإن "الاسلام أعم من الايمان... والايمان خاص بأتباع محمد(ص)... وأن أركان الاسلام هي الايمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح (الأخلاق والمعاملات)، وأن أركان الايمان هي التصديق بالرسول والرسالات والشعائر والشورى والقتال"^(٢).

فمن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً وإن لم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد حصل على تذكرة الدخول إلى عالم الإسلام (مع أركان ووصايا) الذي ارتضاه الله أن يكون ديناً له، فمنهم أتباع محمد منهم موسى وعيسى والصابئون فالمسلمون هم معظم أهل الأرض، أما المؤمنون فهم أتباع محمد صلى الله عليه وسلم الذين يشكلون ٢٠% من سكان الأرض...^(٣).

وأما (الايمان) فهو "التصديق بنبوات الأنبياء ورسالات الرسل كل في زمنه، فهناك مسلمون صدقوا بنبوة نوح أو هود أو موسى أو عيسى أو محمد (ص) وكلهم يؤمن بالله واليوم الآخر، رأس هذا التصديق بنبوة محمد (ص) هو شهادة أن محمداً رسول الله. أركانه هي الشعائر (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج)"^(٤).

واستنباطاً من الفهم السابق فإن (المؤمنون): "هم المسلمون أتباع محمد(ص)، آمنوا برسالته التي ختم الله به الاسلام الذي بدأه بنوح، ودليل أنه مكمل الأديان ومتمم الأخلاق..."^(٥).

^(١) محمد شحور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٣٨.

^(٢) محمد شحور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٥٥.

^(٣) ينظر: محمد شحور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ١٢٩-١٣٢، و الموقع الرسمي لمحمد

شحور: http://shahrour.org/?page_id=12

^(٤) الموقع الرسمي لمحمد شحور: http://shahrour.org/?page_id=12

^(٥) محمد شحور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

أما (المسلمون المؤمنون) لديه فهم الذين " ينطقون بالشهادتين، بالأولى صاروا مسلمين، وبالتالي صاروا مؤمنين"^(١).

أما التطور الدلالي في المصطلحين فقد حصل من عدة جوانب، وفي مجالات متضادة، فإن مصطلح (الاسلام) قد تخصصت وتضيقت دلالاته من جهة وتعمت وتوسعت من جهة أخرى فبعد أن كان (الاسلام) يعني إظهار الخضوع في كل ما جاء به الاسلام من شرائع وقيم واعتقادات ما يعني هنا التسليم بوجود الله، وبالיום الآخر، والعمل الصالح، وذلك قصر العام على بعض أجزائه و على بعض ما كانت تدل عليه، وأصبح مدلول الكلمة مقصوراً على اعتقادات وأعمال أقل عدداً مما كانت عليه، وتحولت الدلالة من حيث المضمون والمحتوى من المعنى الكلي، إلى المعنى الجزئي والضيق، وفي دائرة معينة.

أما الوجه الآخر فيمكن أن يقال إن دائرة مصطلح (الاسلام)، قد توسعت وذلك لاشتماله على أديان ومتدينين في السابق واللاحق والحاضر وفي المستقبل لم تكن مثبتة في دائرة دلالتها إلا من حيث ما مضى من إطلاق الاسلام على ما جاء به الأنبياء، و (الاسلام وكذلك المسلمون) يتضمن اليوم أتباع محمد (الذين آمنوا)، وأتباع موسى (الذين هادوا)، وأنصار عيسى (النصارى)، أو من أية ملة أخرى غير هذه الملل الثلاث كالمجوسية والشيفية والبوذية والصابئين...

وهذا يعني إعطاء دلالة جديدة نتيجة لما تتضمنه النصوص أو يفرضه الواقع المضغوط

ويمكن إضافة وجه ثالث وهو انتقال الدلالة، أيّاً كان سببه، لكن هل يعتبر هذا رقيقاً في الدلالة أم انحطاطاً وهذا قد يتغير وجهة النظر إليها بحسب الآراء المختلفة؟!

ومن المعنى التراثي المفهوم لكل من (الاسلام) و (الايمان) فإن علاقة العموم والخصوص يشمل كلاهما، فقد يتضمن (الاسلام) دلالة (الايمان) أو العكس، وهذا ما ينطبق على المسلم والمؤمن، لكن هذا لا ينطبق على (الاسلام و الايمان) و (المسلم و المؤمن)، لدى شحور لأن كل (مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمن، والايمان يتضمن الاسلام أما الاسلام فلا

^(١) الموقع الرسمي ل محمد شحور http://shahrour.org/?page_id=12، وتفصيل إستدلالاته بالقرآن على مفردة (المسلمون والمؤمنون)، ينظر:

محمد شحور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٣١-٥٧.

يتضمن الايمان^(١)، والاختلاف في إطلاق فقرة(الاسلام فلا يتضمن الايمان) وهذا بإطلاقه غير صحيح.

وفي جانب آخر انعكست أركان الايمان والاسلام مع إضافات، لكن دلالة(الايمان والمؤمن) لم تتغير كثيراً مقارنة بما جاء في القرآن ككل إلا في اعتقاد شحور من أن ليس شرطاً أن يكون كل مسلم(المسلم بحسب فهمه!) مؤمناً، وهذه الآراء المختلفة موجودة بين علماء المسلمين لكن خلافاً لمرجعية شحور، وبقيت الإشارة إلى أن بالعودة إلى الأحاديث النبوية قد تظهر دلالات أخرى مما لا يلتفت إليها شحور غالباً، وهذا مما لا يتناول في هذه الرسالة.

(١) ولكن لا يعرف كيف يكون التعامل مع يمثل قوله تعالى ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ ﴾ [غافر: ٢٨]، وهو (مؤمن) مع أنه عاش في فترة أو زمن قبل زمن (المؤمنين) بالمعنى الشحوري، وكذلك قوله تعالى ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٣٥) ﴿ فَأَجَدْنَا فِيهَا عِزَّةً لِّمَنْ آمَنَ ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦] إن كان التعامل مع النصوص لغوياً فقط وهذا ما يجنح إليه الشحور كثيراً عند الحاجة، وهذا المنطق نفسه الذي يقوله شحور في مثل هذا المشهد لكن في الوجه المعاكس، فيقول معلقاً على مثل قوله تعالى ﴿ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَآ إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمِنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِّنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [يونس: ٩٠] " فكيف يصح إسلام فرعون وهو لم يلتق إلا بموس(ع)، وإسلام الحواريين وهم لم يعرفوا سوى المسيح عيسى ابن مريم... " محمد شحور، الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر نفسه، ص ٣٣.

المطلب العشرون: التطور الدلالي في الكتاب، القرآن

يبدو أن كثيراً من المصطلحات قد أخذت طابعاً اصطلاحياً متجاوزاً المعاني اللغوية ولكن دلالتها اللغوية تساعد على فهم معانيها، وهذا ما ينطبق على كثير من المصطلحات التي استخدمها أو صاغها محمد ديب شحرور، فلا ينظر إليها من حيث الدلالة اللغوية فقط بل من المهم جداً الالتفات إلى معانيها الإسلامية الشرعية سواء ذلك عن فهم ظاهر من القرآن أو عن طريق المفسرين الذين بدورهم قد استفادوا من الآثار واللغة، ولا يمكن الاستغناء عن ذلك، وهذا لا يمنع من استنباط قد يكون جديداً ولم يسبق إليه أحد من العلماء ولكن دون تجاوز اللغة والعلوم المساعدة لفهم النص واستنباط المعاني منها.

فمثلاً مصطلح (الكتاب) الذي يقول عنه ابن فارس أن "الكاف والتاء والباء أصلٌ صحيح واحد يدلُّ على جمع شيءٍ إلى شيءٍ. من ذلك الكِتَابُ والكتابة"^(١).

ويقول عنه الأصفهاني "الكُتُبُ: ضم أديم إلى أديم بالخياطة، يقال: كتبت السقاء، وكتبت البغلة: جمعت بين شفرئها بحلقة، وفي التعارف ضم الحروف بعضها إلى بعض بالخط، وقد يقال ذلك للمضموم بعضها إلى بعض باللفظ، فالأصل في الكتابة: النظم بالخط لكن يستعار كل واحد للآخر، ولهذا سمي كلام الله - وإن لم يكتب - كتابا كقوله: ﴿الْم ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا

رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿ [البقرة: ١-٢] وقوله: ﴿ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ ﴿ [مريم: ٣٠]"^(٢).

و(الكتاب) "الصحف المجموعة والرسالة وجمعه كتب والقرآن والتوراة والإنجيل ومؤلف (سيبويه) في النحو... والأجل والقدر... و(المكتب) موضع الكتابة والكتاب وقطعة من الأثاث يجلس إليها للكتابة والمكان يعد لمزاولة عمل معين كمكتب المحامي والمهندس ونحوهما... و(المكتبة) مكان بيع الكتب والأدوات الكتابية ومكان جمعها وحفظها... و(المكتوبة) الصلوات الخمس في اليوم والليلة"^(٣).

وقد جاء (كتب) في القرآن الكريم بمعانٍ عدة حسب سياقات مختلفة، منها: فرض وقضى وجعل وأمر وحفظ، للتعبير عن "الإثبات والتقدير والإيجاب والفرض والعزم بالكتابة"^(٤).

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج ٥، ص ١٥٨.

(٢) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٩٩.

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق ج ٢، ص ٧٧٥.

(٤) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٩٩؛ للتفصيل والآيات القرآنية الدالة على تلك المعاني ينظر: ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، المصدر السابق، ص ٢٥٦، وهارون بن موسى، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، المصدر السابق، ص ٧٢-٧٣؛ وأبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٣٩٢، و الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٩٩-٧٠١، وابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٥١٤-٥١٥.

ومن المجاز: "كتب عليه كذا: قضي عليه، وكتب الله الأجل والرزق، وكتب على عباده الطاعة وعلى نفسه الرحمة، وهذا كتاب الله: قدره^(١).

ولكن (الكتاب) الذي يتناول هنا فقد جاء بمعان ودلالات متعددة في القرآن الكريم والذي قد استتبط بعضاً منها في السياق القرآني الخاص وليس الانطباق اللغوي الكامل. والكتاب في الأصل (كما يشير إليه الأصفهاني) مصدر، ثم سمي المكتوب فيه كتاباً، والكتاب في الأصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه، وفي قوله: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [النساء: ١٥٣] فإنه يعني صحيفة فيها كتابة، ولهذا قال: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ﴾ [الأنعام: ٧]"^(٢).

و (الكتاب) الذي جاء في القرآن نكرة ومعرفة؛ فقد دل عند المفسرين على معان وأوجه كثيرة، منها: اللوح المحفوظ. ومنه قوله ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلٍ أَنْ نَبْرَاهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢] يعني: اللوح المحفوظ^(٣) يعني: "أم الكتاب"^(٤) لدى الطبري، وقوله ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] و"عن الحسن وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذي عند الله تعالى وهو مشتمل على كل ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ"^(٥) وقوله تعالى ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ [ق: ٤] يعني: اللوح المحفوظ^(٦)، ومن معاني الكتاب أيضاً: القرآن، وذلك في مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ [فصلت: ٤١] يعني "إنه لقرآن منيع من الباطل، فلا يستنزل؛ لأنه كلام الله"^(٧).

(١) الزمخشري أساس البلاغة، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢١.

(٢) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٦٩٩.

(٣) البغوي، معالم التنزيل، المصدر السابق، ج ٨، ص ٤٠.

(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المصدر السابق، ج ٢٣، ص ١٩٥.

(٥) الألويسي، محمود أبو الفضل (د:ت): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، لاط، ج ٥، ص ٣١٢.

(٦) أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٣٩٩، والراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٧٠٠، وابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٥٢٦.

(٧) أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م): تفسير مقاتل بن سليمان، ت: أحمد فريد، ج ٣، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ص ١٦٨.

وقوله ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ ﴾ [الأنعام: ٩٢] أي "وهذا كتاب أنزلناه (على محمد صلى الله عليه وسلم)"^(١) وهذا يعني القرآن، ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٥] يعني: القرآن"^(٢).

وحيثما ذكر الله تعالى أهل الكتاب فإنما أراد بالكتاب التوراة والإنجيل، أو إياهما جميعاً، كما يقول الأصفهاني^(٣)، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ ﴾ [آل عمران: ٧٨]، يعني: التوراة^(٤) ومثله قوله تعالى ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ ﴾ [آل عمران: ٦٥]، ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ المائدة: ١٥^(٥)، وقوله تعالى في آل عمران: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٦٤] ، يعني يا أهل الانجيل^(٦) ومثله كثير.

والكتاب أيضاً عبارة عن (الحجة الثابتة) من جهة الله نحو: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴾ [الحج: ٨]، لقمان: ٢٠^(٧)، (ولا كتاب منير) عند الطبري يعني "بغير كتاب من الله أتاه لصحة ما يقول"^(٨) و"الوحي"^(٩) عند الزمخشري.

وبمعنى "كتابة العبد وابتياح نفسه من سيده بما يؤديه من كسبه، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَبْنِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ ﴾ [النور: ٣٣] أي "الذين يلتصقون المكاتب منكم من

(١) أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م): تفسير مقاتل بن سليمان، ت: أحمد فريد، ج ١، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ص ٣٥٩.

(٢) البغوي، معالم التنزيل، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٠٦.

(٣) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٧٠١.

(٤) أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٣٩٩.

(٥) ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٥٢٧.

(٦) أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٣٩٩-٤٠٠ "وابن الجوزي، جمال الدين أبي

الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٥٢٧.

(٧) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٧٠٠.

(٨) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المصدر السابق، ج ١٨، ص ٥٧٢.

(٩) الزمخشري، الكشاف، المصدر السابق، ج ٤، ص ١٧٩.

مما ليكنكم" (١) واشتقاقها يصح أن يكون من الكتابة التي هي الإيجاب، وأن يكون من الكتاب الذي هو النظم والإنسان يفعل ذلك" (٢).

وبمعنى الحساب، ومنه قوله تعالى في الجاثية: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾ [الجاثية: ٢٨] يعني إلى حسابها (٣)، "يقول: كل أهل ملة ودين تُدعى إلى كتابها الذي أملت على حفظتها" (٤)، و"الذي فيه أعمالها" (٥)، وبمعنى عدة المرأة منه قوله تعالى في البقرة: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٥] يعني: عدة المرأة (٦). "يريد تمام العدة. والكتاب هنا هو الحد الذي جعل والقدر الذي رسم من المدة؛ سماها كتابا إذ قد حده وفرضه كتاب الله" (٧).

وفسر أيضاً بمعنى: الكتابة والكتب المتقدمة دون القرآن العمل والوقت والفرض والعلم والرزق (٨). أما شحورور فيرى أنه إن كان بلفظ (كتاب) دون أل التعريف، مجموعة من الآيات سواء أكان محكماً أو متشابهاً، وإن جاء معرفة (الكتاب) فيعني عنده (كل المصحف) من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وفيه الرسالة والنبوة، حسب فهم خاص مختلف عن المؤلف ومحتوياته مجموعة مواضيع تُولف بمجموعها كل آيات المصحف، ومن تلك المواضيع: كتاب الغيب (القدر) وكتاب العبادات والسلوك (القضاء)، ومن حيث علاقته بالرسول ينقسم إلى كتابي: النبوة الرسالة، وله تقسيم آخر وهما: المحكم والمتشابه وتبقى آيات أخرى لا محكم ولا متشابه وهي (تفصيل الكتاب) (٩).

(١) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المصدر السابق، ج ١٩، ص ١٦٧، وللمعنى نفسه، ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المصدر السابق، ج ٦، ص ٥٢.

(٢) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٧٠٠.

(٣) أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٣٩٩، و ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٥٢٦.

(٤) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، المصدر السابق، ج ٢٢، ص ٨٢.

(٥) البغوي، معالم التنزيل، المصدر السابق، ج ٧، ص ٢٤٧.

(٦) أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٣٩٩، و ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٥٢٦.

(٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٩٢.

(٨) لهذه المعاني ينظر: أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامعاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، المصدر السابق، ص ٣٩٨-٣٩٩ و الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ٧٠٢، و ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المصدر السابق، ص ٥٢٦-٥٢٧.

(٩) ينظر: ص ٣٣٤-٣٣٥ من الرسالة.

و(القرآن) جزء من (الكتاب) وليس كل الكتاب بل هو "مجموع الآيات المتشابهات التي تتحدث عن القوانين الكونية التي تحكم النجوم والكواكب والزلازل والرياح والمياه في الينابيع والأنهار والبحار، وعن قوانين التاريخ والمجتمعات التي تحكم نشوء الأمم وهلاكها، وعن غيب الماضي من خلق الكون وخلق الإنسان وأبناء الأمم البائدة (القصص القرآني)، وعن غيب المستقبل كقيام الساعة والنفخ في الصور والحساب والجنة والنار"^(١). ويتألف أيضاً من موضوعين رئيسيين وهما: الجزء الثابت وهو (القرآن المجيد) والجزء المتغير (الامام المبين)^(٢).

أما مصطلح القرآن في كتاب الله فقد جاء بمعنى القرآن كله أو بعض سورة وآياته وهذا صار بديهياً ولا يحتاج إلى بحث وتأمل كبيرين^(٣).

لكن المعنى الشحروي للقرآن لم يأخذ به العلماء^(٤) ولا ذكروه وما استنبطوه من الآيات التي فيه ذكر القرآن سواء أكان المقصود به الكتاب كله أو بعضاً من آياته، والقرآن مرادف للكتاب في آيات دون أن يكون معرفاً مثل قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ [فصلت: ٤١]، وقوله ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٢، ١٥٥] والذي يعني القرآن، وأن هناك لفظ (الكتاب) ولا يعني (المصحف) بحسب فهم شحورر كما في ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] ، و﴿وَالَّذِينَ يَبْنِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]، بل بمعنى (اللوح المحفوظ والمكاتبة)، وحتى دلالة المعنى اللغوي للقرآن والذي يعني في أحد معانيه الجمع والضم ومنه سمي القرآن لأنه يجمع السور ويضمها^(٥) لم يأخذ به شحورر إلا من حيث أن (القرآن) بمفهومه الخاص يضم بعض الآيات المتشابهات (بحسب فهمه

^(١) الموقع الرسمي لمحمد شحورر http://shahrour.org/?page_id=12، و محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص ٦٢.

