

الجهاد في الإسلام

بين التّأويل والتّوظيف الإيديولوجيّ في المقاربات القديمة والخطاب الجهاديّ
المعاصر

Jihad in Islam

between interpretation and ideological employment in
classical approaches and contemporary jihadist discourse

د. امبارك حامدي

المعهد العالي للإنسانيات
جامعة قفصة

mobarekhamdi1@gmail.com



الجهاد في الإسلام بين التأويل والتوظيف الإيديولوجي في المقاربات القديمة والخطاب الجهادي المعاصر*

د. امبارك حامدي

الملخص:

تتجه الهمة في هذا البحث إلى النظر في مفهوم الجهاد في لحظتين حضاريتين من التاريخ العربي الإسلامي: قديمة وحديثة. وسنعمل، في مقارنة مفهوم الجهاد في اللحظة الأولى، على النظر في ما خضع له من تأويلات لم تسلم دائماً من استراتيجيات التوظيف السياسي- الإيديولوجي، وفي ما تمّ توسّله من آليات انتقاء وإقصاء وتمويه لاستبعاد تأويلات أخرى، سواء في سياق الصراع بين المذاهب والفرق الإسلامية، أو في سبيل دعم السلطة السياسية القائمة في مواجهة أعداء الدّاخل والخارج. وستتوقف مقاربتنا عند العوامل التي أتاحت ذلك التوظيف. ونتّجه في اللحظة الثانية إلى تقليب النظر في ملابسات استدعاء بعض الحركات الإسلامية لمفهوم الجهاد في بعده العنيف المسلّح في السّياق المعاصر. وسنسعى إلى الكشف عن استراتيجيات هذا الاستدعاء كالانتقاء والاختزال وقياس الوقائع والأحداث المعاصرة على وقائع وأحداث قديمة، واستحضار معارك الماضي ومضامينه وفواعله في إطار سرديات حديثة. ولتحقيق هذه المطلب تروم مقاربتنا هذه توضيح الحقيقة البشرية النسبية لجملة التّأويلات القديمة لمفهوم الجهاد. وستحرص، من جهة أخرى، على الكشف عن حقيقة السرديات الحديثة، وبيان أساليب التلاعب بالمخيال الإسلاميّ كالحجب والتحويل والخداع... من أجل تغذية دورات العنف.

الكلمات المفتاحية: التأويل- الجهاد- التكفير – الردّة – التوظيف.

*المقال في الأصل، ورقة قدّمت في ندوة 14 و15 جوان. مؤمنون بلا حدود- تونس. (فيديو، ونشرت جزئياً ثمّ توقفت المؤسسة عن النّشاط نهائياً. <https://www.mominoun.com/auteur/903>.

Abstract:

This research examines the definition of the concept of Jihad in two civilizational moments in the Arab-Islamic history: an ancient and modern one. In approaching the concept of Jihad at the first moment, we will examine the interpretations it was subjected to in terms of the strategies of the political-ideological employment, and decipher the mechanisms of selection, exclusion and camouflage that were meant to preclude other interpretations, whether in the context of the conflict between Islamist sects and factions, or to back the existing political regime in the face of the enemies of the interior and exterior. Our approach will identify the factors that enabled that employment. At the second moment, we review the circumstances that propelled some Islamist movements to invoke the concept of Jihad in its violent, armed dimension in the contemporary context. We will seek to uncover the strategies of this summoning, such as selection and reduction, measuring contemporary facts and events on old facts and events, and bringing into play the battles of the past and its contents and actors within the framework of modern narratives. To this aim, we clarify the relativism of human ancient interpretations of the concept of Jihad. On the other hand, we aim to reveal the truth of the modern narratives, and to evince the methods of manipulating the Islamic imagination, such as blocking, diversion and deception the objective of which is to feed cycles of violence.

Keywords: Interpretation - Jihad- Takfir -apostasy - employment.

1- المقدمة:

يعدّ الجهاد اليوم مبحثاً مهماً لا من وجهة النظر الدنيوية فحسب، بل كذلك لدوره الحاسم في تشكيل المعطى السياسي، والاجتماعي، والعسكري محلياً ودولياً... وقد بات اليوم مشغلاً عالمياً يؤزق سگان المعمورة جميعاً، بعد أن ظهرت حركات جهادية عنيفة تزايدت عدداً وعدة. واتسع مجال فعلها وضحاياها منذ سبعينات القرن العشرين إلى اليوم. وبسبب هذه الأهمية فقد عُولجت مسألة الجهاد وفق مناهج ومقاربات عديدة ومتنوعة قصد فهمها، والتعرّف إلى خلفياتها ومقولاتها وآليات اشتغالها. واتسع البحث أحياناً فالتمس أصحابه العلاقة بين ظهور التأويل المتطرف لمسألة الجهاد، والواقع بصورة عامة بما في ذلك الواقع الجغرافي السياسي بوصفه معطيات سوسيو-اقتصادية قد تساعد على تخليق الظواهر الدنيوية المتشددة¹.

ولا تتأتى خطورة مسألة الجهاد في العصر الحاضر من آثار إجراء هذا المفهوم في الواقع العملي ونتائجه فحسب، ولا من ارتباطه بشبكة مفاهيمية شديدة الحساسية يُعدّ هذا المفهوم خلاصة لها، وهي: الكفر والردة والبدعة والفسق ودار الحرب ودار السلم... بل كذلك من انبناء التأويلات الحديثة على بعض نظائرها القديمة دون بعضها الآخر. أعني تلك التي تمّ تناسيها وحجبها والسكوت عنها. ويزداد التعقيد حين يتمّ الكشف عن أنّ تأويل نصوص الجهاد قد عبّر في كثير من الحالات، قديماً وحديثاً، عن غايات إيديولوجية، واندرج ضمن استراتيجية الصراع على السلطة واقتناصها أو إدامتها وتوسيعها، أو لتصفية الخصوم في الدّاخل والخارج، واختصّ التأويل الحديث، بالإضافة إلى ما تقدّم، بالتعبير عن أزمة هوية وعجز عن الاندراج في الحضارة المعاصرة كما سنرى في القسم الثاني من هذه المقاربة.

وبناء على ما تقدّم، فإنّنا سنحاول، من خلال هذه المقاربة، أن نثبت أنّ كلّ ما قيل في الجهاد قديماً هو مجرد تأويل مهما تمّ التأكيد على أنّه الحقيقة التامة والوحيدة، وأنّ ذلك التأويل لم يسلم من التوظيف الإيديولوجي، وأنّ استدعاء حركات الجهاد وتيارات الإسلام السياسي لذلك التأويل إن هو إلاّ ضربٌ من التأويل المركّب للنصوص والواقعات، يضيف إلى خصائصه القديمة عدمية تاريخية ترى تلك التيارات بموجبه أنّ الرّمن غير ذي تأثير في الأحكام والمواقف القديمة.

ولتحقيق هذه المطالب اخترنا أن نعالجها في قسمين ختمناهما بجملة من الخلاصات التي أفضت إليها هذه المقاربة: مدار القسم الأوّل حول الجهاد في المنظومة الفكرية القديمة، وجعلنا وكدنا فيه تبيين حدود وفاء التأويلات القديمة للنصّ، من منظور أصحابها، والكشف عن مدى خضوعها لسلطة الواقع كما نفترض. أمّا القسم الثاني فمداره على مسألة الجهاد في عصر الحداثة ممثلاً في الحركات الجهادية وبدرجة أقلّ في حركات الإسلام السياسي، وقلّبتنا النظر في هذا القسم التماساً لمكر التاريخ بتلك الحركات حين تنكّرت له.

1- محمود إسماعيل، الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، ط1، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، 1993 ص ص 97-99.

2- الجهاد في المنظومة الفكرية القديمة: وفاء للنص أم خضوع لسلطة الواقع؟

كرس الإسلام التاريخي تأويلا محددًا للجهاد من ضمن تأويلات عديدة وجدت فعلا أو كان يمكن أن توجد. ورسخ التاريخ العربي الإسلامي ممارسة منتقاة للجهاد من جملة ممارسات كثيرة طرحتها النصوص المقدسة. وكلاهما يُقدّم على أنه الترجمة الأمينة للمقصود الإلهي. وقد كان الانتقاء هو السائد في الممارسة والتّفسير، كليهما سواء في ما تعلّق بتحديد ساحات الجهاد والمقصودين به أو بأسباب الجهاد وغاياته... وهو ما يعني أنّ تأويل نصوص الجهاد مفهوما ومراتب ووسائل وشروطا... لم يكن بمعزل عن اختيارات البشر ومختلف توظيفاتهم، ونعني تحديداً أنّه كان محكوماً بمصالح ومطامع لم تكن دائماً لـ"وجه الله"، ولا في سبيل إعلاء كلمة الدين كما هو مقرّر في النصوص التأسيسية الإسلامية. والملاحظ أنّ تلك المصالح والأطماع كانت في أغلب الأحيان موصولة إمّا بتوسيع الممالك، أو بالصراع من أجل اقتناص السلطة أو احتكارها وإدامتها. ويعود ذلك إلى أمرين:

الأول هو أنّ النصّ حمّال أوجه، وغير ناطق بذاته وإنّما ينطق به الرجال كما نبّه إلى ذلك مبكراً عليّ بن أبي طالب (ت 40هـ/661م) في حادثة التّحكيم، وأنّ كلّ قراءة هي تأويل ما يحمل تحيّزات صاحبه (Préjudice) ولا يمكن أن تكون هناك قراءة دون تحيّزات وافتراضات مسبقة (présuppositions)، والسؤال الوحيد المشروع هو: هل تكون تلك التحيّزات والافتراضات مُخصّبةً لفعل القراءة منتجةً للمعنى أم لا؟¹

أمّا الثاني فهو أنّ الفعل الجهادي نفسه فعل متعدّد، ويغلب أن يكون عنيفا بهذا القدر أو ذاك. وهدفه هو إخضاع الآخر مادياً ورمزياً والهيمنة عليه روحياً وجسدياً، وتلك خصيصة تنبع من الطبيعة الكونية للرّسالة المحمّدية نفسها مثلها مثل المسيحية والحدّثة في العصور الحديثة.

