حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٦ (عدد إبريل – يونيه ٢٠١٨)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

مصادر العنف في الفكر الإسلامي وموقف الفكر الحداثي العربي منه

حسين عبد الزهرة الشيخ *
حسين هادي صالح**

جامعة بغداد/ كلية الآداب

المستخلص

يعنى هذا البحث بدراسة الأصول الفكرية والعقدية المؤسسة للعنف في الفكر الإسلامي. دون شك تحيل أدبيات الفكر الإسلامي إلى الفقه والتفاسير، وتمنح حيزاً هاماً للأحاديث المنتشرة في النصوص الدينية هنا – وهناك، لاسيما الفقه السلفي الذي تناوله في بحثنا –هذا- بأنه شكل تجربة فكرية لبلورة العنف في الذاكرة الجماعية، واخضاعها للعلوم الدينية، الأمر الذي أدى إلى تغيب معنى التسامح في آيات القرآني، وازلته، والتعامل معه وفق منطلق فقهي بشري وآيديولوجي سياسي.

على الرغم ما يحمل النص من دلالات عالية ذات أبعاد غنية متنوعة، يصعب الو صول إليه، بوصفه مطلقاً، لا يبدأ ولا ينتهي، خارجاً عن أي تصنيف، فهو تجلي للالهي، يتجاوز كل الخطابات، وكل النظم اللاهوتية.

لذلك زاد القلق لدينا من العنف الظاهر في فكرنا الإسلامي، خاصة أنه يمارس العنف بأسم الدين. وكان لازماً علينا أن نبني في البحث من خلال طروحات الفكر الحداثي أن العنف في الفكر الإسلامي ليس من الدين ذاته، وأنها لذاته، بمعنى آخر أن الدين لا يتصف بالعنف، بل الفكر الديني هو من مارس العنف.

أليس الفكر الديني من صنع العنف؟ فكل قراءة دينية لا ترى في النص إلا نفق آيديولوجي أو مذهبي، إنما هي بالأحرى قراءة عنفية.

لذا حاول الفكر النص وفق البحث عن تاريخية حركة الوحي من لحظة نزوله.

تحوي هذه الدراسة مفهوماً كاملاً عن الجهاد (القتال) وآراء المفسرين والفقهاء حوله، آية السيف وأثره على الفكر الديني، موقف الفكر الحداثي العربي من دعوة القتال والتعامل معه وفق معايير التحليل التاريخي.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠١٧.

مقدمة في فهم العنف :

ساد الاعتقاد بأن الدين هو السبب في أشد الصراعات دموية عبر التاريخ، وهذه النظرة هي الخطاب السائد الآن، وقد نجد ذلك مع الهالة الإعلامية والفكرية، فمنذ صدور كتاب (صراع الحضارات) لصموئيل هنتنجتون Samuel Huntington، وهو في الأحرى يراد به (صراع الأديان)، بدا ذلك واضحاً، وكأن هنالك خطاباً للعنف يرتكز حول الدين، ويمثل منظومة أفكار مطلقة. على افتراض أن الإيمان الديني هو قوة قوية بما يكفي لتحفيز مثل هذا العنف المطلق في الناس مع اختلافهم على السواء، حتى أولئك الذين يجدون هذه التصريحات متطرفة جداً لا يزالون يعتقدون وبشكل غريزي، أن هناك جوهراً عنيفاً متأصلاً في الدين، وعلاوة على ذلك بأن جميع الديانات تتسم بطابع التفرد، وتمنح معتنقيها قناعة راسخة بأن الله معهم، مما يعزز حتماً العنف ضد أولئك الذين يختلفون عنهم.

في المقابل هناك رأي بالضد من ذلك(*) يرى أن العنف لا يتصف في الدين دون غيره، فقد صدر مؤخراً لمفكرة بريطانية (كارين أرمسترونغ) Karen Armstrong– حقول الدم : الدين وتاريخ العنف – والتي تهدف الى تفكيك الأساس التاريخي لما يسمى أسطورة العنف الديني عبر البحث عن الدوافع المركبة والعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتفاعلة التي تقف على خلفية حالات العنف والموصوفة بالدينية عبر التاريخ. إذ ينظر الى الصراعات الأكثر دموية بأنها حدثت بدوافع دينية هي في الأصل تخفي في أعماقها أبعاداً سياسية.

وتعلق على المقولة الرائجة في الغرب التي تقول بأن الدين عنيف بذاته، وأن التاريخ الإنساني، مر بصراعات عنيفة كان من ورائها الدين ولكن كيف ذلك؟

وحين نصل الى العالم الحديث نرى بأن الأيديولوجيات من : ليبرالية وفلسفية واشتراكية، هي من تمارس العنف، إن لم تكن أكثر من الأيديولوجيات الدينية التقليدية عنفاً(١).

فالديانات التي تعبر عن ذاتها بأنها تمثل الجانب الروحي أو الأخلاقي، أصبحت هي من تدفع باتجاه العنف، ولكن ذلك لا يمنع أن الجانب المتسامح في كل دين يرفض أن يكون الله إلا متسامحاً، ولا يدعو الى العنف، وهو كذلك، فقد عملت المسيحية في دفع هذا الاتجاه، وهي صورة محبة الله، كذلك الإسلام، كان الأكثر تسامحاً في آياته القرآنية.

وتأسيساً على ما سبق نلاحظ بأن الفكر الفلسفي قد طرح العنف بعيداً عن أي محدد ديني، فقد رأت الماركسية أن العنف انعكاس للصراع الطبقي، وأن تاريخ الإنسانية حافل في هذا الصراع، باعتبار أن المجتمعات ومنذ قرون عديدة تعيش في حالة استغلال من طرف الجزء الآخر من المجتمع، وتبعاً لذلك الصراع، استقر الوعي الإنساني على صورة معينة من الثبات لا تنمحي كلياً إلا إذا حدث زوال تام لذلك الصراع(٢).

أما عالم النفس (سيغموند فرويد) Sigmund Freud ، فقد عالج مسألة العنف ضمن قراءته للحضارة بشكل واسع، على ضوء منهجية في التحليل النفسي، إذ سعى فرويد الى تصوير العنف في الإنسان بانه متأصل، بحكم أن الغرائز الإنسانية هي نوعان : أحدهما للحفاظ والتوحيد والحب (أيروس)، والآخر غريزة الموت أو التدمير (ثاناتوس)، وأن ظواهر الحياة تنشأ من عمل هذين النوعين من الغرائز، ولكن يصرح فرويد حتى غريزة الحب (أيروس) تحمل في داخلها قدراً من العدوانية تحت تصرفها إذ كان لها تحقق غرضها، حيث لا يمكن فصل هاتين الغريزتين الموت أو التدمير والحب أو الحياة، فكلاهما

يكمل الآخر. بمعنى آخر أن فرويد يدلنا على معنى العنف عند الإنسان. فلا يعود التساؤل : ما موضوع العنف ؟ بل يصبح التساؤل : الى أي مدى يمكن أن نتفادى العنف ؟ ومع فرويد نصل الى نتيجة مفادها ((أن هذه الغريزة تعمل داخل كل كائن حي، وهي تكون من أجل تحطيم ورد الحياة الى حالتها الأصلية، حالة المادة غير الحية، .... وتتحول غريزة الموت الى الغريزة التدميرية إذا وجهت بمساعدة أعضاء حسية معينة – الى الخارج، الى موضوعات.... ومع ذلك فأن قسماً من غريزة الموت يظل فاعلاً داخل الكائن الحي.... لافائدة من محاولة التخلص من ميول الناس العدوانية.))[٣].

أما الفيلسوف الفرنسي (جان بول ساتر) Jean-Paul Sartre، في كتابة نقد العقل الجدلي : فقد تحدث عن التاريخ الإنساني : فيرى أن هناك علاقة تناظرية بين الإنسان، والإنسان عبر نفس الإنسان، ودائماً هذه العلاقة محكومة بالندرة، فالندرة تولد الحاجة، وعكس ذلك صحيح – فمن الصعوبة أن ينظر الإنسان الى الإنسان الآخر باطمئنان – بل يعتبر الذات الآخر نقيضه، فيتولد العنف[٤].

العنف في الفكر الإسلامي :

في البدء ننفي تهمة العنف في الأديان، وننساق مع الفكر الفلسفي الذي كان محايداً، عندما صرح كبار الفلاسفة أن الإنسان هو من يمارس العنف بذاته لا بمحمولاته. فنرى ان أزمة العنف في الفكر الإسلامي ليست في الدين في ذاته، انما الدين لذاته، بمعنى آخر أن الدين يمثل الجانب الروحي، الذي لا يتصف بالعنف، وأنما الفكر الديني هو من يمارس العنف. هذا الفكر ما هو إلا كيان ليس مفارقاً خارج التاريخ، وإنما كيان تاريخي متعين، يرتبط بلحظة زمنية ويتبنى شروط معرفية، لا يمكننا أن نتصور هذا الفكر خارج شرطه التاريخي المتولد منه، باقرار أن ذلك الفكر [الديني] هو الذي شكل مسارات التاريخ الكبرى، هو لا يعني أكثر من الصلابة والقوة في تبني الماضي، والنظر الى التاريخ مكتملاً في زمان دائري.

والمعنى يتضمن بالإضافة الى ذلك، رفض هذا الفكر بمحمولاته الثقافية المشكلة عبر التاريخ أي تأويل مغاير لرؤيته، ليت الأمر توقف عند هذا الحد، بل أتى بتأويلات غريبة في خدمة صراع تاريخي وسياسي بعيدة عن النص الديني [القرآني]، فأفرزت خطاباً للعنف في الفكر الإسلامي، وبدوره أصبح هذا الخطاب ظاهرة ثقافية، يمتلك نصوصاً، وهنا تغدو النصوص ساحة للصراع الثقافي من منطلق أنها تبدو إنعكاساً لمختلف الصراعات الأيديولوجية القديمة والمعاصرة.

فالنظر الى نصوص الفكر الإسلامي بأنها وحدة مغلقة ثابتة لا يجوز تفكيكها وقراءتها هو في الأساس عنف، لا يلحق القارئ فحسب، بل المقروء الأول، ونعني به النص القرآني، وتبعاً لهذا التصور يُحمل النص الإلهي ذاته مسؤولية العنف.

نرى هنالك قراءتين لفهم العنف في الفكر الإسلامي هما :

قراءة حداثية تقرأ الفكر الإسلامي ضمن شروطه التاريخية المتشكلة بسيرورته : الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ونصفها بالنقدية.

أما القراءة الأخرى فنصفها بالتقليدية، وقد حاولت هذه القراءة أن تسير على ضوء ما أنجزه العقل الديني الفقهي منذ انبثاقه في القرن الثاني الهجري، وهي قراءة تراثية للتراث، تنظر الى النص على انه تعبير ذاتي عن العقيدة، وأما القراءة الحداثية للنص فتعده حدثاً موضوعياً يعبر عن مرحلته التاريخية.

حاولت القراءة الحداثية معالجة الخلل الذي أصاب العقل الديني التراثي، وتوضيح بأن التراث ليس عقبة أو مشكلة فحسب، لكن طريقة تفكيرنا وفهمنا له، كما يجب، فممارسة

تحليل منطوقات التراث، وإعادة مفهوماته ضمن ظرفيته الزمانية والتاريخية، هذا ما سنحاول بيانه في بحثنا هذا لقراءة الفكر الديني من خلال استنطاق أهم مؤسسيه الذين برزوا العنف كجانب رئيس في النص الديني، مع ذكر بعض أهم القادة الفكريين القدامى والمعاصرين دون الانجرار في البحث الى التنظيمات، سنظل في التنظيرات وتحليل الخطابات دون الممارسات، كي نتمكن من فهم التراث الديني الفقهي الذي ظل يتزايد ويستمر دون سواه في حقب التاريخ العربي والإسلامي المتوالية وحتى الآن.

لا نبالغ إذا قلنا إن العنف في التراث الديني يتلخص في المركب الثلاثي لا غير : جهاد (قتال) – تكفير – ردة.

فثمة فجوات فهم واضحة بين ما طرح في التراث الفقهي الديني، وما يفهمه الفكر الحداثي العربي، ضمن هذه المفاهيم (المركبة)، فالفكر الديني التقليدي ادعى لنفسه ذلك سداً منيعاً وخاصاً له، حاول فيه إقصاء ومحاربة كل من يقف بالضد منه.

الجهاد بين النص القرآني والعقل الديني :

يشير مفهوم الجهاد في المعاجم اللغوية الى بذل الجهد والطاقة من أجل فعل العمل الصحيح، لا بمعنى الحرب أو القتال، ولكن تلك المفردة أصبحت عرضة للتبدل والتغير أمام منافساتها في الشبكة الدلالية من المصطلحات المقابلة لها مثل : قتال – حرب – غزو – الخ، وإصرار العقل التراثي الديني في الإشارة في معظم مصنفاته الفكرية الى أنه واحد، ليس هناك اختلاف في سياق تعامل مفهوم الجهاد مع مفاهيم أخرى لاحقة. ليس زمنياً – وإنما سياقياً في التعامل.

