

مأزق خطاب الإسلام السياسي-دراسة تحليلية-

د. الهواري بركة
جامعة وهران 2

مقدمة:

إن من يرى ويتابع المشهد الإعلامي (التلفزيون على وجه الخصوص) سيلاحظ أن موضوع "التطرف الديني" أو "الغلو الديني" في العالم العربي-الإسلامي خاصة، وفي العالم كله عامة، أصبح موضوعا دسما ومطلوبا، تتناوله الفضائيات التلفزيونية عبر الكرة الأرضية بالجدال والمناقشة والتحليل والتفسير، بل بالسجال الحاد والطرح الإيديولوجي الصراعي.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى ظاهرة الحديث عن "تنظيم القاعدة" وفروعها في العالم، وعن "تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام" والتي يرمز إليها بـ "داعش" و"إنجازاتها" الإرهابية والدموية اللإنسانية من حرق وتقتيل وذبح واغتصاب وخطف، وتفجير بالأحزمة الناسفة، وتفخيخ للسيارات وتفجيرها أيضا... وغير ذلك كثير، و"بوكوحرام" وأفعالها التي لا تقل عن "داعش" من حيث الدموية والإجرام.

لكن المشكلة المحيرة هنا، والتي تدفع إلى الوقوف والتأمل، والملاحظة الدقيقة والعلمية، هي أن كل هذه التنظيمات الإسلامية المذكورة وغيرها تتمرجع ثم تبرر ما تقوم به من أفعال أو ما تقوله من خطابات بالآيات القرآنية، وبالأحاديث النبوية، وبعض محطات التاريخ الإسلامي، وبنصوص بعض علماء وفقهاء الفكر الإسلامي الكلاسيكي، والعلوم الإسلامية، الخاضعة للانتقاء والاختيار الإيديولوجي طبعا.

وأمام هذه الصورة المأساوية والمشهد القاتم كان لابد، ومن الضروري أن أقف لحظة تأمل وتفكير حول هذه الظاهرة.

أقول الظاهرة، وبالمعنى الدلالي العلمي لأنها قابلة للدراسة العلمية، في إطار العلوم الاجتماعية، أو علوم الإنسان، والطرح المعرفي-الموضوعي البعيد عن كل

سجال إيديولوجي ونقاش عقيم، وحوار الصم الكم كما يقال عادة. لكن وفي هذا الصدد لابد من الإشارة إلى أن تلك التنظيمات الإسلامية ترتبط ارتباطاً أساسياً ومفهوم "الإسلام السياسي" أولاً، وبمفهوم "الإرهاب" ثانياً. فبالنسبة لمفهوم "الإسلام السياسي" هي كذلك لأنها تقدم مشروع مجتمع يقوم على مفهوم "الحاكمية" أي حكم الله، وليس حكم البشر، حكم الشريعة الإسلامية، وليس حكم القانون الوضعي، التداخل بين الدين والسياسة، وليس الفصل بينها.

ومهما حاول أن يختفي مناظروه وراء الدين فتنظيمهم سياسي بغطاء إيديولوجي ديني.

وأما بالنسبة لمفهوم "الإرهاب" فلأنها اتخذت من العنف السياسي، واستعمال السلاح بشتى أنواعه المختلفة وسيلة من أجل الوصول إلى الحكم، وإلى امتلاك السلطة، وبالتالي إقامة شريعة "الدولة الإسلامية".

وبمعنى آخر، فإن هناك علاقة أساسية، ومتراصة، ومتشابكة بين المفهومين، "الإسلام السياسي" و"الإرهاب" وقل إنهما يشكلان الوجهان للعملة الواحدة. وبالعودة إلى العلاقة العلمية والمنهجية بين الظاهرة المشار إليها سابقاً، والدراسة العلمية، فلقد عثرنا على كثير من البحوث، والدراسات والمقالات، والكتب والمراجع... التي تناولت أو التي دارت حول موضوع "الإسلام السياسي"، وقد صدرت عن عدد كبير من الباحثين السوسولوجيين (سوسولوجيا السياسة، وسوسولوجيا الدين) وعلماء السياسة Politologues، والأنثروبولوجيين، وعلماء النفس، والمحللين النفسانيين... إلخ.

وهذا ما يجعل الظاهرة تتوزع على عدة تخصصات وحقول معرفية مختلفة تحكمها أطر نظرية، ومطارحات فكرية، ومقاربات منهجية مختلفة ومتعددة.

وللوقوف على الموضوع المطروح، فإننا نعتقد أن "الإسلام السياسي" كخطاب، فإنه يشكل "مأزقاً"، وهو كذلك فإن المسألة ستتطلب البحث عن الأسباب العميقة والأساسية لكونه كذلك.

فهو وبهذا الشكل "مأزقاً" لأنه يبغى الإصرار على تناول النصوص الدينية تناولاً يخضع -وفقاً- للتفسير أو التأويل الأحادي القطعي، والحرفي الظاهري.. من جهة، ورفض قبول الآخر، وعدم الاعتراف بشرعية الاختلاف بين الناس، وبين

الأسر، وبين الشعوب، وبين أفراد الإنسانية جمعاء، وبين الملل والنحل، والأفكار والثقافات، والقراءات والتأويلات، والتفسيرات والفهوم... من جهة ثانية، والدعوة إلى الجهاد أو الحرب المقدسة، والقتال "بالسيف" كل من لا يؤمن بمفاهيمهم، وتفسيراتهم وتأويلاتهم، ومخالفتهم في ذلك، وإن صلى وصام من جهة ثالثة.

وعليه، ولما كان الأمر كذلك، فإننا نعتقد أن هذه الدراسة يجب أن تخضع لتحليل بنية النصوص الواردة وتفكيكها للموضوع المطروح، ثم القيام بنقدها وتجاوزها. أي إنها دراسة تحليلية نقدية لمأزق خطاب الإسلام السياسي.

ترى ماهي الأسباب الأساسية أو الجوهرية والعميقة التي يمكن من خلالها تحديد مظاهر مأزق خطاب الإسلام السياسي؟

1- المطارحات الفكرية والمقاربات المنهجية:

إن كل من يتناول مثل هذه الموضوعات المثيرة للجدل والنقاش، سيجد نفسه -ضرورة- أمام مطارحات فكرية، ومقاربات منهجية كثيرة ومتعددة. ويكون هذا - وبطبيعة الحال - مرده إلى مسائل أو إشكاليات قراءة النصوص والخطابات انطلاقاً من مواقف معرفية ترتبط بطبيعة الأسئلة التي تصوغها تلك القراءة.

أ- المطارحة والمقاربة الاقتصادية والاجتماعية:

وانطلاقاً من هذا التصور يمكن القول أن الظاهرة الإسلامية في العالم العربي-الإسلامي لترتبط ارتباطاً عضوياً ووثيقاً وظاهرة إخفاق التنمية الاقتصادية والاجتماعية في فترة تاريخية معينة. ويأتي خطاب الإسلام السياسي كتعبير إيديولوجي ديني وسياسي عن ذلك الإخفاق. ولعل ما يمكن الوقوف عليه من خلال هذا النص لدليل على ذلك.

"فكلما أحكمت الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قبضتها على رقابهم، ازدادوا استعداداً لقبول الحجة التي تخاطبهم بكل ثقة فتقول: "أرأيتم إلى أين يؤدي بكم حكم البشر؟ إن كل مصائبكم ترجع إلى ابتعادكم عن طريق الله. فلماذا لا تسيرون في هذا الطريق إن كنتم تريدون حقاً أن تنتشلوا أنفسكم من هذه الهاوية؟"¹.

وبالفعل وبحسب هذا المنطق وهذا الخطاب المقدم على لسان الحركة الإسلامية في مصر، فإن خطاب الإسلام السياسي قد ارتبط بالمشاكل والأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي مست الطبقات والفئات السفلى من المجتمع، وعدم قدرتها على مواجهة غلاء المعيشة، وارتفاع الأسعار، وزيادة الضرائب، ورفع الدعم على بعض السلع الاستهلاكية، وتفاقم أزمة السكن...إلخ.

وأمام هذا الوضع المتردي يفسر خطاب الإسلام السياسي هذه الإشكالية بابتعاد السلطة السياسية أو الحكومة القائمة من جهة، وفئات وطبقات المجتمع كله من جهة ثانية عن العلاقة التي تحقق "خلاص" الجميع من ذلك عن طريق إقامة شرع الله وحكمه من خلال بناء الدولة الإسلامية و"فلسفة" "الحاكمية".

وفي نفس السياق وبنفس المقاربة والتوجه والمطالبة الفكرية فإننا قد عثرنا على خطاب مارك كوت M.Cote الذي يشير إلى التالي:

"إن إذكاء الفوارق الاجتماعية في بلد سعى إلى بسط المساواة خلال خمس عشرة سنة هو الذي تسبب في أعمال العنف والشغب التي حدثت في قسنطينة سنة 1984 وفي الجزائر، وفي مدن أخرى وصعود الحركة الإسلامية"².

وهنا أيضا نلاحظ أن مارك كوت يؤكد على أن المسألة الاجتماعية والطبقية المرتبطة بطبيعة الاقتصاد والتنمية الوطنية هما السبب في طبيعة الاحتجاج والغضب الاجتماعي الذي اندلع في فترة الثمانينيات تزامنا مع انهيار أسعار البترول آن ذاك.

