Journal of the College of Education for Humanities
University of Thi-Qar \ ISSN:2707-5672

مجلة كلية التربيـة للعلـوم الانسـانيـة
جامعة ذي قار / الرقم المعياري 2707-5672

https://doi.org/10.32792/utq/jedh/v15i4

فهم النص القرآني عند الفكر السلفي الجهادي في ضوء التوجيه المعجمي

م.م . حازم كريم عذاب
جامعة ذي قار/كلية التربية للعلوم الإنسانية/قسم اللغة العربية/ذي قار/العراق,. Hazmk951@gmail.com

أ. د. يعقوب يوسف الياسري
جامعة ذي قار/كلية التربية للعلوم الإنسانية/قسم اللغة العربية/ذي قار/العراق, dr.yaqoob.yosif.alyassri@utq.edu.iq

الملخص

تُعد الدلالة اللغوية من الركائز الأساسية التي اعتمد عليها المفسرون في تفسير النصوص القرآنية وفهم مفرداتها ومعانيها المتعددة، إذ يشكّل المعنى محورًا رئيسًا في هذا النوع من الدلالة، ويُعدّ الأساس الذي تُبنى عليه. ويتناول هذا البحث كيفية توظيف الحركات السلفية الجهادية للدلالات المعجمية في تفسير آيات القرآن الكريم، موضحًا تركيز بعض رموز هذه الحركات على الجانب المعجمي من اللغة، وإغفالهم للجوانب اللغوية الأخرى التي تسهم في إثراء الفهم والتفسير. ويشير البحث إلى أن بعض السلفيين، رغم رجوعهم إلى المعاجم اللغوية لاستيضاح معاني الألفاظ، يختارون من تلك المعاني ما يتوافق مع رؤيتهم الفكرية، متجاهلين معاني أخرى قد تكون أقرب إلى السياق اللغوي للفظة. وقد قُسِّم البحث إلى مطلبين رئيسين: تناول المطلب الأول مسألة الحقيقة والمجاز، مستعرضًا آراء العلماء في هذا الباب، ومبيّنًا كيف أن السلفيين – وعلى رأسهم ابن تيمية – ينكرون المجاز اللغوي ويفسرون النص القرآني على ظاهره، مستندين في ذلك إلى القاعدة الأصولية "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". أمَّا المطلب الثاني، فتناول البحث مفهومي "المفهوم" و"المصداق"، مبرزًا كيف يوظّف الخطاب السلفي دلالات الألفاظ القرآنية بشكل انتقائي يخدم بنيته العقدية ومسلّماته الفكرية، حيث يتم ترجيح معنى معين بوصفه المصداق "الصحيح"، وتجاهل دلالات أخرى تحتملها اللفظة في ضوء السياق أو تعدد الاستخدام القرآني. وقد اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، مستندًا إلى آليات التحليل اللغوي والدلالي، مع توظيف أدوات اللسانيات المعاصرة، كعلم الدلالة السياقي والتداولي، للكشف عن البنية العميقة للخطاب ومرتكزاته التأويلية. كما بيّن البحث كيف تتحكم الخلفيات المذهبية في عملية اختيار المعنى وتحديد المصداق، مما يحوّل النص إلى ساحة لإعادة إنتاج الأيديولوجيا تحت غطاء اللغة والدين.

الكلمات المفتاحية : السلفية ، الجهاد ، القتال ، الحاكمية ، البراء .

Journal of the College of Education for Humanities
University of Thi-Qar \ ISSN:2707-5672
مجلة كلية التربيـة للعلـوم الانسـانيـة
جامعة ذي قار / الرقم المعياري 2707-5672
https://doi.org/10.32792/utq/jedh/v15i4

Understanding the Qur'anic Text in Salafi Jihadist Thought in Light of Lexical Guidance

Hazm Karem Athab
University of Thi-Qar / College of Education for Human Sciences/thigar/Irag
Hazmk951@gmail.com

dr.yaqoob.yosif.alyassri
University of Thi-Qar / College of Education for Human Sciences/thigar/Irag/
dr.yaqoob.yosif.alyassri@utq.edu.iq

Abstract
Linguistic semantics is one of the fundamental pillars upon which commentators rely when interpreting Quranic texts and understanding their vocabulary and multiple meanings. Meaning constitutes a major axis in this type of semantics and constitutes the foundation upon which it is built. This study examines how Salafi jihadist movements employ lexical semantics in interpreting Quranic verses, explaining the focus of some of these movements' symbols on the lexical aspect of language. ...and their neglect of other linguistic aspects that contribute to enriching understanding and interpretation. The research indicates that some Salafis, despite their recourse to linguistic dictionaries to clarify the meanings of words, choose from these meanings those that align with their intellectual vision, ignoring other meanings that may be closer to the linguistic context of the word. The research was divided into two main sections: The first section dealt with the issue of truth and metaphor, reviewing the opinions of scholars on this matter, and explaining how the Salafis - headed by Ibn Taymiyyah - deny linguistic metaphor and interpret the Qur'anic text at face value. Based on the fundamentalist principle of "the general meaning of the wording is what matters, not the specificity of the cause." The second section addresses the concepts of "concept" and "verb," highlighting how Salafi discourse selectively employs the connotations of Quranic terms to serve its doctrinal structure and intellectual premises. A particular meaning is favored as the "correct" verifiable meaning, while other connotations are ignored. The word bears this meaning in light of the context or multiple Quranic usages. The research relied on the analytical inductive approach, relying on the mechanisms of linguistic and semantic analysis, while employing contemporary linguistic tools, such as contextual and pragmatic semantics. To reveal the deep structure of discourse and its interpretive foundations, the research also demonstrated how sectarian backgrounds control the process of choosing meaning and determining credibility, transforming the text into an arena for reproducing ideology under the guise of language and religion.

.Keywords: Salafism, jihad, fighting, sovereignty, disavowal

المقدمة

حدُّ الحقيقة والمجاز:

بيَّن ابن جني الحقيقة والمجاز بقوله:((الحقيقة ما قرَّ في الاستعمال على أصل وضعهِ في اللغة، والمجاز ما كان بضدِّ ذلك)) (ابن جني ، أبو الفتح عثمان الموصلي ، 444/2) .

فبهذه الألفاظ القليلة المختصرة يُعرّف ابن جني مصطلح الباب، فالحقيقة لديه ما ثبت استعماله على أصل اللغة، أي: لفظ ثبت، أي: التزم موضعه، ولا يُشترط فيه المجاز خلافًا للسكاكي كما سيأتي، وهذا الموضع هو أصله في الوضع الأول في اللغة، والوضع كما سلف هو تخصيص لفظ لمعنى بعينه، وقوله: (أصل) يُخرج به الفرع، سواء أكان منقولًا عرفيًا أم شرعيًا أو مجازيًا، فقوله في اللغة يُخرج ما يُحتمل أن يُسمى وضعًا أولًا في العرف أو الشرع، وكأنما أراد بذلك مزيد تأكيد لأصالة المعنى اللغوي، دفعًا لما قد يُقال من أن هناك أصلًا عرفيًا أو أصلًا شرعيًا، وقد يُفهم من ذلك ما رآه ابن جني من أن أغلب الألفاظ مجاز. (ابن جني ، أبو الفتح عثمان الموصلي ، 444/2).

المجاز عند ابن جني يُعد نقيض الحقيقة؛ فإذا كانت الحقيقة عنده هي ما استقر في الاستخدام، فإنَّ المجاز هو ما لم يثبت في الاستعمال وفقًا لذلك الأصل، وبعبارة أخرى، يُعدُّ المجاز تغييرًا في دلالة اللفظ من معناه الأصلي في اللغة إلى معنى مختلف عن المعنى الأول.

أمَّا الآمدي، فيحدُّ الحقيقة بقوله:((والحقُّ في ذلك أن يقال هي اللفظ المستعمل فيما وضع لهُ أولا في اللغة)) (الآمدي ، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، 52/1) ، وفي هذا الحد للحقيقة لا نرى اختلافًا جوهريًا عَما ذهب إليه ابن جني، فنرى الآمدي كأنما يكرر تعريف ابن جني مع خلاف في اللفظ فقط .

فابن جني يقول: ما أقرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والآمدي يقول: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة قول ابن جني ما أقرَّ في الاستعمال لا يختلف عن قول الآمدي اللفظ المستعمل فيما وضع له، فالاختلاف بين قول ابن جني في أصل وضعه في اللغة، وقول الآمدي فيما وضع له أولاً في اللغة إنما هو اختلاف في الصياغة اللغوية فحسب ، ولا يؤدي إلى فروق في الدلالة.

ويحدُّ الآمدي المجاز بقوله:((هو اللفظ المتواضع على استعمالهِ أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق)) (الآمدي ، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، 54/1) .

فالمجازُ عندهُ على وجه أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة، وهو يقرُّ بحدهِ هذه الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية، ويدل على ذلك قوله: في الاصطلاح الذي يكون به المخاطبة، وهذا الاصطلاح يجوز أن يكون لغويًا أو عرفيًا أو شرعيًا فكلها اصطلاحات (الآمدي ، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، 28/1) .

فالمجازُ إذن هو انتقال اللفظ من معناهُ اللغوي أو العرفي أو الشرعي إلى غيره ، وقوله: لِما بينهما من التعلق قيدٌ يبينُ مسوغ الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، وهي العلاقة الكائنة بينهما.

يبدو أنَّ هناك اختلافًا في تعريف المجاز بين ابن جني والآمدي، ففي حين يُقابل ابن جني المجاز بالحقيقة عند شرحه، يظهر الآمدي منهجًا أصوليًا في تعريف المجاز، حيث لا يضعه مجرد مقابل للحقيقة. بل يحدد المجاز بقيود تجمع وتمنع، مشيرًا إلى أنَّهُ في الاصطلاح يكون المقصود بالمخاطب، حيث يشمل الاصطلاح جميع الأنواع التي تشمل الحقائق اللغوية، العرفية، والشرعية.

كما أنَّ انتقال المعنى من الحقيقة إلى المجاز يُعتبر مرتبطًا بعلاقة معينة بينهما، وهذه العلاقة تُعدّ شرطًا لصحة الانتقال. وبالتالي، ينطبق عليه تعريف الشرط عند الأصوليين:((ما لا يلزم من وجوده وجودٌأو عدمٌ، ويلزم من عدمهِ العدم)) (أبو زهرة ، محمد ، ص77).