^(٢) لتفصيل ذلك ينظر: محمد شحورر، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ٦٤، ٧٧.

^(٣) لتفصيل ينظر تفسير هذه الآيات في تلك السور [البقرة: ١٨٥، النساء: ٨٢، المائدة: ١٠١، الأنعام: ١٩، الأعراف: ٢٠٤، يونس: ٣٧، يوسف: ٣، الحجر: ٩١، النحل: ٩٨، النحل: ٩٨، الإسراء: ٩، ٤١، ٤٥، ٨٨، الفرقان: ٣٠، الفرقان: ٣٢، النمل: ٦، الزمر: ٢٧، القمر: ٢٢، الرحمن: ٢، لإنسان: ٢٣، الانشقاق: ٢١] وغيرها من الآيات.

^(٤) فمن تعاريف القرآن "كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتعدد بتلاوته". ينظر: متاع القطان (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): مباحث في علوم القرآن، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ص ٢٠.

^(٥) الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص ٥٦٠.

للمتشابه)، عدا تفرّيعات أخرى غير مشار إليه من قبل، وتعريفه لم يسبقه إليه أحد، وقلما يوجد من يعتقد به إن كان ملماً باللغة والتفاسير وعلوم القرآن.

أما من حيث التطور الدلالي فإن المصطلحين يختلفان من حيث التغيير والتطور، وبما أن (الكتاب) يعني المصحف كله فهذا لم يتغير ولم يتطور بحسب تلك الآيات القرآنية، أما نفيه دلالات أخرى غير ما ذكره هو فهذا يجعله قد اتجه نحو التخصيص والتضييق لديه. وأما (القرآن) وبحسب تعريف شحور فقد تخصص دلالاته وتضييق واقتصر معناه العام على بعض دلالاته، وصار مدلول كلمة (القرآن) كمصطلح إسلامي قرآني مقصوراً على دلالة أقل مما كانت عليه الكلمة في الأصل القرآني (وهو جزء من القرآن) مع أن الدلالة القرآنية لمصطلح (القرآن) يطلق على كل القرآن أو جزئه.

الخاتمة

بعد هذه الجولة من البحث في مصطلحات الفكر الاسلامي المعاصر الموسوم (التطور الدلالي لمصطلحات الفكر الاسلامي المعاصر دراسة تطبيقية)، توصلت إلى طائفة من النتائج لعل أهمها:

١- التعرف على موضوعي التطور الدلالي ومصطلحات الفكر الاسلامي المعاصر.
٢- تحديد الدلالة الأصلية اللغوية للمصطلحات التي تستخدم اليوم من قبل دارسي الفكر الاسلامي المعاصر، وذلك بالعودة إلى معاجم اللغة وتفسير القرآن وكتب الوجوه والنظائر والمعاجم القرآنية.

٣- تبين أن التطور الدلالي حصل في تلك المصطلحات المتداولة في مظاهرها المختلفة من التخصيص والتعميم والانتقال، والانشاء، فهناك مصطلحات تخصصت بعد التعميم أو تعممت بعد التخصيص أو انتقلت دلالتها، وبنوعها الارتقاء والانحطاط، وكذلك الانتقال من الحسي إلى المجرد والذهني أو بقي في دائرتي الحسي والمجرد والمثال لوجود مظاهر التطور الدلالي في تلك المصطلحات والتي توصل إليها الباحث كالاتي:

أ- تخصيص الدلالة وتضييقها

ومثال ذلك مصطلح (المتساقطون) وبالعودة لما ورد في اللغة والقرآن يمكن أن يستشف أن هذه المفردة استخدمه في الحسيات والتجريدات، لكن الدلالة الجديدة للمصطلح خصصت للجانب التجريدي فقط، وهذا يجعلها في مظهر (تخصيص العام وتضييقه) في التطور الدلالي، وكذلك مصطلح (القرآن) لدى شحورر فقد تخصصت دلالاته وتضييق واقتصر جزء خاص في القرآن، وكذلك مصطلحا (الخطاب السياسي الشرعي المؤول - الخطاب السياسي الشرعي المبدل)، مع جدتها من حيث التركيب، بإضافة مفردتي (المؤول، المبدل) إليهما جعلهما تحت مسمى تخصيص الدلالة وتضييقها لاقتصار العام على بعض أفرادها وبعض ما كانت تدل عليه، في مجال السياسية الشرعية.

ب- تعميم الدلالة وتوسيعها:

ومن ذلك أن مصطلح (الريانية) الذي اتسعت دائرته واشتملت على المعاني والدلالات الجديدة لم تكن مثبتة في دائرتها بهذه الوسعة، ونحا نحو التعميم والتوسع مع الاشارة إلى أن (الرياني) في القرآن صفة لشخص أو لأشخاص (ريانيين) وليس خصيصة للدين، والاطلاق عليه.

وهذا ما ينطبق على مصطلح (الحاكمية) أو (الحاكمية الالهية) التي اتسعت دائرتها فاشتملت على معان أخرى لم تكن موجودة في دلالتها من حيث شمولها (السيادة والسلطة التشريعية والسلطة السياسية)، والشيء نفسه ينطبق على مصطلح (الاسلام) لدى شحور، قد توسعت وذلك لاشتماله على أديان أخرى مثل اليهودية والنصرانية والمجوسية والشيوية والبوذية والصابئين في السابق واللاحق والحاضر وفي المستقبل والتي لم تكن مثبتة في دائرة دلالتها إلا من حيث ما مضى من إطلاق الاسلام على ما جاء به الأنبياء.

ج- انتقال الدلالة (الرقى والانحطاط)

ومن ذلك الايدز الحركي والمصطلح مع جدته على الساحة الفكرية الاسلامية حصل فيها تطور من نوع انتقال الدلالة أيضاً لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، والانتقال صار من الحسي إلى التجريد، والعلاقة كانت التفتت والتمزق أو الهلاك، ومع (قرينة) صارفة عن إرادة المعنى الأصلي، وهذا موجود في مصطلح (الايديز الحركي)، بقيد (الحركي).

وكذلك مصطلح (الأصولية) بالمعنى الغربي إنتقلت دلالتها وأصابها نوع من الضعف والانهيار من ناحية الدلالة، وتفتت أثرها الايجابي في الأذهان ومكانتها بين الألفاظ التي تتألفها من المجتمع الاحترام والتقدير من زاوية مفهومه الاسلامي مقارنة بما حصل عليها في مفهومها الغربي، ومثاله أيضاً (الاسلام) في أغلب المصطلحات التي لا يطابق المعنى اللغوي والقرآني، للفظ (الاسلام).

د - النشأة والاستحداث

وأغلب المصطلحات في هذه الدراسة من هذا النوع من ذلك (الاسلام السياسي) و(الاسلاموية) و(الصحة الاسلامية) (اليسار الاسلامي) و(إسلام المجددين)، و(فقه الأولويات) و(الواقعية)؛ و(الثوابت والمتغيرات)، و(شريعة كونية) و(الماركسالية) وأغلب المصطلحات التي ارتبطت بكلمتي (الفقه والاسلام).

٤- ومما توصلنا إليه أن بعض هذه المصطلحات إذا نظرنا إليها من زوايا مختلفة يوجد فيها التوسيع من جانب والتضييق من جانب آخر وانتقال من جهة ثالثة، ويمكن درجها تحت مسميات مختلفة ضمن التطور الدلالي وهي (الانتقال الدلالي بوجهيه الانحطاط والرقى أو النشأة وكذلك توسيع وتعميم الدلالة والمعنى في وجه وتضييقها في وجه آخر)، فمثلاً (الاسلام الحركي) فمن حيث اعتبار مفردة (الاسلام) فيه المأخوذ من (الاسلام) بمعنى الدين

فهو تخصيص للدلالة وانحطاط لها لتحديدته بالمجال الحركي في الاسلام، وانحدار بدلالة (الاسلام)، وباعتبار أن الأصل في الدلالة الجديدة (الحركة الاسلامية) و (الجانب الحركي) من الاسلام، فهو تعميم لدلالة خاصة (الاسلامي) بمفردة أوسع منها وهي (الاسلام). ٥- وتوصل الباحث إلى أن هناك علاقة بين الأصل اللغوي والمعنى القرآني مع الدلالة الاصطلاحية ويوجد هذا في أغلب المصطلحات ولا يمكن تجريدها من تلك العلاقات والروابط إلا نادراً وحتى وإن كان المصطلح مأخوذاً من المنظومة الغربية (الأصولية)، و (الاسلاموية)، وكثيراً ما تكون العلاقة علاقة المشابهة من حيث الدلالة، وبالعودة لجذور المصطلح في المعاجم يظهر ذلك جلياً.

٦- السياق له الدور الرئيسي في فهم المصطلح ومدلوله، فقد تتغير دلالة مصطلح حسب السياق، ومثال ذلك (السلفية)، وكذلك السياقات المختلفة لدلالة الألفاظ في القرآن ومنها مصطلح (الكتاب)، و (اليسر)، وكذلك السياق واضح في المصطلحات المركبة مثل الخطاب السياسي الشرعي المنزل والاستيعاب والاسلام التجديدي والتجديد الاسلامي.

٧- إستعارة ألفاظ غير عربية لصياغة مصطلحات في الفكر الاسلامي المعاصر (الماركسالية ومركسة الاسلام) وتقولبت مع العربية في صيغة صرفية وصارت معرّبة.

٨- وبعد متابعة بعض الأسباب والعوامل للتطور الدلالي، توصلت إلى أن للتطور أسباباً عديدة كما ذكرها الدارسون وبخاصة في المصطلحات الجديدة والحديثة النشأة، من ذلك استجابة للواقع الذي مرّ بها الفكر الاسلامي في جوانبه المختلفة، وبخاصة في الواقع السياسي والفكري الذي استجد في عشرينيات القرن الماضي وبعده واشتدت وتيرته في السبعينيات وإلى الآن، وتطور هذه المصطلحات ومن ضمنه استحداث كثير منها دعت إليها مقتضيات الحاجة الجديدة، والتعامل مع الظروف المستجدة على الساحة للتواصل في العطاء وإبلاغ الرسالة، والوقوف في وجه التحديات التي صارت عقبة في طريق الشعوب الاسلامية، من مواجهة الاستعمار، وحملات التغريب وتذويب الهوية والشخصية الاسلامية، هذا سوى المصطلحات التي أفرزتها ضغوط الثقافة والفكر الغربي وهيمنتها السياسية على واقعنا، ولا ينكر الجذور التاريخية والدوافع الفكرية لنشوتها أو صياغتها من جديد.

الفهارس العامة

- أ- فهرس الآيات القرآنية
- ب- فهرس الأحاديث النبوية
- ج- فهرس المصطلحات
- د- فهرس المصادر والمراجع
- هـ- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

-أ-

الصفحة	رقم الآية	السورة	الآية
٣١٥	١٩	التوبة	﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ ... ﴾
٣٧٣ ، ٣٣٤	١	هود	﴿ أَحْكَمْتَ آيَاتِنَا ... ﴾
٦٧	٩٦	المائدة	﴿ أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ ... ﴾
١٩	٤٠	طه	﴿ إِذْ نَسِيتُ أَخْتَاكَ فَنَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ ... ﴾
٢٠١، ٣٨٠	٢٦	الفتح	﴿ إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ ... ﴾
٤٥٣ ، ٣٤٢	١٣١ (٢)	البقرة	﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ ... ﴾
١٩٨	١٢	الأنفال	﴿ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَأِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ ... ﴾
٤٣٦	٢-١	الواقعة	﴿ إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ① لَيْسَ لَوْعِنَهَا كَاذِبَةٌ ﴾
٣٦٧	٢٤	إبراهيم	﴿ أَصْلَهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ... ﴾
٤٠٢	١٥	ق	﴿ أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾
٢٠١ ، ٢٠٣ ، ٣٧٢ ، ٣٨٠	٥٠	المائدة	﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ... ﴾
٣٧٢	١١٤	الأنعام	﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا ... ﴾
٣٦٠	٢	الفاحة	﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْمَلَائِكَةِ ﴾
٣٧٣	١	يونس	﴿ أَلَمْ تَرَ تِلْكَ آيَاتِ الْكُتُبِ الْحَكِيمِ ﴾
٤٦٠	٢-١	البقرة	﴿ أَلَمْ تَرَ ① ذَلِكَ الْكِتَابَ لَا رَيْبَ فِيهِ ... ﴾
٣٧٣	٨	التين	﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ ﴾
٤٣٩	٨	الرحمن	﴿ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴾
٩٣	٨٩	الشعراء	﴿ إِلاَّ مَن آتَى اللَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾
	٨٤	الصفات	
٤٥٢	٧	البينة	﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ... ﴾

٤٤٦	٨	الذاريات	﴿ إِنَّكُمْ لَنِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴾
٤٤١	٦٨	آل عمران	﴿ إِنَّكَ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ ﴾
٣١٦، ٣٤١، ٤٥٦، ٤٥٣	١٩	آل عمران	﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾
٤٢٢	١٠	طه	﴿ إِنِّي ءَأَنْسْتُ نَارًا ﴾
٤٦١	٤١	فصلت	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ ﴾
٤٠٩	١١	الرعد	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا ... ﴾
٣٩٨	٢٢	الحديد	﴿ وَإِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾
٤٥٣	١٥	الحجرات	﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ... ﴾
٢٩٣	٤٠	النحل	﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ... ﴾
١٩٢	٤٠	يوسف	﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ ءَأَمْرٌ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾
	٦	الأحزاب	﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾
٤٥٤	٢	الأنفال	﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّت قُلُوبُهُمْ ﴾
٣٧٤	٧	آل عمران	﴿ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُمَتَّشَبِهَتٌ ﴾
٤٤١	٣٤	القيامة	﴿ أُولَٰئِكَ لَكَ فَآوَىٰ ﴾
- ب -			
٣٥٢	١٩٥	الشعراء	﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾
٣٦٠	١٥	سبأ	﴿ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ﴾
- ت -			
٣٨٤	٤	القدر	﴿ نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ فِيهَا ﴾
- ث -			
٣٨٣، ٤٢٨	١٨	الجاثية	﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ ... ﴾
٤٤٨	١١	الأعراف	﴿ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ﴾

٨٩	٦٩	النحل	﴿ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ... ﴾
- ح -			
٤٢٢	٢٧	النور	﴿ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا ﴾
٤٦٣	٢٣٥	البقرة	﴿ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ﴾
- ذ -			
٤٠٩	٥٣	الأنفال	﴿ ذَلِكَ يَأْتِ اللَّهُ لَمْ يَكْ مُغَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا ... ﴾
٤٥٢	١٢	غافر	﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ ... ﴾
٤٥٢	٣	المنافقون	﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ... ﴾
٣٨٦	٣٤	مريم	﴿ ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ ﴾
- ر -			
٣٩٧	١٧	الرحمن	﴿ رَبُّ الشَّرْقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ﴾
٣٦٠	١٢٦	الصفات	﴿ رَبِّكُمْ وَرَبَّ ءَابَائِكُمُ الْأُولِينَ ﴾
- س -			
٤٣٦	١	المعارج	﴿ سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ﴾
٣٢٢، ٣٥٠، ٤٤٤	٢٣	الفتح	﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ ... ﴾
٣٩٨	٧	الطلاق	﴿ سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾
- ف -			
٣٧٢	٣٥	النساء	﴿ فَأَبَعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ ... ﴾
٣٨١	١٤	الحجرات	﴿ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ... ﴾
٤٤٦	٦٥	الزخرف	﴿ فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ ﴾
٤٥٥، ٤٥٩	٣٦-٣٥	الذاريات	﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ... ﴾
٣٩٨	٢٠	المزمل	﴿ فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنْهُ ﴾
٣٩٨	٢٨	الإسراء	﴿ فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا ميسُورًا ﴾

٤٢٢	٦	النساء	﴿ فَإِنِ اسْتَمْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا ﴾
٣٩٨	١٩٦	البقرة	﴿ فَإِنِ أَحْصَرْتُمْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾
٣٩٨	٩٧	مريم	﴿ فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَنُهُ بِلِسَانِكَ ﴾
٣٤٣	٢٠	آل عمران	﴿ فَإِن حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ ﴾
٤٨٨	٥٦	الزخرف	﴿ فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ ﴾
٣٩٥	٤٠	المعارج	﴿ فَلَا أُقِيمُ رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ... ﴾
٣٨٨	٢٧٥	البقرة	﴿ فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾
٤٥٠، ٣٢٨	٥٢	الفرقان	﴿ فَلَا تُطِيعُ الْكٰفِرِينَ ... ﴾
٧٣	٢٣	الإسراء	﴿ فَلَا تَقُلْ لِّمَا أُوتِيَ ﴾
٢٩٧، ٤٣٢	١٢٢	التوبة	﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا ... ﴾
٣٤٤	١٠٣	الصفات	﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴾
٣٨٢	٣١	الذاريات	﴿ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾
٤٣٣	٣٢	فاطر	﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ ﴾
٤٥٥	٨ - ٧	الزلزلة	﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ... ﴾
٤٢٥	٥	العاديات	﴿ فَوْسَطْنَ بِهِ جَمْعًا ﴾
٤٤٨	٨	الانفطار	﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾
٤٣٦	١٥	الحاقة	﴿ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴾
- ق -			
٣٠٨	٧١	الكهف	﴿ قَالَ أَخْرَقْنَا النُّعْرُقَ أَهْلَهَا ... ﴾
٣٠٩	٧٢	الكهف	﴿ قَالَ أَنَّهُ أَقْلُ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ... ﴾
٤٥٩، ٣٤٤	٩٠ (٢)	يونس	﴿ قَالَ ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ ... ﴾
٤٦٠	٣٠	مريم	﴿ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ ﴾
٤٥٥	٨٦	يوسف	﴿ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِي وَحُرَّتِي إِلَى اللَّهِ ﴾