وكل هذا كان سببا رئيسيا وأساسيا في ظهور الحركة الإسلامية وانتشار خطاب الإسلام السياسي كإيديولوجيا قصد تفسير الوضع القائم انطلاقا من مفهوم الشريعة الإسلامية وتصورهم لمضمونها وجوهرها.

ومما يؤكد هذا الفهم فإن علي الكنز لا يبتعد كثيرا عن هذه المطالبة وهذه المقاربة بحيث نجده يقول ما يلي:

"...إن الإسلام السياسي يؤدلج ويعكس الأسباب والنتائج وهذا ما يسمى بالمغالطة، بحيث يقدم فشل التجارب الوطنية والتنمية على أساس عدم تطبيق

الشريعة الإسلامية، والحقيقة هي أن فشل التنمية الوطنية والتجارب الوطنية هو السبب في ظهور الأصولية المنادية بتطبيق الشريعة"³.

وبنفس المعنى والدلالة فإن علي الكنز يوضح المسألة عندما اعتبر أن القضية الاقتصادية والاجتماعية هي التي يمكن أن تفسر بواسطتها ظهور الحركة الإسلامية وتطورها التاريخي في الجزائر المعاصرة.

ب- المطارحة والمقاربة الثقافية:

إن البحوث العلمية في علم السياسة التي أجراها فرانسوا بورجا François Burgat أوصلته إلى نتيجة يراها هو في غاية الأهمية بمكان فيما يتعلق بدراسة قضايا العالم العربي-الإسلامي عامة والمغرب العربي خاصة. هذه النتيجة تتعلق أساسا بأن الإسلام السياسي كحركة يطرح نفسه بديلا تاريخيا لأنظمة الحكم الوطنية التي وصلت إلى السلطة بعد الاستقلال من جهة، ومن جهة ثانية فإن الحركة الإسلامية هي وليدة الارتباط العميق بالعالم الدلالي للثقافة التقليدية والشعبية داخل مجتمع من مجتمعات العالم العربي-الإسلامي أساسا. وبمعنى آخر، فإن مطارحة بورجا ومقاربتة تعتمد على فهم القيم الثقافية المحلية والناבעة من التجربة التاريخية للمجتمعات المغاربية محل الدراسة.

لذلك نجد أنه يؤكد على مفهوم الشمال الأوروبي-الغربي والجنوب الشمال إفريقي مشرقا ومغربا، ومنه فلقد جاءت دراسته التي اعتمد فيها الجانب الميداني تحت عنوان الإسلاموية في الدول المغاربية (صوت الجنوب).

وفي هذا الصدد فإن بورجا نجد يقول عن دور الإسلام السياسي بأنه "بمثابة المرحلة الثالثة في محاولة الابتعاد عن الغرب، وتبدأ هذه المرحلة الثالثة في التعبير عن ذاتها على تلك الأرضية (أي المجال الثقافي) التي انعكس عليها التأثير الأجنبي على مدى أطول ما حدث في المجالات الأخرى. فالمد الإسلامي من الخليج إلى المحيط -وفيما أبعد من ذلك في الأراضي التي انتشر فيها التوسع الغربي- تعبیر إذن عن إدانة لطبيعة العلاقة الثقافية التي كانت سائدة أثناء المرحلة الاستعمارية"⁴.

إن بورجا وهو يتحدث هكذا فإنه يعتقد جازما ومن خلال دراساته التاريخية لهذه المجتمعات المغاربية، وتنظيره في مجال العلوم السياسية، وكذلك بحوثه

الميدانية يكون قد توصل إلى أن حركات الإسلام السياسي داخل هذه المجتمعات هي وليدة وتعبير عن رد فعل تجاه سيطرة القيم الثقافية الغربية التي أصبحت سائدة وغالبة أمام القيم الثقافية التقليدية لتلك البلدان والمجتمعات.

ولعل ما يفسر هذا الفهم وهذا التصور هو ما نجده في مضمون خطاب الإسلام السياسي وإيديولوجيته من رفض حاسم وقاطع لكل ما يتعلق بالثقافة الغربية-الأوروبية أساساً، فهو يطرح حاكمية الله ضد الديمقراطية، والشريعة الإسلامية ضد العلمانية، والقانون الرباني ضد القانون الوضعي، والدولة الدينية ضد الدولة المدنية... وهكذا. وللقوف على ما يبرز فاعلية خطاب الإسلام السياسي في هذا المضمون نقف عند النص التالي:

"لا ينبغي لمن يريد التعبير عن رفضه للغرب أن يتحدث بلغته أو يلجأ إلى أسلوبه أو إطراره المرجعي، كيف يمكن إذن التعبير عن الانفصال عنه؟، أو كيف يمكن إشباع رغبة إبراز الهوية الخاصة دون استخدام لغة تختلف عن لغته، ودون استخدام مجموعة رموز وشفرات تتسم -ولو ظاهرياً- بالاختلاف عن رموز الغرب وشفراته؟"⁵.

وانطلاقاً من طبيعة هذا الخطاب يمكن القول أن إخفاق الحداثة في العالم العربي-الإسلامي مرده إلى ذلك، فلقد رأينا وشاهدنا وسمعنا في السنوات الأخيرة صعوداً لافتاً وظاهراً، وقوياً للحركات الإسلامية، وتمظهر وبروز خطابها السياسي وانتشاره.

ج- المطارحة والمقاربة السياسية:

إن المطارحة الفكرية والمقاربة المنهجية التي انطلق منها، واشتغل عليها أوليفيه روا لترتبط بحقل علم السياسة وبمنظوره وأبحاثه التي تميزه عن علم الإسلاميات الاستشراقي الكلاسيكي، لذلك فهو يعتبر أن "الاهتمام بالعلاقة بين الدين والسياسة أدت إلى إيجاد شبكة للقراءة ولترجمة وتفسير الحقل السياسي للمجتمعات الإسلامية"⁶.

ولتوضيح هذه الفكرة أكثر يعتمد روا على ما يعتبره الحرص العلمي والمعرفي على البحث الموضوعي الذي يبعد الباحث عن الأفكار المسبقة والمهاترات الإيديولوجية والسجال العقيم. وليتم ذلك يبدأ بتحديد مقاربة الاستشراق

الأوروبي الكلاسيكي فيقول: "إن مقارنة الإسلام في الطرح الغربي، تتم بواسطة علماء الإسلاميات الاستشراقي، الذين كانوا يدرسون موضوع الدين الإسلامي، أي تلك النصوص الأساسية والمتمثلة في (القرآن والحديث)، وفترة النبي والعربية الكلاسيكية، وتاريخ العالم الإسلامي وبحسب هذا التصور، فإن الدين هو العامل الأساسي المفسر لكل الميادين (التاريخ، علم الاجتماع، الفن، الحياة السياسية)"⁷.

وبمعنى آخر، فإن الاستشراق الغربي يعتمد أساساً في مقارنته المنهجية ومطارحته الفكرية على قراءة النصوص الدينية، وما جاء فيها من معاني ودلالات وفهوم يفسر من خلالها العلاقة العضوية والترابطية بين هذه النصوص وطبيعة خطاب وفعل الحركات الإسلامية.

أي أن الاستشراق الكلاسيكي الغربي يعتقد "أن الإسلام قد أخلط منذ البداية بين الدين والسياسة، أو بين الدائرة السياسية والدائرة المعرفية والدائرة المعيارية والدائرة الاقتصادية والدائرة الدينية"⁸.

وبمعنى أكثر وضوحاً يمكن القول أنه قد "...خلط بين جميع مناحي الحياة منذ الأصل إلى درجة أن المؤمنين بصفتهم فاعلين اجتماعيين، قد طبقوا هذا الخلط حتى يومنا هذا أو فرضوه، ثم يقولون بأن الدارس المحلل يخون الموضوعية إذا ما حاول أن يميز بين مختلف هذه الجوانب التي يجرنا الواقع المعاش على رؤيتها بشكل كلي دون أي تمييز..."⁹.

وهذا ما تعتبره الأدبيات والمرجعيات العلمية في العلوم السياسية وفي علم الاجتماع السياسي التداخل بين الدين والسياسة، وبين الدين والفن، وبين الدين والاقتصاد، وبين الدين والعلم وهكذا.

وتجاوزاً لهذه المطارحة المتعلقة بالاستشراق الغربي الكلاسيكي، فإن روا ربط مطارحته ومقارنته بمنعرج تاريخي عرفه العالم الإسلامي عندما انتصرت الثورة الإيرانية، وأصبحت موضوعاً وظاهرة بحاجة إلى الدراسة العلمية النظرية والميدانية حتى فهم العلاقة بين مفهوم الثورة وخطاب الإسلام السياسي، وفاعلية الفاعلين الاجتماعيين كمنظمة قامت بتفجير هذه الثورة.

وفي هذا الصدد يقول:

"تعود مقارنة "علم السياسة" إلى سنوات 1980، بعد أن انتصرت الثورة الإيرانية وظهر ما يعتبر الإسلام الراديكالي في المجال السياسي، والذي أدى إلى موضوع "الإسلاموية" الذي أصبح يشير إلى تلك الحركات التي تستخدم الدين كأيدولوجيا سياسية. ولذلك، ومن هنا بات الأمر ضرورة استعمال مفهوم الإسلاموية"¹⁰.

