

جامعة النجاح الوطنية
كلية الدراسات العليا

إشكاليّة المصطلح في الفكر الإسلاميّ المعاصر (دراسة لسانية)

إعداد

سعدون جابر حسين سليمان

إشراف

أ. د. محمد رباع

أ. د. يحيى جبر

قُدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

2021م

إشكالية المصطلح في الفكر الإسلامي المعاصر (دراسة لسانية)

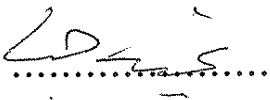
إعداد

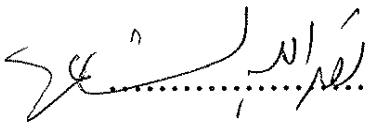
سعدون جابر حسين سليمان

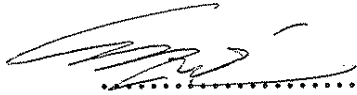
نوقشت هذه الأطروحة بتاريخ 2021/09/21م، وأجيزت.

التوقيع









أعضاء لجنة المناقشة

1. أ. د. محمد رباح / مشرفاً ورئيساً

2. أ. د. يحيى جبر / مشرفاً ورئيساً

3. د. نصر الله الشاعر / ممتحناً خارجياً

4. د. سعيد شواهنة / ممتحناً داخلياً

الإهداء

إلى أستاذتي

{ حليلة الخواجا }

وفاءً وشكراً وعرفاناً

الشكر والتقدير

إلى أساتذتي، وأهلي، وأصدقائي،

وأخص بالذكر؛ معلمي ومولاي

{مهندس الحاج عارف}

الإقرار

أنا الموقع أدناه، مقدم الأطروحة التي تحمل العنوان:

إشكالية المصطلح في الفكر الإسلامي المعاصر (دراسة لسانية)

أقرُّ أنّ ما اشتملت عليه هذه الأطروحة إنما هو نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الأطروحة كاملة أو أي جزء منها، لم يُقدّم من قبل لنيل أي درجة، أو لقب علمي، أو بحثي، لدى أي مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

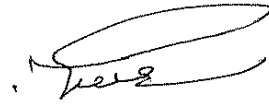
Declaration

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted elsewhere for any other degree or qualification.

Student's names:

اسم الطالب: سعدون بن محمد بن حسين سليمان

Signature:

التوقيع: 

Date:

التاريخ: 2021/09/21 م

فهرس المحتويات

| الصفحة | الموضوع |
|--------|---|
| ج | الإهداء |
| د | الشكر والتقدير |
| هـ | الإقرار |
| و | فهرس المحتويات |
| ح | الملخص |
| 1 | المقدمة |
| 8 | الفصل الأول: ماهيات (الإشكالية، المصطلح، الفكر الإسلامي المعاصر، اللسانيات) |
| 9 | ماهية الإشكالية |
| 10 | ماهية المصطلح |
| 16 | ماهية الفكر الإسلامي المعاصر |
| 22 | ماهية اللسانيات |
| 26 | الفصل الثاني: إشكالية الفكر والمصطلح |
| 28 | إشكالية الثقافة وتمجيد الآخر |
| 40 | إشكالية الدلالة وازدواجيتها |
| 469 | نماذج تطبيقية على الفكر الحدائي |
| 64 | العوامل المؤثرة في إشكاليات المصطلح |
| 73 | الفصل الثالث: المصطلح الإسلامي المشكل (دراسة في الحقول الدلالية) |
| 74 | نظرية الحقول الدلالية |
| 75 | نظرية الحقول الدلالية عند العرب |
| 78 | إشكالية المصطلح وتحديد المفهوم |
| 79 | إشكالية تعدد المصطلح في الفكر الإسلامي المعاصر |
| 83 | الحقول الدلالية لمصطلحات مشكلة في الفكر الإسلامي المعاصر |
| 83 | حقل الحجاب |
| 89 | حقل العقلانية |
| 91 | العقل في الفكر الإسلامي |

| الصفحة | الموضوع |
|------------|-------------------------------|
| 101 | حقل التجديد |
| 103 | التجديد في الفكر الإسلاميّ |
| 110 | حقل الإرهاب |
| 118 | الأصولية في الفكر الإسلاميّ |
| 118 | الأصولية في فكر الآخر |
| 120 | التطرف |
| 122 | الإسلام فوبيا |
| 124 | حقل الإسلام السياسي |
| 130 | الخاتمة |
| 133 | قائمة المصادر والمراجع |
| b | Abstract |

إشكاليّة المصطلح في الفكر الإسلاميّ المعاصر (دراسة لسانيّة)

إعداد

سعدون جابر حسين سليمان

إشراف

أ. د. محمد رباع

أ. د. يحيى جبر

المُخصّص

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن إشكاليات المصطلح في الفكر الإسلامي المعاصر، ومقدمات هذه الإشكاليات، من إشكاليات دلالية، وثقافية، وعوامل، سواءً أكانت الداخلية التلقائية، أم الخارجية، كما ترمي إلى إمطة اللثام عن مصطلحات مهمة في الفكر الإسلامي المعاصر، يتم استغلالها؛ للإساءة إلى الدين الإسلامي وقيمه العليا، من خلال دراسة لسانية لأهم تلك المصطلحات.

واشتملت هذه الدراسة على مقدمة وثلاثة فصولٍ وخاتمة، خصّصَ الباحثُ الفصلَ الأولَ لماهية المصطلح والفكر الإسلاميّ، والثاني لإشكاليّة الفكر والمصطلح، والثالث للمصطلح الإسلاميّ المشكّل (دراسة في الحقول الدلالية)، وخصّصَ الدراسة إلى نتائج، كان من أهمّها أن أيّ مصطلحٍ يُعبّر عن أيّ فكرٍ كان لا يمكن أن يُولد من فراغ، ولذلك فهو يَنتمى إلى المنظومة الفكرية التي وُلدَ فيها، وإلى مرجعية الحقلِ والسياقِ الثقافيّ والمعرفيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ الذي عبّر عنه إبان تشكّله، ويمكن أن يُعبّر عن السياق الذي تشكّل فيه بأنّه هو هوية المصطلح؛ لذلك فكلُّ بحثٍ في دلالة المصطلح دون اعتبارٍ لهويّته وسياقاته يُعدُّ بحثاً غير مكتملٍ الأطراف، فكثيرٌ من المصطلحات ليست متجردة الخصوصيّة التاريخية والحضاريّة، بل تُتّحيزُ إلى هوياتٍ راسخة، وتظهرُ المشكلة لدى التعاطي معها تعاطياً بسيطاً دون النظرِ إلى هوية المصطلح وسياقاته المتعددة أحياناً، وهنا تظهرُ أهمية البحث في سياقات المصطلح، ففي الفكر الإسلاميّ إن لم ننتقل في تأويله وتحليله من هوية إسلاميّة ضمن السياق أو السياقات الخاصة به التي طُرِحَ عبرها، يعتبرُ حديثنا غير علميّ، لأنّه لا بدّ من استحضارِ السياق التاريخيّ، أو السياق الاجتماعيّ، وغيرهما من السياقات؛ لوجودِ مثل هذه المصطلحات، وأثرِ هذه السياقات في تشكّل المصطلح بهويّته الإسلامية.

المقدمة

المصطلح هوية، وأبجدية التواصل المعرفي، ومفاتيحه الأولى، فهو العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم والألفاظ اللغوية التي تعبر عنها؛ حيث إن الصياغة اللغوية للمصطلحات تقوم على البناء الفكري الذي تترجمه اللغة إلى اصطلاح؛ للتعبير عما يدور في الفكر والذهن، فللاصطلاح الدور الكبير في حياة الناس؛ فهو ناظم للتواصل بينهم في شتى الميادين؛ ذلك أن المفاهيم إنما تنتقل إلى الأذهان بالكلمات التي اتفق عليها في العصر الحديث؛ لتكون دالة عليها، وهذه الكلمات هي ما يسمى بالمصطلحات.¹

لقد شكّل المصطلح عموماً ركيزة أساسية لنشر الرأي والفكر العام، ومع ضرورة صياغة اصطلاحات تسعف الساحة الفكرية العربية والإسلامية؛ بما يمنح المقدرة التعبيرية اللازمة، وبما يناسب ما في ذهن من مفهومات، عمل القطاع الفكري بحكم التأثير والتأثير على مدى التاريخ بين اللغة والفكر، فطوع الفكر اللغة لخدمة توجهات تكسيه شرعية عالمية، أو دولية، أو إقليمية؛ لترسيخ الفكر المراد نشره أو تعميمه.

ويُمثّل المصطلح إشكالية نقدية، ومعضلة من مُعضلات الوصف في الواقع المعاصر؛ لما له من تأثير كبير في الوسط الفكري، ولموقعه في الفكر من تشكيل، وتكوين، وبناء لهذا الفكر، والساحة الفكرية تعمل على شحن المصطلحات اللغوية بالإحياء الفكرية المناسبة، والفكر المطروح على صعيد الساحة الفكرية الإسلامية والعالمية؛ مما أكسبها شرعية الاستعمال في المجال الإعلامي، والاجتماعي، والديني، وغير ذلك.

إن المصطلحات بما اكتسبته من معانٍ خدمت هذا الفكر، أضحت لها الدور الكبير في نقل الأحداث الناشئة عن الأوضاع المختلفة، كما نجد ألفاظاً وتراكيب في المعجم تختلف في محتواها، ومدلولها، عما كان يُستخدم في مرحلة ما، حيث خرجت التعبيرات عن استعمالاتها

¹ يُنظر: خسارة، ممدوح محمد، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ص12.

المألوفة، لتكتسب صيغةً فكريةً بعينها، وهو ما يُعرف في علم اللغات الحديثة الخروج عن المعيار.¹

ومع الأزمة التي يشهدها الفكر الإسلامي المعاصر، رأينا الساحة الفكرية الإسلامية تُعجُ بمصطلحاتٍ تخلق تشابهاً ما في الأذهان، وبما يحقق تقارباً من حيث الدقة والضبط، مع الموروث الفكري الجمعي، حيث إن استخدام المصطلحات هو الكفيل بترسيخها وتوحيدها، فمبتكر المصطلح ومحاوره، ليس بمعزل عما يكابده مستقبلي هذه المصطلحات من اللغات الأخرى.

وفي مقابل ذلك، نجد المستمع عندما يلاحظ أن شيئاً قد سُمي كذا أو كذا، فإنه سيستوحي نظاماً لبنية لغوية؛ ليضع الاسم الصحيح، ويستوحي نظاماً للعلاقات والشروط المفهومية، وكذلك بعض المعتقدات الواقعية؛ كي يضع الشيء المسمى في مكانه الصحيح، ومن أجل فهم التسمية؛ يجب علينا أن نفهم الأنظمة وملكات العقل، التي تبرز خلالها.²

وفي سياق آخر يرى بعض الباحثين أن المشكلة ليست في مجرد وضع مصطلح أو تأويله، بل هي، في رأيه، مشكلة المنهج الذي يكون على أساسه المصطلح، هل يكون منهجاً شكلياً، يلتزم أدنى علاقة سطحية لاختيار المصطلح وتأويله، أو يكون منهجاً وظيفياً يربط المصطلح بالوظيفة المنوطة به، وبقدر ما يحمل من مضمون.³

ذلك أن كثيراً من المصطلحات في الفكر الإسلامي لا يزال دون مرحلة التجريد والاستقراء، ويمثل حمى متنازعا عليه من الأيديولوجيات المختلفة، في ظل غياب البعد الاصطلاحي (الاتفاقي) عن هذه المصطلحات؛ مما عمل على تشتيت مناهلها بين المرجعيات الغربية ومناهجها العلمانية، وفي غياب التنسيق الإسلامي في أثناء تلقي المصطلح الدخيل وتأويله، أو في قراءة المصطلح الإسلامي قراءة منهجية حيناً، وعبثية أحياناً، نجد المسلمين يمرّون بساعات

¹ يُنظر: الحيادة، مصطفى، من قضايا المصطلح اللغوي العربي، ص19.

² يُنظر: خسارة، ممدوح محمد، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ص23.

³ يُنظر: النملة، على بن إبراهيم، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، ص17.

فاصلة في تاريخهم، فهم متجهون إما إلى بناء حضارة مجيدة، وإما إلى فقدان هويتهم والانصهار في ثوب الحضارة الغربية، التي باتت تستخدم شتى الوسائل؛ لتغيب الفكر الإسلامي، وحسبه في غياهب الجهل والانحطاط الحضاري، وإرجاع الأمة لعصر الجاهلية.

مما سبق، نرى أن أسس منهج وضع المصطلحات، يقوم بناؤها على أساس الوظيفة التي يقوم بها المصطلح، وبما يمنح المصطلح هالة من الانبعاث والقوة في النفس.

وفي سياق حديثنا عن المصطلحات الشاحنة لفكر ما، وشيوعها بهذا الكم في المحيط الإسلامي خصوصاً، والعالمية عموماً، ولما للمصطلح من تأثير عميق في النفس الإسلامية التي هي بمنزلة جذور ممتدة بدالاتها المتنوعة والمختلفة، وهو ما يبرز أهمية الكلمة وقوتها، في ترسيخ فكر أداته المصطلح، نجدها تعمل على بناء آراء متوافقة مع المتلقي.

يُمثل الفكر الإسلامي المعاصر، محاولة تجديد، وتطوير، للفكر والخطاب الديني الإسلامي، وتحليل للظواهر الدينية؛ بدراسة كل ما عرفته في تراثها الأصيل، ومزجه بما هو حاصل في الواقع المعاصر، ومن ثم خلط الأصيل بالحديث، وبالمفاهيم الحديثة العصرية؛ مواكباً للتطور الاجتماعي، والتاريخي، والنفسي، والسياسي في العالم، وفي نظر الباحث يرى أخذ ما يصلح وينفع من التراث والأصيل؛ ليتماشى مع ما ينفع ويصلح في الواقع المعاش، من تطورات وتغيرات في كل مناحي الحياة الإنسانية، وتأويل النصوص الدينية بما يخدم هذا المفهوم؛ حتى لا يحدث تقوقع زمني داخل الماضي الرجعي، وحتى لا يحدث انجراف تام لكل ما هو غربي بما في حضاراتهم من سلبيات وإيجابيات، أو بعبارة أخرى، الفكر الإسلامي المعاصر هو محاولة إحياء الفكر الديني من جديد وبعثه، من خلال دراسة التراث؛ ليتماشى مع معطيات الواقع، وذلك من أجل أن تكون الريادة لهذه الأمة، بما تحمله من مكونات حسية، ومادية، ومعنوية.

لا يزال العالم الإسلامي بمختلف أطيافه وألوانه، يلعب دور المراقب لما يجري دون أي فاعلية تذكر، فالآخر يفعل ما يشاء وكيف يشاء، ويخترع ويجرب كيف يريد، لا يثنيه أحد ولا يصرفه صارف، فلما كان الفكر الإسلامي راسماً لخارطة طريق الحياة، صار فقط يرصد لنا ما تقترفه

أيدي الآخرين مع الإنكار المستهلك، أو ما يكتشفه الآخر مع الإشادة به، أو التوبيخ لأفراد الأمة لما فاتهم من الاكتشاف.

في تلك المنعطفات، نجد بعض المفكرين الذين خصصت لهم مادة تحت عنوان: (نماذج تطبيقية على الفكر الحدائثي)، قد لعبوا دوراً مهماً على صعيد الفكر الإسلامي؛ من أجل خلق تحول، قوامه العزف على وتر أزمة المصطلحات والمفاهيم، التي تعتري الفكر الإسلامي في تراثيته، وإسقاطه على الواقع، لذلك نجد بعضهم قد انغمس في الفكر عينه؛ مُنافِحاً، ومُدافعاً، وكاشفاً للطرق التي اجتزها هؤلاء داسين السُّم في الشَّهْد.

مشكلة الدراسة

بما أن اللغة والفكر يخضعان للتأثير والتأثر، بحيث تخدم اللغة الفكر، ولما للغة ومصطلحاتها من الوقع والأثر البالغ في النفوس، ولما للغة من مساحات شاسعة تحتلها في الفكر العام، بحيث يستغلها الفاسي والداني؛ ل طرح الروى والأفكار المختلفة، من خلال تحليل دلالات هذه المصطلحات، وأثرها على السامع، والعمل على الإحاطة بأبعاد الفكر المُتَبَنَّى عند المُفَكِّر الإسلامي، وآلية المناورة الفكرية، وسبل الردّ على الآخر، يسعى البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما الإشكاليات التي يواجهها المصطلح في الفكر الإسلامي المعاصر؟
- ما التحوّلات التي يخضع لها المصطلح؟
- ما الأزمة التي خلّقتها المصطلح في الفكر الإسلامي المعاصر، وكيف تعامل معها المفكرون؟
- ما العلاقات التي تكمن وراء التغيّر الدلالي للمصطلحات؟
- هل يمكن تصنيف المصطلحات التي وظّفها المفكرون خدمةً لفكرهم في حقول دلالية؟

- ما الأفقُ العامّ الذي تشمله المصطلحات؟ والمساحةُ التي تغطيها في الفكرِ الإسلاميِّ عموماً؟ وما مدى شيوعِ المصطلحِ الموظَّفِ في المحيطِ الإسلاميِّ والعالميِّ، وما له من تأثيرٍ عميقٍ في الفكرِ العامِّ؟

أهميّةُ الدّراسةِ

تبرزُ أهميّةُ الدّراسةِ فيما يأتي:

- بيانُ إشكاليّاتِ المصطلحاتِ ودلالاتها، والتحوّلاتِ الطارئةِ التي تظهرُ في التوجّهاتِ الفكريةِ من جماعات، وأحزاب، وأفراد، وأيديولوجياتٍ مختلفة.
- بيانُ مدى خطرِ المصطلحات، وأثرها في خلقِ فكرٍ مُضادٍ للفكرِ الإسلاميِّ وللعقيدة، في ظلِّ الضعفِ السائدِ في المجتمعِ الإسلاميِّ.
- بيانُ الفجوةِ الدلاليةِ للمصطلحِ الواحدِ بينَ الأنا، والآخر.
- إظهارُ الأساليبِ المُلتويةِ لدى بعضِ التوجّهاتِ في تأويلِ المصطلحِ وفضحها؛ لتجنّبِ تمريرِ خطئٍ بدعاوٍ مختلفةٍ: كالتجديد، والتحرُّر، والانفتاح.

المنهجُ المتَّبَعُ في الدّراسةِ

المنهجُ المتَّبَعُ في الدّراسةِ يجمعُ بينَ المنهجِ التحليليِّ، والتاريخيِّ، والمقارن، إذ تعتمدُ الدّراسةُ طريقةَ المقارنةِ بينَ الفكرِ الإسلاميِّ عندِ توجّهاتٍ فكريةٍ يمثلها مفكرون إسلاميون بعينهم في تجلّياتٍ عدّة، وعرضِ المصطلحاتِ التي وظّفها المُفكِّرون؛ خدمةً لفكرهم الإسلاميِّ التي هي مَحطُّ دراستنا، وتقومُ الدّراسةُ على النحوِ الآتي:

- المصطلحُ والفكرُ الإسلاميُّ المعاصر.
- إشكاليّاتِ المصطلحِ في الفكرِ الإسلاميِّ المعاصر.
- منهجُ المفكرينَ في نقدِ المصطلحِ في الفكرِ الإسلاميِّ المعاصر، وتحليله، ودراسته.

- نقدُ المصطلحاتِ التي وظَّفها المفكرونَ في دراساتهم، والتي شكَّلتَ نقطةَ توسعٍ ينطلقُ منها في مجابهةِ خصومه، والردَّ على متبني الفكرِ الآخرِ.
- قراءةُ المصطلحاتِ، وتحليلها، ونقدُها، حسبَ المعنى الدلاليِّ الواردِ في المُعجماتِ العربيَّةِ.
- تحليلُ النتائجِ في أثرِ كلِّ مصطلح، وبيانُ العمقِ اللغويِّ التأثيريِّ للمصطلح، وأهميةُ توظيفه والتعاملِ معه .

الفرضيةُ الأساسيّةُ التي تنطلقُ منها النظرية، تكمنُ في قدرةِ اللغةِ على تشكيلِ الفكرِ العامِّ في الوسطِ الإنسانيِّ، وتسهمُ في الحفاظِ على الوضعِ المأمولِ، من خلالِ إسهامِ الاصطلاحاتِ في بثِّ السيطرةِ في المجتمعِ من خلالِ عدَّةِ أسئلة: كيفَ تؤثرُ الاصطلاحاتُ في المجتمعِ؟ أو يوافقُ عليها؟ أو يتحدّاهَا؟ أو يُضفي عليها الشرعيَّةَ؟ فتسعى الدراسةُ لفهمِ التمايزاتِ الدلاليَّةِ، وإبرازِ جوانبِ التأثيرِ للاصطلاح.

الدِّراساتُ السَّابِقَةُ

- دراسةُ الباحثِ فاتحِ سليمانِ نكاوى بعنوانِ (دلالةُ المصطلحِ الإسلاميِّ وتغيُّرها في الفكرِ الإسلاميِّ المعاصر): عرضَ الباحثُ أفكارَ محمدِ شحرور، وحلَّلَ أدلتهُ التي اعتمدها في إثباتِ قناعتهِ، ورؤيتهِ المعاصرة، ومن ثمَّ حَكَمَ على ما توصلَ إليه شحرورٌ اعتمادًا على الأدلَّةِ اللغويَّةِ والقرآنيَّةِ، التي عدَّها شحرورٌ من صُلُبِ منهجه، وفي قراءتهِ المعاصرة .
- إشكاليةُ المصطلحِ النسويِّ (خالد السيف): تحدَّثَ الكاتبُ عن الفكرِ الغربيِّ، وتأثيره في المعتقِدِ الإسلاميِّ، من خلالِ طرحِ مصطلحاتٍ مشكَّلةٍ تخصُّ المرأةَ، وبالتحديدِ مصطلحُ الحجاب.
- معركةُ المصطلحاتِ بينِ الغربِ والإسلامِ (محمدِ عمارة): تناولَ الكاتبُ أشهرَ المصطلحاتِ، التي تشكَّلُ بؤرةَ نزاعٍ بينَ الفكرينِ الغربيِّ والإسلاميِّ، وكيفيةِ تناولِ كلِّ طرفٍ لها.

- المصطلحات الإسلامية في مواجهة المصطلحات الغربية الغازية (سائدة غبون): تناولت الكاتبةُ حجمَ تأثيرِ المصطلحاتِ الغربيَّةِ في الثقافةِ الإسلاميَّةِ، ومدى الإجحافِ المصطلحيِّ في حقِ الفكرِ الإسلاميِّ.

الفصلُ الأولُ

ماهيات (الإشكاليّة، المصطلح، الفكر
الإسلاميِّ المعاصر، اللسانيّات)

الفصلُ الأولُ

ماهيات (الإشكالية، المصطلح، الفكر الإسلامي المعاصر، اللسانيات)

ماهية الإشكالية

في اللغة، أشكل الأمر: التبس، وأمورٌ أشكالٌ: ملتبسة، وبينهم أشكلةٌ أي لبسٌ، وحرف مُشكَلٌ: مُشْتَبِهٌ ملتبسٌ.¹

إشكاليةٌ، (ش ك ل)، مصدرٌ صناعيٌّ: طرح إشكاليةً على المناظرين: قضيةً فكريةً أو ثقافيةً أو اجتماعيةً، تتضمنُ التباساً وغموضاً، وهي بحاجةٌ إلى تفكيرٍ وتأملٍ ونظرٍ لإيجاد حلٍّ لها.²

الإشكالُ: الأمرُ يوجب التباساً في الفهم، والمشكَلُ: الملتبس، والمشكَل عند الأصوليين: ما لا يفهم حتى يدل عليه دليل من غيره، والخنثى المُشكَل: ما لا يتبين من أيّ الجنسين هو.³

وشكَل يَشكَل، شكلاً وشكُلةً، فهو شكَلٌ وأشكَلُ، وشكَل اللونُ: خالطه لونٌ غيره، شكَلت العينُ: خالطت بياضها حمرةً، شخصٌ أشكَلُ العَيْنَيْنِ، وشكَلت الخيلُ: خالطت سوادها حمرةً، جوادٌ شكَل، أشكَل، استشكَل، استشكَل على، استشكَل في يستشكَل، استشكَلًا، فهو مُسْتَشكَلٌ، والمفعول مُسْتَشكَلٌ عليه، واستشكَل الأمرُ أشكَل أي التبس.⁴

أما في الاصطلاح، فيمكن تعريفها على أنها مجموعةٌ من التساؤلات التي تحتاج إلى إجابات، والتي تُطرح من قِبَل الباحث أثناء قراءته حول موضوع البحث، ويُجيب عنها الباحث بعد اتّباعه لأساليب البحث والتقصي، وعند كتابة البحث يتم صياغة تلك التساؤلات على هيئة سؤالٍ واحدٍ أو عدّة أسئلةٍ بحثيةٍ.⁵ كما قد تعرّف على أنها مسألةٌ أو قضيةٌ تحتاج إلى توضيحات، وإجابات،

¹ لسان العرب، مادة شكَل.

² المعجم الغني، مادة شكَل.

³ المعجم الوسيط، مادة شكَل.

⁴ معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة شكَل.

⁵ مركز البيان للدراسات والتخطيط (2017-2)، خطوات كتابة البحث العلمي في الدراسات الإنسانية، ص12.

يتم صياغتها على شكل جمل استفهامية على نحوٍ يشمل حدود العنوان ومتغيراته، ولصياغتها يجب الاطلاع على العديد من المعارف والدراسات، والخبرات العلمية.¹

ماهية المصطلح

في اللغة، المصطلح مصدرٌ ميميٌّ للفعلِ "اصطَلَحَ" (مبنيٌّ على وزنِ المضارعِ المجهولِ "يُصطَلَحُ" بإبدالِ حرفِ المضارعةِ ميماً مضمومةً)، وينحدرُ هذا البناءُ اللغويُّ (مصطلح) من الفعلِ (صَلَحَ)، وقد جاءَ في معجمِ المقاييسِ لابنِ فارسٍ أنّ "أحرفَ الصّادِ، واللّامِ، والحاءِ، أصلٌ واحدٌ يدلُّ على خلافِ الفساد"²، ووردَ في لسانِ العربِ أنّ "الصّلاحَ ضدُّ الفسادِ، والصّلاحُ: السّلمُ، واصطَلَحُوا واصتَلَحُوا وتَصالَحُوا واصتَلَحُوا"³.

وفي المعجمِ الوسيطِ، "صَلَحَ، صالِحًا، وصلوحًا: زال عنه الفساد، اصطَلَحَ القومُ: زال ما بينهم من خلاف، واصطَلَحُوا على الأمرِ: تعارفوا عليه واتَّفَقُوا. الاصطلاحُ: مصدرٌ اصطَلَحَ، اتَّفَقُ طائفةٌ على شيءٍ مخصوصٍ"⁴.

وبالنظر لما أوردته جُلُّ المعجماتِ العربيّةِ بما يَخُصُّ كلمةَ مُصطلحٍ، لا نجدُها تتجاوزُ مفاهيمَ السّلمِ، والمصالحةِ، والاتَّفاقِ، والتّعارفِ، والمواضعةِ، وكلِّ ما هو نقيضٌ للفسادِ، والتّنازعِ، والخلافِ.

في الاصطلاحِ، تقتصرُ الدّلالاتُ المنتشرةُ بطريقةٍ عائمةٍ وتتجدّدُ حينَ تُحصِرُ الدّلالةُ الاصطلاحيةَ للمصطلحِ في نطاقِ ميدانيٍّ محدّدٍ، فمثلاً، نجدُ الجرجانيَّ يُعرِّفُ المُصطلحَ على أنّه: "عبارةٌ عن اتَّفاقِ قومٍ على تسميةِ الشيءِ يُنقلُ عن موضعيهِ الأوّلِ، وإخراجِ اللَّفظِ من معنَى لُغويٍّ إلى آخرٍ؛ لبيانِ المرادِ. وقيل: الاصطلاحُ لفظٌ معيّنٌ بينَ قومٍ مُعيّنين"⁵.

¹ رقية بوسنان، مشكلة البحث، المفهوم، الصياغة، ص 79.

² ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مادة صلح.

³ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة صلح.

⁴ إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مادة صلح.

⁵ الجرجاني، الشريف، كتاب التعريفات، ص 44.

أما صاحبُ تاجِ العروسِ في مُعجمِهِ، فَعَرَفَهُ بِأَنَّهُ: "اتفاقُ طائفةٍ مخصوصةٍ على أمرٍ مخصوصٍ"¹، ولقد عبّرتِ اللُّغةُ العربيَّةُ عن مفهومِ المُصطلحِ منذُ القِدَمِ، لكنْ بكلماتٍ أُخرى نجدُها في العديدِ من المصنَّفاتِ العربيَّةِ من قبيلِ: اصطلاحاتِ، وحدودِ، ومفاتيحِ، وألقابِ، ومفرداتِ...، وبتطوُّرِ العلومِ، وكثرةِ التخصصاتِ، وتنوعِها وتفرُّعِها، جاءتِ ضرورةٌ ملحَّةٌ إلى إنشاءِ علمٍ يَخِدِمُ هذهَ الألفاظَ، الذي اكتسبَ اسْمُهُ مِنْهَا، فكانَ اسْمًا على مُسمًى؛ وذلكَ للاعتناءِ بهذا الرَّخَمِ الكبيرِ من الألفاظِ، والمُصطلحاتِ، ومفاهيمِها، وضَبَطُها تحتَ اختصاصاتِ أهلِها.

إنَّ الصِّياغةَ اللُّغويَّةَ للمُصطلحاتِ تقومُ على البناءِ الفكريِّ الذي تُترجمُهُ اللُّغةُ إلى مُصطلحِ، وبحسَبِ قوَّةِ الأُمَّةِ المُتحدِّثةِ للُّغةِ، تكونُ قوَّةُ المصطلحِ في بنائِهِ، أو صِياغَتِهِ، أو ترجمَتِهِ ووضوحِهِ، وتعبيرِهِ عن المعنى الذي صيغَ من أجلِهِ، بما في ذلكَ عدمُ اللجوءِ بالضرورةِ إلى نقلِ المصطلحِ المترجمِ حرفيًّا من اللُّغةِ التي صيغَ فيها، أو نقلِهِ معَ قدرٍ من التَّطويعِ للُّغةِ التي نُقلَ إليها، وبِقَدَرِ وُضوحِ المفهومِ المُرادِ التَّعبيرِ عَنْهُ، تكونُ القُدرةُ على اختِيارِ المُصطلحِ الذي يُعبِّرُ عن المفهومِ دونَ لبسٍ.²

وصِياغةُ المُصطلحِ أَضحتَ علمًا تعارفَ المَعنِيِّونَ على تَسْمِيَّتِهِ بعِلْمِ المصطلحِ، وإنْ لم يكنْ قائمًا بذاتِهِ عن سواه من العلومِ³، وهو علمٌ يحتاجُ إلى جُهودِ العلماءِ الضَّليِّعينَ مُجتَمعينَ في الصِّياغةِ اللُّغويَّةِ، سواءً أكانَ المصطلحُ قد تمَّت صِياغَتُهُ ابتداءً أم كانَ منقولًا، تُوجِبُ الاطلاعَ على المنقولِ منها، بالإضافةِ إلى اللُّغةِ المنقولِ إليها، حيثُ لكلمةُ "المصطلح" دلالاتٌ كثيرة.⁴

ومَعَ ضرورةِ الاجماعِ على صِياغةِ المصطلحاتِ، لا تخلو السَّاحةُ الفكريَّةُ الإسلاميَّةُ من مُفَتِّدِينِ في عِلْمِ اللُّغةِ والشَّرْعِ، يصوغونَ وينحتونَ مصطلحاتٍ في مجالِ تركيزِهِم العلميِّ أو الفكريِّ؛ ربِّما لأنَّهم لم يجدوا المصطلحَ الحاضرَ مناسبًا لما يجولُ في أذهانِهِم وفكرِهِم، بما يلائمُ الطرحَ، أو بسببِ وجودِ حالاتٍ حديثةٍ طرأت على السَّاحةِ الإسلاميَّةِ، وبحاجةٍ لِخَلْقِ قنواتٍ لغويَّةِ

¹ الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، ص45.

² يُنظر: النملة، علي بن إبراهيم، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، ص27.

³ يُنظر: يوسف وجليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي الجديد، ص28-41.

⁴ يُنظر: حجازي، محمد فهمي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ص7-34.

تجعل المصطلح يصبّ الفهم في الأذهان، أو بسبب عدم إحاطتهم بمقدرة اللغة على الصياغة الاصطلاحية التي خاضها السابقون، أو ربّما أراد بعضهم الاستئثار بصياغة مصطلح؛ لينسب إليه فيما بعد.

لقد عرف العربُ والمسلمونَ لفظةَ (مصطلح) بأسماءَ مختلفة، وقد عرفه المسلمونَ أولَ ما عرفوه في سياق "علم مصطلح الحديث"، وتحدّث عنه الجاحظُ، والكنديُّ، والفارابيُّ، والشَّهابُ العمريُّ، والجرجانيُّ، وغيرهم الكثير ممّن قالوا بمعرفة المصطلح بمسمّياتٍ أخرى¹، وقد اشتهر عن المسلمينَ لفظَ (الاصطلاح) أو المعنى الاصطلاحِيَّ، ويُقصدُ به نقلُ اللفظِ من معناه اللغويِّ إلى معنىٍ آخرَ تنفقُ عليه طائفةٌ مخصوصةٌ من العلماءِ أو المُفكرين.²

وظائفُ المصطلحِ

يقومُ علمُ المصطلحِ بجملةٍ من الوظائفِ المُختلفةِ التي تتمحورُ في مجالاتٍ شتى، منها:³

1. المجالُ المعرفيُّ والمعلّوماتيُّ: فالمصطلحُ؛ لغةً، يعني العلمُ والمعرفةُ، ولا وجودَ لعلمٍ دونَ مصطلحاتٍ، وهو تراكمٌ مقوليٌّ يكتنزُ وحدَه نظرياتِ العلمِ وأطروحاته؛ لأنَّ العلمَ لدى بعضِ الباحثينَ ليسَ في نهايةِ أمره سوى مصطلحاتٍ أُحسنَ إنجازها، وعليه فَمِنَ الصَّعبِ تخيُّلِ علمٍ قائمٍ دونَ جهازٍ اصطلاحِيٍّ؛ لأنَّ بينَ العلمِ والمصطلحِ لحامًا هو كالتَّماهي الذي يقومُ بينَ الدالِّ والمدلولِ في الأسماءِ اللغويَّةِ الأولى.
2. المجالُ اللسانيُّ: فالمصطلحُ يكشفُ مدى عبقريةِ اللُّغة، واتِّساعِ جذورها المُعجمية، وتعدُّدِ طرائقها الاصطلاحية، في استيعابِ المفاهيمِ المُتجدِّدةِ في شتّى الاختصاصاتِ.
3. المجالُ التَّواصلِيُّ: فالمصطلحُ أساسُ التَّواصلِ، وهو نُقطةُ الضَّوءِ الوحيدةُ التي تُضيءُ النَّصَّ، حينما تتشابكُ الخيوطُ المُظلمة، وبدونه يعمى الفكرُ.

¹ يُنظر: خسارة، ممدوح، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ص 11-31.

² يُنظر: المرجع نفسه، ص 14.

³ يُنظر: النويري، محمد، المصطلح اللساني النقدي، ص 9.

فالمصطلح في توظيفه في أيّ فنٍ معرفيٍّ ضمنَ سياقِه الذي وُضِعَ له، وسببِيته الأولى؛ يخلقُ إبداعاً، وقنواتٍ معرفيّةً سليمةً، وإلا فسيفقدُ فاعليّته خارجَ سياقِ أهلِ ذلك الاختصاص، وهو ما نجدُه في سياقاتٍ بلاغيّةٍ متعددة.

4. المجال الحضاريّ: اللغة الاصطلاحية لغةٌ عالميّةٌ بامتياز، فهي مُلتقى الثقافات الإنسانية، والجسرُ الحضاريّ الذي يربطُ لغاتِ العالم بعضها ببعض، وتتجلى الوظيفةُ في آليّةِ الاقتراضِ التي لا غنى لأية لغةٍ عنها؛ حيثُ تقترضُ اللغاتُ بعضها من بعضٍ ألفاظاً تظلُّ شاهداً على حضورِ لغةٍ ما حضوراً تاريخياً، ومعرفياً، وحضارياً، في نسيجِ لغةٍ أخرى، وتتحوّلُ بعضُ المصطلحات، بفعلِ الاقتراض، إلى كلماتٍ دوليةٍ من الصعْبِ احتكارها من قِبَلِ لغةٍ معيَّنة، ومن الصعْبِ أن تُنسبَ إلى لغةٍ بذاتها، فيتحوّلُ المصطلحُ إلى وسيلةٍ لغويةٍ، وثقافيةٍ، للتقاربِ الحضاريّ بين الأممِ المختلفةِ، ولو ذهبنا إلى المصطلحاتِ التي باتت مشتركةً بين الدولِ لأحصينا منها الكثير، إلا أن مقامَ بحثنا لا يتسعُ لذلك.

إنّ من الثابتِ أنّ المصطلحاتِ هي رحيقُ العلوم، فهي خلاصةٌ معرفيّةٌ من المفروضِ أن تمثّلَ صوراً مُصغّرةً وافيةً للمفاهيم التي تُعبّرُ عنها؛ حيثُ تنوبُ الكلمةُ الاصطلاحيةُ الواحدةُ عن عشراتِ الكلماتِ اللغويةِ الغائبةِ، والتي من شأنها أن تُعرّفَ المفهومَ المعرفيَّ المرجوَّ تقديمه، بالتالي فإنّ وضعَ المصطلحاتِ يُمثّلُ حالةً لغويةً خاصّةً من حالاتِ الطوارئِ الدلاليّةِ القصوى، واستنفارِ شتى الآلياتِ التي يُتيحها النظامُ العامُ للغة.¹

إنّ وضعَ المصطلحاتِ ليس بالأمرِ الهينِ؛ لأنه يتطلبُ تمكناً من المادّة، وفقهاً في اللغة، وإحاطةً بالتاريخ، ووقوفاً على النشاطِ المرادِ حياكةً مصطلحٍ بمقاسِ يوائمُ الحالةَ الموصوفةَ بشكلٍ دقيقٍ، ولقد جرّت العادةُ أن يُقيّدَ المصطلحُ بجملةٍ من الشّروطِ العامّةِ التي تُميّزه عن الكلماتِ اللغويةِ العاديةِ، كأنّ يكونَ قصيراً لا يتجاوزُ الكلمةَ الواحدةَ، ويمكنُ أن يكونَ -استثنائياً- عبارةً قصيرةً يُعرّفها معجمُ علمِ المصطلحِ بأنّها: "المصطلحُ المتكوّنُ من عدّةِ كلماتٍ إملائيّة"²، ولا بدّ أن يكونَ

¹ يُنظر: وغيلسي، يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي الجديد، ص96.

² مجموعة مؤلفين، معجم مفردات علم المصطلح، ص235.

ذَلَقًا خَفِيفًا عَلَى لِسَانِ الْمُتَلَفِّظِ، وَوَاضِحَ الْمَفْهُومِ، أُحَادِيَّ الدَّلَالَةِ، دَقِيقًا، وَأَنْ يَصِلَ الدَّلَالَةُ
الاصْطِلَاحِيَّةَ بِالدَّلَالَةِ اللُّغَوِيَّةِ، وَأَنْ يِرَاعِيَ خِصَائِصَ الْبِنْيَةِ الصَّوْتِيَّةِ لِللُّغَةِ، مَعَ إِخْضَاعِهِ قَدْرَ
الإِمْكَانِ - لِلصِّيْغِ وَالْمَوَازِينِ الصَّرْفِيَّةِ الْقِيَاسِيَّةِ الْمُتَعَارَفِ عَلَيْهَا؛ حَتَّى يَسَهَّلَ إِدْرَاكُ دَلَالَتِهِ الْعَامَّةِ،
مِنْ خِلَالِ الصِّيْغَةِ الصَّرْفِيَّةِ الْمُجَرَّدَةِ، وَأَنْ يُوَضَّعَ بِحَسَبِ طَرَائِقِ الْوَضْعِ الْاصْطِلَاحِيِّ وَأَيَاتِهِ،
تَبَعًا لِأَوْلَوِيَّاتِهَا فِي النِّسِيجِ الْأَصِيلِ لِرُوحِ اللُّغَةِ.¹

وَبَعْدَ اسْتِيفَاءِ مُجْمَلِ هَذِهِ الشَّرُوطِ، تَبْقَى حَيَاةَ الْمِصْطَلَحِ مَرْهُونَةً بِمَدَى الْإِتْفَاقِ عَلَيْهِ، وَحِجْمِ
اسْتِعْمَالِهِ، وَدَرَجَةِ شِبُوعِهِ.

عَلَى ضَوْءِ هَذِهِ الْمَعَالِمِ، نَجِدُ أَنَّ هُنَاكَ مَحَدَّدَاتٍ مَعْيَارِيَّةً تَجْعَلُ الْمِصْطَلَحَ فِي أَفْقٍ وَاضِحٍ أَمَامَ
النَّاسِ، وَعَلَى دَرَجَةٍ مِنَ التَّقْبَلِ وَالتَّجْرِبِ إِلَى الْاسْتِقْرَارِ.

وَقَدْ حَدَّدَ عِدَّةٌ مِنَ الْبَاحِثِينَ قَوَاعِدَ أُسَاسِيَّةً فِي هَذَا الْمَجَالِ، تَقُودُ إِلَى وَضْعِ مَنْطِقِيٍّ وَمَقْبُولٍ
لِلْمِصْطَلَحِ، يَقُومُ فِي مَجْمَلِهَا عَلَى شَرْحِ دَلَالِيٍّ لِلْمِصْطَلَحِ الْجَدِيدِ، وَالِاسْتِعَانَةَ بِالتَّرَاتِ الْعَرَبِيِّ
الإِسْلَامِيِّ؛ لِتَرْجِيحِ الْمِصْطَلَحِ الْمُنَاسِبِ مَا أَمْكَنَ، وَمِرَاعَاةَ مَبْدَأِ أَمْنِ اللَّبْسِ، وَالِابْتِعَادَ عَنِ
الْمِصْطَلَحَاتِ الَّتِي تَحْمَلُ دَلَالَاتٍ مَزْدُوجَةً، وَالِاقْتِصَارَ عَلَى مِصْطَلَحٍ وَاحِدٍ لِلْمَفْهُومِ، وَإِثَارَ اللَّفْظَةِ
المَأْلُوفَةِ عَلَى اللَّفْظَةِ النَافِرَةِ، وَالْمُلَائِمَةَ، وَحَسْنَ التَّدَاوُلِ، وَغَيْرَهَا الْكَثِيرِ مِنَ الْقَوَاعِدِ الَّتِي تُعَزِّزُ
مِنْ وَجُودِ مَنْهَجٍ عِلْمِيٍّ لَوْضْعِ الْمِصْطَلَحِ.²

وَقَامَتِ نَدْوَةٌ عِلْمِيَّةٌ نَظَرَتْ لِلْمَعَايِيرِ الَّتِي يَجِبُ تَبْنِيَّهَا؛ عِنْدَ وَضْعِ الْمِصْطَلَحَاتِ الْجَدِيدَةِ، وَأَقْرَبَتْهَا
ضَمْنَ شِعَارِ (نَدْوَةٌ تَوْحِيدِ مَنْهَجِيَّاتِ وَضْعِ الْمِصْطَلَحِ الْعِلْمِيِّ الْعَرَبِيِّ)، وَالَّتِي نَظَّمَهَا مَكْتَبُ تَنْسِيقِ
التَّعْرِيبِ التَّابِعِ لِلْمَنْظَمَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلتَّرْبِيَّةِ وَالثَّقَافَةِ وَالْعُلُومِ، بِالرِّبَاطِ عَامَ ١٩٨١م، حَيْثُ تَمَيَّزَتْ هَذِهِ
الْمَبَادِيُّ بِشُمُولِيَّتِهَا، وَقَدْ أوردَهَا فَهْمِي حِجَازِي فِي كِتَابِهِ الْأَسْسُ اللُّغَوِيَّةَ لِعِلْمِ الْمِصْطَلَحِ.³

¹ مجموعة مؤلفين، معجم مفردات علم المصطلح، ص 220-222.

² يُنظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ص 12-14.

³ يُنظر: حجازي، محمد فهمي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ص 251-153.

وعليه يتمّ الوضعُ الاصطلاحيّ عبرَ المعاييرِ الآتية:¹

1. المعيارُ المعجميّ: أي علاقةُ الدالِّ الاصطلاحيّ بجذره اللّغويّ المُعجميّ.
 2. المعيارُ الدلاليّ: أي دقّةُ المفهوم، ووضوحُ الدلالة.
 3. المعيارُ المورفولوجيّ: أي الجانبُ الشكليّ للبناءِ المصطلحيّ، وما يستتبعه من اقتصادٍ لغويّ، وامتنالٍ للنظامِ النحويّ والصرفيّ للغة.
 4. المعيارُ الفقه لغويّ: أي مدى امتثالِ المصطلحِ لخصوصيّاتِ اللغةِ العربيّة، وخضوعه لألويّاتِ طرائقِ الوضعِ اللغويّ (كما حدّدها فقه اللغة) من اشتقاق، ومجاز، وإحياء، وتعريب، ونحت.
 5. المعيارُ التداوليّ: أي مدى شيوعِ المصطلحِ بالقياسِ إلى مصطلحاتٍ أخرى تترادفُ معه دلاليّاً، وتقاسمه محورَ الاستبدال؛ ذلك أنّ المصطلحَ يُبتكرُ فيوضع ويثبت، ثمّ يُقدّفُ به في حلبةِ الاستعمال، فإمّا أن يروجَ فيثبت، وإمّا أن يكسدَ فيختفي، وقد يُدلى بمصطلحين أو أكثرٍ لمُتصوّرٍ واحد، فتتسابقُ المصطلحاتُ الموضوعيّة وتتنافسُ في سوقِ الرواج، ثمّ يحكمُ التداولُ للأقوى فيستبقيه، ويتوارى الأضعف، لأنّ ما يُقرّرُ حياةَ المصطلحِ هو الاستعمالُ، وليسَ الوضعُ، فالوضعُ هو بمثابةُ الولادة، وليسَ كلُّ مولودٍ يُكتَبُ له العيشُ والحياة، لأنّ العيشَ يقرّره تعاملُ المجتمعِ معَ المولودِ الجديد، ويتعهّده بالرّعاية والعناية، والمصطلحُ الذي يلقي القبولَ والاستعمالَ من الجمهورِ هو الذي يحظى بالبقاء والاستمرار.
- فيما تقدّم، فمنا بعرضٍ مقتضبٍ عن المصطلحِ وآليّةِ استحداثه، ودواعي وجوده في البيئَةِ العلميّةِ بطريقةٍ تتناسبُ الحدثَ العلميّ، وبما يخلقُ حضوراً جذاباً لافتاً للأذهان.