إنّ عمليّتي الانتقاء والاختيار اللّتين تمّتا عبر التاريخ قد مثّلتا جزءاً من استراتيجيّة تأويليّة شاملة عضدتها عمليّات أخرى هي الحجب والاستبعاد والمغالطة في القياس وتوسيع المعنى أو تضيقه، وتلبس سياقات النصوص للمماثلة بينها أو المباينة حسب الحاجة... وتتجسّد خصائص هذه الاستراتيجية في مختلف مباحث ظاهرة الجهاد، فمن جهة الأحكام ميّز الفقهاء بين حكمين للجهاد بحسب نوعه (جهاد طلب/ جهاد دفع)²، فهو فرض عين حيناً وفرض كفاية حيناً آخر، ولكنّ هذه التّوسعة تغيب عند الحاجة، فيكون الجهاد فرض عين مهما تعدّدت وسائله أو أنواعه. يقول ابن القيم: "والتّحقيق أنّ جنس الجهاد فرض عين إمّا بالقلب، وإمّا باللّسان، وإمّا بالمال، وإمّا باليد، فعلى كلّ مسلم أن يجاهد بنوع من هذه الأنواع"³. وترسّخ

1-H.G. Gadamer, Vérité et méthode, 1ère édition partielle, Paris,Seuil, 19976. p298

2- المراجع القديمة في تمييز نوعي الجهاد كثيرة، انظر مثلاً: أبو عمر عبد الله بن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تج. محمد بن محمد الموريتاني، د.ط. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت.ج.1، ص ص 462، 463.

3- ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج5، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ج4، ص28. اختلف القدامى في حكم نوعي الجهاد وقد استعرض القرضاوي بتفصيل مختلف آراء القدامى في فصل: حكم الجهاد شرعاً: فرض عين أم كفاية أم تطويع. راجع: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، ج2، طبعة مزيدة ومنقّحة، مكتبة وهبه، القاهرة، 2009، ج1، ص 65 وما بعدها.

في المخيال الإسلامي التّرادفُ بين الجهاد من جهة والقُتل والقتال من جهة أخرى، ولئن اتّخذ أحيانا طابعا سلميًا ظاهريًا يتمثّل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب واللّسان، فإنّ ذلك الموقف مؤقّت ومشروط بحالة الضّعف والعجز سواء في حالة الفرد أو الجماعة، والأصل هو تغيير المنكر باليد، وهو علامة على قوة الإيمان، إذ التغيير بالقلب هو أضعف الإيمان¹.

وفي المقابل تمّ تغييب تأويلات أخرى لمفهوم الجهاد وجدت فعلا منذ القديم وما تزال، منها التّأويل الصّوفيّ الذي يرى أنّ المقصود بالجهاد والمجاهدة هو تزكية النّفس ومحاسبة المؤمن لنفسه ومراقبتها²، وهو مذهب في النّظر فرديّ لا جماعيّ (لازم غير متعدّد) يتيح إمكانية احترام الغير وحرية الضّمير والاعتقاد ومبدأ التّسامح والتّعاش... ولعلّه الأدنى إلى روح العصر وقيمه الحديثة.

ومن بين أنواع الجهاد المختلفة تمّ تكريس جهاد المخالفين في الدّين (الكفار/ المرتدّين/ الفاسقين/ البغاة...)، بالرغم من اعتباره جهادا مفضولا مقارنة بجهاد كلمة الحقّ في وجه السّلطان الجائر وهو أفضل الجهاد، وأصغر مقارنة بمجاهدة النفس وهو الجهاد المعدود جهادا أكبر، ومقدّما عليه مقارنة بالجهاد في خدمة الأيوبيين³. ولئن ميّز الفقهاء قديما بين نوعين من الجهاد: جهاد الطّلب وجهاد الدّفع كما أسلفنا، وقيدوا الأوّل باعتداء الآخر أو تهديده للدّعوة ومنعها، فإنّ ما تمّ تكريسه حتى صار الدّهن لا ينصرف إلّا إليه، عند ذكر الجهاد، هو النوع الأوّل، وتمّ إسقاط شرط الاعتداء ليصبح الجهاد بمعنى المبادرة بالقتل والقتال مطلقا من كلّ شرط سوى "الكفر"، وهو شرط تمّ التوسّع فيه والتّساهل في إطلاقه حتّى بات ينطبق على أكثر أهل المعمورة، وصار الإيمان صفة تختص بها فئة قليلة من المسلمين السّنّة، اعتبرت هي الفرقة الناجية⁴. فكيف إذا علمنا أنّ التّكفير، مبرّر الجهاد، لم يكن في الغالب حكما موضوعيا خاليا من أهداف السّيطرة والإخضاع لغايات دنيوية حتّى بات من الصّعب التّمييز بين مقصد نشر الدّعوة ومقاصد الغنيمة

1- نص الحديث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان". صحيح مسلم، ط1، دار صادر، 4مج. دار صادر، بيروت، 2004. مج1، ص42، (رقم 177).

2- انظر كيف يصدر عبد الكريم القشيري المقام الثّاني من مقامات الصّوفيّة (المجاهدة) بالآية الآتية: "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، وإنّ الله لمع المحسنين" [العنكبوت، آية 69] ثم يضيف: "سمعت أبا علي الدّقاق يقول: من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة". الرسالة القشيرية في علم التّصوّف تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد المجيد بلطه جي، ط2، دار الجبل، بيروت، د.ت.، ص ص 97، 98.

3- انظر الأحاديث الثلاثة على التّوالي: الحديث الأوّل: "عن أبي سعيد الخدري قال: سئل رسول الله (ص) عن أفضل الجهاد، فقال: كلمة حقّ عند سلطان جائر". أخرجه الترمذي رقم 1275 وأبو داود وابن ماجه والنّسائي. الحديث الثّاني: "قدم على الرسول صلى الله عليه وسلّم قوم غزاة، فقال صلى الله عليه وسلّم: قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قالوا: وما الجهاد الأكبر؟

قال: مجاهدة العبد هواه. ذكره البيهقي (وغيره) في كتاب الزهد رقم 373. وقيل إنّّه ضعيف، وأنكره ابن تيمية. الحديث الثّالث: "حدثنا آدم: حدثنا شعبة: حدثنا حبيب بن أبي ثابت قال: سمعت أبا العباس الشاعر، وكان لا يتهم في حديثه، قال: سمعت عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يقول: جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وسلّم فاستأذنه في الجهاد، فقال: "أحيي والدك؟". قال: نعم، قال: ففيهما فجاهد"³ مج2/251 رقم 3004/ ورد بإسناد آخر ولفظ قريب 5972.

4- راجع: عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة النّاجية منهم، ط3، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978. الباب

الخامس: في بيان أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محاسنها، ص ص 299-354.

والهيمنة السياسيّة في الدّاخل والخارج؟ ف "في القديم" أصبح التكفير عبارة عن استراتيجية لإسكات الخصوم الفكريين والسياسيين داخل الساحة الإسلامية لا بل إلغاؤهم [كذا]. ولم يكن تكفير المحكّمة (الخوارج) لعلّيّ ومعاوية واستحلال دمهما إلا نقطة البداية لمسلسل من الانقسامات العقائدية والمذهبية والسياسية¹. ليس هذا فحسب، بل إنّ الممارسة كثيرا ما شدّت عن التّنظير الفقهيّ، ففي حين يتّفق المالكية والحنفيّة والحنابلة والشّافعي (في أحد قوليّه) على أن الكفر ليس علّة كافية للجهاد وأنّه لا يجوز إلاّ في حالات المحاربة والمقاتلة والاعتداء²، فإنّ ما جرى فعلا هو اعتماد الكفر معيارا لجواز الجهاد من عدمه، استنادا إلى تأويلات متشدّدة، كقول ابن تيميّة: "كل من بلغته دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى دين الله الذي بعث به، فلم يستجب له، فإنّه يجب قتاله (حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله [الأنفال: 39])"³.