أما السكاكي، فإنه يُحكم تعريفه للحقيقة والمجاز بنسجٍ من معنييهما اللغويين، ويربط هذين المعنيين بالمعنى الاصطلاحي، وكأنه يمارس نوعًا من التجوُّز المتعمد، فيُقر المعنى اللغوي ثم ينتقل إلى آخر اصطلاحي لوجود علاقة بينهما وتناسب، فيقول: إن الحقيقة في أصل اشتقاقها مأخوذة من (فعيل) بمعنى (مفعول) أي المُقر، أو (فعيل) بمعنى (فاعل) أي الثابت أو اللازم، والثاء فيها للتأنيث. (السكاكي ، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي ، 1987 ، ص360)

ويُعرّف الحقيقة بقوله: هي الكلمة المستعملة فيما وُضعت له ابتداءً، دون اعتماد على تأويل في أصل الوضع، مثل استعمال لفظ (الأسد) للدلالة على الحيوان المعروف، إذ إن كلمة (الأسد) موضوعة له بدقة، ولا يدخلها تأويل، وعبارتنا (دون تأويل) جاءت احترازًا من المجاز، لأن الاستعارة هي استخدام اللفظ فيما وُضع له مع تأويل. (السكاكي ، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي ، 1987 ، ص358) ، كاستعمال (المشفر) لشَفة الإنسان وهو موضوع (لشفة) البعير، والاستعارة عندهُ من المجاز ، فيكون المعنى الاصطلاحي من اللغوي هو: الكلمة المستعملة فيما هي موضوع لهُ مثبتة في موضعها الأصلي واجبة لهُ .

ويقول أيضًا:((ولك الحقُّ بأن تقول الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما تدلُّ عليه بنفسها دلالة ظاهرة كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص أو القرء في ألَّا يتجاوز (الطهر والحيض)، غير مجموع بينهما)) (السكاكي ، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي ، 1987 ، ص358) .

في هذا الجانب نرى اتفاقًا بين السكاكي وابن جني والآمدي في أنَّ الحقيقة هي اللفظ الثابت على معناه في الوضع الأوَّل ، وهو اللغوي.

وأمَّا المجاز، فيقول فيه السكاكي : ((في أصل الإشتقاق مفعل من جاز يجوز إذا تعداهُ، والكلمة إذا استعملت في غير ما هي موضوعة له، وهو ما تدل عليه بنفسها، فقد تعدّت موضعها الأصلي... وأمَّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع)) (السكاكي ، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي ، 1987 ، ص359) ، ويتابع موضحًا:((ولك أنَّ تقول المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة استعمالاً في غيرها بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينةٍ مانعةٍ عن إرادة ما تدلُّ عليه بنفسها في ذلك النوع)) (السكاكي ، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي ، 1987 ، ص359) .

يبدو أنَّ السكاكي يتفق مع ابن جني والآمدي في أنَّ المجاز هو لفظ انتقل من معناه الأصلي إلى معنى آخر. لكن قوله "بالنسبة إلى حقيقتها" يشير إلى تعدد الحقائق، مما يعكس تنوع الأبعاد التي قد تحملها الكلمة، سواء كانت لغوية أو عرفية أو شرعية، في هذا السياق، يتفق الجميع على معنى الحقيقة، التي هي اللفظ الذي ينطبق على معناه دون أي تغيير، وبالتالي لا يوجد خلاف بشأنها.

أمَّا في ما يتعلق بالمجاز، فالرأي المشترك بين الجميع هو أنَّ الانتقال من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي مبدأ ثابت، لكنهم اختلفوا في كيفية تحديد هذا الانتقال. فقد ذكر الآمدي العلاقة بين المعنيين في تعريفه للمجاز، بينما ذكر السكاكي القرينة باعتبارها أداة لفهم الانتقال، في حين أنَّ ابن جني لم يذكرها بشكل صريح في تعريفه، رغم أنَّهُ تعرض لها في باب النحو، ولا يعني هذا أنَّ ابن جني ينفي وجود علاقة أو قرينة في المجاز، ولا أنَّ الآمدي ينفي وجود القرينة أو أنَّ السكاكي ينفي وجود العلاقة. بل إنَّهم جميعًا أشاروا إلى تعدد الحقائق: الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية، ولكنَّهم عرضوها بطرق مختلفة في تعريفاتهم. وهذا القيد موافق لِما ذهب إليه الآمدي في قوله: ((في الاصطلاح الذي يكون به المخاطبة)) (الآمدي ، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، 28/1) .

والآمدي قد أضاف قيد العلاقة أما السكاكي فقد أضاف القرينة الدالة على الانتقال، والمانعة من إرادة المعنى الحقيقي، ويدلُّ على هذا قوله: مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع، وهذا يقتضي إرادة المعنى الذي تجوَّز إليه، وتجدر الإشارة هنا إلى أنواع المجاز، فقد قسم إلى مجاز مفرد، ومجاز إسنادي ، ومجاز عقلي، ولا مجاز في الأعلام والأسماء المتناهية في العموم والحروف.

فابن جني يقول في موضع آخر:((لكن لا يُفضَى إلى هذا إلا بقرينة تسقط الشبهة)) (ابن جني ، أبو الفتح عثمان الموصلي ، 444/2) ، في إشارة منه إلى المجاز، فهو إذن يثبت قرينة موصوفة بأنَّها تسقط الشبهة، فليس كل قرينة عنده صالحة لترجيح الدلالة على المجاز، ويُسمي القرينة دليلاً في معرض حديثهِ فيقول: ولو عَري الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه (بحر)،

لما فيه من تعجرف في المقال من غير إيضاح، ولا بيان، وإلا صُرف الكلام إلى الحقيقة (ابن جني ، أبو الفتح عثمان الموصلي ، 444/2).

الدلالة على وقوع المجاز في التعبير اللغوي:

إذا أردنا تناول مسألة الحقيقة والمجاز، فلا بد أولًا من إثبات وجود المجاز في اللغة، ويقوم هذا الموضوع أساسًا على إثبات ما يُعرف بالوضع الأول، وهو ما يُطلق عليه بعض العلماء "الحقيقة"، في حين أن بعضهم الآخر أنكره، كالسكاكي وغيره (السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، 1987، ص362). ثم يُنتقل بعد ذلك إلى معنى آخر يرتبط بالأول بعلاقة ما، ويُشترط وجود قرينة تصرف اللفظ عن معناه الأصلي، وهو ما عُرف لاحقًا بالمجاز. ومن هنا، يصبح من الضروري الوقوف على مواقف التيار السلفي من وقوع المجاز في اللغة، بدءًا بأحمد بن حنبل، الذي أقر بوجود المجاز في اللغة، لكنه كان متحفظًا في فتح باب القبول به؛ خشية أن يؤدي ذلك إلى تحريف معاني الآيات وتأويلها على غير وجهها الصحيح. (أكنفي ، عبد الواسع إدريس ، ص3) .

وقد اشتهر القول بإنكار المجاز باللغة عند الإمام ابن تيمية (ابن تيمية ، ، تقي الدين أبو العباس أحمد ، 1996 ، ص90_91)، ونقل هو ذلك عن مجموعة من العلماء في كتاب (الإيمان)، فناقش المجاز وأسهب، وفصل وكان باعثهُ على الرد هو الدفاع عن معنى الإيمان عند أهل السنة وهو (الإيمان) قول وعمل، خلافًا للجهمية والمعتزلة والأشاعرة.

وقد عرض ابن تيمية حجته في هذا السياق من خلال جوابين لا نطيل الوقوف عندهما، لأنَّ محور الخلاف في رأيه لا يخرج عن كونه خلافًا لفظيًا. إذ إن ابن تيمية لا ينكر تعدد المعاني للفظ الواحد، بل يرى أنَّ الألفاظ تُثبت على معانيها المحتملة بحسب ما يدل عليه السياق، سواء أعدَّها بعضهم من باب الحقيقة أو المجاز.

ويُلخَّص مجمل رأيه بأن هذا التعدد في المعنى هو من كلام العرب الطبيعي، وليس تجوّزًا أو انتقالًا متكلّفًا من معنى إلى آخر، وإنما هو فهم السياق، سواء أكان ذلك بقيد لفظي أو حالي.

ويرى ابن تيمية أنَّه لا يمكن الجزم بأنَّ العرب وضعوا لفظًا لمعنى محدد باجتماع صريح، أو أنَّهم نقلوا لفظًا عن معنى أصلي إلى آخر مجازي بعقد نية التجوز، ومن هنا، فإنَّهُ ينفي وجود المجاز بالمعنى المصطلح، ويعدّ ذلك أمرًا لا دليل عليه في واقع الاستعمال العربي ، وهذا الرأي، على الرغم من وجاهته في بعض جوانبه، يحتاج إلى إعادة نظر، خاصةً في ضوء الاستعمالات البلاغية المعروفة في الشعر والقرآن، إلا أنَّه لا يُحدث تأثيرًا جوهريًا في المعاني المستفادة من النصوص، بقدر ما يُعيد صياغة المنهج في تفسيرها (ابن تيمية ، ، تقي الدين أبو العباس أحمد ، 1996 ، ص92) .

وعدم ثبوت هذا الرأي عند أهل العلم في القرون الثلاثة الأولى – لو ثبت – لكان دليلاً لصالح ابن تيمية كما أراده في رده الأول، إذ إن تحقق هذا القول يجعل القبول بحجته أولى، ولو كان النقاش حول المجاز والحقيقة قد استُحدث بعد القرن الثالث الهجري كما يُقال، فإن المتأمل في نصه يجده يعرض المسألة بشكل عام، مع أنه يُعيّن بعض الأعلام المعروفين، ويوضح أنهم لم يتطرقوا لقضية الحقيقة والمجاز، موحيًا للقارئ بأنه رجع إلى أقوالهم وراجع مصنفاتهم، وقاطعًا بأن هذا البحث لم يكن من موضوعات التراث الديني، بل وينفي تمامًا نسبته لأي من كبار الفقهاء أو أعلام النحو واللغة. وهو يصرّح بأن هذا التصنيف حادث بعد مضي القرون الثلاثة، ولم يُنقل عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولا عن كبار العلماء كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، ولا حتى عن رواد اللغة والنحو مثل الخليل، وسيبويه، وأبي عمرو بن العلاء، وغيرهم.