¹ يُنظر: المسدّي، عبد السلام، اللسانيات وعلم المصطلح العربي، ص 17.

ماهية الفكر الإسلامي المعاصر

يقتضي تحديداً هذا المعنى أن نوضح ابتداءً معنى كلمة فكر، باعتباره عملاً إنسانياً يخضع للمنتج الذهني الذي يخلقه العقل البشري.

في اللغة، جاءت مادة (فَكَرَ) عند ابن فارس بمعنى: تردّد القلب في الشيء، ورجلٌ فكّير: كثيرُ الفكر، ويُقالُ تفكّر: إذا ردّد قلبه معتبراً¹، أما في لسان العرب، فقد جاءت بمعنى: إعمالُ الخاطر في الشيء²، وفي المعجم الوسيط: "الفكرُ مقلوبٌ عن الفك، لكن يُستعملُ الفكرُ في الأمور المعنوية، وهو فركُ الأمورِ وبحثها للوصولِ إلى حقيقتها"³.

في الاصطلاح، وردَ الفكرُ عندَ الراغبِ الأصفهانيِّ بأنّه: قوّةٌ مُطرّدةٌ للعلمِ إلى معلوم، وجوّالانٌ تلكَ القوّةُ بحسبِ نظرِ العقل، وذلكَ للإنسانِ دونَ الحيوان، ولا يُمكنُ أن يُقالَ إلاّ فيما يحصلُ له صورةٌ في القلب.⁴

وعرّفه طه جابر العلوانيُّ بأنّه: اسمٌ لعمليّةٍ تردّدِ القوي العاقلة المُفكّرة في الإنسان، سواءً أكان قلباً أم روحاً أم ذهنًا، بالنظرِ والتدبّر؛ لطلبِ المعاني المجهولة من الأمورِ المعلومة، أو الوصولِ إلى الأحكام، أو النسبِ بين الأشياء.⁵

إنّ، فالفكرُ مجموعةٌ من العمليّات التي يقوم بها العقلُ البشري، وتجعله قادراً على تكوينِ العالمِ الذي يعيشُ فيه الإنسان، وبناءً على ذلكَ يصبحُ عالماً به، وقادراً على التعاملِ معه بفاعليّةٍ أكبر، بهدفِ الوصولِ إلى الأهدافِ والخططِ والرغباتِ المراد تحقيقها، فهو الطريقةُ التي تتحركُ بها نفسُ الإنسانِ بينَ المجالاتِ المختلفةِ للواقع، وكلّ ما هو منطقيٌّ ومعقولٌ للعقلِ البشري، في سبيلِ التأمّلِ والكشفِ عن المعقول، بالإضافةِ إلى أنّه مجموعةٌ من الأعمالِ التي يقومُ بها العقلُ في

¹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة فَكَرَ.

² ابن منظور، لسان العرب، مادة فَكَرَ.

³ يُنظر: إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مادة فَكَرَ.

⁴ يُنظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مادة فَكَرَ، ص 83، ص 643.

⁵ يُنظر: العلواني، طه جابر، الأزمة الفكرية، ص 27.

المعرفة؛ من أجل الكشف عن المجهول، والعملية التي يتم بها نقل الحقيقة إلى الدماغ من خلال استخدام الحواس المختلفة، والعمل على ربطها بالمعلومات السابقة من أجل تفسيره، أو إصدار حكم عليه.¹

أما الفكر الإسلامي المعاصر، فتتسع دلالاته ليشمل كل جهد عقلي بذله علماء المسلمين مرتبطين فيه بمصادر الإسلام، ومستهدفين توضيح نظريته للإنسان وللكون، مساوياً لمصطلح الفلسفة الإسلامية في فضاء معرفي يرتبط بمرونة الإسلام، مع إنتاج مفاهيم تتناسب مع كل زمان ومكان.²

يُعبّر الفكر الإسلامي عن العمل العقلي؛ لتكثيف الواقع مع النصوص المقدسة، ويعمل هذا في إطار مرجعي ومسار عقلي في التفاعل مع النصوص، فهو يتحرك في مسار التفاعل بين العقل والنص والبيئة الثقافية، بمعنى أن هناك ثلاث دوائر تُحدّد مسار هذا الفكر، وهي: النص الديني المقطوع بثبوته مع العقل، المستند على الدليل، والبرهان، والتجربة، والواقع، والبيئة التي يتعاطى معها العقل المكتسب من التجربة والخبرة العملية، أو الملاحظة الظاهرة، مع الاستناد إلى البراهين، وطرق الاستقراء، والقياس.

وعلى الصعيد الاستقرائي، يمكننا تعريف الفكر الإسلامي، بأنه:

نتاج العقل المسلم من مفاهيم مرتبطة بعملية التحليل والاستدلال، من المرجعية الثابتة للمسلمين (الكتاب والسنة)، في المعارف الكونية التي تتصل بالكون، وخالقه، والمجتمع والإنسان، ومحاولة ذلك العقل نقل الوحي من حالة الكمون والسكون إلى الحركة، والتغيير، والبناء.³

إنّ هذا التعريف نلمسه في التثبيات المختلفة الصادرة عن دور الفكر الإسلامية والمقّدين له، من العلماء والدّارسين في فروع العلوم الإسلامية، وبناءً على هذا التعريف يدخل في مجال الفكر

¹ يُنظر: نعمان، ساجد صبري، مفهوم العلم في الفكر الإسلامي، مج1، مجلة الأستاذ، العدد 209، 2014م.

² يُنظر: التوبة، غازي، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، ص8-ص11.

³ يُنظر: عبد الحميد، محسن، قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر، ص9.

الإسلامي، كل العلوم الإسلامية ابتداءً من التفسير، وعلوم الحديث، والفقه وأصوله، وعلم الكلام، والعقائد، والدراسات اللغوية التي تخدم وترتبط بالمصادر الإسلامية.

ومع هذا الشمول للفكر الإسلامي، إلا أن الاصطلاح استقرّ على ارتباط علم الكلام* والعقائد وما تعلق بهما بالفكر الإسلامي، وأصبح مصطلح الفكر الإسلامي يرتبط بالدراسات التي تعنى بالعقيدة والدفاع عنها، ودراسة الأديان، والفلسفة، وعلم الكلام، والدراسات القرآنية المتخصصة بالمصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالحركة الفكرية، وكذلك ارتبط بالفكر الإسلامي دراسات الفرق، والمدارس الكلامية، والميل والنحل، والتاريخ الذي يؤرخ لنشوتها.

ويرتبط بالفكر الإسلامي كذلك، تطور العلوم والدراسات المعاصرة، والمفاهيم والأفكار السائدة في العصر الحديث، وما تثيره من تحديات ومشكلات فكرية تواجه المفاهيم الدينية والإسلام على وجه الخصوص، وفي العصر الحديث شمل الفكر الإسلامي التحديات المعاصرة التي واجهته، وردود العلماء المسلمين عليها، مثل الإسلام السياسي، والعلمانية، والحداثة، والداروينية، وغيرها.¹

إن الفكر الإسلامي، من حيث هو منتج، علمي عملي، للمسلمين، استمدّوه من منابع التمثيل الديني من نبي، وقرآن، وشريعة، وكل ما يتصل بالله سبحانه وتعالى، والعالم، والإنسان، الذي يُعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً، أو كل ما ألفه علماء المسلمين في شتى العلوم الشرعية وغير الشرعية، بغض النظر عن الحكم على مدى ارتباط هذا النتاج الفكري بأصل العقيدة الإسلامية، أو نتاج الفكر الذي تصدى للفلسفات والنظريات الغربية ناقداً لها، وواضعاً البديل الإسلامي محلها، أو كل نتاج للعقل البشري الموافق لمنهج الإسلام.²

* علم الكلام: هو علم إقامة الأدلة على صحة العقائد الإيمانية، فقد عرف علماء الكلام ذلك العلم بأنه: علم يُقَدَّر به على إثبات العقائد الدينية مكتسبة من أدلتها اليقينية: القرآن والسنة الصحيحة، لإقامة الحجج والبراهين العقلية والنقلية ورد الشبهات عن الإسلام. (إبراهيم الباجوري، تحفة المرید على جوهرة التوحيد، ص38).

¹ يُنظر: الكيلاني، رعد، الفكر الإسلامي، ص5.

² يُنظر: عبد الحميد، محسن، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ص7.

ويُعدّ الفكر الإسلاميّ بناءً مُتماهياً، فكانت مساحته تستوعبُ كلَّ المفاهيم المرتبطة بالإسلام بوصفه ديناً سماويّ وكهويّة، وتربطُ بين الإسلام كدينٍ وحياة الإنسان، وتعطيه الحلول للمشاكل التي يواجهها، والتحديات التي تحاولُ إعاقة والتصدي له وتعطيله، ولكنّ هذا الفكر واجهَ مُشكلاتٍ عدّة تشكّلت مع الإطار العامّ لاتجاهاته، مثل: الاتجاهات النصيّة، والاتجاهات الإشرافيّة، كما واجه في كلِّ عصرٍ مشكلاتٍ سلبيةً تحاولُ التخلُّصَ من الالتزام القيميّ، أو يصطدمُ بالمفاهيم الخاطئة أحادية الاتجاه التعصبيّة والطائفية، أو الغلوّ العقليّ والروحيّ، أحدهما أو كلاهما.¹

بهذا، فإنّ كلّ فكرٍ بشريّ نتجَ عن فكرٍ مستقلّ، ولم ينطلقَ من مفاهيم الإسلام الثابتة القاطعة في القرآن الكريم والسنة النبويّة الصحيحة، لا يمكنُ وصفه بأنه إسلاميّ، وليسَ من المنطق أن يُحسبَ فكرٌ ما على الإسلام، وهو ليسَ بإسلاميّ، بل نصّفه بأنه فكرٌ عامّ لم ينطلقَ من الإسلام، وإنّما انطلقَ من أديانٍ وعقائدٍ ومناهجٍ أخرى، تقتربُ حيناً، وتبتعدُ أحياناً أخرى.²

وفي الإطار نفسه، نجد أنّ الفكر الإسلاميّ عبارة عن تلك المنظومة المفاهيميّة، والفكرية، والعالميّة، والثقافيّة، والفلسفيّة، والحضاريّة، التي يُنتجها الفقيه، أو المفكّر، أو الفيلسوف، أو المُتقف، اعتماداً على فهم النصّ وفق الضوابط الشرعيّة، وفهم الواقع ببصيرة قرآنيّة تشريعيّة.³ وعليه، فإنّ الإنتاج الفكريّ والعالميّ والثقافيّ، الذي يُنتجه المفكّرون، والفُقهاء، والمُتقفون الإسلاميّون، الذين يعتمدونَ في إنتاجهم واجتهادهم على فهم النصوصِ للواقع والعصرِ ومُتطلباتِ كلِّ منهما واحتياجاته، هو فكرٌ إسلاميّ.

من كلّ ما سبق، نرى أنّ الفكر الإسلاميّ يتمحورُ حولَ نقاطٍ مُشتركةٍ من الجُهدِ العقليّ، والاجتهاد، والاستنباط، والمُحصّلة الفكريّة، على مدارِ الزمّن الإسلاميّ وإلى الآن، ومن الضوابط المنهجية والمرجعية الإسلامية، وضمن العلوم النظرية غير التجريبيّة، أيّ ما يُسمّى

¹ يُنظر: الكيلاني، رعد، الفكر الإسلامي، ص19.

² يُنظر: عبد الحميد، محسن، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ص7.

³ يُنظر: سليمان، محمد فاتح، معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر، ص133.

بالعلوم الشرعية المرتبطة من الناحية الزمنية بالواقع المعاصر، فكل ما سبق من تأويلات وتوجيهات تعريفية للفكر الإسلامي منوطة بالزمن المعاصر، والواقع المعيش من حيث الرؤية، والعطاء، والمرجعية، والإشكاليات، والمشاكل، والقضايا.

وفي هذا المنحى؛ يخدم الفكر الإسلامي الزمن المعاصر، وينشغل بقضايا تتعلق بالواقع، مثل: إحياء الفهم الصحيح للإسلام، وتصحيح المفاهيم الخاطئة التي أورتتها عهود انحطاط المسلمين وتأخرهم، والنقد الذاتي، وتقديم الحلول الإسلامية للمشكلات المعاصرة، وفيها نقد الحضارة الغربية، ومذاهبها المعاصرة، وشبهاتها التي ألحقتها ظلماً وجهاً بالإسلام والمسلمين، أو مما وقع فيه المسلمون من جهل، وتخلف، وعنف، وعدم تسامح، وغيره.

هذا الفكر الواسطي القائم على البحث عن الحقيقة، ينمو ويستمر في أجواء الحرية الفكرية، والحركة العلمية، والوعي الإيماني المرتبط بمشروع حضاري؛ ليرسي دعائم حضارة إيمانية تتميز بالشهود والوعي الحضاري، لكن، إبان الحرب العالمية الثانية تدخلت تيارات ونزعات في المجتمع الإسلامي لم تدخل دخول الواغل الطفيلي، ولا العدو الظاهر، بل دخول النصير المنجد، والمستنصر المسعف.¹

في ذلك الوقت، حيث كان العرب يُفتشون عن مسوغ لخلق مركزية أساسية في المجتمع العام، والانفصال عمّن كان يشترك معهم بالمشترك الديني - الأتراك -، ظهر الاتجاه القومي عند العرب ردّ فعل غدته عوامل خارجية، واستثمرته لمصلحتها، ثم وُضِعَ في فلسفة معينة بدوافع عديدة، فالحقوق الاقتصادية مثلاً، كانت تدق في أذهان الكلّ العربي، في زمن كانت مصلحة الشعب العربي، وبعض الشعوب الإسلامية، من وجهة السياسة الدولية في الجانب الذي تقف فيه الدول الاشتراكية.²

والخلاصة أنّ هذه التيارات انتهزت فرصاً مناسبة، وظروفاً اجتماعية مواتية، واستفادت كذلك من فرصة أنّ الإسلام كان قد انحسر خلال عصور الانحطاط عن الساحة العامة، وحالت بين

¹ ينظر: المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 7.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 8.

الناس ومفاهيمه الاجتماعية السامية، ومعالمه الرئيسية، حواجز كثيفة من الجهل والتشويه والشوائب الغريبة عنه، وتقلص في نفوس المسلمين وضمُر، حتى عادَ بالمعنى الأوروبي، أي مجموعة عقائد تتعلّق بما وراء هذه الدنيا، ومجموع شعائر تعبدية، وكأنّ معانيه النضالية لتحرير البشر، والاجتماعية لإقامة مجتمعٍ عادلٍ سعيد، قد طُمِست أو كادت، أو جُعِلت على الأقل في المرتبة الثانية بعيدة عن الحياة.¹

وحين بدأ الإسلام يستيقظ، ويستعيد قوّته وصفاءه ومعانيه العميقة، ويمتدّ إلى الساحة الاجتماعية، وأخذت نبتته تظهر وتتمو؛ لتحلّ محلّ التيارات الدخيلة في علاج المشكلات، كانت تلك التيارات قد اشتدت واستحكمت أمرها وصلب عودها، وأصبح التغلب عليها أمراً صعباً، يحتاج إلى فترة غير قصيرة من الزمن.²

يملك الفكر الإسلامي إمكانات التجديد والحضور المستمر؛ لأنّ النصوص الشرعية التي تعتبر مصادرَ أساسيةً للفكر الإسلامي أناطت بالعقل البشريّ مسؤولياتٍ جسمية، واطمأنت إلى سلامة اختياراته، ووضعت له قواعد و ضوابط؛ لكي تكون رحلته في البحث، والاستنتاج، والاستنباط، محكمةً بمؤشرات الوقاية من الخطأ والضلال، ومطوّقةً بكلّ أسباب السلامة.

والإنسان هو أداة التجديد والعودة بالحضور الإسلامي من جديد، وهو الغاية من كلّ تجديد، وعودته مؤشراً على نضج الممارسة العقلية، وتحمل الإنسان لمسؤوليته في التعبير عن تجربته الذاتية، ورؤيته المتجددة لقضايا عصره، فإذا مارسَ هذا الحقّ المشروع بحرية وشجاعة كان مؤهلاً لحمل المسؤولية، وإنّ تقاعسَ عن ذلك؛ لجهل، أو عجز، أو خوف، كان جديراً بأن يكون في مؤخرة الصفوف.

في النهاية، يجب أن ندرك أنّ الفكر الإسلامي فكرٌ بشريّ يكتنفه القصور، ومحكومٌ بزمانه وبقدرات الإنسان المحدودة، ولا يختلف عن الفكر الإنسانيّ من حيث قابليته للتجديد، ومن حيث خصائصه الإنسانية إلا من حيث الاستمرارية، فهو فكرٌ بنائيٌّ يمتازُ بذانيته المتبلورة في الهيئة

¹ ينظر: المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 8-12.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 12.

المصدر، والثبات، والاستمرار، وأخلاقية الأهداف، وبغايته الإنسانية المتبلورة في تنظيم المجتمع ورفقيته، ومُحاربة الأسطورة في مجال العقيدة.

ماهية اللسانيات

في اللغة، للفظ لسان معانٍ كثيرة في المعجمات العربية، فيرى ابن فارس أن اللام والسين والنون، أصلٌ واحدٌ يدل على طول لطيف في عضو أو في غيره، واللّسن جودة اللسان والفصاحة، واللّسن هي اللغة.¹

أما في لسان العرب، فاللسان هي اللغة والرسالة، ولكل قوم لسنٌ أي لغة يتكلمون بها، واللّسن: الكلام واللغة.²

وكذا في المعجم الوسيط، فاللّسن: الكلام واللغة.³

أما في الاصطلاح، فهي العلم الذي يدرس اللغة الإنسانية دراسة علمية تقوم على الوصف ومعاينة الوقائع بعيداً عن النزعة التعليمية والأحكام المعيارية، والمقصود بالدراسة العلمية هو التوفر على قدر معين من المنهجية والشمولية التي تتيح بالإحاطة الموضوعية بكل مفاصل المادة اللغوية.⁴

إنّ اللسانيات تهدف في عرضها العام إلى وصف اللغات وتبيان القوانين التي تحكمها عن صيرورتها وتنظيمها الداخلي، ووظيفة عناصرها الجزئية في ضوء مفهوم الكل أو البنية العامة، بالإضافة إلى سرد تاريخ الأسر اللغوية، وبناء اللغة الأم كل ما أمكن ذلك.⁵

ترجع بداية اللسانيات بوصفها علماً غربياً حديثاً إلى القرن التاسع عشر، ويصعب تحديد كيفية انتقال الفكر اللغوي الغربي في الوطن العربي، ولكن مما لا شك فيه أنه كان نتيجة احتكاك

¹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة لسن.

² ابن منظور، لسان العرب، مادة لسن.

³ أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مادة لسن.

⁴ محمد، أحمد قدور، مبادئ علم اللسانيات، ص15.

⁵ ينظر: بوقرة، نعمان، اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، ص11.

الدارسين العرب بالحضارة الغربية، الذين حاولوا عرض ما توصل إليه علماء الغرب في دراسة اللغة، وكانوا يعتمدون على الترجمة من كتب المستشرقين لتستمر الدراسات اللسانية العربية في فوضى المنهج ما بين النظرية اللغوية العربية القديمة والمناهج الغربية الحديثة، فالبحت اللغوي وإن انشد إلى التراث اللغوي العربي، إلا أنه لم يكن بعيداً عن مستجدات الدراسات اللغوية في الغرب، التي برزت بعض مظاهرها عند مجموعة من المفكرين، حاولوا تحديث الفكر العربي من خلال وصله بالحديث من النظريات والعلوم وإخراجه من عزلته.¹

إنّ موضوع اللسانيّات العامّة على وجه الحصر، وبطبيعة الحال هو اللغة الطبيعيّة أو اللغة البشريّة، وإن شئنا الدقّة هو الوقوف على السمات المشتركة بين مجمل اللغات، سواء تعلّقت هذه السمات بالجانب المعجميّ أو الدلاليّ، أو الجوانب الصوتيّة أو التركيبية أو غيرها.

وبلا شك إنّ لكلّ لغة سماتها أو خصائصها اللسانية؛ ولكنّ هذا لا يفي وجود خصائص مشتركة بين اللغات، والمشارك بين اللغات هو الأداء اللغويّ ذاته، باعتبار أنّ اللغة قائمة على الكلام وعلى التعبير وعلى التواصل، وهي قائمة على بنية واضحة، أو على نظام لسانيّ يشتمل على أنساق مضبوطة، وإن اختلفت هذه الأنساق من لغة إلى أخرى قليلاً أو كثيراً.

والكلام البشري مبدؤه واحد، باعتباره أصواتاً دالّة، وهذه الأصوات بحاجة إلى التآليف فيما بينها؛ لتنشأ منها كلمات أو وحدات دالّة، ولتنشأ عن هذه الكلمات عبارات أو جمل أو نصوص لها دلالاتها ولها مقاصدها، يُعبّر بها كل فردٍ عن مقاصده.

والكلام دقّ صوتيّ يتحكّم فيه المتكلّم بالتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، وتصحّبه نبرة أو نبرات دالّة، مثلما تصحّبه تعبيرات الوجه، وحركة الجسم واليدين، وقد تختلف طبيعة الكلام باختلاف المتخاطبين أو المتخاطبين، وباختلاف الموضوع والمقاصد الحاصلة من وراء الكلام، وقد يكون الكلام عامياً أو فصيحاً، وقد يكون حسناً أو قبيحاً، وقد يكون حقيقياً أو مجازياً، وقد يأخذ أشكالاً شتى يُمليها المقام والمقال.²

¹ إسماعيل علوي، حافظ، دراسة تحليلية في قضايا التلقي وإشكالاته، ص42.

² محمد، أحمد قدور، مبادئ علم اللسانيات، ص18.

تدرس اللسانيات اللغة دراسة ترانتيية، بمعنى أنّ اللغة مستوياتٌ متراتبية يتم تحديدها من وحداتها الأساسية، فالوحدة الصوتية الصغرى وهي وحدة المستوى الصرفي، والكلمة هي أصغر وحدة في مستوى المعجم، والجملة هي وحدة المستوى النحوي، والنص هو الوحدة الكبرى على مستوى الدلالة، وهكذا.¹

ويتألف النص من الجمل، والجمل من الكلمات، والكلمات من الوحدات الصرفية، والوحدات الصرفية من الوحدات الصوتية.

وتقوم الترانتيية على الأسس الآتية:²

1. يدرس المستوى الصرفي بنية الكلمة وتشكلها من وحدات صرفية، ويدرس المنظومة الصرفية في اللغة انطلاقاً من أنها تتألف من وحدات ومقولات وبنى صرفية تتجسد في وحدات صرفية وما تنتج من صيغ بعد التحام الوحدات الصرفية الأولية.

2. يدرس مستوى المعجم متن اللغة أي ثروته من الكلمات، من حيث جمعها واشتقاقها وولادتها وتحديد دلالتها، وتعد الكلمة المفردة وحدة هذا المستوى.

3. يدرس مستوى التراكيب (النحو) العلاقات الداخلية بين الوحدات اللغوية، والطرائق التي تتألف بها الجمل من الكلمات، بعد أن تكونت الكلمات من الوحدات الصرفية، والوحدات الصرفية من الوحدات الصوتية، وتعدّ الجملة أصغر وحدة تركيبية يمكن لها أن تنقل معلومة، وتتألف من مسند ومسندٍ إليه.

4. يدرس المستوى النحوي التراكيب الأصغر من الجملة والأكبر منها أيضاً.

5. يُتَوَجَّه مستوى الدلالة مستويات اللغة فهو يقف على قمتها ترانتيياً، ويدرس بنية الدلالة اللسانية المشكّلة في المستويات الأدنى (النحو والمعجم والصرف والصوت) وتتعلق الدراسة الدلالية من العلاقة اللسانية بدالها ومدلولها في علاقتهما بمرجع العلامة.

¹ محمد، أحمد قدور، مبادئ علم اللسانيات، ص18.

² المصدر نفسه، ص19-22.

واللدلالة وحدة صغرى هي الجملة بعد أن اكتسبت بنيتها النحوية مكوناً دلاليًا، ووحدة كبرى هي النص الذي تتسم دلالاته بالكلية والتواصلية، ويحدد في الدلالة أيضًا أصغر عنصر دلالي مجرد يقوم بوظيفة التمييز بين الدلالات، ويتم تحديد الدلالة من خلال تحليل المكونات الدلالية، وهو تحليل يقوم على وصف الوحدة الدلالية انطلاقًا من السمات المعنوية المميزة التي تشترك فيها مع وحدات المستوى اللغوي ذاته، فكلمة رجل في مستوى المعجم تحمل مكونات دلالية: حي، إنسان، بالغ، ذكر (وتشترك في ثلاثة منها مع كلمة امرأة) حي إنسان بالغ أنثى، ومن هذه المكونات الدلالية تكون دلالة الكلمة الأساسية القابلة للاستدلال.¹

تشكل الوحدات الدلالية حقولًا دلالية، والحقل الدلالي مجموعة وحدات ترتبط فيما بينها دلاليًا، فهي مجموعة من المفاهيم تتبني على علاقات لسانية مشتركة، ويمكن أن تكون بنية فرعية في المنظومة الدلالية، فاللون مثلًا، حقل دلالي يجمع الأحمر والأزرق والأصفر والأخضر والأبيض، ومفهوم الهيمنة، حقل دلالي يجمع السلطة والنفوذ والسيطرة والسيادة والطغيان والتسلط.²

¹ محمد، أحمد قدور، مبادئ علم اللسانيات، ص32.

² المصدر نفسه، ص35.

الفصل الثاني

إشكاليّات الفكر والمصطلح

الفصل الثاني

إشكاليات الفكر والمصطلح

تُمثّل المصطلحاتُ عموماً مجالاً خصباً للاختلاف، خصوصاً في مجالِ المصطلحاتِ الدينية التي تُعتبرُ من أبرزِ المصطلحاتِ المُشكلة، وتغذيها الصِّراعاتُ الداخليّةُ والخارجية، التي يقذفُ بها القاصي والداني فيما يخصُّ التأويل، مما ولّد صعوباتٍ جمةً؛ ذلك لأنَّ المصطلحَ الدينيَّ يحدّدُ نقطةَ الانطلاق، ولذلك كان مُشكلاً للمصطلحِ مشكلاً كبيراً؛ حيثُ تتحدّدُ به المواقفُ الابتدائيةُ من المسائلِ المدروسة، وينبني عليه كثيرٌ من الاعتقادِ العامِّ لدى الجَمعِ المُسلم، وفي المقابلِ فإنَّ حلَّ مشكلةِ المصطلحِ يعني انتهاءَ الخلافِ بين الأطرافِ المتنازعة، وهذا أمرٌ مستحيلٌ؛ فالإشكالياتُ الفكريةُ قائمةٌ على مبدأ التوتّرِ وعدمِ الاستقرار، وإذا حصلَ استقرارٌ فإنَّه استقرارٌ نسبيٌّ، لا يلبثُ أن يَطرورَ من جديد، وهكذا يكونُ حلُّ هذه الإشكالياتِ المتضاربةِ حلّاً جزئياً، يقومُ على تفكيكها فحسب، أمّا حَسْمُ الموضوعِ نهائياً، فقد يكونُ أشبه بالمستحيل، ويبقى ذلكَ جزءاً من القدرِ المحتومِ على بعضِ القضايا الفكرية، التي لا يمكنُ أن توجدَ إلّا بهذا الشكلِ المتوتّر، وهذه سنّةٌ كونيّةٌ قائمةٌ منذ الأزل؛ يقولُ تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.¹

وربما يُقربُ مفهومُ الإشكاليةِ الذي طرحه الجابريُّ الصورةَ للناظر، حيثُ يصفُ الإشكاليةَ بأنّها: "منظومةٌ من العلاقات، التي تنسجها داخلَ فكرٍ مُعيّنٍ مشاكلٌ عديدةٌ مترابطة، لا تتوفّرُ إمكانيّةُ حلّها مُنفردة، ولا تقبلُ الحلَّ من الناحيةِ النظريةِ، إلا في إطارِ حلٍّ عامٍّ يشملها جميعاً. وبعبارةٍ أخرى فإنَّ الإشكاليةَ هي توتّرٌ ونزوعٌ نحوَ النظريةِ".¹

لذا ففضيئةُ إشكاليةِ المصطلحِ في الفكرِ الإسلاميِّ المعاصرِ ليستُ مُنحصرةً في أزمةِ نقلٍ فقط، بل تتعدّى إلى الجانبِ اللغويِّ، والمداليل، والمفاهيم، التي يحملها المصطلحُ تاريخياً، وفكرياً، وحضارياً، وتتوزّعُ هذه الإشكاليةُ على مناهجٍ واختصاصاتٍ وجوانبٍ مُتغايرة.

¹ سورة الحجرات، آية 13.

² الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص15.

وعلى هذا، فإنّ الحديثَ عن إشكاليةِ في المصطلحِ في الفكرِ الإسلاميِّ المُعاصِرِ في حقولٍ مُتعدِّدةٍ ومُتشابكةٍ، خصوصاً في الوقتِ الحاضر؛ حيثُ برزتُ مناهجُ فكريَّةٌ عديدةٌ، تتناولُ المصطلحَ من حيثياتٍ تتعلقُ بالبنيةِ، والتفكيكِ، والتداوليةِ، وهذا البحثُ لن يستطيعَ أن يستوعبَ هذه الإشكالياتِ كُلَّها، إنّما يحاولُ تفكيكَ أهمِّ القضايا التي يدورُ عليها مُجملها، وهي إشكاليةُ الثقافةِ وتمجيدِ الآخرِ، وإشكاليةُ الدلالةِ وازدواجيَّتها، والعواملُ المؤثرةُ في هذه الإشكالياتِ، وغيرها.

إشكاليةُ الثقافةِ وتمجيدِ الآخرِ

إنّ الثقافةَ والمعارفَ والأحداثَ بكلّيتها، وكلّ حياةٍ فرديَّةٍ أو جماعيةٍ، تتعلقُ بالبحثِ عن المعنى الذي يبدو غريزيًّا عندَ الإنسانِ، يتسرَّبُ من هالةِ المصطلحِ، الذي نجدهُ عندَ المتحدِّثِ في سياقِ فكريٍّ يرسُخُ مبدأً ما، أو فكرةً، ويخلقُ به تأويلًا تصوُّريًّا لقضيةٍ ما، يصبحُ النَّظْرُ إليها مزودجًا يُنتجُ على الأقلِّ إحساسًا بالوضوحِ أو عدمه، وبناءً ذاتيًا خالصًا، لا يستفيدُ منه إلا أولئك الذين ليسَ لهم إلا رؤيةٌ وحيدةُ المنظار؛ لتكونَ بصدِّ مصطلحاتٍ ليست بسيطةً، بل مركَّبةٌ تخلُقُ تعدُّدًا في المعنى في مستوًى ما هو مفهومٌ دلاليًّا من قبيلِ السامعِ أو القارئ¹؛ لتحديدِ العلاقاتِ المطرَّدةِ بينَ السياقاتِ المجتمعيَّةِ، وبينَ بياناتِ اللغةِ وأشكالِ وظائفها.²

والمُتَقَفُّ في هذا الزمنِ المُتغيِّرِ، يستمدُّ مكانتهُ من عمقِ قراءتهِ للظواهرِ الجديدةِ، بموضوعيةٍ دونَ مُغالاةٍ، ولا تعسُّفٍ، ولا تكلفٍ، وتكمنُ أهميَّةُ وجودِ المُتَقَفِّ في ظلِّ ما تشهدهُ المجتمعاتُ المعاصرةُ من تحدياتٍ وتحولاتٍ، وأخصُّ بالذكرِ الانهياراتِ الأيديولوجيةِ التي أصابت كثيرًا من الأفكارِ، والنُّظمِ، والمشاريعِ، بالإضافةِ إلى وجودِ الطُّفراتِ المعرفيةِ التي شهدتها علومُ الإنسانِ، والفلسفةِ، والدينِ، والتي أسفرتِ عن انبثاقِ قراءاتٍ جديدةٍ للحداثةِ وشعاراتها، حولَ العقلِ، والحريَّةِ، والتقدمِ، وتحقُّقِ الثوراتِ العلميَّةِ والتقنيَّةِ والمعلوماتيةِ، التي دخلنا معها في طورِ حضاريٍّ جديدٍ. خلقَ توجُّهًا عندَ كثيرٍ من المفكرين؛ لإعادةِ صياغةِ تأويلاتٍ جديدةٍ، وترتيبِ

¹ يُنظر: كورتيس، جوزف، سيميائية اللغة، ص22.

² دايك، فان، النص والسياق، ص13.

الأفكار بما يُوائم ذلك التطور الحضاري؛ بدعوى فهم التحولات العميقة وتشخيصها، ومن ثم الانخراط في تغيير الواقع الثقافي في اتجاه التكيف (الإيجابي) مع مُعطيات هذا الزمن المتغير وتحولاته.

إن نقد المثقف وما ينبغي له من دور مهم في توجيه الفكر في قنواته الصحيحة، والدفاع عنه، لهوَ تعريّةٌ للمُسبقات التي توجّه رؤيته لذاته، وللغير، وللمجتمع، أو فضح البداهات التي تتوارى خلف أطروحاته، وليس المقصود هنا بالمثقف من يملك حظاً وافراً من الثقافة العامّة، أو المعارف المُشتركة، وهو أيضاً غير الاختصاصي بفرع من فروع المعرفة أو المنتج في حقل من حقول الثقافة، أي أنه ليس بالتحديد العالم، أو الكاتب، أو الأديب، أو الفنان، أو المفكر الذي يصنع أفكاراً، أو تكلف بيئة فكرية، وإن كان المثقف يستعمل سلطة الفكر والنقد أيضاً، وليس هو الداعية أو صاحب الفكر، أي المنظر العقائدي، أو المرشد الروحي، أو القائد الثوري، أو الزعيم الحزبي، مع أن مهمة المثقف تكاد تتطابق مع مهمة الداعية¹، لكن المقصود هنا من تشغله قضايا الأمة والدين، ويلتزم الدفاع عن القيم الثقافية بفكره وثقافته وسجاله، باستخدامه لسلطة الكلام أو الكتابة، وعمله في حقل الإنتاج الرمزي المتمثل بالعقائد، والمعارف، والنصوص، والخطابات؛ فالمثقف إذ ينتعش بإثارة المشكلات، فهو نفسه في أزمة؛ بعد أن تكشف المبادئ والنظريات عن عورتها في مواجهة الوقائع والأفكار المضادة، وهذا ما جعل كثيراً من أرباب الثقافة يفقدون مصداقيتهم، ويُعرّون من أدواتهم. وقد أحدث اهتزازاً في صورهم لدى الناس، بل ولدى أنفسهم، فلم يعودوا أصحاب عقيدة صلبة قادرة على تحفيز المثقفين لتثوير المجتمع، وإنقاذ العالم مما جرى من التحولات السريعة، والانهيئات المفاجئة؛ وأدى إلى تصدع نماذج الفكر والعمل المُستلهمة، سواء في العصر القديم (المعتزلة نموذجاً)²، أم في العصر الحديث (محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ومحمد شحرور، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم).

¹ يُنظر: حرب، علي، أو هام النخبة أو نقد المثقف، ص 38-39.

² المعتزلة: فرقة كلامية ظهرت في ق(1هـ) في العراق، وازدهرت في العصر العباسي، غلبت على رؤاهم النزعة العقلية في التأويل، وقالوا بالفكر، وتقوم هذه الفرقة على أصول خمس، هي: التوحيد والعدل، والمنزلة بين منزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

وبكلام أوضح، هناك انهيارات أصابت منظومة القيم الثقافية؛ لأن ما جرى كان بخلاف ما انتظره الكثير من المُجدِّدين حسب رؤيتهم التَّحديَّة، فقد كانوا يأملون تقدُّمًا على صعيد الحُرِّيَّة، والعدالة، وخلق حقوق تُؤمِّن ما استلهمه هؤلاء المتقفون من ثقافة الآخر، فإذا النتيجة تُراجِع مساحة الحُرِّيَّات والمزيد من الانتهاك لحقوق الإنسان، وازدياد القدرة على التلاعب بالحقائق، وضيق مجالات العمل والاستخدام، وتعاضم التفاوت في توزيع الثروات والخيرات، وتراكم المشكلات مع كثرة الدِّراسات واختلاف المعالجات، فضلًا عن انتشار بُورِ التَّوتر، وازدياد أعمال العنف والإرهاب، مما جعل مثل هؤلاء محطَّ نقد، فبعد أن كان المتقف يُركِّزُ نقدَه على الفنِّ، والمصطلح في حضوره المُجتمعيِّ، والتَّقافيِّ، والدينيِّ، والسياسيِّ، بات هو بوصفه قائدًا للفكر، أو صانعًا للرأي العام، يُنظرُ إليه كحارسٍ للنظْمِ الأُمريَّةِ الناهية، وشُرطيِّ للأفكار.¹

وبعد أن كانوا يُقدِّمون أنفسهم بوصفهم الشَّاهدَ والقيِّمَ، الذي يَصِفُ، ويعيِّن، ويحكم، شاهِدًا دومًا نقدُه دفاغ عن الحُرِّيَّات، ومصالح الجماهير، أصبح هو نفسه مادةً لنشوء خطابٍ نقديٍّ يُتناول بالتشريح، والتَّحليل، نمطَ وجوده ومشروعِيَّتِه، وسلطتِه وموقعه، ورأس ماله ومصالحه، وفاعليَّتِه وأدوات تأثيره، أي كلَّ ما يتصلُ ببداياته المتَّجهة وراء الخطابات والممارسات.²

ولا مبالغة في القول، إنَّ المتقفين الذين حاولوا رصدَ الفكر، وخلقَ التَّأويلاتِ المُستخدمة، بما ينتج عنه حضورٌ جديدٌ للفكرِ والوعيِّ العامِّ، كانوا في مجريات الأحداث والأدوارِ قليلي الجدوى؛ فتاريخُ تعاملهم مع قضاياهم ومع الواقع يشهدُ على فشلهم وهامشيَّتِهِم.

لقد أثبتوا بأنهم لا يعرفون كيف تُنتجُ القوَّةُ وتُقرُّ المشروعِيَّة. إنهم مارسوا أدوارهم التحرريَّة، أو التنويريَّة، بعقليَّةٍ سحريَّةٍ وبآلياتٍ طُفوسِيَّة، تمثَّلت في تلك المؤتمرات والبيانات، التي اعتادوا إصدارها تعليقًا على الأحداث، سواء ما تعلق منها بحُرِّيَّات التَّفكيرِ والتعبير، أو بمشاريع النهوض والتنمية، أو بالنزاعات النَّاشبة بين دول العالم الإسلاميِّ، فإذا النتيجة هي كلُّ هذه التراجعات والانهيارات.

¹ يُنظر: إبراهيم السكران، سلطة الثقافة الغالبة، ص7.

² يُنظر: المصدر نفسه، ص9.

إنَّ كثيرًا من المثقفين الذين نتحدَّث عنهم، لا يزالون غارقين في سُبَاتهم الأيديولوجيِّ، لا يُحسنون سوى نَقْضِ الوقائع؛ لكي تصحَّ آراؤهم أو نظريَّاتهم. إنَّهم يرون العِلَّةَ في الانغلاق على الذات في قوالبِ التُّراثِ الجاهزة، التي لا أقولُ بأنَّها فوقَ النقد. وبعدَ قراءةٍ منطقيَّةٍ لهذا الفكرِ الإسلاميِّ المعاصر، وسعيهم الدائم لمطابقةِ الوقائعِ مع مقولاتهم، أو لِقَوْلِبةِ المُجتمعِ في ما ارتضوه من أُطرٍ، أو بما يخدم الثقافة الغربية والتصنيفات الجاهزة. بهذا المعنى مارسوا ديكتاتوريتهم الفكرية، أو عُفهم الرَّمزي، باسم الحقيقة، أو الحرِّية، أو تحت شعار الديمقراطية.¹

هكذا نجدُ الفكرَ الذي يُسوق له بعضهم، فبدل العمل على فهم المصطلح والنصِّ في سياقاته، وضمين الوقائع التاريخية والاجتماعية، نجد أنَّ الثقافة لديهم خلقت إشكالاتاً تمخَّضت عن حقيقةٍ مُبتسرة تُفسِّر لنا كيف أنَّ الحرِّية تتراجع، والسَّعي نحو النهوض في تقهُّرٍ مُستمرٍّ، وكيف أنَّ مقاومة الغزو الثقافيَّ تُؤوِّل إلى زيادة التَّبعية للغرب، ويفسِّر تراجع الإنتاج الثقافيِّ وحمود الإبداع الفكري.

إنَّ مثل هؤلاء لا يتوقَّعون عن إعلان الاستقلالية عن النصِّ التراثي في سبيلِ خلق مضامين حديثة لذلك النصِّ في سبيل "تحرير الناس من السُّطوة"، فهم يتعاملون كمسؤولين عن القيم والحرِّيات، ويعتبرون أنَّهم يُؤدِّون مهمَّتهم بالوقوف في صفِّ كلِّ من يطالب بالحرِّية، أيَّ حرية!! تلك الممزوجة بحجَّة تعرية النصِّ والمصطلح وتعرية التراث، أو ما يُصرِّحون به في مضامين خطاباتهم وتأويلاتهم المُبتسرة، ولكنَّ الخطاب هو دومًا غير ما يعلنونه، فبخطاباتهم يتسترون على أشكال تسلُّطهم وتسلُّط الغرب بثقافته المستبدة، ويخفون حقيقة خطاباتهم وسلطتها، ويتناسون مُخاتلتهم وألعيبيهم، وهكذا هم يُعلنون انحيازهم إلى المَقهورين في مواجهة "سلطة القهر"، فيما هم يُشكِّلون سُلطتهم الجديدة، ويمارسون سيطرتهم، أو يعلنون أنَّ شغلهم الشاغل هو كشف الحقائق، وهم يصنعون حقيقتهم عبرَ نصوصهم وخطاباتهم، أو يحدثوننا عن أحلامهم بمجتمعٍ تنويريٍّ تحرريٍّ قائمٍ على المساواة. هم يمارسون نخبويتهم، ويحجبون إرادتهم في التفرُّد والتميُّز.²

¹ يُنظر: إبراهيم السكران، سلطة الثقافة الغالبة، ص13.

² يُنظر: المصدر نفسه، ص17.

إنَّ السُّلْطَةَ الَّتِي يُمارِسُها أولئك المُتَقَفُّونَ الیومَ، أی سُلْطَةُ الكَلامِ، والکتابَةِ، والنَّوْیْلِ، الَّتِي تُمارَسُ على العُقُولِ والنَّفوسِ، بوساطَةِ المُنْتوجاتِ الرَّمزِیَّةِ المَتمنِّئَةِ فی الأَفْكارِ والمَعارِفِ، أی فی العَقائِدِ والطُّقوسِ، أو فی الشَّهاداتِ والأَلقابِ فی مُقابِلِ مَنْ سِحاوُلُ الرَّدِّ، إنَّما هِی صِراعٌ على المَشروعیَّةِ أی على اِحْتِكارِ الصَّوابِ والحَقِّ فی قولِ ما هو حَقِیقٌ وحَقٌّ، أو فی تَحْديدِ ما هو سَوِیٌّ وشَرَعِیٌّ، أو مُباحٌ وجائزٌ، أو تَحْديدُ ما هو عَکسُ ذلكَ وخِلافه.¹

هذه السُّلْطَةُ الرَّمزِیَّةُ لأولئك، لا تَعَدو كَونَها مَهنةٌ ومصلحةٌ لها مَنتوجاتُها، وأسواقُها، ولها مَنافِعُها، واستثماراتها، ويوظِّفونَ تلكَ الرَّمزِیَّةَ والنَّوْیْلِیَّةَ فی المَقَدِّراتِ الكلامِیَّةِ، والخِطابِیَّةِ، والنَّوْیْلِیَّةِ، والتَّنظِیریَّةِ، فی مُمارَسةِ مَهنةٍ تُحَقِّقُ لَهم الشُّهرةَ، وتُشَبِّعُ رَغْبَةَ الخُنوعِ لِالأخِرِ وتمجیدِهِ.

وعادَةً هُم يُقَدِّمونَ أنفُسَهم بوصفِهِم أصحابَ رسالةٍ وفِكرٍ مُستَحَدَّثٍ؛ سِیُخْرِجُ النَّاسُ مِنْ ظُلُماتِ (التُّراثِ) إلى أنوارِ (الثَّقافةِ الغَربِیَّةِ)، ویظهرونَ على أنَّهم یَدافِعونَ عَن القِیمِ، والمَقَدِّساتِ، والحُرِّیَّاتِ، مُتَبَسِّینَ عِباةَ الرِّسالةِ، وسِرِّبالی المُخلصِ التَّنویریِّ، كلَّ ذلكَ فی سَبیلِ خَلقِ سُلْطَةِ فِکْریَّةٍ، وسُلْطَةِ الكَلِمةِ.

ومهما كانَ الأمرُ الیومَ، فإنَّنا نَسْمَعُ أصواتًا تُطالبُ بالانْفِتاحِ الثَّقافیِّ الاجْتِماعِیِّ، الَّذی یَشْمَلُ بالأساسِ "أسالیبَ التَّفْکیرِ"؛ حیثُ تُتَّصَلُ كلُّ مجتمعاتِ العالَمِ بَعْضُها بَعْضًا بما یُحَقِّقُ التَّبْادُلَ الثَّقافیِّ على أوسعِ نِطاقٍ، وسوفَ یساعِدُ هذا الانْفِتاحُ والاتِّصالُ على مَعْرِفَةِ الثَّقافاتِ المَختلِفَةِ فی العالَمِ، وإدراكِ کُنْهَها، ومَعْرِفَةِ رَموزِها، ومَعانِیِ هَذِهِ الرَموزِ، ممَّا یؤدِّی إلى اِحْتِرامِ ثَقافةِ الأَخَرینَ، والنظَرِ إلى کُلِّ ثَقافةٍ مِنْها على أنَّها منظومةٌ واحِدةٌ تَنفَقُ فی مَبادِئِها العامَّةِ، معَ المنظوماتِ الثَّقافیَّةِ الأخرى رَغمَ اِختِلافِ العِناصرِ الجِزئیَّةِ الَّتِي تَدخُلُ فی تَکونِها.