٣٧٨	٦٧	البقرة	﴿ قَالُوا أَنْتَخِذْنَا هَرُورًا قَالِ أَعِودُ بِاللَّهِ ... ﴾
٩٣	١٤	الحجرات	﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قَلَّ لَمُؤْمِنُوا ... ﴾
٩٧	١٠	يوسف	﴿ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ ... ﴾
	٧٣	الكهف	﴿ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ ... ﴾
٤٦٢	١٥	المائدة	﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ ﴾
١٩٨	١٣ - ١٢	الأعراف	﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ... ﴾
٣٢٢، ٤٤٤	١٣٧	آل عمران	﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ ... ﴾
٣٨٢	٩٥	طه	﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يُسْمِعُنِي ﴾
١٩٢	١٥٤	آل عمران	﴿ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ ... ﴾
٢٩٧	٩٨	الأنعام	﴿ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾
٤٣٢	٩٨	الأنعام	﴿ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾
٣٥٢	٢	يوسف	﴿ قُرْءَانَا عَرَبِيًّا ﴾
٢٧٨، ٤٢٢	١٦٢	الأنعام	﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ ... ﴾
٤٦٢، ١٩٢	٦٤	آل عمران	﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ ... ﴾
٤٣٢، ٢٩٧	٦٥	الأنفال	﴿ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴾
- ك -			
٣٥٢	٣	فصلت	﴿ كِتَابٌ فَضَّلْتُمُوهُ قُرْءَانَا عَرَبِيًّا ﴾
٣٣٤	١	هود	﴿ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتِهِ ﴾
٣٣٤	٢٣	الزمر	﴿ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا ﴾
٤٦٣	٢٨	الجاثية	﴿ كُلُّ أُمَّةٍ نَدَعِي إِلَى كِتَابِهَا ﴾
٨٩	٢١٩	البقرة	﴿ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ... ﴾
- ل -			
٣٥٧	١٦	القيامة	﴿ لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَجَلَ بِهِ ﴾

٤٥٦	٨١	آل عمران	﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَتَنْصُرُنَّهُ﴾
٤٦٢	٧٨	آل عمران	﴿لِيَتَحَسَّبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ ...﴾
٤٣١	٤٤	الإسراء	﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾
٢٩٣	٢	الفرقان	﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ ...﴾
٤٥٤	٦٩	المائدة	﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّادِقِينَ﴾
٤٣١	١٢٢	التوبة	﴿لِيَنْفَقَهُوا فِي الدِّينِ﴾
٣٨٣	٤٨	المائدة	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾
٢٩٧	١٧٩	الأعراف	﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾
٤١٥	١٢	الجن	﴿لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا﴾
-م-			
٤٦١	٢٢	الحديد	﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ ...﴾
٤٦٤ ، ٤٦١	٣٨	الأنعام	﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾
٤٢٥	٨٩	المائدة	﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾
-ه-			
٣٧٥	٢٩	الحاقة	﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ﴾
١٨	٦٧	غافر	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ...﴾
٣٤٢	٧٨	الحج	﴿هُوَ سَمَّكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾
-و-			
٣٧٣، ٣٧١	١٢	مريم	﴿وَأَتَيْنَهُ الْحُكْمَ﴾
٤٢٥ ، ٢٨٤	٢٦	الإسراء	﴿وَأَتَا ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ ...﴾
٣٨٢	٢٠	ص	﴿وَأَتَيْنَهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخِطَابِ﴾
٤٦٦	٢٢	الروم	﴿وَأَخْلَفْنَا سِنَدَكُمْ وَالْوَنَاءِ﴾
٣٧٢، ٣٧٥	٥٨	النساء	﴿وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾

؟	٣-٢	الأنفال	﴿ وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ ءَايَتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ... ﴾
٣٧٣	٣٤	الأحزاب	﴿ وَأَذْكُرَنَّ مَا بُنِيَ لِي فِي يُثُوتَ كُنَّ ... ﴾
٣٨٦	٩٣	البقرة	﴿ وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ﴾
٣٤٤	٤٤	النمل	﴿ وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾
٦٠	١٥	الأحقاف	﴿ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي ﴾
٤٣٩	٩	الرحمن	﴿ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ ﴾
٤٣٣	١٩	لقمان	﴿ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ﴾
٣٨٦	١٧٤	النساء	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴾
٤٢٢	٤٩	الفرقان	﴿ وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا ﴾
٢٧٦	٤٢	النجم	﴿ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ السُّنْهُنَ ﴾
٣٨٨	٢٣	النساء	﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾
٦٠	٩	الحجرات	﴿ وَإِنْ طَافَتَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾
٤٦٤	٤١	فصلت	﴿ وَإِنَّهُ لَكِنْتُ عَزِيضٌ ﴾
٣٩٨	٢٨٠	البقرة	﴿ وَإِنْ كَانَتْ دُونَ عُسْرٍ فَفِظْرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾
٤٥٢	٢	البقرة	﴿ وَيَشِرُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ﴾
؟	٤٥	الحج	﴿ وَيَشِرُّ مُعْطَلَةٌ ﴾
٣٧٢	١٨٨	البقرة	﴿ وَتَدُلُّوهُمَا إِلَى الْكُفَّارِ ﴾
١٩	١٢	القصص	﴿ وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ ... ﴾
٣٧٤	٧٨	الأنبياء	﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتِمَانِ فِي الْحَرْثِ ... ﴾
٤٢١	١٦٩	الأعراف	﴿ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ ﴾
٣٦٠	٤٤	المائدة	﴿ وَالرَّبَّنِيُّونَ ﴾
٣٥٩	٢٣	النساء	﴿ وَرَبِّبْتُكُمْ أَلْتَقَى فِي حُجُورِكُمْ ﴾
٤٣٩	١٨٢	الشعراء	﴿ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ﴾

٨٩	١٣	الجاثية	﴿ وَسَخَّرْنَا لَكُمْ مَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَمَاءَ فِي الْأَرْضِ ﴾
٤٣٣	٤٢	التوبة	﴿ وَسَفَرًا قَاصِدًا ﴾
٢٨٢	٩-٧	الرحمن	﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ... ﴾
٤٨٨	٦٤	غافر	﴿ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾
٤٢٥	٢٣٨	البقرة	﴿ وَالضَّلَاطَّةِ الْوُاسِطِيَّ ﴾
٤٣٣	٩	النحل	﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾
٤٦١	٤	ق	﴿ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴾
٤٥٩	٢٨	غافر	﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ﴾
١٧،١٨	١٤	نوح	﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾
٢٠١،٣٨٠	٣٣	الأحزاب	﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾
٢٨١،٤٢٥	١٤٣	البقرة	﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾
٤٣٣	٧٤	التوبة	﴿ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ ﴾
٤٦١	٧	الأنعام	﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَابٍ ﴾
٤٥٤	١٩	الحديد	﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ... ﴾
٤٢١	١٠٥	الأنعام	﴿ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ ﴾
٤٦٢،٤٦٤	٣٣	النور	﴿ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ ... ﴾
٣٦٠	٧٩	آل عمران	﴿ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ عَن ... ﴾
٤٤٦	١١٨	هود	﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾
٣٩٥	١١٥	البقرة	﴿ وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَسَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾
٤٥٣	١٤	الحجرات	﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾
٣٩٤	١٤٩	الأعراف	﴿ وَلَمَّا سَقَطَتْ مِنْ أَيْدِيهِمْ ﴾

٤٢٥،٢٨٤	٢٩	الإسراء	﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ ... ﴾
٣٤،٤١	٤٦	الأنفال	﴿ وَلَا تَتَزَعُّوا أَنْفُسَكُمْ فَيُكْفَرُوا بِكُمْ وَلَا تَنْزِعُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ ﴾
٣٨٢	٢٣٥	البقرة	﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ ﴾
٣٤٠	٩٤	النساء	﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقَ إِلَيْكُمْ ... ﴾
٣٦٠	٨٠	آل عمران	﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَوْلِيَاءَ ﴾
٣٧٣	١٢	لقمان	﴿ وَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ﴾
٤٢٥،٢٨٤	٦٧	الفرقان	﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا ... ﴾
٤١١	٧٩	التوبة	﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾
٣٤٤	١٤	الحجرات	﴿ وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾
٣٤٣	٨٣	آل عمران	﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... ﴾
٣٥٠	٤٣	فاطر	﴿ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾
٤٢١	٤٤	سبأ	﴿ وَمَا ءَاتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا ﴾
٤٥١	١٧	يوسف	﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾
٤١٥	٢٢	العنكبوت	﴿ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ ﴾
٣٩٨	١٤	الأحزاب	﴿ وَمَا تَلْبَثُوا فِيهَا إِلَّا سِيرًا ﴾
٣٣٤	١٤٥	آل عمران	﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ... ﴾
٣٩٨	٢٢	الحديد	﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا ... ﴾
٤٥٦	١٢٥	النساء	﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ ... ﴾
١٨	٢٢	الروم	﴿ وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... ﴾
٤٥٥،٤٥٦	٨٥	آل عمران	﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ عِزَّ الدُّنْيَا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ... ﴾
٤٦٢	٨	الحج	﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾

٣٤٣	٢٢	لقمان	﴿ وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ ... ﴾
٤٤٠	٤٧	الأنبياء	﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ ... ﴾
٤٦٢	٩٢	الأنعام	﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ ﴾
٤٦٢، ٤٦٤	١٥٥	الأنعام	﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ ... ﴾
٤٦٢	٩٢	الأنعام	﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ ... ﴾
٨٩	٣	الرعد	﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوْسًا وَأَنْهَارًا ... ﴾
١٩١	٨٤	الزخرف	﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ ... ﴾
٤٣٦	٨	النمل	﴿ وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا ﴾
٤٤٠	٨	الأعراف	﴿ وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ... ﴾
٨٩	١٩١	آل عمران	﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... ﴾
٤٦٢	١٦٤	آل عمران	﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾
- ي -			
٣٧٥	٥٩	النساء	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ... ﴾
٤٠٨	٤٥	الأنفال	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ... ﴾
٢٧٦	٦	الانشقاق	﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ ... ﴾
٤٦٢	٦٥	آل عمران	﴿ يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ ﴾
١٩	١٠	الصف	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذْكَرٌ عَلَى تَحْرِيرِ نُجَيْبِكُمْ ... ﴾
٨٢	١٠٤	البقرة	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا ... ﴾
١٩٧	٤٧	البقرة	﴿ يَبْنَئِ أَسْرَارِي لَئِنْ أَدَّكُرُوا نِعْمَتِي ... ﴾
٣٧٥	٣٣	الرحمن	﴿ يَمَعَشَرِ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ﴾
٣٧٥	١٢	مريم	﴿ يَبْحِثِينَ خِذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا ﴾
؟؟؟	١٢	البقرة	﴿ يَجْعَلُونَ أَصْنَعَهُمْ فِي ءَاذَانِهِمْ ﴾
٣٧٩	٢٧٣	البقرة	﴿ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْقِيفِ ﴾

؟؟	٤٤	المائدة	﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾
؟؟	١٨٥	البقرة	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾
٤٤٨	٦	آل عمران	﴿يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ﴾
٣٧٩	١٥٤	آل عمران	﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾
١٩٧	٢١	المائدة	﴿يَقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ ...﴾
٨٩	١١	النحل	﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ ...﴾
٢٨٤، ٣٩٨	١٨٥	البقرة	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾
٣٧٢	٦٠	النساء	﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾
٤٦١	١٥٣	النساء	﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾
٤٢٨	٣	المائدة	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...﴾

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الحديث
٣٩٣	- أَلَلُّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ ...
٣٧٩	- إِنَّكَ امْرُؤٌ فَيْكُ جَاهِلِيَّةٍ ...
٤٠١، ٢٣٨	- إِنْ أَلَلَّ اللهُ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ ...
٤٥٤	- الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسِتُونَ ...
٢١٥	- خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ...
٢١٦	- خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ...
١٩	- الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كِفَاعِلُهُ ...
٣٩٧	- يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا ...

فهرس المصطلحات حسب الترتيب الألفبائي*

المصطلحات	رقم الصفحة
١- الإسلام	١٦٣، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٤٥٤...
٢- الإسلامي	١٥، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧...
٤- الإسلاموية	١٦٥، ١٦٧، ١٧٦، ١٧٦، ٣٤٨...
٥- الإسلام الأسود	١٦٩، ١٦٨، ١٧١، ٣٤٩، ٣٥٣...
٦- الإسلام الأمريكي	١٧٨، ١٧٩، ٣٦٢، ٣٥٩
٧- الإسلام الحركي	١٧٣، ١٧٦، ١٧٧، ١٦٨، ١٧٢...
٨- الإسلام الرياني	١٧٨، ١٧٩، ٣٦٢، ٣٦٣
٩- إسلام الساسة	١٦٨، ١٧١، ٣٤٩، ٣٥٤
١٠- الإسلام السياسي	١٦٢، ١٦٤، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٦...
١١- الإسلام السني	١٦٨، ١٦٣، ١٧١، ١٦٨
١٢- الإسلام الشيعي	١٦٣، ١٦٨، ٣٤٩، ٣٥١
١٣- الإسلام الشعبي	١٦٨، ١٧٢، ٣٥٠، ٣٥٥، ٣٥٥
١٤- إسلام المصلحين	١٧٢، ٣٥٠، ٣٥٣
١٥- الإسلام العربي	١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ٣٤٩...
١٦- إسلام عصور لانحطاط	١٦٨، ١٧٢، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٤
١٧- إسلام المتكلمين	٢٤٨، ٤٠٤، ٤٠٥
١٨- إسلام الفلاسفة	١٦٨، ١٧٢، ٤٠٤، ٤٠٥
١٩- إسلام المتصوفة	٢٤٨، ٤٠٤، ٤٠٥
٢٠- إسلام المجددين	٢٣٨، ٢٤٠، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤
٢١- إسلامية المعرفة	٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٤٠٦، ٤٠٧...
٢٢- الأصولية	١٧٣، ١٥٩، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧...
٢٣- الأيدز الحركي	١٨١، ١٨٢، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٦

* ملاحظات: - أ- إذا زاد المصطلح من خمس مرات أشرت إليه بـ"تقاگ متتاليه (...)" وذلك لأن كثيراً من تلك المصطلحات موجوده بعناوين مستقلة وبارزه.

ب- تركت كتابه المصطلحات التي ذكرت في رساله ولم يتناول بـ"جياً."

٢٣٧، ٣٣١، ٣٣٢، ٤٥٣، ٤٥٤ ...	٢٤- الايمان
٢٣٧، ٢٦٤، ٤١٣	٢٥- الاجتهاد الانشائي
٢٣٧، ٢٦٢، ٢٦٣، ٤١١، ٤١٢ ...	٢٦- الاجتهاد الجماعي
٢٦٣، ٣٠٠، ٤٣١، ٣٠٨، ٤٣٤	٢٧- الاجتهاد المقاصدي
٢٣٧، ٢٦٤، ٤١٣	٢٨- الاجتهاد الانتقائي
٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٤١٣	٢٩- الاجتهاد المنهجي
١٨٠، ٣٦٤	٣٠- الإستيعاب الحركي
٣٠٠، ٣٠٥، ٣٠٨، ٤٣١، ٤٣٤	٣١- الوعي المقاصدي
٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٤١٦، ٤١٧	٣٢- الإعجاز العلمي
٢٣٧، ٢٥٠، ٢٥١، ٤٢٣، ٤٢٢	٣٣- الانسانية
٢٣٨، ٢٤٢، ٢٤٤، ٤٠٢، ٤٠٣	٣٤- التجديد الاسلامي
٢٦٥، ٢٦٦، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧	٣٥- التفسير العلمي
٢٣٧، ٢٥٧، ٢٦١، ٤٠٨، ٤٠٩ ...	٣٦- الثوابت والمتغيرات
١٩١، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤ ...	٣٧- الجاهلية
٣٢٨	٣٨- الجهاد الروحي
٣٢٨	٣٩- الجهاد الدعوي
٣٢٨	٤٠- الجهاد العسكري
٣٢٨	٤١- الجهاد المدني
١٨٨، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٦، ٢٠٠، ٢١٢	٤٢- الحاكمية
١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠ ...	٤٣- الحاكمية الالهية
١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٣٧٥، ٣٧٥	٤٤- حاكمية الاستخلاف
١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٣٧٥، ٣٧٥ ...	٤٥- حاكمية الكتاب البشرية
٢٦٨، ٢٦٩، ٤١٨	٤٦- الخطاب الاسلامي
٢١١، ١٥٧، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤ ...	٤٧- الخطاب السياسي الشرعي المؤول
٢١١، ١٥٧، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤ ...	٤٨- الخطاب السياسي الشرعي المبدل
٢١١، ١٥٧، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤ ...	٤٩- الخطاب السياسي الشرعي المنزل

... ٢٧٨ ، ٢٧٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٥ ، ٢٥٧	٥٠- الريانية
... ٢٢٠ ، ٢١٩ ، ٢١٨ ، ٢١٦ ، ٢١٢	٥١- السلفية
٤٤٤ ، ٢٨٩ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٣٧	٥٢- الشمول
٤٣٠ ، ٤٢٩ ، ٤٢٨ ، ٢٩٤ ، ٢٩٣	٥٣- شريعة كونية
... ٢٨٣ ، ٢٢٩ ، ٢٢٨ ، ٢٢٧ ، ٢٢٥	٥٤- الصحوة الإسلامية
٤١٩ ، ٤١٨ ، ٢٧٢ ، ٣٠٧ ، ٢٧٠	٥٥- الظاهرية الجدد
٣٩٦ ، ٣٩٥ ، ٢٣٣ ، ٢٣٢ ، ٢٣١	٥٦- علم الاستغراب
٤٣٠ ، ٤٠٣ ، ٢٩٦ ، ٢٤٠ ، ٢٣٩	٥٧- علمنة الاسلام
... ٣٠٧ ، ٣٠٢ ، ٢٩٩ ، ٢٩٨ ، ٢٩٧	٥٨- فقه
... ٣١٦ ، ٣١٥ ، ٣١٤ ، ٣١٣ ، ٢٩٧	٥٩- فقه الأولويات
٣٢٦ ، ٣٢٥ ، ٣٢٤ ، ٢٩٧	٦٠- فقه الاختلاف
٣٢١ ، ٣٢٠ ، ٣١٨ ، ٣١٧ ، ٢١٩	٦٢- فقه التدين
٤٤٧ ، ٣٢٧	٦٣- فقه التقييم
٤٤٧ ، ٣٢٧	٦٤- فقه التنمية
٤٥٠ ، ٣٢٨ ، ٢٩٧	٦٦- فقه الجهاد
٤٤٧ ، ٣٢٧	٦٧- فقه الحقيقة
... ٤٤٥ ، ٤٤٤ ، ٣٢٣ ، ٣٢٢ ، ٣٠٦	٦٨- فقه السنن
٤٤٢ ، ٣١٤ ، ٣٠٨ ، ٣٠٧	٦٩- فقه مراتب الأعمال
٤٤٢ ، ٤٣١	٧٠- فقه المآلات
٤٣٧ ، ٤٣٥ ، ٣١١ ، ٣٠٩	٧١- فقه المحل
٤٣٧ ، ٤٣٥ ، ٣١١ ، ٢٩٧	٧٢- فقه المجتمع
٤٤٧ ، ٣٢٧	٧٣- فقه الصورة
... ٣١٢ ، ٣١١ ، ٣٠٣ ، ٣٠٢ ، ٣٠٠	٧٤- فقه المقاصد
... ٣٣٧ ، ٣١٣ ، ٣١٢ ، ٣١١ ، ٣١٠	٧٥- فقه الموازنات
٤٤٠ ، ٣١٣	٧٦- فقه الموازنات الدعوية
... ٣١١ ، ٣١٠ ، ٣٠٩ ، ٢٩٨ ، ٢٩٧	٧٧- فقه الواقع