وأول من عُرف أنه استخدم لفظ (المجاز) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه (مجاز القرآن)، لكنه لم يُرد بالمجاز ما يُقابل الحقيقة، وقد نُقل عن الإمام أحمد بن حنبل أنه استعمله بمعنى الجواز مقابل المنع، وفي رده الثاني الذي قال فيه إن هذا التصنيف لا أصل له، وأنه لا يوجد حد دقيق وصحيح يُفصل به بين أحدهما والآخر، يتبين أن هذا التصور مردود، وأن هذا التقسيم من نتاج من لم يُدرك حقيقة ما يتكلم فيه، بل يتحدث بغير علم، وهم عنده من أصحاب البدع في الدين، ومخالفون للفطرة؛ لأنهم لما عرّفوا الحقيقة بأنها اللفظ المستخدم فيما وُضع له، والمجاز بأنه ما استُعمل في غير ما وُضع له، فإنهم بذلك مطالبون بإثبات الوضع الأول قبل الاستعمال، وهو أمر غير ممكن. (ابن تيمية ، ، تقي الدين أبو العباس أحمد ، 1996 ، ص92) .

ومن الأدلة التي قدَّمها ابن تيمية على نفي المجاز عن القرآن الكريم:

أ - إنَّ السلف الصالح لم يكونوا يعرفون المجاز، فهو اصطلاح حادث حدث بعد انقضاء القرون الثلاثة.

ب- ومن الأدلة التي يسوقها ابن تيمية أيضًا أنَّ تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز باطل؛ بسبب الدور المنطقي، إذ القائلون بالمجاز يقولون عندما يقول العربي:(جناح الذل) أو(شاب شعر الليل) أو (قامت الحرب على ساق) أو غير ذلك، فهذه الأسماء أما أن تكون حقيقة في تلك التغييرات أو مجازاً لا يجوز أن تكون حقيقة؛ لأنَّ لها استخدامًا في الحقيقة، وأيضًا فلابدَّ أن تكون مجازًا؛ لأنَّ لفظ (الجناح) حقيقة في الطير، ولفظ (الشعر) حقيقة في الحيوان كذلك لفظ (الساق) حقيقة في الحيوان أيضًا .

فهنا يقف ابن تيمية أمام هذا القول ، ويقول لمن أدَّعى هذه الدعوة قولك: إنَّ هذه الأسماء إما أن تكون حقيقية ومجازية إنما يصحُّ إذا ثبت انقسام الكلام إلى الحقيقة والمجاز، وإلا فمَن ينازعك ، ويقول لك لم تذكر حدًّا فاصلاً معقولا بين الحقيقة والمجاز يتميز به هذا عن هذا، وأنا أُطالبك بذكر هذا الفرق بين النوعين لِدخول هذه الألفاظ في أحد النوعين فرع ثبوت التقسيم فلو أثبت التقسيم بهذا كان دورًا ، فإنَّهُ لا يمكن أن يقال إنَّ هذه من أحد القسمين دون الآخر إلا إذا أثبت أنَّ هناك قسمين لا ثالث لهما (ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، 1995 ، 150/12) .

إلا أنَّ الصحيح أنَّهُ لا دورَ هنا، وأنَّ ابن تيمية يستعمل المغالطة لرد هذا القول وأنَّ المعنى الحقيقي للفظ إنما يكون حين يذكر مطلَقا بلا قيد ،فبدلاً من أن يقال (جنح الطير)، فليقل (الجناح) غير مضاف ولا مقيد، فإذا قيل: (الجناح) فقط لم يلتفت الذهن إلى غير ذلك العضو من الحيوان ، وحين يقال (الشعر) بدلاً أن يقالَ (شعر الليل) لم يلتفت بذهن إلا إلى ذلك الشيء الذي يكسى به جسم الإنسان مثلاً أو غيره ممَّا له شعر، وإذا قيل: (ساق) لم يلتفت الذهن إلا إلى ذلك العضو المعروف من الحيوانان (السمهوري ، رائد ، 2010 ، ص210) .

ج- إنَّ تلك الألفاظ التي يدعي المؤولون أنها لا تدل عند الإطلاق إلا على معناها الحقيقي، في الواقع لم تُطلق مجردة في أصل الوضع، بل وضعها واضع اللغة مقيدة ومضافة. فهي تُعد ألفاظًا حقيقية ضمن سياقها المحدد وما أُضيفت إليه، وليست مطلقة الدلالة كما يزعمون. (ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، 1995 ، 66/7) .

وابن تيمية يقصد هنا أنَّ هؤلاء القائلين بالمجاز الذين يريدون قولهم بأنَّ الفرق بين المجاز والحقيقة هو أنَّ الحقيقة هي ما يلتفت إليه الذهن إذا ذكر اللفظ مجردًا يقول ابن تيمية: بأنَّ هؤلاء لا يمكن أي دليل على أنَّ ما يتصورهُ دون هنا هو بالضبط ما أرادهُ واضع اللغة من ذكر لفظ مطلقًا إن صحَّ إطلاق تلك الألفاظ بلا قيد أصلاً ذلك إنَّ هذا معتمد على معرفتنا بتأريخ هذه الكلمة، ومن أول من أطلقها إنما عَني بها ذلك المعنى الذي يتصورهُ الذهن عند اللفظ بها مطلقه غير مقيده، ولكن هذا متعذر، فنحن لم نشهد أول من أطلق اللفظ على معناها فهذا أولاً (ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، 1995 ، 66/7) .

ومن الذين يرفضون المجاز في القرآن الشنقيطي، إذ يقول: ((فإنْ قيل ما تقول أيُّها النافي للمجاز في قوله تعالى: { جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ } [الكهف : 77]وقوله تعالى{وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ } [يوسف : 82] وقوله تعالى: { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى : 11]،

فالجواب يكون : أنَّ قوله تعالى : ((يريدُ أن ينفض)) لا مانع من حملهِ على الحقيقة الإرادة المعروفة في اللغة ؛ لأنَّ الله يعلم للجمادات ما لا نعلمهُ لها كما قال تعالى:((وإن من شيء إلا يسبح بحمدِهِ ولكن لا تفقهون تسبيحهم)) (الشنقيطي ، محمد الأمين ، 27_28)

وقال أيضاً: إنَّ أمثال ذلك كثيرة ، فلا مانع من أنَّ الله يعلم من ذلك الجدار إرادة الانقضاض، وذكر أيضاً : إنَّهُ لا مجازَ في قوله تعالى : ((ليس كمثلهِ شيءٌ))؛ لأنَّ العرب تطلق المثل وتريد به الذات ، فهو أيضاً أسلوب من أساليب اللغة العربية (الشنقيطي ، محمد الأمين ، 27_28).

ومن المنكرين لوقوع المجاز في اللغة ما ذهب إليه أحد أعلام السلفية الجهادية ابن قيم الجوزية ، إذ ذهب:((وأمَّا ادعاؤهم المجاز في الاستواء وقولهم في تأويل استوى: استولى، فلا معنى له لأنه غير ظاهر في اللغة، ومعنى الاستيلاء في اللغة المغالبة، والله تعالى لا يغالبه أحد وهو الواحد الصمد، ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقتهِ حتى تتفق الأمة)) (ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر بن أيوب ، ص207) .

وذكر أيضًا :((وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز ... وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئًا منها على الحقيقة)) (ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر بن أيوب ، ص286) .

ومن المنكرين لوقوع المجاز في القرآن والسنة الألباني إذ ذكر: ((إذا أمكننا أن نفسر العبارة أو الجملة العربية من كلام الله أو من حديث رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أو أي جملة عربية إذا أمكننا أن نفسرها على الحقيقة، فلا يجوز تفسيرها على المجاز إلا إذا قامت القرينة الشرعية أو العقلية فحينذاك يقالُ: وجدت القرينة التي تضطرنا إلى تفسير الآية أو الحديث أو الجملة العربية على المجاز وليس على الحقيقة لكن إذا دار الأمر بدون وجود قرينة بين تفسير الجملة على الحقيقة أو على المجاز فالأصل الحقيقة وليس المجاز، وإلا فسدت اللغة وفسدت استعمالها بين الناس)) (الألباني ، محمد ناصر الدين ، 2010 ، 100/6).

والذي يؤيد ما ذهبنا إليه من أنَّ السلفية الجهادية أو السلفيين بصورة عامة تأخذ بالنصوص على حقيقتها ما تحدَّث به عبد الفتاح الحموز، إذ ذكر أنَّ السلفيين ينكرون المجاز اللغوي ويأخذون بالنصوص على ظواهرها، وقد أدى بهم ذلك إلى إجراء الصفات الإلهية على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه، ولم نجد أحد منهم قد خرج على إجماعهم هذا (الحموز ، عبد الفتاح ، ص21_22).

أمثلة من القرآن على الحقيقة والمجاز بحسب مناقشات ابن تيمية واتباعه من السلفيين الجهاديين:

1_ قوله تعالى: "جدارًا يريد أن ينقضّ" (الكهف: 77)

الرأي الشائع: "يريد أن ينقضّ" مجاز عن ميل الجدار للسقوط؛ لأنَّ الإرادة من صفات العقلاء

ابن تيمية والسلفيون الجهاديون : يرون أنَّ هذا ليس مجازًا، بل هو تعبير حقيقي، لأنَّ "الإرادة" هنا تُحمل على معناها في سياق الميل والانهيار، وهو استعمال لغوي صحيح يعبر عن الحال من غير حاجة إلى القول بالمجاز(ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، 1995 ، 108/7)

2- قوله تعالى: "واسأل القرية" (يوسف: 82)

الرأي الشائع: "القرية" مجاز عن "أهل القرية"؛ لأنَّ السؤال لا يُوجه للمكان.

ابن تيمية والسلفيون الجهاديون : يرفضون عدّه مجازًا، ويرون أنَّ "القرية" تشمل أهلها بالعرف والاستعمال العربي، أي أنَّ ذكر المكان يتضمّن سكانه في كثير من السياقات، وهذا من باب الحقيقة العرفية (ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، 1995 ، 113/7) .

3_ قوله تعالى: "بل يداه مبسوطتان" (المائدة: 64)

الرأي الأشعري وغيره: "اليدان" مجاز عن النعمة أو القدرة.

