

# Sayyid Qutb and His Unconventional Religious Thought: An Analytical Reading

Adnan Fallahi<sup>1</sup>

(Received: 2025 January 23; Accepted: 2025 June 04)

## Abstract

Sayyid Qutb (d. 1966), a well-known Islamic figure, is regarded by his followers and adherents as a pioneer of a return to authentic Islamic principles, eschewing modernity in religious thought and following a Salafi approach. This imagined Salafi portrayal of Sayyid Qutb has not been critiqued or examined until now; it is accepted as an established and self-evident truth. In this article, we attempt to show that, contrary to the common image, Sayyid Qutb practically departed from the circle of Islamic fundamentalism and religious traditionalism. Our method in this research is to focus on specific cases of Sayyid Qutb's religious interpretations of doctrinal, theoretical, and jurisprudential issues. By presenting his views on the phenomenon of slavery in Islam and Islamic history, the historicity of Qur'anic texts, the role of politics in creating systems of religious thought, and his views on the system of religious education in his era, we unveil his unconventional religious thinking and his deep divergences from the official and traditional perspectives of Sunni Islam.

**Keywords:** Sayyid Qutb, New Thoughts, Islamic Fundamentalism, Historicity of Texts

---

1. Ph.D. Holder, Independent Researcher. Email: [adnan.fallahi@gmail.com](mailto:adnan.fallahi@gmail.com)

## سيد قطب وتفكيراته الدينية غير التقليدية قراءة تحليلية

عدنان فلاحى<sup>١</sup>

[تاريخ الوصول: ١٤٠٣/١١/٠٤هـ ش؛ تاريخ القبول: ١٤٠٤/٠٣/١٤هـ ش]

### الملخص

سيد قطب (١٩٦٦م)، شخصية إسلامية شهيرة، يُعرف بين أتباعه ومتابعيه، بأنه رائد العودة إلى المبادئ الإسلامية الأصيلة، متجنباً الحداثة في الفكر الديني، ومتبعاً نهجاً سلفياً. لم تُنتقد هذه الصورة السلفية المتخيلة لسيد قطب أو تُفحص حتى الآن، بل تُسَلَّم كحقيقة ثابتة وبديهية. في هذه المقالة، نحاول أن نبين أنه، على عكس الصورة الشائعة، قد خرج سيد قطب عملياً عن دائرة الأصولية الإسلامية والتقليد الديني. منهجنا في هذا البحث هو التركيز على حالات محددة من تفسير سيد الديني للقضايا العقائدية والنظرية والفقهية. ومن خلال تقديم آرائه حول ظاهرة الرق في الإسلام والتاريخ الإسلامي، وتاريخية النصوص القرآنية، ودور السياسة في خلق أنظمة الفكر الديني، وكذلك آرائه حول نظام التعليم الديني في عصره، سنميط اللثام عن تفكيراته الدينية غير التقليدية وانشغالاته العميقة عن وجهات النظر الرسمية والتقليدية للإسلام السني.

الكلمات المفتاحية: سيد قطب، الأفكار الجديدة، الأصولية الإسلامية، تاريخية النصوص

---

١. حاصل على الدكتوراه وباحث مستقل Email: adnan.fallahi@gmail.com

## ١. المقدمة

كان سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦م)، كاتباً أدبياً، وناشطاً سياسياً، ومفسراً للقرآن الكريم، وأحد أشهر الشخصيات الإسلامية في القرن العشرين. فهو يتمتع بكل الصفات اللازمة لتخليد شخصية تاريخية: وجود معجبين شديدين، وجود أعداء عنيدين، وأخيراً حياة فريدة، انتهت بالحبس والإعدام في السجون المصرية في السبعين من القرن الماضي.

وبعد وفاة سيد قطب، أصبحت أعماله، مثل: تفسير في ظلال القرآن، ومعالج في الطريق، والعدالة الاجتماعية في الإسلام و...، من أهم مصادر الإلهام للعديد من الحركات السياسية الإسلامية، ولا يزال تأثير هذه الأعمال قائماً إلى هذا اليوم.

وبطبيعة الحال، فإن الجدل حول التأثير الفكري لسيد قطب على المجتمعات الإسلامية والأفكار الدينية لا يزال قائماً، حيث يعتبره البعض رمزاً من الرموز البارزة لظواهر، مثل: التطرف، والعنف الديني، وتكفير المجتمعات<sup>١</sup>، وما يسمى الأصولية الإسلامية<sup>٢</sup>. ومن ناحية أخرى، يعتبر البعض الآخر مواقف مناهضة لعقيدة أهل السنة التقليدية الأرثوذكسية<sup>٣</sup>؛ بينما يعتبره آخرون رائد النهضة الإسلامية والإحياء الديني في هذا العصر<sup>٤</sup>. وبطبيعة الحال، في هذا المقال، نحن لا نتطلع إلى التحقق من صحة هذه المدعين؛ ولكننا ببساطة نحاول تحديد العلاقة بين سيد قطب والظاهرة الغامضة التي تسمى تجديد الفكر أو الخطاب الديني.

---

١. لقراءة المزيد حول هذه المسألة، راجعوا: سيد قطب والعنف والتكفير: أزمة أفكار أم مشكلة قراء؟ لمجموعة من المؤلفين.

٢. Islamic fundamentalism.

٣. وهذا هو رأي كثير من العلماء التقليديين، وخاصة بعض كبار علماء السعودية. على سبيل المثال، انظروا: لأعمال الشيخ ربيع بن هادي المدخلي: أضواء إسلامية على عقيدة سيد قطب وفكره، والعواصم مما في كتب سيد قطب من القواصم، ومطاعن سيد قطب في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم و....

٤. وهذا رأي الشيخ يوسف القرضاوي وأمثاله. فبرغم نقده بالنسبة لآراء سيد قطب حول التكفير، يقول القرضاوي: حقاً سيد قطب أحد عظماء الرجال في أمتنا، في تاريخنا الحديث والمعاصر؛ هو مسلم عظيم، إذا قسنا العظمة بمقياس الإنسانية؛ وهو أديب عظيم، إذا قسنا العظمة بمقياس الإبداع في الأدب والنقد الأدبي؛ وهو داعية عظيم، إذا قسنا العظمة بقوة التأثير في الدعوة والتوجيه؛ وهو عالم ومفكر عظيم له أثره في العلم والفكر، إذا قسنا العظمة بمقدار الاستقلال في الفكر وأصالة العلم؛ وهو أيضاً مسلم عظيم، إذا قسنا العظمة بالبدل والتضحية في سبيل الله (٢٠١٦م، ص ٨٤).

وفي الحقيقة، ليس للتجديد الديني تعريف دقيق ومحدد، كما أن الغالبية العظمى ممن يستخدمون هذا المصطلح في موقف المدح أو الذم، ليس لديهم فهم واضح له. يستخدم معظم هؤلاء التفكير الجديد في معانٍ، مثل: مراجعة فهم النصوص الدينية، واتباع الرأي الشاذ، والتعبير عن تفسيرات غير مسبقة وجديدة للنصوص، وهلم جرا؛ بينما إذا كان التفكير الديني الجديد يتضمن مثل هذه الأشياء، فلا شيء من أمثلة هذه التعريفات وحدها تعتبر جديدة؛ ذلك لأن ربما يُتخيل الشيء الجديد قديماً في فترة ما، وربما يتخيل الشيء القديم جديداً في فترة أخرى. فمثلاً إذا كان الفكر الجديد يعني مراجعة فهم النصوص وإخراج معانٍ جديدة منها، فإن الإمام الشافعي (٢٠٤هـ)، هو رائد التفكير الجديد؛ ذلك لأن الشافعي هو الذي قدم لأول مرة. في أواخر القرن الثاني أو أوائل القرن الثالث. تفسيراً جديداً لآية ١١٥ من سورة النساء<sup>١</sup>، لم يقدم مثل هذا التفسير أحد من قبله<sup>٢</sup>.