وكان هذا الجهاد في بدايته خارج الملة لنشر الدّعوة واستكمال بناء الدّولة أو توسيع رقعتها، ثم صار داخلها لتوطيد أركان الدولة وتصفية خصومها من المترصّين بالسلّطة. وكان التّأويل بجواز الجهاد في الدّاخل خاصّة بسبب الاتّهام بالردّة أو الكفر أو البغي محلّ خلاف دائم من وجهة نظر دينيّة صرف⁴، وعلى سبيل المثال يجد المتتبّع لأخبار مالك بن نويرة، كما جاءت في "البداية والنهاية"، أنّ مالكا "ندم على ما كان من أمره وتلوم في شأنه وهو نازل بمكان يقال له البطاح فقصدها خالد بجنوده وتأخرت عنه الأنصار وقالوا: إنّنا قد قضينا ما أمرنا به الصّدّيق. فقال لهم خالد إنّ هذا أمر لا بدّ من فعله وفرصة لا بدّ من انتهازها"⁵. وهكذا تثبت المصادر التاريخيّة السنيّة أن خالدا كان يرى في حروب الردّة فرصة للتمكّن من مالك بن نويرة لغايات لا علاقة لها بالغايات التي جيّش الخليفة من أجلها الجيش.

ويلاحظ أنّ ذلك الحدث المبكّر مازال إلى اليوم يستدعي أسئلة الباحثين. وهي أسئلة موصولة بمشروعيّة توصيف حالات مختلفة توصيفا واحدا (الردّة) ومواجهتها بحكم واحد (القتال) دون مراعاة ذلك الاختلاف

1- عبد اللطيف الهرماسي، ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي من منظور العلوم الاجتماعيّة للأديان، سلسلة أوراق الجزيرة رقم 14، ط1، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2010. ص 15.

2- منير هاشم خضير العبيدي، جهاد الطلب بين الأقدمين والمعاصرين، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، العدد 28، 2012، موقع العراقية للمجلات الأكاديمية، www.iasj.net، ص ص 123-264.

3- ابن تيميّة، فقه الجهاد، تهذيب زهير شفيق الكبي، موسوعة فقه السنة، د.ط. دار الفكر العربي، بيروت، 1992، ص 71.

4- راجع موقف عمر من خالد بن الوليد إذ قتل مالك بن نويرة في: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 11، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1960-1969. ج 3، ص 280. فقد نعت خالدا بـ"عدوّ الله عدا على امرئ مسلم فقتله، ونزا على امرأته". وعن أبي هريرة (... يا أبا بكر، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه وحسابه على الله". ضبط نصّه وعلّق على حواشيه عبد الخالق محمود علام، مج 4، طبعة جديدة ومنقحة، أديسوفت ودار صبح، الدار البيضاء، 2016، مج 4، ص 321 (رقم 6924). وللتوسع في مواقف المرجئة، راجع مثلا: الشهرستاني، الملل والنحل، 3 أجزاء، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهيم محمد، ط 2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992. ج 1، ص ص 137، 138.

5- ابن كثير، البداية والنهاية، منشورات مكتبة المعارف، د.ط. بيروت، د.ت. مج 6، ص 321.

المستند أحيانا على تأويل آخر يرى أصحابه أنّ الزكاة خاصّة بالنبيّ وحده، ولا يحقّ لأحد فرض أدائها إليه¹. وفي هذا السياق يتساءل أحد الباحثين: "كيف حصل أن تمّ الجمع بين حالات مختلفة تحت مسعى واحد: من آمنوا بنبوة مسيلمة والأسود العنسي، ومن عادوا إلى ما كانوا عليه في الجاهلية، ومن لم يرجعوا عن إسلامهم ولكنهم امتنعوا عن مواصلة دفع الزكاة مدعين أن الآية (خذ من أموالهم صدقة...) موجهة إلى النبيّ وحده وخاصّة بزمنه؟ وما هي دلالات اعتراض عمر على قتال هؤلاء الذين أقروا بالتوحيد والصلاة قبل أن ينزل عند اجتهاد أبي بكر؟ وما هو نصيب كلّ من الديني والسياسي في دوافع مختلف الأطراف التي شقّت عصا الطاعة، ودوافع كل من أبي بكر وعمر"²؟

وبالرغم من كلّ هذه الإشكاليات التي حقّت بحروب الردّة، فإنّ موقف أبي بكر فيها قد صار سابقة تأويليّة، وقاعدة نموذجيّة يُقاس عليها، وتوجّه كثيرا من الفتاوى، كما هو الشأن في فتوى ابن تيمية في التتار ومن انضمّ إليهم من المماليك. يقول ابن تيمية: "كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة [ذكر منها الامتناع عن الصلوات الخمس أو صيام رمضان أو الزكاة أو الحج أو تحريم الفواحش أو الزنا أو الميسر أو الخمر]، فإنّه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين. وإن تكلمت بالشهادتين"³. فالتتار عنده كفّار لأنّ اعتقادهم "كان في جنكسخان عظيما، فإنهم يعتقدون أنه ابن الله (...). ويقولون إن الشمس حبلت أمه..."⁴. ومن لحق بهم من المماليك مرتدّ، وفيهم يقول ابن تيمية موضّحا: "فمن قفز عنهم [عن كتيبة الإسلام التي في مصر والشام] إلى التتار كان أحقّ بالقتال من التتار، فإن التتار فيهم المكره وغير المكره، وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتدّ أعظم من عقوبة الكافر الأصلي"⁵.

وهكذا فقد تمّ غالبا اعتبار التّأويل الذي كان في أصله خلافيّا قاعدة ثابتة لا تُناقش، مقدّسة أو كالمقدّسة. وجرى في المقابل تغييب تلك المناقشات والاعتراضات التي تضي على الحكم نسيته وبشريته. ووفق هذه الاستراتيجية وقع الانحياز قديما وحديثا إلى فعل الجهاد الطلبي، وكان تبرير هذا الاختيار التّأويليّ هو المحافظة على كيان الدولة الفتّي في حروب الردّة، وشرعيّة المطالبة بالحكم والأحقية به في حروب الفتنة الكبرى، وإن جرت دائما عمليات شرعنة لهذه المطالب الدنيويّة بتأويل مناسب للتّصوص الدينيّة (أو اختلاقها في حالة الأحاديث) أو بتبريرات تتخذ طابعا سجاليّا.

ومن أشهر الأمثلة على الممارسة الأولى (التّأويل المناسب) اعتبار بعضهم آية السيف ناسخة لسبعين "آية من آيات المسالمة والمودعة والتسامح والتعايش، ويذهب مخالفوهم إلى أنّ المقصودين بالقتال هم

1- عبّر أحد الشعراء عن هذا التّأويل، وقد أورد الطبري خبره بقوله: "قال عبد الله الليثي، وكانت بنو مناة من المرتدّة وهم بنو ذبيان- (...). أظننا رسول الله ما كان بيننا *** فيا لعباد الله ما لأبي بكر / أيورثها بكرًا إذا مات بعده *** وتلك لعمر الله قاصمة الظهر.

الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج3، ص 246.

2- عبد اللطيف الهرماسي، ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي من منظور العلوم الاجتماعيّة للأديان، مرجع سابق، ص 44.

3- ابن تيمية، فقه الجهاد، مرجع سابق، ص 126.

4- نفسه، ص 133.

5- نفسه، ص 141.

الذين نكثوا أيمانهم الناقضون للعهد من مشركي العرب الذين بادروا المسلمين بالحرب ونكثوا عهدهم، وقد ضرب لهم الله موعد الأشهر الأربعة الحرم. ومن الآيات التي قيل بنسخها بأية السيف: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: 8] و﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256] و﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6] ...¹

ومن الممارسة الثانية (التبريرات المناسبة) ما أورده ابن خلدون، وهو المالكي الأشعري، في سياق تحديد موقفه من خروج الحسين بن عليّ على يزيد بن معاوية، وقد جرى ما جرى تحت راية الجهاد من الجهتين: مبرر الحسين الشرعي أنّ يزيد حاكم فاسق. ومبرر يزيد أن الحسين من أهل الحراة وقد شق عصا الطاعة. ولا شكّ في أنّ هذه الحادثة قد شكّلت، وما تزال، حرجاً شديداً للضمير الإسلامي، لا بالنظر إلى مكان الحسين من النبيّ وإلى التقوى التي عرف بها فحسب، بل كذلك إلى التنكيل الشديد به وبأهل بيته، وإلى التمثيل الشنيع الذي تعرّض له بعد مقتله. وهي أفعال يعسر فهمها وتبريرها بالنصوص الدينية وحدها. لذلك فقد لجأ ابن خلدون إلى التمييز بين المستويين الدنيويّ والشرعيّ على نحو يدلّ دلالة قاطعة على عدم التطابق بينهما، فما يكون شرعيّاً ومقبولاً قد لا يكون بالضرورة واقعيّاً. ويترتب على ذلك أنّ ما هو ممكن ومقبول واقعيّاً قد لا يكون سليماً من وجهة نظر الدين². وهكذا، فإنّ الاتساق مع قوانين العمران البشري وتوقّر العصبية الضرورية للموقف مقدّمان على الأمر الشرعيّ. وهو ما يعني أنّ الحكم الشرعيّ ليس مطلقاً ولا خالصاً، بل هو متّصل بقوانين الاجتماع البشري أي بما هو دنيويّ إلى درجة أنّ هذا يمكن أن يحتلّ مكان ذلك وحكمه. يقول ابن خلدون: "فقد تبين لك غلط الحسين، إلّا أنه في أمر دنيوي لا يضره الغلط فيه، وأما الحكم الشرعيّ فلم يغلط فيه لأنّه منوط بظنّه، وكان ظنّه القدرة على ذلك"³.