ابن تيمية والسلفيون الجهاديون : يرفضون هذا التأويل، ويؤكدون أن لله يدين حقيقيتين تليقان بجلاله، بلا تشبيه ولا تعطيل، ويعدّ تأويلها بالنعمة أو القدرة مخالفة للظاهر القرآني

4 - قوله تعالى: "فإنك بأعيننا" (الطور: 48)

الرأي المجازي: "بأعيننا" مجاز عن الحفظ والرعاية

ابن تيمية والسلفيون الجهاديون : يرون أن لله عينًا حقيقية كما يليق بجلاله، و"بأعيننا" أي بمرأى وملاحظة من الله، ولا حاجة لتأويلها مجازيًا(ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، 1995 ، 119/7) .

خلاصة موقف ابن تيمية ومن تبعه من السلفيين الجهاديين :

يتبنّى ابن تيمية، ومن سار على نهجه من التيار السلفي الجهادي، موقفًا ناقدًا لمفهوم "المجاز" كما هو متعارف عليه في علم أصول الفقه والبلاغة الإسلامية. إذ يرون أن ما يُطلق عليه "مجازًا" في القرآن الكريم لا يخرج عن كونه تعبيرًا حقيقيًا يمكن تفسيره ضمن الحقيقة اللغوية، إذا ما رُوعي السياق الكلامي والعرف العربي الذي نزل به النص، ويعترض هؤلاء على التقسيم التقليدي للفظ إلى "حقيقة" و"مجاز"، ويرون أنه تقسيم محدث لا أصل له في لغة العرب الأوائل، بل إن الإقرار به يُفضي – في نظرهم – إلى مسلك تأويلي قد يؤدي إلى تعطيل معاني النصوص الشرعية، لا سيما في باب صفات الله تعالى، وهو الباب الذي يشكّل نقطة مركزية في خطابهم العقدي.

وقد ربط ابن تيمية بين القول بالمجاز وبين ما اعتبره انحرافًا في باب الصفات الإلهية، حيث اعتُبر القول بالمجاز طريقًا للمعتزلة والأشاعرة وغيرهم في تأويل صفات الله وتنزيهها عن ظاهرها، بما يخالف - في رأيه - منهج السلف القائم على الإثبات بلا تشبيه أو تعطيل.

المطلب الثاني : المفهوم والمصداق في الفكر السلفي الجهادي :

ومن خلال الاطلاع على كتب الفقه والمنطق، وجد الباحث أنَّ هناك فرق بين المفهوم والمصداق، فقد عُرّف المفهوم بأنَّهُ: ((نفس المعنى بما هو، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء)) (المظفر ، محمد رضا ، 1968 ، ص63) .

أمَّا المصداقُ فقد عُرّف بأنهُ: ((ما ينطبقُ عليه المفهوم أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منهُ الصورة الذهنية المفهوم)) (المظفر ، محمد رضا ، 1968 ، ص64) ، فالصورة الذهنية لمسمَّى (محمد) مفهوم جزئي والشخص الخارجي الحقيقي مصداقهُ ، والصورة الذهنية لمعنى (حيوان) مفهوم كلي ، وأفراده الموجودة وما يدخل تحتهُ من الكليات كالإنسان والفرس والطير مصاديقهُ ، والصورة الذهنية لمعنى (العدم) مفهوم كلي ، وما ينطبق عليه وهو (العدم) الحقيقي مصداقهُ (المظفر ، محمد رضا ، 1968 ، ص64).

يُعدّ أبو الأعلى المودودي من أبرز المفكرين السلفيين الذين أولَوا عناية خاصة للدلالة المعجمية، متجاوزًا غيرها من أنواع الدلالات في تفسير النصوص. ففي مؤلَّفه الموسوم بـ "المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم"، تناول أربعة ألفاظ مركزية هي: الإله، الرب، الدين، والعبادة، وعدّها الركيزة الأساسية التي تقوم عليها رسالة القرآن الكريم، والمحور الذي تنتظم حوله دعوته. وقد عالج هذه الألفاظ انطلاقًا من مدلولها اللغوي الأصلي، مؤكدًا أن فهم القرآن لا يستقيم إلا بفهم هذه المفاهيم فهمًا دقيقًا وشاملًا. ويرى أن من يفتقر إلى إدراك هذه الدلالات، سيجد القرآن كلامًا غامضًا لا يُفضي إلى معنى واضح، ما يحول دون تبين حقيقة التوحيد، أو إدراك جوهر الشرك، وبالتالي يعجز عن توجيه عبادته خالصة لله تعالى، أو إخلاص دينه له وحده. (المودودي ، أبو الأعلى ، ص6_7) .

أشار أبو الأعلى المودودي إلى أن السبب الرئيس وراء الفهم الخاطئ لبعض المصطلحات الدينية في العصر الحديث يعود إلى غياب الفهم الدقيق لمعانيها، مقارنة بما كان عليه الحال في العصر الجاهلي. فعندما نزل القرآن على العرب، كانوا يدركون معاني هذه المصطلحات إدراكًا كاملاً؛ لأنها كانت جزءًا من لغتهم اليومية ومألوفة في خطابهم اليومي؛ لذا، عندما قيل لهم: "لا إله إلا الله، ولا رب إلا سواه، ولا شريك له في الألوهية والربوبية"، فهموا مضمون هذه الدعوة بشكل واضح، دون أي التباس أو غموض ؛ لأنَّهم كانوا على دراية تامة بمعاني هذه الألفاظ ودلالاتها ضمن سياقهم اللغوي والثقافي(المودودي ، أبو الأعلى ، ص9) .

يتضح من خلال ذلك أنَّ المودودي اعتمد على المعاجم اللغوية في تفسير المصطلحات القرآنية، ومنها مصطلح "الإله". فقد تناول جذر الكلمة اللغوي المكوّن من الهمزة واللام والهاء، مستشهدًا بما ورد في معاجم اللغة من استخدامات لهذه المادة. على سبيل المثال، في قوله: "ألهتُ إلى فلان"، أي لجأت إليهِ وسكنتُ عنده، وكذلك في قولهم: "أَلِه الرجل يأله"، أي فزع من أمر فأجاره غيره. كما يُقال أيضًا: "أله الرجل إلى الرجل"، أي اتجه إليه بشدة، ما يعكس دلالة التوجّه والانشداد، من خلال هذه الاستشهادات اللغوية، يظهر كيف أنَّ المصطلح "الإله" في القرآن كان مفهومًا في سياقه اللغوي بصورة واضحة للعرب في زمن الوحي(المودودي ، أبو الأعلى ، ص10) .

ومن الاستعمالات اللغوية الأخرى لمادة "أله" ما ورد في قولهم: "أله الفصيلُ"، أي تعلّق بأمه وولع بها، و"أله إلهةً وألوهةً" بمعنى عبد. وقد قيل أيضًا إن كلمة "الإله" مشتقة من الفعل "لاه - يليه ليهًا"، بمعنى احتجب وقد أشار أبو الأعلى .

المودودي إلى أن من يتأمل هذه المعاني يجد أن استعمال "أله يأله إلهةً" بمعنى العبادة أو التألّه، يعكس دلالة عميقة، وهي أن الإله بمعنى المعبود يرتبط بحالة الإنسان من الافتقار والاحتياج إلى من يسدّ حاجته، ويقضي له أموره، ويجيب دعواته. فالإيمان بإله إنما ينبع من شعور داخلي بالحاجة واللجوء إلى قوة عليا تملك القدرة على تلبية تلك الحاجات (المودودي ، أبو الأعلى ، ص13_14) ..

عمد أبو الأعلى المودودي، في إطار مشروعه الفكري والدعوي، إلى الوقوف على المعنى اللغوي الدقيق للفظة "إله"، وذلك من خلال الرجوع إلى أمهات المعاجم العربية واستقصاء جذور الكلمة واستعمالاتها في لسان العرب. وقد توصّل، من خلال هذا الجهد اللغوي، إلى أن مدلول "إله" يتضمن معاني العبادة، والتوجّه، والافتقار، والخضوع؛ أي أن الكلمة تدل في أصلها على جهة يُتوجَّه إليها الإنسان طلبًا وتضرعًا، وهي مصدر للعبودية والانقياد.

انطلاقًا من هذا المعنى العام، انتقل المودودي إلى تحديد المصداق الحقيقي والوحيد لهذه اللفظة، وهو الله سبحانه وتعالى. فبحسب تصوره، لا تكمن أهمية "الإله" في المفهوم المجرد للكلمة فحسب، بل في تعيين من يستحق فعلاً أن يكون "إلهاً" بالمعنى الكامل. ووفقًا للمنظور القرآني الذي تبناه المودودي، فإن مفهوم "الإله" يتحدد في إطار العبادة الحقّة، أما المصداق الذي يتحقّق فيه هذا المفهوم دون نقص أو انحراف، فهو الله عز وجل، الذي لا يجوز توجيه العبادة والخضوع إلا له وحده.

إن هذا الفهم لا يقتصر على التحليل اللغوي، بل ينطلق ليؤسس لموقف عقدي ودعوي، يجعل من توحيد الألوهية المحور الأساس في رسالة الإسلام، ويحمّل مصطلح "إله" أبعادًا تتجاوز المفهوم النظري إلى الممارسة العملية في حياة الأفراد والمجتمعات. والمصطلح الآخر الذي فسرهُ عن طريق الرجوع إلى المعاجم اللغوية ألا وهو مصطلح (الربُّ)، فذكر أنَّ التحقيق اللغوي لكلمة (الرب) الراء والباء المفخمة (ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ، 1979 ، 381/2) .

وأشار إلى أن المعنى الجوهري للفظ "التربية" هو التنمية، ثم تفرعت منه دلالات أخرى كالتهذيب، والرعاية، والإصلاح، والإكمال، والتتميم، ومن هذه المعاني انبثقت مفاهيم السيادة، والتفوق، والقيادة، والتمكّن. (ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ، 1979 ، 14/2) .

