إشكالية المصطلح
في الفكر الإسلامي

مفيد فريد محيي الدين

دار رواد المجد
دار العصماء

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1441 هـ 2020 م

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكل طرق
الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل الحاسوبي.. وغيرها
إلا بإذن خطي من دار العصماء

فـــرع أول: سورية - دمشق - برامكة - جانب دار الفكر
قبل دار التوليد - دخلة الحلبوني
هاتـــف: 2224279 -11-00963 - تلفاكس : 2257554 -11-00963
فرع ثاني: دمشـق - ركن الدين -الســـوق التجـــاري
جانب مجمع الشيخ أحمد كفتارو
هاتـــف: 2770433 -11-00963 تلفاكس : 2752882 -11-00963
ص.ب : 36267 - موبايل : 944/349434 -00963
E-mail:daralasma@gmail.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى

وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾

قل كل يعمل على شاكلته

الإهداء

إلى روح والدي

المتفاني في سبيل تعليمي ومعرفتي

أسكنه الله فسيح جناته

وإلى والدتي

التي طالما جعلتني محفوفاً بدعائها

وإلى زوجتي العزيزة

التي طالما تحملت انشغالي بالبحث

تنويه

أصل هذا الكتاب رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية في جامعة الإمام الأوزاعي بلبنان بتأريخ ٢٠١٢/٩/٢٩ وبعد المناقشة حصلت الرسالة على تقدير «ممتاز».

للتواصل مع المؤلف

الاتصال بالرقم: ٠٠٩٦٤ ٧٥٠٤٦٥١٤٢٤

عن طريق التطبيقات المتاحة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله...

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾.

أما بعد[1]:

فهذا البحث الموسوم (إشكالية المصطلح في الفكر الإسلامي) الذي يدرس واقع التعامل مع المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي من منظور واقع الفكر الإسلامي ومصادره الرئيسة في الكتاب والسنة. ولا ريب أن من سمّى المصطلحات بأنها مفاتيح للعلوم[2] كان على الصواب إلى حدٍّ بعيد، باعتبار أن المصطلحات هي مفاتيح لفتح المستغلق والمستحكم ما في العلوم. فهي من البدهيات التي تعرف بها العلوم. ولما كانت المصطلحات حاملة

---

(١) هذه خطبة الحاجة التي كان رسول الله ﷺ يعلمها أصحابه كما يعلمه الآي من القرآن، هذه الخطبة التي كان السلف الصالح يقدمونها بين يدي دروسهم وكتبهم ومختلف شؤونهم. انظر إلى تفصيل ذلك في: الألباني، الشيخ محمد ناصر الدين: خطبة الحاجة التي كان رسول الله يعلمها أصحابه. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

(٢) وأوضح مثال على هذا كتاب الخوارزمي (مفاتيح العلوم) الذي سيأتي ذكره ضمن البحث.

لأسّ العلوم وبذرتها التي تبنى عليها، فإنّ مبلغ أهميتها تنبع من الكثافة الفكرية المنضوية في دلالتها ومفهومها وسيرتها منذ نشأتها الأولى إلى حين وصولها إلى بيئة الاستعمال.

◈ سبب اختيار موضوع البحث:

إذا كان المصطلح من غير صناعتنا ومن غير نتاج أفكارنا فتصوّر حجم الجهد المراد لفهمه ومعرفة محتواه الكامن فيها، ويزداد الأمر صعوبة حين يكون المصطلح وافداً من منظومة فكرية مغايرة لمنظومتنا الفكرية الإسلامية، مغايرةً تعاكس الإرادة التي بُني عليها الفكر الإسلامي منذ أربعة عشر قرناً، إرادة الوحي المتمثل بالقرآن والكريم والسنة الصحيحة وإذا أضفنا لذلك دور الإعلام والتربية في نشر مثل هذه المصطلحات ومضامينها الفكرية المخالفة للمفاهيم الإسلامية ومقاصد الشريعة الإسلامية. فكان لا بدّ لنا أن نضع يدنا على مغايرة هذه المصطلحات لمفاهيمنا وأفكارنا المستقاة من الوحي معرفياً ومن الواقع الذي ينشده الوحي طيلة أربعة عشر قرناً، وتحديد الإشكاليات التي تحدثها هذه المصطلحات في بيئتنا الإسلامية حين النقل وبعد النقل وإظهار هذه الإشكاليات دلالياً وفكرياً وحضارياً، وهذا هو سبب اختياري لهذا الموضوع الذي آثرتُ البحث فيه عن تلك الإشكاليات الدلالية والفكرية والحضارية وموقف الفكر الإسلامي منها. ورغم ذلك فإنه لم يكن السبب الوحيد للاختيار. فقد آثرتُ تحديد أطر قرآنية مدعومة بمفاهيم حديثية لإنشاء علم مصطلح إسلامي، هذه الأطر التي يحدّدها القرآن الكريم بصورة واضحة ضمن اتجاهين (نظري وعملي) وبالمنوال نفسه تلك الأحاديث التي تصور عمل المصطلحات نشأة ومفهوماً، بحيث يستطيع مثل هذا العلم (المنشود تأسيسه) أن يواجه غزارة المصطلحات الوافدة إلينا والتي لا تمتّ إلينا بصلة ومن ثم لا تمتّ إلى الفطرة السليمة والفكر بأية صلة، وهذا هو السبب الثاني لاختيارنا لهذا الموضوع الحيوي.

◈ الصعوبات التي واجهها البحث:

أما عن الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث هي ندرة المصادر التي تجعل من المفاهيم والتوجيهات القرآنية أساساً في التعامل مع المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي تنظيراً

وتأسيساً من جهة وممارسة وتطبيقاً من جهة أخرى، إضافة إلى فكرية الموضوع ومضمونه التنظيري المتعلق بعلم المصطلح أو المصطلحية من جهة والدراسات القرآنية والحديثية المصطلحية من جهة أخرى، ثم تناثر مثل هذا الموضوع في ثنايا كتب العلماء الأجلاء والمفكرين الأفذاذ، جعل من الاستشهاد بمشاريعهم المصطلحية المتعلقة بجانب الفكر والنظر مسألة تحتاج إلى الوقت والجهد.

◈ المصادر المستفادة منها:

لكنّي بالمقابل استفدتُ كثيراً من مصادر وآراء مهمة ضمن تآليف وكتابات هي حقاً وجّهت وجهة صائبة نحو منهجية متكاملة للتعامل مع تلك المصطلحات الوافدة تعاملاً حقاً لا ينقصه الانصاف في التوثيق والتحليل، ومن هذه المصادر تحقيقات الدكتور علي القاسمي في علم المصطلح والمصطلحية، وكذا البحوث المستفيضة للدكتور عبد الوهاب المسيري وبخاصة ضمن سلسلة حررها بعنوان (إشكالية التحيز) شاركه فيه العديد من الباحثين والدارسين وحواراته سواء في سلسلة الحوارات التي حررها سوزان حرفي أو حواره مع الدكتور عزيز العظمة ضمن (العلمانية تحت المجهر) وغيرها من الدراسات، إضافة لجهود سعيد شبار في (المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية)، والدكتور محمد عبدالله زرمان في (الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية)، والدكتور عبد السلام المسدي في (تأسيس القضية الاصطلاحية) ومقدمته في علم المصطلح في (قاموس اللسانيات) غيرهما، ومجموعة مقالات مهمة في المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي وكيفية التعامل معها في مجلة البيان. والجهود المصطلحية المكنونة في دراسات مجلة اللسان العربي التي تصدرها مكتب تنسيق التعريب في منظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

◈ منهج البحث في الرسالة:

وقد آثرتُ أن أنهج منهج استقراء نماذج لتوجيهات القرآن الكريم والأحاديث النبوية، واستقراء مناهج علماء الإسلام ومفكريه وتضميناتهم الفكرية والحضارية في هذا الباب.

وموازياً للمنهج الاستقرائي عملنا على الاستدلال وتضمين المسائل العلمية بحيث يشتد عود البحث برهاناً ووضوحاً، فكانتْ الاستعانة بعلم أصول الفقه، والاستدلال بمناهج العلماء في مجال المصطلحات وكيفية التعامل معها من مثل الإمام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمهما الله. وقبل كل هذا الاستدلال بالمنهج النظري من جهة والمنهج العملي التطبيقي من جهة أخرى للقرآن الكريم والسنة المطهرة كأبرز موجّه للفكر الإسلامي القديم والمعاصر.

◈ أقسام الرسالة:

وقد قَسّمتُ البحث إلى مقدمة وتمهيد وأربعة فصول وخاتمة، أما التمهيد فكان في تعريف أركان البحث من خلال تعريف العنوان ومصطلحاته مثل مصطلح (المصطلح- الاصطلاح- المصطلحية) ومصطلح (الفكر الإسلامي) و(المجتمع الإسلامي) ومعنى مصطلح (الإشكالية) و(إشكالية المصطلح).

وخُصّص الفصل الأول للحديث عن المصطلح دلالياً وحضارياً في مبحثين لكل أربعة مطالب، ففي المبحث الأول كان التكوين الدلالي للمصطلحات محور الدراسة ودور الدلالة في وضع المصطلحات وخصائصها ومظاهرها المؤثرة في صميم تكوين المصطلح ومفهومه المحدّد في إطار الاتفاق على المفهوم، ثم القواعد التي تحكم التعامل مع المصطلحات، إضافة إلى دور ترجمة المصطلحات والحاجة إليها وأنواعها والهدف منها وشروط ترجمة المصطلح وشروط المترجم، فكل هذا له أثره البارز في التكوين الدلالي للمصطلح. وتناول المبحث الثاني المفهوم الحضاري للمصطلح والافتراق في المنظومة الاصطلاحية أكيدة لافتراق التأسيس الحضاري ومصادر بناءه، وهذا ظاهر في دراسة التأصيل في التعامل مع المصطلحات والمنهج المتبع في التأصيل من خلال استدعاء المصطلحات التراثية ومظاهر التأصيل فيها، وبذلك يتم تحديد التمايز بين المصطلحات الوافدة والمصطلحات الإسلامية ليتم المفاصلة بين الحضارات، وهذا لا يعني القطيعة بقدر ما يعني الاستفادة من غيرنا ومصطلحاته عن طرق التواصل المعرفي معهم.

وتناول الفصل الثاني أسباب نشوء الإشكالية في المصطلحات الوافدة ونتائج تلك الاشكاليات - باعتبار أن كل سبب نشأت منه إشكالية جديدة - في مبحثين، تناول المبحث الأول منه ثلاثة مطالب، الأول في الأسباب الدلالية لإشكالية المصطلح، والثاني الأسباب الفكرية لإشكالية المصطلح، والثالث الأسباب الحضارية لإشكالية المصطلح، تمثل كل منها بُعداً من أبعاد الوجود الانساني. والمبحث الثاني أُلحق بالأول للتحقيق حول نتائج إشكالية المصطلح في ثلاثة مطالب، الأول في النتائج الدلالية لإشكالية المصطلح، والثاني النتائج الفكرية لإشكالية المصطلح، والثالث النتائج الحضارية لإشكالية المصطلح.

وتناول الفصل الثالث مسألة تحديد مفاهيم المصطلحات كأبرز منهج لحلّ الإشكاليات التي تحدِثُها المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي، وذلك في ثلاثة مباحث، فالمبحث الأول تناول الضرورة الشرعية لتحديد مفاهيم المصطلحات في مطلبين: الأول في تحديد مفاهيم المصطلحات في القرآن الكريم عن طريق اتجاهين: الاتجاه النظري التأسيسي (التنظيري) والاتجاه العملي التطبيقي (الممارسة)، والثاني في تحديد مفاهيم المصطلحات في السنة النبوية عن طريق الاتجاهين السابقَي الذكر أيضاً. والمبحث الثاني تناول تحديد مفاهيم المصطلحات عند الأصوليين في ثلاثة مطالب، الأول في أصل اللغة وعلاقته بالاصطلاح، والثاني في حدود الألفاظ عند الأصوليين والاصطلاح على هذه الألفاظ وتوظيف هذه الحدود في مجال تحديد مفاهيم المصطلحات، والثالث في القواعد الفقهية الموائمة في ضبط حدود مفاهيم المصطلحات. والمبحث الثالث فيه تبيان مناهج علماء الإسلام في التعامل مع المصطلحات في مطلبين، الأول في منهج الإمام الغزالي في التعامل مع المصطلحات، والثاني في منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في التعامل مع المصطلحات.

والفصل الرابع خُصِّص لإيراد نموذج لمصطلح وافد وهو (العلمانية) وإشكالية هذا المصطلح، في ثلاثة مباحث، المبحث الأول مقدمة عن تاريخ العلمانية ومفهومه وسيرته في منشأه، والمبحث الثاني تناول إشكالية مصطلح العلمانية في مطلبين، الأول في أسباب هذه الإشكالية مقسمة إلى الأسباب الدلالية والأسباب الفكرية والأسباب الحضارية، والثاني في

نتائج هذه الإشكالية مقسمة إلى نتائج دلالية وفكرية وحضارية أيضاً. والمبحث الثالث خُصّص لإيراد التوصيف الإسلامي بشقيه القرآني والنبوي لمفهوم العلمانية وآثاره.

وفي خاتمة البحث - مختصر لنتائج البحث والتوصيات التي يجب علينا توخيها عند استعمال المصطلحات الوافدة وتبيان حقيقة العمل على المصطلح الوافد، وتصحيح المفاهيم من خلال عملية تحديد المفاهيم.

وفي الختام لا أدّعي لبحثي الكمال، فالكمال لله وحده، لكنني أبتغي وجهه الكريم في فصل إرادته سبحانه في خلقه المتمثلة في شريعته وإرادة غيره الذي يريد أن يحلّ محله، فما كان في البحث من صواب مأمول فمن توفيق الله سبحانه، وما كان فيه من خطأ أو لغط أو سهو فمن نفس الباحث القاصر والفقير لتوفيق ربه.. ولكن أرجو أن يكون البحث فاتحة لدراسة مستفيضة في مجال دراسة المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي، ومدخل لتأسيس علم مصطلح إسلامي نابع من أطر قرآنية وحديثية.

الباحث

مفيد فريد محي الدين

التمهيد

عرفت الدراسات الجامعية التمهيدَ إبتداءً للبحث بتعريف أركانه والفرز الدلالي لمصطلحاته المهمة والتى تدور حولها الدراسة. ولكن الذي نريد تبيانه هنا أولاً (التعريف) وأهميته المنهجية، وقد عُرِّف (التعريف) بأنه: «تركيب إخباريّ تحليلي، إذ إنّ التعريف ليس مجرد تلخيص للمضمون المدلولي للاسم في جملة أوعدة جمل، بل هو بناء يخضع لمبدأ الترتيب التدريجي للسمات الدلالية التي تمكن من تحديد المصطلح في إطار مجموعة من العلامات ومبدأ حصر العناصر السياقية المكونة لمرجعه، ويتأسس المفهوم على مجمل هذه العناصر»[1]. وإنّ مثل هذا البلاغ عن تلك السمات الدلالية ينبغى ألاّ يظهر فيه المصطلح المحدّد (بلفظه)، ويجب أنْ يكون شكله دقيقاً[2].

وقد حُدِّدتْ شروط للتعريف الجيّد وهي: -

١. الاختصار والإيجاز.

٢. السهولة والوضوح، فلا يُفسَّر اللفظُ بلفظٍ غامض.

---

(١) عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الإصطلاحية**. المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، تونس، د.ط، ١٩٨٩م. ٩٣.

وعرف أيضاً "التعريف بأنه: بلاغ يصف مجموع السمات الدلالية التي تنتمي إلى المفهوم الذي يدل عليه مصطلح ما، ويخبر عن طبيعة هذا المفهوم نفسه، وهذا البلاغ الذي ينبغي ألا يظهر فيه المصطلح المحدد، يجب أن يكون شكله دقيقاً".

انظر: علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. دائرة الشؤون الثقافية والنشر في وزارة الثقافة العراقية، سلسلة الموسوعة الصغيرة (١٦٩)، بغداد، ط١، ١٩٨٥م. ٢٤٩. وكذلك: محمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث**. عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م. ٢٨٢. ومالك بن نبي: **مشكلة الثقافة**. دار الفكر، دمشق، ط١٤، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ٢٢.

(٢) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٢٤٩.

٣. تجنُّب الدور: فالقاعدة تقول: لا يمكن أنْ تعرف كلمة بنفسها، أو بكلمات من أسرتها.

٤. تجنّب الإحالة إلى مجهول، أو إلى شيء لم يعرَّف في مكانه.

٥. مراعاة النوع الكلامي للكلمة المعرّفة، فتعريف الاسم يجب ان يبدأ بالاسم، والوصف بالوصف.

٦. ينبغي في تفسير الأسماء المادية (المحسوسة بالحواس الخمسة) أنْ يشار إلى الشكل الخارجي، والوظيفة، والخصائص المميزة التي يعتبرها معظم المتكلمين خصائص أساسية.

٧. يشترط كذلك أنْ يكون التعريف جامعاً شاملاً لكلّ أفراد المعرّف، ومانعاً دالاً على المعرّف وحده.

٨. يشترط أخيراً أنْ يكون مجموع الكلمات المستخدمة في الشرح محدوداً ومقتصراً على الكلمات التي يفترض مسبقاً أنْ يكون مُستعمِل المعجم على علمٍ بها[١].

ولأننا بصدد البحث في الدلالات المصطلحية وتحديد مفهوماتها؛ كان لا بدّ لنا من هذه المقدمة عن التعريف وكيفيته وشروطه الواجب توفرها عند الشروع فيه.

أولاً: تعريف: الاصطلاح- المصطلح:

جرى تداول اللفظين (الاصطلاح والمصطلح) خلال الدراسات والتآليف التي تناولت القضايا التأسيسية للألفاظ والكلمات المستعملة في نطاق العلوم الإنسانية والطبيعة، وهنا يجب التركيز على اللفظين باعتبار وجود مـــلاحظات ثلاث فيهما وبالأخصّ كلمة (المصطلح)، وكالآتي[٢]:-

١- إن لفظ «المصطلح» لم يردْ عند أسلافنا القدماء ولم يستخدموه، ولكنهم استخدموا لفظ «اصطلاح» بدلاً منه.

---

(١) أحمد مختار عمر: **صناعة المعجم الحديث**. عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـــ/١٩٩٨م. ١٢٣.

(٢) عبد العلي الودغيري: (**كلمة المصطلح بين الصواب والخطأ**). مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد ٤٨، سنة ١٩٩٩م، ٩-٢٠.

٢- إنّه لم يردْ في القواميس العربية القديمة، و لم يدخل قواميسنا الحديثة إلا منتصف القرن العشرين.

٣- إنّ كلمة «المصطلح» من الأخطاء الشائعة التي لا يصحّ استعمالها إلا مع حرف الجر (على).

فبالنسبة للنقطة الأولى: إنّ الجزم بأنّ لفظ المصطلح لم يردْ عند القدماء فيه مبالغة واضحة، ذلك اننا نفتقد قاموساً لغوياً تاريخياً يتتبع بالتدقيق مختلف المراحل التي سكنتها الألفاظ اللغوية في ظهورها وتطور استعمالها ودلالاتها الزمنية والحقول المعرفية في مختلف النصوص؛ لذلك فاللفظ مستعمل لا شكّ خاصة إذا علمنا أنّه قد تتبع آثاره إلى حدود القرن الثامن الهجري[1]. وقد يكون لفظ (الإصطلاح) أقدم ظهوراً ورواجاً في تاريخ اللغة العربية من لفظ (المصطلح)، لكن هذا لا يعني أنه لم يكن لفظ (المصطلح) وارداً استعماله عند القدماء.

وبالنسبة **للنقطة الثانية:** فهي صحيحة في أنّ لفظ «المصطلح» لم يردْ في القواميس المشهورة ابتداءاً من (عين) الخليل إلى (تاج) الزبيدي، وهذا سببه بسيط؛ فمن المعروف في ضوابط القواميس العربية وقواعدها المقررة -ولاسيما القديمة منها- عدم إيراد صنع المشتقات المطَّردة، وكل الكلمات التي يمكن توليدها بآلية قياسية وبقواعد صرفية معروفة، إلا في الحالات الشاذة او عند الضرورة والاقتضاء. فالأمور التي تضبطها القواعد المطّردة ليس من المفروض أن يكونَ لها مكان في قواميس اللغة. ولو عملت هذه القواميس على إيراد المشتقات والصيغ القياسية من كل مادة معجمية، لأصبح حجمها أضعافاً مضاعفةً لما هي عليه الآن.. ويتضح من ذلك:

أولاً: إنّ إهمال القواميس العربية للفظ (المصطلح) داخل في باب إهمالها للصيغ القياسية المطَّردة، وليس فيه دليلٌ على أنّ الكلمة غير صحيحة أو غير فصيحة أو لم تكن مستعملة قديماً.

---

(١) المصدر السابق نفسه.

ثانياً: إنّ القواميس القديمة، كما أهملتْ لفظ (المصطلح) أهملتْ كذلك لفظ (الإصطلاح)؛ لأنّ كلاً منها صيغةٌ مقيسة.

أما النقطة الثالثة: القصد من هذا الكلام هو أن لفظ (مصطلح) عبارة عن صيغة لاسم المفعول عن الفعل (اصطلح) وهو لازم، واسم المفعول اذا صُنِع من فعل لازم احتاج إلى نائب فاعل يكون هو الجار والمجرور أو الظرف أوالمصدر، وإذن كما وجب أن نقول: (اصطلحوا عليه) وإلاّ كان الكلام لحناً وخطأً. وقد رُدَّ على هذا بعلَّتين:

الأول: الحذف للتخفيف نتيجة كثرة الاستعمال. الثاني: للتسمية به، أي كونه أصبح اسماً أولقباً أو عَلَماً يسمّى به بالغلبة. هذا إذا أصرَرْنا على أنّ لفظ (مصطلح) هو اسم مفعول من فعل (اصطلح) والمعروف في كتب القواعد الصرفية أنّ صيغة اسم المفعول المأخوذة مما فوق الثلاثي ليستْ خاصة باسم المفعول وحده، بل هى صيغة مشتركة بين اسم الزمان والمكان واسم المفعول والمصدر الميمي، وإذا كانتْ كلمة (مصطلح) لايصحّ اعتبارها اسماً للمكان والزمان، فإنها صالحة لتكون مصدراً ميمياً[1].

ومن تتبع جذر الكلمتين يتبين لنا أن (الاصطلاح) و(المصطلح) من (اصطلح) بزيادة الهمزة والتاء على أصله الثلاثي (صلُح) وهو من الصُّلْح ويختص بإزالة النِفار بين الناس، يقال منه: اصطلحوا وتصالحوا أي تصالح القوم بينهم[2] ويطلق على الاصطلاح في مطلق الاتفاق[3]. وكذا بمعنى الاصطلاح: ضد الفساد، وبين المعنيين تقارُبٌ دلالي فإصلاح الفساد بين القوم لا يتمّ إلا باتفاقهم[4].

---

(١) عبد العلي الودغيري: "**كلمة المصطلح بين الصواب والخطأ**". ٩-٢٠.

(٢) الإمام العلامة ابن منظور: **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. المجلد، ٣٨٤.

(٣) الشيخ إبراهيم الباجوري: **حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزي**.دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ط، د.س. ١٨.

(٤) محمود فهمي حجازي: **الأُسس اللغوية لعلم المصطلح**. مكتبة غريب، القاهرة- ج.م.ع، د.ط، د.س. ٧.

وأقدم من استخدم الفعل (اصطلح) في المجال العلمي هو بشر بن المعتمر في سياق حديثه عن بلاغة المتكلمين واختصاصهم ببعض الألفاظ التي لا يعرفها غيرهم حيث يقول: (ولأنّ كبار المتكلمين ورؤساء النظّارين كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء. وهم تخيّروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسمٌ،... ولذلك قالوا العرض والجوهر..)[١].

◈ كلمة (المصطلح) في اللغات الأوروبية:

يطلق على (المصطلح) في اللغات الأوروبية المختلفة كلمات تكاد تكون متفقة من حيث النطق والإملاء وهي كالآتي: -

(Term) في الانجليزية[٢] والهولندية والدنماركية والنرويجية والسويدية ولغة ويلز.

(Terminus) في الألمانية[٣].

و(Term) (Termine) في الإيطالية.

(Terme) في الفرنسية[٤].

(Termino) في الإسبانية.

(Termo) في البرتغالية.

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **البيان والتبيين**. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. الجزء الأول، ١٣٩. ضمّن فيه صحيفة لبشر بن المعتمر.

وانظر: سناني سناني: **في المعجمية والمصطلحية**. عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠١٢م. ١١.

(٢) Oxford university: Oxford Word power. Oxford university press, 1998, UK. page 772.

(٣) schregle, gotz: Deutsch-Arabisches Worterbuch.Macdonald & Evans LTD, London , 1977. page 1190.

(٤) Idriss, Dr. souhell: Dictionair Franguis-Arabe. Dar-al-adab ,Bairout-libon, page 1191.

(Termin) في الروسية والبلغارية والرومانية والسلوفينية والتشيكية البولندية.

(Termi) في الفنلندية.

وهذه الكلمات المشتركة في اللغات الأوروبية تجاوزت الإطار اللغوي القومي[١].

وفي معنى ودلالة هذه الكلمة اشتقاق مزدوج في اللغات الأوروبية، فثمة تأصيل يوناني وتأصيل لاتيني للكلمة مدار البحث:

ففي اللغة اليونانية كلمتان (Terma) و(Terman) ، دلّت الأولى في مجال الألعاب الرياضية على الهدف الذي تعدو إليه الخيل والعلامة التي توضع مدى رمية القرص وتدل كذلك على أعلى نقطة يصل إليها اللاعب. وهذه الدلالات تغيرتْ فأصبحت الكلمة تدلّ أيضاً على النهاية ماديةً كانت أو معنوية[٢].

وفي اللغة اللاتينية الكلمتان (Termeu) و(Terminus) ثم كلمة (termo) الدخيلة من اليونانية. تدل هذه الكلمات اللاتينية على الحجر الذى يميز حدود منطقة، وتدلُّ أيضاً على النهاية والطرف البعيد أو الهدف. وقد استخدمت كلمة (Terminus) على مدى عدة قرون بمعنى حدّ العقل، وهو استخدام مادي، وبمعنى الحدّ المنطقي وهو استخدام معنوي. وهكذا تحولت دلالة هذه الكلمات من الدلالة المادية في اللاتينية إلى الدلالة المعنوية الاصطلاحية[٣].

وقبل أنْ أبرحَ البحث في مجال دلالة الاستخدام لكلمة (المصطلح) في اللغات الأوروبية، عليّ أنْ أُقدِّمَ أَقدم تعريف أوروبي معتمد لهذه الكلمة وهو ما نصه «المصطلح كلمة لها في اللغة المتخصصة معنى محدد وصيغة محددة، وعندما يظهر في اللغة العادية يشعر المرء أنّ هذه الكلمة تنتمي إلى مجال محدود»[٤].

---

(١) محمود فهمي حجازي: **الأُسس اللغوية لعلم المصطلح**. ٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٠.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ١١.

ومن ثم فأفضل تعريف أوروبي للمصطلح هو التعريف التالي: -

«الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الإصطلاحية مفهومٌ مفرد أو عبارة مركّبة استقرّ معناها أو بالأحرى استخدامها وحدّد في وضوح، هو تعبير خاص ضيّق في دلالالته المتخصصة، وواضح إلى أقصى درجة ممكنة، وله ما يقابله في اللغات الأخرى ويرد دائماً في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد فيتحقق بذلك وضوحه الضروري» [(١)].

يوضح التعريف أهمية التحديد الدقيق لمعنى المصطلح وأنّ هذا التحديد ممكن في إطار وضع المصطلح بين مجموعة المصطلحات المكوّنة لنظام التسميات في داخل التخصص الواحد، وسيكون هذا مدار البحث في الفصول القادمة.

◈ المصطلح عند العلماء المسلمين القدامى:

تمتدّ جذور الاهتمام بـــ(الكلمات) و(الألفاظ) المصطلَح عليها عند قدامى العلماء، إلى اهتمام علماء اللغة بمسألة الفروق اللغوية، حيث لاحظ هؤلاء العلماء أنّ ألسنة الناس تستعمل عدداً غير قليل من المفردات المتقاربة المعاني باعتبارها متماثلة متشابهة ولها المعنى نفسه، فانتهوا إلى ذلك الخلط اللغوي وعَدُّوه من فساد اللغة فعملوا على إعادة تلك المفردات والألفاظ إلى معانيها الحقيقة[(٢)].

وبرز أثناء ذلك الاختلاف حول مفهوم الترادف وخاصة من حيث وجوده أو عدمه[(٣)]، كلّ ذلك كان له أثره الكبير في الاهتمام باللفظ ودلالاته الاصطلاحية وخاصة في مجال تحديد أطره الدلالية، بحيث نرى في هذه العملية سابقة مهمة في مجال الاهتمام بتحديد الأطر الدلالية للمصطلحات الذي تتبناها المجامع اللغوية في شتى دول العالم في

---

(١) محمود فهمي حجازي: **الأُسس اللغوية لعلم المصطلح**. ١١.

(٢) أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري: **الفروق اللغوية**. تحقيق: حمد باســـل عيـــون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م/١٤٢٤هـــ.

(٣) حاكم مالك لعيبي: **الترادف في اللغة**. منشورات وزارة الثقافة والإعـــلام، بغـــداد، ١٩٨٠م، د.ط، ١٩٥.

العصر الحديث وأنْ تصل تلك الجهود القديمة إلى مستوى التصريح بنشوء علم يختص بهذا المجال كما حدث في أوروبا.

حتى إذا وصلنا إلى الخصومة التاريخية التي كانت بين مدرستي اللغة - البصرية والكوفية- ، نعلم أن هذه الخصومة كان المصطلح أحد ركائزها، ولذا فالفرّاء مثلاً يخالف سيبويه والكسائي، وحتى ألقاب الإعراب وتسمية الحروف عند سيبويه، فالفرّاء لا يوافقه على تلك التسمية، ويسعى جاهداً إلى تبديل وتغيير المصطلحات البصرية بمصطلحات جديدة، تتضح فيها روح الكوفة، وتصبح ذات مدلول له سمة خاصة به[1].

وقد كان للدلالة العربية أثرها البارز في نشوء مسيرة طويلة من الدراسات حول الألفاظ والكلمات المصطلح عليها وكيفية تناولها في العلوم المختلفة باعتبار أنّ لكلّ علمٍ قاموسه الخاص من المصطلحات والكلمات، وهذه المسيرة الطويلة تنبّه إليها علماء أفاضل، فوضعوا جوامع أو معاجم لهذه المصطلحات، بعد ان تخطّت دلالات اللفظ مساراً محسوساً ثم مجرداً فاصطلاحاً، واقتصر الاصطلاح على عدة مجالات سابراً عدة قرون من العطاء الفكري والعلمي. واللافت أنّ جميع هذه الاصطلاحات تمّ على يد غير العرب بجلّه، ولكن هؤلاء بالرغم من كونهم ليسوا عرباً إلا أنهم ممن ضمّتهم الثقافة الإسلامية العربية، فبذلوا جهداً مميزاً جمّاعاً ابتداءً من القرن التاسع الهجري، ونخصّ بالذكر الجرجاني، والكفوي التركي، والتهانوي الهندي وغيرهم.

وهنا يجب الإشارة إلى أنّ «للاصطلاح خصائص لغوية تتميز بمقومات المفردات اللغوية العامة؛ لأنه جزء من اللغة بل هو لغة خاصة أو (لغة الخاصة) يسري على ألفاظه ومفرداته ما يسري على كلمات اللغة من قوانين وأحوال وتبدّلات، وهنا يرتكز عمل الاصطلاح على أنه استعمال خاص لمفردات اللغة ينقلها هذا الاستعمال من سياقها العام لأيّ سياق خاص ويجعل بعد ذلك للألفاظ والتعبيرات مدلولات جديدة تختلف، وبكيفية جوهرية في

---

(١) المختار أحمد ديره: **دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفرّاء**، دار قتيبة، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م. صفحة ٢١٢.

بعض الأحيان عن المدلولات الأصلية»[1].

وعلى أساس هذه الخصائص اللغوية للاصطلاح جرى الاهتمام الكبير بمسألة المفردات والكلمات العربية وغير العربية الدخيلة على اللسان العربي، «فالمصطلح مع كونه خرج من رحم الكلمة وبقي بينه وبينها حبل سري (المعنى اللغوي) إلا أنه اتخذ شخصية مستقلة عنها وأصبحت له خصائص تميزه عن اللفظ اللغوي العام»[2]، فجرى الاهتمام بتحديد مفاهيم مفردات عربية بحيث ينجلي فيه حدود الدلالة دون تداخل مع دلالات أخرى - مع التسليم بوجود ظلال دلالية لا يمكن الاستغناء عنها في مجال التعبيرات البلاغية أو الأدبية - وتبِع الاهتمام بالمفردة العربية قضايا نابعة من صلب هذه المفردات مثل قضية الترادف والاشتراك وغيرهما، أما مسألة الدخيل أو المنقول من المفردات في العربية فهي ليست من المشكلات الحديثة في الأمّة بل كان ميلادها مع ميلاد هذه الامة، ونشأتها، لتتقلّب بعد ذلك في أقدار وأطوار تاريخية، من حيث القوة والضعف، في دمج هذا الدخيل واستيعابه والهيمنة عليه[3].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الجهود التي بذلتْ في مجال علم المعاجم[4] بكل أنواعها

---

(١) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم الاصطلاح**. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء- المملكة المغربية، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٨م، ٧٦-٧٧.

(٢) سناني سناني: **في المعجمية والمصطلحية**. ١٧.

(٣) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية**. سلسلة (كتاب الأمة) عن وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة- قطر، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. ٧٥.

(٤) علم المعاجم: هو العلم الذي يتناول المعاجم بالدراسة فيبيّن نشأتها ومناهجها وأنواعها وطرق الإفادة منها وحسناتها وسيئاتها.. الخ انظر: أميل يعقوب وزميلاه: **قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية**. دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ٢٧٩. وسناني سناني: في المعجمية والمصطلحية. ٢٦. وفيه أن علم المعاجم هو علم "يقوم بدراسة المفردات باعتبارها وحدات معجمية لها كيانات معقدة مجردة؛ لأن لكل من هذه الوحدات وجهاً دلالياً يكونه تأليفه الصوتي وبنيته الصرفية، ومكوناً مدلولياً تكونه دلالته المعجمية أو المفهومية".

عند علمائنا القدامى، امتزج بمفهوم علم الاصطلاح إلى درجة يصعب معها التفريق بين العِلْمَين مثلما يصعب الفصل بين اللفظ ومعناه، وإذا علمنا أنّ العلمين يربطهما العموم والخصوص على اعتبار أنّ علم المعاجم أعمّ والاصطلاح أخصّ، أمكن القول بأنّ علم الاصطلاح إنْ هو إلا جزءٌ من علم المعاجم وأنّ هذا الأخير لا بد أنْ يكون أسبق من حيث النشأة والتطور وأنّ الأوّل لا بدّ أنْ يكون لاحقاً بحكم أنّه يتصل بازدهار العلوم ونضجها، وإذا تتبعنا التآليف المعجمية القديمة نرى آثاراً بارزة لمسألة الاصطلاح وتحديد المفهوم واللمسات التقعيدية للمصطلح الحادث ضمن مستجدات العصر(١).

ويتضح من استقراء تأريخ حركة التأليف والبحث التي استقطبت اهتمام كثير من العلماء والفضلاء الأجلاء والتي شاركت فيها أجيال وطبقات علماء الإسلام وعلى رأسهم طبقة القرّاء وصحابة الرسول عليه الصلاة والسلام، أنّ جهود هؤلاء العلماء كانت تصبّ في نهر واحد وهو البحث القرآني ومعالجة جوانبه المختلفة لذلك كانت محاولاتهم وتجاربهم العلمية عبارة عن جداول عني بعضها بالمأثور وركّز بعضها الآخر على التفسير اللغوي النحوي، والتفت تجارب وكتابات أخرى إلى النواحي البيانية والفنون التعبيرية في النص القرآني، وما يعنينا هنا هو أنّ كل هذه الكتابات من بحوث متخصصة ودراسات عامة غذت المصطلح العلمي عامة والإسلامي خاصة، بمفاهيم جديدة وأدوات علمية رصينة مستقاة في معظمها من المتن القرآني ومن أصول اللغة العربية ومستجدات ثقافة العصر(٢).

وهناك ثلاث طوائف كان لهم الدور البارز في إغناء المصطلح العلمي وتكوين علوم المعجمية والقاموسية والدلالية والمصطلحية: أ: - علماء الحديث. ب:- الأصوليون. ج:- الفلاسفة.

فعلماء الحديث أغنوا الاصطلاح العربي من خلال المصطلحات المستفيضة في دقة الوصف لنوعية الحديث وتحمله ودرجاته، والأصوليون اغنوه من خلال اهتمامهم بالنص القرآني وألفاظه...، والفلاسفة والمفكرون شاركوا أيضاً علماء اللغة ورواة الشعر ونقّادها

---

(١) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم الاصطلاح**. ٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦.

في إغناء المصطلح العلمي وساعدهم أيضاً استيعابهم لعلوم اللغة والدين واتصالهم وانتفاعهم بعلوم اليونان وفلسفة وعلم أرسطو، ولنا في مثال الفارابي مساهمة فلسفية وأدبية في إثراء المصطلح العلمي عامة والأدبي خاصة ومن ثمَّ فهو من روّاد علم المصطلح في اللغة العربية والدليل على ذلك هو الكتب التي وضعها وتحدث فيها عن الاصطلاحات من وجهة منطقية وفلسفية[1]، وكذا عند جابر بن حيان والكندي وإخوان الصفا... وأبي حيان التوحيدي وأبي حامد الغزالي وابن رشد وسيف الدين الآمدي، وهنا نذكر بالخصوص ابن سينا، فباستقراء مؤلفات ابن سينا تتضح جهوده الكبيرة في البناء التأسيسي للمصطلح العلمي وبخاصة في المجال الفلسفي والنفسي، ولا شكّ أنّ مؤلفات ابن سينا تحتاج إلى دراسة مستقلة تكشف عن رؤية الرجل، في صياغة المصطلحات وتحديد مفهوماتها[2].

وإذا كان الاصطلاح رديف اللغة وجزءاً منها، فإنّ ظهوره - في اللغة العربية- ظلّ محدوداً جداً وجزئياً في العصر الجاهلي لأسباب تعود إلى العاملين: الجغرافي والبشري خاصة؛ و لم يقيض له النماء والازدهار والاكتمال في العصور الإسلامية وخاصة العصر العباسية، عصور التدوين وتأسيس الثقافة العربية الإسلامية، نقول إنه ظل محدوداً جداً، وليس معدوماً؛ لأنه جزء من اللغة ومن ثم فهو قديم لقدمها، ثم لأنه يرتبط بحاجة الإنسان الجوهرية إلى معرفة الأشياء والظواهر وتسميتها[3]. وفي هذا الصدد لا بدّ من الاعتراف بأنّ علم المصطلحات علمٌ قديم تمتدّ جذوره في الثقافات القديمة، وهذا ما تثبته الثروة الضخمة من المصطلحات التي كانت تتجدد في كل عصر من العصور ويتكون مصطلحات جديدة تلائم التطور الفكري والحضاري والعلمي لكل عصر من هذه العصور[4].

---

(١) جعفر آل ياسين: **الفارابي في حدوده ورسومه**. عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. ٣٩.

(٢) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم الاصطلاح**، ٣٧.

(٣) المصدر نفسه: ٩.

(٤) المصدر نفسه: ١٤.

◈ المصطلح عند المحدَثِين:

إذا تجاوزنا تلك الثروة الضخمة من الكتابات اللغوية والدلاليّة والأصوليّة وغيرها من العلوم التي كانت تزخر بالكمّ الهائل من المصطلحات، ووصلنا إلى القرنين الأخيرين، نستشفّ إرهاصات لعلم جديد تحاول جمع تلك المصطلحات في موازين ومقاييس حدّد إطارها الجانب اللغوي والدلالي والعلمي لكل مصطلح، فأصبح المصطلح عصب كل علمٍ يراد فهمه، «فلا يمكن التحدّث عن علم معين بغير جهازه المصطلحي، حتى التي هي أبعد العلوم تجريداً وأوغلها في صياغة الرموز - شأن الرياضيات - تبينت حقيقة قيام المصطلح من العلم مقام الرمز من المعادلة، فإذا تحاشيت الرمز إنهار العلم ذاته»[1].

وهنا يجب الإشارة إلى أنّ هناك مجالان أساسيّان للبحث في المصطلحات العربية هما المصطلحات في التراث والمصطلحات في العصر الحديث، وكلا المجالَين له أهميته ومتطلباته وعلاقاته بالتخصّصات الأخرى في اللغات الشرقية والأوروبية، لكنّ المجال الثاني يبدو هو الألصق بنا في حياتنا اليومية، على أن المجال الأول هو الأساس الذي من المفروض أنْ تبنى عليه المصطلحية عندنا - نحن المسلمون- ، والأجدى بنا ونحن نتناول دراسة مصطلحية أن نتخصص في دراسة كلا المجالين على أساس التابع والمتبوع زمنياً في التكوين والاصطلاح عليه.

ويجب علينا الاعتراف بأن (علم المصطلح) كعلم مستقل بنفسه عن العلوم اللغوية والدلالية المنطقية الأخرى قد ظهر عند الأوروبيين أولاً، وذلك في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، على أنه لم يحدد مجاله العلمي بوضوح إلاّ في العقود الأخيرة، وجرى ذلك الأمر من الناحية التاريخية ونضج وتبلور بالأساس نتيجة التحول المنهجي الذي طرأ على طرح المسألة المصطلحية، انطلاقاً من تعويض المفهوم[2] القديم (قائمة المصطلحات) بمفهوم (نظام المصطلحات)[3]، ولنا أن نحدّد

---

(١) عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الاصطلاحية**، ٣٠.

(٢) المفهوم: تمثيل فكري بشيء ما (محسوس أو مجرد) أو لصنف من أشياء لها سمات مشتركة ويعبر عنه بمصطلح أو برمزٍ انظر: علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**، ٢١٣.

(٣) عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الاصطلاحية**، ٦٩.

تطور الإطار العلمي للممارسة المصطلحية في المراحل الآتية[1]:

- **المرحلة الأولى: النشاط الاصطلاحي:**

في هذه المرحلة كان تولّد الأنشطة الاصطلاحية عن الأنشطة العلمية والتقنية مجرد عملية لوضع المصطلحات[2] وحصرها، دون أن يكون لهذه العملية إطار علمي نظري عام ترتكز عليه أو منهج يوضح الوحدة العضوية للمشاكل المصطلحية التي تطرحها مختلف العلوم في تكوينها للخطاب المنظم لميادينها...، وكانت الممارسات العملية للمصطلح تخضع لمنطق الاستقلالية بالنسبة لكل علم من العلوم.

- **المرحلة الثانية: المصطلح وعلوم اللسان:**

فالتنظير[3] لمفاهيم هذا العلم الأساسية، سواء كانت مفاهيم وصفية أو تحليلية، تميّز أحياناً بالتردد وأحياناً أخرى بالضبابية والتشتت، نظراً للتداخل النظري الناتج عن علوم لسانية مجاورة كالمعجمية وعلوم الدلالة ونظريات الترجمة وعلم التوثيق... إلخ.

وهنا تعدّدت التصورات، فيعتبر بعض المعجميين العلم الجديد متفرِّعاً عن المعجمية، انطلاقاً من أن موضوعه (الوحدة المصطلحية) فرع من النظام اللغويّ المعجميّ ككل، وبعض المهتمين بالقضايا النظرية للمصطلح يعتبرون أن علم المصطلح موكول إليه اليوم أن

---

(١) المصدر نفسه: ٧٠.

(٢) وضع المصطلحات: نعني بوضع المصطلحات واعدادها جميع الفعاليات المتصلة بجمع المصطلحات وتحليلها وتنسيقها ومعرفة مرادفاتها وتعريفاتها باللغة ذاتها أو مقابلاتها بلغة أخرى. وكذلك جمع المفاهيم الخاصة بحقل معين من حقول المعرفة ودراسة العلاقة بين هذه المفاهيم، ثم وصف الاستعمال الموجود فعلاً للتعبير عن المفهوم بمصطلح ما أو تخصيص مصطلح معين للمفهوم الواحد.انظر: علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٣٣

(٣) التنظير: هو وضع النظريات (Theorization). انظر: المجمع العلمي، لجنة اللغة العربية: **ألفاظ حضارية**، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. ٦٧. وسمير سعيد حجازي: **معجم المصطلحات الحديثة في علم النفس والإجتماع ونظرية المعرفة**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. ١٨٠.

يساعد علم الدلالة على فحص إشكالات المعنى. ولعلّ الصعوبة الأولى تمثلتْ في التحديد العلمي لموضوع العلم نفسه، قبل تحديد منهجه أي في ضبط المفاهيم الوصفيّة الضرورية لتحديد مجال ممارسة علمية واعية بخصوصيتها وبأهدافها وحدودها.

➢ المرحلة الثالثة: التأسيس النظري والتخصص:

لقد جاء تطور علم المصطلح، كعلمٍ مستقلٍّ نسبيّاً عن علم الدلالة وعلم المعجميّة نتيجة أولى للتطور السريع لأنظمة المصطلحات العلمية والتقنية من ناحية، وللتداخل الحتميّ بين الأنظمة المصطلحية المختلفة، بتعدّد اللغات واختلاف الميادين العلمية من ناحية أخرى. من هنا نشأتْ قضية (احتكاك اللغات) المتعلقة بنقل المصطلحات.

إنّ هذه الوضعيّة تفرض على كلّ علمٍ من العلوم وضع المصطلح المقابل في اللغات الأخرى التي لم يشهد متكلموها نشأة الواقع الذي يترجم عنه ذلك المصطلح فنشأت من هنا صعوبة (النقل)؛ لأنّ لكلّ لغة بنيتها الخاصة وقوانينها الداخلية إذ تعبّر عن نظرة متكلميها وتصوراتهم لواقعهم الخاص. ونستطيع أنْ نقول استقراءً للمراحل السابقة إنّ الإرهاصات الأولى لعلم المصطلحات بدأتْ منذ العقدين الرابع والخامس من القرن العشرين في الثقافتين الروسية والألمانية، ليكتمل تأسيسه في الثقافة الغربية عموماً ويصبح علماً ذا طابع مؤسّسي مع بدايات العقد الثامن[1]، ومع هذه الجهود التأسيسية لهذا العلم المهم في الغرب[2] جرى في الثقافة العربية محاولات التأسيس لهذا العلم وهي مستمرة ومتعددة؛ لذلك ظهرت في عقود السبعينات والثمانينات والتسعينات عدة دراسات

---

(١) عبد السلام أرخصيص، **إشكالات علم المصطلحات في الثقافة العربية المعاصرة**، مجلة اللسان العربي، الرباط - المملكة المغربية، سنة ١٩٩٨، العدد ٤٦، ١٢٠.

(٢) الغَرْب: جاء في المعجم الوسيط ((الغَرْبُ: جهة غروب الشمس والغرب البلاد والواقعة فيه، وهي ما تقابل بلاد الشرق)).

انظر: علي بن إبراهيم النملة: **إشكالية المصطلح في الفكر العربي/الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**. بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م. ٩٤.

اصطلاحية تصدّتْ لدراسة مؤلفات بعينها أو لبحث حقبة تأريخية محدودة أو تحليل مجموعة قليلة من الاصطلاحات العلمية كالدينية أو الأدبية لا تتجاوز أربعة مصطلحات، أو تقتصر أحياناً على بحث واستقصاء مصطلح واحد كمصطلح الاستعارة، مثل كتاب:

المصطلحات الأربعة، أبو الأعلى المودودي، ومفاهيم قرآنية، د. محمد البهي، والمصطلحات الإسلامية وعلاقتها بالشعرالعربي، لعودة خليل أبو عودة، وكتب أخرى..

ومجموعة الموسوعات القيّمة لدار لبنان ناشرون، مثل (موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم) وموسوعة مصطلحات الموضوعات في (سفينة الراغب ودفينة المطالب) و(موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي والإسلامي) و(موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب) وموسوعات أخرى، هذا في الجانب التطبيقي.

أما في الجانب النظري كانت دراسات الدكتور علي القاسمي[1] وكتابات بعض الأساتذة المغاربة وبعض الدراسات المنصبة على المصطلح النقدي والبلاغي عند بعض الباحثين وبخاصة عند الدكتور الشاهد البوشيخي في المغرب وكذلك عند الدكتور أحمد مطلوب في العراق[2]، وتستمر الجهود العربية في هذا المجال وخاصة من قبل المجامع العلمية ومجامع اللغة العربية في المشرق العربي ومغربه، ويبقى أن نقول إنّ التأسيس لهذا العلم المهم لن يتحقق إلا عبر قراءة نقدية لتجربة الغرب في هذا المجال ممارسةً وتنظيراً- وليس استنساخاً للتجربة الغربية- إذ عبر هذه القراءة يواجه الباحث مجموعة إشكاليات نظرية وعملية يتوقف حلها على إنجاز عملية التأسيس[3].

---

(١) كدراسته القيمة: (مقدمة في علم المصطلح) التي نشرها دائرة الشؤون الثقافية والنشر في وزارة الثقافة العراقية.

(٢) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم الاصطلاح**، ٨٨. وانظر أيضاً: أحمد مطلوب: **في المصطلح النقدي**. منشورات المجمع العلمي، بغداد، د.ط، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

(٣) عملية التأسيس: عبارة عن إفادة معنى آخر لم يكن اصلاً قبله، فالتأسيس خير من التأكيد؛ لأن حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة. انظر: السيد الشريف أبو الحسن علي الجرجاني بن محمد: **التعريفات**. دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. ٥٤.

وخلال عملية التبادل المعرفي بين الشرق والغرب بدأ علم المصطلحات ينتقل إلى مجتمعات وأمم غير الغربية وبضمنها العالم العربي، وفي إطار هذا الإنتقال الذي عرفه علم المصطلحات في الغرب إلى العالم الإسلامي عامةً والعربي خاصة يطرح السؤال عن المحور الارتيادي (الاستراتيجي)[1] في اقتباس هذا العلم: هل نأخذه على حاله كما نما واكتمل بالغرب، ونطبقه على مجالات حياتنا وثقافتنا كما يطبقه الغرب؟ أو نخضعه لقراءة نقدية نفهمه في شرطه التاريخي ضمن الحضارة الغربية المعاصرة؟ قراءة لا تسمح فقط باقتباسه، وإنما تسمح أكثر من ذلك بتأسيسه في ثقافتنا المعاصرة تأسيساً يتجاوب مع المهام التي يمكن أن ينجزها علم المصطلحات في وعينا بكل من تراثنا وتراث الغرب ضمن الشرط التاريخي لكل منهما[2]، على أن يبقى الأولوية والأسبقيّة في هذا المجال لثروتنا العلمية الضخمة إذا جرى تعارض على أساس تأريخي وهذا محتمٌ لا ريب؛ لأنّ المنطلق الذي ينطلق منه هذا العرض هو خيار التأسيس، خيار الوعي بخصوصية التجربة الغربية في علم المصطلحات، وكذا الوعي بصعوبة الإشكالات التي تواجه أي محاولة لتأسيس علم المصطلحات في منظومتنا المعرفية المعاصرة.

◈ حول تعريف (المصطلح):

إذا أردنا تعريف علم المصطلح، يتبادر إلينا ثلاثة عناصر تعريفية مهمة يجب استخلاص معانيها وبيان الفرق بينها وهذه العناصر هي الكلمات: (المصطلح، والاصطلاح، المصطلحية).

فكما أشرنا سابقاً إلى كلمة (المصطلح) وتكوينها اللفظي وما قيل فيه، جرى تعريف علم (المصطلح) مرادفاً لكلمة الاصطلاح، أي بمعنى قيام كل من اللفظتين بمهامهما التصريفية، مع توافق تام مع معناهما المشترك إذا عُرِّفا كعلم مستقل، فعلى أساس تصريفي أصيل جرى

---

(١) الارتيادي (الاستراتيجي) strategie:- الإستراتيجي كلمة يونانية تعني قائد الجيش، أو فن قيادة الجيش. كان استبدال كلمة الاستراتيجي بكلمة الارتيادي اقتراحاً من مجلة البيان في تقريرها السنوي.

(٢) عبد السلام أرخصيص: **إشكالات تأسيس علم المصطلحات في الثقافة العربية المعاصرة**. مجلة اللسان العربي، الرباط - المملكة المغربية، سنة ١٩٩٨، العدد ٤٦، ١٢٠ -١٢٧.

تعريف (المصطلح) على أنه: «كل وحدة (لغوية) دالة مؤلفة من كلمة (مصطلح بسيط) أو من كلمات متعددة (مصطلح مركب) وتسمى مفهوماً محدداً بشكل وحيد الوجهة داخل ميدان ما. وغالباً ما يدعى بالوحدة المصطلحية في أبحاث علم المصطلح»[1].

أما إذا جرى إضافة كلمة (علم) إليها فأصبحت (علم المصطلح)، جاء التعريف المركب هذا على النحو التالي:» العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها» [2].

وقد وصف أيضاً بتعريف تأثيلي كالآتي: «هو تنظيري في الأساس، تطبيقي في الاستثمار لا يمكن الذهاب فيه إلا بحسب تصوّر مبدئي لجملة من القضايا الدلالية والتكوينية في الظاهرة اللغوية» [3].

وعلى هذا الأساس، إنّ الذي يختصّ مهمته في دراسة المفاهيم الخاصة بميادين معينة وبتسمياتها هو المصطلحي وهو أيضاً يهتم بمختلف وجوه نشاطه: النظرية والمنهجية[4].

على أننا هنا يجب أن نشير إلى (المصطلحية) على أنها «علم يعني بحصر كشوف الاصطلاحات بحسب كل فرع معرفي فهو لذلك علم تصنيفي تقريري يعتمد الوصف والإحصاء مع سعي إلى التحليل التأريخي»[5]، فعلى هذا الأساس، فالمصطلحية علم مشترك بين علم اللغة والمنطق والوجود والأعلاميات والموضوعات المتخصصة وعلم المعرفة والتصنيف. وهنا يجب الإشارة إلى أن لفظة (المصطلحية) شَابَهَا شيءٌ من التداخل المفهوميّ

---

(١) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٢١٥.

(٢) المصدر نفسه، ١٧. وانظر: أميل يعقوب وزميلاه: **قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية**. ٢٧٩. ومحمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث**. ٥٨.

(٣) عبد السلام المسدي: **قاموس اللسانيات/ مع مقدمة في علم المصطلح**. الدار العربية للكتاب، تونس، د.ط، ١٩٨٤م. ٢٢.

(٤) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٢٢٠.

(٥) عبد السلام المسدي: **قاموس اللسانيات**. ٢٢. وانظر: علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح** ٢١٧.

عند من يطلقه في المشرق العربي وعند الآخرين في المغرب العربي[1]، فالمصطلحية لها علاقة ترادفيّة مع علم المصطلح فعندما نطلق المصطلحية فالمقصود بها علم المصطلح عند المشارقة ونرى ذلك عندما يحدد أحد أعلام علم المصطلح في المشرق العربي الجوانب التي تناولها المصطلحية فيشير إلى ثلاثٍ منها هي:

١) إنها تبحث في العلاقات بين المفاهيم المتداخلة (الجنس- النوع، والكل- الجزء) والتي تمثّل في صورة وأنظمة المفاهيم التي تشكل الأساس في وضع المصطلحات المصنفة التي تعبّر عنها في علم من العلوم.

٢) تبحث المصطلحية في المصطلحات اللغوية، والعلاقات القائمة بينها، ووسائل وصفها، وأنظمة تمثيلها في بُنية علم من العلوم.

٣) تبحث المصطلحية في الطرق العامة المؤدّية إلى خلق العلمية والتقنية بصرف النظر عن التطبيقات العملية في لغة طبيعية بذاتها.

وهذه الجوانب لا يخفى أنها هي الجوانب نفسها التي يتكلم عنها علم المصطلح (كما يعرف عند المشارقة).

أما المغاربة فقد كان لهم تحديدات مهمة في هذا المجال من خلال إيجاد محدِّدات للتفريق بين الأمرين، وعن هذا يقول الدكتور عبدالسلام المسدي: «إن علم المصطلح-

---

(١) يبدو أنّ ضعف الصلة بين جامعات المشرق والمغرب العربي كانت سبباً في عدم الإفادة الجادة من بحوثهم ودراساتهم، فاستقلّ كل منهم بما لديه من أفكار وبحوث في هذا المجال، وأدى هذا الموقف إلى محاولة إيجاد مصطلحات جديدة يختلف مع الذي موجود عند المشارقة وبالعكس مثل: مصطلح (اللسانيات) عند المغاربة بدل المصطلح (علم اللغة) الرائجة في العراق ومصر وكذا في تحديدات وتعريفات بعض المصطلحات، فمنهم من التزم بالترادف في المتشابك دلالياً في المصطلحات، ومن قام بتجريدات وتعريف بين تلك المصطلحات المتداخلة وهكذا. انظر: محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، ٢٢٣. وإبراهيم السامرائي: **العربية تواجه العصر**. سلسلة الموسوعة الصغيرة التي تصدرها دار الجاحظ للنشر، د.ط، ١٩٨٢م، ٥.

على ما نقدره- ينتسب سلالياً إلى علوم التأثيل فالقاموسية فالمعجمية، ولكنه فرع جنيني عن علم الدلالة وتوأم لاحق للمصطلحية بحيث يقوم منها مقام المنظِّر الأصولي الضابط لقواعد النشأة والصيرورة. فبين علم المصطلح ومصطلحية العلم فرق ما بين المعجمية والقاموسية، من كل زوجين جنيس لبعض الزوج الآخر فكأنما نضع المصطلح ثم نبتكر علم وضع المصطلح، مثلما نضع القاموس ثم نبتكر علم وضع القاموس والإنسان منذ القدم تعلم اللغة قبل أن يضع للغة علماً»[1].

وهنا نلاحظ تقارب المفاهيم في تعريف كل من (علم المصطلح، والمصطلحية) ويبدو أنّ ضرورة التخصص والرغبة في استيعاب المعارف استيعاباً جديداً وعميقاً سواء من حيث المناهج النظرية أو من حيث التطبيق العلمي، دعتا إلى التمييز بين علوم متقاربة تنتمي إلى حقلٍ معرفي واحد وإلى تخصُّصٍ ضيّق فعمد الباحثون والعلماء إلى التفريق بين علم المصطلح مثلاً، وبين المصطلحية[2].

أما بالنسبة إلى كلمة (الاصطلاح) فيبدو أنّها تخصّصت مع تكوّن الحضارة الإسلامية لتعني الكلمات المتفق على استخدامها بين أصحاب التخصص الواحد للتعبير عن المفاهيم العلمية لذلك التخصص[3]. وهذا ما ذهب إليه التهانوي نفسه في كشافه فقال عن الاصطلاح: «هو العرف الخاص، وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الأول لمناسبة بينهما، كالعموم والخصوص، أو لمشاركتهما في أمرٍ أو مشابهتهما في وصف أوغيرها»[4].

غير أننا يجب أنْ نشير إلى أنّ الألفاظ (المصطلح، الاصطلاح، المصطلحية،...) لم تستعمل عند بعض من العلماء قديماً وحتى المحدثين إلا بصورة مرادفة لكلمات أخرى مثل

---

(١) عبد السلام المسدي: **قاموس اللسانيات**، ٢٢.

(٢) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم المصطلح**. ١٤ و٨٠.

(٣) محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، ٨.

(٤) محمد بن علي التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، الجزء الأول. ٢١٢.

(الكلمات، الألفاظ) فسمّوا مثلاً المصطلحات الإسلامية بـــ(الكلمات الإسلامية) أو (أسماء إسلامية)[1].

◈ نسب علم المصطلح ضمن العلوم عامة:

ينتسب علم المصطلح ضمن فروع علم اللغة، وبالتحديد ضمن علم اللغة التطبيقي[2]، ولهذا تختلف المنطلقات الأساسية لعلم المصطلح للبحوث اللغوية الأساسية، ولكنهما تتفق مع الأهداف اللغوية التطبيقية، وهذا لا يمنع من وجود علاقات قوية بين هذا العلم وعلوم أخرى سواء في إطار البحوث اللغوية كعلم الدلالة مثلاً، أو في إطار علوم إنسانية أخرى كعلم السياسة أو الاجتماع مثلاً، أو حتى العلوم الطبيعية التجريبية كعلوم الهندسة والكيمياء وغيرها[3].

وعلى هذا الأساس فإنّ «علم المصطلح هو علم المصطلحات العلمية أيضاً ومن البدهي أن تكون له علاقة بالعلوم الأخرى، وإن علاقة علم الاصطلاح بعلوم اللغة بصفة عامة، وعلوم اللسان بصفة خاصة علاقة عضوية قائمة وثابتة، وذلك بصرف النظر عن المناهج والتعريفات التي يصدر عنها العلماء والباحثون في فهم ودراسة اللغة واللسان العربي حصراً»[4].

---

(١) محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ٨.
ويبدو أن علة ذلك تكمن في أن محور الكلمات الإسلامية وأصولها مستقاة بصورة مباشرة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وفي حقهما لايتناسب القول بالإصطلاح بمعناه الإتفاق على وضع المصطلحات؛ لأن واضعها أصلاً هو الشارع وحده.

(٢) علم اللغة التطبيقي: هو ميدان تلتقي فيه علوم مختلفة حين تتصدى لمعالجة اللغة الإنسانية، أو هو علم ذو أنظمة علمية متعددة يستثمر نتائجها في تحديد (المشكلات) اللغوية، وفي وضع الحلول لها.
انظر: عبده الراجحي: **علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية**. دار المعرفة الجامعة، اسكندرية، د.ط، ١٩٩٥م. ١٢.

(٣) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٢٤.

(٤) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم المصطلح**: ١٣.

◈ خصائص علم المصطلح:

مما سبق بحثه نستطيع أنْ نحدِّدَ الخصائص المميّزة لهذا العلم وهي[1]:

١- ينطلق العمل في علم المصطلح من المفاهيم بعد تحديدها تحديداً دقيقاً، ولهذا فهو لا يصدر عن المصطلحات نفسها بوصفها واقعاً لغوياً، ولكنه يصدر عن المفاهيم المحددة محاولاً إيجاد المصطلحات الدقيقة الدالة عليها. ويتطلب هذا العمل أن يحدد المفهوم الواحد بشكل دقيق يميّزه عن المفاهيم الأخرى المماثلة له.

٢- يقتصر علم المصطلح على بحث المفردات، وهو يركز على المصطلحات الدالة على مفاهيم، والتي تفيد في التعبير عن هذه المفاهيم.

٣- علم المصطلح ذو منطلق تزامني، ومعنى هذا أنه لا يبحث تأريخ كل مفهوم أو مصطلح، بل يبحث الحالة المعاصرة لنظم المفاهيم ويحدد علاقاتها القائمة ويبحث لها عن مصطلحات دالة متميزة[2].

٤- تتكون المصطلحات عن طريق الاتفاق، فلا يهدف علم المصطلح إلى وصف الواقع فحسب، ومن هذا الجانب فهو ليس مجرد دراسة لغوية تسجيلية بل يحاول تكوين المصطلحات في إطار الإتفاق عليها.

٥- يتجاوز علم المصطلح الوصفية إلى المعيارية.

٦- علم المصطلح جزء من التنمية اللغوية. فإنّ علم المصطلح من شأنه أنْ يحاول إيجاد الوسائل للوصول باللغات الوطنية الكبرى إلى مستوى التعبير الكامل عن حضارة العصر وعلومه.

---

(١) محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ٢٤.

(٢) وهذا ينطبق أيضاً طريقة عمل المعجم "فالمعجم، أي معجم، يجب أن يكون تزامنياً وصفياً، وليس معيارياً تاريخياً، يضم ما يستخدمه الناس فعلاً، وليس ما ينبغي أو يجب عليهم استخدامه" انظر: محمد البطل: **مدخل إلى علم المعاجم**. مكتبة لبنان ناشرون/ الشركة المصرية العالمية للنشر، الاسكندرية، ط١، ٢٠١٠م. ٤٢.

٧- يهتم علم المصطلح بالكلمة المكتوبة ولها عنده المكانة الأولى، وفي حين أن البحث اللغوي ينطلق أساساً من الصيغة المنطوقة، ولكن علم المصطلح يجعل المصطلحات في شكلها المكتوب مجالاً لعمله.

٨- يقوم علم المصطلح بتحديد قيمة مكونات المصطلح المفهومية ومقايستها بالواقع صاحب الحاجة.

٩- علم المصطلح ذو أفقٍ عالمي، يتطلب التوحيد المعياري للمصطلحات أسساً ونظرية عامة.

١٠- يتطلب علم المصطلح أن تعرض المصطلحات في مجالات محددة بعيدة عن ضبابية التعبير وغموض انتماء مفهومه للحقل الدلالي المقصود.

١١- علم المصطلح له علاقات بالعلوم الأخرى[١]. باعتباره مُنشأ قوالب مفاهيم هذه العلوم.

◈ وظائف المصطلح:

إنّ أهمية المصطلح تكمن في تعدد وظائفه التي يتقاطع فيها اللغوي والمعرفي والقيمي والمنهجي والإجرائي، وهذه الوظائف محددة في:

١- من الناحية اللغوية: جسر واصل بين اللغات الإنسانية. بحيث يفترق عن الكلمة في اللغة العامة التي عمادها السياق الاجتماعي أو اللغوي الذي يحدد معناها، والمصطلح في اللغة الخاصة الذي عماده النظام التصوري أو المفهوم الذي هو عضو فيه[٢].

٢- من الناحية المعرفية والفكرية: ذو وظيفة إحالية تصنيفية، وهو نظام إبلاغي، وقناة للاتصال بين مجالات العلوم البشرية، وأداة لإبلاغ العلم، وأداة ضبط للمعرفة وتوحيد للفكر.

٣- من الناحية القيمية: إسناد أحكام أو قيم إلى الأشياء المسماة.

---

(١) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٢٤. ومحمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ٢٤.

(٢) سناني سناني: **في المعجمية والمصطلحية**. ١٧.

٤- من الناحية المنهجية والإجرائية: سور منيع يحول دون اختلاط ما يضم في داخله بما هو واقع في خارجه[١].

وعلى ضوء المعطيات السابقة نستطيع أن نقول إنّ «المصطلح كائن لغوي متميز، مستقل ذاتياً، له مكانته الخاصة في المنظومة الثقافية، إذ بفضله يتم تعميم وتجريد ظاهرة أو حالة أو إشكالية علمية أو ثقافية تجريداً ذهنياً وتخزينها فيه بحيث تتداعى المعارف المشحونة فيه بمجرد التلفظ به»[٢]، وعلى هذا فإنّ ميلاد المصطلح مرتبط بنمو العلوم؛ لذلك كانت المصطلحات هي خلاصة ما توصل إليه البحث العلمي في كل عصر ومصر[٣].

◈ المصطلحات الوافدة:

يراد بالمصطلح الوافد: كل ألفاظ العلوم التي انتقلت في العصر الحاضر إلينا من غير ثقافتنا. وبما أنّ الغرب في هذا العصر هو الأعلى، فقد غمر مصطلحه تلقائياً الأراضي المنخفضة عنه كلها، فاكتسح مصطلحه مصطلح العلوم المادية كلها أو كاد، وغلب على مصطلح العلوم الإنسانية كلها أو كاد، ولم يكد يسلم من طوفانه، لانخفاضه وارتفاعها، إلا مصطلحات العلوم الشرعية[٤].

وعلى هذا الأساس فنحن بحاجة إلى الاستقامة في المصطلح الوافد لفظاً ومفهوماً، والمقصود بالاستقامة هو انسجام المصطلح الوافد لفظاً ومفهوماً مع طبيعة مفاهيم الثقافة وألفاظها التي يفد عليها؛ فتعرفه ولا تنكره، وتقبله ولا ترفضه، وينفعها ولا يضرها، ويقوي ذاتها ولا يحطمها، وتحتاج إليه ولا يكون لغواً فيها[٥].

---

(١) محمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث**. ٦٦.

(٢) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. دار الكتاب الثقافي، إربد، د.ط، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م. ١١.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) الشاهد البوشيخي: **دراسات مصطلحية**. دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م. ٢٣٠.

(٥) المصدر السابق نفسه.

واستقامة مفهوم المصطلح الوافد تعني جعل مفهومه منسجماً مع مفاهيم رؤية الأمة، وخصوصية، وثقافة الأمة:

- إما بترجمة مفهومه، إن صحّ التعبير، أي تفريغه من مضمونه غير المقبول وتعويضه بمضمون مقبول.

- وإما بأسلمته، بالمعنى الخاص للأسلمة، أي إدخال التعديلات اللازمة عليه بالتنقيح والتصحيح حتى يصير مقبولاً مستساغاً، لا يتنافر مع الرؤية، ولا يتنافى مع الخصوصية الثقافية للأمة[١].

➢ ثانياً: تعريف الفكر الإسلامي:

ماهية الفكر أولاً:

جاء في اللسان: الفِكر: إعمال الخاطر في الشيء[٢]، وفي القاموس: الفِكر: بالكسر والفتح إعمال النظر في الشيء[٣]، وجاء في الوسيط: الفكر إعمال العقل في العلوم للوصول إلى معرفة مجهول[٤].

وقد كان للعلماء قديماً جولات مهمة في تحديد الدقيق لهذه الكلمة وسبروا أغوارها مبينين حدودها وتحديد أطرها الإنسانية العقلية بحيث فرَّقوا بينها وبين ما قد يفهم من الكلمات أنها مرادفاتها كالنظر والخاطر والذهن وغيرها من الفعاليات العقلية الإنسانية.

وتكاد تكون تعاريفهم لهذه واحدة، لكن على حسب رشاقة التعريف أوالتفصيل فيه، فمنها المختصرة نحو: «الفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول»[٥]. أو «الفكر:

---

(١) الشاهد البوشيخي: **دراسات مصطلحية**. ٢٣١.

(٢) الإمام العلامة ابن منظور: **لسان العرب**. المجلد العاشر، ٣٠٧.

(٣) مجدالدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م. الجزء الثاني، ١٥٩.

(٤) مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**. دار الدعوة، إستانبول، د.ط، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م. الجزء الثاني، ٦٩٨.

(٥) علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الشريف الجرجاني: **كتاب التعريفات**. صفحة ١٧٠.

حركة النفس نحو المبادئ والرجوع عنها إلى المطالب»[1]. أو «الفكر: تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني ويقال الفكر ترتيب أمور في الذهن يتوصل بها إلى مطلوب يكون علماً أو ظناً»[2].

والتعاريف المفصّلة تكاد تكون متفقة على أن «الفكر: هو إمعان النظر في الشيء مع احتوائه على معانٍ ثلاث هي: -

١) حركة نفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب أولاً ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات.

٢) الحركة من المطالب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب.

٣) الحركة الأولى وهي ربما انقطعت وربما عادت ولحقت للحركة الثانية وهذا هو الفكر الذي تقابله الضرورة»[3].

أما تعريف (الفكر) حديثاً، فلم يكن بعيداً عن تعريف القدامى إلا بمقدار التطور الفكري الحاصل، فبالنسبة للتعريف المنطلق من أسسٍ إسلامية لم تبتعد عن ما قدمه العلماء من تعريف للفكر لكن راعوا فيه موائمة التعريف للغة العصر، فعرّفوه على أنه: «اسم لعملية تردّد القوى العقلية في الإنسان، سواء كان قلباً أو روحاً أو ذهناً بالنظر والتدبّر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء»[4]، أو عرّف على أنه: «إعمال العقل في المعلوم، من أجل الوصول إلى معرفة أمرٍ

---

(١) أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي الحسيني: **الكليات/معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩١م. ٦٩٧.

(٢) أحمد بن محمد بن علي الفيوم: **المصباح المنير**. مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، ١٩٨٧م. ١٨٢٠.

(٣) محمد بن علي التهانوي: **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. الجزء الثاني، ١٢٨٤. وانظر كذلك: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري: **دستور العلماء أوجامع العلوم في اصطلاحات الفنون**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. المجلد الثالث، ٣١.

(٤) طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية المعاصرة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المحاضرات (١)، فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م. ١٥.

مجهولٍ دقيق غالباً»[1].

وبالنسبة إلى تعاريف غير ملتزمة بأسس إسلامية لم تكن بعيدة أيضاً عن الآنفة الذكر مع ملاحظة (السمات العقدية) للمعرّف وأخذها بنظر الاعتبار، ومنها أن الفكر: نشاط عضوي في المخ والجهاز العصبي المركزي يتخطى هذه الحدود الفزيولوجية ويصبح على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع عامة، قدرة على الكشف والتعميم والتجربة والتأثير والتغيير[2].

ومن مجموع ما أشرنا إليه نستطيع أن نقول إنها جميعاً تكاد تبرز جانب الانتقال من المعلوم إلى المجهول كأبرز سمة في الفكر؛ لكن الفكر ليس فقط عملية انتقال من المعلوم إلى المجهول! أو هو مجرد استدلال، والاستدلال جزء من الفكر فقط. بل إنّ الفكر عملية ترتيب مثل هذا الانتقال التي تتم بالإستقراء والاستنتاج والقياس وإلى آخره من آليات التفكير الإنساني[3].

◈ تعريف الفكر الإسلامي:

إنّ ما وصلنا إليه في تعريف الفكر يبرز لدينا أثر ترتيب المعلوم والمجهول في الحركة الفكرية في إضفاء نوعية معينة من التفكير، فالمعلوم موجود والمجهول موجود، لكن التلاقي والإنتقال من حالة إلى حالة يحكمها هذا الترتيب الذي وصف به الفكر خروجاً من معاني الاستدلال والنظر والتدبر وغيرها من الفعاليات العقلية الإنسانية، وهنا وفي معنى الترتيب يحتكم الانسان إلى ما يؤمن به من منهجية أو مذهبية والتي تحدد له رؤية كاملة للكون والحياة، ومع تعدد المنهجيات، فالمنهجية الربانية تعلو ولا يعلى عليها، وما الصراعات

---

(١) قطب مصطفى سانو: **معجم مصطلحات أصول الفقه**. دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، إعادة ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٠م. ٣٢٤ وانظر: محمد محمد داود: **جدلية اللغة والفكر**. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م. ٢١.

(٢) عبد الوهاب الكيالي: **موسوعة السياسية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٥م. الجزء الرابع، ٥٦٤.

(٣) هاني يحي نصري: **الفكر والوعي بين الجهل والوهم والحرية**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. ١٧.

الفكرية التي نعايشها في حياتنا اليومية إلا نتيجة الانقسام حول منهجية التفكير، أو بالأحرى حول المنهجية في كيفية الترتيب للانتقال من المعلوم إلى المجهول، ولهذا نرى انتساب المنهجيات إلى الفكر على أساسٍ نظري بما يؤدي لاحقاً إلى التطبيق فرضية، وهنا جاءنا مصطلح (الفكر الإسلامي) ويعني فيما يعنيه: «كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله (ﷺ) إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبِّر عن اجتهادات العقل الإنساني في تفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدةً وشريعةً وسلوكاً»[1].

أو بعبارة أخرى هو الالتزام بالغايات والمقاصد والقيم الإسلامية، المستمدة من مصدر الوحي والرسالة الربانية[2]، بحيث تقدم المنهجية الفكرية الإسلامية معرفةً ورؤية وعطاءً حياً منظماً متكاملاً مثمراً يشمل مجالات الحياة والنفس في التربية والسياسية والإجتماع والإقتصاد والإدارة والإعلام، والفنون والعمارة والعلوم والطبيعية وسواها من العلوم والمجالات التي يتفتق عنها الذهن الإنساني وتستدعيها الحاجة الحياتية[3]. وهذا الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام نفسه، من حيث هو وحيٌ إلهي ثابت في مصدريه المعصومين (القرآن والسنة الصحيحة)؛ ولذلك فإنّ ذلك الفكر ليس له عصمة[4] الإسلام نفسه، ويجب ألاّ يُخلط به؛ لأنّ خلطه به يؤدي إلى إقحام الفكر البشري في الوحي الإلهي[5].

---

(١) عبد الحميد: د. محسن: **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**. مكتبة دار الأنبار، الرمادي - العراق، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م. ٧.

(٢) عبد الحميد أحمد ابو سليمان: **أزمة العقل المسلم**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م. ١٥٨.

(٣) عبد الحميد أحمد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ٢٢٢.

(٤) العصمة: ترد بمعنيين: ١ - الحفظ من الوقوع من المعصية: وهذا بالنسبة للأنبياء ولاتجب العصمة بهذا المعنى لأحد من خلق الله غير الأنبياء. ٢ - حفظ الشيء من أن يُنالَ بسوءٍ: كعصمة الأنفس والأعراض والأموال... انظر: أ.د محمد روّاس قلعة جي: **الموسوعة الفقهية الميسرة**، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. المجلد الثاني، ١٤٠١.

(٥) محسن عبد الحميد: **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**. ٧.

◈ اتجاهات تطور الفكر الإسلامي:

يتمتع الفكر الإسلامي عبر مراحله التأريخية موازات ثلاثة اتجاهات في التطور الفكري وهي:

١- اتجاه العقيدة: - هذا الإتجاه بدأ منذ مبعث الرسول (ﷺ) وتطور عبر عرض العقيدة الإسلامية وأبرز سماته على مجتمع الجزيرة العربية، وكذا يشمل التفكير العقدي والفلسفي عند الخوارج.

والمعتزلة والأشاعرة وعند الغزالي وابن تيمية وغيرهم[١]. باعتبار كل ماسبق أبرز تجليات الجدال العقدي بين المسلمين.

٢- اتجاه الفقه والأصول: - يشمل الفكر الاجتهادي في حياة الرسول (ﷺ) وما كان عليه الصحابة من فكرٍ متميّز، ويشهد على ذلك الأحاديث في مجلس الرسول (ﷺ) عن أمور فقهية واستنباطية، وكذا العصور التي تلتْ وفاة الرسول (ﷺ) والتي شهدت نشوء المذاهب الفقهية واستنباطات داخل المذهب نفسه وخارجه، ودور فكر المسلم الاجتهادي وتواصله الفكري مع واقعه المتجدد[٢].

٣- اتجاه التصوف[٣]: - ويمثّل هذا الإتجاه بدايةً الزهّاد والفقراء من الصحابة أيام الرسول (ﷺ) فأهل الصُّفة، ثم أهل الزهد بعد وفاة الرسول (ﷺ)، ثم نشوء ما يعرف بعلم التصوّف وأبرز النشاطات الفكرية فيه من خلال تأطير علاقة العبد بربه، وما تخلّله

---

(١) المصدر السابق نفسه، ٢٠.

(٢) محسن عبد الحميد: **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**، ٣٤.

(٣) التصوف مذهب روحي معروف بين بعض الشعوب ذات الحضارات القديمة، وهذه اللفظة مختلف فيها، فقيل إنها من الصفاء أي صفاء القلب، وقيل إنه مشتق من الصوف الذي كان يلبسه الصوفية، عرف التصوف بداية بمعنى الزهد والفقر والإنقطاع إلى الله والإلتزام بأحكام الدين، ولكن لم يلبث أن تطور مدلول هذا اللفظ فأصبح يعني طوائف معينة لها معتقداتها وطقوسها. انظر: محمد بن علي التهانوي: **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. الجزء الثاني، ٤٥٦. وصديق بن حسن القنوجي: **أبجد العلوم** ٣٢٣. وأحمد عطية الله: **القاموس الإسلامي**. الجزء الأول، ٤٧٠.

من مناقشات حول عبارات أو شطحات بين العلماء، مما أفرز نوعية متميّزة من الأفكار[1].

ونتج عن هذه الإتجاهات قمم فكرية جاوزت الإطار الجغرافي الإسلامي لكي تكون لها أثرها البارز على غير المسلمين في أوروبا، مثلما أحدثه ابن خلدون مثلاً في أوروبا من صيحة قوية في مجال علم الإجتماع والتاريخ، وكذا ابن رشد وآراء الغزالي وابن تيمية وابن سينا والفارابي وغيرهم تعددتْ منهجيّاتهم واتجاهاتهم الفكرية، فمنهم من اعتمد على أسس أصيلة من القرآن والسنة دون أن يتناول آثار غير المسلمين، ومنهم من ابتعد قليلاً عن الإطار الإسلامي لشغفه بالثقافات الأجنبية وهكذا.

◈ التجديد في الفكر الإسلامي:

إنّ التطور الإجتماعي والعلمي والثقافي في المجتمعات الإسلامية، تطلب من الفكر الإسلامي أنْ يجاري هذا التطور بحيث يستطيع أن يردّ على أسئلة تنشأ بتطور العلوم المختلفة فكان التجديد يتسم باتجاهات متعددة كل يخصص تجديده باتجاه ويؤطّر فيه.

واتسم هذا التجديد بتواصله عبر العصور وبرز المجددون أمثال أبوحنيفة والشافعي والغزالي وابن تيمية، حتى إذا وصلنا إلى القرنين الأخيرين، نستشفُّ هذا التجديد عند علماء كان لهم الدور الأبرز في عرض الإسلام من خلال فكر يفهم العصر ويتكلم بلغته لا بلغة عصور منصرمة دون أن يفقد من الإسلام أية جزئية مهما كانت صغيرة[2]، وتميّز هذا التجديد بأبرز اتجاهاته ومنها:

١) التجديد في العقيدة: من خلال إبراز حقيقة الإيمان في الإسلام ونبذ البدع والأهواء، وكان للإمام محمد بن عبدالوهاب ومن أتى بعده أبرز الأثر في إفهام المسلمين حقيقة التوحيد وما يترتب عليه[3].

---

(١) محسن عبد الحميد: **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**، ٤٠.

(٢) المصدر السابق، ٦٣.

(٣) المصدر السابق، ٦٧.

٢) التجديد الشامل: من خلال عرض الإسلام عقيدةً وشريعةً وسلوكاً بلغة معاصرة، وبرز هنا دور الشيخ جمال الدين الافغاني وتلميذه محمد عبده.

٣) تجديد الذات: من خلال تواصل الاتجاه الصوفي القديم مع الاتجاه التجديدي في ذات الإنسان علاقته مع ربه، وقد كان لمحمد إقبال الدور الأبرز في هذا المجال[١].

٤) تجديد علم الكلام[٢]: مع التواصل مع علم الكلام القديم مع إبراز سمة المعاصرة في نوعية هذا التجديد بحيث يتمّ تناول أهم القضايا المطروحة للبحث في عصر التجديد بأسلوب المتمكّن في القضايا الفكرية العقلية.

ورغم أنّ هذه الإتجاهات نشأتْ في المشرق الإسلامي، إلا أن صداها ما لبث أنْ وصل إلى المغرب الإسلامي بقوة كبيرة، فكان التجديد في المغرب متأثراً بشكل مباشر بالحركة السلفية بقيادة محمد بن عبدالوهاب، وكذلك بمنهج جمال الدين الأفغاني. فكان قادة التجديد الإسلامي في المغرب العربي أمثال: محمد بن علي السنوسي والشيخ الطاهر ابن عاشور والشيخ عبد الحميد بن باديس وغيرهم[٣].

➢ ثالثاً: تعريف المجتمع الإسلامي:

استكمالاً لتعريف عناصر البحث الأساسية، آثرنا أيضاً أن نعرف (المجتمع الإسلامي)، لكن قبل تعريف المجتمع الإسلامي، علينا أنْ نعرف معنى كلمة (المجتمع)، فهذه الكلمة مبدوءة بميمٍ مضمومة ومفتوحة ما قبل الآخر ومشتقة من الفعل الخماسي (اجتمع)، وهذه الصياغة يصدق على اسم المفعول والمصدر الميمي واسم الزمان أو المكان في اللغة العربية، ويبدو أنّ المقصود أكثر هو اسم الزمان والمكان دلالة على اجتماع في مكان وزمان محددين لأفرادٍ معينين. وقد ذهب المجمع العلمي العراقي إلى تعريف المجتمع في معجم الألفاظ الحضارية إلى أنه: هو جمهور الناس الذي يجمعهم تنظيم مشترك أومصالح مشتركة أو يعيشون

---

(١) محسن عبد الحميد: **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**، ٧٦.

(٢) علم الكلام: هو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها... انظر: القنوجي، الشيخ الإمام صديق بن حسن: **أبجد العلوم**، ٤٨٠.

(٣) محسن عبد الحميد، **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**. ٨١-٨٣.

في وطن واحد[1]. وبذلك تعني: ان المجتمع مجموعة من الأفراد يربط بينهما رابط مشترك يجعلها تعيش عيشة مشتركة وتنظم حياتها علاقات منتظمة معترف بها فيما بينهم[2].

وبإضافة كلمة (الإسلامي) تحميل صفة الإسلامية على المجتمع الذي أغلب المنتمين إليه يؤمنون بالإسلام ديناً، وعلى هذا الأساس فالمجتمع الإسلامي: هو ذلك المجتمع الملتزم بتعاليم الله وشرعه، والمطبق لحدوده، الخاضع لأوامره والمجتنب لنواهيه، فهذا المجتمع هو الذي يطبّق فيه الإسلام عقيدةً وشريعةً وسلوكاً والذي صنعته الشريعة، فهي التي تحدد له السمات المقدمات وهي المطورة لها والموجهة[3]. فمن خصائص هذا المجتمع انه من صنع الشريعة التي وجدت كاملة دون أن تتدرج تدرجاً تأريخياً (كالتي قامت في المجتمعات الاشتراكية أو الليبرالية)، وأقامتْ هذه الشريعة هذا المجتمع على أسسه التي أرادها الله سبحانه لعباده، لا التي أرادها بعض هؤلاء العباد لبعض، وفي ظلّ هذه الشريعة تم نموّ الجماعة الإسلامية، ووجدت ارتباطات العمل والإنتاج والحكم، وقواعد الآداب الفردية وترسم له طريق النمو، فليس المجتمع الإسلامي هو الذي صَنَعَ الشريعة؛ إنما الشريعة هي التي صَنَعَت المجتمع الإسلامي وهي التي حدّدتْ له سماته، ومقوّماته وهي التي وجّهته وطوّرته[4].

وهذا التعبير (المجتمع الإسلامي) ينطبق اليوم على مجموعة بشرية كبيرة تسكن رقعة كبيرة من الأرض، تتوزع على الخصوص في ثلاث قارات في العالم، وتتصل فيما بينها وتتجاور، وتتشابه في أحوالها الإجتماعية ومراحل تطورها، وينظم شعوبها شعور مشترك بهذه الرابطة؛ لأنّ عوامل تغذية هذا الشعور واستمراره لاتزال قائمة ومستمرة وفعّالة بالرغم من العوامل المعاكسة، التي تعمل على إضعافه وتفتيته[5]. ويبقى أن نقول إننا نستعمل لفظ (مجتمعات إسلامية) بالجمع إذا لاحظنا الفروق النوعية بينها، وإذا أردنا إغفالها

---

(١) المجمع العلمي، لجنة اللغة العربية: **ألفاظ حضارية**، منشورات المجمع العلمي العراقي. ١٩٦.

(٢) محمد المبارك: **المجتمع الإسلامي المعاصر**. دار الفكر، بيروت، ط١، ١٣٩١هـ/١٩٧١.

(٣) محمد نجيب أحمد أبو عجوة: **المجتمع الإسلامي/دعائمه وآدابه في ضوء القرآن الكريم**. ١٧.

(٤) سيد قطب: **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط١٠، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م. ٦٢- ٦٣.

(٥) محمد نجيب أحمد أبو عجوة، **المجتمع الإسلامي/ دعائمه وآدابه في ضوء القرآن الكريم**. ٨.

وملاحظة السمات المشتركة بينها في تكوينها الفكري والثقافي وتكوينها الاجتماعي فإننا نستعمل لفظ (المجتمع الإسلامي) [1].

➢ رابعاً: تعريف الإشكالية:

الإشكالية من (أشكل) والتي تعني التبس[2]، والإشكال: الأمر يوجب التباساً في الفهم[3]. والإشكالية الفكرية تعني التباس مفاهيم فكرية مع أخرى في إطار واحد، كالتباس مفهوم الشورى الإسلامية مع الديمقراطية الغربية مثلاً.

والواقع أنّ (الإشكاليّة) (Problematic) مصطلح فكري وفلسفي أساساً، لها تعريفات متعددة وتكاد تكون مترادفة، فهي تعني «الدلالة على مجموعة من الأفكار التي تختلف فيما بينها، ولكنها تشكّل وحدة فكرية أو نظرية تتيح للباحث أن يتناولها باعتبارها قضيّة مستقلة»[4]. أو هي (علم طرح المسائل) بمعنى «مجموعة المسائل التي يطرحها علمٌ من العلوم، في سياق أيديولوجي معيّن أو هي تعبِّر عن كشف علميّ كبير أو عن قطيعة،..»[5] أو هي «عملية انفتاح مجموعة من المفاهيم التي تشكّل قوام أي نظرية، وهذه النظرية تساعدنا على فهم العالم وتعمل على تمكيننا من إثارة التساؤلات إنطلاقاً من مفهوماتها، أي تمكننا من طرح المشكلات، فهي تفند كافة جوانب الموضوع من وجهة نظر طارح المشكلة، ويطلق عليها منظومة الأفكار أو المنظومة الفكرية التي تقوم بذاتها»[6].

---

(١) المصدر السابق نفسه، ٩.

(٢) العلامة الإمام ابن منظور: **لسان لعرب**. ٣٨٤. وكذلك: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**. المجلد الثالث، ٥٨٧. ومجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، ج١، ٤٩١.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) محمد العناني: **المصطلحات الأدبيّة الحديثة**. مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م، ٧٩. نقلاً عن: يوسف وغليسي: **إشكاليّة المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**. ٤٩.

(٥) منذر عياشي: **الكتابة الثانية وفاتحة المتعة**، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٨م، ١١٣. نقلاً عن: يوسف وغليسي: **إشكاليّة المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**. ٥٠.

(٦) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **مصطلحات عصر العولمة**. الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م. ٢١.

المصطلح دلالياً وحضارياً

المبحث الأول

التكوين الدلالي للمصطلح

المصطلح كأصل لغوي يفتقر إلى المعنى القيّم على الكلمات المنطوقة، والحقل الدلالي عموماً يتحكم على مجريات سيرة الكلمة، وحين تصبح الكلمة متعارفة عليها ضمن فن أو علم يستوجب الحالة المتطورة من المعنى وهي المفهوم الذي هو رديف المصطلح، كما أن المعنى رديف الكلمات.

فلكلّ مصطلح تكوين دلالي ابتدائي يستند اليه لبناء المفهوم (المعرّف النهائي للمصطلح).

المطلب الأول: الدلالة والمصطلح

الدّلالة: (بفتح الدال) الإرشاد لغةً[1].

أما الدلالة مصطلحاً فهي يعني: أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلمِ به العلمُ بشيءٍ آخر، والشيء الأوّل يسمى دالاً والشيء الآخر يسمى مدلولاً[2]. وهنا يراد بالدلالة اللفظ وغيره فتتصور في أربع صور[3]: -

الأول: كون كل من الدالّ والمدلول لفظاً كأسماء الأفعال الموضوعة لألفاظ الافعال.

الثاني: كون الدالّ لفظاً والمدلول غير لفظ كزيد الدالّ على الشخص الإنساني.

الثالث: عكس الثاني كالخطوط (الرموز) الدالة على الألفاظ.

الرابع: كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الأعداد.

أما الدلالة اللفظية فهي تعني: «كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تُخُيّلَ فُهِمَ منه معناه للعلم بوضعه»[4].

---

(١) مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**. الجزء الأول، ٢٩٤.

(٢) محمد علي التهانوي: **كشّاف إصطلاحات الفنون والعلوم**. الجزء الأول، ٧٨٧. ومحمد بن علي الجرجاني: التعريفات، ١٠٨. وأبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ٨٠.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) محمد بن علي الجرجاني: **التعريفات**. ١٠٨.

أما إذا اقترن لفظ (الدلالة) بلفظ (العلم) أي (علم الدلالة) فلهذا التركيب تعريفة المميز من خلاله يعرف به، فعلم الدلالة هو: فرع من فروع علم اللغة وهو دراسة معنى الألفاظ، والمعنى اللغوي هو العلاقة التي تتحقق باتحاد عنصري العلاقة اللغوية أي الدالّ والمدلول حيث يوجد بينهما تلاحم وثيق[1].

◈ الترابط العضوي بين الدلالة والمفهوم:-

إذا علمنا أن المفهوم هو تمثيل فكري لشيء ما (محسوس أو مجرد) أو لصنف من أشياء لها سمات مشتركة ويعبر عنه بمصطلح أو برمز، نعلم أنّ أيّ تحليل دلالي يعني دراسة معنى مصطلح ما أو دراسة محتواه المفهومي، وبالمقابل هناك تحليل مصطلحي غايته ضبط المفاهيم الخاصة بمدلول معين ودراسة، المصطلحات التي تدل عليها في سياقها[2].

إنّ هذا الترابط العضوي والرئيسي بين الدلالة والمفهوم ينشأ عنه بنية متكاملة تسمى (التسمية): «والتي تعني إطلاق مصطلح على مفهوم»[3].

وعلى هذا الأساس فالمفهوم متعلق بأحد شِقَيْ الدلالة ألا وهو (المدلول)، والمصطلح متعلق بالشقّ الآخر وهو(الدالّ) الذي يرتبط بالمعنى أوالمدلول ارتباطاً لا يكاد ينفطر وكأنهما وجهان لعملة واحدة لا يجوز فصلهما، فإذا فصلا لم يبقَ لها قيمة تذكر.

◈ التطور الدلالي، خواصه ومظاهرهُ:

للدلالة خواص تمتاز بها في حركتها على الكلمات في عصور مختلفة، وهي المحركة فيها إلى التطور والتغيير التي يتطلبه التطور العلمي والفكري، فمن أبرز خواص هذا التطور الدلالي[4]: -

---

(١) أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**. دار عالم الكتب، القاهرة، ط٥، ١٩٩٨. ١١.

(٢) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٢١٣-٢١٤.

(٣) المصدر نفسه، ٢١٥-٢٣٢.

(٤) علي عبد الواحد وافي: **علم اللغة**. دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د.ط، د.س. ٣١٤.

١- إنّ التطور الدلالي يسير ببطءٍ وتدرّج، فتغير مدلول الكلمة مثلاً لا يتمّ بشكل فجائي سريع، بل يستغرق وقتاً ويحدث عادة في صورة تدريجة، فينتقل إلى معنىً آخر قريب منه، وهذا إلى ثالث متصل به وهكذا دواليك، حتى تصل الكلمة أحياناً إلى معنىً بعيدٍ كلّ البعد عن معناها الأول.

٢- إنه يحدث من تلقاء نفسه بطريقٍ آلي لادخلَ فيه للإرادة الإنسانية[١].

٣- إنه جبريّ الظواهر؛ لأنه يخضع في سيره لقوانين صارمة لا يدَ لإنسان على وقفها أو تعويقها أو تغيير ما تؤدي إليه.

٤- إنّ الحالة التي تنتقل إليها الدلالة ترتبط غالباً بالحالة التي انتقلتْ منها بإحدى العلاقتين اللتين يعتمد عليهما تداعي المعاني، ونعني بهما علاقتي المجاورة والمشابهه[٢].

٥- إنّ التطور الدلالي في غالب أحواله مقيّد بالزمان والمكان، فمعظم ظواهره يقتصر أثرها على بيئة معينة وعصر خاص، ولا نكاد نعثر على تطور دلالي لحِق جميع اللغات الإنسانية في صورة واحدة ووقت واحد[٣].

٦- إنه إذا حدث في بيئة ما ظهر أثره عند غالبية الأفراد الذين تشملهم هذه البيئة.

---

(١) إن للإعلام في عصرنا هذا دوره في تطوير بعض الدلالات غير المعروفة في مجتمعاتنا؛ وذلك لأغراض قد تكون سياسية أوفكرية أو إجتماعية أوغيرها من الأسباب.

(٢) فتارة يعتمد انتقال الدلالة على علامة المجاورة المكانية، كتحول معنى "ظعينة" (معناها في الأصل المرأة في الهودج) إلى معنى الهودج نفسه وإلى معنى البعير، وتارة يتجه على علاقة المجاورة الزمنية كتحول معنى "العقيقة" (وهي في الأصل الشعر الذي يخرج على الولد من بطن أمه) إلى معنى الذبيحة التي تنحر عند حلق الشعر، وتارة يعتمد على علاقة المشابهة كتحول معنى "المجد" (وهو في الأصل امتلاء بطن الدابة من العلف) إلى معنى الامتلاء بالكرم.. انظر: علي عبدالواحد وافي: **علم اللغة**. ٣١٦. وكذلك: الإمام جلال الدين السيوطي: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. الجزء الأول. ٣٣٤.

(٣) ورغم ذلك فإنّه هناك محاولات على مستوى دول وحكومات لترسيخ دلالة معينة لمفهوم معين لدى كل الشعوب بوسائل لا تكاد تخفى على اللبيب، وهذا ما نجده مثلاً في ترويج دلالة (الإرهاب) عند الغربيين وبخاصة أمريكا وحصرها في المحافل الدولية في تلك الدلالة والتي تتناسب مع المصالح الأمريكية وليس بالضرورة مع مصالح الشعوب الأخرى.

وعلى هذا الأساس تتصف المصطلحات بتطورها الدلالي، مما يجعلها عرضةً لفقدان الدلالة الحقيقية الوضعية الأولى، لذلك فهو يحتاج إلى تحديد وتجديد مستمرَّين لتفادي اللبس الذي هو عنصر أساس في اختراق المنظومة الفكرية والحضارية بما هو غريب عنها.

على أننا يجب أنْ ندركَ جلياً أنّ الدلالة المحدودة الواضحة هي من أهم السمات التي تميّز المصطلح عن باقي الكلمات في اللغة العامة، فالمصطلح لا بدّ أنْ يكون بدلالة واضحة وواحدة في داخل التخصُّص الواحد، على العكس من الكلمات الأخرى التي يتحدّد معناها عن طريق السياق وتعدد دلالات كل كلمة منها، فالمصطلح محدَّد الدلالة، ويمكن أنْ يفهمَ معناه إذا ما ذُكِر مفرداً، ولكن تعدد الدلالة في الكلمات غير الاصطلاحية يجعل فهمها مرتبطاً بالسياق. أما الكلمات التي لها استخدام في اللغة العامة ولها استخدام إصطلاحيّ، فإنها تدخل في الاستخدام الاصطلاحي مجالاً دلالياً جديداً، ويكون معناها ضيقاً وخاصاً فتكتسب في هذا المجال الجديد دلالة اصطلاحية محددة ومباشرة[1]. «فالمصطلحات مقيدة بمدلول محدد، ظهر في ظروف محددة وفي بيئة محددة»[2].

◈ من أهم مظاهر التطور الدلالي:

١) تضييق واتساع أو انتقال الدلالة:- فهناك تضييق عند الخروج من معنى عام إلى معنى خاص...، وهناك اتساع في الحالة العكسية، أي عند الخروج من معنى خاص إلى معنىً عام... وهناك انتقال عندما يتعامل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص...

٢) تخصيص الدلالة:- تلك الحالة التي يطلق فيها الاسم العام، على طائفة خاصة، تمثل نوعها خير تمثيل في نظر المتكلم.. نحو: تخصيص كلمة (الطهارة) بمعنى (الختان).

٣) تعميم الدلالة: - ينحصر في إطلاق اسم نوع خاص من أنوع الجنس على الجنس كله، أو إطلاق الجزء على الكل. وعلى هذا الأساس يجب أن يكون المصطلح تحت الملاحظة

---

(١) محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ١٢.

(٢) عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الاصطلاحية**. ١٩٦.

المستمرة؛ لأنه قد يتعرض لتضييق أو اتساع أو انتقال الدلالة أو تخصيصه أو تعميقه حسب المظاهر التي قد يظهر عليها دلالة أو المصطلح حسب العوامل المؤثرة في التطور الدلالي[1].

٤) انحطاط الدلالة:- وكثيراً ما يصيب الدلالة بعض الانهيار أو الضعف، فنراها تفقد شيئاً من أثرها في الأذهان، أوتفقد مكانتها بين الألفاظ التي تنال من المجتمع الاحترام والتقدير[2].

٥) رقيّ الدلالة: - فكما قد تنحطّ الدلالة في الألفاظ قد تقوّى في ألفاظٍ أخرى[3].

٦) تغيُّر مجال الاستعمال:- وذلك هو ما يسمى (بالمجاز)، وأن هذا النقل من مجال إلى آخر سواء كان عن عمدٍ أم عن غير عمدٍ، له مبرراته ودوافعه التي تتلخص في الأحوال الآتية:

أ) توضيح الدلالة: وجعل الصورة الذهنية من الجلاء والصقل بحيث لا تترك مجالاً للوهم والشك، ويكون هذا عادة حين تنتقل الدلالة المجردة إلى مجال الدلالات المحسوسة الملموسة.

ب) رقيّ الحياة العقلية: يشير الباحثون في نشأة الدلالة على أنها بدأت بالمحسوسات، ثم تطورت إلى الدلالات المجرّدة بتطور العقل الإنساني ورقيّه[4].

---

(١) جاء في كتاب (دلالة الألفاظ) للدكتور إبراهيم أنيس: "والألفاظ في معظم اللغات البشرية تتذبذب دلالاتها بين أقصى العموم كما في الكلمات، وأقصى الخصوص كما في الأعلام. فهناك درجات من العموم، وهناك درجات من الخصوص، وهناك حالات وسطى. وإدراك الدلالة الخاصة والشبيهة بالخاصة أيسر من إدراك الدلالة الكلية، التي يقلّ التعامل بها في الحياة العامة وبين جمهور الناس. فالفلاسفة وأصحاب العقول الكبيرة هم وحدهم المشغوفون بتلك الألفاظ الكلية في تفكيرهم وتأملاتهم". انظر: أنيس: د. إبراهيم: **دلالة الألفاظ**. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٣م، ١٥٣.

(٢) إبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ١٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ١٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ١٦٠.

◈ عوامل التطور الدلالي:

(١) عوامل تتعلق باستخدام الكلمات، فمدلول الكلمة يتغير للحالات التي يكثر فيها استخدامها فكثرة استخدام العام مثلاً في بعض ما يدل عليه يزيل مع تقادم العهد عموم معناه ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله... وكثرة استخدامها في معان عامة عن طريق التوسع تزيل مع تقادم العهد خصوص معناه وتكسبه العموم... وكثرة استخدام الكلمة في معنى مجازي تؤدي غالباً إلى انقراض معناها الحقيقي وحلول هذا المعنى المجازي محله. وكثرة استخدام الكلمة في العبارات المنفية يترع عنها معناها الأصلي ويكسبها معنى العموم والاطلاق، فتصبح أشبه شيء بأداة من أدوات النفي.

واستخدام الكلمة في فن بمعنى خاص يجردها في هذا الفن من معناها اللغوي ويقصرها على مدلولها الاصطلاحي ويدخل في هذا مصطلحات الآداب والفلسفة والقانون والاجتماع والعلوم والفنون[١].

(٢) عوامل تتعلق بمبلغ وضوح الكلمة في الذهن فكلّما كان مدلول الكلمة واضحاً في الأذهان قلّ تعرُّضه للتغير، وكلّما كان مبهماً غامضاً مَرِناً كثُر تقلّبه وضعفتْ مقاومته لعوامل الانحراف. ويساعد على وضوح الكلمة عوامل كثيرة من أهمها أن تكون مرتبطة بفصيلة من الكلمات معروفة الأصل.

(٣) عوامل تتعلق بأصوات الكلمة فثبات أصوات الكلمة يساعد على ثبات معناها وتغيرها يمهد السبيل أحياناً إلى تغيره.

(٤) عوامل تتعلق بالقواعد فقد تذلِّل قواعد اللغة نفسها في سبيل مدلول الكلمة، وتساعد على توجيهه وجهة خاصة[٢].

---

(١) علي عبد الواحد وافي: **علم اللغة**. ٣١٩. وإبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ١٣٤.

(٢) علي عبد الواحد وافي: **علم اللغة**. ٣٢١.
ورمضان عبد التواب: **التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م. ١٨.

(٥) عوامل تتعلق بانتقال اللغة من السلف إلى الخلف. فكثيراً ما ينجم عن هذا الانتقال تغيُّر في معاني المفردات.

(٦) كثيراً ما يتغير مدلول الكلمة على أثر انتقالها من لغة إلى لغة: فقد يخصص مدلولها الخاص، وقد تستعمل في غير ما وضعت له لعلاقة ما بين المعنين...

(٧) قد يكون العامل في التغيير معنى الكلمة في الشيء نفسه الذي تدل عليه قد تغيرت طبيعته أو عناصره أو وظائفه أو الشؤون الاجتماعية المتصلة به.

(٨) عوامل تتعلق باختلاف الفئات والجماعات: فكثيراً ما ينجم عن اختلاف الناس وفئاتهم اختلاف مدلول الكلمات وخروجها عن معانيها الأولى[١].

إنّ كل عامل من العوامل السابقة يبين مدى تأثير الدلالة وتطورها على نشوء المفاهيم حول المصطلحات والتي تمدّ المصطلحات حسب كل عامل بما يجدّد في المصطلح معنى جديداً لا بدّ من تحديده لرفع اللبس عن مفهومه المعتمد لدى الطبقة المستعملة له.

فكثيراً ما نرى استعمال مصطلح ما في عمومٍ بكثرة تؤدي غالباً إلى مَيَلانها نحو الخاص من ما شاع استخدامه فيه، وكذا استخدام مصطلحات خاصة لعموم ما يستعمل فيه بسبب التقادم. وعلى هذا الأساس فاستخدام مصطلح ما في فن معيّن، يؤدي بمرور الزمن إلى تناسي معناه اللغوي والانكفاء في المعنى الاصطلاحي في الفن المعين.

ووضوح الكلمة في دلالتها ومفهومها عامل مهم في عدم تغير معناها وتحديد اطارها المفهومي، وعدم الوضوح في معنى المصطلح غالباً ما يؤدي إلى الإلتباس والغموض، بحيث يترك المجال واسعاً للتأويلات غير المنطقية وتسرّب أفكارٍ غير متوازنة إلى المجتمع. وكذا للأصوات دور مهم في تحديد الدلالات المنشودة في أي مصطلح يراد تبيان معناه.

وعلينا متابعة مصطلحاتنا عبر الأجيال لكي نقف على الانتقالات في المفاهيم المخصصة لمدلول ما، وتتبعها فيما إذا طرأ عليها دخيل من المفاهيم والأفكار الغريبة عن فكرنا ومنهجنا.

---

(١) علي عبد الواحد وافي: **علم اللغة**. ٣٢٤.

وانتقال دلالة معينة في لغة معينة إلى أخرى لها أثرها في عدم انتقال المفهوم بكامله أحياناً وإهمال بعض الجوانب التي تساعد على إجلاء المعنى بصورته الكاملة في اللغة المنقولة إلى اللغة المنقولة إليها. وهنا يجب تتبع آثار أيدي المحرِّفين للدلالات والمفاهيم لصالح أفكارهم الهدّامة تحسُّباً لأي لبس في المنظومة الفكرية للمجتمع، ولذا فكلّ فئة من فئات المجتمع لاسيّما النخبة الفكرية التنظيرية يجب عليها تحديد مصطلحاتها التي تعبر عن فكر ومنهج مجتمعها؛ لكي لا تصاب بجرثومة الأفكار الدخيلة.

◈ دور الدلالة في وضع المصطلحات[1]:

إنّ وضع المصطلحات من الأسس المتينة في ديمومة اللغة وتطورها، ويستند وضع المصطلحات على أسس دلالية، هي التي تفتح الطريق للتمايز بين مصطلح سابق ومصطلح قيد الوضع، وذلك للتمايز الدلالي بين المفهومين. وعلى هذا الأساس علينا إدراك المفهوم - الذي نودّ اقتراح مصطلح له- بخصائصه وصفاته المختلفة وصلة هذا المفهوم بغيره من المفاهيم ضمن المجموعة الواحدة الذي ينتمي إليها، وتحديد موقعه ضمنها، ثم الاجتهاد في اقتراح مصطلح مناسب له، ذي علامة دلالية ايضاً بالمصطلحات الدالة على مفردات منظومة المفاهيم المشتركة مع مفهومنا (نحن صاحب الفكرة الإسلامية) في مجموعة واحدة[2].

وهنا يجب أن نشير إلى أن الدلالة المقصودة في وضع المصطلحات هي الدلالة العرفية، باعتبار «أنّ العرف يختلف باختلاف المجتمعات، وباختلاف اللغات، أي لو كان غير ذلك

---

(١) **وضع المصطلحات وإعدادها:** - هو جميع الفعاليات المتصلة بجمع المصطلحات وتحليلها وتنسيقها، ومعرفة مرادفاتها وتعريفاتها باللغة ذاتها أومقابلاتها بلغة أخرى، وكذلك جمع المفاهيم الخاصة بحقل معين من حقول المعرفة ودراسة العلاقة بين هذه المفاهيم، ثم وصف الاستعمال الموجود فعلاً للتعبير عن المفهوم بمصطلح ما أو تخصيص مصطلح معين للمفهوم الواحد. انظر: علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٣٣.

(٢) علي توفيق الحمد: **في المصطلح العربي (قراءة في شروطه وتوحيده)** مجلة اللسان العرب، المملكة المغربية.

لكان الكتاب كتاباً والقلم قلماً في كل لغات البشر، ولكن اختلاف العرف من مجتمع إلى مجتمع آخر يجعل أولهما (كلباً) في اللغة العربية و(dog) في الانجليزية، وهكذا[1]..».

إنّ لوضع المصطلحات مباديء عامة تحكمها وهي:

١- مبدأ الانطلاق من المفاهيم والعلاقات القائمة بينهما بدلاً من الانطلاق من المصطلحات للوصول إلى المفاهيم.

٢- مبدأ الاقتصاد في اللغة عند وضع المصطلحات تحقيقاً للسهولة في الاداء والاستيعاب.

٣- مبدأ الأخذ بالاستعمال اللغوي وما جرى عليه العرف من المصطلحات وعدم تغيرها الا لأسبابٍ وجيهةٍ قوية[2].

إنّ المبدأ الأوّل من مبادئ وضع المصطلحات يكشف جليّاً دور الدلالة في صنع مصطلح ما وهذا الدور يتعدّى إلى الدور الأساسي في بناء المصطلح من خلال ما تضمّنه من الانطلاق من المفاهيم والعلاقات القائمة بينها والتي تتبنّى الإشراف على نمط هذه العلاقات الدلالية العرفية التي هي بدورها هي الأساس الذي يتم من خلاله وضع المصطلحات، وهذا ما يشير إليه المبدأ الثالث حينما يقرر الأخذ بالاستعمال اللغوي وما جرى عليه العرف من المصطلحات.

◈ التحديد الدلالي للمصطلحات:

إنّ من النقاط الارتكازية التي يتم انتهاجها في الدراسة الاصطلاحية التحديد الدلالي للمصطلح؛ لأننا أشرنا فيما سَبقَ أنّ كل سلوكٍ لغويّ لا بدّ أنْ يراعى فيه عنصران مهمّان لا يستغنى عنهما هما[3]:

١) عنصر الوضوح: - الذي يسدّ الحاجة اللغوية أو المعنى الوظيفي.

٢) عنصر المطابقة:- الذي يسدّ الحاجة الاجتماعية أو المعنى الاجتماعي.

---

(١) تمام حسّان: **اللغة بين المعيارية والوصفية**. عالم الكتب، القاهرة، ط١٤٢١،٤هـ/٢٠٠١م. ١١١.
وعبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الإصطلاحية**. ١٤ و٨٥.

(٢) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٣٦.

(٣) تمام حسّان: **اللغة بين المعيارية والوصفية**. ٦٣.

مع إضافة عنصر ثالث في لغة الأدب وهو عنصر الجمال.

إنّ هذين العنصرين لهما من الأهمية في بلورة تحديد دلاليّ قَيِّمٍ للمصطلحات مما يجعلهما الأساس الذي يجب إرساءه في أية عملية تحديد دلاليٍ ومفهومي أيضاً لأي مصطلح يراد استعماله؛ لكي يدرك المعنى بكل أطرافه من المركز والظلال؛ لاستيعاب قدرٍ أكبر من المفهوم الكلي، وبذلك نتفادى الغموض واللبس عندما ندرك العنصر الأول وهو عنصر الوضوح، وندرك الفهم الاجتماعي والعرفي الخاص بنا عندما ندرك العنصر الثاني وهو عنصر المطابقة لما يراد عنده استعمال المصطلح بحيث يكون هذان العنصران بمثابة كاشفة لما وراء هذه المصطلحات من ظلال وهوامش لا تُدْرَكُ إلاّ بعد توضيح ومطابقة الحال... «وتعد الدلالة المحددة الواضحة من أهم السمات التي تميّز المصطلح عن باقي الكلمات في اللغة العامة، فالمصطلح لا بدّ أنْ يكون بدلالة واضحة وواحدة في داخل التخصّص الواحد، على العكس من الكلمات الأخرى التي يتحدد معناها عن طريق السياق وتتعدد دلالات كل كلمة منها فالمصطلح محدد الدلالة، ويمكن أن يفهم معناه إذا ما ذكر مفرداً، ولكن تعدد الدلالة في الكلمات غير الاصطلاحية يجعل فهمها مرتبطاً بالسياق. أما الكلمات التي لها استخدام في اللغة العامة ولها استخدام اصطلاحي، فإنها تدخل في الاستخدام الاصطلاحي مجالاً دلالياً جديداً، ويكون معناها ضيقاً وخاصاً فتكسب في هذا المجال الجديد دلالة اصطلاحية محدودة ومباشرة»[1].

وعلى هذا الأساس فكل كلمة لا تتحمّل حدود معنىً معينٍ ومفهوم واضح لا يمكن اعتبارها مصطلحاً عليه، فالمصطلح عليه ما اتفق وصلح عليه جماعة بحيث يتم فهم ما اتفق عليه في حدود ما اتفق عليه. خاصةً إذا علمنا أنّ بين المصطلحات على المستوى الدلالي بحكم طبيعة الأشياء، وطبيعة اللغات والدلالات، فروق دقيقة تدرك بالاستقصاء والبحث في الأصول والتجليات والآثار وغيرها، وفروقٌ ظاهرة تعلن عن نفسها بحكم التداول والعرف وغيرهما[2].

---

(١) محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ١٢.

(٢) محمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث**. ٢٥٢.

والمنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته وتتبع دلالاته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر بعد تحييدها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والوقائع، وذلك دون الافتئات على ماهية المفهوم وجوهره، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب سعياً للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيّات الاستعمال التأريخي[1].

إن التحديد للإطار الدلالي للمصطلحات يمدّنا بالمعرفة التي ننشدها في كل علم وفن، فالمنظومة الاصطلاحية ذات ترابط في الدلالة على حقلها المعرفي، أو على مؤلفها أو عصرها أو مكانها، وهو الترابط الذي يجعل تحليلها منفذاً للكشف عن المفاهيم والرؤى والطروحات المختلفة، وتقويمها وتمييزها[2].

إنّ التحديد الدلالي لأيّ مصطلح هو حصرٌ للمفهوم وعزل له عن مفاهيم مجاورة عاملة في حقول معرفية أخرى، كذلك هو حصرٌ له بالنسبة للمدلول المعجمي العام المؤسس لوجود العلامة اللغوية. وعلى هذا الأساس يتدرج بنا طرح مسألة تحديد دلالة المصطلح في إطار علم الدلالة إلى النظر في خصائص القواميس المختصة، وذلك من خلال النظر في خصائص الخطاب المعرّف للمصطلح. هذا التعريف، على عكس التعريف المعجمي اللغوي، لا يمكن أن يكون إلا تعريفاً مفهومياً، في إطار القوائم المصطلحية الخاصة بعلم من العلوم. وبذلك «فإن المدلول الخاص بالوحدة المصطلحية[3] هو مؤسس لها كوحدة لسانية أو كعلامة دالة مقترناً في ذلك مع داله. ويصبح المدلول دالاً بدوره على المفهوم، أي على قيمة العلامة الدلالية

---

(١) نصر محمد عارف: "**الحضارة - الثقافة -المدنية**" دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (١)، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، د.ط، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ٥٥.

(٢) صالح غرم الله زيّاد: **المصطلح الأدبي بين غناه بالمعرفة وغناه بالتاريخ**. مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٢٨، العدد الثالث، يناير - مارس ٢٠٠٠م. ١٠٠.

(٣) الوحدة المصطلحية تسمية لـ(المصطلح) في أبحاث علم المصطلح. انظر: علي القاسمي:**مقدمة في علم المصطلح**، ٢١٥.

كمصطلح ويقوم المفهوم بدور المدلول في درجة الاصطلاح الثانية، أي عند اعتبار الوحدة مصطلحاً خاصاً عاملاً في ميدان ما من ميادين المعرفة»[1].

وحين نتطرق إلى الاعتبارات التي يجب مراعاتها عند وضع المصطلحات نستهلّ بالاعتبار الأول والذي ينصّ على أن الاصطلاح على مصطلحٍ ما يجب أن لا يدلّ إلا على مدلولٍ واحدٍ، وقد رأينا القدامى في تحقيقهم لهذا الاعتبار ينصّون في تحديد كل اصطلاح قبل استعماله على المعنى الاصطلاحي الوحيد الذي يستخدم فيه، ويشيرون إلى المعنى اللغوي الذي لا يقصد من الاصطلاح، إذا كان الاصطلاح قد خصّص دلالته الاصطلاحية بعد أن كان مستعملاً في فسحة الاستعمال اللغوي العام، فهم يقولون: الصلاة لغةً الدعاء واصطلاحاً أقوال وأفعال مخصوصة[2].

◈ اللغة والمعنى من جهة اصطلاحية:

إن قضية اللفظ والمعنى هي قضية مهمة ومشهورة في التأريخ اللغوي - والعربي بخاصة- ويكمن سرّ أهمية هذه القضية إلى أنّ العلماء قديماً اختلفوا حول أهمية اللفظ والمعنى بدايةً، فهل اللفظ هو محور اللغة الانسانية؟ أم أنّ المعنى هو العنصر الأساس والأهم في التكوين اللغوي؟

وقد جرت مساجلات ومناقشات كثيرة بين العلماء بجميع مدارسهم اللغوية، كلٌّ ينتصر لما يراه صحيحاً، لكن يبقى أنْ نقول في خضم هذه الانتصارات للفظ أو المعنى، أنه ينجلي أهمية كل منهما حسب الخصائص التي كان يحدّدها العلماء المنتصرون للرأي القائل بأهمية اللفظ أو القائل بأهمية المعنى، مما يؤكد على أهمية كل منهما، كلٌّ حسب موقعه في اللغة. فاللفظ والمعنى عنصران متكاملان ومتلازمان، وهما أساسيان في كل تواصل وتفاهم يعتمد اللغة أو اللسان ومفاهيمها، كما أنهما ضروريان لتطور اللغة والفكر معاً.

---

(١) عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الاصطلاحية**. ٨٥-٨٦.

(٢) تمّام حسّان: **اللغة بين المعيارية والوصفية**. ١١١.

ورغم ذلك الاختلاف بين العلماء حول اللفظ والمعنى، «فالاختلافات لا ترجع حول أهمية اللفظ أو أهمية المعنى بقدر ما ترجع إلى الرغبة في البحث في أحد الطرفين والتخصص فيه وإلى الغاية المتوخاة في البحث نفسه»[1]. وعلى هذا الأساس كانت دراسات مستفيضة حول اللفظ الرمز الذي يدلّ على المعنى المدلول، أو بين اللغة والفكر، كلّ حسب زاويته الخاصة، فاللغوي يهتم بالعلاقات العرفية بين المعنى والمبنى وبشكل العلاقة، والفيلسوف بكنه العلاقة، والمنطقي يهتم بالمعنى على مستوى المنطق[2].

ولم يكن المصطلح بدعاً من هذه القضية، بل كانت قضية الدالّ والمدلول محوراً مهماً في الدراسات الاصطلاحية، وخاصة إذا أدركنا القاعدة الاصطلاحية الشهيرة أنّ (لا مشاحة في الاصطلاح) ندرك مدى ما وصل إليه علم المصطلح في مجالات المفاهيم والدلالات مما يعكس أهمية التحديد الدلالي، مع الاهتمام بالقالب اللفظي الذي قد يحمّل ما لا يعنيه في أصله اللغوي والذي يسبب إشكالاً معرفياً وفكرياً في آنٍ واحد، فالإشكال المعرفي يظهر صوره في عدم التوافق بين الدالّ والمدلول عند إقحام معنى في قالبٍ (لفظ) معيّن دون سندٍ لغوي، والإشكال الفكري تحميل أسسٍ مبدئية تنظيرية في غير مساره الفكري والحضاري، كما يحصل حين نستعمل كلمة (الديمقراطية) مثلاً بدل (الشورى) فيظهر الإشكال في الأصل المعرفيّ للمصطلحين وكذلك النفور الفكري؛ لأسباب تتعلق باختلاف المنظومتين الفكريتين اللتين صدر منهما هذان المصطلحان.

إنّ الربط بين الدالّ والمدلول ليس سهلاً ولا هو آليٌّ ولا حتميّ، فهو يمرّ عبر الزمان والمكان الإنسانيين، وهي علاقة تبدأ في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره الكائن)، وتنتهي في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره المتلقي).

---

(١) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم الاصطلاح**. ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ٢٩. وانظر: سعود بن سعد العتيبي: **ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة**. مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ٣٦٦.

على أننا يجب أنْ نسلّم بأن المصطلحات في العلوم الاجتماعية والانسانية بخاصة[1] لها صور مركبة من حيث إنّ كل دالّ متجذر في تشكيل حضاري فريد له لغته المعجميّة والحضارية الفريدة؛ ولذا فالدالّ (وحقله الدلالي) مرتبط بسياق حضاري محدد، ويشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها.

والدالّ بطبيعة الحال لا يشير إلى مدلول خارجي وحسب، وإنما يحتوي أيضاً على وجهة نظر من صكَّه وزاوية رؤيته واجتهاداته (منظوره). وتزداد الأمور تعقيداً إذا كانت الدوال ذات طابع عقائدي من مصلحة فريق ما الترويج لها، إذْ يصبح المنظور داخل الدالّ أكثر أهمية[2].