ويظهر التوظيف السياسيّ في مسألة أخرى من المسائل الموصولة بالجهاد، وهي الجزية التي تُضرب على الكفار بعد الهزيمة أو قبلها شرطاً لمنع القتال، فمما يُلاحظ أنّ الكفار والمشركين العرب قد عوملوا بقسوة

1- جاد الحق علي جاد الحق، عطية صقر، نقض الفريضة الغائبة، نشر مجلة الأزهر، القاهرة، محرم 2002/1414. ص ص 31، 32. والمقصود بأية السيف قوله: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 5] يفند المؤلفان القول بأنّ آية السيف نسخت مائة وأربع عشرة آية في ثمان وأربعين سورة بالحجج الآتية: 1- أنّ الآية وردت في مشركي العرب الذين لا عهد لهم، فقد بدؤوا المسلمين بالقتال ونقضوا عهدهم، وهي لا تشمل غيرهم من المشركين ولا أهل الكتاب ولا الأمم الأخرى. 2- أنّ في آخر السورة ما يوقف العمل بأولها، ويعني قوله: (... فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إنّ الله غفور رحيم) من الآية 5 من سورة التوبة. 3- أنّه لا نسخ وأن كلّ آية واردة في موضعها، إذ الأعمال مقدّم على الإهمال. المرجع نفسه، ص 32.

2- انظر القول بسلطان الغلبة عند أهل السنّة، والصبر على الحاكم الغشوم بدلا من الفتنة التي تدوم.

3- ابن خلدون، المقدمة، د. ط. دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982. ص 383. انظر: كامل الفصل السادس من الباب الثالث من المقدمة: في أنّ الدّعوة الدّينية من غير عصبية لا تتمّ، ص ص 279-284.

إضافيّة، إذ حَكَمَ الفقهاء بأن يُعرض عليهم خياران لا ثالث لهما (على خلاف ما يجري مع سائر الكفار والمشرّكين). وهما: الإسلام أو القتل، ولا حقّ لهم في اختيار الجزية، فيكونوا من أهل الذمّة. ولا معنى للتّبرير القائل بأنّ القرآن نزل بلسانهم وهم يفهمونه، فلا إمكانية لرجاء إسلامهم كما يُرجى إسلام غيرهم حين يخالطون المسلمين ويعرفون القرآن، ولا للقول إنّ العرب كانوا قد دخلوا الدين مختارين¹. والأدنى إلى الحقيقة أنّهم يمثّلون عدوّاً داخليّاً ونموذجاً يُغري غيرهم برفض الدّين بكلّ ما يعنيه ذلك من توهين داخليّ للدّولة، ومن قدرة على المنازعة على السّلطة بتوسّل العصبيّة القبليّة التي ظلّت محتفظة بفاعليتها وسطوتها. يقول ابن قدامة المقدسي: "وقد اختلف الفقهاء في من يجوز أن تؤخذ منهم الجزية، فمذهب الشافعي وأحمد تؤخذ من جميع الكفار عدا مشركي العرب. وعند أبي حنيفة تؤخذ من جميع الكفار بما في ذلك عبدة الأوثان الأعاجم دون العرب"². وفي المقابل، فإنّ عمر بن الخطّاب قد حكم، حين وليّ الخلافة، بأنّه "يقبح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً، وقد وسّع الله، وفتح الأمصار"³. ولعلّ عمر قد قدّر أنّ التّأليف أولى لتقوية الدّولة الفتية من الدّاخل. وأيّاً ما كان الأمر فإنّه لا يمكن ردّ كلا الموقفين المتقابلين إلى البعد الدّينيّ، بل إلى التّديبير الدّنيويّ، ومقتضيات السّلطة. وكذا الأمر من جهة "المرتدّين"، فقد يكون موقفهم رفضاً للسّلطة المركزيّة القرشيّة في ذلك الوقت أكثر منه رفضاً للدّين الجديد، ورأوا في الزّكاة خضوعاً تأباه قيم القبيلة.

ويُلاحظ أنّ أهل الذمّة أنفسهم يخضعون إلى إجراءات كثيرة الهدفُ منها التّصديق عليهم. وقد اتّخذت تلك الإجراءات أشكالاً عديدة ليس لها وجود صريح في النّصوص المقدّسة، وإنّما هي ممّا أمر به عمر بن الخطّاب وتابعه فيها الفقهاء، ومنها جعلُ الرّثار في أوساطهم ووضع قلانسهم دون العمائم وتجنّب التشبّه بالمسلمين في لباسهم وسروجهم ونعالهم، ومنع نسائهم من ركوب الرّحائل... وروى الأصفهاني أنّ سفیان الثّوريّ سئل: "أصافح اليهود والنصارى؟ فقال برجلك نعم"⁴، ويمكن النّظر إلى هذا وذاك على أنّه ضرب من "الاستفزاز" الذي لا سند نصيّاً له من أجل إخراج هذه الطائفة من حالة "البينيّة" المزعجة لضمير متحفّز للحسم، فإنّما أن تنقض العهد فيحلّ قتالها، وإنّما أن تؤمن (ولو شكليّاً) فتذوب في الجماعة الإسلاميّة.

ولئن وردت الدّعوة إلى الجهاد في القرآن لعموم المسلمين دون تخصيص، ومثّل ذلك تهديداً بالفوضى والفتن الدّاخلية كما أثبتت ذلك وقائع التاريخ الكثيرة، فإنّ الفقهاء قد سعوا إلى إضفاء الشرعية الدينيّة

1- انظر اختلاف الفقهاء في من تؤخذ منهم الجزية في: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، مرجع سابق، ج 2 ص 832 وما بعدها
2- ابن قدامة المقدسي، المغني، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ج 15، ط 3، دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1997. ج 13، ص 28 (التشديد مّتي).
3- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ج 3، ص 239، 240.
4- أحمد الإصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الكتاب العربي، بيروت، 1974 ج 6، ص 379. للتوسّع انظر كذلك في أذى أهل الكتاب: ابن تيمية، فقه الجهاد، مرجع سابق، ص 159 وما بعدها. انظر كذلك ما وضعه أهل الذمّة من شروط على أنفسهم في ما يعرف بالعهد العمريّة في: ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ تهذيب دمشق وأخبارها... "التاريخ الكبير"، دمشق دار المسيرة، بيروت 1329هـ، ج 1، ص 179.

على احتكار وليّ الأمر (الحاكم القائم) لحق إعلان الجهاد من عدمه لقطع الطريق على كلّ مدّع للقيام بهذا "الفرض"، وهكذا تمّت تعرية كلّ الثائرين على الدولة من كلّ غطاء شرعيّ ممكن، إذ يغلب على الظنّ أنّ مقصود الفقهاء هو الجهاد "الدّاخلي" في المقام الأوّل لا "الخارجي"، وهو ما يمكن أن يستشفّ من تشديد أحد الأحاديث النبويّة على الاكتفاء بتحميل وليّ الأمر وزرا أخرويّا متى تقاعس عن "الجهاد الخارجي"، حتى لا يكون هذا بدوره ذريعة للثورة عليه (الجهاد الدّاخليّ)، فقد روى البخاري عن "أبي هريرة عن النبي قال: «إِنَّمَا الإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيَتَّقَى بِهِ، فَإِنِ أَمَرَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَعَدَلَ، فَإِن لَّهُ بِذَلِكَ أَجْرًا وَإِنِ قَالَ بِغَيْرِهِ فَإِنَّ عَلَيْهِ مِنْهُ»¹.

وخلاصة القول إنّ مفهوم الجهاد وجميع ما تلبّس به من إشكاليّات قد كان دائما محلّ تأويلات كثيرة متنوّعة، وأنّه قد تمّ باستمرار استبعاد التّأويلات التي لا تستجيب لإيديولوجيا السلطة السياسيّة القائمة ومصالحها والسلطة الدّينيّة الخادمة لها، في مقابل تكريس تأويلات أخرى مهما بدت أحيانا مخالفة للتّصوص المؤسّسة ذاتها، كاشفة بذلك عن تغلّب منطق السلطة على منطق النّص. وقد سلك تأويل الآيات عموما ثلاثة مسالك:

1- تأويل يرى أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وينحو منحى التعميم والإطلاق للأحكام، وهو المسلك الذي غلب على المدونة الفقهيّة في مسألة الجهاد، ومنه تسرّب التّوظيف الإيديولوجيّ للدين عموما ولمسألة الجهاد خصوصا.

2- وتأويل يسعى إلى تدبّر أسباب الحكم ونزوله، ويضع في الاعتبار السّياقات والملابسات التي حقّت بكلّ حكم، وهو مسلك لم تُوفّق إليه دائما قراءات آيات الجهاد.