وكان هذا المختصر مقدمة في مناقشة علاقة سيد قطب بالتجديد أو الإبداع الديني. فهل أظهر فهما جديداً أو على الأقل نادراً في أطروحاته الدينية أم لا؟ خطورة هذا السؤال خاصة تكمن هنا في أن عدداً كبيراً من أنصار سيد قطب، من الجماعات الجهادية وغير الجهادية، يعارضون بشدة مثل هذه الأمور، كالمراجعة في فهم النصوص، ومخالفة الرأي القديم. بالإضافة إلى ذلك، فهاجم سيد قطب نفسه مفاهيم كالتجديد الديني أو التطور في الفكر الديني، واعتبرها تحريفاً للدين وإدخال عنصر بشري على التصور الرباني (د.ت، ص ٦١)، كما خالف بعض الشخصيات البارزة في مجال التجديد أو الإصلاح الديني، مثل: محمد

١. «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا».

٢. وهذا معروف بين علماء أصول الفقه ومؤرخي السنة، أن الشافعي اعتمد على هذه الآية (النساء ١١٥:٥)، في إثبات حجية الإجماع، وقدم تفسيراً جديداً لها. ونظرة إلى روايات الصحابة والتابعين في مجال تفسير القرآن، تظهر أن الشافعي أتى بتفسير جديد لهذه الآية لا علاقة له حتى بروايات أسباب نزولها. وكان هذا التفسير الجديد غريباً، لدرجة أن البيهقي (٤٥٨هـ)، روى عن الشافعي قصة طويلة وعجيبة في هذا الشأن، مفادها أنه بعد ثلاثة أيام من التفكير المتواصل وتلاوة القرآن ثلاث مرات، نجح الشافعي في تقديم هذا التفسير للآية (١٩٩٤م، ج ١، ص ٣٩٠).

عبد (١٩٠٥م)، ومحمد إقبال اللاهوري (١٩٣٨م)، واعتبر مشروعهما متأثراً بالفكر الغربي وانحرافاً عن التصور الإسلامي (المصدر نفسه، ص ٢١٠٨).  
انطلاقاً من ذلك، فنسعى أن نبين في هذا المقال أن سيد قطب نفسه دخل فعلاً في مجال التجديد أو الإبداع الديني، واقترحت آراؤه مقولات دينية جديدة، تصادم الفهم التقليدي. ومن خلال تقديم آرائه حول الرق، وتاريخية النصوص القرآنية، ودور السياسة في خلق أنظمة الفكر الديني، وآرائه حول غالبية علماء الدين ونظام التعليم الديني في عصره، سنكشف عن إبداعاته الدينية وانشغالاته العميقة عن وجهات النظر الرسمية والتقليدية للإسلام السني.

## ٢. سيد قطب وقضية الرق

لقد كان الرق والأحكام المتعلقة بالرق من الفصول المفصلة والمهمة في كتب الفقه القديمة. وعلى الرغم من أن بعض الفقهاء كانوا على دراية بالمشاكل الأخلاقية للرق والاسترقاق، إلا أنهم فضلوا في نهاية المطاف مصلحة العبودية على مفسدتها. يقول المؤرخ المسلم الأمريكي، جوناثان براون:

فعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نفعل أكثر من مجرد التخمين، تشير البيانات المتاحة إلى أنه على مدى أربعة عشر قرناً، ومن المغرب إلى جنوب شرق آسيا جرى امتصاص عشرات الملايين من الناس كعبيد في دار الإسلام .... انتهى الرقيق إلى تشكيل أجزاء كبيرة من السكان في الحضارة الإسلامية، على الرغم من اختلاف هذه

---

١. وبهذه المناسبة، يقول الفقيه المشهور، عز بن عبد السلام الدمشقي، (٦٦٠هـ):

الإرقاق مفسدة؛ ولكنه من آثار الكفر. فثبت في نساء الكفار وأطفالهم ومجانينهم، زجراً عن الكفر وتقديم المصالح المسلمين. وكذلك إذ اختار الإمام إرقاق المكلفين من الرجال؛ أما إرقاق الرجال فمن آثار الكفر؛ وأما إرقاق النساء والصبيان، فليس عقوبة لهم بذنب غيرهم، وإنما هو عقوبة بالنسبة إلى الآباء والأمهات، وهي بالنسبة إلى النساء والصبيان مصيبة من مصائب الدنيا، كما يُصابون بالأمراض والأسقام من غير إجرام (١٩٩١م، ج ١، ص ١١٢).

الأجزاء على نطاق واسع. ويبدو أنها كانت أكثر تركيزاً في المناطق الحضرية. أظهر إحصاء أجراه الخليفة الأموي، عبد الرحمن الثالث، (٩١٢-٩٦١ م)، في منتصف القرن العاشر، أنَّ هناك بحد أقصى ١٣,٧٥٠ من العبيد السلافيين في العاصمة قرطبة. وكلمة سلافي تعني العبد غير الأسود من أوروبا أو شمال أفريقيا أو آسيا. وهذا يعني أن العبيد كانوا يشكلون ما بين ٣ و ١٤٪ من السكان، استناداً إلى أفضل التقديرات لسكان قرطبة في ذلك الوقت .... وفي معظم القرن التاسع عشر، كان عدد العبيد في القاهرة ما بين ١٢٠٠٠ و ١٥٠٠٠. وبافتراض أن متوسط عدد السكان كان يبلغ ٣٠٠٠٠٠ نسمة، فإن هذا يجعل نسبة العبيد ما بين ٤ و ٥٪ سكان المدينة. وفي الواقع، في نهاية القرن التاسع عشر، شكل العبيد نحو ٥٪ من سكان الإمبراطورية العثمانية عموماً. أفاد إحصاء عام ١٨٦٨م في طهران، عاصمة فارس القاجارية، أن ١٢٪ سكان من المدينة كانوا من العبيد الأفارقة أو خَدَم المنازل الذين قد يكونون أيضاً عبيداً .... خلال تاريخ الحضارة الإسلامية الذي يمتد إلى القرن الرابع عشر، سيستمد العبيد من ثلاث مجموعات سكانية رئيسية: السلاف في أوروبا الشرقية والشعوب التركية في السهول الروسية وآسيا الوسطى، والسكان الأفارقة السود في منطقة الساحل وشرق أفريقيا. كان طريق تجارة الرقيق التي كانت تزدهر في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي. ويمكن القول إنها ستؤدي الدور الأكثر تأثيراً في الحضارة الإسلامية هو استيراد العبيد من بين الشعوب التركية والقوقازية على سهول روسيا من شمال بحر قزوين شرقاً إلى نهر سير داريا [سيحون] إلى الأسفل، والتي ستمد أسواق الرقيق سمرقند، وفرغانة، وبغداد، والقاهرة. على الرغم من أن تدفقاته غدت أسواقاً مختلفة بأنواع مختلفة من العبيد في أوقات مختلفة، فقد ازدهر هذا الطريق من القرن الثامن حتى بداية القرن التاسع عشر، عندما كانت النساء الشركسيات من القوقاز لا يزلن مطلوبات لأجل حريم النخبة العثمانية في إسطنبول والقاهرة (٢٠٢٢م، ص ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٤).