وسوفَ تَزْدادُ المُطالِبَةُ بالحقوقِ المَدَنِیَّةِ لَکُلِّ بَنیِ البَشْرِ، وإِعادةُ صِیاعةِ الثَّوابِتِ الثَّقالیديَّةِ المُتوارِثَةِ وتَأویْلِها فی الاجْتِماعِ، والأخلاقِ، والسِیاسةِ، والدين...، ورَغمَ سَقوطِ الحِواجزِ الثَّقافیَّةِ بَینَ

¹ یُنظَرُ: إبراهیم السکران، سُلْطَةُ الثَّقافةِ الغالِبیَّةِ، ص 18.

مجتمعات العالم، وازدياد التأثير والتقارب الثقافي بين مختلف الشعوب، بقيت تظهر الرغبة في إبراز التمايز وتأكيد، والاختلاف، والاستقلال؛ للتعاطي المجدي مع محاولات الهيمنة الثقافية الغربية.

في القرون الهجرية الأولى، وبعد التوغل في أفكار الآخر وثقافته، أدى فكر بعض المنغمسين في تلك الثقافات إلى تطويع النصوص الشرعية حسب مخرجات تلك الثقافات، وهو ما أشار إليه أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، فهو يرى: "أن الانبهار بالثقافة الفلسفية التي يهولها أصحابها، قاد عددًا من المنتسبين إلى العلم في زمانه إلى الاعتقاد ذات الأفكار الفلسفية؛ ليشاركوهم جاه فخامتها".¹

وفي السياق ذاته، نجد ملاحظات ابن تيمية حول ظاهرة الانبهار بالثقافة الفلسفية اليونانية، وتأويل نصوص العقيدة الإسلامية؛ لتوافقها، ومن أكثر ما ركز عليه، آية شحن الألفاظ القرآنية بالمحتوى الثقافي الأجنبي؛ لتمريره في الفكر الإسلامي²، فالتمييز بين الوعاء اللفظي، والمحتوى الفكري، قضية ظاهرة في كتاباته، وهو يرى أن هذا العمل لم يكن بريئًا؛ بل كان استراتيجية مخاتلة ومراوغة، كما يقول: "ولكن يموهون بالتعبير على المعاني الفلسفية بالعبارات الإسلامية".³ ما تسبب بتصدعات عقديّة في الداخل المسلم، يقول: "فيأخذ هؤلاء العبارات الإسلامية، فيؤدعونها معاني هؤلاء، وتلك العبارات مقبولة عند المسلمين، فإذا سمعوا قبلوها، ثم إذا عرفوا المعاني التي قصدها هؤلاء، ضلّ بها من لم يعرف حقيقة دين الإسلام".⁴

كما أشار ابن خلدون في مقدمته، إلى تلك الإشكالية الثقافية حول الغالب من الثقافات، من مستوى التصرفات والمواقف الفرديّة، إلى مستوى الروح المجتمعية العامّة، فوصل بهذا التنظير مستواه التركيبيّ الأبعد، يقول: "إنّ المغلوب موعّ أبدأً بالافتداء بالغالب؛ في شعاره، وزيه،

¹ يُنظر: الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص 41.

² يُنظر: ابن تيمية، تقي الدين، الرد على المنطقيين، ص 45.

³ يُنظر: ابن تيمية، تقي الدين، جامع المسائل، ص 139.

⁴ يُنظر: ابن تيمية، تقي الدين، مجموع الفتاوى، ص 333.

وتحلته، وسائر أحواله وعوائده¹، والسبب في ذلك، أن النفس أبداً تعتقد الكمال في مَنْ غلبها وانقادت إليه؛ إمّا لنظره بالكمال بما وقرّ عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، وإنما غالطت بذلك، واتصل لها اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الطالب وتشبّهت به، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى، ولها الغلب عليها؛ فيسري إليهم من هذا الاقتداء والتشبه حظ كبير.²

وفي العصور الحديثة، استيقظ المسلمون على (فارق الإمكانيات) بين الغرب والمجتمع المسلم، ما حدا بكثيرين سلوك طرق توصلهم إلى النهضة، إلا أن كثيراً من هؤلاء سلكوا الطريق الخطأ، وبدلاً من إحياء معاني العزة والتحدي والثقة بالنفس الجمعيّة، وبهذا تنهض الأمم، نشروا ما يعيش بداخلهم من شعور داخلي عميق بالهزيمة النفسية لثقافة الغرب الغالب؛ فغادروا وكرروا السلوك التاريخي ذاته، وهو: تأويل المعطيات والمصطلحات الشرعية لتوافق الثقافة الغالبة، وخصوصاً عبر آلية حقن اللفظ التراثي بالمضمون الغربي تمهيداً لتبنيته، وهو ما أشار إليه حوراني في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة)، وقدم فيه مآلات فهم بعضهم لطريق النهضة، وتأويلاتهم حيث يرى: أن إحياء بعض المجددين لما يعتبرونه عناصر ملهمة في التراث الإسلامي، تم تحت تأثير التفكير الليبرالي* الأوروبي، أدى تدريجياً إلى تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية؛ لجعلها معادلة للمبادئ الموجهة للفكر الأوروبي، ما فتح الباب أمام القومية العلمانية.³

ويذهب حوراني في كتابه إلى أبعد من ذلك؛ حيث يظهر دور السياسة في تدجين الخطابات الدينية، وحقنها بفيروس الخنوع للغالب؛ لتتنجح مع متطلبات الهيمنة الغربية، يقول: "كان ممثلوه المستوطنون الأوروبيون يصرفون على ضرورة تنقيف أهالي شمالي أفريقيا ثقافة عربية قائمة

¹ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ص 207.

² يُنظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ص 208.

* الليبرالية: فلسفة تقوم على أفكار الحرية والمساواة وتطبيقها على الإسلام، يعني المفصل بين آراء علماء الدين الإسلامي وبين الإسلام ذاته.

³ يُنظر: حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ص 410-411.

على (التفسير الليبرالي للقرآن)، مستندين في ذلك إلى المبدأ القائل بأن: على أبناء البلاد أن يتطوروا ضمن نطاق مدينتهم الخاصة".¹

إنّ بعضَ الشبابِ اليومَ المتطلعِ للثقافة، يتوهمُ أنه يعيشُ انفتاحًا وتجديدًا بينَ مجموعةٍ من المنغلقيين، ولا يعلمُ أنه ضحيةٌ لمؤامرةٍ سياسيّةٍ كبرى تستهدفُ من خلالِ نوافذٍ مختلفةٍ وإعادةِ ترميمِ الإسلام؛ لينسجمَ معَ مصالحٍ من يريدونَ التأثيرَ في الثقافة، باعتبارها ثقافةَ الغالب.²

إنّ المشاريعَ الفكريةَ التي يطرحها الغربُ اليوم، تُنبئُ بمدى الانزعاجِ من النصِّ الإسلاميِّ وتخلقُ تعارضًا واضحًا تصدره إلى العقلِ العربيِّ الإسلاميِّ؛ لخلقِ نزاعاتٍ فكريّةٍ ثقافيّةٍ، بينَ نصوصِ الوحي وثقافةِ الغرب، ما حدا بهم إثارةَ الغبارِ فوقَ مسائلٍ عديدةٍ باتت محطّ تعارضٍ بين "نصوصِ الوحي" و"ثقافةِ الغربِ الغالب" كما نجدُه في: الولاءِ والبراءِ والجهادِ، وتحكيمِ الشرعِ، وقتلِ المرتدِ، والحجابِ، وتعددِ الزوجاتِ، والقوامةِ، والمعازف... الخ.

في السنواتِ الأخيرة، باتتِ الأسئلةُ التي شكّلَ مهمازها الأساسَ التعارضُ بينَ التراثِ الإسلاميِّ الذي يقومُ الفكرُ الإسلاميُّ بجلّه عليه، وبينَ ثقافةِ الغربِ الغالب؛ من أجلِ لبرلةِ هذا الفكرِ الإسلاميِّ، من خلالِ توظيفِ أدواتِ الغربِ بمحاكمةِ الاقتباساتِ والنصوصِ المسلوخةِ من تراثها، وبالاجتزاءِ، والتأويلِ، والإسقاطِ، دونَ استيعابٍ للنصِّ في ظلِّ سياقه التاريخيِّ والاجتماعيِّ، وهذا ما خلقَ إشكالًا ثقافيًّا يعيشُه الفكرُ اليومَ في أثناءِ محاكمتهِ للنصِّ والمصطلحِ الإسلاميِّ.

إنّ الإشكالَ الثقافيَّ الذي نعيشُه اليومَ ويريدُ فرضَ سطوتهِ على الفكرِ الإسلاميِّ، يخضعُ للاستبدادِ الثقافيِّ، الذي يريدُ أصحابه التفهيمَ الشرعيَّ قدرَ الإمكانِ للمصطلحِ والنصِّ، في إطارِ ثقافةِ الآخر، حتى لو كانَ بنوعٍ من التطويعِ والانتقاصِ من الذاتِ، للحفاظِ على صورةِ الآخرِ بمجدها، وحضورها، بأسمى عباراتِ الانبهارِ والتخيمِ، مثل: المعجزةِ الغربيةِ، والحضارةِ

¹ يُنظر: حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ص 433.

² يُنظر: السكران، إبراهيم، سلطة الثقافة الغالبة، ص 21.

الغربية، ونحو ذلك، وكل ذلك نتيجة للانهايار الثقافي أمام ثقافة الآخر، والبعد عن التحليل الصائب للثقافة والتراث الإسلاميين.

ونعيش اليوم عصر (الانحطاط الثقافي) وليبرالية الغرب المبتوثة في مفاصل المجتمع المسلم، وهي تفرض على تفكيرنا أولوية أسئلتها وإشكالياتها، وتزودنا بقوالب تشكّل تفكيرنا، وتمارس استبداداً عقلياً ونفسياً على كثير من المتطوعين للثقافة المعاصرة، فحين نقرأ كتاباتهم، أو نسمع كلامهم، لا تخطئ عينك تلك الهزيمة المضمرة بين حروفهم، وتشعر أحياناً أنّ الكاتب يحاول الاستقلال، لكنه ينهار مرةً تلو مرة؛ بسبب سلاسل الاستبداد الثقافي التي تكبله، وهكذا يصبح توافاً إلى مشابهة المنتصر في أفكاره، ويشعر أنه الأقوى والأصحّ كلما تشابه.¹

هذا المنتقم، الذي يتم التشبه به، لا يُمارس إلا تقمصات زائفة زرعها الغرب في أرضنا، وهذه الأفكار لم تتغير مع الزمن، وهو ما أورده إدوارد سعيد في كتابه عن الاستشراق حيث قال في الغرب: "إنهم يعتبرون الجزيرة العربية على حواشي العالم المسيحي ملجأً طبيعياً للهرطقة العصاة".² وهم إذ يبتئون أفكارهم المسمومة بدعوى التحرر، يجرونا إلى التناظر.

إنّ إشكالية الثقافة وتمجيد الغرب، تقودنا اليوم إلى فهم لا يليق بالثقافة الإسلامية الموروثة، ولا أقصد هنا التحجّر والانكفاء على الذات في النصّ الموروث، لا، بل نتجاوزّه، وننبذ ما نسبت إليه خطأً، ولا عبور إلا بالنصّ والمصطلح في سياقه، وإنّ هذا هو الطريق لنهضة الفكر الإسلامي، وبعث التجديد، وتقديم الخطاب الإسلاميّ السليم، الذي يخلو من كل جمودٍ وتحجّر، بل ينبغي أن يكون مرناً؛ بما يناسب حدود النصّ، وحدود الواقع.

أما الاجتزاء وسلخ المصطلح من سياقه، فهو يحيل قطعاً إلى موافقة الفكر الغربيّ والثقافة الغربية، أو على الأقل عدم التصادم بها، وهو ما نلمسه اليوم، فإذا كان الحكم الشرعي يرتطم بتقاليد الثقافة الغربية تطلب له المخارج وينبش التراث؛ بحثاً عن مخالفة، ويسلخ المصطلح من سياقه في سبيل وضعه موضع خلاف، ولترك الحكم الشرعيّ المعارض للثقافة الغربية، رغم

¹ يُنظر: السكران، إبراهيم، سلطة الثقافة الغالبة، ص 28-30.

² سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص 92.

عدم وجود أدنى مرجعية، فقط من باب الظهور، أو رمي الآخر بالتخلف، فهذا شأنهم الذي نقفُ منه موقفَ الرفض.

فَهُمْ، وتحت شعاراتِ العدل، والرحمة، والتيسير، يغالون المصطلحات والنصوص الجزئية المخالفة لثقافة الآخر؛ لأنهم تشبّعوا بها، وصاروا ينظرون للأمور بمنظورِ الغرب، ويحاكمون الأمورَ بشعور وبلا شعور، ومن أمثلة ذلك: طوال تاريخ الإسلام كان الفقهاء والصحاباء، ومن تبعهم يعملون بعقوبة (قطع يد السارق)، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾¹. بالإضافة إلى الأحاديث الكثيرة في السياق ذاته، وبلا أية إشكاليات جذرية نابعة من ضغط ثقافة أخرى، ثم بعد انصرام قرون، نتفاجأ بأن هذا كان خطأ في فهم الإسلام، أي أن أحكام النص القرآني، والنبوي صلى الله عليه وسلم، والصحاباء، ومن دونهم، كانت ضرباً من الخطأ، والذي فهم الحكم الشرعي هم مجموعة من المفكرين المعاصرين، اكتشفوا أن الحكم الشرعي الحقيقي هو (قطع طريق) السرقة عليه، وإعطائه ما يحتاج دون أدنى سبب، سوى منعه من اللصوصية.

لقد أتى هؤلاء بضوابط جديدة؛ بحجة أن قراءاتهم موضوعية غير تقليدية للنصوص الشرعية، ما الجديد في عقوبة السارق أو المرتد، وما الجديد في أحكام المرأة، أو الكافر، لا جديد في المعطيات الشرعية، وإنما الجديد هو أن تلك العقول تشبعت بثقافة الغرب الغالب، وصارت تميل إلى موافقته، وتريد إقناع نفسها، وإقناعنا معها، أنها في كل هذه الانحيازات لثقافة الغرب، أنها قراءة تجديدية مستقلة، موضوعية، محايدة، تفتح باب الاجتهاد، وبعيدة كل البعد عن أي مؤثرات غربية، بل كل من ظهرت في تطبيقاته هذه الميول علمنا قطعاً أن تحت لسانه حصة، وسيقذف بها الآخرين، وكلما جاؤوا لمسألة شرعية، مالت دفتهم نحو سفوح الثقافة الغربية، تارة بتضعيف النص، وتارة بتأويل معناه؛ وهذا خلق حالة من التغريب في فعالية النصوص.

إن مثل تلك الحالات، لا يمكن وصفها إلا بأنها تكذب على الله عز وجل في "المعاني"، فينتشر كثيراً بين النخب المثقفة ومتفهمة التغريب الواقعين تحت سلطة ثقافة الغرب، حيث يسطون على

¹ سورة المائدة، آية 114.

نصوص الوحي، فيُخسرونها دون استيعابٍ لبقية النصوص الشرعية الأخرى، ودون استيعابٍ لتفسيرٍ من سبقهم، بل وبعضهم لجهله يفسر الآيات والنصوص بما يعارض تفسير النبي صلى الله عليه وسلم، وإجماع المسلمين.¹

فكثيرٌ ممن يطرحُ قراءاتٍ للنصوصِ والتراث، وهو واقعٌ في إشكالية الثقافة وتمجيد الآخر، يؤولُ به الأمرُ إلى نسبةٍ معانٍ ومفاهيمٍ لله ورسوله مكدوبة عليهما، فالتأويلُ والأحداثُ يتأتى تحت ضغط الثقافة الغالبة، فافتتنوا بالتأويلات والمحدثات والبدع؛ لحملِ نصوص الوحي في هذه المعاني كلها على أن توافق ثقافة الآخر، فاخترعوا معاني يهونها، ونسبوا إلى الشريعة، افتراءً على الله وكذباً عليه، عبرَ بوابة التأويل، وهو ما سنأتي عليه في الفصل الثاني في النماذج التطبيقية.

ومنهم من عزل النص عن التجربة البشرية، أي جعل النص الديني مجرد فكرة، ومؤدى كلام هؤلاء هو أن الإسلام لا يرتبط بأي تجربة بشرية، ويذكرون لذلك عدة مسوغات مجازية، أشهرها: يجبُ تخلصُ النص المقدس من التاريخ غير المقدس، والنص مطلق والفهم البشري محدود، والمحدود لا يحكم المطلق، ونحو هذه العبارات، التي تؤثرُ في القارئ بما فيها من الإجمال الدلالي.²

وفي هذا السياق، تقصّى فؤاد محسن الراوي في كتابه "الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي" حركة تغريب المصطلح عن سياقاته، ويعقدُ مقارناتٍ بين خلالها أوجه الاختلاف بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وبين مقومات كل منهما، وأوجه الصراع التاريخية، وأثر المواجهة بين الثقافتين، وبين أثر ممارسة التغريب على النصوص التراثية، لسلب المصطلحات عن سياقها وتعريفها؛ بهدف خلق فهمٍ جديدٍ وحمل المسلمين على قبول ذهنية الغرب، وقبول التعبئة الفكرية الثقافية والسلوكية، وذلك بغرس مبادئ التربية في نفوس المسلمين؛ حتى يشبوا مستغربين في

¹ يُنظر: السكران، إبراهيم، سلطة الثقافة الغالبة، ص 45.

² المرجع نفسه، ص 47.

حياتهم وتفكيرهم، ولتجفّ في نفوسهم موازينُ القيمِ الإسلاميّة ويجدوا الشعورَ بالانقصِ في نفوسهم من خلالِ إثارةِ الشُّبهات.¹

تُظهر منهجيةُ الاختزالِ التي اتبعتها من خاضَ غمارَ المصطلحِ والنصّ، المشكلةَ التي خلقتها هذه المنهجية حولَ المصطلحِ والنصّ؛ فكانَ نتاجها يكتنفه القصورُ والبعدُ عن النضوج، فتجد أصحابها مرةً يختزلون الدّينَ في حريّةِ الجهادِ المدنيّ كالعلمانيين، ومرةً في الحضارةِ والعلومِ المدنيّةِ كالنتويريين، ومرةً في الاحتجاجِ السياسيّ كاليساريين، وكلُّ واحدٍ من هؤلاء تأثرَ بقبضةِ الثقافةِ الغربيّةِ، وتجدُ الآخرَ رفعَ من شأنه على حسابِ الحطِّ من شأنِ أبناءِ الفكرِ الإسلاميّ، الذين لم يتأثروا أخذهم وردّهم من النصوصِ بنمطٍ تأثرهم بثقافةِ الآخرِ، بلْ يقدمُ منهجهم على استيعابِ خلاصةِ توازناتِ النصوصِ، فمثلاً تجدّهم أخذوا بقاعدةِ ابتناءِ العلومِ المدنيّةِ، لكنّ وازنوها بتحكيمِ الشريعةِ في النصوصِ، وأخذوا بقاعدةِ الحريّاتِ العامّةِ، لكنّهم وازنوها بقاعدةِ الإنكارِ والاحتسابِ، وأخذوا بقاعدةِ دورِ المرأةِ في الحياةِ، لكنّهم وازنوها بقاعدةِ التحفُّظِ والاحتياطِ في العلاقةِ بينَ الجنسينِ، وأخذوا بقاعدةِ وجوبِ السّعيِ لامتلاكِ الحضارةِ والمدنيّةِ، لكنّهم وازنوها بقاعدةِ أولويةِ التّوحيدِ والفرائضِ، وقاعدةِ التّوحيدِ في الدنيا مقابلِ الآخرةِ، وأخذوا بقاعدةِ الإنكارِ السياسيّ العلنيّ، لكنّهم وازنوها بالطاعةِ بـ(المعروف).²

وتكمنُ إشكاليّةُ الثقافةِ في الفكرِ الإسلاميّ المعاصرِ، في ذوبانِ بعضِ المفكرينِ والمتقنينِ أمامَ نفوذِ ثقافةِ الآخرِ وتمجيدهِ والانبهارِ به، فهم وإن كانوا مؤمنين بالنصّ، إنّما يكونُ إيمانهم منكوراً على ذاته، في حدودِ ما ينسجمُ معَ منظومتهم الفكريةِ الأيديولوجيةِ، ويتسلّطونَ بالمكابرةِ التّأويليةِ على كلّ نصٍّ يهدّدُ هرمَ أولوياتهم الفكريةِ.³

وبعد انزلاقهم في فخّ تمجيدِ الآخرِ وثقافتهِ، يحققون لأنفسهم شيئاً من الطمأنينةِ الداخليّةِ بأنّها مازالت تتصلُّ بالإسلامِ، وتنطلقُ منه، وأنّ مشكلتها ليست معَ الإسلامِ.⁴

¹ يُنظر: الراوي، فؤاد محسن، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، ص 234-248.

² يُنظر: السكران، إبراهيم، سلطة الثقافة الغالبة، ص 68-70.

³ يُنظر: المصدر نفسه، ص 70.

⁴ يُنظر: المصدر نفسه، ص 71.

ومن الشعرات التي يحاول سجناء ثقافة الآخر توظيفها، مفهوم (التجديد)، أي بمعنى تحويل النصوص وتعديلها؛ لتتفق مع ثقافة الآخر وهواه، مما يوقعهم في التناقض بين ما بُني الإسلام عليه، وحاكمية الذوق الثقافي للآخر، وتبني مواقف خاطئة شرعاً وتاريخاً، تخضع تأويلاتها لآخر غالب يفرض معاييرَه على بقية الأمم، ومشاكل المثقفين أنهم يحاكمون النصوص إلى ذوق هذا الآخر الغالب وليس إلى القواعد العقلية الموضوعية.

إنّ الانشطارَ الفكريّ الذي نلمسه في أطروحات أولئك المستشكيلين، يظهرُ عمقَ الفجوة بينَ الفهم الموضوعيِّ والفهم العاطفيِّ المغدّي من قنوات الآخر وتمجيده والانبهار به، ولا مناصَ لتجاوزِ هذا الإشكال، فلا بدّ من استئصالِ الورم الثقافيِّ من جسدِ الأمةِ الإسلاميّةِ بواسطةِ مفكرين يعون النصوصَ والمصطلحاتِ بوجه دقيق وشكلٍ سليم؛ من أجلِ خلقِ بيئةٍ مضادّةٍ للبيئة التي تتبنى فكراً انسلاخياً، فترتّبَ على ذلك وجودُ تبعيةٍ في أوساطِ الشباب، لأولئك الذين يظهرون بثيابِ المخلص من التخلف.

إشكالية الدلالة وازدواجيتها

وكما سبقَ البيان عن المصطلح، فإنّه يعبرُ عن أيِّ فكرٍ كان لا يمكنُ أن يولدَ من فراغ؛ ولذلك فهو ينتمي إلى المنظومة الفكرية والفلسفة التي وُلدَ فيها، ومرجعية الحقلِ والسياقِ الثقافيِّ، والمعرفيِّ، والتاريخيِّ، والاجتماعيِّ، الذي عبّرَ عنه إبانَ تشكُّله، ويمكنُ أن يعبرَ عن السياق الذي تشكّل فيه بأنه هو هوية المصطلح؛ لذلك فكلُّ بحثٍ في دلالة المصطلح دون اعتبارِ لهويته وسياقاته، يعتبرُ بحثاً غيرَ مكتملِ الأطراف؛ فكثيرٌ من المصطلحات ليست متجردةً خصوصيةً التاريخية والحضارية، بل تتحيّرُ إلى هوياتٍ راسخة، وتظهرُ المشكلة لدى التعاطي معها دون النظرِ إلى هوية المصطلح وسياقاته المتعددة أحياناً، وهنا تظهرُ أهمية البحثِ في سياقاتِ المصطلح، فهو في الفكرِ الإسلاميِّ، إن لم ننتقل في تأويله وتحليله من هوية إسلامية، ضمنَ السياقِ أو السياقاتِ الخاصة به التي طرحَ عبرها، يعدُّ حديثنا غيرَ علميٍّ؛ لأنه لا بدّ من استحضارِ السياقِ التاريخيِّ، أو السياقِ الاجتماعيِّ، أو غيرها من السياقات؛ لوجودِ مثل هذه المصطلحات، وأثر هذه السياقاتِ في تشكّلِ المصطلحِ بهويته الإسلاميّة.

ونظراً للإشكال الثقافي الذي تحدثنا عنه؛ فإنَّ المصطلح في الفكر الإسلامي المعاصر بات محلَّ إشكالٍ نتيجة التَّأويلِ الحداثيِّ المنبثق من دائرة الآخر، وبما يناسبُ حضارته؛ مما خلقَ بلبلةً في الحقلِ الدلاليِّ العربيِّ في ضبطِ هذه المصطلحاتِ بشكلٍ دقيقٍ، حيثُ سمحت السعةُ الدلاليَّةُ لبعضِ المصطلحاتِ بتلاعبِ أصحابِ المشكلِ الثقافيِّ، والأمر في ذلك يختلفُ من مصطلحٍ لآخرٍ حسبَ الحقلِ الدلاليِّ، حيثُ تفرد بعضُ الحقولِ كثافةً معرفيَّةً ممتدَّةً للمصطلح، أو قد يكونُ مكتنزاً المعاني.

لذا فإنَّ من المهمِّ في الدراساتِ المصطلحيَّةِ والدراساتِ الفكريَّةِ والدينيَّةِ على وجهِ الخصوصِ مراعاةُ إشكاليَّةِ نوعيةِ المصطلحِ ما بينَ امتداده من عدمه، فالمصطلحاتُ عديمةُ الامتدادِ (الصلبة) ذاتُ دلالةٍ مغلقة، وتعني في عمومها انحسارَ الدلالةِ في معنَى محددٍ واضحٍ غير قابلٍ لتحوُّلِ الدلالةِ مهما اختلفت ظروفُ ترحُّله أو تنقلاته أو استعمالته، رغمَ أنَّ المصطلحَ في ذاته لا يحملُ دلالةً مطلقة، وإنما تختلفُ باختلافاتِ السِّياق¹، وبذلك يجبُ علينا البحثُ طويلاً في المعاني اللغويَّة، لكنَّ إلى حدِّ ما، نجدُ بعضَ المصطلحاتِ تتحصَّرُ في دائرةٍ ضيقةٍ في المعنى، مثل مصطلحِ الإرهاب الذي تم حصره دلاليًّا في دائرة العنف السلبي.

أمَّا المصطلحاتُ الممتدَّةُ (الرخوة)، فهي التي تتجلَّى فيها إشكاليَّةُ المصطلحِ بأوضح صورها، فالمصطلحُ متحوُّلُ الدلالة، وقابلٌ للشَّحنِ والتفريغِ من حمولته المفاهيميَّةِ لأيِّ غرضٍ (أيديولوجيِّ)، وهذا مكمُنُ الخطورة، وبالتحديدِ المصطلحاتِ الفكريَّةِ التي قد تتبعثرُ دلالتها على منظومةٍ كبيرةٍ من المعاني، ويمكنُ شحنُ المصطلحِ الممتدِّ الدلالةِ بدرجاتٍ متفاوتةٍ من الدلالات، سواءً أكانت سلبيةً، أم إيجابيةً؛ حيثُ إنَّ المصطلحَ الفكريَّ يتشكَّلُ وفقَ منظومةٍ متعددةٍ من المؤثرات، بخلافِ المصطلحاتِ اللغويَّةِ أو العلميَّةِ، التي تتمتعُ بصلابةٍ أكثرَ دلالةً وأكثرَ ضيقاً، فنجدُها مصطلحاتٍ منضبطة.²

إنَّ المشكلَ الذي يواجهه المصطلحُ في الفكرِ الإسلاميِّ المعاصر، متمركزٌ في عقباتِ الرؤيةِ التراثيَّةِ التي خلقها التَّأثرُ بالآخرين، وكانَ من المفروضِ أن تكونَ محطَّ دراساتٍ وإغناءٍ

¹ كريدية، هيام، الألسنة الفروع والمبادئ والمصطلحات، ص31.

² المرجع نفسه، ص33.

لدراسات الحديثة، ولكن للأسف باتت محطّ هجومٍ ومدعاةً للتخلف والجدال، وهو ما أشار إليه يحيى جبر حيث يقول: "إنّ العجزَ عن حلّ مشكلة الاصطلاح، والاستمرار في الدوران في حلقةٍ مُفرغةٍ حول دلالاته لدليل قاطعٍ على أنّ أصل المشكلة ليس هو المصطلح، وإنما في الإنسان نفسه"¹، فحتّى لا تتقلب الأمور إلى أصدادها ويستغلها صاحب الهوى؛ فإنّ ظلم الكلمات بتغيير دلالتها، وسلخها عن منبتها، كظلم الأحياء بتشويه خلفتهم، كلاهما منكرٌ وكلاهما قبيح؛ ذلك لأنّ الألفاظ المبهمة الغامضة تربكُ الذهن وتشوشُ الفكر، وفي ذلك يقول زكي نجيب محفوظ: "قد تكون الكلمة واضحة؛ حيث تجري في سياقها، لكنك إذا عزلتها وحدها، ووضعتها في مخبر التحليل، ألفتها تقاوم وتراوغ، فكأنما اللفظة من هذه الألفاظ كائن حيٍّ بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، تتصاعق لفهمك إذا جعلتها جزءاً من حياتها، وكأنها وسيلة للتعاون مع غيرها على أداء معنى"².

لقد أدان النصّ الإسلامي محاولات الخداع اللفظي، أو تعمد الغموض واللبس؛ بقصد تفسير اللفظة حسب الأهواء، وحسب الأوجه التي تناسب المصالح، وبما يخدم الأيديولوجية التي غرسها الآخر في الأذهان، يقول تعالى في هذا السياق: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾³. والقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين؛ ليكون ذلك حمايةً من التحريفات أو التأويلات الباطلة، فقدرة اللغة العربية على تحديد المعاني بطريقة واضحة جازمة قدرة فائقة.

إنّ إشكالية المصطلح المتمثلة في الدلالة، نجدها ماثورة في أفق المدى الديني الممتد، ولو عدنا إلى القرآن أولاً، وبالتحديد لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁴. لوجدنا خطاب الله سبحانه وتعالى للمسلمين واضحاً وجلياً باستخدام مصطلح (انظرننا) بدل (راعنا)، حيث كان اليهود يستعملونها بطريقة ملتوية خبيثة، يقصدون بها كل سوء في مخاطبة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو ما يدل على اشتغال بعض

¹ جبر، يحيى، الاصطلاح هذه القضية المؤرقة: www.academia.edu، ص5.

² محفوظ، زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص192.

³ سورة البقرة، آية 42.

⁴ سورة البقرة، آية 104.

المصطلحات في دلالتها على الخطِ واللبس، وفي آية أخرى وصفَ الله سبحانه وتعالى أشرفَ الخلق محمدًا صلى الله عليه وسلم بالعبودية: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾¹؛ وذلك حتى لا يكونَ هناك أيُّ التباسِ، أو أوهام، من نبوةٍ أو أبوةٍ، كما وقعَ للنصارى في عيسى عليه السلام.

وإذا ما ابتعدنا قليلًا عن النصِّ القرآنيِّ، نجدُ إشكاليَّةَ الدلالةِ تُحصرُ في العصورِ الإسلاميَّةِ القديمة، وهو ما رأيناه من انبهارٍ بالثقافةِ الفلسفيَّةِ التي هولها أصحابها، وهو ما ركزَ عليه ابن تيمية، كما سبق، حيثُ وصفَ ذلكَ بأنه شحْنٌ للمصطلحاتِ الإسلاميَّةِ بدلالاتٍ ملؤها المحتوى الثقافيُّ الأجنبيُّ؛ لتمريره في الداخلِ الإسلاميِّ، فالتمييزُ بينَ الوعاءِ اللفظيِّ والمحتوى الفكريِّ، قضية استحوذت على اهتمامه، يقول: "يعبرون بالعباراتِ الإسلاميَّةِ القرآنيَّةِ عن الإلحاداتِ الفلسفيَّةِ واليونانيَّةِ"²، وفي موضعٍ آخرَ يقول: "ولا ريبَ أنَّ القومَ أخذوا العباراتِ الإسلاميَّةِ القرآنيَّةِ والسُّنيَّةِ، فجعلوا يضعون لها معاني توافقُ معتقدَهم"³.

ثمَّ إذا ما تتبَّعنا هذه الحركة، وجدنا من وقعَ في إشكاليَّةِ دلاليَّةِ مهمة، ألا وهي (علم الكلام)، وبدؤوا في البحثِ حولَ الذاتِ الإلهيَّةِ والصفاتِ، فتمتَّلتوا الطريقةَ الإغريقيَّةِ التي تفسرُ الوجودَ في إطارِ (الجواهر والأعراض)، وهذا يعني أنَّ العالمَ تعتريه حالاتٌ من وجودٍ وعدمٍ، وسكونٍ بعد حركة، وظلمةٍ ونور، وتحوُّلٍ من حالٍ إلى حالٍ، وهذه أعراضٌ حلَّت بجواهرِ هذا العالمِ، والأعراضُ حادثَّة، وما حلَّت به الأعراضُ حادثٌ مثلها، إذن الكونُ حدثٌ ولا بد له من مُحدثٍ، وهو الخالقُ سبحانه وتعالى، ولكنَّ هذه الطريقةُ أُلجأتهم إلى نفي صفاتِ الله عز وجلٍّ؛ لأنَّ الأعراضَ صفاتٌ، والصفاتُ تعرض وتزول، ولكنَّ صفاتِ الله تعالى باقية، وبعضُهم نفى بعضُ الصفاتِ دونَ بعضٍ ما جعلهم يتورطون في مسائلَ خطيرة.⁴

¹ سورة الإسراء، آية 1.

² ابن تيمية، نقي الدين، جامع المسائل، ص 139.

³ ابن تيمية، نقي الدين، مجموع الفتاوى، ص 547.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص 307.

ومن هنا حرم ابن تيمية علم الكلام وهذا مما قعد بالدرس الديني، فما عند اليونان وغيرهم قائم على النظر العقلي، والعقل هو أجل ما خص الله به الإنسان؛ إذ لما خلقه قال ما خلقت خلقاً أشرف منك، بك أثيب وبك أعاقب، أما رأيت أننا لا نحاسب الصغير والنائم والمصاب في عقله، وقضية الباطن والظاهر تتجلى في بيضتين: إحداهما طبيعية والأخرى أفرغت من محتواها مع سلامة هيأتها الخارجية.¹

وفي الوقت المعاصر نجد شريحة فكرية عربية النتاج الاستشراقي، هدفها إعادة تأريخ التراث الإسلامي وقراءته، من خلال استغلال رخاوة الدلالات وامتداداتها؛ مما خلق في وجه دارس الفكر الإسلامي المعاصر، وخصوصاً في المجال الدلالي، إشكالية مغلقة، تتمثل في كيفية تداول المصطلحات والأبنية الدلالية، وإعمالها في النصوص، وهذه الإشكالية ليست على مستوى القارئ العادي، بل حتى على مستوى المهتمين والمتخصصين في الدراسات اللغوية، وهذا التداول يكرس إشكالية المصطلح، وما ينتج عنها من أدلجة، أو حجب معرفي، أو إسقاط مفاهيمي، يلقي بدوره على مصداقية المنهجية المتبعة في العملية التأويلية، من حيث حجم المفاهيم على حساب أخرى، أو استنتاج نصوص بطريقة قسرية لم تخضع لأبجديات المنهج العلمي، فطريقة تداول المصطلحات، أو نحتها في الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال مثار إشكالية لا يمكن إنكارها؛ مما يجعل بعض النتائج تخضع لنقد مضاد، وبنفس الدرجة أيضاً، لبيان الزيف والألعيب.²

إن التعامل مع الدلالة في إطار الفكر الإسلامي، ينطلق من العمق المعرفي بالمصطلح وسياقاته، في الوقت الذي يتم فيه التعامل مع الفكر الإسلامي من آلية الاجتهاد، والاجتهاد بالنسبة للفكر الإسلامي "هو الطريق إلى تجديده تجديداً لواقع عملي، وليس مجرد تنظير في فضاء الاحتمال".³

¹ ابن تيمية، تقي الدين، مجموع الفتاوى، ص307.

² ينظر: السيف، خالد عبد العزيز، إشكالية المصطلح في الفكر العربي المعاصر، ص13.

³ مجموعة من الباحثين، الفكر الإسلامي المعاصر، ص36.

إنّ الحديثَ عن إشكاليّة الدلالة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، وما يطرأ عليها من تغييراتٍ متكررة حسبَ العوامل الحضاريّة القائمة على التأثير والتأثر بالدرجة الأولى، تُظهرُ أنّ هناك نيةً مسبقة للتغيير في مضمون تلك المصطلحات التي يتابعها باحثٌ بعينه في الفكر الإسلاميّ المعاصر؛ وذلك لأنّ التغيّر والتطور الدلاليّ الذي يطرأ على بنية اللغة، والعوامل التي تؤدي إليه كثيرة ومختلفة، فمنها عوامل مقصودة متعمدة، كقيام المجامع اللغويّة والهيئات العلميّة، وأصحاب الخبرة، بوضع مصطلحاتٍ جديدةٍ للحاجة، وخلع دلالات على الألفاظ التي تتطلبها الحياة المتبدّلة؛ سواء الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والسياسيّة، وعوامل أخرى غير مقصودة ولا شعوريّة، تتمّ بلا عمدٍ أو قصد، وتسيرُ ببطء وتدرّج في أغلب الأحوال، فكثيراً ما تحدثُ من تلقاء نفسها؛ ولا يحدثُ هذا إلّا إذا توفّرت عواملُ موضوعيّة، وأخرى ذاتيّة، تدفع العناصر اللغويّة إلى تغييرٍ دلالتها.¹

وفي تناولنا للإشكال الناتج عن الدلالة، يشارُ إلى التغيّر المقصود الذي يستعرضُ بعضُ الباحثين، مستغلين رخاوة المصطلحات وامتداداتها الدلاليّة، بقراءاتٍ معاصرة تُثيرُ الحسّ الدينيّ، وتخلقُ الشكوك والأوهام، وتبني الفرقة والخلاف.

كلّ ذلك مبني على استغلالٍ واضحٍ لعلم الدلالة وإشكاليّة تعدّد الدلالات، دون أخذ المصطلح في سياقاته المتعددة، وفي خضمّ كلامنا هذا يقولُ إبراهيم السكران: "لقد بنتنا اليومَ وكأنّنا نشاهدُ إعادة تقييم جذريّة وشاملة تمسّ العناصرَ الجوهرية لرؤيتنا الفكرية، لقد تمّ إنزالُ التراثِ الفكريّ من سيّدَةِ القيادة إلى قفصِ الاتّهام، وذلك من خلالِ خلقِ أزمةٍ فكريّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، بسلّخه عن تراثه، انطلاقاً من خلق بيئةٍ وحاضنةٍ جديدةٍ لهذا الفكر، عمادها مصطلحات جديدة أحياناً، أو سلخ مصطلحاتٍ مألوفة لدينا عن دلالاتها، وخلق خيالٍ مجازيٍّ "خلاق"، واستبعاد الدلالات العربيّة لهذه المصطلحات".²

¹ ينظر: أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص103.

² السكران، إبراهيم، مآلات الخطاب المدني، ص135.

هذا التوجّه، الذي قدّم العديد من المشاريع في عالمنا الإسلامي؛ لإعادة قراءة نصوص الشريعة وتفريغها من مضامينها، وإحلال معانٍ جديدة فيها؛ من باب فصل الكليّ عن الجزئيّ، وأنسنة النصوص، بمعنى: إعادة تأويلها، وولادة مفاهيمها الجوهرية، وحراكها الداخليّ، تفسيراً تستبعد فيه أية دوافع أخلاقية، أو دينية، أو فناعات ذاتية، بل وبينون التأويل الاصطلاحيّ على استلهام غربيّ، بما يعني تطويع الثقافة المقروءة للثقافة القارئة، وتطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على النصّ الإسلاميّ؛ بهدف إعادة صياغة النصوص وتأويلاتها بطريقة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية.

نماذج تطبيقية على الفكر الحداثي

شكّل الإشكال اللغويّ حيزاً واضحاً في الفكر الإسلاميّ المعاصر، وفي هذا السياق سوف نعرض نماذج في الفهم اللسانيّ في الفكر الإسلاميّ الحداثيّ المعاصر.

يظهر التأثيرُ جلياً في باب استغلال إشكالية الدلالة في كتابات كثير من المفكرين الحداثيين، من هؤلاء الباحث محمد أركون حين يتكلّم عن القصص القرآنيّ بوصفه (بنية أسطورية) على حدّ تعبيره؛ ليشرح مقصده من لفظ (أسطورة)، وامتدادها الدلاليّ، لكن بتأثر غربيّ، إذ لا يحمل مصطلح (أسطورة) أي دلالة سلبية، كيف وقد وردت في سياق الذم؟

ويحملها معنى مفاده: الخيال المجازيّ الخلاق الجميل، الذي يعمر الأذهان ويشكل خيالهم الجماعيّ المليء بالصور الزاهية عن فترة معيّنة، كفترة الرسول عليه الصلاة والسلام، بل يتعداه إلى مصطلحات أخرى مثل: الخرافة، والقصة، والأيدولوجية... باعتبارها مصطلحات تختلف مدلولاتها باختلاف الحقول المعرفية التي توظف فيها؛ لأن هذه المصطلحات قابلة للصرف والتحويل إيديولوجياً، ولذلك لم تجمد في تعريفات أحادية.¹

¹ ينظر: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 210.

وهو هنا يستبعدُ الدلالةَ العربيّة، لمصطلح (الأسطورة) في التعاملِ معَ القرآنِ الكريم، والذي يحملُ في طياته دلالةً سلبيةً مفادها: "حكايات قديمة ذات طابعٍ خرافي".¹ وهو استبدالٌ صريحٌ للأداةِ العربيّةِ المعجميّةِ في سياقِ النصِّ بدلالةٍ غربيّةٍ أخرى، بما يبرزُ سؤالاً حولَ تناسبِ أداةٍ لغويّةٍ غربيّةٍ عن النصِّ الأصليِّ لتأويله أو التعاملِ معه، خاصةً معَ قوله: "المنهجيات التي أطبقها على التراثِ العربيِّ الإسلاميِّ هي المنهجياتُ نفسها التي يطبقها علماءُ فرنسا على تراثهم اللاتينيِّ المسيحيِّ أو الأوروبيِّ".²

وهو ما أشارَ إليه خالدُ سيف في كتابه (ظاهرة التّأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر)، حين قال: "أما الخلفيات والمنهجيات التي يستخدمها وينطلق منها أركون، فهي تقومُ على استثمارِ المناهجِ الغربيّةِ في دراسةِ الإسلامِ والمصطلحِ الدينيِّ".³

إنّ تأويلَ أركون لمصطلح (أسطورة)، ممثّلَ إشكاليّةٍ دلاليّةٍ بناها على فهمٍ غربيٍّ، مستعيناً بأدواتٍ غربيّةٍ عن النصِّ العربيِّ ذي الدلالةِ العربيّةِ لا الغربيّةِ، ويعتبرُ القراءاتِ الإيمانيّةِ للمصطلحات والنصوصِ التأسيسيّةِ محطاتَ لانبثاقِ المعنى، أو اندلاعه، أو إبداعيّته، كما هي محطاتُ لانبثاقِ آثارِ المعنى والتصوراتِ والتركيباتِ الأسطوريّةِ أو الأيديولوجيّةِ، بحسبِ الفئاتِ الاجتماعيّةِ، وأنماطِ الثقافة، ومستوياتها؛ وذلك أنّ "تفسيرِ النصوصِ الدينيّةِ وتأويلاتها المتتالية والمتنوّعة عبر العصور، تقدّم لنا مثلاً ممتازاً على دراسةِ تطوّرِ جمالياتِ التلقّي الخاصةِ بالخطابِ الدينيِّ: أيّ كيف استقبلَ النصُّ وتأويله من عصرٍ إلى آخر".⁴

إنّ هذا المنطقَ الذي يفرضه كلامُ أركون، مؤداه واضحٌ وشاهدٌ على إعادةِ إنتاجِ بعضِ الحدائينِ لآليّةِ التفريقِ بينَ الدينِ والفكرِ الدينيِّ، متبنينِ إستراتيجياتِ تأويليةٍ تخلقُ مُشكلاً في وسطِ العوامِ، من خلالِ استثمارهم للنظرياتِ اللسانيّةِ والسميائيّةِ في قراءاتهم الحديثة والمعاصرة، وفي ذلك تشديدٌ منه على البيانِ العربيِّ في الفهم، مُعتبراً اللغةَ أكثرَ اتّساعاً مما يظنّ، مما يستوجبُ

¹ المعجم الوسيط، مادة سَطَرَ.

² أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص76.

³ السيف، خالد، ظاهرة التّأويل في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، ص181.

⁴ أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص166.

اعتبارها منبع طرق الدلالة في النص الديني، ورفض طرق أخرى للدلالة، كالدلالة العقلية والإسلامية...، ومقتصرًا على الدلالة اللفظية أو المصطلحية في التأويل، الذي يمثل آيةً من أهم آليات القراءة في إنتاج المعرفة، فالقراءات التي سبقت تبقى في نظره حبيسةً وقتها، ولا تلائم إلا ذلك الوقت الغابر، وإسقاطها على واقعنا اليوم محض مجازفة لا طائل منها، وبقراءاته يخرج من طور الإسقاطية السطحية؛ فهو يمارس القراءة التأويلية للنص بآليات غريبة أوروبية بحق.