مفهوم الجهاد بين النص القرآني والعقل الفقهي :

جاء في معجم العين، الجهاد بمعنى الجهد، أي من أجل بلوغك غاية الأمر، تقول جهدت جهدي، واجتهدت رأي ونفسي حتى بلغت مجهودي، ويراد به مزاولة الفعل الى أقصى حد ممكن، كقول : واجتهد القوم غلباً في العداوة[٥].

فالجهاد، هو بذل الطاقة، والمشقة، ويأتي كذلك بمعنى المجاهدة، كالقتال مع العدو.

أما قوله تعالى ((أَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ)) أي بالغوا في اليمين، واجتهدوا – والتجاهد بذل الوسع كالاجتهاد[٦]. ويتركز مفهوم الجهاد في (إفراغ الشي وقوامه (...) كالأرض الجهاد التي ذهبت خصوبتها فيبست، وكالذي جهده المرض، وكالذي جهد مالهُ ... الخ، ومن ذلك الأصل ((جهاد العدو أي بذل الطاقة واستفراغها في مدافعته، كقوله تعالى (وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ) (سورة الصف : الآية ١١)))[٧].

الجهاد في القرآن الكريم :

ذكرت مادة (ج ، ه ، د) ومشتقاتها في القرآن في تسع عشرة سورة، وخمس وثلاثين آية، موزعة كالآتي: ٦ سور مكية (٩ آيات) و ١٣ سورة مدنية (٢٧ آية)، أما معانيها فهي:

١. المبالغة:(الأنعام الآية ١٠ – النحل الآية ٣٨- العنكبوت الآية ٧- لقمان الآيات ١٤ – ٣٥ – ٤٢).
٢. استفراغ الوسع والطاقة وبذل الجهد النحل آية (١١).
٣. مخالفة الأعداء والتميز عنهم الفرقان الآية (٥٢)، العنكبوت الآية (٦٢).
٤. صرف النفس عن الشهوات، العنكبوت الآية (٥).

أما السور المدنية : فصورة الجهاد مشابه في المعنى الى حد ما السور المكية :

١- استفراغ الوسع و الطاقة وبذل الجهد جاءت في الآية (١١) مثلا في سورة آل عمران، الآية (١٤٢).
٢- المبالغة :(المائدة الآية ٥٥- النور الآية ٥١).
٣- القتال: (١٣ آية منها ١٠ آيات في سورة التوبة).

ومن هذا المنظور الإحصائي للآيات، يتضح أن مفهوم الجهاد للآيات في القرآن، وإن اختلفت وتعددت معانيها لكنها تسير في اتجاه واحد ((هو المبالغة واستفراغ الطاقة والجهد، وقد حفلت النصوص المكية للمعنيين هما : التميز عن الأعداء ومجاهدة النفس، بينما انفردت بعض السور المدنية ومنها التوبة بمعنى القتال))[٨].

ولكن يمكن القول هناك مائز واسع بين مفردة الجهاد والقتال في القرآن، حيث يمنح النص القرآني الجهاد أبعادا شتى منها جهاد : المال ، والنفس، والصبر على الأذى، مع تعليم كيفية صرف الشهوات عن النفس.

أما مفهوم القتال على الضد من ذلك، فيأتي بمعنى الحرب، والغزو ويكتفي أن نعي هذا، فقد ارتبط لمدة معينة من تاريخ الدعوة الإسلامة، فالآيات الدالة على القتل كانت إعدادا لمرحلة جديدة، اضطر اليها المسلمون، بعد ان تكاثر عليهم الأعداء، مما أدى الى تحول في مسار الدعوة المحمدية من السلم الى الدفاع عن الذات، ومن الطبيعي، والأمر كذلك،ان يدفع القرآن باتجاه القتال بمعناه الإيجابي لا السلبي، أي المدافعة عن الإسلام لا من أجل القتل كما يوضح ذلك قوله تعالى ((وَقاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)) البقرة/١٩٠.

مفهوم الجهاد وأزمة العقل الديني :

نتصور أن التأويلات الدينية التي بدلت من مفهوم الجهاد كان لها عظيم الأثر في إشاعة مبدأ القتال في الفكر الإسلامي، والذي تضافرت عوامل عديدة على ترسخيه، منها انصياع العقل الفقهي للإطروحات الدينية المنغمسة في السياسة، وأيضا خضوع الفقهاء الى تأويلات اختاروها لرؤية كانت تناسب تاريخ القرن الأول الهجري، فكانوا يعتقدون أن الحرب هي الصورة الأشمل لعزة الإسلام في كل العصور وأن القتال والإقدام على الموت أعلى درجات بذل الجهد، وهو الجهاد عينه، وأن الضامن لذلك هو الدولة الإسلامية فهي ((الأداة التي تضمن قيام الدين الشامل واستمراره وتستطيع أن تستمر في التوسع والانتشار الى مالا نهاية))[٩].

كان هذا النموذج المؤسس من قبل الفقهاء مقترنا بمخايلة زمانية – تاريخية [أعلى درجات الجهاد – هو – القتال] وهذه المخايلة لم تنفصل عن آليات فكرية انتقلت بعد ذلك لتأسيس – باراديغم – العنف في التاريخ الإسلامي.

طرح موضوع الجهاد في أقدم المصنفات الحديثية في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وقد حفلت هذه المصنفات بنصوص كأنها رسالية منسوبة الى النبوة، وتحولت هذه النصوص بعد ذلك الى ذاكرة لم تتوقف – نظريا وعمليا في حياتنا الفكرية ثم الى ذوق قمعي متحول الى فاشية استبدادية، وقد تملكت هذه الفاشية الفكر الإسلامي الديني، الذي يقتضي بأن الجهاد هو التجلي الحقيقي للقتال في حضور متواصل من هذا العالم.

فإن القبول بهذا المبدأ يعكس أحكاما تطلق على الدين، قد سادت الفكر الإسلامي وهي غير دقيقة وغير صحيحة - في الأعم الأغلب – غير أن حضور – الدين – بهذه الصورة، يبدو واضحا بانه ضعيف ومحدود، أكثر من وصفه كونيا وإنسانيا.

فقد ذكر ابن عاصم (ت٢٨٧ هـ) كثيرا من الاحاديث الواردة عن النبوة جرى تداولها بصورة عنفية، ولعل ذلك يتفق مع ما مضى اليه التراث الديني الفقهي، الذي أدار تفكيره

حول مركزية (القتل – القتال) في بناء ما يتعلق بمفهوم الجهاد[٩]. يورد ابن عاصم أحاديث منها : أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قيل له : أي الجهاد أشرف ؟ قال ((من أهريق دمُهُ وعقر جواده))[١٠].

وأيضاً عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال : ((لا تمنوا لقاء العدو، وإذ لقيتموهم فاصبروا، فإن الجنة تحت ظلال السيوف))[١١].

عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ((من لم يغزُ، أو يجهز غازياً، أو يخلف غازياً في أهلهِ بخير، أصابه الله بقارعة قبل يوم القيامة))[١٢].

أما الكافي للكليني(٣٢٩هـ) فذكر أحاديث في الجهاد منها ما روي عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) [١٣]: ((الخير كله في السيف وتحت ظلال السيف ولا يقيم الناس إلا السيف والسيوف مقاليد الجنة والنار)).

وروي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ((خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة وإن أردية الغزاة لسيوفهم)).

وأيضاً ما رواه عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم): ((إغزوا تورثوا أبناءكم مجداً)).

((وجاهدوا تغنموا))... الخ من الأحاديث[١٤].

وعلى هذا الأساس استند العقل الإسلامي قديماً. وحديثاً في كلياته، إلى الفقه، أكثر مما هو متمسك بالنص القرآني، بمعنى أن الجهاز المفاهيمي الإسلامي يستمد مرجعيته، على المستوى الفكري والاجتماعي والسياسي من تلك المنظومة الفقهية الروائية لذلك لا نجد أي انفصال في العقل الإسلامي بين حاضره وماضيه.

وفي ضوء هذا، فإن الفقهاء قد وضعوا مبدأ عنيفاً في مواجهة المخالفين، على جميع المستويات الفكرية والعقائدية والسياسية، حيث غدا العنف مبدأ للدين، أو أصبح السيف شعاراً للإسلام بدلاً من العفو والتسامح.

لهذا أشاعوا أحاديث منسوبة الى النبوة منها أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) جاء بالذبح والقتل[١٥]. يورد ابن رجب الحنبلي (أحد أئمة الحنابلة) حديثاً للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول فيه ((وجعل رزقي تحت ظل رمحي)) ويعلق عليه في أن الله لم يبعثه بالسعي في طلب الدنيا، ولا بجمعها واكتنازها، ولا اجتهاد في السعي في أسبابها وانما بعثه داعياً الى توحيده بالسيف، ومن لازم ذلك أن يقتل اعداءه الممتنعين عن قبول دعوة التوحيد، ويستبيح أموالهم، ويسبي نساءهم وذراريهم، فيكون رزقه مما أفاء الله من أموال أعدائه. فأن المال انما خلقه الله لبني آدم ليستعينوا به على طاعته وعبادته، فمن أستعان به على الكفر بالله والشرك به سلط الله عليه رسوله وأتباعه فانتزعوه منه وأعادوه الى من هو أولى به من أهل عبادة الله وتوحيده وطاعته[١٦].

وتأسيساً على ما تقدم فهذا – العقل الإسلامي – خطر ناجم عن إغفال الضبط المعرفي – فالأحاديث لا تعبر عن رؤية كمالية يراد إشباعها، وأنما لضرورة سياسية لجأ إليها العقل ويستحيل اهمالها وأخطر ما فيها هو ما يتعلق بمقتضى التوحيد الإسلامي، أي لا يتحقق الدين، بمعنى آخر لا سبيل الى إدراكه والتعبير عنه ليجعل الآخر بالسيف منصاعاً، وخصوصاً عندما يظهر الوحي في ضوء فهم ابن رجب بقوله : ((إن القرآن فيه أربعة سيوف : سيف على المشركين حتى يسلموا أو يؤسروا، فأما مئا بعد وأما فداء، وسيف على المنافقين وهو سيف الزنادقة، وقد أمر الله بجهادهم والأغلاظ عليهم في سورة براءة وسورة

التحريم وآخر في سورة الأحزاب. وسيف على أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، وسيف على أهل البغي ... ولم يسل (صلى الله عليه وآله وسلم) هذا السيف في حياته))[١٧].

ابن تيمية : وتضخيم أبستيمي الجهاد (القتال)

لم يقتصر مفهوم الجهاد على القتال عند ابن تيمية فحسب، بل أخذ بعداً آخر، فأن العقل الفقهي الإسلامي قد حدد مفهوم الجهاد بمعنى القتال، وهو سل السيف على الكفار، المشركين، المنافقين، وأهل البغي، فإن ذلك لم يرضِ ميول ابن تيمية، فعلاوة على ذلك فقد اشتمل الجهاد عنده على فئات من داخل البنية الإسلامية، بالإضافة الى ذلك، أراد أن يكون الجهاد عملاً عقائدياً.

ولعلنا لا نخطئ السبيل حين نقول إن مفهوم الجهاد- القتال – لم ينجز بصورته الحالية العنفية إلا على يد – ابن تيمية* – فنظر الى الجهاد على أنه حرب مقدسة لإعلاء كلمة الله وتحقيق التوحيد الخالص والعبادة الكاملة لله. لقد عنى ابن تيمية بترتيب أعمال الفروض فوضع الصلاة وهي الخضوع لله، والتواضع أمام القوي القدير، والجهاد لما فيه من مبادرة للمسلم بالدفاع عن الحضور الإلهي المستجد في هذا العالم في خط واحد. هذا ما نص عليه حديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ((رأس الأمر الإسلام، وعمود الصلاة، وذورة سنامه الجهاد))[١٨] . وفي إطار هذه الرؤية صاغ ابن تيمية أحكام الجهاد، وفقاً لما وجده في السنة النبوية من أحاديث تزكي القتال، أصبحت لها تأثير عميق في حياة المسلم في الدنيا والآخرة.

يرى ابن تيمية أن في عقوبة ترك الصلاة هو انتهاك المحرمات وعليه يعاقب الفرد، لكن العقوبة أشد ما تكون في ترك الواجبات وفعل المحرمات وهو مقصود الجهاد في سبيل الله، فهو واجب ينشأ عن التزام جماعي.

يذكر ابن تيمية أن رجلاً، قال لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) دلني على عمل يعدل الجهاد في سبيل الله قال ((لا تستطيعه – أول لا تطيقه)) قال : أخبرني به، قال : ((هل تستطيع إذ خرج المجاهد أن تصوم لا تفطر وتقوم لاتفتر)) ؟ قال : ومن يستطيع ذلك ؟ قال : ((فذلك الذي يعدل الجهاد في سبيل الله))[١٩].

وبناء على ما تقدم، يؤكد ابن تيمية أن الجهاد أفضل وأتم أشكال العبادة، وباتفاق العلماء، أفضل من الحج والعمرة، كذلك الجهاد أفضل من الصلاة والصوم تطوعاً، كما دل عليه الكتاب والسنة، حيث نص عليه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوله: ((إن في الجنة لمئة درجة ما بين الدرجة الى الدرجة كما بين السماء والأرض أعدها الله للمجاهدين في سبيله))[٢٠].