إذن، كانت تجارة الرقيق مزدهرة دائماً في الحضارة الإسلامية في زمن الأمويين، والعباسيين، والمماليك، والعثمانيين، بحيث أفرد الفقهاء في مؤلفاتهم فصولاً متفرداً عن آداب تجارة العبيد والجواري في الأسواق (الشيزري، ١٩٤٦م، ص ٨٤-٨٥). ولم يؤمن أي من المذاهب والفقهاء السابقين بتحريم العبودية ومنع بيع العبيد والإماء. وبحسب الوثائق والأدلة المتوفرة، فإن الهمسات الأولى لإلغاء نظام الرق في المجتمعات الإسلامية كانت بسبب تأثير الغرب والضغط الثقافي للغربيين (براون، ٢٠٢٢م، ص ٣٩٥-٤١٣). وبهذه المناسبة، من المهم الإشارة إلى أن هناك تناقض في فكر سيد قطب وقطعية كبيرة مع أسلافه من زعماء النهضة الإسلامية. فيعد سيد قطب من ألد أعداء الثقافة الغربية، ويعتقد أنه يجب على المسلم أن لا يتلقى «المبادئ والشرائع والأنظمة والأوضاع التي تنظم حياته أفراداً وجماعات من الثقافات غير الإسلامية؛ لأنه بخلاف ذلك هناك خطر ارتداده إلى الجاهلية» (١٩٧٩م، ص ١٢٧). ومع هذا كله، يقع هو نفسه تحت تأثير الثقافة الغربية عن غير قصد ودون علم في مسألة إلغاء الرق وتقبيح هذا نظام الإماء والجواري المقبول عند القدماء. والنقطة الأخيرة هي أن سيد قطب في معاداته الشاملة للثقافة والحضارة الغربية، مخالف تماماً مع المنهج المعرفي لأسلافه، وخاصة هو ضد طريق السيد محمد رشيد رضا. ولقد ناقشنا هذه الفجوة والقطعية المعرفية بين سيد قطب ومحمد رشيد رضا في مقال آخر بالتفصيل<sup>١</sup>.

إذن، وضوح جواز الرق في الفكر الإسلامي الكلاسيكي كبير، لدرجة أنه حتى اليوم، وحينما تمتنع الغالبية العظمى من الفقهاء المسلمين عن التعبير عن هذه القضية، لا تزال هناك مجموعة منهم ضد تحريم الرق وإلغائه<sup>٢</sup>؛ ولكن يرى سيد قطب - خلافاً لكل الفقهاء

١. انظر إلى هذه المقالة باللغة الفارسية: غرب شناسی تا غرب ستیزی: از رشید رضا تا سيد قطب.

٢. وهنا، يمكن أن نذكر موقف واحد من كبار علماء السنة المعاصرين ضد إلغاء ظاهرة العبيد والجواري، وهو الدكتور عبد الكريم زيدان (٢٠١٤م)، فقيه وعالم سني عراقي. بناء على قول زميله، مصطفى إبراهيم الزلمي، فكان زيدان ضد إخماد نظام الرق بشدة، واعتبره إلغاء غير شرعي (٢٠١٤م، ج ١٠، ص ٧٩).

السابقين الذين اعتبروا الرق أحد ثوابت النظام القانوني الإسلامي. أنه ظاهرة تاريخية عرفية اجتماعية، تتعلق بظروف عصر النزول ويكتب: «وأما في الرق مثلاً، فقد كان الأمر أمر وضع اجتماعي اقتصادي، وأمر عرف دولي وعالمي في استرقاق الأسرى وفي استخدام الرقيق» (١٤١٢هـ، ج ١، ص ٢٢٩). وهو يقول: «ولم يأمر الإسلام بالرق قط، ولم يرد في القرآن نص على استرقاق الأسرى؛ ولكنه جاء، فوجد الرق نظاماً عالمياً، يقوم عليه الاقتصاد العالمي، ووجد استرقاق الأسرى عرفاً دولياً» (المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٠).

إن تأويلات وتفاسير سيد قطب حول المقتضيات التاريخية لأصل العبودية كانت غائبة تماماً ومسكوت عنها عند مفسري وفقهاء العصرين العباسي والمملوكي، وهي ببساطة نتيجة لفكر سيد قطب الجديد. ولكنه لا يتوقف في هذه النقطة، ويدعي أن الإسلام طالب بالتجفيف التدريجي لمنابع الرق وإلغائها بالكامل (المصدر نفسه)، بل يأتي بأكثر من هذا، وفي النهاية، يرى كثرة العبيد والجواري في مجتمعات السلف نتيجة للانحراف عن المنهج الإسلامي الصحيح، يقول: «فأما تكاثر الرقيق في المجتمع الإسلامي بعد ذلك، فقد نشأ من الانحراف عن المنهج الإسلامي شيئاً فشيئاً...؛ ولكن مبادئ الإسلام ليست هي المسؤولة عنه» (المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٠-٢٣١).

دون شك، أن كلام سيد قطب الذي اعتبر تكاثر الرقيق في عصور الأموي والعباسي و...، نتيجة الانحراف عن المنهج الإسلامي، قولٌ بديع وجديد، ولم يسبقه إليه أحد من فقهاء السلف من الطبري إلى ابن قيم الجوزية، ومن الشافعي حتى ابن تيمية الحراني. وأساساً، فإن فقهاء القديم، انطلاقاً من ملابساتهم التاريخية، لم يعتبروا الموضوعات التي ينتقدها سيد قطب مشكلة أو مصيبة أو انحرافاً عن المنهج الإسلامي أبداً!

علاوة على ذلك، ومن خلال تقديم فكرة الإلغاء التدريجي للرق، يدخل سيد إلى وإد، لم يتخيله أحد من أسلافه. وفي مكان آخر، يؤكد:

ما وقع في بعض العصور من الاستكثار من الإماء عن طريق الشراء، والخطف، والنخاسة، وتجميعهن في القصور، واتخاذهن وسيلة للتنازح الجنسي البهيمي... إلى آخر، ما نقلته

إلينا الأخبار الصادقة والمبالغ فيها على السواء.... أما هذا كله، فليس هو الإسلام، وليس من فعل الإسلام، ولا إحياء الإسلام (المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٣).

وهو يقول في النهاية: «إن الواقع التاريخي الإسلامي هو الذي ينشأ وفق أصول الإسلام وتصوراته وشرعته وموازينه. هذا وحده هو الواقع التاريخي الإسلامي.... أما ما يقع في المجتمع الذي ينتسب إلى الإسلام، خارجاً على أصوله وموازينه، فلا يجوز أن يحسب منه؛ لأنه انحراف عنه» (المصدر نفسه). وفي مواقف أخرى، يؤكد سيد قطب مرة أخرى على فرض الواقع التاريخي على مسألة استرقاق أسرى الحرب (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٢٢؛ ج ٣، ص ١٦٦٩)، يقول: «فجفف الإسلام كل منابع الرق، عدا أسرى الحرب، إلى أن يتاح للبشرية وضع نظام دولي للتعامل بالمثل في مسألة الأسرى» (المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٤٥٥).