وبهذا الفهم وهذا التصور فإن المطارحة الفكرية والمقاربة المنهجية السياسية تفسر كل شيء بالسياسة، لأنها تعتقد أن الحركات الإسلاموية، ومن خلال خطابها الديني-السياسي الشعبي، وكتاباتهما، وخطبها المسجدية، وإعلامها وكتبها، وصحفها، ومجلاتهما، ومواقعها الاجتماعية... كلها تهدف الوصول إلى السلطة والبقاء الأبدى فيها.

وبعد، فإن تلك المطارحات الفكرية والمقاربات المنهجية المختلفة، تبقى محدودة وذات بعد واحد، إذا اكتفت بمنظور اقتصادي-اجتماعي فقط، أو ثقافي أو سياسي...إلخ.

ومن جهتنا تجدر الإشارة إلى أن نصح بالميل إلى تعددية نظرية ومطارحة فكرية، ومقاربة منهجية بحكم تعددية أبعاد ظاهرة الإسلام السياسي بين ما هو اقتصادي-اجتماعي فعلا، وما هو هوياتي-ثقافي، وما هو سياسي-اجتماعي، وما هو أنثروبولوجي..إلخ.

غير أننا وفي هذا الإطار فلقد أعطينا مسألة تأويل النصوص الدينية، وضرورة الحديث عن العوامل النظرية كالقرآن والسنة، والعلماء التقليديين للفكر الإسلامي، والتاريخي الإسلامي..أهمية أكبر لتقف على جانب لم يعط له القدر الكافي من الاهتمام داخل الأدبيات العلمية المرتبطة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية. ولعل هذا ما يجعلنا نفهم طبيعة خطاب الإسلام السياسي وطبيعة مأزقه التاريخي.

2- إشكاليات مأزق خطاب الإسلام السياسي:

ويمكن تلخيص هذه الإشكاليات في:

أ- إشكالية التأويل:

إن الولوج إلى مثل هذه الإشكالية، يدفع بنا إلى ضبط مفهوم التأويل، أو التأويلية، أو الهرمينوطيقا ضبطا وتحديدا علميا هو كالتالي: يقول قاتيمو: "كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية"¹¹.

ومعنى ذلك أن الحياة كلها، أو الأحداث كلها، أو الوقائع كلها تخضع لمبدأ التأويل أو بالأحرى لتأويلات كثيرة، متنوعة، ومختلفة. وبهذا الفهم يمكن القول أن التأويل "...هو في الحقيقة، "تأويلات" (بالجمع) على سبيل التتابع (تأويل يؤول إلى تأويل) والتساوق (تأويل يضاهي تأويل) والتي تؤول إلى حالة عدمية بالمعنى الذي يستحيل فيه القبض على المعنى أو الحديث بمنطق النعت لأن الإشارة لا تقع سوى على واقع منقلب أو حدث متألب"¹².

وجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أن "مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)"¹³. أي أن التأويل كفن وكمقاربة منهجية ارتبط في البداية بإشكالية القراءة لفهم الكتب اللاهوتية والنصوص الدينية المقدسة في مواجهة القراءة الدوغمائية والأحادية كسيطرة الكنيسة ورجال الدين آنذاك.

كذلك وفي هذا الإطار فإننا سنجد فلهايم دلتاي، وبتصوره الحديث لفن التأويل ما معناه: "ينبغي أن نفهم النصوص انطلاقا من النصوص نفسها وليس اعتبارا من المذهب الذي تنتمي إليه؛ بحيث لا يواجه المذهب النص وإنما يستقل هذا الأخير بحقيقته عن كل توجه سجنه ضمن إطاره الخاص، وعليه، فإن الفهم لا يستند في هذا الإطار على التفسير اللاهوتي في معالجة النصوص وإنما بالتطبيق المنهجي لقواعد التأويل من لغة ونحو ومنطق وترجمة وهو ما نسميه بالتأويل المطبق"¹⁴.

وفضلا عن تلك القواعد المعتمدة في عملية قراءة النصوص وتأويلها، فإن هناك قواعد أخرى لا يمكن إغفالها مثل قراءة النص في إطار ظروفه التاريخية،

وأطره الاجتماعية. وتتطور المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، فإن فن التأويل يكون قد اتسع كمفهوم "...في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعا شمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور"¹⁵. ويضيف، وفي هذا الصدد غدامير مفهومه للتأويل عندما يحدد طبيعة قراءة النصوص - وبأنها قراءة قصدية ومتجاوزة مما يريد أن يصل إليه المؤلف. "...لتصبح قراءة الآثار الفنية والنصوص لا تنصب فقط على رؤى ومقاصد المؤلف وإنما تقيم أيضا الأثر من خلال قدرته المعيارية ودوافعه التي تحفز الأفراد على إبداع أنماط حياتية جديدة، والانفتاح الحيوي على الأثر"¹⁶.

وإذن وبهذا التصور فإنه يمكن القول أن التأويل هنا، هو قراءة على قراءة أخرى، أو بمعنى أكثر وضوحا تأويل على تأويل.

وهذا الشكل من التأويل هو الذي دفع قاتيمو إلى اعتبار الهرمينوطيقا فكرا عدما في علاقته بمفهوم الحقيقة.

وإذا كان مفهوم التأويلية أو الهرمينوطيقا قد لعب دورا فاعلا في مجال قراءة وفهم النصوص الدينية المقدسة قديما، وكذلك النصوص في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية حديثا، وذلك في فضاء الثقافة الأوروبية الغربية، فإننا وفي نفس السياق سنحاول أن نتعرف على فعل التأويلية أو الهرمينوطيقا داخل فضاء الثقافة العربية-الإسلامية.

وعليه، فإن نصر حامد أبوزيد هو الذي يرجع إليه الفضل -بحسب اعتقادنا- في مسألة الاجتهاد محاولا من خلال ذلك أعمال وبذل الجهد الفكري والثقافي والنظري والمنهجي في محاولة إخضاعه النصوص الدينية الإسلامية، والنصوص الأدبية في مجال النقد الأدبي، وكذا النصوص الفكرية والاجتماعية واللغوية، للقراءة الهرمينوطيقية وآلية التأويل.

غير أن هذا المفكر يشير إلى مسألة العلاقة بين التأويلية أو الهرمينوطيقا كقراءة منهجية والنصوص المشار إليها أنفا. خاصة النصوص الدينية في فضاء الثقافة العربية-الإسلامية، وبأنها علاقة متوترة، متنافرة، وشائكة، ويمكن تحديد ذلك في التالي:

"هناك في تراثنا القديم، وعلى مستوى تفسير النص الديني (القرآن) تلك التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه "التفسير بالمأثور" وما أطلق عليه "تفسير بالرأي" أو "التأويل" وذلك على أساس أن النوع الأول من التفسير يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما "موضوعيا" أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة. أما التفسير بالرأي أو "التأويل" فقد نظر إليه على أساس أنه تفسير "غير موضوعي"، لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن (النص) سندا لهذا الموقف، وقد أطلق على أصحاب الاتجاه الأول أهل السنة والسلف الصالح. ونظر إلى هذا الاتجاه -غالبا- نظرة إجلال واحترام وتقدير، بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثاني -وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة- نظرة حذر وتوجس، وصلت في أحيان كثيرة إلى التكفير وحرق الكتب"¹⁷.

إن النص السابق وما يحمل من الإشارة إلى الاتجاهين سألني الذكر حول مسألة وطبيعة التأويل والتفسير للقضايا والإشكالات الدينية، لهو نص يفيد في معرفة الجذور التاريخية لهذا الاختلاف، وهذا الصراع الراهن، وتحديد طبيعة المشارب والمذاهب الدينية والفكرية.

وتجدر الإشارة إلى اعتبار هذا التقسيم، هو تقسيم تحكمه النزعة المذهبية، والصراع الإيديولوجي الحاد، وإن كان رهينا للفهم والتفسير والتأويل الديني-السياسي. ولما كان الأمر كذلك، فإن ذلك التصنيف هو الذي أدى لاحقا إلى اعتبار أن تيار أهل السنة والسلف الصالح إيديولوجيا هو الذي يحمل فكرة "التفسير الصحيح" للدين والإسلام، والنص القرآني، والحديث النبوي، وأقوال الصحابة...إلخ.

وكذا المسألة في تصور المذاهب الشيعية والصوفية.

وعليه، فإن الإشكالية هنا تكمن في اعتقاد كل مفسر أن أحقية التفسير فهم النص، وتأويل القرآن والسنة ترجع إلى فهمه هو وتفسيره هو وتأويله هو فقط. وفي المقابل، فإن كل ما عداه هو تفسير ناقص، وتأويل مغرض، ولربما، بل أكيد

يمكن أن يكفر، ويصنف في قائمة الممنوع والمحظور. ولعل هذا ما يذكره نصر حامد أبو زيد في هذا السياق عندما يقول: "...إن التأويل هو الوجه الآخر للنص، وإذا كان مصطلح "التأويل" في الفكر الديني الرسعي قد تحول إلى مصطلح "مكروه" لحساب مصطلح "التفسير" فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني "المعارضة سواء على مستوى الذات أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة"¹⁸.