وعلى ذلك فعبارة (لا مشاحة في الاصطلاح) يشمل كل خلافٍ لفظي بين فريقين وهو الذي لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لقال به فالمعنى واحد والخلاف راجعٌ للفظ، وهذا لا يترتب على الخلاف اللفظي أثر، وبين الخلاف المعني، والذي لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لم يقلْ به ويترتب على ذلك الخلاف أثر. فالخلاف اللفظي يقال فيه إنه لا مشاحة في الاصطلاح[3]. أمّا الخلاف المعنوي فلا يجوز

---

(١) فالمسألة في العلوم الطبيعية ونقلها ممكنة لأن محيطها الدلالي محدّد للغاية، أي إن علاقة الدالّ بالمدلول واضحة ومحددة إلى حدٍّ كبير، فالدالّ بسيط، والمدلول نفسه محدود الدلالة، ولذا تظل الثغرة بينهما ضيقة. فالتجربة العلمية مضبوطة إلى حدٍّ كبير، حُيّد فيها بعد الزمان والمكان إلى حدٍّ ما.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **إشكالية التحيز/ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥، الجزء الأول ١٦٧.

(٣) مجموعة من الباحثين، مبحث د.علي جمعة: **بناء المفاهيم/ دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، الجزء الأول، ٢٠.

وانظر: علي بن إبراهيم النملة: **إشكالية المصطلح في الفكر العربي/ الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**. ٤٢.

القول فيه أنه لا مشاحة في الاصطلاح، مثال ذلك القول في (الديمقراطية) و(الشورى) أن لا مشاحة في الاصطلاح؛ لأنّ ذلك يفضي إلى توحُّد معنى المصطلحين، وهذا خلاف الواقع الذي يرتكز عليه المصطلحان باعتبار أنّ القاعدة الأساسية التي تقوم عليها (الشورى) هو الحكم بما أنزل الله سبحانه، فيما يتحقق (الديمقراطية) في حكم الشعب بإرادة الشعب فالاختلاف ظاهر.

◈ طرق وضع المصطلحات:

إنّ وضع المصطلحات وتأسيسها يتمُّ بطرقٍ متعددة، يستند كل منهما على أسسٍ تصريفية و دلالية قرّرها المسار التاريخي للغة، أو بالأحرى سيرة الكلمة المصطلَح عليها، وحسب قرارات المجامع اللغوية المعتبرة، وهذه الطرق هي كالآتي:

١- **الاشتقاق والقياس**[١]: - الاشتقاق في اللغة:- من (شَقَّ) في الأصل الثلاثي، (واشتقّ) من أصله الخماسي، تأتي بمعنى انصداعٍ في الشيء وانقسام فيه[٢]. والاشتقاق أخذ شِقِّ الشيء، وأخذ الكلمة من الكلمة[٣] وشَقَّ الكلام: وسَّعه وبيَّنه وولَّد بعضه من بعض[٤]. والاشتقاق: صوغ كلمة من أخرى على حسب قوانين الصرف والاشتقاق في العرف اللغوي يعني:

«أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنىً ومادةً أصلية، وهيئة تركيب لها، ليدلّ

---

(١) وضعنا الاشتقاق والقياس في طريقةٍ واحدة، فهما عمليتان متداخلاتان، لا يستغنى عن أحدهما على حساب الآخر، وهذا ما سنصل إليه بعد قليل

(٢) الإمام العلامة ابن منظور: **لسان العرب**. المجلد السابع، ١٦٤. وأبو الحسين أحمد بن فارس: **معجم مقاييس اللغة**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ٤٩٨. ومجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م. الجزء الثالث، ٣٦٤.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**. الجزء الأول، ٤٨٩.

بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئةً، كضارب من ضَرَبَ، وحذِرٌ من حَذِرَ»[1].

وعلى هذا من فَقِهَ اللغة من علماء العربية إلا من شذّ منهم[2]، وهذا النوع سُمّيَ الاشتقاق الصغير تعريفاً له عن الاشتقاق الكبير والاشتقاق الأكبر[3].

وعلى هذا الأساس فالاشتقاق هو: نزعُ لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنىً وتركيباً، ومغايرتهما في الصورة. وتتم عملية النزع أو استخراج اللفظ (المشتق) من لفظ آخر (المشتق منه) على أساس القياس اللغوي[4].

---

(١) الإمام جلال الدين السيوطي عبد الرحمن: **المزهر في علوم اللغة وأنوعها**. المجلّد الأول، ٢٧٥، نقلاً عن كتاب (شرح التسهيل) لابن مالك.

(٢) أبو الحسين أحمد بن فارس: **الصاحبي في فقه الغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. ٣٥.

(٣) فقد عُرِّف كل منها على النحو التالي:

الاشتقاق الصغير: - هو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب نحو: ضرب، من الضرب.

الاشتقاق الكبير: - هو أن يكن بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جبذ، من الجذب.

الاشتقاق الأكبر: - هو أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج، نحو: - نعق، من النهق.

انظر إلى: - السيد الشريف أبو الحسن علي الجرجاني بن محمد: **كتاب التعريفات**. ٣١.

والعلامة محمد علي التهانوي: **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون**. الجزء الأول، ٢٠٦.

وانظر أيضاً: أميل يعقوب وزميلاه: **قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية**. دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م. ٥٥.

(٤) السيد شريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني: **كتاب التعريفات**. ٣١. والأمير مصطفى الشهابي: **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث**. دار صادر، بيروت لبنان، ط٣، ١٤١٦هـ/١٩٩٢م. ١٣. والدكتور إبراهيم أنيس: **من أسرار اللغة**. ٦٢.

وعلى هذا المعنى في الوضع جاء على لسان النبي (ﷺ) عن ربه حين قال «أنا الرحمن خلقتُ الرحم وشققت لها من اسمي» رواه أبو داود وصححه الألباني[1]، وبذلك أصبح سنةً تتبع بين الناس، لمن أراد التعبير عن معنى جديد في إطار دلالي جديد لكلمة في الكلمات الاشتقاق والزيادة في مبناه أو نقصانه لتحديد معنى جديد يريده المتكلم، على أساس المقايسة اللغوية بين المعنى القديم في مبناه القديم والمعنى الجديد في مبناه الجديد[2]. فالصلة بين القياس والاشتقاق وثيقة؛ وذلك لأنّ الاشتقاق هو عملية استخراج لفظ من لفظ أو صيغة من أخرى، والقياس هو الأساس الذي تبنى عليه هذه العملية وهو المبرِّر الذي تستند عليه هذه العملية الاشتقاقية كي يصبح المشتق مقبولاً به بين العلماء[3].

فالقياس من قاسَ الشيء يقيسُه قَيْساً وقِيَاسَاً واقتاسَه وقيَّسه اذا قدَّره على أمثاله، والمقايسة مفاعلة من القياس، ويقال: قايَسْتُ بين شيئين إذا قادرْتُ بينهما[4].

ويختلف القياس حسب العلوم المقصودة المصطلَح عليه فيها، فهناك القياس المنطقي والقياس الأصولي[5] والقياس اللغوي. والذي نحن بصدده هنا هو القياس اللغوي لتخيّر وضع

---

(١) الإمام الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني: **صحيح سنن أبو داود** (ت: ٢٧٥هـ). تخريج: الشيخ ناصر الدين الألباني. مكتبة المعرف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١ للطبعة الجديدة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م. كتاب الزكاة/ باب ٤٥: (باب في صلة الرحم)، الحديث رقم (١٦٩٤)، ٤٧٠.

(٢) الإمام جلال الدين السيوطي عبدالرحمن: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. المجلد الأول، ٢٧٥. وانظر: عمّار ساسي: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠١٢م. ١٢٩.

(٣) إبراهيم أنيس: **من أسرار اللغة**. ٦٢.

(٤) الإمام العلامة ابن منظور: **لسان العرب**. الجزء الحادي عشر، ٣٧٠.

(٥) **القياس المنطقي**: "هو قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قولٌ آخر" أو "هو تطبيق القاعدة الكلية على جزئياتتها لمعرفة حكم الجزئيات".. انظر: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي محمد: **معيار العلم**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. ١١١. وعبد الهادي الفضلي: **خلاصة المنطق**. دار ناظرين، قم- إيران، ط١٤٢٤،١هـ. ٩٤. =

المصطلح على أساسه؛ لأن اللغة وعاء المعنى، والمعنى يتم هنا على أساس لغويّ لفظيّ. فالقياس اللغوي يختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس المنطقي، على اعتبار أنْ القياس المنطقي يقوم على اعتماد مقدمتين للحصول على نتيجة نحو:

العالم متغير مقدمة ١

كل متغير حادث مقدمة ٢

العالم حادث نتيجة

أما القياس اللغوي فهو ليس استخراج نتيجة ملزمة من قبل مقدمتين أو أكثر بل يعني إضافة أمر آخر بنوع من المساواة، انه ليس عملية جمع وتأليف، بل هو عملية مقايسة ومقارنة، أي هو تقدير شيءٍ على مثال شيءٍ آخر وتسويته به، فمن أراد القياس لا يبتدئ الحكم، ولا يصدر حكماً جديداً، بل يعمد إلى حكم موجود، في اللغة أو النحو، يخصّ شيئاً بعينه، فيمدُّهُ، ويطبقه على شيءٍ آخر ليبين له أن ما يبرّر هذا الحكم في الشيء الأول -أي المقيس عليه- موجودٌ بعينه في الشيء الثاني أي المقيس[1].

= و**القياس الأصولي**: "هو ردّ الفرع إلى الأصل بعلة تجمعهما في الحكم" أو "هو حمل معلوم على معلوم؛ لإثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما؛ لوجود أمرٍ جامعٍ بينهما، من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما".. انظر:

الإمام أبي حامد محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، دار الأرقم، بيروت، د.ط، د.س، الجزء الثاني، ٢٧٨. وكذلك: عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ١٩٤.

(١) عصام نور الدين: **محاضرات في فقه اللغة**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ. ١٦٠. ... وكذلك: محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي/دارسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م. ١٣٨. وأميل يعقوب: **قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية**. ٣٢١ وما بعدها. وعمّار ساسي: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. ١٢٩. وفيه القياس اللغوي (هو حمل غير المنقول على المنقول في حكم لعلة جامعة).

وعلى هذا الحال، فإنّ عملية المقايسة هذه تتم من خلال أبنية صرفية في نطاق أوزان معلومة فيتمّ الاشتقاق على أساس القوالب الموجودة في الصرف العربي والتي تسمّى الأوزان والأبنية الصرفية، وقد اشتهر من تلك العناصر الصرفية (أبنية المصادر، والمصدر الصناعي المنتهي بـــ«ية»[1]) في كثرة الاشتقاق على أوزانها، وكذلك الأوزان (تَفَاعُل، انفعال، تفعيل)، والصيغة الصرفية المبدؤة بالألف والسين الطلبية والتاء على وزن (استفعل- استفعال)، وأسماء الآلة والزمان والمكان[2] وغيرها من الأوزان التي تستخدم لإنشاءِ مصطلحٍ جديدٍ ذي مدلولٍ جديدٍ أيضاً إلى خزانة الفكر والعلم العربي، وقد كانت قرارات المجامع اللغويةٍ هي المصدر الذي تم من خلاله اعتماد هذه الآلية في التواصل الاشتقاقي لعملية الاصطلاح وبناء كلمات جديدة تضاف إلى القاموس اللغوي العربي[3].

---

(١) المصدر الصناعي: - يصاغ بزيادة ياء النسب والتاء، لتدل الكلمة بعد ذلك على صناعة أوحرفة وقد توسع فيه إلى المذهب والحزب والعلوم و.. الخ. ولا خلاف في إضافة الياء النسب لأنه مقيس في كلام العرب، أمّا التاء فزيدتْ على الكلمة للدلالة على نقلها من الوصفية إلى الاسمية، أو انها لحقت الكلمة بحسب المعنى الوصفي الذي يفيده النسب...

انظر: خالد بن سعود بن فارس العصيمي: **القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة**. دار التدمرية، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م. ٤٤٧. وكذلك: الأمير مصطفى الشهابي: **المصطلحات العلمية في اللغة العربية**. ٧٥

(٢) الأمير مصطفى الشهابي: **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث**. ٧٥.

ومحمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ٢٢٦.

(٣) خالد بن سعود بن فارس العصيمي: **القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة**. ٤٤٤.

وهنا يجب الإشارة "إلى وجود موائمة وثنائية بين الاشتقاق وعلم الصيغ (الأبنية)، ويمكن اعتبار علم الصيغ هذا ربيب الاشتقاق. فإذا كان الاشتقاق هو فعل تطبيقي يفيد توليد كلمة من كلمة أو تفريع مفردة من مفردة، فيكون بذلك منهما أصل وفرع وفق ضوابط حددها فقهاء اللغة.. تهدف إلى الحفاظ على الأصل والنظام في اللسان العربي. فإن علم الصيغ: هو العلم الذي يهتم بصيغ وموازين اللسان العربي إحصاء وتوظيفاً، وتصنيفاً ودلالة كلية، وتوسيعاً حسب الحاجة". انظر: عمّار ساسي: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. ١٣٥.

هنا يجب أنْ لا ننسى أنّ الاشتقاق من كلمة يؤدي إلى إيجاد كلمة جديدة مصطلَحٍ عليها بما يخدم دلالةً جديدةً أردناها ضمن سياق فكري أو علمي، وبالتالي فالمصطلح الجديد المشتق أضاف لكل كلمة معانٍ وأفكارٍ جديدة هي محور الحاجة للاشتقاق لتحديد دلالةٍ جديدةٍ هي ليست بعيدة عن الدلالة الأصلية للكلمة المشتقة منها.

٢- **المجـــاز**: - المجاز في اللغة: من جَوَزَ وجاز وتجاوَزَ وتجوَّزَ بمعنى: احتمله واغمض فيه و لم يؤاخذه به، فالمجاز الطريقُ إذا قُطِع من أحد جانبيه إلى الآخر، وخلاف الحقيقة[١]، فالمجاز الطريق والمسلك والمنفذ[٢].

والمجاز اسم للمكان الذي يجاز فيه كالمزار وماشابهه، وحقيقته هي الانتقال من مكان إلى آخر، وأخذ هذا المعنى واستعمل للدلالة على نقل الألفاظ من معنى إلى آخر[٣]. وعلى هذا الأساس يأتي التعريف الاصطلاحي للمجاز المتعلِّق بالكلمة الواحدة المفردة «وهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب، على وجهٍ يصحُّ مع قرينة تدل على عدم إرادة المعنى الأصلي»[٤].

وتستخدم اللغات عامةً هذا الأسلوب -أي المجاز - في عملية النموّ المصطلحي، فيلجأ واضعو المصطلحات إلى ألفاظ قديمة يطلقونها على مفاهيم جديدة بحيث يصبح للكلمة مدلول جديد إضافة إلى المدلول القديم، وهكذا نجد كلمات عربية قديمة ذات مدلولات

---

(١) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: **معجم القاموس المحيط**. دار المعرفة، بـــيروت، ط١، ١٤٢٦هـــ/٢٠٠٥م. ٢٤٧ .

(٢) الإمام إسماعيل بن حماد الجوهري: **معجم الصحاح**. دار المعرفة، بـــيروت، ط١، ١٤٢٦هـــ /٢٠٠٥. ١٩٨. مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**. ١٤٦.

(٣) أحمد مطلوب: **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**. مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغـــداد، د.ط، ١٤٠٧هـــ/١٩٨٧م. الجزء الثالث، ١٩٣.

(٤) محمد سليمان عبد الله الأشقر: **معجم علوم اللغة العربية**. مؤسسة الرســـالة، بـــيروت، ط١، ١٤٢٢هـــ/٢٠٠١م. ٣٧٤ و٢٩٠.

وحيث يطلق المجاز، ينصرف إلى (المجازي اللغوي)، وفي بحثنا هذا نركز على المجاز المفرد الـــذي يتعلق الحديث عنه في الكلمة الواحدة وإيرادها على غيرما وضعت له في الأصل...

مندثرة تستخدم للتعبير عن مخترعات حديثة كالقنبلة والساعة والقاطرة وغيرها. فالقاطرة مثلاً تعني الناقة التي تقدم القافلة وفي الاستعمال (الاصطلاح) الحديث أصبحت تدلّ على الآلة التي تجر عربات القطار على السكة الحديدية[١].

وهنا يجب أنْ نشير إلى أنّ اللغات لا تتطابق في استخداماتها المجازية للمصطلحات؛ بسبب التفكير والبيئة المختلفين؛ لذا فإن الترجمة لأي استخدام مجازي لا يصحّ أن تكون حرفية، وإلا بَعُد المعجم عن الوظيفة الأساسية للغة[٢]، وهذه إحدى إشكالات الاصطلاح التي سنتكلم عنها لاحقاً.

ثم إن المجاز يحتمل في طياته مقاييس لتضييق أو توسيع المعاني المراد طبقاً للملامح والخصائص التمييزية التي يراد تحديده في معنى الكلمة (المصطلَح عليها مجازاً)، فكلّما زادت الملامح لشيءٍ ما قلَّ عدد أفراده، والعكس صحيح كذلك، وعلى هذا يمكن تضييق المعنى وتوسيعه عن طريق إضافة ملامح أو حذف ملامح وهذا يعدّ ضمن وظيفة المجاز في اللغة[٣].

والمجاز المقصود كإحدى وسائل وضع المصطلحات هو المجاز المفرد (دون مجاز الجملة) باعتبار أن المصطلحات هي كلمات مفردة (في الأغلب الأعم)[٤]، ولا فرق فيما إذا كان هذا المجاز جاء عن طريق مشابهة (استعارة) أو عن غيرها (مرسل)، فالاصطلاح يتمّ من خلال كليهما.

فإن كان المجاز عن طرق المشابهة (استعارة)، فهو يعني وجود وجه شبه أو أوجه مشابهة بين الكلمة والكلمة الجديدة أدّتْ إلى اصطلاح جديد، فالقاطرة في المثال السابق بين الدلالتين القديمة والحديثة تتشابهان، في معنى الاصطفاف وراء بعض بحيث يتم الجرّ من قبل الأمام.

---

(١) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٩٩. والشهابي، مصطفى: المصطلحات العلمية في اللغة العربية، ١٦٠.

(٢) أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**. ٢٥٦.

(٣) المصدر نفسه. ١٢٦.

(٤) فالجمل تسمّى تعابير إصطلاحية، وهي مستعملة في نطاق ضيق جداً مقارنةً بالكلمة المفردة المصطلح عليها.

وإنْ كانت عن طريق غير المشابهة فهذا يعتمد على علاقات المجاز المرسل كعلاقة السببية أو المجاورة أوالجزئية أو الكلية أو المسبّبة أو اعتبار ما يكون أو ما كان والمحليّة والحاليّة والآلية وإلى آخره من تلك العلاقات التي تحددها المجاز المرسل في اصطلاح كلمات جديدة عن طريق المجاز من دون مشابهة[١].

٣- **التعريب**: التعريب لغةً: مصدر على وزن (تفعيل) من (عرَّب) على وزن (فَعَّل) الرباعي، والتعريب تهذيب المنطق من اللحن[٢]، والأصل من (عرِب) بمعنى فصح بعد لكنة، و(أعْرَب) فلانٌ: كان فصيحاً في العربية وإن لم يكن من العرب، و(أعْرَب) الاسم الأعجمي: نطق به على منهاج العرب، و(عرَّب) الاسم الأعجمي: هذّبه من اللحن، و(التعريب): صبغ الكلمة العربية بصيغة عربية عند نقلها بلفظها الأجنبي إلى اللغة العربية[٣].

وعلى هذا فالتعريب في الاصطلاح: «هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعانٍ في غير لغتها»[٤] بمعنى: «التعريب: أن تتفوّه به العرب على منهاجها»[٥].

فالمعرَّب لفظ أخذه العرب وعاملوه معاملة اللفظ العربي من حيث الوزن والاشتقاق، بحيث يأخذ ثوباً عربياً خاصاً مثله مثل أي لفظٍ آخر نحو: هَنْدَس، يهندس، هندسةً، فهو مهندس. مع أن كلمة (مهندس) أصله من (هنداز) فارسية فصُيّرت الزاء سيناً؛ لأنه ليس في كلام العرب زاء بعد دالٍ والإسم منه (الهندسة)[٦] فجاز اللفظ المعرب على الوزن العربي: (فَعْلَلَ- يفعلل - فَعْلَلَةً) فهو (مُفَعْلِل) والإسم منه (الفعللة).

---

(١) محمد سليمان عبد الله الأشقر: **معجم علوم اللغة العربية**. ٣٧٥.

(٢) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**. ٨٥٢ .

(٣) مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**. الجزء الثاني، ٥٩١ .

(٤) الإمام جلال الدين السيوطي: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. المجلد الأول، ٢١١ .

(٥) الإمام إسماعيل بن حماد الجوهري: **معجم الصحاح**. ٦٨٥. مادة "عرب".

(٦) أبو منصور موهوب بن أحمد الجواليقي: **المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. ١٦٦. وكذلك: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**. ١٣٦٦وفيه (المهندز): مقدّر مجاري القُنى والأبنية.

وقد يسمّى المعرَّب (دخيلاً) أيضاً، بمعنى أنه ليس من أصول الألفاظ العربية، بل إنه دخل العربية من لغات أخرى[١]، غير أنّ من الباحثين من فرّق بين المعرّب والدخيل، فالمعرَّب هو الذي عومل معاملة اللفظ العربي وزناً واشتقاقاً كما في كلمة (الهندسة) آنفة الذكر، بحيث اشتقّ منه الفعل الماضي والمضارع والمصدر واسم الفاعل وهكذا، أمّا الدخيل فهو اللفظ الأعجمي الذي أدخل كلام العرب من غير أن يشتقّ منه لمخالفته الأوزان العربية، فيستخدمه العربي بشكله وقالبه الذي دخل العربية كما في كلمة (كلاسيك)[٢].

وفي آلية معرفة المعرّب من الفصيح جاءنا من أئمة اللغة وجوه في كيفيّتها وهي: -

١- بأنْ ينقل عن أحد أئمة العربية أنّ اللفظ معرّبٌ أودخيلٌ ليس منه في أصول المفردات العربية.

٢- خروج اللفظ عن أوزان الأسماء العربية نحو: إبْرِيسَم، فإنّ مثل هذا الوزن مفقود في أبنية الأسماء في اللسان العربي[٣].

٣- ثم قرّروا في بعض الحروف عدم اجتماعها مع حروف أخرى في مفردة عربية، كعدم اجتماع النون والراء في كلمة عربية مثل: (نرجس) فحكم بعجمتها، وكذا اجتماع الزاء في آخر اللفظة مع دال قبلها مثل (مهندز)، واجتماع الصاد والجيم كما في نحو (الصولجان، والجصّ) واجتماع الجيم والقاف نحو (المنجنيق)، وهكذا ذهب علماء العربية كل منهم في تحديد الكلمات التي لا تجتمع فيه حروف معيّنة في مفردة واحدة في الصحيح العربي، وهذا مردّه الاستقراء بلا شك[٤]. وقد قبلت العرب بالمعرّب حينما احتاجت إلى تلك الكلمات واعتبرت بالمعربات لحين انتهاء عصر الاحتجاج

---

(١) الأمير مصطفى الشهابي: **المصطلحات العلمية في اللغة العربي في القديم والحديث**. ١٨ .

(٢) محمد التونجي: **المعرّب والدخيل في اللغة العربية وآدابها**. دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. ١٣... وانظر: إبراهيم أنيس: **من أسرار اللغة**. ١٢٥.

(٣) الإمام جلال الدين السيوطي عبد الرحمن: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، المجلد الأول ٢١٣.

(٤) أبو منصور موهوب بن أحمد الجواليقي: **المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم**. ١٠.

وما جرى تعريبه بعد ذلك سُمّي مولّداً لا يعتدّ به في فصيح الكلمات وهذا ما قرّره العلماء قديماً[1]. رغم أن المولّد مئات بل ألوف من الكلمات مبثوثة في كتب العلوم التي صنفت أو نقلت إلى العربية بعد صدر الاسلام[2].

أما في العصر الحديث فقد كثرتْ المعربات في اللغة والاستعمال العام، إلا أن مجمع اللغة العربية في مصر قد أصدر قراره في تحديد إطار التعريب بالضرورة فجاء في القرار: «يجيز المجمع أن يستعمل بعض الألفاظ الأعجمية -عند الضرورة- على طريقة العرب في تعريبهم»، ويبدو أنّ قيد (الضرورة) له أثره على مثل هذا القرار الذي حدّد إطار التعريب بالضرورة حينما لا نستطيع إيجاد بديلٍ فصيحٍ للفظة الأعجمية[3].

وقد جرى تناول قيد (الضرورة) كلٌّ حسب فهمه له، فمنهم من اقتصر في فهمه للضرورة على انها تحديد لنطاق استعمال التعريب في أضيق الحدود، ومنهم من التمس في كل حاجات العصر ضرورة ملحّة في استخدام التعريب كإحدى وسائل وضع المصطلحات، ولا ريب أنّ بعض المصطلحات الأجنبية ما لا يمكن حصره في مفردة عربية بحيث تعبر عن كامل حدودها الدلالية؛ لذا فيضطرّ المستخدم إلى استخدام تعابير اصطلاحية، لتقريب دلالة الكلمة الأجنبية إلى ذهن السامع العربي (المسلم) وهنا منشأ الإشكال في التعبير عن مصطلح أجنبي بتعبير عربي وهذا يتنافى مع فصاحة اللغة في الإيجاز وعدم الإطناب وخاصة

---

(١) الإمام جلال الدين السيوطي عبدالرحمن: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. المجلد الأول، ٢٤٢. عصر الاحتجاج هو العصر الذي يصلح الاحتجاج بلغته في قواعد اللغة من نحوها وصرفها وبلاغتها كلغة عربية فصيحة غير مختلطة بما يفسد فصاحتها من لغة أخرى بحيث لا تجري على سنن لغة العرب، وقد اختلف في نهاية عصر الاحتجاج اللغوي، فمنهم من يقول ببداية العصر الأموي ومنهم منم يقول بنهايته، ومن فرق بين لغة أهل الحضر وأهل المدر.. انظر: فجال، د. محمود: الاحتجاج في العربية: المحتج بهم- زمان الاحتجاج. مجلة العرب، العدد ٥، السنة ٢٣، ص٣٤٢-٣٥٥.

(٢) الأمير مصطفى الشهابي: **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث**. ١٩.

(٣) المصدر نفسه، ٧١. وحجازي، الدكتور محمود فهمي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ١٤٨.

في مجال المصطلحات. لكن يبقى القول أن ناقل المصطلحات من لغة إلى أخرى يجب أن يستنفذ الوسائل الأخرى لوضع المصطلح حتى يضطره إلى استخدام التعريب مراعياً فيه قواعده على قدر المستطاع[1].

على أن الكلمة الأجنبية إذا عرِّبت على وزن اللفظ العربي، كان لزاماً علينا أن نستقصي عن المفهوم كما جرى تشكيل اللفظي للكلمة، أي عند نقل الكلمة معربةً فيجب إدراك دلاته عند لغة الأم وتحديد أطرها درأً للإشكال المفهوم في تحديد معنى الكلمة وهذا ما سنتحدث عنه لاحقاً.

٤- **النحت**: النحت لغةً: النَّشرُ والقَشْر والبَرْيُ[2]، يقال: نَحَتَ الخشبَ والحجارة إذا براها.

وفي الاصطلاح: نحت كلمتين كلمةً واحدة، وهو جنس من الاختصار، كقولنا «رجلٌ عبشمي» منسوب إلى اسمين (عبد شمس)[3].

فبذلك فالنحت هو انتزاع كلمة من كلمتين أو أكثر على أنْ يكون تناسب في اللفظ والمعنى بين المنحوت والمنحوت منه[4]. فالنحت هنا يأتي بمعنى الاختزال والاختصار

---

(١) الأمير مصطفى الشهابي: **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث**. ٢٠.
وانظر: محمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي المعاصر**. ١٩٩ وما بعدها.

(٢) الإمام العلامة ابن منظور: **لسان العرب**. الجزء الرابع عشر، ٦٦. مادة (نحت). والإمام إسماعيل ابن حماد الجوهري: **الصحاح**. ١٠٢٥.

(٣) الإمام العلامة أبو الحسين أحمد بن فارس: **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامهم**. ٢٠٩.
وكذا: أبو منصور الثعالبي: **فقه اللغة وسرّ العربية**، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م. ٢٦٩
وقد فُصّلت المسألة عند: الإمام جلال الدين السيوطي: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. المجلد الأول، ٣٧١.

(٤) الأمير مصطفى الشهابي: **المصطلحات العلمية في اللغة العربية**. ١٧. وعلي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ١٠٢.

والتسوية ثم تنسيق وبناء كلمة جديدة[1]. ومن مثال أورده المتقدمون من المنحوتات:- (البسملة) عن عبارة (بسم الله الرحمن الرحيم) و(الهيللة) في الأكثر من قول (لا إله إلا الله)، والحوقلة في الأكثر من قول (لاحول ولا قوة الا بالله)[2]، وكثير من هذا القبيل تغصُّ به بطون كتب اللغة القديمة.

وقد ذهب الدارسون في موقفهم من النحت إلى ثلاثة آراء:

(١) فالرأي الأول يؤكد أهمية النحت في النموّ المصطلحي لأية لغة، وبذلك يعتبره من الوسائل الناضجة للإنماء المصطلحي، ويعتبر النحت أحد أنواع الاشتقاق ويسميه (الاشتقاق الكبّار)[3] فهو إذاً - عندهم- جزءٌ من الاشتقاق ونوعٌ منه، حتى إن بعضهم تجاوز إلى القول إن الأصل الزائد عن ثلاثة أحرف أكثره منحوت مثل قول العربي للرجل الشديد (ضَبطَرٌ) وفي (الصِّلِّدْم) إنه من (الصَّلْد) و(الصَّدْم)، ورائد هذا الرأي أبو الحسين بن فارس[4].

(٢) والرأي الثاني يرى في النحت ظاهرة غريبة عن نظام اللغة العربية الاشتقاقي؛ لذا لا يصحّ أنْ يعدّ قسماً من الاشتقاق، وحجّتهم فيه أنّ أغلب الأقدمين لم يوردوه ضمن باب الاشتقاق بل خصّصوا له باباً خاصاً[5].

ولا ريب أنّ بعض الدراسين المحدثين قد أكّدوا على أن النحت غير الاشتقاق، حينما نلاحظ أن الاشتقاق في أغلب صوره عملية إطالة لبنية الكلمات، في حين أنّ النحت اختزالٌ واختصار في الكلمات والعبارات[6].

---

(١) حاتم صالح الضامن: **فقه اللغة**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، د.ط، ١٤٢١هـ/١٩٩١م. ٨٥.

(٢) الإمام جلال الدين السيوطي عبد الرحمن: **المزهر في علوم اللغة**. المجلد الأول، ٣٧٢. وإبراهيم أنيس: من أسرار اللغة. ٨٨.

(٣) صبحي الصالح: **دراسات في فقه اللغة**. دار العلم للملايين، بيروت، ط٧، ١٩٨٢م. ٢٤٣.

(٤) أبو الحسين أحمد بن فارس: **الصاحبي في فقه اللغة العربية**. ٢١٠.

(٥) المصدر نفسه، ٢٠٩. وانظر: أبو منصور الثعالبي: فقه اللغة وسرّ العربية. ٢٦٩.

(٦) إبراهيم أنيس: **عن أسرار اللغة**. ٨٦.

ومن جهة اصطلاحية «فإنّ ما نعرفه عن بعض اللغات المنحدرة من السلالة الهندية الأوربية يسمح بتعميم الظاهرة عليها فهي فصائل نحتية تعتمد في تناسلها الجنيني على حركة الاستقطاب وطاقة التجاذب الخارجي..، في حين أن العربية من أسرة طبيعتها التوالدية غير الطبيعة النحتية وإنّما لها ناموس تكاثري هو صنو النحت في فاعليته، ولذلك كان النحت حدثاً عارضاً على العربية وتكيّفاً طارئاً على جهازها»[1].

ولذلك فإنّ «النحت بمظهره التضاميّ بين الألفاظ القائمة وتشكّله الإلتصاقيّ بين الألفاظ والزوائد ومخرجه الانتزاعيّ بين أجزاء الكلمات المتعاملة سمةً ونوعيةً لفصيلة اللغات الهندية الأوربية، فإنّ الأسرة السامية تتكّل في تولدها الذاتي وتكاثرها المعجمي على الحركة الانفجارية التي تكتسب بها طواعية داخلية تمكّنها من معاودة الانتظام الذاتي واستئناف الارتصاف البنائي عند كل حاجة دلالية أو اقتضاء اصطلاحي، ومدار كل ذلك الطاقة الاشتقاقية التي بها تتولّد الألفاظ من أصل جذري فتتكاثر المفاهيم وتتباعد حتى لا يبقى من رابط بينها وبين الأصل إلا الانتساب الاشتقاقي»[2].

(٣) والرأي الثالث يتوسّط في ذلك، فيعدّ النحت من قبيل الاشتقاق وليس اشتقاقاً بالفعل[3].

ولا ريبَ أنّ عملية النحت قد تطور تطوراً ملحوظاً في عصرنا الحاضر حينما رأينا ما تسمى الاختصارات تعمَّ الكلام في السياسة والاقتصاد والاجتماع...، ونرى في ذلك في استخدام الحرف الأول من كل كلمة في اسم منظمةٍ أو فكرةٍ أو ما شابههما في نحت كلمة معبرة عن الكلمات الاخرى نحو: اليونسكو (UNESCO) والتي هي اختصارٌ (نحتٌ) للتسمية الرسمية لـــ(منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة)، فقد جُمع الأحرف الأولى للتسمية باللغة الانكليزية:

«United Nations Education Scientific Organization».

---

(١) عبد السلام المسدي: **قاموس اللسانيات**. ٣٠.

(٢) المصدر نفسه. ٣١.

(٣) حاتم صالح الضامن: **فقه اللغة**. ٨٨.

وكذلك في منظمة (الفاو - FAO) وهي اختصار (نحتٌ) للتسمية الرسمية لـــ(منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة)، وهي باللغة الانكليزية:

«Food and Agriculture Organization of the United nations».

وكذا في أسماء الدول مختصرات تنحى منحى النحت أيضاً مثل الاختصار الدولي للمملكة العربية السعودية (KSA) و المملكة المتحدة (UK) وهكذا.

ولا يستثنى عن ذلك المختصرات العلمية في مختلف صنوف العلوم الطبية أوالإنسانية، ومهما يكن فإنّ المجامع اللغوية العربية قد أجازتْ النحت عند اقتضاء الضرورة، فقيّد العمل بالنحت بالضرورة وما لهذه الكلمة من المطاطية فما يعتبره بعضهم ضرورة يعتبره آخرون طبيعياً[1].

٥- الترجمة:

الترجمة من الأمور المهمة في البحوث الاصطلاحية والدلالية والمفهومية، ذلك لأنّ الترجمة بحدّ ذاتها تشعبتْ فيها الدراسات والرؤى بدءاً من المقصود بالترجمة وكيفيتها ثم وسائلها وطرقها، فاختلفتْ في حقيقتها الآراء تبعاً لأنواعها وأغراضها الفكرية. وهذا ناتج بدرجة كبيرة عن ارتباط معالجة عملية الترجمة بالمترجِم نفسِه[2]، وهذا يقودنا إلى الإحاطة بمسألة ثقافة المترجم وفكره وآرائه؛ لأنّه رغم أنّ ليس للمترجم أن يقحم انطباعاته أوثقافته وميوله الشخصية وتطلعاته الانفعالية في النصّ الذي يراد ترجمته، إلا أنّ المترجم لا يعتبر آلةً صمّاء، ولهذا فهو يترك حتماً بصمات شخصيته على أية ترجمة يقوم بها، لكن يبقى أنْ يبذل المترجم جهده للإبقاء على حالة من الحيادية تجاه النصّ (رغم صعوبتها)، لكي لا يلاحظ في النصّ المترجم ذلك التفاوت بين المقصود به في لغة الأصل واللغة المترجَم إليها[3].

---

(١) الأمير مصطفى الشهابي: **المصطلحات العلمية في اللغة العربية**. ١٧.

وصبحي الصالح: **دراسات في فقه اللغة**. ٢٧٣. وعلي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ١٠٣.

(٢) نيدا يوجين: **نحو علم الترجمة**. ترجمة: مازن النجار. دار الحرية للطباعة، د.ط، بغداد، ١٩٧٦م. ٢٨٥.

(٣) نيدا يوجين: **نحو علم الترجمة**. ٣٠٠- ٣١١. وكذلك بيتر نيومارك: **الجامع في الترجمة**. ترجمة: أ.د حسن غزالة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٦م. ٧ وما بعدها ويوئيل يوسف عزيز وزملائه: **الترجمة الأدبية**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، د.ط، ١٩٨١م. ٤٨.

والترجمة عرِّفتْ بتعاريف مختلفة وكلّ منها تركز على جانبٍ من الجوانب الوظيفية التي تتسم بها، فمنهم من عرَّفها بأنّها «عملية استبدال رموز لغوية بأخرى، إمّا من اللغة نفسها، أو للغة أخرى، أو بأخرى غير لغوية»[١]. ومنهم من ركّز على النصّ كوحدة في هذه العملية فعرَّف الترجمة بأنّها «استبدال مادة نصية في لغة واحدة (اللغة الأصلية) بمادة نصّيّة مكافئة لها في لغةٍ أخرى (اللغة المستهدفة)[٢]. ومنهم من ركّز على الجانب الأدبي والجمالي في الترجمة فعرَّفها بانها «فنٌ جميلٌ يعني بنقل ألفاظ ومعانٍ وأساليبَ من لغة إلى أخرى بحيث إنّ المتكلم باللغة المترجَم إليها يتبيّن النصوص بوضوح ويشعر بها بقوة كما يتبيّنها ويشعر بها المتكلم باللغة الأصلية»[٣].

ويبقى المترجِم العامل الأساس في توجيه عملية الترجمة حسب ما يراه ويتبعه من منهج للترجمة، وهذا يتطلب منه أساسيات لا بدّ منها للمترجم وهي[٤]: -

١- امتلاك التمكن الكافية باللغة المترجَم منها.

٢- السيطرة الكاملة على قواعد وآداب وفنون اللغة المترجَم إليها.

٣- امتلاك المعرفة والاطلاع الشامل بمادة الموضوع الذي يترجِم نصَه.

٤- امتلاك الملكة والموهبة والمحاكاة (للحالة اللغوية).

وللسيطرة على هذه الأساسيات وعدم الانفلات وموازنة عملية الترجمة لكي لا تخرج عن المقصود والحيادية، يجب الاعتماد على لجنة للترجمة لأنّ المترجم وحده معرَّض للضغوط

---

(١) توفيق عزيز عبد الله وزميله: **مبادئ الترجمة**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي/ جامعة الموصل، الموصل، د.ط، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.١٣

(٢) جي. سي كاتفورد: **نظرية لغوية للترجمة**. ترجمة: د. عبد الباقي الصافي. مطبعة دار الكتب/ جامعة البصرة، البصرة، د.ط، ١٩٨٣م. ٤٣.

(٣) صفاء خلوصي: **فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، د.ط، ١٩٨٢م. ١٤.

(٤) نيدا يوجين: **نحو علم الترجمة**. ٢٩٣.

المتتالية في فكره ونهجه وأسلوبه، فاللجنة العاملة في الترجمة أحسن وسيلة لتخطي هذه المسألة، وبذلك توزع الأدوار في اللجنة فيصقل النص لغوياً ومعرفياً وفكرياً[١].

وهناك عوامل مؤثّرة في سَيْر عملية الترجمة يجب الحذر من التعامل معها من أجل إبقاء المصطلح لما أصطلح من أجله، ومن أهمّ هذه العوامل[٢]:

١- الأسلوب الشخصي للمترجِم (حامل فكرة معينة وظلالها على المترجَم).

٢- المعايير والقواعد المتّبعة في الترجمة.

٣- ثقافة المترجِم.

٤- المحيط والبيئة في لغة المترجَم منه ولغة المترجَم إليه.

٥- جمهور القرّاء.

٦- موضوعات الترجمة.

ومما سبق ذكره نستطيع أن نجملَ أهم القواعد التي تعتمد عليها الترجمة وهي[٣]: -

١. يجب أنْ تعطي الترجمة صورة صحيحة للأفكار المتضمنة في النصّ واللفظ الأصلي.

٢. يلزم المحافظة على الأسلوب الأصلي قدر الإمكان.

٣. ينبغي ألا تقل سلاسة الترجمة عن سلاسة أيّ نصٍ أو لفظٍ موضوع (في لغته الأصلية).

وبما أنّ للكلمات -كما للأشخاص- شخصيات مستقلة ومتمايزة تتألف عناصرها من رسم الكلمة وجرسها ومعناها في الجملة، وتأريخها الأدبي واستعمالات الكتّاب والشعراء لها[٤]، من هنا استلزم الاهتمام بالمفردة المترجمة والتي هي أساس بناء النص الذي يراد ترجمته، فكم من اصطلاحٍ عُبِّر عنه بغير مفهومه الأصلي في اللغةِ منشأِ المصطلح

---

(١) نيدا يوجين: **نحو علم الترجمة**. ٢٩٨.

(٢) بيتر نيو مارك: **الجامع في الترجمة**. ٤ -٥.

(٣) صفاء خلوصي: **فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة**. ١٤.

(٤) المصدر نفسه، ١٤٥. وبيتر نيومارك: **الجامع في الترجمة**. ٣٤٨.

بترجمته على غير مراد المصطلح في مَنْشئه اللغوي، فهنا تبرز مشكلة ترجمة المصطلحات كلما اتجهنا نحو المصطلحات السياسية أو الدينية، أي مصطلحات العلوم الإنسانية عامةً، برزتْ لنا صعوبات في الترجمة تكاد تكون مستحيلة نظراً إلى أنّ الصعوبات الثقافية والفكرية أشدّ تقصيراً عندما تتباين المجتمعات في نظرتها إلى تلك المصطلحات، فالديمقراطية والحرية والاشتراكية مثلاً لا تعني الشيء نفسه في النظام الشيوعي والنظام الليبرالي وكذا المفاهيم الأخرى[1]. فالترجمة «لا نقل ولا إبداع ولكن نقل مبدع، وذلك لاستحالة نقل شيء من نقطة إلى أخرى مع بقائه على حاله مطلقاً، ذلك أن لكل لغة خصائصها التركيبية المميزة وليس بالضرورة أن تتشابه هذه الخصائص بين اللغات. وهنا لا بدّ من اجتهاد؛ وأن لا بدّ من ترجمة ذكية مبدعة تحافظ على خصائص البنى التركيبية للغات ولا تخرق جدارها الداخلي فتفسد تراكيبها باسم الخلق والابداع. والفهم هذا (النقل المبدع) هو الذي يقود حركة الترجمة إلى غاية الأمانة والجمال، أي إلى ترجمة أمينة وجميلة وهو المطلوب في كل الحالات والمقامات»[2].

وبناءً على ذلك فالترجمة لمصطلح معين يجب أنْ تصحبه إجراءات معرفية ولغوية ودلالية لا نبالغ إذا قلنا إنّها معقدة بعض الشيء تعقيد تكوين المصطلح نفسه في لغته الأصلية وسيرته وتأريخه وتلك التراكمات الدلالية، والسياق الذي يأتي فيه المصطلح مما لا نستطيع أنْ نوفِّره للمصطلح الذي يراد ترجمته في يوم وليلة لذلك فالترجمة لكلمة (وحدة اصطلاحية) تبقى مبتورة؛ لأنّ الكلمات والمصطلحات تبقى ملتصقة بدرجة كبيرة أو صغيرة بسياقاتها النحوية والتلازمية اللفظية والوصفية والثقافية واللهجية التي وضع المصطلح على أساسها[3]. حتى جعل بعضهم يصرِّح «بأنّ الترجمة مستحيلة، لأنّ للكلمات

---

(١) يوئيل يوسف عزيز وزملائه: **الترجمة الأدبية**. ٤٧.

(٢) عمّار ساسي: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. ١١٨.

(٣) وهذا ما حدى ببعضهم إلى التوجه نحو ترجمة بكيفية أخرى سمّوها الترجمة الباطنة (ما وراء السياق) وتعني ترجمة الأفكار التي ما وراء الكلمات، وأحياناً ما بين الكلمات. =

جميعها أومعظمها معاني مختلفة في لغاتٍ مختلفة يعني هذا أنّ الكلمات كلّها ذات خصوصية ثقافية، فضلاً عن أنّ لكلّ لغةٍ قواعدها الخاصة»[١]. وفي السياق نفسه نستطيع أن نقول أنه كما لا يمكن نقل دم إلى شخص دون فحص دمه، لا يمكن استبدال الكلمات دون تحليل دقيق لهذه المفردات اللغوية[٢].

وهنا يبقى أنْ نقول أنّ الترجمة غير التعريب، فالترجمة نقل معنى وأسلوب من لغة إلى أخرى بينما التعريب هو رسم لفظة أجنبية بحروفٍ عربية[٣]، حتى المترجمين القدامى في عصور الازدهار العباسي خاصة «كانوا يأخذون اللفظة الأجنبية ويعرّبونها على بنية اللسان العربي و لم يتصرفوا فيها إلا بمقدار ما يأذن به البناء العربي، وكان بمقدورهم أن يضعوا لها كلمة عربية على سبيل الترجمة لا على سبيل التعريب. وكان المترجم يتصرف في اختيار اللفظ المترجَم وفقاً لفهمه وذوقه وقدرته على إدراك المعنى المراد، ومقدرته في اللغة ذاتها، وخاصةً في اشتقاقها وتصريفها له»[٤].

وعلى هذا الأساس كانت الترجمة تعني في علم المصطلح «نقل المصطلح الأجنبي إلى اللغة العربية بمعناه لا بلفظه فيتخيّر من الألفاظ ما يقابل معنى المصطلح الأجنبي»[٥].

= انظر: بيتر نيومارك: **الجامع في الترجمة**. ١١٩. وجي. سي كاتفورد: **نظرية لغوية للترجمة**. ٨٦. وسلمان الواسطي وزملاؤه: **المدخل إلى الترجمة**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الموصل، د.ط، ١٩٧٩. ٨.

(١) بيتر نيومارك: **الجامع في الترجمة**. ١١٣.
وهذا الرأي هو أحد الآراء الثلاث في الترجمة، والرأيان الآخران يقول الأول منهما أنّ كل شيءٍ قابل للترجمة وأنّ دور اللغة في ذلك دور ثانوي، والثاني يقول أنّ كلّ شيءٍ قابل للترجمة ولكن في الغالب هناك صعوبات هائلة تعترض طريق الترجمة.

(٢) عمّار ساسي: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. ١١٨.

(٣) صفاء خلوصي: **فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة**. ١٧.

(٤) رشيد الجميلي: **حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة**. دار الشؤون الثقافية/ وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، د.ط، ١٩٨٦م. ٣٨.

(٥) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ١٠١.

المطلب الثاني: القواعد التي تحكم التعامل مع المصطلح

إنّ التعامل مع المصطلحات (وخاصةً المصطلحات الوافدة إلينا) يتحدد في إطار قواعد مهمة يجب الالتزام بها دَرْءً للإشكالات المتعددة التي قد تصيب المصطلح فيبقى موضعاً للشبهة والنقاش دون الاتفاق عليه[1]، وهذه القواعد هي: -

➢ القاعدة الأولى:

مراعاة المسألة الدلالية للمصطلح من خلال التركيز على المفهوم وتحديده ثم اللجوء إلى التسمية (الاصطلاح) من خلال إيجاد عناصر مشتركة متوائمة بين المفهوم والمصطلح المقترح من خلال ضبط دلالة المفاهيم بكل مكوناته البيئية والفكرية في إطار زمني ومكاني عرف به في مجالات استعماله مما يحقق ثبوت عنصرَيْ الوضوح والمطابقة في تحديد الدلالة الاصطلاحية[2]؛ لأنّه سبق أنّ أقررنا أنّ كلّ كلمةٍ لا تتحمل حدود معنى معين ومفهومٍ واضحٍ لا يمكن اعتبارها مصطلحاً عليه، فمن المبادئ الأساسية في وضع المصطلحات الانطلاق من المفاهيم والعلاقات القائمة بينها بدلاً من الانطلاق من المصطلحات للوصول إلى المفاهيم[3]، فالعلاقة بين المفهوم وبيئته الذي نشأ فيها تحدِّد الاتجاه الفكري والثقافي للمصطلح دون الانزياح نحو دلالة لا تُمتُّ إلى أصل المفهوم بصلة. فما اصطلح عليه هو عملية توافق واتحاد بين الدالّ والمدلول عبر زمن يمتد حسب البيئة والأفراد المكوِّنين لذلك الذي اصطلح عليه، فلا يجوز بتر المصطلح عن بيئته التي نشأ فيها والعقول التي صقلته بمرور الزمن.

---

(١) علماً أنّ الاتفاق والاصطلاح على مفردة معينة من أهم المسائل التي يجب التركيز عليها حينما يراد تسميتها بـ(المصطلح)... راجع (التمهيد) من هذا البحث في تعريف الاصطلاح والمصطلح.

(٢) راجع (التمهيد/التحديد الدلالي للمصطلحات) ضمن هذا البحث.

(٣) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٣٦. وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: **بناء المفاهيم الإسلامية: ضرورة منهاجية/ضمن ندوة بناء المفاهيم/دراسة معرفية**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن، فيرجينيا - الولايات التحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. الجزء الأول، ٥٠.

➤ **القاعدة الثانية:**

دلالة المصطلح العلمية أوضح، وترجمتها أسهل من المصطلحات الأدبية أوالإنسانية؛ ذلك لأنّ المصطلحات العلمية مجردة ولا تحمِّل الإنسان عناء الانفعال تعاطفاً أو رفضاً كما يحصل في المصطلحات المعبّرة عن إحساس وفكر وانفعالات الإنسان بصورة عامة[1].

➤ **القاعدة الثالثة:**

يجب إجراء عملية تجريد للألفاظ الوافدة (الأجنبية) والاصطلاح عليها باصطلاح محلي (عربي أو بأية لغة إسلامية)، حتى نكون بمأمن من ظلال الكلمات وتوابعها الفكرية حين تكون غير واضحة وغير مفهومة في استعمال اللفظ الأجنبي تلفظاً وكتابةً[2].

➤ **القاعدة الرابعة:**

لا يجوز تجريد المصطلح من شبكة الدوال الفنية التي ينتمي إليها ضمن علمٍ من العلوم؛ لأنّ المصطلح يشترك ضمن مجموع دوال تترابط في علاقات دلالية متفاعلة عضوياً وتشكل بنية متكاملة مع دلالة مصطلحات أخرى ضمن العلم الذي يحتويه ويعبِّر عنه باعتبار أنّ المصطلحات بصورة عامة مفاتيح للعلوم[3].

➤ **القاعدة الخامسة:**

الاصطلاح والمصطلح ظاهرتان لغويتان، واللغة تعتبر أساساً لكل أنواع النشاط الثقافي، ومن ثمّ فهي أقرب الأدلة وأقواها عند استقصاء الملامح الخاصّة لأيّ مجتمعٍ معاصر، وهذا بالتأكيد ينسحب على المصطلحات باعتبار أسسها اللغوية[4].

---

(١) إبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ١٧٣.

(٢) عبد السلام المسدي: **قاموس اللسانيات**. ٤٧ -٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ٩٢.

(٤) تمام حسّان: **اللغة بين المعيارية والوصفية**. عالم الكتب، القاهرة، د.ط، ١٤٢١م- ٢٠٠١م. ١٥.
وكذلك: محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ١٨٩. وجواد حسني سماعنه: **المصطلحيّة العربية بين القديم والحديث (مشروع قراءة)**، مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد ٤٨، سنة١٩٩٩م، ٣٥ -٤٧.

➤ **القاعدة السادسة:**

اعتبار عملية الاصطلاح ضمن عملية تطوير اللغة والإتيان بكائنٍ لغوي ووحدة لغوية قابلة للعيش ضمن إطارٍ لغوي دلالي مميّز بحيث يقود الرصيد اللغوي إلى الغنى والمطاوعة في دلالته ومفاهيمه[١]. ويتم هذ التطوير وانتاج المصطلحات والمفردات الجديدة ضمن قانون الثابت والمتحول في اللسان، «فاللسان هو أصل قائم بذاته، فيه الثابت وفيه المتغير. فالثابت فيه عادة هو البنية التركيبية والمتغير فيه هو عالم المفردات»[٢].

➤ **القاعدة السابعة:**

إنّ معنى المصطلح أومدلوله يتغير طبقاً لحقل الاختصاص الذي يستعمل فيه[٣]. فمثلاً كلمة (مفرد) يختلف معناها ودلالتها من اختصاصٍ إلى آخر، وحتى ضمن علمٍ واحد، ففي النحو لكلمة (مفرد) ثلاث دلالاتٍ مختلفة على الأقل، فالأولى ويقصد بها المفرد مقابل المثنى والجمع، وفي الثانية يقصد بها المفرد مقابل المضاف والشبيه بالمضاف، وفي الثالثة المفرد مقابل الجملة وشبه الجملة في أنواع الخبر. ففي ضمن علمٍ واحد اختلف مفهوم مصطلح (المفرد) من موضوعٍ نحوي إلى موضوعٍ نحوي آخر.

➤ **القاعدة الثامنة:**

رصيد أمةٍ من الأمم من المصطلحات العلمية والفكرية الإنسانية دليلٌ على مدى التقدم الحضاري لهذه الأمة وخاصةً إذا كان هذه المصطلحات من ما اصطلح عليه أبناء هذه الأمة؛ لأنّ الأمم في توليدٍ دائمٍ للمصطلحات على حسب حاجتها المتزايدة ومن ثم هي في حالةِ اقتراضٍ دائمةٍ لمفرداتٍ هي بحاجة إليها في ديمومتها وتعاملها مع الآخرين[٤].

---

(١) رمضان عبد التواب: **التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه**. ١٥. وكذلك: محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح** ١٨٩.

(٢) عمّار ساسي: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. ١٣٢.

(٣) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ١٧٥.

(٤) الشاهد البوشيخي: **دراسات مصطلحية**. ١٨.

➢ **القاعدة التاسعة:**

المصطلحات غنية عادةً بالمعرفة المنهجية؛ لأنّها أساساً وضعتْ ضمن أساسِ آليةِ الخطاب العلمي لعلمٍ من العلوم التي هي مفتاح للتعامل مع هذا العلم، وعلمية المصطلح متأتية في صياغته المتصفة بالشفافية والمطابقة باعتبارهما أعلى مستويات الكفاءة التواصلية في اللغة[١].

➢ **القاعدة العاشرة:**

إنّ المصطلحات الحضارية والفكرية ينبغي أنْ تؤخذ في سياق منظومتها الحضارية والفكرية؛ فهو يعبّر تمام التعبير عنها، وإنّ محاولة إخراج المصطلح من سياقه الحضاري لاستخدامه في سياق منظومة حضارية أخرى يؤدي إلى التداخل في المفهومات وإلى زعزعة المنطق الداخلي فيها[٢]. باعتبار أنّ «المصطلح ينبت من لغة التداول الاجتماعي حين يقع عليه الاختيار فيخرج عن معناه اللغوي القاموسي إلى معنى جديد مشحون بجملة من المضامين المعينة، في شكل استجابة واعية لمعطيات تاريخية يمر بها المجتمع أفرزت الحاجة إلى المصطلح في البناء النظري والنظام الفكري لهذا المجتمع»[٣].

➢ **القاعدة الحادية عشر:**

يجب على المصطلح مراعاة الخصوصية اللغوية لأية لغة ينتمي إليها أوينقل إليها، بحيث يتفق صوغ المصطلح مع القواعد التركيبية للغة [٤]. وبخاصة تلك الخصوصية السامية للغة

---

(١) صالح كرم الله زيّاد: **المصطلح الأدبي بين غناه بالمعرفة وغناه بالتاريخ**، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٢٨، العدد الثالث، يناير، مارس ٢٠٠٠م. ١٠٢. وكذلك: عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الاصطلاحية**.. ٢٧.

(٢) أحمد محمد الدغشي: **إشكالية المصطلحات من المنظور الحضاري**. مجلة البيان، الرياض، العدد ١٦٦، ١٢٦، جمادى الآخر ١٤٢٢هـ/سيبتمبر ٢٠٠١م.

(٣) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ١١.

(٤) هيبرت بيشت وجينفر دراسكاو: **مقدمة في المصطلحية**. ترجمة: د.محمد محمد حلمي هليل، مجلس النشر العلمي/ جامعة الكويت، د.ط، ٢٠٠٠م. ١٦٨.

العربية وهي أنها لغةٌ اشتقاقية بالدرجة الأولى، فلاجرمَ أنْ يكون (الاشتقاق) أهم وسائله للتنمية اللغوية عامة (والمصطلحية بخاصة)[1] بحيث يراعى فيه أيضاً ميزان الصيغ العربية حتى لا يشذّ الكلمة المصطلَح عليها صيغةً ودلالةً[2].

المطلب الثالث: ترجمة المصطلحات والحاجة إليها

لاشكّ أنّ الأمم في مسيرتها الثقافية والاجتماعية والسياسية والفكرية بحاجة إلى التعبير عن المستجَد من المفاهيم بوضع مصطلحات تمثل تلك المفاهيم الجديدة.

وعادةً ما يتمّ التعرُّف على المفاهيم الجديدة من خلال تواصل الأمم مع بعضها، وحيث إنّ تبادل التأثير والتأثر بين اللغات قانون اجتماعي إنساني، وأن اقتراض بعض اللغات من بعض ظاهرة إنسانية[3]، كان لا بدّ من نقل بعض المفاهيم عن طريق ترجمتها على أساس معرفي وليس بالضرورة تبنّي كلّ ما يترجم، فالمفهوم الوافد هو من صُنْع ظروفه وتحدياته وقيمه وعقائده، ولقد ولد من خلال عصر وبيئة محددين، فهو مرتبط بهما، وهو بهذا التحديد لا يصلح بالضرورة لكل عصر ولا لكلّ مجتمع[4].

لكنّ الترجمة ليستْ مجرد استبدال ألفاظ من لغة بما يناظرها من ألفاظ في لغة ثانية وبشكل آلي أو بالاعتماد على المعاجم وإنما هي عملية صهر وإعادة صياغة لغوية وليستْ معرفية، فكما أشرنا سابقاً المفاهيم الموجودة ضمن قوالب تسمى (المصطلحات) هي نتاج بيئة ومجتمع وعصر محدد، والترجمة لها هي مجرد توصيف وليس إعادة صياغة أو صقل هذا المفهوم من جهة معرفية أو فكرية أو عقدية.

---

(١) يوسف وغليسي: **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**. ٨٠.

(٢) عمّار ساسي: **المصطلح في اللسان العربي من آلية الفهم إلى أداة الصناعة**. عالم الكتب الحديث مع جدار للكتاب العالمي، عمان، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م، ٩٦-١٠٠. وعمّار ساسي: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. ٢٥٦.

(٣) صبحي الصالح: **دراسات في فقه اللغة**. ٣١٥. وانظر: محمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث**. ١٨٧ وما بعدها

(٤) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**/ المجموعة الأولى. المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. ١٨.

فالحاجة إلى الترجمة حاجةٌ ثقافية أكثر من كونها حاجة معرفية فكرية لمن أراد التوكيد لا التأسيس؛ لأنّ التأسيس على مفاهيم مترجَمة هو عين التبعية للغير والالتزام بأسس حضارية وفكرية غير الذي ننتمي إليه نحن أصلاً.

فالإلتزام بمبدأ الترجمة يجب أن يتمّ حسب الإرادة التي قامت عليها الترجمة في العصر الإسلامي الأوّل، أي بإرادة حرّة في سبيل الحصول على تراث الأمم العلمي والتعرّف على تجارب هذه الأمم في المجال العلمي وتقييمها والنظر فيها وتصحيح أخطائها والتماس السليم الصادق منها مما لا يتعارض مع مفاهيم الأمّة في التوحيد الخالص للبناء عليه على النحو الذي يحقق إقامة المنهج العلمي التجريبي الإسلامي ومنهج المعرفة الإسلامية[1].

فقد أنفق المسلمون جهدهم في الحصول على أوّليات العلوم الطبية والطبيعية والفلكية التي كانت ميراثاً عاماً (من الأمم غير الإسلامية) والتي كانت قد تجمّعتْ في بيئة هؤلاء، ولهذا كان فهم المسلمين للترجمة في العصر الأول دقيقاً وسليماً، حيث كانوا يفرِّقون تفريقاً واسعاً بين (العلوم) و(الثقافة) وكانوا يؤمنون بأنّ لكل أمة ثقافتها الخاصة بها المستمدة من عقيدتها ومفهومها للحياة وميراثها الفكري، ولّما كان التوحيد الخالص هو قمة معطيات الإسلام فقد حدّدوا موقفهم من ثقافة غيرهم وأدخلوها في دائرة ثقافة الأمم الخاصة بهم. وأخذوا ترجمة العلوم والمعارف العامة باعتبارها ملكاً لجميع الأمم.

ورغم ذلك فان حركة الترجمة ما لبثتْ أنْ تداخلها أخطار عظام من ترجمة للفلسفات اليونانية والفارسية وما يتصل بالغنوصية الشرقية وغيرها من ثقافات وعقائد الشعوب الأخرى، مما حدى بالفكر الإسلامي مواجهتها وتحييدها عن اقحامها في ثوابت الإسلام وملامح وجوده وضوابطه المعرفية وسماته الثقافية[2].

«فالترجمة لا يتوقف دورها على الإثراء العلمي فقط، بل يتعداه إلى التأثير في الحركات الاجتماعية والسياسية، خاصةً عندما تترجم أعمال ذات صلةٍ بفكرٍ معين كتأثيرات الترجمات

---

(١) المصدر نفسه. المجموعة الرابعة ٦٨.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**/ المجموعة الرابعة، ٦٩ وما بعدها.

الكثيرة من الفكر الماركسي الاشتراكي في ستينات وسبعينات القرن الميلادي الماضي، وتأثيرات الفكر الليبرالي الرأسمالي بعد انهيار المعسكر الاشتراكي في بداية التسعينات إلى يومنا هذا»[1].

إنّ الحكم على الترجمة بالإيجاب أوالسلب، يقدره مدى حاجتنا إليها، ومن ثمّ تقنين القواعد اللازم مراعاتها في ترجمة أيّ شيءٍ من اللغات الأخرى، فلانستطيع أنْ نجزم أنّ كلّ ما يُترجم يعود بالخير علينا في ديننا ودنيانا إلا إذا رأينا في المترجَم أخذاً بالأسباب في الرخاء الدنيوي، وليس تأسيساً أو بديلاً لفكرٍ جديدٍ وضعي يصارع أو يقف بالضدّ مع ما آمنّا به نحن وآباؤنا.

فإذا كانت الترجمة من المباح، أي يستطيع الجميع أنْ يُترجِم ما يشاء، فباستطاعتنا التفريق بين الترجمات المفيدة منها والضارة، وخاصةً في عصرنا الحديث، فما تُرجِم في بدايات القرن العشرين وقبله وبعده فيه الكثير من الغثّ من قصصٍ سخيفة ولغةٍ ركيكة، أو فلسفاتٍ مشكوكٌ في صحة مقدِّماتها فما بالك بمحتواها الفكري. والأدهى أنّ هذه الترجمات طالت الكثير من جوانب الحياة كالأدب والفنون والاجتماع حتى رأينا أن أقلّ الترجمات كان في العلوم الطبيعية التطبيقية التي نحن بحاجة إليها لتنمية قدراتنا العلمية في مختلف أجناس العلوم[2].

وفي هذا المجال يجب أنْ ندرك أنّ بعض الترجمات التي تمّتْ لم تكن لضرورة ما وإنما جاءتْ على القاعدة المشهورة التي أطلقها ابن خلدون (في أنّ المغلوب مولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده)، فرغم أنّه قد عمّم مسألة الغلبة في

---

(١) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. مكتب لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م ١٤٢.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الرابعة ٧٢ وما بعدها. انظر أيضاً: - رشيد الجميلي: حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة. دار الشؤون الثقافة العامة/ وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، د.ط، ١٩٨٦م. ٤٨.

الآباء على الأبناء، والملك والسلطان على العامة، فكذلك غلبة دولة أو قوم على دولة أوقوم آخر، معلِّلاً في ذلك أنّ المغلوب يرى ويعتقد في غالبه الكمال، الكمال في رؤيته وعقيدته وثقافته وحتى في ملبسه ومأكله[1].

فما لا ينفع المسلمين في دينهم أودنياهم لا ضرورةَ في ترجمته، فلا ضرورة في ترجمة قصصٍ خليعةٍ، أو أدبٍ يحطّ من شأن إنسانية الإنسان ويمتهن عرضه، أو يجعل الإنسان عرضةً لمجموعةٍ مفاهيمَ مغلوطةٍ عن الحياة والطبيعة، تلك المفاهيم التي كانت كثيراً ما تكثّف على شكل مصطلحات وكلمات أوتعابير اصطلاحية تعبِّر في مكنوناتها عن نظريات غير واقعية، وخاصةً إذا علمنا أنّ هذه النظريات وأصحابها الغربيين قد تآكل بنيانهم وهم في أزمة وانهيار تام. فإذن علينا بالترجمة (الموجّهة) توجيهاً علمياً منصفاً، يُعبِّر عن حاجة الأمّة إلى تلك العلوم الحقيقية الواقعية العلمية، وليس إلى ترجمة (غير موجّهة)[2] التي تعطّل الفكر وتجعله يدور في حلقة مفرغة لا طائلَ منها سوى الزيغ والانحراف.

◈ أنواع الترجمة:

كثُر الكلام حول أنواع الترجمة وأنماطها المتعددة، فحاول الدارسون إجراء حصرٍ لأنواع الترجمة طبقاً لأساليب المترجمين في الترجمة، رغم أنّ أساليب بعضهم في الترجمة كانت غير دقيقة وبعيدة عن العلمية والنهج الضابط العلمي.

فمن الباحثين من قسّم الترجمة باعتبارها استبدال رموز، فهي إما استبدال رموز لغوية في لغة ما برموزٍ لغوية في اللغة نفسها، أو هي استبدال رموزٍ لغوية في لغةٍ أخرى، أو هي استبدال رموزٍ لغوية برموزٍ غير لغوية[3]. ومن ذهب إلى أنّ الترجمة إما حرفية أو بالمعنى أو

---

(١) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**. الجزء الثاني، ٥٠٥.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الرابعة. ٧٦ وما بعدها.

(٣) يوئيل يوسف عزيز وزملائه: **الترجمة الأدبية**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، د.ط، ١٩٨١م. ٧ .

بالتقليد والنقل، أو توضيحية تفسيرية، أو هي موجزة مختصرة[1]. ومنهم من اقتصر في أنواع الترجمة على ثلاثة أنواع فقط هي الترجمة الحرفية، وترجمة المعنى، والترجمة الحرفية- المعنوية[2].

فمن مجموع ما تقدَّم نستطيع أنْ نحصر أنواع الترجمة في ثلاثة أنواع هي:

١- الترجمة التحصيلية:- ويسمى النقل أوالترجمة الحرفية، حيث يقدِّم المترجِم الاعتبارات اللغوية على الاعتبارات المعرفية، فينشغل بالمطابقة بين اللغتين المنقول منها والمنقول إليها، وتؤدّي هذه الترجمة في أحيانٍ كثيرةٍ إلى انحراف المعنى وسؤ الفهم والتفهيم، كما يقود إلى غربة المفاهيم المترجَمة في بنية اللغة المنقول إليها[3]، وخاصةً إذا انتزع مصطلح ما من سياقه الذي جاء منه؛ لذا فإنّ الكلمة (المصطلح بخاصة) لا تفهم إلا من السياق الذي وردتْ فيه، وهذا السياق إنما يحدِّده موضوع النص وأفكاره العامة؛ لأنّ لكل كلمةٍ معنىً معجميّاً لغويّاً وعدة معانٍ استعمالية اصطلاحية[4]. حيث قد ترِدُ نفس الكلمة (المصطلَح) في مستويات مختلفة أو يمكن أنْ يكون لها معنىً أكثر خصوصيةً أوأكثر عموميّة وهكذا[5].

٢- الترجمة التوصيلية: - أو الترجمة التقريبية، حيث يسعى المترجِم فيها إلى إيجاد المعاني التي تقرِّب النص المنقول إلى اللغة المنقول اليها، ويسعى أيضاً إلى الإبقاء على المضامين المعرفية للنصّ المنقول حتّى إذا بدتْ غريبة في لغة المتلقّي. ومع أن هدف هذا النوع من الترجمة هو فهم المفاهيم وتفهيمها للمتلقّي، فإنّه لا يرقى إلى استثمار تلك المفاهيم

---

(١) توفيق عزيز عبد الله وزميله: **مبادئ الترجمة**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي/جامعة الموصل، الموصل، د.ط، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.١٥.

(٢) صفاء خلوصي: **فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة**. ١٧٧.

(٣) علي القاسمي: **علم المصطلح/أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ١٧٧.

(٤) ممدوح محمد خسارة: **علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية**. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. ٤٠.

(٥) نيدا يوجين: **نحو علم الترجمة**. ترجمة: مازن النجار. دار الحرية للطباعة، وزارة الإعلام العراقية، د.ط، بغداد، ١٩٧٦م. ١٦٣.

وتفعيلها في البنية المعرفية للحضارة المتلقّية[1]. وهذا ما أكسب أغلب الترجمات التي حصلتْ في بدايات القرن العشرين الميلادي الركاكة وعدم الدقة والتحريف، حيث أراد مترجموها (إن صحّ أن نسمّيهم مترجمين) وقصدوا قصداً الإبقاء على الآراء والظلال والمعاني، التي يؤيّدونها فكرياً وحضارياً ضمن المنظومة الفكرية التي أرادوا تحويل أفكارها إلى العالم الإسلامي سواء عبر الأفكار السياسية أوالآداب أو الفنون الأخرى، دون المساس بها باعتبارها من المسلَّمات، حتى وإنْ كانت تفصح عن مخالفتها الصريحة لأصول لغةِ وفكرةِ المتلقّي[2].

٣- الترجمة التأصيلية:- أو الترجمة التأسيسية، ويشترط فيه العلم بالمقاصد ووضوح الأهداف، بحيث يستطيع التفاعل مع النصّ المترجَم والتحاور معه في إطار المجال التواصلي للمتلقّي، ما ينتج عنه إدماج النص وفكرته في البيئة المعرفية واللغوية للثقافة المتلقّية لتكون قادرة على الحكم على المترجَم بدقة متناهية. فانشغال المترجم بالطريقة هذه ينصب على الجوانب الاستشكالية والبناء الاستدلالي للنصّ، ما يجعله يميل إلى التصرُّف في المضامين المنقولة لتناسب الخصائص التداوليّة لمجال المتلقِّي. إن المتلقي ينتفع من النص المترجَم بهذه الطريقة انتفاعه بالنصّ الأصلي، بحيث يخلق النصّ المترجم فيه القدرة على التأمُّل والإبداع[3].

◈ أهداف الترجمة والحاجة إليها:

١- تهدف ترجمة المصطلحات العلمية التطبيقيّة إلى التواصل العلمي مع العالم ومواكبة التطور التقني السريع ومحاولة فهمه واستدراكه، حيث يبدو أننا أمام كمٍّ هائلٍ من المصطلحات العلمية الموجودة سابقاً، أو التي في طريقها إلى المعاجم الاصطلاحية نظراً لمستجدات العلم وتطوره، فالسرعة والعزم مطلوبان لتدارك هذا الكمِّ إضافةً إلى

---

(١) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ١٧٧.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الرابعة. ٧٥ وما بعدها.

(٣) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ١٧٧ وما بعدها.

نوعية المصطلحات التي توضع إزاء المنقول[1].

٢- من أهداف أيّة ترجمة معرفة الآخر وإدراك الذات، معرفة الآخر بتسليط الضوء على مصطلحاته التي هي مفاتيح أفكاره وتصوراته، وتحديد الفارق بين منظومته الفكرية وما نحمله نحن من أفكار ومعتقدات وثوابت بالنسبة لنا، وهنا ندرك ذاتنا بعد ظهور الفارق بيننا وبين الآخر[2].

٣- ومن أهداف الترجمة ومنها ترجمة المصطلحات، التعرف على ظواهر مميزة في اللغة المنقول منها، بحيث يبدو لنا نحن (أصحاب اللغة المنقول إليها) أنّ هذه الظواهر غير متوفرة وغير معروفة لدينا، وهذه الظواهر تشمل مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وبذلك نستطيع أن نحكم عليها بمنظورنا حسب ما يمليه علينا اعتقادنا في ديننا بحيث نتدارك الداء قبل الإصابة به.

٤- الترجمة وسيلة لتعريب التعليم والإدارة في شتى الميادين [3]. وتحويل المفهوم في أية لغة أجنبة إلى قالب محلي.

المطلب الرابع: شروط الترجمة

إنّ الترجمة التي نتحدث عنها ليس المقصود منها ترجمة الهواة، بل المقصود منها الترجمة التي تبنى على أسسٍ علمية سواء من جانب المترجِم، أو من جانب عملية سير الترجمة من بدايتها إلى نهايتها. وفي هذا المجال يجب أن نفصِل بين الشروط التي يجب أنْ يتوافر في المترجِم وبين شروط سير الترجمة.

◈ شروط المترجِم:

لا بدّ للمترجِم من شروط وضوابط؛ لأنّه لا يمكن لأيّة مناقشة لمبادئ ومناهج الترجمة أنْ تزوِّدنا بمعالجة لعملية الترجمة بمعزلٍ عن المترجِم نفسه[4]، فمن شروط المترجِم:

---

(١) المصدر نفسه. ١٥٣.

(٢) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ١٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ١٥٦.

(٤) نيدا يوجين: **نحو علم الترجمة**. ٢٨٥.

١- امتلاكه المعرفة الكافية بلغة المنقول منه، ونقصد بالكافية أنها كافية في حدود المطلوب من نقل مفهومٍ في لغة إلى أخرى، وهذه الكفاية تطلب إدراكاً كافياً أيضاً واطلاعاً بخصائص هذه اللغة وخصوصياتها التي تراكمتْ فيها لقرونٍ وأكسبتْ هذه اللغة ملامحَ وخصائصَ تَبرز في حركتها الدؤوبة في الحياة على الألسن[١].

٢- امتلاكه المعرفة التامة بلغته هو، بحيث تكون معرفته بلغته شاملة لكل نواحي اللغة من خصائصه الدلالة وخصائصه المعجمية وسماته النحوية وصفات حروفه الصرفية والصوتية، وأسباب التنافر في منظومته اللغوية لتفادي تلك الأسباب، وخبرته في سيرورة هذه اللغة وتوجهه العام[٢].

٣- على المترجِم أنْ لا يضمّ انطباعاته الخاصة إلى النص المترجَم أو يحرِّفه لتناسب تطلعه الفكري والانفعالي عامة، رغم أنّ الكثير من الدارسين لحال المترجِم والترجمة يعتبرون أنّ المترجِم لا بدّ أنْ يترك بصماته على النص المترجَم، لكنه يجب أنْ يبذل قصارى جهده لتحييد أفكاره وآرائه ومعتقداته عن أصل فكرة النص المترجَم[٣].

٤- لا بدّ للمترجِم أنْ يكون على بيّنة من الخصوصيّات الحضارية للغة، فإنّ فهم السمات اللغوية فقط لا يكفي لترجمة النصّ دون فهم الخصوصيات الحضارية حيث لا يمكن فصل اللغة عن الحضارة[٤]. وأنّ أيّ خصوصية حضارية -وبالتالي الفكرية- ليس من الضرورة أن يتطابق مع رؤى وأفكار ومعتقدات المترجِم أوبيئته ومجتمعه.

٥- يجب على المترجِم أنْ يعمل على أربعة مستويات ضرورية لإخراج نصٍّ متميزٍ ومفيدٍ إفادةً تامّة عن فكرة الموضوع في النصِّ الأصلي، وهذه المستويات هي:

أ- على المترجِم أن يعلم أن الترجمة علمٌ، مما يستلزم معرفة الحقائق والتحقق منها.

---

(١) المصدر نفسه، ٢٩٣.

(٢) نيدا يوجين: **نحو علم الترجمة** ٢٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ٣٠٠.

(٤) توفيق عزيز عبدالله وزميله: **مبادئ الترجمة**. ٢٤.

ب- وأنّ الترجمة مهارة تتطلب لغةً مناسبةً واستعمالاً مقبولاً.

ت- والترجمة فنٌ يميز بين الكتابة الجيدة والرديئة.

ث- والترجمة مسألة ذوقٍ أيضاً [1]. ويعني أنّ كلّ عملٍ من أعمال الترجمة يعتمد إلى حدٍّ ما على الذوق الفردي والعام وعلى القيم الجمالية السائدة في ذلك العصر والمكان[2].

وهذه المستويات الأربع يجب أنْ تكون مترابطة ترابطاً تجعل كل واحدة منها تعين الآخر في إبراز النصّ المترجَم بأتمٍّ صورة.

◈ شروط سير عملية الترجمة:

لعملية الترجمة من بدايتها حتى نهايتها شروطٌ تتحكم في سيرورتها ومن ثمّ في النتيجة الملائمة التي من المفروض أن تصِل إليها سواءٌ كانت على المستوى النصّ العام أوعلى مستوى مفردات ومصطلحات هذا النصّ. ومن هذه الشروط:

١- الابتعاد قدر الإمكان من الحرفية في الترجمة، وإبقاء المصطلح أو المفردة ضمن سياقه؛ لأنّه -كما قررنا سابقاً- المصطلحات والكلمات لا تفهم إلا من السياق الذي وردتْ فيه، وهذا السياق إنما يحدِّده موضوع النصّ وأفكاره العامّة؛ لأنّ لكلّ كلمة معنىً معجمياً لغوياً وعدة معانٍ استعمالية اصطلاحية[3]. وقد يخلط المترجِم عامةً بين الأمانة في الترجمة وبين الحرفية، فالأمانة تتطلب من المترجِم أن ينقل لنا النص أو المصطلح روحاً وصدقاً وتعبيراً، أي أنْ يكون النصّ أو المصطلح المترجَم هو المعادل الموضوعي للنصّ الأصلي[4].

---

(١) بيتر نيومارك: **الجامع في الترجمة**. ترجمة: أ.د. حسن غزالة. ٦ و٢٨٨.

(٢) يوئيل يوسف عزيز وزملائه: **الترجمة الأدبية**. ٦. وصفاء خلوصي: فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة. ١٤.

(٣) ممدوح محمد خسارة: **علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية**. ٤٠.
وانظر: عبد الله عبد الرزاق إبراهيم: **الترجمة/ مبادئ وتطبيقات**. دار النشر للجامعات، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. ٩.

(٤) إبراهيم، د.عبد الله عبدالرازق: **الترجمة/ المبادئ والتطبيقات**. ٩ و١٢.

٢- يجب ملاحظة المصطلح الذي يشتق منه عدد آخر من المفردات؛ لكي نستطيع أنْ نوفِّر له مصطلَحاً مقابلاً في النصّ المترجَم بحيث يمتلك المرونة الاشتقاقية نفسها؛ حتى نستطيع أنْ نمدَّ الترجمة المزيد من الشمولية في التعبير. فمثلاً عندما نصطلح مقابلاً لكلمة (objective)، يجب علينا أنْ نشتق ونصطلح على ما يقابل كلمات مشتقة منها في لغة الأصل مثل: (objectivism)، (objectivite)، (objectivation)[١].

٣- التأكيد على ملاحظة الفروق الدقيقة بين ما يسمى (المجاورات المصطلحية) والتي تعني تلك المصطلحات ذات علاقة دلالية ومعان متقاربة أو متعاكسة، بما يحتاج إليه ترجمتها الدقة الدلالية في تحديد خيارات ترجمتها بما لا يشكّل إشكالاً مع دلالات مصطلحات أخرى، لذلك فعند الترجمة يجب ملاحظة هذه المسائل مجتمعةً دفعة واحدة.

٤- تخطّي حاجز المجاز والاستعارات والأساليب البلاغية الأخرى التي لا تقصد فيها معنى الكلمة في ذاتها اللغوية وإنما يتعداه إلى معانٍ أخرى هي المقصودة[٢].

٥- يجب أنْ تعطي الترجمة في النهاية صورةً صحيحةً للأفكار والآراء المتضمِّنة في النصّ الأصلي، والمحافظة على الأسلوب الأصلي قدر الإمكان الذي حمل تلك الأفكار والآراء[٣]، بحيث يتراءى إلى ذهن القارئ للنصّ المترجَم ما تراءى إلى ذهن المؤلِّف للنصّ في لغته الأصلية، أي يفي بنفس الغرض في النصّ الأصلي[٤].

٦- يجب أن يكون النصّ المترجَم سلساً، وأنْ لا تقلَّ سلاسة الترجمة عن سلاسة أيّة قطعة موضوعة أساساً، فالركاكة تجعل النصّ أقلّ فهماً وأدنى مستوىً للإدراك المفهومي والدلالي[٥].

---

(١) السعيد بوطاجين: **الترجمة والمصطلح/دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد**، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت- الجزائر، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م. ١٥. وانظر إلى: - oxford university: oxford word power. Page 51.

(٢) نيدا يوجين: **نحو علم الترجمة**. ٤٠٨. وبيتر نيومارك: **الجامع في الترجمة**. ١٣٣.

(٣) صفاء خلوصي: **فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة**. ١٤.

(٤) نيدا يوجين: **نحو علم الترجمة**. ٣١٣-٣١٥.

(٥) صفاء خلوصي: **فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة**. ١٤. وعبد الله عبد الرزاق إبراهيم: **الترجمة المبادئ والتطبيقات**. ١٢.

المبحث الثاني

المفهوم الحضاري للمصطلح

لا ينفكّ الوجه الحضاري من ملازمته لسيرة المصطلح، باعتبار واضعيه، ولهذا أثـــرٌ واضحٌ في التعامل مع المصطلحات الوافدة إلى أي مجتمعٍ من مجتمعٍ مغاير، على خـــلاف حضاري معه في التعاطي مع الظواهر الكونية والانسانية ضمن اطار حضارة مبنية علـــى تلك الأسس التي تم التعاطي الفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي معها.

المطلب الأول: المنظومة الاصطلاحية الإسلامية والمنظومة الاصطلاحية غير الإسلامية

إنّ مما لا شكّ فيه أنّ اللغة أداة التفاهم، ووحدة هذه اللغة طريقٌ لكلّ وحدة، واللغة ليستْ مجرّد رموز، بل إنها مرآة لشخصية الأمّة وطرائق تفكيرها. وإنّ هذه الألفاظ والتراكيب ليست مجرّد أصوات مركّبة، ولكنّها قالبٌ للفكر وقطع من تاريخ الأمة، وكلّ حرفٍ منها مستودَع ذكرى، إنها بألفاظها وأمثالها قطع حية من عادات الأمّة وتقاليدها، فمن عرف اللغة عرف الأمّة[1].

وتأخذ اللغة أهميّتها الحضارية حين تستطيع أنْ تجسّد الفكر، وأنْ تفصح عن دقائق المعاني فحينئذٍ تكون لغةً حضاريةً عريقةً[2]. ومقدرة اللغة في التعبير عن هذه الدقائق وتجسيد الفكر عن طريق مصطلحاتها ومفرداتها هي أُسُّ الظواهر الحضارية التي يفرزها تعامل الأمّة مع الكون والحياة سواءٌ بالنسبة لداخلها المتشعِّب أوبالنسبة لخارجها المنفصل عنها لغةً وفكراً وسلوكاً واعتقاداً. فقضية المصطلحات لا يمكن فهمها إلا في إطار المنظومة الحضارية التي تنتمي إليها وتعبِّر عنها أوعن العلم الذي انبثق عنه. ولعلَّ قضية المصطلحات في إطار منظومة حضارتنا الإسلامية هي من أدقِّ مسائلها وضعاً وتعريفاً وتنوّعاً. وبما أنّ الإسلام عقيدةً وشريعةً وسلوكاً كان القاعدة الأساسية والمحرِّك الأكبر لحضارتنا، لذلك فإنّ المصطلحات التي أوجدها علماؤه عن علوم ومعارف، كليات وجزئيات، حسب الظروف

---

(١) المبارك، د.مازن: **نحو وعي لغوي**. مؤسّسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٣٩٩هـــ/١٩٧٩م. ٤٧.

(٢) إبراهيم السامرائي: **اللغة والحضارة**. المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٧م.

المكانية والزمانية، حظيتْ بمزيد من الدقّة والوضوح وشكّلتْ مَعْلَماً بارزاً من معالِم الحضارة الإسلامية[1].

ولِمفهوم الحضارة خمسة أبعاد هي:

١- وجود بناءٍ عقدي - إيماني - يحدِّد طبيعة العلاقة مع عالم الغيب ومفهوم الإله سلباً أو إيجاباً.

٢- وجود بناءٍ فكريٍّ سلوكيٍّ في المجتمع يشكّل نمط القيم السائدة والأخلاقيات العامة والأعراف.

٣- وجود نمطٍ مادي يشمل المبتكرات والآلات والمؤسسات والنظم والعمارة والفنون وجميع الأبعاد المادية في الحياة.

٤- تحديد نمط العلاقة مع الكون ومسخّراته وعالم أشيائه، وقواعد التعامل مع هذه المسخَّرات وقيمها.

٥- تحديد نمط العلاقة مع الآخر، أي مع المجتمعات الإنسانية الأخرى وأسس التعامل معها وقواعده، وأسلوب إقناعها بهذا النموذج والهدف من ذلك الإقناع[2].

وعلى أساس الأبعاد أعلاها لا يمنع إطلاق لفظ الحضارة على أية حضارة توفرتْ فيها الأبعاد هذه، لكن تبقى الحضارة بهذا المفهوم الشامل بعيدة عن إضفاء أي قيمة حسنة على مفهوم الحضارة فقد تكون الحضارة بهذا المعنى سيّئة مدمرة، أو غير مناسبة للحياة البشرية، لكن هذا لا يمنع من إطلاق لفظ الحضارة عليها[3].

إذنْ فإنّ هناك منظوراً فكرياً وحضارياً للمصطلحات تحدِّده تلك الأبعاد المميِّزة لملامح أية حضارة، فكلٌّ منها بنمطها ورؤيتها وعقيدتها تحدِّد الموقف من عالم الغيب على

---

(١) محسن عبد الحميد: **تجديد الفكر الإسلامي**.المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. ٣٥.

(٢) نصر محمد عارف: **الحضارة - الثقافة - المدنية/دراسة في سيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ٦١.

(٣) المصدر نفسه. ٦٠.

العموم، تحدّد هذه الرؤية أطر دلالات المصطلحات مع الأبعاد الأخرى، وكذا الأخلاقيات السائدة في المجتمع والبناء الفكري والسلوكي يحدد أيضاً أطراً أخرى في الدلالات القيمية لأيّ مصطلح عليه في سيرة حياة هذه الأمة، وكذا فإنّ لكلّ حضارة قواعدَ يتعامل بها مع الكون ومسخّراته تحدد أيضاً أطراً أخرى للتعامل مع دلالات أخرى تراها الأمّة حاملة الحضارة، والنمط المادية في المبتكرات وتسمياتها عبر اصطلاحات مستوحاة من مضامنيها الفكرية والحضارية في أغلب الأحيان، ورؤية أية حضارة للآخر، أي من لا يحمل نمطها الحضاري في الحياة، تستوجب منها المحافظة على شخصيتها لإبراز ملامحها الحضارية من خلال تسمياتها ومصطلحاتها محاولة التغلب على النمط الثقافي داخل حضارة المقابل[1].

وهنا تبرز الرسالة الحضارية للمصطلحات، في بناء منظومة متكاملة من مضامين وأفكار في قوالب محددة الدلالات، ألا وهي المصطلحات التي تحمل رسالة المعنى، وتبرزها على نمط يتوافق مع التوجه الثقافي للأمة مع أبعادها الحضارية المتكاملة.

هنا يبرز دور المصطلحات وخصوصيّتها الحضارية في ما تحمل من المضامين التي هي نقطة التراع مع المذهبيات والرؤى خارج نطاق حضارتنا[2]. فقضيّة المصطلحات تبرز في كل صراع، وتحتلّ أهميّة خاصة في الإعلام المتصل به، وأيّ خطأٍ في التعامل معها تكون له نتائج وخيمة. والصراع هنا قد يكون حضارياً عند الاحتكاك بين حضارتين وقد يكون سياسياً، وواضح أنّ الطرف الآخر في كلّ هذه الصراعات يحاول أنْ يفرض مصطلحاته ليلوِّن الحقائق على طريقته[3].

---

(١) المصدر نفسه. ٦١.

(٢) محمد عمارة: **إشكالية التحيّز/ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد: الخصوصيّة الحضارية للمصطلحات**. تحرير: د.عبدالوهاب المسيري. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن - فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. الجزء الأول. ١٢٦.

(٣) أحمد صدقي الدجاني: **إشكالية التحيّز/ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد: التحيّز في المصطلح**. تحرير: د. عبد الوهاب المسيري. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن -فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. الجزء الأول، ١٤٥.

إنّ أيّ مصطلحٍ من المصطلحات يعبّر بالضرورة عن سياقه الحضاري الذي نجم عنه وولد فيه، فبما أنّ المصطلح يتكون من دالٍّ ومدلول، فارتباط الدالّ بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدوديّة حقله الدلالي، ومن ثم قصوره عن الإخبار عن مدلوله إنْ نُقل إلى سياقٍ حضاريٍّ جديد، يصبح الدالّ في هذه الحالة مصدراً لدلالات لا توجد في الواقع، وستاراً يخبِّيء جوانب من المدلول(١).

فكثيرٌ من المصطلحات قد تكون مستقرةً في سياقها التاريخي والحضاري وتَفِي بالغرض الذي صكَّت من أجله لدرجة معقولة، لكنّها تصبح لا معنى لها تقريباً، بل تصبح أداة تضليلٍ، حينما تنقل إلى سياقٍ آخر؛ لأنَّ صاحب المصطلح يحاول دائماً أن يضعَ نفسه في المركز، باعتباره صاحب زاوية الرؤية، ويعيد ترتيب كل التفاصيل حسْبَما يتفق ورؤيته(٢)، وهذا واضحٌ في مصطلحين شائعين مثل (الحرب العالمية الأولى) و(الحرب العالمية الثانية)، هاتان الحربان كانتا عالميتين من منظورِ الإنسان الأوروبي وحسب، فظنّ أنّ أوروبا هي العالم (أما ماعدا ذلك فأسواق ومستعمرات)، وكذا مصطلح (الرأي العام العالمي) وتعنى (الرأي العام الغربي) وهكذا(٣).

فالإسلام دينٌ مستقل ومنفصلٌ مختلف، له ذاتيته الخاصة وطابعه المفرد، وهو لا يمكن أنْ ينصهر، ولا أنْ يحتوي ولا أنْ يكون تابعاً للحضارات والأمم، أومسوِّغاً للأوضاع التي تأخذ بها الأقوام في تجاربها الخاصّة أو فكرها البشري؛ لأنّه ربّانيّ المصدر شموليّ الأفق إنسانيّ التوجه عالمي الخطاب إيجابيّ المسلك واقعيّ النظرة ثابت المنهج متوازن الحكم،

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **إشكالية التحيّز/ رؤية معرفية ودعوة الاجتهاد: هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول**. الجزء الأول، ١٦٨. وانظر: أحمد محمد الدغشي: إشكالية المصطلحات من المنظور الحضاري. ١٣٠.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **إشكالية التحيّز/ رؤية معرفية ودعوة الاجتهاد: هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول**، ١٧٠ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ١٧٢. ومحمد عمارة: **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**. ٣-١٣.

يتخذ التوحيد مصدراً للمعرفة، واضح المعنى فلا يصلح فيه التلفيق أوالاختيار أوالانتقاء[1].

أمّا الفكر الغربيّ مثلاً للفكر غير الإسلامي، فإنّه يقوم على مصادر ثلاثة:

١- الأدب اليوناني. ٢- الفكر الروماني. ٣- وتفسيرات المسيحية كما عرّفها الغرب[2].

أي أنّ منطلقات أفكاره، وطريقة تفكيره، وصياغة مصطلحاته يتمّ حسب مصادره الفكرية عبر قرونٍ غابرة، فالشخص الغربيّ حينما يتحدث عن الديمقراطية أوالثيوقراطية، أو ما شابه ذلك فإنّه يستخدم هذه المصطلحات وفي ذهنه أحداث الغرب التي صنعها في حاضره وماضيه كلّه، ففي حدود هذه التصوّرات التاريخية لا تكون هذه المنطلقات التي ذكرناها فحسب، بل تصبح سهلة الفهم معرفة المقاصد. ومن هذه المنطلقات التي ذكرناها، يتشكّل لدينا منظومتان اصطلاحيّتان مختلفتا المصدر والتوجه الفكريّ والحضاريّ، هما (المنظومة الاصطلاحيّة الإسلاميّة) و(المنظومة الاصطلاحيّة غير الإسلاميّة)[3].

المطلب الثاني: التأصيل في التعامل مع المصطلحات

إنّ محاولة التأصيل في التعامل مع المصطلحات، يهدف إلى جعل المصطلحات التي هي رموز ومفاهيم للعلوم والأفكار نقطة تحوّل في فهم الأمّة للأمور حسب ما يقتضيه إيمانها وسيرورتها التاريخيّة، ونمطها الحضاريّ، وأصالة ثقافتها، وهنا يبرز دور اللغة الذي يمثّل أساس النشاط الثقافي في أيّ أمةٍ من الأمم؛ لأنّها تعتبر أقرب الأدلّة وأقواها عند

---

(١) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الأولى. ١٧. وسيد قطب: **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته**. دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية الرابعة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م. ٤٧. والشيخ يوسف القرضاوي: **الخصائص العامّة للإسلام**. مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، د.ط، ١٤١٩هـ /١٩٩٩م.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثانية، ٢٧٩. وسيد قطب: **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته**. ١٣ وما بعدها

ومحمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**. دار الرسالة، مكة المكرمة، ط٩، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م. ١٨١.

(٣) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثانية، ٣٨٣.

استقصاء الملامح الخاصّة لأيّ مجتمع[1]. وبما أنّ المصطلحات تعتبر من الأوجه الأساسيّة في أيّ لغة، فإنّ هذه اللغة تعتمد اعتماداً أساساً على المصطلح التراث- ما توارثناه من أجدادنا -؛ لذا «فمن الضروريّ التوحُّد حول المصطلح التراثي - أي القديم - وتحويله من جديد إلى مفتاح للعلوم بضبطه في مجالات ثلاثة أساسية ومؤثرة هي:

المجال اللغوي والمجال الشرعي والمجال الاصطلاحي (المتأخر عن المجالين السابقين).

كل ذلك تعريفاً واستعمالاً وتداولاً، وتأصيل البناء المصطلحيّ للأمّة على هذا الأساس»[2]؛ وذلك لكي تخرج ونخرج لغتنا وخطابنا الإسلامي من المحاولات التي ترمي إلى الإقرار بالإزدواج اللغوية بين لغة العلم ولغة الدين، بحيث تخرج لغة الدين (وهي العربية) من المدارس والمعاهد الجامعات ومراكز البحوث والمكتبات وتتروي في المساجد والمعابد، شأنها شأن اللغة السريانية القديمة، التي باتتْ لا تخرج عن أصواتٍ يردّدها الكاهن وقد يفهمها أو لايفهمها هو والمستمعون من حوله. وهذا ليس ذنب اللغة وقدرتها على استيعاب العلوم والفنون وإبداع المصطلحات، وإنما ذنب الأمّة التي تتخاذل وتتخلف وتعجز عن الامتداد والنمو، الأمر الذي انتهى بها إلى العيش على موائد (الآخر)[3].

إذنْ فالحاجة ماسّة إلى التأصيل في كيفية التعامل مع المصطلحات عامّةً، هذا التأصيل النابع من الثوابت، ثوابت الأمّة؛ لأنّ التأصيل من غير الثوابت لا فائدة منه؛ لأنّ مآله التغيُّر والتبدُّل. فثوابت الأمّة الربانية المتمثلة بمصادر الوحي هي التي تستطيع أن تمثِّل القواعد الأساسيّة في التعامل مع المصطلحات والحكم عليها، أي يجب أنْ يكون المعرفة الموجَّهة. وهي المعرفة الربانية المعروفة في الإسلام وعند المسلمين- هي التي تحدد نمط التعامل مع المصطلحات التي تنشأ في الأمّة، أو التي ترِد على الأمّة من خارج إطارها الثقافي والحضاريّ والعقديّ أيضاً سواء كانت هذه المصطلحات تعبّر عن انتاج علمي تجريبي، أو كان في مجال العلوم الإنسانية[4].

---

(١) تمّام حسّان: **اللغة بين المعياريّة والوصفيّة**. ١٥.

(٢) سعيد شبار: **المصطلح خيارٌ لغويّ.. وسمةٌ حضارية**. ١١٣.

(٣) عمر عبيد حسنة: **الخطاب الغائب**. المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م. ٢٨.

(٤) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ١٠٧.

إنّ انتاجنا وصكّنا للمصطلحات التي تعبّر عن الجانب المعرفي والحضاري لأمتنا على العموم، هذا الانتاج ظاهر الضوابط والأصول باعتبار أنّنا نلتزم بقواعد أصولنا ومنطلقاتنا العقدية والفكرية والحضارية والثقافية، المتمثلة بالقرآن الكريم والسنة النبوية، باعتبارهما الوحي المنـــزّل الذي يحكم العقول والأذواق والاتجاهات الفكرية، ويغذيها بالقواعد والضوابط في شتّى مجالات الحياة دون استثناء.

◈ منهج في التأصيل:

إنْ تتبّعنا المصطلحات الموجودة في عالمنا الإسلامي والعربي (كالعلمانية والليبرالية والديمقراطية...)، نستطيع أن نرى بوضوح ذلك الالتباس والإشكال في فهم هذه المصطلحات، فهي إذنْ بحاجة إلى تأصيل وإعادة تعريفها إسلاميّاً ضمن إطار التجديد في قراءة هذه المصطلحات، وحسب منهج متمثل بالخطوات التالية:

١- البحث عن دلالات المفهوم في لغته الأصلية التي صُكّ منها وحمل بدلالاتها ومعانيها، ومن ثمّ يتمّ الوصول إلى تجريدٍ للمفهوم يعبِّر عن حقيقته وجوهره وماهيته بعيداً عن أيّ التباسٍ بخبراتٍ أو دلالاتٍ لحقتْ به في تطوره.

٢- تتبع تطور المفهوم في البيئة الأصليّة وكيف تمّ سحبه من معانيه اللغوية إلى معانٍ اصطلاحية معيّنة. وهل هناك اتساق بين الاثنين أم أنّ المفهوم تجاوز تماماً الدلالات اللغوية وحُمِّل بدلالات أخرى.

٣- التركيز على واقعة الترجمة واختيار مقابل عربيّ- أو أيّة لغة إسلامية- لهذا المفهوم، وهل تمّتْ ترجمةً للمعاني والدلالات أم للفظ في معناه الظاهر فقط، وذلك من خلال تجريد دلالات اللفظ في لغته الأصيلة وتجريد الدلالات العربية للفظ والمقابلة بينهما في صورتها المجرّدة بعيداً عن التعريفات والماصدقات[1].

---

(١) الماصدقات: - هو مجموع الموضوعات التي يدل عليها المعنى، أو مجموع الأفراد الداخلين تحت صنف، على عكس المفهوم الذي يدلّ على مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد. والماصدق والمفهوم متناسبان عكسيّاً، كلما ازداد الماصدق نقص المفهوم، والعكس بالعكس.انظر: جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**. منشورات ذوي القربى، قم- إيران، الطبيعة الأولى، ١٣٨٥ هجري شمسي، المجلد الثاني. ٣١١.

٤- تتبع تطور المفهوم في الفكر الإسلامي التالي لترجمته ومدى التغيير الذي لحِق باللفظ، وهل ظلّ اللفظ العربي محافظاً على دلالات المفهوم الأجنبي أم الدلالات الأصيلة له في اللغة العربية - باعتبارها أمّ اللغات الإسلامية - أم أحدث مزيجاً منهما؟

٥- العودة للدلالات العربية الأصيلة للمفهوم العربي - والإسلامي - الذي وضع كمقابل للمفهوم الأجنبي، وتوضيح المعاني والدلالات الحقيقية له ومقارنتها بالدلالات المعاصرة لهذا المفهوم التي هي دلالات المفهوم الأجنبي نفسها، وذلك تمهيداً لمحاولة إعادة تعريف المفهوم عربياً - إسلامياً -، أوتنقيته مما لحِقَهُ من ظلال المفهوم الأجنبي، وصولاً إلى المعاني والدلالات الأصيلة للمفهوم العربي[1].

وطبقاً للضوابط السابقة، فإنّنا «إذا أردْنا أنْ نغيّر أوضاعنا الحضارية في ضوء المذهبيّة الإسلامية، فلا بدّ أنْ تكون مصطلحاتنا -ولاسيّما الحضارية منها - تعبِّر تعبيراً دقيقاً عن حقائقها وطبيعتها ووحدتها الداخلية ومنظومتها المتميّزة؛ لأنّ في ذلك الصفاء ووضوح الرؤية واستقامة المنهج؛ ولأنّ التغيير الحضاريّ في أيّ مجتمعٍ إذا قاده التلفيق بين مجموعاتٍ اصطلاحية، تنتمي إلى منظوماتٍ حضارية مختلفة فإنّ التغيير يفقد التخطيط الموجّه ويدخل في إطار الفوضى في الفكر والممارسة، فيؤثِّر ذلك في كيان المجتمع كله، وفوضى الاصطلاحات من جهة أخرى دليل عدم الأصالة، وبرهان عدم وجدان الذات، وفقدان للخصوصيّة الحضاريّة»[2].

وهنا يجب عدم إغفال الجانب المعرفيّ ضمن حدود علم المصطلح - الذي سبق تعريفه- بكل حدوده وضوابطه باعتباره أحدث أفرع علم اللغة التطبيقي والذي يتناول الأسس

---

(١) نصر محمد عارف: "الحضارة - الثقافة - المدينة" دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. ٦٣ و٦٤. وعلي القاسمي: مقدمة في علم المصطلح. ٣٥ و١٠٦.

(٢) محسن عبدالحميد: **المذهبيّة الإسلامية والتغيير الحضاري**. مطابع وزارة التربية، العراق، ط٤، ١٤٢٠هـ. ٨٩. وانظر: زيّاد، د. صالح غرم الله: **المصطلح الأدبي بين غناه بالمعرفة وغناه بالتاريخ**. ١٠٠.

العلمية لوضع المصطلحات وتوحيدها. ومعنى هذا أنّ وضع المصطلحات لم يعد -في ضوء المعايير المعاصرة- يتمّ على أساس البحث المفرد في كلّ مصطلحٍ على حِدة، كما هو الحال في جهودٍ كثيرة. فهناك معايير تنبع من علم اللغة ومن المنطق ومن الفكر والدراسات والبحوث الدينية والسياسية في مجال التنظير[1].

◈ المصطلحات التراثية والتأصيل المصطلحي:

لا بدّ للباحث في مجال المصطلحات أنْ لا يهملَ جانباً مهمّاً من النشاط المصطلحي في التراث الإسلامي عموماً؛ لأنّ اللغة العربية -بخاصة- لها تراث فكريٍّ عريق على امتداد مساحات واسعة على سطح الأرض ويمتدّ عبر حقبة طويلة في تاريخ الحضارة الإنسانية، ويزخر ببحر من المنظومات المفهومية في شتّى حقول المعرفة ويموج بالمصطلحات الحضارية والعلمية التي تعبِّر عن تلك المفاهيم بدقة وحيوية. وقد تضافرتْ أربعة عوامل رئيسة على تمكين اللغة العربية من حيازة هذا التراث المصطلحي العملاق وهي:

١- العامل التاريخي: طول عمر اللغة العربية

باعتبارها أطول اللغات الحيّة عمراً لفظاً وفهماً، بحيث نستطيع استيعابها دون جهد وعناء لنصوصٍ قد تصل إلى ألفَيْ عام فهذا العامل الزمني الكمِّيّ، منح العربية تراكماً معرفيّاً وذخيرةً مصطلحيةً هائلة[2].

٢- العامل الجغرافي: اتساع رقعة العربية

فحَمْل الرسالة الإسلامية إلى مشارق الأرض ومغاربها جعل العرب يحتكّون ويتصلون بمجتمعات ذات ثقافات متباينة، فاضطرّتْ أنْ تصطلح على كلماتٍ لمفاهيم وتصوراتٍ جديدة لم تألفْها، وأشياءٍ وذوات لم تألفْها؛ للتعبير عنها وتسميتها، فأدّى بذلك إلى إغنائها بالتراث المصطلحيّ الحضاريّ المتنوِّع[3].

---

(١) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ١٩.

(٢) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ٢٠٥.

(٣) **المصدر نفسه**. ٢٠٦.

٣- العامل العلمي: الريادة العلمية العربية

فاضطلاع المسلمين عامةً - والعرب على الخصوص - بالريادة العلمية والفكرية لفترة طويلة، وما صنّفوا من مؤلّفات أدبيّة، وما أجروه من أبحاث علميّة، وما اخترعوه من تقنيّات مبتكرة وما ترجموه من علوم الأمم الأخرى، جعلتْ اللغة العربية وعاءً لتلك المواد، فزخرتْ بمصطلحات العلوم والفنون والآدب. وأضحتْ آنذاك أغنى اللغات مصطلحاً، كما كانتْ أثراها معجماً وأبدعها نحواً[١].

٤- العامل الديني: ضمن المنظومة الاصطلاحية الإسلامية:

فقد أضاف الإسلام إلى التراث العربيّ الضخم في المصطلحات، مصطلحات أخرى كانت المنطلق الأساس في التحوّل الدلالي لكثير من الكلمات العربية، واختصاصها بدلالات وسياقات محدودة قرآنية وحديثية تجمعها المذهبيّة الإسلامية في الكون والحياة وتأخذ مَعينها من مَنْبع الوحي، فانطلقت المصطلحات الإسلامية تنير طريق الكلمات والمعاني إلى ما يوافق سياقها ومتلازماتها[٢].

◈ مظاهر التأصيل في المصطلحات التراثية:

يمكن أنْ نلخِّص أهم مظاهر التأصيل وفوائد استخدام المصطلحات التراثيّة في ست نقاط هي:

١- ربط حاضر اللغة بماضيها.

٢- توفير الجهد في البحث عن مصطلحات جديدة، وما يعترض طريقه من صِعاب وعوائق من جانب وسيلة الاصطلاح ودلالته اللغوية والفكرية والحضارية وغيرها من الصِعاب.

٣- سلامة المصطلح التراثيّ وسهولته؛ لأنّه بطبيعة الحال جاءنا من عصرٍ أفصح لساناً وأبلغ كلمةً.

---

(١) المصدر السابق نفسه. ومحمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ٢٢٤.

(٢) عودة خليل أبو عودة: **التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن**. مكتبة المنار، الزرقاء- الأردن، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. ١٧وما بعدها.

٤- تجنب مخاطر الاقتراض اللغوي، وما يصيب الدلالات اللغوية والدلالات السياقية من خللٍ يؤدِّي إلى أخطاءٍ حضارية وفكرية. وهذا ما سنتحدث عنه ضمن إشكاليّات المصطلح.

٥- الإسهام في توحيد المصطلح العلميّ والمعرفيّ، بعيداً عن التشرذم في البحوث الاصطلاحية[١].

٦- ضَبْط قائمة المصطلحات التراثيّة، كل مصطلحٍ ضمن العلم الذي ينتمي إليه. وهذا يتطلب جهداً كبيراً وإخلاصاً تامّاً، باعتباره عملاً يخدم لغة وثقافة وحضارة للأمّة[٢].

ولتحقيق هذه الفوائد يجب حصر مصادر المصطلحات التراثيّة، وهي مجملة كالتالي:

١- المعاجم التراثية:- وهي عامّة في كلّ مجالات الكلام والعلوم، أو معاجم موضوعية في موضوعٍ من المواضيع أوعلمٍ من العلوم. وقد اشتملت المعاجم عامةً على القدر الكبير من المصطلحات التي نستفيد منها فِعلاً في حياتنا اليومية[٣].

٢- الشعر: - فالشاعر إضافةً إلى تعبيره عن أحاسيسه وعواطفه وانفعالاته، صوّر مجتمعه بعاداته وتقاليده ومعتقداته ووصف بيئته وأجوائه، وكلّ ما رآه دوَّنه في قصيدته بواسطة كلمات ومصطلحات عصره؛ فهو يشكِّل مصدراً مهمّاً للمصطلحات.

٣- الكتب العلمية:- التي انتشرت انتشاراً واسعاً خاصّةً في عصور النهضة والتقدم العلميّ، فاحتوتْ على طائفة كبيرة من المصطلحات الأساسيّة في العلوم.

---

(١) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ٢٠٨.

(٢) محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغويّة لعلم المصطلح**. ٢٢٥.

(٣) ممدوح محمد خسارة: **علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية**. ٢٦.
باعتبار أنّ "المعجم ليس قائمة مرتَّبة بكلمات لغة من اللغات فحسب، بل سجل موثّق بالسيرة الذاتية لكل كلمة؛ فوراء كل كلمة في المعجم حكاية تحكى. تتضمّن السيرة الذاتية للكلمة تاريخها منذ أول استخدام موثّق لها، وما مرت به من تطوّرات في المبنى والمعنى حتى أصبحت على هيئتها التي نراها اليوم" انظر: البطل، د. محمد: **مدخل إلى علم المعاجم**. ٣٨.

٤- التراث المنطوق:- الذى توارثه المهنيون والحرفيّون والصنّاع، من مصطلحات مهنهم وصناعاتهم وأدواتهم ومعدّاتهم، وقدْ تتحوّل هذه المصطلحات من سياقها التجريديّ إلى سياقاتٍ فكريّة، باستخدام المجاز، أي التجوّز في إطلاقها على انفعالاتٍ إنسانيّةٍ[١].

لكن تبقى المصطلحات التراثية تسدّ جانباً محدداً من الجهاز الاصطلاح الإسلامي؛ لأننا لسنا بصدد استنساخ مصطلحي بقدر ما هو عملية إبداع وإنشاء وتوظيف بما يناسب التغيير الزماني والحضاري طبقاً لما يواجهه الأمة من تحديات[٢].

المطلب الثالث: التمايز بين المصطلحات خطوة للمفاصلة بين الحضارات

إن مما لا شكّ فيه أنّ لكل أمّة خطابها الحضاري ورؤيتها تتجلى في ذلك الخطاب، تعرف الأمم والحضارات في إطار خطابها نحو الآخرين من الحضارات والامم.

والخطاب الحضاريّ يستند في صياغته ورؤيته المعرفية على منظومة من المصطلحات الحضارية والفكرية والثقافية النابعة من أصالة هذه الأمّة وحضارتها، ولهذه المصطلحات سيرة ذاتية تراكميّة معرفيّة، فهي ذاتية باعتبار نشؤها في حدودِ بيئةٍ معينةٍ، وتراكميّة باعتبار التغييرات الحاصلة في دلالاتها وتراكم التجارب الثقافيّة عليها من تخصيص وتعميم وتضييق واتساع وهكذا، وهي معرفيّة؛ لأنّها كانت قناة تواصلٍ وإيصالٍ معرفيّ بين أبناء الأمّة والحضارة الواحدة[٣].

«ومن هنا كان لا بدّ من التنبيه إلى ضرورة المحافظة على المصطلحات في الأمّة، والاحتفاظ بمدلولاتها، والعمل على وضوح هذه المدلولات في ذهن الجيل؛ لأنّ هذه المصطلحات هي نقاط الارتكاز الحضاريّة والمعالم الفكرية التي تحدِّد هويَّة الأمّة بمالها من رصيدٍ نفسيّ ودلالات فكرية، وتطبيقات تاريخية مأمونة.

---

(١) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ٢١٧ وما بعدها.
وممدوح محمد خسارة: **علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية**. ١٠٨.

(٢) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٨٢.

(٣) مازن المبارك: **نحو وعي لغويّ**. ١٠٨ ومابعدها. وإبراهيم السامرائي: **اللغة والحضارة**. ٥٥.

إنّها أوعية النقل الثقافي وأقنية التواصل الحضاريّ، وعدم تحديدها وعدم وضوحها يؤدِّيان إلى لون من التسطيح الخطير في الشخصيّة المسلمة والتقطيع لصورة تواصلها الحضاري»[1].

إنّ كلامنا حول المصطلح والتمايز الحضاريّ المؤدِّي لا محالة إلى المفاصلة بين الحضارة الربانية التي تعتمد الوحي مصدراً لمفاهيمها، وبين حضارة وضعيَّة تأسستْ على رؤىً بشريّة تعتمد على العقل كأقصى مصادر المعرفة، وما يشوبه من تهافت ونواقص تظهر ضعف العنصر البشري قدرةً وخبرةً ودقّةً إذا ما قورن -إنْ صحّ المقارنة- بالدّين الكامل. فكان لا بدّ للمسلم المؤمِن بالإله الواحد المعبود الخالق أنْ يستمدّ مفاهيمه حول كل حياته وعقيدته ورؤيته وفكره ومعرفته من مصدرها التأسيسي الأصيل واستحضارها واقعاً من الوحي (القرآن الكريم والسنة الصحيحة)، بحيث يجعل القرآن الكريم خُلُقاً حركيّاً يسير في الأرض حيث تتأكد الرؤيّة والمذهبية الإسلامية واقعاً وممارسةً، ومن ثم فإنّ القرآن المصدر الأساسيّ لبناء المفاهيم الأساسيّة الإسلاميّة كتاب رسالة يتجه إلى بناء الشخصيّة الإنسانيّة على أساس من مفاهيمه الأساسية، والتدبر الأمثل للقرآن الكريم يستوجب توجيه مفاهيمه القرآنية، وتصحيح المفاهيم المغلوطة وتوجيهها وجهة إسلامية متخطّيةً حاجز القوالب المتمثِّل بالمصطلحات والمفردات غير الإسلامية[2].

ومن أعظم الهجران للقرآن الكريم -وبالتالي لمفسِّره ومبيِّنه (السنة النبوية)- محاولة تنحية القرآن الكريم عن كونه مصدراً تأسيسيّاً في بناء المفاهيم. ومتى انحرف الفكر والعقل عن جعل القرآن الكريم مصدراً كاملاً للمعرفة والفكر وانطلق يبحث عن ضالّته في الفكر والعقل البشريين حسب ما وصلا إليه في المسيرة التاريخيّة للعقل البشريّ، حينذاك تبدأ

---

(١) محسن عبدالحميد: **المذهبيّة الإسلامية والتغيير الحضاري**. ٩. وعمر عبيد حسنة: **الخطاب الغائب**. ١٠.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح: **بناء المفاهيم الإسلامية**. شركة نهضة مصر، القاهر، ط١، ٢٠٠٣م. ٦١. وكذلك: محمد قطب: **مفاهيم ينبغي أن تصحّح**، دار الشروق، القاهرة، ط١٠، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. ١٣ وما بعدها.

مرحلة الأزمة الفكريّة والالتباس الفكري، كمن ارتضى بضيق الدنيا بديلاً عن سعة الدنيا والآخرة والآخرة خيرٌ وأبقى[1].

هنا يبرز التمايز الحاصل بين مصطلحات المنظومة الفكرية والعقدية الإسلامية والمصطلحات غير الإسلامية، باعتبار أنّ مصادر المعرفة والفكر عند المسلمين هي الوحي والوجود، أما مصادر المعرفة في المصادر الغربيّة فهي الوجود وحده[2]، وخاصةً إذا علمنا أن المذهبيّة الإسلامية ارتكزت في حركتها في الكون والحياة على قوالب وألفاظ لغة خاصة بها وهي اللغة العربية، مما يجعلها تتمتّع بالخصوصيّة أكثر وأقوى إذا ما فقدت خاصيّة اللغة الحاملة للفكر والمعرفة الخاصة بمنظومتها الحضارية والفكرية، فاللغة العربية هي التي تُعبَّر بها عن المفاهيم الإسلامية ضمن فهمنا لنصوص القرآن الكريم والأحاديث النبويّة اللَذَيْن يحملان في قوالب وألفاظ ومصطلحات اللغة العربية حيث إنّها لسان النبوّة الخاتمة، وهي لغة عالمية باعتبار عالمية الرسالة التي تعبِّر عنها، فأصبحتْ هي لغة الدين والعلم والتراث والتاريخ

---

(١) طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية المعاصرة**. ١٨.

(٢) المصدر نفسه. ١٩.

فتعريف (اليونسكو) للمعرفة هي: (أنّ المعرفة كل معلوم خاضع للحسّ والتجربة).

والتعريف الإسلامي هو: (أنّ المعرفة كل معلوم دلّ عليه الوحي والحسّ والتجربة).

ويقول د. محمد عمارة في التفاتة مهمة: -

"فإذا كان إغفال هذا التمايز القائم بين مضامين المصطلح الواحد في مذاهب وعلوم الحضارة الواحدة يؤدّي حتماً إلى خلط مذهبي في إطار ذات الحضارة.. فإنّ إغفال هذا التمايز، عندما تعبِّر المضامين والمعاني عن التمايز الحضاريّ للحضارات المختلفة، هو باب واسع للخلط والتشويه المعرفيّ، يجعل من القاموس والذي لاينبّه على تمايز مضامين المصطلح الواحد في الحضارات المتمايزة: أدة تزييف لوعي أبناء الحضارة المتلقية لهذا القاموس.. تزييف لوعيهم بالمضامين المتميّزة لهذه المصطلحات في حضارتهم وأداة تبعيّة وإلحاق لهم بالحضارة التي أحلّ هذا القاموس مفاهيمها لهذه المصطلحات محلّ المفاهيم المتميّزة لهذه المصطلحات في حضارتهم التي إليها ينتسبون!". انظر: محمد عمارة: **إشكاليّة التحيّز/ رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد: الخصوصيّة الحضاريّة للمصطلحات**. الجزء الاول، ١٢٧.

والحضارة، ومفتاح المعرفة، وسبيل فهم الخطاب الإلهي، والتعرّف على مراد الله للإنسان، فكانتْ من أهم العوامل المكوّنة للأمّة المسلمة الحاملة لثقافتها، المعبِّرة عن قيمها، المبيِّنة لكيانها، الراسمة لملامح شخصيّتها، المحدِّدة لهويّتها الحضاريّة، المكوِّنة لنسيجها الذهني المستوعبة لأحاسيسها، الوعاء لمسيرتها[1]، وهي بذلك - أي اللغة العربية- تشكّل مفتاحاً لفهم المعاني القرآنية والمفاهيم الربّانية فمن يدرك العربيّة يدرك دلالات الألفاظ القرآنية وتفسير الآيات وإعجاز النصّ القرآنيّ؛ لذلك فإنّ العربيّة - لغة التنزيل- تختلف وتمتاز من هذا الوجه عن سائر اللغات الأخرى، ومقتضيات ذلك الحفاظ عليها وعلى مصطلحاتها - التي هي قوالب للمفاهيم الإسلامية عامةً- وحماية دلالات ألفاظها.. وهي ميّزة لم تتوفر لأيّة لغة من لغات العالم، ولايمكن استبدالها بأيّ لغةٍ من لغات العالم تعبيراً أو مصطلحاً؛ لأنّ التنزيل والوحي إنما أتتْ بلغة العرب والمعهود من كلامهم[2].

إذنْ كانت هذه الأمور الفيصل بين مصطلحاتنا الإسلامية ومصطلحات غيرنا غير الإسلاميّة، تعبيراً عن الفرق بين ما هو وحيٌ إلهيّ وبين ما هو تجربة بشرية محضة. وهذا التمايز يفرض نفسه حين نجري مقارنة بدهية بسيطة بين أبرز لفظ عند الأمم جميعاً وهو لفظة (الدين)، فالدين كمفهوم مباين لمفهومه عند أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، بما يحمل من معاني التوحيد والطاعة عند المسلمين خلافاً لعقيدة التثليث عند النصارى والتفريد عند اليهود، فهذه المفاهيم هي المحرِّكة والمحدِّدة الأساسية في معنى (الدين)[3].

إذن فما أنتجه الإسلام من مصطلحات ومفردات تعبِّر عن الإرادة الإلهيّة في القرآن الكريم والسنة النبوية، أو ما اعتمده المسلمون من مصطلحات اصطلحوا عليها ضمن الجهود

---

(١) عمر عبيد حسنة: **الخطاب الغائب**. المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. ١٥.

(٢) المصدر نفسه، ٢١. وانظر كذلك: محمود محمد شاكر: **أباطيل وأسمار**. مطبعة المدني، القاهرة، د.ط، د.س، ٢٤٠

(٣) محمود محمد شاكر: **أباطيل وأسمار**. ٥١٨. وأبو الأعلى المودودي: **المصطلحات الأربعة**. دار إحسان، طهران، د.ط، ١٣٧٢هجري شمسي. ١٠٥.

الفكرية والاستنباطات العقلية من الكتاب والسنة، وهذه النتاجات تعبِّر عن إرادة الوحي، على الأقل من الجانب المنهجيّ في وضع المصطلح ودلالاته ومفاهيمه وأنساقه الإسلامية وأنماطه الحضارية، مختلفاً بذلك ومتمايزاً عن المنهج الغربي في الاصطلاح على كلمات تعبِّر عن السيرة التاريخية لمفهوم المصطلح المتأثِّر بما أفرزه المجتمع الغربي من إحلال عبادة مفهوم الدولة موضع عبادة الإله وتقديم الولاء للدولة على أيّ ولاءٍ آخر حتى لوكان للدين، وفصل العلاقة السياسية عن العلاقة الدينية ومحاولة إخراج الحياة من تقدير الله سبحانه وتصريفه، وصبغ الوجود الديني بطابع النسبة والذاتية، وإعلاء العقل على المفاهيم الدينية كلها وهكذا[1]، وكان هذا الأمر نتيجة طبيعية لما عاناه الغرب من صراعٍ مرير لقرون مع الكنيسة وسلطاتها الواسعة - آنذاك - وماتحمله من تسلط ومفاهيم منحرفة عن الدين، وما ارتكبته ضدّ الإنسان الغربي من ظلم واستبداد، فكانت الثورة على الكنيسة وسلطاتها ومفاهيمها كلها دون استثناء، وعن طريقها كانت ثورة على كل ما هو ديني والمفاهيم الدينية، فكانت ثورةً أيضاً على مصطلحات الدينية، فوضِعَتْ مصطلحات تعبِّر عن هذا الاتجاه اللاديني وخاصة بعد الثورة الفرنسيّة، لكنْ هنا لا يستلزم اللوم الكثير في هذا المجال، ولاسيّما إذا وضعنا القول والعمل في سياقه التاريخيّ والمعرفيّ، فما حصل في الغرب هو نتيجة طبيعية لطغيان الكنيسة ومفاهيمها المنحرفة[2].