بعد أن فسّر لفظ "الرب" بالرجوع إلى المعاجم اللغوية، بيّن أن هذا المصطلح كان متداولًا في لسان العرب بمعنى التنشئة والتربية والإنماء، فيقال: "ربَّ الولد" أي نشّأه حتى بلغ. كما كانت الكلمة تُستخدم للدلالة على الجمع والتهيئة، كقولهم: "فلان يربّ الناس" أي يجمعهم أو يجتمعون عليه. واستُعملت أيضًا بمعنى الرعاية والتعهد والإصلاح، كما في قولهم: "ربّ الضيعة" أي تولّى شؤونها واعتنى بها. فضلًا عن معاني السيادة والعلو والرئاسة والتصرف في الأمور، فيُقال: "ربّ فلانٌ قومه" أي تولّى قيادتهم وساسهم. وكذلك وردت بمعنى التملك والسيطرة. وبعد استعراض هذه الدلالات المتعددة، أشار إلى أن القرآن الكريم استخدم لفظ "الرب" جامعًا لكل تلك المعاني، مما يُبرز شموليته وغناه الدلالي. (ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ، 1979 ، 35/2).

يتبيّن من ذلك أنَّ أبا الأعلى المودودي، عند رجوعه إلى المعاجم واستعراضه لمعاني لفظ "الرب"، لم يكن هدفه مقتصرًا على التحليل اللغوي فحسب، بل كان يرمي إلى بيان أن هذه المعاني، رغم عموميتها، لا تجد مصداقها الحقيقي والكامل إلا في الله سبحانه وتعالى. كما أن هذا التوجه لم يكن خاليًا من البعد السياسي، إذ سعى من خلاله إلى التأكيد على ضرورة تحكيم الشريعة

الإسلامية ورفض القوانين الوضعية التي يضعها البشر، مؤكدًا أنَّ الإقرار بربوبية الله يقتضي الخضوع الكامل لحكمه وتشريعه دون سواه.

أما المصطلح الثالث من المصطلحات الأربعة التي تناولها أبو الأعلى المودودي بالرجوع إلى المعاجم اللغوية، فهو "العبادة"، حيث سعى إلى الكشف عن دلالاتها الأصلية بغرض توضيح معناها الجوهري. وقد أشار إلى أن ابن فارس يعرّف "العبادة" بأنها تدل على الخضوع والتذلّل، أي انقياد الإنسان وخضوعه التام لغيره، خضوعًا لا يصاحبه رفض ولا انحراف ولا عصيان، بل هو طاعة كاملة واستسلام مطلق. (ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ، 1979 ، تقول العرب: "بعيرٌ معبَّدٌ" أي مطيعٌ لينُ القياد، و"طريقٌ معبَّدٌ" أي ممهَّدٌ ومسلوك. ويشير أبو الأعلى المودودي إلى أن المعاني المرتبطة بالطاعة والعبودية والخدمة انبثقت من هذا الأصل اللغوي. فقد ورد في لسان العرب أن الجذر (ع ب د) يدل على العبودية، فالعبد هو المملوك، عكس الحر، ويُقال: "تعبّد الرجل" أي جعله عبداً مملوكاً. كما وردت "العبادة" بمعنى الطاعة والخضوع، ومن ذلك قولهم: "عبد الطاغوت" أي أطاعه، و"إياك نعبد" أي نطيعك ونخضع لك. (ابن منظور ، ، محمد بن مكرم بن على ، 1414 هـ ، 4/ 259- 269) .

وعبدَهُ عبادةً ومعبداً ومعبدةً ، تألّه لهُ ، والتعبُّد : التنسك ، ومن المعاني الأخرى لهذه اللفظة التي وردت في لسان العرب (عبدَ بهِ) أي لزمهُ، فلم يفارقهُ و(ما عبدكَ عني) أي حبَسَكَ ((ابن منظور ، ، محمد بن مكرم بن على ، 1414 هـ ، 259/4) .

وقد خلص أبو الأعلى المودودي، من خلال تتبّعه للمعاني اللغوية التي وردت في لسان العرب لمادة (ع ب د)، إلى أنَّ المفهوم الجوهري لهذه المادة يتمثل في إذعان الإنسان لعلوّ طرفٍ آخر وغلبته، وتنازله عن مرتبته واستقلاله، مع إلغاء أي شكل من أشكال المقاومة أو العصيان، والانقياد الكامل له. وهذه – بحسب المودودي – هي الحقيقة العبودية، أو جوهر العبودية. كما أشار إلى أنَّ ورود هذه اللفظة في القرآن الكريم جاء مشتملاً على هذا المفهوم العميق، الذي لا يقتصر على الطقوس الظاهرة، بل يمتد إلى الخضوع التام لله في جميع شؤون الحياة (المودودي ، أبو الأعلى ، ص96_97) .

كما في قوله تعالى:{وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ} [الشعراء : 22]،وقوله تعالى: {فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ} [المؤمنون : 47]

كما استشهد بقوله تعالى:{أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ} ،أي: ألم أوصِكم وأعقد معكم ميثاقًا – يا أبناء آدم – بأن لا تخضعوا للشيطان ولا تنقادوا له بالطاعة، لأنه عدوٌّ واضح العداوة لكم؟ [يس : 60].

فيذكر المودودي أنَّهُ لا يتألّه أحدٌ للشيطان في هذه الدنيا بل الكل يلعنهُ ويطردهُ من نفسهِ ؛ لذا فإنَّ الجريمة التي يُعاقب عليها الناس جميعاً يوم القيامة تألههم للشيطان في الحياة الدنيا بل إطاعتهم لِأوامره (المودودي ، أبو الأعلى ، ص101_102) .

يبدو أنَّ المصداق الحقيقي للفظة "العبادة" يتمثل في الخضوع والتذلل، وهو خضوع لا ينبغي أن يُصرف إلا لله عز وجل وحده. من هنا، نجد أنَّ أبا الأعلى المودودي، من خلال رجوعه إلى المعاني اللغوية ، لا يقتصر هدفه على توضيح المفهوم اللغوي للعبادة فحسب، بل يسعى أيضًا إلى تحذير الناس من الوقوع في خضوع غير مشروع، مثل الخضوع للشيطان، لما في ذلك من انحراف عن التوحيد وابتعاد عن الذات الإلهي، وهذا الابتعاد لا يقتصر على الجانب العقدي فقط، بل يمتد - كما يلمح المودودي - إلى الابتعاد عن الشريعة الإلهية وأحكامها، وفي ذلك يلمح تلميحًا سياسيًا من خلال إلى الاحتكام لشرع الله وتطبيق الشريعة الإسلامية، ورفض القوانين الوضعية التي يراها تعبيرًا عن خضوع الإنسان لما دون الله.

والمصطلح الآخر الذي رجع بهِ المودودي إلى المعاجم مصطلح (الدين)،إذ ذكر أنَّ هذه الكلمة تستعمل في كلام العرب بمعانٍ عديدة منها القهر والسلطة والحكم والأمر، فيقولون : (دان الناس) أي قهرهم على الطاعة ، وتقول : (دنتهم فدانوا) أي قهرتهم فأطاعوا (ودنت القوم) أي أذللتهم واستعبدتهم ، (وديَّنتهُ القوم) ، وليتُهُ سياستهم (ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ، 1979 ، 319/2) .

بعد أن استعرض أبو الأعلى المودودي المعاني اللغوية لكلمة "الدين"، بيّن أن استعمالها في القرآن الكريم يقوم على أربعة معانٍ أساسية، أو بعبارة أخرى، تمثل هذه الكلمة في الذهن العربي أربع تصورات مركزية:

1- القهر والغلبة: ويُقصد بهما سيطرة سلطة عليا تفرض إرادتها على الآخرين

2- الإطاعة والعبودية: أي خضوع الفرد طوعًا أو كرهًا لتلك السلطة، بما يعكس علاقة التبعية والانقياد

3- الحدود والقوانين والطريقة المتبعة: أي النظام أو المنهج التشريعي الذي يُطاع ويُتّبع

4- الحماسية: وهي الدافعية أو الاندفاع القلبي والروحي في الالتزام بذلك النظام

فإن "الدين" عند المودودي ليس مجرد معتقدات، بل هو منظومة متكاملة تجمع بين السلطة، والخضوع، والتشريع، والانفعال الوجداني(المودودي ، أبو الأعلى ، ص119) .

يبدو أنَّ أبا الأعلى المودودي أراد أنْ يوضح أنَّ العرب قبل الإسلام كانوا يستخدمون لفظة "الدين" في معانٍ متعددة، لكن من دون وعي دقيق بتنوع هذه الاستعمالات أو أبعادها الكاملة، وعندما نزل القرآن الكريم، استثمر هذه المعاني جميعًا، لما لها من جذور راسخة في اللغة العربية، ولأنها كانت ملائمة للسياق القرآني، خاصة في ما يتعلق بمفاهيم الحاكمية والسلطة العليا.

فاستعمال القرآن للفظ "الدين" جاء شاملًا لمجالات الإيمان، والطاعة، والقانون، والانقياد، مما منحه بعدًا تشريعيًا وسياسيًا واضحًا في فكر المودودي، ومن خلال هذا الطرح، يتضح أنَّ المودودي، باستعراضه لمعاني لفظة "الدين"، يسعى إلى ترسيخ فكرة أن المصداق الحقيقي لهذه الكلمة هو الحاكمية الإلهية دون سواها.

ويبدو أنَّ الهدف الرئيس من هذا التوجيه هو توظيف المفهوم توظيفًا سياسيًا خالصًا، من خلال الدعوة إلى سيادة الشريعة الإلهية ورفض أيّ سلطة تشريعية بشرية، ومما يُعزّز ما ذهبنا إليه من أنَّ أبا الأعلى المودودي يوجّه مفهوم "الدين" توجيهًا سياسيًا مرتبطًا بالحاكمية، استشهاده بالآيات القرآنية التي تحمل هذا المعنى، كقوله تعالى{أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ} [آل عمران : 83].

وهذا يُظهر بوضوح أنَّ أبا الأعلى المودودي لم يكن يتعامل مع الدلالات المعجمية على أنَّها مجرد معاني لغوية جامدة، بل كان ينظر إليها بوصفها مرآة تعكس الواقع السياسي والاجتماعي والفكري الذي كان يعيشه، فقد كانت تحرّكهُ هواجس ذهنية واجتماعية وسياسية، دفعته إلى توظيف المعاني اللغوية لتفسير وتحليل الواقع المعاصر، ورأى في تلك الدلالات تجسيدًا دقيقًا لما يعانيه المسلمون من ابتعاد عن الحاكمية الإلهية وخضوع للقوانين الوضعية.

وقد انعكس هذا التصور بوضوح في مواقف المودودي الفكرية والسياسية، حيث تحدّث عن الخلافة وضرورة انتخاب وليّ الأمر لتولّي شؤون الدولة، مؤكدًا أنَّ من يُنتخب يجب أن يكون مؤمنًا بالمبادئ الإسلامية، باعتبارها أساسًا يُحمّله مسؤولية إدارة نظام الحكم وفقًا لتلك المبادئ الإلهية، لا وفق أهواء بشرية أو قوانين وضعية.