وهكذا فإن تفضيل التفسير - بالمعنى المشار إليه سلفا - وألويته على حساب التأويل، والانتصار إلى تيار أهل السنة والجماعة، أو السلف الصالح، والسلفية الفكرية والحركية عموما، على غيرها من التيارات الأخرى أمر يؤدي - ضرورة - إلى الإقصاء، والتحيز والتمذهب والتخرب... إلخ.

وبالتالي الانخراط في صراع إيديولوجي تناحري لا نهائي، يؤدي بدوره إلى فعل العنف اللفظي المتبادل، والموقف المذهبي المتشدد، والخطاب المتطرف، وفي النهاية وبشكل حتمي إلى العنف المادي المسلح عند كل فرصة تسمح بذلك.

وبعيدا عن هذه المهاترات الإيديولوجية، والصراعات المذهبية، فإن هناك صورة يسردها علينا نصر حامد أبو زيد في شكل ما يجب أن تكون عليه إشكالية التفسير والتأويل، يقول: "...تكون عمليات التفسير والتأويل محكومة في الغالب بسياقين: أولهما السياق المعرفي الموضوعي الذي يكون ما يمكن أن نطلق عليه "الأفق المعرفي" للمفسر، وهو أفق ذاتي سوسيوثقافي في نفس الوقت، والسياق الثاني هو سياق "النص" موضوع التأويل سواء كان النص هو القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف"¹⁹.

لكن، وللأسف الشديد، فإن هناك ما يقابل هذه الصورة، صورة أخرى هي السائدة والمهيمنة، بل المسيطرة على حياتنا الفكرية والثقافية والدينية، وفي هذا المعنى والدلالة نجده يقول أيضا: "قامت الحركات السلفية في العالم الإسلامي على أساس أن الدين معطى جوهرى ثابت المعنى، لا يقبل الاختلاف أو التعدد..."²⁰.

وهذا الفهم هو الذي يعتبره أركون ويسميه اصطلاحا "السياج الدوغمائي المغلق"، إنها النظرة الميتافيزيقية والأحادية التي تتسم بالانغلاق الفكري، والتصور

المطلق للإنسان، والهوية والمعنى والتاريخ بعيدا عن النسبية، وبعدي الزمان والمكان، والظروف الاجتماعية والتاريخية والسياسية...إلخ.

وفي هذا الصدد ولتوضيح الفكرة أكثر نجد أن مساهمة سمير أمين وهو يتحدث عن السياق ذاته حيث يقول: "...ترد "الهوية" المزعومة إلى بعدها الديني وتقتصر عليه، ويعتبر الدين عاملا فاصلا مطلقا يمنع المقارنة بين المجتمعات، فينكر تواجد بشر هو هو مهما اختلفت عقائده الدينية. إن العقل يفترض منطقاً مخالفاً: نبداً بملاحظة ودراسة الواقع فنكشف أن ثمة تطورات حدثت فعلا هنا وهناك. ونكشف أن التأويلات الدينية نفسها صحبت هذه التطورات، ونستنتج من ذلك أن الأديان تتمتع بمرونة تسمح لها بهذا التكيف التاريخي"²¹.

وبالنتيجة، لا بد من الإشارة أو التنويه إلى أن إشكالية التأويل ترتبط ارتباطاً وثيقاً وعضوياً وتاريخياً وقضوية الاجتهاد التي مارسها المثقفون والمفكرون في الحضارة العربية الإسلامية، بينما بقي التفسير على ما هو عليه ومنذ زمن انحطاط وتراجع هذه الحضارة سمة من سمات "غلق باب الاجتهاد". وإن مورس وبشكل واسع من قبل كل تيارات الحركات الإسلامية راهنا.

ب- إشكالية الاختلاف وشرعيته:

تشكل إشكالية ومسألة الاختلاف الوجه الآخر لإشكالية ومسألة التأويل التي تعرضنا لها سابقا، فاختلاف العقائد، والمذاهب، الملل، والآراء..هي نتيجة الاختلاف في التأويلات والقراءات الممكنة حول قضية من القضايا أو موضوع من الموضوعات، أو نص من النصوص.

و"هناك نوعان من الاختلاف: اختلاف داخل إطار إسلامي مثل اختلاف مذاهب الفقه والكلام فيما بينها، كل طرف مخالف هنا يتحرك داخل دائرة إسلامية، يحاول لخطابه أن يرتكز على شرعية فكرية دينية فيما يذهب إليه من آراء وفيما يتخذه من تأويلات"²².

ونوع آخر من الاختلاف هو: "اختلاف مفكري الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم، أي اختلاف بينهم وبين الذين هم خارج دائرة المعتقد المشترك"²³.

ولتوضيح المعنى والدلالة نقول إن مفهوم الاختلاف في فضاء الثقافة العربية-الإسلامية كان يتم على مستويين هما:

- مستوى أول كان يتم بين المفكرين والمثقفين والفقهاء والعلماء الذين ينتمون إلى نفس الفضاء الثقافي العربي-الإسلامي.
 - ومستوى ثان كان يتم بين هؤلاء وغيرهم من المثقفين والعلماء الذين ينتمون إلى فضاء ثقافي آخر أساسه الاعتقاد المختلف.
- وسواء كان الاختلاف من النوع الأول، أو من النوع الثاني، فإن كلاهما يدور حول الاختلاف الديني أساساً، رغم أن مظاهر وأشكال الاختلاف بين المجتمعات والأمم والشعوب والحضارات والقوميات... كثيرة كالاختلاف الثقافي واللغوي والتاريخي وحتى الجغرافي... الخ.

ومرد الاختلاف، في حقيقة الأمر يعود إلى مسألتين أساسيتين هما:

- المسألة الأولى: وتعود إلى مسألة طبيعة مقارنة النص.
 - المسألة الثانية: وتعود إلى مسألة تأويل النص.
- ولما كانت القضية كذلك، وجب القول أن الاختلاف بين المذاهب والفرق والعلماء والمفكرين أمر طبيعي أن يكون هكذا، بل من الضروري أن يقع بينهم، لأن طبيعة الأشياء تفرض ذلك.

إن النص المقدس وإن فهم على أنه ذو طبيعة ثابتة، فإن الواقع متغير ومستجد ومتطور، وهذا معناه أن الاختلاف يصبح قضية شرعية طالما أن الأمر يعود في أصله إلى التأويل والقراءة المختلفة بحسب الظروف الاجتماعية والتاريخية والسياسية وكذلك الجغرافية والثقافية.

ف"الاختلاف حسب هذا القول أمر لا بد وأن يقع حيثما وجد التعامل مع نص وخبر مقدسين، كلاهما يحمل ويتناول بلغة تتخذ سمة الإجمال والإشارة والرمز، فتتعدد التأويلات، ثم هناك قياس الوقائع المتجددة على النص الثابت المجمل العام، وكل هذا يؤدي إلى اختلاف في "القراءة"، فينتصب على رأس كل "قراءة" إمام يتحلق حوله أتباع؛ وهكذا تنشأ المذاهب وتختلف"²⁴.

غير أن الواقع قديما وحديثا ليس كذلك البتة، فالاختلاف في ظل فضاء الثقافة العربية-الإسلامية بقي منبوذا أو مرفوضا ومتهما بالانحراف والخروج والابتعاد عن جادة الطريق وطريق الاستقامة.

ولعل ما يثبت هذه الفكرة الخصومات والאתهامات المتبادلة والعنيفة بين الفرق والمذاهب والاتجاهات، واعتبار كل واحد منها هو وحده "الفرقة الناجية" "وأن خصومه ليسوا مجرد أناس قد اختلفوا معه كما اختلف هو بدوره معهم، بل هم المخالطون للنص، فلا حوار إذن"²⁵.

لكن هذا، الفهم أو هذا التوجه، لا يخرج عن كونه تداخلا بين استعمال سلطة النص المقدس، وسلطة صاحب التأويل والقراءة المختلفة، فالنص شيء وتأويله شيء آخر.

ولما كان الأمر هكذا في تصورنا واعتقادنا، فإننا نعتبر أن الحق في الاختلاف قضية مشروعة، لأنها تشكل حقا أساسيا من حقوق الإنسان، وأنها مسألة تعكس الجانب الطبيعي الذي يميز، وقد ميز تاريخ البشرية كله من حيث مظاهر الاختلاف في كل شيء.

غير أن القدماء من رجال الفقه والشريعة وعلم الكلام، فقد رفضوا الاختلاف الديني واعتبروه انحرافا وضلالا. وبقي الحال على ما هو عليه إلى اليوم وفي العصر الحديث أيضا، فإن الاختلاف سبيل إلى التفرقة، وإلى تشتيت أفكار الأمة، وإلى تجاوز تراث السلف الصالح.

وأمام هذه الوضعية المشار إليها أنفا سنعثر على أن هناك موقف في هذا الإطار يدعي امتلاك الحقيقة والتفسير "الصحيح" للنصوص، وأن كل من يخالفه في ذلك يدخل في دائرة البدعة والضلالة.