3- ومسلك ثالث ظلّ إلى حدّ ما هامشيّا، وظهر متأخرا في الزّمن، وهو منهج في النّظر يتجاوز حرفيّة النّص إلى مقاصده. ويعود هذا النّوع من التّأويل إلى أبي إسحاق الشاطبي (ت 790هـ/1388هـ)، وصولا في العصر الحديث إلى محمد الطاهر بن عاشور (ت 1973) وعلال الفاسي (ت 1974) ومحمد الطالبي وتحليله السّهمي (Analyse vectorielle)². وهو، فيما نرى، القراءة التي تسمح للنّص بمرونة أكبر وقابليّة أوسع لاستيعاب كلّ جديد، لأنّها تضع في اعتبارها مقصود القارئ المتغيّر بحسب الشروط الاجتماعيّة والسياسيّة والتاريخيّة، ووفق أفقه المعرفيّ في كلّ زمان، فضلا عن المقصود الإلهي. يقول الشاطبي: "المقاصد ضربان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف"³. وهذا التّمييز بين مقصود الشارع ومقصود المكلف مهمّ في عصره، ولكنّه اليوم غير كافٍ في ظلّ مناهج القراءة الحديثة التي بيّنت أنّ كلّ ما نعبر عنه هو مقصود بشري، ولا سبيل إلى ادّعاء مطابقة هذا المقصود البشري للمقصود الإلهي. وهو أمر يؤيّد التّمييز

1- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، مج 2، ص 241، (رقم 2957).

2- نقلا عن: عبد الباقي الهرماسي، ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي من منظور العلوم الاجتماعيّة للأديان، مرجع سابق، ص 43 (بتصرف).

3- الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 5. نقلا عن: بسام الجمل، آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة، موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث www.mominoun.com، 2016، ص 6.

القرآني بين العلم الإلهي المطلق والعلم البشري المحدود والنسبي والمنقوص دوما، كقوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]¹.

3- الجهاد في عصر الحداثة: مكر التاريخ بمن أنكره:

ينصرف الاهتمام، عند الحديث عن الجهاد في عصر الحداثة، إلى التأويلات التي تبنتها حركات الإسلام السياسي والحركات الجهادية انطلاقاً من نصوص الجهاد المؤسّسة منها والشارحة، كما أولها أبو الأعلى المودودي (ت 1979)، فسيّد قطب (ت 1966)، انتهاءً بمنظري تلك الحركات بشقيها. ويمكن القول، بداية، إنّ الطابع السلفي لتلك الحركات قد جعلها تتّجه إلى الماضي للقياس عليه، فكان أن استعادت المواقف القديمة، دون اعتبار ظروفها ولا تفهّم خصوصية سياقاتها، وانتقت منها التأويلات الأكثر تشدداً، أمّا التأويلات الأخرى التي خالفها ونازعتها الشرعية، فكان لها منها موقفان: إمّا التّغاضي عنها جملةً أو التّهوين من شأنها. وذهلت تلك الحركات، في المقابل عن الطّروف الحديثة، ولم تجعل لها وزناً في تكييف مواقفها من مختلف المسائل المتّصلة بالجهاد. تلك الطّروف التي تغيّرت فيها قيم العصر، وأسس المعرفة ومناهجها، وتغيّرت بها ملامح العالم الجغرافية والسياسية والاقتصادية والعلاقات بين الدّول والأمم، واختلفت الأذواق في الملبس والمأكل وطرق العيش والتعامل بين الأفراد والجماعات الخ... وتمّ بذلك كلّ تجاوز التّصوّرات والمفاهيم القديمة في جميع المجالات، فحلّت المواطنة القائمة على مفهومي الشخص والفرد، بديلاً من الثنائيات القديمة: (أحرار/عبيد)، (مسلمون/كفار وأهل ذمة)، (خاصة/عامة). وتغيّرت البنى الاجتماعية، فظهرت مفاهيم الشعب والمجتمع، بدل القبيلة والجماعة والرعيّة. وحلّ القانون الدّولي وشرعة الأمم المتّحدة محلّ الزوج: دار الحرب ودار السّلم... وسادت قيمة التّلازم بين الحقّ والواجب في علاقة الحاكم بالمحكوم بدل قيمة الطّاعة القديمة. وباتت شرعيّة الحكم تستمدّ من النّاس عبر الانتخاب والاستفتاء، لا من مصادر غيبية مفارقة عبر البيعة والولاء إلخ...².

ومع ذلك، فإنّ الحركات الجهادية والسلفية عموماً قد ظلّت تسعى إلى استدعاء المواقف الموروثة، وهي تأويلات في سياقها الأصلي، وتأويلات "مضاعفة" اليوم لسببين: الأوّل أنّها تبني لتأويلات قديمة دون أخرى، وفي الاختيار نفسه تأويل. والثاني هو أنّ الواقع المعاصر أيضاً نصّ، ويتمّ تأويله بجعل وقائعه مشابهة لهذه

1- انظر كذلك قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: 117]. وقوله: ﴿مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا دُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: 119]. وقوله: ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى﴾ [النجم: 30]. وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القلم: 7].

2- للتوسّع في القيم التي أرسّتها الحداثة:

- Jean-Marie Domenach, *Approches de la modernité*. Edition Marketing, 1986. Chap. V. et chap. VI. pp125-

الواقعة القديمة أو تلك. والجامع بين التأويلين قديما وحديثا هو الاستمرار في التوظيف الإيديولوجي لمسألة الجهاد.

ففي الواقع العربي والإسلامي المعاصر الموسوم بالتبعية والاحتلال والتخلف، تبرز سرديّة الجهاد الدينيّة بدلا من سرديّة المقاومة والتحرير ومطلب التنمية والتقدم¹، فيعلن منظرو الجهاد المسلّح، استنادا إلى الآية الخامسة من سورة التوبة، أنّ "كل كافر على وجه الأرض لم يسالم الإسلام، ولم يهادن أهله بذمة أو هدنة أو أمان، فهو كافر محارب لا عصمة له مطلقا"²، وأنّ الأمر بالقتال هو لعلّة الكفر والشرك³، وليس بسبب الاحتلال أو الاستغلال أو التخلف، وهكذا يُمكر التاريخ بمن يتخذ موقفا عدميّا منه، فيُفرغ قضيتته من كلّ مشروعية من وجهة نظر إنسانية حديثة.

ويستتبع هذا الموقف المؤسس على ثنائية الكفر والإيمان (بدل ثنائية الاحتلال/التحرير أو التخلف/التقدم) اعتبار الأرض قاطبة دار حرب وسكانها جميعا محاربين. يقول راشد الغنوشي: "الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي الحرب وليس السلم"⁴، وهو موقف يتردّد كذلك عند منظري الجهاد الحديث بلا استثناء⁵. ويكشف تفحص هذه المواقف المتشجّجة وأشباهاها عن حجم الارتباك الذي تعانيه الحركات الجهادية وتيارات الإسلام السياسي بعد أن انقلبت صورة العالم وتداخل ما كان يُسمّى بدار الحرب بما كان يُسمّى دار السلام.

وليس صدفة أن تنشط دعوات "الجهاد الداخلي"، وهو تأويل له سند في الماضي، ولكنّ وجه الجدة فيه هو أنّه يستهدف، على نطاق واسع، المجتمع المسلم إسلاما تقليديّا موروثا. وإن كان عبد المجيد الشرفي يذهب إلى اعتباره نوعا جديدا تماما في المجال السنيّ يضاف إلى جهاد الطلب وجهاد الدفع المعروفين. يقول الشرفي: "الجهاد هو إما للدفاع عن حوزة المسلمين أو لنشر الإسلام لدى غير المؤمنين به. أما الجهاد المقصود به المسلمون أنفسهم فهذا كان موجودا لدى بعض الفئات من الشيعة، ولكنّه غريب كلّ الغرابة عن الإسلام السنيّ الكلاسيكي"⁶.

ومن نماذج تكفير الحكّام والمجتمع معًا قولُ أمير جماعة الجهاد المصرية ومنظرها: "الأحكام التي تعلقو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر بل هي قوانين وضعها الكفار وسيروا عليها المسلمين (...). وحكام العصر قد

1- Paul Ricoeur, temps et récit I: L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1991. pp 442 – 448.

2- أبو عبد الله المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، د.ت. ص 30.

3- نفسه، ص ص 30، 31.

4- راشد الغنوشي، ما الجديد في جهاد القرضاوي؟ موقع إسلام أون لاين <http://www.islamonline.net>.

5- انظر مثلا قول أبي حمزة البغدادي عضو الهيئة الشرعية لتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين في كتيبه (ص51):، لماذا نقاتل؟ ومن نقاتل؟ د. ط. (2005). ص ص 6، 7.

6- عبد المجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، ط1، التنوير، بيروت- تونس- القاهرة، 2014. ص 76. ربما كان الشرفي يقصد فرقة الحشاشين. راجع للتعريف بها: برنار لويس، الحشاشون، تع. محمد العزب موسى، ط1، دار الشرق العربي الكبير، بيروت، 1980. ص ص 75-120.

تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها من ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم، هذا بالإضافة إلى قضية الحكم¹. وقد استمدت كل التّنظيرات الجهاديّة الحكم بتكفير الحكّام ممّا سبق إليه أبو الأعلى المودودي من قول بالحاكميّة، ومفادها أنّ "الأمر والحكم والتشريع كلها مختصّة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع"². أمّا تكفير المجتمع فتعود فيه الحركات الجهاديّة إلى تنظيرات سيد قطب وقوله بجاهلية المجتمعات المعاصرة³.