بالإضافة الى ذلك، فقد احتوت الأحاديث على غاية توضح أن الجهاد منفعة عامة لفاعلية في الدين والدنيا، يشتمل على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة، فإنه ينتج محبة لله والإخلاص له، والتوكيل عليه والثقة في قوته وعدله، وتسليم النفس والمال له، علاوة على ذلك فالجهاد صبر وزهد، وذكر لله، وبشكل عام، فإن المجاهد يقوم بأعمال وفضائل لا يشتمل عليها أية أعمال أخرى، والإنسان المسلم ولأمة بين أحدى الحسنين دائماً، أما النصر والظفر، وأما الشهادة والجنة[٢١].

ويتعين علينا بعد ذلك، أن نبين ما أثر ذلك على العقل الإسلامي من موقف ابن تيمية إزاء الطوائف المخالفة له، فهو يقرر بأنه ليس هناك إسلام، سوى ما سار عليه أهل السلف (السنة)، فهو لا يعقد أي صلة بين الطوائف الإسلامية، وبين ما ينتسب إليه، وعليه يرى ابن تيمية أن كل طائفة ممتنعة عن شريعة الإسلام وجب قتالها، حتى يكون الدين كله لله.

وبناءً على ذلك، يرى ابن تيمية قتال كل طائفة تهمل الصلاة أو الزكاة، أو أي مبنى من مباني الإسلام، الخمسة المعروفة، أوتستبيح المحرمات مثل شرب الخمر أو الميسر

والربا، أو تتبع القرآن ولا تتبع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا تعمل بالأحاديث الثابتة عنه، أو ترى في اليهود والنصارى أفضلية من المسلمين، لم يتوقف عند هذا الحد، ولعل من أخطر ما آلت إليه ذهنية ابن تيمية الإقصائية، هو التفكير في لو أن أهل القبلة كفروا بالله ورسوله ولم يبق منهم مؤمن الا طائفة قليلة، أو قالوا إنا لا نجاهد الكفار مع المسلمين، فأنه وجب قتالهم[٢٢].

بالرغم أن القول بأن الخوارج أفضل الطوائف المنشقة في نظر ابن تيمية إلا أنه لا يتوانى في الحث على قتالهم، يقول : ابن تيمية، وقد ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بوجوه كثيرة أنه أمر بقتال الخوارج في الصحيحين عن الإمام علي (عليه السلام) قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول سيخرج قوم في آخر الزمان حداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير البرية ، الأيمان، لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، فإينما لقيتموهم فاقتلوهم، كان في قتلهم أجر لمن قتلهم الى يوم القيامة[٢٣].

الطائفة الثانية : كثيراً ما شدد ابن تيمية بالجهاد ضدها الروافض (الإمامية)، فهم في نظره أشد ضرراً على الدين وأهله، وأبعد عن شرائع الإسلام المنتسبة الى القبلة، وأكثر كذباً والأكثر تصديقاً للكذب، وتكذيباً للصدق منهم(...) وقد أشبهوا اليهود في أمور كثيرة، لاسيما السامرة من اليهود، فإنهم أشبه بهم من سائر الأصناف : يشهبونهم في دعوى الإمامة في شخص أو بطن بعينه، والتكذيب لكل من جاء بحق غير لما يدعونه، وفي أتباع الأهواء أو تحريف الكلم عن مواضعه، وتأخير الفطر، وصلاة المغرب، وغير ذلك، وتحريم ذبائح غيرهم. ويشبهون النصارى في الغلو في البشر والعبادات المبتدعة وغير ذلك.

وهم يوالون اليهود والنصارى والمشركين على المسلمين، وهذه شيم المنافقين (...) وليس لهم عقل ولا نقل، ولا دين صحيح، ولا دنيا منصورة، وهم لا يصلون جمعة ولا جماعة (...) وهم لا يرون جهاد الكفار مع أئمة المسلمين، ولا الصلاة خلفهم، ولا طاعتهم في طاعة الله، ولا تقيد شيء من أحكامهم، لاعتقادهم [أن ذلك] لا يسوغ إلا خلف إمام معصوم، ويرون أن المعصوم قد دخل في السرداب من أكثر من أربعمائة وأربعين سنة، وهو الى الآن لم يخرج، ولا رآه أحد ولا علم به أحد[٢٤].

ويبدو أن ابن تيمية يبني فكرة على انقسام لحظاته وتمايزها الى حد المغايرة مع الآخر الإسلامي، حيث يجد أساسه المعرفي، في بعد الخلاف لا الاختلاف، فإن ذلك الخلاف مشروط بالاختفاء إلا أن يتصور كل العقائد الإسلامية لتنطوي على ذاتها وتحيل إليه، فغير ذلك فهو انفصال وإقصاء، يتجسد في العنف والقتال، وإذ كان الأمر كذلك لا نجد آية غضاضة في دفع ابن تيمية باتجاه القتال، وتكفير الطوائف الإسلامية فالجهمية والمعتزلة وحتى الأشاعرة[*].

أما النصيرية فيرى ابن تيمية بأنهم من أعظم الناس كفراً، دون خلاف، وهم بذلك من أسوأ الناس إسلاماً، لذا وجب قتل مقاتليهم، وغنم أموالهم، وسبي الذرية، وتسترق نسائهم، فهم لا يكتمون أمراً، بل هم معروفون عند جميع المسلمين لا يصلون الصلوات الخمس، ولا يعودون رمضان، لذا وجب قتالهم وقتلهم[٢٥].

هكذا غلق ابن تيمية كل نوافذ التسامح في الفقه الإسلامي، عندما أعاب على الفقهاء و وصفهم بالمتفقهة لأنهم لم يذكروا في مصنفاتهم قتال الخارجين عن أصول الشريعة الاعتقادية والعملية[٢٦].

وكما ذكرنا سابقاً، أن مجرد ابتداء الأمر مع ابن تيمية دلالة واضحة أن فكره كلياً ينطوي على الإلغاء و النفي والقتل، لأن خطابه بمضمونه وأسلوبه يحتوي على نفي كل الفرق الإسلامية أو غيرها – والحق إذا كان المر كذلك فيصبح تصوير التاريخ حقل صراع بين الإيمان والكفر أو حتى بين الله والشيطان، بين جانبين لا يمكن الالتقاء بينهم أبداً، بل لابد من النفي لأحدهما والابقاء للآخر، وبقدر ما يبدو التاريخ، لذلك، تاريخاً صورياً لا مجال فيه للإنسان كما سيظهر فيما بعد. فأنه يبدو أيضاً تاريخاً لاهوتياً ساذجاً لا مجال فيه إلا للانقسام والإزاحة، وليس الاستيعاب والإضافة اللذين ينبني عليهما تاريخ الإنسان بالفعل(٢٧).

آية السيف : بوصفها أيديولوجيا للقتل:

نقد العقل التفسيري :

اختلف معظم المفسرين والفقهاء في قراءة النص الديني الإسلامي حول تعيين آية السيف هل هي ((وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً)) (التوبة : الآية ٣٦) أو هي آية ((فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ)) (التوبة : الآية ٥).

لكن يبدو الإصرار على الآية الخامسة من سورة التوبة، بوصفها الفصل في تحديد أهمية النسخ، ليس في ظل الظروف الواقعية لفهم النص، وإنما في ظل أقرار تشريع رؤية تتناسب و محيط الفقهاء والمفسرين حيال نزول الآية.

وتمثل هذه الآية في حد ذاتها، نموذجاً من النماذج الدالة، ليس فقط على آنية النسخ، بل أيضاً على تلاعب الفقهاء والمفسرين حيال معالجتهم للنص القرآني المدني، سيتم تغييب مفهوم الصفح والعفو والتسامح في النص، ليحل محله مفهوم جديد، هو مفهوم القتل – القتال فبدلاً من القول بأن القتال في زمن نزول الوحي مبني على ظروف النبي السياسية – الاجتماعية، بحكم العلاقة الجدلية بالمجتمع، وبأن النص القرآني ليجد طريقه عبر ذلك.

لكن تم بعد ذلك إلحاق المفردات المستمدة من العرف الفقهي – والتفسري عبر مفهوم السنة ، وفي هذه الحالة سيكون الإلحاق نموذجاً استثنائياً، وليس فعلاً صادرا عن النص القرآني. نلاحظ هنا أن إقرار الفقهاء و المفسرين يتضخم حيال النص الإلهي، ونرى كيف أن آية السيف أحدثت ما يمكن أن نسميه ازاحة للنص القرآني، بين الإسلام النبوي، وبين الإسلام التاريخي والسياسي(٢٨).

حيث يصبح النص القرآني محاطاً بهالة من النصوص الدينية الثانوية، ليصبح بمرور الزمان ضمن البنية الكلية للنص، وليس كمجرد عامل خارجي، نلاحظ ذلك عند المفسرين، فنجد مثلاً **أبا قتادة السدوسي (ت ١١٧هـ)**: في كتابه (الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى)، يقول أن الآية ((وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ)) ناسخة لقوله تعالى : ((فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاء)) (سورة محمد : الآية ٤)

أما **أبو جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ)**: فيشير الى ما هو أبعد من ذلك، يقول إن هذه الآية نسخت، كل عفو، والإعراض والصفح والعفو عن المشركين، نسخ بهذه الآية مئة وثلاثة موضع في القرآن منها :

في البقرة :

((وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا)) (الآية ٨٣).
((وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ)) (الآية ١٣٩).
((وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)) (الآية ١٩٠).
((وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)) (الآية ١٩١).

((قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ)) (الآية ٢١٧).

- **في آل عمران :**

((وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغ)) (الآية ٢٠).
((إِلاَّ أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاة)) (الآية ٢٨).

- **وفي النساء :**

((فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ)) (الآية ٦٣).
((لا تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ)) (الآية ٨٤).
((فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ)) (الآية ٨٨).
((سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ)) (الآية ٩١).

- **وفي المائدة :**

((مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغ)) (الآية ٩٩).

- **وفي الأنعام :**

((قل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ)) (الآية ٦٦).
((فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا)) (الآية ١٠٤).
((وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ)) (الآية ١٠٦).
((وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ)) (الآية ١٠٧).
((فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ)) (الآية ١١٢).
((لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللهِ)) (الآية ١٥٩) ... الخ من آيات و سور : يونس، هود، الرعد، الحجر، النحل، بني إسرائيل، الزخرف، الجاثية، الأحقاف، الطور، النجم، القمر، الممتحنة، المعارج، الأنفال، المزمل، الإنسان، الطارق، الغاشية، الكافرون، البقرة، المائدة، الأعراف، النور))[٢٩].

أما أبو بكر ابن العربي (٥٤٣ه): فأعطى مشروعية في استخدام العنف ضد أي شخص ليس على الإسلام، بل من أهل الكتاب والمشركين، فجعل من لفظة الآية ((فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ)) لفظاً عاماً وإن كان مختصاً كما يعتقد ابن العربي. لأن الكافر لا عابد للوثن وحسب، بل كل من كفر بالله، بذلك تكون لفظة عامة في الحقيقة، وبالرغم من اقتصار لفظة الآية على مشركي العرب، الذين لا عهد لهم، لكن يجد ابن العربي مبرراً لإدخال أهل الكتاب فهم كفار في نظره، فيقتلون بوجود علة القتل وهي الإشراك فيهم[٣٠].

بمعنى آخر ينظر ابن العربي الى كل كتابي على أنه مشرك وليس كل مشرك كتابياً، فذلك لا يقتضي بمحو دليل الخطاب القرآني، فهو واضح بأن قوله تعالى ((وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ)) ليس ترك قتال أهل الكتاب، إنما مفهومه قوله تعالى ((وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً)) (التوبة : الآية ٣٦) فذلك عموم يبين في العرب واليهود والنصارى والمجوس والصليبين وكل جاهل بالله سبحانه وتعالى.

فنحصل من جميع ما تقدم أنه لا وجه من ناحية الآية القرآنية لاستخدام العنف، سوى أنه يحيل لمرحلة تاريخية، حددها ظرف زماني، لم يكن عاماً، وأنما بني الحكم القرآني على أساس لحظة صراع المسلمين مع المشركين. لكن انبثقت المرتكزات الذهنية للفكر التفسيري الإسلامي في تضخيم الحدث التاريخي، ليصبح بعد ذلك شاملاً في قتال الآخر. وهذا ما يمثله ابن العربي بأن الآخر يجب قتاله، وفي نظره يجب قتال كل كافر كان ذا كتاب أو غير ذي كتاب، فقد وسع ابن العربي دائرة مفهوم القتل، فيرى أن المعتزلة والقدرية والجهمية

كفار، فإنهم يقولون إن العباد شركاء لله يخلقون كما يخلق، إلا أنه يملك خلقهم بخلق القدرة لهم، فهم شركاؤه بما ملكهم، وجعل اليهم، لذا وجب قتالهم[٣١].