---

(١) أحمد محمود السيد: **المصطلحات السياسية دراسة دلالية مقارنة**/ ضمن تقرير ارتيادي (استراتيجي) صادر من مجلة البيان تحت عنوان (مستقبل العالم الإسلامي) تحديات في عالم متغيّر، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ١٦٣.

وأنور الجندي: **الإسلام والحضارة**. المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، د.ط، د.س، ٩٢ و٢٢٠.

(٢) عبد الكريم بكّار: **من أجل انطلاقة حضاريّة شاملة**. دار القلم، دمشق - سوريا، ط٢، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ٤١.

ومحمد البهي: **الفكر الإسلامي وصلته بالإستعمار الغربي**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٨هـ /٢٠٠٧م، ٢٤٣.

لكن الفكر اللاديني الجديد هذا كان فكراً منحرِفاً أيضاً حين جعل فكر الإنسان أكبر قيمة حضاريّة، وعقله المصدر الأوحد للتصوّرات والنظريات والمذهبيّات التي تنشأ المنهجيّات للقيادة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، واعتمادها مصادر الفكر الفلسفيّ اليونانيّ القائم على إحلال خطاب العقل الإنساني مكان الخطاب الإلهي، والعناصر الرومانية القائمة على عبادة القوة والجنس، مع حركة الإلحاد الماديّ التي نتجتْ من خلال صراع الكنيسة مع التحوّلات الاجتماعية، وكلّها بقيادة غير خفيّة من اليهودية العالمية وسعيها نحو استعباد الشعوب جميعاً[1].

وبما أنّ مسألة المصطلحات والتعامل معها يستند إلى معتقد الأمّة ورؤيتها، فرؤية الأمّة الإسلامية لها هي منبثقة من مفاهيم الإسلام المستمدّة من القرآن والسنة، على أنّنا لا ننسى أنّ المصطلحات والاصطلاح هي أطر لغويّة تحمل رؤى المخاطِب، وخطاب القرآن واضح في الوسطيّة بين موضوعيّة اللغة وذاتيته، فخطاب القرآن - وبالتالي مصطلحاته أو مفرداته - تحمل مضامين أخلاقية وعاطفية، بما يجعلها حاملة لرسالة أخلاقية ورؤية إيمانية، وفي الوقت نفسه يخاطب ذات الإنسان ووجدانه، مع أنّه خطاب عام يستند إلى الواقع المعاش بحيث يضمّن كل دالٍّ بمدلول له، على عكس الرؤية الغربية التي تخبطتْ بين الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة الضيّقة التي لا تقبل إلا الواقع المحسوس الملموس ولاترضى إلا به دون الالتفات إلى حواس الإنسان وإدراكه للأشياء، جاعلة من الدالّ المحور الأساس في التعبير بحيث يتطابق مع الواقع تطابقاً جبريّاً. حيث أصبح الدالّ سلعةً وشيئاً ماديّاً بحتاً، وبالمقابل ظهر اتجاه آخر هي لغةٌ ذاتية مغرقة في الذاتية مكتفية بذاتها، لا تشير إلى عالم الأشياء، حتّى أصبح مثل هذه اللغة لغةً نخبويّة أكثر من كونها لغة عامة[2].

---

(١) محسن عبد الحميد: **من المنظومة الغربية إلى المنظومة الإسلامية**. شركة الرَشَد للطباعة والنشر المحدودة، بغداد، د.ط، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م. ٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**. دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. ١٤٤.

من هنا، فإنّ ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدودية حقله الدلالي، ومن ثم قصوره عن الإخبار بمدلوله حين ينقل من حضارةٍ إلى أخرى، كلّ ذلك مدعاةٌ إلى التمايز ومن ثمّ المفاصلة بين حضارتين، انفصلتا فكراً ومفهوماً ومعتقداً وسلوكاً، حتى لو أنّنا لم نشأْ الإنفصال فإنّ الانفصال والتمايز أمر واقع لا محالة (هذا إذا أردنا أنْ نحتفظ بكامل فكرنا وفهمنا ومعتقدنا وسلوكنا).

المطلب الرابع: الحاجة إلى المصطلحات غير الإسلامية

◈ التواصل المعرفي بين المصطلحات

لا بدّ أنْ نستطرد في مجال الحاجة إلى المصطلحات غير الإسلامية، بعد حديثنا عن التمايز بين مصطلحاتنا الإسلامية وغيرها من المصطلحات، حتّى لا يفهم من سياق الكلام أنّنا قصدنا الرفض التام والكامل لكل ما هو غير إسلامي حتّى لو كان مفيداً نافعاً مباحاً مشاعاً استعماله.

فإنّ مما لا شكّ فيه أنْ التأثير والتأثُّر بين اللغات قانون اجتماعيّ إنسانيّ، وإنّ اقتراض بعض اللغات من بعض ظاهرة إنسانيّة [1]. والعربية ليستْ بدعاً من اللغات، باعتبارها لغةً نشطةً وحركيّة في تعابيرها ورشيقة في ألفاظها، وغنيّة في طريقة اصطلاحها للألفاظ وكسبها وصيرورتها عربية الوزن والمأخذ، ولاشكّ في أنّ انتشار الإسلام بسبب الفتوحات، واحتكاك العرب بالأعاجم عن طريق التجارة أوالترحال، ودخول غير العرب إلى الإسلام، وانتشار الترجمة فيما بعد، كلّها عوامل ساعدتْ على دخول الألفاظ الأعجميّة إلى العربيّة، وطرحت منذ وقت مبكر إشكاليّة التعامل مع المصطلح الوافد[2].

فالمصطلحات كما أنّها رسائل فكرية موجّهة، فهي أيضاً وسائل للتفاهم بأقصر طريق وأوضح دلالة وأقلّ مجهود، فهي أدوات للتواصل والتعبير عما تحمله من مفاهيم يتصوّرها الإنسان منها في تدينه وردود أفعاله[3].

---

(١) صبحي الصالح: **دراسات في فقه اللغة**. ٣١٥.

(٢) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٧٩.

(٣) حمدي عبيد: **المصطلح وإشكاليّة الاصطلاح/ مقدمة منهجيّة في فقه الاصطلاح وعلاج إشكالاته على ضوء منهج أهل السنة والجماعة**. مجلة البيان، الرياض، العدد ١٤٠، ١١٢.

وبما أنّ الحضارة هي تراث الأمّة أو الجماعة على وجه الخصوص، الذي يميّزها عن الجماعات والأمم الأخرى[1]. وبما أنّ الحضارة الإسلامية تتمتع بتلك الخصوصيّة التي تميّزها عن الحضارات الأخرى، وذلك بالتزام المرجعيّة الإسلامية العليا (الكتاب والسنة)، والسنن الربانية التي يقوم الكون على أسسها، والحقائق التاريخية الثابتة، وفقه الواقع المعاصر. فمعرفتنا بهذه المرتكزات عن الحضارة الإسلامية نصل إلى معرفة طبيعة العلاقة بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى[2]، مما يجعل للحوار بين الحضارة الإسلامية واضحة الرؤية ضمن أهداف الحوار الحضاري في المفهوم الإسلامي وهي: -

١- الوصول إلى الحق والرضى به، لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٤٢]، والحقُّ ما رضي به الشرع وأيّده الحق تعالى في وحيه[3]. وما التبس من الباطل في مفاهيم ومصطلحات الحضارات غير الإسلامية يعتبر مقتل الداء.

٢- إعلاء كلمة الحق على الباطل، بإعلاء مفاهيم الحق ومصطلحاته المعبِّرة عن مرتكزات الحضارة الإسلامية وأهدافه المجيدة.

٣- دعوة العالم إلى قِيَم الحق العليا، والتي يصطلح عليها بما يحقق مصالح العباد ويزكّيهم ويهديهم إلى سبيل الرشاد[4].

٤- المعذرة إلى الله في أداء الأمانة والشهادة على الخلق تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [الأعراف: ١٦٤].

---

(١) محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**. دار الرسالة، مكة المكرمة، ط ٩، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ٦.

(٢) موسى إبراهيم الإبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل**. دار الاعلام، عمان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م. ٢١٠.

(٣) موسى إبراهيم الإبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل**. ٢١١.

(٤) المصدر نفسه. ٢١٣.

٥- إظهار سماحة الإسلام وتقبله لرأي الآخر، بعدم إكراه غير المسلم بالاصطلاح على ما جاء به الإسلام، تحقيقاً للمفاصلة التامّة بين الحضارتين وبين الرؤيتين[١]. فالمفاصلة المقصودة عدم الذوبان والانصهار في الآخر وحضارته وفكره مما يولد هجيناً بل مسخاً من الأفكار التي لا تنتمي إلى الارادة الربانية في شيء.

وعلى هذه الأسس فالخلاف والتغاير بين البشر سنةٌ ربانية كونية، ولقاء الحضارات سنةٌ ربانية أيضاً، بما يولِّد حواراً بين الحضارت وتفاعلاً بما لا يمسّ ثوابت الإسلام.

وللإسلام في علاقته بالحضارات الأخرى منهج متميّز، فهو يفرِّق بين ما هو مشترك إنسانيّ عام، وبين ما هو خصوصيّة حضارية تختصّ به الأمّة بحسب دينها وثوابتها وهويّتها الفكرية والتربوية والأخلاقية[٢]، والأصل فيها محافظة الأمّة عليها وعدم التفريط فيها، ومن ثمّ فإنّ صراع الحضارات وسنّة التدافع بين الحق المتمثِّل بالحضارة الإسلامية وبين الباطل وما التبس به من غير الحضارة الإسلامية حقيقة واقعة، والصراع المصطلحيّ والمفاهيمي هو حقيقة واقعة أيضاً، فمثلاً الصراع بين مصطلح (الشورى) ومصطلح (الديمقراطية)، ومصطلح «الدين والدنيا» مع مصطلح (العلمانية)، وهكذا فالضدّان لا يجتمعان، وحتميّة التدافع يستلزم تطبيق أحدهما بوجوب مزاحمة الآخر وطرده ودفعه وإزالته[٣].

فلا بدّ لنا في أيّ حوارٍ يدار بيننا وبين غيرنا أنْ نلتزم بمفاهيمنا عبر مصطلحاتنا وتعابيرنا؛ لأنّ حتميّة الدفع والإزالة لمصطلحاتنا ومفاهيمنا مؤكدة عند غيرنا وهو يريد الإخلال بتلك المفاهيم والمصطلحات واستبدالها بما يتوفر لديه من أوعية (مصطلحات) لمفاهيم مغايرة لما لدينا[٤].

---

(١) المصدر نفسه. ٩٣ و٢١٥.

(٢) المصدر نفسه. ٢١٨.

(٣) عبد الكريم زيدان: **السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية**. دار إحسان، طهران، ط١، ١٤١٣هـ/٢٠٠٣م، ٤٦.

(٤) محمد عمارة: **حرب المصطلحات بين الإسلام والغرب**. ٣.

وللحوار الحضاريّ ضوابط تستلزم منا معرفة الآخر على حقيقته بواقعيّة وتجرّد وأمثل طريقة لذلك معرفة مصطلحاته وسيرتها وتكوينها الدلالي والمفهومي؛ لأنّ المصطلحات هي المفاتيح للعلوم وبالتالي لمعرفة حضارة ما والتعرّف عليها[1]. ولايتم كل ذلك إلا من خلال تحديد المصطلحات بدقّة، لنعرف ما يراد من هذا الحوار وحتّى لا نصاب بما يسمى (حوار الطرشان)[2].

◈ هل نحن بحاجة إلى مصطلحات غيرنا:-

إنّ حاجتنا إلى مصطلحات غيرنا يحدِّدها نظرتنا إلى حضارة غيرنا وكيفية التعامل معها بعد أنْ عرضنا الأسس المختلفة والأهداف التي تقوم عليها المنظومة الحضارية الإسلاميّة مع المنظومة الحضاريّة غير الإسلامية، إن حاجتنا إلى المصطلحات غير الإسلامية تحدِّده حاجتنا إلى حضارة غير إسلامية.

وقد ذهب العديد من الدراسين في مجال الحضارة أنّنا بحاجة إلى الغرب في المجال التقني والعلم البحت على الأقلّ؛ نظراً لتطورهم في هذا المجال، فلا بأس بالأخذ من الحضارة الغربية فيما نفتقر إليه، لكن يبقى هنا سؤال مهم هل صحيح أن تجريديّة العلوم التطبيقيّة يعفينا من مسؤوليّة الكشف والتحديد للمصطلحات ودراستها وكشف ظلال المعاني التي تحملها مصطلحاتهم التي تعبِّر عن أفكارهم؟!؛ ذلك لأنّ كلّ علم خاص بالغرب أو سبقوا إليه قبلنا يجب أنْ يحمل نوايا وأهداف هؤلاء في تأسيسه وتطويره، فالغرب طوَّر الذرة كعلم فيزيائي، لكنّه كان هدفه تدمير البشر، إذن حتّى العلوم التجريبية الهدف منها يحدّد اتجاه المسار الذي ستتخذه العلوم والتقنيات معتمدةً في ذلك على نتاج مجموعة سمات تلك الحضارة في المجالات العقدية والفكرية، والثقافية والمنهجية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية،

---

(١) موسى إبراهيم الإبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل**. ٢٣٧.

(٢) ونعني بـــ(حوار الطرشان) أي الذين يعلون أصواتهم دون معرفة بما يقوله كل منهم.

انظر: نصر محمد عارف: "**الحضارة- الثقافة- المدنية" دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ٦٣.

وموسى إبراهيم الإبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل**. ٢٤٢.

مضافاً إليها عوامل المناخ والجغرافية، أي ثمّة محصّلة تخرج من جِماع جوانب الحضارة المحدّدة[1]. وهنا يجب التفريق بين ما ذكرناه في العلوم والتقنيّات، وبين القوانين العلمية التي لا خلاف عليها إلا بقدر جدارتها في حمل هذا الإسم أو بقدر نسبيتها، مما يسمح بالقول إنّ انتقالها من حضارة إلى أخرى أمرٌ مشروعٌ - وبالتالي مصطلحاتها ومفرداتها -، فلا تقوم في وجهه الحواجز إلامن قبل الذين يريدون احتكار العلوم والتقنيّات[2].

لكن في مجال تسمية الأشياء كان القرآن الكريم مرِناً في اتخاذ كلماتٍ وأسماء أعجميّة بعد أنْ صاغها صياغةً عربيّة أمثال كلمات (سندس، استبرق، قرطاس،.. وغيرها)، على حسب الرأيّ القائل بوجود كلمات أعجميّة معرّبة في القرآن الكريم رغم أنّ أكثر أهل العلم يعارضون هذا المذهب.

لكن الفكر الإسلامي حين ورد إليه ألفاظ أعجميّة في ما مضى من القرون عرَّبها لحين إنشاء ووضع مصطلحٍ يلائم معنى ودلالة وسياق المصطلح الذي ورد فيه في لغته الأصليّة[3]، رغم أنّ الاقتباس من لغة الغير والتعامل الجديد مع المصطلحات غير الإسلامية فرضه أمر واقع في العصر الحاضر والذي يتمثّل في اعتناق العالم الإسلامي للشكل المؤسّسي الغربي وبالخصوص شكل الدولة الوطنيّة الحديثة[4]، وكلّ هذا نتيجة الشعور بالاستلاب

---

(١) منير شفيق: **الإسلام في معركة الحضارة**. الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، ودار البراق للنشر، بيروت - تونس، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ٢٥.

(٣) وهذا حاصل في مجال التقابل المصطلحي وهو يعني "علاقة بين شيئين أحدهما مواجه للآخر بين متحركين يقتربان سوية من نقطة واحدة أو يبتعدان عنها" فالعقيدة مقابل الأيديولوجيا والشورى مقابل الديمقراطية والأدب الإسلامي مقابل الأدب الجاهلي وهكذا.
انظر: محمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في الأدب الإسلامي الحديث**. ٢٥١ وما بعدها. وأميل يعقوب وزميلاه: **قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية**. ١٤٢. وجميل صليبا: **المعجم الفلسفي**. الجزء الثاني، ٣١٨.

(٤) عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الاصطلاحية**. ١٨٨. وإدريس نقوري: **مدخل إلى علم مصطلح**. ١٩.

الحضاري، والتبعيّة الحضارية والثقافية للغرب وفكره ورؤيته، أي إنّ أيّ اقتباس من الغرب في العصر الحاضر يختلف كليّاً عن الاقتباس الذي جرى في العصور السابقة، وبخاصة في العصر العباسيّ؛ ذلك لأنّ أسلافنا عندما واجهوا الحضارات الأخرى، كانت مذهبيتهم الإسلامية تسيطر على حياتهم وتوجّه حضارتهم، وكانت دولتهم أقوى الدول، ونحن اليوم بعكس أسلافنا كياننا السياسيّ الإسلامي ممزّق وحضارتنا الإسلامية قد سقطتْ منذ زمن بعيد، ثم إنّ المصطلحات التي نواجهها اليوم تختلف اختلافاً كبيراً عن المصطلحات التي واجهها اسلافنا؛ لأنّ المصطلحات في عصرنا ليستْ ألفاظاً لغوية أو أوصافاً لعلمٍ من الأعلام، وإنّما هي مصطلحات تكمن وراءها منظومة حضارية تختلف في مقدماتها ونتائجها عن منظومتنا الحضارية ونمطها الاجتماعي[1].

لكنّ حقيقة الاستلاب الحضاري تكمن في الدعوة إلى استعارة لغة الآخر ومصطلحه ومفردات خطابه وجعل ذلك شرطاً لازماً للنهوض الحضاريّ، ويشهد على زيف هذه الدعوة ما شهدته التجربة اليابانية والصينية من تفوّق وتنمية شاملة، دفعتْ بهما إلى مصاف الدول العملاقة؛ لأنّ أجواء التحدّي تصنع الإبداع، فقد أفاق اليابانيّون- ومثلهم الصينيون- بعد الحرب العالمية (الغربية) الثانية، فاندفعوا لبناء نهضة ذاتية قائمة على خصوصيّات المجتمع الياباني فيما يتعلق بلغة التعليم، حيث لم يستعِرْ اليابانيون لغة الغرب، ولكن تمّ الاعتماد كليّاً على اللغة اليابانية رغم صعوبتها التي يكاد ألا يتصوّرها أيّ منا ممن لم يحط به علماً[2]. فالفرق بيننا (نحن المسلمون) وبين اليابان- من حيث الموقف من الغرب- جوهري للغاية، فنحن زبائن لدى الغرب، أما اليابانيون فتلاميذٌ لديه، وفرقٌ كبير

---

(١) محسن عبد الحميد: **المذهبيّة الإسلامية والتغيير الحضاري**. ٩١ وما بعدها.

(٢) أحمد محمد الدغشي: **إشكاليّة المصطلحات من المنظور الحضاري**. مجلة البيان، الرياض، العـــدد ١٦٦، ١٢٧.

وانظر في تفصيل ذلك إلى كتاب: السامرائي، د. نعمان عبدالرزاق: **في أعماق التجربة اليابانية**. دار الحكمة، لندن، ط١، ٢٠٠٠م.

بين الزبون والتلميذ؛ فالزبون يشتري أما التلميذ فيتعلم[1]. فنحن نتعامل مع الغرب ومصطلحاته كشراء سلعة (وهي المصطلح) دون أن نتعلم كيف نصنعه ونحن لدينا مقومات صناعتها بحيث تكون أفضل بكثير مما لدى الغرب.

(١) عبد الله بن فهد النفيسي: **على صهوة الكلمة**. د.ن، الكويت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ٣.
لكننا في خضم هذا النقاش حول الحاجة إلى مصطلحات غيرنا يستصحب الحاجة إلى الحفاظ على الخصوصية الثقافية والحضارية التي سنتكلم عنها فيما بعد.. لكن يجب أن نسجل هنا رأياً جديراً بالالتفات حين يقول: "لا تعني الخصوصية الثقافية القطيعة الحضارية مع الثقافات الأخرى، فهذه خصوصية حاصرة لا دافعة، كما لا يعني الانفتاح المطلوب على الحضارات مجرّد المحاكاة المتطلبة لنكران التراث النافع في مقابل الأخذ بأسباب المعاصرة والحداثة. هذا الموقف يعبّر عن صراع مصطنع بين الأصالة والمعاصرة، لا ينبغي الاستسلام له من منطلق تناقض المفهومين وادِّعاء تعذُّر اجتماعهما في مسيرة حضارية واحدة في ضوء الخصوصية الدافعة وليست الحاصرة".
انظر: علي بن إبراهيم النملة: **إشكالية المصطلح في الفكر العربي/ الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**. ١١٨.

الفصل الثاني

أسباب ونتائج إشكاليّة المصطلح

المبحث الأول

أسباب إشكاليّة المصطلح

سبق أن بحثنا المسألة الاصطلاحية بأصولها اللغوية (دلالةً ومن ثم فهماً ثم فكراً ثم تأسيساً)، ولأهمية عملية الاصطلاح في فضاء الفكر وتأثيراتها، كان حريّاً بنا التطرق إلى أهم الأسباب التي تؤدي إلى نشوء إشكالية المصطلح في الساحة الإسلامية، وخاصّةً إشكالية المصطلح الوافد (رغم وجود إشكالية المصطلح التراثي ومسألة توحيده الذي لا يختصّ به هذا البحث).

المطلب الأول: أسباب دلالية

إنَّ المسألة الدلاليّة في البحوث المصطلحية لها أهميتها التي تتجاوز نطاق الحقول الدلالة والمفاهيم إلى دورها في التأسيسات الفكرية والرؤى الحضارية، فكانت الدلالات أساس التعامل مع المصطلح، وكيفية صياغتها لتتناسب مع قدرات المصطلح المفهوميّة لتوازي الجانب الاجتماعي في صوغ الدلالة النهائية للمصطلح.

إنّ إدراك الجانب الدلالي وإشكالياته في المصطلحات، يحتاج إلى عمق رؤية، وخبرة كبيرة في التعامل مع الدلالات من حيث نشوؤها وتركيبتها ودورها اللغوي وصياغتها الموضوعية وتناسبها وتطابقها مع المفهوم الواقع، فإنْ فُقِدتْ تلك الرؤية، كانت الإشكاليّة الحتميّة في صوغ المصطلح، وخاصةً إذا كانت هذه المصطلحات وافدة، أي غريبة المنشأ والسيرة.

ولإشكاليّة المصطلح أسباب دلالية لا يخفى على فطنٍ، وتعدُّد الأسباب الدلاليّة وتشعبها متحققٌ؛ لتحقق التشعُّب في الدراسات الدلاليّة والمفهوميّة وخاصَّة إذا تعلّق الأمرُ بالمصطلح الذي اشترك في وضعه علوم متعدِّدة من لغةٍ ومنطقٍ وفكرٍ وهكذا، وفي كلٍّ منها خصائص وسمات اختصّ بها المصطلح.

لذلك تتعلّق إشكاليّة المصطلح بأسباب دلالية هي في مجملها:

١ - سبب يتعلق بالمعنى المعجمي والمعنى الاصطلاحي.

لا رَيبَ أنّ استخدام الألفاظ بمعانيها الأصليّة المادية هي المعاني نفسها التي تشير إليها معاجم اللغة ومصادر الثقافة التراثية أيضاً، وهو ما يمكن أن نسميه معاني معجمية، وقد أولى الأوائل من المؤلفين اهتماماً خاصّاً بالمعنى المعجمي بدءاً من كتاب (العين) للفراهيدي وانتهاءً بأكبر موسوعة معجميّة عربيّة جمعتْ أكبر عددٍ ممكن من المفردات المعجميّة العربيّة في كتاب (لسان العرب) لابن منظور. وسُمِّيَ العلم المهتم بهذا الجانب من اللغة بالمعجميّة، وهي غير علم المصطلح الذي يتخذ من المصطلح والاصطلاح مادّة في دراسته وعمله الدؤوب، وهنا تكمن الإشكاليّة الدلاليّة التي يقع فيها بعضهم حين لا يفرِّقون بين المعنى المعجميّ والمعنى الاصطلاحيّ، فبالنسبة لنسبة العلم الذي يدخلان في إطاره، فالمعنى المعجميّ يقع ضمن المعجمية، والمعنى الاصطلاحي يقع ضمن إطار علم المصطلح. ويكمن الفرق بينهما في أنّ «مهمة المعجمية هي دراسة الحقول المعجمية والخصائص العامة للوحدات المكوِّنة لجداولها، ومهمة علم المصطلح هي دراسة جداول خاصّة في هذا النظام العام، باعتبارها أنظمة دالّة على أنظمة من المفاهيم الخاصّة»[(١)].

«وإذا عَلِمنا أنّ العِلمَين (المعجمية وعلم المصطلح) يربطهما العموم والخصوص على اعتبار أنّ علم المعاجم أعمّ والاصطلاح أخصّ، أمكنَ القولُ بأنّ علم الاصطلاح ما هو إلا جزءٌ من علم المعاجم وأنّ هذا الأخير لا بدّ أنْ يكون أسبق من حيث النشأة والتطور»[(٢)].

إن الاهتمام بالتصنيف المعجميّ يمثّل ضرباً من النشاط الدؤوب للحفاظ على جوهر اللغة وخصائصها؛ لتتفادى المترلق في اضطراب اللغة وانحرافها في شعاب اللحن والخطأ[(٣)].

---

(١) عبد السلام المسدي: **تأسيس القضية الاصطلاحية**. ٧٨.

(٢) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم الاصطلاح**. ٢٢.

(٣) فائز الداية: **علم الدلالة العربي/ النظرية والتطبيق**. دار الفكر المعاصر ودار الفكر، دمشق- بيروت، الاعادة الخامسة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. ٢٠٦. وانظر: محمود عكاشة: **التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة**. دار النشر للجامعات. القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ١٥٧.

في حين أكسب علم المصطلح المصطلحات بحقلٍ خاصٍّ من الدلالة التي تضاف إلى الأصل اللغويّ تحتِّمه ظروفٌ معيّنة يتواضع عليها أطرافٌ يعملون في علمٍ معيَّن. إذن المصطلح يستخدم في حقولٍ معيَّنة، ولا يمثِّل به في كل مجالات المعرفة، وإنما يخضع لحقول التخصص في العلوم المختلفة، فهو سائر في حقل العلم الذي وضِعَ فيه[1].

وقد اختلفتْ تسميات الكلمات والمفردات المعجميّة وصفاً لها فتارةً تسمّى (ألفاظ المعاجم) وتارةً (العناصر المعجميّة) وكذلك (المعنى المركزيّ) و(المعنى الأساس) و(المعنى القاعديّ) وهكذا[2]، في حين تعدّدتْ تسميات المصطلحات والتعابير الاصطلاحية فتسمّى (السياق) أو(الدلالة الهامشية) أو (خارج المركز) أو(ظلال المعنى) وهكذا.

وتقع الإشكاليّة حيث يتمّ تجاهل الدلالة المضافة إلى المعنى المعجميّ لإيراد مصطلحٍ يعبِّر عن جانب معرفيّ في إطار علمٍ من العلوم، وفي الاتجاه الآخر تجاهل الأصل اللغوي الذي قد لا يحتمل بعض الدلالات المضافة إليه على هامش المعنى المعجميّ للاستفادة منه لوضع مصطلحٍ مناسبٍ للإطار المعرفيّ لعلمٍ من العلوم.

٢ - سبب يتعلق بالدلالة الاجتماعية وتكوينها والدلالة العرفيّة.

وقع خلافٌ كبير بين العلماء حول عرفيّة دلالات الألفاظ أو وضعيّته في نشأتها الأولى، وما يهمّنا هنا أنَّ الدلالات وضِعَتْ أوّلاً ضمن عُرفٍ دلاليّ عام، ثم اكتسبتْ الكلمات بعد ذلك دلالاتها الخاصّة بعد تجارب كثيرة وأحداثٍ اجتماعية يمرُّ بها المجتمع، وأنّ هناك قدْراً مشتركاً لدلالة الكلمات في كل بيئةٍ، هو الذي على أساسه يكون التعامل بالكلمات، وعلى مستواه يكون التفاهم بين الأفراد.

وعلى قدْر شيوع الكلمة في البيئة الاجتماعية، وعلى قدر ما تمّرُ به من تجارب في الأحداث تكتسب تلك الظلال الدلاليّة، وتترامى حدودها، وتتضح صورتها في الأذهان، ويقال عن الكلمة حينئذٍ إنّ دلالتها واضحة قويّة لا غموض فيها ولا إبهام، فلا تكاد الأذن

---

(١) محمود عكاشة: **التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة**. ٢٠٤.

(٢) فائز الداية: **علم الدلالة العربي/ النظرية والتطبيق**. ٢١٦.

تتلقفها حتى يخطر في الذهن لها صورة بارزة المعالم والحدود[1]. وهنا يكمن أحد أهم خصائص المصطلح حين نعرف أن المصطلح لا يقبل الغموض وهو نتاج توافق في بيئة معينة.

إذن فعرفيّة الدلالة في المصطلحات ليستْ من تلقاء مكوّناته الفطريّة ولا الثقافية إلا إذا ألمّ الإنسان بمفاتيح الربط بين ما هو دالّ وما هو مدلول، ويتمّ ذلك عن طريق المواضعات التي يصطنعها الإنسان[2]. والجهل بالمواضعة يحول دون وقوع الفائدة بالكلام، فلاتحصل الفائدة في ألفاظ اللغة إلابسابق العلم بمضمون الاصطلاح عليها، وبذلك فإنّ إشكاليّة المصطلح من حيث نواميسها اللغويّة تكتسب بُعداً آخر ذا امتدادٍ اجتماعي، فيكون من حيّز النظر الذي تستوعبه اللسانيات الاجتماعية[3]. باعتبار أن المصطلحات ظواهر لغوية في أبرز سماته، واللغة في حدّ ذاتها «هي ذاكرة (الشعب) التي يختزن فيها تراثه ومفاهيمه وقيمه في حلقة تواصلية يربطها الفرد مع النسق الكلي العام الذي يمارس دوره الفعّال في صياغة المجتمع الإنساني وتحريكه وفق متطلبات عصره؛ فاللغة -بهذا- مؤسسة اجتماعية تختلف باختلاف الشعوب، هدفها الأساسي التعبير عن الرغبات والأفكار والعواطف ضمن المجموعة البشرية التي تتكلّمها»[4].

والإشكاليّة الدلاليّة واقعة حين يُقحَم الجهاز الدلاليّ المصطلحيّ بدلالة عرفيّة واجتماعيّة غريبة عن دلالته العرفيّة الخاصّة ضمن علاقة الدوال بمدلولاتها ضمن النطاق المعرفيّ في اللغة.

٣ - سبب يتعلق بترجمة دلالة المصطلح، والنقل من لغة إلى أخرى.

«إن شحن المصطلح القديم، بدلالة جديدة مغايرة لدلالته الأصل، أونقل مصطلح ذي دلالة محدودة، ضمن ثقافةٍ ما إلى ثقافةٍ أخرى، وأفضى في الثقافة العربية الحديثة إلى اضطراب كبير، قادَ إلى غموض لا يقبل اللبس في دلالة المصطلح وسوء واضح في استعماله، في أهم

---

(١) إبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ١٧٣.

(٢) عبد السلام المسدي: **تأسيس القضية الاصطلاحية**. ١٤.

(٣) المصدر نفسه. ١٨ وما بعدها.

(٤) محمد محمد داود: **جدلية اللغة والفكر**. ٢٦١.

حقول التفكر القائمة الآن..، الأمر الذي أسهم في كثيرٍ من حقول المعرفة، في شيوع ضروب من الممارسات التي تفتقر إلى أبسط مقوِّمات العلم، بإجراءات المصطلح (سيرةً ومفهوماً)، واجراءات المنهج، ورافق ذلك انعدام أية مراجعة جادّة لتلك الممارسات الخاطئة، مما جعل الإشكاليّة مركّبة، تتعلق بأصول المصطلح، ومصادره ومفاهيمه، وممارساته وإجراءاته وتطوراته فيما يخصّ الشكل والدلالة..»[1].

إنَّ ما أفضتْ إليه ترجمة كتبِ اليونان قديماً من سوءٍ للفهم وأوهامٍ وأخطاءٍ كبيرةٍ نتيجة عدم فهم المراد من مصطلحاتهم، هو دليلٌ واضحٌ على صعوبة الترجمة، رغم ما تركته هذه الترجمات من آثارٍ واضحة على الفكر والأدب[2]. فما مارسه المصطلح في بيئة وسيرته فيها، لا يمكن ممارسته أبداً بكلّ دلالاته وهوامشه وظلاله ومجازاته واستخداماتها وفي أخيلتها وتصوراتها في اللغة المنقول إليها[3]، «فكانت الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالاً لا يخفى على أحد»[4].

إضافةً إلى الإشكاليّة التصريفية والنحوية في نقل لفظٍ من لغةٍ إلى أخرى، كإشكاليّة السوابق واللواحق التي تعتمد عليها اللغات الأوربية باعتبارها لغاتٍ إلصاقيّة، عكس اللغة العربية التي هي لغة تصريفيّة اشتقاقيّة، فترجمة مصطلح مع سابقة لها أو لاحقة تجعل عملية النقل صعبة[5].

---

(١) عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية الحديثة والمرجعيّات المستعارة/ تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩م.

(٢) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم الاصطلاح**. ١٦٩.

(٣) أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**. ٢٥١. وانظر: علي بن إبراهيم النملة: **إشكالية المصطلح في الفكر العربي/ الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**. ٢٠.

(٤) أنور الجندي: **تيارات مسمومة ونظريات هدامة معاصرة تحاصر الاسلام وتحمل لواء هدم قيمه الأساسية**. مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.س، ٢٣ وما بعدها.

(٥) يوسف وغليسي: **إشكاليّة المصطلح**. ٤٩٤.

ومشكلات الدلالة في الترجمة كثيرة، وفيها مشكلات جزئية وتطبيقيّة كثيرة أهمها:

أ- اختلاف المجال الدلاليّ للفظين يبدوان مترادفين، ويشمل اتساع مدلول الكلمة في لغةٍ ما، وضيقه في اللغة الأخرى، وكذلك استخدام الكلمة في أكثر من معنى في لغة، وفي معنىً واحدٍ في اللغة الأخرى[١]. فمصطلح (الديمقراطية) له دلالة واسعة في منشأه ولغته الإصلية، فهو يشمل منظومة فكرية تامّة العناصر، في حين لا تتعدّى دلالته في أكثر الأحيان مجرّد مشاركة الجماهير في تحديد ممثلي الشعب عند نقلها مبتورة إلى المجتمع الإسلامي شأنه شأن كثير من المصطلحات الوافدة.

ب- اختلاف التوزيع السياقي لكلمتين تبدوان مترادفتين، فالكلمة التي تورد في سياق لغة الأصل قد تختلف عن السياق الذي قد يراد استخدامه فيه في لغة المستقبل[٢].

ت- الاستخدامات المجازية: لما كانت اللغات لا تتطابق في الاستخدامات المجازية للألفاظ والتعبيرات فإنّ الترجمة لأي استخدام مجازي لا يصحّ أنْ تكون حرفيّة[٣]. وقد يخلط المترجِم عامةً بين الأمانة في الترجمة وبين الحرفية، فالأمانة تتطلب من المترجِم أن ينقل لنا النص أو المصطلح روحاً وصدقاً وتعبيراً، أي أنْ يكون النصّ أو المصطلح المترجَم هو المعادل الموضوعي للنصّ الأصلي[٤].

ث- اختلاف المألوفات الثقافية والاجتماعية لكلتا اللغتين[٥]. وكثير من المشكلات الدلالة التي يواجهها المترجم وقد يتعذّر الترجمة نتيجة لهذه المشكلات.

---

(١) أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**. ٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه. ٢٥٤.

(٣) المصدر نفسه. ٢٥٦.

(٤) عبد الله عبد الرازق إبراهيم: **الترجمة/ المبادئ والتطبيقات**. ٩ و١٢.

(٥) أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**. ٢٦٧. وإبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ١٧٣. ونيدا يوجين: **نحو علم الترجمة** ٣١١.

٤ - سبب يتعلق بسيرة المصطلح ودلالته في مراحل نموه.

إنّ لكلّ لفظٍ ومصطلح قيمة ذاتيّة تحمله منذ وضعه أوّل مرّة كالفطرة الموجودة في الإنسان، ثم يكتسب المصطلح قيمةً مكتسبة نتيجة الاحتكاك اللغويّ، وأفضل طريقة لمعرفة الفرق بين القيمة الذاتية والقيمة المكتسبة للفظ ما، تتمثل في تقصّي الخطوات المنسيّة التي مرّ بها هذا اللفظ حتى تداولته الألسنة بمعنىً خاصٍّ ودلالة معبّرة. وهذا يعني أنّ لكلّ لفظ نشأةٌ وميلاد، وأنّ في لكلّ لفظٍ سيرة حياة من اشتقاق وتوليد، فالقيمة الذاتيّة أوالمعنى الأوّل أو الدلالة الأولى لا تُلتَمس إلا في اللفظ عند نشأته الأولى، والقيمة المكتسبة أو الدلالات المستجدّة على اللفظ أو المصطلح هي نتيجة لسيرته منذ نشأته حتى الحاضر من وقته؛ لذلك فالمعنى الأخير لم ينشأ مع اللفظ و لم يحضر ميلاده، بل اكتسب إيحاءه ودلالته من كثرة الاستعمال[١].

وبناءً على ما مضى فإنّ المصطلح يمرّ بعدّة مراحل قبل شيوعه واستقراره -وهذا ما نسمّيه (سيرة المصطلح)[٢]، إذْ يبدأ المصطلح بصورة المفهوم الذي يفرض وجوده، فيلتمس المعنيّون بهذا المفهوم مقابلاً له من ألفاظهم اللغويّة، التي هي في متناول استعمالهم ويسعون إلى أنْ يكونَ بين المفهوم الجديد واللفظة التي يختارونها لمقابلته علاقة، أو رابطة

---

(١) صبحي الصالح: **دراسات في فقه اللغة** . ١٦٩. وحاتم صالح الضامن: **علم اللغة**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. الموصل- العراق، د.ط، د.س. ١٥٤. ورمضان عبد التواب: **التطـــور اللغوي/ مظاهره وعلله وقوانينه**. ٩.

يقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله: "فكل اصطلاح له تاريخ معين، وله إيحاءات معينة مستمدة من ذلك التاريخ، ولا يمكن تجريده من هذه الملابسات، والزجّ به في مجال جديد، منقطعٌ عـــن تاريخه.." انظر: سيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي**. ١١٧

(٢) وهو ما يسمى ضمن علوم علم اللغة بـــ"علم تاريخ الكلمات etymology" وهو أحد فـــروع اللسانيات، ويدرس أصل الكلمات وتطوّرها، ومقارنة المتشابه منها في اللغات التي تنتمي لعائلة لغوية واحدة. انظر: محمد البطل: **مدخل إلى علم المعجم**. ٦٨.

تقرّبه إلى فهم مستخدميه[1]. وبالتالي فإنّ اللفظ أو المصطلح قد يستعمل في مرحلة من مراحل سيرته لمعنى يغاير المعاني -ولو في جزئياته- الذي استعمل له اللفظ نفسه في عصرٍ آخر[2]؛ ذلك لأنّ «الفكر لا يأخذ دورته الحيوية في النمو والتقدم إلا في إطار علاقته الفاعلة بالواقع، عند ذلك تظهر ضرورة تأهيل اللغة للقيام بأدوارها كاملة في مجالات المعرفة والإبداع والعلوم، وتنمية طاقتها التعبيرية لمواكبة ركب الحضارة، واستخراج كنوزها الكامنة تحت القواعد الصرفية والاشتقاقية، وهذا هو المحضن الطبيعي لميلاد ونموّ المصطلح»[3]، ونموّ اللغة -عامة- وتطورها يسير وفقاً لقانون الاستعمال والإهمال المعروف في علوم الحياة والقائل إنّ كلّ عضوٍ يستعمل ينمو ويكبر، وكلّ عضوٍ يهمل يضعف ويضمر[4].

والإشكال الدلالي قد يقع حين يعمد مستخدم المصطلح في إثارة دلالة هذا المصطلح متعلق بمرحلة من مراحل عمره دون الالتفات إلى ما انتهت إليه في الوقت الحاضر، وذلك لحاجةٍ في نفس هذا المستخدم أو المتكلم به نفسه. ولايخفى أنّ المصطلحات الوافدة هي مصطلحات لها سير معقّدة ومتشعبة من دلالة في عصورٍ مختلفة.

٥ - سبب يتعلق بوضوح وغموض الدلالة.

إنّ الدلالة الواضحة في مصطلح معيّن يؤدي بطبيعة الحال إلى رؤية واضحة تجاه هذا المصطلح من خلال تحديد معانيه وأطُره الدلاليّة بحيث يُرى فيه الموقف الفكريّ والحضاريّ والاجتماعيّ بوضوحٍ تامّ. لكن يبقى أنْ نقولَ إنّ ميدان البحث في الأصول الاصطلاحية للمفاهيم المعرفيّة، يصعب ضبط حدوده، ولاتتأتى تلك الصعوبة، بسبب من مراحل الغموض

---

(١) مصطفى طاهر الحيادرة: **من قضايا المصطلح اللغوي العربي/ نظرات في توحيد المصطلح واستخدام التقينيات الحديثة لتطويره**. عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م. ٩٥.

(٢) مازن المبارك: **نحو وعيّ لغويّ**. ١٠٩.

(٣) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٧٩.

(٤) علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ١٤٠.

والانقطاع والعدول، التي تتصف بها عادةً أعمار المفاهيم وحسب، وإنما تتأتّى أيضاً من حالاتٍ مؤثِّرة أخرى، غالباً ما تعمل على تغيير الأطُر الدلاليّة العامّة لمفهوم المصطلح، مثل: الضمور الدلاليّ، والتضخم الدلاليّ، أو الانحراف الدلاليّ، بسبب اتساع حقل المعرفة، وتشابكه مع حقول معرفيّة مجاورة وكل هذا، قد يعرِّض المفهوم الأصل للمصطلح، إلى هزّات عنيفة، وربما يفضي الأمر إلى حدوث «تخريب دلاليّ» في بُنية المصطلح الشكليّة والدلالية[1].

ولا بدّ أنْ ندركَ أنّ الدلالة المحدودة الواضحة تعدّ من أهم السمات التي تميّز المصطلح عن باقي الكلمات في اللغة العامّة، فالمصطلح لا بدّ أن يكونَ بدلالة واضحة وواحدة في داخل التخصّص الواحد[2]. هذا ما عدا الذي قد يتعرَّض له دلالة المصطلح ضمن سياق المفهوم المعرفيّ المصطلح كما أشرنا أنفاً.

والوضوح والغموض ليسا بمستويات واحدة، فنسبة الوضوح مثلاً في مصطلحٍ يختلف عنه في مصطلحٍ آخر، وكذا نسبة الغموض في المصطلحات. فالتدرّج في الوضوح من الظاهر والنصّ والمفسّر والمحكم، وبالنسبة للغموض التدرّج من الخفيّ والمشكل والمجمل والمتشابه. هكذا حلّل الأصوليّون مسألة الوضوح والغموض في دلالة المصطلحات، وقد كان لهم القول الفصل في تحديد مراتب الوضوح والغموض في الدلالة[3]. ومن ثم فإنّ «أخطر وسائل التجهيل المعاصر تعمُّد الغموض في المعاني، ودلالات الألفاظ المستخدمة في

---

(١) عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة**. ٩٥. وعبد الواحد وافي: **علم اللغة**. ٣٢٧.

(٢) محمود فهمي حجازي: **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**. ١٢. ومحمود عكاشة: **التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة**. ٢٠٢.

(٣) جاسم محمد عبدالعبود: **مصطلحات الدلالة العربية**. دار الكتب العلميّة. بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م. ١٦١. وقد قصدنا الأصوليين في ذلك باعتبارهم أهم معلم من معالم التفكير الإسلامي والفكر الإسلامي .

وانظر: وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. دار الفكر. دمشق، ط١٦، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. الجزء الأول، ٣٠٢ وما بعدها.

أساليب التعبير، وتعمُّد جعلها رجراجة مائعة قابلة للتغير والتبدل والانسياح والزحف، ثم استغلال ذلك بمكر عند الرغبة بالتضليل، فيستغل المضللون ألفاظاً عامة فضفاضة، قابلة للمطّ والاتساع، حتى استيعاب دلالة كل منها لأمور متخالفة ومتضادة ومتناقضة أحياناً»[1].

٦ - سبب يتعلق بتغير المدلول نفسه والدالّ باقٍ كما هو.

أي أنّ الشيء نفسه الذي تدلّ عليه قد تغيّر طبيعته أو عناصره أو وظائفه أو الشؤون الاجتماعية المتّصلة به والكلمة المصطلح عليها باقيةٌ كما هي في لفظها وصوتها ونبرتها لكنّ التغيُّر واردٌ في سياق مفهومه[2]. رغم أنّ المصطلحات محدّدة الدلالات قياساً للكلمات العامة، إلا أنّ مسألة انفصال الدالّ عن المدلول تعتري المصطلح ضمن مضمونه الفلسفي والحضاري الحقيقيّ أيضاً، مبتعدةً بذلك عن عوامل التغيُّر الدلالي اللغوي[3]، إلى نطاقٍ أوسع وأشمل وهذا ملاحظٌ بصورة جلية في مفهوم «الاشتركية» في الفكر الغربي الليبرالي، الذي تفاوتَ مفهومه مع المفهوم الماركسيّ.

٧ - سبب يتعلق بالدلالة الحقيقيّة والدلالة المجازيّة.

قد تلجأ اللغة -في مواجهتها للمفاهيم الاصطلاحية الوافدة- إلى المادّة المعجميّة الموجودة سلفاً، فتشتقّ منها شكلاً لغوياً..، وقد تلجأ إلى إفراغ المادّة اللغويّة من محتواها (الحقيقي)، لتملأها بدلالة (مجازية) جديدة، موازية للدلالة الأولى، ومناسبة لها. وفي كلتا

---

(١) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **كواشف زيوف**. ٢١٩.

(٢) علي عبد الواحد وافي: **علم اللغة**. ٣٢٤. ومحمود فهمي حجازي: **الأسس اللغويّة لعلم المصطلح**. ٢٢٨.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **اللغة والمجاز/ بين التوحيد ووحدة الوجود**. ١٤٠. وانظر: محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٤٩. حيث يقول الكاتب فيه: "ومن مظاهر هذا التأزم تعدد المفاهيم لمصطلح واحد بحيث يشيع استعمال مصطلح ما على نطاق واسع، لكنه في كل مرة يكتسي مفهوماً مغايراً للمفهوم الذي اكتساه من قبل، وكل مفكر يوظفه في المجال المفاهيمي الذي يتناسب مع اتجاهه، ويضمنه الدلالات والمعاني التي يرى أنها الأقرب إلى معناه الأصلي".

الحالتين فإنّ اللغة تستنفرّ طاقاتها الداخلية، وتحرّك آلياتها المستكينة،وتطور ذاتها بذاتها في إطارٍ من التوليد اللفظيّ أو المعنويّ[١]. فالدلالات المجازيّة في وضع أيّ مصطلحٍ يعتمد على تحرّك الدالّ فيتراح عن مدلوله ليلابس مدلولاً قائماً أو مستخدماً، وهكذا يصبح المجاز جسراً تمتطيه الدوالّ بين الحقول المفهوميّة[٢].

إلا أنّنا يجب أنْ لا نغفل من جانبٍ آخر من استخدام مصطلحٍ بحجّة المجاز ويُراد به غـــير ذلك، باعتبار أنّ المجاز يتمثّل في استعارة مصطلح من حقلٍ معرفيّ ما ونقله إلى حقل معرفيّ آخر بينهما فروق في المنطلقات والوسائل والأهداف، وبذلك تظهر الإشكاليّة واضحة جليّة[٣].

وفي الحديث عن الدلالات الحقيقيّة والدلالة المجازيّة في مجال التطوّر الدلاليّ لا يقصد بها مسلك القدماء في ذكر المجاز الذي هو أبلغ من الحقيقة بالتماس عناصر بلاغيّة أوجماليّة التي هي مجال الدراسة النقديّة الأدبيّة، بل يقصد بهما على أنّه مظهر من مظاهر التطور الدلاليّ في كلّ لغةٍ من اللغات[٤].

٨ - سبب يتعلق بصعوبة تحديد المعاني مع التطور السريع والتغيُّر السريع.

فكلّما تمّ تحديد الإطار المفهومي لمصطلحٍ معيّن، ظهرتْ مفاهيم جديدة تقتحم إطار المصطلح الدلاليّ، نتيجة التطور السريع الذي تشهده الأوضاع الفكريّة والحضاريّة للمجتمعات البشريّة، ولتقارب المفاهيم القديمة والحديثة نتيجة سرعة التغيُّر في مجال حقول المفاهيم للمصطلحات، ينتج في كثير من الأحيان إشكاليّة تحديد مفهوم المصطلح المستقلّ؛ «ذلك لأنّ الألفاظ لم تخلق لتحبس في خزائن من الزجاج أو البلور، فيراها الناس من وراء تلك الخزائن، ثم يكتفون بتلك الرؤية العابرة!! ولو أنها كانت كذلك لبقيتْ على حالها جيلاً بعد جيل دون تغيُّر أو تحوّل...»[٥].

---

(١) يوسف وغليسي: **إشكاليّة المصطلح في الخطاب النقديّ العربيّ الجديد**. ٤٤٣.

(٢) عبد السلام المسدي: **قاموس اللسانيّات/ مع مقدمة في علم المصطلح**. ٤٤.

(٣) يوسف وغليسي: **إشكاليّة المصطلح في الخطاب النقديّ العربيّ الجديد**. ٤٤٧.

(٤) إبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ١٢٨.

(٥) إبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ١٣٤.

ثم إنّ المفاهيم المتداولة ليستْ على مستوىً واحد من الخلط والتشويه، و لم تخضع لعمليةٍ واحدة، وإنما هناك مستويات لهذه المفاهيم، بل ونوعيّات لها، تخضع كل مجموعة منها لمنهج مستقلٍّ يحقق القصد والغاية، وهي الوصول إلى الحقيقة دون تشويهٍ أو التباس[1].

وقد يكون الأمر على نحوٍ حين «يكون لكلّ من هذه الألفاظ جانب ذو مساحة مقبولة معقولة في حكم إيجابي، من أصل المساحة العامة لدلالته الكلية، أما ما وراء هذه المساحة فيكون على العكس من ذلك، إذ قد يكون أمراً مرفوضاً غير مقبول ولا معقول، والأخذ به إيجابياً ضلالةٌ وغيّ، والحكم المنطقي الملائم له هو الحكم السلبي وقد يكون أمراً لم تثبت بعدُ إيجابيته ولا سلبيته بدليل صحيح. وتكون جماهيرٌ من الناس في حالةِ عناءٍ، أو في حالةِ رغبةٍ ملحة، وهذه الحالة تستدعي المطالبة الشديدة، أو السعي الحثيث لتحقيق المقبول المعقول. وهنا تأتي لعبة المضللين، فيردّدون اللفظ العام الفضفاض، ويتخذونه شعاراً برّاقاً، ويحاولون تثبيت أنظار الجماهير ضمن دلالة اللفظ التي تتناول الجانب المقبول المعقول. ويحاولون في الوقت نفسه صرف هذه الأنظار عن دلالته على مساحات أخرى غير مقبولة ولا معقولة، أو غير مُسَلَّم بها..»[2].

٩ - سبب يتعلق بعدم تجريد الدلالة الوافدة التي يحملها المصطلح.

فيجب البحث عن دلالات المفهوم في لغته الأصليّة التي صكّ منها وحمّلت بدلالاتها ومعانيها، ومن ثمّ يتمّ الوصول إلى تجريدٍ للمفهوم يعبِّر عن حقيقته وجوهره وماهيته، بعيداً عن أيّ التباسٍ بخبرات أو دلالات لحِقتْ به في تطوره[3].

«ويجب توفير مجال قويّ للمصطلح الذي بإمكانه أنْ يؤثِّر ولا يتأثّر، ويوجِّه ولا يوجَّه، وهنا يكون من الضروريّ ودفعاً للإشكاليّة الدلاليّة، إمكانيّة تجريد المصطلح والمفهوم تماماً عن الظلال والمعاني والدلالات المحليّة التي نشأ ونما فيها»[4]. كمفهوم مصطلح (الوطنية)

---

(١) نصر محمد عارف: **الحضارة - الثقافة - المدينة/ دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ٦٣.

(٢) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **كواشف زيوف**. ٢١٩ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه. ٦٤.

(٤) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٩٨.

أو (القومية) وما آلا إليه حين خرجا من مفهومهما من (حب الوطن) أو (حب القوم) إلى ممارسات غير سليمة وعنصرية.

وللتجريد المصطلحيّ هذا ثلاث مراتب: من مرحلة التقبُّل حين يغزو المصطلح اللغة ويترل ضيفاً جديداً على رصيدها المعجميّ، ومرحلة التفجير وفيها يفصل دالّ المصطلح عن مدلوله، ويفكّك المصطلح إلى أجزائه المكوّنة له، فيستوعَب نسبياً، ويعوَّض بصياغة تعبيرية مطوّلة نوعاً ما، ومن ثمّ مرحلة التجريد أو ما يمكننا تسميته مرحلة الاستقرار، وهي المرحلة الحاسمة في حياة المصطلح، وفيها يتمّ تعويض العبارة المطوَّلة بلفظٍ حاملٍ للمفهوم فيستقرّ المصطلح الدخيل على مصطلحٍ تأليفيٍّ أصيل[1].

وتكون الإشكاليّة حين يتمّ تخطّي مراتب التجريد المصطلحيّ مما يعكس سلباً على تحديد دلالة المصطلح وإطاره المفهوميّ.

١٠ - سبب يتعلق بالمادة الاشتقاقيّة وصلته بالمشتق منه.

فالقيمة الصرفيّة - التي توجّه عملية الاشتقاق- هي التي توجّه المادة الأساسيّة وتضعها في مجال وظيفيّ معيّنٍ، وهذا أمر نستطيع متابعته وتقصّيه في المصنّفات الصرفيّة وكتب اللغة..[2]. وهذا يرتبط ارتباطاً مباشراً بالأبنية الصرفيّة ومعانيها في حدود المفهوم المكتسب من بناءٍ صرفيٍّ، والذي يفصله عن بناءٍ صرفيّ آخر[3]، فيجب دراسة التركيب الصرفيّ للكلمة وبيان المعنى الذي تؤديه صيغتيها، وأيّ انحراف في استعمال بُنية صرفيّة خلافاً للأصل المشتَقّ منه يؤدّي إلى إشكاليّة دلاليّة واضحة، وهذا ما حصل في معنى كلمة (secular) حين نُقل إلى العربيّة باشتقاق كلمة (عِلمانيّ) بكسر العين، والمعنى لا يحتمل ذلك في جذر

---

(١) عبد السلام المسدي: **قاموس اللسانيات**. ٤٧ وما بعدها. ويوسف وغليسي: **إشكالية المصطلح**. ٤٧.

(٢) فائز الداية: **علم الدلالة العربي**. ٢١.

(٣) فاضل صالح السامرائي: **معاني الأبنية في العربية**. دار عمار. عمان - الأردن، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥ م. ٦.

الكلمة (علم)[1]. فالكلمة المشتقة من كلمةٍ أخرى، يجب أنْ تحتفظ بالمعنى الأساسي للكلمة الأصليّة مع زيادة تفيد خاصيّة دلاليّة إضافيّة[2].

١١ - سبب يتعلق بالمشابهة والمجاورة والتقارب الدلاليّ والتحيّز.

إنّ كون العلاقة بين البنية اللغويّة التي ينتمي إليها الدالّ هي بنية سكونيّة بشكلٍ عام، بينما البنية التاريخيّة أو الاجتماعية التي ينتمي إليها المدلول هي بنية متحركة متغيّرة، فإنَّ التشابه أو المجاورة أو التقارُب الدلاليّ يجعل من الإشكال الدلاليّ في الإطار المفهوميّ لأيّ مصطلح حقيقيةً واضحة حين يتمّ تحيّز مدلولٍ على حساب مدلولٍ آخر لدالٍّ واحد[3].

«والتحيّز الأكبر هو التحيّز في هيكل المصطلحات، وتوجهه العام: هو التحيّز للعام على حساب الخاص، والعضويّ على حساب المسامي، والمستقيم على حساب الدائري، والنثريّ على حساب المجازيّ، والكمّيّ على حساب الكيفيّ»[4]. وقد عُبِّر عن هذه الظاهرة في أشكالها المتعدِّدة بمصطلحات متعدِّدة في الدراسات اللغويّة الدلاليّة فتسمى التحيز أو الانزياح أو الانحراف أو الاختلال أو التحريف..[5].

فإنّ تشابه مدلولين وتقاربهما في حقلٍ دلاليّ واحد، لا يعني ذلك اندماجهما في دالٍّ واحدٍ يعبّر عنها في مصطلح واحد؛ لأنّ التشابه لا يعني أنهما شيءٌ واحدٌ، بل يجب ملاحظة الفروق الدلاليّة بين المتشابهَيْن أو المتجاورَيْن في حقل دلاليّ واحد، تفادياً للإشكاليّة الدلاليّة في تحديد معنى المصطلحات.

---

(١) أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**. ١٣. وانظر إلى: يوسف وغليسي: **إشكالية المصطلح**. ٤٢٥.

(٢) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ٣٨٠. وصبحي الصالح: **دراسات في فقه اللغة**. ٣٢٨.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **إشكالية التحيّز/دراسة في التحيّز وعلاقة الدال بالمدلول**. الجزء الأول. ١٦٣.

(٤) عبد الوهاب المسيري: **إشكالية التحيّز/دراسة في التحيّز وعلاقة الدال بالمدلول**. الجزء الأول. ١٦٦.

(٥) يوسف وغليسي: **إشكالية المصطلح**. ٢٠٨. وانظر: محمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث**. ٢٣٧.

فمثلاً وجود تشابه في آلية الانتخاب وإجراءاته في (الديمقراطية) و(الشورى) لا يعني أنها في إطار مدلول واحد؛ لأنّ آليّة الانتخاب هي مسألة إجرائيّة أكثر من كونها مسألة غائيّة في مفهوم (الديمقراطيّة) و(الشورى) الفكريّ والحضاريّ.

١٢ - سبب يتعلق باختلاف النظم المرجعيّة في تحديد دلالة المصطلح.

إنّ الأنظمة اللغويّة المختلفة التي تتحكم في مسيرة التلفّظ والتعبير والفهم، هي أنظمة متكاملة فيما بينها، لكنّها تختلف في كيفية استيعابها الدلاليّ لأيّ مصطلح.

فلدينا النظام الصوتي يتحكم في النبر والتنغيم وما إلى ذلك من تفاصيل الدرس الصوتيّ في تحديد الدلالات[١]. والنظام الصرفيّ الذي يتحكم فيه الأبنية والأقيسة الصرفيّة في دلالة اللفظ[٢]. النظام المعجميّ والذي يتمّ فيه توجيه الدلالة المعجميّة باعتبارها تستقل عما يمكن أن توحيه أصوات هذه الكلمة أو صيغتها من دلالات زائدة على تلك الدلالة الأساسيّة[٣]. وأنظمة أخرى ضمن إطار الدرس اللغويّ، وقد يمتدّ ذلك إلى التعلُّق بعلوم أخرى تتعدى الى ساحتها دلالة اللفظ. ناهيك عن المنظومات الفكرية التي تتحكم في دلالات الألفاظ وتوجهها حسب رؤيتها الفكرية والحضارية.

وقد تقع الإشكاليّة حين يراد بدلالة في نظام معين باغفال ما لدى الأنظمة الأخرى مما يفيد اللفظ أكثر وضوحاً وتجليّاً.

١٣ - سبب يتعلق بأعراض التطوّر الدلاليّ من تخصيص للدلالة وتعميم وانحطاط..

فاستخدام الدلالة العامّة مثلاً في بعض ما يدلّ عليه يزيل مع تقادُم العهد عموم معناه ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله. وكذلك استخدام الدلالة الخاصّة في

---

(١) أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**. ١٣. إبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ٤٦.

(٢) محمود عكاشة: **التحليل اللغويّ في ضوء علم الدلالة**. ٦١.

(٣) إبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ٤٨. وجاسم محمد عبد العبود: **مصطلحات الدلالة العربية**. ١١٥. وانظر كذلك: علي جمعة محمد: **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. ٢٢.

معانٍ عامّة عن طريق التوسُّع تزيل مع تقادُم العهد خصوص معناه وتكسبه العموم[1] وهكذا تصاب الدلالات بعوارض تجعلها تتغيّر حسب قوة تعرّضها لهذا العارض[2].

وهذا حاصل في كثيرٍ من المصطلحات الوافدة، فحين تستقبل هذه المصطلحات تأتينا مفردة عامة في معناها، لكنها تتحول إلى مجموعة من المصطلحات تتخصّص كلّ منها في نوع معيّن من دلالة تضاف إلى المصطلح الأصل، فمثلاً عند نشوء (الاشتراكيّة) كانتْ مصطلحاً واحداً ذا دلالة عامّة واضحة، لكنّها أضحَتْ فيما بعد مادّةً في مصطلحات استجدّتْ؛ لكي تتخصَّصَ في دلالاتٍ جديدة لإشتراكيات متعدِّدة، فالإشتركيّة الثوريّة والإشتراكيّة العلميّة، والإشتركيّة الماركسية والإشتراكيّة الديمقراطيّة والإشتراكيّة الدكتاتوريّة وهكذا[3].

١٤ - سبب يتعلق بقضيّة اللفظ والمعنى.

إنّ مسألة علاقة اللفظ والمعنى (الدلالة) مسألة قديمة جديدة، قديمة في طرحها ومناقشتها وتأويلاتها من قبل العلماء والمفكرين في مختلف الحضارات، جديدة في دراستها حسب الرؤى الجديدة والدراسات المستفيضة[4]. لكنّ إحدى إشكاليات الدلالة في فهم المصطلحات الوافدة أيضاً، هو تطابقه واقعاً مع أحداث وبيئة منشئه[5].

---

(١) علي عبد الواحد وافي: **علم اللغة**. ٣١٩ وما بعدها. وإبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ١٥٢ وما بعدها.

(٢) رمضان عبد التواب: **التطوّر اللغويّ/ مظاهره وعلله وقوانينه**. ١٨٩.

وانظر: سعود بن سعد العتيبي: **ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة**. ٥١٦.

(٣) عبد الوهاب الكيالي وآخرون: **موسوعة السياسة**. الجزء الأول، ١٩٧.

(٤) إدريس نقوري: **مدخل إلى علم الاصطلاح**. ٣٠. وإبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**. ٦٢.

(٥) انظر إلى المبحث الأول من الفصل الأول من هذا البحث، فقرة (اللفظ والمعنى من جهة إصطلاحية).

١٥ - سبب يتعلق بقانون تبادل التأثير والتأثّر بين اللغات.

إنّ تبادل التأثير والتأثُّر قانونٌ إجتماعي إنسانيّ، وما يصدق على العربية من تبادل التأثير بين لهجاتها، لا بدّ أنْ يصدق عليها فيما اضطرّتْ إلى إدخاله في ثروتها من لغات الأمم الأخرى. لكنّ هذا القانون كما سميَ قانوناً فيجب أنْ يكون له ضوابط، بحيث تضبط المؤثّرات والتأثيرات كلّ حسب نظامٍ يستوعب الاتجاه الاجتماعيّ والفكريّ والحضاريّ[١] في اللغة المؤثّرة أوالمتأثّرة، لا بفرض التأثير على أساسٍ فكري أوحضاريّ فيما يسمّى بتأثير حضارة القوة وليس قوة الحضارة، التي تعني التأثير والتأثّر الطبيعي دون تداخل أنساقٍ فكرية مرتبطة بمنظومة حضارية خاصة[٢].

المطلب الثاني: أسباب فكريّة

إنّ النشاط المصطلحي هو نشاطٌ فكريّ أكثر من كونه نشاطاً لغويّاً دلاليّاً؛لأنّه يستند على حيثيّات علمٍ من العلوم. والإشكاليّة المصطلحيّة لها الكثير من الأسباب الفكريّة، ومن أهمها:

١ - سبب يتعلق بالتفكير وطريقته في الوصول إلى الحق ومصادره.

فالتفكير في المعنى ودلالته هو الذي يقود إلى التفكير في الاصطلاح المناسب لدلالة المعنى المراد، وطريقة التفكير ومصادر الأفكار والعلم بالغايات والمقاصد وتحديد المقدِّمات الأساسية تجعل من عملية التفكير عملية سَلِسَة وواضحة وتجعل من الاصطلاح تعبيراً واضحاً عن الفكرة المراد التعبير عنها.

والفكر المسلم إنما يعني الالتزام بالغايات والمقاصد والقيم الإسلامية، المستمدّة من مصدر الوحي، والأسس والمقدِّمات الإسلامية في مختلف المجالات والعلوم وفنون المعرفة إنما تمثّل الرؤية الإسلامية، وقاعدة العطاء والتميّز الإسلامي، والالتزام بهذه الغايات والمقاصد

---

(١) صبحي الصالح: **دراسات في فقه اللغة**. ٣١٥.

(٢) انظر إلى المطلب الثالث من هذا المبحث فقرة (أسباب تتعلق بحضارة القوة وقوة الحضارة).

يستبعد ويصفّي الأعمال التي بُنيتْ على أساس من مطامع السياسة ومن تأثير الخرافات والأوهام الفكرية، والأفكار التي تعتمد على أحاديّة التفكير حين يعتمد على العقل وحده في الحكم على الأشياء، أوتعتمد الإنسان كمحور وغاية من التفكير، أو الفكر الذي يعتمد النفعيّة في الحكم على الأشياء وهكذا[1]. وبما أنّ الفكر الإسلامي يعتبر الإسلام أكبر مقوّمٍ في الفكر والحضارة والمجتمع؛ لأنه بطبيعته الأقرب إلى الفطرة الإنسانية وأقدر على إعطاء النفس البشرية حاجتها دون إغراقها في براثن الإلحاد والإباحية؛ لذلك فإننا بحاجة دائمة لتصحيح المفاهيم وكشف الفوارق والخلافات بين مفاهيم الفكر الإسلامي وحضارته وبين الفكر الوافد، عبر الاهتمام بالمصطلحات ومنطلقاتها الفكرية[2]. وهذا لا يتأتّى إلا بعد تحديد المنهجيّة الفكريّة الإسلاميّة وتحديد معالمها وأطرها الفكريّة المستمدّة من الوحي[3]. فأصل الإشكاليّة اضطراب في فهم مصادر الفكر، واختلال في طرائقه ومناهجه، واستعداد للتخلي عن تبوّء المكانة اللائقة بالأمّة[4].

---

(١) عبد الحميد أحمد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**. ١٥٨. ومحسن عبد الحميد: **تجديد الفكر الإسلامي**. ٤١.

وأحمد إبراهيم خضر: **فهم الإسلام عبر الاصطلاحات الغربية**. مجلة البيان، المملكة العربية السعودية، العدد ٢٠١، ١٠٤

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمة الإسلام**. المجموعة الرابعة. ٥٠.

محمد سليم قلالة: **التغريب في الفكر والسياسة والاقتصاد**. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. ٧٧.

(٣) طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية المعاصرة/ تشخيص ومقترحات علاج**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن - فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م. ١٧.

(٤) طه جابر العلواني: **اصلاح الفكر الإسلامي/ مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٢ - سبب يتعلق بفهم طبيعة الصراع الفكريّ وأوضاعه.

إنّ وجود أفكار متناقضة في المجتمعات في العالم والمجتمع الإسلامي بصورة خاصّة باتَ أمراً واضحاً وجليّاً لا يحتاج إلى كثير تأمّل، وباتَ أيضاً من واقع الحال أنّ الأفكار التي هي في طور الصراع المرير مع بعضها محصورة بشكل عام بين الفكر الإسلامي والفكر الغربيّ. ونتيجة للإخفاق الواضح للفكر الغربي - كفكر- في الممارسة الفكرية العملية في المجتمع حين جعل الإنسان محور اهتمامه ومن ثمّ المادّة، انحرف هذا الفكر في ممارسته جاعلاً من السياسة والمصالح جلّ اهتمامه، بعيداً عن التوحيد وتأثيراته على النفس والمجتمع.

إذن فكلّ الاتجاهات الفكريّة والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبيّة والفنية وغيرها التي تفرّعتْ من الإيمان بحيوانيّة الإنسان[١] كانت خاطئة منحرفة وغير جديرة بالاعتبار، وبالتالي كلّ مصطلحٍ اصطلح عليه للتعبير عن هذه الاتجاهات المبنيّة على أسسٍ فكرية غربيّة.

«وقضية المصطلحات تبرز في كل صراع، وتحتلّ أهميّة خاصّة في الأعلام المتّصل به، وأيّ خطأ في التعامل معها تكون لها نتائج وخيمة..، وواضح أنّ الطرف الآخر في كل من هذه الصراعات يحاول أنْ يفرض مصطلحاته ليلوِّن الحقائق على طريقته..»[٢]. وخطورة قضية المصطلحات تبرز على صعيد الصراع مع الاستعمار الغربيّ والصهيونية العنصرية حيث عمل كلاهما على نحت مصطلحاتهما الخاصّة بهما، ثم تعميمها في الساحة الدوليّة موظِّفين في ذلك سيطرتهما على وسائل الأعلام[٣].

---

(١) وهذه النتيجة طبيعية لتفكير (داروين) السقيم في جعل الحيوان أصل الإنسان، أو في فكر (ماركس) حين جعل الإنسان كحيوان في تاريخه يبحث عن الطعام فقط، أو في فكر "فرويد" الذي جعل في لذّة الجنس محور حركة الإنسان وهكذا كلّ فكرة غربية تجعل من الإنسان حيواناً مفترساً.
انظر: محمد قطب: **معركة التقاليد**. دار الشروق، القاهرة، د.ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. ٦٣ وما بعدها.

(٢) أحمد صدقي الدجاني: **إشكالية التحيُّز/ رؤية معرفية ودعوة للإجتهاد/التحيُّز في المصطلح**. الجزء الأول، ١٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ١٤٨.

ولأنّ المصطلحات هي ظاهرة لغويّة قبل أي شيءٍ آخر، فإنّ اللغة بصفة عامة كان لها مرتسماً لهذا الصراع أو التجاذب بين غربٍ متطلعٍ غازٍ وشرق مغزوٍّ حائر، فاللغة في كل زمان ومكان هي المرتسم الحضاريّ للناطقين بها، وهي في صميم المعركة لدى كل احتكاك حضاريّ بين أمّتين. وليس بالإمكان أبداً أنْ تكون اللغة في مَعزِلٍ عن هذا الصراع[1].

٣ - سبب يتعلق بالتحيُّز الفكريّ[2].

إنّ التحيُّز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاته، الذي لا يسجّل تفاصيل الواقع كالآلة الصمّاء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع، فهو يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقي بعضها الآخر، ويضخّم بعض ما يتبقّى، ويمنحه مركزيةً ويهمِّش الباقي. والتحيُّز لصيقٌ باللغة الإنسانية نفسها، فلا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوي كلّ المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوِّناته كما ثبت أنّ كلّ لغة مرتبطة إلى حدٍّ كبير ببيئتها الحضارية وأكثر كفاءة في التعبير عنها[3]. كلّ هذا يعني في واقع الأمر، أنّ التحيُّز من صميم المعطى الإنساني ومرتبطٌ بإنسانية الإنسان، ولكن يبقى التحيُّز حتميّاً ولكنه ليس بنهائيّ، وهو مرتبطٌ بنوعيّة التحيُّز، فالتحيُّز للحقّ وهو الالتزام به، وهناك التحيُّز للباطل الذي يأخذ أشكالاً مختلفة، فهناك التحيُّز للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعيّة الوحيدة

---

(١) مازن المبارك: **نحو وعيّ لغوي**. ٢٦.

(٢) التحيُّز: هو موقف عقلي يسخِّر القيم المكتسبة ووسائل البحث ومناهجه لخدمة الموقف السابق على البرهان.

انظر: محمد أكرم سعد الدين: **إعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية**/ ضمن إشكالية التحيّز/ رؤية معرفية ودعوة للإجتهاد.تحرير: د.عبدالوهاب المسيري. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. هيريندن - فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٢٥هـ/١٩٩٥م، الجزء الأول، ٢١٥. وانظر: إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **مصطلحات عصر العولمة**. ٥٠.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **إشكالية التحيّز/رؤية معرفية دعوة الاجتهاد**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن - فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. الجزء الأول، ١٩٠.

المقبولة. وهناك تحيُّزٌ واعٍ وتحيُّزٌ غير واعٍ[1]. وتختلف درجة التحيُّز من ميدانٍ لآخر، ومن علم لآخر، ويعتمد ذلك على مدى ارتباط الميدان أو العلم بالهويّة الثقافية والحضاريّة للجماعة؛ ولهذا نجد أنّ التحيُّز يكون أقوى ما يكون في ميادين العقائد الدينية والتقاليد والعلاقات الإنسانية، ومايعبِّر عنها من فنون وآدابٍ وفكرٍ وثقافة، وهذا يشمل بطبيعة الحال التحيُّز لمصطلح من المصطلحات حسب ما يحمل المتحيّز من عقيدة وفكر ومنهج[2].

فالتحيّز لفكرٍ وثقافة يتبعه تحيُّز لمصطلحاتِ ذاك الفكر والثقافة واستخدامها على انها هي المركز أو هي الحقّ الذي لا مناص منه. وهنا تبرز الإشكاليّة في المصطلح حين يتحيّز واضع المصطلح للمضمون الغريب عن البيئة والمجتمع.

٤ - سبب يتعلق بالرؤية النقديّة والموقف النقديّ.

إنّ للرؤية النقديّة لمصطلح ما، والموقف النقديّ من الفكرة التي أفرزتها، هو من سمات الفكر الرصين الذي له مرتكز فكري ومنهج معرفي واضح، وإذا كان المصطلح وافداً فإنّه يحتاج إلى رؤية نقدية؛ لاستخلاص المعنى العام المراد منه، ومعرفة الآخر عبر مصطلحاته التي وضعها في مسيرة تاريخية للفكر المكوِّن له؛ هذا لأنّ «الموقف النقديّ يتطلب معرفة خاصّة بالذات وبالآخر، كما يتطلب ثقة عالية بالنفس ومَلكَات نقديّة خاصّة، والأمر الذي

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **إشكاليّة التحيّز/ رؤية معرفية دعوة للإجتهاد**، الجزء الأول، ٢٢.

التحيّز الواعي: هو تحيّز من يختار عقيدة بعينها (أيديولوجية) ثم ينظر للعالم من خلالها، ويقوم بعمليات دعاية وتعبئة في إطارها.

أمّا التحيّز غير الواعي: فهو أنْ يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكل أولوياتها وأطروحاتها، وينظر إلى العالم من خلالها دون أنْ يكون واعياً بذلك.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **إشكاليّة التحيّز/ رؤية معرفية دعوة للإجتهاد**، الجزء الأول، ٢٣. وانظر: أحمد إبراهيم خضر: **فهم الإسلام عبر الاصطلاحات الغربية**. مجلة البيان، المملكة العربية السعودية، العدد ٢٠١، ١٠٤.

لا يتوفر لمعظم البشر»[1]، بل هو بحاجة إلى عقليّة نخبوية تمارس النقد الذي يتسم بالتركيز والتكثيف وبالمعالجة العلميّة الدقيقة. لكن يبقى للنقد رؤىً وفلسفات ومناهج، فمنها تلتزم بالمنهج الفني، أو المنهج التاريخيّ، أوالمنهج النفسي، ومن المناهج الحديثة المنهج البنيوي الذي يقوم على تجريد النصّ من كلّ ما يتصل به والنظر إلى بنيته الداخليّة[2] إضافةً إلى الأسلوبيّة التي تدرس الخصائص الإبلاغيّة من حيث إنها تدرس العناصر التي يستعملها الكاتب - وكذلك واضع المصطلح- ليفرض على القاريء طريقة تفكيره[3]. «وهنا يبرز دور الخطاب الفكريّ الذي يتحلّى بمنطق النقد والدحض، وهمُّه في ذلك إيجاد القول الصحيح ونفي القول الخاطيء»[4].

إنّ الخطاب النقديّ الإسلاميّ له منطلقاته الفكرية المستمدّة من الكتاب والسنة، وعلى أساسه يتعامل تعاملاً نقديّاً تحليليّاً لكلّ ما ينتجه الغرب من نظريات ورُؤى تحتمّها سيرته الفكريّة، وأُولى محطّات النقد الموجّه إلى الفكر الغربيّ هو مصطلحاته، وتبقى الإشكاليّة في عدم اعتماد الرؤيّة النقديّة الإسلاميّة في هذه العملية النقديّة[5]، حتى حدى ببعض الدارسين إلى الدعوة إلى إيقاف قطار النقد الحديث؛ «لأنّ الفوضى من أمامه والفوضى

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **إشكالية التحيّز/ رؤية معرفية دعوة الاجتهاد**. ٣٨. وسيد قطب: **النقد الأدبي أصوله ومناهجه**. دار الشروق، القاهرة. ط ٨، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م. ١٢٩. وانظر: محمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في الأدب الإسلامي الحديث**. ١٧ وما بعدها.

(٢) أحمد مطلوب: **في المصطلح النقدي**. منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد، د.ط، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. ٨٨. وإدريس نقوري: **مدخل إلى علم الاصطلاح**. ١٠٤. ويوسف وغليسي: **إشكالية المصطلح**، ١٣٠.

(٣) يوسف وغليسي: **إشكالية المصطلح**. ١٢٩.

(٤) عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الاصطلاحية**. ١٣٦.

(٥) أنور الجندي: **الفكر الغربي/دراسة نقدية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. ١٥٢ و١٨١. وانظر: سيف الدين عبد الفتاح: **بناء المفاهيم الإسلامية**. ٤٦. ومحمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث**.

من وراءه حينما يُنقل المصطلحات في عزلة عن خلفيتها الفكرية والفلسفية فإنه يفرغ من دلالاته ويفقد القدرة على أن يحدد معنى، إذ إن القِيَم المعرفية القادمة مع المصطلح تختلف، بل تتعارض أحياناً مع القيم المعرفية التي طورها الفكر العربي المختلف، فنحن لم نعش الثورة الصناعية التي غيّرت الكثير من الثوابت في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم الغربي وكنا بذلك ناقلين ومستوردين فقط لمنتجاتها الغربية» [1]؛ لذلك فإن أمسّ ما تحتاج إليه الثقافة العربية خاصةً والإسلامية عامةً، هو أن تراجع ذاتها، مراجعة انتقادية؛ لتخلص إلى تصفية المنظومة الاصطلاحية التي تستعين بها. عسى أركانها أنْ تأتلف، وتكوِّن نسيجاً معرفيّاً، وتتجانس فيه الفروض، ويتضح فيه المصطلح، وتستقر فيه إجراءات المنهج[2].

٥ - سبب يتعلق بالمنطلقات المعرفيّة والمنهجيّة.

إنّ تحديد إطار معرفيّ ومنهجيّ يحتاج إلى طريقة في التفكير تعتمد على تصويبات من الوحي وكلّ منطلق معرفيّ ومنهج فكرٍ لا يجوز اعتماده على طريقة أحاديّة في اهتماماته، كأنْ يهتمّ بالمادة على حساب الإنسان، أو الاهتمام بالعقل على حساب الوحي.

فالذي يلاحظ على المنظومة الفكريّة المعرفيّة في المنهج الغربيّ أنّه بدأ بسحب الأشياء (الطبيعة) من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء الذي له قوانينه. ثمّ تمّ سحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووضع في عالم الأشياء حيث تمّ إخضاعه لقوانينها، أي القانون الطبيعيّ، أي أنّ المنظومة المعرفيّة الغربيّة الماديّة الحديثة بدأتْ بإعلان موت الإله باسم مركزيّة الإنسان، وانتهتْ بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة المادية.

---

(١) عبد العزيز حمودة: **المرايا المحدّبة**. سلسلة عالم المعرفة/ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت، د.ط، أبريل ١٩٩٨. ٦١ وما بعدها. و**يوسف وغليسي**: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد.

(٢) عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية والمرجعيّات المستعارة/ تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**. ٩٧.

ومحمد سليم قلالة: **التغريب في الفكر والسياسة والاقتصاد**. ١٠٢ و١٠٨.

وانطلاقاً من كلّ هذا، تمّ طرح رؤية معرفيّة ورؤية أخلاقيّة، وتمّ تحديد الأولويّات، ويلاحظ أنّ حركة البناء الفكريّ المادّي تتجه دائماً نحو تصفية الثنائيات التي نجمَتْ عن الثنائية الدينية (الخالق والمخلوق) مثلاً[1]، وتبعه في ذلك مصطلحاته التي تعبِّر عن تلك الرؤية والحركة في البناء الفكريّ.

والإشكاليّة تبرز حين نكرّر قاصمة الفكر المعرفيّ الغربيّ ونستورد مصطلحاتهم التي صُكَّتْ ضمن تلك الرؤية المعرفيّة وحركة البناء الفكريّ الغربي؛ لأنّ انتاج العقل المسلم امتاز بعواصم وموازين الوحي، ولكنّ المشكلة تنشأ بسبب العجز عن استصحاب قِيَم الوحي ووضع المناهج الحكيمة لتنزيلها على الواقع باستمرار، أو توقف العقل عن الاجتهاد[2]. فممّا لا شكّ فيه أنّ مفاتيح العلوم هي مصطلحاتها، إذْ هي مجمع حقائقها المعرفيّة وعنوان ما به يتميّز كلّ واحدٍ منها عمّا سواه، فإذا استبان خطر المصطلح في كل فنٍّ توضَّح أنّ السجل المصطلحيّ هو الكشف المفهوميّ الذي يقيم للعلم سوره الجامع وحصنه المانع[3]. وكل هذا يفضي جدلاً إلى اعتبار كلّ مصطلحٍ في أيّ علمٍ من العلوم ركناً يرتكز عليه البناء المعرفيّ، فإذا اهتزّ جانب المرتكز في البناء إنهار أركانه[4]. وعلى هذا الأساس «فإنّ انتماء المصطلح إلى حقلٍ معرفيّ محدّد، يرتّب عليه، أنْ ينتظم في علاقة جدلٍ خصبة، كونه مُنتِجاً للمعرفة من جهة، وخاضعاً لأطرها العامة الموجّهة، من جهة أخرى وكلّ هذا يكشف الأهمّية المعرفيّة للوقوف على ممارسات المصطلح، بُغية ضبط شكله ومفهومه»[5]، «وبذلك

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **إشكاليّة التحيُّز/ رؤية معرفية ودعوة للإجتهاد**. الجزء الأول. ٥٠.

(٢) طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية المعاصرة/ تشخيص ومقترحات علاج**. ٣٤.

(٣) عبدالسلام المسدي: **تأسيس القضية الاصطلاحية**. ٢٧.

(٤) المصدر نفسه. ٢٩.

(٥) عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة/ تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**. ٩٥.

"والذي لاخلاف حوله، أنّ وراء أيّ انتاجٍ علميّ مهما كان طبيعياً أو تجريبياً، نظاماً من المعرفة الموجهة أو جملة من الرؤى التصوّرات الحافّة به، تشكل مرجعيته الفلسفية، ومهمة الثقافة=

ترتفع قيمة المصطلح عن كونه لفظاً كسائر الألفاظ ليصبح مستودعاً مهماً للمعاني والدلالات التي تحوي كوامن عقيدة الأمة وتراكمات فكرها ومعرفتها وتمثّل هذه المخزونات المعرفية المجال المغناطيسي الذي يشدّ المصطلح إلى دائرة معينة من المفاهيم، لذلك كانت قراءته وفهمه فهماً صحيحاً لا تتمّ إلا في الإطار الفكري والحضاري الذي أُنجز فيه»[1].

لكنّ الإشكاليّة تبدأ حين تتناسى الأمّة خصوصيتها المعرفيّة وتخلط بين ما هو مشترك إنسانيّ، كالعقليات والطبيعيات والتجريبيات، وما هو من الخصوصيّات المليّة، فتتساهل باستعارة المفاهيم من غيرها حتى تفقِد خصوصيَّتها المليّة والشرعية والمنهاجيّة المتعلِّقة بها. فتدخل مفاهيمها دائرة الغموض والارتباك فتتعدَّد الكلمات التي تستعمل للتعبير عن مضامينَ ومعانٍ واحدة في ظاهر الأمر، وما هي بواحدة في الحقيقة والواقعة[2].

٦ - سبب يتعلق بالتفكير اللغويّ ومذاهبه.

«إنّ الدراسة اللغويّة متّصلة بالمجتمع والمتكلمين به؛ لذا فهي تقع ضمن الدراسات الاجتماعية أيضاً؛ ذلك لأنّ اللغة وعاء التجارب ودليل النشاط الإنساني ومظهر السلوك اليوميّ الذي تقوم به الجماعة وهي بذلك مفتاح الثقافة والفكر»[3]. واللغة من العوامل التي تتميَّز بها المجتمعات، وبالتالي فإنّ المجتمع وطريقة تفكيره لها الأثر البارز في طريقة تناول اللغة ومفرداتها، وأيّ تغييرٍ في القِيَم الفكريّة للمجتمع لها الدور البارز في طريقة تفكيرها في تناول اللغة والمصطلحات التي تنتجها ومعايير الاستعمال فيها. وبما أنّ التفكير اللغويّ

=الناقلة هنا تكمن في مدى قدرتها على تحديد جملة من الرؤى والتصوّرات، أو مرجعية توجيهية وتسخيرية، حتى يتسنّى لهذا المنقول أن يفعل في الاتجاه الإيجابي لا السلبي..." انظر: سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ١٠٧.

(١) محمد عبد الله زرمان: الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية. ١٢.

(٢) نصر محمد عارف: **"الحضارة - الثقافة - المدنية" دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ٨.

(٣) تمّام حسّان: **اللغة بين المعيارية والوصفية**. ١٥.

وأحمد محمد الدغشي: **إشكالية المصطلحات من المنظور الحضاري**. مجلة البيان. العدد ١٦٦، ١٢٦.

لا يوجد إلا عند الباحث، «فإنّ موقف الباحث من اللغة يختلف اختلافاً تامّاً عن موقف المتكلم؛ فإذا كان هدف المتكلم هو صحّة الاستعمال، فإنّ هدف الباحث هو الوصف عن طريق المنهج الصالح، والاستعمال الصحيح يجري حسب معايير، ولكنّ المنهج الصالح لا بدّ أنْ يعترف بطبيعة اللغة، باعتبارها ظاهرة اجتماعيّة»[1]. «فعلاقة اللغة بمدلولاتها ومصطلحاتها، وبالسلوك، ومدى تأثيرها في الاستجابة والحركة، وعلاقة اللغة والتعبير بالتفكير وصياغة أنماطه، حيث إنّ التفكير إنما يكون بأدواته من اللغة، وعلاقة اللغة بالثقافة والتشكيل الثقافي والتواصل وعدم القطيعة، وعلاقة اللفظ بالمعنى، كلّها أمورٌ أصبحتْ من المسلّمات. وهذا لا يعني بحال من الأحوال الانغلاق والانطواء، وإنما يعني إغناء التبادل المعرفي. أمّا مصادرة اللغة وهي الوطن الحقيقي للإنسان، فهي هجرةٌ واغترابٌ واستلحاقٌ (بالآخر) وفقدان (الذات)، ذلك أن التعبير بلسان (الآخر) هو تفكير بعقل (الآخر)»[2].

وبرؤية نقديّة للتصوّرات الوضعية وطرائقها المنهاجيّة للتفكير اللغوي وللبناء المفهوميّ للغة عامةً، وللمصطلح على الخصوص، يجب دراسة هذه التصوّرات الوضعيّة أمثال محاولة (التجديد اللغوية) التي تهتمّ بقضية التراث والتجديد، ومحاولة التعلُّق بشكليّة المفاهيم دون أنْ تربط بالحركة والسلوك وفق مقتضاها[3].

٧ - سبب يتعلق بفهم الخطاب الموجّه إلينا فهما دقيقاً.

إنّ من أهمّ شروط تحقيق الفاعليّة والتأثير في أيّ نشاط إسلامي، فهم المسلم المخاطَب لمحتوى وطبيعة الخطاب الموجَّه إليه فهماً دقيقاً، ولا غروَ أنّ المصطلح هو من مفاتيح أي خطاب موجّه، بمعنى أنْ تتضح فكرة الخطاب لدينا بمنطلقاتها وأهدافها، وتفهّمه لمدى قابليتها للتنفيذ[4]. وهذا ما افتقرتْ إليه المصطلحات الوافدة ضمن الخطاب الغربي الموجّه إلينا.

---

(١) تمّام حسّان: **اللغة بين المعيارية والوصفية**. ٢٢.

(٢) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية**. ٢٨.

(٣) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: **بناء المفاهيم الإسلامية/ ضرور منهاجية**. الجزء الأول، ٦١.
المختار أحمد ديره: **دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء**. ٢١٢.

(٤) طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية المعاصرة/ تشخيص ومقترحات علاج**. ١١.

وإدراك الخطاب وفهمه (وبالتالي المصطلح) يقتضي أموراً أساسية أهمها:

أ- فهم المخاطِب لطبيعة المخاطَب، وإدراكه لبنيات المجتمع النفسيّة والاجتماعيّة والتاريخية التي تكوِّن المناخ الذي يعيش فيه المخاطَب..

ب- خلوّ الخطاب من التعقيد والانزلاق في متاهات الاختزال أو التعميم، وتميُّزه بيسر الفهم، وسلاسة التعبير، وسلامة التركيب، وبساطة العرض، وسهولة التناول.

ت- وعي المخاطَب بدوره في العمل الذي يتضمّنه ويدعو له الخطاب حياةً وبناءً ووعياً كاملاً، ومعرفته بتفاصيل ذلك الدور وغاياته ووسائله ومعوِّقاته وتحدّياته[1].

وبالتالي فإنّ الإحاطة بالآخر وخطابه، هي التي تؤهّلنا للحوار معه، ذلك أن خلفيّته الفكرية هي التي تشكّل ذاكرته وتصوغ شاكلته الثقافية، وتاريخيته يبين لنا مدى تمكّن هذه الخلفيّة من سلوكه واستجاباته، وواقعه الذي يمثّل مستقبل تاريخه، هو الذي يبصِّرُنا بمشكلاته وكيفية التعامل معه[2]. وهذا ليس من منطلق الارتياب في الفكر الآخر، بقدر ما هو إدراك للاختلاف، وحرصاً على تماسك الشخصية الحضارية[3].

٨ - سبب يتعلق بالرؤية التجديدية.

يعتبر مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية والفكريّة المختلفة، وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته، وقد ساهمت المعاني الغربية لهذا المفهوم بدورها في إضافة جديدٍ إلى التنازع[4].

---

(١) طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية المعاصرة/ تشخيص ومقترحات علاج**. ١٩.

(٢) عمر عبيد حسنة: **الخطاب الغائب**. ٥٤ و١٥٣.

(٣) سعد عبد الرحمن البازعي: **ما وراء المنهج/ تحيُّزات النقد الأدبي الغربي/ضمن ندوة "إشكالية التحيُّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن - فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. الجزء الأول، ٢٧٥.

وانظر: عبد الله النفيسي: **على صهوة الكلمة**. ١٦.

(٤) سيف الدين عبد الفتاح: **مفهوم التجديد**/ضمن "بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية". المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة - مصر، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. الجزء الأول، ٣٠٩. ومحسن عبد الحميد: **تجديد الفكر الإسلامي**. ٣٧.

فقد حاول الفكر الغربي جعل التجديد ذات طابعٍ غربي، والأسلوب الغربي في تفكير الغربيين، وسواء في تعبيرهم عن الدين، أو في تحديدهم لمفاهيم المصطلحات ومفاهيم الحياة التي يعيشونها عامةً أو في تقديرهم للثقافات الشرقيّة الدينيّة والإنسانيّة[1]، دون اعتبار للإسلام الذي هو قادرٌ دائماً على تجديد نفسه وعلى إعادة صياغة فكره كلّما انحرف هذا الفكر وأصابَتْهُ دخائل تحوِّله عن جوهره. فدعوة الإسلام تقوم على أساس التنوع في إطار الثبات والتغيُّر في إطار الوحدة[2].

«وهنا تبرز ظاهرة امتطاء صهوة المصطلح، واقتياده من غير خطام ليجول في المناطق الشائكة والوعرة، نجدها بشكل أوضح عند بعض أصحاب المشاريع، أو القراءات الجديدة، أو (التجديدية)» [3]. وقد يعمدون أحياناً إلى إسقاط مفاهيم تراثية على بعض أطروحاتهم وأفكارهم للاستفادة من المشروعيّة التي يحملها المصطلح، فيصاغ الخطاب على نسيج الآراء الأكثر ضعفاً وهزالاً، عارضاً ألواناً من المغالطة الفكرية والمراوغات الكلاميّة والمصطلحية على أنها (اجتهاد)، ومقدماً أشكالاً من الانحراف على أنها (تجديد)، وأنواعاً من التبذُّل على أنها (فن)؛ ولهذا كانت قضية المفاهيم والتلاعب بها في الفكر المعاصر قضية ذات خصوصيّة تستحق البحث وحدها[4].

٩ - سبب يتعلق بالأزمة الفكرية والمنهجيّة.

إنّ الأزمة الفكريّة المعاصرة التي لا تزال يئِنُّ تحت وطأتها العالم الإسلامي، يعتبر واحداً من أهم أسباب استفحالها وتفاقمها، الاحتكاك غير المنضبط بالغربيّ ومنهجيته،

---

(١) محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ١٥٥.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمة الإسلام**. المجموعة الثالثة، ٣٢٩. إنْ شئتَ فانظر التجديد المذكور في "التمهيد" من هذا البحث.

(٣) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ١١٦.

ومحمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٧٣.

(٤) طه جابر العلواني: **إصلاح الفكر الإسلامي/مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر**. ٥٥.

وإزالة الحواجز بين العقل المسلم وبين المفاهيم الغربية بأنواعها المختلفة، وبدأت المفاهيم السائدة تتحول إلى أداة للتضليل والتشتّت والتشرذم بدل أنْ تكون أداة معرفة وبيان وإيضاح وجلاءٍ للغموض[1]. وهذا تمَّ من خلال القصور المنهجيّ عن الوفاء بمتطلبات العصر من المفاهيم والمصطلحات الناتج عن الاجتهادات المختلفة التي يضعها أولئك المصطلحون الأفراد كلٌّ حسب رؤيته، دون الالتزام بمنهجيّة موحّدة تلزم الجميع العمل بها حتى تنتج أعمالاً بنفس المستوى، وعلى قدر من الإتفاق والتحديد[2]، وهذا ناتج بدوره عن غياب تمثيل نظريّ للقضية المصطلحيّة، وإلى عفويّة المنهجيّات المقترحة بضبط المصطلحات دلالةً ومفهوماً وفكراً[3]، مما يولِّد صعوبات منهجيّة في فهم المصطلح[4].

«إنّ الداء المقتل الذي أصاب الفكر المنهجيّ المسلم كان حين خلط بين الفكر والعقائد، وبين الغايات والوسائل، وبين الدين والتاريخ، وبين المبادئ والرجال، وبين القِيَم والأحداث، وبين المفاهيم والتقاليد، فكانتْ حقيقةً أزمةً فكرية»[5]. فالمنهج أساس كلّ بحثٍ؛ لأنّ المعرفة لا يمكن أنْ تكون تامّة ودقيقة وشاملة دون منهجيّة دقيقة متكاملة تعتمد عليها في

---

(١) نصر محمد عارف: **"الحضارة - الثقافة - المدنية" دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ١٠.
وانظر كذلك: عدنان محمد أمامة: **التجديد في الفكر الإسلامي**. دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٤هـ. ٣٧٣.

(٢) إبراهيم كايد محمود: **المصطلح ومشكلات تحقيقه**. مجلة التراث العربي، دمشق، السنة الرابعة والعشرون، العدد ٩٧، ٢٠٠٥م.

(٣) عبد القادر الفاسيّ الفهري: **اللسانيات واللغة العربية**. ٢٢٧.

(٤) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **مصطلحات عصر العولمة**. ١١٨.
ومن ثمّ تقع أهمية هذه القضية في ضرورة التنبّه إلى منظومة المفاهيم التي يستمدّ منها الباحث مفاهيمه البحثية حيث تبنى منظومة المفاهيم الغربية ويقصى منظومة المفاهيم الإسلامية: كمفردات مفاهيمية، وتأصيل ومصادر وشروط، وخصوصيّة وتميُّز.
انظر: سيف الدين عبد الفتاح: **بناء المفاهيم الإسلامية**. ٥٤.

(٥) عبد الحميد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**. ٥١.

مواجهاتها لكل متطلبات الحياة العلميّة والحضاريّة وغيرها التي لا بدّ لها من وعي شامل ومسؤولية تامّة [1].

ورغم أن الخطاب الإسلامي استطاع «أن يثبت في مواقعه، وأن يصدّ كثيراً من الهجمات التي استهدفه في الصميم، وأن يحفظ للأمة عقيدتها ويبقيها على اتصال دائم بتراثها وتاريخها حتى في أحلك الظروف وأحرجها لكنه في المقابل عجز عن أن يتحول من موقف الدفاع إلى موقف الاستيعاب ثم النقد ثم الإبداع لتكييف الواقع وفق نظريته ومنهجه، ومن هنا جاء العجز عن إنتاج المصطلح الذي لا يستطيع أن ينمو في فكر دفاعي تعبوي درج على ردود الأفعال لا على إحداث الأفعال»[2].

١٠ - سبب يتعلق بالازدواجيّة الفكريّة والتبعيّة الثقافيّة والفكرية.

إنّ أخطر ركائز منهج المعرفة الإسلامي هو الأصالة والتميُّز واستحالة الاندماج والذوبان أو الاحتواء في دائرة الفكر الآخر، ذلك أنّ الإسلام منهج متكامل، بينما تتّسِم مناهج المعرفة الأخرى بالتجزئة والانشطار، وهو يمثّل قمّة الدين والفكر في وحدة لا تنفصل، وهو الذي يعتمد على الوحي والنبوة ورسالة السماء أساساً له، ثم يكون العقل وسيلة من وسائله والعلم منهجاً يجري في مجراه[3].

وإنّ أخطر ما حذّرنا منه منهج المعرفة الإسلاميّ هو متابعة الناس بغير برهان، والخروج من ذاتيتنا ومقوِّماتنا تحت سيطرة الأهواء والبريق[4].

---

(١) إبراهيم كايد محمود: **المصطلح ومشكلات تحقيقه**.

(٢) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٧٨.

(٣) انور الجندي: **مَعْلَمة الإسلام**، المجموعة الثانية. ٨٠. وانظر: مصطفى حلمي: **الفكر الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي في العصر الحديث**، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. ٣٨.

(٤) أنور الجندي: **مَعْلَمة الإسلام**، المجموعة الثانية. ٨٦.

وانظر: محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٧.

والقول بأنّ كلّ دين قابل للتطور وملائمة العصور لا ينطبق على الإسلام؛ لأنّ الفكر البشري هو وحده الذي يتطوّر ويطوّره أهله ليوافق العصور والأزمان، أمّا الدين الإلهي فإنّ الخالق عزّ وجلّ قد أقامه في إحكامٍ وتقديرٍ وجعله قادراً على مواجهة أبعاد المجتمعات والعصور[1] وحيث إنّ المفاهيم ليستْ إلا وحدات، هي ما يمكن أنْ نسميه المعايير والقِيَم، والعقيدة والثقافة والحضارة والسياسة، كلها ليستْ إلا مفاهيم، وحيث إنّ المفهوم ليس إلا كلمةٌ مصطلحٌ عليها، وحيث يحاول الغرب نشر كلماته ومصطلحاته ومفاهيمه.. بكلّ أدواته من داخلٍ أو من خارجٍ، وحيث إنّ معايير الغرب وقِيَمه على اختلافها تناقض مرتكزات المسلمين ومنطلقاتهم فالأمر لا يكون مبالغاً فيه إذا أكّدنا أنّ الحرب صار مدارها الكلمة والمعنى.. ومن المسلّم به أنّ كلمات اللغة التي تنطق بها الأمّة هي أفكارها وقِيَمُها، وهي ذات صلة عميقة بالعقيدة، من خلال ذلك الفهم، فإن اصطلاحات الغرب ومفاهيمه لا يمكن بحالٍ فصلها عن ملابساتها الفكرية والتاريخية والمجتمعية التي ترمي إليها، ولا يمكن نقلها كما تنقل ألفاظ الاختراعات وأسماء الأشياء[2].

إنّ التبعيّة الثقافيّة والفكرية والحضاريّة تتجلّى بصورة أكثر بشاعة في الوقوع في أسر المصطلحات والمفردات الغربيّة، واستخدامها غافلين، أو ذاهلين عن أثر ذلك، وعن مدلوله وعما يعنيه من هيمنة لثقافة الغرب، وللوقوع في أسرها، فالمصطلح يرتبط بسياق حضاريّ خاصٍّ وهو ثمرةٌ لتجاربَ وفلسفات خاصة بصاحبه، ومن ثمّ يصبح نقله خطأً علميّاً وخطيئة منهجية؛ لأنّه يوحي بدلالات لا وجود لها في السياق المنقول إليه، بل ربّما كان محمّلاً بدلالات عكسيّة تماماً[3]، وقد أدَمْنا تماماً عملية نقل المصطلحات دون إعمال فكرٍ أو اجتهاد، ودون فحصٍ أو تمحيص، وأصبحت العلوم الإنسانية عقلها في أذنيها -تنقل آخر

---

(١) أنور الجندي: **مَعْلَمة الإسلام**، المجموعة الثالثة. ٣١٩.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح: **بناء المفاهيم الإسلامية**. ٤٦ وما بعدها. وانظر: محمد سليم قلالة: **التغريب في الفكر والسياسة والاقتصاد**. ٨٨

(٣) عبد العظيم محمود الديب: **التبعية الثقافية وسائلها ومظاهرها**. دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. ٦٧.

ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك. ولهذا فَقَدَ الإنسان المسلم الحديث القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمّي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة[1].

١١ - سبب يتعلق بالأصالة والمعاصرة.

إنّ أخطر ركائز منهج المعرفة الإسلامي كما أشرنا سابقاً هو الأصالة والتميُّز واستحالة الاندماج والذوبان في الفكر الآخر. وأيّ اندماج وذوبان في الآخر يولِّد هجيناً أبرز صفاته هو الخلط والغموض والاتبارك وخاصة في الممارسات التي تتصل بأمر المصطلح، حيث أصبحتْ إشكاليّة أساسيّة من إشكاليات الثقافة الحديثة، والأمر في الأصل يرتبط بسببين، أفضيا إلى كثير من المظاهر المتصلة بهما وهما:

أ - إشكاليّة الأصالة، ويتجلى أمرها خلال ممارسات ثقافية كثيرة ومتنوعة، تحاول أنْ تضفيَ على المصطلح الذي أنتجته الثقافة الإسلامية في الماضي، دلالات حديثة وتعمل على انتزاعه من حقلٍ معرفي، لتستعمل في حقل معرفي آخر، دون أن تراعي خصائصه التي

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيّز وعلاقة الدالّ بالمدلول**/ضمن ندوة إشكالية التحيُّز/ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. الجزء الأول. ١٦٧. وتعبيراً عن هذه التبعية يقول الكاتب الصحفي حسن العلوي بأسلوب رشيق: "تدفع مصانع الكلام في مدن القرار الدولي، بمنتوجها اللغوي فيتناوله إعلاميو الشرق بنهمٍ وتكرار. وبدون مراجعة أو وقفة تأمل أمام المخلوق اللساني الجديد. وهل هو لنا أم علينا، وهل كان المدفوع إلى الشفاه الإذاعية والأقلام الصحفية مناسباً لذوقنا السياسي أم أنه سينتزع ثيابنا اللغوية!؟ هكذا العالم المستهلك، يأكل ما ترميه مصانع الكلام، ومطابخ الطعام، ومناسج اللباس، وملتهمو الوجبات السريعة يأكلونها، مفردة صحفية جديدة، أم قطعة همبرغر!. لعلنا بهذا الإحساس - لم نسرع إلى مفردة الإرهاب، وهي، وإن كانت عربية، قرآنية، لكن استعمالاتها ودلالاتها الآتية من وراء الأطلسي، قد جنحت بها إلى سواحل قاصية، وتحولت إلى معانٍ وأهداف معاكسة للإستعمال العربي - القرآني". انظر: حسن العلوي: **شيعة السلطة وشيعة العراق/ صراع الأجناس**. دار الزوراء، لندن، ط١، ٢٠٠٩م، ١٦٦.

اكتسبها ضمن حقله الأصلي، الأمر الذي يغذّي المصطلح بمفاهيم غريبة عن السياقات الثقافية له[1].

ب- إشكاليّة المعاصرة، ويتجلّى أمرها خلال ممارسات ثقافية، أكثر تردداً وتنوعاً، تعمل على نقل المصطلح من ثقافة أجنبيةإلى الثقافة العربية أوالإسلامية، دون أية مراعاة لخصائصه التي اكتسبها من البُنية الثقافية الأصيلة التي نشأ وتشكّل فيها، ودون مراعاة، أيضاً لخصائص الثقافة التي يصار إلى استخدامه فيها. وهو أمرٌ تفاقم خطره، إثرَ الاتصال غير المنظَّم بالثقافة الغربية الحديثة[2].

ونظراً لما سبق، فالأمر يتطلب القيام بعملية محوريّة مهمّتها التأصيل والمعاصرة معاً، وتستلزم عملية التأصيل هذه تكشيف القرآن الكريم والحديث الشريف وكتب التراث بكلّ ما تحمله من عطاءٍ حضاريّ، ويتمّ التنظير من خلال مفاهيمها[3]؛ ذلك لأنّ (للتصور الإسلامي اصطلاحه الخاصة المتفقة في طبيعة اشتقاقها اللغوي، وفي ملابساتها التاريخية والموضوعية مع طبيعته وإيحاءاته)[4]. أمّا محور المعاصرة فيرتكز في مواكبة كلّ ما يستجدّ

---

(١) عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**. ٩٦. وانظر كذلك: الشيخ يوسف القرضاوي: **كيف نتعامل مع السنة النبوية/معالم وضوابط**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن - فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. وسعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسِمَةٌ حضارية**.٣٠. ومحمد عبدالله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر**. ٦١.

(٢) عبدالله إبراهيم: **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**. ٩٧. وانظر: سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية**. ٩٤. ومحمد محمد داود: **جدلية اللغة والفكر**. ٢٦١.

(٣) هانيء محي الدين عطية: **نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي/ مدخل معرفيّ معلوماتي**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م. ٤٦. وأنور الجندي: **مَعْلَمة الإسلام**، المجموعة الثانية. ١٥١.

(٤) سيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. ١١٧. وانظر: محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٦٩. ويبدو أن الكاتب يعيب بعض=

في العلوم الشرعيّة من تطورات وأنْ تتخذ العلوم الحديثة كهدف لنتائج عملية التنظير[1].

١٢ - سبب يتعلق بالتغريب والتضليل الفكريّ والغزو الفكريّ.

إنّ مفهوم مصطلح التغريب (westernization) في عشرات من تعاريفه إنما يعني: «خَلْقُ عقليّةٍ تعتمد على تصورات الفكر الغربي ومقاييسه وطبع عقلية المسلمين بطابع الحضارة والثقافة الغربية؛ لتحاكم الفكر الإسلاميّ والمجتمع الإسلامي من خلالها؛ بهدف سيادة الحضارة الغربية وتسييدها على حضارات الأمم ولاسيّما الحضارة الإسلامية»[2]. وهذا لايتأتّى إلا عن طريق المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي. ومن ثمّ فإنّ الإسقاطات التاريخية على المفهوم قد لعبتْ دورها في عملية التضليل والتشويه للمفهوم، وربما تفريغه من جوهر معانيه الأصليّة، غيرَ أنّ من اعتدّ بهذه الإسقاطات التاريخية في عملية بناء المفهوم الإسلامي وجعلها جزءاً من المفهوم، اختلط عليه في المفهوم جانب القياسي الثابت منه وجانب المتغيّر الذي يعني بالواقع وتفاعل المفهوم معه زماناً ومكاناً وبشراً، فأحالَ الثابت

=الشيء على الفكر الإسلامي ضمن عملية التأصيل المصطلحي "بدل أن يبدع يظل يتلقف مصطلحات الآخرين ثم يحشد جهوده ليغوص في أعماق التراث ويعود منه بما يثبت بأن لنا في هذا المجال أو ذاك شرف السبق والريادة".

(١) هانيء محي الدين عطية: **نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي/ مدخل معرفيّ معلوماتي**. ٤٨. وانظر: عبد الحميد أحمد ابو سليمان: **أزمة العقل المسلم**. ٤١.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمة الإسلام**، المجموعة الثانية. ٣٠٢. ومحمد محمد حسين:**حصوننا مهدّدة من داخلها**. دار الرسالة، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ١١٥. وقد فرّق المفكر الإسلامي عبد الله النفيسي بين التغريب والتحديث قائلاً: "فرقٌ جوهري بين التحديث والتغريب: التحديث هو التفاعل الحضاري في صورته المتحركة، وهو جهد إنساني عظيم إيجابي، بينما التغريب في رأيي: هو ضربٌ من ضروب الغزو الفكري، والمسخ الاجتماعي، وهو ما أعارضه وأنقده".. ويبدو أن النفيسي قد فرّق بصورة غير مباشرة بين التحديث والحداثة، باعتبار أن الحداثة إحدى عناصر التغريب. انظر: علي العميم: **العلمانية والممانعة الإسلامية/ محاورات في النهضة والحداثة**. دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م، ٣٢.

على المتغيّر، الأمر الذي أحدث فوضى في الفهم حتى أُحيل الامر إلى إسقاطٍ مصطلحي له مداخله ومخاطره[1]. ومن ناحيةٍ أخرى يتمّ التضليل الفكري عبر تلوين الحضارة الإسلاميّة والفكر الإسلامي في كلّ بلدٍ من بلاد المسلمين بلونٍ محليٍّ، تحت تأثير الحضارة المحليّة القديمة السابقة على الإسلام من ناحية، والحضارة الحديثة الوافدة من الغرب من ناحيةٍ أخرى[2].

١٣ - سبب يتعلق بالوعي المصطلحي وخصوصيّة الخطاب الإسلامي.

بما أنّ الكلمات التي تتخذ كمصطلحات إنما تحمل وضعيّة خاصة ترتبط بالعصر والبيئة والظروف والتحدّيات وتمثّلها، وهذا ما لا يمكن أن يتوفر بالترجمة التي تواجه عصراً وبيئةً وعقائد تختلف وتتباين. كذلك فإنّ الكلمات تتغيّر مدلولاتها مع الزمن، وتتطور بالاستعمال في اللغة والبيئة نفسها، فما بال الأمر حين تنقل إلى لغة أخرى؟. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ القِيَم التي تعرفها البشرية تكاد تكون واحدة، ولكنّ الخلاف بين الأمم والثقافات إنما يتمثل في أمرين:

أ - في ترتيب هذه القِيَم وجعل بعضها أولى من البعض الآخر.

ب- في تفسير هذه القِيَم وتصوّرها، وذلك كله يرجع إلى ذاتيّة الأمم من خلال

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح: **بناء المفاهيم الإسلامية**. ٦٤. وانظر: جمال سلطان: **الإسقاط المصطلحيّ/ مداخله ومخاطره**، مجلة الأمة، العدد ٦٩، السنة السادسة، رمضان ١٤٠٦هـ/مايو ١٩٨٦م، ١٧-١٩. وعلي بخيت الزهراني: **الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة**. دار طيبة، مكة الكرمة، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. الجزء الثاني، ٢٥٠.

(٢) محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**. دار الرسالة، مكة المكرمة،ط٩، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ١٢٨. وانظر: محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر**. ٨٠. وعبد السلام البسيوني: **الغزو المصطلحي**. مجلة البيان، الرياض، العدد ١٣٧، ١٣٤. وعبدالرحمن حسن حبنكة الميداني:**كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة**. دار القلم، دمشق، ط٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. ٢١٩.

مفهومها الخاصّ للثقافة والعقيدة والتاريخ[1]، «فلكل أمة مصطلحاتها التي تتخذ منها أوعية تصب فيها خلاصة تجاربها، ومعالم فلسفتها في الحياة، وتفاصيل الركائز الثقافية التي تكون ملامح شخصياتها الحضارية، ومن خلال هذه المصطلحات تتواصل عقول أبنائها، ويجري بينهم الحوار المشترك البناء الذي يضع أسس التراكم المعرفي؛ لأن المصطلحات التي يتداولها أفراد المجتمع تختزن أنماط معرفية معينة تستثير في أذهان كل واحد منهم ردود الأفعال نفسها لارتباطها بها وجدانياً، إذ إنّها تكون جزءاً صميماً من لا شعورهم كونها مبثوثة في المجتمع وممتدة الجذور في تاريخهم»[2].

ونحن المسلمون لنا فكرٌ متميّز، يستمدّ جذوره وأسسه من القرآن الكريم، وتتمثل فيه ذاتية المسلمين الخاصّة التي تختلف بهم عن الأمم في أمورٍ كثيرة من المقدرات والقِيَم والمقوّمات، ومن هنا كان من الضروريّ الوعي بالمصطلحات المختلفة المطروحة في أُفق الفكر الإسلامي واستقصاؤها، والكشف عن حقيقتها وموقف الإسلام منها..[3]؛ «ونظراً للأهمية البالغة التي يكتسيها المصطلح باعتباره مستودع أفكار الأمة، ووعاء ثقافتها، ورمز هويتها، فإنّ الأزمة المصطلحية في الخطاب الإسلامي المعاصر قد أخذت أبعاداً خطيرة عندما وجد نفسه عاجزاً عن وضع منظومة مصطلحية أصيلة تعبِّر تعبيراً حياً عن خصوصية المجتمع، وتحمل مضامينه الفكرية وتوجهاته الحضارية، وتتطلعاته المستقبلية، ومحاطاً في الوقت ذاته - بركام غزير من المصطلحات الأجنبية التي فرضت نفسها على الفكر والثقافة في البلاد الإسلامية، فأصبحت لا تتصور أن يتم التفاهم والتواصل إلا في ظلال هذه المصطلحات الغربية، وضمن منظومة الغرب الحضارية»[4].

---

(١) أنور الجندي: **مَعْلَمة الإسلام**. المجموعة الأولى. ١١. وانظر: عقيل حسين عقيل: **تقويض القيم (من التكميم إلى تفجُّر الثورات)**. شركة الملتقى للطباعة والنشر. بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م. ٩.

(٢) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ١٢.

(٣) أنور الجندي: **مَعْلَمة الإسلام**. المجموعة الأولى. ١٢.

(٤) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٣١.=

ولعلّ المعركة الأخطر اليوم التي قد يصعب تجنيد الأمّة بجميع شرائحها لمواجهتها هي معركة المصطلحات، التي تشكل أدقّ مواقع الغزو الثقافي. فالحاجة ماسّة اليوم لأنْ يسايرَ إبداع المصطلح عملية النمو والازدهار لكلّ الأمّة وإلا كان الاستدعاء لمصطلحات (الآخر)، والاستلحاق به، وغياب خصوصيّة الخطاب والخصوصيّة اللغوية والثقافية؛ «لذلك نقول: لئِنْ كانتْ إصابات الأمم من الغزو المصطلحي خطيرة على خصوصيّتها وعقلها وثقافتها، فإنها مهما بلغتْ فسوف لا يقارن بما يمكن أنْ يلحق الأمة المسلمة ومحاولة تحريف كتابها وكلامها عن موضعه»[1].

١٤ - سبب يتعلق بالعنف اللغويّ.

إنّ المقصود بالعنف اللغويّ (أو اللسانيّ) هو الإخلال (بالبنية القيميّة)[2] للغة إلى جانب البنيات الأخرى التي تحدّث عنها علماء الألسنيّة كقواعد النحو والاشتقاق وضوابط

=ويقول الكاتب برنار لويس حول هذا الموضوع: "وفي اللغة العربية الكلاسيكية كما في اللغات الأخرى التي أخذت منها معجمها الثقافي والسياسي، لم يكن هناك (زوج) من الألفاظ يعبر عن الروحي والزمني، و"الإكليريكي" والأرض، والديني والعلماني. لم تكن هذه الظاهرة موجودة حتى القرنين التاسع عشر والعشرين عندما خطرت تلك الكلمات الحديثة تحت تأثير المؤسسات والأفكار الغربية أولاً في التركية ثم العربية لكي تعبّر عن فكرة العلماني.." انظر: لويس، برنار: **لغة السياسة في الإسلام**. ١١.

(١) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٢٩. ومحسن عبد الحميد: **المذهبيّة الإسلامية والتغيير الحضاري**. ٩.

(٢) للبُنية معنىً خاص وهو إطلاقها على الكلّ المؤلّف من الظواهر المتضامنة، بحيث تكون كل ظاهرة منها تابعة للظواهر الأخرى، ومتعلّقة بها. انظر: جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**. الجزء الأول، ٢١٨. والقيمة والقيميّ: يطلق على ما يدلّ عليه لفظ الخير، بحيث تكون قيمة الفعل تابعةً لما يتضمّنه من خيرية، فكلّما كانتْ المطابقة بين الفعل والصورة الغائيّة للخير أكمل، كانتْ قيمة الفعل أكبر. انظر: جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**. الجزء الثاني، ٢١٢ وانظر: عقيل حسين عقيل: **تقويض القيم (من التكميم إلى تفجُّر الثورات)**. ٥.
إذنْ فإنّ "البنية القيمية" تعني فيما تعني الظواهر المتضامنة في كليّة القِيَم التابعة لفعل الخير.

مخارج الحروف والصوت..، فاللغة تحيا وتؤثّر إيجاباً في المستمع إذا كانتْ مشحونةً بالقِيَم وتنحصر أو تصبح غير فاعلة أو أداة محايدة إذا خَلَتْ وتمّ إفراغها جزئيّاً من هذا المضمون على النحو الذي يلاحظ في لغة المحادثة اليوميّة والإعلام. إنّ ما يمكن تسميته (عنف) في الاتصال والإعلام وما نستطيع أنْ نسميَه اعتداء الفكر الحديث على ذاته اللغويّة هو استخدام في اللغة أو فعل الكلام أو -تقنيّاً- (فعل التلفظ)، وليس اللغة ذاتها التي تبقى معصومةً نسبيّاً من هذا الإفساد، فاللغة رسالة ووسيلة في نقل القيمة وليستْ فقط أداةً للاتصال تدرس لذاتها وفي حدّ ذاتها، فقواعد النحو بُنية فوقيّة إنْ صحّ التعبير وتمثِّل البنية القيميّة التي تتأسّس عليها اللغة[1]، وإذا ضعفتْ أو انتفتْ هذه العلاقة التلازميّة انحصر دور اللغة وأصحتْ أصواتاً تعني كلّ شيءٍ، ولا تعني أيّ شيءٍ في الوقت ذاته[2].

إنّ العنف اللسانيّ ليس قيمةً بل صفة منبوذة. وهي ليستْ صفةً قائمةً في حدّ ذاتها ولكنّها ردّ فعلٍ غير متوازن على قولٍ أو فعلٍ أو وضعٍ أو ظاهرةٍ تجعل المتكلم يفقد السيطرة على اللغة، فيلجأ إلى جملةٍ من الانحرافات التي تكون من صنع الكلام حتى وإنْ كان المتحدّث قد (ورِث) ذلك من المتحدّثين الآخرين[3].

ومن الحالات التي نستطيع أن نعتبرها نوعاً من العنف اللغوي، استخدام مصطلحات وضِعَتْ في بيئاتٍ وأجواءٍ وظروفٍ تاريخيّة غير البيئة والظرف التاريخيّ الذي نعيشه، متعدِّين على ذاتنا اللغويّة والدلاليّة والفكريّة، فمثلاً (الديمقراطية) تمثِّل مصطلحاً وافداً من بيئةٍ وظرفٍ تاريخيّ هي غير (الشورى) الذي يمثِّل ذاتنا اللغوية والدلاليّة والفكرية. وهذا يؤدي لا محالة إلى مخاطر فقدان العلاقة العضويّة بين المجتمعات ولغتها ومصطلحاتها من

---

(١) ولا يعني أنها هي كل البُنية القيميّة، نظراً لتحكم بُنية صرفيّة وبُنية دلاليّة أيضاً في مسيرة اللغة وتكوينها البنيوي. (الباحث)

(٢) عبد الرحمن عزّي: **فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية**/ ضمن "اللسان العربي وإشكالية التلقي". مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م. ١٤.

(٣) المصدر نفسه. ١٦.

صمتها عن الأمن اللغويّ والمصطلحي لتلك المجتمعات[1]. وهذا يقودنا إلى مظهر من مظاهر الإشكالية المصطلحية وهو التوفيق المصطلحي والذي يتمثل- كما سبق الاشارة إليه- في استعارة مصطلحات غربية ومحاولة التوفيق بينها وبين بعض المصطلحات الإسلامية الشرعية للإيهام بمطابقتها واقتراب مفاهيم، كما هو حاصل بين الشورى والديمقراطية على الخصوص وغيرها من المصطلحات[2].

١٥ - سبب يتعلق ببناء المفاهيم ومصدره التأسيسي.