وانطلاقًا من هذا السياق، فسّر المودودي لفظة "وليجة" في قوله تعالى:{أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} [التوبة : 16].

بأنَّها لا تشير فقط إلى الصحبة أو القربى الشخصية، بل تتعلق بـالولاء السياسي والتبعية في الحكم والتشريع، فالوليجة، عنده، تمثّل كل علاقة خفية أو ظاهرة يُبنى عليها اعتماد سياسي أو أمني أو تشريعي على غير الله ورسوله والمؤمنين، وهو ما يرفضه المودودي بشدة، لما فيه من نقض لأساس التوحيد في الحاكمية ، ومن ذلك قولهم : فلانٌ وليجة في القوم إذا لحق بهم (الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، 1412هـ ، ص883) .

ووليجة تعني: ((بلاط الملك، وكل بطانته وحشمهُ وحاشيته)) (آن دُوزِي ، رينهارت بيتر ، 1979 ، 89/4) .

وقيل أيضًا: إنَّ وليجة تعني: الحاشية والبطانة الذين تعتمد عليهم في تسيير الأمور (عمر ، أحمد مختار ، 2008 ، 2491/3)، فأراد من خلال ذلك الرجوع إلى المعجم أن يبين أنَّ مصداق هذه اللفظة لا يكون إلا في ولي الأمر الذي لا يكون مؤمنًا بالمبادئ التي جاءت في القرآن الكريم والمعتمد على حاشيته وبطانته في شؤون الدولة (المودودي ، ص22) ، وهو بهذا التفسير يوجّه النص القرآني توجيهاً سياسياً ، فاستعمل المودودي (الوليجة) للدلالة على النفوذ الثقافي والسياسي الغربي المتغلغل في المجتمعات الإسلامية، وعدَّ النُّخب التي تتبنى القيم الغربية وتدعو للعلمانية (وليجة) من دون المؤمنين أي دخلاء مفسدين في البنية الإسلامية.

انطلق المودودي من فهمه العميق لمفهوم الولاء في الإسلام ليؤسس لرؤية صارمة تجاه أشكال الحكم غير الإسلامي، إذ رأى أن أيّ انتماء سياسي أو ثقافي أو اجتماعي لا يستند إلى الشريعة الإسلامية يُعدّ انحرافًا عن الخط العقدي الصحيح. ومن هذا المنطلق، رفض المودودي جميع النظم التي لا تقوم على أساس إسلامي، معتبرًا الولاء لها — سواء من خلال المشاركة السياسية أو الدعم أو التبعية الثقافية — نوعًا من "الخيانة العقلية والسياسية"، يُشبهها باتخاذ بطانة من غير المؤمنين، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ} [آل عمران: 118].

وفي هذا السياق، أصبحت كلمة "الوليجة"، في تصور المودودي، أكثر من مجرد مصطلح لغوي قرآني، إذ تحوّلت إلى رمز مركزي يعبّر عن التمييز الحاد بين جماعة المسلمين الصادقين، الملتزمين بشرع الله، وبين أولئك الذين تلوثوا – على حد وصفه – بعلاقات ولاء لغير الإسلام، سواء في المجال السياسي أو الثقافي أو الاجتماعي، وقد ساهم هذا التوظيف المفاهيمي في بناء رؤية المودودي للدولة الإسلامية باعتبارها كيانًا قائمًا على نقاء الولاء، ومفارقة تامة للأنظمة الوضعية، مما جعل من "الوليجة" رمزًا فكريًا لفصل الهويات، وتعميق الانتماء الحصري للمشروع الإسلامي الشامل..

مع ذلك، يرى البحث وجهة نظر مخالفة لما ذهب إليه المودودي، إذ إن سياق الآية جاء كتوبيخ للمؤمنين الذين تهاونوا في أداء فريضة الجهاد، ونقضوا العهد، واتخذوا غير الله سندًا وعونًا. كما جاء في أحد التفاسير: {أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِن دُونِ اللهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} ،أي: هل ظننتم، يا أيها المؤمنون، أنكم ستُتركوا دون حساب رغم تقاعسكم عن الجهاد، وعدم نصركم لله ورسوله والمخلصين، واتخاذكم نصيرًا من الكفار؟ والله عليم بأعمالكم، سواء كانت خيرًا أو شرًا في هذا المضمار وغيره. (ابن عباس ، عبد الله ، ص154) ، إلا أنَّهُ اجتزأ الآية من سياقها القرآني خدمةً للفكرة التي يدعو إليها .

تُعد المعاجم اللغوية من أهم الأدوات التي يستند إليها المفسرون في استكشاف دلالات الألفاظ القرآنية، خاصةً تلك التي تحمل أبعادًا علمية أو رمزية عميقة، وقد برز هذا المنهج بوضوح في تفسير أبي الأعلى المودودي، إذ لم يكتفِ بتناول المعاني السطحية للكلمات، بل سعى إلى التعمق في فهم النص القرآني من خلال الرجوع إلى الجذور اللغوية والمعاني الأصلية للألفاظ كما وردت في المعاجم العربية ، فكان يحرص على استحضار المدلول التاريخي واللغوي للكلمة، بهدف توظيفه في قراءة معاصرة تحمل بعدًا إصلاحيًا وفكريًا يعكس الواقع الذي يعيشه، ويظهر هذا التوجه جليًا في تفسيره للفظة "الحديد".

إذ لم يتناولها من زاوية مادية فقط، بل حاول استنباط دلالاتها من خلال معناها اللغوي وسياقها القرآني، مستعينًا بالمعاجم لتقديم رؤية شاملة لمعناها، ودورها في حياة الإنسان، وموقعها ضمن منظومة السنن الكونية، فقد بيّن أن المراد بقوله تعالى{لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} [الحديد : 25].

وبشكل خاص، فسَّر المودودي كلمة "الحديد" الواردة في الآية الكريمة على أنها ترمز إلى القوة السياسية ، أي قوة السلطان التي تضبط سلوك الناس وتمنعهم من ارتكاب المحرمات، ويرى أن الله – جل وعلا – عندما أرسل الرسل إلى الأمم، لم تكن مهمتهم مقتصرة على التبليغ والدعوة فحسب، بل كانت تشمل أيضًا إقامة نظام يمنع التجاوزات ويضمن التزام الناس بأوامر الله، وذلك من خلال القوة المنظمة التي تردع الظلم وتحمي حدود الشريعة (المودودي ، أبو الأعلى ، ص44) ، أي أنَّ كلمة (الحديد) كمفهوم عام يدلّ على القوة والصلابة، وأنَّ مصداق هذه اللفظة الرسل والأنبياء؛ لأنَّهم قد تمتعوا بهذه الصفة ؛ من أجل إقامة شرع الله وتطبيق الشريعة الإسلامية .

يبدو أنَّ بعض المفكرين الإسلاميين، ومنهم من تأثر بالفكر الحركي المعاصر، رأوا في قوله تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾ [الحديد: 25]، أساسًا قرآنيًا لفكرة الدولة الإسلامية التي تمزج بين القيم الأخلاقية والسلطة التنفيذية.

فالآية لا تُفهم – بحسب هذا التوجه – على أنَّها مجرد بيان لنعم الله على عباده، بل تتضمن تصورًا متكاملًا لمشروع إلهي يربط بين إقامة العدل (الكتاب والميزان) وامتلاك القوة والسلطان اللازم لتحقيق هذا العدل (الحديد). فالحديد هنا لا يُنظر إليه فقط كأداة حرب، بل يُفهم بشكل رمزي على أنه يمثل كل الوسائل التي تُمكّن السلطة الشرعية من بسط العدل وتنفيذه، كالجيوش، والقوانين، وأجهزة الدولة.

ومن هذا المنظور، يصبح الجمع بين "الكتاب"، الذي يدل على الهداية والوحي، و"الحديد"، الذي يدل على القوة والسلطان، دعوة واضحة إلى بناء مجتمع إسلامي عادل، لا يكتفي بالمثل الأخلاقية المجردة، بل يسعى إلى تحقيقها عمليًا من خلال امتلاك أدوات التنفيذ والتغيير، بما يضمن قيام الناس بالقسط وتحقيق مقاصد الشريعة.

ومِن السلفيين الجهاديين الذين وظفوا المعجم في فهم النص القرآني عبد القادر بن عبد العزيز في كتابهِ (العمدة في إعداد العدة)، إذ فسر لفظة (الترف) من خلال الاتكاء على المعجم ، فقال : الترف هو التوسع في النعمة ولم يرد الترف في القرآن الكريم في موضع الذم (ابن عبد العزيز ، عبد القادر ، ص230) ، وذكر أنَّهُ على الخليفة أن يحمل أتباعهُ على خشونة العيش ونبذ الترف لِما للترف من آثار ضارة على العبد سواء أكان في عاجلهِ أم آجلهِ والكِبر والركون إلى الدنيا ، وكذلك القعود عن الجهاد ، بل الإعراض عن الحق (ابن عبد العزيز ، عبد القادر ، ص230) .

وفيما يبدو أنهُ كأسلافهِ من السلفيين أراد أن يقول : بأنَّ الترف كمفهوم عام يدلُّ على الراحة والتمتع بنعيم العيش ، وأنَّ مصداق ذلك المتخلفين عن الجهاد، وهو بذلك يريد أن يحثُّ الناس على الجهاد والمقاومة ، وكذلك أراد أن ينتقد حالة الرفاهية والانغماس في الدنيا التي يعتبرها سببًا في الضعف الديني والانحطاط الأخلاقي بل وربما سببًا في ترك الجهاد أو التخلي عن واجب نصرة الله ،فذكر قوله تعالى:{وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا} [الإسراء : 16].

ومن السلفيين الجهاديين الذين وظفوا المعاجم اللغوية في تفسير المصطلحات الشرعية، يبرز عبد الله المهاجر في كتابه (فقه الجهاد)، حيث سعى إلى دعم آرائه الفقهية من خلال الاستناد إلى الدلالات المعجمية ، ويتجلى ذلك في حديثه عن مشروعية اغتيال الكافر المحارب، إذ حاول أن يُبرر هذا الفعل من خلال فهم لغوي للنصوص، مستشهدًا بتعريفات المعاجم لكلمات مثل "اغتيال" و"محاربة"، ليُضفي على اجتهاده صبغة لغوية تُوهم بالتأصيل الشرعي، إذ ذكر قوله تعالى:{ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ} [التوبة : 5].