وهنا، يشير سيد قطب ضمناً إلى أن سكوت فقهاء السلف ضد ظاهرة تكاثر العبيد والجواري كان انحرافاً عن الإسلام؛ لأن الإسلام جفف كل منابع الرق. فعلى سبيل المثال، كان للخليفة العباسي المتوكل (٢٤٧هـ). وهو شخصية ممدوحة لدى أهل الحديث، لدرجة أنه اتجه إلى تكريم أحمد بن حنبل وأنصاره. أربعة آلاف سرية ووطئ الجميع (السيوطي، ٢٠٠٤م، ص ٢٥٥)؛ لكن رغم ذلك، لم يعارض علماء الحديث وسلف الحنابلة فعله قط. وبالتأكيد، كلامه هذا لم يحظ بشعبية كبيرة حتى بين الفقهاء المعاصرين، وخاصة الفقهاء السلفيين. كما يقول ابن العثيمين، وهو من كبار فقهاء السلفية: «عتق الكافر ليس بمشروع» (١٤١٣هـ، ج ٨، ص ٤٢٣). وعلى الإطلاق. كما قلنا سابقاً. ومع أن الفقهاء القدماء أدرجوا فصولاً تحت عنوان العتق (تحرير العبد والأمة)، في كتبهم الفقهية، إلا أنه لم يعتبر أحدهم العتق واجباً دينياً ومصير العبودية المحتوم، بل كما قال ابن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ): «هو قرينة مندوب إليها» (١٩٩٤م، ج ٢، ص ٣٢١).

إذن، فإن تبينات سيد قطب وتأصيلاته في مسألة الرق والعبودية هي تفسيرات جديدة تماماً وغير مسبقة؛ سببها أفكاره الحديثة وفهمه المختلف والبديع لإشكالية الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية.

### ٣. سيد قطب وقضية تاريخية النص الديني والفقه الإسلامي

يمكن تقديم عدة تعريفات لمفهوم التاريخية؛ لكن نظرية تاريخية النصوص المقدسة كالقرآن. والتي تنسب عادة إلى المفكرين المعاصرين، مثل: محمد أركون (٢٠١٠م)، ونصر حامد أبي زيد (٢٠١٠م)، وغيرهما. تم تحديدها على النحو التالي: «فهذا معناه أنه لا بد عند تفسير ودراسة القرآن عدم الاكتفاء بالدراسة الذاتية له فقط، بل لا بد من ربطه بالمكان والزمان اللذين نزل بهما، وفهمه على ضوءهما فقط، وعدم دراسة القرآن الكريم وفهمه خارج هذا الحيز الزمكاني» (عزوز، ٢٠٢١م، ص ٢٤٢٤-٢٢٦٩). وبالطبع، فإن حامد أبي زيد لا يقتصر على تاريخية القرآن في مجال التشريع والفقه، ويريد أن تمتد هذه النظرية إلى قضايا العقائد أو القصص الدينية (١٩٩٤م، ص ١١٨). يقول نصر حامد أبو زيد في تاريخية القرآن:

إنّ هذا النص غير منفصل عن مجتمعه أو ثقافته، كما أنّه غير منفصل عن مستقبل الوحي، الذي هو رسول الله، وهذا هو أساس وجوه الكتاب: مسألة تاريخية وزمنية النص القرآني، وارتباطه الوثيق بالثقافة التي ينتمي إليها...، وبذلك نصل إلى حقيقة، مفادها أنّ القرآن نتاج ثقافي (١٣٨٠هـ.ش، ص ٥٠٥-٥٠٦).

ولذلك، فإن تعريف تاريخية النص القرآني يقوم على نوع من الارتباط بين النص القرآني وسياقه التاريخي. ورغم أن استنتاج أمثال نصر حامد أبي زيد بالإشارة إلى الطبيعة التاريخية والثقافية للنص القرآني بأكمله، غير مقبول عند سيد قطب، إلا أنه نفسه يعترف ويعترف بنوع من تاريخية النص القرآني التي غير موجودة عند أسلافه من المفسرين.

قلنا في الجزء السابق: إنه بينما يعتبر التيار الرسمي والتقليدي أخلاق العصرين الأموي والعباسي أمثلة على أخلاق عصر السلف الرائعة ويصفها نموذجاً ذهبياً، يصور سيد قطب شيوع الرق وأسواق النخاسة في العصرين الأموي والعباسي نوعاً من الانحراف عن المنهج الإسلامي، وينتقد هذه الظاهرة بشدة؛ لكنه لم يتوقف عند هذا الحد في التعبير عن آراء دينية جديدة وحديثة. فهو يتعين في تفسير بعض الآيات سياقاً تاريخياً لفهمها. فمثلاً في

تفسيره للآية ٦٠ من سورة الأنفال، يقول:

فالاستعداد بما في الطوق فريضة، تصاحب فريضة الجهاد والنص، يأمر بإعداد القوة على اختلاف صنوفها وألوانها وأسبابها، ويخص رباط الخيل؛ لأنه الأداة التي كانت بارزة عند من كان يخاطبهم بهذا القرآن أول مرة. ولو أمرهم بإعداد أسباب، لا يعرفونها في ذلك الحين، مما سيجد مع الزمن، لخاطبهم بمجهولات محيرة. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. والمهم هو عموم التوجيه (١٤١٢هـ، ج ٣، ص ١٥٤٣).

وقد قدم هنا سيد قطب تفسيراً للآية، لانجده عند أحد من مفسري السلف، من الطبري (٣١٠هـ)، إلى القرطبي (٦٧١هـ). فهو تفسير جديد تماماً، يستند إلى فهم حديث لمحدودية اللغة في نقل المصايد والمفاهيم بأتمها، ويتجاوز عن دلالات لغوية محضة لهذا النص لمخاطبي القرآن في عصر نزوله وفي الفترة المبكرة. إن التبيين الذي عبر عنه سيد قطب في تفسير هذه الآية لم يكن حتى في خيال مفسر مرموق كابن جرير الطبري في العهد العباسي الثاني. والحقيقة، لم يتصور أحد من القدماء أن نص هذه الآية سيفقد دلالتها التاريخية في يوم من الأيام. فمثلاً كانت ألفاظ هذه الآية مهمة جداً للقرطبي الأندلسي، لدرجة أنه كتب عن جنس الخيول:

ورباط الخيل فضل عظيم ومنزلة شريفة. وكان لعروة البارقي سبعون فرساً معدة للجهاد. والمستحب منها الإناث، قال عكرمة وجماعة. وهو صحيح؛ فإن الأنثى بطنها كنز وظهرها عز. وفرس جبريل كان أنثى...، وقد سئل رسول الله (ﷺ) أي الرقاب أفضل؟ فقال: أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها (١٩٦٤م، ج ٨، ص ٣٦).

ويؤكد مفسر لغوي كأبي حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، على أهمية الخيل في هذا الأمر القرآني، ولا يشير إلى تاريخية هذا النص وصلته بالواقع التاريخي إطلاقاً، يقول: «ومن رباط الخيل تنصيب على فضل رباط الخيل، إذا كانت الخيل هي أصل الحروب، والخير معقود بنواصيها، وهي مراكب الفرسان الشجعان» (١٤٢٠هـ، ج ٥، ص ٣٤٣).