إنّ منظومة المفاهيم التي تتكون منه الأفكار والتصوّرات، إنما هي مجموعة مهيكلة من المفاهيم مبنيّة على أساس العلاقات القائمة بينها، ويتحدّد كلّ مفهوم تبعاً لموقعه في المجموعة، وبما أنّ المفاهيم لا ترتبط بلغة معيّنة، ولكنّها تتأثّر بالسياق الاجتماعي والثقافيّ، فإنها وثيقة الصلة بالمصطلحات كما أنّ المعنى وثيق الصلة بالألفاظ[3]. «فالمصطلحات المولودة في فضائها الفكري الطبيعي تفتح أمام أصحابها طرقاً مختلفة للتفكير والتوليد، وتمهد سبل الإبداع والإنشاء التي تسهم في التغيير الفكري والتطوير المعرفي لأنها واضحة المعالم

---

(١) محمود الذوادي: **في مخاطر فقدان العلاقة العضويّة بين المجتمعات العربية ولغتها**/ ضمن "اللسان العربي وإشكالية التلقي". مركز دراسات الوحدة العربية. ٤١ -٤٥.

"ضمن الأمور التي يتوجب أنْ نعرج عليها توطئةً لطرح جوانب من اعتداء الفكر الحديث على ذاته اللغوية طبيعة العلاقة بين فكر الأمّة وخطابها اللغويّ، هذه العلاقة - بتبسيطٍ كبير- هي علاقة تكوين ودلالة، فالخطاب اللغويّ هو السطح المحسوس للمكنون الفكريّ، وهو الدالّ على مختزنات ذلك الفكر.." انظر: محمد أكرم سعد الدين: **إعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية/ نحو رؤية لغوية معاصرة وفتح باب الاجتهاد**/ضمن ندوة "إشكالية التحيّز/ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد". الجزء الأول، ٢٢٠. وانظر للتفصيل في مسألة عنف اللغة وإشكالية المصطلح: جان جاك لوكسر: **عنف اللغة**. ترجمة وتقديم: د. محمد بدوي. المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ٣٦٧، ٣٧٣، ٣٨٤، ٤٤٣ وما بعدها.

(٢) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٥٤.

(٣) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ٧٧٠.

بوضوح القاعدة الثقافية والجذر اللغوي اللذين انبثقت عنهما، ولأنهما تعبر عن حاجات المجتمع وتمثل حلولاً لمشاكله النابعة من طبيعة حركته في التاريخ، ومتطلبات واقعه وبيئته»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ التأكيد على عناصر التميُّز والخصوصيّة في بناء المفاهيم الإسلامية، يؤكّد طبيعة العلوم الاجتماعية والإنسانية واهتماماتها، حيث يصير تحديد المفاهيم واجباً، ويصير في العلوم السلوكيّة والاجتماعية أوجب، نظراً لطبيعتها واختلاف الأُطر المرجعيّة وتوجّهات الباحثين. وهنا يجب أنْ نلفتَ النظرَ إلى أنّ الرؤية الإسلامية التي تتميّز بالكليّة والشمول ومصدر بنائها الذي يكمن في دلالات نصوصها تتضمن مفاهيم أساسيّة منهجيّة تنتظم على أساسها مكتسبات الإنسان المعرفيّة في كلّ مجالٍ من مجالات النظر والتطبيق[2].

يقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله: «إنّ هذا التصوّر من الشمول والسعة، ومن الدقة والعمق، ومن الأصالة والتناسق بحيث يرفض كل عنصر غريب عليه، ولو كان هذا العنصر «اصطلاحياً» تعبيرياً من الاصطلاحات التي تقتضيها أزياء التفكير الأجنبية. فكل اصطلاح له تاريخ معيّن، وله إيحاءات معيّنة مستمدة من ذلك التاريخ، ولايمكن تجريده من هذه الملابسات، والزجّ به في مجال جديد، منقطع عن تاريخه. وللتصور الإسلامي اصطلاحاته الخاصة المتفقة في طبيعة اشتقاقها اللغوي، وفي ملابساتها التاريخية والموضوعية، مع طبيعته وإيحاءاته. وهذه ظاهرة دقيقة، تحتاج إلى حسّ لطيف، يدرك مقتضيات هذا التصوّر في الشعور؛ ومقتضياته كذلك في التعبير»[3].

وهنا تبدو الأهميّة في تحديد المفهوم في وصله بالعقيدة بل وانبثاقه منها ابتداءً أو العودة إليها انتهاءً[4]؛ لذا فإنّ غزو منطقة المفاهيم واحتلال عالم الأفكار يعني حمل المسلمين إلى قبول ذهنيّة الاستسلام والاحتواء والتحرّك من داخل دائرة الفكر الوافد ومقاييسه ومعاييره

---

(١) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ١٢.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح: **بناء المفاهيم الإسلامية**. ٦ وما بعدها.

(٣) سيد قطب: **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته**. ١١٧.

(٤) المصدر نفسه، ٤٥.

ومفاهيمه[1]. ويصير من أعظم الهجران للقرآن في هذا الزمان محاولة بعضهم تنحية القرآن عن كونه مصدراً تأسيسيّاً في بناء المفاهيم وإنّ خطةً تسلك نهج عَقْد المشابهة ما بين مفاهيم القرآن ومفاهيم كتبٍ لها السيادة والانتشار يَقْبَلُ مركزية الغرب، إنما تحاول وفق سياسة الخطوة خطوة، وبصورة غير مباشرة عدم الاعتماد على القرآن مصدراً أساسيّاً لبناء المفاهيم الإسلامية وهجران معانيه ومفاهيمه[2]. ومن خلال هذا كلّه تبدو المعضلة التي تواجه كلّ باحثٍ يرفض التقليد للغرب ويسعى إلى العودة إلى الأصول من أجل تحديد نقطة الانطلاق واتجاه المسار والأهداف، هي مشكلة استخدام المصطلحات الشائعة أو عدم استخدامها[3]. وهنا يظهر الفرق واضحاً بين أنْ يتحدثَ كاتبٌ أو باحثٌ عن (عالميّة الإسلام) أو (اشتراكيّة الإسلام) أو (ديمقراطيّة الإسلام) وبين أنْ يتحدثَ عن (الإسلام والعالميّة) أو (الإسلام والاشتراكيّة) أو (الإسلام والديمقراطيّة). ففي الحالة الأولى يفترض الكاتب أو الباحث منذ البدء أنّ الإسلام عالميّ أو اشتراكيّ أو ديمقراطيّ بكلّ ما تحمل الكلمة من معانٍ مذهبيّة اصطلاحيّة.

أمّا في الحالة الثانية، فهو يتحدث عن الإسلام بوصفه ديناً مستقلاً ومذهباً في الحياة ذا كيانٍ قائمٍ بذاته لا يقبل تبديلاً أو تعديلاً؛ لأنّه وحيٌ من عند الله الإله الخالق، قد ثبتتْ أصوله وكملتْ، ثمّ هو على سبيل المقارنة والحكم على المذاهب الجديدة بالصحة أو الفساد يزن (العالميّة) و(الاشتراكيّة) و(الديمقراطيّة) وغيرها بموازين الإسلام[4].

---

(١) المصدر نفسه، ٤٧.

(٢) سيد قطب: **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته**، ٦١.

(٣) المصدر نفسه، ٤٨. وانظر إلى تفصيل ذلك: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: **بناء المفاهيم الإسلامية/ ضرور منهاجية**. الجزء الأول، ٩٨.

(٤) محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**. ٢١١.

المطلب الثالث: أسباب حضارية

إنّ إشكاليّة المصطلح لها خلفيّات وأسباب حضارية تؤدّي بلا شكّ إلى حدوث تداخلٍ في الأنساق والمفاهيم عن طريق مصطلحاتٍ مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحضارة المُنشئَة للمصطلح حسب رؤيتها المعرفيّة المنهجيّة التي تتبعها في علاقتها بالحياة والإنسان والكون وبالغيب أيضاً، ويبقى التعرُّف على حضارة ما بكونها حضارة أم لا، بعيداً عن إضفاء أيّ قيمةٍ حسنةٍ أو سيئةٍ لها، فيجب أنْ تتوفرَ فيها الأبعاد التالية:

١- وجود نسقٍ عقديّ يحدّد طبيعة العلاقة مع عالم الغيب ومفهوم الإله سلباً أو إيجاباً.

٢- وجود بناءٍ فكريّ سلوكيّ في المجتمع يشكّل نمط القِيَم السائدة والأخلاقيّات العامّة والأعراف.

٣- وجود نمطٍ ماديّ يمثّل المبتكرات والآلات والمؤسسات والنظم والعمارة والفنون وجميع الأبعاد الماديّة في الحياة.

٤- تحديد نمط العلاقة مع الكون ومسخّراته وعالم الأشياء وقواعد التعامل مع هذه المسخّرات وقيمها.

٥- تحديد نمط العلاقة مع الآخر، أيّ المجتمعات الإنسانيّة الأخرى وأسس التعامل معها وقواعده، وأسلوب إقناعها بهذا النموذج والهدف من ذلك الإقناع[١].

فأيّ نموذجٍ إنسانيّ مجتمعيّ إذا توفرتْ فيه هذه الأبعاد فإنّ مفهوم الحضارة تنطبق عليه ومن ثمّ فإنّ أيّ حضارةٍ عُرِف موقفها من هذه الأبعاد سهُل معرفة ما إذا كانتْ يصلح الاقتداء بها أم لا، من منطلق الحكم على الحضارات حسب موقفها من الدين الحق والتوحيد الرباني[٢].

---

(١) نصر محمد عارف: **"الحضارة - الثقافة -المدنية" دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ٦١.

(٢) هذه الأبعاد تغنينا عن تعريف الحضارة، باعتبار أنها حَوَتْ كلّ عناصر تكوين الحضارة.. أيّة حضارةٍ كانتْ، وذلك لتعدّد تعاريف الحضارة التي قد تصل إلى عشرات من التعاريف كلٌّ=

فمن الأسباب الحضارية لإشكاليّة المصطلح:

١ - أسباب تتعلق بالتحيُّز الحضاري.

من التحيُّز لنموذج معرفيّ على حساب نموذج معرفيّ آخر داخل النشاط الحضاريّ الإنسانيّ، أو تحيُّز منهجيّ لحضارةٍ ما على حساب منهجٍ لحضارةٍ أخرى، ومن أهمّ التحيُّزات للطبيعيّ الماديّ على حساب الإنساني وغير المادّي، ويظهر ذلك في محاولة تفسير ما هو إنسانيّ بما هو طبيعيّ وغير إنسانيّ[١]، وفي هذا الإطار ثمّة تحيُّز للعام على حساب الخاصّ، وتحيُّز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكميّ على حساب غير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي، وتحيُّز للموضوعيّ على حساب الذاتيّ، وهكذا فالتحيُّزات حاضر في النسق المعادي للإنسان، ويتبدّى ذلك كلّه في هيكل المصطلحات، فالمصطلح الأمثل هو المصطلح العام- الدقيق- الوصفيّ- الكمّي الذي ينبذ المجاز، وهنا فإشكاليّة المصطلح ضمن هذا التحيُّز الحضاريّ مؤكدٌ، فكلٌّ يصوغ مصطلحه ضمن هذا الكمِّ من التحيُّزات الموجودة في النسق المعرفيّ لأيّ حضارةٍ[٢]. وبذلك تحاول حضارة سائدة أنْ تجعلَ حضارة أخرى تابعةً لها وتفقدها استقلالها، والقضاء على التكامل والإتساق، وخلق فجَوَات وانقطاعات داخل بناء الحضارة المغزوّة من خلال إذكاء التحيُّزات الأكثر حدَّةً، ولا رَيْبَ أنّ المصطلحات هي الطريق الأمثل لمثل هذه العملية[٣].

=ركّز على بُعدٍ من هذه الأبعاد الخمسة. انظر: المصدر السابق ٥٥. وانظر: مالك بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**. دار الفكر ودار الفكر المعاصر، دمشق- بيروت، إعادة ط١١٤٢٣هـ /٢٠٠٢م. ٤١ وما بعدها. علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظريّة وتطبيقاته العمليّة**.٨٣. ومحمد جلاء إدريس: **العلاقات الحضارية**. دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م. ٩.

(١) عبد الوهاب المسيري: **فقه التحيُّز**/ ضمن ندوة (إشكاليّة التحيُّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد). الجزء الأول، ٥٣.

(٢) المصدر نفسه. الجزء الأول، ٥٦.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **فقه التحيُّز**/ ضمن ندوة (إشكاليّة التحيُّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد) ٧٣٦. وأنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثالثة. ٤٥٦ و٤٦٣. وسعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٣٠.

٢ - سبب يتعلق بالخصوصيّة الحضاريّة للمصطلح.

إنّ للمصطلح خصوصيّة وأهميّة من جهة الحضارة، فلو أرَدْنا تغييراً لأوضاعنا الحضاريّة على ضوء شموليّة الإسلام، فلا بدّ أنْ تكونَ مصطلحاتنا تعبّر تعبيراً دقيقاً عن حقائق الإسلام وطبيعته ومنظومته المتميّزة، واستعمال المصطلحات التي تعبِّر عن أوضاع الحضارات الأخرى لنْ يكونَ إلا في صالح تمكين أفكارها ونمطها الثقافيّ في مجتمعاتنا الإسلامية.

وهذا يتأتّى من خلال عدم الإلمام بالخصوصيّة التي تتسمّ بها المصطلحات في طريق الفهم الحضاريّ[١]. فقضيّة المصطلحات لا يمكن فهمها إلا في إطار المنظومة الحضارية التي تنتمي إليها وتعبِّر عنها، وبما أنّ الإسلام عقيدةً وشريعةً وسلوكاً، كان القاعدة الأساس والمحرِّك الأكبر لحضارتنا؛ لذلك فإنّ المصطلحات التي أوجدها علماؤه للتعبير عن علومه ومعارفه كليات وجزئيات، حسب الظروف المكانيّة والزمانيّة، حظيَتْ بمزيدٍ من الدقّة والوضوح وشكّلتْ مَعْلَماً بارزاً من معالم تقديمها إلى أبنائه وإلى البشريّة جميعاً إدراكاً للخصوصيّة الحضاريّة للمصطلح[٢]. فكلّ أمّةٍ تكوينها في قِيَمها وعقائدها ومفاهيمها ومصطلحاتها، ولها دوافعها ونفسيّتها وتاريخها، شأنها في ذلك شأن مكوناتها من بني البشر، فإذا لم يتم التعامل معها بفهمِ تلك الجوانب ومن خلال تلك المكوِّنات والدوافع فإنّ من الصعب تحريكها أو تحريك مكامن القوة والكفاح والبناء فيها[٣]. وهذه الخصوصيّة للمصطلح تولد منها قاعدة مهمة وهي « أنّ حضارة أمّة لدى أخرى هي أشبه بالمواد الخام فمن حقّها أنْ تشكّل هذه المواد على النحو الذي يتفق مع عقيدة حضارتها

---

(١) محسن عبد الحميد: **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**. ٨٩ و٩٨. ومحمد عمارة: **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**. ٤.

(٢) علي بن إبراهيم النملة: **إشكالية المصطلح في الفكر العربي/ الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**. ١٠٥.

محسن عبد الحميد: **تجديد الفكر الإسلامي**. ٣٥.

(٣) عبد الحميد أحمد ابو سليمان: **أزمة العقل المسلم**. ٣٤. علي عبدالواحد وافي: **علم اللغة**. ٢٦٤. وإبراهيم السامرائي: **اللغة والحضارة**. ٣١.

وقيمها. والبذور تستورد من البلاد البعيدة، ثم تزرع ومنها ما ينمو ومنها ما يتوقف عن النموّ؛ لاختلاف التربة. وإذا كان لكلّ تربة عوامل تحوطها من ماءٍ وجوٍّ ومكوّنات، فإنّ للأمم كذلك تربة فكريّة لها مقوِّماتها التي تصلح لنماء بذور معيّنة ولتحجب بذوراً أخرى[1].

وفي هذا يقول العلاّمة محمود محمد شاكر: «ثقافةُ كلُّ أمّةٍ وكلُّ لغةٍ هي حصيلةُ أبنائها المثقفين بقدرٍ مشترك من أصول وفروع كلها مغموس في الدين المتلقى عند النشأة، فباطلٌ كل البطلان أن يكون في هذه الدنيا -على ما هي عليه- ثقافة يمكن أن تكون (ثقافة عالمية) أي ثقافة واحدة يشترك فيها البشر جميعاً، ويمتزجون على اختلاف لغاتهم ومللهم ونحلهم وأجناسهم وأوطانهم، فهذا تدليس كبير. وإنما يراد بشيوع هذه المقولة بين الناس والأمم، هدف آخر يتعلق بفرض سيطرة أمة غالبة على أمم مغلوبة لتبقى تبعاً لها، فالثقافات متعددة بتعدد الملل، ومتميزة بتميز الملل ولكل ثقافة أسلوب في التفكير والنظر والاستدلال منتزع من الدين تدين به لا محالة»[2].

٣ - سبب يتعلق بالتغيير الحضاريّ عبر المصطلحات.

من الأمور البدهيّة في قضية تطوّر الحضارات، أنّ الحضارة لا يمكن أنْ تتجددَ إلا في إطار منطلقاتها وخصائصها الذاتية، أي في داخل مذهبيتها الحضاريّة، وإلا فلم يكن هنالك تجديد لتلك الحضارة، بل تحويرٌ وتبديلٌ باتجاه حضارةٍ أخرى، ومن البدهية أيضاً أنّ المصطلحات هي المُعَبِّر الأمثل لتلك المنطلقات والخصائص الذاتيّة لأيّة حضارة[3]. إنّ الدعوة

---

(١) أنور الجندي: **الإسلام والحضارة**. منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، د.ط، د.س. ٩٢.

(٢) محمود محمد شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**. ٧٤ وما بعدها. وانظر: محمد أمهاوش: قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث. ١٨٠.

ومحمد عمارة: **مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية**. دار نهضة مصر، القاهرة، د.ط، ٢٠٠١م، ٤٠.

وقد أطلق د. محمد عمارة في هذا الكتاب على تغييب الخصوصية الحضارية للمصطلحات اسم (عولمة اللغة) وهذه التسمية فيها الكثير من الحقيقة.

(٣) محسن عبد الحميد: **تجديد الفكر الإسلامي**. ١٤٥. وانظر: محمد عبد الله زرمان: **الفعل الحضاري في القرآن الكريم**. دار الكتاب الثقافي، إربد، د.ط، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ٥٤.

إلى التغيير الحضاريّ بالانعتاق والاستقلاليّة في فكرنا ومفاهيمنا ومصطلحاتنا، لا تعني الانعزال والتقوقع والجمود، فالتواصل المعرفيّ أمرٌ مشروعٌ، وإغفال أداة هذا التواصل يمثّل غيبوبةً حضاريّة ضمن الشروط الحضاريّة بحيث لا تُقاد إلى الاستلاب الحضاريّ الذي من شأنه أنْ يسهمَ في مزيدٍ من التخلّف والنكوص[1].

ولا ريبَ أنّ التغيير الحضاريّ لا يتمّ إلا عبر الأقطاب الأربعة: من الإنسان صانع الحضارة، والمجتمع مشكّل قِيَم الحضارة ومنقذها، والدولة حارسة الكيان الحضاريّ، والحضارة نفسها التي لن تكسب استقلالها وحيويّتها وامتدادها إلا بالإنسان الفعّال والمجتمع العامل المجاهد والدولة القويّة الرشيدة، ومن هنا كانتْ خطة الاستعمار في عزل المجتمع الإسلاميّ عن دولته، بتبنّي هذه الدولة شعارات ومصطلحات غريبة عن المجتمع الإسلاميّ[2]، مع أنّ هذه المصطلحات لا تربطها بالمنطلقات الإسلامية ولا بخصائصها الذاتيّة أيّ رابط.

والمصطلحات في نطاقها الحضاريّ يجب أنْ تتخطّى مرحلة وجودها الدلاليّ إلى مرحلة الحضور في الجانب الحضاريّ، أي إثبات صلاحيّتها التعبيريّة عن المفاهيم الأصيلة المتطابقة مع الإرادة الربانيّة، تلك الإرادة التي سخّرتْ الأرض والسماء والشمس والقمر، والكون كله في سبيل خدمة الإنسان[3].

٤ - سبب يتعلق بالصراع الحضاريّ بين الأمم.

إنّ الصراع الفكريّ يعني إجتهاد كُلٍّ من الأطراف المتصارعة لكسب النصر لفكرها[4].

---

(١) أحمد محمد الدغشي: **إشكاليّة المصطلحات من المنظور الحضاري**. مجلة البيان، العدد ١٦٦، ١٢٨.
ومحسن عبد الحميد: **المذهبيّة الإسلامية والتغيير الحضاري**. ٥٦. ومحمد عبد الله زرمان: **الفعل الحضاري في القرآن الكريم**. ١٠٥.

(٢) أنور الجندي: **الإسلام والحضارة**. ٢٤٢.

(٣) مالك بن نبي: **مشكلة الثقافة**. ٢١. وانظر: نصر محمد عارف: (**الحضارة - الثقافة - المدنيـــة) دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**.٦٠.

(٤) محمد روّس قلعةجي: **معجم لغة الفقهاء**. دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٤٢٧هـــــ/٢٠٠٦م. ٢٤٤. وموسى إبراهيم إبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل**. ٣٠.

وينشأ الصراع الحضاريّ بتبنِّي كلُّ حضارةٍ فكرةً تباين في أصولها فكرةَ الحضارات الأخرى أو الحضارة المستهدفة من الصراع، والصراع الحضاريّ يعني بالضبط سنة التدافع المقصودة من قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١] فالمقصود بالدَفْع: التنحية والإزال والتدافع والمزاحمة، ويراد به التدافع بين الحقّ (ويمثّله المؤمنون)، والباطل (ويمثّله غير المؤمنون)، بتنحية أحدهما للآخر وإزالته ومحوه بالقوّة عند الاقتضاء[1]. والصراع والتدافع بين الحقّ والباطل حتميّ؛ لأنهما ضدّان، والضدّان لا يجتمعان؛ ولأنّ تطبيق أحدهما يستلزم مزاحمة الآخر وطرده ودفعه وإزالته، وعلى ذلك فإنّ للباطل قوّة تطغيه تدفع به نحو إزالة الحقّ وطرده، فلا بدّ للحقّ من قوّة تحميه، ومن الوسائل البارزة في خضمِّ هذا الصراع هو التدافع بالمصطلحات حاملة مفاهيمِ وأفكارِ كُلٍّ من المتصارعين المتدافعين، فالشورى مثلاً تتدافع وتتصارع مع مفهوم الديمقراطية الغربية، والمسيرة التاريخية شاهدةٌ على هذا الصراع الحضاريّ، والواقع المعاصر شاهدٌ على صورة الصراع القائم على أشدّه بين الأفكار المختلفة والحضارات المتعدِّدة بشكل عامٍّ، وبين الأمّة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة بشكل خاص[2]. وليس بالإمكان تصوّر كَوْن اللغة في مَعزِلٍ عن هذا الصراع وخاصّةً من جهة المصطلح حامل المفهوم؛ لأنّ المصطلحات في مجال الاحتكاك الحضاريّ أكثر فعّاليّةً منا[3]؛ لأنها هي

---

(١) عبد الكريم زيدان: **السنن الإلهيّة في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية**. ٤٤.
وسيد قطب: **في ظلال القرآن**. دار الشروق. القاهرة- مصر. الطبعة الشرعية السابعة والعشرون، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. المجلد الأول، ٢٧٠.

(٢) موسى إبراهيم الإبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحقّ والباطل**. ١١.

(٣) مازن المبارك: **نحو وعي لغويّ**. ٢٦. لا ريبَ أنّ الصراع والتدافع المقصود في المذهبيّة الإسلامية ليس كما ذهب إليه النظرة الغربية المسماة ب(صدام الحضارات) المثيرة للفزع والرعب والتي تهدف إفناء الحضارة المستهدفة من الصراع المتنامي بين الحضارات، وبخاصة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. انظر: عماد الدين خليل: **مدخل إلى الحضارة الإسلامية**. الدار العربية للعلوم. بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م. ١٩٢. ومحمد جلاء إدريس: **العلاقات الحضارية**. ١١٧.

خُلاصة الأفكار وحاملة المفهوم العامِّ للفكر والمعتقد ضمن منظومة مفاهيميّة تتبنّاها المذهبيّة الحضاريّة.

«وقد ازدادت خطورة المصطلحات، وظهر دورها في الصراع الحضاري السافر الذي يشهده العالم اليوم بين المركزية الغربية التي تسعى جاهدة لتعميم مفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة بها، وبين باقي الحضارات والثقافات الإنسانية التي تقاوم هذا الغزو الكاسح، وتناضل في استماتة لتفادي الانجراف في تياره، والتي يعد العالم الإسلامي طرفاً أساسياً فيها لاتساع رقعته الجغرافية وعمق جذوره في التاريخ»[1].

٥ - سبب يتعلق بالحوار الحضاريّ أو حوار الحضارات.

إنّ تحرير مضامين المصطلحات شرطٌ أساسيّ للفهم المشترك والحوار بين الحضارات، وهذا الحوار الذي أقرّه الإسلام في القرآن الكريم والسنّة الصحيحة، أداةً في إحقاق الحقِّ وإظهاراً لبطلان الباطل[2]، وجعل العلماء لهذا الحوار ضوابطَ مهمّة، كتخلّي كلّ من فريقيّ التحاور عن وجهة نظر مسبقة وإعلانهما الاستعداد لتقبُّل الحقيقة وقد أرشد إليها القرآن في قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [سبأ: ٢٤]، ومعرفة كلّ منهما فيما يتحاوران، والاتفاق على مفهوم المصطلحات التي يستخدمانها في أدلّتهما العقليّة والمسلَّمات[3]. فأيّ استعمالٍ للمصطلح الحضاريّ في غير سياق منظومته الحضارية، أو محاولة إخراجه من هذا السياق

---

(١) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ١٣.

(٢) محمد عمارة: **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**. ١٤. وانظر: عقيل حسين عقيل: **تقويض القيم (من التكميم إلى تفجُّر الثورات)**. ٤٥ وما بعدها. وجاء فيه: "الحق لا يحقّه إلا الحق، والباطل لا يسنده إلا الباطل، ولذا فالفرق كبير بين من يتصف بالحق حتى يسمى به ويتصف، وبين من يرتكب الباطل حتى يتصف به".

(٣) علي جريشة: **أدب الحوار والمناظرة**. دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط٢، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م. ٦٧.

واستخدامه في سياقِ منظومةٍ حضاريةٍ أخرى يؤدِّي إلى التداخل في المفهومات وإلى زعزعة المنطق الداخليّ فيها[1]، وبذلك يفقدُ الحوار جديَّته حينذاك نرى أنّ الحوار يدار من قبل الآخر حسب رغبته، موضوعاً ومصطلحاً وهدفاً وحسب إرادته السياسية والفكرية وأولويّاته الارتيادية (الاستراتيجية)[2].

إنّنا في هذه اللحظة التاريخية الراهنة، يتطلب المشروع الإسلاميّ جهداً مزدوجاً من بناء المعطيات الإسلامية ابتداءً، وقبول أو رفض أو انتقاء مفردات الآخر في ضوء معايير شرعيّة مَرِنة وصارمة في الوقت نفسه، ونحن مطالبون في أنْ ندخلَ حواراً مع حضارة الآخر، فالهروب من المواجهة سيقودنا إلى العزلة والضمور.. كما أنّ قبول مفردات الآخر سيفقدنا خصائصنا[3].

إذن فنحن أمام مَطْلَبِ لِقاءٍ لا انصهارٍ، تفاهمٍ لا استلاب، بين حضارتنا الإسلاميّة والحضارة الغربيّة التي أصبحتْ هي أبرز خصوم الإسلام وحضارته[4] (رغم وجود خصومة حضارية وفكرية عميقة مع قوى أخرى كالصين والهند وروسيا).

٦ - سبب يتعلق بالغياب الحضاريّ أو الانحسار الحضاريّ.

إنّ الغياب الحضاريّ والانحسار الحضاريّ والوهن الحضاريّ والانقطاع الحضاريّ والأفول الحضاريّ والمأزق الحضاريّ والاستلاب الحضاريّ، هذه كلها تدلّ على شيءٍ واحدٍ يجمعها وهي أنها تدل على حالة الضمور التي ترافق الحضارة الإسلاميّة في عناصر تكوينها وتنميتها وظهورها المتميّز، وأبرز ملامح هذا الضمور هو المصطلحات المستخدمة

---

(١) أحمد محمد الدغشي: **إشكاليّة المصطلحات من المنظور الحضاري**. ١٣٠.

(٢) عمر عبيد حسنة: **الخطاب الغائب**. ٦٧. ومحمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**. ١٢٣.
وموسى إبراهيم الإبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحقّ والباطل**، ٢٠٩ و٢٤١ و٢٨١.

(٣) عماد الدين خليل: **متابعات إسلاميّة**. دار الحكمة. لندن، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. ٥٧.

(٤) أنور الجندي: **الإسلام والحضارة**. ١٧٠.

خارج مفهومها الحضاريّ والفكريّ للأمّة، ويظهر ذلك جليّاً في أزمة النخبة التي تنصِّب نفسها في مختلف المواقع السياسية والدينية والاجتماعية محاولين جعل الانصهار في الآخر حقيقة لا بدّ منها[1]، متخذين من المصطلحات شعارات رنَّانة؛ لترويجها وجعلها من المُسلَّمات، وهي لا تعدو جسماً غريباً في جسد الأمّة لا تقبلها خصائصها الذاتيّة. لكن في هذا شأن لم ولن يكون الإسلام هو المصاب، إنما هو الثقافة الإسلاميّة والحضارة الإسلاميّة اللتين تشكوان الألم، فالإسلام سليمٌ قويٌّ موفور العافية متى توفر له رجاله وأسبابه أعطى وأغنى[2]. وما يصيب الثقافة والحضارة الإسلاميّتين ناتجٌ عن عدم وجود إرادة تستطيع أنْ تتحكّم في مفاتيحها (مصطلحاتها) والاهتمام بالمصطلح وتوظيفه (وبخاصّة التراثيّة) وتوجيهه نحو التعبير عن مراد الوحي، بل حصل العكس حين عمد بعضهم إلى إسقاط مفاهيم تراثيّة على بعض أطروحاتهم وأفكارهم وكأنّها تطابقها، عارضاً ألواناً من المغالطات الفكريّة والمراوغات الكلاميّة والمصطلحيّة على أنها (اجتهاد)، ومقدماً أشكالاً من الانحراف على أنها (تجديد)[3].

٧ - سبب يتعلق بالتغريب في المجال الحضاريّ.

لا ريبَ في أنّ الاحتلال العسكريّ والتحكّم السياسيّ والنهب الاقتصادي إجراءاتٌ أساسيّة في فرض السيطرة الحضاريّة للمستعمر المحتلّ؛ لأنّ الغرب ما كان باستطاعته أنْ يحكِمَ قبضته على بلاد المسلمين إلا من خلال العنف العسكريّ بدايةً، ثم إحكام السيطرة

---

(١) عمر عبيد حسنة: **الخطاب الغائب**. ١٥٥. وعمر عبيد حسنة: **الخطاب الإسلامي وقفة للمناصحة**. المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. ١١٧. وجمال سلطان: **الإسلام ومأزق الفكر القومي**. دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ٧٩.

(٢) الشيخ محمد فاضل عاشور: **روح الحضارة الإسلامية**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن -فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١٤١٢،١هـ/١٩٩٢م. ٤٠. وعماد الدين خليل: **مدخل إلى الحضارة الإسلامية**. ١٤٩.

(٣) طه جابر العلواني: **إصلاح الفكر الإسلامي/ مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**. ٥٦.

السياسيّة والاقتصاديّة ولكن ذلك ما كان كلّ شيء؛ لأنّ قادة الغرب سياسيين ومفكرين ومنظِّرين أدركوا أنّ إحكام القبضة يتطلب ماهو أبعد وأعمق وأقوى. لقد أدركوا أنّ الأمر يتطلّب تحطيم أسس المقاومة الداخليّة وإقامة أسس لتبعيّةٍ دائمةٍ مقيمةٍ، أي تحطيم المكوِّنات العقديّة والفكريّة والحضاريّة والأنماط المعيشيّة والانتاجيّة، وإحلال مكوِّنات أخرى موازية تشكِّل أساساً للتبعيّة، وكان هذا يعني تحطيم الإسلامية في عقيدة الشعب وفكره وحضارته وأنماطه المعيشيّة ونهج حياته، ثمّ ترويضه بما يجعله يرى في أحد نماذج الغرب قدوته فيمضي لاهثاً وراءها أبداً. وتكون المحصِّلة نشوء حالة هجينة لا هي هذه ولا هي تلك، ولكنَّها تحسب نفسها قد خطت على طريق (الرقي والتقدّم والحضارة). وما هي في حقيقة الحال إلا نموذجٌ تابعٌ يقبع تحت المظاهر الكاذبة أوالأسماء والمصطلحات الخادعة[1]، فارضةً على المسلمين مفاهيم في الاجتماع والتربية والقانون لا تمتُّ إلى مجتمع المسلمين بصلة. وكانت المصطلحات الوسيلة الأمثل في الترويج لهذه المفاهيم وجعلها من مسلَّمات الأمور في الحياة. واستعمال هذه المصطلحات التغريبية لن يكون إلا في صالح تمكين أفكارها ونمطها الثقافي في مجتمعاتنا الإسلاميّة[2].

٨ - سبب يتعلق بالتأصيل الحضاري.

لقد عمد الإسلام إلى إقامةِ مفهومٍ كاملٍ للحضارة قوامه الحركة الماديّة والمعنويّة في الوقت نفسه، وأحاط التقدم الماديّ بالأخلاق والتقوى، فالحضارة التي أنشأها الإسلام جماع الروحيّة والماديّة، والعقل والقلب، والدنيا والآخرة، وقد رسمت حضارة الإسلام منهجاً ثابتاً قوامه النظرة الإنسانيّة وطابع التوحيد والعدل والإخاء[3]، وكأنّها شجرةٌ أصلها

---

(١) منير شفيق: **الإسلام في معركة الحضارة**. ٧. وأنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثالثة. ٤٦٦.
وعبد الله التلّ: **جذور البلاء**، المكتب الإسلامي. بيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. ١٩٦.

(٢) محسن عبد الحميد: **المذهبيّة الإسلامية والتغيير الحضاريّ**. ٩٨. ومحمد محمد حسين: **حصوننا مهدّدة من داخلها**. ١١٥. وأنور الجندي: **تيارات مسمومة ونظريّات هدّامة معاصرة تحاصر الإسلام وتحمل لواء هدم قيمه الأساسيّة**. ٢٩٦.

(٣) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثالثة. ٤٤٦.

ثابتٌ وفرعها في السماء، متأصِّلة بربانيّة التوجيه وشموليّة المنهج وإنسانيّة النـــزعة، مبنيَّة على سننٍ ربانيّة متأصِّلة في تكوين الكون، فهي حضارة تستمدّ وجودها بين الأزلي والبشريّ، وبين الثوابت والمتغيرات، وبين الدنيا والآخر[1]. وهنا يصبح الفعل الحضاريّ الإسلاميّ عبادةً يثاب عليها فاعلها؛ لِطابع هذه الحضارة الربّانيّ، ولا بدّ لتحقيق هذا الفعل أنْ يعبَّر عنه بمصطلحاتٍ تحافظ على أصالتها وديمومتها وبكافة صفاتها آنفة الذكر، بحيث لا يرى المسلم في ماضي حضارته ما يدعو إلى رفضه ونبذه، فتاريخ حضارته يعبِّر عن تقدّمٍ في كافّة المجالات، على عكس القديم في تاريخ الغرب فهو تعبير يطلق على العصور المظلمة للقرون السابقة لعصر النهضة (الغربيّة)؛ لذلك فإنّ رفض أوروبا لتاريخها القديم موقفٌ يتلائم مع رغبتها في التقدُّم؛ لأنّ الماضي يعدّ سبباً لتخلّفها[2].

وتحدُثُ الإشكاليّة عندما يُلجأ إلى استعمال مصطلحاتٍ ضمن منظومةٍ حضاريّةٍ غير متأصِّلة، أصلها غير ثابت ومنقطعة الاتصال بالسماء تنتج عنها مصطلحات غير أصيلة مائعة في مفهوماتها لا تستطيع التعبير عن ما يجمع الروح والمادة، أو العقل والقلب، أو الدنيا والآخرة.

٩ - سبب يتعلق بالوعي الحضاريّ بقيمة المصطلح.

إنَّ أخوف ما يخاف على الأمّة، ويعرِّضها لكلّ خطر ويجعلها فريسةً للمنافقين ولعبة العابثين هو فقدان الوعي فيها، وافتتانها بكلّ دعوة واندفاعها في كلّ موجةٍ وتبنِّيها لكلّ مصطلحٍ لا يمتّ إلى تاريخها وحاضرها ومستقبلها بصلة[3]، وهذا اللاوعي يجعل الأمّة تندفع وراء حضارة خرجتْ عن الفطرة وعن طاعة الله وسمّتْ الأسماء بغير أسمائها الحقيقيّة وتنكّرت للخالق، ومن ثم وقعت في المحذور منه حين حاولتْ طرح أسلوبٍ للعيش يخرج المسلمين من

---

(١) المصدر نفسه. ٤٦٤.

(٢) مصطفى حلمي: **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**. دار ابن الجوزي، القـــاهرة، ط٣، ٢٠٠٥م. ٢٣٤.

(٣) أبو الحسن علي الحسيني الندوي: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، دار ابن كثير، دمـــشق، ط ٦٦، ١٤٢٠هـــ/١٩٩٩م. ٣٢٠.

مفاهيمهم وقِيَمِهم، الذي يعتبر المصطلح فيها المعبِّر عن هذه المفاهيم والقِيَم[1]. وإذا تذكرنا أنّ تحدّي الحضارة الغربية المعاصرة لحضارتنا الإسلاميّة هو في جوهره تحدٍّ ثقافيّ، وأنّه بصدد خلخلة واقتلاع هذه الثقافة من جذورها، يظهر لنا دور عدم الوعيّ بقيمة المصطلح والدور الذي يقوم به في توجيه المجتمع المسلم وجهةً مِلْؤها التقليد والتبعيّة والولاء الثقافيّ والحضاريّ للآخر[2]. فميدان عدم الوعيّ الحضاريّ بقيمة المفاهيم والمصطلحات قد يُربِك أمةً بأسرها إلى أبعد حدود، إذا تعْبُرُ المفاهيم من أرضٍ إلى أخرى وهي محمّلة بخلفيّاتٍ ثقافيّةٍ وحضاريّة، نابعة من تراث ومرجعيّاتٍ متعلّقة بمصدرها الذي انطلقتْ منه، لكنّها عندما تحلّ بموطنٍ جديد، قد تثير الزوابع التي من شأنها أنْ تعميَ بصائر بعضهم، أو تصيب الآخر بالغَبَشَ، فيكثر الخلط، وتقع المحاذير، وبخاصة إذا كانت البيئة المتلقّية تفتقر إلى وسائل التنظم، وإمكانات مجابهة الأزمات وإدارتها[3].

١٠ - سبب يتعلق بقوّة الحضارة وحضارة القوّة.

قامت الحضارة الغربيّة المعاصرة على قاعدتين أساسيّتين:

الأوّلى: قاعدة العنف الذي اتخذ، وما زال يتخذ كأولويّة في بُنيتها التكوينيّة الأساسيّة، وقد ترجم هذا نفسه بتركيز كثيف على تطوير العلوم والتقنيات (التكنولوجيا)، خصوصاً تلك المتعلقة بالتسليح وتجهيز الجيوش.

أما **الثانية**: فهي نهب الثروات والسعي لجني أقصى الأرباح من عملية الاحتلال خارج المناطق الأمّ لتلك الحضارة[4]. وراح النسق الحضاريّ الغربيّ المعاصر يرتِّب قِيَمَه ونظمه وأفكاره ونظريّاته ومعاييره وعاداته وأخلاقه وبالتالي المصطلحات المعبِّرة عن كلّ هذا، من أجل تلبية حاجة جوهره العنفيّ النهبيّ الهيمنيّ الاستغلاليّ، وتتأكّد هذه الحقيقة

---

(١) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثالثة. ٤٧٤.

(٢) عماد الدين خليل: **متابعات إسلامية**. ٦٨.

(٣) محمد جلاء إدريس: **العلاقات الحضاريّة**. ١١.

(٤) منير شفيق: **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**. الناشر للطباعة والنشر والتوزيع - دار البراق للنشر، بيروت - تونس، ط١، ١٩٩١م. ١٦٣

من متابعة ما حدث من تغيير داخليّ، في نظمه وأوضاعه الاجتماعيّة، فأهداف ثوراته وما دار في داخلها، من صراعات كانتْ -ولا تزال- ترمي إلى تأمين أفضل وضعٍ عسكريّ واجتماعيّ واقتصاديّ وسياسيّ داخليّ من أجل امتلاك أعظم قدرة لممارسة العنف العالميّ[1]؛ لذا اعتمدت الحضارة الغربيّة على تأكيد تقدُّمها على الحضارات الآخرى من خلال إظهار قوَّتها الماديّة وجوهرها العنفيّ آنف الذكر، محاولةً الاكتساح والسيطرة على الحضارات بأسلوبِ حضارة القوّة وليس قوّة الحضارة؛ لأنّه ليس في حضارتها قوّة القِيَم والأخلاق وفنّ التعامل السلميّ مع الآخر، بل حضارة القوّة والسيطرة[2]، فكانتْ مصطلحاتها المعبّرة عن هذا التوجّه من خلال فرض مفاهيمها عن طريق فرض المصطلحات بالقوّة كما فرضتْ إرادتها العسكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة بالقوّة. وهنا فإنّ محاولة إيجاد جسرٍ للالتقاء بين الحضارتين الإسلاميّة والغربيّة لا يتمّ بإرادة حرّة من طرف المسلمين، إنما تفرض عليهم من قوةٍ تغلبهم؛ ولذلك فإنّه لا يحقِّق شيئاً، خاصّةً إذا كانتْ كلتا الحضارتين تنـــزع منـــزعاً مختلفاً ولكلٍّ وِجْهةٌ هو موليِّها[3]. وهنا تبرز طبيعة المغلوب الذي يولع بالغالب أو المتغلّب بقوته وسطوته، فمن يستشعر الغلبة عليه يولع بالاقتداء بالغالب أو شعاره وزيّه ونحلته ومصطلحاته بطبيعة الحال؛ والسبب في ذلك أنّ النفس المنهزِمة المغلوب عليها تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادتْ إليه[4]، وهكذا لدى النفوس التي تغلب عليها مفاهيم الغرب، وسرى في دمائها ذُلّ التبعيّة، فنراهم يرَوْنَ في الغرب الكمال، وفي مصطلحاته التعبير الأمثل والأدقّ والأسمى، فتلتبس لديهم الأمر ويحدث الإشكاليّة فيما تعبِّر عنه هذه المصطلحات، وواقع مجتمعهم وتقاليدهم وأعرافهم.

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) منير شفيق: **الإسلام في معركة الحضارة**. ٣٤.

(٣) أنور الجندي: **الإسلام والحضارة**. ٩٥.

(٤) العلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**. الجزء الثاني، ٥٠٥. وانظر: محمد ابن شاكر الشريف: **تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف**. المنتدى الإسلامي، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م. ٩٤ وما بعدها. وأنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثالثة، ٣٠٣.

المبحث الثاني

نتائج إشكاليّة المصطلح

يتطلب الفهم السليم ذكر النتائج بعد الأسباب، فالنتائج هي بنت الأسباب، فعلاج كل معضلةٍ وحلّ كل إشكالية يتم من خلال بيان تشخيص الأحداث (النتائج) ثم إظهار الأسباب التي عن طريقها يتم العلاج من خلال توفير مظاهر معاكسة تذوب من خلالها هذه الأسباب. وبطبيعة الحال فإنّ إشكالية المصطلح كما أن له أسبابه، فلها نتائج دلالية وفكرية وحضارية نتوسع في الكلام عنها في هذا المبحث.

المطلب الأوّل: النتائج الدلالية لإشكالية المصطلح

إنّ الأسباب الدلاليّة لإشكاليّة المصطلح كانتْ واضحة وجلية في النشاط اللغويّ، وقد أشرنا في المبحث الأوّل من هذا الفصل إلى تلك الأسباب باعتبارها ظواهر جليّة في المجتمع المسلم، كلٌّ في مجاله الذي يستشكل فيه دلاليّاً وكذلك فكريّاً وحضاريّاً، ومن طبيعة علاقة الأسباب بالمسبِّبات، ومن ثمّ بالنتائج التي تترتب على وجود هذه الأسباب[1]، نستطيع أنْ نحددَ أهمّ نتائج إشكاليّة المصطلح فيما يلي:

١- نشوء مفاهيم ودلالاتٍ تبتعد كلّ البُعد عن الأصل المعجميّ، وتجاهل العلاقة الدلاليّة التي تربط المستوى الدلاليّ الأوّل في المعجم اللغويّ، والمستويات المتفرِّعة المصطلَح عليها ضمن رؤىً معرفيّة متخصِّصة في مجالٍ معرفيّ معيّن، فينشأ نتيجة ذلك نشوء معجم جديد لا يمتُّ بالمعجم اللغويّ الأصليّ بأيّة علاقةٍ دلاليّة ومفاهيميّة مما يستشكل الأمر فيما إذا كان هذا المعجم هو نفسه المعجم المختص اللغويّ المعروف أم لا، وهنا يأتي دور التلبيس بين مفاهيم هذا المعجم وذاك؛ لكي يظهر الأمر وكأنّه مسألة مبالغ فيها[2].

---

(١) عبد الكريم زيدان: **السنن الإلهيّة في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية**. ٢١.

(٢) منير شفيق: **الإسلام في معركة الحضارة**. ١١٧.

وأحمد محمد الدغشي: **إشكاليّة المصطلحات من المنظور الحضاريّ**. مجلة البيان، العدد ١٦٦، ١٢٦.

٢- إنّ إهمال مسألة عرفيّة الدلالات ومن ثمّ تموضعها في مصطلحاتٍ خاصّةٍ بعلومٍ وتجاربَ ومهنٍ وحِرَفٍ، نتج عنه انحلال سِمة التوافق والاصطلاح في المجتمع، وعَجْز هذا المجتمع على المواضعة، ومن ثمّ سلبه القدرة على المواضعة والاصطلاح، كمن يعجز عن الزراعة، ويفقد أرضه، فيعتمد على غيره في مأكله ومشربه. ففَقَد الإنسان المسلم الحديث القدرة على تسمية الأشياء، وبالنتيجة فإنّ من لا يسمِّي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة[١].

٣- ومن نتائج إشكاليّة المصطلح، انتفاء النفع والاستفادة من عمليّة الترجمة حين تتمّ دون رَوِيّةٍ وتدقيقٍ وتمحيصٍ، وخاصّة أنّ مشكلات الترجمة كثيرةٌ ومتشعِّبة، فتتحول الترجمة إلى مشكلةٍ ومعضلةٍ عويصة حين لا يؤدّي دوره الدلاليّ والمفاهيميّ بصورة علميّةٍ وعمليةٍ مجرّدة من تلك المشكلات التي تحدّثنا عنها في المطلب السابق[٢]. مما أدّى بالتالي إلى ضمور الدلالة العربيّة الإسلاميّة، وسيادة الدلالة الغربيّة بسيادة مصطلحه.

٤- فقدان الأصل الدلاليّ للمصطلح الوافد نتيجةَ عدم الإلمام بسيرته اللغويّة في أصله اللغويّ الذي جاء منه، فعدم معرفة سيرة المصطلح ينتج عنه عدم الإدراك بالقيمة المفاهيميّة للمصطلح مستشكِلاً علينا أمره حين لا يوافق سمات لغتنا سواء في دلالته أو في اشتقاقه وتصريفه وهكذا. لذا نرى المصطلحات الوافدة تسرح وتمرح على ألسنتِنا دون الاهتمام بمسيرتها ومراحل نموّها وهكذا[٣].

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيُّز وعلاقة الدال بالمدلول**/ضمن ندوة (إشكاليّة التحيُّز). الجزء الأوّل، ١٦٧.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيُّز وعلاقة الدال بالمدلول**/ضمن ندوة (إشكاليّة التحيُّز). الجزء الأوّل، ١٦٧. وانظر: عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية والمرجعيّات المستعارة/ تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**. ١١٦

(٣) نصر محمد عارف: **"الحضارة -الثقافة - المدنية" دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ١٥. وانظر: عبد الله عبدالرزاق إبراهيم: **الترجمة/ المبادئ والتطبيقات**. ٨ وما بعدها.

٥- نتج عن الغموض الذي أحاط بالمصطلحات الوافدة بسبب عدم الإلمام الكامل بالمفهوم الأصليّ جرّاء الترجمة الخاطئة أو الناقصة، نتج عن كل ذلك غموض فكريّ والتباس في المفهوم، وبالتالي انشغال فكر الأمّة في دوّامة المصطلح والمقصود منه، وبالتالي نتج منه صراعات فكريّة تجاوزتْ حدودها الفكريّة إلى صراعاتٍ اجتماعيّة وسياسيّة معمَّقة. وبالتالي فإنّ النخب فشلتْ في إقامة حوارٍ مناسبٍ بينها، وهذا الفشل ألْحَقَ ضرراً كبيراً بالنخب جميعاً من ناحية، والمجتمع من ناحية ثانية[١]، وكلّ هذا نتيجة الغموض الذي رافق المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي.

٦- انحراف دلالة المصطلح، نتيجة انحراف المدلول والدالّ باقٍ كما هو، وهذا كلّه بسبب الإسقاطات المصطلحيّة التي تعني فيما تعنيه إسقاط مدلولٍ على دالٍّ لا يمتّ إلى مفهومه بأيّ صلة. وقد تستخدم مفردات ومصطلحات إسلاميّة كدوالّ للمدلول لا صلة له به[٢].

٧- وبسبب التجوّز القائم في استخدام المصطلحات مجازاً، حين يراد من هذا التجوّز استخدام مصطلحات مجازاً باستعارتها من حقل معرفيّ ما، ونقله إلى حقل معرفيّ آخر بينهما فروقٌ واضحة في المنطلقات والوسائل والأهداف، مما ينتج عنه التباس وإشكاليّة في المفهوم وإدراك الذات المصطلحيّة، وإسقاطها على نماذج في بيئتنا أو تاريخنا حين لا يتوافق مع المنطلقات الفكريّة والأهداف الحضارية للأمّة[٣].

٨- الإصابة بالذهول وعدم السيطرة على الذات، عندما يتسارع التغيُّر في واقع الأمّة؛ بسبب التطور السريع في الوسائل والإجراءات التي تكمن في سمات الحضارة الغربيّة القائمة، مما يجعل الدلالات وبالتالي مفاهيم المصطلحات تتشابك في مستوياتٍ متعدِّدة وفي أزمنةٍ متقاربةٍ نتيجة السرعة الفائقة في تخطّي الحاضر إلى المستقبل أو المنشود من المستقبل.

---

(١) عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**. ٢٢٢.

(٢) الشيخ يوسف القرضاوي: **كيف نتعامل مع السنة النبوية؟**. ١٧٩.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**. ١٩٦.

٩- اختلاط المفاهيم في المصطلحات الواردة بسبب عدم تجريد المصطلح الوافد من ظلال المترجِم أو المستقبِل أو الشارِح، فالشيوعيّ الذي يترجم أو يصكّ مصطلحات الماركسيّة، لا بدّ أنْ يتأثرَ بما يحمله من أفكارٍ يساريّة تنحاز من أجلها دلالاته إلى ما يهواه دون النظر والتمحيص المجرد في أصل المراد من المفهوم في المصطلح الموضوع في أصل الفكر الماركسيّ. وهنا ينتج استلاب مركّب حين يكون الشيوعيّ العربيّ أكثر شيوعيّةً من الشيوعيّ الروسيّ أو الألمانيّ[١].

١٠ - الإصابة بالفوضى الدلاليّة الاشتقاقيّة، حين يهمل ضوابط الاشتقاق والوضع للمصطلحات، وحين يُتناسى القيمة الصرفيّة للمصطلح الوارد وتبويبه ضمن جذرٍ معيّنٍ يحتمل مفهومه، فإهمال الموجِّه الصرفيّ للكلمة الوافدة تجعله مبنيّاً على أساسٍ غير صحيح، وتتهاوى أركان دلالته حين يُستكشَف عن أصله وجذره الصرفيّ بحيث يتوصل إلى الإشكال الواضح بين أصله اللغويّ والجذر الذي أُختير له خطأً[٢].

١١ - نشوء اصطراع دلاليّ بين مصطلحاتٍ متشابهة أو متجاوِرة دلاليّاً، فكلّ دلالةٍ تحاول فرض نفسها على حساب مصطلحٍ آخر، وخاصّةً الصراع القائم بين المصطلح الأجنبي (الوافد) والمصطلح المحليّ، فيؤدّي إلى غموضٍ والتباس في فصل مفهوميهما على أساس الحقول الدلاليّة التي تنتمي إليها، وبالتالي المنظومة الفكريّة التي تتبناها في كلّ مصطلح[٣]. وبذلك ينتج اندماج المصطلحين في دالٍّ واحد، فيصار إلى ترادفهما دونما وجودِ إطارٍ متكاملٍ بينهما؛ لافتراقهما فكريّاً وحضاريّاً، وهذا ما نراه جليّاً في مصطلحَي (الشورى) و(الديمقراطيّة).

---

(١) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغويّ.. وسمة حضارية**. ٩٨. وعبد السلام المسدي: **قاموس اللسانيات**. ٤٧.

(٢) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظريّة وتطبيقاته العمليّة**. ٣٨٠.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **إشكاليّة التحيُّز/دراسة في التحيُّز وعلاقة الدالّ بالمدلول**. ١٦٣.
عبد الوهاب المسيري: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوحدة الوجود**. ١٩٦.

يقول الدكتور عبد السلام المسدي: «ولعلّ من أول مظاهر هذا التلاعب اللفظي المحاولات المتعددة التي تشاهدها اليوم في الفكر العربي الإسلامي للربط بين مصطلح (الديمقراطية) ومصطلح (الشورى) وهو ربط أقلّ ما يقال فيه إنه وهميّ بدليل أنه من الثابت أنّ مصطلح (الديمقرطية) في الفكر السياسي الغربي يقوم على وجود مؤسسات سياسية وقانونية نيابية هي التي تشكل المتصورات الجينية المرجعية، كما أنه من الثابت أنّ ما يقوم عليه مصطلح الشورى الإسلامي يتكون من متصورات طبيعة استشارية. وشتّان بين الصنفين من المتصورات، فبينما الأولى مقيّدة بصفة قانونية وفعلية لسلطة الحاكم إذ هي تتقاسم معه السلطة التعزيرية وتجعل من الحكم المطلق حالة استثنائية ومرضية نرى الثانية لا تملك من السلطة التعزيرية شيئاً وتجعل من طلاقة الحكم القاعدة فيه»[1].

١٢ - إهمال الرؤيّة الشموليّة للأنظمة المرجعيّة في تحديد دلالة المصطلح، وتبويب مفهومه ضمن حقلٍ دلاليّ يُلتمس فيه المعنى التام، أو التركيز على نظام لغويّ كالنظام الصوتي، وإهمال آخر كالنظام الصرفيّ أو المعجميّ. وهذا ما ينتج عنه النقص في الدلالة العامّة للمصطلح والخبرة المأخوذة عن أصلِ وسيرة ذلك المصطلح وهكذا[2]. مما يؤدّي بالتالي إلى التشويش الفكريّ، ومن ثمّ إلى خطأٍ دارجٍ يستحسنه الناس على أساس المقولة الخاطئة التي تقول: «الخطأ المشهور خيرٌ من الصواب المهجور»[3].

١٣ - عدم السيطرة على مفهوم المصطلح بسبب التقادُم، والتخصيص لدلالات متولِّدة من المصطلح نفسه، وبالتالي تعميم دلالة المصطلح المتولِّد من المصطلح الأمّ على الأصل، وكأنّه هو، أو انصهار دلالة مصطلحٍ ما ضمن حقولٍ متشابكةٍ من المفاهيم ضمن الاختصاص نفسه[4].

---

(١) عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الاصطلاحية**. ١٦٧.

(٢) جاسم محمد عبدالعبود: **مصطلحات الدلالة العربية**. ١١٥.

(٣) مازن المبارك: **نحو وعي لغويّ**. ١٩٠.

(٤) رمضان عبدالتواب: **التطوّر اللغويّ/ مظاهره وعِلَله وقوانينه**. ١٨٩. علي القاسمي: **علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ٣٦١.

١٤- إسقاط ألفاظ وافدة على معنىً لا تمتّ إليها بصلة، وخاصّةً إذا علمنا التزاوج الذي يجب أنْ يوجدَ بين اللفظ والمعنى، رغم أنّ قضيّة اللفظ والمعنى مسألة حسّاسة قديماً وحديثاً، ويثير هذه الحساسيّة عدم الوئام بين اللفظ الوافد والمعنى الذي يُراد أنْ يدلّ عليه هذا اللفظ، فيؤدّي إلى اختلالٍ وظيفيٍّ للفظ والمعنى معاً.

١٥- تدخل أنساقٍ فكريّة لحضاراتٍ أخرى في توجيه دلالة مصطلحٍ ما ليتوافق مع توجهاتها التوسعيّة وتوظيف المصطلح عن طريق حضارة القوّة وفرضها فرضاً دون الالتزام بالمنهجيّات المتّبعة في تحديد المفاهيم والدلالات للمصطلحات عامّةً، وخاصّة ضمن علم المصطلح الخاصّ لكلّ لغة.

المطلب الثاني: النتائج الفكريّة لإشكاليّة المصطلح

على أساس طبيعة الأسباب والمسبّبات، نستخلص أهمّ النتائج التي تنتج عن الأسباب الفكريّة لإشكاليّة المصطلح السابق ذكره فيما مضى وهي كالتالي:

١- عدم إعمال الفكر، والعمق الفكريّ في تناول المصطلحات وتوظيفها في سياقاتها الخاصّة بها، مما ينتج عنه آفة التسطيح الفكريّ، والتسطيح يعني فيما يعنيه ضمن طرق التفكير ومصادره: «عمليّة معرفيّة تستهدف التعريف بمظاهر الشيء أو السطح الخارجيّ له، ومن هنا نسبناها إلى السطح، فالموضوع الذي يعرض عرضاً سطحيّاً لا يقدّم عرضه بذلك الشكل تصوراً كاملاً لسائر أبعاده، بل يصوِّر سطحه الخارجيّ وحده، وسطح الشيء جزءٌ منه لا كلّه»[١].

ومحاولة التسطيح الفكريّ لها وسائل من أهمّها استخدام المصطلحات التي أنتجتها منظومات فكريّة غريبة عن المصطلح بداعي توافقها مع مبادئ وحيثيّات المجتمع الأخلاقيّة في مجالات الحكم والسياسة والفكر وغيرها، أو بداعي توافقها لحاجات المجتمع الآنيّة[٢].

---

(١) طه جابر العلواني: **إصلاح الفكر الإسلامي/ مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**. ١٥٣.

(٢) طه جابر العلواني: **إصلاح الفكر الإسلامي/ مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**. ١٥٣. وانظر: الهيثم زعفان: **المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية**. مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ٣٣.

٢- إنّ عدم الإيمان بوجود صراعٍ فكريّ حضاريّ بين الفكر الإسلاميّ وغير الإسلاميّ (وبالتحديد الفكر الغربي)، بداعي عدم الإيمان بنظريّة المؤامرة أو الفكر التآمريّ، نتج عنه غزوٌ مصطلحيّ للفكر الغربيّ بداعي تحييدها عن أي صراعٍ فكريّ، مما استوجب الاختلاط وعدم التمييز، وبالتالي الانصهار في شبكة الدوال (المصطلحات) الغربيّة، على الرغم من الفشل الذريع للفكر الغربيّ ممارسةً وسلوكاً «على الأقل في بلاد المسلمين ناهيك عن بلاد الغرب أنفسهم»[١].

٣- التحيّز لفكرٍ معيّن، ومن ثمّ تبنّي مصطلحاته التي هي مفتاح للتعبير عن رؤيته الفكرية، سواءٌ كان هذا التحيُّز واعياً أو غير واعٍ، وسواءٌ اعتمد على البرهان العقليّ أم تخطّاه وقفز عليه لسابق عهدٍ بالفكر الذي يريد تبنِّيه حتى إذا لم يؤيّده البرهان العقليّ، مما يجعل من التحيُّزات غير ذي فائدةٍ ولا يصبّ في مصلحة الفكر الربانيّ المصدر، وتتشكّل على أسس أُحاديّة النظر والفكر وعدم الشموليّة وبالتالي تنتج منه مصطلحات تفتقر إلى الدقّة والتوافق المنهجي للفكر الربانيّ، مما يفقدها صفة الربّانيّة، قافزةً على البراهين، تتلقّفها الأفكار البشريّة الوضعيّة وتنبذها حين تستغني عنها[٢].

٤- التخبّط في الرؤية النقديّة بين المناهج، واختيار المنهج الأمثل في الرؤية النقديّة الملتزمة بكلّ عناصر التحسين والتقبيح، وهذا نتيجةٌ طبيعية لاستبعاد وعدم اعتماد الرؤية النقديّة الإسلاميّة التي تعتمد على الكتاب والسنة في عمليّة النقد، وبخاصة في مجال المصطلحات التي يجب إيجاد موقفٍ نقديّ واضحٍ إزائها وبخاصّة الوافدة منها؛ لتستقرَّ فيها إجراءات المنهج[٣].

---

(١) أحمد صدقي الدجاني: **التحيُّز في المصطلح**/ ضمن ندوة "إشكاليّة التحيُّز/ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد". الجزء الأوّل، ١٤٨.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**. ١٩٢ وما بعدها.

(٣) عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية والمرجعيّات المستعارة/ تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**. ٩٧.

٥- إنّ النتيجة الطبيعيّة لعدم تحديد إطار معرفيّ ومنهجيّ يعتمد على تصويبات من الوحي، واعتماد الأحاديّة في التفكير وعدم الشمول، فنتيجة كلّ هذا هو استدعاء الآخر ومصطلحاته والاستلحاق به، وغياب الخصوصيّة اللغويّة والثقافيّة وبالتالي الخصوصيّة الثقافية والحضارية للمصطلحات، مما يصيب فكر الأمّة وثقافتها في مقتلٍ جرّاء الغزو المصطلحيّ الخطير على خصوصيّتها، والإشكاليّة الحقيقيّة تكمن في المصطلحات الفكريّة والثقافيّة ومفاهيمها، فغزو هذا المجال يعني حدوث بلبلة وخلط في المفاهيم واهتزاز في الشخصيّة، واضطراب في الثقافة وتبديل في مفاهيم القِيَم الضابطة لمسيرة الأمّة، وبالتالي النتيجة الحتميّة انتفاء المنطلق المعرفيّ والمنهجيّة الواضحة، وضبابيّة في الإدراك[١]، إدراك الذات وإدراك الآخر.

٦- إنّ فقدان السيطرة على اللغة، وعدم اعتماد تفكير لغويّ أصيل ينبع من خصائص اللغة ذاتها، ينتج عنه التعبير بلسان الآخر باستخدام مصطلحاته ومفرداته، وبالتالي التفكّر بعقل الآخر. ولاريبَ أنّ محاولات التجديد اللغويّ قد تتداخل فيها الأهداف في كيفيّة توجيه اللغة والتفكير اللغويّ ليتوافق مع المنطلق الفكريّ السائد أو المتأصِّل عبر القرون والتي عُبِّر عنها بذات اللغة على طول القرون السابقة، فوجد علاقة حميمة بين الدالّ والمدلول، فاستُهْدِفَا بدقّ أسفينٍ بينهما؛ لتخدير اللغة وتعطيله وتهميشه؛ لكي تبدو على حالة مزرية غير نافعة وغير مفيدة. مما من يجعل الوافد أفضل بديلٍ لها حسب تصوّراتهم[٢].

٧- عدم التوفيق في معرفة الآخر، وخطابه الموجّه إلينا على سبيل حصر مصطلحاته وبالتالي مفاهيمه، تلك المفاهيم التي هي إدراك الآخر لبنية مجتمعه النفسيّة والاجتماعيّة

---

(١) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٢٩ وما بعدها. ومحسن عبد الحميد: **المذهبيّة الإسلامية والتغيير الحضاريّ**. ٣٥

(٢) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٢٨. وتمام حسّان: **اللغة بين المعياريّة والوصفيّة**. ١٥.

والتاريخيّة التي تكوِّن البيئة التي يعيش فيها، مما يجعلنا نتعامل مع مجهول، على الأقلّ بالنسبة لنا،مما يجعلنا نتوه في متاهات الاختزال والتعميم التي تطال المفاهيم ضمن قوالب لها، هي المصطلحات التي نحتتْ في بيئة الآخر وفكره وحضارته[1].

وعدم الإحاطة بالآخر لها أسباب، أهمها الاعتقاد بكماله فيما وضعه من أفكار ومصطلحات، باعتباره هو الغالب[2]، فيُقلَّد في كل ما يلفظه ويفعله ويصطلح عليه ولا يسأل عن شيء على كماله.

٨- الوقوع في شِرَاك المصطلحات التي تُرفَع شعاراتٍ للتجديد، وهي لا تمتّ إلى التجديد بصلة، بل هي تغيير في البُنية الفكريّة للمجتمع، فالتجديد يعني فيما يعنيه تحديث الواقع نفسه، بإعمال العناصر الفعَّالة فيه، وليس الانقلاب على المفاهيم السائدة، وهذا ما يقوم به الغربيّ الغازي - أي الانقلاب على المفاهيم السائدة في المجتمع الإسلامي، حين يستخدم مصطلحاته للتعبير عن هذا الانقلاب بداعي التجديد والتنوير الفكريّ، مُهمِلاً الجوانب المتميّزة والإيجابية لمصطلحاتنا الخاصّة بنا[3].

٩- نشوء ضبابيّة وعدم الوضوح في الرؤيّة الفكريّة الإسلاميّة، حين تقاعس المسلمون في مواجهة الفكر الغربيّ الغازي، وكانتْ المهادنة أداةً طيّعة في غمار هذه المواجهة، مما أدّى إلى استفحال أزمة فكريّة طالتْ أوّل ما طالت مصطلحاتنا الإسلاميّة فجَرَتْ حملة استبدال سريعة، فوُضِعت بدلها المصطلحات الغربيّة الوافدة، واستفحال هذه الأزمة جاءتْ نتيجة المنطلقات التي اعتمدها الفكر الإسلاميّ أساساً والمتمثِّل بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وليس اعتماداً على قدرات المفكّرين وإلا أصبح الفكر الإسلاميّ

---

(١) عمر عبيد حسنة: **الخطاب الغائب**. ٥٤.

(٢) انظر إلى المطلب الثالث، من المبحث الأوّل من هذا الفصل. فقرة (سبب يتعلق بقوة الحضارة وحضارة القوة).

وانظر: العلامة عبدالرحمن بن محمد بن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**. الجزء الثاني، ٥٠٥.

(٣) د. عدنان محمد أمامة: **التجديد في الفكر الإسلامي**. ٣٦٤.

من الأفكار البائدة الماضية كما أصبحت أفكار أفلاطون وأرسطو وهيجل وغيرهم كثير ضمن تأريخ الفكر الإنسانيّ، على الرغم من أنّ المفكّرين المسلمين، حاولوا جاهدين الذبّ عن الإسلام بكلّ عناصره ومصطلحاته لكنّ الكثير هادَن في جوانبَ ضعفاً واستكانةً وليس عن قناعة[1]، نتيجةً للضغط المفرِط للفكر الغربيّ على العالم الإسلاميّ سواء من الجانب العسكريّ أو الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ أو الجانب الإعلاميّ الذي كان له الأثر الأبرز في هذه المواجهة. حتى أصبح الفكر الإسلاميّ ينشغل بالوسائل أكثر من الغايات، وبالتاريخ أكثر من الدين، وبالرجال أكثر من المبادئ، وبالأحداث أكثر من القِيَم، وبالتقاليد أكثر من المفاهيم[2].

١٠- الوقوع في دوّامة التبعيّة الثقافيّة والاستلحاق بالآخر، مما ينتج عنه بالتالي استلابٌ حضاري يصهر فيه العقليّة المسلمة في المنظومة الفكرية والحضاريّة الغربيّة؛ لأنّ المعرفة المنهجيّة تُنْتَفى ركائزها، حين يضطرّ المرء إلى التهاون عن ذاتيته ويذوب في مقدّرات الآخر وتوجُّهاته، ويساق إلى المجهول سوقاً، لا هو يستطيع أنْ ينسى أصوله الفكريّة والمنهاجيّة، وإنْ كان قد استُفْرِغ منها، ولا هو يستطيع أنْ يتطلّع إلى الفكر الوافد ويطبِّقها بحذافيرها، فتصاب الأمّة بالإزدواجيّة والنفاق الفكريّ في خضم هذا التصارُع. فيسمِّي الشيء بمصطلحٍ لا يعبِّر عنه تأكيداً للتخبُّط الفكريّ الذي يصيبه[3].

١١- فقدان الأصالة في التفكير ووضع المصطلحات، مما يؤدِّي إلى عدم المقدرة على التفاعُل مع الحاضر وفهمه، أي عدم المقدرة على المعاصَرة، مما يستلزم بالتالي الاندماج

---

(١) فمثلاً في تحديد معنى (الجهاد) حين أسموه حرباً دفاعيّة، أو تحديد معنى (العبادة) حين اقتصر على الجانب التعبّدي منه وهكذا.

(٢) عبد الحميد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**. ٥١.

(٣) أبو الحسن علي الحسيني الندوي: **الصراع بين الفكرة الإسلاميّة والفكرة الغربية**. دار النـــدوة للتوزيع، لبنان، ط١، ١٣٨٨هـــ/١٩٦٨م. ٢٢٦. وانظر: عبد العظيم محمود الديب: **التبعيّـــة الثقافيّة ووسائلها ومظاهرها**. ٦٧.

في الآخر مما ينتج عنه كذلك الهجين الذي يفتقر إلى الوضوح والثبات والاستقلاليّة، وهذه نتيجةٌ طبيعيّة للاتصال غير المنظَّم بالثقافة الغربيّة الحديثة. ففقدان الأصالة وعدم المقدرة على المعاصَرة، هما نتيجة طبيعيّة أيضاً؛ بسبب الإرادة المسْلوبة مُسبقاً والذي يُحتِّم هذا الهجين الذي أشرنا إليه[1].

١٢ - محاصرة المفاهيم الإسلامية التي هي مضامينٌ في قوالب المصطلحات الإسلامية، ومزاحمتها بالمفاهيم والمصطلحات الوافدة من ناحية، وبالتأثيرات الحضارة المحلية القديمة مما يؤدِّي إلى تضليلٍ فكريّ من ناحية أخرى، وغزو فكريٍّ وافد من ناحية أخرى، ويبدو أنّ المحصِّلة لهذا وذاك، اعتماد منهجٍ تغريبيّ تحاكم الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي من خلاله، وتصويرهما كمتّهمين ومسؤولين عن كلّ مشاكل العالم[2]. علماً أن تثبيت صفة الإسلامية في بعض المصطلحات يظل حلاً غير منطقي، كالاشتراكية الإسلامية، والديمقرطية الإسلامية، والتجديد الإسلامي والإصلاح الإسلامي، والعقلانية الإسلامية، والواقعية الإسلامية واليسار الإسلامي وغيرها من المصطلحات. «فالمصطلحات المؤسلمة على هذا النمط تظل مصطلحات بلا هوية حقيقية؛ لأنها تفتقد للمضامين والمفاهيم الإسلامية العميقة؛ ولأنها تظل محافظة على خلفيتها ومحمولها الثقافي؛ ولأن نظريتها مقطوعة الصلة بتاريخ وثقافة وحضارة المجتمعات الإسلامية..»[3].

---

(١) عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية والمرجعيّات المستعارة**. ٩٧.

(٢) محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**. ١٢٨. وسيف الدين عبد الفتاح: **بناء المفاهيم الإسلامية**. ٦٤.

(٣) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٧٢.
يركز الكاتب في هذا المجال على أن المصطلحات مثل التجديد والتغيير والإصلاح قد تكون لها مصادر إسلامية، لكننا لم ننتبه إليها إلا بعد ورودها في إطار المنظومة الثقافية والفكرية الغربية، دون الاعتماد على منهج بنائها من الداخل، جاعلة من أسلمة هذه المصطلحات بالانتحال أو التوفيق أو التلفيق أو الإيواء أو التجنيس طريقة في التعامل الإسلامي مع هذه المصطلحات.

١٣ - فقدان الخصوصيّة الإسلامية للخطاب، حين فُقد الوعي المصطلحي، والوعي بأهمّية المصطلح ووضعه، مما أثَّر سلباً في تحديد أولويّات الأمّة في ترتيب القِيَم، ومن ثمّ تفسير هذه القِيَم وتصوّرها؛ لأنّ المعبِّر عن هذه القِيَم هي مصطلحاتها، ففقدان الوعي بهذه المصطلحات يصيب الخطاب الإسلاميّ في مَقْتَلٍ؛ لأنّ المصطلحات هي مفاتيح كلّ خطاب، وخاصّة في تلك الخصوصيّة التي تمثّلها في الحالة الإسلامية[١].

١٤ - تشويه اللغة ومفرداتها وحقولها الدلاليّة، وإقحام ما ليس منها في الدلالة والمفاهيم والضوابط في وضع المصطلحات، والقواعد النحوية، والصرفية الاشتقاقيّة، فهناك من المصطلحات ما تقحم في اللغة إقحاماً، دون مراعاة الجوانب الدلاليّة المفهوميّة، ولا مراعاةً للضوابط الواجب توفّره في الترجمة (على الرغم من صعوبة الترجمة). وهذا أمرٌ طبيعيّ؛ لأنّ الذي يقوم بهذا الإقحام أو الاقتحام، إنما هو الذي يحمل فكراً غربيّاً محاولاً إقحام فكرته في المجتمع الإسلامي، فيمتطي صهوة المصطلح المُقْحَم به، فهو ليس لغويّاً ولا مصطلحيّاً فلا يأبَه بمايلتزم به اللغويّ أو المصطلحيّ، متعدّياً على قواعد اللغة، ومنهج علم المصطلح في وضع المصطلحات، فهي عملية عنفٍ واعتداء وفوضى موجَّهة ضد المنظومة الفكرية والمفاهيمية للأمة[٢].

١٥ - التذبذب والتشرذم وعدم الوضوح في تحديد المصدر التأسيسيّ لبناء المفاهيم، والاستسلام لمنطق الغرب ومفاهيمه، أي استيراد المفاهيم جاهزةً، كأيّ سلعة أخرى ينتجها الغرب، ونحن بدورنا نستهلكها، دون أنْ نشعرَ بأننا لدينا المقوِّمات الكافيّة لكي نكونَ من أوضح وأفصح وأكمل المصادر التأسيسيّة في العالم، حين يمدُّنا القرآن الكريم بمفاهيمه الكاملة الربانيّة، ويرشدنا إلى دلالاتٍ وقواعدَ حَرِيٌّ بِنا أن نفتخر بمنهجيّتها المعرفيّة في التعامل والتمكين[٣].

---

(١) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الأولى، ١١ وما بعدها.

(٢) عبد الرحمن عزّي: **فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية**. ١٤. وانظر: محمد أكرم سعد الدين: **إعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية/نحو رؤية معاصرة وفتح باب الاجتهاد**/ ضمن ندوة (إشكاليّة التحيُّز/ رؤية معرفية ودعوة للأجتهاد). الجزء الأول، ٢٢٠.

(٣) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: **بناء المفاهيم ضرورة منهاجية**/ ضمن (بناء المفاهيم/ دراسة معرفية ونماذج تطبيقية). الجزء الأول، ٩٨.

فإشكاليّة المصطلح الوافد تؤدِّي حتماً إلى تنحيةِ كثيرٍ من المفاهيم الإسلاميّة واختزالها بفعل أقوامٍ من جِلْدتنا رأوا في الإنسان الغربيّ الكمالَ، فتركوا كمال الله سبحانه ليختاروا بديلاً عنه في الكمال والإذعان، مع أنّ الإنسان الغربيّ مهما يكن، فهو بشرٌ مثل سائر البشر[1] .

المطلب الثالث: النتائج الحضاريّة لإشكاليّة المصطلح

إنّ وجود نتائج فكريّة لإشكاليّة المصطلح الوافد إلى المجتمع الإسلامي، سيؤدِّي بالضرورة إلى انعكاسها على المسيرة الحضاريّة للأمّة، فتظهر فيها أعراض هذه الإشكاليّة؛ وإنْ كانتْ على مدىً أبعد من النتائج الفكريّة التي نتلمسها في الحياة اليومية ونحن نعاصر هذا الصراع الفكريّ المرير ضمن مجتمعنا الواحد بين التيار الإسلاميّ، وأقطاب التيار التغريبيّ العلمانيّ. فمن أهم النتائج الحضاريّة لإشكاليّة المصطلح هي:

١- التحيُّز والانحياز للنموذج المعرفيّ للحضارة الغربيّة على حساب النموذج المعرفيّ للحضارة الإسلاميّة، ومن ثمّ التحيُّزات الجزئية داخل التحيُّز الكليّ، فيتمّ التحيُّز للماديّ على حساب الإنسانيّ وغير الماديّ ضمن التحيُّز الكليّ للنموذج الغربيّ على حساب الإسلاميّ. وكذا التحيُّز للمحسوس على حساب غير المحسوس وهذا أيضاً ضمن التحيُّز الكليّ للنموذج الغربيّ على حساب النموذج الإسلاميّ في إطاريهما الحضاريّ، وهكذا تتوالى التحيُّزات، وبما أنّ المصطلحات هي مفاتيح المفاهيم، فهذه المصطلحات تتولّى عملية التحيُّز، من خلال التحيُّز للمصطلح الغربيّ النشأة والوضع على حساب المصطلح الإسلاميّ، فتظهر علائم التحيُّزات في إطار كليّ في مصطلحٍ غربيّ[2].

٢- الوقوع في أسر مصطلحات الحضارات الأخرى، دون إدراك الخصوصيّة الحضاريّة للمصطلح، «فالمصطلحات المستوردة عندما تنتزع من حيزها الزماني والمكاني وفضائها

---

(١) أبو الحسن علي الحسيني الندوي الحسيني: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكـــرة الغربيـــة**. ١٣٧ و٢٢٥.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **فقه التحيُّز**/ ضمن ندوة (إشكاليّة التحيُّز رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد). الجزء الأول/ ٥٦.

المعرفي تفقد القدرة على الحركة وتتحول إلى جسم هامد جامد لا تنتشر فيه حرارة الطاقة الإنتاجية والإبداعية التي كان يبثّها عند أصحابه الأصليين؛ لأنه لا يستطيع أن يتنفس تنفساً طبيعياً إلا في أحضان الحضارة التي أنجبته، وهذا هو السرّ الكبير الذي يقف وراء فشل جميع المشاريع التحديثية المستوردة التي تعتمد المناهج الغربية وتسقط تجاربها الخاصة على المجتمعات الإسلامية إسقاطاً مباشراً»[1]، فاستيراد المصطلحات من الغرب من قبل أُناسٍ يرون فيها الحلّ السحريّ لمشكلاتنا، إنما هي إضاعة لحقبٍ من تاريخنا الحاضر دون أنْ ندركَ إلا بعد حينٍ أنّ ما تبنّاه بعضهم لمصطلحات ومفردات ومبادئ غربيّة قد استفذتْ أغراضها في بيئتها التي نشأتْ فيها، ونحن مشغولون في التصارُع حولها، وأفضل نموذجٍ لهذا الموقف هو مصطلح (الإشتركيّة)، فما أكثر ما قيل حوله وما أكثر ما تجاذب فيه المفكِّرون والدارسون والباحثون أطراف الحديث في الصحف والمجلات والمؤتمرات والندوات، وكان المدافعون عنها في موقف قويّ حسب ما كانوا يعتقدون حتى إذا سقطت الاشتراكيّة في موطنه (بتفكك دولته)، سقطتْ من أعين الجماهير فضاعتْ على أمّتِنا حقبة من تاريخها خصّصتها لمحاربة الاشتراكيّة أو الدفاع عنها وكان بالإمكان توجيه الطاقات إلى توحيد الصفوف وإعادة دولة الخلافة المنهارة، لكن يبدو أنّ تأجيج الصراع حول الاشتراكيّة ومصطلحاتها المرفقة كانتْ لتوجيه الأنظار عن المسألة الكبرى، فانشغل الناس بالاشتراكيّة في خمسينيات وستينيات القرن الميلاديّ الماضي، ثم الانفتاح على الغرب الرأسمالي، ولا ندري متى سنبدأ بالانفتاح على الإسلام وعقيدته وحضارته وفكره بعد كلّ هذه التجارب الفاشلة[2].

٣- حدوث حالة اشتباك وتصادُم بين المصطلحات الوافدة والمنطلقات المعرفيّة والخصائص

---

(١) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ١٣.

(٢) الشيخ عبد العزيز البدري: **حكم الإسلام في الاشتركيّة**. المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط٥، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. ١٣٢ وما بعدها. وانظر: محمد قطب: **واقعنا المعاصر**. دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. ٣٣٤.

الذاتيّة للمجتمع الإسلاميّ، وهذا نتيجة طبيعيّة حين يراد إحداث تغييرٍ حضاريّ، ولكن دون الاعتماد على المنطلقات المعرفيّة والخصائص الذاتيّة للمجتمع الإسلاميّ، والذي يتمثّل القرآن الكريم والسنة النبوية أبرز وأوضح معالم هذه المنطلقات والخصائص.

وتنتج عن هذا التصادُم الآنف الذكر أعراض سلبيّة تجعل من المجتمع المسلم مجتمعاً حائراً متقلّباً، لا تثيره إلا الأحداث، أمّا المبادئ فلا يبدي لها الاهتمام المنشود وبالتالي فإنّ التغيير يفقد التخطيط الموجّه ويدخل في إطار الفوضى في الفكر والممارسة فيؤثّر ذلك في كيان المجتمع كلّه، وهذا كلّه نتيجة التلفيق بين مجموعات إصطلاحيّة، تنتمي إلى منظومات حضاريّة مختلفة[1]؛ لذا فإنّ المذهبيّة الإسلاميّة بكلّياتها ومصطلحاتها غدتْ غريبة في مجتمعاتنا الإسلاميّة. فالمسلمون لا يعيشون في إطارها. إذن فلا بدّ لمنهج التغيير الذي يتبنّاه الإسلاميون[2] (بخاصة)، أنْ يلتزم بإطار المصطلحات الإسلاميّة، حتى ترجع الأصالة الفكريّة إلى مجتمعنا فلا نعيش إلى الأبدّ على فُتات موائد المذهبيّات المادّية التي توجه الحضارة الغربيّة المعاصرة[3].

---

(١) محسن عبد الحميد: **المذهبيّة الإسلاميّة والتغيير الحضاري**. ٨٩.

(٢) **الإسلاميون**: يقول الدكتور محمد عمارة عن هذا المصطلح: (هم طلائع الفكر والعمل الإسلامي، المشتغلون بصناعة الفكر، والذين يقودون العمل لوضع هذا الفكر في الممارسة والتطبيق، وبذلك فإنّ لفظ "الإسلاميون" شاع ويشيع استخدامه في الأدبيات الحديثة، عنواناً على طلائع وتنظيمات ومؤسسات وعلماء ومفكري الصحوة الإسلامية، أولئك الذين يجتهدون ويجاهدون لقيادة الأمة كي تنهض فتغيّر الكثير من الأفكار السائدة وتستبدل الكثير من معالم الواقع السائد، وفق مناهج الإسلام - كما يتصورها كل فصيل من فصائل هذه الطلائع والتنظيمات والمؤسسات والعلماء والمفكرين.. وهذا لايعني نفي الإسلام ولا نفي التدين به عن غيرهم ممن هم مسلمون، فالمسلمون هم كل من تدين بدين الإسلام.. يؤمنون به ويتدينون به، لكنهم لم يختاروا لأنفسهم مواقع الطلائع المجاهدة -على مختلف جبهات الجهاد - في سبيل إعادة الصيغة الإسلامية والمعايير الإسلامية لتحكم تصورات الفكر وحركة الواقع في حياة المسلمين. إذن فكل "إسلامي" هو مسلم، وليس العكس دائماً بصحيح!..).

انظر: محمد عمارة: **الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين**. دار نهضة مصر، القاهرة، د.ط، يونيه ٢٠٠٠. ٧ وما بعدها.

(٣) محسن عبد الحميد: **المذهبيّة الإسلاميّة والتغيير الحضاري**. ٩٨.

٤- عدم الوعي بالصراع القائم بين الحضارة الإسلاميّة بكلّ ما تحملُه من قِيَم الشخصيّة الإسلامية، والحضارة الغربية التي لا تؤمن بالحدود الفاصلة بين الحضارات وتحاول صَهْر الحضارات الأخرى في بوتقة بحيث لا تستطيع الحضارة المنصهرة فيها أنْ تقومَ وتتحلّل من قيود الحضارة الغربية، فالغزوّ في الصميم، وهو يستهدف أهم شيءٍ في الحضارة الإسلاميّة وهو «الاحتفاظ بالشخصيّة الإسلاميّة ومركز هذه الأمّة في العالم، ومعرفة رسالتها والإيمان بقيمتها والتأكيد على قيمة الآخرة وما بعد هذه الحياة من سعادة وشقاءٍ وجنةٍ ونار، والتأكيد على الجانب الخلقيّ والروحيّ من الحياة» وكلّ هذا يمثّل الخط الفاصل الذي يشكلّ الحدّ الفاصل (الرسميّ) بين الحضارتين[1]. فالاعتراف بوجود الصراع، اعترافٌ بأدواته التي تمثّل فيها المصطلحات أهم محور وأظهرها، حتى نستطيع أنْ نسميَ هذا الصراع بـــ(صراع المصطلحات).

٥- فقدان قيمة الحوار المزعوم أو المراد بين الحضارات حين يريد (الآخر) فرض مصطلحاته ومفرداته، فنتج عنه قوالب لا تحمل مضامين أكيدة في تحديد ضوابط الحوار بين الحضارات، والهدف من الحوار.

إذنْ فالحضارة الغربية تعود مرةً أخرى إلى التلبيس على المسلمين عند ما ترفع شعار الحوار وهي لا تريده والأحداث والوقائع برهانٌ على قولنا وقبلها أفكارهم ومبادئهم أيضاً، فهم يستغلون أحداثاً لكي يحلّلوا الأمر حسب أهوائهم فيتسائلون لماذا يكرهوننا؟ تساؤلٌ لا تحمل البراءة التي يزعمونها، فكلٌّ منّا يعرف ما يحمل في جعبته، فبدل التحاكم إلى الأحداث والوقائع، لا بدّ للحوار أنْ يتحاكمَ للفكر والعقل، والحيثيّات العامّة التي يتفق عليها أبناء المعمورة[2].

٦- الضياع والتشرذم الحضاريّ نتيجة الانحسار والضمور الحضاريّ، فالحضارة التي تتوقّف

---

(١) أبو الحسن علي الحسيني الندوي: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**. ٢٢٦.

(٢) عبيد حسنة: الخطاب الغائب. ٦٧. وانظر: موسى إبراهيم الإبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحقّ والباطل**. ٢٤١ و٢٨١.

عن العطاء الفكريّ والحضاريّ لا تستمر وتبدأ بالضمور، والأدهى أنْ لايعترف أصحابها بهذا الانحسار والذبول، فأُولى مراتب النهوض هو الاعتراف بالواقع المؤلم ثمّ التخطيط للنهوض والنموّ وهذا ما نفتقده؛ بسبب النخبة التي استعلَتْ على الناس والعامة مشيدين بمصطلحات الغرب، جاعلين منها المعبِّر عن الإسلام أيضاً رغم التضاد الموجود في بُنيتهما الفكرية والحضارية[1].

٧- تبلور حالة هجينة نتيجة عملية التغريب الحضاريّ، هذه الحالة الهجينة رأتْ في الغرب المَلْجَأ في أفكاره ومن ثمّ لاعتقاده، فنظر نظرةً تسبّح بحمد الغرب في حالة شعورية أو لا شعورية، فحمل نظرية الغرب في الحياة والسلوك والقانون، ولكنّه حين أراد التطبيق اضطرته طبيعة المجتمع المسلم إلى تعديل بعض الجوانب، أو حاول التصادُم مع الأنساق الفكريّة السائدة الأخرى، لكن لا هذا ولا ذاك أسعف هذه الحالة الهجينة في تبنّي خطٍّ عام يحُول دون رفضه، ولكنّه بقي على إصراره متخذاً من الإعلام والدعاية الوسيلة الأمثل في اشتداد عوده يوماً بعد يوم ولكنه بقي حالةً هجينةً لا ينتمي لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء مذبذبين بين ذلك[2].

٨ - الانقطاع التأصيليّ لمصطلحاتنا، وافتقارها إلى جِماع الروح والجسد، والعقل والقلب، فهي ميّالة دائماً نحو المادية؛ لأنها ترعرعتْ تحت إضاءات غربيّة، وارتوتْ بصفحات التلبيس والغموض، فصارتْ غير ثابتة، ولا تمتُّ إلى السماءً بصلة، فلا تهتم بخالقٍ يُعرَف، ولا بإلهٍ يُطاع، همُّها الأوّل والأخير تحقيق الكينونة الغربيّة على أرضٍ إسلاميّة، وغزو العقل المسلمً بمفاهيم الغرب ونظرته للحياة والناس وتوظيفها وقَوْلَبتها علىً شكل كبسولة تسمى (المصطلحات)، فهي ما إنْ تدخل الجسم الإسلامي تتفاعل فيه وتنهك قوامه وتصبيه بعضالٍ لا يرجى شفاؤه، فلا ثنائيّات في الفكر الغربيّ وبالتالي في مصطلحاته، بل بالعكسً فالانشطاريّة (الإنفصام) بين المادة والروح، والعقل والقلب، المعبود والعباد، وهكذا[3].

---

(١) عمر عبيد حسنة: **الخطاب الغائب**. ١٥٥.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الرابعة. ٢٩٩.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. دار الفكر المعاصر ودار الفكر، دمشق- بيروت. الإعادة الثانية للطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م. ٦٣. وانظر كذلك: محمد قطب: **الإنسان بين المادية والإسلام**. دار الشروق. القاهرة، ط٦، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. ٦٩ وما بعدها.

٩- عدم الوعي بالخصوصيّة الحضاريّة للمصطلحات، والإصابة بالغيبوبة الحضاريّة أو على الأقل بالنعاس واللامبالاة حضارية، والصحوة المتأخّرة من هذا اللاوعي سوف يدلّنا على المواطن والمواقف التي خسرناها في المنظومة الفكرية والحضارية، فغيرنا يعمل بجدٍ ووعي، ونحن نفتقر إلى معرفة الذات ثم معرفة الآخر، مما يفقدنا السيطرة على واقعنا، ويجعلنا أداةً ووسيلة في أيدٍ لا تبدو أمينة وهي تحاول إخراجنا من أصالتنا.

وقد كانت القاعدة القائلة أنّ (لا مشاحة في الاصطلاح) مَطيّتنا في منطق التبرير لتبعيّتنا، حتى كأنها أصبحت الترياق الشافي من حالة اللاوعي، ومن حيث ندري أو لا ندري تصبح هذه القاعدة أداة تزييفٍ للوعيّ بالمضامين التي يحمله كلّ مصطلحٍ وافد[١].

١٠ - الاستسلام للطبيعة العنفيّة التي تتسمّ بها الحضارة الغربيّة في تعاملها مع الآخرين، والنظرة الاستسلاميّة المنهزِمة تكاد تكون طابعاً ظاهراً في روح بعض أبناء الإسلام، نتيجة الاعتقاد بكمال الغالب والقوي بسبب قوّته وغلبته لا بسبب قوة فكره وحضارته، وقد صوّر النخبة التي تماليء الغرب هذه الطبيعة الاستسلاميّة السائدة فيها أنها إرادة حرّة في اتخاذ التطور الحضاري الغربي سبباً في ممالئة الغرب وحضارته، فترى في كلّ ما يصدر من الغرب من مواقف ورُؤى وبالتالي مصطلحات معبِّرة عنها هي سليمة وعلميّة وعمليّة، وكأنّ الكمال الإلهي قد تجسد في حضارة الغرب وسطوته[٢]. فيستخدم العنف المصطلحيّ وسيلةً لفرض مفاهيم الغرب ورؤيته ضد المنظومة الاصطلاحيّة الإسلامية محاولةً استبدالها بمصطلحات غربية.

(١) محمد عمارة: **الخصوصيّة الحضاريّة للمصطلحات**/ ضمن ندوة (إشكاليّة التحيُّز/ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد). الجزء الأول. ١٢٧. وانظر: إدريس، محمد جلاء: **العلاقات الحضارية**. ١١. وانظر إنْ شئت تفصيل الحديث عن قاعدة (لامشاحة في الاصلاح) في المبحث الأول من الفصل الأول من هذا البحث، فقرة (اللفظ والمعنى من جهة إصطلاحية).

(٢) منير شفيق: **الإسلام في معركة الحضارة**. ٣٤. ومنير شفيق: **الإسلام وتحديّات الانحطاط المعاصر**. ١٦٣.

الفصل الثالث

تحديد مفاهيم المصطلحات

يتبيّن للقارئ من الفصلين السابقين الضرورة الواجبة في تحديد الإطار الدلالي المفهومي للمصطلحات، وكذلك الإطار الفكريّ الحضاريّ؛ لكي يكون للمصطلح حقله المفهومي ضمن الحقول المفاهيمية التي تختص بالمصطلحات وبخاصة المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي[1].

وهنا تبرز أهمية تحديد مفاهيم المصطلحات من خلال توجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية، حين نرى أنهما يستعرضان مسألة المصطلح والاصطلاح من خلال اتجاهي الاصطلاح وهما: الاتجاه النظري التأسيسي (التنظيري) واتجاه الممارسة والتطبيق العملي، حيث نراهما متوازيين في إرشاد القرآن والسنة إلى عملية الاصطلاح.

لكن قبل الخوض في التحديد الشرعي لمفاهيم المصطلحات، علينا أن نعلم معنى التحديد أولاً. فالتحديد غير التعريف، فالتعريف إشارةٌ إلى الشيء دون التمكّن من كلّ جوانبه ودون وضع حدود له، أما التحديد «فهو عملية تحليلية شائكة تعتمد تفسير الكلمة وتسمية المفهوم حتى يتسنّى فهمه، وهو أيضاً اعتبار الموضوع في صيرورته وتكوينه وتحولاته، على أن التحديد لا يقتصر على توضيح المفهوم بل يتجاوز ذلك بالتأمل في الواقع الموضوعي الذي يصوِّره المفهوم»[2].

فعلى هذا الأساس يجب على المتلقي والمستقبل للمصطلحات الأجنبية عن المجتمع والأمة تحديدها دلالةً ومفهوماً وفكراً وحضارةً مما يوجب بعد ذلك تصنيفها ضمن الأمور الإيجابية المستحسنة أو الأمور السلبية المستقبحة على أساس موازين من لا يخطأ ولا ينام سبحانه.

---

(١) انظر إنْ شئت إلى الفصل الأول/ المطلب الأول/ فقرة (التحديد الدلالي للمصطلحات) من هذا البحث. ففيه تفصيل معنى تحديد دلالة المصطلحات.

(٢) عبد السلام المسدي وآخرون: **تأسيس القضية الاصطلاحية**. ١٣٦. وانظر: معد أحمد خالد: **أهمية تحديد معاني المصطلحات في فهم الخطاب الإسلامي (مصطلح الفكر نموذجاً)**. مجلة التجديد/ تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ماليزيا، العدد الثالث/ السنة الثانية، فبراير ١٩٩٨م/ شوال ١٤١٨هـ، ١٧٤.

وهنا تظهر فوائد عظيمة من عملية التحديد وأهمها: «وضع الأشياء في موضعها، وعدم إضاعة الجهد والوقت والفكر في إبطال شيء، لا يقول به الخصم أساساً، وإنما هو من تفسيره الخاص لمفاهيمه ومصطلحاته. وقد تنفض المعركة نهائياً، إذا اتضح للفريقين أنهما غير متباينين. وقد تكون المعركة أخفّ حرارة وحدّة، إذا اتضح أنهما غير متباينين تبايناً شديداً شاسعاً»[1].

(١) الشيخ يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانية**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٧، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ٢٢.

المبحث الأول

الضرورة الشرعية لتحديد مفاهيم المصطلحات

تحديد المفاهيم في المصطلحات السائدة عموماً لاقت اهتماماً كبيراً في النصوص الشرعية في إطار الوحي الإلهي من كتاب وسنة، ضمن شبكة من التوجيهات التقعيدية (نظرية) وتطبيقاتها في نفس النصوص على شاكلة الإتيان بالقاعدة ثم التمثيل لها.

المطلب الأول: تحديد مفاهيم المصطلحات في القرآن الكريم

لا ريبَ في أنّ القرآن الكريم كتاب الله المنزّل، وهو كلامه سبحانه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد جمع القرآن الكريم ما يحتاجه الإنسان في حياته كلها من قواعد كليّة تضمن له التطبيق في الجزئيات، وقد حوى القرآن الآلاف من المسائل التي هي عماد التشريع في حياة الانسان إنْ أخذ به، ومن القضايا التي أهتمّ بها القرآن الكريم وجعل لها ضوابط مهمة هي قضية المصطلح والاصطلاح على كلمة تعبِّر عن مفهوم ضمن حقل مفهومي ينتمي إليه وفق إرادة رب العالمين كجزءٍ من توجيهاته سبحانه في القضايا التي أسّس لها في القرآن، وأكدها السنة النبوية الشريفة واستنبط منها العلماء الآلاف من المسائل التي تساعد المسلم في مواجهة صعاب الحياة ومشاكلها وتحدياتها الفكرية والعقلية والحضارية. و«لقد أولى القرآن الكريم عناية خاصة بالكلمة صناعة ودلالة وتوظيفاً، لا تزال تنبجس منها دلائل العظمة الإلهية وسماتها الإعجازية، ولا زالت تشد إليها عقول العلماء والباحثين باستمرار في كل زمان ومكان إلى اليوم. والقرآن الكريم حين يبدي هذه العناية المميزة بالكلمة (المصطلح)، إنما يؤسس لعلم المصطلح من حيث الصناعة والدلالة والتوظيف، كما أسس لكثير من العلوم منها الشرعية واللغوية والإنسانية والقانونية والاقتصادية والطبية والتكنولوجية وغيرها..»[1].

إنّ بعض التدبُّر في سور القرآن الكريم وآياته، نستخلص منه اتجاهين في مسألة الاصطلاح **فالاتجاه الأول**: وهو الاتجاه النظري التأسيسي (التنظيري) الإرشادي، حيث

---

(١) عمّار ساسي: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. ١٤٧.

يرشدنا سبحانه إلى كيفية التمييز بين الكلمات والمصطلحات الحسنة والمحمودة وبين الكلمات والمصطلحات السيئة والمنبوذة مفاصلةً بينهما كمفاصلته بين المؤمن والكافر.

أما **الاتجاه الثاني**: فهو الاتجاه العملي والتطبيق والممارسة، حيث يقوم القرآن الكريم بنفسه بتطبيق قواعده التنظيرية لعملية الاصطلاح، ونقصد بذلك قيام القرآن بعرض التفاصيل العملية في تغيير المصطلحات والكلمات غير المرغوبة فيها بأخرى مقبولة، أو تصحيح المفاهيم في الحوارات التي يتضمّنها القرآن الكريم مفاصلة بين مراد الإيمان في الكلمة الطيبة ومراد الكفر والنفاق في الكلمة الخبيثة. وسنفصّل فيما يأتي من الكلام حول هذين الاتجاهين بما يحويان من الآيات التي تضمّنتْ كِلا الاتجاهين[1]:

➢ **أولاً: - الاتجاه النظري التأسيسي (التنظيري)**

ونعني به التأسيس لقضية المصطلح وتقعيدها ووضع ضوابط كليّة بحيث يستنبط منها معالم التعامل مع المصطلحات عامةً والوافدة منها بخاصة، وقد حوى القرآن الكريم آيات إرشادية في هذا المجال نذكر منها:

١- في سورة إبراهيم الآيات ٢٤-٢٧ من قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾.

---

(١) إنّ هذين الاتجاهين في البحث يوازي العناية بالمسألة المصطلحية في إطار علم المصطلح ويراد بالعناية بالمسألة المصطلحية أمران موازيان للاتجاهين المذكورين، وهذان الأمران: أحدهما يتعلق بالقول النظري في المصطلح (وهو الاتجاه الأول فيما سنذكره)، وثانيهما بالسلوك اللغوي الوظيفي الذي يعكس مستوى الاهتمام بالمصطلح من حيث حجم ما يوظّف منه، وطبيعة ما يوظّف، وطريقة التوظيف، والمقاصد التي تحكم عملية التوظيف، والوعي بالخلفيات التي تؤطّر بالخلفيّات التي تؤطر ما يوظف (وهو الاتجاه الثاني الذي يشاركه في جوانب مهمة للأمر الثاني المذكور).
انظر: محمد أمهاوش: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث**. ٧٥.

فهذه أربع آيات تؤسّس لمسألة المصطلح وكيفية التعامل معه، رغم أنّ المفسرين القدامى قد ركّزوا كثيراً على المشبه به في الآيات (كشجرة طيبة...) و(شجرة خبيثة...) دون التركيز على المشبه (الكلمة الطيبة...) و(كلمة خبيثة...) فأوْلَوا الاهتمام كثيراً على الشجرة المشبه بها هل هي النخلة أم غيرها؟[1].

فالأَوْلى بنا -في مجال المصطلحات وقواعد ضبطها- أنْ نركّز على الجانب الكلّي في الآيات الأربع، ألا وهي مسألة الكلمة وحيثيات استخدامها والاصطلاح عليها.

يقول الزمخشري: «والكلمة الطيبة كلمة التوحيد، وقيل كل كلمة حسنة كالتسبيحة والتحميدة والاستغفار والتوبة والدعوة،.. والكلمة الخبيثة كلمة الشرك، وقيل كل كلمة قبيحة»[2].

وقد ذهب الأستاذ سيد قطب رحمه الله إلى أنّ الكلمة الطيبة هي كلمة الحق -وهي كالشجرة الطيبة، ثابتة سامقة مثمرة وثابتة لا تزعزعها الأعاصير، ولاتعصف بها رياح الباطل[3]، ولا تقوى عليها معاول الطغيان- وإنْ خيّل للبعض أنها معرّضة للخطر الماحق في بعض الأحيان[4]، سامقة متعالية، تطلّ على الشرّ والظلم والطغيان من علِ[5]. وإنْ خيّل إلى بعضهم أحياناً أنّ الشرّ يزحمها في الفضاء- مثمرة لا ينقطع ثمرها؛ لأنّ بذورها تنبت في النفوس المتكاثرة آناً بعد آنٍ..

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. الجزء التاسع، ٣٠٦. وانظر: الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير: **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: د. السيد محمد السيد آخرون. دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، المجلد الرابع، ٥٠٠.

(٢) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري: **الكشّاف عن الحقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م. المجلد الثاني. ٥١٩.

(٣) كالعواصف والأعاصير التي تثيرها وسائل الإعلام، وأبواق الطغيان ضد ما هو رباني أصيل، كالمصطلحات الإسلامية الأصيلة.

(٤) وهذا نتيجة الانهزام النفسي الذي يولّده التوجيه الإعلامي في بعض التفوس.

(٥) علوّ مستمد من علوّ الحق المؤيّد من رب العالمين سبحانه.

وإنّ الكلمة الخبيثة -كلمة الباطل- لَكالشجرة الخبيثة، قد تهيج وتتشابك[1]، ويخيّل إلى بعض الناس أنها أضخم من الشجرة الطيبة وأقوى[2]. ولكنّها تظلّ نافشة هشة وتظل جذورها في التربة قريبة حتى لكأنها على وجه الأرض. وما هي إلا فترة ثم تجتثّ من فوق الأرض، فلا قرار لها ولا بقاء[3]. وليس هذا وذلك مجرّد مثل يضرب، ولا مجـرّد عـزاء للطيبين وتشجيع، إنما هو الواقع في الحياة، ولو أبطأ تحقّقه في بعض الأحيان[4]. والخـير الأصيل لا يموت ولا يذوي مهما زحمه الشرّ وأخذ عليه الطريق. والشرّ كذلك لا يعيش إلا ريثما يستهلك بعض الخير الملتبس به- فقلّما يوجد الشرّ الخالص- وعندما يـستهلك ما يلابسه من الخير فلا تبقى فيه منه بقية، فإنه يتهالك ويتهشم مهما تضخّم واستطال[5].

وفي ظل الشجرة الثابتة مثلاً للكلمة الطيبة: (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة).. وفي ظل الشجرة الخبيثة المجتثّة من فوق الأرض ما لها من قرار ولاثبات. يثبّت الله الذين آمنوا في الحياة الدنيا وفي الآخرة بكلمة الإيمـان المـستقرة في الضمائر، الثابتة في الفِطر، المثمرة بالعمل الصالح المتجدّد الباقي في الحياة.

ويثبّتهم بكلمات القرآن وكلمات الرسول (ﷺ)[6]، وبوعده للحق بالنصر في الدنيا، والفوز في الآخرة. وكلها كلمات ثابتة صادقة حقة، لا تتخلف ولا تتفرّق بها السبل، ولا يمسّ

---

(١) باصطناعِ خيالٍ زائف تبين علوّ الباطل الذي يحمله الشر وكأنّه يعلو على الحق.

(٢) من الضجيج الذي يولّده تلبيساً على الناس بالحق الذي يعلو صوته، وشـتّان بـين الـضجيج والصوت الواضح المجلجل.

(٣) والزمن كفيل بإبراز هشاشتها وعدم قرارها ولا بقائها فيضطرّ أصحابها باستبدالها بأخرى، عسى أن يُجدّد ما خلق، أو يقومون بترقيعها، يراهنون على خفة الفكر والاستخفاف بالعقول والقلوب.

(٤) ولمجرّد الاعتبار، علينا من حينٍ لآخر أنْ ننظر للوراء ونرى تلك المصطلحات الـتي تُركـتْ في مزبلة تاريخ المصطلحات حينٍ اجتثتْ واستؤصلتْ من واقعٍ لم يقبله ألبتة.

(٥) فهذه المسحة من الخير مما ينخدع به الكثير من الناس، فالعجب هنا أنهم يقبلون بقليلٍ من الخير في الباطل، ولايقبلون الخير كله من الحق.

(٦) لأنه مباركٌ ومؤيدٌ من الوحي، ومن يزاحم الوحي فقد خسر خسراناً مبيناً.

أصحابها قلق ولا حيرة ولا اضطراب. (ويفعل الله ما يشاء) بإرادته المطلقة، التي تختار الناموس، فلا تتقيد به ولكنها ترضاه. حتى تقتضي الحكمة تبديله فيتبدل في نطاق المشيئة التي لا تقف لها قوة، ولا يقوم في طريقها عائق، والتي يتم كل أمر في الوجود وفق ما تشاء[1][2].

وذهب الزمخشري في قوله تعالى (ما لها من قرار) أنه شبّه بها القول الذي لم يعضد بحجة فهو داحض غير ثابت والذي لا يبقى إنما يضمحل عن قريبٍ لبطلانه. وهذا تأسيس للمصطلح غير الإسلامي والذي ليس له حجة تعمّره إلى أجيالٍ أخرى.

وقال في قوله تعالى «بالقول الثابت» الذي ثبت بالحجة والبرهان في قلب صاحبه وتمكّن فيه، فاعتقده واطمأنّتْ إليه نفسه[3]. وهذا عين المصطلح الذي ينبع عن أصوله الإسلامية المرتبط بالوحي الإلهي المترّل من السماء..! حيث تؤتي أكلها من الكلم الطيب والعمل الصالح والأخلاق والآداب الحميدة فينتفع بها الجميع[4]، فهذا هو المشبه المذكور في الآيات، هي الكلمة الطيبة فيها عناصر الطيبة التي ذكرتْ في الشجرة المشبه بها، فهي كلمة النفس والقلب والعقل، تنبع من القلب والعقل فتُقال بإخلاص لله تعالى، وهو الحقّ، وإنها إذ تُقال تعلو بصاحبها عن سفساف الأمور، وتتجه به إلى معاليها، فهي ترفع صاحبها ولا تهوى، وهي هادية مرشدة ممتدة النفع تؤتي ثمراتها كل حين، والكلمة الطيبة تبقى ببقاء الأنفس المتبصرة المدركة، فالكلمة حياة تحيي النفوس والأفئدة. إذن فما الكلمة أو المصطلح الذي تتحقق فيه هذه المعاني؟ إنها كل كلمةٍ أو مصطلحٍ يكون صادقاً في ذاته

---

(١) تلك الإرادة التي يجب أن لا تقارن به أي إرادة أخرى، ناهيك عن إرادة ماركس أو فرويد أو دوركايم وغيرهم ممن أُله أفكارهم حين جُعلت موازيةً للوحي. فعجباً لمن يتعجب من إرادة صنعت المصباح الكهربائي و لم يتعجب من إرادة خلق ضياء الشمس ونور القمر، وعجباً لمن تعجب من إرادة صنعت العقل الالكتروني والحاسوب ولايتعجب من إرادة خلقتْ العقل البشري!!

(٢) سيد قطب: **في ظلال القرآن**. المجلد الرابع، ٢٠٩٨.

(٣) أبو القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري: **الكشّاف عن الحقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. المجلد الثاني، ٥٢٠.

(٤) الشيخ أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي: **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م. ٣٧٤.

ومنبعثاً من النفس لإرضاء الله تعالى -لا لإرضاء النفوس فيما تراه-، والذود عن محارمه وتتحقق فيها النية الطيبة، والقول الطيب وبالتالي الاصطلاح الطيب، كما قال تعالى ﴿وَهُدُوٓاْ إِلَى ٱلطَّيِّبِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ وَهُدُوٓاْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [الحج: ٢٤][1].

والمشبه الآخر هو الكلمة الخبيثة، وهي الكلمة التي تنبعث من خبث النفس[2]، وضلال الفكر[3]، فهي نقيض المصطلح والكلمة الطيبة؛ لأنها لا تنبعث من إخلاص لله ولرسوله، ولا تكون طيبة في واقعها، ولا في نتائجها، وما يترتب عليها، وأوضحها الكذب[4]، والواقع المعاش يرشدنا إلى تلك المصطلحات التي تتصف بهذه الصفات من حيث نتائجها وما يترتب عليها وبالأخصّ الكذب على (الجماهير!!).

وبما أنّ «القول الثابت» هو الذي ثبت وبالحجة والبرهان في قلب صاحبه وتمكّن فيه، فاعتقده واطمأنّتْ إليه نفسه[5]، فالقول الذي لا حجة له والمصطلح الذي لا برهان له في قلب واضعه، و لم يتمكّن فيه، فاعتقاده باطل لعدم الاطمئنان إليه.

إذن فحين نقارن الكلمة الخبيثة (المصطلح الخبيث) بالكلمة الطيبة (المصطلح الطيب) سنكتشف الفارق الشاسع، فالكلمة الخبيثة مجتثّة من فوق الأرض والاجتثاث هو استئصال الشيء من أصله وقلعه من جذوره، والجُثّة كما نعلم هي الجسد الذي خرجت منه الروح، ومن بعد أن يصبح جُثة يصير رِمةَ[6]، مهما حاول بعضهم أن يرممه أو أنْ يحنطه لأدامته لكن أنى يحيي هذا الموات بخاصة أنه ولد ميتاً.

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: **زهرة التفاسير**. دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.س، المجلد الثامن، ٤٠٢٠.

(٢) كخباثة نفس دروكايم وفريد وسارتر وغيرهم.

(٣) كضلالات الفكر الماركسي والليبرالي والوجودي وغيرها.

(٤) الشيخ محمد أبو زهرة: **زهرة التفاسير**. المجلد الثامن، ٤٠٢١.

(٥) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري: **الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. المجلد الثاني. ٥٢٠.

(٦) الشيخ محمد متولي الشعراوي: **تفسير الشعراوي**. أخبار اليوم قطاع الثقافة، القاهرة، د.ط، ١٩٩١م. المجلد الثاني عشر، ٧٥٠٩.

إذن فإنّ عمدة الكلمة الطيبة قرآنياً هي شهادة «لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله» ومن هذه الشهادة يتفرّع كلّ الخير، فلا خير في مصطلح لم يكن قدوته «لا إله إلا الله محمد رسول الله».

ومن هنا نعلم أنّ عمدة الكلمة الخبيثة هي الكفر بتلك الشهادة، وما يتبع الكفر من عناد لرسول الله (ﷺ) وصدٌّ عن سبيل الله؛ ومن تكذيب لمعجزات الرسل وإنكارٍ لمنهج الله واصطلاحٍ يغاير هذا المنهج بل ويرد عليه ويرتد عنه[1].

وبتأملٍ وتدبرٍ لما سبق الإشارة إليه نستنبط من هذه الآيات القرآنية مباديءَ وأسساً في تحديد خصائص المصطلحات المقبولة أو التي تنتظم دلالةً ومفهوماً مع المنظومة الإيمانية التي يشكّلها المنهج الربّاني لبناء فردٍ ومجتمعٍ ملتزمٍ ومعترفٍ بأُلوهية ربه وربوبية خالقه، وهذه الخصائص هي:

- **الخاصية الاولى**: أنها طيبة؛ لذلك شبّهتْ بالشجرة الطيبة، وطيبتها مستمدة من طيبة منبتها وهو الوحي الإلهي وتأييده لمفهومه[2].

- **الخاصية الثانية**: أنّ أصلها ثابتٌ، كإيمان المؤمن المحب، وثباتها مستمدٌ من قوّة وعزّة ومتانة المقام الإلهي الذي يرشد بالوحي ويفرض مفهومه على جميع المخلوقات.

- **الخاصية الثالثة**: أنّ فرعها في السماء، فشتّان بين كلمةٍ أو قولٍ أو مصطلحٍ جاء مؤيَّداً من لدُن السماء، وبين ما هو بشريّ الصنع والموقف، الذي لا يثبت أمام السنن الإلهية في الوجود ومنها عدم الثبات أمام تغير الزمان والمكان.

---

(١) المصدر نفسه، ٧٥١١. وانظر: محمد بن علي الشوكاني بن محمد: **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**. تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة. دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. الجزء الثالث. ١٤٥

(٢) فالكَلِم الطيّب هي المقبولة عند الله سبحانه، إلا أنها تحتاج إلى فعلٍ وعملٍ يثبت صدقها وولائها لله سبحانه، حيث يقول سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [سورة فاطر: الآية ١٠].

• **الخاصية الرابعة**: أنها تؤتي أكلها كلّ حينٍ بإذن ربها، أي: فيها عطاء المدد الذي لا يعرف الحدّ ولا العدد، وهي معطاء في كلّ وقت، ولكن هذا الوقت محدّد بزمنٍ وفعلٍ معيّن يستحقان منه هذه الكلمة أو مصطلح[1].

إذن فنحن أمام عِدّة خواص «تنظيرية» للمصطلح الإسلامي، وبالأحرى تلك الخواص والسمات الممهِّدة لِـ«علم مصطلح إسلامي» يجب أن نتوافق نحن المسلمون على تأسيسه على نمطٍ منهاجيّ معرفيّ أصيل، يعتمد منهج القرآن في توجيه المصطلحات والكلمات بحيث يتوافق مع مراد الله سبحانه من الخلق وتنفيذاً لأوامره.

ولم يضع القرآن الكريم أسس وضع المصطلحات الإسلامية أو المصطلحات المقبولة شرعاً فحسب، بل تخطاه إلى توصيف المصطلحات غير الإسلامية والمنطوية تحت بند (الكلمة الخبيثة) والتي تشمل غالبية المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي. فاشتمل التوصيف على ثلاث صفات هي:

أولاً: أنها خبيثة، ومستمدة خباثتها من تفكير أصحابها.

ثانياً: أنها عديمة الأصل بغير ثبات؛ لاعتماد أصحابها على غير مراد الله سبحانه من الخلق، وليس فيه تنفيذ لأوامره.

والثالثة: ما لها من قرار لعدم ثبات الأصل، فهذه المصطلحات تترنّح بين المفاهيم المتناقضة، مذبذبة فهي لا إلى هؤلاء تنتمي ولا إلى هؤلاء تَؤُول، فهي غير مستمسكة بأصلٍ ثابتٍ توازي في قوتها ورصانتها وأصالتها ما للمصطلح الإسلامي من تأييدٍ من قِبل الوحي سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية[2].

---

(١) الشيخ محمد متولي الشعراوي: **تفسير الشعراوي**. المجلد الثاني عشر، ٧٤٩٩.
وانظر: وهبة الزحيلي: **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤١٢هـ/٢٠٠٣م. المجلد السابع، ٢٦٢.

(٢) الشيخ محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي. المجلد الثاني عشر، ٧٥١٢. وانظر كذلك: - عودة خليل أبو عودة: **التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن**. ٢٢. وكذا.. أبو الحسين أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها، وسنن العرب في كلامها. ٤٤.

وبهذه الصفات الثلاث تكتمل الوجهة النظرية لموضوع المصطلح قرآنياً، وما يؤكد هذا المذهبَ التطبيقاتُ العملية في مجال استخدام المصطلحات في القرآن الكريم، حين طبّق سبحانه هذه الخواص والصفات للكلمة والمصطلح الطيب، والكلمة والمصطلح الخبيث على كلمات ومصطلحات محدّدة تكون أسوة لكلمات ومصطلحات أخرى وهذا ما سنتحدث عنه في الاتجاه العملي التطبيقي لتحديد مفاهيم المصطلحات في القرآن الكريم.

٢- وفي سورة فصلت الآية ٣٣ يقول الله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾.

يقول الشيخ عبدالرحمن آل سعدي[١] في معرض تفسيره لهذه الآية: «هذا استفهام بمعنى النفي، وحالة (ممن دعا إلى الله) بتعليم الجاهلين، ووعظ الغافلين والمعرضين، ومجادلة المبطلين، بالأمر بعبادة الله، بجميع أنواعها، والحثّ عليها، وتحسينها مهما أمكن[٢]، والزجر عما نهى الله عنه، وتقبيحه بكلّ طريق يوجب تركه[٣]...»[٤].

فلفظ (قال) في الآية ليس الغرض أنه تكلم الكلام، ولكن جعل دين الإسلام مذهبه ومعتقده، فالآية عامّة في كلّ من جمع هذه الثلاث: أنْ يكون موحِّداً ومُعتقداً لدين الإسلام، عاملاً بالخير، داعياً إليه[٥]، فهنا تكمن عملية الاصطلاح الإسلامي المراد، وهذا ما اعتمده علماؤنا حين اصطلحوا على كلماتٍ وأقولٍ حملتْ هذه الصفات المذكورة في

---

(١) الشيخ أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي: **تيسير الكريم الرحمن**. ٦٩١.

(٢) ولا ريب أننا مأمورون بموجب هذا الكلام أن نستحسن المصطلح الإسلامي الرباني القرآني ونرغِّب فيه.

(٣) وكذلك نحن مأمورون بأنْ نستقبح المصطلح غير الإسلامي إنْ كان على غير منهج الله، ولا نرغِّب فيه أحداً ولا نتخذه شعاراً لنا.

(٤) الشيخ أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي: **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. ٦٩١.

(٥) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري: **تفسير الكشّاف**، المجلد الرابع، ٢٠٥.

الآية، مما يساعدنا أيضاً على تبني تأسيس علم مصطلح اسلامي لـه قواعـده القرآنيـة، وضوابطه المنهجيّة المعرفيّة، وتوجيهه الفكري.

و لم يكتفِ سبحانه بهذه الآية في تحديد معنى القول المصطلح، بل أسهب في ذلك بعد هذه الآية مباشرة حين قال: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت: ٣٤]. فالحسنة والسيئة متفاوتتان، وكـذا الاصطلاح الطيّب والاصطلاح الخبيث؛ لأنّ في اصطلاح الطيب دعوة للحق والتوحيـد والعمل بالخير، فمن هذا ثباتها والاصطلاح الخبيث دعوة للباطل والشرك والشرّ، فمنـها عدم القرار والاجتثاث.

وعند ذاك فلا على الداعية بعد ذلك أنْ تتلقى كلمته (التي هي موصـولة بالـسماء ثابتة الأصل) بالإعراض، أو بسوء الأدب، أو بالتبجح في الإنكار. فهو إنما يتقدم بالحسنة. فهو في المقام الرفيع، وغيره يتقدم بالسيئة. فهو في المكان الدون فـلا تـستوي الحـسنة ولا السيئة[1]. وبالتالي كان مشهد الحساب حاضراً في الموقف، حين التلفظ بما ليس مـن الإسلام من شيء حيث يقـول سـبحانه: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾[الإسراء: ٣٦].

٣- وفي سورة الأنعام الآية ١١٥ يقول سبحانه: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾.

تّمتْ كلمة الله سبحانه صدقاً في الإخبار (وكذلك يجب أن يكون المصطلح الموصول بالسماء والثابت في أصله)، وعدلاً، في الأمر والنهي، فلا أصدق من اخبار الله التي أودعها هذا القرآن الكريم، ولا أعدل من أوامره ونواهيه، ولا مبدِّل لكلماتـه حيـث حفظهـا وأحكمها بأعلى أنواع الصدق، وبغاية الحق، فلا يمكن تغييرها، ولا اقتراح أحسن منها، أو الاصطلاح على غير لفظها ومفهومها دون أن تحمل الصدق والعدل والتوجيه الربـاني

(١) سيد قطب: **في ظلال القرآن**. المجلد الخامس، ٣١٢١.

في طيّاتها[1]. فلا مبدِّل لكلماته؛ لأنّه لا يوجد إله آخر يعارضه فله سبحانه طلاقة القدر. سوى من اتخذ إلهه هواه، فترك معبوده الإله الأوحد، وسار وراء شهواته وهواه الذي هوى به إلى نار جهنم[2]. فجعل لنفسه منهجاً آخر ومصطلحات ألّفها ليبتعد عن كلمات الله ومصطلحات شريعته؛ لأنه سوف يصطدم بمنهج رباني يمنعه من أن يتخذ إلهه هواه. والآية بمجملها تدل على وجوب اتباع دلالات القرآن؛ لأنها حقّ لا يمكن تبديلها بما يناقضها؛ ولأنها من حكيمٍ لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء[3].