إنّ أركون، ومن خلال دراساته للنصّ القرآني، يعتمد بمنهجية التأويلية على مناهج العلوم المعاصرة التي سنأتي عليها في صفحات لاحقة؛ وتأخذ بعين الاعتبار طبيعة النصّ بكونه يرضخ للأسطورية والمجازية، وما يترتب على ذلك من تعدد للدلالة باختلاف الزمان والمكان بذات المفردات، واستحالة الأخذ بأحادية المعنى للنصّ القرآني؛ باعتبار أنّ دلالاته مفتوحة ولا يمكن استنفادها، وينظر إلى أنّ النصّ تراوح بين أحادية المعنى المرتبطة بالمعنى المعجمي للمفردات، وبين الشرح المجازي لبعض نصوص القرآن الكريم، وأنّ التأويل دائماً وأبداً مرده إلى العقل، وهو ما تناوله الغزالي في رسائله، حين أشار إلى أنّ بعض المؤولين جرّدوا النظر إلى المعقول ولم يكتفوا بالنقل، وبعضهم جعل المعقول أصلاً ورفض المنقول وضعف عنايته به.¹

إنّ أركون في قراءته للقرآن الكريم نجده خلق مشكلاً لغويًا عميقاً، من خلال إقحام مختلف العلوم على النصّ؛ بهدف استخراج المعنى المراد الذي يتفق مع أهدافه من خلال عزلة اللغة عن كل مشروطياتها الاجتماعية التاريخية، وراح يدرسها تزامنيًا من خلال بنيتها اللغوية البحتة بصفاتها نظامًا متكاملًا من العلامات والكلمات. واللغة نظام متكامل من العناصر الدقيقة، وهذه العناصر متضامنة فيما بينها، وقيمة كل عنصر لا تتأتى إلا من الحضور المتزامن للعناصر الأخرى.²

وكان فهم أركون مبنيًا على قراءة تزامنية لا علاقة لها بالتزامن الألسني، والذي يعني: دراسة جميع العناصر في وقت واحد، وليس العودة إلى الزمن الذي قيل فيه النص، كان يعني في

¹ يُنظر: السكران، إبراهيم، مآلات الخطاب المدني، ص 131-139.

² يُنظر: هاشم، صالح، طبولوجيا الخطابات البشرية، ص 55.

المجتمع الذي صدرَ فيه، في حين أن التزامنَ عندَ أركان لا يعني الوقوفَ عندَ اللحظة الشفاهية الطازجة للنص الذي لم يكن مكتوباً بعد، وفهم الكيفية التي تلقى فيها الفردُ والجماعة النص، وكيف فهموه، وتدوَّقوه، قبل أن يدخلَ بالتوسّطات الشارحة من لدن علماء الدين والمفسرين، الذين أصبحوا وسطاءَ بين النصّ والفردِ المؤمنِ أو المسلم، وكأنّ الفردَ المؤمنَ البسيطَ أحاطَ بدلالاتِ النصّ، وسلّمَ من إشكاليّاتها بصورةٍ مطلقة.

إنّ المفاهيمَ في أيّ بيئة اجتماعية تُظهرُ طبيعة اللغة الواحدة فيها، والتصورات الفكرية، والمسلمات المعرفية، بالإضافة إلى التوجّهات الأيديولوجية؛ مما يجعل نقل المفاهيم من إطارٍ علميٍّ آخر، أو من لغةٍ إلى أخرى آلياً، بل من الضروريّ التوظيفُ لهذه المفاهيم وإكسابها معنىً محدداً ينسجمُ مع موضوع البحث؛ لكنّ أركان ينقلُ المفاهيمَ نقلًا ميكانيكيًا، وما يزيدُ الطينَ بلّةً أنّها من لغاتٍ أخرى غير عربية.

كما أنّ المفاهيمَ التي يتحرّكُ ويتكوّنُ من خلالها فكره، لا تتم صياغتها منفردةً بتفصيل يرسمُ حدودها ومضامينها وآلياتها، ويوضّح طبيعة الإشكالية التي تستوجبها، والسياق الذي تكتسبُ فيه المعنى المراد لها أن تؤدّيه، وإنما نجدُها غالباً مستخدمة في سياق نقدي؛ لتتفي اتجاهًا فكريًا يرفضه، وتقدّمُ غالباً بدور البديل، وكأنّ مدلولاتها متفقٌ عليها؛ وجميع هذه المفاهيم مستعارة من العلوم والمنهجيات الأخرى، وغالبًا يستخدمها أركان لغير المعنى المستخدمة فيه أصلًا؛ مما يلزمه أن يوضّح المعنى الذي يريدُ البرهنة على ضرورته بالنسبة للسياق الجديد، وفائدته العلمية.

لم يكن المنهج التأويلي الأركوني، القائم على أسسٍ عدّة أهمّها المعرفة الدلالية، يهدفُ إلى الوصول لمعنى صحيح أو تصحيح المعنى الوارد في القراءات التفسيرية التقليدية، إنّما كان هدفه تحريرَ تأويلِ النصّ القرآني من آليات التفسير التقليديّ ومسلّماته، بخلق إشكالية دلالية تخلقُ جدلاً هو النصّ والتراث.

ذلك ما أشارَ إليه نصر حامد أبو زيد، حينما انتقدَ قولَ أركان بخصوصية اللغة الدينية التي تحتاجُ دراستها إلى إبداع السُّنية خاصة، وخصوصية اللغة الدينية تتجلّى -حسب أركان- في

تجاوزها للغة التوحيد؛ لأنّ الإنسانَ عندما يصلي بلغةً دينيةً معيّنة، فإنّه لا يعبرُ بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبرُ بواسطة الطقوسِ والشعائرِ التي تخلقُ مجموعةً من الحقائق الدّالة، والتي لا يمكنُ للدارسِ المحلّل أن يتجاهلها، إذا ما أرادَ أن يأخذَ بعينِ الاعتبارِ كلَّ مستوياتِ الدلالةِ والمعنى الخاصة بالغةِ الدينية¹.

فهذه الخصائص، كما يرى أبو زيد ليست قاصرةً على اللغةِ الدينية، فكلُّ نظامٍ لغويٍّ ثانويٍّ يمكنُ أن يتحوّلَ إلى مجالِ الدلالةِ السيمولوجيةِ*، وينتجُ مستوىً معقّدًا من الدلالات، يتجاوزُ دلالةَ المنطوقِ اللغويِّ كالأناشيدِ الوطنيةِ والشعاراتِ الكفاحيةِ، والصيغِ المجازيةِ وعباراتِ التحيةِ، والوداعِ واللقاءِ، فهي تتجاوزُ دلالتها المنطوقَ اللغويِّ، خاصةً السياقاتِ الاحتفالية².

كما يظهرُ التناقضُ في سياقِ الإشكالِ الدلاليِّ عندَ أركون، حينما يتحدثُ عن تعددِ الدلالاتِ بوصفِ النصِّ قصصيًا، ومجازيًا، وبالتالي يحيلُ إلى غيرِ دلالةٍ واحدة، بل إلى دلالاتٍ لا متناهية، بمعنى أن لا معنىً حقيقيًا للنص، فهو يراوحُ بينَ الفهمِ بالمعنى الذي يريدُ القبضَ عليه، وفي الوقتِ ذاته (المعنى الهرميِّ) بوصفِ (النصِّ المفتوحِ بإمكانِ المؤلِّد أن يكتشفَ داخلَه سلسلةً من الروابطِ اللانهائية، أي أنّ اللغةَ عاجزةٌ عن الإمساكِ بدلالةٍ وحيدة، ومعطاةٍ بشكلِ سابق).³

إنّ القولَ بلانهائيةِ المعنى والدلالةِ يعني انتفاءَ الحقيقة، وانعدامَ التواصلِ الذي هو مهمةُ اللغةِ المفهومةِ من إنسانٍ لآخرٍ يختلفُ بحسبِ الخبرةِ الأساسية، والإشكالِ الدلاليِّ إنّما جاءَ نتيجةً جعلِ أركونِ المُتلقيِّ مركزَ العمليةِ التأويليةِ، وفي الوقتِ نفسه يبحثُ عن معنىٍ مختبئٍ يسعى للوصولِ إليه هو المعنى الصحيح⁴.

¹ ينظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 121.

* السيمولوجية: علم الإشارات والعلامات والرموز المكوّنة من دال ومدلول يقدّم صورة وتصور ذهني (عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، ص 46-48).

² ينظر: أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص 121.

³ إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيميائية والتفكيك، ص 55.

⁴ ينظر: أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 28.

أما المفكر الثاني، الذي سوف نتناوله كنموذج في سياق توضيح إشكالية الدلالة فهو المفكر السوري محمد شحرور، الذي أرسى قواعده في سياق فكري معاصر، يتناول الجانب اللغوي والجانب الفكري متكناً على اللغة أساساً؛ حيث ارتكز في فكره وتأويله للمصطلحات على تغيير دلالة الألفاظ، والمصطلحات، والمفاهيم، واختراقها، ومن ثم صياغتها بصورة ثلاثم منهجه، وقراءته المعاصرة.

فهو يرى في معنى قراءته المعاصرة، التي يظن أنها اخترق كثيراً مما يسمى بالثوابت التي وضعها الأقدمون، وخاصة ما يسمى (أصول الفقه)، التي وضعها الأقدمون في القرون الهجرية الأولى، تجديدًا ضروريًا لمواكبة الإسلام للحضارة، وهي برأيه لا تحمل أي قدسية، وبدون اختراق هذه الأصول لن تتمكن من تجديد أي فقه، فأبي تجديد لا يُسمى تجديدًا، إلا إذا اخترق الأصول.¹

إن شحرورًا في مجمل دراساته يركز كثيرًا على (اللغويات)، فهو يرى أن الألفاظ خدم للمعاني، فالمعاني هي المالكة في سياستها المتحكمة فيها، ووظيفة اللغة هي آلية التفكير، ونقل ما يريده متكلم إلى سامع، وإنه وإن كانت اللغة لا تعبر عن الحقيقة دائمًا؛ لأن الذي يعبر عن حقيقة الواقع هو الفكر؛ فهي الوعاء للفكر وليست الفكر، وأن الثقافة المعجمية غير كافية لفهم أي نص نقدي، فما بالك إذا كان النص هو التنزيل الحكيم، والمعاني موجودة في النظم، وليس في الألفاظ كل على حدة، وأن اللغة حاملة للفكر، وتتطور معه، وهناك تلازم لا ينفصم بين اللغة ووظيفة التفكير عند الإنسان، وأن التنزيل الحكيم يحوي أعلى مستوى من البلاغة التي لا يمكن تجاوزها، أو الإتيان بمثلا في أداء المعنى، وتوصيله للسامع.

ومن أهم البنود التي يحمل عليها شحرور، هي أن التنزيل خال من الترادف في الألفاظ، وفي التراكيب²، ومن الحشو واللغظ والزيادة، مما اعتبره النحاة زائدًا في النحو ليس زائدًا في الدلالة، ولا يمكن حذف كلمة من التنزيل الحكيم دون أن يختل المعنى، ولا يمكن تقديم أي من كلماته

¹ ينظر: الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور (www.shahrour.org/?page_id=3)

² ينظر: شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص2.

وألفاظه أو تأخيرها دون أن يفسد النظم الحامل للمعنى، وليس مجرد خلل في جمالية الشكل أو الوقع الموسيقي، وعند تأويل آيات التنزيل الحكيم، لا بد من الإمساك بالخيط اللغوي الرفيع الذي لا يجوز تركه، والذي يربط ويصل الشكل بالمضمون؛ لأن الخيط بين البيئة والدلالة إذا انقطع تصبح احتمالات معاني الآية لا نهائية.

وأن التنزيل يحمل في ذاته تطويراً لغوياً لم يعرفه الجاهليون في لسانهم قبله، كما أن علوم اللغات تطورت بشكل هائل، ويجب أخذ هذا التطور الهائل لعلوم اللسانيات بعين الاعتبار عند دراسة آيات التنزيل الحكيم؛ لفهمها بشكل أفضل ومعاصر.¹

إن كل ما سبق يؤكد اتكاء شحور على اللغة، وتوظيفاتها المقصودة، خارج سياقاتها؛ لصياغة قراءته المعاصرة، ويقع تغيير الألفاظ القرآنية ومصطلحاتها، ومفاهيمها في قمة اهتمامه، إذ إن هناك نية مسبقة، وعملاً موجّهاً، ودراسة مقصودة؛ لتغيير المصطلحات والمفاهيم القرآنية وصياغتها، يسميها شحور بالقراءة المعاصرة، وذلك لمواكبة التطور والتغييرات الحاصلة في المجتمعات وفق نظرتة، وقد تؤدي هذه النظرة المسبقة لدى الكاتب إلى الخروج عن المنهج الذي ذكره هو، وبخاصة في المحور اللغوي، والاعتماد على تجميع الدلالات، واجتزاء المصطلح من سياقاته التي تمنحه الصورة الواضحة.²

لقد وظّف شحور في كتبه وخاصة في كتابه (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة) مصطلحات كثيرة، استعملها لأول مرة وفق مضامين جديدة ومحدثة، ما حدا بالكتاب والمفكرين إلى رصد انتقادات لاذعة لهذا المنهج الانسلاخي، فوصفه النقاد بأنه يعبث بالمفاهيم عبر آيات متعددة، من ذلك آلية النفاق المفاهيمي، وآلية تعضية منظومة المفاهيم الإسلامية، واللؤم المفاهيمي، وتبديل القول، وتحريف الكلام عن مواضعه، وانتحال القوام في عالم المفاهيم، كما طغت التلقيفية على كثير من مصطلحاته.

¹ الموقع الرسمي للدكتور محمد شحور (www.shahrou.org/?pag_id=3)

² ينظر: شحور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص30.

لقد جاءَ شحورٌ بما يسميه (قراءة معاصرة) من خلالِ تغييرِ المصطلحات، واستغلالِ التعددِ الدلالي؛ لمواكبةِ التطورِ والتغيراتِ الحاصلة في المجتمعاتِ وفقَ نظرته.

وأتى شحورٌ في كتابه (الإسلام والإيمان منظومة القيم)، على مصطلحاتِ الفكرِ الإسلاميّ، واستعملها لأولِ مرةٍ وفقَ مضامينَ جديدةٍ ومحدثة، ودلالاتٍ لم يسبق للناسِ بها عهد، وقد قالَ بنفسه إنّه يستهدفُ تغييرَ المفاهيمِ الإسلاميّة من الجذور، حيثُ قامَ بصياغةٍ تعريفاتٍ جديدةٍ لكثيرٍ من المفاهيمِ والمصطلحات، التي لها تعريفٌ قديمٌ في التراثِ الإسلاميّ، من ذلك: القرآن، والفُرقان، والذكر، والرحمن، والعرش، والكرسي، والحرام، والنهي، والبشر، والإنسان...، وغيرها الكثير.¹

ولو أتينا إلى مصطلحِ الإسلامِ والإيمان، لوجدنا أنّ شحورًا لا يقتنعُ بأركانِ الإسلام، وأركانِ الإيمان، كما هو مُتَّبَعٌ ومعروف، وفكرتهُ في ذلك أنّ هناكَ دينًا واحدًا عندَ الله، هو الإسلام، بدأ بنوحٍ عليه السلام، وتنامى متطورًا متراكمًا على يدِ النذيرِ والنبوّاتِ والرسالات، إلى أن ختم متكاملًا بالرسولِ الأعظمِ محمدٍ صلى الله عليه وسلم.

والإسلامُ هو دينُ الفطرةِ التي فطرَ الناسَ عليها، وهو منظومةُ المُثلِ العليا، وهو العروة الوثقى، وهو الصراطُ المستقيم، الإسلامُ فطرة، والإيمانُ تكيّف. الإسلامُ يتقدّمُ على الإيمان، إذ لا إيمانَ دونَ إسلامٍ يسبقُه. المسلمون هم معظمُ أهلِ الأرض، وأما المؤمنون فهم أتباعُ محمدٍ صلى الله عليه وسلم، فأبراهيمُ أبو المسلمين، ومحمدٌ أبو المؤمنين.²

بهذا، وصلَ شحورٌ إلى تعريفٍ جديدٍ للمسلمين والمؤمنين، ويرى أنّ ما تمّ تقديمه لنا على أنّه (أركان الإسلام) غير صحيح، ولا يتطابقُ معَ التنزيلِ الحكيم، ويرى أنّ الركنَ الصحيحَ هو فقط الشهادة، وأما الأركانُ الأخرى فهي من (أركان الإيمان)، وليست (أركان الإسلام).³

¹ ينظر: شحور، محمد، الإسلام والإيمان منظومة القيم، ط1، دمشق، الأهالي للطبع والنشر، 1998م، ص22.

² موقع الدكتور محمد شحور (www.shahrour.org\pag_id=3)

³ ينظر: شحور، محمد، الإسلام والإيمان منظومة قيم، ص113-128.

ويعتقدُ من خلال الاستشهاد بالآيات، أنه تمّ استبعادُ الجهاد، والقتال، والقصاص، والشورى، والوفاء بالعقود والعهود، والعديد من الأوامر والتكاليف، والعمل الصالح، والإحسان، والأخلاق، من أركان الإسلام، مع أنّ حكمها واحدٌ في الآيات كحكم الصلاة، والزكاة، والصيام، والحجّ.¹ ومن خلال تحليله، يرى أنّ الإسلامَ فطرة، وأنّ متطلباته تتوافقُ بشكلٍ طبيعيٍّ معَ ميولِ الخلق، لكنّ الإيمانَ تكليف، وصدّ الفطرة الإنسانية، تمامًا، ويستشهد بالزكاة، والإنفاق، والصوم، والقتال.²

والإسلام: "هو التسليمُ بوجودِ الله، وباليومِ الآخر، فإذا اقترنَ هذا التسليمُ بالإحسانِ والعملِ الصالح، كانَ صاحبه مسلمًا، سواءً أكانَ من أتباعِ محمدٍ (الذين آمنوا)، أم من أتباعِ موسى (الذين هادوا)، أم من أنصارِ عيسى (النصارى)، أم من أيّ ملةٍ أخرى غير هذه المللِ الثلاث كالمجوسية، والصابئة".³

وبحسبِ استنباطه من بعضِ الآياتِ وفهمه لها؛ فالتنزيلُ يضعُ أركانًا ثلاثةً للإسلام، هي: الإيمانُ تسليمًا بوجودِ الله، واليومِ الآخر، والعملِ الصالح.⁴ وأركانُ الإيمان، بحسبِ استنباطه وفهمه لبعضِ الآيات، وتأويله الأخرى، لا تتضمنُ التسليمَ بوجودِ الله، واليومِ الآخر، والعملِ الصالح، فتلكُ أركانُ الإسلام. ويجبُ أنْ تتوفرَ في الإنسانِ المتقدمِ من دائرةِ الإسلامِ إلى دائرةِ الإيمانِ⁵، وإنّ الإسلامَ أعمُّ من الإيمان، وأمّا الإيمانُ فخاصٌّ بأتباعِ محمدٍ صلى الله عليه وسلم، وأنّ أركانَ الإسلامِ هي الإيمانُ بالله واليومِ الآخرِ والعملِ الصالحِ (الأخلاق والمعاملات)، وأنّ أركانَ الإيمانِ هي التصديقُ بالرسول، والرسالات، والشعائر، والشورى، والقتال.⁶

¹ شحرور، محمد، الإسلام والإيمان منظومة قيم، ص32-35.

² ينظر: المصدر نفسه، ص36-37.

³ المصدر نفسه، ص38.

⁴ المصدر نفسه، ص38-39.

⁵ المصدر نفسه، ص56.

⁶ المصدر نفسه، ص55.

فمن آمنَ باللهِ واليومِ الآخرِ، وعملَ صالحًا، وإن لم يؤمنْ بمحمدٍ صلى اللهُ عليه وسلم، فقد حصلَ على تذكرةِ دخولِ (الإسلام)، الذي ارتضاهُ اللهُ أن يكونَ دينًا له، فمنهم أتباعُ محمدٍ؛ ومنهم أتباعُ موسى، وعيسى، والصابئون، فالمسلمون هم معظمُ أهلِ الأرضِ، أما المؤمنون فهم أتباعُ محمدٍ صلى اللهُ عليه وسلم.¹

إنَّ الإسلامَ الذي توصلَ إليه شحروور، هو الإيمانُ والتسليمُ بوجودِ اللهِ وباليومِ الآخرِ، وهذا الإيمانُ -حسب فهمه- هو رأسُ التقوى، وشهادةُ أن لا إلهَ إلا اللهُ هي تذكرةُ الدخولِ إلى عالمِ الإسلامِ، وأركانه هي المحرمات الواردة نصًّا في التنزيلِ الحكيمِ، ومن بينها الوصايا العشر المذكورة في سورة الأنعام، قال تعالى: "قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۗ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۗ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۗ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقَ ۗ حُنَّ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۗ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۗ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ ذَلِكَمَ وَصَّى كُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ".²

وأما (الإيمان) فهو التصديقُ بنبواتِ الأنبياءِ، ورسالاتِ الرسلِ كُلِّ في زمنه، فهناك مسلمون صدقوا بنبوةِ نوح، وهود، وموسى، وعيسى، وكلهم يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخرِ. رأسُ هذا التصديقِ بنبوةِ محمدٍ صلى اللهُ عليه وسلم هو شهادةُ أن محمدًا رسولُ اللهِ، وأركانه هي: الشعائر (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج).³

واستنباطًا من الفهم السابق، فإنَّ (المؤمنين) هم المسلمون أتباعُ محمدٍ صلى اللهُ عليه وسلم، آمنوا برسالته التي ختمَ اللهُ بها الإسلامَ الذي بدأه بنوح، ودليله أنه مكملُ الأديانِ، ومتممُ الأخلاقِ.⁴

أما (المسلمون المؤمنون) لديه، فهم "الذين ينطقون بالشهادتين، بالأولى صاروا مسلمين، وبالثانية صاروا مؤمنين".⁵

¹ شحروور، محمد، الإسلام والإيمان منظومة قيم، ص 129-132.

² سورة الأنعام، آية 151.

³ الموقع الرسمي لمحمد شحروور (www.shahrour.org/?pag_id=3)

⁴ ينظر: شحروور، محمد، الإسلام والإيمان منظومة قيم، ص 129.

⁵ الموقع الرسمي لمحمد شحروور (www.shahrour.org/?pag_id=3)

ولا إشكال في أنّ معنى المسلم والمؤمن مختلفان من حيث الجذر اللغويّ والدلالة، وكذلك بحسب السياق، ولكن هل يصلُ هذا الاختلافُ إلى الحدّ الذي أوصله إليه شحورور؟ وهل يمكنُ إيضاح إلى أيهما ينتمي من قال الله فيهم: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾¹، إلى المؤمنين أم إلى المسلمين؟ وعلى أي أساس؟ فهذه التوصيفاتُ أوصافُ كالمسلمينَ والمؤمنينَ.

يأتي شحورورُ في مؤلفاته، وبالتحديد (الإسلام والإيمان منظومة قيم) على مصطلح (مسلم)؛ لتعزيد نظريته في الإسلام، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مَنَا الْمُسْلِمُونَ وَمَنَا الْقَاسِطُونَ﴾²، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾³. وعن يعقوبَ قوله تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾⁴. والكثير من الآيات التي تصفُ الأنبياءَ بصفة الإسلام، ويرى أنّ تسلسلَ صفة الإسلام واتّصاف الكثيرينَ بها قبلَ نبوة محمدٍ صلى الله عليه وسلم، يثبتُ أنّ صفة الإسلام أعمّ من الإيمان، وليست مختصةً بأتباع محمدٍ صلى الله عليه وسلم.

إنّ الإشكالَ الكبيرَ عندَ شحورور، هو أنّه يبني تصوراتَه بنفسه، ومن جهةٍ نظره، ثم يحاكمُ الآخرَ بناءً عليها، ويبني أسئلته واستفساراته على أساسها، فهنا مثلًا لم يقلْ أحدٌ: إنّ الأنبياءَ السابقين، وأتباعهم، لكونهم مسلمين، من أتباع محمدٍ صلى الله عليه وسلم؛ لأنّهم سابقون على رسالته، وإثارة مثل هذا السؤال ليست في محلّها، فهم مسلمو زمانهم، ولكلّ منهم جعلَ الله شرعةً ومنهاجًا يتفق فيها ويختلفُ عمّن سبقه، أو مع من جاء بعده، ومن ثمّ فإنّ الاتفاقَ في الاسم، لا يعني التناطبق في كلّ جوانبه. عدا أنّ لفظَ (أسلم)، و(الإسلام)، قد جاءَ بمعنى: الخضوع،

¹ سورة الأحزاب، آية 35.

² سورة الجن، آية 14.

³ سورة آل عمران، آية 67.

⁴ سورة البقرة، آية 132.

والانقياد، والتسليم، وإخلاصُ الدينِ لله، فهم مسلمون بهذا المعنى، وليسَ بالمعنى الذي يريدُ
شحرورٌ أن يطرحه على أنه المعنى الراجح، أو الصحيح حصراً.

ولإثباتِ رؤيته في تعريفِ الإسلام، يؤكدُ أنّ المصطلحَ المضادَّ للإسلام هو الإجرام، والمصطلح
المضادَّ للمسلمين هو المجرمون، والحجّة في ذلك قولُ الله عزّ وجلّ: ﴿أَفَجَعَلُ الْمُسْلِمِينَ
كَالْمُجْرِمِينَ﴾¹. ثم يذكر أصل (جرم)، ومشتقاته، واستخداماته في القرآن الكريم.²

ولا إشكال في أنّ بعضَ هذه المعاني صحيحة، لكنّ قَصْرُ المعنى المضاد، والمصطلح المقابل
للإسلام والمسلمين، في الإجرام والمجرمين، يخالف القرآن الكريم، ومنطوقه، عند تطبيق نظرية
شحرور، فالقرآن الكريم حين يذكرُ إيمانَ الجنّ، يقول تعالى: ﴿وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ آمَنَّا بِهِ فَمَنْ
يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا* وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَ الْقَاسِطِينَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا
رَشَدًا﴾³، فقد كانَ منهم المسلمون، وفي الطرفِ الآخرِ المضادَّ كانَ هناك القاسطون، فالقاسطون
هنا مثل المجرمين، وعلى المنوالِ نفسه.

ولو تتبّعنا الأصلَ اللغويّ، والاستعمال القرآني، واستنباط العلماء لـ(الإسلام والإيمان) لتوصلنا
إلى أنّ: مادة (السين واللام والميم)، لا تخرجُ من معنى السلامة، والعافية، والتحية، والخضوع،
والانقياد، والتسليم، وإخلاص الدين لله تعالى، وبعد ذلك أُطلقتا على الشريعة التي جاء بها
الرسولُ محمدٌ صلى الله عليه وسلم، والمعاني الشرعية الأخرى.⁴

وتتعدّد معاني لفظ الإسلام، واستعمالاته في القرآن الكريم، وفقّ السياق، وإن رجعَ في الأصلِ
إلى معنَى، أو أكثر، كما في اللغة. فمن معانيه: (هو اسم للدين الذي تدين به). ومن الوجوه
الأخرى لكلمة الإسلام في القرآن الكريم: الإذعان، والإخلاص، والخضوع، والاستسلام،
والإقرار، أيّ الانقياد بصورةٍ عامّةٍ لأوامرِ الله عزّ وجلّ، فالذين أسلموا في قوله تعالى: ﴿يُحْكَمُ

¹ سورة القلم، آية 36.

² ينظر: شحرور، محمد، الإسلام والإيمان منظومة قيم، ص 39-41.

³ سورة الجن، آية 14، 13.

⁴ ينظر: ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مادة سلم.

بها النبيون الذين أسلموا¹. هم الذين أذعنوا لحكم الله تعالى، وأقرّوا به.² أي أنّ معنى (الإسلام)، لا يمكن حصره في معنى محدد، ففيه انسلاخ عن سياقاته، مع الاتفاق على الأصل اللغوي، وهذا ما لم يراعِه شحور³ مطلقاً.

ومن الإشكالات الدلالية التي وقع فيها شحور⁴ وأثارها، كما في قوله في تأويل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾³. والنكال هو المنع والتراجع والإحجام⁴، ولاحظ أنّ الأيدي بالجمع وليس (بأيديهما) فالمقصود من الآية، هو كفّ أيديهما عن المجتمع بعقوبة ما تحدّدها الهيئات التشريعية، لكنّ حدّها الأعلى السجن المؤبّد، ثمّ يقول: إنّ السارق اسم فاعل من الفعل سَرَقَ، التي تدلّ على دوام ممارسة الفاعل لهذا الفعل وطولُه، أيّ ليس من سرق ذات مرة، بل هو السارق، الذي امتهنّ السرقة فأصبح سارقاً، ونفهم أنّه لا يعني أبداً من سرق ذات مرة؛ لأنّه لو عنى ذلك، لقال: (ومن يسرق)⁵، وشحور⁶ بذلك يلوي أعناق النصوص ويبطل حكم الشريعة المعروف والمُجمع عليه ليلانم حكم السرقة الإسلاميّ مع حكم السرقة في العالم اليوم، فالسياق يدلّ على غير ذلك، وهو ما توضّحه تنمّة الآية (جزاء بما كسبا نكالاً من الله)، فالنكال لا يعني بحال من الأحوال سدّ حاجة السارق لنلّا يسرق مجدداً، ثمّ إنّ مادة (قَطَعَ) في كلّ السياقات القرآنية جاءت بمعنى القطع الحقيقي إذا لازمت ما هو ماديّ، غير أنّ موضوعنا ليس التّأويل، بل الإشارة إلى نماذج من إشكالية الدلالة في الفكر الحدائّي.

وفي تأويل الآية: ﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾⁶. يرى أنّ كلمة (نساء) جمع (نسيء)، أي التّأخير وليس اسم جمع لكلمة (امرأة)، ومن ثمّ يصبح المعنى: الأشياء المؤخّرة، أيّ الأشياء الجديدة المحبوبة للناس، أيّ الموضة فهو يريدُ رفضَ أن

¹ سورة المائدة، آية 44.

² الطبري، حمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص 109.

³ سورة المائدة، آية 38.

⁴ المعجم الوسيط، مادة (نكل).

⁵ ينظر: شحور، محمد، الإسلام والإيمان منظومة قيم، ص 177.

⁶ سورة آل عمران، آية 14.

تكون المرأة "شهوة"، فلا يفهم نص لغويّ إلا على نحو يقتضيه العقل، فالآية -حسب تعبيره- فيها خبرٌ عن جميع الناس، وليس العربُ خاصةً، ويجبُ أن يكونَ خبرُ الله صادقاً، ومن ثمَّ يجبُ أن يتطابق قولُ الله تعالى معَ حالِ العالمِ اليوم، والشيءُ الجديدُ محبوبٌ من قِبَلِ كلِّ الشعوب، بالتالي يكونُ معنى (النساء) جمعَ نسيء، أي الأشياء المؤخّرة، وفي هذا تكلفٌ واضحٌ.¹

إنَّ الأصلَ في فهمِ أيِّ كلمةٍ في القرآنِ الكريم، هو تقديمُ الدلالةِ الاصطلاحيةِ الشرعيةِ على الدلالةِ العرفيةِ الاستعماليةِ المُستفادَةِ من السياق، وتقديمُ العرفيةِ الاستعماليةِ على الدلالةِ الإفراديةِ اللغويةِ المُستفادَةِ من وضعِ اللغة، فمثلاً: كلمة (الدابة) لغةً: "كلُّ ما يدبُّ على الأرض"²، وفي الاستعمالِ العرفيِّ، غلبَ اسمها على ما يركبُ من الحيوان، وفي الاستعمالِ الشرعيِّ، وردت في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾³، فجاءت (دابة) هنا بمعنى "دابة الأرض" التي هي من علامات الساعة، والشرع حدّد لها معنىً خاصاً لا يمكنُ تجاوزه إلى العام.

كذلك الصلاة، تأتي في اللغة بمعنى: "الدعاء والرحمة"⁴ لكنَّ الشرع حدّد لها معنىً شرعيّاً آخر، وهو تلك الفريضة المكتوبة، فهل يمكنُ تفسيرُ قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة)، بأنَّ القصد هو الدعاء؟ ومن ينظرُ في المعجمات العربية، يكتشفُ أننا أمامَ مساحةٍ واسعةٍ من المعاني المتعددة للكلمة الواحدة، مما يفتحُ المجالَ على مصراعيه للاختلافِ تأويلِ القرآنِ بالأهواءِ عبرَ اختيارِ المعنى الأكثرِ ملاءمةً لأهواءِ الباحث، والذي يسدُّ هذا البابَ هو عدمُ عزلِ المصطلحِ عن سياقاته التي نزلَ فيها، فلا يمكنُ تحقُّقُ الفهمِ دونَ السياقِ الحقيقي، أو من خلالِ التعاملِ معَ القرآنِ كنصٍّ مُستقلٍ ليسَ له سياقٌ اجتماعيٌّ.

أما النموذجُ الثالث من المفكرين المحدثين، الذي ظهرَ عندهم الإشكالُ الدلالي، فهو نصر حامد أبو زيد، ففي الوقتِ الذي أجمعتُ الأمةُ فيه على أن كتابَ الله عزَّ وجلَّ ذكرٌ وقرآنٌ مُبين، لا

¹ ينظر: شحرور، محمد، الإسلام والإيمان منظومة قيم، ص 191.

² المعجم الوسيط، مادة ديب.

³ سورة النمل، آية 82.

⁴ المعجم الوسيط، مادة صلي.

شَبَّهَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشُّعْرِ مُسْتَنْدِينَ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾¹، وفي آيةٍ أُخرى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ﴾²، يرى نصر حامد أبو زيد في النَّصِّ القرآنيِّ شَبِيهًا بالشُّعْرِ الجاهليِّ، وبالمُعَلَّقاتِ، من حيثِ التَّركيبِ، والفارقُ بينَ تركيبِ القرآنِ -عنده- وبينِ الشُّعْرِ الجاهليِّ، هو أنَّ القرآنَ قد تشكَّلَ في مدى زمنيٍّ زادَ على العشرين عامًا، وأنَّ لدلالاته مستوياتٌ مُتعدِّدةٌ في السِّياقِ الخاصِّ بكلِّ جزءٍ من أجزائه، بلُ ويرى أنَّ القرآنَ: "منظومةٌ من مجموعةٍ من النُّصوصِ؛ بسببِ تعدُّدِ النُّصوصِ الثقافيَّةِ التي شكَّلتُه"³.

وإذا كانَ القرآنُ الكَريمُ قد خاطَبَ النِّساءَ كما خاطَبَ الرِّجالَ، مَعَ الجَمعِ بينهما في خطابٍ واحدٍ في كثيرٍ من الأحيان، فإنَّ تخصيصَ النِّساءِ بالخطابِ عندَ أبي زيدٍ، ليسَ تَكريمًا إلهيًّا للمرأةِ والارتقاءَ بها عن التَّجاهلِ الذي كانتَ عليه في الجاهليَّةِ، لا استجابةً لأسبابِ نزولِ، إنما انحيازًا من القرآنِ الكَريمِ إلى شعرِ الصَّعاليكِ، الذي كانَ بعضُ شعرائه يُفردونَ النِّساءَ في الخطابِ، فهو أثرٌ من آثارِ إسهامِ شعرِ الصَّعاليكِ في تشكيلِ القرآنِ الكَريمِ.⁴

وهذا الكلامُ يُمثِّلُ (كارثةً إيمانيَّةً) في النَّظرةِ إلى القرآنِ، والذي ينطلقُ من المادِّيَّةِ الجدليَّةِ الماركسيَّةِ في الحُكمِ على الأشياءِ، من أجلِ خَلْقِ رُؤيةٍ جديدةٍ تَلَفَّتْ الأَنظارَ.

كما أجمعَ المسلمونَ على عربيَّةِ القرآنِ -لغةً ونظامًا- إنما هي فعلٌ إلهيٌّ، وليستَ إضافةً بشريَّةً، ولا إبداعًا إنسانيًّا، ولا اجتهدًا نبيويًّا، فاللهُ سبحانه وتعالى أنزلَ القرآنَ عربيًّا، وأوحاهُ عربيًّا، فعربيَّةُ جزءٍ من بنيتهِ وجوهره وحقيقتهِ وهويتهِ.

وهذه العقيدةُ الإسلاميَّةُ مصدرها القرآنُ الكَريمُ، جاءت في العديدِ من الآياتِ المُحكِّماتِ، مثل قولهِ تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁵، وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

¹ سورة يس، آية 69.

² سورة الحاقة، آية 41.

³ ينظر: عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، ص 47-48.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص 48-49.

⁵ سورة يوسف، آية 2.

وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا¹. وغيرها من الآيات التي تُشيرُ إلى جعلِ الله عز وجلَّ القرآنَ عربيًّا، والجعلُ هنا: (تعبيرُ الشيء على حالةٍ دون حالة).² أي أنَّ عروبةَ اللسانِ القرآنيِّ هي فعلٌ إلهيٌّ، كالنظمِ له، والدلالاتِ فيه.

كما أنَّ الوحيَ يكونُ بلسانِ القومِ الذين يرسلُ إليهم الرسولُ، أو تبدأ منهم الدَّعوةُ إلى الرسالة، يقولُ تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.³ وعلى هذا الاعتقادِ في النصِّ القرآنيِّ بنى المسلمون رأيهم في عروبةِ القرآن، لكنَّ أبا زيد يُشككُ في هذه الحقيقة، ويرفضُ هذا الاعتقادَ ويوحى إلى قارئه أنَّ هويَّةَ النصِّ القرآنيِّ هي المعنى اللفظيُّ العربيُّ، وأنَّ اعتبارَ العربيَّةِ جزءًا جوهريًّا في بنيةِ النصِّ القرآنيِّ هي من أيديولوجيا العصبيةِ العربيَّةِ عندَ الشافعيِّ، وليست حقيقةً من حقائق الوحيِ الإلهيِّ والاعتقادِ الإسلاميِّ.⁴

وبنى اعتقاده حولَ طبيعةِ النصِّ، على ما أورده أبو حنيفة عن إجازةِ القراءة في الصلاة لغيرِ العربيِّ بلغتهِ الأجنبيةَّة، واعتبرَ ذلكَ خلافًا بينَ العلماء، وقالَ بجوازِ حلولِ الترجمةِ محلَّ الأصل، أما الشافعيُّ، فيرى التلازمَ بينَ اللفظِ والمعنى، واعتبارَ العربيَّةِ بكلِّ ما يتلبَّسُ بها من أيديولوجيا، جزءًا جوهريًّا في بنيةِ النصِّ.⁵

وقد تجاهلَ أبو زيد إجماعَ الأئمةِ والعلماء، على عروبةِ القرآن، وأنه تنزيلٌ روحيُّ إلهيُّ، وأنَّ رأيَ أبي حنيفة إنَّما هو جوازُ قراءةِ الفاتحة، لمن لا يعرفُ العربيَّةَ بلغتهِ، في الصلاة فقط، باعتباره مضطرًّا، وهي رخصةٌ للمُضطرِّ، وليستَ حلالًا مُباحًا، كأكلِ الميتةِ وشربِ الخمرِ للضرورة، وبذلك يكونُ أبو زيد توهمٌ أنَّ أبا حنيفة استبعدَ أن تكونَ العربيَّةُ في -اللغة والنظم- جزءًا من بنيةِ النصِّ القرآنيِّ وهويَّتهِ وجوهره.⁶

¹ سورة طه، آية 113.

² الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، مادة جعل.

³ سورة إبراهيم، آية 5.

⁴ ينظر: أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي الأيديولوجيا الوسطية، ص 59-64.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص 63.

⁶ ينظر: عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، ص 51-52.

كما نجد هذه الازدواجية تؤثر على الفهم السياسي للدلالة، وتُشكّل تشعباً مفهوماً أنتج أزمةً دلالية، من ذلك ما يراه التحريريون مثلاً، ففي كتاب (مفاهيم حزب التحرير) يرون أنّ من أسباب فشل إنهاض الأمة سوء الفهم، فالمسلمون برأيهم لا يطبقون الشرع الإسلامي حسب المفاهيم بحدّ ذاتها، وإنما لجؤوا للمواعة بين الواقع والشرع الإسلامي؛ مما أدى إلى تأويل بعض الأحكام الإسلامية في جوٍّ من ضعف الأذهان، فقد كان للفلسفات الأجنبية أثرٌ في بعض المسلمين، حملهم على ارتكاب محاولات للتوفيق بين الإسلام والفلسفات، مما أبعدهم عن الحقائق الإسلامية عن الفكر الصحيح، وأضعف إدراكه إياها، ويشكل (العقلانية) مفهوماً مهماً لدى الفكر التحريري، حيث يرى أنّ من أهمّ الأزمات التي قابلت المسلمين في فهمهم للإسلام؛ التأثير الذي استمرّ منذ البدء بإدخال الفلسفات كما تحدّثنا سابقاً، فهم هنا ينضمّون لجماعة الفقهاء والمحدثين القدامى والمعاصرين، الذين واجهوا الفلسفة والمنطق، ويرونه مدخلاً للشر.¹

كما يرون أنّ دخول بعض الحاقدين على الإسلام - حسب وصفهم - المبعضين له في حظيرته، أثر في أنّ تدرّس على الإسلام مفاهيم ليست منه، بل مناقضة له، وقد أدّى ذلك إلى فهم الإسلام فهماً مغلوّطاً عند كثير من المسلمين، فصار الإسلام يُفسر بما لا تحتمله النصوص؛ ليوافق المجتمع الحاضر، فمثلاً يرى علماء حزب التحرير أيضاً، أنّ كثيراً من المسلمين أساء فهم قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.² بأن فسروها بالنفور لطلب العلم من كلّ جماعة فتنّة، يتعلّمون الدين ويرجعون لتعليم قومهم، وبذلك جعلوا تعليم الدين فرض كفاية، وخالفوا الحكم الشرعي، أما الحكم الشرعي فهو أنه "يجب على كلّ مسلم بالغ عاقل، أن يتفقّه في الدين الأمور التي تلزمه في الحياة، وأمّا مخالفتهم لمعنى الآية فإنّها آية جهاد، وهي تعني أنّه لا يجوز للمسلمين أن يخرجوا للجهاد جميعاً".³

¹ ينظر: النبهاني، تقي الدين، مفاهيم حزب التحرير، ص 3-5.

² سورة البقرة، آية 122.

³ النبهاني، تقي الدين، مفاهيم حزب التحرير، ص 8-10.

وتضحّ مفاهيم حزب التحريرِ فكرًا أصوليًا، يفهمُ الإسلامَ فكرةً وطريقةً، وبما جاءَ به الإسلامُ قبلَ أكثرَ من ألفٍ وأربعمائة عام، حسبَ أصولِ الإسلامِ ونصوصه، وأنَّ كلَّ ما جاءَ خلافَ ذلك، حتى لو كانَ على يدِ حركاتٍ إسلاميةٍ إصلاحيةٍ، فمصيره الإخفاق؛ لذلك فهمُ يهاجمون دومًا باقي الحركاتِ الإسلامية؛ باعتبارها تنصاغُ للتفكيرِ الغربيِّ في أفكارها، وأحكامها، وفي فهمها الإسلامي¹.

ومن أشهرِ المصطلحاتِ المشكّلة في فكرِ حزبِ التحريرِ مصطلح (الخلافة)؛ ففضايا الفكرِ التحريريِّ استتفانُ الحياةِ الإسلاميةِ في البلادِ الإسلاميةِ، وحملُ الدعوةِ الإسلاميةِ إلى العالم، من خلالِ الوصولِ إلى الحكم، ومن طريقه إلى الحكمِ يمكنُ دراسةُ الإسلامِ وتفهمه، وتنقيفِ الناسِ به تنقيفًا يُحدثُ الأثرَ في إيجادِ العقليّةِ الإسلاميةِ، ولذلك يجبُ أن تكونَ الكتلةُ التي تحملُ الدعوةَ الإسلاميةَ سياسيةً، لا روحيةً ولا خلقيةً، ولا علميةً ولا تعليميةً، بلُ سياسيةً بحتةً، هدفها الأسمى (عودة الخلافة)².

ويتبنّى الفكرُ التحريريُّ توجّهًا صريحًا واضحًا لا يُخالطه تصوّراتٌ حدائثية، ويقول: إنّ الخليفةَ هو وحده الذي يملكُ حقَّ التشريعِ والقانونِ وفقًا لأحكامِ الإسلام، وأنَّ دارَ الإسلامِ هي البلادُ التي تطبّقُ فيها أحكامُ الإسلام، ويكونُ أمانها بأمانِ الإسلام، بل ويذهبُ إلى أبعدَ من ذلك، فهو يُحرّم الديمقراطيةَ تحريمًا تامًّا، ويعتبرها نظامَ كفر، لا يجوزُ الاحتكامُ لها، ولا الدعوةُ إليها³.

إنَّ مصطلحَ (الخلافة) الذي يدعو إليه الفكرُ التحريريُّ، يحملُ فكرَينِ أساسيينِ: الأولى هي أسطوريةٌ تُعيدُ فكرةَ عودة الماضي التليد، والثانية فكرة (المهدوية)⁴. أما الفكرةُ الأولى فتعتبرُ شكلًا من أشكالِ الحكمِ يصعبُ استحضاره، ونمطًا من أنماطِ السُلطةِ المثاليّةِ تستحيلُ إقامته؛ بفعلِ ما تراكمَ من تحولاتِ اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وغيرها. وأما الفكرةُ الثانيةُ فتربطُ الجمهورَ بحكمٍ بعيدٍ وأملٍ يمكنُ أن يتحقّقَ يومًا وبينتشلهم من يرثونَ عدوَّ قويّ نهبَ أرضهم، أو

¹ النبهاني، تقي الدين، مفاهيم حزب التحرير، ص12-13.

² ينظر: المرجع نفسه، ص53-57.

³ ينظر: زلوم، عبد القديم، الديمقراطية نظام كفر، ص٢.

⁴ المرجع نفسه، ص19، 29، 35.

نظام استبدادي يُحاصرهم، ولا يجدون حيلةً في دفعه؛ لتكونَ الخلافةُ هنا حبلاً ممتداً من مستقبلٍ مأزومٍ لماضٍ مليءٍ بصورةٍ متخيَّلةٍ عن نبيٍّ وقديسين.

بهذه التطوراتِ يقدمُ الفكرُ التحريريُّ طرحاً غيرَ واقعيٍّ، على مستوى الأفكارِ، والمشروعِ، والخطابِ، والممارسةِ السياسيةِ، معَ أحزابٍ وجماعاتٍ إسلاميةٍ عديدةٍ انخرطت في السياسيةِ، رغمَ أنَّ تصورَها النهائيَّ ينتهي إلى قيامِ (دولةٍ إسلاميةٍ)، أو حتى نظامٍ سياسيٍّ أقربَ لنظامِ (دولةِ الخلافةِ)، حيثُ يعترفُ أغلبُها بالشرعيةِ السياسيةِ، متوافقةً معَ خيارِ بعضِ الأنظمةِ التي دخلوا في تحالفٍ معها، وذلك على النقيضِ من حزبِ التحريرِ، الذي فرضت عليه رؤيته في التغييرِ الشاملِ معاداةِ الأنظمةِ السياسيةِ في الدولِ التي تواجدَ فيها، وهي مُعاداةٌ لم تصلِ إلى حدِّ تبنيِ خيارِ (العُنفِ) كمسلكٍ للتغييرِ.¹

العواملُ المؤثرةُ في إشكالياتِ المصطلحِ

يخضعُ المصطلحُ العربيُّ لعواملٍ تأثيريةٍ؛ نتيجةَ التطورِ الحضاريِّ والتقلباتِ السياسيةِ، والاجتماعيةِ، والاقتصاديةِ، والدينيةِ المختلفةِ؛ وهو ما أدى إلى نشوءِ ازدواجيةٍ في الدلالةِ تخضعُ للمجالِ التوظيفيِّ الذي تريدهُ الجهةُ المعنيةُّ بالتغييرِ الدلاليِّ، أو في المدلولِ بإعادةِ صياغةِ دلالةِ المفاهيمِ والمصطلحاتِ؛ لتجعلها محطَّ اختلافٍ تنتجُ هويةً مأزومةً مهزومةً، ترفضُ المقاومةَ وترضى بالاستسلام. هويةٌ تتمتعُ بالقابليةِ لإملاءاتِ الآخرِ، وهذا عائدٌ إلى عواملٍ مختلفةٍ إما داخليةٍ تلقائيةٍ، وإما خارجيةٍ.