فالمرصد الموضع الذي يُرقب فيه العدو، يُقال: رصدتُ فلاناً أرصدهُ، أي: رقبتُهُ أي اقعدوا لهم في مواضع الغرة حيثُ يُرصدون ، وفي هذا دليل على اغتيالهم ، وكذلك يجب الفتك بالأعداء ، إذ جاء معنى الفتك في مختار الصحاح : الفتك : القتلُ على غرة (الجوهري ، أبو نصر إسماعيل بن حماد ، 1987 ، ص205) ، فالمعاني اللغوية التي ذكرت إنما هي مفاهيم عامة، وأنَّ مصداق ذلك العمليات الاستشهادية ، وهو بهذا يسوغ ويشرع للعمليات الجهادية (المهاجر ، عبد الله ، ص67) .

وكذلك قد وظف أحد منظري السلفية الجهادية محمد عبد العزيز الخضيري المعجم في تفسير ومعرفة معنى كلمة الجهاد ، إذ قال: الجهاد لغة : ((مأخوذ من الجهد ، وهو الطاقة والمشقة ، وقيل : هو بالفتح المشقة ، وسمي الجهاد بذلك ؛ لما فيه من المشقة ، وبالضم : الطاقة والوسع ، وسمي الجهاد به ؛ لما فيه من بذل الوسع واستفراغ الطاقة في تحصيل محبوب أو دفع مكروهٍ)) (الخضيري ، محمد عبد العزيز ، ص7) .

إلا أنَّهُ بعد أن استعرض المعاني اللغوية لكلمة الجهاد ذهب إلى أنَّ هذه المعاني إنَّما هي مفاهيم وأنَّ مصداقها قتال الكفار؛ لإعلاء كلمة الله تعالى ، ويرى أنَ ليس المقصود من الجهاد الأكبر جهاد النفس كما يزعمهُ بعضهم(الخضيري ، محمد عبد العزيز ، ص8) .

وعن الحديث عن الولاء والبراء اعتمد عصام بن عبد الله السناني على المعاجم في تفسير قوله تعالى : { وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ } [المائدة : 51]، إذ قال: الولاية ضد العداوة ، وأصل الولاية المحبة والقرب ، وأصل العداوة البغض والبعد بين الناس ؛ لذا سمِّي الولي ولياً من موالاته للطاعات أي متابعتهِ لها ، والأول أصح ، والولي القريب ، إذ يُقال : هذا يلي هذا أي يقرب منهُ ، أما البراء ، فيقال: برئ إذا تخلص ، وبرئ إذا تنزَّه وتباعد ، إذن فالبراءة تعني: التباعد من الشيء (السناني ، عصام بن عبد الله ، 1426هـ ، ص6) .

إلا أنَّه لم يأخذ بهذه المفاهيم اللغوية التي وردت في المعاجم ، وإنما أخذ هذه اللفظة إلى مصداق التكفير وموالاة الكافر ، أي أنَّهُ ذهب بهذا المعنى بعيداً وأخذ يكفر كلَّ مَن لم تظهر موالاته لله – عزَّ وجلَّ-.

يرى الباحث أنَّ الخطاب السلفي الجهادي يعمد إلى توجيه بعض الألفاظ القرآنية، كلفظة "الموالاة"، نحو مصاديق مخصوصة تتماشى مع منظوره العقائدي الصارم. فقد لاحظ البحث أن هذا التيار لا يكتفي بفهم المفهوم في إطاره العام أو المتعدد، بل

يُسقطه مباشرة على مواقف معينة، ليحكم على الأشخاص أو الجماعات من خلالها. وهكذا تُصبح "الموالاة" في فهمهم مقياسًا حاسمًا في تحديد الإيمان أو الكفر، بحيث يُدان كل من لم يُظهر تأييده أو من لم يُجاهر بولائه للفئة التي يراها هؤلاء ممثلة للدين الحق.

إلا أنَّ هذا التوظيف يفتقر إلى الإتساق مع القواعد القرآنية والمقاصد الشرعية، ويغفل عن المعاني الأوسع والأكثر توازنًا للمصطلح. فالقرآن الكريم، حينما تحدث عن "الموالاة"، لم يجعل منها شرطًا ظاهرًا لحكم الإيمان، بل ترك للنيات والمواقف الظرفية موضعًا معتبرًا في التقدير، وجاء في قوله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: 256] ما يثبت بوضوح أنَّ الإيمان لا يُفرض بالإكراه، وأن مظاهر الولاء لا يمكن أن تكون وحدها معيارًا للحكم على العقيدة الداخلية للناس.

وعليه، يرى الباحث أن اختزال معنى "الموالاة" في مجرد الموقف السياسي أو العلني، وتحويله إلى أداة لإصدار أحكام بالتكفير، يُعد تجاوزًا للدلالة القرآنية وانحرافًا عن المنهج الشرعي الوسطي في فهم النصوص، كما يُفضي إلى تضييق دائرة الإسلام وتوسيع دائرة الخصومة والعداوة بين المسلمين أنفسهم. وبعض السلفيين الجهاديين، كـعبد الله عزام، يعتمدون على المعجم اللغوي في عرض مفاهيمهم، إلا أن توظيفهم لهذا المعجم غالبًا ما يكون انتقائيًا، حيث يأخذون من المعنى اللغوي ما يوافق رؤيتهم الفكرية، ويركّزون على مصداق معين دون غيره. ويتجلى هذا المنهج في تفسيرهم لكلمة "الجهاد"، كما وردت في قوله تعالى: {ا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ } [التوبة : 20].

فأخذ عبد الله عزام يحصر دلالة "الجهاد" في مصداق القتال وحده، متجاهلًا باقي المصاديق التي وردت في النصوص الشرعية، مثل الجهاد بالنفس، وبالمال، وباللسان، وبالصبر، والتي أكد عليها عدد من المفسرين والفقهاء عبر العصور، وبهذا، فإنَّ استخدامه للمعنى اللغوي كان أحادي البُعد، يهدف إلى ترسيخ رؤيته القتالية، دون الالتفات إلى شمولية المصطلح كما يظهر في السياقات القرآنية والحديثية، مما يُعد إخلالًا بتعددية المعنى التي هي من سمات الخطاب القرآني.

أما أبو محمد عاصم المقدسي ، فعندما أراد تفسير قوله تعالى{ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى} [البقرة : 256]، وظف المعجم لتفسير كلمة (الطاغوت) ، فقال : الطاغوت لغة : مشتق من الطغيان وهو مجاورة الحد أي هو كل ما طغى عن حده الطبيعي (المقدسي ، أبو محمد عاصم ، ص16) ؛ لذا نرى أنَّ المقدسي قد حصر (الطغيان) في مصداق معين، وهو الابتعاد عن الله – عز وجل – بأيّ نوع من أنواع العبادة، سواء كان ذلك في صورة أنظمة سياسية فاسدة أو أفكار وممارسات تُنازع الحاكمية الإلهية، في نظره، يكمن الطغيان في كلِّ شكلٍ من أشكال التحكّم البشري الذي يتناقض مع التوحيد، معتبراً أنَّ مَن لا يكفر بهذه الأنظمة لا يمكن أن يكون مسلمًا موحدًا، ومع ذلك، لم يذكر المقدسي أن كلمة "طاغوت" كانت اسمًا مؤنثًا في اللغة العربية، وكانت تشير في الأصل إلى الأصنام التي كانت تُعبد من دون الله، مثل اللات والعزى، التي كانت تُعدّ طواغيت في الجاهلية. فبينما هو يركّز على التوحيد في الجوانب السياسية والدينية، يبدو أنَّهُ يتجاهل أو يغفل هذا البُعد التاريخي واللغوي للكلمة الذي يرتبط بالأصنام التقليدية (الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، 435/4).

يريد أبو محمد المقدسي من ذلك التأكيد على أنَّ لكل عصرٍ طواغيتَه المختلفة، سواء كانت أنظمة حاكمة أو رموزًا فكرية أو سلطات بشرية تنازع الله في الحاكمية، وأنَّهُ لا يُعدّ الإنسان مسلمًا موحدًا بحق حتى يكفر بجميع تلك الطواغيت، وعلى وجه الخصوص طاغوت زمانه ومكانه، لأنَّ الاكتفاء بالكفر بطواغيت الماضي دون الحاضر يُعدّ ـ في نظره ـ نقصًا في التوحيد وخللًا في الولاء والبراء (المقدسي ، أبو محمد عاصم ، ص16) .

وذهب الحارث بن الغازي النظاري في كتابه (كلمة التوحيد) إلى أنَّ كلمة التوحيد تعني لا إله إلا الله وركانها ، الكفر بالطاغوت والإيمان بالله كما في قوله تعالى: { فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى } [البقرة : 256].

وقد قسَّم الطاغوت على ستة أنواع ، الشيطان ، والهوى ، والساحر ، والحاكم المبّدِل لشريعة الله ، والمجالس النيابية ، والأمم المتحدة ، معتمداً في ذلك الفهم على المعاجم اللغوية ، إذ ذكر أنَّ كلمة (الطاغوت) في اللغة تعني : مِن طغى يطغى طغياً وطغياناً ، جاوز القدر وارتفع وغلا في الكفر، وكل مجاوز حدَّهُ في العصيان طاغٍ (النظاري ، حارث بن غازي ، ص11_12).

أمَّا في الاصطلاح فقال ابن القيم:((الطاغوت كلُّ ما تجاوز به العبدُ ربَّهُ من معبود أو مطاع ، فطاغوت كلِّ قومٍ مَن يتحاكمون إليه غير الله ورسولهِ أو يعبدونه من دون الله على غير بصيرة من اللهِ فيما لا يعلمون أنَّهُ طاعةٌ للهِ (ابن منظور ، ، محمد بن مكرم بن على ، 1414 هـ ، 24) .

فمن خلال اطلاعهُ على المعنى اللغوي لكلمة (الطاغوت) أخذ يتوسع في الفهم واختار مصداقاً يناسبهُ ألا وهو الخارج عن حدود الله (عزَّ وجل) ، أي أنَّهُ جعلها كلمة شاملة لكلِّ ما يراهُ خارج حدود اللهِ.