... ٤٦٤ ، ٤٦٠ ، ٣٣٦ ، ٣٣٥ ، ٣٣٤	٧٨- القرآن
... ٤٦٤ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٣٣٥ ، ٣٣٤	٧٩- الكتاب
٤٣٠ ، ٢٩٧	٨٠- الماركسالية
٣٩٤ ، ٣٩٣ ، ٢٣٠	٨١- المتساقطون
... ٤٢١ ، ٤٢٠ ، ٤١٨ ، ٢٧٤ ، ٢٧٣	٨٢- المدرسة الوسطية
... ٢٢٨ ، ٢٠٩ ، ٢٠٨ ، ٢٠٧ ، ٢٠١	٨٣- المجتمع الاسلامي
٣٧٨ ، ٢١٠ ، ٢٠٩ ، ٢٠٧ ، ٢٠١	٨٤- المجتمع الجاهلي
٣٨١ ، ٣٧٨ ، ٣٠٧ ، ٢٠٧ ، ٢٠١	٨٥- المجتمع المسلم
٤٣٠ ، ٢٩٦	٨٦- مركسة الاسلام
٤٢٠ ، ٤١٩ ، ٣٨١ ، ٣٠٧	٨٧- المعطلة الجدد
٣٥٧	٨٨- المنهج الحركي
... ٤٢٥ ، ٤٢٤ ، ٢٨٣ ، ٢٨٢ ، ٢٨١	٨٩- الوسطية
٤٤٥ ، ٤٢٨ ، ٢٨٩ ، ٢٣٧	٩٠- الوضوح
٤٣٨ ، ٤٣٧ ، ٤٣٥ ، ٢٩١ ، ٢٩٠	٩١- الواقعية
٤٣٤ ، ٤٣١ ، ٣٠٨ ، ٣٠٥ ، ٣٠٠	٩٢- الوعي المقاصدي
٣٩٩ ، ٣٩٧ ، ٢٣٥ ، ٢٣٤	٩٣- اليسار الاسلامي

فهرس المصادر والمراجع

مرتبة حسب ترتيب حروف الهجاء

أ

- ١- إبراهيم البيوم غانم، **السياق التاريخي والمفاهيم**، في مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): **بناء المفاهيم**، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ط١.
- ٢- إبراهيم مذكور وآخرون (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م):، **المعجم الفلسفي**، مصر، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية.
- ٣- إبراهيم أعراب (٢٠٠٠م): **الإسلام السياسي والحدائثة**، بيروت، لبنان، أفريقيا الشرق، لاط.
- ٤- إبراهيم أنيس (٢٠٠٤): **دلالة الألفاظ**، القاهرة، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، لاط.
- ٥- إبراهيم مصطفى وآخرون (د:ت)، **المعجم الوسيط**، دارالدعوة، ت: مجمع اللغة العربية، لاط.
- ٦- إبراهيم العقيلي (١٤١٥هـ/١٩٩٥م): **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، الولايات المتحدة الأمريكية، هيردن-فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١.
- ٧- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (د:ت): **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، بيروت، دار المعرفة، لاط، ص٣٧، ٢٥.
- ٨- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (م١٤٠٤): **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، ت: محمد السيد الجليند، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، ج ١، لاط.
- ٩- ابن تيمية (١٩٩٠م): **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، بغداد، العراق، دار الرافدين للنشر، لاط.
- ١٠- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسين الكفوي، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م): **الكليات**، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٢.
- ١١- ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م): **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ت: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١.

١٢- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م):
التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، بيروت، لبنان، مؤسسة التاريخ العربي،
ط١.

١٣- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (١٣٩٩هـ - ٩٧٩م).: معجم
مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط١.

١٤- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢٠٠٧م/١٤٢٨هـ): تأويل مشكل
القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط٢.

١٥- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (د:ت): الطرق الحكمية
في السياسة الشرعية، ت: محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة المدني، لاط.

١٦- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (١٤٢٠هـ-
١٩٩٩م): تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، بلا
بلد، ط٢.

١٧- ابن منظور، (م ٢٠٠٤): لسان العرب، بيروت، لبنان، دار صادر، ط٣.

١٨- ابن منظور، (د:ت): لسان العرب، القاهرة، مصر، دار المعارف، لاط.

١٩- أبو حامد الغزالي (د: ت): إحياء علوم الدين، سماراغ-أندونيسيا، مكتبة
ومطبعة "كريطة فوترا".

٢٠- أبو حاتم حمدان بن أحمد الرازي (١٤١٥هـ/١٩٩٤م): كتاب الزينة في الكلمات
الإسلامية العربية، ت: حسين الهمداني، صنعاء، اليمن، مركز الدراسات والبحوث اليمني،
ط١.

٢١- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م): سنن أبي
داود، ت: محمد عدنان درويش، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط١.

٢٢- أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي (١٤٢٤هـ-
٢٠٠٣م): تفسير مقاتل بن سليمان، ت: أحمد فريد، ج٣، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية،
ط١.

٢٣- أبوحيان الأندلسي، محمد بن يوسف، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م): تفسير البحر المحيط، ت:
عادل عبدالموجود وآخرون، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج٢، ط١.

- ٢٤- أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م):
الكشف والبيان، ج٢، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط.١
- ٢٥- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م): سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ج٤، القاهرة، دار الحديث، بلا ط.
- ٢٦- أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامعاني (٢٠٠٣ م/١٤٢٤ هـ): الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، ت: عربي عبدالحميد علي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط.١
- ٢٧- أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (١٤١٥): المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، لا ط.
- ٢٨- أبو الأعلى المودودي (د:ت): المصطلحات الأربعة في القرآن، تقديم: محمد عاصم الحداد، بلانا، لا ط، ص ٢٤-٢٧.
- ٢٩- أبو الأعلى المودودي (١٤٠٦ هـ/١٩٨٥ م): القانون الإسلامي، ترجمة: محمد عاصم الحداد، طهران، إيران، معاونة العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، ط.١.
- ٣٠- أبو الأعلى المودودي (١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م): الخلافة والملك، الكويت، دارالقلم، ط.١.
- ٣١- أبو الأعلى المودودي (١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م): نظرية الاسلام السياسية، بيروت، مؤسسة الرسالة، لا ط.
- ٣٢- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، المصدر السابق، ج٧، ص ٤٤٢.
- ٣٣- أحمد إدريس الطعان (١٤٢٨ هـ/٢٠٠٧ م): العلمانيون والقرآن الكريم، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار ابن حزم، ط.١.
- ٣٤- أحمد أمين (د:ت): زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، لا ط.
- ٣٥- أحمد بوعود، (١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م): فقه الواقع، سلسلة كتاب الأمة، عدد (٧٥)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط.١.
- ٣٦- أحمد بن حنبل (١٤١٩ هـ/١٩٩٩ م): مسند الإمام أحمد، بيروت، لبنان، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط.١.
- ٣٧- أحمد الحماوي (١٤٢٥ هـ/٢٠٠٥ م): شذا العرف في فن الصرف، ت: محمود شاعر، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط.١.

- ٣٨- أحمد الخليلي، التجديد أم التغلب على عقبات الطريق، التجديد في الفكر الإسلامي (ندوة)، محمد إبراهيم الكتاني ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٩م.
- ٣٩- أحمد الريسون (١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٥م): البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة، التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، من ١ إلى ٥ مارس ٢٠٠٥، صص ١-٢١.
- ٤٠- أحمد شفيق الخطيب (١٩٩٣م): حول توحيد المصطلحات العلمية، لبنان، دائرة المعاجم، مكتبة لبنان.
- ٤١- أحمد القطان ومحمد طاهر الزين (٢٠٠١م): إمام التوحيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الاسكندرية، دار الايمان، ط٢.
- ٤٢- أحمد محمد الضبيب (١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢م): آثار الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الرياض، دار المريخ، لا ط.
- ٤٣- أحمد مختار عمر، (١٩٨٣/١٤٠٢): علم الدلالة، الكويت-مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ط١.
- ٤٤- أحمد الموصلي (٢٠٠٥م) موسوعة الحركات الإسلامية، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢.
- ٤٥- أحمد الهاشمي (د:ت): جواهر البلاغة، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط١٢.
- ٤٦- أحمد نعيم الكراعين (١٤١٣ هـ / ١٩٩٣م): علم الدلالة بين النظر والتطبيق، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١.
- ٤٧- أدونيس وخالدة سعيد (١٩٨٣): محمد رشيد رضا، بيروت، لبنان، دارالعلم للملايين، ط١.
- ٤٨- أدونيس وخالدة سعيد (١٩٨٣): الامام محمد عبده، بيروت، لبنان، دارالعلم للملايين، ط١.
- ٤٩- إسحاق بن عبد الله السعدي (١٤٢٩ هـ): "التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر" (مدارسه ومناهجه" بحث مقدم للمؤتمر الدولي الأول لقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم في الفترة من ٢٧-٢٩ / ١٠ / ١٤٢٩ هـ - ٢٧-٢٩ / ١٠ / ٢٠٠٨ م

- ٥٠- إسماعيل بن حماد الجوهري (١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين ، ط.٤
- ٥١- أسامة إبراهيم محمود الشرييني (١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م): تجديد الخطاب الديني بين المفهوم الاسلامي والمفهوم التغريبي، المنصورة، جمهورية مصر العربية، دار الوفا للطباعة والنشر، ط.١
- ٢٥- إسماعيل الفاروقي (١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م): صياغة العلوم الإجتماعية صياغة إسلامية، رسائل إسلامية المعرفة، الرياض، السعودية، الدار العالمية للكتاب الاسلامي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي.
- ٥٣- أشرف طه أبو دهب (١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م): المعجم الاسلامي، القاهرة، مصر، دار الشروق، ط.١
- ٥٤- الأزهري (٢٠٠٤ م / ١٤٢٥ هـ): تهذيب اللغة، ت: أحمد عبد الرحمن مخيمر، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط.٣
- ٥٥- الآلوسي، محمود أبو الفضل (د:ت): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، لا.ط.

ب

- ٥٦- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م): ت: محمود نصار، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط.٦
- ٥٧- برهان غليون، محمد سليم العوا (٢٠٠٨ م): النظام السياسي في الاسلام سلسلة حوارات لقرن جديد، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط.٢.
- ٨٥- بسام (١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م): المقتطف من بينات الاعجاز العددي، سلسلة الدراسات القرآنية (١٠)، دبي، لانا، ط.١.
- ٥٩- بسام الجمل (٢٠٠٦ م): الاسلام السني، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط.١
- ٦٠- بول هازار (١٩٥٨ م) الفكر الأوروبي من القرن الثامن عشر، ت: محمد غلاب وإبراهيم مذكور، ج ١، القاهرة-مصر، الادارة الثقافية للجامعة الدول العربية، بلا.ط.

ج

- ٦١- جراهام فولر (٢٠٠٤م): **السياسة الأمريكية تجاه الإسلام السياسي**، سلسلة محاضرات الإمارات (٨٥)، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط ١.
- ٦٢- الجرجاني (٢٠٠٧م): **التعريفات**، قاهرة-مصر، شركة القدس، ط ١.
- ٦٣- جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (١٩٩٨م): **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ج ١، ت: فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ص ٢٤.
- ٦٤- جميل صليبا (١٩٨٢م): **المعجم الفلسفي**، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، لاط.
- ٦٥- جون ل. إسبوزيتو (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): **التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة**، ترجمة، قاسم عبده قاسم، مصر، القاهرة، دار الشروق، ط ١، ص ٢٥.
- ٦٦- جيرار جهامي (٢٠٠٢م): **مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر**، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، سلسلة المصطلحات العربية والإسلامية، لاط، ج ٣.
- ٦٧- جيهان عامر (٢٠٠٨م): **إسلام المصلحين**، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١.
- ٦٨- جيهان عامر (٢٠٠٨م): **إسلام المصلحين**، بيروت، لبنان، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، ط ١.

ح

- ٦٩- حاكم المطيري (٢٠٠٤): **الحرية أو الطوفان**، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١.
- ٧٠- حازم علي كمال الدين، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧): **علم الدلالة المقارن**، قاهرة-مصر، مكتبة الآداب، ط ١.
- ٧١- حسن البنا (١٣٧٠ شمسي): **مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا**، ج ١، ايران، انتشارات أدب، ط ١.
- ٧٢- حسن بشير صالح، (٢٠٠٣): **علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين**، الإسكندرية، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط ١.
- ٧٣- حسين بن محمود (١٤٢٩هـ): **مراحل التطور الفكري في حياة سيد قطب**، بلا بلد نشر، دار الجبهة للنشر والتوزيع، لاط.

- ٧٤- حسن حنفي (١٤١٠هـ/١٩٩٠م): **في الفكر الغربي المعاصر**، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٤.
- ٧٥- حسن حنفي (١٤١١هـ/١٩٩١م): **مقدمة في علم الاستغراب**، القاهرة، الدار الفنية، ط١.
- ٧٦- حسن حنفي (١٩٩٦م): **اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية**، القاهرة، مكتبة مدبولي، لاط، ص٧٤.
- ٧٧- حسن حنفي (١٩٩٦م): **اليمن واليسار في الفكر الديني**، دمشق، دار علاءالدين للنشر، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، لاط.
- ٧٨- حسن حنفي (١٩٨٦م): **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١.
- ٧٩- حسين جابر (١٤١٠هـ/١٩٩٠م): **الطريق إلى جماعة المسلمين**، مصر، المنصورة، دار الوفاء، لاط.
- ٨٠- حسين حامد الصالح، **التطور الدلالي في العربية في ضوء علم اللغة الحديث (٢٠٠٣): مجلة الدراسات الاجتماعية**، عدد: ١٥، يناير/يونيو ٢٠٠٣، صص ٦٥-٩٥.
- ٨١- حليلة بوكروشة، **الخطاب الإسلامي المعاصر المنهج والآليات**، في نخبة من الباحثين والكتاب (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م): قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز البحوث والدراسات، ط١.
- ٨٢- حمدان حسين محمد (٢٠٠٢): **التفكير اللغوي الدلالي**، طرابلس-الجمهورية العظمى، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط١.

خ

- ٨٣- خالد بلانكشيب، (د:ت) **الاسلام والتاريخ العالمي**، نحو تقسيم جديد للعصور التاريخية، مجلة إسلامية المعرفة (د:ت): عدد: ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ٨٤- خالد عبدالمعطي (١٤٣١هـ/٢٠١٠م): **مقاطعة الأعداء وتحقيق الاكتفاء من صور الجهاد الاقتصادي للشعوب المسلمة**، القاهرة، دار الكلمة، ط١.
- ٨٥- خالد عبود حمودي وزينة جليل عبد، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): **البحث الدلالي عند الأصوليين**، بغداد-العراق، ديوان الوقف السني-مركز البحوث والدراسات، ط١.

- ٨٦- خليل علي حيدر (د:ت): **التصور السياسي لدولة الحركات الإسلامية رقم ٨**، مركز الإمارات للبحوث والدراسات الإستراتيجية، لاط.
- ٨٧- خليل عبدالكريم (١٤١٥هـ/١٩٩٥م): **الأسس الفكرية لليسار الاسلامي**، القاهرة، كتاب الأهالي (٥١)، ط ١.
- ٨٨- الخليل بن أحمد الفراهيدي (٢٠٠٣هـ/١٤٢٤م): **كتاب العين**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج ٣، ط ١، ترتيب وتصنيف: عبدالحميد الهنداوي.
- ٨٩- خير الدين الزركلي (٢٠٠٢م): **الأعلام**، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط ١٥.

د

- ٩٠- دينا عبدالحميد (١٩٥٩م): **إقبال الفيلسوف الشاعر**، بابلد، لانا، لاط.

ر

- ٩١- الرازي (١٤١٥/١٩٩٥): **مختار الصحاح**، ت: محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، لاط.
- ٩٢- راشد الغنوشي (د:ت): **الحركة الاسلامية ومسألة التغيير**، بيروت، لبنان، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لاط.
- ٩٣- راغب الأصفهاني، حسين بن محمد (٢٠٠٤م/١٤٢٥هـ): **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، لا ط.
- ٩٤- راغب الأصفهاني (١٤١٢هـ/١٩٩٢م): **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، ت: صفوان عدنان داودي، دمشق، دار القلم، بيروت، دار الشامية، ط ١، ص ٤٢٩.
- ٩٥- رأفت الشيخ (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): **تفسير مسار التاريخ**، مصر، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط ١.

- ٩٦- رفيق يونس المصري (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م): **الاعجاز الاقتصادي للقرآن الكريم**، دمشق، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، ط ١.

٩٧- رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، القاهرة-المؤسسة السعودية في مصر، مطبعة المدني، ط.١

٩٨- رمضان عبد التواب،(١٤٢٠هـ/١٩٩٩م): فصول في فقه اللغة، القاهرة-مكتبة الخانجي، ط.٦

٩٩- رياض مصطفى عثمان(٢٠٠٧/٢٠٠٨م): المصطلح النحوي عند الزمخشري، (أطروحة دكتوراه غير منشورة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة اللبنانية وجامعة ليون الثانية الفرنسية، غير منشورة.