أمَّا العواملُ الداخليةُ التلقائيةُ، فهي من أهمِّ الأسسِ التي خلقت تعدداً في دلالةِ المصطلحاتِ وازدواجيتها في الفكرِ الإسلاميِّ لا يمكنُ تسميتهُ بالإشكالياتِ، فهي أسسٌ متفقٌ عليها، كاشتراكِ الألفاظِ والمعانيِ، والحقيقةِ والمجازِ، والخصوصِ والعُمومِ، والناسخِ والمنسوخِ، والإفرادِ والتركيبِ، وغيرها من الأسسِ التي أدت إلى تعددٍ في تأويلِ المصطلحِ الإسلاميِّ المبنيِّ على

¹<http://lhafrazat.comlarlblog>.

اجتهادٍ فرديٍّ مقبولٍ في وسطِ الفكرِ الإسلاميّ.¹ غير مكروه، كما أسلفنا عن سبق، ومثالُ تلك العوامل:

1. اشتراكُ الألفاظِ والمعاني: وهذا الاختلافُ جاءَ على اشتراكٍ يجمعُ معانيَ مختلفةً متضادةً، يحمل المصطلح فيه دالّتين متناقضتين، واشتراكٍ يجمع معانيَ مختلفةً غير متضادةً، تحمل اختلافًا في الفهم لا يقضي التناقض، ومن الأمثلة على ما يجمع معانيَ مختلفةً متضادةً، تأويلُ مُصطلح (عسعس) في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ﴾.² فمنهم من قال بأنه إقبالُ الليل، ومنهم من قال بإدباره، وفي قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾.³ حيثُ قال بعضُ المُفسرين معناه: كالنهارِ المُضيء، ببيضاء لا شيء فيها، وقال آخرون: كالليلِ المُظلم سوداء، لا شيء فيها.⁴

ومن أمثلةَ المشترك اللفظي الذي يجمعُ معانيَ مختلفةً غير متضادةً، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾.⁵ حيثُ ذهب قومٌ إلى أنّ (أو) هنا للتخيير، فالحاكمُ مُخَيَّرٌ في هذه العقوبات، يفعلُ بقاطعِ السبيلِ أيّها يشاء، وذهب آخرون إلى أنّ (أو) للتفصيل والتبويض، فمن حاربَ وقتلَ وأخذَ المالَ صلب، ومن قتلَ ولم يأخذَ المالَ قُتلَ، ومن أخذَ المالَ ولم يقتلَ قُطعت يدهُ ورجلهُ من خلاف. وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾.⁶ فإنّ قوماً يرون الضميرَ من (قتلوه) عائداً إلى المسيح عليه السلام، وقوماً يرونه عائداً إلى العلمِ المذكورِ في قوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ﴾.⁷ وهذا تركيبٌ دالٌّ على معانٍ مختلفةٍ غير متضادة.⁸

¹ البطليوسي، ابن السيّد، الإنصاف في التنبية على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف، ص33-36.

² سورة التكوير، آية 17.

³ سورة القلم، آية 20.

⁴ ينظر: البطليوسي، ابن السيّد، الإنصاف في التنبية على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف، ص38-44.

⁵ سورة المائدة، آية 33.

⁶ سورة النساء، آية 157.

⁷ سورة النساء، آية 157.

⁸ ينظر: البطليوسي، ابن السيّد، الإنصاف في التنبية على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف، ص48-49.

2. **الحقيقة والمجاز:** وقد ذهب قومٌ إلى إبطال المجاز، وذهب آخرون إلى إثباته، وبناءً على ذلك حدث اختلاف التأويل والدلالة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾¹. ومعلوم أن الله تعالى لم ينزل من السماء ملابساً تلبس، إنما تأويله - والله أعلم - أنه أنزل المطر فنبت عنه النبات، ثم رعته البهائم، فصارت صوفاً وشعراً ووبراً على أبدانها، ونبت عنه القطن والكتان، فاتخذت من ذلك أصناف الملابس، فسمي المطر لباساً، إذ كان سبباً في ذلك، على مذهب العرب في تسمية الشيء باسم ما كان منه بسبب، وهذا يُسمى بالتدريج²، وهذا على وجه المجاز.

أما الحقيقة فالنزول فيها يعني الانحدار من علو إلى سفلى، كما في قوله تعالى: ﴿وَيُنزَلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾³. فالنزول هنا حقيقي بمعنى المصطلح العام والشائع.

3. **الإفراد والتركيب:** بعض الآيات الكريمت جاءت مستوفية للغرض المقصود بها من التعبد فلم تُحوج إلى غيرها، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾⁴ وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾⁵ وغيرها الكثير من الآيات قائمة بنفسها مستوفية الغرض، وربما وردت الآية غير مستوفية للغرض المراد من التعبد، ووردت تمام الغرض في آية أخرى، كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْيُدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يَرْيُدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾⁶. فظاهر الآية أن من أراد حَرْثَ الدُّنْيَا أُوتِيَ منها، ونحن نشاهد كثيراً من الناس يحرصون على الدنيا ولا يؤتون منها شيئاً⁷.

¹ سورة الأعراف، آية 26.

² البطليوسي، ابن السيّد، الإصناف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف، ص 80.

³ سورة النور، آية 43.

⁴ سورة النساء، آية 1.

⁵ سورة التغابن، آية 12.

⁶ سورة الشورى، آية 20.

⁷ البطليوسي، ابن السيّد، الإصناف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف، ص 114.

وهذا كلامٌ يحتاجُ إلى بيانٍ وإيضاحٍ، ثمَّ قالَ في آيةٍ أُخرى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾.¹ فإذا أُضيفت هذه الآيةُ إلى الآيةِ السابقةِ بَانَ مُرادُ الله تعالى وارتفع الإشكال. ثمَّ قالَ في آيةٍ أُخرى: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ﴾.² فدلَّ اشتراطُ المشيئةِ في هذه الآيةِ على أنه مُرادٌ في الآيةِ الأولى.³

ووجه الاختلافِ الدلاليِّ هنا أنه ربما أخذَ بعضُ الفقهاءِ بمُفردِ الآيةِ، وبنى آخرَ قياسه على جهةِ التركيبِ الذي ذكرنا آنفاً؛ بأنْ نأخذَ بمجموعِ آيتينِ، أو آياتٍ، فيُفضي بهما الحالُ إلى الاختلافِ.

4. **العمومُ والخصوصُ:** ويكونُ الاختلافُ الدلاليُّ مرتبطاً باللفظةِ المفردة، أو بالتركيبِ ومقامِ اختلافِ العمومِ والخصوصِ في اللفظةِ المفردة، من ذلك قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.⁴ فذهبَ قومٌ إلى أنه خصوصٌ لآدمَ عليه السلام. واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾.⁵ أو لمحمدٍ صلى الله عليه وسلم، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾.⁶ وقالَ آخرونَ: هي عمومٌ في جميعِ الناسِ.⁷

أمَّا **العواملُ الخارجيّةُ**، فتمثلت بالمحتلِّ الأوروبيِّ عن طريقِ مناهجهِ ومدارسِهِ وأفكارِهِ، على تركيبِ العقلِ المسلمِ تركيباً تتوافقُ ونظرتهُ إلى الكونِ والإنسانِ والحياةِ؛ لقطعِ خطِّ الرجعةِ والصلةِ بينَ هذا الإنسانِ المسلمِ والوحيِّ قرآناً وسُنَّةً.

فمنذ أنْ انصبغنا بصبغةِ فكرِ الغالبِ الكافرِ وحضارتهِ الماديّةِ المستكبرةِ، أصبحَ دأبنا أنْ نكتبَ الفكرَ ونحررَ المصطلحاتِ بحروفِ عربيّةٍ، لكنّها بعيدةٌ كلَّ البُعدِ عن شرعةِ القرآنِ العظيمِ ومنهاجِ النبوةِ وأصالتنا.

¹ سورة الإسراء، آية 18.

² سورة البقرة، آية 186.

³ البطليوسي، ابن السيّد، الإصناف في التنبه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف، ص 114.

⁴ سورة العلق، آية 5.

⁵ سورة البقرة، آية 31.

⁶ سورة النساء، آية 113.

⁷ البطليوسي، ابن السيّد، الإصناف في التنبه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف، ص 149-150.

وهكذا ضعف أثر الإسلام في واقع المسلمين اليوم بفعل ازدواجية المصطلحات والمفاهيم واختلاطها في عقول المسلمين، وتداخلها مع مصطلحات الثقافة الغربية ومفاهيمها، بل إن المصطلحات والمفاهيم الأصلية الإسلامية زحزحت وبدلت عن موضعها، وأصبحت فارغة من مدلولها القرآني والنبوي، فأصبح المسلمون يعانون الفصام والازدواجية في الفكر والسلوك.

وهذا الوضع أدى إلى الاختلال والخلاف الواضح في كثير من المفاهيم بين أبناء الأمة الإسلامية الواحدة، والاضطراب البين في دلالاتها ومعانيها، الأمر الذي تسبب في ضياع التصورات، واختلاف المعاني والدلالات من ذهن لآخر، فانقطعت بذلك سبل التواصل والحوار البناء بينهم، ووصلت الأمة إلى حالة من الفرقة والتشردم تركتها تدور في حلقة مفرغة لا تستطيع أن تخرج منها إلى آفاق الوحدة والبناء، والإصلاح والتنمية.

ولأجل ذلك كان لزاماً على الأمة المسلمة، إن أرادت البعث والحياة من جديد، أن تعيد المصطلحات والمفاهيم إلى وضعها الأصلي، وتستتير بشريعة القرآن ومنهاج النبوة؛ إذ أصل التلقي في هذه الأمة من الوحي، فنقوم بعملية تفكيك عقل المسلم المفتون، وربطه من جديد بالوحي قرآناً وسنةً، وتركيبه تركيباً ربانية نبوية. وهذا شرط رئيس في بعث الحياة في الأمة، والنهوض بها، لتتبوأ مكانة الريادة والقيادة في العالم.

وفي هذا السياق، فإن من أولويات بعث المسلمين والنهوض بهم وإصلاح أحوالهم المتردية، العمل على إحلال كتاب الله سبحانه وتعالى في المكانة اللائقة به في حياة المسلمين، وذلك بدءاً بالعودة إلى قراءته وفهمه وتدبره، ثم العمل به، وتحكيمه والاحتكام إليه في جميع شؤون الحياة.

فعلَى صعيد المجتمعات عموماً، والفكر الإسلامي خصوصاً، يشهد المصطلح اختراقاً بسيول متدفقة بغزارة من الأفكار؛ لترسيخ هوية جديدة مغايرة للهوية التي أسسها المصطلح في سياق نشوئه، وضرب الهوية والفكر الإسلامي؛ بدعوى مراعاة مقاييس عالمية جعلت من بعض المصطلحات جسماً مشبوهاً، وجوده يخلق حضوراً مشبوهاً غير مقبول في الوسط المجتمعي العالمي؛ لينتج مفاهيم جديدة لهذا المصطلح أو ذاك.

كما نرى في وقتنا المعاصر تزايداً كبيراً للتدخلات الأجنبية؛ لتغيير مناهج التعليم عامّة، ومقررات الشريعة خاصّة، وبشتى فروعها، والعمل على صرف محتواها عن مفاهيم وقضايا يدعي الغرب أنّها تشجّع على التطرف والإرهاب والتشدد، وإحلال مناهج أخرى بديلة؛ لإيجاد نمطٍ من التدين يرغبه الغرب لأبناء العالم الإسلامي، ويتمشى مع الحداثة والمعاصرة تحت مسميات عديدة، منها: الإسلام الحداثي، والإسلام الوسطي، والإسلام المعتدل.

إنّ الحضارة المتفوّقة المهيمنة التي فرضت نمطها في الحياة وتجاهلت الخصوصيات الحضارية لنا، بل وتريد تدمير الهويّات بإعادة صياغة دلالة المفاهيم والمصطلحات؛ لتجعلها محطّ اختلافٍ تنتج هويّةً مأزومةً مهزومة، ترفض المقاومة وترضى بالاستسلام. هوية تتمتع بالقابليّة لإملاءات الآخر؛ فالغرب يتقن تحريف الكلمات وإعطائها مدلولاً يناسبه كما ذكر القرآن عن بني إسرائيل، فالغرب يسمي استعمار الشعوب الأخرى، (عصر الاكتشافات) وكأنّه اكتشف قارة ليس بها أحدٌ (أرض بلا شعب)؛ ذلك لأنّه يرى أنّ هذه الشعوب المستعمرة لا تستحق الحياة، وهو يسمي المنطقة العربيّة الإسلاميّة: (الشرق الأوسط)؛ وذلك لإبعادها عن هويتها، فهي بنظره جزءٌ جغرافيّ من الشرق، فهناك شرقٌ أدنى وشرقٌ أوسطٌ وشرقٌ أقصى.

والاصطلاح الذي يخالف معناه معنّى من معاني الإسلام، فلا يجوز ذكره على سبيل الدعوة إليه، وأنّ يقيد بوصف إسلامي له كما يخلو لبعضهم أن يصنع، فيضيف الإسلام للفنّ أو الاشتراكية أو المعاملات البنكيّة الربويّة، وغيرها على سبيل الترويج لهذه البضائع الفاسدة، وإلا فما علاقة الإسلام بهذا كلّه.

يقول بكر أبو زيد: "فإنّ من ينادي أسماء الشريعة ومصطلحاتها، مستبدلاً لها بمصطلحات وافدة من أمم الكفر والعدوان، فهو على خطرٍ عظيمٍ ولا يبررُ صنيعه حسن نيّته، فليتيق الله أقوامٌ خذلوا أمّتهم: أمة القرآن، تحت شعاراتٍ زائفة من التطور والحضارة، والرقّي والتقدم والمرونة ومراعاة روح العصر، ومسايرة الركب، وأنّ هذه أسماء، والأسماء لا تغيّر الحقائق، فهي

قشور، والمقصودُ سلامةُ اللباب، إلى غير ذلك من شعاراتِ التذويب، والتهالك، وما يزلون حتى يخرجون من اللبابِ كما خرجوا من القشور، على حد قولهم.¹

وهنا يجبُ الانتباهُ للأقوالِ والألفاظِ، وأنْ لا تكونَ وسيلةً من وسائلِ التغريبِ والغزوِ الفكريّ من حيثُ لا ندري؛ فحسنُ النيةِ في هذا المقامِ لا ينفَعُ ما لم يصفُ إليه العلمُ الصحيحُ المبنيّ على الكتابِ والسنةِ.

وإذا أتينا إلى المصطلحاتِ التي يدورُ حولها الحديثُ اليوم، وشهدتُ دالاً مزدوجاً، وتتوحدُ رغمَ ذلك في الدلالة، مثل: البنوكِ الإسلاميّةِ كبديلٍ عن البنوكِ الربويّةِ، والأناشيدِ الإسلاميّةِ كبديلٍ عن الأغانيِ الماجنةِ، والمدارسِ الإسلاميّةِ كبديلٍ عن المدارسِ التي لا تراعي في مناهجها الاهتمامَ بالجانبِ الروحيّ أو العقديّ، والفائدةِ كبديلٍ عن الربا، والشذوذِ كبديلٍ عن اللواط، والقَتيلِ كبديلٍ عن الشهيد، والمشروبِ الروحيّ كبديلٍ عن الخمر،... الخ.

إنَّ أخطرَ أنواعِ الغزوِ الفكريّ وأشدّه فتكاً في مجالِ الصراع، هو قذفُ الأمةِ الإسلاميّةِ بالمصطلحاتِ الغازيةِ المدمرةِ معَ ما تحمّله من المعانيِ الخطيرةِ المصحوبةِ به؛ حيثُ تقذفُ مجتمعاتنا يومياً عن طريقِ وسائلِ الإعلامِ المكتوبةِ والمسموعةِ والمرئيةِ، بكثيرٍ من المصطلحاتِ التي تبني مدلولاً مغايراً للحقيقةِ الدينيّةِ من فهمٍ ما جاء به الإسلامُ ورسوخه، مصطلحاتٍ بديلةٍ لما ألفنا وعرّفنا إلى درجةِ الإغراق؛ لتخرجنا عن مواقعنا الفكرية، وتستلبَ شخصيتنا الحضاريّة، وتطارد مصطلحاتنا وتحدد لها المعاني التي تريدها، حتى أصبحَ الكثيرُ منّا يخافُ من طرحها أو مجردِ الانتسابِ إليها.

يقولُ محمد إبراهيم الفيومي: "إنَّ حربَ المصطلحاتِ تعدّ من أخطرِ الحروبِ التي يتعرضُ لها العالمُ العربيّ والإسلاميّ في الفترةِ الأخيرةِ من قِبَلِ أعداءِ الإسلامِ الذين يتربصون به؛ لزعةِ القيمِ وإحداثِ الكثيرِ من اللغَطِ والجدلِ والبلبلةِ حتى فيما يتعلقُ بالثوابتِ التي أرساها. ومكمنُ الخطرِ أنّ دعاةَ الثقافةِ الغربيّةِ والمستشرقينِ وأدعياءِ التنويرِ، يتلقفون مثلَ هذه المصطلحاتِ

¹ أبو زيد، بكر بن عبد الله، المواضعُ في الاصطلاح، ص152.

ويرددونها ويلحون في استعمالها، بل ويثبتوها وكأنهم دعاة لتلك المصطلحات رغم اختلاف المقاصد والمدلولات في الحضارات المختلفة.¹

ويقول بكر أبو زيد: "إن للمخالفين ضراوة أشد من ضراوة السباع الكاسرة، وأنه يداخل أهل الإسلام أقوام ما هم منه، دأبهم إدياب الفساد في جسم الإسلام النامي، ولا يحقرون من الوقعة شيئاً، وأن من سننهم جلب فاسد الاصطلاح والرمي به بين المسلمين، فيكسون الحق بلباس الباطل وهذا نصف الطريق، ثم ينخرون في الحقيقية بالتغيير والتبديل والتحريف، حتى تُضحي قضايا الشرع من شرع منزل إلى شرع مبدل أو مؤول".²

وإنه مما يؤسف له أن تجد كثيراً من أبناء المسلمين يتغنون بهذه المصطلحات الغازية، ظناً منهم أنها مواكبة للتطور والحضارة، ولكنها وللأسف، مواكبة لأحدث الأساليب في غزو الأمة، فطنوا لذلك أم لم يفتنوا.

إن العلماء لم يذموا المصطلحات الغازية للأمة الإسلامية لمجرد أنها وافدة أو أنها من صنع الغرب، أو حتى لأنها قد لا توافق طبائعهم وأهواءهم، أو من منطلق الانغلاق والتشدد وعدم الانفتاح على الثقافات الأخرى، بل كان منطلقهم في الحكم على المصطلحات وغيرها مدى موافقتها لكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

فعلماء السلف ومن تبعهم، لم يذموا المصطلحات الغازية الغربية لمجرد كونها محدثة ومخالفة لمصطلحاتنا؛ ولكن لاشتغالها على معانٍ فاسدة ومخالفة لتعاليمنا وقيمنا تارة، وتارة أخرى لاشتغالها على معانٍ مجملة قد يراد بها حق وقد يراد بها باطل، تلبيساً على الناس.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: "بل ذم السلف وأهل العلم للمصطلحات الغازية كان لفساد معناها أعظم من ذمهم لمجرد هذه الألفاظ المحدثة، فذموا لاشتغالها على معانٍ باطلة مخالفة للكتاب والسنة ومخالفة للعقل الصريح".³

¹ جريدة الجزيرة السعودية، العدد 58، <http://www.al-jazirah.com>

² أبو زيد، بكر بن عبد الله، المواضع في الاصطلاح، ص 153.

³ ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحكيم، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، ص 234.

ويقول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، واصفاً أصحاب المصطلحات المجملة ومبيناً أثرها في العقول: "يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم".¹

وإن مما يترتب على هذه الاصطلاحات الغازية استشكال بعض العقول لبعض النصوص الشرعية، كما يقول العلامة ابن القيم رحمه الله مبيناً بعض أسباب وقوع الغلط في فهم كلام الشارع: "وينضاف إلى ذلك تنزيل كلامه على الاصطلاحات التي أحدثها أرباب العلوم وغيرهم، فإن لكل من هؤلاء اصطلاحات حادثة في مخاطباتهم وتصانيفهم، فيجيء من قد ألف تلك الاصطلاحات الحادثة وسبقت معانيها إلى قلبه فلم يعرف سواها، فيسمع كلام الشارع فيحمله على ما ألفه من الاصطلاح، فيقع بسبب ذلك في الفهم عن الشارع ما لم يرد به بكلامه، ويقع من الخل في نظره ومناظرته ما يقع، وهذا من أعظم أسباب الغلط عليه مع قلة البضاعة من معرفة نصوصه، فإذا اجتمعت هذه الأمور مع نوع فساد في التصور أو القصد، أو هما ما شئت من خبط وغلط وإشكالات واحتمالات وضرب كلامه بعضه ببعض وإثبات ما نفاه ونفي ما أثبتته".²

كما حمل -بعض المروجين لمثل هذه المصطلحات- بعض النصوص الشرعية؛ من الكتاب والسنة على مصطلحات حادثة، فوقعوا بسبب ذلك في غلط عظيم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها".³

فعلى المسلم ألا يكون وسيلة من وسائل التغريب والغزو الفكري من حيث لا يدري فحسن النية في هذا المقام لا ينفع ما لم يضاف إليه العلم الصحيح المبني على الكتاب والسنة.

¹ ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ص 272.

² أبو زيد، بكر بن عبد الله، المواضع في الاصطلاح، ص 152.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 12، ص 107.

الفصل الثالث

المصطلح الإسلامي المشكل (دراسة في الحقول الدلالية)

الفصل الثالث

المصطلح الإسلامي المشكل (دراسة في الحُقُولِ الدلالية)

نظرية الحُقُولِ الدلالية

الحُقُولُ الدلالية هي إحدى نظريات تحليل المعنى، وأكثرها شيوعاً بين دارسي دلالة المعاني، ويتضح هذا الشيوع من خلال الكم الكبير من الدراسات، وهو ما نجده في تراثنا العربي المنطوي على جهود علمية مرموقة تصب في صلب الحُقُولِ الدلالية، وقد تمثل ذلك فيما تمثل في كتب المعاني والصفات، والتي رأسها كتاب أبي عبيد القاسم بن سلام (الغريب المصنف)، وكتاب (الألفاظ) لابن السكيت، وكتاب (أدب الكاتب) لابن قتيبة، وكتاب (الألفاظ الكتابية) للهمداني، وغيرها من المصنفات، وخصوصاً (المخصص) لابن سيده، الذي يعد من أكثر المؤلفات العربية التي تبلورت فيها فكرة الحُقُولِ ومثلتها تطبيقاً.¹

ويُعرفُ الحقلُ الدلاليُّ أو الاصطلاحيُّ بأنه: مجموعة من الكلمات ترتبط دلالتها، وتوضع تحت لفظٍ عام يجمعها، مثال ذلك كلمات الألوان في اللغة العربية.²

فالتعرفُ على دلالة اللفظ تتم من خلال علاقته بالحقلِ الدلاليِّ الذي يضمه من جهة، وبالكلمات التي يجمعها وإياه في حقلٍ دلاليٍّ واحد.

وإنَّ نظرية الحُقُولِ الدلالية تنطلق من تصوّرٍ عامٍّ للغة، مفاده أنها لا تتكوّن من كلماتٍ مُبعثرةٍ لا علاقة بينها إطلاقاً، بل من كون اللغة بناءً لنظامٍ مُتجانسٍ تُوجدُ فيه الكلمات على شكل مجموعات، تقوم كلُّ مجموعةٍ فيها بتغطية مجالٍ مفاهيميٍّ مُحدّد، هو ما يُسمّى بـ "الحقلِ الدلاليِّ".

تقومُ فكرةُ الحقلِ الدلاليِّ على أساس جمع الكلمات والمعاني المُتقاربة، ذات الملامح الدلالية المُشتركة، وجعلها تحت لفظٍ عامٍّ يجمعها وبضمها؛ ولذلك يُعرفُ الحقلُ الدلاليُّ في أبسط صورهِ

¹ يُنظر: عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، ص 82.

² المصدر نفسه، ص 79.

بكونه مجموعةً من الكلمات ترتبطُ دلالتها فيما بينها، وتوضعُ تحتَ لفظٍ عامٍّ يجمعُها¹، وذلك نحو ألفاظِ القرابة، حيثُ توضعُ تحتَ مصطلحٍ واحدٍ يضمُّها هو حقلُ ألفاظِ القرابة: أب، وأم، وأخ، وعمّ، وخال، وعمّة، وخالة، وجدّ، وجدّة.

وقد أوردَ أحمدُ مختار عمر تعريفًا للحقلِ هو: "أنه قطاعٌ متكاملٌ من المادّة اللغويّة، تعبّرُ عن مجالٍ مُعيّنٍ من الخبرة"²، فالحقلُ يُشكّلُ إذنَ حيزًا لغويًا لمجموعِ كلماتٍ تدورُ في فلكٍ معنّى عامٍ يضمُّها، وعلى الباحثِ في نظريةِ الحقولِ الدلاليّةِ أن يجمعَ المادّةَ أولًا، ثمّ يصنّفها وفقَ حُقولها الدلاليّةِ، ثمّ يدرسُ العلاقاتِ الدلاليّةِ بينَ كلماتٍ كلِّ حقلٍ، من حيثُ كونها علاقةً اشتمالٍ بحيثُ تتضمنُ كلُّ كلمةٍ بكلمةٍ أخرى أو مجموعةً من الكلمات، أو علاقةً تضادّ (بحيثُ يكون فيها معنى الكلمة عكسَ معنى أختها في الحقلِ الدلاليّ)، أو علاقةً جزءٍ بكلِّ (نحو علاقةِ اليدِ بالجسم، حيثُ اليدُ جزءٌ من الجسمِ وليستَ نوعًا منه)، أو علاقةً تنافرٍ (حيثُ يكونُ للكلمةِ ملمحٌ دلاليٌّ على الأقلّ، يتعارضُ معَ ملمحٍ دلاليٍّ آخرٍ في كلمةٍ أخرى معَها في نفسِ الحقلِ، نحو علاقةِ الخروفِ، والفرسِ، والقطِ، والكلبِ، فيما بينهم داخلَ حقلِ الحيوانات).³

نظريّةُ الحقولِ الدلاليّةِ عندَ العربِ

يذهبُ كثيرٌ من علماء اللسانيّاتِ عامّة، والداّليين منهم خاصّةً إلى أنّ نظريةَ الحقولِ الدلاليّةِ قد ظهرتَ عندَ الغربِ في أوائلِ (ق20)، وتطوّرتَ عنده حتى صارت كما هي عليه اليوم، وهم بهذا قد تجاهلوا وعضّوا أبصارهم وبصائرهم عن جهودٍ قيّمةٍ لهذه النظرية، فطنَ إليها علماء اللسانيّاتِ من العربِ المسلمين القدامى، بحسّهم وفكرهم الثاقب، وهي تُشبه كثيرًا ما عندَ اللسانيّين الغربيّين، وتجسّدت في المعاجم الدلاليّة التي سخرَ فيها علماءُ العربية المسلمون جهودًا لخدمةِ لغةِ القرآنِ الكريم، فسبقوا بها الغربيّين بعدّة قرون، فإذا كانَ الحقلُ الدلاليّ يُعرّفُ بأنّه: "مجموعةٌ من الوحداتِ المعجمية، تشتملُ على مفاهيمٍ تدرجُ تحتَ مفهومٍ عامٍّ يحدّد الحقل"⁴. فإنّ

¹ عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، ص79.

² المصدر نفسه، ص79.

³ المصدر نفسه، ص105.

⁴ شلواي، عمار، نظرية الحقول الدلالية، ص315.

اللغويين العرب كانوا سباقين إلى تصنيف المفردات حسب المعاني أو المفردات، وقد تمتلّت الأولى لهذا التصنيف في الرسائل الدلالية الصغيرة التي ظهرت مع بداية التدوين، من ذلك رسائل متعددة اختصت بموضوع واحد، كالرسائل التي عُنيّت بالمفردات الدالة على خلق الإنسان أو الخيل، إضافةً إلى ذلك رسائلُ عمدت للتصنيف الصرّفيّ كرسائلِ الهمزِ والأبنية.¹

تتضح إذن معالمُ نظريةِ الحقولِ الدلاليةِ عند العرب مع بداياتِ التدوين في تلك الرسائلِ الصغيرة التي اقتصرّت على مجالٍ واحد؛ حيثُ جمعت فيها ألفاظٌ عديدةٌ ومختلفةٌ متعلّقةٌ بالإنسان وأعضائه، والإبل، والنبات، إضافةً لكتبِ الغريب التي ظهرت في القرآنِ الكريم، أو في الحديثِ النبوي؛ حيثُ تعدّ عملاً دلاليًا مهمًا؛ ساهم في إرساءِ خطوطٍ عريضةٍ للنظريةِ في التراثِ العربيّ. إذن، فالعربُ لهم سبقٌ في الدرسِ الدلاليّ، خاصةً في مجالِ تأليفِ المعاجمِ المرتبةِ على أساسِ المعاني، وتصنيفها، والتي لا تخفى على أحد.

لقد أَلَفَ العربُ ووضعوا في الحقولِ الدلاليةِ، ومن نماذجِ هذه الحقولِ عندهم في معاجمِ الموضوعات: ما جاء عن الثعالبيّ في ظهورِ الشيبِ وعمومه: "يقالُ للرجلِ أوّلُ ما يظهرُ الشيبُ به: قد خطّه الشيبُ، فإذا زاد، قيل: قد خصّفه، فإذا ابيضّ بعضُ رأسه، قيل: أخلسَ رأسه فهو مُخلس، فإذا غلبَ بياضه سواده، فهو أغثم، وإذا أكثرَ الشيبُ، قيل: تقشع فيه."²

ويقولُ في الأولاد: "ولّد الفيلِ دغل، وولّد الناقةِ حوار، وولّد الفرسِ مُهر، وولّد الحمارِ جحش، وولّد البقرةِ عجل، وولّد الشاةِ حمل وولّد العنزِ جدي، وولّد الأسدِ شيل، وولّد الدبّ ديسم، وولّد الخنزيرِ خنوص، وولّد الثعلبِ هجرس، وولّد الفأرةِ درس."³

إنّ قيمةَ الحقولِ الدلاليةِ تتجلّى في الهدف الذي تصبوا إليه، وهو جمعُ كلِّ كلمةٍ وأختها، مما جعلها تسهمُ بهذا في إيجادِ حلولٍ لبعضِ المسائلِ اللغويةِ المُعقّدة منها: الكشف عن الفجواتِ المعجميةِ التي توجدُ داخلَ الحقلِ الدلاليّ وتسمّى بالفجوةِ الوظيفيةِ.⁴

¹ ينظر: قدور، أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، ص305.

² الثعالبي، أبو منصور، فقه اللغة، ص134.

³ منقور، عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص79.

⁴ المصدر نفسه، ص79.

وإيجاد كلمات مناسبة لشرح الأفكار والتعبير عما نريد، كما تتمثل قيمة النظرية في تحديد السمات التمييزية للمفردات اللغوية بعد جمعها؛ مما يزيل كل لبس وحرص، وقد يعيق المتكلم في استعمال الكلمات التي قد يظن أنها مترادفة؛ مما يتيح له الاستعمال الأمثل لمفردات اللغة، وتعدّ دراسة الحقول الدلالية في العصر الراهن ذات أهمية بالغة وفوائد جمّة؛ لما تحويه من نتائج مهمة تسهم في حل كثير من مشاكل تحليل المعنى في الألفاظ والتعبير اللغوية فهي:

- تسهم في الكشف عن العلاقات، وأوجه الشبه، والاختلاف، بين الكلمات التي يجمعها حقل واحد، وبينها وبين المصطلح العام الذي يجمعها؛ فيتضح لنا بذلك مجال استعمال كل كلمة بدقة.
- التحليل وفق نظرية الحقول الدلالية يسهم في تزويدنا بقائمة من الكلمات لكل موضوع على حدة، وهذا يسهل على الكاتب أو المتكلم في موضوع معين اختيار ألفاظه بدقة، ويوفر له فرصة اختيار الأنسب منها للتعبير.
- تضمن نظرية الحقول الدلالية لمفردات اللغة وضعها في شكل مجتمعي تركيبى ينفي عنها الانعزالية.
- يتحدّد من خلال النظرية أوجه الاختلاف بين اللغات، وكذا الأسس المشتركة التي تحكم اللغات في تصنيفها للمفردات.
- تقوم نظرية الحقول الدلالية بحل مشاكل المفاهيم التفكيرية في الفصل بين الكلمات المنتمية إلى حقول دلالية مختلفة تعالج على أنها كلمات منفصلة، فكلمة برتقالي توضع في حقل الألوان، بينما توضع برتقالة في حقل الفواكه.¹

¹ يُنظر: المختار، أحمد عمر، علم الدلالة، ص 111-112.

إشكالية المصطلح وتحديد المفهوم

لقد شكّل البحث في العلاقة بين اللفظ ومعناه موضوعاً للدراسة منذ القدم، بدايةً من العهد اليوناني وصولاً إلى العهد الحديث، ويُمكن القول إنّ المعنى هو: "تلك العلاقة بين اللفظ والمدلول، واللفظ معنيان، معنى أساسي، ومعنى سياقي، قد تثبت صورة معنى الكلمة، وقد تتبدل أو تتغير، ويحدث التغيير في المعنى كلما حدث تغيير في العلاقة بين اللفظ والمدلول".¹

إلا أنّ هذا المفهوم أو المعنى الذي يربط الدالّ بمدلوله أو اللفظ بمعناه، لا يكون واضحاً في جميع الاستعمالات؛ إذ يمكن أن يكون موظفاً بشكلٍ غامضٍ وغير مباشر؛ فيصبح الوصول إلى فهمه، وفكّ تشفيره أمراً متعذراً وغير مُنيسرٍ للجميع؛ ذلك أنه يوجد "بالضرورة علاقة بين المفهوم، والتعبير عنه، وبين الدالّ والمدلول، ودون هذه المطابقة، فإنّ المُخاطبين أو جماعتي المُخاطبين لا يُمكن أن يتفاهما، لكنّ العلاقة بين الدالّ والمدلول مطبوعة نوعاً ما، ومُبهمّة نوعاً ما حسب القطاعات التي تُطبّق فيها، كما أنّ المفردات الرياضية تلغي كلّ التباسٍ وازدواجية، وهذا غيرُ حال المفردات السياسية. ألا يُمكن القول: إنّ الكلمة تساعدُ الكثيرين في إخفاء تفكيرهم؟".²

من هنا تأتي الخطورة في عدم الانتباه إلى المصطلحات التي يستعملها الوسط البشري، والتي يضعها له النصّ الغربي ويحكيها بدقةٍ مُتناهيةٍ بهدف خدمة مصالحه العليا؛ حيثُ يتمُّ اقتراضها منه أو ترجمتها عنه، دون أية دراسةٍ أو رقابةٍ لمضامينها، الأمر الذي لا يخدم الأمة الإسلامية والعربية وقضاياها الراهنة، إنّما يُشكّل تزييفاً صارخاً للحقائق، فإذا كان لا بُدَّ من الاقتراض والترجمة، فلا بدّ من الاهتمام بالواضع والمترجم وبمصطلحاتهما، وخاصةً في ميدان من ينقلونها؛ لأنهم أكثرُ تأثيراً من مجامع اللّغة؛ لأنّ ما يقوله المُفكّرون يسمعه الملايين، بينما ما يقوله المجمعُ أو المعجمُ لا يسمعه إلا القليلُ، ويكونُ بعد مُضيّ الوقت.³

¹ الشيخ، عبد الواحد حسن، العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي (دراسة تحليلية)، ص 27.

² المرجع نفسه، ص 188.

³ يُنظر: بالعيد، صالح، اللّغة العربية آلياتها الأساسية وقضاياها الراهنة، ص 62.

إن استخدام المصطلحات مرتبط دائماً بالآثار التي يُخلفها هذا الاستخدام على ذهنية المتلقي وسلوكه، باعتباره مُستهدفاً، وعليه؛ فإن اتحاد الكلمات وتألفها مهمٌ بقدر الآثار التي يُحدثها، وليس بالمفاهيم التي يرجع إليها، ويبقى تحليل قوانين تألف الكلمات في الفكر الإسلامي هو اهتمام بالآثار التي تنجم عن الممارسة الفكرية في حد ذاتها، مهما اختلفت أوجه هذه الممارسة أو تناقضت، وهو ما أكدته السجلات الفكرية التي انطلقت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، أو بالأحرى عندما انطلقت المدارس الفكرية كمدرسة الفلاسفة والمتكلمين¹، الذين صبوا اهتمامهم على المصطلح في الفكر، واعتبروه الركن الأساس في خلق التأويلات وتقبلها حتى عصرنا هذا.

ولذلك، لا يستطيع المتلقي الذي يجهل السياق الذي تستعمل فيه هذه المصطلحات، أن يفهم مدلولاتها، أو الأبعاد التي دعت إلى استعمال هذه المصطلحات الإسلامية، فالمصطلحات التي تُشكّل محطّ سجّال في الفكر الإسلامي المعاصر، عندما تكون مفصولةً عن السياق الذي قيلت فيه تبقى غير مفهومة، أو تعطي تأويلاً كاذباً، والحقيقة أنّ المستمع مرتبط بشروط، إلى درجة أنّ الشخص المحايد فكرياً، أو غير المصطلح بعلم السياق (نظرية السياق)، لا يستطيع قطّ أن يفهم شيئاً.

إشكالية تعدد المصطلح في الفكر الإسلامي المعاصر

إنّ التعدد ظاهرة تشترك فيها جميع اللغات، وهو دليل على حيويّتها وقدرتها على التوليد، فاستعمال اللغة في سياقاتٍ مختلفةٍ يُكسب الألفاظ معاني جديدةً، وقبل الخوض في تعريف التعدد وأصنافه، يجب علينا أولاً أن نعلم أنّ ألفاظ اللغة من حيث دلالتها تنقسم إلى ثلاثة أنواع هي:

1. المتباين: وهو أكثرُ اللغة، وذلك أن يدلّ اللفظ الواحد على معنى واحد.²

2. المشترك اللفظي: وهو أن يدلّ اللفظ الواحد على أكثر من معنى.³

¹ ينظر: عصفور، جابر، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص 99.

² عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، ص 145.

³ المرجع نفسه، ص 145.

3. المترادف: وهو أن يدلّ أكثر من لفظٍ على معنى واحد.¹

بالنسبة للقسم الأول؛ نجد أنه ممثّلٌ بجزءٍ مهمٍ من مفرداتِ اللغة، إلا أنه لا يمكنُ تعميمه على جميع مفرداتِ اللغة؛ ذلك أن أحادية المعنى لا يمكنُ أن تقومَ إلا بتجميدِ اللغة، والقضاء على حركتها مما يقتلها، علماً أن المجازَ والسِّيَاقَ يعرّضان اللفظَ للتوسُّع الدائم.²

ومن أمثلة هذا القسم لفظة (الله)؛ فإنها واحدةٌ والمدلولُ بها واحد، ولذا سمّي باللفظِ المفرد، أي نجدُ اللفظَ مُتحدّاً مع معناه؛ فينفردُ اللفظُ بمعناه وتكونُ الدلالةُ واحدة، ويكونُ مدلولها واحداً أيضاً.³

أما بالنسبة إلى القسمين الثاني والثالث؛ فقد تمّ تفصيلُ القولِ فيهما من حيثُ إنهما يدخلان في بابِ تعدّد المعنى، حيثُ يتمّ التعبيرُ عن الألفاظِ المترادفةِ بأنّها: ألفاظٌ متعددةٌ لمدلولٍ واحدٍ، وهي "الألفاظُ مُتحدّةُ المعنى وقابلةٌ للتبادلِ فيما بينها في أيّ سياقٍ والتّرادفُ التامّ، على الرّغم من عدم استحالته نادر الوقوع إلى درجة كبيرة؛ فهو نوعٌ من الكماليات التي لا تستطيعُ اللغةُ أن تجودَ بها في سهولةٍ ويُسرٍ، وسُرْعانَ ما تظهرُ بالتدرّجِ فروقٌ معنويةٌ دقيقةٌ، بين الألفاظِ المترادفةِ، بحيثُ يصبحُ كلُّ لفظٍ منها مُناسباً وملائماً؛ للتعبيرِ عن جانبٍ واحدٍ فقط من الجوانبِ المُختلفةِ للمدلولِ الواحد، كما أننا سنلاحظُ في الوقتِ نفسه أن ما يرتبطُ بهذه الألفاظِ من عناصرٍ عاطفيةٍ، وتعبيريةٍ وإيحائيةٍ خاصّة، سوف تأخذ في الظهور والنموّ ممتدّة في خطوطٍ مُتباعدة".⁴

وعدّ أولمان الترادفَ في بابِ تعدّد المعنى؛ لأن المعنى هو العلاقة بين الرّمزِ والصورة، ويتحقّقُ التّعدّدُ له بتعدّدِ العلاقةِ بين اللفظِ والصورة، وبتعدّدِ العلاقةِ يتحقّقُ بتعدّدِ طرفيها، أمّا في كتابِ (معنى المعنى) للكاتبين (أوجدن ورينشاردز) فقد طرحا فيه فكرةَ الترادفِ من خلالِ نفي دخول

¹ عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، ص 145.

² الفهري، عبد القادر، اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية دلالية، ص 374.

³ ينظر: الشيخ، عبد الواحد حسن، العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي (دراسة تحليلية)، ص 37.

⁴ أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ص 119-120.

المترادف في تعدد المعنى؛ لأنّ المعنى هو الصورة الذهنيّة، والصورة الذهنيّة واحدة في المترادف فلم تتعدد الصورة والمعنى.¹

أمّا (المشترك اللفظي)، فيعني مدلولاتٍ متعددة للفظ الواحد؛ ذلك أنّ قدرة الكلمة الواحدة على التعبير عن مدلولاتٍ متعددة إنّما هي خاصة من الخواصّ الأساسيّة للكلام الإنسانيّ، وإنّ نظرة واحدة في أيّ معجمٍ من معجمات اللغة، لتعطينا فكرةً عن كثرة ورود هذه الظاهرة، كما وقد تعيش المدلولات القديمة جنبًا إلى جنب مع المدلولات الجديدة، وهذه ظاهرة ينفردُ بها المعنى.²

إلاّ أنه يجب التفريق بين المشترك اللفظي، وما يُسمّى بتعدد المعنى أو التعدد الدلاليّ، والفرق يكمنُ في وجود حالتين يمكنُ رصدهما في اللفظ الواحد الذي له مدلولات عدّة؛ فقد جرت البحوث الكثيرة التي تعرّضت لهذا الموضوع على استعمال المصطلح (تعدد المعنى)؛ للدلالة على الحالات التي تتعدّد فيها مدلولات الكلمة الواحدة، أمّا بالنسبة للحالة الأخرى، فسوف نحفظُ بالمصطلح (المصطلح اللفظي)، ونطلقه على الكلمات المتعددة المعنى المتّحدة الصيغة.³

ويرتبط التعدد الدلاليّ أو تعدد المعنى بالاستعمالات المختلفة للاستعارة والكنايّة باستخدام الوحدات المعجميّة، حيثُ لاحظ اللغويون منذ القدم أنّ إحدى العمليات الرئيسيّة المنتجة للتعدّد الدلاليّ تتجلّى في خضوع الوحدات المعجميّة لتوسّعات استعاريّة كنايةيّة، وهي عمليات يصبح معها التأويل المجازي الناتج معجمًا في قراءة مُستقلّة.

والأمثلة على ذلك كثيرة خاصّة في ما يُسمّى "بالاستعارات الميّنة"، نحو: فم، عين، رجل، سيف... إلخ، التي تُوسّع في استعمالها في الأعضاء، والأدوات، إلى استعمالها في أشياء أخرى مُشابهة، مثل: فم الزجاجة، رجل الطاولة، عين الإبرة، أو عين الماء، سيف الجسد أي جانبه... إلخ، وبذلك يبني التعدد الدلاليّ على إسنادنا مدخلين معجمين متماثلين صوتيًّا، متمايزين دلاليًّا إلى وحدة معجميّة متعددة الدلالة، إذا كانا متعلقين عن طريق قاعدة علاقيّة؛ لأنّ هذه

¹ أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ص145.

² ينظر: المرجع نفسه، ص134-135.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص134.

الأخيرة بحكم تعريفها تورِدُ بعدًا، أمّا المدخلان المعجميان المتماثلان صوتيًا، المتمايزان دلاليًا وغير المتعلقين عن طريق قاعدةٍ علاقيّةٍ فهما مُشتركٌ لفظيٌّ.¹

يلحظُ الراصدُ للمصطلحاتِ المستعملةِ في الوسطِ الفكريِّ الإسلاميِّ المعاصر، تعدُّدُ المصطلحاتِ التي خُلقت حولها ضبابيةٌ مُصطنعةٌ؛ للعبثِ بالثوابتِ الفكريةِ الإسلاميّةِ ومن أمثلتها نذكرُ مصطلحات: الحجاب، والإرهاب، والأصولية، والعقلانية، والتجديد، والإسلام السياسي، والعملية الانتحارية، والحجّ، والحدّ، والقطع...إلخ.