ويظهر للباحث من خلال دراسة خطاب التيار السلفي أنَّ مصطلح "الطاغوت" قد تم توظيفه بصورة سياسية محورية، حيث اتُّخذ ذريعة وأداة مفصلية في محاربة القوى السياسية القائمة والأنظمة الحاكمة التي لا تلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية وفقًا لفهم هذا التيار. وقد تم تحميل الكلمة دلالات تتجاوز معناها الأصلي في النصوص الشرعية، لتصبح عندهم مرادفة لكل نظام أو حاكم أو قانون وضعي لا يستند إلى "ما أنزل الله"، بل ويُعدّ من أبرز مظاهر الكفر والطغيان الواجب البراءة منه ومواجهته.

إلا أن التأمل في الاستعمال القرآني واللغوي لكلمة "الطاغوت" لا يسند هذا التوسيع في معناها. فالطاغوت – في أصل معناه – يشير إلى كل ما يُعبد من دون الله، أو كل من تجاوز الحد في الطغيان، سواء كان بشرًا أو حجرًا أو نظامًا من الأنظمة الجائرة. أما تخصيصه بالحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله وتكفيره مطلقًا بوصفه "طاغوتًا"، فلا يجد له سندًا قاطعًا من النصوص، وإنما ينبني على تأويلات سياسية وأيديولوجية تُحمّل المفهوم ما لا يحتمله بالضرورة من جهة اللغة أو التفسير.

ومن هنا، فإن استخدام هذا المصطلح في الخطاب السلفي يمثل انزياحًا دلاليًا مقصودًا نحو تبرير الصراع السياسي والدعوة إلى المواجهة، أكثر من كونه قراءة موضوعية للمفاهيم القرآنية في سياقها الأصلي.وكذلك فسر كلمة الفوز في كتابهِ :(مصطلح الفوز في القرآن الكريم) بالظفر ، كما جاء في قوله تعالى { فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ } [آل عمران : 185] (النظاري ، حارث بن غازي ، ، ص7) ، وذكر أنَّ المعنى اللغوي لا يكاد يختلف عن المعى الاصطلاحي ، فكلاهكما يدور حول النجاة والظفر بالشيء (ابن منظور ، ، محمد بن مكرم بن على ، 1414 هـ ، 392/5) .

يتبين من خلال تحليل خطاب عدد من رموز التيار السلفي الجهادي، ومن خلال تتبع منهجهم في التعامل مع الألفاظ القرآنية، أنهم يعتمدون على المعاجم اللغوية لتفسير النصوص، ولكن بشكل انتقائي يخدم توجهاتهم الأيديولوجية. إذ يظهر أنهم غالبًا ما يختارون المعاني التي تتماشى مع رؤيتهم المتشددة، ويتجاهلون في الوقت نفسه المعاني الأخرى التي لا تنسجم مع منظورهم الحركي أو لا تدعم أطروحاتهم السياسية والدينية.

وقد نبّه إلى هذه الظاهرة عدد من الباحثين، من أبرزهم الدكتور أحمد علي الخفاجي في كتابه "الحركات الإسلامية المعاصرة والعنف"، حيث أشار إلى أن التيار السلفي الجهادي لا يتعامل مع المعاجم بوصفها مصادر لغوية حيادية، بل يوظفها لأغراض دعوية وتحريضية. ويؤكد الخفاجي أن هؤلاء "يتخيرون المعاني الأكثر تشددًا ويُغفلون سواها، من أجل دعم مواقفهم وتبرير مزاعمهم الدينية"، وهو ما يعكس – برأيه – نمطًا من القراءة المتحيزة للنصوص، لا تسعى إلى الفهم الموضوعي، بل إلى استخراج تأويلات تخدم مشروعًا مسبقًا يقوم على الإقصاء والعنف.

إنَّ هذا النمط من الإنتقاء اللغوي لا يخلّ بالمنهج التفسيري فحسب، بل يفتح المجال أمام إساءة استخدام النصوص، ويضفي على الفكر المتشدد مشروعية ظاهرية مستمدة من النصوص ذاتها، في حين أنه في جوهره يقوم على تحريف المعاني عن سياقاتها، وتغليب دلالات جزئية على حساب المعنى الكلي المتوازن. (الخفاجي ، أحمد علي ، 2009 ، ص66).

الخاتمة

1- تبيّن من خلال البحث أنَّ للدلالة اللغوية دورًا محوريًا في فهم النصوص القرآنية واستنباط مقاصد الآيات، وهو ما أشار إليه عدد من العلماء والمفسرين، مؤكدين ضرورة الاستفادة من مختلف الجوانب اللغوية. فالاقتصار على جانب لغوي واحد وإهمال بقية الجوانب لا يفضي إلى فهم دقيق للنص القرآني، وإنما يتطلب الأمر تكاملًا وتظافرًا بين جميع عناصر اللغة لتحقيق مقاربة لغوية دقيقة.

2- كشف البحث أنَّ الفكر السلفي الجهادي لم يُعِر اهتمامًا كبيرًا للتوظيف المعجمي، حيث اقتصر على معرفة المعاني اللغوية للألفاظ، ثم حملها على المعاني التي توافق رؤيته وأهدافه، دون اعتبار لسياقاتها المختلفة أو لاجتهادات المفسرين المتنوعة.

3- أظهر البحث أنَّ هذا التيار قد أنكر وجود المجاز في اللغة، ورفض تفعيل دور العقل في تفسير النصوص، معتبرًا ذلك من البدع. وبناءً على هذا التصور، تعاملوا مع الألفاظ القرآنية على ظاهرها الحرفي، مما أدى إلى القول بتجسيم الذات الإلهية.

4- توصل البحث إلى أنَّ الفكر السلفي الجهادي قام بتوجيه الآيات القرآنية لخدمة أغراض سياسية، موظفًا النصوص الدينية لتبرير مواقفه وسلوكياته في سياق الصراع السياسي.

المصادر والمراجع

أولاً : القرآن الكريم

- ثانيًا : الكتب المطبوعة :

1. الآمدي ، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (المتوفى: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام ، بيروت- دمشق- لبنان ، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي .
2. ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ) ، 1416هـ/1996م ، الإيمان ، عمان، الأردن ، المحقق : محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي ، الطبعة: الخامسة
3. ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ) ، 1416هـ/1995م ، مجموع الفتاوى ، المدينة النبوية ، المملكة العربية السعودية ، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف .
4. ابن جني ، أبو الفتح عثمان الموصلي ، الخصائص ، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة.
5. ابن عباس ، عبد الله (المتوفى: 68هـ) ، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ، لبنان ، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.
6. ابن عبد العزيز ، عبد القادر ، العمدة في إعداد العدة ، سلسلة دعوة التوحيد .
7. ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ) 1399هـ – 1979م ، معجم مقاييس اللغة ، المحقق : عبد السلام هارون ، دار الفكر .
8. ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر بن أيوب ، اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية ، بيروت – لبنان ، المحقق ، زائد بن أحمد النشيري ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية .
9. ابن منظور ، محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعى الأفريقي (المتوفى: 711هـ) ، 1414 هـ ، لسان العرب) ، بيروت ، الناشر: دار صادر – الطبعة: الثالثة .
10. أبو زهرة ، محمد ، أصول الفقه ، دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى .
11. أكنفي ، عبد الواسع إدريس ،عبد القادر بن أحمد مصطفى ، المجاز في الكتاب والسنة ،
12. الألباني ، محمد ناصر الدين ، 2010 ، موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ، دار النشر مكتبة ابن عباس .
13. آن دُوزِي ، رينهارت بيتر (المتوفى: 1300هـ) ، 1979 ، تكملة المعاجم العربية ، نقله إلى العربية وعلق عليه ، الناشر: وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، الطبعة: الأولى .
14. الجوهري ، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ، 1407 هـ - 1987 م، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، بيروت ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين –، الطبعة: الرابعة .
15. الحموز ، عبد الفتاح ، المذهب السلفي في النحو واللغة ، دار المنظومة ، مجمع اللغة العربية الأردني .

16. الخضيري ، محمد بن عبد العزيز ، وقفات مع آيات الجهاد ، دار الوطن للنشر .
17. الخفاجي ، أحمد علي ، 2009، الحركات الإسلامية والعنف ، دار الشؤون الثقافية العامة.
18. الراغب الأصفهانى ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، 1412هـ ، المفردات في غريب القرآن ، دمشق بيروت ، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية ، الطبعة: الأولى .
19. السكاكي ، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب ، 1407 هـ - 1987 م ، مفتاح العلوم ، بيروت – لبنان ، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلمية ، الطبعة: الثانية .
20. السمهوري ، رائد ، 2010 ، نقد الخطاب السلفي (ابن تيمية انموذجًا) ، طوى للنشر والإعلام ، الطبعة الأولى /
21. السناني ، عصام بن عبد الله ، 1426، حقيقة الولاء والبراء في الكتاب والسنة .
22. الشنقيطي ، محمد الأمين ، منع جواز المجاز في المُنزَّل للتعبُّد والإعجاز ، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع .
23. عمر ، أحمد مختار عبد الحميد (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل معجم اللغة العربية المعاصرة ، 1429 هـ - 2008 م ، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى .
24. المظفر ، محمد رضا ، 1968 ، المنطق ، النجف الأشرف ، مطبعة النعمان .
25. المقدسي ، أبو محمد عاصم ، كشف النقاب عن شريعة الغاب ، منبر التوحيد والجهاد.
26. المهاجر ، عبد الله ، مسائل من فقه الجهاد ، مكتبة الهمَّة ، الطبعة الثانية .
27. المودودي ، أبو الأعلى ، المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم ، كويت ، دار القلم ، الطبعة الخامسة.
28. المودودي ، أبو الأعلى ، نظرية الإسلام السياسية ، القاهرة ، لجنة الشباب المسلم .
29. المودودي ، الخلافة والملك ، الكويت ، دار القلم ،الطبعة الأولى .
30. النظاري ، حارث بن غازي ، 1443- 2021 ، مصطلح الفوز في القرآن الكريم صيغهُ وأصنافهُ وأسبابهُ ، ، بيت المقدس .
31. النظاري ، حارث بن غازي ، كلمة التوحيد فضائلها شروطها حقيقتها أركانها نواقضها ، الطبعة الثانية ، الملاحم للإنتاج الإعلامي .