وممّا يؤكّد اختيار هذه الجماعات لـ "لجهاد الدّاخلي" عن وعي قول محمد عبد السلام فرج ردّا على قول بعضهم بأنّ الجهاد اليوم هو تحرير القدس: "أولا قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد. ثانيا أن دماء المسلمين ستنزف حتى إن تحقق النصر. فالسؤال الآن: هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة؟ أم أن هذا النصر هو لصالح الحاكم الكافر وهو تثبيت لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله (...). ثالثا: إن أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام"⁴. ويمكن أن ترتّب على هذا الموقف استنتاجين: الأوّل: أنّ "الجهاد الداخلي" هو مجرد استراتيجيّة للتّزاع على السّلطة أي إيديولوجيّة سلطويّة، وإلا فإنّ مقياس الكفر والبعد عن الدّين (وهو مقياس ليس فيه شبهة طلب منفعة دنيويّة) يرجّح اليّا مواجهة العدو البعيد لأنّه الأبعد عن الدّين. الثّاني: أنّه من الواضح أنّ دعامة هذا القول هي تكفير الحاكم وتصوّر مخصوص لنظام الحكم في الإسلام، فإنّ تبين أنّ التّهاون في فرض من فروض الدّين، وأنّ تأوّل الأحكام الموروثة غير مُخرج من الملة انهار كلّ ما بُني عليه.

وفي سياق التّأسيس لضرب من الجهاد الكونيّ يجمع بين الجهاد الدّاخلي والجهاد الخارجيّ معا، من أجل إقامة خلافة عالميّة، ميّز سيّد قطب بين الدّين والعقيدة معتبرا أنّه من الممكن أن تخضع شعوب أو فئات من المجتمع إلى منهاج الإسلام العامّ وإن لم تعتنق عقيدته، وهي خلاصة انتهى إليها من تعريف مخصوص للإسلام مفاده تحرير الإنسان من العبوديّة للعباد ليعبد ربّ العباد، مرتبّا على ذلك ضرورة الإطاحة بكلّ الحكومات في العالم حتّى يتسنى للأفراد اختيار العقيدة التي يريدونها، ولكنّه يستدرك بما ينقض مفهوم الحرّيّة الحديث، إذ "هذه الحرّيّة ليس معناها أن يجعلوا إلههم هواهم أو أن يختاروا بأنفسهم أن يكونوا عبادا للعباد وأن يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله"⁵. ولا مرأى في أنّ هذا التّأويل إنّما يقوم على فهم ضيق لمفهوم العبوديّة بدل الاستخلاف المقتضي لمعنى الحرّيّة الحقّ والقدرة على الاختيار، فضلا عن ارتهان

1- محمد عبد السلام فرج، الجهاد، الفريضة الغائبة، د. ط. د.ت. ص5. ويقول في تكفير الحكام: "فحكّام هذا العصر في ردة عن الإسلام تربوا على موائد الاستعمار... سواء الصليبيّة أو الشيوعيّة أو الصهيونيّة، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صام وصلى وادّعى أنّه مسلم". ص6.

2- أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي، ط3، دار السعودية للنشر والتوزيع، الدّمّام، 1988. ص18.

3- سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت- القاهرة: ط6، دار الشروق، بيروت- القاهرة، 1979. ص8. قارن ذلك بما ردّه عبد القادر بن عبد العزيز، العمدة في إعداد العدة، سلسلة دعوة التوحيد 3. د.ت. ص ص 89-90.

4- محمد عبد السلام فرج، الجهاد، الفريضة الغائبة، مرجع سابق، ص15.

5- سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 64.

هذا الخطاب إلى تصوّر عتيق لنظام المعرفة (الإبستميه/épistémè) يقوم على احتكار المعنى وأسباب الخلاص وامتلاك الحقيقة...

ومهما يكن من أمر، فإنّ ما يميّز التّأويلات القديمة المتطرّفة عن مثلتها الحديثة أنّ هذه ليست سوى استرجاع لأصل قديم، في حين أنّ الأولى إبداع بهذا القدر أو ذاك في ظروف مخصوصة. وغالبا ما يقع الخلل في القياس الخاطئ عليهما. ونضرب على ذلك مثلين:

الأوّل: استحضار موقف قديم يعتبر طلب العلم (في معناه القديم) أدنى مرتبة من الجهاد بدعوى أنّ الأوّل كفائي والثاني عيني، ومحاولة إجرائه في الواقع اليوم. وهو قياس يذهل فيه أصحاب هذا التّأويل عن منزلة العلم في العصر الحديث، وتحوّل المعرفة في جميع الحقول إلى سلاح أشدّ قوّة وفتكا من جميع الأسلحة الماديّة الأخرى. يقول محمد عبد السّلام فرج: "هناك من يقول إن طريق الجهاد الآن هو الانشغال بطلب العلم، وكيف نجاهد ولسنا على علم؟ وطلب العلم فريضة، ولكننا لم نسمع بقول واحد يبيح ترك أمر شرعيّ أو فرض من فرائض الإسلام بحجّة العلم خاصّة إذا كان هذا الفرض هو الجهاد، فكيف نترك فرض عين من أجل فرض كفاية؟ (...). وهناك مجاهدون منذ بداية دعوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وفي عهد التابعين حتى عصور قريبة لم يكونوا علماء وفتح الله على أيديهم أمصارا كثيرة"¹.

الثاني: قياس الوضع العربيّ الإسلاميّ المعاصر على أوضاع ما بعد وفاة الرسول وحدث الردّة أو بما كان عليه المسلمون الأوائل، وقياس ما ينبغي فعله اليوم على ما قام به المسلمون حينها كما لو أنّ شيئا لم يتغيّر، أو أنّ الزّمن قد توقّف منذ تلك اللّحظة من التّاريخ، وهو تأويل للواقع المعاصر من أجل المماثلة بينه وبين حدث تاريخيّ قديم بعينه في الحكم، ولو قارنّا بين الواقعيين لتبيّن اختلافهما اختلافا شديدا. من ذلك أنّه "إذا أخذنا مصطلح الردّة بالمعنى الذي أعطته له الجماعة الإسلاميّة الأولى: أي رفض الرسالة المحمّديّة بعد سبق التّسليم بصحّتها، والخروج من حضيرة الإسلام بعد دخولها، فلا مناص من طرح السؤال: أيّ معنى لكلام عن الردّة بعد أن أصبح الإسلام وراثيا، أي عبارة عن موروث اجتماعي ديني تعيد إنتاجه مؤسسات التنشئة كما هي الحال بالنسبة للأغلبية [كذا] الساحقة من المسلمين"². لماذا يقع إذن التّغاضي عن تلك الفروق؟ والجواب أنّه من دون هذا التّلبس لا يمكن تبرير "الجهاد الداخلي" في العصر الحاضر، ولا تلك القسوة والوحشية التي ترتكها جماعات الجهاد في الدّاخل الإسلاميّ. يقول أبو بكر ناجي منظرّ تنظيم قاعدة الجهاد مرتّبا على المماثلة بين الواقعيين القديم والحديث القسوة المطلوبة لافتكاك السّلطة: "إننا الآن في أوضاع شبيهة بالأوضاع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وحدث الردّة أو مثل ما كان عليه المؤمنون

1- محمد عبد السلام فرج، الجهاد، الفريضة الغائبة، مرجع سابق، ص 14.

2- عبد اللطيف الهرماسي، ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي من منظور العلوم الاجتماعيّة للأديان، مرجع سابق، ص 44.

في بداية الجهاد، فنحتاج للإثخان ونحتاج لأعمال مثل ما تم القيام بها تجاه بني قريظة وغيرهم [يعني التحريق وحزّ الرقاب والغلظة والشدة]¹.

وإذا التمسنا لهذه القسوة أسبابا من الواقع، وجدناها في حجم الإحساس بالظلم لدى فئات اجتماعية بعينها، وفي عجزها في الآن ذاته عن الاندراج في سياق التحوّلات العالمية الحديثة والتمتع بثمار الحداثة ومكاسمها. فهم أعداء للحداثة لأنهم ضحايا لها²، وهم مناوئون لها لأنّ طابعها الكوني يصطدم بالطابع الكوني للموروث الذي به قوام الهوية. وليست الرغبة في طمس الواقع المعاصر لصالح الواقع القديم سوى تغطية على الأسباب الحقيقية على نحو يترجم عن أزمة هوية، ووعي فاجعي بتشظيها. وإن كان من الصعب، في مستوى البنية الثقافية، استبعاد حضور "معارف الماضي سلطة ضاغطة على متطلبات الحاضر" ووصايته عليه³.