أما **ابن عطية الأندلسي(ت١٥٤٢هـ)**: في تفسيره (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، فيؤكد ما ذكره ابن العربي في أن آية السيف نسخت كل موادعة في القرآن أو مهادنة، وما جرى مجرى ذلك، وهي على ماذكر مئة وأربع عشرة آية. ويرى ابن عطية أن من قال أنه لا يجوز قتل الأسير البتة صبراً، إما بمن عليه وأما أن يفادى، فقد ذكر قوله تعالى ((فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً)) فقد نسخت بآية السيف، لذلك لا يجوز نمن على الأسير ولا مفادته، لا شيء سوى القتل[٣٢].

أما الموقف التفسيري الشيعي (الإمامي)، فقد طرح موقفاً مشابهاً، **فالطبرسي (ت٥٤٨هـ):** يذكر قوله تعالى ((فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ)) ينظر الطبرسي الى الآية ((وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ)) أي ضعوا السيف فيهم حيث كانوا في الأشهر الحرم أو غيرها، في الحل أو الحرم، وهذه الآية ناسخة لكل آية وردت في الصلح والإعراض عنهم.

أما خذوهم، أي خذوا المشركين حيث وجدتموهم واقتلوهم وهذه الغاية من الآية، أنها تستتبع ذاتها بأن يقتلوا المشركين حيث وجدتموهم[٣٣].

ليس هناك إعفاء، فأنه لا يقبل من مشركي العرب الذين أعلنوا الحرب على الإسلام، فإن أبوا أن يسلموا، وإلا ليس لهم إلا القتل.

موقف الفكر العربي الحداثي من الجهاد

محمد سعيد العشماوي(*) : مفهوم الجهاد والبحث عن تاريخيته :

في البدء يسعى سعيد العشماوي البحث عن معنى مفهوم الجهاد عبر تاريخ انبثاقه، ومراحل تطوره، بتعبير آخر يتحرى تاريخ نزول مفهوم الجهاد في النص الديني وكيف أخذ المفهوم أبعاداً شتى في القرآن الكريم تبعاً لظروف التنزيل وأحوال العصر، ثم تغير هذا المدلول عبر التاريخ تغيراً كبيراً، وفي أكثر الحالات لم يستقر المفهوم على معناه الأصلي، فقد حدث أعنات للمفهوم وإرهاق للمعاني، خلط بين الوقائع واضطراب في الفهم، وجعل من الجهاد كلمة مطاطة تتسع مظلتها لما يأمر به الله من جهاد، ما يدعو له بعض الدعاة من حرب وقتل وإفساد[٣٤].

إذا قلنا إن مفهوم الجهاد هو استفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، أو بذل المشقة في هذا أو ذاك أو فيهما معاً، لذلك يمكن القول تاريخياً، إن النص القرآني هو من جعل من لفظة الجهاد مفهوماً روحياً، في بدء الدعوة، فيجب أن ننظر في الدلالة العميقة التي يخبئها حقيقة الجهاد وماطرأ عليه من تحولات عبر العصور من جهة، و ما جاء به النص القرآني، لا بوصفه قتالاً أو حرباً في المقام الأول بل بوصفه تجربة روحية من جهة أخرى.

يرى سعيد العشماوي أن ((الفترة الأولى من التنزيل القرآني (الفترة المكية ٦١٠ – ٦٢٢) استعملت اللفظة في المدلول المعنوي الذي يفيد مجاهدة النفس أو بذل الطاقة أو تحمل المشقة في سبيل الله والدين. وفي مواجهة الكفار وأعداء الدين لتحمل ضغوطهم والصبر على مكارههم.((وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً))[٣٥]. وهي تعني أن يتحمل المؤمن كل مشقة تصدر من والديه ليشرك بالله ثم يصاحبهما في الدنيا معروفاً.((وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ))[٣٦]. تؤيد أن الذين يجاهدون في سبيل الله فإن يهديهم السبل إليه، الجهاد كان

آنذاك - في مكة – جهاد النفس للسير في طرائق الإيمان الصحيح، وتحمل إيذاء الكافرين))[٣٧].

ومن جهة ثانية نقرأ في دلالة الجهاد أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هو من أسس مفهوم الجهاد بوصفه جهاداً للنفس، فهو لم يؤسس اجتهاداً، وإنما نظاماً تشريعياً – ليكن ملزماً دينياً – لكن العقل الفقهي الديني بعد ذلك، لم يتقيد به، قد يسهل علينا ذلك عندما نعلم أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قد تنبه الى غلبة المعنى المادي للجهاد على الدلالة المعنوية، فنبه ذلك في لفتة مهمة، وحديث عظيم، بعد انتصار المسلمين في معركة بدر وعند عودة النبي معهم الى المدينة قال لهم ((عدنا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر))، أراد بذلك النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) دفع المسلمين الى المصابرة والمثابرة لكيلا يتحدد الجهاد بمستوى فهم معين، ومن ثم نقله الى معنى يظل دائماً لا ينتهي – مجاهدة النفس على الشدائد ومكابدة الذات على المكاره، بمعنى آخر فالحرب مع العدو ولو أدت الى الاستشهاد أو العجز – هي جهاد أصغر – أما الجهاد الأكبر فهو صرف النفس عن شهوات الدنيا[٣٨].

تطور مفهوم الجهاد :

يدرك كثيرون أن النبي (ص)، طرح مفهوماً للتعامل مع مشركي مكة، وبإرادة إلهية، أن يصبر، وأن يتحمل الصبر والأذى، ولا يرد الإساءة بالإساءة.

في ظل هذا المناخ النبوي الذي ساد في مكة يزداد اليقين بأن النص الإلهي جاء يوضح هذا المعنى، منها للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ((فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ))[٣٩] وقوله تعالى ((فَاصْبِرْ صَبْراً جَمِيلاً))[٤٠] وأيضاً ((وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ))[٤١] ومنها لجماعة المؤمنين ((وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ))[٤٢].

لم يقف مشركو مكة على حد الصبر والعفو الذي بدأ من المؤمنين، وإنما كانت هناك نزعات من الطغيان اجتماعياً واقتصادياً، ونزعات من القسوة عنفياً، ما دفع المسلمين للهجرة الى المدينة.

ولكي تتضح صورة الواقع التاريخي الذي يقوده المشركون ضد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وجماعته من المؤمنين في مكة، وإمعاناً في التوضيح والتحديد، حيث تمثل مدينة مكة ذات طابع قدسي وتاريخي، مع ذلك تبدو أكثر المدن نبذاً للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وظلامية أيضاً.

ظل المسلمون في مساك انفسهم على ردة المكاره، حتى إذا ما خرج المسلمون الى المدينة وجاء المشركون لمحاربتهم، فكان لهذا الخروج خياران : مدني وعسكري.

فالخيار الأول أتاح للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) تنظيم مجتمع واع، يسير العقل والفكر في بنية تنظيمية ناشئة وداعية لتعاليم الوحي.

أما الخيار الثاني : فقد وضع المسلمين الأوائل في اختبار جديد أمام الفعل الإلهي اجتماعياً وسياسياً، حيث أتاح للنبي أن يبني إنساناً قابلاً لمواجهة الآخر.

وهذا ما يراه محمد سعيد عشماوي في أن الوحي أذن لرسوله وجماعته المؤمنين بالقتال لدفع ما لحق بهم من ظلم، عندما اضطروا الى الهجرة ليحفظوا دينهم من الشرك وإكراه المشركين[٤٣] :

كما في قوله تعالى ((أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ))[٤٤].

وبعد ذلك نزلت آية تقصر الحق في القتال على من يبدأ المسلمين بالقتال، وتنهى عن الاعتداء ((وَقاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ))[٤٥].

فكان لا مخرج للرسول وجماعته سوى الدفاع عن الدين الإسلامي عن طريق الجهاد، يؤكد محمد سعيد عشماوي، أن انبثاق الجهاد جاء نتيجة فعل يقابله فعل مضاد، بمعنى آخر أن الأذى يحتاج من يدفعه، فجاء الجهاد بصريح النص القرآني ومدلول الواقع التاريخي للإسلام، ما هو إلا دفاع عن النفس لرد عدوان أو صد أذى فهو لا يكون على الإطلاق ابتداء بالعدوان، فالإسلام فعل مؤسس يعمل على قدر ما يكون العدوان يكون الرد[٤٦].

فالجهاد في بادئ الأمر بالمال، لإنفاق المؤمنين في سبيل الله، الى جانب هذا، أخذ بعد ذلك شرعية تتملك النفس لاستفراغ الطاقة في القول والفعل في سبيل الله وتحمل كل مشقة.

وتأسيساً على ما تقدم، فإن الإسلام أثناء لحظتة التارخيية المنبثقة عن الوحي، كان محاطاً بإمبراطورتين كبيرتين تناصبه العداء، وتعمل على إعداد حرب للقضاء عليه، وكان الحفاظ على الإسلام وحماية المسلمين يقتضي تطهير الأماكن المجاورة لمجتمعهم، والمجاورة فحسب، ليس إلا، أي حرب غير المسلمين مما كانوا يقيمون في الأماكن المجاورة، وكانت طبيعة الحرب الدفاع عن النفس لا غير[٤٧].

فالجهاد في الأصل هو دفاع عن النفس، أما الحرب في الإسلام فلها شروط تفرضها الضرورة، وسلم إذا كان ذلك ممكناً، ولقد وافق النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على عقد صلح الحديبية مع مشركي مكة، بالرغم أن كثيراً من المسلمين عَدُّوا في الصلح شروطاً منها كانت مجحفة.

وتبعاً لذلك، فأن الموقف النبوي يرفض أن يكون الجهاد قتالا، لأي ظرف من الظروف، وطبقاً لأي تفسير كان. لكن الفكر الديني المتمثل في الفقهاء لا يمتلك أي قدر من التسامح اتجاه مفهوم الجهاد.

السؤال الذي تبادر للذهن هل تتناسب تعاليم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع تعاليم الفقه؟ فالأخير، يعدُّ الجهاد قتالا أو حرباً دائمة، لكن موقف النبي المتسامح من الجهاد يعدّهُ حدثاً أصغر، لا يلزم الجهاد الأكبر، إلا أن لأخير هو حكم النفس هو لازم وضروري للجهاد الأصغر. الدفاع عن النفس. فلولا أن يعرف الإنسان الجهاد الأكبر ضبط النفس في كل لحظ ة، أساساً أساء التصرف في الجهاد الأصغر من رد العدوان، وتجاوز حدوده فيه وتعدى نطاق الحق المقرر ديناً[٤٨].

وبالنتيجة فإن البحث في مفهوم الجهاد – لا – القتال، يتطلب معرفة المتغيرات في مدلولات معنى الجهاد، وتحريف البنية اللفظية، حيث يغيب المعنى الأصلي تماماً، ويغيب الفهم الصحيح، حيث يصبح النص إلهياً – كان – أو نبوياً، سقط عنه مستوى فهم الوحي، وانغمس في دلالة بشرية – تاريخية، فرض عليها فهم الفقهاء، انطلاقاً من وضع سياسي وتاريخي سائد لهم – لا – للنص القرآني. وتبدو هذه الرؤية هي ما تشوش الأفق المعرفي الإسلامي ومنها تتضاءل الرؤية الى العالم والإنسان والأشياء، أنها بالأحرى، رؤية لا تجعل من النص الإلهي فعلاً إنسانياً للذات، بقدر ما تجعل منه رهباً للآخر، هذا ما يؤكد محمد سعيد عشماوي، أن ((ما حدث مع الجهاد، لفظاً ومعنى، فلقد حرف اللفظ وبدل المعنى وغير المدلول، فأدى ذلك الى ترد شديد في خطأ الفهم وخطر الفعل، والى سقوط مزر في ظلمات الجهل والإرهاب، فلقد أصبح الجهاد – نتيجة الفكر الإسلامي الخاطئ – حرب المسلم للمسلم، أو ممارسة الإرهاب ضد القادة وضد المجتمع، أو الدعوة لقتل المجتهدين والمفكرين والآراء الحرة))[٤٩].

وخلاصة القول أن للجهاد معنى محدداً فرضه الإسلام، لكنه تطور بفعل السياق التاريخي الذي ظهر عليه، أثناء لحظة تشكله عبر ظروف ذاتها وخلال قانون الفعل ورد الفعل[٥٠] :

١- فابتداء يعرف الجهاد بأنه جهداً ذاتي، يجسد صورة مثالية للإنسان المسلم في لحظة ظهور الوحي، ضد الظروف المعاكسة من أعداء الإسلام، لذلك بقي وعي المسلم المؤمن محتفظاً بوجوده ثابتاً، لا يتزعزع إيمانه.
٢- التصور الآخر للجهاد : هو تطور في معناه، حيث عكس تطوراً ضررياً في المكافحة والمنافحة ذاتياً – واجتماعياً – ضد مشركي مكة يتحمل أذاهم والصبر على شدائدهم، وأن يبذل المؤمنون في سبيل الله كل ما يمتلكون.
٣- بعد ذلك تغير مفهوم الجهاد، وحدثت الصراعات والمنازعات والاختلافات، فأصبح معنى الجهاد هو الحرب بين المسلمين ومشركي مكة، الذين جيشوا جيشاً وجهزوا أنفهسم للقضاء على المسلمين وعلى الإسلام.
٤- أثناء فتح مكة وبعدها – تم إعادة النظر في معنى الجهاد، فأصبح مثالا لمشركي مكة حتى يؤمنوا فيشهدوا شهادة الإسلام : أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فلا يقبل منهم غير ذلك.
٥- ولأن قبيلة يهودية كانت قد خانت النبي وجماعة المؤمنين في المدينة (قبل فتح مكة) ونقضت العهد القديم معهم. اتخذ الجهاد ضد هذه الخيانة ... واحتمال وقوعها – معنى محاربة الملحدين من اهل الكتاب بشريعتهم – الخائنين للعهد والناقضين للميثاق.
٦- غير أن المعنى الأصلي للجهاد في الإسلام- دائماً – وعلى الرغم من تطور المعنى نتيجة ظروف معينة ووقائع محددة – هو مجاهدة النفس على المكاره ومكابدة الذات على المصاعب.