وهذا الموقف هو الذي يرفض كل حوار مخالف فيه في الرأي، رغم أن الحوار هنا ضرورة ثقافية وحضارية ودينية بين كل الأطراف المختلفة. لكن... "هل يكون الحوار ممكنا... حين يعتبر طرف من الأطراف أن رأيه سلطة؟ هذا هو موقف المحتكرين للنطق باسم الدين منذ كانوا هؤلاء لا يرون أن ما يقولونه إنما هو "رأي في الدين"

ضمن آراء أخرى ممكنة، بل يقطعون بأن رأيهم هو الدين، فيتقمصون القداسة، والنطق باسمها، ويحيلون رأيهم إلى سلطة²⁶.

وإذا كان النص السابق يشير إلى ماهي عليه الحالة الثقافية والفكرية، نقول فإن هذا هو الذي أدى في التاريخ القديم والحديث والمعاصر إلى ما يمكن أن نطلق عليه الصراع المذهبي، فعلى سبيل المثال لا الحصر، فلقد شهدت أفريقية التونسية صراعا مذهبيا عنيفا دام أربعة قرون تقريبا²⁷. وكان هذا نتيجة التعصب الفكري والديني والمذهبي والسياسي بين التيارات والفرق والاتجاهات والمذاهب...إلخ.

فلقد كانت "...محاولة الفاطميين فرض مذهبهم وإزالة كل ما عداه من المذاهب، وأثناء كل ذلك كان المالكية أصحاب المذهب الغالب، وأئمة الناس وزعمائهم ثابتين عاملين على فرض مذهبهم ونبت كل ما عداه، فقاوموا الخوارج والطرقيين، وأرباب الاعتزال، والدعوة الفاطمية وأصحابها²⁸. ولم يكن هذا الصراع المذهبي والفكري والديني يقتصر على بلاد المشرق فحسب، بل كانت بلاد المغرب تعرفه هي أيضا، وقد شكلت الوجه الآخر لبلاد المشرق الإسلامي وما ظهر فيه من مذاهب وفرق وتيارات واتجاهات ونزعات فكرية ودينية وسياسية.

وجدير بالذكر الإشارة إلى أن هذا الصراع قد امتد في التاريخ إلى أن وصل إلينا اليوم، ويكفي أن ننظر إلى القنوات والفضائيات التلفزيونية لتسمع وتشاهد رجالا يقدمون خطابا كله دعوة إلى الصراع المذهبي والديني والسياسي، وكله رفض للآخر المختلف، معتمدين في ذلك النصوص السياسية مرة والنصوص الدينية مرات.

وأنظر كذلك إلى ما اصطلح على تسميتها جغرافيا وسياسيا بمنطقة الشرق الأوسط، وبلدان الخليج العربي، لنفهم ولنعرف أن الصراع هناك لا يبتعد كثيرا عن الصراع المذهبي والديني والسياسي بين المملكة العربية السعودية وحلفائها منتصرين للتيار السلفي الوهابي خاصة، والسني عامة، وإيران وحلفائها أيضا منتصرين للتيار الشيعي.

وأنظر كذلك إلى ما يحدث في العراق وسوريا، فإنه يدخل هو الآخر ضمن الصراع المذهبي والديني والسياسي بين المسلمين السنن والمسلمين الشيعة. ولما كان والوضعية هكذا، فإننا قد وجدنا أنفسنا مدفوعين إلى طرح تساؤل أساسي، ومثير

للجدل هو: ما مفهوم التسامح؟ وإلى أي مدى يمكن العثور عليه في الثقافة العربية-الإسلامية".

وللإجابة على ذلك نقول: هو: "الاعتراف للفرد-المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدها"²⁹.

والاعتراف هنا معناه ضد ونقيض العقاب أو السجن الذي قد يلحق الإنسان إذا كانت آراءه وأفكاره لا تقبل بها سلطة سياسية أو دينية أو قهر اجتماعي-ثقافي.

وللتسامح جذور تاريخية وأسباب جوهرية هي: "إن مفهوم "كولبرونس" هو وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي، وقد نشأ ليعبر عن تغير في الذهنية لإنتاج علاقة جديدة، وهي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر، أي إبان الحروب الدينية الأوروبية، لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد، ثم حدث تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد، ثم في حرية التفكير بوجه عام"³⁰.

وانطلاقاً من هذا النص نفهم أن التسامح قد ارتبط بمفهوم الإصلاح الديني الذي شهدته أوروبا، وكذلك بصراع مجموع القوى الاجتماعية، والتخب الفكرية والسياسية والفلسفية والعلمية.

وبمعنى آخر، فإن التسامح كمفهوم نظري وفكري، وكفعل ممارستي هو وليد ثورة دينية، وثورة علمية، وثورة سياسية، وثورة فلسفية، وكلما ساهمت في عملية التغير الجذري للمجتمع الأوروبي والوصول به إلى غاية "قطع التدرج".

غير أنه، وفي المقابل وبكل أسف شديد، فإن "عالم الإسلام لا يزال يعاني من انعدام التسامح بالمعنى الحديث للكلمة، وما النقاشات العنيفة والمتكررة غالباً والدائرة حول مفهوم التجديف أو الكفر، أو انتهاك المقدسات، إلا أكبر دليل على ذلك..."³¹.

وفي هذا، أنظر ماذا حدث لكثير من الكتب الفكرية، والأدبية، والفلسفية، وبعض الروايات والأفلام والمسرحيات...وهلم جرا.

فلقد حوكم طه حسين بعد صدور كتابه من الشعر الجاهلي، كما حوكم أيضا علي عبد الرازق بعد صدور كتابه الإسلام وأصول الحكم، وحوكم كذلك جلال صادق العظم على كتابه نقد الفكر الديني.

دون أن ننسى حيدر حيدر وروايته وليمة أعشاب البحر والضجة التي أثارها آنذاك ونجيب محفوظ وروايته أولاد حارتنا والتي اتهم من خلالها بالكفر من قبل مشايخ جامع الأزهر...وهكذا.

وعليه، فإن "...ممارسة التسامح بشكل فعال وإيجابي ومسؤول عقليا يتطلب أولا تحقيق شرطين أساسيين: وجود دولة الحق والقانون، ووجود مجتمع مدني متماسك"³².

لكن تحقيق هذين الشرطين ليس بالأمر السهل أو الهين كما يعتقد، ذلك أن هذه العملية لا يمكن أن تتم بين عشية وضحاها.

والمعضلة الكبرى، هو أنه "لا يزال أمام المجتمعات العربية أو الإسلامية مسار طويل لكي تقطعه قبل أن تصل إلى دولة الحق والقانون وتشكيل نسيج المجتمع المدني عن طريق تحقيق المساواة الفعلية - وليس فقط النظرية- بين جميع المواطنين دون استثناء"³³.

ولتحقيق ذلك وجب على كبار المثقفين والباحثين والمفكرين بذل جهود كبيرة ومتواصلة وحقيقية حتى تتمكن من الخروج من هذا المأزق والانسداد التاريخي الذي يعيشه العالم العربي-الإسلامي، وتعانيه الثقافة العربية-الإسلامية.

إن الوعي التاريخي يجعلنا ندرك المسافة بيننا وبين الغرب الأوروبي، لأن الغرب يقطع المسافة بخطى متسارعة وعملاقة، لذلك، "وفي الوقت الذي يتجاوز فيه العقل الأوروبي مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، نجد العقل الأصولي المهيمن لا يزال مصرا على العودة بالمسلمين، كل المسلمين إلى الوراء. وهكذا، وبدلا من أن يساعد المسلمين على تدارك تأخرهم التاريخي وللحاق بركب الأمم المتحضرة، نجده، يلجم هذا التطور ويوقفه عند حده"³⁴.

وبعد، فلقد وجب هنا الحديث عن إشكالية الجهاد كمظهر من مظاهر مأزق خطاب الإسلام السياسي وذلك لتتضح الصورة، ويتم الفهم، فهما معرفيا وموضوعيا.

ج- إشكالية الجهاد:

سأحاول الوقوف، ومن خلال هذا البحث على إشكالية الجهاد، وما شكلته كموضوع أثار جدلا كبيرا وعميقا، ونقاشا حادا، وسجالا طويلا بين المثقفين، والمفكرين، والمهتمين بالفكر الإسلامي في قديما وحديثا، والمؤدلجين في مجال خطاب الإسلام السياسي، والباحثين في مجال علم الاجتماع السياسة، وعلم الاجتماع الأديان...إلخ.

ولكن، وبهذا الخصوص، سأتناول المسألة من زاوية محددة أقارن من خلالها بين مطارحتين، واحدة منها تقدم قراءة معينة لإشكالية الجهاد، والأخرى تقدم قراءة مختلفة ومتناقضة للقراءة الأولى. وذلك لنتمكن من فهم إشكالية التأويل كآلية وكقراءة للنصوص الدينية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

وعليه سأعتمد في ذلك "البيان" أو المرجع الذي كتبه أبو الأعلى المودودي في هذا الإطار والموسوم بـ "الجهاد في سبيل الله، كما سأعتمد أيضا "البيان" أو المرجع الذي كتبه سيد قطب، والمعنون بـ معالم في الطريق، من جهة كممثلين للقراءة الأولى المشار إليها أعلاه.