إذن، فمن الواضح أن هناك فجوة بين سيد قطب وبين علماء ومفكري السلف في هذه القضية، أى تقديم فهم جديد من دور التاريخ والواقع التاريخي في دلالة وتأويل بعض النصوص القرآنية. يرى سيد قطب علاقة كاملة بين الفقه الإسلامي والواقع التاريخي. بمعنى آخر، أدخل عنصر التاريخية هاهنا أيضاً. فاستلها ما لمفاهيم جديدة وحديثة مثل الحركية، يتهم الفقهاء بالجمود والخمود الفقهي:

والمسائل التنظيمية في هذا الدين ليست موحدة كأصول العقيدة، الثابتة في كل رسالة وعلى يد كل رسول. لا نريد أن نجيب بهذا، وإن كان له وجه؛ لأننا نرى أن الأمر في هذه المسألة أبعد أعماقاً، وأوسع آفاقاً من أن يرتكن إلى هذا الوجه، وأنه إنما يرتكن إلى اعتبارات أخرى لا بد من إدراكها، لإدراك منهج الاستدلال من الأصول والنصوص، ولإعطاء أصول الفقه وأحكامه تلك الطبيعة الحركية الأصيلة في كيانها، والتي خمدت وجمدت في عقول الفقهاء وفي عقلية الفقه كلها في قرون الخمود والركود! إن الفقه الإسلامي لم ينشأ في فراغ، كما أنه لا يعيش ولا يفهم في فراغ! لقد نشأ الفقه الإسلامي في مجتمع مسلم، ونشأ من خلال حركة هذا المجتمع في مواجهة حاجات الحياة الإسلامية الواقعية. كذلك، لم يكن الفقه الإسلامي هو الذي أنشأ المجتمع المسلم، إنما كان المجتمع المسلم بحركته الواقعية لمواجهة حاجات الحياة الإسلامية هو الذي أنشأ الفقه الإسلام... وهاتان الحقيقتان التاريخيتان الواقعتان عظيمتا الدلالة، كما أنهما ضروريتان لفهم طبيعة الفقه الإسلامي وإدراك الطبيعة الحركية للأحكام الفقهية الإسلامية (١٤١٢هـ، ص ٤).

#### ٤. سيد قطب وإسلامات الدولة

في عام ١٩٥٢م، عندما نشر سيد قطب مقالة إسلام أمريكي في مجلة الرسالة، ربما لم يخطر بباله مطلقاً أنه بعد مرور ستين عاماً تقريباً، سيستخدم أولئك الذين يفتخرون باتباعه، هذا المصطلح كذريعة لمهاجمة بعضهم البعض. ففي عام ٢٠١٢م، في ذروة أحداث الربيع

العربي، اتهم أيمن الظواهري، الزعيم السابق لتنظيم القاعدة، راشد الغنوشي<sup>١</sup>، رئيس حركة النهضة في تونس، بابتكار إسلام، «ترضي عنه وزارة الخارجية الأمريكية والاتحاد الأوروبي ومشيخات الخليج» (الغنوشي يعتبر الظواهري ...، ٢٠١٢/٦/١٣ م). وفي رده على الظواهري، قال الغنوشي عنه وعن تنظيمه: «أيمن الظواهري كارثة على الإسلام والمسلمين. ما عملت هذه المؤسسة (القاعدة)؟ فما من مكان دخلته، إلا وحل به الخراب. دخلت أفغانستان، فاحتلت؛ ودخلت العراق، فاحتل؛ ودخلت الصومال، فخرّب .... مشروع القاعدة مشروع لا يبني ... مشروع هدم وحرب أهلية ... ولم يأت للإسلام بخير قط» (المصدر نفسه). وبهذه الطريقة، اتهم الغنوشي أيضاً، بشكل غير مباشر، إسلام تنظيم القاعدة بتسهيل عملية احتلال البلاد الإسلامية من قبل أمريكا وحلفائها الربيين.

وإذا أردنا استخدام مصطلحات كارل شميت (١٩٨٥ م)، فيلسوف القانون الألماني، فإن سيد قطب هو الذي يأتي بفكرة "حبلى" من خلال اختراع مصطلح الإسلام الأمريكي<sup>٢</sup>. وفي نفس المقال الشهير، أشار إلى أن الولايات المتحدة ترحب بالإسلام لمقاومة الشيوعية في الشرق الأوسط. بمعنى آخر، رأى سيد قطب أن أمريكا تستخدم الإسلام لتحقيق أهدافها السياسية في صد نفوذ الاتحاد السوفيتي السابق، ثم يتهم بعض أساتذة الشريعة

١. في عام ٢٠٠٠، أدرج الغنوشي سيد قطب ضمن قائمة مجددي هذا العصر:

إن المشكل يكمن في المسلمين لا الإسلام. تخلى المسلمون عن الإسلام في صورته الحقيقية؛ فحدث الانحطاط والحل في حركة تجديد، تسمح عن الإسلام غبار الانحطاط، فيستعيد حيويته وقدرته القيادية على إيجاد مجتمعات إسلامية، ليست متقدمة فحسب، بل تمثل أعلى صور التقدم. فإن [هذا] الاتجاه الثاني قد عبر عن نفسه على لسان عدد من المفكرين والعلماء المجددين، كالأفغاني، وإقبال، ومصطفى صبري، والسنوسي، وابن باديس، وتبلور وأخذ شكلاً واضحاً على يد الإمام البنا، والمودودي، وقطب، والخميني، ممثلي أهم الاتجاهات الإسلامية في الحركة الإسلامية المعاصرة. وأخذ دور هذه الحركات. لا على المستوى المحلي بل على المستوى العالمي. يتنامى ويزداد. وما نشهده اليوم على ساحة العالم الإسلامي هو تجديد من هذا النوع. فقد سقط المجتمع الإسلامي القديم، وانتهت بذلك دورة من دورات الإسلام الحضارية. واليوم، يبدأ الإسلام مع نجاح الثورة في إيران وباكستان دورة حضارية جديدة (٢٠٠٠ م، ص ١١٨، ١١٩).

٢. يقول شميت في أحد أعماله: إن مصطلح كاتخون (Katechon)، الذي ورد في العهد الجديد هي فكرة حبلى. يشير هذا المصطلح إلى عائق أو عقبات أمام ظهور الدجال. أي أن الدجال لن يظهر مع وجود كاتخون.

في الجامعة وبعض رجال الأزهر في مصر بأنهم يقومون بدراسة مسألة التكافل الاجتماعي في الإسلام وبخاصة حكاية الزكاة، «لا لوجه الله، ولا لحساب الوطن، ولكن لوجه الأمريكان، ولحساب حلقة الدراسات الاجتماعية» (١٩٥٢م، ص ٧١٣-٧١٤).

كل هذه المناقشات التي أجراها سيد قطب حول إسلام الدولة، كانت في الواقع زراعة لفكرة حبلية، حملت بالعديد من مفاهيم أخرى. ربما لم يدرك أنه إذا كانت دولة مثل الولايات المتحدة قادرة على تصميم قراءة للإسلام، تتماشى مع مصالحها الوطنية، فإن الدول الأخرى قادرة أيضا على خلق إسلاماتها المطلوبة. مفاهيم جديدة مثل الإسلام الطالباري (إسلام حركة طالبان في أفغانستان)، والإسلام الأوروبي (من المفاهيم المبتكرة للدكتور طارق رمضان)، وربما مصطلحات، مثل: الإسلام التركي، والإسلام الإيراني، والإسلام السعودي و...، كلها وليدة جعل سيد قطب للإسلام الأمريكي.