محمد أركون : سورة التوبة (آية السيف) العنف، التقديس، الحقيقة:

في البدء يرفض أركون ومن موقف نقدي أن يكون الدين الإسلامي دين سيف[٥١] كما روج له الاستشراق الغربي، والفكر السلفي الإسلامي[*]. يتعهد أركون بقراءة مفهوم الجهاد (القتال) في سورة التوبة (آية السيف)، باستخدامه كل سائر العلوم الإنسانية والتاريخية والفلسفة الحديثة، فهو كما يصرح بأنه لا يريد بناء رؤية جديدة أخرى تقوم الى جانب الرؤية الإسلامية التقليدية، والعلوم الإنسانية والتاريخية والفلسفة الحديثة، ليست حاضرة عنده، لذلك ينأى بنفسه عن شروحات من : التفاسير، وعلم الكلام، والفقه وأصول الفقه، والتي أصبحت متراكمة طوال التاريخ الفكر الإسلامي، وبالتالي لاطائل منها، وهذا ما يؤكده أركون في كتاباته، يقول ((أنا لا أريد أن أضيف تفسيراً تقليدياً الى عشرات التفاسير الأخرى المتراكمة على مدار التاريخ الإسلامي منذ الطبري حتى اليوم. وما فائدة ذلك ؟ أريد إضافة شيء جديد في حال استطعت أريد تسليط إضاءة جديدة لم تسلط من قبل قط على النص الأعظم للإسلام))[٥٢].

لا يريد أركون أن تكون قراءته لسورة التوبة خطاً فاصلاً فحسب، بل عملية انفصال، بها يغادر مواقع الفكر البالية، وتقويض مفاهيم الفكر الإسلامي التي سكنت جهة معينة من الجهات، وبها أسست بقاءها، ومنه استمدت قوتها، يهدف أركون بذلك تقويض الركائز الذي يعتمدها هذا الفكر (الإسلامي). ومن هنا قد وظف أركون ثلاث منهجيات مستمدة من العلوم الإنسانية، تكمن خصوصية هذه المنهجيات بدلالاتها العالية، في كونها

رؤية جديدة تمثل إبداعاً، استناداً الى تطبيقاتها على التجارب الدينية السماوية المماثلة للنص الإسلامي.

وهذه المنهجيات الذي وظفها أركون في مشروعه النقدي وخاصة قراءته لسورة التوبة هي ثلاث: مفهوم التاريخية، الدرس السيمائي الجديد، وانتهاءً بالمقاربة الأنتروبولجية للخطاب القرآني، فأولى هذه القراءات التاريخية، حيث يمحور أركون بحثه للنص القرآني من خلال علاقة انبثاق النص في التاريخ، حيث ينظر له من موقع كون الباعث التاريخي كمفعول للنص الديني، نجد أركون يطلق على العلاقة الجدلية بين الوحي والتاريخ والحقيقة. بالتاريخية، فالأخير ينظر في سائر أنماط النص القرآني بمعنى آخر ((التاريخية المتجلية في القرآن تمثل العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن))[٥٣].

عندما نتسائل عن أصول النص الديني لابد أن يكون المطلق الطرف الأساس في تجلياته، أما الطرف الآخر فيجب أن نقحمه في التاريخ، على أنه ظاهرة بشرية، ومن ثمة نسبي خاضع للشروط التاريخية.

فالتاريخية تعني حدثاً قد حصل بالفعل وليس مجرد تصورات ابتداعها الخيال كما هو في القصص الخيالية أو الأساطير أو التركيبات الأيديولوجية ويساعد هذا الفهم التاريخي لأركون بتحرير النص بكل ما علق به[٥٤] . قاصداً بذلك النص القرآني الذي يعدّه حاضراً في التاريخ ومنه أنبثق، يهدف أركون من خلال الضغط على تاريخية النص وأرضنة الوحي من أجل الانتقال بين النص بصورة نموذجية، فهذه الصورة تكمن بقدرتها على النفاذ الى الأعماق، وما يسميه أركون بالانتفاضة الداخلية أو الوثبة (الروحية الداخلية) التي ترتفع بالنفس فوراً الى مرتبة الكامل أو الى نوع من ادراك مغلق لله، كما هو وارد في القرآن، ولا يقصد أركون بهذه الوثبة تجلي صوفي، بقدر ما هو بيان هذه النزعة الروحية، بأنها ترتكز على التجربة المحسوسة وأذن على التاريخ، وبتعبير آخر المطلق الذي عاشه الإنسان (النبي) يظهر وبشكل لا يقبل الشك بواسطة العمل التاريخي والممارسة التاريخية[٥٥].

ومن ثم رغبة ملحة عند أركون في بيان الصورة الحقيقة لتاريخية النص القرآني، بدون أي متعاليات تعلق التاريخي وتنفد الى ماهيات المعنى التي تقف ورائه، فلا قيمة للفهم التاريخي في حضور المتعاليات، لأن أي أسبقية للمتعاليات يصعب الوصول الى النص، علماً أن النص (الفكر) يتفاعل بواسطة اللغة مع التاريخ، فأي غياب لحضور البعد التاريخي يلحق قصوراً في فهم لحظة تجليات الوحي في زمن النبوة.

وفي سبيل معرفة حقيقة الوحي ينظر أركون الى النص القرآني صعب الوصول إليه دون إرجاعه الى التاريخ.

واستنتاجاً عن أركون فقد اختار سورة التوبة لأنها ((توفر أفصل مناسبة لإعادة تقييم الوحي عن طريق أخذ بعده التاريخي بعين الاعتبار وليس حصراً النظر إليه كشيء متعال، سماوي، جوهراني، أزلي))[٥٦].

ولتثبيت هذه الرؤية التاريخية يلجأ أركون الى أن يموضع النص داخل إطاره التاريخي لكي تظهر الأمور على حقيقتها، يؤكد أن سورة التوبة تعني في الأساس وقبل كل شيء المشركين المناهضين للدعوة الإسلامية والذين يستمرون برفض الرسالة، وهكذا يظلون عصاة، أنهم يرفضون الدخول في العهد الإلهي الذي يقدمه القرآن بواسطة نبوة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)[٥٧].

يوضح أركون الحدث القرآن الناتج عن سورة التوبة بأنه بلور مستوى جديداً من العلاقة بين جماعة المؤمنين (المسلمين) الوليدة من جهة والفئات التي تقف بالضد منه من جهة أخرى، فالفئة الجديدة (المسلمون) قد أصبحت واثقة من نفسها، فانخرطت في العمل

على تأسيس وبناء المؤسسات ولها القدرة على نقض العقود أو الاتفاقيات الموقعة سابقاً مع الفئات المعارضة وتفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله(٥٨).

يفسر أركون الطابع الجدالي والعنيف نوعاً ما للإسلام ضد أهل الكتاب وضد المشركين المؤمنين بتعدد الآلهة بعد ذلك. في البدء كان الإسلام مجبراً، وكان النص القرآني يفصح عن ذاته بقبول ذلك الصراع بين المسلمين والمشركين على أنه مرحلة أولى. لابد أن تليها مرحلة أخرى تنتصر فيها المشروعية الجديدة وتحل محله. وهذه المشروعية الجديدة تتمثل بتوسيع مفهوم النبوة المستمدة من الوحي الإلهي(٥٩).

ينظر أركون الى أن المواجهة صعبة بسبب الولادة الصعبة والمؤلمة للإسلام في مواجهة الدين المتعدد الآلهة (المنحط) والذي لا يزال قوياً أثناء ظهور النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنه يفسر لنا سبب المواجهة القاسية مع الدين اليهودي والدين المسيحي اللذين كانا راسخين وراءهما مسار تاريخي طويل عريض(٦٠).

وبحسب أركون فان هذه المواجهة تصبح احتمالين لا ثالث لهما أما القضاء على الوحي والنبوة المحمدية التي كانت في طور الانبثاق، وأما القضاء على عقيدة تعدد الآلهة في نهاية المطاف ولكل الثقافات التي ترافقها.

المقاربة السيميائية عند أركون:

يتبنى أركون المنهجية السيميائية والألسنية في قراءة النص الديني وخاصة (سورة التوبة)، من مفاهيم مدرسة باريس السيميائية وألسنية سوسير وايميل بينفينيست.

في البدء يتساءل اركون من خلال المنهج السيميائي: كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ وما الاليات الألسنية او اللغوية المستخدمة من أجل انتاج هذا المعنى وليس اي معنى آخر غيره؟ ولمن ينبثق هذا المعنى وضمن اية شروط؟.

يخبرنا أركون " أن هذه الأسئلة لاتهدف الى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا ازالة شحنتها التقديسية ولا ازالة آثار معانيها الروحية بالنسبة للمؤمنين وعلى العكس من ذلك فانها تهتم لهذه الأشياء والسمات، ولوظائف المعنى بصفتها اساليب توليد الدلالة ولاتزال تنظر الى تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل مايعني ويدل"(٦١).

وبالرغم من كل التحفظات التي اثارها أركون، إلا انه يوسع من عمل المنهج السيميائي حيث يدفع عمل الدلالة السيميائية بالتأويل الفلسفي، فضلاً بالتذكير بإفادته بالفضيلة التثقيفية والتربوية لهذا التدريب المنهجي الوعر، علاوة على ذلك بعدم السماح للفكر التقليدي الديني بفرض وصايته، لانه يتحاشى هذا الفكر (السيميائي) بالأقتراب من التفكير اللاهوتي ومن اي لحظة. على اعتبار ان المسلمات اللاهوتية للاعتقاد ماقبل النقدي كانت ستمارس فعلياً بصفتها عقبات ابستمولوجية تقف ضد اي قراءة نقدية للعقل الديني(٦٢).

وتبعاً لذلك إعتبر أركون المنهج السيميائي لايهدف الحاق النصوص الدينية التأويل الخاطئ فحسب، بل يحفظ للنصوص هيبتها وقدسيتها، فأن هناك مسافة مهمة تجاه النصوص او بينها وبين النصوص المقدسة، دون اطلاق اي حكم من الأحكام التيولوجية او التاريخية تثير حساسية المؤمنين ومن ثم تجعل من تلقيهم يعكس منظوراً سلبياً(٦٣).

بالرغم من شكوى أركون من عدم تطبيق التحليل السيميائي والالسني على النصوص الدينية، كذلك عدم بلورة علم السيميائيات خاص باللغة الدينية. لكن يبقى اصرار اركون بأن قراءته بواسطة السيميائيات والألسنيات تدعو الى تحرير النصوص وقراءتها

وفق لحظاتها الزمنية، وبالفعل سعى أركون الى قراءة النص الديني قراءة تزامنية وفق واقعها التاريخي(٦٤).

يبدو اركون لايتوانى عن قراءة النص القرآني قراءة سيميائية بواسطة منهجية (إيميل بينفينيست) Emile Benveniste * فالتعريف الذي قدمه بينفينيست للخطاب اللغوي، قد استخدمه اركون كفرضية لاختيار مدى صحته كنموذج للنص القرآني. فترى هذه الفرضية أن الإنسان ماهو الا ذات في اللغة، وباللغة وحدها لها القدرة على انبثاق مفهوم الأنا ضمن واقعه الذي هو واقع الوجود.

فالذاتية عند بينفينيست تعني الكيفية التي يطرح المتكلم نفسه بوصفه ذاتاً، ولأنها لاتعرف بواسطة الوعي الذي يعيشه كل واحد بأنه هو نفسه، بل تعرف بوصفه الوحدة النفسية التي تفوق التجارب المعيشية، فالذات ليس لها مقابل دون أن تعرف شعوراً مضاداً، يعني كل كلام يفترض قائلاً ومخاطباً يكون الأول مؤثراً في الآخر.

يرى بينفينيست ليس من داع لاستعمال ضمير" أنا" إلا عندما يكون الخطاب موجهاً الى أحد يكون " أنت " في كلامي(٦٥) . فالكلام ماهو إلا تجليات " الأنا" الذي يتجلى دوماً بوضع فعال حيال أنت، هكذا نصل الى خلاصة ان الكلام تتخلله علاقات الحوار حيث يصبح بالضرورة " أنا" و "أنت". يقول بينفينيست:" فليست اللغة ممكنة إلا لأن كل متكلم حين يطرح نفسه كذات يحيل الى نفسه باستعمال "أنا" من خطابه، لهذا ف"أنا" تطرح شخصاً آخر، هو ذاك الذي رغم انه خارج عني تماماً، يصبح صدى لي، فأقول له أنت ويقول لي أنت. تقاطب الاشخاص، ذلك هو الشرط الأساسي في اللغة، ومسار التواصل الذي انطلقنا منه.... وفضلاً عن ذلك فهذا التقاطب جد فريد في ذاته، ويمثل ضرباً من التقابل الذي لانظير له خارج اللغة، و"أنا" له دائماً موقع التعالي إزاء أنت"(٦٦).