وفي المقابل والاتجاه المعاكس سأقدم موقف محمد سعيد رمضان البوطي، من خلال كتابه الشهير والمثير للجدل، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ وكذلك كتاب فهدى هويدي تحت عنوان: مواطنون لا ذميون. كممثلين للقراءة الثانية من جهة أخرى.

وبهذا سنقف وبوضوح على المطارحتين، وعلى القراءتين، وبالتالي التأويليين، وذلك في ضوء الفهم المعرفي-الموضوعي للإشكالية المطروحة.

- الجهاد في خطاب أبو الأعلى المودودي:

يتعلق المودودي في تحديده لحقيقة الجهاد من فكرة أساسية مفادها: "...الحقيقة أن الإسلام ليس بنحلة كالنحل الرائجة وأن المسلمين ليسوا بأمة كأمم العالم، بل الأمر أن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام

العالم الاجتماعي بأسره ويأتي بنيانه من القواعد ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي³⁵.

ويفهم من النص السابق وبكل جلاء ووضوح، أن المودودي يعتبر أن الإسلام منوط بعملية التعبير الشاملة، والجزرية لكل البناء الاجتماعي، بعد هدمه بالقوة، واستبداله ببناء اجتماعي جديد، هو الدولة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي في منظور المودودي، وتتعلق عملية التغيير تلك بالكفاح الانقلابي كوسيلة أساسية بغية الوصول إلى الهدف أو المبتغى.

"فالجهد كلمة جامعة تشتمل جميع أنواع السعي وبذل الجهد، وإذا عرفت هذا فلا يعجبك إذا قلت: إن تغيير وجهات أنظار الناس وتبديل ميولهم ونزعاتهم وأحداث انقلاب عقلي وفكري بواسطة مرهفات الأقلام نوع من أنواع "الجهد" كما أن القضاء على نظم الحياة العنيفة الجائرة نجد السيوف وتأسيس نظام جديد على قواعد العدل والنصفة أيضا من أصناف الجهد، وكذلك بذل الأموال وتحمل المشاق ومكابدة الشدائد أيضا فصول وأبواب مهمة من كتاب "الجهد" العظيم³⁶.

وهنا يقسم المودودي الجهد إلى ثلاث أنواع أساسية هي:

- الجهد بالعلم- والجهد بالسيف، والجهد بالمال، وكلها وسائل ضرورية يسعى الإسلام من خلالها الوصول إلى الهدف الذي جاء من أجله الجهد، خاصة الجهد بالسيف. وهو الانقلاب الجذري والهدم الشامل للمجتمع سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وفكريا، وأحداث تجديد لبنياته وقواعده.

وبطبيعة الحال، فإنه لا يمكن أن يتم أو ينجز إلا بمفعول فكرة الجهد وفهمها ثم القيام بممارستها، وهذا بحسب ما يراه المودودي، وما فهمه من تلك النصوص الدينية التي تدل على ذلك، وما استطاع أن يؤوله في هذا الصدد.

وعليه، فإن الجهد وبهذا المعنى والدلالة، هو ضرورة دينية وإسلامية، وفريضة واجبة على كل مسلم، فردا كان أو جماعة.

يقول المودودي ما يلي: "...إن الذي لا يلي نداء الجهد ولا يجاهد بماله ونفسه في سبيل إعلاء كلمة الله وإقامة الدين الذي ارتضاه لنفسه وتوطيد نظام الحكم

المبني على قواعده، فهو في عداد الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم، فهو في ريبهم يترددون، وهذا هو المقياس الذي يقاس به صدق المرء في عقيدته وإخلاصه لها"³⁷.

وفي نفس السياق، وليس بعيدا عن هذا الطرح والتوجه نجد سيد قطب يقدم خطايا إيديولوجيا، يحاول من خلاله تحديد المهمة الأساسية والجوهرية التي يجب أن تقوم بها الحركة الإسلامية ضد الأنظمة السياسية العربية-الإسلامية القائمة، وذلك بالمقاومة الفكرية-الإيديولوجية من جهة، والمقاومة المسلحة (الجهاد) من جهة ثانية، وهذا قصد إقامة الدولة الإسلامية مخلصه البشرية والأمة الإسلامية من الضلالة والطاغوت.

يقول: "...تواجه الحركة الإسلامية هذا الواقع كله بما يكافئه..تواجهه بالدعوة والبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات، وتواجهه بالقوة والجهاد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها، تلك التي تحول بين جمهرة الناس وبين التصحيح بالبيان للمعتقدات والتصورات، وتخضعهم بالقهر والتضليل وتعبدتهم لغير ربهم الجليل..."³⁸.

ثم أنه يربط بين الإسلام كدين وكرسالة والجهاد كمفهوم وكممارسة من أجل هدف أسى أرائته الإرادة الإلهية ونفذته إرادة نبوية.

وفي هذا الاتجاه يقول: "إن بواعث الجهاد في الإسلام ينبغي تلمسها في طبيعة الإسلام" ذاته ودوره في هذه الأرض، وأهدافه العليا التي قررها الله، وذكر الله أنه أرسل من أجلها هذا الرسول بهذه الرسالة، وجعله خاتم النبيين وجعلها خاتمة الرسالات"³⁹.

وفي البحث عما يبرر مفهوم الجهاد، وفعل القيام به، يقدم سيد قطب نصا من القرآن الكريم مفاده. "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله..."⁴⁰.

ولما كان سيد قطب يعتبر أن الجهاد ضرورة دينية وإسلامية إلزامية على المسلمين جميعا، فإنه يرفض أن يكون الجهاد أمرا عارضا ومؤقتا يرتبط ويتعلق بمسألة "الدفاع" أي دفاع المسلمين عن حدودهم ومصالحهم وأرضهم... إلخ. بل

يؤكد -وفي هذا الإطار- على رفض فكرة "الدفاع" واعتبارها تبريراً لضعف المسلمين وكسر شوكتهم، وارتباطهم أيضاً بالفهم الاستشراقي الغربي-الأوروبي. لذلك نجده يعتمد تفسير وفهم وتأويل الآيات القرآنية التالية كمبرر قوي وفاعل في مسألة ضرورة الجهاد عند المسلمين، يقول: "فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة، ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً..."⁴¹.

"...وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله..."⁴².

"قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون..."⁴³.

ولمغادرة هذه النقطة هنا تجدر الإشارة أو الملاحظة إلى تبيان علامتين في حق خطاب أبو الأعلى المودودي، وخطاب سيد قطب.

1- إن من يعود إلى النصوص المعتمدة من قبلها بخصوص إشكالية الجهاد يكتشف أنها يقدمان النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية دون الاستناد أو ذكر أسباب النزول، أو الظروف السوسولوجية والتاريخية والسياسية والحربية، ولربما حتى النفسية التي تتعلق وترتبط بهذه النصوص، وهذه الأحاديث، فالقراءة العلمية والتأويل المعرفي...يدفعان بالضرورة إلى القول أن النص -أي نص- لا بد وأن يقرأ داخل إطاره الزماني والمكاني، وأن تأخذ بعين الاعتبار ظروفه الموضوعية وأسبابه التاريخية التي أنتجته، أو التي جاء في سياقها وإطارها.

2- إن المودودي وقطب لا يعتمدان في كتابتهما على أي مرجع أو مصدر معرفي ككتب التاريخ الإسلامي الكلاسيكية والحديثة، ومصادر العلوم الإسلامية ومراجع الفكر، وهذا ما يجعلني أرجح فرضية سيطرة الطرح الإيديولوجي على حساب الإسلامي مثل الطرح المعرفي-الموضوعي، ولعل اعتمادها التنظير والأدلجة لصالح خطاب الإسلام السياسي، والحركة الإسلامية في باكستان ومصر، وفي كل العالم العربي-الإسلامي سبب في ذلك.

هذا ما يتعلق بالقراءة الأولى التي أشرنا إليها أعلاه.

وأما بالنسبة للقراءة الثانية فسنحاول الحديث عن ماورد في خطاب ونصوص محمد سعيد رمضان البوطي، وفهني هويدي. ولنبدأ بمطارحة محمد سعيد رمضان البوطي، والتي نختار منها سؤالاً إشكالياً في غاية الأهمية، هذا السؤال يقول: هل الجهاد القتالي لدرء الحراة أم للقضاء على الكفر؟

وللإجابة على هذا السؤال يقول محمد سعيد رمضان البوطي مايلي: "ذهب الجمهور، وهم الحنفية والمالكية والحنابلة، إلى أن علة الجهاد القتالي هي درء الحراة، وذهب الشافعي في الأظهر من قوليه إلى أن العلة هي الكفر، وهو مذهب ابن حزم أيضاً"⁴⁴.

ويتبين من خلال هذا النص أن العلماء والمفكرين والفقهاء الكلاسيكيون قد انقسموا إلى تيارين أساسيين، تيار يعتبر أن الجهاد حرب مقدسة ضد الخارجين عن القانون، وصد عدوانهم، وتيار آخر قد اعتبر أن الجهاد دلالة على القضاء على الكفر، أي أن الإسلام يحارب الذين لا يدخلون فيه ويغيرهم كفارا خارجين عن الملة والعقيدة والدين.