نرى من خلالِ هذه النماذج، أنه قد تمّ التعبيرُ في كلِّ فئةٍ أو مصطلحٍ من مدلولاتِ تتبناها جهاتٌ عدّة قد تخلقُ لبسًا في الوسطِ الشعبيِّ، بل والفكريِّ؛ لحرفِ بوصلةِ المصطلحِ من خلالِ ترسيخِ مفهوماتٍ جديدة، بعيدة كلِّ البعدِ عن السياقِ الحقيقيِّ له، وتثبيتِ الدلالةِ الجديدةِ في الفكرِ الجمعيِّ البشريِّ، وإذا كانَ هناك من ضرورةٍ لوضعِ المصطلحِ بشكلٍ عامٍّ؛ فذلك يكونُ بسببِ نموِّ الفكرِ وتطورِ العلم، وظهورِ اكتشافاتٍ جديدة، أمّا بالنسبةِ إلى دواعي وضعِ المصطلحِ أو ترسيخِ دلالاته في مجالِ الدّين، وخاصة في الميدانِ الفكريِّ الإسلاميِّ على وجهِ التحديد؛ فذلك لتدعيمِ فكرٍ سياسيٍّ مُعيّن، أو للتعبيرِ عن أيديولوجيةٍ مُعيّنة، وتدعيمِ موقفها.

وتتفقُ اللسانيّاتُ الحديثةُ على تعريفِ العلاقةِ اللسانيةِ بأنّها وحدةٌ بنائيّةُ المبنى، تتكوّنُ من وجهينِ لا يمكنُ فصلهما، وهما: الدّالُّ والمدلول، حيثُ تمّ الاصطلاحُ على أن يكونَ لكلِّ دالٍّ مدلولٌ واحدٌ، ولكلِّ مدلولٍ دالٌّ واحدٌ، غيرَ أنَّ جدليةِ الاستعمالِ تُرضخُ عناصرَ اللغةِ إلى تفاعلٍ عُضويٍّ، بموجبه تنزاحُ الألفاظُ عن معانيها الوصفيةِ تبعًا لسياقاتها في الاستعمال، فضلًا عمّا تدخله القنواتُ البلاغيةُ من مجازاتٍ ليست هي في منظورِ اللغويِّ إلا انحرافاتٍ عن المعاني الوصفيةِ الأولى، وجملة ما ينتجُ عن ذلك أنّ أيّ دالٍّ في لغةٍ ما لا بُدَّ أن تتعدّدَ مدلولاته من سياقٍ إلى آخر، وكذلك أيّ صورة ذهنيّة مدلولٌ عليها لا بُدَّ أنّها واحدة أكثر من دالٍّ في نسيجِ اللغةِ المعينيّة.

¹ غاليم، محمد، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، ص169-170.

الحقول الدلالية لمصطلحات مشكلة في الفكر الإسلامي المعاصر

جاءت نظرية الحقول الدلالية؛ لتميط اللثام عن مجال مهم في ميدان الدراسات اللغوية، طالما أغفله المهتمون بالبحث الدلالي، فلا يخفى أن اللغة التي توفرها النصوص على اختلاف أنواعها تتشكل أساساً من ألفاظ أو كلمات، وهذه الأخيرة تأتي وفق تنوع تشكله بيئة المؤلف الثقافية، والاجتماعية، والإيديولوجية، والنفسية.

وهنا تأتي نظرية الحقول الدلالية؛ لتقوم بتصنيف هذه الألفاظ أو الكلمات تحت عنوان يجمعها، ومن ثم يعمد الدارس إلى البحث عن الخلفيات الدلالية التي تقف وراء استعمال المؤلف لتلك المجموعات، والخلفية الفكرية التي دعت له ذلك الاستعمال، وبذلك فإن أهم ما جاءت به نظرية الحقول الدلالية هو التصنيف القائم على الدلالة المعجمية للكلمة.

إلا أن السياق يبقى له اعتباره أيضاً في دراسة الكلمة؛ كما يذهب إلى ذلك أنصار هذه النظرية أنفسهم، فنظرية الحقول الدلالية تكشف عن خبايا اللغة، ما دامت هذه الأخيرة تحمل مكونات العصر الذي ألفت فيه، فالمدونة أيًا كان نمطها، مرآة عاكسة للمستوى الثقافي للمجتمع، ومن هنا؛ كانت هذه الدراسة لحقول نماذج من المصطلحات المشكلة في الفكر الإسلامي.

حقل الحجاب

يُعتبر لبس الحجاب لباساً عابراً للقارات، من جنوب شرق آسيا إلى بلاد المغرب العربي؛ حيث لم ينتقل لباس الحجاب بصفته لباساً من ألبسة الموضة، أو عبر وسائل الإعلام، ولكنه ترحل عبر هذه المسافات الطويلة؛ بصفته شعيرة من شعائر الدين قبل وجود وسائل الإعلام؛ ولذلك ف قضية الحجاب تُعد أهم قضايا المرأة على الإطلاق، وأغلب الجدل والصراع الثقافي الحاصل بين التيارات الفكرية على اختلاف مرجعياتها كانت حول الحجاب، حيث يبدأ الجدل من شكل الحجاب وهيئته، ولا ينتهي إلا بالحديث عن وجوبه أو عدمه، وداخل ذلك تفاصيل دقيقة.

والغرض هنا الحديث عن قضايا الحجاب من ناحية دلالية، وكيف يفيض مصطلح الحجاب بهذه الدلالات المتنوعة، وفي المقابل كيف يتم استثمارها من بعض التوجهات الفكرية؛ لاستتقاق

المصطلح بالدلالات التي كانت وستكون محلّ جدلٍ واسعٍ، والتي يحتاجُ إلى وضع هذه المفاهيم، وهذه الدلالات فوقَ طاولةِ التشريح، وخصوصًا إذا أخذنا بالحُسبان تداخل هذه الدلالات في شبكة مُعقدة من المفاهيم والتصورات عن الحجاب؛ ككونه عنوانًا للتمييز ضدّ المرأة، أو عنوانًا للسلطة الذكوريّة، وذكوريّة المجتمع.¹

فالزّي لا بُدَّ أن يحملَ رمزيّةً مُعيّنة، أو مقاصديّةً من لابسِه، سواءً أكان تقليدًا أم أعرافًا أم التزامًا دينيًّا، فاللباسُ في ذاته لغة تتكلّم، تنقلُ الأذواقَ وتتطوي على معانٍ مُتعددة، فهو يشيرُ إلى المظاهر، أو أساليب السلوك، أو المنزلة الاجتماعيّة، فهو نظام اتّصال ذو معنى لا ينطق به، لذلك لا يمكن أن يكون مُحايدًا بإطلاق، لكنّ هذه الرمزيّة تختلف باختلاف الأديان والثقافات، ومع اختلاف هذه الثقافات إلا أنّ الزّي بعمومه سواءً أكان بشكله، أم بمسمّاه، مُحمل بالدلالات الثقافيّة، أو الدينيّة، أو المهنيّة، كما هو موجود في لباس أصحابِ السّلطة، أو رجال الدين، أو الفكر، أو كوادِر المهنيين، وغيرهم، فالحجاب لا يخرجُ عن هذا من حمليه للدلالة من حظّ الجسد الأنثويّ، وفرض احتشام الآخرين والتعامل مع الأنثى كإنسان، بعيدًا عن كونها كائنًا جنسيًّا، وهذه الرمزيّة في الحجاب ماثلة بعيدًا عن كون الحجاب أمرًا إلهيًّا شرعيًّا؛ حيثُ إنّ هذا المعنى غامضٌ في الثقافة الغربيّة وغير مستوعب؛ لأنّ مثل هذا المعنى لا يدرسه النمطُ المعرفيّ الغربيّ الماديّ بخلاف النمطِ المعرفيّ الإسلاميّ.²

وقد استخدم في هذا المجال بضعةً ألفاظٍ يمكنُ إدراجها في حقلٍ دلاليّ واحد، وهي:

1. الحجابُ

في اللّغة هو السّتر، جاء في لسانِ العربِ حجبَ الشيء يحجبه حجبًا وحجابًا، وحجّبه: ستره، وتحجّب إذا اكتنّ من وراء حجاب، وامرأة محجوبة أي سترت بستر³، وفي المعجم الوسيط

¹ ينظر: عمر، أحمد مُختار، علم الدلالة، ص 80.

² ينظر: السيّف، خالد، إشكالية المصطلح النسوي دراسة دلالية، ص 149-150.

³ ابن منظور، لسان العرب، مادة حجّب.

جاءَ الحجابُ بمعنى الساتر¹، وفي معجم المعاني الجامع جاءَ الحجاب يدلُّ على الستر والاختفاء².

وفي الاصطلاح: ما يسترُ جميعَ بدنِ المرأةِ المسلمةِ عن الأجنب، من لباسٍ واسعٍ سابغٍ يغطي رأسها ووجهها، أو حائلٌ يحولُ بينَ جسدها وعيون الأجنب³.

وفي تحديد دلالة مصطلح الحجاب الشرعيّة، لا بدّ من التأكيد على أهميّة المكوّن الشرعيّ لدلالة الحجابِ واطهاره؛ حيث إنّ الدلالة الاجتماعية لمصطلح الحجابِ تظهرُ بقوة نتيجة فراغِ معرفيٍّ وثقافيٍّ؛ ممّا يُغيّب المعنى الحقيقيّ الشرعيّ للمصطلح، وينتج عنه صورة زمنية للمصطلح غير حقيقية.

إنّ الدلالة الشرعيّة لمصطلح "الحجاب" تتمحورُ حولَ السّترِ والاحتشامِ والعِفّة؛ وتعتبرُ هذه المعاني جوهرية في المكوّن الشرعي لمصطلح "الحجاب"، بلُ يصدّقُ عليها أنّها الوصفُ العميقُ لمفهوم الحجابِ في الشرع، ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (30) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾⁴.

وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾⁵، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾⁶، وغيرها من الآيات.

إنّ هذه النصوصَ تدورُ دلالتها على العِفّة، والسّترِ، والاحتشامِ، وغيضِ البصرِ، والنّهْيِ عن التبرجِ كمقصد شرعيّ جوهريّ، كما أنّ الحجاب لا تعني دلالاته حجب المرأة عن ممارسة دورها

¹ المعجم الوسيط، مادة حجب.

² معجم المعاني الجامع، مادة حجب.

³ القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، إظهار الحق والصواب في حكم الحجاب، ص7.

⁴ سورة النور، آية 30-31.

⁵ سورة الأحزاب، آية 33.

⁶ سورة الأحزاب، آية 53.

داخل المُجتمع، كما أنه لم يحدد نوعاً خاصاً من اللباس يتحقّق به الحجاب، وإنما يكفي أن يحققَ هذه المعاني المقصود منها بحيث لا يكون فتنةً بحد ذاته.

وهذه المعاني لا يكفي فيها أن يوكلَ الإنسانَ لضميره، بل لا بُدَّ من أن تضبطَ بلباسٍ خاصٍ كبقيةِ الشرائع، فوجودُ الغريزةِ الفطريّةِ بينَ الرّجلِ والمرأةِ ليسَ راجعاً إلى سياقاتٍ اجتماعيّةٍ أو أعرافٍ قَبليّةٍ، بل هي مرتبطةٌ بالإنسانِ من حيثُ هو إنسانٌ، ولا تختصُّ بزمانٍ أو مكانٍ، ولذلك جاءَ الخطابُ الرّبانيّ بالتأكيدِ على غضِّ البصرِ والعِفّةِ والطّهارةِ والحِشمةِ الذي يؤدّي مُصطلحَ (الحجاب)، وليس القصد من الحجاب سترَ البدن لذاته فحسب كما تفعله بعض الشعوب.

إنّ هناكَ بعضَ الأطروحاتِ في موضوعِ الحجابِ تُفرِّغُ مُصطلحَ الحجابِ من دلالاته الشرعيّة، وتشحّنه بالدلالة الاجتماعية كالذي نجده في أمثلة المفكرِ السوريِّ محمد شحرور وآمال قرامي وغيرهما¹، من حيث إنَّ الحجاب ليس فريضةً إسلاميّة، بل عادة اجتماعيّة وتميّز للمرأة عن الرجل لأسباب طبقيّة، ومشكلةٌ هذه الدراسات أنّها تغرقُ في تتبُّعِ الجذورِ المُعجميّةِ للمصطلح، وتتطلّق من الميدانِ الدارسِ للمُجتمعاتِ (السياسيولوجيا) مُنتبّعةً حركاتِ المُجتمعِ الاقتصاديّةِ والثقافيّةِ، وتكوينِ صورةٍ تُرسخُ ماهيّةً مُحدّدةً للحجاب ذاتَ دلالاتٍ اجتماعيّةٍ وطبقيّةٍ، داعمةً ذلك بتأويلاتٍ للنصوصِ القرآنيّةِ والنبويّةِ، مع الالتفاتِ على المُدوناتِ الفقهيّةِ بصفحتها نتائج لتلك التغيّراتِ والتقلّباتِ الاجتماعيّة.²

إنّ اختصارَ دلالةِ مُصطلحِ الحجابِ في الدلالةِ الاجتماعيّةِ واستبعادِ الدلالةِ الشرعيّةِ وأنّه فريضة من الله سبحانه وتعالى؛ لن يؤسّسَ إلا لمفهومٍ إقصائي يتعامل مع الحجاب كرمز من الرموز الثقافيّةِ والاجتماعيّةِ، أو ظرفٍ مفروض على المرأة لا يحملُ أيّ مفهومٍ دينيّ، وهذه الإقصائيّة للدلالةِ الدينيّةِ لا تقتصرُ على مُصطلحِ "الحجاب"، بل تمهدُ إلى كثيرٍ من المُصطلحاتِ الشرعيّةِ، مما يتولّد عن ذلك عُرلةٌ للمفاهيمِ الشرعيّةِ على الصّعيدِ الثقافيِّ والاجتماعيِّ، ممّا يتطلّب إعادة النظر في كفيّةِ تسويقِ المفاهيمِ الشرعيّةِ وإعادة التعريف بها.

¹ قرامي، آمال، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جذرية، ص384.

² ينظر: السيف، خالد، إشكالية المُصطلحِ النسوي دراسة دلالية، ص155-157.

2. الخِمار

في اللغة أورد ابن منظور في معجمه اللسان تعريفاً للخِمار، وهو أن: "الخمرة: هيئةُ الخِمارِ؛ وكلُّ مُعَطَّى: مُخَمَّرٌ"¹، والخِمار ما تغطي به المرأة رأسها، والخِمْرَةُ: من الخِمار كاللِّحْفَةِ مِنَ اللَّحَافِ، وتَخَمَّرَتْ بِالخِمارِ واختَمَرَتْ: لَبِسَتْهُ، وخَمَرَتْ بِرِأسِها: غَطَّتْهُ، وفي المعجم الوسيط جاء الخِمار بمعنى كل ما ستر، وهو ثوبٌ تغطي به المرأة رأسها²، وفي معجم المعاني الجامع تتمثل دلالة الخِمار في الثوب الذي يغطي رأس المرأة، وخِمار الرجل عمامته، ومنه الخمر يغطي العقل عن الوعي.³

وفي حديث أم سلمة: أنه كان يمسح على الخف والخِمار، أرادت بالخِمارِ العِمَامَةَ؛ لأن الرَّجُلَ يُغَطِّي بِهَا رَأْسَهُ، كما أن المرأة تُغَطِّيهِ بِخِمارِها، وذلك إذا كان قد اعتمَّ عِمَّةَ العَرَبِ فأرادها تحت الحنك، فلا يستطيع نزاعها في كل وقت فتصير كالخفين.⁴

بناءً على هذا التعريف يتضح أن الخِمار وسيلة لتغطية الرأس، وأنه لا يختص بالمرأة، إذ يمكن للرجل أن يختمر بعمامته، لهذا فسمت الخفاء والستر موجودة فيه.

أما في الاصطلاح، فقد قال الحافظ بن حجر عند شرحه لقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: يرحم الله نساء المهاجرات الأول، لما أنزل الله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾⁵. شققن مروطن فاختمرن بها، قوله: فاختمرن (أي غطين وجوههن؛ وصفة ذلك: أن تضع الخِمار على رأسها، وترميها من الجانب الأيمن على العاتق الأيسر، وهو التقنع).⁶

¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة خمر.

² المعجم الوسيط، مادة خمر.

³ معجم المعاني الجامع، مادة خمر.

⁴ صحيح البخاري، حديث (205).

⁵ سورة النور، آية 31.

⁶ القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، إظهار الحق والصواب في حكم الحجاب، ص 15.

3. النقابُ

جاءَ في لسانِ العربِ، النقابُ: القناعُ على مارنِ الأنفِ، والجمعُ نُقُبٌ، وقد تَنَقَّبَتِ المرأةُ وانتقبت¹، وفي المعجمِ الغني، النقابُ هو الخمارُ والحجابُ، أي ما تجعله المرأةُ على أنفِها أو وجهها تستترُ به²، وفي المعجمِ الوسيطِ النقابُ بمعنى ما تشدهُ المرأةُ على وجهها³، وفي معجمِ المعاني الجامعِ هو الحجابُ والخمارُ.⁴

أمَّا اصطلاحًا فهو: الخمار الذي تشدهُ المرأةُ على الأنفِ، أو تحتِ المحاجر تستترُ به وجهها، ولا يبدو منه إلا عيناها.⁵

4. القناعُ

جاءَ في لسانِ العربِ، والمقنع والمقنعة ما تغطي به المرأةُ رأسها⁶، وفي المعجمِ الوسيطِ فالقناعُ القناعُ هو ما تغطي به المرأةُ رأسها وتستترُ به وجهها⁷، أما في معجمِ المعاني الجامعِ فقد جمعَ بينَ ما جاءَ به لسانُ العربِ والمعاجمِ السابق ذكرها، وفي الدلالية المعاصرة للقناع نجدُها ما يغطي الرأسَ والوجه.

أمَّا اصطلاحًا فمعناه: ما تغطي به المرأةُ رأسها ووجهها.⁸

يتبينُ لنا في نهايةِ حقلِ الحجابِ أنّ المصطلحاتِ السابقة وردت لدلالاتٍ متقاربة، تجمعها علاقات الترادف والاشتغال، وتحملُ كلّها معنى تغطية الرأسِ، فيما يتعدى بعضها الآخر لأجزاءٍ أخرى كالوجه والجيوب والبدن.

¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة نقب.

² أبو العزّام، عبد الغني، معجم الغني الزاهر، مادة نقب.

³ المعجم الوسيط، مادة نقب.

⁴ معجم المعاني الجامع، مادة نقب.

⁵ القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، إظهار الحق والصواب في حكم الحجاب، ص14.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، مادة قنع.

⁷ المعجم الوسيط، مادة قنع.

⁸ القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، إظهار الحق والصواب في حكم الحجاب، ص18.

فالحجاب، لدلالة على حجب كامل الرأس، والوجه، والعنق، تمامًا مثلما تحجب الغيوم الشمس، ويوافق في هذه الدلالة الخمار، فهو من الأصل اللغوي (خ م ر)، وينصرف لدلالة تقع على معنى الحجب والاختفاء، ومنه قولهم: خمر الوادي، أي حيث يتوارى من يكون فيه. ولا يكون في الخمار ولا في الحجاب فتحة للعينين.

أما النقاب، فهو يشبههما، إلا أن فيه فتحة على قدر العينين، ومنه قولهم: تتقّب الجلد أو القماش ونحوهما: صار به خروق أو ثقوب. وأما القناع، فهو ينصرف لمعنى عام يقع على كل ما يمكن أن يغطي به الوجه دون تخصيص.

حقل العقلانية

العقل نبوي، جملة تطرق في مسامعنا كل ما هو واسع عن مفهوم العقل وتجلياته، فهو منحة من الله عز وجل للإنسان؛ ليصل به إلى وحدانية الله.

ولقد وجهنا الله تعالى إلى استخدام هذه الآلة من خلال الحث على التفكير والتدبر والنظر في السموات والأرض وما فيهنّ، قال تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنَّذْرُ عَنْ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾¹. وقال: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَّا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾².

والعقل رغم مكانته يظل محدودًا، فهناك العديد من المخلوقات التي لا يستطيع العقل كشف كنهها وحقيقتها، فهو وإن أدرك بعض ظواهر الأشياء، فإنه لم يصل إلى أغوارها وأعماقها، وهذا ما نبه إليه القرآن الكريم، فقال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾³. فما كل الغيب -مثلًا- لا سبيل إلى معرفته معرفة عقلية خالصة، وإنما طريق معرفته الوحي.

¹ سورة يونس، آية 101.

² سورة الحج، آية 46.

³ سورة الروم، آية 7.

وقد استخدمَ في هذا المجالِ بضعةَ ألفاظٍ يمكنُ إدراجها في حقلٍ دلاليٍّ واحدٍ، وهي:

1. العقلُ

في اللغة، قالَ ابنُ فارس: "العين، والقاف، واللام، أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مُطرد، يدلُّ في مُعظمِهِ على حُبْسَةٍ في الشيء، أو ما يُقاربُ الحُبْسَةَ، من ذلكِ العقل، وهو الحابسُ عن ذمِيمِ العقلِ والفعل".¹

والمقصودُ بالحُبْسَةِ: المنع، وسُمِّيَ العقلُ بذلك؛ لأنه يعقلُ الإنسانَ يربطه، ويمنعه عن التورطِ في المهالكِ، أي يحبسه، كما أنه يمنعُه عن ذمِيمِ العقلِ والفعلِ وعمَّا لا يحسنُ، فكأنَّه يقومُ بوظيفةِ الحارسِ الأخلاقيِّ الأمينِ.

أمَّا عندَ ابنِ منظورِ فالعقلُ: "الحجر والنهي، ضدَّ الحمق، والجمع عقول، والعقلُ التثبُّتُ في الأمور، وسُمِّيَ العقلُ عقلًا؛ لأنه يعقلُ صاحبه عن التورطِ في المهالكِ، أي يحبسه، وقيلَ العقلُ هو التميُّزُ الذي به يتميُّزُ الإنسانُ عن سائرِ الحيوانِ".²

والناظرُ في كتبِ اللغة، يجدُ أنها لا تكادُ تجمعُ على أنَّ المعانيَ الرئيسةَ للعقلِ هي: التثبُّتُ في الأمر، والإمساكُ والاستمساكُ، والامتناعُ، وأنَّ ما عداها من المعاني تدرجُ تحتها.³ قالَ الأصفهانيُّ: "وأصلُ العقلُ: الإمساكُ والاستمساكُ، كعقلِ البعيرِ بالعقال، وعقلِ الدواءِ البطن، وعقلتِ المرأةُ شعرها، وعقلُ لسانه: كفه، ومنه قيلَ للحصنِ: معقلٌ. وباعتبارِ عقلِ البعيرِ، قيلَ: عقلتِ المقتولُ: أعطيتِ ديتَه، وقيلَ أصله أن تُعقلَ الإبلُ بفناءِ وليِّ الدم، وقيلَ: بل بعقلِ الدم أن يُسفك، ثمَّ سُمِّيَتِ الديةُ بأيِّ شيءٍ كان عقلًا".⁴

والمُتأملُ في المعانيِ السابقةَ للعقلِ، يجدُ أنَّ العقلَ يُطلقُ على ما يحبسُ الإنسانَ عن المهالكِ، والشُرورِ القوليَّةِ والفعلِيَّةِ على حدِّ سواءٍ، أمَّا ما يحبسُ الإنسانَ عن الخيرِ فلا يُسمَّى عقلًا، ولذلكِ

¹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة عقل.

² ابن منظور، لسان العرب، مادة عقل.

³ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، الرازي، مختار الصحاح، مادة عقل.

⁴ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص354.

قال بعضهم: "العقل ضد الحمق"¹، والأحمق: قليل العقل²، والإمساك عن الخير غالبًا ما يكون استجابة للهدف وملذات النفس، فلا يُنسب إلى العقل في شيء.

في الاصطلاح: يظهر التباين جليًا وواضحًا في تعريف العقل لدى أهل العلم، حيث عرفه كلُّ حسبَ تخصصه، فمثلًا قال القاضي أبو يعلي: "العقل ضربٌ من العلوم الضرورية، وهو مثل العلم باستحالة اجتماع الضدين، وكون الجسم في مكانين"³.

أمَّا أبو الحسن التميميّ فعرفه بأنه: "ليس بجسم، ولا صورة، ولا جوهر، وإنما هو نور فهو كالعلم"⁴ وعرفه الجرجانيّ بـ: "العلم الذي يُمتنعُ به من فعل القبيح"⁵.

وقد ناقشَ محمد نعيم ياسين في كتابه (مباحث في العقل)، أقوال العلماء في ماهية العقل، وخلصَ إلى القول: "الراجح أنّ العقل أحد غرائز النفس أو قوّة من قواها، تُمكنها من إدراك المعاني والحقائق"⁶. وهناك العديدُ من المعاني ذكرها العديد من العلماء كالغزاليّ، وابن رشد، وابن تيمية، وغيرهم الكثير.

العقل في الفكر الإسلاميّ

يجدُ الناظرُ في النصّ الإسلاميّ، إشارات مباشرة واضحة، وأخرى خفيّة مفهومة المضمون تدعو إلى التّعقل، والتّدبر، والنّظر، والتّفكّر، وما في معانيها، كما يجد أنّ النصّ الأسمى في الفكر الإسلاميّ ألا وهو القرآن الكريم لم يورد مصطلح (العقل) مُطلقًا، وكلّ ما وردَ هو في صيغة الفعل: عقل، يعقل، تعقل، في الماضي، والمضارع، والمفرد، والجمع، وعدد هذه الألفاظ يقرب من الخمسين⁷. قد وردت ألفاظ مرادفة للعقل نحو: اللبّ، الحلم، وغيرها.

¹ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج4، ص85.

² المصدر نفسه، ص420.

³ البغدادي، أبو علي، طبقات الحنابلة، ج2، ص19-210.

⁴ الذهبي، شمس الدين، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ص360.

⁵ الجرجاني، عبد القاهر، معجم التعريفات، ص152.

⁶ ياسين، محمد نعيم، مباحث في العقل، ص139.

⁷ عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص468-469.

أما ألفاظ: الفكر، والتفكير، والتبصر، والإدراك، والتدبر، فقد وردت مئات المرات، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن للعقل شأنًا كبيرًا، ومقامًا عظيمًا في القرآن الكريم، وخاصة إذا عرفنا أن النصّ القرآنيّ استوعب كلَّ معاني التفكير الإنساني، وأنه لم يذكر العقل إلا في مقام المدح، والتبجيل، والتكريم.

لقد حثّ القرآن الكريم الإنسان على إعمال عقله، ودعاه إلى نبذ الجمود والتقليد، وبين أن من يُهمل نعمة العقل فلا يستخدمها؛ فإنه ينزل إلى مرتبة دونية، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾¹. وفي آية أخرى قال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾². وأكد أن تعطيل العقل مفض بصاحبه إلى النار، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾³.

ومن الآيات القرآنية التي تحدتت عن العقل:

1. ما جاء معنى: العلم والمعرفة، والفهم كقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁴. وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمِ مَسْخَرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁵. وقوله تعالى: ﴿صَمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهَمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁶.

2. ما جاء معنى: التمييز بين الخير والشر، وإمساك النفس عن الشرّ وسائر المهالك، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁷. وقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁸.

¹ سورة الأنفال، آية 22.

² سورة الأعراف، آية 179.

³ سورة الملك، آية 15.

⁴ سورة الزخرف، آية 3.

⁵ سورة النحل، آية 12.

⁶ سورة البقرة، آية 171.

⁷ سورة الملك، آية 10.

⁸ سورة الأنبياء، آية 67.

3. ما جاء يندد بأولئك الذين ألغوا عقولهم؛ فقلدوا آباءهم في العقائد الباطلة التي لا زمام لها ولا خطام، ولا أصل ولا فصل، كقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أُولَٰئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَّا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾¹.

4. ما جاء ينفي العقل السليم المستقيم عن الذين لا تهتدي عقولهم إلى إدراك ما جاء به الوحي من الحق، أولئك الذين لا يستعملون عقولهم بالنظر في الأدلة، والتفريق بين الحق والباطل، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾².

5. ما جاء يشير إلى أن عدم استخدام العقول سبيل للتشتت والتشردم وافتراق الكلمة، وأن استخدامها سبيل للألفة والاجتماع والاتفاق، ذلك أن صلاح القلب يؤدي إلى صلاح الجسد، كما أن فساد القلب يؤدي إلى فساد الجسد، كقوله تعالى: ﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَىٰ مُّحْصَنَاتٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾³.

6. ما جاء يدل على أن استعمال العقل يقود إلى النجاح والفلاح، واختيار الأفضل، الذي هو من شيم العقلاء، أما من أغفلوا عقولهم وعطلوها، فلا يقع اختيارهم إلا على الأدنى، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁴.

7. ما جاء محفزاً العقل على التفكير والتدبر في خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ

¹ سورة البقرة، آية 170.

² سورة يونس، آية 100.

³ سورة الحشر، آية 14.

⁴ سورة يوسف، آية 109.

مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ
الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ¹.

وفي السياقات المتعددة التي ضمت مصطلح العقل بتمثلاته الفعلية، نرى كثرة في الأدلة على الدعوة للتفكير، وسبب تكثير الأدلة؛ أن عقول الناس متفاوتة، فجعل سبحانه وتعالى العالم وهو الممكنات الموجودة، وهي جملة ما سواه، الدالة على وجوده وفعله، بالاختيار ضمن ما يدرك بالحواس الظاهرة، التي يدركها عامة الناس، وما لا يدرك بالحواس الظاهرة بما يعرف بالغيب. والأمر والملكوت وهو ما يدركه أولو الأبواب الذين عقولهم خالصة عن الوهم والوسواس، فإله سبحانه وتعالى بكمال عنايته، ورأفته، ورحمته، جعل العالم محتويًا على جمل وتفصيل من وجوه متعددة، وطرق متكررة تعجز القوى البشرية عن ضبطها، يستدل بها على وحدانيته بعضها أوضح من بعض؛ ليشترك الكل في المعرفة، فيحصل الكل بقدر ما هيئ له.²

2. النهي

في المعجم الوسيط، جاءت النهي جمع نهية وهي العقل، وغاية الشيء وآخره.³ وفي القرآن الكريم جاء لفظ النهي بمعنى العقل في سورة واحدة مرتين، قال تعالى: ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَمَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾⁴.

والنهي: جمع نهية، أي العقل، وقد سمي بذلك؛ لأنه ينهي عن القبائح، أما الآية الثانية، فهي في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾⁵. وهنا أيضًا جاءت (النهي) في سياق الآية القرآنية بمدلول يُشير إلى أصحاب العقول الذين يدركون النعم التي أنعم الله بها عليهم، والتي لا تُعد ولا تُحصى.

¹ سورة البقرة، آية 164.

² ينظر: البقاعي، برهان الدين، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج2، ص298-299.

³ المعجم الوسيط، مادة نهى.

⁴ سورة طه، آية 54.

⁵ سورة السجدة، آية 26.

3. الحَجْرُ

وردَ في صحاحِ العربِ ومختارِ الصحاحِ، (الحجر) من المادةِ المعجميةِ (حَجَرَ)؛ لأنه يحجرُ صاحبه، أي: يمنعُه، عمّا يجبُ الامتناعُ عنه¹. وقد ورد في القرآن الكريم مرة واحدة بمعنى العقل، وفي قوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ* وَلَيَالٍ عَشْرٍ* وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ* وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ* هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ﴾². وصاحبُ الحجرِ هو صاحبُ العقلِ السليمِ والرجيحِ، الذي يضبطُ نفسه فيمنعها عمّا ينبغي ولا يليق. قال الألويسي: "والحجر: العقل؛ لأنه يحجر صاحبه، أي: يمنعُه من التهافت فيما لا ينبغي، كما سُمِّيَ عقلاً، ونُهيةً، لأنه يعقل وينهى، وحِصاةً من الإحصاء وهو الضبط. وقال الفراء: إنّه لذو حجر وإذا كان قاهرًا لنفسه ضابطًا لها"³.

4. القَلْبُ

وردت في المعجماتِ العربيةِ (قَلَبَ)، ومنها القلبُ بمعنى: عُضْوٌ عَضَلِيٌّ أجوفٌ يستقبلُ الدّمَ من الأوردة ويدفعه في الشرايين، وقد يعبرُ بالقلبِ عن العقل⁴، كما ورد "أعمى القلب": لا يهتدي للصواب⁵.

وقد وردت كلمةُ القلبِ في القرآنِ الكريمِ في حالاتِ الأفرادِ، والتّنتيةِ، والجمعِ، أكثرَ من مئةٍ واثنين وثلاثين مرة⁶.

والمتأملُ في الآياتِ التي اشتملت على تلكَ الألفاظِ يجدُ أنّ أهمَّ الوظائفِ المنوطةِ بالقلبِ، وهي: العلمُ والمعرفةُ، بالإضافة إلى الإيمانِ وما يتعلّقُ به.

¹ صحاح العرب، مختار الصحاح، مادة حجر.

² سورة الفجر، آية 1-5.

³ الألويسي، شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ص 337.

⁴ ينظر: المعجم الوسيط، مادة قلب.

⁵ معجم المعاني، مادة قلب.

⁶ عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 455-459.

قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾.¹

فالقلب هنا كناية على الخاطر والتدبير، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.² وفي آية أخرى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾.³ وقال: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.⁴ وفي التعبير بالقلب عن العقل جمع بين ما يجب أن يعمر القلوب من التقوى وعقل العقول، والآيات كلها تشير إلى أن القلب يقوم بوظيفة العقل من التدبير، والتفكير، والنظر، والعلم، والفقهاء.

5. الحلم

وفي لسان العرب جاء الحلم معني: "الأناة، والعقل"⁵، في المعجم الوسيط جاءت لفظة الحلم: تأتي تأتي وسكن عند غضب أو مكروه مع قدرة، وقوة، وعقل.⁶ وبلغ الحلم، أي: سن الرشد.⁷

وقد جاء لفظ الحلم بمعنى العقل في القرآن الكريم في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾⁸، والأحلام هنا بمعنى العقول، قال الإمام الطبراني في تفسير الآية: معناه: أم تأمرهم عقولهم بهذا، وذلك أن قريشاً كانوا يُعدّون في الجاهلية أهل الأحلام، ويُوصفون بالعقل، فأزرى الله بحلومهم حيث لم يُثمر لهم معرفة الحق من الباطل. وقيل لعمر بن العاص: (ما بال قومك لم يؤمنوا وقد وصفهم الله بالعقول؟ فقال: تلك عقول لم يصحبها التوفيق).⁹

¹ سورة الحج، آية 46.

² سورة ق، آية 37.

³ سورة محمد، آية 24.

⁴ سورة التوبة، آية 93.

⁵ معجم لسان العرب، مادة حلم.

⁶ المعجم الوسيط، مادة حلم.

⁷ معجم المعاني، مادة حلم.

⁸ سورة الطور، آية 32.

⁹ الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، ج 43، ص 27-44.

6. اللُّبُّ

جاءَ في لسانِ العربِ، اللُّبُّ: العقلُ، وليبيبٌ: عاقلٌ ذو لُبٍّ.¹ وكذا في المُعْجَماتِ العَرَبِيَّةِ الأخرى، فقد جاءت تدلُّ على العقلِ، وجاء في معجم المعاني، اللُّبُّ بعضُ العقلِ، من المادةِ المُعْجَمِيَّةِ لُبَّبَ، وولدٌ لبيبٌ، أي: عاقلٌ، ذكيٌّ، ورجلٌ ملبوبٌ: موصوفٌ بالعقلِ.²

وقد وردت لفظَةُ (اللُّبُّ) في القرآنِ الكريمِ بمعنى العقلِ في ست عشرة آية³، ولم تُذكر إلا في صورة الجمعِ الذي أُضيفَ إلى أصحابه في عبارة (أولو الألباب)، وقد جاءت بمعنى التذكُّر، والتفكُّر، والإدراك، والاتِّعَاضِ، ووضع الأمور في نصابها الصحيح، فالعقل يُسمَّى لُبًّا؛ وذلك في إشارةٍ إلى ما جعل في قلبه من العقلِ، وهو بالتالي يُمثِّلُ جوهرَ الإنسانِ وحقيقته. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾.⁴ وقال: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.⁵ وقال: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.⁶ وفي آيةٍ أخرى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.⁷

7. الفؤادُ

جاءَ في معجمِ المعاني الجامعِ، معنى الفؤاد: القلب، ومنه اشتري جاريةً مفؤودةً أي مُصَابِةَ بمرضِ القلبِ.⁸ وقد ورد في كثير من مُعْجَماتِ اللغةِ العَرَبِيَّةِ بشبهه إجماعٍ على أنه القلبُ وجمعه وجمعه أفئدةٌ، وأشارت مُعْجَماتٌ أخرى إلى أنه يعني العقلَ والقلبَ، أو القوَّةُ الداعيةُ المُدرِكةُ في

¹ لسان العرب، مادة لُبِبَ.

² معجم المعاني، مادة لُبِبَ.

³ عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 644.

⁴ سورة آل عمران، آية 190.

⁵ سورة الرعد، آية 19.

⁶ سورة الزمر، آية 18.

⁷ سورة ص، آية 29.

⁸ معجم المعاني، مادة فؤاد.

الإنسان، وارتباطه بالمسؤولية، وفي معجم المعاني أيضاً جاء الفؤاد بمعنى: العقل.¹ وقد وردت كلمة الفؤاد في القرآن الكريم ست عشرة مرة²، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾.³

والملاحظ أنّ الفؤاد وردَ في أغلب الآيات بمعنى: العقل، أو الملكة، أو الطاقة المهيأة للمعرفة والإدراك. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ قال الإمام الطاهر بن عاشور: "أي أنك أيها الإنسان تسأل عما تسنده إلى سمعك وبصرك وعقلك بأن مراجع القفو المنهي عنه إلى نسبة لسمع أو بصر أو عقل في المسموعات والمبصرات والمعتقدات".⁴

8. الأبصار

جاء في القاموس المحيط: البصيرة: الحجّة والفيطنة.⁵ وفي المعجم الوسيط: البصر فوق الإدراك.⁶ وفي معجم المعاني الجامع: أولو الأبصار، أي ذوو الرؤية والإدراك، وأصحاب العقول.⁷ وهي معانٍ بجمعها، تقود إلى العقل الذي من مهامه الإدراك، والتمييز، وإقامة الحجّة والدليل.

قال تعالى: ﴿وَادْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾.⁸ وقد فسّر ابن عباس كلمة الأبصار بالفقه في الدين الذي لا يتأتى إلا بالعقل، ونشره آخرون كمجاهد وغيره بالعقل.

¹ المصدر ذاته، مادة فؤاد.

² عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط1، القاهرة، دار الحديث، 1364هـ، ص 510.

³ سورة الإسراء، آية 36.

⁴ بن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، تونس، دار التونسية للنشر، 1884م، ص 81.

⁵ معجم القاموس المحيط، مادة بصر.

⁶ المعجم الوسيط، مادة بصر.

⁷ معجم المعاني، مادة بصر.

⁸ سورة ص، آية 45.

فيما سبق، تناولنا مصطلح (العقل) في المعجمات العربية والتأويلات الفكرية النصية كما ورد في القرآن الكريم، لكن الإشكال نبع في تأويل هذا المصطلح بناءً على السير في طرق المدرسة الغربية في أخذ هذا المصطلح ومعالجته فكرياً، تلك المدرسة التي جعلت العقل أساس كل حكم ونقد وقول، وهو ما نجده واضحاً في فكر المسلمين المعتزلة الذين اعتمدوا على العقل، وجعلوه أساس تفكيرهم، بل قدموا العقل على النقل، وأولوا النصوص بما يوافق أهواءهم؛ حيث كان ذلك نتيجة تأثر المعتزلة بالفلسفات اليونانية.¹

وليس المقصود تحية العقل وتغليب النقل، بل يجب أن يكون النظر العقلي مُجرداً من التأثير الغربي، والذي صور لنا الهرطقات التي باتت لا تحتكم لنص مقدس، فلا يكون هناك تحليل ولا تحريم إلا وفق العقلانية، وهذه قضية أشار إليها الدكتور محمد عمارة في إحدى حلقاته المتفزة وفرق بين الفكر الملتزم بالنص الديني والتأويل المبني عليه، لا المنحى للنص والرافض له جملة وتفصيلاً.

حيث يرى أنه: هناك جزء من المعتزلة قاموا بتقديم العقل فقط تقديم ترتيب، فالعقل هو الأداة التي توضح وتفسر النص القرآني والديني، وليس تقديم تشريف على النقل.²

إنّ انفتاح المسلمين والعرب على المجتمعات المختلفة، بما تمتلكه الأخيرة من تراث عقلي كبير يدعو إلى تفكير عقلي وعقلانية، تجدد بما يحافظ على تماسك النظرة النصية كما كان عند ابن تيمية، والغزالي، والأشعري، وحتى السلفية الذين نجد عندهم جرعة العقلانية متزنة، أحييت وجددت ما طمس بسبب الاستبداد.

إنّ المتنبع للآيات التي ذكرت مشتتات العقل، يجد أن العقل لا يذكر إلا في مقام التكريم والتبجيل، كما يجد أن القرآن يدعو إلى فريضة التفكير التي تشتمل على جميع وظائف العقل وخصائصه ومدلولاته، ومن خلال استقراءنا ما سبق عن العقل، يتبين أن للعقل مكانة سامية

¹ الموسوعة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، ص797.

² ينظر: <https://YouTu.be/ho4tZyre6b4>

سامقةً في دين الله تعالى، كالذي نجده في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾.¹

وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.² وقوله: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.³ فكل ما سبق من آيات كريمات، نجد فيه ثناء على أصحاب العقول.

كما نجد في الفكر الإسلامي ذمًا للذين عطلوا عقولهم عن التفكير والتدبر؛ فلم يعتبروا بمخلوقات الله الدالة على عظمته وإبداعه، فقال: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾.⁴ ونجد الحث على النظر والتدبر أيضًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.⁵

إنّ العقل نعمة عظيمة من نعم الله تعالى أنعم بها على الإنسان؛ إذ من خلاله يتعرّف الإنسان على أسرار خلق الله تعالى، وعظيم صنعه وبه يتوصّل إلى تصديق الأنبياء والرسل الذين بعثهم الله تعالى؛ لهديته وسعادته، فالعقل أساس للفهم، وللعقل مكانة سامية في الفكر الإسلامي، ومنزلة رفيعة ومع ذلك فإنّ له حدودًا لا يجوز تخطيها أو تجاوزها؛ لأنّه إنّ فعل، خبط خبط عشواء، فهو في حاجة للشرع؛ لأنه تابع له، ومن شأن الشرع أن يعصمه.

يتبين لنا في نهاية حقل العقل، أنّ المصطلحات السابقة وردت لدلالات متقاربة، تحمل كلّها معنى يصبّ في بحر العقل، والإدراك، والفهم، وتقوم بينها علاقتنا الترادف والاشتغال.

¹ سورة العنكبوت، آية 43.

² سورة البقرة، آية 179.

³ سورة المائدة، آية 100.

⁴ سورة يوسف، آية 105.

⁵ سورة آل عمران، آية 190-191.

⁶ سورة طه، آية 54.

فالعقلُ لدلالةٍ على الإمساك، والربط، والإدراك، والتمييز، تمامًا مثلما يمسكُ الحبلُ الدابةَ ويمنعها من الانفلاتِ والتخريب، ويوافقُه في هذه الدلالةِ النهى، فهو من الأصلِ اللغويِّ (ن هـ ي)، وينصرفُ لدلالةٍ تقعُ على معنى عدم القيام بما هو غير مقبول، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾⁶، أي حيثُ من ينهاه عقله عن السوء والجهل.

أما الحجرُ فمن الأصلِ اللغويِّ (ح ج ر) هو يشبه سابقه من حيث المنع والإمساك، ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾¹، إلا أنَّ فيه فتحةً على قدرِ العينين، ومنه قولهم: تنقَّب الجلدُ أو القماشُ ونحوهما: صار به خروق أو ثقوب، وأما القلبُ فهو من الأصلِ اللغويِّ (ق ل ب)، وينصرفُ لمعنى العضو الرئيس في جسم الإنسان، لكنْ انصرفَ في الآياتِ لمعنى التدبير والتفكر، كما ورد: "أعمى القلب"، أي لا يهتدي للصواب.

ثمَّ الحلم، من الأصلِ اللغويِّ (ح ل م)؛ لدلالةِ الإمساكِ عندَ الغضب، وهنا ينحصرُ المعنى في إطارِ الغضبِ والصفح، خلافَ ما سبقَ من دلالاتٍ متعلِّقةٍ بشموليةٍ أكبر، وقد جاء: "بلغ الحلم"، أي سن الرشد، وأما اللَّب، فمن الجذرِ (ل ب ب)؛ لدلالةِ بعضِ العقل، وولدٌ لبيب: أي عاقل، ورجلٌ ملبوب: أي موصوفٌ بالعقل، كما جاءَ الفؤادُ من الأصلِ اللغويِّ (ف أ د) بمعنى العقل والإدراك، وتوسعت دلالاته لتشملَ القلبَ أحياناً، ومنه قولنا: امرأةٌ مفؤودة، أي مصابةٌ بمرضِ القلب، أما الأبصارُ فمن الأصلِ اللغويِّ (ب ص ر) لدلالةِ الرؤية العميقة والإدراك، فقولنا: أولو الأبصار، أي ذوو الرؤية والإدراك.

حقلُ التجديدِ

1. التجديد

يُعدُّ التجديدُ من أكثرِ المصطلحاتِ مُشكلةً في الفكرِ الإسلاميِّ المعاصر؛ لما له من وقعٍ وتأثيرٍ واسعين بين أوساطِ النَّاسِ، وخصوصاً المُفكرين منهم، والذين خلقوا طابعاً وتأويلاً حديثاً أتينا عليه في الفصل الثاني، في معرض الحديث عن إشكالية الثقافة وتمجيد الآخر، حيث باتت

¹ سورة الفجر، آية 5.

الأسئلة في العصر الحديث التي شكل عمادها الأساس التعارض بين التراث الإسلامي الذي يقوم الفكر الإسلامي بجُلّه عليه، والثقافة المُستوردة من الآخر في إطار ما يُسمى بالتّجديد، باعتبار التّجديد بناءً مستقلًا عن كلّ ما جاء به الفكر الإسلاميّ، منذ عهد النبيّ صلى الله عليه وسلم إلى يومنا؛ وهذا خلق إشكاليًا ثقافيًا، ودينيًا، واجتماعيًا، وسياسيًا، واقتصاديًا، يعيشه الفكر اليوم عند مُحَاكمة المُصطلح الإسلاميّ.

إنّ القصد من إيضاح مفهوم التّجديد، والبحث في حقه الدلالية، هو كشف ما يسعى إليه بعض المنجرفين الخاضعين لأحداث غير إسلاميّة، أو لتوضيح اللبس الذي يعيشه بعضهم في بحر هذا المصطلح، ولإبداء الوجه الصحيح للتّجديد، بما يوافق أسس الفكر الإسلاميّ وأصوله، ولمنع إحداث التشويش لأفكار المسلمين.