ز

١٠٠- الزبيدي (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: محمود الحجازي، الكويت، وزارة الاعلام، التراث العلمي، ط.٤.

١٠١- الزركشي (١٣٧٦/١٩٥٧م): البرهان في علوم القرآن، بيروت، لبنان، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط.١.

١٠٢- زكي الميلاد(١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): الإسلام والمدنية، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم-ناشرون، ط.١.

١٠٣- زكي الميلاد(٢٠٠٨م): محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، بيروت، لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط.١.

١٠٤- الزمخشري (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م): أساس البلاغة، بيروت، لبنان، دارصادر، ج١، لا.ط.

١٠٥- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (١٤١٩هـ/١٩٩٨م): أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط.١.

١٠٦- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد(١٤١٨هـ/١٩٩٨م): الكشاف، ت: عادل أحمد عبدالموجود وآخرين، الرياض، السعودية، مكتبة العبيكان، ط.١.

١٠٧- زهية جويرو(٢٠٠٧م): الاسلام الشعبي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط.١.

١٠٨- زياد بن صالح لوبانغا (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م): واقعية التشريع الاسلامي وآثارها، ج١، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ط١.

س

١٠٩- سالم البهنساوي (١٩٩٥): التكفير في ماضيه وحاضره، ورقة مقدمة في ندوة مستجدات للفكر الإسلامي المعاصر الرابعة في ٨ إلى ١٠ شعبان ١٤١٥ هـ / ٩ إلى ١١ يناير ١٩٩٥ م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.

١١٠- سامي عوض وهند عكرمة (٢٠٠٦): الوظيفة الدلالية في ضوء مناهج اللسانيات، مجلة جامعة تشرين للدراسات و البحوث العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد (٢٨) العدد (١) ٢٠٠٦.

١١١- سعيد إسماعيل علي (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): أسلمة المعرفة، القاهرة، الإسكندرية، مصر، دار السلام، ط١.

١١٢- سعيد شبار (٢٠٠٧م): الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، بيروت، لبنان، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط١.

١١٣- سعد الدين محمد الكبي (١٤١٥-١٩٩٤): الدعوة السلفية في مفهومها الصحيح، بيروت، دمشق، عمان، المكتب الاسلامي، ط١.

١١٤- سمير أبو حمدان (١٤١٣هـ/١٩٩٣م): خير الدين التونسي، بيروت، لبنان، الشركة العالمية للكتاب العربي، دار الكتاب العربي، لاط.

١١٥- سمير أبو حمدان، الشيخ رشيد رضا والخطاب الاسلامي المعتدل، بيروت، لبنان، الشركة العالمية للكتاب الاسلامي دار الكتاب العالمي، لاط.

١١٦- سميح دغيم (٢٠٠٢م): مصطلحات الفكر العربي والاسلامي الحديث والمعاصر، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، سلسلة المصطلحات العربية والاسلامية، ج١.

١١٧- سميح عبدالوهاب الجندي (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١.

١١٨- سهام الدبّابي الميساوي (٢٠٠٨م): إسلام السّاسة، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط١.

١١٩- السيد عمر، العتب بالمفاهيم: دراسة نقدية في الكتاب والقرآن، في مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ط١.

١٢٠- سيد قطب (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م): خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، مصر، دار الشروق، ط١٥.

١٢١- سيد قطب (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م): دراسات إسلامية، القاهرة، دار الشروق، ط١٠.

١٢٢- سيد قطب (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م): معالم في الطريق، قم، إيران، دار الكتاب الإسلامي، ط١٠.

١٢٣- سيد قطب (د:ت): نحو مجتمع إسلامي، القاهرة، دار الشروق، لاط، ص٦٤.

١٢٤- السيد محمد الشاهد (١٤١٤هـ/١٩٩٤م): رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم، بيروت، لبنان، دار المنتخب العربي، ط١.

١٢٥- سيف الدين علي بن محمد الأمدي (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م): الأحكام في أصول الأحكام، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ت: إبراهيم العجوز، ط١.

١٢٦- السيوطي (١٩٩٨): المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١.

ش

١٢٧- شحادة الخوري (١٩٨٩): دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، دمشق، سورية، دار طلاس، لاط.

١٢٨- شوقي ضيف (٢٠٠٤هـ): معجزات القرآن، القاهرة، دار المعارف، ط٢.

ص

١٢٩- صلاح إسماعيل عبدالحق، توضيح المفاهيم: ضرورة معرفية، في مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ط١.

١٣٠- صلاح الدين زكي أحمد (٢٠٠١م): أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، القاهرة، مركز الحضارة العربية، ط١.

- ١٣١- صلاح الصاوي(١٤١٨هـ/١٩٩٨م): الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر، أربيل، العراق، مطبعة وزارة التربية، ط٢.
- ١٣٢- صلاح عبدالفتاح الخالدي(١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م): بين الاسلام الرباني والاسلام الأمريكي، عمان، الأردن، دار العلوم للنشر والتوزيع، ط١.

ط

- ١٣٣- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠ م):جامع البيان في تأويل القرآن، ت: أحمد محمد شاكر، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١.
- ١٣٤- طه جابر(١٤١٣هـ/١٩٩٢م): أدب الاختلاف في الاسلام، بلاب، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط٤.
- ١٣٥- طه جابر العلواني(١٤١٤هـ/١٩٩٣): الأزمة الفكرية المعاصرة، هيرندن، فيرجينيا،الولايات المتحدة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط٣.
- ١٣٦- طه جابر العلواني(١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م): إصلاح الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٥.
- ١٣٧- طه جابر العلواني(١٤١٧هـ/١٩٩٦م): إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط١.

ع

- ١٣٨- عاطف العراقي(٢٠٠٤م): العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مصر،
- ١٣٩- عباس محمود العقاد(د:ت): الاسلام في القرن العشرين، القاهرة، نهضة مصر، لاط.
- ١٤٠- عباس محمود العقاد (٢٠٠٢م): التفكير فريضة إسلامية، دار الهلال-مصر، لاط.
- ١٤١- عبد الحميد الهرامة(٢٠٠٢م): ورقات في البحث والكتابة، بنغازي، ليبيا، منشورات كلية الدعوة الاسلامية، ط٣.
- ١٤٢- عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني(١٤١٨هـ/١٩٩٧م): التحريف المعاصر في الدين، دمشق، سورية، دار القلم، ط١.

- ١٤٢ - عبدالله إبراهيم الجلغوم (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): معجزة الترتيب القرآني، سلسلة الدراسات القرآنية (٦)، دبي، لانا، ط١.
- ١٤٤ - عبدالوهاب الأفندي وآخرون (٢٠٠٢م): الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، بحث الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع، عبدالوهاب الأفندي، ط١، الإمارات، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية.
- ١٤٥ - عبدالوهاب الأفندي وآخرون (٢٠٠٢م): الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ط١، الإمارات، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية.
- ١٤٦ - عثمان أمين (د:ت): رائد الفكر المصري، الامام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة، لاط.
- ١٤٧ - العبد (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): التجديد في الاسلام، الرياض، المنتدى الاسلامي، ط٤.
- ١٤٨ - عبدالرحمن بدوي (١٤٢٧هـ): موسوعة الفلسفة، قم، إيران، ذوي القربى، ط١.
- ١٤٩ - عبدالرحيم بوهاها (٢٠٠٦م): الاسلام الحركي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط١.
- ١٥٠ - عبد الكريم شديد محمد، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): المشترك اللفظي في اللغة العربية، بغداد-العراق، مركز البحوث والدراسات الإسلامية ط١.
- ١٥١ - عبدالله خلايفي (٢٠٠٧م): الاسلام العربي، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط١.
- ١٥٢ - عبد الكريم زيدان (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): الوجيز في أصول الفقه، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١٥.
- ١٥٣ - عبدالكريم زيدان (١٤١٣هـ/١٩٩٣م): السنن الإلهية، طهران، إيران، دار إحسان، ط١.
- ١٥٤ - عبدالكريم زيدان (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م): أصول الدعوة، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١.
- ١٥٥ - عبدالله بن عبدالعزيز المصلح (١٤١٧هـ): الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، مكة المكرمة، رابطة العالم الاسلامي، هيئة الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، ط١.

١٥٦- عبد الله بن عبدالمحسن التركي (١٩٨٩م): **منهج تجديد الفكر الإسلامي، التجديد في الفكر الاسلامي** (ندوة)، محمد إبراهيم الكتاني ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٩م.

١٥٧- عبدالله العروي (د:ت): **مفهوم التاريخ**، بيروت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، لا.ط.

١٥٨- عبدالجواد يس (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م): **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، القاهرة، الزهراء للاعلام العربي، ط١.**

١٥٩- عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (د:ن): **الإتقان في علوم القرآن**، لانا، لا.ط، ج٢، ص٤٦٢.

١٦٠- عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م): **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١.

١٦١- عبدالمجيد الزانداني وآخرون (١٤٢١هـ): **تأصيل الاعجاز العلمي في القرآن والسنة**، مكة المكرمة، رابطة العالم الاسلامي، هيئة الاعجاز العلمي في القرآن والسنة (٢)، ط٢.

١٦٢- عبد المجيد النجار (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): **خلافة الانسان، الولايات المتحدة الأمريكية، هيردن، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط٣.**

١٦٣- عبد المجيد النجار (١٤١٥هـ-١٩٩٥م) **تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت**، هيردن، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط٢.

١٦٤- عبدالمنعم الحفني (٢٠٠٥): **موسوعة الفرق والجماعات، القاهرة، مصر، مكتبة مدبولي، ط٣.**

١٦٥- عبدالمجيد السوسوه الشرفي (١٤١٨هـ/١٩٩٨م): **الاجتهاد الجماعي في التشريع الاسلامي**، قطر، كتاب الأمة، عدد: ٦٢، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامي، ط١

١٦٦- عبد الرحمن حللي، **استخدام علم الدلالة في فهم القرآن**، قراءة في تجربة الباحث الياباني توشييهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu، بحث مشارك في المؤتمر العلمي الدولي:

"التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين" الذي نظمه كلية الشريعة بالجامعة الأردنية وذلك خلال الفترة من ٦-٨ نو القعدة ١٤٢٩هـ/الموافق ٤ -

٢٠٠٨/١١/٦م، صص ١-٢٠٠

- ١٦٧- عبد الغنى عماد (١٩٩٧م): **حاكمية الله وسلطان الفقيه**، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط ١.
- ١٦٨- عبدالغنى عماد (٢٠٠٦)، **الحركات الاسلامية في لبنان**، بيروت، لبنان، دار الطليعة، ط ١.
- ١٦٩- عبد الكريم مجاهد (٢٠٠٥م): **علم اللسان العربي**، الأردن، عمان، دار أسامة للنشر، ط ١.
- ١٧٠- عبدالدائم الكحيل (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م): **الاعجاز في القرآن الكريم**، دمشق، مكتبة ابن القيم، والدار دمشقية، ط ١.
- ١٧١- عبدالوهاب الكيالي وآخرون (١٩٨٥م): **موسوعة السياسة**، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لا.ط.
- ١٧٢- عزيزالعظمة (٢٠٠٠م): **محمد بن عبدالوهاب**، بيروت، لبنان، رياض الريس للكتب والنشر، ط ١.
- ١٧٣- عدنان محمد أمامة (١٤٢٤هـ/٢٠٠٥م): **التجديد في الفكر الاسلامي**، دار ابن الجوزي، ط ١.
- ١٧٤- عزيز حنا داؤود، وأثور حسي عبدالرحمن (١٩٩٠م): **مناهج البحث التربوي**، بغداد، العراق، جامعة بغداد، لا.ط، ص ١٥٩.
- ١٧٥- عصام بشير، (د:ت): **خصوصيات الحضارة الإسلامية (الوسطية)**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الثقافة الإسلامية، سلسلة الوسطية (١)، لا.ط.
- ١٧٦- عليان بن محمد الحازمي (١٤٢٤ هـ): **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، علم الدلالة عند العرب**، ج١٥، عدد ٢٧، جمادى الثانية ١٤٢٤ هـ .
- ١٧٧- عمادالدين خليل (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): **مدخل الى اسلامية المعرفة**، دمشق-بيروت، دار ابن كثير، لا.ط.
- ١٧٨- علي سامي النشار: (د:ت)، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، مصر، القاهرة، دار المعارف، ط ٩.
- ١٧٩- علي عبد الواحد وافي، (د:ت): **علم اللغة**، القاهرة، مصر، دار النهضة، ط ٧.
- ١٨٠- علي القاسمي (٢٠٠٨م): **علم المصطلح**، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١.

- ١٨١- علي بن محمد بن علي الجرجاني (١٤٠٥): **التعريفات**، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط. ١.
- ١٨٢- علي لاغا (١٤١٠-١٤١١هـ/١٩٨٩-١٩٩٠م)، **الفكر الاسلامي الحديث**، كلية الامام الأوزاعي للدراسات الاسلامية، مركز الحرية للطباعة والنشر، لاط.
- ١٨٣- علي محمد صلابي (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م): **الوسطية في القرآن الكريم**، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط. ١.
- ١٨٤- علي محمد صلابي (١٩٩٩م): **الحركة السنوسية في ليبيا**، عمان، بيروت، دار البيارق، ط. ١.
- ١٨٥- عماد علي عبدالسميع حسين (٢٠٠٤م/١٤٢٥م): **الأصولية الاسلامية والأصوليات الدينية الأخرى**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط. ١.
- ١٨٦- عمر عبيد حسنة، **قبل أن تحيط بنا أخطاؤنا**، نخبة من الباحثين والكتاب (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، مركز البحوث والدراسات، ط. ١.
- ١٨٧- عمر مسقاوي، وآخرون (١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م)، **الفكر الإسلامي المعاصر**، لبنان، منشورات دار المقاصد الإسلامية، ط. ١.
- ١٨٨- عبد المجيد النجار (١٤١٣هـ/١٩٩٢م): **دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين**، الولايات المتحدة الأمريكية، هيرندن، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. ١.
- ١٨٩- عودة خليل أبو عودة (١٤٠٩هـ/١٩٨٥م): **التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم**، الزرقاء، الأردن، مكتبة المنار، ط. ١، ص ١٢١.
- ١٩٠- عوض أحمد القوزي، (١٤٠١هـ/١٩٨١م): **المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري**، رياض - السعودية، جامعة الرياض، ط. ١.
- ١٩١- عيد عباسي (٢٠٠٢): **الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى**، إسكندرية، دار الايمان، الترقيم الدولي، ٩٧٧-٣٣١-٠٩٥-٧، لاط.
- غ
- ١٩٢- غازي التوبة (١٩٧٧م): **الفكر الاسلامي المعاصر دراسة وتقويم**، بيروت، لبنان، دار القلم، ط. ٣.

- ١٩٣- غازى التوبة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣): اشكالية النهضة بين الفكر القومي العربي والصحة الاسلامية، بيروت، لبنان، مؤسسة للرسالة، ط.١.
- ١٩٤- غازي مختار طليمات، (١٩٩٧) في علم اللغة، دمشق-سورية، دار طلاس، ط.١.
- ١٩٥- غسان بن جدو (١٩٩٦م/١٤١٦هـ): خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله، بيروت، لبنان، دار الملاك، ط.٢.

ف

- ١٩٦- فاتح محمد سليمان(كاتب الرسالة)(١٤٣١هـ/٢٠١٠م): عمليات الأنفال وآثارها على الشباب دراسة اجتماعية نفسية ميدانية، أربيل، إقليم كردستان العراق، وزارة الثقافة والشباب، ط.١.
- ١٩٧- فاتح محمد سليمان(١٤٣١هـ/٢٠١٠م): عمليات الأنفال في كردستان العراق في ضوء مقاصد الشريعة والاتفاقيات والمواثيق الدولية، كركوك، العراق، الجمعية الثقافية والاجتماعية، ط.١.
- ١٩٨- فاتح سengaوي(كاتب الرسالة)(٢٠٠٥): الركائز السياسية للإسلام، السلیمانية، إقليم كردستان العراق، ط.١.
- ١٩٩- فاروق النبهان، منهج التجديد في الفكر الاسلامي، التجديد في الفكر الاسلامي(ندوة)، محمد إبراهيم الكتاني ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩م.
- ٢٠٠- فايز الداية، (١٤٢٧هـ/١٩٩٦م): علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، بيروت، لبنان، دار الفكر المعاصر، ط.٢.
- ٢٠١- فتحي يكن(١٤٢٦هـ/٢٠٠٧م): قطوف شائكة في حقل التجارب الاسلامية، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط.١.
- ٢٠٢- فتحي يكن(١٤١٨هـ/١٩٩٧م): نحو صحة إسلامية في مستوى العصر، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ، ط.١.
- ٢٠٣- فتحي يكن(١٤١١هـجري قمري): المتساقطون على طريق الدعوة كيف ولماذا، ايران، انتشارات قدس، ط.١.
- ٢٠٤- فتحي يكن (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م): ماذا يعنى انتمائي للإسلام، بيروت - لبنان،مؤسسة الرسالة -ناشرون، ط٢٤.

٢٠٤- فتحي يكن (١٤١١هـ / ١٩٩١م): الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١٣.

٢٠٥- فتحي يكن (١٣٧١ش): الاستيعاب في حياة الدعوة والداعية، قم، ايران، النهضة، ط١.

٢٠٧- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (٢٠٠٣هـ/١٤٢٤م): كتاب العين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج ٢، ط١، ترتيب وتصنيف: عبدالحميد الهنداوي، مادة (س ل م)

٢٠٨- فرانكلين-ل-باومر، ت:أحمد حمدي محمود، (١٩٨٧): الفكر الأوروبي الحديث، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، ج١-٢، د: ط.

٢٠٩- فرهاد عزيز محيي الدين (١٤٢٧/٢٠٠٦): "البحث الدلالي في كتب الأمثال" أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة المستنصرية.