٤- يقول تبارك وتعالى في سورة آل عمران الآيات (٦٤- ٦٨): ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِىُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾.

حيث اشتملت الآيات على تصحيح مجموعة من المفاهيم وتحديدها، دلّتْ عليها مصطلحات مثل: العبادة، الشرك، العلم، الولاء، الاتباع،... في سياق حجاجي إقناعي غير جارح، يقوم على برهانية عقلية وتاريخية[4].

---

(١) الشيخ أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي: **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. ٢٢٤.

(٢) الشيخ محمد متولي الشعراوي: **تفسير الشعراوي**. المجلد السابع، ٣٨٩٣.

(٣) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٣٨.

(٤) ويحصل التبديل، باستبدال الإصطلاحات، فحين نستخدم الديمقراطية بدل الشورى، والعلمانية بدل الدين، والفن بدل الميوعة والابتذال والفحش، أو استبدال المفهوم الإسلامي للحرية بأخرى فوضوية غربية،..أليس هذا كله من طَلَبِ البديل لإراد الخالق؟ أليس هذا استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير!! . انظر: وهبة الزحيلي: **التفسير المنير**. المجلد الرابع، ٣٦٣.

وأوّل هذه الآيات دعوة لأهل الكتاب إلى كلمة سواء، هذه الكلمة تنطلق من منطلقات مهمة في هذا الوجود، والذي لا يجوز لمنصفٍ وعاقلٍ ألا يعترف بها ويقول ويفعل من خلالها.. إنها تصحيح مسار الإنسان في هذا الكون؛ لكي يدرك أنه في عمل وفي حياة ابتلاء، وجزائه ليوم الحساب. إذن الكلمة السواء أو الاصطلاح على هذه الكلمة يجب أنْ يتم حسب السنن الإلهية في الوجود والحياة مما فصّل فيه هذه الآيات، أُولاها عدم الإشراك بالله خالقاً وإلهاً ومعبوداً بشيء آخر، وقد استخدام سبحانه كلمة (شيئاً) لتناهي الدقة في وصف الإله غير الحق المعبود عند غير المسلمين سواء كان شمساً أو قمراً أو بقرة أو فأراً أو أصغر من ذلك أو أكبر، هذه الكلمة السواء والاصطلاح عليها مع أهل الكتاب هي المفصل والمحك، فإنْ بَغَوا عليها فلا يجوز للمسلم التنازل عن هذه الكلمة والاصطلاح عليها بل يلتزم بموقفه ولايزحزحه شيء، فيقول سبحانه (فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون)[1].

ومن ثمّ فتصحيح المفاهيم وتحديد الدلالات مستمر مع هذه الآيات البيّنات برفض ما احتجت به اليهودية من أنّ مصطلح (يهودي) ينطبق على إبراهيم عليه السلام، أو ما احتجتْ به النصرانية أن مصطلح (نصراني) ينطبق على إبراهيم عليه السلام؛ وهذا لسببٍ بسيط هم لا يعقلونه أو يريدون أن لا يعقلونه، حيث إن إبراهيم جاء قبل اليهود والنصرانية بمئات السنين، فحقيقة الاصطلاح يجب أن تكون متطابقة مع أدنى حيثيات الموضوع ولا يتعارض معها[2].

فالمجادلة والمحاججة يجب أن تكون على أساس علمي ومعرفي بحيث لا يتناقض مع الأسس التي حدّدها القرآن لذلك؛ لذلك رفض القرآن الكريم أسلوب الكفار والملحدين

---

(١) سيد قطب: **في ظلال القرآن**. المجلد الأول، ٤٠٦.

(٢) أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: **تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)**. تحقيق: يوسف علي بديوي. دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. الجزء الأول، ٢٦٢.

في المحاججة والمجادلة حين قال سبحانه: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ۝٨ ثَانِيَ عِطۡفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ لَهُۥ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَنُذِيقُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ ﴾ [الحج: ٨- ٩]... وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ [غافر: ٥٦]... وهكذا تتوالى الآيات البيّنات وهي تضع القواعد الربانية في الكلام والاصطلاح ووضع الكلمات في موضعها المناسب عن علمٍ وهدى، بحيث لو أقمنا على هذه الآيات دراسات مصطلحية ممنهجة لتوصلنا إلى علم إسلامي مصطلحي تجعل من ضوابط القرآن الاصطلاحية منهاجاً له فنجادل ونحاجج غيرنا عن علمٍ وهدى وكتاب منير يهدينا[1].

فأي جدالٍ أو محاججة يجب أن يتوفر فيه مصطلحات تبيّن المفاهيم وتدلّل على المعاني المرادة، فلو انتفى العلم في هذه المصطلحات والهدى الموجب للإقناع، وعدم الاعتماد على كتاب الله سبحانه الذي هو أسّ المعرفة والمنهج القويم، كان الجدال لا طائل منه، فاعتماد المصطلحات الشركية أو التي أسستْ على أساس الإلحاد واللادينية غير مقبول في منطق الإسلام[2].

٥- وفي سورة البقرة الآية ٧٥-٧٦ يقول سبحانه: ﴿ أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ۝٧٥ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمۡۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾.

يبين الله سبحانه أنّ التحريف والتبديل لكلام الله سبحانه أشد الحرام، سواء كان بالتأويل الفاسد، أم بالتغيير والتبديل، وقد وقع النوعان من أحبار اليهود قديماً[3]، وها هو

---

(١) عبد الرحمن عزي: **اللسان العربي وإشكالية التلقي**. ١٦.

(٢) سيد قطب: **في ظلال القرآن**. المجلد الرابع، ٢٤١١.

(٣) وهبة الزحيلي: **التفسير المنير**. المجلد الأول، ٢١٨.

يقع في الحاضر لكن من أبناء جلدتنا يحرّفون الكلِم عن مواضعه، ويسمّون الأشياء بغير أسمائها ويصطلحون على مصطلحاتٍ فيضعون لها معاني ما أرادها الله، ليوهموا الناس أنها من عند الله وما هي من عند الله سبحانه[1].

➢ **ثانياً: - الاتجاه العملي التطبيقي (الممارسة)**

هذا الاتجاه يمثل ممارسة القرآن الكريم لما أشرنا إليه في الاتجاه الأول التنظيري، أي أنّ القرآن الكريم لم يكتف على التنظير والتأسيس والتناصح فقط بما هو خير في المصطلحات، بل تجاوز ذلك إلى تطبيقه على مصطلحاتٍ بعينها؛ لتكون أمثلة لقواعد وضوابط حدّدها في الاتجاه الأول، وهكذا تكون العلوم عند تأسيسها.

وقد وَرَد في القرآن الكريم تحديدات عملية لمفهوم المصطلحات والكلمات الواردة في بعض الآيات تطبيقاً لسيادة الكلمة الطيبة ونفياً للكلمة الخبيثة، ومما جاء في هذا المجال:

١- جاء في سورة البقرة الآية ١٠٤ قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾..

في الآية ذِكرُ شيءٍ آخر من جهالات اليهود، والمقصود به نهي المسلمين عن مثل ذلك.

---

(١) الشيخ أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي: **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. ٣٥.

والتحريف في الدلالات والمفاهيم هو أشدّ وطأً؛ لأنه يخفى عن العامي ويلتبس بالعالم.. وإسباغ الصفة الإسلامية على بعض المصطلحات؛ لأنها قريبة منها في بعض جزئياتها هو عين التحريف، كمن يقول بالديمقرطية الإسلامية أو الإشتراكية الإسلامية والليبرالية الإسلامية.. وغيرها من المصطلحات مما لم ينزل الله بها من سلطان. وما حدّده سبحانه في الآيات من دلالات ومعاني، فهذا توبيخ شديد لمن يبدل مفهوماً أراد به الله سبحانه وحدّده في شريعته بما هو غريب وليس من شريعته. وهذا مؤكد ومبين في قوله ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [المائدة: ١٣].

وحقيقة كلمة (راعنا) في الآية أنْ يكون أرقبنا ولترقُبك، وهي من الإرعاء والمراعاة[1]، وكانوا يعنون غير هذا المعنى، حيث كان ذلك قولٌ يقولونه للنبي (ﷺ) على سبيل التهكم، يقصدون به رَمْيه بالرعونة، ويوهمون أنهم يقولون راعنا، أي: احفظنا، من قولهم: رَعُنَ الرجل يرعُنُ رَعَناً، فهو رَعِنٌ وأرعنٌ، وامرأة رعناء. وتسميته بذلك لميلٍ فيه تشبيهاً بالرعْنِ، أي: أنف الجبل لما فيه من ميل[2]. مع أن للكلمة معنى التعهد في الظاهر؛ يقال: راعني، أي افهم عني وأفهمني[3].

وقيل إنها كلمة باليهودية تعني الشتم فوافق أصوات الكلمة اليهودية أصوات الكلمة العربية فاستغلّها اليهود للتهكم بالنبي (ﷺ)، ففي الآية دليل الألفاظ المحتملة التي فيها التعريض للتنقيص[4]. وقد ورد في غير هذا الموضع من القرآن الكريم مثل ما ذُكر، في سورة النساء الآية ٤٦ من قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾... حيث

---

(١) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي: **كتاب العين**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. ٣٥٧.

(٢) الإمام الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**. تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم- دارالشامية، دمشق- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م. ٣٥٨.

(٣) الشيخ أحمد بن يوسف بن عبدالرحمن بن عبدالدئم السمين الحلبي(ت ٧٥٦هـ): **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**. تحقيق: محمد باسل عيون السود.دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. الجزء الثاني، ٩٨.

(٤) أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء (ت ٢٠٧هـ): **معاني القرآن**. تقديم وتعليق: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. المجلد الأول، ٥٦. وانظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**. الجزء الثاني، ٥٦.
وقد صرّح الأستاذ سعيد حوى (رحمه الله) في تفسيره الأساس أن كلمة (راعينو) ومشتقاتها لا زالت تستعمل في اللغة العبرية الحالية كلمة سِبَاب... انظر:- سعيد حوى: الأساس في التفسير. المجلد الأول، ٢٠٤.

جاءتْ هذه الآية تفصيلاً لما سبقتها وتأكيداً لها في طبيعة خطاب اليهود ومن حذى حذوهم إلى الآن، فهم يجاهرون بالكفر والإلحاد تارة، ويخفونها تارة أخرى، ويستخدمون التحريف والتلبيس حين يلوون بألسنتهم ويفتلون فيها الحق إلى الباطل[1]، طاعنين في الدين، وهذا ديدن من يريد الطعن في الدين، فيبدأ بمصطلحاته الشريفة وكلماته القويمة، لينقض عُرى الدين لبنة لبنة.

وفي الموضعين السابقين ذكرهما من الآيات القرآنية سواء في سورة البقرة أو سورة النساء، كان الأمر واحداً، سيّان بينهما، ففيهما وجِّهت الأمة المسلمة نحو الاحتراس الكامل من متابعة غيرها، أو الوقوع في أسر مصطلحاته، وفيها عرفت الأمة أن عدوّها لا يريد بها خيراً، ولا يريد لها خيراً بل ينفس عليها أيّ خيرٍ يصيبها من ربها... فإنّ كل قضية من القضايا التي تعرضت لها الآيات هذه ذات أهمية بالغة جداً. فأية غفلة عنها، أو جهل بها، أو انحراف عن الأخذ بها، يترتب عليه شرٌّ كبير وبلاء مستطير[2].

وأول درس يستفاد من الحادثة والآيات: أنْ يحذر المسلم من خداع الألفاظ التي يطلقها الكافرون ومن متابعتهم عليها، ولعلّ غياب هذه الحقيقة عن أذهان المسلمين كان من أعظم أسباب كوارثهم، فقد تابعوا أعداء الله والإسلام في شعاراتهم وألبستهم وعاداتهم وأفكارهم وتقويمهم للأشياء، وإذا بآلاف الألوية الكافرة ترتفع في أرض الإسلام، يلتفّ حولها أبناء المسلمين، واللواء الحقيقي للمسلم لواء الله ورسوله لم يعد يحمله إلا القليل، ولو أنّ المسلم عقل الوضع النفسي والعقلي للكافرين عامّة لعرف أنّ هؤلاء الكافرين جميعاً أعداؤه، وأنهم لا يريدون به خيراً[3].

وبذلك نستنتج أمرين مهمين من هذه الآيات:

---

(١) أبو القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري: **تفسير الكشّاف**. المجلد الأول، ٥٥٠.

وانظر: الهيثم زعفان: **المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية**. ٢٧.

(٢) سعيد حوى: **الأساس في التفسير**. المجلد الأول، ٢٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ٢٠٦.

أحدهما: إرشاد المؤمنين بأن يتخيّروا العبارات التي لا تثير حولها المرتابين إلى ما يتعدّى مقاصدهم، وما يحرّفونها عن مقصودها، وأنْ يتخيّروا جميل الألفاظ، وقد وجدنا في هذه الآيات عملية تطبيقية في استبدال مصطلح غير مرغوبٍ فيه بآخر يخدم المعنى المفهوم من السياق من خلال كلمة (انظرنا)، وهذا لا يتم إلا بعد أنْ يتبين المفهوم من خلال تحديده ومعرفة المقصود منه. وهذا ما ينبهنا إليه القرآن الكريم ويأمرنا بتجنب الألفاظ المبهمة أو الموهمة لمعنى سيء، وينهانا عن الجائز إذا كان وسيلة إلى محرّم، والتحذير من أنّ مجاراتهم في الألفاظ والاصطلاحات الواضح احتمالها قد يهوي بنا إلى المهالك ومخالفة شرع الله سبحانه.

وثانيهما: يجب الأخذ بسدّ ذريعة فساد الفهم تحت قاعدة (سدّ الذرائع) الأصولي، ومايؤدي إلى الغمز في القول وإخراج الكلام عن معناه، وتعدى مقصده[1]. بل إنّ بعض الدراسين اعتبر هذه الآيات دليلاً على الأخذ بمبدأ سدّ الذرائع الذي يقوم على أن الذرائع أو الوسائل تأخذ حكم ما تؤدي إليه، فما يؤدي إلى المطلوب يكون مطلوباً، وما يؤدي إلى الممنوع يكون ممنوعاً[2]. «ففيه النهي عن الجائز إذا كان وسيلة إلى محرّم، وفيه الأدب واستعمال الألفاظ التي لا تحتمل إلا الحسن، وعدم الفحش، وترك الألفاظ القبيحة أو التي فيها نوع تشويش واحتمال غير لائق»[3]. كما يأتي انطباق قاعدة سد الذرائع في إطار ما يمكن اعتباره من أن تبنى بعضاً من المفاهيم والمصطلحات الغريبة عن المنهج الرباني قد يكون مدخلاً للبدعة[4]، كما يأتي انطباق دليل سد الذرائع في هذه الآيات أيضاً في إطار

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: **زهرة التفاسير**: المجلد الأول، ٣٤٧.

(٢) المصدر السابق نفسه. انظر:الهيثم زعفان: **المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية**. ٢٧. وانظر كذلك: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن قيّم الجوزية: **أعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. المجلد الثاني، ١٣١.

(٣) الشيخ عبد الرحمن السعدي: **تفسير السعدي**.

(٤) سيف الدين عبد الفتاح: **بناء المفاهيم الإسلامية**. ٥١.

المخالفة، وبالتأكيد فإنّ التعامل مع منظومة المفاهيم غير الإسلامية (وبخاصة الغربية) إنما يؤدي إلى عملية إحلال وإبدال لتلك المنظومة مكان المفاهيم الإسلامية ومتعلقاتها ومصدرها (وهذا عكس مراد الله سبحانه في الآيات السابقة)، وهي مقدمة لهجر الشرع وهجر المصادر الإسلامية التأسيسية (الكتاب والسنة) وتكريس غربة المفاهيم الإسلامية ومصطلحاتها لصالح منظومة مفاهيمٍ غير إسلامية (وبخاصة الغربية) الوافدة[1].

ويأتي أخيراً انطباق دليل سدّ الذرائع كأجلى ما يكون في اهتمام الوحي بالتأكيد على استخدام كلمة ومصطلح في مواجهة كلمة ومصطلح آخر، بما يفيد الأمر باستخدام لفظٍ والنهي عن استخدام آخر. وفي الآيات آنفة الذكر دفع الشبهة والخلط، والحفاظ على الذاتية والتأكيد على الخصوصية في التعامل بالمفاهيم، وما هذا النهي الواضح في هذه القضية اللغوية الاصطلاحية عن استعمال لفظ مشهور التبس بما اصطلح اليهود عليه إلا لإبعاد المسلمين من الوقوع في شبهة الخطأ والإثم، ولئلا يكون هذا الاستعمال ذريعةً إلى فسادٍ غير مقصودٍ فما بالك بالمقصود، وبذلك يقطع الطريق على الفساد المقصود[2].

وبذلك سنصل إلى كلمة طيبة، طيبة المنبت والأصل وطيبة المعنى والمفهوم، وطيبة الأداء والاستخدام، منتفيةً فيها صفات الكلمات الخبيثة[3].

٢- جاء في سورة الحجرات الآية ١٤ و١٥ قوله تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤﴾ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾.

هذا إنكارٌ من الله على الأعراب وهم أهل البادية الذين ادّعوا لأنفسهم مقام الإيمان،

---

(١) المصدر نفسه. ٥٣.

(٢) المصدر نفسه. ٥٥.

(٣) والتي أشرنا إليها وإلى خواص الكلمة الطيبة في الجهة التنظيرية لارشادات القرآن الاصطلاحية.

ولم يتمكّن الإيمان في قلوبهم بعد، إلا أنّ هؤلاء الأعراب ليسوا منافقين وإنما هم مسلمون لم يستحكم الإيمان في قلوبهم، فادّعوا لأنفسهم مقاماً أعلى مما وصلوا إليه فأُدّبوا في ذلك[1].

فقد كان القرآن صريحاً في تحديد مفهوم الإيمان والكفر والنفاق، فحين حَدّد موقف الأعراب، صحّح لهم توجّهَهُم في الإيمان. فبعد أنْ حدّد لهم المصطلح اللائق بحالهم وهو (الإسلام)، جعل يبيّن لهم مفهوم مصطلح (الإيمان) وحدّد أطره ودلالاته وما يترتب على وجوده حين قال سبحانه: (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون) تبياناً لحقيقة ما اعتقدوه وتوضيحاً لحالهم وتحديداً لمفاهيم المصطلحات التي يستخدمونها درساً لهم ولعامة المسلمين والكافرين إلى يوم الدين[2]. فهذا التطبيق المصطلحي صالحٌ لكلّ مكان وزمان، فنجد أنّ الكثيرين ممن يدَّعون الإيمان تشبه دعواهم دعوة الأعراب في يومنا هذا[3]. لكنَّ العظيمَ في أمر هذا القرآن أنه دقيقٌ وواضحٌ في حديثه؛ لذلك اهتم بالجانب النظري للمصطلحات والجانب العملي التطبيقي، فوقفة قصيرة على قوله سبحانه: (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا...) إنه ليس مجرّد عبارة إنما هو لمسٌ لتجربة شعورية واقعية. وعلاجٌ لحالةٍ تقوم في النفس. حتى بعد إيمانها[4]. إنّ تفصيل أمر مصطلح مرغوب فيه في القرآن، هو لتبيان خصائص الكلمة الطيبة وتطبيق هذه الخصائص على الكلمة بدقة متناهية. ومن ثمّ يحصل المراد، وهو تصحيح المفاهيم من خلال المفاصلة بين ما هو ربّاني وما هو بشريّ.

---

(١) الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير: **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: د. السيد محمد السيد وآخرون. دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. المجلد السابع، ٣٩٤.

(٢) مقاتل بن سليمان بن بشير البلخي: **تفسير مقاتل بن سليمان**. تحقيق: أحمد فريد. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م/١٤٢٤هـ، المجلد الثالث، ٢٦٤.

(٣) سعيد حوى: **الأساس في التفسير**. المجلد التاسع ٥٤٢٢. وانظر: - وهبة الزحيلي: **التفسير المنير**. المجلد الثالث عشر، ٦٠٠.

(٤) سيد قطب: **في ظلال القرآن**. المجلد السادس. ٣٣٥٠.

٣- وفي سياقٍ إحصائيّ، فقد وَرد في القرآن الكريم تصحيح المفاهيم والدلالات في المصطلحات والتعابير الاصطلاحية في كثير من الآيات. فقد ورد عبارة (لا تقولوا) في ستّ مواضع من القرآن وأكثرها في تصحيح المفاهيم والمصطلحات تطبيقاً للمفاصلة بين الكلمة الطيبة وخواصها والكلمة الخبيثة وخصائصها[١]، فإضافة إلى الآية ١٠٤ في سورة البقرة التي فصّلنا القول فيها في النقطة الأولى من هذا الاتجاه والحديث عن كلمة (راعنا)، فقد جاء في سورة البقرة أيضاً قوله تعالى في الآية ١٥٤: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴾. ففيها تصحيح لمفهوم الموت والحياة، ولا أدلَّ من الشهداء في الإحياء وهم المنعّمون يرزقهم الله من مطاعم الجنة ومآكلها[٢] ويرزقون ثمر الجنة ويجدون ريحها وهم ليسوا فيها بعد[٣]. وهذا كلّه ورد في هذه الآية تصحيحاً للقول أو مصطلح (الموت) عند الشهداء وكذلك عند غيرهم من عامة من يموتون من دون الشهداء.

وفي سورة النحل الآية ١١٦ قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾.. يقول الحافظ ابن كثير حول تفسير هذه الآية: «هنا نهيٌ من الله سبحانه وتعالى عن سلوك سبيل المشركين، الذين حلّلوا وحرّموا بمجرد ما وضعوه واصطلحوا عليه من الأسماء بآرائهم[٤]،

---

(١) والتي فصّلنا القول فيها في الاتجاه الأول من هذا المبحث.

(٢) الحافظ الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ): **زاد المسير في علم التفسير**. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. المجلد الأول، ١٢٤.

(٣) أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: (ت ٧١٠ هـ): **تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)**. الجزء الأول، ١٤٣.

(٤) فهذا ديدن الشرك والإلحاد، فطبيعة الشرك والإلحاد لا تتغير عبر العصور، فالهمّ الأول هو تغليب آرائهم على إرادة ربهم الذي خلقهم، مهما اختلفت الأسماء، سواء كانوا من مشركي مكة، أم مرتدي بني حنيفة، أم الزنادقة في العصر العباسي، أم العلمانيون اللادينيون في عصرنا الحاضر.

من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، وغير ذلك مما كان شرعاً لهم ابتدعوه في جاهليتهم.. ويدخل في هذا كلّ من ابتدع بدعة ليس له فيها مستند شرعي، أو حلّل شيئاً مما حرّم الله، أو حرّم شيئاً مما أباح الله، بمجرّد رأيه وتشهيه»[1]، فالآية تحذير للمؤمنين من التشبه بالكفار في تحليل الحرام وتحريم الحلال، دون دليلٍ أو برهان من المشرِّع الحقيقي وهو الله سبحانه، فذلك افتراء على الله الكذب، فالتحليل والتحريم إنما هو لله عزّ وجلّ، وليس لأحدٍ أنْ يقول أو يصرّح بهذا في عين من الأعيان، إلا أنْ يخبر الله تعالى بذلك عنه[2].

فالآية فيها تصحيح صريح لمفهومَي الحرام والحلال، وهما مصطلحان أساسيان في تكليف العباد بـ(افعلْ) و(لا تفعل)، وقد جعل سبحانه مناط التكليف في عملية التصحيح هذه على أساس كشفِ الكلمة الطيبة من خواصه التي حدّدها القرآن كما أشرنا سابقاً، وتحديد صفات الكلمة الخبيثة أيضاً.

ومما يجعلنا ندقّق النظر في هذه الآية حول الاصطلاح وتحديد المفاهيم وتصحيحها أنها أشارتْ إلى وصف اللسان للكذب الذي يدعيه هؤلاء الملحدون والمشركون. حين يصطلحون على أمرٍ آخر ليس بينهما توافق دلالي، ولم تأتِ في سياق المفهوم المستقل، فليس كلامهم كذباً فقط، بل يصفه أي الكذب[3].

وعندما نطبّق هذه القواعد والضوابط على معظم المصطلحات الواردة إلى بلادنا ونراها وهي تصف أوضاعاً ومسائل كذباً، وهي تحاول تلفيقها بالشرع الإسلامي وبالمجتمع الإسلامي مزاحمةً في ذلك مصطلحات شرعنا الشريف المتمثّل بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

٤- وفي سياق مماثل جاء عبارة (يسألونك) خمس عشرة مرة في القرآن الكريم، أكثرها وردتْ في سياق السؤال عن مفهومِ مصطلحٍ ما، ليأتي بعدها التوجيه الإلهي بكلمة (قل).

---

(١) الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: **تفسير القرآن العظيم**. المجلد الرابع، ٦١٥.

(٢) وهبة الزحيلي: **التفسير المنير**، المجلد السابع، ٥٨١.

(٣) الشيخ محمد متولى الشعراوي: **تفسير الشعراوي**. المجلد الثاني عشر. ٨٢٦٢.

مثل قوله تعالى في سورة البقرة الآية ١٨٩: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ... ﴾ وقوله تعالى في سورة البقرة الآية ٢١٩: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ وقوله تعالى في سورة البقرة الآية ٢٢٢: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾ وقوله تعالى في سورة الأعراف الآية ١٨٧: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ وقوله تعالى في سورة الأنفال الآية الأولى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ وقوله تعالى في سورة الإسراء الآية ٨٥: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾.. وهكذا تتوالى الاستفسارات حول مفاهيم معينة ومصطلحات تحتاج إلى بيانٍ ربانيّ، فيأتي البيان على أتمّ شكل وأوضح معنى وأجلى مفهوم.

٥- وفي السياق نفسه جاء في الذكر الحكيم كلمة (قلْ) أكثر من ١٤٠ مرة، أكثرها في توجيه النبي (ﷺ) إلى مفاهيم ربانية، وتصحيحات للمفاهيم، وتحديد لها بعيداً عن الالتباس والغموض.

إذن فإنّ القرآن الكريم حين حدّد معالم الاستخدام المصطلحي في الاتجاه النظري التأسيسي، طبّق هذه المعالم على مصطلحاتٍ ومفاهيمَ داخل النص القرآني؛ تبياناً لأمر هامٍّ جدّاً قد أغفل عنه الكثير من المسلمين وهو أهمية المصطلح والمفردات والتعابير الاصطلاحية ودورها في التوجيه الفكري للناس، فهذه المعالم والضوابط القرآنية هي أفضل سلاح لمواجهة الغزو المصطلحي الذي يتعرض له فكر الأمة واقتصادها وتاريخيها ومنهجها التربوي والاجتماعي ونظرياتها السياسة...، وكان إغفال الناس عن طبيعة هذه المعالم والضوابط أثرها في انتشار مصطلحات غريبة عن فكر ومنهج الأمة وسيادتها على العقول،

حتى أضحتْ شعار الدولة والأحزاب والجمعيات فيها[1].

المطلب الثاني: تحديد مفاهيم المصطلحات في السنة النبوية

لقد كان للسنة النبوية دورٌ بارزٌ أيضاً في عملية تحديد مفاهيم المصطلحات وتصحيحها وتوجيه الأمّة إلى كيفية استخدامها في مجالها الدلالي والمفهومي الحقيقي، وتصحيح الانحرافات فيها تصحيحاً للاعتقاد ومفاصلةً بين أوجه النشاط المصطلحي الإسلامي في إطار المنظومة الفكرية الإسلامية ومنظومة الفكر غير الإسلامي.

ولقد سار المنهج النبوي للاصطلاح بموازة الاتجاهين اللذين أشرنا إليهما في المطلب الأول من هذا المبحث، وهما الاتجاه النظري التأسيسي (التنظيري)، والاتجاه العملي التطبيقي، وهذا الأمر طبيعي لطبيعة العلاقة التكاملية بين القرآن والسنة وأصلهما الواحد وهو الوحي الإلهي المنزّل على قلب رسول الله محمد (ﷺ)، واستكمالاً للرؤية العامة حول المصطلح والموقف منه في الإسلام نسرد الموقف النبوي حول الاصطلاح والمصطلحات من خلال هذين الاتجاهين:

➢ الأول: - الاتجاه النظري التأسيسي (التنظيري)

وتتمثّل في ممارسة الرسول (ﷺ) للمنهج وتأسيسه على أسسه القرآنية، وتعليمه الصحابة والمسلمين عامة كيفية التعامل مع الألفاظ والمصطلحات حسب المنهج الذي يبيّنه في أحاديثه الشريفة، ومن أبرز محطات هذا التوجه:

---

(١) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسِمَة حضارية**. ٣٠.

يجب أنْ نسجل هنا أمراً تقتضيه الأمانة الفكرية والبحث العلمي، وهو أنّ العلماء قديماً قد اهتموا بالمصطلحات القرآنية والسنية، وأَوْلَوْها رعايةً كبيرةً واهتماماً بالغاً، وقد قطعوا أشواطاً مهمة في شرح هذه المصطلحات والتفصيل فيها، لكنّ مقاييسهم كانت لغوية في الغالب، فإما معجمية تبحث عن الأصل اللغوي ومن ثم التطور الدلالي الواقع، وإما دراسات صرفيّة في الحذف والإعلال وغيرها من المسائل الصرفية، وقد تطورت في مراحل مهمة إلى دراسة النظم والسياق في النص القرآني. أي لم تكن هناك مقاييس قرآنية تفاصل بين الكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة مثلما أشرنا إليها، رغم أن هذه إشارات وخواطر تحتاج إلى دراسات تدبّرية تفكّرية مهمة في القرآن الكريم، يرعاها علمٌ مستقلّ تسمّى بعلم المصطلح الإسلامي. (الباحث)

١ - رُوِيَ عن أبي هريرة (ﷺ) أنه سمع رسول الله (ﷺ) يقول: «**إنّ العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبيّن فيها، يزلُّ بها في النار أبعد مما بين المشرق**» رواه البخاري[١].

فالحديث واضحٌ في التأسيس للكلمة والمصطلح وتحديدهما وتبيان مفهومها؛ لكي لا يتكلم المتكلم بكلمة تقع ضمن المحظور الشرعي وهو لا يدري، وعدم درايته هو في نفسه محظورٌ حسب الحديث الوارد، فعدم المبالاة وعدم التبيّن يهوي بصاحب المصطلح في النار عقوبةً له؛ لأنّ المصطلحات والكلمات مناطٌ للتكليف حسب الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة. فعدم التبيّن في الحديث معناه أنه لا يثبتها بفكره ولا يتأملها حتى يتثبّتَ فيها فلا يقولها إلا إنْ ظهرت المصلحة في القول..، والكلمة التي يزِلّ بها صاحبها إلى النار هي كلّ كلمة لا تحمل مصلحةً يصلح المرء به دينه أو دنياه بما يرضي الله سبحانه، فقد يكون البغي أو كلمة عند سلطان يرضيه بها فيما يسخط الله سبحانه، أو هي السوء والفحشاء، أو التعريف بالمسلم بكبيرة أومجون، أو هي استخفاف بحق النبوة والشريعة وإنْ لم يعتقد ذلك، أو التي لا يعرف القائل حُسنها من قُبحها..، ففي الحديث قاعدة في الحثّ على حفظ اللسان، فينبغي لمن أراد أنْ ينطق أنْ يتدبّر ما يقول قبل أنْ ينطق، فإنْ ظهرت المصلحة فيه تكلَّمَ والإ أمسك عن الكلام[٢].

وقد قال النووي بالإمساك عن الكلام إنْ انتفى فيه المصلحة حتّى لوكان مباحاً؛ لأنّه قد ينجرّ الكلام المباح إلى حرام أو مكروه، وذلك كثير في العادة، والسلامة لا يعدِلها شيءٌ[٣].

---

(١) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. دار السلام ودار الفيحاء، الرياض- دمشق، ط٣، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. المجلد الحادي عشر، كتاب الرقاق، باب ٢٣، الحديث رقم ٦٤٧٧. ٣٧٣.

(٢) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. المجلد الحادي عشر، كتاب الرقاق، باب ٢٣، الحديث رقم ٦٤٧٧. ٣٧٧.

(٣) الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **رياض الصالحين**. تحقيق: عبدالعزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق. دار الثقافة العربية. دمشق، ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م. كتاب الأمور المنهيّ عنها، باب: تحريم الغيبة والأمر بحفظ اللسان. ٤٤٥

وفي السياق نفسه جاء حديثٌ آخر عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ) قال: «**إنّ العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يُلقي لها بالاً يرفعه الله بها درجات، وإنّ العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يُلقي لها بالاً يهوي بها في جهنم**» رواه البخاري[1].

قد أفاض هذا الحديث في مسألة استخدام الكلمات والمصطلحات في الجانب السلبي كما أشار إليه الحديث الذي سبقه أيضاً، لكنّ هذا الحديث الثاني أضاف إلى المفهوم بل أكمل المفهوم العام للكلمة، فأشار إلى الجانب الإيجابي في الكلمة. وبالإجمال فإنّ الحديثين ألزَمَا المتكلمين بتحرِّي الكلمات التي لا تقود قائلها إلى الهاوية، ويستلزم ذلك تحديد مفاهيم هذه الكلمات وبالتالي المصطلحات المستخدمة تفادياً لعذاب الله سبحانه، والتبيّن من مفاهيم المصطلحات المستخدمة وبخاصة الوافدة إلى المجتمع الإسلامي والتي تحمل في طيّاتها مشاريع واضعها وأفكاره ومنهجه، والذي يخالف الإسلام عقيدةً وشريعةً وسلوكاً، مما يستلزم المفاصلة بينها وبين ما هو إسلاميّ الوضع من المصطلحات، فالشورى غير الديمقراطية والحرية في الإسلام غير الحرية في المنهج غير الإسلامي، والبذل والإنفاق والتعاون في الإسلام غير الاشتراكية في الفكر الغربي، والإسلام الذين هو دين ودولة ودنيا، غير العلمانية اللادينية، والجهاد الإسلامي غير الإرهاب في المفهوم الغربي وهكذا دواليك.

«إنّ الإسلام نظام متكامل، وأجهزته كلها تعمل من داخله، وتعمل بوسائله الذاتية، وليس في حاجة أنْ يستعير أجهزة أجنبية عنه، ولا في الإمكان تركيب هذه الأجهزة الأجنبية لتدور معه في دائرته؛ لأنها من مقاسٍ غير مقاسه، وتعمل على قاعدة غير قاعدته..

ليس الإسلام نظاماً إشتراكياً كما أنه ليس رأسمالياً ولا ديمقراطياً.. الإسلام هو الإسلام.. هو هو كما أنزله الله. وإذا كنّا نعتقد - بصدقٍ- أنّ الإشتراكية تحمل مشابه من الإسلام في بعض النقاط، فلماذا نأخذها من الإشتراكية ولا نأخذها من الإسلام؟!

---

(١) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. المجلد الحادي عشر، كتاب الرقاق، باب ٢٣، الحديث رقم ٦٤٧٨.

فلنكن صرحاء مع أنفسنا، ولننفِ الهزيمة الداخلية من أرواحنا -أيّاً كان أسبابها- ولنطلب الإسلام باسم الإسلام، فهذا هو الاسم الذي قرره الله من فوق سبع سماوات: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥]»[(١)].

٢- وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله (ﷺ): «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذِّي جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلْيكرِم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فَلْيَقلْ خيراً أو لِيَصمت**» متفق عليه[(٢)]. وشاهدُنا في هذا الحديث الشريف العبارة الأخيرة: «ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقلْ خيراً أو لِيصمتْ» فهذه قاعدة من قواعد الإسلام العظيمة، وهي من جوامع الكلم؛ لأنّ القول كله إمّا خيرٌ وإمّا شرّ آيلٌ إلى أحدهما؛ فيدخل في الخير كلّ مطلوبٍ من الأقوال فرضها وندبها، فأذِنَ فيه على اختلاف أنواعه، ودخل فيه ما يؤول إليه، وما عدا ذلك مما هو شرّ أو يؤول إلى الشرّ فأمَرَ عند إرادة الخوض فيه بالصمت.. وحاصل الحديث من كان حامل الإيمان فهو متصفٌ بالشفقة على خلق الله قولاً بالخير وسكوتاً عن الشرّ، وفعلاً لما ينفع أو تركاً لما يضر[(٣)]. ومعنى شاهدُنا في هذا الحديث يدور حول المرء إذا أراد أن يتكلّم فلْيفكّر قبل كلامه فإنْ علِم أنه لا يترتّبُ عليه مفسدة ولا يجرُّ إلى محرّمٍ

---

(١) محمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**. دار الكتاب الإسلامي. قم- إيران، د.ط، د.س. ٤٤٤.

(٢) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. كتاب الأدب/ باب ٣١/ الحديث رقم ٦٠١٨، المجلد العاشر، ٥٤٧. وكتاب الأدب/ باب ٨٥/ الحديث رقم ٦١٣٦ و٦١٣٨، المجلد العاشر، ٦٥٣ وانظر: الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**. تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد. دار ابن الهيثم. القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م. كتاب الايمان/ باب ١٩: الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت إلا عن الخير/ الحديث رقم ٤٧، المجلد الثاني، ١٠٠.

(٣) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري يشرح صحيح البخاري**. المجلد العاشر، ٥٤٨.

ولا مكروهٍ فلْيتكلم[1]، وإنْ كان مباحاً فالسلامة في السكوت لئلا يجرّ المباح إلى المحرّمِ والمكروه[2]. ومعلومٌ أنّ العلماء المسلمين قد أكّدوا على أفضلية الصمت على الكلام، فقد روى الإمام النووي عن أبي القاسم القشيري رحمه الله في هذا الباب قوله: الصمت سلامة وهو الأصل، والسكوت في وقته صفة الرجال، كما أنّ النطق في موضعه من أشرف الخصال. قال: سمعتُ أبا علي الدقّاق يقول: من سكت عن الحق فهو شيطان أخرس. قال: فأمّا إيثار أصحاب المجاهدة السكوت، فلمّا علموا ما في الكلام في الآفات، ثمّ ما فيه من حظّ النفس، وإظهار صفات المدح.. وقال روينا عن فضيل بن عياض رحمه الله قال: من عدّ كلامه من عمله قلّ كلامه فيما لا يعنيه. وعن ذي النون رحمه الله: أصونُ الناس لنفسه أمسكهم للسانه[3].

وقد روى النووي عن الإمام الشافعي أيضاً أنه قال: «إذا أراد أنْ يتكلمَ فلْيفكّر، فإنْ ظهر له أنه لا ضررَ عليه تكلّم، وإنْ ظهر له فيه ضرر أو شك فيه أمسك»[4].

فمدار الأمر في التفكير في الكلام الذي يريد المتكلّم أنْ يلفظه، والتفكير مردّه منهج معرفي، والمصطلحات الوافدة أحق الكلام والألفاظ في التحرّي عنها والتفكّر في مفهومها؛ لأنّ المصطلحات عامةً هي مفاتيح للعلوم، وهي مفاتيح تُفتح بواسطتها أبواب الأفكار، فلا بدّ من إعمال الفكر فيها لمعرفة الصالح من الطالح فيها، حتى يؤذن في التلفظ بها أو الأمساك عنها حسب ما أوردناه آنفاً تنظيراً للكلام عامّة، والتلفّظ بالمصطلحات على الخصوص.

ولا ننسى في هذا المجال الإشارة إلى قيد الخيريّة في الكلام المأذون بالتلفظ به الذي وَرَدَ في الحديث الشريف «قلْ خيراً أو اصمتْ» هذا الخير الذي يحدّده سبحانه لنا باعتباره

---

(١) فإنْ أفسد عليه في دينه وإيمانه وأخلاقه وأصبح في دائرة المحرم أو المكروه فلا يجوز التكلّم أو التلفّظ بكلمات ومصطلحات تفسد عليه وهي في معنى الكلام أيضاً.

(٢) الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**. المجلد الثاني، ١٠١.

(٣) المصدر نفسه. المجلد العاشر، ١٠١.

(٤) المصدر السابق نفسه.

المشرِّع الأوّل والأخير للمسلم سواءً في كتابه المرسل أو على لسان نبيّه المرسَل على السواء، فالخير فيما اختاره الله واصطفاه لعباده فيما يقولونه أو يفعلون.

٣- وعن أبي هريرة ﷺ قال: رسول الله (ﷺ): «**كل سُلامى من الناس عليه صدقة كلّ يومٍ تطلع فيه الشمس: يعدِل بين الإثنين صدقة، ويعين الرجل على دابته فيحمل عليها -أو يرفع عليها متاعه- صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وكلّ خطوة يخطوها إلى الصلاة صدقة، ويميط الأذى عن الطريق صدقة**» رواه البخاري[١].

والشاهد في هذا الحديث عبارة (والكلمة الطيبة صدقة)، حتى أن البخاري في صحيحه قد جعل من هذا الجزء من الحديث الشريف عنواناً لأحد أبواب كتاب الأدب وأسماه (باب طيب الكلام وقال أبو هريرة عن النبي ﷺ): «الكلمة الطيبة صدقة») وأورده تحته الحديث عن عديّ بن حاتم قال: قال الرسول (ﷺ): «اتقوا النار ولو بشقّ تمرة، فإنْ لم يكنْ فبكلمةٍ طيبة»[٢].

فتخصيص الكلمة بصفة (الطيبة) هو إحالة في المعنى إلى الآية التي تمثّلنا بها في بداية هذا المطلب من سورة إبراهيم من قوله تعالى: «ألم ترَ كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء...» وهي في شرح الكلمة الطيبة والمراد من طيبتها أنا توافق إرادة الخالق عزوجل ولا تشاققه؛ لذلك فالتلفّظ بها واعتقادها صدقة، أي قربى يتقرّب بها العبد إلى ربه، باعتبار أنّ كلّ صدقة هي تقرّب إلى الباري عزّ وجلّ، فمن

---

(١) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. كتاب الجهاد والسير/ باب (١٢٨): من أخذ بالركاب ونحوه، الحديث رقم ٢٩٨٩، المجلد السادس، ١٦٠.

(٢) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. كتاب الأدب (٣٤): باب طيب الكلام وقال أبو هريرة عن النبي ﷺ: الكلمة الطيبة صدقة، الحديث رقم ٦٠٢٣، المجلد العاشر، ٥٥١. وفي كتاب الرقاب/الحديث رقم٦٥٦٣، المجلد الحادي عشر، ٥٠٧. والإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**. كتاب الزكاة/٢٠- باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من نار، المجلد الرابع، ٣٣٩.

استخدم الكلمة الطيبة أو اصطلح على ما اصطلح عليه السلف الصالح والعلماء العاملين، أو اصطلح على ما يعبّر عن ظاهرة بما يؤيد من الشريعة فهي كلمة طيبة، والإعراض عن ما ينافي هذه الكلِم الطيبة من صلب التدين؛ لأنه لغوٌ لا طائلَ منه والله سبحانه يقول: ﴿ وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغۡوَ أَعۡرَضُواْ عَنۡهُ وَقَالُواْ لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ لَا نَبۡتَغِي ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾ [القصص: ٥٥] ولزم من ذلك أن المسلمين يتبرّؤون من هذه المصطلحات والكلمات مما يتلفّظ بها الجاهلون بمعانيها ودلالاتها ومفاهيمها، والذي يظهر منها اللغو والباطل، والكلام الذي لا فائدة منه[1].

➢ الثاني: - الاتجاه العملي التطبيقي (الممارسة)

فما أسّسه القرآن الكريم والرسول (ﷺ) في مجال استخدام الكلمات والمصطلحات والمفردات والتفريق بين الطيب والخبيث منها، طبّقه الرسول (ﷺ) عمليّاً ومارسه ممارسةً فعليةً بين أصحابه والمسلمين جميعاً؛ ليضربَ المثلَ على القواعد والضوابط التي حدّدها في مجال حدود استخدام المصطلحات والكلمات وتحديد المعاني، وتصويب الألفاظ، وتغيير بعضها، وإشاراته إلى عبث بعضهم بالأسماء والكلمات بعد وفاته (ﷺ)، ولذلك اتخذ المجال التطبيقي للضوابط الإسلامية للمصطلح عند الرسول (ﷺ) أشكالاً عدة منها:

١- تصويبه (ﷺ) لبعض الألفاظ نَطَق بها الصحابة رضي الله عنهم، فرأى فيها ما يمسّ العقيدة والإيمان، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي (ﷺ) قال: «**إنّ أخنع اسم عند الله عزّ وجل رجلٌ تسمّى ملِك الملوك**» متفق عليه[2]. فما ملِكٌ للملوك إلا الله سبحانه، فحين تعارض مفهوم مصطلح ما مع ثوابت الإيمان والعقيدة انبرى إليه الرسول (ﷺ)

---

(١) الشيخ عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي: **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. ٥٦٥.

(٢) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. كتاب الأدب/ باب ١١٤: أبغض الأسماء إلى الله/ الحديث رقم (٦٢٠٥). والإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**. كتاب الأدب/باب: تحريم التسمّي بملك الأملاك، وبملك الملوك/ الحديث رقم (٢١٤٣).

يصوِّبه ويحدِّد جانبه السلبي بوصفه بأنه (أخنع) اسمٍ أي: أوضعه وأخسّهُ[1].

وفي هذا المجال أيضاً ورد الحديث عن بُريدة ﷺ قال: قال رسول الله (ﷺ): «**لا تقولوا للمنافِق سيّد، فإنّه إنْ يك سيّداً، فقد أسخطتم ربكم عزّ وجل**» رواه أبو داود[2] وصحّحه الألباني.

فمفهوم المنافِق وصفاته معروفة ومحدّدة المعالم في الدين الإسلامي، فمن المغالطات الايمانية، أنْ يُقال لمثل هذا الشخص بأنه سيّد، والسيّد من كان له السيادة على من يسود، ومن اتخذه سيّداً فقد ملّك هواه له، وهذا عين محاددة الله سبحانه ورسوله (ﷺ)؛ لأن السيد يطلق على الرب والمالك، والشريف والفاضل والكريم والحليم ومتحمّل أذى قومِهِ والرئيس والمقدّم[3]. وهذه الصفات منتفاة من المنافق وصفاته حسب ما اقتضته الشريعة الإسلامية.

---

(١) محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، المجلد السابع، ٢٤٦. وانظر الى: الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير (٥٤٤-٦٠٦هـ): **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م. المجلد الأول، ٥٣٧.

(٢) الإمام الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني (ت-٢٧٥هـ): **صحيح سنن أبي داود**. تخريج: الشيخ ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. المجلد الثالث، ٢٢٢، كتاب الأدب، باب لا يقول المملوك: ربي وربتي، الحديث رقم (٤٩٧٧). وكذا الحديث في صحيح سنن أبي داود عن أبي هريرة، أن رسول الله (ﷺ)، قال: "لا يقولنّ أحدكم عبدي وأَمَتي، ولا يقولنّ المملوك: ربّي وربّتي، وليقلْ المالك: فتايَ وفتاتي، وليقل المملوك: سيّدي وسيّدتي؛ فإنكم المملوكون، والربّ الله عزّ وجل" صححه الألباني. كتاب الأدب، باب لا يقول المملوك: ربي وربتي، الحديث رقم (٤٩٧٥)، ٢٢٢، المجلد الثالث. وكذا عن حذيفة عن النبي (ﷺ) قال: "لا تقولوا: ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثمّ شاء فلان" رواه أبو داود وصحّحه الألباني. كتاب الأدب، باب لا يقال: خبثت نفسي، الحديث رقم (٤٩٨٠)، ٢٢٣، المجلد الثالث.

(٣) الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، المجلد الأول، ٨٢٠.

٢- تأطيره (ﷺ) لبعض المصطلحات بأطُرٍ إسلامية وإضفاء معانٍ إسلامية جديدة عليه، من مثل ما رواه أبو هريرة ﷺ، أن رسول الله (ﷺ) قال: «**أتدرون من المفلس؟**» **قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: «إنّ المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاةٍ وصيامٍ وزكاةٍ، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإنْ فُنِيَتْ حسناته قبل أنْ يقضى ما عليه أُخذ من خطاياهم فطُرحتْ عليه، ثم طُرِح في النار**» رواه مسلم[١].

فها هنا سيلٌ من المفاهيم يطرحها الرسول (ﷺ) ويبني من خلالها حقلاً دلاليّاً يستقر فيه المفهوم لهذا المصطلح، وطريقة طرح (ﷺ) جاءتْ على أتمّ وجهٍ معرفيّ في نطاقٍ منهجيّ متين. فهو سَأل عن معنى ومفهوم المصطلح عند أصحابه وبالتالي عند المسلمين جميعاً؛ ليسترجع معهم المفاهيم السائدة فيقابلها بالمفاهيم الجديدة التي فرضها الوحي على المجتمع الإسلامي الجديد آنذاك. هذه المقابلة بين مفهومي مصطلح (المفلس) هي في حدِّ ذاتها دعوةٌ إلى المفاصلة بين ما هو إسلاميّ من المصطلح ومفاهيمه وغير الإسلامي.

فالحديث هنا بدأ بالاستفهام للاستعلام الذي يُراد به الإخبارُ، إخبارٌ للصحابة عن أمرٍ لا يعلمونه، أو لايعلمون مراد النبي (ﷺ)[٢]، فعندما سُئِلوا رَدُّوا على الرسول (ﷺ) حسب ما فهموه من الحياة، فجاء تصحيح النبي (ﷺ) للمفهوم وتحديد الإطار الدلالي الجديد للمصطلح، وهذا أقلّ ما يُقال فيه إنّه جهدٌ مصطلحيٌّ تطبيقيّ راقٍ.

«فالإفلاس كمصطلحٍ متداول في الأموال والمتاع، يكون متى خسر الإنسان أو ضاع في ذلك. وإعطاؤه مفهوماً آخر غير مفهومه المادّي، مفهوماً معنوياً، أخلاقياً وتربوياً، يدلّ - وإنْ كان المراد منه تقريب المعنى للفهم عن طريق التشبيه والتمثيل بما هو معروفٌ ومتداول- على إمكانية

---

(١) الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**. كتاب البرّ والصلة والأداب/١٥ - باب تحريم الظلم/الحديث رقم (٢٥٨١)، المجلد الثامن، ١٨٨.

(٢) الشيخ محمد بن صالح العثيمين: **شرح رياض الصالحين**. دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. المجلد الأول، ٥٥١.

استثمار المصطلح في الاتجاه الإيجابي وخلق نوع من التوازن بين دلالته الحسيّة والمعنوية»[1].

ومثل هذا الحديث عن أبي هريرة ﷺ أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «**أتدرون ما الغيبة؟**» **قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «ذكرُك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيتَ إنْ كان في أخي ما أقول؟ قال: «إنْ كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإنْ لم يكن فيه فقد بهتهُ»** رواه مسلم[2].

فقوله (ﷺ) «أتدرون؟» أي: أتعلمون؟، والاستفهام هنا استفهامُ استعلامٍ؛ يعني: يسألهم لكن المراد به: أنْ ينتبهوا، وإلا فالرسول (ﷺ) يعلم أنه لا علمَ لهم بمثل هذه المفاهيم والدلالات والأمور الشرعية، أو يعلم أنهم يعلمونها لكن أراد التقرير[3]. فالتعريف الذي لخّصه الرسول (ﷺ) هو تحديدٌ لدلالة المصطلح وتوثيقٌ لمفهوم «الغيبة» الإسلامي، ولا ريب أنّ هذا يقع ضمن النشاط الاصطلاحي الذي حدّد مساره الوحي في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة الذي أشرنا إليه في ما مضى في الاتجاه النظري للجهد المصطلحي في تحديد الإطار الدلالي. وهذا بعيدٌ كلّه عن الأصل الدلالي للكلمة المستخدمة ليتعدّى مجاله الدلالي إلى مجال المفاهيم المصطلحية.

وفي حديثٍ عن أنس ﷺ قال: «**أتدرون ما الكوثر؟**» **فقلنا الله ورسوله أعلم. قال: «فإنّه نهرٌ وَعَدَنيه ربّي عزّ وجل. عليه خيرٌ كثيرٌ. هو حوضٌ ترِد عليه أمّتي يوم القيامة..»** رواه مسلم[4].

---

(١) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسِمة حضارية**. ٤٤.

(٢) الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**. كتاب البرّ والصلة والآداب، باب: تحريم الغيبة، الحديث رقم (٢٥٨٩)، المجلد الثامن، ١٩٤.

(٣) الشيخ محمد بن صالح العثيمين: **شرح صحيح مسلم**. المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تحريم الغيبة، الحديث رقم (٢٥٨٩). المجلد السابع، ٤٢١. وانظر: شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد ابن عبد الحليم بن تيمية: **الردّ على المنطقيين**، إدارة ترجمان السنة، لاهور- باكستان. د.ط. ١٣٦٩هـ/١٩٧٦م، ٥٠.

(٤) الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**. كتاب الآداب/ باب: حجة من قال: البسملة آية من أوّل كلّ سورة، سوى براءة. الحديث رقم (٤٠٠)، المجلد الثالث، ٢١٦.

فتعريف الرسول (ﷺ) في هذا الجزء من الحديث للكوثر هو تعريفٌ اصطلاحي؛ لأنّ الكوثر أصله اللغويّ هو فَوْعَلْ من الكثرة، والواو زائدة، ومعناه: الخير الكثير[1]. ويعني ها هنا أنّ اللفظ تحوّل من مجرّد لفظٍ يدلّ على الكثرة إلى مصطلح متعلّق بالمنظومة الإيمانية العقيديّة للمسلمين ضمن جدول الكلمات والمصطلحات الطيبة.

وكذا تعريفه (ﷺ) للمسكين، حيث روى أبو هريرة أن رسول الله (ﷺ) قال: «**ليس المسكين الذي يطوف على الناس تردّه اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان، ولكن المسكين الذي لا يجد غنىً يُغنيه، ولايفطن به فيُتصدّق عليه، ولا يقوم فيسأل الناس**» رواه البخاري[2]. فما تعارف عليه الناس حول مصطلح «المسكين» غير ما بيّنه صاحب الرسالة (ﷺ).

٣ - تغييره (ﷺ) لبعض الأسماء والمصطلحات ذات الدلالات القبيحة والتي تتضمن مفاهيم تتعارض مع قواعد الإسلام ومفاهيمه[3].

ففي رواية عن ابن عمر (رضي الله عنه)، **أنّ رسول الله (ﷺ) غيّر اسم عاصية وقال: «أنت جميلة»** رواه مسلم[4].

وكذا رواية عن محمد بن عمرو بن عطاء قال: **سمّيتُ ابنتي بَرَّة فقالت زينب بنت أبي سلمة إنّ رسول الله (ﷺ) نهى عن هذا الاسم وسمّيتْ بَرَّة فقال رسول الله (ﷺ):**

---

(١) الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير: **النهاية في غريب الحديث والأثر**. المجلد الثاني، ٥٦٨.

(٢) الإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. كتاب الزكاة/ باب ٥٣: قوله تعالى ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة: ٢٧٣]، الحديث رقم (١٤٧٩)، المجلد الثالث، ٤٢٩.

(٣) انظر تفصيل ذلك في: الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **تهذيب الأسماء واللغات**. تحقيق: عبده علي كوشك. المجلد الأول، ٧٢

(٤) الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**. كتاب الآداب/باب: استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن وتغيير اسم برة إلى زينب وجويرية. الحديث رقم (٢١٣٩)، المجلد السابع، ٢٤٣.

«**لا تُزكّوا أنفسكم، اللهُ أعلم بأهل البِر منكم**». **فقالوا: بِمَ نُسمّيها؟ قال: «سمّوها زينب»** رواه مسلم[1].

فهذه نماذج من أحاديث في تغيير الأسماء والألفاظ القبيحة أو المكروهة إلى أسماءٍ وألفاظ حسنة؛ وقد يكون لأسباب شرعية كوجود تزكية في الاسم أو خوف التطيّر أو غيرها، فإذا وجد مانع شرعيّ للتسمية باسمٍ أو الاصطلاح على لفظٍ أو مصطلح فيجب تغييرها ويكون التغيير أوجب كلّما كان معنى اللفظ أو المصطلح مغايراً لمفاهيم الإسلام ومقاصد الشريعة الإسلامية وبذلك يعتاد اللسان على خير الكلام وأقومه وأصفاه وأكثره ملائمةً لإرادة ربّ العباد، ولقد أحسن الذي يقول:

عَوِّد لسانك قول الخير تحظَ بـه ... إنّ اللسان لما عـوّدْتَ معتـاد[2]

فالأوْلى بنا أنْ نغيّر أسماءً ومصطلحات غريبة عن ديننا بأخرى أثبتتْها الشريعة وأيّدها الوحي، فنغيّر من مثل الديمقراطية إلى الشورى، والاشتراكية إلى القسط والعدل والأصولية إلى التديّن الحق وهكذا.

٤ - إشاراته (ﷺ) إلى أنّ قوماً يأتون بعده سيعبثون بالمسميّات ويغشّون في الدلالات، كما جاء في الحديث: «**لَيشرِبَنَّ أقوامٌ من أمتي الخمر، يسمّونها بغير اسمها**»[3].

---

(١) الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **شرح صحيح مسلم**. كتاب الآداب/باب: استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن وتغيير اسم برة إلى زينب وجويرية. الحديث رقم (٢١٤١). المجلد السابع، ٢٤٥. والإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. كتاب الأدب/ باب (١٠٨) تحويل الاسم إلى أحسن منه. الحديث رقم (٦١٩٢)، المجلد العاشر، ٧٠٥.

(٢) ورد هذا البيت في كتاب: البستي، الإمام الحافظ أبو حاتم محمد بن حيان (ت ٣٥٤هـ): **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**. تحقيق وشرح: محمد محي الدين عبدالحميد وآخران. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م. ٥١.

(٣) الإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري** . كتاب الأشربة/ باب: ما جاء فيمن يستحلّ الخمر ويسميه بغير اسمه. الحديث رقم (٥٥٩٠)، المجلد العاشر، ٦٥.

وهذا منهج الذين سمّوا الربا فائدةً، وجعلوا سبّ الدين تنويراً، والاستباحة حريةً، والتعرّي فنّاً، والزنا حريّة شخصية وهكذا[1]. وقد فطن إلى هذه الحقيقة الكثير من العلماء ونبّهوا إليها، فيقول ابن حزم في مقدمات كتابه (الإحكام) عن تحديد المصطلح وخطورته: «هذا باب خلط فيه كثير ممن تكلّم في معانيه، وشبك بين المعاني وأوقع الأسماء على غير سمّياها، ومزج بين الحق والباطل فكثر لذلك الشغب والالتباس، وعظمتْ المضرّة وخفيَتْ الحقائق. ونحن إنْ شاء الله تعالى بحوله وقوته مميّزون معنى كلّ لفظة على حقيقتها..»[2].

إذنْ ألم يأن الأوان لأنْ نفعل مثلما فعل ابن حزم منذ ألف سنة حين شمّر عن ساعديه فقام مميّزاً في معنى ومفهوم كل لفظٍ ومصطلح ليبين الحقيقة فيه معتمداً على مشيئة الله سبحانه؟! ألا ترى أن ما واجهه ابن حزم من ألفاظ أهل النظر والكلام قد دفعه إلى هذه الالتفاتة المنهجيّة المهمة، ونحن اليوم نواجه أضعاف ما واجهوه في القرون المنصرمة؟!

ثم رجوعاً إلى الحديث الشريف أليس هذا نبوءةٌ معجزة وقد أمطرنا ألفاظاً ومصطلحات ما أنزل الله بها من سلطان، فتارة يسمّوننا العالم الثالث، وتارة الشرق الأوسط، وتارة أخرى الدول النامية، وتارة بالشعوب الفقيرة، وهم يطلقون على أنفسهم العالمية والدولية فيما يؤسِّسون له من أفكار، ونحن نستخدم ما يقولونه إما رهبةً أو رهبةً، أو قُلْ من حيث ندري أو لا ندري نساير التيار الجارف القادم من الغرب.

٥ - عن جابر عن النبي ﷺ حين أتاه عمر فقال: **إنّا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا أفَتَرى أن نكتب بعضها؟ فقال: «أمتهوّكون أنتم كما تهوّكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية ولو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي»** رواه أحمد والبيهقي في كتاب شعب الإيمان. وحسّنه الألباني في مشكاة المصابيح كتاب الإيمان الفصل الأول.

(١) عبد السلام البسيوني: **الغزو المصطلحي**. ٣٦

(٢) الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ): **الإحكام في أصول الأحكام**. منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. الجزء الأول، ٣٥.

المبحث الثاني

تحديد مفاهيم المصطلحات عند الأصوليين

كان لعلم أصول الفقه دورٌ كبير في تشكيل المنظومة الاصطلاحية الإسلامية من خلال الاصطلاح حول المسائل الأصولية المستنبطة من الكتاب والسنة، وكانت الكلمة بحدّ ذاتها أيضاً مدار البحث والدراسة عندهم ابتداءً من أهل اللغة ووضعه إلى الاصطلاح ووضع المصطلحات للمسائل الأصولية، ومن ثمّ وضع القواعد الأصولية والفقهية لكيفية التعامل مع المصطلحات والألفاظ، إذنْ فنحن أمام نظام متكامل من الضوابط في مجال المصطلحات.

المطلب الأول: أصل اللغة والاصطلاح

إنّ الحديث عن أصل اللغة فيه أهمية واضحة في الدراسات المصطلحية، وبخاصة في مجال وضع المصطلحات ابتداءً، حيث كانت هذه المسألة مدار الحديث عند الكثيرين قديماً وحديثاً، حتى أصبح التطرق إلى مذاهب العلماء في أصل اللغة وبالتالي أصل الاصطلاح عرفاً لدى الدارسين والباحثين، وقد تعدّدتْ هذه المذاهب والآراء، لكن الرأيين الأكثر تداولاً وتأييداً لدى أصحابها هما الأول المذهب القائل بالتوقيف أو الوحي والإلهام، والثاني القائل بالوضع والاصطلاح، ومذهب ثالث يتوسّط هذين المذهبين القائل بالتوقيف لألفاظ معيّنة ومن ثم استخدم هذه الألفاظ بقدرات وضعه سبحانه في الإنسان فاصطلح بواسطتها على ما يحتاجه في حياته سواء بواسطة الاشتقاق أو القياس وغيرهما[1].

لكنّ الأمر لم يكن بهذه البساطة فقد تحوّل الأمر من اهتمامات أرباب اللغة إلى مسائل فكرية كلاميّة ومن أصولية، فتباحَثَ في هذا الأمر اللغويون والأصوليون على حدٍّ سواء.

أما اللغويون فقد بدأت المسألة عندهم مبكرةً، وتباحثوا فيما بينهم كلٌّ ينتصر لرأيٍ يختاره، فها هو ابن فارس اللغوي ينتصر للرأي القائل بالتوقيف في نشأة اللغة، ويفنّد حجج خصومه واحدة تلوَ أخرى[2].

---

(١) علي عبد الواحد وافي: **علم اللغة**. ٩٩.

(٢) أبو الحسين أحمد بن فارس: **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**. باب القول على لغة العرب أ توقيف، أم اصطلاح؟ ١٣.

في حين يردّ ابن جني صاحب الخصائص على ابن فارس ورأيه وينتصر للرأي القائل بأنّ اللغة إنما هو اصطلاحٌ وتواضع، اصطلح عليه الناس من أنفسهم، ويردّ على ابن فارس بحجج وأدلة[1]، ورغم ذلك فإنّ ابن جني لا يتبنّى هذا المذهب جهاراً فيختار التوقُّف؛ لأنه أصابته الحيرة في هذه المسألة لكنّه لا يملّ فهو «على تقادُم الوقت دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع» إلا انه يبقى محتاراً بين المذهبين ويقول: «فأقف بين تين الخلتين حسيراً، وأكاثرهما فانكفيء مكثوراً. وإنْ خطر خاطرٌ فيما بعد، يعلّق الكف بإحدى الحجتين، ويكفها عن صاحبتها، قلنا به»[2].

وقد توسّع اللغويون في ذكر خلاف المذهبين وبخاصة رأي العالمين ابن فارس وابن جني، فكثرت التآليف التي تذكر أدلة الفريقين وذكر صاحبي الرأيين في بطون الكتب، ومن ثم ينتصر لهذا أو ذاك[3]، رغم إنّ هذه المسألة وهذا الموضع في الكلام محوج إلى فضل تأمّل كما ذكر ذلك ابن جني[4].

وفي العصر الحديث توالى المذهبان لدى المحدثين وأخذوا مناقشتها كلّ من جهته سواء من المسلمين أو غيرهم، إلا أنّ المسألة لم تحسمْ لحدّ الآن، بل تعدّى ذلك إلى تكرار موقف ابن جني في التوقُّف عن إقرار إحدى هذه الآراء في نهاية المساجلات، تكرار هذا الموقف عند الفرنسيين مثلاً حين قرّر الجمعية اللغوية في باريس عدم مناقشة هذا الموضوع نهائياً، أو قبول أي بحث فيه لعرضه في جلساتها، كما أنّ كثيراً من العلماء ذوي الشهرة

---

(١) أبو الفتح عثمان بن جني: **الخصائص**. تحقيق: محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط٤، ١٩٩٠م. الجزء الأول، ٤٢

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني: **الخصائص**. تحقيق: محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط٤، ١٩٩٠م.، الجزء الأول، ٤٨.

(٣) الإمام جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (ت-٩١١هـ): **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. المجلد الأول، ١٣.

(٤) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**. ٤٢.

الذائعة والقدم الثابتة في علم اللغة لم يتعرّضوا لدراسة هذا الموضوع بشكل علمي أو بصورة تنبّيء عن أهمية البحث فيه[1].

لكنْ يبقى الموضوع في نطاق الدراسات الإسلامية مدار البحث والدراسة بخاصة في مجال التأسيس في القضايا الفكرية والأصولية. فلم يكن من بدٍّ لدى الأصوليين المشتغلين في مجال علم أصول الفقه إلا أن يتتبعوا الدراسات اللغوية وما وصلتْ اليه؛ ليجدوا تفسيرات وتأسيسات للفكر اللغوي أو بالأحرى دور اللغة في البناء العقلي والفكري وخاصة إذا علمنا أنّ أكثر أبواب علم أصول الفقه مرجعها لغوي تصريفي نحوي بلاغي مرتبطة بالمنطق العام للغة، فلا يجوز إذنْ أنْ نرى تكرار الحديث في مسألة مبدأ اللغة أهي توقيفية أم اصطلاحية، لكن هذا الأمر قد نحى منحىً أكثر عمقاً وتجرّداً لدى الأصوليين مستفيدين من دراسات اللغويين كأدوات لبحوثهم العقلية والفكرية، باعتبار أنّ الأصوليين هم أبرز فئات الأمّة تجرّداً في دراساتهم التي يعتبر فيها الفكر والاستنباطات والاستنتاجات العقلية أهم سِمَة لعلم أصول الفقه.

ففي كتاب (الإحكام في أصول الأحكام) يقرّر ابن حزم (رحمه الله) في بابٍ يخصِّصه بعنوان (كيفية ظهور اللغات أ عن توقيف أم عن اصطلاح؟) يقرّر فيه أنّ «أكثر الناس في هذا والصحيح من ذلك أنّ أصل الكلام توقيفٌ من الله عزوجل بحجّة سمع وبرهان ضروري فأمّا السمع فقول الله عزّوجل: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]»[2] ولاريبَ أنّ ابن حزم قد حاول تفسير الآية حسب ما يقتضي ظاهرها، ولا عجبَ وهو

---

(١) رمضان عبد التواب: **المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**. مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ١٠٩. ورَأيْنا رأي ابن جني مشابهاً لما قرّره هؤلاء العلماء في العصر الحديث. وانظر كذلك: إمام الحرمين عبدالملك الجويني: **البرهان في أصول الفقه**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. الجزء الأول، ٤٤.

(٢) الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت-٤٥٦هـ): **الاحكام في أصول الاحكام**، المجلد الأول، الجزء الأول، ٢٩.

على مذهبه الظاهري[1]، لكنّه لا يكتفي بالاستدلال بظاهر الآية، بل يأتي بالأدلة العقلية المنطقيّة للدفاع عن وجهة نظره فيقول: - «أمّا الضروري بالبرهان فهو أنّ الكلام لو كان اصطلاحاً لما جاز أنّ يصطلح عليه إلا قومٌ قد كملتْ أذهانهم، وتدرّبتْ عقولهم، وتمّتْ علومهم، ووقفوا على الأشياء كلّها الموجودة في العالم، وعرفوا حدودها، واتفاقها، واختلافها، وطبائعها، وبالضرورة نعلم أنّ بين أول وجود الإنسان وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جدّاً يقتضي في ذلك تربية وحياطة وكفالة من غيره...»[2] فابن حزم هنا يريد الوصول إلى نقطة يبدو أنْ غيره قد غفلوا عنه لذا يستطرد قائلاً مفنّداً مذهب الاصطلاح: «والاصطلاح يقتضي وقتاً لم يكنْ موجوداً قبله؛ لأنّه من عمل المصطلحين، وكلّ عملٍ لا بدّ من أنْ يكون له أول فكيف كانتْ حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها. فهذا من الممتنع المحال ضرورة»[3].

وقد جعل ابن حزم من هذه المقدِّمات العقليّة دليلاً ضرورياً في مجال الاعتقاد فقال: «وهذا دليلٌ برهاني ضروري من أدلة حدوث النوع الإنساني، ومن أدلّة وجود الواحد الخالق الأول تبارك وتعالى، ومن أدلّة وجود النبوة والرسالة...»، وقد رأى ابن حزم في ذلك أنّ الإنسان يجب أنْ يكون هناك من علَّمه حتى يصطلح بواسط ما عُلِّم «فلا يمكن ألبتة معرفته إلا بمعلمٍ علّمه الباري إياه[4]، ثم علّم هو أهل نوعه ما علمه ربّه تعالى».

---

(١) هو المذهب الذي يقرّر أنّ المصدر الفقهي هو النصوص، فلا رأي في حكمٍ من أحكام الشرع، وينفي الرأي بكل أنواعه، فلا يأخذ بالقياس ولا بالاستحسان ولا بالمصالح المرسلة، ولا الذرائع، ويأخذ بالنصّ وحده، وقد خالف معتنقوه الفقهاءَ، وقد نشأ هذا المذهب على يد داود الظاهري، وبيّنه وضّحه ابن حزم الأندلسي الظاهري. انظر: الشيخ محمد أبو زهرة: **تاريخ المذاهب الإسلامية**. ٥٤٤.

(٢) الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**. المجلد الأول، الجزء الأول، ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، الجزء الأول، ٣٠.

(٤) ويقصده أول البشر وأبو البشر آدم عليه السلام.

وتأطيراً لمجال المصطلحات وتفريقاً بينها وبين اللفظ في أصله اللغوي مفهوماً يقول ابن حزم في الإحكام: «وأيضاً فإنّ الاصطلاح على وَضعِ لغةٍ لا يكون ضرورة إلا بكلام متقدِّم بين المصطلحين على وضعها، أو بإشاراتٍ قد اتفقوا على فهمها، وذلك الاتفاق على فهم تلك الإشارات لا يكون إلا بكلام ضرورةً، ومعرفة حدود الأشياء وطبائعها التي عبّر عنها بألفاظ اللغات لا يكون إلا بكلام وتفهيم لا بدّ من ذلك. فقد بطل الاصطلاح على ابتداء الكلام...»[1].

لكنّ موقف العلماء من التوقّف عن الكلام في هذا الموضوع يظلّ بارزاً وبخاصة عندما يتعدّى مجال اللغويين -كما رأينا عند ابن جني- إلى مواقف الأصوليين من مثل الإمام الغزالي الذي تناول الموضوع بتفصيلٍ لكنّه آثر عدم الحديث عنه من بعد فيقول عن انتفاء وجود رأي واضحٍ فيه: «فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهانٍ عقلي، أو بتواتر خبرٍ أو سَمْعٌ قاطع، ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم يُنقل تواتر ولا فيه سَمْعٌ قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبّدٌ عمليّ، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه اذاً فضولٌ لا أصلَ له»[2].

حتى ذهب الفخر الرازي إلى جواز كلّ رأي من الآراء الرئيسية في هذه المسألة وهي التوقيف والإلهام، والاصطلاح والمواضعة، والثالث التوفيق بين الأمرين، إلا أنّه قال بالتوقُّف عن الجزم عند جمهور المحققين، بعدما أوردَ أدلّة الجميع وفصّل القول فيها جميعاً[3].

---

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**. المجلد الأول، الجزء الأول. ٣٠.

(٢) الإمام حجة الإسلام أبو حامد بن محمد بن محمد الغزالي (ت-٥٠٥هـ): **المستصفى من علم الأصول**. دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت- لبنان، د.ط، د.س، المجلد الأول. ٦٦٠. وانظر أيضاً: محمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**. دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط٣، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م. ٧٩.

(٣) الإمام شهاب الدين القرافي أبو العباس أحمد بن إدريس (ت-٦٨٤هـ): **نفائس الأصول في شرح المحصول**. دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. المجلد الأول، ١٩٧. وكذا في: محمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول** ٨٤.

والذي نخلُص إليه بعد استعراض تلك المواقف أنّ هذه المسألة لم تفدْ موضوع البحث بقدر ما أفادت معرفة حدود المصطلحات ووظائفها في اللغة الإنسانية. نعم قد نكون وصلنا في مسألة مبدأ اللغات إلى طريقٍ مسدود -أو كما يراه بعضهم- فإنّنا بالرغم من ذلك قد توصّلنا إلى أهمية تحديد إطار مفاهيم المصطلحات التي يمارس التوافق عليه كلّ صاحب فنٍ أو علم أو فكر، ويدلّ على ذلك إجماع اللغويين والأصوليين على أنّ الاصطلاح يعتمد على التوافق في المفاهيم والرؤى وهي بعيدة عن الدلالات اللغوية الأصلية بقدر توافقهم على إكساب اللفظ المصطلح عليه معاني تنتمي لواقعٍ مُعاشٍ في لحظة الاصطلاح عليه، وبخاصة لدى الذين نفوا الاصطلاح عن مبدأ اللغات، فراحوا يُبيّنون ما للاصطلاح من موجبات وجود سابق عهد للغة (أو المصطلح) عند المتكلمين بها حتى يسهل التوافق عليه. وعند من قال بالتوقيف استدلوا بالاصطلاح على الألفاظ المصطلح عليها عند الناس من اقتضاء وجود لفظ موقوف لخدمة الاصطلاح والتوافق عليه[1].

المطلب الثاني: حدود الألفاظ عند الأصوليين والاصطلاح عليها

ساهم الأصوليون باعتبارهم أبرز ظاهرة فكرية عند المسلمين في إعمال الفكر في الألفاظ والاصطلاح على طرق استنباط الأحكام وقواعده، مما يجعل علم أصول الفقه أبرز العلوم المساهمة في التحديد الدلالي لمفهوم المصطلحات وكيفية وضعها ضمن الأصول الشرعية المنزّلة وحياً في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. وتندرج ضمن هذه المساهمة القواعد الأصولية اللغوية المتّبعة في علم أصول الفقه لاستنباط الأحكام الشرعية ويتحدّد ذلك ضمن أربع اعتبارات وهي: -

---

(١) عبد الرزاق أحمد الحربي: **علم الوضع/ دراسة في فلسفة اللغة بين علماء أصول الفقه وعلماء اللغة**. مركز البحوث والدراسات الإسلامية/ ديوان الوقف السني، بغداد، د.ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. ٦٣ وما بعدها. وانظر: محمد، أ.د عبدالله البشير: **المصطلحات الأصولية في مباحث الأحكام وعلاقتها بالفكر الأصولي**. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م. ٧٣.

أولاً: باعتبار وضع اللفظ للمعنى: وينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي العامّ والخاصّ والمشترك[1]. وقد يزاد قسم رابع هو المؤوّل للمشترك عند بعضهم[2].

أ- **فالعامّ** في عرفهم «هو اللفظ الذي يدلّ بحسب وضعه اللغوي على شموله واستغراقه لجميع الأفراد، التي يصدق عليها معناه من غير حصر في كمية معينة منها..، ومن هذا يؤخذ أنّ العموم من صفات الألفاظ؛ لأنه دلالة اللفظ على استغراقه لجميع أفراده»[3]. وللعامّ ألفاظ اصطلح عليها للدلالة عليه من مثل: كلّ، جميع، وكلّ جمعٍ معرّف بـ(ال) للاستغراق أو بالإضافة، والمفرد المعرّف بأل المفيدة للاستغراق، والأسماء الموصولة، وأسماء الاستفهام، وأسماء الشرط، والنكرة الواردة في سياق النفي أو النهي وهكذا[4]. وهذه كلّها جهود في تحديد المفاهيم بواسطة مصطلحات مخصوصة تفيد العلم بالمعنى المراد فلا يقع الغموض واللبس.

---

(١) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٢٧٩

(٢) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٨٠.

(٣) الشيخ عبد الوهاب خلاّف: **علم أصول الفقه**، الدار المتحدة، دمشق، د.ط، ١٩٩٢م. ١٨١.
وانظر: الإمام محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الثاني، ٤٧. والإمام شهاب الدين القرافي أبو العباس أحمد: **نفائس الأصول في شرح المحصول**. المجلد الثاني، ٤٢٩، ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٣٩١ وما بعدها.

(٤) الإمام شهاب الدين القرافي أبو العباس أحمد (ت٦٨٤هـ): **نفائس الأصول في شرح المحصول**، المجلد الثاني، ٤٣٢.
وانظر: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: **التحقيقات والتنقيحات السلفيات على متن الورقات**، دار الإمام مالك، أبو ظبي- الإمارات، ط١، ١٤٢٦ه،/٢٠٠٥م، ١٦٩. وهنا يجب أنْ نشير إلى أنّ العام فيه مباحث مهمة في استنباط الأحكام من مثل تخصيص العام وحكم العام إذا خصّ، ثم هل للمفهوم عموم وعموم المقتضى والعام الوارد على سبب خاص، وهكذا ندرك أهمية هذه المباحث الأصولية اللغوية الدلالية في تحديد المعاني وتأطيرها تأطيراً شرعياً بعيداً عن هوى النفس والزيغ. انظر: وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٤٥- ٢٧٤.

ب- **والخاصّ** هو «لفظٌ وضع للدلالة على فردٍ واحدٍ بالشخص مثل محمد، أو واحدٍ بالنوع مثل رجل، أو على أفراد متعدِّدة محصورة مثل ثلاثة وعشرة ومائة وقوم ورهطٍ وجمع وفريق، وغير ذلك من الألفاظ التي تدلّ على عدد من الأفراد ولا تدلّ على استغراق جميع الأفراد»[1]، أو هو «اللفظ الموضوع لمعنى واحد على الانفراد، وانقطاع المشاركة لخصوص الجنس كلفظ إنسان، أو لخصوص النوع كلفظ رجل، أو لخصوص العين كلفظ زيد»[2]. والخاصّ بذلك بيّنٌ في نفسه، فلا إجمال فيه ولا إشكال ولهذا فهو يدلّ على معناه الموضوع له دلالةً قطعيّة[3]. وبحسب الصيغة التي يرِد بها الخاصّ فإنّه له أنواع أربعة هي: المطلق، والمقيّد، والأمر، والنهي. **فالمطلق** هو اللفظ الخاصّ الذي يدلّ على فردٍ شائع أو أفراد على سبيل الشيوع، ولم يتقيّد بصفة من الصفات مثل رجل ورجال وكتاب وكتب[4]. والمطلق يجري على إطلاقه، ما لم يرِد دليلٌ على التقييد[5].

ودرءاً للاستشكال بين العامّ والمطلق فقد فرّق بينهما العلماء بقولهم: «وأنّ الفرق بين العام والمطلق هو أنّ العامّ يدلّ على شمول كلّ فردٍ من أفراده، وأمّا المطلق فيدلّ على فردٍ شائع أو أفرادٍ شائعة لا على جميع الأفراد، والمطلق لا يتناول دفعة واحدة إلا فرداً شائعاً من الأفراد. وهذا هو المراد بقول الأصوليين: عموم العامّ شموليّ، وعموميّ المطلق بدلي»[6].

---

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاّف: **علم أصول الفقه**. ١٩١. ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٤٧٧ وما بعدها.

(٢) قطب مصطفى سانو: **معجم مصطلحات أصول الفقه**. ١٩٢. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٠٢.

(٣) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٢٨١.

(٤) العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**/ على هامش كتاب (المستصفى) للغزالي، دار الأرقم بن أبي الأرقم. المجلد الأول، ٦١٩. وانظر: وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول. ٢٠٤.

ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٥٤٠ وما بعدها.

(٥) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٠٥.

(٦) الشيخ عبد الوهاب خلاّف: **علم أصول الفقه**. ١٨٢.

وانظر: الإمام شهاب الدين القرافي: **نفائس الأصول في شرح المحصول**. المجلد الثاني، ٤٤٠.

و**المقيّد** هو اللفظ الدال على مدلول شائعٍ في جنسه مع تقييده بوصفٍ من الأوصاف وبعبارة أخرى هو ما كان من الألفاظ الدالّة على فردٍ أو أفرادٍ غير معيّنة مع اقترانه بصفة تدلّ على تقييده بها، مثل رجلٌ عراقي، ورجالٌ عراقيين[1]. والمقيّد يعمل به على تقييده ما لم يدلّ دليل على إلغاء القيد، فيُلغى حينئذٍ القيد اللاحق به[2].

و**الأمر** من أقسام الخاصّ ونعني به اللفظ الدالّ على طلب الفعل على جهة الاستعلاء[3]. ويرد الأمر بصيغٍ متعدّدة كفعل الأمر أو الفعل المضارع المسبوق بلام الأمر أو بالجملة الخبرية وغيرها، ويرِد الأمر لمعانٍ كثيرة أيضاً وقيل الكثير حول دلالة الأمر أهيَ للوجوب أم غيره، فجمهور العلماء أنّ الأمر يدلّ على وجوب المأمور به، ولا يصرف عن الوجوب إلى غيره إلا بقرينة من القرائن تدلّ على ذلك[4].

---

(١) العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**/ على هامش كتاب (المستصفى) للغزالي، المجلد الأول، ٦٢٠. وانظر: محمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٥٤١. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**، ٢٨٤. وفيه: "أنّ المقيّد يعتبر مقيّداً بالقيد الموصوف به، ولايجوز تقييده بغيره بلا دليل. فقولنا: رجل عراقي، مقيّد من جهة الجنسية العراقية فقطن أمّا ما عدا هذا القيد فهو مطلق، فيشتمل أي رجل عراقي، سواء كان غنيّاً أو فقيراً، حضرياً أو قرويّاً وهكذا".

(٢) ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**.الجزء الأول،٢٠٦. ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٥٤٢.

(٣) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢١٤. وفيه أنّ الاستعلاء شرط عند الحنفية والحنابلة، وليس شرطاً عند الشافعية والمالكية.

(٤) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢١٥. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**، ٢٩٢.

وفيه "إن اختلاف العلماء في ما وضع له الأمر حقيقة أدّى إلى اختلاف واسع في فهم النصوص ولو جعلنا القاعدة هي دلالة الأمر على الوجوب وضعاً لكان الاختلاف يضيق إلى حدٍّ كبير ولكن لا يزول؛ لأنّ الأخذ بهذه القاعدة لا يعني إهدار القرائن الصارفة عن الوجوب، وحيث إن الأفهام والأنظار تختلف في الوقوف على القرينة الصارفة عن الوجوب وفي اعتبارها والاعتداد بها في المعنى الذي تدلّ عليه فإنّ الاختلاف في تفسير النصوص واستنباط الأحكام يبقى ولكن على نطاق ضيق".

و**النهي** هو النوع الرابع من الخاصّ ونعني به اقتضاء كفّ عن فعل حتماً استعلاءً[1]. أو هو طلب الكفّ عن الفعل على جهة الاستعلاء[2]. وله صيغ متعدِّدة أشهرها صيغة (لا تفعلْ) وكذلك نفي الحِلّ، والتعبير بلفظٍ يدلّ بمادّته على النهي والتحريم وهكذا[3]. ولاختلاف المعاني التي يستعمل فيها النهي، اختلف العلماء في معناه الحقيقي، أي فيما يدلّ عليه النهي إذا تجرّد عن القرائن. فقيل إنه للكراهة وقيل إنه للتحريم وقيل إنه مشترك بين الكراهة والتحريم[4].

ج- و**المشترك** هو ما وضِع لمعنيين أو أكثر بأوضاع متعدّدةٍ، يدلّ على ما وضِع له على سبيل البدل، أي يدلّ على المعنى أو ذاك، كلفظ العين وضع في اللغة للباصرة، ولعين الماء النابع، وللجاسوس. ولفظ القرء وضِعَ في اللغة للطهر وللحيض[5]. ولوجود الاشتراك

---

(١) العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**/ على هامش كتاب (المستصفى) للغزالي. المجلد الأول، ٦٩٨.

(٢) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٠١. وانظر: محمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٣٨٤ وما بعدها.

(٣) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٢٨.

(٤) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٠٢.

وانظر: - الشيخ عبد الوهاب خلاّف: **علم أصول الفقه**. ٣٠٢.

وفيه "النهي يقتضي طلب الكفّ دائماً وفوراً؛ لأنّه لا يتحقّق المطلوب وهو الكفّ إلا إذا كان دائماً، بمعنى انه كلّما دعت المكلفَ نفسُه إلى فعل المنهيّ عنه كفّها، فالتكرير ضروريّ لتحقق الامتثال في النهي. وكذلك المبادرة؛ لأنّ النهي عن الفعل إنما هو تحريمه؛ لتلافي ما فيه من مضارّ، وهذا واجبٌ في الحال؛ لأنّ من نُهِيَ عن شيءٍ إذا فعله ولو مرة في أيّ وقتٍ لا يتحقّق انه امتثل، فتكرير الكفّ وكونه على الفور من مقتضيات النهي، فصيغة النهي المطلق تقتضي الفور والتكرير، وصيغة الأمر المطلق لا تقتضي فوراً ولا تكريراً".

(٥) الشيخ عبد الوهاب خلاّف: **علم أصول الفقه**.١٧٨. ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**. ٩٩ وما بعدها.

أسباب أهمّها اختلاف الوضع اللغويّ بين القبائل وتطوّر الاستعمال اللغويّ، وتردّد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وتردّد اللفظ أيضاً بين المعنى الحقيقي والمعنى العرفيّ وهكذا. وقرّر علماء الأصول انه إذا ورد لفظ المشترك في نصٍّ شرعيّ من الكتاب والسنة، يُنظر: فإنْ كان مشتركاً بين معنىً لغويّ ومعنىً اصطلاحي شرعيّ، وَجَبَ حمله على المعنى الثاني، وإنْ كان مشتركاً بين معنيين أو أكثر لغةً، وَجَب حمله على معنىً واحدٍ منها بدليلٍ يدلّ على هذا الحمل[1].

د - وقد جاء عند بعضهم جَعْل **المؤوّل** نوعاً رابعاً، وهو ما ترجّح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأيّ والاجتهاد، وهو خلاف المجمل الذي سنأتي على ذكره، فإذا ترجّح لدى السامع بعض معاني المشترك بالرأي الغالب أو بقوة الظنّ، سُمِّيَ مؤوّلاً فالترجيح لم يحصل بدليلٍ قطعيّ، بل بدليل ظني، ويكون المؤوّل هو المشترك نفسه الذي ترجّح أحد معانيه بالقرائن والاجتهاد[2]، وعلى هذا يجب العمل بالمؤوّل على احتمال الغلط في التأويل، بحيث إذا ظهر الخطأ وجب الرجوع عنه[3].

➢ **ثانياً: باعتبار استعمال اللفظ في المعنى: -**

واللفظ بهذا الاعتبار ينقسم إلى أربعة أقسام، وهي الحقيقية، والمجاز، والصريح، والكناية: -

أ - **الحقيقة:** وهي ما أُفيد بها ما وضعتْ له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به[4]، أو اسمٌ لكلّ لفظٍ هو موضوع في الأصل لشيءٍ معلومٍ. ويسمّى أصلاً؛ لأنّه أصلٌ

---

(١) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٢٧. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٧٧.

(٢) وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٨٠.

(٣) المصدر نفسه. الجزء الأول، ٢٨٢.

(٤) الإمام شهاب الدين القرافي: **نفائس الاصول في شرح المحصول**. المجلد الأول. ٤٠٧. وانظر: العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في**

فيما هو موضوع له[1]. والحقيقة إمّا لغويّة أو عرفيّة أو شرعيّة[2].

فالحقيقة اللغويّة هي اللفظ المستعمل في معناه اللغوي، فواضعها واضع اللغة[3]، كاستعمال كلمة (الإنسان) في الحيوان الناطق، والشمس والقمر والنجوم الموضوعة لغةً لهذه الأجرام المضيئة المعروفة[4].

والحقيقة الشرعيّة هي اللفظ المستعمل في المعنى الموضوع له شرعاً، فواضعها هو الشارع، مثل استعمال كلمة (الصلاة) في العبادة المخصوصة المشتملة على أقوال وأفعال معروفة[5].

والحقيقة العرفيّة هي اللفظ المستعمل في معناه العرفي، أي في المعنى الذي جرى العرف في استعمال اللفظ فيه، سواء أكان هذا العرف عرفاً عاماً أو خاصاً. فالحقيقة العرفية العامّة هي اللفظ المستعمل في معنىً عرفيّ عام كاستعمال لفظ (الدابة) لذوات الأربع أو ما يدبّ على الأرض[6].

أصول الفقه/ على هامش كتاب (المستصفى) للإمام الغزالي، ٢٧٠.

(١) الإمام الفقيه الأصولي النظار أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت-٤٩٠هـ): **أصول السرخسي**. دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م/ ١٤٢٦هـ، ط٢، المجلد الأول، ١٧٠. ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ١٠٦ وما بعدها.

(٢) قاضي القضاة عبدالله بن عمر البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ): **منهاج الوصول إلى علم الأصول**. مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. ٣٥.

(٣) على اختلاف الآراء حول وضعها توقّفاً أو وضعها تواضعاً وتوافقاً واصطلاحاً.

(٤) العلامة عبد العلي محمد الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**. الجزء الأول، ٢٧٠. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٨٣.

(٥) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الأول، ٦٦٦. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٣١. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**، الجزء الأول، ٢٨٣. وانظر: عودة خليل أبو عودة: **التطوّر الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن** ٢٢.

(٦) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي محمد: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الأول، ٦٦٥. وانظر: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني (ت: ٤٧٨هـ): **البرهان في أصول**

والحقيقة العرفية الخاصة هي اللفظ المستعمل في معنى عرفي خاص يصطلح عليه جماعة أو طائفة معينة، وتسمّى حقيقة اصطلاحية، مثل اصطلاح حركات الإعراب من نصبٍ ورفعٍ وجرّ عند النحاة، واصطلاح الفقه والعقد عند الفقهاء، واستعمال الجوهر والعرض عند المتكلمين وهكذا[1].

ب - **المجاز**: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضِع له لعلاقة بينهما وقرينة تمنع إرادة المعنى الحقيقي للفظ[2]، ولولا هذه العلاقة والقرينة لما كان مجازاً بل كان وضعاً جديداً[3]. وهذه العلاقة لها أنواع متعدّدة تصل إلى خمسةٍ وعشرين نوعاً أهمها المشابهة (وتسمى الاستعارة) والسببيّة والحاليّة والمحليّة والكون والجزئية والكليّة وغيرها[4]. وللقرينة أنواع أيضاً فمنها القرينة الحسيّة فالحسّ يمنع إرادة المعنى الحقيقيّ كمن يقول أكلتُ من هذه الشجرة، أي: من ثمرها. والقرينة العاديّة أو الحاليّة، أي: حسب العادة وظروف الحال. والقرينة الشرعيّة وهكذا[5].

وحكم المجاز ثبوت المعنى المجازي للفظ وتعلّق الحكم به، ولكنْ لا يصار إلى المجاز إذا أمكن المعنى الحقيقيّ، أيّ الكلام يحمل على الحقيقة كلّما أمكن هذا الحمل؛ لأنّ الحقيقة أصلٌ والمجاز خلفٌ عنه وفرع[6].

الفقه. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. الجزء الأول ٤٧.

(١) العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري: **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**. الجزء الأول، ٤١٣. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٨٤.

(٢) الإمام الفقيه أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٩٠): **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٧٠.

والإمام شهاب الدين القرافي: **نفائس الأصول في شرح المحصول**. المجلد الأول، ٤٠٧.

(٣) الإمام شهاب الدين القرافي: **نفائس الأصول في شرح المحصول**. المجلد الأول، ٤٠٨.

العلامة عبد العلي محمد الأنصاري: **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**. الجزء الأول، ٢٧١.

(٤) المصدران السابقان نفسهما.

(٥) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٣٤.

(٦) الإمام أبو بكر السرخسي محمد بن أحمد: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٨٤. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٩٢. وانظر كذلك: الإمام المطلبي محمد بن إدريس

ج - **الصريح**: هو كلّ لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقيةً كان أو مجازاً[١]. أو هو اللفظ الذي ظهر المراد منه ظهوراً تاماً لكثرة الاستعمال، حقيقةً كان أو مجازاً[٢]. فالمعنى الصريح واضحٌ بحيث لا يحتاج السامع إلى التأمل فيه، سواء استعمل اللفظ في المعنى الحقيقيّ له أو في غيره، مثل: (لا أشرب من هذا الحوض) أي من مائه، ومثل (لا آكل من هذه الشجرة) أي من ثمرها، فهذا مجازٌ يُفهم معناه بلا تأمل[٣].

وحكم الصريح ثبوت الحكم الشرعي به أو تحقّق مقتضاه بمجرّد التكلّم به، بلا توقّف على النيّة، أي من غير نظرٍ إلى إرادة المتكلِّم، فسواءٌ أرادَ المتكلِّم معنى الكلام أم لم يرِد، ثَبَتَ موجبه سواء أكان حقيقةً أم مجازاً[٤]؛ لأنّ الصريح هو الأصل في الكلام؛ لأنّه موضوعٌ للإفهام[٥]. فمن تلفّظ بلفظ الطلاق يثبت حكم الطلاق قضاءً بمجرّد التلفّظ إذا ما توافرتْ شروط صحة الطلاق، ولا يصدق في أنّه نوى الخلاص من القيد تبعاً للأصل اللغويّ أو الحقيقة اللغويّة[٦].

د - **الكناية**: هو ما يكون المراد به مستوراً إلى أنْ يتبيّن بالدليل، ويدخل ضمن الكناية المجاز غير المتعارَف، لِما فيه من التردّد[٧]. أو أنّ الكناية هي لفظٌ استقرّ المعنى المراد

الشافعي: **الرسالة**. تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر. المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.س. ٦٢.

(١) الإمام الفقيه أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٨٧.

(٢) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٣٦.

(٣) وهبة الزحيلي: **أصول الفقة الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٩٨.

(٤) المصدر نفسه. الجزء الأول، ٢٩٩. وانظر: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، المجلد الأول، ٣٠٢ وما بعدها.

(٥) الإمام الفقيه أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: **أصول السرخسي**، المجلد الأول، ١٨٩.

(٦) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٣٦.

(٧) الإمام الفقيه أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: **أصول السرخسي**، المجلد الأول، ١٨٧ وما بعدها.

به فلا يُفهم إلا بقرينة، سواء كان هذا اللفظ حقيقةً أو مجازاً غير متعارَف[1]، ولِهذا قال الأصوليون: الحقيقة المهجورة كناية، والحقيقة المستعملة صريحةٌ، والمجاز المتعارَف صريحٌ وغير المتعارَف كناية[2].

وحكم الكناية أنّ الحكم لا يثبت بها بالنيّة أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال؛ لأنّ في المراد بها معنى التردُّد، فلا تكون موجبةً للحكم ما لم يزل معنى التردّد بدليلٍ يقترن بها[3]. وعلى هذا الأساس فإنّ الكناية لا يثبت بها ما يندريء بالشبهات كحدّ القذف مثلاً[4].

➢ **ثالثاً: باعتبار دلالة اللفظ على المعنى**

أي باعتبار دلالة اللفظ على معناه، أو خفائها. أي بحسب ظهور المعنى وخفائه ومراتب ذلك، وهو على قسمين: واضح الدلالة، وغير واضح الدلالة (خفيّ الدلالة): -

أ- **واضح الدلالة**: هو ما دلّ على المراد منه بصيغته نفسها من غير توقُّف على أمرٍ خارجيّ[5]. ومراتب واضح الدلالة أربع هي: -

١- **الظاهر**: هو ما يعرف المراد منه بالسماع نفسه من غير تأمّل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأفهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد[6]. أو هو كلّ لفظٍ أو كلامٍ ظهر المعنى المراد به للسامع بصيغته، من غير توقُّفٍ على قرينةٍ خارجيّةٍ أو تأمّلٍ، سواء أكان مسوقاً للمعنى المراد منه أم لا[7]. ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ

---

(١) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٢٩٩.

(٢) عبد الكريم زيدان: **الوجيز أصول الفقه**. ٣٣٦.

(٣) الإمام الفقيه أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: **أصول السرخسي**، المجلد الأول، ١٨٨ وما بعدها. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٠٠.

(٤) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٨٩. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٣٧.

(٥) الشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٦١.

(٦) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٦٣.
والإمام شهاب الدين القرافي: **نفائس الأصول في شرح المحصول**. المجلد الثالث. ٧٧.

(٧) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**، الجزء الأول، ٣٠٦. والشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم**

ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فالآية ظاهرةٌ في إحلال البيع وتحريم الربا؛ لأنّ هذا المعنى هو المعنى الظاهر، المتبادر فهمه من كلمتي: أحلّ وحرّم، ومن غير حاجة إلى قرينة خارجيّة، وهو غير مقصود أصالةً من سياق الآية الكريمة؛ لأنّ المقصود الأصليّ منها هو نفي المماثلة بين البيع والربا، وردّاً على الذين قالوا: إنما البيع الربا[1].

وحكم الظاهر هو وجوب العمل بمعناه المتبادر منه، قطعاً ويقيناً سواء أكان اللفظ عاماً أم خاصاً، إلا إذا قام دليلٌ يقتضي العدول عنه، بإرادة معنىً آخر منه، أو بقيامِ دليلٍ يدلّ على نسخه[2] في عهد الرسول (ﷺ).

٢ - **النصّ**: هو ما ازداد وضوحاً عن الظاهر بقرينةٍ تقترن باللفظ من المتكلّم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة[3]. أو هو ما دلّ بنفس لفظه وصيغته على المعنى دون توقُّفٍ على أمرٍ خارجيّ، وكان هذا المعنى هو المقصود الأصلي في

أصول الفقه. ١٦١. ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٥٨٠ وما بعدها.

(١) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٣٨. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٠٧.

(٢) مثاله قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرّم الربا) ظاهرٌ في عموم البيع وحلّه، ولكن خصّ فيه بيع الخمر فلا يجوز وكذلك بيع الغرر وهكذا. انظر: عبدالكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٣٩. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٠٧.

ومما يجدر ذكر هنا أنّ التقسيم الذي اعتمدناه في هذا الباب هو تقسيم الحنفية؛ لأنها أقرب تعاطياً في مجال المصطلحات ومفاهيمها وتحديدها، أمّا جمهور العلماء فإنّ واضح الدلالة عموماً هو نوعان فقط: ظاهرٌ ونصٌّ، ويشملهما كلمة المبيّن وهو اللفظ الدالّ الذي ليس بمجمل.

انظر:- الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الأول، ٦٨١.

وإمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني: **البرهان في أصول الفقه**. الجزء الأول، ١٥٠.

(٣) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٦٤.

إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني: **البرهان في أصول الفقه**. الجزء الأول، ١٥٠.

سَوْق الكلام[1]. مثاله قوله تعالى: (وأحلّ الله البيع وحرّم الربا) فإنّه ظاهرٌ في تحليل البيع وتحريم الربا، ونصّ في التفرقة بين البيع والربا؛ لأنّ معنى التفرقة هو المتبادر فهمه في الآية؛ لأنها وردتْ للردّ على الكفّار الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا[2].

وحكم النصّ هو العمل بمعناه المتبادر منه المقصود بالذات والأصالة، ما لم يقم دليلٌ على تأويله بإرادة غير ما نصّ عليه[3]. وبناءً على ذلك فإنّ التأويل[4] يدخل ضمن نصوص الأحكام التكليفية بشروط هي: -

أ- أنْ يكون اللفظ قابلاً للتأويل، كما في الظاهر والنصّ، لا مفسراً ولا محكماً، فصرف العام عن العموم مثلاً، وإرادة بعض أفراده هو تأويل صحيح.

ب- أنْ يستند التأويل إلى دليلٍ صحيحٍ يدلّ على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى

---

(١) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٤٠. والشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٦٣.

(٢) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**، الجزء الأول، ٣٠٨. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٤٠.

(٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٦٣.

وانظر: - عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٤٠. وفيه الفرق بين الظاهر والنص وهي كالآتي: -

"أولاً: إنّ معنى النصّ هو المقصود الأصلي من سوق الكلام، أمّا الظاهر فمعناه مقصود تبعاً لا أصالة من سوق الكلام.

ثانياً: إنّ دلالة النصّ على معناه أوضح من دلالة الظاهر على معناه.

ثالثاً: إنّ احتمال النصّ للتاويل أبعد من احتمال الظاهر له.

رابعاً: عند التعارض بينهما يرجح النصّ على الظاهر".

(٤) وهو صرف اللفظ عن ظاهره بدليلٍ إلى معنىً آخر ظاهرٍ فيه، مع احتمال له بدليل يعضده.

انظر: الإمام عبد الملك الجويني: **البرهان في أصول الفقه**. الجزء الأول، ١٩٣. والشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٦٤. ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٥٨٣ وما بعدها.

غيره سواء كان هذا الدليل نصاً أو قياساً أو إجماعاً أو حكمة التشريع ومبادئه العامة. ولا يعارض نصاً صريحاً.

ت- أنْ يكون اللفظ محتملاً للتأويل، ولو احتمالاً مرجوحاً.

ث- أنْ يكون الناظر في النصّ المتأوّل له أهلاً للتأويل[1].

والتأويل بعد هذا، قد يكون صحيحاً قريباً للفهم مقبولاً، أو يكون غيرَ صحيح وبعيداً عن الفهم وغير مقبول، طبقاً لتوفّر الشروط أعلاه فيه[2].

ولهذا فإنّ احتمال التأويل وعدم احتماله هو أساس التفاوت في مراتب الوضوح، فما فُهِم معناه من نفس صيغته ولا يحتمل أنْ يُفهَم منه معنى غيره، أوضح دلالةً مما فُهِم معنى منه ويحتمل أنْ يُفهَم منه معنى غيره[3].

٣ - **المفسَّر**: هو اللفظ الذي دلّ على معناه دلالةً أكثر وضوحاً من النصّ والظاهر، بحيث، لا يحتمل التأويل والتخصيص، ولكنّه يقبل النسخ في عهد الرسالة[4]. ومثاله قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] فإنّ كلمة المشركين اسم ظاهرٌ عامّ ولكنْ يحتمل التخصيص، فلمّا ذكر بعده كلمة (كافّة) ارتفع احتمال التخصيص فصار مفسّراً[5].

وحكم المفسّر وجوب العمل به قطعاً، بلا احتمال تأويلٍ أو تخصيصٍ، مع بقاء احتمال

---

(١) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٤١. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. ٣٠٤. ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٥٨٦.

(٢) المصدران نفسهما. وانظر: - أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: **التحقيقات والتنقيحات السلفيات على متن الورقات**. ٢٦٦.

(٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٦١.

(٤) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**، المجلد الأول، ١٦٥. والعلامة عبد العلي محمد الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**. المجلد الثاني ٣٦. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣١٠.

(٥) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٤٣.

النسخ فقط في زمن النبوة؛ لأنّ زمن النسخ محصورٌ في عهد النبوة ونزول الوحي[1].

٤ - **المحكَم**: هو اللفظ الذي ظهرتْ دلالته بنفسه على معناه ظهوراً قوياً على نحوٍ أكثر مما عليه المفسّر، ولا يقبل التأويل ولا النسخ[2]. وهو يشمل الأحكام الأساسيّة المبدئية في الدين مثل أصول الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾[الأنفال: ٧٥]، ومثل أصول الفضائل وقواعد الأخلاق، والأحكام الجزئية المتصفة بالتأبيد والدوام مثل قوله تعالى في القاذفين: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ﴾ [النور: ٤][3].

وهذه الأنواع الأربعة للواضح الدلالة، متفاوتةٌ في وضوح دلالتها على المراد منها، ويظهر أثر هذا التفاوت عند التعارض[4].

ب - **غير واضح الدلالة**: - وهو اللفظ الذي في دلالته على معناه خفاءٌ وغموضٌ،

---

(١) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٦٥.
ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣١١. وفيه: "ميّز العلماء بين التفسير والتأويل، فقالوا: التفسير: تبيين المراد من الكلام على سبيل القطع والتأويل: تبيين المراد من الكلام على سبيل القطع. والتأويل: تبيين المراد من الكلام على سبيل الظن".. انظر ٣٠٣.

(٢) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٦٥. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز أصول الفقه**. ٣٤٦.

(٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٦٨. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣١٢. وانظر: عمّار ساسي: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. ١٤٨.

(٤) فإذا تعارض ظاهرٌ ونصٌّ يرجّح النصّ؛ لأنّه أوضح دلالةً من الظاهر من جهة أنّ معنى النصّ مقصودٌ أصالةً من السياق، ومعنى الظاهر غير مقصود أصالةً من السياق. ولا شكّ أنّ المقصود أصالة يتبادر إلى الفهم قبل غيره. وإذا تعارض نصّ ومفسَّر يرجّح المفسّر؛ لأنّه أوضح دلالةً من النصّ من جهة أنّ تفسيره جعله غير محتمِل للتأويل وجعل المراد منه متعيّناً، ويرجّح المحكم على الجميع.
انظر: الشيخ عبدالوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٦٨. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**، الجزء الأول، ٣١٣.

فلا يدلّ على المراد فيه بنفسه، بل يتوقّف ذلك على أمرٍ خارجيّ[1]. وهو في الخفاء على مراتب: أعلاها خفاءً المتشابه، وأقل منه خفاءً المُجمَل، ثم المشكل، ثم الخفيّ:

١ - **الخفيّ**: هو اللفظ الذي يدلّ على معناه دلالةً ظاهرةً، ولكنْ في انطباق معناه على بعض الأفراد نوع غموض وخفاء تحتاج إلى نظرٍ وتأمّلٍ، فيعتبر اللفظ خفيّاً بالنسبة إلى هذا البعض في الأفراد[2]. ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٨] فالسارق ظاهرٌ في معناه: وهو كلّ من يأخذ مال غيره خفيةً من حرز مثله، لكنّ دلالته على بعض أفراده فيها شيءٌ من الخفاء والغموض. مثل الطرار (النشّال) الذي يأخذ المال من صاحبه في غفلةٍ منه بخفة يدٍ ومهارة، ومثل النبّاش: وهو سارق أكفان الموتى من القبور،

---

(١) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٤٧. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**، الجزء الأول، ٣٠٢. (فأساس التفريق بين الواضح الدلالة وغير الواضح هو: دلالة النصّ بنفسه على المراد فيه من غير توقّف على أمرٍ خارجي. فما فُهم المراد منه بنفس صيغته من غير توقّف على أمرٍ خارجيّ فهو الواضح الدلالة، وما لم يُفهم المراد منه إلا بأمرٍ خارجيّ فهو غير الواضح الدلالة). انظر: الشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**، ١٦١.=

= وقد اعتمدنا على تقسيم الحنفية في غير واضح الدلالة؛ لأنّنا كما أشرنا تقسيمٌ أقرب تعاطياً مع مجال المصطلحات ومفاهيمها وحدودها وتحديداتها، لكنّ عند الجمهور غير واضح الدلالة نوعٌ واحد يسمّى مجملاً أو متشابهاً والمجمَل نوع من أنواع المتشابه. انظر: - الإمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني: **البرهان في أصول الفقه**. الجزء الأول، ١٥٣. والإمام شهاب الدين القرافي أبو العباس: **نفائس الأصول في شرح المحصول**. المجلد الثالث، ٨٦.

وانظر في مسألة تداخل المصطلحات في العلم التراثيّ الواحد إلى:

علي جمعة محمد: **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ٣٩.

(٢) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٦٧. والشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٧٠.

فأورثَتْ هذه التسمية الجديدة لبعض اللصوص شبهة في إطلاق اسم السارق عليهما، فاحتاج إلى معرفة ذلك بالبحث والتأمل[1].

وحكم الخفي هو وجوب إزالة الخفاء، أي وجوب البحث والتأمّل في العارض الذي سبّب الخفاء فإنْ رأى اللفظ يتناول هذا الفرد ولو بطريق الدلالة جعله من مدلولاته فأخذ حكمه، وإنْ رأى اللفظ لا يتناوله بأيّ طريقٍ من طُرق الدلالة لم يجعلْه من مدلولاته فلا يأخذْ حكمه، وهذا ما تختلف فيه أنظار المجتهدين[2].

٢ - **المشكل**: هو اللفظ الذي خفِيَ معناه المراد بسبب في نفس اللفظ، بحيث لا يُدرك إلا بالتأمّل وبقرينة تبيّن المراد منه[3]. أو هو كلامٌ أو لفظٌ يحتمل المعاني المتعدّدة، ويكون المراد واحداً منها، لكنّه قد دخل في أشكاله، فاختفى بسبب هذا الدخول على السامع وصار محتاجاً إلى الطلب والتأمّل ليتميّز عن أشكاله وأمثاله. فسبب الخفاء في المشكل نفس لفظه وصيغته، فهو لا يدلّ بصيغته على المراد منه، بل لا بدّ من قرينة خارجيّة تبيّن المراد منه[4]. ومثاله لفظ (القُرء) في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ** ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فإنّه مشترك لفظيّ بين الطهر والحيض، وقد أشكل المراد هنا هل تقضي العدة بالأطهار أو بالحيضات؟ فاختار الأوّل الشافعية والمالكية واختار الثاني الحنفية والحنابلة[5].

---

(١) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٢٥.

(٢) خلاف، عبد الوهاب: **علم أصول الفقه**. ١٧١. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٥٠. وعلي جمعة محمد: **المصطلح الأصوليّ ومشكلة المفاهيم**. ٢٩.

(٣) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٦٨. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٢٦.

(٤) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**، ٣٥٠.

(٥) الشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٧٢. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٢٧.

وحكم المشكل هو وجوب البحث والتأمل في المعنى المراد من اللفظ المشكل، ثم العمل بما تبيّن المراد منه، بالقرائن والأدلة التي نصبها الشارع إلى إزالة إشكاله وتعيين المراد فيه[1].

٣ - **المجمَل**: هو اللفظ الذي لا يُفهم المراد منه إلا باستفسار من المُجمِل، وبيان من جهته يعرف به المراد، فهو لفظ خفيّ المراد من بحيث لا يُدرك إلا ببيانٍ من المتكلِّم به، ولا توجد قرائن لفظيّة أو حاليّة تبيّنه. بل لا بدّ من الرجوع إلى الشارع نفسه لمعرفة المراد من اللفظ[2]. وسبب الإجمال هذا، إمّا كونه من المشترك الذي لا تحفّ به قرينة تعين أحد معانيه، مثل لفظ (الموالي) الذي يشمل السيّد والعبد أو لإرادة الشارع منه معنىً خاصّاً غير معناه اللغويّ، مثل كلمات (الصلاة والصوم والزكاة...)، أو لغرابة اللفظ وغموض المراد منه. مثل كلمة (هلوع) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ١٩-٢١] فقد فسّرت كلمة (هلوعاً) بالآية التي بعدها، فهو بيانٌ من المتكلِّم نفسه[3].

وحكم المجمَل هو التوقُّف في تعيين المراد منه فلا يجوز العمل به إلا إذا وَرَد من الشارع ما يزيل إجماله ويكشف معناه فإذا كان البيان وافياً قطعيّاً صار المجمَل من المفسَّر وإنْ لم يكن كافياً وافياً صار المجمَل من المشكل فيحتاج إلى نظرٍ وتأمّلٍ لإزالة إشكاله ومعرفة المقصود منه[4].

---

(١) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٦٨. والشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٧٣. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٢٩.

(٢) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٦٨. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٥٢. ومحمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٥٥٠ وما بعدها.

(٣) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٢٨.

(٤) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٥٢. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٢٩.

٤ - **المتشابه:** هو اللفظ الذي خفِيَ المراد منه، فلا تدلّ صيغته على المراد منه ولا سبيل إلى إدراكه، إذْ لا توجد قرينة تزيل هذا ا لخفاء، واستأثر الشارع بعلمه[١]. وثَبَتَ بالاستقراء والتتبّع أنّ المتشابه بهذا المعنى لا يوجد في الآيات والأحاديث النبويّة التي يقصد منها بيان الأحكام العمليّة، فليس هناك متشابه في آيات الأحكام وأحاديث الأحكام. وإنما يوجد في مجالات أخرى مثل آيات الصفات في صفات الخالق سبحانه التي توهِم المشابهة للخَلْقِ مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[طه: ٥] والحروف المقطعة في أوائل بعض السور القرآنية مثل (ألم) و(حم عسق) و(كهيعص)[٢].

وحكم المتشابه هو طريقةُ عامّةُ أهل السنة والجماعة ومنهج الأصولين: وهي الامتناع عن التأويل، مع الاعتماد بحقيّة المراد الإلهي أو النبويّ، والتسليم بما يريده الشارع منه، وترك الطلب والاستقلال بالوقوف على المراد منه[٣].

➢ رابعاً: باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى: -

ولهذا الاعتبار دورٌ مهمّ في تحديد مفاهيم المصطلحات والعبارات الاصطلاحيّة وتوجيهها الوجهة الصحيحة، ولا شكّ أنّ هذا جهدٌ مميّزٌ في إطار تحديد إطار المفاهيم والدلالات بضوابط أصوليّة محكمة. واللفظ بهذا الاعتبار له أقسام، فتقسيم الحنفيّة يشمل:

---

(١) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ١٦٩. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٥٣.

(٢) الشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**. ١٧٥. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٣٠.

(٣) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٣١. وانظر أيضا: - محسن عبد الحميد: **تفسير آيات الصفات بين المثبِّتة والمؤوِّلة**

وما أشرنا إليه يسمى طريقة السلف، ويقابلها طريقة الخلف التي تقول: تأويل المتشابه بما يوافق اللغة، ويلائم تنزّه الله عمّا لا يليق به؛ لأنّه تعالى لا يَدَ له ولا عينَ ولا مكانَ، فكان الظاهر مستحيلاً والتأويل والصرف عن هذا الظاهر واجباً ولو بطريق المجاز.

عبارة النصّ، وإشارة النصّ، ودلالة النصّ، واقتضاء النص[1].

أمّا عند الجمهور فإنّ طرق الدلالة هي على قسمين: الأول: المنطوق: وهي دلالة اللفظ على حكم شيءٍ مذكورٍ في الكلام. وهي تشمل دلالة العبارة والإشارة والاقتضاء عند الحنفيّة، والمنطوق نوعان: صريح وغير صريح. والثاني: المفهوم: وهو دلالة اللفظ على حكم شيءٍ لم يذكر في الكلام أو هو إثبات نقيض حكم للمسكوت عنه، لا ضده. والمفهوم نوعان: مفهوم الموافقة: وهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المذكور للمسكوت عنه؛ لاشتراكهما في عِلّة الحكم المفهومة بطريق اللغة، وهو دلالة النصّ عند الحنفيّة ويسمّى فحوى الخطاب. ومفهوم المخالفة: وهو دلالة الكلام على نفي الحكم الثابت للمذكور عن المسكوت؛ لانتفاء قيدٍ من قيود المنطوق[2].

١ - **عبارة النصّ**: هو دلالة الكلام أو اللفظ على المعنى المقصود منه إمّا أصالةً أو تبعاً. أي أنّ للكلام معنىً مقصوداً منه أوّلاً وبالذات، وهو المعنى المقصود أصالةً وقد يكون له

---

(١) والمقصود من النصّ: هو اللفظ الذي يفهم منه المعنى، سواء أكان ظاهراً أم نصّاً أم مفسّراً أم محكماً. ووجه انحصار هذا التقسيم (أي عبارة النصّ وإشارته ودلالته واقتضائه) أنّ الحكم المستفاد من اللفظ إمّا أنّ يكون ثابتاً بنفس اللفظ أو لا، والأول: إنْ كان اللفظ مسوقاً له فهو العبارة، وإلا فهو الإشارة. والثاني: إنْ كان الحكم مفهوماً منه لغةً فهي الدلالة أو شرعاً فهو الاقتضاء. انظر: - وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٣٦.

(٢) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٤٧ وما بعدها. وإمام الحرمين عبد الملك الجويني: **البرهان في أصول الفقه**. الجزء الأول، ١٦٥وما بعدها. والإمام شهاب الدين القرافي: **نفائس الأصول في شرح المحصول**. المجلد الأول، ٢٤٣ وما بعدها. والإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الثاني، ٢١٧ وما بعدها. والعلامة عبد العلي محمد الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**. المجلد الأول، ٧٢٢. وانظر في تفصيل هذا الأمر في كتاب: بشير مهدي الكبيسي: **مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين**. دار الكتب العلمية. بيروت، ط١،٢٠٠٧م/١٤٢٨هـ، ٩ وما بعدها. ومحمد ابن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٥٨٧.

معنىً آخر مقصود بطريق التبع. ويسمّى المعنى التبعيّ [1].

ومثالها قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[البقرة:٢٧٥] فإنّه يدلّ بلفظه وعبارته على معنيين: أحدهما نَفْي المماثلة بين البيع والربا، والثاني إباحة البيع وحرمة الربا، وكلّ من هذين المعنيين مقصودٌ من سياق الآية، إلا أنّ المعنى الأول هو المقصود أصالةً؛ لأنّها نزلتْ للردّ على الذين قالوا: (إنما البيع مثل الربا) والثاني مقصودٌ تبعاً ليتوصّل به إلى إفادة المعنى المقصود أصالةً. ويسمّى مثل هذه الدلالة عند غير الجمهور بـ(المنطوق الصريح)[2].

٢ - **إشارة النصّ**: وهي دلالة اللفظ على معنىً غير مقصودٍ من سياقه لا أصالةً ولا تبعاً، ولكنّه لازمٌ للمعنى الذي سبق الكلام من أجله[3]. فالنصّ لا يدلّ على هذا المعنى بنفس صيغته وعبارته، وإنما يشير ويوميء إلى هذا المعنى بطريق الالتزام، أي أنّ المعنى الذي يدلّ عليه النصّ بعبارته يستلزم هذا المعنى الذي يشير إليه، فكانتْ دلالة اللفظ عليه بطريق الإشارة لا العبارة، وتسمّى أيضاً دلالة لفظيّة على المعنى الذي لم يُقصَد من السياق دلالة إلتزامية[4].

---

(١) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ٢٣٦. والعلامة عبد العلي محمد الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**. المجلد الأول، ٧٢٢. ويسمّى أيضاً المعنى الحرفيّ للنصّ، أي المعنى المستفاد من مفردات الكلام وجمله. انظر: - عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه. ٣٥٤.

(٢) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٣٧. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٥٥. والشيخ عبد الوهاب خلاف:**علم أصول الفقه**. ١٤٤. وبشير مهدي الكبيسي: **مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين**. ١٢و١٥.

(٣) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ٢٣٦.
والعلامة عبد العلي محمد الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**. المجلد الأول، ٧٢٢.
والإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الثاني، ٢١٩.

(٤) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من أصول الفقه**. المجلد الثاني، ٢٢١.
خلاف الشيخ عبدالوهاب: **علم أصول الفقه**. ١٤٥. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز أصول**

ومثالها قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] دلّ بعبارته على بيان فضل ومنة الأمّ على الولد؛ لأنّ السياق واللفظ يدلّ عليه، ويلزم منه بالإشارة أنّ أقلّ مدّة الحمل ستة أشهر؛ لأنّ آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤] جعلتْ مدّة الفِصال عامين فيبقى للحمل ستة أشهر من مجموع مدّة الحمل الثلاثين شهراً[(١)]. وعند التعارض بين دلالة العبارة ودلالة الإشارة يقدّم الحكم الثابت بالعبارة على الحكم الثابت بالإشارة. ودلالة الإشارة كدلالة العبارة تفيد القطع إلا إذا وجد ما يصرف الحكم من القطع إلى الظنّ[(٢)].

٣- **دلالة النصّ**: هي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه؛ لاشتراكهما في علّة الحكم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة، من غير حاجة إلى الاجتهاد الشرعيّ، وذلك سواء أكان المسكوت عنه مساوياً للمنصوص عليه للتساوي في العلّة أم أولى بالحكم منه لقوّة العلّة فيه، وهذه تتبادر إلى الفهم بمجرّد فهم اللغة من غير حاجة إلى اجتهاد أو قياس. وتسمّى أيضاً بفحوى الخطاب أي مقصده ومرماه، وتسمّى عند الجمهور بمفهوم الموافقة[(٣)]. ومثال دلالة النصّ، قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُل**

الفقه. ٣٥٦.

والفرق بين دلالة العبارة ودلالة الإشارة، هو أنّ مدلول العبارة سيق الكلام لأجله، ومدلول الإشارة لم يسق الكلام من أجله، ولكنّه لازمٌ للحكم، وقد تكون دلالة الإشارة ظاهرة، وقد تكون خفيّة تحتاج إلى دقة نظرٍ ومزيد تأمّلٍ، فتصبح مثار اختلافٍ بين المجتهدين. انظر: - وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٣٨.

(١) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ٢٣٧. وأبو حامد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، المجلد الثاني، ٢٢١.

وبشير مهدي الكبيسي: **مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين**. ٣٧.

(٢) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٤٠. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**، ٣٩٥.

(٣) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الثاني، ٢٢٢.