ولا عجب أن يتحوّل الإحساس بالظلم والعجز إلى إيديولوجيا تتوسّل الدّين، وأن يخضع التّأويل إلى التّوظيف الإيديولوجي، وهو ما يتّضح حين نقارن بين موقفين معاصرين أحدهما من التّيّار الجهادي، والثّاني من تيّار الإسلام السياسي، فالأوّل (التيّار الجهادي) الذي لا تعنيه الحسابات السياسيّة وموقف الجماهير من أطروحاته، يعلن بكل وضوح التمسك بالجهاد الطلبي في الحاضر، ويؤكّد في الآن ذاته أنّه كان قاعدة ثابتة في الماضي على خلاف ما يذهب إليه بعض دعاة التّيّار الثّاني (السياسي). يقول محمد فرج: "يجدر بنا في هذا الصدد الردّ على من قال إن الجهاد في الإسلام للدفاع وإنّ الإسلام لم ينشر بالسيف. وهذا قول باطل رده عدد كبير [م] من يبرز في مجال الدعوة الإسلاميّة (...) فالقتال في الإسلام هو لرفع كلمة الله في الأرض سواء هجوما أو دفاعا"⁴. أمّا الثّاني فمحكوم، بسبب انخراطه في العمل السياسي، بضرورة مراعاة التّوازنات، والحاجة إلى حسابات الرّبح والخسارة في علاقته بالجمهور وبالرأي العام العالمي، لذلك نجده في الغالب ينكر جهاد الطلّب في الواقع المعاصر كما ورد على لسان أحد كبار قادته في قوله: "جهاد الطلّب هذا لم نعد بحاجة إليه اليوم، إذ لم يعد هو الوسيلة الوحيدة لإيصال كلمة الإسلام إلى أمم الأرض"⁵.

واللافت للانتباه أنّ ما يدلّ على طابع التّوظيف في تأويل الجهاد ليس الاختلاف بين التّيّارين لاختلاف المصالح كما أسلفنا فحسب، بل اللقاء بينهما في المواقف كلّما زالت الموانع وبيّنت الحسابات الحزبية

1- أبو بكر ناجي، إدارة التوحّش (أخطر مرحلة ستمر بها الأمة)، مركز البحوث والدراسات الإسلامية. د.ت. ص 32. انظر كذلك قول عبد السلام فرج: إنّ "جيش الكفار إذا تترسوا (أي احتما) بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسلمين الضّرر إذا لم يقاتلوا فإنهم يقاتلون وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم". انظر كذلك: الجهاد، الفريضة الغائبة، مرجع سابق، ص 22.

2- راجع مقال: عبد المجيد الشرفي: الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياها. في كتابه: لبنات I: في المنهج وتطبيقه، ط 2، الدار التونسية للنشر، تونس، 2011 ص 87.

3- بسام الجبل، آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق، ص 29.

4- محمد عبد السلام فرج، الجهاد، الفريضة الغائبة، مرجع سابق، ص 16.

5- يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، مرجع سابق، ج 2 ص 1337.

والسياسية انتفاء الضرر. ونعني باللقاء خاصة نزول تيار الإسلام السياسي عند رأي التيار الجهادي، والأدلة من التاريخ الحديث أكثر من أن تُحصى، ويكفي أن نورد على ذلك مثالين:

الأول: ردّد يوسف القرضاوي مرارا، كما بيّنا أعلاه، أنّ الحاجة إلى جهاد الطّلب قد انتفت في العصر الحاضر لأنّ الدّعوة يمكن أن تصل عن طريق وسائل الاتّصال الحديثة دون حواجز أو موانع، غير أنّه قد أبدى حماسا منقطع النّظير لإسقاط حكومات عربيّة، ومنها ليبيا وسوريا، ودعا إلى الجهاد فيهما (جهادا داخليًا)، وناشد الولايات المتّحدة الأمريكيّة في خطبة مشهورة لمدّ المجاهدين بالسّلاح والوقوف إلى جانبهم، كما وقفت مع الشّعب الليبيّ لإسقاط النّظام، وعدم الخشية من انقلاب المجاهدين عليها أو على إسرائيل¹. ولا ينفرد القرضاوي بهذا الموقف، بل هو معبّر عن موقف حركات الإسلام السياسيّ عموما. تلك الحركات التي يتطابق رأيها مع رأي الحركات الجهادية كلّما زال خوفها من خسارة دعم الجمهور، أو لم تُعط نصيبا من السّلطة، وهي لا تستنكف من التّراجع عن مواقفها المتشدّدة حين تتغيّر الظروف، فقد بدأت تلك الحركات بالتّراجع والتملّص مثلا من مواقفها الأولى في شأن "الجهاد" في سوريا بعد تغيّر معطيات كثيرة وتوازنات دولية عديدة، وهو دليلٌ إضافيٌّ على التّوظيف السياسيّ المصلحيّ الدّنيوي الذي وجّه التّأويل في مسألة الجهاد حديثا.

الثاني: يذكّر المثال الثاني بما كان لراشد الغنوشي من مواقف تدعو إلى الجهاد ضدّ الأمريكان الكفرة سنة 1990، ومن تكفير للرئيس التّونسي الحبيب بورقيبة في السّبعينات والثمانينات وإلى عهد قريب. وحين وصلت حركة النهضة إلى السّلطة بعد "ثورة" 14 يناير/جانفي 2011، تغيّرت المواقف من النقيض إلى النقيض سواء في العلاقة بأمريكا، أو بالموقف من بورقيبة والبورقيبيّة²، بل من الإسلام نفسه الذي بات عنده، في تصريح له شهير، إسلاما ديمقراطيًا. ولكشف الرّيف الذي يُشاع عن تطوّر فكر الرّجل من التّشدّد إلى الاعتدال، نذكّر بمواقف زعيم الإخوان المسلمين ومؤسس التنظيم/الجمعيّة التي ذهبت في الاتّجاه المعاكس، أي من الاعتدال إلى التّشدّد: فأما الأوّل فيتجلّى في حشد النّاس لاستقبال الملك فؤاد والثّناء عليه³، وأما الثاني اللاحق في الزمن ففي تكفير الحاكم والدّعوة إلى الجهاد لافتكالك الحكم منه في قوله: "إن

1- القرضاوي، خطبة الجمعة بتاريخ 29 أبريل 2013.

2- للتوسّع راجع مقالنا: الديني والسياسي في تونس قبل "الثورة" وبعدها إلى الانتخابات التشريعيّة (26 أكتوبر 2014): مقارنة تحليليّة نقدية، مجلة: رؤى استراتيجية، مج3، عدد11، تصدر عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، يوليو 2015. وخاصة ص ص 73، 75. وانظر كذلك خطبته في الخرطوم بتاريخ 1990/08/30، وفيها دعوة لتدمير أمريكا لأنّها عدوة للإسلام وقائدة الطاغوت المعاصر. وانظر تعليق آمال قرامي على تحوّل موقف الغنوشي في: صحيفة الشروق المصرية، بتاريخ 11 مارس 2014.

3- انظر شهادتين في حادثة اتهامه بأنّه ضدّ الملك. الأولى للبيّن نفسه: "وجد [ناظر المدرسة] أول قطعة من الإملاء موضوعا عن زيارة الملك فؤاد رحمه الله (...) وفيه ثناء عليه وتعداد لمآثره". والثانية شهادة المسيو كيروز وهو كاتب في شركة القناة وفيها: "أنا رأيت الشيخ حسن يوم مرور الملك فؤاد بالإسماعيلية يقول للعمال: لازم تذهبوا إلى الأسكلة وتحيو الملك حتى يفهم الأجانب في هذا البلد أننا نحترم ملكنا ونحبه". مذكرات الدعوة والدّاعية، ط1، مكتبة آفاق، الكويت، 2012 ص 102، وص 103.

قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف"¹.

4- الخاتمة:

نخلص من هذه المقاربة لمسألة الجهاد في السياقين القديم والحديث إلى جملة من الاستنتاجات نصوغها على النحو الآتي:

أ- إنّ نصوص الجهاد قد خضعت إلى قراءات متعدّدة ومختلفة مفهوماً وشروطاً ومراتب وأنواعاً، وأنّه قد تمّ تكريس تأويلات بعينها عبر التاريخ الإسلامي، واستبعاد أخرى وتناسها وحجمها. وليست تلك بأكثر مشروعية من هذه لأنّها جميعاً تعبير عن اجتهادات بشرية تفاعلت فيها الذات القارئة مع النصّ في نطاق عمليّة جدليّة كان فيها للواقع حضوراً كثيفاً.

ب- إنّ تكريس تأويلات بعينها قديماً وحديثاً لم يكن بمحض الفعاليّة الدّهنيّة وحدها، ولا في حدود ما يسمح به النصّ فقط، بل خدمةً لمصالح دنيويّة لفاعلين سياسيين واجتماعيين ودينيين، وإنّ تمّ تنكير تلك المصالح والتّغطية عليها.

ت- إنّ بين التّأويل القديم والتّأويل الحديث وجوه اختلاف، منها أنّ الأوّل تأويل من الدّرجة الأولى وأنّ الثاني تأويل من الدّرجة الثانية، أي تأويل للتّأويل الأوّل. وهو ما يعني أنّ قياس الوقائع قديماً على أسباب نزول آيات الجهاد وأحكامها أو على وقائع التاريخ الإسلاميّ المبكّر كان أدنى إلى المطابقة، أمّا في العصر الحديث، فإنّ النصّ في حرفيته والواقع القديم من جهة، والواقع الحديث من جهة أخرى قد تباعدًا تباعدًا نوعياً بفعل اكتساح الحدائث لجميع مجالات الحياة المعاصرة الماديّة منها والدّهنيّة، فكان أنّ تهاوت المفاهيم والتصورات والبنى الاجتماعيّة، وتغيّرت نظم الفكر (الإبستيمية) القديمة وحلّت محلّها نظم حديثة. ولكنّ حركات الجهاد المسلّح وحركات الإسلام السياسيّ قد تنكّرت لهذه الوقائع التاريخيّة بجمع أبعاده في ضرب من الانتحار التاريخيّ والحضاريّ.