والجدير بالذكر، أن بعض معاصريه من مثقفي غير العرب، كالمفكر الإيراني الشيعي الدكتور علي شريعتي (١٩٧٧م)، تطرقوا إلى هذه الإبداعات المفاهيمية أيضا. ووسّع هذا الأخير النتائج المنطقية لإمكانية إنتاج إسلامات الدولة إلى الماضي، وتحدث عن مفهوم التشيع الصفوي في مواجهة التشيع العلوي. وبالطبع، لم يتوقف شريعتي هنا، بل هو أيضا ابتكر مفهوم التسنن الأموي في مواجهة التسنن النبوي لوصف إسلام الدولة الأموية. إذن، فمفهوم الإسلام الأمريكي، هو بالذات فكرة حبلية التي تنجب مواليد، مثل: الإسلام الأموي، والإسلام العباسي، والإسلام العثماني، والإسلام الإيلخاني، والإسلام المملوكي، وما شاكل ذلك.

وبالطبع، فإن هذه الابتكارات لسيد قطب لا تعني غياب المفاهيم مشار إليها في تاريخ الأفكار. على سبيل المثال، ربما كان معنى الإسلام الأموي أو الإسلام العباسي حاضرا في أذهان معاصري هذه الحكومات، مثل: العلويين، والمعتزلة، والخوارج، وغيرهم؛ ولكن لم تكن هناك مصطلحات دقيقة لوصف هذه المفاهيم. وينبغي اعتبار هذه الابتكارات المفهومية مظهرًا آخر من مظاهر تفكيره الجديد، وهو الذي قد نأى بنفسه عن المعتقدات السائدة والتقليدية حتى في خلق المصطلحات والمفاهيم، بحيث لم تكن الصفات التي أطلقها سيد قطب على

الدولتين الأموية والعباسية موجودة عند أحد من علماء السنة من قبله. فنشر سيد قطب كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام في نفس الوقت الذي كتب عن الإسلام الأمريكي، وهاجم فيه الأمويين، يعتبر الدولة الأموية نتيجة وحي الجاهلية (٢٠٠٥ م، ب، ص ١٥٤)، معتقدا أن الأمويين والعباسيين تراجعوا في نهاية المطاف عن الروح الإسلامي (المصدر نفسه، ص ١٦٧). وأخيرا، لا بد من القول بأن اعتبار دور النظام السياسي والسلطة في تدوين وتكوين الآراء الدينية هو فكرة جديدة، يميل إليها سيد قطب. وكما يقول المفكر الإسلامي الإصلاحي، فضل الرحمن ملك (١٩٨٨ م): «إن أغلب الفرق الكلامية والعقائدية التي ظهرت في الإسلام، كانت في الأصل حركات سياسية» (الرفاعي وآخرون، ٢٠١٦ م، ص ١٦٢)، يعتقد سيد قطب بأن السياسة لها قوة ومجال لخلق تفسيرها وقراءتها الخاصة للإسلام.

##### ٥. سيد قطب والهجوم على الفقهاء ودراسة الفقه في المجتمع الجاهلي

إن النظر إلى عدد وحجم الكتب الفقهية في تراث المسلمين، مقارنة بالكتب الأخرى، فضلا عن أهمية الفقه والفقهاء في الثقافة الإسلامية، لا يدع مجالا للشك في أننا نتفق مع المفكر المغربي، محمد عابد جابري (٢٠١٠ م):

إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها: إنها حضارة فقه؛ وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية، حينما نقول عنها: إنها حضارة فلسفة وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها حضارة علم وتقنية. والواقع، أنه سواء نظرنا إلى المنتجات الفكرية للحضارة الإسلامية من ناحية الكم أو نظرنا إليها من ناحية الكيف، فإننا سنجد الفقه يحتل الدرجة الأولى بدون منازع. إن ما كتب في الفقه من مطولات ومختصرات وشروح، وشروح الشروح، لا يكاد يحصى، وما استنسخ من هذه الكتب بمختلف أنواعها، يستحيل استقصاؤه (٢٠٠٩ م، ص ٩٦).

ومع هذا، ليس غريبا أن تكون للفقهاء مكانة وطبقة اجتماعية لا مثيل لها في الثقافة الإسلامية، وأن يكون الفقه رائد العلوم كلها. وقد روى رواية السنة حديثا عن النبي (ﷺ)،

مفاده «أن العلماء هم ورثة الأنبياء»<sup>١</sup>. وعلى هذا، فقد صنف المحدثون أبواباً في كتبهم، مثل: فضل العلم والعالم، وفضل العلماء، والحث على طلب العلم، وفضل الفقه، ووصف العلماء، وفضل العلم والتعلم و...، ونقلوا روايات كثيرة عن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين في مدح العلم الشرعي والفقهاء في هذه الأبواب<sup>٢</sup>، كما اعتبر بعض العلماء الفقه أفضل العلوم صراحةً<sup>٣</sup>. فكما قلنا من قبل: كانت للفقه وعلماء الشريعة مكانة فريدة؛ ولذلك فإن الهجوم على هذه الفئة أو انتقادها دون تحفظ يعتبر عملاً مستنكراً وسيئاً للغاية.

ومع ذلك، فإن من إبداعات سيد قطب هو إنكار هذا الاحترام الطبقي لعلماء الدين. فلم يعر أي اهتمام لسلطة المؤسسات الدينية الرسمية والتقليدية مثل الأزهر في مصر وغيرها. وبناء على آرائه وتعريفاته لمفاهيم مثل الإسلام والجاهلية، لم يؤمن بأهمية التأمل في الفقهيات ودراسة الفقه في عصره. وينقل يوسف القرضاوي رأيه موجزاً: «كان التفكير في استفراغ الوسع، وبذل الجهد وعصر الذهن، عن حلول لمشكلاته القائمة والمتجددة، في ضوء الأدلة الشرعية، ووفق المعايير الأصولية والفقهية. عبثاً أو هزلاً» (١٩٩٦م، ص ١٨٦). فرأى سيد قطب أنه بما أن كل المجتمعات جاهلية وغير إسلامية، فإن التركيز على دراسة الفقه

١. رواه ابن أبي شيبة، وأحمد بن حنبل، والدارمي، وأبو داود، والترمذي، وغيرهم.