﴿ لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ [الإسراء: ٢٣] دلّ بعبارته الصريحة على تحريم التأفُّف؛ لِما فيه من الأذى، ويدلّ من طريق دلالة النصّ على تحريم الضرب والشتم والحبس ونحوه؛ لأنّه أشدّ إيذاءاً من التأفُّف، فيكون حكم المسكوت عنه أولى من ثبوته للمنصوص عليه[١].

٤ - **اقتضاء النص:** وهو الذي يدلّ عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به ولكن يكون من ضرورة اللفظ إمّا من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به[٢]. وبتعبيرٍ آخر هو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم[٣]. أي يجب تقدير هذا الكلام الذي هو ضروريّ

والعلامة عبد العلي محمد الأنصاري: **فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت**. المجلد الأول، ٧٢٢. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٤٠. وبشير مهدي الكبيسي: **مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين**. ٥٥.

ويفهم منه أنّ الفرق بين دلالة النصّ وبين القياس هو أنّ مساواة المفهوم الموافق، أي المسكوت عنه، للمنطوق به في العلّة تُفهَم بمجرّد فهم اللغة بلا حاجة إلى اجتهادٍ وتأويلٍ. أمّا مساواة المقيس للمقيس عليه فلا تفهم إلا بالتأمّل والنظر والاجتهاد، ولا يكفي مجرّد فهم اللغة. انظر: - عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٦٢.

(١) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الثاني، ٢٢٢. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٤١. والإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ٢٤١. العلامة عبد العلي الأنصاري: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**. المجلد الأول، ٧٢٧.

(٢) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الثاني، ٢١٧. وبشير مهدي الكبيسي: **مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين**. ٢١.

(٣) المصدران السابقان نفسهما.

لإعمال النصّ؛ لأنّ النصّ لا يستقيم إلا بتقديره [1].

ومثاله قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء: ٢٣] فتقدير معنى النصّ: حرّم عليكم نكاح أمهاتكم وبناتكم...، وهذا المعنى دلّ عليه اللفظ عن طريق الاقتضاء؛ لأنّ التحريم لا ينصب على الذوات، وإنما على الفعل المتعلّق بها، وهو هنا النكاح[2].

٥ - **مفهوم المخالفة:** وهو الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمّا عداه وسُمِّيَ مفهوماً؛ لأنّه لا يستند إلى منطوقٍ[3]. أو هو دلالة اللفظ على ثبوت حكمٍ للمسكوت عنه، مُخالفٍ لما دلّ عليه المنطوق به؛ لانتفاء قيدٍ من القيود المعتدّ بها، في الحكم المسكوت عنه. وسُمِّيَ هذا المفهوم مفهوم مخالفةٍ؛ لِما يُرى من المخالفة بين حكم المنطوق به، وحكم المسكوت عنه. ويسمِّيه بعض الأصوليين دليل الخطاب؛ لأنّه دليل من جنس الخطاب، أو لأنّ الخطاب دالّ عليه، ويسمِّيه آخرون المخصوص بالذكر[4]. ويأخذ به جمهور العلماء، ويرفضه الحنفية ويسمّونه باستدلالاتٍ فاسدة[1].

---

(١) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ٢٤٨. ووهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٤٣.

(٢) العلامة عبد العلي محمد الأنصاري: **فواتح الرحموت**. المجلد الأول، ٧٣٢. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٦٤.

(٣) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الثاني، ٢٢٤. وإمام الحرمين عبد الملك الجويني: **البرهان في أصول الفقه**. الجزء الأول، ١٦٦.

(٤) الشيخ عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**، ١٥٣. وقطب مصطفى سانو: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، ٤٢٨. وبشير مهدي الكبيسي: **مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين**. ٩٢.

ويتنوع مفهوم المخالفة بتنوّع القيود من صفةٍ وتقسيمٍ وغايةٍ وشرطٍ وعددٍ وحصرٍ ولقبٍ وغيرها. ويشترط للعمل به عند القائلين به أنْ لا يكون للقيد الذي قيّد به الحكم فائدةٌ أخرى سوى نفي حكم المنطوق للمسكوت[٢]. ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [النساء: ٢٥] فإنّه يدلّ على تحريم الزواج بالإماء عند عدم الأيمان؛ لأنّ دلالة اللفظ مقيّد بصفةٍ على نفي الحكم عن الموصوف عند انتفاء تلك الصفة[٣].

وفي الآية أيضاً تدل بمفهومها على تحريم الزواج بإماء عند القدرة على الزواج بالحرائر؛ لأنّ دلالة اللفظ معلّق فيه الحكم على شرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط[٤].

◈ توظيف حدود الأصوليين في مجال تحديد المصطلحات

إنّ الحدود التي أشرْنا إليها في الصفحات السابقة هي أصول وضوابط الأصوليين في مجال تحديد إطار دلالة الألفاظ باعتبارات متعدِّدة وهي اعتبار وضع اللفظ للمعنى، ثم اعتبار استعمال اللفظ في المعنى، ثم اعتبار دلالة اللفظ على المعنى واعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى، وكلٌّ حسب ما ورد فيها من أقسامٍ تفصيليّة، تفصِّل كلّ قسمٍ منها اعتبارات في التقسيم الاعتباري نفسه.

إنّ من المهم توظيف هذه المسائل الدقيقة والبعيدة عن منهج الإغواء والأهواء

---

(١) الإمام أبو بكر السرخسي: **أصول السرخسي**. المجلد الأول، ٢٥٥.
وابن حزم، الإمام أبو محمد علي بن أحمد: **الإحكام في أصول الأحكام**. المجلد الثاني، الجزء السابع، ٣.

(٢) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**. ٣٧٠. والإمام شهاب الدين القرافي: **فروق أنوار البروق في أنواء الفروق**. المجلد الثاني، صفحة ٤٦٠. وانظر: محمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول**. ٥٩١ وما بعدها. وبشير مهدي الكبيسي: **مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين** ١٠٦.

(٣) وهبة الزحيلي: **أصول الفقه الإسلامي**. الجزء الأول، ٣٤٩.

(٤) المصدر نفسه، الجزء الأول، ٣٥٠. وبشير مهدي الكبيسي: **مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين**، ١٠٩.

وخاصّةً في مجال الاصطلاح على مفرداتٍ حديثة أو وافدة إلى المجتمع الإسلامي وطرق تحديد دلالالتها، وخاصةً أنّ الأصوليين المشتغلين في هذا المجال كانوا من رجال الأمّة الافذاذ الذين سخّروا أنفسهم في سبيل جلاء الحقائق والمفاهيم، وهذا واضحٌ في جهودهم التي تطرّقْنا إليها باختصار في الصفحات السابقة[1].

ورغم وجود دراسات في كيفية الاصطلاح على أسسٍ أصوليّة، إلا أنها تبقى محاولات جديدة تستحق العناية لتوافق عِظَم الإشكاليّة في المصطلح وخاصّة في المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي[2].

والذي نقصده في هذا المجال أنْ يؤسّس لعلمٍ يشتمل على ضوابط اصطلاحية قِوامها ضوابط الكتاب والسنة، وضوابط علم الأصول والعقيدة واللغة وتقوم على أساسٍ فكريّ إسلاميّ منهجيّ، تتعامل مع مستجدّات المصطلحات في المجتمع الإسلامي، سواء الوافدة منها من الغرب وغيره، أو التي تُصْطَلَح عليها داخل المجتمع الإسلامي بحيث لا تبتعد عن السمات الحديثة لعلم المصطلح والمصطلحيّة الحديثة، علماً أنّ توظيف الاعتبارات الأصوليّة في منهج اصطلاحيّ إسلاميّ يعني توظيف هذه الجهود الجبارة في مجال تحديد أُطر مفاهيم المصطلحات عند علمائنا الأجلاء منذ رسالة الشافعي رحمه الله إلى يومنا هذا.

فالكلمة الطيبة التي حثّنا القرآن الكريم والسنة النبوية على الأخذ بها، يجب أنْ تكون في إطار الحقيقة العلميّة التي كشف عنها علماؤنا الأصوليّون في مجال تحديدهم لمفهوم المصطلح واللفظ الدالّ عليه، تحقيقاً للمفاصلة المحتومة بين الطيّب والخبيث من الكلام، وهذه لن تَتَأتّى في المجال الواقعيّ لحركة المصطلحات الحديثة -مع تناثر الضوابط الشرعيّة لتحديد إطار مفاهيم المصطلحات ودلالاتها- إلا بعد أنّ توضع هذه الضوابط ضمن إطار منهجيّ معرفيّ واحد تتمتع بالأصالة والمعاصرة.

---

(١) عبد الرزاق أحمد الحربي: **علم الوضع/دراسة في فلسفة اللغة بين علماء أصول الفقه وعلماء اللغة**. ٣٢.

(٢) عبد الرحمن بن معمر السنوسي: **مقدّمة في صنع الحدود والتعريفات**/ دراسة أصوليّة تعرض أسس وضع المصطلحات. دار ابن حزم، بيروت، ط١٤٢٤،١هـ/٢٠٠٤م.

المطلب الثالث: القواعد الفقهية وتحديد مفاهيم المصطلحات

القاعدة الفقهية هي حكمٌ كليّ ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه، وهذا عند النحاة والأصوليين، أمّا عند الفقهاء فالقاعدة حكمٌ أكثريّ ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه[1]. والحقيقة أنّ الخلاف بين العلماء قائمٌ حول القاعدة الفقهية هل هي قضية كليّة أو أغلبيّة، لكنّ الذين يقولون أنها كليّة لا ينفون خروج بعض المستثنيات من القاعدة لكن هذا الخروج لا يقدح في كليّتها وبهذا يظهر أنّ الخلاف اصطلاحيّ، فالجميع متفقون على خروج بعض المستثنيات من أكثر القواعد، ولا مشاحة في الاصطلاح[2]. ولهذا عرّفوا القاعدة الفقهية أيضا بأنّها أصول فقهيّة كليّة في نصوصٍ موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامّة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها[3]؛ ولذلك كانتْ تلك القواعد الفقهيّة قلّما تخلو إحداها من مستثنيات في فروع الأحكام التطبيقيّة خارجة عنها، إذْ يرى الفقهاء أنّ تلك الفروع المستثناة من القاعدة هي أليق بالتخريج على قاعدة أخرى، أو أنّها تستدعي أحكاماً استحسانيّة خاصّة[4]. ولهذا تعتبر هذه القواعد قيمةً علميةً عظيمة الموقع في الفقه، ولها قوّة أثر في التفقيه، فإنّ في هذه القواعد تصويراً بارعاً، وتنويراً رائعاً للمباديء والمقرّرات الفقهيّة العامّة وكشفاً لآفاقها ومسالكها النظرية، وضبطاً لفروع الأحكام العلميّة[5].

---

(١) العلامة السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي: **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر**. دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. المجلد الأول، ٥١.

(٢) الشيخ محمود مصطفى عبود هرموش: **القاعدة الكليّة (إعمال الكلام أولى من إهماله) وأثرها في الأصول**. المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٧م. ٢٠.

(٣) مصطفى أحمد الزرقا: **المدخل الفقهيّ العام**. دار القلم، دمشق- سوريا، ط٢، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م. الجزء الثاني، ٩٦٥.

(٤) المصدر نفسه. الجزء الثاني، ٩٦٦. وانظر: محمد عثمان شبير: **القواعد الكليّة والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**. دار النفائس، عمان، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ١٢ وما بعدها.

(٥) مصطفى أحمد الزرقا: **المدخل الفقهي العام**. الجزء الثاني، ٩٦٧.

ولا ريبَ أنّ هذه القواعد عامّة في تناولها موضوعات تمسّ جوهر الفهم والاستدلال الفقهيّ، لكنّها عامّة أيضاً في وروده ضمن نطاق تحديد الدلالات والمفاهيم الذي نحن بصدد الحديث عنه في هذا الفصل؛ ولأنّ هذه القواعد هي بمثابة ضوابط تقنّن التحديد في التعامل مع مفاهيم المصطلحات، ولأنّنا بصدد إحصاء الضوابط المحدِّدة للمفاهيم، لذا نستشهد ببعض هذه القواعد الفقهية المهتمّة بأمر الألفاظ والمصطلحات ومفاهيمها. ونركّز على القاعدتين الآتين:

١ - إعمال الكلام أولى من إهماله. ٢ - يقبل قول المترجِم مطلقاً.

باعتبارهما أصل في التلفظ بالكلام وامكانية توظيفه في المفهوم.

١ - القاعدة الفقهية: (إعمال الكلام أولى من إهماله)

ومعنى هذه القاعدة، إعمال الكلام إعطاؤه حكماً شرعيّاً، ومعنى إهماله عدم ترتيب ثمرة علميّة عليه، ومآل هذه القاعدة أنّ المسلم العاقل يصان كلامه عن الإلغاء ما أمكن؛ بأنْ ينظر إلى الوجه المقتضي لتصحيح كلامه[١]، فيُحمل أولاً على الحقيقة لأنّها الأصل، فإنّ تعذّرت الحقيقة يصار إلى المجاز، إلا عند عدم الإمكان فيُلغى، فجميع الألفاظ الصادرة من المكلّف سواءٌ في مقام فهم التشريع أو التصرُّف إذا كان حملها على أحد المعاني الممكِنة يترتّب عليه حكمٌ، وحملها على معنىً آخر يقتضيها لا يترتّب عليه حكمٌ فالواجب حملِ هذه الألفاظ على المعنى المفيد لحكم مناسب؛ لأنّ خلافه إهمالٌ وإلغاءٌ، وكلام العقلاء يصان عن الإلغاء والإهمال ما أمكن؛ لأنَّ إهمال الكلام هو اعتباره لغواً وعبثاً، والعقل والدين يمنعان المرء من أنْ يتكلّم بما لا فائدةَ فيه فحمل كلام العاقل على الصحة واجبٌ فلا يهمل ما أمكن استعماله في معنىً يناسبه[٢].

ومثال على هذه القاعدة فيمن قال لزوجته وحمارٍ: أحدكما طالق، فإنها - أي الزوجة-

---

(١) وهذا المقصود من تحديد إطار المفهوم لأيّ مصطلحٍ بحيث يحدّد معناه بمقتضى مراد واضعه أوّل الأمر.

(٢) الشيخ محمود مصطفى هرموش: **القاعدة الكلية (إعمال الكلام أولى من إهماله) وأثرها في الأصول.** ٥٠. ومحمد عثمان شبير: **القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية.** ٢٧٣.

تُطلّق؛ لأنّ هذا الكلام بحقّ الحمار لغوٌ فيُهمَل وبحق المرأة يُعمل صوناً للكلام من الإهمال[1].

◈ أصل هذه القاعدة:

هذه القاعدة لها أصل من الكتاب والسنة:

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ﴾[المؤمنون: ٣] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغۡوَ أَعۡرَضُواْ عَنۡهُ﴾[القصص: ٥٥] ووجه الاستدلال أنّ اللغوَ هو الكلام الخالي من الفائدة، وهو بمعنى الإهمال إذ المهمل هو العاري عن الفائدة أيضاً، فينبغي أنْ يصان كلام العاقل عنه ولا ينزّل عليه[2].

وأمّا في السنة فقد ثبت عن النبي (ﷺ) ما يفيد أنّ المسلم العاقل مؤاخذٌ بكلّ التزاماته وبكلّ ما يتلفّظ به في الكلام وذلك كما ورد قوله (ﷺ) لمعاذٍ وقد أخذ بلسانه: «كفّ عليك هذا. قال معاذ: فقلت: يا رسول الله أئنّا لمؤاخذون بما نتكلّم به؟ فقال ثكلتْك أمّك وهل يكبّ الناس على وجوههم في النار أو قال على مناخرهم إلاحصائد ألسنتهم» رواه الترمذي وصحّحه الألباني[3]. ووجه الدلال في الحديث أنّ المسلم مؤاخذٌ بكلّ ما يتكلّم به، لأنّ (ما) من صيغ العموم فتشمل كلّ كلامٍ، فكلام العقلاء يجب أنّ تترتّب عليه جميع آثاره الشرعيّة وكذلك فإنّ المؤاخذة الواردة في الحديث عامّة تشمل جميع تصرّفات المكلّف القوليّة الممنوعة[4].

---

(١) الإمام جلال الدين السيوطي عبدالرحمن بن أبي بكر (ت- ٩١١هـ): **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعيّة**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧م/١٤٢٧هـ، المجلد الأول، ٢٨٦.

(٢) الشيخ محمود مصطفى هرموش: **القاعدة الكلية (إعمال الكلام أولى من إهماله) وأثرها في الأصول**. ٥٢.

(٣) الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: **صحيح سنن الترمذي**. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١ للطبعة الجديدة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م. المجلد الثالث، ٤٢. كتاب الإيمان، باب ٨: ما جاء في حرمة الصلاة، الحديث رقم (٢٦١٦).

(٤) الشيخ محمود مصطفى هرموش: **القاعدة الكلية (إعمال الكلام أولى من إهماله) وأثرها في الأصول**. ٥٣.

◈ أثر هذه القاعدة وفروعها:

هذه القاعدة لها فروعٌ كثيرة جداً في مختلف المذاهب مما يدلّ على أهميّتها فقه هـذه المذاهب. ولما كانتْ هذه القاعدة لتصحيح كلام العاقل، وحمله على معنىً يترتّب عليه أثرٌ شرعيّ، كان لا بدّ من دخولها في جميع العقود والالتزامات الشرعيّة التي يباشرها المكلف[1]. ومن هذه التي يباشرها المكلّف في البلاد الإسلامية في المصطلحات التي يتكلّم فيها فلا بدّ من إعمالها على معناها الذي اقتضاه واضعوها دون العبث واللغو في معانيها.

وهذه القاعدة كليّة يتفرّع منها قواعد فرعية نذكر منها:

أ - التأسيس أولى من التأكيد:

فالتأسيس عبارة عن إفادة معنىً آخر لم يكن أصلاً قبله، فالتأسيس خيرٌ من التأكيد؛ لأنّ حمل الكلام على الإفادة خيرٌ من حمله على الإعادة[2].

والتأكيد هو أنْ يكون اللفظ لتقرير المعنى الحاصل قبله وتقويته. وهو يرفع الإبهام عن نفس المتبوع في النسبة[3]. أو هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يُفهَم من لفظٍ آخر[4]. واللفظ المراد إعماله إذا كان يحتمل التأكيد والتأسيس فحمله على التأسيس أولى؛ لأنّ في التأسيس إنشاء حكمٍ جديدٍ وأمّا التوكيد فهو عبارة عن إعادة اللفظ السابق لتقريره في ذهن المخاطَب، ولا شكّ أنّ أمر الخطاب إذا دار بين حمله على معنى يفيد حكماً جديداً أولى، وبعبارة أخرى الإفادة أولى من الإعادة؛ ولأنّه لما كان اللفظ في الأصل إنما وضِع لإفادة غير المعنى الذي يستفاد من غيره فحمله على التأكيد دون التأسيس إهمالٌ لوضعه الأصلي

---

(١) المصدر نفسه. ٦١.

(٢) السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني: **التعريفات**. ٥٤.
والعلامة محمد علي التهانوي: **كشّاف إصطلاحات الفنون والعلوم**. الجزء الأول، ٣٧١.

(٣) أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت-١٠٩٤هـ): **الكليّات/معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. ٢٦٨.

(٤) الإمام شهاب الدين القرافي أبو العباس أحمد بن إدريس: **نفائس الأصول في شرح المحصول**. المجلد الأول، ٣٤٦.

أو لتجدّد معنىً في التأسيس لا يوجد في التأكيد؛ لأنّ الحمل على التأسيس يفيد حكماً شرعيّاً وفائدةً شرعيّةً وبالحمل على التأكيد إهمالٌ لهذا الحكم وهذه الفائدة. فالعلّتان مؤداهما واحدٌ -وهو أنّ الإعمال خيرٌ من الإهمال- وبهذا يظهر تخريج القاعدة هذه على القاعدة الكلية[1]. ولهذا الفرع من القاعدة الكليّة تفريعات فقهيّة -أي تطبيقاتٌ فقهيّة- مهمّة مذكورة في بطون الكتب تدلّ على أهمية هذا البحث في أصول الكلمات ومفاهيمها في توجيه الفكر[2].

ب - القاعدة الفرعية (ما لا يقبل التبعيض فاختيار بعضه كاختيار كلّه)

وهذه القاعدة متفرِّعة على القاعدة الكلية، ووجه تفرعّها هو أنّه إذا كان إعمال الكلام أولى من إهماله فكلّ ما لا يقبل التبعيض ذكر بعضه في الحكم كذكر كلّه، إذ لا يخلو أنْ يجعل ذكر البعض كذكر الكلّ فيُعمل الكلام، أو لا يجعل فيُهمل لكنّ إعمال الكلام أولى من إهماله لعدم التجزئة[3].

ومثاله فيمن يقول لزوجته: أنتِ طالقٌ نصف طلقة أو بعضك طالق، طلّقتْ طلقةً[4]. وهذه القاعدة عظيمةُ النفع، وهي موضع اتفاق الفقهاء المعتبرين، وقد وصلتْ شهرة هذه القاعدة إلى حدّ الإجماع[5]. وهذه القاعدة نستطيع أنّ نوظِّفها في اختياراتنا الاصطلاحية،

---

(١) الشيخ محمود مصطفى هرموش: **القاعدة الكلية (إعمال الكلام أولى من إهماله) وأثرها في الأصول**. ٢٨٨.

وانظر: محمد عثمان شبير: **القاعدة الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**. ٢٨٨.

(٢) السيد أحمد بن محمد الحموي: **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم**. المجلد الأول، ٤٢٩.

والإمام جلال الدين السيوطي عبدالرحمن: **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**. المجلد الأول، ٢٨٦.

(٣) الشيخ محمود مصطفى هرموش: **القاعدة الكلية (إعمال الكلام أولى من إهماله)**. ٢٦٣.

(٤) الإمام جلال الدين السيوطي عبد الرحمن: **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**. المجلد الأول، ٣٤٨.

(٥) الشيخ محمود مصطفى هرموش: **القاعدة الكلية (إعمال الكلام أولى من إهماله)**. ٢٦٤.

فعندما يقال عن العلمانية الكليّة والعلمانيّة الجزئيّة، تكون لهذه القاعدة دورٌ في الحكم على العلمانية الجزئية ورؤية المسلم تجاهها.

ويتفرّع من القاعدة الكلية (إعمال الكلام أولى من إهماله) قواعد أخرى لا مجال لذكرها وذكر دورها في تحديد المفاهيم، منها (الأصل في الكلام الحقيقية)، و(إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز)، و(إذا تعذّر إعمال الكلام أهمل)[1] وغيرها.

٢ - القاعدة (يقبل قول المترجِم مطلقاً)

ومعناها أنّ قول المترجِم في الدعاوي والبيّنات وما يتعلّق بها يقبل مطلقاً، أي في أي نوعٍ كان منها ولو في الحدود والقصاص[2].

وقال الحنابلة لا تقبل الترجمة إلا من عدلين وبهذا قال الشافعي[3].

ويشترط في المترجِم شرائط هي: -

أ- يشترط أنْ يكون المترجِم في الحدود والقود رجلاً، فلو كان امرأةً لا يقبل.

ب- ويشترط أنْ يكون المترجِم عدلاً مطلقاً ولو في غير الحدود، فلو كان فاسقاً لا يقبل ولو كان أكثر من واحدٍ. وكذا المستور، فإنّ خبره -كخبر الفاسق- لا يقبل وإنْ

---

(١) انظر إنْ شئت إلى: الزرقا، الشيخ أحمد بن الشيخ محمد: **شرح القواعد الفقهية**. دارالعلم، دمشق، ط٦، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م الصفحات ١٣٣ و٣١٥ و٣١٧ و٣١٩ و٣٢١. والشيخ محمود مصطفى هرموش: **القاعدة الكلية (إعمال الكلام أولى من إهماله)**.

(٢) الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا: **شرح القواعد الفقهية**. ٣٥٣. وانظر: عبد الكريم زيدان: **الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م. ١١٢.

(٣) عبد الكريم زيدان: **الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية**. ١١٢.

والعدل: هو من اجتنب الكبائر، ولم يصرّ على الصغائر، وغلب صوابه، واجتنب الأفعال الخسيسة كالأكل في الطريق والبول، وقيل: العدل مصدرٌ بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق. انظر: - السيد الشريف أبو الحسن علي الجرجاني: **التعريفات**. ١٥٠. وقطب مصطفى سانو: **معجم مصطلحات أصول الفقه**. ٢٨٠.

كان متعدّداً إلا فيما استثناه الفقهاء العلماء من مسائل يكتفي فيها بأحد شطري الشهادة: العدد والعدالة[1].

ج- ويشترط أنْ يكون المترجِم عارفاً باللغتين: المترجَم عنها والمترجَم إليها معرفةً كافية، ليكون مأمون الخطأ.

د- ويشترط أنْ يكون الحاكم أو القاضي غير عالمٍ بلغة الخصوم، فلو كان الحاكم أو القاضي يعلم لغة الخصوم لا يقبل قول المترجِم[2].

فهذه القاعدة مهمة في الترجمة والمترجِم، ولعلّ ترجمة المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي هي الأَوْلى بهذه القاعدة إنْ توفّر في المترجِم شرائطه، ومن ثمّ توفّر الشرائط الفكرية والإيمانية في قبول المصطلح أو لا، طبقاً لاجراءات المنهج الفكريّ والمعرفيّ الإسلامي وكما أشرنا إلى حيثيات إشكالية المصطلح في الفصول السابقة.

(١) ومنها عزل الوكيل والمتولي والقاضي، وحجر المأذون، وفسخ الشركة، وإخبار البكر بالنكاح، وإخبار الشفيع بالبيع وغيرها من مسائل محدودة انظر:- الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا: **شرح القواعد الفقهية**. ٣٥٣.

(٢) الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا: **شرح القواعد الفقهية**. ٣٥٤. وعبد الكريم زيدان: **الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية**. ١١٢. و**مصطفى أحمد الزرقا**: المدخل الفقهي العام. الجزء الثاني، ١٠٥١.

ومحمد رواس قةلعةجي: **الموسوعة الفقهيّة الميسّرة**. دار النفائس، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. المجلد الأول. ٤٧٠.

المبحث الثالث

مناهج علماء الإسلام في التعامل مع المصطلحات
(الغزالي وابن تيمية نموذجاً)

إنّ طبيعة المنهج الربّاني في تحقيقات الكثير من العلماء المسلمين ودراساتهم حَدَى بهم إلى التأصيل في مجال المصطلحات والاهتمام بها، حتى رأيناهم يتخيّرون في تعابيرهم الاصطلاحيّة، ويفاضلون بين مصطلحٍ وآخر، بل إنّ بعضهم كان له منهجٌ واضحٌ في كيفية التعامل مع المصطلحات والمفردات وبخاصّة الوافدة إلى المجتمع الإسلامي، فكان لا بدّ لنا أنْ نستصحب بعض ما أوردوه في هذا المجال، وقد اخترنا نموذجين من علمائنا الأجلاء الذين كان لهم فضلٌ في بيان منهجٍ متكاملٍ للتعامل مع المصطلحات وهما: الإمام حجّة الإسلام أبو حامد الغزالي، وشيخ الإسلام الإمام ابن تيمية ولاختيارنا لهذين العالمين الجليلين سببان رئيسيان: أوّلهما أنهما واجها في عصرهما هجمات اصطلاحيّة وغزواً مصطلحيّاً كبيراً، وثانيهما أنهما يمثّلان كلّ منهما منهجاً عُرِفا به، فالغزالي ينتهج منهج المتكلمين والخلف من علماء الأمّة، وابن تيمية الذي يمثّل منهج الفقهاء السلفي الأثري. ولا يخفى على دارسٍ أنّ آراء الرجلين تمثّل أكبر تيارين فكريين يؤثّران على المسلمين حتى أيامنا هذه[1].

المطلب الأول: منهج الغزالي في التعامل مع المصطلحات

إنّ مواجهة الأفكار الدخيلة والمفاهيم الغريبة، تجعل من الباحث مُتحرِّياً الألفاظ والمصطلحات التي يعتبرها ضمن منطلقاته الفكرية، التي يواجه بها تلك الأفكار الدخيلة والمفاهيم الغريبة المصطنعة، والغزالي كان من العلماء الدارسين الواعين لخطر المصطلحات على العلوم والفنون، فكانت المصطلحات والألفاظ موضع دراسته ويكاد لا يخلو له كتاب إلا وقد أشار إلى عِظَم دراسة المصطلحات والكلمات قبل سبر غور العلوم، وهذه لا ريبَ هو منهج الدراسات البحثيّة الحديثة في عصرنا الحالي أيضاً[2].

---

(١) محمد رشاد سالم: **مقارنة بين الغزالي وابن تيمية**. دار القلم، الكويت، د.ط، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م. ٤.

(٢) حجّة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الأول، ٣٠.

◈ المصطلحات في الحدود عند الغزالي

لقد أَوْلى الغزالي اهتماماً بالحدود والتعريفات، وبخاصّة بمجال المصطلحات التي تعبَّر بها عن هذه الحدود، وقد جعل الغزالي لإدراك الأمور على ضربين: الأول إدراك الذوات المفردة والمعبِّرة عنها في الحدّ[١]. والثاني إدراك نسبة هذه المفردات المعبِّرة بها في الحدود بعضها إلى بعضٍ بالنفي أو الإثبات؛ لكي ينساق مفهوم المعرَّف بتناسق مفاهيم الألفاظ المعرِّفة له[٢]. والاحتراز من الألفاظ الغريبة الوحشيّة فيقول في كتابه المستصفى:

«أنْ تحترز من الألفاظ الغريبة الوحشية[٣] والمجازية البعيدة[٤] والمشتركة المتردِّدة، واجتهدْ في الإيجاز ما قدرتَ، وفي طلب اللفظ النصّ ما أمكنك، فإنْ أعوزك النصّ وافتقرتَ إلى الاستعارة فاطلبْ من الاستعارات ما هو أشدّ مناسبةً للغرض[٥]، واذكر مدادك للسائل، فما كلّ أمرٍ معقولٍ له عبارةٌ صريحة موضوعة للإنباء عنه..»[٦] فالغزالي يرشدنا إلى أفضل الطرق للفهم والإفهام من خلال ذكر المراد من اللفظ أو العبارة أو المصطلح لتبيان الحقيقة، وهو عين معنى تحديد مفاهيم المصطلحات، لكنّ الغزالي أدقّ وصفاً لهذه العملية التي تسمّى بتحديد المفاهيم للمصطلحات أو للعبارات الاصطلاحية وللتعريفات المتداولة.

ولهذا كله سمَّى الغزالي الوصول إلى التعريف الشامل والمفيد بالاقتناص حين سمّى القانون الرابع من قوانين ذكر الحدّ (**في طريق اقتناص الحد**)[٧] مشبِّهاً الحصول على التعريف أو الحدّ أو المصطلح المعبّر عن المفهوم الدقيق بقنص الصيّاد لفريسته وما يناله من

---

(١) وهذا ما ينقص عملية التعامل مع المصطلحات الوافدة في عصرنا الحاضر؛ لأننا لا ندرك العناصر المكوّنة لمفاهيم هذه المصطلحات.

(٢) حجّة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الأول، ٣٠ وما بعدها.

(٣) تلك التي تأباها الطبيعة اللغوية المحلية للمجتمع.

(٤) التي تفتقر إلى القرائن الدالّة على عملية نقل مفهومٍ من الوضع الحقيقي إلى الوضع المجازي.

(٥) من خلال القرائن والعلاقة التي تمتاز بها المجازات.

(٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الأول، ٤٣.

(٧) المصدر نفسه، المجلد الأول، ٤٤.

صِعابٍ وتَعبٍ للحصول عليها، فما بالك بالمصطلح الوافد الذي يحتاج إلى تجلية المبهم منه في مفهومه وسيرته والمراد منه حين الوضع وحين النقل وبعد النقل وهكذا.

ثم إنّ الغزالي في مجال تحديد الدلالات والمفاهيم يعمل عمل الدقيق الخبير، فهو يحصر لنا في قانونه الخامس مداخل الخلل في الحدود ويردّها إلى ثلاث، فيدخل تارةً من جهة الجنس وتارةً من جهة الفصل، وتارة من جهة أمرٍ مشتركٍ بينهما[1].

ويؤكد الغزالي في مجال آخر أنّ من المعاني ما لا يحتويه تعريفٌ أو مصطلح فهو بحاجة إلى شرحٍ فيقول: - «إنّ المعنى الذي لا تركيب فيه ألبتة لا يمكن حدّه إلا بطريق شرح اللفظ، أو بطريق الرسم»[2].

◈ دلالات الألفاظ والمصطلحات عند الغزالي

لا ريبَ أنّ الغزالي كان له باعٌ طويلٌ في تحديد الدلالات والمفاهيم محدّداً إطار وتقاسيم وأوجه الدلالات حسب ما تقتضيه عملية الفهم والإفهام.

فدلالة الألفاظ على المعاني تنحصر في ثلاثة أوجه: هي المطابقة والتضمّن والالتزام، فإنّ لفظ البيت يدلّ على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدلّ على السقف وحده بطريق التضمّن، ودلالة لفظ السقف على الحائط التزامٌ؛ لأنهما متلازمان كالرفيق الملازم لرفيقه[3]. ويسبر الغزالي أغوار الدلالات والمفاهيم ويبسط القول فيها وبخاصّة في كتابه الأصولي (المستصفى من علم الأصول) وكما أشرنا في المبحث السابق في حدود الأصوليين، وكذلك في كتابه (معيار العلم) في المنطق[4].

---

(١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ٤٩.

(٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**. المجلد الأول، ٧٧.
والإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **معيار العلم في المنطق**. ٤٣ وما بعدها.

(٤) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **معيار العلم في المنطق**. الصفحات ٤٣ و٥٢ وما بعدها و٢٥٥ وما بعدها.
وانظر: عبد الرزاق أحمد الحربي: **علم الوضع/ دراسة في فلسفة اللغة بين علماء أصول الفقه وعلماء اللغة**. الصفحات ٢٤ و٩٤ و١٣٥.

◈ الانزياح الدلالي والغزالي:

لا بدّ لكلّ باحثٍ في مجال المصطلحات والدراسات الاصطلاحية سواء في مجالها التاريخي لحركة المصطلحات عبر التاريخ، أو في مجال ذكر جهود العلماء القدامى في مجال المصطلحات، لا بدّ أنْ نشير إلى حقيقة أنّ الإمام الغزالي كان من أوائل الذين تنبّهوا إلى إشكالية تبدُّل معاني ومفاهيم المصطلحات، وأشعرته غيرته على دينه ومصطلحاته بذلك الخطر الداهم حين ذكر تبدُّل ألفاظ العلوم عمّا كان قبلاً. فهو يذكر في الباب الثالث من كتاب العلم ضمن الجزء الأول من كتابه (إحياء علوم الدين) يذكر عنوان (**بيان ما بدّل من ألفاظ العلوم**) حيث يقول الغزالي: -

«إعلمْ أنّ مَنْشَأ إلتباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعيّة تحريف الأسامي المحمودة وتبديلها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معانٍ غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأوّل..»[1] وقد خصّ الغزالي خمسة ألفاظ[2] اعترتها تلك الآفة وهي أكثر مما ذكره الغزالي لكنّ فضل السبق يسجّل للغزالي عندما تحدّث عمّا ينخر جسد الأمة في مفاهمها. وفصّل الغزالي القول في هذه الألفاظ ومنها لفظة (الفقه) حيث اكّد الغزالي في أمر هذه اللفظة أنها قد خصِّصتْ -بعد عمومٍ- «بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عِلَلِها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلّقة بها؛ فمن كان أشدّ تعمُّقاً فيها وأكثر احتفالاً بها يقال: هو الأفقه» هذا ما حصل في عصر الغزالي لهذا اللفظ أو المصطلح[3]، فالغزالي يعيب على هذا التخصيص الذي أُعمِل في اللفظ، والحقُّ أنها أعمّ مما خُصِّص به،

---

(١) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت-٥٠٥هـ): **إحياء علوم الدين**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. الجزء الأول، ٥٣. وانظر: محمد بن ناصر بن عبد الرحمن العمّار: **أساليب الدعوة الإسلامية المعاصرة**. دار إشبيليا، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. ٦٠٣.

(٢) وهي الألفاظ: (الفقه، العلم، التوحيد، الذكر والتذكير، الحكمة).

(٣) من انزياحٍ لدلالة اللفظ عن طريق التخصيص.

فقد «كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوّة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدّة التطلّع إلى نعيم الآخـــرة، واستيلاء الخوف على القلب..»[1].

وفي معرض حديثه عن لفظ الذكر والتذكير يشير إلى فهم الكلمات والعبارات بما يمكن معرفة حقيقتها، ويحذِّرنا من الاغترار بالكلمات والعبارات المزيّنة التي تتسم بالغموض واللبس، فمن «الشطح كلماتٌ غير مفهومة، لها ظواهرٌ رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل[2]، وذلك إمّا أنْ تكون غير مفهومة عند قائلها، بل يصدر عن خبطٍ في عقله وتشويشٍ في خياله لقلَّة إحاطته بمعنى كلامٍ قرع سمعه وهذا هو الأكثر[3]. وإمّا أنْ تكون مفهومة له ولكنّه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارةٍ تدلّ على ضميره، لقلَّة ممارسته للعلم وعدم تعلّمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة[4]، ولا فائدةَ لهذا الجنس من

---

(١) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **إحياء علوم الدين**. الجزء الأول، ٥٣ وما بعدها.
وانظر: شبار سعيد: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٦٥.

(٢) ألا ترى أنّ هذا الوصف حرِيٌّ بالمصطلحات الوافدة إلينا من الغرب، فهي شعاراتٌ رائقة لكنّها كأنها أعجاز نخلٍ خاوية.

(٣) فكثيرٌ من الذين يتشدّقون بالكلام عن الديمقراطية والعلمانية والأصولية والاشتراكية وغيرها من المصطلحات الوافدة، لا يثبتون على نهجٍ معرفيّ ثابت؛ لقلَّة إحاطتهم بأمور هذه المصطلحات أو لعدم تطابق هذه المصطلحات مع أبسط سِمات الشعب والأمّة.
انظر إنْ شئتَ: عبد السلام البسيوني: **الغزو المصطلحي**. ١٣٤.

(٤) وعدم المقدرة على التفهيم يكون أيضاً في خضمّ الخوف من ردّة الفعـــل للجمـــاهير!! حـــين لا تتوافق هذه المصطلحات مع ما ألِفَتْهُ، فيضطرّ حامل الفكر المشبوه بالتـــستُّر وراء شـــعاراتٍ ومثال ذلك: عندما غزا الفكر الماركسيّ بلادنا أقنعت الشباب بتوجُّهاتها العُمّالية وأنهـــا نـــصير المستضعفين، وهي تريد القضاء على الطبقات الغنيّة في سبيل انتعاش الطبقة الفقيرة، وبالمقابـــل أخفتْ نظرياتها الإلحادية وأوّلُها قول ماركس (الدين أفيون الشعوب) وقول لينين (لا إله، الحياة مادّة). حتى إذا ثبّتتْ أقدامها قامتْ بنشر هذه النظريّات دون حياءٍ أو خوفٍ.

الكلام إلا أنّه يشوِّش القلوب[1] ويُدهش العقول ويُحيّر الأذهان[2]، أو يحمل على أنْ يفهم منها معاني ما أريدتْ بها ويكون فهم كلّ واحدٍ على مقتضى هواه وطبعه[3]»[4].

إنّ الغزاليّ بهذه العبارات العلمية الدقيقة يدهشنا في تعاطيه مع قضيّةٍ نعاني نحن منها بعد الغزالي بنحوِ ألفِ سنةٍ. ولاتزول الدهشة إلا بعد أنْ نعلمَ أنّ الغزاليّ واجَهَ ببصيرته الثاقبة ومنهجه الدقيق، ذلك الغزو المصطلحي في عصره، غزو المصطلحات الفلسفيّة والباطنيّة[5]. وقد كان فكر الغزالي موصولاً بفكر سيّد قطب أحد أبرز المفكّرين المسلمين المعاصرين حين قال الأستاذ سيّد بألا نواجِهَ فهم القرآن الكريم بمقرّرات سابقة، لا مقرراتٍ عقلية، ولا مقرراتٍ شعورية من رواسب الثقافات التي لم نستقها من القرآن ذاته نحاكم إليها نصوصه، أو نستلهم معاني هذه النصوص وفق تلك المقررات السابقة، وأنّ الباحثين أنْ يفعلوا هذا؛ ليقومَ تصوّرهم نظيفاً من كلّ رواسب الجاهلية: قديمها وحديثها على السواء، مستمدّاً من تعليم الله وحده، لا من ظنون البشر التي لا تغني من الحق شيئاً. ومعرفة هذا الميزان، وفهم اللغة التي خوطِبْنا بها مما يعين على أنْ نفقه مراد الله تعالى ورسوله (ﷺ)، وكذا معرفة الألفاظ على المعاني؛ فإنّ عامّة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ لأنهم صاروا يحملون كلام الله سبحانه ورسوله (ﷺ) على ما يدّعون أنّه دالّ عليه، ولا يكون الأمر كذلك[6].

---

(١) ويجعلها متردِّدة بين القديم الذي ورثته، وبين الجديد المتألق.

(٢) إدهاشٌ في الجرأة على الكلام في مواضيع يفتقر إليها، وحيرةٌ في تحليل مواطن القبول والرفض فيها.

(٣) وهذا حقيقيّ في المصطلحات التي نشأتْ في بيئة الغرب وأُريد بها شيء، ونقل هذه المصطلحات إلى بلادنا وأرادوا بها شيئاً آخر.

(٤) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **إحياء علوم الدين**. الجزء الأول، ٥٩.

(٥) علي محمد الصلابي: **الإمام الغزالي وجهوده في حركة الاصلاح والتجديد**. دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. ٧١. والشيخ يوسف القرضاوي: **الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م. ٢٨.

وانظر أيضاً: سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٦١.

(٦) سيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي**. ١٦. وانظر: عبد السلام البسيوني: **الغزو المصطلحي**. ١٣٤.

ولا ينتهي المطاف بالغزالي في هذا الباب، إلا وهو يحذِّرنا عن الاغترار بتلبيسات علماء السوء، فإنّ شرّهم على الدين أعظم من شرّ الشياطين[1]. من خلال تلك التلفيقات لمصطلحاتٍ إسلاميّة المنشأ والاصطلاح على مبادئ غريبة وغير مؤصّلة في الكتاب والسنة[2].

المطلب الثاني: منهج ابن تيمية في التعامل مع المصطلحات

لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عناية فائقة بضبط دلالة الألفاظ والمصطلحات، وبيان ما يتعلّق بذلك من سوء الاستعمال بأهدافٍ محمودة أو مذمومة، ولم يكن هذا الاهتمام منه من باب التَرَف الفكريّ والعلميّ أو إثبات التفوّق اللغوي والبلاغيّ، وإنما كان دفاعاً عن الإسلام وصدّاً للمؤامرات التي كانت تُحاك ضد مفاهيمه ودلالاته، بعد اختلاط الأقوام وما كانوا يحملونه من علومٍ وفنونٍ غير إسلامية، فحاولوا تأويل الإسلام بمفاهيم تلك العلوم واستُخْدِمتْ مصطلحات ما أنزل الله بها من سلطان[3].

وعناية ابن تيمية بالألفاظ والمصطلحات عائدةٌ إلى ما لاحظه من خلال رحلاته العلمية والفكرية لما بعد الصحابة والتابعين وحتى في العصور السابقة للإسلام، حدوث الاختلاف بين العقلاء في دلالات الألفاظ والمصطلحات، وهذا الاختلاف يوجد في الطائفة الواحدة أيضاً[4]، فيقول عن الفلاسفة: «قلت: المقصود هنا أنّ نبيّن اختلاف

---

(١) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **إحياء علوم الدين**. الجزء الأول، ٦١.

(٢) وبالعكس حين يلفق شرائع الإسلام بما ليس منه من مثل الديمقراطية الإسلامية أو الاشتراكية الإسلامية والمجتمع المدني وغيرها من المصطلحات. وقد يصل التلفيقات بين المذاهب ومصطلحاتها إلى الخلط بينها، فلو أننا نظرنا بأدنى تأمل لوجدنا أنّ الكثيرين ممن دعوا إلى الاشتراكية (أيام زمان) يدعون اليوم إلى الديمقراطية والليبرالية ويتعصّبون لها وينظّرون؛ على ما بين المصطلحين من تضاربٍ كما بين الليل والنهار!!.

انظر: عبد السلام البسيوني: **الغزو المصطلحي**. مجلة البيان، العدد ١٣٧، ١٣٤.

ومحمد قطب: **العلمانيون والإسلام**. دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م. ٥.

(٣) عبد الله بن رشيد بن محمد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. دار إشبيليا، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. الجزء الأول، ٦٥.

(٤) المصدر نفسه. الجزء الأول، ٦٨.

اصطلاحهم في مسمّى الممكن، وأنّ الطريقة المشهورة عند المتأخرين في الفلسفة هي الطريقة المضافة إلى أفضل متأخّريهم ابن سينا، والفارابي قبله»[1].

ويؤكّد شيخ الإسلام ابن تيمية على أنّ أكثر الاختلافات العلمية والعملية والتفرّق والتحزّب الناشيء في الأمّة راجعٌ إلى سوء التعامل مع الألفاظ والمصطلحات؛ لأنهم خالفوا فيها اللغة والشرع والعقل. والأمّة لا يكون لها عودة إلى وحدتها وتآلفها وانسجامها الفكري والنفسي إلا من خلال وحدة المفاهيم التي تتمّ من خلال توحُّد الإدراك لدلالة الألفاظ والمصطلحات التي هي أوعية المعاني[2]، يقول رحمه الله «أنّ الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة؛ لِما فيها من لبس الحقّ بالباطل[3]، مع ما تُوقِعُه من الاشتباه والاختلاف والفتنة[4]، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي تثبت معانيها فإنّ ما كان مأثوراً حصلتْ به الألفة وما كان معروفاً حصلت به المعرفة[5]، فإذا لم يكن اللفظ منقولاً ولا معناه معقولاً ظهر الجفاء والأهواء؛ ولِهذا تجد قوماً كثيرين يحبون قوماً ويبغضون قوماً لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون[6]، من غير أنْ تكون منقولة نقلاً صحيحاً عن النبي (ﷺ) وسلف

---

(١) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق: د.محمد رشاد سالم. إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م. الجزء الثامن، ١٩٨.

(٢) عبد الله بن رشيد بن محمد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**، الجزء الأول. ٦٨.

(٣) مثل المصطلحات المائعة الضبابية المطاطية التي تطلق في عصرنا تلبس الحقَّ بالباطل، مع أنّ حكمها عند كبار أئمتنا هو المنع لاشتباهها وإجمالها والتباسها.

(٤) فبين فترةٍ وأخرى ترى في ساحة الأفكار والعقائد قنابل اصطلاحية تصنع موجة تشويشٍ فكريّ مضلّلٍ لأبناء هذه الأمّة، ولا يلبث علماؤنا المفكرون يعالجونها ويبطلون مفعولها حتى ترمى فينا قنابل أخرى مثل العولمة، والعلمانية، والحرية، والمجتمع المدني وغيرها كثير.

(٥) لأنّ أصلها ثابتٌ وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كلّ حينٍ بإذن ربها.

(٦) فالولاء لله ورسوله وللمؤمنين ومناهجهم ومصطلحاتهم منصوصٌ عليه في الكتاب والسنة،=

الأمة[1]، ومن غير أنْ يكونوا هم يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها[2]. وسبب هذا إطلاق أقوالٍ ليستْ منصوصة، وجعلها مذاهب يدعى إليها، ويوالي ويعادي عليها[3]»[4].

إنّ القاريء لهذه النصوص لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يدرك قدرة هذا العالم الرباني في استشراف واقعه واستشراف المستقبل وكأنّه يتحدّث عن هذه المصطلحات والشعارات التي ترفع في عالمنا المعاصر كلٌّ يوالي ما في مصلحته ويزِن بميزان الهوى فكان الجفاء مع رسالة السماء ومنهج الإيمان بالله واليوم الآخر.

◈ ابن تيمية والمصطلحات الوافدة

كان لشيخ الإسلام في مجال التعامل مع المصطلحات الوافدة إلتفاتة مهمّة وجديرة بالدراسة حين نطرح إشكالية المصطلحات الوافدة ضمن إطار الفكر الإسلامي، وذلك للاستفادة من خبرة هذا الرجل الذي أعمل فكره في كيفية التعامل مع الأفكار الوافدة

=والبراءة من المشركين والمنافقين ومن والاهم -وما اصطلحوا عليه من ألفاظ ومصطلحات ما أنزل الله بها من سلطان- منصوصٌ عليها أيضاً في الكتاب والسنة. راجع إنْ شئتَ: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني: **الولاء والبراء في الإسلام**. دار الصفوة، القاهرة- مصر، الطبعة الشرعية الثانية عشرة، ١٤٢٣هـ. ٣١٩ وما بعدها.

(١) لأنّ منهج التلقي الصحيح والسليم هو التلقي من الوحي (الكتاب والسنة) وما استنبطه علماؤنا الربانيون من الكتاب والسنة.

(٢) ها هنا وضع ابن تيمية رحمه الله يده على الجرح الذي ما زال إلى يومنا هذا يترف، إنها عدم التثبت من المصطلحات وعدم تحديد معانيها ومفاهيمها وما يلزمها فكرياً وما تقتضيه منهجياً ومعرفياً.

(٣) كما كان الولاء للبوليتاريا والطبقة الكادحة في المنظومة التي كانت تحكم نصف الكرة الأرضية، أو التي تحكم باسم الحرية المطلقة والليبرالية والمجتمع المدني في نصفها الآخر، وأسستْ على منهجيهما مذاهب وأحزاب وحركات سياسية واجتماعية.

(٤) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الأول، ٢٧١.

وكيفية احتوائها وبخاصّة من باب مصطلحاتها التي هي مفاتيح أبوابها، فهو في توجيه دلالة الخطاب في الكلام عمدته عادة المتكلِّم وعصره الذي نشأ فيه المصطلح أو الكلمة فيقول: «إنّ دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلِّم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغةٍ وعادةٍ واصطلاحٍ أحدثه قومٌ آخرون، بعد انقراض عصره وعصر اللذين خاطبهم بلغته وعادته..»[1] وهذا ما ينقصنا في تعاملنا مع الوافدة من هذه المصطلحات وهو معرفة المصطلح ومفهومه من المنشأ وسيرته، لا عن طريق إضافات الحاقدين المنافقين، ومن ثمّ إجراء عملية تقييم جوهري لهذا المفهوم الذي يحمله المصطلح بتحكيم الكتاب والسنة فيه، وفي هذا يقول ابن تيمية: «ومعرفتنا بلغات الناس واصطلاحاتهم نافعة في معرفتنا مقاصدَهم ثم نحكم فيها كتاب الله تعالى فكلّ من شرح كلام غيره وفسّره وبيّن تأويله فلا بدّ له من معرفة حدود الأسماء التي فيه» [2] فابن تيمية يؤكّد في هذه العبارة على ضرورة معرفة الآخر وتمييز مقاصده من اصطلاحه، إذنْ فإنّ معرفة الآخر هي من الشروط المهمّة في معرفة الذات وكيفية التعامل مع الآخر ومفاهيمه المستقاة من رأيه وعقيدته تجاه الإنسان والكون والحياة[3].

وعلى هذا الأساس يفرِّق ابن تيمية بين ثلاث حالاتٍ من المعاني في الاستعمال اللفظي:

الحالة الأولى: - أنْ يكون المعنى صحيحاً موافقاً للكتاب والسنة واللفظ يدلّ عليه

---

(١) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء السابع، ١٢٣.

وانظر: هادي أحمد الفرحان الشجيري: **الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية** ٨٠.

(٢) شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **بُغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**. تحقيق: د. موسى بن سليمان الدرويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ٢٣٤.

(٣) انظر إلى فقرة (سبب يتعلق بفهم الخطاب الموجّه إلينا فهماً دقيقاً) من المطلب الثاني من المبحث الأول في الفصل الثاني من هذا البحث.

فلا مانعَ من ذلك؛ لأنّ المسألة اصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح[1]. وقد نقل عن الإمام أحمد رحمه الله أنّه «لا يكره - إذا عرف معاني الكتاب والسنة- أنّ يعبّر عنها بعبارات أخرى إذا احتيج إلى ذلك، بل هو قد فعل ذلك»[2].

الحالة الثانية: أنْ يكون المعنى باطلاً مخالفاً للكتاب والسنة واللفظ لا يدلّ عليه ففي هذه الحالة لا يصحّ إضافته ولا استعمال المصطلح له[3]. حيث أشار إلى أنّ السبب الذي ألْجَأ أهل البدع إلى النفي والتعطيل في العقيدة والشريعة أصله أنهم أتوا بألفاظٍ ليستْ في الكتاب ولا في السنة وهي ألفاظٌ مجملة[4].

الحالة الثالثة: وقد يكون المعنى صحيحاً ولكن اللفظ مبتدع لا يدلّ عليه وفيه تلبيس[5]؛ لأنّ المعنى الذي أراده ليس هو معنى المصطلح في اللغة، بل هو اصطلاح له ولطائفته[6]؛ ولأنّ هذه الألفاظ فيها إجمال واشتباه وتحتمل حقّاً وباطلاً صار من نفاها مخطئاً؛ لأنّه نفى الحقّ الذي فيها، ومن أثبتها صار أيضاً مخطئاً؛ لأنّه أثبتَ الباطل الذي فيها[7].

---

(١) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **الإستقامة**. تحقيق: د.محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود.الرياض، ط٢، ١٤١١هـ /١٩٩١م. الجزء الأول، ٢٢ و٤١.

وانظر: عبد الله بن رشيد بن محمد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. الجزء الأول، ٧٤.

(٢) أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء السابع، ٥٥.

(٣) المصدر نفسه. الجزء العاشر، ٣٠٢.

(٤) وأصبح مثل هذه الاصطلاحات سنةً في كل عصرٍ ومصرٍ يقتات عليها أهل البدع والأهواء فكريّاً ويلبسون على الناس دينهم الحق مثل مصطلحات الحداثة والليبرالية والحرية والمجتمع المدني وغيرها. انظر: الإمام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **التفسير الكبير**. تحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.س. الجزء الثاني، ١٢٧.

(٥) حيث يختلط فيه الحقّ والباطل، ويدخل ضمن حدود المشتبهات من الأمور بين الحلّ والحرمة.

(٦) أي حزبه الذي أُسّسَ على شفا جرفٍ هارٍ مآله الانهيار، مثل الانهيار الذي حصل للاشتراكية بكل أنواعها.

(٧) فالمصطلحات المعاصرة فيها من الحقّ الظاهر لتجميله، والباطل الباطن هو الأساس والمراد،=

وبذلك يتحرّى ابن تيمية في المصطلحات من جهة الحكم عليها بما أراد الله سبحانه مقسّماً المصطلحات إلى شرعيته في الكتاب والسنة وما دلّ عليها، ومصطلحات اصطلح عليها الناس، فيقول: - «فالمعاني الثابتة بالكتاب والسنة يجب إثباتها، والمعاني المنفيّة بالكتاب والسنة يجب نفيها، والعبارة الدالة على المعاني نفياً وإثباتاً إنْ وجدتْ في كلام الله ورسوله وجب إقرارها[1]، وإنْ وجدتْ في كلام أحدٍ وظهر مراده من ذلك رتب عليه حكمه وإلا رجع فيه إليه[2]، وقد يكون في كلام الله ورسوله عبارةٌ لها معنىً صحيح، ولكنّ بعض الناس يفهم من (تلك غير مراد الله ورسوله، فهذا يُرَدُّ عليه فهمه)»[3]. فما وافق الحقّ اصطلح عليه، لكنّ ابن تيمية قيّد ذلك بالحاجة فقال: «وأما مخاطبة أهل اصطلاحٍ باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروهٍ إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة[4]، كمخاطبة العجم من الروم، والفرس والترك بلغتهم وعُرفهم، فإنّ هذا جائزٌ حسنٌ للحاجة» [5] وقد احتجّ في ذلك بحديثٍ عن أمّ خالد بنت خالد بن سعيد قالت: «أُتِيَ

=فالديمقراطية كآلية للانتخاب الحرّ حقّ ظاهرٌ، ولكنه يبطنه باطلٌ وهو المراد وهو إبعاد شرع الله من التحاكم إليه والحكم بإرادة الإنسان لا إرادة الله.

انظر: شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **التفسير الكبير**. الجزء السابع، ٤٢٥، والجزء الثاني، ١٢٧. وشيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الأول، ٢٨٣.

وانظر كذلك:- عبدالله بن رشيد بن محمد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. الجزء الأول، ٧٥.

(١) وهذا كله تديّناً وتقرُّباً وتعبّداً، هذا لمن كان يرجو الله واليوم الآخر!! وهو يبالي بما هو في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

(٢) وهذا تبياناً للحقّ، وتوثيقاً للباطل، وهذا حقّ المفاضلة بين الحقّ والباطل.

(٣) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **مجموعة الفتاوى**. تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز. دار الوفاء، المنصورة، ط٣، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. الجزء الأول، ٨٤.

(٤) طبقاً لميزان الإسلام الذي فصّله الوحي في الكتاب والسنة.

(٥) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **مجموعة الفتاوى**. الجزء الثالث، ١٩٠. والجزء التاسع، ٥٣. وانظر: شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الأول ٤٣. **وهادي أحمد الفرحان الشجيري**:=

رسول الله بثياب فيها خميصة سوداء صغيرة فقال: من ترون أنْ نكسوَ هـذه؟ فسكتَ القومُ. قال: ائتوني بأمّ خالد، فأُتيَ بها تُحمل، فأخذ الخميصة بيده فألبسها وقال: أبلي وأخلقي. وكان فيها علمٌ أخضر أو أصفر، فقال: يا أمّ خالد هذا سناه، وسناه بالحبشية وتعني الحسن» رواه البخاري[1].

وأضاف شيخ الإسلام ابن تيمية في مجال التعامل مع الوافدة من المصطلحات: «وكذلك يترجَم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهيمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم»[2].

بل إنّ ابن تيمية أكّد على أنّ رفض المصطلحات غير الإسلامية أو المولدة الجديدة ليس لأنها مستجدة في حياة الأمّة وإنما لمضمونها الفاسد فيقول: «فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام[3] لمجرّد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ (الجوهر) و(العرض) و(الجسم) وغير ذلك؛ بل لأنّ المعاني التي يعبِّرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه؛ لاشتمال هذه الألفاظ على معانٍ مجمَلة في النفي والإثبات، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع فقال: هم مختلفون في

=الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية. ٨٦. وإبراهيم عقيلي: **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م. ط١، ١٢١.

(١) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب (٢٢): باب الخميصة السوداء. الحديث رقم (٥٨٢٣)، المجلد العاشر، ٣٤٤. وكتاب الأدب، باب (١٧): باب من ترك صبية غيره حتى تلقب به، أو قبّلها أو مازحها، الحديث (٥٩٩٣)، المجلد العاشر، ٥٢٢.

(٢) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **مجموعة الفتاوى**. الجزء الثالث، ١٩٠ وما بعدها.

(٣) أي علم الكلام الذي كان قد انتشر بين المسلمين وانشغل به خلقٌ كثير، مثلما ينشغل الناس في عصرنا الحاضر بمثل مسائل جديدة وأطروحات مشتبه من أمثال: الليبرالية والأصولية والإرهاب والديمقراطية والمدنية وغيرها كثير.

الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويلبسون على جهّال الناس بما يتكلمون به من المتشابه[1].

فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووزنت بالكتاب والسنة، بحيث يثبت الحقّ الذي أثبته الكتاب والسنة، وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة، كان ذلك هو الحق[2]، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلّم بهذه الألفاظ، نفياً وإثباتاً، في الوسائل والمسائل، من غير بيان التفصيل والتقسيم الذي هو الصراط المستقيم، وهذا من مثارات الشبهة»[3].

◈ ترجمة المصطلحات عند ابن تيمية

كان لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وقفةٌ مهمّةٌ في مسألة ترجمة المصطلحات وتأتي أهميّة هذه المسألة في أنّ ما واجهه ابن تيمية وما واجهتْه الأمة آنذاك تشبه كثيراً ما تواجهه الأمّة ومفكروها في عصرنا الحاضر، وهذا التشابه كبيرٌ إلى حدّ أننا نستطيع الاستفادة من تجربة ابن تيمية في معالجة المصطلحات وبخاصة الوافدة منها. وعند الحديث عن المصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي لا بدّ أنْ يكون لنا حديث عن الترجمة؛ لأنها هي التي بواسطتها تُنقل هذه المصطلحات إلينا وقد أوْلى ابن تيمية اهتماماً بالمترجِم باعتباره القائم على الترجمة والمسؤول الأول فيها، فكان لا بدّ له من صفات، أُولاها «لا بدّ أنّ يعرف اللغتين: التي يترجمها، والتي يترجم بها. وإذا عرف أنّ المعنى الذي يقصد بهذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذي يقصد به في اللغة الأخرى ترجمه...»[4] وهو يؤكّد على أنّ الترجمة تكون

---

(١) فجهّال الناس يتبعون ما يشتبه ويلتبس في الأذهان في كلّ عصر وزمان، وهذا حال جهّال عصرنا مع الأفكار والمذاهب المستجدة في الأمّة كالحداثة والاشتراكية والحرية وغيرها.

(٢) ولا ريبَ أنّ هذا لمن كان ميزانه الأوحد هو الإسلام، ولايقصد به من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض!!

(٣) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن الحليم بن تيمية: **مجموعة الفتاوى**. الجزء الثالث، ٦٩١.

(٤) شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **الردّ على المنطقيين**. إدارة ترجمان السنة، لاهور - باكستان، د.ط، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م. ٤٨. ولأهمية موضوع الترجمة خصّص ابن تيمية رحمه الله في كتابه هذا، خصّص فقرة بعنوان ("الترجمة" وأحكامها).

لـــ(المفردات) ولـــ(الكلام المؤلف التام)، تنبيهاً وتجليةً لموضوع المصطلحات الـــتي هـــي مفاتيح المفاهيم والأفكار. إلا أنّ ابن تيمية لا يخفي توجسه من الترجمة، بل انّه يـــصرّح بذلك فيقول: «وإنْ كان كثيرٌ من الترجمة لا يأتي بحقيقة المعنى التي في تلك اللغة، بل بمـــا يقاربه؛ لأنّ تلك المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقـــة[1]؛ لاسيما لغة العرب، فإنّ ترجمتها في الغالب تقريب»[2].

بل إنّ ابن تيمية لا يثق بكثير من الترجمات، فهو يبدي قلقاً علميّاً منهجيّاً حول صحة الترجمات التي تحصل فيقول: «... وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة، وقد لا يكون صحيح الترجمة.. ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية[3]، فإذا نقلوا عن أسلافهم لفـــظ الهيولي، والصورة، والمادة، والعقل، والنفس، والصفات الذاتية... ونحو ذلك،[4] بُيِّنَ ما تحتمل هذه الألفاظ من المعاني[5]، كما إذا قال قائلهم: «النوع مركبٌ من الجـــنس والفـــصل، كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق، أو من الحيوانية والناطقية، وإنّ هذه أجزاء الإنسان وأجزاء الحدّ. والواجب سبحانه إذا كان له صفات لزم أنّ يكون مركّباً، والمركّب مفتقرٌ إلى أجزائه، والمفتقِر إلى أجزائه لا يكون واجباً» - استُفْسِروا عن لفظ (التركيب، والجزء، والافتقار، والغير) فإنّ جميع هذه الألفاظ فيها اشتراك والتباس وإجمال..»[6].

---

(١) لاختلاف البيئات والافكار ونشأة المصطلح وسيرته.

(٢) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **الردّ على المنطقيين**. ٤٩.

(٣) أي اللغة التي تعارفنا عليها دلالةً ومعجماً ومفهوماً ومصطلحاً.

(٤) هذه ألفاظٌ كانت شائعةً في عصر ابن تيمية وكانت لهذه المصطلحات سطوةٌ علـــى النفـــوس آنذاك، مثلما لدى المصطلحات المعاصرة التي سطتْ على القلوب والعقول مضلّلةً إياها عن جادة الحقّ والمفهوم الصحيح كالليبرالية والمجتمع المدني والديمقراطية والـــسوق الحـــر والاشـــتراكية والأصولية واليسار واليمين وغيرها.

(٥) تحديداً لإطار المفهوم وإظهاراً لدلالة المصطلح ومن ثم الحكم عليه حسب ميـــزان الإســـلام في الأفكار والمعتقدات.

(٦) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الأول، ٢٩٩.=

◈ منهج ابن تيمية في المصطلحات

وضع ابن تيمية ضوابط منهجيّة مهمّة في مجال الألفاظ والمصطلحات سواءٌ المنسوبة إلى الرسول (ﷺ) أم المنسوبة إلى السلف أو المنسوبة إلى الخصوم وهي كالآتي:

➤ أولاً: صحة نسبة المصطلح ومعناه[1]

والقاعدة لديه أنّ «العلم يحتاج إلى نقل مصدق، ونظر محقق»[2]، فالعلم «إمّا نقلٌ عن معصومٍ[3]، وإمّا قول عليه دليلٌ معلوم[4]، وما سوى هذا فإمّا مزيفٌ مردود، وإمّا موقوفٌ[5] لا يعلم أنّه بهرج ولا منقود»[6].

➤ ثانياً: اتباع المنقول المأثور من المصطلحات

فاتباع المصطلحات والأسامي الإسلامية تفيد السلامة من الوهن والمعاني الرذيلة التي تحتويها الألفاظ الوافدة، ولاعجبَ في ذلك لأنها تحمل مفاهيم أصحابها وتجاربهم، فتلتبس فيه المعاني والدلالات، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «فقَلَّ من تكلّم بها نفياً أو إثباتاً إلا وأدخل فيها باطلاً، وإنْ أراد بها حقاً»[7]؛ ولذلك فإنّه يؤكّد على أنّ مَنْ تبيَّن له معنىً من جهة العقل أنّه لازمٌ للحقّ لم يدفعه عن عقله فلازم الحقِّ حقٌّ، لكنّ ذلك المعنى لا بدّ أنْ يدلّ الشرع عليه فيثبّته بالألفاظ الشرعيّة وليس له أنْ يبتدع في دين الله لفظاً مجمَلاً

=وانظر: شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **التفسير الكبير**. الجزء السابع، ٣٩١ وما بعدها.

عبد الله بن رشيد بن محمد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. الجزء الأول، ٨٧.

(١) عبد الله بن رشيد بن محمد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. الجزء الأول، ٨٧.

(٢) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **مجموعة الفتاوى**. الجزء الأول. ١٧٧.

(٣) لأنّ نقله وحيٌ من الإله الأوحد الذي لا يخطأ ولا ينام.

(٤) مستنبطٌ من أصوله الشرعية بمبادرة فكرٍ إنساني.

(٥) يقودنا إلى قاعدة (الاستفسار والاستفصال) وستأتي بعد قليل.

(٦) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **مجموعة الفتاوى**. الجزء الثالث عشر، ١٧٦.

(٧) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **التفسير الكبير**. الجزء السابع، ٣٩٢.

مشتبهاً؛ لأنّ المعنى المعلوم بالشرع يمكن إظهاره بعباراتٍ لا إجمال فيها ولا تلبيس، وإنْ قدّر أنّ الشرع لم يدلّ، لم يكن مما يجب على الناس اعتقاده، وحينئذٍ فليس لأحد أنْ يدعوَ الناس إليه، وإنْ قدّر أنّه في نفسه حقٌّ[1]. ولذلك فإنّ «أهل البدع إنما دخل عليهم الداخل؛ لأنهم أعرضوا عن هذه الطريق، وصاروا يبنون دين الإسلام على مقدِّمات يظنّون صحتها، إمّا في دلالة الألفاظ، وإما في المعاني المعقولة[2]، ولا يتأمّلون بيان الله ورسوله[3]، وكلّ مقدمّاتٍ تخالف بيان الله ورسوله، فإنها تكون ضلالاً»[4]؛ ولذلك فقد بيَّن ابن تيمية أنّ استعمال مصطلحات غير السلف من قبل بعض علماء الإسلام فتح المجال للمغرضين والضالين، متمثّلاً في ذلك استعمال الغزالي لمصطلحات الفلاسفة، شجّع الملحدين بتدعيم مذاهبهم باستعمال تلك المصطلحات[5].

➤ **ثالثاً: تطبيق قاعدة (الاستفسار والاستفصال)**

في معرفة مدلولات الأسماء وتحديد مفاهيم المصطلحات

أي تحديد إطار مفاهيم المصطلحات والتفصيل في مرادها ومعرفة مدلولاتها هي محكّ التعامل مع المصطلحات، يقول ابن تيمية رحمه الله: «فمنْ تكلّم بلفظٍ يحتمل معاني لم يُقبَل

---

(١) المصدر نفسه. الجزء السابع، ٤٠٤ و٤٠٥. وعبدالله بن رشيد بن محمد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. الجزء الأول، ٨٩.

(٢) إمّا تقليداً لأهل الملل الأخرى، وإمّا تجاوزاً على مراد الله سبحانه.

(٣) إمّا لجهلهم ببيان الله ورسوله، والإنسان عدوٌّ لما جهله، وإمّا عدواناً على عقيدة الأمة وإيمانهم بالله سبحانه وباليوم الآخر.

(٤) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **الإيمان**. تحقيق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. ٢٢٥.

(٥) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **الردّ على المنطقيين**. ٤٧٤. وانظر: سالم، د. محمد رشاد: **مقارنة بين الغزالي وابن تيمية**. ٦٧ وما بعدها. وعبد الله بن رشيد بن محمد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. الجزء الأول، ٨٩.
وهذا الاستعمال للمصطلحات غير الإسلامية وبخاصة الوافدة من قبل العلماء والمفكرين الإسلاميين يجعل من هذه المصطلحات مسألة تحصيل حاصل - أي طبيعية، فتقاس عليها المبادئ والموازين، حتى موازين الإسلام الربّانية توزن بمعايير بشرية..

قوله و لم يردّ حتى نستفْسِره ونستفصله حتى يتبيَّن المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقليّة، لا في المنازعات اللفظية..»[1] ويقول رحمه الله: «ما أوقعه أهل الإلحاد والضلال من الألفاظ المجملة التي يظن الظان أن لا يدخل فيها إلا الحق، وقد دخل فيها الحق والباطل فمن لم ينقب عنها، أو يستفصل المتكلم بها كما كان السلف والأئمة يفعلون صار متناقضاً أو مبتدعاً ضالاً من حيث لا يشعر..»[2] ويقول رحمه الله: «إنّ المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل، إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئاً، فأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله، فإذا ردّ الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة، فالمعاني الصحيحة ثابتة فيها، والحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق والسنة» [3]. فهذا المنهج الدلالي لمفاهيم المصطلحات تقرّها جميع المجامع اللغوية والمنتديات الفكرية؛ لأنها الطريقة السليمة للتواصل المعرفيّ عبر المصطلحات، فالإجمال والالتباس في فهم المصطلحات تؤدّي إلى الزيغ والضلال وفي ذلك يقول ابن تيمية ومنهجه في الاستفسار والاستفصال: «مثل هذه المقدّمة وأمثالها منشأ غلط كثيرٍ من الناس، فإنها تكون لفظاً مجمَلاً يتناول حقّاً وباطلاً، وأحد نوعيها معلومٌ صادق، والآخر ليس كذلك؛ فليتبس المعلوم منها بغير المعلوم[4]، كما في لفظ (الحادث) و(الممكن) و(المتميز) و(الجسم) و(الجهة) و(التركيب) و(الحركة)[5] وغير ذلك

---

(١) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الأول، ٢٩٩.
وانظر:- شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **الردّ على المنطقيين**. ١٦٦.
وهادي أحمد الفرحان الشجيري: **الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**. ٨٠.

(٢) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الثاني، ١٠٤.

(٣) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الأول، ٢٩٩.

(٤) مثل إلتباس مفهوم آلية الانتخاب وطُرُقه بمفهوم حقّ الشعب في التشريع في مصطلح (الديمقراطية).

(٥) هذه المصطلحات وأمثالها كانتْ مثار جدلٍ في عصر ابن تيمية، مثلما لدينا في عصرنا الحاضر مصطلحات مثيرة للجدل؛ لاقتحامها المنظومة الفكرية والعقائدية للمجتمع الإسلامي دون الاستفسار عنها واستفصالها.

من الألفاظ المشهورة بين النظّار التي كثُر فيها نزاعهم، وعامّتها ألفاظٌ مجمَلة تتناول أنواعاً مختلفة: إمّا بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات، وإمّا بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع؛ فإذا فُسِّر المراد وفُصِّل المتشابه تبيَّن الحقّ من الباطل والمراد من غير المراد»[1] وعلى هذا الأساس، فإنّ «منهج سلف الأمّة وأئمّتها أنّ كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يلزم نهجه فيثبت ما أثبتاه وينفي ما نفياه. وأمّا العبارات المحدثة المجمَلة المتشابهة فيمنعون من اطلاقها نفياً وإثباتاً الا بعد الاستفسار والتفصيل، فيثبت ما فيه من حقّ وينفي ما فيه من باطل»[2].

أمّا منهج أهل البِدع «المختلفون في الكتاب المخالفون له المتفقون على مفارقته[3]، فتحمل كلّ طائفةٍ ما أصّلته من أصول دينها الذي ابتدعته هو الإمام الذي يجب اتباعه[4]، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنة من المجمَلات المتشابهات[5]، التي لا يجوز

---

(١) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الأول، ١٢٠ وما بعدها. وانظر: - عبدالله بن رشيد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. الجزء الأول، ٨٩ و٩٠. وإبراهيم عقيلي: **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**. ١٢٠ وما بعدها

(٢) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **التفسير الكبير**. الجزء السابع، ٣٩١. وشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الأول، ٧٦.

وانظر: هادي أحمد الفرحان الشجيري: **الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**. ٨٩.

(٣) وهم موجودون في كلّ زمانٍ وعصر، يؤصِّلون لبِدعهم وجهالاتهم مجتهدين لا يملّون من عداوة المحجّة البيضاء، ويلبسون على الناس دينهم، فقديماً كانت المعتزلة والخوارج والقدرية والجهمية والحلولية والغنوصيّة والسوفسطائية والروافض والباطنية وغيرها كثير، وحديثاً أصحاب الرؤى التجديدية والتنويرية: والديموقراطيون والاشتراكيون والليبراليون والحداثيون والعلمانيون وغيرهم كثير.

(٤) إمّا بقوة التسلّط والاستبداد، وإمّا بالإرهاب الفكريّ، وإما بالإغراء الدنيوي (المال، الجنس، المنصب،..)، أو بتجهيل أولوا الألباب والصالحين من العباد.

(٥) التي يجوز الاجتهاد فيها، فهي تعتقد بالمتغيّرات لا بالثوابت، وحدّث عن مصطلح (الاجتهاد)=

اتباعها، بل يتعيَّن حملها على ما وافق أصلهم الذي ابتدعوه[1]، أو الإعراض عنها وترك التدبّر لها»[2].

➢ رابعاً: فهم المصطلح في عصره وزمنه

دراسة أي مصطلحٍ عند ابن تيمية يجب أنْ تتمَّ من خلال مفهوم ومراد المتكلِّم به في عصره وزمنه الذي أصبح المصطلح متداولاً فيه، وفي ذلك يقول رحمه الله: «لأنّ دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلّم، وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاحٍ أحدثه قوم آخرون بعد انقراض عصره، وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ ﴾[إبراهيم: ٤]»[3] فما تداوله أهل مصطلحٍ في زمنٍ وعصرٍ معينين، يجب أن يفهم حسب الرائج والمتداول في ذلك العصر. ثمّ يبيِّن ابن تيمية أهمية هذه المنهجيّة في التعامل مع المصطلح مع معرفة بيئته وعصره، حيث يقول متمثِّلاً باصطلاح الرعيل الأول: «ومن لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النبي ﷺ وعاداتهم في الكلام، وإلا حرّف الكلام عن مواضعه، فإنّ كثيراً من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعاداتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله ورسوله أو الصحابة، فيظنّ أنّ مراد الله ورسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك

=ولا حرج، فكم من الأقلام تتلقّفه يسرةً ويمنةً جاعلةً منه مطيّة الإعتداء على شرع الله وهو في حقيقته الشرعيّة سِمَةٌ من سِمَات التشريع الإسلامي الذي وضِعَ لاحترام قدرات الإنسان الفكرية والعقلية.

(١) الذي بُنِيَ على شفا جرفٍ يكاد ينهار بهم، وقد انهار بهم فعلاً كما رأينا في المعسكر الاشتراكي ومنظومته الفكرية والمعرفية والمنهجيّة والاصطلاحيّة فأصبحتْ ضمن التاريخ وليس الواقع الإنساني بعد انهيار دولتهم.

(٢) شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء الأول، ٧٧.
وانظر:- عبد الله بن رشيد بن محمد الحوشاني: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. الجزء الأول، ٩٠.

(٣) شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**. الجزء السابع، ١٢٣.

أهل عادته واصطلاحه ويكون مراد الله ورسوله والصحابة به خلاف ذلك»[1].

➢ خامساً: توظيف السياق[2] في معرفة معاني المصطلحات

لا يخفي ما للسياق من دورٍ مهمٍ في تحديد الدلالات والمفاهيم، وبخاصّةٍ في العبارات الشرعية والفكرية، وبالتالي كان اقتطاع المصطلح عن سياقه الذي جاء فيه وسيلة للتزييف وتحريف الكلِم عن مواضعه، وهذه المسألة قديمةٌ في استخدامها وحديثة في تطويرها وتوظيفها، ولذلك أكّد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في فهم الألفاظ.

فالعلم بمعنى المفردات مجرّداً قد لا يؤدّي إلى فهم المعنى الذي قصده المتكلّم، وذلك قد يؤدّي أكثر من معنىً تبعاً للسياق الذي يَرِد فيه، فمثلاً قولنا: الخيط الأبيض والخيط

---

(١) شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية: **مجموعة الفتاوى**. الجزء الأول، ١٧٥. والجزء الثاني عشر، ٦١. وانظر: - هادي أحمد فرحان الشجيري: **الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية**. ٨٣.

(٢) السياق: هو استعمال الكلمة في اللغة أو طريقة استعمالها، أو الدور الذي تؤدّيه الكلمة وقريبٌ منه لفظ (القرينة) أو (النظم)، وبات السياق نظريةً مهمة في المجال الدلالي ضمن علم اللغة الحديث. انظر: - أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**. ٦٨. ونيدا يوجين: **دور السياق في الترجمة**. ترجمة: د. محي الدين حميدي. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط١، ٢٠٠٩م. ٥٠.
وجاسم محمد عبدالعبود: **مصطلحات الدلالة العربية**. ١٣٣.
وفي المجال العمل المصطلحي فإنّ السياق يعني بلاغٌ يظهر فيه المصطلح الذي هو قيد الدرس ويتميّز فيه أربعة أنواع من السياقات: -
الأول: السياق التعريفي الذي لا يتصف بالدقة التي يتميّز بها التعريف لكنّه يفصح عن المحتوى المفهومي للمصطلح.
الثاني: السياق الموسوعي الذي يبيّن طبيعة الواقع الذي يعبّر عنه المصطلح وعن استعماله أو عن مظهرٍ آخر لهذا الواقع، وذلك دون أنْ يعرفه.
الثالث: السياق المدمج الذي يمكن من ربط المصطلح بميدانٍ خاصّ أو مجموعة من المصطلحات المتصلة.
الرابع: السياق اللغويّ الذي يصوِّر تصرّف المصطلح في الخطاب. انظر: - علي القاسمي: **مقدمة في علم المصطلح**. ٢٤٩.

الأسود، فمعناهما لا يخفى عن المتكلّم بالعربيّة، ولكن ورودهما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] جُعِل للسياق دوراً مهمّاً في تحديد معناهما وقد قُصِد بهما بياض النهار وسواد الليل[١].

إذاً فالكلمة لها علاقة بما يجاورها من الكلمات، وهذه العلاقة لها أثرها في بيان دلالة كلّ كلمةٍ من خلال ارتباطها بما تقدّم عليها وما تأخّر عنها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالكلمات ترتبط بأمور خارج السياق اللغويّ الذي ترِد فيه تتعلّق بالمتكلّم والمخاطَب وظروف الخطاب[٢]. وفي ذلك يقول ابن تيمية: «واعلمْ أنّ من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أنّ ظهور المعنى من اللفظ تارةً يكون بالوضع اللغويّ أو العرفيّ أو الشرعيّ، إمّا في الألفاظ المفردة وإمّا في المركّبة، وتارةً بما اقترن باللفظ من التركيب الذي يتغيّر به دلالته في نفسه، وتارةً بما اقترن به من القرائن اللفظيّة التي تجعلها مجازاً، وتارةً بما يدلّ عليه حال المتكلّم والمخاطَب والمتكلّم فيه وسياق الكلام الذي يعيّن أحد محتمّلات اللفظ أو بين أنّ المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبّط في هذه المواضع»[٣]. فهو يشير صراحةً إلى هذه المسألة بقوله: «وتختلف الدلالة بالقرائن الحاليّة والمقاليّة»، «فإنّ الدلالة في كلّ موضعٍ بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظيّة والحاليّة»[٤].

ولذلك كان من الواجب عند ابن تيمية «أنْ يفسّر كلام المتكلّم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه ههنا وههنا، وتعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلّم به، وتعرف المعاني التي عرف أنّه أرادها في موضع آخر، فإذا عرف عُرْفُه وعادته في معانيه

---

(١) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **مجموعة الفتاوي**. الجزء العشرون، ١٤٠.

(٢) أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**. ٧٥. وجاسم محمد عبد العبود: **مصطلحات الدلالة العربية**. ١٤٠.

(٣) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **التسعينية**. ١٢٨-١٢٩. ابن تيمية: **الاستقامة**. الجزء الأول، ١٠.

(٤) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **مجموعة الفتاوي**. الجزء السادس، ١٢.

وألفاظه كان هذا مما يستعان به على معرفة مراده، وأمّا إذا استعمل لفظه في معنىً لم تجرِ عادته باستعماله له فيه وترك استعماله في المعنى الذي جرتْ عادته باستعماله فيه، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عرف أنّه يريده بذلك اللفظ، يجعل كلامه تناقضاً ويترك كلامه على ما يناسب سائر كلامه، كان ذلك تحريفاً لكلامه عن موضعه وتبديلاً لمقاصده وكذباً عليه»[1].

(١) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: **التفسير الكبير**. الجزء الرابع، ١٨٩ وما بعدها.

وهادي أحمد الفرحان الشجيري: **الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام**. ٩٤.

الفصل الرابع

نموذج تطبيقي لإشكالية المصطلح [العلمانية]

◈ تمهيد:

إنّ قضية المصطلح الوافد أصبحت ماثلة في الساحة الفكرية الإسلامية، بعد الدراسات والبحوث الاصطلاحية التي تناولت المصطلح بالدراسة الدلالية والفكرية والحضارية، وبشكل أعمق في الآونة الأخيرة بيد عمالقة الفكر الإسلامي أمثال الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله.

ولا ريب أننا نواجه في عصرنا أمواجاً كبيرة من المصطلحات الوافدة والتي تشمل جميع مرافق الحياة الإنسانية حتى أضحت تزاحم تراثنا المصطلحي والفكر المصطلحي الإسلامي على العموم، فكان لا بد من وجود أو إيجاد نموذج مصطلحي على شكل علم مصطلح إسلامي يستطيع أن يواجه هذا الكم من المفاهيم الواردة إلينا من الفكر الغربي مثل (العلمانية، والديمقراطية، والاشتراكية، والحرية، والأصولية، والمجتمع المدني، والليبرالية، والثيوقراطية، وتحرير المرأة، والراديكالية، والإرهاب، والعولمة، والحداثة، والتنوير، والعقلانية، واليسار واليمين) وغيرها كثير من المصطلحات الوافدة غلى المجتمع الإسلامي في مجالات الفكر والاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرها من مجالات الحياة الانسانية. ولكثرة هذه المصطلحات ولضيق المقام في هذا البحث نكتفي بمصطلح (العلمانية) كنموذج تطبيقي لإشكالية المصطلح كما تحدثنا عنها في الفصول السابقة.

المبحث الأول

مقدمة عن تاريخ المصطلح ومفهومه

لكل مصطلح سيرته التاريخية التي هي عنوانها الفكري، ودراسة أي مصطلح لا بدّ أن يستهل بمولده الدلالي ثم تطوره عبر الاستعمال إلى دخوله في منظومة حضارية استوجبته ظروفه الفكرية زمن النشأة وتطور المفهوم إلى ما آلت اليه في نهاية صورته التي بلورتها كل تلك الاضافات الزمنية من عمر المصطلح.

◈ الأصل الدلالي:

إنّ مصطلح العلمانية مأخوذ أصلاً من كلمة (secular) ويعني فيما يعنيه اللاديني أو البعيد عن الأمور الدينية، أو الدنيوية، وبالتالي يعني أي نشاط في حياة الإنسان مجرد من السمات الدينية والتوجيه الديني، أو المنسلخ عن الدين[1].

وقد نقل هذا المفهوم عن معجم أكسفورد شرحاً لكلمة (secular) بأنها تعني: دنيوي أو مادي، ليس دينياً ولا روحياً، أو الرأي الذي يقول انه لا ينبغي أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية[2]. ونقل قريباً من هذا عن دائرة المعارف البريطانية في تعريف العلمانية أنها: «حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها»[3].

---

(١) انظر: سفر الحوالي: **العلمانية**. ٢١. وعماد الدين خليل: **تهافت العلمانية**. ٣٧. ومحمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**. ٤٤٦.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م. ٥٨.
والشيخ يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٧، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م. ٤٣.
وسفر الحوالي: **العلمانية**. ٢٢. وأنور الجندي: **تيارات مسمومة ونظريات هدامة معاصرة**. ٥٨٩.

(٣) الشيخ يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**. ٤٣. وسفر الحوالي: **العلمانية**. ٢٢.
وسعيد شبار: **الاصطلاحات الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر**. مجلة المعرفة، مجلة ثقافية شهرية تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، السنة ٤٢، العدد ٤٧٥، نيسان ٢٠٠٣. ٢٣٤.

وفي دراسة أدق لدلالة اللفظة ذهبت إلى أن أصل لفظة (secular) مصطلح كنسي يعني في قوانين الكنيسة الكاثوليكية انتقال الرجل أو المرأة من الحياة المكرّسة للـــدين إلى الحياة الدنيوية؛ أي تحولهم من إكليروس[1] إلى رجال عامة غير منخرطين في كل ماله صلة بالكهنوت وقد استعار الغرب هذا المصطلح لوصف الاشخاص أو التنظيمات أو الاتجاهات المتحررة من التأثيرات الدينية والقيود الكنسية[2]. وبذلك ورغم أن العلمانية (secularism) مذهبٌ لاديني، فإن أصل الكلمة ديني كنسي[3] يتعلق بصفة يُنعت بها المنسلخ عن الشؤون الدينية في زمان ومكان معينين، «فزمنية العلمانية هي صفة لصيقة بها منذ البداية، فالكلمة

---

(١) الإكليروس: هو النظام الخاص بالكنائس النصرانية، يمثل فيه ترتيب ومسميات العاملين في الكنيسة.
انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**. المجلد الثاني، ٩٧٠.

(٢) أحمد محمود السيد: **المصطلحات السياسية/دراسة دلالية مقارنة**. ١٧١.
وعلى هذا الأساس فإنّ معنى العلمانية (secularism) لا تعني (العِلم) بحال من الأحـــوال؛ لأن العِلم هو (science) بالإنكليزية والنسبة إلى العلم هو (scientific) .. انظر إلى تفصيل ذلـــك: محمد بن عبد العزيز السديس: **أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإســـلامي**. رســـالة ماجستير، إشراف: الدكتور بشير حاج التوم. جامعة أم القرى/كلية التربية، مكة المكرمة. ٥.
يقول د. محمد عمارة في اثبات تاريخي مهم لمصطلح العلمانية:
"وأول من أدخل هذه الكلمة -وكتبها هكذا: عالماني- وعالمانية- نسبة إلى العالَم كمقابـــل لله والدين والمقدس -هو أحد المترجمين عن الفرنسية- إلياس بقطر المصري- والذي عمل مترجمـــاً للحملة الفرنسية على مصر -(١٧٩٨-١٨٠١)- والذي رحل إلى فرنسا، حيث عمل مدرساً للعربية العامية في مدرسة اللغات الحية بباريس-كان إلياس بقطر هو اول من ترجم هذا المصطلح عن الفرنسية، عندما ترجم المعجم الفرنسي إلى العربية سنة ١٨٢٨" انظر: محمد عمارة: **الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين**. ٩.

(٣) انظر في تفصيل هذه المسألة إلى: عدنان الخطيب: **قصة دخول (العلمانية) في المعجم العـــربي**. ملحق ضمن كتاب (جذور العلمانية) للدكتور السيد أحمد فرج. دار الوفاء، المنـــصورة، ط٥، ١٤١٣هـــ/١٩٩٣م. ١٥١ وما بعدها.

المستخدمة في اللغات الأوروبية (seculum) التي تعني (العصر) أو (الجيل) أو (القرن) وفي لاتينية العصورة الوسطى تعني (العالم) أو (الدنيا)»[1].

«ويزداد نطاق مصطلح (العلمانية) اتساعاً في التعريفات التي توردها المعاجم الأوروبية، إلى أن تنتقل التعريفات تماماً من الدائرة الجزئية الصغيرة إلى الدائرة الشاملة الأوسع، التي تنطوي على رؤية شاملة للكون، يتفرع عنها منظومات قيمية ومعرفية، فالعلمنة هي صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدسة، ووضع الأخلاق على أسس نفعية متجاوزة للأخلاق»[2].

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٥٨.

يقول الدكتور المسيري: "يصر إرفنج كريستول المثقف الأمريكي اليهودي على وصف العلمنة بأنها رؤية دينية حققت انتصاراً على كل من اليهودية والمسيحية، وهو يصر على تسميتها (رؤية دينية)؛ لأنها تحتوي على مقولات عن وضع الإنسان في الكون وعن مستقبله لا يمكن تسميتها علمية، ذلك لأنها مقولات ميتافيزيقية لاهوتية وفي هذا الدين (العلماني)، يصنع الإنسان نفسه أو يخلقها (تأليه الإنسان)... ذلك أن المقدرة على الخلق، التي كانت من صفات الإله، أصبحت في المنظومة الدينية العلمانية من صفات الإنسان، ومن هنا ظهر فكرة التقدم، وهذه العقيدة العلمانية هي الإطار المرجعي لكل من الليبرالية والاشتراكية". انظر: عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر. ٢٤٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**، ٥٩. وانظر: إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **مصطلحات عصر العولمة**. ١٣٢.

وغي هرميه وزملاؤه: **معجم علم السياسة والمؤسسات السياسة**. ترجمة: هيثم اللمع. المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م. ٢٠٣

وانظر:

IAIN McLEAN AND ALISTAR McMILAN, CONCISE DICTINAREY OF POLITICS.OXFORD UNIVERSITY PRESS, NEWYORK,SECONDEDITION, 2003, PAGE481.

◈ تفسيرات تاريخية لظهور العلمانية في أوروبا[1]

لا ريب أن العلمانية كنظام للحياة ظهر في أوروبا ونشأ فيها وترعرع ونما أصوله وقيمه في الغرب حين كان يرزح تحت سلطتين: السلطة الإكليروسية الدينية ويمثلها البابا[2] ورجال الكنيسة وسلطة دنيوية يمثلها الملك ورجال الدولة.

وعلى الرغم من تدين الغرب بالديانة النصرانية فإنها لم تعرف قط دين الله المترل على حقيقته الربانية. إنما عرفت صورة محرفة من صنع الكنيسة الأوروبية لا صلة لها بالأصل المترل، الذي أرسل المسيح عليه السلام ليبلغه لبني إسرائيل قال تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ٤٩].

فالجماهير الأوروبية ظلت تستقي دينها من رجال الدين من البابوات والكرادلة، ومن المجامع المقدسة وشراح الأناجيل المحرفة، وتعتبرهم مرجعاً لا يرقى إليه الشك ولا يجوز أن يناقش! فاتخذوهم - على الحقيقة لا على المجاز- أرباباً من دون الله ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾[التوبة: ٣١][3].

---

(١) هناك تفسيرات لا مبررات لظهور العلمانية في أوروربا؛ لأن المبررات تحتاج إلى حجج وبراهين، وظهور العلمانية ليس له أي حجج ولابراهين لتأسيسها.

(٢) هو الرئيس الأول في الديانة النصرانية الكاثوليكية، وهو أسقف روما المقيم في الفاتيكان، ويعتبر هو خليفة بطرس القديس لدى النصارى الذي يعتبر الصخرة التي تبنى عليها. والبابا هو رأس جماعة الأساقفة ونائب المسيح على الأرض، وهو معصوم عن الخطأ في إعلان العقيدة الكنسية وشرحها. وهذا كله في نظر أتباع الديانة النصرانية. انظر إلى:
أحمد راتب عرموش وآخرون: **موسوعة الأديان**. دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ١٢٤.
والندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**. المجلد الثاني، ٩٨١.

(٣) محمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**. ٩ و٤٤٨ وما بعدها.
وانظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **كواشف زيوف في المذاهب المعاصرة**. ٢٣.

ولم تستطع الكنيسة أن تكون مرجعاً لتصحيح التحريف والتشويه الذي أصاب الدين، حين اتخذت عقيدة التثليث[1] وأضرابها المقومات الأساسية لتوجهاتها فانحرفت عن الجادة والهدف من إرسال الرسل في محاربة الوثنية، بل بالعكس لم تستطع الكنيسة بتصوراتها الفاسدة أن تقتلع جذور الوثنية المتغلغلة في أعماق النفس الرومانية، ولا أن تسمو بتلك النفوس من عالم الملذات الجسدية إلى عالم الفضيلة والطهر[2].

وإذا عجزت الكنيسة في توطيد عقيدة التوحيد في قلوب الناس، وتحريفها إلى تثليث، فمن الطبيعي أن تعجز عن إقامة الحياة: بنظمها وقيمها وأخلاقها على أساس الدين، وبقي الدين كهواية شخصية محدودة التأثير. ومثل هذه العقيدة لا تتحمل أعباء التشريع وتنظيم أمور الدولة لهشاشتها وتهافتها، فكانت قرارات (مجمع نيقية)[3] تتويجاً لذلك الانحراف

---

(١) عقيدة نصرانية ملخصها "أن الله واحد في ثلاثة أقانيم؛ هم الأب (وهو الله) والابن (وهو الله) والروح القدس (وهو الله) وهؤلاء هم الله، وهو سر الثالوث الأقدس" ومما سبق الغموض واللبس واضحٌ في هذه العقيدة المنحرفة عن التوحيد الصحيح. وقد أقرّت هذه العقيدة في مجمع نيقية اللاحق الذكر. انظر: وافي، د.علي عبد الواحد: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام. دار نهضة مصر، القاهرة، ط ٨، ٢٠٠٩م، ١٢٠ وما بعدها. وأحمد شلبي: **مقارنة الأديان (المسيحية)**. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١٠، ١٩٩٨م، ١٣٢ وما بعدها. ومصطفى حلمي: **الإسلام والأديان دراسة مقارنة**. دار ابن الجوزي، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. ٢٤١.

(٢) ولا غرابة في ذلك حين نعلم أن هذه العقيدة لها صلة بعبادة الأبطال، تلك العبادة التي بدأت منذ فجر التاريخ.. ومرجع ذلك أن الجماهير كانت تعبد البطل لعمل رائع قام به، ثم يتخذ البطل له زوجة فتحتل معه مكان الألوهية، وتسجد لهما الجماهير، وينجب الزوجان، ثم يعيّن البطل أحد أبنائه ليتولى مكانه فيما بعد فتسجد له الجماهير أيضاً ويتم ذلك الثالوث !! انظر: أحمد شلبي: **مقارنة الأديان (المسيحية)**. ١٣٥. والشيخ محمد أبو زهرة: **محاضرات في النصرانية**. الرئاسة العامة للإدارات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. الرياض، الطبعة ١٤٠٤هـ. ٤١.

(٣) وهو مجمع مسكوني عقد في مدينة (نيقية) سنة ٣٢٥ميلادية بأمر قسطنطين إمبراطور الرومان، للبتّ في الخلاف الحاصل بين المسيحيين حول عقيدتي التوحيد والتثليث، والذي ضم ممثلين=

العقيدي ومن ثم المنهجي في الفكر الغربي الذي أصّل لفكرة فصل العقيدة عن الشريعة، وفصل الدين عن الدولة، وتقسيم الحياة البشرية إلى دائرتين مغلقتين:

الأولى: (دينية) من اختصاص الله ويقتصر محتواها على نظام الإكليروسي والرهبنة والمواعظ وتشريعات طفيفة لا تتعدى الأحوال الشخصية.

الثانية: (دنيوية) من اختصاص قيصر وقانونه، ويحوي محيطها التنظيمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلاقات الدولية ونظم الحياة العامة[1].

وعلى هذا الأساس لم تجد الكنيسة غضاضة في تبني هذه الفكرة تهرباً منها على ما يبدو من تحمل أعباء تعرف أن لا عقيدتها المحرفة ولا منهجها القاصر تتحمل ذلك، وبخاصة أنها بررت لذلك بمبررات محرفة واهية ونسبته فيما حرفته في الإنجيل إلى المسيح عيسى (عليه السلام) من مثل القول المنسوب للمسيح «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[2].

=لجميع الكنائس في العالم المسيحي للفصل في الخلاف وتقرير مبدأ صحيح يعتنقه المسيحيون فيما يتعلق بألوهية المسيح. فانتهوا بعد خلافات حادّة بين المجتمعين إلى إقرار عقيدة التثليث وتكفير مخالفيها وكل من ذهب إلى أن المسيح إنسان، وتحريق جميع الكتب التي لا تقول بألوهية المسيح وتحريم قراءتها. انظر: علي عبد الواحد وافي: **الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام**. ١٢٥ وما بعدها. والشيخ محمد أبو زهرة: **محاضرات في النصرانية**. ١٤٩.

(١) محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. ١٩٢. والشيخ محمد أبو زهرة: **محاضرات في النصرانية**. ١٥٣. وعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **كواشف زيوف**. ٣٢.

(٢) محمد كريم البهادلي: **العلمانية**. صحيفة التآخي، أربيل - العراق، العدد ٤٥٨٢، الثلاثاء ٢٠٠٥/٩/٢٠م. الثالثة.

وانظر: سفر الحوالي: **العلمانية**. ٦٥.

يقول الشيخ القرضاوي معلقاً على هذه العبارة: "ويسند هذا من تاريخ الفكر الغربي، أنه لم يعرف الله، الذي نعرفه نحن المسلمين، محيطاً بكل شيء، مبرراً لكل أمر، لا تخفى عليه خافية،.. إنما إله الفكر الغربي إله آخر، مثل إله (أرسطو)، الذي لا يعلم شيئاً غير ذاته، ولا يدري عما في الكون شيئاً، ولا يدبر فيه أمراً، ولا يحرك ساكناً.." انظر: الشيخ يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**. ٤٧.

ومن ثم ارتكز الفكر الغربي على هذه الأسس لتحديد معنى (الدين) و(الدولة) وهو مأخوذٌ من واقع الصلة بين المسيحية والحكومة في نظر الغربيين أنفسهم، تلك الصلة التي تأثرت بعوامل مختلفة، وتبلورت أخيراً فيما يسمى الآن بـ(الكنيسة) و(الدولة) أو بتمايز (السلطتين)!

إن إضعاف الجانب الإيماني العقدي للمسيحية وهدم سمات عقيدة التوحيد، بتبني عقيدة التثليث يرجع إلى أثر الفلسفة الإغريقية في تفلسف المسيحية[1].

◈ الطغيان الكنسي:

إن الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي، واختصاص الكنيسة بالأمور الدينية واختصاص القيصر بالأمور الدنيوي، لم يكن لها مردود سلبي على الكنيسة كما يتصور لأول وهلة؛ لأن الهجمة كانت ضد الدين وليس ضد رجال الكنيسة، فكأنما كان مجمع (نيقية) صفقة لتقسيم السلطات، فمارست الكنيسة طغياناً باسم الدين متحالفة مع القيصر الذي مارس هو أيضاً طغياناً سياسياً، والكنيسة تغطي الملك أو القيصر بقداسة الحق الإلهي في الحكم، وبالمقابل يحمي الملك أو القيصر الكنيسة الذي يستمد منه ذلك الحق الإلهي، وكانت الضحية هي الدين الحق الذي ضاع مع تقاطع المصالح بين الكنيسة ورجال الحكم.

---

(١) محمد البهي: **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م. ٨١.

ويشير الكاتب (برنارد لويس) إلى حقيقة أن لا فصل بين الدين والدولة في الإسلام على عكس النصرانية فيقول:

"ولم تكن في الإسلام الكلاسيكي حدود فاصلة بين المسجد والدولة، أما في المسيحية فيرجع وجود السلطتين إلى المؤسس الذي أوصى بأن يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله.. وفي الإسلام -قبل أن يتغرب- لم تكن هناك سلطتان بل وجدت سلطة واحدة ومن ثم لم يكن من الممكن أن تظهر مسألة الفصل أو الحد الفاصل بين المؤسسة الدينية والدولة الضارب بجذوره إلى هذا الحد في المسيحية، لم يوجد هذا في الإسلام..".

انظر: برنارد لويس: **لغة السياسة في الإسلام**. ترجمة: د: إبراهيم شتا. دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، د.م، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣م، ١١.

فادّعت الكنيسة لنفسها سمات مستمدة من الدين نفسه -كما ادعت من غير برهان- ، «وكان من الأسس الباطلة التي بنى عليها رجال الدين مبررات وجودهم مبدأ (التوسط بين الله والخلق) الذي يقتضي ألا يذهب الإنسان إلى رجل الدين ليعلمه كيف يعبد الله، بل ليعبد الله بواسطته، وليس للمذنب أن يتجه بتوبته إلى الله طالباً الصفح والمغفرة، بل عليه أن يتجه إلى رجل الدين معترفاً أمامه بذنبه ليقوم بالتوسط لدى الله فيغفر له..»[1]. وقد ترتب على هذا آثار سيئة منها احتكار حق قراءة وتفسير الإنجيل، ثم مهزلة صكوك الغفران[2] وبروز الكنيسة ورجالها كقوة اقتصادية واجتماعية وسياسية لها نفوذ، تبارك للملك الذي يحمي مصالحها وأطيانها، حتى لو كان ذلك على حساب الفقراء والفلاحين، مساندة الإقطاع ورجال السلطة، وهذا بعد أن عززت الكنيسة سلطاتها الدينية الطاغية بادعاء حقوق لا يملكها إلا الله، مثل حق الغفران وحق الحرمان وحق التحلة[3].

◈ الكنيسة والعلم والفلسفة:

وأدّى تمادي الكنيسة إلى ظهور نوع من البطش والتنكيل بالمخالفين ما لبث أن تحول إلى أقسى أنواع الترهيب والتعذيب، ذلك ما سُمّيَ بـ(محاكم التفتيش)[4]، وذلك بدءاً من محاربتها لمخالفي عقيدة التثليث، ومن ثم محاربة من يتخذ مصدراً آخر غير الكنيسة للمعرفة، فحاربت علماء الطبيعة فيما سمي بصراع العلم والدين!!، فكانت

---

(١) سفر الحوالي: **العلمانية**. ٨٠. وانظر: أحمد شلبي: **مقارنة الأديان (المسيحية)**. ٢٦٧.

(٢) سفر الحوالي: **العلمانية**. ١١٠ و١٨٠. ومحمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**. ٦٣ وما بعدها. وأحمد شلبي: **مقارنة الأديان (المسيحية)**. ٢٥٥. والشيخ محمد أبو زهرة: **محاضرات في النصرانية**. ١٥٥.

(٣) وحيث ادعت الكنيسة لنفسها سلطة زمنية مسلطة على أرواح البشر وعقولهم وأجسادهم.. فأصبحت الكنيسة، مهبط الرحمة والتواد والتعاطف، غولاً بشعاً يطارد الأفراد في يقظتهم ومنامهم. انظر: محمد قطب: **الإنسان بين المادية والإسلام**. دار الشروق، القاهرة، ط٦، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. ١٥.

(٤) سفر الحوالي: **العلمانية**. ١٣١. والشيخ محمد أبو زهرة: **محاضرات في النصرانية**. ٢٠٤.

الحرب بينهم سجالاً، فـ«المواقع التي احتلها العلم من مناطق الدين هي في الحقيقة التي انتصر فيها العقل واليقين على الخرافة والوهم، كما أن المواقع التي صمد فيها الدين أمام الهجوم العلمي الكاسح هي المواقع التي انتصرت فيها الحقيقة الموحاة على التخرصات والأهواء، وحينئذٍ نستطيع أن نقول مطمئنين: إن الحق في كل من الطرفين هو الذي انتصر، أو سينتصر، على الباطل في كليهما، وانه لو كان الدين الأوروبي حقاً خالصاً والعلم الأوروبي يقيناً مجرداً لما حدثت معركة على الإطلاق..، وبما أن الدين بصبغته الإلهية النقية لم يدخل المعركة، فإن الأوفق أن نسمي ما حدث في الغرب صراعاً بين الكنيسة والعلم، وليس بين العلم والدين»[1]. وبالتالي كان من الطبيعي ظهور تمرد ومن ثم ثورة العلماء ودعاة التجديد مطالبين بتقديس العقل واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي، ما دام الوحي (الكنيسة) لا تعترف بالواقع العلمي، «ولم تكن الكنيسة من سعة الأفق على جانب يسمح لها بتفهم عدم المنافاة بين نسبة الأفعال إلى الله تعالى باعتباره الفاعل الحقيقي وبين نسبتها إلى الأسباب باعتبارها وسائط مباشرة، بل كان حنقها على كل جديد صارفاً لها عن ذلك، كما ان أصحاب النظرية اندفعوا وراء ردّ الفعل الأهوج فانكروا عمل العناية الإلهية وربط الأسباب بالمسببات معتقدين أن كل ما عرفت علته المباشرة فلا داعي لافتراض تدخل الله فيه»[2]، وعلى هذا الأساس وبتأثيرات وإيحاءات الفلسفية لنظريات علمية (مثل نظريات نيوتن وغيره) أسهمت في إيجاد فكر لا ديني منظم ينتهج طرائق محددة في التعامل المعرفي، «حتى ظهرت فلسفات متنوعة يدور محورها حول كلمتين: هما في الواقع صنمان استحدثهما الهاربون من نير الكنيسة ليحلا محل إلههما المخيف !! وهما (العقل) و(الطبيعة)، وتعالت أصوات الباحثين والفلاسفة منادية بأن العقل هو الحكم الوحيد والعقل هو كل شيء وما عداه فوهمٌ وخرافة!»[3] فظهرت فلسفات تنظّر لمثل

---

(١) سفر الحوالي: **العلمانية**. ١٤٦. وانظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **كواشف زيوف**. ٤٢ وما بعدها. ومحمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. ٢٤٣.

(٢) سفر الحوالي: **العلمانية**. ١٥٥. وانظر: محمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**. ٤٧.

(٣) سفر الحوالي: **العلمانية**. ١٥٩.

هذه الرؤية، وادعت هذه الفلسفات العلمية في حيثياتها ونتائجها معتمدة على المادية كأبرز ملامح الرؤية العلمية في ذلك الوقت، ورغم التوحد الحاصل بين الفلسفة والعلم ضد الدين (الكنيسة في أوروبا)، إلا أن اللافت أن هؤلاء لم يلحظوا أو لم يريدوا أن يلحظوا الفوارق العميقة بين العلم والفلسفة[1]، «ذلك أن الخطأ والخلط إنما يجيء نتيجة تبني الفلسفات لبعض مؤثرات العلم أو نظرياته ونقلها من مجال العلم التجريبي أو من مجال الدراسات البيولوجية ودراسات الطبيعة إلى مجال المفاهيم الإنسانية وقضايا النفس والاجتماع والأخلاق. بينما لا تصلح أساليب العلم التجريبي في التطبيق على شؤون الإنسانيات من نفس واجتماع وأخلاق[2]. فالعلم طاقة، والدين منهج؛ ولذلك فليس هناك تعارض بينهما، بل تكامل وتكاتف[3]. وهذا ما أخطأت العلمانية فيه، حين ادعت أنها اتخذت نهج

---

(١) أهم الفوارق بين العلم والفلسفة هي:

العلم	الفلسفة
أ- العلم هو ما يجري داخل المعامل.	أ- الفلسفة هي ما يقوله أصحاب الإيديولوجيات.
ب- العلم واقعٌ على حساب وتجربة.	ب- الفلسفة هي عقل نافذ، وفرضية رأي يخطيء ويصيب.
ج- العلم حقائق قابلة للنقض والتغيير.	ج- الفلسفات هي نظريات تخضع لظروف ومواصفات وتحديات في العصر والبيئة.
د- العلم تراث إنساني مشترك بين سائر البشر.	د- الفلسفة لها صفة الخاصية والذاتية، بمعنى أن كل فكر فلسفة ولكل أمة نظرياتها المنبثقة من قيمها الأساسية، ودينها وتاريخها وتشكلها النفسي وذاتيتها الخاصة وروحها ووجدانها ومزاجها، وهي من أجل هذا غير قابلة للتصدير والاستيراد.

انظر: أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ٦٣. وأنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الرابعة. ٣٥١. وعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **كواشف زيوف**. ٦٩.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الرابعة، ٣٥١.

(٣) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ١٨٣.

العلم التجريبي، رغم أنها نهجت الفلسفة لتحديد رؤاها، فالعلمانية ليست من نتاج العلم، ولكنها من نتاج الفلسفة، ولكي نفهم تيارات الفكر الغربي على وجه الصحيح، فعلينا أن نكشف عن الفوارق العميقة بين العلم والفلسفة (كما تمت الإشارة إليها)»[1]. «وفي الحق أن العلم لم يسقط لأنه في خطواته يدل على الله، ويلتمس طريق التجربة، ويعترف الآن بأن مهمته هي تفسير ظواهر الأشياء. ولكنّ الفلسفة العلمانية هي التي حملت منتجات العلم إلى مجال الخطر ودفعت البشرية بمفاهيم المادية إلى الأزمة، وأكبر المخاطر هو محاولة العلمانية، إقامة منهج المعرفة الإنساني، ومنهج الحياة البشرية على أساس المادية، وعزله عن الدين والخلق»[2]، فالطغيان الكنسي العقيدي والمالي والعلمي والسياسي، كان محور معارضة المفكرين والدارسين في إيجاد بديل عن هذا التوجه الكنسي الطاغي، لكن المشكلة الكبرى واجهت هؤلاء حين لم يكن في أوروبا مرجع لتصحيح التحريف والتشويه الذي أصاب الدين، وعدم التفطن إلى البحث عن دين جديد بدل الدين المحرّف الذي عرفوه، بمعنى أن أوروبا حين نبذت دين الكنيسة الفاسد الطاغي لم تبحث عن الدين الصحيح، الذي يصدق الحقائق، ويبطل الأباطيل[3]. وبدل نبذ البدع وتصحيح المسار[4]، قامت

---

(١) المصدر نفسه. ٦٣. حيث يقول الأستاذ أنور الجندي: "ليس بين الدين والعلم خصومة بحال، فليس من مباحث العلم اثبات وجود الله، ولا اثبات نبوة الأنبياء؛ لأنهما ليسا مما ينال بالتجربة، أو يقع تحت الاختبار، إذن ليس بين الدين والعلم خلاف، ولكن الخلاف بين العلم والفلسفة التي هي فروض ذهنٍ ما. إن الخطأ الحقيقي هو في التوسع في إطلاق لفظ العلم على آراء الفلاسفة". وانظر كذلك إلى: أحمد إدريس الطعّان: **مآل الإسلام في القراءات العلمانية**. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، تصدره مجلس النشر العلمي/ جامعة الكويت، العدد ٦٥، السنة ٢١، جمادى١، ١٤٢٧هـ/ يونيو ٢٠٠٦م. ٥٠.

(٢) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ١٦٩. ويضيف قائلاً: "أن القول بأن العلم سدّد إلى الدين ضربات متلاحقة، وجعله يتراجع أمامه، هذا غير صحيح على إطلاقه. ذلك أن العلم لم يواجه الدين وإنما واجه تفسيرات الدين" انظر: المصدر نفسه، ١٨١ و٩٧.

(٣) محمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**. ٤٤٦ وما بعدها. ومحمد بن عبد العزيز السديس: **أثر العلمانية في التربية والتعليم**. ٥.

(٤) مثلما حصل في الإسلام، حين حدّد العلماء الأئمة ضوابط لمحاربة البدع وضلالات أهل=

النهضة في أوروبا على أسس معادية للدين من أول لحظة وقامت على أصول (بشرية) بدلاً من الأصول الدينية أو الإلهية كما كانت تصورها لهم الكنيسة؛ لأن ما صورته الكنيسة لم يكن هو الدين المترل من عند الله، ولم يكن صالحاً للحياة، فكان لا بد من نبذه والانسلاخ منه لكي تسير دفة الحياة في خطها الصحيح!!، فكان في الوقت نفسه اتجاه الفكر المنسلخ من الدين إلى البحث عن مصدر آخر للقيم الإنسانية غير الدين[1]، فاعتمدوا العقل ميزاناً للحكم على الأشياء بعيداً عن أي مصادر أخرى للمعرفة كالوحي والتاريخ والنفس الإنسانية والكون[2]، «فالمنهج العلماني قاصرٌ قصوراً شديداً؛ لأنه يقف عند

=الأهواء، فكانت كلما تظهر فرقة مبتدعة حُصِّن الإسلام منها بتأصيل مبادئ الإسلام من خلال القرآن والسنة، وظهر من يجدد من أمر الإسلام ويحمي عرضه، أمثال الإمام أحمد ضد المتكلمين بخلق القرآن، والإمام الغزالي ضد الفلاسفة والباطنية، وشيخ الإسلام ابن تيمية ضد الملاحدة والفلاسفة والباطنيين، ولا يزال يتصدى العلماء للفرق المبتدعة في أفكارها في عصرنا الحديث العصرانيين والتنويريين وأصحاب "القراءات التجديدية" للقرآن الكريم!!

(١) محمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**. ٤٥٦. وسفر الحوالي: **العلمانية**. ١٧٠.

يقول الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي: "إنّ تاريخ الكنيسة نفسه مع العلم والفكر والحرية، تاريخ مخوف، فقد وقفت الكنيسة مع الجهل ضد العلم، ومع الخرافة ضد الفكر، ومع الاستبداد ضد الحرية ومع الملوك والإقطاعيين ضد الشعب، حتى ثارت الجماهير عليها، وتحرروا من الحكم المباشر لرجالها، واعتبروا عزل الدين عن الدولة، كسباً للشعوب ضد جلاديها. تاريخ الكنيسة في ذهن الانسان الغربي المسيحي، يعني الاضطهاد والقتل ومحاكم التفتيش، والمذابح المستمرة بين الطوائف المتنازعة بعضها وبعض، وعودة السلطة إليها، تعني عودة المآسي، فلا غرو أن ينفر الإنسان الغربي منها، ويقف في سبيل حكمها وتسلطها". انظر: الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي: **الاسلام والعلمانية وجهاً لوجه**. ٥٠.

ومحمد قطب: **العلمانيون والإسلام**. دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م. ١٥ وما بعدها.

(٢) فالوحي أسمى المصادر؛ لأنه صادر من خالق الأشياء كلها العارف بأسرارها، والتاريخ الذي يكشف سنن الله في الكون وقوانين الحركة للحضارات والأمم، والنفس الإنسانية في تكامله وهكذا. انظر: أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ٧٠. ومحمد قطب: **العلمانيون والإسلام**. ٧١.

المادية وهي ليست كل ما في الحياة..، ولأنه يقف عند العقل وحده، والعقل أداة عظيمة لا شك في مكانتها ولكنها محدودة العطاء؛ لأنها ذات وظيفة محـــدودة ككـــل وظـــائف الأعضاء وهي لا تستطيع أن تدعي القداسة..؛ لأنها أعجز ما تكـــون خـــارج ميـــدان وظيفتها..، وحيث لا يستطيع العلم أن يكون منهجاً للحياة؛ لأنه بذلك يتجاوز مهمته، فإن العقل كذلك لا يستطيع أن يكون الوسيلة الوحيدة للمعرفة الإنسانية»[1]. في حين أن «منهج الإسلام في المعرفة منهج متكامل، ليس عقلياً خالصاً، وليس روحاً خالصاً، ولكنه منهج جامع فريد متكامل، يعطي للعقل طريقه ومنطلقه في الآفاق التي يستطيع الجري فيها والتحرك داخلها، وخاصة في مجال العلم والتجربة والانطلاق في آفاق الأرض بالبحـــث والكشف. ثم يغطي المناطق الأخرى التي لا تستطيع التجربة، أو العقل أو الحس اقتحامها والوصول إليها. وخاصة فيما يتعلق بالكون والحياة والوجود والنفس الإنسانية. فيطبـــق فيها منهج الوحي الذي قدّمته الأديان إلى البشرية. واستكمل نموذجه الأوفى في القـــرآن، عقيدةً وشريعةً وسلوكاً..»[2].

إذن فـــ«المنهج الذي آثره هؤلاء المفكرون ضد الكنيسة، منهجٌ عجز عن الفصل بين الطبيعيات والإنسانيات، و لم يقدر عمق الفوارق بينهما حتى يكون للعقل مجاله في الطبيعيات للعمل الجاد فيها، وللوحي وعالم الغيب مجاله في الإنسانيات للعمل فيها»[3].

---

(١) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ٧١. "وقد أعلت المادية من شأن العقل حتى وضعته بالقداسة، والعقل في حقيقة واحدة من معطيات كثيرة للإنسان، منها الإرادة والعاطفة والروح والـــنفس والقلب.." انظر: ٧٦ من نفس المصدر السابق.

(٢) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ٤٠. ويضيف الأستاذ الجندي:

"وقد أجمع العلماء على أن مهمة العلم ما تزال قاصرة على وصف ظواهر الأشياء، وتقريرهـــا لا تعليلها. والعلم بإقرار جميع الباحثين: لا يقر شيئاً، وإنما يربط وينـــسق ويلاحـــظ ملاحظـــة منهجية. وبالتالي يصف ويقرر، وليس هذا فهماً للأشياء، ولكنه تعرف عليها..".

(٣) فاندسّتْ بمكر هؤلاء الأفكار والآراء والمذاهب المضللة المفسدة في العلوم والفنون التالية:

١ - علم النفس. ٢ - علم الاجتماع. ٣ - علم الاقتصاد. ٤ - علم السياسة. ٥ - علم القانون. ٦ - التاريخ وفلسفته وتحليلاته. ٧ - الأدب ونظرياته. ٨ - الفنون الجمالية. =

ثم إذا كان للعقل ذلك الدور المطلق في تسيير الأمور وإضفاء تلك القداسة عليه فبعقل من نعمل ونسترشد الطريق؟ وبأي عقل نشرع؟ وخاصة إذا علمنا أن العقل لا يستطيع أن يكشف سر الخلق، أو أن يضع مبادئ المعرفة فضلاً عن انه ليس هناك عقل مطلق مجرد من البغض والشهوة[1]. «وإذا كان من عجيب صنع الله للإنسان أن وهبه العقل الذي استفتح به كنوز العلم، فأعجب من ذلك أن تفضل سبحانه، فأنزل له الدين ليقيه ما لا يمكن للعقل والعلم أن يكفياه إياه من الشرور والأخطار»[2].

=انظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **كواشف زيوف**. ٧٧.
يقول الدكتور عماد الدين خليل: "إنّ الطبيعة -هكذا يعلمنا القرآن- ليست المصير الأول والأخير الذي يؤول إليه نشاط الإنسان وكدحه في الأرض، ذلك أن طبيعة الإنسان، وتكوينه الذاتي، ودوره الحضاري في الأرض لا تحقق تكاملها وأهدافها إلا باعتماد القيم الثلاث: العقيدة، الطبيعة، القيم والأعراف الإنسانية.. ولا يرتبط مصير الإنسان بقيمة واحدة من هذه القيم، بل هي جميعاً تتناسق وتتكامل وتنسجم لتشكل أخيراً مصيره المتفرد الموحد.. فالإنسان المسلم يسهم-في كافة فعالياته وفي مختلف أوجه نشاطه-في تشكيل مصيره الخالد.. عندما يسجد لله.. عندما يستقريء الطبيعة والتاريخ.. عندما يتفكر في خلق السموات والأرض.." انظر: خليل، عماد الدين: **تهافت العلمانية**. ٩٥ وما بعدها.

(١) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ٧٨. وانظر: منير شفيق: **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**. ٤٢.

(٢) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ١٦٢. وفي هذا المجال لا أستطيع ترك هذا المقام بدون أن أورد نص جميل للأديب توفيق الحكيم حيث يقول: "فالذكاء ليس المزية التي اختص بها الإنسان وحده، والنظام الإداري المحكم أو الاقتصادي الكامل ليس وقفاً على المجتمع البشري، فإن مجتمع النحل لأدق منا نظاماً في الإدارة، وإن مجتمع النمل لأتمّ منا إحكاماً في الاقتصاد!.. ولكن الذي يميزنا -نحن معاشر البشر- هو (الإيمان)!.. ما من مجتمع غير مجتمعنا البشري اهتدى إلى ذلك الإيمان الديني، لأن حياة الروح لم يلج بعد بابها غير الإنسان!..". انظر: توفيق الحكيم: **تحت شمس الفكر**. دار مصر للطباعة، القاهرة، د.ط، د.س، ٤٠.