ث- إنّه ينبغي عدم الاكتفاء بإدانة التّيار الجهادي وما يميّز به من اختيار للعنف، بل ينبغي تفهّمه في إطار أوسع، أي في السياقات التي أنتجت وتنتج مثل هذه الظواهر العنيفة في كلّ الثقافات في مراحل معيّنة من التاريخ بما في ذلك في المجال الغربيّ إلى حدود القرن 17م والحروب الطائفية التي مرّقتة ومنها حرب الثلاثين عاماً (1618م-1648م)، فضلاً عن سياق العلاقة بين العالمين الغربيّ والإسلاميّ قديماً وحديثاً، وهو سياق موسوم بالصّراع ومحاولات الإخضاع المتبادل. كان عنوانه قديماً الصّراع الدينيّ (الكفر/الإيمان) واتّخذ حديثاً، في ظلّ العولمة، طابعاً حضاريّاً ثقافيّاً من جهة الغرب على الأقلّ، وظلّ من الجانب الإسلاميّ دينياً في الظاهر. ويُعدّ الإسلام الجهاديّ الصّيغة القصوى لعلاقة الرّفص المتبادلة بين الغرب والعالم العربيّ

1- حسن البناء، رسائل الإمام الشهيد، دار الدعوة، د. ط، د. ت. ص 90.

الإسلامي. وأنه لدو دلالة حاسمة التذكير بأن علاقة الرّفرض تلك، من الجانب الإسلاميّ، موجودة لدى كل الفئات وإن بصيغ مخفّفة ليس تجاه الآخر المختلف في الدّين فحسب بل كذلك إزاء الآخر الدّاخلي المختلف مذهبيًا. وتُستدعى في هذه المعركة ذكريات المخيال الصّراعي، وحوادث الحاضر العديدة، وتوظّف استراتيجيات التّجيش العاطفي واستغلال الشعور التلقائي بالهوان أو الظلم أو الدونيّة كما ذهب إلى ذلك بحقّ عبد اللطيف الهرماسي إلخ...

ج- إنّ القناع الدّيني للصّراع العنيف الذي تخوضه تيّارات الجهاد المسلّح هو في حقيقته، وأكثر من أيّ وقت مضى، صراعٌ إيديولوجي، سواء أتمّ توجيهه نحو الدّاخِل أم نحو الخارج، ولا أدلّ على ذلك من خلوّ تأويلها للدّين من الإشارة إلى وظائفه الرّوحية، وقيمه الكونية وإلى دعوته للتّعاش والتعارف التي فهمها الفكر المتشدّد على أنها بين المتماثلين لا بين المختلفين. ولو أنّ هذه التيّارات قد خاضت صراعا مع الآخر الغربيّ والآخر المذهبيّ بوجه مكشوف لكانت قضاياها أدنى إلى المشروعية وأجدرّ بجلب التّعاطف.

ح- إنّ النّقاط السابقة لتدعو إلى ضرورة تدبّر آيات الأحكام عموما، ومنها آيات الجهاد "من منظور حديث ومعاصر يأخذ في الاعتبار شواغل المسلم اليوم ومطالبه وهمومه المنغرس في نسيج الاجتماع وأحوال العمران وإكراهات التاريخ"¹. وهو أمر نراه غير يسير، ولعلّه أشدّ عسرا ممّا كان في التاريخ المسيحيّ مثلا، وذلك لأنّ حقّ فهم النصوص بصورة فردية، وعدم اختصاص جهة مأذونة به كما هو الشّأن في المسيحية، وجها سلبيا، وهو إمكانية ادعاء كلّ فرد/قارئ أنّ تأويله هو المطابق للمقصود الإلهي، وأنّه يملك الفهم الحقّ، لذلك فإنّه فلا بديل عن ثورة ثقافية تشمل المجال الدّيني وتمتدّ إلى جميع فئات المجتمع.



1- بسام الجمل، آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق ص6.

المراجع:

- 1- إسماعيل، محمود، الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، ط1، مؤسسة الشراع العرب، الكويت، 1993.
- 2- الأصفهاني، أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الكتاب العربي، بيروت، 1974.
- 3- البخاري، صحيح البخاري، ضبط نصّه وعلّق على حواشيه عبد الخالق محمود علام، مج4، طبعة جديدة ومنقحة، أديسوفت ودار صبح، الدار البيضاء، 2016.
- 4- البغدادي، أبو حمزة، لماذا نقاتل؟ ومن نقاتل؟ د. ط. د.ت.
- 5- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبين الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1978.
- 6- البنّا، حسن، رسائل الإمام الشهيد، دار الدعوة، د.ط. د.ت.
- 7- البنّا، حسن، مذكرات الدعوة والدّاعية، ط1، مكتبة آفاق، الكويت، 2012.
- 8- ابن تيمية، فقه الجهاد، تهذيب زهير شفيق الكبي، موسوعة فقه السنة، دار الفكر العربي، بيروت، د.ط. 1992.
- 9- جاد الحق، جاد الحق علي، عطية صقر، نقض الفريضة الغائبة، نشر مجلة الأزهر، القاهرة، محرم 2002/1414.
- 10- الجمل، بسّام، آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة، موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (قسم الدراسات الدينيّة) www.mominoun.com 2016.
- 11- حامدي، امبارك، الديني والسياسي في تونس قبل "الثورة" وبعدها إلى الانتخابات التشريعية (26 أكتوبر 2014): مقارنة تحليلية نقدية، رؤى استراتيجية مج3، عدد11، تصدر عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، يوليو 2015.
- 12- ابن خلدون، المقدمة، د.ت. دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982.
- 13- الشرفي، عبد المجيد، لبنات: في المنهج وتطبيقه، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، 2011.
- 14- الشرفي، عبد المجيد، مرجعيات الإسلام السياسي، ط1، التنوير، بيروت- تونس- القاهرة، 2014.
- 15- الشّهريستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، 3 أجزاء، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهيم محمد، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.
- 16- الطّبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، 11 ج، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1960-1969.
- 17- ابن عبد البرّ، أبو عمر عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تح. محمد بن محمد الموريتاني، د.ط. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت. ج1.
- 18- المهاجر، أبو عبد الله، مسائل من فقه الجهاد د.ت.
- 19- بن عبد العزيز، عبد القادر، العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل الله، سلسلة دعوة التوحيد 3. د.ت.

- 20- العبيدي، منير هاشم خضير، جهاد الطلب بين الأقدمين والمعاصرين، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، العدد 28، 2012، موقع العراقية للمجلات الأكاديمية، [www.iasj.net/http](http://www.iasj.net).
- 21- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ تهذيب دمشق وأخبارها... "التاريخ الكبير"، دمشق دار المسيرة/ بيروت 1329هـ، ج 1.
- 22- الغنوشي، راشد، ما الجديد في جهاد القرضاوي؟ موقع إسلام أون لاين [http www.islamonline.net](http://www.islamonline.net)
- 23- الغنوشي، راشد، خطبته في الخرطوم بتاريخ 1990/08/30.
- 24- فرج، محمد عبد السلام، الجهاد، الفريضة الغائبة، د.ط. د.ت.
- 25- ابن قدامة، موفق الدين، المغني، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، 15 ج، ط3، دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1997
- 26- القرآن الكريم.
- 27- القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة 2 ج، مكتبة وهبه، القاهرة، طبعة مزبدة ومنقحة، 2009.
- 28- القرضاوي، يوسف، خطبة الجمعة بتاريخ 29 أبريل 2013.
- 29- قرامي، أمال، تحوّل موقف الغنوشي في: صحيفة الشروق المصرية، بتاريخ 11 مارس 2014.
- 30- القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية في علم التصوّف تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد المجيد بلطه جي، ط2، دار الجيل، بيروت. د.ت.
- 31- قطب، سيد، معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، بيروت- القاهرة، 1979.
- 32- ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله، زاد المعاد في هدي خير العباد، 5 ج، د.ط. مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998.
- 33- ابن كثير، البداية والنهاية، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، د. ت.
- 34- لويس، برنار، الحشاشون، تعريب محمد العزب موسى، ط1، دار المشرق العربي الكبير، بيروت، 1980.
- 35- مسلم، صحيح مسلم، دار صادر، 4 مج. ط1، دار صادر، بيروت، 2004. مج 1.
- 36- المودودي، أبو الأعلى، منهاج الانقلاب الإسلامي، ط3، دار السعودية للنشر والتوزيع، الدمام، 1988.
- 37- ناجي، أبو بكر، إدارة التوحّش (أخطر مرحلة ستمر بها الأمة)، مركز البحوث والدراسات الإسلامية. د.ت.
- 38- الهرماسي، عبد اللطيف، ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي من منظور العلوم الاجتماعية للأديان، سلسلة أوراق الجزيرة رقم 14 (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ط1، 2010).
- 39- H.G. Gadamer, Vérité et méthode, 1^{ère} édition partielle, Paris, Seuil, 1976.
- 40- Paul Ricoeur, temps et récit, Paris, Seuil, 1991.
- 41- Jean-Marie Domenach, Approches de la modernité. Paris, Edition Marketing, 1986.