في اللغة، التّجديدُ من الفعل (جدد)، والذي نجده في المعجمات بمعنى: ضد البلى جد يجدّ فهو جديد، وأجده وجوده واستجدّه: صيّرهُ جديدًا فتجدّد، وهو نقيض الخلق.¹

فالتّجديد، إعادة الشيء بعدما بلى، حيثُ إنّه كان في بداية عهده جديدًا، ثمّ تقادم عليه العهد فبلى وخلق، ثمّ تمّ تجديده بإعادته إلى سابق عهده.

في الاصطلاح، يُعدّ التّجديدُ من أكثر المفاهيم التي تنازعها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة، وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته، وواقعيًا يصل الباحثون لمسلّمة، هي أنّ التّجديدَ قد تخفّق أهمّ جهوده؛ نظرًا لعدم وضوح التّأصيلِ الفكريّ والمنهجيّ لعملية التّجديد، في تأكيد واضح على أهمية الربط بين النظرية والفاعلية في مجال التّجديد.

ولمّا كان التّجديدُ مرتبطًا بشيء كان وامحى بعض آثاره وأُسسهِ، فإنّ التّجديدَ يكون بإعادة الرّوثق لهذا الذي بلى وامحى بطريقةٍ تختلف من فكر إلى آخر، لمواكبة ما يستجدّ في الحياة البشرية، وما طرأ عليها من تغييرات وتطوّرات مستمرة، وبالتالي تكون الحاجة ملحة لإعادة إحياء هذا الذي بلى، بما يتلاءم مع هذه المستجدات وفق الأصول المُعتمَدة في الاجتهاد، بعيدًا

¹ ينظر: القاموس المحيط، مختار الصحاح، لسان العرب، مادة جدد.

عن الأهواء والآراء الشخصية، وبإزالة التصورات الخاطئة، والمفاهيم المغلوطة، والتطبيقات المنحرفة.

التجديد في الفكر الإسلامي

أخرج أبو داود في سننه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يبعث الله على رأس كل مئة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها".¹ فالتجديد إذن واقع لا بد منه، وطريق يتبعه العلماء؛ لمواكبة الحياة بما يحفظ على الإنسان أمر الدين والدنيا؛ فالتجديد يحفظ هذا الدين من التحريف، والانتحال، والتأويل الفاسد، كما يحفظ إهيته، ورسالته، وصلاحيته، من تأويل الجاهلين، ويجعل من الدين دين الزمان والمكان، ودين الإنسان الذي به يختار وعليه يموت، لكن هل كل ما يشهده الفكر الإسلامي من محاولات للتجديد هي محاولات حقيقية وجادة وعلمية؟ أم أن بعض المحاولات تحمل أجندات سياسية، أو انحيازات أيديولوجية، أو تعصبات عرقية، أو توترات طائفية ومذهبية، أو أحقاد علمية ومعرفية تحاول الانتصار لنماذج حضارية أخرى بدافع الانبهار، أو العمالة، أو الإحباط الشديد وفقدان الأمل وانسداد الأفق، مما يدفعها إلى هدم كل قديم؛ لمجرد أنه قديم باسم التجديد.

يتفق المسلمون جميعاً على أهمية التجديد وضرورته، لكنهم يختلفون نسبياً حول مفهوم التجديد، فمنهم من يرى أن التجديد بالعودة لفهم الكتاب والسنة كما فهمها الأولون وفق منهج حرفي نصوصي، ومنهم من يرى أن العودة لا تكون للنصوص؛ إنما لمقاصدها وأن إعادة إنزال النصوص على الواقع المتجدد لا يكون إلا وفق منهج مقاصدي يتجاوز اللفظ إلى المعنى، والشكل إلى المضمون، وفريق ثالث يرى في التجديد فرصةً للتحديث والتوفيق بين الإسلام والحداثة ومجارات الدين لأحكام العصر، يقول الإمام القرضاوي: "إن التجديد لشيء ما هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه، وترميم ما بلى، ورتق ما انفتق؛ حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى".²

¹ أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ج1، ص512.

² ينظر: <https://youtube.com/watch?v=ynlfcquxcyc@feature>

ويرى القرضاوي أنّ تجديد الدين لا يعني إصدارَ طبعةٍ جديدةٍ منه، بل يعني العودة به إلى حيثُ كانَ في عهدِ الرسولِ صلى الله عليه وسلم وصحابته ومن تَبِعهم بإحسان، ويقول الطيّب برغوث: "التّجديد هو تمكينُ الأُمَّة من استعادة زمام المُبادرة الحضارية في العالم، كقوة توازن محوريّة عبر إحكام صيالاتها من جديد بسُننِ الآفاق، والأنفس، والهداية، التي تُتيح لها مزيدًا من الرُّقي المعرفي والروحي والسلوكي".¹

إذن، يمكنُ إجمالُ معنى التّجديد في الفكرِ الإسلاميّ بقولنا إنّه:

إحياءُ ما ضَعُفَ وأندرسَ من أصولِ الدين، ونشرها وحمل الناس على العمل بها، وإعادة رونق الدين وبهائه، وحفظه من الانحراف والانهلال، ومحاربة البدع والخرافات، فهو ليسَ تغيير الحقائق الدّينية الثابتة، ولكنه تغيير للمفاهيم المترسّبة في أذهان الناس عن الدين، ورسم صورة صحيحة وواضحة لهذا الدين.²

وبما أنّ الكتاب والسنة هما أصل الدين، فيمكن القول إنّ الدين هو مجموع العلم بالكتاب والسنة والعمل بهما، ويشمل العلم بنصوصهما وألفاظهما، والعلم بمعاني تلك النصوص والألفاظ، ومن البداهة القول إن العمل يستند إلى هذا العلم، ومن هذا فإنّ ما يندرس من الكتاب والسنة، أو معاني تلك النصوص، أو العمل بهما.³

أمّا النصوص، فلا شك أنّ بقاء أيّ دين إنّما هو بقاء نصوصه الأصلية، وإذا لم يكن هناك اطمئنان إلى صحة هذه النصوص ونسبتها إلى مصادرها، فإنّ الدين ينهدم من أساسه، وهو ما استدعى بذل جهود ضخمة؛ للحفاظ على السنة من الضياع والاختلاط، وهذا كلّ يدخل تحت معنى التّجديد، والأمر الآن الذي يندرس من الدين هو معاني النصوص، وهذا هو الباب الواسع الذي يدخل منه التحريف للدين؛ ذلك أنّ فهم النصوص يتأثر بعوامل كثيرة منها ما يتصل

¹ ينظر: ينظر: <https://youtube.com/watch?v=ynlfcquxcyc@feature>.

² أندرس: درس الشيء، بمعنى محي وعفا أثره.

³ بسطامي، محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص 19.

³ المرجع نفسه، ص 21.

بالشخص نفسه، ومنها ما يتصل بالزمان والعصر الذي يعيش فيه، ومنها ما يتصل بالمكان والبيئة التي ينشأ فيها، فهناك القدرات العقلية للشخص، والتقافات، والمعارف، التي ترسم طريقة تفكيره، والدوافع والبواعث النفسية التي تحركه، وغير ذلك من العناصر التي تتفاعل كلها لتكون فهمه للنصوص.

وإذا كان فهم النصوص هو نتاج العقول المتباينة فيما بينها تبايناً عظيماً، وكان فهم النصوص هو أساس الدين، صار بوسعنا أن نتصور كم من الأشكال للدين يمكن أن تتولد من هذه الطرق المختلفة للفهم.

ذلك هو الأمر الحاصل، فإنه لا بقاء للدين الصحيح، إلا بوجود منهج مُحدّد لطريقة فهم النصوص.¹

أما العمل بالكتاب والسنة فإنه هو الغاية من معرفة النصوص وفهمها، والعلم بالنصوص ومعانيها يُشكّل الأساس النظري للدين، ومن أخطر الانحرافات التي تُصيب الدين الانفصال بين العلم والعمل أيًا كان نوع هذا الانفصال ودرجته.²

وإذا ما طالعنا المعجمات العربية، فإننا نجدُ الحقول الدلالية لمصطلح (تجديد)، تتمحور حول: الإحياء، والبعث، والإصلاح، والاجتهاد، ويُناقض هذا المصطلح في الدلالة مصطلحات أخرى، مثل: أسنة التراث، والابتداع.

2. الإحياء

في اللغة الإحياء مصدرٌ أحياء، بثَّ الحياة في الهامدِ وعادت له الحياة، بُعثَ من جديد، جُدِّدَ الاهتمام به³، وأحياء أي، أصلحهُ، وكان ذا نماءٍ وقُدرةٍ على التطوُّر.⁴

¹ ينظر: بسطامي، محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص23.

² ينظر: المرجع نفسه، ص32.

³ معجم المعاني الجامع، مادة حيي.

⁴ معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة حيي.

أما في الاصطلاح فالإحياء لفظٌ، يتحدّد المعنى الدقيق المراد منه بما تُضاف إليه كلماتٌ توضحُ الشيء المراد بعثه بعد موته وانتهاء، وهو ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾¹. فالأرضُ كانت بلا نباتاتٍ فأحياها الله بخروج هذا النبات بعد يبسها وهذا دلالةٌ على البعث والإحياء. كما جاءت عشرات الآيات التي تتحدّث عن الإحياء بمعنى البعث والتجديد.

إذن، فمصطلحُ الإحياء مرادفٌ لمصطلحِ التجديد، فالتجديدُ هو الإحياءُ والإعادةُ لعلومِ الدين؛ لذلك جاء أبو حامد الغزالي رحمه الله بكتابِ أسماه (إحياء علوم الدين) الذي بثّ فيه علوم الدين؛ حتى انبعثت بعد اضمحلالها.²

3. البعث

في اللغة، بعثَ اللهُ الخلقَ: أي أحياهم بعد موتهم، وانبعثَ: أي نهضَ. وبعثهم بعثًا: أي وجّههم، وانبعثَ: اندفع.³

أما في الاصطلاح، فالبعثُ هو إحياءُ الله عزّ وجلّ للموتى، وإخراجهم من قبورهم من أجلِ الحسابِ والجزاء، بعدَ إعادةِ الأجسامِ التي أكلها الترابُ وعودةِ الأرواحِ لها، ويختلفُ معنى البعثِ في التعريفِ باعتبارِ ما علقَ به في الاستعمالِ والإرادة، فالإحياءُ بعثُ الموتى، فهو يشملُ معنى التجديد، قال الراغبُ الأصفهاني: البعثُ هو إثارةُ الشيء وتوجيهه.⁴

فالتجديدُ هو بعثٌ للصورةِ الصحيحةِ للدينِ بتغييرِ المفاهيمِ المترسّبةِ في أذهانِ الناسِ، وبعثُ معالمِ الدين، وما ذهبَ من أمورِ السُنّةِ، وما خفيَ من أمورِ العقيدةِ والعبادةِ، وبعثُ إشراقه هذا الدينِ وجدته، إمطة الحجب التي اصطنعها الجهّال، والمُغرضون، وأهلُ الضلال، والمُلحدون.

¹ سورة النحل، آية 65.

² ينظر: الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص 7-8.

³ معجم المعاني الجامع، مادة بَعَثَ.

⁴ ينظر: <https://www.alukah.net/shariayo/1232171>

4. أنسنة التراث

من المصطلحات المتناقضة لمصطلح التجديد، أنسنة التراث، ولبرلة الإسلام، وفي هذا السياق البحثي سأتناول مُصْلِح (أنسنة التراث) كمصطلحٍ شاعَ وصعد بين المُفكرين العرب، يرى فيه هؤلاء طريقاً لتجديد الفكر الإسلامي، وكنوعٍ من الانتقاد للتصورات الإسلامية القائمة من أجل مواكبة هذا العالم وما جرى فيه من تغييراتٍ شاملة، من خلال معالجة التراث الإسلامي بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة، وبعيداً عن المفاهيم الدينية.

في اللغة، أنسنة مصدرٌ أنسنَ، وأنسَ الإنسانُ أي ارتقى بعقله، فهذبهُ، وثقّفهُ، أو عامله كإنسان له عقل يميزه عن بقية المخلوقات، ولا بد من تثقيف المواطن، وأنسنته للرقى بهذا المجتمع النامي، وأنسنَ الحيوان، شَبَّهُهُ بالإنسان، أي عملية التحول إلى إنسان.¹

وتأتي مصطلحات النزعة الإنسانية والأنسنة، كترجماتٍ للمصطلح الفرنسي (Humanisme) والذي يعني (تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته، كإنسانٍ متميّزٍ عن سائر الحيوانات).²

وهذا المصطلح جديد؛ ظهر ليصف من يتعاطى العلوم، أو الدراسات الأدبية، واللغات، والدين.

أمّا في الاصطلاح، فأنسنة التراث تعني: إعمال الأدوات الغربية، بما في ذلك مرجعياتها الفلسفية في فهم الخطاب الشرعي وتحليله، من خلال إعادة تفسير التراث، وولادة مفاهيمه الجوهرية وحراكها الداخلي، تفسيراً تستبعد فيه أية دوافع أخلاقية، أو دينية، أو قناعات ذاتية، ويبحث فيه عن الدوافع المادية، سواءً أكانت سياسية، أم اقتصادية، أم عرقية، أم غيرها. عبر التوسُّل بالجهاز المفاهيمي الأنثروبولوجي، وتحت شعار التسلُّح بأدوات العلوم الإنسانية المعاصرة، بمعنى: أن تفسر تشكلات التراث على أنها مدفوعة بصراع سلطة، أو مزاحمة سيادة، أو احتفاظ بالجمهور، أو أهداف مادية، فمن علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، مروراً بالشافعي،

¹ معجم المعاني الجامع، مادة نسي.

² الحنفي، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، ص74.

وانتهاءً بالدُّعاة المُعاصرين، تُفسَّرُ كافَّةُ تمظهرات الخطاب الإسلامي على أنها مُجرّد موازنات سياسية، وحسابات اجتماعية مَحضة.¹

وفي الأوساط المحليّة، طُرِحَ كثيرًا موضوعُ ضرورةِ إعادةِ قراءةِ العديدِ من المُصطلحاتِ في الفكرِ الإسلاميّ، تحتَ وطأةِ موجاتِ الأنسنة، وهي ليست قراءات علميّة معرفيّة تتوخى البرهان، بل هي قراءات، تستهدفُ بشكلٍ مكشوفٍ الفكرَ الإسلاميّ، والتراثَ الدينيّ؛ للاقتربِ من (الحرية اللبيرالية)، فالنص القرآنيّ مثلًا، يُقيمُ العلاقات على أُسسِ العقيدة، بينما نواتجُ أنسنةِ التراثِ والحريةِ اللبيرالية، تُقيمُ نظامَ العلاقات على أُسسٍ ماديّة.²

إنّ حالةَ الإفلاسِ التي يعيشها الخطابُ العربيّ، جعلت من مصطلح (الأنسنة) حالةَ فريدةٍ يمرّ بها من يوظفه في خطابه من المُفكِّرين، فجعلوا من حربِ أبي بكر -رضي الله عنه- للمرتهين محاولةَ مادية؛ لتمويلِ خزينةِ الدولة، وعثمان وعلي -رضوان الله عليهما- مُجرّدَ طامحين للسلطة، والفتوح الإسلامية كلّها حركات إمبراطورية توسّعية، والشافعيّ مهجوس بشكلٍ مضمّر بعرقلةِ نفوذِ السلطة السياسية لسلطته العلمية، ومحمد بن عبد الوهّاب مسعور بالمزيد من الجغرافيا، وآباء الحركة الإسلامية الرّواد يسعون بشكلٍ مكشوفٍ للوصول للسلطة، والدُّعاة المُعاصرون كلّهم يبحثونَ عن بريقِ الإسلام والقنوات الفضائية.³

فضلاً عن ذلك، فإنّ مفهومَ الأنسنةِ بمعناه الشامل، وعدم فهم بعضهم له ينمّ عن جهلٍ كبيرٍ؛ فمقتضى الأنسنةِ هو النَّظرُ إلى الإنسانِ بما هو إنسان، ولا شك أنّ من أقوى مكونات الإنسان المُكوّن الديني، والأخلاقي، والروحاني؛ فاستحضار بقيةِ مكونات الإنسان، وتغييب بعضها الآخر، يستحقّ أن يُسمّى اختزالًا للإنسان وهو بعيدٌ كلّ البعد عن الأنسنة.⁴

¹ ينظر: السكران، إبراهيم، مآلات الخطاب المدني، ص 132-133.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 210.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص 133-134.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص 134.

إنّ الدينَ الإسلاميَّ عقيدةٌ وشريعةٌ، والعقيدة فيه هي الإيمانُ بالله، وكتبه، ورسله، وملائكته، واليوم الآخر، والشريعة فيه كل ما ينتهجه المسلم ويسلكه ويقيمه؛ كي يعتقد هذه العقيدة ويتديّن بها، ولكلّ من العقيدة والشريعة أصول، وقواعد، ومبادئ، وأركان، وهي جميعها قد اكتملت بتمام الوحي الذي اكتمل به الدين، لكنّ الإنسان المؤمن بحكم خلافته في عمارة الأرض، واكتشاف أسرار الكون، وسياسة المجتمع، وتنمية العمران، لا بدّ له من إقامة أبنيةٍ أخرى يبدعها فوق هذه الأصول، والقواعد، والأركان، والمبادئ، التي لا ابتداع فيها، فالإسلام مبنيٌّ على أسس ثابتة لا تتغيّر، وفوقها تعلق وترتفع أبنية الفروع، وفروع هذه القواعد، والمبادئ، والأصول، والأركان، وهذه الأبنية -الفروع والأصول- التي تتغيّر وتتجدّد وتتطور؛ تبعاً للمصالح الشرعيةّ المعتمدة، ووفقاً لمقتضيات الزمان والمكان، إذا كانت متنسقة مع مقاصد الأصول، وغايات القواعد، وفلسفة المبادئ، وحدود الأركان، فهي تجديدٌ في نطاق هذه الأصول والقواعد والأركان، فالأصول الثابتة قد اكتملت باكتمال الدين، بينما آفاقها وآثارها والفروع الباسقة والمُنبتقة منها دائمة النُموّ والتغيّر والتطور، شاهدة على دوام التجديد، وعلى العلاقة بين هذا التجديد وبين الثوابت المُكتملة من الأصول والقواعد والمبادئ والأركان.¹

يتبين لنا في نهاية حقلّ التجديد، أنّ مصطلحيّ التجديد والإحياء، تجمعهما علاقة ترادف ضمن حقلّ التجديد، وورداً لدلالاتٍ متقاربة، تحملُ في طياتها الانبعاثَ في ظهورٍ جديد، معَ الحفاظِ على الجوهر، على خلافِ مصطلحِ الأنسنة، الذي حملَ في ثناياه ما يخالفُ الجوهرَ والأصول.

فالتجديد، من الأصلِ اللغويّ (ج د د)؛ لدلالةٍ على تحديثِ الشيء وبعثه، تماماً مثلما يبلى الشيء، ثم تعيذه إلى سابق عهده، ويوافقه في هذه الدلالةِ الإحياءُ من الأصلِ اللغويّ (ح ي ي)؛ بمعنى البعث من جديد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾²، أي لدلالةٍ على البعثِ والإحياء، وكذلك البعث من الأصلِ اللغويّ (ب ع ث)؛ لدلالةِ النهوضِ والاندفاع، وفي القول: بعثَ اللهُ الخلق، أي أحياهم بعد موتهم.

¹ ينظر: عمارة، محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص 168-169.

² سورة النحل، آية 51

أما أسننة التراث، فمن المصطلحات المناقضة لمصطلح التجديد، فهو مصطلح شاع وصعد بين المفكرين العرب، يرى فيه هؤلاء طريقاً لتجديد الفكر الإسلامي، وكنوع من الانتقاد للتصورات الإسلامية القائمة؛ من أجل مواكبة هذا العالم، وما جرى فيه من تغييرات شاملة.

حقل الإرهاب

1. الإرهاب

لفظة (رَهَب) مأخوذة من (رهب، يرهب، رهبةً ورهباً أو رهبا): وهي بمعنى خاف مع تحرر واضطراب، ورهب جانبُه بمعنى خافه حسب ما ذكره معجم المعاني¹، أما في لسان العرب فقد أُورد: الرهبة وهي الخوف والفرع²، وفي المعجم الغني: رهبَ به أي رأى منه ما يريد، وارتهب غيره إذا توعدّه، واسترهبه: استدعى رهبته حتى رهبه الناس، وترهب الرجل: صار راهباً يخشى الله عزّ وجلّ³.

وإذا ما طالعنا معظم المعاجم العربية، نجد المادة المعجمية لمصطلح الإرهاب تدور حول الخوف والفرع بصورة عامّة، أمّا إذا تتبعنا المعنى في الاستعمال القرآني، فإننا نجد مفاهيم أخرى، ولاسيما مصطلح الإرهاب الذي يُعدّ من أخطر المصطلحات على الساحة، وقد ورد اشتقاقته في اثنتي عشرة آية كريمة من آيات القرآن الكريم، منها:

1. قال تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَا حَ وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَهِبُونَ﴾⁴. ومعنى يرتهبون في هذه الآية هو يخشون ربهم فلا يعصونه؛ لأنهم يعلمون بما في تلك الألواح من هدى، أي الدلالة والبيان لما يحتاج إليه من أمور الدين،

¹ معجم المعاني، مادة رهب.

² معجم لسان العرب، مادة رهب.

³ المعجم الغني، مادة رهب.

⁴ سورة الأعراف، آية 154.

وكذلك بما فيها من الرحمة أي النعمة والمنفعة، فهم يرهبون الله، أي يخافون الله ويخضعون لأوامره وتعاليمه.¹

2. قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾.² جاء في تفسير الآية المباركة، أنّ السحرة عندما ألقوا ما عندهم من السحر، احتالوا في تحريك العصي والحبال عن طريق الحيل، فاسترهبوهم أي أربهوهم وأفزعوهم.³

3. قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾.⁴ فقوله تعالى (فارهبون) جاء في تفسيرها (الخوف من الله وحده دون سواه وهذا الحصر يتضح من ضمير النصب المنفصل (إيائي) على جملة (فارهبون)).⁵

إنّ، فالمعنى يُشيرُ إلى التخويف من نقض العهد، ومن جحود النعم وكفرانها، ولحوق الوعيد الشديد بكتمان تلك النعم.

4. قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ﴾.⁶ وهنا أمرُ الله واضحٌ للمؤمنين بتجهيز العُدّة والعتاد والقوّة بكافّة أشكالها، حسب ما يلزمه الزمان والوقت والتطور؛ من أجل إخافة الأعداء بما يعدّونه لهم من عُدّة، فإعداد القوّة سبيلٌ واضحٌ، وصريحٌ، ونافعٌ، في تخويف أعداء الإسلام، ومن والأهم.

¹ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ص 657.

² سورة الأعراف، آية 116.

³ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ص 461.

⁴ سورة البقرة، آية 40.

⁵ مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ص 313.

⁶ سورة الأنفال، آية 60.

5. قوله تعالى: ﴿اسْأَلْكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنْ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾.¹

والرهْبُ هنا هو الخوف، فنبيّ الله موسى -عليه السلام- بلغ من الخوفِ مبلغاً عظيماً، فقبل له: اضمم منشورَ جناحك من الخوفِ واسكن، وقيل: إذا هالك أمرُ يدك لما تنظر من شعاعها، فاضممها إليك لتسكن، فمعنى الرهْب هنا التعبيرُ عن الخوفِ الشديدِ الذي يُسبب الطمع الشديد.²

6. قوله تعالى: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾.³ إن لفظة (رهبةً) في هذه الآيات جاءت بمعنى الخوف، فقوله: لأنتم أشدُّ رهبةً في صدورهم من الله، أي أشدَّ خوفاً في قلوب المنافقين، فخوفهم منكم أشدُّ من خوفهم من الله؛ لأنهم يشاهدونكم ويعرفونكم ولا يعرفون الله.⁴

7. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾.⁵

ودلالة لفظة (الرهبان) هو نفس دلالتها في الآية السابقة، وتدل على العباد من اليهود والنصارى، الذين يفعلون ويقولون خلاف الحق، فهم يأخذون الرشى على الحكم، ويأكلون المال الباطل، ويمتلكونه من جهات يحرم منها عليهم أخذُه، ويصدون عن سبيل الله، ويمنعون الحقوق، وغيرها من الأعمال الباطلة.⁶

¹ سورة القصص، آية 32.

² الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ص 252.

³ سورة الحشر، آية 13.

⁴ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ص 246.

⁵ سورة التوبة، آية 34.

⁶ الطبرسي، الفضل بن الحسين، مجمع البيان في تفسير القرآن، ص 25.

8. قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾.¹

إنَّ المبتغى الحقيقيَّ والجوهريَّ من إرسالِ الرُّسلِ والأنبياءِ، هو إنقاذُ البشريَّةِ من الضلالِ إلى الهدى بإخلاصِ العبادَةِ لله سبحانه وتعالى، و(الرَّهَابِيَّةِ) هنا خصلةٌ من خُصلِ العبادَةِ، ويظهر فيها معنى الرَّهْبَةِ، وتمارس إما في الكنيسة، وإما بانفراد عن الجماعة، أو غير ذلك من الأمور التي يظهر فيها نسكُ صاحبها، وهذه العبادات يصفُها الباري سبحانه وتعالى بأنَّها مبدعةٌ (ورهبانيةٌ ابتدَعوها)، أي ابتدَعوا رهبانيةً لم نكتبها عليهم، وقيلَ أَنَّ الرَّهْبَانِيَّةَ التي ابتدَعوها هي رفضُ النَّساءِ واتِّخاذهم الصَّوامِعَ، أو التحاقهم بالبراري والجبال.²

بعدَ استعراضِ بعضِ استعمالاتِ مادةِ (رَهَبَ) في النَّصِّ القرآنيِّ العظيمِ، نرى أنَّ أغلبَ استعمالاتِ هذهِ المادَّةِ لم تخرجْ كثيرًا عن الاستعمالِ اللغويِّ، ولكن الذي يلفتُ النَّظَرَ أنَّ جُذورَ هذهِ المادَّةِ قد دَخَلَتْ في مصطلحاتٍ معجميَّةٍ في حُقُولٍ مُختلفةٍ تُثيرُ التَّساوُلَ، ولا سيَّما مُصطلحِ (الإرهاب). ذلكَ أنَّ المصطلحَ الذي استعمله الغربُ مُتذرِّعينَ بهِ للتَّخلُّلِ في شؤونِ كثيرٍ من الدَّولِ.

الإرهابُ في الاصطلاحِ

انتشرَ مصطلحُ (الإرهاب) في الوسطِ العامِ، بالتحديدِ إثرَ حملةِ الولاياتِ المُتَّحدةِ الأمريكيَّةِ على ما أسمتهِ (بالإرهاب)، بعدَ أحداثِ الحادي عشر من أيلول سنة (2001م)، وقد استعملت كلمة الإرهاب في مختلفِ الكتاباتِ والأحاديثِ والخطبِ، وفي كثيرٍ من الاجتماعاتِ والنِّدواتِ والمؤتمراتِ التي تعقدها المؤسساتُ والهيئاتُ، وقد اتَّخذَ المُتكلِّمونَ في هذهِ المحافلِ موقفًا من هذهِ المفردةِ؛ بسببِ دلالتها الاستعماليَّةِ، إذُ إنَّها تُستعملُ في وصفِ جماعاتٍ معيَّنةٍ، وحالاتٍ

¹ سورة الحديد، آية 27.

² الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ص 243.

محددة، وقد أعلنت الدول الكبرى الحرب على الإرهاب دون اتفاق دقيق ومُحدّد لمفهوم الإرهاب.¹

من خلال الاطلاع على بعض المصادر والمراجع التي أتت على المفهوم الاصطلاحي للإرهاب، نجدُ الآتي:

1. تعريفُ الموسوعة الحرة (ويكيبيديا): الإرهاب هو أي عمل عُدواني يستخدم العنف، والتهديد، ضد المدنيين، ويهدف إلى إضعاف الروح المعنوية للعدو، عن طريق إرهاب المدنيين بشتى الوسائل العنيفة، ويتخذ الإرهاب أماكن متعدّدة بين العدو، إلا ساحة المعركة التي يشرّع بها استخدام العنف؛ فنجدُ الإرهاب يستهدف الطائرات المدنية وما تتعرض له من اختطاف، والمدينة المكتظة بالسكان وما ينالها من تفجيرات و اغتيالات، ويعرف كل من يضلّع في بثّ الخوف والرّهبة في قلوب الأمنين بالإرهابي أو الإرهابية².

2. تعريفُ الأمم المتحدة: هو تلك الأعمال التي تعرض للخطر أرواحاً بشرية، أو الأموال العامة أو الخاصة، بالترويع والإيذاء والإفساد من غير وجه حق.³

3. الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب: هو كل فعل من أفعال العنف، أو التهديد به، أيًا كانت بواعثه أو أغراضه، يقع تنفيذًا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم للخطر، أو إلحاق الضرر بالبيئة، أو بأحد المرافق، أو الأملاك العامة أو الخاصة، أو احتلالها أو الاستيلاء عليها، أو تعريض الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر.⁴

4. تعريفُ المجمع الفقهي الإسلامي: هو عدوانٌ يمارسه أفرادٌ وجماعاتٌ أو دولٌ؛ بغياً على الإنسان في دينه، ومجتمعه، وعقله، وماله، وعرضه، ويشملُ صنوفَ التخويف والأذى

¹ ينظر: الهوارى، محمد، الإرهاب: المفهوم والأسباب وسبل العلاج، ص2.

² <http://ar.Wikipedia>orgl%D8%A5%D8%B1%D9%87%D8%A7%D8%A8>

³ الصرهيد، مطيع الله، حقيقة الإرهاب: المفاهيم والجذور، ص8.

⁴ إبراهيم، محمد علي، الإرهاب والعنف والتطرف في ميزان الشرع، ص36.

والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحراية وإخافة السبيل، وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، ويقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، يهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو تعريض أحد الموارد للخطر.¹

لقد كان الإرهاب ظاهرة متميزة من مظاهر الاضطراب السياسي في القرون السابقة، ولم تخل منه أمة من الأمم أو شعب من الشعوب، ومن المؤسف أن يحاول بعض المغرضين الربط بين الإرهاب وحضارة الأمة الإسلامية والعربية، المتمثلة في دينها وقوميتها.

مما تقدم من استعراض للفظ (رهب) في النص القرآني واستعمالها المصطلحي، يتبين أن المصطلح جاء؛ ليعبر عن معانٍ عدة مختلفة، ودلالات متعددة، منها الخشية، والخوف، والعبادة، إلا أنها في سورة الأنفال جاءت بمعنى التخويف باستعمال القوة، الأمر الذي جعل أعداء الإسلام يتعرّضون إليه، ويتهمون به بالإرهاب بمفهومه المصطلحي الحديث، وهذا أمر عار عن الصحة، ومخالف للحقيقة، إذ إن الإرهاب الذي ورد في الشريعة الإسلامية، والذي حدّته الآيات المباركة السابقة، يختلف تماماً عن الإرهاب الذي حدّته الهيئات والمجتمعات والمنظمات الدولية، فهو في الشريعة الإسلامية يعني: التخويف لأعداء الله سبحانه وتعالى، وأعداء المسلمين، وإحداث الخوف في نفوسهم؛ ليمتنعوا عن إيقاد الحرب، والإفساد في الأرض، والاعتداء على المسلمين، وانتهاك حرّماتهم.²

إن الفكر المعادي للإسلام، حاول إصاق (الإرهاب) بمفهومه المصطلحي الحديث بالفكر الإسلامي؛ في محاولة لتحريف عبادة الشريعة الإسلامية السمحاء، والتي تدعو إلى السلم والأخوة والتحابب، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ﴾.³ وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ

¹ الصرهيد، مطيع الله، حقيقة الإرهاب: المفاهيم والجذور، ص10.

² إبراهيم، محمد علي، الإرهاب والعنف والتطرف في ميزان الشرع، ص34.

³ سورة البقرة، آية 208.

عَلَيْهِمْ سَبِيلًا¹. وفي آية أخرى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ²﴾.

والمُتَبَصِّرُ في الآياتِ المُباركاتِ يرى أنها تدعو للسلام فقط، وتأمراً به، وتدعو إلى اللينِ ونَبْذِ العُنْفِ، والتَّطَرُّفِ والطُّغْيَانِ، وإذا كانَ (الإرهابُ) بالمفهومِ الحديثِ يعني تجاوزَ الحدِّ والعدوانِ على الآخرين، فإنَّ هذا المعنى مرفوضٌ في الإسلام، بل إنَّ فرضَ الرأيِ أو المعتقداتِ بالقُوَّةِ على الآخرين مرفوضٌ في الإسلام.

إنَّ (الإرهاب) بمفهومه الإسلامي، يبسطُ دلالةً مقاسيةً تكتنرُ بالعزَّة، والكرامة، والإبَاء، في حفظِ النفسِ والدِّفاعِ عنها بالطُّرُقِ المشروعةِ إنسانياً ضدَّ قُوَى الظَّلامِ والشرِّ، وهو مالا تتكره أي فِطْرَةَ سَوِيَّةٍ، فالإرهابُ ضدَّ الظلاميةِ والإفساديةِ يحققُ الخيرَ؛ لأنَّه يقومُ على وقايةِ بلادِ الإسلامِ من الشرِّ، عن طريقِ ردِّعِ الظلمِ، وتجنُّبِ القتلِ والقتالِ وسفكِ الدماءِ، وما سوى ذلك فهو مذمومٌ لا يُحَقِّقُ إلا الاعتداءَ على الآخرين، وتهديدَ أمنهم واستقرارِ بلادهم، وينشرُ الفسادَ في الأرضِ، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَمَّا تَعْلَمُونَهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ³﴾.

يَتَّضِحُ أنَّ استعمالَ القُوَّةِ يكونُ ضدَّ قُوَى الشرِّ، ومن يريدون الخيانةَ والإفسادَ والغدرَ؛ بُغْيَةً إخافتهم وردِّعهم؛ وذلك من خلال التجزؤ والاستعداد بما يستطيعه المسلم.

إنَّ التعبيرَ القرآنيَّ في هذا المصطلحِ دقيقُ الدلالةِ في تحقيقِ المعنى؛ لما فيها من قُوَّةِ النَّبْرِ التي تتناسبُ ومعنى التخويفِ للأشْرارِ، ويُحَقِّقُ أيضاً معانيَ أُخرى، فهو يأمرُ المؤمنينَ بإعدادِ السِّلاحِ والقُوَّةِ، فيكونُ الأمرُ حقيقياً لازماً للتنفيذِ، وهذا يُؤدِّي بالمقابلِ إلى تحقيقِ عدَّةِ أمورٍ، أهمها: أنَّ إعدادِ القُوَّةِ قبلَ وقتِ القتالِ يُحَقِّقُ الرِّهْبَةَ في قلوبِ أعداءِ الإسلامِ، وهذا ربُّماً يُؤدِّي إلى كَفِّ

¹ سورة النساء، آية 95.

² سورة الأنفال، آية 61.

³ سورة الأنفال، آية 60.

العدو شره عن المسلمين، وبهذا فإن القرآن الكريم يُقدّم السلم على القتال وإراقة الدماء، فأعداء الإسلام عندما يعرفون قوة المسلمين وتأهبهم؛ فإن ذلك يزرع في قلوبهم الخوف، وهذا يُحقق هيبة البلاد وعزتها، فلا يفكر أعداؤهم بغزؤهم والاعتداء عليهم، وبذلك يكون الإرهاب الشرعي وسيلة من الوسائل الدفاعية التي يتعامل بها النظام الإسلامي مع أعدائه، وهذا أمرٌ مباحٌ ومسموحٌ أقرت به كل القوانين القديمة والحديثة.

2. الأصولية

نجدُ الجذرَ اللغويَّ له هو (أصل)، في تاج العروس: أصلته تأصيلًا: جعلتُ له أصلًا ثابتًا يبنى عليه غيره¹. وأصل الشيء، أساسه الذي يقومُ عليه، ومنشؤه الذي يَنبُتُ فيه². والأصول جمع أصل، وهو ما يُفتقرُ إليه، ولا يُفتقرُ هو إلى غيره³.

والأصلُ أسفلُ الشيء، وهو القانونُ والقاعدةُ المناسبةُ المُطبَّقةُ على الجزئيات، وهو ما يُبنى عليه غيره⁴، كقولنا: "الأصلُ في الإنسانِ العلمُ"⁴. وقد نقلَ العلماءُ كلمةَ أصلٍ من معناها اللغوي إلى معانٍ أخرى مجازية، منها: القاعدة الكلية، والدليل، فيقال في الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة⁵. فالأصل في اللغة ما يُجعلُ أساسًا مبنًى لغيره.

اصطلاحًا: يعتبرُ مصطلحُ الأصولية من المصطلحات التي يختلفُ مضمونها بينَ الإسلام والغرب، فهي عند كل منها ذات دلالة ومعنى خاص بها.

والأصولية، بالمعنى الذي شاعَ مضمونه في الأوساط الإعلامية والثقافية المعاصرة، هو مصطلحٌ غربيٌّ النشأة، وغربيٌّ المضمون، وأصله العربيّ ومعانيه الإسلامية مغايرةٌ لمضامينه الغربيّة، ولقد شاعَ هذا الاختلافُ في المضامين والمفاهيم، مع الاتحاد في المصطلح -الوعاء- أمرٌ شائعٌ في العديد من المصطلحات التي يتداولها العربُ والمسلمون، ويتداولها الغربُ، مع تغاير

¹ معجم تاج العروس، مادة أصل.

² المعجم الوسيط، مادة أصل.

³ الجرجاني، عبد القاهر، معجم التعريفات، ص28.

⁴ ينظر: الكفوي، أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص122.

⁵ ينظر: التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص213.

مضامينها في كلِّ حضارةٍ، وهو أمرٌ يُحدِثُ الكثيرَ من اللبسِ والخَلطِ في حياتنا الثقافيَّة والإعلاميَّة المعاصرة.¹

الأُصوليَّةُ في الفكرِ الإسلاميِّ

يتمحورُ مصطلحُ أُصوليَّةٍ عندَ المُسلمينَ، حولَ العودَةِ إلى الأُصولِ الصحيحةِ للإسلامِ، والعملِ بها، والدَّعوة إليها، وهو مُصطلحٌ ليس غريبًا علينا، وإنَّ جاء من بعيدٍ، وهو مصدرٌ صِناعيٌّ منسوبٌ إلى "الأُصول"، وكلمة "أُصول" لها في ثقافتنا الإسلاميَّة مكانةٌ مرموقةٌ، فنحنُ لدينا أُصولُ الدِّينِ، أي أُصولُ العقيدةِ، ولدينا (أُصولُ الفقه) أي أُصولُ الشريعةِ، وفي التعريفِ ببعضِ عُلمائنا الكبارِ يُقالُ: كانَ عالمًا بـ"الأُصولِ" أي أُصولِ الدِّينِ وأُصولِ الفقه، فلكلِّ علمٍ في الدِّينِ أُصوله التي تتمثَّلُ في مُقدِّماته النَّظريَّةِ أو العقليَّةِ التي يقومُ عليها بنيانه بعد ذلك، والتي تكونُ بدورها منهجَ الشرعِ في الدِّينِ، وبهذا تكونُ الأُصوليَّةُ تعني العودَةَ إلى الأُصولِ أو الجذورِ في فهمِ الإسلامِ والعملِ به والدَّعوة إليه.²

إذن، فالأُصوليُّ هو من يلتزمُ بالأُصولِ من كتابِ وسُنَّةٍ وإجماعٍ، فهِمًّا، واعتقادًا، وعملاً، ودعوةً، وبهذا يكونُ الوصفُ (بالأُصوليِّ) لمن كان كذلك مَفخرةً ومهابةً لا تُهْمَةٌ وجنايئةً، وكما قالَ يوسفُ القرضاوي: إنَّ كانَ التَّمسُّكُ بالإسلامِ الصحيحِ عقيدةً وشريعةً ومنهاجَ حياةٍ، والدَّعوةُ إليه، والاعتزازُ به، والدِّفاعُ عن مبادئه وحُرُماته (أُصوليَّة) فليشْهَدِ النَّقْلانِ أنَّا أُصوليُّونَ أقحاحُ بكلِّ ما تحملُ الكلمةُ من دلالةٍ لسانیة.³

الأُصوليَّةُ في فكرِ الآخرِ

قلنا إنَّ مصطلحَ الأُصوليَّةِ غربيِّ النَّشأةِ والمَضمونِ، وهو في الأصلِ حركةٌ بروتستنتيَّةٌ التَّوجُّه، أمريكيَّةٌ النَّشأة، انطلقت في القرنِ التاسعِ عشرِ الميلاديِّ، من صفوفِ حركةٍ أوسعٍ هي (الحركةُ الألفيَّة)، التي كانت تُؤمنُ بالعودَةِ الماديَّةِ والجسديَّةِ للمسيحِ-عليه السلام- إلى هذا العالمِ؛ ليحكمه

¹ ينظر، عمارة، محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص42.

² ينظر: القرضاوي، يوسف، مستقبل الأُصوليَّة الإسلاميَّة، ص12-14.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص12.

ألف عام تسبق يوم الدينونة والحساب. والموقف الفكري الذي ميّز الأصولية هو التفسير الحرفي للإنجيل، وكلّ النصوص الدينية الموروثة، والرفض الكامل لأيّ لون من ألوان التأويل لأيّ نصّ من النصوص حتى ولو كانت مجازاتٍ روحية، وعندما أصبحت الأصولية مذهباً مستقلاً بذاته في بداية القرن؛ تبلورت لها عبر مؤسساتها مقولات تنطلق من التفسير الحرفي للإنجيل، داعية إلى مُخاصمة الواقع ورفض التطوّر، ومُعادية المُجتمعات العلمانية، ورفض التعامل مع الواقع، ومُعادية التفكير العلمي.¹

لقد كانت الأصولية انجماداً في وجه الحضارة والعلم والتطور، وتحجراً في وجه الحداثة، مع اتصافها بعدم التسامح، فبات مصطلح (الأصولية) يخلع على هذا الانجماد وكل من يمثله، لكنّ العجب العجيب جاء بعد خلع هذا المصطلح بكل دلالاته السلبية على كل من تمسك بالدين الإسلامي، وقرن الأصولية بالإسلام، على الرغم ممّا في هذا الاقتران من مغالطات، حيث تقنّن الإعلام الغربي في اختراع الألقاب المشينة التي يصفون بها الأصولية ودُعائها، كحرب الإسلام ضدّ التطوّر والإرهاب الإسلامي، وغيرها من الألقاب الشنيعة، فالأصوليون في الإعلام الغربي حركة هوجاء متعجرفة، شعارها الإرهاب باسم الجهاد، وهدفها المُعارضة باسم تحكيم شرع الله وسبُلها التطرّف باسم الالتزام.

وفي سبعينيات القرن العشرين، عندما حدثت قصة رهائن السفارة الأمريكية في إيران، قامت وسائل الإعلام الأمريكية بتقديم عقيدة الثورة الإسلامية في إيران باعتبارها النسخة الإسلامية من الأصولية، ومن يومها بدأ استخدام المصطلح في السياق الإسلامي، ورسخته وسائل الإعلام العالمية داخل المجال الحيوي الإسلامي، حتى وصل في النهاية إلى المجال الأكاديمي باعتباره قريباً وأحياناً مرادفاً لمصطلح (التطرّف)، وصار يطلق في جميع الاتجاهات، ولكلّ الأديان، والأيدولوجيات، وفي النهاية بات مصطلح أصولية يهدف للإساءة، ويعني الارتباط الوثيق بمجموعة من العقائد التي لا تقبل تخطئتها أو النقاش فيها.²

¹ ينظر: عمارة، محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص 42-43.

² <http://youtube.belZrodgiF76Dm>

وقد وقع بعضُ الإعلاميين المسلمين في مصيدة الأعداء، وأخذوا ينقلون تلك الأخبار المُعادية للإسلام، وأصبحوا يتداولونها عن جهلٍ بمقاصد أصحابها، أو غرض في نفوس بعضهم، فكانوا يفعلهم هذا أعواناً للأعداء على الإسلام والمسلمين، بدلاً من قيامهم بواجب التصدي لأعداء الإسلام، وإبطال كيدهم، ببيان أهمية الترابط الإسلامي والأخوة في الدين، وأن الأخطاء الفرديّة التي لا يسلم منها أحد، لا ينبغي أن تكون مُبرّراً للتشنيع على الإسلام والمسلمين، والتفريق بينهم، مع أن مُصطلح (أصولي) في الفكر الإسلامي غيره في السياق السياسي، وهو ما يجب ترسيخه في الذّهون.

التطرّف

التطرّف في اللغة، معناه: الوقوفُ في الطّرف، وتطرّفُ جانبيّاً: ابتعدَ إلى الطّرف، الجانِب الآخر، ويتطرّف في أفكاره: يتجاوز حد الاعتدال والحدود المعقولة، ويُباليغ فيها، والتطرّف: الابتعاد، والطّرف: النّاحية أو الجانب.¹

أمّا في الاصطلاح، فهو: موقفٌ يتّسم بالتشّدّد والخروج عمّا هو سائدٌ، والبُعد عن المألوف، وتجاوز المعايير السلوكيّة، والفكريّة، والقيم الأخلاقيّة، التي ارتضاها أفراد المجتمع، مُعبّرًا عنه بتعصّب للرأي، مع عدم الاعتراف بوجود الآخرين، وجمود لا يسمح برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع، ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم، مع الالتزام بالتشديد دائماً.²

لقد أصبحَ (التطرّف) كابوساً يشغلُ بالَ العالم، وشاع استخدامه على ألسنة الناس في وسائل الإعلام، لكنّه وُضع في سياق غير سياقه الحقيقيّ، فبات طعنةً في خاصرة الفكر الإسلامي؛ بهدف إيجاد حالةٍ من الرعب والإرهاب الفكري؛ لشلّ حركة الدّعوة إلى الله، والتشكيك بوسائلها، وإحاطتها بجو من الإرهاب؛ لتعطيل مسارها، وقد استعمل هنا المصطلح أول ما استعمل في

¹ ينظر: معجم المعاني الجامع، مادة طرف.

² ينظر: القرضاوي، يوسف، الصحوّة الإسلاميّة بين الجمود والتطرف، ص35-36.