وقد اعتمد لكل اتجاه مجموعة من الأدلة من النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، فبالنسبة للاتجاه الأول أو التيار الأول، أي الذي اعتبر أن الجهاد هو درء للحراة راح يقدم الأدلة من القرآن الكريم كالتالي:

- 1- "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"⁴⁵.
- 2- "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرهواهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين، وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون"⁴⁶.

وفي هذا المعنى والدلالة آيات ونصوص كثيرة، غير أننا سنكتفي بهذين النصين، وتعليقاً عليهما طلباً للفهم والتوضيح يقول البوطي: "هذه الآيات (الآيتان) صريحة الدلالة على أن علة الجهاد القتالي للكافرين هي الحراة... ومن ثم فهي الحجة الأولى لمذهب الجمهور"⁴⁷.

غير أن الاتجاه أو التيار الثاني، وعلى العكس من الاتجاه الأول فلقد قدم أدلة وبراهين يثبت من خلالها أحقية الجهاد تكمن في محاربة الكفار أساساً.

وقد اعتمد في هذا نصوصا من القرآن الكريم نشير منها إلى نصين فحسب.

1- "فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فإن نابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" 48.

2- "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون" 49.

ويعلق في هذا الصدد البوطي على أصحاب هذا الاتجاه أو المذهب وبحسب اعتقادهم وتصورهم كما يلي:

"...إن كلا من الآيتين الأولى والثانية دل على أن مناط وجوب قتل الكافرين هو الكفر لا الحرابة، بدليل أنه جعل غاية هذا الحكم الإيمان والتوبة، كما دلت الآية الأولى، أو الخضوع للجزية كما دلت الآية الثانية" 50.

وبعد قراءة وتأويل ومناقشة وترجيح يخلص محمد سعيد رمضان البوطي إلى موقف صريح وواضح من الاتجاهين المتصارعين والمتناقضين متبيننا لموقف الجمهور ومنتصرا لأدلتهم من القرآن والسنة.

وفي هذا المضمار يقول: "إذا(..). عدنا إلى الأدلة التي اعتمد عليها الجمهور من القرآن والسنة، فتأملنا فيها مرة أخرى علمنا أن الحق ما ذهب إليه الجمهور من أن الكفر يعالج بالدعوة والتبليغ والحوار، وأن الحرابة تعالج بالقتال. وما من آية نزلت في الجهاد القتالي إلا وترى فيها أو في الآيات التي تحيط بها من قبل أو من بعد، ما يبرز هذه العلة للقتال ألا وهي الحرابة أو القصد والتوثب للحرابة والقتال. سواء كانت مما نزل في أول عهد المسلمين بالهجرة إلى المدينة، أو في آخر حياة رسول الله وأخر عهد المسلمين بها" 51.

وعلق على منظور وتصور الشافعي عندما قال الآتي: "وأغلب الظن أنه لو امتد الأجل بالإمام الشافعي رضي الله عنه لصوب رأيه الآخر الذي نقله عنه أصحابه ووافق فيه الجمهور، وأركن مطمئنا إليه" 52.

وأما عن ابن حزم وأصحابه من الظاهرية، فلقد قال عنهم ما يلي: "...إن شأنهم من الجمود العنادي عند ظواهر ما يروق لهم من النصوص في الأحكام الفقهية،

كشأن الخوارج من جمودهم العتادي عندما يروق لهم من النصوص في المبادئ الاعتقادية. ومن ثم فإن النقاش لا يجدي مع أي من الفريقين⁵³.

وهكذا، ومما سبق فإن محمد سعيد رمضان البوطي، ومن خلال النصوص المعتمدة أعلاه، يكون قد حسم رأيه في مسألة طبيعة الجهاد، خاصة إذا لاحظنا أنه قد قارن بين الكفر والحراية، واعتبر أن الأول أهون من الثانية، وذلك عندما قال إن الكفر يعالج بالدعوة والتبليغ، وأن الحراية تعالج بالقتال، ثم قارن مرة أخرى بين الظاهرية والخوارج، ووضعهما في ميزان واحد عندما ربط بينهما في نقطة مشتركة تمثلت في الفهم العنادي للقضايا، وجمود الفكر للمسائل.

وحسب السياق ذاته، وبنفس القراءة والتفسير والتأويل، فإن محمد سعيد رمضان البوطي يعرض علينا حديثا نبويا، هو محل جدال ونقاش وإثارة للاختلاف والخلاف بين المفكرين والعلماء والفقهاء، وكذلك الحركات الإسلامية ودعاة الإسلام السياسي.

والحديث هنا هو: "عن ابن عمر أن رسول الله (ص) قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقوموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله"⁵⁴.

وترتبط قراءة محمد سعيد رمضان البوطي وتأويله للحديث المشار إليه أعلاه بالمعنى الدلالي لكلمة (أقاتل) فهي هنا تختلف اختلافا جوهريا عن كلمة (أقتل) فالمعنى الأول يفيد رد الفعل وصد العدوان، وأما المعنى الثاني فيفيد الهجوم وفعل القتل والعدوان والحراية وإعلان الحرب.

وفي هذا الصدد يقول: "لقد كان الحديث مشكلا حقا لو كان نصه هكذا: (أمرت أن أقتل الناس حتى..) إذ هو يتناقض عندئذ مع سائر الآيات والأحاديث الكثيرة الأخرى الدالة على النهي عن القسم والإكراه"⁵⁵.

ويضيف تأكيدا على ما يريد أن يصل إليه من معنى ودلالة الحديث بعيدا عن التأويل الذي يفيد معنى الجهاد أو الحرب المقدسة ضد الآخر، سواء كان داخل الفضاء العربي-الإسلامي أو خارجه.

ولذلك يشرح ويفسر ويؤول كالتالي: "وبيان ذلك أن حكمه (أقاتل) على وزن أفاعل لكل على المشاركة، فهي لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة من طرفين، بل هي لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة لبادئ سبق إلى قصد القتل، فالمقاوم للبادئ هو الذي يسمى مقاتلاً. أما البادئ فهو أبعد ما يكون عن أن يسمى مقاتلاً، بل هو في الحقيقة يسمى قاتلاً بالتوجه والهجوم أو بالفعل والتنفيذ، إذ لا ينشأ معنى الاشتراك إلا لدى نهوض الثاني للمقاومة والدفاع"⁵⁶.

وأما فهى هويدي، فمن جهته وقراءته للنصوص الدينية والقيام بتأويلها فلقد قدم هو الآخر حديث (أمرت أن أقاتل الناس...) موضحاً موقفه من ذلك على الوجه التالي:

إن هذا الحديث "إذا فهم باعتباره دعوة إلى قتال كل أهل الأرض حتى ينطقوا بالشهادتين، فإن ذلك يعد ظلماً للإسلام ما بعده ظلم، فضلاً عن أن ذلك المعنى يهدم كل الدعائم التي أقامها القرآن ليؤسس تلك الجسور مع غير المسلمين. وحقيقة الأمر أن المعطي بالناس هنا ليس كل البشر، وإنما هو جماعة من البشر..."⁵⁷.

أي قريش الذين كانوا يريدون، وبكل الطرق، وبكل قوة، الوقوف في وجه الرسالة الجديدة والدعوة المحمدية، والذين يجب فهم الجهاد بالمعنى الدلالي المشار إليه آنفاً (أمرت أن أقاتل الناس...)، فقريش أو الناس هنا هم الفئة الباغية، والبادئة بالظلم والعدوان وإعلان الحرب.

ويشير فهى هويدي أخيراً إلى صلب وجوهر المشكلة المطروحة بهذا الخصوص عندما قال: "...أن بعض الدعاة الإسلاميين في زماننا هذا تبنا موقفاً متشدداً (...). اعتمد بالدرجة الأولى على تأويل نصوص الكتاب والسنة وتلك الاجتهادات الفقهية غير المنصفة"⁵⁸.

وبالفعل فإن ما نعيشه اليوم من صراعات، وحروب بين اتجاهات، وتيارات وأحزاب، ومذاهب، وطوائف... إلخ مرده أساساً إلى الخلاف في القراءة وإشكالياتها، والتأويل وآلياته، خاصة إذا تعلق الأمر بالنصوص الدينية المقدسة.

خاتمة:

لقد حاولت من خلال هذه الدراسة الوقوف على ما يمكن أن يشكل مظاهر وأسباب مأزق خطاب الإسلام السياسي، كما مر معنا أعلاه.

لذلك -ركزت- وفي هذا المقام- على ما اعتقده مقاربة منهجية تسمح بفهم وكشف محتوى النصوص المستخدمة في هذا العمل.

كما وأن هذه الدراسة أشارت وبكل وضوح إلى طبيعة مأزق خطاب الإسلام السياسي المعاصر من خلال تلك الطروحات التي تعلق بإشكالية التأويل في الثقافة العربية الإسلامية التي تسمح بتعدد قراءات النصوص الدينية أو غيرها قراءات مختلفة ومتنوعة، وإن كانت متناقضة ومتصارعة.

وهنا لابد من التأكيد على الالتفات إلى ما يمكن أن نطلق عليه القراءة الثانية، التي لا يسلم منها أي نص، ومهما كانت طبيعته.