يقرأ اركون سورة التوبة(الآية الخامسة) سيميائياً ودلالياً، حيث ينظر الى بنية العلاقة بين الضمائر الشخصية، تنطلق فكرة أركون من أن (الفاعل- الذات) المطلق (اي الله) يأخذ أدواراً متعددة في الخطاب القرآني، ويعود ذلك الى الانفتاح الإلهي في النص القرآني، يرجع أولاً الى نوع الأنا الخارجية عن النص ولكن بدورها تشكل مصدراً لكل أنواع التعبير للآيات حيث يصبح (الأنا) في اللحظة يمثل انت (نحن) من مستويات وظائفية في الخطاب.

بمعنى آخر ان التصورات التي تتحكم في الخطاب ليست ذات طبيعة لغوية منفصلة عن النص، فهي تتحكم، ايضاً، في كل أطراف العلاقة الكامنة في النص بكل تفاصيلها، لذلك ينظر اركون عن طريق تعيين الضمائر- الأنا- النحن- سوف يشكل الخطاب الديني، ويتخذ له تماسكاً ويتعدى بالطاقة التي سوف تقذف بها نحو – الأنا – وبها يعلل اركون ان (الفاعل – الذات) المطلق (او المثالي الكبير) هو في آن معاً مرسل ومرسل اليه، اي يرسل الأعمال التواصلية (كالأوامر) السردية والمرجعية والمعرفية والتشريعية، فالفاعل يبرز في النص في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل اليه الأول اي محمد(صلى الله عليه وآله وسلم)، والذي بدوره يمتلك علاقة مزدوجة في النص، فهو من جهة يمثل الرسول الواسطة التي يمر من خلالها كلام الفاعل المطلق ومن جهة ثانية (فاعل- ذات) مرسل يبلغ البشر كلام الله(٦٧).

ان وجود مثل هذه العلاقة في النص الديني يكشف لنا عن آخر المعطيات الأساسية، ربما الأكثر عمقاً في الخطاب الإلهي. حيث توجد علاقة طبيعية، آنية ومباشرة بين الله والرسول، وبين الله والبشر، وهنا لابد من وسيط (الوحي)، من جهة يجعل من الأوامر الإلهية في النص تأخذ وضعاً تطبيقياً من الناحية التاريخية والمحسوسة، ومن جهة أخرى

لابد من مرسل اليه جماعي هو مبدئياً سكان مكة ثم سكان المدينة (يثرب) ثم سكان الحجاز كله ثم دار الإسلام، فالمر سل الجماعي يشمل بدوره وطبقاً للآية الخامسة من سورة التوبة، الأنصار المدعوين بشكل عام المؤمنين كما يشمل المعارضين المدعوين المشركين او المنافقين او الفاسقين اليهود او النصارى[٦٨].

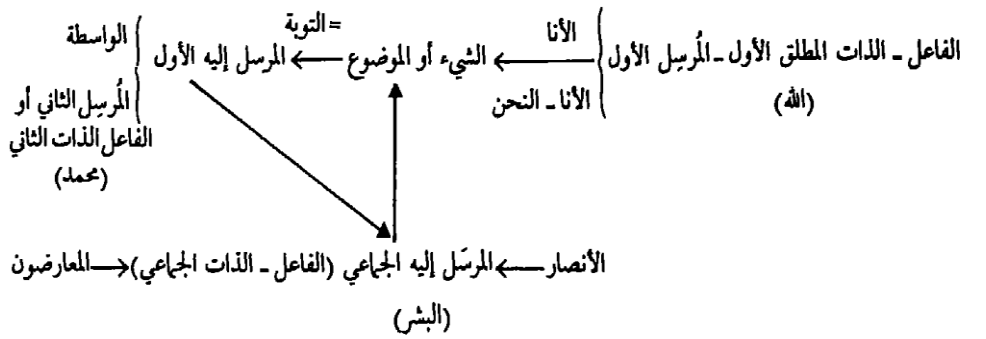
أن البنية المحايثة للخطاب القرآني تعكس وضعاً خارجياً موازياً للنص مما دفع اركون الى استقصاء الخطاب القرآني من خلال ربطه بالظروف المحيطه به، فيكون سياقه الداخلي للنص موازياً لبعده الخارجي الملازم للخطاب، وهنا يطمح اركون الجمع بين الأتجاهين داخل وخارج النص، وهذا ماتظهر لنا الآية الخامسة من سورة التوبة تمثل وحدة سردية صغيرة مدمجة داخل البنية السردية الكبرى للنص القرآني منتجة بذلك مايسمى حكاية تأسيس الميثاق، بين المرسل الأول والمرسل اليه الجماعي الأول (الرسول ، المؤمنون)، يحسم اركون الأمر معتبراً ان المرسل اليه وجماعته واجهوا معارضة قاسية من قبل المشركين لرفض الميثاق، وبالتالي فأن النضال ضدهم ضروري لكي يتم رفضهم الى الاعتراف.

يمكن القول ان المسار السردي المشترك للخطاب القرآني بصفة كلية مع سورة التوبة(الآية الخامسة) يتمثل هذا المسار في المراحل التالية[٦٩]:

١- الحالة التي يتم بيانها بشكل واضح هو اجهاض عمل جميع المعارضين.
٢- بطل العملية (المرسل اليه الأول " النبي " والأنصار " المؤمنون ".
٣- حلقات الصراع وتقلباته المختلفه.
٤- يعزز الصراع مع المعارضين بانتصار الأسلام.

هكذا يصل اركون الى خلاصة مفادها " ان نص سورة التوبة يساعدنا على الفهم الأكثر دقة وصحة لطريقة التمفصل مابين الغائية الاجتماعية والسياسية، والغائية الدينية المحددة على اساس البحث عن النجاة والابدية "[٧٠].

مخطط يوضح البنية السردية السيميائية للخطاب القرآني:



القراءة الأنثربولوجية:

يركز أركون قراءته لنقد العقل الإسلامي في موضوعين مهمين هما: التركيبة المجازية في الخطاب القرآني، وقراءة سورة التوبة. فالأخيرة وظف لها أركون عدة مناهج(كما اسلفنا)، اضافة الى المثلث الأنثربولوجي المعاصر: العنف، الحقيقة، التقديس.

يريد أركون قراءة سورة التوبة مهتماً بالسياق اللغوي للكشف عن دلالة النص، فأنه لايفصله عن سياقه الإنساني، لأن سورة التوبة محملة بشحنة إيمانية من جهة، وعنفية تكشف عن طبيعة نزوله انذاك، من جهة أخرى، يصور أركون أن سورة التوبة تمنح رؤية

جذابة لدراسة التوتر القائم بين المفاهيم الثلاثة، وهي فرصة مناسبة للاختيار من قراءة الوحي من منطلق المسافة التاريخية المتجلية في القرآن والتي تربط الحقيقة بالزمن، والزمن القرآني يمثل أحد اطرافه البعد المتعالي والجوهراني والآخر البعد التاريخي. فقراءة الوحي وتحديد معانيه تبدأ من البعد التاريخي المتجلي في القرآن عبر العلاقة الرابطة بين المطلق والنسبي.

فالآية التاسعة من سورة التوبة تضع المؤمنين المسلمين في وضع محرج عندما تصدم بالمفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، وحرية الرأي الشخصي في التفحص الحر أو التفكير الحر، لكن في المقابل نجد أنها تشكل السند للمناضلين اللإسلاميين الذين يعملون من أجل الاستفادة الكلية والغائية لنظام الخلافة.

يرى أركون أن الفريقين كليهما يسقطان على القرآن الهموم، والأفكار، والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ والمجتمعات الحالية، أنهم جميعاً ينكرون تاريخية النص القرآني(٧١).

يعرف أركون أن الآية الخامسة من سورة التوبة، وبالتحديد آية السيف تمنح الفرصة للمسلمين في كل مرة القتال من أجل الدين الحق، عندما يجد المسلمون الحقيقة المطلقة مهددة بالخطر لعدم مقبوليتها من الكافرين.

يطرح أركون أسئلة مركزية من أجل البحث عن الكيفية التي تولد بها سورة التوبة معنى محركاً وتعبوياً بالنسبة لمتلقيها في زمن النبي، والأجيال اللاحقة بعد ذلك: ما الدوافع الذي يمكن من وراءها أن يبقى هذا المعنى فاعلاً في تحريك الناس؟ ما الدافع الذي توفره مكانة الحقيقة التي تتطلب مثل هذا العنف لدى معاصري النبي والأجيال اللاحقة الى يومنا هذا؟(٧٢).

يبدو أن اختيار أركون الآية الخامسة من سورة التوبة لأنها تمثل في نظره ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله(٧٣).

وعلى الرغم من أن إرادة الحركيين الأصوليين المعلنة دائماً بالعنف في تطبيق سورة التوبة، إلا أن أركون يقدم اعتراضاً على طبيعة العنف، مصدره القرآن، يقول أركون :" ينبغي أن نعلم أن استخدام العنف بصفته رداً مشرعاً على الاعتداء الموجه ضد حقيقة الوحي، لم يتعرض لتبرير لاهوتي في القرآن، ولكنه كان مبجلاً في التراث الشعري العربي السابق كثيراً على القرآن"(٧٤).

إلا أن العقل الديني التقليدي قد أهمل النظر الى النص بأنه يحمل في طياته الفعل الاجتماعي والمخيال النفسي المكون للنص الديني، اكتفى بأنه تعلق بالدلالة الجاهزة المحددة مسبقاً، او سعى الى إنتاج الآيديولوجيا من النص، لذلك بات من الضروري على أركون بأن يستحضر من داخل سورة التوبة مستوى اجتماعياً دنيوياً، يحمل تصوراً خيالياً دينياً.

يقول أركون:((أن الوجه الديني للتوبة عبارة عن مجموعة الصور والتصورات التي تشكل أو تنظم مخيالاً كونياً أو عالمياً. فهناك أنهار تجري، ومنازل رائعة، وحدائق أو جنات يستحيل علينا أن نحدد موقعها أو نموضعها في زماننا ومكاننا المحسوسين. ورضا الله الذي يوعدون به أيضاً لايتجسد عملياً إلا ضمن مقياس أنه يحظى بوساطة رضا النبي والجماعة بإسرها، وهكذا نلتقي بالوجه الدنيوي والعملي للتوبة))(٧٥).

الخاتمة :

حتى لا يقع الخلط بين النص القرآني والتراث الديني، ليس فقط من العقل الديني، الذي كثيراً ما يلحق النص البشري بالإلهي، وبل وأيضاً من بعض جوانب العقل النقدي الذي يلحق النص الديني بالنص التاريخي، لذلك حتى لا نقع في إشكال.

وتبدو هذه الإشكالية لا تأتي من النص القرآني، وإنما من النص الديني التراثي، فعندما يطرح سؤالا وهو : كيف أن الإسلام يدفع الى التسامح وتحريم القتل كما في الخطاب القرآني ((مَن قتلَ نفساً بغَيْرِ نفسٍ أوْ فسَادٍ فِي الأرْضِ فكأنَمَا قتلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أحْيَاهَا فكأنَمَا أحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً)) (المائدة : الآية٣٢).

إذن من أين جاءت هذه النصوص التراثية بكل هذا الهوس الفكري بالقتل؟ تبدو هذه الإشكالية تتحرك من زوايتين أولاهما : ظهور النص النبوي للساحة الثقافية، واختفاء النص القرآني في المجال التداولي للثقافة العربية والإسلامية، مما فتح المجال امام العقل التقليدي الفقهي مكانة راسخة في دعم النصوص ونشرها. و ثانيهما : التحول الطارئ على تأويل النص القرآني، بعدما ألحق به شروحات من محدثين، مفسرين وفقهاء، وتغيب فاعليته، علماً أن هذه الفاعلية جزء من الإرادة الإلهية. مما أحدث فجوة بين النص القرآني بوصفه نصاً إلهياً منفتحاً على التاريخ والزمان، وفي الوقت ذاته متسامحاً مع الأديان كافة، وبين نص تراثي ديني منطو على ذاته، ارتبط بمرحلة تاريخية – زمانية ومنغمر بالممارسات السياسية والاجتماعية والمذهبية.

وتأسياً على ما تقدم، يمكن القول أن النص القرآني يتضمن ما هو مطلق وثابت يمكن أن نصفه (الدين في ذاته) وأما التراث الديني – فلا يمكن القول بإطلاقيته وثباته، لأنه يحمل في بنيته طبيعته النسبية المستمدة من مرحلته التاريخية والاجتماعية، لا يمكن أن نعده الدين في ذاته، بل هو لذاته.

وليس هناك من حل إلا بالتفريق بين النص القرآني والتراث الديني أو بين النص واقوال الفقهاء، التي تحولت بمرور الزمن الى تشريع حجب النص القرآني.