(إسرائيل)، عندما بدأ الشَّباب المسلم في الأرض المُحتلَّة يعي ذاته، ويتعرَّف على طريقه بعد أن أخفقت التَّجمُّعات كلِّها، وسقطت الشَّعارات جميعُها، وعجزت أن تُقدِّم شيئاً للقضيَّة.

لا شك أنَّ الإسلامَ دينُ التَّوسطِ والاعتدالِ، وأنَّ الغلوَّ والتَّطرفَ والانحرافَ مرفوضٌ شرعاً مهما كانت الأسباب والمُسوِّغات، وليس من الإسلام في شيء، والغلوُّ في الدين ظاهرة أصيب بها أتباع الأديان السابقة، وكانت سبب هلاكهم ودمارهم، وهي من علل التَّدِين التي قصَّها الله علينا؛ لِيُحذِّرنا منها، فلا نفع بما وقع به غيرنا من الغلوِّ، والتَّطرُّفِ، والتَّحريفِ، والتَّأويلِ الفاسِدِ، والتَّدِينِ المَعشوشِ، ونحنُ لا نُنكر أنَّ الغلوَّ والتَّطرُّفَ يمكن أن يتسرَّبَ إلى بعضِ جوانبِ الحياة الإسلاميَّة، ومن السَّهلِ على الناظرِ في التَّاريخ الإسلامي أن يرى ألواناً من التَّطرُّفِ والغلوِّ، وأن يتعرَّفَ أنَّ فترات التَّطرُّفِ والغلوِّ في رؤوس الفتن ذات النِّقاط السود في تاريخنا، التي أنهكت الأُمَّة، وشلَّت قواها، وشغلتها عن عدوها ومُتابعة أداء رسالتها الإنسانيَّة، لكن المشروعِيَّة العُلْيَا في حياة المُسلمين كانت دائماً للكتاب والسُّنَّة، وهما المعيار الدقيق والمقياسُ المُنضبط الذي يجبُ أن يحكُمَ الأمورَ، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.¹

إنَّ التباسَ المُصطلحاتِ ومفاهيمها، أدى مؤداه في ظُهورِ غباشٍ في الفهم، وعدم وضوح الرُّؤية، واضطرابها في أذهانِ الناس، أو فهمها على غير وجهها، وإن قوماً لم يتذوقوا اللغة ولم يدركوا أسرارها، خلطوا في كثير من المفاهيم كالإيمان والإسلام، والكُفر والشُّرك، والنِّفاق والجاهليَّة وغيرها، بين الحقيقة والمجاز، فاختلفت عليهم الأمور، والتبسَتْ عليهم السُّبل واضطربت الموازين، مما أثارَ في جانبهم شكًّا جعل الآخرَ مدخلاً لإطلاق مصطلح (التَّطرُّف) على كلِّ من شكَّلَ حجرة عترة في طريقهم، وإجهاض كلِّ مشروع من شأنه خلق كيان تهب منه نسائم الإسلام، فلا تَبْلُغُ المَسِيرَ غايتها.

¹ سورة البقرة، آية 143.

الإسلام فوبيا

في اللغة، الإسلام فوبيا مصطلحٌ حديثٌ مُستحدثٌ يتكوّنُ من كلمتين: إسلام وفوبيا، أمّا إسلام: من الاستسلام والتّسليم والانقياد، وهي الشريعة، والتعاليم القرآنيّة والنّبويّة، التي جاء بها النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم¹، أمّا فوبيا، فقد جاءت في المعاجم العربيّة الحديثة مقترنةً بالقيادة، وبمعنى خوف قيادة السيارة². وهي كلمة لاتينية، تعني الإرهاب، أو الهلع، أو الخوف من شيء ما أو مجموعة ما³، وهو خوفٌ لا شعوري غير مُبرّر من مواقف، أو أشخاص، أو نشاطات، أو أجسام معينة، وهو بذلك يصنف كمرض نفسي يجبُ علاجه⁴.

والإسلام فوبيا كلمةٌ منحوتةٌ من كلمة (إسلام) عربيّة الأصل، وكلمة (فوبيا) التي تعني الإرهاب أو الخوف، وعند إضافة كلمة الإسلام يأتي المصطلح في إطار الرّهاب والخوف من الإسلام.

في الاصطلاح، تناول هذا المصطلح العديد من الخطابات الذاتيّة والغيريّة، مما جعل منه مصطلحاً مُشكلاً في الفكر الإسلاميّ المعاصر؛ ففي السياق الغربيّ جاء هذا المصطلح كظاهرةٍ تعرّف الإسلام على أنّه دينٌ إرهابيٌّ دمويٌّ، يسعى للقتل وسفك الدماء⁵. وكفكرةٍ أشاعها الغرب في محاولة خلق مستويات قائمة على الفصل الجدي بين المُكوّنات المجتمعيّة الغربيّة، تستند في الأساس إلى الخوف من تهديد الآخر المتمثّل في المسلمين في الغرب، مما ولّد حالة كراهيّة للمسلمين وانتقاداً لسلوكهم الدينيّ والاجتماعيّ، معتمدين على مظاهر العنف التي حصلت في بلادهم أو خارجها، وتحميل المسلمين مسؤولية تلك الأحداث باعتبار الإسلام ديناً وحشياً عنيفاً⁶.

إنّ هذا المصطلح يمثّل عزلاً، وتمييزاً، ومُضايقة، وعُنفاً مُتجذراً، ضد المسلمين وأتباعهم، وهو يشير إلى التمييز العنصري ضد المسلمين في الدول التي يشكل فيها المسلمون أقليات سكانية؛

¹ معجم المعاني الجامع، مادة سلم.

² معجم المعاني الجامع، مادة فوبيا.

³ <http://en.oxforddictionaries.com/definition-l-phobia>

⁴ البعلبكي، روجي، قاموس المورد، ص83.

⁵ ينظر: مجموعة باحثين، الإسلاموفوبيا في أوروبا: الخطاب والممارسة، ص7-8.

⁶ المصدر نفسه، ص9.

بسبب اعتناقهم دينَ الاسلام وتطبيق أركانه وشريعته، وهو أمرٌ واضحٌ للعيان حتى في معظم الدول المتقدمة في العالم، ومما نسمعه أو نشاهده كلَّ يومٍ من اعتداءات على المسلمين في الصين، أو الهند، أو فرنسا، أو غيرها من الدول، يجسّد هذا المصطلح بكلّ تجلياته ودلالاته الواقعية التي خلقت كرهاً وبُغضاً تفيض به القلوب، ويجعلُ منه مبدأً نلمسُ فيه رفضَ الغرب للإسلام جُملةً وتفصيلاً، ورفض للمسلمين بتوجّهاتهم الفكرية والسياسية، أو حتى نشاطاتهم المرتبطة بالعقيدة الإسلامية، أو عاداتهم الاجتماعية، باعتبار المسلم إنساناً لا يتقبّل الحوار والتّواصل، فيصبحُ معزولاً ومثيراً للخوف والرّيبة، فبات في مُخيّلتهم أن هذا الدّين الذي يحمله الإنسان المسلم حتى لو كان منهم فهو دينٌ إرهابيٌّ، ويجبُ الخوفُ من تصاعُد الصّحوة الإسلامية، واتجاه المسلم نحو الاعتماد عليه كمنهج حياة.

لقد نمت مخاوفُ الغرب من المسلمين منذُ القَدَم، من الفُتوحات الإسلامية في عهد الخُلفاء، ما وُلد شعوراً بالخطر الإسلامي الذي يُهددُ وجودهم، فهم يرون في الإسلام ديناً يهددُ مصالحهم، وتضاعف ذعرهم ومخاوفهم بسبب تفتيق أعداء الإسلام رواياتٍ حول عُنف المسلمين وجمود الإسلام وعدم تقبّله للآخر، وما زاد الطّين بلةً ما تنقله وسائلُ الإعلام من صورٍ مُشوّهة للتوجّهات المُقاومة الإسلامية المُسلّحة في رفضها لسياسة الاستعمار التي اتّخذت من القتال وسيلة في صدّ المُستعمر في إطار الجهاد في سبيل الله، وهو من واجبات المُجتمعات الإسلامية في الدّفاع عن حريتها في تقرير مصيرها في منظور العنف والهمجية.¹

ومما وجب الإشارة إليه في سياق العلميّة والصدق، مُساهمة المواجهات المُسلّحة والعمليات الانتحارية في تعميق الفجوة بين الغرب والإسلام، خصوصاً بعد استهداف بعض الجماعات لرموزٍ غربيّة، كما فعلت داعش في بعض النّماذج الإعلامية الغربيّة، وطريقة قتلهم التي كانت تظهر البشاعة، وهو التّطرّف الذي يرفضه الإسلام.

يتبيّن لنا في نهاية حقل الإرهاب، أنّ مصطلح الإرهاب ينفردُ بازواجيّة دلاليّة في الفكر الإسلامي المعاصر، فهو العملُ المرفوضُ عند التعامل مع الأبرياء، والأمنين، ويتوافق في هذه

¹ ينظر: عبد مطر، شتيوي، الإسلام فوبيا في الفكر السياسي الغربي، ص 417-428.

الجزئية مع مصطلح التطرف بعلاقة جزئية، وهو العمل المطلوب من أجل خلق قوة ردع تحفظ للمسلمين كيانهم وهويتهم. أمّا الأصولية، فهو مصطلح خلق منه الغربُ مرادفًا للإرهاب، رغم أنه في الفكر الإسلاميّ خلاف ذلك كما بينا مسبقًا، كذلك مصطلح الإسلاموفوبيا الذي ولد من رحم الشيطان، وما ينبغي للإسلام ذلك، فدلالة هذا المصطلح كما أراد واضعوه، تضعه في بوتقة واحدة مع الإرهاب الذي يرفضه الإسلام حقيقة مما خلق علاقة تضاد في دلالة المفهومين.

فالإرهاب من الأصل اللغويّ (ر ه ب)؛ لدلالة على الخوف والاضطراب، ومنه قولنا: ترهب الرجل، أي صارَ راهبًا يخشى الله عزّ وجلّ، أمّا الأصولية، فمن الأصل اللغويّ (أ ص ل)؛ لدلالة الأصل وأسفل الشيء، وهنا جاء إطلاق المصطلح كمقابل للإرهاب اعتباطًا وجزأفًا، والذي ساعد في ذلك وسائل الإعلام، وأمّا التطرف، فمن الأصل اللغويّ (ط ر ف)؛ لدلالة الابتعاد عن الوسط تجاه الطرف، ومنه: يتطرف في أفكاره، أي يتجاوز حدّ الاعتدال والحدود المعقولة، ويبالغ فيها. أمّا الإسلام فوبيا، فهو مستحدث من كلمتي: إسلام وفوبيا؛ لدلالة على رهاب الإسلام، والإسلام فوبيا كلمة مركبة من كلمة (إسلام) عربية الأصل من الأصل (س ل م)، وكلمة (فوبيا) التي تعني الإرهاب أو الخوف، وهي كلمة غريبة المنشأ، وعند إضافة كلمة الإسلام يأتي المصطلح لدلالة على الرهاب، والخوف من الإسلام.

حقل الإسلام السياسيّ

في اللغة، الإسلام من الاستسلام، والخضوع، والتسليم، والبراءة، من كلّ مايقود إلى التهلكة، وانقاد دون مقاومة.¹ وفي المعجم الوسيط: انقاد وأخلصَ لدينِ الله، ودخل دين الإسلام، ودخل في السلم، وأسلم أمره لله وإليه.²

أمّا في الاصطلاح، فهو يعني الدين الذي جاء به الأنبياء، بمعنى الاستسلام لأوامر الله عزّ وجلّ، وبالتحديد ما جاء به النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم، بمعناه الخاصّ، والشائع من تأدية

¹ معجم المعاني الجامع، مادة سلم.

² المعجم الوسيط، مادة سلم.

العبادات التي أمره الله تعالى بها، ضمن ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وبما يُمثل ديناً ودُستوراً قويمًا، يهتدي به كل من يدخله.

أما السياسة لغةً، فهي من الفعل (ساس) و(سيس)، أي: روض وَاغتنى؛ لتولي تدبير الأمور وتصريفها، ودبر الشؤون وِساسَ النَّاسِ بمعنى تولى قيادتهم وإدارة شؤونهم، وساسة البلاد قادتُها الذين يُدبرون شؤون البلاد والعباد، والسياسُ راضٍ الدوابِّ ومُدربها.¹ وفي المعجم الوسيط: ساس الدواب راضها وأدبها، وِساسَ تولى ساسَ وقيادتهم.²

وفي الاصطلاح: تعني السياسةُ رعاية شؤون الدولة الداخلية والخارجية، وصنع قراراتٍ ملزمةٍ لكل المجتمع، تتناول قيمًا ماديةً ومعنويةً في شكلٍ تنظيميٍّ، وترمز لمطالب وضغوط، وتتم عن طريق تحقيق أهدافٍ ضمن أفراد، وجماعات، ومؤسسات، ونخب، حسب أيديولوجيةٍ مُعيَّنة على مستوى محليٍّ أو إقليميٍّ أو دوليٍّ، وهي علاقةٌ بين حاكمٍ ومحكومٍ، وهي السلطة الأعلى في المجتمعات الإنسانية، حيثُ السلطة السياسية تعني القدرة على جعل المحكوم يعملُ أو لا يعملُ أشياء، سواءً أراد أم لم يرد، وتمتازُ بأنها عامَّة، وتحتكرُ وسائلَ الإكراه كالجيش والشرطة، وتَحظى بالشرعية.³

يشهدُ التاريخُ وخصوصًا الحديث، حركاتٍ متتابعةٍ تهدفُ إلى ضرب الإسلام بمقتل، ومحاصرته؛ بغيةً تمزيقه، ولما تفرَّق المسلمون من وحدة كلمتهم، وضاعت حقوقهم باتوا ضياعًا في أرضهم، واستحدث لهم الآخرُ ما ليسَ من شرعهم ولا عرفهم، وظهرت من الحركات التغييرية ما تؤمن بالإسلام باعتباره نظامًا سياسيًا للحكم، وأن الإسلام ليسَ عبارة عن ديانة فقط، بل هو نظامُ حكمٍ سياسيٍّ، واجتماعيٍّ، واقتصاديٍّ، يصلحُ لبناء دولة، حينها زعت أبوابُ العلمانية بهذا المصطلح (الإسلام السياسي)؛ لتوصيف تلك الحركات التي تمثل القوى السياسية والتي تريدُ الحكم باسم الإسلام، وتحكمُ شريعةَ الله الدينية الإسلامية في نظام الحكم، ورفض القوانين المدنية البعيدة عما

¹ معجم المعاني الجامع، مادة سيس.

² المعجم الوسيط، مادة سيس.

³ ينظر: <http://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D9%8A%O8%A7%D8%B3%D8%A9>.

أمرَ به الله عز وجلّ؛ باعتباره فسقاً وكُفراً وظُلماً، قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾¹. وفي آية ثانية "فأولئك هم الظالمون"، وفي ثالثة "فأولئك هم الفاسقون".

لقد كان العديدُ من المُفكرين والعلماء المسلمين، منذُ بدايةِ الحقبةِ الاستعماريّةِ وهيمنةِ الغربِ على الدولِ الإسلاميّةِ في رثاءٍ ونُدبةٍ؛ لضياعِ الإمبراطوريّةِ الإسلاميّةِ، وقوةِ الإسلامِ ومجده.

وكانتِ اللحظةُ الرئيّسةُ التي تبلورَ فيها الشعورُ بتراجعِ السُلطةِ الإسلاميّةِ في نفوسِ المسلمين، عندما اختفتِ الإمبراطوريّةُ العثمانيّةُ تماماً، وذهبَ معها الخِلافةُ الإسلاميّةُ كمؤسسةٍ عالميّةٍ حاكمةٍ؛ فظهرتِ العديدُ من الحركاتِ الإسلاميّةِ التي تحملُ هدفاً واضحاً، يتملّلُ في إحياءِ الأمّةِ الإسلاميّةِ، وإصلاحِ المجتمعاتِ المسلمةِ، واستعادةِ مجدها السّابقِ.

تنتشرُ العديدُ من الحركاتِ الإحيائيّةِ للإسلامِ في العالمِ، تعتقدُ أنّ الإسلامَ نظامَ سياسيٍّ شاملٍ يدمجُ الدّينَ بالحُكمِ، وأنّ كلّ المسلمين يجبُ عليهم اتّباعه وجوباً عقائدياً، وهذا يدخلُ تحت مُسمّى (الإسلامِ السّياسيِّ)، وتسعى هذه المجتمعاتُ أو كثيرٌ منها إلى إقامةِ نوعٍ من النظامِ السياسيِّ الإسلاميِّ، وهو أمرٌ واضحٌ للغايةِ، وهذا النظامُ من وجهةِ نظرهم يمكنُ أن يصبحَ أداةً؛ لإعادةِ النهضةِ الإسلاميّةِ العالميّةِ والتّوحيدِ السياسيِّ، وليستِ هذه الكياناتِ السياسيّةُ أو الحركاتِ الإسلاميّةِ، أو حتى الدّولُ العربيّةُ هي النهايةُ والغايةُ، بل هي مُجرّدُ وسيلةٍ؛ لإعادةِ مجدِ الماضي، عندما كانتِ الرّيادةُ الإسلاميّةُ السياسيّةُ على المُستوى العالميِّ.

وإذا ما عرضنا بشكلٍ مُبسّطٍ قصةَ الإسلامِ السياسيِّ، فإنّنا نحطُّ بأنظارنا بدايةً على مصرَ التي ظهرَ فيها جماعةٌ من الإخوانِ المسلمين، التي استلهمتِ كتاباتِ السابقين في الإسلامِ بتشكيلِ نظامِ حكمٍ، يرى في أنّ الإسلامَ هو الحلُّ، وتؤمنُ بحاكميّةِ الدّينِ وهيمنةَ مرجعيّتهِ، على فعلِ الدّولةِ واحتكامها إليه في كلّ صغيرةٍ وكبيرةٍ؛ وشكّلَ كلّ ذلكَ جزءاً مما باتَ يُعرفُ بالإسلامِ السّياسيِّ، في إطارٍ رسميٍّ يرفضُ العُنفَ والقتلَ، على غرارِ ما قامَ به الإسلاميونَ في السّودانِ، حيثُ سيطرَ الإسلامُ السياسيُّ بالقوّةِ وعن طريقِ الانقلابِ العسكريِّ، فما لبثتِ تلكَ الحركةُ حتى باتتِ

¹ سورة المائدة، آية 44.

بؤرةً للفساد. أمّا في سورية، فقد تعرّضت الحركات الإسلامية فيها للقمع، وانتهت تلك الحركات إلى السُّجون، وانتهت الكثير من الحركات السياسية الإسلامية إلى حالة التعايش مع السُّلطة، كما هو حاصل في الأردن، والمغرب، واليمن، ومنطقة الخليج، ومن تجارب الإسلام السياسي اللافتة، فوز حركة حماس في الانتخابات، فالحركة وهي في الأساس حركة مقاومة للاحتلال الإسرائيلي وَجَدت نَفْسَهَا تدخل دَهاليزِ السُّلطةِ وِغَمَارِ السِّيَاسَةِ، وَهُنَا وَقَعَ لَهَا مِنَ الِامْتِلَاءِ السِّيَاسِيِّ، فَصِرَاعُهَا مَعَ نَقِيضِهَا حَرَكَةٌ يَبْدُو كَمَا لَوْ أَنَّهُ إِعَادَةٌ إِنتَاجِ لَصِرَاعَاتِ الحَرَكَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ مَعَ السُّلْطَاتِ الحَاكِمَةِ.¹

أمّا في تُرْكِيَا، وَبَعْدَ أَنْ أُلْغِتِ الخِلافةُ الإِسْلَامِيَّةُ، وَأَدَارَتُ ظَهَرَهَا لِلدِّينِ، بَعْدَ أَكْثَرِ مِنْ ثَمَانِينَ عَامًا عَادَتْ لِنَتْسَجِ لِنَفْسِهَا ثَوْبًا إِسْلَامِيًّا جَدِيدًا عَلَى يَدِ أَرْدوغانِ وَرِفاقِهِ، وَإِنَّهُمْ إِسْلَامِيُونَ عَلَى طَرِيقَتِهِمْ، وَفِي عَامِ 1979م، وَصَلَ الإِسْلَامُ السِّيَاسِيِّ فِي نَسْخَتِهِ الشَّعْبِيَّةِ إِلَى السُّلْطَةِ عِبْرَ الثَّوْرَةِ الإِسْلَامِيَّةِ الشَّعْبِيَّةِ، فَوَقَعَ لَهُ مَا وَقَعَ لِلِإِسْلَامِ السِّيَاسِيِّ السَّنِيِّ مِنْ إِكْرَاهَاتِ المَواعِمِ الصَّعْبَةِ بَيْنَ المِثَالِ وَالمِوَاقِعِ، أَيْ واقِعِ الدَّوْلَةِ الحَدِيثَةِ وَالمِوَاقِعِ وَالإِمَامَةِ.²

يَتَرَدَّدُ كَثِيرًا فِي أَدْبِيَّاتِ الغِلاَةِ، أَنَّ الحَرَكَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ حَرَكَاتٌ عَدَمِيَّةٌ ضَدَّ الحِضارَةَ وَالمَدَنِيَّةَ وَالتَّحْدِيثَ، وَأَنَّهَا مَجْرَدُ حَرَكَاتِ هَوِيَّةٍ لا حَرَكَاتِ نَهْضَوِيَّةٍ، وَأَنَّهُ لَيْسَ لَدَيْهَا إِلا آليَّةُ المُمَانَعَةِ وَالمُقاوِمَةِ التَّغْيِيرِ، وَأَنَّهَا انْفِصَالِيَّةٌ عَزْلَوِيَّةٌ تَدْعُو لِلتَّقْوِيعِ وَالاِنْكَفَاءِ عَلَى الذَّاتِ، وَأَنَّهَا ضَدَّ الاِسْتِفاةِ مِنَ المَنْجَرَاتِ المَدَنِيَّةِ الحَدِيثَةِ، وَنَحْوِ هَذَا الكَلَامِ، الَّذِي صَارَ مَسْتَهْلَكًا، وَلا يَدُلُّ إِلا عَلَى النِّكايةِ فِي الحَرَكَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ وَفِي الإِسْلَامِ ذَاتِهِ؛ بِهَدَفِ تَيْسِيرِ إِسْقاطِهِ وَالرَّدِّ عَلَيْهِ.³

لَقَدْ جَعَلَ هُوَلاءِ وَأَمثالُهُم مِنَ الإِسْلَامِ السِّيَاسِيِّ خَصَمًا لِلدِّيمِقْرَاطِيَّةِ، وَوَقَعَ السُّدْجُ مِنَ المَسْلُومِينَ فِي الفِخْخِ، فَقَالُوا: إِنَّ الدِّيمِقْرَاطِيَّةَ كُفْرٌ، وَهَذَا مُنْتَهَى أَمَانِيهِمْ، وَالحَقُّ الَّذِي لا مِراءَ فِيهِ أَنَّ الإِسْلَامَ لا يَمْكَنُ أَنْ يَكُونَ خَصَمًا لِلدِّيمِقْرَاطِيَّةِ؛ فَالاِنْتِخابَاتِ، وَالبِيعَةِ، وَالشُّورَى، وَالاِسْتِماعِ إِلى رَأْيِ

¹ ينظر: <http://youtube/sWCuslq4zxo>

² ينظر: <http://youtube/sWCuslq4zxo>

³ ينظر: السكران، إبراهيم، مآلات الخطاب المدني، ص 96-97.

الخصم، هو صميم الإسلام، والتعددية أساس الإسلام، بينما الانفراد بالرأي، والديكتاتورية، والقهر، مرفوض من الإسلام جُملَةً وتفصيلاً.

ثم قالوا: إنّ الإسلام ليس فيه نظرية للحكم، وهذه فضيلة وميزة، فلو نصّ القرآن على نظرية للحكم، لسجننا هذه النظرية، فالتاريخ بطوله وعرضه وتغيراته المستمرة وحاجاته المتجددة المتطورة، لا يمكن حشره في نظرية، ولو سجنته في قالب لا يلبث حتى يشقّ الثوب الجامد وينسلخ منه، فالأيديولوجيات التي حاولت المصادرة على تفكير الناس، وفرضت عليهم تفكيراً مسبقاً، ونهجاً مسبقاً، قال به بعض المنظرين لفكرهم ثبت فشلها.¹

لقد جاء القرآن الكريم بإطار عام، وتوصياته عامة، ومبادئ عامة للحكم الأمثل، وترك باقي التفاصيل لاجتهاد الناس عبر العصور؛ ليأتي كل زمان بالشكل السياسي الذي يلائمه، بما يحافظ على الهوية الإسلامية، ويحسم المعركة الفكرية لصالحه، لكن الإسلام السياسي لم ينجح في الجانب العملي ولم يترجم نجاحه الفكري بسياسة عملية، فالفشل بالتقافة العملية التي يجب أن تخضع لوسائل التغيير في الحياة المعاصرة، فالبعض وصمهم: بالحزبية فقط، التي غلّت أهدافها بأردية من الدين، أو بأقنعة من الشريعة، ففرقوا بين الإسلام كدين، والإسلام كسياسة، فما كان منهم إلا أن قالوا بأنّ الإسلاميين يعملون على تسييس الدين، أو تدين السياسة.²

إنّ الظاهرة الإسلامية الجديدة، يجب أن تكون استجابة حديثة لواقع حديث تستند للموروث بروح عصرية تواكب التطورات كافة، وباستحداث أدوات ملائمة تعبّر عن آمال الناس، وبامتلاك قوة نوعية تتمثل في الإعلام والمال والجيش، تبني علاقتها بالناس على أسس واضحة تستوعب الاختلاف الهائل في تركيبات المجتمع، مبنية على فقه الدولة لا فقه الحزب، لكن بمنظور علمي لا المادي، الذي يخضع للتوجه الغربي بكل تمثلاته، التي تقضي بضرورة قطيعة التراث، والتشكيك في ثوابته، واعتبار مرويات السنة مصدر التشوش الاجتماعي المعاصر، ومن يريد إخضاع التراث والفكر للنقد عليه أن يمتلك الأدوات والدراية اللازمة لذلك، بعيداً عن الاعتباطية

¹ ينظر: محمود، مصطفى، الإسلام السياسي والمعركة القادمة، ص7-10.

² ينظر: العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، ص13-20.

الفكرية، واللعب على أوتار اللغة، وما سبق من نقد للفكر الإسلامي المعاصر لا يتعدى كونه صيحة مؤقتة عارضة، وليست مناهج علمية مبرهنة ومحكمة جاهزة للتطبيق، بل فوضى كبيرة في القراءة والتأويل، ينقصها المعرفة اليقينية، أدت إلى فقدان الموضوعية، وضياح المعنى الشرعي في القراءة الحديثة.

في نهاية حقل الإسلام السياسي، يتبين لنا أنّ مصطلح الإسلام السياسي مصطلح فريد، لم أجد ما يحمل معناه، أو ما يناقضه في الدلالة، بل هو مصطلح مستحدث ينطوي على فصل وتشعيب للإسلام ككل، وجاء من أصلين لغويين هما (س ل م)، و(س ي س)؛ لدلالة الاستسلام والخضوع الديني بمنحنى سياسي؛ مما يخلق تفرقة دينية في دلالة المصطلح.

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذه الدراسة بحمدٍ من الله وفضل، تم التوصل إلى:

1. الاصطلاح هو اتفاق جماعةٍ من البشرِ على لفظة، أو كلمة ما، تدلّ على معنى ما، تكون وسيلة التواصل والتخاطب بينهم.

2. الفكرُ الإسلاميّ يمثلُ ما أنتجه العقلُ المُسلمُ من مفاهيمٍ مُرتبطة بعملية التحليل، والاستدلال من المرجعية الثابتة للمسلمين (الكتاب والسنة)، في المعارف الكونية التي تتصل بالكون وخالقه والمجتمع والإنسان، ومحاولة ذلك العقل نقل الوحي من حالة الكمون والسكون إلى الحركة والتغيير والبناء.

3. تمثّل المُصطلحاتُ عموماً مجالاً خصباً للاختلاف، خصوصاً في مجال المصطلحات الدينية التي تُعتبر من أبرز المصطلحات المُشكلة، التي تغذيها الصراعات الداخليّة والخارجيّة، التي يقذف بها القاصي والذاني فيما يخص التأويل، مما ولّد صعوباتٍ جمّة؛ ذلك لأنّ المصطلح الديني يحدّد نقطة الانطلاق، ولذلك كان مُشكل المصطلح مشكلاً كبيراً، حيث تتحدّد به المواقف الابتدائية من المسائل المدروسة، وينبني عليه كثيرٌ من الاعتقاد العام لدى الجَمع المُسلم، وفي المقابل فإنّ حلّ مشكلة المصطلح يعني انتهاء الخلاف بين الأطراف المتنازعة، وهذا أمر مستحيل، حيث إنّ الإشكاليات الفكرية قائمة على مبدأ التوتّر وعدم الاستقرار، وإذا حصل استقرار فإنّه استقرار نسبيّ لا يلبث حتى تتطور الإشكالية من جديد، وهكذا يكون حلّ هذه الإشكاليات المتضاربة حلّاً جزئياً يقوم على تفكيكها فحسب، أمّا حسمُ الموضوع نهائياً فقد يكون أشبه بالمستحيل، ويبقى ذلك جزءاً من القدر المحتوم على بعض القضايا الفكرية، التي لا يمكن أن توجد إلّا بهذا الشكل المتوتّر.

4. إنّ المُتقفَ في هذا الزمنِ المُتغيّر، يستمدُّ مكانته من عمق قراءته للظواهر الجديدة، بموضوعية دون مُغالاة ولا تعسف ولا تكلف، وتكمن أهميّة وجود المُتقف في ظلّ ما تشهده المجتمعات المعاصرة من تحدياتٍ وتحولاتٍ، وأخصُّ بالذكر الانهيارات الأيديولوجية التي

أصابت كثيراً من الأفكار والنظم والمشاريع، بالإضافة إلى وجود الطفرات المعرفية التي شهدتها علوم الإنسان والفلسفة والدين، والتي أسفرت عن انبثاق قراءات جديدة للحداثة وشعاراتها حول العقل والحريّة والتقدم، وتحقق الثورات العلمية والتقنية والمعلوماتية التي دخلنا معها في طور حضاريّ جديد، خلقَ توجُّهاً لدى كثير من المفكرين لإعادة صياغة تأويلات جديدة، وترتيب الأفكار بما يؤمّن ذلك التطور الحضاري، بدعوى فهم التحوّلات العميقة وتشخيصها، ومن ثمّ الانخراط في تغيير الواقع الثقافيّ في اتجاه التّكْيُف (الإيجابي) مع مُعطيات هذا الزمن المتغيّر وتحوّلاته، ما خلقَ نزاعاً فكريّاً حول المصطلح ودلالاته.

5. إنّ أيّ مصطلحٍ يعبرُ عن أيّ فكرٍ كان لا يمكن أن يولدَ من فراغ، ولذلك فهو ينتمي إلى المنظومة الفكرية والفلسفة التي وُلد فيها، ومرجعية الحقل والسياق الثقافي والمعرفي والتاريخي والاجتماعي الذي عبّر عنه إيّان تشكُّله، ويمكن أن يعبرَ عن السياق الذي تشكّل فيه بأنه هو هوية المصطلح، لذلك فكل بحث في دلالة المصطلح دون اعتبار لهويته وسياقاته يعتبر بحثاً غير مكتمل الأطراف، فكثير من المصطلحات ليست متجرّدة الخصوصية التاريخية والحضارية، بل تتحرّز إلى هويات راسخة، وتظهر المشكلة لدى التعاطي معها تعاطياً بسيطاً دون النظر إلى هوية المصطلح وسياقاته المتعددة أحياناً، وهنا تظهر أهمية البحث في سياقات المصطلح، فهو في الفكر الإسلامي إن لم ننطلق في تأويله وتحليله من هوية إسلامية ضمن السياق أو السياقات الخاصة به، التي طرح عبرها يعتبر حديثنا غير علمي، لأنه لا بدّ من استحضار السياق التاريخي، أو السياق الاجتماعي، أو غيرها من السياقات؛ لوجود مثل هذه المصطلحات، وأثر هذه السياقات في تشكّل المصطلح بهويته الإسلامية.

6. استغلّ العديدُ من الحداثيين العرب إشكالَ الدلالة، من خلال التلاعب بالمصطلحات، وإضفاء الصبغة الغربية عليها كمصطلح الإرهاب.

7. تحري استعمال المصطلحات الوافدة، وبيان معنى كل مصطلح وافد من الغرب.

8. هناك ضوابطٌ للتعاملِ مَعَ المصطلحات، يجب أخذها بعين الاعتبار عند التحدث عن دلالاتها، وتأويلاتها.
9. بعضُ الجماعاتِ الإسلاميّةِ حملت المصطلح ما لا يحتمل، ودون أي منطق جعلت منه أساساً تنطلق منه.
10. التجديذُ يكونُ بإحياء ما ضعفَ واندرسَ من أصول الدين، ويركز على الفروع لا الأصول، فهو ليس تغييراً لحقائق الدين الثابتة، لكنه تغيير للمفاهيم المترسبة في أذهان الناس عن الدين، ورسم صورة صحيحة له.
11. الأصوليّةُ الغربيّةُ حركة بروتستانتية نصرانية تدعو إلى التمسك بظواهر النصوص، وترفض النظريات العلمية التي تناقض الكتاب المحرف، بينما الأصولية الإسلامية تعني العودة إلى أصول الدين في فهم الإسلام والعمل به والدعوة إليه.
12. الإسلامُ السياسيّ ليسَ خصماً للديمقراطية، ووقع السّدج من المسلمين في الفخّ، فقالوا: إنّ الديمقراطية كفر، وهذا مُنتهى أمانى المشككين، والحق الذي لا مرأى فيه أنّ الإسلام لا يمكن أن يكون خصماً للديمقراطية؛ فالانتخابات والبيعة والشورى والاستماع إلى رأي الخصم هو صميم الإسلام، والتعددية أساس الإسلام، بينما الانفراد بالرأي والديكتاتورية والقهر مرفوض من الإسلام جُملةً وتفصيلاً.
13. تشكلُ الحقولُ الدلاليّةُ للمصطلحاتِ المشكّلةِ في الفكرِ الإسلاميّ المعاصر حقلاً خصباً للدراسة والبحث، وهو أمر يجب التركيز عليه؛ لخلق تصور حديث وسليم عن الفكر والمعتقد الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

القرآن الكريم

الألوسي، محمود شهاب الدين أبو الثناء، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج15، ت: محمود شكري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2007م.

البطليوسي، ابن السيّد، الإصاف في التّبييه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف، ط3، ت: محمد رضوان الداية، دمشق، دار الفكر، 1987م.

البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج2، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي.

التهانوي، محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط2، ج1، ت: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م .

ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحكيم، الرد على المنطقيين، ط1، ت: عبد الصمد الكتبي، بيروت، مؤسسة الريان، 2005م.

ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحكيم، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، ط3، ت: موسى الدويش، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1408هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحكيم، جامع المسائل، ط1، مج6، ت: محمد عزيز شمس، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1422هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحكيم، مجموع الفتاوى، ط3، مج3، ت: مصطفى عبد القادر عطا، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر، 2005م.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل، **فقه اللغة وسر العربية**، شرح ياسين الأيوبي، طه، بيروت، المكتبة العصرية، 2001م.

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، **معجم التعريفات**، ط4، ت: محمد صديق المنشاوي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1998م.

الحنبلي، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى البغدادي، **طبقات الحنابلة**، ج2، ت: محمد الفقي، بيروت، دار المعرفة.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، **سنن أبي داود**، ج1، ت: محمد عبد العزيز الخالدي، دمشق، دار الكتب العلمية، 1996م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ط1، ج4، ت: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995م.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، ط2، لبنان، مكتبة لبنان، 2008م.

الراغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، ط1، ت: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، 1992م.

الراغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، ط1، ت: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، 1992م.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ط2، ج9، ت: علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1424هـ.

الطبري، محمد بن جرير، **تفسير الطبري**، ط1، ج43، ت: بشار معروف وعصام الحريستاني، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1994م.

الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط1، ج19، ت: عبد المحسن التركي، دار حجر للطباعة والنشر، ط1، 2001م.

عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، القاهرة، عالم الكتب، 2008م.

الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ط1، ت: زين الدين العراقي، بيروت، دار ابن حرم، 2005م.

الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ط2، ت: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، ط1، ج3، بيروت، دار الفكر، 1979م.

الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط8، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، 2005م.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط2، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998م.

مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، ط5، مصر، مكتبة الشروق الدولية، 2011م.

مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير الله المنزل، ط1، ج1، بيروت، مؤسسة الأعلمي للطباعة، 2013م.

ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، 1956م.

ثانياً: المراجع

أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط2، ت: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996م.

أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط1، ت: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة ، 2000م.

أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط2، ت: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996م.

أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، ط1، القاهرة، مكتبة الأنجلو الأمريكية، القاهرة، 2004م.

أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ط12، ت: كمال بشر، القاهرة، دار غريب للطباعة والتوزيع والنشر.

إيكو، أمبرتو، التأويل بين السيميائية والتفكيك، ط2، ت: سعيد بنكراد، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004م.

بالعيد، صالح، اللغة العربية آلياتها الأساسية وقضاياها الراهنة، جوان، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995م.

بسطامي، محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ط2، جدة، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2021م.

البعلبكي، روعي، قاموس المورد، ط7، بيروت، دار العلم، 1995م.

التوبة، غازي، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، بيروت، دار القلم، 1977م.

الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989م.

الجهني، مانع بن حمّاد، الموسوعة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط4، الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، 1420هـ.

حجازي، محمد فهمي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، القاهرة، دار غريب، 1993م.

حرب، علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2004م.

الحنفي، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، ط1، بيروت، دار ابن زيدون، 1986م.
حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ت: كريم عزقول، بيروت، دار النهار، 1939م.

الحيادرة، مصطفى، من قضايا المصطلح اللغوي العربي، إربد، عالم الكتب الحديث، 2005م.
خسارة، ممدوح، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، دمشق، دار الفكر، 2008م.

دايك، فان، النص والسياق، ت: عبد القادر قنبي، بيروت، أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، 2000م.

الراوي، فؤاد محسن، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، ط1، عمان، دار المأمون، 2008م.

زلوم، عبد القديم، الديمقراطية نظام كفر، منشورات حزب التحرير، 1990م.

أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996م.

أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ط3، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2008م.

أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط3، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2004م.

سعيد، إدوارد، الاستشراق، ط4، ت: كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1995م.

السكران، إبراهيم، سلطة الثقافة الغالبة، ط1، السعودية، دار العصرية للنشر والتوزيع، 1436هـ.

السكران، إبراهيم، مآلات الخطاب المدني، ط1، الرياض، مركز الفكر المعاصر، 1435هـ.

سليمان، محمد فاتح، معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، دار الكتب العلمية، 2010م.

السيف، خالد، إشكالية المصطلح النسوي دراسة دلالية، ط1، الخبر، تكوين للدراسات والأبحاث، 2016م.

السيف، خالد، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، ط3، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2015م.

شحرور، محمد، الإسلام والإيمان منظومة القيم، ط1، دمشق، الأهالي للطبع والنشر، 1998م.

الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ط8، بيروت، شركة مطبوعات، 2001م

الشيخ، عبد الواحد حسن، العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي (دراسة تحليلية)، ط1، الإسكندرية، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، 1999م.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.

بن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتأويل، تونس، دار التونسية للنشر، 1884م.

عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط1، القاهرة، دار الحديث، 1364هـ.

عبد الحميد، محسن، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ط1، بغداد، دار مكتبة الأنبار، 1994م.

عبد الحميد، محسن، قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، بغداد، دار مكتبة الأنبار، 2001م.

- العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، ط4، القاهرة، مكتبة مدبولي الصغير، 1996م.
- عصفور، جابر، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992م.
- العلواني، طه جابر، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، ط1، بيروت، دار الهادي، 2003م.
- عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، ط2، القاهرة، دار الشروق، 2002م.
- عمارة، محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ط1، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- عمر، أحمد مختار، علم الدلالة، ط5، القاهرة، عالم الكتب، 1998م.
- غاليم، محمد، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1987م.
- الفهري، عبد القادر، اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية دلالية، ط2، بيروت، منشورات عويدات، 1986م.
- قدور، أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، ط3، بيروت، دار الفكر، 2008م.
- قرامي، آمال، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جذرية، ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007م.
- القرضاوي، يوسف، الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2001م.
- القرضاوي، يوسف، مستقبل الأصولية الإسلامية، ط3، المكتب الإسلامي، 1998م.
- كريدية، هيام، الأسنوية الفروع والمبادئ والمصطلحات، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008م.

كورتيس، جوزف، سيميائية اللغة، ترجمة: جمال حضري، ط1، بيروت، مجد للدراسات والنشر والتوزيع، 2010م.

الكيلاي، رعد، الفكر الإسلامي، ط1، بغداد، شمس الأندلس، 2017م.

المبارك، محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، بيروت، دار الفكر، 1970م.

مجموعة باحثين، الإسلاموفوبيا في أوروبا: الخطاب والممارسة، ط1، برلين، المركز الديمقراطي العربي، 2019م.

مجموعة من الباحثين، الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، بيروت، دار المقاصد الإسلامية، 2007م.

محفوظ، زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط1، بيروت، دار الشروق، 1998م.

محمود، مصطفى، الإسلام السياسي والمعركة القادمة، القاهرة، دار أخبار اليوم.

المسدّي، عبد السلام، اللسانيات وعلم المصطلح العربي، تونس، مطبعة العصريّة، 1983م.

منقور، عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.

النبهاني، تقي الدين، مفاهيم حزب التحرير، ط1، منشورات حزب التحرير، 2001م.

النملة، علي بن إبراهيم، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، ط1، بيروت، بيسان للنشر والتوزيع، 2010م.

ياسين، محمد نعيم، مباحث في العقل، ط1، القاهرة، دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.

ثالثاً: الأبحاث والرسائل الجامعية

إبراهيم، محمد علي، الإرهاب والعنف والتطرف في ميزان الشرع، المؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، 2004م، ص34.

جبر، يحيى، الاصطلاح هذه القضية المؤرقة: www.academia.edu

السيف، خالد عبد العزيز، إشكالية المصطلح في الفكر العربي المعاصر، مجلة العقيدة والحياة، ع 19.

شلواي، عمار، نظرية الحقول الدلالية، مجلة الخبر، العدد3، 2005م.

الصرهيد، مطيع الله، حقيقة الإرهاب: المفاهيم والجنور، المؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، 2004م.

عبد مطر، شتيوي، الإسلام فوبيا في الفكر السياسي الغربي، مجلة تكريت للعلوم السياسية، العدد(1).

غبون، سائدة، المصطلحات الإسلامية في مواجهة المصطلحات الغربية الغازية، رسالة ماجستير غير منشورة، غزة، الجامعة الإسلامية، 2013م.

نعمان، ساجد صبري، مفهوم العلم في الفكر الإسلامي، مجلة الأستاذ، العدد 209، مج1، 2014م.

النويري، محمد، المصطلح اللساني النقدي بين واقع العلم وهواجس توحيد المصطلح، تونس، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، 1994م.

هاشم، صالح، طبولوجيا الخطابات البشرية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 44-45، 1977م.

الهوري، محمد، الإرهاب: المفهوم والأسباب وسبل العلاج، اللجنة العلمية للمؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، 2004م.

رابعاً: الروابط الإلكترونية

<http://ar.Wikipedia>orgl%D8%A5%D8%B1%D9%87%D8%A7%D8%A8>

<http://en.oxforddictionaries.comldefintionl->

[phobiahttp://ar.m.wikipedia.org/wikil%D8%B3%D9%8A%O8%A7%D8%B3%D8%A9](http://ar.m.wikipedia.org/wikil%D8%B3%D9%8A%O8%A7%D8%B3%D8%A9)

<http://hafrxat.comlarlblog>

<http://youtube.belZrodgiF76Dm>

<http://youtubelsWCuslq4zxo>

<https://www.alukah.netlshariayol123217>

<https://YouTu.be/ho4tZyre6b4>

<https://youtube.comlwatch?v=ynlfcquxcyc@feature>

www.shahrour.org\?page_id=3

**An-Najah National University
Faculty of Graduate Studies**

The Problem of the Term in the Contemporary Islamic Ideology (A Linguistic Study)

**By
Sa'doon Jabir Hussain Sulaiman**

**Supervisor
Prof. Mohammad Rabaa'
Prof. Yahya Haber**

**This Thesis is Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement for
the Degree of Master of Arabic Language and Literature, Faculty of
Graduate Studies, An-Najah National University, Nablus, Palestine.**

2021

**The Problem of the Term in the Contemporary Islamic Ideology
(A Linguistic Study)**

By

Sa'doon Jabir Hussain Sulaiman

Supervisor

Prof. Mohammad Rabaa'

Prof. Yahya Haber

Abstract

This study, *The Problem of the Term in the Contemporary Islamic Ideology (a Linguistic Study)*, attempts to discover the problems of terminology in the contemporary Islamic ideology and how they emerged as semantic and cultural problems and the factors which influence these problems, whether they are internal, automatic or external. The study also aims to unveil vital terms in the contemporary Islamic ideology, which are exploited to abuse Islam and its high values, through a linguistic study for the most important terms and examining them in a linguistics laboratory.

The study consists of an introduction, three chapters and a conclusion. The researcher dedicates the first three chapters to examine the problems of terminology in the contemporary Islamic ideology through a theoretical and empirical study. Chapter one investigates the nature of terms and the Islamic ideology. Chapter two investigates the problems of thought and terminology. And chapter three investigates the formed Islamic terminology (a semantic field study). The research concludes with a number of results, of which the most important is that any term about any concept can't be born out of thin air. This means that the term belongs to the conceptual and philosophical system it was born in and the cultural,

epistemological, historical and social context and field it was formed within. The context in which the term is formed can be defined as the identity of the term. Therefore, a research on the semantics of a term without taking into account its identity and contexts is an incomplete research because many terms are devoid not of historical and cultural particularities, but attributed to rooted identities. The problem emerges when one sometimes deals with such terms superficially without minding their various identities and contexts, and here comes the importance of searching for the contexts of terms.

This applies to terms of the Islamic ideology. If the terms are analysed and interpreted off an Islamic identity and away from their context or contexts, the research argument is thus unscientific. There must be a recollection to the historical and social contexts (among other contexts) and see how the terms are formed within an Islamic identity.