٢. وتجدر الإشارة إلى أن كلمتي "العلم" و"العلماء" في أدب المحدثين كانا مصطلحين خاصين، يشملان العلوم الدينية، وعلى رأسها علم الحديث والفقه، وطبقة علماء الدين فقط. وخلافاً لبعض التأويلات المعاصرة، فإن مصطلح العلم في منظور القدماء لم يشمل علم الطب والحساب والهندسة وغيرهم قط، كما أن لفظ العالم لم يُقصد به الإطبقة علماء الدين والفقهاء. يكتب روزنتال (٢٠٠٣م)، عن هذا:

نجد كلمة "علم" في الحديث النبوي، وقد استخدمت من غير لام التعريف في سياقات، تشير إلى علم واحد دون غيره، لا إلى المعنى الكلي للعلم.... ومن الممكن في ما يبدو، أن كلمة "علم"، كاسم نكرة، كانت تستحضر إلى الأذهان في البداية جزءاً محدداً من منظومة العلم الديني الواسع، يُعنى بمسائل معينة من مسائل الشريعة أو العقيدة، وأن تلك كانت هي نقطة البداية لاستخدام كلمة "علم" بمعنى فرع من فروع البحث والدراسة.... ونتيجة للاتجاه العام لمساواة العلم بالإسلام، اتخذت العلوم كلها صفة علم محدد، يمثل كلية العلم وتصنيفه في آن. وكان العلم المفضل لبلوغ هذه الغاية هو العلم "الموروث عن النبي"، وكل ما سواه إما عديم النفع وإما ليس علماً على الإطلاق، وإن سمي بهذا الاسم. وربما انتحلت فروع أخرى صفة العلم، غير أن مساواة العلم بكليته وخصوصيته بالعلم الديني كانت هي السائدة (٢٠١٩م، ص ٧٠-٧٣).

٣. على سبيل المثال، انظر: صيد الخاطر، لأبي الفرج ابن الجوزي، ٢٠١٤م، ص ٧٧.

والفتوى والاستفتاء وأمور كتجديد أو تطوير الفقه، لا جدوى منه؛ لأن الفقه يتشكل في سياق الواقع. وهذا الواقع ليس إسلامياً (٢٠٠٥م أ، ص ١٩٠-١٩٨)، فهو يقول: والذين يستفتون بحسن نية أو بسوء نية. هازلون! والذين يردون على هذه الاستفتاءات بحسن نية أو بسوء نية. والذين يتحدثون عن مكان أي وضع من أوضاع البشرية الحاضرة من الإسلام ونظامه، أشد هزلاً...، وإن كنت أعلم عن الكثيرين منهم أنهم لا يعنون الهزل ولا يستسيغونه، لوفطنوا إليه في شأن الإسلام! إنما يستفتى الإسلام في الأمر، حين يكون الإسلام وحده هو منهج الحياة. ذلك عند قيام المجتمع الإسلامي (المصدر نفسه، ص ١٩٨).

فكما يقول الشيخ القرضاوي، وجهة نظر سيد قطب في تقليل أهمية دراسة الفقه هي فكرة جديدة تماماً (١٩٩٦م، ص ١٩٨)، تتعارض مع وجهة نظر المؤسسات الدينية الرسمية والتقليدية؛ ولهذا، قام بعض محبي سيد قطب، مثل يوسف القرضاوي، بنقد منهجه في هذه المسألة (المصدر نفسه، ص ١٩٤-١٩٨). وأخيراً، كما رأينا، فإن آراءه النقدية وحتى الحادة تجاه الاهتمام بالفقه كما يشتغل به الفقهاء في المدارس الدينية هي أفكار حديثة، لا تتلاءم مع الاتجاه الديني التقليدي.

## الخاتمة

إن ما تتخيل اليوم، وخاصة التيارات المنسوبة إلى ما يسمى الأصولية الإسلامية من سيد قطب، هو صورة العالم الذي يفسر ويبين الإسلام الحقيقي السلفي غير المشوب بالأفكار الحديثة. وبهذه الصورة، يصبح سيد قطب هو العدو والمعارض لأي تحديث وتجديد وتطوير، وهو لم يقدم أي فكر ورأي جديد غير تكرار آراء القدماء.

في هذا البحث، ومن خلال التركيز على أربعة أمثلة لآراء سيد قطب الدينية: رأيه في الرق، وتاريخية الفقه والنصوص الدينية، وإسلام الدولة، وتحطيم المنزل الطبقي لعلماء الدين وأصحاب العمام، أظهرنا أن سيد قطب، على عكس ما تصور نفسه وخلاف هذا المتخيل

المشهور، انخرط في تفكيرات دينية جديدة حديثة في قضايا مهمة وجوهرية للغاية؛ ولذلك وبالرغم من أنف سيد قطب، ينبغي تصنيف جزء كبير من مشروعه الفكري ضمن الأفكار الجديدة وغير التقليدية.

وفي نهاية المطاف، لانعلم هل كان سيد قطب قد نأى بنفسه عن التقليدية الإسلامية عمدا أم لا. ومع ذلك، بالنظر إلى إرثه وخلفيته التعليمية والبحثية، يبدو أن عدم إتقانه في العلوم الإسلامية التقليدية والرسمية، وقلة خبرته في هذه العلوم، أي أصول الفقه، والفقه، وعلم الكلام، مما أدى إلى هذه التوجهات الفكرية. وبالطبع، كان لعقله الإبداعي وذوقه الأدبي الرفيع أثر بالغ في تشكيل أسلوبه هذا.

## المصادر والمراجع

### أ. العربية

ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي. (٢٠١٤م). صيد الخاطر. بعناية: حسن المساحي سويدان. دمشق: دار القلم.

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد. الكافي في فقه الإمام أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. (١٤٢٠هـ). البحر المحيط في التفسير. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر.

أبو زيد، نصر حامد. (١٩٩٤م). نقد الخطاب الديني. ط ٢. القاهرة: سينا للنشر.

براون، جوناثان. (٢٠٢٢م). الإسلام والرق. ترجمة: عمرو بسيوني. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. (١٩٩٤م). أحكام القرآن للشافعي. تقديم: محمد زاهد الكوثري.

ط ٣. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الجابري، محمد عابد. (٢٠٠٩م). تكوين العقل العربي. ط ١٠. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الدمشقي، أبو محمد عز الدين بن عبد السلام. (١٩٩١م). قواعد الأحكام في مصالح الأنعام. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. (١٩٨٥م). سير أعلام النبلاء. تحقيق: مجموعة من المحققين. إشراف: شعيب الأرنؤوط. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرفاعي، عبد الجبار؛ وآخرون. (٢٠١٦م). علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين. بغداد: دار التنوير.

روزنتال، فرانز. (٢٠١٩م). العلم في تجل: مفهوم العلم في الإسلام في القرون الوسطى. ترجمة: يحيى القعقاع وإخلاص القنانوة. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الزلمي، مصطفى إبراهيم. (٢٠١٤م). الكامل للزلمي في الشريعة والقانون: مجموعة الأبحاث القرآنية. طهران: نشر احسان للنشر والتوزيع.

سيد عزوز، عزة. (٢٠٢١م). «مداخل تاريخية القرآن الكريم عرض ونقض». حولية كلية أصول الدين بالقاهرة. ع ٣٤. ص ٢٢٦٩-٢٤٢٤.

سيد قطب، إبراهيم حسين. (١٩٥٢م). «إسلام أمريكياني». مجلة الرسالة. ع ٩٩١. ص ٧١٤-٧١٣.

\_\_\_\_\_. (٢٠٠٥م أ). الإسلام ومشكلات الحضارة. ط ١٣. القاهرة: دار الشروق.

\_\_\_\_\_. (د.ت). خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. القاهرة: دار الشروق.

\_\_\_\_\_. (٢٠٠٥م ب). العدالة الاجتماعية في الإسلام. ط ١٣. القاهرة: دار الشروق.

\_\_\_\_\_. (١٤١٢هـ). في ظلال القرآن. ط ١٧. القاهرة: دار الشروق.

\_\_\_\_\_. (١٩٧٩م). معالم في الطريق. ط ٦. القاهرة: دار الشروق.