أما الفكر العربي الحداثي عند قراءته للنص القرآني فيبدو أنه يتصف بسمات منها:

١. يدعو الفكر العربي الحداثي الى تطبيق المناهج النقدية الحديثة (كالألسنية، وتحليل الخطاب، السيميائيات، الأنثروبولوجيا المعاصرة، والأبستمولوجيا، وغيرها)، من أجل إحداث قطيعة معرفية مع المناهج الإسلامية التقليدية، التي باتت تعرقل مسيرة الفكر الحاضر.
٢. تجنب العقل النقدي العربي من إنتاج تأويلات تصطدم بالنص الديني، بالمقابل حاول زعزعة اليقينيات اللاهوتية الإسلامية التي أثبتت لنفسها قسراً على أنها الدين الحق.
٣. طرح الفكر الحداثي العربي مجموعة من الرؤى الضرورية لقراءة النص القرآني، من أهمها، ليس هناك مايعارض من كون النص القرآني، نصاً الهياً، وبين إمكانية فهمه وادراكه بشرياً.
٤. أن القول بتعميم نسخ آية السيف وآيات العفو، والصفح، والتسامح في النص القرآني، لايغيب النص الإلهي في بنية العقل الديني فحسب، وإنما البعد التاريخي في النص.
٥. لغرض رد التعارض بين النص القرآني المكي- والمدني، لجأ العقل الديني الى نسخ في القرآن، معتقدين، أن بعض آيات النص المدني وخاصة آية السيف نسخت كل آيات العفو- والصفح، والتسامح، التي نزلت في سياقات ظرفية معينة، على الرغم أن آيات السلم والتسامح في القرآن بحكم موضوعاتها تنتمي الى الحكم المطلق، والأخلاقي الثابت في الدين.
٦. يرى الفكر الحداثي لاسبيل في إمكانية فهم وتفسير النص الديني عند فصله عن سياقه التاريخي الذي انبثق منه، فكل النصوص دينية سواء كانت أم أدبية، تفهم ضمن سياقها

الثقافي، وتأسس على ذلك، فكان نزول الوحي لحاجة ملحة لحياة البشر، لذا لايمكن فهم النص دون أسباب نزوله، والأحداث المؤثرة، أو الدوافع التي على ضوءها جاء النص

٧. ينظر الفكر الحداثي - خاصة عند قراءته سورة التوبة – الى العقل الديني الفقهي، بأنه يقر بالعلاقة السببية التي تربط الآيات بالحوادث، والتزامه بأن الأحكام تتغير لنزولها، وصياغة قاعدة للنص تحمل في بنيتها العام والخاص، إلا أنه في الوقت ذاته قد تجاهل هذا الفكر، الوقوف على المعنى التاريخي والاجتماعي للنص القرآني، وأن أحكام الشريعة خاضعة لظروفه الزمنية.

٨. قد نبه الفكر الحداثي العربي أن انغلاق النص القرآني(المدني) على سورة التوبة، والذي يتضمن قتال المشركين كافة. ونتج عنه- تقسيم ثنائي، دار الإسلام- دار الحرب، وقد أعطى بعد ذلك تبريراً في الماضي- الطابع السياسي والعسكري للسلطة، وحاضراً- الحركات السياسية الدينية باسقاط مفاهيمها على النص القرآني، فبدل أن يكون النص القرآني نصاً تشريعياً وأخلاقياً يتصف بالتسامح – والعفو – وهو كذلك، أعطى معنىً آخر.

٩. يفضل المفكرون العرب تسمية القرآن بالنص الأول، تمييزاً عن النصوص الدينية اللاحقة من حديث، وفقه، وعلم الكلام، بمعنى أن النص القرآني وحي والنصوص الإسلامية الأخرى شارحة له.

١٠. يتصف الفكر العربي بأنه اختط لنفسه منذ أكثر من ثلاثة عقود نحو تشكيل عقلانية نقدية تتجاوز القراءات الدينية التقليدية، وأهم مايميز هذا الفكر عند قراءة النص القرآني، هو مصطلح التاريخية.

١١. يكاد يتفق الفكر الحداثي العربي بمعظم مفكريه، أن التسامح، والصبر، والعفو، تحمل معاني مطلقة في الدين الإسلامي، لاترتبط بمرحلة سياسية أو تاريخية معينة، لكن العقل الديني قد غيب هذه المفاهيم، لصالح مفهوم الجهاد بمعنى القتال. فالجهاد الذي جاء به النص القرآن ي لم يكن قتالاً بالمعنى الذي أقره الخطاب الديني، وإنما كان دفاعاً استدعى وضعاً تاريخياً معيناً.

١٢.استطاع الفكر الحداثي استخدام الآليات الحديثة في العلوم الإنسانية في قراءة النص الديني، من أجل توظيف النموذج التعاملي في تكوين القدرة على الانفتاح الفكري وحرية التفكير والاعتقاد في إثبات أهمية النص القرآني وكيفية أنه دين سلم، وعفو، وصفح، لا حرب وقتال.

Abstract

Sources of violence in Islamic thought And the attitude of modern Arab thought

By Hussein Abdel - Zahra Al - Sheikh

And Hussein Hadi Saleh

This research is concerned with study of thinking and doctrinal origins which establish violence in Islamic thinking .No doubt the literatures of Islamic thinking referred to jurisprudence and interpretations and give an important space to the hadiths distributed in religious texts specially extreme thinking which we discuss here as it forms experience to crystalize the violence in collective memory and subjects it to religious science .That cause the absence of tolerance meaning in Quran text verses , delete it or deals with it according to human jurisprudence and political ideology logic .

Although the text has great inferences with rich various dimensions hard to reach as it is absolute has no beginning , no end ,out of any classification , it is reflection of divine matters that exceed all speeches and theological systems .

Thus the we have increased doubts from the violence appeared in our Islamic thinking , specially it is practiced in the name of reli9goun .Thus we had to explain in the research through modern thinking that violence in Islamic thinking is not from the religion from itself and it is for the self .In other meaning the religion is not violent but the religious thinking is the one who practice violence .

Does religious thinking made the violence ? Any religious reading sees only ideological or sectarian difference .It is in fact violent reading .

Thus the modern thinking attempts to read the text is search for the movement of revelation historic movement in date of descend .

This study includes complete concept of Jihad (fight) , the interpreters and scholars opinions on it , the evidence of sword and its influence on religious thinking , modern Arabic thinking from the call for fight and dealing with it according to historical analyses standards

الهوامش

هوامش البحث

(*) بالإمكان الاطلاع على المصادر التي ترى في العنف مصدراً آخر غير الدين مثلاً :
١- اردنت، حنا : في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٢.
٢- وتيمر، باربرا : الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة ممدوح يوسف، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٧.
٣- الحيدري، إبراهيم : سوسولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٥.
٤- هوبزباوم، أيؤيك: العولمة الديمقراطية والإرهاب، ترجمة أكرم حمدان وزهير طبيب، دار العربية ،بيروت، ٢٠٠٩.

(١) أرمسترونغ، كارين : حقول الدم : الدين وتاريخ العنف، ترجمة : أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٦، ص١٦.

(٢) ماركس – أنجلر – البيان الشيوعي في دفاتر فلسفية نصوص (العنف) إعداد وترجمة : محمد الصلالي وعزيز الرزق، دار تويقال، المغرب، ط١، ٢٠٠٩، ص٥١.

(٣) فرويد، سيغموند : أفكار الأزمنة الحرب والموت، ترجمة : سمير كرم، دار الطليعة – بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص٥٣-٥٤. وهذا الكلام لفرويد في الأصل ضمن خطابات مفتوحة متبادلة مع العالم الفيزيائي البرت اينشتاين عام ١٩٣٣.

(٤) سارتر، جان بول : العنف الإنساني بما هو ضد الإنسان (ضمن كتاب نقد العقل الجدلي)، في دفاتر فلسفية، مصدر سابق، ص١٣-١٤.

(٥) الفراهيدي : الخليل ابن أحمد، كتاب العين، ترتيب وتحقيق الدكتور، عبد الحميد هنداوي، الجزء الأول، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣، ص٢٦٩.

(٦) آبادي، الفيروز: القاموس المحيط، تحقيق : مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥، ص٢٧٥.

(٧) جبل، محمد حسن: المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة (د.ت)، ص٣٤٩.

(٨) الرحموني، محمد : الدين ولأيديولوجيا : جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥، ص٢٩.

(٩) المصدر نفسه، ص٣٧.
(*) من المفيد أن نذكر ما كتبه الفيلسوف والعالم الإسلامي الشيعي المعاصر مصباح اليزدي حول الجهاد. مفاده أن الجهاد يأتي بمعنى القتال، فإنه يركز رأيه على أن المصداق الأبرز والأهم للجهاد هو ما يطلق عليه اصطلاحياً بمعنى القتال في سبيل الله، وهذا لم يكن بعيداً عن التداول القرآني لمفردة الجهاد، وكذلك المعنى العرفي الاجتماعي، في أنه الجهاد ويراد به القتال (الشيخ مصباح اليزدي : الحرب والجهاد في القرآن الكريم، ترجمة : مؤسسة العرفان، (د.ت)، ص٢٨.
(١٠) الشيباني، أبن بكر أحمد بن أبي عاصم، الجهاد، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه، مساعد بن سلمان، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩، ص١٩٨.
(١١) المصدر نفسه، ص١٣٩.
(١٢) المصدر نفسه، ص٣١١.
(١٣) الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب (ت٣٢٩هـ)، فروع الكافي، منشورات الفجر، بيروت، ٢٠٠٧، ص٥.
(١٤) المصدر نفسه، ص٦.
(١٥) المصدر نفسه، ص٧. وقد علق الشيخ محمد مهدي شمس الدين حول موقف الكليني من الجهاد قال ((ما ذهب إليه رضوان الله عليه مخالف لما عليها جمهور الفقهاء من القدماء والمتأخرين، وتشهد النصوص الصريحة في السنة بخلافه والظاهر أن الأمر التبس على بعض الفقهاء بين الجهاد بالمعنى المصطلح وبين الجهاد الابتدائي (الحرب الهجموية). محمد مهدي شمس الدين، فقه العنف المسلح في الإسلام، مركز فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤، ص٤٦.
(١٦) ابن رجب الحنبلي (ت٧٨٥ هـ)، الحكمُ الجديرة بالأذاعة من قول النبي (ص) بعثت بالسيف بين يدي الساعة، باشران، زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ص٢٨.
(١٧) ابن رجب الحنبلي، المصدر نفسه، ص٩. وأيضاً : أبن كثير (ت٧٧٤هـ) ابن الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار أبن حزم، بيروت، سنة ٢٠٠٠، ص٨٦٤ . وأيضاً : الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، منهاج السالحين (العبادات)، فتاوى، ج١، ط٢٨، سنة ١٤١٠هـ، مدينة العلم، قم، ص ص٣٦٠ – ٣٦١.
* يقول محمد عبد السلام فرج (١٩٥٤– ١٩٨٢) أول منظر لتنظيم الجهاد، هو الشخص الذي وضع أول سطر في شهادة مقتل السادات قبل اغتياله بعد أعوام وذلك بمؤلفه الصغير الحجم والذي حمل عنوان الفريضة الغائبة – ((ان أبن تيمية يؤكد كل طائفة خرجت عن شريعة الإسلام الظاهرة المتواترة فأنها يجب قتالها باتفاق المسلمين وأن تكلمت بالشهادتين فإذا أقروا الشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس وجب قتالهم حتى يصلوا، وأن امتنعوا عن صيام شهر رمضان أو حج البيت وجب قتالهم حتى يصلوا، وأن امتنعوا عن الزكاة وجب قتالهم ... الخ)) ابن تيمية: السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، دار عالم الفوائد، جدة، ص٩٧ . وبهذا الفهم أسقطت هذه التنظيمات فكر أبن تيمية على معظم المسلمين، فإن ما ذكره أبن تيمية، ما يردد بعد ذلك على السنة الخطاب الإسلامي الجهادي، بقول عبد السلام فرج أن الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر بل قوانين وضعها كفار سروا عليها المسلمين ويقول الله سبحانه وتعالى في سورة المائدة ((من لم يحكم بما أنزل فأولئك هم الكافرون)) (الآية : ٤٤) – فحكام هذا العصر في ردة عن الإسلام تربوا على موائد الاستعمار ... سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية. فهم لا يحكمون من الإسلام إلا الأسماء وأن صلى وصام وأدعى أنه مسلم. انظر:محمد عبدالسلام فرج: الجهاد والفريضة الغائبة،(د،م)،(ت،م)،ص١١-١٣.
(١٨) ابن تيميه، أحمد بن عبدالحليم: السياسة الشرعية في أصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد، دار عالم الفوائد، جده، ص٩٧.
(١٩) المصدر نفسه، ص٩٧
(٢٠) المصدر نفسه، ص١٥٣
(٢١) المصدر نفسه، ص١٥٩
(٢٢) ابن تيمية، أحمد : مجموع الفتاوى، ج٢٨، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، ١٤١٥هـ ، ص٤٦٨.
(٢٣) المصدر نفسه، ص٤٩٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٤٨٠، نفس هذه المعطيات التي ذكرها ابن تيمية قد أصبحت بعد ذلك متبنيات من قبل الفكر السلفي والجماعات الإرهابية التكفيرية وخاصة في العراق وسوريا.
(*) للاطلاع على رأي ابن تيمية من الأشاعرة، يراجع عبد الرحمن بن صالح، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٥.
(٢٥) ابن تيمية، الفتاوى، المصدر السابق، ص٤٧٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ص٤٨٦.
(٢٧) مبروك، علي: الإمامة والسياسية الخطاب التاريخي في علم العقائد، المركز الثقافي العرب، بيروت، ٢٠١٥، ص٨٥.
(٢٨) السدوسي، قتادة بن دعامة : كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥، ص٤٧.
(٢٩) النحاس، ابن جعفر محمد أبن أحمد : الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، رواية أبن بكر محمد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط٢، (د.ت)، ص٢٦٧ – ٢٦٨.
(٣٠) ابن العربي، أبي بكر بن محمد، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣، ص٤٥٦.
(٣١) ابن العربي، أبي بكر محمد، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وضع حواشيه الشيخ زكي عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦، ص١٤٣.
(٣٢) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت، (د.ت)، ص٨٢٦.
وأيضاً الهروي، بن عبد، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دراسة وتحقيق : محمد بن صالح، مكتبة الرشد، الرياض، ص١٩٠ . وأيضاً القيسي : أبو محمد المكي (ت٤٣٧هـ)، لأيضاح الناسخ القرآن ومنسوخه، تحقيق: د. أحمد حسن، دار المنارة، جدة، ١٩٨٦، ص٣٠٤.
(٣٣) الطبرسي، أبي علي الفضل ابن الحسين، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج٥، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٦، ص٧ . أيضاً الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن الكريم، تحقيق: علي ضياء حساني، مؤسسة البلاغ، قم، ص٥٦ . وأيضاً الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، مصدر سابق، ص٣٦٠.
(*) محمد سعيد العشماوي : (ولد عام ١٩٣٢ – توفي ٢٠١٣) كاتب ومفكر مصري وقانوني، عمل قاضياً، تولى سابقاً منصب رئيس محكمة الاستئناف القاهرة، ومحكمة جنايات، ورئيس محكمة أمن الدولة العليا، واستاذاً محاضراً في كلية أصول الدين والشريعة الإسلامية والقانون المقارن. نشر أكثر من ثلاثين كتاب بالعربية والإنجليزية والفرنسية منها :
١- الإسلام السياسي. ٢- أصول الشريعة. ٣- الخلافة الإسلامية. ٤ – العقل في الإسلام.
٥- الأصول المصرية لليهودية. ٦- رسالة في الوجود. ٧- روح الدين. ٨- حصاد العقل.
٩- الشريعة الإسلامية والقانون. ١٠- أسلاميات وإسرائيليات. ١١- جوامع الفكر.
https://ar.wikipedia.org
(٣٤) العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، مكتبة المدبولي الصغير، القاهرة، ط٤، ١٩٩٦، ص١٢٧.
(٣٥) سورة لقمان : الآية ١٥.
(٣٦) سورة العنكبوت : الآية ٦٩.
(٣٧) العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، المصدر السابق، ص١٢٧.
(٣٨) العشماوي، الإسلام السياسي، المصدر السابق، ص١٣٠ . وأيضاً محمد مختار العبيدي، الجهاد في القرآن، حوليات الجامعة التونسية، العدد الرابع والعشرون، سنة ١٩٨٥، ص٣٥٤.
(٣٩) سورة الغاشية : الآية ٢٢.
(٤٠) سورة المعارج : الآية ٥.
(٤١) سورة الكهف : الآية ٢٩.
(٤٢) سورة العصر : الآية ٣.
(٤٣) العشماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة ، دار أقرأ، بيروت، (د.ت)، ص٩٤.
(٤٤) سورة الحج : الآية ٣٩.
(٤٥) سورة الحج : الآية ٤١.