٢١٠- الفكرة الإصلاحية وإشكالية النهضة في التاريخ العربي الحديث- الجزء الأول- أشواق عباس، الحوار المتمدن، العدد: ١٤٩٣، ٣-١٨-٢٠٠٦.

٢١١- فهمي هويدي (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م): القرآن والسلطان، القاهرة، دار الشروق، ط٥.

٢١٢- فهمي هويدي (١٤١٤هـ/١٩٩٤م): التدين المنقوص، القاهرة، دار الشروق، ط١.

٢١٣- فيصل بيدر عون (د:ت) علم الكلام ومدارسه، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٣.

٢١٤- فيصل بن عبدالله آل محمود، الخطاب الإسلامي المعاصر، نخبة من الباحثين والكتاب (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م) قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز البحوث والدراسات، ط١، ص١٢.

ق

٢١٥- القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد النكري (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م): جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، المجلد الأول، ط١.

٢١٦- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م): الجامع لأحكام القرآن، ت: هشام سمير البخاري، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، لا.ط.

٢١٧- القطب محمد طبلية (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): رواد الفكر الاسلامي في العصر الحديث، القاهرة، دار الفكر العربي، ط١.

ك

٢١٨- كريم نجيب الأغر (١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م): إعجاز القرآن فيما تخفيه الأرحام، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط١.

م

٢١٩- مالك بدري (١٤١٥هـ/١٩٩٥م): التفكير من المشاهدة إلى الشهود، الرياض-السعودية، دارالعالمية للكتاب الاسلامي، ط٥.

٢٢٠- مانع بن حماد الجهني (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م): الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج٢، الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٥.

٢٢١- مجلة إسلامية المعرفة(د:ت): عدد: ٣، المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

٢٢٢- مجمع اللغة العربية (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م): المعجم الفلسفي، القاهرة، مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، لا.ط.

٢٢٣- مجمع اللغة العربية (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م): المعجم الوجيز، مصر، مجمع اللغة العربية، ط١.

٢٢٤- مجموعة من المؤلفين، (١٩٨٧م): قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط١.

٢٢٥-مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ط١ (مجموعة بحوث).

٢٢٦- مجموعة باحثين (١٩٨٧): ملخص وقائع ومناقشات الندوة، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ط١.

٢٢٧- مجموعة من الباحثين (١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م)، الفكر الإسلامي المعاصر، لبنان، منشورات دار المقاصد الإسلامية، ط١.

- ٢٢٨- مجموعة من الباحثين (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): **الفكر الاسلامي المعاصر قضايا الاصلاح والتجديد**، إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية، محمد أبو القاسم حاج محمد، بيروت، جامعة المقاصد في بيروت، كلية الدراسات الإسلامية، لاط.
- ٢٢٩- مجموعة من الباحثين (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م): **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، مدخل تأسيسي لمفاهيم المؤتمر، عبدالرحمن النقيب، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ط ١.
- ٢٣٠- مجموعة من الباحثين، **الاسلام السياسي بين الفكر والممارسة**، حسن حنفي، (٢٠٠٢م) **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، ط ١، الإمارات، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية.
- ٢٣١- مجموعة باحثين (١٩٨٧): **ملخص وقائع ومناقشات الندوة**، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ط ١.
- ٢٣٢- مجموعة من الباحثين (١٤٢١هـ): **إعجاز القرآن الكريم في وصف أنواع الرياح، السحاب، المطر، مكة المكرمة**، رابطة العالم الاسلامي، هيئة الاعجاز العلمي في القرآن والسنة، (١٠)، ط ٢.
- ٢٣٣- مجموعة من الباحثين، **بحوث المؤتمر العالمي الثامن للأعجاز العلمي في القرآن والسنة**، العلوم الطبية، ج ٢، رابطة العالم الاسلامي، الهيئة العالمية للأعجاز العلمي في القرآن والسنة، دولة الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١.
- ٢٣٤- **مجد الدين يعقوب الفيروزآبادي (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م): القاموس المحيط**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١.
- ٢٣٥- **مجدي محمد محمد عاشور (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م): الثابت والمتغير في فكر الامام أبي إسحاق الشاطبي**، دبي، الامارات العربية المتحدة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، سلسلة الدراسات الأصولية (١١)، ط ١.
- ٢٣٦- **محمد أركون (١٩٩٥م): أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، لبنان، دار الساقى، ط ٢.
- ٢٣٧- **محمد أركون (٢٠٠٧م): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ت: هاشم صالح، بيروت، لبنان، دار الساقى، ط ٣.

- ٢٣٨- محمد أحمد يونس (٢٠٠٤/١٤٢٥) **الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية**، دبي، دار القلم للنشر والتوزيع، ط.١
- ٢٣٩- محمد أحمد خلف الله، **الصحة الإسلامية في مصر**، في مجموعة باحثين (١٩٨٧): ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ط.١
- ٢٤٠- محمد أحمد القيتاني (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): **مقاصد الشريعة عند الامام مالك**، القاهرة، الأسكندرية، مصر، دار السلام، لاط.
- ٢٤١- محمد إبراهيم البيومي (١٤١٩هـ/١٩٩٨م): **الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي**، مصر، القاهرة، دار الشروق، ط.١
- ٢٤٢- محمد إقبال (١٩٧٤م): **رسالة الخلود أو جاويد نامه**، ترجمة وشرح محمد السعيد جمال الدين، القاهرة، مطابع سجل العرب.
- ٢٤٣- محمد أمان صافي (١٩٩٥م): **تأثير فكر الأفغاني في فلسفة إقبال**، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، لاط.
- ٢٤٤- محمد أبو زهرة (١٩٩١م): **ابن تيمية حياته وعصره - آرائه وفقهه**، القاهرة، دار الفكر العربي، طبعة جديدة.
- ٢٤٥- محمد أحمد عبد القادر (١٩٩٤م): **بين الأصالة والمعاصرة**، الإسكندرية - دار المعرفة الجامعية، دط.
- ٢٤٦- محمد أبو القاسم حاج محمد (٢٠١٠): **الحاكمية**، بيروت، لبنان، دار الساقى، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط.١.
- ٢٤٧- محمد باشا المخزومي (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م): **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ج٦، ط.١.
- ٢٤٨- محمد البنعياي (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): **نحو فقه للاستغراب مقارنة نظرية وتاريخية**، العدد: ١٣٢، الدوحة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط.١
- ٢٤٩- محمد البهي (١٩٩١م): **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة، دار الفكر، ط.٧.
- ٢٥٠- محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده (١٤٠٦): **الإيمان**، ت: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ج١، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط.٢، ص ١٢٠-١٢٢-١٢٣

- ٢٥١- محمّد بن الطيّب (٢٠٠٧م): **إسلام المتصوّفة**، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط.١.
- ٢٥٢- محمد بن علي بن محمد الشوكاني (د:ت): **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ت: أحمد عزو عناية ، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي، لاط.
- ٢٥٣- محمد بن خليفة بن علي التميمي (١٤١٨هـ/١٩٩٧م): **مقالة التعطيل والجعد بن درهم**، الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف، ط١، ص١٨.
- ٢٥٤- محمّد بو هلال (٢٠٠٦م): **إسلام المتكلمين**، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط.١.
- ٢٥٥- محمد حسين علي الصغير (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م): **تطور البحث الدلالي**، بيروت، لبنان، دار المؤرخ العربي، ط١، ص٢٧-٤٤.
- ٢٥٦- محمد خليل هراس (د:ت) **الحركة الوهابية**، بيروت، دار الكاتب العربي، لاط.
- ٢٥٧- محمد شلش (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م): **جمال الدين الأفغاني بين دارسيه**، القاهرة، دار الشروق، ط.١.
- ٢٥٨- محمد علي التهانوي (١٩٩٦م): **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان-ناشرون، ت: رفيق العجم وآخرون، ط.١.
- ٢٥٩- محمد علي التهانوي (١٤١٨هـ/١٩٩٨م): **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط.١.
- ٢٦٠- محمد سعيد رمضان البوطي (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، **وهذه مشكلاتنا**، دمشق، دار الفكر، ط.١.
- ٢٦١- محمد سعيد رمضان البوطي (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م): **السلفية مرحلة زمنية مباركة** لمذهب اسلامي، دمشق، سورية، دار الفكر، ط.١.
- ٢٦٢- محمد فتحي عثمان (١٤١٢هـ/١٩٩٢م): **المدخل إلى التاريخ الاسلامي**، بيروت، لبنان، دار النفائس، ط٢.
- ٢٦٣- محمد حسين عبد الله (١٤١١هـ/١٩٩٠م): **دراسات في الفكر الإسلامي**، عن دار البيارق، ط.١.
- ٢٦٤- محمد كامل طاهر (١٤١٤هـ/١٩٩٤م): **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، بيروت، دار البيروني، ط.١.

- ٢٦٥- محمد حمزة (٢٠٠٧م): **إسلام المجددين**، بيروت، دارالطليعة ، رابطة العقلايين العرب، ط١.
- ٢٦٦- محمد رواس قلعة جي وآخرون (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): **معجم لغة الفقهاء**، بيروت، لبنان، دار النفائس، ط٢.
- ٢٦٧- محمد شقرون (٢٠٠٧م): **الاسلام الأسود**، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط١.
- ٢٦٨- محمد شحور (٢٠٠٦): **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، بيروت، لبنان، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط٨.
- ٢٦٩- محمد شحور (د:ت): **الإسلام والإيمان منظومة القيم**، بلا بلد الطبع، لانا، لاط.
- ٢٧٠- محمد شقرون (٢٠٠٧م): **الاسلام الأسود**، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط١.
- ٢٧١- محمد عبد اللطيف صالح الفرفور (د:ت): **خصائص الفكر الإسلامي**، دمشق، سورية، دار الأوزاعي، لاط.
- ٢٧٢- محمد العربي الخطابي، **تجديد الفكر الاسلامي غاياته وميادينه** (١٩٨٩): محمد إبراهيم الكتاني ومجموعة من الباحثين، **التجديد في الفكر الاسلامي** (ندوة)، السعودية، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٩م.
- ٢٧٣- محمد عمارة (٢٠٠٤): **معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام**، مصر، نهضة مصر، ط٢.
- ٢٧٤- محمد عمارة (مايو ١٩٨٥م): **الإسلام وحقوق الإنسان**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد: ٨٩.
- ٢٧٥- محمد عمارة (٢٠٠٣م): **الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي**، سلسلة محاضرات الإمارات (٧٩)، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط١.
- ٢٧٦- محمد عمارة (١٤١٢هـ/١٩٩٢م): **إعادة صيغة مناهج الفكر الاسلامي المعاصر**، ورقة مقدمة في ندوة مستجدات للفكر الإسلامي المعاصر، في الفترة من (١-٤ شعبان ١٤١٢هـ/٣-٦ فبراير ١٩٩٢م)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.

- ٢٧٧- محمد عمارة (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م): جمال الدين الأفغاني، القاهرة، دار الشروق، ط.٢
- ٢٧٨- محمد عمارة (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): إزالة الشبهات عن بعض المصطلحات، القاهرة- الاسكندرية، جمهورية مصر العربية، دار السلام، ط.١
- ٢٧٩- محمد عمارة (١٤٢٣هـ/٢٠٠٠م): الإسلام بين التنوير والتزوير، القاهرة، دار الشروق، ط.٢
- ٢٨٠- محمد عمارة (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م): التفسير الماركسي للإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط.٢
- ٢٨١- محمد عمارة (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م): الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، القاهرة، دار الشروق، ط.١
- ٢٨٢- محمد عمارة (٢٠٠٠م): الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، القاهرة، نهضة مصر، الترقيم الدولي، I.S.B. 9-1148-14n977
- ٢٨٣- محمد عمارة (١٤١٨هـ/١٩٩٧م): تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة، دار الشروق، ط.٢
- ٢٨٤- محمد عابد الجابري (١٩٨٧)، الحركة السلفية الدينية المعاصرة في المغرب، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ط.
- ٢٨٥- محمد قطب (١٤١٢هـ/١٩٩٢م): جاهلية القرن العشرين، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط.١٢
- ٢٨٦- محمد ناصر الدين الألباني (١٤٢٥هـ): سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض، مكتبة المعارف، لا.ط.
- ٢٨٧- محمد عبد الرؤوف المناوي (١٤١٠هـ/١٩٩٠م): التوقيف على مهمات التعاريف، بيروت، لبنان، دار الفكر المعاصر، ط.١
- ٢٨٨- محمد الغزالي (د:ت): ليس من الإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط.٦
- ٢٨٩- محمد المنوني، شخصيات مجددة في غرب القرن التاسع عشر، التجديد في الفكر الإسلامي (ندوة)، محمد إبراهيم الكتاني ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٨٩م.

- ٢٩٠- محمد شيا (١٤٢٩م / ٢٠٠٨م): **مناهج التفكير وقواعد البحث**، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ص ٩١.
- ٢٩١- محمد صياح المعراوي (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م): **الماركسية والقرآن**، بيروت، دمشق، عمان، المكتب الاسلامي، ط١.
- ٢٩٢- محمد الطاهر بن عاشور (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م): **مقاصد الشريعة الاسلامية**، تونس، دار سحنون، دار السلام، ط٢.
- ٢٩٣- محمد المبارك (١٩٦٨م/ ١٣٨٧هـ)، **الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، بيروت-دارالفكر، ط١.
- ٢٩٤- محمد ناصر الدين الألباني (د:ت): **فقه الواقع**، لانا، ط.
- ٢٩٥- محمد المبارك (١٩٦٨م/ ١٣٨٧هـ): **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، بيروت -دار الفكر، ط١، ص ٦٤.
- ٢٩٦- محمد الوكيل (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م): **فقه الأولويات دراسة في الضوابط**، بيروت، لبنان، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط٢.
- ٢٩٧- محسن عبدالحميد (١٤٠٤هـ)، **المذهبية الاسلامية والتغيير الحضاري**، قطر، مطابع الدولة الحديثة، ط١.
- ٢٩٨- محسن عبد الحميد (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م): **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**، بغداد، العراق، دار مكتبة الأنبار، ط١.
- ٢٩٩- محسن عبد الحميد (١٤٠٤هـ)، **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، قطر، مطابع الدولة الحديثة، ط١.
- ٣٠٠- محمود السعران (د:ت)، **علم اللغة**، بيروت، لبنان، دار النهضة العربية، بلا ط.
- ٣٠١- محمود شلتوت (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م): **الاسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة، مصر، دار الشروق، ط١٨.
- ٣٠٢- محمود عبدالله بكار (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) **التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، المنصورة، دار الوفاء، ط٢.
- ٣٠٣- محمود عبدالله بكار (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) **التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، المنصورة، دار الوفاء، ط٢.

- ٣٠٤- محمود مصطفى هرموش (١٤١٤هـ/١٩٩٤م): **غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول**، طرابلس-لبنان، مكتب البحوث الثقافية، ط١.
- ٣٠٥- **مدخل لقضية المفاهيم والمصطلحات**، علي جمعة محمد، في مجموعة من الباحثين (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): **بناء المفاهيم**، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ط١.
- ٣٠٦- مروان وحيد شعبان التفتازي (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): **الاعجاز القرآني في ضوء الاكتشاف العلمي الحديث**، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط١.
- ٣٠٧- **المستدرك على الصحيحين**، ج٤، باب الفتن والملاحم، ح٨٥٩٢، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١.
- ٣٠٨- مسفر بن علي القحطاني (٢٠٠٨م): **الوعي المقاصدي**، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١.
- ٣٠٩- مسلم، أبو الحسين ابن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٠٨م/١٤٢٩م): **ت: محمد فؤاد عبدالباقي**، الجيزة، مصر، شركة ألفا للتحقيق والتأليف، ط١.
- ٣١٠- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م): **صحيح مسلم**، رياض، السعودية، بيت الأفكار الدولية.
- ٣١١- مصطفى حلمي (١٤١٦هـ/١٩٩٦م): **قواعد المنهج السلفي**، الاسكندرية، دار الدعوة، ط٣.
- ٣١٢- مصطفى ديب البغا (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): **مقاصد التشريع الاسلامي**، دمشق، دار المصطفى، ط١.
- ٣١٣- مصطفى الفيلاي، **تقرير تجمعي، الصحة الدينية الإسلامية : خصائصها - أطوارها - مستقبلها**، مجموعة باحثين (١٩٨٧): **ملخص وقائع ومناقشات الندوة**، ورقة مقدمة في ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ط١.
- ٣١٤- معاذ محمد أبوالفتح البيانوني (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م): **فقه الموازنات الدعوية معالمه وضوابطه**، كويت، الابداع الفكري، ط١.
- ٣١٥- المعهد العالمي للفكر الاسلامي (١٤٠٦هـ/١٩٨٧م): **سلسلة إسلامية المعرفة (١)**، إسلامية المعرفة، هيردن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١.

- ٣١٦- المعهد العالمي للفكر الاسلامي (١٤٠٨هـ/١٩٨٦م): سلسلة إسلامية المعرفة (٣)،
الوجيز في إسلامية المعرفة هيردن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١.
- ٣١٧- ممدوح محمد خسارة (٢٠٠٨م): علم المصطلح، دمشق-سورية، دار الفكر، ط١.
- ٣١٨- مناع القطان (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): مباحث في علوم القرآن، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ص ٢٠.
- ٣١٩- منقور عبد الجليل (٢٠٠١م): علم الدلالة، سورية، منشورات إتحاد الكتاب العرب،
لاط.
- ٣٢٠- مهدي أسعد عرار (٢٠٠٢): جدل اللفظ والمعنى، عمان-أردن، دار وائل للنشر
والتوزيع، ط١.
- ٣٢١- مهدي أسعد عرار (٢٠٠٣م/١٤٢٤م): التطور الدلالي الإشكال والأشكال والأمثال،
بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١.
- ٣٢٢- مهدي امبيرش (١٤٢٤هـ-١٩٩٦م)، في المشروع والمشروع الاسلامي، طرابلس،
ليبيا شركة ذى قار، ط١.
- ٣٢٣- منجي لسود (٢٠٠٦م): إسلام الفلاسفة، بيروت، لبنان، رابطة العقلاانيين العرب،
دار الطليعة، ط١.
- ٣٢٤- منقور عبد الجليل (٢٠٠١م): علم الدلالة، سورية، منشورات إتحاد الكتاب العرب،
لاط.
- ٣٢٥- منير محمد طاهر الشواف (١٩٩٣م): تهافت القراءة المعاصرة، الشواف للنشر
والدراسات، ط١.
- ٣٢٦- منير محمد الغضبان (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م): المنهج الحركي للسيرة النبوية، الأردن،
دار الوفاء، ط١٥، ص ١١.