الغنوشي، راشد. (٢٠٠٠م). الحركة الإسلامية ومسألة التغيير. لندن: المركز المغربي للبحوث والترجمة.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (٢٠٠٤م). تاريخ الخلفاء. تحقيق: حمدي الدمرداش.

المكة: مكتبة نزار مصطفى الباز.

الشيرزي، عبد الرحمن بن نصر. (١٩٤٦م). نهاية الرتبة الطريفة في طلب الحسبة الشريفة. القاهرة:

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

العثيمين، محمد بن صالح. (١٤١٣هـ). مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح

العثيمين. جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان. الرياض: دار الوطن.  
القرضاوي، يوسف. (١٩٩٦م). الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد  
المعاصر. الكويت: دار القلم.  
\_\_\_\_\_. (٢٠١٦م). في وداع الأعلام. إسطنبول: الدار الشامية.  
القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. (١٩٦٤م). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني  
وإبراهيم أطفيش. ط ٢. القاهرة: دار الكتب المصرية.  
مجموعة من المؤلفين. (٢٠٠٩م). سيد قطب والعنف والتكفير: أزمة أفكار أم مشكلة قراء؟ إعداد  
وتحرير: معتز الخطيب. القاهرة: مكتبة مدبولي.

## ب. الفارسية

ابوزيد، نصر حامد. (١٣٨٠هـ.ش). معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن. ترجمه: مرتضی کریمی نیا.  
تهران: طرح نو.  
فلاحی، عدنان. (١٤٠٢هـ.ش). «غرب شناسی تا غرب ستیزی: از رشید رضا تا سید قطب». دوماهنامه  
الهیات و دین پژوهی باور. ش ٣. ص ١٤٨. ١٥٣.

## ج. المواقع الإلكترونية

«الغنوشي يعتبر الظواهري كارثة على العالم، وليس له نفوذ في تونس». (٢٠١٢/٦/١٣م).

<https://www.france24.com>

## References

### A: Arabic Sources

Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf. 1420 AH. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Taḥsīn*. Edited by Ṣidqī Muḥammad Jamīl. Beirut: Dār al-Fikr.

- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid. 1994. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. 2nd ed. Cairo: Sīnā lil-Nashr.
- Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn. 1994. *Aḥkām al-Qur'ān lil-Shāfi'*. With an introduction by Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. 3rd ed. Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- Brown, Jonathan. 2022. *Al-Islām wa al-Riqq*. Translated by 'Amr Basyūnī. Beirut: Al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa al-Nashr.
- Al-Dimashqī, Abū Muḥammad 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām. 1991. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Cairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azhariyah.
- Al-Dhababī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. 1985. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Edited by a group of researchers. Supervised by Shu'ayb al-Arnā'ūṭ. 3rd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Ghannūshī, Rāshid. 2000. *Al-Ḥarakah al-Islāmīyah wa Mas'alat al-Taghayyur*. London: Al-Markaz al-Maghāribī lil-Buḥūth wa al-Tarjamah.
- Ibn-Jawzī, Abū al-Faraj Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. 2014. *Ṣayd al-Khāṭir*. Edited by Ḥasan al-Masāḥī Suwaydān. Damascus: Dār al-Qalam.
- Ibn Qudāmah al-Maqdisī, Abū Muḥammad Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allāh ibn Aḥmad. n.d. *Al-Kāfi fī Fiqh al-Imām Aḥmad*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. 2009. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. 10th ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah.
- Majmū'ah min al-Mu'allifin. 2009. *Sayyid Quṭb wa al-'Unf wa al-Takfīr: Azmat Afkār am Mashkilat Qirā'āt?* Prepared and edited by Mu'tazz al-Khaṭīb. Cairo: Maktabat Madbūlī.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. 1996. *Al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah: Ma'a Naẓarāt Taḥlīliyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*. Kuwait: Dār al-Qalam.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. 2016. *Fī Wida' al-A'lām*. Istanbul: Al-Dār al-Shāmīyah.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. 1964. *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. Edited by Aḥmad al-Bardūnī and Ibrāhīm Aṭfīsh. 2nd ed. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah.
- Al-Rifā'i, 'Abd al-Jabbār, et al. 2016. *'Ilm al-Kalām al-Jadīd: Madkhal li-Dirāsāt al-Lāhūt al-Jadīd wa Jadaliyat al-'Ilm wa al-Dīn*. Baghdad: Dār al-Tanwīr.
- Rosenthal, Franz. 2019. *Al-'Ilm fī Tajallī: Maḥmūd al-'Ilm fī al-Islām fī al-Qur'ān al-Wuṣṭā*. Translated by Yahyā al-Qa'qa' and Ikhlās al-Qinānah. Qatar: Al-Markaz al-'Arabī lil-Abḥāth wa Dirāsāt al-Siyāsāt.
- Sayyid 'Azzūz, 'Izzah. 2021. "Madākhil Tārīkhīyah lil-Qur'ān al-Karīm 'Arḍ wa Naqd." *Ḥawliyat Kulliyat Uṣūl al-Dīn bi al-Qāhirah*, no. 34: 2269–2424.

- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn. 1952. "Islām Amrīkānī." *Majallat al-Risālah*, no. 991: 713–14.
- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn. n.d. *Khaṣā'ish al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawwimātuh*. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn. 1979. *Ma 'ālim fī al-Ṭarīq*. 6th ed. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn. 1412 AH. *Fī Ṣilāl al-Qur'ān*. 17th ed. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn—. 2005a. *Al-Islām wa Mushkilāt al-Ḥaḍārah*. 13th ed. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn. 2005b. *Al-'Adālah al-Ijtimā'īyah fī al-Islām*. 13th ed. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Al-Shayzarī, 'Abd al-Raḥmān ibn Naṣr. 1946. *Nihāyat al-Rutbah fī Ṭalab al-Ḥisbah al-Sharīfah*. Cairo: Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa al-Taṣṣūf wa al-Naṣh.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 2004. *Tārīkh al-Khulafā'*. Edited by Ḥamdī al-Dimardāsh. Mecca: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz.
- Al-'Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ. 1413 AH. *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn*. Compiled and arranged by Fahd ibn Nāṣir ibn Ibrāhīm al-Sulaymān. Riyadh: Dār al-Waṭan.
- Al-Zilāmī, Muṣṭafā Ibrāhīm. 2014. *Al-Kāmil lil-Zilāmī fī al-Sharī'ah wa al-Qānūn: Majmū'at al-Abḥāth al-Qur'ānīyah*. Tehran: Nashr Iḥsān lil-Nashr wa al-Tawzī'.

## B: Persian Sources

- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid. 1380 Sh. *Ma 'nā-yi Matn: Pazhūhishī dar 'Ulūm-i Qur'ān*. Translated by Murtaḍā Karīmī Niyā. Tehran: Ṭarḥ-i Naw.
- Falāḥī, 'Adnān. 1402 Sh. "Gharb-shināsī tā Gharb-sitūzī: az Rashīd Riḍā tā Sayyid Quṭb." *Dūmāhnāmah-i Ilāhīyāt va Dīn-pazhūhī-i Bāwar*, no. 3: 148–53.

## C: Online Sources

- "Al-Ghannūshī Ya 'tabir al-Zawāhirī Kārṭah 'alā al-'Ālam, wa Laysa lahu Nufūdh fī Tūnis." 2012. France24, June 13, 2012.