(٤٦) العشماوي، محمد سعيد ،الإسلام السياسي، المصدر السابق، ص١٣١.
(٤٧) المصدر نفسه، ١٣٦.
(٤٨) المصدر نفسه، ص١٤٤.
(٤٩) العشماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، المصدر السابق، ص٩٨.
(٥٠) العشماوي، محمد سعيد: المصدر نفسه.ص١٠٢
(٥١) أركون، محمد : التشكيل البشري للإسلام، ترجمة : هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠١٣، ص٢١٨.
(*) يقول أبن باز (أحد أعمدة الفكر السلفي المعاصر، ت١٩٩٠) الإسلام انتشر بالسيف، وفي نظره أن الكثير من كتاب العصر قد التبس عليهم الأمر في موضوع الجهاد، وأضاف الكثير منهم دون علم وظنوا أن الجهاد أنما شرع للدفاع عن الإسلام، وعن أهل الإسلام، لكن ليس كذلك كما يرى (إبن باز)، ويعتقد أنه شرع الجهاد ليغزوا المسلمون أعداءهم في بلادهم، ويطالبوهم بالإسلام، ويدعوهم إليه، فإن استجابوا وإلا قاتلوهم على ذلك (عبد العزيز بن باز)، مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة (الحج والحصاد) الجزء الثالث عشر، جمع وترتيب، د. محمد بن سعيد، رئاسة إدارة البحوث العلمية، الرياض، ط١، ٢٠٠١، ص٤٩.
(٥٢) أركون، محمد : قراءات في القرآن، ترجمة : هاسم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٧، ص٦٢٥.
(٥٣) أركون، محمد : الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترحمة : هاشم صالح، مركز الأنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧، ص٩٢.
(٥٤) أركون، محمد : القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة : هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص٤٨.
(٥٥) أركون، محمد : الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص٩١.
(٥٦) أركون، محمد : قراءات في القرآن، المصدر السابق، ص٥١٨.
(٥٧) أركون، محمد : التشكيل البشري للإسلام، المصدر السابق، ص٢٠٦.
(٥٨) أركون، محمد : المصدر نفسه، ص٢١٢.
(٥٩) أركون، محمد : قراءات في القرآن، المصدر السابق، ص٦٢٠.
(٦٠) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٦١) أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٣٣،٣٤ ، ونفس المعطيات ايضا، حسين هادي صالح، تأثير العلوم الإنسانية في نقد محمد أركون للعقل الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ٢٠٠٩، ص٩٤.
(٦٢) أركون، محمد: قراءات في القرآن، ص٥٣٣.
(٦٣) المصدر نفسه: ص٥٣٦
(٦٤) أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٣٢.
* إميل بينفينيست (١٩٠٢-١٩٧٦) عالم لساني وسيميائي فرنسي قام بتدريس النحو المقارن في كوليج فرانس منذ عام ١٩٣٧، اسهم في بناء التيار الوظيفي في اللسانيات البنيوية الفرنسية، له سمولوجيا اللغة،١٩٦١، ومشكلات اللسانيات العامة. ar.m.wikipedia.org
(٦٥) بينفينيست، إميل: اللغة والذات في اللغة(دفاتر فلسفية)، إعداد وترجمة، محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط/ب، ٢٠١٠، ص٧٤.
(٦٦) المصدر نفسه: ص٧٥.
(٦٧) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٩٤.
(٦٨) المصدر نفسه: ص٩٥.
(٦٩) أركون، محمد: من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص٦٣.
(٧٠) المصدر نفسه: ص٦٥.
(٧١) أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٩٣.
(٧٢) المصدر نفسه: ص٩٣.
(٧٣) أركون، محمد: القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب، ص٥٦.
(٧٤) المصدر نفسه: ص٥٧،
(٧٥) المصدر نفسه: ص٦٨.

قائمة المصادر والمراجع

(١) القرآن الكريم
(٢) آبادي، الفيروز: القاموس المحيط، تحقيق : مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨، ٢٠٠٥.
(٣) ابن تيميه، أحمد بن عبدالحليم: السياسة الشرعية في أصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد، دار عالم الفوائد، جده.
(٤) ابن تيمية، أحمد : مجموع الفتاوى، ج٢٨، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، ١٤١٥هـ .
(٥) ابن كثير ،أبن الفداء إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، دار أبن حزم، بيروت، سنة ٢٠٠٠.
(٦) ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت، (د.ت).
(٧) ابن العربي، أبي بكر بن محمد: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣.
(٨) ابن العربي، أبي بكر محمد: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وضع حواشيه الشيخ زكي عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦.
(٩) اردنت، حنا : في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٢.
(١٠) أركون، محمد : التشكيل البشري للإسلام، ترجمة : هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠١٣.
(١١) أركون، محمد : الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترحمة : هاشم صالح، مركز الأنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧.
(١٢) أركون، محمد : قراءات في القرآن، ترجمة : هاسم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٧، ص٦٢٥.
(١٣) أركون، محمد : الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترحمة : هاشم صالح، مركز الأنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧.
(١٤) أركون، محمد : القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة : هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥.
(١٥) أرمسترونغ، كارين : حقول الدم : الدين وتاريخ العنف، ترجمة : أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٦.
(١٦) بن باز، عبد العزيز : مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة (الحج والحصاد) الجزء الثالث عشر، جمع وترتيب، د. محمد بن سعيد، رئاسة إدارة البحوث العلمية، الرياض، ط١، ٢٠٠١.
(١٧) بن صالح ،عبد الرحمن: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٥. علي مبروك، الإمامة والسياسية الخطاب التاريخي في علم العقائد، المركز الثقافي العرب، بيروت، ٢٠١٥.
(١٨) بينفينيست، إميل : اللغة والذات في اللغة(دفاتر فلسفية)، إعداد وترجمة، محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط/ب، ٢٠١٠.
(١٩) جبل ، محمد حسن: المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة (د.ت).
(٢٠) الحيدري، إبراهيم : سوسولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٥.
(٢١) الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي: منهاج السالحين (العبادات)، فتاوى، ج١، ط٢٨، سنة ١٤١٠هـ، مدينة العلم، قم.
(٢٢) الرحموني، محمد : الدين ولأيديولوجيا : جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥.
(٢٣) سارتر، جان بول : العنف الإنساني بما هو ضد الإنسان (ضمن كتاب نقد العقل الجدلي)، في دفاتر فلسفية.
(٢٤) السدوسي، قتادة بن دعامة : كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.
(٢٥) الشريف المرتضى، علي بن الحسين: الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن الكريم، تحقيق: علي ضياء حساني، مؤسسة البلاغ، قم.
(٢٦) الشيباني، أبن بكر أحمد بن أبي عاصم: الجهاد، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه، مساعد بن سلمان، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩.

(٢٧) صالح، حسين هادي: تأثير العلوم الإنسانية في نقد محمد أركون للعقل الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ٢٠٠٩.
(٢٨) الطبرسي، أبي علي الفضل ابن الحسين: مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج٥، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٦.
(٢٩) العبيدي، محمد مختار: الجهاد في القرآن، حوليات الجامعة التونسية، العدد الرابع والعشرون، سنة ١٩٨٥.
(٣٠) العشماوي، محمد سعيد: أصول الشريعة ، دار أقرأ، بيروت، (د.ت).
(٣١) العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي، مكتبة المدبولي الصغير، القاهرة، ط٤، ١٩٩٦.
(٣٢) الفراهيدي، الخليل ابن أحمد: كتاب العين، ترتيب وتحقيق الدكتور، عبد الحميد هنداوي، الجزء الأول، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣.
(٣٣) فرويد، سيغموند : أفكار الأزمنة الحرب والموت، ترجمة : سمير كرم، دار الطليعة – بيروت، ط٢، ١٩٨١.
(٣٤) القيسي : أبي محمد المكي: لأيضاح الناسخ القرآن ومنسوخه، تحقيق: د. أحمد حسن، دار المنارة، جدة، ١٩٨٦.
(٣٥) الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب: فروع الكافي، منشورات الفجر، بيروت، .٢٠٠٧.
(٣٦) ماركس – أنجلر – البيان الشيوعي في دفاتر فلسفية نصوص (العنف) إعداد وترجمة : محمد الصلالي وعزيز الرزق، دار تويقال، المغرب، ط١، ٢٠٠٩.
(٣٧) مهدي شمس الدين، محمد: فقه العنف المسلح في الإسلام، مركز فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤.
(٣٨) النحاس، أبن جعفر محمد أبن أحمد : الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، رواية أبن بكر محمد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط٢، (د.ت).
(٣٩) الهروي، أبن عبد: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دراسة وتحقيق : محمد بن صالح، مكتبة الرشد، الرياض.
(٤٠) هوبزباوم، أيريك: العولمة الديمقراطية والإرهاب، ترجمة أكرم حمدان وزهير طبيب، دار العربية ،بيروت، ٢٠٠٩.
(٤١) وتيمر، باربرا : الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة ممدوح يوسف، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٧.
(٤٢) اليزدي ، الشيخ مصباح: الحرب والجهاد في القرآن الكريم، ترجمة : مؤسسة العرفان، (د.ت).
الموسوعات https://ar.m.wikipedia.org