ن

- ٣٢٧- ناهض حنّ (١٩٨٦م): التراث، الغرب، الثورة، عمان، أردن، شقير وعكشة للنشر.
- ٣٢٨- نبيه زكريّا عبد ربه (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م): الحركات الإسلامية ضد الصهيونية
والصليبية والشيوعية، قطر، الدوحة، دار الثقافة، ط١.

- ٣٢٩- نخبة من المختصين في اللغات، (١٩٩٤م): اللغة مفتاح الحضارة، كتاب الرياض، العدد الثالث،-مارس ١٩٩٤، ص ٧.
- ٣٣٠- نزار إباطة (١٤١٤هـ/١٩٩٤م): الشيخ خالد النقشبندى العالم المجدد، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، ط ١.
- ٣٣١- نعمان عبد الرزاق السامرائي (١٤٢١/٢٠٠١م): نحن والحضارة والشهود، سلسلة كتاب الأمة، عدد (٨٠)، ج ١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١.
- ٣٣٢- نقولا زيادة (١٩٩٤م): أعلام عرب محدثون، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، لاط.
- ٣٣٣- نورالدين بن مختار الخادمي (١٤١٩هـ/١٩٨٨م): الاجتهاد المقاصدي، سلسلة كتاب الأمة (٦٥)، ج ١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١.
- ٣٣٤- نورالدين مختار الخادمي (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): أبحاث في مقاصد الشريعة، بيروت، لبنان، مؤسسة المعارف، ط ١.
- ٣٣٥- نور الهدى لوشن، (١٩٩٥): علم الدلالة دراسة وتطبيقا، جامعة قاو يونس-بنغازي، ط ١.
- ٣٣٦- نوال زرزور (٢٠٠١م): معجم ألفاظ القيم الأخلاقية وتطورها الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١.

هـ

- ٣٣٧- هارون بن موسى (١٤٠٩هـ/١٩٨٨م): الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ت: حاتم صالح الضامن، بغداد، العراق، وزارة الثقافة والاعلام، دار الحرية للطباعة، لاط.
- ٣٣٨- هالة الورتاني وعبدالباسط قمودي (٢٠٠٧م): إسلام عصور الانحطاط، بيروت، لبنان، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، ط ١.
- ٣٣٩- هاني محي الدين عطية، (١٤١٧هـ/١٩٩٧م): نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، القاهرة-مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١.
- ٣٤٠- هيام كريدية (١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م): الألسنية الفروع والمبادئ والمصطلحات، بيروت، لبنان، لا ناشر، ط ٢، ص ٣١.

٣٤١- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (١٤١٣هـ - ١٩٩٣): الفكر الإسلامي الحركي وسبل تجديده، أبحاث وتعقيبات الندوة الثانية لمستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل، دولة الكويت، ٦-١٠ فبراير ١٩٩٣.

٣٤٢- يوسف القرضاوي (١٤١٠هـ/١٩٩٠م): أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١.

٣٤٣- يوسف القرضاوي (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م): الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، كويت، دار القلم، ط١، ص ١١٥.

٣٤٤- يوسف القرضاوي (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م): الحل الإسلامي فريضة وضرورة، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، لاظ.

٣٤٥- يوسف القرضاوي (٢٠٠٧): الدين والسياسة، دبلن، المجلس الأوروبي، للافتاء والبحوث، ط١.

٣٤٦- يوسف القرضاوي (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م): الخصائص العامة للإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٧.

٣٤٧- يوسف القرضاوي (١٩٨٩-١٤١٠): الصحة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، الدوحة، لاظ.

٣٤٨- يوسف القرضاوي (١٣٧١هـ-ق): الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف، قم، ايران، نهضة، نشر أدب، ط١.

٣٤٩- يوسف القرضاوي (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م): الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، كويت، دار القلم، ط١.

٣٥٠- يوسف القرضاوي (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): فقه الدولة في الإسلام، مصر، القاهرة، دار الشروق، ط٣.

٣٥١- يوسف القرضاوي (٢٠٠٨م): دراسة في فقه مقاصد الشريعة، القاهرة، مصر، دار الشروق، ط٣.

- ٣٥٢- يوسف القرضاوي (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): **فقه الجهاد**، ج١، القاهرة، مكتبة الوهبة، ط١، ص٢١٣، للتفصيل ينظر: ١٢٩-١٦٨.
- ٣٥٣- يوسف القرضاوي (١٤١٧هـ/١٩٩٧م): **الصحة الاسمية وهموم الوطن العربي والاسلامي**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢.
- ٣٥٤- يوسف القرضاوي، **من اجل صحة راشدة تجد الدين.... وتنهض بالدنيا**، بيروت، لبنان، المكتب الاسلامي، ط١.
- ٣٥٥- يوسف القرضاوي (١٤١٥هـ/١٩٩٥م): **من أجل صحة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا**، المنصورة، دار الوفاء، ط٤.
- ٣٥٦- يوسف وغليسي (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**، الجزائر، منشورات الاختلاف، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١.

المواقع الالكترونية:

١- الاجتهاد الجماعي بين النظرية والتطبيق - خالد الخالد الأربعاء، ١٤ ديسمبر ٢٠٠٥
٠٤:٣٧

في موقع:

<http://www.nashiri.net/articles/religious-articles/2538.html?task=view>

٢- الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي / عبد الله إبراهيم المفلاج

[/http://www.islamonline.net/servlet/](http://www.islamonline.net/servlet/)

٣- الاجتهاد الجماعي ومجامع الفقه الاسلامي - عبدالرحيم علي محمد ابراهيم - الإثنين،
٢١ دسنبر/كانون أول ٢٠٠٩ ١٤:٥١

http://www.taghrib.ir/arabic/index.php?option=com_content&view

٤- الاجتهاد المنهجي، عبد الصمد الخزروني، لخميس ١٤ يناير/كانون الثاني ٢٠١٠

<http://www.aljamaa.net/ar/document/3098->

٥- أحمد الريسوني : الحركة الإسلامية المغربية : ١٧ المسلمون والإسلاميون: في الثقافة
السياسية الجديدة ٢٢٩-٢٣٤ .؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

<http://majles.alukah.net/showthread.php?t=4970>

٦- أحمد بن عبد الكريم نجيب في موقع : <http://www.saaaid.net>

٧- ابن فارس، الصاحب في فقه اللغة، موقع الوراق، <http://www.alwarraq.com>

٧٥- أبو عمر الكناني، الوسطية... الحلقة المفقودة، في موقع:

<http://majles.alukah.net/showthread.php?t=3082>

٨- الأصولية مصطلح غربي مشبوه لتثويهِ الاسلام، في موقع:

<http://www.almotamar.net/news/13514.htm>

٩- الأصولية الإسلامية: دعوة إلى التدقيق في مفهوم ملتبس - هاني فحص ٢٣/٠٨/٢٠٠٣

<http://www.islamonline.net/arabic/mafahem/2003/08/article02.shtml>

٤٣١٠- الاصولية والاحبارية بين الاسماء والواقع - السيد محمد سيعد الطباطبائي الحكيم:

<http://www.alhakeem.com/arabic/rsael/osol/index.htm>

١١- التطور الدلالي

<http://salimprof.hooxs.com/montada-f150/topic-t865.htm>

الإثنين نوفمبر ٠٣، ٢٠٠٨ ٦:٥٨

- ١٢- تعريف بعض المصطلحات السياسية (الفكر السياسي) منتدى الأخصاء الثقافي
<http://www.alhsa.com/forum/showthread.php?t=١٨٨٨>
- ١٣- الجاهلية..حالة موضوعية أم فترة تاريخية؟ هشام جعفر،
<http://www.antomlife.net/iol-arabic/dowalia/mafaheem-9.asp>
- ١٤- الجزيرة للصحافة والطباعة والنشر- (الإسلام السياسي) المصطلح والتطبيق - عبد الرحمن الحبيب.
<http://www.al-jazirah.com.sa/2008jaz/may/26/ar4.htm>
<http://www.sudansite.net/index.php>
- ١٥-الحاكمية والتكفير عند سيد قطب/اثير الخاقاني-
<http://www.alnoor.se/article.asp> 14/02/2010
- ١٦- حاكم المطيري، السيرة الذاتية في موقعه الشخصي.
<http://www.dr-hakem.com/Portals/Content/?info=TVRRbVVHRm5aU114K3U=.jsp>
- ١٧- حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، السبت، ١٠ أكتوبر ٢٠٠٩ -موقع السودان الاسلامي في موقع:
 حوار مع القرضاوي:
<http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>
- ١٩- حوار مع القرضاوي:
<http://www.alhadag.com/interviews1.php?id=661>
- ٢٠- خالد الأحمد، الثلاثاء، ١٣ كانون الأول ٢٠٠٥ ٠٢:٠٠ في موقع: :
<http://www.alitthead.net/index.php/mlfat/56-mstlhat-syasyh/409-alshmolyh>
- ٢١- دواعي التجديد الديني، عادل محمد أحمد سليمان عن:
http://www.sudaneseonline.com/ar216/publish/_19/Sudan_News_A11
 Feb 6, 2009 - 9:01:29 AM-21.shtml
- ٢٢- زكي الميلاد لـ«البصائر» الجزائرية: قضايا التجديد الإسلامي، ومستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، شبكة راصد الإخبارية - « أجرى الحوار: الدكتور مولود عويمر من صحيفة «البصائر» الجزائرية »
<http://www.rasid.com/artc.php?id=15128>
 - ٢٣ / ٢ / ٢٠٠٧م - ١:٤٤،

- ٢٣- ساجد العبدلي، الأمين المساعد للشؤون الإعلامية في الحركة السلفية الكويتية؛ وذلك في حوار أجرته صحيفة الراية القطرية في ٢٤ مايو ٢٠٠٢م معه ينظر:
<http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm>
- ٢٤- السبيل أونلاين - دراسة نقدية لظاهرة الإسلاموية في تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، حسّان الطرابلسي <http://www.assabilonline.net>
- ٢٥- سعيد بنسعيد العلوي- كلية الآداب، الرباط، التحديث والتجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر- (وقفه تأمل ومراجعة)، في موقع:
<http://www.attarikh-alarabi.ma/Html/adad14partie5.htm>
- ٢٦- سعيد شبار، **المصطلح خيار لغوي...وسمة حضارية**، سلسلة كتاب الأمة، عدد (٧٨)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في موقع:
<http://www.islamweb.net>
- ٢٧- السيرة ذاتية للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد م حاج حمد
<http://www.alsahafa.info/index.php?type=3&id=2147500770&bk=1>
- ٢٨- شبكة النبأ المعلوماتية، مفهوم التجديد الديني، عبد الله اليوسف
<http://www.annabaa.org/nbanews/67/329.htm>
- ٢٩- الشيخ محمد بن صالح العثيمين
<http://www.sahab.net/forums/showthread.php?t=304293>:
- ٣٠- صاحب بن عباد، **المحيط في اللغة**، موقع الوراق. <http://www.alwarraq.com>
- ٣١- عبدالمجيد النجار (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): **خلافة الانسان**، الولايات المتحدة الأمريكية، هيردن، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط٣، وسلسلة كتب الأمة (٦٥)، **الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه ومجالاته**، ج ١، في موقع
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php
- ٣٢- عبد المجيد النجار ، في فقه التدين فهما وتنزيلا، سلسلة كتب الأمة (٢٢)، قطر، مركز البحوث، في موقع:
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php
- ٣٣- الموقع الرسمي لمحمد شحرور http://shahrour.org/?page_id=12
- 69- <http://www.amrallah.com/ar/showthread.php?p=812>

- عزام حدبا-مقال بعنوان (الوسطية الدينية مصطلح غير ذي جدوى) 14/07/2009
في موقع: ١٤٣٠/٠٧/٢٢

<http://www.hayran.info/articles.php?catid=140&id=1312>

٣٤- علي بن عمر بادحدح، البناء الفكري، جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، مؤتمر فور شباب العالمي، تحت شعار: بناء وإخاء www.islameiat.com

٣٥- فقه سنن النفس والمجتمع في السنة النبوية، إدريس العلمي، تاريخ النشر: ٢٥-٠٩-٢٠٠٨ في موقع:

<http://arrabita.ma/contenu.aspx?C=783&S=2>

٣٦- قراءة في فقه مقاصد الشريعة عند القرضاوي، وصفي عاشور أبو زيد - ٤/١٢-٢٠٠٦

<http://forum.ashefaa.com/showthread.php?p=238140>

٣٧- قراءة في فقه مقاصد الشريعة عند القرضاوي، وصفي عاشور أبو زيد - ٤/١٢-٢٠٠٦

<http://forum.ashefaa.com/showthread.php?p=238140>

٣٨- قراءات في علم الاستغراب، قراءة في كتاب (مقدمات الاستتباع)، بدران بن الحسن <http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-6111.htm>

- الاحد ٣٠ رجب 1426 الموافق 04 سبتمبر ٢٠٠٥

٣٩- مقدمة في فقه النوازل، اللجنة العلمية | ٤/٢/١٤٢٤- <http://almoslim.net/node/81952>

٤٠- كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، للشيخ يوسف القرضاوي، المعرفة، الجزيرة نت، ٢٦ يونيو ٢٠٠٧م في موقع:

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6E1BF1FD-834F-4462-8331-8C9B7741DA05.htm>

٤١- الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة/للدكتور محمد شحرور - دراسة وتقويم، غازي التوبة <http://www.tafsir.net/vb/showthread.php?t=10142>

2٤- اللغة العربية وظاهرة التطور الدلالي

<http://nassamat.com/vb/t7861.html> - 14:43م 14/04/2008

3٤- موقع صيد الفوائد- مصطلح : الإسلام السياسي- سليمان بن صالح الخراشي؛ في كتابه(حوار الحضارات، ص ٢١٠).

<http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm>

4٤-مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، جاسر عودة

<http://www.islamtime.net/details.php>

٤٥- منتديات صدى الرحيل.

<http://www.9ddd9.com/showthread.php?p=61325>

٤٦- موقع زكي الميلاد- الوعي المعاصر. بيروت، مجلة فصلية ، العدد ٣، صيف ٢٠٠٠م.

http://www.almilad.org/page/hiwarat_text.php?nid=7

٤٧- معتر الخطيب في موقع الجزيرة.نت <http://www.aljazeera.net/Nr/exsares>

٤٨- متى ينشأ علم الاستغراب؟ مازن صلاح مطبقاني- وحدة دراسات العالم الغربي- بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

<http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=311>

٤٩- منتدى التوحيد <http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=4651>

٥٠- مفهوم الفكر الإسلامي، عبد العزيز انميرات، في موقع:

<http://enmirate.jeeran.com/maqalats/archive/2006/2/19701.html>

٥١- مقالة بعنوان ما هو مرض الإيدز؟ في موقع:

http://www.kfupm.edu.sa/medicalcenter/aids_ar.htm

٥٢- ما هو الإيدز؟ مقالة في موقع:

<http://www.sehha.com/diseases/id/aids/aids02.htm>

٥٣- محمد بن عودة السعوي(١٤٢٥هـ): رسالة في أسس العقيدة، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ص ١٢٤، مصدر الكتاب : موقع

الإسلام <http://www.al-islam.com>

٥٤- مفهومي الحاكمية والأمر في الفكر السياسي الإسلامي، صبري محمد خليل

<http://www.sudaneseonline.com>

07:26:30 - 2010؛

٥٥- مفهوم الفكر السياسي في موقع:

٢٥١٨ <http://www.darlila.com/forums/index.php?showtopic=>

PM ١٠:٤٠، ٢٠٠٦_٠٤_١٦

٥٦- نخبة من الباحثين السوفيات، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة

بيروت-١٩٨٧، ط ٦، ص ٣٣٣، عن: <http://www.ikhwan.net/wiki/index.php>

٥٧- نظرة حول التحقيب التاريخي المعتمد بالمقررات المغربية-حميد هيمة، الحوار المتمدن،

العدد: ١٨٩٣ - ٢٠٠٧ / ٤ / ٢٢ من موقع:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=94690>

٥٨-يسألونك عن الوسطية-فهمي هويدي

<http://www.alarabnews.com/alshaab/2005/10-06-2005/15.htm>

٥٩- pm و <http://daifi.montadarabi.com/montada-f45/topic-t411.htm>

4-<http://www.prameg.com>

٦٠- <http://ennmirate.jeeran.com/maqalats/archive/2006/2/19701.html>

٥٩- <http://ar.wikipedia.org/wiki>

٦١- <http://www.prameg.com/vb/showthread.php?t=67297>

٦٢- <http://www.balagh.com/matboat/fbook/122/index.htm>

٦٣- <http://www.way2jannah.com/vb/showthread.php?t=1858>

٦٤- <http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/amodern>

٦٥- <http://www.ikhwan.net/vb/showthread.php?t=90435>

٦٦-

<http://www.daawa.net/display/arabic/ipages/ipage.aspx?tabid=4&thread=34a>

٦٧- <http://hamsawy.com/showthread.php?t=3195>

٦٨- <http://www.paldf.net/forum/showthread.php?p=6398977>

٦٩- <http://www.nawaat.org/portail/2005/02/05/-٤٠/>

٧٠- <http://www.awu-dam.org/book01/267-M-A/book01/study01>

sd007.htm

٧١- <http://www.awu-dam.org/book>

٧٢- <http://www.ahlalhdeth.com/vb/archive/index.php/t118869.html>

٧٣- <http://www./makto3at.com/?p=1408>

٧٤- <http://www.quran4nahda.com/?p=61>

-٧٥

<http://www.echoroukonline.com/ramadan/interview/3078.html>

<http://shahrour14.blogspot.com/2006/03/blog-post.html>-٧٦

<http://www.wata.cc/forums/showthread.php?p=408253>-٧٧

-٧٨

<http://www.montdiatna.com:8686/forum/showthread.php?t=103038>

<http://www.alkalema.net/mo3gezat/mo3gezat65.htm>-79

http://wasatiaonline.net/news/details.php?data_id=498 -٨٠

<http://www.dr-hakem.com> -٨١

خلاصة البحث

البحث عن التطور الدلالي بمظاهره المختلفة وأسبابه المتعددة، وإن كان له جذور وتاريخ في الدراسات اللغوية لكن الاهتمام به ازداد حديثاً، وفي الجانب الآخر هناك دراسات كثيرة قام به العلماء قديماً وحديثاً والذي تنصب في الاطار الذي يسمى اليوم بالفكر الاسلامي، لكن نادراً ما يوجد من تابع تطور تلك المصطلحات الواردة من حيث الدلالة والمعنى.