◈ الروح والجسد

إنّ الصراع الذي نشب بين الكنيسة والتيار (التنويري!) الجديد، كان صراعاً قوياً سحب على الكثير من مجالات الفكر الإنساني، ومنها التنازع بين الروح والجسد، فبما أنّ الكنيسة ادعت الروحانية في توجيه الإنسان وتهذيب النفس كان التيار المقابل على (الضد!) حين اهتمّ بالجسد ومتطلباته في الحياة، أو الطبيعة الخارجية والداخلية، «إنّ المبادئ الوضعية العلمانية لا تؤكد على (دور الإنسان) ولا على (عملية التغيير الباطني) أو (الجهاد الأكبر) بتعبير الرسول (ﷺ)، في طريقها إلى إقامة الدولة والحضارة، وفي مرحلة قيامها.. انها تؤكد على (الخارج) أو (المحيط) فحسب، وهذا يعرضها، بلا شك إلى الكثير الكثير من الانحرافات والتخبط والتأخر في الوصول إلى الأهداف، وسرعة النكول عنها.. أما الإسلام فإنه يقرر ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وثم يجيء التغييرالخارجي، وإقامة المؤسسات السياسية والعسكرية والاجتماعية.. فاتحاً على أساس عميق من (تغيير) و(بناء) مسبقين يشملان كل طاقات الإنسان وقدراته وتصوراته وسلوكه..»[1]. فالرهبنة الكنيسية كانت أحد أسباب نبذ الروحية في علمنة الإنسان الغربي؛ لأنهم أرادوها ضد كلّ ما تتبنّاه الكنيسة، فاهتموا بالخارج الجسدي على حساب الداخل الروحي، فمارست الانحرافات التالية نتيجة لذلك:

١ - أنها وضعت الحواجز المقفلة بين عالمي الروح والمادة، ولا يملك الإنسان في كيانه حواجز كهذه تفصل عقله عن روحه عن جسده.

٢ - أنها لا تنظر إلى القيم الروحية نظرة إيجابية، فهي إذ تعتبرها قيماً سالبة، لا تشركها في التخطيطات والنشاطات ذات الطابع الجماعي.

٣ - وهي إذ تقوم بتخطيط الأنظمة والقوانين التي تنظم العلاقات الاجتماعية مجردة عن القيم الروحية، تحكم على الإنسان بالتشتت، وتصيبه بقلق ازدواج السلطة ذي النتائج السيئة على وجود الإنسان الباطني ونشاطه الحضاري على السواء.

---

(١) عماد الدين خليل: **تهافت العلمانية**. ١٢٥. وعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **كواشف زيوف**. ١٧١.

٤ - وهي بإبعاد للقيم الروحية عن قوانينها وتنظيماتها، تقرر الفردية المطلقة لهذه القيم، وتغض النظر عن تلك التي تعد قاسماً مشتركاً للمجتمع الذي تسوده والتي يجب أن تحافظ على إيجابيتها بسبب من طابعها الجماعي (كالتكافل الاجتماعي)، والتعاونية والتضحية والإيثار والشعور بالمسؤولية، كما انها -بإغفالها هذا- تفتح المجال لحدوث تصادم بين هذه القيم -ذات الطابع الجماعي- وبين القيم المادية المفروضة من الخارج. من خلال تقويض القيم التي هي أصلاً «موروث اجتماعي وإنساني تُستمد من الأعراف والأديان المحتوية على الفضائل والمرشدة إلى القدوة الحسنة...؛ ولأنها قيم فهي التي يحتكم الناس بها ويحتكمون إليها، ولذا فهي قوة إظهار العادة والمألوف المرضي للجميع الذي يكوّن الناموس العام للشعب أو الأمة بكاملها»[(١)].

٥ - وهي عندما تجرد نظمها وقوانينها من كل القيم الروحية، والمرتكزات الباطنية، تسند تطبيقها للقوة والضبط الخارجي فحسب، وباستطاعة أي إنسان أن يخالف عن قوانين كهذه متى أحسب انه بمأمن من الرقابة الخارجية..

٦ - وبما أنّ هذه القوانين الوضعية لا تلائم تكوين الإنسان الذاتي القائم على التوازن الدقيق بين المادية والروحية تغدو عرضة للتمرد والعصيان، الأمر الذي يدفعها - دوماً- إلى إعادة صياغة نظمها وقوانينها من أجل ضمان الطاعة والتوافق. وخلال عمليات (إعادة الصياغة) هذه، يتبدد الكثير الكثير من الوقت والجهد والإمكانات..[(٢)].

فالتجسيد «هو قسر الإنسان على النظر الدائم إلى الأرض والمادة والاتجاه إلى عبادة المصرف والذهب والحضارة، إنه هيكل جديد من هياكل الوثنية..»[(٣)] وقد جرت على هذا الأساس «محاولات كثيرة للقول بالتعارض بين الروح والجسد، واستحالة التوفيق بينهما، والقول بأن الجسد هو سجن الروح. والواقع أن التعارض في المناهج لا في طبيعة

---

(١) عقيل حسين عقيل: **تقويض القيم (من التكميم إلى تفجُّر الثورات)**. ٩.

(٢) عماد الدين خليل: **قحافت العلمانية**. ٥٧ وما بعدها.

(٣) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ١٧٠.

الإنسان، فالمناهج القائمة على التجزئة والانشطارية والتي تقول بأن الإنسان روح لا جسد شأنها شأن المناهج التي تقول بأن الإنسان جسد لا روح، كلاهما متجاوز لمنهج المعرفة الجامع الكامل»[1].

◈ بين الثابت والمتطور

إنّ الحقيقة التي لا غبار عليها في منهج المعرفة الإسلامي «أن الكيان البشري وحدة.. وحقيقة إن فيه جوانب ثابتة متطورة.. أو فيه -على الأصح- صور متغيرة وجوهر ثابت. ولكن عجيبة الإنسان الكبرى أن الثابت والمتطور فيه يكوّنان وحدة واحدة في النهاية،

---

(١) المصدر نفسه. ١٣١. ويبدو أن الرؤية المادية كانت ردة فعل على الرهبنة التي كانت فرضتها الكنيسة في تعاليمها، فوقع الأمر بين إفراط الكنيسة وتفريط التنويريين (العلمانية) !! انظر: محمد قطب: **الإنسان بين المادية والإسلام**. ١١ وما بعدها.

يقول الأديب توفيق الحكيم في كلام لطيف: "إذا أهدرت دينك أيها الإنسان فاعلم أنك أهدرت آدميتك، وإذا خلعت رداءك فقد خلعت رداءك البشري، وانقلبتَ دابة تسعى إلى رزقها في الأرض، ولا تقوى على التطلع إلى السماء !.. الدين هو الذي يرفع بصرك إلى أعلى أيها الإنسان !.. إلى أعلى من أقدامك وأرضك وطعامك وشرابك !.. وإذا استطعت أن ترفع بصرك أعلى من فمك فأنت أرقى من الحيوان !.. وإذا ارتفعت إلى حيث تدرك وجود "الله" فأنت سيد الكائنات !.." انظر: توفيق الحكيم: **تحت شمس الفكر**. ٤٠.

وهنا من المفيد أن نورد أيضاً مجموعة من المصطلحات التي استخدمها علم الاجتماع الغربي لوصف بعض الجوانب السلبية للحداثة والعلمنة الغربية، وكلها تفيد تهميش وتفكيك وتراجع وضمور وذبول وغياب الإنساني والأخلاقي لصالح ما هو إنساني ومحايد ومتشيء:

أ- (decentringman) أي إزاحة الإنسان عن المركز، بمعنى إفقاد مركزيته في الكون.

ب- (depersonalization) أي إسقاط السمات الشخصية.

ت- (desanctification) أي نزع القداسة عن الظواهر كافة ومنها الإنسان بحيث لا حرمة لها.

ث- (dehumanization) أي تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية.

وغيرها من المصطلحات التي تثبت المادية في الوجود كله. انظر: عبد الوهاب المسيري: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. ٢٠٩.

مترابطة متماسكة متحدة، لا يمكن فصل بعضها عن بعض. فالعقل البشري والنمو الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والنمو النفسي كذلك. كل شيء ينمو ويتطور. لكن الذي ينمو إنما يتطور وينمو وهو في داخل الإطار الكلي للإنسان. ولا يستقل بنفسه عن الكيان البشري، وإنما يأخذ حيّزه -مع تطوره الدائم- في داخل الكيان الثابت الذي يتكون منه الإنسان»[1]. «فالحركة داخل إطار ثابت وحول محول ثابت هي طابع الصنعة الإلهية في الكون كله لا في التصور الإسلامي وحده»[2].

«ومن هنا كانت محاولة العلمانية هدم منطق رسالات السماء لتصل إلى هدم الثوابت، وإلغاء قاعدة الثبات، ومنها تستطيع أن تصل إلى إلغاء الفردية الإنسانية، والأسرة، وإلغاء المنهج الجامع الذي يجمع الناس في وحدة فكر لدفع كل إنسان ليتخذ له أسلوباً ومنهجاً. وبذلك تتمزق وحدة الفكر الجامعة»[3].

هذا الاتجاه التطويري رأى في كل شيء قابلاً للتطور والتغيير وأخطر ما وصلت إليه مبدأ التطور المطلق -رغم انهم يقولون ان لا مطلق في الوجود- القول بنسبية الأخلاق، والقول بتطور الأخلاق تبعاً لعامل الزمن أو عامل المكان، واختلاف ظروف الحياة[4].

ومن ثم فلا يوجد كيان ثابت للإنسان!، فالإنسان هو حصيلة الظروف المادية والاقتصادية - كما تقول الماركسية- أو هو حصيلة انفعالاته الجنسية —كما تقول الفرويدية- وهكذا، وعلى هذا فالإنسان له كيان ثابت ما دامت هذه الأطوار دائمة التغيير وهو في تطور مستمر تبعاً لهذه التغيرات. والتطور لهذا يشمل كيانه كله: أخلاقه وعقائده وأفكاره وسلوكه الفردي والجماعي. وكل شيء فيه[5]. «ولقد فرّق الباحثون المسلمون بين

---

(١) محمد قطب: **التطور والثبات في حياة البشر**. دار الشروق، القاهرة، د.ط، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م. ١٧٧.

(٢) سيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي**. ٨٦.

(٣) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ١٦٧.

(٤) المصدر نفسه. ٨٩.

(٥) محمد قطب: **التطور والثبات في حياة البشر**. ٧٧. =

التطور والتطوير، وعارضوا القول بأنّ التطور معناه تفضيل الطور الأخير على الطور السابق له. فالتطور يشمل أي تغيير يحدث في أوضاع الجماعة، سواء في اتجاه تقدمي تصاعدي، أو في اتجاه عكسي تنازلي. أما التطوير فهو عكس ذلك، يختص أولاً بالتغيير التصاعدي الذي يهدف دائماً إلى طلب الكمال والحياة الأفضل..»[1].

◈ العلمانية تتبنى النظرية المادية

فمما سبق يظهر جلياً أن العلمانية (SECULARISIM) ماديةٌ في كل جوانبها ولا تعتمد إلا على المادية والظاهر والحسّيّ، ولا تعوّل بشكل من الأشكال على ما وراء المشهود والمحسوس (الغيب)[2].

على عكس المنهج الإسلامي الذي يقرر أن الإنسان «كائن لا هو بالملاك ولا بالحيوان. وإن كان قادراً في بعض حالات الهبوط أن يصبح أسوأ من الحيوان، وفي بعض حالات

= ومن هنا كان جديراً بنا أن نحدد تحيّزاتنا مع مثل هذا التفاوت الكبير في المنظومة الفكرية والحضارية الغربية التي تبغي العلمنة بديلاً عن أي فكر ثابت متزن، لا ننحاز إلى جوانب من الفكر الغربي العلماني الذي لا يثبت على حال، فعلى سبيل المثال: حينما ذهب المستعمرون البيض إلى إفريقيا عابوا على نساء إفريقيا العُري ورأوا فيه التخلف والرجعية؛ لأن الانسان الغربي وخصوصاً النساء، يرتدي ملابس في غاية التركيب ويغطي كل أجزاء جسمه، وكان يرى أن من واجبه الحضاري أن يُعلِّم الناس هناك كيف يرتدون الملابس (خاصة الغربية). ولكن من منتصف الستينات تغير النموذج المعرفي ولأسباب مجهولة!!! واختلفت الطريقة التي ينظر من خلالها الإنسان الغربي إلى الكون. وأصبح موقفه من الجسد مختلفاً، وانتقل من التحيز للملابس إلى التحيز ضدها، ولذا ترتدي النساء الآن الحد الأدنى من الملابس ويعتبرونها قمة في الاستنارة (عكس موقفهم من الإفريقيات سابقاً)، ومن يعترض سيتهم فوراً بضيق الأفق والجمود والرجعية، فمؤشرات التخلف والهمجية أصبحت مؤشرات على التقدم والمدنية، فلقد "تطورت" الدنيا!! و"تقدم" العالم!!. انظر: عبد الوهاب المسيري: **حوارات/الثقافة والمنهج**. تحرير: سوزان حرفي. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م. ٣٠٩.

(١) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ٨٧.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الأولى. ٦٦١.

الارتفاع أن يسمو بروحه إلى مستوى الملائكة من الطهر. ولكنه في حالته الطبيعية شيء بين هذا وذاك مشتمل على استعداد للخير كما هو مشتمل على استعداد للشر. وليس أي العنصرين غريباً عن طبيعته، ولا مفروضاً عليه من خارج نفسه. الإنسان في نظر الإسلام: جسم وعقل وروح. وكل أولئك معترف بوجوده، مقدرة مطالبه، وكلها حقيقة بالاستجابة إليها استجابة صريحة مباشرة لا مواربة فيها ولا إنكار»[1].

فكانت الظروف القاسية التي فرضتها الكنيسة والتي أدت إلى ظهور العلمنة بتصورها البعيد عن كل ما هو ديني أدت أيضاً إلى خلق تيار معادٍ للرهبنة بل لكل ما هو غيبي، فلا يرى إلا المحسوس فنتج عن ذلك معتقدات رهيبة منها الاعتقاد أن الموت نهاية ولا حياة بعد الموت وهذا من شأنه أن يقي تماماً على مسؤولية الانسان في الحياة والتزامه فيها[2].

فالمادية تحلل الانسان بما هو منظور محسوس، لكنها تغفل عن مسألة مهمة وهي أن هذه الرؤية تشكل ذوبان الجزء الإنساني في الكلّ المادي تفكيكاً للإنسان، لأن الإنسان بهذه الطريقة يُرَدُّ إلى ما دونه[3]. جاعلة من الإنسان شيئاً مختزلاً ضمن قوانين الطبيعة وحتمياتها بحيث ينشأ من ذلك ظاهرة التشيُّؤ (reification) والذي يعني فيما يعنيه «أن يتحول الإنسان إلى شيء، تتمركز أحلامه حول الأشياء ولا يتجاوز هو سطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء»[4].

---

(١) محمد قطب: **الإنسان بين المادية والإسلام**. ٦٩ وما بعدها. وهذا مقررٌ في القرآن الكريم ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ و﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ﴾ و﴿ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ وغيرها من الآيات.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الأولى. ٦٧١.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٤٤.

(٤) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٩٢. فبعد أن جعلت الحضارة الغربية الإنسان حيواناً تعمل على إشباعه، انحطت يوماً بعد يوم حتى ظهر ظاهرة التشيؤ التي تجعل الإنسان سلعة له قيمة السلع. انظر: محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. ٣٠٩. وانظر: إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **مصطلحات عصر العولمة**. ٥٥. وفيه "**التشيّؤ** هي عملية تحوّل الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخاذها لوجود مستقل واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية، وهي أفكار تشكل نقداً أخلاقياً قوياً للنظام الرأسمالي، يجعله نظاماً يحوّل البشر إلى أشياء يمكن أن تباع وتشترى مثل الزواج وغيره".

وبالتالي فإنّ الأشياء قابلة للتسلُّع والتبادل السلعي بحيث «أنّ السلعة وعملية تبادل السلع تصبح هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع» مما يخلق ظاهرة غريبة تسمى التوثُّن والذي يعني «أن تصبح السلعة والشيء مركز الكون، والوثن الأعظم الذي يعبده الإنسان..) بحيث يتحوّل كل هذا إلى حالة من التنميط (uniformalisation) وهي ظاهرة في الحضارة الغربية وتعني «أنّ كثيراً من المنتجات الحضارية تصبح متشابهة ونمطية بسبب الإنتاج الصناعي السلعي الآلي الضخم- على عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي، حيث نجد أنّ لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدها من شخصية منتجها الذي صنعها بيديه»[1].

ويذهب علماء الاجتماع إلى «أنّ عمليات التنميط ليست مقصورة على عالم الأشياء البرّاني، وإنما امتدت لتشمل عالم الإنساني الجوّاني، بحيث تم تنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلعاته ورؤيته لنفسه وأنماط سلوكه..»[2] مما يخلق نموذجاً غريباً عن إنسانية والذي يرى «أنّ تحقيق ذاته إنما يكمن في حصوله على السلع، ويتم إشباع كل رغبات هذا الإنسان داخل مجال السلع هذا، حتى يصبح الإنسان أحادي البعد تماماً (متسلعاً متشيّئاً) مرتبطاً تماماً بسوق السلع، حدوده لا تتجاوز عالم السوق والسلع..»[3] مما ينتج منه

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٩٣ وما بعدها.

وانظر: عبد الكافي، إسماعيل عبد الفتاح: **مصطلحات عصر العولمة**. ٦٦. وفيه تعريف التنميط: "لفظٌ يطلق على استغلال ثورة وشبكة الاتصالات العالمية الجبارة وهيكلها الاقتصادي الانتاجي بعماده المتمثل في شبكات نقل المعلومات والسلع وتحريك رؤوس الأموال ونقل مفهوم الديمقراطية لنشر الثقافة الأمريكية فقط والتوزيع الإجباري لأنماط الثقافة الأمريكية على العالم أجمع، وذلك من اجل التوحيد "unification" العالمي للثقافة والانتاج والاقتصاد والسياسة بالمفهوم الأمريكي".

(٢) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٩٤.

وانظر: عبد الوهاب المسيري: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م. ١٠٥.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٩٥ وما بعدها.

ما يسمى بـ(الإنسان ذي البعد الواحد) (one dimensional man) وهو البعد المادي الذي هو الأساس الذي بنيت عليه العلمانية[1].

وهذه المادية تنتج منها ظواهر لا مفرّ منها أهمها عمليات (الترشيد المادي) لتوجيه الجهود كلها لتثبيت عمليات التشيّؤ والتسلُّع والتنميط وغيرها، ويكون دور العقلانية في هذا المجال محصوراً في عقلانية الإجراءات والوسائل، وليست عقلانية الهدف! وبالتالي تمجيد السرعة؛ بصرف النظر عن طبيعة العمل الذي تؤديه بسرعة..[2].

◈ العلمانية ضد التكامل والتنوّع

«إنّ المنهج الإسلامي يؤمن إيماناً شديداً بالتقاء العناصر وتكامل القيم وترابط الأجزاء- ويرى في انشطارها أو انفصالها أو تمزُّقها نقصاً في النظرة المتكاملة، وعجزاً عن التمام وقصوراً عن الاكتمال.

إنّ العناصر في التقائها لا تحدث الصراع كما يتصور المنهج العلماني، وإنما تحدث التكامل، ولا يُحدث الصراع إلا التمزّق لا التقاء المتشابهات. فالدين والعلم والعقل والقلب والمادة والروح والدنيا والاخرة، كلها عناصر تتكامل بالتقائها ولا تتعارض. وإنما يظهر التمزّق والانفصام والانشطار في أعماق النفس الإنسانية نتيجة الوقوف عند عنصر واحد منها، وإعلائه واعتباره أساساً واحداً»[3].

---

(١) المصدر نفسه. ٩٩ و١٠٦ و١١٢.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ١١٢.

وانظر: إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **مصطلحات عصر العولمة**. ٣١. وفيه "إنسان ذو بعد واحد مصطلح من مصطلحات عصر العولمة، ويعني تنميط المستهلكين "أي فرض نمط استهلاكي معين عليهم"، وذلك بفرض سلع معيّنة عليهم في مختلف أنحاء العالم مما يسهم في إزالة هويتهم الوطنية والاجتماعية وزرع الهوية العالمية فيهم، عن طريق ثورة المعلومات والسموات المفتوحة".

(٣) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ١٧٨. وأنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثانية ١٨٧.

يقول الأستاذ الجندي: "وفي مسيرة الإسلام، ظهر أثر التجزئة والانشطار والخروج على تكامل الإسلام حين استعلى الفكر المعتزلي العقلاني، وحين استعلى الفكر الصوفي الوجداني، وفي كِلَي=

وهذا يظهر جلياً حين اعتمدت الكنيسة على الرهبنة والروحانيات، فجاءتْ ردة الفعل في أقصى المقابل في المادية وما نشأ منها من مذاهب ورؤى باعتماد العلمنة في خطوة فكرية أو فلسفية، جاعلةً من المادة المعيار في توجيه الفكر فنتج عنها كل هذه الظواهر السابقة الذكر كالتشيؤ والتسلّع والتوثّن والتنميط وما صاحبها من تفكيك الإنسان وإخراجه في بعدٍ واحدي لا يرى منه غير المادي منه.

وبذلك فالعلمانية تعتمد الصراع بين المتقابلين، فمثلاً المرأة مقابل الرجل، تحاول منظمات حقوق المرأة الترويج لهذا الصراع الموهوم بين المرأة والرجل على أساس أنّ الرجل استطاع عبر أحقاب من التسلط إيجاد رمزية دالة على تحكمه في الأمور ومنها المرأة..، والعقل مقابل القلب في صراع دامٍ وهذا ما يؤكده الجانب الشعوري للفكر كالآداب والفنون حين تصف تلك الاداب في أشعارها ونثرها مآسي العقل الغربي وأزمته[1]،

=المرحلتين وقعت الأزمة التي لم يتحرر منها المجتمع الإسلامي والفكر الإسلامي إلا بالعودة إلى التكامل، فقد انحرف الاعتزال حين استعلى العقل وحده، وانحرف التصوف حين أعلى شأن القلب، والإسلام عقلٌ وروح، ولقد عرف أئمة الفكر الإسلامي خلال هذه الأزمات: "قانون التكامل" وجعلوه أساساً للفكر الإسلامي ونبراساً لتصحيح المفاهيم وميزاناً صادقاً لا يخطيء..". انظر: المصدر نفسه، ١٩١. وانظر: عماد الدين خليل: **مدخل إلى الحضارة الإسلامية**. ١٨٢.

(١) يقول د. عبد الوهاب المسيري: "من الطريف أنّ كثيراً من دعاة التحديث يتحدثون بحماس شديد عن الاستنارة والعلمانية، وكيف أنهما يؤديان إلى تحرير الإنسان وسعادته في العصر الحديث، وفي الوقت ذاته يتحدثون بإعجاب شديد عن الأدب الحداثي الذي يعبّر عن رؤية الإنسان الحديث لمجتمعه [نتاج فكر الإستنارة] ويبنون الضياع والخراب والاغتراب.. إلخ الذي يعاني منه الإنسان في العصر الحديث، ولا يربطون بين الواحد والآخر، أذكرُ أنني كنت أدرِّس فكر الاستنارة مع طلبتي في محاضرة الساعة التاسعة، وتحدثت بحماس شديد عنه، وكيف حرّر الإنسان الغربي وأدى إلى تقدمه، ولذا أخذت أبشِّر به، وفي محاضرة الساعة العاشرة كنت أدرّس معهم الأرض الخراب لإليوت وما حدث للإنسان في العصر الحديث من تفكيك وعقم، ففاجأتني المفارقة وبدأت في مراجعة كثير من أفكاري". انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٣٩.

وهكذا لا تكاد العلمانية تواجه ثنائية إلا وتضع أسس الصراع شرطاً في التعامل معها وليس التكامل والتنوّع[1].

◈ العلمانية منتجٌ غربيّ بامتياز

وهنا نتساءل كما تساءل غيرنا «هل لهذا الجدل الفكري في الغرب، وما نشأ عنه من مذاهب فلسفية، اعتبار عام في كل المجتمعات الإنسانية الأخرى، بحيث تصلح مذاهبه أو يصلح بعض منها على الأقل؛ لأن يردد في بيئة أخرى وفي جماعة أخرى، تختلف كثيراً عن البيئة والجماعة التي ولد ونما فيها؟!. فهل نقل هذه المذاهب الفلسفية[2]، المؤيدة أو المعارضة للدين على السواء، إلى بيئة أخرى -كالبيئة الإسلامية مثلاً[3] - غير أوربية في الطابع، والاتجاه، والتقاليد، يعتبر ذا جدوى من الوجهة الفكرية؟!

وهل القارئ المسلم يستطيع عندئذٍ أن يسير بتفكيره ويتابع خطوات النقاش مع المؤيدين أو المعارضين، فيما ساقوه من آراء لترجيح كفة (الدين) أو ضد (الدين)؟!

وهل ستوجد هناك (انفصالية) ذهنية بين المنقول من هذا الجدل الفكري الأوروبي، وبين واقع الحياة التي نقل إليها، وهي الحياة الإسلامية؟

وهل المؤيد للدين هناك باسم هذه المذاهب المؤيدة، وكذا المعارض له هناك أيضاً باسم المذاهب المعارضة منها، يكون هنا في المجتمع الشرقي الإسلامي أكثر من (حاكٍ)

---

(١) عماد الدين خليل: **ثقافة العلمانية**. ٢٠٣. وانظر: سفر الحوالي: **العلمانية**. الصفحات ٤٥١ و٤٧٥ و٤٨٦ وما بعدها.

وعبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٣٩ و١١٧ وقد سمّى مثل هذه الظاهرة بالتفكيك.

وأنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثانية. ١٩٨. وقد سمّى هذه الظاهرة بالانشطارية وهي ليست بعيدة عن التفكيك!.

(٢) وبالتالي المصطلحات التي تعبر عنها والتي تعتبر مفاتيح لهذه المذاهب كالديمقراطية والشيوقراطية والليبرالية والمجتمع المدني والاشتراكية والحرية بالمفهوم الغربي وغيرها كثير.

(٣) أو حتى المجتمعات غير الإسلامية غير الغربية كالمجتمع الياباني أو المجتمع الصيني، الذين يحملان من السمات ما يفاصل بها عن المجتمع ذي الطابع الأوروبي!!

و(مردد) لشيء، يبعد كثيراً عن واقع الحياة التي يردد فيها ما ينقل ويحكي؟؟»[1].

فالعلمانية بضاعة فكرية مستوردة ضد أصالتنا وسيادتنا؛ «لأنه مبدأ مستورد من خارج أرضنا ومن قوم غير قومنا، لهم تاريخ غير تاريخنا، ومفاهيم غير مفاهيمنا، وعقائد غير عقيدتنا، وقوانين غير شريعتنا، وأوضاع غير أوضاعنا. إنهم احتاجوا إلى العلمانية لظروف خاصة بهم، ونحن لا حاجة لنا إلى العلمانية؛ لأنها كانت حلاً لمشكلهم مع كنيستهم، وهي عندنا، تكوّن مشكلاً في ذاتها»[2].

(١) محمد البهي: **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي**. ٢٩٠ وما بعدها.

(٢) الشيخ يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**. ٩٠.

يقول الأستاذ محمد قطب في كلام مهم: "وإذا كانت النهضة في مجموعها (ردفعل) للكبت الواقع على (الإنسان) بفعل التصور الكنسي للدين، والممارسة الكنسية له، وإذ كان الغالب على ردود الفعل هو الاندفاع لا التعقل ولا التبصر ولا الروية ولا الاتزان.. فقد اندفعت أوربا في نهضتها تنزع من طريقها كل مَعْلَم من المعالم الإلهية (سواء كانت إلهية حقاً أو مداعاة من قبل الكنيسة) وتصنع مكانها معالم بشرية من صنع الإنسان، كما تنزع من طريقها كل ما يتصل بالآخرة لتضع بدلاً منه ما يتصل بالحياة الدنيا.. وكانت هذه هي بداية (العلمانية) بالتعريف الأوروبي". انظر: محمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**. ٤٥٨.

المبحث الثاني

إشكالية مصطلح العلمانية

وعلى أساس ما سبق نستطيع أنْ نحدد أسباب ونتائج لإشكالية مصطلح (العلمانية) من منظور إسلامي:

المطلب الأول: أسباب إشكالية مصطلح (العلمانية)

أ - الأسباب الدلالية لإشكالية المصطلح:

١ - سبب يتعلق بالمعنى المعجمي والمعنى الاصطلاحي

إنّ الجهة التي يجب أنّ تبتّ في تحديد معنى العلمانية هو المفهوم المصطلحي وليس المعنى المعجمي، فمن الجناية على الحقائق ما جرى في ترجمة (secularism) إلى مقابل مشتق من العلم، رغم أنه يعني بالضبط (اللادينية)، وهذا ما أثبتناه في بداية هذا الفصل[١].

٢ - سبب يتعلق بالدلالة الاجتماعية وتكوينها والدلالة العرفية

فالدلالة التراكمية الاجتماعية لمصطلح العلمانية التي اكتسبها مما مرّت به الشعوب الأوروربية من تجارب في الأحداث التي أكسبتها ظلال دلالية متعلقة بعرفية هذه الظلال في الجو الأوروبي فالإشكالية الدلالية هنا تكمن حين يقحم الجهاز الدلالي المصطلحي للعلمانية ضمن دلالة عرفية واجتماعية غريبة عن هذا الجهاز أو هو غريب عنها ضمن علاقة الدوال بمدلولاتها في النطاق المعرفيّ في اللغة[٢].

---

(١) سفر الحوالي: **العلمانية**. ٢١ ومابعدها. وعبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني: **كواشف زيوف**. ١٦٣.

(٢) ورغم ذلك فإنّ الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله يرى أنه لا مناص من استخدام مصطلح العلمانية؛ لأنّ هذا المصطلح قد أحرز شيوعاً غير عادي بين دعاة العلمانية وأعدائها، وبين أعضاء النخبة والجماهير على حدٍّ سواء، فالبدء من نقطة الصفر مسألة مستحيلة في مثل هذه الأمور، وما يقترحه الدكتور المسيري هو أن نلجأ إلى إعادة تعريف مصطلح (العلمانية) بحيث يصبح مجاله الدلالي أكثر اتساعاً وشمولاً ووضوحاً.

انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٥١.

٣ - سبب يتعلق بترجمة دلالة المصطلح، والنقل من لغته الأصلية

فممّا لا شك فيه أنّ مصطلح (العلمانية secularism) يحمل قسطاً كبيراً من اختلال في مجاله الدلالي في لغته مع اللغة المنقولة إليها باعتبار أنّ اللغة محكومةٌ بما تعارف عليه ناطقوها ورسموها من مجالات دلالية تحتكم فيه العلاقة بين الدال والمدلول على سير العملية الدلالية وانسيابيتها ضمن الخصوصية النوعية لكل أمة، ثم اختلاف السياقات التي وردت فيه كلمة (secularism) مع ما نقل إليه في اللغة العربية مثلاً (العلمانية) سواء كان العلمانية مشتقة من (العِلم) أو (العالم) فإنّ المعنيين مقحمان قسراً للتعبير عن (secularism)، ولا يعنيان بالضبط ما يعنيه الأصل الأجنبي (secularism). إضافة إلى المألوف الثقافي والاجتماعي بين اللغتين اللاتينية (secularism) واللغة العربية (العلمانية)[١].

٤ - سبب يتعلق بسيرة مصطلح (العلمانية) ودلالته في مراحل نموّه

إنّ تناسي القيمة الدلالية لمراحل سيرة مصطلح (العلمانية) يؤدي إلى إشكالية بيّنة في التعامل الدلالي لمفهوم (العلمانية)، باعتبار أنّ مصطلح (العلمانية) له نشأة وميلاد في بيئة معينة، فالإشكال الدلالي واقعٌ لا محالة حين يعمد إلى استخدام هذا المصطلح ضمن مرحلة معينة من مراحل عمره دون النظرة الشمولية لما أحدثته فيه سيرته الطويلة في البيئة المولدة فيها. باعتبار أنّ هذه المصطلحات الوافدة لها سِيَرٌ معقدة ومتشعبة من دلالة في عصور مختلفة[٢].

٥ - سبب يتعلق بوضوح وغموض الدلالة في مصطلح (العلمانية)

فما أتت به العلمانية لا يتطابق مع مسلماتنا الفكرية وواقعنا الذي يتكون من تراكم تاريخي فكري اجتماعي لما نحن عليه منذ قرون[٣]، ثم إنّ العلمانية (secularism) بالمفهوم الغربي قد تدرج في نظرياته وهو في تطور مستمر ولا يعرف نهايته باعتبار أن لا مطلق في النظرية العلمانية هذا من جهة ومن جهة أخرى أن هذه العلمانية ليس بالضرورة هي

---

(١) أحمد محمود السيد: **المصطلحات السياسية/ دراسة دلالية مقارنة**. ١٧٢.

(٢) محمد بن عبد العزيز السديس: **العلمانية واثرها في التربية والتعليم في العالم الإسلامي**. ٨.

(٣) الشيخ يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**. ٤٦.

العلمانية التي تطبق في البلاد الإسلامية، ثم إنّ تطبيقات العلمانية في عقر دارها شابها الكثير من الغموض وعدم الوضوح فعلمانية ستالين الشيوعي غير علمانية هتلر النازي، وعلمانيتهما هي غير علمانية ديغول الاشتراكي الديمقراطي وتشرتشل الليبرالي اليميني، وأيزنهاور الليبرالي الرأسمالي، فكلهم علمانيون ودعاة لها لكنهم في أشدّ أنواع الصراع بينهم، تُرى هل كان الدين أيضاً هو السبب في الصراع هذا؟!!

حتى بَشّر بعضهم بما يسمى بـ(ما بعد العلمانية)، وما يعنيه (ما بعد) أن هذا النموذج قد دخل الأزمة، ولكن لم يحل محله نموذج آخر[1].

أما بالنسبة إلى العلمانيين في بلاد المسلمين فمواقفهم غامضة أيضاً متمحورة بين الإلحاد العلماني وبين العلمانية (المعتدلة)[2]!!، وبين الذين يحاولون أن يتقبلوا الجوانب (الإيجابية!!) للمنظومة العلمانية، دون السقوط في المادية ودون تقويض الحيز الإنساني[3]، حتى ظهر لنا تياران من العلمانيين في البلاد المسلمة، العلمانية المتطرفة والعلمانية المعتدلة، أو ما يُسمّى بـ(العلمانية الشاملة) و(العلمانية الجزئية)[4]. وذهب بعض الدارسين إلى أن

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ١٤٤.

(٢) عماد الدين خليل: **قمافت العلمانية**. ١٣٩.

(٣) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ١٤٥.

(٤) فالعلمانية الشاملة تعني "رؤية شاملة للعالم ذات بعدٍ معرفيّ (كليّ ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (ميتافيزيقيا) بكل مجالات الحياة وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة الواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامنٌ فيه، غير مفارق أو متجاوز له، لأن العالم بأسره مكونٌ أساساً من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت، هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة". انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ١٢٠. أما العلمانية الجزئية فتعني "رؤية جزئية للواقع (إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وربما بعض الجوانب الأخرى من=

الأول ليس ضد الشريعة فحسب بل هو ضد العقيدة أساساً، أما الثاني فهو يستبعد الدين كشريعة وليس عقيدة، وذلك سَمُّوهم بالمعتدلين ولا ندري الفارق الجوهري بين الشريعة والعقيدة الذي اعتمد عليه هؤلاء[1].

ونتيجةً لهذا الغموض والاختلاط في المجال الدلالي لمصطلح العلمانية، وتقليص نطاقه عند بعض الكتّاب، وتكلّسه وعدم تطوير نموذج مركب وشامل لوصف الواقع الغربي (والشرقي) في كليته، نموذج يبيّن ترابط الظواهر وتلاحمها ودلالتها الحقيقية، ظهرت عملية ترشيدية للعلمنة يبشر به واقع ظهور مصطلحات أخرى تساند العلمانية توصيفاً في مجالها الدلالي[2].

=الحياة العامة، وهو ما يُعبَّر عنه أحياناً بعبارة (فصل الدين عن الدولة). ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما انها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية..". انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ١١٩. وعبد الوهاب المسيري: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. ١٠٥.

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ١٤٦. ونقل هذا الرأي عن الكاتب فهمي هويدي.

(٢) كالتقدم -هزيمة الطبيعة في الجانب الإيجابي، والمجتمع ما بعد الصناعي، ما بعد الأيديولوجيا وغيرها في الجانب الحيادي، وأزمة الإنسان -ثمن التقدم- غياب المركز وغيرها في الجانب السلبي. انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٣١ وما بعدها. وعلي بن إبراهيم النملة: **إشكالية المصطلح في الفكر العربي/ الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**. ٨٩. ويقول الدكتور عبد الوهاب المسيري في هذا المجال: "إنني أحذِّر دائماً من أن العلمانية ليست مجرد تعريف جامع مانع، وانها ليست ظاهرة محددة واضحة المعالم تتم من خلال آليات واضحة.. وانطلاقاً من هذا التصور الاختزالي تصبح مهمة من يود التصدي للعلمانية هي البحث عن هذه الأفكار العلمانية والممارسات العلمانية "الواضحة" وعن القنوات التي يتم من خلالها نقلها.." انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**. تحرير: سوزان حرفي. ١١٠.

٦ - سبب يتعلق بتغير المدلول نفسه والدال باقٍ كما هو

فالعلمانية التي راجتْ في البلاد الإسلامية ليستْ بالضرورة هي العلمانية التي نادتْ بها الثورة الفرنسية، وقد يكون الفرق الشاسع ماثلاً للعيان حين تحدث المقارنة. فرغم العلمانية التي تدّعيها أغلب الدول الإسلامية فإنها تنصّ في دساتيرها أنّ الشريعة الإسلامية مصدر أو مصدر رئيسي للتشريع، مخالفة بذلك أحد أهمّ بنود العلمانية وهي فصل الدين عن شؤون الدولة والدستور والتشريع[1]. فالدالّ (العلمانية) هو واحدٌ في كل الدوال، لكن المدلول بينها تختلف بين دولة وأخرى وحسب جزئيتها وشموليتها.

٧ - سبب يتعلق بالدلالة الحقيقية والدلالة المجازية

فقد يحتجّ العلمانيون على علمانيتهم أنها توفّر التخصّص بين ما هو ديني وما هو دنيوي، وما إطلاق العلمانية إلا في سبيل المجاز لا غير، ولا يستهدف محو الدين عن الحياة.

٨ - سبب يتعلق بصعوبة تحديد المعاني مع التطور السريع والتغيُّر السريع

وهذا ما أثبتَتْه نشوء مصطلحات تحاكي العلمانية في تصوراتها، ونستطيع أنْ نقول إنها تفريخ مصطلحات علمانية تواكب التغييرات الاجتماعية، ومحاولة سدّ ثغرات العلمانية بما تأتيه هذه المصطلحات من أفكار أكثر دقة وأوفر وصفاً للواقع العلماني، فالديمقراطية والليبرالية والمجتمع المدني والحقوق المدنية وغيرها، «حتى ظهر عدد لا حصر له من المصطلحات يشير كل منها إلى جانب من جوانب الحداثة العلمانية، فيشير بعضها إلى الثمرات الإيجابية!! لعملية التحديث أو العلمنة كالتقدم وهزيمة الطبيعة، ويلتزم بعضها الآخر بالحياد كالمجتمع التكنولوجي والمجتمع ما بعد الصناعي وما بعد الأيديولوجيا.. ولكن في الوقت نفسه، ظهرت مصطلحات عديدة تشير إلى بعض نتائج عمليات التحديث السلبية كأزمة الإنسان في العصر الحديث وثمن التقدم وهيمنة النماذج المادية والكمية والآلية والاغتراب وأزمة المعنى وضمور الحس الخلقي وهيمنة القيم النفعية وغياب المركز واللامعيارية وتآكل الأسرة والتفكك الإنساني والاحساس بالعبث والتنميط وتراجع

---

(١) برنارد لويس: **لغة السياسة في الإسلام**. ١٣.

الفردية والخصوصية والتسلُّع والتشيّؤ»[1] وغيرها، وهذا كله ناشيء عن التغييرات الهائلة الآلية السريعة في نظم الأفكار العلمانية التي لا تلبث تكشف المزيد من الثغرات الفكرية العميقة في (العلمانية secularism).

٩ - سبب يتعلق بالمادة الاشتقاقية وصلته بالمشتق منه

فالبناء الاشتقاقي لـ(العلمانية) تدل على مذهب معين حسب وزنه الذي يدل على الوزن الصناعي بإضافة (ية) إلى آخر الكلمة المختلف حوله هل هو (العِلم) [بكسر العين]، أم (العَلم) [بفتح العين] بمعنى (العالم)، والأقرب إلى معنى (secularism) هو [بفتح العين] (العالم) مقابل الآخرة. فصورته القياسية هي المصدر (العالمية) أو (العالمانية). لكن صورته غير القياسية (العَلمانية) هي التي قُدّرَ لها الشيوع والانتشار[2].

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٣٢.

ويقول الدكتور المسيري حول هذه المسالة أيضاً: "وقد لوحظ في العالم الثالث، وجود مصطلحات مثل (الديمقراطية) و(العقلانية) و(التنوير) و(والتحديث) و(التغريب) تقف جنباً إلى جنب مع مصطلح (العلمانية) ولكنها تتداخل معه في بعض الأحيان، وبل ويفترض بعضهم قدراً من الارتباط العضوي وأحياناً الترادف بينها، وهذا الخلط له أساسه.. ولكن عملية الربط والتداخل تؤدي إلى اختلاط المجال الدلالي لمصطلح (العلمانية) وتربطه بمنظومات قيمية ونماذج معرفية ليست بالضرورة كامنة فيه، وإنما تضاف إليه". انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٤٩ وما بعدها.

وهنا يقترح المسيري ما يلي: "وبعد أن اتضح لي أن مصطلح (علماني) خلافي لأقصى درجة، حاولت أن أقوم بتطوير نموذج تحليلي من خلال ما أطلق عليه (التعريف من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل..)" وهذه الآلية التي اقترحها المسيري تبدو متوافقة مع مثل مصطلح العلماني الذي يشوبه ذلك الكم من الغموض والتبدل السريع في المفاهيم !!.

انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**. ١٠٧.

(٢) محمد عمارة: **إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات**. دار السلام، مصر - القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م. ٥٦٢. وانظر: **سفر الحوالي: العلمانية**. ٢١.

ورغم ذلك فإنّ معنى (secularism) لا يتطابق مع لفظ (العَلمانيـــة)؛ لأن المعـــنى الحقيقي له هو (اللاديني)؛ لأن هذه اللفظة يصعب تحديد معناها في اللغة العربية (باعتبارها لغة الإسلام)؛ لأن هذا المعنى غير متوفر في معجم (النظرية الإسلامية!!)[1] أي فصل الدين عن النشاطات والفعاليات الحياتية في المجتمع.

١٠ - سبب يتعلق بالمشابهة والمجاورة والتقارب الدلالي والتحيّز

فالتحيزات في الدعوة إلى العلمانية اتخذت أشكالاً من التلبيسات؛ لاحتواء الفكـــر الإسلامي ليكون أكثر قبولاً، وتخفيفاً من حدة فعل المصطلح، لتخفيف ردة الفعل تجاهه. فيُتخذ من المشابهة -أو ما يُعتقد أنها مشابهة- بين المفاهيم الـــسائدة في المجتمـــع المـــسلم والعلمانية طريقاً لتثبيت أركان المفهوم العلماني في المجتمع المسلم، فمثلاً اتخاذ حادثة تأبير النخل حجة للتفريق بين ما هو ديني وما هو دنيوي[2].

١١ - سبب يتعلق باختلاف النظم المرجعية في تحديد دلالة مصطلح العلمانية

فالمرجعية التي اتخاذها مسار مصطلح العلمانية حين انتقاله إلى العربية كانت صرفية، رغم أنّ الجهة المسؤولة عن تحديد دلالة مصطلح ما، هو علمٌ خاصٌّ يعرف بعلم المصطلح الذي يدرس المصطلحات ضمن المفاهيم التي تشير إليها وليس فقط ضمن دلالة لفظٍ ما، حيث يكون أقرب إلى المعجمية وليس المصطلحية.

١٢ - سبب يتعلق بأعراض التطور الدلالي لمصطلح العلمانية من تخصيص وتعميم وانحطاط

فالعلمانية في أول ظهورها في ساحة الفكر في البلاد الإسلامية جاءت عامة وشاملة مستغلة بعض الجوانب السلبية لأفكار المسلمين، فجاءت مغطاة بادعاءات العلمية والتطور ضد التخلف والجمود، لكن المصطلح تطور حاله حال المصطلحات عامة حـــين يكثـــر

---

(١) برنارد لويس: **لغة السياسة في الإسلام**. ١١ وما بعدها مع الهامش.

(٢) حيث ورد في حديث عن أنس (أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون. فقال "لو لم تفعلوا لصلح" قـــال فخرج شيصاً فمر بهم فقال "ما لنخلكم؟" قالوا: قلت كذا وكذا. قال: "أنـــتم أعلـــم بـــأمر دنياكم". رواه مسلم، رقم ٢٣٦٣.

تداولها فنشأت منه مصطلحات متفرعة من منظومته الفكرية كالليبرالية والمجتمع المدني والحرية الديمقراطية وغيرها. بحيث نشأت مصطلحات علمانية متخصصة في كل مجالات الحياة كالاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرها[1].

١٣ - سبب يتعلق بقضية اللفظ والمعنى

وهذا يبدو جلياً حين لا يتطابق اللفظ العلماني مع ما رُوِّج على انه العلمية ضد الجهل، فمعنى العلمانية (secularism) لا يتطابق مع معاني العلم وضروریاته في الحياة (science).

١٤ - سبب يتعلق بقانون تبادل التأثير والتأثُّر بين اللغات

إنّ العلمانية بلفظ (secularism) ورد فيه الكثير من الخلط حيث ترجم إلى كلمة (العلمانية) كما أوردنا سابقاً، لكن اللفظ الفرنسي (laique) نقلت معربة دون ترجمته لفظاً فقيل العلمانية أي اللائكية والعلمانيون أي اللائكيون (وهي العلمانية باللغة الفرنسية)، وهذا كان المشهور في بلاد المستعمر الفرنسية في المغرب العربي. لكن الأمرين سواء في نقض قانون التأثير والتأثّر، باعتبارهما لم ينجحا في النقل لا صرفاً ولا تهجّياً.

ب- الأسباب الفكرية في إشكالية المصطلح (العلمانية)

١ - سبب يتعلق بالتفكير وطريقته إلى الوصول إلى الحق ومصادره

فالعلمانية تتخذ من العقل محوراً متزّهاً للوصول إلى الحق، ولا يرى العلماني أمامه من الحق سوى ما أدركه إحساسه فقط، بحيث يفقد الدعم الرباني اللازم لربط الواقع بالمعلومات من قياسها إلى قواعد ينقصها التدخل الإلهي التشريعي لتمكين الإنسان لعمارة الأرض بما أراده الله سبحانه، وهذه سمة العقلية العلمانية عموماً وطريقته في التفكير، مما يخلق فيه نمط من النفسية التي تعني كيفية إشباع الغرائز من خلال ربط دوافع الإشباع

---

(١) يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: "وتصوّرُ أنّ العلمانية فكرة ثابتة أو مخطط ثابت، هي فكرة -في تصوري- ساذجة إلى أقصى حدّ. فالعلمانية في الواقع متتالية مركبة غير محددة المعالم، مجهول الحلقات، ليس لها وجود خارج واقع اجتماعي حضاري محدد، له خصوصيته..".
انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٢٤.

بمفاهيم يحمله مكونة مع العقلية السابقة الذكر الشخصية التي تفتقر إلى سمة الإنسانية والربانية معاً[1]. وكل هذا ناتج عن طريقة في التفكير تسمى بـ(التفكير السطحي) الذي يغيب عن عناصر كثيرة الإنسان بحاجة إليها ليكمل به رؤيته المعرفية. وهذا النوع من التفكير هو آفة الشعوب والأمم، فإنه لا يمكِّنها من النهضة مع العيش الرغيد، وإنْ كان قد يمكِّن بعضها من العيش الهنيء فقط.

وسبب التفكير السطحي هو ضعف الإحساس أو ضعف المعلومات، أو ضعف خاصية الربط الموجودة في دماغ الإنسان[2] .

٢ - سبب يتعلق بفهم طبيعة الصراع الفكري وأوضاعه

فبسبب الصراع الفكري المحتم بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، وما يصحبه من صراع المصطلحات لكلا المنظومتين الفكريتين، كانت العلمانية أحد أبرز المسائل الفكرية التي نشأت حولها صراع وجدال قلّ نظيره في موضوعات فكرية أخرى، باعتبار أن العلمانية اتخذت لنفسها مسلكاً في كل العلوم والفنون، فنتج عنه اقتصاد علماني ضد الاقتصاد الإسلامي، وفن علماني ضد فنون إسلامية، وأدب علماني ضد أدب إسلامي وهكذا، كان الصراع على أشده بين المنظومتين الإسلامية والعلمانية. وهذا أمر طبيعي باعتبار أن العلمانية اعتمدت منذ نشوئها على الصراع المتنامي ونبذت التنوع والتكامل فكان طبيعياً أن ينشأ

---

(١) سميح عاطف الزين: **لمن الحكم: لله أم للإنسان للشرع أم للعقل**. ١٧٠.

(٢) المصدر نفسه. ٦٦.

فالعلمانية سطحية التفكير لا تعالج إلا بالتفكير العميق أي التعمق في الإحساس بالواقع والتعمق في المعلومات التي تربط بهذا الإحساس لإدراك الواقع، ولا ريب أن القرآن الكريم هو منشأ لمثل هذا التفكير بل الفكر المستنير لمعرفة الحق من الباطل. وبذلك فالاستنارة في التفكير لا تقتضي وجود التعليم، أي أن المفكرين المستنيرين لا ضرورة لأن يكونوا متعلمين، فالأعرابي الذي قال: البعرة تدلُّ على البعير وأثر الأقدام يدل على المسير، أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدلان على الواحد القدير هو مفكر مستنير..

انظر: المصدر السابق نفسه. ٧٣.

الصراع بين العلمانية الصراع بين العلمانية المتصارعة مع كل شيء في كل شيء[1]، والإسلام الذي تبرز فيه إحدى أهم سماته وهو التنوع والتكامل.

٣ - سبب يتعلق بالتحيّز الفكري

فالتحيّزات موجودة لدى الإنسان، لكن يبقى تحيزه أيكون للحق أم للباطل، للمشهود به أم في قراءة الوحي وفي قراءة الكون والخلق، أم مخالف للمقروء في الوحي وفي الخلق؟؟!! لكن التحيز للعلماني مخالفٌ للفطرة وأسّ علة الوجود، فالوجود مخلوقٌ طبقاً لإرادة الخالق، والتحيز لغير إرادته محض كفر للنعمة من غير إحصاء، ولكن يبقى أن نشير إلى تحيز غير واعٍ، يستقبله الإنسان المسلم دون أن يعي أنه دخل دائرة العلمنة. وهذه المسألة كامنة في الإنسان. «ولعل أهم آليات هذه العلمنة البنيوية الكامنة الشاملة الكاسحة هو قطاع اللذة ككل، وخصوصاً الأفلام الأمريكية والبرامج التلفزيونية التي تصل إلى السواد الأعظم من البشر، وتقوم بإعادة صياغة رؤيتهم لأنفسهم (عادة في إطار دارويني أو فرويدي أو برجماتي) بشكل بنيوي كامن غير واعٍ، ولكنه شامل»[2].

---

(١) يقول الدكتور عماد الدين خليل: "لقد فتح ذلك الإنسان -أي العلماني -وعيه على حقيقة محزنة وهي أن ليس ثمة مصير موحد يتحقق به وينتمي إليه، ومن ثم غدت حياته مزقاً مبعثرة لا يجمعها رباط، ولا يشدها مصير.. يدخل المحراب ليسجد لله ويلعن الطبيعة ويخرج إلى المصنع لينحني للآلة ويكفر بالله.. يركض وراء (العقل) ليخطط له منهاجاً في الحياة الجماعية، ويسعى إلى الدين ليهبه الطريق في حياته الفردية.. دنياه تتجه إلى الشمال وأخراه تتجه إلى اليمين، فإن أراد الدنيا، ابتعد عن الآخرة، ضاع منه مصيره الخالد.. وإن أراد الدنيا ابتعد عن الآخرة، ضاع منه مصيره الخالد.. وإن أراد الآخرة ابتعد عن الدنيا، ضاع منه مصيره الحيوي الواقعي القريب.."انظر: عماد الدين خليل: **ثقافة العلمانية**، ٨٣.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**، ٢٢.

يقول المسيري بشأن التحيزات في النموذج المعرفي والحضاري الغربي الحديث، انها مجموعة في عدة تحيزات عامة، حاول حصرها في:

أ- التحيز للطبيعي/المادي على حساب الإنساني. =

فـ«عمليات إعادة صياغة وجدان وأحلام ورغبات الناس (حياتهم الخاصة)، وتعلمنهم بشكل شامل كامل دون أم يشعروا بذلك، وصفناها بأنها علمنة (بنيوية كامنة)؛ لأن سمات المنتج الحضاري أو الأفكار أو التحولات التي تولد العلمانية بشكل كامن هي جزء لا يتجزأ من بنية هذا المنتج وهذه الأفكار وهذه التحولات، لا تضاف إليه، ولا يمكن استخدام هذا المنتج أو تبني هذه الأفكار أو خوض هذه التحولات دون أن يجد الإنسان نفسه متوجهاً توجُّهاً علمانياً شاملاً. والصفات البنيوية عادة ما تكون كامنة، غير ظاهرة أو واضحة، وهي من الكمون والتخفي لدرجة أن معظم من يتداولون نوعاً بعينه من المنتجات الحضارية، ويستنبطون الأفكار (البريئة)، ويعيشون في ظلال التحولات الانقلابية التي تؤدي إلى توليد الرؤية العلمانية، غير مدركين أثرها، ولهذا سميناها (علمنة بنيوية كامنة) بل إن كثيراً ممن يساهمون في صنع هذه المنتجات وصياغة هذه الأفكار وإحداث هذه الانقلابات قد يفعلون ذلك وهم غير مدركين تضميناتها الفلسفية ودورها القوي في صياغة الإدراك والسلوك. ولذا يمكن أن يكون هناك مجتمع يتبنى بشكل واضح ظاهر أيديولوجية دينية، ولكن عمليات العلمنة البنيوية الكامنة قد تكون من القوة بحيث إنها توجِّه المجتمع وجهة مغايرة تماماً لا يشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم»[1] وبالتالي فإن ما يتشكل على أرض الواقع ليس فصل الدين عن الدولة، وإنما هو أمر أكثر شمولاً من ذلك. فآليات العلمنة لم تعد الدولة وحسب وإنما آليات أخرى كثيرة لم يضعها من سكّوا تعريف

=ب- التحيز للعام على حساب الخاص.

ت- التحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب اللامحدود وما لا يقاس والكيفي.

ث- التحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس.

ج- التحيز للموضوعي على حسلب الذاتي.

ح- التحيز ضد الغائية والخصوصيية والانقطاع وغيرها من التحيزات التي تساعد بشكل كبير على تدعيم العلمنة البنيوية الكامنة في كل المجالات!!

انظر: عبد الوهاب المسيري: **حوارات/الثقافة والمنهج**، ٣١٣.

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٢٠ وما بعدها.

العلمانية في الحسبان من أهمها الإعلام والسوق[1]. وهنا فمن لا يلاحظ التحيّز العميق في الفكر العلماني فإن بصيرته تحتاج إلى علاج.

٤ - سبب يتعلق بالرؤية النقدية والموقف النقدي من العلمنة

بما أن العلمانية تحمل في طيّاتها رؤية شاملة للوجود من إنسان وطبيعة وكون، فإنها تخضع في ذات الأمر إلى رؤية نقدية تحكمها، وتنتج منها موقف نقدي تجاه كل الوجود، تلك الرؤية النقدية العلمانية تحاول بشتّى الوسائل إخضاع الوجود إلى معايير مادية طبيعية لا ترى غيرها نموذجاً للقياس عليها كالنماذج الغيبية التي يؤسس لها الوحي في الدين. ويمكن اعتبار (الترشيد) أهم مظهر من مظاهر الرؤية النقدية العلمانية والتي تعني: «إعادة صياغة للمجتمع ككل عن طريق تفكيكه واستبعاد سائر العناصر المركبة التي تستعصي على القياس، العناصر الإنسانية أو الربانية، التي يتركب منها، وإعادة تركيبه على هدي المعايير العقلية والعلمية والواحدية المادية..»[2] بحيث يظهر ظواهر العلمنة البنيوية الكامنة

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**. تحرير الحوار: سوزان حرفي. ١٠٥.
وكمثال لنموذج "العلمنة البنيوية الكامنة" يقول:
"على سبيل المثال عالم الرياضة. كانت ممارسة الرياضة في الماضي تهدف إلى تهذيب الجسد والنفس وتدريب الناس على التعاون وتسليتهم في الوقت ذاته بحيث يقضون وقت الفراغ بطريقة متحضرة. كما انها على مستوى آخر كانت تدريباً على الصراع الرقيق لتفريغ نزعات البشر العدوانية من خلال قنوات متحضرة. ولكن الرياضة انفصلت تدريجياً عن كل هذه القيم لتصبح مرجعية ذاتها، ومنفصلة عن القيمة وتصبح معايير الرياضة رياضية، ويصبح إحراز النصر هو الهدف الأعلى والسفل والوحيد. ونسمع بعد ذلك عن تفرغ اللاعبين تماماً للرياضة واحترافهم.. وقد اقتحمت أخلاقيات السوق عالم الرياضة فيتم بيع لاعب وشراء لاعب وكأننا في سوق النخاسة، ولذا بدلاً من الانتماء للوطن وللقيم يصبح الانتماء إلى المال المحرك الأول للإنسان الاقتصادي.." انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**. ١١٦.
(٢) عبد الوهاب المسيري: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. ١٣٠.
وعبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٩٧. وعبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**. ٣٣. =

بأجلى صورها كالتشيؤ والتوثُّن والتسلُّع والإنسان ذو البعد الواحد وغيرها.

فهذه الرؤية التي تشتمل على النظر إلى الإنسان وما يحمله من أفكار ومشاعر وغيرها كشيء أو سلعة، ذلك الذي يفتقد إلى المصداقية مما يولد الإشكالية الحقيقية في مصطلح (العلمانية) ورؤيته النقدية هذه.

٥ - سبب يتعلق بالمنطلقات المعرفية والمنهجية لمصطلح العلمانية

قلنا سابقاً إنّ الفكر الغربي اعتمد في استدلالاته المعرفية على المنهج المادي المحسوس فقط، ولم يدر بالاً بالمصادر الأخرى للمعرفة كالوحي (وهو من أسمى المصادر)، والتاريخ والنفس الإنسانية، والكون والآفاق، ثم المنهج العلمي التجريبي القائم على الاختبار والتجربة، والمعرفة الإنسانية على هذا الأساس- لا تتكامل إلا إذا استطاعت أن تشمل كل الآفاق[1].

أما منهج العلمانية فإنه قاصر قصوراً شديداً؛ لأنه يقف عند المادية. وهي ليست كل ما في الحياة ولن تكون بأي حال أساساً للمجتمع البشري؛ لأن في المجتمع عشرات القوى غير المادية. وهذا القصور يتبدى ويظهر جلياً في مصطلح العلمانية باعتباره هو مفتاح

=وهذا الترشيد يسمى الترشيد المجرد من القيمة والذي يتم من خلال خطوتين في إطار ما يسمى الترشيد الشكلي أو الإجرائي المتحرر من القيم، والموجّه نحو أي هدف يحدده الإنسان بالطريقة التي تروق له أو حسبما تمليه رغباته أو مصلحته، وهذا يتم من خطوتين كما قلنا وهي:

١ - سحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم مستقل يسمّى عالم الأشياء المادية: الاقتصادية - السياسية -السلع، ترشيد البنية المادية والاجتماعية.

٢ - ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد إذ يتم سحب الإنسان ذاته من عالم الأشياء ووضعه هو الآخر في عالم الأشياء. ثم يسود منطق الأشياء على كل من الأشياء والإنسان ويظهر بالتالي ظواهر العلمنة البنيوية الكامنة كالتشيؤ والتسلُّع والإنسان ذو البعد الواحد !!! مبتعدة بالكامل عن النموذج الأصلي لمعنى الترشيد والذي يسمى الترشيد المضموني أو التقليدي ويعني ألا يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالي وجزئي وإنما يتعامل معه بشكل منهجي متكامل، ومتسق مع مجموعة القيم الأخلاقية المطلقة والتصورات المرجعية المسبقة التي يؤمن بها.

(١) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ٧٠.

الدعيّ العلماني في عالم الأفكار فتنشأ الإشكالية حين يراد تعميم أحكامه ونعته لما ليس فيه سمات العلمانية، أو إقحامها في أشكال معرفية لا تستطيع تحمل عناصر تكوينها كالوحي مثلاً.

وعلى هذا الأساس «تقف المبادئ الإسلامية بوجه العلمانية من هذه الزاوية، من ناحية أنها تصور خاطئ لمدارك الإنسان، وتحديد قاصر لعلاقته بالكون والعالم. والمبادئ الإسلامية ترد الأمور إلى نصابها بإيجاد تصور صحيح لمدارك الإنسان، وتحديد واسع لعلاقته بالكون والعالم، تصور وتحديد يقومان على الفطرة التي فطر الناس والأشياء عليها»[1].

فالعلمانية في تضاد مع الإسلام، «الإسلام كنظام يسيطر على المسلم في كل حركاته وسكناته، يسيطر عليه في تفكيره ونيته، وفي قوله وعمله، يسيطر عليه في سره وجهره وفي خلوته وجلوته، يسيطر عليه في قيامه وقعوده وفي نومه ويقظته، يسيطر عليه طعامه وشرابه وفي ملبسه وحليته، يسيطر عليه في بيعه وشرائه وفي تصرفاته ومعاملاته، يسيطر عليه في جده ولهوه وفي فرحه وحزنه وفي رضاه وغضبه، يسيطر عليه في بأسائه ونعمته وفي نعمته وفي مرضه وصحته وفي ضعفه وقوته، يسيطر عليه غنياً وفقيراً صغيراً وكبيراً عظيماً وحقيراً، يسيطر عليه في بنيته وأهله وفي صداقته وعدوانه وفي سلمه وحربه، يسيطر عليه فرداً وفي جماعة وحاكماً ومحكوماً ومالكاً وصعلوكاً وليس ثمة تصرف يتصوره العقل أو حال يكون عليها الإنسان إلا سيطر فيها للإسلام على المسلم ووجهه الوجهة التي رسمها»[2] فأنى يتوافق هذا مع ما تريده العلمانية!!؟؟

---

(١) عماد الدين خليل: **تهافت العلمانية**. ٢٥. يقول الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي: "إن الإسلام في داره (دار الإسلام)، لا يكتفي بأن تكون عقيدته مجرد شيء مسموح به، وليس محظوراً كالمخدرات والسموم البيضاء. إنه يريد أن تكون عقيدته محور التربية والثقافة، والفن والإعلام، والتشريع والتقاليد، في المجتمع كله". انظر: الشيخ يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**. ٩٥.

(٢) عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٩، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. ٧٥.

٦ - سبب يتعلق بالتفكير اللغوي ومذاهبه

فالإشكال اللغوي واقعٌ في مصطلح العلمانية حين يهمل أو يتناسى طبيعة التفكير اللغوي للأمة، «فسابقاً أشرنا إلى أن موقف الباحث من اللغة يختلف اختلافاً تاماً عن موقف المتكلم؛ لأنّ هدف المتكلم هو صحة الاستعمال، الصحيح يجري حسب معايير، ولكنّ المنهج الصالح لا بدّ أن يعترف بطبيعة اللغة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية»[١]. لكن هذه الأمور في مصطلح (العلمانية) غير متواجدة، سواء في هدف المتكلم الذي يبغي صحة الاستعمال؛ لأننا أدركنا سابقاً أن لفظة (العلمانية) غير متوافق مع أصله الأجنبي (secularis) لا معنىً ولا مفهوماً، وسواء كان في هدف الباحث، حين جرى التجاوز على المنهج اللغوي في التعامل الصالح مع مصطلح (العلمانية) باعتباره ظاهرة غريبة عن المجتمع الإسلامي و لم يعرفه في أطوار تاريخه وتم كل هذا عن طريق «مصادرة اللغة وهي الوطن الحقيقي للإنسان، فهي هجرةٌ واغترابٌ واستلحاقٌ (بالآخر) وفقدان (الذات)، ذلك أن التعبير بلسان (الآخر) هو تفكير بعقل (الآخر)»[٢].

٧ - سبب يتعلق بفهم الخطاب الموجّه إلينا فهماً دقيقاً

فرغم غموض الخطاب العلماني في بلادنا على الأقل، وتفاوته بين الإلحاد والدعوة إليه، وقبول الدين كإحدى الفعاليات المعترف بها في حياة (المواطنين!!)، فإنّ تحقيق الفعالية والتأثير في أي نشاط يتم من خلال فهم الخطاب الموجّه إلينا ورغم أنّ الخطاب العلماني في أصل نشأته لم يكن موجهاً إلى المسلمين وإنما كان شأناً أفرزه الصراع في المجتمع الأوروبي، لكنّ الأمر اختلف حين تبنته مجموعة من الناس ذوي الأصول الإسلامية، فكان حريّاً بنا فهمهم وفهم ما يريدون، لكن هذا الفهم لم يستكمل عناصره في مصطلح العلمانية مؤدياً إلى الإشكال الفكري في هذا المصطلح وذلك للإعتبارات التالية:

---

(١) تمّام حسّان: **اللغة بين المعيارية والوصفية**. ٢٢.

(٢) سعيد شبار: **المصطلح خيار لغوي.. وسمة حضارية**. ٢٨.

أ- لم يراعِ المصطلح (العلمانية) وحاملوه، ولم يدركوا بنيات المجتمع الإسلامي النفسية والاجتماعية والتاريخية التي تكوّن مناخه الفكري؛ لأنهم أرادوا تحييد المؤثر الرئيسي في هذه البنيات ألا وهو الدين الإسلامي.

ب - امتلأ الخطاب العلماني بالتعقيد والانزلاق في متاهات الاختزال أو التعميم وانعدام البساطة والسهولة في عرض مشروعه الفكري والحضاري[1].

ج- عدم وعي المخاطَب بالعلمانية بالدور الذي يتضمنه ضمن الخطاب العلماني حياةً وبناءً ووعياً كاملاً، ومعرفة تفاصيل ذلك الدور وغاياته ووسائله ومعوِّقاته وتحدياته[2].

وهذا كله بسبب عدم الإحاطة الكاملة بمصطلح العلمانية ودلالاته الفكرية، التي تؤهّلنا للحوار معه؛ ذلك لأنّ خلفيته الفكرية هي التي تشكل ذاكرته وتصوغ شاكلته الثقافية، وتاريخيته التي تبيّن لنا مدى تمكُّن هذه الخلفية من سلوكه واستجاباته، وواقعه الذي يمثل مستقبل تاريخه، وبالتالي كل هذا يبصرنا بمشكلاته وكيفية التعامل معه[3].

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**. ٤٨. وعبد الوهاب المسيري: **حوارات/ الهوية والحركية الإسلامية**. تحرير: سوزان حرفي. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٣٠هـ /٢٠٠٩م. ٤٠ وما بعدها.

(٢) طه جابر العلواني: **الأزمة الفكرية المعاصرة/تشخيص ومقترحات علاج**. ١٩.

(٣) عمر عبيد حسنة: **الخطاب الغائب**. ٥٤ و١٥٣.

يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: "إنّ كثيراً ممن ينقلون عن الغرب لم يدرسوا الغرب [وبالتالي مصطلحاته ومفاهيمه] بما فيه الكفاية، مع كل دعاويهم عن ضرورة الانفتاح !.. كم من المحللين النفسيين في العالم العربي يعرفون علاقة فرويد بالقبالاه اللوريانية (التراث الصوفي الحلولي)؟ وخلفية فرويد الاجتماعية والإثنية في فيينا في القرن التاسع عشر؟ وما القبالاه اللورانية هذه أساساً؟..

فالإختيار الحر يتطلب المعرفة الكاملة، والمعرفة الكاملة تستند إلى إدراك الشيء، في كليته وتركيبته، في سلبياته وإيجابياته، في حاضره وماضيه ومستقبله، في أصوله وبنيته وتطبيقاته الظاهرة والكامنة. واعتقد أن ما ينقل من حضارة الغرب هو أساساً أفكار نُزِعت من سياقها التاريخي والاجتماعي والمعرفي لتقدم إلينا كأنها مطلقات!" انظر: عبد الوهاب المسيري: **الثقافة والمنهج**. ٣١٢.

٨ - سبب يتعلق بالرؤية التجديدية

فرغم أنّ التجديد مصطلح شرعي[١]، فإنّ العلمانيين استغلوها لتمرير الأفكار التي يحاولون فرضها على العقلية المسلمة، بحيث يغيرون من الإسلام ما يريدون ببدائل علمانية بعيدة عن الدين، على أساس فصل الدين عن الحياة وشؤونها. فأرادوا من التجديد التغيير أي تغيير الأحكام والعقائد الإسلامية بما يوائم الوافد من الأفكار، وموائمة للواقع المفروض من المستعمر، والحاكم الجائر الذي لا يحكم بحكم الإسلام. وتقديساً للعقل الذي يرى العلمانيون فيه المطلق الذي ليس ورائه مرجع. وبذلك رأوا في تجديد الدين: تطويره وتعديله بالزيادة عليه والحذف منه وتهذيبه ليتلائم مع المفاهيم السائدة في العصر الحديث[٢]، مقلدين في ذلك حركة الاصلاح الديني في أوروبا[٣]، التي استغلتها العلمانية لتثبيت حدود الكنيسة في الحياة العامة. لكن التجديد الإسلامي اتسم بجماع (اكتمال الدين) وبين (تجديده) «الأمر الذي ربط -في الفكر الإسلامي، والمسيرة الحضارية الإسلامية- بين (السلفية) وبين (التجديد) ؟! فالسلف هو الماضي، والمرجع، والجذور، والمنابع الأولى والجوهرية

---

(١) ويعني فيما يعنيه "إعادة الدين بعد أن تراكمت عليه البدع والمحدثات، وانطمس جوهره بفعل التأويلات والتحريفات، إلى ما كان عليه يوم نزوله، ولا يعني تبديل أحكام الدين والإتيان بدين جديد" انظر: عدنان محمد أمامة: **التجديد في الفكر الإسلامي**. ٥٦٠.

ومنطوق الحديث النبوي الذي ورد فيه مفهوم التجديد: (عن أبي هريرة ﷺ فيما أعلم عن رسول الله "ﷺ" قال: إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) رواه أبو داود والحاكم، وقال الشيخ الألباني: "والسند صحيح، ورجاله ثقات، رجال مسلم" في السلسلة الصحيحة ٢/١٥٠.

(٢) عدنان محمد أمامة: **التجديد في الفكر الإسلامي**. ٣٧٣.

(٣) وهي الحركة التي بدأها مارتن لوثر (١٤٧٣-١٥٤٦) بألمانيا، وقد أحدثت تغييرات جذرية عميقة وشاملة في اللاهوت والتدين النصراني، وأنكرت ممارسات للكنيسة كوساطتها ورجال الدين بين الله والإنسان وغيرها. انظر: أحمد شلبي: **مقارنة الأديان (المسيحية)**. ٢٥٣.

ومحمد عمارة: **إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات**. ١٠٠.

والنقية لديننا ولحضارتنا.. والتجديد هو جلاء الوجه الحقيقي لهذه الأصول، بتنقيتها من البدع والابتداع، وهو أيضاً مدّ الفروع الجديدة -والنابعة من هذه الأصول- لتظل الميادين الجديدة، ولتضبط الواقع الجديد بضوابط هذه الأصول..»[1].

إذن فليس كل من ادعى التجديد هو مجدِّد ويريد التجديد، وما يريده العلمانيون هو إقحام فكرهم في الدين عقيدةً وشريعةً وسلوكاً بحيث يكون أكثر طواعيةً لما يهدفون وترويجاً لمذهبهم، وبذلك يترعون القداسة عن الدين ككل ونصوصه على الخصوص ومرجعيتها[2] تمهيداً للانقضاض على الدين ومحوه[3].

---

(١) محمد عمارة: **إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات**. ١٨٧. وانظر: عمر فروخ: **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**. دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠١ه/١٩٨١م. ٩.

(٢) وقد راجتْ في العقود الأخيرة تفسيرات غريبة للدين ونصوصه، وبخاصة نصوص القرآن الكريم من قبل هؤلاء أمثال محمد شحرور ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهم محاولين إضفاء صفة الزمنية أو الأسطورية والواقعية وغيرها بأفسد طرق التأويل الفاسد ما يمجه الأذواق وتأباه الفطرة السليمة، وكل هذا لتمرير فكرهم العلماني وللإستزادة راجع: منى محمد بهاءالدين الشافعي: **التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم**. دار اليسر، القاهرة، ط١، رجب ١٤٢٩هـ. وناصر عبد الكريم العقل: **الاتجاهات العقلانية الحديثة**. دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. ٣٥٩. وعدنان محمد أمامة: **التجديد في الفكر الإسلامي**. ٣٥٧. وطه جابر العلواني: **إصلاح الفكر الإسلامي/مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي**. ٥٥.
وقد أثارت كتابات محمد شحرور ذلك المهندس الذي أقحم نفسه في متاهات هو اصطنعها في تفسير القرآن، فجاءنا بمفاهيم مغلوطة وانحرافات خطيرة في دلالة الآيات والمفردات القرآنية، ومن الردود المستفيضة على طروحاته:
عبد الرحمن حبنكة الميداني: **التحريف المعاصر في الدين تسلّل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**. دار القلم، دمشق- سوريا، ط١، ١٤١٨ه/١٩٩٧م. ومحمد صيّاح المعراوي: **الماركسلامية والقرآن**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

(٣) أحمد إدريس الطعان: **مآل الإسلام في القراءات العلمانية**. ٤٤.

٩ - سبب يتعلق بالأزمة الفكرية والمنهجية

فالإشكالية الفكرية لمصطلح العلمانية وعبورها إلى البرّ الإسلامي، واقتحامها الأسوار المنيعة، ناتجة عن تلك الأزمة الفكرية التي تمرّ بها الأمة منذ سقوط دولة الخلافة. فالمناهج التي تصدت للعلمانية لم تكن متسلحة بما يمكّنها من التصدي لتغلغل العلماني في أطراف الجسد الإسلامي، أو أنها لم تعِ خطورة الموقف، وبخاصة أنّ الفكر الإسلامي قد أصابه نوعٌ من الفتور والخوار وعدم المبالاة في أحيانٍ كثيرة، رغم أنّ بعض المفكرين كانوا بالمرصاد للمخطط العلماني، لكن الوضع العام للأمة كان مؤهلاً لشرخٍ فكري كبير نتيجة تحولها من فكرة الطاعة للدين، إلى فكرة تطويع الدين لمآرب خاصة[١]. والقصور المنهجي للوفاء بمتطلبات العصر، والذي ادعت العلمانية انها متوفرة لديها بشعاراتها البراقة حول العلم والتقدم والتطور والعدالة والحرية. رغم أنّ أعتى النُظُم ظلماً وفساداً كانت متخرجة من مدرسة العلمانية والاغتراب الذي دعا إليه هؤلاء.

فاختلطتْ على الفكر المسلم عند ذاك المنهجية الصحيحة وحملته العلمانية فأصابه داء الخلط بين ما هو فكر إنساني والعقيدة الربانية، وبين ما هو غاية الحياة وبين ما هو وسيلة إجرائية فقط، وبين ما هو ديني يصلح لكل زمان ومكان وبين ما هو تاريخي في بيئة معينة، وبين القيم من حيث إنها غاية تراد وبين ما هو حدث قد لايتكرر مرةً أخرى ليبنى عليه الرؤى، وبين ما هو مفهوم مؤسّس وبين ما هو تقليد وغير مؤسس، فكانت حقيقةً كل هذا تشكل أزمة يصعب معها الفهم الصحيح لطبيعة مفهوم العلمانية[٢]. وبذلك عجز الفكر المسلم في كثير من الأحيان أن يتحول من موقف الدفاع إلى موقف الاستيعاب ثم النقد ثم الإبداع لتكييف الواقع وفق نظريته ومنهجه[٣].

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**. ١٣٧. وسفر الحوالي: **العلمانية**. ٥٠٩.

(٢) عبد الحميد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**. ٥١. وعبد الله النفيسي: **ليس من مصلحة الإسلام قيام دولة للحركة الإسلامية**. حاوره: علي العميم في حوارات (العلمانية والممانعة الإسلامية). دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م. ٣٣.

(٣) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٧٨.

١٠ - سبب يتعلق بالازدواجية الفكرية والتبعية الثقافية والفكرية

فالأصالة أصبحت حنيناً للماضي والأجداد، والمعاصرة أصبحت إعجاباً ببريق الشعارات الغربية فحصل التصادم بين ما هو أصيل فينا وبين ما هو غريب عنا، وهذا هو سمة العلمنة، فهي تُنشئ الصراع بين الثنائيات، بين الماضي والحاضر، عكس الفكر الإسلامي الذي ينشد التكامل بين الماضي والحاضر، مستفيداً من تجارب الماضي وقيمه، منطلقاً منها مفعِّلاً عقله ليوائم العصر الذي يعيشه. ورغم ذلك فإنّ الازدواجية الفكرية هي نتيجة حتمية عندما تتعرض النظرية إلى إزدواجية في التطبيق، وإزدواجية الفكر والتنفيذ، والقول والعمل[١]. فما رسمته العلمانية من أحلامٍ وشعاراتٍ برّاقة لنظرياتها في الحياة عامة وفي السياسة والاقتصاد بخاصة، خيّم عليها الظلام الدامس حين آل الأمر في أغلب البلاد الإسلامية إلى أناسٍ علمانيين فعاثوا في البلاد فساداً، فسادٌ في الحكم حين حكموا بغير ما أنزل الله، وفسادٌ في الإدارة حين ظلموا الناس واسترهبوهم، وفسادٌ أخلاقي حين راجتْ في دولتهم الزنا والفواحش التي أهلكت الحرث والنسل، وفسادٌ في الصحة وفسادٌ في التعليم وغيرها كثير، ألم يحكموا باسم العلمانية التي تدعي العدل والحرية والتقدم والتطور فعانتْ بلادهم لعقود من الظلم والاستبداد والتخلف والتراجع؟؟!![٢].

١١ - سبب يتعلق بالأصالة والمعاصرة

أشرنا سابقاً أنّ كل ما مضى غير مندرج في التحليل العلماني للأحداث، فهي -أي العلمانية- تدعي محاربة الرجعية والماضوية، والتعلق بمباديء مضى عليها الزمان!!

لكن إنْ كان حجة العلمانية هي رفض المبادئ التي وضعت في ماضي العصور والأزمان وعدم مناسبتها للعصر الحاضر، فإننا يمكن القول «بأنّ العلمانية اليوم حركة

---

(١) عماد الدين خليل: **تهافت العلمانية**. ١٢٢. وانظر: رفيق عبد السلام: **في العلمانية والدين والديمقراطية/ المفاهيم والسياقات**. مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم ناشرون، الدوحة- قطر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. ٩٧.

(٢) الشيخ يوسف القرضاوي: **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**. مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.س. ١٩٠وما بعدها.

رجعية [أيضاً]، رجعية من حيث تاريخها، فقد زالت الظروف التاريخية التي كانت تتطلبها، رجعية من حيث الدولة، حين تهمل واجباً من أهم واجباتها. وإنّ من الضروريات الحتمية اليوم.. قيام دولة مدنية متدينة تعنى بحياة الإنسان مادياً وروحياً عناية غير مجزأة ولا منشطرة، فوحدة حياة الإنسان مادياً وروحياً، هو ما يجب أنْ تعنى به الدولة..»[1] أي أنّ الأصالة التي اتسم بها الدين لا مناص من الأخذ بها، فوجود الدين سنة من السنن الإلهية التي لا تقبل العدم في الوجود[2] «ونحن نرى اليوم كثيراً من الكتّاب في الغرب يعيدون عرض مفاهيم الدين وتفسيراته، ويحاولون إيجاد صياغة جديدة تناسب العصر»[3] هذا بالنسبة لدينهم النصراني، ورغم ذلك فإنهم كثيراً ما يتجاوزون حدود هذا الدين البالي متوجهين شطر الإسلام، وما أكثر من أسلم من هؤلاء وحسن إسلامهم.

ورغم ذلك فإنّ العلمانيين كثيراً ما رأوا في الإسلام خصماً يجب تجريده من أصالته حتى يتسنّى الانقضاض على فكره ومنهجه، فاخترقوا المجال المفهومي لمصطلحات إسلامية فأفرغوا مضامينها من المنهجية الإسلامية، فاستخدموا الدال الإسلامي بدون مدلوله، كاستخدام مصطلح (الاجتهاد) لتمرير مفاهيم علمانية باسم الاجتهاد لتوافق المنهج الفكري للعلمنة القائم على فصل الدين عن الحياة والرغبات والمآلات. وبالتالي إبعاد المنهج الإسلامي من مواكبة المستجدات فيما يعرف بـ(المعاصرة)[4].

---

(١) أنور الجندي: **سقوط العلمانية**. ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ١٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ١٤١.

(٤) وهنا كان لزاماً للفكر الإسلامي عرض الفارق بين التحديث والتغريب، فقد خلطت بعض النخب الفكرية بينهما (وظنت أن المسألتين واحدة وهما مختلفتان. التغريب هو فكرة أيديولوجية تحاول إلباس هذا على ذاك وتركيب شيء على شيء وتفصّل قياساً مختلفاً على قياس آخر، بينما التحديث مسألة تطورية لها علاقة بالحاجة الإنسانية الموضعية وتزايد متطلبات الإنسان وليس لها صلة زمنية بمفاهيم الشرق والغرب واوروبا والعرب) فالتفريق هذا معلم من معالم المعاصَرة وشروطها النهضوي. انظر: وليد نويهض: **النخبة ضد الأهل**. دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ٢٠٥ وعمر عبد الله كامل: **العواصم من قواصم العلمانية**. مكتبة دار التراث الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. ١١٦.

١٢ - سبب يتعلق بالتغريب والتضليل الفكري والغزو الفكري

إنّ التغريب كحقيقة تاريخية لا يمكن إنكاره، والتضليل الذي أصاب فكر بعضٍ من المسلمين ثم يكن بالبساطة التي كنا نتصورها قبلاً، فالبحوث والدراسات السابقة لمسألة التغريب، وبخاصة التغريب بواسطة علمنة الإنسان، كانت تؤكد على هذه المسألة خارج كيان الإنسان، لكن الذي يجب أنْ ندركه أنّ التغريب بواسطة العلمنة نحى منحىً خطيراً، حين نعتقد أنّ العلمانية وأساليبها تبقى ثابتة وغير متحولة، لكننا يجب أنْ لا نتجاهل بعض الحقائق البدهية والبسيطة «مثل أن النماذج الطبيعة/ المادية موجودة بشكل كامن في أي مجتمع البشري، ومكوّن ضروري وأساسي في الوجود الإنساني، وأنّ أية جماعة إنسانية، مهما بلغ تدينها وتمسّكها بأهداب دينها -وضمن ذلك الأمة الإسلامية- لا بد أنْ تتعامل في كثير من الأحيان مع الزمان والمكان والطبيعة والجسد من خلال إجراءات زمنية مادية صارمة دون أي تجاوز للسقف المادي.

إنّ عناصر العلمنة موجودة في أي مجتمع، في الهامش وفي حالة كمون، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز (المرجعيةالنهائية) ومن الكمون إلى التحقق، إنْ ظهرت اللحظة التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية المواتية وساد الجو الفكري المناسب.

إنّ السلوك الإنساني يتسم بالتركيب، وما يحدده ليس العوامل الواضحة والبرامج المحددة وحسب. فدور العناصر الكامنة غير الواضحة التي لا يعيها الإنسان تؤدي دوراً قوياً في تشكيل السلوك الإنساني، بل إنها في معظم الأحيان تكون أقوى في التأثير من العناصر الواضحة التي يستطيع الإنسان أنْ يمارس إرادته ضدها، فيتحاشاها أو يحاصرها أو يحيدها»[1].

---

(١) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**. ١١١. هنا يبقى التعامل مع هذه الظاهرة البنيوية الكامنة، فمنهم من يرى انها معالجة إجرائية لإدارة الشأن السياسي ولتنظيم العلاقات العامة بعيداً عن الصراعات الدينية والتحيزات الطائفية، ولكنها عند بعضهم الآخر ما تكون بالعقيدة الصلبة والمرونة النظرية الكبرى التي لا تختلف كثيراً عن الأديان والعقائد الكبرى، فكان حريّاً أنْ تسمى بـ(الدين العلماني). ولكن الرؤية الإسلامية لا تنفي مثل هذه الظاهرة كونها مثل=

حتى أصبح استبطان العلمانية يصعب في الظروف الفكرية الراهنة تجاوزها بسهولة فهي (علمنة بنيوية كامنة). وهنا نتصور كمية التضليل والغزو الذي نعاني منه.

١٣ - سبب يتعلق بالوعي المصطلحي وخصوصية الخطاب الإسلامي[١]

إنّ وعينا بمصطلح (العلمانية) وغيره من المصطلحات الوافدة والأصيلة أيضاً فينا، تقودنا إلى التعامل الصحيح مع مفهوم المصطلح، لكننا رأينا كمية التضليل الذي تمارسه العلمنة في أخذ الألباب والسيطرة على الرغبات، وكسر الخصوصيات، لذلك فهي لا تعترف بخصوصية معينة حتى خصوصية الخطاب، فهي المركز ويجب صدور الخطاب المعاصر منها فقط، وتحارب أية منظومة تصدر خطاباً خاصاً بها دون ربطها بالعلمنة والنسبية المادية التي تروّج لها، فالعلمانية تفرض نفسها بفكر القوة وإرهاب الفكر على المجتمع، بأساليب قريبة الشبه بالكمائن والألغام العسكرية، لكنها كمائن فكرية وألغام تضليلية تحاول بشتى الطرق صرف المسلم عن خصوصيته الفكرية والحضارية، واستغلال تعامله مع الواقع في الزمان

=مثيلاتها في النفس الإنسانية بما أنّ النفس الإنسانية أمارة بالسوء!! انظر: عبد الوهاب المسيري: **العلمانية تحت المجهر**. ٢٤٤. ورفيق عبد السلام: **في العلمانية والدين والديمقراطية**. ٩٩.
بينما كنت مشغولاً بكتابة هذه السطور، استوقفني حديث للرسول ﷺ رأيت فيه التوصيف المناسب لظاهرة (العلمنة البنيوية الكامنة) حيث يقول ﷺ: "إنّ الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم" متفق عليه. وبذلك نستطيع أنْ نقول إنّ كل كمون في الإنسان يؤيده الوحي (القرآن والسنة) فهو من الفطرة التي فطر الناس عليها. وبالمقابل فأي كمون يعارض ويتعارض مع الوحي فهو من الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم!!

(١) عرّفت الخصوصية بشكل عام على أنها (التمايز عن الآخر والاتصاف بملامح ذاتية تختلف عنه. وعلى المستوى القيمي، فإنّه يعني الوعي بالذات وحقيقتها الوجودية وإدراك تميزها وحدودها الزمانية والمكانية ورسالتها الإخلاقية وما يرتبط بها من دلالات سياسية واقتصادية واجتماعية). انظر: بشير عبد الفتاح: **الخصوصية الثقافية**. دار نهضة مصر،القاهرة، ط١، يوليو٢٠٠٧. ٧. وعبد الوهاب المسيري: **حوارات/الهوية والحركية الإسلامية**. تحرير: سوزان حرفي. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م. ١٤١. وعقيل حسين عقيل: **تقويض القيم (من التكميم إلى تفجُّر الثورات)**. ٩ وما بعدها.

والمكان والطبيعة والجسد ضرورة لتبني العلمنة البنيوية الكامنة، هذا إذا لم يعترف بها مؤسسياً في دولة تفرض منهجاً أبعد ما يكون عن طبيعة البلد والشعب والأمة ومعتقداتها وطبائع فكرها وتسلسل أولوياتها في الحياة عامة[1]. وهو بعكس الخصوصية الإسلامية المتميزة عن ثقافات الغرب والشرق، التي نستطيع أنْ نستوعب أبرز خطوطها في نقاط رئيسية هي: التوحيد، التكامل، الأخلاقية، التوازن بين الروحي والمادي، الترابط بين الماضي والحاضر، النظرة العقلية المؤمنة، الجمع بين الدنيا والدين، الحرية المنضبطة، القدرة على التطور، القدرة على التصحيح، الطابع الإنساني، مفهوم التقدم، الوسطية[2].

---

(١) بشير عبد الفتاح: **الخصوصية الثقافية**. ٥٨. وعبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**. ١١١ومابعدها.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الأولى. ٥٣٤.

ومن هنا لا بدّ أنْ نشير أننا لا نقصد بالخصوصية الانغلاق وعدم الانفتاح على الآخر، بحيث يتهم الفكر الإسلامي أنه منطوي على مجموعة من النصوص لا يتعدها، وهو يرفض الاستفادة من غيره، لكن الأمر لا يستوي إلا بذكر هذه النقاط:

(أ- أنْ دعاة الإسلام لا ينكرون استيراد الأفكار الجزئية، أو الحلول الجزئية، أو الحلول الجزئية لمشكلاتنا من الغرب أو الشرق، إذا كانت ملائمة لنا، محققة لأهدافنا، نختارها نحن ولا تختار لنا أو تفرض علينا..، إنما ينكرون استيراد مذهب كامل نتخذه مرجعاً لنا، أو فكر كلي أو حل كلي، نؤسس عليه حياتنا كالفكر الليبرالي الرأسمالي، أو الفكر الاشتراكي الثوري الماركسي وغيرهما.

ب- أنّ دعاة الإسلام ينكرون أنْ نظل نحن نستورد أبداً ولانصدّر، ونشتري ولا نبيع، ونأخذ ولا نعطي..فهذه ليس من "التبادل" في شيء. إنما نحن -حينئذٍ- سوق السلع الآخرين، وأفواه مفتوحة لالتهام منتجاتهم، وهذه هي "التبعية" الذليلة المرفوضة، التي لا يجوز أنْ ترضى بها أمة كريمة، لا في عالم الأشياء ولا في عالم الأفكار.

ت- أنّ علم الاقتصاد الذي يستند إليه هؤلاء العلمانيون، والذي يرى أنّ الحياة قائمة على التبادل، وأنّ الاستيراد كثيراً ما يكون ضرورياً للأمم والجماعات، هذا العلم نفسه يقيد هذا بقيود تجعله وسيلة نفعٍ لا أداة ضرر، وآلة بناء لا معول هدم وفوق كل ذلك كله لايجوز أنْ نستورد سلعة من غيرنا إذا كان لدينا سلعة مثلها، ناهيك بسلعة أفضل منها. وهذا ما جعل=

فإشكالية مصطلح العلمانية تكمن في تضادها مع هذه النقاط التي اتسمت بها الخصوصية الثقافية الإسلامية.

١٤ - سبب يتعلق بالعنف اللغوي لمصطلح العلمانية

أشرنا سابقاً إلى أنّ المقصود بالعنف اللغوي هو الإخلال بالبنية القيمية للغة، وباعتبار أنّ اللغة رديف الفكر، فإنّ الإشكالية تبرز حين يقحم مصطلح من مثل (العلمانية) في المعجم الفكري والسياسي إقحاماً، دون وجود أي تواصل معرفي على أساس البنية القيمية، أي عدم وجود تواصل بين الظواهر المتضامنة في كلية القيم التابعة لفعل الخير الذي ترتسمه كل من المنظومة الفكرية والحضارية الإسلامية والمنظومة المادية العلمانية الغربية. فاقتحام مصطلح العلمانية لدائرة المفاهيم والقيم البنيوية للأمة الإسلامية لم يتم على أسس حوارية جدلية تخطو خطوات متفقة عليها، بل مارس مصطلح العلمانية العنف اللغوي على مستويات متعددة أولاها على المستوى المعجمي ومروراً بالمستوى المفهومي والمستوى الفكري انتهاءً بالمستوى الحضاري في تبادل أسباب الانتعاش الحضاري[1].

١٥ - سبب يتعلق ببناء المفاهيم ومصدره التأسيسي

فمعلومٌ أنّ المفاهيم لا ترتبط بلغة معينة، بقدر ما هي مرتبطة ومتأثرة مباشرةً بأسياق اجتماعية وثقافية، وبما أنّ المفاهيم وثيقة الصلة بالمصطلحات كما أنّ المعنى وثيق الصلة

=دعاة الإسلام الأصلاء ينكرون استيراد أيديولوجيات ومذاهب وفلسفات، نبتت في أرض غير أرضنا، لتخاطب قوماً غير قومنا، وتحمل لتفسير الوجود والمعرفة والقيم: فكرة غير فكرتنا، وفلسفة غير فلسفتنا، وتتعامل مع الله والإنسان، والكون والحياة بثقافة غير ثقافتنا) انظر: الشيخ يوسف القرضاوي: **التطرف العلماني في مواجهة الإسلام "نموذج تركيا وتونس"**. دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٨م. ١٠٣.

(١) السيد أحمد فرج: **جذور العلمانية**. دار الوفاء، المنصورة، ط٥، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ١٠٦. وانظر: محمد أكرم سعد الدين: **إعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية/نحو رؤية لغوية معاصرة وفتح باب الاجتهاد**. الجزء الأول، ٢٢٠.

بالألفاظ[1]، فإننا على الأساس المذكور فإنّ مصطلح العلمانية مفهوم يتحدد موقعه ضمن السياق الاجتماعي والثقافي الذي تميّز منه وانطلق منه، وهذا التميّز والخصوصية لأي مجتمع وثقافة يقودنا حتماً إلى التحديد الدلالي المرتبط مباشرة بطبيعة وعقلية وتاريخ وحاجة أي مجتمع[2].

ثم «إنّ أي مصطلح غريب ومفهوم مقتحم لمنظومة المفاهيم لأي مجتمع، يعامل معاملة فيروس دخل المجتمع دون أي استئذان لغياب المناعة (الوعي) من فكر هذه الأمة وبذلك يعيث هذا الفيروس فساداً في المفاهيم والأفكار، ناحيةً المصدر التأسيسي المكوّن والمقوّم لثقافة وحضارة الأمة جانباً، ومحاربةً أصول بناء المفاهيم المعتمد عندهم»[3].

ج - الأسباب الحضارية لإشكالية مصطلح (العلمانية)

لا بدّ أنْ نشير هنا إلى أنّ العلمانية لها أبعاد حضارية أبعد ما تكون عن أبعاد الحضارة الإسلامية وحسب الآتي:

١- للعلمانية نسق عقدي يحدد طبيعة العلاقة مع عالم الغيب وهو يركز على حالة الانتفاء لأي عالم غير محسوس وغير مادي وبالتالي انتفاء مفهوم الإله لديها.

٢- وجود بناء فكري سلوكي للعلمانية في المجتمع مثل التشيؤ والتسلّع والتوثّن وغيرها بحيث يشكل كل ذلك أنماط للقيم السائدة والأخلاقيات العامة والأعراف.

٣- وجود نمط مادي يمثل المبتكرات والآلات والمؤسسات والنظم والعمارة وغيرها من الأبعاد المادية وهذه هي محور الاعتماد العلماني في تفسير الكون والحياة على هذه الأسس المادية:

---

(١) علي القاسمي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ٧٧٠.

(٢) سيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. ١١٧. ومحمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ١٢.

(٣) سمير أمين: **الفيروس الليبرالي/ الحرب الدائمة وأمركة العالم**. دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م. ٩.

٤- تحدد العلمانية نمط علاقتها مع الكون وعالم الأشياء بالمادي المحسوس الصرف دون أي مرجعية غيبية (ما وراء الطبيعة)، وتتعامل مع الكون وعالم الأشياء بالاعتماد على الجانب العلمي والعقلي للمعرفة فقط.

٥- ويتحدد نمط العلاقة مع الآخر في العلمانية على أساس الإقناع العلمي والعقلي فقط دون ذكر لأي لوازم إيمانية وأخلاقية، وأسس التعامل وقواعده يعتمد على ذلك، وكذا أساليب الإقناع والتوجيه[١].

وعلى الأسس السابقة يتحدد الإشكالية الحضارية لمصطلح العلمانية فيما يلي:

١ - سبب يتعلق بالتحيز الحضاري

إنّ النموذج المعرفي للعلمانية داخل النشاط الحضاري الإنساني جاءتْ تحيزاته على حساب تحيزاتنا الحضارية المتكيفة مع رؤيتنا الإسلامية للكون والحياة ودور الإنسان فيهما، فتحيزات العلمانية تأتي من خلال تحيّز للمادي على حساب غير المادي (على نمط الإزاحة الفعلية للنمط الميتافيزيقي)، والتحيّز للموضوعي على حساب الذاتي وغيرها من التحيزات[٢]. بحيث يكون محصلة هذه التحيّزات معاداة النمط الإنساني الشعوري، بحيث يحصل التضاد المؤكد بين هذه وبين خصيصة الإنسانية للإسلام[٣].

---

(١) نصر محمد عارف: **"الحضارة -الثقافة -المدنية" دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ٦١. وعماد الدين خليل: **تهافت العلمانية**. ١٢٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري: **فقه التحيّز/ضمن ندوة إشكالية التحيز**. الجزء الأول، ٥٣.

(٣) عن خصيصة الإنسانية للإسلام يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "إنّ الإسلام مع ربانيته في غايته هو إنساني أيضاً في الغاية والوجهة ومن هنا نقول: إنّ للإنسان مكاناً، أي مكان في غايات الإسلام العليا، وأهدافه الكبرى.. فتقدير إنسانية الإنسان هو من الربانية التي قام عليها الإسلام. فالله هو الذي كرم هذا الإنسان، ونفخ فيه من روحه، وجعله في الأرض خليفة.. وإذا كان مصدر الإسلام (ربانياً) فإنّ "الإنسان" هو الذي يفهم هذا المصدر، ويستنبط منه، ويجتهد على ضوئه، ويحوله إلى واقع تطبيقي ملموس.. وفكرة الإسلام: أنّ الإنسان لا يستطيع أنْ يكون ربانياً حقاً، دون أنْ يكون إنسانياً، كما لا يستطيع أنْ يكون إنسانياً حقاً دون أنْ يكون ربانياً". انظر: الشيخ يوسف القرضاوي: **الخصائص العامة للإسلام**. ٥٩وما بعدها. وسيد قطب: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. ٨٦.

فالعلمانية لها جذور في الإعاقة الحضارية فهي «وفق هذا النسق تعد انحرافاً في التصور الإنساني لمقتضيات الوجود الجوهرية، بل هي تجريد للإنسانية من معنى وجودها، وإيحاء قوي بعبثية الوجود[1] أو هي بتعبير آخر بمثابة تصدُّعات وتشوّهات في البنية الحضارية للأمم على اختلافها..!»[2] فهذا إيغال في التحيزات مما أحدث مثل هذه التصدّعات والتشوّهات.

٢ - سبب يتعلق بالخصوصية الحضارية لمصطلح العلمانية

أشرنا سابقاً إلى أنّ قضية المصطلح –ومنها مصطلح العلمانية- لا يمكن فهمها إلا في إطار المنظومة الحضارية التي ينتمي إليها ويعبِّر عنها، وأنّ تعميم مفهوم أي مصطلح نبت ونما في غير تربتنا وفي غير مناخنا لا تستجلب إلا النقص والسلبية والضمور والانقطاع عن التواصل الحضاري، وهذا ما نتج عندما تم تغييب الخصوصية الحضارية لمصطلح العلمانية حين استخدم سلاح (عولمة اللغة) في إقحام العلمانية في ذاتنا الحضاري وتمكينها من الاستثمار الفكري فيه دون تحرّي الدقة والوضوح في المفهوم حسب الظروف المكانية والزمانية المتوخاة من التعبير المصطلحي[3].

٣ - سبب يتعلق بالتغيير الحضاري ومصطلح العلمانية

من المعلوم أنّ الحضارات تتجدد في إطار منطلقاتها وخصائصها الذاتية، وهذا لا يتم إلا بالانعتاق والاستقلالية في فكرنا ومفاهيمنا ومصطلحاتنا[4]، وبخاصة مصطلحاتنا التي

---

(١) يقول سبحانه: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴾ [المؤمنون: ١١٥-١١٦].

(٢) عطية فتحي الويشي: **واقعنا العالمانية وتصادم الحضارات**. دار نهضة مصر، القاهرة، ط١، نوفمبر ٢٠٠٣م. ٥

(٣) محمد عمارة: **مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية**. ٤٠. وبشير عبد الفتاح: **الخصوصية الثقافية**. ٤٠ وما بعدها وزكي ميلاد مع تركي الربيعو: الإسلام والغرب الحاضر والمستقبل. دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م. ١٢٢.

(٤) أحمد محمد الدغشي: **إشكالية المصطلحات من المنظور الحضاري**. مجلة البيان، العدد ١٦٦، ١٢٨.

هي تتخطى مرحلة وجودها الدلالي إلى مرحلة الحضور في الجانب الحضاري[1]. أما التجديد والتغيير الحضاري بإغفال الجانب الحضاري عن طريق عدم التحول نحو مرحلة الحضور في مفاهيم المصطلحات يؤدي إلى إقحام مفاهيم غريبة أكثر حضوراً في الجانب الحضاري، فيعمل مثل هذه الحالة إلى تحوير وتبديل باتجاه حضارة أخرى، وهذه الإشكالية التي تبدو جليةً من خلال مصطلح (العلمانية) وآثارها في التجديد والتغيير الحضاري، فيأتي على أسس غير الأساس المنشود ضمن الإطار الفكري الحضاري الإسلامي الذي يصوره الآية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

٤ - سبب يتعلق بالصراع الحضاري بين الأمم

إنّ مما سبق ذكره أنّ إحدى سمات العلمانية أنها تقتات على الصراع بين الثنائيات وهي ما أنْ تلتقي بثنائية الإيمان والإلحاد وهي تختار الإلحاد لتصارع به الإيمان، وهذا واضح جلي في محاربة أي إرادة دينية في الظواهر الحياتية في حياة البشر كالسياسة والاقتصاد والاجتماع والنفس والآداب والفنون، فهي في صراع لتنحية وإزاحة كل ما هو ديني عن شؤون الحياة، إضافة إلى أنّ العلمانية منتج غربي بامتياز، وهذا ما يفسر انتصار العلمانية لكل ما هو غربي، والتعبير الأمثل لمثل هذا الموقف الحضاري جاء ضمن نظرية صراع الحضارات[2] التي نظّرت لمثل هذا الصراع بين الحضارات بحجة «أنّ الاختلافات

---

(١) مالك بن نبي: **مشكلة الثقافة**. ٢١. ونصر محمد عارف: **"الحضارة -الثقافة -المدنية"**. ٦٠.
يقول الدكتور عماد الدين خليل: (لقد فهمنا الملاحقة أو التنافس الحضاري على أنه نقل عن المتفوقين وليس فعلاً يتحتم أنْ نمارسه بعقولنا وخبراتنا وأيدينا، وأنْ نصوغه من عقيدتنا ورؤيتنا وإيماننا الخاص) انظر: عماد الدين خليل: **الرؤية الإسلامية**. دار الثقافة، الدوحة- قطر، د.ط، د.س. ١٠.

(٢) نظرية صراع الحضارات هي النظرية التي بشّر بها ونظّر لها (صمويل.ب. هانتنجتون) وهو مفكر استراتيجي.. يهودي الديانة.. أمريكي الجنسية- يعمل مديراً لمعهد "جون.م. أولين" للدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفرد الأمريكية.. نشر مقالة (صدام الحضارات the clashafcivilization) سنة ١٩٩٣م في مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية. انظر: محمد عمارة: **الحضارات العالمية تدافع؟.. أم صراع؟**. دار نهضة مصر، القاهرة، ط١، ديسمبر ١٩٩٨م. ٢٢. وانظر: عماد الدين خليل: **مدخل إلى الحضارة الإسلامية**. ١٨٢.

بين الحضارات ليست حقيقية فحسب، بل انها أساسية، فالحضارات تتمايز عن بعضها البعض باللغة والتاريخ والثقافة والعادات وأهم من ذلك الدين. وأبناء الحضارات المختلفة لديهم آراء مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان، والفرد والجماعة، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة..»[1]. ولكن إنْ كان لهذه النظرية فضل، فإنها أقرّتْ بالموقف الغربي في تبني الصراع والتصادم والهيمنة من خلال تحييد الحضارات التي (حيّدها!..)[2].

والإشكالية تقع حين نعتقد أنّ العلمانية سمة حضارية متمدنة، مع انها سمة للتصارع والهيمنة على الحضارات الأخرى، بإفناء خصوصياتها ورغباتها وأهدافها لحساب خصوصيات ورغبات وأهداف الحضارة الغربية[3].

٥ - سبب يتعلق بالحوار الحضاري.. أو حوار الحضارات

إنّ سنة تدافع الحضارات (تقتضي وجود الدفع بين الحضارات أي المنافسة والمزاحمة والدفع نحو الأفضل والأحسن والأكمل، ولأنّ التدافع بين الحق والباطل -أي بين أصحابهما- أمرٌ لا بدّ منه وحتمي لأنهما ضدان، والضدان لا يجتمعان، ولأن تطبيق أحدهما يستلزم مزاحمة الآخر وطرده ودفعه وإزالته)[4]. فأهل الباطل لا يكفيهم بقاؤهم على باطلهم وإنما يسعون إلى محق الحق وأهله وإزالة هذا الحق بالقوة..، فإنّ أولى مراحل

---

(١) صمويل هنتنجتون: **مقال (صدام الحضارات)**. ضمن كتاب (الحضارات العالمية تدافع أم صراع؟) السابق الذكر. ٢٧.

(٢) محمد عمارة: **الحضارات العالمية تدافع؟.. أم صراع؟**. ٥.

ومحمد جلاء إدريس: **العلاقات الحضارية**. ١٣٢.

(٣) "للإسلام في علاقته بالحضارات الأخرى منهج متميز، فهو يفرق بين ما هو مشترك إنساني عام مما يتعلق بأمور الحياة المدنية والمعارف الطبيعية الكونية والعلوم التجريبية، وبين ما له علاقة بالدين والعقيدة والأخلاق والحياة الاجتماعية والمناهج التربوية التي ترعى المجتمع وتحدد وجهته السلوكية في الحياة". انظر: موسى إبراهيم الإبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل**. ٢١٨.

(٤) عبد الكريم زيدان: **السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية**. ٤٦.

هذا التدافع هو الدفع بالعناصر الحوارية بين الضدين، والحوار بين الحضارات يستلزم: الاعتراف المتبادل، والقبول المتبادل، والاحترام المتبادل[1]، واتجاه العلمانية في تبني الصراع الحضاري وليس الحوار الحضاري، بمعنى أنّ التصادم هو محور الاعتقاد الحضاري في الفكر العلماني، فلا قبول ولا اعتراف واحترام لحضارة غير مادية وغير علمانية؛ لأنّ الاعتراف والقبول والاحترام للآخر يعني القبول بالتنوع والتكامل، وهذا ضد الواحدية المادية التي تتبناها العلمنة الغربية.

فالإشكال الحضاري قائم حين تستخدم العلمانية كعنصر حضاري في حضارة لا تعترف بها أو استخدامها وهي لا تعترف ولا تقبل بالحضارة الإسلامية القائمة على تزاوج الروح والجسد، والتنوع والتكامل. ولذا فكيف نتصور العلاقة بين عالمين:

- عالم يتطلع إلى الحضارة، وعالم يحتكر الحضارة لنفسه.
- عالم لا يمتلك قدرات التكافؤ، وعالم لا يرضى لنفسه في أنْ يتكافأ مع من هو أقل منه.
- عالم يبحث عن الاستقلال والاكتفاء الذاتي، وعالم يتعامل مع الآخر بمنطق التبعية والسيطرة، وبعقلية المركز والأطراف.
- عالم يبشر بالإسلام إلى الإنسانية كافة، باعتباره خاتم الرسالات السماوية، وعالم يجد في الإسلام أكبر معوّق أمام نشر ثقافته ومنظومته القيمية في العالم العربي والإسلامي[2].

٦ - سبب يتعلق بالغياب الحضاري أو الانحسار الحضاري

إنّ المشروع الحضاري الإسلامي يستهدف مستوى حضارياً على وجه التحديد، فهو من ثم ليس محاولة روحية أو شعائرية أو سلوكية أو تربوية أو علمية أو فكرية أو ثقافية أو سياسية أو دعوية أو مركبة صرفة.. وإنما هو هذه كلها[3]. وبالتالي التعامل مع هذا

---

(١) محمد عمارة: **إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات**. ٣٨٦.

(٢) زكي ميلاد: **الإسلام والغرب/ الحاضر والمستقبل**. ١٦٧.

(٣) عماد الدين خليل: **مدخل إلى الحضارة الإسلامية**. دار العربية للعلوم. بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. ٢٣١.

المشروع على أساس واحدٍ من العناصر المذكورة فقط، يسبّب لا ريبَ غياباً وانحساراً حضارياً مؤدياً إلى انقطاع للاستمرارية الحضارية , والعلمانية حين تضع حدوداً للدين في جانبه الروحي أو الشعائري، تتناسى وتهمل الجانب الحضاري في الإسلام كدين رباني، وأن مشروعه الحضاري يعني إعادة صياغة أمة بكاملها وتعديل انحرافها إن انحرفت، وبعث روح الإبداع والحركة في مواتها. وهنا تخطيء العلمانية في عدم فهمها للمشروع الحضاري الإسلامي الذي «يتوجه صوب فضاء واسع هو فضاء الأمة الإسلامية على امتدادها في الزمن والمكان.. في التاريخ والجغرافية.. ويضع نصب عينيه أنه ليس مجرد سعي مرحلي أو حركة متموضعة في بيئة محددة أو لحظة زمنية (وإن كان يبدأ منهما)..»[1].

٧ - سبب يتعلق بالتغريب في المجال الحضاري

إنّ خروج العلمانية الليبرالية الديمقراطية منتصرة في الحرب الثقافية والسياسية والفكرية ضد الشيوعية، وكسبُ النظرية الرأسمالية الاقتصادية حربها ضد الاشتراكية، جعل العلمانية الليبرالية الديمقراطية تشعر بنشوة النصر والاندفاع إلى حدّ التهوّر ضد المنظومات الحضارية الأخرى، وكان الإسلام أحد أهم الحضارات في هذه المواجهة، وهذا ما دلّت عليه نظرية صدام الحضارات فاتحدتْ في مراحلها الأولى، من هذه المواجهة مع المثقفين الماركسيين السابقين وربما بعض الوطنيين العلمانيين لتشكل جبهة تتجه سهامها ضد عدد من ثوابت الإسلام[2]. وكانت أداته التغريب والتبعية، فالتغريب الحضاري يتم من خلال تفعيل عناصر تلفيقية تحريفية إلى حضارة الإسلام، ومحاوره كثيرة تبدأ من المنبع وهو القرآن الكريم والتفسيرات التي تطالعنا ثمرات المطابع بقلم أولئك الذين يحاولون لبس قناع العقلانية والتنوير في تفسير القرآن بتفسير عصري يلائم علمنتهم المغطاة بالأسلوب الفكري والبحثي، مروراً بتحييد الشريعة لأنها لا تستطيع أنْ تواكب سرعة المتغيرات العالمية التي تكاد تمسّ

---

(١) المصدر نفسه. ٢٣٢.

(٢) منير شفيق: **النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة**. الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م. ٧٧.

حياة كل بشر!!، ثم مروراً بالتربية والإعلام، حتى رأينا التغريب نتج عنه التبعية الفكرية والثقافية والحضارية، وأصبح لدى شريحة من (المسلمين!!) أنّ ماضي الإسلام لا يمكن أنْ يسمى حضارة بحضور حضارة الغرب وقوته - وخاصة إذا علمنا أنّ الصراع في هذه الميادين غير متكافئ من ناحية الوسائط المستخدمة من أجهزة تربوية وإعلامية أو إمكانات ثقافية من المدرسة إلى الجامعة. إذن نصل بعد مرحلتي التغريب والتبعية إلى مرحلة (العلمنة البنيوية الكامنة). «وهذا ما يفرض أنْ تبذل عناية خاصة وجهود كبيرة للمواجهة في ميادين العقيدة والثقافة والقيم والحضارة وسيأخذ هذا التحدي ألواناً كثيرة بعضها شديد المكر، وقد أخذ أشكالاً مركبة، فبعضها سيُعلي من شأن المنفعة الضيقة والمصالح الفردية والفئوية، وبعضها سيخاطب الغرائز البهيمية مباشرة ليحرض ضد قيم الدين وأخلاقه، وبعضها سيعتمد على أغراض السوق بنوع من الأعمال، واستبعاد الصوت الآخر وتجاهله، أو كبته، أو مقاطعته وفرض العزلة عليه»[1].

٨ - سبب يتعلق بالتأصيل الحضاري

إنّ العلمانية مفهوم غير متأصل في الإسلام، وحضارة الإسلام غنيّ عن تحمل نتائج الطغيان الكنيسي الذي ولد وبرّر لظهور العلمانية في الغرب باعتبارها نتيجة لفعل حضاري غربي آثر الانقلاب على نمطه الحضاري العتيق كعلاج لما كان يعانيه من هذا النمط، لكنّ هذه المعاناة لم تجد لها أثراً في المجتمع الإسلامي حتى يبرّر فيه العلمانية، بل بالعكس كانت للعلمانية مثالب في المجتمع الإسلامي سواء في الحكم والسياسة أو في الاقتصاد أو في الإعلام أو في التربية ما يُغني عن الاستدلال بها لوضوحها، فعدم أصالة العلمانية في الكيان الحضاري الإسلامي قادت إلى أكبر إشكالية فكرية حضارية تشهدها الأمة الإسلامية وهي بذلك تعتبر أكبر تحدي حضاري تشهدها أيضاً الأمة الإسلامية لكمونها في بنية الانسان المسلم[2].

---

(١) المصدر نفسه. ٧٦.

(٢) محمد عبد الله زرمان: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. ٦١.

٩ - سبب يتعلق بالوعي الحضاري بقيمة مصطلح العلمانية

إنّ الوعي بالذات والإدراك الجيد لموقع المجتمع المجتمع الإسلامي في سلم الحضارة من أهم ما ينبغي أنْ يتوفر للمجتمع الإسلامي، مع الإحاطة الكاملة بإمكاناتها ومشكلاتها. وهذا الوعي لا يمكن اكتشافه بشكل حسن إلا من خلال مجموعة الثوابت التي توفر لنا الإطار المعرفي المبدئي الذي ستنطلق منه، وليس ضمن إطار غريب وشاذ عن الإطار المعرفي للمجتمع، فالمجتمع الذي يملك الوعي بذاته يدرك خطورة الانحرافات التي تستهدفه في الصميم[١]، والوعي بالدور السلبي للعلمانية في إطارها المعرفي هو أحد متطلبات الوعي الحضاري، والإشكالية متحققة حين نندفع نحو العلمانية دون تصور وإدراك أنها طريقة مثلى للخروج عن الفطرة وعن طاعة الله وتنكر للخالق حين ادعت أنها ليست بحاجة إلى وصاية الدين أو حماية الأخلاق[٢].

١٠ - سبب يتعلق بقوة الحضارة الإسلامية وحضارة القوة التي أفرزت العلمانية

إنّ من المعلوم أنّ الحضارة الغربية أفرزت العلمانية كنتاج لسيرتها مع معطيات مجتمعاتها وعقائدها، فكما أشرنا سابقاً أن الحضارة الغربية المعاصرة قامت على قاعدتين هما:

أ-قاعدة العنف الذي اتخذ، وما زال يتخذ كأولوية في بنيتها التكوينية الأساسية، وقد ترجم هذا العنف كما لاحظنا سابقاً في العلمانية، فهي عنيفة في إلغاء غيرها، مقتحمة أسوار مفاهيم الآخرين غير مبالية بالمنظومات الفكرية والحضارية لغيرها، وتنكر الحقائق مهما كانت مهمة ومصيرية ما دام لا يستند إلى الفلسفة المادية التي تتبناها.

ب- نهب الثروات والسعي لجني أقصى الأرباح، وهذا ليس غريباً فهي لا ترى غير المادة والقوة من معالم الفلسفة المادية وبخاصة الرأسمالية الليبرالية[٣].

---

(١) عبد الكريم بكّار: **من أجل إنطلاقة حضارية شاملة**. ١٩٠.

(٢) أنور الجندي: **مَعْلَمَة الإسلام**. المجموعة الثالثة. ٤٧٤.

(٣) منير شفيق: **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**. ١٦٣ و٦٨.

إذن فجوهر العلمانية لا ينفكّ عن جوهر الحضارة الغربية العنفي النهبي الاستغلالي، ولا عجب في ذلك، باعتبار العلمانية ربيبة الحضارة الغربية. وفي تجربتنا نحن المسلمون مع العلمانية، لم نرها تتسلل إلى أوطاننا إلا مع المستعمِر، أو من ولع بتقليد المستعمِر وأعجب بقوته لا بحجته، فبينما كانت الجزائر تدكّ بالمدافع ويقتل منها الألوف، كان علمانيو الشرق والعرب ممن يدرسون في فرنسا معجبين بها وبطريقة ونمط حياة الغرب فأيّة إزدواجية يحملها!!؟؟[1] أو سماه أحدهم بـ(العقوق الحضاري)[2] فنعم المصطلح للتعبير عن هذه الحالة من التراخي بل من خيانة.

المطلب الثاني: نتائج إشكالية مصطلح (العلمانية)

أ - النتائج الدلالية لإشكالية مصطلح (العلمانية):

أشكل أمر مصطلح العلمانية دلالياً، فكانت بطبيعة الحال تعقبها نتائج فكرية حضارية، فمن أهم النتائج الدلالية لإشكالية مصطلح (العلمانية):

١- ابتعاد دلالة (العلمانية secularism) عن أصلها الوظيفي، حين نسبتْ -خطأً- إلى العلم، فالتبس أصل معناه المعجمي مع ما نقله أول من استخدمه في معجم باللغة العربية ملتبسة بمعنى العلم وليس (اللادينية) المعروفة أصلاً ضمن دلالته الأصلية[3].

٢- انعدام سمة التوافق والاصطلاح في المجتمع الإسلامي لمصطلح العلمانية؛ لأنه ببساطة ليس من إفرازات هذا المجتمع، وإقحامه ضمن دلالات عرفية غريبة.

---

(١) محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**. ٢٤ وما بعدها.

(٢) عطية فتحي الويشي: **واقعنا بين العالمانية وتصادم الحضارات**. ١٥.

(٣) عبد الصبور شاهين: **ملحق (العلمانية تاريخ الكلمة وصيغتها)** ضمن كتاب (جذور العلمانية) للدكتور السيد أحمد فرج. دار الوفاء. المنصورة، ط٥، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ١١٧. وانظر كذلك: السيد أحمد فرج: **ملحق (عَلْماني وعَلْمانية/ تأصيل معجمي)**. ضمن كتاب (جذور العلمانية) ١٢٩. وعدنان الخطيب: **ملحق (قصة دخول (العلمانية) في المعجم العربي)**. ضمن كتاب (جذور العلمانية). ١٤٦.

٣- انتفاء النفع والاستفادة من عملية الترجمة لمصطلح العلمانية حين فقد الكثير من دلالاته نتيجة عدم التمحيص أو التدقيق، ما نتج عنه عدم أدائه لدوره الدلالي والمفاهيمي بصورة علمية وعملية مجردة، دون الدخول في إطار الغموض وعدم الوضوح ومن ثم التلبيس.

٤- فقدان الأصل الدلالي لمصطلح العلمانية نتيجة عدم الإلمام التام بسيرته في أصله اللغوي الذي جاء منه، وبذلك نتج عدم بالقيمة المفاهيمية للمصطلح المؤدي إلى إشكاليات كبيرة.

٥- إنّ إنتفاء النفع والاستفادة من عملية الترجمة ومن ثم دخول مصطلح (العلمانية) دائرة الغموض والاستغلال الفكري لكُنهه لعدم وجود رابطٍ بين المفهوم والواقع أدى بالتالي إلى غموض فكري والتباس في المفهوم والدخولٍ في دوامة جدلية غير مقنعة ضمن صراعات الأصالة والتبعية.

٦- انحراف دلالة المصطلح نتيجةً لانحراف مدلول مصطلح (العلمانية). ودالّه باقٍ كما هو، وهذا حادثٌ حين تمّ إسقاط مدلول (العلم) على دالّ (secularism) دون أنْ يمتّ إلى المدلول الأصلي (اللادينية) بأيّة صلة.

٧- عدم إدراك الذات المصطلحية لمصطلح (العلمانية) حين أُعمِل فيه التجوّز في إيراد معناه ونقله من حقله المعرفي الغربي إلى الحقل المعرفي الإسلامي وما بينهما فروق واضحة في المنطلقات والوسائل والأهداف.

٨- نشوء حالة من التشابك بين مفهوم (العلمانية)، وبين المفاهيم السائدة في المجتمع الإسلامي نتيجة الأصابة بحالة من الذهول وعدم السيطرة على الذات في مستويات متعددة وفي أزمنة متقاربة نتيجة السرعة الفائقة في تخطّي الحاضر إلى المستقبل أو المنشود من المستقبل.

٩- نشوء اختلاط في مفهوم (العلمانية)، وبخاصة بين مفهومي (اللادينية) و(العلم) بسبب عدم تجريد مصطلح (secularism) من الظلال الدلالية التي يضفيها المترجِم أو

المستقبِل أو الشارح، فمن الطبيعي أنْ ينحاز هذا المترجِم إلى ما يهواه في العلمانية التي هو يريدها وليس التي هي كما هي في أصله اللغوي الوضعي.

١٠ - وجود فوضى اشتقاقية في إنشاء مصطلح (العلمانية) حين نقل من (secularism) لإضفاء شرعية لغوية صرفية على بنائه الاشتقاقي، رغم انعدام المعاجم العربية الأصيلة لجذر يحمل مفهوماً مطابقاً لـ(secularism)[1].

١١- نشوء اصطراع دلالي بين مصطلح (العلمانية) وبين مصطلحات البيئة التي ينقل إليها حين تفرض وتقحم في المنظومة الفكرية والحضارية السائدة في هذه البيئة المنقولة إليها.