فمعنى النص القطعي المتداول والبعد الأحادي مسألة أصبحت في باب إعادة النظر لهذا التصور وهذا الزعم.

وعليه فـ" كل تأويل، وإن ادعى تقمص النص الأولى ومعناه القطعي لا يتكلم أبداً عن الشيء نفسه بل عن الشيء وفي دوائره الدلالية المحتملة. كل تأويل قام على زعم قطعي إن هو إذن إلا اقتطاع أو فعل تحويل يمليه أو يدفع إليه التاريخ كنص مفتوح على الضرورة والمصلحة الوقتية، وعلى التخيلات والعقلنات الإيديولوجية"⁵⁹.

وأما ما يتعلق بإشكالية الاختلاف وشرعيته في الثقافة العربية-الإسلامية، فإن خطاب الإسلام السياسي، والمد السلفي-الوهابي، ومن خلال عرض مضمون فكرهما وإيديولوجيتهما، يتضح ذلك عندما نقف على هذا المعنى الذي أشار إليها سمير أمين، وعلى لسانهم وفي تصورهم عندما قال: "إن هناك "تراثاً" عربياً إسلامياً يمكن الحديث عنه بصيغة المفرد، أي بعبارة أخرى، إن هناك فكراً عربياً إسلامياً موحداً"⁶⁰.

وهذا غير صحيح عندما تقرأ الواقع الاجتماعي والتاريخي والحضاري، وحتى الجغرافي للشعوب والأمم، وكذلك عندما يتبين لنا المعطى الثقافي والفكري الذي أشارت إليه كثير من الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية. لذلك نقول هنا

أن الحقيقة هي الاختلاف، وضرورة شرعيته المرتبطة بحقيقة تاريخ الإنسانية جمعاء.

وأما ما ارتبط بإشكالية الجهاد في الإسلام، فلقد فهمنا من خلالها أن القضية أو المسألة تتعلق أساساً بطبيعة القراءة ومضمون التأويل للنصوص الدينية التي أشارت إلى هذا، سواء من القرآن الكريم أو من الحديث النبوي.

وكان من الضروري الإشارة إلى تيارين أو اتجاهين متناقضين ومختلفين في القراءة والتأويل، ليتبين من خلال ذلك أهمية وفاعلية التأويل لكل منهما. وبهذا يصبح التأويل لدى أصحاب اعتماد النص القطعي متجاوزاً إلى اعتماد النص النسبي والقراءة الثانية للنصوص الدينية وغيرها.

فلقد عثرنا، وفي هذا الصدد على نص قد اعتمده محمد سعيد العشماوي، عندما ركز على أن الجهاد في حقيقته ومضمونه، جهاد أصغر، وجهاد أكبر، وأن الأول هو الذي يفيد دلالة القتال، وأن الثاني يفيد دلالة ضبط النفس ومجاهدتها. يقول "...إثر انتصار المؤمنين في معركة بدر، وعند عودة النبي محمد إلى المدينة قال لهم "عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" يقصد بذلك أن الحرب مع العدو مهما اشتدت وغلظ أمرها وعلا أوارها -هي جهاد صغير لا يقاس بالجهاد الأكبر- ألا وهو مجاهدة النفس على الشدائد ومكايده الذات على المكاره فالحرب مع العدو -ولو أدت إلى الاستشهاد أو العجز- هي جهاد أصغر؛ أما الجهاد الأكبر فهو فصل النفس عن الدنيا، ورفع الروح إلى أعلى الذرا وتصفية الذات من كدر العيش وعكر العلاقات، والتسامي بالخلق إلى معاني العفو والبذل والعطاء، وتنقية الضمير حيث يصبح شفيفاً رهيفاً عفيفاً"⁶¹.

وفي الأخير وفضلاً عما تقدم لا بد من الإشارة إلى بعض العلامات والدلالات التي تميز وبشكل أكثر وضوحاً طبيعة مأزق خطاب الإسلام السياسي والتي يمكن أن نتخلص في الآتي:

1- إن من يعود ويقرأ مرجعيات خطاب الإسلام السياسي عامة، وخطاب السلفية الوهابية، فإنه سيكتشف أن هذه المرجعيات تشير إلى تفسير أو تأويل يعتبر "صحيحاً" و"أصيلاً" عن بقية التفاسير أو التأويلات الأخرى.

2- وجب على كل ممارسات للنشاط الفكري والمجتمعي الالتزام بمطابقة تيار الإسلام السياسي-السلفي الوهابي.

- 3- إن مشاكل هذا العصر لا تحل إلا بالعودة إلى هذا الفكر الذي كان له الفضل في حل مشاكل المجتمع الإسلامي الأول.
- 4- إن هذا الفكر هو أفضل فكر للإنسانية جمعاء.
- 5- إن العودة لهذا الفكر هي الشرط الضروري والكافي لاستعادة مجد العرب والمسلمين.

وبعد، ترى فهل تجاوز المأزق، أو الخروج منه أمر ممكن؟
يمكن ذلك، ولكن بإحداث ثورة ثقافية وفكرية أصيلة وجذرية، على مستوى الحياة السياسية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية.

الهوامش

1. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 163-164.
2. هذا النص ذكره: لويس مارتينايز، الحرب الأهلية في الجزائر، ترجمة محمد يحتاتن، منشورات مدى، الجزائر، ص 17.
3. علي الكتزن حول الأمة، 5 دراسات حول الجزائر والعالم العربي، الدراسة (1) الإسلام والهوية، دار بوشان للنشر، الجزائر، 1990، ص 65.
4. فرانسوا يورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، تانسيفت، دار العالم الثالث، 1994، ص 83.
5. نفس المرجع السابق، ص 84.
6. Olivier Roy, Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme, Dossier: A la recherche du monde musulman. Esprit. Aout, Spet, 2001, N°227, p118.
7. Ibid, P118.
8. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم) ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص 73.
9. نفس المرجع السابق، ص 73.
10. Olivier Roy. Op.cit, p119.
11. جيان قاليمو، فيما وراء التأويل، دلالة الهرمينوطيقا بالنسبة إلى الفلسفة، منشورات دوبوك الجامعية، باريس، بروكسل، 1977، ص 14. ذكره محمد شوقي الزين في تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب: بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص 18.
12. محمد شرفي الزين، نفس المرجع السابق، ص 19.
13. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب: بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 2001، ص 13.
14. محمد شرفي الزين، مرجع سبق ذكره، ص 30-31.
15. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 13.
16. محمد شوقي الزين، مرجع سابق ذكره، ص 38.
17. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 14-15.
- أنظر في هذا الكتاب مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، وكتاب إشكاليات القراءة وآليات التأويل، وكتاب الخطاب والتأويل مثلاً.
18. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب: بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، 2008، ص 219.
19. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2005، ص 187.
20. نفس المرجع السابق، ص 189.
21. سمير أمين، التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة، سلسلة صناديق موفم للنشر، 1992، ص 149.

22. علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب: بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2005، ص17.
23. نفس المرجع السابق، ص5.
24. نفس المرجع السابق، ص83.
25. نفس المرجع السابق، ص84.
26. نفس المرجع السابق، ص145.
27. عبد العزيز المجدوب، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975، ص5.
28. نفس المرجع السابق، ص240.
29. محمد أركون، مرجع سابق ذكره، ص243.
30. علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2005، ص104-105.
31. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق ذكره، ص244-245.
32. نفس المرجع السابق، ص245.
33. نفس المرجع السابق، ص252.
34. نفس المرجع السابق، ص260.
35. أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل الله، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، بدون تاريخ، ص10.
36. نفس المرجع السابق، ص13.
37. نفس المرجع السابق، ص34.
38. سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، دار الثقافة، لبنان، بيروت، 1980، ص64.
39. نفس المرجع السابق، ص66.
40. القرآن الكريم، الحج: 39-40.
41. القرآن الكريم، النساء: 74-76.
42. القرآن الكريم، الأنفال: 38-40.
43. القرآن الكريم، التوبة: 29-32.
44. محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 1993، ص94.
45. القرآن الكريم، البقرة: 2-190.
46. القرآن الكريم، الممتحنة: 60-8 و9.
47. محمد سعيد رمضان البوطي، مرجع سابق ذكره، ص95.
48. القرآن الكريم، التوبة: 9-5.
49. القرآن الكريم، التوبة: 9-29.
50. محمد سعيد رمضان البوطي، مرجع سابق ذكره، ص96-97.
51. نفس المرجع السابق، ص106.
52. نفس المرجع السابق، ص107.
53. نفس المرجع السابق، ص107.
54. نفس المرجع السابق، ص52.
55. نفس المرجع السابق، ص58-59.
56. نفس المرجع السابق، ص59.
57. فهد هويدي، مواطنون لادميون... دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985، ص261.
58. نفس المرجع السابق، ص08.
59. سالم حميش، حول طبائع النص القطعي في الإسلام، في دراسات عربية، العدد 2، السنة الرابعة والعشرون، كانون الأول، ديسمبر، 1978، ص31.
60. سمير أمين، التمركز الأوروبي: نحو نظرية للثقافة، مرجع سابق ذكره، ص150.
61. محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، موفم للنشر، سلسلة صاد، الجزائر، 1990، ص122.