إن التعرف على تلك المصطلحات والتطور الدلالي لها أمر في غاية الأهمية، وبدونه لا يمكن الانطلاق من مفاهيم واضحة وأرضية ثابتة للوصول إلى الأهداف والغايات المرجوة، والتطور الدلالي قمة الدراسات اللغوية كما يقول محمود سمران ويزداد أهميته حين يرتبط بموضوع حساس وحيوي مثل الفكر الإسلامي، وخاصة أن هذا الفكر أنتج كثيراً من المصطلحات ذات دلالات معرفية جديدة ومع ذلك لم يتناول ولم يتابع بالقدر الكافي وخاصة في الجانب الدلالي منه، مع أن الفكر واللغة متصلان بالعصر وما يدور فيه، وقلما يوجد في المكتبة الاسلامية كتاب أو بحث يتضمن موضوعات عن التطور الدلالي للفكر الاسلامي، هذا ناهيك عن وجود كتب ودراسات مستقلة.

وبعد عرض وتوضيح التطور الدلالي كموضوع، والتعرف على المصطلحات المستخدمة من قبل دارسي الفكر الاسلامي، يحاول البحث بيان التطور الدلالي الحاصل على تلك المصطلحات في مظاهرها المختلفة من التخصص والتعميم والانتقال بنوعي الرقي والانحطاط وبيان بعض الأسباب والعوامل للتطور الدلالي، وذلك بالعودة إلى الأصل اللغوي والاستخدام القرآني عن طريق المعاجم والتفاسير وكتب الوجوه والنظائر ومن ثم مقارنته بما جاء في أدبيات الفكر الاسلامي المعاصر، ولانجاز هذا اعتمدت على عدد من المناهج من الوصفية والتحليلية والاستقرائية والاستنباطية، مع خطوات منهجية أخرى مثل تصنيف المصطلحات في ما يسمى بالحقل الدلالي أو العائلة المصطلحية لا الحروف الهجائية لتناسبه مع البحث، وبعد الخطوات العلمية السابقة الذكر، قام الباحث بالدراسة الدلالية، ليقارن بين المعنى السابق واللاحق ومن ثم معرفة تغيير المعنى والتطور الدلالي الحاصل في المصطلح كما يُستخدم في الفكر الاسلامي المعاصر.

ولم يقتصر البحث على تناول مصطلحات مفكر معين، لأن الهدف النهائي للبحث بالدرجة الأولى هو معرفة التطور الدلالي ليس الدراسة الفكرية لأحد المفكرين، أما الفترة التي أخذت منها المصطلحات كنموذج تحصر في الغالب المطرد ما بين (١٩٥٠- إلى ٢٠١٠م)، لأهمية هذه الفترة الزمنية في الفكر الاسلامي المعاصر. وفي النهاية توصلت إلى طائفة من النتائج منها:

تحديد الدلالة الأصلية اللغوية للمصطلحات، وبيان التطور الدلالي في مظاهرها المختلفة من التخصيص والتعميم والانتقال، والانشاء، فهناك مصطلحات تخصصت بعد التعميم أو تعممت بعد التخصيص أو انتقلت دلالتها، بنوعيه الرقي والانحطاط الدلالي، وكذلك الانتقال من الحسي إلى المجرد والذهني أو بقيت في دائرتي الحسي والمجرد، وأن أكثر المصطلحات من نوع الانشاء والاستحداث، وأن للسياق دوراً في تحديد الدلالة مع التعرّف على بعض الأسباب والعوامل التي أدت إلى التطور الدلالي وغيرها من النتائج.

Abstract

Although Semantic Development with its types and various causes has a historic root in linguistics study, it is only recently concerned. On the other hand, many researches have been done by the old and new scholars with are in the context of Islamic thought. However, we hardly find a scholar who has done research on these terms semantically.

It is quite important to understand these terms and familiarize their developments. Without doing so, it is highly unlikely to obtain a good objective in this area. As Mahmood Sa'ran puts it "Semantic development is the peak of the linguistic study" and its significance increases once it is related to the lively and sensitive subject like Islamic Thought, partly because it has produced enormous terms which have new epistemological sense. However, few studies have been done on this aspect in terms of semantic development. We can hardly find a book or research which contains a chapter specific for semantic development in Islamic thought. Therefore, it is difficult, if not impossible, to find an independent book or research which is dedicated for this important topic.

After explaining semantic development as an independent topic and understanding the used terms by the Islamic thought scholars, this study attempts to explain those terms through their types such as generalization, specifications and transformations with some of its causes. We have done this through dating back to the linguistic origins and Quranic use by concerning with dictionaries and Interpretations of Quran and then comparing with the contemporary Islamic thought.

To do so used I have used various methodologies such as: descriptive, analytic, conclusive and comprehensible methods. I have also some other methods, for example classifying the terms in accordance of their meanings. After the above mentioned academic classifications, the researcher studies semantics to compare the old meaning of the terms with the new ones and understanding their developments as they are currently used in contemporary Islamic thought.

The dissertation has not paid attention only on one scholar as the main aim of this study is to understand semantic development ingeneral, not intellectual study of one of the scholars.

The period between (1950-2010) has been taken as a case study for the significance of this period in the contemporary Islamic thought. Finally, the researcher has reached a number of conclusions such as: Identifying the origin meaning of the terms, explaining semantic development with its various kinds such as: generalization, specification, transformation and composition. In other words, some terms have been specialized after being previously general and vice versa or their meanings have been transformed whether these transformations from sensory meaning to mental one or it has been remained in the sensory and mental context. most of the terms are also recently composed. The study also reached the role of context on identifying semantics and familiarizing with some causes of semantic developments with a number of other conclusions.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الرموز المستخدمة	١
هيكل البحث	٢
الآية	٤
الإهداء	٥
شكرو وتقدير	٦
المقدمة	٧
١-أسباب اختيار البحث	٨
٢-أهمية البحث	٩
٣- أهداف البحث	٩
٤-الدراسات السابقة	٩
٥-المصادر والمراجع	١١
٦-منهج البحث	١١
٧- حدود البحث	١٤
الفصل الأول: التطور الدلالي والفكر الإسلامي المعاصر عودة إلى الجذور وتاريخ	
للظهور	١٥
المبحث الأول: في التطور الدلالي	١٦
توطئة	١٧
المبحث الأول: في التطور الدلالي وفيه خمسة مطالب	١٧
المطلب الأول: التطور	١٧
المطلب الثاني: الدلالة	١٩
المطلب الثالث: التطور الدلالي اصطلاحاً	٢٠
المطلب الرابع: علم الدلالة والتطور الدلالي	٢١
أ. علم الدلالة	٢١
ب. التطور الدلالي	٢٨

٣٠	المطلب الخامس: عوامل وأسباب للتطور الدلالي
٣١	أولاً: أسباب اجتماعية وثقافية
٣٢	أ. تطور المجتمع
٣٣	ب. الاستعمال
٣٦	ج. الحاجة
٣٧	ثانياً: العامل الديني
٣٩	ثالثاً: العوامل النفسية
٤٠	رابعاً: العوامل اللغوية
٤٠	أ. التطور الصوتي
٤٠	ب. السياق
٤١	ج. اختصار العبارة
٤٢	هـ. المجاز
٤٥	المطلب السادس: مظاهر التطور الدلالي
٤٥	أ. تخصيص الدلالة
٤٧	ب. تعميم الدلالة
٤٩	ج: انتقال الدلالة
٥١	١. الانتقال من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة
٥٤	٢. الانتقال من الدلالة المجردة إلى الدلالة الحسية
٥٤	أ. انحطاط الدلالة وانحدارها
٥٧	ب. رقي الدلالة
٥٨	خلاصة
٥٩	المبحث الثاني: ماهية المصطلح وفيه ثمانية مطالب
٦٠	توطئة
٦٠	المطلب الأول: معنى المصطلح لغة
٦٣	المطلب الثاني: تعريف المصطلح اصطلاحاً
٦٩	المطلب الثالث: علم المصطلح
٧٠	المطلب الرابع: تشكل المصطلح

٧١	المطلب الخامس: بين المفهوم (concept) والمصطلح (term)
٧٨	المطلب السادس: بين الحد والمصطلح والتعريف
٨٠	المطلب السابع: المصطلحات والمفاهيم الأهمية والخطورة
٨٣	المطلب الثامن: بناء المفاهيم والمصطلحات في الفكر الإسلامي
٨٦	الخلاصة
٨٧	المبحث الثالث: الفكر الإسلامي المعاصر وفيه سبعة مطالب
٨٨	توطئة
	المطلب الأول: الفكر لغةً واصطلاحاً
	٨٨
٨٨	أ. الفكر لغةً
	ب. الفكر اصطلاحاً
	٨٩
	المطلب الثاني: الإسلامي لغةً واصطلاحاً
	٩٣
٩٣	أ. الإسلامي لغةً
	ب. الإسلامي اصطلاحاً
	٩٣
	المطلب الثالث: المعاصر لغةً واصطلاحاً
	٩٨
٩٨	أ. المعاصر لغةً
٩٩	ب. المعاصر اصطلاحاً
١٠٥	المطلب الرابع: الفكر الإسلامي ومراحله
١١٨	المطلب الخامس: موجز عن الفكر الإسلامي، مراحله واتجاهاته
١٢٧	المطلب السادس: أعلام الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر
١٤٩	المطلب السابع: الفكر الإسلامي المعاصر
١٥٥	الفصل الثاني: مصطلحات من الفكر الإسلامي المعاصر
١٥٦	المبحث الأول: مصطلحات من الفكر السياسي وفيه ستة عشر مطلباً

١٥٧ توطئة
١٥٧ المبحث الأول: مصطلحات من الفكر السياسي
١٥٨ المطلب الأول: الإسلام السياسي
١٦٥ المطلب الثاني: الإسلامية
١٦٩ المطلب الثالث: الإسلام العربي
١٧٣ المطلب الرابع: الإسلام الحركي والحركة الإسلامية
١٧٨ المطلب الخامس: الإسلام الرياني والإسلام الأمريكي
١٨٠ المطلب السادس: الاستيعاب الحركي
١٨١ المطلب السابع: الأيزر الحركي
١٨٣ المطلب الثامن: الأصولية
١٨٨ المطلب التاسع: الحاكمة
٢٠١ المطلب العاشر: الجاهلية
٢١١ المطلب الأحد عشر: الخطاب السياسي الشرعي المنزل - المؤول - المبدل
٢١٥ المطلب الثاني عشر: السلفية
٢٢٥ المطلب الثالثة عشر: الصحة الإسلامية
٢٣٠ المطلب الرابعة عشر: المتساقطون
٢٣١ المطلب الخامسة عشر: علم الاستغراب وفقه الاستغراب
٢٣٤ المطلب السادسة عشر: اليسار الإسلامي
	المبحث الثاني: مصطلحات في التجديد المعرفي والبناء الحضاري وفيه واحد وعشرون
٢٣٦ مطلباً
٢٣٧ المبحث الثاني: مصطلحات في التجديد المعرفي والبناء الحضاري
٢٣٨ المطلب الأول: إسلام المجددين والتجديد الإسلامي
٢٥٠ المطلب الثاني: إسلامية المعرفة
٢٥٧ المطلب الثالث: الثوابت والمتغيرات
٢٦٢ المطلب الرابع: الاجتهاد الجماعي
٢٦٤ المطلب الخامس: الاجتهاد الانتقائي والاجتهاد الانشائي
٢٦٥ المطلب السادس: الاجتهاد المنهجي

٢٦٥	المطلب السابع: الإعجاز العلمي والتفسير العلمي
٢٦٨	المطلب الثامن: الخطاب الاسلامي
٢٧٠	المطلب التاسع: الظاهرية الجدد
٢٧٢	المطلب العاشر: المعطلة الجدد
٢٧٣	المطلب الأحد عشر: المدرسة الوسطية
٢٧٥	المطلب الثاني عشر: الريانية
٢٧٩	المطلب الثالثة عشر: الانسانية
٢٨١	المطلب الرابعة عشر: الوسطية
٢٨٧	المطلب الخامسة عشر: الشمول
٢٨٩	المطلب السادسة عشر: الوضوح
٢٩٠	المطلب السابعة عشر: الواقعية
٢٩٣	المطلب الثامنة عشر: شريعة كونية
٢٩٦	المطلب التاسعة عشر: الماركسلامية
٢٩٧	المطلب العشرون: الفقه وملحقاته
٣٠٠	أ. فقه المقاصد
٣٠٩	ب. فقه الواقع
٣١٢	ج. فقه الموازنات
٣١٤	د. فقه الأولويات
٣١٧	هـ. فقه التدين
٣٢٢	و. فقه السنن
٣٢٤	ز. فقه الاختلاف
٣٢٧	ح. فقه التقييم
٣٢٧	ط. فقه الصورة وفقه الحقيقة
٣٢٨	ي. فقه الجهاد
٣٢٩	المطلب الواحد والعشرون: مصطلحات لمحمد ديب شحرور
٣٣١	أ. الاسلام والايمان
٣٣٤	ب. الكتاب والقرآن

الفصل الثالث: دراسة دلالية لمصطلحات في الفكر الاسلامي المعاصر	٣٣٧
المبحث الأول: التطور الدلالي لمصطلحات في الفكر السياسي وفيه ثلاثة عشر مطلباً	٣٣٨
المبحث الأول: التطور الدلالي لمصطلحات في الفكر السياسي	٣٣٩
توطئة	٣٣٩
المطلب الأول: التطور الدلالي في الاسلام السياسي	٣٣٩
المطلب الثاني: التطور الدلالي في الاسلام الحركي أو الحركة الاسلامية	٣٥٧
المطلب الثالث: التطور الدلالي في الاسلام الرياني	٣٥٩
المطلب الرابع: التطور الدلالي في الإستيعاب الحركي و الأينز الحركي	٣٦٤
المطلب الخامس: التطور الدلالي في الأصولية	٣٦٧
المطلب السادس: التطور الدلالي في الحاكمة وشببهاها	٣٧٠
المطلب السابع: التطور الدلالي في الجاهلية وشببهاها	٣٧٨
المطلب الثامن: التطور الدلالي في الخطاب السياسي الشرعي المنزل، المؤول، المبدل	٣٨٢
المطلب التاسع: التطور الدلالي في السلفية	٣٨٨
المطلب العاشر: التطور الدلالي في الصحوة الإسلامية	٣٩١
المطلب الأحد عشر: التطور الدلالي في (المتساقطون)	٣٩٥
المطلب الثاني عشر: التطور الدلالي في علم الاستغراب وفقهه	٣٩٥
المطلب الثالث عشر: التطور الدلالي في اليسار الاسلامي	٣٩٧
المبحث الثاني: التطور الدلالي في مصطلحات التجديد المعرفي والبناء الحضاري وفيه عشرون مطلباً	٤٠١
المبحث الثاني: التطور الدلالي في مصطلحات التجديد المعرفي والبناء الحضاري	٤٠٢
توطئة	٤٠٢
المطلب الأول: التطور الدلالي في إسلام المجددين والتجديد الاسلامي وشببهاها	٤٠٢
المطلب الثاني: التطور الدلالي في إسلامية المعرفة	٤٠٥
المطلب الثالث: التطور الدلالي في الثوابت والمتغيرات	٤٠٨
المطلب الرابع: التطور الدلالي في الاجتهاد الجماعي وشببهاها	٤١١
المطلب الخامس: التطور الدلالي في الإعجاز العلمي والتفسير العلمي	٤١٥

٤١٨	المطلب السادس: التطور الدلالي في الخطاب الاسلامي
٤١٨	المطلب السابع: التطور الدلالي في الظاهرية الجدد وشبهياتها
٤٢٢	المطلب الثامن: التطور الدلالي في الربانية وخصائص الاسلام الأخرى
٤٣٠	المطلب التاسع: التطور الدلالي في الماركسالية وشبهياتها
٤٣١	المطلب العاشر: التطور الدلالي في الفقه المقاصد وشبهياته
٤٣٥	المطلب الأحد عشر: التطور الدلالي في فقه الواقع والواقعية
٤٣٩	المطلب الثاني عشر: التطور الدلالي في فقه الموازنات، فقه الموازنات الدعوية
٤٤١	المطلب الثالث عشر: التطور الدلالي في فقه الأولويات ومراتب الأعمال
٤٤٢	المطلب الرابع عشر: التطور الدلالي في فقه التدين
٤٤٤	المطلب الخامس عشر: التطور الدلالي في فقه السنن وشبهياته
٤٤٦	المطلب السادس عشر: التطور الدلالي في فقه الاختلاف
٤٤٧	المطلب السابع عشر: التطور الدلالي في فقه التقييم وفقه الصورة وفقه الحقيقة
٤٥٠	المطلب الثامن عشر: التطور الدلالي في فقه الجهاد وملحقاته
٤٥١	المطلب التاسع عشر: التطور الدلالي في الاسلام، الايمان
٤٥٣	بين الاسلام والايمان والمسلم والمؤمن
٤٦٠	المطلب العشرون: التطور الدلالي في الكتاب، القرآن
٤٦٦	الخاتمة
٤٦٩	الفهارس العامة
٤٧٠	فهرس الآيات القرآنية
٤٨١	فهرس الأحاديث النبوية
٤٨٢	فهرس المصطلحات حسب الترتيب الأبجائي
٤٨٦	فهرس المصادر والمراجع
٥١٦	المواقع الإلكترونية
٥٢٣	خلاصة البحث
٥٢٥	Abstract
٥٢٨	فهرس الموضوعات