١٢- الاعتماد على أنظمة مرجعية دون أخرى في تحديد دلالة مصطلح العلمانية، لتبويب مفهومه ضمن حقلٍ دلالي يلتمس فيه المعنى التام، فنلاحظ التركيز على المرجعية الصرفية في إضافة (ان) و(ية) للدلالة على المصدر الصناعي، دون المرجعية الدلالية المفهومية لدراسة أصل وسيرة المصطلح، مما أدّى إلى تشويش فكري واضح إزاء هذا المصطلح.

١٣ - إنّ عدم السيطرة على مفهوم مصطلح (العلمانية) من بداية ترجمته ونقله، أدّى إلى تقادم الوضع الذي نُقِل على أساسه على قاعدة (الخطأ المشهور خيرٌ من الصواب المهجور)، مما ولّد بعد ذلك نشوء مصطلحات مرتبطة بالعلمانية ضمن حقول متشابكة متخصص في شأن العلمانية.

١٤ - عدم الموائمة بين اللفظ الموضوع (العلمانية) لِلمصطلح (secularism) الوافد، مما أدّى إلى وجود اختلالٍ وظيفي للفظ والمعنى معاً، باعتبار أنّ المعنى غريب عن اللفظ الموضوع له.

١٥ - الفوضى المصطلحية الذي فرضه تدخُّل أنساقٍ فكرية للحضارة الغربية في توجيه دلالة مصطلح (العلمانية) ليتوافق مع توجهات هذه الحضارة التوسّعية، وفرضها دون الالتزام بالمنهجيات المتبعة في تحديد المفاهيم والدلالات للمصطلحات عامة.

---

(١) السيد أحمد فرج: **ملحق (علماني وعلمانية/تأصيل معجمي)**. ضمن كتاب (جذور العلمانية). ١٤٢. وانظر: **ملحق (قصة دخول (العلمانية) في المعجم العربي)** للدكتور عدنان الخطيب. ١٥٢.

ب - النتائج الفكرية لإشكالية مصطلح (العلمانية):

إنّ مما سبق ندرك وصول إشكالية مصطلح العلمانية إلى مستوى الإشكالية الفكرية، ونتج عن ذلك:

١- اعتناق بعض المسلمين لمفهوم العلمانية نتيجة التسطيح الفكري في كيفية التعامل المفهومي مع العلمانية مع تلك الإشكاليات الدلالية التي صاحبتها عند الترجمة، فلم يُتصوّر العلمانية تصوّراً كاملاً لسائر أبعاد العلمانية، بل يصوِّر سطحه الخارجي وحده، وسطح الشيء جزءٌ منه لا كلّه.

٢- تمييع قضية الفكر الإسلامي والصراع القائم مع الفكر الغربي، والانصهار في شبكة دوال (مصطلحات) غربية، على الرغم انتهاء صلاحية الكثير منها في بلاد المنشأ، نظراً للتغيير الحاصل في ظروف وملابسات نشأة المصطلح.

٣- التحيّز للفكر الغربي، وقد يكون أغلب التحيزات غير واعية كامنة في البنية الأساسية في المجتمع نظراً لعدم الشمولية في التفكير والافتقار إلى الدقة والتوافق المنهجي للفكر الرباني، مما يفقدها صفة الربانية - لرفضها إياها- قافزة على البراهين والنواميس الكونية.

٤- التحسين والتقبيح على منهج نقدي لا يلتزم بحيثيات الرؤية النقدية الإسلامية، وتنبذ المناهج التي تعتمد على الوحي في إجراءات المنهج، نتيجة اتباع فصل الدين عن مناحي الحياة ومنها الرؤية النقدية.

٥- غياب الخصوصية اللغوية والثقافية وبالتالي الخصوصية الثقافية والحضارية للمصطلحات، حين بشّرت العلمانية بما عُرف بـ(العولمة اللغوية)، مما ولّد بلبلة وخلط في المفاهيم واهتزازات في الشخصية واضطراب وتبديل في مفاهيم القِيَم الضابطة لمسيرة الأمة.

٦- التعبير بلسان الآخر (الغربي) باستخدام مصطلح (العلمانية) وبالتالي المفهوم العام للعلمانية، وبالتالي التفكير بعقل الآخر، وكأنّ عقولنا مخدرة وغير واعية وليست أهلاً للتفكير.

٧- عدم معرفة الآخر وعدم إدراك خطابه، مما جعلنا نتعامل مع مجهول وكأنه معلوم حين تناسينا ظروفه التي أوجبتْ نشوء مثل مصطلح (العلمانية)، وكأننا نعتمد على ما يأتينا جاهزاً ومعلباً ومغلفاً دون إدراك طبيعة نشوئه وكيفية نشوئه وأسبابه...

٨- فهم التجديد على انه انقلاب على النظام العام والنسق الاجتماعي وتحويله من حالٍ إلى حال، وهذا ما سعى إليه العلمانيون فحاربوا المظاهر الإسلامية والمفاهيم الإسلامية كتوسيع مفهوم العبادة مثلاً ليشمل كل معروف في الحياة.

٩- انشغال أكثر الفكر الإسلامي واهتماماته بالوسائل أكثر من الغايات، وبالتاريخ أكثر من الدين، وبالرجال أكثر من المبادئ، وبالأحداث أكثر من القيم وبالتقاليد أكثر من المفاهيم.

١٠ - الإصابة بالازدواجية والنفاق الفكري في خضم التصارع بين الأخطبوط العلماني والأصول الفكرية المنهاجية للمسلمين رغم أنه قد استفرغ من بيضته، فالعلمانية اتخذت من مؤسسات الدولة وسيلة لفرض نفسها على المجتمع، وبقي فكر المسلمين يعتمد على الدعوة والإرشاد دون وجود مؤسسي في نظام الدولة.

١١ - فقدان الأصالة حين عمدت العلمانية إلى تحكيم الزمنية في كل ما يشرع ويسنّ من القوانين فلا إلتفاتة إلى الماضي، وبالمقابل لم يستطع المجتمع المسلم معاصرة النظم العلمانية الغربية فنتج هجين مسلوب الإرادة فاقد الإستقلالية والثبات.

١٢- تفريغ المصطلحات الإسلامية من مضامينها الدينية وتحويل مدلولها إلى نمط علماني يخدم فلسفته المادية، وهذا يعني اجتماع الضدين، وهذا واضح في التفسيرات المعاصرة والقرارات التجديدية للقرآن الكريم والفقه الإسلامي وعموم الدين الإسلامي.

١٣ - فقدان الوعي بمصطلح العلمانية وإدراك خطورته وهذا نتج حين فُقِدَ الوعي المصطلحي في الخطاب الإسلامي وخصوصيته الفكرية والحضارية، فاختلّتْ بذلك موازين تحديد أولويات الأمة في ترتيب القِيَم.

١٤ - التعدي على الذات اللغوية والدلالية للمسلمين حين اقتحمت (العلمانية secularism) المجال المفاهيمي دون أنْ تلتزم بالأسس اللغوية والصرفية والمصطلحية من خلال عملية عنف واعتداء وفوضى موجّهة ضد المنظومة الفكرية والمفاهيمية، وذلك واضح في الاضطراب الدلالي بين (اللادينية) و(العلمية).

١٥ - الإصابة بكسل مصطلحي بمعنى استهلاك مصطلحات الغرب الجاهزة دون الالتجاء إلى أكمل المصادر التأسيسية للمفاهيم، والاستسلام لمنطق الغرب في العلمانية ومفاهيمه، وبالتالي استكمال عمليات الاختزال للمصطلحات والمفاهيم الإسلامية حين أفرغت من مدلولاتها الربانية، تحقيقاً للمبدأ العلماني الأبرز بفصل الدين عن الحياة أو حتى أبعد من ذلك بفصل الدين عن دوالها التي سميت بها.

ج - النتائج الحضارية لإشكالية مصطلح (العلمانية):

إنّ داء العلمانية حين اقحم نفسه في دائرة المفاهيم والأفكار، أمسى ينخر في جسد الحضارة الإسلامية، محاولاً تنحيته من تاريخ الحضارات الحية في عصرنا الحالي، فكانت نتائج الإشكال العلماني الحضاري:

١- التحيز للحضارة المادية التي تجعل من المادة إلهاً مقدساً، ولا تلتفت إلى تحيّزات أخرى فكانت العلمانية المبشرة بحضارة تتحيّز للمحسوس على حساب غير المحسوس، والمادية على حساب الروحي، فكانت العلمانية الأداة الطيّعة في نشر فلسفة الحضارة الغربية ومضمونها المادي.

٢- الاعتقاد بكمال المصطلحات الغربية وبخاصة العلمانية، حين رأى فيه بعضهم الحل السحريّ لمشاكلنا، مع أنّ العلمانية والنظم التي تبنتْها في الحكم في البلاد الإسلامية والعربية بخاصة أجرت الويلات على الشعوب وأذاقتها الأمرين في الفساد والظلم والتنكيل والاستحقار وإهدار كرامة الإنسان[1].

(١) في اليوم الذي كنت مشغولاً في كتابة هذه السطور، سمعت من الأخبار ونحن نتابع أخبار=

٣- انتاج حالة من الفكر التلفيقي الذي يحاول إقحام العلمانية في الذاتية المسلمة، وكأنه يسبح ضد التيار، باعتبار أنّ العلمانية لم ولن تتوافق مع الخصائص الذاتية للمجتمع الإسلامي التي تنبع منها منطلقاتها الفكرية والمعرفية للبناء الحضاري، وهذا التشابك المصطلحي كان بين حضارتين متضادتين في كل شيء[1].

٤- عدم الاعتراف بوجود صراع مصطلحي، مردّه صراع الغرب الحضاري مع غيرها من الحضارات وبخاصة الحضارة الإسلامية التي تبنت التدافع الحضاري للخروج من هذا المأزق. وعدم الاعتراف بوجود هذا الصراع هو من قبيل التغافل عن أبرز المظاهر الحضارية في عصرنا الحالي.

٥- فقدان السيطرة على الضوابط اللازمة للحوار بين الحضارات والهدف من هذا الحوار، حين أصرّت الحضارة الغربية على تحكيم رؤيتها العلمانية وعدم استعدادها الاعتراف بوجود غيبي، أو حتى احترام إعتقادنا بالغيب، فكان سوطها الفكري (العولمة) تدكّ البناء الحضاري للحضارات الأخرى.

٦- الانكسار وإهدار كرامة الإنسان، والتعامل الفوقي مع الشعب بسبب التطبيق العلماني الذي لاقى قصوراً شديداً في تنمية الإنسان وتحقيق أحلامه دون إهدار لكرامته، وعلى الرغم من ذلك لم تعترف العلمانية بذلك القصور والواقع المؤلم؛ لأنّ أُولى مراتب النهوض -كما سبق وأشرنا- هو الاعتراف بالواقع المؤلم ثم التخطيط للنهوض والنمو وهذا ما نفتقده، بسبب استعلاء النخبة العلمانية التي ما برحت تتذاكى على الناس وأصابها العُجب ولا ندري لأيّ شيءٍ تتذاكى وتعجب!!؟؟

٧- نشوء حالة هجينة من الفكر المحسوب على المسلمين وليس الإسلام، تصطدم بكل ما هو أصيل، تتخذ من الإعلام وسيلة أخطبوطية في نشر مادته الهجينة من شكل إسلامي ومضمونٍ مادي غربي.

=الأحداث في سوريا سمعت أن (أدونيس) الملحد العلماني نصح الشعب بعدم اتباع الفكر الديني!!! وأتسائل هنا: هل استفاد الشعب شيئاً حين حكمه العلمانية حتى يختارها مرةً أخرى !!!؟؟ وانظر: محسن عبد الحميد: **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**. ٩٨.

(١) محسن عبد الحميد: **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**. ٨٩ وما بعدها.

٨- التلبيس والغموض في المفاهيم الحضارية التي تفتقر إلى جماع الروح والجسد، والعقل والقلب غير ثابتة في المنهج الحضاري، ولا تمتّ إلى السماء بصلة، فلا تهتم بخالقٍ يُعرف، ولا بإلهٍ يُطاع، وهمّها الأول والأخير نشر العلمنة لتحقيق الكينونة الغربية على أرضٍ إسلامية.

٩- اللاوعي بالانكسار الحضاري نتيجة عدم الوعي بالخصوصية الحضارية للمصطلحات، الناتج بدوره عن الافتقار إلى معرفة الذات ثم معرفة الآخر، حيث فقدنا السيطرة على زمام الحضارة والعلمانية هي من تتحكم باعتبار ما هو حضاري أو غير حضاري حسب مقتضيات الفلسفة المادية..

١٠- الاستسلام للطبيعة العنفية التي اتسمت به العلمانية، حين فرضت نفسها بحضارة القوة التي ساندتها، واتخذت هذه الطبيعة العنفية أشكالاً أهمها العنف الفكري والتلبيس في المفاهيم الحضارية.

المبحث الثالث

التوصيف الإسلامي لمفهوم العلمانية

حسب الواقع الفكري الحضاري الذي ينتمي اليه العلمانية، وإشكاليات انتقاله إلى البيئة الإسلامية، لا بد أن نعرضها على ميزان التوصيف الإسلامي من خلال مصادره المعتمدة، وتحليلات علمائه.

المطلب الأول: التوصيف القرآني لمفهوم العلمانية وآثاره

إنّ العلمانية كمصطلح دالّ حديث النشأة، أما مفهومه والمراد منه فنجد عناصره في ثنايا القرآن الكريم وهي كثيرة منها:

١- في سورة إبراهيم الآيات ٢٤- ٢٧ من قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾ فمعلومٌ أنّ العلمانية ليست بالكلمة الطيبة وهذا الكلام ليس من كلام المسلمين وإنما هو من مبادئ العلمانية التي تنكر أي علاقة للدين بشؤون الإنسان اليومية، فلا صلة للعلمانية بالسماء وهي غير ثابتة باعتبار أنّ العلمانية تحتكم على عناصر زمنية في أحكامها ورؤاها.

أما قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴾ فصفة الكلمة الخبيثة تنطبق على العلمانية باعتبار أنها متغيرة في كل زمان ومكان، كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار ولا ثبات. ولذلك فإنّ الله يثبت المؤمنين بالقول الثابت لا بالعلمانية التي لا تجعل للآخر أي وزن، لذا يقول سبحانه: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾ فالقول الثابت ما ثبت بقول الله سبحانه وبقول الرسول (ﷺ)، وليس بقول دوركايم أو داروين أو فرويد أو غيرهم ممن بدّلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار!!

٢ - وفي سورة فصلت الآية ٣٣ يقول سبحانه: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ فلا دعوةَ في العلمانية إلى الله ولا عمل بموازين الإسلام، إنما هي دعوة جاهلية تعمل بموازين عقل دوركايم وماركس وميكيافيللي وغيرهم. وعندما ينعتُ العلماني نفسه بالمسلم لا يقصد إلا حمل الصفة وليس العمل به، فهل العلماني مستسلم لله وشرعه وإرادته؟! وعندما يقول العلماني إنني من المسلمين، هل يقصد حقاً أنه يقول إنني من المستسلمين لأمر وإرادة الوحي المرسل من الخالق الباريء الذي له الأمر من قبل ومن بعد!؟.

٣ - وفي سورة الأنعام الآية ١١٥ يقول سبحانه: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ وهذه الآية وما بعدها توصيف دقيق ومثير لمفهوم العلمانية، فالكلمة الربانية يملؤها الصدق والعدل معاً، والعلمانية ليست كلمة ربانية؛ لأنها لا تحمل الصدق المقصود في المفهوم القرآني وتفتقر إليه، ولا عدل في العلمانية؛ لأنها تهتم بالجسد على حساب الروح، وتهتم بالعقل لا القلب، وتهتم بالعباد وليس المعبود وهكذا فأي عدل تدعيه وهي تهمل شطراً واسعاً في النفس الإنسانية والمعتمد في وجود الكون!!؟؟ إذن فقد تمت كلمة الله سبحانه صدقاً - فيما قال وقرر - وعدلاً - فيما شرع وحكم -فلم يبق بعد ذلك قول لقائل في عقيدة أو تصور أو مبدأ أو قيمة أو ميزان. ولم يبق بعد ذلك قول لقائل في شريعة أو حكم، أو عادة أو تقليد.. ولا معقّب لحكمه ولا مجير عليه..[1].

٤- وفي سورة آل عمران الآيات (٦٤ -٦٨): قال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ فأين هي العلمانية من

(١) سيد قطب: **في ظلال القرآن**. المجلد الثالث، ١١٩٥. وانظر: الشيخ محمد متولي الشعراوي: **تفسير الشعراوي**. المجلد السابع، ٣٨٨٨.

هذه الكلمة السواء التي على كل منصف الالتزام بها دون ترهيب أو إزاحة!!؟؟ ثم إنّ العلمانية تكلمت فيما لا علم لها من الغيبيات وحاججت فيما ليس لها به علم، وهذا يناقض أدنى أساليب الحوار للوصول إلى الحق، حتى تمثّل هذا في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ﴾ [الحج: ٨]. ويصدق فيهم قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ ﴾ [غافر: ٣٥] إذن فلا بدّ لمن يريد أن يجد الهدى في القرآن أن يجيء إليه بقلب سليم، لا بقلب يملؤه الظنون والشكوك.

٥- وفي سورة البقرة الآية ٧٥- ٧٦ يقول سبحانه: ﴿ أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾ فالعلمانيون (التنويريون!!) أرادوا تفسير القرآن على هواهم فحرفوها بعد ما سمعوا تفسيره الراجح الجامع فيه كل آراء العلماء، وهم لا يتوانون عن الكلام في القرآن بحجة العلم به وهم ينكرون أحكامه وتشريعاته، باستبعاد كل ما هو ديني من جميع شؤون الحياة كالسياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها؛ فبذلك لا مطمع ولا رجاء في إيمان هؤلاء، فللإيمان طبيعة أخرى، واستعداد آخر، فالمؤمن سمحٌ هيّنٌ ليّنٌ، مفتوحة منافذ قلبه وفكره لأضواء الإيمان، مستعدة للاتصال بالنبع الأزلي الخالد بما فيها من نداوة ولين وصفاء، وبما فيها من حساسية وتحرج وتقوى. هذه التقوى التي تمنعها أن تسمع كلام الله ثم تحرفه من بعد تعقله. تحرفه عن علم وإصرار. فالطبيعة المؤمنة طبيعة مستقيمة، تتحرج من هذا التحريف والالتواء. فهل تحرجت العلمانية من مثل هذا التحريف وليّ المعاني لتوافق مرادها ؟![1].

٦ - وفي سورة يونس الآية ٧ يقول عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَٱطۡمَأَنُّواْ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ ﴾ [يونس: ٧] فمعلومٌ أنّ العلمانيين

(١) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، المجلد الأول، ٨٤.

أكثر الناس تمسكاً بالدنيا بل الدنيا همهم جميعاً، ولا يرجون من الدين ما يرجونه من الدنيا، وبالتالي لايرجون من الله ما يرجونه من متاع الدنيا، وهم بذلك لا يرجون لقاءه؛ لأنهم ببساطة لا خطط لديهم بالاعتراف بالآخرة لا فكراً ولا سلوكاً، ويعتبرون هذه المسألة غير قابلة للنقاش العام، فهم مطمئنون بما في أيديهم من متع الدنيا. وهم بذلك لا يرجون لقاء ربهم؛ لأن الذي يرجو لقاء الله هو من أعدّ نفسه لهذا اللقاء؛ ليستقبل ثواب الله،لكن الذي لم يفعل أشياء تؤهله إلى ثواب الله، وعمل أشياء تؤهله إلى عقاب الله؛ فكيف يرجو لقاء الله؟! فهم لا يلتفتون من حولهم حول آيات الله الكونية والقرآنية، فهم لا يتوقعون لقاء الله؛ ولا يدركون أن من مقتضيات هذا النظام المحكم أنْ تكون هناك آخرة، وأنّ الدنيا ليست النهاية، فهم لا يتدبرون النظام الكوني الموحي بأنّ لهذا الكون خالقاً مدبراً، لا يدركون أنّ الآخرة ضرورة من ضرورات هذا النظام، يتم تحقيق القسط والعدل؛ ونتيجة هذا القصور يقفون عند الحياة الدنيا، بما فيها من نقص وهبوط، ويرضونها ويستغرقون فيها[1].

المطلب الثاني: التوصيف النبوي لمفهوم العلمانية وآثاره

كما وصف القرآن الكريم مفهوم العلمانية الذي هو مفهوم قديم في إزاحة كل ما هو ديني وإنْ لم يستخدم الدال (العلمانية)، فكذا قامت السنة النبوية بالتوصيف لكل قولٍ وعملٍ سُمّيَ أخيراً بـ(العلمانية) ومنها:

١ - عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه سمع رسول الله (ﷺ) يقول: «إنّ العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها، يزلُّ بها في النار أبعد مما بين المشرق والمغرب» رواه البخاري[2].

فأكثر من ينتسب إلى العلمانية لا يدرك خطورة أن يدّعي العلمانية وهو لم يتبين عن مفهوم هذا المصطلح، فإدراك حقيقة أنّ على الدين الانكفاء والانحسار في جانب من

---

(١) المصدر نفسه. المجلد الثالث. ١٧٦٧. وكذلك: الشيخ محمد متولي الشعراوي: **تفسير الشعراوي**. المجلد التاسع. ٥٧٤٩.

(٢) سبق تخريجه في ١٤٧.

جوانب الحياة، هذا كلام في حصر إرادة الله سبحانه الخالق الإله المعبود، وهذا يستحيل عقلاً بعد أن يكون مستحيلاً شرعاً؛ لأن الإرادة الصغيرة الضعيفة لا تستطيع أن تتحكم في الإرادة الكبيرة القوية، هذا إذا كان العلماني يعتقد بوجود الله تعالى سبحانه الإله الذي يمتلك تلك الإرادة الكبيرة والقوية بحيث يخلق هذه السماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى، ويكمل خلق الإنسان في أحسن تقويم!!

٢ - وعن أبي هريرة أيضاً أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «.. ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلْيقلْ خيراً أو لِيصمتْ» متفقٌ عليه[١]. فهل القول بالعلمانية خير، الخير المقصود بموازين القرآن الكريم والسنة الشريفة، أي بموازين الإسلام. فالكلمة التي تؤمن بالله ورسله وباليوم الآخر، ولا تعارض أسباب الإيمان ولا تناقضه، وبما أنّ العلمانية لا اعتبار لديها للمسائل الغيبية، فإنها تناقض أهم ثوابت الإسلام والإيمان حين تلغي الروح وتتبنى المادية وتجعل من الأخلاق (الإسلامية بخاصة) مسألة نسبية.

٣ - وعنه أيضاً أنّ الرسول (ﷺ) قال: «الكلمة الطيبة صدقة» رواه البخاري[٢]. فالتخصيص بصفة (الطيبة) هو إحالة إلى الآية التي تمثلنا بها في الصفحات السابقة من سورة إبراهيم في الآية ٢٤-٢٧ عند قوله سبحانه: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ إذن فلا خير في العلمانية وهي تحارب الدين، فهي إذن ليست طيبة، نعم قد تكون طيبة لأهلها - فيما يرونه من واقعهم - الذين أنشأوها وتواضعوا على وضع مفهومها والاصطلاح على دالها، لاعتباراتهم الاجتماعية والسياسية والفكرية والظروف والملابسات التي أحاطتهم آنذاك. لكنها ليست طيبة بموازين بيئتنا وثقافتنا الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية، وكذا على الانسانية جمعاء وشواهد السياسة ودهاليزها خير دليل.

---

(١) سبق تخريجه في ١٤٩.

(٢) سبق تخريجه في ١٥٠.

٤ - الطريقة العملية التي تعامل معها الرسول (ﷺ) مع المصطلحات غير الإسلامية وطرح بديلها الإسلامي جاءت طريقته على أتمّ وجهٍ معرفيّ في نطاق منهجيّ متين، فهو يسأل عن معنى ومفهوم مصطلحٍ ما ليسترجع معهم المفاهيم السائدة ثم يقابلها بالمفاهيم الجديدة التي فرضها الوحي على المجتمع الإسلامي، فهذه المقابلة بحدِّ ذاتها مفاصلة بين ما هو إسلامي وغير إسلامي وهكذا يجب أن يكون التعامل مع مصطلح العلمانية، فيجب أن نسأل عنها وعن مبرراتها وأهدافها وسماتها، وبالتالي يتم توصيفه حسب قاموسنا الإسلامي لنتعرف عليه بموازين الإسلام.

خاتمة البحث

لا يسعنا بعد هذه المسيرة الطويلة من البحث في موضوع هذه الرسالة إلا ختمه بالنتائج والتوصيات التالية:

١- للمصطلحات علم يجمعها وهو المسمى (علم المصطلح) أو (المصطلحية)، وفيه تفصيل خصائص المصطلحات ووظائفها وسماتها التزامنية؛ لذا فمن الأجدر والأولى بنا كمسلمين أن نجري عملية تكاملية بين هذا العلم وبين المبادئ والكليات الموجودة ضمن مفاهيمنا الإسلامية المتناثرة بين ثنايا نصوص الكتاب والسنة الصحيحة، هذه الكليات التي تأتي موازيةً للنشاط المصطلحي الذي جُبِل عليه الإنسان عموماً حين جُبِل على تسمية الأشياء ضمن تعليمه سبحانه له ذلك فطرةً حين قال سبحانه: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٣١].

٢- لدينا نحن المسلمون مادة تنظيرية مهمة لنشأة علم مهمته متابعة التوجيهات والإشارات القرآنية والحديثية في مجال المصطلحات وبخاصة المصطلحات الوافدة إلينا. ولا بد لنا من التوثيق في مجال المصطلحات لتلك الكليات التي ذكرتها نصوص الشريعة في مجال التحديد الدلالي والحصر المفهومي للمصطلحات وتوخي الحذر من استخدامها بحيث يكون مجال تحديد المفاهيم ضمن توثيقات الوحي للحسنة والسيئة دون تدخل الأهواء والشهوات الإنسانية التي تجعل الموازين تبخس الحسنات حسناتها، وتضفي على السيئات إجلالاً لا تستحقها، فتحتاج إلى وقت لتنكشف زيفها.

٣- إن سبق الغرب في مجال علم المصطلح وتفريد الجهود في هذا المجال، لايعني اعتمادنا الكلي عليهم في التأسيس المصطلحي، بل إن ما لدينا من مصادر مصطلحية تمهد الأرضية لبناء علم مصطلح إسلامي، ولكن من جهة أخرى لا مانع من الاستفادة من تجربتهم السباقة في هذا المجال، ولكن من المؤكد أننا لو تخطينا حاجز الخنوع والاستسلام؛ لأدركنا تلك الجواهر المنثورة في ثنايا نصوصنا المقدسة في القرآن الكريم

والسنة المطهرة في مجال العمل من أجل مصطلحات تعبر عن إدراكنا وإرادتنا برعاية الوحي ضمن عملية (قل ولا تقل) القرآنية التي تحمل الشفافية في الخطاب واختيار الألفاظ المناسبة للتعبير عنها. تلك المسيرة التي توجهنا منذ أربعة عشر قرناً من الزمان إلى الأصلح والأقوم والأحسن أمراً ونهياً. وما يحتاجه أي نشاط مصطلحي هو التقنية اللغوية المستجدة أو الفرز المفهومي للمصطلحات وهذا الذي نحتاج إليه ضمن سبق الغرب في مجال المصطلحات.

٤- إن الجهود المصطلحية للتراث أكمل مما نحن بصدده في عصرنا في مجال التأسيس المصطلحي لمفاهيمنا؛ لذا فالثقة به أفضل ضمن مفهوم الأصالة لتكوين ضوابط مصطلحية قد تكون أضبط وسيلةً وأغزر معنىً وألطف لفظاً في مجال الوضع والاصطلاح أكثر مما لدى علم المصطلح الأوروبي من السبق والنشأة.

٥- والجهود المبذولة منذ ما يقارب مئة عام في عصرنا الحاضر لا يستهان بها وبخاصة تلك التي قام بها المجمع العلمي ومجامع اللغة العربية ولجان التأليف والترجمة والتحقيق في مسائل المصطلح وخاصة في طور وجود الاستعمار وثورات الاستقلال التي رافقت الأمة آنذاك. والقرارات المهمة التي أصدرتها هذه المجامع ضمن تثقيف مصطلحي ومواكبة المتغيرات؛ لذا فالأمل معقود بالجيل الذي يستكمل هذه المسيرة ضمن مفهوم المعاصرة، وبخاصة أن لدينا من التأسيسات الفكرية والتنظيرات المناسبة لهذا المقام المشار إليها ضمن البحث مما يثري الواقع العلمي في هذا المجال، هذا مع التحذير أن الوقت ليس من صالح الأمة التي تتلهّى بأمور أخرى أقل ضرورة وأهميةً من هذه التأسيسات والتنظيرات. فالانحطاط في هذا المجال قاد إلى انحطاط أكبر في مكانة الأمة وريادتها التي فقدتها في العالم.

٦- إن الخصائص اللغوية للمصطلحات تجعلنا نتفاءل خيراً بما ورثناه من ثروات لغوية في مجال اللغويات صوتاً وصرفاً واشتقاقاً ووضعاً..، مما يجعلنا لا نشعر بالدونية العلمية حين نتحدث عن أمر المصطلحات والجهود المصطلحية..، باعتبار أنه قد وضحت

الرؤية العلمية لدينا، في أننا لدينا أصول مصطلحية كافية لتوريدها إلى الساحة العلمية والعمل على تكملة المسيرة في مجال التأسيس المصطلحي، أي أن الأجداد تكفلوا بعناء البحث الكثير والعناية الفائقة بالمنهجية التي تحتاج إلى جيلنا المعاصر وجيل المستقبل لتكملة المسيرة، والالتفات إلى القيم المصطلحية التي هي مفتاح ثقافتنا وشخصيتنا الحضارية.

٧- التحديدات الفكرية للفكر الإسلامي قديماً وحديثاً في مجال المصطلحات تدعم الأصول اللغوية للتأسيس المصطلحي، وتسوّق للتنظيرات المهمة في مجال التأسيس المصطلحي. وتجادل من أجل فكّ الإشكاليات الواردة في التضمينات الفكرية للمصطلحات الواردة إلى المجتمع الإسلامي، وهذا لا يتأتى إلا بإدراك الخصائص اللغوية التي توارثتها الأمة جيلاً بعد جيل وتوظيفها للتطوير الدلالي للمفاهيم التي تقود الأمة إلى السؤدد والأمجاد التي وعِدَتْ بها عند التمكين، المفاهيم التي لا بدّ أن تكون مستقاة من النبع والموجه الرئيسي للفكر الإسلامي وهو القرآن الكريم مدعوماً ببيان الأحاديث النبوية الصحيحة.

٨- الإشراف والمواكبة الفكرية لوضع المصطلحات مهمة موكلة إلى أهل الفكر والنظر من أبناء الأمة الأفذاذ؛ لكي يتم الحصر المفهومي للمصطلحات وتحديد مسارها الدلالي ليتم على أثره الحكم عليه كقيمة إنسانية. وبخاصة في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية. وهؤلاء الذين أسميناهم بأهل الفكر والنظر هم المعتمدون على التأصيل على كل الأصعدة الفكرية والمفهومية والحضارية عموماً وبشكل خاص في مجال التأصيل المصطلحي، المجال الذي بدونه لن نستطيع المواكبة الفكرية لوضع المصطلحات. إذن فالمتغربون والعلمانيون والحداثيون.. وغيرهم من الذين يتبنون الأفكار التي لا تمتّ إلى العمق الحضاري للأمة الإسلامية بأية صلة لن يستطيعوا العمل على المواكبة الفكرية إلا بما يلائم أهواءهم وميولهم إلى الفكر المنحرف والتي لا تخدم إرادة الخالق في شيء.

٩- الترجمة مرّت بثلاث حقب في تاريخنا القديم والمعاصر، الحقبة الأولى اتسمت بالحذر من المترجَم وحصر المترجمات وتحليلها فكرياً ومواجهة أفكارها الدخيلة. وأبرز من واجهها الإمامان الجليلان الغزالي وابن تيمية رحمهما الله. والحقبة الثانية التي بدأت بداية القرن التاسع عشر الميلادي التي اتسمت بترجمة كل غثٍّ وسمين. وفي الحقبة الأخيرة هي المعاصرة والتي تتسم بالعدول عن الفوضوية في اختيار المادة المترجمة، وتحديد الحاجات؛ نظراً لانتشار الوعي والثقافة. وبالأخص انتشار الوعي والثقافة الإسلامية التي تعتمد في توجهاتها على الوعي المفهومي للمصطلحات سواءً للمصطلحات التراثية الإسلامية تأصيلاً، أم المصطلحات غير الإسلامية دفعاً وإزاحةً للمفاهيم المغلوطة عن الحياة في الدنيا والآخرة.

١٠- للتعامل مع المصطلحات قواعد دلالية مصطلحية. وتحتاج هذه القواعد إلى تقعيد فكري لحصرها ضمن إطار فكري يرعاه ويرشده إلى الجهة الاصطلاحية المنضوية تحت المنظومة الفكرية الإسلامية الموجّهة من الكتاب والسنة الصحيحة. بإضافة الدلالات إلى مصادرها المُنْشِئة لها؛ لأن الدلالات هي المادة الخام للمفاهيم التي تتكون منها المصطلحات، فالدلالات تتعلق بالكلمات المعجمية التي وضعت لأول الأمر، والمفاهيم تتعلق بالمصطلحات التي تواضع عليها جَمْعٌ لإرادة موجهة وهذا ما يفرقها عن الدلالات.

١١- إن المفاصلة بين المصطلحات وبالتالي بين الحضارات أكيدة. إن لم نقررها نحن، يقررها الآخر شئنا أم أبينا، والدليل على ذلك محاولة الآخر تسويق حضارته ونشرها والتبشير بها. لكنه لا يكتف بذلك بل يواكب ذلك ذم الآخر (نحن)؛ لكي يكسبه ذلك مواجهة الآخر (نحن) صولةً ودفعاً باعتباره الأقوى أداةً، ولكن ليس أقوى غايةً، فهنا تكمن الخطورة، والتي على الأمة المسلمة استغلال انتكاسة غيرها في الجانب الغائي في الوضع المصطلحي، من خلال المفاصلة الحتمية الموجودة بين مفاهيم مصطلحات المسلمين ومفاهيم مصطلحات غيرهم وخاصة المفاهيم الغربية.

١٢- للمصطلحات الوافدة إلى المجتمع الإسلامي إشكاليات دلالية وفكرية وحضارية ولهذه الإشكاليات أسباب دلالية وفكرية وحضارية يجب تجنبها وحلّها ضمن إطار توجيهات الوحي المؤسس للفكر الإسلامي. والتقنيات العلمية الواردة في علم المصطلح والعلوم اللغوية الأخرى وضمن العلوم اللسانية المعاصرة، لا الاعتماد على المفاهيم التي وردت في منبع الفكر الإسلامي (الكتاب والسنة) فقط دون الاعتماد على تقنيات تُعتمد في مجال التحديدات الدلالية والمفهومية والتي على أساسها تؤسس الحقول الدلالية، وإدراك المفهومات دون إشكالية فكرية تعيق فهمها.

١٣- إننا المؤمنين برسالة التوحيد ومصدر مفاهيمنا الرئيسي، علينا أن نجعل من إرادة الله سبحانه هي الفيصل في الحكم على المفاهيم التي هي نواة المصطلحات والمفردات والعبارات عامة، وبخاصة إذا علمنا أن هذا المصدر المعرفي الرباني فيه توجهات وإشارات مهمة ومحورية في التعامل مع المصطلحات عامة والوافدة منها خاصة.

١٤- لا بد لأي جهدٍ دلالي وفكري مصطلحي عدم التغاضي عن القواعد الأصولية في مجال المصطلحات وكيفية التعامل معها. باعتبار أن لدينا ثروة ضخمة للحدود الأصولية للألفاظ في علم أصول الفقه، هذا العلم الذي يزاوج بين المفاهيم والأفكار والموازين العقلية التي يُتوسّل بها لمعرفة هذه الحدود التي تتناول أدق مجالات التكليف وحدود هذا التكليف بالاعتماد على مفهوم كل تكليف والمراد منه دون التعدي على ما يجانبها من التكاليف، وكذا في الأحكام التكليفية في الحرمة والحلّ وغيرها. إضافةً إلى ذلك الجهد العقلي الذي يتميز به العمل الأصولي في علم أصول الفقه يجعله متناغماً مع متطلبات التوثيق المصطلحي في التعامل الدقيق والصارم مع المفاهيم والحكم عليها على الأسس الشرعية المعروفة في الكتاب والسنة.

١٥- كانت لعلماء المسلمين جهود مصطلحية ضمن مفاهيم الإسلام وثوابته الفكرية، لكن العالمين الإمام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية كانا أبرز من وعى إشكالية المصطلحات والمفاهيم، وخاصة الوافدة والغريبة على المجتمع الإسلامي، والتشابه

الكبير بين الواقع المعاصر وبين معاصرة هذين العالمين الجليلين لواقع صراع الفكرة الإسلامية مع موجات الهجوم الفكري على الأمة وخاصة من قِبل الفلاسفة والباطنية ومفاهيمهما السائدة آنذاك، يجعل من فكرهما المادة الجاهزة للتطبيق العملي مع مراعاة اختلاف الأعراف في الزمان والمكان. فتجربة هذين العالمين في المواجهة المصطلحية المفهومية كانت من أبرز جهود هذين العالمين في مواجهتهما للفكر الفلسفي والباطني وغيرهما، وخاصة في أسلوبهما حين ركنا إلى أسلوب المحاججة العقلية المدلّل بالنصوص الشرعية التي تثبت المفاهيم التي تتلائم مع سنن الله سبحانه في الخلق والأمر.

١٦- التوصيفات القرآنية للسلوك المصطلحي الذي يجب أن يطبقه المسلم في حياته، هذه التوصيفات تحتاج إلى دراسات في سنن الله التي ذكرها سبحانه في القرآن الكريم ومنها سنة التعامل مع المصطلحات والكلمات على العموم، دراسات تستفيض أكثر فأكثر لبيان مراد الله في كيفية التعامل مع ما يلفظ من لسان الإنسان. فعمومية التوصيفات القرآنية واضحة في تكاملها وضوابطها العامة.

١٧- التوصيفات النبوية للسلوك المصطلحي هي أيضاً تحتاج إلى دراسات معمقة في التعامل مع المصطلحات بشكل عام، لكن ما يميز التوصيفات النبوية أنها كانت توصيفات راعت خصوصية الزمان والمكان والعشيرة والأهل والأسماء والمصطلحات السائدة في زمن النبوة، فالنبي ﷺ غيّر اسم عاصية إلى جميلة، لكن الذي يغيّر اسماً مثل عاصية في زمننا هذا ليس ضرورياً أن يغيّره إلى جميلة مراعاةً للزمان والمكان والذوق وغيرها.

١٨- كانت المصطلحات أهم وسيلة لإقحام الفكر غير الإسلامي في المجتمع الإسلامي وكان دور التربية والإعلام لا يستهان به في هذا المجال، وخاصةً حين أسند أمر هاتين الوسيلتين إلى من لا يقدّر أهميتهما، فغرق التربيون في مفاهيم الغرب حول التربية التي حملتها المصطلحات المستخدمة في مجال التربية، وكذا الإعلام الذي يعتبر أبرز وسيلة لنشر المصطلحات التي لم يقررها مصادرنا الشرعية و لم يؤيدها العقلاء من أهل الفكر والنظر، حتى أحدث الإعلام فوضى كبيرة في مجال المفاهيم كلٌّ يفسّر المصطلح حسب هواه دون الركون إلى التوثيق والتحديد.

١٩ - كان لدعاة التجديد دورٌ بارز في نشر المصطلحات الوافدة دون إمعان والنظر في خطورتها المفاهيمية على الفكر، فأرادوا التجديد في المصطلحات باعتبار أن لا مشاحة في الإصطلاح، فأحدثوا إزدواجية خطيرة في مفهوم المصطلحات حين سمّو التهتك فناً والفوضى حريةً والربا فائدةً.. إلخ.

٢٠ - يعتبر التسطيح الفكري من وسائل نشر المصطلحات الوافدة، وخاصة عند انعدام الوعي والتوعية بالفكر الذي انتج هذه المصطلحات، وهذا واضحٌ عند الشباب أبرز الوضوح في المجتمع الإسلامي؛ لذا فنحن بحاجة إلى عملية تربوية مدعومة بحملة إعلامية لتوعية الناس وخاصةً الشباب في خطورة استخدام المصطلحات والرموز غير الإسلامية على الدين والفكر والعقلية المسلمة.

٢١ - إنّ المجتمع الإسلامي بل الأمة الإسلامية كلها بحاجة ماسة إلى عملية مثاقفة تتحمل عبأ التوضيح والتحديد والتوعية والإرشاد للمفاهيم الإسلامية وما يضادها من الأفكار المنحرفة، والتثقيف العملي في تغيير المصطلحات السائدة في الإعلام والتربية والتوصيفات الرسمية للأمور الرسمية. فمن كان يعلم فقد ذُكِّرَ، ومن لم يكن يعلم عُلّم بما هو دينٌ أيضاً.

قائمة المصادر

أ- القرآن الكريم

ب- كتب التفسير

١- ابن الجوزي، الحافظ الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ): **زاد المسير في علم التفسير**. تحقيق: عبدالرزاق المهدي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم: **التفسير الكبير**. تحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط،د.س.

٣- ابن كثير، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر: **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: د.السيد محمد السيد وآخرون. دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٤- أبو زهرة، الشيخ محمد: **زهرة التفاسير**. دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.س.

٥- الأصفهاني، الإمام الراغب: **مفردات ألفاظ القرآن**. تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم- دارالشامية، دمشق- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٦- البلخي، مقاتل بن سليمان بن بشير: **تفسير مقاتل بن سليمان**. تحقيق: أحمد فريد. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م/١٤٢٤هـ.

٧- الزحيلي، د. وهبة: **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤١٢هـ/٢٠٠٣م.

٨- الزمخشري، أبو القاسم جارالله محمود بن عمر: **الكشّاف عن الحقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٩- السعدي، الشيخ عبدالرحمن بن ناصر: **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. المكتبة العصرية، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

١٠ - السمين الحلبي، الشيخ أحمد بن يوسف بن عبد الرحمن بن عبد الدائم (ت ٧٥٦هـ): **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**. تحقيق: محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

١١ - الشعراوي، الشيخ محمد متولي: **تفسير الشعراوي**. أخبار اليوم قطاع الثقافة، القاهرة، د.ط، ١٩٩١م.

١٢ - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. تحقق: د.عبدالرحمن عميرة. دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٣ - الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ): **معاني القرآن**. تقديم وتعليق: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

١٤ - القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري: **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٥ - قطب، سيد: **في ظلال القرآن**. دار الشروق. القاهرة - مصر. الطبعة الشرعية السابعة والعشرون، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١٦ - النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود: **تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)**. تحقيق: يوسف علي بديوي. دار ابن كثير، دمشق - سوريا، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

ت- كتب الحديث النبوي وشرحه:

١- ابن الأثير، الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (٥٤٤-٦٠٦هـ): **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢- الألباني، الشيخ محمد ناصر الدين: **صحيح سنن الترمذي**. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١ للطبعة الجديدة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٣- السجستاني، الإمام الحافظ سليمان بن الأشعث: **صحيح سنن أبو داود** (ت:٢٧٥هـ). تخريج: الشيخ ناصر الدين الألباني. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١ للطبعة الجديدة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٤- العثيمين، الشيخ محمد بن صالح: **شرح رياض الصالحين**. دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٥- العثيمين، الشيخ محمد بن صالح: **شرح صحيح مسلم**. المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٦- العسقلاني، الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. دار السلام ودار الفيحاء، الرياض - دمشق، ط٣، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٧- النووي، الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف: **رياض الصالحين**. تحقيق: عبدالعزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق. دار الثقافة العربية. دمشق، ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٨- النووي، الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف: **شرح صحيح مسلم**. تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد. دار ابن الهيثم. القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

ث- الكتب التراثية:

١- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: **الإستقامة**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود.الرياض، ط٢، ١٤١١هـ /١٩٩١م.

٢- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: **الإيمان**. تحقيق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي، بيروت -، ط٥، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٣- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم: **الردّ على المنطقيين**، إدارة ترجمان السنة، لاهور - باكستان. د.ط. ١٣٦٩هـ/١٩٧٦م.

٤- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم: **بُغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**. تحقيق: د.موسى بن سليمان الدرويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٥- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم: **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٦- ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم: **مجموعة الفتاوى**. تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز. دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط٣، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٧- ابن جني، أبو الفتح عثمان: **الخصائص**. تحقيق: محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد - العراق، ط٤، ١٩٩٠م.

٨- ابن حزم، الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت٤٥٦هـ): **الإحكام في أصول الأحكام**. منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٩- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: **مقدمة ابن خلدون**. دراسة وتحقيق وتعليق: د.علي عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر، القاهرة، د.ط، ٢٠٠٤م.

١٠ - ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (٦٠٨ - ٦٨١هـ): **وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق: د.إحسان عباس. دار صادر، بيروت - لبنان، د.ط، د.س.

١١ - ابن فارس: أبو الحسين أحمد: **الصاحبي في فقه الغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٢ - ابن فارس: أبو الحسين أحمد: **معجم مقاييس اللغة**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٣ - الأحمد نكري، القاضي عبدالنبي بن عبدالرسول: **دستور العلماء أوجامع العلوم في اصطلاحات الفنون**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

١٤ - الإسنوي، الإمام جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن (ت٧٧٢هـ): **طبقات الشافعية**. تحقيق: كمال يوسف الحوت. دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٥ - الأشعري، أبو الحسن: **مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين**. المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ط، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م.

١٦- الأنصاري، العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين: **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**/ على هامش كتاب (المستصفى) للغزالي، دار الأرقم بن أبي الأرقم.

١٧ - الباجوري، الشيخ إبراهيم: **حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزي**.دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ط، د.س.

١٨ - البزّار، الحافظ أبوحفص عمر بن علي: **الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**.دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

١٩ - البستي، الإمام الحافظ أبو حاتم محمد بن حيان (ت ٣٥٤هـ): **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**. تحقيق وشرح: محمد محي الدين عبدالحميد وآخران. دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

٢٠ - البيضاوي، قاضي القضاة عبدالله بن عمر (ت: ٦٨٥هـ): **منهاج الوصول إلى علم الأصول**. مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٢١ - التهانوي، محمد بن علي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**.مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٢ - الثعالبي، أبو منصور: **فقه اللغة وسرّ العربية**، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٢٣ - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البيان والتبيين**. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٢٤ - الجرجاني، السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد: **التعريفات**. دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٢٥ - الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد: **المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٢٦ - الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن قيّم: **أعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٢٧ - الجوهري، الإمام إسماعيل بن حماد: **معجم الصحاح**. دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥.

٢٨ - الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله (ت: ٤٧٨هـ): **البرهان في أصول الفقه**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٢٩ - الحموي، العلامة السيد أحمد بن محمد الحنفي: **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر**. دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٣٠- السرخسي، الإمام الفقيه الأصولي النظار أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت-٤٩٠هـ): **أصول السرخسي**. دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م/١٤٢٦هـ، ط٢.

٣١ - السيوطي، الإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت- ٩١١هـ): **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعيّة**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧م/١٤٢٧هـ.

٣٢- السيوطي، الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ): **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان، ط١، ١٤١٨هـ /١٩٩٨م.

٣٣ - الشافعي، الإمام المطلبي محمد بن إدريس: **الرسالة**. تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر. المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.س.

٣٤ - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**. دار ابن كثير، دمشق- بيروات، ط٣، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٣٥ - الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد (ت-٥٠٥هـ): **إحياء علوم الدين**. دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٣٦ - الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد (ت-٥٠٥هـ): **المستصفى من علم الأصول**. دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، د.ط، د.س.

٣٧ - الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد (ت-٥٠٥هـ): **معيار العلم**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٤١٠،١هـ/١٩٩٠م.

٣٨ - الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد: **كتاب العين**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٣٩ - القرافي، الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (ت-٦٨٤هـ): **نفائس الأصول في شرح المحصول**. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م.

٤٠ - النووي، الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: **تهذيب الأسماء واللغات**. تحقيق: عبده علي كوشك. دار الفيحاء، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

ج - الكتب الحديثة العربية:

١- إبراهيم، د. عبد الله عبد الرزاق: **الترجمة مبادئ وتطبيقات**. دار النشر للجامعات، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٢- إبراهيم، د. عبد الله: **الثقافة العربية الحديثة والمرجعيّات المستعارة/تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩م.

٣- الإبراهيم، د.موسى إبراهيم: **حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل**. دار الاعلام، عمان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

٤- أبو زهرة، الإمام محمد: **تاريخ المذاهب الإسلامية**. دار الفكر العربي، القاهرة - ج.م.ع، د.ط، د.س.

٥- أبو زهرة، الإمام محمد: **محاضرات في النصرانية**. الرئاسة العامة للإدارات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. الرياض، الطبعة ١٤٠٤هـ.

٦- أبو سليمان، د. عبد الحميد أحمد: **أزمة العقل المسلم**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٧- أبو عجوة، د.محمد نجيب أحمد: **المجتمع الإسلامي/ دعائمه وآدابه في ضوء القرآن الكريم.**

٨- أبو عودة، عودة خليل: **التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن.** مكتبة المنار، الزرقاء- الأردن، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٩- إدريس، د.محمد جلاء: **العلاقات الحضارية.** دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

١٠ - إسماعيل، د.سيف الدين عبدالفتاح: **بناء المفاهيم الإسلامية: ضرورة منهاجية/ ضمن ندوة بناء المفاهيم/دراسة معرفية.** المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن، فيرجينيا- الولايات التحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

١١ - الأشقر، د.محمد سليمان عبد الله: **معجم علوم اللغة العربية.** مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٢ - آل سلمان، أبو عبيدة مشهور بن حسن: **التحقيقات والتنقيحات السلفيات على متن الورقات،** دار الإمام مالك، أبو ظبي- الإمارات، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

١٣ - آل ياسين، د.جعفر: **الفارابي في حدوده ورسومه.** عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٤ - أمامة، د. عدنان محمد: **التجديد في الفكر الإسلامي.** دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٥ - أمهاوش، د. محمد: **قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث.** عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

١٦ - أمين، سمير: **الفيروس الليبرالي/ الحرب الدائمة وأمركة العالم.** دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

١٧ - أنيس: د.إبراهيم: **دلالة الألفاظ.** مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٣م.

١٨- البازعي، د. سعد عبد الرحمن: **ما وراء المنهج/تحيُّزات النقد الأدبي الغربي/ضمن ندوة «إشكالية التحيُّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد»**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن- فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٥هـ /١٩٩٥م.

١٩ - البدري، الشيخ عبد العزيز: **حكم الإسلام في الاشتركيّة**. المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط٥، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٠ - البطل، د. محمد: **مدخل إلى علم المعاجم**. مكتبة لبنان ناشرون/ الشركة المصرية العالمية للنشر، الاسكندرية، ط١، ٢٠١٠م.

٢١ - بكّار، د. عبد الكريم: **من أجل انطلاقة حضاريّة شاملة**.دار القلم، دمشق- سوريا، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢٢ - بن نبي، مالك: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**. دارا الفكر ودار الفكر المعاصر، دمشق- بيروت، إعادة ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٢٣ - بن نبي، مالك: **مشكلة الثقافة**. دار الفكر، دمشق، ط ١٤، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٤ - البهي، د. محمد: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٢٥ - البهي، د. محمد: **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٢٦ - البوشيخي، أ.د. الشاهد: **دراسات مصطلحية**. دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م. الصفحة ٢٣٠.

٢٧ - بوطاجين، السعيد: **الترجمة والمصطلح/دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد**، الدار العربية للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت- الجزائر، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٨ - البيومي، د.محمد رجب: **النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين**. دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٢٩ - التلّ، عبد الله: **جذور البلاء**، المكتب الإسلامي. بيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٣٠ - التونجي، د. محمد: **المعرّب والدخيل في اللغة العربية وآدابها**. دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٣١ - الجابري، د. محمد عابد: **بنية العقل العربي/ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.

٣٢ - جريشة، د.علي: **أدب الحوار والمناظرة**. دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط٢، ١٤١٢ هـ/١٩٩١م.

٣٣ - الجميلي، د.رشيد: **حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة**. دار الشؤون الثقافية/ وزارة الثقافة والإعلام، بغداد - العراق، د.ط، ١٩٨٦م.

٣٤ - الجندي، أنور: **الإسلام والحضارة**. المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، د.ط، د.س.

٣٥ - الجندي، أنور: **الفكر الغربي/دراسة نقدية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٣٦ - الجندي، أنور: **تيارات مسمومة ونظريات هدامة معاصرة تحاصر الاسلام وتحمل لواء هدم قيمه الأساسية**. مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.س.

٣٧ - الجندي، أنور: **مَعْلَمَة الإسلام**. المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٣٨ - حبنّكة الميداني، عبدالرحمن حسن:**كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة**. دار القلم، دمشق - سوريا، ط١٤١٩،٣هـ/١٩٩٨م.

٣٩ - حجازي، د. سمير سعيد: **معجم المصطلحات الحديثة في علم النفس والإجتماع ونظرية المعرفة**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٤٠ - حجازي، محمود فهمي: **الأُسس اللغوية لعلم المصطلح**. مكتبة غريب، القاهرة - ج.م.ع، د.ط، د.س.

٤١ - الحربي، د.عبد الرزاق أحمد: **علم الوضع/دراسة في فلسفة اللغة بين علماء أصول الفقه وعلماء اللغة**. مركز البحوث والدراسات الإسلامية/ ديوان الوقف السني، بغداد - العراق، د.ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٤٢ - حسّان، د. تمام: **اللغة بين المعيارية والوصفية**. عالم الكتب، القاهرة، ط٤، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٤٣ - حسنة، عمر عبيد: **الخطاب الإسلامي وقفة للمناصحة**. المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٤٤ - حسين، د. محمد محمد: **الإسلام والحضارة الغربية**. دار الرسالة، مكة المكرمة، ط٩، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٤٥ - حسين، د. محمد محمد: **حصوننا مهدّدة من داخلها**. دار الرسالة، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٤٦ - الحكيم، توفيق: **تحت شمس الفكر**. دار مصر للطباعة، القاهرة، د.ط، د.س.

٤٧ - حلمي، أ.د مصطفى: **الإسلام والأديان دراسة مقارنة**. دار ابن الجوزي، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٤٨ - حلمي، أ.د مصطفى: **الفكر الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي في العصر الحديث**، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٤٩ - حلمي، أ.د مصطفى: **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**. دار ابن الجوزي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٥م.

٥٠ - حمودة، د.عبد العزيز: **المرايا المحدّبة**. سلسلة عالم المعرفة/ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت، د.ط، أبريل ١٩٩٨.

٥١ - الحوشاني، د.عبدالله بن رشيد بن محمد: **منهج ابن تيمية في الدعوة**. دار إشبيليا، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م

٥٢ - الحيادرة، د.مصطفى طاهر: **من قضايا المصطلح اللغوي العربي/نظرات في توحيد المصطلح واستخدام التقينيات الحديثة لتطويره**. عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٥٣ - الخالدي، د. صلاح عبدالفتاح الخالدي: **سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد**. دار القلم، دمشق - سوريا، ط٣، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٥٤ - خسارة، د. ممدوح محمد: **علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية**. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٥٥ - خضر، د. أحمد إبراهيم: **فهم الإسلام عبر الاصطلاحات الغربية**. مجلة البيان، المملكة العربية السعودية، العدد٢٠١.

٥٦ - الخطيب، د. عدنان: **قصة دخول (العلمانية) في المعجم العربي**. ملحق ضمن كتاب (جذور العلمانية) للدكتور السيد أحمد فرج. دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط٥، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٥٧ - خلوصي، د. صفاء: **فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد - العراق، د.ط، ١٩٨٢م.

٥٨ - خليل، د. عماد الدين: **الرؤية الإسلامية**. دار الثقافة، الدوحة - قطر، د.ط، د.س.

٥٩ - خليل، د. عماد الدين: **متابعات إسلاميّة**. دار الحكمة. لندن - بريطانيا، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٦٠ - خليل، د.عماد الدين: **مدخل إلى الحضارة الإسلامية**. الدار العربية للعلوم. بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٦١ - خليل، د. عماد الدين: **مدخل إلى الحضارة الإسلامية**. دار العربية للعلوم. بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٦٢ - داود، محمد محمد: **جدلية اللغة والفكر**. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٦٣ - الداية، د. فائز: **علم الدلالة العربي/النظرية والتطبيق**. دار الفكر المعاصر ودار الفكر، دمشق - بيروت، الاعادة الخامسة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٦٤ - الدجاني، د. أحمد صدقي: **إشكالية التحيّز/رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**: التحيّز في المصطلح. تحرير: د. عبد الوهاب المسيري. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن - فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٦٥ - الديب، د. عبد العظيم محمود: **التبعية الثقافية وسائلها ومظاهرها**. دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م

٦٦ - ديره، المختار أحمد: **دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفرّاء**، دار قتيبة، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٦٧ - الذوادي، محمود: **في مخاطر فقدان العلاقة العضويّة بين المجتمعات العربية ولغتها**/ ضمن «اللسان العربي وإشكالية التلقي». مركز دراسات الوحدة العربية.

٦٨ - الراجحي، د. عبده: **علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية**. دار المعرفة الجامعة، اسكندرية - مصر، د.ط، ١٩٩٥م.

٦٩ - الزحيلي، د. وهبة: **أصول الفقه الإسلامي**. دار الفكر. دمشق، ط ١٦، ١٤٢٩هـ /٢٠٠٨م.

٧٠ - الزرقا، الشيخ أحمد بن الشيخ محمد: **شرح القواعد الفقهية**. دارالعلم، دمشق - سوريا، ط٦، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٧١ - الزرقا، مصطفى الشيخ أحمد: **المدخل الفقهيّ العام**. دار القلم، دمشق - سوريا، ط٢، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م

٧٢ - الزركلي، خير الدين: **الأعلام/ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط٥، ١٤٠٠هـ /١٩٨٠م.

٧٣ - زرمان، د. محمد عبد الله: **الخطاب الإسلامي المعاصر وإشكالية المنظومة المصطلحية**. دار الكتاب الثقافي، إربد - الأردن، د.ط، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٧٤ - زرمان، د. محمد عبد الله: **الفعل الحضاري في القرآن الكريم**. دار الكتاب الثقافي، إربد - الأردن، د.ط، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٧٥ - زعفان، الهيثم: **المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية**. مركز الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٧٦ - الزهراني، علي بخيت: **الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة**. دار طيبة، مكة الكرمة، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٧٧ - زيدان، د. عبد الكريم: **السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية**. دار إحسان، طهران - إيران، ط١، ١٤١٣هـ/٢٠٠٣م.

٧٨ - زيدان، د. عبد الكريم: **الوجيز في أصول الفقه**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٧٩ - زيدان، د. عبد الكريم: **الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٨٠ - ساسي، د. عمّار: **المصطلح في اللسان العربي من آلية الفهم إلى أداة الصناعة**. عالم الكتب الحديث مع جدار للكتاب العالمي، عمان - الأردن، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م.

٨١ - ساسي، د. عمّار: **صناعة المصطلح في اللسان العربي**. عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ط١، ٢٠١٢م.

٨٢ - سالم، د. محمد رشاد: **مقارنة بين الغزالي وابن تيمية**. دار القلم، الكويت، د.ط، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٨٣ - السامرائي، د. إبراهيم: **العربية تواجه العصر**. سلسلة الموسوعة الصغيرة التي تصدرها دار الجاحظ للنشر، د.ط، ١٩٨٢م.
٨٤ - السامرائي، د.إبراهيم: **اللغة والحضارة**. المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٧م.
٨٥ - السامرائي، د. فاضل صالح: **معاني الأبنية في العربية**. دار عمار. عمان - الأردن، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م
٨٦ - السامرائي، د. نعمان عبدالرزاق: **في أعماق التجربة اليابانية**. دار الحكمة، لندن، ط١، ٢٠٠٠م.
٨٧ - سانو، د. قطب مصطفى: **معجم مصطلحات أصول الفقه**. دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، إعادة ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٠م.
٨٨ - السديس، محمد بن عبد العزيز: **أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإسلامي**. رسالة ماجستير، إشراف: الدكتور بشير حاج التوم. جامعة أم القرى/ كلية التربية، مكة المكرمة.
٨٩ - سعد الدين، د. محمد أكرم: **اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية/ ضمن إشكالية التحيّز/ رؤية معرفية ودعوة للإجتهاد**. تحرير: د. عبد الوهاب المسيري. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. هيريندن - فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٢٥هـ/١٩٩٥م.
٩٠ - سلطان، جمال: **الإسلام ومأزق الفكر القومي**. دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
٩١ - سناني، د. سناني: **في المعجمية والمصطلحية**. عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ط١، ٢٠١٢م.
٩٢ - السنوسي، عبد الرحمن بن معمر: **مقدّمة في صنع الحدود والتعريفات/دراسة أصوليّة تعرض أسس وضع المصطلحات**. دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٩٣ - الشافعي، منى محمد بهاء الدين: **التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم**. دار اليسر، القاهرة، ط١، رجب١٤٢٩ه.

٩٤ - شاكر، محمود محمد: **أباطيل وأسمار**. مطبعة المدني، القاهرة - مصر، د.ط، د.س.

٩٥ - شاهين، د.عبد الصبور: ملحق (**العلمانية تاريخ الكلمة وصيغتها**) ضمن كتاب (جذور العلمانية) للدكتور السيد أحمد فرج. دار الوفاء. المنصورة - مصر، ط٥، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٩٦ - شبار، سعيد: **المصطلح خيار لغوي...وسمة حضارية**. سلسلة «كتاب الأمة» عن وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة - قطر، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٩٧ - شبير، د. محمد عثمان: **القواعد الكليّة والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**. دار النفائس، عمان، ط٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٩٨ - الشريف، محمد بن شاكر: **تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف**. المنتدى الإسلامي، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٩٩ - شفيق، د.منير: **الإسلام في معركة الحضارة**. الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، ودار البراق للنشر، بيروت - تونس، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

١٠٠- شفيق، د.منير: **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**. الناشر للطباعة والنشر والتوزيع - دار البراق للنشر، بيروت - تونس، ط١، ١٩٩١م.

١٠١- شفيق، د. منير: **النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة**. الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٠٢- شلبي، د. أحمد: **مقارنة الأديان (المسيحية)**. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١٠، ١٩٩٨م.

١٠٣- الشهابي، الأمير مصطفى: **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث**. دار صادر، بيروت لبنان، ط٣، ١٤١٦هـ/١٩٩٢م.

١٠٤- الصالح، د.صبحي: **دراسات في فقه اللغة**. دار العلم للملايين، بيروت، ط٧، ١٩٨٢م.

١٠٥- الصلابي، د.علي محمد: **الإمام الغزالي وجهوده في حركة الاصلاح والتجديد**. دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٠٦- صليبا، د. جميل: **المعجم الفلسفي**.منشورات ذوي القربى، قم- إيران، ط١، د.س.

١٠٧- الضامن، د. حاتم صالح: **علم اللغة**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. الموصل- العراق، د.ط، د.س.

١٠٨- الضامن، د.حاتم صالح: **فقه اللغة**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، د.ط، ١٤٢١هـ/١٩٩١م.

١٠٩- عارف، نصر محمد: «**الحضارة - الثقافة -المدنية**» **دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات(١)، فيرجينيا- الولايات المتحدة الامريكية، د.ط، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١١٠- عاشور، الشيخ محمد فاضل: **روح الحضارة الإسلامية**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن- فيرجينا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١١١- عبد التواب، د.رمضان: **التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١١٢- عبد التواب، د. رمضان: **المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**. مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١١٣- عبد الحميد: د. محسن: **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**. مكتبة دار الأنبار، الرمادي- العراق، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

١١٤- عبد الحميد: د. محسن: **المذهبيّة الإسلامية والتغيير الحضاري**. مطابع وزارة التربية، العراق، ط٤، ١٤٢٠هـ.

١١٥- عبد الحميد: د.محسن: **تجديد الفكر الإسلامي**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١١٦هـ/١٩٩٦م.

١١٦- عبد الحميد: د. محسن: **من المنظومة الغربية إلى المنظومة الإسلامية**. شركة الرَشَد للطباعة والنشر المحدودة، بغداد - العراق، د.ط، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١١٧- عبد السلام، رفيق: **في العلمانية والدين والديمقراطية/المفاهيم والسياقات**. مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم ناشرون، الدوحة - قطر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

١١٨- عبد العبود، د.جاسم محمد: **مصطلحات الدلالة العربية**. دار الكتب العلميّة. بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

١١٩- عبد الفتاح، بشير: **الخصوصية الثقافية**. دار نهضة مصر، القاهرة، ط١، يوليو ٢٠٠٧.

١٢٠- عبد الكافي، د. إسماعيل عبد الفتّاح: **مصطلحات عصر العولمة**. الدار الثقافية للنشرة، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

١٢١- عبد الفتاح، د. سيف الدين: **بناء المفاهيم الإسلامية**. شركة نهضة مصر، القاهر، ط١، ٢٠٠٣م.

١٢٢- عبد الله، د. توفيق عزيز وزميله: **مبادئ الترجمة**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي/ جامعة الموصل، الموصل - العراق، د.ط، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

١٢٣- عبيد، حمدي: **المصطلح وإشكاليّة الاصطلاح/ مقدمة منهجيّة في فقه الاصطلاح وعلاج إشكالاته على ضوء منهج أهل السنة والجماعة**. مجلة البيان، الرياض، العدد ١٤٠.

١٢٤- عبيدات، د. محمود سالم: **تاريخ الفرق وعقائدها**. دار الفرقان، إربد - المملكة الأردنية، د.ط، ١٩٩٨م.

١٢٥- العتيبي، د.سعود بن سعد: **ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة**. مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

١٢٦- عرموش، أحمد راتب وآخرون: **موسوعة الأديان**. دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٢٧- عزّي، عبد الرحمن: **فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية**/ ضمن «اللسان العربي وإشكالية التلقي». مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

١٢٨- عزيز، د. يوئيل يوسف وزملائه: **الترجمة الأدبية**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد - العراق، د.ط، ١٩٨١م.

١٢٩- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل: **الفروق اللغوية**. تحقيق: حمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م/١٤٢٤هـ.

١٣٠- العصيمي، خالد بن سعود بن فارس: **القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة**. دار التدمرية، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

١٣١- عطية الله، أحمد: القاموس الإسلامي.

١٣٢- عطية، د. هانيء محي الدين: **نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي/ مدخل معرفيّ معلوماتي**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٣٣- العقل، أ.د ناصر عبد الكريم: **الاتجاهات العقلانية الحديثة**. دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٣٤- عقيل، أ.د. عقيل حسين: **تقويض القيم (من التكميم إلى تفجُّر الثورات)**. شركة الملتقى للطباعة والنشر. بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

١٣٥- عقيلي، إبراهيم: **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

١٣٦- عكاشة، د. محمود: **التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة**. دار النشر للجامعات. القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م

١٣٧- العلواني، د.طه جابر: **اصلاح الفكر الإسلامي/ مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

١٣٨- العلواني، د.طه جابر: **الأزمة الفكرية المعاصرة/ تشخيص ومقترحات علاج**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن - فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

١٣٩- العلواني، د. طه جابر: **الأزمة الفكرية المعاصرة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المحاضرات (١)، فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

١٤٠- العلوي، حسن: **شيعة السلطة وشيعة العراق/ صراع الأجناس**. دار الزوراء، لندن، ط١، ٢٠٠٩م.

١٤١- العمّار، د. محمد بن ناصر بن عبد الرحمن: **أساليب الدعوة الإسلامية المعاصرة**. دار إشبيليا، الرياض - السعودية، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٤٢- عمارة، أ.د محمد: **إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات**. دار السلام، مصر - القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

١٤٣- عمارة، أ.د محمد: **إشكالية التحيّز/ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد: الخصوصيّة الحضارية للمصطلحات**. تحرير: د. عبد الوهاب المسيري. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن - فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

١٤٤- عمارة، أ.د محمد: **الحضارات العالمية تدافع؟.. أم صراع؟؟**. دار نهضة مصر، القاهرة، ط١، ديسمبر ١٩٩٨م.

١٤٥- عمارة، أ.د محمد: **الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين**. دار نهضة مصر، القاهرة، د.ط، يونيه٢٠٠٠م.

١٤٦- عمارة، أ.د محمد: **مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية**. دار نهضة مصر، القاهرة، د.ط، ٢٠٠١م.

١٤٧- عمارة، أ.د محمد: **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**. دار نهضة مصر، القاهرة.

١٤٨- عمر عبيد: **الخطاب الغائب**. المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١٤٩- عمر، د. أحمد مختار: **صناعة المعجم الحديث**. عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

١٥٠- عمر، د. أحمد مختار: **علم الدلالة**. دار عالم الكتب، القاهرة، ط٥، ١٩٩٨م.

١٥١- العميم، علي: **العلمانية والممانعة الإسلامية/ محاورات في النهضة والحداثة**. دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م

١٥٢- عودة، عبد القادر: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٥٣- عياشي، منذر: **الكتابة الثانية وفاتحة المتعة**، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ١٩٩٨م.

١٥٤- غربال، محمد شفيق: **الموسوعة العربية الميسرة**. دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت، د.ط، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٥٥- فرج، د. السيد أحمد: **جذور العلمانية**. دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط٥، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

١٥٦- فروخ، د. عمر: **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**. دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

١٥٧- الفضلي، د. عبد الهادي: **خلاصة المنطق**. دار ناظرين، قم- إيران، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٥٨- القاسمي، د. علي: **علم المصطلح/ أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. مكتب لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٨م

١٥٩- القاسمي، د.علي: **مقدمة في علم المصطلح**. دائرة الشؤون الثقافية والنشر في وزارة الثقافة العراقية، سلسلة الموسوعة الصغيرة (١٦٩)، بغداد-العراق، ط١، ١٩٨٥م.

١٦٠- القحطاني، محمد بن سعيد بن سالم: **الولاء والبراء في الإسلام**. دار الصفوة، القاهرة- مصر، الطبعة الشرعية الثانية عشرة، ١٤٢٣هـ.

١٦١- القرضاوي، د. يوسف: **الإسلام والعلمانية**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٧، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٦٢- القرضاوي، د. يوسف: **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٧، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٦٣- القرضاوي، د. يوسف: **الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه**. مكتبة وهبة، القاهرة- مصر، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١٦٤- القرضاوي، د. يوسف: **التطرف العلماني في مواجهة الإسلام «نموذج تركيا وتونس»**. دار الشروق، مصر- القاهرة، ط٣، ٢٠٠٨م.

١٦٥- القرضاوي، د. يوسف: **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**. مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.س.

١٦٦- القرضاوي، د. يوسف: **الخصائص العامّة للإسلام**. مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، د.ط، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م

١٦٧- القرضاوي، د. يوسف: **كيف نتعامل مع السنة النبوية/معالم وضوابط**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن- فيرجينا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٦٨- قطب، سيّد: **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته**. دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية الرابعة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

١٦٩- قطب، سيّد: **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق، القاهرة- ج.م.ع، ط١٠، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٧٠- قطب، محمد: **الإنسان بين المادية والإسلام**. دار الشروق. القاهرة، ط٦، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

١٧١- قطب، محمد: **التطور والثبات في حياة البشر**. دار الشروق، القاهرة، د.ط، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

١٧٢- قطب، محمد: **العلمانيون والإسلام**. دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١٧٣- قطب، محمد: **معركة التقاليد**. دار الشروق، القاهرة، د.ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

١٧٤- قطب، محمد: **مفاهيم ينبغي أن تصحّح**، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط١٠، ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢م.

١٧٥- قطب، محمد: **واقعنا المعاصر**. دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٧٦- قلالة، محمد سليم: **التغريب في الفكر والسياسة والاقتصاد**. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م

١٧٧- قلعه جي، أ.د محمد روّاس: **الموسوعة الفقهية الميسرة**، دار النفائس، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

١٧٨- قلعه جي، أ.د محمد روّاس: **معجم لغة الفقهاء**. دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٧٩- القنوجي، الإمام العلامة صديق بن الحسن: **أبجد العلوم**. دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

١٨٠- كامل، د. عمر عبد الله: **العواصم من قواصم العلمانيـــة**. مكتبـــة دار التـــراث الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـــ/١٩٩٨م.

١٨١- الكبيسي، د. بشير مهدي: **مفاهيم الألفاظ**

١٨٢- الكيالي، د. عبد الوهاب: **موسوعة السياسية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٥م.

١٨٣- لعيبـــي، حاكم مالك: **الترادف في اللغة**. منشورات وزارة الثقافـــة والإعـــلام، بغداد - العراق، ١٩٨٠م، د.ط.

١٨٤- المبارك، د. مازن: **نحو وعي لغوي**. مؤسّسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٣٩٩هـــ/١٩٧٩م.

١٨٥- المبارك، محمد: **المجتمع الإسلامي المعاصر**. دار الفكر، بـــيروت - لبنـــان، ط١، ١٣٩١هـــ/١٩٧١.

١٨٦- المجمع العلمي، لجنة اللغة العربية: **ألفاظ حضارية**، منـــشورات المجمـــع العلمـــي العراقي، بغداد - العراق، ط١، ١٤١٩هـــ/١٩٩٨م

١٨٧- مجموعة من الباحثين، مبحث د. علي جمعة: **بناء المفاهيم/ دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكيـــة، ط١، ١٤١٨هـــ/١٩٩٨م.

١٨٨- محمد، أ.د عبد الله البشير: **المصطلحات الأصولية في مباحث الأحكام وعلاقتها بالفكر الأصولي**. دار البحوث للدراسات الإســـلامية وإحيـــاء التـــراث، دبي - الإمارات، ط١، ١٤٢٤هـــ/٢٠٠٣م.

١٨٩- محمد، د. علي جمعة: **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـــ/١٩٩٦م.

١٩٠- المسدي، د. عبد السلام وآخرون: **تأسيس القضية الإصطلاحية**. المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، تونس، د.ط، ١٩٨٩م.

١٩١- المسدي، د.عبد السلام: **قاموس اللسانيات/ مع مقدمة في علم المصطلح**. الدار العربية للكتاب، تونس، د.ط، ١٩٨٤م.

١٩٢- المسيري، د. عبد الوهاب: **إشكالية التحيّز/رؤية معرفية دعوة الاجتهاد**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيريندن - فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

١٩٣- المسيري، د. عبد الوهاب: **العلمانية تحت المجهر**. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

١٩٤- المسيري، د. عبد الوهاب: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. دار الفكر المعاصر ودار الفكر، دمشق - بيروت. الإعادة الثانية للطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

١٩٥- المسيري، د. عبد الوهاب: **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

١٩٦- المسيري، د. عبد الوهاب: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**. دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٩٧- المسيري، د. عبد الوهاب: حوارات/**الثقافة والمنهج**. تحرير: سوزان حرفي. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

١٩٨- المسيري، د. عبد الوهاب: حوارات/**العلمانية والحداثة والعولمة**. تحرير الحوار: سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

١٩٩- المسيري، د. عبد الوهاب: حوارات/**الهوية والحركية الإسلامية**. تحرير: سوزان حرفي. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٠٠- مطلوب، الدكتور أحمد: **في المصطلح النقدي**. منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد - العراق، د.ط، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٢٠١- مطلوب، الدكتور أحمد: **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**. مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، د.ط، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٠٢- المعراوي، محمد صيّاح: **الماركسلامية والقرآن**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٢٠٣- ملحق (**عَلْماني وعَلْمانية/ تأصيل معجمي**). ضمن كتاب (جذور العلمانية). دار الوفاء. المنصورة- مصر، ط٥، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
٢٠٤- المودودي، أبو الأعلى: **المصطلحات الأربعة**. دار إحسان، طهران- إيران، د.ط، ١٣٧٢هجري شمسي.
٢٠٥- الميداني، عبد الرحمن حبنكة: **التحريف المعاصر في الدين تسلّل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق**. دار القلم، دمشق- سوريا، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٢٠٦- ميلاد، زكي مع تركي الربيعو: **الإسلام والغرب الحاضر والمستقبل**. دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
٢٠٧- الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**. دار الندوة العالمية، الرياض، ط٥، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٢٠٨- الندوي، أبو الحسن علي الحسيني: **الصراع بين الفكرة الإسلاميّة والفكرة الغربية**. دار الندوة للتوزيع، لبنان، ط١، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م
٢٠٩- الندوي، أبو الحسن علي الحسيني: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، دار ابن كثير، دمشق- سوريا، ط٦٦، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
٢١٠- نصري، د. هاني يحي: **الفكر والوعي بين الجهل والوهم والحرية**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
٢١١- النفيسي، د. عبد الله بن فهد: **على صهوة الكلمة**. د.ن، الكويت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
٢١٢- النفيسي، د. عبد الله بن فهد: **ليس من مصلحة الإسلام قيام دولة للحركة الإسلامية**. حاوره: علي العميم في حوارات (العلمانية والممانعة الإسلامية). دار الساقي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٢م.

٢١٣- نقوري، إدريس: **مدخل إلى علم الاصطلاح**. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء- المملكة المغربية، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٨م.

٢١٤- النملة، علي بن إبراهيم: **إشكالية المصطلح في الفكر العربي/ الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**. بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

٢١٥- نور الدين، د. عصام: **محاضرات في فقه اللغة**. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م/١٤٢٤هـ.

٢١٦- نويهض، وليد: **النخبة ضد الأهل**. دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٢١٧- هرموش، الشيخ محمود مصطفى عبود: **القاعدة الكليّة (إعمال الكلام أولى من إهماله) وأثرها في الأصول**. المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٧م.

٢١٨- الواسطي، د. سلمان وزملاؤه: **المدخل إلى الترجمة**. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الموصل- العراق، د.ط، ١٩٧٩. الصفحة ٨.

٢١٩- وافي، د. علي عبد الواحد: **الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام**. دار نهضة مصر، القاهرة، ط٨، ٢٠٠٩م.

٢٢٠- وافي، د. علي عبد الواحد: **علم اللغة**. دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د.ط، د.س.

٢٢١- **ودلالتها عند الأصوليين**. دار الكتب العلمية. بيروت، ط٢٠٠٧،١م/١٤٢٨ه.

٢٢٢- الويشي، عطية فتحي: **واقعنا العالمانية وتصادم الحضارات**. دار نهضة مصر، القاهرة، ط١، نوفمبر ٢٠٠٣م.

٢٢٣- يعقوب، د. أميل وزميلاه: **قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية**. دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م

ح - الكتب الأجنبية المترجمة إلى العربية:

١- بيشت، هيبرت وجينفر دراسكاو: **مقدمة في المصطلحية**. ترجمة: د. محمد محمد حلمي هليل، مجلس النشر العلمي/جامعة الكويت، د.ط، ٢٠٠٠م.

٢- كاتفورد، جي. سي: **نظرية لغوية للترجمة**. ترجمة: د. عبد الباقي الصافي. مطبعة دار الكتب/ جامعة البصرة، البصرة - العراق، د.ط، ١٩٨٣م.

٣- لو سركل، جان جاك: **عنف اللغة**. ترجمة وتقديم: د. محمد بدوي. المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٤- لويس، برنارد: **لغة السياسة في الإسلام**. ترجمة: د: إبراهيم شتا. دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، د.م، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣م.

٥- نيومارك، البروفسور بيتر: **الجامع في الترجمة**. ترجمة: أ.د حسن غزالة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٦- هرميه، غي وزملاؤه: **معجم علم السياسة والمؤسسات السياسة**. ترجمة: هيثم اللمع. المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

٧- يوجين، أ. نيدا: **دور السياق في الترجمة**. ترجمة: د.محي الدين حميدي. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط١، ٢٠٠٩م

٨- يوجين، أ.نيدا: **نحو علم الترجمة**. ترجمة: مازن النجار. دار الحرية للطباعة، وزارة الإعلام العراقية، د.ط، بغداد - العراق، ١٩٧٦م.

خ - كتب المعاجم اللغوية:

١- ابن منظور، الامام العلامة: **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٢- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**. دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٣- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: **معجم القاموس المحيط**. دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٤- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: **المصباح المنير**. مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، ١٩٨٧م.

٥- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: **الكليات/ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩١م.

٦- مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**. دار الدعوة، إستانبول - تركيا، د.ط، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

د - الدوريات:

١- أرخصيص، د. عبد السلام: **إشكالات علم المصطلحات في الثقافة العربية المعاصرة**، مجلة اللسان العربي، الرباط - المملكة المغربية. سنة ١٩٩٨، العدد ٤٦.

٢- البسيوني، عبد السلام: **الغزو المصطلحي**. مجلة البيان، الرياض، العدد ١٣٧.

٣- البهادلي، د. محمد كريم: **العلمانية**. صحيفة التآخي، أربيل - العراق، العدد ٤٥٨٢، الثلاثاء ٢٠٠٥/٩/٢٠م.

٤- الحمد، د.علي توفيق: **في المصطلح العربي (قراءة في شروطه وتوحيده)** مجلة اللسان العرب، المملكة المغربية.

٥- خالد، معد أحمد: **أهمية تحديد معاني المصطلحات في فهم الخطاب الإسلامي (مصطلح الفكر نموذجاً)**. مجلة التجديد/ تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ماليزيا، العدد الثالث/ السنة الثانية، فبراير ١٩٩٨م/ شوال ١٤١٨هـ.

٦- الدغشي، د. أحمد محمد: **إشكالية المصطلحات من المنظور الحضاري**. مجلة البيان، الرياض، العدد ١٦٦، جمادى الآخر ١٤٢٢ هـ/سيبتمبر ٢٠٠١م.

٧- زيّاد، د. صالح غرم الله: **المصطلح الأدبي بين غناه بالمعرفة وغناه بالتاريخ**. مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٢٨، العدد الثالث، يناير - مارس ٢٠٠٠م.

٨- سلطان، جمال: **الإسقاط المصطلحيّ/ مداخله ومخاطره**، مجلة الأمة، العدد ٦٩، السنة السادسة، رمضان ١٤٠٦هـ/مايو ١٩٨٦م.

٩- سماعنه، د. جواد حسني: **المصطلحيّة العربية بين القديم والحديث (مشروع قراءة)**، مجلة اللسان العربي، الرباط، العدد ٤٨، سنة ١٩٩٩م.

١٠ - السيد، أحمد محمود: **المصطلحات السياسية دراسة دلالية مقارنة**/ ضمن تقرير ارتيادي (استراتيجي) صادر من مجلة البيان تحت عنوان (مستقبل العالم الإسلامي) تحديات في عالم متغيّر، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

١١ - شبار، سعيد: **الاصطلاحات الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر**. مجلة المعرفة، مجلة ثقافية شهرية تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، السنة ٤٢، العدد ٤٧٥، نيسان ٢٠٠٣.

١٢ - الطعّان، د. أحمد إدريس: **مآل الإسلام في القراءات العلمانية**. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، تصدره مجلس النشر العلمي/ جامعة الكويت، العدد ٦٥، السنة ٢١، جمادى١، ١٤٢٧هـ/ يونيو ٢٠٠٦م.

١٣ - محمود، د. إبراهيم كايد: **المصطلح ومشكلات تحقيقه**. مجلة التراث العربي، دمشق- سوريا، السنة الرابعة والعشرون، العدد ٩٧، ٢٠٠٥م.

١٤ - الودغيري، د.عبد العلي: «**كلمة المصطلح بين الصواب والخطأ**». مجلة اللسان العربي، الرباط- المملكة المغربية، العدد ٤٨، سنة ١٩٩٩م.

ذ - الكتب الأجنبية:

1- IAIN McLEAN AND ALISTAR McMILAN, CONCISE DICTINAREY OF POLITICS.OXFORD UNIVERSITY PRESS, NEWYORK, SECONDEDITION, 2003, PAGE481

2- Idriss, Dr. souhell: Dictionair Franguis- Arabe. Dar-al-adab, Bairout-libon, page 1191.

3- Oxford university: Oxford Word power. Oxford university press, 1998 , UK. page 772.

4- schregle, gotz: Deutsch-Arabisches Worterbuch.Macdonald & Evans LTD, London, 1977. page 1190.

ترجمة الأعلام

١- **بشر بن المعتمر** الهلالي البغدادي (توفي ٢١٠هـ) معتزلي مناظر تنسب إليه الطائفة «البشرية». له مصنفات في الاعتزال. مات ببغداد. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء الثاني، ٥٥.

٢- يحيى بن زياد الديلمي **الفرّاء**: (٧٥٧هـ-٨٢٢هـ) نحوي ولد بالكوفة ومات بطريق مكة، درس اللغة والقرآن. واستقر في بغداد، اتخذه الخليفة المأمون مؤدباً لولديه، كما ألقى دروساً عامة بالمسجد، مال إلى الاعتزال، وصار في عهده أعلم الكوفيين بالنحو. انظر: الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي النووي: تهذيب الأسماء واللغات. دار الفيحاء، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. المجلد الثاني، قسم الأسماء ٦١٢. وخير الدين الزركلي: الأعلام/قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط٥، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م. الجزء الخامس. ٢٣٣.

٣- **سيبويه** أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي،، ولد بقرية من قرى شيراز يقال البيضاء عام ١٤٧هـ/٧٦٥م، وهو من أبرز زعماء مدرسة البصريين في النحو. وهو أول من بسط النحو، اختلف في سنة وفاته فقد قيل عام ١٦٢هـ وقيل ١٨٠هـ /٧٩٦م. انظر: الإمام العلامة صديق بن الحسن القنوجي: أبجد العلوم. دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م. ٥٨٦.

٤- علي بن حمزة **الكسائي** (٧٣٧هـ- ٨٠٥هـ) نحوي مقريء ولد بباحمشا بالعراق. تجوّل بالبادية وأقام ببغداد،وصار إمام الكوفيين، ومؤسس مدرستهم وصاحب قراءة من قراءات السبع المشهورة ألّف «معاني القرآن»، له مناظرة مشهورة مع سيبويه.

انظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان (٦٠٨-٦٨١هـ): وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: د.إحسان عباس. دار صادر، بيروت- لبنان، د.ط، د.س. المجلد الثالث، ٢٩٥. وصديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم. ٥٨٦.

٥- السيد الشريف علي بن محمد **الجرجاني**: ولد عام ٧٤٠هـ (١٠٧٧م)، وله تصانيف مفيدة تشمل جملة كتب وشروح وحواشي في اللغة والفقه وآداب البحث أشهرها «كتاب التعريفات»، وله «مقاليد العلوم في الحدود والرسوم» وتوفي عام ٨١٦هـ (١٤١٣م). انظر: الإمام العلامة صديق بن الحسن القنوجي: أبجد العلوم. ٥٩٧. وخير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء الثاني. ١٩٥.

٦- أبو البقاء أيوب بن موسى **الكفوي** الحسيني ولد في (كفا) بالقرم سنة ١٠٢٨هـ، وتوفي بها سنة ١٠٩٤هـ/١٦٨٤م.

انظر: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات. (مقدمة المحقق). مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. ٧.

٧- محمد أعلى بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صالح الفاروقي السني الحنفي **التهانوي**، عالم هندي من علماء القرن الثاني عشر الهجري، اشتهر بمؤلفه الكبير «كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم»، توفي بعد عام ١١٥٨هـ/١٧٤٥م.

انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء السادس، ٢٩٥.

٨- **أرسطو** (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) فيلسوف يونان تتلمذ على أفلاطون وعلم الاسكندر الأكبر، وكان يحاضر ماشياً فسمي وأتباعه بالمشّائين، وكان لأرسطو أثر في الفلاسفة المسلمين فلقّبوه بالمعلم الأول (والفارابي بالمعلم الثاني). انظر: محمد شفيق غربال: الموسوعة العربية الميسرة. دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت، د.ط، ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م. المجلد الأول ١١٧. وأحمد عطية الله: القاموس الإسلامي. الجزء الأول، ٦٦.

٩- أبو نصر محمد **الفارابي** (٨٧٠-٩٥٠) سمي بالفارابي نسبة إلى فاراب، ببلاد الترك. فليسوف المسلمين، وهو من كبار مترجمي الفلسفة اليونانية.شرح كتب أرسطو المنطقية والطبيعية والأخلاقية، فلقب بـ«المعلم الثاني». ومن مؤلفاته «إحصاء العلوم»، ورسالة في «معاني العقل» و«آراء أهل المدينة الفاضلة». انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء السابع، ٢٠.

١٠- أبو موسى جابر بن حيان بن عبدالله، خراساني الأصل عاش بالكوفة وبغداد أبان القرن الثاني الهجري وعاصر خلافة الرشيد والمأمون، وهو يعتبر اشهر علماء الكيمياء في عصره وإليه ينسب الكثير من الفضل في تطوير هذا العلم، وأوصى جابر بدقة البحث، والاعتماد على التجربة، والصبر على إجرائها. انظر:- أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي، الجزء الأول، ٥٤٩. وغربال، محمد شفيق: الموسوعة العربية الميسرة. المجلد الأول، ٥٩٠.

١١- **الكندي**، أبو يوسف يعقوب بن إسحق (٨٠١هـ- ٨٦٥هـ)، نسبة إلى كندة من بني كهلان، وبلادهم باليمن، فيلسوف العرب، تأثّر بفلسفة أرسطو مصطبغة بالإفلاطونية المحدثة ولد بالكوفة، درس في البصرة وبغداد، ألّم بعلوم الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والجغرافية. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام، الجزء الثامن، ٢٦٧.

١٢ - «**إخوان الصفا وخلاّن الوفا**» لقب جماعة من المفكرين عاشت بالبصرة أبان النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ذات نزعة فلسفية سياسية، كتموا أسماء أشخاصهم وصاغوا مذهباً زعموا أنه على أساس التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية. انظر: أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي، الجزء الأول: ٤٩.

١٣ - فيلسوف وصوفي وهو أبو حيان علي بن محمد بن العباس **التوحيدي** المعتزلي، توفر على دراسة اللغة والأدب وعلوم الدين والتصوف والفلسفة وألّف فيها، واتهم بالزندقة، تشمل مؤلفاته المحفوظة (الإمتاع والمؤانسة)، (الصداقة والصديق) وغيرهما. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء الثاني ١٠٣. أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي، الجزء الأول، ٥٠٧.

١٤ - **ابن رشد** أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد فيلسوف أندلس ولد بقرطبة عام ٥٢٠هـ/١١٢٦م نشأ في بيت علم وفقه، فتفقه في العلوم الإسلامية، كما درس الطب والفلك والطبيعيات والفلسفة لاسيما فلسفة اليونان، ثار الفقهاء على تعاليم ابن رشد واتهموه بالزندقة فحوكم ونفي واحرقت كتبه الفلسفية، توفي عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م. انظر: خيرالدين الزركلي: الأعلام. الجزء الثالث، ٢١. وأحمد عطية الله: القاموس الإسلامي. الجزء الثاني، ٥٢٧.

١٥ - سيف الدين علي بن محمد بن سالم **الآمدي**، فقيه مشهور ولد ببغداد عام ٥٥١هـ /١١٥٦م وتنقل بين دمشق وحماه والقاهرة أبان حكم الدولة الأيوبية، من أشهر مؤلفاته (الإحكام في أصول الأحكام) و(لباب الألباب وأبكار الأفكار) في علم التوحيد توفي بدمشق عام ٦٣١هـ/١٢٣٣م انظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. الجزء الثالث، ٢٩٣.

١٦- أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا، فيلسوف وطبيب، يشتهر بلقبه «الشيخ الرئيس» ولد ابن سينا في قرية أفشنة من نواحي بخارى عام ٣٧٠هـ- ٩٨٠م، تميز ابن سينا بذكائه الحادّ وذاكرته القوية، درس الطب، بلغ الغاية في الفلسفة. انظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن خلكان: وفيات الأعيان. الجزء الثاني، ١٥٧.

١٧ - ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد **بن خلدون**، ولد عام ٧٣٢هـ /١٣٣٢م. ودرس علوم اللغة والدين والأدب ثم علوم الفلسفة، وتنقل بين بلاد شمال أفريقيا والأندلس ومصر والشام والحجاز، اتسم بالنظرة الإجتماعية المقارنة، توفي بالقاهرة عام ٨٠٨هـ/١٤٠٥م. انظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون. دراسة وتحقيق وتعليق: د. علي عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر، القاهرة، د.ط، ٢٠٠٤م. الجزء الأول، ٢٩. وخير الدين الزركلي: الأعلام، الجزء الثالث، ٥٩٧.

١٨ - **محمد بن عبدالوهاب** بن سليمان التميمي النجدي (١١١٥ -١٢٠٦هـ=١٧٠٣ - ١٧٩٢م): ولد ونشأ في العيينة (بنجد)، يعتبر الشعلة الأولى لليقظة الحديثة في العالم الإسلامي كله، وكانت وفاته في (الدرعية). وله مصنفات أكثرها رسائل مطبوعة. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء السادس، ٣٥٨.

١٩ - **جمال الدين الافغاني** (١٢٥٤ -١٣١٥هـ=١٨٣٨ -١٨٩٧م) محمد بن صفدر الحسيني، جمال الدين: ولد في أسعد آباد، وسافر إلى الهند، وأقام بكابل. ثم رحل ماراً بالهند ومصر، إلى الآستانة (سنة ١٢٨٥هـ)، وتوفي بها، لم يكثر من التصنيف

اعتمادا على ما كان يبثه في نفوس العاملين وانصرافاً إلى الدعوة بالسر والعلن. اختلف في شخصيته، فبينما يعتبره الكثيرون قائد النهضة في الشرق على العموم، يعتبره آخرون فاسد العقيدة وعميل المستعمرين.

انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء السادس، ١٦٨. وكذلك: محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية. ٦٨.

٢٠ - الشيخ **محمد عبده** (١٢٦٦-١٣٢٣هـ=١٨٤٩-١٩٠٥م) محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني: مفتي الديار المصرية، ومن رجال الاصلاح والتجديد في الاسلام. توفي بالاسكندرية، ودفن في القاهرة، اختلف فيه أيضاً بين مادح وقادح. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء السادس. ٢٥٢. وانظر: محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية. ٦٨.

٢١ - **محمد إقبال** (١٨٧٣م- ١٩٣٨م) شاعر وفيلسوف باكستاني ولد في مدينة سيالكوت، ذاع صيته في الهند وكثر عشاق أدبه. ونادى بدولة باكستان ليتخلص المسلمون من الإضطهادات الدينية. لإقبال آثار باللغات الإنجليزية والفارسية والأوردية. انظر: غربال، محمد شفيق: الموسوعة العربية الميسرة. المجلد الأول، ١٨٣.

٢٢ - **سيد قطب** إبراهيم ولد في قرية موشة بأسيوط في مصر، نال إجازة (الكفاءة) في التعليم الأولي، وحصل على بكالوريوس في الآداب من كلية دار العلوم، عمل في التدريس. إنّه الأديب والمفكر الإسلامي فيما بعد، له من المؤلفات الكثيرة في الفكر والثقافة الإسلامية منها (معالم في الطريق) و(خصائص التصور الإسلامي) وتفسيره (في ظلال القرآن) أعدم سنة ١٩٦٦م. انظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي: سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد. دار القلم، دمشق- سوريا، ط٣، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م. ١٥. ومحمد رجب البيومي: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين. دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٠ هـ/١٩٩٩م. الجزء الثالث، ١٤٦.

٢٣ - أبو فهر **محمود محمد شاكر**، أديب وصحفي ومفكر مصري ولد في الإسكندرية سنة ١٩٠٩م وتوفي في ١٩٩٧م. نافح عن العربية في مواجهة التغريب له (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) وغيرها. انظر: محمد رجب البيومي: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين. الجزء الخامس، ٣٣٧.

٢٤ - **الزمخشري**، محمود بن عمر بن الخوارزمي جارالله أبو القاسم (٤٦٧-٥٣٨هـ =١٠٧٥-١١٤٤م): من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر وسافر إلى مكة فجاور بها زمناً فلقب بجار الله. كان معتزلي المذهب.. من أشهر كتبه «الكشاف» في التفسير، و«أساس البلاغة» و«المفصل» وغيرها كثير. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء السابع، ١٧٨.

٢٥ - الشيخ الإمام العالم الحافظ عماد الدين أبو الفدء إسماعيل بن عمر **بن كثير** الدمشقي الشافعي، ولد سنة ٧١٠هـ، وتوفي سنة ٧٧٤هـ، ونشأ بدمشق وشغف بالعلم منذ صغره، فنشأ محباً للقرآن وتفسيره والحديث وحفظه ومعرفة سنده ومتنه، والتاريخ، والفقه، والسيرة، والنحو، له من المؤلفات تفسير القرآن العظيم، وجامع المسانيد والسنن، والبداية والنهاية في التاريخ وغيرها كثير. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء الأول، ٣٢٠.

٢٦ - الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدمشقي الشافعي **النووي**، شيخ الإسلام، ولد عام (٦٣١هـ)، هو العالم المحدِّث والفقيه صاحب التصانيف الفريدة في الحديث والفقه، منها سرحه لصحيح الإمام مسلم، ورياض الصالحين، وشرح كتاب المهذّب للشيرازي، وكتاب تهذيب الأسماء واللغات، ومنهاج الطالبين وكتاب روضة الطالبين وغيرها كثير. توفي في الرابع والعشرين من رجب ٦٧٦هـ. انظر: الإمام جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ): طبقات الشافعية. تحقيق: كمال يوسف الحوت. دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤٢٢هـ /٢٠٠١م. المجلد الثاني، ٢٦٦. وكذا: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء الثامن، ١٤٩.

٢٧ - الإمام الحافظ أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم **البخاري**، ولد في بخارى (١٩٤-٢٥٦هـ=٨١٠-٨٧٠م) ونشأ يتيماً، وقام برحلة طويلة في طلب الحديث، يعتبر كتابه (الجامع الصحيح) من أوثق الكتب في الحديث المعول عليها. توفي في خرتنك. انظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان (٦٠٨-٦٨١هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المجلد الرابع، ١٨٨. والإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: تهذيب الأسماء واللغات. تحقيق: عبده علي كوشك. دار الفيحاء، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. المجلد الأول، ٢٠٣. وخير الدين الزركلي: الأعلام. المجلد السادس، ٣٤.

٢٨ - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد **بن حزم الظاهري** (٣٨٤-٤٥٨هـ=٩٩٤-١٠٦٤م) ولد بقرطبة في بلاد الأندلس، عَلَم الأندلس في عصره وأحد أئمة الإسلام، فكان من صدور الباحثين فقيهاً حافظاً، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، له مؤلفات جمّة منها الفصل في الملل والأهواء والنحل، والمحلّى في الفقه، والاحكام في أصوله، وغيرها كثير. خير الدين الزركلي: الأعلام، الجزء الرابع، ٢٥٤. وصديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم. ٦٥١. وأبو العباس شمس الدين أحمد ابن محمد بن خلكان: وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المجلد الثالث، ٣٢٥.

٢٩ - أبو الحسين أحمد **بن فارس** بن زكريا القزويني الرازي (٣٢٩-٣٩٥هـ=٩٤١-١٠٠٤م) من أئمة اللغة والأدب قرأ عليه البديع الهمذاني والصاحب بن عباد، وكان إماماً في علوم شتّى خصوصاً باللغة، وله مسائل في اللغة، من تصانيفه: مقاييس اللغة، والمجمل، والصاحبي في علم العربية، ومتخيّر الألفاظ، وغيرها. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام. الجزء الأول، ١٩٣. وصديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم. ٥٦٦.

٣٠- أبو الفتح عثمان **بن جني** الموصلي من أئمة الأدب والنحو، ولد في الموصل وتوفي في بغداد، قرأ على الشيخ أبو علي الفارسي، من تصانيفه (الخصائص) في اللغة،

و(اللمع) في النحو، وشرح ديوان المتنبي» وغيرها كثير. انظر: أبو العباس شمس الدين بن خلكان: وفيات الأعيان. المجلد الثالث، ٢٤٦. والعلامة صديق حسن القنّوجي: أبجد العلوم، ٥٨٢. وخير الدين الزركلي: الأعلام، الجزء الرابع، ٢٠٤.

٣١- **دوركايم** هو عالم اجتماع فرنسي ولد عام ١٨٥٨م وتوفي ١٩١٧م. انظر: عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة. المجلد الثاني، ٦٩٥. لويس شيخو: المنجد في الإعلام. ٢٩٠.

٣٢- **داروين** عالم الطبيعيات الإنكليزي ومؤسس نظرية التطور التاريخي للعالم العضوي ولد في ١٨٠٩م وتوفي في ١٨٨٢م. عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة. المجلد الثاني، ٦٤٢.

٣٣- **فرويد** طبيب نفسي وفيلسوف نمساوي ولد عام ١٨٦٥م في نمسا وتوفي في لندن عام ١٩٣٩م، مؤسس علم التحليل النفسي، حيث أرجع جميع الأنشطة الإنسانية في الحياة إلى غريزته الجنسية. انظر: عبدالوهاب الكيالي: موسوعة السياسة ٥٣٨/٤. ولويس شيخو: المنجد في الإعلام. ٥٢٦.

٣٤- **كارل ماركس** ولد في ١٨١٧م وتوفي في ١٨٨٣م، فيلسوف اشتراكي ألماني ومنظر للفكر الشيوعي عن طريق (البيان الشيوعي)، له (رأس المال) الذي عرض فيه نظريته الذي أصبح فيما بعد دستور الماركسية والنظام الشيوعي. انظر: عبدالوهاب الكيالي: موسوعة السياسة. ٦٣٥/٥.

٣٥- نيقولو **مكيافيلي**: كاتب وسياسي إيطالي صاحب كتاب الأمير ولد سنة ١٤٦٩م وتوفي ١٥٢٧ يعتبره بعضهم مؤسس الفكر السياسي الحديث. انظر: عبد الوهاب: موسوعة السياسة. المجلد السادس، ٣٠٣.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

الآية		الصفحة
١.	﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ .. ﴾	٢٩٧
٢.	﴿ أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾	٢٠٧
٣.	﴿ أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا كَلِمَةٗ طَيِّبَةٗ كَشَجَرَةٖ طَيِّبَةٍ ﴾	١٩٦+٣٦١
٤.	﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ ﴾	٢٥١
٥.	﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾	٢٢٠
٦.	﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَٱطۡمَأَنُّواْ بِهَا ﴾	٣٦٣
٧.	﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ ﴾	٢٠٧
٨.	﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ﴾	٢٤٨
٩.	﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ ﴾	٢٥٦
١٠.	﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾	٢٥٢
١١.	﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوۡلٗا كَرِيمٗا ﴾	٢٥٥
١٢.	﴿ قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ تَجَسَّسُواْ .. ﴾	٢١٢
١٣.	﴿ قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ ﴾	١٦٦
١٤.	﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ ﴾	٢٠٥+٣٦٢
١٥.	﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾	٢٤٤+٢٥٣
١٦.	﴿ وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغۡوَ أَعۡرَضُواْ عَنۡهُ وَقَالُواْ لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ هُم .. ﴾	٢٢٣

١٧.	﴿ وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ﴾	١١١
١٨.	﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾	٢٦١
١٩.	﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾	٢٤٩
٢٠.	﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾	٢٥٠
٢١.	﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾	٢٠٤
٢٢.	﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ ﴾	٢٥٤
٢٣.	﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾	٢٩٧
٢٤.	﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾	٢٣٢
٢٥.	﴿ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ ﴾	٢٤٧
٢٦.	﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾	٢٨٨
٢٧.	﴿ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾	٢٠٤
٢٨.	﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾	١١١
٢٩.	﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ ﴾	٢٤٨
٣٠.	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾	٢٠٤
٣١.	﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ ... ﴾	٢١٤
٣٢.	﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴾	٢١٤
٣٣.	﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ ﴾	١٦٥
٣٤.	﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾	٢٨٦
٣٥.	﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾	٢٠٣
٣٦.	﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴾	٢٠٧
٣٧.	﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ وَأُحِلَّ .. ﴾	٢٥٧

٣٨. ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ ٢٢٠

٣٩. ﴿ وَهُدُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّيِّبِ مِنَ ٱلْقَوْلِ وَهُدُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْحَمِيدِ ﴾ ٢٠٠

٤٠. ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ ٢١٦

٤١. ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾ ٢١٦

٤٢. ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا ﴾ ٢٠٨

٤٣. ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ ﴾ ٢١٦

٤٤. ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ .. ﴾ ٢١٦

٤٥. ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ لَّكُمْ .. ﴾ ٢١٦

٤٦. ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ ٢١٦

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة
١- (أتدرون ما الغيبة؟..)	٢٢٦
٢- (أتدرون ما الكوثر؟..)	٢٢٦
٣- (أتدرون من المفلس؟..)	٢٢٥
٤- (أمتهوّكون أنتم كما تهوّكت اليهود والنصارى؟)	٢٢٩
٥- (إنّ أخنع اسم عند الله عزّوجل رجلٌ تسمّى ملِك الملوك)	٢٢٣
٦- (إنّ العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبيّن فيها...)	٣٦٤
٧- (إنّ العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله...)	٢١٩
٨- (ثكلتْك أمّك وهل يكبّ الناس على وجوههم في النار...)	٢٦٢
٩- (كل سُلامى من الناس عليه صدقة كلّ يومٍ تطلع فيه الشمس..)	٢٢٢
١٠ - (لا تُزكّوا أنفسكم، اللهُ أعلم بأهل البِر منكم..)	٢٢٨
١١ - (لا تقولوا للمنافِق سيّد، فإنّه إنْ يك سيّداً، فقد أسخطتم ربكم عزّ وجل)	٢٢٤
١٢ - (ليس المسكين الذي يطوف على الناس تردّه اللقمة واللقمتان..)	٢٢٧
١٣ - (لَيشرِبَنَّ أقوامٌ من أمتي الخمر، يسمّونها بغير اسمها..)	٢٢٨
١٤ - (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذّي جاره..)	٢٢٠

محتويات البحث

الإهداء..... ٥
المقدمة ٧
التمهيد..... ١٣
أولاً: تعريف: الاصطلاح - المصطلح..... ١٤
كلمة «المصطلح» في اللغات الأوروبية..... ١٧
المصطلح عند العلماء القدامى ١٩
المصطلح عند المحدَثين..... ٢٤
حول تعريف «المصطلح»..... ٢٨
نسب علم المصطلح ضمن العلوم عامة..... ٣٢
خصائص علم المصطلح..... ٣٣
وظائف المصطلح..... ٣٤
المصطلحات الوافدة ٣٥
ثانياً: تعريف الفكر الإسلامي ٣٦
ماهية الفكر أولاً ٣٦
اتجاهات تطور الفكر الإسلامي..... ٤٠
التجديد في الفكر الإسلامي..... ٤١
ثالثاً: تعريف المجتمع الإسلامي..... ٤٢
رابعاً: تعريف الإشكالية ٤٤
الفصل الأول: المصطلح دلالياً وحضارياً ٤٥
المبحث الأول: التكوين الدلالي للمصطلح..... ٤٧
المطلب الأول: الدلالة والمصطلح ٤٧

الترابط العضوي بين الدلالة والمفهوم..... ٤٨
التطور الدلالي، خواصه ومظاهرهُ..... ٤٨
من أهم مظاهر التطور الدلالي..... ٥٠
عوامل التطور الدلالي..... ٥٢
دور الدلالة في وضع المصطلحات ٥٤
التحديد الدلالي للمصطلحات..... ٥٥
اللغة والمعنى من جهة اصطلاحية..... ٥٨
طرق وضع المصطلحات: ٦١
١- الاشتقاق والقياس..... ٦١
٢- المجاز..... ٦٦
٣- التعريب..... ٦٨
٤- النحت..... ٧١
٥- الترجمة..... ٧٤
المطلب الثاني: القواعد التي تحكم التعامل مع المصطلح ٧٩
المطلب الثالث: ترجمة المصطلحات والحاجة إليها ٨٣
أنواع الترجمة ٨٦
١- الترجمة التحصيلية..... ٨٧
٢- الترجمة التوصيلية..... ٨٧
٣- الترجمة التأصيلية ٨٨
أهداف الترجمة والحاجة إليها..... ٨٨
المطلب الرابع: شروط الترجمة ٨٩
شروط المترجِم..... ٨٩
شروط سير عملية الترجمة..... ٩١

المبحث الثاني: المفهوم الحضاري للمصطلح ٩٣
المطلب الأول: المنظومة الاصطلاحية الإسلامية والمنظومة الاصطلاحية غير الإسلامية ٩٣
المطلب الثاني: التأصيل في التعامل مع المصطلحات ٩٧
منهج في التأصيل ٩٩
المصطلحات التراثية والتأصيل المصطلحي ١٠١
مظاهر التأصيل في المصطلحات التراثية ١٠٢
المطلب الثالث: التمايز بين المصطلحات خطوة للمفاصلة بين الحضارات ١٠٤
المطلب الرابع: الحاجة إلى المصطلحات غير الإسلامية ١١٠
التواصل المعرفي بين المصطلحات ١١٠
هل نحن بحاجة إلى مصطلحات غيرنا ١١٣
الفصل الثاني: أسباب ونتائج إشكاليّة المصطلح ١١٧
المبحث الأول: أسباب إشكاليّة المصطلح ١١٩
المطلب الأول: أسباب دلالية ١١٩
١- سبب يتعلق بالمعنى المعجمي والمعنى الاصطلاحي ١٢٠
٢- سبب يتعلق بالدلالة الاجتماعية وتكوينها والدلالة العرفيّة ١٢١
٣- سبب يتعلق بترجمة دلالة المصطلح، والنقل من لغةٍ إلى أخرى ١٢٢
٤- سبب يتعلق بسيرة المصطلح ودلالته في مراحل نموه ١٢٥
٥- سبب يتعلق بوضوح وغموض الدلالة ١٢٦
٦- سبب يتعلق بتغير المدلول نفسه والدالّ باقٍ كما هو ١٢٨
٧- سبب يتعلق بالدلالة الحقيقيّة والدلالة المجازيّة ١٢٨
٨- سبب يتعلق بصعوبة تحديد المعاني مع التطور السريع والتغيُّر السريع ١٢٩
٩- سبب يتعلق بعدم تجريد الدلالة الوافدة التي يحملها المصطلح ١٣٠
١٠ - سبب يتعلق بالمادة الاشتقاقيّة وصلته بالمشتق منه ١٣١

١١ - سبب يتعلق بالمشابهة والمجاورة والتقارب الدلاليّ والتحيّز ١٣٢
١٢ - سبب يتعلق باختلاف النظم المرجعيّة في تحديد دلالة المصطلح ١٣٣
١٣ - سبب يتعلق بأعراض التطوّر الدلاليّ من تخصيص للدلالة وتعميم وانحطاط ١٣٣
١٤ - سبب يتعلق بقضيّة اللفظ والمعنى ١٣٤
١٥ - سبب يتعلق بقانون تبادل التأثير والتأثّر بين اللغات ١٣٥
المطلب الثاني: أسباب فكريّة ١٣٥
١- سبب يتعلق بالتفكير وطريقته في الوصول إلى الحق ومصادره ١٣٥
٢- سبب يتعلق بفهم طبيعة الصراع الفكريّ وأوضاعه ١٣٧
٣- سبب يتعلق بالتحيُّز الفكريّ ١٣٨
٤- سبب يتعلق بالرؤية النقديّة والموقف النقديّ ١٣٩
٥- سبب يتعلق بالمنطلقات المعرفيّة والمنهجيّة ١٤١
٦- سبب يتعلق بالتفكير اللغويّ ومذاهبه ١٤٣
٧- سبب يتعلق بفهم الخطاب الموجّه إلينا فهما دقيقاً ١٤٤
٨- سبب يتعلق بالرؤية التجديدية ١٤٥
٩- سبب يتعلق بالأزمة الفكرية والمنهجيّة ١٤٦
١٠ - سبب يتعلق بالازدواجيّة الفكريّة والتبعيّة الثقافيّة والفكرية ١٤٨
١١ - سبب يتعلق بالأصالة والمعاصرة ١٥٠
١٢ - سبب يتعلق بالتغريب والتضليل الفكريّ والغزو الفكريّ ١٥٢
١٣ - سبب يتعلق بالوعي المصطلحي وخصوصيّة الخطاب الإسلامي ١٥٣
١٤ - سبب يتعلق بالعنف اللغويّ ١٥٥
١٥ - سبب يتعلق ببناء المفاهيم ومصدره التأسيسي ١٥٧
المطلب الثالث: أسباب حضارية ١٦٠
١- سبب تتعلق بالتحيُّز الحضاري ١٦١

٢- سبب يتعلق بالخصوصيّة الحضاريّة للمصطلح ١٦٢
٣- سبب يتعلق بالتغيير الحضاريّ عبر المصطلحات ١٦٣
٤- سبب يتعلق بالصراع الحضاريّ بين الأمم ١٦٤
٥- سبب يتعلق بالحوار الحضاريّ أو حوار الحضارات ١٦٦
٦- سبب يتعلق بالغياب الحضاريّ أو الانحسار الحضاريّ ١٦٧
٧- سبب يتعلق بالتغريب في المجال الحضاريّ..... ١٦٨
٨- سبب يتعلق بالتأصيل الحضاري ١٦٩
٩- سبب يتعلق بالوعي الحضاريّ بقيمة المصطلح ١٧٠
١٠ - سبب يتعلق بقوّة الحضارة وحضارة القوّة ١٧١
المبحث الثاني: نتائج إشكاليّة المصطلح ١٧٣
المطلب الأوّل: النتائج الدلالية لإشكالية المصطلح ١٧٣
المطلب الثاني: النتائج الفكريّة لإشكاليّة المصطلح..... ١٧٨
المطلب الثالث: النتائج الحضاريّة لإشكاليّة المصطلح ١٨٥
الفصل الثالث: تحديد مفاهيم المصطلحات ١٩١
المبحث الأول: الضرورة الشرعية لتحديد مفاهيم المصطلحات ١٩٥
المطلب الأول: تحديد مفاهيم المصطلحات في القرآن الكريم..... ١٩٥
أولاً:- الاتجاه النظري التأسيسي (التنظيري) ١٩٥
ثانياً: - الاتجاه العملي التطبيقي (الممارسة)..... ١٩٦
المطلب الثاني: تحديد مفاهيم المصطلحات في السنة النبوية..... ٢١٧
الأول: - الاتجاه النظري التأسيسي (التنظيري) ٢١٧
الثاني: - الاتجاه العملي التطبيقي (الممارسة)..... ٢٢٣
المبحث الثاني: تحديد مفاهيم المصطلحات عند الأصوليين..... ٢٣٠
المطلب الأول: أصل اللغة والاصطلاح ٢٣٠

المطلب الثاني: حدود الألفاظ عند الأصوليين والاصطلاح عليها ٢٣٥
توظيف حدود الأصوليين في مجال تحديد المصطلحات ٢٥٨
المطلب الثالث: القواعد الفقهية وتحديد مفاهيم المصطلحات ٢٥٩
١- القاعدة الفقهية: (إعمال الكلام أولى من إهماله) ٢٦٠
٢- القاعدة الفقهية: (يقبل قول المترجِم مطلقاً) ٢٦٤
المبحث الثالث: مناهج علماء الإسلام في التعامل مع المصطلحات
(الغزالي وابن تيمية نموذجاً) ٢٦٧
المطلب الأول: منهج الغزالي في التعامل مع المصطلحات ٢٦٧
المصطلحات في الحدود عند الغزالي ٢٦٨
دلالات الألفاظ والمصطلحات عند الغزالي ٢٦٩
الانزياح الدلالي والغزالي ٢٧٠
المطلب الثاني: منهج ابن تيمية في التعامل مع المصطلحات ٢٧٣
ابن تيمية والمصطلحات الوافدة ٢٧٥
ترجمة المصطلحات عند ابن تيمية ٢٨٠
منهج ابن تيمية في المصطلحات ٢٨٢
الفصل الرابع: نموذج تطبيقي لإشكالية المصطلح ٢٩١
تمهيد ٢٩٣
المبحث الأول: مقدمة عن تاريخ المصطلح ومفهومه ٢٩٤
الأصل الدلالي ٢٩٤
تفسيرات تاريخية لظهور العلمانية في أوروبا ٢٩٧
الطغيان الكنسي ٣٠٠
الكنيسة والعلم والفلسفة ٣٠١
الروح والجسد ٣٠٨

بين الثابت والمتطور ٣١٠
العلمانية تتبنى النظرية المادية ٣١٢
العلمانية ضد التكامل والتنوّع ٣١٥
العلمانية منتجٌ غربيّ بامتياز ٣١٧
المبحث الثاني: إشكالية مصطلح العلمانية ٣١٩
المطلب الأول: أسباب إشكالية مصطلح (العلمانية) ٣١٩
أ - الأسباب الدلالية لإشكالية المصطلح ٣١٩
١- سبب يتعلق بالمعنى المعجمي والمعنى الاصطلاحي ٣١٩
٢- سبب يتعلق بالدلالة الاجتماعية وتكوينها والدلالة العرفية ٣١٩
٣- سبب يتعلق بترجمة دلالة المصطلح، والنقل من لغته الأصلية ٣٢٠
٤- سبب يتعلق بسيرة مصطلح (العلمانية) ودلالته في مراحل نموّه ٣٢٠
٥- سبب يتعلق بوضوح وغموض الدلالة في مصطلح (العلمانية) ٣٢٠
٦- سبب يتعلق بتغير المدلول نفسه والدال باقٍ كما هو ٣٢٣
٧- سبب يتعلق بالدلالة الحقيقية والدلالة المجازية ٣٢٣
٨- سبب يتعلق بصعوبة تحديد المعاني مع التطور السريع والتغيُّر السريع ٣٢٣
٩- سبب يتعلق بالمادة الاشتقاقية وصلته بالمشتق منه ٣٢٤
١٠ - سبب يتعلق بالمشابهة والمجاورة والتقارب الدلالي والتحيّز ٣٢٥
١١ - سبب يتعلق باختلاف النظم المرجعية في تحديد دلالة مصطلح العلمانية ٣٢٥
١٢- سبب يتعلق بأعراض التطور الدلالي لمصطلح العلمانية من تخصيص وتعميم وانحطاط ٣٢٥
١٣ - سبب يتعلق بقضية اللفظ والمعنى ٣٢٦
١٤ - سبب يتعلق بقانون تبادل التأثير والتأثُّر بين اللغات ٣٢٦
ب- الأسباب الفكرية في إشكالية المصطلح (العلمانية) ٣٢٦
١- سبب يتعلق بالتفكير وطريقته إلى الوصول إلى الحق ومصادره ٣٢٦

٢- سبب يتعلق بفهم طبيعة الصراع الفكري وأوضاعه ٣٢٧
٣- سبب يتعلق بالتحيز الفكري ٣٢٨
٤- سبب يتعلق بالرؤية النقدية والموقف النقدي من العلمنة..... ٣٣٠
٥- سبب يتعلق بالمنطلقات المعرفية والمنهجية لمصطلح العلمانية ٣٣١
٦- سبب يتعلق بالتفكير اللغوي ومذاهبه ٣٣٣
٧- سبب يتعلق بفهم الخطاب الموجّه إلينا فهماً دقيقاً ٣٣٣
٨- سبب يتعلق بالرؤية التجديدية..... ٣٣٥
٩- سبب يتعلق بالأزمة الفكرية والمنهجية ٣٣٧
١٠ - سبب يتعلق بالازدواجية الفكرية والتبعية الثقافية والفكرية ٣٣٨
١١ - سبب يتعلق بالأصالة والمعاصرة..... ٣٣٨
١٢ - سبب يتعلق بالتغريب والتضليل الفكري والغزو الفكري..... ٣٤٠
١٣ - سبب يتعلق بالوعي المصطلحي وخصوصية الخطاب الإسلامي ٣٤١
١٤ - سبب يتعلق بالعنف اللغوي لمصطلح العلمانية..... ٣٤٣
١٥ - سبب يتعلق ببناء المفاهيم ومصدره التأسيسي ٣٤٣
ج- الأسباب الحضارية لإشكالية مصطلح (العلمانية) ٣٤٤
١- سبب يتعلق بالتحيز الحضاري..... ٣٤٥
٢- سبب يتعلق بالخصوصية الحضارية لمصطلح العلمانية..... ٣٤٦
٣- سبب يتعلق بالتغيير الحضاري ومصطلح العلمانية ٣٤٦
٤- سبب يتعلق بالصراع الحضاري بين الأمم ٣٤٧
٥- سبب يتعلق بالحوار الحضاري أو حوار الحضارات ٣٤٨
٦- سبب يتعلق بالغياب الحضاري أو الانحسار الحضاري ٣٤٩
٧- سبب يتعلق بالتغريب في المجال الحضاري..... ٣٥٠
٨- سبب يتعلق بالتأصيل الحضاري ٣٥١

٩- سبب يتعلق بالوعي الحضاري بقيمة مصطلح العلمانية ٣٥٢
١٠ - سبب يتعلق بقوة الحضارة الإسلامية وحضارة القوة التي أفرزت العلمانية ٣٥٢
المطلب الثاني: نتائج إشكالية مصطلح (العلمانية) ٣٥٣
أ- النتائج الدلالية لإشكالية مصطلح (العلمانية) ٣٥٣
ب- النتائج الفكرية لإشكالية مصطلح (العلمانية) ٣٥٦
ج- النتائج الحضارية لإشكالية مصطلح (العلمانية) ٣٥٨
المبحث الثالث: التوصيف الإسلامي لمفهوم العلمانية وآثاره..... ٣٦١
المطلب الأول: التوصيف القرآني لمفهوم العلمانية وآثاره ٣٦١
المطلب الثاني: التوصيف النبوي لمفهوم العلمانية وآثاره ٣٦٤
خاتمة البحث ٣٦٧
قائمة المصادر ٣٧٤
ترجمة الأعلام ٤٠٤
الفهارس ٤١٢
فهرس الآيات القرآنية ٤١٢
فهرس الأحاديث النبوية ٤١٥
محتويات البحث ٤١٦